

“政治伊斯兰”的概念分析与前景展望*

◎ 涂龙德

内容提要:“政治伊斯兰”是20世纪80年代由埃及著名法学家、思想家阿什马维建构的一个批判性概念,其相关学说主要针对埃及穆兄会及其国内外理念追随者。阿什马维明确反对伊斯兰世界宗教政治化或政治宗教化现象,并积极倡导政教分离和文明交流与融合。阿什马维有关“政治伊斯兰”的批判性学说,背离了伊斯兰世界占主导地位的传统政治观,一经问世便遭到相关学者的批判、歪曲以及官方的冷遇,却为近年来埃及塞西政权的反恐与去极端化行动提供了有力的意识形态支撑。近年来,埃及官方开始公开认同阿什马维的相关学说,推动了这门学说从“隐学”向“显学”的反转,其背后动因是埃及官方反恐与去极端化理念的重大转变,这将对埃及国内乃至整个中东地区的反恐与去极端化行动产生深远影响。

关键词: 政治伊斯兰 穆兄会 埃及 中东

作者简介: 涂龙德,北京语言大学中东学院教授。

20世纪80年代,埃及法学家、思想家穆罕默德·萨伊德·阿什马维(Mohammed Said al-Ashmawi, 1932—2013)建构了“政治伊斯兰”这个批判性概念,因阿什马维的相关学说背离了伊斯兰传统政治观,这个概念一经问世,便成了官方和大众传媒的高度敏感词。但是,近年来埃及总统塞西在公开场合频繁使用“政治伊斯兰”这个概念,并将其与恐怖主义相提并论。埃及官方政治话语的转变,其深层动因是埃及反恐与去极端化理念发生了巨大转变。本文将分析“政治伊斯兰”概念的针对性、批判性、争议性等特性,回顾近10年来阿拉伯世界反恐与去极端化的最新进展,并对政治伊斯兰运动的发展前景做出展望。

一、“政治伊斯兰”概念的针对性

20世纪70、80年代,中东地区见证了伊斯兰运动的一波强烈回潮,大体形成了4种路径模式,即埃及穆斯林兄弟会(Muslim Brotherhood,简称“穆兄会”)主流派倡导的“社会伊斯兰化模式”、极端分子鼓吹的“圣战模式”、伊朗的“革命模式”及苏丹的“政变模式”。前两种模式是反政权宗教行为,是宗教政治化的样板;后两种则是政权宗教行为,是政治宗教化的模范。现实中,尽管上述四种模式都自以为是,竞相输出各自的理念和模式,但其终极政治诉求却是一致的,即推翻伊斯兰世界的世俗政权,重塑穆斯林宗教身份认同,重建神权统治,以应对伊斯兰世界面临的国内外挑战。

在阿拉伯本土派学者中,争议最大的便是阿什马维有关政治伊斯兰运动的批判性理论。阿什马维在1987年出版的《政治伊斯兰》中系统驳斥了那些“自称伊斯兰运动”的政治理念,如“哈基米亚(统治权)”“伊斯兰万能”“哈里法”“圣战”“定叛”“迁徙”等理念,旗帜鲜明地倡导政教分离,呼吁尊重经典文本的历史性,拒绝各种形式的政治伊斯兰运动。

在《政治伊斯兰》一书初版(1987年)中,阿什马维只是概述了伊斯兰世界当时盛行的政治宗教化或宗教政治化现象,对其政治理念予以批驳。但全书未对“政治伊斯兰”概念作

* 本文为教育部高校国别和区域研究课题“阿拉伯国家反恐与去极端化研究”(编号:2020-55)阶段性成果。

学术界定。阿什马维在1992年第三版前言中说,“这本书首次用政治伊斯兰作为书名,是为了对一些组织机构进行定性,它们即使为其目标披上了宗教外衣,或戴上教法的面具,但实质上旨在政治角逐和党同伐异。这些组织时而说政治是伊斯兰的一部分,时而又说政治是穆斯林的宗教义务。本书内容正是为了驳斥此类说法。”^①

该书1996年第四版又收录了阿什马维1991年12月在阿联酋做巡回演讲的一篇讲稿,题为《政治伊斯兰与国际风云变幻》。他在其中归纳了“政治伊斯兰”的三大主要特征:“第一,强调政治是伊斯兰组成部分,政治行为是穆斯林的宗教义务;第二,声称自身组织是穆斯林组织,代表伊斯兰的正确方向,这意味着非组织成员都背离了伊斯兰,也意味着谁不接受该组织原则,谁便是叛教徒,应予以惩处;第三,以武力、暴力、暗杀、战争等手段强人所难,逼迫他人接受其意见、决定或倾向性,并称此类行径是为主道而战的圣战。”^②

阿什马维对《政治伊斯兰》书名来历的解释,与应穆兄会的成立时间相对立,而三大“主要特征”则可以从穆兄会及其国内外理念追随者的行为逻辑总结而得。其中,第一条对应穆兄会主流派,即自20世纪70年代重建后,明确放弃暴力斗争的穆兄会温和派;后两条则对应从穆兄会中分蘖出来的形形色色的极端派。因此,阿什马维所定义的“政治伊斯兰”概念,其矛头主要针对当时在埃及国内早已盛行的穆兄会,以及伊斯兰逊尼派世界穆兄会理念的追随者。

阿什马维有关“政治伊斯兰”的批判性学说,在其诞生之后很长一段时间里,始终得不到伊斯兰世界主流思潮的认同,遭到宗教界的抨击和官方的冷遇,致使“政治伊斯兰”概念成为了一个高度敏感词。当年,穆兄会不仅在埃及国内拥有广泛的群众基础,其国外分支机构也十分活跃。阿什马维的学说否定穆兄会的政治理念,这无异于“一杆子打翻一船人”,尤其是牵扯到巴勒斯坦问题,就更显敏感。巴勒斯坦激进的伊斯兰抵抗运动(简称“哈马斯”, Hamas)曾多次公开声明,承认它与穆兄会之间的特殊关系,明确哈马斯是穆兄会的分支机构之一。^③ 由于哈马斯在巴以问题上的特殊作用,否定穆兄会的政治理念就间接否定了哈马斯的政治立场,这就触碰了阿拉伯民族大义的红线。

二、“政治伊斯兰”概念的批判性

在《政治伊斯兰》一书中,阿什马维广泛回顾政治伊斯兰运动盛行的复杂背景,严词驳斥以穆兄会为代表的宗教意识形态的荒谬性,解构伊斯兰社会传统的政教关系,警示该运动对伊斯兰世界现实和其潜在的巨大危害,就应对政治伊斯兰运动提出了一些见解,形成了一套比较完整的政治伊斯兰运动批判性理论学说。阿什马维的学说在穆巴拉克时代并不被埃及主流思潮所接受,也未能对官方决策产生太大影响。但是,30年后这套学说却为塞西政权反恐与去极端化的行动提供了强有力的意识形态支撑,成了埃及各界人士谈论的一门“显学”。

埃及主流思潮对待“政治伊斯兰”批判性学说立场的转变,折射了伊斯兰传统政治观在当代阿拉伯世界产生了历史性变迁。伊斯兰传统政治观是一个博大庞杂的理论体系,从“认主独一”的伊斯兰宇宙观出发,相信精神与物质、政治与宗教、国家体制与教法不可分割,国家与人类社会只有遵循神启教法,才能建立一个公正、理想的政权和制度。而阿什马维的学说戳穿了“政治伊斯兰”意识形态的荒谬性,更撼动了延续千年的伊斯兰传统政治观的根

① 穆罕默德·萨伊德·阿什马维,《政治伊斯兰》(第四版),埃及开罗小马德布利书局1996年,第6页。

② 同上书,第297—298页。

③ 同上书,第142页。

基。阿什马维在《政治伊斯兰》一书中，主要论证了以下几方面观点：

第一，倡导实行政教分离。阿什马维认为，“政治伊斯兰”政教不分的行为逻辑最终会伤害宗教本身。“政治伊斯兰追逐权力，将目标与利益捆绑，用利诱来败坏良心”“为宗教贴上了机会主义的标签，为不公提供了经注，为贪婪赋予了伊斯兰教法名目，让异端笼罩上信仰的光环，把流血、不公和侵略美化成了圣战”。因此，“这是一种狂妄和邪恶的行为，或者是无知短视的行径”。^① 政教不分会同时导致政府行为和反政府行为的神化、去罪化，政敌之间动辄指责对手是叛教徒，人可得而诛之，而最终的结果只会是“所有人都成了叛教者，互相不断厮杀”“使伊斯兰历史成为一部记载部落纷争、派系仇杀、团伙绞杀、种族冲突的历史”。^② 因此，“真正的改革与有效复活伊斯兰精神，首先应从政教分离做起”“以免把通往真主的道路变成通往金钱与权力之路”。^③

第二，先知穆罕默德时代的政体不可复制。阿什马维认为，当先知将信徒事务政治化时，其言行举止都源于神启，接受神的监督，遵照信仰的指引。因此，先知时代信徒事务政治化是神启的结果。而先知之后的哈里发的政治行为不是神启的结果。“先知政府是真主的政府，是一个完全建立在宗教价值观和道德准绳之上的政府，与政治操守毫无关系，因此，它是一个独特的政府，先知的存在是这个政府存在的前提，而穆罕默德之后，则不会再有先知。”^④

第三，哈里发体制不能代表伊斯兰体制，伊斯兰应正确区分“贝都因伊斯兰”和“文明伊斯兰”。阿什马维指出，哈里发的历史充斥着政治冲突的狂热，且常常披上宗教外衣，诉诸于教法。这不是“文明伊斯兰”，而是“贝都因伊斯兰”，“在这种狂热下，崇高的伊斯兰价值观被消融了，《古兰经》的至上理念被抹杀了，退化的穆斯林重返蒙昧时代的伦理道德和言行举止，以部落团伙为傲，以身份世家为荣，为口角、私怨或一些微不足道的事情而斗狠，沉湎于欲望与享乐，百无禁忌”，而“这一切都与伊斯兰无关，是一种蒙昧时代伦理和行为”。伊斯兰体制应是“源于人民意志的公民体制”“这是先知及初代穆斯林对伊斯兰体制的理解”。^⑤

第四，伊朗伊斯兰政权模式具有特殊性，不适合逊尼派国家借鉴。阿什马维指出，什叶派基本教义有“六信”，在逊尼派“五信”基础上，增加了“信伊马目”信条，这种对于宗教领袖的追随与崇拜，有利于建立宗教权威。^⑥ 如果逊尼派追随伊朗模式，则意味着牺牲逊尼派教义而认同什叶派教义，因为逊尼派认为“伊斯兰最大的成就是使人类从个人崇拜中得到解放，无论是统治者、宗教人物或领导人，都不应是伊斯兰崇拜的对象。穆斯林认主独一，禁止奴役他人，也禁止以任何形式奴化自身”。“《古兰经》和圣训都未涉及政体问题，没有任何一条《古兰经》章节或圣训谈及伊斯兰制度安排，或设定任何统治者的权利，或谈到神权体制，或神职人员的权利。”^⑦

第五，呼吁回归理性，革故鼎新。阿什马维认为，逊尼派正统学说“禁锢了思想，堵塞了言路”“致使遵循客观规律判别事物的思想消失了，同样消失的还有人的意志自由以及人应对自己的所作所为负责的原则，这导致穆斯林思想水平下降”“伊斯兰教不再有能力回应宗教

① 穆罕默德·萨伊德·阿什马维，《政治伊斯兰》（第四版），埃及开罗小马德布利书局1996年，第17页。

② 同上书，第23页。

③ 同上书，第3—4页。

④ 同上书，第18页。

⑤ 同上书，第201页。

⑥ 穆罕默德·萨伊德·阿什马维：《政治伊斯兰》（第四版），埃及开罗小马德布利书局1996年，第25页。

⑦ 同上书，第51页。

或现实的重大关切”，而是“热衷于谈论一些细枝末节和无聊的事情，如衣着的长短、是否蓄须、佩饰禁忌等等”，致使穆斯林“逻辑退化，思维落后，科学消亡，自由失却，伊斯兰因此开始了一个长眠时代，一个远离神话的时代”。因此，阿什马维呼吁，伊斯兰教应与时俱进回归理性，使“革新宗教思想成为所有穆斯林应尽的义务”。^①

第六，呼吁以文明交融超越文明对抗。阿什马维认为，伊斯兰世界的状况并不健康，特别是政治伊斯兰运动，其追随者一边拒绝“世界文明”，一边又羡慕西方商品，沉湎于消费而不能自拔。他指出，西方文明并非一无长处，需要科学对待，因为伊斯兰文明不是“世界文明”的对立面，也不可能遗世独立，想要伊斯兰文明振兴，必须首先要消化吸收“西方物质文明”。他警告说，“政治伊斯兰”势力始终对全世界展示敌意，与所有人对抗，要建立伊斯兰政权，“这在很多西方人看来，无异于向非穆斯林亮剑”，而事实上这些人并不拥有现代战争的手段和资源，要打这样一场无准备之战，“无异于自杀式的白痴行为”。^②

三、“政治伊斯兰”概念的争议性

20世纪90年初，海湾战争结束后，1991年10月，马德里和会召开，中东和平进程启动，美国“西促和谈，东遏两伊”的中东政策全面实施。西方学术界开始引用阿什马维建构的“政治伊斯兰”概念，并对其内涵与外延进行扩展与阐释，主要分为三大倾向性观点，即“伊斯兰崩溃论”“伊斯兰威胁论”“伊斯兰民主论”，这些研究成果对形塑美西方后冷战的中东政策产生了重要而深远的影响。

以法国社会学家米歇尔·苏拉（Michael Surat）、政治家奥利维尔·卡雷（Olivier Carre）、政治学家奥利维尔·罗伊（Olivier Roy）、政治学家吉尔·卡比尔（Gilles Kepel）、政治学家弗朗索瓦·波尔加（François Borgia）等人为代表的欧洲学者，纷纷从宗教学、政治学、社会学等学科以及宗教政治学和社会政治学交叉学科的视角，对伊斯兰政治运动进行分析评估，其主流观点是唱衰政治伊斯兰运动。其中，卡雷和罗伊的“伊斯兰崩溃论”在阿拉伯世界影响较大，不仅引用了阿什马维的“政治伊斯兰”概念，而且为唱衰伊斯兰政治运动建构了“后政治伊斯兰”概念，被东西方学界沿用至今。

卡雷从历史学视角定义“后政治伊斯兰”概念。他认为，从10世纪至19世纪，伊斯兰两大教派，都从理论和实践上实现了宗教与政治—军事领域的分离，卡雷称这段时期为“后政治伊斯兰”时期^③。而随着“新罕伯里派”的出现，20世纪却见证了伊斯兰社会对这种传统分离路径的背离。他指出，从20世纪60年代以来，政治伊斯兰组织“在谋求建立伊斯兰乌托邦之际，都无一例外地掉进了一个理念陷阱，即认为伊斯兰教法是非历史的、封闭自足的和包罗万象的”，而“后政治伊斯兰”意味着重回宗教与政治—军事分离这一伊斯兰“被遗忘的伟大传统”^④，恢复政权的独立性，宗教政权将被世俗政权取代。

罗伊则认为，政治伊斯兰流派陷入了一个“内循环矛盾”，即伊斯兰作为一种政治模式须基于个体道德，而个体道德又只能从真正建立在伊斯兰议程之上的社会中获取^⑤。因此，“政治伊斯兰”建立伊斯兰国家的目标，终会因国家垄断了社会伊斯兰化、宗教人士丧失话语权

① 穆罕默德·萨伊德·阿什马维：《政治伊斯兰》（第四版），埃及开罗小马德布利书局1996年，第295页。

② 同上书，第300页。

③ Olive Carre, L'Utopie islamique dans l'Orient arabe, Fondation National des Sciences Politiques Press, Paris, 1991, p. 72.

④ Olivier Carré, L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition, Amod Colin, 1991, p. 21.

⑤ Olive Roy, L'Echec de l'islam politique, Seuil, Paris, 1992, p. 42.

而失败。“政治伊斯兰”憧憬的宗教国家，除了恢复伊斯兰教法功能外，不能创造一种新的政治形态，为伊斯兰世界带来光明与未来。所以，“后政治伊斯兰”是一种政教分离模式，由市场、法治和权力三要素决定政教关系走向，自由主义将在“后政治伊斯兰”模式中打败伊斯兰主义。

同时期美国学者的视野更为宏观，观点更加务实，更具针对性和可操作性。如英裔美国犹太历史学家伯纳德·刘易斯（Bernard Lewis，1916—2018）、美国国际政治学家萨缪尔·亨廷顿（Samuel P. Huntington，1927—2018）及日裔美籍政治学者弗朗西斯·福山（Francis Fukuyama）等人，这些学者普遍从后冷战美国一超独霸的实力和地位出发，思考美国潜在的意识形态对手和地缘政治威胁，认为伊斯兰文明在后冷战时期对西方文明构成巨大威胁。

伯纳德·刘易斯被阿拉伯学者称为“地表伊斯兰最大的敌人”，是美西方“肢解中东的工程师”^①。他把伊斯兰塑造为一个非理性的群体或大众现象，使西方对伊斯兰的恐惧深入人心。刘易斯的相关观点曾遭到美籍阿拉伯裔学者爱德华·赛义德（Edward W. Said，1935—2003）的批判，但得到了亨廷顿的认同，并在后者建构的“文明冲突论”中多次被引用。1990年，刘易斯首提“文明冲突”理念，称政治伊斯兰运动“不亚于一场文明冲突，它或许不合乎逻辑，但可以肯定，这是一个来自古老竞争对手的、对犹太教—基督教遗产、世俗现状及全球扩张的历史性反应”^②。

同时期，西方学者还提出了“伊斯兰民主论”，为日后美国向大中东移植西式民主打下了理论基础。其中，美籍伊朗裔学者阿西夫·巴亚特（Asef Bayat）是“伊斯兰民主论”的积极倡导者。巴亚特当时基于对伊朗局势的关注，认为伊朗革命时代的宗教意识形态已经涣散，伊斯兰传统理念已经丧失了魅力和基层民众的支持^③，“政治伊斯兰”最大的问题在于“宗教与个体自由、现代性和民主化之间缺乏兼容能力”^④。因此，政治伊斯兰运动即将发生转折，一个民主化时代即将到来。2001年“9·11”恐袭事件后，刘易斯也曾撰文强调，“如果任由中东事态发展下去，那么自杀性袭击将成为整个中东地区的一个标志，绝对走不出仇恨、憎恶、愤怒、自虐、贫穷和残暴的泥淖”^⑤。因此，他主张“对中东地区的失败国家移植西式民主以消灭恐怖主义”^⑥。

出于美国中东民主改造的政治需求，美西方学者普遍把“政治伊斯兰”划分为温和派和极端派，视温和派为民主同盟军，又把大中东非盟友国家政权描述为“威权”“暴政”或“流氓政权”，刻意制造这些国家民众与政权之间的对立，声称中东地区的专制政权及其宗教文化是滋生极端、暴力和恐怖主义的原动力，反恐与去极端化的根本在于改变中东地区文化和变革政权运作模式。2002年，曾遭军方一再打压的穆兄会国际分支之一的土耳其正义与发展党（Justice and Development Party，简称“正发党”），奇迹般地通过选举上台执政，又因经济

① 海德·巴哈里：《伯纳德·刘易斯：被以色列和土耳其厚遇的肢解中东的工程师》，<https://al-ain.com/article/bernard-lewis-middle-east-israel-turkey>。（阅读时间：2022年1月30日）

② 阿卜杜勒·拉赫曼：《全球化不是文明战争：21世纪共存与暴力》，www.aljazeera.net/culture/2021/8/21/。（阅读时间：2021年8月22日）

③ Asef Bayat, “The Coming of a Post-Islamist Society”, Critique: Critical Middle Eastern Studies. Routledge.5 (9), 1996, pp. 43-52.

④ 同上，p. 45.

⑤ [约旦]穆罕默德·阿布·鲁曼：《后政治伊斯兰：新时代或意识形态幻想》，弗里德里希·艾伯特基金会，第40页。

⑥ 《伯纳德·刘易斯：民主反恐理论的倡导者》，<http://www.bbc.com/arabic/world-44189406>。（阅读时间：2018年5月21日）

奇迹而连选连任。“土耳其模式”的横空出世，极大地激发了阿拉伯民众对西式民主的热情，也让政治伊斯兰运动重燃走议会道路夺权的希望。

为配合移植西式民主，“伊斯兰民主论”在伊拉克战争后渐成西方学者的政治正确，“后政治伊斯兰”概念更多地被引用，而且有了一个相对统一的含义，即传统政治伊斯兰运动因固守其经典理念而失败，却因接受西方民主化改造而获拯救，进而推动大中东地区国家进入西式民主化转型的一个新时代或新范式。通过武力强制与威慑、学术造势、舆论引导、样板示范等多管齐下，美国的“大中东民主计划”在伊战后全方位推进，一场“颜色革命”在阿拉伯世界悄然酝酿成熟。

四、“政治伊斯兰”概念的新定性

2011年“茉莉花革命”在突尼斯被引爆，阿拉伯世界“威权”政权的沉疴与美国大中东民主计划叠加的威力，使这场颜色革命迅速演变成了“阿拉伯之春”运动。当年底，美军却如期从伊拉克撤出了最后数万名“非作战部队”。以“复仇”“谋霸”“双标”“文明冲突”“单边主义”等为特征的美式反恐进入了收关阶段，而以伊斯兰国（ISIS）为代表的恐怖主义势力，则趁乱在阿拉伯世界做大肆虐，至今余波未平。

2011年—2013年，埃及经历了两场“革命”，一场是导致穆兄会上台的“1·25革命”，另一场是导致其垮台的“6·30革命”。2013年12月，面对国内频发的恐怖事件和日益严峻的地区安全形势，当时的埃及临时政府史无前例地将穆兄会整体定性为“恐怖组织”，认定该组织不是一般意义的政治反对派，其所倡导的“政治伊斯兰”理念与实践，都与滋生恐怖主义密切相关。此举突破了穆巴拉克时期区分“政治伊斯兰”温和派与极端派的“二分法”传统，标志着埃及反恐与去极端化理念发生了根本性转变。

2014—2018年，塞西政权举全国之力，以强硬手段严厉打击暴恐活动，遭遇了严重的国际“认同危机”，面临巨大的国际压力。有的质疑其政权合法性，有的称其过度反恐缺乏正当性，有的反对将穆兄会列为恐怖组织，有的为该组织残余势力提供政治庇护等等。2019年1月，埃及金字塔政治与战略研究中心（Center for Political & Strategic Studies-al-Ahram）推出了一份《战略手册》，在全面评估塞西政权第一任期反恐行动的基础上，指出“军事硬实力不足以消灭恐怖主义，建议政府重视软实力的反恐作用，以反击滋生和助长恐怖主义思想和信仰”。^①

阿拉伯学界普遍公认，“政治伊斯兰”概念正是在“阿拉伯之春”后才逐渐脱敏的。一方面，西方学者在“9·11”事件后，大量使用“政治伊斯兰”这个概念，用以指代以穆兄会为代表的伊斯兰温和派，将之吹捧成对抗“威权”的希望。因此，穆兄会对“政治伊斯兰”概念开始脱敏其内部极个别主张政党化的少壮派，甚至私下自诩为“政治伊斯兰”；另一方面，阿什马维的“政治伊斯兰”批判性学说，为塞西政权的反恐行动提供思想武器，被阿拉伯新闻界、学术界广泛引用，阿什马维本人也因其“政治伊斯兰”批判性学说而备受现政权拥护者的推崇。

2018年6月，塞西成功连任，埃及的反恐与去极端化政策面临调整，从之前的严打行动转向如何实现社会和解，如何防范恐怖主义的再回潮，如何根除滋生和助长恐怖主义的极端思想等。在此背景下，塞西在国内外重要场合多次公开谈及“政治伊斯兰”话题，引发了阿拉伯媒体的热议，“政治伊斯兰”概念也从脱敏状态快速升温为一个热词。

^① 伊曼·拉吉卜：《埃及反恐政策：成效与挑战》，金字塔政治与战略研究中心“战略手册”第296期，2019年1月，第5—6页。

2019年9月,塞西在第74届联大间隙与时任美国总统的特朗普会晤时,首次在国际重大外交场合引用“政治伊斯兰”概念。他强调,“在寻求权力的‘政治伊斯兰’存在的情况下,中东地区将一直遭受稳定性缺失的情形”“埃及公众舆论绝不接受统治埃及的‘政治伊斯兰’存在,已经拒绝了它持续一年的统治。”^①在会晤后回答记者提问时,塞西再次强调,“‘政治伊斯兰’是中东地区混乱的根源,如果‘政治伊斯兰’继续发挥作用,该地区将一如既往”。卡塔尔半岛网(al-Jazeera.net)报道称塞西在与特朗普会晤中“第一次使用‘政治伊斯兰’概念,而非惯常的恐怖主义”“这是打出了他手中的底牌,以取悦特朗普”,因为后者“一直仇视伊斯兰,已经不止一次使用政治伊斯兰概念”。^②

2022年10月23日,塞西在埃及新行政首都举行的“经济大会”上讲话时,再次谈到了“政治伊斯兰”,明确拒绝与之实现和解。他说,“2011—2013事件几乎完全摧毁了这个民族的现在和未来”,却“让‘政治伊斯兰’有机会上台”“它上台了,失败了,却不承认它的失败”,反而“诉诸宗教,说我们反宗教,与我们所有人为敌”,致使埃及此后长达8年遭受恐怖主义危害。塞西强调,“政治伊斯兰”一有机会便会卷土重来,制造动乱,因为政治伊斯兰思想“存在歧视”,认为它的伊斯兰“才是最正确的”,而“政治伊斯兰”在2013年执政时,“没有建设国家的项目或路线图”,反而使“国家解体了”“国家和人民为之付出了代价”。^③

塞西引用的“政治伊斯兰”概念,针对穆兄会及其国内外理念追随者,这与阿什马维学说的针对性是一致的。更为重要的是,塞西总统将“政治伊斯兰”与恐怖主义相提并论,称之为中东地区“混乱的根源”,认为“政治伊斯兰”自诩伊斯兰正统,却治国无方,执政失败后,又打着宗教旗号制造局势动荡。塞西将“政治伊斯兰”与恐怖主义直接挂钩,捅破了长期以来穆兄会与“政治伊斯兰”这两个概念之间那层心照不宣的区隔,这无异于将穆兄会及其国内外理念追随者整体定性为恐怖主义,其意义超越了此前埃及临时政府将穆兄会作为一个国内组织定性为恐怖组织的决定,表明了塞西政权反“政治伊斯兰”意识形态,其外溢效应目前已经在其他阿拉伯国家有所显现,将对阿拉伯世界后续的反恐与去极端化行动产生深远影响。

五、政治伊斯兰运动前景展望

突尼斯复兴党领导人拉希德·格努西(Rashid al-Ganousi)有句名言,“对伊斯兰主义者来说,最糟糕的莫过于上台前让人爱,上台后却遭人恨”。^④阿拉伯世界最近10多年来的政治发展充分说明,格努西们担忧的“最糟糕”局面还是来临了。尽管目前学界对政治伊斯兰运动未来的发展趋势仍存在争议,但种种迹象表明,属于穆兄会时代的政治伊斯兰运动很有可能成为历史,因为穆兄会这次所经历的劫难,与之历史上所经历的多次“轮回”相比,有一些特殊之处。

首先,执政失败对穆兄会来说是致命的打击。一方面,执政期间穆兄会的人员构成、组

① 穆赫辛·萨米卡:《塞西:埃及公共舆论绝不接受政治伊斯兰的统治》, <https://www.almazryalyoum.com/news/details/1429126>。(阅读时间:2021年5月10日)

② 《塞西以敌视政治伊斯兰取悦特朗普,他打出了底牌?》, <https://www.aljazeera.net/politics/2019/9/24>。(阅读时间:2019年9月25日)

③ 奥麦尔·马辛吉尔:《埃及:对塞西有关“政治伊斯兰求和”讲话的解释》, <https://www.alaraby.co.uk/politics/>。(阅读时间:2022年11月13日)

④ 穆罕默德·默赫塔尔:《衰败中的伊斯兰政党:意义与背景》, <https://www.aljazeera.net/opinions/2021/9/19>。(阅读时间:2021年9月22日)

织架构、人脉关系、资金来源等等，全部从地下转向公开，再无秘密可守，一旦被定性为恐怖组织，穆兄会将遭受国家机器的毁灭性打击；另一方面，执政期间穆兄会思想僵化、资源贫乏、经验匮乏等弊病暴露无遗，穆兄会在埃及的执政表现与其上台前描绘的伊斯兰“理想国”相去甚远，不仅很快失去了军方的支持，也让阿拉伯普通民众认清了“政治伊斯兰”治国理政的局限性。

其次，以“伊斯兰国”为代表的“政治伊斯兰”极端派遭受清剿，沉重打击了极端分子的嚣张气焰。更为重要的是，以颠覆巴沙尔政权为目的叙利亚内战与反“伊斯兰国”的反恐战争错综交织，带有明显的教派冲突特征，伊斯兰逊尼派和什叶派穆斯林在战场上为各自的代理人而自相残杀，这从根本上颠覆了“政治伊斯兰”长期鼓吹的伊斯兰“大一统”理想信念。

再次，“政治伊斯兰”在“阿拉伯之春”期间的“亮眼”表现，深深刺激了君主制阿拉伯国家的统治者，使其畏惧民众街头政治的威力。为反颠覆沙特、阿联酋等海湾国家紧跟塞西政权将穆兄会列为恐怖组织，甚至还联手埃及向长期同情支持政治伊斯兰运动的卡塔尔和苏丹政权施压，以迫使其改弦易张。由此，不仅穆兄会长期依赖的“石油美元”基本被切断，而且其传统派残余势力也几乎全被逐出了阿拉伯世界。

2019年4月，苏丹政权更迭，政权重建困难重重，至今未能理顺。在反前政权的民众性抗议活动中，新生代互联网原住民表现出反“政治伊斯兰”倾向。大批青年，特别是女性青年走上街头，高呼反“政治伊斯兰”口号。另外，苏丹前政权一些高官贪腐现象被大量曝光，这也从事实层面打碎了穆斯林过往对伊斯兰政权清正廉洁形象的美好想象，证明了宗教约束不可能取代反腐法制建设。

另一方面，一些接受西式民主改造的穆兄会传统分支机构，即“现实主义民主派”政党，在突尼斯、摩洛哥等国仍享有较为宽松的生存空间。但这些政党都与穆兄会事实上划清了界线，全面抛弃了穆兄会的传统政治理念和诉求，全盘接受了西式民主化游戏规则，如选票政治、三权分立、政党多元化、政权更迭、公民社会等理念。尽管如此，2013年以来有宗教背景的保守政党，其国内民意支持率也呈明显下降趋势。

目前，学界对政治伊斯兰运动的研究，比较一致地转向“后政治伊斯兰”概念，争论“政治伊斯兰”是“失败”还是“被失败”，探讨“后政治伊斯兰”时期的变革模式和社会形态，主要分以下三大倾向性观点：第一，“政治伊斯兰”有一套不变的宗教底层逻辑，从结果导向来看，随着民众一次次被燃起的希望换回的都是失望，“政治伊斯兰”运动已经失败。因此，伊斯兰社会在“后政治伊斯兰”时代将转而寻找别的替代或选择；第二，“政治伊斯兰”的理念、话语体系和立场是发展变化的，政党化就是“政治伊斯兰”的一种自然延续，代表着“后政治伊斯兰”的一个发展方向；第三，“后政治伊斯兰”脱胎于伊斯兰主义和政治伊斯兰运动，但与“政治伊斯兰”本身已经无关，“后政治伊斯兰”更强调宗教的社会和文化属性，而一心向道的苏菲派被某些学者认为是“后政治伊斯兰”的模式之一。^①

六、结语

以穆兄会为代表的“政治伊斯兰”运动起始于近百年前变乱交织的年代。面对西方殖民主义者的坚船利炮，“政治伊斯兰”执迷于哈里发帝国的往日“荣光”，试图利用穆斯林朴素的宗教情感发动“圣战”，从宗教回归中寻找出路。因此，“政治伊斯兰”的理念诉求实质上

^① 穆罕默德·艾布·鲁曼：《后政治伊斯兰：新时期或意识形态幻想》，弗里德里希·艾伯特基金会集刊，2018.10，第12—15页。

是对一种对“颠倒的世界”产生的“颠倒的意识形态”，是一种帝国对抗思维定势的延续，具有明显的时代局限性。在实践中，穆兄会及其理念追随者食古不化，其意识形态和行为逻辑都严重脱离了现实政治，因而一再受挫，这又导致了部分追随者的宗教极端化倾向。

阿什马维有关“政治伊斯兰”的批判性学说，揭露出伊斯兰神权统治的虚假性，戳穿恢复哈里发体制的荒谬性，阐明了“政治伊斯兰”的排他性、侵略性及其潜在的巨大危害性，而且积极倡导政教分离和文明交流融合，呼吁让穆斯林的思想摆脱宗教桎梏回归理性，触达社会现实，寻求人的彻底解放。因此，阿什马维的学说不是抽象的宗教批判学说，而是将批判的矛头指向具有宗教性质的虚假意识形态得以产生的社会根源，即以穆兄会为代表的传统政治伊斯兰运动及其意识形态，这为解决伊斯兰世界的宗教问题找到了一条现实可行的道路，这不仅颠覆了阿拉伯世界反恐与去极端化的传统理念，也将有助于推进阿拉伯世界的世俗化进程。

(责任编辑 王皓月)

书讯

图像与历史：华北民间宗教调查研究

梁景之著 社会科学文献出版社 2022年10月 239千字



本书从历史学、宗教学、人类学等多学科的视角，以明清以来华北地区曾经广为流布的民间教派为研究主题，以寺庙与相关人物为基本线索，根据长期田野调查和访谈，从历时性与共时性两个维度，厘清了早期黄天道历史中的若干疑点、难点问题，提出了“全庙”与“孤庙”、“三普”与“五祖”等概念体系和分析思路，究明了黄天道之“黄会”与“明会”、“明会”与东大乘教以及还源教等教派之间错综复杂的关系和事实真相，深化且拓展了民间宗教研究领域，推进了中国民间宗教教派史研究。