

仿效或創新？土耳其 Hizmet (葛蘭)運動與印尼穆罕馬迪亞

(Muhamadiyah)組織在慈善與社會福利上的比較分析

林欽明

安納托利亞(Anatolia)與印尼群島位於穆斯林世界的不同地方，而且這兩個文化並也沒有太多直接的交流，不過安納托利亞伊斯蘭與印尼伊斯蘭卻相互輝映著，這都與蘇菲主義(Sufism)對印尼穆斯林的影響有關。我們也不難發現，印尼的伊斯蘭改革派知識份子，像是 Nurcholish Madjid 以及 Abdurrahman Wahid，基本上與土耳其的葛蘭(Fethullah Gülen)在思想上是相通的。我們可以發現在受到此兩者啟發的公民社會組織裡，都結合了慈善、救濟與發展的創新思維，從個人層次決定誰較適合做捐獻，與較全面推動社區層次及長期發展過程相調和。與其他社會與政治的力量一樣，伊斯蘭的慈善作為正在形成，並被若干全球趨勢所形塑，譬如有大量的穆斯林移往西方，以及葛蘭等慈善人士的最終崛起。

基於上述，本文欲將葛蘭所發起的 Hizmet 運動所引發的伊斯蘭慈善，來與印尼特別是 1912 成立至今的穆罕馬迪亞(Muhammadiyah)社會運動相比較。穆罕馬迪亞設立學校與醫院以彌補世俗政府在社會服務上的不足，就此而言，我們可能想知道這樣的運動在某些方面是否對土耳其的葛蘭運動有所啟發，並被後者所仿效。另一方面我們可能也想知道，葛蘭運動是否也想避開穆罕馬迪亞的一些缺陷，若是如此，則它必須在土耳其與印尼相對不同的文化及倫理環境裡，進行創新以抵於成功。

以下我們將先討論，穆罕馬迪亞如何以及在哪方面被 Hizmet 所仿效。然後在第二節，我們將闡述葛蘭的思想，特別是在認知與重分配方面，讓我們更清楚瞭解運動所隱含有關慈善與社會福利的理念。如果葛蘭想激勵其追隨者自發地對此運動貢獻，則需要澄清他的基本思維。在第三節，我們將比較穆罕馬迪亞與 Hizmet 運動，並指出後者超越前者之處。最後一節則為簡略的結論。

1. Hizmet 運動在呼應穆罕馬迪亞嗎？

一位在伊斯坦堡居住多年的作家說：「當我對土耳其更為認識之後，發現它的所有事物似乎都與葛蘭沾上邊，這不只是非政府組織、企業以及學校，還包括人們在內」。¹ 如果你問 Hizmet 的志工他們是誰，² 他們將稱自己為「基於信仰的公民社

¹ Suzy Hansen, "The Global Imam: What Does the Leader of the World's Most Influential Islamic Movement Really Want?" *The New Republic*, 2 December 2010, p. 10.

會運動者」，或是一種「自願性運動」，由一群尊崇葛蘭思想與著作的人們所組成。他們是一個有機的人民網絡，他們的目標是在葛蘭崇高意志的號召下做好工作，並將葛蘭愛與容忍的訊息以及其對伊斯蘭的願景傳播出去。根據研究該運動的學者，對 Hizmet 的涉入可分為三種層級：推崇葛蘭的同情者(sympathizers)，讚賞葛蘭、若干程度支助或為其工作的朋友(friends)，以及社群(*cemaat*)，是與葛蘭最親近的核心追隨者。

Hizmet 運動讓人想到主業(*Opus Dei*)、山達基(*Scientology*)、共濟會(*the Masons*)、摩門(*Mormons*)，以及穆尼(*Moonies*)，國際宗教運動的專家 Mark Jürgensmeyer 談到，Hizmet 運動參與者呼應印尼的穆罕馬迪亞、日本的創價學會(*Soka Gakkai*)，以及各種由印度宗師(*guru*)所啟發或政治宗教性的團體，³ 葛蘭也曾被稱為土耳其伊斯蘭的葛培禮(*Billy Graham*)。⁴

那麼，穆罕馬迪亞到底是誰，或是什麼？印尼的穆斯林改革教派受到中東像是 Muhammad Abduh 與 Sayyid Jamal al-Din al-Afghani 等改革主義者的影響，極力建構系統性的回應以面對西方的挑戰。在印尼，若干改革教派組織於二十世紀初開始承擔此任務，其中最具影響力的是「穆罕默德的跟隨者」，或稱為穆罕馬迪亞。穆罕馬迪亞於 1912 年由中爪哇的爪哇法庭裡的一位低階宗教官員所成立，它把焦點置於教育、醫療與貧窮者的照護，而非正式的政治。在殖民時期的最後數年，穆罕馬迪亞散播到印尼群島的大部分角落，到了今天，它宣稱有兩千五百萬的追隨者。⁵穆罕馬迪亞並不像伊斯蘭傳統主義者對西方教育與科技持保留的態度，它是毫不掩飾的現代主義者。⁶在組織方面，穆罕馬迪亞同樣亦拒斥傳統主義者的強調宗教領袖魅力，而發展基於法則的官僚體系以及開放的選舉。⁷

² Hizmet 的參與者將追隨者(followers)和成員(members)混合使用，而在土耳其語裡，所用的字眼是 Fethullahçi，這葛蘭的名字有關。

³ Mark Jürgensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, CA: University of California Press, 2000).

⁴ ABC Radio National, "Fethullah Gulen on ABC Radio National's Encounter," fgulen.com, 7 October 2007 (<http://www.fethullahgulen.org/press-room/news/2412-fethullah-gulen-on-abc-radio-nationals-encounter.html>).

⁵ 譬如見 Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983).

⁶ 然而在伊斯蘭教師聯誼會(Nadhlatul Ulama, NU)組織於 1926 成立之時，當時所謂的傳統主義者(traditionalists)引進了廣泛的教育與組織改革，不過這些對傳統主義學者的衝擊相當有限。見 Robert

如果追溯到 1923 年建立的土耳其共和，以及印尼的民族主義者於 1945 年成立共和國之時，我們也可以在這兩個國家發現彼此相似之處。從成立之時，土耳其共和與伊斯蘭和其在鄂圖曼的文化遺產之間有著一種奇特的模糊關係。⁸一方面，鄂圖曼帝國自認為最後偉大的伊斯蘭堡壘，對建立現代化國土的信心與土耳其的天命有直接的關聯。而且，與共和改革一樣重要的是，若沒有鄂圖曼時期較早的改革，土耳其共和就不會有今天的成功。另一方面，鄂圖曼的改革在克服宗教保守主義阻礙方面，是被認為不足的。

共和對鄂圖曼伊斯蘭固有保守主義的回應，是採取一種全球最絕然的世俗化做法。這種出現於土耳其的世俗主義，理論上與法國第三共和的俗人主義(laicism)相似，而這與北歐、英國，以及新世界國家如美國、加拿大、澳洲所採取的世俗主義有相當不同的特質。在實際上，土耳其的世俗主義是極為獨特的。

Ihsan Yilmaz 指稱，共和主義者對伊斯蘭長期文化威權的回應，以及他們所認為早期改革以限制該威權會失敗，是因為嘗試達成對宗教知識生產與傳播的完全控制，Yilmaz 將其稱為「洛桑伊斯蘭」(Lausannian Islam)。⁹在簽署洛桑條約之時，新的土耳其共和宣布土耳其與伊斯蘭以及帝國所有的連結完全終結，不過結果並非僅僅是「政教」的分離。¹⁰ 為防止教會(church)干涉它自己的事務，政府乃決定主導教會

W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000), Chap. 3, n. 20.

⁷ Hefner, *Civil Islam*, p. 40.

⁸ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, (London: Oxford University Press, 1968); 引自 Greg Barton, "Progressive Islamic Thought, Civil Society and the Gülen Movement in the National Context: Parallels with Indonesia", paper prepared for the conference on 'Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice', Rice University, Houston (12-13 November 2005), p. 6 (<http://fethullahgulenconference.org/houston/read.php?p=progressive-islamic-thought-civil-society-gulen-movement-indonesia>).

⁹ Ihsan Yilmaz, "State, Law, Civil Society and Islam in Contemporary Turkey," *The Muslim World*, 95 (July 2005), pp. 385-411.

¹⁰ 希臘文的“ecclesia”被翻譯為英文的“church”，意謂「[信教者]的聚集」，而與阿拉伯語裡的“jemaat”極為接近。見 Greg Barton, "Progressive Islamic Thought, Civil Society and the Gülen Movement in the National Context: Parallels with Indonesia," paper prepared for the conference on "Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice", November 12-13, 2005, Rice University, Houston

的事務。因此，共和政體乃成立宗教事務局(Directorate of Religious Affairs)來取代鄂圖曼的宗教部(Ministry of Religion)，並且成為政府管理國家文化與控制異議份子的關鍵機構。¹¹

印尼的民族主義者在 1945 年宣布成立共和政體時也做了類似的事情，¹² 他們也認定，若要發展一個現代國家，最好是基於一世俗的政府結構，而且他們也認知到，政府還是得透過宗教事務局來積極與宗教連結。就如同土耳其曾經歷了四年的世界大戰，印尼也曾歷經對抗歐洲帝國主義爭取獨立的戰爭，以確保國家的主權。結果出現了一個文化上、社會上以及政治上獨立於軍隊的政府，而民族主義者則奮力保護國家利益。在這兩個國家，強勢的軍隊被視為攸關新共和政體的生存與健全發展。

土耳其共和國家主義背後的理念思維，與 20 年後的印尼共和政體相當。兩個國家都被社團主義(corporatist)哲學所引導，此種哲學視政府的威權高於個人權力，並賦予軍隊實權。然而，兩國至少在伊斯蘭與公民社會上有重要的差異。¹³不過整體而言，兩國雖然是處於穆斯林世界的相異兩端並有非常不同的歷史，他們與其他穆斯林大國家相較，倒是更像彼此。

2. 認知 vs. 重分配

「有人在外面嗎？」—從 1999 年地震所摧毀的廢墟中傳出來的呼嚎，正可怕地傳述奪走了土耳其一萬七千多個生命的人間悲劇。十年之後，這個呼嚎成為 Hizmet 運動的新口號。此公民社會組織所派遣的自願救援團隊跨越了全球，並支助那些有需要的人們。在此節，我們想要探討大眾對此公民參與活動的認知是從何而來，以及此認知的議題是如何與重分配的理念相關連。

土耳其這個現代聖戰的根非常深，並且可追溯到鄂圖曼年代的晚期。當時伊斯蘭基礎與其他慈善機構正在出現，在那個時候，*waqfs* 逐漸被發展成完善的機構，¹⁴ 旨在支助公共服務與像是清真寺、教會、托鉢僧修道院、學校、圖書館、醫院等，

(<http://fethullahgulenconference.org/houston/read.php?p=progressive-islamic-thought-civil-society-gulen-movement-indonesia>), n. 4.

¹¹ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

¹² 譬如見 Bernhard Platzdasch, *Islamism in Indonesia: Politics in the Emerging Democracy* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009), pp. 107-114.

¹³ Greg Barton, "Progressive Islamic Thought, Civil Society and the Gülen Movement," p. 7.

¹⁴ *waqf* 是根據伊斯蘭教義所捐獻出來的房屋、土地、金錢等物資，通常存為慈善基金，做為慈善救濟用。捐獻的人稱為 *waqif*。

以及不分宗教、種族與文化根源救濟貧窮人口的設施。共有數以萬計的鄂圖曼 *waqfs* 位於安卡拉的慈善基金總局，以及伊斯坦堡的總理內閣鄂圖曼檔案館裡。¹⁵ 這種機構的後代依然存續至今，他們有時以一種可行的項目出現，提供政府明顯失敗的公共服務。在土耳其，多元文化主義與人道主義的舊傳統存續至今，我們注意到一些民間活動甚至超越了國界，提供教育、健康照顧與海外的組織支援。

葛蘭的公民創業吸引了相當多來自土耳其以及全球的支持者，葛蘭並於最近引進了“*hizmet*” (服務) 的想法。在某次講道中，葛蘭宣稱，「我們服務的哲學，是我們在某處開啟了一座房子，並與蜘蛛一樣耐心地佈了網等待人們被網絆住，而且我們也教其他人如此做。我們並非佈網來捕食或消費他們，而是指引他們重新復活的方式，把生命吹進他們已死的身軀與靈魂裡，給予他們生命」。¹⁶

Hizmet 運動成為一相對持久的根本典範，呈現了土耳其穆斯林的文化地圖。在過去，征服為鄂圖曼土耳其社會的中心想法，那些參與征服過程者被稱為“*gazi*”，而他們的活動稱為“*gaza*”。Serif Madin 認為 *gazi* 是一個「根本典範」(root paradigm) 的例證，¹⁷ 根本典範是用來形容意義群集的一個字眼，可做為個人的文化「地圖」，讓人們能夠找到通達自己文化的途徑，這種模範可以影響那些遵行此思想之人的行為模式、時機與風格。*gazi-gaza* 形成了一文化群體，至今仍存在土耳其社會裡，它以不同的方式形塑了團體的社會行為。¹⁸ 另一方面，正如 Etienne Copeaux 所強調，*hizmet* 的觀念是相對較有彈性，因為「這個字眼本身能幫助土耳其人融入『其他事務』(otherness)裡...。」¹⁹

基於上述，民族主義即很少被土耳其的民族主義者視為一種單純優越的理念。反倒是，防衛性的民族主義(*guardian nationalism*)才被認為是代表那些被界定為神聖

¹⁵ Fethullah-gulen.net, “The Voice of Tolerance: The Gulen Movement as a Base for a Future Global Civil Society,” 8 July 2011 (<http://www.fethullah-gulen.net/gulen-movement/gulen-movement-society/>).

¹⁶ R. Krespin, “The Upcoming Elections in Turkey (2): The AKP’s Political Power Base,” Inquiry & Analysis Series Report #375, MEMRI, Washington, D.C., 19 July 2007 (<http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/263/0/2301.htm>).

¹⁷ Serif Mardin, *Religion and Social Change* (New York: SUNY Press, 1989), p. 3; 引自 Mucahit Bilici, “The Fethullah Gülen Movement and Its Politics of Representation in Turkey,” *The Muslim World*, 96 (January 2006), p. 4.

¹⁸ Mardin, *Religion and Social Change*, p. 4; 引自 Bilici, “The Fethullah Gülen Movement,” p. 5.

¹⁹ Etienne Copeaux, “Hizmet: A Keyword in the Turkish Historical Narrative,” *New Perspectives on Turkey*, 14 (Spring 1996), p. 97; 引自 Bilici, “The Fethullah Gülen Movement,” p. 5.

之事物最好的部分。土耳其人毫不猶豫地接受伊斯蘭這種普遍想法，是另一個土耳其民族主義的表徵。²⁰當土耳其轉移至共和民族主義時，它並未採取反西方的立場。²¹對這個共和早期所發展出來的土耳其民族主義而言，「他者」(the others)是指鄂圖曼人與伊斯蘭。這新的認同是從過去的鄂圖曼伊斯蘭之崩解的想法所建構出來，然而，這個崩解大部分發生在其內涵而非形式。Serif Mardin 的著作凸顯出鄂圖曼與土耳其之間的延續關係，²² *gaza* 這個鄂圖曼式的 *hizmet*，在進入共和之後被新的概念所取代，涉及領土的 *gaza* 已經不再是可能或合理，從伊斯蘭本身而言，理念/宗教的(以及經濟的)服務是 *hizmet* 唯一可行的形式。從 *gaza* 轉移到 *hizmet*，伊斯蘭身分認同不只延續了伊斯蘭的使命(*da'wah*)，也歷經了一種民主化的過程，套用 Said Nursi 的話來說，經由同意與說服而非強制是可以在現代社會中成功的。²³ *hizmet* 概念的出現成為伊斯蘭與土耳其民族主義之間的互相滲透點，因此，要對葛蘭的 *hizmet* 運動有適當的理解，則必須關注伊斯蘭與土耳其民族主義之間的互動。

Nursi 在其早年，是鄂圖曼立憲主義的熱中支持者。²⁴然而，當我們目睹了鄂圖曼政府轉移至共和，也同時目睹了舊的 Said 轉移至新的 Said。²⁵新的 Said 逐漸認知到穆斯林所面臨的挑戰既不是政治也不是軍隊，而是意識形態。Nursi 不僅被視為是神學者，同時也是知識份子，他除了別的關注之外，也嘗試去填補伊斯蘭身分與現代性的鴻溝。²⁶

今日，最為普遍與最具影響力的後 Nursi 團體為葛蘭所領導，葛蘭將他自己定位於保守主義的中心，這是介於民族主義與伊斯蘭的中間，保守的政治風格也形塑了葛蘭的大眾形象。對葛蘭來說，從鄂圖曼政府轉移到土耳其共和，並沒削減多少

²⁰ Bilici, "The Fethullah Gülen Movement," p. 5.

²¹ Çağlar Keyder, "The Dilemma of Cultural Identity on the Margin of Europe," *Review*, Brand Braudel Center, 16 (Winter 1993), p. 24; 引自 Bilici, "The Fethullah Gülen Movement," p. 5.

²² Serif Mardin, *Din ve Ideoloji* (Istanbul: İletisim Yayınları, 1983); 引自 Bilici, "The Fethullah Gülen Movement," p. 5.

²³ Said Nursi, *Divan-ı Harb-i Orfi* (Istanbul: Sozler Publications, 1989), p. 49; 引自 Bilici, "The Fethullah Gülen Movement," p. 6.

²⁴ Said Nursi, *Münazarat* (Istanbul: Yeni Asya Yayınları, 1991), pp. 22-26; 引自 Bilici, "The Fethullah Gülen Movement," p. 6.

²⁵ Sukran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur: Bediüzzaman Said Nursi* (Istanbul: Sözlere Publications, 1992), pp. 180-84.

²⁶ Mardin, *Din ve Ideoloji*, p. 13; 引自 Bilici, "The Fethullah Gülen Movement," p. 6.

土耳其政府的神聖特質。教育、企業與媒體網絡是葛蘭 *hizmet* 運動的基石，目標是使土耳其成為伊斯蘭世界裡的強權國家。鄂圖曼政府是葛蘭計畫的原型，不過由於目前的情況與鄂圖曼時期完全不同，因此，也只有透過使用現代工具，穆斯林社會的復甦才能成功。

在葛蘭運動中的三個基本利益與權力來源—教育制度、企業制度以及媒體裡，後者在該運動的政治表達上扮演了關鍵角色，特別是記者與作家基金會(Journalists' and Writers' Foundation, JWF)，在整個 1990 年代，是葛蘭社群的公共關係工具。JWF 的活動範圍從「齋月晚宴」到「足球組織」，從「宗教間對話」到「名人獎」(celebrity award)，它贊助了一個影片的制作，並持續出版文化內或文化間共存與對話的書籍。葛蘭著名的訪問梵蒂岡，並與教宗約翰保羅二世會面，是該基金會劃時代的活動。JWF 的成立是要改善公眾形象，所以它努力向一般大眾呈現該運動的本質，它的活動反映了代表葛蘭社群實踐的特質。葛蘭 *hizmet* 運動的例證，顯示出媒體在顯現伊斯蘭形象與宗教社會運動策略的重要性。

如果以上的討論能夠讓我們瞭解葛蘭對文明與宗教的多重、伊斯蘭實踐的溫和做法，以及不同族群與宗教聯盟的共存所做的呼籲，那麼我們就可以開始去討論另一個面向—重分配的問題。根據某一論述，對多元主義(pluralism)的強調將會因時間、能量與金錢從重分配轉移到認知，而使注重分配的聯合組織因此被削弱。另一個論點則指出，多元主義因為侵蝕了市民的信任與團結，因此亦侵蝕了大眾對重分配的支持，所以亦會使重分配弱化。多元主義之被認為會削弱團結，是因為它強調市民間的差異，而不是共通性。市民在過去曾經支持福利國家，而且願意犧牲以支持其他較處劣勢的市民夥伴，因為他們認為這些市民夥伴是「我們的一份子」，以共同身分和彼此相屬的共同感覺連結在一起。然而，多元主義被認為將削弱這個總體的共同身分，多元主義告訴市民，那些將他們區分成各別族群文化團體的因素，比他們所共同擁有的還要來得重要，而且那些屬於其他團體的市民夥伴並非真正是「我們的一份子」。²⁷

另一方面，Nancy Fraser 認為重分配不能與認知分開來談，譬如將分配視為一種衍生物。她建議一種「面向二元」(perspectival dualist)的分析法，也就是把認知與

²⁷ 譬如見 Keith Banting and Kymlicka Will, *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

重分配投射至共同基礎且為不能互相削減的正義面向。²⁸ 因此，若我們接受 Nancy Fraser 的論點，那麼不論上一段所討論的互斥或削減效應有多強烈，重分配將會被 Hizmet 這個同時也關心認知識題的社會運動所重視。

如眾所周知，資金的奉獻是 Hizmet 運動參與者的固有特質。²⁹ 這裡所隱涵的問題，是宗教如何與公民社會相關聯，以及公民社會如何與宗教相關聯。Anthony Gill 與 Erik Lundsgaarde 的研究發現，若有較高比例的 GDP 投入到政府福利措施上，就會有更多的世俗份子以及更少人參與教會，³⁰即使就每人 GDP、都市化、政府對宗教的管制以及宗教多元主義等做統計上的調整，他們的結論還是對的。因此，這似乎表示當信教者愈多，他們就會更少關注與其他人的分享—宗教與社會福利(或重分配)是負相關。如此，則像是 Hizmet 這樣崇尚宗教的公民社會組織，將會被許多人認定為較不傾向重視社會重分配的議題。

為了清楚瞭解隱含在 Hizmet 背後關於社會福利，更特定而言是公平的重分配心態，我們也許可以談談葛蘭的「穆斯林主觀性」(Muslim subjectivity)的概念。葛蘭推動一種行動的神學，以伊斯蘭服務嘗試再度魅惑世界。為了使此行動成功，葛蘭推出一種人類主觀性的伊斯蘭概念。³¹葛蘭寫道，真正信仰的人能夠意識到神「是權力與財富的唯一來源」，³² 只要他們的財富與行動能體認創造與自由意志的來源為何，他們就能依據其所需自由去轉變和創造。

此外，由於人類主觀性連結到更高的權威，所以它必然是有限的。葛蘭的概念採用 Farzin Vahdat 所稱的「調解的主觀性」(mediated subjectivity)，也就是因必須遵照上帝的喜好來行事以及將所有的成就歸因於神聖的起源，而使自由行為受到限制。

²⁸ 譬如見 Nancy Fraser and Axel Honneth, tran. by Joel Golb, James Ingram and Christiane Wilke, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (London: Verso, 2003).

²⁹ 譬如見 H.R. Ebaugh, *The Gülen Movement: A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam* (Vienna: Springer Science and Business Media B.V., 2010).

³⁰ Anthony Gill and Erik Lundsgaarde, "Welfare State Spending and Religiosity: A Cross-National Analysis," *Rationality and Society*, 16 (November 2004), pp. 399-436.

³¹ 針對「主觀性」，我們套用 Erol Gulay 的想法，也就是自主、自願性的個人嘗試透過「正向行動」(positive action)的方式來主宰此世界。見 Erol N. Gulay, "The Gülen Phenomenon: A Neo-Sufi Challenge to Turkey's Rival Elite?" *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16 (Spring 2007), n. 68.

³² 法土拉·葛蘭(M. Fethullah Golen)著；丁迺靜譯，《蘇非思想：伊斯蘭的心靈旅程》(臺北市：希泉，2005)。

³³這種主觀性之受限、互動的形式「是附隨於上帝的主觀性。如此，雖然人類主觀性並未被否認，但它從未獨立於上帝的主觀性，並且在此情況下它是被『調解的』」。

³⁴以葛蘭的觀點來說，一個穆斯林不能被動地臣服(*Islam*)於上帝之前，而應積極地服侍(*hizmet*)祂以及努力取悅(*jihād*)祂。*hizmet* 是葛蘭神學中的中心概念，是指內部心靈與上帝意識之向外表達。葛蘭敦促穆斯林拒絕蘇非的強調內部心靈的完善，並將其內部的信仰應用到此世界：「那些在上帝之前總是能感覺到自己的人，並不需要與他人隔離」。³⁵他在神學上的重視 *hizmet*，是他與 Nursi 和 Naksibendis 觀念上最重要的區別。Nursi 與 Naksibendis 並沒有譴責這種針對此世的活動，不過他們也不強調這是基礎性的原則。³⁶ 所以，專注於持續的 *hizmet*，是葛蘭對當前土耳其伊斯蘭思想的獨特貢獻。

根據葛蘭，內部心靈的轉化為「虔誠積極性」(pietistic activism)，最終將可確保救贖和履行上帝意旨。³⁷ 這種世俗禁慾之嚴峻倫理為「土耳其宗教生活的新未來」，導致了「社會關係的合理化」，並為達到救贖的途徑。³⁸ 如此，葛蘭的跟隨者即可以藉由活動與信念之有條不紊的歷程，而獲得永恆報償。獲得救贖便成為結合個人的物質與理想利益，以追求上帝恩典的一種理性與務實的功能。葛蘭要求穆斯林社群「以發現自然界的神聖法則以及反映自然界的現象，來創建科學與利用天然資源」。³⁹ 財富如果是依據上帝意旨而被虔誠地使用，即能獲得宗教價值，因為「更多的神佑意味更多的責任」。⁴⁰ 財富的積累因此不是粗俗的或被禁止的，而是應該被鼓勵的一種有用作為。

³³ Farzin Vahdat, *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity* (Syracuse: Syracuse University Press, 2002), p. 134; 引自 Gulay, "The Gülen Phenomenon," p. 47.

³⁴ Vahdat, *God and Juggernaut*, p. 134; 引自 Gulay, "The Gülen Phenomenon," p. 47.

³⁵ 葛蘭，《蘇非思想》。

³⁶ Mehmet Aydın, "The Problem of Theodicy in the Risale-i Nur," in Ibrahim M. Abu-Rabi, ed., *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bendiuzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 2003), p. 222 (<http://nursistudies.com/teblig.php?tno=288>); 引自 Gulay, "The Gülen Phenomenon," p. 49.

³⁷ 譬如見 M. Elizabeth Özdalga, "World Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gulen's Inspired Piety and Activism," *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 17 (Fall 2000), p. 88.

³⁸ 葛蘭，《蘇非思想》。

³⁹ 法土拉·葛蘭(Fethullah Gülen)著；彭廣愷、馬顯光、黃思恩譯，《最後的先知：穆罕默德的生命面貌》(臺北市：希泉，2004)。

⁴⁰ 法土拉·葛蘭(M. Fethullah Gulen)著；葉大瑾、黃思恩譯，《信仰珠璣》(臺北市：希泉，2006)。

葛蘭將社經差異合法化並為社會階級的從屬關係辯解，認為這是因神聖任務而發生。社會階層「維持人類職業的多樣性，這是人類社會生活的基本要件，這種多樣性使人們需要彼此並建立共同的良好關係」。⁴¹他又說：「萬能的上帝將人創造成具有不同的性格與潛能，如此人類社會生活能透過互相幫助與勞力分工來維持」。⁴²同時，他將貧窮視為有責任感的穆斯林所面臨的不利狀態，而非救贖的擔保。「貧窮本身並不是好的，而應由心靈狀態來教訓(與戰勝)世俗的自我，並著眼於永生」。

43

葛蘭社群組織與觀念的形式，是由機會空間與物質力量所形塑與限制。同時，透過參與及連結的過程來將社會力量重塑與形象重設。葛蘭透過對伊斯蘭想法與實質內涵的交叉孕育，為他的追隨者建構反公眾(counter-publics)形象，以建立一「現代穆斯林」之積極神學(activist theology)。他與政治和社會的互動將他的伊斯蘭訊息世俗化和賦予內涵，而他的伊斯蘭神學將其追隨者的世俗活動予以伊斯蘭化和神聖化。葛蘭社群以其在金融、傳媒、教育與政治上所擁有的利益，呈現出一種環繞伊斯蘭團結倫理和服務而組織的對抗菁英(rival elite)。⁴⁴經由連結和殖民的過程，此新菁英試圖滲透進當前的凱末爾社會與政治結構，並瓦解其規範、認識論、金融與社會的基礎。

3. 從仿效到創新

包含穆罕馬迪亞在內的大多數印尼宗教組織，從 1900 年代起已變成公民社會的一部分，他們覺得有需要以強化慈善為主的自願性價值來改善市民生活，大部都獨立於政府的干預。由於政府方面資源與政治意志的不足，宗教民眾之負責實現個人的提升和社群的改善，就變得愈趨重要。有效的宗教慈善活動就攸關創造與維持公眾對慈善傳統的信心，這些傳統包括自願連結、付出以及行動。

與其他宗教一樣，伊斯蘭亦傳導自願精神，包含關懷、與他人分享或是提供金錢給窮困之人。在伊斯蘭裡有像是 *zakat* 與 *sadaqa* 這樣的觀念：*zakat* 是指一個人有義務提供部分所得在慈善上，而 *Sadaqa* 的範圍較廣，即使那些沒有任何實質物資

⁴¹ 葛蘭，《信仰珠璣》。

⁴² 葛蘭，《最後的先知》。

⁴³ 法士拉·葛蘭(M. Fethullah Gülen)著；黃思恩譯，《請問伊斯蘭》(臺北市：希泉，2007)。

⁴⁴ Niko Kielstra, "Law and Reality in Modern Islam," in Ernest Gellner, ed., *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists, and Industrialization: The Southern Shore of the Mediterranean* (New York: Mouton, 1985), p. 15; 引自 Gulay, "The Gülen Phenomenon," p. 54.

的人，也可以像是提供一杯水給飢渴的人，乃至簡單的一個微笑和一個善良的言語，都算達到了 *Sadaqa* 的目的。⁴⁵

上述的想法即為 Ahmad Dahlan 創立穆罕馬迪亞所依據的理念，從理念上來說，Dahlan 是那些主張將西方與伊斯蘭改革派思想合併以為其活動基礎的人之一。他極關注荷屬東印度人民的貧窮與落伍，這些人大多屬於伊斯蘭世界(Islamic *Ummah*)，這也導引他進入教育與醫療的領域。在反映此運動汲取西方與伊斯蘭改革者的想法之下，穆罕馬迪亞的學校與醫院結合現代方法和宗教主題的教義，這些穆罕馬迪亞機構散佈在整個印尼的主要島嶼上。今天，穆罕馬迪亞的使命仍然一樣，不過儘管已有相當大的改善，它的學校、醫院與診所的設備仍然極端不足。

印尼新秩序(new order)政體時期(1968-1988 年)所採取的非民主做法，導致其內部的萎弱。⁴⁶而這種內部的萎弱則更促使政府運用高壓手段來維持其政治權勢，以及限制人民的政治運動，這個政策進一步削弱了其政治機制。它的行政官僚變得甚為虛弱而無力處置社會與經濟問題，以及憑自己之力執行政府計畫。它需要允許或鼓勵社會團體來參與處理公共利益的問題，必須與他們協商和共事。譬如說，印尼政府不論在數量或品質上，從未有能力為其人民提供足夠的教育。穆罕馬迪亞的許多學校幫助填補這些缺漏，也因此對政府潘查西拉(*Pancasila*)的理念給予互補，這亦有助於宣導政府的伊斯蘭願景。在考量所有因素之後，政府乃決定有必要補助像是穆罕馬迪亞那樣的私立學校，這印證了印尼政府可以與公民社會建立互利的關係。

政府與公民社會的這種關係，植基於殖民時期的經驗。當殖民政府進入二十世紀之時，它必須創造地方人民的團體，以幫助政府管理它自己與人民。如此，一種道德政策即被投入印尼人民的生活與心靈裡，並創造出新的企望。這些發展隨後又培育了民族意識，並於後來導致印尼的獨立運動。⁴⁷

⁴⁵ 譬如見 Jonathon Rigg, *Southeast Asia: The Human Landscape of Modernisation and Development*, 2nd ed. (London: Routledge, 2003), p. 63.

⁴⁶ Syed Farid Alatas, *Democracy and Authoritarianism in Indonesia and Malaysia: The Rise of the Post-Colonial State* (New York: St. Martin's Press, 1997).

⁴⁷ Ibrahim Rustam, "Indonesian Civil Society 2006: A Long Journey to a Civil Society," CIVICUS Civil Society Index Report for the Republic of Indonesia (Jakarta, 2006), pp. 18-20 (http://www.civicus.org/new/media/CSI_Indonesia_Country_Report.pdf).

當獨立來臨，穆斯林有機會去改變潮流，他們想要政府幫助窮困之人與資金不足的學校。宗教事務部設立了為數眾多的伊斯蘭宗教學校，包含了訓練宗教教師的學校以及伊斯蘭研究機構，並且成為宗教教師的供應者與雇用者。同時還通過了法令，要求所有學校與學院都要有宗教課程。⁴⁸今天，宗教事務部付薪水給許多老師，並指派他們去資金不足的私立學校工作。由於這些學校大多為伊斯蘭組織所設立，包含穆罕馬迪亞，所以他們便成了宗教事務部計畫的主要受惠者。

在結構上，穆罕馬迪亞的組織由 *pengurus pusat* (國家辦事處，PP)、*pengurus wilayah* (省辦事處，PW)、*pengurus daerah* (區級辦事處，*kabupaten* 或 *daerah*)、*pengurus cabang* (次區級分支辦事處，*kecamatan* 或 *cabang*)以及 *pengurus ranting* (村里級次級分支辦事處，*desa* 或 *ranting*)所組成。⁴⁹國家辦事處管理不同層級的穆罕馬迪亞辦事處的非營利活動，例如在教育的領域，從最下層逐漸往上：村里(*Aisyiyah*)分支辦事處負責幼稚園，次區分支辦事處負責小學，區辦事處負責初中與高中，以至省辦事處負責大學。在醫療的領域裡，只有區以上的辦事處才允許提供該服務。穆罕馬迪亞的醫療服務可分為三種類別：診所、婦產科與小兒科診所，以及醫院。在此架構下，關於婦產科與小兒科診所的經營則交由村里(*Aisyiyah*)辦事處負責。⁵⁰

穆罕馬迪亞與伊斯蘭教師聯誼會(NU)一樣，都有很久遠的自我生存與財務獨立的傳統，這展現在此兩組織所擁有的數千個學校：NU 支助了大多數的傳統伊斯蘭寄宿學校，而穆罕馬迪亞則支助現代化學校和醫院。這些機構的規模顯示了大量來自草根階層的支持，這也解釋了他們為何能夠抵擋政治的壓力。

有些人認為穆罕馬迪亞的歷史也是奮力對抗基督教會在印尼之活動的歷史，⁵¹後者經常擁有較好的服務品質以及患者的社會地位。新教與天主教有完善的國家級協會，而雖然穆斯林也有國家級的醫療諮商會議(Hospital Consultative Assembly)，但

⁴⁸ Deliar Noer, *Administrasi Islam di Indonesia* [The Administration of Islam in Indonesia] (Jakarta: C.V. Rajawali, 1983), p. 70; 引自 Muhammad Fuad, "Civil Society in Indonesia: The Potential and Limits of Muhammadiyah," *SOJOURN*, 17 (2002), p. 138.

⁴⁹ 印尼中央以下的行政單位依次是省(propinsi)、區(kecamatan)、次區(kecamatan)以及村里(desas)。

⁵⁰ Fuad, "Civil Society in Indonesia", p. 140.

⁵¹ Alwi Shihab, *Membendung: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* [Stemming the Tide: Muhammadiyah Response against the Christian Missionary Penetration in Indonesia] (Bandung: Mizan, 1998); 引自 Fuad, "Civil Society in Indonesia," p. 144.

它的影響力是相當有限的。基於此，即出現了一個穆罕馬迪亞醫院彼此之間的地方性合作網絡系統，讓新的診所得以與相當完善的醫院相連結。⁵²

在今日的印尼，政府提供約百分之四十的醫療與教育服務，⁵³這也讓公民社會在這些領域的參與極為重要，以彌補政府留下的缺口。因此，雖然新秩序政府不願容忍公民社會的介入政治事務，但還是鼓勵穆罕馬迪亞這樣的組織去涉入它的社會與教育計劃。政府的干預穆罕馬迪亞計畫，是一種政治與理念控制的混合，同時也會協助他們成長。⁵⁴

這種政府的混合性干預—嚴厲的監控與有用的協助，在穆罕馬迪亞的教育活動裡非常顯著。在整個印尼，政府都會對穆罕馬迪亞的非正式團體討論予以監控。譬如在巴耶曼(Bayeman)這個村莊裡，穆罕馬迪亞的討論團體於星期日早上碰面，並開放給所有人來參加—男人、女人與青少年。這種討論團體的活動經常會吸引地方軍隊或警方情治單位的注意，情治人員普遍會注意那些可能涉及政治話題的發言人。不過而雖然經常受到監控，但巴耶曼的村民知道他們不會被地方軍隊視為是問題。根據主席的說法，「Kodim 信任我們，因為我們從未製造問題。⁵⁵有些穆罕馬迪亞成員與 Tripika 的關係很好，⁵⁶ 他們能說服這些地方長官，在巴耶曼的穆罕馬迪亞是好的」。⁵⁷

印尼的穆罕馬迪亞與土耳其的 Hizmet 都是典型的宗教引發之公民社會，根據 Yavuz, Hizmet 運動「不是被伊斯蘭政治化的社會裡最邊緣化的部門，反而是個往上爬升的團體，引領當前的社會與政治改革浪潮」。⁵⁸葛蘭在 1971 年軍方接手政府之後，因為宗教的發言而短暫入獄，他的運動採取了明顯非政治性的途徑。⁵⁹同樣的道理，穆罕馬迪亞也儘量節制不涉入政治，在獲得荷蘭以及獨立後政府的容忍對待之下，從中度的開始發展成為穩定而財務堅實的組織，從事各種的社會宗教活動。

⁵² Fuad, "Civil Society in Indonesia," pp. 144-145.

⁵³ Fuad, "Civil Society in Indonesia," p. 148.

⁵⁴ Fuad, "Civil Society in Indonesia," p. 148.

⁵⁵ Kodim 是 *komando distrik militer* 的縮寫，也就是軍事與行政區。

⁵⁶ Tripika 是 Tri Pimpinan Kecamatan 的縮寫，也就是次區(*kecamatan*)的三個領導人：次區長、軍隊領導和警察領導。

⁵⁷ Fuad, "Civil Society in Indonesia," p. 149.

⁵⁸ Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, p. 270.

⁵⁹ Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, p. 183.

⁶⁰ 政治的穆斯林會涉入政黨政治，而實際上像是穆罕馬迪亞和 **Hizmet** 等，還是維持著他們自己的非政府組織之社會宗教以及教育的功能。事實上，他們於政黨政治與官僚的涉及，某些程度上對這些組織於執行社會宗教與教育計劃的發展上是有幫助的。然而，他們許多的領導者與活躍份子傾向以狹隘的意義去界定政治，也就是說，從政黨政治而言，特別做了大量的捐獻，以致忽略了此二組織所遭受的政治衝擊。

另一方面，較諸穆罕馬迪亞之極力掙扎以應付政府的監控，以及政府對它的教師之補貼，**Hizmet** 運動吸引了土耳其生意人、企業家與其他中高階專業人士的捐獻，從而在面對政府時可以採取較疏離的態度。過去四十年來，後者這些人士已貢獻數十億美元，來資助數個由該運動在國內或全球所設立的預備學校以及它的數個服務計畫。該運動的財務狀況比起世界上其他的伊斯蘭團體，包含印尼的 **NU** 與穆罕馬迪亞，都來得充裕。⁶¹

1980 年代，葛蘭運動的財富在 1980 年代以及 1990 年代初期統治土耳其的總理 **Turgut Ozal** 之改革下，已逐漸改善。**Ozal** 解除了對葛蘭及其運動公共傳道活動的禁令，所以葛蘭得能公開推廣他的想法，以及與較為保守的伊斯蘭團體競爭。⁶² **Ozal** 於 1982 年結束了政府對教育部門的壟斷，並允許在土耳其設立私立學校，包括那些宗教團體所贊助的學校，這是他開放土耳其經濟政策的一部份。葛蘭與其運動利用此機會於第二年遵照他對黃金年代的想法設立了第一所葛蘭學校，在同一年，葛蘭活躍份子成立了兩所葛蘭精神所感召的高中，其一位於伊茲米爾 (**Izmir**)，另一則在伊斯坦堡，許多學校的教職人員與財務贊助者都是虔誠的穆斯林，也是葛蘭運動的成員。這些學校使用英語做為授課的主要語言，課程內容大部為非宗教，首要課程為科學與數學。學校裡唯一的正式宗教教學為一個小時的比較宗教，使用土耳其政

⁶⁰ 然而在新秩序政權的初期，穆罕馬迪亞以及其他主要的支持伊斯蘭宣教大會 (**Masyumi**) 政黨的伊斯蘭組織，還是非常強硬並呼籲恢復該政黨。譬如見 **Allan A. Samson**, "Islam in Indonesian Politics," *Asian Survey*, 8 (December 1968), p. 1005.

⁶¹ **NU** 雖然宣稱在印尼有達到 6 千萬個追隨者，它的財務資產(包括少許的房地產，主要是它在雅加達的總部建築)估計約值 420 萬美元，見 **Martin Van Bruinessen**, "NU: New Leadership, New Policies?" *Inside Indonesia*, 100 (April-June 2010), pp. 1-11 (<http://www.insideindonesia.org/weekly-articles/new-leadership-new-policies>). 這個數字與 **Hizmet** 的資產相差極大，不過並沒有可靠的關於 **Hizmet** 資產價值的數字。

⁶² 事實上，在此時期，**Ozal** 政權經常稱呼葛蘭為「穆斯林自由主義傳道者」，以將他與復辟主義/原教主義的傳道師相比與相區別，見 **Yavuz**, *Islamic Political Identity in Turkey*, p. 183.

府所挑選的授課大綱與教科書。⁶³由於高品質的教學，成功地將其學生送往高度競爭的土耳其國立大學，加上老師各別的關懷，這些學校很快普受該二城市中高階級家庭的歡迎，並吸引到大量的學生。這些學校的成功使得葛蘭運動活躍份子於 1980 年代至 1990 年代時，得以在土耳其設立更多的學校。到了 1999 年，該運動已設立了 150 所高中、150 座宿舍(*dershanes*)，以及遍及土耳其的許多其他學校。⁶⁴

在 1990 年代，該運動開始於土耳其境外設立學校，這發生於葛蘭為該運動出國訪問，並在亞塞拜然、哈薩克以及土庫曼等在鄂圖曼時期與土耳其有歷史淵源的中亞國家設立據點之後。⁶⁵隨後不久，這個學校系統更向遠方擴展到許多其他國家，包含那些位於巴爾幹半島、西歐、亞洲以及太平洋，還有北美。據估計，目前有超過一千所葛蘭附屬學校設立於超過一百個國家，⁶⁶這些學校總計雇用了超過六千名的教師。⁶⁷除了這些教育機構之外，該運動也經營了七所大學、六間私立醫院、許多的小診所以及一國際災難救援組織—*Kimse Yok Mu*。⁶⁸除此之外，該運動也設立了一個稱為 *Bank Asya* 的商業銀行，這間銀行依據伊斯蘭原則如無利息借貸來經營。⁶⁹除了 *Bank Asya* 是為了商業目的之外，所有這些組織為其成員發展出一種工具，讓他們進行社區服務(*hizmet*)活動。

這是葛蘭運動能與穆罕馬迪亞不同的地方，葛蘭運動在全球成立數以千計教育機構的成功，以及在土耳其所經營之強勢的媒體，可被歸因於中、上階級伊斯蘭企業家的支助，這些人來自葛蘭與其運動起家的安那托利亞。這些企業團體通常被稱為「安那托利亞虎」，是由白手起家的生意人所組成，他們於 1960 至 1970 年代發

⁶³ Ebaugh, *The Gülen Movement*, pp. 29-30.

⁶⁴ Bekim Agai, "Fethullah Gülen and His Movement's Islamic Ethic of Education," *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 11 (Spring 2002), p. 27.

⁶⁵ Ebaugh, *The Gülen Movement*, p. 43.

⁶⁶ Alexander R. Arifianto, "Faith, Moral Authority, and Politics: The Making of 'Progressive Islam' in Indonesia and Turkey," paper presented at the 2012 Western Political Science Association (WPSA) Annual Meeting, Portland (22-24 March 2012), p. 31 (<http://wpsa.research.pdx.edu/meet/2012/arifianto.pdf>).

⁶⁷ Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, p. 193.

⁶⁸ Yazuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, p. 193; Ebaugh, *The Gülen Movement*, p. 4.

⁶⁹ Ebaugh, *The Gülen Movement*, p. 85.

展企業，受到土耳其政府很少、甚至是全無的資助與眷顧，在這段期間政府主要眷顧世俗心態的生意人，他們傾向於支持自由市場、民主政府與堅強的公民社會。⁷⁰

葛蘭鼓勵這些企業家在他們的生意領域上成功經營，因而累積了財富，再把這些財富運用於支持教育等慈善服務計畫，這不是為了他們的私人利益，而是為了學生。⁷¹他們有些人也變成該運動的支持者，他們從葛蘭及其運動在 1960 年代與 1970 年代所設立的宿舍(*dershanes*)從事教育服務。

葛蘭運動的成長可與穆罕馬迪亞大略區別的另一個面向，是其與土耳其若干政治人物和官員相對緊密的關係。該運動的目標之一，是改變土耳其嚴格的(或專斷的)世俗化政策，以轉向對宗教表達與觀點更為務實與容忍的態度，這也是為何葛蘭經常會提及鄂圖曼時期的政教關係。就他的觀點而言，葛蘭相信這可做為今天土耳其更為緊密合作的政教關係之一典範。然而，葛蘭與其運動總是特別小心不要將其對變遷的訴求過度推動，並避免與政府及其組織產生任何對抗，它亦拒絕在選舉時對任何特定候選人或政黨公開支持。⁷²反之，葛蘭和其同夥與政治人物和政府官員建立個人關係，以教誨他們有關其運動以及其在教育、商業和其他社會服務上的正面貢獻，⁷³這正是我們前所觸及，該運動如何策略性地獲得認同然後成功地達成重分配目標。

葛蘭與政府官員和政治人物定期會面，以與他們發展更緊密的關係。他與前首相 Turgut Ozal 於 1980 年代和 1990 年代初維持著緊密的關係，他和其運動與其他土耳其伊斯蘭團體像是與前首相 Necmettin Erbakan 相連結的 Mili Gorus 運動相比，顯然為另一種折衷的選擇。⁷⁴他們的策略在 Ozal 執政時期達到高度成果，運動有了實質的成長與成就，許多學校與該運動的其他管道像是 Zaman 報紙均於此時期創立。在 1990 年代，葛蘭也與前首相 Mesut Yilmaz、Tansu Ciller 與 Bülent Ecevit 都有緊密關係，也包括前總統 Suleyman Demirel，他們都對葛蘭與其計劃表示支持，訪視葛蘭學校並參加他們的典禮。⁷⁵

⁷⁰ Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, p. 88.

⁷¹ Ebaugh, *The Gülen Movement*, p. 37.

⁷² Arifianto, "Faith, Moral Authority, and Politics," p. 34.

⁷³ Arifianto, "Faith, Moral Authority, and Politics," p. 34.

⁷⁴ Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, p. 43.

⁷⁵ Ihsan Yilmaz, "State, Law, Civil Society and Islam in Contemporary Turkey," *The Muslim World*, 95 (July 2005), p. 397.

4. 結論

葛蘭及其運動與凱末爾的非現代西方化不同的是，他嘗試建構一種非西方的現代性，以與卡默爾的非現代之西化相對比。當然，這個運動不僅為一種現代化運動，它更是一以現代認可為基礎的宗教運動，將它認為是「好的」(good)事物做為轉變社會的最佳策略。他們於慈善與社會福利的活動，特別是教育與醫療服務，可被視為被印尼的穆罕馬迪亞所激發，然後在穆斯林世界裡將其名聲遠播。

葛蘭身為一個人物，可以以其保守主義與 Said Nursi 齊名。他的理念傾向於取得宗教與政府之間的妥協，他的運動，像土耳其其他伊斯蘭運動一樣，長期間在政治專權和經濟自由之間擺盪。不過，我們可以自信地說，葛蘭與其運動是持續與全球的、政治的以及社會的變遷相關並演化著。該運動從鄂圖曼時期的強調 *gaza* (征服)轉移至強調 *hizmet* (服務)，**聰明地將**伊斯蘭認同延伸至一個基於同意與說服，而非強制的社會。這種以折衷形式實踐伊斯蘭的訴求，亦隱涵其在伊斯蘭精神上的積極與外向的表現。大家都不喜歡陷入貧窮，這種社經差異促使人們更為相互需求，並建立更良好的共同關係。就此而言，**Hizmet** 的活動所呈現出的宗教性與與社會福利作為，即顯現出一種相互強化而非互斥的現象。

Hizmet 運動雖然可以說在設立學校與醫院，以培育國家意識和填補政府社會服務的缺憾上，仿效了穆罕馬迪亞若干的願景，但它也可說是超越了後者的部分成就，並克服了其若干的障礙。穆罕馬迪亞雖然可說是支持印尼現代化學校與醫院的領頭公民社會，但它仍無法避免受到政府持續的監控，以及特別是在教師薪資上政府的間接補助。反之，**Hizmet** 運動獲得與政治人物相對緊密的關係，而又不需擔憂會像穆罕馬迪亞一樣遭到政黨的滲透。這可歸因於 **Hizmet** 長期透過它的學校培育社會菁英，成為其後讓該運動與政府建立良好夥伴關係的管道。另一方面，穆罕馬迪亞因需要政府的資助而無法與後者維持清白的關係，也因此無法避免其成員直接涉入政治活動。即使它已一再宣稱不會與政黨有更進一步的關係，它還是免不了會疑惑，為何不能跟土耳其的 **Hizmet** 一樣呢！

參考文獻

- ABC Radio National. 2007. "Fethullah Gulen on ABC Radio National's Encounter." fgulen.com, 7 October 2007
(<http://www.fethullahgulen.org/press-room/news/2412-fethullah-gulen-on-abc-radio-nationals-encounter.html>).

- Agai, Bekim. 2002. "Fethullah Gülen and His Movement's Islamic Ethic of Education." *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 11(1), Spring, 27-47.
- Alatas, Syed Farid. 1997. *Democracy and Authoritarianism in Indonesia and Malaysia: The Rise of the Post-Colonial State*. New York: St. Martin's Press.
- Alwi Shihab. 1998. *Membendung: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* [Stemming the Tide: Muhammadiyah Response against the Christian Missionary Penetration in Indonesia]. Bandung: Mizan.
- Arifianto, Alexander R. 2012. "Faith, Moral Authority, and Politics: The Making of 'Progressive Islam' in Indonesia and Turkey." Paper presented at the 2012 Western Political Science Association (WPSA) Annual Meeting, Portland, March 22-24 (<http://wpsa.research.pdx.edu/meet/2012/arifianto.pdf>).
- Aydin, Mehmet. 2003. "The Problem of Theodicy in the Risale-I Nur." In Ibrahim M. Abu-Rabi, ed., *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bendiuzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press) (<http://nursistudies.com/teblig.php?tno=288>).
- Banting, Keith and Will Kymlicka. 2007. *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*. Oxford: Oxford University Press.
- Barton, Greg. 2005. "Progressive Islamic Thought, Civil Society and the Gülen Movement in the National Context: Parallels with Indonesia." Paper prepared for the conference on "Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice", November 12-13, Rice University, Houston (<http://fethullahgulenconference.org/houston/read.php?p=progressive-islamic-thought-civil-society-gulen-movement-indonesia>).
- Bilici, Mucahit. 2006. "The Fethullah Gülen Movement and Its Politics of Representation in Turkey." *The Muslim World*, 96, January, 1-20.
- Copeaux, Etienne. 1996. "Hizmet: A Keyword in the Turkish Historical Narrative." *New Perspectives on Turkey*, 14, Spring, 91-114.
- Dawam Rahardjo, M. n.d. "LSM dan Program-Program Pemgebanan Masyarakat". Unpublished paper.
- Ebaugh, H.R. 2010. *The Gülen Movement: A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam*. Vienna: Springer Science and Business Media B.V.
- Efendi, Bahtiar. 2003. *Islam and the State in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Fethullah-gulen.net. 2011. "The Voice of Tolerance: The Gulen Movement as a Base for a Future Global Civil Society." 8 July (<http://www.fethullah-gulen.net/gulen-movement/gulen-movement-society/>).
- Fraser, Nancy and Axel Honneth; translated by Joel Golb, James Ingram and Christiane Wilke. 2003. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.
- Fuad, Muhammad. 2002. "Civil Society in Indonesia: The Potential and Limits of Muhammadiyah." *SOJOURN*, 17(2), 133-63.
- Gill, Anthony and Erik Lundsgaarde. 2004. "Welfare State Spending and Religiosity: A Cross-National Analysis." *Rationality and Society*, 16(4), November, 399-436.

- Gulay, Erol N. 2007. "The Gülen Phenomenon: A Neo-Sufi Challenge to Turkey's Rival Elite?" *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16(1), Spring, 37-61.
- Hansen, Suzy. 2010. "The Global Imam: What Does the Leader of the World's Most Influential Islamic Movement Really Want?" *The New Republic*, December 2, 10-15.
- Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Jakarta Post. 2012. "Muhammadiyah distances itself from politics." *The Jakarta Post*, June 25
- Jürgenmeyer, Mark. 2000. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Keyder, Çağlar. 1993. "The Dilemma of Cultural Identity on the Margin of Europe." *Review* (Branand Braudel Center), 16(1), Winter, 19-33.
- Krespin, R. 2007. "The Upcoming Elections in Turkey (2): The AKP's Political Power Base." *Inquiry & Analysis Series Report #375*, MEMRI, July 19 (<http://www.memri.org/report/en/0/0/0/263/0/2301.htm>).
- Lewis, Bernard. 1968. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press.
- Mardin, Serif. 1983. *Din ve İdeoloji*. Istanbul: İletişim Yayınları.
- _____. 1989. *Religion and Social Change*. New York: SUNY Press.
- Nakamura, Mitsuo. 1983. *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Noer, Deliar. 1983. *Administrasi Islam di Indonesia* [The Administration of Islam in Indonesia]. Jakarta: C.V. Rajawali.
- Nursi, Said. 1989. *Divan-I Harb-I Orfi*. Istanbul: Sozler Publications.
- _____. 1991. *Münazarat*. Istanbul: Yeni Asya Yayınları.
- Özdalga, M. Elizabeth. 2000. "World Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gulen's Inspired Piety and Activism." *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 17, Fall, 83-104 (<http://www.fethullahgulen.org/press-room/review/1208-worldly-asceticism-in-islamic-casting-fethullah-gulens-inspired-piety-and-activism.html>).
- Platzdasch, Bernhard. 2009. *Islamism in Indonesia: Politics in the Emerging Democracy*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Rigg, Jonathon. 2003. *Southeast Asia: The Human Landscape of Modernisation and Development*. 2nd ed. London: Routledge.
- Rustam Ibrahim. 2006. "Indonesian Civil Society 2006: A Long Journey to a Civil Society." CIVICUS Civil Society Index Report for the Republic of Indonesia, Jakarta (http://www.civicus.org/new/media/CSI_Indonesia_Country_Report.pdf).
- Samson, Allan A. 1968. "Islam in Indonesian Politics." *Asian Survey*, 8(12), December, 1001-17.
- Shihab, Alwi. 1998. *Membendung: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* [Stemming the Tide: Muhammadiyah Response against the Christian Missionary Penetration in Indonesia]. Bandung: Mizan.

Vahdat, Farzin. 2002. *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity*. Syracuse: Syracuse University Press.

Vahide, Sukran 1992. *The Author of the Risale-i Nur: Bediuzzaman Said Nursi*. Istanbul: Sözlere Publications.

Van Bruinessen, Martin. 2010. "NU: New Leadership, New Policies?" *Inside Indonesia*, 100, April-June, 1-11 (<http://www.insideindonesia.org/weekly-articles/new-leadership-new-policies>).

Yavuz, M. Hakan. 2003. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press.

Yilmaz, Ihsan. 2005. "State, Law, Civil Society and Islam in Contemporary Turkey." *The Muslim World*, 95, July, 385-411.

葛蘭，法士拉(Fethullah Gülen)著；彭廣愷、馬顯光、黃思恩譯。2004。《最後的先知：穆罕默德的生命面貌》。臺北市：希泉。

____；丁迺靜譯。2005。《蘇非思想：伊斯蘭的心靈旅程》。臺北市：希泉。

____；葉大瑾、黃思恩譯。2006。《信仰珠璣》。臺北市：希泉。

____；黃思恩譯。2007。《請問伊斯蘭》。臺北市：希泉。