

伊斯兰主义探源

钱雪梅

内容提要 “伊斯兰主义”是17世纪末法国人发明的词汇,原指伊斯兰教,20世纪初被弃用。20世纪70年代,伊斯兰主义被重新赋值后再度流行,成为一个政治术语,指称一种政治意识形态。伊斯兰主义政治意识形态是以伊斯兰教为旗号和工具的政治思想及实践,其要旨在于夺取国家政权和社会控制权。它的核心主张是:以伊斯兰的名义,反对“非伊斯兰”的人和物,要求建立所谓“伊斯兰国家”和“伊斯兰秩序”,推进社会政治生活的“全面伊斯兰化”。这三者分别是它的世界观、政治目标和方法论。伊斯兰主义的政治影响力归根结底依赖于它有多少信奉者和实践者。伊斯兰主义者与普通穆斯林的不同在于,他们把伊斯兰主义混同于伊斯兰教,通过直接或间接的方法谋求国家权力或社会权威。

关键词 世界政治 伊斯兰主义 伊斯兰化 伊斯兰教 政治伊斯兰 意识形态 概念史

“伊斯兰主义”(Islamism)是理解当今世界众多政治现象的关键词。英语

* 钱雪梅:北京大学国际关系学院副教授。(邮编:100871)

** 本文是国家社会科学基金资助课题的阶段性成果。感谢《国际政治研究》匿名审读专家的意见和建议,文责自负。

学界的论著数以千计。国内研究起步较晚。据中国知网数据库,第一篇以“伊斯兰主义”为题的论文发表于1994年,^①截至2021年4月,已收录知网数据库的专题论文约40篇,^②中文专著屈指可数。^③国内现有文献多把“伊斯兰主义”一词直接用于研究相关思想、制度、组织(政党)/运动。迄今还未见有文专门梳理这个概念的历史,从理论上归纳它的核心意识形态并系统地辨析它与伊斯兰教信仰、与当代伊斯兰政治制度实践的不同。这正是本文的中心任务。

本文将首先梳理“伊斯兰主义”概念的历史,界定其内涵,说明它与“伊斯兰原教旨主义”“政治伊斯兰”“伊斯兰复兴”等相关概念的关系。然后以学界公认的两伊伊斯兰主义思想家毛杜迪(Abul A'la Maududi, 1903—1979)和赛义德·库特布(Sayyid Qutb, 1906—1966)^④的著述为基础,论述伊斯兰主义意识形态的核心主张,尝试辨明它与伊斯兰教、当代伊斯兰国家政治制度/实践的关系。最后将简要分析伊斯兰主义力量推进“伊斯兰化”的基本方法,识别它与普通穆斯林的不同。

一、“伊斯兰主义”概念的历史演变

“伊斯兰主义”一词诞生于17世纪末的欧洲。欧洲人起初用它指代伊斯兰教,20世纪初停止使用。伊朗伊斯兰革命使这个概念重新在西方流行,但其内涵和用法发生了本质改变:用指一种政治意识形态,近似于“政治伊斯兰”。

(一)“伊斯兰主义”概念的产生

“伊斯兰主义”由阿拉伯语音译词“Islam”加欧洲语言后缀“-ism”构成。用“-ism”构词的传统可以追溯到古希腊和古罗马(分别写作“-ismos”或“-isma”,

① 刘靖华等:《世纪末的困顿与突围:关于后冷战时代伊斯兰主义的对话》,《西亚非洲》1994年第4期,第30—37页。

② 另有以“泛伊斯兰主义”为题的论文25篇, <https://kns.cnki.net/kns8/defaultresult/index>, 2021-04-24。

③ 直接以“伊斯兰主义”为题的专著目前有三本,参见陈嘉厚等:《现代伊斯兰主义》,北京:经济日报出版社1998年版;吴冰冰:《什叶派现代伊斯兰主义的兴起》,北京:中国社会科学出版社2004年版;李艳枝:《伊斯兰主义与现代化的博弈》,北京:中国社会科学出版社2018年版。

④ 毛杜迪是南亚伊斯兰政治思想家,印巴分治后迁往巴基斯坦,是“伊斯兰促进会”(JI)的创始人。库特布是埃及穆斯林兄弟会最重要的意识形态专家之一,其思想影响远远超出穆兄会组织的范围。库特布的一些观念受到毛杜迪的启发和影响,但如下文所示,两人在“伊斯兰国家”等重要问题上见解不同。

“-ismus”),主要表征一种行为习惯、一个过程或一种生活方式。据英国兰开斯特大学教授霍普费尔(H. M. Hoepfl)考证,16 世纪之前没有出现指代思想、学说、原则或者派别的“-ism”。路德宗教改革以后,欧洲涌现了一批以“-ism”结尾的新词,如 16 世纪 20 年代的“papist”(教皇),50、60 年代的“Lutheranism”(路德宗)、“atheism”(无神论)、“Calvinism”(加尔文宗)等。这批“-ism”新词其实是权力/话语斗争的产物。当时宗教改革中的敌对双方彼此以“-ist”互称,把对方的思想学说/主张称为“-ism”。其政治含义十分明确:“我”为正统(正确)信仰,“你”(“-ist/-ism”)是异端(错误)。^① 这些词汇今天还在流通,只是人们已不再注意其发明者当初植入的政治密码和价值意蕴。

这便是欧洲人把伊斯兰教称作“-ism”的基本背景。伊斯兰教之所以被卷入欧洲人的话语斗争,在于一个基本的历史事实:它自初兴不久便全方位介入欧洲历史进程。这首先是由地理位置决定的。伊斯兰教诞生之前,阿拉伯地区就是欧洲东向的交通要道,与欧洲商贸文化往来密切。伊斯兰教初兴仅约 30 年,麦地那公社第二任哈里发欧麦尔(634—644 年在位)便率军征服拜占庭帝国东部和南部的部分地区,揭开了穆斯林政权与欧洲人(其教会和国家)相生相斗的千年历史。在宗教信仰方面,伊斯兰教与基督教各成体系,但教义关系复杂。《古兰经》与《圣经》(《旧约》)文本内容多有相同相近之处,但也有根本区别。^② 总之,双方在自然地理方面的相依相生,在经济文化方面的密切交往、在宗教信仰方面的相近相反、在政治军事领域的生死纠葛,以及欧洲人由此感到的政治军事和文化威胁,决定了他们会把在 16 世纪发明的话语斗争武器(“-ism”)对准伊斯兰教,将其“主义化”。

欧洲人对伊斯兰教的“主义化”加工,最初是仿效宗教改革期间“教皇派”发明的“路德宗、加尔文宗”等词的方法,即用伊斯兰教先知穆罕默德的名字为“词干”构词。1584 年,出现了指代伊斯兰教的词汇“Muhammadanism”(直译为“穆罕默德主义”)。^③ 17 世纪末,法国人以“伊斯兰”为词干,造了新词“is-

① H. M. Hoepfl, “Isms,” *British Journal of Political Science*, Vol.13, No.1, 1983, pp. 1-17;值得注意的是,法国大革命之后,用“-ism”造词出现了一种新现象,人们开始用它来对自己喜爱的概念进行一般化和抽象化加工,以表达自己的价值取向和信条,比如自由主义、民主主义、共和主义、爱国主义等,参见 Bernard Groom, *A Short History of English Words*, London: Macmillan, 1966, p. 182。

② 根本分歧如“真主唯一”与“三位一体”的神论,耶稣在基督教和伊斯兰教中身份/地位的圣俗之别等。

③ H. M. Hoepfl, “Isms,” pp. 1-17.

lamisme”(伊斯兰主义)。不少人认为,伏尔泰是该词的发明者,^①但丹麦奥胡斯大学教授莫扎法里(Mehdi Mozaffari)发现,1697年法国人小罗伯特(Le Petit Robert)已经使用过这个词。18—19世纪,该词在法国广泛流行,伏尔泰、托克维尔、勒南等人都用它指称伊斯兰教。^②随后它被引入英语,写作“Islamism”。笔者在Jstor数据库找到1818年美国《费城杂志》发表的一篇题为《伊斯兰主义》的短文,内容便是介绍伊斯兰教的起源和早期发展。^③

也就是说,16—17世纪,欧洲人先后造了两个“主义”词汇来指代伊斯兰教,“伊斯兰主义”是其中较晚的一个。1900年,《新英语词典》(今《牛津英语词典》)正式确认这两个“主义”为同义词,称“伊斯兰主义”是“穆斯林的宗教体系,即‘穆罕默德主义’”。“伊斯兰主义者”(Islamist)是指“正统的穆斯林”。以色列历史学家卡尔默(Martin Karmer)认为,启蒙时代的作家偏好用“伊斯兰主义”取代“穆罕默德主义”,这是一种进步,因为前者“对伊斯兰教义的理解更准确”。^④然而,这种“取代”和“偏好”在当时是不是普遍现象,恐怕还需要对英语和法语的相关文献进行专门比较研究才能得出结论。笔者翻阅19世纪出版的有关中东、伊斯兰、阿拉伯、印度研究的英语文献,发现更常见的用词是“穆罕默德主义”,而非“伊斯兰主义”。值得注意的是,“穆罕默德主义”从未得到阿拉伯穆斯林的认同,^⑤“伊斯兰主义”在其第一个生命周期也是如此。据埃及裔作家塔里克·欧斯曼(Tarek Osman)考证,19世纪前后,严肃的阿拉伯语伊斯兰文献没有出现“伊斯兰主义”一词。^⑥这一现象与欧洲人发明的其他若干“主义”(如自由主义)不同。

20世纪初,西方人逐渐抛弃“伊斯兰主义”一词,结束了它的第一个生命

① Martin Karmer, “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?” *Middle East Quarterly*, Vol.10, No.2, Spring 2003, pp. 65-77.

② Mehdi Mozaffari, “What Is Islamism? History and Definition of a Concept,” *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol.8, No.1, Mar 2007, pp. 17-33.

③ Anonymous, “Islamism: Translated from the French,” *Philadelphia Magazine, and Weekly Report*, Vol.1, No.19, Jun 20, 1818, p. 145.

④ Martin Karmer, “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?” *Middle East Quarterly*, Vol.10, No.2, Spring 2003, pp. 65-77.

⑤ 南亚一些穆斯林学者(包括19世纪著名的思想家赛义德·阿赫默德汗)接受并使用“Mohammadan”一词。奥斯曼土耳其苏丹也曾自称“the Kaliph of the Mohamedans”(穆斯林的哈里发)。

⑥ Tarek Osman, *Islamism: A History of Political Islam from the Fall of the Ottoman Empire to the Rise of ISIS*, London: Yale University Press, 2017, p. ix.

期。“穆罕默德主义”一词也在 20 世纪中期逐渐退出历史舞台。^① 关于其原因,卡尔默认为,人们在 1938 年停止使用“伊斯兰主义”,是由于“更偏爱使用更简洁和纯粹的阿拉伯语词汇伊斯兰(Islam)”;不再使用“穆罕默德主义”则是由于西方人意识到他们的穆斯林读者普遍厌恶该词,因为“穆罕默德派”(Mohammadan)和“穆罕默德主义”等词汇“暗示崇拜穆罕默德。”^②但问题是,难道欧洲人直到 20 世纪初才发现“伊斯兰主义”比“伊斯兰”一词更复杂?穆斯林一开始就称自己的宗教为“伊斯兰”,那么,欧洲人为什么不直接采用而要另外发明两个词汇?尤其是“伊斯兰主义”一词,本身就是“伊斯兰”一词加后缀构成的。更进一步,一方面,欧洲人在 16—17 世纪将伊斯兰教名称“主义”化,继而在 20 世纪改弦更张;另一方面,许多穆斯林拒绝用这两个“主义”来指称自己的宗教,难道仅仅是不同人群在命名和用法偏好方面的差异么?显然不是。这些命名及其变化过程,其实包含着黑格尔所论的“承认斗争”,^③同时也受地缘政治的影响。简略地说,“伊斯兰”是穆斯林对自己宗教的称谓(自我意识),是他们用以界定自己身份(伊斯兰教信仰者)的依据之一。欧洲人拒绝承认穆斯林的自我意识,于是拒绝采用“伊斯兰教”这个名称。中世纪欧洲基督教神学家曾展开激烈的反伊斯兰教的神学斗争。如公元 8 世纪大马士革的约翰认为,伊斯兰教不是新的天启,而是基督教内部的一个“异端派别”。^④ 在 16—17 世纪的语境中,基督教徒通过特殊的命名方式,把伊斯兰教矮化为“主义”,既否定了穆斯林赋予伊斯兰教的崇高地位,也反衬出基督教的“正统”和“优越”。之后便成为惯例和传统沿袭下来。及至 20 世纪初,英国和法国出于地缘政治考虑,即为了打败奥斯曼帝国、夺占中东和更广大的穆斯林地区,需要争取穆斯林的合作与支持,而它们的政治和知识精英深知,阿拉伯穆斯林普遍厌恶别人用“穆罕默德主义”和“伊斯兰主义”来指称其宗教,所以便采用了“伊斯兰

① “Mohammadan”(穆罕默德派)一词存续时间更长。东方学家夏赫特在 1950 年出版的教法学专著标题使用了该词,参见 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950;直到 1964 年还有以该词为题的论文发表,参见 J. N. Saxena, “Mohammadan Law,” *Journal of the Indian Law Institute*, Vol.6, No.4, Oct-Dec 1964, pp. 533-544。

② Martin Karmer, “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?” *Middle East Quarterly*, Vol.10, No.2, Spring 2003, pp. 65-77。伊斯兰教是严格的一神教,穆斯林敬重并效仿先知穆罕默德,但崇拜只归真主。

③ 〔德〕黑格尔:《精神现象学》上卷,贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆 1997 年版,第 122—132 页。

④ 不少欧洲人还称伊斯兰教先知穆罕默德为“巫师”“伪先知”“异端分子”,参见〔土〕易卜拉欣·卡伦:《认识镜中的自我:伊斯兰与西方关系史入门》,夏勇敏等译,北京:新世界出版社 2018 年版,第 45—51 页。但丁在《神曲》中以令人印象深刻的形式呈现了中世纪基督教徒的这些流行观点,影响深远。

教”这个名称。此举包含着对穆斯林自我意识的承认和尊重,是一种“友好”的表示,目的是消除政治合作的一个障碍。

20世纪70年代,中东政局发生重大变化后,“伊斯兰主义”在欧洲重新流行开来,并被赋予全新的内涵。它不再用指伊斯兰教,而是成为政治术语,指称穆斯林世界一类特殊的政治思想和实践。本文以下所讨论的,正是作为政治术语(现在已成政治学概念)的“伊斯兰主义”。

(二)“伊斯兰主义”成为全新的政治术语

据笔者目前掌握的资料,指代政治意识形态(思想和行动)的“伊斯兰主义”一词,最早于1970年出现在英语学界。当年,巴基斯坦学者法兹鲁尔·拉赫曼(Fazlur Rahman)在一篇文章中分析了巴国长期存在的两大意识形态阵营,即伊斯兰社会主义与伊斯兰主义,他认为二者互相敌对,称毛杜迪是伊斯兰主义的领导人。^①欧美学者却一般认为,1979年才是“伊斯兰主义”概念的起点。卡尔默考证概念史时提出,英语学界的“伊斯兰主义”是1985年从法语引入的,标志是法国学者凯佩尔所著《埃及的穆斯林极端主义》一书英译本出版,此前英语学界没有使用“现代伊斯兰主义”概念。他的论断主要基于两个证据:其一,1983年,美国乔治城大学举办的一次专门学术会议显示,当时美国研究中东和阿拉伯问题的主要学者并不知道“Islamism”一词;其二,凯佩尔著作英译本的用词。主要也有两点:一是本纳德·刘易斯在该书英译本序言中没有用“伊斯兰主义”,只说到“好战的伊斯兰”和“伊斯兰革命”;二是该书英译者在1985年版本中,把“伊斯兰主义者”和“伊斯兰主义的”(Islamist)翻译为“Islamicist”(原指从事伊斯兰研究的人员),1986年英译本第二次出版时,译者增加了一个脚注,说明在该书英译本完成前,“舶来词‘Islamist’还没有流行”。^②

应该承认,“伊斯兰主义”一词在欧美的重新流行,并进一步通行全世界,的确是由于伊朗伊斯兰革命。伊朗革命推翻世俗的巴列维政权后,在国内全

① Fazlur Rahman, “Islam and Social Justice,” *Pakistan Forum*, Vol.1, No.1, Oct.-Nov. 1970, pp. 4-5, 9.

② Martin Karmar, “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?” *Middle East Quarterly*, Vol.10, No.2, Spring 2003, pp. 65-77. 笔者对照了凯佩尔著作的两个英译本。两本书的标题略有差异。在内容方面,第二版在“Islamicist”第一次出现的地方增加了卡尔默的上述说明,但在译著中并未把“Islamicist”改为“Islamist”。参见 Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and the Pharaoh*, trans. by Jon Rothschild, Berkeley: University of California Press, 1986, p. 22, note 1; Gilles Kepel, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, trans. by Jon Rothschild, London: Al Saqi Books, 1985.

面推进伊斯兰化,对外积极输出伊斯兰革命,号召中东相关国家穆斯林起来推翻其“反动政府”。西方媒体在报道和分析这一新现象时,发明了一批新词,诸如“伊斯兰原教旨主义、激进伊斯兰、好战的伊斯兰(militant Islam)、伊斯兰行动主义、伊斯兰动员、政治伊斯兰”等。当时弃置已久的“伊斯兰主义”也被唤醒。不同的术语其实包含着使用者特殊的价值偏好和核心关切。比如,美国人发明和偏爱的“伊斯兰原教旨主义”一词,重在凸显伊朗革命的宗教色彩,也意在建构伊朗革命及其新政权的“反西方、反现代”形象。法国学者不愿追随美国,于是启用“伊斯兰主义”一词,因为该词是法语原生词,有“可追溯到伏尔泰的法兰西渊源”。经过一番辩论,20世纪80年代中期,“伊斯兰主义”以全新的内涵在法国再度流行起来。^①

20世纪80年代,“伊斯兰主义”概念经历了一个重要变化,从指代巴基斯坦内政和伊朗伊斯兰革命事件的具体概念,抽象成为一般概念。变化的动力在于当时中东和南亚地区发生的一系列重大政治事件,以及西方媒体对这些事件的密切关注。比如,1979年沙特阿拉伯激进力量武装夺占麦加清真寺、1981年埃及总统萨达特遇刺、1982年以色列入侵黎巴嫩和黎巴嫩真主党成立、1983年苏丹宣布实行伊斯兰教法、印度阿萨姆邦发生印度教徒与穆斯林的流血冲突,以及贯穿20世纪80年代的阿富汗反苏战争、巴基斯坦齐亚·哈克政府的伊斯兰化政策等。媒体和学界越来越多地使用“伊斯兰主义”来描述、分析以穆斯林为主体、以伊斯兰为旗号和目标的政治运动、思想主张和社会—政治过程。随着研究的深入,人们不断重新标定伊斯兰主义的历史起点。到20世纪末21世纪初,在学者们重新建构的“伊斯兰主义历史”长河中,伊朗伊斯兰革命成为了若干环节之一,不再是历史起点。同一学者对伊斯兰主义历史起点的认知也有变化。比如法国政治学家卢瓦(Olivier Roy)教授在1994年把穆兄会创始人哈桑·班纳(1906—1949)作为伊斯兰主义思想的奠基人,认为伊斯兰主义运动发端于1940年前后。2012年,他提出,伊斯兰主义出于19

① 当时,法国也有学者反对重新启用“伊斯兰主义”并赋予新值使用,认为这种“旧瓶装新酒”的做法会产生误导,混淆视听。例如,伊斯兰历史学家马克西姆·洛丁森提出,“islamisme”在词典中“被定为‘Islam’的同义词”,如果赋予这个词以新的含义,可能会让读者难以辨识极端主义狂热分子与虔信真主的理性的穆斯林。但反对者没能说服年轻学者,按照卡尔默的说法,年轻学者不愿受老词典束缚,参见 Martin Karmar, “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?” *Middle East Quarterly*, Vol.10, No.2, Spring 2003, pp. 65-77;这场争论其实反映了知识结构之代际差异及其影响。“islamisme”一词在20世纪30年代即已停止使用,在20世纪70年代末80年代初年轻学者的知识结构中,即便不一定完全没有“islamisme”等于“Islam”的印象,至少也没有成为根深蒂固的定式,因而重新赋值对他们来说是可以接受的。

世纪晚期,以哲玛鲁丁·阿富汗尼(1839—1897)、穆罕默德·阿卜杜(1849—1905)、拉希德·里达(1865—1935)、赛义德·库特布和哈桑·班纳等人的思想为基石。^① 还有不少人将源头溯及伊本·泰米叶(1263—1328)。^② 现有多数英语文献和中国学者把埃及穆兄会作为现代伊斯兰主义的开端。

总之,“伊斯兰主义”一词在20世纪70年代末的“重生”不是简单的复活,而是变成了全新的概念。它在两个阶段的相似之处在于,都是法国人启用的,都与其他词汇并列或交互使用。在第一个生命周期,它的同义词主要有“穆罕默德主义”“穆罕默德派”和“伊斯兰”。20世纪70年代以来,则与“伊斯兰原教旨主义”“政治伊斯兰”“伊斯兰复兴”“伊斯兰行动主义”等词汇并列使用。相比而言,它在第一个生命周期的内涵和用法都更稳定,仅指伊斯兰教,且主要在欧洲语境中流行。“重生”之后,它的内涵更复杂,所指更丰富,而且不少穆斯林学者也使用它(写作 *Islamiyya*)。^③ 当然也有反对者。如美国人类学家瓦利斯科教授(Daniel M. Varisco)提出,伊斯兰主义一词“在语义上自带负面色彩”,是一个“无可救赎的词汇”,完全“抹杀了伊斯兰本来的含义”。^④ 开罗大学哲学系教授哈桑·哈乃斐(Hassan Hanafi)认为,“伊斯兰主义这个人造词汇”带有浓厚的意识形态预设,与恐怖主义、暴力、落后等联系在一起,它是“反伊斯兰的”,只符合西方的东方主义者的利益。^⑤

二、“伊斯兰主义”的主要内涵

从学理上界定作为政治学概念的“伊斯兰主义”,至少要廓清两点:它自身

① Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press, 1994, pp. 1-3; Amel Boubekeur and Olivier Roy, “Introduction: Whatever Happened to the Islamists or ... Political Islam Itself?” in Olivier Roy and Amel Boubekeur, *Whatever Happened to the Islamists?* New York: Columbia University Press 2012, p. 4.

② 陈嘉厚:《现代伊斯兰主义》,第94—95页。

③ 关于“*Islamiyya*”能否真正表达欧洲语言中的“伊斯兰主义”,学界还有争论。许多穆斯林学者使用这个词,并强调它不是伊斯兰教,参见 Bassam Tibi, *Islamism and Islam*, London: Yale University Press, 2012, p. 1.

④ Daniel M. Varisco, “Inventing Islamism: The Violence of Rhetoric,” in Richard C. Martin and Abbas Barzegar, eds., *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam*, Stanford University Press, 2010, pp. 42-47.

⑤ Hassan Hanafi, “Islamism: Whose Debate Is It?” in Richard C. Martin and Abbas Barzegar, eds., *Islamism*, p. 65.

的内涵,它的坐标位置(与主要相关术语的关系)。

(一) 概念界定

绝大多数学者都同意,伊斯兰主义不等于伊斯兰教。中国社会科学院荣誉学部委员金宜久先生强调,伊斯兰主义“并不是伊斯兰教在当代社会生活中的再现,而是在伊斯兰的名义下,为全面地或部分地实现伊斯兰教法统治的一种政治主张”。^①相应地,“伊斯兰主义者”不同于普通“穆斯林”,前者是有明确政治目标并为此而采取政治行动的政治人,后者是宗教信仰者。就此而论,“伊斯兰主义”概念具有一个知识和社会功能,即帮助我们区分外观相似但实质根本不同的两个现象:一个是宗教信仰(伊斯兰教),另一个是以伊斯兰为旗号和工具的政治意识形态(伊斯兰主义)。德国哥廷根大学教授提比(Bassam Tibi)认为,这二者有本质区别,伊斯兰主义关乎政治秩序,不是宗教信仰。他还说,伊斯兰主义不是简单的政治,而是“宗教化的政治”。^②卢瓦提出,“伊斯兰主义是指利用伊斯兰作为政治行动工具的意识形态”。^③英国纽卡斯尔大学讲师贝里吉(W. J. Berridge)也说,伊斯兰主义“通常用来指代那些谋求把伊斯兰意识形态化的个人和运动,他们把伊斯兰教变为一种大众政治的工具”,其目标是“建立革命的秩序”。^④

伊斯兰主义者却试图混淆“伊斯兰主义”与伊斯兰教,把自己的政治主张和政治行动直接等同于“真正的伊斯兰”。他们强调,伊斯兰不是单纯的宗教,还是政治意识形态,是应该用来重塑社会各方面(包括政治、法律、经济、社会公正、外交政策)的指导原则。^⑤他们宣扬,伊斯兰主义是伊斯兰教、穆斯林的同义词。比如,苏丹伊斯兰主义意识形态专家哈桑·图拉比(Hassan al-Turabi)用“伊斯兰主义”指代“政治穆斯林”(political Muslims),称“伊斯兰主义”的基本特征是相信“伊斯兰是解决办法,伊斯兰是宗教和政府,伊斯兰是宪法和法律”。^⑥有鉴于此,卢瓦表示,“我把认为伊斯兰是一种政治意识形态的当代

① 金宜久:《论当代伊斯兰主义》,《西亚非洲》1995年第4期,第32页。

② Bassam Tibi, *Islamism and Islam*, p. 1.

③ Amel Boubekeur and Olivier Roy, “Introduction: Whatever Happened to the Islamists or... Political Islam Itself?” p. 3.

④ W. J. Berridge, *Islamism in the Modern World*, London: Bloomsbury Academic, 2019, pp. 3-4.

⑤ Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York: Columbia University Press, 2004, p. 58.

⑥ Hassan al-Turabi, *Al-Islam wa-l-Hukm*, London: Saqi, 2003, p. 49.

运动称为伊斯兰主义”，其标志性特点是：“有意把伊斯兰重铸为政治意识形态，强调控制，强调建立一个伊斯兰国家”。^①

必须强调，在伊斯兰主义是否等于伊斯兰教的问题上，伊斯兰主义者与伊斯兰主义研究者之间的区别乃至对立，并非简单的视角差异和见解多元的问题，而是直接反映了伊斯兰主义意识形态的影响。伊斯兰主义者是伊斯兰主义意识形态的倡导者、信奉者和践行者。而伊斯兰主义思想体系的立足点就是把伊斯兰教等同于伊斯兰主义，把宗教信仰等同于政治意识形态。这是它借以迷惑并动员广大穆斯林、谋求“合法性”的关键。伊斯兰主义在把“伊斯兰”符号嵌入其意识形态框架时，已经对它进行了政治加工。换言之，在伊斯兰主义意识形态中，伊斯兰教各种元素被当作政治工具和原料，是用来掩饰伊斯兰主义的政治属性（乔装为宗教信仰）、增强其政治能力（用宗教动员民众）的外衣。

简言之，伊斯兰主义是一种政治意识形态，它以伊斯兰教为工具和旗号，谋求建立所谓“伊斯兰的”制度/秩序规范，其核心目标直接指向权力（包括国家政权和社会权威）。

（二）与相关术语的关系

1. 伊斯兰主义与政治伊斯兰。许多学者把“伊斯兰主义”当作“政治伊斯兰”的同义词，无差别地互换使用。比如，卢瓦和美国前中情局官员格兰姆·富勒（Graham Fuller）都用“政治伊斯兰”来冠名他们专门研究伊斯兰主义的著作。^② 贝里吉则认为，两个概念有重叠之处，其所指对象稍有不同：政治伊斯兰的历史更悠久，可追溯到中世纪摩洛哥的阿尔摩拉维运动和18世纪的瓦哈卜运动，而伊斯兰主义是1928年以来政治伊斯兰的表现形式。她还表示，伊斯兰主义的意识形态化程度高于政治伊斯兰，“正是意识形态化把伊斯兰主义与更宽泛的政治伊斯兰区分开来”。^③ 在反对使用“伊斯兰主义”概念的哈桑·哈

① Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, p. ix; Olivier Roy, “Is ‘Islamism’ A Neo-Orientalist Plot?” in Olivier Roy and Amel Boubekeur, eds. *Whatever Happened to the Islamists?* p. 20.

② Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*; Graham Fuller, *The Future of Political Islam*, New York: Palgrave Macmillan, 2003.

③ W. J. Berridge, *Islamism in the Modern World*, p. 3.

乃斐看来,“政治伊斯兰”概念比“伊斯兰主义”更中立。^① 卡尔默则提出,“政治伊斯兰”概念在将来可能会取代“伊斯兰主义”一词,因为它对英语读者而言更容易理解。^②

2. 伊斯兰主义与伊斯兰原教旨主义。在伊朗革命前后产生的一批新术语中,“伊斯兰原教旨主义”引发的争议最多、最激烈。质疑者和反对者认为它带有蔑视和贬抑之意。很少有穆斯林学者使用它。^③ 逊尼派政治伊斯兰力量坚决拒绝使用“伊斯兰原教旨主义”一词,却接受“伊斯兰主义者”(Islamiyyun)名号,并以此为已正名。^④ 21世纪以前,在英美学界尤其是北美地区,“伊斯兰原教旨主义”一词居于主导地位。据 Jstor 的英文数据库,1979—1990 年间收录的“伊斯兰主义”相关文献 335 篇,“伊斯兰原教旨主义”相关文献 1652 篇;1991—2000 年间,这两个数字分为 1451 和 4353 篇;2001—2020 年二者基本持平,分别为 7695 和 7672 篇。^⑤ 21 世纪以来,“伊斯兰主义”逐渐取代“伊斯兰原教旨主义”,有人认为这是前者的“历史使命”。^⑥ 不过,1994 年,卢瓦在讨论“伊斯兰主义失败”时,发明了“新原教旨主义”(neofundamentalism)一词,用来描述中东地区的新现象即社会文化领域的伊斯兰化趋势。他认为新原教旨主义是伊斯兰主义发展的新阶段,其标志性特点是不再以谋求政权为目标,失去了

① Hassan Hanafi, “Islamism: Whose Debate is it?” in Richard C. Martin and Abbas Barzegar, eds., *Islamism*, p. 66.

② Martin Karmer, “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?” *Middle East Quarterly*, Vol.10, No.2, Spring 2003, pp. 65-77.

③ 也有例外。如叙利亚当代哲学家阿兹姆(Sakik J. al-Azm)支持使用“原教旨主义”一词。Sadik J. Al-Azm, “Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas, and Approaches,” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol.14, No.1, 1994, pp. 73-98。在伊朗,伊斯兰主义者自称为“Usul gara”,其字面意思“原教旨主义者”,但用作褒义词,意指“有原则的人,真正的穆斯林”。参见 Mehdi Mozaffari, “What Is Islamism? History and Definition of a Concept,” *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol.8, No.1, Mar 2007, pp. 17-33.

④ 陈嘉厚:《现代伊斯兰主义》,第 3 页;W. J. Berridge, *Islamism in the Modern World*, p. 4.

⑤ Jstor 数据来自 <https://www.jstor.org>, 2021-01-20。“伊斯兰原教旨主义”一词在美国也有激烈争论。埃斯波西托明确反对该词,认为它带有蔑视和贬义。他主张采用“伊斯兰复兴主义”和“伊斯兰行动主义”。John Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press, 1992, p. 7;但仍有许多人使用它。比如,1988 年芝加哥大学马蒂教授(Martin E. Marty)领衔“原教旨主义研究项目”,研究成果集成五卷本著作。参见 Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*, Chicago: University of Chicago Press, 1991; *Fundamentalisms and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1993; *Fundamentalisms and the State* Chicago: University of Chicago Press, 1993; *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago: University of Chicago Press, 1994; *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago: University of Chicago Press, 1995。

⑥ Bruce Lawrance, “Islam at Risk: The Discourse on Islam and Violent,” in Richard C. Martin and Abbas Barzegar, eds., *Islamism*, p. 93.

“革命性”，变成了“以道德为中心的行动主义”。2004年他又用“政治伊斯兰原教旨主义”(political Islamic fundamentalism)来界定“伊斯兰主义”。^①

3. 伊斯兰主义与伊斯兰复兴。“伊斯兰复兴”概念的内涵比伊斯兰主义更丰富，流行范围更广。穆斯林普遍接受“复兴”说。伊斯兰复兴运动的历史可溯及公元8世纪初伍麦叶王朝哈里发欧麦尔二世在位时期(717—720)。^②就思想理论而言，什叶派的伊玛目信仰本身便包含着“复兴伊斯兰”的观念。在逊尼派方面，安萨里(1058—1111)在《圣学复苏精义》中阐发的复兴思想“使伊斯兰社会的道德和宗教复兴成为可能”。^③在现实政治的影响下，近现代一些伊斯兰复兴思想和运动融入了欧洲思想文化元素，呈现在外，则是改革主义、现代主义、世俗主义、民族主义、社会主义、文化保守主义等多个支系的分化和发展。伊斯兰主义也可算作伊斯兰复兴主义的一个支流，因为无论把它的历史开端推定为1979年、1928年抑或19世纪末，也无论把其思想追溯到毛杜迪、库特布、哈桑·班纳、霍梅尼、哲玛鲁丁·阿富汗尼抑或更早的思想家和理论家，其中的“复兴”元素都明晰可见。简单地说，伊斯兰主义与伊斯兰复兴主义其他支系的区别主要在于，它谋求社会的全面“伊斯兰化”，谋求国家政权或社会控制权。其中，谋求“支配和控制权”使它有别于所有非政治性的伊斯兰复兴运动，而“伊斯兰化”则使它不同于复兴运动中的世俗主义、改革主义、现代主义。美国加州大学教授阿尤比(Nazih J. Ayubi)的观点有助于我们理解这一区别。他说，殖民时代的伊斯兰改革主义者力图“使伊斯兰现代化”(modernize Islam)，20世纪的伊斯兰主义者则想“使现代性伊斯兰化”(Islamize modernity)。^④

三、伊斯兰主义意识形态的核心主张

北京大学外国语学院阿拉伯语系教授陈嘉厚把伊斯兰主义理论的历史分为三个发展阶段，即中世纪、近代和现代，认为其理论代表分别是伊本·泰米

① Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, chap. 5; Olivier Roy, *Globalized Islam*, p. 58.

② 马福德：《近代伊斯兰复兴运动的先驱》，北京：中国社会科学出版社2006年版，第4页。

③ Gerhard Bowering, "Introduction," in Gerhard Bowering, ed., *Islamic Political Thought: An Introduction*, Princeton: Princeton University Press, 2015, p. 9; [阿拉伯]安萨里：《圣学复苏精义》，[沙特]萨里赫·艾哈迈德·沙米编，张维真、马玉龙译，北京：商务印书馆2001年版。

④ Nazih J. Ayubi, *Political Islam*, London: Routledge, 1991, p. 231.

叶、穆罕默德·本·阿布杜·瓦哈卜(1703—1792)、哲玛鲁丁·阿富汗尼、哈桑·班纳、毛杜迪、库特布、霍梅尼(1902—1989)等人。他还说,伊斯兰主义理论派系林立,没有公认的权威,只在“大体上是统一的”。^①的确,现代伊斯兰主义已成为典型的“全球地方现象”(a glocal phenomenon):^②形形色色的伊斯兰主义力量遍及世界各地,它们的社会基础、构成、规模、行动策略和具体目标等都高度地方化。但依然可以从中找到一些共同元素,这些共同元素就是伊斯兰主义的核心主张。限于篇幅,此处主要以国际学术界公认的伊斯兰主义意识形态专家毛杜迪和库特布的著述为基础,探查现代伊斯兰主义的核心内容,并尝试辨析它与伊斯兰教信仰、与当代常规伊斯兰政治制度实践的异同,以便更好地认清它如何有别于伊斯兰教、有别于当代伊斯兰国家的政治制度和实践。

从总体来看,与其他政治意识形态相比,伊斯兰主义的独特之处在于大量使用伊斯兰符号,并主要面向穆斯林进行宣传。非穆斯林成为伊斯兰主义者的现象迄今还不多见。在结构框架上,伊斯兰主义与其他政治意识形态相似,也包括对现实社会的批判和谴责、对未来/理想社会秩序的描述,以及实现理想目标的方法。由此可勾勒出伊斯兰主义意识形态的根本框架:反对其所谓不符合伊斯兰规范的现存社会和政治秩序,要求建立名曰“伊斯兰秩序”的理想社会,为此积极推进政治和社会生活的“全面伊斯兰化”。

(一) 反对“非伊斯兰”

这是伊斯兰主义意识形态的世界观。“非伊斯兰”(un-Islamic)是它用来标定对手并实施攻击的靶子,同时也是它用以划分敌友、进而争取穆斯林民众支持的工具。它的典型表达方式是:批判、拒斥现政权和既有社会政治秩序,斥之为“非伊斯兰”,以此否认其合法性,为建立所谓“伊斯兰秩序”的主张奠定政治和逻辑基础。

赛义德·库特布称“非伊斯兰”为“蒙昧”(jahiliyyah)。在客观的伊斯兰语境中,“蒙昧”是一个具体的历史概念,指代伊斯兰教产生之前的阿拉伯社会。

^① 陈嘉厚:《现代伊斯兰主义》,第95—139、210页。

^② Lindsey Moore and Abir Hamdar, “Introduction,” in Abir Hamdar and Lindsey Moore, eds., *Islamism and Cultural Expression in the Arab World*, Routledge, 2017, p. 3.

穆斯林学者常用“从蒙昧到伊斯兰”的句式来讲述公元七世纪阿拉伯社会政治史。^①库特布则把它加工成政治武器,称穆罕默德以前的时代为“第一个蒙昧”,当代社会为“新蒙昧”。他提出:(1)“新蒙昧”比“第一个蒙昧”更糟糕。“新蒙昧”是指:没有捍卫“真主主权”的“伊斯兰政府”,伊斯兰教教法(sharia,沙里亚)失去其统治地位,穆斯林信仰废弛,道德沦丧;(2)“新蒙昧”是穆斯林社会遭受帝国主义压迫剥削、穆斯林蒙羞受辱的根源。只有消除“新蒙昧”,才能改变困境。他以伊斯兰教诞生的历史为据,强调从“蒙昧”到“伊斯兰”转变的必然性;(3)消除“新蒙昧”是不容易的,穆斯林需要长期坚持意识形态斗争和组织工作,要培育一批坚定的“信士先锋队”,推行“伊斯兰生活方式”,建立“伊斯兰国家”。^②

在纳赛尔的遏制下,库特布没有机会亲自将其付诸实践。但在他身后,反“蒙昧”成了伊斯兰主义者从事政治斗争的标准模式。近几十年来,世界各地的伊斯兰主义者竞相给自己反对的政权、社会乃至个人贴上“蒙昧”或“非伊斯兰”的标签,以此否定其合法性,证成自己暴力行动的“正当性”并且终将取胜的“必然性”。他们把“非伊斯兰”判定为“非法”,强调“伊斯兰与非伊斯兰”势不两立。其中一些极端派别还把矛头指向穆斯林个人,把不愿遵从其规则、不符合其所谓“伊斯兰”标准的穆斯林定为“叛教者”(kufr,卡菲尔),对其实施迫害乃至屠杀。这在巴基斯坦、伊拉克等地引发了若干教派流血冲突。

伊斯兰主义者给对手贴“非伊斯兰”标签并称之为“非法”(haram)的行为,是为了实施其改造和取代既有秩序或权力结构的行动方案,是典型的政治行为,不属于宗教信仰问题。“伊斯兰”和“非伊斯兰”符号只是他们的政治工具。尽管伊斯兰教经典把人分为“信士”和“不信道者”,但与伊斯兰主义有本质区别。《古兰经》明示,“对于宗教,绝无强迫”,明确要求穆斯林不要随意对人说“你不是信士”。^③

① [埃及]艾哈迈德·爱敏:《阿拉伯伊斯兰文化史》第一册,纳忠译,北京:商务印书馆2019年版,第87—88页。

② Sayyid Qutb, *Milestones*, in A. B. al-Mehri, ed., Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006, pp. 26-28.

③ 《古兰经》,马坚译,北京:中国社会科学出版社1996年版,第2章第256节,第4章第94节。

(二) 建立“伊斯兰秩序”

这是伊斯兰主义意识形态的理想目标,是其反对“非伊斯兰”的真正目的。伊斯兰主义者常将其表述为“复兴伊斯兰”。库特布强调,“伊斯兰秩序”(al-Nizam al-Islami)的拱顶石是建立“伊斯兰国家”。在他看来,“蒙昧”社会的首要表现是缺乏“伊斯兰政府”,而“伊斯兰秩序”的第一要素便是建立“伊斯兰国家”。他相信,“伊斯兰秩序”是让埃及等穆斯林国家走出深重危机、让穆斯林恢复自尊的唯一出路(the solution)。^①

要区分两种“伊斯兰国家”(Islamic state)概念,即现实存在的伊斯兰国家、伊斯兰主义所欲求的“伊斯兰国家”。二者形似实异。为免混淆,本文以下称后者为“伊斯兰主义国家”(直接引文除外)。简单地说,伊斯兰国家是当代世界政治的有机组成部分。^②作为一种实存的政治制度,它得到广泛的国际承认。^③各伊斯兰国家政府都接受多个伊斯兰国家共生并存的事实。库特布式的伊斯兰主义国家迄今还主要是一种乌托邦。二者的不同之处主要在于:(1) 伊斯兰主义国家认为国家主权只属于真主,不属于人。既有伊斯兰国家的宪法则承认国家主权的属人性性质。伊朗宪法声明真主主权,同时并不排斥人民主权。^④沙特阿拉伯宪法明确规定“王权属于王国创立者的子孙”,要求公民“宣示效忠于国王”;^⑤(2) 伊斯兰主义国家强调沙里亚的全覆盖和排他性,以此否认一切“人造法律”。伊斯兰国家的法律体系以沙里亚为基石或原则,同时也践行人制定的法规。

1. 主权只归属于神。“真主主权”(hakimiyah of Allah)概念是毛杜迪在西方主权理论的基础上发明的。他坦承“主权”是现代政治学术语。他提出:(1) 主权属于且只属于真主,人类不可觊觎,不能僭越。真主权力是绝对、不可

^① Sayyid Qutb, *Milestones*, pp. 65, 187.

^② 其外在标志一般主要有两类:(1) 国名含有“伊斯兰”一词(如巴基斯坦、伊朗、阿富汗等);(2) 宪法对国家的伊斯兰属性有专门说明,自称为“伊斯兰国家”,或宣布伊斯兰教为国家宗教,或以沙里亚(教法)为法律基础/依据/来源等(如沙特阿拉伯、叙利亚、埃及等)。

^③ 广泛的外交承认是现当代国家合法性的一个重要基础。因此,巴格达迪在2015年建立的所谓“伊斯兰国”(ISIS/ISIL)不是合法国家,而是恐怖主义组织。

^④ 参见《伊朗伊斯兰共和国宪法》第一章第2条、第9条。<https://en.parliran.ir/eng/en/Constitution>, 2021-05-01。“共和国”本身决定了伊朗国家的政治属性。根据古罗马思想家西塞罗,共和国属于全体人民。

^⑤ 《沙特阿拉伯1992年宪法》(2005年修正)第5章b款,第6章。在沙特阿拉伯,王权即最高统治权。https://www.constituteproject.org/constitution/Saudi_Arabia_2005.pdf, pp. 3-4, 2021-05-03.

分割和无可争议的,人间一切都从属于祂。祂是唯一的立法者,其法度普遍适用,任何人都不能有丝毫质疑,只能无条件服从。祂为所欲为,绝对自由;

(2) 真主不直接统治人类,祂通过先知穆罕默德和《古兰经》来实现统治;

(3) 先知离世后,哈里发(Khilafat)代行主权,但代理者不是主权者。“无论哈里发职位在国家政治制度中多么重要,都不拥有真正主权”。^①

库特布在毛杜迪理论的基础上,把“真主主权”表述为“信主独一”的题中之义,并与政治行动和反“蒙昧”直接挂钩。他提出:(1) 信主独一(Tawhid)意味着承认并接受真主主权。“接受真主主权”是衡量一个社会是否具有“伊斯兰合法性”的唯一标尺;(2) 主权只属于真主,祂主宰全世界。真主主权普遍适用,超越时空。承认真主主权意味着承认除安拉外别无主权者和法律,不接受一个人对另一个人的权威,一切权威只归于真主;(3) 真主主权不是神学或哲学宣告,也不是消极声明,而是积极的行动和实践,意味着要用行动去反对那些僭越安拉主权的人,反对所有以“属人主权”(sovereignty of man)为基础的制度,推翻一切人统治人的制度;(4) “蒙昧”状态的一大特点是反叛真主主权。即把原本为安拉所独有的主权,赋予人类,使部分人统治另一部分人。穆斯林须效法先知,把人们从“新蒙昧”状态带回真主主权之下,把主权从统治者那里夺回来交还给安拉,落实神圣法律(沙里亚),废除人造法律,实现真主“对整个地球的普遍统治”。^②

就这样,库特布从理论上把推翻现政权的斗争变成了“为真主夺权”或“保卫真主主权”的斗争,把伊斯兰主义的政治议程变成了所有穆斯林责无旁贷的宗教责任。此后,“真主主权”论成为伊斯兰主义者用来实施政治暴动的强大理论工具,真主的绝对权威被用来效力于他们否定和推翻现政权的政治目标。

2. 全面、排他的“教法统治”。这是“真主主权”主张的具体落实。其基本原理如前述毛杜迪所言,真主不直接施行统治。库特布更直接地表述为,“真主主权”信仰意味着积极行动,即“在人类事务中全面贯彻落实安拉的沙里亚”;接受真主主权表现为服从沙里亚。^③

“沙里亚/教法统治”是区分伊斯兰国家和伊斯兰主义国家、伊斯兰教与伊

① Sayyid Abul A'la Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, trans. and ed. by Khurshid Ahmad, Lahore: Islamic Publications (Pvt.) Ltd., 2005, pp. 210-219.

② Sayyid Qutb, *Milestones*, pp. 27, 40, 46, 58, 67.

③ Ibid., pp. 71, 108.

伊斯兰主义的一个理论难点,也是伊斯兰主义意识形态最具魅惑力的主张之一。因为穆斯林普遍相信沙里亚的神圣性。当代伊斯兰国家的宪法也大都陈明,沙里亚是国家法律的基础和来源。表面看起来完全一样,但实际上,伊斯兰主义教法观念有两大标志性特征:

第一,认为沙里亚不限于法律领域,是无所不包、无远弗届、普遍有效的法则。库特布明确表示,不能把沙里亚限定在纯粹的法律事务领域,“这种狭义的理解不符合沙里亚,也不符合伊斯兰观念”。他反复强调,“安拉的沙里亚”是神为了规范人类社会而设定的一切法度,包括信仰、行政和司法、道德和伦理、知识等原则,覆盖政治、社会、经济和文化事务,是用来衡量个人、行为和事件的“唯一道德价值体系和标准。”^①

既然沙里亚无远弗届、普遍有效,那么,以沙里亚为基础的伊斯兰主义国家就不是有限领土国家,而是一种世界秩序。这正是库特布的政治目标。他明确表示,不是要在埃及建成新国家,^②而是要建立由全球穆斯林共同体(ummah,乌玛)构成的“国家”,以作为乌玛的唯一政治组织。他还在“恢复”信仰、建立伊斯兰主义国家、重建乌玛、复兴伊斯兰之间建立起内在联系,形成一个完整的逻辑链条。他说,整个穆斯林社会都已陷入“新蒙昧”,都远离了伊斯兰,乌玛实际已不复存在;“如果伊斯兰要重新扮演人类领导者的角色,就必须恢复原初形态的乌玛”,这要求恢复伊斯兰信仰,反对“蒙昧”,重建伊斯兰主义国家。他主张,伊斯兰主义国家的边界与乌玛重叠;凡穆斯林居住之地,都是该国家的一部分。他说,“世界上只有一个地方可称为伊斯兰之家(Dar-ul-Islam),其基本特征是:建立伊斯兰国家,以沙里亚为最高权威,人们遵守安拉诫命,全体穆斯林用相互协商的方式管理国家事务。”根据他的构想,伊斯兰主义国家是单数(the Islamic state),是世间唯一的。未来与伊斯兰主义国家并立的只有“非伊斯兰国家”(战争之地,Dar-ul-Harb)。二者间关系只有两种:要么签订和平条约,要么进行战争。鉴于他的政治理想是最终实现“真主对整个地球的统治”,^③可以推论,他的伊斯兰主义国家与“非伊斯兰国家”之间的关系更

① Sayyid Qutb, *Milestones*, p. 120.

② 这是库特布与毛杜迪国家观念的主要区别之一。毛杜迪接受民族国家和有限地域观念,默认威斯特伐利亚体系的合法性。他的核心关切是在巴基斯坦建成“一个伊斯兰国家”(a Islamic state)。所以,他的国家观其实主要是对巴基斯坦国家政治制度的一种构想。

③ Sayyid Qutb, *Milestones*, pp. 25, 131-132.

可能是战争而非和平。这些伊斯兰主义主张与当代伊斯兰国家皆为有限领土国家、国家之间相互承认,且与非伊斯兰国家和平相处的政治实践明显不同。

库特布的伊斯兰主义国家理想若能实现,则将意味着彻底重构以民族国家体系为基础的世界政治格局。但它的实践有不少难以克服的障碍。首先,伊斯兰世界的分裂。自从1258年阿拔斯帝国灭亡之后,伊斯兰世界再也没有过哪怕名义上的政治统一,也没有公认的政治权威中心。穆斯林生活在多个不同国家,各国之间矛盾重重,常常敌对,不时发生暴力冲突;其次,伊斯兰主义者完全不具备重构世界秩序的政治军事和经济能力,因为那将意味着与现有几乎所有国家为敌。就此而论,在可预见的将来,伊斯兰主义国家将只是一个乌托邦或神话,但不能因此藐视它的政治影响力。如德国社会学家曼海姆(Karl Mannheim)所言,乌托邦“超越现实的取向”如果转化为实际行动,也能局部或全部地打破现存秩序。^①过去几十年,世界各地不断有穆斯林受伊斯兰主义国家观念的激励,尝试推翻/夺取政权或建立国家,导致戕害他人生命,危害社会和平与国家安全。实际上,在当代,伊斯兰主义的政治危险性不在于它是否真正有能力推翻政权或分疆裂土建立国家,而在于它有多种方式扰乱和破坏日常社会秩序,威胁人民的生命财产和国家的政治安全。

伊斯兰主义强调伊斯兰教是一整套制度体系,覆盖人类生活的方方面面,反对政教分离。毛杜迪提出,伊斯兰是无所不包的制度体系,如果伊斯兰社会有意识地采用非伊斯兰的、西方世俗主义的政教分离原则,置沙里亚于不顾,那就是对“伊斯兰政体概念的根本否定”,就不再有资格称为“伊斯兰(社会)”。^②库特布直接把世俗化等同于“蒙昧”。他列举了“世俗化”的几种情况:比如,公开赞成世俗主义,放弃伊斯兰,或者对伊斯兰阳奉阴违,或者把社会制度建立在科学的基础上,把属于真主的权力交给人类,等等,都是“蒙昧”,都是“非伊斯兰的和非法的”。^③

第二,排斥和否定所谓“人造法律”。库特布强调“伊斯兰”与“人造物”不相容,认为所有人造的制度、意识形态、宗教、法律、理论等等,都是“蒙昧”社会的症候;穆斯林应该摒弃所有人造物,尤其要用教法取代“人造法律”。他说这

① 〔德〕卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》,黎鸣等译校,北京:商务印书馆2002年版,第196页。

② Sayyid Abul A'la Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, pp. 5-6.

③ Sayyid Qutb, *Milestones*, p. 95.

是“沙里亚在伊斯兰中的真正含义”。^①

伊斯兰主义者用教法排斥一切“人造法律”(man-made law),与其说是为了凸显沙里亚的神圣性和权威性,不如说是为了借用“教法统治”的权威,来否定和推翻既有法律政治秩序,谋求自己的权力和权威。这是典型的政治行为。道理很简单,因为尽管《古兰经》和圣训是教法的重要来源,但教法终究不等于经训本身,它本质上是人对经训的解读、阐发和应用。解释经文(tafsir)固有一定之规,但古往今来却从无唯一普遍的标准。人的主观性和个体性及时代的差异性,始终是经训注解中无法回避的问题,也是教法学派多元并存的根本成因。什叶派和逊尼派各有自己的教法学体系,逊尼派内部又区分为四大教法学派,各教法学派的代际传承也不是整全不变的。鉴于此,绝大多数穆斯林接受教法学派多元共生的事实。然而,伊斯兰主义者却格外强调自己的解读(教法)是唯一正确的,是“真正伊斯兰”的标尺,并用暴力或强力(包括社会舆论)的方式要求别人遵行。这种社会政治实践的实质是把“安拉的沙里亚”偷换成自己的沙里亚,以便给自己的权力欲求和行动披上神圣的、宗教的外衣。20世纪末以来,伊斯兰主义者擅自解读教法现象日益普遍,一些本不具备发布教法令(fatwa)资格的人(如本·拉登)也一再以教法令的方式动员穆斯林民众。

(三) 推行“全面伊斯兰化”

这是伊斯兰主义意识形态的方法论。全面伊斯兰化(Islamization)是伊斯兰主义日常实践的首要内容,是其“破旧立新”的核心路径,是为了建立其所谓“新秩序”。金宜久将其列为伊斯兰主义的首要表现。^②

和“蒙昧”一样,“伊斯兰化”也是来自伊斯兰教历史经验的词汇,传统上指人们皈依伊斯兰教及伊斯兰教从阿拉伯半岛腹地向外传播的过程和结果。伊斯兰主义所推行的“伊斯兰化”与这一客观历史经验的区别主要体现在三个方面:(1)伊斯兰主义的核心目标不是要让非穆斯林皈依伊斯兰教,而主要是让穆斯林成为它所谓“真正的穆斯林”,把穆斯林社会建成所谓“真正的伊斯兰社会”。换言之,它所主张的“伊斯兰化”其实是“再伊斯兰化”(re-Islamization),实质是用它设定的标准(“真正的穆斯林和伊斯兰社会”)来改造、规训既有的

^① Sayyid Qutb, *Milestones*, pp. 24, 47.

^② 金宜久:《论当代伊斯兰主义》,第35页。

穆斯林及其社会；(2) 伊斯兰主义在实践中表现为专断的“定叛”(takfir)行为，用单方面主观设定的标准否定地方公认的标准和长期传承的习俗。按照伊斯兰历史传统，一个人只要口舌承认、内心确信伊斯兰教基本教义，并能践行基本仪轨，就是穆斯林。但伊斯兰主义者无视穆斯林自身的体认，把自己设定的标准强加于人，凡遇违抗或质疑，就一律“判定”对方为“叛教者”或“异教徒”。很明显，它所关心的并非是穆斯林的宗教虔信，而是穆斯林是否遵从它的规范和标尺。因此，它所宣扬的所谓“真正信仰”和“伊斯兰化”，其实是借宗教之名，生产并强制推行关于“真正信仰”的话语，谋求对穆斯林社会的支配控制和规训权；(3) 历史上，个人层面的“伊斯兰化”(即非穆斯林皈依伊斯兰教)是可完成的，伊斯兰主义的“再伊斯兰化”却几乎是不可完成的。它要么断定现有的一切制度和实践都不符合“真正的伊斯兰”，要求全面彻底伊斯兰化；要么则以遥远的“赛莱菲”(Salafi,前三代穆斯林)为标尺，几乎无人能及。这是美国人称之为“原教旨主义”的关键依据。但返归“原教旨”和“赛莱菲”其实都只是表象。伊斯兰主义诉诸古人的目的不是为了复古，而是托古改制。借用“赛莱菲”或“索哈白”(先知伙伴)等符号，既能包装其行动的合法性，也能使“再伊斯兰化”任务长期保持在“未完成”状态，进而凭此对穆斯林持续施压，保持自己的权力(支配)地位。

当然，伊斯兰主义者并非不信宗教。只是他们同时还有意识地利用宗教符号来谋求政治权力和社会权威。“全面伊斯兰化”是这方面的主要武器之一。在高级政治领域，它致力于重新分配国家权力(夺权)，确立符合自己利益的政治法律秩序。在社会文化领域则设法夺占对穆斯林民众的支配权和影响力。它争夺社会空间及其支配权的行动常常是地方性的，形式多样。其关键环节有三个：其一，用“真正信仰”的名号，把自己设立的规范当作“真正信仰”的标尺；其二，独占“唯一正确”规范的创制权、解释权和仲裁权；其三，以该规范去否定、改造或取代地方既有习俗和传统。其实质是以自封的“真正信仰”仲裁人的身份抢夺社会空间，达到垄断社会控制权和公共规则制定权的目的。

“全面伊斯兰化”本身没有边界和止境，“全面”改造是难以真正完成的。全面改造的努力迟早会引发政治矛盾和冲突。主要有三种冲突路径：^①一是伊

^① 这三种路径是韦伯意义上的“理想型”，是理论对复杂现实的抽象和简化。在实际生活中，没有任何一种单独存在，而是混杂交织在一起，构成伊斯兰主义者的“冲突策略”。

伊斯兰主义者直接挑战政府权威,如要求改变政治制度或发动武装暴力斗争夺取政权;二是在夺占社会空间的过程中,遭遇社会抵抗而发生公共安全事件,推动政府介入和弹压,进而引发与政府之间的对抗;三是借助于国际力量,动用一切可用的资源,对政府发起舆论战和“道义战”。典型做法包括以宗教信仰或“少数群体”的名义,启动信仰自由、人权等论题,通过国际舆论造势,给政府施压。在这方面,当代复杂的国际关系和尖锐的国际政治斗争、新媒体平台以及发达的通信技术等,给伊斯兰主义者提供了极大便利。

四、识别不同类型的伊斯兰主义力量

伊斯兰主义意识形态的政治生命力和影响力归根结底还在于人。意识形态本身是人的发明,也必须通过人的信仰和实践才能转化为政治现实。如果没有人的参与和实践,伊斯兰主义思想本身不可能建成“伊斯兰秩序”。因此,研究伊斯兰主义,不仅要了解其核心思想主张,还需要研究它的信奉者和实践者,即伊斯兰主义者。伊斯兰主义者是指参与发明、倡导、信奉伊斯兰主义意识形态,或者参与组织践行伊斯兰主义的人。牛津大学教授皮斯卡托里(James Piscatori)和斯坦福大学教授埃莫森(Donald K. Emmerson)都强调伊斯兰主义者具备三大特征:穆斯林、政治行动、伊斯兰政治议程。皮斯卡托里认为,“伊斯兰主义者是指这样一群穆斯林:他们立志采取政治行动,以实现他们所认为的伊斯兰议程”。^① 埃莫森提出:“伊斯兰主义者”是指“谋求通过公共行动来落实他们所信为‘伊斯兰议程’的穆斯林”,而首要的“伊斯兰议程”就是建立伊斯兰国家。^② 美国外交政策委员会的定义是,伊斯兰主义者是“指这样一些运动、组织和个人,他们利用宗教价值观和宗教理念推进政治议程,目的是在本地、地区或国际范围内宣扬或实施伊斯兰教教法”。^③

也就是说,伊斯兰主义者是穆斯林,但不是普通的穆斯林。伊斯兰主义者不仅把伊斯兰当作宗教信仰,还将其等同于政治意识形态,认为伊斯兰就是伊

^① James Piscatori, *Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East*, Laiden: ISIM, 2000, p. 2, http://www.isim.nl/files/paper_piscatori.pdf, 2009-12-11.

^② Donald K. Emmerson, “Inclusive Islamism: The Utility of Diversity,” Richard C. Martin and Abbas Barzegar, eds., *Islamism*, pp. 27-29.

^③ American Foreign Policy Council, *World Almanac of Islamism*, New York: Rowman & Littlefield, 2017, p. 1.

伊斯兰主义。他们坚信自己是“真正的穆斯林”，相信并宣称自己理解的伊斯兰教是“唯一正确的”。无论他们的行动给他人和社会秩序造成了怎样的影响、困扰或伤害，都不会改变他们的认知和自信。普通的穆斯林（非伊斯兰主义者）不会强调自己是“唯一正确/真正的”，不把自己的信仰标准强加于人，不妄断他人为“叛教者”或“异教徒”，不用暴力恐怖手段强求他人接受自己的规则和要求，不以“伊斯兰”和“伊斯兰国家”的名义挑战既存政治和法律秩序的正当性。

伊斯兰主义者的成因很复杂，值得另文专论。在当代，伊斯兰主义是全球现象，其核心意识形态主张相同，但具体的政治斗争和实践却是多种多样的。可以根据不同的标准进行划分。当前最常见的分类方法有两种：（1）按其活动区域，分为国内和跨国力量。这是一种国家本位的视角。从治理实务来说，这种划分非常重要，但对国内不同的伊斯兰主义力量还需要进行更具体的识别；（2）按其政治主张和行动方式，分为温和型与激进型，或称和平型与好战型。就政治主张而言，库特布比毛杜迪激进。就行动来看，巴基斯坦伊斯兰促进会 and 约旦穆兄会属于温和型，它以和平手段推进政治目标，避免使用武力。激进型则多不择手段，根据它们使用暴力手段的能力、频率、场所和目标偏好等差异，又可分为激进主义、极端主义、恐怖主义等亚类型。从总体来看，极端主义和恐怖主义组织占伊斯兰主义力量的少数，但因其行动恶劣、后果严重而最引人瞩目。这种区分的不足之处是，它主要是一种单向度的、静态的描述。伊斯兰主义力量在实践中的策略是立体多维且不断变化的，其中，跨国伊斯兰主义现象更复杂。例如，伊扎布特（Hizb ut-Tahrir）在英国和北美地区可谓“温和型”，但在中南亚地区却属于激进型，被多个国家认定为极端主义和恐怖主义组织。

一种相对更细致的识别和分类方法是，根据其“伊斯兰化”实践的模式和重点领域，分为政治型和社会文化型。其中，政治型主要在政治领域活动，根据其所在国家政治法律制度的关系，可进一步分为合法与非法两种。非法的伊斯兰主义力量主要以强力或暴力推行“全面伊斯兰化”，其活动可能是秘密的，也可能是公开的。其中的极端分子常与恐怖主义合体。合法的伊斯兰主义力量则主要使用国家机器的力量，通过改造政治法律制度，自上而下地推动全面伊斯兰化。迄今主要有三种方式：（1）通过革命或战争直接夺取政权，然后全面推进伊斯兰化，如伊朗和阿富汗；（2）参与政府和议会，影响决策和政

治过程。20 世纪晚期的民主化浪潮给一批伊斯兰主义力量提供了便利,但结果各不相同。比如,土耳其正发党(AKP)获得成功,但阿尔及利伊斯兰拯救阵线(FIS,1988—1991)、哈马斯(2006)和埃及穆兄会(2012—2013)等却遭遇不同类型的重挫或失败;(3) 与执政者结盟。典型例子如巴基斯坦齐亚·哈克政府(1978—1988)时期,伊斯兰促进会(JI)、伊斯兰贤哲会(JUI)联合军人政权,协力推进全面伊斯兰化。

社会文化型的伊斯兰主义力量致力于自下而上地推进伊斯兰化议程。其典型方式是:高举“虔信、净化信仰、真正信仰”等旗号,在社区、市场和社会组织(工商业企业、非政府组织)、媒体等平台进行宣传,要求穆斯林改变某些习惯和规则。比如,要求工商业和金融业免息、禁止生产和售卖特定商品、改变婚丧嫁娶礼仪、禁止歌舞,以及把“清真”(halal,合法)或“非清真”(haram,非法)标准滥用于非食品类日用品、道路、电器、住房等等。从表面上看,这些行动并没有公开挑战国家政权的合法性,也不谋求变革政治法律制度,似乎只涉及百姓的社会经济和文化生活,好像与政治无关,更像是社会文化层面的伊斯兰复兴。学界对这类现象的判断也有截然不同的两种观点。比如,法国政治学家卢瓦认为它们不属于伊斯兰主义/政治伊斯兰范畴,只是一种以“伦理模式”为优先或以“道德主义”为中心的“新原教旨主义”。^① 但斯坦福大学教授埃莫森则主张,它们属于伊斯兰主义/政治伊斯兰的范畴,是与政治伊斯兰主义并列的“社会伊斯兰主义、经济伊斯兰主义、文化伊斯兰主义、宣教伊斯兰主义”。^②

两种观点分歧的关键其实在于如何理解“政治”。狭义的政治是指与国家政权和政治制度存续直接相关的重大事务,即“高级政治”;广义的政治则是“众人之事”。中外经典的政治学理论均认为,凡涉及较大范围的公共空间、公共利益和公共秩序权威的事务,都是政治。显然,卢瓦所理解的政治是狭义的,即只与政权和政治制度相关。他以此断言“伊斯兰主义”(政治伊斯兰)的失败,并以此区分“伊斯兰主义”与“新原教旨主义”。在他看来,伊斯兰主义(政治伊斯兰)是政治性的,但自从其在伊朗取得成功之后便陷入了停顿:没能真正改变中东政治版图,“没有发明新的政治形式”“没有通过权力测试”,是为

① Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, p. xi.

② Donald K. Emmerson: “Inclusive Islamism: The Utility of Diversity,” in Richard C. Martin and Abbas Barzegar, eds., *Islamism*, pp. 29, 31.

“失败”。继而兴起的是不具政治性的“新原教旨主义”，它专注于社会道德领域，是一个“社会现象”。^① 埃莫森对“政治”的理解更宏观和全面。他认为，伊斯兰主义者的行为和思想或许不一定包含明确的政治动机，但最终会影响国家和公共空间，因而具有政治性。他提出了识别伊斯兰主义的基本标准，即其行动是否基于“伊斯兰理由”，行动者是否自觉“名之为伊斯兰”。在他看来，如果穆斯林有政治追求和政治行动，但并不利用伊斯兰作为工具，“不名之为伊斯兰”，那就不是伊斯兰主义者。否则，所有以“伊斯兰理由”而进行的活动都是伊斯兰主义，都是政治性的。^②

专门研究伊斯兰主义的学者大多赞同埃莫森的主张，重视社会文化领域的“伊斯兰化”行动所具有的政治属性和巨大潜力。社会文化领域的“伊斯兰化”行动虽不直接谋取政权，但从长期看，却会侵蚀世俗国家政权的社会根基，因为它在抢占公共空间，培育社会权力。伦敦大学政治学教授萨尔瓦·伊斯迈勒(Salwa Ismail)提出，“在社会关系领域落实和推广并非由国家规定的行为准则”，便足以证明伊斯兰主义的身份不单是“社会行为体”，而是“政治竞争者”。^③ 英国独立学者和政治活动家威廉·谢里夫(William al-Sharif)认为，穆兄会的信念之一是，社会“伊斯兰化”将导致创建“伊斯兰国家”；它渴望建立“伊斯兰国家”、落实它所解读的伊斯兰教法，谋求变革全社会，实现各领域的全面“伊斯兰化”。^④ 美国伊利诺伊大学社会学教授白亚特(Asef Bayat)发现，埃及穆兄会“通过对公民社会施加道德和思想领导权的方法，逐渐夺占社会”。^⑤ 总之，穆兄会积极利用一切可以利用的资源和时机，以“伊斯兰化”的名义，推进自己的政治议程。其他伊斯兰主义力量也是如此。在后冷战时代，许多伊斯兰主义力量采用了选举政治与社会文化“伊斯兰化”并重的政治策略。

诚然，所有的类型划分都只是我们理解复杂现象的一种努力。伊斯兰主

① Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, pp. ix-xi.

② Donald K. Emmerson: "Inclusive Islamism: The Utility of Diversity," in Richard C. Martin and Abbas Barzegar, eds., *Islamism*, pp. 27-29; Donald K. Emmerson, "Broadening Representation," in Richard C. Martin and Abbas Barzegar, eds., *Islamism*, p. 146.

③ Salwa Ismail, *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*, London: I. B. Tauris, 2003, p. 168.

④ William al-Sharif, *Islamism: Religion and Ideology*, Jerusalem Academic Publications, 2006, pp. 86, 138.

⑤ Asef Bayat, "Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt," *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 40, No. 1, Jan 1998, pp. 136-169.

义力量的现实样态和策略十分复杂,在温和派与激进派之间、其“伊斯兰化”行动的政治维度与社会文化维度之间,其实并无楚河汉界,而是盘根错节,相辅相成。在现实中,所有的伊斯兰主义力量都重视动员、组织、教化/规训和支配穆斯林,都宣扬“真正虔信”是建成“真正伊斯兰”社会/国家/秩序所不可或缺的,都谋求把尽可能多的穆斯林变成其同情者、协力者和参与者。

结 语

“伊斯兰主义”概念的历史有三类叙事:概念的自然史、作为政治意识形态的观念史、伊斯兰主义者的叙事。它的自然史轨迹简单清楚:法国人在17世纪末发明后,主要在欧洲流行,20世纪初停止使用,70年代又获得重生,但被赋予了全新的内涵。17世纪末到20世纪初,欧洲人用“伊斯兰主义”指代伊斯兰教。伊朗伊斯兰革命后,又用它指代一类政治意识形态,其核心目标是建立所谓“伊斯兰秩序”,该秩序的核心柱石是所谓“伊斯兰国家”。

伊斯兰主义者是伊斯兰主义意识形态的信仰者。他们也有自己的概念史叙事。他们把“伊斯兰主义”等同于伊斯兰教,自称为“真正的穆斯林”,把伊斯兰主义的历史混同于伊斯兰教的历史。在日常宣传动员中,他们以伊斯兰教先知穆罕默德和前三代穆斯林(赛莱菲)为榜样,以麦地那公社(乌玛)为理想国家和秩序的样板。这便衍生出一个有趣的现象:伊斯兰主义者关于“伊斯兰主义”的叙事,与17—19世纪的欧洲人高度一致,即都把伊斯兰主义等同于伊斯兰教。尽管两类叙事主体对伊斯兰教的感情明显不同,但现象本身值得深入研究。实际上,伊斯兰主义者多年来苦心建构的“伊斯兰就是意识形态”“伊斯兰主义就是伊斯兰教”等话语,加上其中部分力量的暴力极端主义和恐怖主义行为,已经极大地玷污了伊斯兰教的名声,成为使伊斯兰蒙污受损的共谋。

伊斯兰主义意识形态的核心内容可归纳为三个要点:反对“非伊斯兰(蒙昧)”、建立“伊斯兰秩序”、推动全面“伊斯兰化”。这三者分别是伊斯兰主义者的世界观、政治目标和方法论。因其大量使用伊斯兰符号,具有极大的迷惑性,需小心分辨。

把现存秩序和政权界定为“非伊斯兰”/“非法”,同时强调穆斯林“有责任”去改造和反叛“非伊斯兰”,是伊斯兰主义的逻辑起点,也是其政治属性的一个证据。值得一提的是,伊斯兰主义者并非不加区分地排斥一切“非伊斯兰”因

素,而是根据现实需要进行精心选择。毛杜迪和库特布的“真主主权”理论、霍梅尼建立的宪政民主制度,^①以及当代伊斯兰主义武装力量使用的先进科技和装备,都足以表明,“反对非伊斯兰”只是它用来表达自己政治反抗或社会“改革”立场、谋求合法性的旗号。

“伊斯兰秩序”是伊斯兰主义的理想目标,以伊斯兰主义国家为拱顶石。这是典型的政治主张。伊斯兰主义国家不同于现有的伊斯兰国家。毛杜迪的国家观念不同于库特布;库特布的主张更加激进,其标志性特征是用“真主主权”拒斥任何“属人主权”,用“教法统治”否定一切“人定法律”。这两点是伊斯兰主义激进派强大影响力的秘诀,它由此把世俗的政治斗争,建构为“真主”及其法律与现政权及其法律秩序之间的对抗,用真主和教法固有的权威来号令穆斯林,动摇对手的正当性。

推进社会政治文化生活的“全面伊斯兰化”,是伊斯兰主义的方法论和日常政治实践。它以“伊斯兰化”的名义,强力推广自己制定的政治制度构想和社会行为规则;通过强调自己解读的教法为“唯一正确”,实际把自己标立为唯一的立法者。“全面伊斯兰化”目前主要有两种实践类型:一是直接夺取政权或通过主导政府,自上而下地全面推行“新秩序”。伊朗革命政权长期被制裁、阿富汗塔利班政权在20世纪末的困境等例子都足以表明,此路高效但异常险峻;二是从人们日常社会文化生活入手,逐渐夺取社会控制权,自下而上、由点带面地拓展“新秩序”。这条道路漫长迂回但更隐蔽。21世纪以来,日常的社会文化生活是伊斯兰主义“伊斯兰化”实践的重点领域。其典型方案主要有三个环节:(1)发明一套所谓“真正信仰/伊斯兰/穆斯林”的规范体系;(2)以“真正的穆斯林”“真正伊斯兰”标准的唯一制定者、解释者和仲裁者自居,并用强力推广其规则,^②夺占社会空间,以便垄断该空间内公共规范的创制、解释和仲裁权,作其培育“新秩序”的根据地;(3)设法使该空间与国家总体政治、经济、社会和文化生活隔绝开来,打造“国中之国”和“法外之地”。通常的方法是,以“教法”,尤其是“合法与非法”之别(清真与否)为武器,以“真正信仰”之名,阻

① 1979年革命成功后不久,伊朗议会以法国第五共和国宪法为蓝本制定了伊朗宪法。Mohsen M. Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*, Colorado: Westview Press, 1994, pp. 154-155。

② 强力包括硬暴力和软暴力。硬暴力是指物理暴力,通常使用或威胁使用武力;软暴力则作用于目标受众的思想和心灵,一般没有直接的暴力冲突,而是用语言批评、社会舆论谴责、社会孤立等方式施压。

绕当地穆斯林与政府直接联系,使之脱离国家行政、经济和文化体系,直至对抗、否定、排斥、取代国家法律和政策。在这整个过程中,伊斯兰主义者如遇本地穆斯林的质疑、挑战和反抗,便设法以强力迫使其驯服,或直接将其宣布为“叛教者”(卡菲尔)予以杀害。如果遭遇政权打击,他们要么动员全民反叛,要么把自己装扮为“少数群体”或“人权”斗士,求助于国际社会和国际舆论,从错综复杂的国际关系中寻找靠山和盟友。

伊斯兰主义的“伊斯兰化”宣传和实践极具诱惑力。几乎所有的穆斯林都希望自己能成为“真正的穆斯林”,这是朴素的宗教感情和追求。但许多穆斯林并不了解也没有能力去思考“什么是真正的穆斯林/伊斯兰教”这类抽象问题。还有一些穆斯林对生活现状和处境感到焦虑或不满。在伊斯兰主义的诱导和动员组织下,其中一些人走上了暴力极端主义和恐怖主义的道路。实际上,伊斯兰主义者大力宣扬所谓“虔信/真信”标准,目的不是增进穆斯林的宗教信仰,而是要使穆斯林接受、服从于它所制定的标准,进而接受它的支配和控制。它高举“伊斯兰”大旗,又把伊斯兰教混同于伊斯兰主义意识形态,目的是培养穆斯林对伊斯兰主义政治意识形态的认同和信仰、对伊斯兰主义者的支持与服从。