

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫  成果報告  
 期中進度報告

伊斯蘭主義與現代性：馬來世界之現代伊斯蘭思潮

計畫類別： 個別型計畫  整合型計畫  
計畫編號：NSC 90-2411-H-004-020-  
執行期間：90年 08月 01日至 92年01月31日

計畫主持人：林長寬  
共同主持人：  
計畫參與人員：

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)： 精簡報告  完整報告

本成果報告包括以下應繳交之附件：

- 赴國外出差或研習心得報告一份
- 赴大陸地區出差或研習心得報告一份
- 出席國際學術會議心得報告及發表之論文各一份
- 國際合作研究計畫國外研究報告書一份

處理方式：除產學合作研究計畫、提升產業技術及人才培育研究計畫、  
列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢  
 涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可公開查詢

執行單位：政治大學阿拉伯文系

中華民國 92年 04月 25日

## 中文摘要

本研究計劃主要在探討東南亞馬來世界地區現代伊斯蘭的思潮，尤其是在復興改革運動方面。馬來世界的伊斯蘭不同於中東地區，比較具多元性。因此在改革的思想方面大部分的思想家採比較包容溫和的途徑。他們主張不依循政治途徑來運作，而從教育、文化、宗教儀式或經濟方面著手。亦即重新找回穆斯林的伊斯蘭認同感。此認同感早在西方的殖民統治下逐漸淡薄，甚至消失掉。本研究試圖舉四位重要思想家以說明馬來伊斯蘭的現代主義。

關鍵詞： 伊斯蘭、馬來世界、穆斯林、復興運動、現代主義

## 英文摘要

This research aims to study the Islamic modernist thought in the Malay world, especially on the aspect of reform movements. Islam in the Malay world is different from that in the Middle East. The Malay Islam is multi-cultural oriented. Thus in the reform thinking, most thinkers adopt more moderate and tolerant attitude. They suggest reform should not go through political means, but rather via social, education and religious ritual reform in order to recover Muslims' Islamic identity. This study tries give four important thinkers to elucidate the Malay Islamic modernism.

Key words: Islam, Malay world, Muslim, reform movement, modernism

# 報告內容

## 前言

伊斯蘭文明的發展從十八世紀末開始走向衰微之道，其主要原因是受到西方現代化的衝擊。十九世紀西方殖民勢力入侵伊斯蘭世界之後，即產生不同的反應，有所謂的改革主義(Reformism)、現代主義(Modernism)以及伊斯蘭主義(Islamism)。而其中的現代主義，事實上融合折衷了改革主義與伊斯蘭主義於一體，並進而認同西方的進步之處。現代主義的改革主張在於解放伊斯蘭神學的腐化傳統，並且試圖說明伊斯蘭乃一隨著時空作調整的宗教與生活之道。換言之，它試圖重新建構伊斯蘭的價值觀，將現代思想融入伊斯蘭的體制中。

在伊斯蘭現代主義者的觀念中，伊斯蘭(尤其是古蘭經之教義)賦予穆斯林改革者權力去改革背離之道的教義，並將穆斯林重新拉回到伊斯蘭根源之認同。因此在他們的理念中 Taqlid 與 Islah 成為不可或缺之運作思考工具與途徑。Taqlid 乃「復興」之義，而 Islah 則是「改革」之義，兩者互為表裡缺一不可。Taqlid 的精神源自於聖訓的精神：神於每一世紀初派遣一些人來到穆斯林 Ummah 作復興宗教信仰之活動。Islah 的觀念則源自古蘭經的教義：穆斯林必須在他們的社群當中時時修正改革錯誤行為已獲得神的福報 (4:114; 7:170)。

大體而言，大部分的學者認為伊斯蘭現代主義的理念與途徑大約可有下列幾項：(一) 強調穆斯林社群的復興必須透過一連串的重新詮釋或建構伊斯蘭古典遺產於現代世界。(二) 強調古蘭經的教義與精神的理解；而非字面意義的盲從。(三) 強調理性與信仰之間的協調關係。(四) 強調古蘭經的教義可與現代體制作結合而重建穆斯林的社會道德觀。(五) 強調中世紀的伊斯蘭體制、教義、傳統必須以自由主義的態度去處理了解。(六) 反對中世紀的學派學說(不合時宜者)。(七) 古蘭經與聖訓之外的價值觀若不違背此二大原則的話，則應可被穆斯林接受，以擴大觀念而接受世界變化的事實。這種情況實則強調對非伊斯蘭文化的容忍包含。基本上，現代伊斯蘭主義的理念與理論主要是在教育、宗教與政治方面呈現出來。

在教育方面，伊斯蘭的現代主義者常常對西方殖民或教會學校之教育作出反應。他們觀察到西方學校教育比較能培養實際有用的人才；而傳統的伊斯蘭教育出身的人反而無法在變遷的社會中找到立足點。因此他們主張改革伊斯蘭的傳統教育，將西式教育的優點融入傳統的伊斯蘭教育體制中。如此穆斯林既有伊斯蘭的價值觀，亦有謀生的一技之長。這種反映在西方殖民的穆斯林國家普遍存在著。

對伊斯蘭現代主義者而言，宗教應該是俱自由、現代、簡單、進步等特質。現代主義者認為如果穆斯林無法對現代的問題提供有效的解決方針，那麼伊斯蘭則會萎縮停頓，並對世俗主義讓步而無法伸張伊斯蘭的價值觀。基本上，伊斯蘭現代主義者試圖說服穆斯林大眾能接受理性、科學、現代文明以及西方的思想於伊斯蘭的教義之中。他們也鼓勵穆斯林去強化其宗教信仰及實踐。他們積極反對穆斯林將其信仰、宗教帶往向保守主義或世俗主義方面。也因為現代主義強調置理性於宗教信仰當中，因此在教義的詮釋必須強調 Ijtihad 原則的運用；而反對使用 Taqlid 的原則。不過 Ijtihad 並非標榜創新，而是回歸到古蘭經、聖訓的基本精神原則來詮釋伊斯蘭教義；換言之，必須將伊斯蘭以彈性的態度待之。

至於在政治主張方面，伊斯蘭現代主義者似乎並不太主張政教必須合一的體制。在他們的觀念中古蘭經或聖訓並無立下一套政教合一的體制以便穆斯林社群運作。他們在體制方面比較採實用主義，任何體制，只要不是世俗化的體制或極保守的宗教上之制度皆可被採用。不過有一個前提就是強調伊斯蘭法(Shari'ah)於體制內的落實。因為伊斯蘭法乃維持、推動伊斯蘭發展之原動力，亦是維繫伊斯蘭價值觀的主要途徑。鑑於伊斯蘭歷史的發展，

伊斯蘭體制中政治與宗教通常是分工合作，尤其是在順尼伊斯蘭(Sunnism)的理論。為因應時代的改變，只要宗教的價值觀能在政治的運作中落實，那麼任何的政體制只要不違背古蘭經、聖訓的精神皆可被接受。

在馬來世界的伊斯蘭發展中，伊斯蘭的現代主義似乎已成為思想主流。雖然印尼、馬來西亞曾經受到伊朗何梅尼革命成功建立伊斯蘭共和國的影響，但激進的伊斯蘭主義並沒積極發展，而逐漸在褪色當中。這其中原因主要是馬來世界乃多種族、多文化的世界，難以保守伊斯蘭主義理念所建構的體制未必能完全被接受。而事實上，馬來文化及其民族性與中東地區大不相同，因此伊斯蘭的現代主義才成為思想主流，廣泛的被接受。這當然與馬來世界受到歐洲殖民有相當大關係。以下就幾位現代主義的思想家來說明馬來世界的現代伊斯蘭思潮。

## Ahmad Hassan

Ahmad Hassan 1887 年出生於一個傳統伊斯蘭宗教家庭。其父為印度裔的伊斯蘭學者，其母為印尼人，亦受過 Madrasa 的教育。Ahmad Hassan 之母親原為 Surabaya 人，與其父結婚後移居到新加坡。Ahmad Hassan 自七歲起即跟隨一位女伊斯蘭教師學習古蘭經，二年後則進入一般的學校(Sekolah Melayu)學習四年，同時他也經由家教學習 Tamil、英語、Malay、阿拉伯語。在 1910 與 1921 年之間 Hassan 在新加坡從事各種不同的工作，其中較重要的是擔任 Utusan Melayu 日報的編輯。

1921 年 Ahmad Hassan 回到 Surabaya 經商，同時他也積極參與當地重要伊斯蘭學者的討論會，這些學者中有傳統主義者，也有現代主義者。在 Surabaya 時他亦與 Partai Syarikat Islam Indonesia (Indonesian Muslim Association Party)的高層領導者有所接觸。經過三年的經商失敗，Ahmad Hassan 到 Bandung 另起爐灶。在那裡他與 Persis 的成員有所接觸，六個月之後加入該組織，並成為重要幹部。從此以後他開始接觸政治，而經常與荷蘭殖民官員學者辯論有關伊斯蘭與基督教的議題，尤其是耶穌基督角色的問題。他以古蘭經的經文來論述耶穌基督的地位，否定了基督教三位一體的觀念。

Ahmad Hassan 認為古蘭經及聖訓乃伊斯蘭對於現代世界之變遷所作調適的根據，因為這兩者乃神的啟示與先知的權威是主流伊斯蘭的背向依歸，古蘭經與聖訓包含了今世與後世審判的規定、律法。不過古蘭經的天啟只是個原則，人類應用理性來解決他們的問題。

關於世俗性的事情，伊斯蘭則透過 Sharia 來規定其運作，而人類卻必須自己來制定之，甚至創造出不違背古蘭經、聖訓的新觀念。至於在宗教義務方面人類則必須完全依照古蘭經、聖訓的指示而不能有所創新。伊斯蘭的禮拜儀式、職責乃神的規定，穆斯林並不被授與用理性去創造有別於神的語言或先知指示的規定，而 Ahmad Hassan 也認定穆斯林應對伊斯蘭中不同的法律系統應有所理解而不至於有混淆其思想、行為，並進而理解其生活中應遵守的準則。

Ahmad Hassan 並不認為 Ijma' 與 Qiyas 是伊斯蘭法的獨立基礎；而只有具有權威性的古蘭經與聖訓才是伊斯蘭法的基礎。他的這種思想有著 Hanbali 學派的色彩。Hassan 對 Ijma' 的接受有所侷限，亦即必須是早期先知時代的 Ijma' 方可被作為伊斯蘭法源的根據。Hassan 之反對 Qiyas，主要原因是它並無古蘭經與聖訓的直接根據。Qiyas 的運用只適於世俗性的事務，而非宗教事務(亦即有關後世的種種教義與禮拜儀式儀式)。而事實上，先知本身對 Ibadah 的規定亦是根據古蘭經而來的。

A. Hassan 很強調穆斯林應遵守 Ijtihad，並好好運作此原則。換言之，穆斯林應努力地

認知古蘭經與聖訓中的教義，而不去盲從一般落伍的宗教學者或教師的各人意見，去理解有關伊斯蘭中宗教事務。因此一個穆斯林若要去運作 Ijtihad 他必須有阿拉伯文、Tafsir、Usul al-Fiqh 以及 'Ilm Mustalah al-Hadith 的知識。

Ahmad Hassan 相當反對 Taqlid 的傳統。他常常引用古蘭經的經文強調 Taqlid 的不適性。他認為早期傳統的法學派建立者當時亦積極地鼓勵穆斯林研究古蘭經、聖訓的內容去思考問題，而不是盲然模仿一般宗教學者的意見。他認為穆斯林社會的落伍原因在於盲從傳統而不知變通，亦即無法善用 Ijtihad 之原則。為此 Hassan 常與當時著名的傳統主義學者，如 Abdul Wahab 作筆戰。Abdul Wahab 主張穆斯林只要遵守古典宗教學者的教義即可保持伊斯蘭傳統於不墜。

伊斯蘭傳入印尼地區之後即不斷地與當地 Adat 融合而中土伊斯蘭的特色。淨化伊斯蘭乃二十世紀初印尼地區改革主義運動的目標。Ahmad Hassan 也相當在乎淨化伊斯蘭的問題。他總是認為印尼的伊斯蘭充滿著 Shirk 與 Bid'ah 的儀式與觀念，非常不符合古蘭經、聖訓的教義，因而導致一些社會、經濟問題的產生。那些傳統主義者對於這些問題似乎不太在乎，而只專注於禮拜儀式(Ibadat)方面的落實。Ahmad Hassan 相當反對傳統主義者對於 Shirk 與 Bid'ah 的容忍，他認為此乃伊斯蘭的異端而非正統。他認為淨化伊斯蘭的目的在於將印尼穆斯林引進伊斯蘭真義，而遵守古蘭經、聖訓的教義，以便更進一步落實神的正道。

蘇菲主義在印尼伊斯蘭中佔有相當大的份量，蘇菲道團(Tariqah)又是傳播思想儀式的途徑。Hassan 相當反對穆斯林與不當的蘇菲道團，因為大多數的蘇菲儀式並非在古蘭經、聖訓中有明文記載，因此他認為是一種 Bid'ah。蘇菲主義傳到印尼地區後與 Adat 結合更串造了許多異端的儀式，而聖人崇拜、聖墳朝覲更是違背伊斯蘭的教義(Tawhid)，所謂爪哇地區聖人(Wali Songo)乃被一般穆斯林當作與神溝通、祈福的媒介。Hassan 認為這種儀式乃褻瀆神的舉動，因為伊斯蘭只崇拜一神而已。他甚至認為與先知穆罕默德也未曾被當作人與神之間說項或溝通的媒介。至於穆斯林到穆罕默德之墳墓頂禮只是為紀念他，而非去禮拜他。

印尼獨立前知識份子對於殖民政治文化的反應呈二元化，世俗民族主義者與伊斯蘭主義者。這二群人各自以民族主義、或伊斯蘭作為反殖民統治的訴求。Ahmad Hassan 主張穆斯林若欲建立其理想的政權必須以伊斯蘭為依歸，而且若要落實伊斯蘭法的義務，則必須建立一個伊斯蘭政府或國家。Hassan 企圖聯合各穆斯林政黨來推動伊斯蘭國家的建立。Hassan 常常發表 Fatwa 來批判那些民族主義世俗化者。他在其 Fatwa 中特別強調在伊斯蘭體制裡，政教是合一的，伊斯蘭教義本身即富含政治性，而此政治性乃以宗教教義為基礎之社會運作原則與規範。

1930 年代中 Ahmad Hassan 不斷地鼓吹以古蘭經、聖訓為基礎的政治理論，強調穆斯林建立伊斯蘭國家後將可從殖民政府的束縛解救，取得完全的宗教自由，並且可頒行伊斯蘭法以盡穆斯林之本職。他之所以強調如此，乃因過去殖民統治以來，穆斯林從未被賦予自由去發揚伊斯蘭「去惡揚善」的基本教義(al-Amr bi al-Ma'ruf, wa al-Nahy an al-Munkar) 而穆斯林只有禮拜的自由而已。換言之，伊斯蘭社群的價值觀從未被落實過。Ahmad Hassan 甚至建議穆斯林學者應研究其他伊斯蘭國家之律法以作為參考。

在穆斯林社群當中，若伊斯蘭法未能被推動落實，則無法建立伊斯蘭國家，因此 Ahmad Hassan 相當在乎伊斯蘭法的推動。他認為穆斯林不應去實行殖民政府的世俗法，其原因乃世俗法無法落實伊斯蘭之教義，何況伊斯蘭本身即包含世俗世務的規範。他經常引用古蘭經、聖訓強調穆斯林若無法推舉穆斯林領導者來推動伊斯蘭法則被視為「異教徒」。在 Ahmad Hassan 的觀念中，真正的民族主義者應以伊斯蘭作為民族國家的建立基礎。他批判土耳其共和國的建立並不值得模仿，因為其體制屏棄伊斯蘭原則、教義，會將穆斯林帶往偏離伊斯蘭正道之方向。對於 Ahmad Hassan 的理念，世俗化民族主義者則批判伊斯蘭之不合時宜

而應廢掉，而伊斯蘭法主要在中東地區實行，東南亞地區則未必跟隨之。

不過 Ahmad Hassan 辯解說：伊斯蘭法雖不合時宜，但可修正。他舉沙烏地阿拉伯的推動伊斯蘭法後，社會治安較好，社會也較安定；反之，土耳其則不然。伊斯蘭法乃伊斯蘭文化之重要內涵，穆斯林若欲維持期文化根源則不能忽視伊斯蘭法。印尼有 90% 的人已是穆斯林，伊斯蘭法的推行當屬必要。若伊斯蘭法被屏棄，相對之下，穆斯林的宗教信仰自由，權利亦被剝奪掉。

總而言之，Ahmad Hassan 的宗教思想主張伊斯蘭法不應從穆斯林的生活中抽離出來，穆斯林應將伊斯蘭價值落實於日常生活當中。穆斯林個人必須只禮拜阿拉獨一神，並遠離非伊斯蘭根源傳統的影響，亦即不應盲從傳統保守宗教學者的不當教導。至於現代穆斯林更應調合各個學派思想傳統以完全地實踐古蘭經、聖訓之教義。

如同其宗教思想，Ahmad Hassan 的社會思想亦建立在古蘭經與聖訓的教義基礎上。古蘭經與聖訓中對人類社群的規範即是其思想的依據，例如戒酒、禁止賣淫及賭博皆古蘭經所不允許，穆斯林社會絕對不能將其合法化。而且穆斯林在科技、經濟方面更應力圖發展與其他國家齊頭並進。穆斯林政府應積極實行伊斯蘭法，而非古蘭經、聖訓所規範的事務則應視國家的利益而制定。

Ahmad Hassan 認為伊斯蘭政府應是民主式的，早期哈里發時期的政府即是以伊斯蘭為依據的民主政府。這種伊斯蘭式的民主政府有別於現代世俗化的民主政府。伊斯蘭的民主政府乃依據神的旨意而設立以照顧整個社群的利益所在。但是現代世俗化的民主政府則常常屈就於個人的利益與意見，如此常常將非法化為合法，造成對整體社群利益的傷害。而事實上，古蘭經的訓誡社群的利益重於個人的利益，沒有社群利益的維護，個人利益則無所保障。Hassan 認為根據古蘭經的教義，伊斯蘭政府必須強調 Shura 的運作。這種 Shura 的制度有如現代國會的體制，集各行各業的專家於議事殿堂共同為社群利益作協商。

Ahmad Hassan 認為現代物質文明的發展必須與伊斯蘭的道德觀、價值觀並行，方不致偏離神所指示的正道。他認為吸取西方科技必須放在伊斯蘭道德觀的前提下。例如一個人生病看醫生吃藥治療時則不應用酒精的藥物，也不可只依賴民俗的療法。他認為食用酒精治病是一種犯罪行為，因為伊斯蘭禁止飲酒，而酒精本身也是一種疾病。此外飲血在伊斯蘭乃禁忌，但生病輸血則可行，因它不同於飲酒。而在齋月期間吃藥亦可被允許，因為治病不同於日常的飲食，而且一個人健康有問題則不宜齋戒。此外節育或計劃生育不應被視為違背伊斯蘭教義，古蘭經並無明文規定。不過根據聖訓墮胎則不被允許，先知生前曾禁止過這種行為。

至於在經濟問題方面，Ahmad Hassan 並不反對現代銀行的設立，而保險及合作社的設立亦不違背伊斯蘭教義。Hassan 對於 Riba 的解釋異於傳統主義者，後者主張借貸之利息皆是違背伊斯蘭的規定。Hassan 主張現代銀行的獲得利息不同於先知時期所不當錢財的高利貸，這種高利貸並不利於整個社群，只是個圖利個人而已。伊斯蘭銀行的運作其所獲之利息若合於整體穆斯林社群之福利則是合法。

在宗教社會的改革方面，Ahmad Hassan 提出星期五的聚眾禮拜儀式中的講道不全然得使用阿拉伯語。其理由是：若穆斯林不懂阿拉伯語而不了解講道內容，那麼溝通則無意義。講道的目的在於激發穆斯林對伊斯蘭教義的思考、理解進而實踐之，更何況古蘭經鼓勵穆斯林應使用理性去思考神的旨意。他的這種觀念有助於伊斯蘭教義的普及於平民大眾口中，頗俱教育作用。Hassan 的這種觀念與傳統主義者相左，他進一步地指出講道並不同於古蘭經，古蘭經是神的話，當初是用阿拉伯語下降的，則必須以阿拉伯語朗誦。不懂阿拉伯語的穆斯林未必不會懂古蘭經中的教義，因為其可用其他語言來詮釋。而講道若只用阿

拉伯語，穆斯林大眾則必須透過翻譯去理解，更何況不見得每個穆斯林都受過阿拉伯語教育。

伊斯蘭雖然嚴禁巫術，尤其是古蘭經，不過在印尼巫術、巫醫的傳統仍相當盛行。在下層社會中巫師(dukun)的地位相當高，對於一般穆斯林的影響相當大。Hassan 呼籲穆斯林不應從事巫術的活動，因為巫師並非神，他充其量只等同精靈(Jinn)的地位。穆斯林應相信神的力量而非巫師的奇蹟。他認為對巫師的崇拜等同於偶像崇拜，即犯了 Shirk 的大忌，將會在末日受到審判。

對於婦女問題及其在社會中所扮演的角色，Ahmad Hassan 的理念相當執著於古蘭經、聖訓的教義。他認為婦女有絕對的行動自由做戶外活動，甚至到麥加朝聖，與男性並行而為。但對男女在公共場所的公開關係，Hassan 似乎有所保留，他認為先知生平在這方面有所限制，而認為男女之間在公共場合應盡量分離。這種隔離並非性別歧視，而是對婦女的一種尊重。伊斯蘭要求婦女穿著端莊、不袒露身體線條乃避免被男性覬覦而有非法念頭，以致犯罪破壞社會秩序。要求婦女穿著袒露即是對女性的不尊重。

Ahmad Hassan 似乎不了解中世紀的穆斯林婦女享有社會自由，擔任男性的一些工作，如從事法官或公共事務。他認為大部分的重要社會工作，尤其是宗教事務應由男性擔當。他認為婦女不應從事政治活動，否則會成為男性政治活動的工具。他曾經與蘇卡諾對話關於婦女是否應被賦予更多的政治權力或伊斯蘭的詮釋權。Hassan 認為婦女擁有過分的 Ijtihad 權力可能導致其背離伊斯蘭之道而朝向西洋的生活方式。基本而言，Ahmad Hassan 對婦女抱持較狹隘的觀點，他相當反對婦女生活的西化，尤其是那些上層階級份子的女人，他認為這是一種 Bid'ah 的異端行為。

此外在教育問題上，Ahmad Hassan 相當注重伊斯蘭宗教教育的落實。早在二十世紀初期即自己著手創建 Pesantren，以培養 Maballigh(傳教士)、教師，以便發揚伊斯蘭，或促進印尼的再伊斯蘭化。不過 Hassan 所建立的學校並非完全傳統式的，他的學校課程中亦教授現代知識、基礎科學。這種現代化的教育也曾經得到蘇卡諾的認同。他的 Pesantren Persatuan Islam 學校的教育，伊斯蘭科目佔 75%，其餘則是世俗性的課程。其所用的宗教教材幾乎是 Hassan 親自編撰的。此目的無非是想將其現代理性觀念注入於教育當中以改造穆斯林的思想，以適應現代社會的變化。

除了四年的正規教育外，Ahmad Hassan 亦推動短期的宗教課程，使得一般穆斯林亦能接受正確的伊斯蘭教義。這種推廣教育議程通常會在政府單位舉辦，或在監獄、孤兒院、殘障社群、醫院中推行。並且為了培育宗教官員，Ahmad Hassan 亦創辦宗教大學(Universitas Pesantren Persatuan Islam)。此大學的課程除了專業的宗教課程外，亦包含一般性的課程。到 1955 年在他去世之前，Ahmad Hassan 總共創辦二十多間學校，約有 6000 多位學生就讀，培養出一股不可忽視的宗教改革力量。

## Nik Aziz

Nik Aziz 為馬來西亞最大反對黨亦是唯一原教旨主義政黨伊斯蘭黨(Parti Islam se-Malaysia, PAS)的最高精神領袖，亦是國內最具代表性且最富名望的伊斯蘭政治人物。他的原名為 Nik Abdul Aziz bin Nik Mat，若加上其正式頭銜，其全名為 YAB. Tuan Guru Dato' Haji Nik Abdul Aziz bin Haji Nik Mat. YAB 為 Yang amat berhormat 之縮寫，表示其是一州(Kelantan)的最高行政首長，Tuan Guru 表示其乃一位得高望重的伊斯蘭導師，Dato 是 Kelantan 州蘇丹的封銜，Haji 乃表示他曾經到過麥加朝聖。

作為一位馬來西亞其中一位最具代表性伊斯蘭原教旨主義的政治改革家，Nik Aziz 以其溫和懷柔、包容各宗教和非馬來人以及非暴力抗爭的手腕而知名。他於 1931 年出生於 Kelantan 州貧瘠的村落 Kampung Pulau Melaka，其父親本是一位當地著名的伊斯蘭學者 (Ulama)，亦為皇族之後，因此在地方上甚獲敬重。他五歲時在傳統經學院接觸阿拉伯語經學教育，之後先後前往印度的 Deobond University 和埃及 al-Azhar University 進修，期間加入當地的蘇非道團，習得古蘭經詮釋學並考取 al-Azhar 大學的阿拉伯語學士文憑和伊斯蘭法碩士文憑。1962 年結束長達十年的留學生涯就回國在各個經學院任教，並展開每晚巡迴各清真寺的講經服務，期間因他善於演說而贏得當地人的信任和愛戴。1967 年他展開從政生涯而獲選成為馬來西亞下議院的國會議員，期間他或為州議員或為國會議員，連選連任至今(2003)。1990 年他率領伊斯蘭黨團隊執政 Kelantan 州，成為該州的州務大臣(Menteri Besar)，一州之總理，並為伊斯蘭黨最高諮詢機構長老院會(Majlis Syura Ulama)的主席，至目前仍執掌上述職務。其人著作等身，演講記錄無數，目前在 Kelantan 州就有專門售賣其錄音帶和演講記錄之店舖，儘管職務繁忙，仍然堅持每週五早上必在 Kelantan 州伊斯蘭黨總部大樓禮堂佈道。他佈道期間人山人海，聆聽者往往逾萬。而他的佈道演說甚至透過泰國南部地方廣播電台的播送而在泰國穆斯林地區廣為流傳。

以 Nik Aziz 的觀點而言，先知穆罕默德除了是阿拉訊息的傳遞者，亦是一位提升人類道德心靈(Akhlak)的傑出(Unggul)教育家。因此依據以上的認知，Nik Aziz 所傳遞的伊斯蘭思想可分成四個主要的部份：其一是'Akidah；其二是 Syari'ah Islamiyyah；其三是 Tassawuf；其四是伊斯蘭政治和思想。

首先在 Akidah 方面，Nik Aziz 認為 Akidah 是為來自 Iman(即虔信)的宣示，一個純正的伊斯蘭認知不單是來自於其名稱，而必須是指向個人內在的虔信、外在的言行舉止以及特定的行為規範。換言之，伊斯蘭和 Iman 就是讓靈魂和肉體調和的兩大部份；完整的 Iman 就代表個人完全將己身交付於阿拉，唯倘若涉及 Bid'ah(非正信的事務)和 Khurafat(違害信仰的信奉行爲)之事，則就無法有對 Iman 的完整體悟。因此 Nik Aziz 講經的首要內容是導正民眾在日常生活上的行為，以去除 Bid'ah 和 Khurafat 對當地民眾的影響。在當時 60 年代的 Kelantan 馬來社會以傳說和神話所代代傳承的印度教文化思想仍然深植於當地，其中最顯著的就是對蘇非聖墳的崇拜，對海岸土地的朝拜(Puja Pantai)和對河口的祭祀(sembah kuala)，以上這一切皆是 Nik Aziz 所急欲導正的偏差行為。因此信託(Bertawakkal)真主是每一位穆斯林的責任，由此觀之，Nik Aziz 主張的是個人生活和宗教生活的平行發展，而其結果就是允可的善行(Amal Maa'ruf)和禁止的惡行(Nahi Munkar)的觀念。

再來談到 Syari'ah Islamiyyah(伊斯蘭法)，在伊斯蘭法的課題上，Nik Aziz 是從個人、禮拜儀式(Ibadah)、社會規範(Mua'amalah)、儀式典章(peribadatan)來逐一作層層的剖析，在他經年累月的教導下，當地馬來社會的生活型態逐漸獲改變。針對 Syari'ah Islamiyyah 的議題，Nik Aziz 最強調的就是個人與個人之間連繫，特別是在男女交往的議題上，他始終主張不是血親(Muhrim)的男女必須要有所隔離，其主要的目的是摒除不健康的物事如 Fitnah(誹謗)、Maksiat(罪惡)和 Zina(通姦)的行為。他認為，整個社會的成員皆有責任以相互協助的方式來制止罪惡的發生，如先知所說：

「若誰看到了邪惡的事(Kemungkaran)，他就必須要以手來制止之，若手不能制止之，則要用口來阻止之，若仍然無效，則至少要用心去排斥之，此為 Iman 的最低限度。」

針對伊斯蘭思想教育的培育，Nik Aziz 認為兒童應開始由讀古蘭經來瞭解伊斯蘭。同時他以為阿拉對人類的恩賜包含了一切行為舉止；若在上世仍受違逆(Munkar)之事的束縛，不遵從阿拉的命令(perintah)如不履行拜功和不繳交稅捐(zakat)等就無法體悟阿拉的恩賜(keberkatan)。因此，對伊斯蘭清楚的認知對個體而言將會為其帶來一個正確的人生指引和



良好的回饋，已是作為保障今世和後世生活幸福之鑰。

至於 Tasawuf(蘇非靈智)，Nik Aziz 認為 Ilmu Tasawuf(蘇非靈智學)是為一含括在古蘭經之中，屬於較為特別的伊斯蘭知識(ilmu)。因此，Nik Aziz 致力於為社會傳遞一個正確的 Ilmu Tasawuf，對 Tasawuf 知識的掌握可協助形塑一個完整的穆斯林(peribadi muslim)。毫無疑問地，Nik Aziz 對 Ilmu Tasawuf 的了解乃是依據 Imam al-Ghazali 的詮釋而來。是以 Nik Aziz 對 Imam al-Ghazali 推崇備至，自幼就從其父親的身上學得不少對 Imam al-Ghazali 學說的詮釋，成為其在成長過程中自我淨化(tazkyiah al-naafs)的重要參考。關於此項知識的修鍊，他援引古蘭經 Surah al-Jumaat 第二節經文作為說明：

「他在文盲中派遣一個同族的使者，去對他們宣讀他的跡象，並培養他們，教授他們天經和智慧，儘管以前他們確是在明顯的迷誤中。」

首先 Nik Aziz 所教授的 Ilmu Tasawuf 不止是對 zikir 和 tahlil 的介紹，而是來自於對淨化心靈的學習：其一是對心靈的淨化(membersihkan hati)，即透過對穆斯林個人授之以伊斯蘭準則的教育以達到心靈的淨化。其精神始於 al-Taasib，即教育、教授修身之道和塑造一個以伊斯蘭教義為導向的品德。如同先知所言：

「我的神教育我，所以祂端正了我的修養(adab)。」

其二，是閱讀古蘭經並領悟它底含意。古蘭經是為生活的指南，是以天啟經文的開頭就是呼籲人們頌唸它，透過頌唸經文，即可產生成熟的交流、記憶、細察、思考和創造等的過程。因此，頌唸經文亦是消除各種心病的最佳方法，使個人的心性可以變得溫和、欣慰和易於被加以形塑。其三，是教育人類使其成為知識份子(cendikiawan)。如原本為文盲的先知在接受了天啟之後就成為了社會的救助者，帶領人們走向正途。因此先知時代以後的知識份子就接續先知教育下一代的責任，故而伊斯蘭重視對知識份子的培養。然而，一切行為必須要以特定的行為作為指標。就如同先知所言：

「一個欲行善之人就要參照他們所行的事。」

一個 rabbani 或 Sufi 的生活是由先知的生活為開始，蓋先知的生活就是一個穆斯林在世上的生活之榜樣，先知的一切言行是所有信徒都要體悟和學習的榜樣。Tasawuf 的生活就如同立基於 taqwa(虔信)、wara、zuhud(苦行)等不重視現世生活的各種特質的 Ilmu Feqah。惟 Nik Aziz 認為 Tasawuf 的核心事實上是一種透過對慾念氣息(hawa nafsu)施以心靈的教育和虔信的培養來達成永恆幸福的道路，如同 al-Ghazali 所言：「除了將自己從一切的紛擾和停滯帶中釋放出來，否則所有一切將不能達成。」Al-Ghazali 主張蘇非修道的生活才是真正達致阿拉所要求的生活；而 Nik Aziz 就是透過 al-Ghazali 的代表作 Ihya Ulumuddin 來學習並傳承 Tasawuf 的知識，在該部著作裡頭 al-Ghazali 將心靈和肉體，feqah 和 tasawuf 以及事實(haqiqat)和規範(syariat)整合起來。

Nik Aziz 最著名的思想就是伊斯蘭的政治思想。首先他認為建構一個伊斯蘭的生活秩序(Din Islamiyyah)是每一位穆斯林都不能躲避的責任。關於此項，Nik Aziz 認為人類在世上生活的目的和其生活哲學不僅僅是將自己交付於造物主，重要的是，伊斯蘭的意義為人類開啟心靈的門戶以在這個大地上建構一個伊斯蘭的政權(pemerintahan Islam)。他認為伊斯蘭不只是一個概念或主義，而是一個實踐政治和法律的體系。因此穆斯林必須要有一個屬於其本身的文化、國家和社會模型。倘若穆斯林無法成立並維持自己的統治政權，則恐怕連他們的基本人權都無法加以確保，而如果穆斯林是生活在一個非穆斯林政權抑或不遵循伊斯蘭的政權之下，他們亦無法得到生活的尊嚴(kehormatan)和公義(keadilan)。和其他的宗教有所不同的是，伊斯蘭強調對政府的控制，因為伊斯蘭有其自身的政治、法律、經濟和社會秩序，如此的生活秩序即為信仰(Aqidah)和法律(Syari'ah)的結合。若無法實踐伊斯蘭的政治理論，則伊斯蘭社會的價值和特色就無法加以突顯出來。在他授課和講經的過程中，Nik Aziz 也經常以 Hassan al-Banna, Sayed Qutb 和穆斯林兄弟會的奮鬥歷史作為參考的借鏡，並檢討他們奮鬥過程的得失，從而追求一個較為適當的，推動伊斯蘭政體(Daulah Islamiyyah)的方法。

Nik Aziz 認為，伊斯蘭和其政治體系的構建不能仰賴於各種由人類自創的思想、主義或意識形態。易言之，伊斯蘭的生活方式不能受任何的主義和意識形態的牽引，因此伊斯蘭除了既定的生活行為方式之外，不能靠其他的生活方式來實踐。一個實踐的伊斯蘭可以引領人們走向明確的道路，一個伊斯蘭政權的建立就是伊斯蘭的成功實踐，而一個伊斯蘭政權並非是虛有其名的政權，而是一個在憲法上和其法律的實踐上皆遵照古蘭經和聖訓的政權。

Nik Aziz 時常就伊斯蘭的政治觀來對穆斯林加以解說，他鼓勵所有的人以集思廣益的方式來謀求創建一個伊斯蘭政權的方法，同時他亦認為倘若個人的精神受宗派主義 (keta'asuban) 和矇昧 (kejahilan) 的元素所污染，則伊斯蘭將不可能得到復興。他主張伊斯蘭復甦的力量必須要來自於穆斯林本身의思想和傳統，以及穆斯林對伊斯蘭的虔信態度和獻身的精神，和孜孜不倦的努力。若然如此，則即使穆斯林沒有辦法在生前見證伊斯蘭復甦的成功，但其在後世 (akhirat) 必會得到阿拉所允諾的報酬。

此外，Nik Aziz 認為所有穆斯林皆有義務將所有的統治方式和伊斯蘭之要求相一致，所以必須要將政府所行之政策、Pondok 的宗教導師、學校老師、大學教授以及伊斯蘭委員會 (Majlis Agama Islam) 的裁決 (Fatwa) 以及禮拜五的講道 (Khutbah-khutbah Jumaat) 內容皆必須要一致。如若在學校和宗教教育體系皆反對賭博和飲酒的同時，政府卻發出飲酒和賭博的執照，如此的公共政策會造成人民的價值混淆，人們將不知道應遵循那一部法令。

是以，綜合以上之論述，Nik Aziz 認為伊斯蘭的統治 (Pentadbiran) 必須建立起來，此乃因為伊斯蘭的統治統合了伊斯蘭教義的所有事務，從清真言 (dua Kalimah Syahadar) 到儀式，經濟活動、國際政治等。其根本的精神就是阿拉的獨一性 (Mentauhid Allah)、人類的獨一以及法規秩序的獨一 (mengesakan peraturan)。換言之，即任何阿拉認為 Haram 之事，人類必須要視之為 Haram。是以，若學校和 Pondok 的導師們以伊斯蘭法之標準來評定一事物為 Haram，則一國之立法者也必須立法將該事物劃定為 Haram。由此一來，學校宗教教育的內容和法律實踐得以相一致，人們才不會產生不協調的困擾。

關於伊斯蘭政權的實踐問題，當以伊斯蘭黨為首的「溫瑪團結陣線」(Angkatan Perpaduan Ummah) 在 1990 年全國選舉後奪得 Kelantan 州政權後以此種政教合一的精神確立立法規則和行政方針，即以伊斯蘭為全人類一切生活方式的 ad-Din。目前州政府依「伊斯蘭的要求 (kehendak Islam)」執行了以下的政策：取消賭博執照、禁止誤導大眾身心的娛樂場所如撞球中心、電動遊樂場的活動以及禁止非穆斯林公開在穆斯林出現的場所飲酒或販賣酒類。在這其中，他們特別注重禁賭的政策，因為他們認為這個政策不單是為全 Kelantan 的人民，而是為了全世界的伊斯蘭信徒而訂的條例。

再者，伊斯蘭黨州政府亦在齋戒月期間於全州各縣的「清真寺」進行集體讀經計劃 (Program tadarus)，以改變只由伊斯蘭導師 (Ulama) 一人主持讀經大會的傳統。在這個計劃下，各縣縣長、各個縣級和以下的官員必須參與讀經大會，如此一來，各階層的政府行政官員將會直接聆聽到伊斯蘭導師對古蘭經的詮釋和伊斯蘭的教誨。是以 Nik Aziz 也呼籲所有的伊斯蘭導師們不要只將自己局限於學校裡而不問世事，應將關心範圍延伸至州議會議事過程以及州政府的事務。

因此，Nik Aziz 主張教授伊斯蘭法的伊斯蘭導師和執行行政工作的官僚之間的協調工作是非常重要的，此乃因為過去英殖民政府一再地以「國家的行政和宗教無關，宗教導師不應干涉國家行政事務」為藉口來混淆穆斯林，以便能使其能為所欲為地統治他們的土地：如立法將利息制度引入穆斯林社會以及禁止宗教導師介入政治事務。是以 Nik Aziz 一再地重申一切和先知穆罕默德所啟示的教義相違背的論述皆是錯誤的，這其中也包括了由英國

人所引進的政教分離的主張。作為所有伊斯蘭導師的導師，先知穆罕默德以身作則地示範了治理國家的方式，即管理國家是不能置於宗教之外的。

除此之外，他也主張應該將清真寺和行政中心合一的傳統精神延續下來，以便使行政首長的行政和伊斯蘭導師對古蘭經的詮釋內容相一致。而一切形式之講座、討論會或演講活動必須要具有和 Khutbah 活動一樣之內涵。綜合而言，它應包含了五大原則：即讚揚神、讚揚先知(salawat kepada Nabi)、勸導信徒敬畏和虔誠地侍奉阿拉、在講演和說話中引證古蘭經和聖訓中的箴言以及以祈禱的方式來追思或緬懷已逝或在生的穆斯林並感念他們的恩德以鞏固全球穆斯林的情誼，使之生生不息地傳遞下去。

有鑑於此，Nik Aziz 主張以古蘭經與聖訓的指示來治理國家。因為他相信穆斯林在今世所行使的一切事務在來世一定會面對神的審判，並得到相對的報酬。如果人類違顧神意而任意制定法規，則將是一件可怕的行為。因此一切政府的運作皆不能自身於古蘭經和聖訓之外，蓋世間所有的公共政策或規範皆不會在今世就完結，而會延續至人類的後世(akhirat)---人類今世所行之一切都會被阿拉所裁量。因此，因為他強調「必須要視死捍衛伊斯蘭的統治方式」。人類若要獲得永久的安全，就必須要跟隨古蘭經的教誨，因為古蘭經是最完善的法律書，所以人類沒有任何理由來反對伊斯蘭的統治方式。

總而言之，作為一位導師，一位政治領袖和地方的最高行政首長，Nik Aziz 的伊斯蘭思想的核心即為回歸正統的伊斯蘭生活方式，以之作為個人心靈修身養性之道和外在之行為指標，在集體的社會生活中就必須採取嚴格的政教合一生活秩序---包括了全面實施伊斯蘭法和創建一個伊斯蘭精神治國的政體。

## Abdurrahman Wahid

Wahid 於 1941 年出生於東爪哇 Jombang 地區的一個宗教世家。其祖父乃俱宗教地位之 Ulama，並創辦許多重要的宗教學校(pesantren)，教育了成千的子弟。其家世屬於所謂的 Santri 階級。Wahid 的父親 Hasyim Asyari 曾經留學麥加，著作無數。並且是 Naqshbandi 道團的蘇菲。他創立了 Nahdatul Ulama。Wahid 的母親亦是出自宗教世家，其外祖父亦是知名的宗教學者，並有自己所經營的 pesantren，他曾經相當活躍於印尼民族主義運動中。

Wahid 的父親不僅是一位著名的宗教學者，亦相當投入政治活動。他曾參與反荷蘭殖民統治的民族運動，並且是 Masjumi 的創立元老之一。1950 年 Wahid 一家人遷居到雅加達，其父親並入閣成為獨立建國後的宗教部長，並且曾參與 Jakarta Charter 的訂立，也是 Pancasila 起草人之一。Wahid 從小跟隨在父親身邊，目睹其政治活動的參與，這對他的宗教、政治理念相當具有影響，尤其是 Pancasila 中關於伊斯蘭的態度。

Wahid 早期的教育乃傳統與現代式的結合。雖然他出生於 Pesantren 宗教教育的家庭，但自幼即在政府所辦的現代世俗學校就讀。在完成中小學教育，之後花了差不多七年的時間就讀於四個不同的 Pesantren，在那裡他研讀了阿拉伯文、伊斯蘭法、聖訓、古蘭經等，在受 Pesantren 教育同時，Wahid 亦曾在 Jombang 的宗教學校任教。由於他的家庭背景及父親的從政活動，使得 Wahid 在思想、文化上受到不同層面的薰陶。他不僅接觸到傳統的 NU 宗教學者、現代改革主義的 Mihammadiyah，並也與歐洲人有來往（他相當喜歡歐洲的古典音樂）。

Wahid 在完成 Pesantren 的教育後即出國到阿拉伯世界及歐洲留學。他首先到舉世聞名的開羅 al-Azhar 大學就讀。他在那裡讀了二年(1964-66)，之後巴格達大學就讀(1966-70)。他曾經在這段期間擔任印尼中東留學生學會主席。在埃及讀書的時期，Wahid 並未踏上一

般學生的途徑，試圖將自己訓練成一位傳統的宗教學者。他相當不滿意 al-Azhar 大學的傳統教育方式，而常常翹課到圖書館與咖啡廳中打發時間，參與知識份子對時事的辯論，議題涵蓋政治、文化，尤其是社會主義與民族主義的討論相當吸引他。

由於不滿 al-Azhar 的教育方式，Wahid 遂轉到現代世俗化的巴格達大學。在那裡傳統的伊斯蘭研究學科被置於文學院內的宗教學系。Wahid 在那裡繼續研讀阿拉伯文學，但以西方學術的方式受教，他同時也修習了歐洲的思潮與西方哲學。這種現代式的教育對 Wahid 思想的形塑上有相當大的影響。他開始步入理性主義、自由主義的領域。從這個立場回頭檢視他以前所接觸到的伊斯蘭傳統，他認為伊斯蘭必須重新被詮釋，伊斯蘭的教義必須做調整以符合現代社會的需求。他在巴格達的學業因其導師的過世而中斷，他遂想轉到歐洲攻讀博士，但礙於語言能力之不足而放棄，並在歐洲旅行了一年以增加見聞。

1971 年 Wahid 回到印尼結婚生子。並回到 Pesantren 執教。藉由在國外所吸取到的學識與經驗，他遂致力於 Pesantren 的教學與師資的培育。他也同時兼了不同 Pesantren 的行政指導。1974 年他與一些同好創立了一個委員會來著手改革印尼的宗教教育。這個委員會試圖整合不同的 Pesantren 以建立一貫的網路，要求政府機構來協助 Pesantren 的現代化。

1977 年 Wahid 搬到雅加達，從此活躍於知識、宗教份子圈內，參與了許許多多的討論會，結識不少著名的知識份子。他也常常對時事做批評辯論，並常常出現在媒體上、公共集會的活動中。同時他也積極參與國際社會活動，尤其是在第三世界國家的活動。他到過拉丁美洲訪問，而熟悉了那裡的天主教解救神學及社會運動。在那裡他特別去了解基督宗教的社群活動及為窮人服務的社會活動。這對他後來的生活及活動影響相當大。

Nahdatul Ulama 於 1926 年創立，其目的在於維護傳統伊斯蘭並對抗現代主義的威脅。NU 之成立乃一宗教社會運動，後更組成一政黨從事政治活動。它被視為一捍衛印尼傳統伊斯蘭的組織。1984 年 Wahid 被推舉為 NU 的領袖，從此他領導一批青年幹部，將 NU 帶往一個新的方向。Wahid 重新界定 NU 與政府的關係，承認 Pancasila 之五大原則，並專注於社會運動。Wahid 試圖引用年輕人以便為 NU 注入新生命，並形成一股新的領導特質，以別於過去的傳統主義特質。Wahid 本身是一個相當進步的思想家，但他並不放棄所有傳統而不顧，他試著結合傳統伊斯蘭學術與現代思想，將傳統不可改變的宗教教義或法律與社會變遷區隔開來，換言之，傳統的教義與律法與社會變遷必須做知識性的調和。例如他主張 Pesantren 的宗教領導者必須俱獨力的思考能力，對宗教的議題做彈性的解釋以符合不同社會情況的需求。他認為對於一個宗教份子而言，真正伊斯蘭宗教的價值在於能接受現代的需求而不失其原有的宗教人格面貌。

不同於其他世俗主義者，或現代主義者對傳統 Ulama 的詬病，Wahid 認為 Ulama 在 Pesantren 的改革上有其重要性。Pesantren 要能成為現代教育性、社會性的機構，其體制必須由強而有力宗教學者來領導，才不至於使得 Pesantren 產生危機。Wahid 並沒有忽視傳統宗教學者、其機構的價值及對文化傳統的維護。他企圖以最好的伊斯蘭傳統思想、文化來結合現代思想，以為 Pesantren 的體制注入新生命，其目標在於結合知性與社會的改革以振興 NU 以及印尼伊斯蘭。因此他在 Pesantren 中大量啟用年輕的領導者。這些年輕領導者將能以宗教傳統與進步的物質文明做結合以推動現代化。Wahid 的這種專注社會、文化的改革可能受限於政治的壓力而轉移投注的方向。事實上 1970 與 1980 年代蘇哈拖(Suharto)對伊斯蘭的政治活動相當控制與打壓。不過印尼伊斯蘭的振興也與當代印尼穆斯林對現代西方價值觀的質疑，以及受到一些伊斯蘭國家的政教運動所影響，如伊朗的宗教革命。

在 Wahid 領導下的 NU 投向社會文化活動而迴避政治乃是一種權宜之策。Wahid 是在等待時機來推動其政治理念。雖然 NU 沒有正式從事政治活動，但卻影響不少政治團體，試圖對政府施加壓力。不過 Wahid 個人卻積極從事政治活動以組織聯合勢力。在政治上他

支持 Megawati 來對抗 Suharto。而在後蘇哈托時期 Wahid 自己亦組一個正黨 National Awakenig Party。

伊斯蘭的現代主義在 Muhammad Ahduh 的宣揚下，試圖在教育、法律、社會上作改革。在印尼的 Muhammadiyah 即是一個典型的例子。Wahid 本身可被稱為現代主義者，但不同於 Muhammadiyah，而比較傾向像 Ali Abd al-Raziq 的新現代主義(neo-Moderism)，主張政治與宗教應分離。這種主張的理由是伊斯蘭並無明文規定「政教合一」的體制。Wahid 亦主張政治與宗教不應合而為一，尤其是在印尼多元種族、宗教的國家。他時常批判那些伊斯蘭主義者的政教主張。Wahid 的理念主要建立在三個基礎上：(一)他認為伊斯蘭必須很靈活地重新詮釋以便符合現代生活；(二)他認為印尼不應立伊斯蘭為國教；(三)伊斯蘭本身應是一全面性、民主性、多元性的力量，而非一種獨一排他的理念。Wahid 認為現代穆斯林面臨兩個選擇：一個傳統法律正統的伊斯蘭；或一個俱有世界觀反映在 Tawhid, Fiqh 及 Akhlaq 上，這三種要素確立了穆斯林的尊嚴，亦即人類的權利、平等受到保障。

Wahid 認為伊斯蘭體制的建立乃透過法律形成的。人類被神賦予權力作為神的代理人來管理這個世界以便傳達神的意志過著正道生活。這種神的恩典使得伊斯蘭成為一個俱動力富生命力的改革力量。然而早期歷史所形成的體制卻使得伊斯蘭變成一個僵化機體，伊斯蘭變成一種壓迫性的訊息，神原本的訊息竟被誤解，亦即所謂食古不化之伊斯蘭法所造成的結果，這也是所謂以伊斯蘭法所根據的神權政制之後遺症。Wahid 更進一步認為那些所謂的宗教學者、神學家基於保護固有的傳統，其在教義、法律的詮釋殘害了伊斯蘭的本質。這乃過去六世紀以前伊斯蘭發展過程所造成的歷史錯誤。事實上，伊斯蘭的多元性並沒有因歷史的發展而消失，反而更加突顯。這種情況造成傳統宗教學者與多元性本質之緊張關係。伊斯蘭傳統呆板的法律主張使得宗教學者緊守著對經典的字面詮釋以創造一個單一文化環境作為宗教的表達。這種方式容不下社會的差異性。這些宗教學者強制一個單一性的伊斯蘭社會體制，他們很膚淺的強制執行伊斯蘭法而不思社會的變遷所產生的影響。這種途徑使得整個社會停滯不進步。這些人也進而成為激進的基本教義主義者。Wahid 相當不認同這種落伍單一性伊斯蘭對全球性的改變竟無法做反應。他認為人類社會的需求不斷地在變化，穆斯林社會亦然。伊斯蘭的傳統價值必須被保留，但也必須調整其表達方式，穆斯林亦有自由意志及權力來詮釋傳統的伊斯蘭價值觀。利用 Ijtihad 的原則原理對古蘭經、聖訓根據社會的變遷重新解釋應用，以適應現代生活，而達到全球性伊斯蘭 Ummah 的需求。在這種的調適過程中，Wahid 強調穆斯林對伊斯蘭傳統作去蕪存菁的工作。伊斯蘭的本質必須合宜地被保存下來作為一種穆斯林生活的啟發，而不是立法的根據。全球性的伊斯蘭價值對不應存在於政治法律體制中，而是在社會生活當中。

Wahid 認為對印尼而言，伊斯蘭並不適合作為國家政體的根據，伊斯蘭更不應如此。他以為以伊斯蘭法為基礎的制度那是中東式的，而非印尼所應採取的。他主張印尼的穆斯林應採取一個比較具包容性的伊斯蘭於其日常生活中，以便穆斯林與非穆斯林能和諧相處，亦即政教中必須分離。

Wahid 的世界觀是屬於多元主義的，人類的多元性，其理念的不同乃構成現代生活的主要因素。新的伊斯蘭世界觀必須認同不同的文明，體制性、宗教性的架構，以及人類不同的道德、行為。換言之，此種世界觀要能接受、吸收現代科技，尊重其他的宗教文化。這種世界性的伊斯蘭比較適合印尼。因此 Wahid 也常常提倡穆斯林對基督教徒的尊重，並正式承認儒教為印尼的一個宗教。他進一步的主張印尼政府不當只由一些穆斯林政黨來組成，他主張跨宗教政黨的政府。

Wahid 的這種多元性世界觀，不免會令人質疑背離伊斯蘭的正統。但為維護伊斯蘭的特質，對伊斯蘭的詮釋仍必須依據古蘭經與聖訓之正統性，亦即伊斯蘭的過去傳統不能完

全被屏棄。在這種情況下 Pesantren 的改革即是一個明顯的例子。傳統宗教學校的改革必須落實新的伊斯蘭世界觀，培養穆斯林更俱宏觀的伊斯蘭。

對於 Pesantren 的改革，Wahid 提出學校主持人及課程兩方面的改革。他認為傳統 Pesantren 的主持人的觀念相當狹隘，不知變通，自己無法成長(觀念)以適應現代的變化，他的心態是地方性而非全國性或國際性的。這些人趕不上潮流，並害怕改變。他們對所謂世俗性的課程並無法接受。Wahid 認為那些傳統的課程只注重無意義的理論教學，而不強調實用性。那些學校主持人若無法體認傳統與現代結合的必然性，那麼 Pesantren 只有沉淪一途。Pesantren 的發展必須融合宗教與非宗教的知識以便學生能發展出完全的人格俱宗教情操與謀生技能。而事實上，Wahid 的這種主張亦試圖配合中央政策使 Pesantren 能永續經營。

Wahid 在批判 Pesantren 之餘也抨擊伊斯蘭法的陳腐。他認為傳統的伊斯蘭法是建立在一個理想但不合時宜的基礎上，傳統的伊斯蘭法並無法趕上配合現代的發展。因此伊斯蘭法必須有所改革，並與現代性結合。他認為早期伊斯蘭法的發展過程中亦不斷地自我改變，配合穆斯林社群的發展，但在現代印尼的卻不然。雖然有些原教旨主義團體如 Persis 及 Muhammadiyah 對伊斯蘭法亦提出改革，但卻發展出新的保守主義態度。Wahid 的改革主張是：必須發展出合乎現代要求的原則，而不是經典文脈上的改變。這些原則必須能反映出伊斯蘭人文主義的精神，並且能呼應新生代的需求。Wahid 認為伊斯蘭本身並非靜止不動的，它是隨著社會脈動而發展，因此伊斯蘭法也必須隨著社會的變遷作文脈上的重新詮釋，而且不斷地詮釋。

Wahid 對現代伊斯蘭的主張亦可由其對 Pesantren 的主張看出來。他主張 Pesantren 是引導伊斯蘭現代化的主要工具。因此 Pesantren 必須被強化與現代化，強化 Pesantren 即是注入新活力，其領導者必須年輕化；現代化即其課程、教學必須能面對現代變化的挑戰。若 Pesantren 的經營能顧及這兩方面，那麼即可將一個俱包容性、彈性、傳統價值的伊斯蘭帶入現代以求永續的發展。

民族國家的建立在二十世紀的伊斯蘭世界早已蔚為風潮，東南亞地區的印尼，馬來西亞亦然。Wahid 本身也認同印尼民族國家的建立。他主張伊斯蘭與民族主義並不衝突。不同於中東地區的國家一直在為「伊斯蘭」與「民族主義」是否相容而爭辯，印尼的伊斯蘭運動是屬於社會、文化的復興運動，與政治並無直接關係。因此在印尼建立一個穆斯林的民族國家(印尼馬來民族國家)並非錯誤的，例如 Muhammadiyah 並不主張以政治力量來推動伊斯蘭的改革，亦即在印尼伊斯蘭文化根源的探求並不須假藉政治。政治與宗教合一的體制在印尼似乎不受到重視。誠如 Wahid 所主張印尼的伊斯蘭從來就非靠政治來傳續，而是靠社會、文化的活動。

在這種立場上，Wahid 主張宗教文化的多元性必須建立。他的這種思想可說是吸收了埃及的 Hasan Hanafi、伊朗 Ali Shariati 及拉丁美洲解放神學家的思想。Wahid 主張伊斯蘭本身即是一種解放神學，因為它起源於宗教、社會的改革，因此宗教不僅有關個人，更是與社會有絕大的關係，它不僅處理後世的問題，更是得解決今世的困難，也因而 Wahid 深深地體會伊斯蘭與社會經濟的危機有相當大的關係。Wahid 鼓吹穆斯林應有「新的認知」以對大多數人的社會事實有所反應。他的世界性伊斯蘭觀念使得他強調宗教與社會發展的關聯性必須受到關注，由其是社會發展中貪婪、疾病對大多數人的影響。換言之，宗教必須強調「社會正義」，而政治亦然，因此 Wahid 主張社會文化的體制機構如 Pesantren 應在社會經濟轉化的過程上扮演重要的角色，以便解救人民從結構性、文化性、政治性的束縛，進而開發出人類的能力。

## Anwar Ibrahim

Anwar Ibrahim 為實踐型的現代伊斯蘭主義者，在他的理念中建立一個伊斯蘭國家乃屬於遠程的伊斯蘭運動。伊斯蘭對他而言是一種社會道德的引導及推動力，它應是溫和、進步的。他年輕時曾領導的青年學運，對當時的政治、社會道德提出嚴厲的批判。Anwar Ibrahim 於 1947 年出生於 Bukit Mertajam 的一個中產家庭。其雙親乃當時剛成立之 UMNO 的重要成員。雖然其出生地乃以宗教學校著稱，但 Anwar Ibrahim 卻是自幼接受新式世俗化的教育，只有在課餘部份時間接受一些傳統的伊斯蘭教育。他的中學教育是在殖民學校接受的。該學校在 Kuala Kangsar 乃政治菁英份子子弟之專屬學校。他在中學求學期間即表現出色，經常參與不同的學生活動突顯出其領導能力。

Anwar Ibrahim 後來進入 Malaya 大學求學，主修馬來研究，於 1971 年獲得學位。在他大學求學期間即經常參與學生運動，並曾任 PBMUM(Pesatuan Bahasa Malaya Universiti Malaya)及 PKPIM(Persatuan Kebangsaan Pelajar-pelajar Islam Malaysia) 的領導者。這兩個組織的活動主要是提倡馬來傳統文化的認同，亦即馬來民族主義。在 1970 年以前大部分的青年學運主要是在提升 Malay 意識，以對抗華人的經濟控制，並提高馬來人的權益。Anwar Ibrahim 本身即為這種活動中的激進份子，此時期的他並不太注意伊斯蘭在馬來社會所應扮演的角色，不過後來他才將社會經濟的正義放在伊斯蘭的理念中去思考。

Anwar Ibrahim 之所以轉向伊斯蘭來尋求社會經濟問題乃鑒於當時政府的無能，也不注意馬來大眾的生活困境。為了解決問題，他開始組織一些有識之士建立一個機構來推動社會經濟的改革。他於 1971 年設立 ABIM(Angkatan Belia Islam Malaysia)來推動馬來人的權益與伊斯蘭的復興。Anwar Ibrahim 的 ABIM 活動以巴基斯坦 Mawdudi 所創立的 Jamati-Islami 為模仿對像。不同於其他的伊斯蘭復興團體通常以政治活動為基礎，ABIM 則以社會活動為主要目標。Anwar Ibrahim 本身相當看不起那些政客的行為並無法為整個大眾謀求社會、經濟正義。他也認為伊斯蘭的價值觀比那些西方世俗化的價值觀更適合馬來青年以建立正確的社群觀念。ABIM 的主要目標是在教育穆斯林學生有關其伊斯蘭宗教，並利用伊斯蘭作為社會抗爭、改革的基礎，其首要目標則放在改善貧窮及社會的腐敗。在 Anwar Ibrahim 的領導下 ABIM 的成員從事不少抗爭活動，Ibrahim 也曾經因為抗爭活動被捕入獄二年。他們的抗爭運動對當時馬來西亞政府產生一股相當大的反抗勢力。這對標榜伊斯蘭立國的馬來西亞政府而無法落實伊斯蘭所主張的社會正義實在是很大的諷刺。不過馬來西亞政府也因這些抗爭活動而有所警惕。Anwar Ibrahim 在獄中的兩年，使他更深入地思考西方哲學與馬來西亞的歷史，此乃由於他在獄中廣泛的閱讀不同資料所致。

Anwar Ibrahim 在設立 ABIM 的同時也設立了一間中學 (Yayasan Anda)。這所學校的設立有別於一般世俗的政府學校，它將伊斯蘭的教義放入課程當中。Anwar Ibrahim 本身擔當校長的工作，教師則來自 ABIM 的成員。到了 1980 年時該學校已培養了一千三百多位學生，為伊斯蘭的復興活動注入一股新生命。

Anwar Ibrahim 在主持校政期間也不斷地參與伊斯蘭世界的青年復興活動，吸取不少伊斯蘭主義者的思想如 Sayyid Qutb、Hassan al-Banna 以及前面提到的 Mawdudi 等人。在其國內則與伊斯蘭思想家 Syed Naguib al-Attas 有相當密切的聯繫。從這些人的思想，Ibrahim 及其成員了解到什麼是所謂伊斯蘭的 Din(生活之道)。Ibrahim 也與美裔巴勒斯坦伊斯蘭思想家 Ismail al-Faruqi 有相當的接觸。Al-Faruqi 的現代伊斯蘭理念形塑了 Ibrahim 的現代伊斯蘭觀。此外印尼伊斯蘭思想家如 Deliar Noer 以及 Imaduddin Abdul Rahim 亦影響了 Anwar Ibrahim 及其成員的觀念。雖然 Ibrahim 所帶領的運動對當時 UMNO 政府形成一股強大的反對勢力，但他並沒有加入伊斯蘭黨(PAS)以對抗執政黨 UMNO。他認為他若進入 UMNO 可能有更多的機會來改造馬來社會及推動馬來西亞伊斯蘭化。其原因可能是當時的 PAS 尚不

成氣候。Ibrahim 後來加入 UMNO 主要是被當時剛掌大權的 Mahathir Mohamad 所賞識，也因為 Mahathir 的伊斯蘭化理念使得 Anwar Ibrahim 得以投靠他以落實其伊斯蘭復興的理念。

Anwar Ibrahim 被認為是一位溫和的伊斯蘭主義者，但卻是一位積極伊斯蘭份子。他的理念主要表現在 ABIM 的設立與活動。而 ABIM 所要強調的即是伊斯蘭倫理價值觀中的社會、經濟正義。ABIM 學校的理念是結合宗教與世俗的教育模式，如此才能培養學生在政府或私人機構中工作時去帶動一般大眾伊斯蘭意識的覺醒。在 ABIM 的學校中，學生必須研習宗教課程與現代科學。這種課程的設立來自於「將知識伊斯蘭化」的理念。這也是知名國際伊斯蘭學者 I. Al-Faruqi 在美國設立 IIIT (International Institute of Islamic Thought) 所標榜的理念。Anwar Ibrahim 本身是 IIIT 共同創立者之一。在這種前提下，教育的改革即是將知識份子伊斯蘭化。所有的人文科學、社會科學、自然科學必須建構在伊斯蘭倫理的基礎上。簡言之，ABIM 所提倡的教育在於注重道德價值與社會正義，而非在物質科技的追求。

當今伊斯蘭原教旨主義或復興運動的終極目的是建立伊斯蘭國家(Islamic state)。在馬來西亞 PAS 黨即是朝此方向在運作。但是 Anwar Ibrahim 卻有不同的理念，他並不強調伊斯蘭的政治面向。他的理想是從社會底層做起，來伊斯蘭化整個社會。這種運動是漸進式的，亦即採宣教式(Dakwah)的途徑。ABIM 在 Ibrahim 的領導下在整個馬來西亞的諸多宣教運動中扮演相當重要的角色。Ibrahim 的宗教理念是以宏觀而非狹隘的途徑，它是一種溫和的進化過程，而且它並不特別強調伊斯蘭儀式方面的淨化，而是去創造一個公正、平等的社會。Anwar Ibrahim 的宣教理念並不急著建立一個伊斯蘭政體，或積極推行伊斯蘭法。他是希望透過長期的宣教，徹底的改變整個社會體質，使馬來穆斯林建立共識，而一致努力去建立他們所認同的伊斯蘭國家。如此伊斯蘭法才能完全的自然被落實，而在伊斯蘭法落實之前提是必須先建立一個公正的社會作為依靠。

馬來西亞或印尼並非一個全然的穆斯林國家。在印尼 A. Wahid 提倡一個多元的社會，在馬來西亞的 Anwar Ibrahim 亦然。他了解到馬來西亞無法建立一個完全的伊斯蘭國家，此乃歷史包袱所致。馬來西亞早就是一個多種族的國家，這與中東地區某些單一民族的穆斯林國家有所不同。而事實上，ABIM 建立的主旨也是在建立一個全球性的伊斯蘭(Universal Islam)。因此 Anwar Ibrahim 也相當不認同將馬來而有轉化成一個單一民族的穆斯林國家，他以為這有違背伊斯蘭的基本教義。對他而言，一個穆斯林溫瑪(Ummah)未必得成為一個單一的國家，它可存在於多元社會國家當中。Anwar Ibrahim 常常提到伊斯蘭乃解決多元社會問題之良劑。他本身相當反對種族主義及種族歧視。例如他常常促進伊斯蘭與儒家之間的對話，以找出一個多元社會中的共同交集。他主張伊斯蘭的真諦在提倡每一個社會中群體皆有其應有的自由權力。

在婦女問題方面，Anwar Ibrahim 的見解相當俱現代性。在他的宗教理念中相當強調婦女的權益。他把它當社會、經濟之公義、平等來看待。他強調婦女對家庭生活的重要，小孩的養育以及社會道德養成的影響。雖然他提倡婦女權益，但他並不希望採西方婦女權的模式。他還是主張穆斯林婦女應有自己的傳統如在服飾方面必須端莊、傳統。此外婦女的教育問題也相當被重視。在 ABIM 的活動中此乃重要的一環。ABIM 的婦女教育可培養提供教師、及市場人力。這些受伊斯蘭化的婦女一旦投入教育界或企業界即可間接地帶動社會的伊蘭化。而且這些 ABIM 所訓練出來的婦女並不將自己做性別上的隔離，反而積極投入兩性共同工作的環境，她們創造出男女和諧平等工作的環境與觀念。

Anwar Ibrahim 在 1982 年加入執政黨 UMNO 的內閣，這有其特殊的意義。他無外乎是想將其理想在體制內去落實，一旦握有實質的權力，他就可放手去提倡伊斯蘭化。在提出一個新的改革模式之前他必須考慮到二個主要層面：(一)穆斯林對應新時代世俗的挑戰時應



俱有伊斯蘭價值觀的反應，(二)他將他的理念放在全球性的架構中去運作。他試圖去規劃出一個不同於舊時代的新模式，這個模式亦不同於西方的模式。他強調新的模式必須根植於地方的傳統而不只是盲目的模仿西方，它必須是伊斯蘭的，也是亞洲的。

他的伊斯蘭模式也不是襲自中世紀伊斯蘭的穆斯林社會體制。這有別於其他伊斯蘭主義者的理論。Anwar Ibrahim 認為伊斯蘭機動力在於 Ijtihad 的使用而非採納 Taqlid 原則。大部分的伊斯蘭份子主張 Taqlid 的原則乃保持伊斯蘭價值觀之唯一途徑，但 Anwar Ibrahim 並不以為然。他舉了 Maslahah 的原則來說明中世紀理論與現代實踐主義之間的橋樑。他舉埃及現代伊斯蘭主義者 M. al-Shaltut 的理論說明之。Ibrahim 認為應以 Maslaha，公共利益作為政策制定的根據。此外他也提倡中世紀的 Hisbah 原則做為社會正義的維護。他甚至主張利用 Maslaha 及 Hisbah 的原則來建立經濟的正義，亦即伊斯蘭銀行的設立與運作。於此他將古典的體制重新用 Ijtihad 的原則的論釋調整以適應馬來社會。

除了伊斯蘭價值觀的提倡，Anwar Ibrahim 亦提倡亞洲的價值觀。一個明顯的例子是他呼籲與儒家的對話及吸收儒家的價值觀。他主張在從事伊斯蘭與儒家文明的對話乃是促進世界和平的途徑。很明顯地他並不贊同杭廷頓的文明衝突論。他以為體認儒家非宗教部分的倫理道德觀乃有助於人民對政府的信任，並進而將整個多元社會轉化成道德的社群。

馬來西亞為一多元的社會。Ibrahim 也深深地體認到這種實質的存在。他認為一個國家的發展可以容忍或接納不同文化的實體，互相體認信仰、種族的差異及其價值觀。因此在其 ABIM 的活動宗旨時時刻刻提倡包容性的重要。Ibrahim 並不贊同『絕對的馬來主義』，他認為馬來西亞的文化多元性反而是社會的資產。馬來社會若欲求進展則必須超越多元的差異。而事實上，馬來伊斯蘭就歷史發展觀之，其多元性亦相當明顯。Ibrahim 似乎也體認到這個事實。因此他特別強調文明的對話以達成民主式的共存，這也是伊斯蘭之基本精神所在，而且是古蘭經中所倡導的。

認同文明的差異使得 Ibrahim 致力於「文明對話」的提倡。他反對文明的衝突，而主張不同的文明應互相溝通了解。神創造人類本來就是多元的呈現。當然神的訊息可適用於全人類，但不同的民族可用不同的途徑方式來落實神的旨意。也因此人類應多做文明的對話來突顯人類文明的共同價值觀，以達到和諧共存，創造今世的樂園。

Anwar Ibrahim 在馬來世界中乃一俱宗教宏觀之現代伊斯蘭主義者。他的觀念不同於一般保守的原教旨主義者。也因為馬來世界的伊斯蘭特質，及其與西方現代伊斯蘭主義者的接觸使得他的觀念超越一般狹隘的穆斯林傳統改革主義者。雖然他因政治鬥爭而被捕下獄，他的理論至今仍深深地影響著馬來西亞年青一代，尤其他所創立的 ABIM 更是在馬來西亞的再伊斯蘭化過程中仍持續發酵其影響力。這也是 ABIM 比一些阿拉伯國家的改革主組織更為進步的理由所在。

## 結語

伊斯蘭世界的現代復興改革運動自十八世紀即不斷的發展，其過程並非採單一的途徑。基本上可分為理性的現代調和主義，或保守的原教旨主義。伊斯蘭現代主義所標榜的改革理念乃回歸古蘭經、聖訓的詮釋與應用。在中東地區這種思想以 Muhammad Abduh 為濫觴。其思想之影響無遠弗至。馬來世界的印尼、馬來西亞之伊斯蘭的改革，亦受到 Abduh 的影響。由於馬來世界文化、種族的多元性使得穆斯林復興改革者必須摒棄保守的途徑而採取較溫和漸進的社會、教育、宗教儀式的改革。這其中理性 Ijtihad 的原則運用扮演了很大的角色。Ahmad Hassan、Nik Aziz、Abdurrahman Wahid、Anwar Ibrahim 等人皆提倡 Ijtihad 的理論。在他們伊斯蘭化的理念中有一共同點則是對馬來文化與伊斯蘭教義的調和。換言

之，他們並不提倡中東式的伊斯蘭，而是將馬來傳統文化融入伊斯蘭教義做合乎古蘭經、聖訓精神的彈性詮釋，這也是其所建立馬來伊斯蘭的特質。他們也希望建立更具包容性的伊斯蘭世界觀。簡而言之，其改革並不採政治面運作，而是從幾本的社會層面的改革做起，先建立伊斯蘭的社會公義，進而發展成以伊斯蘭法為推動力的「伊斯蘭溫瑪」(Islamic Ummah)。

## 計劃成果自評

本研究為國內首先探討馬來世界伊斯蘭思想之研究。經一年半來的研究以大約可整理出一些頭緒。事實上馬來世界的伊斯蘭思想，尤其在二十世紀，與中東地區的伊斯蘭思想的發展有相當密切的關係。雖然馬來伊斯蘭的本質異於中東伊斯蘭，但在整個伊斯蘭世界的現代改革思潮中，它並非例外。本研究提供一個將來做伊斯蘭世界現代思潮之研究的基礎。馬來現代伊斯蘭改革運動乃伊斯蘭世界大改革運動的一環。本研究可填補現代伊斯蘭研究中被忽視的空缺。

## 基本參考書目

- Abdullah, Taufik, ed. *Sejarah Ummat Islam Indonesia*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1991.
- Anshari, Endang Saifuddin and Syafiq A. Mughni. A. *Hassan Wajah dan Wajah Seorang Mujtahid*. Bandung: Al-Muslimun, 1985.
- Benda, Harry J. *The Crescent and the Rising Sun*. The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958.
- Boland, B.J. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. Leiden: Martinus Nijhoff, 1982.
- Federspiel, Howard M, "Islam and Nationalism" *Indonesia*, (no.24, 1977).
- \_\_\_\_\_. *Persatuan Islam: Islamic Reform in the Twentieth Century Indonesia*. New York: Cornell University Press, 1970.
- Hassan, Ahmad. *At-Tauhid*. Bangil: Persatuan Islam, 1937.
- \_\_\_\_\_. *Islam dan Kebangsaan*. Bangil: LF3B, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Kedaulatan*. Malang: Toko Timur, 1946.
- \_\_\_\_\_. *Wanita Islam*. Bangil: Percetakan Persatuan, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Perempuan Islam di dewan Podium*. Bangil: Persatuan Islam, 1940.
- \_\_\_\_\_. *Ringkasan Tentang Islam*. Bangil: Al-Muslimun, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Risalah Al-Madz-hab*. Bangil: Persatuan Islam, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Soal-Jawab*. Bandung: Diponegoro, 1977.
- \_\_\_\_\_. "Debat Taqiid." *Al-Lisan*, extra (27 Dec., 1935)
- \_\_\_\_\_. "Khuthbah Bahasa Melayu." *Sual-Djawab*, (4, 1958).
- \_\_\_\_\_. "Bahasa Khuthbah." *Sual-Djawab*, (7, 1958)
- \_\_\_\_\_. "Asas dan Tujuan Komite Pembela Islam." *Pembela Islam*, (1, 1929).
- \_\_\_\_\_. "Kaum Islam dan Pergerakan Politik." *Pembela Islam*, (21, 1931).
- \_\_\_\_\_. "Riba." *Pembela Islam*, (51, 1932)
- \_\_\_\_\_. "Musuh Islam." *Pembela Islam*, (67, 1935)
- \_\_\_\_\_. "Perempuan." *Pembela Islam*, (1&2, 1956-1957)(new series)
- Junus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1992.
- Natsir, M. *Kebudayaan Islam dalam Perspektif Sejarah*. Jakarta: Girisukti Pasaka, 1988.
- Noer, Deliar. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Singapore: Oxford University Press, 1973.
- \_\_\_\_\_. "The Rise and Development of the Modernist Muslim Movement in Indonesia during the Dutch Colonial period 1900-1942" unpublished Ph.D. thesis. Ithaca: Cornell University, 1963.
- Rahman, A. "Hassan Bandung dengan Persis Memurnikan Tauhid." *Khazanah*. (131, 1991)
- Roeder, O.G. and Muhiddin Mahmud. *Who is Who in Indonesia*. Singapore: Gunung Agung, 1984.
- Siddiqi, Mazheraddin. *Modern Reformist Thought in the Muslim World*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1982.
- Steenbrink, Karel, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam*. Trans. Jan Steenbrink and Henry Jansen. Amsterdam: Rodopi, 1993.

- \_\_\_\_\_.Pesantren, Madrasah, Sekolah. Jakarta: LP3ES, 1986.
- \_\_\_\_\_.Mencari Tuhan Dengan Kacamata Barat. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- Thalib, M. and Haris Fajar, eds. *Dialog Bung Karno-A. Hassan*. Yogyakarta: Sumber Ilmu, 1985.
- Jamal Mohd Lokman Sulaiman, *Biografi Tuan Guru Haji Nik Abdul Aziz*, Kuala Lumpur: Sulfa, 1999 .
- Yusri Yusof,. *Kelantan—Penentu Agenda Politik Malaysia*. Kuala Lumpur: Dalisi Communication. 1995
- Al-Nawawi, *Sahih Muslim bi-Sharhi an-Nawawi*, (Mesir: al-Matba'ah al-Misriyyah wa-Makta, 1923
- ‘Nik Aziz: ‘Rakyat Tahu Siapa Benar’, *Harakah* (7 July & 10 July, 1995)
- Y.A.B. Tuan Guru Hj. Nik Abdul Aziz Nik Mat, *Asas Pentadbiran Islam*, Kota Bahru: Pusat Kajian Strategik, Kerajaan Negeri Kelantan, 1995
- Barton, G. and G. Fealy ed. *Nahdatul Ulama, traditional Islam and Modernity in Indonesia*. Monash: Monash Asia Institute, 1996
- Hefner, R.W. *Civil Islam*. Princeton: PUP. 2000
- “Islam Indonesia: Where to :Interview with Abdurrahman Wahid “, *Inside Indonesia* (Oct. 8, 1986)
- Majiburrahman, “Islam and politics in Indonesia: the political thought of Abdurrahman Wahid “ *Journal of Islam and Christian-Muslim Relation*. (10:3, 1999)
- Wahid, A. “Reflections on the need for concept of Man in Islam,” *Memorandum to the Rector of the UN University*. May 1, 1983
- Wahid, A.”Cultural diversity and religious unity in Islam: the Indonesia experience,” *Bulletin* (18:2, 1982)
- Wahid A. “Islam, nonviolence and national transformation: a preliminary overview from historical perspectives,” Feb. 1986
- Wahid, A. *Bunga Ranpai Pesantren: Kumpulan Karya Tulis Abdurrahman Wahid*. Jakarta: CV Dharma Bhakti, 1978.
- Wahid, A. *Muslim di Tengah Pergumulan*. Jakarta: Leppenas, 1981
- Anwar, Zainah. *Islamic Revivalism in Malaysia*. Petaling Jaya: Pelanduk Pub, 1987
- Hefner, R.W. *Islam in the Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*. Honolulu: U.of Howaii Pre. 1997
- Ibrahim, Anwar. *The Asian Renaissance*. Singapore: Times Books International, 1996
- Esposito, J. and J. O, Voll. *Islam and Democracy*. New York: Oxford U. Pre. 1996.
- Nagata, Judith. “Religious Ideology and Social Changes: the Islamic Revival in Malaysia, ” *Pacific Affairs* (83: 3, 1980)
- Nagata, J. *The Re-flowering of Malaysian Islam*. Vancouver: UBC Pre., 1984.
- Hashim, Sh. “Muslim Society, Higher Education and Development: the case of Malaysia,” in *Muslim Society, Higher Education and Development in Southeast Asia*, ed. Sh. Ahmat, sh, Siddigie. Singapore: ISAS, 1987
- Sundaram, J.K and A. Sh. Cheek.” The Politics of Malaysia’s Islamic Resurgence,” *The Third World Quantity* (10:2, April 1988)
- Ibrahim, A. “Development, Values and Changing Political Ideas”, *Sojourn: Social Issue in Southeast Asia* (I:1, 1986)
- Ibrahim: A. “The Need for Civilization Dialogue,” Occasional Paper Series, Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 1995.
- Bahari, A. et al. eds. “Do not Distort the Truth”, Commentary, *International in Diplomat* (15. Feb., 1996)
- Davis, J.H. *Between Jihad and Salam: profiles in Islam*. New York: St. Martin Pre. 1997
- Abdulah. T. & Sh. Siddigie eds. *Islam and Society in Southeast Asia*. Singapore: ISAS, 1986
- von der Mehden , F. R. *Religion and Modernization in Southeast Asia*. Syracuse: Syracuse U. Pre. 1986.
- 「泰電台播放聶阿茲佈道」, 星洲日報, 2002年7月18日。