

當代穆斯林的知性連結： 印尼穆斯林對 Ali Shariati 與 Hassan Hanafi 著作、思想的回應*

Mujiburrahman**

摘要

本文主要探討 1980 到 1990 年代之間，印尼穆斯林知識份子對 Ali Shariati 與 Hassan Hanafi 兩者著作、思想理念的回應。Ali Shariati 與 Hassan Hanafi 的許多著述在印尼已被翻譯，本文所討論的資料主要是印尼具聲望知識份子撰寫的文章，以及他們在印尼文翻譯本的導言與介紹。檢視這些文章，可得知 Ali Shariati 與 Hassan Hanafi 的理念如何在印尼被接受、分析、批判，以及印尼知識份子如何將兩者的理念引入印尼的社會情境中討論應用。作為知識份子的 Shariati 其被理想化，顯示印尼人對什葉伊斯蘭採更加宏寬的態度，而且 Shariati 其馬克思主義傾向的討論反映出印尼政治實質情況。同樣地，印尼知識份子對 Hanafi 之宗教、思想、國家發展、左翼伊斯蘭與「西方主義」各種觀點的詮釋與接納，也必然因印尼當地環境而有修正。更且，印尼知識份子對 Ali Shariati 和 Hassan Hanafi 其理論的回應，亦與其個人的伊斯蘭觀而有差異，即改革主義份子、傳統主義份子，或什葉派穆斯林之間立場的不同。

關鍵詞：印尼、現代伊斯蘭、Ali Shariati、Hasan Hanafi

* 本論文改寫自發表於台灣成功大學歷史學系 2016 年 11 月 4-5 日所舉辦的『新絲路-新思路』世界史國際研討會。在此個人要感謝歷史系的翁嘉聲主任、林長寬博士兩位，以及他們的學生在研討會期間的熱情招待、協助。此外，也要特別致謝兩位匿名論文審查人所提供的寶貴意見。

** Mujiburrahman 為印尼加里滿丹省(Kalimantan)國立 Antasari 伊斯蘭大學 (State Islamic University, UIN-Antasari) 宗教社會學、伊斯蘭歷史教授兼校長。
本論文中譯者為蘇頤，成功大學歷史學系碩士生

Telling a Story through Another Story: Indonesian Muslims' Responses to the Works of Ali Shariati and Hassan Hanafi

Mujiburrahman*

Abstract

This paper discusses the responses of Indonesian Muslim intellectuals' from the 1980s through the 1990s, to the works of Ali Shariati and Hassan Hanafi. There are a number of Indonesian translations of Shariati's and Hanafi's works. The literatures discussed here are primarily the articles written by prominent Indonesian Muslim intellectuals, and most of the articles are introductions to the translated books of Shariati and Hanafi. A close analysis of the articles shows us the ways how Shariati's and Hanafi's ideas have been received, interpreted, criticized, and appropriated by Indonesian intellectuals in order to make them relevant to the Indonesian context. The idealization of Shariati as an intellectual, a more open attitude towards Shi'ism, and the discussion of his Marxist tendency cannot be separated from the demands of the Indonesian political situation. Likewise, Hanafi's ideas of the relation between religion, ideology and development, and the Islamic Left and Occidentalism would not attract Indonesian intellectuals if they were not relevant to the Indonesian situation. Moreover, Indonesian Muslim responses were also attached to their respective Islamic views, namely as a reformist, traditionalist or Shi'ite.

Keywords: Indonesia, Modern Islam, Ali Shariati, Hasan Hanafi

* Professor, Department of Islamic History, University Islam Negeri Antasari

壹、前言

印尼是全世界穆斯林人口最多的國家，但其伊斯蘭常被包含學者在內的非印尼人視為是邊緣、膚淺的。¹ 從地理位置而言，印尼距離伊斯蘭中心的麥加、麥地那甚遠，因此印尼地區伊斯蘭化的時間上自然也相對晚，而印尼群島的伊斯蘭化差不多要到十三世紀才開始。或許是受到穆斯林傳統淨化主義者的外在影響，一些學者視爪哇島（印尼人口最密集的島嶼）的伊斯蘭融合了之前印度教、佛教的信仰與儀式。但也有些學者認為，印尼的伊斯蘭與其他穆斯林國家的伊斯蘭並無不同，只是與在地文化有所互動罷了。事實上，並沒有所謂「純正伊斯蘭」，因為宗教會因個別的社會或文化環境改變。而且不只在地文化與伊斯蘭教義之間有互動，穆斯林族群本身也會有各自的差異存在。²

印尼地區與中東地區（特別是麥加與麥地那）之間穆斯林知性的交流，要到十七世紀以降方有明顯進展。有些印尼穆斯林學子前往麥加和麥地那朝聖，並在聖城停留數年，研習伊斯蘭傳統知識。回歸故里後，這些人成了當地伊斯蘭法庭顧問，他們同時也教導伊斯蘭，寫作論述伊斯蘭教義，甚至設立伊斯蘭教育機構。³ 這種伊斯蘭知識的轉移過程很清楚地可看出，印尼穆斯林將其在中東所學，原原本本地複製到印尼，而無任何創新。然而，若仔細檢視仍可看出有創新元素的證據，或至少有接納本土傳統的在地化現象。

從蘇哈托執政（1967-1998）到下台之後的數年間，是印尼穆斯林與中東穆斯林間知性交流的重要時期。蘇哈托政權將「Pancasila」（建國五原則）詮釋為軍人掌控國家機器的基礎，並視政治伊斯蘭（political Islam）、共產主義為國家政權的敵人。而且，因為伊斯蘭主義者（Islamist）之政治運作的門被關閉，穆斯林行動主義份子（actionist）與知識份子被迫轉向知性的論述。很多外國思想家的著作因而被翻譯成印尼文，且被熱烈討論著。Ali Shariati (1933-1977) 與 Hassan Hanafi (1935-) 乃

¹ William R. Roff, "Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia," *Archipel*, Vol.29, 1985, pp. 7-34.

² 參見 Varisco, Daniel Martin. *Islam Obscured: the Rhetoric of Anthropological Representation*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

³ Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* (New South Wales: Allen & Unwin, 2004).

Mujiburrahman／當代穆斯林的知性連結：

印尼穆斯林對 Ali Shariati 與 Hassan Hanafi 著作、思想的回應

其中要角。埃及人的 Hanafi 與伊朗人 Shariati⁴ 其著作之所以能夠引起諸多印尼知識份子的共鳴，實乃因為他們的思想對立於蘇哈托政權之政治觀與運作。

本論文旨在討論印尼穆斯林知識份子對 Shariati 和 Hanafi 著作思想的回應。現在已有相當多 Shariati 和 Hanafi 著作的印尼文翻譯，甚至有不少大學生、碩博士生撰寫有關這兩位思想家的論文。本論文所討論的出版資料基本上是印尼知識份子對 Shariati 與 Hanafi 思想的解讀與分析批評，並如何將之融入印尼在地的發展脈絡，換言之，他們正透過故事敘述出一個新的故事 (telling a story through another story)。

貳、Ali Shariati：什葉派穆斯林知識份子

一、社會歷史背景

印尼民眾，特別是穆斯林知識份子，在 1980 年代早期即已注意到 Ali Shariati 的著作，此時正值蘇哈托政權推動伊斯蘭去政治化的階段。當時伊斯蘭政的 United Development Party, PPP 因內部衝突而弱化，穆斯林傳統主義者的最大組織 ahdlatul Ulama－NU（宗教學者復興會），宣稱將回歸到其初期的社會宗教性組織，這意謂 NU 與任何政黨的結合（尤其是 PPP）並非出於組織的決定，而是其成員個人的主張。而穆斯林改革主義群體，特別是 Muhammadiyah 早已在 1967 年時採取同樣的政策，那時的蘇哈托政權禁止宗教組織轉為伊斯蘭政黨，正如同早前 Masyumi 在 1960 年被蘇卡諾總統禁止一樣。

體認到蘇哈托政權強烈地打壓並禁止伊斯蘭作為一種政治理念，年輕一輩的穆斯林改革主義份子起身呼籲伊斯蘭的復興。這個復興運動始於 1960 年代晚期，爾後更於 1970 年代發展成為公共論述。穆斯林學生協會 (HMI) 的領導人 Nurcholish Madjid 喊出「伊斯蘭宗教文化可行，但伊斯蘭政黨不可行！」(Islam Yes; Islamic Party

⁴ 印尼地區與埃及之間知性的交流比與伊朗的交流更早。其中一個理由可能是：如同埃及人，大部分的印尼人為順尼穆斯林 (Sunni)；而伊朗人則大都是什葉穆斯林 (Shi'i)。在伊朗 1978 年革命成功後，印尼人對伊朗產生更大的興趣。

No!) 的口號，⁵ Madjid 引領印尼穆斯林重新思考伊斯蘭傳統，以面對現代化的挑戰。一般而言，此復興運動開啟了對伊斯蘭具批判性的論述，並質疑既存的「正統性」。⁶ 復興改革觀念中最重要且具爭議性的是「非理念性」的伊斯蘭觀點。⁷ 他們接受建國五原則的國家理念，並將伊斯蘭價值觀與民主、人權置於平行對等、相互包容的位置。⁸

另一方面，資深的改革主義穆斯林領導者發展出一套新的策略，透過世俗化大學來為伊斯蘭宣傳。因此 1980 年代時期，幾乎所有重要大學如：印尼大學 (University of Indonesia—UI)、噶加瑪達大學 (Gadjah Mada University—UGM)、萬隆理工學院 (Bandung Institute of Technology—ITB) 等，都在校內蓋有清真寺，作為禮拜和學習伊斯蘭的聚點。他們組織了名為 Lembaga Dakwah Kampus (Campus Islamic Propagation Institute 校園伊斯蘭宣教社) 的讀書會。在他們所研習的伊斯蘭內容中，有些人被埃及穆斯林兄弟會 (Muslim Brotherhood) 運動模式所吸引，有一些則對什葉伊斯蘭思想感到興趣。他們讀了一些兄弟會領導人物的印尼文翻譯著述，如 Hasan al-Banna、Sayyid Qutb。⁹ 同時，由於兄弟會的政治伊斯蘭運動失敗經驗，印尼改革主義者自然地會被伊朗 1979 年成功的伊斯蘭革命所吸引；而這也是 Ali Shariati 的思想理念會在印尼大受歡迎的原因。許多印尼改革主義知識份子與大學生認為 Shariati 的著作令人印象深刻並具啟發性。

⁵ [編按] Nurcholish Madjid 提出此口號旨在強調伊斯蘭文化實質理性落實重於伊斯蘭政治化。Madjid 在美國芝加哥大學研讀博士學位時，其指導教授為巴基斯坦裔現代伊斯蘭自由主義思想家 Fazlur Rahman Malik (1919-1988)，因此對伊斯蘭的詮釋較傾向自由主義態度，Madjid 認為印尼的環境不同於中東的阿拉伯國家，伊斯蘭的改革勿需採中東地區政治伊斯蘭的復興途徑，故不主張組伊斯蘭政黨去推動復興改革；而是以教育途徑行之。也因此，他創立了 Paramadina 大學以推動伊斯蘭文化的復興，同時並將印尼在地傳統 (Adat) 伊斯蘭化。

⁶ B. J. Boland, "Discussion on Islam in Indonesia Today," in *Studies on Islam* (North Holland Publishing Company, 1974). [編按] 這裡所謂的「正統性」(orthodoxy) 指的是「中東阿拉伯式伊斯蘭規範」。

⁷ Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernisation in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980).

⁸ Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003).

⁹ [編按] Hasan al-Banna (1906-1949) 為埃及穆斯林兄弟會的創立者，Sayyid Qutb (1906-1966) 則是兄弟會思想理念的建構者；前者被埃及軍權政府暗殺，後者則死於牢獄中。兄弟會主張恢復哈里發體制 (khilafah, caliphate) 以落實早期正統哈里發時期 (632-661) 的伊斯蘭國體制 (al-Dawlat al-Islamiyyah, Islamic state) 之精神。

Mujiburrahman／當代穆斯林的知性連結：

印尼穆斯林對 Ali Shariati 與 Hassan Hanafi 著作、思想的回應

Shariati 的著作最早被翻譯成印尼文的應是 *On the Sociology of Islam*（論伊斯蘭社會學），¹⁰此書的印尼文版是在 1982 年時由日惹的 Ananda 出版所發行。¹¹ Saifullah Mahyudin 在簡短前言中介紹此書的內容，他提到此書的翻譯是出自於與日惹伊斯蘭圖書館合作的討論會。日惹伊斯蘭圖書館每月舉辦一次讀書會，討論一本書，並邀有相關學養的人主持。現在我們無法得知此讀書會是否由日惹圖書館還是行動主義份子學生所發起，但可以確定的是，*On the Sociology of Islam* 的出版並非只是單純的商業行為。Mahyudin 提到 Shariati 的著作主要是針對知識份子撰寫的，所以「*On the Sociology of Islam* 的翻譯與出版是為了向印尼的青年知識份子介紹 Shariati 的思想理念，並鼓舞他們深入探討，尤其是那些尚在摸索伊斯蘭教義內涵的年輕穆斯林們。」¹²

Shariati 另一本印尼文譯本是 1983 年萬隆 Mizan 出版社發行的 *Marxism and Other Western Fallacies*（馬克思主義及其他西方謬論）。¹³ 這本書是 Mizan 早期的出版品，Mizan (balance) 一詞令人想起美國也有同名出版社，它也翻譯出版了 Shariati 的著作，而 Mizan 用詞也引起與什葉派穆斯林宗教學者 Husain Tabataba'i (1903-1981)¹⁴ 的古蘭經詮釋著作 *Tafsir al-Mizan*（平衡性之詮釋）作聯想。

印尼 Mizan 出版社的主持人 Bagir (1957-)，是一位剛從萬隆理工學院 (ITB) 畢業的社會新鮮人。Haidar 當時積極參與 ITB 校內 Salman 清真寺主導的伊斯蘭計劃活動，他的父親是該清真寺的宣教師。Haidar 對什葉派伊斯蘭的著作相當景仰（尤其是 Shariati 關於馬克思的著作），因而改信了什葉派。¹⁵ 1983 年，他在萬隆成立

¹⁰ Ali Shariati, Hamid Algar trans., *On the Sociology of Islam* (Berkeley: Mizan Press, 1979).

¹¹ Ali Shariati, *Tentang Sosiologi Islam* (Yogyakarta: Ananda, 1982).

¹² Saifullah Mahyudin, "Prakata Terjemahan Indonesia," in Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam* (Yogyakarta: Ananda, 1982), p. iv.

¹³ Ali Shariati, Hamid Algar trans., *Marxism and Other Western Fallacies* (Berkeley: Mizan Press, 1980). 印尼文版：Ali Syari'ati, Husin Anis al-Habsyi trans., *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya* (Bandung: Mizan, 1983).

¹⁴ [編按] Tabataba'i 為現代知名伊朗什葉派宗教學者、哲學家，精通古蘭經學、聖訓學以及蘇非主義，其古蘭經詮釋 *Tafsir al-Mizan* 乃當代什葉派伊斯蘭的經典作。伊朗位於德黑蘭的 Allameh Tabataba'i University 即是紀念他而設立的大學。他的伊斯蘭學師承 Sayyid Abu al-Hasan Jilwah 與 Aqa 'Ali Mudarris Zunuzi 傳統，經常與歐洲伊斯蘭學者如 Henri Corbin、伊斯蘭現代主義大師如 Seyyed Hossein Nasr 對話。他也對東方哲學如道德經、奧義書、福音書皆有深入研究，並以之與伊斯蘭蘇非神智學作比較。

¹⁵ Zulkifli, *The Struggle of the Shi'is in Indonesia* (Canberra: ANU Press, 2013), p. 38. Haidar 在他最近出版一本書中的一篇訪談提及他既不屬於順尼派，亦非什葉派。Haidar Bagir, *Islam Tuhan, Islam Manusia* (Bandung: Mizan, 2017), p. 173.

Mizan 出版社，日後發展成為印尼最成功的伊斯蘭出版社。有趣的是，M. Dawam Rahardjo (1942-) 為這本書寫了一篇頗認同的導言。Rahardjo 是日惹 Limited Group of Muslim Students Association (HMI 穆斯林學生協會) 的行動主義成員。他早在 1960 年代晚期就已經擁抱「伊斯蘭的非意識形態觀點」(non-ideological view of Islam)。到了 1970 年代，他加入一個非政府組織 Institute of Research, Education and Information on Social and Economic Affairs (LP3ES)。LP3ES 出版了廣受歡迎且具聲望的學術期刊 *Prisma*，而 Rahardjo 本人則為主編。

1984 年，*Marxism and Other Western Fallacies* 出版後隔年，Mizan 又出版了 Shariati 的另一本書，其內容是從不同的書中節選五篇文章編輯成冊。一位萬隆的知識份子菁英 Jalaluddin Rakhmat (1949-)，也為此書寫了深具認同的導讀。Rakhmat 畢業於美國愛荷華州立大學的傳播學系，後來任教於萬隆的 Pajajaran 大學。根據 Zulkifli 的說法，Rakhmat 何時改信什葉伊斯蘭並不清楚，可能是 1980 年代初期。1988 年，Rakhmat 籌組一個什葉伊斯蘭基金會——Mutahhari Foundation，經辦伊斯蘭高中，並出版了什葉派宗教學者與知識份子的著作。Rakhmat 在印尼什葉派少數群體與順尼派多數信仰者圈中一直都有不小的影響力。2000 年，蘇哈托垮台後，Rakhmat 創立名為 Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia (Indonesian Council of House of the Prophet Associations) 的什葉伊斯蘭組織。¹⁶

另一位欣賞、認同 Shariati 著作的是 Muhammadiyah¹⁷ 領導人 Amien Rais (1944-)，他在 1998 年蘇哈托政權倒台時是最知名的反對份子，後來轉進國會 (People Consultative Assembly—MPR) 成為議長。他翻譯了 Shariati 的 *Man and Islam* (伊斯蘭與人類)，¹⁸ 並為之撰寫極推崇的序言。這本書在 1984 由 Shalahuddin 基金會旗下的出版社發行，此基金會在日惹 Gajah Mada 大學的清真寺積極推動伊斯蘭研習活動。據

¹⁶ Zulkifli, *The Struggle*, p. 70.

¹⁷ [編按] Muhammadiyah 乃印尼現代伊斯蘭復興改革最大的組織，其理念受到十九世紀中東伊斯蘭現代主義影響，強調以溫和途徑從事穆斯林傳統經學院(madrasah)教育的改革，標榜伊斯蘭文化本質、價值觀的落實。鑑於政治伊斯蘭在中東的失敗，該組織反對組政黨透過政治力去推動改革理念。Muhammadiyah 在全印尼設有十幾所大學、許多現代伊斯蘭中小學校，將伊斯蘭倫理納入現代科技的教學中，以培養具伊斯蘭信仰、品格的現代穆斯林。Muhammadiyah 的婦女部 Aysiyah 也積極提倡婦女權益、社會地位的提升，甚至發展出伊斯蘭女性主義神學。

¹⁸ Ali Shariati, Ghulam M. Fayeaz trans., *Man and Islam* (Mashhad: Mashhad University Press, 1982).

Mujiburrahman／當代穆斯林的知性連結：

印尼穆斯林對 Ali Shariati 與 Hassan Hanafi 著作、思想的回應

報導，這本書一出版，短短四個月內就銷售五千本。為了擴大讀者群，這本書轉由 Rajawali 商業出版社重印發行。¹⁹

從 1980 年代晚期到整個 1990 年代，Shariati 的著作持續被關注，而且更多他的書被翻譯成印尼文。1989 年 Mizan 集團旗下的 Pustaka Hidayah 出版社，將 Shariati 的 *al-Ummah wa al-Imamah*（社群與伊瑪目領導體制）翻譯出版。²⁰ 這本書的出版可說是一個大膽的邁進，因為它觸及了順尼派與什葉派之間的敏感議題，即伊斯蘭社群領導權的爭議。此書的推動者應該是 Haidar Bagir，他也為此書寫了頗具批判性的導讀。1992-1997 年期間，雅加達的一群學生自發性地組織了名為 Flamboyant Shelter（自信的庇護）的讀書會，他們熱衷討論包含 Shariati 在內的世界各地穆斯林的進步思想。1993 年 9 月，這群讀書會學生與 Mutahhari Foundation 合作，在雅加達的國立伊斯蘭學院 (Institut Agama Islam Negeri – IAIN) 舉辦一場有關 Shariati 的研討會，與會人士有 Amien Rais、Dawam Rahardjo、Jalaluddin Rakhmat、M. Riza Sihbudi（他是印尼科學院 Indonesian Academy of Science – LIPI 研究員）、Afif Muhammad（Shariati 其他一些著作的翻譯者）與 Azyumardi Azra（一位青年知識份子，後來成為雅加達國立伊斯蘭大學校長）。Flamboyant Shelter 的主席 Deden Ridwan 回憶說，當時有許多學生參與研討會並熱烈討論。1999 年，在經歷了漫長奮鬥後，Ridwan 終於也出版了一本有關 Shariati 的書，此書由 Mizan 旗下的 Lentera 出版社發行。²¹

二、對 Shariati 著作回應

印尼知識份子在閱讀 Shariati 的著作後，提出了三個受到關注的重要議題：1. 知識份子在社會中的角色、2. Shariati 的什葉派背景及其對什葉伊斯蘭教義的獨特詮釋、3. 馬克思主義對 Shariati 的影響及其批判。可想而知的是，印尼知識份子解讀

¹⁹ Anonymous, M. Amien Rais trans., “Kata Pengantar dari Penerbit,” in Ali Shariati, *Tugas Cendekiawan Muslim* (Jakarta: Rajawali, 1984), p. v.

²⁰ Ali Shariati, *al-Ummah wa al-Imamah* (Teheran: Muassasah al-Kitâb al-Tsaqâfiyah, 1989). 印尼文版：Ali Shariati, Afif Muhammad trans., *Ummah dan Imamah* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989).

²¹ Electronic communication with M. Deden Ridwan, 18 October 2016. See also Ridwan, M. Deden ed., *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia* (Jakarta: Lentera, 1999).

Shariati 著作時，肯定是將其思想導入印尼的社會政治情境，以及他們自我的認知想像中。

（一）理想型穆斯林知識份子

在印尼穆斯林仰慕者眼中，Shariati 最受關注的是他所扮演的知識份子角色。透過閱讀 Shariati 的著作，印尼穆斯林發現他不僅是一面鏡子可反映出知識份子的處境，更是理念學習實踐的楷模。這種現象並不令人訝異，因為那些仰慕 Shariati 者，或多或少在宗教與學術背景相類似，他們皆出身於傳統宗教家庭，但接受西方教育，並活躍於伊斯蘭組織中。他們雖無專業的傳統伊斯蘭經學院學術訓練，但卻都能成為宗教領導者，他們也都是伊斯蘭虔誠信仰者，並希望以伊斯蘭價值去改革社會。而值得注意的是，1980 年代後 Cendekiawan Muslim（穆斯林知識份子）一詞在才開始流行，之後在 1990 年時，一個名為 Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia（印尼穆斯林知識份子協會）的組織被創立，其重要成員則皆來自之前所提到為 Shariat 印尼文譯作寫導言的那些知識份子菁英。

如前文所言，Mahyudin 在 *On the Sociology of Islam* 印尼文版的導讀提到，該書翻譯出版的讀者對象是知識份子。對 Mahyudin 而言，Shariati 是一位傑出的穆斯林知識份子，他雖在西方求學，卻批判西方，同時也能相當自信地運用伊斯蘭語言風格闡明自己的思想。Dawam Rahardjo 於 *Marxism and Other Western Fallacies* 一書的印尼文版導讀之標題“Ali Syariati: Mujahid Intelektual”（Ali Shariati, an intellectual Jihadist; Ali Shariati：一位知識份子奮戰士）更明顯指出 Shariati 身為知識份子的形象。Rahardjo 解釋說，在伊朗有一個特殊用詞 Raushanfikir，指的是具現代主義與自由主義思想，且致力於社會改革的知識份子。Raushanfikir 常被與 Mullah 作對比，後者指的是傳統的宗教領袖，他們大多熟習伊斯蘭宗教知識。然而對 Rahardjo 而言，Shariati 不應被視為單純的 Mullah 的對立者——Raushanfikir，因為從 Shariati 在 *On Hajj*（論朝聖）的著述就可得知他對伊斯蘭傳統與儀式有深入正確的理解。Rahardjo 寫道：

我自己很喜歡他在 *On Hajj* 中的描寫。我感到非常幸運，因為在伊斯蘭小學的同班同學 M. Amien Rais 博士的建議下，我在 1401 H (1983 AD) 去朝聖之前就

Mujiburrahman／當代穆斯林的知性連結：

印尼穆斯林對 Ali Shariati 與 Hassan Hanafi 著作、思想的回應

閱讀過了。1981 年印尼科學院 (LIPI) 的 Widya Karya Nasional 聚會時遇到 Rais 時，他告訴我：「我讀完這本書後，覺得自己好像沒有朝聖過。」²²

Shariati 對亞伯拉罕的奴妻——夏甲 (Hagar) 有非常感人的詮釋。當我在行 Sa'i (往返奔走) 儀式時，我看到黑人婦女在 Safa 和 Marwa 兩山丘間疾走中哭泣。那個時候，我被深深感動，我想到 Shariati 的詮釋：一個女子在受苦同時卻又得到上帝賜與的榮耀。同樣地，我妻子與岳母在讀到 Shariati 關於 Tawaf (繞走卡巴聖壇) 的解釋時也止不住淚水。儘管身為知識份子的 Shariati 不能被稱為 Ulama (宗教學者)，但這本書仍非常令人動容。²³

對 Rahardjo 而言，Shariati 不僅希望將伊斯蘭傳統學者與新銳知識份子作連結，還試圖把自己形塑成 Raushanfikir 的理想代表人物，一位執著於其理念的人。依據 Rahardjo 的看法，Shariati 是伊朗革命的建築師，他一方面談論「苦難、壓迫和殉道」，另一方面也提倡「自由、解放與人民的對抗壓迫」。

如前引文所提到，M. Amien Rais 可能比 Rahardjo 更早讀過 Shariati 的著作，甚至還將 *Man and Islam* (伊斯蘭與人類) 譯成印尼文；不過 Rais 將書名譯為：*Tugas Cendekiawan Muslim* (穆斯林知識份子的責任)，這很明顯不是原文的直譯。Rais 此舉可能是為了吸引穆斯林大學生與受過高等教育人士的注意。在這本書的導言中，Rais 公開表達對 Shariati 的理念與其知識份子角色的仰慕：

我讀過一些 Ali Shariati 的書，讀過後，我深覺獲得了一個伊斯蘭與現代生活的新遠景。Shariati 的獨特在於，他在評量整個穆斯林世界，特別是處理伊朗社會問題時的前衛思想與誠實心胸。

Shariati 的基本觀點可創意性地套用到我們的社會情境中，特別是那些受到古老停滯思維所掣肘的穆斯林。Shariati 著作與演講的特質是其令人動容的精神 (menggerakkan)。他是一位真正的知識份子，同時也是一個不喜歡看到故步自封的宗教學者……而且其核心理念之一更是：穆斯林知識份子當投入群眾，開

²² M. Dawam Rahardjo, Husin Anis al-Habsyi trans., "Ali Syari'ati: Mujahid Intelektual," in Ali Syari'ati, *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat pikir Barat Lainnya* (Bandung: Mizan, 1983), p. 9.

²³ M. Dawam Rahardjo, Husin Anis al-Habsyi trans., *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat pikir Barat Lainnya*, p. 10.

導他們，並與他們共同改造社會，以達成更好、更伊斯蘭的生活，如此才有意義與正面功效。²⁴

如同 Rahardjo 與 Rais, Jalaluddin Rakhmat 在 Shariati 其書的印尼文版導言也強調穆斯林知識份子角色的問題。他的導言標題是 “Ali Syari’ati: Panggilan untuk Ulil Albab” (Ali Shariati: the Call for ‘Uli al-Albab, Ali Shariati: 知性、理性倡導者)。²⁵ Rakhmat 用古蘭經文中的 ‘Uli al-Albab²⁵ 稱呼如 Shariati 的知識份子。對他而言，這個用詞等同 Raushanfikir，但不同於科學家 (scientist)。Rakhmat 寫道：「科學家尋求事實，但 Raushanfikir 尋找真理。」，亦即科學家是按照事實陳述，但 Raushanfikir 會針對本身定位思考；科學家使用世界的共同語言（自然現象）去論述，而 Raushanfikir 則是使用其人民的語言；科學家力求客觀中立，但 Raushanfikir 卻必需具有個人理念意識。²⁶ 更具體地說，Rakhmat 認為知識份子不應只是一位擁有大學文憑且以專業知識做教學的研究者；真正的知識份子應該是關心社會改革，接納人民的渴望期盼，以共同語言提出解決問題方案，進而形塑理想社會。在 Rakhmat 眼中，Shariati 就是理想知識份子的代表，即是 Raushanfikir 或古蘭經文中的 Ulīal-albāb。他更進一步說明，雖然 Shariati 提出了新的觀點，但這些觀點並不是要實際去驗證，他的理論也不是為了做進一步研究，而是要打開一個新的視角，激發知性的差異性。Shariati 不僅以理性論述，更是用情感表述。Rakhmat 最後說，Shariati 之言有如在呼籲（印尼穆斯林）知識份子：

哦，「Ulil Albab」（理性者）！你不應該滿足你既有的知識感，你應該把知識帶給其他人群，繼續真主使者們的奮鬥。讓你的引導喚醒穆斯林的意識，並改革世界。為了達到目的，你不能只學西方或東方，而是要瞭解塑造這些知識的基本信念與歷史進程。最後，你的責任是瓦解社會的不公與壓迫，以建立一個立基於伊斯蘭正義與獨一神論教義的伊斯蘭社群。²⁷

²⁴ Anonymous, M. Amien Rais trans., *Tugas Cendekiawan Muslim*, p. vi, ix.

²⁵ [編按]此名詞出現於《古蘭經》第二章 179 節，意謂那些神賦予理性、知性者，神訓諭這些人應對祂有所敬畏。

²⁶ Jalaluddin Rakhmat, “Ali Shariati, Panggilan untuk Ulil Albab,” in Ali Syari’ati, *Ideologi Kaum Intelektual, Suatu Wawasan Islam* (Bandung: Mizan, 1984), p. 15.

²⁷ Jalaluddin Rakhmat, *Ideologi Kaum Intelektual, Suatu Wawasan Islam*, p. 24.

相對於 Rahmat, Haidar Bagir 在導讀 Shariati 的書時，以一則 Khomeini²⁸對 Shariati 著作所持矛盾態度的軼事談起。據說有一天，一群宗教學院學生問 Khomeini 有關 Shariati 的著作，他回答說：「去讀 Mutahhari 的著作吧！」這問題被提出三次，但 Khomeini 的回答都是一樣。Bagir 解讀 Khomeini 的態度似乎是建議學生在閱讀 Shariati 的著作之前要先閱讀 Mutahhari 的書；或者是兩者擇一的話，他們應該以 Mutahhari 的著作為優先。Bagir 的陳述意謂 Khomeini 並未明令禁止閱讀 Shariati 的著作。值得注意的是，Mutahhari 在伊朗發生革命前就與 Shariati 攜手合作，是一名思想開放的宗教學者，只是兩人後來因為重大的意見分歧而分道揚鑣。

29

如後文將論述的，Bagir 雖然對 Shariati 有所批判，但他仍稱讚他是 Mujtahid—Mujahid(理性奮戰士)。Mujtahid 指的是對伊斯蘭議題發表權威意見者，而 Mujahid 則是行社會、心靈，甚至是武力的奮戰者。對 Bagir 而言，Shariati 象徵他著作中所標榜的精神，即是將信仰與理性、虔誠與行動主義、個人生活與社會參與、理性與情感，以及權力與愛整合的本質。³⁰

(二) 身為什葉派穆斯林知識份子的 Shariati

印尼穆斯林大多數屬於順尼派，而 Shariati 是什葉派；那些為 Shariati 翻譯書寫導讀的知識份子也大多是順尼穆斯林，因此他們必需對教派立場此議題有所回應。一般而言，他們的回應是正面的但具批判性，他們讚賞 Shariati 的理念同時也批評了其中一些內涵。印尼知識份子認為順尼派與什葉派的分歧是歷史留下來的問題，此分歧不應該是雙方相互理解學習的阻礙。

Rahardjo 在他的導讀中提到，因為 Shariati 是什葉派穆斯林，所以幾乎不提及順尼穆斯林所尊崇的歷史人物，如先知第一代門徒兼正統哈里發的 Abu Bakar 與

²⁸ [編按] Khomeini 其全名為 Ruhollah Musavi Khomeini (1902-1989)，伊朗伊斯蘭革命的精神領袖，也是伊朗什葉派宗教學者位階最高者——Ayatullah (真主的跡象)。革命期間，他與 Ali Shariati 亦友亦敵。Shariati 可謂革命理念的播種者，而 Khomeini 則是耕耘收割者。

²⁹ See Ali Rahnama, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati* (New York: I. B. Tauris, 1998), chapters 16, 17 and 18.

³⁰ Haidar Bagir, Afif Muhammad trans., “Ali Syari’ati: Seorang ‘Marxis’ yang Anti-Marxisme dan Seorang Syi’i yang Sunni,” in Ali Syari’ati, *Ummah dan Imamah* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), p.14.

Umar，而是論述強調有關 Ali ibn Abi-Talib、Abu Dzar、Salman、什葉派諸 Imam 們（領導者），以及先知女兒 Fatimah 等人事蹟。對 Rahardjo 而言，什葉派認定社群領導權專屬於先知家人之理念是很難接受的。但 Rahardjo 還是認為：「什葉派運動是一個歷史事實；1978 年的伊朗伊斯蘭革命也是一個歷史事實，而且這更是二十世紀世界歷史的重要部分。」³¹

如同 Rahardjo，Amien Rais 表明並不因 Shariati 是什葉派而不認同其理念。Rais 認為：「我相信讀者們會發現有些事情或多或少不盡符合他們的觀點立場；然而這是正常的，因為 Shariati 所面臨的問題與社會環境與我們在印尼所面對的有所不同。」

³² Rais 進一步解釋：

Shariati 博士是什葉派，譯者卻是順尼派，但翻譯這本書的動力並不是在印尼提供偏離的什葉伊斯蘭思想。對譯者而言，順尼派與什葉派的差異是古典時期留下來造成整個伊斯蘭社群弱化的遺緒。因此現在該做的，不是再掀起古老的政治衝突，那是無益的；我們的責任是重塑被東西方之世俗化、無神論或未知論所壟罩的伊斯蘭教義。雖然我們不能接受什葉派 Imamah（伊瑪目體制）的理念，但也不該誇大其詞。我們應該打開心胸去學習來自各方的真理。³³

Jalaluddin Rakhmat 本身是一位著名的什葉穆斯林，對 Shariati 的什葉伊斯蘭思想提出同理心而無批判的觀點。Rakhmat 在他的導讀一開始就描述了 Husain 的悲劇，Husain 是阿里的第二個兒子，也是先知穆罕默德的孫子。西元 680 年伊斯蘭曆的正月十日，Husain 與他 72 名追隨者在今日伊拉克的 Karbala 遭到伍麥亞朝哈里發亞季德 (Yazid) 所率領的三萬軍隊殺害。往後，每年什葉派穆斯林都會舉行 Ta'ziah（哀悼、懺悔）的儀式來悼念 Husain 與他的追隨者。Rakhmat 認為，此年度儀式的意義在於不斷警惕什葉穆斯林去意識到善與惡、正義與壓迫之間的鬥爭。這也正是在伊斯蘭曆 1398 年（西元 1978 年）同一天發生的一場針對伊朗巴列維獨裁政權的大規模示威，並以革命收場。³⁴

³¹ M. Dawam Rahardjo, Husin Anis al-Habsyi trans., *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat pikir Barat Lainnya*, p. 11.

³² Anonymous, M. Amien Rais trans., *Tugas Cendekiawan Muslim*, p. ix.

³³ Anonymous, M. Amien Rais trans., *Tugas Cendekiawan Muslim*, p. 10.

³⁴ Jalaluddin Rakhmat, *Ideologi Kaum Intelektual, Suatu Wawasan Islam*, pp. 9-11.

不同於 Rakhmat，Haidar Bagir 認為 Shariati 其 Imamah 解讀之獨特性可視為是在調和什葉派和順尼派的教義。Bagir 辯說，對 Shariati 而言，什葉穆斯林應該在「隱遁時期」³⁵為伊瑪目的再臨做好準備。不同於什葉派一般信仰，Shariati 並沒有將阿里之前的三位順尼派正統哈里發 Abu Bakar、Umar、Uthman 視為搶奪了 Ali 社群領導者權利的叛徒，因為 Shariati 主張 Imam（領導者）的先天條件是必需具備神所賦予的「天賦屬性」³⁶；但是作為先知的繼承者（哈里發）「天賦屬性」卻非必然。因此伊瑪目教義不能套用到哈里發上，所以不能說前三位正統哈里發篡奪了阿里的權位。Ali 所真正失去的是社群無法獲得其「Imamah」的引導。對 Shariati 而言，伊斯蘭社群尚處於草創時期，特別需要伊瑪目的領導；而當社群發展至成熟穩定時，就應該通過相互協商遴選領導者。此外，Shariati 主張 Imam 應與常人無異，因為他也是人，只不過比常人具有更高的情操、品格，而成為被遵循的典範。³⁷

另一方面，一位較年輕的知識份子 Nadirsyah 針對 Shariati 的什葉伊斯蘭政治觀寫了一篇評論。³⁸ 他讚揚 Shariati 試圖超越現有的什葉派與順尼派觀點，但依他所見，Shariati 的詮釋卻引起更多的問題。首先，如果 Imamah 是一個與生俱來的特質，那麼為何 Shariati 仍然相信先知後裔的 Wasiyya（指定繼承）的必要性呢？如果伊瑪目受到一個群體認同，卻被另一個群體否認（正如什葉派歷史發展），那麼又如何以個人特質來確認他是真伊瑪目呢？根據 Shariati 所言，在第十二個伊瑪目隱遁後（伊斯蘭曆 250 年以後），伊斯蘭社群已然成熟，應不需要 Imam；但之前確實需要 Imam 的。Nadirsyah 認為就歷史而言，這是可質疑的。伊斯蘭初期直到第三位哈里發 Uthman 被暗殺之前的伊斯蘭政治是相當成功的。因此，Shariati 認為伊斯蘭之所以沒落是因為沒有給予 Ali 繼承權的說法是脆弱的。在第十二位 Imam 隱

³⁵ [編按] 所謂的「隱遁時期」(fi al-Qaybah) 指的是什葉派第十二位伊瑪目 (Imam 社群政教領導者) 暫時消失於人間，但仍透過代理者引導社群，他將於世界末日降臨之前再現，引導穆斯林社群接受神的審判。此教義激發了什葉伊斯蘭的 Mahdi (救世者、引導者) 教義，有如基督宗教或猶太教的彌賽亞 (Masih) 教義。

³⁶ [編按] 所謂的「天賦屬性」指的是類似神所選中的先知的屬性，即阿拉伯文的 Sifat Rasulullah (attributes of God's messenger)。這些屬性往往被過度解釋為「免於犯罪之本質」，亦即所謂「完人」(al-Insan al-Kamil, perfect man) 之本質。

³⁷ Haidar Bagir, Afif Muhammad trans., *Ummah dan Imamah*, pp.17-18.

³⁸ Nadirsyah, "Ketika Wasiat dan Syura Berganti Posisi: Beberapa Catatan untuk Ali Syariati," in M. Deden Ridwan ed., *Melawan Hegemoni Barat* (Jakarta: Lentera, 1999), pp. 131-160.

遁時，以及之後的幾十年（根據 Shariati 的說法是伊斯蘭曆 250 年／西元 862 年），伊斯蘭社群在藝術和科學方面達到其黃金顛峰時期。因此那並非危機時期。

（三）Shariati、馬克思主義與革命

任何人閱讀 Shariati 的著作都會發現，他在描寫社會中施壓者和被壓迫者所用的二分法，除了引用古蘭經文中亞當兩個兒子 Qabil 與 Habil（聖經中的 Cain 與 Abel，即中文的「該隱」與「亞伯」）的衝突故事以顯示與馬克思主義社會二分法的類似性。這是一個重要的議題，因為在蘇哈托執政時期，馬克思主義被印尼當局完全禁止；而且，作為共產主義的馬克思主義是一種革命意識形態。可能為了避免政府的懷疑，印尼穆斯林知識份子試圖弱化 Shariati 的革命傾向，甚至還有一些人批判 Shariati 的思想。

弱化 Shariati 的革命傾向，可以從 Dawam Rahardjo 與 Amien Rais 各自的導言文章中看到。Rahardjo 認為 Shariati 對馬克思歷史唯物主義有相當的批判；但如同馬克思，Shariati 也非常關心窮者與被壓迫者。對 Rahardjo 而言，認為目前在伊朗施行強化鄉下窮人權益的計畫不是社會主義革命，而是一種文化革命，相當符合 Shariati 的理念。Rahardjo 也說：「伊朗的伊斯蘭革命運動並非將物質成就作為主要目標，而是強調文化革命和伊斯蘭化的進程。」³⁹ 同樣地，Rais 認為 Shariati 的 *Man and Islam* 一書並非論革命的書。Shariati 在這本書的論述主要是引導讀者從根本思考人類、意識形態和世界觀的本質與意義，在伊斯蘭的引導下，運用、振興屬於自己的文化資源，這才是穆斯林知識份子應該承擔的責任。⁴⁰

另一方面，任職 Indonesian Academy of Sciences—LIPI（印尼科學院）的知識份子 Mochtar Pabottinggi 批評了 Shariati 的馬克思主義觀點。對 Pabottinggi 而言，Shariati 的批判馬克斯主義以物質對抗精神是一種誤導，因為馬克斯主張人類行為的基礎是為了經濟利益時，他並沒有強調過度重視物質。馬克思甚至還提倡以認識論來理解人類的行為；馬克思其實並沒有對宗教多加著墨，反而是強調資本主義的剝削。Pabottinggi 認為 Shariati 在許多例子簡化了其他學派思想與伊斯蘭的對立。

³⁹ Jalaluddin Rakhmat, *Ideologi Kaum Intelektual, Suatu Wawasan Islam*, p. 30.

⁴⁰ Anonymous, M. Amien Rais trans., *Tugas Cendekiawan Muslim*, p. ix.

事實上 Shariati 是一個護教者，他的論證是有選擇性，而且是不客觀的。Shariati 經常以歷史視野看待其他宗教，並與典範性伊斯蘭作比較。然而，Pabottinggi 理解為何 Shariati 採取此做法，因為 Shariati 的觀點是在社會政治鬥爭背景下形成的，所以他勢必劃清敵我之間的界線。退一步來說，或許可將 Shariati 視為一個積極的知識份子；然而，Shariati 的核心論述仍具有普世性，即人類的平等來自任何壓迫的解放。⁴¹

如同 Pabottinggi，Haidar Bagir 也批判 Shariati。就 Bagir 的觀點而言，Mutahhari 與 Shariati 之間的分歧並非簡單的知識份子與宗教學者間之衝突對立，而是思想點的差異。首先，Shariati 指出下階層的人總是良善的，但上階層的則是邪惡的，但事實並非如此。Bagir 認為不應該對上階層的人失望，他舉例說明先知穆罕默德的原配妻子 Khadijah 本身就是支持先知穆罕默德宣教的富人。其次，Shariati 似乎相信革命是解放的唯一途徑；但對 Bagir 而言，如果情況需要，革命是另一種選擇。在這種情況下，革命不應該是基於報復立場，而是以真誠堅定的決心作為基礎。第三，Shariati 的理論使得個人迷失於社會；但是對 Bagir 而言，個人或社會都需要納入革命的考量。⁴²

參、Hassan Hanafi：埃及知識份子

一、社會歷史環境背景

前文在討論 Shariati 印尼文譯本的社會歷史背景時，曾提到在 1970 年代早期，穆斯林改革主義者即開始呼籲伊斯蘭的復興。其中著名人物 Abdurrahman Wahid（蘇哈托倒台後成為首任民選總統）在這段期間內曾積極地參與伊斯蘭復興之活動與論述，也為 *Prisma* 雜誌寫過相關的文章。1984 年，他當選為 NU 主席。NU 在 Wahid 帶領下逐漸遠離政黨活動，不再介入政治運作（如與之前的 PPP 的合作），而轉往

⁴¹ Mochtar Pabottinggi, "Tentang Visi, Tradisi dan Hegemoni Bukan Muslim: Sebuah Analisis," in Mochtar Pabottinggi ed., *Islam: Antara Visi, Tradisi dan Hegemoni Bukan Muslim* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986), pp. 10-18.

⁴² Haidar Bagir, Afif Muhammad trans., *Ummah dan Imamah*, pp. 10-11.

社會、文化活動方面發展。這種以社會文化為主軸的執行策略，帶動 NU 新生代成員投入伊斯蘭知性的論述，特別是那些印尼學生運動成員，這有如十年前 Muslim Student Association, HMI（穆斯林學生會）的運作模式一樣。

有關 Hassan Hanafi 的出版著作，最早被翻譯成印尼文的文章應該是 1984 年由 Daniel Dhakidae 所翻譯刊登在 *Prisma* 的一篇有關伊斯蘭神學對土地的論述 (Islamic theology of land)。⁴³ Dawam Rahardjo 憶及 1981 年他在東京的聯合國大學遇見 Hanafi，並留有印象深刻。Hanafi 給了一些他的文章，其中一篇可能就是上面所提到的譯文。⁴⁴ 但是到了 1990 年代早期，Hanafi 的理念才開始成為印尼知識份子的論述議題，他甚至被邀請到印尼參加研討會，此後 Hanafi 更多的著作接著被引進翻譯。他的著作中最吸引穆斯林知識份子的是 *Islam, Ideology and Development*（伊斯蘭、理念與發展）、*Islamic Left*（左翼伊斯蘭）以及 *Occidentalism*（西方主義）。

儘管改革主義和傳統主義群體都在論述 Hanafi 的觀點，翻譯其著作，但文化與政治背景卻影響了他們對 Hanafi 著作的解讀。1990 年代早期，由於與一些軍事將領的衝突，蘇哈托將他與 Abangan⁴⁵和基督教少數族群的聯盟轉向為改革主義穆斯林。1990 年，蘇哈托開啟改革時代後，開始拉攏穆斯林知識份子，遂支持 Association of the Indonesian Muslim Intellectuals — ICMI（印尼穆斯林知識份子協會）的設立，並提名 B. J. Habibie 替代他為協會領導者；⁴⁶ Habibie 後來成為他的副總統，在他之後更繼任為總統。前文中討論過的知識份子幾乎都加入了 ICMI，但 Wahid 卻拒絕加入 ICMI，因為他認為 ICMI 是一個黨派組織。對 Wahid 而言，ICMI 使得知識份子成為一個全然以伊斯蘭認同為依據的排他群體成員；而他主張真正的知識份子不應被黨派綁住。⁴⁷ 由於 Wahid 是印尼最大的穆斯林組織 NU 領導者，因此他對 ICMI 的批評自然也就有相當意義。

⁴³ Hassan Hanafi, "Pandangan Agama tentang Tanah, Suatu Pendekatan Islam," *Prisma*, Vol.12, No.4, 1984, pp. 39-50.

⁴⁴ See Rahardjo's account concerning his meeting with Hanafi in *Islamika*, Vol.1, No.1, 1993, p. 29.

⁴⁵ [編按] 所謂的 Abangan 指的是對典範伊斯蘭 (Normal Islam) 傳統與律法 (Shari'ah) 並不在意的印尼在地原生穆斯林。他們較注重在地原生的宗教傳統與律法 (Adat)，也因此被伊斯蘭復興改革主義者視為改革的對象。Abangan 勉強可翻譯成中文「掛名穆斯林」(Muslim by name)。

⁴⁶ R. William Liddle, "The Islamic Turn in Indonesia: a Political Explanation," *Journal of Asian Studies*, Vol.55, No.3, 1996, pp. 613-634.

⁴⁷ Abdurrahman Wahid, "Intelektual di Tengah Eksklusifisme," *Prisma*, Vol.20, No.3, 1991, pp. 69-72.

另一個值得注意的事實是，Hanafi 似乎較受新生代傳統主義者的青睞。Hanafi 主張伊斯蘭的改革必需從傳統伊斯蘭經典文本中的理念、遺產 (Turath) 開始，因為大多數新生代的傳統主義者是在伊斯蘭寄宿學校研習伊斯蘭遺產。不同於接受西方大學教育的改革主義知識份子，這些傳統主義者通常較精通阿拉伯文。而 Hanafi 多數重要著作也都是以阿拉伯文撰寫出版的，因此傳統主義者以他們的阿拉伯文精通程度當可直接閱讀 Hanafi 的著作。

二、對 Hanafi 著作的回應

印尼知識份子對 Hanafi 著作的論述大約可歸納為三個重點：首先是 Hanafi 的宗教觀、理念與革命關係；其次是他的左翼伊斯蘭觀；最後是他的「西方主義」觀點。當然，印尼穆斯林知識份子對 Hanafi 思想的回應必然與各個論述者的社會、政治、歷史背景與群體息息相關。

(一) 宗教、思想意識與革命

Hanafi 的第一本印尼文譯本著作似乎是由 Association for Pesantren and Society Development, P3M⁴⁸ (經學院與社會發展促進協會) 於 1991 年出版。⁴⁹ Wahid 為本書寫了一篇分析性的導讀，其內容隱約表明他自己 Hanafi 站在同一路線，Wahid 對 Hanafi 的觀點應該非常熟悉，這可能與 Wahid 在 1960 年代後半期在開羅求學有關。

Hanafi 這本書的標題用詞並不採「革命」(revolution)，而是「發展」(development)。然而，Wahid 在他的導言一開始就討論宗教，思想意識形態與革命三者的關係 (religion, ideology and revolution)。Wahid 辯證伊斯蘭之宗教思想理念與革命之間交互關係是以不同形式表現的。就某個案例，伊斯蘭可以單純地接納某種思想意識；但另一方面，伊斯蘭也可能是某種思想意識的反對者，這種反對未必導致革命，但在別的案例則有可能。這種現象一直存在於穆斯林世界中，這當然包括中東地區與印尼。

⁴⁸ [編按] P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) 由 NU 所設立的 NGO 組織，其主旨在於改革、現代化傳統經學院 (Pesantren)，除了提倡經學院教學改革之外，更提倡促進社會發展，並強調穆斯林婦女的受教權與提升其社會地位、權益，以及政治的民主化。

⁴⁹ Hassan Hanafi, Sonhaji Sholeh trans., *Agama, Ideologi dan Pembangunan* (Jakarta: P3M, 1991).

Wahid 感嘆 1950、1960 年代的中東有很多案例顯示，伊斯蘭（穆斯林統治者）單純地合法化既存的主流思想意識，如社會主義。在印尼，類似情況也發生過，如「新秩序」時期以國家經濟發展為藉口的「發展主義思想意識」也同樣地被合法化；另一方面，當時流行的共產主義革命之未能發生於中東或印尼，其原因是伊斯蘭信仰者對無神論的共產主義持反對立場。然而，在伊朗當「西方的現代化」（Western modernization）被運作成為反對伊斯蘭的意識形態時，革命就因而爆發。革命以外，另一國家發展可能性是漸進式文化轉化的非革命性策略。這種漸進的轉化以兩種形式呈現，一種是如 Maududi 所主張的「社會伊斯蘭化」（Islamization of society）；另一種則是將伊斯蘭價值觀帶入普世人道主義的 Jihad（奮鬥）中。對 Wahid 而言，Hanafi 的理念屬於後者。Hanafi 呼籲將人類從封建主義和壓迫解放出來。他雖然從改革伊斯蘭傳統著手，但更是以普世的人道主義為目標。⁵⁰

毫無疑問地，Wahid 的觀察顯示他自己的伊斯蘭思想意識與國家關係的立場。他選擇以非革命性的文化策略，使得所有人民受惠於伊斯蘭價值。這在某種程度上等同於 Hanafi 的觀點，但異於 Maududi⁵¹與其他相似的理論。就印尼案例觀之，他並不同意主張「正規伊斯蘭」（formal Islam）之 ICMI 活動主義者所採取的策略；對 Wahid 而言，伊斯蘭共屬於全國不同族群（Islam for the whole nation），而非特殊群體。⁵²

（二）al-Yasar al-Islami（the Islamic left 左翼伊斯蘭）

1993 年時，Hassan Hanafi 其 *al-Yasar al-Islami* (Islamic Left) 一書的內容兩次出現在印尼的刊物與出版品。第一篇發表在第一期的 *Islamika* 雜誌，此雜誌的編輯是新生代穆斯林改革主義——行動主義者，由 Mizan 出版社支助發行。這篇文章是

⁵⁰ Abdurrahman Wahid, "Pengantar," in Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan* (Jakarta: P3M, 1991), pp. vii-xi.

⁵¹ [編按] Sayyid Abu al-A'la Maududi (1903-1979) 為巴基斯坦現代伊斯蘭復興改革家，主張建立伊斯蘭「政教合一」的「神意民主」(Theo-democracy) 體制，其思想影響了阿拉伯世界的現代伊斯蘭改革主義群體，如埃及的穆斯林兄弟會，兄弟會重要思想家 Sayyid Qutb 的伊斯蘭改革理論則是呼應 Maududi 的理念，皆主張伊斯蘭法 (Shari'ah) 在落實「伊斯蘭國家」的必然性，亦強調「去殖民化」(de-colonialization) 以建立全然的伊斯蘭國家。

⁵² See Mujiburrahman, "Islam and Politics in Indonesia: The Political Thought of Abdurrahman Wahid," *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol.10, No.3, 1999, pp. 339-352.

Mujiburrahman／當代穆斯林的知性連結：

印尼穆斯林對 Ali Shariati 與 Hassan Hanafi 著作、思想的回應

翻譯自 Kazou Shimogaki 的英文著作，⁵³ Shimogaki 將 *al-Yasar al-Islami* 一書內容濃縮翻譯，並置於在該書附錄中，這篇附錄文章則由一位改革主義的年輕穆斯林知識份子 Saiful Muzani 翻譯成印尼文。⁵⁴ 此文章在 Paramadina 基金會的論壇中被提出討論，當時基金會主席 Nurcholish Madjid 是該文章第一位的評論者。此次討論會在 1993 年的 2 月 18 日舉行，Dawam Rahardjo 也是與會者，其討論內容的記錄也刊登在 *Islamika*。

同年，位於日惹，由年輕傳統主義穆斯林所成立的 Institute for Islamic and Social Studies, LKiS（伊斯蘭與社會研究學會）⁵⁵ 也介紹了完整版的 *al-Yasar al-Islami*，這是 Kazou Shimogaki 之書附錄的全文翻譯，並且是由阿拉伯原文直接翻譯成印尼文。⁵⁶ 學會成員從 Wahid 那裡取得阿拉伯原文的影印本，Wahid 也為該譯文寫了一篇敘述完整、充滿同理心的介紹文章實不足為奇。

Madjid 提及 *al-Yasar al-Islami* 最早出版於 1981 年的一本雜誌中，之後就消失了；而其標題是一種口號用詞，故該文章的出版可視為一個宣言。⁵⁷ Hanafi 將伊斯蘭中各個反對既有建制的思想學派歸類為左翼，其他的則為右翼。對 Madjid 而言，Hanafi 的思想能與印尼連結的是有關社會公義的議題。他提醒參加討論人士，印尼改革主義的 Masyumi 政黨曾經因為對社會公義的關注而被視為「左翼的伊斯蘭」。印尼早期穆斯林現代組織 Sarekat Islam⁵⁸ 的第一位領導人 Tjokroaminoto 認為社會主義等同於伊斯蘭；而 Madjid 更補充說明殖民主義是一種對他者的剝削，十七世紀西方殖民勢力的進入印尼，其原因可能是探尋新絲路以取代被穆斯林壟斷的舊絲路。

⁵³ Kazou Shimogaki, *Between Modernity and Post-Modernity: The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: a Critical Reading* (Tokyo: Institute of Middle Eastern Studies, International University of Japan, 1988).

⁵⁴ For the full text of the translation, see Hanafi, Hassan, "Al-Yasâr al-Islâmî: Paradigma Islam Transformatif," *Islamika*, Vol.1, No.1, 1993, pp. 3-22.

⁵⁵ [編按] Institute for Islamic and Social Studies, LKiS 1993 年設立於日惹 (Yogyakarta)，是一個深入草根階層的知識份子基金會，積極出版伊斯蘭書籍，並推動民主化、多元主義、非暴力等價值觀。該組織出版 *Ikhtilaf* 的期刊鼓吹改革，並製作了許多相關的電視與廣播節目以開啟民智，並經常與國際相關的學術、NGO 合作，曾經在 2002 年獲得荷蘭 Prince Claus Award 之榮譽。

⁵⁶ Shimogaki, M. Imam Aziz and M. Jadul Maula Kazou trans., *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Kajian Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi* (Yogyakarta: LKiS, 1993).

⁵⁷ N. Mayid, "al-Yasâr al-Islâmî: Manifesto Hassan Hanafi," *Islamika*, Vol.1, No.1, 1993, pp. 23-32.

⁵⁸ [編按] 其英文名稱為 Islamic Association (伊斯蘭協會)，是印尼第一個受到支持的民族主義政黨。創立於 1912 年，源自爪哇地區穆斯林商人與華人商人的競爭所集結的商會，後來卻運作轉為伊斯蘭政黨。成立後旋即得到普遍民眾的支持，自治於荷蘭殖民政府體制，其最具聲望之領導人物是 Omar Said Tjokroaminoto。

Paramidina 論壇參與者認為 Hanafi 的左右二分法乃實是馬克思理論模式，但問題是這種分法在伊斯蘭中是否可被接受？Madjid 承認，在《古蘭經》經文中也有類似的二分法情況，但他不認為這等同於馬克思的階級二分法。另一方面，Rahardjo 主張馬克思的確理解社會有不同階層，但他只提出了兩個階層，因為在人類歷史發展中這兩個階層總是彼此衝突對立。對 Rahardjo 而言，二分法並非二元對立，因為彼此之間也能互補，這就如同中國傳統中「陰與陽」的概念；換言之，反對並不一定是另類的取代。或許，ICMI 政府對他而言也是一種互補關係。

不同於改革主義者，傳統主義者從另一個角度看待 Hanafi。新生代傳統主義知識份子 Ulil Abshar Abdallah（後來成為印尼伊斯蘭自由主義者的代表）認為 Hanafi 對阿拉伯世界的民族主義與社會主義革命失敗感到失望，因為革命並未將理念帶入社會大眾中。根據他的分析，革命失敗的原因是這些意識形態是由少數菁英份子所引進的概念，並無根植於社會基層。因此要改革穆斯林整體社群，就必須從伊斯蘭知識傳統 (Turath) 的改革著手。Abdallah 的分析似乎暗示改革立場對印尼穆斯林也很重要。

Wahid 在本書導言解釋說，思想家的 Hanafi 其理念至少有三個發展階段。在初期，Hanafi 其著名的博士論文顯示他試圖將伊斯蘭法學理論與現象學派哲學作結合，這成為後來 Hanafi 觀察伊斯蘭規範以及穆斯林生活狀況的理論基礎。第二個階段是 Hanafi 被社會主義與民粹主義所吸引的時期。在此階段，他試圖將伊斯蘭本質詮釋為具社會主義思想意識之實。Hanafi 並不認同馬克思主義中的歷史決定論，而試圖將伊斯蘭置於其精神、價值中；左翼伊斯蘭乃 Hanafi 此時的思想主軸。然而，鑑於阿拉伯世界社會主義思想意識的失效，Hanafi 開始思考伊斯蘭必得轉成透過社會組織與強化群眾權力以爭取人權和尊嚴的一種普世奮戰。⁵⁹ 而 Wahid 的導言似乎也暗喻他現在正在進行 Hanafi 理念的落實工作。

（三）西方主義

⁵⁹ Abdurrahman Wahid, "Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya," in Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Kajian Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi* (Yogyakarta: LKiS, 1993), pp. 11-13.

一般而言，印尼穆斯林普遍對西方文化抱持矛盾的態度。他們憎恨西方帝國殖民主義、東方主義和基督教會的傳教活動，但卻又羨慕西方科技發展的進步。當蘇哈托政府在 1970 年代初開始推動現代化時，一些穆斯林領導人擔心現代化的過程會導致全盤西化與去伊斯蘭化。伊斯蘭復興運動領導者 Nurcholish Madjid 試圖澄清這個問題，他認為所謂的現代化是理性化而非西化，因此伊斯蘭並非反現代化的。⁶⁰ 一直到他歸真，Madjid 仍孜孜不倦地提倡他所認知伊斯蘭教義與現代性相容的意識思想。

然而，現代性 (modernity) 卻很難從西方文化中被抽離，其主要原因是西方霸權本質，因此西方主義 (Occidentalism) 的概念是具有吸引力的。在討論左翼伊斯蘭的聚會裡，Madjid 提出一本 Hanafi 的新書——*Muqaddimah fi 'il al-Istighrâb* (西方主義導論)。⁶¹ Madjid 認為這本書很有意義，因為它試圖去對比、平衡西方的「東方主義」(Orientalism)；如果西方把「東方」作為研究的對象，同樣地東方也應該把「西方」作為研究的對象。這本書對 Madjid 而言，其主旨似乎試圖重新強調阿拉伯世界與西方的對應關係 (the Arab vis-à-vis the West) 時的自我認同。此外，Wahid 亦在「西方主義」的議題上亦觸及「左翼伊斯蘭」。對 Wahid 而言，Hanafi 的西方主義理論乃致力將穆斯林從西方霸權中解放的一種嘗試，穆斯林應該同時學習西方文化的優勢與弱點，並將此理解作為政策制訂的參考基楚。

1994 年，一位留學約旦和馬來西亞的年輕知識份子 Luthfi Assyaukanie 寫了一篇有關 Hanafi 之西方主義文章。這篇文章發表於伊斯蘭學術期刊 *Ulumul Qur'an*，而這本期刊的主編是 Dawam Rahardjo，期刊應該是新秩序期間 (1966-1998) 最成功的伊斯蘭出版品。⁶² Assyaukanie 本人也在該期刊發表了他訪談 Hanafi 的內容。在他的文章中，Assyaukanie 還討論了「東方主義」的歷史及其「罪惡」，他繼而論及 Hanafi 的「西方主義」理論。在文章的結論，Assyaukanie 也對 Hanafi 有所批評。他認為 Hanafi 的西方主義只不過是對穆斯林的歷史事實失望，這種西方主義是理念性的，而不具科學實質。他質問：「依目前情況，在西方霸權下，穆斯林在政治

⁶⁰ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987), pp. 171-203.

⁶¹ Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrâb* (Kairo: al-Dâr al-Fanniyyah, 1991).

⁶² A. Luthfi Assyaukanie, "Oksidentalisme: Kajian Barat setelah Kritik Orientalisme," *Ulumul Qur'an*, Vol.5 & 6, No.5, 1994, pp. 118-131.

上和經濟上都是弱勢，穆斯林能發展西方的知識嗎？知識與力量難道不是密切相關的嗎？」

大約在蘇哈托政權倒台後兩年（2000 年），Paramadina 基金會（由 Madjid 在 1986 年創立）出版了 *Muqaddimah fi 'ilm al-Istighrab* 的印尼文譯本。⁶³ 這本書導言的撰寫者是一位年輕的知識份子 Komaruddin Hidayat，他後來擔任雅加達國立伊斯蘭大學（State Islamic University, Syarif Hidayatullah）校長。⁶⁴ Hidayat 論及：全球化使得世界各地的人拉近彼此距離，但並沒有縮小國與國之間的貧富差距，全球化甚至可視為西化。Hidayat 認為在這種情況脈絡下，Hanafi 的西方主義才顯得特別重要。Hanafi 的西方主義並不是對立於東方主義，而是試圖建立東西方之間的平等關係。誠然，就如 Assyaukanie 所批評的，Hanafi 的論述是意識形態的，但也是科學性的，因為 Hanafi 試圖客觀地來看待西方文化。最後，Hidayat 認為「西方主義」是一個「大計劃」⁶⁵，而 Hanafi 的書只是一個開端，包括印尼人在內的所有穆斯林知識份子都應該參與這個計劃。⁶⁶

肆、結論

印尼穆斯林知識份子在論述出版 Shariati 與 Hanafi 著作之際，正值政治伊斯蘭在印尼（乃至全世界）普遍遭受壓迫。印尼穆斯林嘗試從其他穆斯林知識份子得到靈感以處理他們所面對的本國問題；而毫不意外的是，他們為了契合各自對伊斯蘭的解讀（什葉派、改革主義者或傳統主義者）以及因應本國現況，而對外國知識份子的理念、意識進行調適（接受或批評）。換言之，他們通過一個故事講述了另一

⁶³ Hassan Hanafi, M. Najib Buchori trans., *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat* (Jakarta: Paramadina, 2000).

⁶⁴ Komaruddin Hidayat, "Oksidentalisme: Dekonstruksi Terhadap Barat," in Hassan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat* (Jakarta: Paramadina, 2000), pp. xiii-xx.


⁶⁵ [編按] 所謂的「大計劃」意指歐洲帝國殖民勢力所形塑的 Orientalism 是一個具歷史過程性質的龐大殖民計劃活動；而穆斯林相對地也應該建構「西方主義」對應之。

⁶⁶ 值得注意的是一位印尼年輕學者 Yudian Wahyudi 亦在美國的 *The Muslim World* 發表了一篇文章討論阿拉伯知識份子對 Hanafi 之西方主義的回應。參閱：Yudian Wahyud, "Arab Responses to Hassan Hanafi's *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrâb*," *The Muslim World*, Vol. 93, 2003, pp. 233-248.

Mujiburrahman／當代穆斯林的知性連結：

印尼穆斯林對 Ali Shariati 與 Hassan Hanafi 著作、思想的回應

個故事。印尼穆斯林對 Shariati 作為知識份子的理念化，對什葉伊斯蘭的開放態度以及馬克思主義傾向的論述的看待都離不開印尼政治局勢的需求。同樣地，Hanafi 其宗教、思想意識與國家發展之間關係的理念、左翼伊斯蘭與西方主義，若這些與印尼人所面臨的問題無關的話，當然就不會引起印尼穆斯林的興趣。而印尼穆斯林的回應也因立場有所不同，即傳統主義者、改革主義者、什葉穆斯林皆有各自的解讀與批評。

此外，雖然 Shariati 是伊朗人，Hanafi 是埃及人，但他們都有相似的意圖傾向，亦即以伊斯蘭價值來開啟社會正義與革命的推動力；而這也是蘇哈托政權壓迫政治伊斯蘭之際，他們兩人思想意識之所以受到印尼知識份子歡迎的原因。也許 Hanafi 與 Shariati 皆在巴黎大學取得博士學位並不是巧合。1995 年，Hanafi 受邀到在雅加達舉辦的 Istiqlal Festival⁶⁷中的討論會演講。討論會結束後，筆者去找他，並問：「您的社會主義意圖與 Shariati 的相似嗎？」他回答：「是的！當然，他也是我在巴黎讀書時的朋友！」儘管筆者沒有找到更多有關他們友誼的資料，但是他們在伊斯蘭改革的理想上肯定是志同道合的，就像他們在印尼的朋友一樣。

⁶⁷ 該節慶（獨立祭）是由蘇哈托政府在 1994 年創立的，其主旨是將伊斯蘭與政權、人民作緊密結合，亦即蘇哈托拉攏穆斯林宗教人與知識份子的手段之一，企圖突顯他對伊斯蘭的重視，雖然伊斯蘭並非國定官方宗教。之後，該活動被發展成伊斯蘭文化祭。

徵引書目

一、專書

- Azra, Azyumardi. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*. New South Wales: Allen & Unwin, 2004.
- Boland, B. J. *Studies on Islam*. North Holland: North Holland Publishing Company, 1974.
- Effendy, Bahtiar. *Islam and the State in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2003.
- Hanafi, Hassan. *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrâb*. Kairo: al-Dâr al-Fanniyyah, 1991.
- Hanafi, Hassan. Agama, Ideologi dan Pembangunan. Trans. *Sonhaji Sholeh*. Jakarta: P3M, 1991.
- Hanafi, Hassan. Translated by M. Najib Buchori. *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Hassan, Muhammad Kamal. *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernisation in Indonesia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1987.
- Rahnema, Ali. *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati*. New York: I. B. Tauris, 1998.
- Shariati, Ali. Translated by Hamid Algar. *On the Sociology of Islam*. Berkeley: Mizan Press, 1979.
- Shariati, Ali. Translated by Hamid Algar. *Marxism and Other Western Fallacies*. Berkeley: Mizan Press, 1980.
- Shariati, Ali. Translated by Ghulam M. Fayez. *Man and Islam*. Mashhad: Mashhad University Press, 1982.
- Shariati, Ali. *Tentang Sosiologi Islam*. Yogyakarta: Ananda, 1982.
- Shariati, Ali. Translated by Husin Anis al-Habsyi. *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya*. Bandung: Mizan, 1983.
- Shariati, Ali. *Ideologi Kaum Intelektual, Suatu Wawasan Islam*. Bandung: Mizan, 1984.
- Shariati, Ali. Translated by M. Amien Rais. *Tugas Cendekiawan Muslim*. Jakarta: Rajawali, 1984.
- Shariati, Ali. *al-Ummah wa al-Imamah*. Teheran: Muassasah al-Kitab al-Tsaqafiyah, 1989.

Mujiburrahman／當代穆斯林的知性連結：

印尼穆斯林對 Ali Shariati 與 Hassan Hanafi 著作、思想的回應

Shariati, Ali. Translated by Afif Muhammad. *Ummah dan Imamah*. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989.

Shimogaki, Kazou. *Between Modernity and Post-Modernity: The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading*. Tokyo: Institute of Middle Eastern Studies, International University of Japan, 1988.

Shariati, Ali. Translated by M. Imam Aziz and M. Jadul Maula. *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Kajian Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*. Yogyakarta: LKiS, 1993.

Varisco, Daniel Martin. *Islam Obscured: the Rhetoric of Anthropological Representation*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Zulkifli. *The Struggle of the Shi'is in Indonesia*. Canberra: ANU Press, 2013.

二、期刊論文

Assyaukanie, A.Luthfi. "Oksidentalisme: Kajian Barat setelah Kritik Orientalisme," *Ulumul Qur'an*, Vol. 5 & 6, No. 5, 1994, pp. 118-131.

Editor. "Al-Yasâr al-Islâmî: Manifesto Hassan Hanafî," *Islamika*, Vol.1, No.1, 1993, pp. 23-32.

Hanafi, Hassan. "Pandangan Agama tentang Tanah, Suatu Pendekatan Islam," *Prisma*, Vol. 12, No.4, 1984, pp. 39-50.

Hanafi, Hassan. Translated by Saiful Muzani. "Al-Yasâr al-Islâmî: Paradigma Islam Transformatif," *Islamika*, Vol.1, No.1, 1993, pp. 3-22.

Liddle, R. William. "The Islamic Turn in Indonesia: a Political Explanation," *The Journal of Asian Studies*, Vol.55, No.3, 1996, pp. 613-634.

Mujiburrahman. "Islam and Politics in Indonesia: the political thought of Abdurrahman Wahid," *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 10, 1999, pp. 339-352.

Roff, William R. "Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia," *Archipel*, Vol.29, 1985, pp. 7-34.

Wahid, Abdurrahman. "Intelektual di Tengah Eksklusifisme," *Prisma*, Vol. 20, No. 3, 1991, pp. 69-72.

Wahyudi, Yudian. "Arab Responses to Hassan Hanafi's Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrâb," *The Muslim World*, Vol. 93, 2003, pp. 233-248.

三、專書論文

Anonimous. Translated by M. Amien Rais. "Kata Pengantar dari Penerbit," in Ali Shariati, *Tugas Cendekiawan Muslim*. Jakarta: Rajawali, 1984.

Bagir, Haidar. Translated by Afif Muhammad. "Ali Syari'ati: Seorang 'Marxis' yang Anti-Marxisme dan Seorang Syi'i yang Sunni," in Ali Syari'ati, *Ummah dan Imamah*. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989.

Hidayat, Komaruddin. Translated by M. Najib Buchori. "Oksidentalisme: Dekonstruksi Terhadap Barat," in Hassan Hanafi, *Oksidentalisma: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*. Jakarta: Paramadina, 2000.

Mahyudin, Saifullah. "Prakata Terjemahan Indonesia" in Ali Syari'ati. *Tentang Sosiologi Islam*. Yogyakarta: Ananda, 1982.

Nadirsyah. "Ketika Wasiat dan Syura Berganti Posisi: Beberapa Catatan untuk Ali Syariati," in M. Deden Ridwan ed. *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia* (Jakarta: Lentera, 1999), pp. 131-160.

Pabottinggi, Mochtar. "Tentang Visi, Tradisi dan Hegemoni Bukan Muslim: Sebuah Analisis," in Mochtar Pabottinggi ed. *Islam: Antara Visi, Tradisi dan Hegemoni Bukan Muslim* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986), pp. 187-252.

Rahardjo, M. Dawam. Translated by Husin Anis al-Habsyi. "Ali Syari'ati: Mujahid Intelektual," in Ali Syari'ati ed. *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya* (Bandung: Mizan, 1983), pp. 7-32.

Rais, M. Amien. Translated by M. Amien Rais. "Kata Pengantar," in Ali Shariati. *Tugas Cendekiawan Muslim*. Jakarta: Rajawali, 1984.

Ridwan, M. Deden. "Ucapan Terima Kasih," in M. Deden Ridwan ed. *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia* (Jakarta: Lentera, 1999), pp. vii-viii.

Wahid, Abdurrahman. Translated by Sonhaji Sholeh. "Pengantar," in Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*. Jakarta: P3M, 1991.

Mujiburrahman／當代穆斯林的知性連結：

印尼穆斯林對 Ali Shariati 與 Hassan Hanafi 著作、思想的回應

Wahid, Abdurrahman. Translated by M. Imam Aziz and M. Jadul Maula. “Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya,” in Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Kajian Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*. Yogyakarta: LKiS, 1993.

（責任編輯：羅正揚）