

伊斯蘭現代改革本質初探

林長寬

政治大學阿拉伯語文系副教授

摘要

現代伊斯蘭的改革實乃一連串復興改革運動之累積經驗。事實上，穆罕默德之建立伊斯蘭即是一神教之改革運動，因此伊斯蘭並非一新的宗教。本論文旨在探討伊斯蘭教史上之改革根源，並討論中世紀與現代之復興改革理論，如：Ibn Taymiyyah、al-Mawdudi 等人之 *Islah* 與 *Ijtihad* 的理論。

關鍵字：Islam (伊斯蘭), Muslim (穆斯林), *Islah* (改革), *Ijtihad* (理性判斷), *Tajdid* (復興)

壹、*Islah* 的界定與內涵

談論伊斯蘭的現代復興改革時，吾人首先必須思考的是其歷史背景與理論之根據及執行途徑。伊斯蘭的發展可謂由一連串之復興改革所呈現之成果。事實上在伊斯蘭的草創時期，穆斯林「溫瑪」(Ummah, 社群) 一切以古蘭經及先知穆罕默德之傳統 (Sunnah, 音譯為順納) 為運作之標準。因此古蘭經及穆罕默德之傳統乃伊斯蘭教義、儀式、規範之依歸，亦即可謂最原始、純淨之根源。隨著伊斯蘭的傳播擴張，穆斯林溫瑪亦不斷地發展，從阿拉伯半島擴及非洲、南亞印度、中亞、南歐、東歐、東南亞，甚至中國西北部。由於相當多非阿拉伯民族融入伊斯蘭「溫瑪」，最原始阿拉伯式伊斯蘭文化亦朝向多元發展。當然，在多元性的發展情況下古蘭經與「順納」(Sunnah) 的原始精神是否能保持住則是一大考驗。

因

此，有識之士往往在世紀之交挺身而出以從事捍衛傳統精神之運動。¹此亦即所謂的復興改革運動。這些運動者所根據的乃是《古蘭經》之精神。

伊斯蘭的改革稱之為 *Islah*，此為阿拉伯語動詞 *aSLaHa* 之動名詞，意為：「調適」(adjust)、「重新建構」或「回復」(restore)。根據《古蘭經》之章節²*Islah* 有下列之意涵：³（一）為和平而動作（*Sulh*）；（二）建立社群和諧；（三）鼓勵人們相互認同；（四）同意他者觀點。而其進一步的意涵是（一）表現宗教之虔誠性（*'Amal Salih*）；（二）行使道德行為（*Salah*）；（三）從事聖人行徑（*Salih*）。從事 *Islah* 者稱為 *Muslih*（pl. *Muslihun*）。現代伊斯蘭改革者使用此名詞乃有其古蘭經精神意義所在。古蘭經⁴提及 *Muslihun* 自有其特殊之威信，因為先知穆罕默德在古蘭經的天啟中即所謂阿拉所派遣之 *Muslih*。現代的 *Muslihun* 皆認為其運動即承襲穆罕默德天啟，改革社會之指標。他們稱穆罕默德為「最偉大的改革者」（*al-Muslih al-A'zam*）。⁵

伊斯蘭的改革可謂歷史性的循環。從穆罕默德奠定基準後，幾乎重要關鍵時代即有改革思想家輩出。這些思想家提出的思想理論乃依循伊斯蘭宗教及文化歷史發展的軌跡。此二元之發展途徑則依循古蘭經之精神而來，因為古蘭經的天啟乃伊斯蘭之根本，後再由穆罕默德傳述與詮釋。因此改革回必須歸到基準點；而且 *aSLaHa* 之目的乃為再建 *Ummah* 良俗及伊斯蘭價值觀於當代穆斯林社會中。就此觀之，*Islah* 的基本精神即是：「嚴求為善，嚴禁邪惡」⁶。而且此原則乃成為改革者之使命，它不僅是知性之改革，更是穆斯林社會良俗之再造。

在所謂的「宗教發展大運動」（*Great General Religious Movement*）⁷的潮流中首波對伊斯蘭教義、法規提出檢討的應是對穆罕默德生活傳統，或稱之行宜

¹ 根據 *Ibn Majah* 之聖訓集（*al-Sunan*），先知穆罕默德嘗言：「每在世紀之交，阿拉 Allah 將會派遣一位修定者（*Muslih*）到我的 *Ummah* 以復興我的教義。」轉引自 *Hassan Sa'ab*, "The Spirit of Reform in Islam", *Islamic Studies* 2:1 (1963), p.32.

² 2: 228; 4: 35; 114; 49: 9 & 10

³ 《古蘭經》2:220; 4:128; 7:56, 84; 142; 11:46 & 90

⁴ 《古蘭經》7:170; 11:117; 28:19

⁵ 所謂「至大之改革者」乃針對亞伯拉罕之一神宗教改革之最終者而言。因此古蘭經中宣稱穆罕默德為「*Hatam al-Anbiya*」（*The Seal of Prophets*，眾先知之終結者，或最後的先知）

⁶ 《古蘭經》3:104 & 110

⁷ Cf. *W. Montgomery Watt. Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962.

(Sunnat Rasulallah)⁸的體系建構。伊斯蘭法(Shari‘ah)之法源以古蘭經為首，其次是先知穆罕默德的傳統。根據現代學者之研究，有關穆罕默德行宜的形成約在西元第九世紀(伊斯蘭曆約第三世紀)「順納」(Sunnah)的編纂在未底定前，其內涵相當混雜，甚至有些穆斯林學者主張穆罕默德的「順納」應包含第一代門徒的傳統行宜(Sunnat al-Sahabah)，甚至第二、三代的再傳弟子(al-Tabi‘un)。此乃「麥地那學派」(Madhhab al-Madinah, the Madinan School)之主張。因為他們認為只有在麥地那的宗教學者，尤其是穆罕默德的弟子，較能保存穆罕默德生平真正的傳統。原因不外是：穆罕默德親近門徒的生活方式無不襲自先知傳統。然而這種所謂的「麥地那現行傳統」(Living Sunnah of Madinah)⁹卻容易為眾人所詬病，因為並非人人皆能精準地保存穆聖傳統；而且經過長時間的發展傳遞，難免會有所偏離正統而有所謂的「創新」(Bid‘ah, innovation)的產生¹⁰。這種「創新」未必符合古蘭經之精神而常被視為異端，除非它在不違背古蘭經的原則下得到大多數宗教權威的一致認同。

在聖訓(al-Hadith)研究發展的運動中，首先提出Islah精神的改革者乃阿哈瑪德·伊本·漢巴勒(Ahmad ibn Hanbal)，伊本·漢巴勒被推為伊斯蘭「原教旨主義」(Salafiyyah)¹¹之父。他在聖訓研究運動中扮演了相當重要的角色。他認為當時

⁸ 所謂穆罕默德的生活傳統，或行宜，在中國地區稱之為『聖行』。此乃因中國穆斯林視穆罕默德為聖人而稱其行宜為『聖行』。然而穆罕默德稱其先知任務完成之後，即為一介凡人，因此未必得稱其行宜為『聖行』。Sunnah阿拉伯語原意為『傳統、習慣』，故稱穆罕默德之Sunnah為其傳統，比較合乎學術用法、原意。

⁹ 此派之學者主要以Malikite法學派之創立者Malik ibn Anas. Cf. Encyclopaedia of Islam (Leiden), new edition, s.v. “Malik b. Anas”.

¹⁰ 一般而言，西方學者較不相信Hadith之可靠性；而穆斯林現代主義者如Muhammad Abduh也不全然相信它。相關的西方學者理論以匈牙利猶太學者Ignaz Goldziher之論述為代表：“On the Development of the Hadith” in Muslim Studies (Muhammedanische Studien) vol ii, translated from German by S.M.Stern & C.R. Barber, Chicago: George Allen and Unwin Ltd., 1971. Goldziher之理論荷蘭學者G. H. Juyboll有更深入之論證，參閱其著作Muslim Tradition: Study in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith, Cambridge: CUP, 1983. 關於穆斯林學者持反駁之理論代表著作有：Siddiqi. M.Z., Hadith Literature: its origin development and special features, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993; Azami, M.M., Studies in Early Hadith Literature, Indianapolis: American Trust Publication, 1978.

¹¹ Salafiyyah意為回歸早期Salaf(先人)之傳統、體制，或其根本精神；亦即回歸穆罕默德及其第一、二、三代門徒的Sunnah。Cf. Encyclopaedia of Islam (Leiden), new edition, s.v.

伊斯蘭世界所流傳的聖訓，尤其是所謂的「麥地那現行傳統」有偽造之疑。因此他挺身投入匡正工作，不惜以其生命對抗政治壓力。他將聖訓條文嚴格考證，去蕪存菁，只保留了穆罕默德本身及第一代門徒(Sahabah, pl. Ashab)所傳的聖訓。他所整理出來的聖訓不但有絕對權威性，亦可作為伊斯蘭法的法源依據。伊本 漢巴勒的研究為後來「聖訓學科」(Ilm al-Hadith, the Science of Hadith)¹²的系統化提供了嚴格之檢驗標準。他在聖訓研究的運動中，因宗教理念的差異與當時得勢的「慕阿他及理」(The Mu‘tazilites) 神學家們產生衝突而被執政者逮捕入獄。¹³

慕阿他及理神學家雖然不被列為改革者(Muslihun)之行列中，但他們所提出的神學辨證理論與途徑卻影響了日後伊斯蘭的復興改革運動。慕阿他及理神學家可謂以希臘哲學觀念、理性主義來論證伊斯蘭神學教義之先驅。早在西元八世紀時，伊斯蘭世界經過翻譯工作不斷地吸收希臘哲學思想、理性主義。在西方的伊斯蘭學者觀點中，伊斯蘭神學思想的發展起自於其自身之「希臘化」(Hellenization)¹⁴。然而穆斯林思想家並非將希臘哲學思想全盤吸收，而是取其優點並賦予伊斯蘭新貌。換言之，即採融合途徑，但再伊斯蘭化。慕阿他及理學說(Mu‘tazilism)¹⁵的思想運動興起於伊拉克地區的巴斯拉(Basrah)及巴格達(Baghdad)，因該地區之歷史、文化背景的差異而有別於傳統的「麥地那學派」。西元九世紀初慕阿他及理神學家因得到哈里發(Khalifah, Caliph)的寵信而取得政治權力，藉此推展其思想理論；並對反對學派施加政治性迫害。伊本 漢巴勒的案件即為一例。慕阿他及理學說的思想理論主要可號稱為五大要點，其中最重要的是神之「獨一無二」教義(Tawhid, Unity of God)的確信。古蘭經提及神「阿拉」(Allah)有九十九個名字，亦即九十九個屬性(Attributes)，大多數的穆斯林相信並特別強調某些屬

“Salafiyya”。

¹² 有關「聖訓學」的探討參看：M.M. Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, Indianapolis: American Trust Publication, 1977; I.R. Al-Faruqi, & Lois L. al-Faruqi. *The Cultural Atlas of Islam*, New York: Macmillan, 1986, chapter 13 "the Science of Hadith".

¹³ Ibn Hanbal 的事件史稱“Mihanah” (Inquisition, 文字獄) 參閱 “Mihna”, *Encyclopaedia of Islam*, new edition.。而有關 Hanbalism 之研究參看 George Makdisi 之精簡論文：“Hanbalite Islam” in M. L. Swartz ed. *Studies in Islam*, Oxford: OUP, 1981, pp.216-274.

¹⁴ Cf. Watt, *ibid.*, part ii; Henry Corbin. *History of Islamic Philosophy*, translated from French by L. Sherrard, London: Kegan Paul International, 1996, chapter v.

¹⁵ Cf. The excellent article of “Mutazila” in *Encyclopaedia of Islam* (Leiden), new edition.

性的特效應，但慕阿他及理神學家認為此乃將多元泛神性質引進所謂的「獨一性」(Tawhid)之本質(Nafs, Dhat)，故反對之。

因為堅持神之獨一性，慕阿他及理神學家因而主張古蘭經有所謂之「被創造性質」(createdness)存在。一般傳統的穆斯林神學家皆認為古蘭經乃神的一部份並與神共存¹⁶。然而慕阿他及理神學家引用古蘭經的經文否定之。古蘭經四十三章三節：「我們使它成為阿拉伯語(或阿拉伯的)古蘭經」(“We make it [ja'alnahu] an Arabic Qur'an”)而二十章九十九節提及：「我們將告訴你們之前的福音信息。」(“We shall tell thee tidings of what has proceeded”)。根據古蘭經本身為證，古蘭經乃『The Created Speech of God』而非『The Uncreated speech of God』¹⁷。慕阿他及理神學家更指出古蘭經所使用的語氣 I am thy Lord 以證明其實為神對造化所言之詞。對於慕阿他及理神學家的這種理論，有些西方學者主張其受到了基督神學的影響¹⁸。慕阿他及理神學家將古蘭經置於神之下，無非是想證明「神獨一無二」之教義。否則，古蘭經與神並提並論則容易造成神的二元論。這種理論也無疑地呼應了古蘭經中對基督教「三位一體」理論的否定與修正。慕阿他及理神學家對當時麥地那學派主流理論思想的挑戰，其所採取的手段無非是理性主義的發揚，亦即「理性思辯」(Ijtihad)精神原則之落實。

Ijtihad 字面的意義為“exerting oneself”，通常指「力圖建立自己對事件、法律、教義之觀點(Zann)或判斷(Hukum)」；亦即利用推理、類比(Qiyas)之精神原則去詮釋《古蘭經》與「順納」(Sunnah)。落實 Ijtihad 精神原則者稱之為 Mujtahid¹⁹。其相對者是 Muqallid (imitator)。所謂 Muqallid 者乃指採納他人之意見、理論而不加思考判斷者，亦即，不舉證分析就全然相信。在伊斯蘭法律系

¹⁶ Mu'tazilites 與當時由其分裂出來之 Ash'arites 學派對「自由意志」(Free Will)與「前定」(Predestination)之議題時有辯證。兩學派所使用之辯證方法皆採理性主義及 Ijtihad 之途徑。詳細討論參閱：W.M.Watt. *Free Will and Predestination in Early Islam*, London: Kegan Paul, 1948. Harry A. Wolfson. *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge: Harvard University Press, 1976, chaps. ii & v.

¹⁷ 此論點乃指古蘭經外在文字是一種人為的創造，是有其時空性；但其內在之信息是來自永恆的獨一神，並不受到時空之限制。

¹⁸ Cf. Harry A. Wolfson. *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge: Harvard University Press, 1976, chapter iv; Louis Gardet and M.M. Anawati. *Introduction a la theologie Musmane, essai de theologie comparee*, Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1981.

¹⁹ Ibn Manzur. *Lisan al-'Arab* vol. iii, Beirut: Dar Sadir, 1300 A.H., p. 135.

統未底定前，Ijtihad 泛指對伊斯蘭教義的推斷詮釋。但在現代伊斯蘭中則指理性地再詮釋教義與法規。伊斯蘭建立初期，個人對教義、法規的推斷詮釋並不稱為 Ijtihad，而稱之為 Ra'y (personal opinion, 個人之觀點)。後來由於單憑個人之觀念去推論則過於鬆散，因此夏非儀法學派 (al-Madhab al-Shafi'i) 之創立者穆罕默德 伊本 依德理斯 (Imam Muhammad ibn Idris al-Shafi'i) 在制訂伊斯蘭法規過程中，建議採較理性與系統性的推斷並將純個人的 Ra'y 摒除；而理性與系統性的推斷則必須以古蘭經與「順納」之精神為原則²⁰。西元六世紀到九世紀之間，Ijtihad 的原則普遍用於宗教神學的論證與法律的制訂。西元九世，當所有法規制定之原則與體系底定後，大部份宗教學者主張 Ijtihad 的門應關掉而以 Taqlid (imitation) 取代之。換言之，以前人的主張為依歸²¹。因此整個伊斯蘭世界似乎不再對教義或既定的法規作新的詮釋而流於字面意義的保守遵循。此乃 Taqlid 之所以盛行於九世紀後之主要原因。以前從事 Ijtihad 的 Mujtahid 似乎也只能在既定的古蘭經及「順納」的大前提下於 Ijma' (consensus, 共識) 及 Qiyas (analogy, 類比) 上作些微的修正。這種情況持續到十二世紀中葉，因蒙古入侵而造成很大的變動。伊斯蘭世界方有偉大的 Mujtahid 出來作思想的改革運動。其中最重要的人物為伊本泰彌亞 (Ibn Taymiyyah)。

常有較保守之宗教學者指出，過份的使用 Ijtihad 有可能導致所解釋出來的法規教義不合乎神的旨意。一般而言，若一個 Mujtahid 無法將穆斯林社群的全然生活之道引入伊斯蘭法的規範中則被視為犯了罪過，因為穆斯林社群的社會秩序 (Mu'malat) 與宗教儀禮 ('Ibadat) 必須以伊斯蘭法為向背。因而 Mujtahid 必須經常在伊斯蘭社會的變遷中去找尋合乎時宜的法律詮釋。Mujtahid 之宗教、法律權威的運作很明顯地表現在什葉伊斯蘭 (Shi'ism) ²²的體制中。通常在順尼伊斯

²⁰ Cf. Al-Shafi'i's *Risala*, treatise on the foundation of Islamic jurisprudence, translated with introduction, notes and appendices by Majid Khadduri, 2nd ed. Cambridge: Islamic Texts Society, 1997, chapter xiii.

²¹ 事實上，Ijtihad 與 Taqlid 之間的關係並非壁壘分明，而 Ijtihad 之門也未必全然關閉，Taqlid 也未必成為保守主義之代號。參閱：D.B. Macdonald. *Development of Muslim theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York: Russell & Russell, 1965, pp.315-351; W.B. Hallaq. "Was the gate of Ijtihad closed?", *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), pp.3-41.

²² 一般而言，中國學者（包括台灣、香港）喜歡將任何伊斯蘭之團體、思想、法學體系稱之為派。

蘭 (Sunnism) 中 Mujtahid 之詮釋未必具有強制力，但在什葉伊斯蘭中則不然。什葉伊斯蘭的「伊瑪目體制」(Imamate) 理論認為當「伊瑪目」(Imam) 遁世之後，今世 (al-Dunya') 則由其代理人統治管理，他是穆斯林社群真正的領導者。其領導一直到「遁世伊瑪目」(Hidden Imam) 再現之時方結束。而「遁世伊瑪目」的代理人則為 Mujtahid，他們又被稱為 Murja' (authoritative source, 權威諮詢者)。因此在九世紀之後，當第十二位伊瑪目消失後，其身邊之宗教學者繼承其地位行使政教之權力。在伊朗以什葉伊斯蘭為國教之政教體制下，宗教學者一直享有相當高之權力。這種情況一直持續到二十世紀，方被巴勒維 (The Pahlavi) 政府所改變。然而伊朗傳統之 Mujtahid 如何梅尼 (Ayatullah Khomeini) 本著傳統身份與職責投身革命，推翻巴勒維政權，將伊朗的穆斯林社群重新帶回伊斯蘭之傳統。此乃 Ijtihad 精神之極至表現，亦即什葉伊斯蘭理論中 Ijtihad 之門從未被關閉。

雖然十世紀以降，在順尼伊斯蘭世界中，Ijtihad 之門宣稱關閉掉，但實質的運作上並非如此，其運作範圍只不過較為縮小。十一世紀時，Mujtahid 隨著功能而有所分類。一般所謂的「全然的 Mujtahid」(Mujtahid Mutlaq) 乃承續先前 Mujtahid 之地位與職責。此種 Mujtahid 仍然有資格、能力去創造一套方法論。此方法論乃根據先前之教義而來並在其所屬之法學派中運用。而層次較為低之 Mujtahid 則稱為 Mujtahid Muntasib 或 Mujtahid fi al-Madhab。這些 Mujtahid 其功能是在特殊的案件中有效地運用 Mujtahid Mutlaq 之方法論去作判斷、論釋。在 Mujtahid Muntasib 之下則是 Muqallid，他是完全地遵守前二者之詮釋去判斷。而十一世紀以降到十九世紀初幾乎無什麼重要之 Mujtahid Mutlaq，大都是 Mujtahid Muntasib 在其自身學派中作 Ijtihad 之運用²³。

什葉伊斯蘭的 Mujtahid 兼俱政治、宗教之權威，但在順尼伊斯蘭方面則傾向在法律方面而已，Mujtahid 只能詮釋而無法強制執行其詮釋結果。因此在伊斯蘭

此命名並非得當，過於籠統。事實上，伊斯蘭中不同的體系、與群體皆有其專有名詞或指稱。因此本文中並不稱 Shi'ism 為「什葉派」，而稱之為「什葉伊斯蘭」較為接近“Shi'i doctrines”。而 Sunnism 亦等同稱之為「順尼伊斯蘭」。

²³ Cf. B.Weiss. "Interpretation of Islamic Law: The Theory of Ijtihad", American Journal of Comparative Law 26 (1978), pp.199-212; Abu Ishaq Shirazi, Sharh al-Luma', Beirut: Dar al-Ma'arif, 1988.

之法學理論中形成了一種共識，是每位法學家(Faqih)必須俱備 Mujtahid 的資格。而一位法學家的 Mujtahid 資格則建立於神學造詣，他必須全然地掌握《古蘭經》「天啟」(Wahy) 之內涵與聖訓之意涵，換言之，他必須相當熟悉「法理學」(Usul al-Fiqh) 之學科。除了學術之資格外，Mujtahid-Faqih 必須俱有理性分析的態度，對事件能作科學性之分析能力或訓練，否則無法運作 Ijtihad 的原則，並落實其精神。

貳、伊本 泰彌亞 (Ibn Taymiyyah, 1262-1327A.D.) 之改革理論

十三世紀中葉蒙古人帶著更多中亞的非穆斯林 (non-Muslim) 進入伊斯蘭世界後，對伊斯蘭宗教文化體制造成了莫大之衝擊。而蒙古人亦在伊斯蘭世界建立了新式的伊斯蘭政體--伊兒汗國 (The Mongol-Ilkhanate)²⁴。中亞、北亞之非穆斯林進入所謂的「伊斯蘭境域」(Dar al-Islam) 而產生了宗教、文化融合的現象。雖然伊斯蘭變得更多元性，然而所謂的「正統根本」卻有逐漸式微之趨向，之前以阿拉伯 - 波斯為要素的伊斯蘭文化亦受到新的威脅與挑戰。中世紀傳統穆斯林史學家、思想家如：Ibn Athir、al-Zahabi 及 al-Suyuti 咸認自西元 1258 年之後，伊斯蘭世界即進入所謂的「黑暗時期」，亦即伊斯蘭前之「矇昧時期」(al-Jahiliyyah)²⁵。宗教學者憂心以前 al-Ghazali 所處之黃金時期的伊斯蘭精神、文化受到「野蠻人」(Barbarian) 的污染。雖然蒙古人留在「伊斯蘭境域」，並改信伊斯蘭。但他們卻不如先前突厥傭兵 (The Mamluk) 般捍衛伊斯蘭正統，反而將伊斯蘭帶往向他文化妥協融合的方向。此時期也因為這些蒙古人將薩滿信仰、儀式 (Shamanism) 帶入伊斯蘭境內造成非正統之蘇非道團 (Sufi orders) 大量興起。蘇非主義之融合性質原本就相當突出，而蒙古的 Shamanism 更是助長此一風尚。

²⁴ 有關蒙古人、突厥後裔在伊斯蘭世界，尤其是伊朗地區，發展之歷史參看：David Morgan. *Medieval Persia, 1040-1797*. London: Longman. 1988; *The Cambridge History of Iran vol.v the period of Seljuq and Mongol*, ed. J.A.Boyle. Cambridge: CUP, 1993.

²⁵ 所謂伊斯蘭前的「矇昧時期」乃指對神的宗教不瞭解，不信仰獨一神之天啟。蒙古人進入伊斯蘭世界將非伊斯蘭之宗教、文化帶進所謂的 Dar al-Islam，因政治、宗教的變化造成伊斯蘭世界的動盪，穆斯林史家方稱之為黑暗時期。事實上，伊斯蘭文明則從此進入一個大融合之時代。

一世紀前 al-Ghazali 將「蘇非主義」(Sufism) 與正統神學整合，大大提昇了「蘇非主義」的宗教地位，與其神學理論之精緻化²⁶。然而，此時期之「蘇非主義」卻朝反方向發展，不再注重理論的探討而就儀式融合之發展，導致形成不符合伊斯蘭精神的修道方式。蘇非者 (Sufi) 為了擴張勢力，經常依附在地方政權上，以宗教大師之身份為那些地方軍閥之合法性背書。另外，蘇非者為取得政治影響力，也不得不多方採納中、北亞之宗教傳統以迎合那些來自中亞沙漠、北亞大草原游牧民族的地方政權領導者。又因為 Ijtihad 之門早已關掉，Taqlid 遂大為盛行，蘇非大師之言語舉止往往超過古蘭經與聖訓之權威，成為一般穆斯林大眾奉行之標的。也因為如此的因果循環，造成伊斯蘭世界腐化。當然這是指宗教文化方面而言，致於物質文明則卻相反，可謂世界之繁榮中心。

由於宗教文化之多元化而背離伊斯蘭正統，遂有一些標榜「原教旨主義」(Salafiyyah) 的有心人士起身提倡改革。雖然他們提倡改革，但並未有所創新。Bid'ah 原則上是不被贊同。這些有心的思想家 (亦被稱為 Mujtahid) 極其能力使用 Ijtihad 的原則，盡心地引導穆斯林回歸到古蘭經與聖訓之遵奉。而 Ibn Taymiyyah 乃 Mujtahid 中之佼佼者。伊本 泰彌亞出身於敘利亞 Haran 地區的宗教世家，其家族為「漢巴里法學派」(Hanbalite) 學派的奉行者。由於自幼研習漢巴里學派之宗教、法律理論，後來他被認定為伊本 漢巴勒理論之最佳詮釋者 (Mujtahid Muntasib) 為逃避蒙古入侵舉家遷居到大馬士革，並在大敘利亞地區 (Bilad al-Sham) 從事傳教工作。大敘利亞地區當時一向為夏非儀法學派 (Shafi'ite) 之大本營，因此伊本 泰彌亞的傳教工作常與當地之宗教學者、法學家起衝突，甚致多次被捕入獄²⁷。

伊本 泰彌亞之教義主張以「漢巴里學說」(Hanbalism) 為主，認定只有《古蘭經》、聖訓及前人 (Salaf, pl. Aslaf) 之傳統 (Sunnah) 為詮釋伊斯蘭之根據。他也是「外學學說」(Zahiriyah)²⁸之主張者，因此他相當反對什葉伊斯蘭中之「內

²⁶ Cf. W.M.Watt. Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali. Edinburgh: University Press, 1963.

²⁷ 有關 Ibn Taymiyyah 之生平參閱：M.K. 'Ali. Tarjamat Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah. Damascus: Maktab al-Islami, 1969; M.B.al-Baytar. Hayat Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah, Muhadarat wa Maqalat wa Dirasat. Damascus: al-Maktab al-Islami, 1961; 'A.H. Hafiz. Al-Imam Ibn Taymiyyah. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, [n.d.]. 有關他的思想學說參閱 Encyclopaedia of Islam (Leiden), new edition, s.v. "Ibn Taymiyya"之精簡介紹。

²⁸ Cf. Ignaz Goldziher. The Zahiris, Their Doctrine and Their History, translated by Wolfgang

學學說」(Batiniyyah)²⁹。「內學學說」的理論在當時蘇非圈中相當盛行。相對之下，伊本 泰彌亞對蘇非主義也大加討伐，尤其是蘇非儀式中的聖墳朝拜 (Ziyarat al-Qubur, visiting the tomb of holy men) 與聖人崇拜³⁰。他亦反對 'Ilm al-Kalam (discursive theology) 及 Falsafah (peripatetic philosophy)，並斥為非伊斯蘭式的創新。事實上，他所反對的無非是外來文化要素，這是伊斯蘭原本不俱有的。伊本 泰彌亞相當反對盲目的模仿既定之傳統 (Blind Taqlid)，他主張一位原教旨主義者 (Salafi)(他本身亦是)，應運用 Ijtihad 於神聖經典如《古蘭經》與聖訓之詮釋中，並取得平衡點。而 Ijtihad 運用得當與否端視 Mujtahid 之信仰 (Iman) 的深淺，唯有具備深沈之 Iman 方能在運用 Ijtihad 時不致作出不合古蘭經、聖訓精神之詮釋。伊本 泰彌亞常被認為極右份子，主要原因是他以政治活動來宣揚其理念；而事實上他可說是將 al-Ghazali 的正統理論再往前推動。伊本 泰彌亞的復興運動可歸納為下列四項內涵³¹：

- (一)他承續了 al-Ghazali，對希臘哲學邏輯及人本主義提出更嚴厲的批判，並指出其在宗教精神層面或論神的思維上的不適當。伊本 泰彌亞之批判對當時歐陸的神學發展並無太大之影響，卻在二、三百年後的新大陸得到共鳴。伊本 泰彌亞可說是中世紀穆斯林學者中對一神教研究之先鋒。他曾對當時流行的猶太教、基督教理論作一番分析批評。傳統的穆斯林學者似乎對非伊斯蘭宗教的研究興趣缺缺，主要原因不外是伊斯蘭本位主義所致，他們一致認為伊斯蘭乃各個一神教之整合、改革，如同神在古蘭經中所指示，因而對猶太、基督教並不熱衷去瞭解。
- (二)伊本 泰彌亞對伊斯蘭論證方式跳脫了 al-Ghazali 及「慕阿他及理」神學家

Behn. Leiden: E. J. Brill, 1971.

²⁹ 此學說主要是由 Shi'ism 中的 Isma'iliyyah 所建立，譯為「內學」。學說主張強調《古蘭經》之內在意涵。後經蘇非者發展成所謂的「Tawil 詮釋學」可參見 Encyclopaedia of Islam (Leiden) new edition, s.v. "Batiniyya".

³⁰ Ibn Taymiyyah 雖然也是一位虔誠的蘇非主義者，但他是所謂的 Sober Sufi ("sahw"，可參見 W.C.Chittick. Sufism, A Short Introduction. Oxford: Oneworld, 2000. pp.26-29)，不主張迷信的儀式。他終其一生為破除蘇非異端儀式而奮戰。Cf. Muhammad U. Memon. Ibn Taimiyya's Struggle Against Popular Religion, with an annotated translation of his Kitab Iqtida' al-Sirat al-Mustaqim Mukhalafat Ashab al-Jahim. The Hague: Mouton, 1976.

³¹ Abul A'la Maududi. A Short History of the Revivalist Movement in Islam. Kuala Lumpur: The Other Press, 1999, pp.50-52.

(Mu'tazilites) 所著重的純理性分析。他的論證方式將伊斯蘭，尤其最早期第一代 Mujtahids 的方法論直接帶入對經典的詮釋。換言之，他跳脫幾世紀以來的論證，直接回歸到根源作探討。他用第一手資料來解釋第一手資料，擺脫第二、三手資料中之人為要素的影響。他可謂大膽地擺脫墨守成規的傳統 (Taqlid) 這種辨證方式可行的前題乃是他本人對第一手資料有深入的理解。可說是利用 Ijtihad 的原則回歸到伊斯蘭之根源，將這個不受到時空限制，放諸四海皆準的根源賦以彈性、合乎教理的詮釋，以充分顯現其原貌與價值。

(三)伊本 泰彌亞重開了自十世紀以來被關閉的 Ijtihad 大門。他將伊斯蘭的詮釋回溯到初期之資料後，再回頭分析、批判幾世紀以來的論證發展。他的目的不外是打破 Taqlid 之傳統，而鼓勵宗教學者用合理有限的理智去解析伊斯蘭的教義。如此一來，穆斯林社群 (Ummah) 方能時時有新生命的注入，也因而能抗拒外來非伊斯蘭要素之入侵。因此，伊斯蘭信仰的純真亦可能長保千萬年。伊本 泰彌亞以伊斯蘭根源為基礎來運作 Ijtihad 的方式一直持續到二十世紀，並在伊斯蘭復興運動中再發揮到極致。

(四)伊本 泰彌亞之對九至十三世紀之間教義、學說的批判，理論上掃除了非伊斯蘭之異教崇拜習俗，尤其是中 - 北亞、印度之宗教文化傳統。他對宗教學者在伊斯蘭與其他宗教傳統融合的妥協態度作嚴厲的批評。他的這股清流，實際上只在上階層知識份子中產生效應；而在民間中下階層，非伊斯蘭信仰的崇拜仍大行其道。不過他的理論倒影響了十八世紀的蘇非改革運動，尤其是阿拉伯半島之「瓦哈比運動」(Wahhabiyyah, or Wahabbism) 運動者更奉伊本 泰彌亞為導師。也因為伊本 泰彌亞的嚴格批判，而激起了 Jihad (一般譯為『聖戰』) 的潮流。在十八世紀的改革運動中，Jihad 經常被標榜作為推動改革的手段。

伊本 泰彌亞一生學術研究標榜 Ijtihad 之應用。他飽覽各家學說理論，並藉此對 Ijtihad 內涵以五個層次來說明。如前所述，他將 Mujtahid 分為五個等級³² (一) 全然的 (Independent, or Absolute) Mujtahid：這一層次的 Mujtahid 乃獨立的，不屬於任何學派或有學派導師之傳承關係。這種 Mujtahid 實質上乃早期伊斯蘭體

³² 參閱 Ibn al-Salah 著作 al-Madkhal 對 Ijtihad 的分類，引用在 Muhammad Abu Zahrah. bn Taymiyyah: Hayatuh wa 'Usuruh. Cairo: Dar al-Fitr al-Arabi, 1952; Victor E. Makari. Ibn Taymiyyah's Ethics. Chico: Scholars Press, 1983, pp.88-90.

制之建立者。(二)學派的 (Associated, or Affiliated) Mujtahid : 這一層次之 Mujtahid 乃各學派嫡傳弟子。他們可以運用 Ijtihad 之原則來詮釋其導師之理論。他們乃各自學派理論之發揚者。雖然他們遵守學派創立者之理論,但並非只是盲從,而是將之更理性地細緻化。(三)侷限性的 (Restricted) Mujtahid : 這一層次的 Mujtahid 最主要從事於各個學派之理論的分析整理。他們可能而提出新的見解,但不可能超越前二者之理論。換言之,其任務則是在既定的架構下作重整。其方法是演繹式的 (deductive), 有別於第二類 Mujtahid 採用之歸納式 (inductive)。事實上此類之 Ijtihad 乃受到 Taqlid 觀念所限制(四)備位的 (Verification) Mujtahid : 這一類的 Mujtahid 通常被當作「後補者」。在每一學派中缺乏第二、三類的 Mujtahid 時候, verified Mujtahid 只可對特殊事件作些詮釋,但他的觀點卻不能全然代表該學派。(五)沿革的 (Transmission, or Recitation) Mujtahid : 嚴格而言,這一類 Ijtihad 的執行者並不能算是 Mujtahid, 因為他只是重覆前四類之理論觀點。他們一點詮釋的權力也沒有,而是學派的完成者。他們之所以被認定為 Mujtahid 主要原因是,他們本身對 Fiqh 有其內在之素質,亦即具備所謂的 Faqih al-Nafs。換言之,他們能將 Ijtihad 的精神作適當的表達。伊本泰彌亞應可被歸類為第二類的 Mujtahid, 因為他理論架構來自於漢巴里學派。然而,他若早生幾世紀,亦有可能成為第一類之 Mujtahid。這裡值得探討的問題是:為何伊本泰彌亞沒有另起爐灶創立新學派呢?他主張任何一位好的法學家不應滿足現有理論,除非有完整之理性探討。他的學術觀具有相當現代性。他也強力主張 Ijtihad 的門不應關閉,因為穆斯林的社群一直不斷地成長變化。不過當原始的 Ijtihad 窒礙難行時, Taqlid 就能有限度地被使用。

參、南亞印度地區之復興改革

伊本泰彌亞的改革及其一生所從事的 Jihad 主要是針對阿拉伯 - 波斯世界的伊斯蘭。而在印度大陸地區,因為蒙兀兒帝國 (The Mughols) 的建立,使得該地區之伊斯蘭更趨複雜³³。蒙兀兒人未進入印度之前,該地區的伊斯蘭一向緊密地與

³³ 印度地區之伊斯蘭其內涵之複雜性遠超過中東地區。事實上,印度之伊斯蘭匯集了中東、中亞、北亞及其本地之宗教文化傳統。所謂宗教的相融 (syncretisation) 充分顯現在印度伊斯蘭中。Cf. Ja'far Sharif. Islam in India (Qanun-I Islam): The Customs of the Musalmans of India,

阿拉伯波斯地區的伊斯蘭相結合，尤其在伊斯蘭世界之學術網路成行後³⁴。印度的伊斯蘭並未被邊緣化，反而與阿拉伯半島之麥加、麥地那兩聖城（al-Haramayn），敘利亞地區的大馬士革、埃及的開羅與伊拉克的巴格達，甚至伊朗地區的一些重要宗教文化中心保持密切的關係。伊斯蘭世界學術網路的形成，加強各地區穆斯林思潮的流通。十六世紀以降，在麥地那、麥加地區形成的「聖訓學派」呼應了伊本 泰彌亞的理論方法。Ijtihad 因此盛行開來。隨著年度的朝覲及穆斯林的遊學各地所致，明顯地伊本 泰彌亞的復興改革理論亦在印度北部擴散開來。由於蒙兀兒帝國一些統治者大力提倡宗教融合，激發了該地區的復興改革運動，其重要的代表人物為西爾辛迪（Shaykh Ahmad Sirhindi）及瓦里烏拉（Shah Wali Allah Dihlawi）。

蒙兀兒帝國的建立者乃蒙古、波斯之後裔。他們從阿富汗進入印度北部，所建立的文化標榜著非阿拉伯式的伊斯蘭文化。他們提倡宗教融合，尤其是對印度教傳統的吸收，在帝國早期，更大舉引進波斯文化傳統。當波斯文學在伊朗地區衰微後，伊斯蘭前的波斯傳統卻在蒙兀兒宮廷中受到重視與發揚。雖然蒙兀兒帝國統治者不重視阿拉伯式伊斯蘭傳統，但在印度許多宗教學者和其家族卻是阿拉伯後裔。他們常以維護正統自居與政權產生衝突而受到排斥。由於蘇非主義在蒙古入侵伊斯蘭世界後大興（原因是新的游牧民族通常經由蘇非導師的傳道而皈依伊斯蘭），蘇非者為了傳佈、擴張其勢力，不惜與政治勢力妥協，採納非伊斯蘭的傳統、儀式。蘇非主義雖然在 al-Ghazali 的努力下得到正統宗教學者的投入與認可，並提昇其法統性；然而卻因為與游牧民族宗教傳統的結合而逐漸走入民間信

revised and rearranged by William Crooke. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1972; Murray T. Titus. *Indian Islam: A Religious History of Islam in India*. Oxford: University Press, 1979; Mohammad Umar. *Islam in Northern India During the 18th Century*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1993.

³⁴ 遊學尋訪名師一向是伊斯蘭學術交流之傳統。此一傳統間接地造成伊斯蘭國際學術網路之形成。就由這些網路，各個學說得以更廣泛地傳播。又因為麥加、麥地那兩聖城為網路之中心，所有的復興改革理論幾乎都是經由朝覲匯通之後，再傳到伊斯蘭世界各角落。Cf. John Voll. "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of An Intellectual Group in 18th Century Madina", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38 (1975), pp.32-39; idem. "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramain and Their Impact in the Muslim World", *Journal of Asian and African Studies* 15 (1980), pp.264-73.

仰的軌道，忽視教義哲理的探討，也因此步入迷信之道，遠離古蘭經中所標示之「正途」(Silat al-Mustaqim)。此外由於 Ibn 'Arabi 之「單一存在論」(Wahdat al-Wujud) 的流行，在印度地區亦造成影響。Ibn 'Arabi 的「單一存在論」被認為否定了「神獨一論」(Tawhid) 的教義，造成「泛神論」瀰漫之危機。而「泛神論」的流行更助長了蘇非主義中迷信儀式的普遍化。其中最明顯的是蘇非者 (sufi) 及一般民眾對聖人 (Wali) 崇拜之盲從，而忽略了伊斯蘭法的遵奉。由於不顧伊斯蘭法的落實，造成一般穆斯林一味追求經由蘇非聖人 (Wali) 說項取得個人的救贖，而放棄宗教職責的實踐及對獨一神的禮拜。這種現象實非伊斯蘭之本義。無怪乎於十八世紀西方之旅行家或傳道士在印度、波斯或中亞所觀察到的蘇非主義，誤以為是與伊斯蘭平行的另一獨立性宗教。蒙兀兒帝國的阿克巴爾大帝 (Akbar)，在其執政時期於其朝政大量採用印度教徒，或許阿克巴爾本身為一宗教融合者 (Syncretisor)，或許受到印度教徒於的影響，提出新的宗教稱為 Din-i Ilahi (Religion of Divinity)³⁵，並改稱「見證詞」(Shahadah) “La-ilaha illa'llaahu, Muhammad Rasul'ullah” 為 “La-ilaha illa'llaahu, Akbar Khalifatu 'Ilahi”。阿克巴爾自認為救世者 (Mahdi) 將自己提升到與先知穆罕默德等同地位。他認為其權力來自神而非穆斯林的擁戴。他的新宗教理念落實了古典波斯、印度之「君權神授」的模式。阿克巴爾宛如神的化身，眾人必須對他頂禮，在他統治下穆斯林必需改信阿克巴爾的宗教。這種行徑對伊斯蘭的正統而言，無疑是一種 Bid'ah，是被視為異端。與其說阿克巴爾在運用 Ijtihad 之原則，不如說是宗教的更新；但是這種更新卻遠超越古蘭經之教義與信仰，因此受到大多數正統穆斯林反對，也因而成為被改革的對象。

十七世紀初期印度地區所產生之改革首推西爾辛迪 (Shaykh Ahmad Sirhindi, 1564-1624 A.D.) 西爾辛迪被舉為 Mujtahid-Mujaddid。他的改革理論主要是針對當時的宗教融合，意圖重新找回伊斯蘭之本質。他本屬於 Naqshbandiyyah 的蘇非改革道團，因此他對當時盛行之蘇非主義特別提出批判。他出身於宗教世家，有深厚的傳統伊斯蘭學基礎。他曾經被延攬入政府部門為官，並常對當時的統治者提出諫言。這些言論與主張可從他對外的通信集 Maktubat-i Iman-i Rabbani³⁶

³⁵ Cf. M.Roy Choudhuri. Din-i-ilahi. Calcutta: RAS, 1941.

³⁶ A.S. Ansari. “Saed Ahmad Shahid in the Light of his Letters”, Islamic Studies 4 (1976). pp.231-245.

一探究竟。西爾辛迪似乎相當認同 al-Ghazali 將 Sufism 納入正統伊斯蘭架構內的使命。為了修正「泛神論」之學說，他特別提 Wahdat al-Shuhud (Unity of witness) 以對抗當時所盛行 Ibn 'Arabi 的 Wahdat al-Wujud (Unity of being)³⁷。西爾辛迪主張“Everything is from God”而非“Everything is God”。西爾辛迪的 Wahdat al-Shuhud 破除了當時泛靈皆神的迷信，並強調造化之目的乃為見證神的存在。人存在的目的是“替天行道”，遵守神之正道，以得到救贖。這是每個穆斯林的職責；也因而必須嚴守伊斯蘭法，因為伊斯蘭法乃根據神的旨意、先知之訓誨及 Mujtahid 的努力所訂定，其目的在於維護穆斯林「溫瑪」(Ummah，社群、國家)之正常運作以建立今世之樂園。根據西爾辛迪的理論，唯有服膺伊斯蘭法與「順納」(Sunnah)才能達到精神面的充實，而非只從事蘇非者無意義的修道儀式³⁸。就其改革理念而言，西爾辛迪有如伊本 泰彌亞是屬於 Mujtahid Muntasib。他以其深厚之伊斯蘭學基礎運用 Ijtihad 的大原則重新為 Sufism 找出一個方向，回歸到伊斯蘭原點與正統。他提倡蘇非者應落實伊斯蘭法，故而被稱為「新蘇非主義」(Neo-Sufism)。他的理論由印度傳到阿拉伯半島的麥加與麥地那地區，為當時的「聖訓學派」(Ahl al-Hadith)注入了一股新生命，並為日後瓦哈比改革運動(Wahhabiyyah)鋪了路。

繼西爾辛迪之後，瓦里烏拉 (Shah Wali Allah, 1703-1762 A.D.) 可謂印度伊斯蘭世界近代最偉大的思想家、改革家。他亦被列為 Mujtahid Muntasib，也是一位 Mujaddid。如同其前輩西爾辛迪，瓦里烏拉亦出身於經學世家，其父乃德里 (Delhi) 之經學院長，自幼得自其父傳精湛的伊斯蘭學，他本身亦是 Naqshbandiyyah 蘇非教團之成員。Naqshbandiyyah 教團俱有宗教改革之傳統，其創立者 Baba' al-Din al-Naqashbandi 亦可謂 Mujtahid-Mujaddid。瓦里烏拉及長後，前往麥加、麥地那遊學一年多，其間就學於各聖訓學之大師 (Muhaddithun)，而深俱 Ijtihad 之精神。在阿拉伯世界遊學時對第一代 Mujtahid 之傳統 (Sunnah) 及其聖訓研究投入深刻的功夫，他並為瑪立基法學派 (Malikite) 之創立者 Malik b.

³⁷ Ibn Arabi 之“Wahdat al-Wujud”理論詳見：William C. Chittick. *The Self-disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology*. Albany: SUNY, 1998, Part i.

³⁸ Cf. Yohanan Freeman. *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a History of His Images in the Eyes of Posterity*. Montreal: McGill University Press, 1971.

Anas 之著作 Kitab al-Muwatta 作評註³⁹。

瓦里烏拉為學之最高目的在於透過對「聖訓」(al-Hadith) 的研究，重新建構伊斯蘭學科。這種思想表現在其傳世著作 Hujjat Allah al-Balighah⁴⁰。這本著作目前仍流傳於伊斯蘭世界各地，更是經學院必讀之教材，而且伊斯蘭現代主義者、改革者無不推薦該書之論證及所提倡之精神。瓦里烏拉的改革任務一般可分為二大部份：一是對伊斯蘭陳腐教義之研究批判，一是對伊斯蘭價值觀、本源的理論重新建構⁴¹。在研究批判方面，瓦里烏拉所根據的乃是對伊斯蘭歷史、穆斯林社會之演變作通盤地瞭解。瓦里烏拉之伊斯蘭史觀似乎習自十四世紀之北非大思想家、史家、社會學家伊本 哈勒頓 (Ibn Khaldun, 1332-1406 A.D.)⁴²，他以客觀的立場、宏觀之態度來觀察伊斯蘭社會之發展歷史。瓦里烏拉非但採宏觀角度解析伊斯蘭歷史，並以古蘭經、聖訓的基本精神去理解歷史發展。在他的著作評論中，他一直強調 Ijtihad 的精神原在穆斯林社會發展中的重要性。從檢驗歷史的過程中，他得到的結論是：在過去幾世紀以來，大多數穆斯林宗教學者由於缺乏 Ijtihad 的精神原則而固守著 Taqlid 之傳統，因而累積了相當多的陳腐。這些陳腐主要表現三方面：(一) 過份依賴希臘哲學方法而無法在伊斯蘭的信仰上找到立足點；(二) 過份推崇蘇非之儀式、體制 (Tariqah, order) 而忽略古蘭經與「順納」(Sunnah) 之基本教義。對於神的畏懼、禮拜則流於形式，而穆斯林的救贖則轉向蘇非之迷信儀式，蘇非聖人 (Wali) 則取代了獨一神的地位；(三) 過於執著於各個學派之細節理論，而忘卻了各學派立意的主要根源，亦即忽略了《古蘭經》、聖訓的精神規範。在這一點瓦里烏拉似乎也在譴責 Ijtihad 被不當的使用而致忘本。

在伊斯蘭理論重新建構方面，瓦里烏拉主張整合各個學派。由於各個學派過

³⁹ 其思想參閱：J.M.S.Baljon. Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi 1703-1762. Leiden: E.J.Brill, 1986; S.A.A. Rizvi. Shah Wali-Allah and his Times. Canberra: ANU, 1980.

⁴⁰ 英譯本見：Marcia K. Hermansen. The Conclusive Argument From God, Shah Wali Allah Delhi's Hujjat Allah al-Baligha. Leiden: E.J. Brill, 1996.

⁴¹ Fazlur Rahman. Revival and Reform in Islam, a study of Islamic Fundamentalism, edited with an introduction by Ebrahim Moosa. Oxford: Oneworld, 2000, pp.171-201.

⁴² Ibn Khaldun 被西方學界譽為伊斯蘭社會學之父。對伊斯蘭社會史有精闢獨到之理論見解。其歷史巨作 Kitab al-'Ibar 之導言 al-Muqaddimah 已被西方、穆斯林學界研究相當透澈，並被列為伊斯蘭之經典著作。英譯本見：The Muqaddimah: An Introduction to History, translated by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967.

份標榜該學派之細節，而導致整個伊斯蘭法支離破碎，如此亦造成伊斯蘭世界各地明顯的差異性。瓦里烏拉建議採納聖訓學派之方法，利用 Ijtihad 之精神原則重新對 Ijma'、Qiyas 作全面性的檢討，亦即再回歸到古蘭經及聖訓的原點作詮釋整合。在強調 Ijtihad 原則運用之前提，瓦里烏拉主張為了培養一位有資格之 Mujtahid，整個伊斯蘭之教育體制必須重新檢討，尤其是教學方式。他認為伊斯蘭的教育應該培養穆斯林有知性、道德、宗教、文化的修養，而這種修養乃直接承自那些早期 Mujtahid-Salaf。他的理念相當有現代性。在一世紀之後，埃及的 Muhammed Abduh 亦採同樣的觀念提出改革。我們可斷言，伊斯蘭的改革是具有連續之性質，尤其是 Islah 之教義更是與 Tajdid (renewal) 之運動相輔相成地發展。

肆、伊斯蘭的現代改革

伊斯蘭的現代改革運動主要以「原教旨主義」(Salafiyah) 為運作核心，而原教旨主義者本身即是 Islah 的堅持者。十九世紀末的改革運動與文化復興 (Nahdah, renaissance) 運動⁴³的關係相當密切；而文化復興運動則因受到現代西方思想與文明衝擊而產生。不過在現代改革運動中，Islah 運作的不同途徑，端視其運作者對現代化之認定。十九世紀末以來伊斯蘭世界的復興改革可分為內在的、外在的來探討。根據研究，這些內外相雜的因素可分為下列幾項：(一) 來自瓦哈比改革運動

⁴³ 阿拉伯的文化復興運動興起的主要原因是西方的民族主義進入阿拉伯世界後，影響知識份子而重新檢討思考中世紀以前以阿拉伯文化為主體之伊斯蘭文明。此運動的主要訴求恢復古典阿拉伯文化的光榮，並去除波斯、土耳其之文化要素。Cf. Albert Hourani. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1991, part iv; idem. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: CUP, 1983.

的影響⁴⁴；(二)印刷術引進阿拉伯伊斯蘭世界⁴⁵；(三)西方文化思想的影響⁴⁶；(四)奧圖曼帝國的自由化改革⁴⁷；(五)基督宗教在亞洲的傳教活動⁴⁸。現代伊斯蘭改

⁴⁴ Wahhabism 宗教改革運動造就了現代沙烏地阿拉伯王國之建立。原為宗教運動，但不得不與政治力結合以推動改革理念，參見：Ayman al-Yassini. *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*. Boulder: Westview, 1985；有關創立者 Abd al-Wahhab 之教義與影響參閱：“Wahhabiyya”，*Encyclopaedia of Islam*, new edition。在利比亞亦產生如 Wahhabiyyah 之 Sanusiyyah 之政教改革運動。（可參考 Nicola A. Ziadeh. *Sanusiyyah, A Study of a Revivist Movement in Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1958；A.S. al-Dajani. *Al-Harakat al-Sanusiyyah: Nash'atuha wa Numuwuha fi al-Qarn al-Tashi'ashar*. Beirut: al-Mu'sasat al-'Arabiyyah, 1967；Emrys Peters. *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*. Cambridge: CUP, 1990。）此運動對內作宗教改革，對外則抗拒外來之殖民政權。Sanusiyyah 所建立的政權後被 Mu'ammār al-Qadhādhafi 推翻，建立伊斯蘭社會主義式之共和國。Al-Qadhādhafi 之現代伊斯蘭理念詳見：Mahmoud Ayoub. *Islam and the Third Universal Theory: the Religious Thought of Mu'ammār al-Qadhādhafi*. London: Kegan Paul Inter., 1987.

⁴⁵ 奧圖曼統治下的埃及首開歐化潮流。Cf. M.W. Daly. ed. *The Cambridge History of Egypt*, vol.ii. Cambridge: CUP, 1998, chapters 6,7,8。埃及 Muhammad 'Ali Pasha 醉心於歐洲之科技文明，最早引進現代印刷術，成立國家出版部 (the Bulaq)，重印了不少古典阿拉伯文經典手抄本以及歐文著作。See Abu al-Futuh Ridwan. *Tarikh Matba'at Bulaq*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1953；Michael Albin. “The Survival of the Bulaq Press under the Abbas and Said (1848-1863)”，*International Journal of Orientalist Librarians* 30-31 (1987)，pp.11-17.

⁴⁶ 中世紀伊斯蘭世界對外的資訊幾乎是來自穆斯林旅行家如 Ibn al-Battutah', Ibn Zubayr, al-Mas'udi 之記載報導。現代穆斯林知識份子因政治外交至西方國家旅行工作而直接接觸到西方現代思潮，回國後即介紹報導之。其中之先鋒者有：Khair al-Din、al-Kawakibi、al-Tahtawi 等。這些知識份子對西方文化有不同之反應，視其對伊斯蘭、西方文化之價值觀而定；但是其言論對文化復興、伊斯蘭改革有相當大的影響。Cf. Nazik Saba Yared. *Arab Travellers and Western Civilization*, translated by S.D.Shahbandar, revised and edited by Tony P. Naufal and Jana Gough. London: Saqi Books, 1996；also cf. G.E.Von Grunebaum. *Modern Islam: the Search for Cultural Identity*. Westport: Greenwood Press, 1962.

⁴⁷ 十八世紀時伊斯坦保之蘇丹開始西化運動，號稱「Tanzimat 改革」。此西化運動顛覆了傳統政教合一之體制，造成社會危機，導致二十世紀初凱莫爾 (Kamal Atatürk) 世俗化之政權的建立。Tanzimat 深遠影響的探討詳見：Sir Hamilton Gibb & Harold Bowen. *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, vol.i part i. London: Oxford University Press, 1950.

⁴⁸ 基督宗教教會在亞洲伊斯蘭世界的積極傳教承續了十字軍東征之精神，夾著西方科技文明進步之優勢，以及殖民政治勢力的支援，對穆斯林社會造成壓迫性之威脅，並刺激了穆斯林知識份子、宗教學者的自我反省。Edward Said 在其 *Orientalism* 一書中有詳細的分析批評。二十世紀中葉後，基督教傳教士學者對伊斯蘭以不再存有敵對之態度。反之，盡其力建立宗教間的對話，並以

革運動因與西方世界有著直接關係，故而相當複雜，不若前幾世紀單一理論的提出與遵行。現代伊斯蘭改革運動，基本上可以二個方向來探討：（一）宗教內部的改革，即「新蘇非主義」運動的延伸；（二）對應西方的入侵而在整個穆斯林「溫瑪」（Ummah）內體制的大調整。

一般而言，現代學者常將現代伊斯蘭改革與伊斯蘭之現代主義（Modernism）相連結。然而若就 *Islah* 及 *Tajdid* 的精神原則觀之，伊斯蘭每隔一段時期皆會產生自我調整以正本清源。因此嚴格說來，西方所謂的現代主義理論未必能套用在 *Islah* 的改革運動上。就通則而言，伊斯蘭因其天啟永恒性的存在，故只能解釋為「當代的調整」，亦即在該時代之時空內的調適；相較之下，舊時代之後的改變皆可曰「現代化」。西方學理的分期也許不應用來詮釋伊斯蘭，很明顯的在西方學者所言的穆斯林 *Muslihun* 皆不輕言「現代主義」，他們認為西方與伊斯蘭世界的發展脈絡未儘相同。伊斯蘭現代主義者對伊斯蘭的改革所抱持的態度是將新時代之價值觀融入伊斯蘭社會中，並對傳統伊斯蘭神學作解放⁴⁹。其不同於傳統的改革是在於對伊斯蘭之根源直接跳脫中世紀之詮釋，以 *Ijtihad* 之原則詮釋伊斯蘭的根源，並賦予新的價值觀。他們對於古蘭經、聖訓之詮釋並不拘泥於傳統⁵⁰。他們通常只吸取歷史經驗作為改革理念之參考，但未必遵守傳統 *Mujtahid* 之途徑。例如巴基斯坦之伊斯蘭現代主義大師 *Fazlur Rahman* 即持此態度⁵¹。而其學生印尼的現代改革主義者 *Nurcholis Madjid* 雖然精通伊本 泰彌亞的理論，卻不循其改革途徑。*Madjid* 自己創立了“*Para-Madinah*”的理論以建議伊斯蘭在當代之調適⁵²。

客觀立場去瞭解伊斯蘭。這些學者中可以 *W.C. Smith*、*Kenneth Cragg*、*W.M. Watt* 為代表，從其著作不難得知伊斯蘭教的確帶給基督宗教「正本清源」之現代詮釋概念。

⁴⁹ *Fazlur Rahman*. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1969, p.222; *Hisham Sharabi*. *Arab Intellectual and the West: the formative years, 1875-1914*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1970, p.6; *C.C. Adams*. *Islam and Modernism in Egypt*. New York: Russell & Russell, 1933, p.1.

⁵⁰ Cf. *Kate Zebiri*. *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*. Oxford: Clarendon Press, 1993. Chapt. 7

⁵¹ Cf. *Fazlur Rahman*. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

⁵² 筆者個人對 *N. Madjid* 在雅加達之訪談（2000/1/27），所謂的“*Para-Madinah*”之理論乃是以先知及早期正統哈里發時期（*‘Asr al-Rashidun*）之體制、精神為根據建立新體制。*Madjid* 認為唯有如此方能落實伊斯蘭之價值觀。Cf. *N. Madjid*. “The Necessity of Renewing Islamic Thought and

所謂伊斯蘭現代主義者與改革主義者運動目標相同，但手段途徑未必一致。十八、九世紀伊斯蘭復興運動為二十世紀的伊斯蘭發展奠下新政教體制的典範。就整體理念觀之，所謂的伊斯蘭現代主義運動其函蓋面應大於改革主義運動。現代主義所標榜的是宗教、文化，甚至整個穆斯林社群之重新調整，因此可稱其為「調適主義」(Ta'diliyyah) 運動。其理念主要是建立一個自由開放的新社會。它有可能完全摒除過去傳統，採取非穆斯林社會的文化價值觀，而賦予「溫瑪」新面貌與價值⁵³。而改革主義，純粹就宗教儀式、社會法律體制部份作改革，不過其最終目的仍在建立一個純淨的伊斯蘭「溫瑪」。通常，調適主義者會去認同西方科技、文化的優點而借用之，但改革主義則希望從伊斯蘭內部找尋解決之道，因此他們也常被歸類為「原教旨主義者」。在現代伊斯蘭改革運動中，「調適主義」與「改革主義」常常互相結合，而其理念則有互補作用。在整個伊斯蘭世界的主流改革運動中可以埃及與印度二地區之運動為代表。在埃及方面以穆罕默德 阿不都 (Muhammad Abduh, 1849-1905) 及其門徒為代表；在印度方面則以阿哈瑪德汗 (Sayyid Ahmad Khan, 1817-1898) 為首要推動者。

埃及可說是伊斯蘭世界中最早接受歐洲文化的穆斯林國家，1798 年拿破崙入侵埃及之後，歐風隨即在埃及流行。埃及當時雖屬於奧圖曼帝國統轄，但卻相當自治前獨立。為呼應伊斯坦堡土耳其蘇丹的歐化政策，埃及的總督亦派遣大量留學生往法國學習科技。其中也有些宗教學者 (`Ulama`) 隨著留學生團出國考察。這些宗教學者回來之後，便大量報導並譯介歐陸的進步及其科技文明。當然其影響力只普及於上層知識份子。當時開羅的愛智哈爾大學 (al-Azhar) 仍為伊斯蘭世界首要的大學，是培養宗教學者之搖籃。在愛大的教授 (Shaykh) 們仍保持著 Taqlid 的傳統，或有些大膽的採 Ijtihad 態度去思考西方的科技文明與伊斯蘭的相容性。但西方科技文明仍非為大多數所接受，直到 Jamal al-Din al-Afghani 來到埃及後，結合了穆罕默德 阿不都到處演講，大力鼓吹西方文明與伊斯蘭的相容性後，才在

Reinvigorating Religious Understanding”, in *Liberal Islam: a sourcebook*. ed C. Kurzman. New York: Oxford University Press, 1998, pp.284-94.

⁵³ Fazlur Rahman. “Roots of Islamic Neo-Fundamentalism”, in Ph. Stoddard ed. *Change and the Muslim World*. New York: Syracuse University Press, 1981, pp.28-29; J. Waardenburg. “Islam as a Vehicle of Protest”, in Ernest Gellner ed. *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization*. Berlin: Mouton Publishers, 1985, pp.35-36.

知識界普遍引起共鳴。他們提倡西方科技對穆斯林社會的重要性，其目的最主要是破除舊有社會、文化傳統的僵化。他們經常引用古蘭經的教義來開導人民。換言之，他們致力於挑出穆斯林對過去在 *Islah* 之成果的注意⁵⁴。「人心若不思變，則社會無所變」乃是常理。面對他們而言，人心的思變，乃來自神的旨意，亦即 *Islah* 必須以神的意志為根據。

阿哈瑪德 汗⁵⁵在印度之活動與穆罕默德 阿不都在埃及的改革運動多主張在教育方面著手 *Islah*，而他們都充份地發揮了 *Ijtihad* 之精神與原則。對調適主義者而言，傳統的經學院教育（*Madrasah*）似乎是穆斯林社會發展的障礙，原因是經學院傳統的教育只教導學生以 *Taqlid* 的精神守成，只瞭解一些不合時宜的思想、傳統。而事實上，在面臨著西方科技文明的挑戰時，穆斯林必須再將中世紀的理性主義重新注入教育體制中，此乃受到西方知識份子能夠獨立深度思考所刺激。並且穆斯林也目睹西方教會學校（*missionary schools*）在伊斯蘭世界所表現的成果。在埃及的耶穌會及新教所辦的學校吸引相當多的穆斯林子弟前往就學。在那些學校除了接受人文教育外，亦有科技學科之教授。在印度亦然，英國殖民政府或教會所創辦的學校亦相當熱門，尤其是在中產階級社會中。無可否認的是，這些殖民學校所訓練出來的學生相當實際，皆能在社會相當重要職務，爾後當殖民勢力撤退之後，這些殖民學校學生自然而然地成為社會之政治、經濟菁英。雖然這些菁英對社會建設相當有貢獻，但後遺症則是：他們一旦掌權，往往將國家帶往世俗化的方向。因此，在穆斯林國家脫離殖民統治獨立之後，常常有再一波的淨化改革運動。

因為不滿傳統教育的缺乏與西方教育不合伊斯蘭原則。調適主義者主張整合伊斯蘭與西方教育。這種理念相當於二十世紀中國所標榜的「中學為體，西學為用」。傳統主義者批判西方的科技教育否定了伊斯蘭的本質，因此調適主義者必須儘心儘力去說服開導那些保守者。當穆罕默德 阿不都被派任為愛智哈爾大學校長

⁵⁴ 有關 Muhammad Abduh 之理念參閱：林長寬，談伊斯蘭之現代化：以 Muhammad Abduh 之「現代化理念」為例，《宗教哲學》5；2（1999/4/1），頁 57-75。

⁵⁵ 有關 Sayyid Ahmad Khan 之宗教思想與改革理念參閱：J.M. Baljon. *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970; Hafeez Malik. "Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan", *Studies in Oriental Culture* no.15. New York: Columbia University Press, 1980.

時，極力主張將該大學從傳統的神學院改成一般的綜合性大學，至少在傳統的神學教育科目中增加一些世俗的科技科目，如西方的邏輯、物理、數學等基礎學科。穆罕默德·阿不都的主張在愛智哈爾大學遭到了阻礙，但他能舉出實例去克服之。事實上在中世紀的經學院中如巴格達的 Nizamiyyah 皆有傳授那些基礎學科，反而在近現代的經學院教育被忽略掉，而造成學生無法作深度的思考。穆罕默德·阿不都另一個重要的改革是將穆斯林婦女的教育納入大學教育中。在當時雖然婦女接受教育的風氣未開，但他的創舉在二、三十年後得到開花結果。

在印度阿哈瑪德·汗之推動西方教育更甚於穆罕默德·阿不都，他認為西方的科學教育事實並不與伊斯蘭之精神相背，因為古蘭經指示人類必須去探求宇宙的奧妙以瞭解神之偉大，而科學教育更可輔導穆斯林走出窠臼，認真地思考伊斯蘭之本質⁵⁶。阿哈瑪德·汗於 Alighah 設立了 Mohammanan Anglo-Oriental College，同時並重傳統的伊斯蘭學科與西方的人文、科學。在這方面他似乎比穆罕默德·阿不都更強調西方教育的實用性。阿哈瑪德·汗的學校後來發展成為印度第一所現代穆斯林大學，其宗旨則在培養穆斯林學生新的價值觀及體系。這種價值觀來自古蘭經與聖訓的教義，讓穆斯林青年找回伊斯蘭真正的本質⁵⁷。換言之，穆罕默德·阿不都及阿哈瑪德·汗他們的改革理念即延續前人 Mujtahid 的運動而創造更多的 Mujtahid，如此方能將伊斯蘭往前推動而不致於停滯腐化。雖然穆罕默德·阿不都及阿哈瑪德·汗主張吸取西方的優點，但一些他們的繼承者卻走向較為極端的路線，並更進一步地將 Ijtihad 的精神原則帶進政教運動當中，轉成激烈之手段。

二十世紀伊斯蘭世界之改革運動中，當以埃及的「穆斯林兄弟會」(Ikhwan al-Muslimin, Muslim Brotherhood) 及巴基斯坦之 Jama'at-i al-Islami (伊斯蘭協會) 影響最為深遠，幾乎在伊斯蘭中土及邊緣地區皆受到其影響，而產生一系列的復興改革運動。這兩個運動的目的在重新建構伊斯蘭「溫瑪」落實真正政教合一體制。他們常被認定為原教旨主義而賦予負面評論。事實上他們的運動，簡言

⁵⁶ Cf. Hafeez Malik ed. Sir Sayyid Ahmad Khan's Education Philosophy: A Documentary Record. Islamabad: IIS, 1989.

⁵⁷ Alighah Muslim University 後來成為伊斯蘭世界現代教育之指標。它不僅培養技術官僚，亦培養了不少之現代主義教學者。其教育模式被後來在各穆斯林國家所設立之國際伊斯蘭大學所採納。其創立歷史參閱：David Lelyveld. Alighah's First Generation: Muslim Solidarity in British India. Oxford: OUP, 1978.

之，是將伊斯蘭早期之「原教旨主義」精神重新展現出來，只不過手段較為激烈而已，常以政治力來推動其理念。這種手段應是採取自先前 Naqshbandiyyah 蘇非道團的改革手段，用政治力或武力去落實伊斯蘭的理念，將初期政教合一之精神充份表達出來。

穆斯林兄弟會之創立者哈山 班那 (Hasan al-Banna', 1906-1949) 乃穆罕默德 阿不都間接的學生。他曾經受過傳統的伊斯蘭經學院教育，但西方教育卻未曾接觸過。在二十世紀初的埃及西化風氣相當盛，哈山 班那所處的西方殖民環境造成他的仇外觀點，並激發了他對「原教旨主義」理念的堅持。他曾批判伊斯蘭世界衰微的原因主要是：(一) 穆斯林間的權力鬥爭；(二) 宗教教義的分歧；(三) 穆斯林統治者的奢侈腐化；(四) 土耳其、波斯的穆斯林並無真正去學習研究伊斯蘭真諦；(五) 穆斯林知識份子對實用科學的忽視；(六) 一般大眾盲從宗教權威。因為這些因素而使得伊斯蘭世界受到西方的殖民，也因此西方文化大力入侵伊斯蘭社會，其結果造成對自我宗教文化根源失去信心。在哈山 班那的觀念中西方文化過於物質化，因而造成政治宗教的不協調，不少穆斯林不知究竟地受到影響，

主張政教分離的世俗化政權，甚而誤解伊斯蘭文化之本質⁵⁸。

關於穆斯林對伊斯蘭文化的誤解除了受到西方殖民影響之外，在穆斯林社群內，蘇非道團的迷信儀式亦是原因之一。早在十八、十九世紀前，新蘇非主義興起後，蘇非道團即作自我的改革、調適，如利比亞地區的 Sanusiyyah、蘇丹的 Mahdiyyah 運動。然而在埃及境內蘇非道團一如以往的盛行，尤其是聖人崇拜儀式。哈山班那本身亦出自蘇非的家庭。當他在開羅旁聽穆罕默德阿不都的講學時受到他的影響，深覺蘇非的迷信亦是伊斯蘭淨化的阻力。日後在正式組成兄弟會之後，雖然採取蘇非道團的結構，但並不施行那些非伊斯蘭的儀式，而專注於《古蘭經》的教義如何提昇對神的信仰及在這世界上建立伊斯蘭的樂園。這方面他堅絕提倡回歸早期正統哈里發時期之純樸體制。亦即，伊斯蘭政權應是穆斯林共同來建立而非採世襲壟斷制。因此他更提出早期 Kharijite 之理念⁵⁹：任何一位虔誠、宗教學識淵博的穆斯林皆可成為社群之領導者。他的這種提倡呼應了穆罕默德阿不都的理性詮釋伊斯蘭教義，亦即採用 Ijtihad 之原則。不過與穆罕默德阿不都不同的是，哈山班那完全採信「順納」(sunnah)；但穆罕默德阿不都卻採取理性的懷疑與詮釋。穆罕默德阿不都認為所有「順納」未必全都具有權威性。這種後代人為資料的聚集中應有不少是創造出來的；不過他主張「順納」的基本精神亦可作為判斷的根據，而非其字面的意義。

穆罕默德阿不都主張穆斯林社群未必得重建立哈里發制度 (Khilafah, Caliphate)，因為伊斯蘭之本質俱有民主性。就此觀點哈山班那更將其發揮盡致，主張建立議會式的伊斯蘭政府。這種議會諮詢機構乃源自早期哈里發時期之 Shura 議會⁶⁰體制。這種觀念在當時算是相當新的倡導，並沒有得到傳統宗教學者的呼

⁵⁸ 西方學界對穆斯林兄弟會的研究已有相當之成果。一般是將它列為激進組織，而忽略了其和平訴求之本質。有些兄弟會的分支因受到政治迫害才轉向暴力手段。有關兄弟會之基礎研究參閱：Ishak M. Husaini. *The Moslem Brethren*. Beirut: Khayat, 1956; Richard P. Mitchell. *The Society of the Muslim Brother*. Oxford: OUP, 1993; Charles Wendell trans. *Five Tracts of Hasan al-Banna*. Berkeley: University of California Press, 1978.

⁵⁹ Kharijite 為伊斯蘭史上第一個因宗教、政治理念衝突脫離第四位哈里發 Ali 之統治而形成的團體。Cf. *Encyclopaedia of Islam* (Leiden), new edition, s.v. "Kharijite".

⁶⁰ Shura 實可溯源至伊斯蘭前之部族推舉領袖會議。在現代則有民主議會之意涵，在穆斯林國家政體中常常被採納為諮詢會議。可參考 Muhammad S. El-Awa. *On the Political System of the Islamic State*. Indianapolis: American Trust Publications, 1980, pp.86-97; P Crone and M. Hinds. *God's Caliph, Religious Authority in the First Century of Islam*. Cambridge: CUP, 1986,

應，因為他們認為是一種創新，不合乎中世紀伊斯蘭傳統。對當時埃及的獨權政府，亦造成一種威脅而遭受打擊。也因為遭受政治迫害，一部份兄弟會成員轉而訴諸武力，強調 Jihad 的觀念以求得保守政治勢力的妥協。哈山 班那也因而被政府暗殺掉，成為改革運動的殉教士 (Shahid)。哈山 班那死後另有賽依德 古特卜 (Sayyid Qutb) 起來推動兄弟會之改革理念。哈山 班那只提出粗略的主張，而賽依德 古特卜則將他的理念系統化，並傳播到伊斯蘭世界各角落。

伊斯蘭在印度的發展過程深深地受到印度教的影響。宗教融合在印度的伊斯蘭處處可見，尤其在蘇非主義之儀式與教義上。卯度氏 (Abu al-'Ala al-Mawdudi, 1923-1979)⁶¹可謂南亞地區的穆罕默德 阿不都。他也是被視為 Muslih-Mujaddid。他的改革理念與經驗亦不亞於穆罕默德 阿不都，繼哈山 班那之後兄弟會的賽依德 古特卜的改革理論亦深受卯度氏的影響。不同於哈山 班那的是，由於生在英國殖民的環境，卯度氏先接受到西方的教育再轉向傳統伊斯蘭傳統教育，因此他比一般人更能善用理性來探究伊斯蘭之教義。他提倡「詮釋性」的解讀伊斯蘭教義，尤其是古蘭經的天啟。他的古蘭經詮釋著作被視為繼穆罕默德 阿不都之後最重要的現代詮釋之經典作⁶²。在他的改革理念中，主要的重點是提倡伊斯蘭信仰理性化，去除腐敗的傳統體制。他的救贖觀念則在鼓吹以理性態度來實踐伊斯蘭之基本職責，而非求諸蘇非聖人的說項。卯度氏亦如同哈山 班那，主張伊斯蘭的理念並不亞於西方的理念，它是全面性且正確的。因此卯度氏將其伊斯蘭理念刻意發

pp. 63, 65, 68, 76, 127-8; Sir William Muir. *The Caliphate: Its Rise, Decline, and Fall*. Edinburgh: University Press, 1915, pp.193-7.

⁶¹ al-Mawdudi 本人的著作相當多，有關他的研究也不少，其中比較客觀可參考：Aziz Ahmad & G.E. Von Grunebaum. "Abul A'la Mawdudi", *Muslim Self-Statement in India and Pakistan*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1970, pp.156-166; Sayed Riaz Ahmad. *The Concept of the Islamic State as Found in the Writing of Abul A'la Mawdudi*, Ph D thesis (Durham University UK, 1971); E.I.Rosenthal. *Islam in the Modern National State*. Cambridge: CUP, 1965. pp.221-72; K.A.hmad & Z.I.Ansari. "Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi: An Introduction to His Vision of Islam and Islamic Revival", *Islamic Perspectives, Studies in Honour of Sayyid Abul A'la Mawdudi*. London: The Islamic Foundation, 1980, pp. 359-84.

⁶² Abduh 之古蘭經註解 (Tafsir al-Manar) 在他生平並未完成，後由其弟子 Rashid Rida 根據其師生平之演講稿以補全。Al-Mawdudi 之古蘭經詮釋以 Urdu 文撰寫，英文譯本見：The Meaning of the Qur'an 6 vols., translated by Muahmmad Akbar, edited by A.A.Kamal. Lahore: Islamic Publications Ltd., 1974.

展以抗衡在殖民時期留在穆斯林知識份子中的社會主義與資本主義。

在印度氏改革理念中，最重要的莫過於重新建構伊斯蘭政體。他的思想直接溯源中世紀之思想家如 al-Mawardi⁶³、伊本 泰彌亞、Ibn al-Jawzi 等人的理論，強調哈里發制度（Khilafah, Caliphate）未必是唯一的模式，只要在實質上落實伊斯蘭的根本精神，以伊斯蘭法為基礎之體制皆可稱之為伊斯蘭政體。他主張實行伊斯蘭法之目的主要是落實伊斯蘭精神：順從神，服膺其所指示之正道。不過伊斯蘭法的執行必需建立在穆斯林社群有著健全信仰的基礎上。印度氏認為健全的信仰即是得有賴宗教虔誠性來推動，而宗教的虔誠性必須以社會運動來建立。換言之，伊斯蘭政體建立之前，必須先有宗教社會運動，將穆斯林導向神的正道。這些理論充份地呈現在他的《古蘭經》詮釋中。為了推動社會宗教運動，印度氏創立了「伊斯蘭協會」(Jama'at-i al-Islam)⁶⁴。這個團體後來演變成政黨，在巴基斯坦的政治變革中扮演了重要的角色。無疑的，印度氏的善用 Ijtihad 之精神原則為二十世紀伊斯蘭的發展提出了一個新的展望。他的影響與效應持續在伊斯蘭世界發酵中。

在順尼伊斯蘭（Sunnism）的 Ijtihad 理論並無政治意涵，而且 Mujtahid 也是由宗教學者或法學家（Faqih）當之。順尼伊斯蘭中的 Mujaddid 通常在理論上發揮其作用，而並無實質地從事社會運動，除非他自身亦在蘇非傳統運動（Tasawwuf）中。而就實際運作情況觀之，近現代的伊斯蘭改革無不與蘇非之傳教運動有關。前面所述之一些 Mujtahid 本身即是對蘇非主義有相當的涉入。在什葉伊斯蘭方面，由於政治理論不同於順尼伊斯蘭，因此其 Ijtihad 的理論自其教義體系建立起即延續不斷至今。什葉伊斯蘭中的伊瑪目教義（Imamiyyah, Imamate）主張伊瑪目（Imam）乃政教合一之領袖，不若順尼伊斯蘭中之哈里發只有政治權而無宗教實權。而在第十二位伊瑪目遁世之後，穆斯林社群即由其代理人來引導。這些代理人當然是屬於宗教學者階層。由於伊瑪目可以有解釋法律、執行政治之

⁶³ Al-Mawardi 之理論最主要表現於其傳世名作 *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (English translation see *Al-Ahkam as-Sultaniyyah, the Laws of Islamic Governance*, trans. Asadullah Yate. London: Ta-Ha Publishers, 1996. Also cf. Hanna Mikhail. *Politics and Revelation, Mawardi and After*. Edinburgh: University Press, 1995.

⁶⁴ Cf. Seyyed Vali Reza Nasr. *The Vanguard of the Islamic Revolution, the Jama'at-i Islam of Pakistan*. London: I.B.Tauris, 1994.

權力，相對的，其代理人亦有同樣之權力。這些代理人即是所謂的 Murja‘，或被稱為 Mujtahid（詮釋前十二位伊瑪目，穆罕默德及古蘭經之教義）。這些 Mujtahid 之權位實質上高於統治者。在 Safavid 時期將 Ithna‘shariyyah 定為國教時，什葉伊斯蘭的宗教學者（‘Ulama’）乃成為實質之統治者，而統治者 Shah 乃其教義、理論落實之工具。

從此種充份有 Ijtihad 發揮的空間觀之，在 Safavid 時期什葉伊斯蘭教義理論發展遠超越順尼伊斯蘭。嚴格而言，什葉伊斯蘭自中世紀以前即因 Mujtahid 有權力空間而不斷地吸收新的理論，並將之伊斯蘭化，例如其 Mahdi 救贖觀念則不存在順尼伊斯蘭中。什葉伊斯蘭學者強調他們的教義才是將伊斯蘭活性化以發揮古蘭經之教義。在他們的 Mujtahid 中之最高職位稱為 Ayatullah（神的跡像）即是很好的證明。這些 Mujtahid 所宣揚的正是古蘭經中所強調之神的跡像。在善用神所賦予之權能的表達，最明顯的例子則可以何梅尼（Ayatullah Khomeini）所建立的伊斯蘭共和國來說明。何梅尼的革命本質乃一宗教、社會、文化之復興改革運動，那是屬於被迫性的，也是史無前例的。因為巴勒維政權的全盤西化，並剝奪宗教學者的權力而導致社會危機感之產生。當文化之根源將被剷除而導致世俗物質主義之猖獗時，正是伊斯蘭之 Islah 發揮空間的時機。這也是那些 Muslihun 運用其政教權力本質對當時的伊斯蘭社會全新界定的時候。也因為如此 Mujtahid 方可充分號召穆斯林大眾共同建立新伊斯蘭秩序。伊朗革命的因素當然是相當複雜，但主要的因素還是宗教的復興。何梅尼在革命的過程中提倡“Vilayat-i Faqih”（The Guardianship of the Jurist）⁶⁵，此乃 Safavid 朝代所奉行之政體，當時是宗教學者治國。而在革命成功之後，何梅尼又建立所謂早期伊斯蘭之 Shura 的諮詢會議，亦是以宗教學者為治國群體之主幹成員。簡言之，伊斯蘭之政教本質在什葉 Mujtahid 的運作下更是落實到極致。

伍、結語

就歷史發展而言，從古蘭經、穆罕默德的「順納」、Mujtahid 之改革理論觀之，伊斯蘭乃一理性的宗教，它能強調以神所賦予人類的理性來建立人類今世的樂

⁶⁵ 其理論詳見 Khomeini 之著作：Islam and Revolution, translated and annotated by Hamid Algar. Berkeley: University of California Press, 1981.

園。Islah 及 Ijtihad 的精神，簡言之，在於任何時空中提昇獨一神天啟的價值與人類生存之道。這種精神綿延不斷。遠古亞伯拉罕的妾夏嘉（Hagar）在麥加附近為其子伊司瑪儀（Isma'il）所挖鑿的 Zamzam 井，至今仍不斷流出甘泉。這似乎代表著天堂的 Kawthar 甘泉⁶⁶亦能在人世長流直至末日之屆臨。而伊斯蘭中的律法（Shari'ah）正是指「通往水源之道」，故可言，伊斯蘭的永恒精神乃在追求清流；而清流的追尋正是神所啟示之 Islah 與 Ijtihad 的精神所在。

⁶⁶ 《古蘭經》108 章：“Verily, We have granted you (O Muhammad slas) Al-Kawthar (a river in Paradise). Therefore turn in prayer to your Lord and sacrifice (to Him only). For he who hates you, he will be cut off (from posterity and every good thing in this world and in the Hereafter).” The Noble Qur'an, English translation of the meanings and commentary, translated and annotated by Muhammad Taqi-ud-Din al-Hilali and Muhammad Muhsin Khan. Medinah: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, 1418 AH.

On the Nature of Modern Islamic Reform

Chang-Kuan Lin

Associate Professor, National Chang-chi University, Dept. of Arabic Studies

Abstract

Islamic reform in the modern era has been a culminated movement that started from the very beginning of Islamic time. In fact the establishment of Islam was also regarded as a reform movement in the history of monotheism. The founder of Islam Prophet Muhammad was thus considered as a reformer. He was the greatest reformer in the history of Abraham's religion. This essay aims to trace the origin of Islamic reform and discuss the medieval as well as modern theories of reform and revival, such as those of Ibn Taymiyyah and al-Mawdudi etc. It is a historical survey, and a preliminary study of the Ijtihad theory

Keywords : Islam, Muslim, Islah, Ijtihad, Tajdid