



伊朗伊斯兰教本土化的流变与特点

李福泉 王昕祎

DOI:10.16293/j.cnki.cn11-1345/b.2021.01.016

本土化是历史上宗教发展传播的基本规律和普遍现象，伊斯兰教成为全球性宗教的过程，就是在各个地区本土化的过程。伊斯兰教在公元7世纪初期兴起于阿拉伯半岛后，伴随着向全球各个地区的传播，完成了对当地文化的被动接受与主动吸纳，在不改变伊斯兰教基本信仰、宗教经典与核心教义的情况下，形成了具有丰富地方特征的伊斯兰教本土文化。伊朗由于邻近阿拉伯半岛，是伊斯兰教最早大规模传播的地方之一。伊斯兰教在伊朗的本土化经历了开始、发展、成熟、深化、反复与调整等六个阶段，形成了具有鲜明特色的伊朗什叶派伊斯兰教文化。伊朗伊斯兰教的本土化显示出内容的丰富性和过程的复杂性，在广阔的伊斯兰教世界具有突出的典型性。在先知穆罕默德之后，波斯人对于伊斯兰教的发展贡献了绝大多数民族都难以相比的力量。探究伊朗伊斯兰教的本土化历程和特点，对于理解伊斯兰教的统一性和多样性具有重要意义。

一、伊朗伊斯兰教本土化的开始

从伊斯兰教进入伊朗到倭马亚王朝时期是伊朗伊斯兰教本土化的开始阶段（7世纪初期—750年）。在第

二任正统哈里发欧麦尔时期，伊斯兰教伴随着阿拉伯人的军事征服进入今天的伊朗地区。当时的伊朗处于萨珊帝国统治之下，琐罗亚斯德教享有国教的地位，大部分居民是该教的信徒。因此，伊斯兰教在伊朗的传播就是伊斯兰教这一新生的一神教替代本土宗教琐罗亚斯德教的过程。

阿拉伯人征服伊朗的初期，往往采取较为粗暴的手段对待琐罗亚斯德教，但这加剧了他们与本土居民波斯人之间的矛盾。于是，哈里发欧麦尔宣布琐罗亚斯德教具有与基督教、犹太教相同的地位，琐罗亚斯德教徒作为有经人，在缴纳人丁税的情况下，处于哈里发国家的保护之下，可以保持原有的宗教信仰。就实际效果而言，人丁税成为推动琐罗亚斯德教徒皈依伊斯兰教的重要杠杆。按规定，琐罗亚斯德教徒如若成为穆斯林，便可免征人丁税。许多琐罗亚斯德教徒处于经济利益的考虑，主动皈依伊斯兰教。在637年的卡迪西亚战役后，大约4000名萨珊波斯骑兵皈依伊斯兰教，加入了穆斯林军队。^①四大哈里发时期，外族穆斯林在穆斯林军队中已占五分之四，其中很大一部分是波斯人。^②为稳定穆斯林在伊朗的统治秩序，哈里发

国家沿用了萨珊波斯的行政机构，继续留用原有的萨珊波斯官员管理伊朗，许多琐罗亚斯德教上层阶级也为了保住自身的权力与地位而皈依伊斯兰教。伊朗的土著居民在皈依伊斯兰教后，从属于特定的阿拉伯人部落，属于被统治的麦瓦利（mawali）。

倭马亚王朝（661—750年）前期，伊朗大多数居民仍然是琐罗亚斯德教徒，伊斯兰教还主要是阿拉伯人的宗教。倭马亚王朝的创立者穆阿维叶（Muawiyah，661—680年在位）适应这一现实，尽量淡化穆斯林和非穆斯林之间的矛盾，实行较为宽松的宗教政策。他遵循四大哈里发时期的规定，在琐罗亚斯德教徒缴纳了人丁税后，便可以得到信仰宗教的自由与阿拉伯人的保护。671年，统治伊朗东部的阿拉伯总督齐亚德想处决当地的琐罗亚斯德教大祭司，并熄灭当地的圣火。该地的穆斯林写信请示大马士革的中央政府，穆阿维叶回信说：“你们不能伤害他们，因为他们和我们缔结了和平契约，他们的信仰是他们的事。如果先知不允许他们的存在，他会消灭除了伊斯兰以外的所有宗教，但他没有这样做，因为在人丁税的基础上与他们保持了和平。”^③这显示了穆阿维叶试图坚持伊斯兰教对其他宗教宽容政策的意图。

欧麦尔二世就任哈里发时期（717—720年），推行了有利于琐罗亚斯德教徒皈依伊斯兰教的经济政策。与此同时，移居到呼罗珊地区的阿拉伯人由于长期与波斯人杂居，逐渐融入了波斯文化之中。出生于呼罗珊地区的第二代阿拉伯移民不再使用父辈的语言，而是操接近波斯语的呼罗珊方言，他们许多人身着波斯风格的服饰，与当地居民共同庆祝传统节日。但倭马亚王朝统治者为了显示其阿拉伯民族的优越性，常常将一些侮辱性政策强加于波斯人身上，如一个波斯人骑马见到步行的阿拉伯人，他必须立即下马，把马让给阿拉伯人骑。^④事实证明，波斯麦瓦利并没有在经济、政治和社会领域享有与阿拉伯穆斯林同等的地位，这使得他们对倭马亚王朝愤愤不平。^⑤倭马亚王朝狭隘的阿拉伯民族优越感导致了波斯人与阿拉伯人的

对立，这成为了该王朝被推翻的重要原因。

二、伊朗伊斯兰教本土化的发展

从阿拔斯王朝到萨法维王朝建立之前是伊朗伊斯兰教本土化的发展阶段（750—1500年）。阿拔斯王朝时期，帝国的统治者已不再是纯粹的阿拉伯人，倭马亚王朝对异族的歧视被多民族的融合取而代之，波斯文化开始逐渐复兴，伊朗伊斯兰教进入了波斯化的阶段。

呼罗珊的波斯人为阿拔斯人建立王朝立下了汗马功劳，阿拔斯王朝也把波斯人作为重要的倚靠力量。阿拔斯王朝的首都由大马士革迁到了巴格达，这使得来自东方的波斯因素可以对帝国发挥重大的影响。帝国的政体是波斯君主式的，统治经验也来自波斯人，政府中的许多官僚、书记员也是波斯人。^⑥琐罗亚斯德教的新年——诺鲁孜节也成了伊朗穆斯林的节日。伴随着王朝的波斯化，波斯人纷纷皈依伊斯兰教，到阿拔斯王朝前期，琐罗亚斯德教被边缘化，伊斯兰教成为在伊朗占主导地位的宗教。

9世纪中叶以后，阿拔斯王朝逐渐衰落，伊朗的地方王朝兴起，进一步推进了伊朗传统文化的复兴和伊斯兰教的本土化。在萨曼王朝（874—999年）的统治下，一种新的波斯语——达里波斯语开始在伊朗东部和东北部兴起。新波斯语采用了阿拉伯字母，同时运用了相当大比例的阿拉伯语词汇。萨曼王朝统治者以萨珊王朝后裔自居，极力赞助和支持波斯文化复兴，倡导波斯传统，使新波斯语在上层和宫廷中被推为时尚。^⑦新波斯语的兴起与广泛使用推动了伊朗宗教语言的波斯化。波斯学者纳萨菲（Nasafi，1067—1142年）将《古兰经》翻译为波斯语，伊斯兰经学院也开始逐渐使用波斯语授课，源源不断地培养出使用波斯语写作与宣教的宗教学者。伊朗国家图书与档案馆收藏的3853份11—19世纪手稿中，接近40%的手稿为宗教类主题，82.56%的手稿由波斯语写成。^⑧波斯语成为伊朗宗教生活中的主要语言是伊斯兰教在伊朗本土化的重要体现。

波斯人皈依伊斯兰教后，以深厚的文化积淀，为伊斯兰教的发展做出了杰出的贡献。9世纪以来，伊朗涌现出了一大批杰出的伊斯兰宗教学者。逊尼派六大圣训集的编纂者中，穆斯林·本·哈贾吉（Muslim ben al-Hajjaj, 821—874年）、伊本·马哲（Ibn Majah, 824—887年）、奈萨仪（al-Nasa'i, 839—915年）皆为波斯人。布韦希王朝时期（934—1055年），由波斯经注学家穆罕默德·库莱尼（Muhammad al-Kulayni, ?—941年）、伊本·巴拜韦·库米（Ibn Babawayh al-Qummi, 918—991年）、艾布·贾法尔·图西（Abu Jafar al-Tusi, 995—1067年）编纂的什叶派四大圣训集陆续面世。布韦希王朝统治者支持什叶派中十二伊玛目支派的发展，伊朗中部的什叶派圣城库姆成为可以和伊拉克的库法相提并论的什叶派大本营。据记载，到13世纪，库姆城共有8所较为有名的宗教学校，位居全伊朗第一。^⑩这为什叶派在伊朗的发展打下了良好的基础。

塞尔柱王朝时期（1092—1194年），苏菲主义在伊朗的成熟与传播，是伊斯兰教进一步本土化的表现。11世纪中叶，作为正统苏菲主义的集大成者，波斯人安萨里（Ghazali, 1058—1111年）通过调和苏菲主义与逊尼派的关系，大大促进了苏菲主义在伊朗的发展。波斯的苏菲文学与诗歌是苏菲主义在这个时期的重要外在形式，波斯苏菲主义从一开始就与诗歌密不可分。13世纪诞生了萨迪（Sa' di, 1213—1291年）和鲁米（Rumi, 1207—1273年）等许多运用波斯语创作诗歌的苏菲诗人，他们的诗歌与本土文化相结合，对苏菲主义在伊朗的传播产生了重要影响，其中鲁米的诗歌更是展现了伊朗本土宗教琐罗亚斯德教善恶二元论思想与苏菲主义的交融。

13世纪上半叶，什叶派与苏菲派相融合，形成了具有伊朗特色的苏菲什叶派。苏菲派在历史发展中逐渐形成了组织严密的苏菲教团，并确立了苏菲长老传承体制。苏菲派从历史渊源里寻找长老传承体制的合法性。阿里早年艰苦朴素的生活方式与追求真主的

理念与苏菲派高度相似。苏菲派为了表明自己的正统性，从阿里和其他伊玛目身上确立自身正统传承的依据。什叶派也吸收了一些苏菲派神秘主义观点，对由伊玛目的热爱而产生的神秘体验与神智进行了神学上的讨论。什叶派同时也利用苏菲教团在中下层民众中的影响，向大众推广自己的政治理念。^⑪

1258年，蒙古人攻克巴格达，阿拔斯王朝灭亡。面对蒙古人的屠杀和掠夺，民众更加青睐苏菲主义。苏菲教团在伊朗日益壮大，其中的代表便是库布拉维耶教团与努尔巴赫什教团。它们虽然属于逊尼派，但具有明显的什叶派倾向，这代表了14世纪以来伊朗逊尼派以苏菲派为桥梁而出现的什叶派化趋势，在其后的黑羊王朝时期，这表现得更加明显。土库曼部落的黑羊王朝（1375—1468年）具有明显的什叶派倾向。黑羊王朝国王杰汗·沙赫（Jahan Shah, 1438—1467年在位）的母亲就葬在伊斯法罕两名伊玛目后代陵墓的旁边。在黑羊王朝发行的钱币中，同时存在逊尼派与什叶派元素。黑羊王朝所展现出的这种教派上的矛盾性正是伊朗逊尼派的什叶派化过程中的特征，有学者因此认为，黑羊王朝事实上属于苏菲什叶派。^⑫伊朗的什叶派化进程最终由16世纪初期建立的萨法维王朝完成。

三、伊朗伊斯兰教本土化的成熟

从萨法维王朝建立到其灭亡是伊朗伊斯兰教本土化的成熟阶段（1502—1722年）。萨法维王朝的建立标志着以波斯人、阿塞拜疆人、土库曼人和库尔德人为主体的伊朗多民族共同体的形成，而这一共同体正是以什叶派伊斯兰教为纽带。^⑬

萨法维王朝的建立肇始于萨法维教团的兴起与发展。萨法维教团起初是一个逊尼派苏菲教团，为建构其合法性，该教团逐渐实现了由逊尼派向什叶派的转变。萨法维教团的负责人都由前一任指定，通常是其家族成员来担任，这种以血缘拉近前后两代教团负责人关系的做法，隐含了负责人特殊魅力的自然传承。^⑭这与什叶派伊玛目的传承有着

十分相似的地方。同时，萨法维家族还组织学者编订族谱，将自己的祖先与什叶派第七任伊玛目联系起来，证明自己有高贵的血统。另外，期待隐遁伊玛目复临的马赫迪教义日益流行，教团首领海达尔（Haydar）为战士发明了一种红色的帽子，上有十二个褶皱分别代表十二位伊玛目。^⑭

萨法维教团的什叶派化实际上反映了伊朗高原伊斯兰教发展的总体趋向。8世纪以来，什叶派在伊朗就有一定的影响，什叶派也已经开始与波斯文化融合。波斯文化崇拜王权，认为帝王是神特别选出来治理人民的，上帝赋之以权力，助之以天神，命他治理人民，不啻是上帝的影子。^⑮而伊朗一直流传着一个传说，即什叶派第三任伊玛目侯赛因娶了萨珊王朝末代君主叶兹德格德三世的女儿为妻。这一观念使得波斯人在伊斯兰教和前伊斯兰时代之间建立了一种延续感。波斯新统治者的合法性不是基于宗教信仰，而是基于一个坚定的信念，即萨珊王朝的鲜血流淌在先知真正继承人的血管里。^⑯什叶派也深受琐罗亚斯德教的影响。什叶派认为，最后一位伊玛目没有死，而是隐遁起来，在末日审判之前，将作为马赫迪复临世间，战胜邪恶，实现正义。琐罗亚斯德教也有类似的隐遁思想，其创始人琐罗亚斯德在《伽泰》（*Gazha*）中也曾预言，末日到来之际，将有苏什扬特（*Saoshiyant*）出世，带领人类与恶魔进行最后的决战。^⑰

当1501年伊斯玛仪一世宣布什叶派中的十二伊玛目支派成为官方宗教时，伊朗还是一个逊尼派穆斯林占人口多数的国家。萨法维王朝转向阿拉伯地区，邀请当地乌莱玛来帮助其推行什叶派化政策。乌莱玛源源不断地来到伊朗，受到国王的庇护，并以自己的学识服务于帝国的什叶派化政策。这意味着什叶派及其乌莱玛在历史上第一次得到了强大王权的支持，什叶派乌莱玛由此逐渐产生巨大的社会政治影响，这成为伊朗伊斯兰教的一大鲜明特征。十二伊玛目派成为国教不仅使得什叶派与波斯的民族精神高度融合，也

使得波斯人取代阿拉伯人成为什叶派内部的第一大民族。伊斯兰教在伊朗传播800多年后，终于以什叶派的形式与当地民族和文化紧密结合在一起。在萨法维王朝的支持下，以波斯语为教学语言的什叶派宗教教育在伊斯法罕和库姆等城市加速发展，埋葬第八任伊玛目里扎的马什哈德规模迅速扩大，成为伊朗境内首要的什叶派朝拜地。

随着什叶派伊斯兰教的不断发展，苏非教团逐渐受到萨法维王朝的限制和反对。一方面，苏非教团认为建立王朝的萨法维教团由于世俗因素的浸染已经失去了作为苏非教团的精神与纪律，而萨法维王朝则把伊朗大量存在的苏非教团视为对统治秩序的威胁；另一方面，萨法维王朝与什叶派乌莱玛结成了事实上的联盟关系，萨法维王朝的君主倾向于脱离他们的苏非背景，支持什叶派乌莱玛打击苏非教团。^⑱穆罕默德·巴吉尔·马基里希（*Muhammad Baqir Majlisi*，1627—1699年）是17世纪最重要的什叶派宗教学者。在国王的支持下，马基里希打击注重神秘体验的灵智什叶派（*gnostic Shi'ism*），确立了正统什叶派的基本形式，获得了“宗教养护者”（*Nurturer of Religion*）的称号。^⑲马基里希还剔除了组织化的苏非派对主流什叶派的影响，粉碎了伊朗境内的主要苏非教团，加强了乌莱玛与什叶派穆斯林之间的联系，巩固了乌莱玛对什叶派的宗教领导地位。^⑳与此同时，他还向伊朗境内残存的逊尼派和其他宗教的信徒大力传播什叶派，使得伊朗延续一个半世纪以上的什叶派化得以最终完成。

阿舒拉节作为纪念什叶派第三任伊玛目侯赛因殉难的节日，长期在伊朗民间以较为隐蔽与低调的形式存在。在萨法维王朝确立什叶派为国教之后，阿舒拉节逐渐成为了官方公共活动。什叶派学者卡什菲（*Kashifi*）于1502年创作了《烈士花园》（*Rowzat al-shohada*），第一次用波斯语对卡尔巴拉事件进行了完整叙述。在官方的支持下，《烈士花园》像经文一样被公开吟唱，发展为一种独特的哀悼形式——柔

宰赫 (Rowzeh)。塔赫马斯普 (Tahmasp, 1524—1576年在位) 国王时期, 阿舒拉节仪式走向公开化。1540年, 有威尼斯外交官详细描述了在大不里士举行的阿舒拉节仪式, 这成为萨法维王朝时期最早关于阿舒拉节公开举行的记录。^② 阿巴斯一世时期(1587—1629年在位), 官方开始越来越多地参与阿舒拉节仪式, 阿巴斯一世亲自制定了仪式的具体内容与规则。萨法维王朝通过对民间什叶派仪式的支持, 从中获取宗教合法性, 而阿舒拉节仪式的丰富和发展是伊斯兰教在伊朗民间本土化的最重要表现形式。

四、伊朗伊斯兰教本土化的深化

从萨法维王朝灭亡到巴列维王朝建立之前是伊朗伊斯兰教本土化的深化阶段 (1722—1925年)。1722年逊尼派阿富汗人攻占了萨法维王朝首都伊斯法罕, 1736年阿夫沙尔部落军事统帅纳迪尔沙 (Nadir Shah, 1688—1747年) 建立阿夫沙尔王朝。纳迪尔沙为调和阿夫沙尔王朝内部逊尼派的阿富汗人与什叶派的波斯人、土库曼人之间的矛盾, 在其统治下实现所谓的伊斯兰世界的统一, 改称什叶派为贾法里学派^③, 把其和逊尼派四大教法学派置于同等的位置。然而纳迪尔沙在宗教政策上的“创新”明显脱离萨法维王朝以来伊斯兰教什叶派在伊朗已取得统治地位的历史实际, 严重伤害了波斯人的民族和宗教感情, 他本人最终亦死于信仰什叶派的波斯将领之手。^④ 1760年, 卡利姆汗 (Karim Khan, 1760—1779年在位) 在自阿夫沙尔王朝解体以来伊朗的政治动荡中建立了赞德王朝 (1760—1789年)。他纠正了纳迪尔沙时期不切实际的宗教政策, 恢复了十二伊玛目派的地位。这一转变说明了什叶派信仰在伊朗已经根深蒂固的事实。

18世纪初期以来, 伴随着伊朗政治的失序, 许多乌莱玛离开伊朗前往伊拉克的什叶派圣城。与此同时, 什叶派穆斯林内部也处于思想混乱的状态, 他们对于乌莱玛在什叶派中的作用严重缺乏共识。就此问题, 什叶派内部一直存在两大倾向: 一是强调圣训的阿赫巴尔学派; 一是强调理性的乌苏勒学派。阿赫巴

尔学派的一大特点是在教义和现实中限制乌莱玛的作用。它认为伊斯兰教的创制——伊智提哈德 (ijtihad) 是非法的革新, 指责穆智泰希德采用了逊尼派中哈乃斐教法学派的理性主义立场。而乌苏勒派则坚持认为乌莱玛有权解释教法 and 做独立判断。著名宗教学者巴吉尔·比赫比哈尼 (Baqir Bihbihani, 1706—1791年) 在伊拉克南部圣城经过激烈的斗争, 击败了阿赫巴尔学派, 使乌苏勒学派在整个什叶派世界永久地占据了主导地位。这一变化为什叶派乌莱玛在伊朗发挥政治作用奠定了关键基础。

从萨法维王朝开始的苏菲主义与什叶派之间的矛盾一直未得到彻底的解决。18世纪末, 一支名为尼玛图拉黑 (Nimatullahi) 的苏菲教团在伊朗开始崛起, 对乌莱玛的地位形成威胁。它否认了乌莱玛的权威, 声称“苏菲才是真正的什叶派”, 才是什叶派的真正阐释者。^⑤ 它认为完美的伊斯兰教根本不需要乌莱玛, 乌莱玛对世俗事务的任何干预对信仰自身而言都是危险的事情。为了应对这一挑战, 许多乌莱玛撰写著作, 反驳苏菲主义。伊朗苏菲教团在18世纪的复兴遭到了遏制, 乌莱玛的地位得到了巩固。19世纪初, 苏菲主义在什叶派中依然具有较大影响, 但苏菲教团已经很少有追随者。^⑥ 乌苏勒派乌莱玛成为什叶派内部首要的宗教领导人。

1786年恺加王朝的建立使得伊朗伊斯兰教进入了深度本土化的阶段。世俗权威和宗教权威分离与并存的双重权力结构是恺加王朝的重要特征。恺加人源于游牧部落, 极为缺乏管理国家的经验, 掌握宗教知识的乌莱玛由此主导了伊朗的教育和司法。与萨法维人自称是伊玛目的后裔不同, 恺加人没有主动获取来自宗教的神圣性。^⑦ 但面对臣民几乎都是什叶派穆斯林的现实, 阿加·穆罕默德宣誓保卫什叶派信仰, 使得王朝具有了什叶派特征。他按时礼拜和斋戒, 步行到马什哈德游访伊玛目里扎的圣墓, 下令维修纳杰夫和卡尔巴拉的圣墓。他还依据传统, 任命每个城镇的聚礼领拜人和伊斯兰谢赫。

在法特赫·阿里 (Fath Ali, 1797—1834年在位) 统治时期, 乌莱玛与王权的关系出现重要变化。法特赫·阿里缺乏足够的声望, 这促使他更加借助宗教和乌莱玛来维护自身的统治。19世纪初, 许多乌莱玛从伊拉克来到伊朗, 法特赫·阿里以多种办法赢取他们的好感, 使他的统治显示出更加明显的宗教特征。他试图恢复萨法维王朝时期国王与乌莱玛的紧密关系, 但却不可能像伊斯玛仪一世等国王一样享有对两者关系的主导权。

穆罕默德 (1834—1848年在位) 与纳斯尔丁 (1834—1896年在位) 统治时期, 王权与乌莱玛关系的恶化成为明显的趋势。纳斯尔丁试图通过改革, 强化专制权力, 这遭到乌莱玛的反对。另一方面, 俄国和英国等外部势力的不断渗透和入侵也促使乌莱玛介入国家政治。作为对内反专制和对外反侵略的领袖, 乌莱玛在伊朗国家政治中越来越扮演着关键的角色。他们领导了1891—1892年烟草抗议运动, 深度参与了1906—1911年立宪革命, 推动了伊朗历史的发展。整体而言, 自19世纪末期, 乌莱玛开始与伊朗国家的命运息息相关。

恺加王朝的统治者继续对阿舒拉节仪式与柔宰赫进行支持, 名为塔兹耶 (ta'ziyeh) 的宗教戏剧也得到了大力资助。塔兹耶是一种伊朗特有的以讲述侯赛因在卡尔巴拉殉难故事为主的仪式性戏剧艺术, 在恺加王朝时期发展成熟。恺加王朝统治者在大多数主要城市和城镇都建造了大型露天剧场塔克耶 (takyeh), 用于表演塔兹耶。此外, 那些在舞台上或开阔地带表演塔兹耶的专业演员也得到了政府和社会的支持。尽管一部分乌莱玛认为塔兹耶不符合伊斯兰传统, 但仍有许多乌莱玛乐于赞助塔兹耶。塔兹耶通俗易懂, 受到了伊朗上层贵族与下层民众的欢迎, 成为了恺加统治者拉近民众距离, 增加统治合法性的工具。但随着恺加王朝后期国王和乌莱玛之间关系的恶化, 统治者对塔兹耶的赞助逐渐减少。受过西方教育的伊朗知识分子开始激烈批评包括塔兹耶在内的阿舒拉节仪式是

“野蛮”与“不爱国”的, 这些新兴社会精英推动的民族主义话语成为巴列维推行世俗民族主义政策的先声, 这预示着西方文明开始成为影响伊朗伊斯兰教本土化的新因素。

五、伊朗伊斯兰教本土化的反复

从巴列维王朝到伊朗伊斯兰共和国建立 (1925—1979年) 是伊朗伊斯兰教本土化的反复阶段。巴列维王朝时期, 西方对伊朗的影响进一步加深, 礼萨·汗与其子礼萨·巴列维大力推行以世俗民族主义为指导的现代化改革。乌莱玛遭到打压, 伊斯兰教在公共领域的作用被严重弱化, 伊斯兰教的本土化出现了一定的反复。

1925年巴列维王朝建立后, 礼萨·汗 (Reza Khan, 1878—1944年) 自上而下强制性推行的现代化改革, 直接引发了与乌莱玛的冲突。1927年, 礼萨·汗在全国推行的《兵役法》引来乌莱玛的抗议, 事件以乌莱玛和宗教学生获得兵役豁免权而结束。剥夺乌莱玛的司法主导权是礼萨·汗改革的核心内容。1932年, 议会通过的《文件和财产登记法》(The Act of Registration of Documents and Property) 以世俗法庭替代宗教法庭登记契约等文件, 乌莱玛由此丧失了长期作为登记人和公证人获得的收入。1939年, 政府直接废除了宗教法庭。到1940年, 礼萨·汗实现了对伊朗传统司法的根本改造, 司法系统已被世俗化, 乌莱玛数个世纪以来对司法的控制就此宣告终结。在教育领域, 乌莱玛的影响也大幅度缩小。在政府大力支持下, 现代世俗教育快速发展, 吸引了大部分学生。礼萨·汗还加强了对全国瓦克夫的管理, 没收或控制了原先属于乌莱玛或宗教机构的大片土地, 不仅使乌莱玛丧失了部分收入, 还减少了对宗教教育的资金支持。

在社会生活方面, 礼萨·汗推行服饰改革, 要求男性穿统一着装, 禁止妇女穿戴各种头巾^②。这一禁令在社会上引发了极大的争议, 遭到了乌莱玛和民众最激烈的反对。但礼萨·汗依靠国家机器, 依然坚定不移地推行。此外, 为了宣扬伊朗民族主义, 冲淡伊斯

兰教对文化生活的影 响，礼萨·汗还采取了一系列措施。他将国名由“波斯”改为“伊朗”，后者意为雅利安人的家乡。1935年，政府特意在圣城库姆建立了历史博物馆，陈列公元前历史文物。1938年，政府又在设拉子建立了琐罗亚斯德教纪念馆。

整体来看，乌莱玛与伊斯兰教的边缘化是礼萨·汗时期伊朗的典型特征。在政府的宣传下，伊朗形成了反对乌莱玛的社会基础和氛围。许多世俗知识分子越来越倾向于把伊斯兰教看作由阿拉伯人这一落后民族强加给伊朗的信仰，什叶派被等同于落后、迷信和腐败，乌莱玛被指责应该为既存的腐败和道德的腐化而负责。^③礼萨·汗末期，伊斯兰教在伊朗的影响降到了最低点。

1941年，年轻的巴列维（1919—1980年）继承王位后，王权与教权的关系出现缓和，世俗化政策暂时出现逆转，伊斯兰教和乌莱玛的影响开始恢复。但巴列维王朝的世俗民族主义性质和巴列维国王本人的专制倾向决定了王权与教权之间存在不可调和的矛盾。60年代以后，随着统治地位的稳固，巴列维大张旗鼓地推进以世俗化为特征的“白色革命”。巴列维作为世俗民族主义者，诉诸古波斯传统，来获取统治的合法性。1971年10月，他举行庆祝古波斯君主制2500年周年的奢华活动。他把伊朗的历史追溯到古代阿契美尼德帝国，自视为居鲁士大帝的继承人。1975年，巴列维把伊朗太阳历的起始年由原先的伊斯兰教迁徙年（公元622年），改变为居鲁士大帝继承皇位的年份，由此伊朗纪年一夜之间由1355年增加为2535年。^④巴列维还着手建立由政府控制的宗教体系，试图争夺乌莱玛的宗教解释权，从根本上瓦解乌莱玛的权力基础。巴列维的这些举措打破了伊朗宗教性与民族性的平衡，伊斯兰教什叶派作为世俗民族主义的对立面被严重打压。

20世纪60至70年代，随着巴列维独裁型现代化的推行，伊朗知识界对伊斯兰教和西方文明的态度在发生剧烈的变化，知识分子中开始兴起以什叶派伊斯兰

教思考现实问题的潮流。“对西方化负面影响的争论逐渐改变了知识分子们的看法，他们对任何伊斯兰教事物的态度也从过去典型的谨慎转变为把伊斯兰教理想化地解释为对抗西方化的灵药和抵制巴列维政权的手段”。^⑤这其中的代表便是贾拉勒·阿勒·艾哈迈德（Jalal Al-i Ahmad, 1923—1969年）^⑥与阿里·沙里亚提（Ali Shariati, 1933—1977年）^⑦。阿勒·艾哈迈德的思想是对后立宪革命时代伊朗愈演愈烈的西方化运动的反动。他认为，伊朗的现代化是一种病，就如同瘟疫一样，从外部感染了伊朗社会，损坏了伊朗人生活和文化的主体性。他号召返回什叶派伊斯兰教，拒绝一切西方意识形态，乌莱玛被视为对抗西方帝国主义侵略、保护伊朗认同和独立性的堡垒。^⑧沙里亚提则对传统什叶派伊斯兰教赋予新的内涵，把伊朗的主要教派分为萨法维的什叶派和阿里的什叶派，认为前者是穷人的伊斯兰，是进步和自由的伊斯兰；而后者则是贵族的伊斯兰，是落后和反动的伊斯兰，也是伊朗统治者控制人们的工具。想要解决伊朗面临的现实问题，就必须反对萨法维的伊斯兰，诉诸阿里的伊斯兰。^⑨沙里亚提思想的核心是把什叶派伊斯兰教作为革命性的意识形态。

在知识分子宗教化的同时，伊朗乌莱玛变得更加政治化，其代表人物便是霍梅尼。1963年，霍梅尼因为抗议“白色革命”，成为全国乌莱玛最重要的政治代表。1970年，霍梅尼在纳杰夫发表了十二次系列演讲^⑩，正式提出了法基赫监护（Velayat-e Faqih）的理论。他彻底否定君主制的合法性，认为法基赫（Faqih，教法学家）拥有统治和管理国家以及执行伊斯兰教法的权力。他反对宗教和政治相分离，主张乌莱玛积极参与政治，认为“组建伊斯兰政府，治理穆斯林社会，实施伊斯兰教法，捍卫伊斯兰信仰，正是教法学家不容推辞的义务”。^⑪

乌莱玛和知识分子建构和普及的什叶派伊斯兰主义，既是回应巴列维政府打破伊朗民族性与宗教性平衡的产物，也是对伊朗另一种现代化道路的探索。70

年代末，在知识分子和乌莱玛的共同努力下，什叶派已经由保守和疏远政治的教派转变为高度政治化的意识形态。1978年底，以什叶派乌莱玛为首的伊朗各阶层联合发起了反对国王的革命运动，结束了巴列维王朝的统治。事实证明，巴列维王朝强行把什叶派伊斯兰教与伊朗民族性相割裂的做法遭遇了巨大挫折。

六、伊朗伊斯兰教本土化的调整

1979年伊斯兰共和国建立至今是伊朗伊斯兰教本土化的调整阶段。该阶段可分为两个时期：1979—1989年的霍梅尼时期和1989年至今的哈梅内伊时期。1979—1989年，霍梅尼使伊朗什叶派伊斯兰教充分与伊朗伊斯兰共和国的政治体制相结合，并在政治、经济、社会生活等方面实行全面的伊斯兰化。在哈梅内伊时期，尤其是拉夫桑贾尼和哈塔米担任总统时期，伊朗开启了改革，对全面伊斯兰化政策进行了调整，使伊斯兰教更加符合伊朗国情与世界发展潮流。

伊斯兰革命的胜利使得霍梅尼有机会去实现他“法基赫监护”的政治理想，1979年12月经公民投票通过的《伊朗伊斯兰共和国宪法》（以下简称《宪法》）正式使其制度化和法律化。在法基赫体制下，最高领袖霍梅尼推行全面的伊斯兰化措施。《宪法》将国家议会改名为伊斯兰议会。1980年5月举行了议会选举，共选举产生263名议员，其中乌莱玛有134名，占议员总数的51%，其余议员中有不少是坚决支持伊斯兰革命的农民、工人和巴扎商人。可以说，第一届议会已经完全伊斯兰化。^⑦

此外，司法制度也进行了伊斯兰化改革。1982年8月，最高司法委员会宣布废除巴列维王朝时期一切反伊斯兰法的规定，同时政府以受过经学院教育的教法学家取代了受过世俗训练的法学家。到80年代中期，伊朗司法制度基本伊斯兰化。

1989年霍梅尼的逝世给予了伊朗改革派机会去调整全面伊斯兰化的政策。拉夫桑贾尼作为后霍梅尼时代的首位总统，开启了调整全面伊斯兰化政策的进程。1989年对《宪法》的修订是后霍梅尼时期伊

朗改革的起点。新《宪法》规定最高领袖不再必须是“效仿渊源”，而是“具有宗教哲学方面的才能和美德……政治和社会洞察力，勇气、力量和组织能力。”^⑧这强调了领袖的政治解决能力，是伊朗政治由强调宗教知识至上走向务实的关键一步。拉夫桑贾尼的改革则在以五年计划重建经济的同时，对伊斯兰教进行灵活和开明的解释。1992年8月24日，他领导下的文化革命最高委员会（High Council for Culture Revolution）颁布了《伊斯兰共和国文化原则》（*Culture Principles of the Islamic Republic*），虽然文件强调了传统伊斯兰教的指导方针，但在一定程度上将务实的社会文化政策摆上了政府议程。^⑨

拉夫桑贾尼对全面伊斯兰化政策进行的调整使社会环境逐渐宽松，政府放宽了新闻审查，民间世俗媒体开始活跃。一部分世俗知识分子开始积极发出自己的声音，这其中的代表便是阿卜杜拉·卡里姆·索鲁什（Abdol Karim Soroush, 1945—）。索鲁什提倡“宗教民主制”的政治理念，他认为国家可以在价值观方面以宗教作为指导思想，但在社会治理和公民权方面应当遵循世俗的原则。他强调，在理想的宗教政府里，民众有权监督甚至罢免权力的拥有者。^⑩这种“宗教民主制”的理念与拉夫桑贾尼的继任者哈塔米的政治理念有着相似之处。

1997年哈塔米就任总统后，提出可以在伊斯兰的框架下建立具有自身特色的伊斯兰民主政治，并引用《宪法》与《古兰经》的相关内容为这个观点辩护。这被学者们称为“伊斯兰宗教民主”，其内涵是“伊斯兰教尊重人民的意愿，要求政府面对人民肩负起重要的责任。伊斯兰教绝不接受任何形式的独裁和专制”。^⑪哈塔米伊斯兰民主政治的实质是在不改变伊斯兰教核心教义与价值取向的情况下，融入西方积极因素来为伊斯兰教服务。此外，他还提出建立公民社会，实现社会公正的施政理念。在外交方面，哈塔米提出“文明间对话”，主张不同宗教、意识形态之间的国家进行对话，减少国际冲突，实现世界和平。

“文明间对话”的本质仍然是来源于《古兰经》与伊斯兰教传统，即赞颂人类多样性，推动对话与理解，互相尊重等。

哈塔米之后的内贾德和鲁哈尼时期，虽然伊朗的内政外交政策时有摇摆，但总体而言是后霍梅尼时期伊朗社会政治改革的延续。必须指出的是，拉夫桑贾尼与哈塔米的改革是在霍梅尼建立的伊斯兰法基赫政治体制下进行的渐进改革，但客观上其二人的改革是伊朗的伊斯兰社会在现代社会寻找宗教生活与政治生活的契合点，努力使伊斯兰适应当代社会的一种有益尝试，在一定程度上扩展了伊斯兰教在新时期的内涵，推动了伊朗社会的发展。

七、伊朗伊斯兰教本土化的特点

自伊斯兰教早期传入伊朗经过一步步量的积累与质的变化，最终形成了具有鲜明地域与民族特色的伊朗伊斯兰教。在历史的演进中，伊斯兰教积极适应伊朗的社会土壤与条件，充分与伊朗本土文化相结合，取得了丰硕的成果。宏观而言，伊朗伊斯兰教的本土化具有以下特点：

第一，伊斯兰教信仰主体与形式在伊朗逐渐实现了本土化。这表现为：信仰载体的伊朗化，以波斯人为主体的伊朗民族成为继承与传播伊斯兰教的重要载体；语言的波斯化，宗教生活中大部分阿拉伯语被波斯语所替代，宗教语言逐渐波斯化；习俗节日的波斯化，诺鲁孜节成为穆斯林的节日，阿舒拉节也成为具有鲜明伊朗特色的民间节日；信仰形式的波斯化，什叶派成为伊斯兰教地方化与民族化的直接产物。

第二，苏菲主义是伊朗伊斯兰教的重要精神内核。什叶派受到了苏菲主义的影响，奠定了什叶派国教地位的萨法维王朝，其前身萨法维教团便是苏菲教团，塑造了伊朗民族性格与气质的波斯诗人也多是苏菲派诗人。虽然制度化的苏菲教团在19世纪被击败，但苏菲主义作为比较隐形的因素深刻影响着伊朗穆斯林。

第三，教权与王权之间的互动是伊朗伊斯兰教本土化的一条重要线索，什叶派乌莱玛的强大政治作

用是伊朗伊斯兰教的一大特色。自萨法维王朝开始，什叶派乌莱玛所代表的教权与历任君主所代表的王权在合作与矛盾中共存，什叶派伊斯兰教与伊朗国家兴衰和民族命运息息相关，成为理解伊朗历史发展的关键。

第四，宗教性与民族性的平衡是伊朗政治与宗教生活中所要面临的重大问题。自萨法维王朝宣布什叶派为国教，什叶派伊斯兰教便与伊朗民族性水乳交融。什叶派屡遭打压的悲情意识与伊朗频频遭受侵略的历史际遇之间产生强烈的共鸣。伊朗伊斯兰教的本土化因此不是一种表层的“文化披戴”，而是一种深层的“文化融入”。巴列维王朝的世俗化政策破坏了伊朗宗教性与民族性的传统关系，引发了伊朗人在精神领域的巨大紊乱，进而导致逆反式伊斯兰革命的爆发。霍梅尼时期的全面伊斯兰化政策造成了宗教性的过度张扬和对民族性的明显贬低^④，90年代以来宗教政治领域的调整由此成为合乎逻辑的选择。

第五，伊朗人在伊斯兰教本土化过程中显示出强烈的主体意识。在“新月地带”和北非，伊斯兰化和阿拉伯化交互作用，使得这些地区的宗教和民族构成都发生了根本性的变化，阿拉伯穆斯林成为这些地区的主导性居民。与此形成鲜明对比的是，波斯人虽然接受了伊斯兰教，却顽强地抵制了阿拉伯化，保持了民族的自主性和波斯语的延续性。波斯人经过长期的探索，最终选择了适合于自身的什叶派伊斯兰教，并对其进行了持续的取舍和改造。

总之，伊朗伊斯兰教本土化的实质在于调适伊斯兰教本身使之适应当时的社会，经过近1400年的发展历程，本土化已经是伊朗伊斯兰教的基本现实。在可预见的未来，伊朗的伊斯兰教将会继续适应不断变化的政治与文化环境，为本土化增添更多新的内容。

【本文系国家自然科学基金一般项目“1501年以来伊朗政教关系研究”（17BZJ008）阶段性成果。】

（作者李福泉系西北大学中东研究所教授、副所长，王昕祎系西北大学中东研究所硕士研究生）

注释:

- ① Michael Stausberg & Dinshaw Vevaina, *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, Chichester: Wiley Blackwell, 2015, p.106.
- ② 纳忠:《阿拉伯通史》(下),北京:商务印书馆,1997年,第493—494页。
- ③ 王新中、冀开运:《中东国家通史·伊朗卷》,北京:商务印书馆,2002年,第150页。
- ④ 王新中、冀开运:《中东国家通史·伊朗卷》,北京:商务印书馆,2002年,第151页。
- ⑤ 金宜久:《伊斯兰教史》,南京:江苏人民出版社,2006年,第121页。
- ⑥ [美]菲利普·希提:《阿拉伯通史》(上),马坚译,北京:新世界出版社,2008年,第267页。
- ⑦ 王新中、冀开运:《中东国家通史·伊朗卷》,北京:商务印书馆,2002年,第159页。
- ⑧ Fathollah Keshavarz, Saedehe Akbari-Daryan, Afsaneh Teymourikhani, *Content Analysis of Open Access Manuscripts in National Library & Archives of Islamic Republic of Iran(NLAI)*, Gothenburg: World Library and Information Congress 76th IFLA General Conference and Assembly, 2010, p.9.
- ⑨ Reza Arjmand, "Islamic Education in Iran", in Reza Arjmand ed., *Handbook of Islamic Education*, Berlin: Springer, 2017, p.3.
- ⑩ 程彤:《“正统”观念与伊朗什叶派:从旭烈兀到阿巴斯一世之间的伊朗》,北京:宗教文化出版社,2010年,第131—132页。
- ⑪ Seyyed Masoud Shahmoradi, Mostafa Pir Moradian & Asghar Montazerolghaem, "The Religion of the Kara Koyunlu Dynasty: An Analysis", *Asian Culture and History*, Vol.5, No.2, 2013, p.101.
- ⑫ 王新中、冀开运:《中东国家通史·伊朗卷》,北京:商务印书馆,2002年,第196页。
- ⑬ 程彤:《“正统”观念与伊朗什叶派:从旭烈兀到阿巴斯一世之间的伊朗》,北京:宗教文化出版社,2010年,第181页。
- ⑭ 王宇洁:《伊朗伊斯兰教史》,银川:宁夏人民出版社,2006年,第49页。
- ⑮ [埃及]艾哈迈德·爱敏:《阿拉伯伊斯兰文化史》(第一册),纳忠译,北京:商务印书馆,1982年,第120页。
- ⑯ Bertold Spuler, *Iran in the Early Islamic Period*, Leiden: Brill, 2014, p.168; Geoffrey Parker, Brenda Parker, *The Persians: Lost Civilizations*, London: Reaktion Books, 2017, p.115.
- ⑰ 于卫青:《伊斯兰教在伊朗的地方化和民族化》,《湛江师范学院学报》2005年第1期,第5页。
- ⑱ Hossein Nasr, "Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies*, Vol.7, No.1/2, 1974, p.280.
- ⑲ Said Amir Arjomand, "The Clerical Estate and the Emergence of a Shi'ite Hierocracy in Safavid Iran", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol.28, No.2, 1985, p.215.
- ⑳ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'ism: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven: Yale University Press, 1985, p.116.
- ㉑ Babak Rahimi, *Theater State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran*, Leiden: Brill, 2012, p.219.
- ㉒ 贾法里学派以什叶派第六任伊玛目贾法尔·萨迪克命名。
- ㉓ 龙沛:《伊朗阿夫沙尔王朝的崛起机遇、扩张困境及历史遗产》,《世界历史》2019年第5期,第103页。
- ㉔ Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley: University of California Press, 1969, p.37.
- ㉕ Yitzhak Nakash, *The Shi'is of Iraq*, Princeton: Princeton University Press, 1994, p.177.
- ㉖ Nobuaki Kondo, "How to Found a New Dynasty: The Early Qajars' Quest for Legitimacy", *Journal of Persianate Studies*, Vol.12, No.2, 2019, p.270.
- ㉗ 一种看法认为,礼萨·汗政府要求妇女取下的是黑袍(chadur)以及多种面纱(pickeh, neqab/ruband),而不是只遮盖头发的头巾(hejab)。参见 Jasamin Rostam-Kolayi, "Expanding Agendas for the 'New' Iranian Woman: Family Law, Work, and Unveiling," in Stephanie Cronin ed., *The Making of Modern Iran: State and Society under Riza Shah, 1921-1941*, London and New York: Routledge, 2003, p.174.
- ㉘ Mohammad H. Faghfoory, "The Ulama-State Relations in Iran, 1921-1941", *International Journal of Middle East Studies*, Vol.19, No.4, 1987, p.427.
- ㉙ Ervand Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, Princeton: Princeton University Press, 1982, p.44.
- ㉚ Abbas Amanat, *Iran: A Modern History*, New Heaven: Yale University Press, 2017, p.603.
- ㉛ 《西方的毒化》(*Gharbzadegi*)是阿勒·艾哈迈德最著名的著作,它使得“西方的毒化”成为伊朗知识界最具影响力的术语之一。
- ㉜ 沙利亚提是70年代伊朗最具影响力的知识分子之一,被誉为伊朗伊斯兰革命的理论家。
- ㉝ Mohsen M. Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*, Boulder: Westview Press, 1994, p.142.
- ㉞ 王宇洁:《伊朗伊斯兰教史》,银川:宁夏人民出版社,2006年,第133页。
- ㉟ 同年,演讲内容被他的学生结集成书,以六卷本的《伊斯兰政府》出版,目前被外界广泛使用的是1977年的版本。
- ㊱ 王宇洁:《伊朗伊斯兰教史》,宁夏人民出版社,2006年,第123页。
- ㊲ 冀开运:《伊朗伊斯兰共和国研究》,博士学位论文,西北大学,2000年,第78页。
- ㊳ 朱福惠、王建学:《世界各国宪法文本汇编》(亚洲卷),厦门:厦门大学出版社,2014年,第794页。
- ㊴ 蒋真:《后霍梅尼时代的伊朗政治发展研究》(博士学位论文),西北大学,2007年,第43页。
- ㊵ 哈全安:《伊朗通史》,上海:上海社会科学院出版社,2020年,第260—261页。
- ㊶ 蒋真:《后霍梅尼时代的伊朗政治发展研究》,博士学位论文,西北大学,2007年,第54页。
- ㊷ 位于德黑兰的伊朗国家博物馆是一个明显的例证:前伊斯兰时期的博物馆设施简陋,而伊斯兰时期的博物馆则明显条件优越。