

阿逋·哈彌德 噶札里(Abu Hamid Muhammad al-Ghazali)之 蘇非觀初探

林長寬

國立政治大學阿拉伯語文學系副教授兼系主任

提要

阿逋·哈彌德 噶札里為伊斯蘭中世紀最偉大的思想家、神學家、法學家、蘇非者。其對伊斯蘭思想發展上最大的貢獻是傳統的神學、法理學與蘇非主義整合成一表裡一致的知識。本文旨在介紹噶札里之蘇非觀，亦即穆斯林應如何去理解神的存在，去獲得神的眷愛，以便在審判日時得以進入後世的樂園。而這一切之前提即是透過蘇非之道以取得神智。

關鍵詞：伊斯蘭思想、噶札里、蘇非主義、神智

前言

伊斯蘭於西元七世紀建立後，藉由政治、經濟對外的擴張發展成一個橫跨歐亞非的帝國，也因而建立了一套有別於東西方的文明、思想體系。伊斯蘭自成立以來便有政治與宗教合一之特色。在政教合一的體制中，伊斯蘭法(al-Shari‘ah)的推行乃義務的，是神諭的。神藉由其啟示(Wahy，或稱神啟¹)傳授給人類一套人所應俱備的知識。因此伊斯蘭法的知識即所謂的「人智」(al-‘Ilm al-Insaniyyah)。人類累積神啟詮釋的知識而建立了一套社會的制約體制。這種社會制約體制知識是外在的(al-Zahiri)。根據一些宗教學者(‘Ulama’)的理論，有關伊斯蘭法理論(包括禮拜義務與社會規範)乃屬於人的智慧與知識，也是這一個世界(今世 al-Duniya)的智慧。這種人的智慧有其侷限性，並無法全然地瞭解神存在的本質。伊斯蘭法所強調的是世人對神的義務與人存在的意義與價值觀。因此欲理解神的存在，必須去體驗另一套所謂關於神之智慧的知識(Ma‘rifah)。一般的宗教學者並不特別重視這種知識，它是屬於內隱(al-Batini)的知識，它的目的在理解「神的獨一存在」(Wahdat al-Wujud)與「神的屬性」(Sifatullah)。這種知識取得後方能成為一個真正的穆斯林。這種知識的取得必須透過蘇非之道(Tariqah Sufiyyah)來完成。因此一個穆斯林首先接受伊斯蘭法(al-Shari‘ah)的嚴格考驗與實踐後，再進入蘇非之道的磨練才能接近神，進而理解神的真理(al-Haqiqah)。伊斯蘭建立以來大多數的穆斯林只從事伊斯蘭法的落實，而忽略將心靈(Ruh)完全地投向神。西元八世紀後才有一些宗教學者超越伊斯蘭法的局限，轉而向蘇非之道前進，不過卻往往忽略了伊斯蘭法落實的基礎性，這兩種知識的追求可說是分道而馳。一直到了西元十二世紀順尼(Sunni)的思想大師噶札里(Abu Hamid al-Ghazali)才將之整合成表裡一致的伊斯蘭知識。儘管仍有相當多的學者各自強調外顯(al-Zahiri)與內隱的知識(al-Batini)，噶札里的整合已為伊斯蘭找出一條完美的途徑。噶札里可說是自先知穆罕默德建立伊斯蘭以後第一位落實了穆

*噶札里的中文音譯在中國大陸或台灣國內一直被誤譯為『安薩里』。事實上『安薩里』的阿拉伯語原文為 Al-Ansari。本文作者希望在此做一更正而將之正確音譯為『噶札里』。

¹ Divine revelation 一般中文翻譯為天啟，但似乎很不妥當，因為中國宗教思想中的「天」並不等於一神教的「獨一神」。因此翻譯成「神啟」應該比較適當。有關伊斯蘭神啟的界定參閱 *Encyclopaedia of Islam*(Leiden), new edition, s.v. “Wahy”。

罕默德所提倡之「亞伯拉罕宗教」(Hanifiyyah 或 Abrahamism)²之真諦者，他無疑是先知穆罕默德的「哈里發」(Khalifah)³，一位承先啟後的智者。噶札里的蘇非密契觀(Sufiyyah)可謂承繼了在他之前的諸家理論，並以親身體驗之後的思想結晶。他的智慧至今一直是伊斯蘭世界與西方學術研究的重要主題，他在伊斯蘭史的地位，除了先知穆罕默德外，至今尚無人可取代之。

一、噶札里(cr. 1058—1111 AD)的生平

噶札里於西元 1058 年（伊斯蘭曆 450 年）出生於伊朗東部呼羅珊(Khurasan)地區的篤斯(Tus)。在十三歲時成為孤兒，他與其兄被一位父執輩的蘇非學者撫養長大。他的伊斯蘭教育乃由伊朗地區一些重要的宗教學者所養成的，其中最有名的一位是朱維尼(al-Juwayni, 1028-85 AD)⁴，號稱『兩聖地之教長』(Imam al-Haramayn)⁵。在 1091 年時噶札里到塞爾柱突厥(Saljuq)的名臣尼札姆路克(Nizam al-Mulk)⁶在巴格達所設立的尼札米亞經學院(Nizamiyyah)任教。當時的尼札米亞經學院可說是全伊斯蘭世界最重要的伊斯蘭神學思想、教育中心。噶札里當時在巴格達學術與宗教圈內是相當有名望的一位，在四年之內他教育了超過三百位的學生。在從事伊斯蘭法學、神學教學之同時，他亦自修研讀了希臘哲學，並寫了幾部有關此領域的書。大約在他四十歲時(488AH/1095AD)年時他突然產生精神危機（可能得了憂鬱症），以致無法授課，因此他藉口去麥加做朝聖而辭掉工作。事實上，他等於放棄了法學家與神

² 伊斯蘭建立之前阿拉伯世界即存在著亞伯拉罕所提倡之一神信仰，稱之為 Hanifism。古蘭經稱遵守亞伯拉罕宗教信仰者為 Hanif，cf *Encyclopaedia of Islam*(Leiden), new edition, s.v. "Hanif"。

³ Khalifah 最原始的意義為「繼承者」，後來衍伸為「國家之領導者」。在蘇非道統中，則指的是導師的嫡傳弟子，及道團的繼承者。

⁴ 其全名為 Abu al-Ma'ali 'Abd al-Malik al-Juwayni(419-78/1028-85)，cf *Encyclopaedia of Islam*(Leiden), new edition, s.v. "al-Djuwayni"。

⁵ 所謂的兩聖城指的是麥加(Mecca)與麥地那(Medina)。『兩聖城的教長』意謂著其宗教地位之崇高。有關兩聖地的宗教事物的介紹參閱 *Encyclopaedia of Islam*(Leiden), new edition, s.v. "al-Haramayn", "al-Madina". "Makka"。

⁶ Nizam al-Mulk 乃中世紀伊斯蘭最重要的政治家之一，其影響力相當大，而其最大的貢獻即是建立伊斯蘭經學院體系以培養宗教學者與行政官僚。有關其生平參閱 *Encyclopaedia of Islam*(Leiden), new edition, s.v. "Nizam al-Mulk"。

學家之事業。根據現代學者的研究，其精神危機產自於他本身對所謂外顯的伊斯蘭知識產生質疑，這些知識無法解決他心靈上對神的追求與滿足。⁷

噶札里放棄事業的原因，一直有學術性的探討。⁸至於他本身則是他自認唯恐在後世掉入火獄中，他將自己擬成當時相當腐敗有如行屍走肉的一群宗教學者(‘Ulama’)⁹。噶札里可能感覺到在當時整個律法體制、社會人心相當腐敗，這種腐敗實乃那些宗教學者不當的行為所造成的，因此他認為只有脫離那種生涯才能過著一種正直的伊斯蘭生活。不過有的學者卻主張他是害怕當時順尼(Sunni)的世敵什葉的伊實瑪儀里(Ismailiyyah)派份子對他採報復暗殺行動，因為噶札里對伊實瑪儀里派的教義做了相當犀利的批判。¹⁰而他害怕的理由是他的贊助者，也是傳統順尼教育的提倡，尼札姆路克受到伊實瑪儀里份子的暗殺。¹¹另有學者亦主張當時的政治環境使得噶札里感到心寒，決定不再替所謂的暴君服務。在那種中央哈里發權力已被成虛化的情況下塞爾柱突厥蘇丹(Sajuq Sultan)之間的鬥爭流血，使得中立的宗教學者人人難以自保。¹²

根據一些穆斯林的資料所載，噶札里在1095年離開巴格達到1106年回到尼夏普爾(Nishapur)重執教鞭的十年期間，他大部份的時間留在大敘利亞地區(Levant，

⁷ Eric L. Ormsby, “The Taste of Truth: the structure of experience in al-Ghazali’s al-Munqidh min al-Dalal,” in *Islamic Studies presented to Charles J. Adams* ed. W. Hallaq and D. Little, (Leiden: E.J. Brill, 1991), pp.141, 144-46.

⁸ 有關他生平重要研究參閱：W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: a study of al-Ghazali*, (Edinburgh: EUP 1963), pp.47-57; Duncan B. Macdonald, “The Life of al-Ghazali, with special reference to his religious experience and opinions,” *Journal of American Oriental Society*, 20 (1899); A.J. Wensinck, “Ghazali’s bekeering,” in *Semitische Studien uit de nalatenschap van Prof. Dr. A.J. Wensinck*, (Leiden: E.J. Brill 1941), pp 154-77; Margaret Smith, *al-Ghazali the mystic*, (London: Luzac, 1944)。

⁹ ‘Ulama’並非全然是宗教學者，而是指那些具備專業伊斯蘭知識與神學、法學訓練者。他們是伊斯蘭社會的中間份子，是帶動穆斯林社會的脈動者。在奧圖曼時期(the Ottomanid) ‘Ulama’被政治力量形塑成一特殊階層，並為統治者服務。參閱 *Encyclopaedia of Islam*(Leiden), new edition, s.v. ‘Ulama’。

¹⁰ Cf. Farouk Mitha, *al-Ghazali and the Ismailis, a debate on reason and authority in medieval Islam*, (London: I.B.Tauris 2001), pp.19-27.

¹¹ Watt, *ibid.*, pp.74-82.

¹² *Ibid.*, pp.7-13

亦即今日的地中海東邊沿岸地區)。根據其著作《歧途導正》(*Munqidh min al-Dalal*)¹³他到過或停留的地方有大馬士革、耶路撒冷、哈立勒(al-Khalil, Hebron)，然後到麥地那、麥加朝聖(489AH/1096AD)。他在朝聖之後，他又折回大馬士革停留兩年的時光。¹⁴在他十年的光陰中，噶札里過的是蘇非的生活，一位與社會隔離、守貧的流浪蘇非行者(Salik)，他將大部分的時間花在冥思與靈修(Dhikr & Khalwah)上。由於這種修道生活，他向神的心靈被提昇並領悟了神的存在與人類被創造之真諦。而且，因為這種領悟，在這段時間內他著作了一部流傳後世不朽之名著《伊斯蘭知識之復興》(*Ihya' 'Ulum al-Din*)¹⁵，他同時也對一般大眾傳道講解他的頓悟心得。在這段時間的盡頭，他徹底地悟出人類心靈往上提昇以便接近神的途徑與智識。這種頓悟也使得他成為蘇非主義正統化的提倡者，亦使得蘇非主義能被一般傳統的宗教學者所接納，並在中世紀以降一直到今日，除了少數地區如沙烏地阿拉伯以外，蘇非主義的思想哲理在穆斯林知識份子中，或其儀式在民間穆斯林生活中，已受到相當的重視，並成為穆斯林信仰虔誠的表現。

在西元 1105-6 年期間他被尼札姆路克的兒子法賀爾姆路克(Fakhr al-Mulk)強迫回到尼夏普爾的經學院任教。他之所以屈於政治力量，乃是在他經歷一段心路歷程後，他重新拾回自信，並自認是新世紀宗教的復興者(Mujaddid)才欣然上任。然而，經過沒多久他又辭職回到故鄉篤斯(Tus)過隱居，完全退修的生活。他在篤斯設立了所謂蘇非修道中心(Khanaqah, Zawiyah, Tekke)，傳授蘇非之道。這也是伊斯蘭世界第一座將修道院靈修與經學院教育結合在一起的中心。這種中心在此之後成為傳統伊斯蘭經學院(Madrasah)之外伊斯蘭教義、傳統、思想之傳承處，它甚至在很多地方取代了傳統只注重伊斯蘭法的教授與法律人員的培養之經學院。¹⁶

¹³ 中文譯本參考：康有璽 譯，〈迷途指津〉，([n.p.]宗教文化出版社 [n.d.])

¹⁴ *Munqidh min al-Dalal*, trans. Muhammad Abulaylah, (Washington D.C:the Council for Research in Values and Philosophy, 2001), p.30

¹⁵ 中文的節譯本參閱：〈聖學復甦精義〉，薩里赫·艾哈邁德·沙米 編，馬玉龍譯，(北京：商務印書館，2001)。阿拉伯文版：*Ihya' 'Ulum al-Din*, 5 vols. (Cairo: al-Mu'asasat al-Halbi, [nd])

¹⁶ 由於噶札里的提倡蘇非主義與修道中心的建立，之後的經學院亦將蘇非主義的研習納入訓練宗教學者的課程中。Cf. *Encyclopaedia of Islam* (Leiden), new ed. s.v. "Madrasa"

二、噶札里之重要著作與思想基礎

噶札里一生著作無數，根據後人的統計大約有四百多部著作歸諸於他。這些著作有些已經經過現代學者整理印刷成書，有的仍以手抄本的形式存在於世界各地的圖書館中所謂的藏經館（Kutub Khaneh）。究竟有多少著作真正屬於噶札里，這是經典考證的問題。¹⁷基本上而言，他的著作可分為給一般讀者或社會菁英二類，但若以內容而言可分類為神學、蘇非主義及法學三大類。¹⁸噶札里他是個宗教改革者，也是蘇非主義的實踐者，他完全為了他的信仰與理想作了最大的犧牲。他不只是一位理論作家，他的論證都會舉真正的例子，而且他的宗教語言都是根據他自己的經驗，他的寫作對象通常是他所瞭解的人或對他也很瞭解者。

噶札里在他逝世前兩年寫了半自傳式的〈歧途導正〉(Munqidh min al-Dalal)。這一本著作在表達其宗教見解與體驗，在這本書中他以自身的經驗體會出蘇非的奧義，並用簡約文字深入淺出表達了蘇非主義乃伊斯蘭不可或缺的兩個層面之一。因此，這本著作的安排並非按照年代而是主題式的，因為與他的種種遭遇有關，才得以被認為是傳記的資料。在這本著作中他也為自己受到批判的見解、理論做辯證。

噶札里早期受教於朱維尼的門下，主要是研讀神學(‘Ilm al-Kalam)與法學(‘Ilm al-Fiqh)。¹⁹噶札里在早期的教職中一直有伊斯蘭法的教授，但他在這方面的著作流傳並不廣，這或許與他的其他著作的名聲超過了這個領域有關係。但也有可能他對伊斯蘭律法的「外顯」意義無法滿足其心靈的需求，而不刻意去寫作這方面的書有關。不過他在晚期教學研究中對「聖訓」(al-Hadith)卻頗有深入，可惜這方面的著作不多。

哲學在伊斯蘭思想體系化初期佔有相當重要的地位，尤其早期希臘哲學深深地影響穆斯林思想家。在與朱維尼研習時，噶札里亦依照傳統研讀了法拉比(al-Farabi)與伊本·西那(Ibn Sina)的著作思想。在研習的過程中，噶札里對哲學的態度從接受

¹⁷ George Hourani, "A revised chronology of Ghazali's writings", *Journal of American Oriental Society* (104:2, 1984), pp.289-302.

¹⁸ W. M. Watt, "The authenticity of the works attributed to al-Ghazali", *Journal of Asiatic society* (1952), pp.24-45.

¹⁹他這方面的著作有 *Basit*、*Wasit*、*Wajiz*、*Mustasta*。

進而轉向批判，甚至反對。他早期的著作如《哲學家之意圖》(Maqasid al-Falasifah)在西班牙穆斯林統治的安達魯西亞地區 (al-Andalus)相當受到歡迎，並無對之批判。不過後來噶札里發現到穆爾他濟里學派(al-Mu'tazili)²⁰成員借用希臘哲學的理性主義並不能全然用來詮釋神的存在意義時，開始對哲學重新思考，並找出它與伊斯蘭教義矛盾之處。他有名的著作《哲學家之矛盾》(Tahafut al-Falasifah)就在駁斥哲學的理論有背順尼伊斯蘭(Sunism)之教義，它與伊斯蘭之間存在著「不相容性」。在這本著作中，噶札里列出了二十個論點來反駁哲學家的不是，及其自相矛盾的地方。²¹他的駁斥哲學家的理論引起一場筆戰，法拉比(al-Farabi)²²亦反擊噶札里的批判。噶札里寫這本書的時候正是他生平內心危機爆發的前夕。當時的他似乎對理性主義的神學觀開始採敵對的態度，原因是早期他的學術背景使得他過於重視理性的論釋所謂存在的意義而致使心靈感到空虛，外在的充實並無法填滿內心的需求。神存在的意義是屬於內隱的，無法用過於理性的態度去解析。當時噶札里已看到哲學的理性在神學中的矛盾，以致他後來在他名著《伊斯蘭知識之復興》(Ihya' 'Ulum al-Din)做相當大理性與信仰之間的平衡論述。

噶札里他本身也研讀了邏輯學('Ilm al-Mantiq)，特別是亞里斯多德的「三段論」(Syllogism)。這種訓練在傳統的經學院課程中是必修的。邏輯學的訓練是幫助經典語言能力的養成如阿拉伯文與古蘭經字義的解釋。噶札里寫了二本有關亞里斯多德邏輯的書：《邏輯藝術知識之源》(Miyar al-'Ilm fi Fann al-Mantiq) 與《邏輯真知》(Mihakk al-Nazar fi al-Mantiq)。噶札里這兩本書的寫作對象是給一般的讀者，思考比較單純的人，因此這兩本書並無深入的理論探討，或許他本身對邏輯學並無很大的興趣，不過邏輯學是每個宗教學者必須接受訓練的課程。

在辨證神學方面噶札里有一本相當著名的著作，《信仰精論》(al-Iqtisad fi al-I'tiqad)。這本著作類似其老師朱維尼的《[伊斯蘭]指引精論》(al-Iqtisad fi

²⁰ al-Mu'tazili 之思想與論證方式源自於西臘哲學，強調裡性主義的運用。Cf. *Encyclopaedia of Islam* (Leiden), new ed. s.v. "al-Mu'tazila"

²¹ Watt, *ibid.*, pp.57-65.

²² Al-Farabi 在伊斯蘭哲學史上被稱為「第二導師」(第一導師為亞里斯多德)，其「哲學家統治者」之理論結合了希臘哲學思想與伊斯蘭神學理論，影響了中世紀伊斯蘭思想相當大。其生平簡介參閱 *Encyclopaedia of Islam* (Leiden), new ed. s.v. "al-Farabi".

al-Irshad)。不過他超越了他老師的成就，並充分地利用亞里斯多德邏輯理論方法去論證神學。他被後來的穆斯林思想家如伊本·哈勒頓(Ibn Khaldun)²³認為開創了神學論證的新方向。在噶札里的另一本著作〈四十準則〉(Kitab al-Arba'in)中提到他這本書旨在為蘇非行者(Sufi, Salik)做準備，以投入神的知識(Ma'rifah)的探索中，它並無注重在教義方面的論證。而事實上，他的善用邏輯論證充分顯示他延續了艾胥阿里(al-Ash'ari)²⁴的神學論證主張。他的另一本著作《論伊斯蘭與無神論間差異之標準》(Faysal al-Tafriqah bayn al-Islam wa al-Zandaqah)乃針對什葉派中伊實瑪儀份子的「內隱學說」(al-Batiniyyah)而寫。他反對伊實瑪儀派的一些理念與教義，但他並無全然地否定蘇非主義所強調隱喻的內隱詮釋方法(Ta'wil)。在神學方面，噶札里並不主張何人皆可輕易地涉及此領域，除非有完善的伊斯蘭教育訓練。他生平的最後一本著作《論神學研究之必要條件》(Iljam al-Awamm 'an 'Ilm al-Kalam)即在強調這一點。

噶札里在伊斯蘭學科('Ulum al-Islam)的整合上其最大的貢獻即是將蘇非主義的實踐與理論的建構納入正統的伊斯蘭教育當中，他大大地提升了蘇非主義在伊斯蘭神學與律法平行之地位。有關他的蘇非主義思想與理論的集大成可以《伊斯蘭知識之復興》²⁵為代表。這本著作分成四大部分處理關於敬主禮拜('Ibadat)、社會傳統('Adat)、惡行之懲罰(Muhlikat)、美德之救贖(Munjiyat)。每一部分有十卷(章)，共計四十章。這本著作可說是任何一位誠信穆斯林日常生活的指引，亦是成為一位想接近神之蘇非行者必須落實的生活方式。它將伊斯蘭「全然生活之道」的界定作一個完整且有系統的理論建構，並且提供了淨化心靈的途徑。噶札里這本書對當時大多數宗教學者的行徑、思想重重地批判評擊，因為他認為當時宗教學者的言行理論無法得到全然的救贖。一般人只止於現世生活的一些表面儀式、宗教職責的遵守，

²³ Ibn Khaldun 乃西元十五世紀伊斯蘭社會史學家。他建立了伊斯蘭文明發展的理論，並奠定了現代社會學的基礎。其生平參閱 Franz Rosenthal, trans. *The Muqaddimah*, vol. 1, (Princeton: Princeton University Press, 1967), pp.xxix—lxvii.

²⁴ Al-Ash'ari 被公認為順尼伊斯蘭神學之建立者，原為 Mu'tazili 後來脫離之，並以其論證方法去駁斥 Mu'tazili 的理論。Cf. *Encyclopaedia of Islam* (Leiden) new ed., s.v."al-Ash'ari". 噶札里承續 al-Ash'ari 理論之討論參閱 Oliver leaman, "Ghazali and the Ash'arites," *Asian Philosophy* (6:1, 1996), pp.17-28.

²⁵ Cf. Edwin E. Calverley, "Vitalizing of the Religious Science," *Muslim World* 14(1924), pp.10-22; H.G. Famer, "the 'Ihya' al'ulum," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1933), pp.906-9.

而非出自內心對後世的渴求。這顯示出當時的伊斯蘭法的實踐並無法完全地將一個穆斯林帶入全然敬拜神的情境，亦即無法真正地朝向後世入天堂之路。噶札里還有一些關於蘇非主義的著作，但其內容與範圍皆脫離不了《伊斯蘭知識之復興》這本巨作。

《伊斯蘭知識之復興》旨在論證伊斯蘭全然生活之道，而噶札里的另一本著作《光之壁龕》(Mishkat al-Anwar)則是屬於蘇非主義理論的書。這本書的主要論點在於一個真正想理解人與神之間及與今世關係的人必須認識到神的超然性及祂與人類之間的距離。這種距離乃一位蘇非行者，或虔信的穆斯林試圖全心全力去縮短的。有關神的創造乃神存在的見證，古蘭經不應只從表面字意去理解，而應從其象徵意義去理解神之創造。而神使用古蘭經語言來澄清神的存在本質。唯有理解神存在本質方能理解宇宙的結構與人類心靈的關係。噶札里的另一本蘇非理論的書《論密契知識》(al-Risalat al-Laduniyah)處理了神的神聖本質的知識。在這本書中他也指出了因為伊本·阿拉比(Ibn al-Arabi)²⁶的引用新柏拉圖主義理論使的神的神聖本質被模糊掉了而有所懷疑。

三、噶札里對蘇非主義的認知

一個偉大的改革者通常有其產生的歷史背景，噶札里在四十歲時突然放棄所有的一切，逃離當時的社會到處遊學，專心研究蘇非思想，並體驗普世的伊斯蘭密契生活。噶札里在自我放逐到敘利亞時研讀許多蘇非行者的著作如 Abu Talib al-Makki、al-Harith al-Muhaasibi、al-Junayd，及 Abu Yazid al-Bistani²⁷等人的書，開始思考內心的修道。噶札里自我放逐其背景的產生主要是由於當時的政治、經濟情

²⁶ Ibn al-'Arabi 為蘇非大師，他將『新柏拉圖主義』思想注入了蘇非主義中而提出了『單一存在論』(Wahdat al-Wujud, Unity of Being)之理論影響了後來蘇非主義理論的發展。有關他的生平參閱 Claude Adddas. *Quest for the Red Sulphur: the life of Ibn 'Arabi*, translated from French by Peter Kingsley. Cambridge: Islamic Text Society, 1993

²⁷ 這些人皆是早期蘇非主義理論的提倡者。有關早期的蘇非行者參閱'Ali b. 'Uthman al-Hujwiri (1039-73). *Kashf al-Mahjub* (Unveiling the Veiled, 掀開矇障), translated from Persian with commentary by Maulana Wahid Bakhsh Rabbani. (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 2000), chapt. 11.

況似乎已經到了回歸伊斯蘭之前蒙昧時期(al-Jahiliyyah)²⁸的混亂，因此須要有人出來匡正人心，與社會改革。²⁹然而噶札里當時並無實質的權力去影響政治人物，這使得他感到生病無助，甚至有精神崩潰之危機，才使得他大澈大悟出伊斯蘭的真諦。

噶札里認為伊斯蘭生活應包含三個部份：信仰 (Iman)，行為 ('Amal) 以及心靈的經驗 (Ihsan) ³⁰。前兩項指的是一般常人的伊斯蘭認知。一個穆斯林若只做到這兩項的俱備仍然不能達到神的真理 (Haqq) 的，亦即無法達到生命永恆的愉悅，或是得到永恆的救贖。噶札里主張一個穆斯林可能透過火獄的考驗進入永恆的天堂，亦或直接進入，端視他如何順服獨一神，以得到神的慈懷 (Rahmah)。一個穆斯林若得到神的慈懷而直接進入天堂則是一種神最大賞賜。一般人若只做到信仰與行為的實踐，那只是外在的一種淨化，外在單方面的淨化並無法得到伊斯蘭真正的快樂與對神的信任，因為神並未真正地常駐在其心中。這種外在行為的實踐乃大多數人所認定的伊斯蘭。換言之，一個穆斯林若只專心一致的落實伊斯蘭法的規定，未必能得到永恆至高的快樂。也因為這種缺失，一個穆斯林必須投入蘇非主義的實踐。

在噶札里之前，蘇非主義並不全然地被傳統的宗教學者所接受，一般人常常將其視為伊斯蘭中的異端，甚至另一個宗教(Din)³¹。然而，就大多數的宗教而言，教義在發展到一定程度時候傾向密契經驗在所難免。一個蘇非行者為了不被視為異教徒 (Kafir) 或偽信者 (Munafiq) 他必須以伊斯蘭的教義作為前提去發展其密契經驗，而噶札里更認為蘇非主義的教義或實踐之道若與「神啟」(Wahy) 無關的話則是「偽蘇非主義」，亦即構成所謂的異端 (Bid'ah, Hartaqah)。伊斯蘭乃神啟宗教，一切以

²⁸ 一般學者或穆斯林的認知中，伊斯蘭以前的阿拉伯世界是沒文明，文化低的地方。不過所謂 Jahiliyyah 根據古蘭經文的意涵是指對獨一神之宗教無所知者的種種行為思想。Cf. *Encyclopaedia of Islam* (Leiden) new ed. s.v. "Djahiliyya"。

²⁹ Cf. M.Umaruddin. *The Ethical philosophy of al-Ghazzali*. (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen 2003), pp.21-30

³⁰ R.W. Gardener, "al-Ghazali as Sufi," *Muslim World* 7(1912-13), p.131. 事實上，噶札里的主張亦即蘇非主義中所謂的 Ihsan 理論。Cf. Sachiko Murata & William Chittick. *The Vision of Islam*. (London: I.B. Tauris 1995), chapters 7 & 8.

³¹ Din 一般解釋為宗教，但根據古蘭經的經文，它主要是指獨一神給信仰者的一個「全然的生活之道」。 *Encyclopaedia of Islam* (Leiden), new ed., s.v. "Din".

神的意志為依歸，人的意志不應凌駕神的意志之上。蘇非行者的一切行為必須以神的意志作為引導。蘇非主義並不能讓一個穆斯林免於他應進的宗教義務職責，破壞神律法的蘇非行者必然下火獄。

一個蘇非行者其生活目標在於從環境的束縛中解脫，而依據噶札里的理論，一個蘇非行者為了達到完全解脫的目標，他首先必須理解其內心的秘密存在本質。人與動物皆有的神經與肉體系統(Nafs)，但人不同於動物則是他具有靈(Ruh)，這種靈是與神有相當密切關係。³² 瞭解這種內在的奧秘之後，一個蘇非行者必須去理解靈的本性、特質與傾向。這個靈很容易受到人類動物性的情感所影響，甚至破壞它。一個蘇非行者必須能淨化與控制這種動物性的情感。因此人生是一個持續不斷地奮戰掙扎(Jihad)。一個蘇非的生活即是內心的 Jihad³³以排除外在情感的誘導。這種奮戰掙扎即是在尋求真正的快樂。真正的快樂屬於後世的世界，唯有在今世的生活準備好才能得到後世永恆的快樂。這種快樂亦即建立於其對神的信仰與宗教義務的實踐。今世的快樂是不完滿的，而完滿的快樂在於一個 Ruh 是否能充分地解放於神的意志中。這種解放即是脫離物質的約束而完全交付於神。

這種完全的解放乃是所謂靈知(al-'Ilm al-Ruhiyyah)的取得。噶札里認為有兩個途徑可以通達到這種知識的境界。這兩個途徑一是學習研究，一是實踐。第一個途徑比較難實行，需要長時間的浸淫其中，其難處是一個平凡的穆斯林其對信仰存在的質疑常常會導致他成為「偽信仰者」而得不到真正的知識。第二個途徑屬於蘇非之道，這對一般穆斯林而言是較容易實行的，因為它是外在行為、慾望的控制，它不需要智性與心靈的能力。不過它本身並不容易，因為常常會有阻礙產生。意志不堅定者，常常會半途而廢。噶札里主張最高境界的愉快是屬於心靈的，這種最高境界的達到與否，端看一個穆斯林是否能夠體驗（落實）神的真理(al-Haqq al-Ruhiyyah)，亦即理解神的存在實質(al-Wujud al-Ilahiyyah)，這種最高層次的知識

³² 古蘭經提到神在創造人時將祂的氣(Ruh)吹進人體內。(古蘭經第 15 章 29 節)

³³ Jihad 通常被譯為『聖戰』，這是比較狹義的譯詞。根據穆斯林神學家的理論 Jihad 主要分為 the greater Jihad (kabir)與 the lesser Jihad(saghir)，前者指的是內心淨化，去除物慾、俗念的掙扎，後者指的是外在武力行動為捍衛伊斯蘭信仰而戰。Cf. Rudolf Peters. *Jihad in Medieval and Modern Islam*. (Leiden: Brill 1977).

即是對神的真正理解，而神本身就是一種最高境界的知識。

關於知識，在伊斯蘭中它通常可分為兩種：律法形而下知識(Shar‘i) 與理性形而上知識(‘Aqli)。³⁴ Shar‘i 知識即指一般人都能去取得理解關於伊斯蘭規範的知識。這種知識建立在神啟之上，亦即神的語言、意志(指古蘭經)，它是經過理性分析而建立的體系。第二種‘Aqli 知識即理性的知識，特別指的是神學知識。對於蘇非而言，蘇非主義的知識必須是這兩種的結合，以神啟的真理加上理性的推論。³⁵對個人而言，這兩種知識的來源是「神的教義」與「人的教義」，而神的教義有兩個層次：神啟(Wahy)與開導(Ilham)。神透過啟示將其知識傳給不同的先知及穆罕默德，但這種啟示到了穆罕默德時做了一個終結。至於 Ilham³⁶則是神對蘇非中瓦里(Wali, pl. Awliya’，接近神的人)³⁷ 的教導。噶札里認為 Ilham 乃人類心靈對神的知覺(覺醒)，這種知識的純淨與深度與神啟接受的程度成正比。

人類皆想「知」，但知識又為何？一個心靈的渴求之道，即是知識的追求。噶札里認為人類的心靈就如同一塊可以刻字的版。一個淨化過的心靈將自己脫離邪惡(撒旦)，並全心地朝向宇宙創立者的獨一神。人在接近神時，神的知識就自然地烙在其心靈的版塊；而宇宙的先知(指的是理解神者)成了教導者，而被神刻劃的心靈(人)則是受教者。噶札里更進一步地主張，人類的心靈如同一面鏡子，它反映出精神層面的實質，很多的不完美與污點都可以反映在心靈的鏡面。因此，知識乃心靈實質反射的映像(Mun‘akis)，而心靈最高層次的知識則可達到永恆的快樂。人常常無法認識神，並非神遠離人，而是人心靈的鏡子無法反映出神的影像(Surah)。

根據噶札里的觀點，人的心靈或多或少反映出實質存在的世界，這種世界則有

³⁴ 噶札里詳細的論述見：“al-Risalat al-Laduniyyah,” in *Majma’at Rasa’il al-Imam al-Ghazali*, edited by I. A. Muhammad, (Cairo: al-Maktabat al-Tawfiqiyyah [nd]), pp.244-46

³⁵ Ibid.; John Renard trans, *Knowledge of God in Classical Sufism, foundations of Islamic Mystical Theology*, (New York: Paulist Press 2004), pp.45-50

³⁶ 最早將 Ilham 用於蘇非主義中討論的是 al-Hujwiri。Cf al-Hujwiri, op.cit. p. 281ff, *Encyclopedia of Islam* (Leiden) new ed., s.v. “Ilham”。

³⁷ Awliya’ (單數為 Wali) 在古蘭經中 Awliya’指的是「信仰極其虔誠而接近神人」。西方學術界常常將之翻譯為“friends of God”或“saints”(神的朋友或聖人)。參閱林長寬，《伊斯蘭早期蘇非『瓦里』(Wali)理論初探》，〈宗教神聖：現像與詮釋論文集〉，(台北：五南出版社 2003)。

兩個，看得見與看不見。一般而言，看得見的世界乃看不見的象徵表現。這些世界的實質可以去感覺，與理性理解看不見世界寓言式的表現。而這種看不見世界的實質乃神真理(Haqiqah)之所在。這種看不見世界之神真理的實質，實際上有其徵兆如力量、屬性、行動的實質。在古蘭經的經文中即充滿了這種真理的象徵。

所有心靈真理的知識來自於神，而神可用不同的方式來賜與人真理的知識。人類取得真理知識的過程有三個層次或階段，這有如一個小孩開始學語言、文字從認識字到會熟練的應用文字寫出一篇文章。而在整個真理知識的取得過程中人則可被分類為：先知、聖人、智者及一般有知識者。先知乃最高境界者，他不用學習即可有神的知識，由「神啟」所得來的。神的知識的取得可使一個人接近神，取得這種神所賜給的知識之基礎乃心靈的淨化，亦即將其心靈的鏡子擦拭乾淨明亮，以便能反映神的知識。而一個人的淨化心靈則是去除心中的障礙(Hijab)。這種障礙即是遮住神貌 (Wajh)的面紗(Hijab)³⁸。基於這種障礙的存在，噶札里將一般人分為三等級：第一種屬於完全處於黑暗之處者，否認神的存在（主要是無神論者），以及是只注重今世的生活與物質的追求不理會神與後世的存在。他們包括：肉體享樂主義者、暴力崇拜者、貪婪財富者、虛榮崇拜者。第一種類者雖然宣稱萬物非主唯阿拉是真主，但他們所言並非出自內心之意，可說是為信者(Munafiq)³⁹。第二種類指的是一般穆斯林，雖然心中認知古蘭經的神啟與神存在的世界，但他們卻有錯誤的觀念，即常常受到無神論的影響，而對獨一神的本質無法持著超越的理念看待之，這些人指的是那些『擬人化者』(Mujassimah, or Mushabbihah)以及 Karramiyyah 派學者⁴⁰。他們所具有神的觀念並非完全是精神之形而上層面的，而是受到錯誤的想像所誤導。此外，還有一種人也屬於此類，即是那些接受神啟及古蘭經教義者但卻為其天

³⁸ Cf *Kitab Mishkat al-Anwar*(The Niche of Lights, 光的壁龕), trans and ed by David Buchman, Utah 1998. Hijab 在古蘭經中幾次提到，意指人與神之間的障礙，或人與先知間的距離。在蘇非主義中去除 Hijab 乃是一種心靈淨化的掙扎。最早將 Hijab 概念理論化的是 al-Hujiwiri，詳見其 *Kashf al-Mahjub*。

³⁹ Munafiq 指早期那些偽信穆背叛罕默德宣教的那批人。古蘭經文常常出現指謫這些偽信者，其在末日審判時將受到神的處罰。

⁴⁰ Ibn Karram 的思想學說主要是認為神是有形象的，受到基督宗教三位一體理論的影響而將獨一神擬人化。Cf. *Encyclopaedia of Islam* (Leiden) new ed., s.v. "Karramiyya".

性所囿而無法進入神靈層面。至於第三種則是那些為神光(al-Nur al-Ilahi)所遮蔽者。這種人通常無法真正的理解到神與其創造世界的因果關係；而且他們常常以人類的屬性去認知神的存在與其屬性。

噶札里認為最高等級的穆斯林乃那些所謂的（至臻之境者）(al-Wasilin)，亦即那些與神之間無障礙，或距離者。這種人所追求的是近乎全然的完美，並認知神的全然獨一。他們是所有人類群體的核心成員，他們一生在體驗神的存在。這些人不會說明神屬性(Sifat)如何的呈現，而是在心靈寧靜地接受神全然地存在。這種「只有神的存在」乃蘇非主義中最高的境界⁴¹，而這也是蘇非主義教導一個穆斯林如何永恆地追隨於神！

噶札里在其著作《幸福的鍊金術》(Kamiya-yi Saadat)中引用聖訓提到：「人不知己，焉知神」(Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu)。⁴²人若要理解、認識神則必須先有關於自己及週身的知識。這亦是所謂的「自覺」。自覺的第一步是理解自己的外在的身體與內在的心。所謂的心(Qalb)即是「心思」，亦即思考，或身心靈中的Nafs。這個心不屬於感官的世界，它是隱性的，它有如在這物質世界的外來旅行者，它來做交易，當買賣完成之後，它就回到屬於它的地方。這種心的實體(Kiyan)的知識乃是進入神的知識之鑰匙。

噶札里認為人精神的衝突鬥爭(Jihad Ruhi)乃是一種自覺，也是神的知識取得之途徑，而人類的身體可以比擬為一個王國，靈魂是其國王，不同的器官與感覺如同其軍隊：理智可被稱為大臣(宰相)，感情有如稅收官員，生氣有如警察。這些感觀器官功能皆有其適當的作用，不能互相凌駕，否則靈魂會崩潰垮掉，並為魔鬼所操控利用，如此在審判日來時靈魂則會轉成非人形之實體。這也是人與動物之間最基本的差異。這種差異在於一個人是否能淨化其心靈而不為魔鬼所操控。人身體最高層的感觀器官即是理智，這種理智是用來思索神的存在而非只做非神意志規定之

⁴¹ 此即所謂的瓦里(Wali)接近神之境界，其已經幾乎與神同在，或自身以渾然不存在，而只有神在。

⁴² *The Alchemy of Happiness*, translated from Persian by Claud Field, (London: the Octagon Press 1980), p.17；阿拉伯文版參考 *Majmu'at Rasa'il al-Imam al-Ghazali* (噶札里論文集), Muhammad, A.I. ed., (Cairo: al-Maktabat al-Tawfiqiyah, [nd]), p.448。

活動。⁴³ 如果人的理性能做到此境界，那麼他就放棄了七情六慾，死時即可與天使同列。在肉體的功能上人並不優於動物，但人之所以優於動物在於人俱有理性（‘Aql）。人類的互動知覺有如五扇門通往外在的世界，然而人類的「心」卻是一道窗，經由它可進入看不見的屬靈世界。當人在睡覺時其五種感官之門關掉了，但心靈之窗卻是開著，並接受來自那看不見世界的影像。通常人的心有如一面鏡子可以反映出在「命運版塊」（Lawhat al-Mahfuz）所刻劃的，而人在睡覺時其世俗的思想也隨著物質變化模糊了心靈的鏡。不過人死後這種世俗的思想也消失了。⁴⁴

人的心靈之窗對著看不見世界打開時，它也同時接受到了先知的啟示（Ilham）。一個人越是淨化了身體之肉慾而集中於對神的思考上面，他對神的知覺就越能浮現。人類接近神的知覺並不只限定在先知身上，而且人的知覺如同一片鐵，經過琢磨也可變成光亮的一面鏡子。換言之，人類的知覺在經過多層的磨練也可有類似先知特質的知覺。噶札里引用聖訓證明人一出生即具有傾向伊斯蘭之本質（Kullu mawlud yuladu ‘ala fitrat al-Islam），只不過其父母與外在的環境使得他成為異教徒。⁴⁵ 他的這種比喻無異指出人類天生的知覺即有傾向獨一神的本質，只不過其心靈的鏡子被其他物質所遮罷了。

人類對神的知識有一重要部分來自研究學習與人類之身體感官的冥思，這種行為啟示了人類造化者的力量、智慧及其愛。祂的一滴力量即可創造一個強壯的男人，祂的智慧啟示了人類之間相互包容，祂的愛即顯示於祂對人類身體完美結構的創造。人類身體本身即是一個小宇宙，而身體的結構應仔細被研究，被那些醫生或想接近神的人們研究，也唯有如此才能跨出對神認識的第一步。⁴⁶ 總而言之，人本身的知識乃一個真正的穆斯林或蘇非行者在於朝向神的旅程中所必須首先取得的知識。

噶札里引聖訓主張「不知己，焉知神」的理論亦即，「知己者，則可知神」的概念。換言之，冥思自己的存在與屬性，則可取得一部份關於神的知識。然而，未

⁴³ Ibid., p.21

⁴⁴ Ibid., p.22

⁴⁵ Ibid., p.23.

⁴⁶ Ibid., p.27.

必人人可以從冥思中取得神的知識，因此必須有特殊的途徑。根據噶札里的觀點有二種途徑可以達到此目標，但只有一種可以解釋的。這種途徑即是如古蘭經上所提到的，人應時常淨空自己，覺得自己一無所有、一無所是。當他感覺自己只是一滴水時，他的心靈就可以反映出神的愛、力量與智慧。

而且當一個人認為或想到他需要各種不同的食物與住所時，他就可以理解到神的仁慈與偉大的力量與知識。古蘭經中提到神的仁慈多於祂的詛咒，這表示神創造人類出自於祂的愛。而先知穆罕默德的言行錄也曾提到神對人的溫柔比母親對其哺乳小孩的溫柔來得多。因此一個人可以從他被創造的身體體驗到神的存在、智慧與力量，而從各種神大量的供給人類的需求中可體會到神的大仁大慈。由此人的知識可轉化成瞭解神知識的鑰匙。不僅人類本身的屬性可以反映出神的屬性，而且人心靈的存在亦可洞知察覺神存在的模式。換言之，人心靈與神皆是看不見的，亦不可分的，更不受到時空的差異所限制。神控制著整個造化就如同人類心思控制他的感官的活動一樣。這種道理如聖訓所提到的「神依其所好創造人類。」⁴⁷

從人類冥思如何控管他自己的小王國（七情六慾與身體器官），我們就可得知神存在的知識以及祂如何控管祂的創造。噶札里舉了一個簡單的例子來說明。⁴⁸ 當一個人希望寫下神的名字時，首先必定是反映他的心思有此求。因而透過大腦的思考而逐漸出現神的名字，然後透過神經系統傳遞此心思到手指開去做動作，寫下字來。同樣的道理，當神想要做一件事，其意志首先出現在所謂的『心靈的基準』中 (al-Sath al-Ruhi)，即古蘭經所謂的寶座 (Kursi)，然後其形式出現在所謂的「命運版塊」 (Lawhat al-Mahfuz)，從那裡具體便形成而出現在地球上成為今世世界的各類物種，此則呈現了神的意志與其所想。「只有國王才能理解一個國王」，因此噶札里認為神形塑一個以祂的王國所濃縮的小王國給人類。這個小王國中，人的靈有如著神的皇冠，人的心有如表著天使，人的大腦則象徵著神的寶座，而人的思想則代表著「命運版塊」。⁴⁹

至於在認識神的旨意時，會有許多不同程度的知識存在。人類有不同的專職，

⁴⁷ Ibid., p.33.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., p.34. also cf *al-Risalat al-Laduniyah*, chpt 5., pp. 248-50

因此他們對神知識的取得也會有單一的程度，也因為如此的侷限，人類之間常常會有爭執，一個人若無法超越人類所知的限制，則常有會有錯誤的行為發生。譬如說將奴隸當作主人（將人類誤以為神，或將人類神格化）⁵⁰。事實上，人類所得到關於神的知識是部分的，這如同瞎子摸象一樣。而古蘭經提到亞伯拉罕在瞭解到獨一神的屬性之前，他也崇拜過神所創造的事物例如大自然的現象。⁵¹ 噶札里指出神創造人類只給予他們部份單一知識，為的是要他的後人們能夠多方面的轉向獨一神的認知。那些專業醫學人士所持的知識都是部分的，他們看不到一個病人生病的真正原因。噶札里很明確的指出病因乃使得每個人去接近神的動機⁵²，而且也更進一步地指出神的偉大是超越人類經驗的，人類是不完美的，只有神才是完美的。而人類所持有不完全的神的知識，不是只靠專業教育學習取得，更是必須透心靈的虔敬與禮拜來達到。一個人若想要與另一個人住在一起，他的快樂多少取決於他對於另一個人的愛有多少。同樣的道理，想取得來自神永恆的快樂則必須全然地愛神。愛乃快樂的種子。對神的愛則必須經由禮拜來增進。而這種禮拜則意謂著過著嚴苛守貧的生活，去除物質肉體慾望的追求。換言之，人類必須透過蘇非之道來取得神的愛。

結語

如果說噶札里是先知穆罕默德之後最偉大的思想家與宗教改革家實在不為過。穆罕默德雖然獨尊絕對一神的信仰，但他並無很清楚告訴穆斯林如何去接近神，認識神。穆罕默德建立伊斯蘭的社群(Ummah)，經過了五世紀以後，一般的穆斯林只注重外在伊斯蘭法保守地執行，而不去審思其背後對神存在意義的理解，伊斯蘭的『神之獨一論』(Tawhid)教義變成了只具形式。人們只知道獨一神的存在，但並無法理解整個宇宙的創造與此獨一性有絕大的關係。噶札里在經過一番的體驗與學習蘇非主義後領悟出所謂『真神之真理』(Haqiqah)的意義。在伊斯蘭法(al-Shari'ah)與蘇非主義之道(al-Tariqah)皆是為達到神之真理(al-Haqiqah)在作準備。蘇非主義的產生有其歷史時空的背景。本來蘇非主義一直被所謂的保守的正統宗教學者視為異

⁵⁰ Ibid., p.35.

⁵¹ 參閱古蘭經第六章。

⁵² 同註 39，p.37.

端。但是經過噶札里的一番詮釋之後，他不但將『神之獨一論』的教義透過蘇非思想作無限的上綱，亦將蘇非主義帶入了伊斯蘭的神學主流當中。從噶札里開始，傳統的辯證神學(‘Ilm al-Kalam)遂與蘇非主義做結合，整合出一套精密的伊斯蘭哲學思想。

噶札里的影響無遠弗至，他的著作在伊斯蘭世界相當流通，在西方的伊斯蘭思想研究中，他的著作也都被列入最重要的經典著作當中。噶札里後期的著作大多數在闡釋蘇非主義的奧秘，但他並不走入極端的什葉派中的伊實瑪儀份子(Ismaili)所特別重視『內隱學說』(al-Batiniyyah)，噶札里研究此內隱之學而不追隨那些思想家的步伐，而是將『內隱學說』的教義更深入淺出的介紹出來並與理性主義做相當程度的結合。毫無諱言地，噶札里強調一個穆斯林的宗教涵養必須內外兼修，因此他才會強調沒有伊斯蘭法做基礎的蘇非主義是空洞的，沒有蘇非主義強化的伊斯蘭法只是信仰的一部份罷了。噶札里的提倡蘇非主義於正統伊斯蘭神學，讓宗教學者更進一步地淨化精神生活，如此以教導一般的穆斯林大眾，亦可達到社會淨化的功能，在噶札里之後相當多宗教學者一直持續地發揚其思想，一直到二十一世紀的今日亦然。

Preliminary Study on Abu Hamid Muhammad al-Ghazali's Sufi Thought

Chang-Kuan Lin

Associate Professor & Chairman, Dept. of Arabic Language and Literature, National Cheng-chi
University

Abstract

Abu Hamid Muhammad al-Ghazali has been regarded by most Muslims as the greatest thinker of Medieval Islam. He was a Faqih, Mutakallim, and above all a Sufi. He may be the most prominent scholar since the establishment of Islam. His contribution to Islamic thought was to promote the essence of Sufism and integrate it into orthodox Islamic thinking. This essay explains the Sufi concepts of al-Ghazali, especially as set out in the al-Ma'rafat al-Ilahiyyah, and how a devout Muslim can come to realize the existence of Allah, and to pursue it through the Sufi Tariqah.

Keywords: Islamic philosophy, Ghazali (Ghazzali), Sufism, Ma'rifah