

伊斯蘭「復興—改革」傳統： 論 al-Shafi'i (768-820)、al-Ghazali (1058-1111) 與 Sirhindi (1564-1624) 的理念*

江 孟 勳**

摘 要

綜觀伊斯蘭歷史，諸多穆斯林思想家與知識分子不斷地審視伊斯蘭各知識領域的教授、傳播與實踐。這些對伊斯蘭教義、思想再省思的實踐廣義地被視為伊斯蘭的「復興 (Tajdid) 與改革 (Islah)」。

本文探討了西元第九到十六世紀之間，伊斯蘭復興改革理念的變化與發展歷程，特別集中在三位代表性人物之復興改革理念的解析。透過本研究顯示，即使這三位思想家來自於不同的時空背景，而且各自有不同伊斯蘭學科領域理念，他們皆以促使伊斯蘭的與時俱進為己任，使之得以因應各種新挑戰，而在不同的時空環境中保持伊斯蘭原有的動力。本文探討的三位思想家分別是 Muhammad ibn Idris al-Shafi'i (768-820)、Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (1058-1111) 與 Ahmad Sirhindi (1564-1624)。

這三位思想家雖然各自生處於不同的社會文化環境，但皆透過 Ijtihad (獨立理性推斷) 的原則致力於伊斯蘭教義的詮釋與振興，這顯示一千多年來伊斯蘭復興改革傳統持續不斷的生命力。

關鍵詞：伊斯蘭復興與改革、Ijtihad、al-Ghazali、al-Shafi'i、Sirhindi

* 本文的完成要感謝科技部千里馬計劃的獎學金 (計畫編號 108-2917-I-006-011)，得以在新加坡國立大學 (National University of Singapore) 馬來研究系擔任訪問學員期間無慮地做研究。此外，美國喬治城大學 (Georgetown University) Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding 資深研究員 Khairudin Aljunied 與新加坡南洋理工大學 (Nanyang Technological University) Kamaludeen Mohamed Nasir 教授提供筆者許多寶貴意見與相關資料，一併在此表達誠摯感謝。

** 國立成功大學歷史學系博士候選人。

Islamic Tajdid-cum-Islah Tradition: The Ideologies of al-Shafi'i (768-820) , al-Ghazali (1058-1111) , and Sirhindi (1564-1624)

Chiang, Meng-hsun (Wasim)*

Abstract

Throughout the history of Islam, Muslim thinkers and intellectuals have been reflecting the ways how various branches of Islamic knowledges were taught, disseminated and practiced. These efforts of reflection have been broadly termed as Tajdid (Revival) and Islah (Reform). This article attempts to examine the concepts of Islah and Tajdid between the 9th and the 16th centuries. It focuses on three eminent thinkers known as the major proponents of Tajdid and Islah. This study shows that even though these thinkers lived in different eras, they shared the same objective of reviving Islamic teachings to cope with new internal and external societal challenges, while retaining its dynamism. The thinkers explored are Muhammad ibn Idris al-Shafi'i (768-820) , Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (1058-1111) , and Ahmad Sirhindi (1564-1624) . While hailing from different epochs, these thinkers were engaged in the reformation and revitalization of Islamic teachings through the adaptation of Ijtihad (independent reasoning) principle that keeps the ongoing vitality of Tajdid and Islah for over a millennium.

Keywords: Tajdid and Islah in Islam, Ijtihad, al-Shafi'i, al-Ghazali, Sirhindi

* PhD. Candidate, Department of History, National Cheng Kung University (NCKU) , Taiwan.

壹、前言

在伊斯蘭歷史傳遞中，穆斯林思想家對伊斯蘭知識的傳播與實踐途徑不斷地反思與再詮釋，以因應穆斯林社群在不同時代環境的需求，其過程被稱為伊斯蘭的「復興（Tajdid）¹／改革（Islah）²」。雖然部分穆斯林思想家的改革理念並沒有明確的使用或強調這兩個詞彙，但舉凡以同樣的精神詮釋或實踐伊斯蘭而提出的改革主張，均此觀念的範疇。換言之，伊斯蘭復興改革理念的出現絕非僅是現代伊斯蘭世界產物；相反地，此固有傳統在伊斯蘭發展歷史中循環出現。然而，此超過千年的傳統如何透過改革家的倡言具體實踐乃本文之核心論述。雖然學界已有許多個別復興改革者理念的研究，但尚未有現代伊斯蘭之前，構成伊斯蘭復興改革傳統最主要三位代表性思想家的整合研究，即古典形成期的 Muhammad ibn Idris al-Shafi'i (768-820)、中世紀黃金時期的 Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (1058-1111) 與近代火藥帝國³時期的 Ahmad Sirhindi (1564-1624)，具體說明。因此，本文一方面藉由

¹ 關於「Tajdid」此伊斯蘭詞彙的界定，可以從三方面釋義，包括語言形態、辭彙意義與伊斯蘭意涵等。就語言型態而言，該聖訓原文中使用了阿拉伯文第二式過去式動詞 jaddada，其字根為 j-d-d，而 Tajdid 則為 jaddada 衍生的動名詞。Tajdid 在詞彙意指「renewal」。而就伊斯蘭信仰意涵，聖訓提及「在每世紀初，神會派遣 Mujjadid（執行復興伊斯蘭者）降臨穆斯林社群。」（《Abu Dawood 聖訓集》，39 冊，4278 則），進一步意為社群衰微或腐化情況下，復興或重振伊斯蘭。Abu Dawood Al-Sijistani, "Sunan of Abu Dawood," <https://sunnah.com/abudawud/39> (accessed May 13, 2020). J. J. G. Jansen, "Tajdid," in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 10 (Leiden: E. J. Brill, 2000), pp. 61-62.

² A. Merad, "Islah," in *Encyclopaedia of Islam* new ed. Vol. 4 (Leiden: E. J. Brill, 1978), pp. 141-163. 「Islah」（修正）一詞就阿拉伯語言形態而言，其字根為 s-l-h，為阿拉伯語動詞第四式過去式動詞 Aslaha 的動名詞，執行 Islah 者則稱為 Muslih。其次，在詞彙意義上，Aslaha 具有「根除、矯正或糾正」之義，動名詞的 Islah 具「根除、矯正錯誤或損傷的行為」之意。《古蘭經》與聖訓均提及 Islah 的相關用法，指穆斯林矯正任何腐化或謬誤的做行為，以符合典《古蘭經》或是 Sunnah（先知行誼）中的教義，因此引申具有改革之意涵。例如，《古蘭經》提到「……我只希望盡我所能改善（Islah）（你們）」（11: 88）；「最好的事就是做對他們有益的（事）（Islah lahum 改善他們的情況）。」（2: 220）。聖訓也提到「Indeed the religion began as something strange and it will return to being strange. So Tuba is for the strangers who correct what the people have corrupted from my Sunnah after me. 確實伊斯蘭一開始不尋常地來到，且它將會回歸到一開始的不尋常。因此，神的恩惠將會賜予對已背離我的規範（Sunnah）而腐化的人們進行撥亂反正者。」 al-Jami' al-Sahih al-Tirmidhi 聖訓集，第 38 章 13 節（No. 2630），<https://sunnah.com/tirmidhi/40> (accessed May 13, 2020). 本文引用之中文古蘭經文為全道章譯本。閃目氏·全道章，《古蘭經》（南京：譯林出版社，1989）。

³ 本文所採用的伊斯蘭歷史分期是依據伊斯蘭研究學者馬歇爾·哈濟生（Marshall G. S. Hodgson）的分期。他主張伊斯蘭歷史不應該以一般朝代史方式做劃分，而是從文明發展歷程區分。本

三位不同時空背景的思想家獨具特色的改革理念，彰顯伊斯蘭復興改革傳統的持續性；另一方面，本文之所以選定這三位思想家，實因其影響現代伊斯蘭復興改革思想與運動甚巨，範圍遍及整個現代伊斯蘭世界。這三位思想家的理念影響了現代伊斯蘭代表性人物如 Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897)、Muhammad Abduh (1849-1905)、Rashid Rida (1865-1935)、Muhamad Iqbal (1877-1938)、Yusuf al-Qaradawi (1926-) 等人，⁴說明了伊斯蘭復興改革現象絕非純受到外部衝擊所致，也絕非是現代伊斯蘭獨有的。就發展過程而言，改革理念的提出往往因應穆斯林社群的問題；亦即，穆斯林社群的振興需要改革理念的指引。因此，「Tajdid-Islah」此一觀念在伊斯蘭發展脈絡中均指稱「以伊斯蘭復興改革為目的行為或理念，或依此精神所進行的相關活動，共同目標為全面性地復興與改革伊斯蘭與社群」。⁵

研究主題屬於伊斯蘭思想史範疇，而思想的發展與流動，往往跨越地域或朝代，同一時期的伊斯蘭世界中可能同時並存不同的朝代。哈濟生區分伊斯蘭文明歷史為三個階段（形成期、中世紀時期、火藥帝國與現代時期），每階段再分為兩個時期。而其中第三階段的第一個時期則是火藥帝國時期（Period of Gunpowder Empires），大約從西元 1503 到 1789 年。這時期的伊斯蘭世界中土由三大帝國所主宰，亦即歐斯曼帝國（the Osmanlis/Ottomans, 1283-1924）、薩法維帝國（the Safavids, 1501-1722）與蒙兀兒帝國（the Mughals, 1526-1858）。哈濟生認為統治政權操控火藥武器與技術的應用，使之成為軍事活動中的主體是導致該時期三大伊斯蘭帝國能夠取代前一時期軍權政體的主要原因，因而將此時期命名為火藥帝國時期。Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Vol. 1, Book 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), p. 96. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Vol. 3, Book 5, pp. 8-10, 12, 16.

⁴ 關於 al-Afghani、Abduh 與 Rida 的思想受到 al-Shafi'i 與 al-Ghazali 影響的研究相當多，可參閱 Charles Kurzman, *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 2002), pp. 50-60, 77-85, 103-110. Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Ad-Din "Al-Afghani"* (Berkeley: University of California Press, 1968), pp. 62-63. Ali Rahnama, *Pioneers of Islamic Revival* (New York: Zed Books, 2005), pp. 5-6. Malcolm Hooper Kerr, *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966), pp. 55-56, 65, 75-76. Simon A. Wood, *Christian Criticisms, Islamic Proofs: Rashid Rida's Modernist Defense of Islam* (Oxford: Oneworld, 2007), pp. 11, 21. Sirhindi 的改革理念對蘇非思想在現代伊斯蘭發展影響深遠，特別是南亞與中亞地區與 Naqshabandiyah 蘇非道團的傳播有關。另外也影響了現代南亞著名伊斯蘭改革者 Iqbal 的部分理念，可參閱 Mazheruddin Siddiqi, "A Historical Study of Iqbal's Views on Sufism," *Islamic Studies*, Vol. 5, No. 4, 1966, pp. 411-427.

⁵ 著名伊斯蘭研究學者 John Voll 對復興改革定義與該複合詞的用法亦採取了類似主張。John O. Vol. 1, "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah," in John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), pp. 32-44.

貳、Muhammad ibn Idris al-Shafi'i

一、al-Shafi'i 時期的社會宗教

Muhammad ibn Idris al-Shafi'i 生活年代乃伊斯蘭法體系 (Shari'ah) 形塑期。就伊斯蘭政治史而言，此時為阿巴斯朝 (The Abbasids, 750-1258) 初期，離先知穆罕默德時代已經超過一百多年。阿巴斯朝擴張之後，其所統治下的穆斯林社會已有相當大的變化。伊斯蘭對外的傳播大大地挑戰了穆斯林社群政治、文化、信仰認同。不同文化背景的改宗者的進入原生穆斯林社群，以及宗教傳播後的在地化產生了次文化。⁶ 在此背景下，穆斯林知識分子不得不重新檢視伊斯蘭神聖權威性。

在此時空背景下，如何制定一套準則或規範以延續伊斯蘭教義，成為當時宗教學者或知識分子的重要關注，而有制定伊斯蘭法 (Shari'ah) 的認知。大約從七世紀末開始，律法議題的探討與法學研究的學術活動蓬勃發展，不僅阿拉伯裔穆斯林菁英，更多非阿拉伯裔穆斯林學者紛紛投入。相關學術中心並不限於伍麥亞朝 (The Umayyads, 661-750) 首都大馬士革 (Damascus)，而是擴及整個伊斯蘭帝國，例如漢志 (Hijaz) 地區的麥地那 (Medina)、伊拉克 (Iraq) 地區的庫法 (Kufa)，以及逐漸興起的開羅 (Cairo) 等。在運動中主要的穆斯林學者其伊斯蘭法源主張可分為兩大類：一者是以麥地那為中心，主張嚴格遵守先知及前幾代虔誠穆斯林所建立的典範，稱為 Ahl al-Hadith。另一類學者則以庫法為中心，主張應用伊斯蘭初期的傳統，即《古蘭經》(Quran) 沒明確規範的情形下，運用獨立理性詮釋的能力做出法律見解與判決，稱之為 Ahl al-Ra'y。⁷

⁶ 關於阿巴斯朝社會與文化論述，參閱 P. M. (Peter Malcolm) Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis, eds., *The Central Islamic Lands, from Pre-Islamic Times to the First World War*, Vol. 1A of *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 104-140. Michael Cook, Chase F. Robinson et al., eds., *The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries*, Vol. I of *The New Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 269-304.

⁷ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 16, 21.

從八世紀下半葉開始，聖訓（Hadith）的編纂與研究蓬勃發展，也是影響 al-Shafi'i 其理論建構的一個重要因素。雖然在此之前，伊斯蘭法源早就回溯到先知或前兩代虔誠門徒（Sahabah）的傳統；但隨著宗教與政治階級權威與影響力逐漸強化，使當時伊斯蘭法仍以《古蘭經》、伊斯蘭前的部族傳統、伊斯蘭化的部族習慣為三個構成要素，而尚未以 Sunnah（先知行誼）作為穆斯林律法來源。在聖訓編纂與研究蓬勃發展推動下，庫法的一些學者開始主張，唯有與先知有關的聖訓方能作為立法依據。在當時兩派論爭的環境中，al-Shafi'i 建構影響往後整個伊斯蘭法體系極深理論，絕非只是提出一個折衷學說。⁸ 從他的成長過程以及後來的主張，可以看出他融合了當時其他領域的理論，例如神學家、文學家與法學家建構出獨特且影響深遠的法學理論。這也是 al-Shafi'i 之所以能夠成為伊斯蘭法形成期最具代表性改革思想家的原因之一。

雖然關於 al-Shafi'i 出生地有諸多不同的說法，但多數學者仍認為其出生於現今巴勒斯坦的加薩（Gaza）。Al-Shafi'i 的祖先與先知穆罕默德皆屬於古萊須部族（Quraysh）。他自幼在麥加（Mecca）接受宗教啟蒙教育，之後前往麥地那，受教於知名法學家 Malik ibn Anas（711-795）。但麥地那並非將他養成偉大法學家的唯一搖籃，al-Shafi'i 繼麥地那後，先後前往伊拉克境內的庫法與巴格達（Baghdad）。當時伊拉克所盛行的法學理論，是由後來被尊稱為 Hanafi 法學派奠基者著名法學家 Abu Hanifa（699-767）所建立的傳統。雖然 al-Shafi'i 並沒有直接受教於 Abu Hanifa，但他透過 Abu Hanifa 的著名學生 Muhammad al-Shaybani（750-805），熟悉 Abu Hanifa 的法學理論，並深入研究。之後，al-Shafi'i 回到麥加開始構思其法學理論，同時他也開始講學。而被認為是著名漢巴里法學派（Hanbali）創建者的 Ahmad ibn Hanbal（780-855），也在此時期成為 al-Shafi'i 的學生。然而，al-Shafi'i 真正建構出系統性的法學理論，則是在他從麥加前往埃及後。他在埃及的歲月可謂是他學術生涯發展的高峰與成熟期，而埃及也是他長眠之處。⁹

⁸ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*, pp. 17-18.

⁹ 參閱 Kecia Ali, *Imam Shafi'i: Scholar and Saint* (Oxford: Oneworld, 2011), Ch. 1 and 2.

二、al-Shafi'i 的法學理論

順尼伊斯蘭（Sunnism）中《古蘭經》與 Sunnah 在伊斯蘭法實踐上之相輔相成關係，主要乃受到 al-Shafi'i 法學理論影響。而瞭解 al-Shafi'i 對伊斯蘭法源《古蘭經》、Sunnah、Ijima'（公議）與 Qiyas（類比）之間關係的認知，及其在伊斯蘭法方法論與認識論定位的探究，將有助於解析 al-Shafi'i 法學理論的特殊性與貢獻。Al-Shafi'i 認為不論是法律內容或制定方法，皆應以神聖性文本為其權威性的來源。《古蘭經》作為權威性法源，本身並無多大爭議性；但其他伊斯蘭法源的 Sunnah、Ijima' 與 Qiyas 等，al-Shafi'i 在上述理論詮釋時的動機則不盡相同。其經典名著 *al-Risalah*（《法學論述》）¹⁰ 中很大部分乃針對 Sunnah 做論述，他試圖闡明 Sunnah 次於《古蘭經》的最重要法源。而在 Ijima' 的分析上，則是基於當時不同法學家對文本詮釋與推論方法的差異所做的回應。在 Qiyas 方面，乃基於他對當時主張完全排斥人類理性（human reason）的應用在法律推論上所做的回應。

首先，al-Shafi'i 詮釋神所頒降的伊斯蘭法是無所不包的，他提到：

已在古蘭經中頒降給伊斯蘭的追隨者，所有關於指引邁向正道的跡象與徵兆。……此外，祂談到「我已降給你解釋萬事萬物的經典。（它是）對信服者的引導、憐憫與佳音。（Q. 16: 89）」¹¹

al-Shafi'i 認為不論是直接明示推論方式而產生，伊斯蘭法的實質內容與法律應用途徑皆在《古蘭經》內。換言之，al-Shafi'i 先確立了神透過其啟示傳達無所不包的規範與指示。此一論點既是其理論起點，亦是貫穿其整個法學理論的核心。

¹⁰ Al-Risalah 意為 treatise 或 communicational Risala。作為此著作標題之緣由，一說是當時 al-Shafi'i 應巴斯拉（Basra）聖訓學者的要求，回覆有關伊斯蘭法詮釋問題而寫，但亦有可能純粹是後人所定的流通書名而有此一說。另一種主張則是作為當時的書寫編排慣用形式，將書籍最前的部分稱為 Risalah，通常是作為導言或是緒論的功用，作為 Shafi'i 理論導言。但無論是何種主張，*al-Risalah* 是作為傳遞與探討伊斯蘭法學理論的著作。因此筆者取其內容意義中譯為《法學論述》。Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, Joseph E. Lowry trans., *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shafi'i's Risalah* (New York; London: New York University Press, 2015), p. xxxvi.

¹¹ Al-Shafi'i, Joseph E. Lowry trans., *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shafi'i's Risalah*, pp. 9-10.

Al-Shafi'i 將 Bayan（神對人類所傳遞關於法律制定的訊息）依形式分成六類，並說明其對伊斯蘭法的意義。第一類是古蘭經中的啟示，特別是指不需其他解釋或澄清的經文，已明確傳達了神的旨意。第二類是《古蘭經》與 Sunnah 共同傳達神旨意的情況。在這情況下，《古蘭經》所欲傳達的訊息已經相當清楚，而 Sunnah 則是作為補充細節之用，此時的 Sunnah 未必是伊斯蘭法源。第三類則是《古蘭經》中未明確說明神之旨意的部分；但可透過 Sunnah 之詮釋作為律法。此情況的 Sunnah 若沒有透過詮釋則無法理解其意涵。這種形式也是 al-Shafi'i 特別強調的。第四類是 Sunnah 單獨作為神旨意的傳達形式，可視為伊斯蘭法法源之一。第五類與第六類則是在《古蘭經》與 Sunnah 的基礎上，透過法學家（Faqih）的詮釋而成為法源。¹²

進一步言之，al-Shafi'i 其《古蘭經》與 Sunnah 關係的論述可能有三種。其一為兩者內容一致，其二是兩者內容有部分重疊，其三則是兩者內容不一致的情況。第一種是先知透過其言行具體實踐神旨意，其意義與《古蘭經》類似。而在第二種，他主張先知遵從《古蘭經》所規範的大原則，其言行則提供了落實大原則的細節資訊，Sunnah 在這情況下有補充說明或解釋《古蘭經》的作用，屬於前述 Bayan 中的第二或第三類。而第三種情況則是當《古蘭經》完全未提及規範時，Sunnah 則提供了立法依據，這屬於前述 Bayan 中第四類。而最後一種情況則是當時法學家爭論之所在。當時的法學家並非是質疑 Sunnah 作為立法來源的合法性，而是對於先知立法權的來源為何有所爭論。Al-Shafi'i 則主張在沒有《古蘭經》規範的情況下，神已將其立法權交給先知，他曾提到：

在神之書（古蘭經），神已經規範了服從神使者與遵從其裁決的義務。因此，任何人從神使者接受了某件事，乃基於神所規範的義務接受它。¹³

與《古蘭經》經文中沒有任何關連性的先知實踐……神已經賦予祂的臣

¹² Al-Shafi'i, Joseph E. Lowry trans., *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shafi'i's Risalah*, pp. 11-13.

¹³ Al-Shafi'i, Joseph E. Lowry trans., *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shafi'i's Risalah*, p. 12.

服者理解古蘭經啟示智慧的良機，表明了此「智慧」乃先知的實踐。在那些關於法律制定訊息（Bayan）分類的其中一類，是神單獨藉由先知的實踐，而無任何經典文字以作為證明。¹⁴

這並非代表 Sunnah 的權威性可以超越《古蘭經》，他仍強調若 Sunnah 內容抵觸《古蘭經》規範則無效，Sunnah 的功能仍只是解釋古蘭經文，補充不足處，或在特定情況下作為法源。但他所意謂的 Sunnah 限定於先知穆罕默德所建立的行誼典範，並將視為《古蘭經》之外的神啟（Revelation）形式。他認為在《古蘭經》與 Sunnah 皆無明確的規範時，可透過前二者中的所具的意涵進一步推衍出律法律判決。¹⁵ Al-Shafi'i 除了確立唯有先知本身所傳述的聖訓方可作為法源外，他也針對聖訓條文可靠性進一步說明：

有人曾對我說：「為我定義出在學者專業能力範圍內，且已受到學者們證實的權威性文本。」我說那是未經證偽，但能一脈相傳回溯至先知或是至先知的門徒所流傳下來的先知言行錄。¹⁶

因此，他認為具可靠傳遞者（Musnad）的聖訓為先知行誼傳承的唯一載體。而他也主張唯有具單一可靠傳遞鏈（Isnad）的訊息條文（Khabar al-Wahid）才可作為法源。而他這種檢視傳遞鏈，辨別聖訓真偽的方法被視為最早系統性的驗證。

至於前述 Bayan 中第五或第六類法源，即 Ijtihad（獨立理性推斷）或是 Qiyas，al-Shafi'i 認為此二方法屬工具功能導向，當無法從《古蘭經》或是 Sunnah 當中獲得明確指引時，才可應用之以制訂律法，他提及：

對我而言，它們是為達成同樣概念的兩個詞彙。……它們有共通點嗎？有的，是為達成所有下降給穆斯林的義務性規範，或是透過某些跡象與

¹⁴ Al-Shafi'i, Joseph E. Lowry trans., *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shafi'i's Risalah*, pp. 17-18.

¹⁵ Kecia Ali, *Imam Shafii: Scholar and Saint*, pp. 54-58.

¹⁶ Al-Shafi'i, Joseph E. Lowry trans., *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shafi'i's Risalah*, pp. 156-157.

暗示用以達成前述目的。假設關於某特定事物有明確規定時，則須遵守之。假設沒有明確規定，則應該藉由理性推斷做律法詮釋，尋找能夠指引爭議中議題的正確解決方法。理性推斷做法律詮釋等同類比。¹⁷

Al-Shafi'i 在論述這兩種方法時，以其論證邏輯一貫風格，先針對得以作為法源的基礎進行論述。因此，他引用《古蘭經》進一步談到：

「你們在朝聖期間不可打殺獵物。你們中誰故意打殺獵物，其罰贖是獻出與所打殺的獵物相當的牲畜（牛羊駝等），由你們中的兩位公正人對此審定後，作為犧牲物送到卡巴（Ka'ba，一般譯為「天房」）（5: 95）」「相當」最淺白之意為形體上最接近被殺獵物尺寸大小。「相當」之意不可能指從牲畜中選最類似的價值……。因此，最明顯且最少侷限的意義是指兩種可能意義中較佳者，此即律法詮釋，裁判者藉由神的某種跡象決定某件事物關於「相當」的意義。¹⁸

……這種理解對於我上述討論的案例提供了線索，讓我知道如何判斷。這代表並非任何人得以判斷某件事合法或非法，除非奠基於特定認知的基礎。這種理解的源頭依序是指《古蘭經》、Sunnah、Ijma'與 Ijtihad（或 Qiyas）。¹⁹

換言之，Ijtihad 或是 Ijima'的使用是有條件的，是在《古蘭經》或 Sunnah 皆缺乏提供明確指示時方可以使用。此時 Ijtihad 的使用則具有必要性，為法學家必然義務。²⁰ 反之，當《古蘭經》或 Sunnah 已明文規定，則不論是 Qiyas、Ijtihad 或 Ijima 則完全沒有使用的必要。他更進一步闡明實行 Ijtihad 的三要素：「共同的法理（ration legis）、可比擬與類似情況、強推理（a

¹⁷ Al-Shafi'i, Joseph E. Lowry trans., *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shafi'i's Risalah*, pp. 199-200.

¹⁸ Al-Shafi'i, Joseph E. Lowry trans., *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shafi'i's Risalah*, pp. 49-50.

¹⁹ Al-Shafi'i, Joseph E. Lowry trans., *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shafi'i's Risalah*, p. 21.

²⁰ Al-Shafi'i, Joseph E. Lowry trans., *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shafi'i's Risalah*, pp. 255-256.

fortiori)。²¹」²² 這樣的主張同時也是 al-Shafi'i 針對當時「單憑私人利益或是個人觀點而任意做律法演繹與推論」(Istihsan) 所提出的回應，主張應禁止之。

在確立了 Ijtihad 的權威性來源及其使用時機與條件後，al-Shafi'i 亦說明運用 Ijtihad 所需要的資格，包括精通阿拉伯語文，熟悉古蘭經文中有關法律的內容與取代理論 (Naskh)，²³ 理解古蘭經文中詞彙的通則性與特殊性，能運用 Sunnah 詮釋《古蘭經》中有爭議的部分，或是在缺乏 Sunnah 作為詮釋立論基礎情況下，必須能知道哪些相關的 Ijima' 判例可應用。除了須達到以上條件外，還要有堅強的心智與意願解決案例。²⁴

Al-Shafi'i 雖然認為人類理性在這過程產生作用的必要，但也相當程度限縮了人類理性在過程中所扮演的角色，必須奠基於合理的基礎，避免僅就事件表面做判斷的 Qiyas。雖然可能會因不同宗教學者的 Ijtihad 理念而有不同見解，但這種 Ijtihad 仍是值得鼓勵的，姑且不論結果正確與否皆會受得神的獎賞。因為他認為結果的不一致，並非作為停止實踐 Ijtihad 的正當理由。他認為竭盡全力進行 Ijtihad，以求彰顯神的旨意是一種義務。可從其著作中的論述得以證實上述論點：

兩名法學家對同一案例做裁判，其中一名駁斥了（他的主張），而另一位則接受（他的主張），那就是獨立理性推斷結果的不一致，但這兩位皆盡了他們的義務。……「假設這法學家在進行裁決時，履行獨立理性推斷，且其裁處是正確的，他會得到兩份獎勵；假設他進行裁決時，履行獨立

²¹ 拉丁文的「a fortiori」其意為「邏輯推斷的表達」，若某情況屬實，則可以更強理由推斷另一情況也屬實。李宗鐸、何冠驥、呂哲盈、潘慧儀等著，《英漢法律大詞典》（臺北：商務，2015），頁 1。

²² Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, p. 23.

²³ Naskh 或稱 Naskh al-Mansukh 源自《古蘭經》注經學（‘Ilm al-Tafsir）、聖訓學（‘Ilm al-Hadith）以及伊斯蘭法學（Usul al-Fiqh）等學科，當《古蘭經》經文、聖訓以及法學原則等有嚴重衝突時，透過交叉比對分析的方法加以詮釋，以之取代或撤銷有所衝突。詳見 J. Burton, “Naskh,” in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 7 (Leiden: E. J. Brill, 1991), pp. 1009-1012.

²⁴ Al-Shafi'i, Joseph E. Lowry trans., *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shafi'i's Risalah*, p. 215.

理性推斷，而其裁處是錯誤的，他則會得到一份獎勵。」²⁵

因此，al-Shafi'i 認為在行使 Ijtihad 時產生不同法律見解，甚或產生牴觸的情況是正常的，因為不同的法官在不同的背景情況下，自然會有這種情況；更重要的是，在執行 Ijtihad 詮釋時，應當重視的是《古蘭經》或是 Sunnah 所強調的精神，而非僅就經文字面所傳達之意思，或是某事件表層顯而易見的情況，而產生拘泥於特定形式的伊斯蘭法規範。²⁶ 換言之，透過理性推斷或 Qiyas 的應用揭露神聖文本背後的意涵，並突顯伊斯蘭法的價值觀與指引穆斯林言行，實屬穆斯林的義務，也是 al-Shafi'i 所欲彰顯應用此兩種方法背後更重要之目的。

而在 Ijima' 作為伊斯蘭法源上，al-Shafi'i 同樣強調須以前述權威性文本為基礎。但他特別提到，若社群所達成的共識並非立基於前述權威性文本，此共識亦可作為立法依據，因為在社群全體都同時忽視 Sunnah 的情況下不可能有共識。²⁷ 整體而言，al-Shafi'i 雖然詳述了 Ijtihad、Qiyas 或 Ijima' 作為伊斯蘭法源的正當性以及使用時機，但不論是哪一種在 al-Shafi'i 的改革理念中，最重要目的仍是支撐或強化《古蘭經》與 Sunnah。

三、al-Shafi'i 理念的影響

Al-Shafi'i 改革理念的特殊貢獻有三個方面：首先，就伊斯蘭法學理論發展而言，調和了當時法源依據的論爭，亦即 Ijtihad 與 Sunnah 在應用實踐上的衝突，實為創舉。再者，就整個伊斯蘭學術發展觀之，其改革理念加速了伊斯蘭知識的提升，進一步帶動伊斯蘭法學的形成。第三，體現了伊斯蘭復興改革的途徑，促進伊斯蘭的宗教復興之傳統，使伊斯蘭得以在穆斯林社群中持續發揮其應有的作用。

細思伊斯蘭法學理論發展歷史，在 al-Shafi'i 時代以前的伊斯蘭法學術

²⁵ Al-Shafi'i, Joseph E. Lowry trans., *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shafi'i's Risalah*, p. 208.

²⁶ Kecia Ali, *Imam Shafii: Scholar and Saint*, pp. 70-72.

²⁷ Al-Shafi'i, Joseph E. Lowry trans., *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shafi'i's Risalah*, pp. 197-198.

圈中，強調以人類理性推斷為主要方式做判決為當時的主流。而到了 al-Shafi'i 生長的年代，隨著聖訓研究的發展，逐漸興起主張以神聖經典文本作為法源主要依據的論點。而 al-Shafi'i 在此兩派論爭當中，採取中庸路線，透過其個人與生俱來的智能與後天習得廣博的知識，調和了兩邊的論點，發展出獨具風格與時代特色的理論。而在這樣的社會環境，並未因外部壓力而向兩邊妥協，反而能夠將人類的理性推斷與神的旨意，在伊斯蘭教義的前提與架構下，透過他的調和使此看似衝突的兩派理論適得其所，進而產出伊斯蘭法學的前鋒著作，對後來伊斯蘭法學的發展影響極大。

如同伊斯蘭復興改革歷史中多數改革者，al-Shafi'i 的理念當時屬學術圈邊緣而被忽視。但將之置於伊斯蘭法學史中，其理念對後來伊斯蘭法學朝獨立學科發展奠定良好基礎。Al-Shafi'i 透過《法學論述》所呈現關於伊斯蘭法學理論的建構，是目前既存可以取得的相關文本當中，最早系統性地論述伊斯蘭法學理論的完整著作，也是其理論得以成為日後不論在伊斯蘭法學史的研究方面，或是探討整個伊斯蘭知識史發展過程時不可分割的一部分。雖然 al-Shafi'i 的主張在其死後一百多年才逐漸受到關注，但隨著當時伊斯蘭法學論證理論趨緩與發展成熟，其理論受到重視而被大力闡揚，²⁸才有十一世紀初伊斯蘭法學的底定，甚至有「偉大創立者」²⁹ 的稱號，以及「al-Shafi'i 之於伊斯蘭法學如同亞里斯多德之於邏輯學。」³⁰ 之認知。Al-Shafi'i 所闡

²⁸ Al-Shafi'i 調合人類理性與神聖文本與先知傳統的主張，在當時並未立被認同有幾個可能的原因。首先，這樣的論述與當時普遍流行的主張有顯著的差異，甚至可說是對當時兩大主要法學群體的挑戰，而未獲得主流法學群體歡迎，甚或被排斥。另一個原因則是其論述多半是如何處理聖訓，或只是提出法學的根本原則，而非呈現一個全面系統性的理論。此外，al-Shafi'i 在九世紀時提出其法學主張並非是一個延續性過程。換言之，直到十世紀初，其著作才逐漸受到重視，開始有學者研究，這與那時開始出現大量論著視伊斯蘭法學視為獨立學科。另一個與 al-Shafi'i 的理念在十世紀之後才受到關注的原因是與伊斯蘭教義與法學的論爭發展有關。十世紀以前，伊斯蘭法源與方法論的應用間歇性擺盪於人類理性推論或神聖權威來源兩者的取捨，而到了此時 al-Shafi'i 的理論調和了兩派觀點。與此同時，其他仍堅持兩極端理論者逐漸失去其影響力，沒入歷史洪流。因此，當時伊斯蘭法的主流思想進而發展二者兼採的中庸路線，而 Shafi'i 法學思想中的特點與此發展趨勢相當吻合，也使他的理論逐漸受到重視，並到後來法學家的發揚。Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*, pp. 30-34. Wael B. Hallaq, "Was Al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 25, No. 4, 1993, pp. 587-605.

²⁹ 參閱 Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), Ch. 4.

³⁰ Fakhr al-Din al-Razi, A. H. al-Saqqaed tran., *Irshad al-Talibin ila al-Minhaj al-Qawim fi Bayan*

述的法學理論以《古蘭經》與 *Sunnah* 作為主要法源，特別是限定聖訓中直屬先知言行的條文才得以作為依據，使伊斯蘭法學開始產生文本中心（text-centric）論的走向，亦促進了後來《古蘭經》詮釋學的發展，以及之所以伊斯蘭法被認可為學科（literary discipline）的重要因素。³¹

除了對伊斯蘭法學發展的巨大影響，在伊斯蘭教義發展實踐上，al-Shafi'i 的理念延續前人的強調《古蘭經》外，更強化了先知穆罕默德的重要性，將 *Sunnah* 提升到至高地位。如此，重申伊斯蘭的根本教義，將先知之後，受時空變遷影響的伊斯蘭教義實踐拉回「正道」，得以維持伊斯蘭應有的生命力。換言之，al-Shafi'i 的法學理念證明了伊斯蘭復興改革知識傳統的存在，並對日後諸多重要思想家的理念，如 Abu Hamid Muhammad al-Ghazali、Ibn Taymiyya(1263-1328)、Muhammad al-Shawkani(1759-1839)，³² 甚至現代改革者 Rashid Rida 皆產生了深遠的影響。

參、Abu Hamid Muhammad al-Gazali 的理念

一、al-Ghazali 的時代背景

Abu Hamid Muhammad al-Ghazali 出生於伊斯蘭世界的重構期（Reconstitution）。³³ 由於重構期伊斯蘭政權的發展部分仍受到前一時期（亦即瓦解期）的影響，本節先簡述瓦解期的概況，作為探討 al-Ghazali 理念背景的基礎。瓦解期大約始自阿巴斯朝（the 'Abbasids, 751-1258）中期，巴格

Manaqib al-Imam al-Shafi'i (Beirut: Dar al-Jil, 1993), p. 142. 間引自 al-Shafi'i, Joseph E. Lowry trans., *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shafi'i's Risalah*, p. xvii.

³¹ Ahmed El Shamsy, *From Tradition to Law: The Origins and Early Development of the Shafii School of Law in Ninth-Century Egypt* (Cambridge, Mass.: Harvard University, 2009), p. 10.

³² Al-Shafii 理念的影響，特別有關 Taqlid 與 Ijtihad 的議題可參閱 Fekry Ahmed Ibrahim, "Rethinking the Taqlid-Ijtihad Dichotomy: A Conceptual-Historical Approach," *Journal of American Oriental Society*, Vol. 136, No. 2, 2016, pp. 285-303.

³³ 依據 Watt，近代前的伊斯蘭史約可略分為四個時期，即擴張期（conquests）、轉型期（conversion）、瓦解期（disintegration）與重構期（reconstruction）。W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali* (Chicago: ABC International Group, 2002), p. 7.

達哈里發政權（*Khilafah*）開始面臨如何在廣大的統治區域維繫中央集權體制。在地方行省首長權力增加的情形下，地方軍事權力也不斷擴張，逐漸形成了地方軍閥實權大於中央哈里發（*Khalifah*）。特別是在九世紀後，帝國東部地區，逐漸產生形同獨立的地方政權，如 the Tahirs (821-891)、the Saffarids (861-1003)、the Samanids (819-1005)、the Ghaznavids (977-1186) 等。這些政權名義上仍以巴格達哈里發為共主，但哈里發幾乎已為傀儡，其政治權力侷限於巴格達地區。³⁴ 在軍閥覬覦更大權力或是半威脅的情況下，產生哈里發冊封這些將領為「*Sultan*」（握有權力者），甚至直接進入巴格達控制哈里發。十一世紀開始，來自中亞由突厥部族組成的塞爾柱突厥政權（the Seljuqs, 1038-1194），成為帝國實質統治者，而塞爾柱政權統治時期正是 al-Ghazali 所處的時代。塞爾柱突厥以順尼伊斯蘭（*Sunni Islam*）捍衛者自居，以強化其統治法理性與區域內政權的穩定。這種情況與當時以埃及為統治中心的什葉派 Ismaili Fatimid 政權（909-1171）有相當大的關係。³⁵

阿巴斯朝初期，由於哈里發鼓勵學術發展，而使古希臘哲學、科學思想大幅進入伊斯蘭知識分子圈，從哈里發 Harun al-Rashid (R. 786-809) 開始，一直到 al-Ma'mun (R. 813-833) 統治時期達到高峰。雖然 al-Ma'mun 之後的掌權者對哲學家並不支持，但從 al-Ma'mun 到 al-Ghazali 出生這段期間，仍出現了許多重要的穆斯林哲學家，如 al-Farabi (873-950)、Abu Sulayman Sijistan (932-1000) 與 Ibn Sina (980-1037) 等。此時期對於伊斯蘭社會而言，古希臘哲學思想並非新穎的思潮，但古希臘哲學思想與伊斯蘭傳統學科知識仍未進入整合階段。³⁶ 而古希臘哲學思想真正開始融入伊斯蘭思想傳統中，卻與伊斯蘭神學發展有關。

大約在八世紀末，部分穆斯林神學家對古希臘哲學思想產生濃厚興趣，將其應用在伊斯蘭神學上。這群人自稱 *Mu'tazli*，其發展出的神學系統則被稱為「理性神學」(*rational theology*)。雖然 *Mu'tazli* 有助於伊斯蘭神學系統的建立發展，但這些神學家過度強調理性的結果，產生與伊斯蘭教義中根本

³⁴ W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, pp. 10-11.

³⁵ Eric L Ormsby, *Ghazali: The Revival of Islam* (Oxford: Oneworld, 2007), pp. 3-4.

³⁶ W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, pp. 25-47.

原則相牴觸的主張，例如《古蘭經》是被創造以及強調人類自由意志（free will）更甚於前定（predestination）。³⁷ 這種主張後來招致以 al-Ash‘ari（874-936）為首的神學家以強調 Sunnah 的重要性，應用 Mu‘tazliyyah 的論述方法進一步來反駁 Mu‘tazli 的一些主張，並從 Mu‘tazli 中分離發展成新的神學學派，即 al-Ash‘ariyyah。³⁸ 而 al-Ghazali 時期的塞爾柱突厥政權所推行的正是 Ash‘ari 學派。Ash‘ariyyah 學說可說是漢巴里法學派（Hanbali school）與 Mu‘tazliyyah 神學融合的產物，在方法論上應用 Mu‘tazli 途徑，但同時強調伊斯蘭根本教義與固有傳統。³⁹

此外，當時宗教學者（Ulama’）與當權者間之關係，也是 al-Ghazali 改革理念中一個重要因素。阿巴斯朝初期，哈里發就已經透過職位或金錢試圖攏絡控制宗教學者，哈里發 al-Ma’mum 甚至對宗教學者進行文字獄（Mihnah）⁴⁰。爾後，各地方政權採取同樣方式，以求政治權力凌駕宗教學者。另一方面，宗教學者本身亦期待透過法學專業鞏固其權位，以確保財富與控制宗教事務的權力。這也是何以 al-Ghazali 的改革主張中，特別著墨宗教學者的功能與角色原因之一。不論是法學或神學，宗教學者對伊斯蘭知識的研究，雖然一開始是以現實生活為目的，但結果往往產生許多不切實際的理論與主，往往為了求學術發展出現背離伊斯蘭教義必須在日常生活落實的大前提。⁴¹ 總而言之，原本對宗教學者所賦予的期待，希望透過他們提出新構想或理念應對不同時空的挑戰，強化伊斯蘭社群力量之目的，也因此成為不切實際的論爭，導致期待落空。而期待宗教學者監督統治者執政是否符合伊斯蘭教義也因而落空，造成宗教學者盲從統治者背書，導致學術發展停滯、僵化。

³⁷ Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy Without Any Gaps* (Oxford: Oxford University Press, 2016), pp. 10-18. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), pp. 46, 48-49.

³⁸ W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual. A Study of al-Ghazali*, pp. 94-95. 關於 Ash‘arite 神學主張與發展歷史背景，詳細內容可參閱 Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy Without Any Gaps*, pp. 106-112.

³⁹ Ormsby, *Ghazali: The Revival of Islam*, p. 11.

⁴⁰ M. Hinds, “Mihna,” in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 7 (Leiden: E. J. Brill, 1993), pp. 2-6.

⁴¹ W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, pp. 100-101, 112-114.

二、al-Ghazali 的改革主張

Al-Ghazali 的傳世經典作 *Ihya' 'Ulum al-Din* (the Revival of Religious Sciences) 中篇幅的分配適度反映其改革理念的架構。該書篇幅相當長，總共有四十卷，分成四大部分。第一部分一開始除了對全書作介紹外，主要在論述穆斯林該如何來展現對於神的敬拜，屬於伊斯蘭實踐外在形式範疇。第二部分則是探討在宗教範疇外，在其他日常生活活動中如商業、婚姻、人際關係、飲食等，該如何落實伊斯蘭教義。第三、第四部分則集中在靈性層面的追求，與蘇非主義 (Sufism) 哲理闡述與靈修實踐有關。在那些論述中，al-Ghazali 一方面批評當時法學家與宗教學者，過度利用專業知識追求世俗名利，實際上已經背離伊斯蘭倫理、價值，以及伊斯蘭知識對穆斯林社群的作用。另一方面，第一或第二部分的論述內容，雖然是屬於伊斯蘭外在形式修身儀式，但仍時常強調內在靈性層面的實踐對外在行為舉止的重要性。他主張蘇非主義的理念與實踐不只是為了追求或滿足現世的快樂，更重要的是，唯有透過蘇非靈修，穆斯林才能夠在後世真正得到神的悲憫回賜。⁴² 如此主張除了迫使當時以「正統伊斯蘭」自居的宗教學者們受到警惕之外，也為蘇非主義的正當性提供理論基礎，把蘇非主義融入伊斯蘭宗教知識中。

如前所述，一直以來被視為促進知識與文化進步的知識分子階層乃 al-Ghazali 改革主張所針對的目標之一。Al-Ghazali 將知識分子分為三個等級，首先是只接受過初級宗教教育的一般大眾，其次是接受宗教教育並具理性判斷能力的宗教學者，第三類則是具直接神聖體驗的蘇非行者 (Sufi)。他認為蘇非行者對伊斯蘭法的實踐，比宗教學者或法學家具更深的理解，實為推動伊斯蘭社群進步的力量，能帶給整個穆斯林社群真正的幸福。但這並不意謂他希望蘇非行者完全取代官方宗教學者的角色，因為某種程度上，進入官僚體制的宗教學者象徵對世俗名利的妥協。另一方面，因為蘇非行者的修行體驗而具一般宗教學者所沒有的智慧與洞察力，也意謂先知穆罕默德後，仍存在具備高度宗教智慧的穆斯林，他們能夠帶領穆斯林社群變革以適

⁴² W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, pp. 151-154.

應不同時代的需求。⁴³

（一）自我改革（Self-Islah）與一般改革（General-Islah）

Al-Ghazali 對穆斯林社群提出全面性的改革理念之前，先經歷了一段內心追尋更接近終極真理的階段。Al-Ghazali 視之為自我淨化階段，亦即他整個普世改革計劃的奠基期。經由此階段經驗，得以進一步建構普世改革計劃。他在這階段開始內心的淨化，以及對神的全然順從與念記。他曾提到：「開始隱居與自我隔絕，進行靈性的訓練，致力自我淨化與個性的改造，並為持續不斷的念記神而進行內心的洗淨。」⁴⁴ 而在他的理念中，個人自我改革乃屬於尋求對整體穆斯林社群改革中的一部分。因此，也可將此時期視為其展現執行普世改革運動的起點。⁴⁵ 他在 *Ihya' 'Ulum al-Din* 中提到：

……因為這是信仰生活中一個逐漸擴大的裂縫，是極嚴重的災難。為了復興宗教知識，揭示早期伊瑪目們風範，闡明存在眾先知與前幾代虔信穆斯林時期，各種有益社群的宗教知識與其優點，我一直把撰寫本書視為極為重要的任務。⁴⁶

從這段話中，除了顯示 al-Ghazali 認知伊斯蘭教義受到扭曲的嚴重情況，且他還希望能夠重申早期伊斯蘭教義與知識的復興，以拯救道德逐漸腐化的穆斯林社群，同時也揭示對穆斯林社群進行全面性改革的迫切性。

⁴³ W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, pp. 164-166.

⁴⁴ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, R. J. McCarthy trans., *Al-Ghazali's Path to Sufism: His Deliverance from Error (Al-Munqidh Min Al-Dalal) and Five Key Texts*, 2nd ed. (Louisville, KY: Fons Vitae, 2000), pp. 55-56.

⁴⁵ Mohamed Abubakr A. Al-Musleh, *Al-Ghazali as an Islamic Reformer (Muslih): An Evaluative Study of the Attempts of the Imam Abu Hamid al-Ghazali at Islamic Reform (Islah)* (Selangor, Malaysia: Islamic Book Trust, 2012), pp. 127-128.

⁴⁶ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 1 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1996), p. 2. 間引自 Nabih Amin Faris, *The Book of Knowledge: Being a Translation with Notes of the Kitab al-'Ilm of al-Ghazzali's Ihya' 'Ulum al-Din*, 2nd ed. (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1966), pp. xf.

（二）Fusad（腐化）與 Islah

Al-Ghazali 的社會問題解決之道先以找出腐化根源為目標。他提到「每種弊病皆有其起因，而糾正弊病的方法包括弱化其根源、移除根源消除之。」⁴⁷ 值得注意的是，他認為腐化並非僅存在他所處時代環境，而是穆斯林社會的普遍問題。⁴⁸ 因此，他首要導正目標是徹底根除腐化根源，尋求全面性、跨時代性的理念，這呼應了其改革原則的「普世性」。Al-Ghazali 認為腐化的主要原因有四：「伊斯蘭教義的無知」、「世俗物質歡愉的貪愛」、「追求伊斯蘭信仰動力的弱化」、「人類內在腐化本質過彰」。Al-Ghazali 認為導致無知的原因是：「人類缺乏探求內心實質的理解，導致對神的理解無知，因為人們容易僅透過理性認識神。」⁴⁹ 他更進一步談到「不清楚內心本質者，甚至比對任何事物更無知。」⁵⁰ 在闡述人類偏好追求世俗性快樂時，他認為這是人類的普遍性，而為追求現世歡愉，而忽視後世幸福的耕耘。他引古蘭經文談到：「然而你們喜愛現世的生活，儘管後世是更好更長久的。」（《古蘭經》，87 章 16-17 節）⁵¹ 至於人類信仰動力的弱化，他所指的是內心動力，而這樣的動力區分人與動物，一但此動力降低，則容易墮落腐化。⁵²

（三）Taqlid 與 Ijtihad

Al-Ghazali 反對 Taqlid（盲目遵從宗教權威詮釋）的論述源自他對知識本質與存有事物的探尋。他認為既有的教義或律法的解釋，無法滿足他探究

⁴⁷ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 4, p. 49. 間引自 M. S. Stern, *Al-Ghazzali on Repentance* (New Delhi: Sterling Publishers, 1990), p. 114.

⁴⁸ Mohamed Abubakr A. al-Musleh, *Al-Ghazali as an Islamic Reformer (Muslih): An Evaluative Study of the Attempts of the Imam Abu Hamid al-Ghazali at Islamic Reform (Islah)*, p. 144.

⁴⁹ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 3, p. 2. 間引自 R. J. McCarthy, *Deliverance from Error: Translation of al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali* (Louisville, KY: Fons Vitae, 1980), p. 309.

⁵⁰ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 3 p. 2. 間引自見 R. J. McCarthy, *Deliverance from Error: Translation of al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali*, p. 310.

⁵¹ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 3, p. 10f. 間引自 R. J. McCarthy, *Deliverance from Error: Translation of al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali*, p. 321.

⁵² Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, Jamil Suliba and Kamil Ayyad trans., *Al-Munqidh min al-Dalal* (Beirut: Dar al-Andalus, 1967), p. 118. 間引自 W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (London: George Allen & Unwin, 1953), p. 71.

知識與事物本質的渴望，Taqlid 甚至可謂禁錮了他的心靈。⁵³ Al-Ghazali 認為 Taqlid 會導致無知，而無知則是導致穆斯林腐化的原因之一：

未經檢驗就接受某種觀點……；這並非獲取知識之道，亦非理解伊斯蘭教理（Usul al-Din）之途徑……；它會蒙蔽人理解事物本質與伊斯蘭知識的能力。⁵⁴

……未受到知識或啟示明證支持的不確定的真理，此時所行的仿效實建立於無知。⁵⁵

原則上，al-Ghazali 並不全然認同 Taqlid，他進一步提到，Taqlid 的反對是依實踐對象而有區別。他認為具有伊斯蘭法學素養且能夠全然應用 Ijtihad 提出法律觀點者，不應遵行 Taqlid 原則。但是一般穆斯林大眾的遵從 Taqlid 是可接受的，因為從實際執行面考量，若只是為培養 Ijtihad 的能力，而要求整個穆斯林社群實施宗教學者養成教育，會危及整個社群原有的分工運作。⁵⁶

Al-Ghazali 反對 Taqlid 的主張，亦可從他對哲學的評論得知：

這些人談到異端言論的基礎建立在一味地遵從其他人聽來的主張（Taqlid），或是其周遭所見的主張。這些持異端邪說者已聽聞那些令人驚嘆的名字如蘇格拉底、希波克拉底（Hippocrates）、柏拉圖、亞里斯多德等。他們已經受到這些哲學家追隨者的誇大言論所欺騙……。⁵⁷

⁵³ R. J. McCarthy, *Deliverance from Error: Translation of al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali*, p. 54. 間引自 W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, p. 21.

⁵⁴ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 3, p. 14. 間引自 Walter James Skellie, "The Religious Psychology of al-Ghazzali: A Translation of His Book of the Ihya' on the Explanation of the Wonders of the Heart with Introduction and Notes" (PhD diss., The Hartford Seminary, 1938), p. 58.

⁵⁵ Mohamed Abubakr A. al-Musleh, *al-Ghazali as an Islamic Reformer (Muslih): An Evaluative Study of the Attempts of the Imam Abu Hamid al-Ghazali at Islamic Reform (Islah)*, p. 160.

⁵⁶ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 3, p. 16f. 間引自 Walter James Skellie, "The Religious Psychology of al-Ghazzali: A Translation of His Book of the Ihya' on the Explanation of the Wonders of the Heart with Introduction and Notes" pp. 61-66.

⁵⁷ Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali, Sulayman Dunya, trans., *Tahafut al-Falasifah* (Cairo: Dar

由於其他文明思想逐漸融入伊斯蘭知識體系而產生變化，al-Ghazali 對過度推崇哲學家言論，毫無批判地全盤接受加以抨擊，再次顯示 al-Ghazali 對於 Taqlid 原則的批判，也表達他個人對哲學家的觀點。此外，al-Ghazali 對 Taqlid 的批判也透過闡明知性（intellect）與宗教知識的關係呈現之。對 al-Ghazali 而言，「建構於人類思維能力所發展的知識有如人類糧食，而伊斯蘭教義則如人類疾病的治療藥物。」⁵⁸ 換言之，他認為必須兼顧此二者，若僅強調教義而忽略人固有思維能力的重要，則易落入僅滿足於 Taqlid 的結果。若僅強調人的理性思維，而忽略宗教教義的功能，則完全無法獲得神聖知識帶給人類之益，因為僅憑人類智能發展出的知識無法充實人類的靈魂。

除了批判 Taqlid 外，能夠全面地執行 Ijtihad 原則的 Mujtahid 究竟須具備什麼資格呢？Al-Ghazali 列出七個要點，⁵⁹但他進一步強調，並非符合此七點的法學家才可以執行 Ijtihad，只要相當熟稔其要處理的特定領域或單一個案涉及的法律知識即可執行。然而，不論是前述哪一類法學家，他認為更重要的是在執行 Ijtihad 時需要非常熟悉方法論的基礎原則，以及《古蘭經》或聖訓中相關的內容。⁶⁰ 另外一個涉及 Mujtahid 的重要議題是法律權威與政治統治權間的關係。在順尼伊斯蘭傳統中，哈里發的功能之一是遵守與執行伊斯蘭法，但並無強調穆斯林社群的領導人必定要具備能執行 Ijthad 的能力。Al-Ghazali 所處的時代，哈里發權力名存實亡。因此，對 al-Ghazali 而言，主張將法律權威轉移到 Mujtahid 並無不可，他以哈里發將政治、軍事權力交付蘇丹現象支持前述主張。al-Ghazali 認為不論就事實或法律層面觀之，如果前述政治軍事權力的委託可被社群被接受的話，法律權威交給

al-Ma'arif, 1980), p. 73. 間引自 Sabih Ahmad Kamil, ed., *Al-Ghazali's Tahafut al-Falasifah (Incoherence of the Philosophers)* (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963), p. 1f.

⁵⁸ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 4, p. 130. 間引自 R. J. McCarthy, *Deliverance from Error: Translation of al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali*, p. 310.

⁵⁹ 例如熟稔《古蘭經》中有關法律的五百節（Ayat）經文、可作為伊斯蘭法依據的聖訓條文、涉及個案的相關判例，以及公議（Ijima）等。全七點詳細內容可參照 Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali, *Al-Mustasf min 'Ilm al-Usul*, Vol. 1 (Cairo: n. a, 1907), p. 5. 間引自 Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, No. 1, 1984, p. 6.

⁶⁰ Al-Ghazzali, *Al-Mustasf min 'Ilm al-Usul*, Vol. II, pp. 353-354. 間引自 Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?," p. 7.

Mujtahid 理當被接受。⁶¹ 但就 al-Ghazali 整體理念而言，伊斯蘭法中 Taqlid 與 Ijtihad 原則的贊同與否仍偏向強調其功能性意涵，其終極目標仍是以復興伊斯蘭為目的。⁶²

（四）宗教學者扮演之角色

Al-Ghazali 所認知的宗教學者角色具有雙重特徵：被改革者與改革領導者。他更認為宗教學者的地位有可能僅次於先知，視其在改革活動投入的程度而定。⁶³ 因此，他主張復興宗教學者在伊斯蘭傳統中應有的功能。他以前幾代虔誠 Sahabah（先知門徒）所具有的特質列出十二個特點作為宗教學者的標準。⁶⁴ 其主要特質包括（1）宗教學者應該致力於內心探索事物的真實性，運用宗教知識尋求後世更好的生活，重視靈性的發展，而非物質慾望。（2）滿足於中庸生活之道，而非追求鋪張奢華的生活。（3）為了更好的後世生活，宗教學者應當謹慎地遠離權力中心。⁶⁵（4）宗教學者的日常生活言行應體現對神的敬畏。（5）以個人的虔誠與潔淨的內心追尋宗教知識，並遵從先知以及前幾代 Sahabah 的言行，而非盲從文本前人的詮釋判例。（6）在宗教教義詮釋的創新採取嚴謹態度，不因多數人認同而迷惑，因為這類創新與先知或前幾代虔誠 Sahabah 的標準有所牴觸。⁶⁶

上述的特點中值得進一步討論的是宗教學者與當權者間究竟該維持什麼互動關係，才能達到重振伊斯蘭之目的。首先，al-Ghazali 認為統治者與

⁶¹ Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?," p. 14.

⁶² Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 1, pp. 44, 111. 間引自 <https://www.ghazali.org/rrs-ovr/>. (accessed May 13, 2020)

⁶³ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 4, p. 98. 間引自 Timothy Winter, *The Remembrance of Death and the Afterlife, Translation of Kitab Dhikr Al-Mawt wa-Ma Badahu of Book XL of Ihya' 'Ulum al-Din* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), p. 9.

⁶⁴ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 1, p. 82. 間引自 Amin Faris, *The Book of Knowledge: Being a Translation with Notes of the Kitab al-'Ilm of al-Ghazzali's Ihya' 'Ulum al-Din*, p. 212.

⁶⁵ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 1, p. 68. 間引自 Amin Faris, *The Book of Knowledge: Being a Translation with Notes of the Kitab al-'Ilm of al-Ghazzali's Ihya' 'Ulum al-Din*, p. 172.

⁶⁶ 關於此十二條標準的完整內容閱 Mohamed Abubakr A. Al-Musleh, *Al-Ghazali as an Islamic Reformer (Muslih): An Evaluative Study of the Attempts of the Imam Abu Hamid al-Ghazali at Islamic Reform (Islah)*, pp. 189-190.

宗教學者之間是雙生關係。他提到：「宗教乃是社群的基礎，而統治者則是扮演宗教守護者的角色。無論基礎為何都不應被破壞，亦不可失去守護者。」⁶⁷ 另一方面，al-Ghazali 反對宗教學者成為服務統治者的工具。他明確提及：「(按：宗教學者)不應服務於統治者的宮廷或收受任何形式的酬庸。」⁶⁸ 因為宗教學者易受統治者透過名望與金錢收買，而失去其宗教虔敬與功能。此外，al-Ghazali 認為宗教學者面對統治者的腐化應當有所回應，被動式的回應是透過發佈 Fatwa (伊斯蘭律法的解釋) 規諫統治者的不當，或直接透過書信建言統治者，以求撥亂反正效果。⁶⁹

(五) 關於知性與宗教知識 (Intellectual and Religious Knowledge)

理解與認知知識，在 al-Ghazali 改革理念架構，與其理念理論形塑上，是相當重要的基礎議題。他界定的人類知性知識是透過固有理解力所產生的判斷，非透過模仿或聽聞形成的知識。他細分這種知識為兩類，一是人類不需要透過證明就理解的知識，屬於不證自明的 (axiomatic) 知識，一是透過學習或推論獲得的知識。而宗教知識則是透過認識眾先知所立下的典範，並研讀《古蘭經》與理解先知穆罕默德行誼產生的知識。⁷⁰ Al-Ghazali 認為人類的理性知識與宗教知識處於一種和諧關係，二者皆其存在必要性。人類靈性的完整與靈魂不完美的治癒皆需透過宗教知識，而透過形成人類知識的智力與理解力才能真正理解宗教知識意涵。因此，他主張「人類的思維能力不能不學習宗教知識，宗教知識也不能忽略理性智力的作用。」⁷¹ 雖然 al-Ghazali 原則上主張人類知性與宗教知識是和諧並存的，但他並非認可全部的知性知識。因此他進一步將知性知識分為三類，第一類是值得稱許的知

⁶⁷ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 1, p. 17. 間引自 Amin Faris, *The Book of Knowledge: Being a Translation with Notes of the Kitab al-'Ilm of al-Ghazzali's Ihya' 'Ulum al-Din*, pp. 33-34.

⁶⁸ Abdul Qayyum, *Letters of al-Ghazzali* (Lahore: Islamic Publications, 1976), p. 28.

⁶⁹ 關於 al-Ghazali 透過書信向當時統治者提出建言的例子，參閱 Abdul Qayyum, *Letters of al-Ghazzali* 中的論述。

⁷⁰ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, p. 30. 間引自 Amin Faris, *The Book of Knowledge: Being a Translation with Notes of the Kitab al-'Ilm of Al-Ghazzali's Ihya' 'Ulum al-Din*, pp. 69-71.

⁷¹ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 3, p. 2. 間引自 R. J. McCarthy, *Deliverance from Error: Translation of al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali*, p. 310.

識，是對今世社群福祉有益，如醫學或算術。第二類是應受責難的知識，他認為有三個主要原因屬於此知識：其一是此種知識會對人類產生傷害，如巫術；其二是此知識在多數情況下對人類產生傷害，如占星術；其三是就獲得這種知識本身而言，已經超越了學習者的能力，而未能使學習者從中獲益。第三類是屬於可允許的知識，對人類不危害的知識，如歷史或詩歌。⁷²

三、Al-Ghazali 理念特點與其影響

Al-Ghazali 改革理念的貢獻可具體分為三方面。首先是促使哲學轉型，而此轉型可細分為兩個發展方向。一是調和了哲學與神學之間的衝突，使希臘哲學邏輯推論與部分形上學概念，日後融入伊斯蘭神學論述中。雖然調和原本相互競逐的兩門學科可謂一大貢獻；但實質上仍有負面影響，例如後來因為部分神學家過度強調哲學方法論應用結果，而忽視原本為神學探討的核心議題，淪為只是方法論的爭辯，間接導致神學發展逐漸僵化的現象。⁷³ 其次是促進哲學與什葉伊斯蘭教義的融合，而產生 al-Suhrawardi (1154-1191) 的照明論 (Illumination) 神智學的發展。⁷⁴ 不論朝向何種方向發展，就伊斯蘭教義發展過程觀之，透過 al-Ghazali 的改革主張，在面對先前哲學蓬勃發展的挑戰，伊斯蘭教義重新取得其應有的核心地位。

第二個重要貢獻則是將蘇非主義與伊斯蘭知識傳統結合。Al-Ghazali 明確指出蘇非主義內涵實屬《古蘭經》教義，蘇非主義所標榜的生活方式確實在服膺神的訓誨，唯有透過蘇非之道，才能全然落實伊斯蘭教義。這對一般世俗穆斯林產生了相當大的衝擊，同時也相當程度地調和了他的時代之

⁷² Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 3, pp. 2-5. 間引自 R. J. McCarthy, *Deliverance from Error: Translation of al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali*, pp. 309-313.

⁷³ W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, pp. 173-174.

⁷⁴ Shihab al-Din al-Suhrawardi (1154-1191) 是著名波斯蘇非神智學家，蘇非主義照明學派創建者。他所提出的照明論 (Hikmat al-Ishraq, the Illuminationism) 在本體論方面，深受 al-Ghazali 著作《光之壁龕》(*The Niche of Lights*) 的影響。他對中世紀著名思想家 Ibn Sina (980-1037) 有關新柏拉圖主義的批判同樣受到 al-Ghazali 的啟發。另外在神智學論述也深受到 al-Ghazali 影響。W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, p. 91. Nicolai Sinai, "Al-Suhrawardi's Philosophy of Illumination and Al-Ghazali?," *Archiv Fur Geschichte Der Philosophie*. Vol. 98, No. 3, 2016, pp. 272-301. Hossen Ziai, "Al-Suhrawardi," in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 9 (Leiden: E. J. Brill, 1997), pp. 782-784

前，蘇非主義只強調理性與落實伊斯蘭法之間的矛盾。⁷⁵ 在 al-Ghazali 闡明了蘇非主義在伊斯蘭中的正當性後，蘇非主義與道團（Order）快速地在民間傳播，⁷⁶ 單就蘇非主義的發展而言就已是一大貢獻。但這並非意謂傳統宗教學者階級的消失；相反地，宗教學者與傳統伊斯蘭學科知識系統仍在續存著，只是某種程度上，一般宗教學者對蘇非主義採取了更寬容的態度。整體而言，al-Ghazali 的調和蘇非主義與伊斯蘭傳統使得穆斯林的追求「身心靈完美」有了合法依據，所謂先知「Insan al-Kamil」（完人）的典範得以在穆斯林社會中成為追求完美的指標，這也再次體現 al-Ghazali 理念對於改革與復興伊斯蘭的重要與貢獻。

最後，對整個伊斯蘭社會發展而言，al-Ghazali 的理念促使了伊斯蘭化普及的可能性。若從社會發展面觀之，早在 al-Ghazali 時代之前，約從九世紀下半葉開始，伊斯蘭體制面的發展已漸趨成熟，可以從大量出現改宗穆斯林的伊斯蘭化，或是伊斯蘭教義作為政治針情況得到印證。而到了 al-Ghazali 時代，伊斯蘭對於社會運作所產生的實質效益已大如前。因此，許多宗教學者或知識分子，期盼整個社會能夠更進一步伊斯蘭化，透過強調個人內在虔誠強化伊斯蘭教義在道德與精神面的作用。Al-Ghazali 一生的努力可說創造出一種融合蘇非主義、哲學與伊斯蘭教義的複合性理論，⁷⁷ 亦為日後伊斯蘭改革思想的走向提供一個指標，其影響至今猶在。⁷⁸

⁷⁵ Reynold Alleyne Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1970), p. 25.

⁷⁶ Arthur John Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London; Boston: Unwin Paperbacks, 1979), p. 74.

⁷⁷ Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2014), p. 176.

⁷⁸ Al-Ghazali 的思想對後世的影響想當廣，響從中世紀一直到現在，受影響的代表如十三世紀思想家 Ibn Taymiyyah (1263-1328)、十五至十六世紀歐斯曼帝國的知識分子圖、十七世紀波斯什葉伊斯蘭蘇非行者 Fayd al-Kashani (1598-1680)，十八世紀埃及順尼學者 Murtada al-Zabidi (1732-1790)，其影響超越伊斯蘭內部，對東正教或猶太教亦產生影響。而 al-Ghazali 對現代伊斯蘭思想的發展更是遍及整個伊斯蘭世界，例如十九、二十世紀 Muhammad Abduh (1849-1905)、Rashid Rida (1865-1935) 或 Yusuf al-Qaradawi (1926-) 等。Hidemi Takahashi, "The Influence of al-Ghazali on the Juridical, Theological and Philosophical Works of Barhebraeus," in Georges Tamer, ed., *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali* (Leiden: Brill, 2015), pp. 303-325. Yahya M. Michot, "Al-Ghazali's Esotericism According to Ibn Taymiyya's Bughyat al-Murtada," in Georges Tamer, ed., *Islam and Rationality: The Impact of Al-Ghazali* (Leiden: Brill, 2015), pp. 345-374. M. Sait Özervarli, "Arbitrating between al-Ghazali and the Philosophers: the Tahafut Commentaries in the Ottoman Intellectual Context," in

肆、Ahmad Sirhindi 的改革理念

一、Ahmad Sirhindi 時代的伊斯蘭

Ahmad Sirhindi⁷⁹出生於 Sirhind（約現今印度西北 Punjab 省境內）地區的宗教學者家庭，在當時屬貴族階級。⁸⁰ Sirhindi 自幼受到良好的宗教教育。在完成基礎教育後，前往蒙兀兒帝國（Mughal Empire）Akbar 大帝（R. 1556-1605）⁸¹ 定都的 Agra，並進入宮廷學者圈學習。但因當時許多宮廷學者過於強調蘇非主義中的融合傳統而棄伊斯蘭法不顧，在認知差異下，他回到家鄉，繼續受教於他父親。在他父親的影響下，Sirhindi 很早就接觸蘇非主義思想。他的蘇非主義學習實踐之旅並非僅止於此，他接著前往德里，與強調伊斯蘭法的 Naqshabandiyyah 道團（Tariqah）導師研習，奠定了 Sirhindi 對蘇非主義哲理與儀式的深厚基礎，以及日後與該道團之間密不可分的關係。此段期間也是 Sirhindi 對蘇非主義的傳播與改革的重要階段，影響了該道團在南亞與中亞地區的傳播發展。⁸² 他最後成為 Naqshabandiyyah 道團導師，而對當時政治與社會方面背離伊斯蘭教義的現象提出改革主張。因此，他的改革思想實與 Naqshabandiyyah 道團的發展息息相關，甚至有學者將其改革理念稱為「Naqshabandiyyah 的反應」（Naqshabandiyyah Reaction）。⁸³ 在

Georges Tamer, ed., *Islam and Rationality: The Impact of Al-Ghazali* (Leiden: Brill, 2015), pp. 375-397. Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 119-120, 125-126. Charles Kurzman, *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, pp. 77-85.

⁷⁹ Sh. Inayatullah, "Ahmad Sirhindi," in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1986), p. 297.

⁸⁰ Arthur F. Buehler, "Ahmad Sirhindi: A 21st-Century Update," *Der Islam*, Vol. 86, No. 1, 2011, p. 126.

⁸¹ Akbar 大帝全名為 Abu'l-Fath Jalal-ud-din Muhammad Akbar (1542-1605)，蒙兀兒帝國第三任統治者。他任內除了蒙兀兒帝國版圖大幅擴張外，也進行中央與地方政府與財政的改造以強化中央集權。在宗教政策方面，則以維持帝國統治權力為主要考量，在面對帝國境內多數人口的印度教徒之情況下，則以政治權力的維持為考量，主張對所有宗教採取普世寬容（Universal toleration）態度，透過廣邀不同宗教傳統背景的學者共同探討神學議題，進而提出具兼容並蓄與融合色彩的信仰，稱之為「Din-i-Ilahi」。C. Collin Davis, "Akbar," in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1986), pp. 316-317.

⁸² Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shariah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (Leicester: Islamic Foundation, 1986), pp. 11-17.

⁸³ Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford: Oxford University Press, 1964), p. 183.

此脈絡下，其思想影響日後伊斯蘭在南亞和其他地區的發展甚巨，甚至被稱為 *Mujaddid-i Alf-i Thani* (*Renewer of the Second Millennium* 第二個千禧年復興者)。⁸⁴

蒙兀兒帝國擴張進入北印度後，穆斯林統治者深入且長時間接觸當地人民信仰，而產生某種程度的包容性與適應性。當地多數族群的印度教徒被迫認同穆斯林統治的現實，使的宗教活動在日常生活中更蓬勃發展。在這兩股力量交互作用下，十六世紀的印度宗教與社會文化呈現更開放寬容與多元的風貌。⁸⁵ Akbar 大帝統治初期強調尊奉伊斯蘭傳統，並力行伊斯蘭信仰。⁸⁶ 但他對宗教的興趣並非僅止於此，對神學議題相當有興趣，甚至建立了專屬機構的「House of Worship」(敬拜神之殿堂)推動探討伊斯蘭神學。⁸⁷ 但從統治中期後，他對宗教的興趣逐漸擴及當時流行的各個傳統，包括印度教、祆教、基督宗教、耆那教等。甚至進一步廢止部分伊斯蘭傳統，以協助建立其他宗教傳統，強調不同宗教間的包容與和諧。⁸⁸ 再加上政治因素，因 Akbar 大帝推動中央集權，發展文官體制，而他如此的宗教舉措，實則有助於其政治權力的集中。因此，形成 Akbar 大帝時代獨有的 *Din-i Ilahi*⁸⁹ (*Religion of God* 神之宗教)。⁹⁰ 這種以強調「Sulh Kul」(全然和諧)為特色的宗教，同

⁸⁴ Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindī: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1971), p. xiii. Itzhak Weismann, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition* (London: Routledge, 2007), p. 49. Sajida Sultana Alvi, *Perspectives on Mughal India: Rulers, Historians, 'Ulama and Sufis* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 91-92.

⁸⁵ John F. Richards, *The Mughal Empire* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993), p. 34.

⁸⁶ 關於 Akbar 統治初期贊助伊斯蘭相關活動，參閱 André Wink, *Akbar* (Oxford: Oneworld, 2009), pp. 89-90.

⁸⁷ Michael Herbert Fisher, *A Short History of the Mughal Empire* (London: I. B. Tauris, 2016), p. 122. André Wink, *Akbar*, p. 97.

⁸⁸ Michael Herbert Fisher, *A Short History of the Mughal Empire*, pp. 127-129.

⁸⁹ *Din-i Ilahi* (神的宗教) 為 Akbar 大帝所提倡的一種信仰體系。為了易於統治非穆斯林的多數社群，Akbar 大帝認為對宗教信仰應當採取融合與寬容態度。該教義融合了伊斯蘭、印度教、瑣羅亞斯德教與蘇非主義思想，尤其在儀式上深受蘇非主義影響。他將其自身位階提升到與先知穆罕默德等同，亦暗示他某種先知屬性，因而受到當時正統穆斯林學者嚴厲批判。但他仍強調他穆斯林的身分，並否認任何關於他具先知屬性的批判。當時的宗教學者則對此信仰體系採取戒慎恐懼態度，但仍引起一些穆斯林思想家如 Sirhindī，為了捍衛伊斯蘭正統信仰的強烈批判。Aziz Ahmad, "Din-i Ilahi," in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 2 (Leiden: E. J. Brill, 1991), pp. 296-297.

⁹⁰ Burjor Avari, *Islamic Civilization in South Asia: A History of Muslim Power and Presence in the Indian Subcontinent* (London ; New York: Routledge, 2013), p. 113. André Wink, *Akbar*, pp. 95-99.

時呼應統治者本身不樂見其帝國境內有任何優勢宗教或種族的存在，以益於 Akbar 大帝其政治權力平衡分配的推動。⁹¹ 這一連串轉變與當時伊斯蘭宗教學者所認知的宗教權威來源與王權的概念產生了相當大的衝突，也使得伊斯蘭傳統與教義根本原則的維繫面臨重大的威脅。蘇非道團的活動實際上與宗教學者並行主導著蒙兀兒帝國伊斯蘭的發展。⁹² 從帝國初期起，Naqshabandiyyah 穆斯林學者一向與在帝國權力結構中扮演重要角色的察合台（Chaghatais）貴族有密切聯繫；⁹³ 然而到此時期，這些穆斯林學者在宮廷中的角色產生極大變化，可謂呼應前述政治與宗教之轉變。⁹⁴

Akbar 大帝統治時期，伊斯蘭基礎教義之實踐受到諸多挑戰，主要現象有以下幾個：第一，宗教學者對傳統伊斯蘭教義的挑戰。宮廷內已有許多熟悉希臘哲學的宗教學者，主張透過理性（'Aql, Reason）檢視伊斯蘭法，從基礎駁斥先知的預言與神啟概念。此外，當時什葉伊斯蘭學者對前幾代虔誠門徒（Sahabah, the Companions），除了與阿里有血緣關係者，皆提出強烈抨擊。這無疑是對順尼伊斯蘭傳統產生極大挑戰與衝擊。⁹⁵ 第二，一般穆斯林大眾受到在地多神信仰教義與儀式的影響，而在日常活動呈現高度的融合色彩。第三，受到部分蘇非行者，在其儀式或思想中，出現違背《古蘭經》與 Sunnah 教義的情況。例如過度強調結合音樂的靈修儀式，對於聖人陵墓的敬拜，過於主張「單一存在論」（Wahdat al-Wujud, Unity of Being），⁹⁶ 導致對伊斯蘭法的輕視與傾向泛靈論。第四，政權統治者對於伊斯蘭教義上的

⁹¹ Harbans Mukhia, *The Mughals of India* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004), p. 44.

⁹² 關於當時蘇非道團活動以及穆斯林宗教學者角色弱化情形，參閱 Satish Chandra, *Medieval India: From Sultanate to the Mughals*. Vol. 2 (New Delhi: Har-Anand Publications, 1997), pp. 429-432.

⁹³ 蒙兀兒帝國的建立者 Babur (1483-1530) 為蒙古察合台與突厥後裔。因此，蒙兀兒帝國建立開始，察合台貴族在帝國政治權力結構中具一定影響力。Stephen Frederic Dale, *Babur: Timurid Prince and Mughal Emperor, 1483-1530* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

⁹⁴ Muzaffar Alam, "The Mughals, the Sufi Shaikhs and the Formation of the Akbari Dispensation," *Modern Asian Studies*, Vol. 43, No. 1, 2009, pp. 157-159.

⁹⁵ Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shariah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, p. 19.

⁹⁶ 「單一存在論」（Wahdat al-Wujud）最早由蘇非（Sufi）哲學家 Ibn al-'Arabi (1165-1240) 所提出，探討有關「神獨一性」（Tawhid, Unity of God）的哲理。Ibn al-Arabi 將神與所有的被創造物視為共有存有，因所有創造物的存在早於對神本質的認識，且所有被創造物終將回歸於神那裡。這很容易造成「泛神論」傾向而受到批判。W. C. Chittick, "Wahdat al-Wujud," in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 11 (Leiden: E. J. Brill, 2002), pp. 37-39.

誤解與打壓，使得伊斯蘭的發展逐漸背離了原初的教義，甚或受到詆毀與排斥。這些具體內容可由 Akbar 大帝所實行的三事例得到證明。首先，在 Akbar 統治初期，雖然相當推崇力行伊斯蘭傳統但在宗教學者的背書與支持下，創造出融合性即「Din-i Ilahi」，弱化了伊斯蘭宗教傳統。其次，Akbar 集合宮廷宗教學者，對伊斯蘭教義理論與知識體系進行批判，且懲治反對者。最後，則是在於制度層次上，他透過頒布新法令，大幅去除原以伊斯蘭法為基礎的法律法。⁹⁷ 以上諸多環境因素對當時 Sirhindi 改念理念的建構有極大影響。

Akbar 去世後權位由 Jahangir (R. 1605-1627) 繼承。在他統治期間，Sirihindi 持續鼓吹再興伊斯蘭體制，落實伊斯蘭法。Jahangir 也留他在宮廷宣揚伊斯蘭教義，伊斯蘭制度與傳統因而逐漸恢復，如重建被摧毀的清真寺，鼓勵推廣阿拉伯語文與伊斯蘭學術的發展，重新採用伊斯蘭曆 (Hijri) 等。⁹⁸ 但 Jahangir 重用如 Sirhindi 此類的順尼伊斯蘭學者，純是為了鞏固其政治權力，排除宗教學者的干政。當以推動伊斯蘭改革為志業的 Sirhindi 進一步要求 Jahangir 落實其理念時，即被捕下獄。⁹⁹ 相較於 Akbar 時期，雖然 Jahangir 未真心振興伊斯蘭，卻也友善對待，而他個人也以虔誠穆斯林統治者姿態呈現。¹⁰⁰ 然整體而言，Jahangir 統治時期的宗教政策仍以維持帝國統治的穩定為主要考量，大致上仍維持 Akba 時期的宗教寬容與多元主義政策。¹⁰¹ 一直到帝國第六任統治者 Aurangzeb (1618-1707) 統治時期，反宗教融合、獨尊伊斯蘭的情況才得以再現，¹⁰²而 Sirhindi 的改革理念卻已為日後復興改革運動奠定重要的基礎。

⁹⁷ Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shariah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, pp. 21-26.

⁹⁸ Mohammad Yasin, *A Social History of Islamic India, 1605-1748* (Lucknow: Upper India Publishing House, 1958), pp. 152-153.

⁹⁹ Fisher, *A Short History of the Mughal Empire*, pp. 153-154. 實際上，當時不只順尼伊斯蘭學者因堅持落實伊斯蘭教義而招致下獄，什葉伊斯蘭學者 Nurullah Shushtari 甚至因堅持其伊斯蘭法的詮釋而遭到 Jahangir 處死。參閱 Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent* (Leiden: E. J. Brill, 1980), pp. 88-89.

¹⁰⁰ Sajida Sultana Alvi, *Perspectives on Mughal India: Rulers, Historians, 'Ulama and Sufis*, pp. 210-211.

¹⁰¹ Satish Chandra, *Medieval India: From Sultanat to the Mughals*. Vol. 2 (New Delhi: Har-Anand Publications, 1997), pp. 247-254.

¹⁰² Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, pp. 102-104; Annemarie Schimmel, *The Empire of the Great Mughals: History, Art and Culture* (London: Reaktion Books, 2004), pp. 109-110.

二、Ahmad Sirhindi 改革理念特徵

如前所述，伊斯蘭教義、律法與蘇非主義的關係透過 al-Ghazali 改革理念的推動而整合。雖然仍有部分學者認為提到蘇非主義融合了许多非伊斯蘭教義與儀式元素，但無可否認的是蘇非主義之強調靈修活動，早已與傳統教義緊密結合。¹⁰³ 不同於 al-Ghazali 從蘇非主義角度詮釋伊斯蘭教義傳統，Sirhindi 試圖從伊斯蘭傳統教義詮釋蘇非主義。Sirhindi 其改革理念可從三個面向探究之：再次強調伊斯蘭教義基根本原則與伊斯蘭法、蘇非主義與伊斯蘭法的關係、蘇非神智學（Theosophy）¹⁰⁴的發展等，以下將依序論述之。

（一）重申基本教義與伊斯蘭法的重要性

Sirhindi 雖然有鮮明蘇非主義色彩，但這並不代表他只重視蘇非精神上的特殊體驗，而忽視了傳統伊斯蘭教義。因此，當他面對諸多非伊斯蘭傳統與思想時，不斷地重申需以《古蘭經》、Sunnah 為伊斯蘭傳統主要依據，尤其是蘇非儀式仍需符合 Sunnah 與伊斯蘭法的規範。例如他提到「《古蘭經》是神的話語，透過文字與聲音來傳遞給先知。」¹⁰⁵ 另外從 Sirhindi 寫給蒙兀兒帝國大臣的書信可明確看出他對伊斯蘭信仰（Iman, faith）的重申與強調：「對於擁有健全心智的人而言，首要義務就是依照正確指引的正統意見獲得正確的‘Aqidah（禮拜信仰）。」¹⁰⁶ 正確的‘Aqidah 指先知時期就已確立的五個信仰：信獨一神（Tawhid）、信天使、信經典、信使者、信末日審判

¹⁰³ 蘇非主義已吸納不同信仰傳統元素，如基督宗教、佛教、Gnosticism、新柏拉圖主義（Neo-Platonism）與印度教等。雖然如此，許多現代研究蘇非主義學者主張蘇非主義實質上乃伊斯蘭傳統中展現追求精神層次的現象，相關論述參閱 Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn ‘Arabi* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964) 與 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, N. C: University of North Carolina Press, 2011) 之相關論述。

¹⁰⁴ 伊斯蘭神智學（‘Irfan）意謂對神聖智慧與知識做系統性探討，現代強調伊斯蘭內隱哲理，例如蘇非主義與什葉十二伊瑪目傳統中的神秘體驗，特別注重有關神的智慧在個人本能的面向。Gerhard Böwering, “Erfan,” in *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 8, fasc. 5 (Encyclopædia Iranica Foundation, Brill, 1998), pp. 551-554.

¹⁰⁵ Ahmad Sirhindi, Zawwar Husayn trans., *Maktubat-i Hadrat-i Mujaddid-i Alf-i Thani*. Vol. 2 (Karachi: Idarash-i Mujaddidiyah, 1991), p. 240. 間引自 Arthur F. Buehler, *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)* (Louisville, KY: Fons Vitae, 2011), p. 69.

¹⁰⁶ Ahmad Sirhindi, “Letter 266”, Nur Ahmad, ed., *Maktubat-i Iman Rabbani*. Vol. 1 (Karachi: Education Press, 1972, p. 106. 間引自 Arthur F. Buehler, *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)* (Louisville, KY: Fons Vitae, 2011), p. 64.

等。除了重申伊斯蘭根本教義信仰的重要性，他更進一步闡釋信仰的內涵：

全然確定的信仰是在內心獲得證實，是再度對已頒降給我們的宗教（伊斯蘭）的一種確信……。出生於庫法偉大的伊瑪目 Abu Hanifa 曾說：『確信不能過多或過少，因為在內心獲得確信意指內心中一種清楚的確認與順從。因此，沒有任何分別心思而導致增減確信的空間。……Abu Hanifa 曾說：「我是一位真正的信仰者」。伊瑪目 al-Shafi'i 曾說：「假設全能的神願意的話，我是一位信仰者。」。¹⁰⁷

除了建立確信重要性外，他更進一步闡明神獨一性的概念，他也提到：「全能的神是獨有的，沒有任何其他事物能與其相比擬，唯有全能的神是必然的存在與值得敬拜的。」、「全能的神是不與其他任何事物相結合的，任何事物也不可能轉變成得以與神有所結合。」¹⁰⁸ 這樣的主張不論是對當時伊斯蘭與其他多神信仰嚴重融合的環境下，或從哲學角度來探討神本質與存在之議題時，易導致泛神論或是與獨一神概念相違背的情況，可謂適時地維護了伊斯蘭教義所強調的基礎原則。

Sirhindi 也主張必須重申 *Sunnah* 與伊斯蘭法的重要性。他提到「在最後審判日時，人類會被問到是否遵守伊斯蘭法，而非被質問是否實踐蘇非主義。」¹⁰⁹ Sirhindi 對伊斯蘭法定位的釐清對探討他的改革理念相當重要。他較少以純法學立場詮釋伊斯蘭法的定位，多半著重於伊斯蘭法與蘇非主義的連結。他認為伊斯蘭法可以分為外顯（*Zahir*）以及內隱（*Batin*）兩部分看待之。所謂外顯的部分是指當穆斯林的靈魂，仍處在受負面力量左右時則需遵守《古蘭經》經文內容（*Ayat*）所形成的規範。而伊斯蘭法中內隱部分則

¹⁰⁷ Ahmad Sirhindi, *Maktubat-i Hadrat-i Mujaddid-i Alf-i Thani*. Vol. 2, pp. 244-245. 間引自 Arthur F. Buehler, *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)*, pp. 72-73.

¹⁰⁸ Ahmad Sirhindi, *Maktubat-i Hadrat-i Mujaddid-i Alf-i Thani*. Vol. 2 (Karachi: Idarash-i Mujaddidiyah, 1991), pp. 233-235. 間引自 Arthur F. Buehler, *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)*, p. 67.

¹⁰⁹ Ahmad Sirhindi, Nur Ahmad, ed., *Maktubat Imam Rabbani*. Vol. 1 (Lahore: Nur Company, 1964), p. 66. 間引自 Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindī: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, p. 41.

是指穆斯林要能夠理解《古蘭經》中那些晦澀難解經文的背後意涵，並依此理解與認知實踐伊斯蘭法。Sirhindi 認為透過後者所傳達出的深邃義理乃蘇非主義核心要義，亦即所謂的 *Haqiqah* (reality)。¹¹⁰ 換言之，《古蘭經》中顯而易解或是沒有太多爭議的經文只是作為達到理解 *Haqiqah* 的途徑。此外，Sirhindi 也針對伊斯蘭法學派 (Madhhab) 間的關係提出看法。他說：「當 al-Shafi'i 與 Hanafi 學派見解有差異時，涉及外在行為或禮儀範疇的議題依據 al-Shafi'i 法學派；而在探討內在精神面真理時則依據 Hanafi 學派。」¹¹¹ 這種外顯與內隱的詮釋方式雖然運用了蘇非主義的概念，但就所欲傳達給一般穆斯林的理念內涵與目的而言，再次顯示《古蘭經》與伊斯蘭法在 Sirhindi 的改革思想中的核心地位。這種堅持伊斯蘭信仰，同時不斷重申恪守先知時期就確立教義的重要性，顯示 Sirhindi 與其先行者有類似特點，皆欲透過回溯伊斯蘭初期教義原則，革除當時已內化的非伊斯蘭傳統，以恢復伊斯蘭本身具有的功能。

(二) 蘇非主義與伊斯蘭法的融合

Sirhindi 的強調《古蘭經》與 *Sunnah* 的重要性，而伊斯蘭法最重要的兩個法源即是《古蘭經》與 *Sunnah*。Sirhindi 認為蘇非傳統所強調的「道」(Tariqah) 與神之真理 (*Haqiqah*)，實屬於伊斯蘭法規範內，是實踐伊斯蘭的方式之一。他所指稱的伊斯蘭法在第一個層次上是指依據《古蘭經》與 *Sunnah* 所建立之外在規範，例如禮拜的儀式、人際關係的準則、經濟制度或道德標準等。然而，更重要的是第二個層次，亦即伊斯蘭法中關於培養內心虔敬的部分。這層次的伊斯蘭法對 Sirhindi 而言是一種信念、價值與理念。他提到：

而蘇非之道 (Tariqah) 與真理體驗 (*Haqiqah*) 是附屬於伊斯蘭法 (*Shariah*)

¹¹⁰ Ahmad Sirhindi, *Maktubat Imam Rabbani*. Vol. 1, pp. 358-359; Vol. 2, pp. 31-31, 95-97, 102. 間引自 Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, p. 45.

¹¹¹ Ahmad Sirhindi, *Mabda'o Ma'ad (the Origin and the Return)* (Dehli: n. p., n. d.), pp. 38-39. 間引自 Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, p. 47.

的。此二者所顯示的意義就是培養對伊斯蘭真心虔敬 (Ikhlas)；而這是伊斯蘭法三面向之一，另兩部分則為信念 (Iman) 與行為 ('Amal)。¹¹²

他同時也提到若要培養真心虔敬，需要透過致力實踐蘇非之道以及歷經蘇非修行的體驗。他指出：

真心虔敬 (Ikhlas) 唯有踏上蘇非之道 (Sayr)¹¹³，並在冥想中體驗精神之旅 (Suluk) 達到出神與寂靜狀態 (Fana')，最後則達到靠近或是進入神當中 (Baqā')。¹¹⁴

因此，蘇非之道的目的是為培養對神的真心虔敬。而這種虔誠性也正是伊斯蘭法在精神面上所強調的：如何能真正地取悅神，如何全心全意的順服神，以求到達在神所創造下最大化領略神啟的階段。因此，在 Sirhindi 的認知中，沒有其他的實踐方式，能夠超越蘇非主義對穆斯林培養虔敬心的作用。Sirhindi 更進一步明確點出伊斯蘭法與蘇非修行體驗的關聯性：

伊斯蘭法 (Sharia) 與終極真理 (Haqiqah) 實際上是等同的，前者對後者而言有如闡明終極真理的原則……。一位蘇非行者做出與不合伊斯蘭法的言行是狂喜的狀態。這樣的情形延續到最終階段，屆時他所領略到神的啟示會完全與伊斯蘭法一致。¹¹⁵

換言之，在 Sirhindi 的認知中，蘇非行者透過靈修經歷不同精神階段的過程中，做出許多常人看似不合乎伊斯蘭法的行為，但他認為不能單獨從外在行為評斷，而應將其視為達到終極目標的過程與手段，與伊斯蘭法終極指標相

¹¹² Ahmad Sirhindi, *Maktubat Imam Rabbani*. Vol. I: 36, pp. 115-116. 間引自 Ansari, *Sufism and Shariah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, p. 221.

¹¹³ Sayr 阿拉伯文原意是指行走、行進之意。Sirhindi 在使用此詞彙的語境中，並非是要表達向前行走，才是真正的虔敬，而是指真正的虔敬是要走上蘇非靈修道路，效法蘇非行者的體驗。

¹¹⁴ Ahmad Sirhindi, *Maktubat Imam Rabbani*. Vol. I: 59, p. 181. 間引自 Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shariah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, p. 222.

¹¹⁵ Ahmad Sirhindi, *Maktubat Imam Rabbani*. Vol. I: 84, p. 227. 間引自 Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shariah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, p. 224.

符。整體而言，Sirhindi 的理念仍主張應該維持落實伊斯蘭法，只是將落實分為外在行為面向與內在精神層次。內在精神層次的落實，若透過蘇非靈修經驗，培養出由內心自發性對神的虔敬，進而全然順從神，這與伊斯蘭法所要求要完全順服神之目的相符。因此，Sirhindi 的改念理念可謂在伊斯蘭法的大架構下闡述蘇非主義，故伊斯蘭法的重要性在 Sirhindi 理念中不言可喻。

（三）神智學理論發展：Wahdat al-Shuhud VS Wahdat al-Wujud

Sirhindi 改革理念另一個目的，就是再釐清先知穆罕默德所闡明神獨一性(Tawhid)的意涵。而之所以如此，乃 Sirhindi 針對當時所盛行 Ibn al-‘Arabi (1165-1240) 的「Wahdat al-Wujud」理論，認為該理論本質上與伊斯蘭基本教義原則相牴觸。因此，他從蘇非靈修體驗角度提出「Wahdat al-Shuhud, Tawhid Shuhudi」(單一見證論)反駁之。Sirhindi 認為「先知們並沒有宣揚單一存在論，而是神的獨一性，在《古蘭經》與聖訓中並沒有任何立論支持單一存在論。」¹¹⁶ Sirhindi 所強調之重點是任何詮釋必須符合先知穆罕默德對獨一性的主張。換言之，此獨一性並非如 Ibn al-‘Arabi 所強調單一終極的存有，造化並無任何終極存有，唯有神才是真實存有，而世界或是其他創造物皆是此終極存有的體現，神與世界實為一體兩面。¹¹⁷ Sirhindi 認為先知穆罕默德所傳遞的獨一性奠基於二元基礎，非如 Ibn al-‘Arabi 將神與世界視為同一，且唯一的存有。換言之，神是全然超越世界一切造化現象，造物者與造化間關係（或稱之主人與僕人的關係）是很明確的。而 al-Ghazali 對單一存在論的看法可謂類似與 Sirhindi 的觀點，認同終極單一存有，強調神的獨一性，但反對世界乃神之體現的論述。¹¹⁸

Sirhindi 認為世界如同一種虛幻的想像物體，或如同鏡中所反射出的物

¹¹⁶ Ahmad Sirhindi, *Maktubat Imam Rabbani*. Vol. I: 272, p. 650. 間引自 Ansari, *Sufism and Shariah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, p. 254.

¹¹⁷ Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shariah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, p. 102, 106. Muhammad Abdul Haq Ansari, "Ibn 'Arabi: The Doctrine of Wahdat Al-Wujud," *Islamic Studies*, Vol. 38, No. 2, 1999, pp. 169-172, 178-180.

¹¹⁸ 關於 al-Ghazali 此議題的主張，參閱 Muhammad Abdul Haq Ansari, "The Doctrine of Divine Command: A Study in the Development of Ghazali's View of Reality," *Islamic Studies*, Vol. 21, No. 3, 1982, pp. 31-35.

體，不論其內在本質或外在顯現是一種「adam, non-being」（非真實存有），唯有神才是終極唯一真實存有。「Adam」的概念乃「Wahdat al-Suhud」最重要的基本原則，可突顯 Sirhindi 獨到的詮釋：

儘管它們有獨特之徵且雖無法完全驗證卻具有無所不包的特質，但在神聖知識層次上，神的名字與屬性與其投射出的映象物有所差異。神的每一個屬性都有相對應且非真實的存有。……對我而言，一個事物的影子不等同於其本身，它僅僅是該事物的複製品或是相似物，因此對其中一方的確認不能直接視為等同另一方。¹¹⁹

但我相信影子存在，因此不需要將其視為等同終極真實存在。……然而，我認為那影子確實存著，但他們卻認為它（那影子）只存在想像中。對他們而言，除了終極絕對的存在外，並無其他任何事物的存在。¹²⁰

因此可知 Sirhindi 並不否定除了終極唯一的真實存在之外，就不存在任何之事物，因為如此主張，容易落入把世界與神視為一體。所以他以「非真實存有」（神以外之世界事物現象）概念說明「非真實存有」與神本身就是不同的雙元體系，以駁斥 Ibn al-‘Arabi 以一元體系為立論的主張。

雖然 Sirhindi 不認同 Ibn al-‘Arabi 的理論，但並不代表他全盤否定 Ibn al-‘Arabi 對神智學或是蘇非主義發展的貢獻。晚年時，他認為此二者理論上的差異只是表達方式不同所造成的，且仍相當肯定 Ibn al-‘Arabi 的蘇非主義哲理。¹²¹ 更重要的是 Sirhindi 之所以提出相對的理論乃是為了要進一步釐清「神獨一性」的概念，並非完全否定 Ibn al-‘Arabi 的理論。也由於 Sirhindi 認為單一見證論容易讓一般未經歷過蘇非經驗的穆斯林產生誤解，而容易與泛神論連結。¹²² 因此，兩種似乎相互矛盾的理論實為不同環境需求下，因

¹¹⁹ Ahmad Sirhindi, *Maktubat Imam Rabbani*. Vol. II: 1, pp. 853-860. 間引自 Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shariah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, pp. 267-268.

¹²⁰ Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shariah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, p. 270.

¹²¹ A. Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, p. 94.

¹²² Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, pp. 63-67.

不同功能與目的導向而有表達或用詞的差異結果。

三、Ahmad Sirhindi 理念的貢獻影響

如同 al-Ghazali, Sirhindi 改革理念所帶來的貢獻在伊斯蘭的發展上是將蘇非主義融入順尼伊斯蘭教義，促進穆斯林知性層面的提升。他將蘇非主義從原本側重靈性的追求導向融入伊斯蘭法的實踐裡，突顯伊斯蘭法仍具重視精神道德面的意涵。而在此程當中也對伊斯蘭神學系統的發展帶來新的啟發。如前所述，Sirhindi 所提出的「Wahdat al-Suhud」，促進了神智學在學術與知性發展上的深化與系統化，這對於整個伊斯蘭學術的發展產生了正面效果。¹²³

就當時伊斯蘭面臨與其他宗教逐漸融合帶來的嚴峻挑戰而言，Sirhindi 的改革理念確實刺激伊斯蘭基本教義、傳統得以重振產生應有的活力。當時伊斯蘭面臨的挑戰同時來自社會上下階層。首先，統治者與宮廷學者所強調宗教的融合主義使伊斯蘭教義受到扭曲，逐漸背離神啟的方向。這種由上而下的力量，確實一度使伊斯蘭在南亞的發展產生極大變化。但無畏於當權者在權力與金錢上的威脅利誘，Sirhindi 仍堅持以《古蘭經》及伊斯蘭法的規範作為其反融合主義的立論基礎，勇於提出可能激怒當權者的改革理念。而另外一種由下而上對伊斯蘭挑戰的力量，則是當時民間所盛行諸多不符合伊斯蘭教義的蘇非儀式與傳統，例如聖人的崇拜、到聖陵墓的巡禮，以及吸納印度教元素的儀式。Sirhindi 的改革理理念正可以導正背離伊斯蘭正道的行為。Sirhindi 身處以印度教徒為多數群體的社會中，其理念對維持伊斯蘭基本教義在南亞存續產生了關鍵性影響，一直延續至今。例如其理念就影響了同為南亞重要伊斯蘭改革思想家 Shah Wali Allah (1703-1762) 甚巨。¹²⁴ 甚至有研究者主張現今巴基斯坦與印度分治情況，以及巴基斯坦民族主義運動發展的思想層面可回溯至 Sirhindi 改革理念所帶來的影響。¹²⁵

¹²³ Fazlur Rahman, Ebrahim Moosa, ed., *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld, 2000), p. 168.

¹²⁴ Roy Jackson, *Fifty Key Figures in Islam* (London: Routledge, 2006), pp. 156-158.

¹²⁵ 例如在印度獨立運動過程中扮演重要角色的思想家 Maulana Abul Kalam Azad (1888-1958) 就大量引用 Sirhindi 的理念。詳細論述可參閱 Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (New Delhi:

整體而言，Sirhindi 的改革理念深化了 Naqshabandiyyah 道團在知性與學術發展的基礎，亦有助於提升該道團的傳播與擴張。然而就 Sirihidi 本身而言，該道團是傳承與推動其改革思想的實質動力，兩者間呈現相輔相成的關係。先前論述 Sirhindi 生平時所提及，有學者將他針對 Akbar 統治時期的宗教融合所提出的宗教改革理念視為 Naqshabandiyyah 的反應，即可印證之。雖然近年有研究指出此論點過於簡化 Sirhindi 改革理念與行動產生的原因與影響，¹²⁶ 但不論如何，這樣的發展仍突顯一個事實，亦即 Naqshabandiyyah 道團在南亞的擴張與 Sirhindi 理念日後的傳播與流通是密不可分的。進一步而言，Naqshabandiyyah 的確是因 Sirhindi 的理念得以延續其影響至今。Sirhindi 善用蘇非道團高度組織結構的特點，透過道團傳播其理念，成功地彰顯其理念，由他弟子所組成隸屬 Naqshabandiyyah 的分支 Mujaddidiyya 道團即是明證。與此同時，他也對其他的蘇非道團採取友好開放態度，甚至將規模較小的道團附隨於 Naqshabandiyyah 道團運作。¹²⁷ 雖然之後隨著政治局勢的劇變，蒙兀兒帝國步入衰微，英國殖民勢力逐漸入侵，甚至控制南亞區域，致使蘇非道團的發展一度受到阻礙。儘管如此，Sirhindi 的改革理念日後透過 Naqshabandiyyah-Mujaddidiyya 道團重整過程中得以繼續傳播下去。十八世紀後，Naqshabandiyyah-Mujaddidiyya 道團更將其理念向外傳播至中亞與西亞，甚至影響了歐斯曼帝國現代化過程的相關論述。¹²⁸

Munshiram Manoharlal, 1995), p. 215-216.

¹²⁶ David W. Damrel, "The 'Naqshbandi Reaction' Reconsidered," in David Gilmartin and Bruce B. Lawrence, eds., *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2000), pp. 176-198.


¹²⁷ 關於 Sirhindi 與當時其他蘇非道團的互動，以及 Mujaddidiyya 如何傳播其理念，參閱 Itzhak Weismann, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, pp. 49, 56.

¹²⁸ Itzhak Weismann, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, pp. 63-67. 另外關於 Naqshabandiyyah-Mujaddidiyya 的改革思想，於十八世紀歐斯曼帝國菁英階層流行過程與後續發展，參閱 Ali Yaycioglu, "Guarding Traditions and Laws—Disciplining Bodies and Souls: Tradition, Science, and Religion in the Age of Ottoman Reform," *Modern Asian Studies*, Vol. 52, No. 5, 2018, pp. 1585-1588. 其他有關 Naqshabandiyyah 在十七、十八世紀南亞的發展概況，參閱 Sajida Sultana Alvi, *Perspectives on Mughal India: Rulers, Historians, 'Ulama and Sufis*, pp. 116-157.

伍、結論

以上論述有以下三點結論。首先，伊斯蘭復興與改革傳統在伊斯蘭思想發展過程中實以多元性呈現：蘇非主義、伊斯蘭法或神學等外在形式。而這些分屬不同學科領域的復興改革推動者，以其獨特的表達方式做出了重要貢獻。Al-Shafi'i 以「法學理論」(Usul al-Fiqh)、al-Ghazali 以「知性化蘇非主義」(Intellectualised Sufism)、Ahmad Sirhindi 以「理性的獨一性」(Rational Tawhid) 各自呈現不同時代背景下，復興改革理念所具有不同時空背景特色。其次，不同時空條件與背景(context)下的需求或挑戰，往往成為這些思想家提出復興改革理念的驅動力，進而形塑了個別思想家透過文本(texts)形式承載其改革理念，而得以傳播延續。這些改革理念的傳遞結果，相對地成為影響日後伊斯蘭歷史變遷的關鍵刺激因素。多元時空條件的變化與文本間呈現一種互動互證(dialectic)關係。換言之，文本在時空背景影響下塑造其存在的可能性。也透過內容反映了多元化的時代環境。而現代研究者透過對此議題的研究，得以部分地還原伊斯蘭復興與改革歷史傳統的多元樣貌。最後，更重要的是，透過本研究的視角可知，吾人應跳脫出西方學界所普遍盛行，以對立二分法或是雙元論的框架來探討伊斯蘭復興與改革的議題，亦即不應將伊斯蘭歷史中的復興與改革傳統，拆解成不相干的獨立觀念或置於個別框架中來進行審視，而是應該將所有看似不相容或衝突的理念，從其如何形塑範圍更廣，且同時具持續性的伊斯蘭復興改革計畫的角度來探討，方能較適切的理解伊斯蘭復興改革的傳統。

具體而言，本研究明確地說明了伊斯蘭復興改革主張的存在乃伊斯蘭內部固有傳統，並非僅是在某特定時期的曇花一現。相反地，那是伊斯蘭歷史進程中，持續存在於伊斯蘭社群中的傳統，透過不同時空背景改革者的推動呈現了不同模式、特徵。這也駁斥了部分西方學者所主張，十九、二十世紀現代伊斯蘭復興改革運動的出現純粹是歐洲外部勢力進入伊斯蘭世界的刺激所產生的回應，嚴重忽視了現代伊斯蘭改革思想的產生乃受到伊斯蘭固有

思想的刺激影響。換言之，現代伊斯蘭復興改革運動超越穆斯林社會受到歐洲衝擊所產生的知性（Intellectual）活動。¹²⁹ 總而言之，從 al-Shafi'i、al-Ghazali，到 Sirhindi，在在顯示伊斯蘭復興改革理念的連慣性與循環性，旨在落實神的正道（al-Sirat al-Mustaqim），以創造今世樂園。

¹²⁹ 早期東方學者將十八世紀的伊斯蘭世界視為政治經濟衰退與知性活動停滯的時期，並認為十九世紀開始的伊斯蘭復興改革運動是受到歐洲勢力衝擊下所產生知識分子社群的回應，並將現代伊斯蘭復興改革運動核心界定為一種為了適應歐洲文化的自我調適。相關的主張參閱 H. A. R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society in the Eighteenth Century part 1 and part 2*, Vol. 1 of *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East* (Oxford: Oxford University Press, 1950-57). P. M. Holt, Ann Lambton, and Bernard Lewis, *the Central Islamic Lands, from Pre-Islamic Times to the First World War*. Albert Hourani, *Arabic Thought In The Liberal Age 1798-1939* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1983).

徵引書目

一、史料文獻

(一) 阿拉伯文

- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Al-Mustasf min Ilm al-Usul*. Cairo: n.p., 1907.
Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1996.

(二) 英文

- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. Translated by Sabih Ahmad Kamil. *Al-Ghazali's Tahafut Al-Falasifah (Incoherence of the Philosophers)*. Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963.
Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. Translated by M. S. Stern. *Al-Ghazzali on Repentance*. New Delhi: Sterling Publishers, 1990.
Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. Translated by R. J. McCarthy. *Al-Munqidh min al-Dalal (Al-Ghazali's Path to Sufism and His Deliverance from Error)*, 2nd ed. Louisville, KY: Fons Vitae, 2000.
Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. Translated by Jamil Suliba and Kamil Ayyad. *Al-Munqidh min al-Dalal*. Beirut: Dar al-Andalus, 1967.
Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. Translated by R. J. McCarthy. *Deliverance from Error: Translation of al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali*. Louisville, KY: Fons Vitae, 1980.
Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. Translated by Sulayman Dunya. *Tahafut al-Falasifah*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1980.
Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. Translated by Timothy Winter. *The Remembrance of Death and the Afterlife, Translation of Kitab Dhikr Al-Mawt Wa-Ma Badahu of Book XL of Ihya Ulum Al-Din*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1989.
Al-Razi, Fakhr al-Din. Translated by A. H. al-Saqqa. *Irshad al-Talibin ila l-Minhaj al-Qawim fi Bayan Manaqib al-Imam al-Shafi'i*. Beirut: Dar al-Jil, 1993.
Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris. Translated by Joseph E. Lowry. *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shafi'i's Risalah*. New York; London: New York University Press, 2015.
Sirhindi, Ahmad. Translated by Zawwar Husayn. *Maktubat-i Hadrat-i Mujaddid-i Alf-i Thani*. Karachi: Idarash-i Mujaddidiyah, 1991.
Sirhindi, Ahmad. Nur Ahmad, ed. *Maktubat-i Iman Rabbani*. Karachi: Education Press, 1972.
Sirhindi, Ahmad. Nur Ahmad, ed. *Maktubat Imam Rabbani*. Lahore: Nur Company, 1964.

(三) 中文

閃目氏·全道章，《古蘭經》，南京：譯林出版社，1989。

二、專書

(一) 英文

- Abdul Qayyum. *Letters of Al-Ghazzali*. Lahore: Islamic Publications, 1976.
- Adamson, Peter. *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy Without Any Gaps*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2016.
- Ahmad, Aziz. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Ali, Kecia. *Imam Shafi'i: Scholar and Saint*. Oxford, England: Oneworld, 2011.
- Alvi, Sajida Sultana. *Perspectives on Mughal India: Rulers, Historians, 'Ulama and Sufis*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq. *Sufism and Shariah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*. Leicester: Islamic Foundation, 1986.
- Arberry, Arthur John. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London; Boston: Unwin Paperbacks, 1979.
- Avari, Burjor. *Islamic Civilization in South Asia: A History of Muslim Power and Presence in the Indian Subcontinent*. London, New York: Routledge, 2013.
- Brown, Daniel W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Buehler, Arthur F. *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)*. Louisville, KY: Fons Vitae, 2011.
- Chandra, Satish. *Medieval India: From Sultanat to the Mughals*. New Delhi: Har-Anand Publications, 1997.
- Cook, Michael, Chase F. Robinson, et al., eds. *The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries*, Vol. 1 of *The New Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Dale, Stephen Frederic. *Babur: Timurid Prince and Mughal Emperor, 1483-1530*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- El-Shamsy, Ahmed. *From Tradition to Law: The Origins and Early Development of the Shafi'i School of Law in Ninth-Century Egypt*. Cambridge, Mass.: Harvard University, 2009.
- Faris, Nabih Amin. *The Book of Knowledge: Being a Translation with Notes of the Kitab Al-Ilm of Al-Ghazzali's Ihya' 'Ulum al-Din*. 2nd ed. Lahore, Pakistan: Sh.

- Muhammad Ashraf, 1966.
- Fisher, Michael Herbert. *A Short History of the Mughal Empire*. London: I. B. Tauris, 2016.
- Friedmann, Yohanan. *Shaykh Aḥmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1971.
- Gibb, H. A. R. and Harold Bowen. *Islamic Society in the Eighteenth Century*, Vol. 1 of *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*. London: Oxford University Press, 1950.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Holt, P. M., Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis eds. *the Central Islamic Lands, from Pre-Islamic Times to the First World War*, Vol. 1A of *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought In The Liberal Age 1798-1939*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1983.
- Jackson, Roy. *Fifty Key Figures in Islam*. London: Routledge, 2006.
- Keddie, Nikki R. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Ad-Din "Al-Afghani"*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- Garden, Kenneth. *The First Islamic Reviver: Abu Hamid Al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2014.
- Kerr, Malcolm Hooper. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Kurzman, Charles. *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Mohamed Abubakr A. Al-Musleh. *Al-Ghazali as an Islamic Reformer (Muslih): An Evaluative Study of the Attempts of the Imam Abu Hamid Al-Ghazali at Islamic Reform (Islah)*. Selangor, Malaysia: Islamic Book Trust, 2012.
- Mukhia, Harbans. *The Mughals of India*. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2004.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.
- Nicholson, Reynold Alleyne. *The Mystics of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1970.
- Ormsby, Eric L. *Ghazali: The Revival of Islam*. Oxford: Oneworld, 2007.
- Rahman, Fazlur. Ebrahim Moosa, ed. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld, 2000.
- Rahnema, Ali. *Pioneers of Islamic Revival*. New York: Zed Books, 2005.

- Richards, John F. *The Mughal Empire*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1995.
- Schimmel, Annemarie. *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden: E. J. Brill, 1980.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.
- Schimmel, Annemarie. *The Empire of the Great Mughals: History, Art and Culture*. London: Reaktion Books, 2004.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Watt, W. Montgomery. *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*. Chicago: ABC International Group, 2002.
- Watt, W. Montgomery. *The Faith and Practice of Al-Ghazali*. London: George Allen & Unwin, 1953.
- Weismann, Itzhak. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. London: Routledge, 2007.
- Wink, André. *Akbar*. Oxford: Oneworld, 2009.
- Wood, Simon A. *Christian Criticisms, Islamic Proofs: Rashid Rida's Modernist Defense of Islam*. Oxford: Oneworld, 2007.
- Yasin, Mohammad. *A Social History of Islamic India 1605-1748*. Lucknow: Upper India Publishing House, 1958.

(二) 中文

- 李宗鐸、何冠驥、呂哲盈、潘慧儀等著，《英漢法律大詞典》，臺北：商務，2015。

三、期刊論文

- Alam, MuZaffar. "The Mughals, the Sufi Shaikhs and the Formation of the Akbari Dispensation," *Modern Asian Studies*, Vol. 43, No. 1, 2009, pp. 135-174.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq. "Ibn 'Arabi: The Doctrine of Wahdat Al-Wujud," *Islamic Studies*, Vol. 38, No. 2, 1999, pp. 149-192.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq. "The Doctrine of Divine Command: A Study in the Development of Ghazali's View of Reality," *Islamic Studies*, Vol. 21, No. 3, 1982, pp. 1-47.
- Buehler, Arthur F. "Ahmad Sirhindi: A 21st-Century Update," *Der Islam*, Vol. 86, No. 1, 2011, pp. 122-141.

- Hallaq, Wael B. "Was Al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 25, No. 4, 1993, pp. 587-605.
- Hallaq, Wael B. "Was the Gate of Ijtihad Closed?," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, No. 1, 1984, pp. 3-41.
- Ibrahim, Fekry Ahmed. "Rethinking the Taqlid-Ijtihad Dichotomy: Conceptual-Historical Approach," *Journal of American Oriental Society*, Vol. 136, No. 2, 2016, pp. 285-303.
- Siddiqi, Mazheruddin. "A Historical Study of Iqbal's Views on Sufism," *Islamic Studies*, Vol. 5, No. 4, 1966, pp. 411-427.
- Sinai, Nicolai. "Al-Suhrawardi's Philosophy of Illumination and Al-Ghazali?," *Archiv Fur Geschichte Der Philosophie*, Vol. 98, No. 3, 2016, pp. 272-301.
- Yaycioglu, Ali. "Guarding Traditions and Laws—Disciplining Bodies and Souls: Tradition, Science, and Religion in the Age of Ottoman Reform," *Modern Asian Studies*, Vol. 52, No. 5, 2018, pp. 1542-1603.

四、專書論文

- Damrel, David W. "The 'Naqshbandi Reaction' Reconsidered," in David Gilmartin and Bruce B. Lawrence eds. *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2000), pp. 176-198.
- Michot, Yahya M. "Al-Ghazali's Esotericism According to Ibn Taymiyya's Bughyat Al-Murtad," in Georges Tamer ed. *Islam and Rationality: The Impact of Al-Ghazali* (Leiden: E. J. Brill, 2015), pp. 345-374.
- Özervarli, M. Sait. "Arbitrating between Al-Ghazali and the Philosophers: The Tahafut Commentaries in the Ottoman Intellectual Context," in Georges Tamer ed. *Islam and Rationality: The Impact of Al-Ghazali* (Leiden: E. J. Brill, 2015), pp. 375-397.
- Takahashi, Hidemi. "The Influence of Al-Ghazali on the Juridical, Theological and Philosophical Works of Barhebraeus," in Georges Tamer ed. *Islam and Rationality: The Impact of Al-Ghazali* (Leiden: E. J. Brill, 2015), pp. 303-325.
- Voll, John O. "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah," in John L. Esposito ed. *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), pp. 32-44.

五、電子資料

- Al-Sijistani, Abu Dawood. "Sunan of Abu Dawood." <https://sunnah.com/abudawud/39> (accessed May 13, 2020).
- Al-Tirmidhi, Muhammad ibn Isa. "Al-Jami' Al-Sahih." <https://sunnah.com/tirmidhi/40> (accessed May 13, 2020).

六、學位論文

Skellie, Walter James. "The Religious Psychology of Al-Ghazzali: A Translation of His Book of the Ihya on the Explanation of the Wonders of the Heart with Introduction and Notes." PhD diss., The Hartford Seminary, 1938.

七、工具書

Ahmad, Aziz. "Din-i Ilahi," in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 2, Leiden: E. J. Brill, 1991, pp. 296-297.

Böwering, Gerhard. "Erfan," in *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 8, fasc. 5, Encyclopædia Iranica Foundation, E. J. Brill, 1998, pp. 551-554.

Burton, J. "Naskh," in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 7, Leiden: E. J. Brill, 1991, pp. 1009-1012.

Chittick, W. C. "Wahdat Al-Wujud," in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 11, Leiden: E. J. Brill, 2002, pp. 37-39.

Davis, C. Collin. "Akbar," in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 1, Leiden: E. J. Brill, 1986, pp. 316-317.

Hinds, M. "Mihna," in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 7, Leiden: E. J. Brill, 1993, pp. 2-6.

Inayatullah, Sh. "Ahmad Sirhindi," in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 1, Leiden: E. J. Brill, 1986, p. 297.

Jansen, J. J. G. "Tadjdid," in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 10, Leiden: E. J. Brill, 2000, pp. 61-62.

Merad, A. "Islah," in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 4, Leiden: E. J. Brill, 1978, pp. 141-163.

Ziai, Hossen. "Al-Suhrawardi," in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. 9, Leiden: E. J. Brill, 1997, pp. 782-784.

(責任編輯：林彥宏、杜晏汝)