

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ

(8: 151)

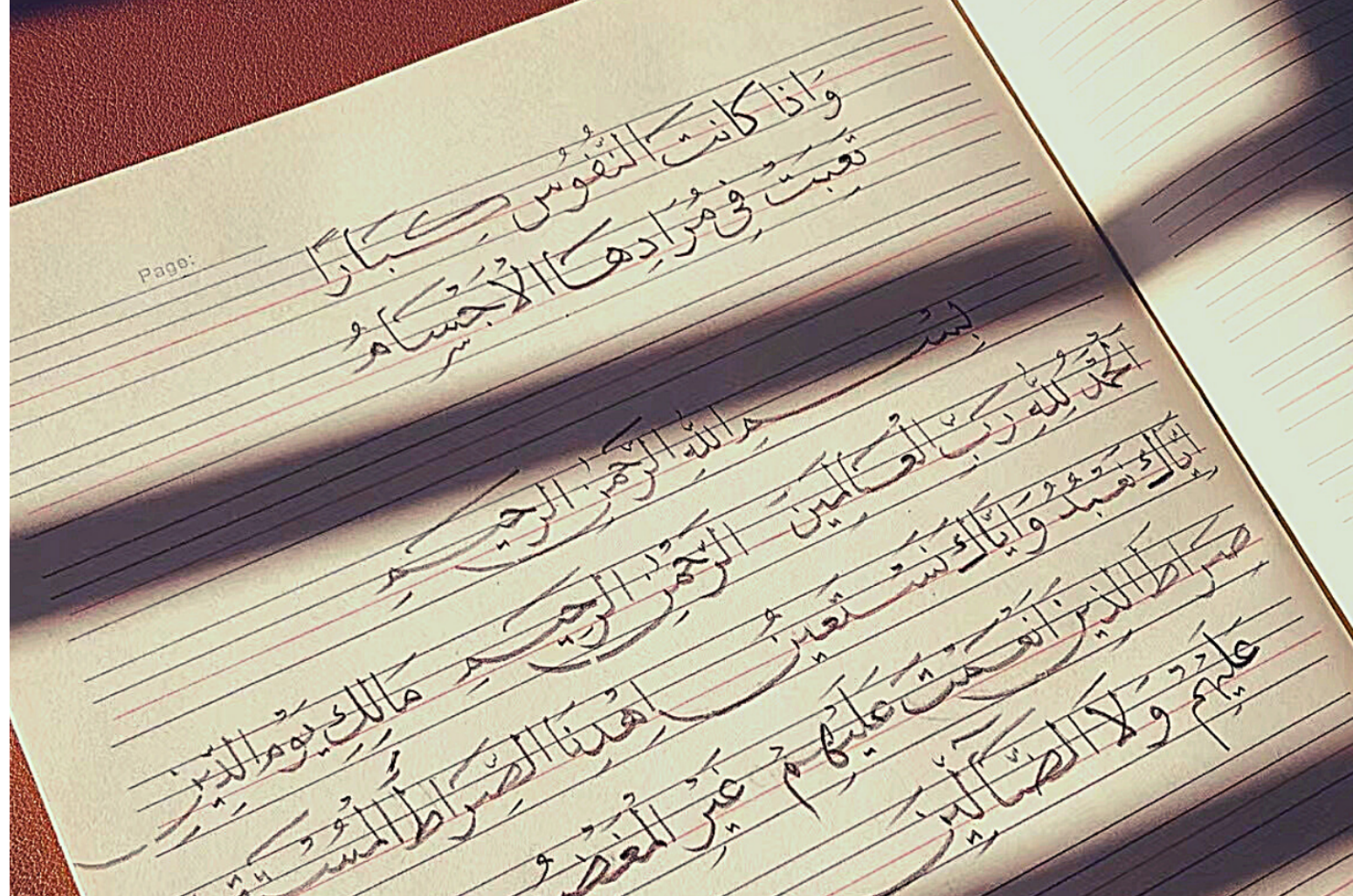
你说：“你们来吧，来听我宣读你们的主
所禁戒你们的事项。”

الوجيز في أصول الفقه

简明法源学

瓦合布·祖海利著

马译集·阿里译



目 录

前言———5……6	第九依据：圣门弟子的主张——84……86
法源学产生及发展———6……13	第十依据：防微杜渐法则——86…89
第一篇：教法依据———13……15	第十一依据：延续法则——89……93
第一依据：《古兰经》———15……27	第二篇：教法判令
第二依据：圣训———27……38	第一论题：教法——93……98
第三依据：公决———38……46	必然的———98……102
第四依据：类比———46……69	提倡的———102……103
第五依据：择优法则———70……74	非法的———104……106
第六依据：公益法则———74……78	可憎的———106……108
第七依据：习惯法则———78……80	设定法与其种类———108……115
第八依据：前人法则———80……84	第二论题：立法者——115……117

رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا

我的主啊！求你增加
我的知识

古兰经 20: 114

目录

第三论题：立法事项——117……123

第四论题：守法人——124……129

第三篇：语言原理

经训明条证明教法的方式——129……134

反面内涵——135……138

内容明确的与其级别——138……144

内容不明确的与其级别——144……150

多义与其内容——151……154

广义与其内容——154……163

狭义与其内容——163……171

立法宗旨——172……182

真主的权益与责成人的权益——182

可以演绎的范畴——182……183

演绎资质与条件——184……186

废止——187……192

冲突与侧重——193……195

第四篇：立法原理

الْوَجِيزُ

في أصول الفقه
باري

الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي

رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه في جامعة دمشق

《简明法源学》

بسم الله الرحمن الرحيم

前言

一切赞颂，全归真主；他创造了人类，并教人修辞，恩宠与祝福归于文盲的先知——穆罕默德；真主将《古兰经》降示于他，故而，他成为了永远的知识，光明，引导，福利之源。

法源学是伊斯兰教法系学者酷爱的学科之一，因为教法演绎学家将法源学知识要点设为立法源泉中演绎教法的基础，故而，法源学成为了演绎原则的精微通则以及理解教法的主角，同时也是正确了解教法的证据，无论是明条制定的教法或者当代新产生的教法。因此，法源学是每一位法学家，学习法学者，学者，学子应必备的一门学科，以便，为其提供演绎家的理论以及培养理解教法形式，了解演绎方针，因而，发现其中理性的盛宴，并将其成为守卫教法的知识和钥匙以及总体与个体原则，而且还能得知建立教法的利益和原则。

在大学我们不可能尽知法源学的所有内容，因为要注重学生的环境和学习时间，我们的职责是展开论述问题，设定概括的框架，凝聚原理内容，蓄积实践和理论方面有益的论证。此乃不长也不简，既为中正的方针，而且还俱全所有目的。

因答应利比亚共和国“的黎波里”的优秀学者们的恳求，故而为伊斯兰国度的众多宣教系分院编著了这本著作。

我恳求真主默助我们能获得包含引导和指导含义的学术知识，并恳求真主以其他民族与其无以媲美的知识成果而利益学子们。

沃合布·阻亥黎博士写✍️——大马士革大学伊斯兰法学系主任。

法源学产生及发展历史一幕——其定义、内容及宗旨

A —— 法学原理的定义与其内容

“法学原理”：即.法学证据——演绎学家从详细证据中演绎出遵循的教法规则。

“规则”——涵盖细节教法总则，如：命令意味着必须,禁止意味着非法的总则。真主说：“你们当谨守拜功，完纳天课”

(2: 34) 此节经文指示拜功和天课为主命。真主说：“你们不要违背真主的禁令而杀人，除非因为正义”(6: 151)真主说：“你们不要接近私通”(17: 23) 这两节经文指示故意杀人和私通为非法。

“演绎学家”——具备演绎资质且能运用教法规则，也能使其成为理解教法和从证据中获取教法的方式。

“教法”——演绎的成果—责成人行为，表示必须要做的事务；如：拜功为主命。表示禁止的事项；如：禁止利息,私通,饮酒。表示自由选择和允许的事项；如：吃喝,买卖,贸易。表示提倡的行为；如：写欠条,找证人见证买卖。表示可憎的行为；如：日出日落时礼拜,放弃圣行和宗教礼节。这些教法均被称为

遵守性的教法，相对于信仰法，如：信仰真主，天使，经典，使者，后世。同时也相对于伦理道德法，如：必须诚实，禁止撒谎。

“详细的证据”：有关于特殊问题的详细证据，能证明特定的教法；如真主说：“**真主禁止你们娶你们的母亲**”(4: 23) 经文指示禁止娶母亲。真主说：“**你们应当避开污秽及偶像，应当永离妄言**”(22: 30) 经文指示禁止崇拜偶像，禁止妄言。总体性的证据与其相对立；有关于一个专属的问题，但不指示特殊的教法，如同主张教法源泉是《古兰经》，圣训，公决，类比及与其有关的法则，命令即为必须，禁止即为非法等，此证据是法源学家研究的范畴，而详细性证据是法学家研究的领域。

法源学家的职责在于研究能演绎出细则教法的总体原则，而法学家的职责是将原则运用于演绎的范围内，从而从细则证据中演绎出细节法律，教法和证据羁绊于一起。

法源学家仅研究总体性的证据以及从其所得出的总体教法，故而因法学家的演绎而设定总则，而法学家只研究细则证据以及从其所得出的细节法律。

“法源学的内容”：(1)教法证据——演绎依据。(2)教法——演绎成果。这是众法源学家比较侧重的理论，他们说：“法源学的内容实为教法”——用证据获取而来的。

“法学”：知晓遵循性的教法，即从详细的证据中获取而来的，或者从细节性的证据中获取来的教法综合，涵盖认知范围内的所有教法，如：必须的，提倡的，非法的，可憎的，允许的，个人法，家庭法，遗嘱，捐献，遗产等。法学家们注重将总则运用于个体上。故而，真主说：“**你们当谨守拜功**”这节经文中演绎出必须要做礼拜。真主说：“**偷盗的男女，你们当割去他俩的手**”这节经文中演绎出偷盗为非法。

“法学的内容”：责成人的行为，为其确设教法。

“法学家”：研究则成人的行为，如：买卖,贸易,抵押,委托,礼拜,斋戒,准许,证明,遗嘱,捐献,杀人罪,诽谤罪,偷盗罪,私通罪,侵吞财务罪。

B————学习“法源学”的目的：

“法源学”的宗旨在于演绎教法者运用其规则从细节性的证据中获取遵守性的教法。

具备演绎资质者可用法源总则领略明显和隐藏的教法明条，亦能解析明条所表达的教法，如同能掌握运用“类比”，“择优法则”，“公益法则”，“延续法则”等等，掌握这些法则便可了解新问题的教法。

不具备演绎资质者学习“法源学”可掌握演绎教法的方式，亦能以依靠伊玛目的原则以及对相似问题的出断可获取新问题的教法，并且在不同问题方面可在众法学家的主张和证据之间均衡比较，且侧重，最后采纳证据最强的。

“法学”的宗旨在于对则成人执行教法——说明合法与非法。故而，“法学”成为了想知晓教法的每位学者,教法判官的必备资料，同样也是解决争议,案件的最终决定。

C————获取“法源学”的源泉及其产生,记录和发展：

众学者从教法固定的实质与其形成中获取了“法源学”，而非其细节和神学。

《古兰经》和圣训制定某律法，那就意味着真主制定了某律法，众学者从经训所表达的阿拉伯语中获取了很多演绎原则，以语言可了解教法宗旨，演绎教法者用语言可了解“本义”，“隐

喻”“明义”“暗义”“广义”“狭义”“多义”“笼统”“限定”“表义”，这些皆是需要的议题。

“法源学”出现于演绎运动萌生时期——正统哈里发时代，当时圣门弟子已经开始着手解决新事件教法。当时每位演绎者首先从《古兰经》的本义和表义中研究教法，其次从圣训的正文内容和其指导下研究教法，接着运用类比或运用与教法精神和指导理念相符合的见解研究教法。因为真主说：“**有眼光的人们啊！你们警惕吧！**”(59: 2)

这种方针一直持续到了再传弟子和三传弟子的时代，同时他们演绎水平各有千秋，有些人仅遵循“类比”(将经训明条没有作出教法判令的问题纳入经训明条已经作出教法判令的问题序列)；有些人则遵循与教法宗旨相协调的“利益”。不过，一致的是所有人都遵循圣门弟子的主张。再传弟子时代最杰出的教法演绎家有：瑟伊德·本·穆散则布，欧尔沃·本·祖百尔，法官舍里哈，伊本拉黑麦·奈合尔等人。

“法源学”主要的发展在于伊历第二世纪，当时几大法则也相对比较成熟了。如：“类比”，“择优法则”，“公益法则”，“圣门弟子的主张”，“前人法则”，“防微杜渐法则”“麦地那人的行为”等等。当时，出现了两大互相抵制的学派——黑扎滋地区(麦加和麦地那)的“圣训学派”和伊拉克地区的“理性学派”，同时两大学派皆遵循健全的圣训和正确的见解，不过，“圣训学派”演绎教法时多用可靠的圣训，不怎么运用与教法原理相符合的见解，而“理性学派”在找不到相应的明条时多用理性。

伊玛目沙斐尔(卒于伊历204年)是最先记录成本“法源学”的学者，他的著作《书涵》是“法源学”的第一本著作，此著作的原则在于注重圣门弟子和再传弟子以及其他伊玛目的演绎；他们的演绎有时涵盖被视为互为冲突的证据之间侧重基础的分支原

理。如：阿里演绎；将酗酒者的刑罚类比于诽谤者的刑罚。伊本·麦斯欧德演绎；后期降示的经文可废除或限定前期降示的经文，丧夫之女的守制期是分娩，因为此守制期是在“黄牛章”之后降示的“离婚章”中规定的。如同众传圣训优先于单传圣训，狭义优先于广义，非法优先于合法，狭义可限定广义，仅禁止流动的血液使概括经文具有限定经文的效应。

伊玛目沙斐尔之后学者们便陆续地开始编著法源学的著作；有些学者长篇细谈，有些学者简略论述。于是在编著法源学著作方面出现了两种思路；教义学者的思路(大众法源学家)和哈奈斐学派思路，两种方式不同的根源在于奠定原理的方式；原理先于细节和实践，如同哲学理论，还是传自于伊玛目演绎出的新案例是原理，或理论是附属的呢！

“教义学家的思路”：这种思路的特点在于根据明条和语言及理性证据奠定原则，不在乎法学细则。其特点概括于三点：(1)依赖于仅理性求证。(2)不偏执于某个特定的学派。(3)仅说明或举例时谈论法学细则问题。

这种思路的开拓者是穆罕默德·本·伊德里斯·沙斐尔；他在法学之前设定了法源学。

对此思路做有最大贡献的人是艾布·白克尔·巴格拉尼。此思路的名著有：法官·阿布都·占巴尔·穆尔齐泽里编著的《权责》，艾布·胡赛尼·巴士拉·穆尔齐泽里编著的《权限》，伊玛目·哈莱麦尼·阿布都麦里克·本·阿布都拉编著的《论证》，艾布·哈米德·安萨里编著的《择选》，发哈鲁迪·拉齐编著的《制束》，艾布·哈桑·阿米迪编著的《律法原则》，拜祖威·沙斐尔编著的《方针》者麻迪·伊斯奈威等人对此著作写过注释。

这种思路的方针是首先界定逻辑和语言，其次谈教法，接着是依据和文字证据，最后论演绎和遵从。

“哈奈斐学派的思路”：这种思路的特点在于从学派伊玛目演绎教法的细则中获取原则；原则与法学细则相协调，不仅仅论证据，因此，他们的很多书籍中多次提到细则与总则的一致，以及法学原理是从伊玛目的细则和演绎中获取来的。这就调整好了构建总原则，以便，如若两者发生冲突时使总则和细则相协调，如同他们说：“多义词不能广泛使用”意思就是仅用其中某一个意义；如：遵循遗嘱教法方面的法学细则：（如果遗嘱者为其مولى立了遗嘱，而他有很多مولى——释主和释奴——如果立遗嘱者详明之前去世，那末，所立的遗嘱无效）因为مولى这个词通用于释主和释奴，故而遗嘱变成了模糊不清的。还有在誓言问题方面他们主张：（如若说：誓以安拉，我和我的مولى不说话，而第二者有很多مولى——释主和释奴——然后发誓者和他们中其中一人说话，他便坏了誓言）这就证明مولى这一词是多义多用，于是他们以适合问题而构建了原则，他们说：（多义词不可广泛使用，除非否定后可用）第二个问题是在否定的状态下，所以多义广用。

这种思路的特点有三个：法源方针是实际性的，并建立于让原理和细则紧密相连，以有益的风格将原则和法学相融合，著书立说时法源学以明确地方式服务着法学，主要体现于“分歧问题”，“从细则中提取原则”以及“书写法学总则”方面。

这种思路的法源学名著：拉齐编著的《占萨苏原理》，艾布·宰德·德布西编著的《奠定理论》，瑟尔合西编著的《原理序述》，拜滋德威编著的《伊斯兰法源》，奈斯斐编著的《界标》此著作最好的注释本是《灯台》，伊本·阿必迪编著的《奈斯麻萨哈旁注》。

这种思路的方针是首先界定原理，其次说明一致和分歧的教法依据，接着谈演绎家的状况，然后谈冲突和分歧，最后谈教法论题。

“后辈学者的思路”：在伊历第七世纪出现了一个编著法源学的流派，此派融合了哈奈斐学派思路和教义学家的思路，他们在其中落实了法源总则，以证据确定了原则，然后将其实践于法学细则中，其中就有部分哈奈斐学派学者和部分沙斐尔学派学者，此思路被称为“后辈学者的思路”。

此思路的名著：《精妙章程》伊本·阿里·萨哈提编著，卒于伊历694年。《原则精髓》及其注释本《阐述》教法佼佼者·欧拜都拉黑·伊本·麦斯欧德·布哈里编著。《解优》伊本·胡麻穆编著，其注释本《固定与点缀》伊本·艾米尔·哈智编著。《信服》伊本·阿布都·舍库尔·恒迪编著，其注释本《大慈之钥》伊本·楠瓦穆迪尼·安飒尔编著。

《集纳》塔政迪尼·瑟布克·沙斐尔编著，卒于伊历771年，哲拉里·麦哈里对其著作写过注释，筛黑·哈桑·阿塔伊对其写了旁注，其名为《阿塔伊集纳旁注》。

后来出现了许多新著作，如：《法源学》筛黑·穆罕默德·赫滋拉编著。《简易法源学》筛黑·阿布都热哈麻·麦哈拉威编著。

《法学原理学》筛黑·阿布都万哈布·赫拉斐编著。《法源学》筛黑·穆罕默德·艾布·则哈拉编著。《伊斯兰法源学》筛黑·则克迪尼·舒尔巴尼编著。《伊斯兰法源集》筛黑·沃合布·阻哈里编著，这本著作通俗易懂，兼融沙斐尔和哈奈斐两大思路，是集实践和理论的大成思路。

研究计划：法源学的内容丰富多彩，而学者们的著作却成了辩论资料，其中大量的附带了非法源学的内容(语言学,神学)——语言的原本是天启的还是设定的？“允许”是否是责

成？先知为圣之前是否是遵循天启教法的？等等。这本著作只论述纯粹的法源学内容，我将其分为四大篇章，概述如下：

- | | |
|---------|---------|
| (1)教法依据 | (2)教法判令 |
| (3)语言原理 | (4)立法原理 |

第一篇：教法依据

语言方面的“دليل”：导入于感性和抽象性的任何事物的指导者，无论好坏。

法源学家的术语：以锐利的目光观察理论的结果，如：看世界的变迁和朽坏便可知道世界是新生物；看教法明条便可知晓礼拜为主命，犹如安拉说：“你们谨守拜功”(2: 43)看此经文表达的是命令式便可知道理论的要求——命令表示必须。“世界的新生”“谨守拜功”皆是学者们的“دليل”。

教法依据：能获取出遵循性教法的所有证据皆称“教法依据”，无论是以断然的方式或以或然方式，故而依据有两种：

- (1)断然证据 (2)或然证据。

证据的种类：众学者一致公认的证据——《古兰经》“圣训”“公决”“类比”，存有分歧的证据——“择优法则”“公益法则”“延续法则”“习惯法则”“圣门弟子主张”“先人法则”“防微杜渐法则”。众学者一致公认的法则必须要遵从，不过在求证时有先后顺序之分——首先是《古兰经》其次是“圣训”，接着是“公决”，然后是“类比”，必须要遵循这四大依据，因为安拉说：“信道的人们啊！你们当服从真主，应当服从使者和你们中的主事人，如果你们为一件事而争执，你们使那件事归真主和使者判决，如

果你们确信真主和末日的話。这对你们是裨益更多的，是结果更美的。”(4: 59)命令顺从真主和使者便表示命令遵循《古兰经》和圣训，命令顺从穆斯林的主事人便表示遵从演绎教法学家里一致的教法，命令将有争执的事交给真主和使者判决便表示没有明条和公决时遵循类比。拜格威和伊本·阿布都班尔等人传述的圣训便可证明用四大证据求证时的先后顺序；据·穆阿滋·本·哲拜里传述——穆圣派往也门任职法官之人——穆圣问道：“穆阿滋啊！你面临某一事件时你该如何判决？”他说：“我会以真主的经典判决，若在经典中我找不到时，我便以圣训判决，如若在圣训中我也找不到时，我会用理性演绎，我不留余力。”于是穆圣拍了一下我的肩膀道：“一切赞颂，全归真主，他默助真主的使者的使者行真主与其使者喜悦之事。”拜格威·据·麦穆奈·本·米合拉尼传述，他说：“艾布·白克尔处理一件司法案例时，首先看《古兰经》，若其中有对应的判令明条时，用其判决，若《古兰经》中没有，而他知晓有相应的圣训时，便用圣训判决，若也没有对应的圣训时，他便召集大贤们，与他们商议，他们一致于一件判令时，便用其判决。”欧麦尔也曾这样处理案例，其他的圣门弟子们也认可他俩的这种处理方式，于是这便视为公决。

教法依据概分两种：经训依据和理性依据。经训依据：“《古兰经》”，“圣训”，“公决”，“习惯法则”，“前人法则”，“圣门弟子主张”。理性依据：“类比”，“公益法则”，“择优法则”，“延续法则”，“防微杜渐法则”。理性依据和经训依据两者是相辅相成的，因为演绎推理若不依赖经训时就不会被接受——纯粹理性不会被纳入教法范围内——同时以经训依据求证时也需要深入思索和精细研究。这些依据在立法时有独立存在的——立法时不需要别的依据；《古兰经》，圣训，公决以及与其相关的，如：择优法

则,习惯法则,圣门弟子主张。也有不是独立存在的,那便是“类比”,因为在立法时它需要经训和公决的原则,犹如需要了解被类比事物的原律法一般。而公决的需要依赖源是在其形成的时候,而非是用其求证时。

第一依据：《古兰经》

《古兰经》的定义：

语言方面“قرآن”是“قرأ”的词根，具有“读”的概念。法源学家的定义：尽管《古兰经》有很多著名的名称，如：“经典”，“册本”，“天经”，“准则”等。但是法源学家将其定义设于不同于他者；真主的语言，以阿拉伯语降示给穆罕默德的，最短的章节亦是奇迹，写于书本，众传传之，颂念为功修，始于“开端章”，终于“世人章”。

《古兰经》的特点：上述定义表述《古兰经》有以下几个特点：

(1) 《古兰经》的“词”“义”皆是真主的语言，均是奇迹——修辞水平已然超出人类的认知范围。《古兰经》中记载的律法都是出自伟大的真主，故而必遵之。《古兰经》仅限于真主的语言，如若不是，不被称为《古兰经》，即使是圣洁圣训也不称之为《古兰经》，因为圣训的内容出自于真主，而字词出自于使者之口，若将其归属于真主，便称为“圣洁圣训”，不过，在求证时“圣训”要次于《古兰经》，颂其礼拜无效，颂念不是功修。

(2) 《古兰经》全部内容都是阿拉伯语，其中不存在任何非阿拉伯语，《古兰经》的注释和翻译皆不是《古兰经》，无论多么

符合《古兰经》原意，因为《古兰经》是纯粹的阿拉伯语，“词”“义”皆是真主降示的。

(3)《古兰经》是以众传的方式世代相传的；众传意味着以正确地传述“确知”。以精确的文字载于书册更加加强人们的背诵，因为《古兰经》是哲百勒天神降于使者内心；使者传给后人，就这样世代传承至今。基于此特点，还有非众传的《古兰经》读法，如：怪异的读法和圣洁圣训。两者皆不视为《古兰经》。

“怪异的读法”：以独传圣训的方式到达我们，如：有关还补斋戒方面吾班耶·本·克尔布的读法：“فعدة من أيام أخر متتابعات”“择日连续封补”。有关誓言罚赎方面伊本·麦斯欧德的读法：“فمن لم يجد ف”“无力济贫或释奴的人，当连续斋戒三日。”增加的“连续”不是众传的，不算为《古兰经》经文。“怪异的读法”不可做为教法证据，因为它不是《古兰经》经文，也不是圣训；没有以《古兰经》和圣训的方式传述。有些学者主张用它可以求证，因为它和圣训一样是或然证据，传自于使者的皆是证据。

众穆斯林一致“奉主词”是“蚂蚁章”中间部分的一节经文，部分学者(艾布·哈尼发，沙斐尔)主张“奉主词”是每个章节的第一节经文，因为每节经文降示给穆圣的时候，首先以“奉主词”而开始，而且穆圣也命令将“奉主词”写于每个章节的开头，这已达到众传的程度，于此同时任何圣门弟子也没有反对书写“奉主词”，同时他们对待《古兰经》非常谨慎。有些学者(马立克学派的学者)主张“奉主词”不是章首的经文，也不是“开端章”的经文，因为有据阿伊舍传述的圣训做为依据；她说：“真主的使者

开始做礼拜时，念了开拜词和“一切赞颂，全归真主”。即没有念“奉主词”。

《古兰经》做为证据：《古兰经》是全人类必须遵循的证据，因为《古兰经》是真主的语言，以断然方式传述给我们的，对其可靠毋庸置疑，它的奇迹便是它的断然证据。

“奇迹”：人类无能于拟作类似的文章，或者最短的一个章节。奇迹的意义以三个因素确能落实；(1)向全人类发起挑战。(2)应战者有理由应战。(3)没有任何不应战的阻碍。《古兰经》确已然具备这三个因素；穆圣奉真主的命令向人类发起挑战拟作和《古兰经》一样的文章，当时勃逆的阿拉伯人想推翻《古兰经》来证明他们所言不虚，当时也没有不应战的阻碍，而且他们是修辞大家，文人墨客。

《古兰经》中许多经文皆向人类发起了挑战，其中就有：“你说：如果你们是诚实的人，那末，你们拿一部经典来，只要是真主所启示的，并且是比这两部经典更能引导人类的，我就遵守它。”(28: 49) “你说：如果人类和精灵联合起来创造一部像这样的《古兰经》，那末，他们即使互相帮助，也必不能创造像这样的妙文。”(17: 88)

任何人都不能拟作时，《古兰经》发起挑战拟作十个章节；真主说：“难道他们说他们捏造经典吗？你说：你们试拟作十章吧。你们应当舍真主而祈祷你们所能祈祷的，倘若你们是诚实的人。”(11: 13) 当任何人皆不能拟作十章《古兰经》经文时，

《古兰经》发起挑战拟作一个章节；真主说：“如果你们怀疑我所降示给我的仆人的经典，那末，你们试拟作一章，并舍真主而祈祷你们的见证，如果你们是诚实的”(2: 23)。

阿拉伯人应战的理由在穆圣生平很明显；他告诉他们，他是真主的使者，给全人类带来了正教，不要再盲从祖先。穆圣嘲讽他们的信仰，认为他们愚蠢至极皆是依赖《古兰经》，所以，他们是最想推翻穆圣的论证，最想批驳伊斯兰教的群体。

阿拉伯人没有任何不应战的理由，因为他们的生活状况都受到《古兰经》的影响，他们极力想推翻《古兰经》，向全拉伯人证明《古兰经》所记载的皆是虚妄；《古兰经》是以他们的语言、文风而降示的，《古兰经》的词和义皆是他们熟悉的，而他们自持文学超群，修辞卓著，以写诗编词引以为豪，这均证明他们理智明锐、颖悟绝伦、慧心巧思、博闻多识。故而，他们没有理由不应战，而且《古兰经》不是一次性降示的，是在二十三内降示的，为了他们在这漫长的期限内准备应战。最终，他们无能于拟作像《古兰经》一样的文章，即使他们向任何人和鬼求助过。《古兰经》的挑战是永久性的，包括现在和未来，《古兰经》不是人类的语言，人类的文学水平永远与《古兰经》不是相媲美，《古兰经》是伟大造物主的语言。《古兰经》也是穆圣向人类传达真主的法律时的最强证据。

《古兰经》的多种奇迹：《古兰经》的“词”“义”“精神”层面皆是奇迹，故而，阿拉伯人无能与其媲美，而且他们清楚人类的理性绝对达不到《古兰经》的修辞水平。时光荏苒，人类确知《古兰经》的奇迹是无法统计的，奇迹在日益更新，每当越加思索《古兰经》，科学发现新的宇宙奥秘时，《古兰经》的奇迹奥秘越显著。这一切均表示《古兰经》是来自于真主，《古兰经》是永远证明穆圣为圣的奇迹的。

《古兰经》的部分奇迹：

(1)词义协调一致，并且涵盖教法和宗旨：《古兰经》有6226节经文，表达不同的内容，有涉及到“信仰”，“教法”，“造物”，“故

事”，还有很多有关“宇宙”，“社会”，“伦理道德”，“理学”的科学论点。其中我们没有发现某两个意义或某两种教法相冲突的，同时《古兰经》是在二十三年内降示的。我们也没有发现《古兰经》的修辞表达有什么不协调的，其中的所有表达皆是符合现实要求的。真主说：“难道他们没有研究《古兰经》吗？假如它不是真主所启示的，他们必定发现其中有许多差别。”(4: 82)

《古兰经》的文风是极为符合现实要求的，有关表述立法问题时，词句精细,表达平和；有关表述信仰和功修时，文风打动人心,激发情感。

有时候我们发现《古兰经》的有些经文表面冲突，实则我们理解不够，认真思索后便知晓极为符合，毫无冲突。

(2)确切的科学发现与《古兰经》相符合：《古兰经》是“教法”和“引导”的经典，也是“功修”和“伦理”的法则，其宗旨不是证实科学论点，而是引导全人类认主独一，其中会描述创造天地，以众星修饰天，创造人类,植物,动物。我们发现《古兰经》中有些表述真主的宇宙定律和法则与古今的现代科学论点相一致。如：真主说：“我派遣滋润地风”(15: 22) 这便说明植物授粉理解。真主说：“不信道者难道不知道吗？天地原是闭塞的，而我开天辟地，我用水创造一切生物。难道他们不信吗？”(21: 30) 此节经文表明了星云理论。真主说：“你见群山而以为都是固定的，其实群山都象行云一样逝去。那是精制万物的真主的化工，他确是彻知你们的行为的。”(27: 88) 此节经文便可证明地球的运转。真主说：“难道他们不知道吗？我到他们的地方来缩小他们的边境。”(13: 41) 此节经文表示地球不是完全圆的，而是像鸵鸟蛋一样。真主说：“他使昼夜交替。”(39: 5) 这便表明地球是球形的，“تكویر 交替”本意是将一

件东西缠绕在圆球上。真主说：“他曾任两海相交会合，两海之间，有一个提防，两海互不侵犯。”(55：19-20)此节经文表示淡水和咸水处于一个大海，但两者不融合，都有各自的密度和盐度。真主说：“我确已用泥土的精华创造人，然后，我使他变成精液，在坚固的容器中的精液，然后，我把精液造成血块，然后，我把血块造成肉团，然后，我把肉团造成骨骼，然后，我使肌肉附着在骨骼上，然后我把他造成别的生物。愿真主降福，他是最善于创造的。”(23：12-14) 这便阐明了胚胎阶段，与现代医学理论完全吻合。

(3) 《古兰经》表述幽玄之事：《古兰经》记载了未来发生的事件，而未来之事只有真主知晓。如：真主说：“艾列福，俩目，米目。罗马人已败北于最近的地方。他们既败之后，将获胜利于数年之间。”(30：1-3) 表述的期限内罗马人确实获得了胜利。真主说：“真主确已昭示他的使者包含真理的梦兆，如果真主意欲，你们必定平安地进入禁寺。”(48：27) 伊历第八年解放了麦加。

《古兰经》中记载了上古民族的故事，如：阿德,色穆德,潼拜尔,鲁特等民族的故事。只有《古兰经》记载了这些故事，其他典籍不曾记载，这便证明《古兰经》是来自于真主的。真主给其先知表述了他和穆萨在西奈山的对话：“当我召唤穆萨的时候，你没有在山边，但这是从你的主降下的恩惠，以便你警告在你之前没有任何警告者曾降临他们的那些民众，以便他们记念。”(28：46)

《古兰经》表述了幽玄奇迹：“这是部分幽玄的消息，我把它启示你，以前，你和你的宗族都不知道它，故你应当坚忍。善果归于敬畏的人们。”(11：49)。

(4)《古兰经》的超高修辞水平：《古兰经》的词句都保持着被造物望尘莫及地超高水平，其词句皆是金章玉句，丽句清辞，月章星句，皆是表达地恰如其分，没有任何词不达意，言不尽意，而我们常常会发现人类的作品会出现这些缺陷，因为《古兰经》是全能的真主的语言，而人类是软弱无能的，不可能如此精妙的表达。

《古兰经》的敌人(古莱史贵族们)在其降示时的承认其超高修辞水平便足以作为证据，如：奈则尔·本·哈乐斯和沃理德·本·穆各尔评价《古兰经》说：“《古兰经》必是甜蜜的，定是引人入胜的，其顶层定会结果，其底层必是水源，它是无与伦比的，不是凡人之言。”。不过，他因附和众神教众而本末倒置了，于是便妄言《古兰经》是魔书。所有人皆认同《古兰经》会激发人类的情感，打动人心，让人折服于它是真主的语言。

《古兰经》的教法判决：

《古兰经》包含多种教法判令，皆是符合伊斯兰使命，今世和后世的，都一一记载于《古兰经》中，没有遗漏任何一部分。可以将《古兰经》的教法判令分为三大类：

(1)与信仰相关的教法：如：认主独一，信仰天神，经典，使者，后世。

(2)与责成人必备的理论道德相关的教法：如：具备美德，远离恶习。

(3)与责成人的言行举止相关的教法，这类包含两种教法判令：

A.功修法：如：礼拜，天课，朝觐，斋戒，祭品，发誓，献牲，供献等，这些皆是为了完善人与主的关系的。

B.人际交往法：如：交易，支配，刑法等等，这些皆是规范社会关系的。其中包括(1)“个人法”(家庭法)：如：结婚，离婚，生活开支。

(2)“民事法”：如：财产交易——买卖，租用，抵押，合伙。(3)“刑

事法”：如：有关于责成人的罪恶及应受的法律制裁，以及诉讼法或民事和刑事程序，这皆是为了达到绝对的公平公正而所设定的法律程序。(4)“宪法”：有关完善个人与统治者的关系以及保护人权的律法。(5)“国际法”：有关在和平时期和战争时期伊斯兰国和他国的外交关系，或者在穆斯林国家穆斯林与非穆斯林的关系。(6)“经济法”：有关个人经济权,国家银行的开支与收入以及共有财产和个人财产，如：战利品,什一税,地税,矿物。共有的财产：天课,施舍资,献祭品,慈善款,借款。家庭财产：生活费,遗产,遗嘱金。个人财产：利润,福利,血金,赎金,布施金。注：《古兰经》阐明的这些法律，有详述的——如：功修法,家庭和遗产法。有概述的——如：人际交往法，之所以概述是为了让理性有发挥的余地以及让演绎家演绎推理，以便在弊利和需求之间做对比。

《古兰经》对教法判令的说明：

《古兰经》是断然可靠的，因为以断然可信地众传方式传述给我们，但是它的说明教法有内容断然的，也有内容或然的。

“内容断然性的明条”：《古兰经》中意义明确的词，并且仅有一种意义，如：遗产经文,刑法经文和罚赎经文；真主说：

“真主为你们的子女而命令你们。一个男子，得两个女子的分子。如果亡人有两个以上的女子，那末，她们共得遗产的三分之二；如果只有一个女子，那末，她得二分之一。如果亡人有子女，那末，亡人的父母各得遗产的六分之一。如果他没有子女，只有父母承受遗产，那末，他母亲得三分之一。如果他有几个兄弟姐妹，那末，他母亲得六分之一，（这种分配），须在交付亡人所嘱的遗赠或清偿亡人所欠的债务之后。——你们的父母和子女，谁对于你们是更有裨益的，你们不知道——这

是从真主降示的定制，真主确是全知的，确是至睿的。如果你们的妻室没有子女，那末，你们得受她们的遗产的二分之一。如果她们有子女，那末，你们得受她们的遗产的四分之一。

（这种分配），须在交付亡人所嘱的遗赠或清偿亡人所欠的债务之后。如果你们没有子女，那末，你们的妻室得你们遗产的四分之一。如果你们有子女，那末，她们得你们遗产的八分之一。（这种分配），须在交付亡人所嘱的遗赠或清偿亡人所欠的债务之后，如果被继承的男子或女子，上无父母，下无子女，只有（同母异父的）一个弟兄和一个姐妹，那末，他和她，各得遗产的六分之一。如果被继承者有（同母异父的）更多。”(4: 11-12)

真主说：“偷盗的男女，你们当割去他们俩的手，以报他们俩的罪行，以示真主的惩戒。真主是万能的，是至睿的。”(5: 38)。真主说：“淫妇和奸夫，你们应当各打一百鞭。你们不要为怜悯他俩而减免真主的刑罚，如果你们确信真主和末日。叫一伙信士，监视他俩的受刑。”(24: 2)。真主说：“凡告发贞节的妇女，而不能举出四个男子为见证者，你们应当把每个人打八十鞭，并且永远不可接受他们的见证。这等人是罪人。”(24: 4)。真主说：“把妻子当做母亲然后悔其所言者，在交接之前，应该释放一个奴隶。那是用来劝告你们的，真主是彻知你们的行为的。”(58: 3) 这些都是内容断然的明条；阐述了遗产份额,盗窃罪,奸淫罪,诽谤罪,妻比母之罪。

“内容或然性的明条”：《古兰经》中含有多重意义的词，如：
وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي
أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا
إِصْلَاحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“被休的妇人，当期待三次月经；她们不得隐讳真主造化在她们的子宫里的东西，如果她们确信真主和末日。在等待的期间，她们的丈夫是宜当挽留她们的，如果他们愿意重修旧好。她们应享合理的权利，也应尽合理的义务；男人的权利，比她们高一级。真主是万能的，是至睿的。”(2: 228) “قروء”有两种意义——清洁期和月经期，故而说明两种意义之一则是或然性，而非断然性。真主说

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ
وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا
بِالْأَزْلَامِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ الْيَوْمَ يَبْسُ الدِّينَ الْكَافِرُونَ مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ۚ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ
لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ
مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ۖ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“禁止你们吃自死物、血液、猪肉，以及诵非真主之名而宰杀的、勒死的、捶死的、跌死的、舐死的、野兽吃剩的动物，但宰后才死的，仍然可吃；禁止你们吃在神石上宰杀的；禁止你们求签，那是罪恶。今天，不信道的人，对于（消灭）你们的宗教已经绝望了，故你们不要畏惧他们，你们当畏惧我。今天，我已为你们成全你们的宗教，我已完成我所赐你们的恩典，我已选择伊斯兰做你们的宗教。凡为饥荒所迫，而无意犯罪的，（虽吃禁物，毫无罪过），因为真主确是至赦的，确是至慈的。”(5: 3) “ميتة”表示所有的死物皆是非法，也有可能表示除了海鲜外的都是非法的，因为这个词用于广义，同样“دم”(血液)一词有包括静止和流动的血液，或者仅仅表示流动的血液。所以，广义词或多义词均是内容或然的，因为它表示多种概念。

《古兰经》说明教法判令的风格：

《古兰经》是直到末日真主保护的永恒法则，它的永恒性便表示它的内容是全面且概括性的，而非是详述性的，以便其律法变得灵活多变且丰富多彩，可以解决每个时代的需求，为智者打开思量之门。因此，《古兰经》需要用圣训进行对其阐述，因为圣训是对《古兰经》的诠释，如：拜数、课额、朝觐功课、契约和婚配条例等。这些只有通过圣训才可知晓。《古兰经》说明教法判令的不同风格是其修辞所要求的必须或禁止，因为《古兰经》是奇迹，它所表述的教法是人们渴望去接受的，而非是不满和厌烦。故而，凡是必然性的义务有时候用命令式词型进行表达——如：“你们施舍”，“你们出征”，“你们行善”。有时候用“规定”或“定制”的词进行表达——如：“真主确已为你们规定赎誓制，真主是你们的保佑者。他是全知的，是至睿的。”(66：2)“斋戒已成为你们的定制”(2：183)“当你们完成拜功的时候，你们当站着、坐着、躺着记念真主。当你们安宁的时候，你们当谨守拜功。拜功对于信士，确是定时的义务。”(4：103)有时候用“优美的行为”进行表达——“阿丹的子孙啊！我确已为你们而创造遮盖阴部的衣服和修饰的衣服，敬畏的衣服尤为优美。这是属于真主的迹象，以便他们觉悟。”(7：26)“这是后世的住宅，我要用来报答那不愿傲慢也不愿堕落的人。善果只归敬畏的人。”(28：83)“那是真主用来向他那些信道而且行善的仆人们报喜的。你说：“我不为传达使命而向你们索取报酬，但求为同族而亲爱。”谁行一件善事，我要加倍地报酬谁。真主确是至赦的，确是善报的。”(42：23)“行善者将受善报，且有余庆，脸上没有黑灰和忧色，这些人是乐园的居民，将永居其中。”(10：26)“如果你们休妻，而她们待婚期满，那末，当她们与人依礼而互相同意的时候，你们不要

阻止她们嫁给她们的丈夫。这是用来规劝你们中确信真主和后世的人的。这对于你们是更有利的，是更纯洁的。真主知道，你们却不知道。”(2: 232) 有时候用表示必然的文字进行要求——“其中有许多明证，如易卜拉欣的立足地；凡入其中的人都得安宁。凡能旅行到天房的，人人都有为真主而朝觐天房的义务。不信道的人，（无损于真主），因为真主确是无求于众世界的。”(3: 97)。

非法之事用“禁止”进行表达——“信道的人们啊！你们不要借诈术而侵蚀别人的财产，惟借双方同意的交易而获得的除外。你们不要自杀，真主确是怜悯你们的。”(4: 29) “你们当为主道而施舍，你们不要自投于灭亡。你们应当行善；真主的确喜爱行善的人。”(2: 195) “你们不要接近私通，因为私通确是下流的事，这行径真恶劣！”(17: 32) 非法之事有时候用“恶行”或“非善行”进行表达——“吝惜真主所赐的恩惠的人，绝不要认为他们的吝惜，对于他们是有益的，其实，那对于他们是有害的；复活日，他们所吝惜的（财产），要像一个项圈一样，套在他们的颈项上。天地间的遗产，只是真主的。真主是彻知你们的行为的。”(3: 180) “你们把自己的脸转向东方和西方，都不是正义。正义是信真主，信末日，信天神，信天经，信先知，并将所爱的财产施济亲戚、孤儿、贫民、旅客、乞丐和赎取奴隶，并谨守拜功，完纳天课，履行约言，忍受穷困、患难和战争。这等人，确是忠贞的；这等人，确是敬畏的。”(2: 177) “他们询问新月的情状，你说：“新月是人事和朝觐的时计。”正义绝不是从房屋后面穿洞进去，但正义是敬畏。你们当从门户走进房屋，当敬畏真主，以便你们成功。”(2: 189) 有时候用“恶事”或“伤害”表达非法之事——“与真主缔约，然后加以破坏的，断绝真主命人连结者的，在地方上进行破坏的，

这等人将被诅咒，将吃后世的恶果。”(13: 25)“然后恶报乃作恶者的结局，因为他们否认真主的迹象，而且加以嘲笑。”(30: 10)“那些被匍匐着集合于火狱者地位更恶劣，是偏离正路更远的。”(25: 34)“这是事实。放荡者必定要得一个最恶的归宿”(38: 55)“如果你们恐怕不能公平对待孤儿，那末，你们可以择娶你们爱悦的女人，各娶两妻、三妻、四妻；如果你们恐怕不能公平地待遇她们，那末，你们只可以各娶一妻，或以你们的女奴为满足。这是更近于公平的。”(4: 3)。

部分演绎规则

- (1) 凡是真主“看重”“赞美”“喜悦”“承诺福利”“描述为端正”“用其发誓”的所有行为皆是教法许可的，其判令介于必须和提倡之间。
- (2) 凡是立法者“要求放弃”“贬低”“诅咒”“行其事者比作畜生,魔鬼”“警告”“述为肮脏,恶事”讹所有行为均是教法禁止的，其判令介于非法和可憎之间。
- (3) 凡是真主“允许”“许可”“免除罪恶”“免除重担”“取消伤害”的一切事物皆是教法允许的。

第二依据：圣训

圣训的定义及其种类：

语言方面“سنة”的本义是“习以为常的道路”。法源学家主张“سنة”是穆圣的言行举止及默认。这就表示“سنة”有三类：

- (1) 圣训：穆圣针对不同目的和不用场合所说的话——如：“一切善功，全凭举意。”“不可伤己，亦不可伤人。”“牧放的家畜

有天课。”“对继承人不可遗嘱。”回答用海水否定可以做小净时说：“海水是清洁的，其死物是合法的。”。

(2)圣行：穆圣的行为——如：履行五番拜功，履行朝觐的功课，当着二个证人的面在原告发誓的情况下断案，从手腕处割盗窃者的右手。

(3)默认的圣训：穆圣明确表示认可，或者有人在他当面做了某事，而他没有反对。或者在他的时代出现了某事，而他知道此事，但没有发出任何的反对意见。或者穆圣明确表示赞同。如：认可两位弟子；他俩打土净做了礼拜，然后发现了水，于是一个人洗小净重新礼了拜，另一个没有重新礼拜。穆圣对重新礼了拜的弟子说：“你有两份报酬。”对没有重新礼拜的弟子说：“你遵循了圣训，你的拜功足矣。”穆圣赞同穆阿滋的断案方式，首先以《古兰经》判决，其次以圣训，接着以演绎处理案件。；穆圣赞同看相者看吾萨麦脚和宰德脚便认出两人是父子关系。故而大众法学家主张看相是确认血统的一种方法，而哈奈斐则不然。

圣训的种类：

系统的角度而言大众法学家将“圣训”分为了二类：“众传圣训”和“单传圣训”。哈奈斐学派将其分为了三类：“众传圣训”“著名圣训”和“单传圣训”。

众传圣训：在前三代习惯上不可能撒谎的一群人传述的圣训，比如遵守性的圣训——伊斯兰的标志“小净,礼拜,封斋,朝觐,天课,宣礼”等。如：众传圣训：“谁假借我的名义而撒谎，就让他准备进入火狱吧。”“火狱伤哉脚后跟！”

众传圣训有309段——此数据记载于《众传圣训散诗集》筛黑穆罕默德·本·贾尔法·柯塔尼著。

众传圣训的法律效益：

众传圣训是断然可靠的，表示确知，否认众传圣训的人视为叛逆。

关于众传圣训要限定多少传述人方面侧重的主张是 unlimited 特定的人数，只要传述人保证所传述人内容准确可靠便可。

著名圣训：没有达到众传数量的传述人传述的圣训(一个人或两个人)，不过在第二世纪广为流传(再传弟子时代)，前三代之后不论著名，如：“一切善功，全凭举意”“伊斯兰被建立在五件事情上”“不可伤己，亦不可伤人”摸靴子的圣训以及石刑的圣训。

著名圣训与众传圣训的区别：

众传圣训的前三个系统环节的传述人皆达到了众传的数量，而著名圣训第一系统环节的传述人没有达到众传的数量。

著名圣训的法律效益：

著名圣训是据圣门弟子传述的断然可靠的圣训，但不是据穆圣传述的断然可靠圣训，故而它表示或然性，接近于断然，否认著名圣训的人可将其视为犯罪者。著名圣训可限定《古兰经》的广义，亦可限制其笼统经文，如同与众传圣训一般。

单传圣训：没有达到众传圣训数量的几个传述人传述的圣训。大部分圣训都是单传圣训。

单传圣训的法律效益：

单传圣训是或然性的，不过必须要遵循，而非信仰，因为确定它方面有怀疑。众学者主张单传圣训虽说是或然性的，但它具备健全圣训传述人所应具备的条件(公正,严谨,可靠)，故而，单传圣训必须要遵循。

圣训说明教法判令：

若圣训没有另外的解释，仅有一种意义，那末，圣训说明的教法判令便是断然性的，如同《古兰经》一样，不过《古兰经》全部都是断然性的，而圣训只有众传圣训才是断然性的。所以圣训分两种：断然确定的和或然确定的。不过用其求证方面如同《古兰经》一样。

相对《古兰经》而言圣训的地位：

圣训是仅次于《古兰经》的第二大立法依据，因为《古兰经》是断然确定的，而圣训是或然确定的，断然性的要优先于或然性的；圣训是阐明《古兰经》，阐明的要跟随被阐明的。穆阿滋的圣训可证明于此；“穆阿滋啊！你靠什么判决？……”。

产生教法的角度而言圣训分为四类：

(1)圣训可强调《古兰经》——如：命令“立站拜功,完纳天课,封斋,朝觐”禁止“以物配主,作假证,忤逆父母,蓄谋杀人,侵吞他人财产。”穆圣说：“**穆斯林的钱财不合法，除非他心甘情愿。**”这段圣训是强调真主的说：“**信道的人们啊！你们不得强占妇女，当作遗产，也不得压迫她们，以便你们收回你们所给她们的一部分聘仪，除非她们作了明显的丑事。你们当善待她们。如果你们厌恶她们，（那末，你们应当忍受她们），因为，或许你们厌恶一件事，而真主在那件事中安置下许多福利。**”(4: 19)。穆圣说：“**你们善待女人。**”此段圣训是强调真主说：“**你们当善待她们。**”(4: 29)。

(2)圣训是《古兰经》阐明；阐明三类：

A.阐明《古兰经》的概义——如：用以阐明功修方式和人际交往定律的圣训和圣行。

B.限定《古兰经》的广义——如：圣训：“不得在侄女之上娶其姑妈，也不得在姨母之上娶其甥女。”此段圣训限定了真主的说：“除此以外，一切妇女，对于你们是合法的。”(4：24)。

C.限制《古兰经》笼统性的经文——如：穆圣规定从手腕处割盗窃犯的手。这便限制了有关盗窃刑罚经文的笼统性——“偷盗的男女，你们当割去他们俩的手，以报他们俩的罪行，以示真主的惩戒。真主是万能的，是至睿的。”(5：38)。

(3)圣训可以废止《古兰经》——如：圣训：“对继承人无需立遗嘱。”此段圣训便废止了对继承人立遗嘱的经文——“你们当中，若有人在临死的时候，还有遗产，那末，应当为双亲和至亲而秉公遗嘱。这已成你们的定制，这是敬畏者应尽的义务。”(2：180)

这是大众法学家的主张，沙斐尔则不然。

(4)圣训提出了《古兰经》未曾提到的教法——如：“石击已婚的贱淫者”，“有一个证人的情况下发誓后判决”，“禁止男性穿绸戴金”，“规定开斋捐”，“家族应承担命价”，“禁止吃家驴肉”，“赎回俘虏”等等。

圣训作为依据：

众学者一致主张必须遵循“圣训”，演绎教法方面圣训如同《古兰经》一样，因为圣训是第二大立法源泉。《古兰经》，公决，理性均有证据证明必须遵循圣训：

(1)《古兰经》：真主命令穆斯林服从使者及追随使者的人，将顺从使者制定为顺从其追随者；命令穆斯林将有争议之事交于真主和使者，在真主及其使者的判决方面没有给予穆斯林男女自由选择权，很多经文中提到不接受使者的判决之人视为没有信仰：古兰云：“信道的人们啊！你们当服从真主，应当服

从使者和你们中的主事人，如果你们为一件事而争执，你们使那件事归真主和使者（判决），如果你们确信真主和末日的
话。这对于你们是裨益更多的，是结果更美的。”(4: 59) “谁服从使者，谁确已服从真主；谁违背使者，你不要管谁，因为我没有派你做他们的监护者。”(4: 80) “指你的主发誓，他们不信道，直到他们请你判决他们之间的纷争，而他们的心里对于你的判决毫无芥蒂，并且他们完全顺服。”(4: 65) “当真主及其使者判决一件事的时候，信道的男女对于他们的事，不宜有选择。谁违抗真主及其使者，谁已陷入显著的迷误了。”(33: 36) “你说：“如果你们喜爱真主，就当顺从我；（你们顺从我），真主就喜爱你们，就赦宥你们的罪过。真主是至赦的，是至慈的。”(3: 31)

“你们不要把使者对于你们的召唤当作你们相互间的召唤。真主确是认识你们中溜走者。违抗他的命令者，叫他们谨防祸患降临他们，或痛苦的刑罚降临他们！”(24: 63)

这些圣训皆阐明必须服从使者；健全圣训必须遵循，其他圣训则不然。

(2)圣门弟子的公决： 圣门弟子一致公决圣训是仅次于《古兰经》的立法源泉，必须遵循，因为遵循《古兰经》的命令，以及穆圣的认同穆阿滋的断案方式；“如果在《古兰经》中找不到相应的判决方案，那末，我使用圣训判决。”。如果在《古兰经》中找不到处理案例的方式时，圣门弟子们使用圣训处理案例。这便是圣门弟子们的方针，再传弟子及其后辈学者延续了这个方针，直到现代。

(3)理性：无法遵循《古兰经》记载的概括律法，除非有圣训诠释。穆圣传达启示基于“传颂《古兰经》”和“阐述《古兰经》”。任何一个教法的形成皆离不开《古兰经》和圣训，同时两者是

相辅相成的，缺一不可。因为真主说：“你们当谨守拜功，完纳天课，与鞠躬者同齐鞠躬。”(2: 43) “信道的人们啊！斋戒已成为你们的定制，犹如它曾为前人的定制一样，以便你们敬畏。”(2: 183) “凡能旅行到天房的，人人都有为真主而朝觐天房的义务。不信道的人，（无损于真主），因为真主确是无求于众世界的。”(3: 97) “吃利息的人，要象中了魔的人一样，疯疯癫癫地站起来。这是因为他们说：“买卖恰象利息。”真主准许买卖，而禁止利息。奉到主的教训后，就遵守禁令的，得已往不咎，他的事归真主判决。再犯的人，是火狱的居民，他们将永居其中。”(2: 275) “（他又严禁你们娶）有丈夫的妇女，但你们所管辖的妇女除外；真主以此为你们的定制。除此以外，一切妇女，对于你们是合法的，你们可以借自己的财产而谋与妇女结合，但你们应当是贞节的，不可是淫荡的。既与你们成婚的妇女，你们应当把已决定的聘仪交给她们。既决定聘仪之后，你们双方同意的事，对于你们是毫无罪过的。真主确是全知的，确是至睿的。”(4: 24) “偷盗的男女，你们当割去他们俩的手，以报他们俩的罪行，以示真主的惩戒。真主是万能的，是至睿的。”(5: 38)。

这些经文都需要阐释，穆圣确已阐明了如何礼拜,如何交纳天课,如何封斋,如何朝觐,买卖有效的条件,利息的种类,女人旅行的路程,割手的部位等等。穆圣必须阐明，因为执行真主的命令；

“我降示你教诲，以便你对众人阐明他们所受的启示，以便他们思维。”(16: 44)。假如穆圣没有阐明这些律法，那末，定无法执行。故而，圣训在所有范畴内都要必须遵循，无论它是说明《古兰经》的概括律法还是限定笼统经文，或者提出《古兰经》未曾提到的律法。因为，不管怎么说，圣训的内容皆是启

示，真主确已详明；“也未随私欲而言。这只是他所受的启示，”(53: 3-4)。

众学者对单传圣训的主张：

圣门弟子和再传弟子以及后辈学者们一致公议必须遵循单传圣训——仅一两个人传述的圣训，没有达到众传圣训的程度。众学派的伊玛目因遵循单传圣训而设了几个条件，目的是为了确保持述可靠，甄别出羸弱的。各学派设立条件的风格如下：

哈奈斐学派接受单传圣训的条件：

(1)单传圣训传述人的行为与其传述的圣训不可相左，如果相左，那便遵循传述人的行为，不遵循所传述的圣训；传述人之所以与所传述的圣训相左是因为他知晓所传述的圣训已被废除。故而，哈奈斐学派的学者们没有遵循艾布·胡莱勒的圣训（“狗舔了器皿，须洗七次。”）。他们说：“艾布·胡莱勒仅洗了三次。”（达尔古图尼传述）。

(2)单传圣训不是有关大众化事件，因为大众化事件定是以众传或著名的方式传述的，而以单传的方式传述便表示圣训是否可靠方面不确定，因此，哈奈斐学派没有遵循“拜中鞠躬时升两手的圣训”。

(3)单传圣训不是有悖于“类比”和教法总则，若传述人不是法学家时。因此，哈奈斐学派没有遵循艾布·胡莱勒传述的“聚奶羊”的圣训（“不要扎住驼羊乳头作假，谁卖到这样的驼羊，想退回则要加上一升枣。”）因为该圣训与赔偿原理不符（同类物品退回同类物品；同价物品退回同价物品），也和此段圣训（“利润与风险成正比。”）不符，因为此圣训将利润给予了有权利赔偿货物的人。实际上哈奈斐学派不接受上述单传圣训不是对圣门弟子有质疑，而是另有原因，如：圣训对立，废止，羸弱等等。

伊玛目·马立克接受单传圣训的条件：

单传圣训不能违背麦地那人的一贯做法，因为麦地那人的行为如同众传圣训一般，而集体传述的圣训比单传圣训更应遵循。故而，伊玛目·马立克没有遵循“买卖双方享有自由权，直到两人离开场地”的圣训，因为该段圣训与麦地那人的一贯作风不符。

伊玛目·沙斐尔接受单传圣训的条件：

传述人诚实可靠，理解所传述的圣训，传述严谨，不是怪异圣训。这几个条件便表明不接受尾缺圣训。

伊玛目·艾哈莫德接受单传圣训的条件：

伊玛目·艾哈莫德和伊玛目·沙斐尔一样仅将系统健全放了条件，不过，他接受尾缺圣训。

尾缺圣训：

法源学家的术语而言“尾缺圣训”是没有见过穆圣的某个公正的人说：“真主的使者说了……”，无论是中断圣训，连缺圣训还是首缺圣训皆被称为“尾缺圣训”。

圣门弟子的尾缺圣训众学者都接受，而非圣门弟子的尾缺圣训除了沙斐尔以外大众法学家都接受，因为公正可靠的传述人不允许传述“尾缺圣训”，除非他肯定穆圣说过该段圣训。

伊玛目·沙斐尔接受尾缺圣训须有五大条件之一辅助：

(1)尾缺圣训的传述者是再传弟子大学者，如：瑟伊德·本·穆散伊布，阻哈类，哈桑·拜索类，舍尔必，伊本·西林等人。

(2)意义相同的连接圣训加以辅助。

(3)众学者皆接受的尾缺圣训与其符合。

(4)圣门弟子的主张加以辅助。

(5)与大部分学者的决议相一致，从而得以加强。

伊玛目沙斐尔接受尾缺圣训的条件便是“传述人是众人皆知的公正人”。；尾缺圣训传述人是否可靠不曾知晓，不知晓意味着拒绝，如若上述的五大辅助旁证之一加以辅助时，传述人的公正侧重，可以遵循。

穆圣的行为(圣行):

穆圣的行为有三种:

(1)自然行为，人的禀性做出的反应，如：站坐,吃喝,睡觉,走路等。这些行为我们可以仿效，但不必定，如若有教法依据责成我们仿效，那末，便是纳入在法定行列中，如：用右手吃饭。

有关世俗事物中根据穆圣的经验做出的判决之事不视为法定之事，如：买卖,务农,组织军队,开药方。以此，白德尔战役，当穆圣想让军队驻扎在一个固定的阵地时，胡巴布·本·萌则尔说：“这是真主让你驻扎的地方，还是个人策略呢？”穆圣回答：“是个人策略。”胡巴布说：“此地不宜驻扎。”他建议驻扎于水源附近，于是穆圣采纳他的建议将军队驻扎于水源附近。当穆圣看到麦地那人给椰枣树授粉时，他建议不要授粉，于是，那年椰枣减产了，穆圣得知椰枣减产说：“你们是最知晓今世之事的。”

(2)穆圣专有的特行，如：允许连续封斋，必须礼上午拜,节日拜,基数拜,夜间拜，结婚对象可超过四位，以胡宰法一个人的证词可确定诉讼等等。这些皆是穆圣的专权，不可模仿。

(3)其目的是法定的行为，这种行为我们必须仿效，以下内容中便可了解这种行为所表达的“必然”，“提倡”，“允许”：

A.说明《古兰经》的广义,或限定其笼统经文，这种行为的法律效益便是其行为说明的律法——“提倡”，“必然”。明确阐述的，如：“你们看我怎么礼拜，你们就怎么礼。”“你们向我学习朝觐

功课。”如同需要时适合说明的行为，如：手腕处割盗窃者的手。这种行为是对《古兰经》经文的阐述——“偷盗的男女，你们当割去他们俩的手，以报他们俩的罪行，以示真主的惩戒。真主是万能的，是至睿的。”(5: 38)。打土净直到两肘。这是阐明真主的说：“信道的人们啊！你们在酒醉的时候不要礼拜，直到你们知道自己所说的是什么话：除了过路的人以外，在不洁的时候不要入礼拜殿，直到你们沐浴。如果你们有病，或旅行，或入厕，或性交，而不能得到水，那末，你们可趋向洁净的地面，而摩你们的脸和手。真主确是至恕的，确是至赦的。”(4: 43) 阐明的内容是“必然”，“提倡”，“允许”，那末，被阐明的亦是如此。

B.凡是穆圣起初的行为，众人知道其行为具备“必然”，“提倡”，“允许”，那末，对于整个民族而言是具有法定的约束。因为真主说：“凡使者给你们，你们都应当接受；凡使者禁止你们的，你们都应当戒除。你们应当敬畏真主，真主确是刑罚严厉的。”(59: 7) 真主说：“希望真主和末日，并且多多记念真主者，你们有使者可以作为他们的优良模范。”(33: 21)。圣门弟子们在很多事件上皆仿效穆圣的行为，如：欧麦尔的亲吻黑石；他说：“我知道你是一块黑石；既无害也无益，我若没有看到使者亲吻你时，我定不会亲吻你。”。

没有法定属性的行为，但有表示近主的属性，那末，这种行为表示“提倡”，如：没有长期坚持的两拜礼拜。；表示没有近主属性的行为意味着“允许”，如：合作种田,买卖。“允许”是众学者侧重的主张，因为“允许”是最起码的，而超于“允许”的就无法确定，除非有依据，实则此问题没有依据。另一种说法是表示“提倡”，因为近主的行为最起码表示“提倡”。

综上所述，自然行为及世俗经验不纳入在法定范畴之内，而目的是立法的行为，便在法定范畴之内，民族必须遵循。

第三依据：公决

“公决”的定义：

“الإجماع”的字面意义是“决定了某件事”，人们说：“某人下定决心做某件事。”。真主说：“你们应当和你们的配主在一起决定你们的事情。”(10: 71) 即：“决定”，“一致”。人们常说：“这群人一致决定做某件事。”。

法源学家的术语方面，“公决”是伊斯兰民族的演绎教法学家在穆圣归真后的某一时代对某一教法判令达成了一致。即“公决”必是具备演绎教法资质者们对某一教法达成了共识，不论非演绎学家的意见。“公决”须得所有演绎学家的一致，大多数演绎学家的一致不视为“公决”；仅麦地那人的一致或两大圣地(麦加和麦地那)人的一致某一教法判令不算为“公决”；巴士拉人和库法人对某一教法达成共识，两位长老(艾布·白克尔和欧麦尔)达成共识，四大正统哈里发达成共识，圣裔达成共识，这些人的任何一方对某一教法判令达成共识皆不视为“公决”。

“教法演绎学家”必须是穆罕默德的民族，外教人的达成共识不可能是教法意义的“公决”，之所以将穆罕默德民族的“公决”视为教法依据是因为真主保障这个民族不会犯错。

穆圣在世时“公决”无法形成，因为穆圣若与大众一致于某一教法时，那教法便是以“圣训”而确立的，而非是以“公决”；若穆圣与大众相反时，大众的一致无效。

“公决”的形成仅在于教法判令，如：必然的,非法的,有效的,无效的。不会在某文字概念或理论或今世琐事上形成“公决”。如：世界的产生,个人见解,战略,为民服务等等，与责成人的行为无关的习俗皆是不会形成“公决”

“公决”的要素及条件：

“公决”仅有一个要素，那便是众演绎学家的达成共识，若无法达成共识，则无法形成“公决”。

“公决”有六个条件：

- (1)提出“公决”者须是很多演绎教法学家，某一位演绎教法学家的提出不视为“公决”，假如在某一时代仅发现一两位演绎教法学家，那末，教法的角度而言“公决”无法形成。
- (2)所有教法演绎家对新出现的某一教法达成一致，若大部分演绎家一致时，“公决”无法形成，无论一致的演绎家有多么多，相反的演绎家多么少。因为“公决”必须要穆斯林国家的所有教法演绎家的一致，不论非演绎家的意见。
- (3)伊斯兰各国的所有教法演绎学家对某一教法积极地达成一致，某一特定地区的一致不视为“公决”，如：麦加,麦地那,埃及,伊拉克。仅圣裔或逊尼派的达成共识不视为“公决”。
- (4)若要形成“公决”，则每一位教法演绎家对当时发生的事件明确的表态，无论是语言或行为，或者各自表态或众人一起表态。
- (5)公正且远离异端的演绎教法学家的一致才有效，因为《古兰经》明条证明须是如此。

“公正”：大众学者主张提出“公决”者须是适合作证的人，适合作证者便是公正的人，犹如《古兰经》中记载：“**当她们满期的时候，你们当善意地挽留她们，或善意地离别她们。你们当以**

你们的两个公正人为见证，你们当为真主而作证。这是用来教训信仰真主和末日者的。谁敬畏真主，他将为谁辟一条出路，”(65: 2)。

“远离异端”：若所行的异端是导致叛逆，行此异端者不是穆斯林；若不是导致叛逆的异端，不过导人于行此异端，那末，因无据地邪念他已不具备公正。故而，达成“公决”方面不采纳行异端者的意见，因此，不论拉瓦斐滋派反对两位长老的执政，也不论合瓦热智派反对阿里的执政。

(6)所有演绎教法学家对某一教法达成共识方面皆要依赖明条或类比，因为毫无依据地出决议是错误的,是对教门无知的妄言。真主说：“你不要随从你所不知道的言行，耳目和心灵都是要被审问的。”(17: 36)。 任何人均不可以理性立教法。

“公决”的支撑点：

犹如上述所言，教法演绎学家达成公决时须依赖证据，若无依据而达成公决，那便是在穆圣归真后私自立教法。这是虚妄。诚然，习惯而言若没有达成共识及统一见解的因素，那末，教法演绎学家无法达成共识，而统一见解便是“公决”的依据，也是阻止演绎学家跨越法度的界线。 依据就是解析已被明确说明的教法判令或通过类比已确立的教法明条中演绎教法，或者实践教法总则及总则与教法接受的见解相符合而演绎教法，或者依赖教法依据而演绎教法，如：择优法则,延续法则,前人法则,防微杜渐法则等等。

“灵感”不适合作教法依据，因为教法是使者传达的，而使者只通过启示立法。所以，伊斯兰民族更应该依赖证据而演绎教法，如若不然，那便是异端迷路者的信口开河,私欲爱好。

大众学者主张，“公决”的支撑点或是断然依据(《古兰经》和众传圣训)，断然依据面前“公决”是对其的辅助。；或是或然依据(单传圣训和类比)，有或然依据的加持“公决”教法从或然级别升级到了断然级别。

“公益法则”可作为“公决”的支撑点，若有利益更新时，可以相反公决且产生出符合新利益的教法。如：麦地那的七大法学家决议允许定价买卖，而在圣门弟子时代是不允许的。当国家银行秩序有所变动时，马立克和艾布·哈尼发决议将天课给予哈释姆族，而教法原理则是不允许将天课给予哈释姆族。因保护人权，各学派的伊玛目不接受夫妻之间的互相作证以及上下之间的互相作证，而圣门弟子时代是接受的。

“公益法则”作为“公决”支撑点的例子：欧麦尔时代圣门弟子们因保障国家银行收入而一致公决不分配强制解放的土地，并规定地税用作大众的开支(军队,边疆要塞,河流,桥梁,法官,工作人员, 有需之人)，规定的地税成为所有穆斯林的权利，不分贵贱，不限你我。圣门弟子们一致公决收集《古兰经》。欧斯曼时代为了通知众人礼拜而在聚礼日增加了第三个宣礼，尤其是离清真寺较远的人，以免他们失去礼拜。这一切皆是趋利避害，以便保留穆圣和艾布·白克尔,欧麦尔时代的原状态。同样对某一教法事件达成共识依赖的是注释明条或找出教法明条的原因。

“公决”作为证据：

“公决”完全符合上述要求时，所达成公决的教法必须遵循，不可违背。任何时代的人没有取消的资格，因为形成公决的教法是断然性的教法，不可违背，不可废止。断然性意味着与《古兰经》和圣训一样。

“公决”的依据若是断然性的，那末，“公决”不是独立的证据，而是增幅断然依据的。；若依据是或然性的，那它便是独立的证据。即用其求证足矣，无须参阅被支撑的依据。这不是它本身产生教法的意思，因为事实上教法是立法源泉。

大众学者主张，“公决”的依据性是断然性的，若是以众传的方式传于我们，那末，相反的人被判为叛逆或迷误异端；若以单传的方式传于我们或是沉默性的公决，那便表示或然性的教法。事实上部分学者将反对公决的人不判为叛逆，如：阿米迪，伊玛目·哈热麦，伊斯奈威，伊本·哈吉布。除非反对家喻户晓的公决，如：五大功修，必信的认主独一，使命及圣品等宗教刚需之事。某人承认公决，不过他否认达成共识的教法，此人便是叛逆者，因为这种否认相当于否认教法；谁否认教法，谁便是叛逆者。

《古兰经》和圣训中公决作为依据的证据：

①《古兰经》中很多经文都证明伊斯兰民族的公决是教法依据，其中就有真主说：“谁在认清正道之后反对使者，而遵循非信士的道路，我将听谁自便，并使他入于火狱中，那是一个恶劣的归宿。”(4: 115) 即真主使遵循非信士的道路成为了如同反对真主和使者，并要惩治且放任自流，警告会以火狱严惩。若反对真主和使者及遵循非信士的道路是非法，那就意味着必须遵循信士的道路，故而，产生的必然结果就是“公决”是教法依据。因为，个人道路就是自己选择的言行及信仰。

真主说：“信道的人们啊！你们当服从真主，应当服从使者和你们中的主事人，如果你们为一件事而争执，你们使那件事归真主和使者（判决），如果你们确信真主和末日的話。这对于你们是裨益更多的，是结果更美的。”(4: 59) 真主命令服从他和使者以及穆斯林的主事人；主事人便是政权在握的统治者及教

法演绎学家，如果主事人们对某一教法达成共识，那末，必须遵循，因为真主说：“当安全或恐怖的消息到达他们的时候，他们就加以传播，假若他们把消息报告使者和他们中主事的人，那末，他们中能推理的人，必定知道当如何应付。假若没有真主所赐你们的恩惠和慈恩，那末，你们除少数人外，必已顺从恶魔了。”(4: 83)。

(2) 圣训记载民族受庇佑免于犯错——演绎学家们是民族的代表人物，若他们一致于某一教法便相当于全民族对该教法达成共识。该圣训是意义众传，而非文字众传，所表达之意如同意义众传一般。例如：“我的民族不会集体犯罪”“真主不会使我的民族集体迷误，我的团体与真主的援助相伴”“我的一些教民一直是坚持真理的，孤立他们者无损于他们，直到安拉的命令来临。”“谁分离集体一扎，谁像愚昧时代的人一样死亡”“恶魔是与个体相伴的，见两个是避远的”。伊本·麦斯欧德说：“穆斯林认为的优善之事，真主认为也是优善之事”这些圣训尽管是单传圣训，但意义皆表达的是“民族受庇佑免于犯错”。这些圣训均明确地证明教法演绎学家的达成共识是建立于真理的，如若不然，他们定无法达成共识，同时他们资质各异，天赋异禀，学术详解各有千秋。

公决的种类：

形成的角度而言“公决”分为两类：“明确的公决”和“默认的公决”

“明确的公决”：众教法演绎学家的见解一致于某一教法问题；众教法演绎被集合在一个地方，每个人发表自己的见解，随之达成共识或见解统一。

大众学者主张，此类型的公决是断然的教法依据，不可相反。

“默认的公决”：在某一时代部分教法演绎学家对某一教法问题发表了见解，而其他人闻言后便沉默了，没有提出反对的意见。

对此类公决学者们持有不同意见：

马立克学派和沙菲尔学派主张，这绝非公决，不作为依据。

哈奈菲学派和罕百里学派主张，是公决，亦是断然的依据。

第一派别(否定默认公决的学者)否定的道理：

他们主张其余的教法演绎家的沉默不算作是他们附和所听到的见解，也许沉默的原因是因为对该问题没有演绎，或者是因为害怕提出见解者的迫害，或者是因为提出见解者是教法演绎家，而每个演绎学家皆是对的。等等的诸多可能性表明沉默并不一定是认同提出的见解。

第二派别(遵循默认公决的学者)的道理：

他们以两方面求证：

(1)习惯而言，听闻每一位教法演绎学家的见解并不困难，而部分演绎家出决议，其余演绎家默认也是大家习以为常之事。

(2)每个时代的习惯是卓越的学者们对某一新产生的问题出决议，而普通学者们默认，表示认同。故而，沉默是隐含的认可。

不言而喻，默认的公决若有认同的标识，那便是教法依据，沉默不一定是认同的可能性也迎刃而解了。如：演绎家未曾研究，或担心暴君迫害等等。因为圣门弟子的大部分公决的问题都是默认公决；部分圣门弟子发表见解，其余人听闻后默认赞同。

如果不具备认可的标识，那末，默认的公决仅是或然依据。

公决形成的可能性：

尼宰姆派、穆尔齐滋和什叶少许派系认为“公决”不可能形成：

(1)形成“公决”须得某个时代的所有演绎家达成共识，而这需要落实两件事：需要公决的事件发生时要知晓伊斯兰各国的所有演绎家的数量和他们每个人的见解。落实这两件事极为困难，因为没有统计演绎家的专属机构，同时大家都散居各地，没有居住在固定的地区，故而，很难集合他们，也无法确切的知道他们的见解。

(2)若公决的支撑点是断然证据时，形成的公决毋庸置疑；若支撑点是或然证据，那末，很难形成公决，因为众学者分歧的根源在于或然证据；因他们每个人智力各异，认知真理方面各有所长，同时每个人派别观念不同。故而，公决无法形成。

对上述的解答：这些理由是对确已发生之事的猜疑，是为了让人们产生怀疑，不必在乎。

大众学者主张，“公决”完全可以形成，因为很多公决确已形成，事实胜于雄辩。圣门弟子们一致公决讨伐拒交天课的人；收录《古兰经》；禁止六种利益；穆斯林女子不可与非穆斯林男子结婚；未定彩礼的情况下婚约有效；不能同娶一女子与其姑妈；禁止猪油；祖母继承六分之一的遗产；儿子限制孙子的遗产；未拿食物前禁止卖……

当今“公决”可以在教法机构召开的会议中协商而形成，会议中伊斯兰世界著名的教法演绎学家们提选出与教法总则相同步的公决。

“公决”实际的产生：

大众学者主张圣门弟子的很多公决确已形成，犹如明确地记载于《公决级别》一书(伊本·哈则姆著)例如：一致公决祖母继

承六分之一的遗产；未拿食物前禁止卖；禁止猪油；必须赔偿同类或同价的霸占物；穆斯林女子不可以与非穆斯林男子结婚；未定彩礼的情况下婚约有效；不可同娶一女子与其姨妈或姑妈；丧夫的女子必须守制。这些皆是依赖教法明条的，无需研究。

纯粹演绎事件的公决很难形成，不过可以说“对该事件有诸多见解，没有发现圣门弟子和他人相左的意见。”大众学者认为，这类纳入于或然公决的范畴内，非断然公决。例如：“投资盈利”，众演绎家一致公决允许。该问题没有可依赖的明条，唯一依赖的依据便是在穆圣时代人们曾这样交易，而穆圣没有认可，也没有反对。

伊玛目·沙斐尔说：“对某一问题不知道是否有分歧，就不要下结论说已达成公决。”

伊玛目·艾哈莫德说：“谁宣称公决，谁便撒谎的人。”这句话的意思是人们应多注重传述，须慎重，不可在没有了解到是否有正确传述之前肆意宣称公决，意思不是否认公决的形成。

第四依据：类比

类比的定义：

“القياس”的字面意思是“衡量”即用类似的事件衡量另一事件。人们常说：“我用尺子量了布”。或是对于两件事感性的衡量，如：“我用这块木板测量了那块木板。”或理性的衡量；人们常说：“某人的知识与某人无法相比。”

法源学家的术语中，“القياس”是教法明条没有作出教法判令的事物纳入于教法明条已经作出判令的事物范畴内，因为两者的教法原因一致。“类比”不是产生或设立教法，而是挖掘教法，教法须靠法定源设立，而它仅仅是演绎家说明原因时才被发现的，故而，“类比”是显现出教法，而非生产。“原因”是教法源，而演绎家的职责便是显现出本源存在的细节教法，因为其中的教法原因一致。

经训明条或公决已经对特定的事件作出了判令，而演绎教法学家也知道该事件判令原因，随之演绎家发现该原因与另一个事件的原因一致，于是，他深信两个事件的教法是一样的，并将明条已作出教法判令的事件类比给明条没有为之作出教法判令的事件。这个过程称为“类比”，而被类比的事件称为“源头”或“类比源”；明条没有作出判令的事件被称为“分支”或“比较事物”；设立教法的含义称为“原因”。

范例较多，其中就有下列几例：

- (1)真主阐明了禁酒；“信道的人们啊！饮酒、赌博、拜像、求签，只是一种秽行，只是恶魔的行为，故当远离，以便你们成功。”(5: 90) 演绎学家发现禁酒的原因是习惯上饮酒会让人陷入丧失理智的沉醉，这会给宗教,现世,社会带来很大的伤害，同时还不健康。如：人们之间掀起矛盾；医生也认为饮酒有害健康。然后教法演绎家发现发酵的谷液和果汁也能醉人，于是，将这种麻醉人的饮料因类比于酒而也定为了非法。
该类比的要素：“酒”是类比源，“麻醉的饮料”是比较物，作出的判令是“非法”，二者的共同原因是“麻醉人”。
- (2)穆圣禁止凶手继承遗产；“凶手无权继承遗产。”。原因是急于提前继承遗产，故而，剥夺继承权。受遗嘱者杀害遗嘱者也

是基于该原因，随之，大众法学家(沙斐尔例外)将受遗嘱者杀害遗嘱者的事件类比于继承人杀被继人的事件，于是，剥夺了受遗嘱人接受遗嘱的权利，如同剥夺继承人的继承权。

(3)穆圣禁止抢婚；“你们不要做互相排挤的交易，也不要谈他人所谈的对象。”原因在于这种行为是伤害第一卖家和第一求婚者，会导致激起仇恨。而该原因可能出现于任何一种交易中，如：抢兄弟的雇工。这种行为也是非法的，因为类比于抢婚，二者原因相同。

(4)《古兰经》禁止了聚礼拜宣礼时的买卖；“信道的人们啊！当聚礼日召人礼拜的时候，你们应当赶快去记念真主，放下买卖，那对于你们是更好的，如果你们知道。”(62：9)原因是买卖会影响不能按时礼拜。大众法学家(罕百里例外)主张该原因存在于任何交易或工作中，如：租凭,抵押,立约赎身。所以，具备该原因时皆是被禁止的。

类比的要素：

“类比”依赖于四个要素：“类比源”“比较事物”“二者共同的原因”“原判令”。

“类比源”：明条或公决明确其教法的事物。如：麻醉品类比于酒。

“比较事物”：明条或公决没有作出教法判令的事物。

“原因”：原判令的基础。如上述例子——“醉人”。

“原判令”：明条或公决作出的法定判令，并将其逾越于比较事物。如上述例子——“禁酒”。

以类比所确定的比较事物的教法判令是类比的成果，不是其要素。如上述例子——“禁止醉人的饮料”。

举例说明：圣训禁止了利息的六个种类(金,银,小麦,大麦,枣,盐)。这六种是类比源，而玉米,大米,蚕豆是比较物。教法判令是利息非法。哈奈斐和罕百里学派认为禁止利息的原因是量或称同种类的东西；沙斐尔和马立克学派认为是两种货币，沙斐尔学派认为原因是四种食物皆是可食用的，罕百里学派认为是可以当主食，并且可以长期储存的食物，而且还是同种类。

类比的依据性：

关于类比的依据性有两种著名的观点：

- (1)大众学派的观点：类比是遵守性的教法依据，是教法源泉之一，处于第四大教法依据。该派学者是认可类比的。
- (2)穆尔齐兹·尼兹姆派,什叶·伊玛目派及字面学派的观点：类比不是教法依据。该派学者是否认类比的。

大众学派(认可类比者)的证据：

大众学派以经训,公决和理性求证类比的依据性：

《古兰经》：诸多经文皆证明类比的依据性，其中就有真主的说：“**有眼光的人们啊！你们警惕吧！**”(59：2)即·真主阐述了拜尼·奈宰尔部落的犹太人因否认且伤害真主的使者而受责罚，随之表述：“你们警惕吧！”即·你们与他们对比，你们应清楚行他们所行之事，便会受他们所受之罚。

真主说：“**信道的人们啊！你们当服从真主，应当服从使者和你们中的主事人，如果你们为一件事而争执，你们使那件事归真主和使者（判决），如果你们确信真主和末日的话。这对于你们是裨益更多的，是结果更美的。**”(4：59)因两者教法原因一致使明条没有作出教法判令之事纳入在已作出教法判令之事的范畴内。这便是归真主和使者判决，也是类比的含义。

真主说：“你说：“最初创造他的，将使他复活；他是全知一切众生的。”(36：79)真主为了让我们更加容易理解，于是，将复活死后的被造物类比于最初的创造，因为能够创造众生的主，亦能复活众生，然而更容易。这便是类比。

圣训：语言或行为性的圣训皆证明类比；当穆圣派穆阿滋去往也门任命法官时，穆圣问道：“穆阿滋啊！你面临某一事件时你该如何判决？”他说：“我会以真主的经典判决，若在经典中我找不到时，我便以圣训判决，如若在圣训中我也找不到时，我会用理性演绎，我不留余力。”于是穆圣戳了一下我的肩膀道：“一切赞颂，全归真主，他默助真主的使者的使者行真主与其使者喜悦之事。”。理性演绎是涵盖类比的。

行为性的健全圣训：穆圣类比了很多事件，其中之一就是一位亥斯阿姆人来见穆圣道：“我年迈的父亲有幸加入了伊斯兰，他无法启程去朝觐，我可以替他朝觐吗？”穆圣说：“你是他的长子吗？”他说：“是的”穆圣说：“你告诉，若你的父亲欠债时你会替他还吗？”他说：“当然”穆圣说：“朝觐亦是如此，你替他朝觐。”穆圣将真主的债务类比给了仆人的债务，必须偿还。

欧麦尔请教穆圣封斋者亲吻了自己的女人会坏斋吗？穆圣回答道：“你封着斋漱口会怎样？”他说：“无妨”穆圣说：“亲吻亦是如此。”穆圣将同房的前奏类比于喝水的前奏，二者均是达到目的的媒介，皆不坏斋。

有个白尼·法札尔人来见穆圣,说：“我妻子生了个黑孩子!”穆圣说：“你有骆驼吗?”那人回答：“有。”穆圣问：“都是什么颜色?”那人回答说：“红色。”穆圣问：“其中有灰色的吗?”那人回答：“有。”穆圣问：“那是怎么回事?”那人回答：“也许是返祖现象。”穆圣说：“那你这个孩子或许也是返祖现象。”

公决：圣门弟子们多次遵循类比，同时任何人没有反对。这是以意义众传而确定的，圣门弟子们的不反对且多次遵循类比的行便是一致认可“类比”是必须遵循的依据。例如：他们将推选艾布·白克尔为哈里发类比于他带众人礼拜，他们说：“真主的使者放心他处理门之事，难道我们不放心他处理现世之事吗？”他们表述将一群人杀害一人须全员抵命类比于一群人一起偷盗须剥全员的手。

艾布·白克尔将“الكلالة”解释为无父无子之人，“الكلالة”的文字意义是沿路小道，而“الكلالة”犹如沿路小道一样。当欧麦尔将艾布·穆萨派往巴士克委任法官时，欧麦尔给艾布·穆萨写了一份有关判案的著名信件，其中就写到：“你认清同类事件，并以你的见解类比各案件。”欧麦尔把禁止将酒加工成醋类比给了融化猪油。之所以判为非法是因其价值非法。有关祖父和兄弟的遗产问题方面欧斯曼对欧麦尔说：“若你遵循你的见解（祖父限制兄弟），没有错；若你遵循前辈的见解（共得遗产），美不可言。”

阿里说：“聪慧之人皆是通过比较事物来认识真理的。”伊本·安巴斯将限制兄弟遗产的祖父类比给了孙子，并且说：“宰德·本·萨比特不敬畏真主吗！他将孙子视为儿子，而不将祖父视为父亲。”即两者和亡人的亲属关系是一样的。这些卓越的圣门弟子类比的事件皆证明类比是必须遵循的依据。

理性的证据众多，最重要的有三个：

(1) 所有意义能理解的教法皆建立于注重利益，而仆人的利益是立法的宗旨，如果两个事件均是在利益范畴内，并且原因一致时，教法判令也一致。因为实践立法者立法的宗旨——利益。在此方面深信演绎学家的研究足矣，遵循或然是必然之

事，不能理解为因保护理智和注重身体健康仅仅酒非法，而醉人的饮料合法；也不能理解为因不营私人们的食物和物价禁止六种利息，而允许营私其余与其相同食物，如：蚕豆,玉米,大米等等。

(2) 经训明条因启示的终止是有限的，而面临众人的新事件是无限的，有限的不能涵盖无限的，除非理解已明确作出判令的教法原因，并将其运作于相似的事件。

这便是我们用其了解发生的新事件教法的立法依据——类比。

(3) 与生俱来的秉性及理性逻辑皆要求遵循类比。侵吞他人财产，亏枉他人，侵犯他人权利均是非法之事，故而，可以将所有亏枉,仇视之事均类比于此。禁止喝吃有害食品及毒品者便能明白所有的垃圾食品和有毒的饮品都是被禁止的。

故而，教法是适合于每一个时代的，是与时俱进的，直到末日完全能解决人类的需求,实现人类的利益。

不认可“类比”的学者的证据：

什叶派,尼兹姆派,字面派以大四证据求证否认“类比”为教法依据：

(1) 《古兰经》：真主说：“**天经里没有遗漏任何事物。**”(6: 38) 即真主的经典包罗万物，所以不需要类比。

反驳上述所言：《古兰经》包罗万物仅是总体性的，而非详述性，因为许多教法都找不到经典明条，所以《古兰经》确设教法要得明条直接阐述或间接类比。

真主说：“**你不要随从你所不知道的言行，耳目和心灵都是要被审问的。**”(17: 36)“**猜想对于真理，确是毫无裨益的。**”(83: 28) 类比意味着猜想，而非确知，故而，类比是被禁止的，不适合用于确定教法。

反驳上述所言：被禁止的是有关信仰问题方面猜想，而遵守性的教法方面大众学者主张可以运用或然，因为责成给我们的许多工作皆是以单传圣训，经训表义而确定的，接受两个人的证词等等皆是表示或然猜想。

(2)圣训：圣训证明禁止类比；“该民族一会儿遵循经典，一会儿遵循圣训，一会儿遵循类比，若这样遵循时，他们确已迷误。”

解答上述所言：此段圣训假设正确，那末，也是针对无效的类比；不依赖证据或与其他证据冲突的类比。而有效的类比是被接受的；与经训和语言同步的类比，不是建立于假设，而是基于教法明条。

(3)公决：有些圣门弟子批评了运用类比或理性演绎，而其他圣门弟子默认了，这便形成了公决。如：当有人请教艾布·白克尔“كَلَامٌ”的意义时，他说：“如果我用理性解释真主的经典，那末，我将天地不容。”即·类比。

欧麦尔说：“你们当远离运用理性的人，因为他们是圣训的敌人，他们背不了圣训，于是便以理性，随之自己迷误，导人迷误。”他还说：“你们应远离“مَكِيلَةٌ”，有人问：“مَكِيلَةٌ”是什么意思？”他说：“衡量类比。”

阿里说：“假如教门是遵循理性的，那末，抹靴子的底部定比靴面更应该。”

伊本·安巴斯说：“你们中的学者将一一离世，于是人们会把无知的人当作主事人；他们会用理性类比各事件。”

这些圣门弟子均否认运用类比，对此任何人都没有反对他们，这就意味着他们一致于不可遵循类比。

解答上述所言：上述传讯并不可靠，假设其可靠，也是与一致遵循类比的嘉言贤语相冲突的，上述贤言表达的意思不是反对类比，而是针对追随私欲且不依赖明条或教法宗旨的理性见解；不具备类比有效条件的无效类比，如：与明条不符或不是出自演绎家的类比或是不能类比的内容中类比——解释《古兰经》经文。

而具全有效条件且与教法明条相协调的类比是完全允许的。

(4) 理性：找寻教法原因时，因洞察力不同的因素类比会导致众演绎家分歧，犹如出现于细节问题中；细节问题是分歧的根源，而教法不可以互相冲突，犹如教法教法禁止冲突，真主说：“你们当服从真主及其使者，你们不要纷争，否则，你们必定胆怯，你们的实力必定消失；你们应当坚忍，真主确是同坚忍者同在的。”(8: 46)

解答上述所言：被禁止的争议和被批评的冲突仅有关信仰和宗教原理方面，如：国家政治,战争事务。而有关遵守性教法问题方面的争执没有被禁止，因为在其中的争执没有任何必要，然而对民族有利，因为法定要求的演绎结果因启示的终止必有分歧，不可能精确地知道每一个案例的教法，除使者外任何皆不受庇佑，故而，教法演绎学家和跟随他们的人均有情可原。
类比的条件：

“类比”的每个要素皆设有特定的条件，以便类比有效。

类比源的条件：它是明条或公决已作出相应判令的教法。法源学家提到了多个条件，其实类比源仅有一个条件，那就是它不可以作另一比较物的基础，因为在逻辑上类比源是基础，而比较事物则不然。比如禁止同类物缺量互换方面不可以将木瓜类比于苹果，若然两种都是食物，但是苹果是椰枣的比较物；圣训明条禁止的六种利益物之一。也不可以将玉米类比给大米，

因为大米是小麦的比较物；圣训明条禁止缺量互换的种类之一。沙斐尔学派主张，缺额互换的两种东西不可以是食物；马立克学派主张，缺额互换的两种东西不可以是主食，也不可以是长期存放的东西；哈奈斐学派和罕百里学派主张，缺额互换的东西不可以是称量的。不管怎么，不可以类比第二个基础物和源比较物原因一致的物种，因为这种类比是无意义的延长。因二者皆是清洁且须举意而不可以将水净类比于土净，因为土净须举意是类比于拜功的；二者皆是功修。第一种类比无效，因为相反第二种类比的原因；第一种类比的原因是清洁，而第二种类比的原因是功修，原因的不同会是第一种类比无效，因为在类比源(拜功)和比较物(水净)之间没有共同的意义，故而，因原因不一导致类比无效。如果将水净,土净,拜功的原因皆论为功修，那末，这种类比则是无意义的延长。

原判令的条件：

不可以说“原判令”的条件是以明条或类比确定的，因为我们在讨论法定的类比；也不可以说“原判令”不是废止的，若原判令是被废止的，那末，它不可能逾越比较事物；因已不适合遵循而将它作为比较事物判令的基础。原判令须具备的条件有四个：

(1)“原判令”不可以是特殊的法令，因为类比的目的是让原判令逾越比较事物，如果是特殊的法令时，不可逾越。如：专属穆圣的法——允许连续封斋,可以聘娶多个妻子(多于四个),无聘金娶妻,自选战利品,将斋月与妻子同房的游牧人的罚赎品给予其家人。这些皆是穆圣的特权；接受胡宰麦一人的证词；穆圣说：“**胡宰麦的见证足矣。**”而证人的标准数量是最少两个人，真主说：“**你们当从你们的男人中邀请两个人作证。**”(2: 282) 排除

胡宰麦是因为他能理解他人不能理解的，故而，不可以把比胡宰麦更敬畏,廉洁,聪慧,诚实的人类比于他。

(2) 原判令不可以逾越类比常规，因为相反类比而确定的判令皆不能将其他的类比于它。这便证明原判令的条件是意义可理解的；因为原因是类比的基础，故而，有关功修教法判令上的类比无效，如：限定拜数,课额,奸淫法和诽谤法的鞭刑,罚赎量。这些教法理智无法理解其原因。犹如不可以在特殊的判令上类比，即使意义可以理解，如：圣训规定忘记吃喝者的斋戒有效。而总则要求这种斋戒无效，因为吃东西是与封斋的意义相冲突的，但教法判决了斋戒有效，为了减轻负担和避害，即使教法判令的意思可以理解；忘记的人的目的并不是行非法之事。故而，不可以将错误的开斋类比于忘记而吃喝的斋戒；拜功中忘记而说话不可以类比于斋戒，因为忘记是不可能防备的，不同于错误，斋戒与拜功不同，封斋的人有可能会忘记而吃喝，而做礼拜的人须时刻记得自己在拜主，所以不容忘记。

(3) 比较事物的教法判令没有经训明条。即.原判令的证据不是证明较事物的。若证据是包含比较事物的教法判令，那末，该判令是以原证据确定的，而非是类比确定的，那时不需要类比，如同“禁酒”是圣训规定的，而非《古兰经》经文；穆圣说：“**所有麻醉品皆非法。**”所以，明条证明醉人的饮料也是非法的，对此“类比”发挥不了任何作用。

(4) 原判令先于比较物判令，若想要以类比确定比较物判令，那末，不可以将水净类比于土净，因为水净是比较事物，而土净是其原判令，同时水净的教法是先于土净的；水净是迁徙前规定的，而土净是迁徙后规定的。如果比较事物有除类比外的证据时，类比亦可为证，因为这时的比较事物有两个证据——

类比与除类比外的某证据，比如穆圣说：“一切善功，全凭举意。”该圣训包含水净和土净。

比较事物的条件：

比较事物的条件有四个：

(1) 比较事物有着与原判令本身或其种类一样的原因，如：因二者皆是麻醉的原因，将醉人的饮料类比给酒；因为醉人的饮料的原因就是明条禁止酒的原因；因二者均是重罪而将必须抵偿损伤肢体类比于必须抵命，一致是出现于原因种类，而非其本身。

不具备该条件的类比称为“差异类比”，如：将存在先买权的不动产分配给不同产权的合伙人；大众学者主张（哈奈菲学派例外）以他们各自持有的股份而分配，因为类比于本钱产生的利润；哈奈菲学派主张，该类比是“差异类比”，因为利产于权，故而，每个合伙人均得产权所产生的数额，而先买权并不是产权的产物，所以要平等分配。

(2) 原判令与比较物的教法判令须一致，哈奈斐学派不允许将异教徒的妻比亲类比于穆斯林的妻比亲，因为原判令定非法是有期限的，罚赎完便终止，犹如“辩诉者章”阐述。而比较事物(异教徒的妻比亲)的非法是永久性的，因为没有信仰的人不是出罚赎的对象；罚赎是功修或含有功修概念，其作用是为了清洁，而没有信仰的人不是其对象，因为他们的所做的一切工作皆是无效的。故而，哈奈斐学派主张，异教徒的妻比亲无效，沙斐尔学派主张有效，因为没有信仰的人可以款待穷人或释放奴隶；罚赎。

(3) 比较事物不能先于原判令，如：水净不能类比给土净，因为水净是迁徙前规定的，而土净是迁徙后规定的。所以，不可类比。

(4)比较事物没有证明相反类比的明条或公决，如若没有，那末，该类比是与明条或公决冲突的。这种类比称为“无效的类比”。哈奈斐学派主张，誓言罚赎——将释放有信仰的奴隶类比于错杀人的罚赎无效，因为释放有信仰的奴隶是与誓言明条冲突的；“**释放奴隶**”(5: 89) 该经文中“奴隶”是笼统性的，没有说必须是有信仰的奴隶，不同于错杀人的罚赎明条：“**谁误杀一个信士，谁当释放一个信道的奴隶，并以血贖交付尸亲，除非他们自愿让与。**”(4: 92) 故而，誓言罚赎类比于错杀人罚赎是无效的，因为这会导致改变原判令。大众学者主张，不可以将旅途中允许放弃拜功类比于放弃斋戒，同时二者的原因均是旅行。这种类比无效，因为众学者一致公决旅途中不可以放弃拜功。

“原因”的条件：论述“原因”的条件之前，我们先概述“原因”的定义和与其相关的内容。

“原因”是类比的基础，法源学家的术语中，以原因设定教法是为了落实利益，或者它是了解教法的属性。而“原因”也会被称为“教法关键”“判令因素”“教法标志”。

“原因”通用于趋利避害的哲理，如：两个交易人的利益关系着买卖是否有效；保护生命,理智,血统,财产与禁止无故杀人,酒,私通,盗窃有关；旅途困难与允许开斋,短礼拜功紧密相连。钻研教法者定知道，真主为众仆设立教法是为了趋利避害；真主说：“**我派遣你，只为怜悯众世界的人。**”(21: 107)。

显而易见，教法与哲理有密切的关系，因为哲理是教法宗旨，不过，哲理也许是隐藏的，感官无法知晓，也许是确定明显的，因事而异,因人而异。也许哲理会落实，比如允许“买卖”因它是基本需求，有时买卖不是为了基本需求，这是隐藏的。旅途中允许开斋的哲理是“遭受劳累”，有些人在旅途中会劳累，而有些人则不会。

有时候教法的哲理是隐藏的，没有规律，大众法原学家主张，不可将哲理当成原因，即使是有规律的，如果把则成作为哲理的基础，那末，它将变得没有任何规律。因此，众学者说：“教法的关键在于原因，而非哲理。”。基于此，旅行是允许开斋及短礼的原因，即使没有遇到过困难。不可以将居家健康的人类比给旅行，即使他所做的工作很困难，如：面包师,伙夫,农夫,矿工等等。因为没有允许的原因——病,旅行。即使哲理得以落实——困难。

原因和哲理的区别在于“哲理”是立法的动机，立法者立法的目的是趋利避害，之所以立法是为了落实或完善利益。而“原因”是了解教法的规律，也是教法的基础，因为教法与原因连在一起能落实立法的目的，旅行或病症是允许开斋的原因，旅行是允许短礼拜的原因，因为原因是有规律且明显的，与教法有密切联系，不过，事实上它能落实立法的哲理，因为旅行中可能有困难，而设定短礼和开斋是为了给旅行者减轻负担，免除困难。所以，旅行是原因，免除困难是哲理。而“因素”要比“原因”的范围更广，所有原因皆是因素，而所有因素不一定是原因，如果属性和教法之间有可以理解的利益时，这种属性被称为原因和属性；若不能理解时，仅称之为因素。有人说：“证明情愿转移权利的交易称为原因和因素”正午日偏被称为“因素”，而非“原因”。

原因的条件有四个：

(1) 原因具备符合教法的属性。即它是落实教法哲理的支撑点；趋利避害。“麻醉”是符合禁酒的属性，通过禁止令可免除对人们的伤害，保护理智和身体。“盗窃”是符合立法（割手）的属性，教法之所以割手是因为可以保护财产。“斋月旅行”是符合允许开斋判令的属性，因为一般而言，确定这种允许是为

了落实容易,取消困难;“故意杀人”是符合抵偿法的属性,这也是保护生命所产生的结果,同样也是符合剥夺继承权法的;穆圣说:“凶手不可继承。”这便是禁止急于杀被继人。以不符合的属性找原因则无效,如:禁酒的原因是酒是红色液体或盛于玻璃杯;盗窃须割手的原因是盗窃是富有者或有势力者或棕肤色的人,而被窃者是穷苦人;斋月允许开斋的原因是旅行者是徒步者或残疾人或女人或者是游牧人。这些属性皆称为“偶然属性”;它与教法之间找不到任何理性能接受的关系。犹如以符合其基础的属性不可以找原因,即使有导致符合消失的漏洞出现,如:与被迫者或神经病患者的交易不适合作为转移权利的原因;男女没有见面而确定的婚约不适合作为确定血统的原因。

(2)原因具备明显的属性。即.感官能知晓,因为“原因”了解教法的属性,故而,必须是明显且感官能知晓它存在于原判令和比较物之间,如:“麻醉”是明显的属性,感官能知道酒和任何一种醉人的饮料均是麻醉品;“年龄小”是明显的属性,感官能知道小孩需要监护;“猫的往来”是眼睛可以看到的属性,故而,它适合作为猫的残水(喝剩下的水)干净的原因;“同种类差量互换”感官能知道这是六种利益。如果属性是隐藏的,那末,不可以用其找原因,因为无法确知它是否存在,所以,两个交易人的情愿交易不能当成转移商品权利的原因,因为“情愿”是内心之事,无法感知,而能知道的“提出”和“接受”是情愿的标识;“同房”不适合当做确定血缘关系的属性,因为是否同房是隐藏之事,而结婚的明显之事,可以作为符合该教法的属性;“成熟”不可以当做成年的原因,因为“成熟”是难以揣测的,而其明显的标志可以当做原因——到达15岁或成年的表现出现,如:射精,月经。

(3)原因具备确切的属性。即.有特定的实质，不会以个体和状态的差异发生很大的改变，至于稍微的差异无妨，因为类比的基础是比较事物和原判令的原因一致，而原因一致产生的必然结果是原因须是确切且有规律的，不以状况的差异而有所改变，否则类比因原因不一致而无效，如：“凶杀”被视为剥夺凶手继承权的确切属性；“抢兄弟的买卖”也被视为确切的属性，故而，将抢兄弟的雇工类比于抢兄弟的买卖；“麻醉”是禁酒的确切属性，所以，所有的麻醉品都类比于酒，喝多喝少无关紧要，因为其中的差异是稍微的。不可以将不是确切或无规律的属性当做原因，如：“困难”适合当做斋月允许开斋的原因，然而确切的属性(旅行或病症)可以当做原因。

(4)原因是跨越性的，不是局限于原基础的属性。即.许多事物中皆可落实，原基础外也存在的属性。如果原因是仅局限于原基础时，类比无效，因为原因被局限时，它无法实践于比较事物中，而类比的基础是原基础和比较事物的原因一致，若无法一致时类比则无效。所以，不可把禁酒的原因当做是醉人的葡萄汁，因为该原因只限于酒；可以将“麻醉”当做原因，因为“麻醉”存在于酒和其他物。哈奈斐学派主张，不可以把金银利息的非法的原因当做是货币，因为该原因比较狭隘，仅存在于货币。不可以把穆圣的特权当做原因，如：聘娶多于四个的妻子，穆圣亡故后他人不可聘娶圣妻。穆圣特权作为基础类比，则类比无效。

应注意事项：众学者一致主张，可以将明条或类比确定的原因视为原因，即使是局限的，比如旅行或病症是斋月允许开斋的原因。如果原因是以创制演绎而确定的，那末，哈奈斐学派认为不可将其当做原因，因为将其当做原因没有任何利益，其

他学者允许将其当做原因，认为它有其他利益，比如金银利息非法的原因当做是货币。故而，大众学者主张，原因有两种：

(1)跨越性的原因：跨越已知的范畴到达于其他范畴。

(2)局限性的原因：没有跨越已知的范畴，无论是明条阐述或演绎而来的。

了解原因的途径：

“了解原因的途径”：教法演绎学家了解原因的途径，最重要的是以下几点：

(1)经训明条：《古兰经》或圣训表明某属性是某教法的原因。该原因被称为“已被阐明的原因”；有时是明确的，有时是暗示的。

“明确的原因”：明条所包含的明义，如：阿拉伯语中表达找寻原因的所有词。比如“放逐章”中提到的“逆产”一词；“**城市的居民的逆产，凡真主收归使者的，都归真主、使者、至亲、孤儿、贫民和旅客，以免那些逆产，成为在你们中富豪之间周转的东西。**”(59：7) 原因是那些逆产不可以在富豪之间周转。

；真主说：“我曾派遣许多使者报喜信，传警告，以免派遣使者之后，世人对真主有任何托辞。”(4：165) 讲述了以色列人的故事后真主说：“因此，我对以色列的后裔以此为定制：除因复仇或平乱外，凡枉杀一人的，如杀众人；凡救活一人的，如救活众人。”(5：32) 真主说：“我禁止犹太教徒享受原来准许他们享受的许多佳美食物，因为他们多行不义，常常阻止人遵循主道。”(4：160) 真主说：“他们问你月经的（律例），月经是有害的，故在经期中你们应当离开妻子。”(2：222)。

穆圣说：“我曾禁止你们储存宰牲节的肉是因为有来访的客人，现在你们储存吧！”即.禁止是意味着去款待宰牲节来到麦地那

的游牧人们。穆圣禁止偷窥他人室内时说：“目光已进去,则无求许可的必要。”穆圣针对猫喝剩的水说：“猫是往来于你们的。”。

应注意，说明原因的明条若是使用的是特定的词时，便是断然性的；若使用的是也许是说明原因也许不是，那末，它便是或然性的，如：“我创造精灵和人类，只为要他们崇拜我。”

(51: 56) 真主说：“只因为从真主发出的慈恩，你温和地对待他们”(3: 159) 真主说：“那是因为他是有财产和子嗣的。”(68: 14) 穆圣说：“猫是往来于你们的。”。

按时的原因和证明暗示的提醒，比如回答问题，穆圣对斋月和妻子同房的游牧人说：“你应释放一个奴隶”将教法与属性联系在一起——如：穆圣说：“法官生气时不要判案。”说明属性，随之引判令——穆圣说：“谁开垦了一片荒地,那地就归谁。”两件事的教法区别在于提到属性——如：“将战利品分给战马两份,男子一份。”。

(2) 公决：公决证明特定的某属性是某教法的原因，如：众学者一致公认管理小孩的经济权的原因是“未成年”，于是，将婚配权类比于此；他们一致公决同父同母的兄弟要先于同父的兄弟继承遗产的原因是同父同母，所以，婚配权也优先。

(3) 考究与筛选：“السير”的文面意义是“推测”，探测伤口的测试仪出自于该词。“التقسيم”收集适合作教法原因的所有属性。“考究”和“筛选”教法演绎学家把自认为适合作原判令原因的所有属性收集起来，然后反复考究,测试每一个，最后筛选出适合作原因的属性。

教法演绎学家研究原判令中存在的属性，排除不适合作为原因的，

保留自认为适合作为原因的属性。进行该工作须依赖原因的条件——原因具备明显且确切,延伸且符合教法的属性。

该方式要依赖推理演绎,它没有明条或公决的依据,如:演绎学家研究出强迫出嫁少女权的原因是“未成年”,随之他认为原因是“处女”或“未成年”,然后沙菲尔学派主张,“未成年”不可以当作原因,否则强迫已婚配过的未成年人也会成为必然,“监护权因未成年而确定”这与圣训是冲突的:“孀妇,对自身婚姻比其监护人更有权;少女,其父亲得经其同意。”所以,可以确定的是“强迫”的原因是“处女”,而非“未成年”,犹如小孩无需求婚配。哈奈菲学派主张,排除“处女”,因为教法没有将“处女”当作任何一个教法的原因;保留“未成年”,因为立法者把“未成年”当作了经济监护权的原因。

演绎学家说:“明条禁酒,其原因是葡萄或是液体或者是麻醉。”然后他说:第一个属性较局限,无法延伸,而第二个是巧合,不符合,最后保留了第三个属性“麻醉”,于是便认定“麻醉”就是原因。演绎学家研究出禁止利息的原因是“称量的钱币”或是“食物”或“可储存的主食”,但条件是种类相同。于是哈奈斐学派主张,不适合将“食物”当作原因,因为金银不是食物;“主食”也不适合作为原因,因为盐换盐也是利息,而盐不是主食,最后认定原因是“称量”,故而,将所有可称量的东西都类比于此,同种类互换的差额和赊欠皆是利息。

(3)符合:属性与教法相符合。立法的宗旨是趋利避害,比如“麻醉”,它符合禁酒的属性,而“液体”,“颜色”,“液体”皆不符合。“未成年”是符合婚姻监护权的属性,因为不知道“利害”是未成年的标志,而设监护权能避免不知利害的伤害;避免伤害是立法者宗旨。教法演绎学家仅在没有经训明条或公决时无奈而运用该方案。

符合本身无法找寻原因，除非教法认可或见证契合，而符合的属性要看教法是否契合而分为四类：

(1) 有影响的符合：教法明条或公决认可的符合属性，一致认为可以将其当作原因。如：“月经”真主说：“他们问你月经的（律例），你说：“月经是有害的，故在经期中你们应当离开妻子。”(2: 222) “凶杀”穆圣说：“凶手不可以继承。”。“未成年”真主说：“你们当试验孤儿，直到他们达到适婚年龄；当你们看见他们能处理财产的时候，应当把他们的财产交还他们。”

(4: 6) 这些属性都是符合的，因为教法认可了这些属性就存在于教法判令中，这是符合属性的最高级别。

(2) 相契合的符合：立法者树立教法的属性，但是没有经训明条或公决认可其本身是该教法的原因，只是认可它是同一类型教法的原因，或者立法者认可其种类的属性为教法本身的原因或同类教法的原因。比如符合认可的属性；立法者认可其本身为同类型教法的原因；教法演绎学家研究其原因，“未成年”是父亲有权婚配女儿的原因。演绎家发现教法将“未成年”当作了经济管理权的原因，所以“婚配权”和“经济管理权”都是一个种类，而教法将“未成年”当作了经济管理权和婚配权的原因。这便是认可属性的本身。

立法者认可同类属性作为教法的原因符合属性；演绎学研究“下雨”是允许并礼拜功的原因。演绎家研究了该教法的原因，然后发现教法允许旅途中并礼拜功的为了免除困难，而“旅行”和“下雨”都是一个种类，那便是困难和苦楚的标志。于是教法将“旅行”和“下雨”当作了允许并礼拜功的原因。这是论属性的种类。

将同类属性论为同类教法的例子

演绎学家研究出“月经”是免除拜功的原因，也研究了该免除的原因，然后发现符合的属性（月经）涵盖困难；还补月经期间所缺失的礼拜会产生困难。于是月经代替了产生的困难，因为它是确切且明确的属性，随之又研究了细节教法的辅助，于是发现教法将“旅行”视为短礼和并礼拜功的原因，因为旅行中产生的困难。故而，教法将每一个有困难和苦楚标志的属性当作每一个可减轻的教法的原因。月经期间免除拜功和旅途中允许短礼及并礼皆纳入于一个种类的范畴内（减轻,免除困难）。

（3）开放性的符合：教法没有认可也没有不认可的符合属性，仅是落实利益的符合。这种体现于公益法则，比如圣门弟子们所依赖的利益；规定土地税,制造货币,收集《古兰学》等等。对该符合其中有分歧，哈奈菲学派和沙菲尔学派主张，不可以将其当作原因，也不能将其当作教法的基础，因为教法没有认可；真主说：“**你不要随从你所不知道的言行。**”（17：36）马立克学派和罕百里学派主张，可以将其当作原因，也可以当作教法基础，因为教法没有禁止遵循，它的符合教法便足矣我们遵循，我们的责任是尽力而为地了解教法的原因，一般而言，这种属性是教法的原因，故而须遵循或然。

（4）被作废的符合：演绎家研究出该符合的属性可落实利益，但是教法不认可，所以大众学者主张不可以将其当作教法原因，如：儿子和女儿都是亡人的子女，所得的遗产应对等。但是教法不认可这种遗产分配；真主说：“**真主为你们的子女而命令你们。一个男子，得两个女子的分子。**”（4：11）。“婚姻”夫妻双方应有离婚的权利，因为结婚须双方的情愿。但是教法不认可这种判令；穆圣说：“**只有交接的丈夫享有离婚权。**”。有钱人斋月故意开斋应封连续的两个月斋戒，不可款待贫民，也不能释放奴隶，因为要落实罚赎的目的(惩戒)，而释放奴隶和

款待贫民对他而言太容易了，不过教法不认可这种属性，出罚赎须依所规定的顺序——释放奴隶，封连续两个月斋戒，款待六十个贫民。将责成人是否是富有没有做区别。

(5)筛选原因：立法者将教法与其相联系的属性中筛选原因，但前提是有教法明条包含该原因；与教法毫无关系，无法成为原因的属性，但与教法有一定的联系。

如：寻找在斋月故意与妻子同房的游牧人该罚赎的原因。该事件暗示着游牧人必须出罚赎的原因是“同房”，而演绎学家也找到了另外的属性，但它与教法毫无关系，就像同房的人是游牧人；教法没有区分是哪个人，也没有专属的证据证明；比如与其同房的人是妻子还是她人，如果不是妻子，那末，更应出罚赎，因为与非妻子同房是绝对的非法，无论白天晚上，与在妻子在斋月夜晚同房是合法的，白天则不然。所以，游牧人的这些属性和必须出罚赎没有任何关系，而真正有关系起作用的是斋月的白天故意同房，这便是必须出罚赎的原因，如同斋月吃喝一样。这是沙斐尔学派和罕百里学派的主张。而哈奈斐学派和马立克学派将吃喝类比给了同房，皆有罚赎，必须要罚赎的真正原因是因故意开斋而亵渎了斋月的尊严。

“筛选原因”和“考究·筛选”之间的区别：前者有明条证明教法原因，但是与没有提炼的其他原因相混合。而后者根本没有明条证明教法原因，只能以演绎推理才能知道原因。事实上，“筛选原因”不适合作为找寻原因的独立方式，它专属于明条表明的原因，而非演绎而得来的。

“筛选原因”和“落实原因”以及“提选原因”之间的区别：“筛选原因”是确定立法者将明条提出的属性相联系的因素，并且删除不认可的属性。“落实原因”：研究类比于原判令的比较事物的原因，无论原判令的原因是教法表明的还是演绎得来的，如：禁

酒的原因是麻醉，而麻醉也存在于枣汁、高粱液等饮料；盗墓贼（盗取尸布的人）执行与盗窃者一样的刑法；月经期间离开女人的原因是“伤害”，而伤害也存在于产血中。

“提选原因”：以找寻原因的途径考究明条表明的教法属性，比如符合或筛选等方式。这是专属于演绎得来的原因，如：筛选利息的原因是“食物”或“主食”或“称量物”；筛选出故意凶杀须抵命的原因是以锋利的凶器所杀——剑、刀等等。

类比的种类：

类比分为“最应类比”、“最次类比”、“平等类比”、“明显性类比”和“隐藏性类比”。

第一种：类比根据原因明显和隐藏且具备比较事物而分为“最应类比”、“最次类比”、“平等类比”。

“最应类比”：比较事物因原因强比原判令更应该类比，如：将“打骂”类比于“呵斥”，同时二者皆是伤害，故而，“打骂”比起“呵斥”更应该禁止，因为伤害较重。真主说：“你不要对他俩说：**“呸！”不要喝斥他俩**”（17：23）打比呵斥更应禁止。沙菲学派将这种类比称为“原本意义”，哈奈菲学派称之为“文义或正面意义”。

“平等类比”：比较事物与原判令的原因相等，如：烧毁孤儿的钱财类比于私吞孤儿的钱财，同时二者皆是损伤他人钱财，而烧毁与私吞是一样的。若奴隶触犯了应受刑的教法时，将男奴类比于女奴受自由人一半的刑罚，因为真主说：“如果作了丑事，那末，她们应受自由女所应受的刑罚的一半。”（3：25）。

“最次类比”：比较事物的原因比起原判令的原因较弱。即.比较事物与原判令联系较少。例如：苹果类比于小麦，同时二者皆

是食物，差量互相为非法；饮料类比于酒；不可喝，若喝须受罚。

第二种：类比论强度和立刻能想到而分为“明显性类比”和“隐藏性类比”。沙斐尔学派和哈奈斐学派对这两类类比有分歧。

“明显性类比”：沙斐尔学派认为该类比的原因教法没有表明，不过他们认为原判令和比较事物之间做区别毫无作用。例如：圣训记载：“谁释放了与别人合伙买下的奴隶中所占的股份，若释放者有钱能买下奴隶，就把奴隶公正地估价。”将女奴类比于男奴。二者之间的区别是男女，教法方面这种区分对释奴法毫无影响。

“隐藏性类比”：若该类比原因是从原判令上演绎而得来的，那末，原判令和比较事物之间的区分会对教法造成影响。例如：用重物杀人(木棍,石头)类比给用凶器杀人(武器)，同时二者皆是故意凶杀，必须抵命。立法者没有作废重物和凶器对人的影响，然而区别便是“对人的影响”，因此，哈奈斐学派主张，用重物杀人者不需要抵命。隐藏类比仅包含最次类比。

哈奈斐学派认为，这两种类比(明显性类比和隐藏性类比)与上述意义不大相同，概述如下：

“明显性类比”：因其中的原因明显而立刻能想到的明显类比。

“最次类比”：该类比是“择优法则”，原因隐藏且很难想到的类比。例如：“雇佣”是以择优法则确定的，而类比原则是不允许的，因为这是一种无效益的交易；效益需要一点一点获取，同时还要花费时间。订做交易和预定交易也是如此，皆是以择优法则而确定的，与类比原则不符；因为交易需要有存在物，卖不存在的东西交易无效。但是教法明条允许了预定交易，所以也将订做交易类比给了预定交易。

第五依据：择优法则

“择优法则”的定义：

“择优”字面意义是“认为某物是美的”。法源学家的术语中基于依据的隐藏类比侧重于明显类比，或基于特殊的相应证据从总则中割舍出的细节教法。例如：判决飞禽，乌鸦，鹰，鹁子的残水（喝剩下的水）干净，因为它们是从空中飞下来喝水的，很难防备。判决预定交易，订做交易，雇佣，合作种田皆有效，因为这些交易是从无物交易无效法中割舍出来的。这便证明见解明锐，理解力精妙超群，“择优法则”不是以理性，私欲爱好而立法，而是遵循强有力的证据，仅目光长远，知识渊博，思想深远的人才能够领悟。

“择优法则”与“类比”和“公益法则”不同，因为“类比”犹如我们所了解一般，它有着教法明条中类似的事件，而“择优法则”则是有相同的问题，但是该问题是从总律法中割舍出来的。“公益法则”则是运用于教法中没有可类比的相似事件，它是因基于明条综合或与教法总则相协调而直接确定教法。

“择优法则”的种类：因所确定的证据而分为以下几种：

“明条”，“公决”，“必要”，“隐藏类比”，“习惯”，“利益”等。

（1）“明条择优法”：明条证明某教法，而该教法与总则不符。
明条：《古兰经》，“圣训”。

古兰明条例：“遗嘱”。类比要求或总则是不允许“遗嘱的”，因为它是拥有归属于权利消失（死亡后）的权利，不过真主从总则中将其割舍了出来——“**须在交付亡人所嘱的遗赠或清偿亡人所欠的债务之后。**”（4：12） 某人说：“我的钱财是施舍”类比

要求他的所有钱财都是施舍，而“择优法则”要求他所说的施舍所指的是天课，因为真主说：“你要从他们的财产中征收赈款，你借赈款使他们干净，并使他们纯洁。”(9: 103)

圣训明条例：“忘记吃喝者的斋戒有效”。总则判为无效，因为有食物进入肚子，与斋戒原理不符，但是明条判决有效——穆圣说：“谁忘记而吃喝，那末，就当继续封斋，因为那只是真主让他吃喝的。”“允许预定交易(现钱买赊货)”。总则要求不可以，因为这是无物交易，穆圣确已禁止了无物交易，但是以特殊证据又被割舍出来了——穆圣说：“你们谁要出售，那末，就让他出售体积,重量,兑期皆明确的物品。”。

“买卖自由条件”是与交易原理不符的，但是圣训允许了——穆圣给予了罕巴布·本·孟格尔选择自由权三天。“黄换青买卖”(653公斤的重量范围内用干枣可以换鲜枣。)是不允许的，因为该买卖是利息，但是穆圣特许了，因为有利益,而且还能解决众人的需求。

(2)“公决择优法”：众教法演绎学家对某问题达成了共识，而该问题与总则不符。

例如：众学者一致公决“订做交易”有效，类比原则中是无效的，因为交易时没有交易物，但是公决因每个时代众人皆需求而允许了该交易。

(3)“习惯择优法”：人们对某件事已习以为常，而该事件与类比原则不符。例如：“特定的租金租用澡堂，不限水,也不限时”类比原则是不允许的，因为租用不明量的。但是因需求及便利而允许了该租用。“允许捐献动产”类比原则是不允许的，因为动产会被消耗掉的，而捐献原理是不允许的；捐献物须是长久保留的东西。但是择优法则允许了捐献动产，因为众人皆习以为常。

(4)“必要择优法”：必要促使演绎家放弃类比，遵循必要要求。例如：掉入污物的水池或水井排出固定数量的水而变得清洁。类比原则是排出全部的水或一半水都不清洁，因为剩下的水与渗出的水混合，水桶因接触污水也变得不洁。但是择优法则放弃了遵循类比，判决因必要而排出固定数量的水而变得清洁。；判决飞禽喝剩下的水为干净(兀鹰,苍鹰,鹰,鹫,乌鸦,鸢)，因为这些飞禽用尖嘴叼秽物，而它们的尖嘴是干净的骨头，所有很难防备它们喝水，尤其是住沙漠的人。飞禽喝剩下的水与猛兽喝剩下的水的教法不同(狮子,狼,豹子,老虎)，因为它们用嘴喝水，口水混合水。正确的说法是该例子是因必要而以择优法则定的，其中没有运用两种类比(明显,隐藏)，仅用了一种类比，那便是将飞禽喝剩的水类比于猛兽喝剩的水。

(5)“隐藏性类比择优法”：建立于隐藏性类比。例如：“捐献栽种地”该捐献涉及到两种类比；“明显性类比”：该捐献涉及到权利方面如同买卖，故而，连带权不纳入该捐献中，如：过路权,水渠权。除非捐献者明确表明。；“隐藏性类比”：该捐献因双方皆要获得物品的效益如同租用，于是连带权要纳入其中，即使捐献者没有表明。

第二种类比侧重过第一种类比，因为捐献的目的是为了能起到效益，而仅以连带权才可落实效益，所以教法判决连带权纳入于土地捐献，不需要捐献者表明。

“卖家和买家对于钱币数量的争议”择优法则是让双方都发誓，而类比原则要求不让卖家发誓，因为卖家在上诉增多；总原则是“原告举证，被告发誓”，所以卖家不发誓。而择优法则判决卖家和买家都要发誓，因为双方既是原告也是被告；卖家上诉增多，交货时否认买家的权利；买家否认增多，交钱后上诉要求交货。

(6)“利益择优法”：利益要求从总则中割舍出某问题。例如：“财产支配权被限制的不明智者不可立遗嘱将财产用于慈善之事”总则要求被限制者不可支配财产，因为支配便是损失。而利益要求允许，因为遗嘱仅被限制者去世后才可执行，所以，要将其从总则中割舍而出，因为立遗嘱将钱财捐献于慈善事业会获得回赐，而活有的时候无关紧要。；“允许将天课交给哈释姆族人”类比要求不可以，因为穆圣禁止给他们天课。但艾布·哈尼发在当时提倡给他们天课，因为当时国家银行不再补助哈释姆族了，所以因注重他们的利益免受损而提倡给他们天课。；“共享权利的订做者和员工须赔偿损坏物”类比要求不让赔偿，因为他们因租约而成为了信托者，而信托者不赔偿损失，除非过分为之或没有尽心尽责。但择优法则要求让赔偿，除非是天然灾害所致，因为禁止他们疏于保护雇主的财产。这几个例子皆是从总则中割舍而出的利益问题，被称为“利益择优法”。

“择优法则”的证据性以及众学者的看法：

众学者对“择优法则”分为两种思路，但他们没有争论不休。大众学者主张，“择优法则”是教法依据。沙斐尔学派、什叶派、字面派主张，“择优法则”不是教法依据；伊玛目沙斐尔说：“谁用择优法，谁就在自立教法。”。

大众学者的依据：

(1)遵循“择优法则”就是在弃难从易，真主说：“**真主要你们便利，不要你们困难。**” (2: 185)

(2)“择优法则”依赖的皆是一致公认的证据——经训明条、类比、必要、隐藏性类比、明显性类比、优良传统、公益。这一切均要求使隐藏性类比侧重于明显性类比，从总则中割舍细节教法问题，这是教法允许的。

不认可“择优法则”的学者们的依据：

(1)不可以立法，除非以明条或类比作为基础，因为除此而外的都是以私欲爱好立法——真主说：“**你当依真主所降示的经典而替他们判决，你不要顺从他们的私欲。**”(5: 49)

(2)“择优法则”的基础是理性，对此有知者与无知者一样，故而每个人皆可立新法。

(3)穆圣未曾运用“择优法则”，他仅等待启示降临。

应注意，上述证据是反对以私欲爱好立法，这是众学者一致的观点，而遵循“择优法则”的学者们认为“择优法则”事实上是在遵循最强的证据，所以不存在任何分歧。实际上众学者或多或少地都在遵循“择优法则”，不过“择优法则”不能被视为是独立的依据，它只较强的类比和公益。

第六依据：公益法则

“公益法则”的定义

“公益”即·公众利益。法源学家的术语中“公益法则”是符合教法宗旨的，但教法没有特定的证据证明认可或不认可，而之所以认可是因为它能趋利避害。例如：圣门弟子收录《古兰经》，制定兵部册,修建监狱,铸造货币,将解放而来的土地留其主人且规定地税。

认可的利益种类：

如果“利益”是某些教法的基础，那末，有证据认可的利益被称为“教法认可利益”。这种利益分为三类：

(1)刚需的：人类的宗教和今世生活所需的，若失去时会导致今世生活沦丧，后世恩典消失,面临惩罚，比如“五大刚需原则”——保护宗教,生命,理智,血统,财产。立法者为了保护信仰

制定了吉哈德，为了保护生命制定了抵命法，为了保护理智制定了饮酒法，为了保护血统制定了贱淫法和诽谤法，为了保护财产制定了盗窃法。这些皆是符合落实利益的属性，是教法认可的利益。

(2) 基本需求：人类用来免除伤害的需求，若失去时人类会陷入困境，但生活不会沦丧。立法者因基本需求而允许了多种交易，如：买卖,雇佣等。同时还给予了几种特许，如：特许旅行者短礼和并礼；特许孕妇,乳母,病人斋月开斋；免除经妇和产妇的拜功；特许居家者和旅行者摸两靴子；因门当户对的需求监护人可以强行出嫁少女。这些均是符合教法属性的。

(3) 美化修饰：该公益的目的是为了遵循优良传统，如：礼拜须清洁,穿得体的衣服,喷香水,禁止垃圾食品,对人和蔼可亲,监护人维护少女婚姻权。这些皆是符合教法属性的，启示终结后利益之事层出不穷，而教法也没有制定特定的法，同时也没有证据认可或不认可，这便称为“公益”，如：确定婚姻时将官方手续放条件，写下不动产变卖协议书。

“公益法则”的证据性：

众学者对公益法则有两位思路：一种思路不认可公益法则，他们是沙菲尔学派,什叶派,字面派。另一种思路认可且遵循公益法则，他们是马立克学派,哈奈菲学派,罕百里学派。

不认可公益法则的学者们的证据，概述如下：

须保护宗教的纯真性，每个时代的教法都一样，保护宗教的神圣性，故而，不可以在宗教中以私欲爱好,自我欲望而肆意妄言，而且教法没有认可公益法则。

解答上述所言：利益的改变便意味着教法的改变，这是教法认可的优善之事，遵循它便是遵循侧重的利益，并非以私欲立法，因为遵循公益须与教法宗旨相协调。

遵循公益法则的学者们有诸多证据，以下的是最重要的几点：

(1) 生活一直在持续发展，人类的利益也日益增加，若没有符合利益的教法，那末，人类便会陷入困境，利益也随着时间消失。教法是与时俱进，注重大众利益的，而公益法则便是注重众人利益且实践利益方面与教法宗旨相同步的。

(2) 教法认可且实践公益是为了怜悯众人，真主说：“我派遣你，只为怜悯众世界的人。”(21: 107) 真主说：“真主要你们便利，不要你们困难。”(2: 185) 教法认可公益是或然性的，而遵循或然依据是必然的。

(3) 圣门弟子，再传弟子及教法演绎学家们注重公益比注重类比更广，甚至于注重公益如同公决一般，例如：欧麦尔建议艾布·白克尔收集零散的《古兰经》时说：“指主发誓，此事甚好，对伊斯兰有利。”艾布·白克尔讨伐拒交天课者，欧麦尔执政后亦是如此。对此方面从来没有任何表示遵循的依据，唯一的依据便是利益。

欧麦尔因落实穆斯林大众的利益，将解放得来的土地留于其主人；冻结心被团结者的天课，因为伊斯兰强大后不再需要组建外教社团；因大众需求在荒年停用盗窃法；铸造货币；制定兵部册；因防备频繁休妻而执行一句话三休妻子；一群人杀了一个人时，这一群都得抵命，因为阻止逃脱抵命罪；禁止某人在某女人的守制期内与其结婚，若结了婚，那末，该女人对其永远是非法的，不能聘娶，因为与其反面目的待之。

奥斯曼将各大《古兰经》版本进行统一后发往各地，并烧毁了其余版本；聚礼日多增加了一次喧礼(如今聚礼日的第一次喧礼)；判决重病的丈夫被休的妻子可以继承遗产，因为以其目的反面待之，这被称为“逃避继承休妻”。

阿里用火烧了什叶派和热瓦斐滋派的极端者们——他们认阿里为主宰；圣门弟子判决让工人赔偿所损失的财产，以免财产受损，阿里说：“这便是众人的利益。”。

哈奈斐学派限制了庸医,无耻的教法判官,破产的出租行。马立克学派允许拘留嫌疑犯，并进行惩治，以便能承认所犯之罪。罕百里学派允许必要时可支配他人钱财，他们主张必须给需求者免费提供效益，但前提是没有对自己造成伤害。沙斐尔等其他学派主张，若一群人杀了一个人时，这一群人要偿命。诸多学者认为沙斐尔学派也遵循教法认可的“公益”。

这一切皆是遵循了“公益法则”，因为这些事件均是符合教法的纯粹利益，同时教法也没有任何证据不认可，伊玛目·安萨里说：“归属于守护教法宗旨的每一个利益皆是经训和公决的宗旨，它绝不在该原则之外，不过，也不称为类比，然而称为“公益法则”。如果我们将“公益法则”解释为守护教法宗旨，那末，遵循公益法则没有任何分歧，然而还是必须遵循的依据。

公益法则的条件：

公益法则有三个条件：

(1)利益与立法者的宗旨相符，即.不与教法原理冲突，也不与经训明条或断然证据不符，然而公益是与教法宗旨同步的，是属其种类，而非异类，即使有特定的证据证明。故而，不可以对特殊问题出决议，例如：不可以出断斋月与妻子同房的有钱人，首先让他封连续两个月的斋戒，不允许他释放奴隶，因为斋戒对他可以起到禁止作用，而释放奴隶则不然。因为这种判决是与罚赎明条不符。

(2)公益本身能理解，是实际性的，而非理论性的；制定教法可以落实趋利避害，例如：将不动产登记于土地管理局，这种可以减少假证，同时也更能稳固不动产交易，所以，教法没有不

允许的理由。；需要时给商品定价，这种能给众人带来利益，也能阻止任意的涨价，还能避免对众人造成伤害。

(3)利益须是大众化，而非个人利益，因为教法是服务全人类的，故而，不可以遵循从个人利益出发而设立的任何法，比如长官,领导者,家庭主事人。若能围困敌人，并且不惧他们占领穆斯林国家，那末，不可以出决议射杀敌人们将他们当做挡箭牌的任何一位穆斯林。

第七依据：习惯法则

“习惯法则”的定义：

“习惯”：众人习以为常之事，或者将其使用于特殊概念，语言无法解释，但听到时立刻能想到其概念。这便包括行为性习惯和语言性习惯。行为性习惯的例子：众人习惯互拿交易，不需要文字表达；众人习惯分期付款聘金，可提前预付，也可后期付；众人习惯于吃小麦,大米,牛羊肉。

语言性习惯的例子：众人习惯于将“الولد”一词用于男孩，而非女孩；不将“鱼”视为“肉类”；将“الدابة”一词仅运用于“马”。

“习惯法则”与“公决”的区别：

“公决”的基础是须民族的众教法演绎学家达成共识，而“习惯法则”没有这个条件，它仅满足于大多数的行为，其中就包括大众与小众。

“习惯法则”的种类：

习惯法则可分为“大众习惯”和“小众习惯”：

“大众习惯”：某一段时间段某国家习以为常之事，如：“订做交易”，“将“非法”一词用于“离婚”，“租用澡堂，不限定其中待的时间。”

“小众习惯”：固定的某一地区的人们习以为常之事，如：伊拉克人习惯将“الذابة”（牲畜）仅用于“马”；将“账本”作为“欠账”的证据。

教法认可或不认可习惯法则的角度而言“习惯法则”分为“有效的习惯”和“无效的习惯”

“有效的习惯”：众人习以为常之事，不将非法视为合法；不将合法视为非法。如：习惯于达成订做交易时先付定金；新娘拿到部分聘金后才肯回新郎家；聘金可分期付款，提前预付和限时付款；求婚者在求婚过程中所送的东西算为礼物，不算为聘金。

“无效的习惯”：众人习惯之事，但是将合法视为非法；将非法视为合法。如：吃利息；与银行利息贷款交易；公众场合男女混合；以酒待客；喜庆的场合跳舞；参加公众活动而放弃礼拜。

“无效的习惯”的证据性：

不可以遵循“无效的习惯”，因为它与教法依据不符，因而，不能将其视为法，即相反总定律的习惯。教法未曾允许“利息”，“欺骗交易”，因为这些与教法明条相冲突。

“有效的习惯”是教法断案演绎均接受的，因为它和教法同步，与总则协调，因此，众学者说：“习惯的固定的教法。以习惯确定的教法如同以明条确定的教法一样。”。遵循“有效习惯”的证据便是它符合人们的需求且能解除众人的困难，如若不然，众人定会陷入困境，教法确已然注重了与总则协调的优良传统，如：错杀人的抚恤金须凶手家族承担；婚配时注重门当户对；注重得余份亲属的监护权和继承权。

“无效的习惯”是教法不认可的，如：利息,赌博,活埋女婴,禁止女人继承遗产。

“习惯法则”不是独立的依据，一般而言是遵循公益，注重注释明条，用其可限定广义经文，亦可限定笼统经文，有时遵循习惯法则而放弃类比，演绎出现的新事件案例时遵循其定律。

实践习惯法则：

众法学家在诸多问题中皆遵循了习惯法则，其中就有允许“订做交易”，因为众人们已经习惯这样交易，而且也需要这样交易，同时这种交易是用现金买賒货。结婚之前买的家具都算是妻子的。允许卖树上的已成熟和未成熟的果实，但前提是果实一半已经长出来且能看见，如：西瓜,无花果,葡萄,茄子,南瓜,西葫芦。因为众人习惯这样交易，无此同时卖出去的一半是无法食用的。卖家声明电器有固定的保修期，那末，若在保修期内出现故障，卖家要处理好售后保修，如：冰箱,手表,收音机,洗衣机。因为遵循习惯，同时教法禁止买卖放条件，不过对此问题众学者没有任何分歧。

捐献物是要符合当时的习惯，穆罕默德·本·哈桑允许了捐献动产，因为这是当时众人的习惯，同时哈奈斐学派的观点是捐献物须是长期保留的(不动产)。

第八依据：前人法则

“前人法则”的定义：

“前人法则”：真主通过先知给我们以前的民族所制定的教法，如：伊布拉欣,穆萨,达吾德,尔萨。这就表示以前民族的教法也算为我们的部分教法，我们是否被责成执行以前民族的教法呢？

“前人法则”的种类：

前先知的教法分为两类：

(1)《古兰经》和圣训没有提及的教法，一致认为这类不是我们的教法。

(2)《古兰经》和圣训提出的教法，这类又分为三类：

A.从我们的教法中已被废止的教法，一致认为这类不是我们的教法，犹如《古兰经》记载：“我只禁戒犹太教徒吃一切有爪的禽兽，又禁戒他们吃牛羊的脂油，惟牛羊脊上或肠上或骨间的脂油除外。这是我因为他们的不义而加于他们的惩罚，我确是诚实的。”(6: 146) 所有有利爪的飞禽和有蹄的牲畜皆是非法的，如：骆驼,鸡鸭。还禁止了肚油，惟脊背或骨间或肠子的脂油除外。该教法从我们的教法中已被废止：真主说：“你说：“在我所受的启示里，我不能发现任何人所不得吃的食物；除非是自死物，或流出的血液，或猪肉——因为它们确是不洁的——或是诵非真主之名而宰的犯罪物。”凡为势所迫，非出自愿，且不过份的人，（虽吃禁物，毫无罪过），因为你的主确是至赦的，确是至慈的。”(6: 145)。

例如：“禁止战利品”我们的教法是允许战利品的——穆圣说：“战利品已对我成为合法的，对我之前的任何先知没有合法。”“悔罪须自杀”，“肮脏的衣服须割掉”，这些都是前民族的教法，对我们已被废止。

B.我们的教法认可的法律，这类是我们的教法，如：“斋戒”——真主说：“信道的人们啊！斋戒已成为你们的定制，犹如它曾为前人的定制一样，以便你们敬畏。”(2: 183) “宰牲”——穆圣说：“你们当宰牲，因为它是你们的祖父·伊卜拉欣的圣行。”。

C.真主在《古兰经》中给我们讲述的或穆圣告诉我们的前民族的教法，没有提出反对，也没有认可。例如：抵命法曾是犹太教法——真主说：“我在《讨拉特》中对他们制定以命偿命，以

眼偿眼，以鼻偿鼻，以耳偿耳，以牙偿牙；一切创伤，都要抵偿。”（5：45）先知萨里海与其族人分配水分的经文——真主说：“你应当告诉他们，井水是他们和母驼所均分的，应得水份的，轮流着到井边来。”（54：28）

“前人法则”的证据性：

众学者持有两种思路：

哈奈菲学派,马立克学派,部分沙菲菲学派及艾哈莫德学派主张，教法认可的前人教法是我们的教法，但须是启示于我们先知的，不接受有经人被篡改的经典中记载的。故而，教法认可的以前民族的法律必须遵循，犹如哈奈菲学派以犹太教法求证穆斯林杀了异教徒须抵命；男人杀了女人须抵命——真主说：“以命偿命”。

沙菲尔学派,艾诗尔里派,穆尔齐滋派,什叶派主张，以前民族的教法绝对不是我们的教法。

持有第一种思路的学者们求证，以前民族的教法也是真主降示的，同时我们也没有找到废止的证据，那末，真主给我们讲述他们的教法就意味着真主默认了该教法也是我们的教法，必须遵循，真主说：“这等人，是真主引导的人，你应当效法他们走正道。你说：“我不为这部经典而向你们索取报酬，这部经典是众世界的教训。””（6：90）真主说：然后，我启示你说：“你应当遵守信奉正教的易卜拉欣的宗教，他不是以物配主的。”（16：123）真主说：“他已为你们制定正教，就是他所命令努哈的、他所启示你的、他命令易卜拉欣、穆萨和尔撒的宗教。你们应当谨守正教，不要为正教而分门别户。”（42：13）据伊本·安巴斯传述：当他读到“达五德以为我考验他，他就向他的主求饶，且拜倒下去，并归依他。※”（38：24）时叩头了，随之接着读了“这等人，是真主引导的人，你应当效法他们

走正道。你说：“我不为这部经典而向你们索取报酬，这部经典是众世界的教训。”(6: 90) 学者们以圣训求证必须还补主命拜：“谁睡着耽误了礼拜或忘记而没有礼拜，那末，记起时当还补。随之穆圣读了“当为纪念我而谨守拜功”(20: 14)。”这节经文是呼吁先知穆萨的，如果穆圣没有被要求遵循前先知教法，那末，穆圣读这节经文毫无意义。对已婚的犹太人执行石刑事件中穆圣参阅了《旧约》。

众法学家用先知萨里海的教法求证可限时共用公共财产——真主说：“你应当告诉他们，井水是他们和母驼所均分的，应得水份的，轮流着到井边来。”(54: 28)。

他们也用先知优素福的故事求证可以发奖金——真主说：“我们丢失了国王的酒杯；谁拿酒杯来还，给谁一驮粮食，我是保证人。”(12: 72) 罕百里学派举证可以将工作效益当作聘金——真主说：“我必定以我的这两个女儿中的一个嫁给你，但你必须替我做八年工。如果你做满十年，那是你自愿的，我不愿苛求于你。如果真主意欲，你将发现我是一个善人。”(28: 27) 这曾是先知舒尔布的教法。

第二种思路的学者以《古兰经》求证——“我已为你们中每一个民族制定一种教律和法程。”(5: 48) 即真主为每个民族制定了一种专属教法。他们说：“我们的教法废止了以前的所有法律，惟有教法认可的。”

解答上述所言：我们的教法仅废止了与其相左的法律，而闭口不言且没有废止的就表示是我们的教法，因为以前先知的教法也是真主的法，而且《古兰经》是证实前先知的经典的(《新约》《旧约》)，对此的依据是偿命法,奸淫法和偷盗法等依然保留至今。

许多作者皆侧重第一种观点，而我偏向于第二种观点，因为以前民族的教法如同经训之外的独立证据一般。

应注意事项：“前人法则”不是独立的教法依据，它仅仅是遵循经训的要求，因为遵循“前人法则”的首要条件是真主在《古兰经》中提出或穆圣表述，而且没有反对和废止，所以事实上“前人法则”的最终归属是《古兰经》或圣训。

第九依据：圣门弟子的主张

“圣门弟子的主张”的意义：据圣门弟子传述的可靠演绎推理及法学见解的综合，法源学家看来“圣门弟子”是信仰且见过穆圣，而且伴随他很长一段时间的人。

众学者一致主张，必须遵循“圣门弟子的主张”，对此毫无分歧，因为它是据使者传述的启示，众圣门弟子明确一致的，或许没有与其冲突的主张皆要遵循，例如：“让祖母得六分之一的遗产”。

同样毋庸置疑的是某位圣门弟子的演绎见解不是另一位圣门弟子的依据，因为他们在诸多问题上各持己见，如若某一位圣门弟子的见解是另一位依据，那末，他们定不会分歧。分歧仅在于圣门弟子们归属于再传弟子与其之后的人纯粹演绎问题上的决议，这种是否是教法依据呢！

众学者对“圣门弟子的主张”的看法：

沙菲尔学派,艾诗尔里派,穆尔齐滋派,什叶派主张，总体而言“圣门弟子的主张”不是教法依据。

哈奈菲学派,马立克学派,罕百里学派主张，“圣门弟子的主张”是教法依据。

不认可“圣门弟子的主张”是教法依据的学者们求证，圣门弟子的主张仅仅是个人演绎，同时他们不是受保护者，每位演绎家皆有可能错误，而且圣门弟子也认可再传弟子的演绎，再传弟子也反对圣门弟子的观点。如果圣门弟子的主张是依据，那末，定不允许再传弟子演绎且相反他们，例如：法官·舒莱贺相反了阿里；当阿里发现自己的铠甲被犹太人偷走时他便向法官·舒莱贺上诉，法庭上阿里需要举证（原则：原告举证，被告发誓），于是阿里让自己的儿子哈桑作证，随之舒莱贺驳回了证人证词。麦斯如格相反了伊本·安巴斯；当时有人许诺要宰杀儿子，伊本·安巴斯出决议须以一百峰骆驼赎命，而麦斯如格出决议一只羊足矣，麦斯如格说：“他的儿子绝不比伊斯梅尔高贵。”于是，伊本·安巴斯遵循了麦斯如格的主张。当有人请教艾奈斯·本·马立克某教法时他说：“你们去请教我们的领袖·哈桑吧！”这就证明圣门弟子的主张不是他人的依据。

遵循“圣门弟子主张”的学者们求证，即使圣门弟子与其他演绎学家一样会犯错，但一般而言他们的主张更符合真理，因为他们通晓阿拉伯语，中正公允，高尚优越，亲眼目睹启示降示，亲身实践经训，与穆圣一起生活，知晓教法宗旨，这些皆专属于他们的，就凭这一点其他演绎学无法和他们相提并论，故而，他们的主张相对其他演绎学家的主张更侧重。

显而易见，圣门弟子的主张侧重于其他教法演绎学家的主张，但圣门弟子的主张不是必须遵循的教法依据，因为依据需要《古兰经》和圣训的明确证据，而圣门弟子的主张很显然没有经训明证，实际证据也证明再传弟子也曾相当圣门弟子的主张，若圣门弟子的主张是教法依据，那末，再传弟子定会遵循，反对会犯罪。

第十依据：防微杜渐法则

“防微杜渐法则”的定义：

“الذريعة”的字面意思是实现目标的媒介。

法源学家的术语中“防微杜渐法则”是到达某件罪恶之事的媒介。故而，非法之事的媒介也是非法的；犹如必然之事的媒介也是必然的，奸淫是非法的，看外女人的羞体也是非法的，因为看会导致于奸淫；犹如朝覲是主命，而急于去天房和朝覲功课之地也是主命，因为立法者给仆人则成了某件事，那末，通往这件事的途径也是被要求的，同样禁止某件事，而通往该禁止之事的途径也是被禁止的。

“媒介”和“前提”的区别：

“某件事的前提”便是若没有前提时无法做成这件事。

“媒介”实现某目标的途径，如：高楼的地基是“前提”，上房顶需要用梯子便是“媒介”。

基于此，真主说：“**叫她们不要用力踏足，使人得知她们所隐藏的首饰。**”（24：31）此乃媒介，而非前提，因为男女奸淫不仅仅女人跺脚所致，但跺脚是导致奸淫的媒介。

真主说：“**你们不要辱骂他们舍真主而祈祷的（偶像），以免他们因过份和无知而辱骂真主。**”（6：108）多神教徒辱骂真主不一定是穆斯林辱骂多神教徒的偶像所致，但是辱骂多神教徒的偶像是导致他们辱骂真主的媒介。

“防微杜渐”的种类：

沙推必以论其结果和产生的危害而将其分为了四类：

（1）其结果定会导致危害，如：漆黑的夜晚门背后挖一口井，于是进入的人掉入井里，这是非法的，必须赔偿。

(2) 其结果很少导致危害，如：一般而言人们必防备的地方挖一口井；卖对人无害的营养品，这是被允许的，因为立法者将教法与最大化利益羁绊在一起，而非稀少利益，同时习惯上也找不到危害之事中存有空洞利益。

(3) 其结果往往会导致带来危害，如：将武器贩卖给战争分子；将葡萄卖给造酒场，这些皆是非法的，因为通常其结果会导致帮助罪恶。

(4) 其结果一般而言会导致危害，如：“بيوع الآجال”。表面看来该买卖是合法有效的，实际上是通往利息的媒介。马立克学派和罕百里学派主张该买卖是非法的，因为该买卖一般会产生利息，立法者确已禁止了一般导致利息的所有媒介，如：禁止用酒瓶装饮料；禁止与外女人独处；禁止女人独自旅行，除非有近亲陪伴；禁止将清真寺修建于墓区；禁止朝坟墓礼拜；禁止同娶一女子与其姑妈或姨妈；禁止向待婚期的女人求婚，直到待婚期结束；禁止丧夫女子待婚期间打扮或喷香水等等；禁止贷款买卖；禁止给放债者送礼；禁止让凶手继承遗产；禁止节日的一天封斋等等的一系列媒介皆是被禁止的。伊玛目沙斐尔判决表面而言“بيوع الآجال”有效，因为不知道该交易是否会产生利息，也没有任何旁证证明产生利息或不产生利息，而仅存的只是产生或不产生的可能性，不可以将工作者的工作视为导致危害的罪恶，同时也不可以疏忽大意，因为该买卖一般会产生利息。

众学者对“防微杜渐法则”的看法：

马立克学派和罕百里学派主张，“防微杜渐法则”是法学原理之一，艾布·哈尼发和沙斐尔在部分教法问题上会运用“防微杜渐法则”。

运用“防微杜渐法则”的学者以《古兰经》和圣训求证：

《古兰经》：真主说：“信道的人们啊！你们不要（对使者）说：“راعنا”，你们应当说：“温助尔那”，你们应当听从。不信道者，将受痛苦的刑罚。”(2: 104) 犹太人说“راعنا”是一句骂人的脏话，派生于“رعونة”的主动名词。

真主说：“你向他们询问那个滨海城市的情况吧。当时他们在安息日违法乱纪。当时，每逢他们守安息日的时候，鱼儿就浮游到他们面前来；每逢他们不守安息日的时候，鱼儿就不到他们的面前来。由于他们不义的行为，我才这样考验他们。”(7: 163)。

圣训：穆圣说：“你当放弃怀疑之事，去做确信之事。”。穆圣说：“谁在禁地周围走动，谁便会触入禁地。”穆圣说：“最大的罪便是某人咒骂自己的父母。”有人问：“真主的使者啊！一个人怎么会咒骂自己的父母呢？”穆圣说：“他骂别人的父母，随之别人骂他的父母。”

众学者一致于绝对不可以在罪恶之事上互帮互助，导致损害穆斯林大众利益的皆是非法，如：公路上挖一口井,食物中投毒,不可以在多神教徒当面骂偶像，以免该行为成为他们骂真主的因素，因为真主说：“你们不要辱骂他们舍真主而祈祷的（偶像），以免他们因过份和无知而辱骂真主。”(6: 108)

众学者一致主张通往善事和恶事且能给众人带来利益的媒介不是被禁止的，如：“种葡萄树”有可能会用葡萄制酒，但制酒并不是种葡萄树的目的，种葡萄树的利要大于弊。分歧的问题是可以局限的，犹如沙推必表明其表面看来允许的媒介，如果用其达到非法之事的怀疑强有力时，如：“限转债交易”卖家用十个银币给买家限时赊欠一件货物，然后买家当时就以五个现银币卖给卖家，于是货物差价便是利息，卖家赊欠

给买家五个银币，随之所赊欠的五个银币变成了十个银币。马立克学派和罕百里学派主张“限转债交易”无效，因为该交易本身就证明其目的是利息（卖家给买家限时赊欠十个银币的某物件，随之买家用五个硬币现钱卖给卖家）该交易的物件毫无意义，故而，该交易为非法，因为类比于导致危害的媒介；危害之事的目的是导致该交易的媒介。

艾布·哈尼发主张不运用“防微杜渐法则”，但是他以其他原理也禁止该交易；拿到货物之前不可支配该货物，完全拥有之前不可支配货物。

伊玛目沙菲尔判决该交易有效；该交易是被禁止的，但禁止该交易并表示该交易无效，除非有证据证明该交易会产生利息。穆圣曾禁止了“限转期交易”，圣妻阿伊舍对做过该交易的宰德·本·艾尔格穆说：“你随穆圣参加的圣战确已徒劳无功，除非悔罪。”此圣训可帮助第一种主张。

第十一依据：延续法则

“延续法则”的定义：

“الاستصحاب”字面意思是“要求陪伴”，法源学家的术语中指的是没有证据证明改变的情况下确定或否定现在或未来的某件事，因为基于过去曾有过确定或否定。若确定某事物存在，而怀疑其不存在时，我们判决存在；若否认某事件发生，而怀疑发生过时，我们判决没有发生过，基于此，如果我们想了解某交易的教法判令，同时明条没有表明该交易的教法判令，那末，我们便判决允许，因为基于“万物本源皆合法”，如果欲想了解某动物、植物、矿物、食物、饮料的教法判令，同时教法没有作

出判令时，我们便判决允许，因为允许是本源。少女原本是处女，不接受非处女言论，除非有证据表明；飞禽原本是无需受训可捕猎，无法确切知道是否受训，除非有证据证明。

“万物本源皆合法”的依据是真主说：“**他已为你们创造了大地上的一切事物。**”（2：29）真主为人类制服了地球的一切事物，对人类允许一切事物才能最大化的落实利益，仅为人类制服落实不了利益。

“延续法则”的种类：

“延续法则”有很多种，以下是最重要的：

（1）延续没有明条禁止的一切事物原本皆是合法，即·大众法源学家主张，教法规定有益的所有事物的原本都是允许的，同样有害的所有事物的原本皆是非法的。有益的所有事物的原本皆是允许的证据：“他已为你们创造了大地上的一切事物。”

（2：29）真主说：“你说：**“真主为他的臣民而创造的服饰和佳美的食物，谁能禁止他们去享受呢？”**”（7：32）真主说：“**今天，准许你们吃一切佳美的食物。**”（5：5）“佳美的食物”指的是身心愉悦的且之前未曾允许的食物。

有害的所有事物的原本皆是非法的证据：穆圣说：“**不可伤人，亦不可伤己。**”即·不可以使用暴力，亦不可以恶制恶。该种类是众学者一致的，没有分歧。

（2）延续原本无责法，如：判决人原本没有任何教法则成义务，除非有教法依据证明则成；一人控诉另一人欠他钱，那末，他需要举证证明另一人是否欠钱，若举不出证据则控诉无效；教法规定了五番礼拜，声称六番与原本不符，除非举出证据；教法规定伊历九月封斋，声称十月封斋与原本不符，除非有证据表明；若合伙人声称没有赚利，那末，便接受该声称，因为延续原本（没有赚利），除非有赚利的证据；劳务人购买

了一种货物，而出资者声称没有让他购买该货物，同时劳务者反对该声称，那末，相信劳务者的话，因为延续原本（没有说过不可以购买）。该类也是众法学家一致公认的。

(3)延续理性和教法证明保留的判决，如：交易存在时便可确定拥有权；结婚后可确定夫妻二人合法；有责任时须负责，直到没有责任；洗小净后小净保留，怀疑不影响小净，因为延续确定的清洁。 该类其中也没有分歧，犹如伊本·亥伊穆所言，有些学者说有分歧，哈奈斐学派主张，延续法则是用于防范的证据，而非是取消的证据——保留原有事物的证据，而非是确定未来之事的证据。伊玛目马立克有些问题上没有遵循这一类——他不允许怀疑小净是否有效时礼拜；怀疑休了妻子一次或三次时产生三休。

众学者对“延续法则”的主张与其证据性：

若找不到其他证据时，遵循延续法则，因为它是决议的最后关键。

“延续法则”是在没有证据证明改变的情况下确定某事件，故而判决人是活着的，其支配有效，除非有死亡证明，若没有死亡证明时婚姻依然保留。

“防微杜渐法则”的证据性，最重要的是以下几点：

哈奈斐学派后辈学者主张，“延续法则”是用于防范的证据，而非用于确定的证据，适合用于防范不确定的证据，而非确定，用其防范控诉情况改变之人，以便事件保留于原本，故而，仅确定否定的权利，不确定新权利。“延续法则”是为了免责，而非是免权，然而仅适合防范没有证据而声称权利的对方，延续前交易的权利并不是保留权利的证据，而是防范声称该权利消除的证据，除非有证据证明。

综上所述，哈奈斐学派主张，“延续法则”不确定新教法，但有证据表明的教法得以延续，如：“原本无责法”即保留曾经存在的教法，不确定未来产生的教法。

马立克、沙斐尔、罕百里大众学派以及字面派和什叶派主张，“延续法则”是教法依据，可确定教法，除非有证据证明改变，于是它适合确定，如同适合防范一样。即只要没有阻止持续的证据，那末，可以确定承认和否定两种权利。分歧的在于失踪者的状况；哈奈斐学派主张，不可以确定应得权，然而要保留否定权——保留一切权利如同失踪之前一样。不可以分配他的遗产，保留婚姻，保留财产和妻子如同与失踪前一样，除非有死亡证明或法官判决其死亡，不过他不能继承遗产，不能被继承。

大众学者主张，他可以继承遗产，亦可确定遗嘱，因为延续他还活着。之前拥有的一切权利皆有效，故而判决他还活着，除非有死亡证明，他可继承遗产，不被继承。

罕百里学派主张，失踪四年后他可以被继承，但他不能继承他人遗产。

该分歧便证明在很多教法细节问题上大家都在运用“延续法则”，如：保留小净、婚姻、权利等等，同时存在怀疑是否无效。建立于“延续法则”的法学总则

众学者将有些教法总则建立于“延续法则”：

(1)保留曾经存在的，除非有改变的证据。如：判决失踪者还活着，除非有死亡证明。众学者一致认同失踪者的财产不能被继承，但他可以继承他人遗产，哈奈斐学派主张不可以继承他人遗产。

(2)万物的本源皆允许：教法没有禁止的所有交易皆合法，其他事物亦是如此。

(3)原本无责：延续无责原理，不可确定某人有什么责任，除非有证据证明。

(4)疑除信则无效：由于怀疑教法不被取消，谁坚信洗了小净，而怀疑破净，那末，便判决小净有效；谁怀疑表面看起来水变质了，那末，便判决水是干净的；谁夜末吃了封斋饭，而怀疑黎明显照，那末，便判决斋戒有效，因为本源是保留夜晚，而怀疑的是黎明；假如黄昏时开了斋，而怀疑是否日落，那末，便判决斋戒无效，因为本源是保留白天，白天是可以确定的，而怀疑的是有没有日落。

第二篇：教法判令

论述教法判令分为四个论题：“教法”，“立法者”，“立法事项”，“守法人”。

第一论题：教法

“教法”的定义：

“الحكم”的字面意思是“阻止”，法源学家认为“教法”是真主以要求、选择、设定的方式对成人行为的一种呼吁。

法学家认为“教法”是立法者呼吁做某一行为所产生的结果，如：必然的、非法的、可憎的。

真主说：“你们当履行各种约言。”（5：1）有关履行约言的明条本身便是法源学家认为的“教法判令”，而明条所要求的结果——必须履行约言是法学家认为的“教法”。比如真主说：“你们谨守拜功，完纳天课。”（2：43）真主说：“你们不要接近私通。”（17：32）禁止私通的明条本身是法源学家认为的“教法判令”，而明条所产生的结果——禁止私通是法源学家认为的

“教法”。例如真主说：“信道的人们啊！你们中的男子，不要互相嘲笑。”（49：11）真主说：“如果你们恐怕他们俩不能遵守真主的法度，那末，她以财产赎身。”（2：229）有关丈夫拿离婚补偿金的明条本身便是法源学家认为的“教法判令”而明条所产生的结果——允许退婚费是法学家认为的“教法”。

真主说：“当你们开戒的时候，可以打猎。”（5：2）该明条本身就是法源学家认为的“教法判令”，而开戒后允许打猎是法源学家认为的“教法”。

真主的呼吁包括直接的——《古兰学》或间接的——“圣训”，“公决”，“类比”及其余的依据，这些依据均是法源学家认为的“教法判令”。

穆圣说：“凶手不可继承。”该明条本身便是法源学家认为的“教法判令”，而明条产生的结果——禁止凶手继承遗产便是法学家认为的“教法”。穆圣说：“真主不接受无净者的拜功。”该明条隐含着将清洁作为礼拜的条件。

“要求”：无论是要求履行或是要求放弃。若要求履行是断然性的，那末，履行该要求是必然的，若不是断然性的，那末，履行该要求是提倡的；若要求放弃某行为是断然性的，那末，履行该要求是非法的，若不是断然性的，那末，便是可憎的。“选择”便意味着允许，无论是履行或放弃，以“要求”和“选择”两大限制而将五种则成法纳入于定义中。

“设定”：将某事件当作另一事件的因素或条件或阻碍，或者有效的，无效的，绝对的，特许。这些便是设定法。真主说：“你应当谨守从晨时到黑夜的拜功。”（17——78）。该明条本身便是法源学家的设定法，而将晨时视为必须礼拜的因素以及责成人履行该责任是法学家认为的教法。

显然，法源学家认为的“教法判令”是教法明条本身，而法学家认为的“教法”是教法明条所要求的结果。第一种意义是符合当代律师的术语，他们目的是以出自法官的明条本身判决，因此，他们说：“法律逻辑便是如此，”，而法学家的术语更明确，因为在明条本身与其结果之间做了区别。

“教法”的种类：

犹如定义所述，“教法”分为两种：“责成法”和“设定法”：立法者对责成人行为的呼吁；要么是要求的方式或选择自由或设定的方式。

如果是对责成人要求履行或选择某件事，那末，该教法便是“责成法”。如果是将某一事物当作另一事物存在的因素或条件或妨碍，那末，该教法便是“设定法”。

“责成法”：要求责成人履行或放弃某件事或在履行与放弃之间做选择的教法判令。

要求履行的例子：真主说：“你们当谨守拜功，完纳天课，与鞠躬者同齐鞠躬。”(2：43) “信道的人们啊！斋戒已成为你们的定制。”(2：183) “你要从他们的财产中征收赈款。”(9：103) “凡能旅行到天房的，人人都有为真主而朝觐天房的义务。”(3：98) “你们当履行各种约言。”(5：1)。 要求放弃的例子：真主说：“你们不要违背真主的禁令而杀人，除非因为正义。”(6：151) “禁止你们吃自死物、血液、猪肉，以及诵非真主之名而宰杀的、勒死的、捶死的、跌死的、舐死的、野兽吃剩的动物。”(5：3) “你们中的男子，不要互相嘲笑。”(49：11) “你们不要接近私通。”(17：32)。 要求责成人履行与放弃之间选择的例子：真主说：“当你们在大地上旅行的时候，缩短拜功，对于你们是无罪的，如果你们恐怕不信道者迫害你们。”(4：101)

“你们开了戒的时候，可去行猎。”(5: 2) “当礼拜完毕的时候，你们当散布在地方上。”(62: 10)。 该类被称为“责成法”，因为它涵盖则成或放弃某行为或两者之间选择，但将责成运用于允许是概括而论。

“设定法”：要求将某一事物设为另一事物的因素或条件或阻碍。

因素的例子：真主说：“故在此月中，你们应当斋戒。”(2: 185) 将见新月设为

的必须封斋的因素。 真主说：“你应当谨守从晨时到黑夜的拜功。”(17: 78) 时间进入设为了晌礼必然的因素。 这些因素都是责成人没有能力左右的。

真主说：“当你们起身去礼拜的时候，你们当洗脸和手，洗至于两肘。”(5: 6) 起身去礼拜设为了必须洗小净的因素。 真主说：“偷盗的男女，你们当割去他们俩的手。”(5: 38) 将偷盗设为了必然割手的因素。 穆圣说：“谁击败一个敌人，他的装备归于他。”即.敌人所携带的钱,武器,衣物。将击败敌人设为了拥有他的装备。 这些因素皆是责成人有能力左右的。

条件的例子：真主说：“凡能旅行到天房的，人人都有为真主而朝觐天房的义务。”(3: 97) 将旅途用资和身体健康设为了朝觐必然的因素。 穆圣说：“真主不接受不清洁者的拜功。”将清洁设为了接受拜功的条件。 穆圣说：“婚姻须得监护人和公正的两个证婚者。”将监护人和公正的两个证婚者在场设为了婚姻有效的条件。

这些条件都是责成人有能力左右的，还有责成人无法左右的另一些条件，如：成年便意味着监护权结束，明智表示可以自主契约。

责成人有能力左右的例子：穆圣说：“凶手不可继承遗产。”立法者将凶杀当作了继承遗产的阻碍，这是责成人有能力左右的。没有能力左右的，如：父亲杀儿子是抵命的障碍条件，这是大众学者的主张，马立克学派则不然。

“责成法”与“设定法”的区别：

从三方面区分了“责成法”和“设定法”：

(1)责成法的目的是要求履行或放弃某事物或两者之间选择，设定法的目的不是责成和选择，而是将一事物与另一事物联系在一起，并将其当作另一事物的因素,条件,阻碍。

(2)责成法必须是责成人能够履行或能够放弃，而设定法也许责成人能够左右，也许不能够左右，犹如上述所言。

责成人有能力完成的条件：结婚时两个证婚人须在场，清洁是礼拜有效的条件。

没有能力左右的：成年是终止监护权的条件，理智健全是执行支配权的权利。

有能力左右的障碍：继承人杀被继人。

没有能力左右的障碍：父亲杀父子是抵命的障碍条件，被遗嘱者是成为继承人的阻碍条件。

(3)责成法是针对则成人的法，而设定法是针对全人类的法，无论是否是责成人，如：儿童,疯子。

“判令的种类”：

责成法和设定法又分为很多种：

责成法的种类分为五类：若立法者以断然的方式要求履行某事物，那末，履行该事物是必然的，若不是以不是断然的方式要求履行某事物，那末，履行该事物是提倡的。若以断然的方式放弃某事物时，履行该事物是非法的，若以不是断然的方式放弃某事物时，履行该事物是可憎的。若呼吁是选择自由的方

式时，便是允许。故而，要求履行或放弃某件事物或两者之间选择的教法判令分为五类：

要求履行某事物的判令分为两类：“必然的”和“提倡的”，要求放弃某事物的判令分为两类：“非法的”和“可憎的”，履行与放弃之间选择的判令分为一类：“允许的”。

一. 必然的

“必然的”定义：

它是立法者断然地要求责成人履行某事物，而这种断然是从要求的词型本身获取而来的，或者是从外在的旁证获取而来的，比如放弃某事物便会受罚，如：立行拜功,交纳天课,朝覲天房,信守承诺。

必然也许是从命令式词型获取而来的，如：真主说：“**你们当谨守拜功，完纳天课。**”，或许是从代替动词的词根获取而来的，如：真主说：“**你们在战场上遇到不信道者的时候，应当斩杀他们。**”（47：4）或许是从带“لام”的未来式动词中获取而来的，如：真主说：“**教富裕的人用他的富裕的财产去供给。**”

（7：65）或许是从动词本身获取而来的，如：真主说：“**斋戒已成为你们的定制。**”（2：183）或许是从阿拉伯语表达必然要求的文风中获取而来的，如：真主说：“**人人都有为真主而朝覲天房的义务。**”（3：97）。

“必然的”法律效益：

必须完成，完成者有回赐，放弃者应受责罚，若是以断然性证据确定的，那末，将否认者视为叛逆者。

大众学者在“主命”与“必然的”之间没有做区别，二者是同义词，放弃者受谴责。而哈奈菲学派主张，“主命”是以毫无质疑地断

然性证据确定的，如：以《古兰经》确定的伊斯兰五大要素或是以“众传圣训”和“著名圣训”确定的礼拜中诵念《古兰经》皆是“主命”。而“必然的”是以或然性证据确定的，如：开斋捐,基数拜,节日拜，这些都是以或然性证据确定的——单传圣训。立行拜功是主命，因为它是以断然性证据要求的——真主说：“**你们当谨守拜功。**”（2：43）礼拜中诵念《古兰经》是“必然的”，因为这是以或然性证据要求的——穆圣说：“在拜中未念开端章的人，等于没有礼拜。”但事实上该圣训是众传圣训。

“必然的”种类：

“必然的”根据不同角度“必然的”分为若干类：

（1）论完成的时间“必然的”分为“笼统必然的”和“限时必然的”：“笼统必然的”：立法者要求责成人履行某事物，但没有限定完成的时间，如：“誓言的罚赎”没有限定完成的时间，或许破坏誓言后出罚赎。“朝觐”有能力者朝觐是必然的，但没有限定那一年。

“限时必然的”：立法者要求责成人在特定的时间内完成某事物，如：“五时拜功”每番礼拜都有特定的时间。“斋月的斋戒”。该种类表示“限时必然的”是若责成人无故推迟完成的时间时便会犯罪，而“无限时必然的”是可以在任意的时间完成。

哈奈菲学派将“限时必然的”分为了三类：

A.“接纳性的必然”：立法者限定的时间可以内可以接纳其他种类的功修，如：晌礼时间。

B.“狭隘性的必然”：限定的时间内不能接纳其他种类的功修，该时间被称为“标准时间”。

“双重性的必然”：一方面而言可接纳其他种类的功修，另一方面则不然，如：“朝觐”朝觐之月不接纳其他种类的功修，一方面而言责成人一年内只能完成一次朝觐，从另一方面而言朝觐

的功课并不是全年的每个月都有，而是仅在伊历十月，十一月和十二月前十天，因为真主说：“**朝覲的月份，是几个可知的月份。**”(2: 197)。

该种类表示“接纳性的必然”必须要限定举意——谁在晌礼时间举意晌礼而礼了四拜，那末，他便完成了晌礼，若没有举意时，便没有完成。特定的时间结束后所礼的拜是“还补”，在时间内因之前完成的过程中出现不足的因素再礼一次便称为“重礼”。

“限时的必然”：哈奈斐学派主张，责成人限定举意不是必然的——谁在斋月笼统地举意斋戒，那末，所举意的斋戒便主命斋；就算举意副功斋，斋戒也不会成为副功，只会是主命，因为斋月不接纳其他斋戒。

(2) 论立法者是否限量的“必然”

被要求的数量而言“必然的”分为“限量的必然”和“非限量的必然”：

“限量的必然”：立法者设定具体数量的宗教义务，责成人只有完成立法者所设定的数量才可解除责任，如：五番礼拜，天课，债务，商品价格。责成人的责任不被解除，除非按照特定的数量完成礼拜，天课，商价，债务，双方达成协约的工资，许诺。

“限量的必然”的法律效应：

责任不被解除，除非还账，债主亦可追讨债务，无需走法律程序或双方同意。责成人的责任只有完成教法设定的数量后才可解除。

“非限量的必然”：立法者没有设定数量的宗教义务，如：为主道贡献，慈善之事互助，救济贫困者等教法没有限量的必然义务，因为其目的是解决需求，而这是因状况的不同而有所改变，其

中就有妻子和亲属的生活费，仅在法庭裁决或双方同意后才成为必然的，妻子和亲属也可以讨要。

“非限量的必然”的教法效益：只有法庭裁决或双方当事人同意之后才可确定教法责任，因为责任要从事于特定的某事物，以至于责成人能够完成职责。

该类表示“限量的必然”责任不被解除，除非还清债务，债主亦可追讨，而“非限量的必然”清债的责任不是必然的，亦不可追讨，因为责任须从事特定的某事物，追讨的债务必须特定数量的东西。哈奈菲学派主张，不可追讨，除非法庭裁决或双方主事人通知。

（3）论被要求对象的“必然”：

论被要求对象的必然分为“个人性的必然”和“大众性的必然”：

“个人性的必然”：立法者要求每一个责成人履行某事物，所要求之事不可以代替完成，如：礼拜，天课，朝觐及远离非法之事——饮酒，赌博，私通，利息。

教法效益：每位责成人必须执行，仅部分责成人完成要求不被解除。大众学者（马立克学派例外）主张，可以代替朝觐，因为朝觐在旅途中需要花费大量钱财，与拜功不同。

“大众性的必然”：立法者要求一部分责成人去履行某事物，而非要求每一位责成人去履行，若一部分责成人履行完成，那末，其余的责成人的犯罪被解除，如：学习各种专业，修建医院，参加殡礼，回答色俩目，为主道奋斗，刑事判决，劝善戒恶，救被水淹没者，救火，作证。

教法效益：一部分责成人必须完成，就算一位责成人履行，那末，其余责成人的责任也被解除。如果只有一个责成人能履行时，该责任对他而言便是“个人性的必然”，如：若一个会游泳的人看到某人被淹时，救被淹的人对他而言是必然的。如果发

生了一事件，而仅一人目睹了该事件的发生过程，于是请他作证时，他必须作证。如果在某地区只有一位医生，那末，他必须为大家诊断治病。

(4) 论是否确定被要求的“必然”：

论是否确定被要求的“必然”分为“确定的必然”和“非确定的必然”：

“确定的必然”：立法者提出具体确定的要求，不允许责成人在不同的责任之间选择，如：礼拜,斋戒,将侵占的财产物归原主,发工资。

教法效益：责成人的责任不被解除，除非完成具体确定的要求。

“非确定的必然”：立法者要求履行含糊不清的事物，但该事物中包括几件特定的事物，如：三选一的罚赎，有富足者可以三选一；款待十个贫民或管他们衣服,或者释放奴隶。而没有能力款待贫民或释放奴隶者可以选择封三天斋。

教法效益：责成人必须选择立法者所制定的三者之一，若没有选择执行，那便犯了罪,须受罚。

二. 提倡的

“提倡的”定义：

“الندب”的字面意思是号召人去履行某件事。

法源学家的术语中“المندوب”立法者以非断然的口气要求责成人完成某工作，也被称为“提倡的”或“圣行”；要求的词型本身就证明不是必然的，如：穆圣说：“谁在集礼日洗小净，他真优秀；谁洗大净，更优秀。”。或以命令式动词要求，不过有旁证证明不是必然的，如：真主命令书写借条时说：“信道的人们啊！

你们彼此间成立定期借贷的时候，你们应当写一张借券。”(2: 282) 命令转变成提倡是由于这节经文——真主说：“如果你们中有一人信托另一人，那末，受信托的人，当交出他所受的信托物。”(2: 283)即·债权人信任债务人时，无需写借条。真主提到签订赎身契约时说：“你们的奴婢中要求订约赎身者，如果你们知道他们是忠实的，你们就应当与他们订约。”(24: 33) 以外在旁证将命令转变成了提倡——有权者可任意支配自己的权利。

“提倡的”种类：

“提倡的”分为三类：

(1)“强调的提倡之事”：放弃者不受惩戒，但当受谴责，如：完善宗教必然之事的行爲——聚礼,喧礼以及穆圣长期坚持之事——洗小净时的漱口,呛鼻,拜中念完“开端章”后念《古兰经》经文。这类提倡之事被称为“强调的圣行”或“正道圣行”。

教法效应：履行者能获得回赐，放弃者不受惩戒，但应受谴责。如果某地区的人一致放弃宗教标志性的功修，应当讨伐他们，因为他们轻视圣行。

(2)“非强调的提倡之事”：履行者能获得回赐，放弃者不应受惩戒也不受谴责，如：穆圣没有长期坚持的行爲——宵礼前的四拜圣行拜以及各种副功。

这类提倡之事被称为“优善之事”或“倡导之事”。

教法效应：履行者能获得回赐，放弃者不应受惩戒和谴责。

(3)“附加的提倡之事”：责成人的美德，如：穆圣习以为常的行爲——模仿穆圣吃喝,走路,睡觉,穿衣等等。这类被称为“附加的提倡”或“礼节”。

教法效应：放弃者不应受谴责，若目的是为了仿效穆圣而履行时会获得回赐。

三. 非法的

“非法的”定义：

“非法的”：立法者断然地要求放弃某行为。

断然地要求放弃也许是以证明非法的动词本身而获得来的，如：表面非法的词型，或者是否定合法的词型。例如：真主说：“真主准许买卖，而禁止利息。”（2：275）真主说：“真主严禁你们娶你们的母亲、女儿、姐妹、姑母、姨母、侄女、外甥女、乳母、同乳姐妹、岳母、以及你们所抚育的继女，即你们曾与她们的母亲同房的，如果你们与她们的母亲没有同房，那末，你们无妨娶她们。”（4：23）真主说：“你们不得强占妇女，当作遗产。”（4：19）穆圣说：“穆斯林只有心安理得获取来的钱财才是合法的。”也许从表示断然之意的禁止词型中获取而来的。例如：真主说：“你们不要接近私通。”

（17：32）“你们不要因为怕贫穷而杀害自己的儿女。”（17：31）。或许是从表示断然之意地命令远离获取而来的。例如：真主说：“你们应当避开污秽即偶像，应当永离妄语。”（22：30）真主说：“饮酒、赌博、拜像、求签，只是一种秽行，只是恶魔的行为，故当远离，以便你们成功。”（5：90）。或许是从紧跟行为的惩戒获取而来的。例如：“侵吞孤儿的财产的人，只是把火吞在自己的肚腹里，他们将入在烈火之中。”

（4：10）真主说：“偷盗的男女，你们当割去他们俩的手，以报他们俩的罪行，以示真主的惩戒。真主是万能的，是至睿的。”（5：38）真主说：“凡告发贞节的妇女，而不能举出四个男子为见证者，你们应当把每个人打八十鞭。”（24：4）。

“非法的”种类：

“非法的”分为“本因非法的”和“外因非法的”：

“本因非法的”：立法者起初就将其设为非法，因为它本身就有危害，如：奸淫,盗窃,无净礼拜,吃死物,与近亲结婚,喝酒,吃猪肉,无故杀人,侵吞他人财产。其教法效益是根本就是非法的，若责成人触犯则非法无效；“奸淫”不适合作为确定血缘关系和相互继承的因素，“与近亲结婚”亦是如此。“盗窃”不适合作为确定权利的因素。“无净礼拜”则礼拜无效，“卖死物”则买卖非法无效。

“外因非法的”：其本身是合法的，但因与非法地外在因素相联系而变得非法。如：在霸占的土地上礼拜,欺骗的买卖,聚礼日喧礼时的买卖,节日封斋,连续封斋,尝小蜜婚姻（为了让三休的妻子与前夫复婚而新订的暂时婚姻）,异端性的离婚等等，这些都是以外因而非法的，非法不是事物的本身，而是因有危害地外来因素所致。

教法效益：其本身是合法的，因外在属性变成了非法。哈奈菲学派主张，适合作为法定因素，不过会产生罪恶；在霸占的土地上的礼拜有效，主命也能被解除，但礼拜者因霸占他人土地而有罪。带有利息或条件的买卖是非法有效的，而非非法无效，若双方交易人拿了货物时拥有权可以确定，但该交易是一种必须根除其危害因素的不法买卖，因为立法者禁止了该交易。

“外因非法”的因素在于因素基础没有出现漏洞的外在属性所致，其要素均可具备，而“本因非法”是在因素基础和属性出现不足所致；失去交易要素或条件，故排除于合法范围之内。

“基础”是有关于交易要素——交易词,交易物,交易者。

“属性”是完善交易的售后之事，如：商品或价格不清，一次交易中有两次买卖，交易中产生利息。

四. 可憎的

“可憎的”定义：

“可憎的”：立法者要求放弃某行为，但不是以断然之意要求的。

“可憎”也许是该词型本身就证明，如：穆圣说：“真主禁止你们忤逆母亲，活埋女婴，不尽义务，猎取不义之财。憎恶你们说三道四，频频发问，挥霍钱财。”穆圣说：“安拉允许的事项中，没有比离婚更讨厌的事了。”也许是以证明憎恶的禁止词型获取而来的，如：“你们不要询问若干事物；那些事物，若为你们而被显示，会使你们烦恼。”（5：101）该经文联系着转移到表达憎恶的经文——真主说：“当《古兰经》正在逐渐降示的时候，如果你们询问，那末，那些事物会为你们而被显示。真主已恕饶以往的询问。真主是至赦的，是至容的。”（5：101）穆圣说：“你当放弃怀疑之事，去做坚信之事。”该圣训转变于表达憎恶之事，因为事情的本身就有疑惑，所以不以合法和非法加以描述。

哈奈菲学派对于“可憎的”术语：

哈奈菲学派主张，“可憎的”有两种：

（1）“严重可憎的”：立法者以断然之意要求放弃某事物或行为，而该断然之意是以豁然证据确定的（单传圣训），例如：抢买卖，抢婚。两者皆是以单传圣训禁止的。“严重可憎”与“非法”不同，“非法”是以断然证据禁止的——《古兰经》，众传圣训，

著名圣训。例如：盗窃,利息,奸淫,喝酒,男人穿丝戴金。否认者被视为勃逆者，

而否认“严重可憎”者不被视为勃逆者，事实上“严重可憎”接近于非法，犹如两位长老所言——艾布·哈尼发和艾布·优素福。

(2) “轻微可憎的”：立法者以非断然之意要求放弃某行为或事物。如：战争时期需要时吃马肉,用猫和飞禽喝剩的水洗小净,放弃强调的圣行等等。因此，哈奈斐学派的责成法分为七种，大众学者的责成法分为五种，侧重的是大众学者的观点。

五. 允许的

“允许的”定义：

“المباح”的字面意思是被许可的。法源学家的术语中“المباح”是立法者让责成人选择履行与放弃某行为。

“允许”也许是以词型本身。如：真主说：“今天，准许你们吃一切佳美的食物。”(5: 5) “除此以外，一切妇女，对于你们是合法的。”(4: 24)

也许是以解除罪恶或表达允许。如：真主说：“如果你们恐怕他们俩不能遵守真主的法度，那末，她以财产赎身。”(2: 229)

“你们用含蓄的言词，向待婚的妇女求婚。”(2: 235) “瞎子无罪，跛子无罪，病人无罪。谁服从真主和使者，真主要使谁入那下临诸河的乐园；谁规避他，他将使谁受痛苦的刑罚。”(48: 17)。

也许是以命令式词型表达允许，但有旁证使必然的转向于允许的。如：“当你们开戒的时候，可以打猎。”(5: 2) “当礼拜完毕的时候，你们当散布在地方上。”(62: 10)

“可以吃，可以饮，至黎明时天边的黑线和白线对你们截然划分。”(2: 187)。

有时候是以延续原本而表达允许的，犹如前述所言，因为有益的事物的原本是允许的——真主说：“他已为你们创造了大地上的一切事物。”。

教法效益：履行与放弃既没有回赐，也不被谴责。

设定法与其种类

“设定法”真主呼吁使某事物成为另一事物的因素,条件,阻碍,有效,无效,决意,特许。

“设定法”的种类分为七种，犹如定义表述。

(1)因素

“السبب”字面意思是绳索，犹如真主所言：“凡是自揣安拉绝不在今世后世相助他的人，任他抓住绳子上天。”(22: 15)。

法源学家的术语中“السبب”是经训明条证明是教法原因的确切属性，我们之前在类比的课题中介绍过“因素”比“原因”广泛，所有“原因”皆是“因素”；所有“因素”不一定是“原因”。

“因素”的种类：

也许“因素”是符合教法的，这种被称为“原因”，如：“旅行”是在斋月允许开斋的“因素”，这是明显的符合，因为它包含要求特许的苦楚。“麻醉”是禁酒的“因素”，这是符合属性，因为麻醉品能让人丧失理智。“故意杀人”是符合必须抵命的“因素”，因为这能保护生命。这种“因素”也被称为“原因”。

也许不是符合的，如：“日偏”是必须礼晌礼的“因素”，因为真主说：“**你应当谨守从晨时到黑夜的拜功。**”(17: 78) 我们的理性无法知晓“因素”与教法之间明显的符合。

“斋月居家”是必须封斋的“因素”，因为真主说：“**你们中凡此月居家者，必须斋戒[全月]。**”(2: 185) 穆圣说：“**你们当见月封斋，你们当见月开斋。**”理性无法理解立法的明显符合。“朝觐之月”是有能力者必须朝觐的“因素”，因为真主说：“**朝觐的月份，是几个可知的月份。凡在这几个月内决计朝觐的人，在朝觐中当戒除淫辞、恶言和争辩。**”(2: 197) 我们无法理解“因素”与教法之间的符合。这类被称为“因素”，而非“原因”。

也许“因素”是责成法的因素，犹如以上例子所展示的，与其符合和不符合。如：“拥有法定的满贯”是必须出天课的“因素”。“盗窃”是必须割手的“因素”。“得病”是在斋月允许开斋的“因素”。

也许“因素”是确定权利或合法或解除权利的因素。如：“买卖”确定权利及解除权利的“因素”。“捐献和释放奴隶”是解除权利拥有权的“因素”。“结婚”是确定合法的“因素”。“离婚”是解除合法婚姻的“因素”。“亲属”是应得遗产的“因素”。“损伤他人财产”是必须给损失者赔偿的“因素”。

“因素”也许是责成人能够左右的。如：“故意杀人”是必须抵命的因素。“买卖,租约,结婚”是产生交易法的“因素”。

“因素”也许是责成人无法左右的。如：“时间进入”是必须礼拜的“因素”。“年龄小”是确定监护权的“因素”。“亲属”是继承遗产的“因素”。

“因素”的教法效益：有因必有果，无论结果是责成法还是确定权利,合法或解除权利。因为法定的结果不落后于其因素，无论是自主的还是非自主的直接因素——谁在斋月旅行，允许他

开斋，无论是否有意旅行。谁结婚，那末，他必须给聘金或提供妻子的生活费。谁与妻子离婚，那末，他定有复婚权，即使他说“我不复婚”。因为结果是真主设定安排的，而非人类，因果是以真主的意欲完美的联系在一起。

(2) 条件

条件的定义：

“شرط”的字面意思是自愿承担某事物，是词根，其复数是“شروط”，以“راء”的开口符的“شَرَطَ”是征兆的意思，其复数是“أشراط”，犹如真主说：“不信的人们，只等候复生日突然来到。它的一切预兆确已降临了。”（47：18）即末日的征兆。

法源学家的术语中“条件”是教法是否产生须依赖于它，另一种限定是获取因素的条件，因为可以产生结果，犹如我们所了解的一样；有因必有果，无因定无果，如：“清洁”是礼拜的条件。“年满”是必须出天课的条件。“有能力交货物”是买卖有效的条件。“结婚”是可以离婚的条件。“已婚私通”是执行石刑的条件。“成年”是将钱财交于孤儿的条件。

如果没有这些条件时，教法也不会存在，但条件的存在不意味着被放条件的事物必须存在。

“条件”是完善因素的，其产生的作用得以落实，故而，买卖若具备其条件，那末，它便是变更权利的因素。婚约若其条件（两个征婚人在场）落实时，它便是解除享受的因素。杀人须抵命的条件是故意杀人。

要素与条件的区别：

某事物存在须依赖于要素与条件，而哈奈菲学派主张，“要素”是某事物的依赖，同时还是它本质的一部分——鞠躬是礼拜

的要素，也是礼拜的一部分，同样拜中诵念《古兰经》经文也是要素。提出和接受是交易的要素，因为它是其一部分。

“条件”是某事物所依赖的，不过它不是某事物的本质——清洁是礼拜的条件，而它不是礼拜的本质。两个征婚人在场是婚姻的条件，确定商品是交易的条件，但这两个条件都不是交易的本质。

要素出现漏洞，则交易非法无效；条件出现漏洞，则交易非法有效。

“条件”的种类：

也许“条件”是教法的条件，如：“年满”是必须出天课的条件。“能交货物”是买卖形成的条件。

也许“条件”是因素的条件，如：“已婚私通”是必须执行石刑的因素。“故意杀人”是必须抵命的因素。

“条件”也许是法定的，也许是人为的：“法定的条件”——教法设定的条件，如：交易,功修,执行刑罚的条件。

“人为的条件”——责成人自己设定的条件，如：捐献者,赠送者,遗嘱者的条件,休妻子的先决条件是结婚,两个交易人的一个对另一个放条件——他卖给某人他的家，但条件是他要先居住一个月或更多。

“接受的人为条件”：与交易法不冲突的条件，若与交易法冲突时，交易无效。基于此，归属于未来时间的条件的交易无效，如：如果我及格时，我卖你的这本书，如果我找到工作，那末，我便娶你。设这样条件的交易无效，因为法与交易完全推迟脱节，而且这种条件是与交易总则不符。若条件与交易总则符合，交易则有效，如：家卖给你，条件是居住一年。女人可以嫁给你，但条件是要住在女方父亲家里。这是连接交易的条件，可以落实双方交易人一方的利益。

故而，若教法认可人为条件时，它与教法条件一致，若教法不认可时，人为条件则无效。

(3)阻碍

“المانع”：其存在必然不会产生教法且因素无效。“阻碍”分为两种：教法的阻碍物和因素的阻碍物：

“教法的阻碍物”：它存在教法定不会产生因素，同时因素可落实。如：“嫌疑”是执行刑罚的阻碍因素，“父子关系”是抵命的阻碍因素，“债务”是继承遗产的阻碍因素。

“因素的阻碍物”：它存在因素定不会落实。如：“债务”是必须出天课的阻碍因素，同时它是落实因素(满贯)的阻碍因素，事实上债务人所欠的债务已不是他的权利，因为牵连着重债权人的权利。

(4,5) 有效的与无效的：

“有效的”：某事物俱全要素和教法条件以及产生教法结婚的便是有效的。法源学家主张，功修的有效须得某功修是以解除完成的方式——谁猜测的礼了晌礼，他的拜功则无效，因为完成没有被解除。人际交往之事的有效须得是产生教法结婚——买卖则可以使用货物，结婚则可以享受妻子。

“无效的”：责成人的所有行为没有俱全要素及条件，同时也没有产生教法结果。大众学者主张，该类被称为“非法无效的”和“非法有效的”，大众学者认为两者是一个概念，无论是有关功修还是人际交往。哈奈菲学派主张，有关功修方面两者没有任何区别——有效或无效。婚姻方面亦是如此，不表示可以享受，也不产生其结果，而交易方面是有区别的——有效或非法无效或非法有效。

“非法无效”：交易基础出现漏洞——交易词或双方交易人或交易物。不会产生教法结果，如：与疯子和儿童做交易，或者无物交易或聘娶某近亲。

“非法有效的”：交易的某属性出现了漏洞——失去分支条件，而非要素和本质的条件。若具备要素和本质条件时便会产生部分结果，如：不明价格或带无效条件的买卖,无证婚人结婚。哈奈菲学派主张，非法有效之事会产生部分结果，于是形成非法无效交易，则可憎的权利可以变更。非法有效的婚姻必然给予聘金,须守待婚期，若同房则可以确定血缘关系。

(6,7)决意与特许

法源学家主张，“决意”是一开始制定的总体教法，以便，成为每个责成人在所有状况下皆适用的总则。如：礼拜,天课,朝觐以及其他的伊斯兰标志性的功修。其产生的教法判令也许是必然,倡导的,非法的,可憎的,允许的。“决意”的范畴内就有因大众利益所立的法，如：买卖,租凭,投资经营,抵偿。一般而言，仅有相对的特许时才运用“决意”。

法源学家主张，“特殊”由于有困难之故制定的教法，而该困难产于注重众人的需求，或者在特殊的情况下为了减轻责成人负担而制定的教法，同时有原判令必然的因素。“困难之故”：如：强迫,旅途的苦楚,拿到产品前说明价格,病人可以放弃聚礼等等。

“特殊”的例子：强迫时说勃逆之语,必要时吃死物；说勃逆之语的理由是被人所迫，吃死物的理由是保护生命的必要性，同时原教法判令存在——必须信仰真主,绝不可勃逆以及防止死亡的证据存在。如果原判令的必然因素不存在时不被称为“特许”，如：交战时每个穆斯林可以少于对付十个勃逆者。而原判令是

每个穆斯林必须对付十个叛逆者，因素确已被解除——穆斯林实力弱，允许他们可以少对付的时候他们实力变强了。

“特许”的种类：

哈奈菲学派将“特许”分成了四类：

(1) 必要时允许说叛逆之语，如：被人所迫有生命危险或割某肢体危险时可以内心坚定信仰地说叛逆的话，因为真主说：“**既信真主之后，又表示不信者——除非被迫宣称不信、内心却为信仰而坚定者——为不信而心情舒畅者将遭天谴，并受重大的刑罚。**”（16：106）被人所迫时允许斋月开斋，损伤他人钱财，极度饥饿，口渴时允许吃死物，喝酒，害怕不义的统治者惩罚时允许放弃劝善戒恶。若某人害怕自己有生命危险或割某肢体危险时，做被迫之事的教法判令是“允许的”，于是被迫之时遵循“特许”转变成了“必然”，因为真主说：“**你们不要自投于灭亡。**”

(2：195) 但是在被迫于做叛逆之事时更应该遵循“决意”，犹如穆圣许可圣门弟子遭受酷刑时讨好骗子手穆塞里麦；穆圣说：“你确已以真理而裁决，若他再次对你施行酷刑时，你仍然可以这样做。”。但是要提醒的是有三件事在任何情况下本身永远不合法，即使有些情况下特许，那便是“叛逆”，“杀人”，“奸淫”，被迫时允许说叛逆之语，但叛逆本身永远是非法的，其余的亦是如此。

(2) 允许放弃必然之事，若其行为对责成人造成困难时。如：允许履行者和病人斋月开斋，因为真主说：“**你们中有害病或旅行的人，当依所缺的日数补斋。**”（2：184）。

(3) 允许众人所需要的交易，同时与总则不符，比如“起货交易”，该交易是无物买卖，而无物买卖是非法无效的，但是教法允许了，因为众人需要该交易，与此相同的有“订做交易”。

(4)取消先族较难执行的教法，因为给伊斯兰民族减轻。如：以死悔罪，清洁衣服须割掉污染的那一块，必须出天课的四分之一，非特定的礼拜地礼拜无效。

综上所述，哈奈斐学派主张，“特许”的判令是“允许的”或“必然的”，他们将“特许”分为了“享受性特许”和“解除性特许”：

“享受性特许”：“决意”的教法判令与其同存且证据保留，不过由于对责成人减轻负担，故而允许了放弃它，犹如在第一种中我们已详明，如：被迫时允许说勃逆之语，被迫时损伤他人钱财，斋月开斋。

“解除性特许”：“决意”的教法判令不是与其同存的，如：极度饥饿或口渴时，允许吃死肉或喝酒。因为喝酒与吃死物的非法是在无奈的情况下已被解除。

显而易见，这种区分毫无意义，因为教法明条在被迫与无奈之间没有区分；被迫是无奈的一类，两种情况下皆允许教法禁止之事。如果所有“特许”是为了享受与减轻负担而设定的，同时存在禁止判令时，行所有特许之事皆没有罪恶。

“特许”是设定法的一类，因为“必要”是允许禁止之事的因素；理由的出现是减轻放弃必然之事的因素；解除伤害是有些交易有效的因素。

第二论题：立法者

众学者一致公认“立法者”是安拉，无论教法是以启示或演绎的方式知晓的。因此，他们说：“教法”是安拉相关责成人的一种呼吁，对此证据是安拉说：“一切判决，只归真主；他依理而判决，他是最公正的判决者。”(6: 57)。

众学者的分歧在于用什么方式了解安拉的法，必须以启示还是派遣使者之前理性就能知晓教法呢？理性是否能认清善恶？

对此问题众学者分为了三大派别：

(1)艾什尔勒学派(艾布·哈桑·艾什尔勒的追随者，卒于伊历324年)主张，善与恶是法定的，理性无法知晓安拉对责成人行为的判决，除非经典和使者阐述，因为理性在定义责成人行为方面有明显的差异，有些人的理性认为某行为是善举，而有些人的理性认为该行为是恶行，因此，教法所命令的一切皆是善——信仰,礼拜,朝觐等等。教法所禁止的一切皆是恶——勃逆及非法之事。不可说，“理性认为的善，对于安拉而言也是善；理性认为的恶，对于安拉而言也是恶；善事是被倡导的，履行者有回赐，恶事是被要求放弃的，履行者必受罚。”。

基于此，人不会被责成履行或放弃任何事物，除非听到使者的宣传及安拉的教法，否则无赏无罚。故而，与世隔绝的人们均是无责的，不是责成人。无圣阶段的人们也不是责成人，他们不会获得回赐，也不受惩戒，因为安拉说：“**派遣使者之前，我不惩罚（任何人）。**”(17: 15)。

(2)穆尔齐滋学派(瓦穗里·本·尔团亦,卒于伊历131年，阿穆尔·本·欧拜德,卒于伊历144年的追随者)主张，善与恶是理性可以认清的，理性自身便能理解安拉对责成人行为的判决，无需使者与经典详解。因此，理性便能识别行为的益害属性，理性认为的善是安拉要求执行的，执行者有赏；理性认为的恶必须放弃，作恶者必受惩戒。

基于此，使者的宣传和真主的教法没有传达到的人们皆是责成人，因为他们的理性能辨知正邪，故而，他们履行理性认定的善良之事，摒弃理性认定的邪恶之事；因为每一个有智者都知道“诚实”，“守信”，“感恩”是善，“撒谎”，“欺骗”，“辜恩”是恶。

(3)马图勒迪学派(艾布·马图勒迪的追随者，卒于伊历333年，艾布·哈尼发便是其中一员)主张，理性可以认清善与恶，无需教法判定，因为基于行为的特殊和影响。

健全的理性认为的善便是善；认为的恶便是恶。不过真主的教法符合理性认定的善恶不是必然的，因为理性也许会判断错误。

该学派的主张是比较客观公正。高尚品德的原则是利益，理性知道它是善；恶劣品格的原则是危害，理性知道它是恶。因此，教法来临之前不要求众人履行或放弃某行为，同样真主也不会责罚，尽管与穆尔齐滋学派一致认为理性是适合知晓赏罚的关键的。众学派的分歧结果局限于使命没有传达到的人，而对于已被传达的人而言善恶的标准便是教门所规定的，理性无法知晓，教法命令的便是善，教法禁止的便是恶。

第三论题：立法事项

“立法事项”的定义：

“立法事项”是立法者以要求或选择自由或设定的方式呼吁责成人完成的行为，如：真主说：“**你当谨守拜功。**”（2：43）该经文就表达一种必然行为，那就是谨守拜功，并将完成礼拜设定成了必然的。“**你们当信守承诺。**”（5：1）亦是如此。真主说：“**信道的人们啊！你们彼此间成立定期借贷的时候，你们应当写一张借券，请一个会写字的人，秉公代写。**”（2：282）真主说：“**你们不要违背真主的禁令而杀人。**”（6：151）该经文表示杀人是非法的。真主说：“**不要择取那除非闭着眼睛，连你们自己也不愿收受的劣质物品，用以施舍。**”（2：267）该经文包含责成人施舍劣质的物品是可憎的行为。真主说：“**当礼拜**

完毕的时候，你们当散布在地方上。”（62：10）该经文表示允许散布在大地上。与其相同的是真主说：“你们中有害病或旅行的人，当依所缺的日数补斋。”（2：184）呼吁生病和旅行时允许开斋。

责成事项是责成人有能力办到的，故而，将其设定为必然的，提倡的，非法的，可憎的，允许的。因此他们说：“责成法仅责成责成人能够办到的。”非法和可憎的责成事项是防止行非法或可憎的行为。

设定法也许是有关责成人的行为，也许不是，但是将其解释为其行为。如：日偏是责成人必须礼拜的因素。设定法与责成人行为的关系是与责成法的关系维护的。

“立法事项”的条件：

责成某行为有效的条件有三个：

（1）责成的行为是责成人完全知道的，以至于可以完全按要求完成。如：人不被责成礼拜，除非知道礼拜的要素，条件及完成的方式，因为《古兰经》命令礼拜是概括性的——“你们当谨守拜功”（2：43）需要穆圣阐明概括经文——穆圣说：“你们看我怎么礼拜，你们怎么礼拜。”，与其相同的是其他的主命功修，比如天课，斋戒，朝觐的明条也是概括性的，只有阐明后责成有效，而阐明《古兰经》是穆圣的职责，犹如真主说：“我降示你教诲，以便你对众人阐明他们所受的启示。”（16：44）。

责成人知道指的并不是实际的知道，以免找借口不知道教法，而是可能知道，比如生活在伊斯兰国家。因此，众法学家主张，不接受生活在伊斯兰国家的人不知教法的借口。

（2）知道真主要求某行为，以至于将责成人的行为视为是服从和顺从真主的命令，因为“服从”仅是执行命令，而“顺从”是将

命令执行成了大家都的仿效的典范。这在每个法律都比较明确的，须通过官方报纸传播让大家都知晓。这里的意思是可能知道要求，不是实际性的。

(3) 责成事项是能够放弃或执行，该条件产生出三条事例：

A.不会责成不可能之事，无论是本因不可能还是外因不可能；理性想象不到其存在，比如两相对面之间并合，一个时间段出现于两个场合。举例：在一个时间段某事物对一个既是必然的也是非法的。“外因不可能的”：理性能想象到其存在，但一般而言不会产生，如：某人没有借助飞行器飞行,制造出肉体,背大山。理性与习惯想象不到其存在的是责成人不可能办到，不在责成人能力范围内，责成仅在力所能及地范畴内。

B.教法没有责成谁去做他人之事或责成让他人放弃某行为，因为这种责成是无能力完成，不会给某人责成让他的兄弟礼拜或让他的父亲出天课或让他的邻居不要偷盗，责成的仅仅是忠告及劝善戒恶。

C.教法也没有给人责成无法抗拒或选择的禀性之事，如：脸红，害怕,开心,生气,喜欢,爱食物,饮品等本性。因为这不是人自己能控制的，其中就有给某一妻子的爱要多于其他妻子。

如果有明条表面证明责成上述行为，那末，责成便转向于其表面，于是责成在某行为前或后出现，如：真主说：“**你们切莫死去，除非你们是顺从者。**”(3: 102) 表示鼓励信奉伊斯兰教。真主说：“**以免你们为自己所丧失的而悲伤，为他所赏赐你们的而狂喜。真主是不喜爱一切傲慢者、矜夸者的。**”(57: 23) 告诉人们忧伤时切勿愤怒，高兴时切勿狂喜。穆圣说：“你们的任何人皆不得完善的信仰，除非他喜爱我胜过他对自己的父亲,孩子和人类全部的爱。”指的不是实际的爱，意思是顺从使者。穆圣说：“切勿生气”禁止针对的不是生气本身，因为生气的本

性，人类无能左右，禁止的意思是让人们远离生气的因素，或者生气时控制自己，切勿发泄报复。穆圣说：“**真主的仆人啊！你当成为被杀者，切勿成为杀人者。**”意思是不要亏妄他人，不可过分对待他人，而不是让别人杀死。

有一定困难的责成之事：

责成人能够完成被责成之事的条件并不一定是完全没有困难，因为有能力完成与完成困难并没有冲突，每一种责成皆有困难，不过真主由于怜悯我们，故而，解除了我们的重担和枷锁或超负荷的工作。因此，困难有两种——“习惯性困难”和“非习惯性困难”。

“习惯性困难”：人类能够承受的困难，该困难真主没有对我们解除，因为生活中的每一件事大大小小都有困难；责成便是要求执行有困难之事，不过这种困难是可能承受的。困难本身不是立法者立法的目的，然而产生于困难的优善之事才是目的，故而，封斋的目的不是以口渴、饥饿而折磨自己，而是净化心灵、锻炼身体、培养恻隐之心。

若困难不是目的，那末，不可以专门制造困难及附加困难，如：为了其行为能获得更多的报酬而不走平整的大路，而走崎岖不平的小路去清真寺的人没有报酬。

“非习惯性的困难”：习惯上人类无法承受的超负荷困难，这种困难使人丧失行动力，导致生活结构沦丧以及无法执行有益的工作。教法没有责成这种超负荷的困难，因为真主的目的不是让我们遭受伤害和困难，如：连续封斋、长期夜间礼拜、步行朝觐。因为真主说：“**关于宗教的事，他未曾以任何烦难为你们的义务。**”（22：78）“**真主要你们便利，不要你们困难。**”

（2：185）“**真主欲减轻你们的负担；人是被造成懦弱的。**”

（4：28）穆圣说：“**我被派遣奉行宽容的正教。**”“**有两件事**

情任真主的使者(主福安之)选择其一时,只要不是罪恶,他就选择最容易的。”这些皆是确定教法特许,消除人们的伤害以及解除他们力所能及的责任。

若工作本身就有困难时,真主给予特许并鼓励遵循,犹如穆圣所言:“真主喜欢有人遵循他的特许,犹如喜欢遵循他所决意之事。”。若工作本身没有困难,而困难是责成人自己强加,真主确已禁止了。证明步行完成功修能获得更多报酬或根据困难的程度给予报酬的圣训表达的皆不是困难本身,而是鼓励人们积极的去完成功修,还有其他的忍受困难或搬迁到某地会获得巨大报酬亦是如此,奋战过程中的所遭受的困难是附带的,而非是专属设定和目的。

立法事项的种类:

哈奈菲学派将真主的教法与其相关的责成人行为分为了四类:“专属于真主的权利”,“专属于仆人的权利”,“两种权利汇聚在一起,真主的权利占多半”,“两种权利汇聚在一起,仆人的权利占多半”。

“真主权利”:相关世界的大众利益,而非是个人利益,故而,归属于真主,因为极为重要且利益广泛——社会利益,为大众利益而制定其教法,而非其个人利益。

“仆人利益”:有关于个人的利益,比如禁止侵犯他人财务。我将概述每一类:

第一类:“专属于真主的权利”:

众人不可玩忽职守。将其分为了八种:

(1)“纯粹的功修”:如:信仰,伊斯兰五大要素。其目的是宗教操守。立法哲理是为了注重大众利益,不是某责成人利益。

(2)“含有生活给养之意的功修”:保护生命财产的一种税务,比如开斋捐。开斋捐是功修,因为因施舍于需求者而接近真

主，所以其先决条件是举意。它是由于其他因素而对责成人成为了必然的，比如他的服务员，小孩子，必须要承担他俩的生活费。如同功修，儿童和疯子的钱财中必须出开斋捐。

(3)“含有功修之意的生活给养”：如：什一税。相对于将土地留给其主人而言是生活给养，因为他们能完全的保护土地；有关于生长而言是如同天课一样的功修——应交于天课对象。

(4)“含有惩戒之意的生活给养”：土地税；将土地留给其主人而言是生活给养，摒弃作战从事种地而言是惩戒。(注：地税的设定者是我们的领袖穆麦尔，但他设定地税的目的并不是从事种地进行惩戒。)

(5)“纯粹的惩戒”：如：奸淫之刑，盗窃之罚，饮酒的处罚及各种刑罚。这些皆是专属真主的权利，制定刑罚是为了大众利益，任何人没有赦免的权利。

(6)“有限的惩戒”：如：剥夺凶手的遗产继承权。这种惩戒是有限的惩戒，因为其影响局限于阻止确定新权利，同时应得的因素存在(亲属)，但也不存在凶手身体的酷刑和钱财减少。因此，不确定儿童的权利，若杀了被继人时。哈奈斐学派主张间接凶杀也不能确定，比如被继人掉入继承人挖的井里摔死了，而这口井不是继承人所拥有的。因为因素不是实际凶杀。

(7)“含有功修之意的惩戒”：它既在功修权利的范围内，也在惩戒权利的范围内——各种罚赎。如：誓言的罚赎，妻比亲罚赎，错杀人罚赎。它含有功修之意，因为完成它便是功修——斋戒，释放奴隶，款待穷人。责成人自己便可完成，如同其他功修一般。

(8)“原属真主的权利”：与任何责成人的责任无关，完成便是服从真主——矿物，宝藏，战利品的五分之一。其中不含顺服之意是因为举意不是先决条件，故而，成为了大众利益。

第二类：“仆人的利益”：

“仆人的利益”便是保障个人利益，如：赔偿损坏的财物,商品的权益及价格,扣留抵押物,先买权。责成人本身可选择，若愿意，可以免除；若愿意，可以要求兑现。因为每个责成人皆可任意支配自己的权利。这些权利都不是大众利益。

第三类：“两种权利汇聚，真主的权利占多半”：

哈奈斐学派主张“诽谤者的刑罚”，制定该刑罚是为了保护他人名誉，所以将其归于真主的权利；也是为了制止伤害被诽谤者,保护其贞操，所以将其视为个人权利。真主的权利占多半，故而，就算被诽谤者原谅也解除不可刑罚。

沙斐尔学派主张“诽谤者的刑罚”方面仆人的利益占多半。很显然，每种刑罚皆有真主的权利——大众利益。

第四类：“两种权利汇聚，仆人的权利占多半”：

“故意杀人者抵命”，制定该刑罚是为了保障生命安全,维护和平安宁，所以有真主的权利。同样也是仆人的权利，抵命可落实受害者家属的利益，于是他们对凶手的怒火得以平息。这种犯罪对受害者亲属造成的伤害要比给社会造成的伤害更大，所以，受害者家属有权原谅或拿抚恤金。对此问题方面教法与人为设定法有所不同，教法对该问题给予了两种权利——个人权利和社会权利。而人为设定法仅将惩戒定为了社会的权利，犹如人为设定法将惩戒淫妇的权利给予了丈夫，所以只有丈夫才有免除诉讼的权利，而教法将该惩戒权归属于真主——社会。

第四论题：守法人

“守法人”的定义：

“守法人”就是立法者的呼吁与其行为相关联的人，被称为“责成人”。

责成有效须具备两个条件：

(1) 守法人能理解责成证据，因为责成就是真主的呼吁，必须理解，是否能理解须依赖于理智，因为理智是理解的必备工具，用其工具才可领会执行。不过人的理智是隐藏的，无法知晓，这时立法者将责成与感官所感知的规律相连在一起，那便是成年；成年代替了理智，成年便是理智的测量仪。即明确地知道善恶利害。故而，疯子和儿童没有被责成任何教法，因为没有理解责成证据的理智。同样疏忽者、深睡者和沉醉者也没有任何责任，因为穆圣说：“三种人其(错误)笔不记录：熟睡者，直至清醒；小孩，直至成熟；痴呆者，直至理智恢复。”至于儿童和疯子必须出天课，必须给予妻子和亲属生活以及赔偿损失物不是他俩的责任，而是监护人有责任用他俩的钱财完成这些义务。禁止沉醉者礼拜，并不是禁止沉醉时礼拜，而是清醒的状态下礼拜是禁止喝酒——“信道的人们啊！你们在酒醉的时候不要礼拜，直到你们知道自己所说的是什么话。”(4: 43)

大众学者主张，醉酒者的离婚有效。这不是责成，而是设定的呼吁——将说出的离婚当作离婚有效的标志，犹如将日偏当作必须礼拜的标志。其目的是为了惩戒。

要求非阿拉伯人履行责成法，因为伊斯兰的使命普及全人类，而他们不懂阿拉伯语，所以须两件工作之一得以完善；将责成法翻译成外语或选一位精通教门的学者去学习外语，随之派向他国为主道宣传。这是集体主命，因为真主说：“你们中当

有一部分人，导人于至善，并劝善戒恶；这等人，确是成功的。”(3: 104) 应注意的是《古兰经》的翻译不是《古兰经》，因为《古兰经》是以明确的阿拉伯语降示的，真主向人类发起挑战拟作类似《古兰经》或类似的一个章节，众人皆无能为力。《古兰经》也是穆圣永恒的奇迹；奇迹彰显于其文风,词组,修辞,故事,幽玄之事。

(2) 责成人适合履行责成法。

法源学家主张，适合应得权利,承担责任的人皆可履行责成法，分为两种：“自然法律人格”和“行为人格”。

“自然法律人格”：为适合的人确定权利,必然之事成为必然，其基础是“有生命”，法学家将其称为“责任”；责任便是应得权利，承担责任。

“自然法律人格”：自从婴儿阶段每个人皆被确定，一直持续到死亡，因为它是建立于人类的特殊天性。

“行为人格”：法定成年后要承担自己言行举止的责任，其基础是明智，被要求的事物产生后生效；若礼拜,封斋,朝觐，功修有效；若形成交易，交易有效。法定结果也依次产生，若损伤他人财物,生命,名誉，便受惩戒。

人格阶段：

人类从母腹到成年要经历四个阶段，而这四个阶段中其人格也许是完善的也许是残缺的——胎儿阶段,儿童阶段,懂事阶段,成年阶段；儿童阶段从分娩开始算起，直到七岁结束；七岁后便是懂事阶段，直到成年。每个阶段皆有残缺或完美的人格。

“残缺的自然律法人格”：为母腹中的胎儿可以确定不是必然的权利，但先决条件是须监护人负责支配，如：继承遗产,接受遗嘱和捐献及确定血缘关系。而馈赠,施舍,买东西皆不可以，尽管其监护人负责，给亲属的生活费对胎儿而言也不是必然的，

同样也不承担商品的价格。由于两个因素胎儿的人格出现了残缺：“与母亲一体”，“独立个体”，确定胎儿接受权利的前提条件是生下来时有生命，若生下来没有任何生命特征，那末，为他不能确定继承遗产,接受遗嘱,捐献的权利。

“完美的自然法律人格”：婴儿出生时便为有职责，生活过程中与其不分离，于是他要享受一切权利，应尽一切义务，每个人皆不会失去这种职责。不过，七岁之前的儿童只有完美的必然职责，享受权利，应尽义务；监护人替他完成。如：生活费，天课,开斋捐。由于儿童年幼和智力不足没有笼统的责任。所以，儿童和疯子的与人交易是无效的，不会产生教法结果——杀了人拿抚恤金，不可抵命。基本需求交易监护人代替完成。

“残缺的行为人格”：懂事至成年阶段所确定的职责，无论是懂事的还是有智力障碍者皆要承担职责。懂事的孩子所做的功修是有效的，如：信仰,勃逆,礼拜,斋戒,朝觐。

儿童的支配行为分为三类：

(1)纯粹利益的支配行为：不失去权益的支配行为，比如未经监护人允许接受礼物,施舍，打工挣钱及接受他人委托皆有效，因为这些都含有锻炼支配之意——真主说：“**你们当试验孤儿。**”(4: 6)。

(2)纯粹有害的支配行为：失去权益的支配行为，比如休妻,送礼,施舍,捐献,出罚赎，这些都无效，即使监护人允许，因为监护人没有权利支配。

(3)游移于利益与伤害之间的支配行为：有可能盈利，也有亏本的风险，如：买卖,租赁,结婚等等。懂事的孩子亲自所为，那便其行为有效；监护人允许时交易有效。若监护人没有允许时，

须等待其允许，因为懂事的孩子有适合性的缺陷，若允许便交易有效，否则交易无效。

“完美的行为人格”：拥有该人格者是成年理智清楚的人。“成年”也许是以自然现象可知，如：梦遗，月经。或许年满十五周岁便可视为“成年”。成年后适合遵循所有责成法，必须完成，若放弃功修则犯罪。所有交易皆有效，也会产生教法结果。成年要承担自己行为所产生法律责任，无论是民法或是刑事法。

“人格障碍”：有些障碍会影响行为人格，故而，因消除或减少或改变某些教法人格会而受到影响。“人格障碍”有两种：

“自然障碍”——人类无法选择且无法抗拒的障碍。

“人为障碍”：人类可以选择或放弃消除的障碍。自然障碍影响更大，改变更多。

“自然障碍”：有十一个障碍——神经病，年龄小，痴呆，遗忘，睡着，昏晕，奴隶身份，病，月经，产血，死亡。

“人为障碍”：无知，酒醉，玩笑，愚笨，错误，强迫，负债。

有些障碍会消除行为人格，比如神经病，睡着，昏晕。“神经病患者”，“深睡者”“昏厥者”根本就没有行为人格，他们的支配行为也不会产生教法。

神经病患者的财产必然义务其监护人替他完成，而深睡者和昏厥者的身体或财产必然义务，清醒后自己完成。也许障碍会减少行为人格，但不取消，比如患有轻微痴呆症者，如同懂事的儿童一样，部分交易有效。而严重痴呆患者如同神经病患者一样，交易无效。

也许障碍的影响会局限于因个人利益而改变某些教法，如：愚笨，负债，疏忽。所以，限制愚笨的人和忽视者的经济支配权

——赔偿款,捐献金。二者支配经济皆无效,因为保护他俩的钱财。

由于债主的权益而限制对负债者有损失的经济支配权。伊玛目·艾布·哈尼发主张,由于愚笨,疏忽,负债等因素不可限制经济支配权,因为要保护人格尊严,这些障碍对人格造不成多大的影响,而且限制经济支配权的伤害要远大于非限制时的伤害。强迫亦是如此,不影响人格,无论是绝对的强迫或是非绝对的强迫,因为存在选择自由权,但是强迫会影响被迫者的言行。

“绝对的强迫”:伤害生命或残害肢体的威胁,没有选择自由权,非情愿。

“非绝对的强迫”:短时间囚禁以及非损害打的威胁,是非情愿,仍可选择自由。如果被迫之事是承认某事物,那末,承认则无效,无论是绝对的强迫或是非绝对的强迫都一样。谁被迫于承认钱财,婚姻,离婚,那末,所承认之事皆无效。如果被迫之事是交易类的,比如买卖,租赁,抵押。那末,哈奈菲学派主张,被迫的结果是非法有效,而非非法无效,无论是绝对或非绝对的强迫。

不过,他们排除了部分交易,主张强迫时有效——结婚,离婚,释放奴隶,复婚,许诺,发誓。

若被迫之事是非法的行为,那末,非绝对的强迫而做了强迫之事,末日则要受罚;而绝对强迫的情况下行为分为三种:

(1)必须支配从事,否则便会犯罪,如:被迫喝酒,吃死肉或猪肉。因为被迫者处于不得已的情况下,不得已便可允许禁止之事。

(2)允许从事,但忍耐不做更高尚,如:否认真主。若坚持不否认真主,那便是在宣扬伊斯兰。强迫斋月开斋,放弃主命拜,损伤他人财物均纳入于该范畴内。

(3)任何情况下都不允许做，如：杀人,割他人肢体,损伤他人财物。若做这些事便是犯罪者，因为不允许用残害别人的方式来抵御自身的伤害。大众学者主张，若杀了人，直接行为入必须抵命，因为他直接凶杀。艾布·哈尼发和穆罕默德主张，让强迫者抵命，但也要惩戒被迫者，以免以后再行此事。奸淫也纳入该范畴内，因为在任何情况下都不允许奸淫，但如果被迫行了奸淫之事，也不执行刑罚，因为强迫是抵御刑罚的嫌疑。

第三篇：语言原理

这一篇包括从经训明条中演绎教法的方式，众学者确已为演绎方式设定了原理，而所设定的原理取自于阿拉伯语文风或教法判令及其原因和教法宗旨。该篇章主要涉及的内容是“语言原理”，用其可以正确地理解教法明条，该原理是结合阿拉伯语文风要求以及用单词和组合词理解其含义，并不仅仅是教法原理。

众学者从阿拉伯语本意以及根据语言学家所理解的方式得出了“语言原理”，并且还需要研究阿拉伯语的结果用以辅助。该原理着重于理解教法明条以及国法明条，因为文字所表达出来意义并不一样，明确和隐藏的表达方式其结果皆有不同意义，所以，必须使用该原理来理解文字所表达的意义以及解释文字的方式；一句词的文字是广义，而非因素特殊。连接表示不相同，命令表示必然，禁止表示警戒等等，以下内容将会概述这些原则。

第一原理：经训明条证明教法的方式

哈奈菲学派将文字证明其意义分为了四类：明义,示义,文义,要义。

“明条”所指的是证明其意义的文字，论内容的角度文字分为四类：明义,示义,文义,要义。

(1) 明义：

“明义”就是首先大脑所接受到的意义，无论是根本意义还是附带意义。每条教法或国法明条皆有其词句所证明的意义，而这种意义也许是词句本身意义，也许是附带意义。以下例子便可区分词句的本身意义与附带意义：

真主说：“**真主准许买卖，而禁止利息。**”（2：275）该经文的根本目的是买卖和利息不同，因为该经文因反驳愚昧的犹太人而降示的；当时他们妄言“买卖与利息一样。”，该经文的附带意义便是本身意义——“允许买卖，禁止利息。”。这两种意义都是该经文明条的目的，第一意义便是根本目的，第二意义便是附带目的。

真主说：“**你们可以择娶你们爱悦的女人，各娶两妻、三妻、四妻。**”（4：3）该经文有两种目的，第一是根本目的，第二是附带目的；“根本目的”只能聘娶四个妻子，因为该经文是针对嘱托执行人而降示的；他们害怕无法公正的执行遗嘱，而他们不害怕对待妻子不公正。

“附带目的”是允许结婚，附带的方式提到是因为它能表达根本目的。（注意：经训的大部分立法明条是以明义证明教法的。比如真主说：“你们当信守承诺。”穆圣说：“**两个交易人只要离开之前皆有自由权。**”）

“明义”表示断然教法，但条件是没有外在明条障碍。如果明义内容是可限定的广义，则表示或然性。

(2) 示义：

词句内容不是根本意义，也不是附带意义，但它是词句所产生的必然意义，“示义”不是词句的根本意义，也不是直接意义，而是原义所产生的必然意义。

举例：真主说：“**斋戒的夜间，准你们和妻室交接。**”(2: 187) 明义证明斋月的整个夜晚可以与妻子交接，直到黎明出现。示义表示斋月允许黎明时无大净，因为允许与妻子交接直到黎明，必然身无大净到黎明。该意义不是经文所表达的意义，但是原义所产生的必然意义。真主说：“**做父亲的，应当照例供给她们的衣食。**”(2: 233) 明义证明孩子的衣食皆由父亲承担，而非母亲。所产生的必然意义是其他人没有义务与孩子的父亲一起承担衣食，因为血统仅限于父亲，由此可产生出困难时父亲可以拥有孩子的财产解决困难；孩子是他的，孩子的财产亦是如此，以表示限定的“لام”而将孩子归属于父亲——“وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ”，圣训明确地限定可辅助这一点——“你和你的钱财皆归你父亲。”，这只是出于礼节而论，事实上拥有权是独立分开的。同样也可以产生出不可以雇佣母亲给孩子哺乳，因为真主制定父亲提供母亲的生活费就是由于给孩子哺乳的原因——“**做母亲的，应当替欲哺满乳期的人，哺乳自己的婴儿两周岁。**”(2: 233)。还有另一种必然之意，那便是孩子的父亲若是古莱史人，那末，孩子也属古莱史族，就算母亲不是古莱史人也无妨，与他门当户对的妻子也将是古莱史人。

真主说：“**他受胎和断乳的时期，共计三十个月。**”(46: 15) 明义说明了母亲断乳，因为文章脉络便证明无此，而示义表示怀

孕期最少是六个月，因为断乳期是两年——“他的断乳，是在两年之中。”(31: 14)故而，全部期限(三十个月)而言怀孕期最少是六个月。

真主说：“在(重要的)事务上跟他们商量。”(3: 159) 真主说：“你们应当请教深明教诲者，如果你们不知道。”(16: 43) 示义证明两节经文皆表达的是必须要找到民族中一部分协商的人与有智慧者。如果明义与示义冲突时，以明义所确定的教法要侧重于以示义所确定的教法，因为前者更强，比如故意杀人须抵命——“今以杀人者抵罪为你们的定制。”(2: 178)优先于以示义所理解的仅惩罚足矣——“谁故意杀害一个信士，谁要受火狱的报酬，而永居其中。”(4: 93)。

示义如同明义一样，皆表示断然，除非有从断然转向于或然的证据，犹如众学者一致公决孩子跟随母亲的身份，奴隶或自由人。即使经文记载孩子跟父亲——“做父亲的，应当照例供给她们的衣食。”(2: 233) 这节经文是以公决被限定的。

(3)文义：

“文义”教法原因的角度文字内容，而非是明义或示义的角度，比如两个事件教法原因相同或沉默不语的要比已被表述的更明显，用语言的方式便可理解，无需演绎或类比。该内容被称呼呼目的，沙斐尔将其视为明显类比，而沙斐尔学派将其称为正面内涵。该内容被称为“文义”，因为用其确定的教法仅仅从文字上是无法理解的，不同于明义和示义，而是经过其教法原因才得以理解。

原因相同的例子：真主说：“侵吞孤儿的财产的人，只是把火吞在自己的肚腹里，他们将入在烈火之中。”(4: 10)明义证明禁止侵吞孤独的财产，文义证明禁止以任何方式损伤孤儿的财产，比如烧毁,浪费。因为每个人皆可理解到文字的意义是禁止

浪费孤儿的财产，故而，损伤财产是非法，如同吃一样，因为两者原因相同。

真主说：“**被休的妇人，当期待三次月经。**”(2: 228) 明义证明被休之妇必须待婚，目的便是清宫，每个知晓语言的人便知道该原因存在于任何被解除的婚姻，如：成年的自由,不门当户对。故而，任何被解除的婚姻都有待婚期，因为离婚须待婚的原因相同。

原因更强的例子：真主说：“**你不要对他俩说：“呸！”不要喝斥他俩。**”(17: 23) 明义证明禁止说“呸”，因为说“呸”便是伤害父母，而文义证明禁止打骂,拘禁,不给食物等等，因为这些的伤害远超于说“呸”；文字的表面是禁止说“呸”，伤害父母更应该被禁止，故而，沉默不语的要比已被表述的更应禁止，因为前者的原因比后者更强。

(4)要义：

“要义”无法正确理解明条内容，除非假设词句，而被假设的意义是教法认可且符合语言要求的。

举例：穆圣说：“**我的民族的错忘以及被迫之事皆被免除。**”该词句证明免除了某事件所产生的行为，这不是正确意义，因为某行为若产生，定不会被免除，所以，必须假设正确理解该词句的词——免除错忘以及被迫的罪恶。

真主说：“**请你问一问我们曾居住的那座市镇。**”(12: 82) 假设“你问一问市镇的居民”才能正确理解该词句。

真主说：“**那些逆产一部份归迁士中的贫民，他们曾被驱逐出境，以致丧失自己的房屋和财产。**”(59: 8) 该词句证明贫困的迁士，贫困的属性无法确定，除非假设勃逆者们侵占了他们留于麦加的产权。

真主说：“**真主严禁你们的母亲。**”（4：23）“**禁止你们死物。**”

（5：3）两节经文的词句皆证明事实本身非法，同时非法与行为有关，故而，第一经文中假设“娶”一词——禁止你们娶你们的母亲；第二节经文中假设“吃”一词——禁止你们吃死物。该假设是以要义确定的。

上述四种内容的法律效益：

以上述四种内容所确定的教法是断然性的，除非有将其转移于或然的证据，比如限定或解释。

内容级别是以强弱而论，故而，明义强于示义；示义强于文义；文义强于要义。

明义与示义冲突的例子：犹如前论题所举，杀人必须抵命——“**今以杀人者抵罪为你们的定制。**”（2：178）优先于不抵命，末日惩戒足矣——“**谁故意杀害一个信士，谁要受火狱的报酬，而永居其中。**”（4：93）

给烈士站殡礼为必然，因为真主说：“**你要为他们祈祷；你的祈祷，确是对他们的安慰。**”（9：103）明义证明给所有亡人站殡礼为必然，故而，该教法优先于经文中表述烈士未亡的判令——“**为主道而阵亡的人，你绝不要认为他们是死的，其实，他们是活着的，他们在真主那里享受给养。**”（3：169）以明义确定的前者教法侧重于以示义确定的后者教法。

穆圣说：“**月经最少期限为三天，最多为十天。**”该圣训中获取而来的教法优先于另一段圣训中获取而来的教法——“女人一半的时间都在休息，不礼拜。”前者教法是以明义确定月经的最长期限是十天，后者教法是以示义确定月经的最长期限是十五天。

示义与文义冲突的例子：

真主说：“谁故意杀害一个信士，谁要受火狱的报酬，而永居其中。”（4：93）该经文的示义表示故意杀人者无须出罚赎，所以，优先于故意杀人者必须出罚赎，因为故意杀人者比错杀人更应出罚赎——“信士不致于杀害信士，除非是误杀。谁误杀一个信士，谁当释放一个信道的奴隶，并以血锺交付尸亲。”

（4：92）第一节经文暗示故意杀人者在今世对其罪恶没有任何罚赎，因为其惩罚只有永居火狱。该暗示强于第二节经文的文义——故意杀人者比错杀人者更应出罚赎。

没有找到文义与要义冲突的例子。

第二原理：反面内涵

明条内涵分两种：“正面内涵”和“反面内涵”：

“正面内涵”：文字证明已提到的某事物教法与未提到的教法共享一样的教法原因，如：真主说：“你不要对他俩说：

“呸！”。”（17：23）证明打骂更不可以。其判令是必须该内涵，因为该内涵与已被提及的教法更应该遵循，如果未提及的与已提及的一教法原因相同时，亦是如此，如：侵吞孤儿财产与损伤孤儿财产是一样的，二种都是非法。

“反面内涵”：词句证明已提及的某事物教法与未提及的教法正好相反，因为未具备明文限制。

哈奈菲学派主张，其中的总体原则是不可以遵循“反面内涵”中获取而来的教法，如果教法明条证明某教法判令有限定于条件、极限、数字，那末，连接教法限制的教法明条便是正面内涵，没有找到限制的教法便是反面内涵。哈奈菲学派主张，教法明条不证明反面内涵的教法判令。

反面内涵的种类：

说明反面内涵的原则需要详明其种类，最重要的是以下五点：

(1)属性内涵：受限于某定语的文字证明该定语被取消时否定被形容的教法。如：“你们当中在能力方面谁不能娶信道的自由女，谁可以娶教友所管辖的信道的奴婢。”(4: 25) 沙斐尔学派, 罕百里学派, 马立克学派皆主张，禁止聘娶没有信仰的女奴。哈奈斐学派主张，限制定语并不能证明该定语消失时否定该教法，这节经文没有证明聘娶非信士女奴的教法，同样也没有证明有能力聘娶自由人的教法，那末，请问可以聘娶信士女奴吗？真主说：“流动的血液”(6: 145) 这节经文的正面内涵是禁止流动的血液，而反面内涵是允许非流动的血液。穆圣说：“牧放的羊应当缴纳天课。”第一派学者主张，被饲养的牲畜不必缴纳天课，第二派学者不这样认为。穆圣说：“富有者的拖欠债务是不义。”第一派学者主张，穷人的拖欠债务不是不义。

(2)条件内涵：关联某教法的文字证明教法被取消时取消教法的条件。如：真主说：“如果她们有孕，你们就应当供给她们，直到她们分娩。”(65: 6) 沙斐尔, 罕百里, 马立克学派主张，该经文的反面内涵是不必给没有怀孕的待婚期女子提供生活费。哈奈斐学派不这样认为。真主说：“如果她们心甘情愿地把一部分聘仪让给你们，那末，你们可以乐意地加以接受和享用。”(4: 4) 第一派学者主张，如果妻子不想给聘仪，则禁止拿妻子的聘仪。第二派学者则不然。

(3)极限内涵：限制于某教法极限的文字证明到达极限后确定该教法反面。如：真主说：“斋戒的夜间，准你们和妻室交接。她们是你们的衣服，你们是她们的衣服。真主已知道你们自欺，而恕饶你们，赦免你们；现在，你们可以和她们交接，可

以求真主为你们注定的（子女），可以吃，可以饮，至黎明时天边的黑线和白线对你们截然划分。然后整日斋戒，至于夜间。”(2: 187) 该经文的反面内涵表示极限(黎明出现)后禁止吃喝，日落进入夜间时允许吃喝。真主说：“**不要与她们交接，直到她们清洁。**”(2: 222) 沙斐尔,罕百里学派主张，清洁后便可与妻子交接。真主说：“**如果他休了她，那末，她以后不可以做他的妻子，直到她嫁给其他的男人。**”(2: 230) 该经文的反面内涵是第二任丈夫与其离婚后，可与第一任丈夫复婚。哈奈斐学派说：“反面内涵不能证明到达极限后否定教法。”

(4)数字内涵：某教法受限于数字的文字证明没有该数字时否认该教法。如：真主说：“**淫妇和奸夫，你们应当各打一百鞭。**”(2: 24) 该经文的反面内涵证明不可超过一百鞭子，也不可少于一百鞭子。真主说：“**你们应当把每个人打八十鞭。**”(24: 4)反面内涵则是不可多也不可少于八十鞭子。真主说：“**凡不能献牲的，都应当在大朝期间斋戒三日。**”(2: 196) 该经文的反面内涵则是不可少也不可多于三天。大众学者主张，遵循反面内涵。哈奈斐学派不遵循反面内涵。

(5)名称内涵：表达本事物的名称内涵，比如“穆罕默德是真主的使者”其反面内涵是只有穆罕默德是真主的使者。真主说：“**真主严禁你们娶你们的母亲。**”(4: 23) 该经文的反面内涵是不是母亲的都可以聘娶。穆圣说：“**小麦应缴纳天课。**”其反面内涵则是除小麦以外的作物不缴纳天课。众学者一致判定“名称内涵”不是依据，因为提及它不表示限制除其而外的。“别称”：明条中记载被提及的教法归属于其本身的名字。

综上所述，法源学家一致于名称内涵不是依据，无论教法明条是否记载。同时他们也一致主张未涉及到教法明条范畴以外属性内涵,条件内涵,数字内涵,极限内涵皆是依据——交易,见解,

作者文章,法学家术语。有人说“我的捐献物的利润送给我的贫困亲属们。”其正面内涵是贫困的亲属应得捐献物利润;反面内涵则是非贫困的亲属不可得利润,因为这便是众人的习惯和术语,除非有证据证明该限制不是限定。

众法源学家在涉及教法明条的范畴内是否以属性,条件,极限,数字反面内涵求证方面各持己见,大众学者主张反面内涵可以作为确定正面内涵教法的反面证据,因为遵循众人习惯以及众人按该方式使用。哈奈斐学派主张反面内涵在上述这些情况下皆不是依据,因为往往阿拉伯语文风和教法明条文风以反面内涵指的不是否定被提及之外的教法——旅行中短礼拜功,无论礼拜者是否害怕昧主者迫害,同时明条将短礼的条件视为害怕迫害——真主说:“**减短拜功,对于你们是无罪的,如果你们恐怕不信道者迫害你们。**”(4: 101) 继父不可以聘娶继女,无论是否由继父抚养,而明条将不可聘娶限定于继父抚养于家中——“你们所抚养的继女。”。不过应注意这种限制是为了说明事件,而非否定除被提及之外的教法,比如禁止加倍利息的明条,同时笼统的利息就是非法,因为限制说明事件和常惯事实。

如果限定是出自于明条得以证实,那末,大众学者的主张更强,仅因限定和防备除其而外的,而非是另一种哲理而出现,比如说明事件和常惯之事。

第三原理: 内容明确的与其级别

“内容明确的”: 文字本身便能证明其意义,无需外在证据。如果文字不接受解释和废止,那末,它便是意义明确地最好级别,被称为“精义”;如果文字不接受解释,但接受废止,那

末，它便是“释义”；如果文字接受非其所指意义——接受解释，限定，废止。但该文字是因表述其意义而被引述的，而且是句子的原本目的，这种被称为“本义”；如果文字是首先大脑所接受到的意义，但不是句子根本目的，那末，它便是“表义”，也是上述这几种的最不明确的。

内容明确的有四个级别：表义，本义，释义，精义。精义是内容最明确的，其次是释义，然后是本义，最后是表义。

(1) 表义：法源学家主张，表义是词型本身便能证明其意义，无需外在证据，但该意义不是句子的根本目的，表义接受解释。如：真主说：“**真主准许买卖，而禁止利息。**”(2: 275) 表义证明允许买卖，禁止利息，但该意义不是经文的根本目的，该经文是因反驳犹太人而降示的；当时他们妄言买卖如同利息一样。该经文是为了否认买卖与利息不相同而引述的，而非说明两者的教法判令。真主说：“**你们可以择娶你们爱悦的女人，各娶两妻、三妻、四妻；如果你们恐怕不能公平地待遇她们，那末，你们只可以各娶一妻。**”(4: 3) 表义而言该经文允许结婚，而这不是该经文的根本目的，引述该经文是为了说明允许聘娶妻子的数量。

表义的教法效应：必须遵循大脑首先所接受到的意义，除非有要求转移的证据。表义接受解释，也接受废止。解释表义——如果表义是广义，那末，可接受限定。如：以穆圣的禁止欺骗买卖和无物交易而限定了真主说：“**真主准许了买卖。**”

(2: 275)。如果表义是狭义，那末，有可能表达的是隐喻概念。如果是笼统的，则接受限制，如：**以不可超过四个妻子的经文——“各娶两妻、三妻、四妻”**(4: 3) 和禁止同娶某女子与其姑妈或姨妈的圣训而限制了该经文——“**真主以此为你们的**

定制。除此以外，一切妇女，对于你们是合法的。”(4: 24)。

(2) 本义：“本义”是由于联系发言者的文字之证而比表义更明确，文字本身便可证明句子的根本目的，也接受解释、废止、限定。真主说：“真主准许了买卖，禁止了利息。”(2: 275) 本义证明否定买卖与利息不相同，这也是首先大脑能想到的意义，也是该经文的根本目的，因为该经文是反驳犹太人而降示的；当时他们妄言《古兰经》表述了买卖如同利息。

真主说：“你们可以择娶你们爱悦的女人，各娶两妻、三妻、四妻。”(4: 3) 表义证明允许聘娶的女人局限于四个，这也是以句子性的证据引述该经文的根本目的——真主该经文后面紧接着说：“如果你们恐怕不能公平地待遇她们，那末，你们只可以各娶一妻。”(4: 3)。

真主说：“你们当在她们的待婚期之前休她们。”(65: 1) 本义表示说明欲离婚时圣训规定的时间，因为该经文就是因此而引述的。

真主说：城市的居民的逆产，凡真主收归使者的，都归真主、使者、至亲、孤儿、贫民和旅客，以免那些逆产，成为在你们中富豪之间周转的东西。凡使者给你们，你们都应当接受；凡使者禁止你们的，你们都应当戒除。你们应当敬畏真主，真主确是刑罚严厉的。(59: 7) 本义表示分配战利品方面必须顺从使者，因为这便是该经文的目的。

真主说：“须在交付亡人所嘱的遗赠或清偿亡人所欠的债务之后。”(4: 11) 本义证明分配遗产之前先还债和执行遗嘱，同样盗窃和奸淫的刑罚经文皆证明必须执行刑罚。

本义的教法效应：与表义的教法效应一样，必须遵循大脑首先接受到的意义，同时若是狭义时接受解释，若是广义时接受

限定，而且接受废止，但这些接受事项不依赖证据。其教法判令是断然的，不过本义接受解释要比表义接受解释更远。

“解释”：以经训明条,类比,立法准则,立法宗旨转移文字不以其表面对待，如：以禁止欺骗买卖,无物交易以及禁止买未成熟果实而限定了买卖经文的广义——“**真主准许了买卖。**”(2: 275)。以“禁止流动的血液”(6: 145)经文限制了“禁止你们吃自死物、血液。”的经文的笼统性。穆圣说：“**每四十只羊应缴纳一只羊的天课。**”表义证明要缴纳四十只羊中的一只。解释为可以用与其相等的所有可估价的钱财缴纳，因为天课的目的是为了解决穷人的需求。退还聚奶羊时必须补偿一升枣解释为可以用任何一种东西补偿，因为目的在于补偿所挤的奶或是价值。

也许解释是有争议的，比如将真主说：“**不能斋戒者，应该供给六十个贫民一日的口粮。**”(58: 4)解释为可以供给六十个贫民一日口粮或供给一个贫民六十日口粮，哈奈斐学派允许这种解释，沙斐尔学派则不然。

(3)释义：证明其意义比表义和本义更明显的内容，因为释义不接受解释和限定，不过在使者时代接受废止。如：奸淫刑罚的经文——“**淫妇和奸夫，你们应当各打一百鞭。**”(24: 2)。诽谤刑罚的经文——“**凡告发贞节的妇女，而不能举出四个男子为见证者，你们应当把每个人打八十鞭。**”(24: 4)“一百”和“八十”这两个词是释义，因为是特定的数字；不接受任意增减。真主说：“**你们当集体讨伐拜偶像者**”(9: 36)“集体”一词意味着不接受限定。

也许释义是概括性的，而非详述的，所以需要消除其概括的教法说明，直到成为不接受解释的释义。如：礼拜,天课,朝觐,利息的文字，穆圣以言行阐明了这些文字——穆圣阐明拜功时

说：“你们看我怎么礼拜，你们便怎么礼”。；阐明朝觐时说：“你们当向我学习朝觐功课。”。不同的圣训阐明了天课的教法判令及其课额，多种圣训详明了利息的种类及其教法依令。圣训术语中将其称之为“立法注释”——其原本是教法本身。

释义的教法效应：必须遵循，犹如上述所言。释义不接受解释或限定，于此同时若是接受替换的细节性教法时，依然接受废止。

“注释”与“解释”的区别：“注释”是以出自立法者的断然证据阐明意义。“解释”是以演绎性的或然证据解释意义，限定意义时“解释”不是断然性的。

(4)精义：文字本身便能非常明确地证明其意义，同时不接受解释,限定，启示降示时代也不会被废止，它就是宗教基础性教法，如：信仰真主,天神,经典,使者,后世以及真主的知识包罗万物的原理；正确理性思维所认可的优良美德，因状况的不同而不变更，比如公正,诚实,平等,信守承诺,孝敬父母,接续骨肉。禁止其反面(不良品质)——欺压,撒谎,众人之间分层次,爽约,欺骗,忤逆父母,与亲属不相往来。 其中还有教法证明永久持续的细节性教法，如：真主说：“你们不宜使真主的使者为难，在他之后，永不宜娶他的妻子。”(33: 53)。真主针对诽谤者说：“永远不可接受他们的见证。”(24: 4)。穆圣说：“自从真主派遣我以来“吉哈德”一直会延续，直到我的民族最后的信士与丹贾里作战。”

精义的教法效应：必须遵循，不可犹豫，因为精义不可能有其他概念，一般而言它不接受废止，无论在使者时代还是使者以后的时代，因为经训记载的所有教法在穆圣归真后皆成为了固定的，不接受废止。

综上所述，表义,文义,释义,精义均表示断然可靠的教法判令，必须遵循，不过有些时候其部分表示或然，但首要条件是要有证据证明表达其他概念。

上述四类的冲突：

根据内容强和显上述四类的明确级别有所不同，最明确的是精义，其次是释义，然后是表义，最后是本义。如果两种意义冲突时，本义优先于表义，释义优先于表义和本义，精义优先于全部，因为冲突时最强的有效于最弱的。

表义与本义冲突例子：真主说：“除此以外，一切妇女，对于你们是合法的。”(4: 24) 真主说：“你们可以择娶你们爱悦的女人，各娶两妻、三妻、四妻。”(4: 3) 第一节经文的表义证明允许聘娶比四个更多的妻子，而第二节经文的本义表示仅限于四个妻子，多于四个的是非法的，故而，本义侧重，因为本义比表义更强，本义是句子的根本目的，而表义不是句子的根本目的；根本目的是立刻理解的意义，因此，冲突时狭义比广义更强；狭义是其教法根本目的，广义不是其教法的根本目的，而是涵盖于其个体范畴内，两证据相并时本义优先。

本义与释义冲突的例子：穆圣说：“病血妇每次礼拜都洗小净。” 还有另一段法图麦·宾特·盖斯传述的圣训——“每次礼拜时间洗小净。” 第一段圣训是本义，表示病血妇每次礼拜必须洗小净，即使在一个时间段。第二段圣训是释义，不接受解释，每次礼拜时间必须洗小净，即使礼很多拜。故而，第二段圣训更强，因为是释义；释义要比本义更强,更明确，释义不接受解释，仅确定其中意义。

没有找到释义与精义冲突的例子，犹如有些学者表述，有些学者以见证的经文举例说明了——“你们当以你们的两个公正人为见证。” (65: 2) 真主说：“永远不可接受他们的见证。”

(24: 4) 第一节经文是释义，表示接受公正的人的见证，其目的是若诽谤而受刑者悔罪，则可接受其见证，因为悔罪后他成为了公正的人。第二节经文因是精义，其中存在明确的永恒持续，于是，表示不接受其见证，即使悔罪过。故而，哈奈菲学派主张，第二节经文侧重于第一节经文——不接受诽谤而受刑者的见证，即使悔罪过。

精义与本义冲突的例子：真主说：“除此以外，一切妇女，对于你们是合法的。”(4: 24) 真主说：“在他之后，永不宜娶他的妻子。”(33: 53) 第一节经文是表义，表示允许聘娶上述经文所禁止之外的所有女子，其中便包括圣妻。第二节经文是精义，不接受废止和替换，它表示禁止聘娶圣妻，故而，精义优先，因为精义比本义更强。

表义与精义冲突的例子：真主说：“在他之后，永不宜娶他的妻子。”(33: 53) 真主说：“你们可以择娶你们爱悦的女人，各娶两妻、三妻、四妻。”(4: 3) 第一节经文是精义，表示禁止聘娶圣妻。第二节经文是表义，表示允许聘娶所有女人。故而，精义优先，因为精义比表义更强。

第四原理：内容不明的与其级别

“明条内容不明的”：词型本身不能证明其意义，然而理解意义要有外在证据加持。

哈奈菲学派主张，内容不明确的词分为四类：暗义,多义,概义,隐义。最不明确的是隐义，其次是概义，接着是多义，最后是暗义。如果意义不明是由于词型外的因素所致，则是暗义；如果不明是由于词型本身且理性能理解该意义，则是多义；如果以理性和经训能理解其意义，则是概义；如果根本无法知道

意义，无论是理性还是经训，则是隐义。暗义的不明是由于词型之外的因素所致，其余的皆是由于词型本身不明所致。

(1) 暗义：由于词型之外的因素而意义不明，其意义文字表面可解，但是将该意义运用于部分单词时有点模糊。

暗义是不明的最低级别，相对于明显级别的表义。

举例：“扒手”以独有的技巧偷走身旁清醒者的钱。“盗墓贼”（盗窃亡人尸衣者）。“扒手”因光明正大的盗窃而不同于小偷，故而，对他执行盗窃之刑（割手），众学者一致于割扒手的手，犹如记载于《حاشية نسمة الأسفار》：扒手的手更应该割，因为确已俱全割手的原因。哈奈菲学派法学以及《شرح المنام》记载：如果所盗取的钱在保护范畴内（袖子、口袋），那末，便割扒手的手；如果不在保护范畴内，则不割手。

“盗墓贼”从没有盗取保护的钱财方面与小偷不同。哈奈菲大众学派主张不可以把盗窃者的名称运用于盗墓贼，不割手，但要鞭刑惩戒，因为坟墓算不上是保护区，习惯上尸衣也不是人们所喜欢的钱财。哈奈菲后辈学者和艾布·优苏福主张，将其视为盗窃者，对其执行盗窃之刑，因为坟墓是保护区，一般而言有尸衣利用价值。

穆圣说：“**凶手不得继承遗产。**”该圣训的“凶手”是广义词，包括故杀者和错杀者，表面看来两种意义都包括其中，而且由于错误属性的因素意义有点模糊，所以需要研究；马立克学派主张，不剥夺错杀者的继承资格，他不纳入于圣训广义的范畴内，因为他不是故意凶杀。大众学者主张，错杀者如同故意凶杀者一样，剥夺其遗产继承权，这种判定是为了起到警戒和防备作用，这种惩戒也是为了杜绝急于继承遗产的心怀不轨者的犯罪通道。

暗义的教法效应：必须研究清楚其意义，即思考不明的原因，每位学者都须研究思考，犹如“扒手”和“盗墓贼”问题；“扒手”由于正大光明盗窃而和盗窃者同罪，犹如许多法学著作记载。“盗墓贼”与盗窃者不同，因为与盗窃者定义还差点意义。

(2) 多义：词不能证明其意义的文字，然而必须需要说明其意义的旁证。与本义相对。

多义与暗义的区别：“多义”不明是文字本身所致，只有证明其意义的旁证才可理解其意义。而“暗义”不明是文字之外的因素所致，无须旁证便可理解其意义，与此同时“暗义”和“多义”皆需要研究思考。

“多义”模糊的因素在于文字有多种意义，所以须通过证据和研究思考才能理解文字意义。

举例：《古兰经》中的“أني”（随意）一词——“你们可以随意耕种。”（2: 223）该词是多义词，还有“كيف”（怎么）的概念，犹如真主说：“我怎么会拥有儿子呢？”（19: 20）。该词还有“أين”（哪里），正如真主所言：“给养哪里来的？”（3: 37）所以，该词有多种意义，仅思考后“随意”一词侧重于任意的方式耕种（交接）——站着,坐着,躺着,背后。但是要在阴部，而非肛门，因为阴部是繁衍后代的位置，而肛门不是其位置。

经文中“قروء”一词——“被休的妇人，当期待三次月经。”（2: 228）该词是介于清洁和月经的多义词，该经文中产生了多义概念——指的是清洁还是月经呢？

哈奈菲学派和罕百里学派主张，“قروء”指的是月经，因为遵循圣训：“奴婢的待婚期是两次月经。”待婚期方面奴婢与自由女子一样。；遵循圣训：“病血妇月经期间放弃礼拜。”制定待

婚期是为了了解子宫是否怀孕，而是否怀孕仅以是否来月经才可知晓。

马立克学派和沙菲尔学派主张，“قروء”所指的是清洁，因为其数词是阴性词（ثلاثة），于是得出量词是阳性词(طهر)，将“قروء”解释成清洁是最接近派生的，因为“عدة”是本身意义是聚合，毫无质疑，清洁期是经月聚于子宫的时间，而月经期是排月时间。

经文中提到的“掌握婚约的人”词句——“除非她们原谅或掌握婚约的人原谅。”(2: 237) 指的是丈夫还是监护人呢？大众学者(马立克学派例外)通过思考和演绎后主张，“掌握婚约的人”指的是丈夫和妻子，因为只有免除聘金者才有权利原谅。

马立克学派主张，“掌握婚约的人”指的是监护人；如果女人的身份适合支配(不是小孩或禁止理财者)，则女人原谅；如果不适合，则她的监护人替她原谅。

第一种主张侧重，因为在经文中增加限定需要证据才可。

多义的教法效应：必须参考多义词所指的意义，然后再遵循证据证明的意义，比如其他明条或立法总则或立法哲理。

(3)概义：文字本身就模糊不清，除非发言者自己说明，理性无法推测，只有发言者详明才可知晓。概义是释义的反义词。无法理解概义意义，除非发言者作出解释。

“概义”比多义更模糊，因为有很多意义充斥，而每种意义皆相互排斥，而非是包含多种意义。

概括的因素：

(1)多种概念且没有旁证，比如“مولي”一词；若有人说“我将钱财的三分之一嘱托于我的“مولي”，而遗嘱者有高“مولي”(释主)，也有低“مولي”(释奴)。所以，只有遗嘱者自己说明才可知道应该谁得

遗嘱，如果没有说明之前去世了，哈奈斐学派主张遗嘱无效；他们不允许将多义用于多种概念。

(2)生僻字，比如《古兰经》中提到的“هلوع”(浮躁)一词——“**人确是被造成浮躁的。**”(70: 19)该词是生僻词，无法理解其意义，除非真主阐明——“**遇难的时候便就暴躁；享福的时候，便就吝嗇。**”(70: 20-21)。还有《古兰经》中提到的“قارعة”(大灾)和“الحاقة”(真灾)，无法理解其意义，除非真主阐明——两者的意义皆是末日。

(3)从文字概念转移于教法术语意义的词。如：“الصلاة.الزكاة.الربي.”等。这些词皆是用于教法术语，从文字的角度是无法知晓的，于是圣训说明了其意义。

概义的教法效应：使者时代需要等待其真义，除非发言者阐明，因为概义词是意义模糊的，词型本身和外证皆无法说明，想要理解其意义需要发言者自己作出解释。

如果“概义”出自于立法者的话，那末，立法者定会自己说明其意义；如果说明是充分的，则概义转移于释义，并遵循其教法效应，如：说明礼拜,天课,朝觐等等。如果说明不是充分的，则概义依附于多义，并遵循其教法效应，这时演绎学家有消除多义疑惑的权利，无需立法者作出新的解释。如：《古兰经》中提到“利息”一词——“**真主禁止了利息。**”(2: 275)哈奈菲学派主张，该词是概义，因为该文字的表面意义是“增加”，很显然这不是经文所指，制定买卖是为了赚利润，不过经文所指的是在交易中所设定的增加因素而成为非法的买卖。这层概念仅思考文字是无法理解的。然而需要另外的证据。经文所指是概义，于是圣训说明了该意义——穆圣说：“**黄金兑换黄金,白银兑换白银,小麦兑换小麦,大麦兑换大麦,椰枣兑换椰枣,盐兑换盐,**

必须等量兑换,现款交易,当面付清。谁增加或要求增加,谁确已吃利,拿的人和给的人皆视为吃利者。”。如果说明不充分,那末,法学家们便演绎且提到教法原因;哈奈菲学派和罕百里学派演绎出是同样的数量——用称或升称量,同时种类须统一;马立克学派和沙菲尔学派主张,金银的原因是货币,剩余的种类方面马立克学派主张须是主食和能储存之物,沙菲尔学派主张须是食物。

(4) 隐义:文字本身意义不明,也找不到外在旁证说明其意义,隐义是立法者独知的知识。它是意义最不明的一种。研究后发现在说明遵守性教法的明条中找不到隐义经文,仅在其他范畴内能找到,比如《古兰经》章首的分读字母,如:真主说:“**اَلَمْ.حَم. عَسَق. كَهْيَعَص**”。以及真主的属性;让人误认为他像被造物一样有手,眼,空间,下降的属性,如:“**真主的手是在他们的手之上。**”(48: 10) 真主说:“**你应当在我的监视下,依我的启示而造船。**”(11: 37) 真主说:“**以便你在我的监护之下受抚育。**”(20: 39) 真主说:“**凡有三个人密谈,他就是第四个参与者;凡有五个人密谈,他就是第六个参与者;凡有比那更少或更多的人密谈,无论他们在那里,他总是与他们同在的。**”(58: 7) 真主确已超然于手,眼,位置以及像被造物的一切。

真主的使人误认为肢体和方位的行为:如:真主说:“**至仁主升上了宝座。**”(20: 5) 真主说:“**你的主来临,众天使排班降临。**”(89: 22) 。

先贤学者主张,隐义经文的知识交付于真主,信仰其表面,不研究其解释,因为真主说:“**知道解释它的只是安拉。**”(3: 7) 至于分读字母是为了挑战众人,并且说明《古兰经》是阿

拉伯语组合而成的，非其他语言，因此，一般而言分读字母以后便会提到“经典”一词。

后贤学者主张，以符合文字概念解释隐义经文；使真主超然于不适合真主的符合，因为真主没有像被造物一样的手、眼、位置，所以，表面意义是不可取的，解释该表面意义是必然的，以可接受的概念进行解释，即使是以隐喻的方式。故而，真主说：“真主的手”指的是“大能”；“万物皆会毁灭，除非他的脸。”指的是本体；“至仁主升上了宝座。”（20：5）指的是制服。

分歧的根源在于停止于“真主”一词或并连于“学问精通的人”，先贤学者停止于“知道解释它的只是真主。”（3：8）他们主张隐义经文只有真主知道其意义，而学问精通的人将其知识交付于真主，他们信仰经文，但不研究，也不解释。

后贤学者主张，他们并连于“学问精通的人”，他们说“学问精通的人以符合文字所接受的概念能解释隐义经文，并且一致于使真主超然于像被造物。”。

所有人皆一致于使真主超然于像新生物和被造物。先贤的主张更谨慎，更优先；后贤的主张理性更严密。

显而易见，第三、四原理是两个扼要的，专于说明立法明条中内容明确的，而非内容不明确的，以文字本身所理解到的意义无需等待外在证据证明，因为它就是内容明确的；以外在证据理解其意义的是内容不明的。

内容明确的级别不同的基础是接受解释，亦不接受解释；不明的不同基础是能消除不明，亦不能消除。

第五原理：多义与其内容

多义原理与广义和狭义的两个原理皆是说明立法明条或国法明条的文字意义。“多义词”为多种意义而设定的，以替换的方式证明所设定的词（这个意义或那个意义），所以需要具备两个条件：“多种设定”和“多种意义”，比如“عين”一词，该文字设定了多种意义——眼镜,水源,间谍,太阳,黄金。；“قراء”一词，设有清洁和月经的意义；“اليـد”一词，设有右手和左手的意义；“لسنة”为阳历和阴历而设定的。哈奈斐学派主张，多义词所指的真义仅是一种意义。

多义词与广义词和狭义词的区别：“多义词”是设定了多种意义的词，“广义词”是包含所有个体且不局限某意义的词，“狭义词”是证明所局限的个体且不包括其他意义的词。

“多义”存在的因素：

“多义”存在有许多因素，最重要的是以下几个因素：

(1)各部落设定文字的方式不同：每个部落使用文字意义方面都有独特的方式，于是因设定方式不同而将某一文字使用于多种概念，如：“اليـد”，有些部落将该词运用于整个手臂，还有些部落将其运用于前臂和手掌，有的部落将其只运用于手掌。

(2)多义的发展：某一文字含有两种概念而设定，随之两种概念都运用，这便是多义，而逐渐人们忽略了该词的原本义，人们认为该词是运作于多种意义的。如：“المولي”一词，该词的原本意义是“援助者”，后来运用于主人与奴隶。；“القراء”一词，该词的原本意义是“特定的某一段时间”——热病有“القراء”(特定循环日期)；女人有“القراء”(经期和清洁期)；云也有“القراء”(下雨定期)。后来在《古兰经》中该词被运用于离婚后女人的待婚期。；“النكاح”该词的原本意义是“并合”，故而，交易包括两个交

易词并合；交接包括男女身体交合。后来该词被运用于法定婚姻。

(3)原义与隐喻之间动摇：某文字原本设定为了原义，后来众人将其运用于隐喻。如：“客商”，“战车”，“传话筒”。

(4)原义与术语之间动摇：某文字原义转移成了习惯术语概念，于是该文字成为了多义词，如：“الصلاة”(礼拜)，“الدفع”(撤销)，“الطلاق”(离婚)；“الصلاة”的文字原义是“祷告”，后来被运用于教法术语概念(礼拜)——真主说：“**你们当谨守拜功。**”(2: 43)。“الطلاق”的文字原义是“解除限制”，教法术语中运用于“解除有效婚姻限制”——真主说：“**休妻是两次。**”(2: 229)。“الدفع”的文字原义是“疾跑”，教法术语中运用于“还债”，法律术语中运用于“原告撤销起诉”。

多义的教法效应：教法演绎学家必须以文字性证据或当时状况使多义的某一意义侧重。“文字性证据”指的是同概念的文字作为证据。“当时状况”指的是针对特殊事件明条降示时阿拉伯人的状况。如果某一教法明条中有多义词，那末，必须演绎确定明条所指概念，因为立法者以该多义词所指的仅仅是某一概念；教法演绎学家举证确定明条所指意义。

上述礼拜,天课,斋戒,朝觐,离婚等词是教法术语概念，而非文字原义，除非有证据证明所指的是文字概念。

以文字性证据使文字概念侧重的例子：真主说：“**真主的确怜悯先知，他的天神们的确为他祝福。**”(33: 56) 这是文字概念——天神们的替他求饶。而非是教法术语概念。

以文字性证据使多义词的某一概念侧重的例子：“القرء” 马立克学派和沙斐尔学派主张，“القرء”指的是“洁净期”；它应该是与量词相反的“الثلاثة”一词，数词为阴性便证明“القرء”是相反量词的

(阳性词)——“الطهر”(洁净期)，而非是月经期。哈奈斐学派和罕百里学派以另外证据使“月经期”侧重——“الثلاثة”该词是狭义词；狭义词便断然的证明待婚期是三个“القرء”不增不减，而这概念只有“القرء”指的是月经期才得以落实。

以现实性证据使多义词侧重的例子：真主说：“他们问你月经的（律例），你说：“月经是有害的，故在经期中你们应当离开妻子，不要与她们交接，直到她们清洁。”(2: 222) 文字方面“经期”被运用于时间和位置，而现实表示所指的是位置，而非时间，因为阿拉伯人在经期不会离开女人。

文字性旁证的例子：真主说：“偷盗的男女，你们当割去他们俩的手。”(5: 38) 该经文中“手”一词多用于手臂,前臂,手掌,右手,左手。行为性的圣训阐明了所指意义是手掌和右手。这便是文字性旁证。真主说：“如果被继承的男子或女子，上无父母，下无子女。”(4: 12) 该经文中“上无父母，下无子女”多用于没有孩子,父母之人，于是演绎学家们以遗产经文为依据使此意义侧重。

真主说：“你们不要吃那未诵真主之名而宰的，那确是犯罪。”(6: 121) 该经文的连接虚词多用于连接和状语。大众学者对该问题分为了两种主张；沙菲尔学派主张，该词用于状语，故禁止是在于犯罪的情况下未诵真主之名而宰杀。即宰杀时诵念了非真主之名。哈奈菲学派主张，该词作为连接虚词，故而只要未诵真主之名宰杀的皆是非法，无论宰杀时有没有诵念非真主之名。

哈奈菲学派主张，若没有找到使多义词的某一意义侧重的证据时便停止不究，除非有证据证明确定某一意义，多义词不可

使用于多种意义。马立克学派和沙菲尔学派主张，多义词可用于每一种意义。

第六原理：广义与其内容

“广义”：涵盖所有个体的文字或根据文字设定包括所有个体意义，而非限定于某一种意义。如：“所有信士皆入天堂”，“所有昧徒皆入火狱”，“缴枪不杀”。这些词包括具备该属性的所有人，而非局限于某个体。

文字属性的广义涵盖所有个体，不同于笼统义和泛指义；笼统义事实上是证明所有个体中有共同意义的某一个体，而泛指义则表示世界上的每一个人，不过不涵盖全部。

以下便是广义词：

(1) 表达复数的文字，比如全部,全体,团伙,一切,共同,整个等等。如：真主说：“**每人应对自己的行为负责。**”(52: 21) 穆圣说：“**你们都是牧放人,都要对自己的责任负责。**” 真主说：“**难道他们说：“我们是一个常胜的团体。”**”(54: 44) 真主说：“**他已为你们创造了大地上的一切事物。**”(2: 29) 真主说：“**你们要共同对多神教徒格杀，就像他们共同对你们格杀。**”(9: 36) 穆圣说：“**我们先知不留遗产。**”。

(2)冠词确指或正偏组合确指的单数和复数词。冠词确指的复数词例子：真主说：“**信士们确已成功了。**”(23: 1) “**顺服的男女、信道的男女。**”(33: 35) “**真主的确喜爱行善的人。**”(2: 195)。这些经文皆表示广义，因为经文表述的种类在所有个体中皆可落实。

正偏组合所指的例子：真主说：“**真主为你们的子女而命令你们。**”(4: 11) 真主说：“**你要从他们的财产中征收赈款。**”(9:

103) 两节经文以可有效排除的证据而表达广义，排除即是广义的标志。

冠词确指的单数词例子：真主说：“偷盗的男女，你们当割去他们俩的手。”(5: 38) 真主说：“淫妇和奸夫，你们应当各打一百鞭。”(24: 2) 真主说：“真主准许买卖，而禁止利息。”(2: 275) 真主说：“的确，人类是在伤折中。”(103: 2) 这几节经文皆表示广义。

正偏组合确指的单数词例子：穆圣说：“海水是干净的，其死物是合法的。”该圣训证明海洋的所有死物皆合法。

(3)否定句泛指。如：真主说：“对于宗教，绝无强迫。”(2: 256) 穆圣说：“对继承人不可留遗嘱。”穆圣说：“切不可伤人，伤己。”穆圣说：“光复麦加后再无迁徙。”真主说：“你永远不要替他们中已死的任何人举行殡礼。”(9: 84) 该经文因禁戒句中出现的“任何人”一词而包括所有伪信士。真主说：“如果他们看见一种迹象，他们就退避，而且说：“这是一种有力的魔术。”(54: 2) 真主说：“如果一个恶人报告你们一个消息，你们应当弄清楚。”(49: 6)。

确定句中的泛指表达的不是广义，除非有旁证证明。如：男子,众男子,众穆斯林。举例：真主说：“真主的确命令你们宰一头牛。”(2: 67) 该经文所表达的目的是执行命令即可，任意宰一头牛便能执行命令。

(4)关系名词。如：真主说：“真主以此为你们的定制。除此以外，一切妇女，对于你们是合法的。”(4: 24) 真主说：“天地万物，都是真主的。”(2: 284) 真主说：“你说：“在迷误中的人愿至仁主优容他们。”(19: 75) 真主说：“侵吞孤儿的财产的人。”(4: 10) 真主说：“你们的妇女中对月经已绝望的。”(65: 4) 真主说：“你们的妇女，若作丑事，你们当在你们的男人中

寻求四个人作见证。”(4: 15) 真主说：“怀孕的，以分娩为满期。”(65: 4)。

(5)条件名词。如：真主说：“你们之中适逢此月的人，当令他们封斋。”(2: 185)

真主说：“谁误杀一个信士，谁当释放一个信道的奴隶。”(4: 92) 真主说：“你们所施舍的任何美物，都是有利于你们自己的。”(2: 272) 真主说：“他有许多极优美的名号，你们无论用什么名号称呼他。”(17: 110) 真主说：“你们无论在什么地方，死亡总要追及你们。”(4: 78)。

(6) 疑问名词。如：真主说：“全体归顺真主，且乐善好施……”(4: 125) 真主说：“真主设这个譬喻的宗旨是什么？”(2: 26) 真主说：“真主的援助什么时候降临呢？”(2: 214) 真主说：“你们从前舍真主而祈祷的（偶像），现在在哪里呢？”(7: 37)。

上述这些词皆是文字真实设定概念的广义，因为其包含着所有个体，若将文字使用于非包含所有个体，则需要旁证而隐喻运用。

广义的内容：

广义广用或专用，大众学者主张专用广义或然证明保留于限定后的个体，因为限定的原因在于限定后所保留的其他个体中得以实现，故而，广义的内容限定后仅表示断然性。而非专用的广义则证明所有个体，因为广义词是首先大脑所接受到的意义。

众学者对未限定所有个体的广义属性各持己见——表示的断然性内容还是或然性内容呢？

大众学者(哈奈斐学派例外)主张，广义的内容是或然性的，内容或然是在于其包含所有个体，因为每个广义皆接受限定，

只要有广义则便可限定一部分。这是广义内容限定所有个体所产生的疑惑。由此可产生出以或然证据可以笼统地地限定广义，因为广义和狭义不冲突；广义是内容或然性的，狭义是内容断然性的，断然性内容和或然性内容不冲突。

哈奈斐学派主张，广义的内容表示断然性，但条件是没有排除其中一部分，因为广义词表达的是广义内容，所以广义与其内容是不分离的，除非有限定的证据，而没有证据的情况下出现限定极少见，故而，与广义的断然性不冲突。由此可产生出以或然证据不可以限定广义，因为或然证据不可限定断然证据，而冲突仅在于没有被限定的广义与断然性的狭义之间产生，因为两者皆是断然性证据。基于此，哈奈斐学派禁止故意不诵真主之名——真主说：“**你们不要吃那未诵真主之名而宰的。**”(6: 121) 他们没有以圣训限定该经文——“穆斯林的宰杀之物是合法的，无论是否诵念真主之名。”这段圣训是单传圣训；或然证据。

沙斐尔学派允许吃故意未诵真主之名的穆斯林宰杀的之物，因为他们以或然圣训限定了《古兰经》经文的或然广义；或然证据可限定或然证据。

哈奈斐学派主张，必须要负责被绝离女人的生活费和住房，因为遵循《古兰经》——“**你们当依自己的能力而使她们住在你们所住的地方。**”(65: 6) 他们没有以法图麦·丙特·盖斯传述的圣训限定该经文；她说：穆圣说：“**真主的使者没有给她规定住房和生活费。**”。

大众学者以单传圣训限定了广义经文，因为遵循圣门弟子的行为；他们以禁止同娶某女子与其亲属的圣训——“不可同娶某女子与其姑妈或姨母。”限定了广义经文——“**除此以外，一切妇女，对于你们是合法的。**”(4: 24) 。他们以圣训——“**凶手**

不可继承遗产。”“昧徒不可继承信士遗产；信士不可继承昧徒遗产。”限定了遗产经文。他们以圣训——“穆斯林不给昧徒抵命。”限定了经文——“今以杀人者抵罪为你们的定制。”(2: 178)。他们同样以圣训——“盗窃物达到一枚金币的四分之一者割手。”限定了经文——“偷盗的男女，你们当割去他们俩的手。”(5: 38)。这些例子皆是以或然证据限定了广义经文。

分歧的结果在于广义与狭义冲突的问题方面，举例：“农作物天课课额”哈奈斐学派没有将农作物天课的课额设为条件，两位弟子及大众学派将天课课额放条件为五个瓦斯格(653公斤)。分歧的根源在于两段圣训冲突；穆圣说：“椰枣不足五个瓦斯格无天课。”穆圣说：“雨水、泉水灌溉或[因临近水源而]自然湿润的田地，有什一税，人力浇灌的田地，则交一半什一税。”。哈奈斐学派认为广义与狭义冲突了，并且不知道两段圣训的先后时间，于是遵循了广义；必须缴纳少量农作物的天课。故而出于谨慎才这样遵循。大众学者以第一段圣训限定了第二段圣训，所以他们主张不足五个瓦斯格无天课。

广义的种类：

(1)断然广义：包含不接受限定证据的广义。如：真主说：“大地上的动物，没有一个不是由真主担负其给养的。”(11: 6) 真主说：“我用水创造一切生物。”(21: 30) 这两节经文是不接受限定的广义，表示真主的常道，不可替代。

(2)断然限定广义：包含不让其保留于广义。如：真主说：“凡能旅行到天房的，人人都有为真主而朝觐天房的义务。”(3: 97) 该经文仅限于责成人，因为理性要求排除儿童和疯子。真主说：“麦地那人和他们四周的游牧的阿拉伯人，不该逗留在后方。”(9: 120) 该经文限定于麦地那人 and 游牧人中有能力参战

者，因为理性要求排除没有能力参战者。真主说：“它奉它的主的命令而毁灭一切。”(46: 25) 即.可毁灭的一切。

(3) 笼统的广义：没有旁证证明广义或限定的广义。比如广义明条，除非有证据证明限定。如：真主说：“被休的妇人，当期待三次月经。”(2: 228)。

限定广义：

文字局限于部分个体，许多经训明条皆是以这种方式表达的。如：以圣训——“凶手不可继承遗产。”“我们没有留下遗产，留下的只是施舍物。”限定了遗产经文。很明显，遗产法不是对所有亲属制定的。以圣训——“盗窃不足一枚金币的四分之一不割手。”限定了经文——“偷盗的男女，你们当割去他们俩的手。”(5: 38)。很显然，割手法并不是对所有具备盗窃属性的人制定的。

限定与废止的区别：哈奈斐学派主张，限定必须要有与广义相对照的证据，而废止则需要其存在缓慢且后来出现的证据。如：真主制定代证发誓说：“凡告发自己的妻子，除本人外别无见证，他的证据是指真主发誓四次，证明他确是说实话的。”(24: 6) 这节经文废止了诽谤刑罚经文的一部分——“凡告发贞节的妇女，而不能举出四个男子为见证者，你们应当把每个人打八十鞭。”(24: 4) 这节经文包括所有诽谤者，无论是诽谤自己的妻子还是别人皆包含其中，后来代证发誓的经文被降示，将诽谤的刑罚仅限于诽谤非妻子。

限定的依据：

大众学者主张，限定的证据也许是与广义明条独立的文字或不是独立的，也许是与其连接的也许是分开的，只要出现的时间没有晚于遵循的时间的时候，如若反之，则是废止，而非限定。

哈奈斐学派主张，限定的证据是独立且连接的，而与总体广义不独立的被称为局限，而非限定，比如条件,排除。而不与广义相连的被称为包含性废止，所以他们主张限定是以独立且连接广义的证据表示广义所涵盖的一部分个体。

两大学派的不同在于，大众学者认为的限定意义更广泛，而哈奈斐学派认为限定必须要有独立且连接的证据。大众学派主张，限定的有两种：独立的与非独立的，每一种都有许多状况；哈奈斐学派主张，限定局限于三种：理性,习惯,与广义相连的独立明条。

独立的限定：不是广义明条的一部分个体。大众学者主张，独立的限定有六类：感性,理性,习惯,公决,圣门弟子主张,明条。“感性限定”：真主描述暴风说：“**它奉它的主的命令而毁灭一切。**”(46: 25) 我们以感性知晓天地间的很多东西都不能毁灭，如：星星。故而感性受限于该经文的广义。

真主描述瑟拜尔女王.布尔盖斯说：“**她获得万物的享受。**”(27: 23) 感性限定了该经文，因为她获得的远不及苏莱曼先知所拥有的。

“理性限定”：比如责成经文仅限于责成人，而非儿童和疯子。如：真主说：“**凡能旅行到天房的，人人都有为真主而朝觐天房的义务。**”(3: 97) 真主说：“**众人哪！你们当敬拜养主。**”(2: 21) 这两节经文都是广义经文，但理性限定于针对责成人。

“习惯限定”：包含习以为常的言行。如：笼统的说“金币”指的是每个城市流通的货币；“食物”指的是小麦。真主说：“**做母亲的，应当替欲哺满乳期的人，哺乳自己的婴儿两周岁。**”(2: 233) 马立克学派主张，该经文限定了非贵族女人，因为这节经文的时候古莱史族的习惯是贵族女子不会哺乳自己的孩子。

“公决限定”：如：一致公决奴隶和女人不必礼主麻拜。该公决限定了经文——“信道的人们啊！当聚礼日召人礼拜的时候，你们应当赶快去纪念真主。”(62: 9)。一致公决对奴隶减半诽谤的刑罚。该公决限定了广义经文——“凡告发贞节的妇女，而不能举出四个男子为见证者，你们应当把每个人打八十鞭。”(24: 4)。

“圣门弟子主张限定”：哈奈斐学派和罕百里学派主张圣门弟子的主张优先于类比，因为公正的圣门弟子不会放弃圣训而遵循与其相反的主张，除非有适合限定的可靠证据，比如欧麦尔的演绎。

“经训明条限定”：如：真主说：“被休的妇人，当期待三次月经。”(2: 228) 该经文包括怀孕的,未怀孕的,交接之前被休的,交接之后被休的女人。不过用另一节经文排除了怀孕的女人——“怀孕的，以分娩为满期。”(65: 4) 同样以另一节经文排除了交接之前被休的女人——“在交接前休了她们，那末，她们不该为你们而守限期。”(33: 49)。

众法源学家一致于以《古兰经》和众传圣训限定《古兰经》的广义；以单传圣训是否可以限定《古兰经》广义方面众说纷纭，大众学者主张可以以单传圣训限定《古兰经》广义；哈奈菲学派主张，若限定进入广义范围，则以单传圣训可以限定，否则不可以。

大众学者以很多事件求证，如：穆圣说：“海水是清洁的，其死物是合法的。”该圣训限定了广义经文——“禁止你们吃自死物。”(5: 3) 穆圣说：“凶手不可继承遗产。”该圣训限定了遗产经文。穆圣说：“乳亲关系与血缘关系一样,不能相互联姻。”该圣训限定了广义经文——“除此以外，一切妇女，对于你们是合法的。”(4: 24)。石刑圣训限定了私通经文的广

义。穆圣说：“盗窃不足一枚金币的四分之一不割手。”该圣训限定了盗窃经文的广义。这是侧重的观点。

原理（论文字的广义，不论背景的特殊）：

许多经训明条均是解决特殊事件或解答特定问题，但用的皆是广义文字，故而，遵循广义，不论背景的特殊，无论是提问还是问题，因为明条的广义便证明不论背景的特殊。如：盗窃经文是针对索夫宛斗篷盗窃事件而降示的；妻比亲经文是针对奥斯.本.萨米特将自己的妻子比做自己的姨妈事件而降示的；代证发誓经文是针对黑俩礼.本.吴麦伊降示的。这些指的皆是广义，而非特殊事件。

当有人请教穆圣海水是否可洗小净时，穆圣回答说：“海水是清洁的，其死物是合法的。”包括所有形式的清洁，不论事件的特殊性（小净）。穆圣说：“死皮一经熟制就干净了。”包括所有被熟制的皮衣皆是干净的，不论当时的背景。

非独立的限定：广义明条的一部分，分为四类：连接排除,条件,属性,极限。

“连接排除”：如：真主说：“既信真主之后，又表示不信者——除非被迫宣称不信、内心却为信仰而坚定者。”（16：106）该经文排除了仅口舌表述的表面不信，同时内心坚定信仰，而非非法的不信出自于自愿。真主命令书写限时债务时说：“除非那是你们彼此交换的当面贸易；在你们无妨不记账。”（2：282）。

“条件”：如：真主说：“如果你们的妻室没有子女，那末，你们得受她们的遗产的二分之一。”（4：12）该经文将丈夫得妻子的一半遗产限定于没有孩子。

“属性”：如：真主禁止聘娶继女是因为与其母亲同房——“如果你们与她们的母亲没有同房，那末，你们无妨娶她们。”（4：23）

真主表述仅聘娶穆斯林奴婢——“你们当中在能力方面谁不能娶信道的自由女，谁可以娶教友所管辖的信道的奴婢。”(4: 25)。

“极限”：如：真主说明洗小净必须洗两手至到两肘——“信道的人们啊！当你们起身去礼拜的时候，你们当洗脸和手，洗至于两肘。”(5: 6)。

第七原理：狭义与其内容

“狭义词”仅证明一种概念的词，如：哈立德,穆罕默德,人,马,数词(二,三,一百,一千),族人,一群人,人,有知和无知。因研究狭义词的本身意义而将其设定为大众皆知晓的个体，如：人或特指的一群人。指的确是一个个体，尽管其他许多个体纳入其内容。如果文字证明多数，非文字本身表达，则所发生的事件及命令本身，如：“众天”一词。故而表达的是广义。

狭义的教法效应：众学者一致只要没有狭义转移于其他意义的证据，则狭义便是断然证据。如：真主说：“应当在大朝期间斋戒三日。”(2: 197) “破坏誓言的罚金，是按自己家属的中等食量，供给十个贫民一餐的口粮。”(5: 89) 这两节经文中提到的数词(三,十)其意义是断然性的，不可能出现增或减，因为这两个数词是狭义，不可能减或增，犹如圣训中提到的“四十”——“每四十只羊应缴纳一只羊的天课。”该圣训表明了羊的天课课额。真主说：“你们当谨守拜功，完纳天课。”(2: 43) 两个动词表达是命令，而该命令是狭义，故而，断然证明必须礼拜,交纳天课。真主说：“你们不要违背真主的禁令而杀人，除非因为正义。”(17: 33) 该经文断然证明禁止杀人，因为禁戒词型是狭义。如果有证据证明狭义词本身意义被转移为其他意义，则其内容不再是断然性，且接受证据所证明的内容。如：

有人说：“法官杀了罪犯”意思是法官判了罪犯死刑，这是证据所产生的概念——法官的职责是判决，而非执行。

根据词型狭义分为四类：笼统的,限制的,命令,禁止。

(1)“笼统的”定义：证明众人皆知某单词，不局限于某一属性。如：人,书,鸟,学生,阿拉伯语。这些词皆证明在其种类众人皆知的个体，而非广义，目的仅是表达本义，非局限于某属性。

“笼统的”教法效应：只要没有证据证明限定，则以笼统执行；若有证据证明限定，则是以限定对待。如：真主说：“**释放一个奴隶。**”(5: 89)“奴隶”一词便证明释放信士奴隶或非信士奴隶都可以。真主说：“**禁止聘娶你们的母亲。**”(4: 23)该经文证明岳母也不可聘娶，因为与其女儿的婚姻关系，无论是否交接。真主说：“**你们可以借自己的财产而谋与妇女结合。**”(4: 24)该经文证明结婚时可以给任何形式的聘礼，无论价值多少。穆圣说：“婚姻须得监护人。”该圣训表示任何一位监护人即可。

如果有证据限定笼统的，则遵循限定的。如：真主说：“**须在交付亡人所嘱的遗赠或清偿亡人所欠的债务之后。**”(4: 12)经文中的“遗嘱”是笼统的，以不可遗嘱超于三分之一的圣训限制了该经文。

(2)“限制的”定义：证明众人皆知某单词，却局限于某属性。如：信男,贞女。

若没有证据解除限制，则遵循限制的；若有证据解除限制，则限制无效。

例如：“妻比亲罚赎”——真主说：“**没有奴隶者，在交接之前，应该连续斋戒两月。**”(58: 4)斋戒受限于两个月，与妻比亲的妻子交接之前封斋。这便是经文中两个限制，所以，不允许分开封斋，也不允许封斋之前与妻子交接。“禁止流动的血

液”——真主说：“除非是自死物，或流出的血液。”(6: 145) 非法的血液限于流动的，而凝固的血液不是非法的，比如肝，脾。

解除限制的例子：真主说：“你们所抚育的继女，即你们曾与她们的母亲同房的。”(4: 23) 遵循第二个限制——与她们的母亲同房。不遵循第一个限制——抚养继女，与母亲同住继父家。因为有解除第一个限制的证据——真主说：“如果你们与她们的母亲没有同房，那末，你们无妨娶她们。”(4: 23)。

笼统的具有限制的意义：

如果立法明条中出现笼统文字，而该文字又出现于另立法明条，而且还是限制的，则有四种状况：

A.如果两条明条内容相同，则笼统的具有限制的意义。如：真主说：“禁止你们吃自死物、血液”(5: 3) 真主说：“或者流动的血液”(6: 145) 两节经文的因素相同(血液有害)，教法判令也相同(禁止食用血液)，故而笼统的具有限制的意义。

真主说：“摩你们的脸和手。”(4: 43) 真主说：“得不到水，你们就当趋向清洁的地面，而用一部分土摩脸和手。”(5: 6) 两节经文的因素相同(欲礼拜)，教法判令一致(必须摩)，故而笼统的具有限制的意义，但必须要使用干净的土摩。

B.教法判令与因素不同，大多数学者主张笼统的不具有限制的意义，因为会出现矛盾，所以在限制的位置遵循限制的，笼统的位置遵循笼统的。如：盗窃经文——真主说：“偷盗的男女，你们当割去他们俩的手。”(5: 38) 小净的经文——真主说：“你们当洗脸和手，洗至于两肘。”(5: 6) 第一节经文中的“双手”是笼统的，第二节经文中的“双手”是限制的，两节经文的因素不一致(盗窃与欲礼拜)，教法判令也不相同(割手和洗手)，故而笼统的不具有限制的意义。

C.教法判令不同，因素相同。如：真主说：“你们当洗脸和手，洗至于两肘。”(5: 6) 真主说：“用一部分土摩脸和手。”(5: 6) 两节因素相同，教法判令不同，故而笼统的不具有限制的意义，必须遵循两者之一，除非有证据证明笼统的具有限制的意义，而这种情况下不可能笼统的具有限制的意义。哈奈斐学派和沙斐尔学派主张，必须摩手至于两肘，因为有伊本·欧麦尔传述的封顶圣训作为证据——穆圣说：“土净是两打；摩脸一打，摩手至两肘一打。”。马立克学派和罕百里学派主张，必然的是只摩两手，因为穆圣命令安麻尔·本·雅西尔打土净须摩脸和手。

D.教法判令相同，因素不同。如：妻比亲和错杀人的罚赎须释放一个奴隶——真主说：“把妻子当做母亲然后悔其所言者，在交接之前，应该释放一个奴隶。”(58: 3) 真主说：“谁误杀一个信士，谁当释放一个信道的奴隶。”(4: 93) 第一节经文是笼统的，第二节经文受限于信士的属性，两节经文的教法判令相同，因素则不同。对于该例子众学者各持己见：哈奈斐学派和马立克学派的较多数学者主张，笼统的不具有限制的意义，错杀人者必须释放一个信士奴隶，妻比亲者可任意选择一个释放，无论是否有信仰，由于因素不同两者不冲突。对杀人者加重罚赎，所以让他释放一个信士奴隶；对妻比亲者因照顾妻子义务而减轻罚赎，所以他可选择任意一个奴隶释放。

沙斐尔学派和罕百里学派主张，笼统的具有限制的意义，两者皆须释放信士奴隶，不可释放非信士奴隶，因为两节经文的教法判令相同就表示笼统的具有限制的意义，除非针对某一件事降示的两节经文没有不同，因为《古兰经》是相辅相成的。

真主说：“你们当从你们的男人中邀请两个人作证。”(2: 282) 真主说：“你们当以你们的两个公正人为见证。”(65: 2) 两节经

文教法判令相同(必须两个证人作证), 因素不同(借债与复婚), 所以哈奈斐学派主张, 笼统的不具有限制的意义。

综上所述, 哈奈斐学派主张教法判令和因素相一致的情况下笼统的具有限制的意义, 其他三种情况下则不然, 然而笼统的位置遵循笼统的; 限制的位置遵循限制的。

(3)命令: 证明在未来履行某行为的词, 无论是命令式动词或无“لام”的现在式动词还是意图要求履行某行为的陈述句。如: 真主说: “你们当信守承诺。”(5: 1) “信道的人们啊! 你们当真实地敬畏真主。”(3: 102) “你们当谨守拜功, 完纳天课。”(2: 43) 真主说: “教富裕的人用他的富裕的财产去供给。”(65: 7) “你们之中适逢此月的人, 当令他们封斋。”(2: 185) “叫他们履行他们的誓愿, 叫他们围绕那间古房而环行。”(22: 29)。真主说: “做母亲的, 应当替欲哺满乳期的人, 哺乳自己的婴儿两周岁。”(2: 233) 真主说: “真主绝不让不信道者对信道的人有任何途径。”(4: 141) 该经文命令信士不可被昧徒统治。

“命令”的原因: 必须完成被命令之事, 除非有证据将所命令之事转向于非命令——提倡, 允许, 指导, 警告, 祷告, 挑战。

提倡的例子: 真主说: “如果你们知道他们是忠实的, 你们就应当与他们订约。”(24: 33) 提倡与奴隶签订赎身协约。

允许的例子: 真主说: “你们应当吃, 喝”(7: 31) “你们可以吃佳美的食物。”(23: 51) 允许吃, 喝, 而非必然, 因为吃喝是人之秉性, 除非伤及生命时吃喝成为必然。

指导的例子: 命令交易时找证人作证——真主说: “你们当从你们的男人中邀请两个人作证。”(2: 282)。命令写下债务——

真主说：“信道的人们啊！你们彼此间成立定期借贷的时候，你们应当写一张借券，请一个会写字的人。”（2：282）。

提倡的例子：穆圣对欧麦尔·本·艾布·瑟莱麦说：“孩子啊！你诵真主之名，你当用右手吃饭，你当吃最接近你的食物。”

警告的例子：真主说：“你们要做什么，就随便做什么吧！”

（41：40）“你说：“你们享受吧，因为你们必归于火狱！”

（14：30）

祷告的例子：真主说：“我们的主啊！求你在我们和我们的宗族之间依真理而判决吧！”（7：89）

挑战的例子：真主说：“你们试拟作一章。”（2：23）

众学者对命令词型所表达的内容产生了两种思路：

大众学者主张，笼统的命令不证明多次要求完成被命令之事，因为命令的目的是完成被命令之事，而这一点在任何时间皆可完成；阿拉伯人皆认为命令词型只证明要求在未来完成某行为，因为法定的笼统命令也许会表示重复多次，如：斋戒、礼拜，通常有人会说“请你看好我的牲畜”。；也会表示仅一次，如：朝觐，通常会对某人说“家里坐坐！”。故而，命令词型事实上两者皆表达。

真主说：“你们之中适逢此月的人，当令他们封斋。”（2：185）该经文要求重复封斋，将命令和重复的条件相连一起。犹如真主说：“如果你们是不洁的，你们就当洗周身。”（5：6）将教法与原因或与被命令之事的因素相连在一起。真主说：“你应当谨守从晨时到黑夜的拜功。”（17：78）真主说：“淫妇和奸夫，你们应当各打一百鞭。”（24：2）。

马立克学派的大多数学者主张，文字而言命令表示仅一次，也有可能是多次，因为执行被命令之事仅一次可以完成；当穆圣说：“众人啊！真主确已给你们制定了朝觐，故而你们当朝

覲。”若艾格热阿·本·哈必斯从圣训中没有理解到可能会重复时，他的询问定没有任何意义。

命令之事是否须立刻执行：

众学者对命令之事是否须立刻执行分为了三种学派：

所谓的马立克和罕百里学派主张，命令之事须立刻制行，因为类比于须立刻停止的禁止之事；当魔鬼没有向阿丹叩头时，真主谴责了魔鬼——“当我命令你叩头的时候，你为什么不叩头呢？”（7：12）若命令之事可以缓慢执行，则魔鬼不受谴责。

哈奈菲学派主张，命令之事可以缓慢执行，但在能够执行的时间段内可以缓慢执行。如：交纳罚赎金,还补斋戒,礼拜。

沙菲尔学派主张，命令不表示立刻执行或缓慢完成，因为经训没有说明立刻或缓慢，所以缓慢或立刻需要看实际情况。

大部分学者侧重的观点是“命令”本身不证明立刻或缓慢，而是通过旁证才得出立刻或缓慢，但是立刻执行是最好的，因为真主说：“你们当争先恐后的行善。”（2：148）。而受时间限定的必然之事须在特定时间结束之前积极地完成。所命令的优善之事须立刻完成，因为真主说：“你们当争先赶赴从你们的主发出的赦宥。”（3：133）真主说：“你们当争先恐后的行善。”（2：148）。

分歧的结果：马立克学派和罕百里学派主张，有能力朝覲者须马上朝覲，因为真主说：“你们当为真主而完成大朝和小朝。”（2：196）。沙菲尔学派主张，可以缓慢执行，因为朝覲是在伊历第九年末制定的，而穆圣到了伊历第十年才去朝覲的。艾布·哈尼发和艾布·优苏福主张有能力者须立刻朝覲，因为以拜亥耿伊传述的圣训求证——“你们被限制朝覲之前你们当朝覲。”。马立克学派和罕百里学派主张须立刻交纳天课，因为遵循命令的要求，同样沙菲尔学派也这样主张，因为应得天

课者的需求须立刻解决。哈奈菲学派可靠的主张是可以缓慢交纳。

(4) 禁止：断然地证明要求放弃某行为。禁止的文风也许是习惯性的禁止词型。如：真主说：“**你们不要临近孤儿的财产，除非依照最优良的方式。**” (6: 152) 真主说：“**你们不要借诈术而侵蚀别人的财产。**” (2: 152) “**你们不要违背真主的禁令而杀人，除非因为正义。**” (6: 151) 。也许是非法词型，如：真主说：“**禁止你们吃自死物、血液。**” (5: 3) “**真主严禁你们娶你们的母亲、女儿。**” (4: 23) 。也许是否认合法，如：真主说：“**信道的人们啊！你们不得强占妇女。**” (4: 19) “**你们已经给过她们的财产，丝毫不得取回。**” (2: 229) 。也许是命令放弃，如：真主说：“**你们应当抛弃明显的和隐微的罪恶。**” (6: 120) “**你们应当避开污秽即偶像，应当永离妄语。**” (22: 30) 。

大众学者主张，禁止之事必须马上放弃，犹如命令之事须马上执行。禁止以旁证会转移于可憎，比如真主说：“**信道的人们啊！真主已准许你们享受的佳美食物，你们不要把它当作禁物。**” (5: 87) 旁证便是拒绝吃佳美食物是可憎的行为，而非非法，因为是否要吃是留于秉性的。也许会转移于祷告，如：真主说：“**我们的主啊！在你引导我们之后，求你不要使我们的心背离正道。**” (3: 8) 。或许会转移于指导，如：真主说：“**信道的人们啊！你们不要询问若干事物；那些事物，若为你们而被显示，会使你们烦恼。**” (5: 101) 。或许会转移于小视，如：真主说：“**你不要觊觎我所使他们中各等人所享受的事物。**” (15: 88) 。或许会转移于说明结果，如：真主说：“**你绝不要以为真主忽视不义者的行为，**

他只对他们缓刑到瞪眼的日子。”(14: 42)。或许会转移于绝望，如：真主说：“你们只受自己行为的报酬。”(66: 7)。

众学者对禁止之事是否立刻停止方面有两种思路：

两位沙菲尔学派学者拉滋,拜滋伟主张，禁止不表示重复和立刻，因为禁止也许会表示重复——真主说：“你们不要接近私通。”(17: 32)；也许禁止表示不重复——医生说：“吃肉切勿喝奶。”。所以事实上是共存的，共存与隐喻是相反原理的。

大众学者（著名且侧重）主张，禁止表示重复且立刻，要求长期且立刻放弃被禁止之事，因为被要求之事须长期放弃才可称为禁止不做，所以因落实奉行禁止而重复则成为必要的，立刻放弃禁止之事亦是如此，因为禁止某行为便表示该行为是非法的。故而，禁止之事须立刻且长期制止。

综上所述，笼统的禁止词型要求立刻且重复，笼统的命令词型不要求立刻和重复。

第四篇：立法原理

伊斯兰众法源学家制定了一套综合原则，取自于立法明条,总体原则以及找寻教法原因和立法因素，着重于从立法明条中获取教法，找不到相应的明条时便创制演绎。

第一原理：立法宗旨

“立法宗旨”是落实人类生活利益，趋利避害。众人的利益盘绕于危害,需求和美化之间，于是便制定了教法用于保障众人的利益；教法绝不会忽视任何一点利益，只要制定教法，则便能落实众人的利益，因为真主说：“我曾派遣许多使者报喜信，传警告，以免派遣使者之后，世人对真主有任何托辞。”（4:165）真主说：“我派遣你，只为怜悯众世界的人。”（21:107）。

“立法宗旨”是立法者制定教法时设定的立法目的与奥秘。了解立法宗旨是对每个人而言是必然之事；教法演绎家演绎教法和理解明条时会需要，非教法演绎学了解教法奥秘时会需要。

如果教法演绎学想要了解某事件的教法，那末，他需要理解明条运用于该事件的原因，若想要相对的证据之间调和，则需求助于立法宗旨。如果急需以类比,利益,择优等法则说明某新问题的教法律例时，须详细的思索教法宗旨。立法宗旨是必知之事，无论是责成法还是设定法。

立法领域内该原则的地位会受限，但前提条件是每种教法须具备三个定律：明确的属性，比如买卖,霸占,私通。这是教法中毫无分歧的类比原因。与教法相关的利害被称为利益与危害。或许是教法哲理，它也是类比原因的基础，亦是实践教法哲理的关键，如：便利,减轻,困难,伤害以及立法所产生的趋利避害。它被称为立法宗旨；立法宗旨是伴随每个教法的标志，犹如上述教法便是趋利避害，清除世界的邪恶与犯罪。这些皆证明教法的宗旨便是实践大众利益——让每个人都幸福，保护秩序,建设今世，注重众人利益。

“利益”的种类：

犹如“公益法则”的课题中讲述过一样，利益根据强与其影响而有三类：

(1)刚需利益：若该利益失去，则今后两世人类的生活将无法进行，今世生活沦丧，邪恶之事蔓延，永恒的恩典消失，后世将会受刑。这些皆是刚需利益，其他任何利益不能优先于该利益。教法因维护刚需利益而从两方面制定了教法：产生且实践和保留。

“宗教”：真主为了组建人与主和人与人之间的关系而制定的综合法，包括信仰，功修，人际交往。真主为了让人类实践人与主和人与人的关系而制定了必须力行伊斯兰的五大要素——见证万物非主，唯有真主；穆罕默德是真主的使者，谨守拜功，完纳天课，封热麦丹月斋戒，有能力者朝觐，用智慧和善劝导人于正教。

立法者制定吉哈德以及各种惩戒是为了保障宗教得以延续——所制定的各种惩戒；欲破坏者，阻碍他人者，叛教者，篡改教法者，导人推翻宗教者，丑化宗教者均受惩戒。

“生命”：伊斯兰为保留人种和繁衍后代而制定了婚姻法，伊斯兰同样也规定涉取刚需利益——吃饭，喝水，穿衣。也规定了杀人者须受罚——抵命，血金，罚赎，禁止自杀，必须保护生命，远离危及生命之事。

“理智”：真主给予的宏恩，用于区分人与动物，真主为保护理智和认知而禁止了所有损伤或减弱理智的一切行为——喝酒，麻醉品。制定了损伤理智的一切行为皆是罪恶，须受罚。

“名誉”：真主为保护名誉而制定了婚姻法，禁止了私通，诽谤。因防止血缘混乱和保护名誉而制定了奸淫法和诽谤法。

“财产”：它是命脉，亦是生活的媒介。为制造财富而允许了各种交易，如：买卖,租赁,赠送,合伙,借款,抵押等等。为保护财产而禁止了盗窃,欺骗,霸占,利息以及各种侵吞他人钱财的手段，必须赔偿损伤之物，允许冻结愚笨者,糊涂者,破产者,负债者的财产，之所以冻结是为了乱支配以及阻止损伤自己和他人的钱财。

教法便可说明保障刚需利益，如：真主说：“真主不欲使你们烦难，但他欲使你们清洁，并完成他所赐你们的恩典，以便你们感谢。”(5: 6) “拜功的确能防止丑事和罪恶。”(29: 45) “你无论从那里出去，都应当把你的脸转向禁寺你们无论在哪里，都应当把你们的脸转向它。”(2: 150) “斋戒已成为你们的定制，犹如它曾为前人的定制一样，以便你们敬畏。”(2: 183) “被进攻者，已获得反抗的许可，因为他们是受压迫的。”(22: 39) “你们当反抗他们，直到迫害消除，而宗教专为真主。”(2: 193) “有理智的人们啊！你们在抵罪律中获得生命，（以此为制），以便你们敬畏。”(2: 179) “以便你们明知故犯地借罪行而侵蚀别人的一部分财产。”(2: 188) “难道我不是你们的主吗？”他们说：“怎么不是呢？我们已作证了。”（我所以要使他们招认），是因为不愿你们在复活日说，“我们生前确实忽视了这件事。””(7: 172)。穆圣说：“请你告诉我！若真主使果实歉收，你们凭什么得到教胞的钱财？”。穆圣说：“若你们同娶某女人与其姑妈或姨妈，则你们断绝了骨肉关系。”。

(2)需求：众人为求便利和解除伤害而需求的利益，若该利益失去时，生活秩序不会紊乱，但是会面临诸多困难。伊斯兰通过制定不同的教法判令来保障实现解除伤害,予人便利。

“功修”：制定了特许教法，如：旅途中短礼和并礼拜功，允许病人和旅行者斋月开斋，无能站立者允许坐着礼拜，免除经

妇和产妇的礼拜，居家，旅行允许摩靴子，生病或没有水时允许打土净，乘坐汽车等交通工具时允许朝任何方面礼副功拜等等。

“习惯”：允许捕猎，享受优美给养——吃，喝，穿，住。

“生活”：允许落实众人利益的所有交易，如：买卖，租赁，合伙，投机交易，赔偿，慈善。以及总则中割舍而出的交易，如：起货交易，订做交易，合作种田，合作种树，合作植园。

必然时允许离婚，因落实利益和选择门当户对而监护人可出嫁少女，必然时允许非法之事。

“刑罚”：受害者家属有权原谅抵命。杀了人命价由凶手家族承担，制定是为了减轻凶手负担且落实家族承担命价。为照顾嫌疑犯的利益而以嫌疑之事避免刑罚。

教法明条极为重视需求，如：真主说：“真主不欲使你们烦难。”(5: 6) “他未曾以任何烦难为你们的义务，你们应当遵循你们的祖先易卜拉欣的宗教。”(22: 78) “真主要你们便利，不要你们困难。”(2: 185) “真主欲减轻你们的负担；人是被造成懦弱的。”(4: 28) 穆圣说：“教门确是易行的，干教门绝不可过于激，否则就会力不从心，难以胜任。” 穆圣说：“我被派遣奉行宽容的正教。”。

(3)美化：高尚品德和优良传统来塑造人类形象。若该制度失去时，虽然生活秩序不会紊乱，也不会面临困难，但是生活会变得不堪入目。该利益体现于功修，习惯，人际交往，刑罚等方面。

“功修”：礼拜须清洁，远离污秽，遮盖羞体，穿优美服饰，去清真寺参加集体礼拜须带美香，装饰形象，以各种善行亲近真主。

“人际交往”：禁止买卖有害之物，禁止利息,抢买卖,抢婚，禁止欺诈,欺骗,吝啬,浪费，命令与妻子和睦相处，监护人主持出嫁少女，结婚时须有证婚人作证等等。

“习惯”：教法指导人吃喝时要讲礼仪，禁止垃圾食品和有害饮品，禁止浪费食物,饮品,服饰等等。

“刑罚”：禁止杀人破相,用火烧人，禁止战争中杀妇女,儿童,修士及文职人员，命令信守承诺，禁止背信弃义，堵死通往罪恶之路的所有通道。

教法明条极为重视该目的。如：真主说：“真主不欲使你们烦难，但他欲使你们清洁，并完成他所赐你们的恩典，以便你们感谢。”（5：6）穆圣说：“我被派遣为圣只是为了完善美德。”穆圣说：“真主确是圣洁的,他只接受纯洁之物。”“真主确是圣洁的，他喜悦优美。”。

（4）补充上述利益：

极力保障且落实上述三种利益，真主制定诸多教法皆是为了完善上述三种利益，一旦失去，原教法判令也不会丧失。

“完善刚需利益”：要求集体礼拜,外喧礼,内喧礼。这些皆能彰显伊斯兰标识且完善。抵命须相等，以便阻止再次产生怀恨和命案。这是完善保护生命制度。禁止喝酒，尽管喝的很少，因为这会导致多喝。这是完善保护理智制度。禁止看外女人与其独处，因为堵死通往私通之路的通道。这是完善保护血缘和名誉的制度。通往必然之事的媒介亦是必然的，通往非法之事的媒介亦是非法的。

“完善基本需求利益”：门当户对列为了结婚的条件是因为落实夫妻二人和睦相处；结婚没有提前声明聘金，则给予同等聘金，这是为了使婚姻长久。教法禁止了欺骗交易,无物交易；制定了买卖自由权，制定了交易条件，这是为了相互情愿,远离不

满。教法制定了作证,抵押,担保是为了交易更加稳固。允许并礼是对旅行中短礼的完善。

“完善美化利益”：大小便的礼仪，大小净的提倡之事，不可破坏已开始着手的功修，施舍好物，宰牲节和满周婴儿举行剃胎毛应选择最优质的牲，因为真主说：“**不要择取那除非闭着眼睛，连你们自己也不愿接受的劣质物品，用以施舍。**”（2:267）。

基本需求如同完善刚需利益，美化制度如同完善基本需求利益，因为刚需是利益之源。

排序立法宗旨和与其相关的教法判令：

刚需利益是立法宗旨之源，也是基本需求和美化制度的根本。刚需利益若丧失，则其他利益也跟着消失，因为刚需利益如同主命，基本需求如同副功，美化制度如同低于副功的重要之事。基本需求或美化制度若丧失，则有能力刚需利益会松弛，故而，保护基本需求和美化制度相当于保障刚需利益。

为保障刚需利益而制定的教法是最应先注重，其次是基本需求的教法；因为它是完善刚需利益的，最后是美化制度；因为美化制度是完善基本需求的。本源优先于完善事项，若完善事项导致于破坏本源时，不必注重完善事项。刚需的完善事项是优先于基本需求和美化的完善事项的，所以刚需利益是每个宗教皆注重的，尽管各宗教不同，如同细节律例不同一般，沙推必说：“刚需利益是宗教之源。”

于此产生出若注重优美制度导致破坏基本需求和刚需利益，则不必在意优美制度。如：做外科手术或治病时允许揭露羞体。因为保护生命是刚需之事，而导于刚需之事的也属刚需之事，遮盖羞体是美化之事，故而刚需之事或基本需求面前不必

注重美化制度。必要时允许吃死物，因为保护生命是刚需之事，而杜绝垃圾食品以及不吃死物是美化制度。

教法允许了无物交易（起货交易,订做交易,合作种植），合作种植和无物交易无需商品明确，因为商品在场和明确是美化之事，而这些交易是基本需求，众人急需且不能失去。故而落实基本需求面前不必注重美化之事。

若注重基本需求导致于丧失刚需利益，则不必在意基本需求，因为取消困难是基本需求，而完成各项主命是刚需必然之事。故而责成人完成主命是必然的，即使面临困难，因为完成主命是刚需必然之事，而取消困难是基本需求；无能于朝向天房礼拜时不可不做礼拜，演绎推理足矣。

刚需利益领域内须注重最重要的；吉哈德是必然的，尽管会牺牲，因为保护教门要比保护生命更重要。被迫喝酒，若拒绝则有生命危险，那末，允许喝酒，因为保护生命要比保护理智更重要。被迫损伤他人财产，若拒绝则有生命危险，那末，可以损伤他人财产，因为保护生命优先于保护财产。

排序刚需必然之事如下：

首先保护教门，其次保护生命，接着是保护理智，最后保护血缘或名誉,财产。

基于该原理制定了两种专属教法原理——取消伤害，解除困难。

取消伤害原理：众法学家制定了演绎教法的非常重要的原理，取自于取消伤害原理，事实上出自于以下原理：

“不可伤害别人，也不得互害”：该原理是健全圣训明条，也是教法要素之一。该原理所产生的最重要的教法有；被迫于还他人债务者可以向负债者讨要所还的债务，因为消除对自己的伤害，若还账是情愿善举，则不然。可以拘留道德败坏者，直

到改过自新，即使司法部没有定罪拘留。不可侵犯之前拥有的权利，即使其主人没有可靠的手续。由于发现之前便有的缺点可以废除租赁，将被租之物还于其主人，因为取消对自己的伤害，有理由便可废除租赁。该原理产出以下几个原则：

(1) “尽力避免危害”：危害产生之前尽所有手段消除危害，因为遵循公益法则。制定吉哈德是为了避免敌人侵犯；制定刑罚是为了抑制犯罪，保障内部安全；必须堵死通往恶事的所有通道；制定先买权是为了避免伤害合伙人和邻居；冻结不明智者和破产者的财产是为了避免伤害自己和伤害债权人；制定交易自由权是为了避免交易形成之前的伤害。

(2) “危害必除”：必须消除危害以及产生后消除其影响。消除延伸到公路的所有过分行为，比如修建水槽等等；割除伸到邻居家的树枝；损坏物品须赔偿；制定交易自由权是为了消除交易形成后的伤害，如：缺点自由，欺骗自由，划分一笔交易自由。必须治疗疾病；杀除害人毒物。

(3) “相等危害无法互除”：相等的危害相互无法消除。故而，不可以为了防止淹没自己的土地而淹没他人土地；不可以为了保护自己的财产而损伤他人财产；不可以吃与自己同样无奈者的食物而拯救自己；不可以规定穷人承担与他一样贫穷的亲属生活费；合伙人不可以强行分配无法割舍的共有资产；若买家发现商品有新缺点时，不可以因以前就有缺点退货，然而卖家须给买家补偿商品缺点差价。

(4) “轻微伤害可取消重度伤害”：规定有钱人承担穷人亲属的生活费；若买家已建设或种植且建设价值更好，则买家可强行给价值拥有土地。

与该原理意义相同的原理是“两害相衡取其轻”：若反对恶事对自己带来危害，则可以保持沉默；某孕妇死后腹中胎儿有生

命，则剖腹取胎儿；若丈夫不承担妻子生活费，则可拘留丈夫，同样若不承担亲属生活费，则可拘留；夫妻不合或生活不和谐时可离婚；若无能清洁或遮盖羞体或朝向天房，则可以任意的方式礼拜。

(5) “为消除公共危害可牺牲个体利益”：为了消除公共危害可以限制庸医,滑稽的教法判官,破产的出租行，即使损伤个体利益；为了消除众人伤害卖垄断者的货物；市场行情高价飙升，则可限定市价；为了避免邻居受害可拆除连接火灾现场的房屋；可拆除几乎倒向公路的墙；可以出售债务人的资产支付债权人；禁止在布匹制造厂的旁边开铁铺和面包店。

(6) “避害有效于趋利”：穆圣说：“**我禁止你们之事，你们当远离，我命令你们之事，你们尽力而行。**”禁止开酒坊,酒庄，即使能获利；禁止打开能看到女邻居的窗户；禁止伤害邻居的一切支配，比如开一家气味伤害邻居的榨油坊；封斋者过分的漱口和呛鼻为可憎。

(7) “迫切需要允许非法”：真主说：“**凡为饥荒所迫，而无意犯罪的，（虽吃禁物，毫无罪过），因为真主确是至赦的，确是至慈的。**”（5：3）饥荒所迫者食用死物,血液,非法饮品，毫无罪过；受到他人侵害时，正当防卫无妨。若债务人拒绝还债，则债权人无经其允许可以拿所欠之钱；治疗病症，则医生可以揭开隐私部位。

(8) “限定迫切需要”：饥荒所迫者只可食用维持生命的禁物；被原谅的秽物仅限于无法防备的；医生只可揭开需要治疗的隐私部位；女患者若能找到女医生治疗时，便最好，因为同性看同性伤害更小。若因素消除，则特许也消失，如：打土净者有水，斋月旅行者居家。

(9)“迫切需要不可损伤他人权利”：为防止自己受害而食用他人食物的被迫者须赔偿食物；被迫于损伤他人财务，则强迫者赔偿所损财务，因为强迫者是导致损伤者。

解除困难原理：

众法学家从“解除困难原理”中延伸出了以下几个原理：

A.“有困难就有便利”：超负荷的困难便会带来便利，因为困难便是伤害。这是学派法学和立法基础的五大原理之一，其依据是《古兰经》；真主说：“真主要你们便利，不要你们困难。”(2: 185) 真主说：“关于宗教的事，他未曾以任何烦难为你们的义务。”(22: 78) 穆圣说：“真主确已免除了我的民族遗忘与被迫而所行之事。”。注重习惯便是该原理的基础，从中又延伸出了真主所制定的特许法；为了对责成人减轻困难，解除困难的因素有七种：

(1)“旅行”：斋月允许开斋；允许并礼,短礼拜功；无水打土净；允许放弃集体拜和主麻拜。

(2)“生病”：允许斋月开斋；允许打土净；坐着礼拜；放弃吉哈德；若找不到其他药物治疗时，可以吃禁药。

(3)“忘记”：原谅忘记而放弃教门必然之事者；原谅忘记而犯罪者；忘记而吃喝者的斋戒依然有效；疏忽而未诵真主之名所宰之牲可以食。

(4)“被迫”：被迫无奈时允许说勃逆之言；允许放弃必然之事；允许损伤他人财物；允许吃死物,喝酒。

(5)“不知”：若受托人不知道自己已被委托人免职时，委托依然持续，受托交易依然有效；若买家不知道商品缺点而买了商品，则可以将商品退于卖家；不知妻子缺点而结婚者，因缺点可以废除婚姻；原谅不知而宣称血统的互相冲突，犹如原谅由于不知因素继承人的互相冲突。

(6)“伤害普及”：原谅无法防备之事——路上的秽泥等等。不追究少量的交易欺骗。

(7)“人格缺陷”：取消儿童和疯子的则成；取消奴隶与女人的部分必然之事——集体拜,主麻拜,吉哈德。

与该原理同义的原理是“事急从权、事缓从恒”若某人遇到迫切需要之事，则须减轻负担。这便是“事急从权”之意；若迫切需要被解除，则按原教法执行。这便是“事缓从恒”之意。

B.“教法除难”：习惯上女人的隐私之事（生育,婴儿是否出声,哺乳）仅一女子作证足矣；一般的猜测是否朝向天房,位置是否干净,是否有水足矣。

C.“长期的需求犹如迫切需要”：迫切需要比基本需求更应取消。“迫切需要”：与其相反会产生危险，如：被迫无奈,担心饿死。“基本需求”：不履行便会产生困难。由此产生出注重习惯,对富有者制定税务,允许起货交易,定做交易,活卖,责任担保,出售半熟果品,特定价格洗浴且不限定时间与水量。

第二原理：真主的权益与责成人的权益

立法事项的研究课题中我确已详述了该原理，同时也说明了真主权益与责成人权益的含义；“真主权益”便是注重集体利益，责成人权益便是注重责成人利益。该原理与落实众人利益的教法相符合，而该原理包含立法宗旨是落实社会利益,个人利益,两者共有利益。

第三原理：可以演绎的范畴

“演绎”：立法细节证据中演绎教法的工程。每个时代皆需要该工程，若在某时代仅有一个演绎家，同时有需要研究的事件，那末，对他而言演绎研究是个人主命；若有许多演绎学，

则是集体主命，一人履行职责，则其余演绎家解除罪恶；若全部放弃，则全体犯罪。

众法源学家制定了演绎范畴的原理——“经训所确立之事无演绎”该原理表示立法断然证明其律法的事件没有演绎的余地，如：诵两大作证言，必须完成五番礼拜，斋戒，天课，朝觐，奸淫罪，盗窃罪，饮酒罪，杀人罪以及法定限量罪，天课法定满贯，限量的罚赎，比如错杀罚赎，妻比亲罚赎，誓言罚赎。这些教法判令皆是经训明条明确证明的，不可能有其他概念，故而不需要演绎。

或然依据的教法或根本没有明条和公决的事件便可演绎。若明条是或然，那末，演绎的范畴在于研究系统以及到达我们的渠道，传述人是否严谨可靠。这些皆会以演绎学家研究证据的不同而各异；其中有可信其传述可靠而遵循的人，还有不信其传述可靠而拒绝的人。

若明条是或然内容，那末，演绎的范畴在于研究明条所指意义以及证明意义的强度。往往明条是广义，笼统义，命令，禁止；也许证据以明义或释义等表达意义；也许广义保留于广义或限定一部分内容；笼统义以笼统执行或限定；命令也许表示必然等等——提倡，允许；禁止也许表示禁止或可憎。教法演绎学演绎教法时须运用语言原理与教法宗旨，以便选择更强依据。

若某事件没有找到明条和公决，则演绎的范畴在于以理性依据研究其教法，如：公决，择优法则，公益法则，习惯法则，延续法则等等。其中就有解除困难原理，于此可以总结出演绎的范畴在于根本没有明条之事和或然明条内容，对于断然明条内容不可演绎创制。

演绎资质与其条件

犹如猜想一般，“演绎”不是所有人共有的权利，每个人亦不可胆大为之，“演绎”是极为精妙的专业学科，仅寥寥无几的卓越人才习得；他们完善特殊的属性，具备演绎教法资质，竭尽所能研究教法，他们能在立法宽广领域内思量且辨知教法。因此，犹如今世的专业学科一样，“演绎”也有必备的专属条件，简略如下：

(1) “精通阿拉伯语”：须完全掌握阿拉伯语以及文字表达特点，因为演绎家的职责在于研究阿拉伯语的经训明条。只要大量的阅读阿拉伯文学及各学科资料以及掌握其文风才可掌握阿拉伯语，无论是散文、诗文、演讲。随之便能获得文学鉴赏力和文学触感美，犹如与阿拉伯人一样仅凭本性便能理解阿拉伯语。

(2) “掌握法源学”：须掌握法学原理，因为它是演绎学家的基础与依赖；证明立法依据的细节教法是特定的方式而出现——命令、禁止、广义、狭义、笼统、限定等等。这些皆是在演绎教法时需要掌握运用的。只有极少数的卓越学者才能掌握这几点。

(3) “掌握《古兰经》立法经文”
：须掌握经文文字含义；单词及组合词意义，以及所表达的特殊概念。须掌握教法含义；掌握促使立法的原因与因素，文字表达意义的多种方式——明义、示义、文义、要义、正面内涵、反面内涵、广义、狭义、多义、概义、释义等等。

立法经文并不是很多，不难掌握——功修、人际交往、惩罚、家庭，伊斯兰国与他国的外交关系以及国内政治建设。

(4) “掌握教法圣训”：须掌握有关教法的圣训，如同《古兰经》记载。也需要掌握圣训系统，因为通过系统我们才可知道

何为众传圣训，何为著名圣训，何为单传圣训；掌握人物评定学，以便能知晓健全圣训和羸弱圣训。教法圣训有许多带注释且分门别类的著名著作，可以去阅读学习，如：萨那尔编著的《سبل السلام》，邵卡米编著的《نيل الأوطار》。掌握教法经训便要求掌握新替与废止，以免教法演绎学依赖已废止经文或圣训，从而错误的演绎。参阅有关新替与废止经文的著作足矣，比如艾布·扎尔法·楠哈斯编著的《الناسخ والمنسوخ في القرآن》，团哈维编著的《مشكل الآثار》。

(5) 必须掌握公决问题与其事件，以免相反公决而出决议。

(6) “掌握类比”：须掌握类比与其接受的条件，从教法明条中找出教法原因与演绎方式，注重众人利益与教法宗旨以及立法总则，同时完全了解众人生活状况，因为“类比”是演绎原则，许多细节性教法皆建立于此。掌握类比需要了解教法原因，并将其运用于非明条所涉及的事件。类比不仅限于将教法明条所作出判令之事纳入于教法明条未作出判令之事的范畴内，而是有更宽广的含义；遵循与教法总则和立法精神相一致的正确见解，不与立法本源相冲突，遵循与教法基础相协调的利益要求。

更好的掌握演绎命题与其原理,规则皆在原理学范畴，提醒如下：

(1) “演绎是主命，演绎家皆有报酬”：《古兰经》的许多经文都鼓励演绎创制，其中就有真主说：“**我确已降示你包含真理的经典，以便你据真主所昭示你的（律例），而替众人判决。你不要替奸人做辩护人。**”（4：105）真主说：“**有眼光的人们啊！你们警惕吧！**”（59：2）。圣训也鼓励演绎；演绎家在任何状况下皆有报酬；若演绎对，则有两份报酬——演绎的报

酬，对的报酬。若演绎错，则有一份报酬——演绎的报酬。穆圣说：“如果法官凭自己的见解做了努力，结果判决正确，他将获得双重报酬；如果努力判断，结果判断错误，他将得到一种报酬。”。有演绎资质者，演绎且遵循自己认为对的，因为遵循侧重的观点是必然之事；没有演绎资质者，遵从演绎学家的决议，因为遵从演绎学家的决议是知道教法的唯一途径。真主说：“**如果你们不知道，就应当询问精通记念者。**”（21：7）

（2）“划分演绎”：仅限于演绎部分问题，比如遗产，刑罚，民事纠纷等内容，同时具备演绎所有问题的水平。

大多数学者主张，所掌握的相关问题方面可以演绎，即使没有掌握所有法学问题，因为掌握所有法学问题以及在其中实际性的演绎并不是对所有学者被要求的，往往有人请教某演绎家许多问题，随之他会回答部分问题，会对部分问题沉默。有人说不可划分演绎，意思是具备对所有问题皆可演绎的水平，因为演绎须具备演绎家理解明条以及从中演绎教法且领悟立法宗旨和立法精神的资质。这样资质是不可划分的，比如具备修辞。达不到修辞学家的水平，除非掌握需要艺术。这句话是正确的，与大多数学者的话不冲突。

（3）“改变演绎与撤销演绎”：理论上演绎家可以改变自己的演绎，随之返回于以前的主张，因为演绎的关键是证据，若强有力的证据出现时，必须遵循，因为更强的证据更应遵循，更接近真理。不过原则是“相同的演绎不能彼此撤销”：该原理专属于遵守和断案问题，若某演绎家演绎某或然问题，并遵循自己所演绎出的结果，后来又出了一个与其相同的问题，随之这次他演绎出的结果与上次不同，但他没有撤销上次的演绎结果，犹如其他演绎学不可以撤销他所演绎出的结果一样，因为第二个演绎学不比第一个更侧重，二者之一不比另一者更应跟

随。演绎的不足会导致于对判官所判之令信任动摇以及不太信任所判之事。这是比较困难的。领袖欧麦尔的判决可支持这一点；某人去世后留下遗产让欧麦尔分配，亡人有妻子,母亲,同母兄弟,同父同母兄弟，于是欧麦尔没有让同父同母兄弟得到遗产，因为他们是得余份之人（定份剩余，则剩余的都是得余份者的，若没有剩下，则余份者得不到），后来欧麦尔让同母兄弟和同父同母兄弟共得遗产的三分之一。欧麦尔说：“这皆是我判决的”他没有撤销之前的演绎，过去的便以过去的演绎而执行。

第四原理：废止

“废止”是以后来出现的教法证据取消之前的教法，废止存在于所有的天启教法，我们的教法确已废止了前民族的许多细节教法。事实上“废止”也存在于我们的教法范畴，不过仅在穆圣在世时“废止”会产生，归真后则不会，因为“废止”只通过启示才可实行，而穆圣归真后不再有启示，亦不可废止任何教法，因为不会有启示再降示。

“废止的哲理”：注重教法利益的改变。制定教法是为了落实特定利益与限时因素，若利益改变,因素消失，则智慧要求改变之前教法，因为利益根据时间流逝会产生变化。对于责成人最有利的是废止前教法，生产出长久性的新教法。这也是与教法循序渐进原理相一致的，使众人转变是更智慧的。改变教法会给责成人带来利益，比如穆圣禁止储藏宰牲节的肉是因为麦地那的游牧人来访，当游牧人离开时，禁止的因素也消失了，穆圣允许储藏。教法循序渐进的例子有很多，其中就有禁酒——真主表示众人可以用葡萄和椰枣获益，于是他们便开始用葡萄和椰枣酿造喜欢的酒，然后真主表示酒与赌博是有助于众人经

济发展，也有很大伤害。这是在为禁酒而做铺垫，因为弊大于利，应当远离。然后真主禁止沉醉时不要礼拜。这是为禁酒第三次做铺垫，因为拜功的时间都是相近的，若在某时间段喝了酒，并没有把握能在礼拜时间醒来，于是他们仅在晚上喝酒。最后断然且明确的明条表示禁止喝酒，必须在任何时间段远离酒，因为酒是肮脏的，饮酒属魔鬼行为；饮酒会妨碍纪念真主，礼拜。同样利息也是分四个阶段被禁止的，遗产制度也是循序渐进的被制定的。首先废止义子继承，然后废止联盟继承，最后妇女章中详细的降示了遗产继承制度。

“废止”与“限制”的区别：

“废止”与“限制”两者会局限于某教法的部分范围内，不过“限制”局限于教法的部分个体上，而“废止”局限于教法的部分时间段。

另一方面而言两者的区别在于“限制”是说明词型广义中被排除的不是词型本身意义，而“废止”是文字所排除的是文字所证明的目的。换言之，“限制”是说明被限制的不是根本意义，而“废止”是确定之后的结束。“限制”有与文字相连的旁证或文字后面出现的证据，而“废止”仅有后面出现的证据。

废止的种类：

一致认为《古兰经》明文可以互相废止，众传圣训可以互相废止，单传圣训也可以互相废止。大众学者主张，单传圣训可以废止众传圣训，而沙菲尔学派不认同这观点；他说：“圣训不可废止《古兰经》明文，或反之亦是如此。”。

单传圣训废止《古兰经》明文的例子：以圣训——“海水的清洁的，其死物是合法的。”废止了禁止所有死物的经文。

众传圣训废止《古兰经》明文的例子：以圣训——“不可给继承人遗嘱。”。

公决不可废止公决，类比不可废止经训明条。废止分为其他很多种，其中就有：

也许“废止”仅仅是废除教法判令，比如废止临时婚姻。

若“废止”产生于代替，则新代替的法可以是比废止的法更轻松或与其相同或对于责成人而言更繁重。

“新替的教法”：如：以详细的遗产制度废止了必须对双亲和近亲遗嘱制度；以朝向克尔白废止了朝向耶路撒冷；以守制四个月零十天废止了守制一年。

“新替的法与废止的法同等”：以朝向克尔白废止了朝向耶路撒冷礼拜。

“新替的法比废止的法更轻松”：以守制四个月零十天废止了守制整整一年。

“新替的法比废止的法很难遵循”：比较容易遵循的教法之后利益会要求制定更难遵循的教法，如：以迁徙后制定必须作战而废止了伊斯兰初期禁止作战；以禁酒废止了允许喝酒，利息亦是如此；允许临时婚姻一段时间后便禁止了；以热麦丹月斋戒废止了阿舒拉日斋戒；以对未婚私通者执行鞭刑和充军，对已婚私通者执行石刑而废止了将女私通监拘于室内，将男私通者提出口头批评的私通罪。这些教法皆是比所废止的更繁重，不过对责成人更有利益，犹如真主说：“**凡是我所废除的，或使人忘记的启示，我必以更好的或同样的启示代替它。难道你不知道真主对于万事是全能的吗？**”（2：106）“更好”也许是更难遵循的，也许是更轻松的，也许是与废止的教法相等。

“废止”也许是明确的，也许是含蓄的：

“明确的废止”：立法者明确表示废止之前的教法。如：真主说：“**先知啊！你应当鼓励信士们奋勇抗战，如果你们中有二十个坚忍的人，就能战胜二百个敌人；如果你们中有一百个人，**

就能战胜一千个不信道的人；因为不信道者是不精明的民众。现在，真主已减轻你们的负担，他知道你们中有点虚弱，如果你们中如有一百个坚忍的人，就能战胜二百个敌人；如你们中有一千个人，就能本真主的意旨而战胜两千个敌人。真主是与坚忍者同在的。”（8：65-66）穆圣说：“我曾禁止你们游坟，真的，你们去游坟吧！它可以让你记起后世。”穆圣说：“我曾禁止你们储存宰牲节肉，因为有客人来访，现在你们可以储存。”。

“含蓄的废止”：立法者没有表明废止，但是他制定了与前教法冲突的教法，于是将后面出现的教法视为含蓄的废止前面的教法。这种废止在教法中比较多。如：以遗产经文废止必须对双亲和近亲遗嘱制度。两者是冲突的，故而第二个教法是废止第一个教法的，因此穆圣说：“的确，清高、伟大的安拉已给凡享有义务的人赐给了其应享的义务，继承的人不得接受遗嘱。”。“废止”也许是全面性的，也许是局部性的：

“局部性的废止”：立法者在有些情况下或相对部分个体而废止之前教法，比如制定某广义教法，不久后便制定针对部分个体或限定某部分的教法，如：制定诽谤者刑罚——真主说：“凡告发贞节的妇女，而不能举出四个男子为见证者，你们应当把每个人打八十鞭。”（24：4）。该经文包括所有的诽谤者，然后真主仅针对丈夫制定了代证发誓，故而不对丈夫执行刑罚，然而要与妻子代证发誓——真主说：“凡告发自己的妻子，除本人外别无见证，他的证据是指真主发誓四次，证明他确是说实话的。”（24：6）。若广义明条被限定，则那是限定或排除，而非废止和说明广义意义。

“全面性的废止”：相对于所有责成人而言完全废除之前教法。如：制定遗产教法和禁止继承人接受遗嘱而废除了必须对

双亲和近亲遗嘱，因为穆圣说：“**继承人不得接受遗产。**”。；以守制四个月零十天废除整整守制一年——真主说：“**你们中弃世而遗留妻子的人，当为妻室而遗嘱，当供给她们一年的衣食，不可将她们驱逐出去。**”（2：240）后来真主说：“**你们中弃世而遗留妻子的人，他们的妻子当期待四个月零十日；待婚满期的时候，她们关于自身的合理的行为，对于你们毫无罪过。**”（2：234）。

“废止”的对象（可废止的与不可废止的）：

“废止的对象”：不与永远和时间有关联的所有教法，于此所有教法并不是可以废止的，其中就有可以废止与不可废止的；可以废止的是其善恶可以解除，不可以废止的有三类：

（1）表示永远性的明条。如：真主说：“**他们将永居其中。**”（98：8）真主说：“**永远不可接受他们的见证。**”（24：4）真主说：“**要使信仰你的人，在不信仰你的人之上，直到复活日。**”（3：55）穆圣说：“**自安拉派遣我之始直至我的最后的教民杀死旦加勒止，圣战绵延不断。**”。

（2）表述古代往事。如：真主说：“**至于赛莫德人呢，已为严刑所毁灭；至于阿德人，已为怒吼的暴风所毁灭。**”（69：5-6）。

（3）由于时间的流逝善恶不受改变的基础教法。如：相关于宗教原理,信仰,功修的教法判令,协商,公正,平等,诚实,讲信用,廉洁以及撒谎,欺骗,下流。这些皆不可废止，因为这些属性在所有情况下均存在。

明条之上增加的方式废止：

众学者对明条上出现增加的问题分为两种主张，是否视为废止？

大众学者主张，增加是限定，而非废止；哈奈菲学派主张，增加是废止。分歧的根源在于非独立的增加与被增加的明条相关联，并且有前后顺序，则视为废止，比如：洁净时将举意设为条件因为遵循圣训——“一切善功皆凭举意。”这是对小净经文的增加；以欧巴德·本·萨米特传述的圣训——“未婚双方，各打百鞭，流放一年。”将流放加入私通法之列。；以圣训——“环游天房相当于礼拜。”将环游天房须清洁设为条件；妻比亲罚赎和誓言罚赎限定释放有信仰的奴隶。

大众学者主张，这些例子皆是表示限定，而非废止；哈奈菲学派主张，表示的是废止。

确定增加方面分歧的益处体现于用其不可废止的证据，比如单传圣训，类比。哈奈菲学派主张，以单传圣训和类比不可确定增加，因为两者皆不能废止众传圣训。

基于此，他们主张，环游天房无需清洁，妻比亲罚赎和誓言发誓无需释放有信仰的奴隶。

大众学者主张，以单传圣训和类比等其他或然证据可以确定增加。如：沙菲尔学派主张，确定哺乳关系局限于喝五口奶，同时有《古兰经》广义明条；拜功有效须诵念开端章，无论集体礼拜还是单独礼拜，同时《古兰经》广义明条要求诵念简单的一部分经文。于此，哈奈菲学派放弃了许多单传圣训，如：洗小净须举意；礼拜中须诵念开端章；奴隶须是信士。于此同时所有演绎中他们没有遵循该原理，因为他们设定许多圣训要求的交易条件，《古兰经》未曾提到过，如：他们主张交易中放条件，则交易无效，因为遵循禁止交易中放条件的圣训。

第五原理：冲突与侧重

“冲突”的字面意义是两种事件互相抵触，比如“否定与确定”。大众学者主张，两种教法证据互相冲突。

举例：真主说：“你们中弃世而遗留妻子的人，他们的妻子当期待四个月零十日。”（2：234）经文广义要求丧夫之女须守制四个月零十天，无论是否怀孕。真主说：“怀孕的，以分娩为满期。”（65：4）该经文要求孕妇的守制期是分娩，无论是丧夫之女还是被休之妇。两种明条在一种情况下（丧夫之女的守制期）互相冲突——是将分娩作为守制期满还是以四个月零十天守制呢？

例子还有必须遗嘱与遗产经文之间的互相冲突。

穆圣说：“利息仅在赊欠买卖。”穆圣说：“你们不要互换小麦，除非等量互换。”第一段圣训表示利息仅限于赊欠买卖，允许不等量互换；而第二段圣训证明禁止不等量互换。两段圣训互相抵触。

互相冲突仅仅是表面现象，对于演绎学家而言事实绝非如此，因为教法绝不会冲突，智睿立法者不会在一个时间段和一个位置制定两个互相冲突的教法，因为制定互相冲突的教法是无能的表现，而真主绝不是无能者。

互相冲突的对象：

断然明条与或然明条不会互相冲突，经训明条与公决和类比不会冲突，公决与类比不会冲突，因为强证据与弱证据不可能冲突，两种证据冲突的条件须是两者都一样强。

一种级别的断然证据与或然证据可能会冲突，比如经文与众传圣训冲突，非众传圣训与类比冲突，这时可以遵循两者均表述的教法，或者若知道先后时间，则可废止以前教法。

解除互相冲突的方式：

若两证据冲突时，大众学者（哈奈菲学派例外）主张，演绎学演绎时须走以下四个步骤：

（1）以正确的方式在两种互相冲突的明条之间进行调和，因为使两种证据皆有效是更好的处理方式，证据的原本便是使其有效，而非无效。如：将两明条之一视为限定另一明条的广义，于是广义的位置遵循广义，狭义的位置遵循狭义，犹如遗嘱经文与遗产经文之间调和——真主说：“你们当中，若有人在临死的时候，还有遗产，那末，应当为双亲和至亲而秉公遗嘱。”（2：180）真主说：“真主为你们的子女而命令你们。一个男子，得两个女子的分子。如果亡人有两个以上的女子，那末，她们共得遗产的三分之二；如果只有一个女子，那末，她得二分之一。如果亡人有子女，那末，亡人的父母各得遗产的六分之一。如果他没有子女，只有父母承受遗产，那末，他母亲得三分之一。如果他有几个兄弟姐妹，那末，他母亲得六分之一，（这种分配），须在交付亡人所嘱的遗赠或清偿亡人所欠的债务之后。——你们的父母和子女，谁对于你们是更有裨益的，你们不知道——这是从真主降示的定制。真主确是全知的，确是至睿的。”（4：11）。第一节经文表示由于继承阻碍双亲与近亲不是继承人。

丧夫之妇守制经文与孕妇守制经文之间调和；怀孕的丧夫之妇守制期限限制了未怀孕的丧夫之妇的守制期。同房后被休的女人限制了未同房而被休的女人，二者皆要待婚三次月经或清洁期。

圣训与圣训之间调和——穆圣说：“我告诉你们最优秀的证人好吗？那便是自愿作证的人。”穆圣说：“最好的时代确是我的时代，其次是接近我的时代的时代，以此类推，最后会出现

一伙人；不要求他们作证，他们偏作证，他们背信弃义，违反诺言。”第一段圣训被解释为对真主的权益方面作证，第二段圣训被解释为仆人的权益方面作证。

(2)两证据之间侧重：若两个互相冲突的证据之间无法调和时，演绎家使用侧重的因素之一进行侧重。如：明义侧重过示义；释义侧重过表义和本义；精义侧重过释义；非法侧重过合法；因两段单传圣训传述人之一严谨、公正、精通法学而侧重过另一单传圣训。哈奈斐学派将“侧重”优先于“调和”，因此哈奈斐学派使圣训——“你们应避免小便。”优先于欧莱尼人喝骆驼尿的圣训，因为使非法侧重，同时将第一段圣训的广义解释为不可吃的牲畜或非治疗的情况下，避害远比趋利优先。因此他们主张，若非法与合法冲突时，使非法侧重；若阻碍与要求冲突时，使阻碍侧重。

(3)废止两证据之一，遵循另一个，但首要条件是两证据可以接受废止。若两证据之间无法调和，也无法侧重，不过知道两证据的先后时间，则使后来的教法废止之前的教法。如：孕妇守制的经文废止了丧夫之妇守制的经文。因为孕妇守制经文是在丧夫之妇守制经文之后降示的。

(4)弃用相互冲突的两大证据：若上述这些方式都用不上，那末，便放弃遵循两大证据，遵循其他证据。事实上不会这样的事，这仅仅是假设。

若非经训明条的两大证据互相冲突时，演绎学家必须在两者之间进行侧重。如：以适合的方式将明条阐明的原因侧重于演绎得来的原因，或者以明条示义演绎得来的原因侧重于推测和划分而演绎得来的原因。若两者之间无法侧重，则演绎学家选择两者之一。

瓦合布·租哈里博士著
期六凌晨1点14分)

马得华·阿里译(2021年7月17日星

我们最后的祷告是“一切赞颂，全归真主。”。

