

伊斯兰教

杨桂萍◎著

中央民族大学『985工程』

中国当代民族问题战略研究哲学社会科学创新基地

当代重大民族宗教问题研究中心

宗教文明品析丛书——丛书主编 刘成有

中国民主法制出版社

2015年·北京

图书在版编目 (CIP) 数据

伊斯兰教 / 杨桂萍著. —北京: 中国民主法制出版社, 2015.10

(宗教文明品析丛书 / 刘成有主编)

ISBN 978-7-5162-1006-2

I. ①伊… II. ①杨… III. ①伊斯兰教—基本知识
IV. ①B96

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第236890号

图书出品人 / 刘海涛

出版统筹 / 赵卜慧

责任编辑 / 胡百涛

书名 / 伊斯兰教

YISILANJIAO

作者 / 杨桂萍 著

出版·发行 / 中国民主法制出版社

地址 / 北京市丰台区右安门外玉林里7号 (100069)

电话 / 010-63292534 63057714 (发行中心) 63055259 (总编室)

传真 / 010-63292534

Http: //www.npcpub.com

E-mail: mzfz@npcpub.com

经销 / 新华书店

开本 / 16开 787毫米×1092毫米

印张 / 13.25

字数 / 223千字

版本 / 2015年10月第1版 2015年10月第1次印刷

印刷 / 北京盛源印刷有限公司

书号 / ISBN 978-7-5162-1006-2

定价 / 35.00元

出版声明 / 版权所有, 侵权必究。

(如有缺页或倒装, 本社负责退换)

丛书顾问

- 方立天 佛学专家，中国人民大学一级教授，中央文史馆馆员
- 牟钟鉴 民族宗教学专家，中央民族大学教授
- 金宜久 伊斯兰教研究专家，中国社会科学院荣誉学部委员
- 卓新平 基督教研究专家，中国社会科学院学部委员、中国社会科学院世界宗教研究所所长
- 李养正 道教研究专家，中国道教学院研究员
- 嘉木样·洛桑久美·图丹却吉尼玛 中国佛教协会副会长，
全国人大民族委员会副主任委员，甘肃省人大常委会副主任
-

牟钟鉴

中央民族大学哲学与宗教学学院院长刘成有教授邀我为“宗教文明品析丛书”写篇序。我没有参与丛书的编写工作，加以身体欠佳，无法通读书稿，写序有一定困难，但还是乐意做这件事。

首先，由于丛书作者都是我多年的同事和比我年轻的朋友，他们分工协作编写出版这样一套有价值、有特色的宗教学丛书，我从心里感到喜悦。我来中央民族大学27年，最使我高兴和宽慰的事是和朋友们一起把宗教学学科创建起来，使它茁壮成长，并开拓出民族宗教学这门新学科分支；同时，在实施学校“985工程”民族宗教研究过程中，依托哲学与宗教学学院，形成了一支老中青结合的团结奋进的学术队伍，不断地推出面向实际的创新性研究成果，为推进社会和谐、民族团结、文化繁荣作出了积极贡献。丛书作者以中青年为主体，他们风华正茂，专心学术，勇于开拓，标志着中央民族大学的宗教学正在蓬勃发展之中，我有义务为他们呐喊助威，表示自己积极支持的态度。丛书作者此前在各自专业领域都有丰厚学术积累，陆续出版过一系列专著，发表过相关学术论文，所以丛书的写作有坚实的理论和知识基础，我相信丛书是高质量的，能够获得学界和社会的好评。刘成有教授作为丛书的主持者兼作者，在自身参与写作的同时做了大量组织协调的工作，保证了丛书的顺利完成。

其次，这套丛书适应了社会的需要，应受到各界的欢迎，我有责任予以推介。由于宗教问题与民族问题相交织，国内问题与国际问题相交织，宗教问题在当今中国日益成为一个关联社会稳定发展、国家统一、民族团结和对外关系的全局性问题。改革开放以来，由于宗教理论政策的贯彻和宣传，中国社会对宗教的认识和态度渐趋理性和包容。但历史

上中国大多数人不是正式宗教徒，近代以来又长期受到激进思潮的影响，很多人对宗教仍带有偏见，感到隔膜，或者缺少必要的知识，存在着巨大的盲区；有些人视宗教为神秘之域，避之犹恐不及，一些管理干部在宗教工作上存在着不愿管、不敢管、不会管的问题，有些媒体也对宗教问题故意“失语”。有鉴于此，作为宗教学研究的学者和教师，有责任对中国特色社会主义宗教理论政策作出深入精到的阐释，对宗教基本知识作出准确系统的介绍，向社会和学生加以推广。这套丛书有对马克思主义宗教观及其中国化的历史发展的动态阐述，有对中国宗法性传统宗教、佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教、中国少数民族宗教、国外三大民族宗教的完整介绍，作者本着“信仰要尊重，研究要理性”的精神，着重从宗教文明发展的角度对中国及世界宗教加以品析，突出了中华民族多元一体格局和开放心态，这是本丛书独具的特色，比较适合在干部培训和大学宗教学教学中作为参考书使用。

再次，这套丛书中有一本是《宗法性传统宗教》，由刘成有教授和张宏斌博士合作写成。“宗法性传统宗教”是我在 20 世纪 90 年代初正式提出来的，也可称它为“敬天法祖教”，我把它视为中国人的基础性信仰。它延续了数千年，是中国历史上最正宗的大教。这一提法问世以后，得到学界高度重视，引起热烈反响。宗教学理论领军者吕大吉先生认为：“正是这个概念所具有的科学精神使得中国宗教史从整体上得到更科学的了解。”（见吕大吉为《中国宗教通史》所写的序）上海社会科学界还专门以此为题召开过一次研讨会。在与张践教授合写《中国宗教通史》时，我把宗法性传统宗教贯穿在中国宗教发展的每个历史时期之中，但来不及将它扩展丰富、独立成书。而今刘成有教授和张宏斌博士不仅认同我的基本理念，又以我以往的研究成果为基础，收集补充大量新史料，适当调整结构，突出“法祖孝亲”的内涵，写出二十余万字的“宗法性传统宗教”的专书，这使我感动。这一成果不仅弥补了我多年想做而未能做成的遗憾，而且内中有许多新的发挥，也扩大了我的眼界，推进了宗法性传统宗教的研究，这将有助于人们摆脱西方宗教学理论框架的局限，更好地认清中国人传统信仰的特点，而这种传统信仰在今日社会生活中继续发生着影响。例如，人们依然相信“人在做，天在

看”，人们依然要认祖归宗、慎终追远，人们依然祭孔尊师、慈孝传家。这些信仰的文化基因已经流淌在民众的血液之中，社会变革可以影响它，却无法消除它。我在这里向两位作者表示敬意和感谢，希望这本书能得到社会的关注。

最后，我要感谢中国民主法制出版社，它能够热心出版“宗教文明品析丛书”，说明它对于法学与宗教学的互动有高度自觉。它用行动证明它的理念已经处在社会前沿的位置上，这是值得赞赏的。

2015 年 5 月

刘成有

在当前的出版物市场上，宗教类的图书已有很多。我们为什么还要编写这样一套“宗教文明品析丛书”呢？原因主要有两个：

一是我们与中国民主法制出版社的缘分。作为中国出版集团旗下成员单位，中国民主法制出版社多年来一直致力于政治法律类图书的出版，而且在人文社科出版领域颇有建树，陆续策划出版了《大国崛起》《复兴之路》《国宝档案》《马克思主义经典著作导读》《中国古典哲学名著品评》《法律讲堂》等一大批重点系列品牌图书，社会影响广泛。2012年伊始，在与该社副总编辑赵卜慧的多次交流与沟通过程中，双方普遍感觉到策划一套宗教类知识性的通俗读物很有必要，特别对各级领导干部和大学生了解宗教知识的刚性需求更为迫切。2014年出版社宗教学博士胡百涛编辑对选题的全面跟进，确保了丛书的出版进度与整体质量。当前，无论是从国内社会的稳定还是从国际之间的纷争来看，无论是从实施“一带一路”大战略还是从处理新型国际关系来看，“民族宗教无小事”，都涉及党和政府对于民族、宗教问题的准确判断。民族问题的复杂，在于民族背后往往存在着深厚的民族感情；宗教问题的重要，在于宗教背后一直深藏着神圣的精神信仰。感情和信仰的独特性质，使得处理民族、宗教问题的难度大大增加，因为单纯的利益诉求往往并不是产生相关民族、宗教问题的根本症结。唯有不同的社会群体之间、不同的民族之间、不同的宗教信仰之间、“一带一路”沿线不同的国家之间人民的心灵相通，才能真正助力民族的伟大复兴，才能真正助推人类的和平发展。因此，为进一步开阔视野，全面了解社会矛盾产生的内在机制，增进对占世界总人口85%左右的不同宗教信仰者的了解与尊重，广大领导干部有必要进一步学习、了解相关的民族宗教知识，

以切实提高统领全局、防微杜渐，进而构建社会主义和谐社会的能力。

二是“985工程”院校科研成果服务社会的现实需要。我们拥有一个和谐、进取的宗教学研究团队，得到了中央民族大学“211工程”和“985工程”的大力支持。中央民族学院（1993年更名为中央民族大学）政治系1986年一分为三，在哲学专业基础上创建了哲学系，佟德富教授担任首任系主任。在他的努力下，著名的宗教学研究专家吕大吉先生也于1989年初从中国社科院世界宗教研究所调回中央民族学院。在此前后，吕先生帮助学校引进了牟钟鉴先生，直接参与了哲学系宗教学专业的创建，并于1988年创办了国家民族事务委员会批准成立的中央民族学院宗教研究所，吕先生担任名誉所长。中央民族学院的宗教学专业也在1989年开始招收大专生，1994年开始招收本科生。在中央民族大学宗教学专业初创的时候，吕先生与牟钟鉴教授、佟德富教授一起，设计宗教学专业课程，凸显我校宗教学研究特色，规划长远目标，为后来中央民族大学宗教学学科的发展奠定了坚实基础。在前辈们的带领下，中央民族大学创建了一个生活上随缘任运、学术上追求卓越的宗教学专业团队。这个团队尽管只有十来个人，但经过20多年的辛勤耕耘，紧紧围绕着民族宗教相关问题开展研究，取得了一些成果。比如，2007年12月18日，我们这个学术团队的主心骨——牟钟鉴教授，与中国社科院卓新平研究员一起，在中共中央政治局的第二次集体学习会上就宗教问题进行了讲解。在当前推进社会主义文化大发展、大繁荣的大背景下，我们觉得有责任、有义务做一点儿服务社会的社科研究成果的普及性工作。

本丛书共10册。《马克思主义宗教观》一书主要介绍马克思主义宗教观的基本内容，重点体现出中国特色社会主义宗教观的重大发展。本册将有助于读者正确树立马克思主义宗教观、全面贯彻落实党和政府的宗教政策。其余各分册主要介绍、分析世界各大宗教文明的历史、义理等基本知识，主要是帮助读者理解各大宗教信仰者的思维方式、生活方式、宗教组织形式，理解相关信仰者的内在心理特征。丛书的分类安排，除马克思主义宗教观外，主要依据各宗教对社会影响的重要程度而定。其中，佛教中的汉传与藏传、基督宗教中的天主教与基督新教（习

惯上称之为基督教)，由于其间的差异较大，故按照学术研究的习惯各自分为两册撰写；道教、伊斯兰教均为历史悠久、影响巨大的宗教，各自单独成册；中国宗法性传统宗教，涉及广大汉族人民的基本信仰，而且历史悠久，故单独成册；中国少数民族宗教分册，主要涉及中国各个少数民族的宗教信仰；外国民族宗教，以犹太教、印度教、神道教为主，介绍世界各主要民族国家的宗教信仰。

本丛书的主要阅读对象是各级党政干部、大学生。编写的主要内容，除了相关宗教文明的基础知识之外，我们还尽可能努力纠正社会上对于相关宗教的误解，展示宗教文明的内在价值，一如周恩来总理当年对编写《辞海》“宗教类”条目所作的指示那样：要让不懂宗教的人增加知识，要让懂的人（宗教信徒）不伤感情。团结一切可以团结的力量，积极致力于构建和谐社会与和谐世界，实现中华民族的伟大复兴，是我们的共同期盼。

需要补充说明的是，由于各种原因，本丛书未能如期出版。拖延两年，终于面世，希望读者朋友们不吝赐教。

2015年7月15日

目录

—• CONTENTS •—

序一 牟钟鉴 /1

序二 刘成有 /4

绪言 正确认识伊斯兰教 /001

一、对伊斯兰教的误解 /001

二、正确认识伊斯兰教 /006

三、伊斯兰教核心概念 /009

第一章 伊斯兰教的兴起与发展 /021

一、伊斯兰教的兴起 /021

二、穆罕默德先知的传教活动 /026

三、四大哈里发时期伊斯兰教的对外传播 /030

四、帝国时期伊斯兰教的发展 /032

第二章 近现代伊斯兰教 /049

一、伊斯兰教的现代改革 /050

二、泛伊斯兰主义 /053

三、伊斯兰教与民族主义 /054

四、伊斯兰教与世俗主义 /055

五、伊斯兰教与社会主义 /056

六、伊斯兰复兴主义 /057

第三章 当代伊斯兰教 /064

一、当代伊斯兰教概况 /065

二、伊斯兰教在土耳其社会中的表现与作用 /068

三、伊朗伊斯兰文明 /074

四、印尼穆斯林的信仰与慈善 /079

五、印度伊斯兰文明 /083

第四章 伊斯兰教法 /092

一、伊斯兰教法的内涵 /093

二、伊斯兰教法所规定的五类行为 /095

三、伊斯兰教法的四大立法依据 /096

四、伊斯兰教法学及主要的教法学派 /099

五、教法改革及当代教法问题 /104

第五章 伊斯兰教的主要教派 /106

一、逊尼派 /107

二、什叶派 /108

三、苏非主义 /115

第六章 中国伊斯兰教的历史与现状 /121

一、中国伊斯兰教的历史 /121

二、中国伊斯兰教的现状 /124

三、伊斯兰文化与中国传统文化的比较 /125

- 四、中国伊斯兰教的特点 /127
- 五、伊斯兰文明与华夏文明的和谐与共及其历史经验 /129

第七章 中国伊斯兰教的本土化 /143

- 一、中国伊斯兰教具有鲜明的自身特色 /143
- 二、中国伊斯兰教本土化的具体表现 /145
- 三、中国伊斯兰教学者及其汉文著作和译作（汉克塔布） /151
- 四、中国伊斯兰教义思想 /156
- 五、中国伊斯兰教的认识论 /167
- 六、中国伊斯兰艺术 /169
- 七、结语 /174

第八章 中国伊斯兰教的民族化 /175

- 一、中国伊斯兰教以少数民族为载体 /175
- 二、新疆维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族、塔吉克族等民族的伊斯兰教信仰 /177
- 三、甘青宁回族、东乡族、撒拉族、保安族的伊斯兰教信仰特点 /182
- 四、回族伊斯兰教信仰的文化特点与地域特点 /186
- 五、结语 /189

附录：天方典礼·五典 /190

参考书目 /194

绪言 正确认识伊斯兰教

大众所说的伊斯兰教，到底是普遍意义上的伊斯兰教，还是特殊语境下的伊斯兰教？到底是被东方学家建构的伊斯兰教，还是穆斯林自我理解的伊斯兰教？伊斯兰教的意义体系向所有的解释开放。对伊斯兰教的理解，既有个人层面、知识层面的，也有社会层面、实践层面的。在穆斯林的社会现实中理解伊斯兰宗教传统，及其在穆斯林社会作为公民宗教日益增长的功能，倾听穆斯林的声音，了解穆斯林的信仰和实践，了解穆斯林对《古兰经》和圣训原典的理解和诠释，你会发现，穆斯林在伊斯兰教的一个与多个阐释中寻求平衡。一个天启的伊斯兰教，有着多种理解和诠释。

伊斯兰教自兴起至今已有 1400 多年的历史了。作为穆斯林信仰的伊斯兰教，我们关注其信仰、功修、教义、教法、教派、经典。作为世界文明体系之一的伊斯兰教，我们关注穆斯林的科学、技术、发明、创造、建筑、书法、绘画、装饰、文学、艺术。作为穆斯林生活方式的伊斯兰教，我们关注其仪式、习俗、节庆、礼仪。

与西方“宗教”(Religion)同义的阿拉伯语术语是“迪尼”(Din)，包括信仰(伊玛尼, Iman)、功修(伊巴达特, Ibdāt)和善行(伊哈桑, Ihsan)三个部分。个人信仰的完美，体现在三个方面。作为社会存在的宗教，其积极作用的发挥有赖于这三个层面的完美实践。

一、对伊斯兰教的误解

《纽约邮报》曾经刊登丹尼尔 (Daniel Pipes) 撰写的一篇文章，提到美国一

项民意调查显示，有 44% 的美国人认为伊斯兰教比其他宗教更鼓励信徒开展暴力。对美国穆斯林持积极评价的，2001 年 11 月有 57%，2002 年 3 月有 54%，2003 年有 51%。有 31% 的美国人不愿选穆斯林为美国总统，20% 不愿选福音派基督教徒，15% 不愿选天主教徒，14% 不愿选犹太教徒。

哈桑（Hassan）认为，西方媒体很少使用中性术语，如复兴主义。西方媒体杜撰了一个概念“回归伊斯兰教”，事实上大多数穆斯林从来没有离开伊斯兰教，准确的说法应该是“伊斯兰复兴”，它越来越有影响力。西方媒体在谈到伊斯兰教复兴主义时，常常把穆斯林描述为极端主义者，实际上，伊斯兰教反对任何形式的极端主义。

西方媒体对伊斯兰教的不实报道或缘于误解，或出于无知，^[1] 或出于支持以色列的新保守主义者的曲解。受媒体误导，西方民众对伊斯兰教存在诸多误解，他们不知道穆斯林崇拜独一的真主，错误地认为穆斯林崇拜穆罕默德；不知道全世界有几百个民族信仰伊斯兰教，错误地认为伊斯兰教仅仅是阿拉伯人信仰的宗教；不了解穆斯林的传统与习俗，错误地认为伊斯兰教歧视妇女；不了解伊斯兰教的历史，错误地认为穆斯林通过武力把伊斯兰教传播到世界各地；不知道穆萨（摩西）、尔撒（耶稣）与穆罕默德一样，都是穆斯林敬重的先知，错误地认为穆斯林憎恶耶稣；不知道穆斯林相信前定、崇尚自由，错误地认为穆斯林是宿命论者。^[2]

巴基斯坦艾尼斯（Anis）博士认为西方人对伊斯兰教的误解很多，他们把伊斯兰教看作落后的宗教，以为伊斯兰教是推崇暴力的宗教，把伊斯兰教看作犹太教、基督教的异化宗教，认为伊斯兰教是男人的宗教，或者把伊斯兰教看作极端主义，以为伊斯兰教反对自由、反对民主、反对现代化，说《古兰经》是人造的，经常把穆斯林看作西方的敌人。^[3]

外界的认识常与伊斯兰教的实际情况相距甚远。例如妇女问题，《古兰经》在第 2 章、第 4 章、第 24 章、第 43 章等章节中从妇女的社会地位、婚

[1] The Western Media Stereotypes and misconceptions about Islam in the media are rooted in prejudice, and ignorance. — Bassil Akel.

[2] Isma'il Kaka Abdur Rahman R. Squires. *Daniel Masters*. http://discover.islamway.com/articles.php?article_id=2.

[3] 参见艾尼期于 2005 年在兰州大学的讲座“伊斯兰与文明”。

姻家庭、遗产继承、权利义务和道德规范等方面作了详尽的论述与规定，这些内容对穆斯林妇女而言，既具有宗教和道德上的约束力，又具有法律上的约束力，极大地扭转了她们备受歧视和虐待的历史境遇，并为她们争得了较高的社会地位和公平待遇。根据《古兰经》，男人和女人有共同的起源和共同的归宿。^[1]男人和女人都是真主的造物，都将接受末日审判，今世信仰坚定、勤于功修且行善者，将得到真主的奖赏而进入天堂；今世不信、没有宗教修行且作恶多端者，将受到处罚进火狱。《古兰经》规定男人和女人承担的宗教义务和社会责任相同。男人和女人都是真主在大地上的代治者（哈里发）。穆斯林信仰独一的真主，宇宙是独一的，人类是独一的，穆斯林的宗教信仰、生活模式和宇宙观是统一的，真主创造的男人和女人都是真主在世间的代理者，他们承担的宗教义务相同，社会职责相同，不同的是男女之间的社会分工。《古兰经》赋予妇女以占有、分配和继承财产的权利，从而在根本上改变了妇女的命运，在穆斯林妇女的解放历程中起到了决定性的作用。伊斯兰教给予妇女在婚姻生活和情感生活方面以一定的合法权利，并规定了相应的义务。婚姻建立在双方同意的基础上，妇女享有婚姻自主的权利，父母之命、媒妁之言必须在男女双方同意的前提下才能生效，如果男女双方中有一方不同意，则婚姻无效。夫妻双方相互体恤、相互爱悦、相互尊重。伊斯兰教给予女人离婚的权利和再婚的权利，再次婚姻需要待婚期。从未与丈夫同过房的妇女不需要待婚期。有的教法学派强调，无论同房与否，都要守待婚期。丧夫的女人，待婚期是四个月零十天；绝经的女人和年纪尚小没有月经者，待婚时间是三个月；离婚的女人，待婚期是三月经期。怀孕的妇女待婚期到孩子出生，产妇的待婚期是两年。丈夫对离婚后的妻子当善意地挽留或善意地离别。伊斯兰教不允许在待婚期间将被休的妇女赶出家门，离婚的男人必须承担女方在待婚期间的生活费用，如果她哺乳了孩子，那么，她享有和别人同等的报酬。待婚期的目的在于给夫妻消除分歧、改善气氛、重新和好的机会，当婚姻生活的和谐彻底失去之后才将离婚合法化。待婚期确

[1] 《古兰经》第4章第1节：“众人啊！你们当敬畏你们的主，他从一个人创造你们，他把那个人的配偶造成与他同类的，并且从他们俩创造许多男人和女人。”第4章第32节：“男人将因他们的行为而受报酬，妇女也将因她们的行为而受报酬；你们应当祈求真主把他的恩惠赏赐你们……”

定女方是否怀有身孕以确定子女的身份和扶养问题。基于男人和女人具有生理的、社会分工以及文化的差异，伊斯兰教规定男女在财产继承等方面可以不完全对等。

伊斯兰教早期历史上穆斯林妇女发挥了重要作用，先知穆罕默德的女儿法蒂玛是穆斯林妇女效法的榜样；先知的妻子阿依莎等人传述了大量的圣训，这些圣训是早期穆斯林宗教知识的重要组成部分；哈里发欧麦尔曾经任命妇女担任官员管理市场。阿拉伯、穆斯林的民族习俗与外界的认识存在分歧，戴面纱常常被看作妇女不自由的表现，事实上，这是多年相沿袭的习俗。面纱（hijab, hajaba），意为隐藏或遮住，四大哈里发时期妇女佩戴面纱成为定制。多妻主要是社会问题和文化传统。伊斯兰社会的性别隔离（gender segregation）产生于父权制社会，有其社会和文化根源。与其他社会一样，穆斯林社会也存在压迫和歧视妇女的错误制度和习俗。这种社会现象有社会因素、文化因素、经济因素，它有多重的、复杂的社会背景，不能简单归结于伊斯兰教。提高妇女地位，改变妇女受压迫的境况，穆斯林社会需要开展社会的、政治的、经济的、文化的全面变革，需要创造性地诠释《古兰经》和圣训教导，以改进穆斯林妇女的政治和社会地位，保障她们的权利和尊严。

再如吉哈德（jihad）。外界对“吉哈德”有颇多误解，常把“吉哈德”等同于圣战（holy war），看作穆斯林对非穆斯林的战争。对穆斯林而言，吉哈德最重要的含义是“在真主的道路上奋斗”，与自己的私欲、懒惰、贪婪作斗争。从《古兰经》第4章第95节、第9章第20节、第8章第72节、第61章第12—13节等经文看，吉哈德是个很宽泛的概念，包含的内容非常丰富。根据穆罕默德·福阿德·阿卜杜·巴基编著的《〈古兰经〉词语索引辞典》，“吉哈德”一词的名词、动词及其主动名词在《古兰经》中共出现35次，分布在30节经文中。大体有三个含义：（1）表示“争斗”，共2条；（2）表示为了主道而奋斗（struggle in the path of Allah），约20条，奋斗的具体形式不限定；（3）表示“作战”，共12条。穆斯林把“吉哈德”分为两种——大吉哈德（greater jihad）和小吉哈德（lesser jihad），大吉哈德是针对个人私欲（纳夫斯，Nafs）、懒惰、贪婪的斗争，属于个人的、精神层面的。小吉哈德则是战争意义上的吉哈德。《古兰经》第22章第40—41节经文提及防御性战争。第9章第73节、第66章第9节提及与异教徒的战争。圣训中关于圣战的传述很

多,需要圣训学家甄别哪些是真实的圣训,哪些是依托先知及其弟子的伪圣训或羸弱的圣训。要区分哪些是防御性战争,哪些是为获取战利品发动的战争。宗教学者要引导穆斯林正确把握经训精神,分清哪些是特定时期的事件,哪些具有普遍指导意义。

再如恐怖主义。伊斯兰教与恐怖主义之间的关系之所以受到普遍关注,原因在于:(1)当代伊斯兰世界是频频发生恐怖活动的地区之一;(2)一些极端势力所从事的恐怖活动常常打着“伊斯兰”的旗号;(3)有些国家的当政者以维护统治为名从事国家恐怖主义;(4)以色列和西方大国在伊斯兰世界从事国家恐怖主义。伊斯兰世界频频发生恐怖活动的根源在于:殖民时代遗留的各种问题、冷战时期积累的各种矛盾及冷战后大国的争夺,是导致地区矛盾、对抗、冲突的主要根源;历史遗留的民族矛盾与教派纷争,国家之间的资源、边界争端以及体制转型期各国社会矛盾的激化,是其内部根源。^[1]

在中国,伊斯兰教是少数民族信仰的宗教,历史上长期不被主流社会、主体民族正确认识。历史上或被看作奇风异俗,或被认为不奉正朔,穆斯林的斋戒、礼拜等宗教活动及婚丧嫁娶等风俗习惯常常遭到曲解,物议纷纷。明朝中后期以来,穆斯林学者主动地向主流社会、主体民族阐释伊斯兰教的教义、教理,释疑解惑,以期得到理解和尊重,王岱舆的《希真正答》、金天柱的《清真释疑》、唐晋徽等人的《清真释疑补辑》对明清时期汉族文人士大夫了解伊斯兰教有积极意义。与此同时,由于中国穆斯林一般不主动、不积极对外宣传伊斯兰教,致使汉族民众和官员误解丛生,例如雍正二年山东巡抚陈世倌上书朝廷:“左道惑众,律有严禁,如回教,不敬天地,不祀神祇,另立宗主,自为岁年,党羽甚众,济恶害民,请概令出教,毁其礼拜寺。”雍正八年安徽按察司鲁国华在奏折中写道:“回民私记岁月,混戴白帽……请令回民尊奉正朔,服制,一应礼拜等寺尽行禁革,将私记岁月者照左道惑众律治罪,戴白帽者以违制律定拟。”^[2]康熙、乾隆皇帝出于国家安定的需要,对伊斯兰教持肯定态度,驳斥了地方官员的上书。康熙指出:“回教逐日五时拜主赞圣,无食朕俸,亦知报本,而汉不及回也。通晓各省,如汉官民因小不忿,

[1] 参见金宜久、吴云贵主编的《当代宗教与极端主义》一书第三编相关论述。

[2] 马塞北主编:《清实录穆斯林资料辑录》上卷,宁夏人民出版社1988年版,第448、574页。

藉端虚报回教谋反者，职司官先斩后奏。天下回民各守清真，不可违命，勿负朕有爱道之意也。”^[1] 乾隆帝认为：“且如星相、杂流及回回、天主等教，国家公令原未尝概行禁绝，彼为僧为道，亦不过营生之一术耳。穷老孤独多赖以存活，其劝善戒恶、化导愚顽亦不无小补。帝王法天立道，博爱无私，将使天下含生之类无一不得其所。僧道果能闭户焚修，亦如隐逸之士遁迹山林，于世教非有大害，岂忍禁驱还俗。”^[2] 到了现代社会，依然有不少人对穆斯林的信仰缺乏了解，对穆斯林的生活知之甚少，因而时有发生误会。

二、正确认识伊斯兰教

伊斯兰教是7世纪初兴起于阿拉伯半岛的普世宗教，包含信仰观念、礼仪修持、道德规范、心理习俗等。伊斯兰是阿拉伯文Islam的音译，本意是顺服、服从、归顺、纯净、和平等。其含义是归顺唯一真主，服从真主的旨意和戒律，以获得真正的和平与安宁。《古兰经》八次提及“伊斯兰”，分别指“宗教”和“顺从”。伊斯兰教最核心的信仰是认主独一。信真主、信天使、信经典、信使者、信后世与复生、信前定是穆斯林的基本信仰。

伊斯兰教是普世宗教，是一种文明体系，也是一种生活方式。伊斯兰教强调“万物非主，惟有真主；穆罕默德，是真主的使者”。伊斯兰教是穆斯林的信仰与实践，也是与之密切关联的社会与文化。它是易卜拉欣一神教世界中的第三个，是一神教体系重要的分支，也是最终的启示。伊斯兰教不是奠基于某个历史事件或某个种族族群，而是面向全体人类并强烈反对任何种族主义和部落主义的宗教。^[3]

当前全世界穆斯林有17亿人，占世界总人口的18%以上；在117个国家中有300多个民族信仰伊斯兰教；有50多个国家的人口一半以上是穆斯林；30多个国家把伊斯兰教定为国教；7个国家中穆斯林是重要的少数群体。伊斯

[1] 参见牛街礼拜寺收藏的康熙圣旨木刻，又见《清真释疑补辑》。

[2] 《清实录》卷38，载中国第一历史档案馆编：《乾隆朝上谕档》第一册，中国档案出版社1991年版，第162—163页。

[3] Seyyed Hossein Nasr. *The Heart of Islam*. Harper Collins Publishers, 2004.

兰教集中分布在亚洲（68%）和非洲（27%），以西亚、北非、中亚、南亚次大陆和东南亚最为盛行。20 世纪以来，在西欧、北美及南美一些地区，伊斯兰教有不同程度的传播与发展。伊斯兰教作为一种宗教信仰、意识形态和一种文化体系，1400 多年来，在不同的历史条件下，对许多国家和民族的社会发展、政治结构、经济形态、文化风尚、伦理道德、生活方式等都产生了不同程度的影响。当代社会，伊斯兰教是 17 亿人的世界观，是一支极其活跃的力量。伊斯兰教是一种宗教信仰，也是一种文明体系。伊斯兰教作为一种世界性宗教，包含着神学、政治、经济、道德、文学、艺术等方方面面。它既有浓厚的宗教特色，又有很大的世俗性质，它对人们的宗教生活和世俗生活有丰富而详细的规定。伊斯兰教在欧洲（包括美国）文明的起源和发展过程中曾发挥过重要作用。

信仰层面：

教义——六大信仰

仪式——礼拜、斋戒、净仪、婚礼、殡仪

经典——《古兰经》、圣训

教法——行为规范、禁忌

文化层面：

自然科学、社会科学

宗教学科——教义学（凯拉姆）、教法学（沙里亚）、经注学、圣训学、哲学等

实体层面：

宗教活动场所：清真寺、道堂、拱北、麻扎

宗教社会组织：乌玛、教坊

教育机构：经学院校

教派组织：逊尼派、什叶派、瓦哈比派、苏非神秘主义

政党和组织：哈马斯、复兴党、穆斯林兄弟会

伊斯兰教的多样性体现在很多方面：有不同的教派，其中逊尼派占 85%，什叶派占 15%；有不同的教义学和教法学学派；有深厚的神秘主义传统，有众多的苏非教团；西亚、北非、中亚、南亚、东南亚、欧美等地穆斯林以不同方式表达伊斯兰信仰。

伊斯兰教是一种生活方式。穆斯林的生老病死、婚姻家庭、饮食禁忌、衣着沐浴、节日庆典与伊斯兰教密切相关。穆斯林特殊的饮食习惯源于伊斯兰教在饮食方面的规定。《古兰经》准许人们吃一切佳美的食物，禁止吃污秽的食物。教法学家们解释说，任何食物只要本身是洁净的并对人有益，可饮可食；任何本身不纯净且对人无益或有害的食物和饮料，都不可饮、不可食。《古兰经》明确规定禁止食用自死物、血液、猪肉以及没有诵读真主之名而宰的动物。穆斯林不吃自死物，认为凡物自死必有毒。在他们看来，一切生物都有本然之性和气质之性，本然之性对人有益，气质之性由血气而生，对人无益，故生物必宰而后食，去其血气，消其嗜欲之性，以益于人的身心健康。穆斯林认为血气、血液对人无益而有害，不吃血液。不吃猪肉是古代中东地区的古老习俗，清代穆斯林学者刘智在他的著作《天方典礼·择要解》卷十七《民常篇·饮食下》中列举了穆斯林禁食猪肉的理由：“其性贪，其气浊，其心迷，其食秽，其肉无补而多害。乐从卑污，有锯牙，好攫，啜生肉，愈壮愈惰，老者能附邪魅为祟，乃最不可食之物也。”此外，伊斯兰教禁止饮酒也有明确的经典依据。

伊斯兰教关于饮食戒律有两条附加原则：第一，可食之物在食用时不能过



南京先贤刘智墓（杨桂萍摄）

分和毫无节制。《古兰经》阐明：“你们应当吃，应当喝，但不要过分，真主确是不喜欢过分者的。”（7：31）第二，禁食之物在迫不得已的情况下食之无过。“他只禁戒你们吃自死物、血液、猪肉，以及诵非真主之名而宰的动物；凡为势所迫，非出自愿，且不过分的人，[虽吃禁物]，毫无罪过。因为真主确是至赦的，确是至慈的。”（2：173）

三、伊斯兰教核心概念

真主

认主独一是伊斯兰教最核心的信仰，“万物非主，唯有真主。穆罕默德，是真主的使者”这句清真言被穆斯林反复强调。穆斯林信仰并崇拜真主，相信真主是世界万物及人类的创造者、供给者、恩养者和唯一的主宰，是全知全能的、无形无象的、无始无终的、独一无二的超然实有。真主绝对、独一、超然，超越一切限定和意识。真主是万物的起始和终结，万物（人类灵魂和宇宙整体）源于真主，都将回归真主。真主高于万物，内在于万物之中。真主的本体（Dhat）超越一切，人类的感觉、理智和智慧不能认识。真主有很多永恒的属性，如独一无二、永远存在、无形无象、大仁大慈、不生育不被生、全知全能等，表达这些属性的名称各不相同，如“拉赫曼”表示真主的普慈，真主的99个美名分别代表真主的诸多属性：真主是仁慈、正义、至仁、慷慨、宽宥，是创造者、祐助者，是审判者和赐死者……

伊斯兰教认为，就实在性而言，真主是实有；就自在性而言，真主是自有。真主是独有，超绝万物，卓然独一；内在于万物，浑然独一。真主是惟一的，他没有生产，也没有被生产，没有任何物可以作他的匹敌。真主没有形象，不是实体，不受时空限制，伊斯兰教没有任何有关真主的肖像或塑像。穆斯林把一切塑像、偶像和表现神的物都视为亵渎，最不可饶恕的罪恶是以物配主，或把别的神与真主举伴。真主是天地的创造者。真主是仁慈的、怜悯的、谅解的，为了供给与保护，真主一方面使用力量和才能，另一方面运用仁慈和怜悯的属性。真主是公平的，每个人只对自己的善恶行为负责，他的祖先或后人均无责任。

穆斯林学者通过逻辑论证、经验推理等多种方法证明真主的存在，包括本体论的论证、宇宙论的论证、因果联系等多种证明方法。著名穆斯林哲学家法

拉比（892—950）说：“存在分两类：一类是从自身特性来看不是必然的存在，称之为可能的存在；另一类是从其自身特性来看是必然的存在，称之为必然的存在。”真主的存在是必然的存在。真主是纯粹的精神、纯粹的至善。万物的存在是可能的存在。著名穆斯林学者安萨里（1058—1111）指出“真主是世界存在的原因”，真主是第一因和目的因。因果之间的联系，来自真主的前定。

穆斯林认识真主通常有几种方式：（1）通过启示知识认识真主；（2）通过传述知识认识真主；（3）通过道德修行和宗教修行认识真主；（4）通过认识自己认识真主。真主的本体不可知、不可比拟，但人们可以通过真主的属性和尊名认识到真主是万物的创造者和养育者，还可以通过观察世界参悟真主的全能与至善。

启示

穆斯林认为，《古兰经》是真主的启示，是神圣的经典，是永恒的指南，是先知穆罕默德在23年间（610—632）陆续收到的启示的汇集。以下描述皆与《古兰经》相关：经典、律例、引导、真理（包含真理的经典）、正道（优越于祖先的遗教）（2：170），明确的经文、隐微的经文（3：7），依据经典判决争执（3：23），经典、智慧、预言（3：79），经典和智慧（包含智慧的经典）、经典和启示、经典与先知；经典、判决、公正；吉祥的经典，诵习的经典，据真知加以解释的经典（7：52），节义精确而且详明的经典（11：1），天经的原本（在真主那里），以（使者）宗族的语言降示经典（14：4），明证和经典；经典阐明争论的是非，信道的民众的向导和恩惠，以经典阐明万事，坚持经典，经典记载历史，知识、指导经典，判别真伪的经典，最美的训辞，前后一律的经典，坚固的经典，以经典盟誓，古经典、穆萨的经典、伊卜拉欣的经典。经典是历史、智慧、真理、法律、启示、向导……

穆斯林相信真主先后颁降过许多经典引导人类，这些经典都是真实的，是真主的语言，世人不能仿作和模拟。它们是真主在不同历史时期、不同背景下、由不同使者传达给不同民族的。伊斯兰教同时认为，《古兰经》以前所颁降的经典遭到人们的篡改，其所载律例全部作废。人们应当遵循《古兰经》。阿拉伯语的“瓦哈伊”（Wahy）指真主降示给先知的启示，包括给穆萨（摩西）的《讨拉特》（the Torah，旧约）、耶稣的《引支勒》（新约）和穆罕

默德的《古兰经》。先知穆罕默德于610年莱麦丹月的盖德尔夜首次得到《古兰经》启示，至632年归真23年得到《古兰经》的全部启示。《古兰经》第2章阐明：“这部经，其中毫无可疑，是敬畏者的向导。他们确信幽玄，谨守拜功，并分舍我所给与他们的。他们确信降示你的经典，和在你以前降示的经典，并且笃信后世。这等人，是遵守他们的主的正道的；这等人，确是成功的。”（2：2—5）关于《古兰经》是否永恒、被造，穆斯林内部存在认识分歧。以穆尔泰齐赖为代表的教义学派认为，真主的本体是永恒的、独一的，作为真主属性的《古兰经》则是受造的、非永恒的。正统派认为，作为真主属性的《古兰经》，与真主的本体一样，都是永恒的、非受造的。当代穆斯林学者法祖赫·拉赫曼（Fazlur Rahman, 1919—1988）认识到作为真主之言的《古兰经》，与其降示的社会历史环境密切相关，启示经文意在引导大众走上正道。^[1]

先知

阿拉伯语的纳比（Nabi）指先知（Prophet），“先知”一词的单数及复数形式在《古兰经》中出现75次，指受真主召唤向人类和精灵传达讯息的人，包括伊卜拉欣、努哈、尤素福、呼德、萨利哈等。“使者”（Rasul）一词在《古兰经》出现300多次，指获得启示经典的先知（Messenger）。穆萨（摩西）得到《讨拉特》，尔撒（耶稣）得到《引支勒》，穆罕默德得到《古兰经》启示。先知和使者的不同之处在于：（1）使者接受天启经典，先知没有接受天启经典；（2）使者创立新的律法，先知沿袭旧的律法；（3）使者数目少于先知，比先知品级更高。巴达维（Baydawi，卒于1316年）在《论先知》一书中指出，人类需要先知，先知是穆斯林社会的最高领袖。先知的诸多奇迹是可能的，先知优于天使，受到真主的喜爱。纳斯尔丁·突西（Nasir al-Din al-Tusi, 1201—1274）在其著作《论先知》中指出，真主派遣先知有八大益处：（1）给人理性以认识那些可理解的事物；（2）给人提供处理不可理解事物的原则；（3）解除恐惧；（4）让人认识不能独立判断善恶的知识，告诉人善与恶、有益与有害；

[1] Fazlur Rahman. *Islam & Modernity*. The University of Chicago Press, 1982.

(5) 让人按其能力完善自己；(6) 教人技术、道德和政治；(7) 保护人类；(8) 告诫人类顺从与悖逆的赏罚。哲学家认为，先知熟知未见，因为他们的灵魂纯洁无染且与最高理智密切相关。他们具有超常的能力，既能认识个别，也能认识一般。

伊斯兰教认为人类历史上先后出现过很多位先知，如阿丹（亚当）、努哈（诺亚）、苏莱曼（所罗门）、穆萨（摩西）、尔撒（耶稣）、穆罕默德，他们奉命引导族人走向真理。全世界穆斯林礼拜朝向麦加的克尔白天房，位于禁寺的

一座黑色石房，最初是伊卜拉欣（亚伯拉罕）和他的儿子伊斯玛仪崇拜独一真主的地方。^[1]先知、使者是接受真正启示的人，是穆斯林的引路人。作为真主的代理（Nabovāt），先知拥有超凡的能力，他们把真主的启示传递给人类。作为人类的向导（Velāyat），先知们拥有完美的品德，他们带领人类从黑暗走向光明、从无知走向知识、从蒙昧走向文明。伊斯兰教认为众先知所走的路，都是通向真理的直道。这条正道是敬畏者、行善者的道路。

穆斯林认为，伊斯兰教是众先知的宗教，从人类祖先阿丹（亚当）到努哈（诺亚）、伊卜拉欣、伊斯玛仪、穆萨（摩西）、尔撒（耶稣）和穆罕默德一脉传承。伊斯兰教不否认自己与犹太



先知树（杨桂萍摄）

[1] 《古兰经》说：“为世人而创设的最古的清真寺，确是在麦加的那所吉祥的天房、众世界的向导。其中有许多明证，如易卜拉欣的立足地；凡入其中的人都得安宁。”（3: 96—97）

教和基督教之间的关系，认为摩西和耶稣都是真主的使者，《圣经》是真主的启示。穆斯林认为，先知穆罕默德是真主的最后一位使者，是众先知的封印。正统伊斯兰教强调先知具有人的情感，有人之自然本性和社会属性，不是超自然存在，不是人类生活的主宰，是具有伟大人格的人，是先知先觉者，是道德智慧的象征，是人类效法的榜样，不是人类膜拜的对象。

伊斯兰教关于先知的知识非常丰富。

先知带来真主的讯息，真主选择他们来向人类传达使命。穆斯林认为，真主派遣的先知是纯洁的，其数量有十二万四千位。每个民族都有先知，真主把他们派向了各个民族和群体。“我不派遣一个使者便罢，但派遣的时候，总是以他的宗族的语言[降示经典]……”(14: 4)《古兰经》阐述的先知的普遍性表明所有的正统宗教都源自真主。

先知是真主的仆人，他们奉命教化族人，智慧地协调人与人、群体与群体之间的关系，他们是人类的领袖和文明的缔造者。

先知具有不同层次：一般先知，他们传达启示，引领族人走向真理；品级更高的先知是乌鲁勒-阿兹姆(Ulul-azm)，他们给世界带来新的律法；品级最高的是封印先知穆罕默德，他把圣品的序列带入了终结。在他之后，直至世尽，再不会有新的沙里亚或天启律法。在他之后，不会再有启示(wahy)，因为穆罕默德标志着圣品序列的终止。

先知有两个面向，一是从真主领受恩典(Velāyat)，二是将恩典传达给人类(Nabovāt)。先知的角色不仅是精神导师，还是社会秩序的建立者。他们注重社会、政治、经济活动，是人类的精神导师和社会领袖，既是“王”又是“圣”，不仅在“今世”而且在“后世”引导大众。先知超越于凡人之处在于，他们是真主所选，接受真主启示，引领众生。

先知穆罕默德既是精神导师又是人类领袖的典范。他完全参与到社会生活当中。他结婚，成家，是一个丈夫和父亲，甚至是管理者，是法官，他还参加了许多战役，在其中饱受痛苦的考验。他不得不遭受许多困苦，经历人生要面对的，特别是一个新社会的缔造者要面对的一切困难。在参与社会和政治活动中，他热爱真主、顺从真主、托靠真主，将精神与物质、内在与外在完全统一起来。他曾是一位沉思者，在希拉(Hira)山洞隐居、冥思。

穆斯林把先知穆罕默德视作伊斯兰精神生活的典范，是真正意义上的人性

的完美实现，是个完人（al-insan al-kamil）。在穆斯林看来，他是宗教的复兴者、改革者，受真主启示，引领穆斯林开展宗教社会变革。穆斯林在许多场合由衷地表达对他的敬意和赞美，他们念诵对先知的祈福词，为先知恳请真主的祝福和福祉：“主啊，求你赐福我们的领袖穆罕默德，你的仆人、你的使者、文盲先知，以及他的家人和圣门弟子，并赐予他们平安！”赞圣（mada'ih）是穆斯林缅怀先知的重要仪式，记忆、背诵、传播圣训也是纪念先知的一种重要方式。

穆斯林的赞颂中包含着对先知贡献的崇高谢意与浓厚感情。先知引导众人用理性认识那些可理解的事物，给人提供理智不能理解的事物的原则，解除人们的恐惧，让人知道善恶、按照自己的能力完善自己、教人技能、道德和政治，告诫人们报应日的赏罚。人类不同于其他生命体之处在于，人类生命及社会活动需要合作与集体行动。能够把个人团结起来的要素是法律和圣训，需要立法者和执行者，他必须有别于常人，以其超凡能力领导众人，引导人们追随他，由此建立社会制度，确保人类得以延续发展。

复归

伊斯兰教的世界观不同于过去—现在—将来的线性世界观。根据伊斯兰教的宇宙生成图景，完整的世界观包括先天来降和后天复归的过程。万物源于真主，复归于真主。真主创造的无形万物和有形万物，有潜在和现实两个状态或阶段，不可见的理世是潜在的、先天的、无形的，先天来降的秩序是理性—灵魂—自然—物质；可见的象世是现实的、后天的、有形的，后天复升的序列是物质—植物—动物—人—理性，最终回到终极者。复命归真是一种人生态度，也是一种人生境界。个体生命由肉体 and 灵魂共同组成，肉体消亡，精神常存。物质生命终结，精神生命升华。复归于主，意味着突破个体生命的有限性而归于永恒之中。

后世

穆斯林相信人都经历今生和后世，世界末日时一切都要毁灭，然后，今生生活过的所有人都将复生，接受真主的审判，行善者将进入天堂，作恶者将进入火狱。任何人都不能逃避末日审判。后世说的意义在于引导人们对照真主的永恒、无限、全知、全能和绝对公正，体悟自身生命和现实世界的短暂、无常

及有限，以死超越生，以后世的永久超越今生的有限，以理性超越情欲，彻底摆脱自我的、自然的以及社会的局限性，实现人的解放、人性的解放。其道德意义在于：从复生的目的看，不仅要实现人之生命的超越，更要实现道德的自我完善。复生意味着消除个人的贪欲和伪善，意味着良善本性的彻底显现，意味着社会正义、平等的真正实现。从复生后的归宿看，人之宗教境界天堂、火狱与人的现实的道德境界完全一致，后世的天堂、火狱，就是今世的善恶行为，天堂就是善，火狱就是恶。

前定

穆斯林相信世间一切都由真主预先安排，自然界的变化与规律，个人的富贵贫贱、吉凶祸福、生死夭寿，以及人类社会的种种变化，都由真主的意志决定。同时，伊斯兰教也肯定人有能动性，有选择善恶行为的自由，有支配自己行为的自由，承认人在宗教生活、道德领域和社会生活中，均有主体性。

善与恶的规定是前定的，但行善、作恶却是个人的自由意志。穆斯林学者形象比喻，前定如大海，自由如舟楫。每个人可以自由地选择自己的行为，每个人要对自己的行为负责，每个人要为自己的善恶行为而接受真主的审判并因此获得奖赏或惩罚。

有的穆斯林不能很好地理解前定与自由之间的关系，只承认前定，否认人的意志自由，他们持消极悲观的宿命论，轻视世俗生活，放弃现世幸福，消极避世或出世。实际上，前定思想客观上承认自然规律和社会规律的客观性和不可抗拒性，要求人们遵循客观规律。前定思想不否认人的主观能动性，人可以自己选择自己的行为。正确理解前定思想，有助于人们积极进取、追求现实的幸福生活。

五功

五功是穆斯林必须履行的宗教义务，是信仰体现在行为方面的功课，包括念、礼、斋、课、朝。五大功修被称作伊斯兰教的五根柱石（Five Pillars），说明五功在伊斯兰教中非常重要。先贤刘智在《天方典礼·五功篇》中指出：“圣教五功，念、礼、斋、课、朝，示人修道而返乎其初也。念，知所归也；礼，践所归之路也；斋，以绝物也；课，以亡己也；朝，复命而归真也。修此而后天道

尽。”

念功 (Shahadah) 指念诵作证词及一切赞颂真主的经文, 其中念诵清真言是基本的念功。从清真言表示基本的信仰态度而言, 念功是五功之基础。但另一方面, 念功又是五功的最高层次, 即“齐克尔”的层次, 表示身心对真主的持续纪念。这也是苏非修行近主、消除自性的基本功夫。

礼拜 (Salat, Namaz——前者为阿拉伯语, 后者为波斯语音译) 是穆斯林面向天房 (克尔白) 诵经、祈祷、跪拜等一整套宗教仪式的总称。伊斯兰教规定, 每天五次礼拜的时间由太阳的位置决定, 每次礼拜前清真寺的穆安津以优美动听的宣礼词呼唤人们前来礼拜。礼拜作为一种宗教功课, 它有一定的时间、仪式和要求。礼拜包括每日五时拜、每周聚礼、每年会礼和为亡人举行的殡礼等几类。穆斯林把日常的礼拜区分为主命拜 (瓦直布) 和圣行拜 (逊奈)。

斋功指每年教历九月 (莱麦丹月) 每个成年穆斯林要斋戒一个月, 斋戒期间每天从天将破晓到日落时分, 禁饮食、禁房事, 戒除一切邪念, 纯洁思想, 一心向主。穆斯林认为斋戒是坚忍的一半, 坚忍是信仰的一半。穆斯林的斋戒不是佛教道教所说的素食, 穆斯林不以禁欲和素食为义务, 而是在有限的时间内, 对自己的生活加以节制。

课功指穆斯林以家庭为单位, 每年将盈余财产的 2.5% (现金) 或 10% (农产品) 交纳天课, 通过交纳天课使自己的财产更加洁净。天课主要用于救济穷人、关爱社会弱势群体, 有利于缓解贫富差距引发的社会矛盾, 是穆斯林开展宗教慈善活动的制度保障。

朝觐指具备经济条件、身体健康、旅途安全的穆斯林一生至少一次到圣地麦加受戒、巡游天房、在索法与麦尔沃两山之间奔走、驻米那、在穆兹代里法停留、驻阿尔法山等一系列宗教仪式的总称。此项功修的目的在于让穆斯林克制私欲、超脱俗务、在特定时期内戒除各种娱乐之事, 以临近真主, 获取真主的喜悦与赏赐。朝觐可锻炼穆斯林的身体和意志, 培养穆斯林皆兄弟的信念, 鼓励人们热爱和平, 消除怨恨与仇视。美国学者希提在《阿拉伯通史》中指出: “朝觐圣地的制度, 对于团结全世界的穆斯林, 起了重大的作用, 对于联系不同的教派, 发生了最有效的纽带作用。这种制度几乎使每个有能力的穆斯林, 平生都做一次长途旅行。人数这样多的教胞, 从四面八方到圣地来聚会, 究竟会

发生什么社会化的影响，这是不易充分估计的。这种制度使黑种人、柏柏尔人、中国人、波斯人、叙利亚人、突厥人、阿拉伯人——富足的、贫穷的、高级的、低级的——在共同的宗教信仰的基础上，汇合在一起，和睦相处。就摧毁种族、肤色、民族之间的重重障碍来说，在世界各大宗教之中，伊斯兰教似乎已获得最大的成功，至少在穆斯林的范围内是这样的。”^[1]

圣训 (Hadith)

圣训是先知穆罕默德在传教过程中的言行实践和他所赞同、默许的弟子的言行的记录，是伊斯兰知识的重要源泉之一，在创制教法、理解启示、确定教义思想等方面具有重要地位。圣训是穆斯林重要的传统。来自先知的传统是伊斯兰教头两个世纪的文献之一，还是伊斯兰教第一个世纪某些教义发展的产物？或是与教法发展相协调的产物？被建构的传统其权威性何在？穆斯林在搜集、汇编、研究圣训的基础上逐渐发展出圣训学这门独立的学科，其研究内容包括考证圣训的传述线索、判定所传内容真伪、圣训在法学中的地位和作用等。权威的圣训集被看作伊斯兰教中仅次于《古兰经》的重要经典。伊斯兰教不同派别有各自尊崇的权威圣训集，用以补充、解释《古兰经》，同时也是各派穆斯林持身律己的行为法典。

圣训文献的真实性问题。根据传述内容与传述世系，每一则圣训的内容、可能的源头、教导、一致性及相关的法律背景分析，大部分传统文献是真实可靠的，尤其是那些历史性的圣训及与教法的发展一



中国哈吉（朝觐者）在阿拉法特（杨桂萍摄）

[1] [美] 希提：《阿拉伯通史》，马坚译，商务印书馆 1995 年版，第 159 页。

致的圣训，真实性最强。过于强调先知经历中的奥秘与超验的圣训，需要谨慎对待。

圣训涉及超验与经验、神圣与世俗、超越与内在三个问题。圣训的结构包括传述世系与正文两大部分。圣训的主要内容包括：第一，描述穆罕默德先知的品格和事迹；第二，阐述穆罕默德先知对穆斯林的婚姻家庭、经济、社会交往等社会生活的指导；第三，先知所确立的宗教原则和各项礼仪制度。

权威与理性

圣训说：“我同你们一样，是个凡人。在真主启示我的诸事上，你们必须服从我的教导。但是你们比我更懂得世俗事务，所以我在这方面的建议不具约束力。”伊本·阿巴斯传述，先知说“我只是一个人，我代理真主告诉你们的，都是真理；我依据自己的想法而说的话，可能对，也可能错，我是一个人”。

超验与经验

先知具有超凡禀赋，先知关于教务和俗务的超验知识和智慧高于凡人；他关于俗务的经验知识与常人一样。圣门女弟子乌姆·塞莱麦特传述，先知说“在没有启示降临的情况下，我就凭我的看法在你们之间裁决”（《艾布·达乌德圣训集》）。

神圣与世俗

作为先知，其品德、知识、才能、在宗教中的位置都高于常人；作为人，先知要经历痛苦、疾病、衰老和死亡、饥饿、疾病、战争、邪术等考验。

超越与内在

先知鼓励每一个普通穆斯林直接与真主交流，使每个穆斯林在信仰的道路上更有信心。每个人的地位是平等的，权利是平等的，获得真主喜悦的机会也是平等的。绝大多数清真寺没有专为尊贵者留出的位置或座位。礼拜者按到来的先后顺序排成行列队伍，不分社会等级。穆斯林只要归顺真主，接受《古兰经》，向真主祈祷，宽厚为怀，仁慈待人，不骄傲自大，不诽谤他人，捍卫自己的信仰，实践着真主命他今世要做的事就可以获得两世幸福。

穆斯林（Muslim）

归信伊斯兰教的人。穆民（Mumin）信士，意为顺从者、顺服者，是阿拉伯语 Islam 的派生名词，引申为信仰伊斯兰教者。穆斯林一语现在是人们对伊斯

兰教信仰者的称谓和穆斯林的自称。

阿拉伯人

阿拉伯人系地域民族概念，是讲阿拉伯语的人们共同体，具有共同语言、共同心理素质、共同文化和历史。有 2 亿多人，大多分布在西亚和北非，少数在土耳其、伊朗、阿富汗、埃塞俄比亚等国，其中约有 1000 万人过着游牧生活。历史上阿拉伯人信仰过原始宗教和多神教，7 世纪后大多数阿拉伯人信仰了伊斯兰教，但少部分阿拉伯人信仰基督教或原始宗教。

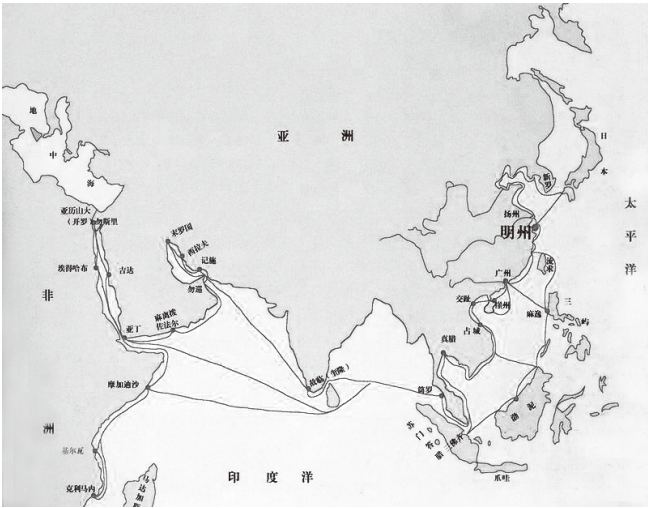
回族

回族是中国的一个少数民族，现有 1000 多万人，形成于元末明初，基本信仰伊斯兰教。其先民为来自阿拉伯、波斯（今伊朗）、中亚等地的穆斯林“蕃客”及他们在中国的后代“土生蕃客”，其主体部分是蒙古统治者西征时来华的大量中亚各族穆斯林，及后来改信伊斯兰教的维吾尔族、蒙古族、汉族等其他民族的人。人们常常把伊斯兰教混为回族，是因为回族的形成与伊斯兰教有极其密切的关系。其一，伊斯兰教在回族的形成中起过决定



回族盖碗茶（杨桂萍摄）

性作用。其二，我国信仰伊斯兰教的其他九个少数民族基本上集中分布在西北边陲——宁夏、甘肃、青海、新疆，而回族以大分散小集中的居住特点遍布于中国各地，容易为其他民族误认为伊斯兰教。其三，中国历史上曾一度将伊斯兰教称作回回教、清真教、回教等，民国时期有人大力提倡和宣传回教民族说，认为信仰伊斯兰教的群体可以构成一个民族。在清代，维吾尔族、撒拉族、回族曾分别被称为缠头回、撒拉回、汉回等，各族穆斯林都被视为回回。



伊斯兰教传入中国路线之一：香料之路

第一章

伊斯兰教的兴起与发展

伊斯兰教兴起于古代中东文明的基石上，与两河流域文明及古代中东的自然环境、经济文化和社会政治有密切的关系。阿拉伯半岛上的城市商贸文明、游牧社会的制度变迁及7世纪的中东宗教状况决定了伊斯兰教的兴起是一种历史必然，决定了其有着不同于农耕文明的发展走向。伊斯兰教的传播和发展与早期哈里发国家的政治、经济、军事发展密切相关，哈里发国家开疆拓土的远征，使伊斯兰教走出阿拉伯半岛，传播到北非、西亚、中亚、南亚及西南欧洲等地区。倭马亚王朝（661—750）、阿巴斯王朝（750—1258）、奥斯曼帝国（1299—1922）、萨法维王朝（1501—1736）以及莫卧儿帝国（1526—1858），无论阿拉伯贵族的统治，还是更国际化的政权；无论地跨欧亚的苏丹，还是印度次大陆的穆斯林执政者；无论逊尼派政权，还是什叶派的统治，都使得帝国时期的伊斯兰教得到空前发展。在《古兰经》诵读、抄录与经文解释的基础上形成了《古兰经》诵读学与经注学。在圣训的搜集、汇编以及刊定权威圣训集的基础上形成了圣训学，教义学和教法学科相继建立，伊斯兰传统学科不断发展，教义学派和教法学科的产生，以及它们彼此间的竞争，推动了伊斯兰研究的蓬勃发展。

一、伊斯兰教的兴起

宗教学界关于宗教起源有不同的观点：（1）宗教源于原始人思维方式的不

完善。在麦克斯·缪勒、泰勒、司宾塞、弗雷泽等学者看来，原始人把世界分为可知的与不可知的两类，已知的世界是世俗的，未知的世界是神圣的，因此对自己无法理解或认知的自然物、自然现象等产生了崇拜，形成宗教观念，后发展出宗教。(2) 宗教源于原始人的敬畏、恐惧、依赖感、想象等情感或心理活动。如马雷特、詹姆士等学者将宗教起源归结于人类的心理和情感需求。(3) 宗教源于人类社会。杜尔凯姆、马林诺夫斯基等宗教学者认为社会的制度、仪式和惯例被神圣化，社会本身成为人们膜拜的神圣对象。其实，宗教形成的原因是复杂多样的，既离不开人的心理、情感活动，也离不开人赖以生活的自然环境和社会环境，因此学界常常从自然根源、社会根源和思想意识根源入手考察某一具体宗教的形成。

关于伊斯兰教的起源问题，虔诚的穆斯林认为伊斯兰教是真主启示的宗教——“开天古教”，与人类历史一样久远。穆罕默德先知是宗教的复兴者而不是创立者。学者常常从7世纪阿拉伯半岛的自然环境，阿拉伯人的经济生活、社会状况以及其精神生活等层面分析伊斯兰教兴起的历史背景，认为当时阿拉伯社会变迁带来的观念、信仰、习俗的变革，以及商道、国际政治的变化，尤其是拜占廷帝国和波斯帝国的衰落，为伊斯兰教的兴起及对外传播提供了便利条件。伊斯兰教的兴起与阿拉伯半岛的自然环境、经济生活、社会状况及传统的宗教信仰之间有非常密切的关系。阿拉伯半岛总面积318万多平方公里，是世界上最大的半岛。南北长约2200公里，东西宽约1200公里，北与叙利亚沙漠和美索不达米亚平原接壤，东与波斯湾、阿曼湾濒临，南与阿拉伯海、亚丁湾相傍，西边隔红海与非洲相望。历史上阿拉伯半岛曾抚育过巴比伦人、亚述人、加勒底人、阿拉马人、腓尼基人。现在半岛上有沙特、也门、阿曼、阿联酋、巴林、卡塔尔、科威特7个阿拉伯国家，人口4238万。阿拉伯半岛及其周围地区自古就是战略要地，在古代曾是波斯帝国和拜占廷帝国的角逐之地，当代依然是大国经济战略利益所在地。

游牧经济与氏族部落制度

伊斯兰教兴起之前，阿拉伯社会经济包括游牧经济、商贸经济和绿洲农业经济。游牧经济在阿拉伯半岛大部分地区居统治地位，贝都因人即游牧的阿拉伯人每年周期性地沿固定路线迁徙，赶着共同经营的驼群和羊群，逐水草而居。

麦加自然条件不宜耕种，发展出一条重要的贸易商道，东至也门、西至叙利亚的商路为麦加市民带来了财富。麦地那则借助于绿洲发展农业经济。

与此相应，古代近东存在两种社会结构，一是建立在血缘、地缘和姻亲基础之上的社会结构——家庭、氏族与部落，负责经济生活、共同养育后代，形成一个共同体，抵御外部的敌对力量。二是建立在宗教和城市帝国基础上的社会结构，将氏族、村落和部落融入一个统一的社会，产生了杰出的文化成就——文字的发明、神话宗教与诗歌作品的产生以及建筑、雕塑的出现。在伊斯兰教兴起之前，阿拉伯社会结构亦然，一是氏族部落社会，二是城邦国家。

农业、商贸经济和城邦国家

大约公元前 10 世纪左右，阿拉伯半岛南部和沿海一带先后兴起了一系列建立在农业和商贸文明基础上的城邦国家（部落联盟）——赛伯邑、马因、希米叶尔等国。北部则产生了依赖过境贸易而兴起的奈巴特等国。在半岛东西毗邻波斯萨珊帝国和拜占廷帝国的地区，先后产生过两大帝国分别扶植的缓冲国莱赫米和加萨尼。两大帝国一方面利用这些缓冲国阻止贝都因人的劫掠和侵袭，另一方面又使缓冲国在他们争夺海上商路控制权的斗争中充当主力军（希提《阿拉伯通史》）。

公元前 3000 年，讲闪米特语的人从阿拉伯半岛进入美索不达米亚，定居在沙姆地区，大约于公元前 2300 年建立了阿卡德帝国。东闪米特部落在埃博拉建立了城邦国家。西部的闪米特人在公元前第三个千年晚期离开阿拉伯定居在莱温特。部分移民逐渐融入后来的阿拉美人 and 迦南人中。艾德人在南阿拉伯地区的东部建立了部落，大约公元前 10 世纪至前 3 世纪建立了艾德王国。塔木德是古代阿拉伯部落联盟，他们创立了大王国，自公元前 3000 年至前 200 年一直繁荣，至公元 400—600 年在伊斯兰教兴起之前衰亡。《古兰经》和希腊史料中均有塔木德的记载，近来考古发现在也门和整个中部阿拉伯地区有很多塔木德人留下的岩画和石刻。Andrey Korotayev 通过研究 6 世纪阿拉伯社会的气候、地震、火山、流行病等情况，发现阿拉伯社会政治体制通过摆脱部落制政治结构来应对社会生态危机，恰恰是部落制度威胁到其生存。数十年的部落战争导致了一些阿拉伯王国的衰落和毁灭。

蒙昧时代

穆斯林称伊斯兰教诞生前的时代为“蒙昧时代”，与伊斯兰教时代相区别。“蒙昧时代”专指没有天命、先知和天启经典的古阿拉伯历史时期。“蒙昧时代”的阿拉伯人，狭义上是指生活在阿拉伯半岛北部希贾兹和纳季德的贝都因人。他们相对落后于南阿拉伯人，长期处于游牧阶段，盛行偶像崇拜，奉行血亲复仇原则，在伊斯兰教诞生前的百年间处于连绵不断的部落战争中。7世纪时，穆罕默德先知开始传播伊斯兰教，对当时阿拉伯人的氏族制度和宗教观念，特别是偶像崇拜行为予以全面否定。在《古兰经》中“蒙昧时代”一词出现多次（3：154，5：50，33：33，48：26），意指对“真正的宗教”无知、缺乏应有的行为规范和道德准则。

多神信仰与偶像崇拜

伊斯兰教兴起之前阿拉伯人的精神信仰问题涉及两个不同群体的信仰生活——游牧经济生活的贝都因人的精神生活、绿洲和城镇居民的精神生活，真主、神灵、精灵、天使、魔鬼伊布里斯是阿拉伯人原有的宗教观念。中东宗教研究的文献材料说明伊斯兰教与犹太教、基督教、祆教、琐罗亚斯德教之间存在一定程度的联系，《古兰经》经文明确提到有多种宗教存在。

《古兰经》多处经文提及古代民族的多神信仰和偶像崇拜，包括努哈的宗族、阿德人和赛莫德人、易卜拉欣的宗族、麦德彦的居民和被倾覆的城市的居民。经文肯定了拜星教徒与犹太教徒、基督教徒信真主和末日并且行善，将来享受报酬，没有恐惧和忧愁（2：62，5：69）。经文提及先民崇拜太阳（27：24），崇拜圣地、崇拜偶像（7：138，21：64），崇拜许多神灵（38：5，43：45），法老的百姓奉牛犊为神灵（7：152），呼德的族人除真主外还有别的神灵（11：53、54、101）。他们舍真主而敬事许多神灵，希望自己获得援助（36：74），以私欲为神灵（25：43）。

生活在绿洲和沙漠中的阿拉伯人对各种自然现象形成独特的理解，产生了精灵和神灵的观念。在他们看来，自然界存在诸多的神灵和精灵。其中，掌管绿洲和可耕地的神灵是和藹可亲的，而那些统辖不毛之地的精灵则是面目可憎的。人迹常到的地方属神灵统辖，人迹罕至的地方属精灵统辖。神灵与精灵的

区别不在他们的性质，而在于他们与人类的关系。在古代阿拉伯人看来，神灵是友好的，精灵是敌对的。神灵是造福人类的，精灵则给人类带来厄运。精灵性格残暴，具有生命，与人类为敌，让人生病或失去理智。

伊斯兰教兴起之前，阿拉伯半岛上存在行巫术者，男子称“卡欣”，能发布神谕和预言，用神签决疑，主持朝觐或祈雨仪式，或称萨丁，意指圣地的世袭监护人；女巫称卡希那，被认为具有神秘力量，能求雨驱灾、除病辟邪。在部落战争中，巫男巫女可以预卜敌情，并用咒语让敌方的武器和战术失灵。此即弗雷泽所说的巫术文化，即“借符咒魔法的力量来使自然界符合人的愿望”。

M.Hofner 指出伊斯兰教兴起前数百年，阿拉伯人崇拜的神灵和精灵可分几类：(1) 至上神“真主”。(2) “真主三女儿”即三女神默那、拉特和欧萨。拉特的禁地在塔伊夫附近，麦加等地的人都到那里朝拜和献祭。在禁地中，严禁砍伐树木、猎取禽兽以及杀人流血。欧萨的崇拜者主要是麦加古莱氏及麦加东部的奈赫来人，她的圣坛由三棵树组成，曾杀人祭祀。默那是司命女神，受阿拉伯人的崇敬。(3) 诺亚时代 5 尊著名的偶像：瓦德、素瓦尔、叶乌斯、叶欧格、纳斯尔。(4) 其他 35 尊偶像，其中竖立在克尔白天房中具有人的形象的胡百勒最为有名。

精灵崇拜

阿拉伯文的“精灵”一词的词根是“janna”，指那些隐藏的、神秘的、特殊的力量，人眼看不到，但是对人类会产生影响。《古兰经》第 72 章提及精灵先于人类而被造。精灵与人类一样，有的顺从真主，有的悖逆真主。与人类一样拥有理智和自由意志，有能力在真理与谬误、对与错、善与恶之间作出选择，他们要为自己的行为负责并承担后果，接受末日审判。

伊夫里特 (Ifrit) 译为“强梁的精灵”，力大且狡诈，常住地下，出没于废墟之间。晒衣陀乃 (Shaitan) 又译为撒旦，意为诱惑者、教唆者。《古兰经》经文 87 次提到这类精灵，其中有 17 次用其复数“舍雅推尼”。这个词有两个来源，一为阿拉伯语伊布里斯，为阿拉伯语 (Iblis) 音译，意为“穷凶极恶者”，指专门教唆人类干坏事的恶魔；另一为希伯来语撒旦 (Satan)，意为抗拒者。《古兰经》多次提到它拒绝真主之命不肯对阿丹叩头致敬，唆使阿丹夫妇误食禁果。撒旦由火造成，狂傲顽固，违抗主令，教唆人饮酒、赌博、拜偶像、求签

等，被逐出天园。

学者们用不同的理论解释古代阿拉伯人的精灵崇拜。J. Wellhausen 的万物有灵论 (the animistic theory) 较为流行，多少带有线性进化论的色彩，这个理论认为人类沿着以精灵崇拜为代表的多魔崇拜 (polydemonism) ——多神崇拜 (polytheism) ——一神崇拜 (monotheism) 的方向发展。至上神包括真主是从精灵崇拜长期发展而来的最高阶段。W. R. Smith 认为精灵是贝都因人古老的图腾阶段 (totemic stage) 的遗存。不同氏族崇拜不同精灵说明精灵最早是代表不同氏族部落的动物。J. Henninger 批评上述宗教起源与发展的理论不能合理解释阿拉伯人的宗教信仰。

哈尼夫

哈尼夫是追求一神信仰的人。先知穆罕默德时代，极少数人放弃了多神崇拜，追求伊卜拉欣的宗教，拥有模糊的一神观念。《古兰经》确定独一真主崇拜，特别强调“除真主外，你不要祈祷别的任何神灵，除他外，绝无应受崇拜的。除他的本体外，万物都要毁灭。判决只由他作出，你们只被召归于他”(28: 88)。

二、穆罕默德先知的传教活动

五六世纪，世界贸易路线发生变化，引起麦加社会和经济变迁，7 世纪穆罕默德先知在此背景下传播伊斯兰教。著名历史学家伊本·赫勒敦指出，父权制、城市居民及农业构成中东国家的核心力量，我们对政治史的理解不能离开人类生态和社会环境。我们从先知所处的特定文化背景入手，考察其传教活动。穆罕默德于象年 (570) 出生于麦加，他属于哈希姆家族。这个家族主要负责掌管朝觐、守护圣泉、为朝圣者提供食宿方便等事务。族长阿布杜·穆塔里布有 5 个儿子，其中穆罕默德的父亲阿卜杜拉是最小的儿子。570 年，阿卜杜拉赴叙利亚经商，归途病逝，留下遗腹子穆罕默德及 6 头骆驼的遗产，其母阿米娜属名门之后，但家道贫寒。穆罕默德出生后按照古莱氏人的风尚，被送到沙漠游牧区中生活 5 年。6 岁那年，母亲带他到麦地那探望舅父，归途中母亲去世，穆罕默德成为孤儿，由祖父阿布杜·穆塔里布抚养，8 岁时祖父病故，跟随伯父阿布·塔里布生活，12 岁时随伯父到沙姆 (今叙利亚) 经商。

公元 585 年，穆罕默德 15 岁时目睹古莱部落中基纳奈族和盖斯族之间发生邪恶之战，使他对残酷的无休无止的部落战争产生强烈反感，对他后来提出“制止部落战争”、号召部落联合统一阿拉伯社会有重要影响。邪恶之战使很多人丧生，穆罕默德 20 岁时参加了古莱氏贵族召开的贵族联席会议（正义会）。他 25 岁时与麦加富孀哈蒂彻结婚，哈蒂彻在精神方面给他安慰和鼓励，在物质方面给他支持，穆罕默德无须再为生活而奔波，得以安心致力于宗教社会变革之大业。他 40 岁奉命传播伊斯兰教，610 年莱麦丹 27 日夜（高贵之夜），首次宣布接到启示：“你应当奉你的创造主的名义而宣读，他曾用血块创造人。你应当宣读，你的主是最尊严的，他曾教人用笔写字，他曾教人知道自己所不知道的东西。”（96：1—5）

610—613 年穆罕默德先知在麦加秘密传教 3 年，皈依者除亲朋好友之外多是下层贫寒微贱之人，包括奴隶。此时传教内容是号召阿拉伯人抛弃偶像崇拜，笃信万物非主唯有真主，相信穆罕默德是真主的使者。最早信教者有哈蒂彻、阿里、艾布·伯克尔、栽德、祖拜尔等亲友。

613 年开始公开传教，他在麦加在各个集市传教，公开反对建立在掠夺和不公平基础上的富人对穷人的剥削压迫，反对高利贷盘剥。穆罕默德的传教遭到麦加贵族的反对，穆斯林遭到迫害。从当时的社会制度层面看，氏族部落制不再适应社会的需要，5—7 世纪阿拉伯社会、经济的发展，尤其是商贸经济的发展，促进了民众在更大范围的交往与联合，建立在以血缘和地域为联系纽带基础上的氏族、部落制度，不利于阿拉伯社会的发展。邻国波斯、拜占廷均早已建立强大的帝国。外族频频入侵，激发了阿拉伯人的民族意识，建立强大的民族国家成为阿拉伯人心所向。经济生活层面，商贸经济以其优势使麦加取代其他地区成为阿拉伯社会的政治、经济、文化、宗教中心。意识形态层面，价值观念之间的张力尤其是一神与多神崇拜之间存在紧张关系。穆罕默德提出的宗教社会改革主张触及麦加贵族的利益，这是他的传教活动遭到麦加贵族反对的主要原因。

希吉来是伊斯兰教历史的新纪元。阿拉伯语“希吉来”（Hijrah）一词指穆罕默德于 622 年 9 月从麦加迁徙到雅斯里布（今麦地那）的事件。公元 621 年和 622 年，穆罕默德先后两次与雅斯里布人在麦加附近的阿克巴订立协约（亚克巴协定），麦加的穆斯林分批迁往雅斯里布。622 年 9 月 24 日穆罕默德和艾卜·伯

克尔安全到达雅斯里布。欧麦尔担任哈里发时下令将迁徙这一年的阿拉伯太阴历元旦（622年7月16日）定为伊斯兰教的元年元旦。

建立麦地那公社，颁布麦地那宪章，号召迁士和辅士结为兄弟，保卫麦地那政权，抗击迫害穆斯林、破坏伊斯兰教的人，同时宣布宗教无强迫，“你应当凭智慧和善言而劝人遵循主道，你应当以最优美的态度与人辩论，你的主的确知道谁是叛离他的正道的，他的确知道谁是遵循他的正道的”（16:125）。“不信道的人们啊，我不崇拜你们所崇拜的，你们也不崇拜我所崇拜的。”（109:1—3）

麦地那公社（乌玛）是超越个人、部落和宗教的政治实体，包括穆斯林及与穆斯林共同合作共同战斗的麦地那所有居民，有穆斯林，也有犹太教徒和拜物教徒。麦地那公社以宗教和地域为联系纽带，取代了血缘部落联盟，将人们维系在一起。乌玛不同于国家，在乌玛中，每个部落作为社会单位得到保留，以集体身份属于“乌玛”，各族参加乌玛之后，其部落酋长、长老（谢赫）的职务不变。在乌玛中，各部落可保留自己的公有经济，允许人身隶属和人身托庇等。乌玛是国家的雏形，乌玛依《古兰经》行事，不再遵循部落传统。乌玛以团结为重，严禁血亲复仇，严禁麦地那地区一切部落之间的战争。遇到纠纷，按照《麦地那宪章》处理，部落纠纷由真主的代理人先知穆罕默德来裁决。

《麦地那宪章》（The Constitution of Medina）不是一个统一的文件，而是由若干篇文章组成的至少两个不同的文件，规定如下：（1）信士与他们的支持者共同组成一个集体；（2）每个部落或氏族负责其成员的赎金；（3）乌玛是团结的集体，坚决反对血亲复仇；（4）公社成员在反对不信者方面是统一的整体。（5）参加乌玛的犹太教徒保持其信仰，与穆斯林地位平等，在需要时和穆斯林互相支持（包括军事上的帮助）。《麦地那宪章》的第一个目的是协调内部关系，加强内部团结——迁士与辅士的团结、穆斯林与犹太人的团结、穆斯林与拜物教徒的团结。宪章的第二个目的是共同防御外敌入侵。制定《麦地那宪章》之后，穆罕默德对伊斯兰教最顽固的敌人采取不同措施，有时采取经济斗争的方式，切断古莱氏贵族商人往返于麦加与叙利亚之间的商道，使其商业经济瓦解、停顿；有时采取防御和反击，使武力攻击穆斯林的麦加贵族陷于困境。

通过军事行动、外交活动和协约确保麦地那公社的安全。628年，穆罕默德先知与麦加古来什贵族在距离麦加一天驼程的侯达比亚签订了有关朝觐、休战

以及双方结盟、互不干涉等方面的《侯达比亚协议》。双方约定停战 10 年，穆斯林不进入麦加，每年可自由到麦加朝觐或副朝 3 天，期间麦加人可到郊区以免双方发生冲突。穆斯林取道麦加前往也门可受保护。麦加人经麦地那到叙利亚经商受穆斯林保护。629 年利用休战 10 年的机会，穆罕默德先知一方面在岛内各部落间传播伊斯兰教，一方面向邻国广泛开展外交活动，派使者携带书信，访问邻国，向其宣介伊斯兰教。他致信拜占廷皇帝希拉克略、波斯国王克斯洛埃斯二世、拜占廷驻埃及总督穆高格斯和埃塞俄比亚国王。630 年穆罕默德率领穆斯林和平光复麦加。远近各部落纷纷来归附，他们派出自己的代表团前往麦加，向先知表达他们决心皈依伊斯兰教，承认先知是全岛穆斯林的领袖，并缴纳天课——此系麦地那政权的主要经济来源。632 年初，穆罕默德率麦地那附近各部落穆斯林赴麦加朝觐，在阿拉法特山发表了著名的“辞别演说”，指出穆斯林是兄弟，彼此的生命财产神圣不可侵犯，多神教和蒙昧时期的习俗都应取缔，警告穆斯林不可为真主举伴，号召穆斯林遵循真主的经典和先知的圣训。在朝觐间的主麻日（星期五）的一次演说中，他对五功制度加以总结。最后又向周围的穆斯林宣读了最后的“启示”：“今天，我已为你们成全你们的宗教，我已完成我所赐你们的恩典，我已选择伊斯兰做你们的宗教。”（5：3）。这次朝觐中履行的一系列仪式和活动，成为后来穆斯林朝觐时所遵循的范例。因这次朝觐是穆罕默德在世的最后一次朝觐，故称为“辞朝”。

穆罕默德先知对阿拉伯社会所作的改革包括：第一，以法律裁判取代血亲复仇；第二，以新型社会关系取代部落传统关系；第三，以天课制度救济贫民，以缓解贫富分化引起的社会矛盾；第四，抨击旧道德，谴责活埋女婴、高利贷、虐待孤儿等不道德现象，提出新的道德规范；第五，保留部分原有宗教习俗如斋戒、朝觐等，注入新的内容，使其成为伊斯兰教的宗教仪式。美国历史学家麦克尔·哈特在其所著的《历史上一百位影响最大的人物及其排列顺序》中，确认穆罕默德是世界上影响最大的人物。他确实是历史上在宗教和世俗两方面都取得了卓越成就的第一人。作为一名伟大领袖，穆罕默德完成了他的使命：其一，为被领导者谋求福利；其二，建立一个令人们在其中能有安全感的社会组织；其三，提出一套使人们真诚信仰的思想体系。穆罕默德是世界第一伟人。

三、四大哈里发时期伊斯兰教的对外传播

“哈里发” khalifah (caliph) 是阿拉伯语音译，意为代理人、继承者，继承穆罕默德先知的政治领袖、军事领袖、宗教领袖的地位，先知的使者地位不能继承。最早的4位哈里发是穆斯林公社推选出来的，以后哈里发演变为世袭制。哈里发的职责在于：执行伊斯兰教法、保卫和扩展伊斯兰的领土、管理基金（战利品和赈济）、管理政府。哈里发不是精神性的职位，具有政治和宗教意义，体现了穆斯林社会的统一。632年第一位哈里发产生，1924年哈里发制度被废除。

穆罕默德先知所创建的伊斯兰文明区域，不仅在贫瘠的阿拉伯地区，而且在已有较高发展水平的中东核心区域。阿拉伯人在短短几十年中征服了中东大部分地区。征服者们开始了一个把波斯萨珊帝国和拜占廷帝国的区域纳入伊斯兰帝国的漫长历史进程，潜移默化地将犹太教徒、基督教徒和琐罗亚斯德教徒皈依到伊斯兰教中。关于前者，阿拉伯人每征服一个地区，就将大量的阿拉伯人移居到城市和经济发达地区。阿拉伯移居者们促进了新占领地区的变迁和发展，也促进了阿拉伯人和非阿拉伯人的融合，城市发展、经济变迁，以及新征服地区为新兴强大的阿拉伯穆斯林帝国提供了可供利用的制度资源和城市精英，这反过来促生了伊斯兰教和帝国的新形式，伊斯兰文明是由阿拉伯征服者带来经济和社会变迁而孕育的文化表达。征服之后，是大规模的阿拉伯移民。拜占廷和波斯萨珊帝国失败后，其前线人口锐减，阿拉伯人纷纷迁居到中东新的城市。为了控制阿拉伯移民，为了统治和管理被征服地区的民众，哈里发、麦加贵族、麦地那商人和士兵成为穆斯林统治的骨干。从一开始，麦地那公社的领袖就努力寻求既能满足贝都因人的愿望，又符合大众利益的途径。麦地那人确立了两条管理的基本原则：一是防止贝都因人破坏定居农业社会；二是新的精英必须和被占地区的领袖和贵族合作。在哈里发欧麦尔时期，这种协调征服者与被占地区关系的政策得以贯彻实施。

艾布·伯克尔（632—634年执政）平息阿拉伯半岛上的反叛部落，重新统一半岛，穆斯林开始走向对外扩张。欧麦尔（634—644年执政）继续对外扩张，阿拉伯人相继征服叙利亚、埃及、伊拉克、萨珊王朝。欧麦尔创建了各项国家制度：建立年薪制，按照与穆圣关系的亲疏远近和加入伊斯兰教时间先后

把穆斯林分为若干等级，从国库中领取年薪；建立行政制度、财政制度，改革货币制度。欧麦尔充实和发展了伊斯兰教律，被视为教法意见派创始人。欧麦尔对伊斯兰教的对外传播贡献颇大：（1）其军事扩张为伊斯兰教的传播创造了有利条件，伊斯兰教以欧麦尔征服的尼罗河三角洲和两河流域下游为基地，走向世界。（2）充实和发展了伊斯兰教律，提出在处理问题时，如果没有《古兰经》或圣训可遵循，就根据经训原则，自己作出判断。（3）派遣伊斯兰教学者到各省区宣传伊斯兰教，派遣伊斯兰教学者到各省区担任法官，以伊斯兰教法处理各种案件。（4）扩建克尔白清真寺，并在各地新建清真寺。（5）对基督教徒、犹太教徒、萨比教徒实行双重政策，一方面尊重他们的宗教信仰，以维护社会安定；另一方面，对他们实行差别对待，征收人丁税，规定他们不能享受穆斯林的福利等，促使他们改信伊斯兰教。这种政策被其后的统治者继续采用，有利于被征服地区的伊斯兰教化。奥斯曼（644—656 执政）钦定了《古兰经》标准本，派兵征服亚美尼亚及北非地区。651 年遣使到中国通好。阿里执政时期（656—661），穆斯林内部矛盾激化，阿里下令迁都库法。在他执政时期，先后发生三次内战——骆驼之战、绥芬战役、拿赫鲁万之战。

阿拉伯人对外扩张有政治、经济等诸多原因。就政治而言，麦地那统治者是为了缓解阿拉伯半岛内部的矛盾、维护半岛的安定与统一。波斯与拜占廷帝国的衰落为阿拉伯人的对外扩张创造了有利条件。就经济原因而言，贫困的贝都因人为了寻找生活出路，在获得战利品的诱惑下，积极参加对外扩张。正如艾木·太马木《坚贞诗集》所讲：“你抛弃自己的故乡，不是为了寻找天堂。却是那面包和椰枣，把你吸引到远方。”伊斯兰教为阿拉伯人的对外扩张提供了一面旗帜，对伊斯兰教的热忱信仰激励着阿拉伯将士，使他们勇于献身。就其本质而言，阿拉伯人的对外扩张不是宗教战争。对征服者而言，选择人丁税比选择《古兰经》和宝剑，更受欢迎。

阿拉伯对外征服获胜的原因在于：第一，拜占廷和波斯萨珊王朝由于长期争霸，战事不断，元气大伤。第二，拜占廷和波斯萨珊王朝剥削压迫沉重，失去民心。百姓渴望摆脱残酷的经济掠夺、政治压迫和宗教迫害，欢迎阿拉伯军。伊拉克的阿拉马农民、埃及土著科卜特人、叙利亚居民或不抵抗，或欢迎阿拉伯人。第三，阿拉伯人崛起于沙漠，组织严密，士气旺盛，在圣战的号召下，在分享战利品的激励下，克敌制胜，所向披靡。第四，阿拉伯将士采用新

的战术，骑兵、骆驼兵为敌人所不熟悉。第五，新征服者的税收低于原拜占廷帝国和波斯帝国。其宗教政策相对宽容、自由。第六，阿拉伯人征服各地后，保留原来的行政机构，留用旧政权的官吏，既稳定占领区，又减少了人们的对抗情绪。

伴随着阿拉伯人的对外扩张，伊斯兰教得以广泛传播。伊斯兰教的教义易行易知，教理精博合理，穆罕默德先知及其弟子们以身作则，采取适当的传教方法，吸引了众多虔诚坚定的信众。吉布（Sir Hamilton Gibb，1895—1971）认为，伊斯兰教快速传播发展的原因，在于建立了宗教-政治社区。

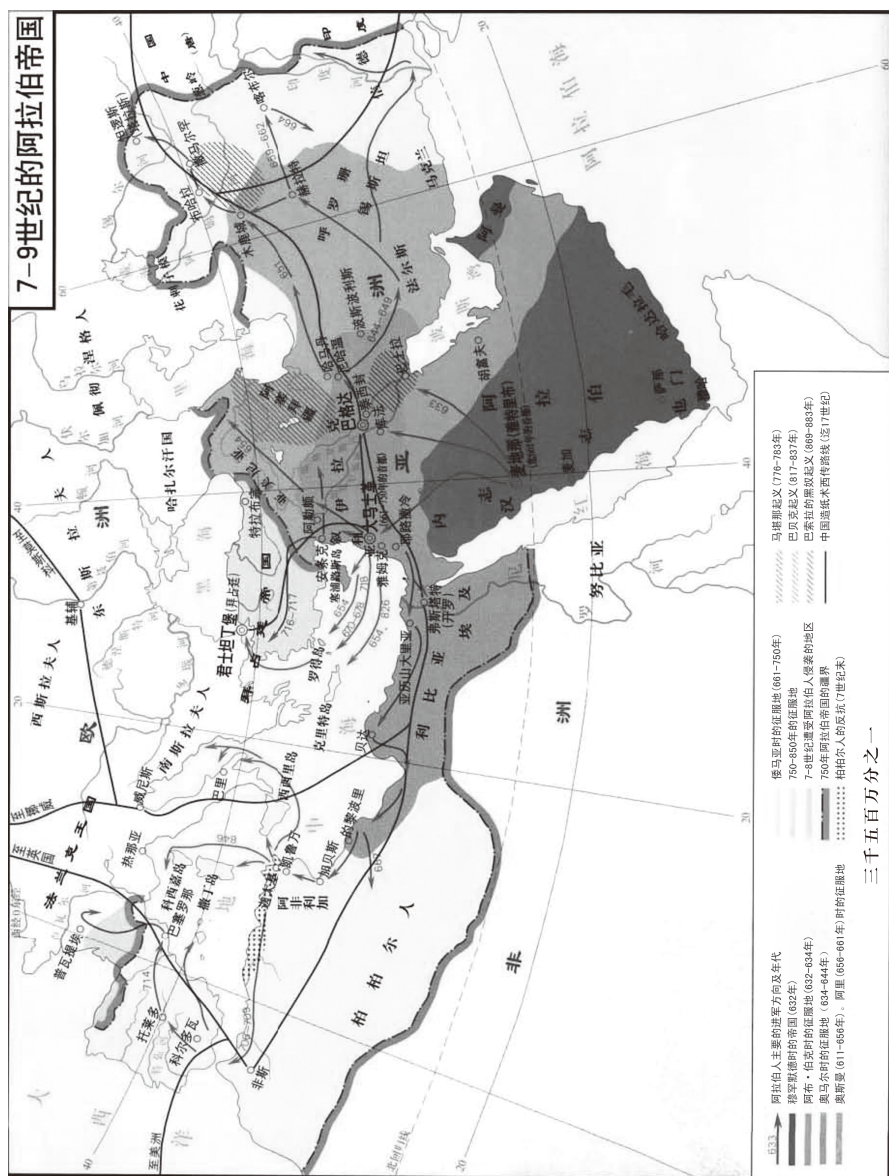
四、帝国时期伊斯兰教的发展

伊斯兰教不仅包括《古兰经》和先知的逊奈，还拥有众多宗派，有教法、神学、哲学和艺术及神秘主义等丰富内涵。伊斯兰教不仅指一套完整的宗教观念，还包括穆斯林的社会实践。伊斯兰思想渗透在诗歌、文学、艺术和科学等穆斯林帝国及其社会文化中。在这个体系中，文学、艺术和科学等宗教与非宗教的影响交织在一起。伊斯兰教的兴起、传播与发展的历史，与阿拉伯-伊斯兰帝国的政治军事扩张和经济文化发展有着密切的关系，体现在穆斯林社会的诸多方面。

倭马亚王朝时期的伊斯兰教

倭马亚王朝（661—750）由麦加倭马亚家族的穆阿维叶创立。680年穆阿维叶去世时，以大马士革为首都的倭马亚王朝确立了牢固的统治。马立克及韦立德等哈里发实现了政府的民族化（阿拉伯化）。倭马亚人借助于哈查只·伊本·尤素福和穆萨·伊本·努赛尔的努力，取得了辉煌的军事成就。倭马亚王朝在89年中，建立了幅员广阔、横贯亚非欧三大洲的大帝国。

倭马亚王朝下辖五个行政区：1. 伊拉克辖区，包括巴士拉、库法、波斯大部和阿拉伯半岛东部。2. 希贾兹辖区，位于也门和阿拉伯半岛中部。3. 加吉拉辖区，介于底格里斯河和幼发拉底河之间的北部地区——亚美尼亚、阿塞拜疆及小亚细亚的比邻地区。4. 上下埃及辖区。5. 非洲辖区，首府为突尼斯的凯鲁万城。其社会结构包括阿拉伯人、马瓦里（Mawali）、顺民和奴隶。马瓦里指伊斯



(张芝联等《世界历史地图集》，52页)

兰教初期被穆斯林释放了的、改奉伊斯兰教的奴隶及其后人。以后阿拉伯人向外军事扩张后改奉伊斯兰教的异族人也被称作马瓦里。顺民（Dihiminn）意为被保护的人，指生活在伊斯兰国家的犹太教徒、基督教徒、萨比教徒，有时也包括琐罗亚斯德教徒和印度教徒，《古兰经》称之为“有经人”。许多圣训要求穆斯林善待顺民，一切被征服的地区，异教徒只要缴纳丁税，“就得到生命财产的保护，教堂不受侵犯，信仰得到自由”。顺民保留原有的宗教信仰、语言和本民族的风俗习惯。阿拉伯人对外扩张时，用武力征服的地区当地居民可从改奉伊斯兰教、缴纳人丁税、战争三项中任选其一。不属于武力占领的地区（如埃及），居民要改奉伊斯兰教或缴纳人丁税。人丁税是针对非穆斯林征收的捐税，富人年缴 40 迪尔汗（银币），中产者 20 迪尔汗，穷人 10 迪尔汗。老、弱、妇、孺免交。

倭马亚人的征服活动与伊斯兰教的对外传播意在消除部族不和、宗教分歧、不同利益集团矛盾激化等分裂因素，实现内部整合。阿拉伯人的对外征服取得成功。经济变迁与新兴城市社会促进了国际贸易及城市商业和农业的发展。阿拉伯帝国消弭了过去拜占廷、波斯造成的分裂，叙利亚和安纳托利亚纳入新帝国的版图中。商贸利益吸引很多阿拉伯人到中亚、印度、叙利亚、伊拉克及伊朗的新兴城市。哈里发制度确立，为倭马亚提供了统一的政治领导。平定什叶派、麦地那元老以及哈瓦立即派等内部反叛力量后，倭马亚继续四大哈里发时代的对外扩张。政治上，依靠叙利亚人的支持控制东部和西部，将希腊、波斯文的税收和行政公文统一为阿拉伯文，统一财政。700 年以后，行政官员统一使用阿拉伯语。在行政和军事方面，叙利亚与埃及采取拜占廷模式，伊拉克则采取波斯萨珊王朝的模式，二者均以伊斯兰方式表现。倭马亚王朝时期的哈里发，从阿布杜·马立克到希沙姆将帝国统治建立在叙利亚军队的基础上，建立在日渐增长的强大的理性的行政能力及顺从国家的意识形态上。早期的哈里发是基于个人宗教或独特品质基础上的个人统治，倭马亚人使得哈里发制度成为国家统治，与此同时他们又让帝国保持了浓厚的伊斯兰特质。

随着阿拉伯人对外征服的胜利，伊斯兰教随之传到半岛之外广阔的地区，向东传到伊拉克、伊朗、中亚地区及印度北部信德地区等，向西北传到叙利亚、小亚细亚、西亚地区，西南到埃及、北非，向西到西班牙等地。被征服地区的各个民族中不少人出于种种原因，纷纷改宗伊斯兰教。阿拉伯国家的哈里



岩石圆顶清真寺

发向各地派遣宗教学者或法官，传播伊斯兰教并根据《古兰经》、圣训原则处理各地穆斯林之间的关系。倭马亚人在各地建造清真寺，如大马士革的倭马亚清真寺、耶路撒冷圆顶清真寺、重修麦地那清真寺。倭马亚人研究《古兰经》，搜集圣训，开始把外国学术著作翻译为阿拉伯文，研究炼金术与医学，在学术活动尤其在宗教学方面已有建树。当时大多数著名的学者几乎都是宗教学者；阿拉伯人与非阿拉伯人积极研究《古兰经》，搜集圣训，注解圣训，根据经训创制法律，以解决各地发生的事件。当时的科学和哲学的发展具有浓厚的宗教色彩。倭马亚时期阿拉伯人控制了叙利亚和北非，同时征服了伊拉克、波斯和印度信德，拥有了广阔的海岸线，控制了与东欧和远东的海上贸易。辽阔的疆域让阿拉伯人有了更加广阔的视野和更为高昂的热情。麦加和麦地那出现了著名的圣训学家，如阿布杜拉·伊本·欧麦尔，阿纳斯·伊本·马立克成为圣训学的奠基人。新建军营城市库法和巴士拉发展为政治与商业中心，吸引了来自阿拉伯、波斯和呼罗珊的移民，阿拉伯语法的奠基人艾布·阿斯瓦德·杜阿里、第一部阿拉伯语辞典的编纂者卡里尔·伊本·阿默斯德、伊斯兰教律学的创始人哈桑·巴士里皆为巴士拉人。倭马亚王朝建立的岩石圆顶清真寺是世界清真寺中

最杰出的建筑，也是宗教圣地耶路撒冷的标志性建筑。西方史学家称之为“地球上最豪华最优美的建筑物和历史遗产”。

阿巴斯王朝时期伊斯兰教的发展

公元 762 年，阿巴斯王朝第二任哈里发曼苏尔在伊拉克建立帝国新的首都巴格达，曼苏尔称之为“和平之城”，这座穆斯林在伊拉克的重要聚居地是阿巴斯第一任哈里发时期建立的首都。这座雄伟的城市在很多方面都是帝国的象征。它完全按照帝国的结构来设计的皇宫、花园、雄伟的接待大厅，最中心的位置则是哈里发的王宫，那是一座拱顶的建筑。这座城市的一切包括其空间布置与装饰供哈里发的各项庆典活动时用的殿宇——它就在原萨珊帝国旧都不远的地方，等等，吸收了前伊斯兰时期的帝国传统，又深受伊斯兰文明的影响。早期在相当开放、宽容的环境下，穆斯林与犹太教徒、基督教徒之间有着较多的交流。阿拉伯征服者和原居民，长达百年的经济和社会变迁，世界性的都市社会和大帝国的建立，是伊斯兰文明得以产生的基础。伊斯兰宗教与文化的新形式伴随着阿拉伯征服者所建立的帝国而产生。伊斯兰教并非根植于穷乡僻壤，不但根植于平民大众的心灵，还根植于繁华都市，根植于都市精英的心灵。帝国精英的伊斯兰教更多表现在艺术、建筑、哲学、科学和文学等方面。帝国的政治、经济、文化发展，为伊斯兰的发展创造了条件。伊斯兰教不仅包括《古兰经》和先知的逊奈，而且是一个非常丰富拥有众多宗派和社团的包括法律、神学、神秘主义的宗教研究实践，表现为教义学、教法学、苏非、教派的发展，宗教知识的传承和宗教人才的培养。伊斯兰思想渗透在诗歌、文学、艺术和科学等穆斯林帝国和社会文化表达形式中。

阿巴斯早期，伊斯兰宗教与文化发展集中在两个方面：一是哈里发的宫廷和政治精英，一是多种多样的城市社会。一方面，伊斯兰教表达了哈里发和政治精英们的政治认同。另一方面，伊斯兰教作为穆斯林城市民众的宗教、道德和社会价值观而发展。从这两种环境中发展出早期伊斯兰文明的两种不同形式。宫廷对伊斯兰艺术、建筑、哲学、科学、阿拉伯文的伊朗文学和希腊文学颇有贡献。城市环境对《古兰经》的诠释、伊斯兰教法、神秘主义及伊斯兰哲学及阿拉伯文学有一定贡献。有些方面，如诗歌、神学、历史学产生于两种环境中。

阿巴斯哈里发国家的疆域东起印度河，西临大西洋，北起中亚的绿色山谷，

南至撒哈拉沙漠。阿巴斯王朝前期（750—847）是其鼎盛时期，哈伦·拉希德是这个时期的顶峰，他在位33年，从中国到欧洲，为东方和西方所熟知。阿巴斯王朝控制着向东通往印度和中国塔里木盆地、向西通往摩洛哥和后倭马亚西班牙的狭长商道整整300年。政治和语言的统一，是其国际贸易得以顺利开展的两个重要因素。阿拉伯人的海上与陆路贸易，把中亚及东亚的很多物品带入欧洲。630年阿拉伯人赶走萨珊王朝统治者，在伊拉克南部建立巴士拉城后把种植稻谷的技术推广到埃及尼罗河地区。他们出口糖到拜占廷和罗马。倭马亚人和阿巴斯人把伊朗、中国的桃、杏、石榴等水果以及种植柑橘的技术带入西方。茶和咖啡也由穆斯林传入，“酒精”一词源于阿拉伯语 al-kohl。

纳忠先生在《阿拉伯通史》中指出，阿巴斯帝国不同于先前的政权，其特点在于：第一，倭马亚王朝是一个纯粹的阿拉伯国家，受异族影响不大，而阿巴斯王朝深受异族影响，是以阿拉伯人为主的、包括许多信仰伊斯兰教的异族人在内的阿拉伯—伊斯兰大帝国，国家军政大权掌握在异族人手，其政权具有广泛的国际性。在继承前人的基础上，阿巴斯王朝在政治、经济、文化、宗教等各个方面都有很大发展，开创了一个辉煌灿烂的时代。第二，阿巴斯王朝深受波斯文化影响，其政治典章制度多承袭波斯王朝。第三，倭马亚王朝的权利依赖阿拉伯各个部族的支持，阿巴斯王朝的统治者自称其权利是真主赐予的，通过强调哈里发至上来发展其神权政治。第四，阿巴斯王朝是伊斯兰教大发展的时代，伊斯兰教普及到帝国的东方和西方，伴随着商业的发展和商贸活动的开展，伊斯兰教传播到东南亚、北非、中亚、欧洲等地。阿拉伯语发展为普及全民的语言。第五，阿巴斯王朝在继承前人的基础上，创造出承前启后、沟通东西的辉煌灿烂的阿拉伯—伊斯兰教文化，为人类历史作出了不朽的贡献。

哈里发马立克时期，哈里发下令印制钱币以取代拜占廷和萨珊钱币。阿拉伯钱币上没有基督教和琐罗亚斯德教的符号，以阿拉伯国家为标志的金币和银币象征着国家之本，象征着它与先前帝国的独立和平等地位。国家的主权象征还体现在纪念性的建筑物上，阿布杜·马立克时期，耶路撒冷成为伊斯兰教的一个圣地，在古代希伯来圣殿的遗迹上，修建了岩顶清真寺的拱顶。哈里瓦·瓦利德时期，麦地那和大马士革建立了新的清真寺。其装饰象征着阿拉伯人的荣耀，也体现了国家对宗教的重视。他们象征着伊斯兰教与阿拉伯帝国

及穆斯林社会的密切关系。哈里发哈伦·拉希德（786—809年在位）和马蒙（813—833年在位）执政时期，是阿拉伯帝国的极盛时期。其疆域横跨亚、非、欧三洲。哈伦·拉希德依据波斯萨珊王朝的统治经验，健全行政体制，加强中央集权，扩大法官权力，完善司法制度；设驿站，建立中央情报机构加强对地方的控制和监督，实行新税制，发展农业、手工业、商业和对外贸易，国库充盈，经济繁荣，奖掖学术文化，重用各族不同信仰学者，倡导自由讨论学术，使文学、艺术得到发展。

阿巴斯王朝的文化

阿巴斯王朝实行宽容的宗教民族政策，除极少数哈里发外（哈伦赖世德、穆台瓦基勒），王朝的绝大部分时期，绝大多数哈里发都持宽容的政策：第一，允许不同的宗教信仰存在，顺民拥有信教自由，可保留其语言文化及宗教活动场所，享有与穆斯林同等的待遇，可参与政治，担任政府官员，参与文化教育活动。第二，重用有才干的异教徒。阿拉伯帝国时期，学术文化非常发达，科学技术达到了很高的水平。帝国的各族学者，从古代东西方文明中吸取了丰富的营养，通过他们的辛勤耕耘，帝国的科学文化事业得以发展。由此形成了辉煌灿烂的阿拉伯—伊斯兰教文化，为世界文化宝库作出了巨大贡献。

哈里发曼苏尔和哈伦·拉希德奖掖学术，倡导翻译，设立宫廷图书馆，下令以重金搜集东西方各学科古籍，延聘各地不同宗教信仰的著名学者在宫廷从事希腊、波斯、印度的天文学、数学、医学、炼金术和文学著作的翻译，并特设专门机构管理学术研究工作。830年哈里发马蒙在首都巴格达创建学术机构“智慧馆”，由翻译局、科学院和图书馆组成，统一组织和集中领导全国的翻译活动。智慧馆重金延聘各地不同民族、不同宗教信仰的近百名学者和翻译家。经过翻译运动，有关哲学、逻辑学、政治学、医学、天文学、数学、物理学、炼金术、地理学等方面数百部古典名著被翻译为阿拉伯语。由希腊语翻译的著作有100多部，包括亚里士多德的《形而上学》《工具篇》《范畴篇》《解释篇》《逻辑学》《物理学》《伦理学》、柏拉图的《理想国》《法律篇》、毕达哥拉斯的《金色格言》、波尔菲利的《逻辑学入门》、欧几里得的《几何学原理》、托勒密的《四部集》和《天文集成》、普林尼的《自然史》、普罗提诺的《九章集》、希波克拉底和盖伦的医学著作等。由波斯语翻译过来的著作有20多部，包括《波斯历代国王史》《波斯古经》《玛兹德达克》《卡里莱和笛木乃》等。从印度梵语

翻译的著作有 30 部,包括《信德罕德》《婆罗门正宗》《艾尔坎德》。从奈伯特语翻译的著作涉及农业和园艺,从古叙利亚语、希伯来语翻译的著作涉及哲学、文学、艺术和科技。在哲学领域,深受希腊哲学和波斯印度学术思想影响,把东西方哲学思想遗产与伊斯兰教认主独一的教义结合,形成伊斯兰教哲学,探讨真主的本体与属性、真主的独一及其与被造物之间的关系、宇宙的生成、真主的前定与人的自由意志、理性与信仰、宗教与哲学、肉体与灵魂、《古兰经》的地位等问题。医学领域,现代外科的产生应归功于扎哈拉维(936—1013),他被尊称为“外科学之父”。扎哈拉维所著《医学手册》的外科章节配有大量的外科器械插图与丰富的临床经验介绍,图示的多数器械都是扎哈拉维自己设计、制造的,它们的引入与应用在当时的医学界是一次巨大的革命,对现代的外科医学具有深远的影响。例如,治疗尿路结石,接受扁桃体切除术的病例,用金质或银质丝线将健康的牙齿同松动的牙齿固定在一起的治疗方法,至今还有价值。拉齐的《秘典》(《秘密的秘密》,拉丁译名为 *Liber Secretorum Bubacaris*)记载了化学反应步骤以及他本人从事的化学实验,这些实验包括现在所说的蒸馏、煅烧和结晶等内容。拉齐的一些具有创新性的实验在《秘典》中都有反映,包括熔解金属的方法、水银的升华、钠的制取,以及从橄榄油中制取甘油。希尔(Hill)指出,拉齐的《秘典》犹如一部实验指南的雏形,它介绍了物质、实验设备和实验步骤。在拉齐的实验室里有许多今天仍然使用的实验设备,例如坩埚、分流器、蒸馏用的蒸馏瓶或曲颈瓶、带有导管的蒸馏塞以及各种类型的加热炉等。在阿巴斯哈里发的大力支持下,科学、哲学、数学迅速发展。对于大多数穆斯林而言,它们属异国情调,一旦缺乏哈里发的支持,就会枯萎,常青的是伊斯兰文化——《古兰经》、圣训、沙里亚、凯拉姆和阿拉伯语。他们热诚地研究宗教,穆斯林每天要诵读《古兰经》经文,会背诵《古兰经》全文者被称作哈菲兹(Hafiz)。阿巴斯王朝有数千名哈菲兹,11 世纪清真寺普遍设立了学校麦德莱赛(Madarasas),哈菲兹的数目成倍增加。许多虔诚的穆斯林否认《古兰经》被造说,认为《古兰经》存在于创世之前,是永恒的、非造的,《古兰经》是真主的明示。伊本·伊斯哈格(Ibn Ishaq)作于 8 世纪的《先知传》,赋予穆罕默德先知神圣的地位,将先知描述为道德楷模和不谬的先知,所描述的登霄传奇更是家喻户晓。

顺民改宗伊斯兰

伊斯兰教不鼓励异教徒改宗，与基督教完全不同。穆斯林让阿拉伯半岛上的偶像崇拜者信仰了伊斯兰教，但他们不认为迫使“有经人”（犹太教徒和基督教徒）改宗是自己的义务。穆斯林认为所有民族都有权利按照自己的意愿选择信仰和礼拜方式，《古兰经》教导“对于宗教，绝无强迫”。伊斯兰教的发展吸引了穆斯林统治下的顺民大量改宗。阿巴斯王朝规定由穆斯林担任政府官员。在这项政策的刺激下，许多上层基督徒纷纷改宗伊斯兰教。在北非，尽管基督教在此地流传已久，但是没有真正深入到当地各族民众中。倭马亚王朝推行的阿拉伯化政策，使得阿拉伯语被广泛使用，尽管统治者不倡导改宗，但北非各族民众以阿拉伯语诵读经文，很快就皈依了伊斯兰教。在城市改宗的人数多于乡村，建筑历史学家根据新增加的清真寺数目来估算改宗人数。理查德·弗莱彻认为伊斯兰世界的城市人口 75%—95% 逐渐成为穆斯林，在 750—950 年之间改宗者最多。

阿巴斯王朝的衰落

阿巴斯王朝中后期，混乱的王位继承制度、争权夺利的内战军事力量尤其是突厥禁卫军（ghilman）力量的增强，使得中央政权控制力逐渐减弱，各地纷纷建立独立、半独立的政权（参见地图《阿拉伯帝国的分裂》）。十字军东侵加速了阿巴斯王朝的衰亡。中世纪在欧洲和近东历史上最重大的事件，莫过于十字军东侵。欧洲社会教界和俗界为获取商业利益而打着解放人类灵魂的宗教旗号进行的 200 年的战争，使基督教世界及其商业扩张、宗教信仰的狂热，在封建势力及武士精神的推动下达到了顶点。十字军东侵给东方各族民众带来灾难。阿巴斯王朝辖区内各地人民不堪压迫，纷纷起义。13 世纪，蒙古贵族入侵，1258 年阿巴斯王朝被蒙古入侵者推翻，不复存在。

11—15 世纪的伊斯兰教

形成于 11 世纪初叶至 15 世纪末叶的伊斯兰社会及其宗教制度有其鲜明的特色。伊斯兰教在这 5 个世纪中产生了不同的宗教权威，奠定了其后伊斯兰社会的基础（尤其是奥斯曼帝国与萨法维王朝），形塑着穆斯林的宗教认同。这 5 个世纪的政治情况极为复杂。这一时期伊斯兰地区在政治上是分化的。11 世纪埃及独立于哈里发帝国，信奉伊斯兰教什叶派的法蒂玛王朝（The Fatimid Dynasty）控制着包括叙利亚的一部分、希贾兹及埃及和巴格达。伊朗

的大部及伊拉克处于布伊德家族 (The Buwayhids) 的控制之下, 这个什叶派的政权并未彻底中断阿巴斯王朝的统治。在阿富汗和东部伊朗, 一位名叫穆罕默德·伊本 (Sebuktegin) 的突厥禁卫军在 10 世纪末执掌大权。穆罕默德·马赫穆德 (Muhammad Mahmud) 以逊尼派伊斯兰教捍卫者而名垂后世, 他热情地捍卫阿巴斯哈里发的荣耀, 抨击布里德家族支持的什叶派。在占领伊朗雷伊镇时, 马赫穆德与逊尼派合作, 发起了一场清除什叶派与其他异端教派的运动, 逮捕、迫害或流放了很多优秀的什叶派成员。马赫穆德的势力捍卫了逊尼派哈里发的权威, 但严重加剧了宗教之间的紧张关系。到 11 世纪中期时, 布里德被塞尔柱-突厥人 (Saljug Turks) 击败。突厥人对接下来的伊斯兰历史影响颇大。东征中亚的突厥部落领袖在 10 世纪晚期受苏非传教士影响改宗伊斯兰教, 他们以东部伊朗的雇佣军身份进入了伊斯兰世界。11 世纪早期, 他们中的一支占领了内沙普尔 (Nishapur) 和其他城市, 从哈里发那里获得苏丹的称号, 开始建立他们自己的帝国。1055 年, 塞尔柱可汗吐格利尔·拜格 (Tughril Beg) 把布里德从巴格达赶走后, 他与他的两位继任者阿尔普·阿尔斯兰 (Alp Arslan) 和马立克·沙 (Malik Shah) 建立起了庞大的塞尔柱帝国 (Saljuq)。塞尔柱人在著名的波斯湾宰相尼札姆·穆勒克 (Nizam al-Mulk) 的辅佐下给中部伊斯兰世界包括伊拉克、伊朗大部及叙利亚部分地区带来了政治稳定。这个时期硕果累累, 伊斯兰繁荣, 但这个时期很短暂, 到了 12 世纪早期政权又开始分化了, 尤其在塞尔柱统治的西部地区, 叙利亚建立了几个十字军国家, 而塞尔柱的其他部分也失去了军事控制力量。近东西部地区的大多数统治者继承了塞尔柱, 其政治和宗教模式根植于他们的统治之中。在肥沃的新月地带, 一些地方势力开始建立他们自己的统治, 最有名的是赞齐 (Zangids) ——塞尔柱苏丹任命的北美索不达米亚的摩苏尔 (Mosul) 的长官, 突厥埃及禁卫军的儿子努尔丁 (Nur al-Din) 是第一个有效地组织抗击十字军的穆斯林统治者, 努尔丁的继任者萨拉丁·阿尤布 (Salah al-Din, 在西方以萨拉丁 [saladin] 著称) 消灭了法蒂玛王朝, 在埃及恢复了逊尼派的统治。萨拉丁自己的继承人, 统称为阿尤布王朝 (the Ayyubids), 统治着埃及和从开罗、大马士革到其他城市中心的西部肥沃的新月地区, 直到他们被马木鲁克的一些士兵消灭为止。

统治者、政治军事精英是少数, 是异族 (塞尔柱-突厥人、马木鲁克人、蒙古人), 其血统、民族、语言、文化不同于被统治的广大民众: 讲阿拉伯语

的诸民族、波斯人、印度人。如何把这样一个分裂的社会凝聚为一个统一的整体，使之不再是一个分化的、断裂的群体？伊斯兰教扮演了重要角色，发挥了杜尔凯姆所说的“社会凝聚力、社会团结、社会黏合剂”的作用。统治者用宗教证明其统治具有合法性和神圣性，将他们发动的对外扩张描述成圣战，以此掩盖其政治、军事、经济扩张的真实意图。统治者大力支持宗教的传播与发展，他们动用国库资金，调动人力物力修建精美的清真寺，设立规模宏大的宗教学校并赐予大量资产，聘请著名宗教学者担任政治顾问或政府官员，为其统治服务。^[1]

萨法维王朝（The Safavid Empire）与伊斯兰教

12—13 世纪，人数众多的突厥人和蒙古人定居在伊朗西北及安纳托利亚东部地区。到 14 世纪，人数众多的突厥人分布在伊朗东部和奥克索斯地区（Oxus）。此后，突厥人口约占伊朗人口的四分之一。蒙古、突厥人的出现，改变了伊朗的经济结构，使其由农业经济转为农牧并存的经济；改变了伊朗的政治机制，使其由中央集权的等级制转变为官僚体系与军事力量并存；也改变了伊朗的宗教社会组织。安纳托利亚西部和伊朗东北部、美索不达米亚地区的宗教领袖被苏非传教士和萨满取代。苏非组织了很多地方运动，团结农村人口抵抗政治压迫，满足其政治保护和精神安慰的需要。13 世纪，伊朗西部的库布拉维教团鼓励超越教派分歧，吸引了众多逊尼派和什叶派信徒，库布拉维教团的神秘主义也吸引了佛教徒和偶像崇拜者改宗伊斯兰教。奴尔巴克西率领库尔德人反抗当地帖木儿人的统治。

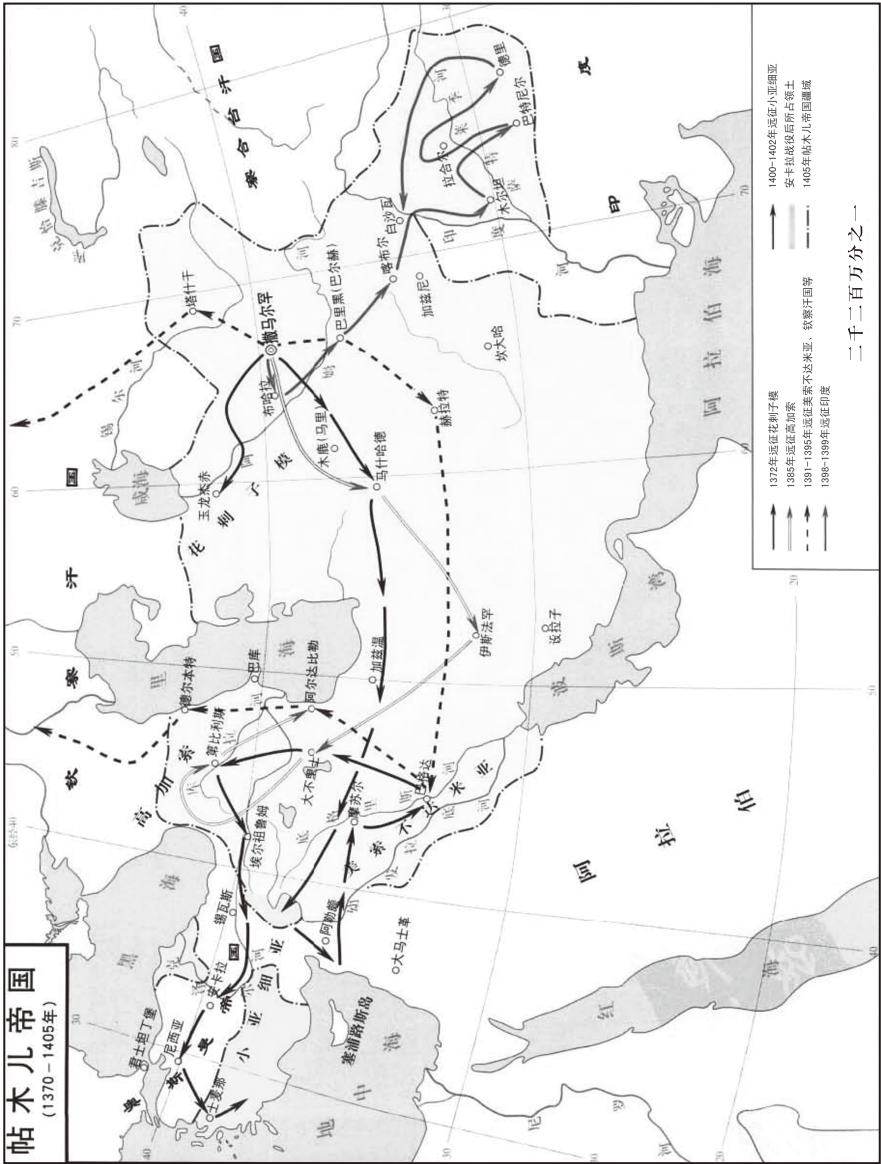
马木鲁克在近东的统治一直持续到 1517 年奥斯曼人的入侵为止。这是在伊斯兰教历史上投入经费最多、对伊斯兰的发展影响最大的王朝。马木鲁克是埃及最有影响力的阿尤布苏丹的禁卫军，这是马立克·萨利赫军队的核心力量。几百年中近卫军在军队中占据主导地位，马立克·萨利赫实际上建立了他们自己的统治。在长达 250 年间，这个统治不是通过家族进行政权交替，而是由一支禁卫军代替另一只禁卫军。结果，马木鲁克社会存在严重的张力：统治精英

[1] Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 2002.

常常和大众迥异，马木鲁克统治者以突厥文化为主，讲突厥语，而广大被统治的民众则是讲阿拉伯语的人。虽然个体层面通过通婚等手段可缓解张力，但绝不能根除这种张力，因为精英们作为文化“使者”，在每一代中都得到了强化。在伊斯兰帝国的中部省区伊拉克，政治上的分化为宗教发展提供了显著的机会。例如，塞尔柱王朝（The Saljuq Empire）起于阿巴斯哈里发的部分领土之上，尤其是纳塞尔（1180—1125）恢复了他们在宗教与政治事务上的权威。这些努力被13世纪的蒙古侵略者摧毁。1258年，成吉思汗的孙子率领一支军队侵入巴格达，消灭了阿巴斯王朝。一些到埃及的避难者声称他们是阿巴斯家族的成员，但他们并未得到马木鲁克之外的广泛承认。蒙古人在叙利亚被一支马木鲁克军队阻挡，这是马木鲁克历史上的光辉一页。伟大的历史学家和教法学家伊本·赫勒敦称赞他们拯救了伊斯兰教，但伊朗大部分依然处在蒙古人的统辖之下，名为伊尔汗国（The Ilkhanid Dynasty）。蒙古人的宗教通常被称为“萨满教”，但在宗教事务上，蒙古人非常宽容，当时基督教尤其是聂斯托利派相当活跃。基督教会试图联合蒙古人反对穆斯林。佛教在蒙古人中也有很多信仰者，包括至少一位伊尔汗的统治者。从13世纪末叶，伊朗的蒙古统治者纷纷皈依伊斯兰教，与此同时，他们没有完全放弃蒙古习俗和萨满信仰。也许是出于萨满教背景，蒙古人对苏非谢赫非常尊重且予以支持。在这些苏非谢赫中，伊朗西北部一个神秘主义教团的领袖（Safi al-Din Ishaq）最为著名。16世纪萨法维（Safawiyya）教团在伊朗居于主导地位。

15世纪，中亚另一支游牧部落入侵近东并远征到大马士革，帖木儿（Timur）展示了不同寻常的军事才能，然而没有兴趣建立一个永久的政权。1405年他死后，帖木儿帝国又陷入政治上的分裂。他控制了伊朗、伊拉克，东安纳托利亚陷入蒙古和突厥人的统治之下。尽管有马木鲁克那样的强大稳定政权，但军事统治之下的中东政治力量在中世纪不断分化，这个时期的宗教是在政治分化的背景下发展的。

中世纪近东政治生活的第二个基本模式是各不相同的统治阶层，因血缘或业缘而彼此维系在一起，但普遍与他们所统治的地方民众缺乏有机的联系。这对宗教发展同样产生深远的影响。这些精英争取不同的形式，有时候他们代表了整个部落和部落联盟。如塞尔柱家族建立在皈依伊斯兰教不久的突厥部落的基础之上。另一个代表是马木鲁克，正如他们的文献所示，他们曾是奴隶，他



(张芝联等《世界历史地图集》，71页)

们进入伊斯兰世界被训练为拥有军事权力的社会群体。这些精英们不论部落的、奴隶的或雇佣军的身份，坦率地讲，都是突厥民族。突厥人在整个世纪成为中东伊斯兰国家军事力量的重要组成部分，统治者和军人构成了社会基础，标志着他们在血缘上、民族上、语言上与被统治的民众有明显的区别。能够把不同民族、不同语言的统治者与被统治者联系起来的是宗教，萨拉丁、蒙古统治者成为虔诚的穆斯林，不遗余力地借助政治、军事力量传播伊斯兰教，有些具有政治目的——使其统治更具合法性，被广大民众接受。

乌里玛（Ulema，宗教学者）在地方社会中发挥着重要的作用。宗教学校（Madrasa）是穆斯林民间社会的联系网络，将宗教知识传布到伊斯兰世界的每一个角落。乌里玛的财富和社会地位差异很大。有些宗教学者是富商之家，或他们本人就从事商业活动，因此城市资本与宗教学者的联系非常密切。有些学者子嗣担任要职，这些学者凭借其文化资本建立了不同的学科。宗教学术有很强的社会动员能力，通过各种渠道提供经费给那些缺少经费的学生学习宗教和法律，甚至从事学术的宗教学者可以获得财富。他们的社会、经济地位悬殊，传播宗教知识的途径多样。卡迪、大清真寺的伊玛目享有很高的地位，《古兰经》诵读者、领拜者、苏非传教士地位较低，他们都对宗教知识的代代传承发挥了重要作用。

萨法维运动由谢赫萨菲丁（Safi al-Din, 1252—1334）创立。萨菲丁是一个逊尼派苏非教师，出生于伊朗西北部地区的一个库尔德家庭，代表了伊斯兰大众反对残酷军事统治的复兴运动。萨法维运动占领伊朗并建立了一个新的王朝，其统治自 1501 年至 1722 年持续了 200 余年。教团创立者起初宣扬净化宗教，其孙子萨德尔丁（Sadr al-Din, 1334—1391 年在位）使教团发展为一个等级制的具有政治色彩的富有的教团组织。他是该教团第一个声称先知后裔的领袖，他将教团范围扩大，创建学校，扩大宣教活动。他的教团以穆勒什德为最高领袖，以海里发为直接代理人，指导宣教活动。15 世纪，萨法维运动变成伊朗西北部和安纳托利亚东部地区一股强大的政治力量。萨法维教团的发展得益于帖木儿统治的分裂和突厥部落的激烈冲突，由宣教转为军事冲突。各族游牧民、农民、艺人及中小氏族首领加入萨法维教团以反对强大的部落领主。教团首领通过联姻与地方首领结成军事同盟并将整个部落民纳入其队伍中。萨法维教团成为融帝国、宗教、部落力量于一体的新势力，以军事政治行动为重点，伴之以对教义的新阐释。萨法维声称他们信仰什叶派教义，伊斯玛仪（1487—1524）预言他是隐遁伊玛目，是

阿里的化身，是真主的显现。伊斯玛仪受到了多种宗教思想的影响，包括什叶派、逊尼派及苏非思想，也吸收佛教和琐罗亚斯德教的内容，自称是古代智者的化身，是耶稣之灵，由神圣永存的火照亮，此火先于宇宙存在，由先知的家族成员传递，在伊斯玛仪身上得到体现，他是弥赛亚和国王，拥有世俗权力和神圣的宗教权力，因此萨法维教团的成员和士兵要无条件地顺从他。

1501年伊斯玛仪占领大不里士并声称自己是沙（国王），后建立了今天的伊朗，切断了奥斯曼与伊朗伊斯兰文化的联系，加剧了伊朗与中亚日渐增长的文化分化，逐渐将中东分割为奥斯曼、伊朗和中亚穆斯林文化。数百年的政治分裂破坏了原有的中央帝国统治，农业和城市生产因游牧民族的入侵遭到破坏，经济衰退，农业人口减少，削弱了中央统治的经济基础。萨法维统治者将氏族部落及城镇农村纳入统一的管理中，通过部落领袖、宗教领袖和商人领袖抑制内部分裂力量；提高波斯人在中央政府中的权力，抑制突厥军事精英。伊斯玛仪控制着宰相领导的行政部门和埃米尔领导的军队系统，宗教官僚体系负责任命法官、教师和宗教基金管理员。阿巴斯国王（Abbas I, 1588—1629）开展军事改革和行政改革，萨法维王朝政治经济得到发展。萨法维王朝的伊斯兰教颇具特色：苏非教团皈依什叶派，以宗教思想强化统治者的绝对权威，宣扬马赫迪（救世主）思想，把最高统治者描绘为完美的导师（Murshid-I Kamil），要信徒绝对顺从；把乌里玛纳入国家控制的官僚体系中；保护宗教人士的利益，宗教望族的大宗土地免交赋税，由此获得宗教人士的效忠和支持；确立什叶派十二伊玛目派的统治地位，抑制逊尼派和其他苏非教团；采取多种措施使犹太人、基督徒、琐罗亚斯德教徒改宗。十二伊玛目派之所以取得成功，不仅得益于国家力量的支持，其自身的宗教吸引力也很重要。

印度次大陆：德里苏丹和莫卧儿帝国

当伊斯兰教被传入印度次大陆时，这里已经有高度发达的文明：农业、城市、宗教以及复杂的政治统治。印度有种姓制度、婆罗门教和佛教，历史上印度曾经建立过大帝国，穆斯林进入时印度分裂为众多邦国。穆斯林进入印度，推动了印度政治一体化，创立了融伊斯兰文化与印度文化于一体的新文化。穆斯林的宗教生活体现了多样性：乌里玛的学术传统、苏非与沙里亚的结合、圣墓崇拜及改革运动。印度不同于萨法维王朝或奥斯曼帝国，这个多元的宗教社

会不受官僚体制或政府的严密控制。印度伊斯兰文明特有的文化品质，自主多元的宗教倾向，使其完全不同于一般的伊斯兰模式。

早在8世纪初，穆斯林就进入印度次大陆，711—713年阿拉伯人在信德地区建立穆斯林统治。从严格意义上说，穆斯林征服是指阿巴斯王朝后期穆斯林在阿富汗的军事统治。1030年伽色尼占据拉合尔并统治印度北部地区。12世纪晚期，伽色尼被古尔领导的山地首领取代。古尔王朝（The Ghurids）逐步征服印度，1175—1192年占领乌其、穆尔坦、白沙瓦、拉合尔和德里。1206年古尔的一个将军库特布·丁·艾布格（Qutb al-Din Aybeg）征服德里，宣布独立并建立了德里苏丹王朝（Delhi Sultanates, 1206—1526）。阿拉丁和卓（Ala al-Din Khalji, 1290—1316）将其权力延伸到古吉拉特、拉杰斯坦、达卡及南印度地区。图拉格（Tughlug, 1325—1351）是第一个任命非穆斯林担任军事和政治职位的苏丹，他本人参加地方节日，允许建造印度神庙，反对蒙古入侵印度，强化穆斯林的身份，对非穆斯林征收人丁税；慷慨支持乌里玛，把突厥将领、印度上层和穆斯林学者统一纳入政治精英，确保在印度教和佛教影响深远的地区维护穆斯林少数的统治。一些地方势力反对图拉格帝国统治，形成一些独立的印度王国。16世纪早期反对德里苏丹的斗争导致帖木儿后裔巴布尔（Babur）的干涉，巴布尔很快占领撒马尔罕、喀布尔、赫拉特、坎大哈，1526年巴布尔成为德里统治者，建立莫卧儿帝国。其子胡马云（Humayun）占据德里和阿格拉（Agra），阿克巴（Akbar）大帝时，印度莫卧儿帝国统治达到巅峰。莫卧儿帝国创立了印度次大陆政治统一和社会经济文化发展的新时期。

阿克巴大帝实行宽容开放的民族宗教政策，对印度人等非穆斯林免征人丁税，与印度贵族联姻，任用有才干的印度教徒任政府官员；允许信仰自由，允许其他宗教合法存在，修建庙宇，鼓励开展多种宗教之间的交流，对各大宗教一视同仁，引导不同宗教、不同民族和谐相处，促进印度文化、波斯文化的交流，扩大巩固统治基础。莫卧儿帝国后期以奥朗则布（Aurangzeb）为代表，采取民族宗教不平等的政策，强调维护伊斯兰信仰的纯洁性，一定时期内维护了穆斯林上层统治，但激化了穆斯林与印度教徒之间的矛盾，使正统伊斯兰思想越发保守，造成统治地位越发不稳固，加速了莫卧儿帝国的衰落。要言之，帝国时期的穆斯林征服者给古代中东带来革命性的社会、政治、文化和经济结构的变迁。

第二章

近现代伊斯兰教

近现代以来伊斯兰教传统面临着达尔文进化论、伏尔泰和罗素的思想及社会主义、共产主义思想学说的严峻挑战，核心问题是伊斯兰教能否适应现代社会的政治、经济需求。穆斯林选择复兴主义、现代主义、泛伊斯兰主义等不同的方式进行回应。多元的回应方式体现了穆斯林思想、社会的多元性，穆斯林没有单一的社会结构，伊斯兰教并非统一的意识形态。

伊斯兰教传统是穆斯林认同和自我理解的核心，也是穆斯林应对现代危机的遗产。穆斯林在历史当中体认真主的智慧，这种体认既是个人的，又是集体的。穆斯林的自我理解建立在对《古兰经》和穆斯林早期的光辉历史中。伊斯兰世界面临的最严峻的挑战是 17 世纪以来的西方入侵。西方列强对穆斯林从经济控制到政治、军事的统治，使近代以来伊斯兰世界在失去政治庇护的困境下，不断受到殖民文化的冲击，陷入深重的政治危机、经济危机和思想文化危机。在伊斯兰教历史上，穆斯林第一次发现他们被基督教的西方所统治，而传教士声称西方的成功就在于基督教文明更优越。穆斯林开始思考：伊斯兰出了问题？昔日成功的神圣指导在哪里？在非伊斯兰教的国家，穆斯林能否成为一个好公民？穆斯林的生活方式能否适应现代性的需求？贾玛鲁丁·阿富汗尼、穆罕默德·阿卜杜、赛义德·阿赫默德汗从不同的角度提出应对危机的解决办法。

20 世纪，伴随着殖民统治的瓦解，穆斯林的政治命运发生变化，独立运动高涨，穆斯林建立了独立的民族国家。伊斯兰教（宗教领袖、政党、象征）在解放运动中发挥了重要作用。随之出现了新的问题：伊斯兰教认同及宗教在国

家中的地位问题，包括国家的政体、法律、制度。当大多数国家采用西方的、世俗的现代化发展模式时，伊斯兰教似乎从公众生活中退出。但是，认同问题依然没有解决，作为国教的伊斯兰教，在阿拉伯民族主义、伊斯兰社会主义中到底扮演什么角色？沙里亚在国家法律体系中有何地位？

伊斯兰教作为各穆斯林民族的主体文化，历史上曾是一种高度发达的文化，具有长盛不衰的魅力。在民族危亡之际，世界各地的穆斯林，尤其是穆斯林宗教领袖和知识精英们，从伊斯兰教固有的文化传统中寻求复国兴民之道。在近现代社会，伊斯兰教积极参与政治变革、社会变革，展示了伊斯兰教在近现代社会巨大活力以及作为成熟宗教所具有的调适能力。

一、伊斯兰教的现代改革

伊斯兰教现代改革在 19 世纪下半叶开始于印度、埃及等伊斯兰国家和地区，以赛义德·阿赫默德汗、穆罕默德·伊克巴尔、穆罕默德·阿布杜为代表，主张学习西方先进的科学技术和文化知识，大力发展教育，以科学理性的观点重新解释《古兰经》，改革伊斯兰教中的陈规陋习，以适应时代和社会发展潮流。伊斯兰世界的政治危机、经济危机和传统思想文化的衰落，西方先进的科学文化知识的传入和影响，使得伊斯兰世界的知识精英、社会精英意识到只有发展科学教育、复兴民族文化，才能复兴宗教、促进社会发展。改革的目的在于使伊斯兰教的教义教法礼仪制度适应现代化，以复兴伊斯兰文化，在此基础上实现社会政治、经济、宗教、文化教育的全面发展，最终能够富国强民。

伊斯兰现代主义的主要思想包括：第一，用现代主义观点批判伊斯兰教传统中的思想陈规，革新宗教。第二，用进化、发展、辩证的观点重新解释经训，推崇科学、理性。第三，变革伊斯兰教法，认为经训中有关宗教信仰的内容具有永恒价值，而社会立法性内容需要根据时代的变化作出新的解释；提倡伊智提哈德（独立判断），以恢复教法的活力。

威廉·M·瓦特的《伊斯兰复兴主义和现代性》一书指出传统的伊斯兰世界观与西方的现代性相矛盾，声称建立在《古兰经》、圣训、公议基础上的早期伊斯兰教持以下观点：第一，世界是不变的；第二，伊斯兰教是最后的、最优秀的；第三，穆罕默德被理想化为穆斯林必须效法的完美的典范。瓦特说：“除

上述错误观念外，穆斯林社会错误地为重建过去而困扰，以致看不到也不能面对今天的挑战。”瓦特的错误在于，他对伊斯兰世界的发展与改革缺乏了解，对穆斯林的世界观缺乏正确的认识。

埃及的塔赫塔维（1801—1873）于1826年到巴黎考察之后进行了改革设想。塔赫塔维在爱资哈尔大学学习，被埃及总督穆罕默德·阿里任命为第一届赴法留学生代表团的伊玛目。在法国5年的留学生活给他留下深刻的印象，他眼界开阔，把大约20部著作翻译为阿拉伯文。他新建了一所语言学校，担任第一份官方报刊的主编。祖国（watan）与爱国精神（wataniyyah）对穆斯林而言是新思想，塔赫塔维最先将其引入阿拉伯语中。在塔赫塔维看来，文明、伊斯兰和理性是一致的，教法（沙里亚）与自然法则不矛盾，很多时候二者是一致的。

赛义德·贾玛鲁丁·阿富汗尼（1838—1897）希望通过建立统一的穆斯林民族以恢复昔日的辉煌。他是诗人、作家、演说家、新闻记者和政治活动家。他游遍印度、阿富汗、土耳其、埃及、法国和英国，呼吁穆斯林认清殖民主义的真面目。他是现代穆斯林民族主义之父、泛伊斯兰主义的倡导者、伊斯兰改革运动的鼓动者。1866年被阿富汗总督穆罕默德·阿尔赞木任命为首相，公开号召阿富汗人民抵抗英国殖民统治。阿尔赞木被亲英分子推翻后，阿富汗尼前往印度进行宗教、政治、学术和社会改革的宣传。后在埃及、土耳其、印度、美国、英国、法国、伊朗继续宣传，曾在土耳其、伊朗担任过重要公职，为了事业终身独身，但是屡遭挫折，1897年死于伊斯坦布尔。

阿富汗尼的波斯文著作《反驳自然主义者》（阿文《答无神论者》）阐述宗教信仰的重要性和必要性：信仰是个人幸福和社会发展的基础，伊斯兰教为政治和社会改革指明了方向和方法。人们应当确信：（1）人是地球的产物，是被创造的万物之灵；（2）万事万物都反映着信仰的内涵，穆斯林是最高尚的民族；（3）人的现世生活就是为了自我完善以求进入更高的境界，摆脱死亡之痛苦，获得永生之福乐。他在人的问题上把信仰与理性结合起来，认为人是安拉的造物，不否认人自身具有创造力。与其说人是理性的动物，不如说人是能够生产的动物。人有发明和创造的能力，这是人与动物的根本区别。创造和发明是人类生存的重要条件，人的创造能力确定了人的生活范围、进化程度和衣食住行，创造和发明也是人类思维和价值的一种表现形式。人是超越大自然的，人类的发展进步是通过人的创造发明取得的，人的精神和道德也是在这一基础

上发展起来的，其他动物是绝对没有的，人是真正独立的世界。世上有两种联系纽带将人们维系在一起，一是共同的语言，一是共同的信仰。阿富汗尼盛赞科学，认为欧洲获得成功的最主要原因在于科学。他批评乌里玛把科学分为穆斯林的科学和欧洲的科学，禁止教授欧洲科学。他们不知道科学是没有国界的，不是哪个民族专有的。他批评穆斯林以极大的热情学习亚里士多德，仿佛他是穆斯林的基石，却把伽利略、牛顿、开普勒当作异端。阿富汗尼认为，禁止科学和理性表面上是在捍卫教门，实则宗教之大敌。伊斯兰教是与科学、理性关系最密切的宗教，科学、理性与伊斯兰信仰是相容的。

穆罕默德·阿卜杜（1849—1905）是一位综合者，他自幼接受传统的宗教教育，与贾玛鲁丁·阿富汗尼接触后成为改革者。被英国政府流放后，他一直在贝鲁特和的黎波里。回国后担任埃及大穆夫提等宗教职务。他试图改革伊斯兰教，使之与现代社会相适应。认为伊斯兰教是一种信仰体系，其所依赖的基础既有信仰又有理性。伊斯兰教在穆斯林政治文化和社会生活中具有不可取代的作用，伊斯兰教的信仰与理性并不矛盾。阿卜杜指出，以学术为理性的目的，以宗教为信仰的目的，这是各执一端，都是片面的。《古兰经》无论经文本身还是论证方法，都是符合理性的。《古兰经》先确立论点，再加以证明，然后引用证据驳斥异议者的观点。《古兰经》命令穆斯林用理性观察宇宙现象及其规律。伊斯兰教唤醒了沉睡的理性，理性又成为伊斯兰教最强的辅弼。阿卜杜把《古兰经》中与理性明显不一致的经文宣布为“奥秘”，在真主所知范围内，对于理性来说，则存而不论。在他看来，科学与信仰不相悖，民族要进步、社会要发展，必须有科学的发展。真主赐给穆斯林两样启示，一是《古兰经》，一是大自然，科学就是研究大自然的，人当对自然持有敬意，因为自然也是真主创造的。他主张引进现代西方科学技术，促进穆斯林社会的发展。

赛义德·阿赫默德汗（1817—1898）是印度现代主义改革者。他援引欧洲模式，在印度创办大学，翻译西方科学著作，推动印度现代教育包括妇女教育的发展。南亚穆斯林的认同问题有所不同。在印度次大陆，作为少数群体的穆斯林统治着主体民族印度人数百年之久。18世纪以后英国殖民者加强政治、经济、军事控制。赛义德·阿赫默德汗强调要与社会调适，穆斯林要接受英国人的统治，同时要在内部开展宗教的、社会的、教育的变革。他与阿富汗尼、阿卜杜一样，声称伊斯兰教与现代思想之间没有与生俱有的冲突。

穆斯林提出回到《古兰经》和圣训，看起来是将先知与圣门弟子的时代作为现实生活的学习典范，实乃各地穆斯林创造性地重新解释传统，积极开展社会变革，重建社会。穆斯林把《古兰经》、圣训精神与时代生活紧密地联系起来。

二、泛伊斯兰主义

泛伊斯兰主义在政治方面，主张全世界穆斯林团结起来，以伊斯兰教法为基础，建立起一个超国家、超民族、超地域的统一的伊斯兰大帝国。在宗教方面，该主义认为伊斯兰教适用于任何时代，伊斯兰教育应该成为国民教育的第一内容。穆斯林的落后缘于伊斯兰世界在政治上的分裂。因此提出宗教改革，要求剔除种种外来的不良影响，重新解释《古兰经》和圣训，重新建立各项宗教制度，复兴伊斯兰教法，以适应社会发展的潮流。在学术方面，主张调和宗教与科学的矛盾，鼓励穆斯林积极学习西方先进的科学知识和文化技术，以改变伊斯兰世界的落后状态。泛伊斯兰主义具有反殖民主义色彩，在一定程度上反映了伊斯兰世界的人民要求进步的强烈愿望。然而泛伊斯兰主义早期寄希望于封建统治者身上，同人民群众没有密切联系，群众基础薄弱。它强调宗教的共同性，但是忽视了阶级的、民族的矛盾，其结果只能以失败而告终。“二战”后的泛伊斯兰主义不再强调恢复哈里发制度、建立统一的伊斯兰大帝国，而是强调穆斯林的共同信仰和文化传统，主张伊斯兰国家在政治、经济、文化、科学、教育等各个领域进行全面而广泛的合作；不再提倡反对基督教的主张，而是积极开展与其他宗教以及意识形态之间的对话；希望通过宗教团结全世界穆斯林，反对帝国主义、犹太复国主义，希望实现真正的和平与安全。

在泛伊斯兰主义影响下，伊斯兰社会运动以伊斯兰教为旗帜，广泛组织和动员群众，使其积极投入反帝反封建斗争，有明确的社会目的和政治目的。它强化了伊斯兰教的信仰，加强了伊斯兰教的纽带作用，也是伊斯兰教自我团结的一种重要手段，使其在不同国家和地区能够适应社会时代的变迁，并不断显现活力。瓦哈比教派运动以宗教与政治权利相结合的方式净化信仰、消除腐败、恢复伊斯兰教的本来精神。赛奴西运动热衷于改革带有民间信仰色彩的苏非主义的信仰和实践，以协调与正统信仰及官方思想的关系。马赫迪运动以历史上民间盛行的马赫迪思想为号召，组织民众。

三、伊斯兰教与民族主义

民族主义是基于民族认同的重要学说。埃内斯特·格尔纳（Ernest Gellner）指出，民族主义是一种关于政治合法性的理论，它要求族体（nationality）的疆界不得跨越政治的疆界，尤其是在一个国度里，族体的疆界不得将掌权者与其他人分割开来。民族主义于 18 世纪末 19 世纪初产生于欧洲，以北美独立战争、法国资产阶级革命和费希特的《对德意志民族的演说》的发表为标志。美国独立战争是近代西方民族主义意识的一次最大规模的爆发。《独立宣言》是体现民族主义原则的最早文献之一。此后，民族主义成为近代以来世界最强大的政治和社会力量之一。一战、二战及冷战后，几次兴起民族主义热潮，前两次以亚非拉地区众多民族国家的独立或新建为标志，而冷战后则更多地表现为地区性的民族冲突或民族分离主义运动。

伊斯兰教，无论逊尼派还是什叶派，都不把种族作为社会和政治组织的基础，而是强调伊斯兰特性和穆斯林的团结超越种族和民族忠诚。信仰伊斯兰教的阿拉伯人直到 19 世纪末 20 世纪初才经历了真正的民族主义觉醒。中东民族主义的发展同建立民族国家这一现代政治制度的活动有密切联系。通过民族国家的想法，领土国家的概念使传统的中东思想革命化。中东真正的政治现代化产生于民族国家的框架中。因此，它同 19 世纪东欧民族形成的进程相类似，强调语言、历史和文化。

阿拉伯民族主义产生于 1919 年以后，主张阿拉伯人组成一个单一的国家，一个从大西洋一直延伸到印度洋地区的共同的文化和语言的政治实体。认为伊斯兰教具有阿拉伯特性，是阿拉伯民族特性不可分割的一部分。将穆斯林的历史传统全盘阿拉伯化，以萨提·胡利斯和阿卜杜拉·阿莱利为代表，反对地区性的民族主义，强调伊斯兰教在形成阿拉伯国家中的政治作用。1952 年埃及发生革命推翻君主制，在纳赛尔的领导下，挫败英法联军，将苏伊士运河收归国有，强调阿拉伯文化、历史的共同性，淡化阿拉伯人之间的差异，把伊斯兰教看作感情的联系纽带而不是政治组织的一种原则，阿拉伯民族主义高涨。但 1967 年第四次中东战争的惨败，打破了阿拉伯民族主义是伟大的、不可战胜的神话。

1904 年优素夫·阿科拉在开罗第一次出版的他的经典著作《三条政治途径》

中指出,泛伊斯兰主义和奥斯曼主义不再适合作为一个现代政治组织的基础。奥斯曼主义不接受一个民族国家的想法,而泛伊斯兰主义对基督教徒没有吸引力。阿科拉主张土耳其民族主义,因为这种意识形态可以把所有土耳其人聚集在一起并使他们成为新国家的基础。这成为青年土耳其党人的政策。土耳其的民族主义一度是成功的典范,它削弱了伊斯兰教的神权政治基础,实行彻底的政教分离,将伊斯兰教逐出了政治、司法、教育等公共领域。

在中东,同时存在着宗教、种族、语言、疆域、民族、国家等多重认同方式,强调效忠现行阿拉伯国家的国家民族主义是该地区政治力量的主流,但它仅仅是阿拉伯众多认同中的一种。二战后新兴民族国家摆脱殖民统治后,民族经济不断发展,民族意识逐渐增强,民族文化得以重建和复兴。

强调民族认同的阿拉伯民族主义和强调宗教认同的伊斯兰原教旨主义都是国家认同的有力竞争者。正是这种政治观念上的相互竞争和冲突,使阿拉伯地区政治动荡诡异。

民族主义对伊斯兰教的影响在于:(1)破坏了穆斯林基于共同信仰的团结;(2)加强世俗主义而削弱伊斯兰教在政治和社会公共领域的影响;(3)挑战伊斯兰国家认同。阿拉伯民族主义实际是由两个层面构成:首先,从文化角度看,它认为阿拉伯人具有共同的情感、文化、语言、宗教等内容;其次,从政治角度看,它认为阿拉伯国家间的边界不仅是人为的,而且是令人讨厌的。

四、伊斯兰教与世俗主义

世俗主义是以政教分离观念为核心的思想和理论,反对神权统治,主张宗教与政治、法律、教育分离,坚持以人为本。英国的霍利·约克(George Jacob Holyoake)于19世纪40年代提出世俗主义(secularism),表示只关注可用今世生活的经历加以检验的问题的立场。世俗主义通过理性科学和社会组织追求人类进步,认为科学是人类唯一的天意,理性是真理的手段,消除今世的不平等,而非在来世获得对这种不平等的补偿才能实现人的正当权益。国家应在宗教事务上没有偏私,应当容忍所有的宗教和哲学教条。

近现代史上西方殖民统治结束后,伊斯兰国家实现了民族独立与解放,在治理国家的政策及道路选择上,那些接受西方文化及政治模式,主张以西方治

国途径取代伊斯兰教传统国家学说、宗教与政治截然分开、以西方现代文化淡化伊斯兰宗教影响的派别及理论被称为世俗主义。

伊斯兰世界世俗主义主张根据现代欧洲的模式建设伊斯兰国家，按西方的模式将社会生活的所有方面加以现代化，包括废除苏丹和哈里发的职位，以星期天为法定休息日，关闭宗教学校，关闭宗教法庭，削弱宗教人士的权力，促进文化娱乐的现代转变，所有学校和公共场所向妇女开放。伊朗礼萨汗 1935 年规定妇女戴面纱为非法，男子改戴欧式帽。土耳其凯末尔革命以后推行的世俗化发展模式，实行宗教与政治、宗教与司法、宗教与教育相分离的政策，加强世俗政权对宗教的控制，将伊斯兰教局限在私人生活领域；倡导世俗价值观，以共和主义和民族主义为核心，大力发展经济、文化、教育，提高妇女的政治地位。其社会经济在 20 世纪三四十年代高速增长，成为当时伊斯兰世界唯一生机勃勃的国家，其他伊斯兰国家纷纷效仿，采用世俗化发展模式。埃及、伊拉克、叙利亚、黎巴嫩、也门、阿尔及利亚、突尼斯、巴勒斯坦解放组织奉行的是明确的世俗化道路，约旦、摩洛哥君主制虽鼓励将伊斯兰主义纳入政治进程，但世俗化仍是国家的发展方向。

伊斯兰各国现代化发展遭受挫折，穆斯林反思世俗主义者支持的西方化的现代发展模式割断了历史，开始寻求具有伊斯兰特色的现代化发展道路，重视传统，反对西化，坚持宗教与世界、灵魂与肉体、真主与人权的完美统一；主张恢复伊斯兰教法在司法中的地位；强调国民教育包含伊斯兰文化传统教育，反对有悖于伊斯兰教的世俗思想和内容，加强伊斯兰教在政治及公众生活中的影响力。

五、伊斯兰教与社会主义

伊斯兰社会主义于“二战”后流行于伊斯兰世界，旨在调和伊斯兰教与社会主义。以伊斯兰信仰为基础，认同社会主义学说，并认为社会主义与《古兰经》和伊斯兰教义有共同之处，是伊斯兰教、民族主义和社会主义相结合的产物。伊斯兰教社会主义的思想基础在于：《古兰经》和伊斯兰教义主张消除剥削压迫，创建一个平等、公正、合理的社会制度，与社会主义的政治经济主张有相似之处。埃及的纳赛尔、利比亚的卡扎非、阿尔及利亚的本·贝拉和布麦丁

的社会主义与伊斯兰教、阿拉伯民族主义相结合，突尼斯实行宪政社会主义，叙利亚、伊拉克实行复兴党社会主义，南也门实行科学社会主义。

穆斯塔法·西巴伊（1910— ），叙利亚穆斯林兄弟会领导人，自认为是穆斯林社会主义者和共和主义者。1960年在《伊斯兰社会主义》一书中提出几乎所有的经济和社会问题都能由伊斯兰社会主义来解决。主张所有公民拥有五项基本权利：生存、自由、获得知识、尊严、拥有财产的权利。主张采取国有化措施发展经济，实行社会互助原则，承认私有财产的合法性，“伊斯兰社会主义符合人类的本性。它满足了所有公民的尊严及他们的利益。对于工人，它提供体面的生活水准和有保障的前途；对于资本家，它开辟了在国家控制下进行生产的广阔天地。最后，它适用于所有公民而不带任何歧视，它不排斥其他宗教信仰，不是某一宗教信仰所享有的特权”。

马哈茂德·谢尔塔特于20世纪50年代后期任埃及艾兹哈尔大学校长，在1961年发表的《社会主义和伊斯兰教》一文中指出：伊斯兰教不仅是精神方面的宗教，不像某些人错误地想象的那样局限于建立仆从同其真主之间的关系，同组织社会事务和确立其行为准则毫无关系，相反，伊斯兰教在本质上是放之四海而皆准的。它不仅决定人同真主之间的关系，而且制定调整人的关系与调整公共事务的准则，目的是保证社会的幸福、穆斯林之间的社会互助。不能把人类社会的成员看作是不需要相互依靠的。恰恰相反，由于他们生存在这个世界以及他们生活的条件，他们互相帮助与合作，以满足他们的需求。他强调社会团结和社会互助——道德、知识、经济、政治、防务、道义等方面的互助，强调人有五项权利：维护宗教信仰、维护生命、维护子女、维护财产、维护理智。

六、伊斯兰复兴主义

我们讨论复兴主义时，必须注意三点：其一，不能简单抽象地讨论原教旨主义或复兴主义，要把伊斯兰复兴运动放在特定时空背景下分析。其二，不能简单地把宗教复兴或原教旨主义视作反对现代性的运动，而忽视民族主义和社会不公是导致此类运动发生的根本原因。其三，要区分宗教层面和政治层面的复兴主义。打着宗教旗号的政治行为，不该因其表面的宗教动机而忽视其深层

的社会根源。

基督教的“原教旨主义”(Fundamentalism)是神学和政治派别互相攻击的术语,宗教自由主义者用“原教旨主义”贬损那些坚持正统宗教信条的人。西方用“原教旨主义”一词称呼20世纪70年代以来的伊斯兰复兴运动以削弱伊斯兰运动的合法性,这些伊斯兰运动意在反对西方在伊斯兰世界的霸权,正如伊朗伊斯兰运动原本是伊朗民众摆脱美国控制的民族主义运动,自1979年以来一直被描述为激进的宗教原教旨运动。布鲁斯(Bruce)把“原教旨主义”界定为传统宗教信仰者对社会、政治、经济变迁抑制了宗教在公共领域发挥作用这一现象的理性回应,属保守的宗教运动,严格遵行圣典和传统宗教价值观,坚持和捍卫正统宗教信条。有人认为,复兴主义是对世俗化的回应或抵制。事实上,当代形形色色的宗教复兴运动彼此差异很大,有些运动把宗教当作民族认同的标志,不具有原教旨的色彩。比如,北爱尔兰的基督新教徒担心在天主教的爱尔兰丧失自己的基督教认同和权力,很多谋求独立的新教徒其实非常世俗,仅有四分之一或三分之一的人属于原教旨主义者。再如,印度民族主义者要建立一个真正的印度教国家和社会,印度教只是民族认同的象征,而不是一套必须遵循的律法。印度人民党和国民志愿协会的性质,是民族主义者而非原教旨主义者。仅仅关注原教旨或宗教层面而忽视其更为重要的政治诉求是危险的。由于宗教与民族之间的密切关系,使得穆斯林的运动常常被贴上原教旨主义的标签。所谓的伊斯兰原教旨主义与美国的基督教原教旨主义非常不同,美国的基督教原教旨主义者关心诸如堕胎、禁止在公立学校礼拜、女权、同性恋权利等问题。伊朗伊斯兰革命则是伊朗穆斯林在霍梅尼领导下摆脱美国的控制、放弃西方化世俗化的现代发展道路,选择尊重民众意愿、尊重本国历史文化传统的发展道路。

伊斯兰复兴运动具有反帝国主义的诉求。18—20世纪穆斯林发动圣战反对欧洲殖民主义和帝国主义,被压迫者反对压迫者的运动被穆斯林反对异教徒的宣传所遮蔽,这种反帝运动一直持续到20世纪。被贴上伊斯兰复兴标志的伊朗伊斯兰革命,其本质是反对美国控制的民族主义革命,而不是伊斯兰运动。霍梅尼建立严格意义上的伊斯兰国家和社会的目标,与摆脱外国统治的目的密切交织在一起。他提出依靠伊斯兰,而不是东方(苏联)和西方(美国),不能把国家和民族的命运从帝国主义的左手交到右手。回到伊斯兰与推翻外国统治的

目标之间的联系在于：穆斯林认为自己背离了安拉的律法，导致美国异教徒的控制，回到伊斯兰意味着重新获得自己的文化认同，反对西方控制。埃及、突尼斯等中东国家的伊斯兰复兴运动实乃反对本国政府的集权统治和社会不公。

当代一些民族宗教运动有的属于政治、经济和文化歧视或宗教歧视引发的民族冲突，歧视导致不满和反抗。有的属于民族分裂或民族自决诉求导致的武力冲突。20世纪80年代以来，伊斯兰政治反对派在世界各地蓬勃兴起，成为伊斯兰国家政治生活中的普遍现象。伊斯兰政治反对派中的主流派，如埃及的穆斯林兄弟会、阿尔及利亚的伊斯兰拯救阵线、突尼斯的复兴党、约旦的穆斯林兄弟会、叙利亚的伊斯兰阵线、巴基斯坦的伊斯兰教促进会等，大都主张在现行政治体制下开展合法斗争，试图以温和的方式实现国家与社会的伊斯兰化，改变国家过于世俗化和西方化的发展倾向。

在宗教政治学说上，逊尼派复兴主义者提出真主权论、先知权威论、代行主权论、政治协商论，统称为“四论”，成为伊斯兰政治反对派的指导原则。什叶派复兴主义者则以霍梅尼思想为楷模，其创建伊斯兰政府、实现教法学家主政的思想主张，有广泛的影响。

伊斯兰复兴运动的代表人物包括哈桑·班纳（Hasun al-Bana, 1906—1949）、毛杜迪（Abu al-iala al-Mududy, 1903—1979）、赛义德·库特布（Sayyid Qutb, 1906—1966）、霍梅尼等。哈桑·班纳所创立的穆斯林兄弟会的宗旨是全面实行传统的政治体制，以其取代世俗政治和欧洲社会的管理模式，强调“斗争和行为”，注重实践性。其宗教目的在于向人们讲解，伊斯兰教的实质不只是精神寄托和宗教仪式，而且包括人类政治、经济、社会生活的各个方面；实践目的是号召穆斯林在日常生活和行为中体现这种对伊斯兰教的广泛性的认识；公共目的在于以伊斯兰价值观为尺度，衡量埃及社会各领域的事务。对于兄弟会成员来说，伊斯兰是一种信仰，更是一种秩序，指导人们的全部生活。其个体目的是改变埃及人目前的经济、教育、就业及健康状况，将埃及从殖民者手中解放出来，实现伊斯兰思想中的“均贫富”与社会公正；总体目标是从帝国主义的强权下解放阿拉伯世界和整个伊斯兰世界。

哈桑·班纳说：“西方文化对我们的侵袭是巨大的，它带来了科学，带来了财富，也带来了西方政治和西方生活方式、恣意的享受和放纵。于是在社会生活的许多重要方面，伊斯兰教的影响消失了。许多关键的环节都印上了欧洲的色彩。

彩,伊斯兰的权威仅存在于人们的心中和清真寺里,完全脱离了社会实践生活。我们过的是矛盾的、动摇的双重生活。因此,我们要弥补伊斯兰的缺陷,摆脱西方影响造成的双重生活,振兴民族精神,实现文化独立,抵御外来影响。”

毛杜迪 (Abu al-iala al-Mududy, 1903—1979), 巴基斯坦记者、作家,著名的伊斯兰思想家、活动家,著有《穆斯林与当前的政治斗争》(1937)、《伊斯兰社会与民族主义问题》(1938)、《伊斯兰政治观点》(1939)、《伊斯兰政府》(1941)、《宗教革新与复兴简史》等。1941年,他创建了“巴基斯坦伊斯兰促进会”,旨在反对政教分离的世俗主义国家,反对停滞不前的保守思想和僵化的传统主义,建立政教合一的伊斯兰国家。西方殖民主义军事、政治、经济、文化侵略使伊斯兰社会形成一股“西方化”的社会思潮,加之伊斯兰社会自身流传下来的世袭制等“蒙昧”思潮,使伊斯兰社会完全进入了新的现代文明时代的“贾希利亚”(蒙昧)时期。抛弃宗教、抛弃信仰,在国家的社会生活中,世俗法律代替了宗教法律,世俗思想代替了教义原则,完全背离了穆罕默德先知当年的思想和行为,完全背离了《古兰经》和“圣训”。现代的蒙昧主义要改变穆斯林对宗教信仰、伦理道德、人生哲学、价值观念和传统的看法。

赛义德·库特卜 (Sayyid Qutb, 1906—1966), 生于埃及南部一个穆斯林家庭,毕业于开罗语言师范学院。曾经留学美国 (1948—1950)。回国后加入穆斯林兄弟会,担任该组织报纸主编,1954—1964年在狱中度过,1966年被处以绞刑。著有《路标》《伊斯兰研究》《伊斯兰与文明》《伊斯兰的未来》《伊斯兰与世界和平》《伊斯兰社会正义》等书。他认为,伊斯兰教是一条正确的道路,指导人类生活的方方面面,除了有一条为实现后世的乐园而通向后世的道路外,还有一条为建造现世的天堂要走的路。哈马斯精神领袖亚辛带领巴勒斯坦武力抵抗以色列占领的理由就是:“我们是一个被占领的、手无寸铁的民族,我们没有强大的经济支柱,甚至没有做人的权利。以色列人想把我们像树一样连根拔起,我们只能自卫。”

阿富汗、伊拉克两场战争后,美国将伊斯兰世界列为“改造”对象,重点是“大中东”地区。美国一方面继续以军事手段“反恐”,维持在阿富汗、中亚、伊拉克、海湾地区的军事存在;一方面企图推行政治民主化、经济自由化和社会世俗化,在控制石油资源、战略通道和最大市场份额的前提下,铲除滋生“极端思潮”和“恐怖主义”的土壤和社会温床。然而,中东强权政治垮台

后,极端主义、恐怖主义蔓延,不仅给中东地区的广大民众带来灾难,也使包括中国在内的其他地区的安全受到威胁。

伊斯兰世界动荡不安反映在很多方面,包括经济危机、政变、战乱、部族与教派冲突、恐怖主义蔓延等。动荡有因,如贫富矛盾、民族与部族矛盾、教派矛盾、世俗主义与伊斯兰主义间的矛盾以及伊斯兰世界与外部世界的矛盾。上述矛盾中,内部矛盾是动荡的根据,外部矛盾是动荡的条件。资源分布不均、发展失衡、贫富悬殊、生存环境各异、面临的内外挑战不一,导致伊斯兰国家利益诉求不断生变,阵营分化明显,力量重组加快。伊斯兰世界面临诸多挑战。穆斯林社会变迁及现代化发展受挫,开始寻求伊斯兰的解决途径。普林斯顿大学教授伯纳德·刘易斯说伊斯兰世界在现代化的尝试中屡屡受挫,引进西方经济思潮与模式,采取西方形态的民主政治运作与体制,结果却导致贫困与独裁。

在经济全球化趋势下,大多数伊斯兰国家事实上被“边缘化”。伊斯兰教不同程度地影响着各国经济、社会、文化、政治发展与各领域对外交往。绝大多数伊斯兰国家实行世俗政治,但社会生活并不完全世俗化。极少数伊斯兰国家实行政教合一统治,但推动世俗化的社会力量在积聚。伊斯兰世界内部发展失衡:2002年伊斯兰世界57国GDP总额1.6万亿美元,约占全球GDP总额的4.7%。进出口总额9800亿美元,占全球进出口总额的6%。卡塔尔等富国人均GDP达4万美元,苏丹、毛里塔尼亚等国人均GDP仅有400美元。约20个伊斯兰国家处于世界最不发达国家之列。阿拉伯国家失业率为20%。伊斯兰世界生存与发展环境日趋恶化。森林和植被面积锐减,沙漠化和戈壁化面积扩大,水资源短缺,多数河流与湖泊被污染。有三分之二的伊斯兰国家粮食无法自给,难以解决多数人民的就业、受教育、医疗、住房、社会保险等问题。绝大多数伊斯兰国家分别或同时被边界争端、资源纠纷、部族摩擦、教派矛盾、战乱、瘟疫、极端主义、分离主义、恐怖主义所困扰。伊斯兰国家纷纷效仿西方的世俗化发展模式,各国政府奉行民族主义、资本主义、社会主义,削弱伊斯兰教在国家政治、经济、法律、教育等领域的影响,把宗教信仰局限在私人生活领域、局限在思想意识方面。政府在借鉴西方先进的生产、管理经验和发达的科学技术的同时,不但没有考虑伊斯兰社会的实际情况,而且忽略了穆斯林民众的宗教民族情感,经济和社会组织的西方化发展模式,对伊斯兰价值观构成威胁,因此得不到民众的支持。伊斯兰国家内部的诸多问题纷繁复杂,加上外国

势力的干涉,使得穆斯林各国政府领导的西方化的现代化发展遭受挫折,不仅没有走上繁荣和富强,更无力解决腐败、低效、高失业率、缺乏民主等新问题。各国政府在对外关系上采取的屈从、依附西方大国的政策,引起民众不满。伊朗伊斯兰革命领袖霍梅尼提出“不要东方,不要西方,只要伊斯兰”(社会主义、资本主义,都不适合伊斯兰世界的发展)时,得到了热情的回应。穆斯林以宗教传统、宗教道德为根据,揭露、批判社会世俗化、西化的弊端,呼唤国家与社会的伊斯兰化。伊斯兰国家现代化发展受挫,使得穆斯林否定、排拒源自西方的现代化模式,强调现代化必须以伊斯兰文化为基础,必须体现伊斯兰特色,试图寻找具有伊斯兰特色的现代化发展模式。伊斯兰复兴运动是穆斯林社会的普遍要求。由于它所揭示的问题在伊斯兰世界具有普遍性,彻底摆脱外来压迫与干涉,改变贫穷、落后、腐败等现状,是世界穆斯林共同的心愿。因此复兴运动的倡导者得到了大众的支持。从普通民众到宗教界人士,从工人、农民到知识分子,从青年学生到政府官员,复兴运动有广泛的群众基础。从西亚、北非等伊斯兰教的中心地带,到东南亚、北高加索乃至欧美地区,伊斯兰复兴运动的支持者遍布世界各地。

伊斯兰复兴运动表现形式多样。有温和的改良运动,有激进的革命运动。由政府自上而下实施伊斯兰政策的,如伊朗的伊斯兰政权积极支持其他国家的穆斯林复兴运动;沙特阿拉伯充分发挥两大圣地(麦加和麦地那)的优势,利用充足的石油外汇,支持、资助伊斯兰教复兴运动;利比亚前领导人卡扎菲领导本国穆斯林坚持伊斯兰的和非洲的文化传统,大力推广“绿色革命”(伊斯兰社会主义);前阿富汗政权以及巴基斯坦领导人,纷纷加强伊斯兰教,迎合广大穆斯林民众的宗教感情。民间伊斯兰组织积极发动复兴运动等。总体上看,当代伊斯兰复兴运动中稳健派、理性派占居主导地位,西方媒体过分渲染的激进势力和极端行为,是极少数,也是广大穆斯林反对的。《古兰经》有很多经文谴责杀害无辜者或以真主之名杀害异教徒的行径。如果说当代伊斯兰复兴运动比基督教运动或犹太教运动更容易使用暴力,那是因为伊斯兰世界的社会和政治形势,绝不是因为伊斯兰教(Munson, 2005)。

伊斯兰复兴运动是穆斯林谋求现代发展的社会运动,成功与否,当做到以下两个方面:

首先,要以务实的态度积极营建宽松的政治环境和国际环境,为伊斯兰世界

的现代化发展铺平道路。伊斯兰世界要改善与西方的关系，以对话取代意识形态的对抗；伊斯兰各国之间要共同努力，消除分歧，协调彼此关系，尽可能兼顾国家利益、民族利益和地区利益；伊斯兰政府要提高自我发展的能力，正视本国国民的情感，改变对西方盲目推崇和软弱屈从的现状；激进的伊斯兰国家和组织，要调整政策，避免与西方的对抗，以发展为首要任务。伊斯兰复兴运动看到并批判西方世俗主义、物质主义的泛滥及其造成的诸多弊端，有利于伊斯兰世界避免再次出现西方现代化的失误，是要大力肯定的。部分激进组织不加区别地排斥西方，并非医治自身弊端的良方，反而会束缚自我的发展，应当对外开放，积极吸收、借鉴西方文明的精华，以服务于伊斯兰世界的现代化发展。

其次，切实开展政治、经济体制的全面改革。伊斯兰复兴运动看到社会问题的严重性，意识到社会变革的重要性，纷纷提出了变革的具体设想和实践。但是总体上看，整个伊斯兰世界的社会变革不够全面、深入，还没有把发展经济当作中心任务，还没有大力发展现代工业，单一的经济结构尚未完全改变。各国政府需要采取得力措施，真正解决人口问题、就业问题、环境问题等；需要大力发展文化教育事业，培养高素质的人才。穆斯林民众需要转变观念，革除不符合伊斯兰精神、有碍于社会全面发展的习俗，支持政府改革，投身于经济建设。穆斯林精英要创造性地把经典精神与现代科技、知识结构有机结合起来，找到切实可行的现代化发展道路。

第三章

当代伊斯兰教

仰望清真寺大殿穹顶，无限连续的规则图案向中心汇集，最终完美和谐地汇于一点。精湛的艺术传递着伊斯兰教的重要理念：多样的世界，统一的信仰。2014年是伊斯兰教历的1435年，全世界穆斯林人口已经超过16亿，占世界总人口的五分之一。从地理分布上看，伊斯兰教占据了世界的中心，像一条巨带自东至西缠绕着全球。从摩洛哥到菲律宾，从欧美到亚非各国，伊斯兰教被全球数百个民族信仰与实践，他们语言不同，习俗不同，社会与政治组织不同，文化与技术形式不同，代表的人类经验不同，但共同的伊斯兰信仰使他们团结起来。伊斯兰教并非某一民族的信仰文化，而是普世宗教。伊斯兰教不是穆斯林生活的全部，但伊斯兰教的形塑和穆斯林的自我认同，规范着穆斯林的日常生活，刻画着穆斯林与非穆斯林的社会边界，充实着穆斯林的精神生活。

伊斯兰教的兴起要追溯到先知穆罕默德、《古兰经》启示以及麦地那及麦加的穆斯林社区，但是正如我们所知，今天，伊斯兰教遍及从大西洋到太平洋的辽阔地域。历史上，穆斯林在其征服的辽阔区域内，很少实行宗教迫害，很少强迫改宗，先前的历史文明和社会制度没有中断。历史上，穆斯林以犹太教徒、基督教徒为师，学习语言、逻辑、数学、哲学、伦理学和政治学。他们如饥似渴地翻译各种文字的著作，在学习、吸收、借鉴古代埃及文明、巴比伦文明、希腊文明、波斯文明、印度文明及中国古代文明的基础上，创造出辉煌灿烂的伊斯兰文明。伊斯兰教逐渐深入到希腊文化、波斯文化、印度文化及中亚各族

文化中。在 9—15 世纪长达数百年的历史中,穆斯林一直高举文明的火炬,照亮了世界的东方和西方。

一、当代伊斯兰教概况

全球 16 亿穆斯林,分布在西亚、北非、中亚、南亚、东南亚、西欧、北美等地区。亚洲穆斯林主要集中在西亚、中亚、南亚、东南亚等地。从中国的穆斯林到中亚各国穆斯林,各种苏非主义教团颇有影响。南亚和东南亚是当代穆斯林人口最多的国家。其中,印度尼西亚穆斯林人口超过 2 亿。巴基斯坦有 1.74 亿穆斯林,印度有 1.6 亿,孟加拉国有 1.45 亿。西亚、中亚拥有众多的穆斯林人口,其中,土耳其有 7361 万,伊朗有 7377 万,沙特阿拉伯和也门分别有数千万穆斯林。中亚穆斯林人口超过 5000 万,主要分布在哈萨克、吉尔吉斯、塔吉克、乌兹别克、土库曼等国家。前苏联时期在中亚推行了八九十年的无神论教育,因此中亚穆斯林尤其是精英的世俗化倾向较为明显。亚洲伊斯兰教的多样性体现在传播方式、表达形式等方方面面。伊斯兰教从阿拉伯半岛向东传播,有的伴随哈里发国家的政治军事扩张,如伊斯兰教在波斯、中亚地区的传播;有的则是通过商人的和平贸易活动,如东亚、东南亚、南亚和北高加索地区。传教士尤其是虔诚的苏非传教士对伊斯兰教在各地的传播发展作出过巨大贡献。他们远离故土,深入草原戈壁,深入荒山野岭,客居一方,以自己的言传身教感化世人,传扬伊斯兰教。他们包容各地区各民族的固有文化,深受民众的欢迎。商贸活动促进了伊斯兰教在各地的发展,穆斯林商人或扬帆海上,或穿越沙漠戈壁,在促进商业活动发展的同时,将伊斯兰教传播到各个国家。亚洲穆斯林以逊尼派哈乃斐和沙菲仪教法学派居多,伊朗、伊拉克居民大多为什叶派,阿富汗、巴基斯坦亦有一定数量的什叶派信徒。伊斯兰教兴起于中东,伴随着阿拉伯人的军事扩张迅速传播到辽阔区域。632 年穆罕默德先知辞世时,伊斯兰教已成为阿拉伯半岛的主导性宗教。很快,阿拉伯人从拜占廷帝国手中夺取了叙利亚,消灭波斯帝国后将今天的伊拉克、伊朗纳入阿拉伯帝国的版图。642 年征服埃及,8 世纪初从北非进入西班牙,651 年向东传入中国。原有居民改宗伊斯兰教的历史是一个相当漫长的历史。《古兰经》明文教导“对于宗教,绝无强迫”(2: 256)。在被征服地区,既有宗教宽容,也有对异教徒的迫害。穆斯林政权不断更替,但多民族、多宗教

的历史一直延续至今。原有的宗教如琐罗亚斯德教、犹太教、基督教、佛教至今拥有一定数量的信众。如今，中东地区除以色列外，其他国家穆斯林占多数。有些国家以伊斯兰教为国教。沙特阿拉伯借助于石油改善基础设施，修缮扩建麦加和麦地那两大圣地，组织规模宏大的朝觐，从而不断扩大其地区和国际影响力。中东各国尽管信仰相同，但很多伊斯兰国家因殖民统治者遗留下来的领土、资源、边界问题而冲突不断。如今，中东地区政治进程和经济发展遭受挫折，中东强权政治纷纷垮台，世俗主义者与宗教主义者争夺主导权的矛盾激化，以美国为首的西方大国以反恐为名开展的阿富汗战争和伊拉克战争，导致中东激进势力失控，中东地区陷于动荡。

非洲伊斯兰教的历史可追溯到穆罕默德先知传播伊斯兰教早期，615 年穆斯林受到麦加贵族迫害时，两批穆斯林分别避难于埃塞俄比亚，受到当地基督教徒的保护。7 世纪下半叶，倭马亚王朝统治时期，穆斯林迅速扩张到非洲东部和北部海岸地区，然后逐渐向内陆地区发展。领土被征服之后，非洲土著居民改宗伊斯兰教的主要动力是那些从一个地区迁徙到另一个地区的商人和水手，他们对所到之处产生了影响。9—10 世纪，阿拉伯人在非洲东海岸建立了永久性的治所，尤其是桑给巴尔，阿拉伯水手长年到此开展贸易。通过海路贸易，伊斯兰教在非洲传播发展。例如，埃及的伊斯兰化经历了漫长的过程，伊斯兰教沿着尼罗河自北向南逐步传播到今天的苏丹地区。在非洲西部，各王国的统治精英们何时皈依伊斯兰教至今还有争议，但伊斯兰教与当地文化融合后成为当地人的信仰和实践。19—20 世纪西方殖民者统治时期，伊斯兰教成为强化非洲意识的力量。殖民主义者把基督教带入非洲，伊斯兰教和基督教是非洲的两大主导宗教，由于历史原因，伊斯兰教在非洲信徒更多、影响更大。非洲各国中，穆斯林人口较多的国家有埃及、尼日利亚、阿尔及利亚、苏丹等。其中埃及有 7851 万，尼日利亚有 7805 万，阿尔及利亚有 3419 万。当代非洲的经济社会发展因地区动荡、部族冲突受到严重冲击，非洲穆斯林与其他信仰者一样，都面临着艾滋病感染率不断增加的威胁。尽管穆斯林男子的割礼可降低感染机会，但威胁依然真实存在且不断增加。穆斯林传统的多妻制使得妇女因丈夫传染而患病的比例增加。

8 世纪伊斯兰教进入欧洲，阿拉伯和北非穆斯林越过直布罗陀海峡进入西南欧洲，直到 15 世纪，穆斯林以在此建立的包容各族文化、活力四射的安达



北非清真寺（转自英文版《伊斯兰瑰宝》^[1]）

卢西亚文明而著称。西班牙的科尔多瓦与巴格达、开罗是伊斯兰世界的三颗明珠。近代欧洲伊斯兰教与奥斯曼帝国关系密切，1453年奥斯曼人攻下君士坦丁堡，改名伊斯坦布尔，伊斯兰教开始在基督教欧洲传播发展。目前欧洲各国中，波黑、黑塞哥维那、阿尔巴尼亚穆斯林人口居多数。英、法、德等国拥有为数众多的穆斯林，其中英国穆斯林超过200万，约占人口的4%左右，他们融入主流社会的程度好于其他国家。中欧和东欧穆斯林为数不少。德国有300万土耳其穆斯林，另有100多万中东、南亚及北非穆斯林移民。法国穆斯林人数在200万与300万之间，约有一半的穆斯林享有选举权。伊斯兰教是俄罗斯第二大宗教，穆斯林人口近2000万，主要分布在黑海和里海之间的少数民族中。21世纪穆斯林在西欧增长速度很快，穆斯林移民的社会融入、文化认同问题为各国政府所关注，欧洲白人担心穆斯林人数过快发展将影响欧洲原有的价值观。

[1] Bernard O' Kane, *Treasures of Islam*, Duncan Baird Publishers, Ltd, 2007.

伊斯兰教传入美洲与贩卖黑奴的历史有关。今天，美洲的穆斯林包括三大部分：一是黑奴的后裔，二是各国穆斯林移民，三是皈依伊斯兰教的白人或拉丁裔美国人。美国穆斯林人口一说有 200 多万人，一说有六七百万人，多为懂语言、有技术的移民及其后裔，他们平均家庭收入超过美国平均值。由于移民人数的增加以及高出生率，与非穆斯林人口相比，美国穆斯林人口增长速度很快。关于黑奴穆斯林的历史文献较为缺乏，19 世纪伊利诺伊、印第安纳、肯塔基等地区的非裔美国人通过皈依伊斯兰教摆脱酗酒等行为，他们到圣地麦加朝觐，到摩洛哥寻根，选择穆斯林名字。摩尔人科学圣殿和伊斯兰民族曾是两个基于种族主义的穆斯林组织，伊斯兰民族的领袖马尔科姆到圣地麦加朝觐回来后，带领教徒放弃黑人至上的理念，宣扬穆斯林皆平等、白人与黑人平等、人类平等的思想，成为温和理性正统的穆斯林。目前全美很多社区多基于民族或地域联系建立清真寺。来自南亚的穆斯林移民建立巴基斯坦人、印度人或孟加拉人的清真寺。来自埃及等中东国家的穆斯林则修建以阿拉伯人为主的清真寺。拉美与加勒比海地区的清真寺主要为来自非洲的穆斯林移民所用。圭亚那等国的穆斯林主要来自南亚，多为英国殖民时期从印度引入的劳动力。巴西的穆斯林移民主要是 19—20 世纪来自叙利亚和黎巴嫩的移民。

二、伊斯兰教在土耳其社会中的表现与作用

土耳其地处西亚，连接中亚、北非和欧洲，特殊的地理位置使多种文明在此交相辉映。与中国一样，土耳其是一个多语言、多民族、多宗教、多文化的国家，基督教、犹太教、伊斯兰教，伊斯兰教内部逊尼派、什叶派及多种苏非教团都有深远影响。独特的历史进程及民族宗教的多元性是土耳其社会包容异质文化的主要原因。他们继承罗马、拜占廷、塞尔柱和奥斯曼的文化遗产后将其融会贯通，最终形成了融伊斯兰、突厥与欧洲文明于一体的独特文化认同。

土耳其伊斯兰建筑艺术

笔者在土耳其第一大城市伊斯坦布尔访问期间，深切感受到现代与传统、东方与西方、宗教与民主的有机结合。从伊斯坦布尔市最高建筑的顶端向四周望去，建筑与自然浑然一体，海峡、湖泊、小丘、城市、寺院、王宫构成一幅

优美的图画。蓝天白云之下，尖塔和穹顶随处可见。蔚蓝色的海边，一片片红色的屋顶掩映在青山碧水之间，静谧而有活力。赫梯、罗马、拜占廷、塞尔柱、奥斯曼文明遗迹交错分布、和谐共存。当悠扬的宣礼邦克从大厦林立的城市上空回响，心中的神圣感油然而生。曾是帝国首都和文化教育中心的伊斯坦布尔，这里的名胜古迹数不胜数。仅波斯普鲁斯海与马尔马拉海汇集处的金角湾，罗马时期的地下水库、拜占廷的圣索菲亚大教堂、奥斯曼苏丹阿赫麦德清真寺（蓝色清真寺）及托普卡帕王宫等多处景观争相斗艳，波斯、安纳托利亚、塞尔柱、马木鲁克、拜占廷、巴尔干地区及地中海基督教国家的艺术元素



圣索菲亚大教堂内景（杨桂萍摄）

被巧妙融合为独特的土耳其艺术风格。

圣索菲亚大教堂至今仍是伊斯坦布尔的象征，她融东罗马基督教文化与奥斯曼伊斯兰文化于一体，虽几经沧桑却依旧瑰丽。她曾是拜占廷帝国首都君士坦丁堡的基督教堂，1453年奥斯曼苏丹苏莱曼一世攻下这座城市后被改作清真寺，19世纪西方重新掌管索菲亚，土耳其政府将其收回后改作博物馆对外界开放。远远看去，索菲亚石制殿堂雄伟灵巧，稳重大气。在蓝天白云和蔚蓝海水的映衬下，穹顶格外突出。走进大殿，穹顶与主墙上方，圣母玛丽亚和耶稣的画像栩栩如生，长着翅膀的四大天使分布在穹顶衔接的四个弧角处。指示礼拜朝向的米罕拉布简洁明快、装饰精美。穹顶之下悬挂着八块巨幅牌匾，上面分别写着安拉、穆罕默德、艾布·伯克尔、欧麦尔、奥斯曼、阿里、哈桑、侯赛因之名，阿文书法隽秀挺拔、气势不凡，表现了土耳其人尊重基督教与伊斯兰教传统、热爱逊尼派与什叶派先贤的宽容开放精神。

毗邻的苏丹阿赫麦德清真寺是奥斯曼帝国鼎盛时期的杰作，也是伊斯坦布尔的骄傲。她依山傍水，凝自然之华，汲天地之气，表现了奥斯曼人辉煌的艺术成就。六个高耸俊俏的宣礼塔均匀分布在建筑两端，豪迈雄壮的中央穹顶由诸多拱顶衬托，错落有致。大殿内部四根巨型大理石拱柱撑起穹顶，巨大的穹顶由多个小穹顶渐次映衬，四层拱窗参差分布、纵横连贯。穹顶和内墙由几何图案、花草及阿文书法装饰，精美绝伦。礼拜寺与毗邻的学校、图书馆、医院、浴室、市场等共同构成一个综合性建筑群落。历史上这里不仅是穆斯林礼拜、诵经、聚会的场所，还是当地教育、司法、经济和文化的中心。今天，苏丹阿赫麦德清真寺的礼拜大殿仍在使用，礼拜时间之外供游客参观。每逢主麻聚礼和节日会礼，清真寺聚集上万人集体礼拜。2012年5月24日晚，上万穆斯林在此欢度 Regaip 佳节，以纪念阿米娜怀上先知穆罕默德之盛事。当晚八点至十二点带摇臂的摄像机架在礼拜大殿现场直播节日盛况。7月6日笔者再次来到清真寺时，恰逢伊斯坦布尔市的市长前来参加主麻聚礼，礼拜结束后市民争相与市长合影留念。

不远处的托帕卡普王宫建于苏丹马赫麦德二世时期，这座使用400年之久的王宫，由三个规模宏大的建筑群落及后宫共同组成，建筑精湛，装饰精美。从市区的任何一处都能看到王宫的正义之塔，它向民众昭示捍卫正义是政府的基本职责。王宫现在是博物馆，陈列着先知穆罕默德的胡须及登霄时的足印、



苏丹阿赫麦德清真寺（杨桂萍摄）

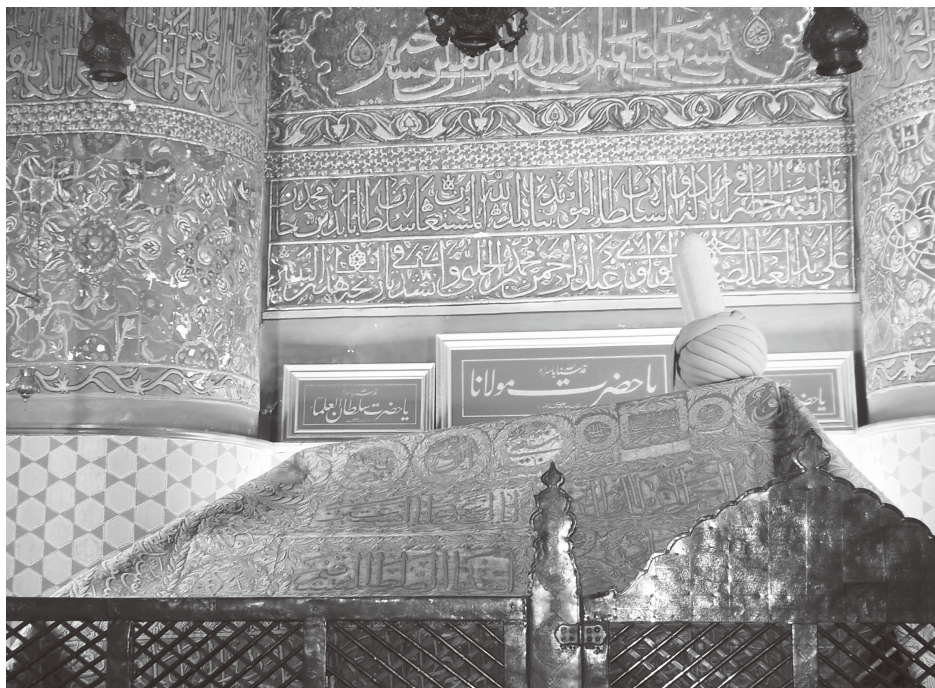
第三任哈里发奥斯曼定本的《古兰经》、克尔白天房的金钥匙及伊斯兰早期著名将领的宝剑、苏丹的宝物等各种奇珍异品。

苏莱曼清真寺出自享有“伟大建筑师”之美誉的希南（Sinan, 1530—1588）之手，他曾设计、主持建造了包括清真寺、大桥、医院、浴室等在内的 300 余处大型建筑。苏莱曼清真寺位于 18 个建筑的中心，巨大的中央穹顶高 53 米、直径 27 米，周围有 400 个形状各异的小穹顶。中央穹顶之下是两个半圆形穹顶，分别由 5 个小穹顶环绕。大殿内部的天顶、米罕拉布及敏拜尔上饰以精美的阿拉伯文书法和规则的几何图案。有人说“《古兰经》降示在沙特，诵读在埃及，书写在土耳其”。的确，清真寺门楣上、米罕拉布周围及礼拜大殿内墙上雕

刻的阿文书法字体各异，灵动之美令人赞叹。斋月即将来临，笔者看到伊玛目站在大殿接受斋月专题节目组电视记者的采访。

古城科尼亚（Konya，土耳其官方译名为琨雅）曾是塞尔柱王朝的首都，是中世纪的一个文化中心，它保留了安纳托利亚和东地中海及塞尔柱伊斯兰建筑样式和风格。这里有安纳托利亚最早的文明古迹，有赫梯（Hittite）文明，有保存完好的早期拜占廷洞穴教堂和基督教岩画，还有享有盛名的塞尔柱时代的清真寺与宗教学校。悠久的历史、古老的教堂、精美的麻扎，使科尼亚闻名遐迩。阿拉丁清真寺（Alaeddin Camii）是 12 世纪塞尔柱王朝时期（1155—1220）的石建筑，宣礼塔方形基座、圆形塔身，上下两层，中有平台。礼拜大殿平顶灰瓦，装饰古朴，内部约 60 根立柱将大殿分割为若干开放的空间，木制的米罕拉布和敏拜尔是珍贵的历史文物，联合国教科文组织在此实施保护工程。

鲁米博物馆由展馆、礼拜室、陵墓、花园、水池等组成。从东边看，灰色的穹顶与鲜艳的绿塔反差很大。墓室内大约有 60 个棺槨，鲁米及其家人、宗教上层以及达官贵人的遗体埋在地下，上置棺槨，或木质，或大理石，上面雕有



土耳其科尼亚市苏非大师鲁米的拱北（杨桂萍 摄）

精美的图案和阿文书法。鲁米父亲的棺槨高约3米，雕刻精细，装饰华美。毛拉维教团的追随者们将此处看作圣地，从世界各地前来缅怀。鲁米陵前的墙上以色彩艳丽的阿文书法装饰，实木大门则由纯银镶嵌。展室藏有鲁米生前的用品、著作及13世纪时期的手抄本《古兰经》珍品。

土耳其伊斯兰教的社会作用

官方的制度设置、民间的崇拜仪式、遍布各地的宗教学校和苏非教团，使得伊斯兰教在土耳其社会中发挥着重要作用。20世纪30—40年代土耳其推行凯末尔民族主义与世俗主义的发展道路，政府把前现代穆斯林社会习俗与伊斯兰教看作保守落后的传统，关闭宗教学校，禁止苏非教团活动，削弱宗教权威的世俗力量，限制伊斯兰教在社会公共事务中的作用。20世纪50年代以来，土耳其伊斯兰复兴运动勃兴，越来越多的穆斯林希望建立一个正统伊斯兰教发挥作用的现代政治制度，希望在政治、经济、文化、教育领域开展非世俗化的现代发展。土耳其民众的宗教意识不断增强，宗教对社会公共领域的影响越来越大，宗教精英越来越多地进入政治领域，信仰与价值观的多元化趋向日益明显。具有宗教背景的“正义与发展党”自2002年执政以来使社会经济持续发展，受到好评。尽管国内尚有希腊东正教会及库尔德人的文化权利等宗教、民族问题，但土耳其伊斯兰教与民主制度和市场经济的兼容，被埃及等中东伊斯兰国家视为成功的典范。



土耳其科尼亚清真寺礼拜大殿内的穆斯林（杨桂萍摄）

伊斯兰信仰和价值支持的民主社会是土耳其社会稳定和发展的源泉。土耳其有7.5万座清真寺在册，伊玛目为国家公务员。伊斯兰教在社会稳定和发展中发挥重要作用，不仅是挑战世俗主义的重要资源，也是构建和谐社会的积极力量。伊斯兰教作为一种社会资本，对组织民众日常生活、社会行为、自我建构、政治组织及市场经济产生积极影响。伊斯兰教鼓励理性判断、平等参与、合法

反对不义者等思想资源，利于土耳其建构民族国家内多元文化和平共存、民主政治制度与伊斯兰教良性互动的开放社会。目前，尽管土耳其在高新技术领域的发展、基础设施建设等方面明显滞后于中国，但其城市人口比例高达 70%，社会阶层的贫富差距不大，民众精神状态良好，社会经济平稳发展，这与传统伊斯兰价值观的积极作用不无关系。土耳其借助于伊斯兰传统资源解决其社会、经济问题，对塑造社会成员友善互信、家庭邻里融洽互助的关系颇有裨益。土耳其人注重洁净，无论城市还是乡村，无论公共场所还是私人空间，卫生、洁净，得益于设施的便捷，更得益于宗教要求已转化为个人和社会习惯。土耳其人热情好客，尤其对远道而来的中国人格外热情。虽素昧平生，却准备丰盛的饭菜款待客人。未曾谋面却驱车几十公里迎接宾客，还盛情留住家里。从伊斯坦布尔到伊兹梅尔，从科尼亚到凯撒利，很多土耳其兄弟姐妹给予笔者一行无私的帮助。他们说：“我款待你们，不仅因为你们是我朋友的客人，而且因为你们是安拉的客人！”

三、伊朗伊斯兰文明

假如没有长达 8 年的两伊战争，假如没有西方国家多年的经济制裁，伊朗人民一定会生活在人间天堂。伊朗的自然地理和气候条件毫无优势可言，德黑兰、伊斯法罕、设拉子等重要城市四面环山，山上白雪皑皑，四季不化。古代用以阻挡外敌入侵的天然屏障，如今已是制约城市发展的不利因素。物价上涨，货币贬值，经济发展形势严峻，但社会井然有序，民众热情友善，经历了伊斯兰革命洗礼的伊朗社会依旧如波斯湾海水一般静谧，经历了战争创伤的伊朗社会依旧如哈菲兹的诗歌一样祥和。

在德黑兰大学，当哲学系的教授们热烈讨论中国化的马克思主义时，当伊斯兰神学与科学学院的学者和学生硕士论文答辩会上围绕“《古兰经》与《圣经》中的恐惧与希望”“法拉图里与奥古斯丁的时间与历史观”等题目激烈论辩时，当库姆伊斯兰神学院和国际伊斯兰经学院的教授们用流利的英语探讨儒家思想与伊斯兰哲学时，当女子大学的穆斯林女孩娴熟地表演泳技时，当身着传统服饰的穆斯林大学生设计出摩登时装和精美艺术品时，笔者看到了一个未来必将蓬勃发展的伊朗。



伊朗圣城库姆清真寺（何克勇 摄）



阿拉伯文书法（转自英文版《伊斯兰瑰宝》）

成千上万的穆斯林饱含热泪涌向库姆、马什哈德等地的伊玛目圣墓（Holy Shrine），争相触摸圣墓，自愿捐赠钱财，观者无不为什么叶派穆斯林特有的宗教热忱而动容。许许多多的穆斯林来到萨迪、哈菲兹墓前，专注地诵读诗文、祈求福泽，游客无不为什么波斯穆斯林独特的信仰表达方式而感动。在伊朗，具有波斯风格的建筑与装饰艺术随处可见。从帝王宫殿、皇家花园、望族庭院、豪门浴室，到公共广场、桥梁和巴扎，再到清真寺和圣墓等宗教寺院，无论世俗建筑还是宗教建筑，世俗艺术与宗教艺术浑然一体，波斯风格一以贯之。从库姆的伊玛目圣墓，到设拉子的主麻清真寺，再到伊斯法罕的伊玛目清真寺，无不体现了伊斯兰文化与波斯文化的完美结合。在伊朗，无论世俗艺术还是宗教艺术，其美令人震撼！宫殿、清真寺内墙与穹顶的装饰细密纷繁，色彩艳丽。多种阿拉伯文书体写就的《古兰经》经文，连续规则的花卉图案，拱形、菱形、圆形、长方形和正方形交替的几何图案，交错汇集，勾勒出无限与有限、连续与中断、运动与静止、宏大与渺小的对立与统一，在终极汇为一点，突显伊斯兰教认主独一这一核心信仰。

波斯历史之悠久，足以与其他古老文明相媲美。波斯历经罗马人、阿拉伯人、蒙古人、突厥人及阿富汗、俄罗斯、英国的洗劫，文化瑰宝多半丢失。建筑样式独特、气势豪迈的伊朗国家博物馆宽敞的展厅内，陶器、铁器、青铜器、金银器、瓷器、文字、雕刻等陈列品，是仅存的古代波斯及两河流域的物质文明。波斯波利斯残存的万国之门和巨幅石雕向世人诉说波斯帝国曾经的强大与繁荣。古代波斯雄伟的宫殿和王陵在罗马人的摧毁下已成断壁残垣，但波斯帝国的文明依然保留。古波斯帝王颁布的法典被视作第一份人权宣言。28个国家（民族）前来朝贡的巨幅石雕栩栩如生。享有自治权利和信仰自由的亚述人、罗马人、阿拉伯人、印度人、突厥人，面貌不一，服饰各异，觐见者分别牵着牛、骑着马、乘着骆驼、跨着象、赶着羊，手捧方物，依次觐见。宛如一幅古代民族志，再现了古波斯帝国的民族宗教政策。居鲁士大帝宽厚仁慈，没有他相助，就没有犹太人重返耶路撒冷重建圣殿的历史。

虽多次遭受劫难，波斯的古代文明并不曾断裂。古老的琐罗亚斯德教或许是波斯文化的底色，其地位颇为重要。该教先知琐罗亚斯德主张崇拜独一神阿胡拉·马兹达（Ahura Mazda）。该教尚火，认为火有净化作用。通过火的净化，人们可以更好地认识独一真神。如今伊朗的亚兹（Yazd）古城还完整地保留着

琐罗亚斯德教的天葬台为和神庙。天葬台为处理尸体之用，琐罗亚斯德教认为水、火、土、风四元素是构成万事万物的基础，而人的死尸会玷污土壤和水源。因此特建一个圆形露天台，四周围以高墙，仅留一小门供运尸者出入。尸体被放在天台上，待秃鹰和灵鹫吃掉腐肉后，再将尸骨放入天台内的圆坑中销毁，以便亡者的灵魂升到天界。琐罗亚斯德教的神庙里存放着圣火，身着白衣的神职人员定时前来看护。燃烧了 700 多年的圣火，不是琐罗亚斯德教崇拜的对象，只是琐罗亚斯德教徒用以净化自己的介质。神庙摆放着五卷本的启示经典和一卷琐罗亚斯德先知的言行语录。琐罗亚斯德先知右手前伸，向马兹达·阿胡拉祈祷，左手执圆环，左右两个翅膀分别象征着鼓励善言、善行、善意，禁止恶言、恶行、恶念。善者将进天堂，恶者将入火狱，由此劝诫信众从善戒恶。

7 世纪中叶阿拉伯人崛起后向东扩张，击溃了波斯萨珊王朝，伊斯兰教随之传入波斯各地。波斯穆斯林与阿拉伯穆斯林一样，崇拜独一真主，追随同一位封印先知穆罕默德，尊崇同一部天启经典《古兰经》，但共同的伊斯兰信仰未能消弭波斯人与阿拉伯人之间的民族隔阂。波斯民族与阿拉伯民族之间的政治权力之争和经济利益之争延伸到信仰领域，转化为教派分歧。于是，逊尼派和什叶派之间教义思想和教法主张上的论争与民族矛盾、利益之争交织在一起，困扰两大民族长达千余年之久。什叶派的圣地大多分布在今伊拉克的库法、巴士拉、卡尔巴拉等地，伊朗境内的马什哈德、库姆等地也有伊玛目的圣墓供信众拜谒。波斯人选择什叶派为国教始于 16 世纪，萨法维王朝以什叶派十二伊玛目派为国教，西与奥斯曼帝国抗衡，东与印度莫卧儿帝国时战时和。两大民族教派有别，哲学亦有不同。波斯在继承阿拉伯伊斯兰文化的基础上，发展出独到精深的哲学、文学和艺术。波斯伊斯兰哲学以苏哈拉瓦迪的光照学说和毛拉·萨德拉的思想最负盛名，不唯体现在学术著作中，圣墓、宫殿以及清真寺墙壁与穹顶上镶嵌的无数块玻璃，在阳光和灯光的映射下，营造出梦幻般的氛围。置身其中，既深切感受到神圣者的无处不在，又隐隐领略神秘力量的变幻莫测，很容易激发出内心深处的热忱与感动。清真寺寺门上用精美的阿拉伯文书写的《古兰经》经文，昭示了穆斯林来自真主、复归真主的人生哲学。王宫里精美的壁画栩栩如生，宏大的战争场景，盛世的宫廷歌宴，波斯人以独特的历史记忆诠释波斯民族的胜败与波斯帝国的盛衰。战场上波斯帝王身着铠甲、手持利刃，波斯民族勇于抗争的精神代代传承，宫廷中美女、酒

席、欢宴，生平歌舞，波斯王公贵族的奢华一览无余。象征权力的雄狮无处不在，在古波斯帝宫的残垣断壁上，甚至在清真寺和圣墓的屋檐上。狮与牛的形象常常一并出现，是新年来临、旧岁褪去的象征，还是另有意涵，后人已不得而知。

直至巴列维时代，奢华之风依旧，亲美政府号称世界第五强国，其引领的现代化世俗化发展因不得民心而夭折，流亡国外的霍梅尼被拥戴为革命领袖，重新确立了伊朗现代发展的方向——“不要东方，不要西方，只要伊斯兰”，恢复了什叶派宗教权威高于政治权威的传统。把伊朗称为现代神权国家时当慎重，因为伊朗实行三权分立，总统由民主选举，女性接受高等教育的比例很高。伊朗探索的现代化发展模式尊重伊斯兰传统，重视宗教在公众及个人生活中的作用，重视宗教人士在国家政治及公共事务中的作用。大力发展现代工业，伊朗伊斯兰革命以来伊朗的城市化、现代化发展有其独到之处。反思宗教与政治间的关系，前朝疏离宗教、放弃传统，遭民众抛弃，本朝过度捆绑宗教与政治，致青年不满。社会生活的全面伊斯兰化借助于国家法律和宗教警察的强制，必引发主体意识的抗拒。有深厚哲学底蕴的波斯民族自古崇尚自由，高扬主体精神，反抗外来压迫，殉教者舍身抗拒强迫不信者，亦能舍身抗拒强迫信仰者。宗教参与政治、社会，亦当适度保持独立与超然，否则会招致自身的腐化与堕落，不仅难以济世救众，亦恐无法保全自身。

爱花、爱诗、爱哲学，有信仰、有激情、有智慧。波斯独到的艺术、文学与哲学塑造了当代伊朗思想开放、学术自由的品格。虽然外有经济制裁，内有网络控制，其重视教育、包容开放的精神令人赞叹。德黑兰大学曾是伊斯兰革命的摇篮，在德黑兰有8个校区。校长是前国家副总统，副校长是前驻外大使。德黑兰大学博物馆的藏品堪与国家自然博物馆媲美，有阿波罗号飞船登月带回的月球土，有各种各样的陨石，植物、动物及人类胚胎的标本应有尽有，为学生学习研究提供便利。德黑兰大学图书馆最显眼的地方摆放着500年前的基督教手抄本，另特设有伊朗研究资料室，图书资料非常丰富。德黑兰大学清真寺是大学的另一道风景线。德黑兰电视塔虽是现代材料造成，却蕴含了深厚的文化内涵，四元、四方与四季的相配相合，让人想起董仲舒的思想。古代钱币展、手工艺品展，将现代版的电视塔与古老的土质、木制波斯塔连接起来。

四、印尼穆斯林的信仰与慈善

爪哇岛日惹市市民灿烂幸福的笑脸，让笔者看到一个祥和安宁的社会，伊斯兰的和平与安宁体现在日惹市各族穆斯林民众的脸上。从清真寺和教堂礼拜者的身上，笔者看到一个真诚和善、理性宽容的社会，信仰且行善是不同宗教信仰者共同恪守的准则。从穆罕默迪亚和阿斯伊亚兄弟姐妹的身上，笔者看到一个大众参与、人人奉献的社会。在这里，男女平等，人们共同建设美丽的家园；在这里，族群和睦，人们共同缔造和谐的社会。印尼社会的长治久安、繁荣昌盛，离不开各族民众和众多组织的共同努力。

2013年7月，应印度尼西亚宗教研究所（Indonesian Consortium for Religious Studies）所长提·赛姆斯亚顿（Siti Syamsiyatun）教授之邀，笔者到印尼爪哇岛日惹市访问并为该中心师生开设学术讲座“伊斯兰与儒家和谐与共的历史经验”。该研究所由三所大学——Universitas Gadjah Mada、State Islamic University Sunan Kalijaga 及 Duta Wacana Christian University 支持成立，是一个跨宗教研究中心，主要致力于宗教对话和宗教社会作用的研究。在印尼访问期间笔者了解到两个最有影响力的穆斯林组织——穆罕默迪亚（Muhammadiyah）和阿斯伊亚（'Aisyiyah），两个组织的社会贡献值得中国穆斯林学习借鉴。

印尼最有影响力的穆斯林组织——穆罕默迪亚

穆罕默迪亚由阿赫麦德·达兰（KH Ahmad Dahlan）创于1912年。达兰1868年生于爪哇中部的一个穆斯林学者之家，从小学习《古兰经》，15岁时游学麦加，接触到伊本·泰米叶、贾马鲁丁·阿富汗尼和穆罕默德·阿布杜等人的思想，并有幸结识拉希德·里达。达兰回国后致力于宗教社会改革运动，他创办学校，发展教育，培养人才，启迪民智。他把现代西方的民主、民族、爱国主义等思想引入印尼，创办现代组织穆罕默迪亚和阿斯伊亚并引入先进的管理方式，通过建立医院、孤儿院，积极开展社会救助，深得政府和民众的好评，达兰本人被视为印尼的民族英雄。

作为一个非政治的伊斯兰社会文化运动，穆罕穆迪亚在过去的百余年中，为印尼社会建立了上万所学校、几百家医院、数百家孤儿院和众多中小型企



穆罕默迪亚徽标（杨桂萍摄）

业与实业，对印尼社会的发展及民众生活的改善作出了巨大贡献。

穆罕默迪亚的徽标体现了伊斯兰教的普世精神——安拉的光芒照耀着全世界和整个人类。其中心是以阿拉伯文书写的穆罕默迪亚，指伊斯兰教先知穆罕默德。周围以阿拉伯文书写清真言：万物非主、唯有真主、穆罕默德、主的使者。

穆罕默迪亚以《古兰经》和圣

训为指导，以《古兰经》第107章为基础开展宗教社会活动，有马欧尼经学（Al-Ma'un Theology）之称。穆罕默迪亚下设宣教、基础教育与中等教育、高等教育、健康与社会服务、经济、人力资源发展、艺术文化、职业能力培养等多个委员会，以实现其“改善印尼民众的物质和精神生活、推动印尼社会的进步与发展”的目标。该组织还设有若干独立的分支机构，如穆罕默迪亚青年协会、穆罕默迪亚大学生协会、阿斯伊亚和阿斯伊亚青年协会等。

穆罕默迪亚的宣教工作力求文明、体面、智慧，意在帮助民众正确理解伊斯兰教并以此指导自己的日常生活。其教育职能与宣教工作同等重要，自1911年建立第一家学校起，穆罕默迪亚在全国各地已经建立了1.2万所学校，其中，幼儿园3980所，小学6728所，初中3279所，高中2776所，高等教育机构166所，共拥有125万学生、5万多教师和7千多管理人员，为印尼培养了包括印尼现代军队创始人苏德曼将军（Sudirman）在内的一大批杰出人物。穆罕默迪亚致力于改善印尼民众的物质与精神生活，先后设立了47家医院和医疗中心、217家诊所和母婴诊所、70所妇产医院，另有几十家普通医院，如雅加达伊斯兰医院、日惹穆罕穆迪亚PKU医院等。这些医院大多拥有先进的医疗器械和专业的医生护士，印尼百姓受益者颇众。自建立以来，穆罕默迪亚先后设立了300多家孤儿院，通过救助站帮助无家可归者和街头乞讨者。穆罕默迪亚通过技术培训和建立中小型企业、实业，改善、提升穆罕默迪亚成员的经济地位，帮助

民众和中小企业应对全球化时代的挑战与竞争。

印尼妇女组织阿斯伊亚

阿斯伊亚由阿赫麦德·达兰始建于伊斯兰教历 1375 年 (1917)，起初是穆罕默迪亚的分支机构，后来发展为遍布整个印尼社会的独立妇女组织。20 世纪之前，印度尼西亚妇女地位普遍低下，她们被视作二等公民，不能接受教育，不能参与社会事务。阿斯伊亚自创立之初，就积极致力于消除文盲运动，通过创办学校、医院、妇产医院、孤儿院、敬老院、社会福利院、经济研究所等多项举措，提升妇女受教育水平和参与公共事务的能力。1926 年阿斯伊亚开始出版爪哇文的《阿斯伊亚之声》(Suara Aisyiyah) 杂志。通过这份月刊，该组织吸引全国会员积极参与其计划与活动。该组织自 20 世纪 20 年代起，就与其他组织一道，反抗外来殖民统治，谋求印度尼西亚的解放与独立。

阿斯伊亚以《古兰经》和圣训为指导，开展伊斯兰活动，通过宣传，引导民众成为爱国爱教的公民。其使命是：加强伊斯兰信仰，提升穆斯林的行为；加强信仰和宗教，以提升道德；通过宗教捐赠和天课，建立宗教服务和慈善机构；领导青年女性致力于完善妇女运动；提升教育，发展文化，增长知识，改善技术，鼓励研究；发展经济和产业，提高生活水平；致力于法律、公正和正义，培养民族团结和国家统一的精神。

阿斯伊亚的组织结构自上而下分别有五级董事会：中央董事会为最高领导，省级董事会为各省最高领导，市级董事会负责市级妇女组织，区级董事会以及村级或乡级董事会属基层组织。目前阿斯伊亚在全印尼有 1 个中央董事会、32 个省级董事会、362 个市级董事会、2289 个区级董事会、6628 个乡村级董事会。此外，阿斯伊亚在开罗、新加坡和荷兰分别设立特别董事会。中央董事会每 5 年举行一次最高组织会议，选举主席和副主席，制定下一个五年计划。其后省、市、区、乡级董事会分别举行会议，贯彻中央会议精神，选举本机构领导制定工作计划。

阿斯伊亚下设宣教、社会福利、健康与环境、初级与中级教育、经济、干部培训、高等教育、研究与发展、文化、组织关系与法律、公共关系与出版等 11 个委员会，全面开展宣教、社会救助等工作。其中，社会福利部以两世吉庆为目标，兼顾物质生活与精神生活，重点救助穷人和孤儿，保护妇女与儿

童。教育方面，通过正式和非正式教育，致力于提升民智的工作。自 1919 年创办印尼第一所幼儿园起，至今在印尼全国共建立了 5865 家幼儿园和 412 个幼教中心，创办了 668 家培训机构 (TPA/TPQ)，设立了 88 所宗教小学和 24 所普通小学，设立了 5 所初级中学、8 所高级中学和 10 所宗教中学；此外，还建有



本书作者访问印尼妇女组织阿斯伊亚时与部分代表合影

AGENDA KEGIATAN RAMADHAN 1434H/ 2013M MASJID CEDHE KAUMAN - MASJID RAYA DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA					
TARAWIH DINI HARI	RAMADHAN	HARI	TANGGAL	KULIAH SUBUH	CERAMAH TA'JIL
0	Senin	8 Juli 2013		KRT. Drs. H. Ahmad M. Karamahengrat	Syahr Djamaludin, M. Ag.
1	Selasa	9 Juli 2013		Ir. H. Azman Latif	H. Khader Waluyo, S. Ag.
2	Rabu	10 Juli 2013		H. Ridwan Hamidi, Lc. M.P.I	Drs. H. Zaini Munir Fadholi, M. Ag.
3	Kamis	11 Juli 2013		Drs. Mohan Haryanto, M. Ag.	KRT. Drs. H. Ahmad M. Karamahengrat
4	Jumat	12 Juli 2013		Drs. H. Zamzul Umar, M. Pd.	H. Ahmad Khudori, Lc.
5	Sabtu	13 Juli 2013		Drs. H. Wijdan Al Anfin	Komtes Pol. Drs. Ahmad Dhotir, M. Si.
6	Ahad	14 Juli 2013		H. Abunda Faruq	Dr. H. Khonudin Bashori, M. Si.
7	Senin	15 Juli 2013		Drs. H. Ahmad Mujafr, Lc. MA	Syahr Djamaludin, M. Ag.
8	Selasa	16 Juli 2013		dr. H. Agus Taufiqurrahman, M. Kes	H. Khader Waluyo, S. Ag.
9	Rabu	17 Juli 2013		Drs. H. Muhammad Husen Dahlan	Drs. H. Zaini Munir Fadholi, M. Ag.
10	Kamis	18 Juli 2013		Drs. Muhain Haryanto, M. Ag.	Drs. H. Ahmad Idris Zamhari
11	Jumat	19 Juli 2013		Drs. H. Sudiono	H. Ahmad Khudori, Lc.
12	Sabtu	20 Juli 2013		Drs. H. Bakri Ma'as	H. Herry Zudianto, SE, MM
13	Ahad	21 Juli 2013		Drs. Setaad Rahman	Dr. H. Khonudin Bashori, M. Si.
14	Senin	22 Juli 2013		Drs. H. Ahmad Mujafr, Lc. MA	Syahr Djamaludin, M. Ag.
15	Selasa	23 Juli 2013		Prof. Dr. H. Muhammad, M. Ag.	H. Khader Waluyo, S. Ag.
16	Rabu	24 Juli 2013		Drs. H. Muhammad Husen Dahlan	Drs. H. Zaini Munir Fadholi, M. Ag.
17	Kamis	25 Juli 2013		Dr. H. Haider Nasir, M. Si.	KRT. Drs. H. Ahmad M. Karamahengrat
18	Jumat	26 Juli 2013		H. Ridwan Hamidi, Lc. M.P.I	H. Ahmad Khudori, Lc.
19	Sabtu	27 Juli 2013		dr. H. Zainal Muttaqin	Arif Nur Hartanto, S. I.P
20	Ahad	28 Juli 2013		Drs. Setaad Rahman	Dr. H. Khonudin Bashori, M. Si.
21	Senin	29 Juli 2013		Dr. H. Syahr Fadhil, SH	Syahr Djamaludin, M. Ag.
22	Selasa	30 Juli 2013		Prof. Dr. Ir. H. Agus Taftazani	H. Khader Waluyo, S. Ag.
23	Rabu	31 Juli 2013		Dr. Janan Asfuddin, MA	Drs. H. Zaini Munir Fadholi, M. Ag.
24	Kamis	1 Agustus 2013		Dr. Muh. Afnan, S.S., M.A	Drs. H. Ahmad Idris Zamhari
25	Jumat	2 Agustus 2013		Drs. Ahmad Taufiq Imron, M. Si.	H. Ahmad Khudori, Lc.
26	Sabtu	3 Agustus 2013		Ir. H. Munichy B. Eddres, M. Arch.	Drs. Afhan Hadikusumo
27	Ahad	4 Agustus 2013		Heru Syafrudin Amali, M. Si.	Dr. H. Khonudin Bashori, M. Si.
28	Senin	5 Agustus 2013		Dr. H. Okizaki Eka Putra	Syahr Djamaludin, M. Ag.
29	Selasa	6 Agustus 2013		Ir. H. Azman Latif	H. Khader Waluyo, S. Ag.
30	Rabu	7 Agustus 2013			
CERAMAH TARAWIH					
H. Budi Setiawan, S. T.					
H. Aljunda Fariq					
Ir. H. Munichy B. Eddres, M. Arch.					
Prof. Dr. H. Naei Rahman Halim, S. U.					
Prof. Dr. H. Sartono, M. Ed.					
Drs. H. Bakri Ma'as					
Drs. H. Agung Diantoro, M. Ag.					
Prof. Dr. H. Zamroni					
Prof. Dr. H. Muhammad, M. Ag.					
Prof. Dr. H. Naei Rahman Halim, S. U.					
Dr. H. Haider Nasir, M. Si.					
Dr. H. Chani Anwar, M. Sc.					
Drs. H. Wijdan Al Anfin					
H. Fahrurrohmah Kamal, Lc. MA					
Drs. H. Zamzul Umar, M. Pd.					
dr. H. Agus Taufiqurrahman, M. Kes					
H. Khair Rizka Maslyati, Lc. MA					
H. Asap Purnomo Bachtiar, M. Ag.					
dr. H. Moch. Syafak Hanung, M. Sc.					
Prof. Dr. H. Ahmad Munawar, M. Sc.					
Prof. Dr. H. Saad Abdul Wahid					
Dr. H. Okizaki Eka Putra					
H. Talqis Nurdianto, Lc. MA					
Drs. H. Syahr Fadhil, SH					
H. Asap Purnomo Bachtiar, M. Ag.					
H. Saajan, S. Ag.					
Drs. H. Untung Cahyono, M. Hum.					
H. Syahr Fadhil, SH					
Dr. H. Agus Sukoco, M. Kes					

斋月每天都有瓦尔兹演讲，演讲者有伊玛目，有大学教授和学者（杨桂萍摄）



印尼爪哇具有中国明式建筑风格的大清真寺（杨桂萍摄）

6 所女生寄宿学校、15 所残疾人学校、55 所非正式学校。经济部帮助妇女消除贫困，改善中低收入家庭的生活状况，先后设立了 1426 家小型私人企业。研究部重点关注发展与社会问题，下设宗教研究、数据库及伊斯兰公民社会等三个研究分部，特别关注女性、宗教、社会，加强公民教育，特别重视针对妇女儿童的暴力行为、买卖儿童、性别歧视等社会问题的研究和应对。文化部关注社会文化事务、艺术、社会变迁对生活方式及社会生活的影响、文化遗产等问题，以回应技术和信息革命带来的快速社会变迁。

五、印度伊斯兰文明

在南亚次大陆，今天的印度、巴基斯坦、孟加拉国，生活着 4 亿多穆斯林。古老的印度文明圈，何以拥有世界四分之一的穆斯林人口？尽管穆斯林早在 8 世纪就已经达到印度西北部信德地区，但具有一定规模的穆斯林人口真正生活在印度、伊斯兰文明与印度文明深入持续的互动关系应当始于 13 世纪突厥-波斯穆斯林进入印度。此后数百年间，数百万计的印度教徒逐渐放弃原有的信仰而改信伊斯兰教。

有人认为“穆斯林皆兄弟”的社会平等理念优越于印度教的种姓制度，导

致众多中低种姓的印度人投身伊斯兰教，以摆脱受压迫、受歧视的社会处境，但这一说法无法解释不少印度王公贵族改宗伊斯兰教的原因。

有人认为印度教徒改信伊斯兰教是穆斯林武力传教的结果，这种源自十字军东侵的偏见，早已被研究南亚、东南亚、西部非洲伊斯兰教历史的专家所否定。穆斯林在南亚次大陆的地理分布与穆斯林在印度 500 多年统治的政治影响区域恰恰相反。如果说印度教徒改信伊斯兰教是出于政治、军事力量的压力，那么穆斯林统治的核心区域德里等地应该拥有全印度最多的穆斯林，然而实际情况恰恰相反，印度次大陆改宗伊斯兰教的人口主要分布在东孟加拉和西旁遮普地区，历史上这两个地区远离穆斯林政治中心。

有人认为印度教徒改信伊斯兰教是为了获得一些非宗教利益，如免交人头税，便于在政府部门任职和升迁，获得更高的社会地位，正如《伊本·白图泰游记》所记，哈喇吉苏丹曾对那些印度教徒改宗者按其品级赏赐官服。

有人用马克斯·韦伯的宗教理性化理论解释说，早期穆斯林融入印度地方社会，他们崇拜真主，不吃猪肉；在信仰上把印度教诸神作为伊斯兰教的天仙加以保留，把真主作为崇拜的最高力量；在社会组织和礼仪习俗方面，多沿袭印度教传统。他们参加地方性的礼仪活动，在婚俗、遗产继承等方面融合了印度教习俗。随着外来穆斯林的进入，随着与外部伊斯兰世界的交流增多，尤其到伊斯兰教的圣地麦加朝觐，逐渐改革、净化宗教，祛除非伊斯兰的信仰和习俗，清真寺取代了神庙，圣墓取代了神殿。

事实上，伊斯兰教在印度次大陆的传播、发展，与伊斯兰教自身的普世价值相关，与统治印度 500 多年的穆斯林精英的政治智慧和开明政策相关。伊斯兰文明在印度次大陆的蓬勃发展，离不开印度文化的兼容并蓄和开放包容，也离不开伊斯兰文明与印度文明和谐与共、互相尊重的历史传统。印度次大陆伊斯兰文明的发展是一个漫长的过程，根据对旁遮普地区加特部落希尔人（the Sials）的研究，在 15 世纪早期仅有 10% 的希尔人男子有穆斯林名字，17 世纪中叶增加到 56%，18 世纪中叶达到 75%，到 19 世纪 100% 的希尔人有穆斯林名字。专家考察历史上孟加拉地区清真寺增长情况，发现在 1200—1450 年间，这个地区每 50 年增加 1—2 座清真寺，最多不超过 4 座。1450—1500 年新增 46 座，1500—1555 年增加 21 座，1550—1600 年增加 11 座。这一时期，恰是穆斯林统治最强盛的时期。

莫卧儿帝国绝大多数帝王实行宽容的民族宗教政策，其中阿克巴大帝堪称典范。阿克巴对非穆斯林采取宽容政策，废除非穆斯林的人头税，允许印度教徒恢复先前的信仰，采用怀柔和亲的政策对待印度王公贵族，选用官员时改变原来仅由突厥人、阿富汗人与伊朗人担任高级官吏的传统，择用信奉印度教的本地人。阿克巴迎娶印度公主为皇后，扩大国家统治的基础；鼓励废除寡妇殉夫、杀婴、童婚、神灵裁判等陋习，受到民众的欢迎。

由此可见，穆斯林政治力量强盛、经济文化繁荣、艺术蓬勃发展，是吸引印度教徒的重要原因。通过海上香料之路进入印度的穆斯林商人是印度穆斯林的先民。13世纪来自中亚的突厥、阿富汗、伊朗等各族穆斯林居住在南亚次大陆，在当地繁衍生息，传承发展了伊斯兰教。阿拉哈巴德、克什米尔、卢克瑙（Lucknow）等地的印度上层统治者改宗伊斯兰教影响其辖下居民转信伊斯兰教。穆斯林与非穆斯林之间的通婚、收养子嗣也使很多非穆斯林融入伊斯兰教中。穆斯林宗教人士——乌里玛、卡迪、苏非——的宣教活动，对伊斯兰教在印度次大陆的传播也有一定影响。苏非主义有利于伊斯兰教在整个南亚的发展，苏非承认前伊斯兰时期的宗教实践是伊斯兰教的礼仪活动，很多印度教徒无需付出高昂代价即可转变宗教身份。伊斯兰教与南亚社会的良性互动关系，使得伊斯兰教成为一种社会行为模式，这不仅在于它描述了社会秩序，而且因为它形塑了社会秩序。

古印度王朝之后，穆斯林在印度北部地区统治600余年。自13世纪穆斯林在此建立卡尔吉王朝起，1526年帖木儿的后裔巴布尔成为印度莫卧儿帝国的第一位大帝，4年后其子胡马云（Humayun）统治20多年，其王陵1993年被联合国教科文组织作为文化遗产列入《世界遗产名录》。1556年16岁的阿克巴成为第三任大帝，对所有宗教一视同仁，对所有民族仁慈友善，他的王宫常常汇聚着各教宗教人士一起探讨交流，营造了宫廷内外宗教和谐的氛围。阿克巴大帝与其子贾汗哥、其孙沙贾汗时代，德里苏丹国达到鼎盛时期，被誉为世界第八大奇迹的泰姬陵就是沙贾汗为纪念亡妻泰姬玛哈而建。北印度最大的清真寺主麻清真寺（Jama Masjid）就在他的主持下建成。沙贾汗晚年被自己的儿子奥朗则布（Aurangzeb）囚禁，奥朗则布执政后独断专行，压制异教，深为民众厌恶，自此之后莫卧儿帝国走向衰落。德里数次遭受洗劫，沙贾汗的孔雀宝座和珍奇钻石（Kohinoor）也被劫掠。

如今，德里、安格拉、斋普尔，红堡、泰姬陵和印度神庙，传统与现代文明交相辉映。德里现存的 1300 多个古代历史遗迹反映了不同时期的印度-伊斯兰文明。3000 年的历史长河中，多少帝国兴起、衰落，库特布（Qutb）宣礼塔、胡马云王陵和红堡成为德里的三大世界遗产。

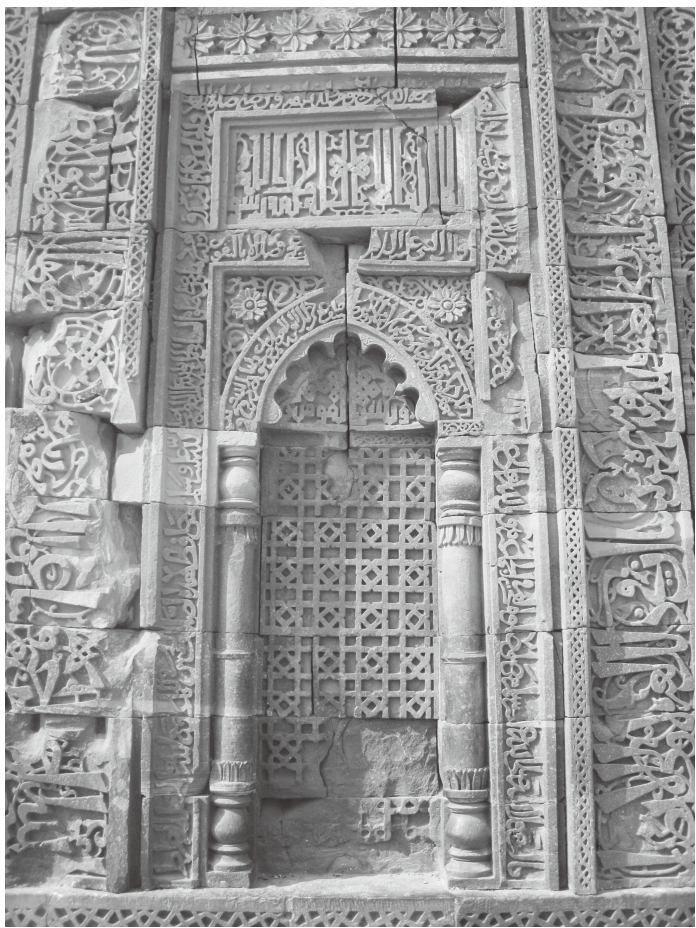
库特布宣礼塔

库特布塔是德里的标志性建筑，其色彩、形状、样式都是独一无二的。库特布塔位于库布丁·艾伯克建立的库瓦图（Quwwatul）清真寺内，曾经是召唤穆斯林前来礼拜的宣礼塔，由于年代久远，今天已经看不到完整的礼拜殿了。



德里库特布宣礼塔（李纯博 摄）

这是北印度的第一座清真寺，建于古印度神庙旧址上，保留了很多印度建筑装饰物，包括带流苏的顶，雕刻独特的柱子和走廊，还有 4 世纪的一个铁柱。这是一座五层红色砂岩塔，塔身圆柱和方柱相间，200 多米高，粗细、高低逐渐变化，自下而上逐渐收起，层与层之间用精美的阿拉伯文和植物图案雕刻自然衔接。五层纵向比例大约是 1:2:3:4:5，棕、白和砖红三色砂石相间，造型非常独特。伊勒图特米什（Iltutmish）完成了此项宏伟工程，他为自己建造的坟墓离塔不远，堪称印度教与伊斯兰教建筑融合的典范之作。清真寺南大门和谐对称，多孔风景窗和马蹄形拱门展现了浓郁的伊斯兰建筑风格。礼拜殿石墙上布满雕刻，连续的几何图案、花草植物图案、阿拉伯文完美地组合在一起，拱



印度库特布清真寺内精美的石刻艺术（李纯博摄）

形的米罕拉布装饰精湛绝美。

主麻清真寺为三层砖红色建筑，四面长廊式建筑连接在一起。四角各有两个宣礼塔，前面两个是白色柱状的细高塔，后面两个则是砖红色，造型不同，中间有 25 个白色半圆体装饰物。清真寺庭院非常宽阔，俨然一个大广场，院中一个方形大水池，池水清澈，池前是封闭的礼拜殿，与四周长廊连为一体。清真寺可容纳 2 万人同时礼拜，站在清真寺宣礼塔顶可眺望德里全城。伊斯兰教繁盛时期，穆斯林常在清真寺内设宗教学校，附近有图书馆、市场和医院，充分体现了穆斯林兼重物质和精神、并顾今世和后世的传统。

胡马云王陵

胡马云王陵宛如一座美丽的花园，是集王陵、清真寺、客房、花园于一体的综合性建筑群落。王陵大门造型独特，两翼分别向前侧倾 45 度，顶部两角各有一个安放在四根支柱上的半圆体穹顶，红座白顶，遥相对应，色彩与整个建筑的风格一致。王陵基座砖红色正墙上有十多个穹顶式门洞并排铺陈，每个门



胡马云王陵（李纯博 摄）

洞内上下各一扇多空拱形木窗和细长木门，构成一幅画面，墙面饰以白色连续对称几何图案。安放在漂亮基座之上的王陵，上面覆盖着一个硕大的白色大理石球状穹顶，从王陵内部藻井看，由最中心处向外延伸，形成48个凹凸不平的立面，连接处的24个小穹顶围成一个圆，就像一把打开的360度的团扇。石材建筑能够做出这样的艺术精品，其精湛的建筑技艺实在令人赞叹。白色大理石石棺宽近一米，长两米多，多孔木棂窗透过的光照在上面，既静谧又神秘。胡马云大帝的妻子哈吉·贝噶姆于1560—1561年修建了阿拉伯萨莱（Sarai）客房，供她从麦加朝觐后带回的300位阿拉伯宗教人士居住。也有人说是给那些修建王陵的波斯工匠使用。

王陵内设苏非道堂，著名谢赫哈兹拉特·尼札姆丁·奥里亚（1236—1325）的拱北亦在此地。尼札姆丁是契斯提教团（Chusti Order）的著名苏非导师，他5岁跟随母亲到了德里，20岁成为谢赫法里德·沙卡迦的弟子，继谢赫之后成为教团精神导师，吸引了众多的追随者。他的圣墓，前来拜谒者除了穆斯林，还有印度教徒，他们一起祈祷，不分信仰。很多王公贵族去世后也安葬于此，著名诗人阿慕尔·胡斯兰（Amir Khusraw）长眠此处，他的诗文常常把真主比作最爱。

泰姬陵

身处举世闻名的印度泰姬陵，身处中国西安市化觉巷清真寺，笔者受到的心灵震撼惊人地相似。从泰姬陵墓向门外看去，一条笔直的中线向远处无限延伸。站在化觉巷清真寺礼拜大殿，从指示礼拜朝向的米罕拉布向外看，敞开的木门外有一条向外不断延伸的笔直的路。无论中亚南亚建筑风格浑然一体的泰姬陵、中阿合璧的清真寺的外观多么不同，其和谐、宁静、雅致、绝美的氛围非常一致，就像门外那条通向远方的路，这就是伊斯兰教的直道。

泰姬陵享有“世界第八大奇迹”之称，来自世界各地的游客络绎不绝，领略泰姬陵的绝美，聆听穆斯林帝王与王后的爱情故事。泰姬陵美轮美奂，无论造型、布局，还是装饰、材质，堪称完美无瑕。它融波斯与印度建筑风格于一体，从东西南北四个方向看，四面的建筑样式一模一样，恰如沙贾汗眼中的爱妻永生如一，他们的爱情永恒不变。大理石建筑在日出与日落时颜色不同，宛如泰姬玛哈的靓丽霓裳。从南大门进入庭园，一条长长的笔直水道在中轴线上



泰姬陵（李纯博 摄）

延伸。泰姬陵在最北端的高大基座上。4个三层大理石圆塔守护在4个角上，像4个卫士，日夜守护着王陵。巨大的拱门数十米高，烘托着白色穹顶。典型的阿拉伯拱券式大门，门洞高大宽敞，门楣上镶嵌的彩色宝石勾勒出漂亮的花纹图案，大门左、右和上方分别镌刻着阿拉伯文《古兰经》经文，使王陵于妩媚中增添几分庄重。王陵内部大理石墙面上彩色宝石镶嵌的花草清新淡雅，石棺上的雕刻精美圆润。穹顶内外产生的视觉听觉效果甚佳。沙贾汗与爱妻的两座拱北并排而立，两个人生相伴，死相依。沙贾汗把爱妻泰姬玛哈的坟放在核心位置，向外延伸处依次是王陵大门、水池、门楼……穆斯林建筑技术之精湛，至今无法超越，黄金分割、几何图案、石雕花卉、柱状白塔……

当初那些外来的少数穆斯林如何在印度广袤的土地上维持其统治长达600年之久？从文化和血统上看，他们是异族，语言不通，文字不同，宗教信仰和生活习俗迥异于印度教徒。就人数力量对比而言，他们是少数。从保留至今的文化遗迹看，穆斯林来到印度后，积极学习印度文化，尊重印度教徒的信仰和习俗，重用人才，通过与印度王公贵族通婚联姻，使得伊斯兰教在印度根植、发展，穆斯林学习借鉴印度文化的精华用于伊斯兰建筑，他们与异教徒和谐共

处、彼此尊重，共同促进印度社会的发展和文明的进程。

今天，印度是世界上最大的穆斯林少数国家（印度穆斯林人数 1.6 亿），穆斯林与印度其他公民一样享有信仰自由，每年有十多万穆斯林前往麦加朝觐，穆斯林儿童可自由接受宗教教育。他们在政府部门、警察系统担任公职，穆斯林是重要的选民。穆斯林与非穆斯林和谐相处，互相尊重。在孟买的哈吉阿里拱北和马哈默拱北，前来拜谒者既有穆斯林，也有印度教徒；有男性，亦有女性。他们共同祈祷，不分信仰。如今穆斯林与非穆斯林影星们在宝莱坞拍摄影片，在硅谷开发软件，继续推动印度的经济、文化和艺术的发展。



孟买哈吉阿里拱北（杨桂萍 摄）

第四章

伊斯兰教法

1997年2月，第一只克隆羊多莉问世，同年6月28日至7月3日伊斯兰教法研究院召开克隆技术专题研讨会，125名与会伊斯兰学者申明对动物和植物的克隆是被许可的，但人类除外。如果将这种试验延伸到人类，会导致极其复杂和难以处理的社会问题和道德问题。爱资哈尔伊斯兰研究院申明克隆人是反人道主义的行为，应以各种手段加以反对和禁止。

伊斯兰教既是一种宗教信仰，又是一种生活方式。它不仅建立在思想信仰基础上，而且建立在行为的基础上。一个穆斯林不仅要信仰真主、使者、天仙、前定、经典、末日审判，还要按照伊斯兰教规定的方式生活，要服从真主为人制定的行为准则——伊斯兰教法。穆斯林思想和灵魂要服从真主的至高无上的权威，他在世间的行为要服从真主规定的行为准则——沙里亚。伊斯兰教以社会公道、族群和睦、个人尊严为原则，建立了一系列有关日常生活、家庭、社会的规定，要求穆斯林共同遵守。如果说“宗教体现人类最崇高的愿望；它不但是道德伦常的保障，而且也是公共秩序和个人内心平和的源泉；在它的影响下，人类变得高尚而文明”，伊斯兰教法则保障道德伦常、维持公共秩序和内心平和的重要手段。伊斯兰教法是社会行为的普遍理想，也是社会行为的具体指南。它对穆斯林社会具有很强的约束力。伊斯兰教法的重要性在于，它在一个多种信仰传统时而紧张时而富有创造力的对话的基础上发展而来。经过几个世纪的发展，逊尼派的四大教法学派至今依然影响着为数众多的穆斯林。

伊斯兰教法中,宗教、法律、道德之间的界限不是泾渭分明的,体现了三者之间的和谐与互补。伊斯兰教法既坚持原则,又灵活多元,包容诸多文化传统,允许穆斯林根据不同地区的社会文化环境进行教法解释,允许接受地方传统和民族传统。伊斯兰教法包含神圣的宗教律法和社会立法两个方面,宗教律法是普世的,社会立法有特定的社会文化背景,有很强的针对性,有一定的时代性。《古兰经》经文中止了那些因社会环境变化而不适用的社会立法。就中国穆斯林而言,清代穆斯林学者刘智的《天方典礼》没有择录那些不适合中国穆斯林的社会立法内容(如对盗窃者断手、通奸者石毙的惩罚措施)。民国时期王静斋大阿訇翻译《伟嘎耶》时,略去了不适合中国穆斯林生存与发展的社会立法内容。在伊斯兰世界,随着社会环境的变化,社会立法不断改革,引入欧洲商法、贸易法、国际法充实伊斯兰教法体系,改革婚姻家庭法、遗产继承法,以便更好地适应穆斯林的现实需求。

一、伊斯兰教法的内涵

伊斯兰教法(Shari'ah, Islamic law)即“沙里亚”,原义指引向水源的道路,引申为真主的道路。沙里亚是根据伊斯兰教制定的法则,以规范穆斯林的行为。沙里亚是穆斯林的宗教、政治、经济、家庭、社会以及伦理生活的准则和规范,是穆斯林的行为法典,是穆斯林在宗教、道德和法律上应当遵行的一整套义务制度;涵盖宗教义理、婚姻家庭、财产继承、民商交易、犯罪刑法等问题;涉及穆斯林的日常生活、婚姻家庭生活、社会经济生活;包括严格意义的法律规定,也涉及宗教生活与伦理道德;既规范穆斯林的外部行为,又注重内在道德的培养。

法特瓦(Fatwa)是伊斯兰教法专用术语,系阿拉伯语的音译,意为“教法判例”“教法新解”。指权威的教法学家就经、训或法典未作规定的问题,或法典虽有规定但不全面,或在事实上已难于执行,或对如何执行有争议的问题,根据经、训的精神和教法原理,经过审慎推理引申出的法律处理意见、补充见解或裁断说明。

穆夫提、大阿亚图拉、有威望的教法学者或著名法官可根据《古兰经》和圣训的精神及穆斯林大众的利益,对新出现的法律问题颁发“法特瓦”。不同派

别的“法特瓦”对一定范围内的穆斯林具有法律作用，作为解决宗教纠纷或法院判处案件的法律依据或参考。“法特瓦”通常以文告、发表讲演或信函等形式公之于众。

伊斯兰教法规范人与造物主之间的理想关系，对人与人之间的相互关系作出了明确的规定，对婚姻家庭、遗产继承、民法、刑法、商业贸易以及穆斯林的生活习惯、伦理道德等问题，作出了原则性的规定。伊斯兰教法的核心内容主要涉及三个方面的关系：

(1) 伊巴达特：关于净仪、礼拜、斋戒、天课等宗教修行和仪制。穆斯林通过外在的身体动作（礼拜、朝觐等）和语言形式（祈祷、诵经）来表达内在的信仰（伊玛尼），表达对真主的崇拜、敬畏、顺从之情，通过与真主的精神交流，获得真主的恩宠和佑护。

(2) 穆尔麦俩特：主要规范人与人之间的关系。以人人平等和社会公益为原则，建立要求在正义、仁慈、互助、友爱、不伤及他人的基础上缔结新型的人际关系。对婚姻、家庭、遗产继承、债权债务各方面有明确的规定。

(3) 奥古巴特：对违犯教法的行为的惩罚规定。《古兰经》对盗窃、抢劫、杀人、圣战、战利品的处置与分配，作出明确的规定，其目的在于保护穆斯林的生命财产和名誉不受侵犯，以维护伊斯兰教和穆斯林大众的利益。

伊斯兰教法的形成、发展和定型，是个极其复杂的历史过程，大约经历了300年的时间才臻于完善，到阿巴斯王朝时期形成一套完整的体系，各种教法派别先后定型，并同国家的司法制度紧密结合在一起，标志着伊斯兰教法的真正形成。倭马亚王朝时期初步形成全国统一的行政法规，各地有宗教法庭，由卡迪（宗教法官）负责，处理穆斯林的婚姻、遗产继承等问题。阿巴斯王朝时期，在麦地那、伊拉克和叙利亚等地，涌现出一批具有地域特色的教法学派，有的通过注释《古兰经》创制教法，有的通过传述圣训、通过运用推理方法创制教法，逐渐形成了不同的教法学派，促进了伊斯兰教法的发展。哈里发国家建立了完善的司法制度，专设法官负责处理民事刑事诉讼、瓦克夫管理、遗嘱订立、金融、财政等问题。9世纪沙斐仪的法学著作《法理论纲》全面、系统地阐述了法学思想，尤其明确了伊斯兰教法的四个源泉，标志着教法学的正式形成。10世纪中叶，四大教法学派在逊尼派穆斯林中普遍得到认可。伊斯兰教法成为广大穆斯林普遍遵循的律法。

二、伊斯兰教法所规定的五类行为

伊斯兰教法涉及范围极为广泛，从穆斯林的宗教生活礼拜、斋戒、天课、朝觐等五功，到穆斯林的饮食起居，再到民法、刑法、宪法、国际关系法、商业法、法律程序、审判制度等方面的内容，都有详细而明确的规定。这些规定既包含宗教教义功修，又包含伦理道德，还涉及世俗法律。根据伊斯兰教法，人的行为分为五类：

(1) 义务的行为——主命、必需的行为，瓦直布 (Wajib, Fard)，教法命人必须为之，遵守者获奖，违背者受罚，如礼拜、斋戒、赡养家人、遵纪守法。伊斯兰教法区分个人义务和集体义务，前者指礼拜、斋戒等，后者指葬礼等。对于集体义务，部分人员参加可免去其他成员的义务。

(2) 可嘉的行为——圣行、鼓励的行为，逊奈 (Sunnah)，教法劝人为之，遵守者获奖，违背者不受罚，如自愿施舍、免除他人债务等。

(3) 准许的行为——教法不作特别判定，遵守违背均不受赏受罚，如经商合法获利等。很多行为在教法上是中性的。

(4) 受谴责的行为——教法不鼓励的行为，麦克鲁亥 (Makruh)，意为“可憎的嫌疑”，指经典无明文禁止，教法创制学者根据经典寓意断为人们应予远离的行为，以免产生违犯禁令的嫌疑。违反者将受谴责。

(5) 被禁止的行为——教法禁止的行为，哈拉目 (Haram)，违者受惩罚。《古兰经》、圣训明文禁止的行为，如偷盗、抢劫、杀人、奸淫以及吃教法禁止的食物如吃猪肉、饮酒、赌博等，拜偶像，放高利贷……穆斯林犯此大罪，将受到现世和后世的惩罚。如：商业活动中，禁止出售违禁物品和难于确定交货的商品，严禁商业剥削和诈骗，禁止操纵行市、囤积居奇，干预自由市场。

总之，伊斯兰教法既有宗教方面的规定，又包含道德和法律规范。关于教律，有礼拜、斋戒、天课、净仪、朝觐等；关于民事，有贸易、借贷、利息等；关于刑事，有对凶杀、盗窃、通奸、抢劫等犯罪行为的惩罚；关于家庭生活，有关于结婚、离婚、遗产继承等的规定；关于国家大事，有关于战争、战利品的分配、和约的订立等内容。伊斯兰教赋予作为社会细胞的家庭和个人以

很高的价值，对危害家庭、社会和个人私有财产的行为，如私通、盗窃、叛教（不利于阿拉伯社会的统一）等处以严厉的惩罚。伊斯兰教强调仁慈和宽恕，鼓励人们追求和平，它赋予女人很高的权利，在当时一个溺婴、奴役、一夫多妻、劫掠及氏族仇杀的社会，伊斯兰教法是宗教革命、政治革命、社会进步的产物。伊斯兰教法的规定，无论是有关宗教生活方面，还是有关世俗生活方面，都深深影响着千千万万的穆斯林。直到宗教已经世俗化的今天，部分穆斯林的宗教生活和私人家庭生活，如婚姻、财产继承等方面，依然遵循伊斯兰教法。

三、伊斯兰教法的四大立法依据

在先知穆罕默德时代，伊斯兰教法主要有两大源泉：神圣源泉（divine sources）即真主的启示；人类源泉（human sources），包括阿拉伯习惯法和先知的伊智提哈德（ijtihad）。神圣源泉主要指涉真主—人类的关系，真主对人类的仁慈与恩典、人对真主的崇拜和义务，是永恒不变的。人类关系主要指涉人人关系，有关社会立法方面的规定，根据社会环境、时代与现实问题而调整。

《古兰经》

《古兰经》中包含着丰富的法律思想和原则。全部经文约有十分之一（600多节）涉及教法教律，明确的社会立法的经文就有200多节，涉及婚姻家庭、遗产继承、民事、刑事、商贸、战争、国家关系等诸多领域。其中70节涉及家庭和遗产继承，70节涉及义务与合同，30节与刑法相关，20节涉及生产。^[1]教法学家应用类比推理方法将《古兰经》的原则扩大到其他司法领域。《古兰经》是宗教经典，不是一部司法文献。它规定了穆斯林合乎道德的行为，如不赌博等，很多经文涉及礼拜礼仪、斋戒和朝觐。就狭义的法律而言，《古兰经》没有提供一个统一的法律体系，教法学家根据《古兰经》精神进行教法创制。《古兰经》是伊斯兰教法的最高原则、立法的基本渊源和依据，是穆斯林伦理道德和行为准则的最高依据。

[1] M.Cherrif Bassiouni, Gamal M. Badr. *The Shariah: Sources, Interpretation And rule -Making*. (2002), UCLA Journal of Islamic Near Eastern Law, p. 149.



印度红堡内的《古兰经》手抄本（杨桂萍 摄）

《古兰经》经文作为真主的语言和最后的启示，成为穆斯林在宗教、道德以及法律方面必须遵循的准则，也成为后世制定伊斯兰教法的最高依据。教法学家将《古兰经》律例应用于各种案例，使《古兰经》成为立法的最高原则。

《古兰经》向人们启示了一种法学方法，通过对有限的经文加以法学性解释，演绎出基本的法学原理，并以其为基础剖取出《古兰经》相关规定之外的具体法规，然后把它们广泛地应用于婚姻家庭关系、遗产继承、民事商业关系、宗教礼仪制度等日常生活的各个领域，使其成为穆斯林处理社会问题和内部关系的最高准则和最后依据。

圣训（Hadith）

教法学家把圣训作为创制教法的源泉，宗教学者在确定合法与非法的原则时，援引《古兰经》经文以及先知对《古兰经》的解释。圣训很多，有涉及教法的圣训和与教法无关的圣训，其内容有时不尽一致。圣训是伊斯兰教法的主要渊源之一。先知穆罕默德对《古兰经》含义和律例的诠释，他的宗教实践，有关伦理道德和个人修养的训导、箴言，对现实问题的裁决，以及他所默认的弟子的言行，成为后世穆斯林效法的榜样，也是穆斯林学者立法判案的重要依据。先知穆罕默德辞世后，真主的启示中断，麦地那穆斯林公社遇到许多新的

社会问题。随着阿拉伯帝国的兴起和发展,社会关系进一步复杂,很多民事纠纷无法依照《古兰经》律例解决。为适应现实立法需要,“先知的逊奈”成为立法、行教的重要依据,以补充《古兰经》律例,来处理新问题。圣训教律与《古兰经》律例是一致的,圣训是对《古兰经》的解释、规范、补充,因此人们将穆圣的言行搜集整理并作为立法的依据,以圣训中有关法律规范的律例,来扩展、增补《古兰经》律例作为立法行法的依据。

公议 (Ijma)

穆斯林社会不允许错误的司法判断,为了避免在教法意见上的分歧,穆斯林教法学家通过公议来取得一致意见。法学家依照《古兰经》、圣训明文确定实施教法决议,对于《古兰经》、圣训中没有明文规定的宗教和社会行为,则参照经训精神作出一致的意见和判断,要求全体穆斯林共同遵守,不得违反,称为公议。伊斯兰教法将公议分为全体穆斯林的一致意见和教法学者的一致意见。公议是先知时代的传统,西方学者夏特 (Schacht) 声称公议起源于伊斯兰教早期的麦地那和伊拉克教法学传统。^[1] 四大哈里发时期,常常通过公议来解决遇到的难题。在伊斯兰教早期,公议常常是某一地方、某一时代的大多数教法学家就某一具体的法律问题形成的一致意见,以后教法学家在创制、解释律例时,在经、训中没有明确的规定时,就以全体教法学家的一致意见为依据,作出判断,以便有所遵循。教法学家个人根据经训原则作出的类比,常常要经过全体教法学家的一致通过才是有效的。法学家把大家一致通过的决议称作“明确的公议”,是穆斯林执行教律的重要依据。某些教法学家作出的决议尚有部分学者没有表态,则称为“默认的公议”,可以参照执行,但是不能成为教法的绝对证据。公议不仅是立法的主要依据,还常常是决定类比是否有效的主要依据。伊斯兰教各大教法学派都把公议看作立法的一个依据,但对公议的界定及重视程度有所不同。夏特所讲的公议特指沙菲仪教法学派,包括权威的公议和大多数人的公议。^[2] 沙斐仪派广泛使用公议,尤其崇尚圣门弟子的公议,罕百里派在使用公议时非常谨慎。

[1] Joseph Schacht. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. ACLS History E-Book Project, 2001, p. 82.

[2] Ibid. pp. 82-83.

类比 (Qiyas)

哈乃斐第一个将类比推理引入伊斯兰教法。据说马立克也使用类比推理进行司法判决。沙菲仪被问及“盖亚斯”(Qiyas)和“伊智提哈德”(Ijtihad)的区别时,回答说有几种不同的立法原则:源于《古兰经》和圣训,明确了什么是禁止的、什么是允许的;源于圣训,只在部分学者中传述;源于公议;源于理性推理或类比推论。在《古兰经》、圣训没有明确的依据的前提下,教法学家以类似的经训原文或已知的公议为前提,通过比较制定出符合经训精神的新律例,称为类比。圣门弟子遇有《古兰经》、圣训没有明文规定的问题,常常应用类比解决。类比不能与《古兰经》明文规定、伊斯兰教原则以及圣训规定相矛盾。

伊斯兰教早期,在学术思想十分活跃的伊拉克库法、巴士拉等地,教法学家大多应用类比推理创制律例、处理问题。以后教法学家进一步把类比作为创制教法的一个原则,因为通过类比,可以把律例扩大到经、训没有涵盖的领域中,创制出新的律例,能够更好地解决新问题。例如,《古兰经》禁止饮酒,教法学家根据经训精神加以类比,创制新的教律,禁止饮用一切含有酒精的饮料。在伊斯兰教历史上,通过类比,创制了许多新律例,大大丰富了伊斯兰教法的内容。有些教法学家提出在使用类比时,要谨慎,以免出现谬误。

四、伊斯兰教法及主要的教法学派

教法学

教法学是伊斯兰教的基本学科,与教义学、《古兰经》学、圣训学共为伊斯兰教的四大学科。也叫教律学、法理学,最初是指在缺乏明确的天启诫命的情况下,作出法律裁决时对理智的运用。后特指专门研究法律行为的宗教学科。伊斯兰教法是以《古兰经》和圣训为主要是立法渊源,根据哈里发国家的社会需要而建立起来的法学思想体系,教法学主要是研究伊斯兰教法的立法原理、创制原则以及阐释教规、法例和诉讼程序的学科。穆斯林认为,“教法学是关于由《古兰经》、先知的逊奈、学者们的一致意见或类比推理产生的权利和义务的知识”,教法学又被看作理解、确认天启诫命的学科。教法学是在伊斯兰教法发展过程中逐渐形成的一门独立的学科。伊斯兰教早期,穆斯林主要依靠《古兰

经》和圣训处理社会问题及穆斯林内部纠纷。以后哈里发根据经训精神和自己的理性判断指导司法实践,形成了一些以地域为中心的法学派别。随后圣训派和意见派之间的争论,推动了伊斯兰教法的发展。

倭马亚王朝后期、阿巴斯王朝前期,随着阿拉伯帝国疆土的不断扩大,伊斯兰教传播到北非、中亚以及西欧等辽阔地域,穆斯林遇到了许多前所未有的新的法律问题。教法学家认识到,仅仅依靠启示知识和传述知识,远远不能满足立法需要,无论是《古兰经》律例还是圣训,都不能全部满足现实需求,因此教法学家根据经训精神和各地的传统习惯,通过推理、判断,提出新的判例,以充实教法实体。后教法学家通过意见、创制、公益、类比、公议等方法创制新的律例,形成不同的法学派别。在各地司法实践基础上,逊尼派法学家以《古兰经》、圣训、类比、公议为共同的立法原则,并逐渐形成了系统的法学理论。至10世纪教法学正式发展为一门独立的学科。

主要的教法学派

伊斯兰教国家和地区由于政治、经济和文化发展水平不平衡,各地的风俗习惯不尽一致,教法学家对公议、类比等某些教法原理的重视程度不同,对某些案例的判定不一,同样的教法律例在各地的具体实施中也存在一定差异。在对教法的研究过程中,由于研究者对《古兰经》的理解程度不同,对圣训的接受程度不同,还由于政治观点、宗教派别、文化水平、社会地位以及所处地理环境的不同,他们对于如何创制新的律法意见不一,各有自己的主张,因此形成了不同的教法学派。在伊斯兰教早期,主要有意见派和圣训派等派别,随着教法体系的形成和法学的发展,不同教义学派由于政治思想和宗教观点的不同,在教法方面也逐渐形成了不同教派的法学派别。在逊尼派中,主要有哈乃斐、马立克、沙斐仪、罕百里四大教法学派;在什叶派中,主要有栽德派、十二伊玛目派和伊斯玛仪派等法学派别。各教法学派的基本原则相同,区别在于对圣训、公议和类比推理的使用程度。逊尼派各教法学派对彼此的意见不一致(ikhtilaf)持开放的、宽容的态度,对什叶派的教法学派也持积极肯定的态度。大多数逊尼派学者把什叶派十二伊玛目派或贾法里学派看作第五大权威教法学派。埃及艾资哈尔等伊斯兰大学同时讲授各教法学派的教法主张,伊朗除了讲授、研究什叶派各教法学派外,还教授逊尼派四大教法学派。

逊尼派四大教法学派

哈乃斐教法学派

因最早形成于伊拉克的库法等地，又称作伊拉克派或库法派。该学派在创制法律时，主要以《古兰经》为依据，审慎使用圣训，重视公议和类比。对公议和类比的使用灵活变通，尤其强调执法者个人的判断和意见，因此又以“意见派”而著称。此学派创始人艾布·哈乃斐摆脱传统惯例的束缚，专注于教法体系的建构，他重视类比推理，以灵活、宽容而著称。他的学生艾布·尤素福和舍伊巴尼为哈乃斐教法学派的形成与广泛传播作出了巨大贡献。艾布·尤素福曾经担任阿巴斯王朝的大法官（卡迪），在他的影响下，各地教法学者纷纷使用哈乃斐教法学派的思想理论；舍伊巴尼曾经在马立克门下学习3年，后以老师哈乃斐的名义从事著述活动，他发展并完善了前辈的法律思想。在阿巴斯王朝和奥斯曼帝国的支持下，哈乃斐教法学派成为伊斯兰世界影响最广泛的一个学派。目前，在土耳其、叙利亚、约旦、印度、巴基斯坦，哈乃斐派是占据主导地位的法学派；在伊拉克、埃及、苏丹、利比亚及巴勒斯坦也享有官方承认的地位。中国穆斯林绝大多数遵循哈乃斐教法学派的思想主张。

马立克教法学派

由著名教法学家、圣训学家马立克·本·艾奈斯创立，因产生于希贾兹地区的麦地那而被称作麦地那学派或希贾兹学派。又因特别强调圣训也称作圣训派、传述派，是伊斯兰教历史上较早创立的法学派。主张在创制律例时，要以《古兰经》、圣训、公议、类比为依据，其中尤其重视圣训。马立克非常重视麦地那传述的圣训，对其他地区尤其是库法等地的圣训，多持极为审慎的态度。他认为在经、训中找不到具体规定时，可以根据“公议”原则立法断案。对于类比方法，态度比较谨慎，认为出于社会公益考虑，可以不使用类比，而采取更公正的灵活变通的判决。比如，在国内动乱时禁止出卖武器，因为这会加剧或延长战争，从而更加危害社会安定；再如，禁止向那些以穆斯林或无辜者作人质的敌人射击，以免伤害穆斯林或无辜的人。马立克汇集的《穆宛塔》是马立克教法学派的最早的一部教法文献。著名的教法学家主要有赛哈农（卒于854年）、欧特比（卒于869年）、伊斯玛仪·本·伊斯哈格（卒于895年）等。马立克教法学派一度在希贾兹、巴士拉地区流传并且占据主导地位。后来哈乃斐

教法学派受到阿巴斯王朝的扶植，马立克教法学派在阿拉伯半岛上的影响逐渐减弱，但在巴林、巴勒斯坦、科威特等地有不少信奉者。后来在北非各伊斯兰教国家发展，主要盛行于摩洛哥、阿尔及利亚、突尼斯、利比亚、苏丹、埃及北部等地，是北非大部分地区的主要的教法学派。

沙斐仪教法学派

沙斐仪教法学派形成于9世纪，吸收了哈乃斐和马立克教法学派的长处，兼重圣训律例和类比推理，强调将真主启示与人的理性活动有机地结合起来，系统地阐述了伊斯兰教法四大立法依据——《古兰经》、圣训、公议和类比。坚持以《古兰经》、圣训为立法的权威，重视教法的实践性，根据伊斯兰教各个地区不同的风俗人情和道德规范，在不违背伊斯兰教立法的基本原则下，因地制宜制定新的律例，使教法具有广泛的适应性。该学派广泛使用公议，有限制地应用类比——比马立克学派更广泛地应用公议，且不局限于麦地那学者们的公议；比哈乃斐学派更严谨地使用类比方法，将个人意见予以严格地限制。沙斐仪教法学派主要盛行在阿拉伯半岛的希贾兹地区、伊拉克、埃及、波斯、库尔德斯坦地区、亚美尼亚、中亚等地，在阿拉伯半岛西部、索马里、印度及巴基斯坦沿海地区、斯里兰卡、马来西亚、印度尼西亚等地影响也较大。

罕百里教法学派

罕百里教法学派形成于9世纪，由巴格达人、著名教长伊本·罕百勒创立，是在圣训派的基础上发展而来的法学派别。主张以《古兰经》和圣训为立法、行教的基本依据，倡导对真主的启示要坚信不疑，推崇信仰而排斥理性；主张在创制律法时，严格遵循《古兰经》和圣训，很少应用类比和公议，坚决反对以个人意见推论法律问题。该学派认为源自经训的知识是不谬的，源自理性判断的知识则是不可信的，因此坚决反对将个人意见用于立法，尤其反对穆尔太齐赖派的“意志自由论”。罕百里学派提倡的尊经崇圣、回归传统的思想受到部分穆斯林的支持，成为逊尼派中一个较为保守的法学派别。罕百里教法学派曾经在叙利亚、伊拉克和什叶派盛行之前的波斯，得到过广泛承认，培养了许多著名学者。13世纪，伊本·泰米叶（1263—1328）进一步强化了罕百里教法学派的思想主张，促进了罕百里教法学派的中兴。伊本·泰米叶出生于罕百里教法学派的宗教世家，青年时代跟随父亲学习经注学、圣训学和教法学，后担任巴格达罕百里教法学派的大教长。他毕生致力于弘扬正统教义、反对异端学说的斗争，即使屡遭迫害、

监禁，也不曾放弃。伊本·泰米叶大力主张以经训为宗教生活的根本依据，反对以理智思考信仰问题。他的思想主张在 18 世纪瓦哈比派兴起时受到推崇，罕百里教法学派的思想主张随之迅速传播，并最终在沙特阿拉伯占据统治地位，成为受国家政权支持的官方信条。当代一些著名的穆斯林思想家如赛义德·库特卜、毛杜迪等，也把罕百里教法学派的思想作为行动纲领。因此，罕百里教法学派在当代伊斯兰世界依然具有一定的影响。

什叶派教法

什叶派和逊尼派由于政治、宗教观点的不同，在法理和具体规定等方面都有很大的不同。尽管两派都把《古兰经》和圣训看作主要的法律渊源，但是什叶派有不同于逊尼派的《古兰经》注释和圣训集。他们在教义、教法体系上与逊尼派也有很大差异。由于什叶派的政治观点不同于逊尼派，什叶派不接受逊尼派教法中违反什叶派信仰的原理和具体规定，拒绝接受来自非什叶派伊玛目、学者和传述者的圣训和意见。什叶派还反对逊尼派教法学家把公议、类比作为两项立法原则的做法。什叶派根据本派的《古兰经》注释集、圣训集及伊玛目的言论作为立法的重要依据，遇有分歧意见时，就以大多数教法学家的一致意见为依据。什叶派在婚姻家庭、遗产继承、天课的征收份额等方面，都迥异于逊尼派。

关于伊玛目

什叶派认为伊玛目是真主特选的穆斯林的领袖，其地位、权威和职责都是由真主的意志确定的。伊玛目具有神性，他们是神圣法律的监护者和权威的诠释者，是真主在人间公开的或隐蔽的代理人、见证人，他们的言行是真主迹象的体现，因此伊玛目是穆斯林今世必须效忠的对象，是穆斯林在后世的说情者。马吉里西在《心的生活》一书中指出：“伊玛目是真主和人类之间的中保，除非有他们说情，人们是不能避免真主的惩罚的。”什叶派把承认伊玛目、效忠伊玛目看作基本信条，认为神圣完美的伊玛目是真主与广大穆斯林之间的中介，是知识的源泉、教法的权威诠释者，伊玛目的决断永无谬误，是立法执法的根本依据，是真主意志的体现和证明。

关于临时婚姻

临时婚姻是伊斯兰教兴起之前的一种古老习俗，先知穆罕默德时代，准许

战争期间实行临时婚姻，以后穆罕默德下令明确禁止临时婚姻。哈里发欧麦尔执政时期，严禁临时婚姻，逊尼派四大法学家一致反对实施临时婚姻，视之为非法行为。

部分什叶派教法学家赞成实施临时婚姻，允许男女自愿缔结协约，建立临时婚姻，婚期时限由双方共同约定，届满自行解除婚姻关系。婚期内由男方付给女方一定的报酬，但没有继承遗产等正式婚姻应享有的权利。

五、教法改革及当代教法问题

19 世纪在西方影响下，奥斯曼统治下的中东和印度次大陆率先改革教法，在商业法和刑罚方面援引西方做法，建立世俗法庭（Nizamiyya）处理民事和刑事诉讼，并颁布了一些新的法律，如 1877 年奥斯曼尼法典（Mejelle）。此后伊斯兰世界大多把沙里亚局限在家庭法领域，涉及结婚、离婚和遗产继承等。20 世纪的现代化发展进程中大多数伊斯兰国家实行西方的法律体系，有的伊斯兰国家废除了宗教法庭，结束了 19 世纪建立的宗教与世俗并行的两种法律体系。欧洲法律被引入后逐渐替代了伊斯兰教法。土耳其采取完全世俗化的模式，在家庭法领域采用瑞士民法（1928）。法国民法影响到埃及、阿尔及利亚、伊朗。殖民时期荷兰将其法典用于印度尼西亚。“二战”后大多数伊斯兰国家把沙里亚看作国家法律的源泉，建立了现代法律体系，同时多把沙里亚严格限制在家庭法领域，主要涉及个人领域，如结婚、离婚、遗产、儿童监护和抚养以及公共礼仪方面。有人主张对伊斯兰教法进行改革，尤其是对涉及女性地位和性别关系的内容。有人认为伊斯兰教法与世俗法律是兼容的。当代伊斯兰世界要求回归传统伊斯兰生活方式，重新提出伊斯兰法制改革问题，尤其是关于传统沙里亚的核心部分家庭法的改革。

当代穆斯林面临一些新的教法问题，如天课能否给非穆斯林？手机短信休妻是否有效？是否允许器官移植？伊斯兰教权威的教法委员会和大穆夫提纷纷发布法特瓦，指导当代穆斯林遵循既适应现代社会又能遵守伊斯兰教法。

1. 天课问题。穆斯林每年将家庭收入盈余部分的 2.5% 作为天课用以施及贫困的穆斯林。原则上天课不能给非穆斯林，但穆斯林的慈善捐赠“所德格”（Sudaqah，施舍）可以给予非穆斯林。教法学者认为，假如非穆斯林处于生死

关头的特殊情况下，可以给予天课；那些内心倾向于伊斯兰教的非穆斯林亦可接受天课，穆斯林的慈善捐赠可以给予穆斯林和非穆斯林。伊斯兰教规定要关爱穷人，无论穆斯林还是非穆斯林。伊斯兰教强调建立好的邻里关系，不分穆斯林还是非穆斯林。

2. 伊斯兰教法如何对待现代技术？当代教法学家认为，现代技术是真主赋予人类理智奋斗的结果，凡利于实现两世吉庆的高新技术均可为穆斯林服务，如伊斯兰在线、在线法特瓦。穆斯林可利用现代技术从事教法允许的事情。生育是真主喜悦的，节制生育是教法允许的。胎儿4个月之内允许人工流产。试管婴儿作为解决不孕症的有效方式，是真主对人类的恩赐。为避免家庭伦理关系混乱和父母子女亲情的丧失，要防止夫妻之外第三者精子或卵子的体外受精和使用非妻子子宫孕育胚胎。

3. 1988年伊斯兰教法委员会颁布法特瓦，允许穆斯林在非买卖的条件下移植器官。关于器官捐赠和血液捐献的相关规定是：必须使非法成为合法。伊斯兰教法委员会允许在必要情况下进行器官捐赠。捐赠者必须是理智健全的成年人，捐赠者自愿捐赠，捐献器官不得损害捐赠者的生命安全。伊斯兰教不允许买卖器官。

4. 关于基因工程，穆斯林认为真主以最好的形式创造人并使其优越于其他生物。无目的的基因实验无益于真主赋予的人类尊严。伊斯兰教是一个注重知识和科学的宗教，不限制基因工程研究。

5. 教法禁止自杀，不允许对病人实施安乐死。患者和家属当接受真主的考验，顺应真主的旨意。

第五章

伊斯兰教的主要教派

人类分化为不同的群体——地域的、民族的、种族的、语言的、文化的、信仰的群体，各宗教内部又分化为不同的教派。教派之间的矛盾激化后常常引起地区之间、民族之间、国家之间的冲突，其原因在于：第一，认为真理只属于本教派这种独断的救赎观念具有排他性，导致不同教派之间彼此不能互相尊重、和谐共处。第二，宗教组织具有神圣性与世俗性二重性。宗教组织有神圣的目的，具有传播信仰的力量，自身有神圣性，但宗教组织自身常被世俗化。就宗教目标与手段而言，其目标在于鼓舞人的精神、纯洁人的灵魂。但其实现目标的手段即所采用的技术和程序与世俗组织无异。第三，宗教所具有的超理性目标和价值，与为推行这些目标和价值而运用的理性的、科层制组织的技术之间，存在着难以把握的界限。实际上，教派之间常常为世俗利益而冲突，社会矛盾常常以教派纷争的形式表现出来。

伊斯兰教主张统一，反对分裂。《古兰经》明确要求穆斯林“坚持真主的绳索，不要自己分裂”（3：103），“谨守正教，不要为正教而分门别户”（42：13）；圣训也曾告诫穆斯林“切勿像异教徒那样相互残杀”^[1]。然而，穆斯林内部在先知穆罕默德去世后不久，就开始分化。在统一的“认主独一”的教义思想之下，穆斯林之间由于政治观点不同、对教义思想的理解不同，以及教法观点不同，

[1] [埃及]坎斯坦勒拉尼注释、[埃及]穆斯塔发·本·穆罕默德艾玛热编：《布哈里圣训实录精华》，穆萨·宝文安哈吉、买买提·赛来哈吉译，中国社会科学出版社1981年版，第59页。

先后形成许多政治或宗教派别——哈瓦立及派、什叶派、逊尼派、穆尔太齐赖派、瓦哈比派以及注重思想灵魂净化和内心神秘体验的苏非主义，每个教派又有许多支派。这些派别在政治、教义、教法、礼仪等方面互不相同。教派的形成与发展，对伊斯兰教和各国穆斯林影响深远。伊斯兰教各教派的形成，有其深刻的社会根源和思想根源，有非宗教根源，又有宗教根源。非宗教根源包括部族之间的宿怨、穆斯林社会的政治领袖即继承人问题、阶级矛盾和民族矛盾等。谢赫尔斯坦尼曾经说过：“伊斯兰民族内部的分歧莫过于因伊玛目问题而产生的分歧；为该问题所流的血多于为其他任何宗教原则所流的血。”^[1]

对宗教的不同理解，是伊斯兰教派形成的思想根源。《古兰经》是统一穆斯林思想意识的准绳；先知穆罕默德的佳德懿行，是引导穆斯林行为的指南。但是，由于文化水平的差异、思维方式的不同，以及对《古兰经》、圣训的了解程度不同，加上外来思想的影响，对伊斯兰教义的理解不可避免存在着差异。尤其在百年翻译运动兴起之后，穆斯林学者深受希腊理性思想影响，注重宗教问题的学术研究，他们在探索诸如人的行为与宗教信仰之间的关系、真主前定与个人的意志自由、真主的本体与属性、《古兰经》是否永恒等宗教问题时，彼此意见不一，争论不休。这些问题主要有：（1）真主的属性和本体及属性的关系，包含真主是否存在永恒的属性以及真主的本质属性与非本质属性的关系；（2）前定与公正、神圣的命令与前定、前定与回报、善与恶等问题；（3）应许与警告；（4）启示与理性等神学问题。这些思想分歧与现实的政治矛盾、阶级矛盾以及民族矛盾纠结在一起，不断被强化，导致伊斯兰教形成众多教派。

一、逊尼派

逊尼派又称“逊奈和大众派”，是伊斯兰教的主要教派，自称“正统派”。全世界穆斯林的80%以上都属于逊尼派，中国绝大多数穆斯林属于逊尼派。早期伊斯兰教历史上，那些在政治问题上持温和态度、不属于其他政治派别的穆斯林，由于尊崇《古兰经》，特别强调圣训为立法立论的依据，被称为遵守“逊奈”

[1] Muhammad b. Abd al-Karim Shahrastānī, A. K. Kazi and J. G. Flynn. *Muslim Sects and Divisions*. Kegan Paul International, 1984, p.19.

的人。逊尼派同什叶派、哈瓦立及派相比较而存在，相斗争而发展。它在与哈瓦立及派和什叶派的斗争中建立了自己的政治思想体系，以后在与穆尔太齐赖派的长期论争中，逐步建立了自己的教义、哲学和法学体系，成为一个宗教派别。历史上逊尼派在政治和宗教思想上长期占据主导地位。逊尼派有独特的《古兰经》注释学、圣训学、教义学和法学思想体系。逊尼派的《古兰经》注释学，以伊本·泰伯里的《古兰经注》最具代表性；圣训学以搜集、考证、编纂逊尼派圣训为主旨，并以此作为立法、行教的主要依据，有著名的六大圣训集，其中以《布哈里圣训实录》和《穆斯林圣训实录》最具权威，备受推崇；在教义学方面，经过艾什阿里及安萨里等多位学者的努力，形成了逊尼派的教义思想体系。

在宗教方面，逊尼派坚持六大信仰和五大功修。针对穆尔太齐赖派和什叶派的教义，逊尼派提出自己的观点。关于安拉的本体与属性，逊尼派认为安拉的本体是第一位的，德行是第二位的，本体与属性都是无始的、永存的。安拉的存在不同于万事万物，安拉具有种种德性，但绝不与人同形同性。宇宙间一切都是安拉创造的，宇宙万物不具有安拉的德性。关于《古兰经》，逊尼派认为《古兰经》是最高、最神圣的天经，是安拉的语言，不是被造的，是无始永存的，主张遵守《古兰经》的字面意义。关于意志与预定自由，逊尼派既承认安拉的前定，又承认人有自由意志。安拉创造一切人和一切事，万事万物都在安拉的洞察之中。过去和未来的事件也在安拉的洞察之中。人类的意志自由是在安拉的意志下选择的，人可以掌握自己的行为，有辨别是非的能力。人的能力可以在强制与自由之间发挥作用。

在教法方面，逊尼派的教法思想以《古兰经》、圣训、公议、类比为创制教法的四大原则。逊尼派遵从哈乃斐、沙斐仪、马立克、罕百里四大法学派的传统，教法学家以忠实执行经训原则、不自作主张而著称，颇得穆斯林的拥护和支持。

二、什叶派

什叶派是伊斯兰教的一个主要派别，长期与逊尼派对立。由拥护阿里及其后裔担任政治、宗教领袖的穆斯林组成。先知穆罕默德去世后，部分圣门弟子认为阿里最有资格担任哈里发职位，尤其是第三任哈里发奥斯曼执政后期因用人不当而失去民心，致使更多的人拥护阿里，认为阿里应当成为穆斯林的领袖。

这些人被称作阿里党人，他们在与倭马亚王朝及阿巴斯王朝的斗争中，逐渐发展为宗教派别。8 世纪什叶派是推翻倭马亚王朝的积极力量，但没有分享到革命的果实。9 世纪，哈里发马蒙时代开放包容，什叶派教义学家和学者得以阐扬什叶派思想。马蒙任命什叶派第八任伊玛目为其继承人。但后来的哈里发穆塔瓦希勒对阿里和什叶派继承人特别憎恶。10 世纪阿巴斯中央政府控制力衰落后，建立了什叶派布里德政权（Burids），今哈季兰、阿曼成为什叶派地区，巴士拉和库法是什叶派中心，什叶派信徒分布在广泛地区。11—15 世纪，什叶派支派伊斯玛仪派在波斯中部地区建立统治，这一地区的蒙古统治者成为什叶派，其后裔致力于传播什叶派。埃及的法蒂玛王朝也是什叶派政权，被阿尤布王朝取代后，埃及和叙利亚的什叶派穆斯林失去宗教庇护，很多什叶派信徒被杀，包括著名的什叶派教法学家穆罕默德·本·马基（Makki）和著名哲学家苏哈拉瓦迪。16—17 世纪，苏非大师、什叶派领袖谢赫萨拉丁率领 300 名苏非信徒起义，经过一系列战争，打败地方统治者，占领波斯，建立了什叶派国家。萨法维王朝一直将什叶派作为官方宗教。阿巴斯国王统治时期是萨法维王朝最辉煌的时期，其疆域之广、人口之众达到空前。

什叶派除信仰真主、《古兰经》以及穆罕默德是真主的使者等基本教义外，还非常重视伊玛目思想并以之作为什叶派教义、教法和教理的依据。什叶派的信仰五原则是：认主独一，信先知，信复活，信伊玛目是先知穆罕默德的继承人，信真主公正。什叶派强调伊玛目的作用，认为先知的继承人不仅要公正地管理穆斯林社会，而且能解释神圣启示及其隐深涵义。什叶派推崇阿里及其后裔，认为阿里及其后人是真主指定的穆圣的继承人，是永无谬误的领袖。什叶派在历史上是倭马亚王朝和阿巴斯王朝的政治反对派，长期遭受镇压和迫害，发生了许多悲剧事件——阿里遇刺、哈桑被取代、侯赛因被杀以及其他什叶派领袖被屠戮、流放。什叶派信徒不断遭到迫害和镇压，被迫分散在各地从事秘密活动等。苦难的现实和艰难的处境使什叶派信徒发展了马赫迪思想与塔基亚原则。历史上由于什叶派缺乏强大政权的支持，因此什叶派内部在政治主张、教义思想及伊玛目传系等问题上意义不一，形成众多支派。伊朗是什叶派国家，也门、阿塞拜疆及伊拉克大部分居民都是什叶派信徒，巴林、沙特阿拉伯、黎巴嫩也有不少什叶派信徒。全世界穆斯林的 10%—15% 为什叶派。阿里、哈桑、侯赛因、阿里·栽因·阿比丁为前四任伊玛目。北也门栽德派认为阿里·栽

因·阿比丁的儿子裁德是合法的伊玛目。什叶派认为穆罕默德与阿里后裔对经典享有解释权，而逊尼派更注重教义学家、教法学家对经训的解释。

教义思想和政治主张

什叶派与逊尼派都承认《古兰经》是真主的启示，对伊斯兰教的基本信仰及先知穆罕默德是真主使者等思想是一致的。但两大教派在政治思想、权威圣训集、古兰经注、节日及礼仪等方面差异较大。什叶派除了信仰安拉、《古兰经》和伊斯兰教的共同信条外，还极其重视伊玛目思想并以之作为什叶派教义、教法和教理的核心内容和基本依据。在什叶派看来，伊玛目作为穆斯林的政治领袖和宗教领袖，具有阐释《古兰经》和伊斯兰教法表义和隐义的能力，具有不谬性，他们不是普通民众选举出来的，而是通过先知的高贵品质和血统承继而来。

伊玛目学说

伊玛目学说是伊斯兰教什叶派的核心理论。伊玛目原意是指率众礼拜的人，是什叶派在激烈的政治斗争和神学论辩的过程中发展出的教义思想。什叶派推崇的伊玛目与逊尼派所说的哈里发有很大区别。逊尼派认为哈里发是穆圣的继承者，是穆斯林的领袖，他督率人们遵循安拉的命令、捍卫宗教，哈里发是穆斯林社会的政治、经济、军事、司法首领，但是哈里发没有立法权，他只能解释经训，或者在没有明确的经训规定的情况下，根据《古兰经》和圣训进行创制。什叶派则认为，伊玛目的职位不是人们协商或选举的官职，而是由安拉任命的宗教领袖，是继穆罕默德先知之后伊斯兰世界的领袖。伊玛目为安拉特选，是人间最伟大的导师；伊玛目作为一种圣职，必须通过先知的血统转授予阿里家族；伊玛目具有不谬性和无罪性，伊玛目不是凡人，具有超人的品格，他受安拉的保护，不会犯任何错误，更不会犯罪；伊玛目洞彻《古兰经》的隐义和表义，具有宗教和世俗的一切知识，能够解释启示或教法的正确意义；伊玛目是教法的最高权威，享有立法权。什叶派内部派别林立，在伊玛目的数目多少及神性大小等问题上意见不一，方式也各有特点。

（1）隐遁伊玛目和马赫迪思想

历史上，什叶派穆斯林常常受到压制，起义屡遭镇压。数位伊玛目被杀害，什叶派穆斯林饱受迫害与压迫，悲惨的政治命运及苦难的现实生活，使他们滋生了隐遁伊玛目和马赫迪思想。他们渴望已故的伊玛目具有超凡的能力，能够

解救什叶派穆斯林于灾难之中，于是认定某一位伊玛目没有死，而是隐遁于某个地方，将来会以救世主的身份重返人间，带领什叶派信徒打败敌人，铲除人间邪恶，建立公平、美好的社会。“马赫迪”意即救世主，部分什叶派穆斯林认为马赫迪将在世界末日重返人间，为世人伸张正义，恢复真正的伊斯兰教。马赫迪思想最早在库法起义（685—687）中提出。685年，什叶派在库法掀起反抗倭马亚王朝的起义，由穆赫塔尔领导，遭到倭马亚政府军队和麦地那自称哈里发的伊本·祖拜尔的军队的两面夹击，士气低落。为了鼓舞人心，穆赫塔尔宣扬阿里之子伊本·哈乃菲叶是马赫迪，他本人奉马赫迪之命领导什叶派人为侯赛因复仇并保护弱者，这一思想得到库法居民的积极支持，使其在库法的政权维持两年之久。库法起义失败及伊本·哈乃菲叶逝世后，什叶派产生了隐遁伊玛目的思想。700年哈乃菲叶逝世后，部分追随者认为他没有死，而是隐遁于麦地那以东的一座山中，在未来某个时候将以马赫迪的身份出现。以后什叶派各支派大都认为本派最后一位伊玛目没有死，隐藏在人所不知的地方，将来要重返人间。伊玛目隐遁期间，由经过专门培养的教法学家根据经训精神和伊玛目的教训，管理穆斯林的政教事宜。什叶派不同支派关于“谁是马赫迪”意见不同，伊斯玛仪派尊奉本派第七位伊玛目为马赫迪，十二伊玛目派尊第十二伊玛目为马赫迪。大多尊本派最后一位伊玛目为马赫迪。

（2）内学和流溢说

什叶派与逊尼派都尊奉《古兰经》为真主的启示、神圣的经典。但是什叶派认为《古兰经》同时包含着表义和隐义，先知把精通这两种意义的学问传给了阿里，又由阿里传给了以后的伊玛目。什叶派非常强调《古兰经》的隐义，对《古兰经》经文作出不同于逊尼派的解释并有自己的注释本。伊斯玛仪派发展了内学思想，认为天启的经典除了字面的意义外，还有常人不知、只有伊玛目知晓的隐义，只有通过伊玛目的秘传，信徒才能获知真正的奥秘，提高自己的宗教境界。伊斯玛仪派受新柏拉图主义影响，创立了流溢说，认为安拉的表现形式是被称作宇宙理性的知识，这种宇宙理性中流溢出世界万物。流溢说以不同的形式出现在伊斯玛仪派各支系的学说中。

塔基亚原则

“塔基亚”意为谨防、警惕。《古兰经》写道：“信道的人，不可舍同教而以外教为盟友；谁犯此禁令，谁不得真主的保佑，除非你们对他们有所畏惧而假

意应酬。”(3: 28) 由于什叶派在历史上常常处于受迫害的环境中, 因此什叶派大多数派别把“塔基亚”作为一个基本信条。什叶派认为, 在危机时刻可以把隐瞒真实信仰的“塔基亚”原则作为保护自己的一个策略, 允许信徒为躲避宗教迫害而隐瞒自己的信仰, 在表面上承认统治者的宗教。个别支派如栽德派不承认塔基亚原则。

三乘思想

与苏非主义一样, 什叶派认为宗教实践有三种依次而上的方式。其一, 常道。恪守宗教外在的形式, 遵守教法, 相当于儒家之修身。其二, 中道。在理智层面理解宗教的内在精神, 提升自己, 相当于儒家之修心。其三, 至道。身心恪守主道的基础上获得的理性直觉, 相当于儒家之尽性。

此外, 什叶派奉行与逊尼派不同的教法原则, 只承认《古兰经》、圣训是创制教法的依据, 不承认公议, 重视伊玛目的判断并以此为立法依据。

支派

什叶派内部由于对伊玛目的数目多少、神性大小以及是否可以实行塔基亚原则和临时婚姻等问题观点不一而分化为栽德派、伊斯玛仪派、十二伊玛目派、凯桑派(凯萨尼派)等若干支派。

前十二任伊玛目世系表

- 第一任, 阿里(661 年卒)
- 第二任, 哈桑(669 年卒)
- 第三任, 侯赛因(680 年卒)
- 第四任, 阿里·栽因·阿比丁(约 712 年卒)
- 第五任, 栽德(740 年卒)或穆罕默德·巴基尔
- 第六任, 加法尔·萨迪克(765 年卒)
- 第七任, 伊斯玛仪(760 年卒)或穆萨·卡齐姆(799 年卒)
- 第八任, 阿里·里达(818 年卒)
- 第九任, 穆罕默德·哲瓦里(835 年卒)
- 第十任, 阿里·哈迪(868 年卒)
- 第十一任, 哈桑·阿斯基里(874 年卒)
- 第十二任, 穆罕默德·蒙塔栽尔(马赫迪, 878 年卒)

栽德派

也称五伊玛目派，由什叶派第三任伊玛目侯赛因的孙子栽德·本·阿里（699—740）的追随者组成。侯赛因殉难后，什叶派信徒因由谁继任伊玛目而分化，部分人拥护阿里的另一儿子、侯赛因的同父异母的兄弟凯桑，大多数人则拥护侯赛因的孙子栽德，栽德于公元740年在库法领导什叶派信徒反抗倭马亚政权的起义中阵亡。栽德的追随者创立了栽德派。9世纪时栽德派发展了本派的教义。历史上栽德派曾经在伊朗北部及北非分别建立了伊玛目政权，为栽德派的传播与发展起过积极作用。

栽德派是温和派，其教义吸取穆尔太齐赖派的“意志自由说”和理性主义原则，其教法有选择地接受哈乃斐教法学派的主张和律例，故栽德派思想比较接近逊尼派。该派主张阿里及其后裔是穆圣的合法继承人，是最应该担任伊玛目职位的人，但不攻击前三任正统哈里发，不把他们看作篡权者；认为阿里后裔中凡具备条件者，就可担任伊玛目，几个伊玛目可以同时并存，但其中只有一位是最优秀的；尊崇伊玛目但反对过分神化伊玛目，主张伊玛目只是正确的导师和精神领袖，不具有超人的神性。栽德派反对隐遁伊玛目思想，主张伊玛目必须在位领导宗教活动和武装斗争，隐遁者和儿童都无法胜任；反对塔基亚原则，反对实行临时婚姻。栽德派接受了穆尔太齐赖派关于意志自由和《古兰经》被造的信条；赞成哈瓦立及派观点，认为宗教信仰必须伴随身体力行，任何一个犯了不赦之罪的穆斯林，都不能再做穆斯林公社的成员；反对苏非主义，反对圣徒崇拜。

伊斯玛仪派

也称七伊玛目派，是什叶派的一个主要支派。由拥护第六代伊玛目的长子伊斯玛仪（卒于760年）为第七任伊玛目的信徒发展而来。8世纪中叶，第六代伊玛目加法尔·萨迪克（699—765）最初指定长子伊斯玛仪为继任伊玛目，后以伊斯玛仪酗酒为由，剥夺了他的继承权，改立次子穆萨·卡基姆为继承人，引起伊斯玛仪的追随者的不满。伊斯玛仪先于父亲去世，加法尔将伊斯玛仪的死讯公之于众，并召集各方人士目睹真相。但是伊斯玛仪的拥护者拒绝承认穆萨·卡基姆的合法地位，他们认为伊斯玛仪没有死亡，并拥立伊斯玛仪为第七伊玛目（有些人以伊斯玛仪之子穆罕默德·本·伊斯玛仪为第七伊玛目），提出伊玛目隐遁和马赫迪即将来临的思想。10世纪以后又系统发展了伊斯玛仪派的教义思想并在北非建立了著名的法蒂玛王朝（909—1171）。

伊斯玛仪派的主要思想体现在：第一，重视数字“7”并以之解释许多问题。他们受新柏拉图主义影响，指出世界由安拉分七个步骤流出：安拉→宇宙精神→宇宙灵魂→原始物质→空间→时间→万物与人。该派将人类历史分为七个时代，认为每个时代有一位立法先知指导穆斯林，他们依次是阿丹、努哈、伊卜拉欣、穆萨、尔撒、穆罕默德和伊斯玛仪；每个时代同时还有一位沉默的先知“萨米特”，负责解释经文的隐义，穆圣时代的沉默先知是阿里，伊斯玛仪是第七个时代的先知，他要开创一个新的历史时代，他将带来新的启示经文，废除前代先知所立的律法而代之以新律法，他将结束物质世界，对人类进行最后审判。第二，伊斯玛仪派认为对天启经典的字面意义的解释和经文规定的教法可以随不同的先知而变更，但隐藏在经文和教法中的深奥的意义是不变的，这些关于安拉的知识，只有伊玛目才能获得。

十二伊玛目派

十二伊玛目派是什叶派最主要的支派，自称正统什叶派，是一个温和的教派，在什叶派中信徒最多、分布最广。该派尊奉阿里为第一任哈里发，阿里长子哈桑为第二任伊玛目，阿里次子侯赛因为第三任哈里发，以后九位均为侯赛因直系后裔。最后一位伊玛目穆罕默德·马赫迪于878年在萨马腊清真寺山洞神秘失踪，因他没有子嗣，伊玛目传系中断，信徒认为他隐藏在人所不知的地方，是隐遁的伊玛目，将来会以救世主“马赫迪”的身份出现，恢复真正的伊斯兰教，建立一个平等的、公正的、完美的社会。10世纪十二伊玛目派形成了系统的教义思想，伊本·穆萨·诺伯赫特（卒于922年）在其《什叶派诸宗派之书》提出系统的伊玛目教义思想，穆罕默德·库莱尼（卒于940年）编著的《宗教学大学》收有16000多段圣训及注解，为十二伊玛目派提供了教法学的经典依据（《中国伊斯兰百科全书》“十二伊玛目派”词条）。16世纪以来一直是伊朗占统治地位的宗教，在伊拉克及印度等地拥有很多信徒。有四大圣训经和《古兰经》注释本，尊崇第四任伊玛目阿里·栽因·阿比丁的《叩拜集》和谢里夫·里达编辑的阿里言论集《辞章典范》。

十二伊玛目派认为伊玛目是宗教和政治的最高领袖：伊玛目的地位和权利都由安拉确定或由安拉通过先知指定，伊玛目是超人，具有安拉赋予的灵知和真光；伊玛目负责管理全体穆斯林，解释教义和教法，作为穆斯林的精神导师引导人们正确理解经典；伊玛目蒙安拉保佑，不会犯错误，更不会犯罪；伊玛

目是安拉和人之间的中介，没有伊玛目的说情，信徒不会得救。十二伊玛目派准许实行塔基亚原则和临时婚姻；规定信徒除了完纳天课外，还要对农产品交纳五一税；规定朝谒纳贾夫、卡尔巴拉、马什哈德以及库姆等什叶派圣地以悼念以身殉教的伊玛目；除了开斋节、古尔邦节和圣纪外，规定阿术拉日（侯赛因遇难日）和盖德尔·红姆节（什叶派认为伊斯兰教历12月18日为穆圣指定阿里为继承人之日）为节日。

三、苏非主义

苏非主义释义

苏非主义是对那些对伊斯兰教的信仰赋予隐秘奥义、奉行苦行禁欲、道乘修持等功修方式的诸多思想与实践的统称，阿拉伯语为Tasawwuf。苏非通过沉思、冥想、顿悟、直觉、涤欲、洁志、神人交融等精神修炼及物质生活的禁欲苦行，实现人与伟大力量的直接交融。

苏非主义强调对伊斯兰教的经典、教义、礼仪、道德的隐义的解释，主张通过静心寡欲、割断尘缘、冷淡现世、净化灵魂、提升道德、全身心地诵主赞主、达到自我消失的状态等方式获得神圣的宗教体验。苏非注重信仰主体的心理感受和实践，这种感受和实践建立在情感的基础上，而不是建立在理性和逻辑的基础上。

早期的苏非主义表现为虔诚穆斯林的苦行、禁欲等民间的宗教修行方式。自8世纪后期起，阿达维亚、左农、比斯塔米等人相继提出神爱论、人主合一论等宗教理论。11世纪安萨里将苏非主义引入伊斯兰教正统信仰，12世纪以后形成许多苏非教团，在世界各地拥有众多的追随者。中国有几百万苏非信徒，隶属于几十个互相独立的门宦组织。

苏非主义理论及其哲学、神学基础

伊斯兰教的神圣经典《古兰经》的某些经文和圣训中的神圣思想、希腊哲学尤其是新柏拉图主义、印度教以及波斯古代宗教中的神秘主义，为苏非主义提供了丰富的思想资源。

苏非主义有神爱论、神智论、存在单一论、人主合一论等诸多理论。苏非

圣徒拉比阿·阿达维亚（717—801）提出神爱论，强调爱是真主的属性之一，她把真主看作人们热忱喜悦和爱慕的对象，认为宗教修行的最终目的是获得这种神圣之爱。左农（卒于860）提出神智论，认为真主的本质是光明，神智源自真主，人的最高目的就是通过对真主的神爱、沉思、出神、入迷等手段，获得神智——真主的精神之光照明自己的心灵。比斯塔米（卒于874）认为真主无所不至、无处不在，真主是真正、唯一的实在。除真主外，一切都是幻象，功修的最高境界在于寂灭（Fana），即消除自我、被真主吸收并与真主合一。哈拉智（卒于922）主张通过精神修行，把个人的意识融入到真主的意识中，从而与真主合一并获得永生（Baqā'）。“我即我所爱，所爱就是我。精神分彼此，同寓一躯壳。见我便是他，见他便见我。”苏哈拉瓦迪（卒于1191）把真主看作绝对之光、万物之源，万物距离绝对之光的远近及接受光照的明暗程度，决定其在宇宙中的地位。人需要借助于理智的直觉获得真理，获得至上之光的不断照明，使灵魂获救。伊本·阿拉比（卒于1240）提出存在单一论，认为真实的或真正意义上的“存在”或“实在”只是真主，“存在”是单一的、统一的、唯一的，而宇宙万物只不过是存在本身（即真主）对自身的各种内在的规定和限定。人们通过净化心灵，接受真主之光的照明，并在寂灭状态下将自我意识消融在绝对意识之中，从而直接地、当下地体验、揭示或见证各个层次的“存在”，并由此获得超验的、启示的真理。

苏非主义对经典的诠释，对神人关系、灵魂与肉体的关系、今世与后世的关系等问题的理解，与正统派多有不同。苏非主义强调《古兰经》的隐义，对经文作出神秘主义的解读和诠释。苏非主义理解的神人关系，不仅是崇拜与被崇拜、顺从与被顺从的关系，还包括爱者与被爱者、知者与被知者的关系。苏非主义者认为真主不仅是信仰的对象，也是体验、感知的对象。苏非主义把肉体看作灵魂的寓所和监牢，认为灵魂因为受到物质欲望的玷染而失去纯净，需要通过各种精神修炼，消除私欲（Nafs）、解脱灵魂、获得完满。苏非主义常常把今世看作短暂的、虚幻的存在，认为后世才是长久的、真实的存在，因此看淡俗世生活、努力摆脱俗物干扰，潜心于宗教修行。

苏非主义的修行方式

每一个苏非教团通常由苏非导师、求道者和普通信众组成。苏非导师、求道者和信众的终极目标和修炼方式多有不同。导师又叫谢赫 (Shaykh)、穆勒什德 (Murshid)、毛拉 (Maula)、库图布 (Qutb)、辟尔 (Pir)、圣徒 (Saint)，导师隶属于某一苏非道统世系，其道统谱系具有神圣性和神秘性。导师得到认可，具有传教资格，具有特殊精神气质，具备完美的道德品格和出色的心理洞察力，能用“内眼”看到信徒的内心世界。导师的精神功修被认为是引导信众与真主交融的前提，导师同时拥有相应的宗教学识，熟悉经典、教法和教义，有丰富的宗教经验。他指引求道者通过肉体的和生理的、精神的和心理的修炼，消除私欲、消除罪恶、净化灵魂、提升品级，从而到达神秘的、神圣的宗教境界。

苏非求道者称为穆里德 (Murid)、萨里克 (Salik) 或达尔维什 (Dervish)，他们在导师的指导下学习苏非奥义，进行肉体和精神的修行。肉体的修行包括减少饮食和睡眠、节制肉体欲望，精神修行包括禁欲、冥想等。完整的宗教修行包括教乘、道乘和真乘三个阶段。教乘即履行五功、遵守教法，这是最基本的修行方式，是每一个穆斯林应当履行的宗教义务，它相当于儒家所说的“修身”。在完成五功、遵守教法的基础上，求道者通过时时求近于主、虚心访求明师、对导师心悦诚服、听从导师指引、遵守真主之命禁、遵守礼乘、寡言、少睡、减食饮、居静、断念、坚忍、凝视、确信等方式以期“近主”，这个阶段相当于儒家所说的“明心”。第三个阶段，也即最高阶段是“真乘”，识主、亲主、见主、和蔼世人、亲爱世人、乐贫、顺受、不制于嗜欲而妄为、仰赖真主、忍辱负重、不起希图之心，通过舍弃尘情、甘于贫贱、清静无为、见物非物、忘却自我、一心向主，以期获得与真主合一的神秘体验，这个阶段相当于儒家所说的“尽性”。

苏非信众定期景仰和崇奉圣墓（拱北、麻扎）和道堂，定期参与公共祭祀活动，参与部分宗教修行。

苏非主要的宗教仪式是赞念迪克尔 (Dhikr)，信徒集体或单独反复诵念清真言、赞美真主的美名、吟诵某些神圣的《古兰经》经文和赞颂先知的诗文。赞念方式常常取决于导师所代表的苏非教团，一般有高念、低念和默念等不同

的赞念形式。有的教团把音乐、舞蹈引入宗教仪式中，如土耳其的毛拉维教团在赞念迪克尔仪式中不停地旋转，有回旋舞（whirling Dervish）之称；印度的契斯提教团通过音乐和诗歌来烘托迪克尔的赞念氛围。苏非的宗教修行还包括各种形式的沉思冥想、肉体锻炼、呼吸调养等。绝大多数苏非求道者不放弃世俗生活，与家人保持正常的关系，专注于宗教修行同时不放弃世俗生活，仅有少数人出家到道堂修行。

苏非主义与宗教心理学

苏非的多种体验和心理活动揭示出人类心理现象是复杂多样的，有理性的一面，也有非理性的一面；有人性的一面，也有物性的一面。苏非的宗教实践和体验，既涉及认知，也关乎情感；既涉及个体心理，也涉及群体心理。它与个体的生理活动相关，也与社会文化相关。目前能够被科学证实、观察和可重复研究的仅是其心理现象的一部分，情绪、动机、人格等心理现象很难被直接地观察、证实和控制。苏非主义教导与真主直接交流、探索隐秘知识、修炼内在之眼，启发我们去积极探索内在世界的奥秘。著名苏非诗人鲁米认为，精神智慧（spiritual wisdom）优于世俗智慧（worldly wisdom），人们当积极探索隐微的知识。

苏非宗教修行的动机（motives）、预期目标（intended goal）和实际效果（actual results）可用宗教心理学的相关理论解释。苏非的核心目的（central purpose）在于传授一种消除私欲、净化灵魂、人主合一的方法，可理解为导师和求道者用隐喻（metaphor）、幻想（fantasy）、梦的分析、控制意识状态等手段，让人的精神状态和心理过程发生变化。苏非导师指导信徒净化灵魂、提升道德、追求完满的过程，也是他指导信徒从经验的自我、现象的自我修炼过渡到宇宙的自我、真正的内在之我的精神过程。苏非将个人的意识融入到真主的意识、由人性转向神性的修行过程，就是消除人的有限自我、融入无限存在的心理过程。苏非功修有不同的阶段，在每个阶段人的心理感受是不同的。苏非在修行过程中的忏悔、忍耐、恐惧、热情、仰赖、满足、确信、回忆、亲近、爱慕、渴望、分离、入迷、陶醉、沉思、无我、寂灭等情感和精神境界，也是暗示、存想、凝想、证实、静修、参悟的心理过程。

苏非的预期目标是提高宗教品级、提升道德修养、获得幸福生活。从实际

效果看，苏非修行有助于信徒控制本能和欲望、消除紧张、焦虑和恐惧感，帮助信徒释放压力、化解危机，增加他们的信心和勇气，从而获得精神上的安宁和喜悦。苏非导师和求道者通过得法的修行和完美的品德，达到出神入迷、灵感降临等精神状态，从而与超自然力量建立联系，获得超凡的知识和能力。苏非所强调的克拉麦提（奇迹），就是导师能够洞见内在、预知未来的超凡能力，他们祈雨灵验、可治疑难病症，能见常人所不见、听常人所不听，可控制自我意识进入到不同的精神状态。

我们用威廉·詹姆士有关神秘主义的论述来分析苏非的宗教体验，它同样具有超言说性（经历神秘心态的人不能用任何语言将其内容传达出来）、知悟性（神秘状态是理智所不能探测的彻悟境界，虽然不可言传，但充满意蕴）、暂现性（神秘之心态不能长久维持）以及被动性（神秘心态的产生，固然离不开个人的修炼，但当它到来之时，神秘者总觉有个高级权力把握操纵其间，个人意志失去效力）四个特点。

无论苏非导师，还是求道者，其宗教体验是内在的、高度个人化的。这些只可意会、不可言传的神秘体验真实吗？根据威廉·詹姆士的观点，神秘状态在其充分发展之际，对于经验它的个人而言，有权被视为绝对有权威的经验；对于没有经验到神秘状态的任何别人而言，神秘状态没有任何权威可以要求他不经审查而接受其启示；神秘状态的存在，否定了单纯基于理智和感官的非神秘的、理性的意识的绝对权威。它表明，理性意识只不过是意识之一种，而非全部。非理性的神秘真理也是有其可能的，我们可以自由地相信它。这正是安萨里把苏非主义引入官方信条的原因，苏非主义补充、丰富、完善了基于理性信仰的正统伊斯兰教。在伊斯兰教中，理性主义和神秘主义、经验主义之间存在一定张力。乌里玛（Ulama）的权威基于神圣经典的知识和教法、教义学等宗教科学的知识，而苏非谢赫的权威则基于个人的精神洞察力。苏非主义不反对理性，因为理性可以获得关于被造物的知识。苏非信徒对真主的认识，不仅通过理性方式获得，更要通过个人灵魂的直接体验，需要肉体上的和精神上的修行，以及对外在之我和内在之我的修炼。

苏非主义包容各种宗教和文化，向我们昭示：同一个真理、不同的道路。宁夏同心县石塘岭拱北的一幅挂图向我们展示中国四大苏非门宦之间密切的亲缘关系。它把门宦比喻为一座城，四大门宦则被看作进城的四道城门，每道城

门有各自的门牌。“普度善良”是虎夫耶的门牌，“民工基本”是哲赫林耶的门牌，“点石成金”是嘎德林耶的门牌，“升序插花”是库布林耶的门牌。苏非重视对真主的认识，认主的方式虽各有不同，但最终的目的是一样的，那就是净化自己的灵魂，提升自己的品级，更好地认识真主。



宁夏同心石塘岭拱北马家图（杨桂萍 摄）

第六章

中国伊斯兰教的历史与现状

一、中国伊斯兰教的历史

伊斯兰教于7世纪中叶传入中国。唐宋时期来华的阿拉伯、波斯贡使和商人，通过陆上丝绸之路和海上香料之路将伊斯兰教传入中国。651年（伊斯兰教教历31年），即唐高宗永徽二年，阿拉伯第三任哈里发奥斯曼派遣使者到华通好，正式架起了阿拉伯与中国政治、经济、文化交流的桥梁。史学界大多以此作为伊斯兰教传入中国的开端。留居华夏的穆斯林居住在长安（今西安）、广州、泉州、扬州等地，他们恪守伊斯兰教，成为中国最早的穆斯林。宋朝海上贸易发达，前来中国的穆斯林人数超过唐代。来华外国穆斯林或聚集在“蕃坊”内，或与汉人杂居。他们积极学习汉文化，有的人读书应试。有的与汉人通婚，在中国繁衍后代，出现了“土生蕃客”和“五世蕃客”。在他们聚居的区域——“蕃坊”内，按照政府的命令设有蕃坊长，由中国政府任命、由“蕃人”担任，蕃坊长负责管理蕃坊内的事务，并负责招徕蕃商入贡。他们在居住区建立清真寺和公墓，北京的牛街清真寺即为996年来京的两位筛海（宗教学者的尊称）建立。他们聚众礼拜，坚持斋月的斋戒。

9—13世纪，中国西部边疆地区建立哈喇汗王朝，大力推行伊斯兰教，对中亚及新疆的伊斯兰化产生很大影响。新疆及中亚的地方政权多以伊斯兰教为国教，以伊斯兰教法为根本法规，宗教上层人物如谢赫、毛拉、卡迪享有很高的



北京牛街礼拜寺大门 (杨桂萍摄)

社会地位。《福乐智慧》《突厥语大辞典》《真理的入门》是哈喇汗时期重要的文化成就。

元代，中国伊斯兰教迅速发展。成吉思汗率军征服中亚和西亚，建立起地域辽阔的大帝国，数百万各族穆斯林前往中国内地，使中国穆斯林人数大大增加。他们居住在中国江南、西南、西北、中原，清真寺遍布各地穆斯林居住区，今北京、南京、西安、广州、杭州、泉州、昆明、青州、济南、定州、漠北哈喇和林以及新疆、甘肃、宁夏等地都建有清真寺。部分地区的清真寺开始实行三掌教制；穆斯林活跃在元朝的政治、经济、文化的中心舞台上，大大促进了伊斯兰教在中国的发展。元代，在中央政府担任丞相、平章政事的穆斯林有 14 人，在地方担任丞相、平章政事者有 32 人。穆斯林在服官、科举、荫叙、刑法及私有兵马方面，享有高于汉人和南人的地位。元朝政府设有“回回掌教哈的所”掌管穆斯林的宗教事务，还特设回回国子监掌管教育，司天监掌管天文历算，广惠司管回回药物。穆斯林积极学习汉文化，出现了一批在诗歌、绘画、音乐、哲学等领域颇有造诣的文人、学者。元大都（今北京城）及今北海公园的设计者，都是穆斯林。

明朝,信仰伊斯兰教的人口进一步增加,分布面进一步扩大。我国信仰伊斯兰教的回族、撒拉族、东乡族、保安族等民族先后形成。在我国新疆地区,伊斯兰教在与印度文化、波斯(伊朗)文化、突厥文化及内地汉文化的较量中,在与佛教、祆教及当地居民的原始萨满信仰的交锋中,借助于新疆地方政权的军事力量,缓慢地传播、发展,逐渐使地域伊斯兰化。维吾尔族、哈萨克族、塔吉克族、塔塔尔族、乌孜别克族等民族先后信仰伊斯兰教。

中国伊斯兰教逐渐在其教义、思想、伦理道德、行为规范、宗教教育等方面不断体系化、制度化、中国化。明朝中后期回族等民族开始通过经堂教育培养宗教职业者,稍后出现了穆斯林知识分子开展的协调儒家文化与伊斯兰文化的汉文译著活动。

明朝政府出资修建了一些清真寺,明太祖御书《百字赞》以褒扬伊斯兰教。同时,政府加强了对伊斯兰教的管理,采取一定措施引导伊斯兰教与中国的正统文化保持一致。

穆斯林在明朝的政治、经济、文化、外交中发挥了很大作用。常玉春、胡大海等人为明朝建国立下赫赫功绩,冯胜、沐英、蓝玉、麻贵、达云等人为明朝边疆的稳定与开发作出很大贡献。善于经商的各族穆斯林活跃了内地与边疆的政治、经济、文化交流。穆斯林工匠开办制药业、制香业、制瓷业等,并在天文、历法、医学方面作出很大贡献。明朝《回回药方》的流传,大大丰富了中医的本草学。明政府组织了大规模对外交流活动——郑和下西洋,回民郑和率领浩浩荡荡的船队,携带丝绸、瓷器等中国特色产品,前往东南亚、南亚、西亚乃至非洲几十个国家和地区,进行经济、文化、政治交流,随郑和前行的人员中,有不少是穆斯林,如西安清真寺的掌教哈三、阿拉伯语翻译及穆斯林学者等。郑和本人出生于穆斯林家庭,父亲曾经前往麦加朝觐,成为哈吉(完成朝觐功课者获此称呼)。

清朝,中国伊斯兰教的教义思想、礼仪制度、宗教派别等更趋定型,特点更加明显,伊斯兰教在中国社会中的影响,尤其对西部民族地区的稳定和国家统一的重要作用,越来越受到关注。清初北京有人密告回族聚众谋反,康熙皇帝查明系穆斯林斋月履行宗教功课,颁降圣旨,禁止各地诬陷穆斯林。现在北京牛街清真寺还存有木制圣旨牌。乾隆皇帝的爱妃香妃是维吾尔族穆斯林,在宫中生活28年(1760—1788),饮食遵守伊斯兰教法。据考古发现,香妃去世

后按伊斯兰教仪式安葬。

清朝中后期，陕西、甘肃、云南、新疆等地相继爆发起义，如 18 世纪陕甘宁青地区哲赫林耶穆斯林起义、云南杜文秀领导的回民起义（1856—1874）、同治年间西北穆斯林大起义（1863—1873）等。清政府采取坚决镇压，剿灭为主、分化招抚为辅的政策，大量屠杀穆斯林，给中国的伊斯兰教和穆斯林带来深重的灾难。

近代以来，中国伊斯兰教得以恢复并继续发展。中国穆斯林积极投入爱国运动中，积极参加辛亥革命、新民主主义革命、抗日战争等。中华人民共和国建立后，中国各族穆斯林积极投身于新中国的政治、经济、文化建设。1953 年在北京成立了中国伊斯兰教协会，1955 年建立了中国伊斯兰教经学院，培养各族穆斯林的宗教人才。但在“文化大革命”中，由于执行了错误的民族宗教政策，穆斯林的宗教信仰活动受到粗暴干涉和禁止，一些宗教人士受到迫害。改革开放以后各族穆斯林信仰自由，中国伊斯兰教健康发展。

二、中国伊斯兰教的现状

伊斯兰教在中国仅仅是一部分少数民族所信仰的宗教，是少数人所信仰的宗教，穆斯林人口仅占中国总人口的 1.7% 左右，目前中国有 2300 万人信仰伊斯兰教。除了十个信仰伊斯兰教的少数民族，还有少数汉族、藏族、蒙古族和傣族信仰伊斯兰教，他们被称为汉回、藏回、蒙回和傣回。

穆斯林大多居住在民族自治地区。维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族、塔塔尔族、塔吉克族、乌孜别克族几乎全部居住在新疆，大多有本民族的语言和文字，其民族文字以阿拉伯字母为基础，其文化受中亚、西亚文化影响较大。这些民族的先民历史上曾经信仰过原始萨满教或摩尼教、祆教、佛教等，这些宗教尤其是萨满教遗俗还不同程度地影响着他们。

保安族、东乡族主要居住在甘肃省，撒拉族多分布在青海和甘肃，60% 的回族人口聚居在西北各省区，另有 300 多万散居在全国各地。回、撒拉、东乡、保安四个民族没有本民族文字，使用汉字。这四个民族在形成民族共同体之前，就信仰了伊斯兰教。伊斯兰教对这些民族的形成有重要的凝聚作用。回族、保安族、东乡族及撒拉族，由于与汉、藏等民族往来密切，受周围民族尤其是汉

族的儒、佛、道思想文化的影响。

中国伊斯兰教现在约有 4 万多处宗教活动场所，包括清真寺、道堂、拱北和麻扎，分布在全国各地的穆斯林居住区。其中新疆的宗教活动场所最多，因为新疆地域辽阔，穆斯林在居住区建立清真寺以满足宗教生活的需要。每一个宗教活动场所，都有穆斯林自己的民主管理委员会。

现有 6 万多名教职人员，包括阿訇和毛拉。他们有丰富的宗教知识，负责主持宗教活动。其中很多人是各级人大代表和政协委员，享有较高的社会地位，积极参政议政。

有中央及省市州县级伊斯兰教协会 500 多个，有培养宗教人才的伊斯兰教经学院 10 所，分别设在北京、银川、兰州、西宁、乌鲁木齐、昆明、郑州、沈阳等地。各地的清真寺也按照传统的方式，在清真寺开展经堂教育，培养宗教教职人员。

中国穆斯林 90% 以上属逊尼派，少数维吾尔族和塔吉克族人属什叶派。但中国的伊斯兰教在坚持逊尼派教义的同时，也受什叶派及苏非主义影响。现有格底木、伊赫瓦尼、西道堂、赛莱菲耶等教派，有四大苏非教团。中国穆斯林门宦大多受这四大苏非教团影响，如胡门、华寺门宦属虎夫耶，大拱北属嘎德林耶，等等。中国伊斯兰教各教派之间关系比较融洽，能够互相尊重，和平共处。中国伊斯兰教与其他宗教的关系也很融洽。

三、伊斯兰文化与中国传统文化的比较

宗教本位与伦理本位的差异

伊斯兰文化强调信仰，中国传统文化注重伦理。

伊斯兰教以超自然存在安拉为核心，强调人与安拉的关系，人作为安拉的创造物，要信仰安拉、顺从安拉、服从安拉的诫命，履行对安拉的义务，具体表现在坚持六大信仰、履行五项宗教功课。

中国传统文化以伦常道德为核心，重视人际关系，强调家庭亲情，要求人对家庭、家族、社会承担责任，要求人遵守维护等级制度的纲常思想。具体体现在遵守君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之间的忠、孝、友、信、悌，坚持仁、义、礼、智、信等道德规范。

两世并重与关注现实的差异

伊斯兰文化注重现实人生的超越性和延续性，中国传统文化注重现实人生。伊斯兰教基于人和人类社会的局限性和不完善而追求无限、永恒、全善的理想境界，以后世说和死后复生说为信条，强调现实人生的延续性和超越性。而中国传统文化中官方正统思想儒家思想则关注现实人生，对鬼神存而不论，“未知生，焉知死”，淡化后世、来世，淡化宗教的超世性，而把天人、生死、人鬼、祖孙一同纳入人道系统，突出宗教的情感论与功能论^[1]，以不语“怪力乱神”而回避对鬼神的求证。

生活习俗方面的差异

伊斯兰教所规定的生活习俗（包括饮食、婚姻、丧葬等）与中国传统有很大差异。穆斯林受伊斯兰教影响，讲求洁净，不吃猪肉、猪油，不与多神教徒结婚，实行土葬和薄葬；中国主体民族则普遍供奉祖宗牌位，重视丧葬，有看风水、算命、打卦等习俗，以猪肉为主要肉食。总之，穆斯林与非穆斯林之间的生活习俗差异很大，体现在衣食住行各方面。

信仰特征与社会文化的差异

伊斯兰教坚持严格的一神信仰，严禁崇拜多神和偶像；中国传统文化以敬天法祖为信仰核心，以多神崇拜和祖先崇拜为特点。另一方面，伊斯兰文化有神圣追求的一面，也有关怀社会现实人生的一面，重视宗教生活，也重视世俗生活，与中国传统文化有一定相通之处。中国穆斯林既认同伊斯兰文化，也认同中国传统文化。他们一方面坚持伊斯兰教的教义、教规、教法，同时也遵守中国传统伦理规范，接受忠、孝、仁、义等思想，在生活习俗方面，一定程度上受汉族文化的影响。

[1] 参见牟钟鉴《儒学价值的新探索》（齐鲁书社2001年版）第八章相关论述。

四、中国伊斯兰教的特点

极具特色的中国伊斯兰教教义思想体系

中国伊斯兰教在教义思想方面，积极与中国传统文化协调，把对安拉的绝对崇拜与对国家的认同有机结合，忠于主，忠于君。把伊斯兰教的教义、教法与中国传统的伦理观念有机结合，接受忠、孝思想，把中国传统的仁、义、礼、智、信与伊斯兰的念、礼、斋、课、朝五项功课联系起来，用中国传统的哲学思想阐释伊斯兰教。当代穆斯林坚持爱国爱教的传统。

通过教坊组织传承伊斯兰教

穆斯林以清真寺为中心，围寺而居，组成穆斯林社区（乌玛、哲玛提）。其物质文化、行为文化、制度文化、精神文化深受伊斯兰世界观的塑造和影响。穆斯林与清真寺联系密切，清真寺是其社区中心和精神家园，其宗教生活（礼拜、斋戒）离不开清真寺，节庆活动、婚丧嫁娶均离不开清真寺。教坊是回族等穆斯林自发形成的以清真寺为中心、以伊斯兰教为纽带的地域性宗教组织和社会组织。它是在穆斯林因集体礼拜的需求而修建的清真寺的基础上，以地缘为基础，以宗教信仰为纽带，逐渐形成和发展起来的。中国穆斯林通过教坊组织保存、传承伊斯兰教。

中国穆斯林以清真寺为中心开展宗教教育、培养宗教接班人

经堂教育始于明朝中叶，由陕西穆斯林胡登洲创立，在清真寺设立经堂，聘请教师或由阿訇任教，招收男青年学习教义、教法、阿拉伯波斯语言文字、语法、修辞及宗教经典知识，培养宗教接班人，同时向普通穆斯林传授基本知识。师生的费用由清真寺周围的穆斯林负担。在新疆维吾尔族等穆斯林聚居地，以宗教院校教育为教育的基本形式。自10世纪以来，历史上新疆历代地方政权扶植伊斯兰教，创办伊斯兰教的高等经文学校，或者在各清真寺内附设独立的“麦德莱赛”（宗教学校），其教学方法、授课内容、管理方式具有中亚伊斯兰教的特点。

形成了具有中国特色的教派门宦制度

在教派方面，清代前期中国伊斯兰教开始分化，产生教派与门宦，在新疆地区还有伊禅派。格底木是老教，结合了中国传统文化和社会习俗；伊赫瓦尼产生于清末民初，主张遵经革俗，简化礼仪；西道堂产生于清末民初，注重道堂集体生产、生活，重视教育；门宦是苏非主义与中国宗法制社会结合的产物，重视教主的权威和超常能力，内部联系密切，注重五项宗教功课之外的宗教修行，崇奉教主，重视拜谒教主的陵墓与道堂。

伊禅派具有苏非派的神秘色彩，有严密的组织和等级制度，导师伊禅指导弟子修炼；重视直觉体验，注重在道堂（罕尼卡）内静坐、念诵“齐克尔”。信徒们围坐在道堂内，或高声诵念，或低声诵念，或默默念诵，有的伴有一定的动作，还有的借助于音乐和舞蹈来完成其修道仪式。每个派别有严格的修炼方式和传承制度。伊禅常常被神化，受到信徒的拥戴，生前指导信徒修道，或主持宗教活动，死后其陵墓所在地成为麻扎，受到信徒的拜谒。

与中国十个少数民族关系密切，民族特色鲜明

中国伊斯兰教主要为十个少数民族所信仰，其中回族 1000 多万、维吾尔族 1000 多万、哈萨克族 145 万、柯尔克孜族 16.08 万、乌孜别克族 1.24 万、塔塔尔族 0.49 万、塔吉克族 4.1 万、东乡族 51.38 万、撒拉族 10.45 万、保安族 1.65 万。伊斯兰教传入中国后，对回族、维吾尔族等少数民族的形成与发展产生了一定影响，伊斯兰教的文化、思想、制度转化为中国信仰伊斯兰教十个少数民族的民族文化和习俗，具有不同的民族特点。新疆维吾尔、乌孜别克和塔塔尔族各民族受中亚伊斯兰教影响很大，反映在清真寺、麻扎等建筑上，有中亚式尖拱形洞式门窗、穹隆式圆拱屋顶。新疆信奉伊斯兰教的一些少数民族，由于自身特点不一，对伊斯兰教信仰的形式也各具特色。如维吾尔族穆斯林除正常去清真寺礼拜外，在南疆及哈密、吐鲁番一带还盛行着朝拜麻扎的习惯。哈萨克族、柯尔克孜族基本上是属于游牧民族，由于长期生活的流动性及居住的分散性等原因，基本上不建固定的清真寺，宗教活动大多在家里进行，信仰程度也不如农区定居的穆斯林那样虔诚。而主要聚居在我国西北的回族的伊斯兰教在漫长的发展过程中，中国化的现象较为突出，

特别是在教理上与中国传统的儒家思想相结合，形成了特殊的教派和门宦制度，产生了中国特色的伊斯兰教经堂教育，清真寺的建筑风格同汉地庙宇的殿堂式建筑类似，等等，均表现出宗教的民族化特征。

五、伊斯兰文明与华夏文明的和谐与共及其历史经验

伊斯兰文明的东传及其与华夏文明的交流

唐宋时期的开放政策与相对完备的制度设置，中国民间社会的包容与接纳，以及穆斯林商人、使者、传教士的努力有助于伊斯兰文明的东传及其与华夏文明的交流。唐宋实行开明的政治观、宗教观、民族观和文化观，营造了较为宽松的社会环境，吸引阿拉伯、波斯穆斯林来华经商、生活。自唐永徽二年（651）阿拉伯第三任哈里发奥斯曼遣使入华后数百年间^[1]，伊斯兰文明通过经济、政治及文化交流等和平方式在长安、广州、泉州、杭州、扬州等沿海港口城市传布。穆斯林蕃客、土生蕃客因对唐宋经济发展作出重要贡献受到礼遇，在居住区建立清真寺和公墓，由蕃坊长管理内部事务，有的还参加科举考试担任官职。唐与大食西域驻军在怛罗斯的军事冲突对文明交流意义深远，被俘的中国士兵将造纸技术传至中亚撒马尔罕，穆斯林又将造纸术传至阿拉伯地区和欧洲，促进了世界文明的发展。10—13 世纪统辖今新疆及中亚东部地区的哈喇汗王朝是中国境内第一个以伊斯兰教为国教的地方政权，统治者借助政治军事力量对伊斯兰文明在中国的传播、发展产生重要影响。这一时期，外来与本土、边缘与中心、夷狄与华夏、少数与多数的区别，使得伊斯兰文明在中国社会的传布范围仅限于帝国首都、沿海城市或西北边陲，与华夏文明缺乏广泛深入的互动交流。

中央政府采取的措施推动了伊斯兰文明与华夏文明的交流，也促进了伊斯兰文明适应中国社会和文化的本土化发展。13 世纪被蒙古大军裹挟到中国的百万穆斯林军士、炮手、工匠、医生、传教师留居大都（北京）、陕西、甘肃及江南等地。元政府鼓励发展海外贸易，重用有政治经验和理财能力的

[1] 《旧唐书》卷四载，自永徽二年（651）至贞元十四年（798）148 年，大食遣使来华 37 次。《宋史·大食传》载，自开宝元年（968）至乾道四年（1168）201 年，阿拉伯遣宋使节 49 次。



泉州清净寺原礼拜殿庭院（王伟摄）

穆斯林精英，实行“一视同仁、兼容并蓄”的宗教政策和优待穆斯林的民族政策，强化了穆斯林对中国的认同，外来的伊斯兰教成为与儒释道并存的中国宗教，伊斯兰科学（天文、历法、数学、医学）、技术（制药、造炮、制瓷）、文学艺术成为中华文明的有机组成部分。明初皇帝御书《百字赞》褒扬伊斯兰教，政府出资建立清真寺，组织翻译伊斯兰天文、历法、医药著作，敕谕表扬伊斯兰教上层。政府采取多项措施引导伊斯兰文明进一步本土化发展，随着回族、东乡族、保安族、撒拉族的形成，伊斯兰成为中国以少数民族为载体的文明。在新疆和中亚，伴随突厥人的伊斯兰化、蒙古人的突厥化，在地方政权政治军事力量的支持下，伊斯兰发展为该地区的强势文明。伊斯兰文明与华夏文明的关系日渐与民族关系密切交织并呈现明显的地区差异。

伊斯兰文明在中国社会影响力增强，尤其对西部民族地区稳定和国家统一具有重要影响。清政府尊重、保护伊斯兰文明的同时设立了严格的管理制度。康熙、雍正、乾隆皇帝多次驳斥请求禁革伊斯兰教的满汉官员的奏折，

要求“从俗从宜”、尊重信仰，并“对回汉一视同仁”。伊斯兰教在教义思想、伦理道德、行为规范、组织制度、宗教教育等方面不断本土化，成为具有鲜明中国特色的宗教。清中后期，由于统治者的剥削压迫及不平等的民族宗教政策，政府在处理回汉关系及伊斯兰内部纷争时存在重大失误，激起穆斯林起义。清政府镇压剿灭为主、分化招抚为辅的措施及限制伊斯兰教的政策，给中国伊斯兰教和各族穆斯林带来灾难，亦严重损害了文明关系和民族关系。近代以来，伊斯兰文明与华夏文明休戚与共、命运相关、水乳交融、不可分离。中国穆斯林与其他族群同命运、共患难，他们是中华民族反封建、反殖民、反分裂斗争的重要力量，也是缔造现代民族国家、推动中国社会发展和经济建设的积极力量。孙中山曾说：“中国民族运动，非有回族参加，难得最后之成功；打倒帝国主义之工作，非有回族之整个结合，亦势难完成也。”

穆斯林保持独特民族宗教身份的同时积极主动适应中国社会和文化，无论作为外来的异质文明，还是中国文化不可或缺的组成部分，伊斯兰文明对中华民族的政治统一、经济发展、文化繁荣、民族团结、社会进步都有很大贡献。唐宋时期前来中国的穆斯林商人、使者、传教士开展海外贸易促进中国经济的发展，并将异域宗教及建筑艺术传入中国，丰富了华夏文明。元、明穆斯林积极参与民族融合、促进经济发展和文化繁荣，把托勒密的天文学、欧几里得的几何学、拉齐和伊本·西纳的医学著作传入中国，先进的伊斯兰天文学、数学、化学、医学知识和实用技术^[1]推动了中国科学技术与文化艺术的发展。明初马沙亦黑等回回大师奉命与儒家大学士合作翻译《回回天文书》《回回药方》等典籍。大食国人也黑迭儿丁设计、建造元大都（北京城）和琼花岛（今北海公园），赛典赤·赡思丁

[1] 元代北司天台收藏的23种阿拉伯文、波斯文著作中，天文、历法、数学、占星术等14种，其中包括托勒密的《行星体系》（天文大成）的阿拉伯文节译本。元秘书监1273年收藏有欧几里得的几何学著作《兀忽列的四臂算法段数十五部》、花刺子密的《积分和方程计算法》等数学名著。元代设回回药物院、广惠司管理回回医药。以伊斯兰医学家拉齐、伊本·西纳等人的医学著作作为蓝本辑纂的《回回药方》被称作阿拉伯文化、波斯文化与中国文化融合的结晶，伊斯兰医学对中医有很大影响。

等数百穆斯林官员任职于中央和地方，^[1]兴儒学，崇德教，施仁政，保社稷，泽生民，深受政府和汉族民间社会的赞誉。高克恭、萨都刺、马九皋、马致远、丁鹤年、瞻思等穆斯林文人士活跃于中国诗歌、绘画、音乐、哲学等领域。各族穆斯林往来于内地与边疆，促进政治经济文化交流。郑和等穆斯林在明政府组织的大规模对外交流活动中贡献突出，李贽对中国哲学史与思想史的发展影响深远。穆斯林精英与大众服务社稷、造福黎民，为中国社会与文化的发展作出巨大贡献。

中国民间社会的开放与包容有利于伊斯兰文明在中国的传播、发展及其与华夏文明的交流。中国民间社会以儒释道为基础、以儒学为统帅，包容多种宗教、多种文化，给异域宗教文化的生存、发展提供了空间。地方社会尊重穆斯林信仰和生活习俗，阿拉伯商人苏莱曼记载来华穆斯林皆颂声载道。^[2]民间社会的包容有助于伊斯兰文明在与华夏文明及中国社会的互动关系中得以抗衡多种异质文化的冲击而保持自身的信仰特色和基本礼仪制度。^[3]伊斯兰文明经过与本土文化的漫长交流，成为具有中国文化特质的宗教体系。

伊斯兰文明与华夏文明的历史关系

伊斯兰文明与华夏文明的关系当包含三个层次：一是世界伊斯兰文明与中华文明的关系，二是中华文明内部伊斯兰文明与华夏诸文明的关系，三是中国伊斯兰内部诸文明与华夏诸文明间的关系。中华民族内部伊斯兰文明与儒、释、道诸文明的关系中，伊儒关系时间久、互动多、影响大，伊儒关系与民族关系互相影响，也直接影响伊佛、伊道和伊基关系。本文重点阐述第二层面伊斯兰

[1] 《元史·宰相表》《新元史·宰相年表》记载，穆斯林在中央担任宰相者多达17人，其中：右丞相1人，左丞相3人，平章政事11人，右丞1人，参知政事1人。《元行省丞相平章政事年表》《新元史·行省宰相年表》记载，穆斯林在行省担任要职者计有丞相3人、平章政事23人、左右丞3人、参知政事3人，《元史·百官志》记载中书省、六部等政府部门均有回回官员。元代设置回回司天监、广惠司、回回炮手军匠上万户府、回回国子监等部门专门处理回回事务。

[2] 唐大中五年（851）阿拉伯商人苏莱曼记载广州穆斯林居住区有清真寺，中国皇帝任命伊斯兰教判官依伊斯兰教风俗治理穆斯林，判官为人正直、听讼公平，一切按《古兰经》、圣训及伊斯兰教习惯行事，伊拉克商人来此方者，都颂声载道（张星编注、朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》，中华书局2003年版，第201页）。

[3] 余振贵：《中国历代政权与伊斯兰教》，宁夏人民出版社2012年版，第2—3页。

文明与华夏诸文明间的关系。

伊斯兰文明与儒家文明之关系

伊斯兰文明入华后尊重儒家文明，认同儒家伦理道德规范，伊、儒两大文明彼此尊重、和谐相处。儒家思想享有正统地位，吸收佛道思想精髓的宋明理学在元、明、清几代被钦定为官方意识形态，教育制度、考试制度和择官制度强化了理学意识形态。伊斯兰教在中国的发展必然要与儒学尤其是理学相认同。使用汉语的中国穆斯林既认同伊斯兰文明，也认同儒家文明，认为“回、儒两教道本同源”（蓝煦《天方正学·自序》），“伊斯兰教典籍不异乎儒者之典，遵习天方之礼犹遵习先圣先王之教”（刘智《天方典礼·自序》）。对伊斯兰文明有所了解的儒家文人、士大夫，承认伊斯兰文明具有与儒家文明相通相近之处，称伊斯兰教“以认礼斋课游为纲领，以孝悌忠信礼义廉耻为条目，与儒家无异”，对穆斯林用儒家思想阐释伊斯兰文明的学术活动予以很高评价。

早在利玛窦《天主实义》刊行（1642年）之前200余年，广州、泉州、济南、北京、西安及宣化等地清真寺的碑铭就用汉文阐述伊斯兰教。碑文撰写者有非穆斯林官员、文人，穆斯林官员、文人及清真寺伊玛目。他们用儒学观念和术语阐释伊斯兰文明，对儒释道三教的评价亦体现出儒者的立场。碑铭称伊斯兰教“玄道设教，千圣一心。其行实卓，其教独尊。至诚无伪，大善无恶。人人遵止，身安心乐。入礼凛然，出皈法戒”（《大同清真寺明天启二年碑铭》）；称《古兰经》为“天经”，以别于儒家四书五经等圣贤之作，“经本天人所



西安化觉巷清真寺省心楼（杨桂萍摄）

授……旨意渊微，以至公无私、正心修善为本，以祝圣化民周急解厄为事”（泉州《重立清净寺碑记》），“以清净无为为法，以诚一不二为心，以忠君孝亲为道”（明万历四十七年进士石三畏为北京西三里河清真寺撰写的《重修清真寺碑记》）。碑文用理学思想阐发伊斯兰教的五功：“所谓诚、礼、斋、济、游是已。诚者，物之终始，君子诚之为贵；礼者，天理之节，文人事之仪则；斋者，斋戒沐浴，迁善改过；济者，补其不足，助其不给；又有游焉，游诸西域，以格享上天。”（《山东济南府历城县礼拜寺重修记》）嘉靖七年（1528）山东济南清真南大寺伊玛目陈思撰写《来复铭》，以理学全面阐释伊斯兰教。《山东济南府历城县礼拜寺重修记》将清真寺职能概括为：讲习讨论、省察克治、仰拜造化万物、颂祷天子万寿、称愿宗社人民安固如泰山。

明朝中后期，穆斯林知识精英王岱舆、张中、马注、刘智、伍遵契、蓝煦等人援引《书》《易》《大学》《性理大全》《太极图注》《资治通鉴》等儒家著作的思想、观念、术语系统阐释伊斯兰教，巧妙地将两种异质文明相结合，建立了中国伊斯兰教义学和哲学体系。其真一本体论借鉴儒家本体思维模式，把形上境界和伦理道德观念相结合，将宇宙本体建立在宗教信仰的基础上，以真一为创造天地人物、涵盖宇宙自然、无所不包、无所不有、自本自根、永恒存在的世界本原。其真一数一化生宇宙万物的宇宙观吸收儒家理气、无极、太极、阴阳等思想，结合《古兰经》创世学说，吸收伊斯兰医学、天文、地理等科学知识，阐述万物之原主即真一之体（本然）、用（本分）、为（本为）通过万物之原种即数一之体（初命）、用（代理）、为（为圣）而外化为理、气、万物

和人类的宇宙观。将儒学的“理”概念应运于真一先天的、无形的、内在的演化过程；把儒学的“气”概念运用于真一后天的外在的有形的演化过程。其两世并重的社会人生观把儒家纲常伦理思想忠、孝、仁、义、礼、智、信等纳入穆斯林社会生活：“圣教五功，念、礼、斋、课、朝，



宁夏吴忠板桥道堂（杨桂萍 摄）

示人修道，而返乎其本初也。念在知所归，礼在践所归之路，斋以绝物，课以忘己，朝以复命而归真，修此，而天道尽矣”（刘智《五功释义》）。赞赏儒学以人格完善为齐家治国之起点，将伊斯兰教的五功（念、礼、斋、课、朝）、三乘（教乘、道乘、超乘）与儒家的修身、明心、尽性相联系。

另外，教内外学者认识到伊斯兰文明有高于儒家文明的另一面（王岱舆《正教真诠·弁言》），可丰富儒学、辅翼儒学、补儒学之不足。其一，伊斯兰文明不唯强调伦理道德，亦重视信仰实践，优于儒家的伦理本位，“外则尽人之五伦，是为天理中之人情。内则修己之五功，是为人情中之天理。非若只言修身而废伦理，或虚言伦理而无修身者可比”。其二，伊斯兰教崇拜独一真主，以无形无象独一真一为世界本原，较儒家的天、地、理、气、心、性本体观和万殊一本、万物一体、心外无物等观点更纯粹。其三，伊斯兰文明重视现实人生，亦强调现实人生的超越性和延续性，伊斯兰文明的特色思想——真一论、前定说、灵魂不朽、末日审判、后世复生等思想，可补儒家之不足。其四，伊斯兰教与终极存在相联系的神圣关怀、与永恒相联系的超越精神，可以为民众提供更好的精神、情感慰藉。伊斯兰教“赏善罚恶”思想，以公正为准绳，对善恶与幸福不幸的关系作出了合乎人情的解释，更具公平性和说服力，可更好地引导民众弃恶从善。

伊斯兰文明与佛教文明的关系

伊斯兰教进入中亚地区，与该地区的佛教力量经过激烈角逐后成为中亚主要宗教。10—13世纪，中国新疆及今中亚东部地区建立的哈喇汗王朝，以及其后的察合台汗国均以伊斯兰教为国教。经过长期的文化交流和宗教宣传，最终伊斯兰教取代佛教成为该地区的强势文明，吐鲁番等地至今保留着佛教的石窟和岩画，维吾尔族工作人员在此地保护文明遗产。

伊斯兰教从中亚和新疆地区向河湟地区传播时，与这里的强势文明藏传佛教竞争，基于藏族在当地的政治、军事实力，伊斯兰教在藏传佛教的边缘地带传播、发展，因穆斯林与藏族经济生活方面具有互补性，伊斯兰教与藏传佛教亦能和平相处。伊斯兰教虎夫耶华寺门宦创始人马来迟皈依青海卡里岗藏民信仰伊斯兰教。生活在该地区的撒拉族穆斯林与当地藏民形成经济、文化及社会生活上的合作关系。从中亚撒马尔罕迁到循化定居的撒拉族先民与藏民通婚以解决性别失衡问题，其建筑、生活、习俗受到藏传佛教影响。今青海西宁东关

清真大寺礼拜大殿外脊上有三个藏传佛教的转经筒，是民国时期马麒主政青海主持重修清真寺时达赖喇嘛派人送来的贺礼。甘肃南部临潭地区马启西建立的西道堂，以回族为主体，包括信仰伊斯兰教的保安、东乡、汉、藏等民族，西道堂与邻近的藏传佛教一直保持友好关系。宁夏同心清真大寺西夏王朝时曾是藏传佛教寺院，元明伊斯兰教发展后改造为清真寺。如今该寺十余里外尚有一座西夏时期的藏传佛教佛塔，一位头戴白帽、每天坚持五次拜功的穆斯林老人在看护。

在汉文化主导的地区，儒释道三教及民间信仰交融与合流，构成汉族驳杂多元的信仰生活。伊斯兰教以民族为载体，以社区为依托，以清真寺为中心，与非穆斯林保持着清晰的民族边界、文化边界和宗教边界。由于回汉通婚及密切的经济合作关系，佛教习俗和信仰不断渗入。家谱及口传资料表明，民间社会既有汉族出佛门入古教（伊斯兰教）的情况，又有弃教门（伊斯兰教）入佛门的情况。沧州戴氏五世孙戴吉兆作于明嘉靖十一年（1532）的《戴氏谱序》记载其高祖因缠头僧相劝退佛门入古教（伊斯兰教），修建礼拜寺，藉朝真主，传习圣教，同时建八郎堂庙以祭奠戴氏佛门之先灵。地方志文献记载，一些穆斯林官



甘肃临潭西道堂大门（杨桂萍摄）

员俯顺民情、助修佛庙、道观和神祠而得到称颂，如《两浙金石志》卷十五《元答失蛮重装佛像记》载灵隐禅寺得到左丞相答失蛮布施金子、彩色，佛像得以重装。

受儒家学者对佛道两教批评的影响，穆斯林学者批评佛教、批评部分穆斯林接受佛教轮回说及因果报应等思想的渗透与影响。他们从伊斯兰教崇拜独一真主的信仰出发，批评佛老设像教人，不似伊斯兰教以无声无息之理使人敬畏（河北定州《重建礼拜寺记》）。他们站在儒家正统立场批评佛教“去人伦、逃租赋，率天下之人而于无父无君之域”。在学理层面批评佛教“以空为宗、以世界为幻、以性理为欲、以事理为障碍、以寂灭为终极”的空无本体论是虚无主义的本体学说，毁本塞源，否定宇宙自然的客观存在性，在客观上取消了本体，“寂灭之流，外形相而求主焉，遂以空无为主者，有之矣。过与不及之弊，不可



甘肃穆夫提西拱北（丁明俊摄）



马来迟拱北（丁明俊摄）

胜数”(刘智《天方典礼择要解》)。

伊斯兰教与道教的关系

道教作为中国本土具有相当影响力的文化、宗教及哲学,对穆斯林社会生活的影响体现在很多方面,如建筑、生活习俗、宗教礼仪等。对于伊斯兰学理层面的影响体现在:(1)道教术语进入伊斯兰教文本,如真、真一、真道、真经、炼丹炉。(2)道教经典渗入伊斯兰教嘎德林耶门宦中,如宁夏同心石塘岭拱北内的无字真经、韭菜坪拱北的经典。(3)修行方式的影响,如辟谷、纳息、丹田之气。(4)道教符号出现在伊斯兰建筑中,如兰州灵明堂之龙,宁夏韭菜坪拱北的阴阳符号,八卦亭、六角亭。(5)根据口传资料,伊斯兰教某苏非门宦修行者曾在道教宫观修行,清代及民国有个别道士改信伊斯兰教。穆斯林精英对道教的批评,一是基于儒家正统意识形态,站在儒学的角度批评道教虚无;二是从伊斯兰教认主独一的信仰出发,批评道教神仙信仰和多神崇拜;三是维护伊斯兰文明的文化边界,防止或抵制道教文化的渗透和影响。伊斯兰教对道教的影响有待进一步研究。

中国伊斯兰教与基督宗教

唐初基督宗教聂斯托利派传入长安,时称景教,与同时入华的伊斯兰教鲜有交流。唐武宗灭佛,景教受到冲击,后在中原绝迹,伊斯兰教以“大食法”而幸存。元代基督宗教(也里可温教)再次传入中国,并在蒙古上层中传播。元代基督宗教与伊斯兰教的关系与政治纠结在一起。两教教义、学理层面的交流始于明末清初,王岱舆、马注、马德新、马联元等学者曾撰文分析两教之异同。民国时期基督宗教与伊斯兰教之间的交流较为频繁,面对当时的非宗教运动的压力,中国伊斯兰教和基督宗教的精英曾致力于谋求回耶两教亲善的运动,后因战乱而中断,但两教缔结的和谐关系深为后人称道。

穆斯林学者从学理层面求同辨异的探讨有助于中国伊斯兰教和基督宗教之间的相互了解和理解。王岱舆对天主教三位一体提出异议,反对把主宰当作万物大父(王岱舆《正教真论》)。马注认为“天主”与“清真”二者名同实异。他同时认为基督宗教所宣扬的耶稣兼有神性与人性的思想有悖伊斯兰教“万物非主,惟有真主”的核心信仰,故援引儒、释、道三家思想加以批驳(马注《清真指南》卷六)。1864年云南著名学者、大阿訇马德新就耶稣、三位一体、道成肉身、原罪、救赎等问题致函天主教某司铎(马德新《据理

质证》)。马德新于 1845 年 7 月曾与数十名犹太教徒共游圣城耶路撒冷。1945 年著名阿訇达浦生在从认主之道和获救之道两个方面谈及伊斯兰教与基督教的分歧（达浦生《伊斯兰六书》）。

两教精英携手妥善解决《回教考略》风波。1911 年英国传教士季理斐著《回教考略》一书，“以耶稣教徒之眼光谈说回教”，称伊斯兰教“附会耶稣”，称穆斯林“恃强好斗”，对穆罕默德先知多诽谤之言。在华基督教会翻印《回教考略》并寄往各地清真寺及穆斯林，劝穆斯林改宗基督教，激起穆斯林愤慨。上海知名阿訇哈德成面见传教士李佳白^[1]协商，教会赔礼致歉并焚书毁版，侮教风波妥善解决。此举彰显了中国伊斯兰教和基督教界的开放胸襟和宽容精神及通过和平方式化解矛盾的睿智。1914 年王静斋节译印度学者赖哈麦图拉的著作《抑祝哈尔汉格》一书^[2]，对原著中基督教和伊斯兰教互相指摘的内容“概置不译”，以便中国伊斯兰教和基督教互相尊重。

鸦片战争之后，一些传教士有计划地向中国穆斯林传教。1877 年“中国内地会”在陕西设立传教点，之后内地会传教士到宁夏、甘肃、青海和新疆等穆斯林地区宣教。在在伊斯兰世界传道十余年的知味墨（Samuel M. Zwemer）鼓励下，梅盛益（Isaac Mason）夫妇等传教士前往西南穆斯林地区传播福音。基督教会还成立“中国穆民交际会”，意在“为向穆斯林布道而祈祷和工作”。传教士在穆斯林地区建教堂、办学校、设诊所，散发阿拉伯文《圣经》，历经几十年，约 40 名穆斯林改宗基督教。由于伊斯兰教在中国西北地区有千余年的历史，有众多的信仰者和广泛的社会影响力，在西北感化穆斯林改宗的基督教传教士逐渐放弃了对中国穆斯林的宣教主义立场，改变了基督教高于伊斯兰的想法和主张。^[3]

20 世纪二三十年代，中国伊斯兰教与基督教之间的交流频繁，马松亭、王

[1] 李佳白（Gilbert Reid, 1857—1927），又译为吉尔伯特·里德，美国传教士，在华传播基督教长达 40 余年。

[2] 又名《回耶辨真》，此书系 19 世纪中叶印度穆斯林对旅居印度的基督教牧师帆德尔《若密札奴拉汉各》一书的回应，也是对 1854 年 4 月穆斯林学者和基督教传教士在阿克拜尔阿巴德城公开辩论的记录，主要阐述新旧约之变更、《古兰经》经文之废止、基督教三位一体等五个问题。

[3] [日] 松本真澄：《现代中国伊斯兰与基督教的和睦共处——宗教对话中的胡籁明·胡理门》，丁克家译，载杨怀中主编：《郑和与文明对话》，宁夏人民出版社 2006 年版。

静斋阿訇应邀到基督教会演讲，穆斯林刊物《月华》《成师月刊》《天方学理月刊》等穆斯林刊物介绍基督教教义与经典，阐明伊斯兰教和基督教之异同，介绍国外伊斯兰教与基督教之关系，1929年《天方学理月刊》第十五期还以“回耶辩真”专号集中讨论两教关系。马松亭等著名阿訇与基督教友人共同致力于开展伊斯兰教与基督教之间的亲善运动。1933年马松亭阿訇应胡籁明之邀在基督教华语学校的演讲时指出：

回耶两教的关系，又异于其他宗教。此段古兰，乃昭示，穆罕默德先知是延续伊卜拉欣、摩西、尔撒的启示，换言之，就是一贯的教道。凡耶教的先知，就是回教的先知……世界上多一半的优秀民族，隶属于两个同出一派的宗教旗帜之下，所以谋回耶两教的亲善，即是谋世界各宗教民族之亲善，进一步言之，直是谋全人类之友善。……两教亲善的途径如何呢？我想第一步须由互相谅解、互相研究始……致力于宗教运动，特别是致力于回耶两教亲善的运动……是致力大同的途径。

伊斯兰文明与华夏文明和谐与共的历史经验

伊斯兰教与儒家千余年的交流沟通，有助于缓解三个层面的紧张关系：其一，缓解伊斯兰文明和儒家文明的张力。以信仰为核心的伊斯兰文化体系，与以伦理为核心的儒学有很大差异。伊斯兰教严格的一神崇拜、先知观念、天启经典、前定、后世、复活、末日审判、天堂、火狱等思想不易被儒士理解。两大文明之间长期的交流有助于中国社会认识到伊斯兰教是中国传统宗教，伊斯兰教也是天下之公理。其二，缓解了穆斯林精英的政治认同与宗教认同的张力，穆斯林对真主的绝对崇拜与对家国的忠诚有机统一，穆斯林将敬主与忠君、孝亲高度统一。其三，缓解了伊斯兰教法与国法之间的张力。穆斯林将伊斯兰教法（沙里亚）释为礼法，穆斯林的个人精神生活、家庭和社区部分保持沙里亚，在社会公共生活中遵从国法。

伊斯兰文明与华夏文明的交流沟通，使伊斯兰文明从陌生的他者成为华夏文明的组成部分。伊斯兰教在中国的本土发展，无论外在形式上的变化，还是教义思想和哲学思想层面的创造性诠释，主要是穆斯林积极适应中国社会和文化并对中国社会和文化有所贡献的自我选择。既有华夏文明对伊斯兰文明的开放与包容，亦有伊斯兰文明对华夏文明的调适。穆斯林成功地将伊斯兰文明纳入华夏文明中，使其成为中华优秀传统文化的一个组成部分。伊斯兰文明丰富和提

升了华夏文明。伊斯兰文明不仅强调人道，更注重天道，认为天道是人道的源头和基础，因此提出重人道亦重天道，尊穆圣亦尊孔圣。穆斯林将托勒密、欧几里得、柏拉图、亚里士多德及新柏拉图主义与伊斯兰科学、哲学一并传入中国，丰富了华夏文明。

伊斯兰文明与华夏文明和谐与共的历史经验在于：第一，中国穆斯林涵泳于伊斯兰和华夏两大文明中，承认伊斯兰文明的主体性和独特价值，也承认华夏文明的主体性和独特价值；用华夏文明诠释伊斯兰文明，以伊斯兰文明丰富华夏文明。第二，伊斯兰文明与华夏文明和谐并存、共同发展，伊斯兰文明和华夏文明的关系是“和”，不是“仇”；是“共生”，不是“独存”；是“美美与共”，不是“唯我独尊”。第三，以和平方式化解民族、宗教、社会冲突，缔造了民族之间、宗教之间、文明之间的和谐关系。马德新兼顾国家利益和民族利益，以议和方式化解民族冲突。包尔汗、马良骏坚信伊斯兰教门以和平顺从为主旨，引导维吾尔族、回族等穆斯林民众化解民族宗教矛盾、促进新疆和平解放。

伊斯兰文明与华夏文明之间和谐与共的历史经验对当代全球文明间的平等对话、以和平方式解决地区争端及民族宗教冲突具有重要的借鉴意义。

第七章

中国伊斯兰教的本土化

伊斯兰教既关注现实又注重超越，既重天道又重人道；既有神圣追求的一面，又有关怀社会现实人生的一面，双方密切结合在一起，无法割裂，更不能对立。伊斯兰教以主道为本，以真主及人、主关系为重点，但伊斯兰教本质上不是一个出世的宗教。它积极关注人的社会生活、精神生活，充分肯定人的自由意志和主体追求，强调人在社会实践和宗教实践中的主体地位。穆斯林的宗教生活不以脱离世俗生活为前提。其宗教生活是世俗生活的根基，其世俗生活又是宗教生活的延伸，二者相互渗透、交互影响。伊斯兰教重视人与人之间的关系，积极鼓励人们投身于现实生活，以正当的手段获得幸福的生活；《古兰经》颁布了许多行为规范，以此引导人们履行自己的社会职责和对他人的义务。伊斯兰教有关政治、经济、家庭、婚姻、道德、法律等诸多领域的理论思想，对调解人们之间的关系发挥了积极作用。应当说伊斯兰教作为一种外来文化，其教义中某些部分与儒家思想和精神相通，为穆斯林在中国参与政治、经济和文化活动，提供了可能性。

一、中国伊斯兰教具有鲜明的自身特色

伊斯兰教适应中国社会和中国文化，穆斯林用中国语言、中国文化阐释伊斯兰教，形成具有鲜明特色的中国伊斯兰教。经过 1300 多年本土化、民族化的发展历程，中国穆斯林成功协调伊斯兰文化与中国社会及文化间的关系，伊斯

兰文化成为中国传统文化的一个有机组成部分。尽管伊斯兰教与中国传统文化之间存在一神与多神、宗教本位与伦理本位、两世并重与关注现世等诸多差异，但是，在中央政府的引导下，中国穆斯林在强调伊斯兰教基本信仰的同时，主动适应中国社会，尊重中国主流文化和占主导地位的意识形态，从教义思想、组织制度、宗教教育、政治法律等多个层面对伊斯兰教进行新的解读和诠释，使伊斯兰教的礼仪、制度适应中国社会，使伊斯兰教的信仰表达形式、宗教制度、经典著作以及教义思想体系具有鲜明的中国特色。

在政治层面，中国穆斯林创造性地诠释《古兰经》和圣训，认同中国主流价值观，把对真主的崇拜和对国家的忠诚联系起来，倡导敬主、尊君、孝亲具有内在一致性，坚持爱国爱教，较好地解决了宗教认同与政治认同之间的张力。

在教义思想层面，中国伊斯兰教建立了自己的教义学体系。这一体系把形而上学的本体论与儒家伦理道德观念结合为一，认为“真一”既是宇宙万物的本根，又是穆斯林大众虔信的最高存在。用中国传统哲学的无极、太极、阴阳、理气、性命、五行、体用等范畴阐发伊斯兰教宇宙观。认为自然万物先有理，



马良骏阿訇著作（杨桂萍摄）

后有象；理先天就有，象后天发露，理和象都由真一化生。用中国传统的五常解释伊斯兰教五功。强调穆斯林在实践伊斯兰教的同时，坚持儒家倡导的道德修养。“外则尽人之五伦，内则修己之五功”，修身、明心、尽性。儒家修身养性之道（存养省察、格致诚正、成己成物、修齐治平等）是穆斯林拥有真诚信仰（伊玛尼）的组成部分。

在组织制度层面，中国穆斯林不把伊斯兰世界的乌玛观念当作政治追求，自觉接受中央政府和地方政府的领导和管理。在宗教生活和家庭生活中，通过历史上形成的教坊（者麻提）、宗族社区（如一些地方建有家族清真寺和家族墓地，各地穆斯林在开斋节后上坟）等具有中国特色的组织方式来传承、发展伊斯兰教。

在公共法律层面，中国穆斯林主动规避伊斯兰教法与公共律法的相悖之处，强调伊斯兰教的礼法特征和教化功能，成功地解决了公法与私法、国家法律与伊斯兰教法之间的张力。中国穆斯林在私人生活领域和宗教生活领域，部分地保留伊斯兰教法，在公共生活领域则严格遵守国家法律，当国法与教法矛盾时，坚持国法高于教法，从而使得好国民与好穆民（穆斯林）的身份得到协调、统一。

中国穆斯林积极参与中国社会的政治、经济、文化建设，通过对主流社会及其文化的调适，使以伊斯兰教为内核的民族文化成为中国传统文化的一个有机组成部分。

二、中国伊斯兰教本土化的具体表现

文化思想的本土化

中国伊斯兰教在保持伊斯兰教特性的同时形成了以汉文伊斯兰文献为依托的自身特色。

伊斯兰教在中国本土化、民族化发展过程，实际上是寻求与儒家相互认同的过程。儒家思想的正统地位，尤其是吸收了佛道思想精髓的宋明理学，在元、明、清几代被钦定为官方思想，形成定于一尊的文化语境，使得多样化的相对独立的其他文化体系都必须与之相适应，否则将遭到排斥，丧失生

机。佛教传入中国后,不断进行自我调整,用佛教之五戒认同儒家之五义。^[1]佛教在思想上适应中国的意识形态,在行动上适应中国社会的政治形态,以维持自己的生存,后与儒、道一起成为中国传统文化的主流。^[2]伊斯兰文化的特色思想——真一论、大化论、幽明与复生说等,迥异于儒家文化,但同时又可以补儒家之不足。伊斯兰教与终极存在相联系的神圣关怀,与永恒相联系的超越精神,可以为民众提供更好的精神、情感慰藉。伊斯兰教的“赏善罚恶”思想,以公正为准绳,对善恶与幸福不幸的关系作出了合乎人情的解释,更具公平性(尘世之赏罚和真世之赏罚)和说服力(为善者终将受到相应的奖赏,获得永恒幸福;作恶者终将受到相应的惩罚并饱尝不幸的滋味),可以更好地引导民众弃恶从善。伊斯兰教的前定思想、灵魂不朽、末日审判、后世复生思想,对普通民众当有一定的吸引力。明朝中后期,中国穆斯林的知识精英在对自身信仰进行理性反思的同时,努力把独特的伊斯兰文化与中国儒家文化进行对接,在两种终极目标相异的文化里,求得相同质素的比附与互证,并取得了很大成绩。在南京、苏州及云南等地,王岱舆、刘智、马注等穆斯林学者积极开展著书立说的学术活动,他们用穆斯林能够理解的汉文介绍伊斯兰教的教义、教法、礼俗、哲理等,并积极寻求伊斯兰教与官方正统意识形态——儒家文化相一致的部分,以便得到主流社会和主流文化的认可。穆斯林学者一方面“取儒家道理,以证其说”,用儒家思想观念或术语阐释伊斯兰教的信仰和功修,另一方面又把伊斯兰教的信仰和功修与儒家的纲常伦理相契合,从理论上阐明伊斯兰教“以认礼斋课游为纲领,以孝悌忠信礼义廉耻为条目。与儒家无异”(参见第六章相关讨论)。应当说,这种适应中国文化的诠释是在完整保持伊斯兰教义思想的前提下开展的,伊斯兰教严格的一神信仰,严禁多神崇拜和偶像崇拜,坚守严格的宗教修行(礼拜、斋戒)、严格的教律以及教法对行为的诸多规范,等等,这就决定了伊斯兰教在中国的社会环境下依托民族而生存,缓慢发展,但发展的空间因伊斯兰文化与中国儒、释、道文化之歧异而极为有限。

[1] 颜之推《颜氏家训·归心篇》认为儒佛本为一体,“内典初门,设五种禁;外典仁义礼智信,皆与之符。仁者,不杀之禁也;义者,不盗之禁也;礼者,不邪之禁也;智者,不酒之禁也;信者,不妄之禁也。”

[2] 佛教在汉代突出其灵魂不死与轮回报应思想,为佛教在中国之广泛传播铺平了道路。

佛教传入中国不久，开始佛经的翻译。其所采用的“格义”方法一方面大大降低了中国民众理解、接受佛教的门槛，一方面加速了佛教的中国化进程。中国伊斯兰教的译经工作，始于20世纪上半叶——伊斯兰教传入中国后的近1300年之后，阿拉伯语至今是中国穆斯林宗教生活的语言。《古兰经》在保持其独有的神圣性的同时，其传播较为有限，在教内尚不能普及到穆斯林民众，在教外几乎对汉族知识分子和民众影响不大。

伊斯兰教与中国社会的关系主要体现在两个方面：一是与汉民族的关系，一是与政权的关系。与汉民族的关系，除清代中后期在陕西、甘肃（包括现在的宁夏）、云南等地，一度有过较大规模的民族紧张关系外，总体上来看穆斯林与其他族群的关系以和平共处为主。历史上伊斯兰教与政权的关系大体表现在三个层面：一是10—19世纪中亚、新疆的地方政权扶植、推崇伊斯兰教，把伊斯兰教作为该地区的主流意识形态；二是历史上中央政府在甘肃、青海撒拉族地区及新疆维吾尔族、哈萨克族等民族中实行以夷制夷的羁縻政策，借助这些少数民族的上层管理少数民族民众；^[1]三是中央政府对回族、保安族等民族的直接管理和控制。新疆之外的穆斯林，无论处于中央政府的直接统治还是间接统治之下，都是借助民族内部的、民间的力量而传承，均不能依托强大的王权而发展。新疆地区的伊斯兰教虽有地方政权之大力支持，但不时受到新疆众多民族之间的竞争乃至战争的负面影响。

组织形式的本土化

作为一种普世性的宗教和文明，伊斯兰教形成了形态各异、多种多样的表现方式，世界各地的穆斯林基于各自的文化传统、社会环境以及精神需求而以不同的方式理解、实践着伊斯兰教。中国穆斯林对伊斯兰教的理解也不可避免地具有中国的特色。中国伊斯兰教在完整地保留了伊斯兰教基本教义、功修、教法及思想文化的同时，也在组织制度层面呈现出鲜明的中国化特征，先后形成教坊组织、门宦制度和海乙制。中国伊斯兰教在历史发展进程中形成了各种

[1] 元朝时期，撒拉首领尕勒莽被授予积石州“达鲁花赤”职位。明朝撒拉族地区实行土司制度，由撒拉族上层担任土司，管辖族人。直到清朝光绪年间，土司制度才被废除。撒拉人还保留了盛行于西亚、中亚地区的“卡迪制”。

不同的信仰群体划分体系、宗教制度和文化传统，它们在互动中形成了本地区教派、门宦关系的整体框架，各教派、门宦的历史不同，信众多寡不一，在当地政治、经济、文化等各方面所具有的地位和影响力亦有不同。

教坊制

教坊以清真寺为中心，周围穆斯林居民共同组成一个教坊。教坊内的居民享有到清真寺沐浴、礼拜、参加各种集体性的宗教活动、接受宗教教育等权利，邀请教职人员到家里举行宗教活动，同时教坊内的穆斯林要坚持信仰，维护伊斯兰教，力行宗教功课，捐赠寺费学粮，承担清真寺的有关费用。教坊以信仰为纽带，将同一地域的穆斯林团结维系在一起，对回族、东乡族、撒拉族、保安族等穆斯林民族的形成，起到了重要作用。教坊保存、传播并发展了中国的伊斯兰教，强化了穆斯林对伊斯兰教的认同感，保证了伊斯兰教信仰和礼仪的延续性和纯正性。教坊形成后，经过发展逐渐形成较为完整的管理体系，成为回族等民族的稳定的社会组织。教坊是自发形成的，与政府的行政区域同时并存。穆斯林大众一方面接受政府的领导和管理，认可政府派遣的官吏；另一方面他们在自己的宗教生活和家庭生活中，在政治、经济之外的领域中，认同自己的教坊组织和教职人员。穆斯林的教坊也有三掌教——伊玛目、海推布、穆安津。但不同的是，伊玛目为教坊的最高宗教领袖，率领穆斯林礼拜，主持公共性的宗教活动和仪式，历史上管理宗教寺产和公共墓地；海推布讲经宣道，念诵虎图白，协助伊玛目处理教务；穆安津召唤教众礼拜。其中，海推布、穆安津由伊玛目任命，服从伊玛目的领导。阿訇和乡老共同管理教坊是一种普遍存在的形式，随着经堂教育的开展，各清真寺逐渐由过去的伊玛目世袭发展到聘请阿訇担任最高宗教领袖，全面负责教坊的教务活动和一些重大事务。教坊强化了穆斯林的伊斯兰教信仰，有利于中国穆斯林的一体化，全国的教坊尽管缺乏经常性的联系和交往，但他们都以伊斯兰教为纽带，有共同的生活习俗和仪式活动，有共同的心理模式和文化传统，有统一的价值观念和道德准则，尽管没有共同的生活生产地域，却依然能保持高度的统一性。教坊使每一个穆斯林聚居区成为文化共同体和社会共同体。

门宦制度

门宦制度的形成意味着中国伊斯兰教在甘、宁、青地区的组织化程度更高。清朝前期（17世纪中叶到18世纪早期），在中国的甘肃、宁夏、青海等

地，深受新疆、中亚及阿拉伯地区不同苏非教团的影响，苏非所倡导的坚忍、守贫、顺命、克己的思想及其净化灵魂的宗教修行，由于能够满足甘肃、宁夏、青海等地广大穆斯林的信仰、精神、心灵及情感需求，从而深得穆斯林的喜爱，苏非教派逐渐制度化，很快就形成了大大小小几十个相互独立的苏非教团组织。有影响的苏非门宦有四种，即四大门宦：嘎德林耶（Qadiriyya）、虎夫耶（Khufiyya）、哲赫林耶（Jahriyya）和库布林耶（Kubrawiyya），这些门宦又因教义、政治、地理、历史界线等划分为许许多多的更小的门宦和支系。门宦组织以其思想上的特殊性、组织上的严密性、仪式修持的隐秘性而独具特色。苏非教团重视道乘修持，注重伊斯兰教中的神秘主义思想。他们除了坚守伊斯兰教的五大功修外，更注重神秘的宗教修行和宗教体验，包括赞美安拉、认识安拉等。苏非主义逐渐与甘肃、宁夏、青海等地的宗法制度结合，发展为比较充分、比较典型的宗法性宗教制度，各个门宦的教主除了宗教领袖的地位外，往往拥有经济特权和政治特权，并形成了较为严密的教权制度。门宦有严格的宗教制度并形成门宦、行教区、教坊三级教权制，并形成教主、热依斯、掌教阿訇自



宁夏吴忠同心县韦州镇穆斯林妇女在唱教门歌（杨桂萍摄）

上而下的三级教阶制。各个门宦的道堂、拱北及其附设清真寺，作为本门宦进行文化展演和仪式教化的场所，这些场所对于所有该门宦的门徒而言，是他们与道统之间的精神维系中心，每年都有固定的纪念活动在此举行，能够聚集成千上万人共同参与。但这种聚合在特定的时空，因教派和门宦制度的差异而千差万别，没有被穆斯林普遍认可的聚合号召力。

海乙制

海乙制是 20 世纪初在中国出现的一种伊斯兰教寺坊制度。“海乙寺”是一个阿汉构词，阿拉伯语表述为“海乙·麦斯吉德”(Hayy Masjid)，是我国内地回、东乡、撒拉、保安等族穆斯林对具有一定隶属关系的联合教坊中处于核心地位的清真寺的称呼，通常指一个穆斯林居住区内宗教功能最强、地位最为显赫的寺院。民间一般将海乙寺体制中的核心寺称作大寺，周边其他各寺称作小寺或稍麻寺，或者根据地理位置等命名。海乙寺组织是对以大寺为核心，小寺在一定程度上服从大寺组织和管理的宗教社区结构及其制度的称呼。海乙寺的功能包括：(1) 聚礼及聚礼活动中大寺阿訇指定念《古兰经》、讲卧尔孜、念虎图白者；(2) 根据经典解释教法，对穆斯林进行宗教劝鉴；(3) 宣布入斋和开斋日期；(4) 宣布有关穆斯林集体利益的重大决策，征求意见。

海乙寺代表穆斯林整体进行利益表达，能够在一定程度上保持教派的稳定性，提高民间组织程度。这种组织是在国家权力制约之下民间对宗教事务进行的自我管理，是对政府权力不便参与部分的补充。海乙寺组织的特点与不同民族传统及社区历史相关。

1949 年以来，新型政教关系的确立、政教分离政策的实施从根本上改变了教派、门宦之间的关系，奠定了穆斯林聚居区各教派、门宦之间的新型关系，即教派、门宦不分大小，享有同等的法律地位。教派、门宦之间互不干涉、互相尊重、和谐共存已成为各教派、门宦关系的主流。教派、门宦之间的关系，既有依存、合作、相互支持的一面，又有竞争、彼此排斥的一面。教派、门宦之间的边界既有稳定性和延续性，又有流动性。教派、门宦之间的交融、互渗现象较为普遍。

中国伊斯兰教的教育传承模式具有本土特色。

中国穆斯林一方面通过家庭教育、清真寺的经堂教育或经文学校（新疆地

区)以及经学院,来传承伊斯兰教的文化知识,培养宗教接班人。另一方面,早在中国封建社会,穆斯林就积极学习汉文化知识,参加科举考试,参与社会的政治、经济、文化活动。历史上由于伊斯兰教与中国各族穆斯林关系密切,所以很长时期内穆斯林的文化遗产往往与伊斯兰教的宗教教育合二为一,无论是清真寺的经堂教育,还是家庭教育、社会教育中,宗教的色彩非常浓厚。清朝末年以来,尤其是1949年后,绝大多数穆斯林普遍接受普通教育,宗教的教育职能缩小并呈现出稳定的局面,经堂教育和伊斯兰教经学院教育是目目前中国各族穆斯林专门培养宗教人才的两种方式。穆斯林在强调伊斯兰教文化个性的同时,打破因拒斥同化而采取的保守封闭心态,以伊斯兰文化为本体,融合中国本土文化,建构一个不为主体文化所拒斥,又有助于保存自身、发展自身的文化系统。

三、中国伊斯兰教学者及其汉文著作和译作(汉克塔布)

王岱舆

王岱舆,号真回老人,生卒年代不详。祖籍阿拉伯,自幼继承家学,习《古兰经》等伊斯兰教经典,成年后攻读中国的性理、史鉴等诸子百家的书籍,学贯东西,博通四教。著有《正教真诠》《清真大学》《希真正答》(弟子所编)。他以中国传统思想阐述伊斯兰教义,构建了较为完整的中国伊斯兰教义学和哲学的思想体系,在中国伊斯兰教文化史上影响很大。

《正教真诠》本着“悉本尊教,参以典籍,不敢自私胸臆,毫发增损,间于杂家”的原则,“上穷造化之玄机,中阐人极之妙旨,下究物理之同异”,对三教中与伊斯兰教相违背的观点,如佛教的轮回转世、普度众生、人皆成佛、清净本然、圆觉真心等观念,道教的玄无本体观与出世思想,儒家的天、地、理、气、心、性本体观和万殊一本、万物一体、心外无物等论点,加以驳斥,指出伊斯兰教与儒、佛、道的根本区别在于尊单另独一、认原有新生、人为天地万物之尊、讲前定自由和回归真主等七个方面。《正教真诠》明确了伊斯兰教的宗教信仰、伦理道德、礼制法规及对生死、富贵、尊卑等人生问题的根本态度。全书共40篇,外加序和跋。

《清真大学》系统阐发伊斯兰教本体论、宇宙论和认识论,构建了中国伊斯

兰教哲学的基本框架，结构严密，论述严谨，具有较高的逻辑性、思想性和理论性，是研究中国伊斯兰教义学和哲学的必读书。正文共 5 篇，第一篇《提纲》总说全文的主要内容及价值；第二篇《真一》，通过真一三品即本然、本分、本为，论述真一的独一和全能，并阐述真一本体论；第三篇《数一》，通过数一的三个根本属性即元勋、代理、代书，阐述真一通过数一而造化自然万物和人类的宇宙观；第四篇《体一》，通过体一三品知认、见认和续认，指出穆斯林认主的三个境界，涉及认识论问题；第五篇《总论》，归纳全文，完成真一、数一、体一“三而一”而又“一而三”的哲学体系。全书主要概念及观点如下：

真一，单另之一，乃造化天地万物之真主，而与天地万物无干，兹为无始之原有也。数一，天地万物之原始，故能代理天地万物。主仆分明，神、人之间有严格的界限。穆斯林体认的程序是：辨真一数一——知明德之源——明明德——真知——知己——心正——意诚——舌定——身修——家齐——国治。此为大学正宗，作证之言于开辟之初，本为正教之首端也。形色之我为人我分别之我、幻我；作证之我为真主寄托之我、真我；先天之我，本无色相，作证于真主之本然，其视、听、闻、言、灵、明、知、活作证于真主之动静；后天之我，理气兼该，形神一贯，作证于真主之作为。

真主自证其大能，造化了天地。见天地，足以证真主之大能。真主自证其全品，造化了人极。参当体，足以证真主之全品。真主自证，证主之能命有无。我之作证，证我之受命始终。果欲忠孝穷源，需参自己之所从来，始悟体用之所以立也。认一之功，诚为首务。认主独一是伊斯兰信仰的核心。

《希真正答》是王岱舆的弟子根据王岱舆生前的日常言论及他与教外人士的辩论记录编撰汇集而成的、以王岱舆的名义发表的一部著作。以答辩形式阐述伊斯兰教信真主、信经典、信使者、信前定、信天使、信后世与复生等基本信仰，通过对真主与实在、世俗、灵魂、世界、人类等问题的讨论，明确指出了真主本体自有的基本观点。

张中

张中（1584—1678），又名时中，字君时，苏州人。出生于穆斯林经师世家，自幼学习阿拉伯文，曾师从胡登洲三传弟子张少山，学成后在扬州、苏州等地执教讲学。

崇祯十一年（1638），张中游学南京，追随印度苏非经师阿世格学经3年，接受苏非主义思想理论，对认主学很有研究。著有《归真总义》和《四篇要道》两部著作。《归真总义》是作者本着“发造化之玄机，明人生之道理”的宗旨，用苏非主义观点阐释认主与归顺大义的一部著作。该书把伊玛尼（信仰）与明德相联系，在归顺的视野上，融心性，万物，耳目肢体，本来自如，即内我、外我、幻我、真我为一体，以认主为根本、归真为究竟，指出归顺的方法在于确识真主、见物非物、超出三界、舍弃情缘、体用真常、顿超入境等。其名言诸如：

在物谓之为是非，在我谓之厉害，物无是非，随境而生；利害原无，因我而有。

工夫得其妙，则劳少而功多；不得其妙，虽舍身苦行，亦无益也。

世人只知富贵为荣，此乃凡荣，而不知贫贱中有真荣。处富贵，则多事，多事便有火宅孽海之虞。处贫贱，则无为，无为便是逍遥自在之机。故曰穷是清福，惟无福者担当不起。处富贵非必皆孽海，处贫贱非必皆自在。苟善处富贵，反可逍遥，不善处贫贱，正是孽海。

世人只晓得天覆我，地载我，而不知我之所以覆载天地。

《四篇要道》又名《四篇要道译解》，介绍伊斯兰教苏非主义认主学理论及认主实践方法的译著。正文四篇，第一篇《解明认识伊玛尼》，讲述认识伊玛尼及信仰的道理；第二篇《解明认识真主及伊斯俩们》，讲述认识真主和伊斯兰教的理论。第三篇《解明认识礼拜及其诸条规》，讲述礼拜的方法；第四篇《解明小净大净及其天命圣行》，讲述穆斯林净身沐浴的方法，以及天命圣行。

马注

马注（约1640—1735），经名郁素馥，字文炳，号仲修，云南保山人，7岁丧父，家境窘迫。青少年时期主要接受儒家教育，曾任南明永历帝的中书和锦衣侍御等职务，1661年永历帝被吴三桂擒杀后，马注隐居教书，钻研儒学和佛教，30多岁著有《经权集》（已佚），35岁时致力于伊斯兰教的研究，著有《清真指南》一书，多次努力要把该书呈康熙皇帝御览，最终未能如愿。曾游学江苏、安徽、河南、陕西等地，并在云南设帐讲学。

《清真指南》是马注在“正教久埋，异端左道，眩惑人心”的背景下，本着“有者不能隐，无者不能增，贤者不能贬，不肖者不敢誉”的原则而作的一

部著作。该书“博览诸家，折衷于天方”，内容涉及伊斯兰教的教义、教律、教规和穆斯林为人处世之道以及中国的历史、哲学、传说、典故等方面。全书共有十卷，卷一是三篇序言（包括自序）和教内外人士如李延龄、皇甫经、舍起云、刘三杰、袁汝琦、马化蛟等人的赠言以及《进经疏》《援诏》《请褒表》等，表达了作者期盼皇帝能够褒扬穆罕默德并阅读《清真指南》的心情与愿望；卷二描述了伊斯兰教、真主及其属性等基本内容，表明作者对儒佛道及回汉关系的基本态度；卷三包括《穷理》《格物》《性命》《四行》等，用中国哲学的思维方式及语言修辞阐述伊斯兰教哲学；卷四、卷五、卷六主要是从穆斯林的宗教生活和世俗生活出发而作的穆斯林修持方法和伦理要求；卷七《八赞》，是站在伊斯兰教的立场上，高扬了真主的大能和圣人的功德，同时描绘了天堂与地狱的种种图景；卷八包括《登霄说》《魔鬼传》《教条》《禁解》等内容。

刘智

刘智，字介廉，晚年自号一斋，江苏上元（今南京）人，是著名经师刘汉英（字三杰）之子。自幼学习《古兰经》，15岁起攻读儒家经书、史书，研究佛道和杂家学说，后学习阿拉伯语、波斯语及伊斯兰教的经典著作，曾拜当时著名的伊斯兰教学者袁汝琦等人为师，以后又游学山东、北京、湖北、甘肃、浙江、广东等地，搜集了大量的伊斯兰教典籍。晚年隐居在南京清凉山扫叶楼，潜心著述，有大量著作问世，仅刊行流传于世的就有50多卷，其中代表作有《天方典礼》《天方性理》《天方三字经》《五功释义》《天方至圣实录》《天方字母解义》等。

《天方性理》是刘智所著的一部体系严密、思维深刻的哲学著作，该书“首言大世界理事显著之序以及天地人物各具之功能及其变化生死之故；次言小世界身性显著之序以及身心性命所藏之用与其圣凡善恶之由；末章总和大小世界分合之妙理浑化之精义而归于一真”。用理世、象世的显著过程及根源来解释天地万物生成变化、死亡等自然现象，用身心性命的产生过程及其特性来解释人的尊卑高下、善恶不等的社会现象，用大小世界的分与合来解释天人之间、万物之间、人与万物之间的相互关系，形成一个由无称（真一）为起点、以性理为线索、以真一为终点的往返循环的哲学体系，在这个体系中，心、性、理、世、大世界、小

世界，都是真一的不同表现。本书正文分《本经》和《图说》两大部分。《本经》共5章，内容摘自80多种阿拉伯语和波斯语的伊斯兰教典籍，5章都用四言体写成，约3000字。《图说》共5卷60说，约3万字，全书“因经立图以著经之理，因图立说以传图之意”，图文并茂，语言精练，内容丰富，哲理深刻，是研究伊斯兰教哲学必读的一本书。

《天方典礼》是刘智从阿拉伯语经籍《天方礼法书》中择其关于民生日用者汇集而成的一部著作。该书“始著立教之源，中述为教之事，天道五功，人伦五典，穷理尽性之学，修齐治平之训以及日用寻常、居处服食之类，皆略述大概而以婚姻丧葬终焉”。内容涉及伊斯兰教的基本信条、基本功修和穆斯林的伦理道德观及其在日常生活中所应遵循的具体规范。全书正文共20卷，前4卷主要讲述伊斯兰教的基本教义和真主的根本属性以及认主的根本方法，卷五至卷九着重描述伊斯兰教的五个基本宗教功修——念、礼、斋、课、朝。卷十至卷十三，论述穆斯林应遵循的人道五典——夫妇、君臣、父子、兄弟、朋友之道。卷十四至卷十七，论说穆斯林的居处、财货、冠服、饮食等日用之常需，最后几卷分别讲聚礼、婚姻、丧葬等。这部著作把五典正式纳入穆斯林的社会生活，在认主和功修的宗教前提下，接受儒家君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之间的伦理道德准则，作为穆斯林日常生活中不可缺少的一个部分。所不同的是，刘智描述的五典，在内容上与儒家的五伦相同，但在轻重排列上又与儒家不完全一样，以夫妇、父子、君臣、兄弟、朋友为序。这本书被列入《四库全书总目》。

马德新

马德新（1794—1874），字复初，经名鲁哈丁，云南大理人，出生于经学世家，少孤，聪明勤奋好学，博览经书。成年后到陕西跟从名师深造，通晓阿拉伯文和波斯文，道光二十一年（1841），赴麦加朝觐，此后在开罗、亚历山大、耶路撒冷、塞浦路斯、伊斯坦布尔等地居住长达8年之久，与当地的名流学者共同探讨伊斯兰教学问，并著有阿拉伯文著作《朝觐途记》。回国后，在云南临安、回龙、玉溪、大营等穆斯林族聚居区设帐讲学。因他采用中阿并授的方法，所以各地前来求学的人很多。1856年马德新参加滇东南的回民起义，后与政府议和，1874年被云贵总督岑毓英杀害。马德新一生著述丰富，有《四典

要会》《醒世箴》《天理命运说》《性理宗旨》《会归要语》《礼功精义》《大化总归》《道行究竟》《归真秘言》《逻辑》《天方历法》等数十部阿拉伯文、波斯文及汉文伊斯兰著作，内容涉及伊斯兰教义、教法、历法、天文、地理、语言逻辑等知识，是少数可用阿拉伯语著书立说的中国穆斯林学者，在中外伊斯兰教学者中影响较大。

《四典要会》是马德新本着“尊中国之理，引孔孟之章”的原则，“以其所得于天方者与东土所有之典故，合而参之，揭精拔萃，约为典章”而作的一部作品，涉及伊斯兰教义哲理等内容，全书正文共4卷，卷一《信源六箴》主要阐述信真主、信天仙、信圣人、信真经、信前定、信复生等穆斯林信仰的根源，卷二《礼功精义》讲述穆斯林的礼拜功修所包含的意义和道理，卷三《阐明释义》阐述今生后世之理和善人进天堂、恶人入火狱的不同归宿，卷四《正异考述》剖析了伊斯兰教内部存在的“异端”的由来、流行的原因、异端之言的错误之所在。

《大化总归》是马德新有感于王岱舆、刘智等人对后世复生这一问题有所忽略而与弟子合写的一部著作。该书阐述了伊斯兰教的安拉创造宇宙万物以及宇宙变化的思想，运用理学的概念和思想，详细阐发了宇宙生成及其演化的三个阶段以及宇宙、人生的最终归宿。大化论以总归为核心，强调了宇宙规律的不可抗拒性、社会道德的至上性以及社会人生的超越性。该书的特点体现在：第一，在承继先辈回族学者的基础上，又开拓了中国伊斯兰教教义研究的新领域——后世说和大化说。第二，对伊斯兰教与儒家文化之间的异同有了较为全面、深刻的认识：儒家重人道，伊斯兰教重天道。第三，仿照儒学以人格的自我完善为齐家治国的出发点的方法，把穆斯林修道求道的五功（念、礼、斋、课、朝）、三乘（教乘、道乘、超乘）仅仅局限在修身、明心、净性的理论。

四、中国伊斯兰教义思想

形而上学的真一本体论

探索世界的本原，把握宇宙的最高存在，是思维认知活动发展的必然产物，也是一切哲学所面临的首要问题。企图回避或取消这一问题的哲学，就不能提供一种世界观，或只能提供一种无根的世界观。为满足族人最为深切、最为根

本的探索要求，中国穆斯林思想家对世界的本原问题作出了独到的回答。他们提出了真一本体论，把伊斯兰教信仰中的主宰和本体论意义上的本原有机地结合起来，认为真一既是宇宙万物的本根，又是穆斯林大众虔信的最高存在；真一超越时间，超越空间，具有绝对性、超验性和至上性。

真一本体论的内容

在本体问题上，伊斯兰哲学家多借助柏拉图、亚里士多德、新柏拉图主义的思想，以理性为基础，从意志、灵魂、因果、物质或偶性等方面来阐述“安拉唯一存在”的论点。中国穆斯林学者抛开这种抽象的论证本体的方法，借助中国儒家本体思维模式，把形上境界和伦理道德观念合为一体，把万有之基和价值创作之源结合起来，进而把宇宙本体建立在宗教信仰的基础上。

中国伊斯兰教哲学本体论的核心范畴是“真一”，有以下几层含义：

其一，就存在而言，真一是有，即真实的本质存在。针对道教把宇宙本体说成“无”、佛教把宇宙本体说成“空”的情况，穆斯林思想家把真一明确规定为一种真实性的存在。王岱舆在《正教真诠》一书中指出：“梦中富贵，本是虚无；眼前贫贱，的非真有。超越生死关头，始得如如常在。此乃幻象空花，本是长途一寓，岂为实据哉。”就是说，眼前所拥有的，都是虚幻的，今生的富贵贫贱如同幻象空花，只有真一是客观存在的。真一的“真”，指非虚假的有，是实有；真一的“一”，是独一，没有对偶，真一非空、非假、非虚、非幻、非无，而是真实的，存在的。相反，真一之外的一切有形的、无形的东西才是幻象，才是非本质存在。

中国伊斯兰教哲学本体论把宇宙万物统一于真一，真一即是有，是本体论意义上的有，是本原存在；而宇宙万物皆是非本体论意义上的有，“是真之显”，是真一的外化，是非本原存在。显然，真有和幻有的对立，不是指有和无、存在和非存在的对立，而是本质存在和非本质存在的对立。穆斯林思想家不否认宇宙万物的客观存在，只否认真一之外的宇宙万物的本体性存在。换言之，中国伊斯兰教哲学承认客观世界和宇宙万物的存在，但认为它们不是本体论意义上的存在，而是由真一外化出来的；真一不仅是存在，而且是本体论意义上的存在。正如刘智在《天方性理》中所说：“真一真而真，今世真而幻，后世幻而真。”

其二，就普遍性来看，真一是全有，即包含一切的存在。本体作为天地

万物的内在基础，既是天地由以生成的原初状态，又是万物得以存在的内在依据。穆斯林哲人以为，真一首先是宇宙自然之本质的源泉，宇宙万物，大至日月星辰、天地人类，小到花草树木、昆虫鱼鸟的本质都是真一的知识性的内在显化。刘智在《天方典礼》中写道：“天地之初，唯一真宰之本然……实天地人物之本原也。一切理气，皆从此本然而出。”真一又是宇宙万物得以产生的内在依据。穆斯林从“工艺必有匠，大造必有主”的目的论原则出发，认为天地运转、日月往来、四时代谢、万物消长，都要依赖外在的操纵者和决定——真一。火、水、金、木的热、冷、刚、柔的本性，“不出安拉赋物之全能”，“水火之寒热，草木之荣枯，羽毛之飞行，鳞虫之变化，万种万性，万汇万形，无一不由真一而存在”。真一还是自然规律的默运者。刘智在《天方典礼》中说：“然若视夫天地之造化、日月之运行、昼夜之舒卷、寒暑之代谢，以及种种安排，色色布置，历万古而常然，恒生生而不息，则知必有主宰者默运其间。”日月运行、昼夜变化、寒暑更替等现象之所以万古常存、生生不息，在于它们都遵循一种自然规律，而这种规律与万物一样，是真一默运安排的结果。真一还是真、善、美的统一体，是人类社会的道德立法者和道德审判者，“其本体纯粹，一尘不染，五行化育，各妙其功，故为至善”，“非至善，何以得形形色色，无有不美而恰合乎时宜？”（《天方典礼》）以上可知，中国伊斯兰教哲学所讲的真一，创造天地人物，涵盖宇宙自然，无所不包，无所不有，其用意在于说明真一的普遍存在性。

其三，就自在性而言，真一是自有，即自我存在。作为最高存在的真一，不以外物为前提，不以外物为依据，不以外物为原因，它凭借自身的内在条件而存在，“无产，无所产”，既不被生，也不生育，“其尊大清静皆具于己，不假乎外，无天地万物亦不灭，有天地万物亦不增”（刘智《天方典礼》），“惟有独一之安拉，乃无始之原有，自与诸有无干”（马注《清真指南》）。也就是说，真一作为本根存在，是自在的，无须凭借外部力量或外在原因而存在，它自本自根，在它之前或之上没有任何东西存在，“太无外，细无内，前无始，后无终”。

从“真一自有”这个命题出发，穆斯林思想家对儒、佛、道三教把其他东西作为本体的观点进行了全面的批判。针对老子“大道无形，生育天地，大道无名，运行日月……吾不知其名，强名曰道”的观点，穆斯林思想家指出，老子所言的道，对天地、日月、万物的生成、运行、长养等，不能作出

正确的回答；认为究其实质，道只是事物所遵循的自然规律，是“造物之权能”，而不是“造物之原主”，从而否定了道的本体性。针对佛教“以空为宗、以世界为幻、以性理为欲、以事理为障碍、以寂灭为终极”的空无本体论，穆斯林思想家进行了严厉的批判，认为这是一种虚无主义的本体学说，它毁本塞源，是对宇宙自然的客观存在性的否定，在客观上取消了本体，“寂灭之流，外形相而求主焉，遂以空无为主者，有之矣。过与不及之弊，不可胜数”（刘智《天方典礼择要解》）。针对儒家思想尤其是宋明理学的本体思想，穆斯林思想家也分别加以否定，认为“天”是有形之物，不能作为万物的本体；“无极”“太极”为本体时，高于“天”，与中国传统的事天思想相违背；“理”虽然出于事先，先于事物而存在，但理是抽象的、概念的，不能独立存在，必须依赖客观事物而存在，所以不能作为本体；“心本原说”把天地万物和人身蕴于一心，以心为万物之源，犯了主客不分的错误；而万物一体说“转造化，混赏罚，昧同异，一高下，革是非”，应当抛弃。

另外，中国伊斯兰教哲学借鉴中国传统哲学尤其是儒家把形上境界和伦理道德观念合为一体的思维模式，把信仰中的主宰和世界的本体结合在一起，归于“真一”之中。

真一本体论的特点

中国伊斯兰教哲学通过对儒、释、道三教本体论的批判，进一步强调了真一的本体性，从理论上为伊斯兰教的一神信仰开辟了道路。尽管这种批判是从宗教信仰的角度出发的，缺乏理论深度和力度，但从另一方面也反映了中国伊斯兰教哲学把握本体的理性思维具有一定水平：首先，从无形的东西中寻求有形万物的本原。因为有形有质的东西具有这样或那样的局限性，不能说明千差万别的事物的统一性，所以不能成为宇宙万物的本原，只有超乎形质的即无形质的东西才能充当宇宙的本原。中国伊斯兰教哲学正是把握了这一点，才用“真一”这一无形无质的存在作为宇宙本原。其次，从实在性（真有）、普遍性（全有）和自我存在性（自有）三个角度来确立世界的本原，具有一定的理性思辨能力。最后，无论从本体角度还是宇宙角度看，真一的建构，都是作为现实世界的本质和造物之主的形态而出现的。

按照马克思主义唯物论观念，中国伊斯兰教本体论的“真一”，是脱离自然界和人类社会的观念性存在，真一的客观存在性仅仅是一种预设。理由有二：

其一，真一是超越时间、空间的存在。它没有时间限定，“前无始，后无终”，“舒其光阴，一息千古；卷其时刻，千古一息”，是无始无终的统一体；它没有空间限制，如刘智《天方性理》所言，“会八方于一室”，“小中见大，天纳粟中；大中见小，天在尘外”，是宏观无限大和微观无限小的统一体，无论过去、现在、将来，也无论宇观、宏观、微观，真一无处不在，无时不有。其二，真一超越人类认识，既不能被见识，又不能被感知。作为造化物的人类语言、逻辑和思维，不能认识真一的本来面目。真一虽存在于天地之间，但无形色可见，无方位可求，超出人的经验范围，其本然不能被人认识，不能被人把握。

有人认为，真一本体论把自然、宇宙和人生归于一种超自然的精神力量，认可命运的摆布，接受前定的安排，包含着宿命论的消极观点。但伊斯兰教真一本体论具有承认宇宙的统一性和宇宙规律的不可抗拒性的哲理内涵。

真一数一化生万物的宇宙观

人类的生存与自然界息息相关。关于宇宙如何形成的问题，是任何本体论哲学不可避免的一个部分。伊斯兰教哲学家曾用原子论、流溢说以及照明论等观点解释宇宙的形成。以穆尔赖太齐派为代表的原子论者宣称，宇宙万物的存在及其本性皆取决于安拉的创造活动，安拉造物之前，被造物作为一种可能性寓于安拉的观念之中，此时它们不具有形态和偶性，一旦被安拉创造出来，就具有实体和偶性，也才能显现为存在物。以法拉比和伊本·西那为代表的流溢说则认为，宇宙是无始永恒的存在，万物从安拉的本体精神（第一理性）中流溢出来，先流出理念，次流出灵魂，最后流出物质；流溢说的另一派认为，世界万物是安拉从无中生出的。以苏哈拉瓦迪为代表的照明论把安拉之光作为宇宙本原，真光能使自身成为明亮的发光体，又能使黯淡的万物变得清晰可见，宇宙是由安拉照射程度不同而形成的明暗不同的实体组成的。

上述伊斯兰教哲学思想对中国伊斯兰教哲学影响很大，穆斯林思想家积极改造伊斯兰教的创世学说，充分利用阿拉伯的医学、天文、地理等科学知识，还吸收了中国哲学的阴阳、理气、太极、无极等思想，精心绘制了真一、数一化生自然万物的宇宙图式，由此阐述了独具特色的中国伊斯兰教宇宙观。

中国伊斯兰教宇宙观的内容

穆斯林学者认为，万物之原主即真一有体（本然）、用（本分）、为（本为）

三个层次，这三个层次借助于万物之原种即数一的体（初命）、用（代理）、为（为圣）而外化为理、气、万物和人类。在这里，真一就是本体，数一是由真一产生的、连接真一与万物的中介，是万物得以产生的种子。中国伊斯兰教哲学借用儒家的“理”概念，应运于真一的先天演化中，由一理之动依次分化为不动品、初动品、主宰品、初命品、性命品、形气品等先天六品，这是真一由体→用→体用分→真理现→万理分→气象著的无形的、内在的演化过程；把儒家的“气”概念，运用于真一的后天演化中，由一气之动依次分化为混同品、起化品、广化品、正位品、蕃庶品、成全品等后天六品，这是真一由元气→阴阳→四象→天地→万物→人类的外在的有形的演化过程。中国伊斯兰教哲学对安拉用土造人、由男人肋骨造出女人的创世神话加以改造，又吸收佛教的种子学说，详细描述了人被创造的经过：种子→胚胎→四液→表里→体窍→灵魂→金石性（坚定性）→发育性（长性）→食色性（活性）→爱恶性（气性）→本性（人性）→继性，安拉通过这一系列的复杂过程，造化了人类。具体来说，安拉通过无极和太极创造宇宙万物。安拉自无极开众妙之门，无极是无形之性命的开端，由于性命的无尽变化，产生了人和物的先天本然。即“性命之变，不可胜穷，然后圣智凡愚、天仙神鬼、水陆飞行、草木金石之本然，先天已具。”（马注《清真指南》）太极是有形世界的源头，因为水火的纷繁变幻而有天地人物的后天形态。但是无论无极，还是太极，都不是万物的最终源泉。天地人物、水火性命、太极无极，其最终根源都在安拉。就是说，宇宙万物无不来自安拉。安拉按照由无极一本然—太极—水火—日月—万物—人的次序创造了世界。中国穆斯林学者还借用中国传统哲学中的理气、性命、阴阳、四行、体用等范畴，来阐发中国伊斯兰教宇宙观，认为自然万物先具有理，后具有象；理先天就有，象后天发露，理和象都由真一化生。

中国伊斯兰教宇宙观的特点

中国穆斯林继承伊斯兰教文化，同时深受中国传统文化尤其是儒家思想的影响，这在他们宇宙观中的“四行”说与“元气”说中也得到体现。在宇宙的基本构成要素理论中，“四行”说和“元气”说最具特色。“四行”是伊斯兰教哲学的基本范畴，源于希腊哲学家恩培多克勒把气、火、水、土“四元素”作为构成世界万物的原初物质的思想。亚里士多德继承并发展了这一思想，并用冷、热、干、湿“四性”与“四元素”相配，认为这些元素中的性质可互相取

代而形成元素之间的互相转化，在此基础上，形成了与气、火、水、土由高至低的自然位置相对应的世界万物。中国伊斯兰教宇宙观接受了这一思想并用中国传统思想加以改造。刘智在其《天方典礼》中所述“四行”，已经是经过中国传统阴阳五行学说中的“相生相克”思想精华充实和丰富的范畴，水火气土四元素之间，不再仅仅是冷、热、干、湿四性的相互转化和相互取代，而且更是四元素本身的相互转化、相互制约和相互联系，在此基础上，形成了既相区别又相联系的天地万物。

“气”是中国传统哲学中最基本、最广泛、涵摄丰厚而衍变复杂的一个范畴。各派哲学，凡涉及本体论、宇宙论、人生论、人性论几乎无不有其“气论”。中国穆斯林学者继承“气论”，以混沌一体之“气”及其内在对称的肯定力量（阳）和否定力量（阴）之间的相互关系说明整个宇宙（自然、人、社会）的关系和秩序，用气的矛盾统一、生化不息的属性，来说明后天之自然、社会、人神的同异。

从生成过程来看，自然万物并非被动地直接接受，而是经过一系列较为复杂的变化后得以生成，如“阳舒阴敛，变为火水，火水相搏，爰生气土，气火外发，为天为星，土水内积，为地为海”（刘智《天方性理》），经过一系列矛盾对立面的斗争，由性命、阴阳、四行的变化而成人成物。

中国伊斯兰教宇宙观与宋明理学宇宙观的主要区别

中国伊斯兰教的宇宙观虽与宋明理学有共同之处，但从根本上互不相同。这表现在：第一，都把理、气、（阴、阳）、水、火、木、土、天、地、万物、人作为宇宙的基本要素，把观念性的、精神性的“理”视为先天已有，而把“气”或“象”这种物质实体作为后天显发。但是理学家把理看作最高存在，看作天地万物的总根源；而中国伊斯兰教哲学中，理仅仅是宇宙的一个基本构成要素。二者间有本质的差别。穆斯林学者认为，理世所具之理，象世所具之象，都由真一创生，理只是宇宙形成过程中的一个要素。而理学家认为，理是天地万物的总根源。“自未始有物之前，以至人消物尽之后”，“宇宙之间，一理而已”（朱熹《朱子文集·答黄道夫书》），天得理而为天，地得理而为地，生于天地之间的事事物物，都因为得到理而有其性。第二，中国伊斯兰教哲学中，理与象（形象）相对，理先于象而存在，是先天就有的，但是理不能独立于万物。在先天，理是万物的本性；在后天，理隐藏在万物之象中。而理学家所说的理，

多与“气”相对，游离于万物，高于万物，派生万物。第三，都承认宇宙万物的变化与发展。穆斯林学者多强调宇宙万物的变化和由变化而产生的新事物，理学家则更强调统一体的内部矛盾以及由内部矛盾的消长而产生的万事万物，各有侧重，各具特色。

当然，依照唯物主义自然观，中国伊斯兰教宇宙观把超自然物视作宇宙的源头，用精神性的力量作为宇宙生成的原动力，与现代科学理论不同。但其“天地如鸡子黄白之形”“天即气”“地即土”“天外而地内”等论断，是对宇宙的一种客观的总体把握，从宇宙之外看天地，远远超出了“天高地下”“天圆地方”的感观认识，具有较高的认识论价值。

两世并重的社会人生观

把握人生，追求永恒，超越有限的生命而实现人之为人的终极价值，是每一个哲学家的使命。但是关于把握的方式、追求的目标和生命的最终归宿等问题，每一种哲学所作的回答又多不相同。希腊哲学把世界分为截然对立的两个世界：一个是形而下的物质世界，一个是真、善、美的价值世界。后者是其人生的最终追求。基督教给人设置了一个世俗的罪恶世界和一个高高在上的令人间众生可望而不可即的彼岸天国，上帝是他们追求的目标。而正统的伊斯兰教哲学，虽然有今生和后世两个世界的划分，但两个世界之间并没有不可逾越的鸿沟。受伊斯兰教思想的影响，中国各族穆斯林坚持两世并重的人生观。他们认为只要遵循五功、五典和五行，那么今世和来世、天国和人间、超然和自然、形上境界和形下境界就会相同。这样，永恒的生命价值和不朽的精神境界就会在现实的世界、现实的社会、现实的人生中实现。一般说来，中国各族穆斯林大多坚持世俗和信仰并重、今生和后世兼顾的两世并重的社会人生观。中国伊斯兰教两世并重的社会人生观有其理论基础：一是经中国儒家入世哲学深化的伊斯兰教人本思想；一是受儒道天命观丰富的伊斯兰教的前定自由说。中国伊斯兰教两世并重人生观的基本内容是在强调人的社会关系和道德义务的同时，注重人在宗教生活中的内心信仰和精神超越。中国伊斯兰教两世并重人生观的意义在于它强调了人类物质生活和精神生活的合一，使人生的一些矛盾得到了统一。

中国伊斯兰教两世并重人生观的理论基础

伊斯兰教和其他宗教一样，强调神本的第一性和不可超越性。但是与基督

教和佛教相比，伊斯兰教更多一些人本思想。在坚持神本高于人本的前提下，伊斯兰教肯定人有能力，有自觉性和主体性，并且注重人在社会实践和宗教实践中的主体地位。这种人本思想受到了中国儒家入世思想的深刻影响。儒家以成就道德人格和济世事业为价值取向，以仁为本，以义为上，修身济世，成己成物，修身、齐家、治国、平天下，赞天地之化育，刚毅有为，积极进取。中国穆斯林把伊斯兰教的人本思想和儒家的入世哲学统一在一起，他们认为，人有始无终，生命永存，有生性、觉性、灵性和理性，有伦理道德观，知善恶，明是非，是自然至贵，万物最灵，“真一之次，万物之尊，莫大乎人”（王岱舆《正教真诠》）。天地万物因人而有，为人所用，“万物培植其性灵，天地负载其形体”，人是高贵的，有理性的，因此可以开发自然，利用万物，管理世界。在这个意义上，人本与入世相互补充，相互深化。主体的人积极进取，关注人生，成就自我；入世的人，在实践活动中，更具主体性。这是中国伊斯兰教两世并重人生观的理论前提之一。

中国古代哲学认为，人的富贵贫贱、生死寿夭以及事业的最终成败并非人力所能左右，人对此无可奈何。但人在道德修养、讲论学问、做君子抑或做小人等方面，可以自己做主，不受客观条件的制约。竭尽人力而后成就者，是命之所予；竭尽人力而后未成就者，是命之所限。因此，要求人们重视人生价值，追求人生乐趣，积极有为，虽舍身而成仁取义亦在所不惜。顺境时，积极进取，豁达洒脱；逆境时，自得其适，不与世争长短，不与俗同流合污，不以情离其本，不以欲逾其真，当进则进，当退则退，保持独立的人格和高尚的情操。伊斯兰教则认为，人的生命、人的命运，都受制于安拉的预先安排，但是人们对安拉的信仰与否，对善恶行为，均有自己的选择。中国穆斯林学者在论述前定与自由的关系时，在肯定前定的同时，也承认人的自由。“成立善恶乃前定，作用善恶乃自由。若无前定，亦无自由……然自由不碍前定，前定亦不碍自由。”（王岱舆《正教真诠》）“前定如大海，自由如舟楫，事因若风涛。无大海，自无舟楫，是前定不离自由；无舟楫，不显大海，是自由不出前定。”（马注《清真指南》）也就是说，前定与自由是相互依赖、共同存在的。

显然，儒道的天命观在不同程度上蕴涵了伊斯兰教“前定自由论”的思维方式，正如孔子所说“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》），“道之将行也欤，命也；道之将废也欤，命也”（《论语·宪问》）；又如庄子所说“知其不可奈何

而安之若命，德之至也”（《庄子·人间世》）。中国穆斯林受其影响，形成了力所不达时安之若命和力所能达时积极进取的社会心理。这是中国伊斯兰教两世并重人生观的理论前提之二。

中国伊斯兰教两世并重人生观的基本内容

其一，肯定人的基本生活需求。第一，肯定人的基本的物质生活需求。中国穆斯林正确认识到居、用、衣、食对人生活的重要性，认识到衣、食、住、行是人赖以生存的物质条件，因此认为人要选择万物中既符合礼义要求又利于身心健康的食物为生：有五谷，人可以生；有五蔬，人可以长养；有五果，人可以滋智。天地之间，飞禽走兽，动物植物，都可以被人利用。但是有些东西对人的身体、性情有伤害，因此加以禁戒。如酒乱性，恶食伤人，所以要禁绝猪、坏血、自死之物等。第二，肯定人的精神生活的需求。中国穆斯林非常重视婚姻，把婚姻视为人道之首位，把夫妇列在人伦的开端。刘智认为：“修道之功，所以尽天道也，人伦之典，所以尽人道也；婚姻者，人道之始；丧葬者，人事之终，皆当遵主命。”（《天方典礼》）中国穆斯林大多坚持伊斯兰教反对独身的思想原则，认为放弃婚姻就是违背安拉之命。学者们还利用中国传统哲学中的阴阳思想批判独身的错误及其危害，认为万事万物都因阴阳调和而生长，如果阴阳失调，就会出现差错，不仅不利于个人的身心发展，而且往往还会危害社会。适婚者不结婚，就会身心不振，多添事故。因此要求人们在符合礼、义的前提下，缔结合法的婚姻，从而更好地生活。对于夫妻、父女之外的男女，禁止他们互相亲近，要求他们做到“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。要求他们遵守正道，趋正辟邪，从善去恶。第三，肯定人对财富的追求。中国穆斯林学者认为财富与人的关系，就像鱼和水的关系一样，人不能没有财富，就像鱼离不开水一样，“夫财者，民命之所寄也。民以财市，以财贾，以财集，犹鱼潜于水而贪之也”（刘智《天方典礼》），从而肯定了任何人都有追求财富的权利。另一方面，中国穆斯林又自觉以礼、义来衡量财富的取和予，为官者不受不义之财，以杜绝贿赂之事；政府不收不义之税，以保百姓富庶安康；百姓都能够以义取财，就不会有利欲的烦扰，也不会有争端。总之，中国伊斯兰教两世并重人生观鼓励人们在符合礼、义的要求下，积极追求正当的食、住、财、用，从而满足人们的基本生活需求。

其二，注重人的道德义务。道德是人类社会生活中一种特殊的社会现象，

它通过善恶规范、准则、义务、良心等形式，反映和概括了人们共同生活、共同发展、共同完善的客观要求，利用人的自我觉醒、自我约束的实践方式，表现人们对现有世界的价值追求，从而以人类自我需要的驱动力方式，激励和推动人们上升到更高的文明境界。先知穆罕默德曾经说过：“人一旦死亡，一切皆无。只有三件事情常存：济人的技艺、有益的学问和不朽的功德。”在伊斯兰教中，“伊哈桑”（善行）是一个非常重要的组成部分。善行最核心的部分是遵循伊斯兰教的道德规范，以《古兰经》的教导为指南，使自身行为有益于社会，有益于他人，有益于自己。

中国穆斯林把儒家的道德思想（五伦）引入自己的人生观中，并结合伊斯兰教的善行原则，对五伦进行新的解释，认为夫道在于教妻礼法“以娴其仪，食以义粟以洁其养，量丰歉以示宽俭，严内外以正闺阃，无伤毁以永缱绻”；妇道在于“言必尊夫，取与必听命，不私出，不外见，不违夫所欲”；父道在于“谨胎教，命美名，开乳，报性，防患害，洁衣食，严教训，择师董学，量才授业”等；子道在于“敬事而顺，洁诚而养，奉以亲身，执守良业，勤于学而敏于善，不危其身，不辱其名，奉父母于无过”；君道在于体主、法圣、敬贤学、亲百姓、广仁惠、正法度、烛奸、从谏、日省己私、时察民患；臣道在于正身、高志、定心、宽量；兄道在于宽容、仁爱、体恤、涵养；弟道在于恭敬、顺安，循事而励，有屈而不愠；友道在于忠信（刘智《天方典礼》）。人们在君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五伦中，各守其道，建立起一个以夫爱、妇敬、君仁、臣忠、父慈、子孝、兄弟互爱、朋友相诚为水准的道德社会，建立一个幸福和美的文明世界。

其三，重视人的宗教生活。伊斯兰教的六大信仰（信安拉、信使者、信经典、信天使、信前定、信后世复生）、五大功修（念功、礼功、斋功、课功、朝功）和三乘（体乘、道乘、真乘）等信仰，深深根植在中国穆斯林心中。他们在现实生活中，敬主、赞主、拜主，勤于遵行，严格奉守，顺境中有信仰，逆境中更坚定。处富贵时不忘却，居贫寒中不废弃，克尽己私，还于明德，归于大公。有了信仰，人不再是精神上的流浪汉，四处漂泊，没有家园，相反，他们在心灵上有了归依，有了归宿。在变幻不定的外界环境中，在与异己力量冲突的时候，在受挫折失望之际，信仰给人感情上的支撑，给人心灵上的慰藉；在飞黄腾达之时，在万事皆顺之际，他们同样保持信仰，谦逊谨慎，向更

好的方向努力。正如马注《清真指南》所说：“功不靠主，功必废；名不靠主，名必衰；贵不靠主，贵必贱；富不靠主，富必贫；治不靠主，治必乱；安不靠主，安必危。”

中国伊斯兰教两世并重人生观的意义

其意义在于强调了物质生活与精神生活的统一，使人在享用、追求物质财富时谨守正道并体现出正确、公正的人生目标。它在充分肯定人的物质生活的同时，又将它限制在一个合理的范围内，防止它无限膨胀并最终淹没人类各种优秀的精神追求。这在今天，也不乏积极意义。在物欲横流的时代，人们的物质欲望无限膨胀，精神追求高度萎缩，战争、犯罪、道德沦丧等，威胁着人类。在这种情况下，两世并重人生观无疑也是一方良剂。其意义还在于使人生理想与现实、生与死、善与恶、幸与不幸等多种矛盾在两世并重人生观中得到了统一。

五、中国伊斯兰教的认识论

中国穆斯林学者不仅重视对自然、对人生的探索，而且重视对人的认识的研究。在对自然、对人生的探索中，通过理论阐述，力图把自然万物归于宇宙的终极存在“真一”中。受伊斯兰教认识论影响，中国穆斯林把认识对象分为两种，一种是关于自然、社会、人生的认识，一种是关于安拉的认识。前者与后者既相区别又相联系，二者分属不同的领域——科学领域和宗教领域，它们的对象和认知方法完全不同。关于安拉的知识以认识安拉的本体及安拉的诸多属性为内容，认识的基本方法包括学习启示知识、遵守教法以及通过直觉和神秘的爱获得对安拉的认识；而关于万物及人类自身的认识，则是包罗万象的，囊括人类哲学、医学、文学、天文、化学、物理学等诸多领域，认识的基本方法是理性。二者中对安拉的认识是最高的最终的目的。中国穆斯林一方面坚持伊斯兰教正统派的观点，强调通过安拉的启示和自己的参悟及对作为主命的教法的遵守来获得宗教知识，同时受苏非思想的影响，强调神秘的人主合一的认识方法和认识境界。由于得益于阿拉伯、波斯先进的医学知识，中国伊斯兰教认识论有一定的科学性和较高的理论思维水平。

伊斯兰教承认人有认识能力并鼓励人们积极探索自然，运用正确的方法获

取关于自然万物的科学知识。《古兰经》数百处经文教人运用理智去思考,鼓励人们观察和探索宇宙奥妙。穆斯林把追求知识视为天命,游学各地,积极求知,在数学、医学、物理、化学、天文、历法、哲学等领域作出了突出贡献。中国穆斯林学者继承了伊斯兰教的传统,承认人有认识能力,认为人有眼、耳、鼻、舌、身、心、脑等认识器官,所以有诸如视、听、味、尝等感性认识能力和意想、推理等理性认识能力,认为人的感性认识依赖于肉体,而理性认识则独立于身体。认为人的最初认识在于感觉器官对感觉对象的接触,人对外物的认识,建立在感觉认识的基础上,但感觉认识终究是肤浅的,对那些无形的、复杂的、深刻的事物或规律,要用理性去认识,在此基础上,提出“人脑是认识的机能”的科学论断。承认人学而有知,因此鼓励人们积极求学。中国穆斯林积极学习科学文化知识,积极学习汉文化。在生产生活中,他们还总结出许多宝贵的经验,体现了他们认识自然把握自然的智慧。

中国穆斯林坚持伊斯兰教的一神世界观,认为认识的最终和最高目的在于认主,在他们看来,对自然万物及对人自身的认识,都出于同一个目的——认识安拉。安拉是认识的首要对象和最终目的。张中《归真总义》说:“真主造化我人,只为证主一大事。”王岱舆《正教真诠·真一》言:“人认得自己,然后认得造化自己之真主。”马注在《清真指南》中也说:“我不见一物则罢,但见一物,便认得主。”认主的方法有三种。第一,通过学习安拉的启示和圣人的传述,通过学习《古兰经》、圣训,通过遵守作为主命的教法来获得关于安拉的知识,如通过履行宗教义务、完成宗教功课来体验安拉,参悟安拉的大能和独一。第二,通过运用理性和自由意志,通过对安拉诸多属性的认识进而认识安拉。第三,通过神秘的直觉和爱,来认识安拉。在穆斯林民众中,这三种认识方法同时受到重视,多年来,虔诚的中国穆斯林把尊主命、顺圣人看作生死攸关的大事,把看守伊玛尼(信仰)视为自己一生的神圣使命,不敢丝毫忽视。信仰既表现在思想意识中,同时也表现在行为中,中国穆斯林民众世代传承着伊斯兰教的六大信仰、五大功修,并以《十二等复生歌》《清真三字经》《五更月》等文学形式,将宗教劝诫与道德教化融为一体,在民众中广为流传,影响深远。穆斯林学者层面有较多的理性自觉,他们多从万物的迹象中,从对自身的认知中,体认安拉的存在和大能,认为认识了自身,也就认识了安拉,即认识了世界的本原、宇宙的根本和人生的意义。受苏非神秘主义思想影响,中国伊斯兰

教的认识论也提倡人主合一的神秘主义直觉认识。人主合一认识思想的理论前提是“万物一体”基础上的“物我一体”思想。在终极意义上看,从安拉的角度讲,天、地、人、物没有质的区别,“心性为自我,万物为外我,耳目肢体为幻我,本来自如为真我”(张中《归真总义》),在“我”一身,融心性、万物、本然于一体,物我不是两样,当见物非物时,便可超越天地人物之间的界限。这种物我一体的思想,超越了天、地、人之间的森然界限,消除了物与人之间的绝对对立,给人以自由,使人凭借自身努力,成就完美的人性和圆满的人生,教人摆脱物欲的诱惑,身不为尘俗所累,心不为嗜欲所滞,自觉寻求心灵的归宿。

中国穆斯林认为,认识的最高境界、人性的完美、人生的圆满都在于达到与安拉的契合,达到人主合一的境界。在人与主的交会中,忘却外物,忘却自我,由此体会安拉的博大与厚爱。通过自我体验、自我直觉和自我证悟,实现主体意识和自然法则的合一。这种人主合一的神秘主义认识是和苏非主义教派的宗教功修联系在一起的,直觉体验和直觉认识在人与主的合一中得到了统一与实现。人主合一的结果,是教人走向无我的境地,认识到我仅是“安拉之显然”,唯有安拉才是我之实际,只有在忘却自我的境界中,才能真正认识安拉和体验安拉。

六、中国伊斯兰艺术

伊斯兰教在中国的发展历史中,始终保持着原有风貌和根本信仰。中国穆斯林分布在全国各地,生活环境丰富多样。他们在坚持伊斯兰教原有风貌的同时,又融入了地域文化和民族特色。经过一代又一代的积累、丰富,逐渐形成了中国伊斯兰艺术传统。这一传统既体现了伊斯兰教的精神,也凝聚了中华文化文化风骨。中国伊斯兰艺术是伊斯兰文化艺术不可分割的组成部分,也是中华文化艺术不可分割的组成部分。

在中国,清真寺、拱北和道堂、麻扎和王陵等伊斯兰建筑中,宽敞的庭院、高耸的尖塔、巍峨的穹顶、高大的拱门、连环拱廊以及多层排柱,指示礼拜朝向的米罕拉布以及对米罕拉布的装饰,供阿訇念诵呼图白之用的敏拜尔,雕刻或绘制的用以装饰墙面和内顶的各种字体的阿拉伯文《古兰经》书法图案、富



北京牛街礼拜寺大殿内部的米罕拉布和阿文牌匾（杨桂萍摄）

有生命力的花草图案以及规则连续的几何图案，这些都是伊斯兰建筑和装饰艺术所特有的元素与风格。

在中国，清真寺、拱北和道堂所蕴含的中国艺术元素与符号也随处可见，气派的中式大门，精巧的攒尖六角亭和八角亭，飞檐翘翼的楼阁，端庄凝重的牌坊，精心雕刻的照壁，红墙、灰砖、琉璃瓦，汉文楹联、牌匾、石碑、香炉、铜锅和瓷器等，与阿拉伯、波斯建筑艺术的元素符号完美结合，形成你中有我、我中有你、相互渗透、不可分离的关系，丰富了中国建筑艺术，也丰富了伊斯兰建筑艺术。

中国最早的伊斯兰建筑，多由那些前来经商的阿拉伯、波斯穆斯林个人出资建造。历史上，中国中央政府的集权统治和地方政府的有效管理使得外来穆斯林不能像西亚、北非、中亚和南亚的哈里发、埃米尔、苏丹或谢赫那样，建造规模宏大的城市、华丽精巧的宫殿、市场和学校，但外来穆斯林大多获允在其生活的城市——广州、泉州、扬州、杭州和西安建造清真寺。由于年代久远，7—10 世纪建造的清真寺大多已经不存在了。根据广州保存至今的光塔和文献

资料,这个时期建造的清真寺,无论平面布局,还是整体结构,完全是西亚和中亚样式,唐宋时期在东南沿海地区建立的光塔寺、凤凰寺、麒麟寺和仙鹤寺,以及各地的先贤墓,均由来华外国穆斯林修建,其建筑样式和工艺均为阿拉伯或波斯及中亚风格。元朝以后,随着穆斯林人口的大量增加,伊斯兰教不再是外国人的宗教,而是中国本土穆斯林的精神信仰。中国的建筑匠师吸收国外伊斯兰艺术元素,也借鉴中国艺术元素,将它们有机地融合在一起,在工程结构、建筑艺术、平面布局、色彩使用及装饰方面形成了一套特殊风格。他们保留了伊斯兰建筑中使用多根原木支撑屋顶、分割与联系空间、营造纵深感的传统,但用红色或明黄圆木替代了高大的圆柱,用飞檐精巧的楼阁取代了高高耸立的宣礼塔,将巍峨气派的椭圆穹顶(elliptical dome)改作青砖碧瓦的雄伟大殿,使得清真寺、拱北和道堂从外观上呈现出更浓郁的中国传统建筑样式。自明清时期,中国穆斯林喜欢把清真寺、道堂和拱北盖成中国宫殿式建筑,这些建筑群落通常由若干建筑物组成。其中最主要的建筑就是礼拜大殿,它是所有建筑中规格最高、地位最重要的。清真寺的布局一般采取中国传统建筑的院落式布局方法,从清真寺正门起,在一条东西向的轴线上,每隔一定距离就布置一个院落,周围用廊庑及楼阁相连,往往到了第三或第四个院落才是清真寺的主要建筑——礼拜大殿。礼拜大殿建在高高的台基上。一座清真寺被巧妙地设计成层层深入、引人入胜的院落。望月楼、邦克楼、礼拜大殿等重要建筑物处在中轴线上。在院落组织上,每个主殿与厢房、廊庑、山门、前殿、围墙、角楼等共同组成庭院,几个相对独立又互相联系的院落构成一个综合建筑群落。中国清真寺这种院落式的布局依照中国官署布局而建造,体现出社会的等级与秩序,礼拜大殿作为清真寺最重要的建筑,其地位最高,建筑艺术也最精湛。

单个建筑自下而上由台基、屋身和屋顶三个主要部分构成,浑厚的台基、宽敞的殿堂、灵巧的屋顶,呈现出浓郁的中国风格。礼拜大殿多采用“木材作立柱和横梁”的框架结构,由立柱和横梁组成“间”字构架。用弓形短木“拱”和斗形方木块“斗”组成“斗拱”,以减少立柱和横梁交接处的剪力,同时发挥装饰作用。“翘起如翼”的屋顶被视作中国建筑中最主要的特征之一。几乎每一所清真寺礼拜大殿的屋顶部分都被精心设计和巧妙装饰。大殿正面多用并立的木质楹柱与玲珑的窗户相间而成,很少使用墙壁。在装饰艺术上,礼拜大殿、望月楼的巍峨高大用以象征安拉的尊严和荣耀,穆斯林喜



青海省西宁市东关清真大寺礼拜大殿的米罕拉布（马小迪摄）

欢用阿拉伯文书法、花卉及连续的几何图案作为主要的装饰形式，表达自己对真主及《古兰经》的热爱与虔诚，泰斯米、清真言以及安拉的 99 个美名常被用来装饰礼拜大殿和米罕拉布。清真寺内，尤其是礼拜大殿内，严禁一切有形象的塑像、雕像和画像。穆斯林严守伊斯兰教，笃信真主，认为真主至尊至贵，没有形象，所以礼拜大殿装饰图案、摆设的器物图案均以阿拉伯经文、花草纹饰和几何图案为之，即便是礼拜大殿外部屋脊上的装饰兽的眼睛也常以水波纹替代。在着色方面，中国伊斯兰建筑在世界伊斯兰各建筑体系中最富想象力，不仅大建筑物中使用朱红色，红墙、红柱、红色门窗，而且大量使用彩绘来装饰木构件。其装饰之原则有严格的规定，分划结构，保留素面，以冷色青绿与纯丹作反衬之用。在建筑外部用彩画装饰檐下斗拱、横额及柱头部分，主要墙壁及柱身保留原色。木材表面的纯丹以青绿点金、彩绘花纹相衬，格外醒目。屋顶使用单色琉璃瓦，衬托出礼拜大殿的庄严气象。鸱吻、瓦当、门窗、门环、角叶，都具有鲜明的装饰形状或图案。有色的琉璃砖瓦、油漆、木刻、石雕、砖雕等，无不尽显中国建筑的装饰特征。中国



宁夏同心清真大寺全景（李纯博摄）

伊斯兰建筑——清真寺、道堂、拱北、麻扎和陵墓，与中国穆斯林的精神生活息息相关。穆斯林在这里礼拜、诵经、表达信仰、宣泄情感，在完成宗教功课的同时，也获得精神上的愉悦和宁静。

七、结语

经过千余年的发展，中国化的伊斯兰教早已是中国伊斯兰教的主流，对广大穆斯林有深远的影响。当代世界和中国社会发生着巨大变迁，伊斯兰教面临内部和外部的诸多挑战。一方面，内部不断分化，教派、民族、国家以及地区之间充满利益之争，整个伊斯兰世界四分五裂，很多伊斯兰国家的现代化发展受挫，社会矛盾激化。另一方面，全球化、现代化、世俗化、商业化的冲击，西方的霸权主义与中东的极端主义和暴力恐怖主义给西亚、北非广大民众带来了灾难。在这种背景下，极少数穆斯林受外来思想的影响，倡导正本清源、回归经训，号召穆斯林回到早期的伊斯兰教或正统的伊斯兰教。这是支流，不被各族穆斯林认同。中国穆斯林承载着底蕴深厚的伊斯兰文化和中华文化。中国穆斯林积极投身于现代化发展大潮，在控制人口快速增长，大力发展经济、文化、教育以及提高妇女地位等方面，给世界穆斯林作出了表率。今天，中国穆斯林在恪守伊斯兰教根本信仰的同时，继续坚持伊斯兰教的中国化发展方向。中国伊斯兰教应发扬自身的光荣传统，引导新思潮、新教派走中国化的发展道路。改革开放以来传播的新思潮、新教派，有的已朝着本土化、中国化的方向转变。我们要加强法治教育，提高防范意识，自觉抵御境内外敌对势力利用宗教或教派问题破坏我国民族宗教关系的渗透活动。

当今，丝绸之路经济带和 21 世纪新海上丝绸之路的建设，内靠穆斯林在内的广大民众的支持和参与，外靠沿线各国政府的支持和民众的参与。“一带一路”建设涉及众多伊斯兰国家，有潜在的市场，有丰富的资源，对中国经济的可持续发展至关重要。理顺国际与国内、中央与地方、政治与经济、教外与教内关系，做好民族宗教工作，做好伊斯兰教工作，对国家政治经济战略具有重大意义。民族团结、宗教和谐、边疆稳定和社会发展，需要完善的制度，需要法律的保障，需要一支得力的干部队伍，需要发挥爱国爱教民族宗教人士和广大穆斯林的积极作用。

第八章

中国伊斯兰教的民族化

7 世纪中叶伊斯兰教传入中国后，逐渐成为中国十个少数民族信仰的宗教。中国穆斯林的伊斯兰信仰与实践，既有统一性，又因地域分布、民族隶属、经济形态、教派组织的不同而呈现出多样性。

一、中国伊斯兰教以少数民族为载体

中国伊斯兰教以回族、维吾尔族等十个少数民族为信仰载体，具有鲜明的少数民族文化特征和地域文化特征。伊斯兰教的文化、思想、制度转化为十个少数民族的民族文化和习俗。各族穆斯林成功化解了伊斯兰教与本民族传统文化之间的张力，融合并创造出一个新的文化整体。在这个过程中，伊斯兰教包容了各民族的文化传统，自身也被赋予浓郁的地域特色和民族特色，成为该民族认同的一个重要组成部分。

中国十个穆斯林民族从语言上看属于三大语系四个语族：回族属汉语系汉语族，维吾尔族、哈萨克族、乌孜别克族、柯尔克孜族、撒拉族属阿尔泰语系突厥语族，保安族、东乡族属阿尔泰语系蒙古语族，塔吉克族属印欧语系伊朗语族。

从十个民族所使用的文字看，回族、撒拉族、东乡族、保安族使用汉字，维吾尔族、哈萨克族等使用以阿拉伯字母为基础的本民族文字。

从各民族的经济形态看，维吾尔族、回族、东乡族、撒拉族等为典型的农

业经济，重视商业；哈萨克族、柯尔克孜族则为草原游牧经济。

从人口分布看，维吾尔族、塔吉克族、乌孜别克族、塔塔尔族四个民族主要分布在新疆；哈萨克族多数分布在新疆，少数在甘肃、青海；柯尔克孜族的主体在新疆，少数分布在黑龙江；撒拉族、东乡族、保安族主要分布在甘肃和青海；回族人口约 60% 分布在甘、宁、青、新、滇地区，其余散布在全国各地。总体上看，除回族大分散、小聚居之外，其他九个民族大多聚居在甘、青、新地区。

伊斯兰教坚持严格的一神信仰，严禁多神崇拜和偶像崇拜，严格的宗教修行（礼拜、斋戒）、严格的教规教律对穆斯林的思想行为有很大影响，加之独特的生活方式，决定了伊斯兰教在中国社会环境下主要依托少数民族生存，其民族性强，但发展空间有限。但属外来宗教的佛教，在其理论形态、教义仪式、艺术文学、组织体制，都已充分融入中国社会、文化及大众的日常生活层面，成为构建中国传统文化的儒释道三教之一。谢扶雅曾从与中国文化契合、教徒培养及文献译介、艺术表现等三个方面，比较佛教与基督教在华传播的不同格局及其现状。作为普世性的伊斯兰教在中国却成为十个少数民族信仰的宗教，信仰人数、社会影响远不及佛教，原因何在？普世的伊斯兰教在中国为何没有成为主体民族的信仰？其原因大致如下：

第一，伊斯兰教传入时，中国唐宋时期的文化是强势文化，不像明清之际，基督教与西方近代科学技术传入时，代表着一种强势文明，更容易为积贫积弱的中国人接受。

第二，无论外来的阿拉伯、波斯及中亚穆斯林，还是中国土生土长的穆斯林，都把伊斯兰教作为个人生活的一部分加以实践，仅在家庭内部传承，不向主流社会、主体民族积极传教。

第三，伊斯兰教在中国主要依托回、维吾尔等少数民族发展，民族界限清晰，加之伊斯兰教注重宗教实践，信仰对穆斯林生活影响大，穆斯林在衣食住行方面的戒律严，不易吸引非穆斯林。伊斯兰教注重实践，信仰是生活的一个组成部分，体现在衣食住行方方面面。中国伊斯兰教注重礼俗，使非穆斯林容易产生顾虑。

第四，伊斯兰教坚持严格的一神信仰，以认主独一、相信前定、后世与复生等为根本信仰，这种注重信仰的文化传统，与重视伦理的中国传统文化

存在差异，在哲学层面与儒、释、道三教差异较大，难以影响主体民族。阿拉伯文、波斯文的伊斯兰教经典、教义和哲学著作及明末以来的汉文伊斯兰教典籍，多在穆斯林内部流传，不为汉族士大夫和民众了解。

第五，缺乏中央政府的政治力量的支持。伊斯兰教传入后，从未享受过佛道教荣为国教的待遇，很少得到中央政府政治力量的支持。

二、新疆维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族、塔吉克族等民族的伊斯兰教信仰

新疆地处中国西北边疆，占国土面积的六分之一，与西藏、青海、甘肃等省区相邻，并与蒙古、俄罗斯、哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦、塔吉克斯坦、阿富汗、巴基斯坦、印度等 8 个国家接壤，边界线长达 5600 公里，是我国交界邻国最多、陆地边界线最长的自治区。新疆是连接中亚的桥梁，是西北对外开放的门户（已开放了 16 个国家一类口岸），又是中国进口石油、天然气等资源的主要通道之一。新疆在地缘政治和我国现代化建设中占有重要地位，新疆的安全和稳定对于全国的安全、稳定及持续发展具有重要的战略意义。

新疆是多民族、多文化、多宗教的荟萃之地，四十多个民族的 2300 多万人



在沙特朝觐的新疆哈吉（杨桂萍摄）

生活在新疆，少数民族人口占 59.39%，其中维吾尔族、哈萨克族、回族、乌孜别克族、柯尔克孜族、塔吉克族、塔塔尔族等民族都信仰伊斯兰教，信教人口占新疆总人口的一半以上。伊斯兰教在新疆历史久（1000 多年）、信众多、信仰民族多，影响大。在南疆，穆斯林人数占总人口的 90%，是全国信仰伊斯兰教人数最集中的地区。

维吾尔族先民为公元前 3 世纪中国北方的游牧民族“丁零”及后来的“铁勒”“袁纥”“乌护”“韦纥”“回纥”“回鹘”等，7 世纪在新疆曾建立强大的地方政权，并与唐中央王朝建立密切的联系，9 世纪末从北方草原西迁的回鹘与葛逻禄等部建立了包括南疆和中亚部分地区在内的哈喇汗王朝。维吾尔族先后使用过突厥文、回鹘文、察合台文，现在使用的是经过改进的现代阿拉伯字母维吾尔文。历史上维吾尔族先后信仰过萨满教、祆教、摩尼教、佛教，9 世纪伊斯兰教传入后，哈喇汗王朝、东察合台汗国统治者借助政治、军事力量，经数百年使信奉佛教、萨满教的维吾尔人全部改信伊斯兰教。

哈萨克族先民为公元前 7 世纪至前 4 世纪生活在中亚的塞种部落及今河西走廊和吐鲁番盆地一带的乌孙、康居等部族。西汉时乌孙形成强大的联盟，后不断与匈奴、鲜卑、柔然、突厥、契丹融合，大约在 15 世纪正式形成民族。15—19 世纪曾建立统一的哈萨克汗国（1456—1822），积极支持清政府平定准噶尔部叛乱，受清政府嘉奖并臣属清朝。其语言属阿尔泰语系突厥语族，与柯尔克孜语比较接近，语言中有大量的有关畜牧业的词汇。曾使用过突厥文、回鹘文，现使用以阿拉伯字母为基础的哈萨克文。以游牧经济为主，先后信仰过萨满教、佛教、景教，10 世纪伊斯兰教传入，著名学者阿赫马德·亚塞维简化伊斯兰教礼仪并使之与哈萨克游牧文化相结合，被哈萨克人广泛接受，至 18—19 世纪成为哈萨克族全民信仰的宗教。

柯尔克孜族有几百万人口，其主体分布在中亚的吉尔吉斯斯坦，使用柯尔克孜语，部分人兼通维语、哈语、汉语。历史上曾使用过突厥文、回鹘文、察合台文，现使用以阿拉伯字母为基础的柯尔克孜文。以游牧经济为主，原信奉萨满教，10 世纪后伊斯兰教传入，现除新疆额敏县少数柯尔克孜人信仰藏传佛教外，其余绝大多数信仰伊斯兰教。

塔吉克族共有 800 多万人，其中绝大多数聚居在中亚塔吉克斯坦、阿富汗和伊朗境内。中国塔吉克族的 60% 分布在帕米尔高原东部塔什库尔干塔吉克族

自治县,其他居住在新疆的莎车、泽普、叶城、皮山等县。

新疆信仰伊斯兰教的少数民族有以下信仰特点:

第一,新疆信仰伊斯兰教的各少数民族各有自己的聚居区域,其民族特色鲜明,民族意识强烈,民族认同普遍高于宗教认同。维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族、乌孜别克族、塔吉克族的先民在接受伊斯兰信仰之前,已经形成民族共同体(回族、撒拉族、保安族、东乡族则是先信仰伊斯兰教,后形成民族共同体),有不同于其他民族的语言和文字,有共同的血缘祖先,其体质特征明显,民族文化独特。这些民族的成员有强烈的民族认同感和民族自豪感,绝大多数人坚持族内婚以维持民族血统的纯正性。对这些民族而言,语言、文字、血缘、历史、文化、信仰都是民族不可或缺的组成部分,宗教认同仅是其民族认同的一个层面。维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族、塔吉克族等民族虽有共同的信仰,但历史上彼此之间因争夺土地、水源、草场、政治权力而时有冲突发生。在新疆信仰伊斯兰教的各少数民族中,伊斯兰教的普世主义与世俗的民族主义之间始终存在一种张力,世俗的民族主义拥有更广泛的群众基础。

第二,新疆各少数民族的伊斯兰信仰与其原有的民族文化、习俗结合,呈现出浓郁的民族特色和地方特色。新疆各少数民族历史上曾信仰过萨满教、祆教、摩尼教、景教、佛教等多种宗教,伊斯兰教传入后与维吾尔族、哈萨克族、乌孜别克族等民族的原有文化和信仰结合,不同程度地保留了自然崇拜、原始神灵崇拜的仪式和习俗,有些地方毛拉在主持伊斯兰教的活动时,又在扮演萨满的角色,为人治病、驱鬼。

伊斯兰教与维吾尔族原有的民族文化、习俗结合,呈现出浓郁的维吾尔族特色。伊斯兰正统派及苏非主义思想与维吾尔族绿洲农业文明及原始的萨满教信仰和维吾尔族习俗相结合,纳格什班底、虎夫耶、嘎德林耶、苏哈拉瓦迪耶等苏非神秘主义教团从中亚等地传入新疆,形成独特的麻扎朝拜。现代的维吾尔族生活中依然保留着祆教、摩尼教以及佛教的痕迹。比如:走进新房子之前要烧香木并同时念经。在农村结婚时让新娘跳火来避邪。每当看到新月时望月念经、许愿,也是以前宗教的影响,维吾尔族把月亮看作光明,且理解为安拉赐予的关怀。维吾尔族接受伊斯兰教以后,其民族原有的文化在保持原来多元性的基础上逐渐伊斯兰化。

伊斯兰教为适应哈萨克族、柯尔克孜族等民族的游牧生产、生活方式,简

化教规教仪，以恭顺、禁欲思想引导游牧民，以反对奢侈享乐、提倡艰苦朴素劝诫统治者，被哈萨克族、柯尔克孜族民众广泛接受，游牧民中有影响的神祇的名字和宗教仪式随之融入伊斯兰教的仪式中，自然崇拜、原始神灵崇拜的仪式和习俗得到不同程度地保留。由于游牧民流动不居的生产、生活方式，其活动区域少有清真寺和经文学校，民间的宗教职业者也不多。大多数哈萨克族、柯尔克孜族居民无法履行礼拜、斋戒、天课等宗教义务，仅有老人坚持礼拜、斋戒，随着哈萨克族、柯尔克孜族生产、生活方式的转变，在其定居点修建了清真寺，但多在节日时使用。

塔吉克族是我国唯一信奉什叶派的民族，其文化深受伊朗文化影响。9世纪著名学者纳赛尔·霍斯拉吾进入帕米尔高原传播什叶派伊斯玛仪派的学说，20世纪塔吉克人追随印度的阿迦汗。塔吉克族注重宗族、家族的血缘联系，注重对宗教领袖伊玛目的效忠和奉献。

第三，历史上新疆各少数民族伊斯兰信仰的政治色彩浓厚。10世纪以来，哈喇汗王朝、东察合台汗国等新疆地方政权均以伊斯兰教为国教，把伊斯兰教当作这一地区的主流意识形态而大力扶持和倡导，推广伊斯兰教法，并借助伊斯兰教使其统治合法化、神圣化。很长时期穆斯林宗教上层拥有很高的社会地位和特权，占有土地，参与统治。这种政教合一的历史对当代新疆穆斯林依然有一定影响：伊斯兰不只是一种认同和文化，还有一种发展模式和政治体制。一旦民众对现实强烈不满时，很容易诉诸宗教，谋求变革。

第四，与境内外民族、宗教联系紧密。新疆信仰伊斯兰教的各少数民族多为跨境民族，维吾尔族在境外有100多万人，哈萨克族、乌孜别克族、柯尔克孜族、塔吉克族与塔塔尔族的主体在中亚建有独立的民族国家，彼此之间血缘、族缘、地缘联系密切，又有共同的历史、文化和宗教信仰。土耳其、伊朗、沙特、阿富汗、巴基斯坦及中亚五国的各种伊斯兰社会思潮和社会运动如泛伊斯兰主义、瓦哈比教派运动、伊斯兰复兴运动等，凭借与新疆的地缘优势和文化联系，传入新疆，不仅影响新疆伊斯兰教的发展走向，对新疆的社会稳定也产生一定的影响，从而加剧了新疆伊斯兰教的复杂性和宗教事务管理的难度。

另外，历史上伊斯兰教沿着丝绸之路传入中国时，新疆是重要的通道。西亚、中亚以及新疆的传教者尤其是苏非派的传道人纷纷到青海、甘肃、宁夏、陕西传教，至今三省区的虎夫耶、嘎德林耶等门宦的一些支派门宦与新疆维吾尔族

伊斯兰教依然保持着宗教上的密切联系。甘、宁、青地区一些著名宗教人士到新疆开学、传教，又把甘、宁、青的哲赫林耶、伊赫瓦尼等教派、门宦带入新疆。

第五，新疆信仰伊斯兰教的各少数民族受苏非神秘主义影响较大。当前新疆各少数民族伊斯兰信仰的内部分化、教派纷争不如甘、宁、青地区那样明显，教派矛盾冲突不如甘、宁、青地区的程度高。但新疆地区的伊斯兰教因苏非派系间的竞争、定居族群与游牧部落之间的对抗、各民族的不断迁徙，加上来自伊斯兰世界的宗教与政治影响，穆斯林内部整合较差。尽管新疆近 60% 的人口是穆斯林，但民族的、教派的、地域的多样性削弱了彼此的认同。即使在同一民族内部，伊斯兰文化因居住地域的辽阔、社会阶层的差异亦呈现出多样性。如维吾尔族知识分子、农民、商人在认同维吾尔族特性方面就存在较大差异，信仰虔诚的农民把伊斯兰教看作维吾尔族特性的本质，而知识分子则把现代科学技术和西方教育看作民族发展的唯一途径而轻视伊斯兰教。

为维护新疆的稳定与发展，需要做到：

1. 采取得力措施，严厉打击分裂势力，密切防范境外激进思想和极端势力对国家稳定和民族团结的破坏，警惕国外敌对势力利用民族、宗教问题干涉中国内政。

2. 大力发展生产，改善民众生活水平，让新疆更多的民众尤其是维吾尔族民众从经济发展中真正受益，相应增加维吾尔人的就业机会，这对提升新疆各族穆斯林尤其是维吾尔族民众对中央政府的向心力大有裨益。

3. 慎重、妥善处理新疆各族穆斯林的民族事务与伊斯兰教事务，真正贯彻、落实民族平等和宗教信仰自由政策，这在当前具有重要意义。中国自 1991 年后成为石油进口国后，与中东石油国之间的经济、贸易、文化、政治关系密切，沙特、伊朗、土耳其等国政府高度关注新疆问题。慎重处理新疆的民族、宗教问题，不给美国等西方国家借民族、宗教问题干涉中国内政提供把柄。尊重民众的伊斯兰情感，满足维吾尔穆斯林的信仰需求，从而避免伊斯兰教被新疆分裂势力利用。

4. 进一步促进新疆地区的文化多样性，这对抵御疆独势力具有积极意义。自清代以来，中央政府在国家统一的基础上鼓励发展民族多样性，这一少数民族管理政策对治理新疆具有积极意义。但清政府依靠少数民族上层进行统治的策略，不能有效地解决新疆的民族冲突和各民族的反清武装斗争。民族、文化的多样性

是新疆分裂势力的制约性因素，有利于中央政府对新疆的管理。政府管理部门应当继续鼓励各民族保持其民族的文化特性，以此瓦解“泛突厥运动”和“泛伊斯兰运动”的社会基础。

5. 在适当保持新疆各族穆斯林的民族特征、语言特征、文化特征、宗教特征的同时，大力培养其公民意识。如何将维吾尔等少数民族、穆斯林、中国公民的身份很好地统一起来，需要政治智慧。积极引导各族穆斯林既效忠民族又效忠国家，使其宗教身份和政治身份有机统一起来。

三、甘青宁回族、东乡族、撒拉族、保安族的伊斯兰教信仰特点

甘肃、青海、宁夏三省区地处中国西部欠发达地区，是个多民族、多宗教、多文化的地区。三省区主要生活着回、汉、藏、蒙古、土、撒拉、东乡等民族，汉文化、藏文化、伊斯兰文化既互相竞争又互相交融，伊斯兰教、佛教（藏传佛教、汉传佛教）、道教、基督教、天主教都有一定影响。伊斯兰教在甘、宁、青三省区以回族、撒拉族、东乡族、保安族等为载体的地方化过程中建立了适应汉族社会环境的教坊组织和门宦组织，在语言和外在形式上接受、吸收了汉族文化传统，在思想内容方面与中国传统文化尤其是儒家文化相协调。

甘肃、宁夏、青海少数民族伊斯兰教信仰生活的特点

甘肃、宁夏、青海约有 500 万穆斯林，其中宁夏 200 多万人、甘肃 200 万人、青海近百万人，包括撒拉族 10 万人、东乡族 50 万人、保安族 1.2 万人（聚居在甘肃临夏积石山，少数散居在临夏各县及青海省循化县）和 300 多万回族。

回族先民为唐宋时期前来中国的穆斯林商人和贡使。元代大量西域、中亚及西亚穆斯林在成吉思汗大军的裹胁下来到中国，或参战，或经商，或从事手工业、畜牧业，后逐渐成为定居农民。这些穆斯林与中国境内的维吾尔族、蒙古族及汉族通婚，渐渐形成民族共同体。他们使用汉语、汉字，以农业生产为主，兼营畜牧业、商业和手工业。撒拉族主要居住在青海省循化撒拉族自治县、化隆回族自治县和甘肃省积石山保安族东乡族撒拉族自治县，其先民（属西突厥乌古斯部）系自元代从中亚撒马尔干迁居中国青海循化地区定居，与周围的



撒拉族穆斯林走坟（马建福摄）

藏、蒙、土、汉等民族不断融合而形成的一个民族。使用撒拉语，使用汉字。以农业为主，兼营小手工业，不少人投身军旅，或做水手。东乡族居住在甘肃省的临夏东乡族自治县、积石山回族撒拉族东乡族自治县及5个东乡族自治县，少数人散居在甘肃其他地方及新疆、青海等地，使用东乡语，词汇中有不少突厥语、阿拉伯语、波斯语借词，通用汉字。保安族系元明以来信仰伊斯兰教的蒙古人和中亚穆斯林在中国西北地区屯垦，同当地的藏族、汉族、土族融合而成。使用保安语，通用汉字。

甘肃、宁夏、青海少数民族伊斯兰教信仰特点如下：

第一，从民族历史与民族信仰的关系看，回族、撒拉族、东乡族、保安族四个民族穆斯林的民族意识与宗教感情交织，民族认同与宗教认同重叠，其宗教认同普遍高于民族认同。伊斯兰教是三省区回族、撒拉族、东乡族、保安族的主要宗教，信教人数多，信教历史久，信仰程度深。与新疆维吾尔族、哈萨克族不同，回族、撒拉族、东乡族、保安族先民在形成民族共同体之前就接受

了伊斯兰教，并借助于伊斯兰教的凝聚力，不断融合其他民族成分，渐渐形成民族并以伊斯兰教为本民族的文化内核，以伊斯兰教及其生活习俗为本民族的主要标志。三省区的回族、东乡族、撒拉族、保安族几乎全民信仰伊斯兰教，信众宗教情感深厚，对伊斯兰教的认同往往超过对本民族的认同。

第二，从民族生存方式看，回族、撒拉族、东乡族、保安族四个民族以农业为主，兼营手工业和商业，定居的农业生活使其有能力建造固定的宗教活动场所并定期参加宗教活动。四个民族的穆斯林信仰通过建立适应汉族社会的教坊组织和门宦组织以保持伊斯兰信仰、传承伊斯兰文化。三省区穆斯林约占三省区人口总数的 12.4%，总体上看穆斯林处于汉族、藏族等非伊斯兰信仰和文化的环境中。回族、东乡族、撒拉族、保安族等民族以清真寺为中心，以共同地域为基础，以共同的伊斯兰信仰为纽带，建立教坊组织，清代以后又出现了更具凝聚力的门宦组织。

第三，从民族与国家的关系看，回族、撒拉族、东乡族、保安族穆斯林受汉文化影响较大，对中央政府的向心力强。元、明以来，历代中央政府加强对民族、宗教的管理，元朝中央政府设“回回掌教哈的所”掌管伊斯兰教事务和穆斯林内部诉讼，后又规定伊斯兰教的掌教、阿訇、伊玛目只负责教务，不能处理穆斯林之间的诉讼。穆斯林在公共生活中遵守国家法律，仅在私人生活领域和宗教生活中，部分地保留伊斯兰教法。四个民族的穆斯林笃信伊斯兰教，但同时拥护中央政府，很好地解决了宗教认同与国家认同之间的关系，历史上提出“忠于主、忠于君”的二元忠诚思想，把顺从、服从执政者提到信仰的高度，新时期坚持爱国、爱教的思想，把穆斯林的身份与中国人的身份很好地统一了起来。

伊斯兰教与甘肃、宁夏、青海的社会稳定

伊斯兰教作为甘肃、宁夏、青海具有影响力的宗教，对三省区的社会稳定意义重大。中国改革开放 30 多年来，社会发生巨大变化。尤其在当前中国社会改革不断深化、西部大开发的大背景下，甘、宁、青地区产生了一些新的问题。

为维护甘、宁、青社会的稳定，促进这一地区的发展，我们建议：

第一，正确认识和对待民族宗教资源、构建多元平衡的民族宗教生态。这不仅对三省区，而且对整个西北边疆地区的稳定与发展，都至关重要。伊斯兰

教及三省区存在的其他宗教，其普世关怀及道德教化在现代社会有积极价值，它们可以继续发挥传统的终极关切、情感慰藉、道德教化、行为自律、文化交流等社会功能，有助于消除社会现代化过程中出现的种种弊端。伦理规范方面，宗教的教导、训诫、仪轨吸引了众多的信教群众，宗教道德和伦理规范的神圣性对信徒有较强的约束力。情感慰藉方面，为数不少的人难以适应社会变化，尤其那些经济收入较低、健康状况不佳的民众，需要诉诸宗教以寻求心理安慰。社会救助方面，各大宗教都开展了捐资修建公路、资助失学儿童、关爱艾滋病患者和劳教人员等活动，为弱势群体和边缘人群提供帮助和服务。当充分肯定宗教中有利于社会发展与进步的积极因素，充分调动宗教界及普通教徒的积极性，参与社会政治、经济、文化建设，推动西部社会的全面发展。

第二，积极推广成功经验，及时化解宗教、教派矛盾，以宗教和谐促进社会和谐。三省区宗教关系、民族关系总体上是和谐的，不同宗教、不同教派之间，藏传佛教、伊斯兰教的不同派别之间，少数民族与汉族之间，以及少数民族之间，互相尊重，彼此友好。

第三，建立一支高素质的、爱国爱教的教职人员队伍。当前三省区的宗教教职人员从数量上看，基本满足了信教群众过正常宗教生活的需求。但其文化素养和宗教学识均需提高。三省区共有阿訇、满拉 1.3 万人，其中宁夏有 5382 位阿訇，3500 多座清真寺，从数量上已经满足信教群众的要求；但从文化素养看，甘肃省中青年教职人员中，初中以下包括小学、半文盲、文盲的中青年教职人员占一半以上，其中具有大专以上学历程度的阿訇、满拉仅占 0.1%。当务之急是建立宗教人士培训基地，依靠宗教院校，以及当地一些高等院校和地方管理机构培训教职人员，逐步提高教职人员的文化素质和宗教学识，以便更好地教化和 service 穆斯林大众。

第四，在维护国家统一、民族团结、社会稳定、经济发展和文化繁荣的总体目标下，进一步推进宗教法制建设，依法加强对宗教事务的管理，改进三省区现行宗教法规规章中的不足之处。大力宣传《宗教事务条例》等宗教法规，使广大干部和宗教界人士、信教群众都能做到知法、守法，使宗教方面出现的一些问题得到有效、规范的管理。同时帮助宗教界建立完善的自我管理机制，引导伊斯兰教理性发展。

四、回族伊斯兰教信仰的文化特点与地域特点

回族因居住高度分散，不同地区的回族所处自然环境差异较大，经济生活互不相同，与主流社会联系的密切程度不一，故回族伊斯兰信仰呈现多元化发展趋向，在穆斯林聚居区，绝大多数回族穆斯林依然保留着伊斯兰教的饮食禁忌和生活习俗，有较强的民族情感和宗教情感。而在散杂居地区，随着社会、经济、科技的发展，以及受教育水平的提高，加上族际通婚的增多，虔诚信教并恪守功修的回族人数减少，伊斯兰教与民族的关系密切但有疏离趋向。

回族伊斯兰教信仰的二元一体文化特点

回族是外来的各国穆斯林与中国本土的多种民族成分融合而成的，目前是中国信仰伊斯兰教的民族中人口最多、分布最广的民族，在全国 96% 以上的县市都有回族居住。回族使用汉语、汉字，其宗教生活多使用阿拉伯语和波斯语，聚居区回族内部交流时夹杂有阿拉伯语和波斯语词汇。回族伊斯兰信仰呈二元一体的文化特点——兼具伊斯兰文化和汉文化，伊斯兰文化特色使回族不同于汉族等非穆斯林民族，而汉文化特色使回族迥异于维吾尔、哈萨克等穆斯林民族。

一方面，回族缺少原生性的宗族血缘，没有共同的聚居区域，缺乏共同的经济生活，在族源、血缘、文化等方面具有多元性。由于长期生活在大杂居、小聚居的格局中，回族在体质、服饰、语言、文字、生产方式等方面与汉族基本相同。回族特殊的族源关系，与汉族交错杂居的地域分布，迁入汉族居住区域时本身的性别比率失衡，不断与当地汉族妇女通婚以及对较大的社会经济和政治体系的调适，接受汉式学校教育，以及历代中央政府的政策性同化，加上回族精英层的文化嫁接，使得回族文化浸染了浓厚的汉文化色彩。

另一方面，为避免被汉族同化，回族在饮食、丧葬、婚姻等方面固守与伊斯兰教相关的习俗和文化，宗教是文化中真正能够持久的基质，它同本族的民族意识紧密结合为一。回族内部共同的伊斯兰教信仰是一种强大的文化凝聚力，也是回族民族认同的重要因素。回族继承了伊斯兰教中认主独一、两世吉庆、体恤孤寡、重视利义、善于经商、吃苦耐劳、团结互助的精神，其物质文化、制度文化和精神文化都以不违背伊斯兰教基本精神为前提，从而呈现出与汉族

不同的民族特性。

由于回族伊斯兰教信仰具有二元一体的文化特点，故回族在文化生活、宗教生活之外的社会政治层面，与汉族有高度的一致性。回族积极认同中国主流意识形态和主流价值观念，在国家事务管理和政治参与方面完全从属于统一的政治结构体系，回族个体成员的政治追求和行为模式与汉族社会成员几乎一样。元代一批回回穆斯林担任中央和地方要职时，为儒学张目，行儒家之政，与中央政府保持高度一致。回族社会成员很早就把对中央政府的政治认同提到与信仰同等重要的高度，形成爱国、爱教的传统。元代回族穆斯林提出忠于主、忠于君的“二元忠诚思想”，当代坚持爱国爱教，妥善解决了穆斯林与非穆斯林政府之间的紧张关系，使自身的宗教身份（穆斯林）与政治身份（中国公民）很好地统一起来。



中国伊斯兰教哲赫林耶宁夏吴忠洪乐府（杨桂萍摄）

回族伊斯兰教信仰的地域特点

回族伊斯兰教信仰的地域差异较为显著。生活在不同地区的回族以极其不同的方式体验、诠释着“清真”的内涵：它可以是宗教上的纯洁性，也可以是饮食、通婚范围上的限定，还可以是追溯外来血统。

在西北、西南聚居区的回族，分布在在陕、甘、宁、青、新五个省区，以及内蒙古的西部，云南和贵州等地，人口约占全国回族的一半以上。这些地区

的回族大多围绕清真寺居住，聚居性强，回族的民族、宗教认同感强，其民族文化深受伊斯兰世界观的塑造和影响。生活在聚居区的回族穆斯林，坚持礼拜的人多，斋月坚持斋戒的人多，到礼拜寺学习宗教知识的人多，按照伊斯兰教法缴纳天课的人多，要求前往麦加朝觐的人多。这些地区的回族不分职业和阶层，其饮食、婚姻、丧葬等许多方面深受伊斯兰教影响。

在冀、鲁、豫、京、津、晋、黑、吉、辽、徽、苏，回族总人口逾 300 万，约占全国回族总人口 38%。这些地区的回族，其民族文化中的汉文化影响相对较大，民族意识强而宗教意识较为淡薄，宗教实践少。回民多通过保持独特的生活习俗和民族内婚来彰显民族特性。这些地区的回族主要通过强调清真饮食、民族节日、伊斯兰丧葬习俗、不与汉族通婚等方面体现自己的穆斯林身份。

浙、沪、闽、粤、桂、湘、鄂、赣等八个省区，江苏、河南和安徽的南部，以及港、澳、台地区，回族总人口也有 30 万以上，约占全国回族总人口的 5%。由于分散居住，这些地区的回族人较少地保留了伊斯兰教礼仪，有的已经放弃伊斯兰教，汉文化和现代西方文化特征显著。在汉文化占主导地位的东部和沿海地区，现代化、工业化程度较高的地区，回族的信仰、习俗发生较大变化，民族认同多体现在民族心理和民族情感方面，少数人在生活习俗层面强调民族的特性，与外族通婚率高。如福建陈埭地区的回族已经完全汉化，但祭祖禁猪、亡人速葬、尸体上下铺白布、造建“回”形祠堂等及有关口碑传说中尚有回族所特有的风俗习惯的痕迹。

当代中国社会发生急剧变迁，大量人口由农村向城市，由西部向东部流动，促进了西北穆斯林的伊斯兰信仰与东南沿海回族伊斯兰信仰之间的交流，加之境外穆斯林在广州、浙江义乌等地建立市场，促进了东南地区伊斯兰教的发展。

回族伊斯兰信仰的地域特点一方面影响着回族的内部认同和整合，另一方面又使回族能够对中国国际交流和国内不同民族之间的交流发挥积极作用。穆斯林商人、学者活跃在伊斯兰文化和汉文化之间，沟通了伊斯兰世界和华人世界。以商人、军士为主的回族先民，活跃在中国经济生活的方方面面，广泛地参与社会经济生活，尤其是为农业区的汉族和牧区的游牧民族驾起了沟通之桥。甘肃临夏、临潭的回族活跃在汉藏文化之间，沟通汉族和藏族；宁夏、甘肃的回族活跃在汉族、蒙古族之间，沟通汉族和蒙古族；青海、新疆的回族则沟通汉族和维吾尔族，促进了中原与边疆、汉族与少数民族的经济、文化交流。

五、结语

伊斯兰教的普世性、同质性鼓励穆斯林建立超地域、超民族、超国界的普遍联系，而伊斯兰教的地方性、民族性、历史性又制约着穆斯林的族际、国际联系。近年来，中国改革开放事业不断深入，国际社会信息化、全球化速度不断加快，民族主义在后冷战时代不断高涨，国家的文化安全问题和民族宗教问题不断凸显，成为构建和谐社会的一个重大战略问题。对中国信仰伊斯兰教少数民族的伊斯兰宗教生活的多样化特点的研究既是伊斯兰教本色化研究的重要内容，也是政府了解和处理中国信仰伊斯兰教的十个少数民族的族群与伊斯兰教信仰关系的重要基础。这些信仰群体在不同民族、不同地区的宗教文化的个性，是政府实事求是、有的放矢构建和谐社会的文化战略远见的理论依据，也是中国各个信仰伊斯兰教的少数民族应该十分珍惜的民族文化资本。

伊斯兰教在西北社会的演化过程中，既可以减缓社会政治状况急剧变动的程度，使社会转型不致出现失序，也可以使本来稳定的社会秩序陷于无序状态。如何发挥伊斯兰教的社会整合功能，规避其在社会中的裂散功能，需要具体分析中国十个少数民族的伊斯兰信仰的政治定位、社会功能及其价值理念。我们首先要看到中国信仰伊斯兰教的民族群体在宗教信仰方面的共性对于社会公共领域中的作用、伊斯兰的社会动员能力以及它所提供的社会资本，不可低估。中国十个穆斯林民族都坚持伊斯兰教基本信仰，恪守伊斯兰教宗教功修，绝大多数遵守逊尼派哈乃斐教法学派的主张，遵照《古兰经》、圣训教导行事。这既是各族穆斯林进行社会动员的强大感情基础和增强凝聚力的主要手段，也是把2300万穆斯林凝结为一个超民族、跨地域的信仰群体的思想基础。而中国十个少数民族伊斯兰信仰的地方性、民族性、历史性特征，又有利于我们创建多元文化，充分发挥伊斯兰教在十个少数民族现代化、城市化发展进程中的积极作用，对营造有序稳定的社会环境具有积极意义。

附录：天方典礼·五典

总纲

有天地而后万物生，有男女而后人类出，故夫妇为人道之首也。有夫妇而后有上下，在家为父子，在国为君臣。有上下而后有比肩，同出为兄弟，别氏为朋友。人伦之要，五者备矣。夫五者，万物之本也。夫妇，生人之本也；父子，尊卑之本也；君臣，治道之本也；兄弟，亲爱之本也；朋友，成德之本也。修此而后人道尽。

夫道

夫尽其为夫以爱。其道五：教之礼法，以姻其仪；食之义粟，以洁其养；量丰歉，以示宽俭；严内外，以正闺闾；无伤毁，以永缱绻。圣人曰：“以非礼营物而养妻子，非爱也。”经云：“夫建乎妇。”又曰：“丰用宽，歉用俭。”圣人曰：“妇有过，善言以教之，勿轻夫。”圣人曰：“妻暨仆，民之二弱也，尔衣衣之，尔食食之，勿命以无能为。”圣人曰：“夫不私色，不吝用，妻众必公其衣食，御当夕，不易室。”妻不助我以德，仇之；不媚我以色，珍之。勿嫌贫，勿憎丑，安居唯和。非有客，必同餐，爱妻以德不以色，训妇以父母之事先于己事。

妇道

妇尽其为妇以敬。其道五：言必遵夫，取与必听令，不私出，不外见，不违夫所欲。圣人曰：“妇专敬，以致夫爱。夫爱犹主爱，夫恶犹主恶也。”圣人曰：“妇无为，听于夫。”圣人曰：“自行取与，功德在夫，过在己。”圣人曰：“妇行主顺，随夫所适。”圣人曰：“父母疾，不命不往视；父母丧，不命不往吊。”

夫问不讳答，夫召不推事。夫命事，不委于诸婢。夫怒，不得去左右，察己过，婉容修言，以回其喜。妇美美德，不美美色。妇有大德二：不私，不妒。居贫困而守礼，遭患难而无怨。妇从夫，守约，事姑。妇谨言，夫无忧，妇谨行，夫无辱。女自十岁始，除伯叔、同胞兄弟、母舅，即不应见。

父道

父尽其为父以慈。其道十：谨胎教，命美名，开乳，报牲，防患害，洁衣食，严教训，择师董学，量才授业，及其长也，男婚女嫁，而为亲之道尽矣。

传曰：“惟天地代主育物，父母代主育人，父母鞠育，功较天地为胜。”圣人曰：“父母其继真主生人乎？男女必同育，聪拙必同爱。教之以礼，授之以业，习射沥以防不虞。食之必以洁，衣之必守分，以布勿以帛。”圣人曰：“勿以男喜，勿以女忧，惟男暨女，真主所寄命也。”形有男女，礼有嫡庶，所出同也，其爱宜均。

夫教有三，胎教于生前，礼教于幼习，学教于少知。失于胎教，则气质不纯；失于礼教，则言动无节；失于学教，则德行无成。教而不善，子之过也，不教而不善，父之过也。

子习学，丰其衣食，倍其用度，使无纷志于营谋。无夸誉，无姑息，富教以礼，贫教以节，以克成夫性德，斯慈爱有方也。

子道

子尽其为子以孝。其道十：敬事而顺；洁诚而养；奉以亲身；执守良业；勤于学而敏于善；不危其身；不辱其名；奉父母于无过；亲在从事；亲没守其爱。经曰：“尔民报主，暨尔双亲。”圣人曰：“孝有三重焉，敬身；爱人；喜近贤学。”圣人曰：“事亲而不识主，不体圣，不亲贤，居而无业，愚而不学，虽孝弗称。”修身奉亲，光显祖考，启迪后人。父母有过，婉言愉色以谏之。悔，孝之至也。是要在乎学。子事父母，犹奴隶之事主人；不缓命，不改委，非身所能，则请命仆协为之。亲扉未启，不敢叩。无事则返，有请，立而待。有命，声息以闻之，勿敢窥。父母之前不夸勇，不式力，不矜言，毋哆噫变声，毋跛立，毋箕踞，毋睥视。咳涕必反面，呕则起而去之，语必视其面。父母命，唯而进，安所适，终始其命，以悦亲心。亲在不远游，不从征，不履危，不涉海，不以无事而临大川，不因财利而轻去其家国。父母在堂，子无私事。拜中闻母呼，必应；入寺闻亲疾，则归。父母之丧，贫富贵贱，不违于礼。量力而行，宜也。爱其所爱，亲其所亲。

君道

君尽其为君以仁。其道十：一曰体主；二曰法圣；三曰敬贤学；四曰亲百姓；五曰广仁惠；六曰正法度；七曰烛奸；八曰从谏；九曰日省己私；十曰时察民患。经曰：“呼！达伍德，维予命汝，为天下后。断民以理，勿纵私，私则迷路，惟诸路迷，于有凶罪。”经曰：“维主命汝，公惠亲亲，止虐恶，有畔。厥命諄哉！汝其钦哉！”圣人曰：“王者，真主之影，生民之庇。民枉赖以公，

民屈赖以伸。”圣人曰：“君民者，民之役。一夫有失，君之责。”圣人曰：“天下与异端可守也，与枉法不可久也。”人君之治，先己而后人。圣贤君己，不必君人，而人心自服。体天下人之体，心天下人之心，人安则我安，人危即我危。毋贪广，毋虑长。轻势位而重天下，废私智而听贤良。百工以时，民无怨夫；征伐以时，戍无怨卒；游猎以时，鸟兽得以生息，草木得以蕃实。此皆泽及生民，恩被庶物之实政也。开谏门，塞佞路，正己以示百官，型天下。人君体天，悬日月以利人，垂雨露而润物，凡有所施，不望报也。人君法地，负区宇而常然，包河海其如素，凡有所加，不辞责也。君志在民不在位，宝德不宝财。省民困，安民业，赈饥扶危，优贤养士，清盗贼，通商贾，宽刑，薄赋，旌善，讨逆，皆所以顺民情而成己德也。

臣道

臣尽其为臣以忠。其道四：正也；高也；定也；宽也。四者，臣之四维也。用于君，宜于君；用于民，宜于民。圣人曰：“民道在君，民行在臣，君臣一德，天下咸宁。”君者，主之影，忠于君，即所以忠于主也，故贤臣事君，无时无事不以心致之于君。屋漏之中，如对君面，如聆君言。念主而忘君，非念主也；念君而忘主，非念君也。教不同不相为臣。无己，则必有利于民，而无害于道。甲兵虽强，不如君仁之能克也；城郭虽固，不如臣忠之能守也。上体君心，下恤民隐，察社稷之安危，审敌人之动静，凡有所见，身先众庶而亟图之。贤臣治事于未萌，才臣治事于已见，庸臣待事滋蔓而莫能治也。覆载之中，无物不备，而能开物成务者，非圣君贤相未可也。君以代主，臣以代君，伸屈平冤而反以致枉，是求医于毒手也。

兄弟之道

兄弟尽其为兄弟，以协义。兄之道在宽容，而不嫌弟之不足；在仁爱，而不忌弟之有余；在体恤，不以繁众累之，而伤其筋骨；在涵养，不以小忿与争，而破其情怀。弟之道，恭而敬，顺而安，循事而励，有屈而不愠。圣人曰：“兄弟同本之枝，并蒂之果也，能无和乎？”圣人曰：“吾身亲身也，吾兄弟亦吾亲身也。伤兄弟，不即伤亲身乎？”兄弟义共，天下与颂；兄弟义畔，天下与战。兄弟如手足，右先于左，自然之理也。故任事之责，在兄不在弟。兄之惜弟，犹右手之惜左手也，右先之，左后之，左弱于右也。右手持重，左手副之，非有所命致也。右手操刀，误伤其左，未有左亦操刀，复伤其右者也。左足举踵，

误触其右，未有右亦举踵，复触其左者也。兢兢而不再陷于失，可也。

朋友之道

朋友尽其为朋友，以忠信。其道三：始于合志，中于合义，终于成全。成始成终，而朋友之道乃尽。圣人曰：“良友者，两世之福。”圣人曰：“良友者，照垢之镜，疗疾之医。”朋友为我之半，第二我也。朋友如日月，相代而不相悖。知交友之道者，比德不比势。友有三，曰义友，利友，戏友也。君子友义，小人友利，荡子友戏。古有以多友而称富者。不图共乐，必也共忧；不图共谋，必也共成。毋褻慢，毋滥交，交友以德，识人以行。交友者，先视其事亲何若，处兄弟何若。事亲、处兄弟而不侔，慎勿与交。

参考书目

工具书及经典

1. Jane Dammen McAuliffe. *Encyclopedia of the Qurān (1-6)*, Leiden: E. J. Brill, 2001.
2. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers. *The Encyclopedia of Islam (1-12)*, Leiden: E. J. Brill, 1986.
3. 王静斋译注：《古兰经译解》，中国回教俱进会 1932 年版。
4. 王静斋译注：《古兰经译解》（丙种），永祥印书馆 1946 年版，甘肃省伊斯兰教协会 1988 年翻印。
5. 《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社 1996 年版。
6. 《古兰经》（中阿文对照详注译本），仝道章译，译林出版社 1989 年版。

中文参考书目

1. 马坚：《回教哲学》，商务印书馆 1935 年版。
2. 王岱舆：《清真大学》《正教真诠》，载周燮藩、沙秋真主编，中国宗教历史文献集成编纂委员会编纂：《清真大典》，黄山书社 2005 年版。
3. 王岱舆：《正教真诠·清真大学·希真正答》，余振贵点校，青海人民出版社 1987 年版。
4. 刘智：《天方性理》，载周燮藩、沙秋真主编，中国宗教历史文献集成编纂委员会编纂：《清真大典》，黄山书社 2005 年版。
5. 马注：《清真指南》，青海人民出版社 1987 年版。
6. 林松：《〈古兰经〉在中国》，宁夏人民出版社 2007 年版。
7. 周燮藩：《真主的语言——〈古兰经〉简介》，中国社会科学出版社 1994 年版。
8. [日] 井筒俊彦：《伊斯兰教思想历程——凯拉姆·神秘主义·哲学》，秦惠彬译，今日中国出版社 1992 年版。

9. 吴云贵:《伊斯兰教法概略》, 中国社会科学出版社 1993 年版。
10. 王俊荣:《天人合一、物我还真——伊本·阿拉比存在论初探》, 宗教文化出版社 2006 年版。
11. [埃及] 艾哈迈德·爱敏:《阿拉伯-伊斯兰文化史》(第四册), 朱凯译, 商务印书馆 1997 年版。
12. [巴基斯坦] 赛义德·菲亚兹·马茂德:《伊斯兰教简史》, 吴云贵等译, 中国社会科学出版社 1981 年版。
13. [美] 希提:《阿拉伯通史》, 马坚译, 商务印书馆 1995 年版。
14. [美] 威廉·詹姆斯:《宗教经验之种种》, 唐钺译, 商务印书馆 2002 年版。
15. [英] 麦克·阿盖尔:《宗教心理学导论》, 陈彪译, 中国人民大学出版社 2005 年版。
16. 金宜久、吴云贵:《伊斯兰教与国际热点问题》, 中国社会科学出版社 2003 年版。
17. 陈嘉厚编:《现代伊斯兰主义》, 经济日报出版社 1998 年版。
18. [美] 凯马尔·H. 卡尔帕特编著:《当代中东的政治和社会思潮》, 陈和丰等译, 中国社会科学出版社 1992 年版。
19. [埃及] 穆·福·阿卜杜勒·巴基编:《圣训珠玑》, 马贤译, 宗教文化出版社 2004 年版。

英文参考书目

1. Ira M. Lapidus. *A History Of Islamic Societies (2nd ed.)*, Cambridge UK, 2002.
2. John Esposito. *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. Oxford, 1996.
3. John L. Esposito. *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford, 2003.
4. Berkey, Jonnathan. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East*. Cambridge University Press, 2002.
5. Peter Adamson, Richard C. Taylor. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge University Press, 2005.
6. Oliver Leaman. *An Intruduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge University Press, 2001.

7. Majid Fakhry. *A History of Islamic Philosophy*. Columbia University Press, 2004.
8. Henry Corbin. *History of Islamic Philosophy*. Kegan Paul International, 1993.
9. Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*. State University of New York Press, 2006.
10. William C. Chittick. *The Heart of Islamic Philosophy*. Oxford University Press, 2001.
11. Mian Mohammad Sharif. *A History of Muslim Philosophy: With short accounts of other disciplines and the modern renaissance in Muslim lands*. Harrassowitz: Pakistan Philosophical Congress, 1966.
12. W. M. Watt. *Islamic Theology and Philosophy*. Edinburgh University Press, 1962.
13. M. Saeed Sheikh. *Islamic Philosophy*. The Octagon Press. 1982.
14. Harry A. Wolfson. *The Philosophy of the Kalam*. Harvard University Press. 1976.
15. Leaman and Nasr (eds.). *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1996.
16. Coulson, N. J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh University Press, 1997.
17. Sachiko Murata, William C. Chittick, and Tu Weiming. *The Sage Learning Of Liu Zhi*. Harvard University Press, 2009.
18. G.H.A. Juynboll. *Encyclopedia of the Canonical Hadith*. Leiden: E. J. Brill, 2007.
19. Joseph Schacht. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. ACLS History E-Book Project, 2001.
20. Wael B. Hallaq. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge University Press, 2009.