

从现代主义到伊斯兰主义

——试论中东伊斯兰社会主流意识形态的演变*

咎 涛**

内容提要 近代以来，中东伊斯兰社会在面临西方列强的军事和现代文明优势的挑战时，出现了多种不同的主张或意识形态，包括民族主义（奥斯曼主义、土耳其主义、阿拉伯主义）、世俗主义、社会主义、伊斯兰主义，等等。在不同的历史时期，这些意识形态的地位和作用各不相同，有一个此消彼长的过程。在 20 世纪，一直到 1967 年的第三次中东战争，占中东伊斯兰社会主流意识形态是世俗的民族主义和社会主义。1967 年第三次中东战争中阿拉伯国家惨败，之后，伊斯兰主义逐渐占主流。大规模的温和化与少数人的激进化并存，给中东各国乃至世界政治带来了巨大的影响。虽然中东各国伊斯兰主义的背景、规模及活动方式不尽相同，但在反对极端的世俗化、复兴伊斯兰价值，尤其是推翻专制政权等方面几乎是一致的。当下，不同程度的伊斯兰主义支配着该地区的政治和社会形势，已经成为影响该地区许多国家政治生活的主要因素。

关键词 中东 现代化 伊斯兰主义 意识形态

对非西方社会来说，近现代世界历史有两个基本的主题：革命与现代化。当然，并不是所有社会都经历了典型意义上的革命^①，但显然，现代化

* 本文系北京大学历史学系“‘海上丝绸之路与郑和下西洋’及其沿线地区的历史和文化研究”项目的阶段性研究成果。

** 咎涛，北京大学历史学系副教授。

① 关于这个问题的经典研究参见（美）巴林顿·摩尔《民主和专制的社会起源》，拓夫等译，华夏出版社，1987。

始终是一个全球性的历史进程。不管对现代化如何定义，非西方社会都曾经（甚至至今仍然）以某个现实或想象中的西方为模板，对自身进行不同程度的军事、政治、经济、社会乃至文化的改造，以期实现“富强”、“进步”或“文明”。这对于中东伊斯兰社会的近现代历史而言，亦概莫能外。

一 必也正乎其名!

我之所以使用中东地区或中东伊斯兰社会，而不是笼统地使用“伊斯兰世界”这个概念，主要是因为后者作为一个概念具有很大的争议性，也很难对它进行严谨的界定。日本学者羽田正在他的《“伊斯兰世界”概念的形成》一书中对日本学界惯用的“伊斯兰世界”概念进行了反思，这个反思其实也适用于整个学界。通过梳理日本学界代表性学者的用法，羽田正总结出了“伊斯兰世界”一词包含的四种意思：（一）理念意义上的穆斯林共同体；（二）伊斯兰会议组织（2011 年 6 月改名为伊斯兰合作组织）；（三）居民多数为穆斯林的地区；（四）统治者为穆斯林且按照伊斯兰教法进行统治的地区（历史上的“伊斯兰世界”）。^①

第一个用法其实是超时代的、理念意义上的，实际上并不完全可以把它作为一个有边界的实体的概念，它是理念意义上的穆斯林共同体，实际上也可以用“乌玛”（ummah）来代替，无论如何，它都是一个不易被实体化的概念范畴，因为不清楚它代表谁、它的领导是谁、边界何在，等等，也就不容易把握，当然它在穆斯林的理念中仍然是存在的。第二个是现在的伊斯兰合作组织，也就是伊斯兰国家构成的组织，它与现代主权国家构成的世界相关，而且有相对明确的地理范围，但对于近代以前没有清晰划分国界的时代而言，边缘部分的归属并不明确。另外，有的成员国有大量的非穆斯林，有些非成员国有大量的穆斯林，使情况更为复杂。因此，伊斯兰合作组织是不是构成所谓的伊斯兰世界，也是有争议的。第三种将居民大多是穆斯林的地区说成伊斯兰世界，这个显然是不严谨的。最后一种，统治者是穆斯林而且按照伊斯兰教法进行统治的地区，当然这个比较符合历史上的情况，无论是阿拉伯的，还是波斯的诸多族群，确实有过这种情

^①（日）羽田正《“伊斯兰世界”概念的形成》，刘丽娇、朱莉丽译，上海古籍出版社，2012。

况，但是对现代世界来说，又不太适用，因为现代没有统治者这种观念了，领导大部分是民众选出来的，而真正实行伊斯兰教法的现代国家也十分罕见。若仅指历史上，其指代却是比较清晰的。

所以说，“伊斯兰世界”如果是作为一个历史概念，就像历史上穆斯林学者所做的区分那样，把这个世界分为伊斯兰的（和平之家，Dar al-Islam）和非伊斯兰的（战争之地，Dar al-Harb），还是可以的。但是在今天，无论是穆斯林还是非穆斯林，绝大多数人已经不对世界做这样的区分了，而且也无法清晰地予以划分。所以，“伊斯兰世界”，如果当作一个历史上的概念，就简单易懂，有明确的地理空间，指的是统治者是穆斯林而且按照伊斯兰教法进行统治的地区，也就是传统穆斯林的统治势力能够达到的范畴。在盲从地使用“伊斯兰世界”这个概念时，我们需要和羽田正一样去追问：为什么过去的概念到了21世纪仍然在使用？

综观全球，用一个宗教性的概念来指称一个（实在的或想象的）地域，“伊斯兰世界”是极为特殊的，可能也是唯一的。一般地，我们称中国或者东亚这个地区时，不会说“儒教世界”，也很少用“中华文明圈”，大部分人要么说哪个国家，要么说一个地理概念，如东亚、东南亚、东北亚……那么，为什么人们又会未经省察地使用“伊斯兰世界”来指代一个想象中的更为广大的地方？这是值得反思的。同样地，我们称“西方”比较多，但是，一般也不会称其为“基督教世界”。再比如，我们说美国，一般也不会说基督教美国、新教美国。如此对比，对于很多穆斯林生活的区域，我们用一个不严谨的“伊斯兰世界”去称呼，就是令人费解的。羽田正指出，这就像萨义德批判过的一样，上述局面是东方学的路径所造成的，因为西方力图塑造一个对立面，去确立欧洲的正面性。这个塑造的过程至迟自十字军时代就开始了。后世东方学家们深受这个传统的影响，认为欧洲无疑是正面的，不断扩张的“伊斯兰世界”就是其对立面。当然，单纯就“伊斯兰世界”这个概念表面看，并没有什么负面元素，也没有明确的地理范围，但是，当在东方学这一视域下看问题时，它就有了帮助确立欧洲自身的主体性之作用。经过启蒙的欧洲是理性的、法治的、正面的，从相对意义上看，伊斯兰世界就变成了负面的、非理性的。其结果就是，当说“伊斯兰世界”的时候，西方的潜意识中就带有某种不言而喻的负面性。在东方学辅助建立的意识形态下，此种观念一旦形成，就不言自明，就像有了

“阳”，就对应了“阴”。

也就是说，“伊斯兰世界”是西方长期面对伊斯兰扩张过程中创造出来的一个“他者”。在这之后，人类共有的很多特质，因其负面性而被仅仅归属于非西方。就像我们说“原教旨主义”，客观地讲，任何思想和意识形态里面都有“原教旨主义”的层面，可是，经过西方长时间的“运用”，现在“原教旨主义”已经等同于伊斯兰的、穆斯林的“原教旨主义”。这些都是在我们认识世界的时候被灌输进大脑中的分类。这背后当然有一套权力机制。如果对这些分类没有进行自觉地反思，接受它们也就意味着接受其背后的一套价值观。反过来说，这些东西已经成为西方的“软实力”，它能够让人在所谓理性和科学的意义上接受它的定义和分类，而基本上不再质疑它的合理性，也就是使人逐渐丧失反思能力。现在，我们知道，那可能是掉进了一个陷阱而不自觉。当你随口说“伊斯兰世界”这个概念的时候，就不自觉地为其中所内涵的价值观进入我们的头脑打开了一个入口。

发生上述现象，也不难理解。因为，近代世界历史有个很重要的特点，那就是崛起并把世界历史整合进它开创的现代化进程，这里面当然含有实力和权势的因素，但又不只是船坚炮利，还包括学术、思想与意识形态，欧西成为世界的观察者、研究者和范式/规范的创造者、引领者。相对来说，没有同步发展上来的、仍在原来水平上继续前进的地区（如东亚的中国、西亚的奥斯曼帝国），就相对衰落。实际上，权势的兴衰往往是一个相对的概念。其造成的一个问题就是，当你追问自身为什么落后的时候，就一定会发现是自己出各种问题了，器物、制度、文化 - 文明……的问题，甚至外人所强加的标签：奥斯曼帝国是“西亚病夫”，中国是“东亚病夫”。这些都是生动的形象说明。历史地看，在同样这些地方，帝国/政权曾有过多次的起落，但从来没有所谓的“病夫”的情况。有的只是王朝更替，但是从来没有对自身文明的否定。

到了近代以后，这个世界变了，所谓“三千年未有之大变局”。这是我们理解后面要说的现代化进程的一个重要前提，也就是说，对于近代的非西方而言，衰落不只是因为战斗力不行，更是整个文明体系本身已经需要更新或推倒重来，这就是一个更为悲剧性的、彻底的自我否定，也就是方方面面都不如人。

对于有着悠久传统的东方社会来说，这是一个很难被轻易接受的事实。

近代世界不再是传统社会的那种王朝更迭、帝国兴衰，而是被后人叫作“现代性”（modernity）的新文明出现了，且不管它为何首先出现在欧西，它规定的是全人类的命运。欧西不光是自己崛起，还要溢出自身的范畴，利用现代文明来扩张，乃至压迫、侵略和殖民东方，从而使得这个新文明超出了狭隘的西方范畴，并成为新的世界秩序，“顺之者昌，逆之则亡”。在这样的情况下，一方面非西方是衰落的，另一方面还要反抗。作为反抗者，非西方可能是由不同时空的无数个体构成的，但作为落后者，它又是整体性的。

对伊斯兰社会来说，既然对方（西方）已经塑造出“伊斯兰世界”，过去是相对于十字军，近代是相对于被启蒙了的欧西，那么，作为落后的反抗者，既然已经没有了话语权，也就只能接受那个被塑造出的、具有潜在的负面内涵的“伊斯兰世界”，并在这样的立场上发言。尤其是对认同伊斯兰传统价值的伊斯兰主义者（Islamist）而言，接受“伊斯兰世界”这个概念并不难。反抗者在接受这个概念时，也会逐渐意识到其本有的负面内涵，从而会重新定义它，并赋予其正面的意义和属性。因为，只有化被动为主动，化负面为正面，化消极为积极，才能号召起他们所想象的那个范围广阔的穆斯林共同体——也就是全世界的穆斯林——自强或反抗。在此情形下，起源于欧西思想发展产物的一个代名词——“伊斯兰世界”——就日益被穆斯林所接受了。

萨义德的《东方学》^①和羽田正的《“伊斯兰世界”概念的形成》这两本书非常相似。羽田正的书考证更为详细，萨义德的书更广博，考察了大量西方的文学作品。之后，在西方又出现了关于“伊斯兰世界”很重要的学问，比如伊斯兰世界史。当这些学科出现的时候，问题就更严重了，伊斯兰社会就更没有话语权了。“伊斯兰世界”的历史书写本来是带有浓厚宗教色彩的王朝史，不是所谓的“世界史”，穆斯林原本没有这种观念，当然也就没有书写这样的历史。^②但是，由于西方提出分类，又通过科学的研究让对方接受这种观念，随着西式教育的普及，这种分类和观念也就深入骨髓了。

到今天，东西方都接受了“伊斯兰世界”这个概念。上述简单追溯可以说明，这样一个自西方灌输来的概念，尽管容易使人丧失独立思考的能

^①（美）爱德华·萨义德《东方学》，王宇根译，生活·读书·新知三联书店，2000。

^②伊本·赫勒敦可能部分地算是例外，见（突尼斯）伊本·赫勒敦《历史绪论》，李振中译，宁夏人民出版社，2015。

力,但迫于西方自近代以来建立的话语霸权,大家又不得不接受。现代的“伊斯兰世界”概念,跟古代几乎没有什么关联,这是西方关于东方的意识形态的产物,是一个强加给全世界的定义和概念。只是,作为伊斯兰主义者的接受方,也不是完全被动的,他们接纳了这一被西方强加的标签,又使其成为反西方意识形态的基础。

除了“伊斯兰世界”这个概念外,民族问题也是类似的。比如,关于什么是突厥人/土耳其人,作为一套近代民族观念,最初也不是土耳其自己提出来的。除了历史上的波斯-阿拉伯文献这个传统之外,对近代土耳其来说,更重要的是,他们也是在东方学里找到了土耳其。从格卡尔普等人的叙述中,我们很容易了解这个过程。直到现代土耳其共和国定国名时选择“土耳其”(Türkiye),政治精英们也强调,欧洲人长期以来就是这么称呼我们的,他们这么说的时侯,至少可以追溯到马可·波罗的同代欧洲人所使用的“Turquie”。^①欧洲人长期称奥斯曼帝国为土耳其帝国,欧洲人对“土耳其”的认知,经历了一个从肯定/赞赏到恐惧再到蔑视的过程,变化主要是在启蒙运动之后发生的,经历启蒙运动的欧洲将土耳其塑造为一个野蛮、专制和暴政的社会,“土耳其”在欧洲几乎与“伊斯兰”同义。

落后了的土耳其人逐渐地不得不或主动愿意去西方学习。留学时,他们会学到很多西方人关于东方的著述。当然,那些著述的材料也是从东方获取的,比如大量关于突厥-蒙古的历史知识,就是来源于中国的史书(当然也有波斯-阿拉伯的史书)。但是,经过西方人的加工,这些知识又变成西方知识体系中所谓东方学的一部分,这是西方表述东方的方式,也是相对中性意义上文化帝国主义的一部分。对土耳其人来说,将东方学中有关土耳其的部分译介回奥斯曼帝国,就是通过那个知识系统来了解自身,并建构自身的认同的必经之路。与此同时,那也是利用西方的知识和思想资源来消除对土耳其的蔑视性史观的手段。强势的西方所带来的有关东方(土耳其)的知识,就成为东方与西方抗争的“子之矛”,因为,土耳其民族主义崛起后,其与西方的话语相对抗的武器,说到底还是西方生产的知识。具体对“伊斯兰世界”这个概念而言,道理是一样的,只不过一个是民

^① 根据伯希和的考证,马可·波罗本人更多地使用“Turcomanie”来指称安纳托利亚,而使用“Gran Turchie”(大土耳其地方)指称察合台汗国。Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo*, II, Paris: Imprimerie Nationale, 1963, pp. 864-865.

族的，一个是宗教的。当然，民族的这个概念比“伊斯兰世界”要小得多。

即使我们仍然使用“伊斯兰世界”这个概念，也需要注意其背后的意识形态问题。现在，尚不可能出现一套能够自圆其说的、不同于已有知识分类体系的表述。语言不只是一个工具，它还会传达一套政治的、文化的价值观念，“伊斯兰世界”就是那套强加给全世界的意识形态的产物。羽田正找到了一个还不太常用的替代性的概念，那就是，他比较倾向于使用“人口上穆斯林占大多数的地区”这样的表述，但是，这样一个描述性概念既不严谨，也不够简练。

本文在此简单辨析一下什么是意识形态。今天，大部分人都认为意识形态是政治体发明和运用的一种观念/宣传系统。不过，在其本源的意义上，意识形态这个词指的是观念的科学，或者说跟观念有关的一套东西，有点类似于“思潮”。关于意识形态的理论，最好的研究是德国哲学家卡尔·曼海姆。^①他对意识形态的分析很复杂，但主要的意思是，意识形态主要指占支配地位的阶级的一套思想体系。在他看来，被统治者阶级也有意识形态，但是他认为这套体系可以用乌托邦这个理念来支撑，被统治阶级的叫乌托邦，统治阶级的叫意识形态。曼海姆深受马克思主义的影响。曼海姆的研究造成了一个后果，即他使得本源意义上的意识形态发生了转变。也就是说，当我们说意识形态是一种思潮的时候，我们一般情况下认为是在比较客观地描述它。但是，当我们说“某××主义”是某种意识形态的时候，就暗含着“虚假意识”的意思在里面。也就是说，相对于客观和理性的知识来说，意识形态是有一些扭曲的，因为这种虚假的成分和意识形态的倡导者是有关系的。在本文中，我们仍然是在更接近意识形态本源意思的意义上使用这个词，而不是把它作为一种政治的宣传来看待。

仅就19世纪以来的近现代历史来说，中东地区的意识形态多且杂，如奥斯曼主义、世俗主义、土耳其主义、社会主义、瓦哈比主义、萨拉菲主义、伊斯兰主义、泛伊斯兰主义、阿拉伯主义、女权主义、反美主义等。19世纪以来，在不同的历史时期，这些意识形态的地位和作用各不相同，也就是有一个此消彼长的过程。

比如，在今天的阿拉伯世界，阿拉伯民族主义（Arabism）已经不如从

^①（德）卡尔·曼海姆《意识形态与乌托邦》，黎鸣、李书崇译，译林出版社，2016。

前那么重要了，多个民族国家已经在阿拉伯人中建立，原来那些主张联合在一起的意识形态，比如泛阿拉伯主义，也已经失败了。再比如，在土耳其，凯末尔主义（Kemalism）一直是很重要的意识形态，不仅对土耳其，对整个世界来说，从东南亚、中亚，一直到西亚，凯末尔主义的影响力曾经很大。但到了今天，凯末尔主义的影响力跟历史上的极盛时期相比已经很小了。在土耳其国，其影响力也大不如前。这说明，像土耳其这样一个曾经被视为榜样的国家，也已经发生了剧变，而且这个变化不是很早就发生的，而是近些年才发生的。有一位在美国做人类学研究的土耳其学者用自身经历讲述了凯末尔主义在土耳其的演变。十几年前她返回土耳其的时候发现，父母在汽车里、家里到处悬挂或放置各种带有国父凯末尔头像的饰物，她得出结论说：在凯末尔活着的时候，伊斯兰被“私人化”了，凯末尔主义成为公共的；而在正义与发展党（AKP）执政的 21 世纪，凯末尔主义则被“私人化”和边缘化了，伊斯兰主义成了公共的。^①

进一步说，这位学者以人类学家特有的敏感注意到自己母国的惊人变化。这也是社会意识形态发生变动的重要表征。20 世纪凯末尔主义的世俗化改革，就是要使伊斯兰教“私人化”，即成为私德，使其跟国家的政治运作、公共领域相剥离，尤其是要远离教育领域。伊斯兰的“私人化”，意思是作为个人良心，它是自由的，在私人空间可以做合法的宗教活动，比如家就是私人空间，但在政府大楼和学校等公共领域是不行的；但是到 21 世纪，这个事情倒过来、反过来了，公共领域戴头巾逐渐谋求合法化（现在已经合法化了）。作者的父母是不喜欢现在这个新状态的，是不喜欢执政党的做法的，其反抗的形式就是摆出一些有象征意义的符号，也就是国父凯末尔头像的饰物以及其他各种可以展示的符号。这是一种“私人化”的对现状不满的表达。但是，这个对国父形象的展示，归根到底是一个私人行为，就与以前伊斯兰被威权主义国家强行“私人化”了相似，只不过，现在是凯末尔主义被“私人化”了，而伊斯兰主义则变成了公共的。这就非常形象生动地说明，曾经作为世俗化模式与榜样的土耳其，它的主流意识形态已经发生了巨大变化。在土耳其，现在最重要的意识形态当然是正义

^① Esra Ozyurek, *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Durham and London: Duke University Press, 2006.

与发展党所代表的伊斯兰主义，那是有宗教色彩的政治意识形态，更重要的是，如今它已经成为一个常态，而不再被视为一种暂时性的“变态”。^①

二 近代的转型：奥斯曼主义、哈里发主义与民族主义

对国家建设（state building）来说，与提升民众凝聚力的意识形态有关的就是民族主义，其实也就是民族国家建设（nation building）。^② 民族主义之所以重要，就在于中东是一个帝国统治连绵不绝的地区，在这样的条件下，如何建立现代民族国家，就是中东民族主义的重要任务。直到今天，对于很多阿拉伯国家来说，现代国家建设的问题仍未解决，部落主义盛行就是一个很好的例证。

从帝国向民族国家的转变，尽管是现代的趋势，但这对中东地区来说，首先还是一个从外输入的模式。具体而言，这就是西欧近代民族国家政治模式引发的挑战。1648年出现的“威斯特伐利亚体系”是民族国家原则普世化的起点。查尔斯·蒂利曾经提出过“战争缔造民族国家”的重要理论。^③ 欧洲封建时代实际上是“战国”状态，长期处于战争状态的国家，无论是建立常备军还是改善军事技术与装备，其面临的一个重要问题就是如何使其国家管理和征税更为高效。在传统时代，一方面是获得具有经济利益的土地以及土地上的人口，并实现更高效地征税（其本质要求，自古以来就是实现黄仁宇所谓的数目字管理）。在近代，税收的增加又与资本主义工商业的发展密切相关。欧洲体系原本是分封制（我的封臣的封臣不是我的封臣），然而君主国之间激烈的无序竞争使得各国相继建立了常备军。如何供养军队并提高战斗力，就有赖于财税体制和军事技术的改进。^④ 于是，

① 曾涛 《土耳其模式：历史与现实》，《新疆师范大学学报》2012年第2期；曾涛 《延续与变迁：当代土耳其的政教关系》，《西亚非洲》2018年第2期。

② “State building”主要是指国家政权的官僚—科层化与理性化，强调的是权力的渗透性、分化以及对下层的控制。“nation building”主要体现在公民对民族国家的认可、参与、承担义务与忠诚。

③ [美] 查尔斯·蒂利 《强制、资本和欧洲国家（公元990—1992年）》，魏洪钟译，上海人民出版社，2007。

④ 日本学者冈田英弘在分析中国的皇帝制度时尤其重视税收这个维度，甚至将皇帝视为典型的企业家，国家是皇帝的私营企业。这一视角对我们认识税收和中央集权的关系还是有启发的。（日）冈田英弘 《日本史的诞生》，王岚、郭颖译，海南出版社，2018，第18~21页。

开始形成日益具有中央集权化的管理体系。随着西方近代君主国的发展，这些君主国规模虽小，但日益强大，并开始向外扩张。由于欧洲对非西方世界构成了日益剧烈的冲击，后者纷纷效仿西方体制，增强凝聚力，改变“只知有朝廷（皇帝），不知有国家”的局面。^①这就是民族主义产生的一个逻辑。

从中东的近代历史进程看，民族主义最初还是在帝国的基础上发展起来的，也就是所谓的奥斯曼主义（Osmanlıcilik）。那么，为什么会出现奥斯曼主义呢？

一战前，中东地区没有今天这么多独立的国家，伊拉克、埃及、叙利亚等都是奥斯曼帝国的属地。当然，奥斯曼帝国崩溃以后，陆续出现了二十多个阿拉伯国家和一个土耳其，更重要的是东欧和巴尔干地区在较早的时候出现了大量新兴的东正教国家。就巴尔干的情况来说，早在 19 世纪的时候，大家就意识到世界历史已经进入了民族主义的时代。一般认为，在奥斯曼帝国各族群中最早出现民族意识的是巴尔干的基督徒，他们是在法国大革命后主要因为受外来影响拥抱了民族主义。土耳其历史学家伊尔拜·奥泰勒指出，这种认识并不完全正确，巴尔干人在历史上曾经建立独立的国家，拥有独立的教会与文学语言，这些历史遗产是他们民族意识产生的重要因素；在巴尔干的斯拉夫人中，他们的民族意识的起源甚至可以追溯到文艺复兴的影响，16~17 世纪时南部斯拉夫人中的知识分子已经在一定程度上受到了马基雅维利思想的影响；即使在 16 世纪以来的某些巴尔干地区的农民暴动中，也可以发现某些民族主义意识的痕迹；在导致巴尔干地区民族主义发展的各因素中，还不能忽视 1683 年奥斯曼帝国第二次围攻维也纳的失败，这次失败使得奥斯曼帝国在国内外的权威受损，它鼓励了巴尔干地区民族主义的发展，同时，战败也使得奥地利与俄国在多瑙河流域的影响增强了。^②

对于奥斯曼帝国的统治阶层（也就是能够被称为“奥斯曼人”的那个不同宗教、种族构成的阶层）来说，要把帝国变成一个现代的国家，面临很大的压力和阻力。最明显的一点就是，这个帝国传统上是一个多元主义

① 对这个问题论述最经典的应该还是梁启超。

② İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Kronik Kitap, 2018, pp. 63-65.

的帝国，也就是说，它长期以来就不是一个按照类似中国式的中央集权模式管理的国家，更没有缔造一种统一的认同。也是基于这种马赛克式的结构，到近代，巴尔干地区开始产生民族意识，并得到了欧洲列强的支持。最典型的就是 19 世纪 30 年代希腊独立这个例子。本来希腊的起义已经基本上失利了，但由于欧洲列强的干预，奥斯曼帝国还是不得不认可了希腊的独立。对俄国来说，以东正教的或斯拉夫人的理由干涉奥斯曼帝国的内政，更是顺理成章。在这个过程中，奥斯曼帝国的异族和异教统治通常被诟病，成为外来干涉的理由。了解和熟悉欧洲列强套路的奥斯曼人，在面对这种形势时，无论是出于自强还是堵住欧洲列强的口，都不得不积极推动帝国的改革。

如果说塞利姆三世和马哈茂德二世的改革主要还是在于建立新军、镇压地方实力派，那么，之后的改革便进入体制的层面，这就是历史上著名的“坦齐麦特”（意为“改革”或“重组”）时代。坦齐麦特最重要的一个举措就是推行后来被称为奥斯曼主义的意识形态和政策。

关于奥斯曼主义，比较简单的表述就是创造一个奥斯曼帝国的不同层面都认同的“奥斯曼民族”。也就是将原先仅限于统治阶层（askeri）才能使用的奥斯曼人这个身份普遍化为帝国全体人民的认同。显然，这是一个创造国族的动议。坦齐麦特时期的奥斯曼主义就提出，帝国所有人民不分宗教、肤色、族群一律平等，具有平等的权利和义务。看起来，这是一个很有现代感的理念。但这个理念遭到了不同阶层的反对。相对于平权化的奥斯曼主义，奥斯曼帝国的旧体制是差异化管理的。从社会的层面来说，各个族群和宗教的精英都有进入统治阶层的通道和可能，大部分平民是实行教派自治的，理论上穆斯林具有“一等公民”的地位，伊斯兰教法（sharia）法庭具有更高的裁判权。奥斯曼主义最初遭到一些穆斯林的反对，他们认为，平权化不符合伊斯兰教法，根据伊斯兰教法，穆斯林和非穆斯林之间在伊斯兰教作为国教的帝国中不应该是平等的。这个现象颇类似于印度的莫卧儿帝国历史上阿克巴大帝提倡各宗教平等时，他首先是遇到了伊斯兰教士和贵族的反对。可见，对于传统的伊斯兰帝国来说，这个平等的观念不是本有的，而是从西方引进的。他们也知道，所谓法律面前人人平等，是强势的西方强加给伊斯兰帝国的一个观念，尤其是基督教列强利用宗教的理由干涉奥斯曼帝国的内部事务，更是引起了穆斯林的愤恨。

不只是穆斯林反对奥斯曼主义，从非穆斯林的角度来说，他们也不见得渴望那种平等。历史上，有一些非穆斯林女性更愿意去伊斯兰教法法庭上訴自己遭到的不平待遇，因为传统伊斯兰教法在有些方面对女性权益的保护优于基督教的传统。奥斯曼帝国对非穆斯林的“有经人”（Ahl al-Kitab，主要是指基督徒和犹太人）实行特别的保护，收取一定的丁税（Jizya）之后，就免除其兵役，并享有宗教共同体（millet，基于宗教认同的共同体）的某种自治权。基督徒很享受这种待遇，他们不用上战场，更愿意从事工商业。随着资本主义的发展，非穆斯林的经济地位日益提高。另外，奥斯曼帝国历史上比较强大的时候曾经赋予欧洲来的商人某种贸易特惠权，当时，奥斯曼帝国强大，这种特权并无危害。但随着奥斯曼帝国的衰落，这种特权就造成了危害，尤其是境内的一些非穆斯林可以从列强那里获得这种身份，享受这个特权。在这种情况下，穆斯林当然是不满意的。马克思、恩格斯写有关土耳其问题的时事评论时，就很清楚这一点。大意是说，希腊东正教徒中资产阶级地位上升了，他们经济条件越来越好，还得到列强的支持。在这种情况下，他们就将奥斯曼帝国视为发展的阻力，故要摆脱其统治。

所以说，奥斯曼主义虽然看起来、听上去很美，但在奥斯曼帝国内外、上下都遇到了阻力。不是说它是一个错误的政策，而主要是因为它提出的时机不利。也就是说，在一个民族主义上升的时期，打造奥斯曼民族认同很难取得什么实际效果。巴尔干地区基督徒的民族主义仍然继续发展着，希腊独立了，其他民族争得了自治或半独立的地位。列强也没有给奥斯曼人太多的机会。奥斯曼帝国之所以还能够苟延残喘，无非是列强之间的猜忌和竞争（尤其是西欧国家与俄国之间），暂时延长了其寿命而已。

“奥斯曼民族”是一个没有历史支撑的（或者用安东尼·史密斯的话说，没有族裔核心“ethnic core”）虚构。除了一些具有既得利益的精英阶层之外，极少有人热衷于此。也就是说，尽管建构论强调民族是国家建构的产物，但这种建构并非虚构，它仍然需要语言、种族、共同历史记忆、领土等元素的支撑，离开这些传统的元素，国族难以建构起来。随着历史的发展，我们可以发现，到了 19 世纪后期，奥斯曼人所统治的大片欧洲基督教领土正在迅速萎缩。

大量穆斯林向奥斯曼帝国腹地的移民给奥斯曼帝国带来了巨大冲击。奥斯曼帝国本是一个人口结构多元的帝国。但随着奥斯曼帝国在欧洲的基

督教领地的丧失^①，帝国的人口结构发生了重大变化^②，非穆斯林人口迅速流失，这相应地使帝国的穆斯林人口增多。同时，随着非穆斯林势力在巴尔干、克里米亚、伏尔加河流域以及中亚地区的发展与扩张，当地越来越多穆斯林被迫移民到奥斯曼帝国。在奥斯曼帝国，穆斯林移民可以非常方便地获得公民权，甚至连来源国的护照等资料都不查问，这也是各地穆斯林愿意移民而来的原因之一。^③

大量穆斯林移民的到来，加上非穆斯林人口的流失，使得奥斯曼帝国开始成为一个真正的穆斯林占绝对优势的国家^④，这是19世纪末期奥斯曼帝国政府推行泛伊斯兰主义的重要原因之一。简言之，帝国境内穆斯林的比重迅速增加，奠定了帝国的人口基础。放眼北非、阿拉伯世界、小亚细亚，帝国能够号召的民众大部分是穆斯林。人口结构的变化导致奥斯曼人心态上的一个重大变化。因为推行坦齐麦特改革的时候，不是要在穆斯林之间实现权利平等，而是要在穆斯林和非穆斯林之间实现平等，现在剩下的都是“自己人”了，国内还剩下的那些少数民族心里也向往已经独立的国家，或者希望列强能够以宗教的理由来干涉奥斯曼帝国的内政。那么，对穆斯林占多数的奥斯曼帝国来说，它现在也可以效法之。这就是以近代哈里发为中心的泛伊斯兰主义，也就是说，列强以宗教的理由来干涉奥斯曼帝国，奥斯曼帝国作为防御方，也可以用相似的理由干涉对方的穆斯林事务，而且理由也是很充分的，因为，伊斯坦布尔的哈里发，至少在理论上，是全世界逊尼派穆斯林的精神领袖。在伊斯坦布尔的苏丹-哈里发自1517年以来就是这样的双重身份。在近代之前，这个身份并没有被突出过，

① Bruce Clark, *Twice a Stranger: How Mass Expulsion Forged Modern Greece and Turkey*, London: Granta Books, 2006, p. 6.

② 在16世纪之前，奥斯曼帝国的人口中基督徒占多数，到16世纪初奥斯曼人征服了阿拉伯地区之后，帝国境内的基督徒和穆斯林人口几乎各占一半。关于16世纪奥斯曼帝国的人口数据及其结构，参见 Veli Yadirgi, *The Political Economy of the Kurds of Turkey*, New York: Cambridge University Press, 2017, p. 79。

③ James H. Meyer, *Turks across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderland, 1856-1914*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 30.

④ 在第一次世界大战之前，奥斯曼帝国的人口，穆斯林的比例已经达到了约80%，见 Bruce Clark, *Twice a Stranger: How Mass Expulsion Forged Modern Greece and Turkey*, London: Granta Books, 2006, p. 13。关于对亚美尼亚人的大规模流放，参见〔日〕佐原徹哉《中東民族問題の起源—オスマン帝国とアルメニア人》，白水社，2014，10~15页。

毕竟奥斯曼帝国并没有遭到过太大的危机，奥斯曼皇族也没有阿拉伯血统。但到现在，哈里发主义在一个危机时代出现了，尤其是表现在外交上，毕竟在俄罗斯、在欧洲列强的殖民地，有大量的穆斯林。在这种情况下，打出哈里发主义或泛伊斯兰主义的意识形态，还是有点用的，它在精神上获得的支持远远大于实质上获得的支持。

这个问题不只有一个奥斯曼视角，还有一个列强竞争的视角。一战期间，德国一些有东方学背景的人认为，与奥斯曼帝国结盟有一个好处，那就是可以利用哈里发动员协约国殖民地的穆斯林起来叛乱，从而牵制协约国。于是，在一战中，奥斯曼帝国及其德国盟友，希望能利用哈里发的宗教号召力在全球发动穆斯林的“圣战”。德国情报部门更是希望借此在英属印度兴风作浪，以在西线牵制英国，因为在当时的印度有 6500 万穆斯林，占印度总人口的 1/4。英国对此也非常警惕，采取相应措施确保印度穆斯林的效忠，主要是利用当地穆斯林宗教领袖，发布抵制奥斯曼苏丹 - 哈里发的声明，争取穆斯林的支持，法国也如法炮制。这些措施取得了较好的效果。但德国和奥斯曼帝国的“圣战”号召并非毫无效果，比如，法军中有些北非士兵受到“圣战”的影响而倒戈，德国针对穆斯林俘虏的“新月营”也取得了一定成功，动员了一些穆斯林俘虏加入奥斯曼帝国的“圣战”。在高加索地区与俄国的对抗中，“圣战”对当地穆斯林也产生了一定影响，而奥斯曼军队中的亚美尼亚人则受到俄国宗教煽动的影响。^①

当然，英法等老牌列强并未陷入穆斯林人民战争的汪洋大海。“圣战”的影响并不太大，也说明哈里发的号召力并不是无限的，毕竟，也有很多殖民地和半殖民地的民众加入协约国的行列去打仗了。但不管怎样，泛伊斯兰主义在心理上对协约国还是有很大冲击的，协约国不得不花费巨大精力去做反宣传的工作。

奥斯曼帝国的参战造成了一个后果，也就是当德国在欧洲西线战场上面临巨大压力时，奥斯曼帝国在东线牵制了英法势力，所以，泛伊斯兰主义起到了延长一战时间的作用。恰恰是由于奥斯曼帝国的参战，使得一战成为真正的大战，否则，它就只是一场欧洲的战事。这次大战波及埃

① (英) 尤金·罗根 《奥斯曼帝国的衰亡：一战中东，1914 - 1920》，王阳阳译，广西师范大学出版社，2016，第 55、60、68、70 ~ 72、90 ~ 94、126、135、260 页。

及、土耳其、阿拉伯、高加索地区，所以，它是世界大战。

随着一战的结束，以哈里发为中心的泛伊斯兰主义意识形态也就很快成了历史。因为，1924年，哈里发这个职位被土耳其共和国正式废除了。当然被废除之时，还引起了世界范围内很多穆斯林的不同意见，尤其是南亚地区，不少穆斯林是拥护和捍卫哈里发的。他们有个哈里发运动，在土耳其独立革命时期就支持凯末尔领导的穆斯林力量，理由就是捍卫哈里发。他们甚至在看到土耳其决心废除哈里发时，提出过要选举凯末尔为哈里发的主张，这种不切实际的主张当然没有被采纳。土耳其用这种姿态宣布进入了民族国家时代。

一战终结了奥斯曼帝国。中东进入新的历史时期。阿拉伯地区也被瓜分了。一战期间，英法一方面煽动和利用阿拉伯起义，反对和牵制土耳其人；另一方面，秘密协商瓜分阿拉伯地区，即1916年的《赛克斯-皮科协定》。

这就提出了阿拉伯民族主义的问题。1916年的时候，发生了麦加的谢里夫领导的阿拉伯人起义。著名的阿拉伯的劳伦斯的故事就是发生在这个时期。谢里夫领导阿拉伯人反对土耳其人，并不完全是基于民族的理由，还有反对青年土耳其党人改革的因素。1908年，青年土耳其党人发动革命，奥斯曼帝国进入第二宪政时代，1876年宪法被恢复了。青年土耳其党人就是那批在军事学校受了新式教育的人。他们跟帝国传统精英不一样。他们认为军人不只是军人，不只是一定要听政治家的命令。他们相信军人是社会的领导者。他们的这个观念是很强烈的，也就是军人要掌控一切，不只是一要在战场上厮杀，甚至认为只有军人才能拯救这个民族，只有军人才能带领民众扫除内外威胁，实现民族的振兴。到1908年青年土耳其党的军官上台的时候，绝大部分帝国精英的军官阶层都接受了这样的意识形态，就是军官精英主义。所以，青年土耳其党人上台后要从事的是一个全新的事业。在麦加的谢里夫看来，青年土耳其党这批以青年军官为主的土耳其人，不是真正的穆斯林，他们从来没有受过系统的宗教教育，整天满脑子想的是怎么样拯救国家和民族，怎么实现一个世俗的世界。也就是说，他们信仰不虔诚，他们宁要科学而不要宗教。青年土耳其的意识形态是科学主义，他们认为，人类历史的斗争主线是科学和宗教的斗争，而科学永远走在胜利的道路上，他们要实现的是一个科学统治的世界。麦加谢里夫非常不喜

欢青年土耳其党人，他提倡阿拉伯民族主义的一个重要因素是同土耳其人没什么可妥协的了，彼此价值观不同，青年土耳其党人连穆斯林都不想做了。因而，我们在讨论阿拉伯民族主义的时候，不能忽视背后的这种意识形态的斗争。

阿拉伯民族主义是一种阿拉伯民族意识的表现。以往的倾向是认为先知传达的信息是给全人类的，体现在《古兰经》文本中。阿拉伯民族主义兴起后，首先要讲先知是我们阿拉伯人的，伊斯兰的经典是阿拉伯语的。这里面有一个将原来是普适的东西民族化的过程。阿拉伯民族主义的历史书写明显地表现出这一倾向。建立一个统一的阿拉伯民族国家的诉求，无论在内还是在外，最后只是幻想。今天，阿拉伯民族的四分五裂，是可以追溯到这个源头的。当然，建立一个统一的阿拉伯国家的想法并未完全消失。在面对共同的犹太复国主义的以色列时，阿拉伯人还是比较团结的，尽管他们失败了。

三 中东主要国家的现代化进程^①

对中东地区而言，现代化大致始于 18 世纪末奥斯曼帝国的变革，直到 20 世纪初，中东大部分地区还是在奥斯曼帝国（名义或实质的）控制之下。在本文中，现代化被定义为一个与工业化、科学化、理性化、科层化、民主化、市场经济、个人主义、公民社会等有关的历史过程。在 16 世纪初，在与奥斯曼帝国的竞争过程中，伊朗的萨法维王朝也出现过类似于后世的“现代化”雏形。当时，萨法维人的传统骑兵在卡尔迪兰被奥斯曼人的火器打败，之后萨法维人奋发图强，聘请欧洲的教官，对军队进行了技术、装备和管理上的变革，其目的就是与奥斯曼人抗衡。^② 萨法维帝国后来成为所谓 17~18 世纪的“火药帝国”之一。这样一个过程，当然也可以算作现代化进程的一部分。但与我们前述的现代化诸综合因素相比，这仍然是传统社会范畴和框架下的变革，还不能被认为是现代化的开端。世界现代史主

^① 这一部分的内容曾经收入马克垚主编《世界文明史》，北京大学出版社，2016，第 27 章。

^② 〔英〕弗朗西斯·鲁滨逊主编《剑桥插图伊斯兰世界史》，安维华、钱雪梅译，世界知识出版社，2002，第 74~75 页；Abbas Amanat, *Iran: A Modern History*, Yale University Press, p. 90 〔美〕埃尔顿·丹尼尔《伊朗史》，李铁匠译，东方出版中心，2010，第 94 页。

要是一个由西方推动的发展过程，西方产生的技术、制度和理念成为非西方社会竞相学习和模仿的对象，现代世界体系也是由西方推动和主导建立的。这么说并不是盲目地追随西方中心论，也不是否认非西方的自主性和主动性，而是就近代世界秩序的大势来说的。

器物层面的变革比较容易理解，因为“落后就要挨打”的道理很简明。彼得大帝改革之后的俄国多次击败奥斯曼帝国，奥斯曼帝国连续丧权失地。18世纪末，奥斯曼帝国就开始了带有西化性质的改革。^① 战场上的失利使奥斯曼帝国的统治者痛下决心，搞器物层面的西方化：购买新的武器，建立新军、新式学校，聘请来自法国、德国的教官，设计新的选拔体制，把帝国优秀的孩子送到新式军校。^②

在此之外，更为重要的是国家和社会组织方式的变革。奥斯曼帝国曾经以世界主义和多样性闻名，但在规模较小的欧洲主权民族国家面前显得孱弱，尤其是原本并不起眼的俄国，经过彼得大帝的改革，一举崛起为北方强国，连续多次击败奥斯曼帝国，并吞并其大片领土。这就不能不引发奥斯曼人的思考。也就是说，原先多元主义的、松散的帝国，在装备先进、管理更为有效的欧洲新兴国家面前，暴露出其弱点。更何况，至迟自18世纪以来，奥斯曼帝国内出现了大量地方实力派（ayan），更是削弱了奥斯曼帝国统治者的力量。从这样的背景来看，18世纪末以来奥斯曼帝国的现代化改革，主要就是围绕着建立新军、强化中央集权。也就是从军、政两个方面实现强国梦。^③

在帝国崩溃之后，为了反对殖民主义，争取民族独立，中东各国人民都进行了斗争，世俗民族主义者与传统的伊斯兰势力都参加了这场轰轰烈烈的运动（后文将讨论两者的关系）。到20世纪五六十年代，几乎所有的中东国家都赢得了民族独立，建立了民族国家。建国的过程中，主要是世俗民族主义者掌握了权力。建国后，他们利用自己掌握的国家权力推行了一系列世俗

① “苏丹塞利姆三世王朝（Sultan Selim III, 1789 - 1807）往往被看作西化进程的开端。但是有些土耳其历史学家把日期还要往前推，认为西化趋势发端于18世纪初叶。”参见（美）戴维森《从瓦解到新生：土耳其的现代化历程》，张增健、刘同舜译，学林出版社，1996，第80页。

② 后来的问题是，这批新式精英竟然推翻了帝制。这是历史的反讽。

③ 财政方面的改革当然也很重要，但直到帝国末期，奥斯曼帝国不但一直没有找到有效的办法，而且日益依附于西方列强，终致失去了财政自主权；其改革所需要的经费通常是由没收地方大员的财产来供给的，后期则出现了更多向列强举债的情况。

的改革，其目的是在世界民族之林占有一席之地，不至于再次沦于落后挨打的境地。这些改革大体可以分为资本主义和社会主义两种，其共性是世俗化与现代化，初期都取得了比较显著的成就。但由于种种情况，中东的现代化进程遭受了不同程度的挫折，引发了各种各样的社会问题。为了方便后文讨论意识形态问题，本节将简述中东主要代表性国家的现代化进程。

20 世纪 20 年代，土耳其在凯末尔的领导下首先赢得了民族独立，率先走上了现代化的道路。二战后，中东各国也相继赢得了民族独立，各国的世俗民族主义者在国内领导了实现现代化的运动。20 世纪中叶，纳赛尔领导的埃及共和国走上了现代化道路，巴列维领导的伊朗共和国也一度成为世人瞩目的对象。它们都曾经是中东现代化的典范。

(一) 凯末尔主义与土耳其

奥斯曼帝国在第一次世界大战中的失败，使它失去了非土耳其人居住的绝大部分地区，土耳其本土（安纳托利亚）的大部分也被法国、意大利、英国和希腊的军队占领。1919 年开始的由凯末尔领导的民族解放战争将外国势力赶出了土耳其本土，使土耳其大致获得了今日的边界。1923 年，土耳其共和国建立。趁着民族解放战争的胜利在土耳其人中点燃的民族主义热情，凯末尔党人着手在土耳其建立世俗的现代国家，推行了一系列改革，改革的指导思想后来被概括为“凯末尔主义”，在土耳其国内通常称“阿塔图尔克主义”。在我们的话语体系中，凯末尔主义被认为是土耳其民族资产阶级的理论学说和思想体系，它是在半殖民地半封建的土耳其国家中孕育、在反帝的民族革命战争中逐步形成，并在一系列政治和社会改革中丰富和发展起来的。^① 凯末尔主义的主要内容包括六大原则：共和主义、民族主义、平民主义、国家主义、世俗主义和革命主义。这六大原则于 1937 年 2 月写进土耳其新宪法第二条。^② 这六大原则在土耳其被称为“六支箭”（altı

① 陈德成《论中东民族主义》，《中国社会科学院研究生院学报》1999 年第 6 期。

② 六大原则中的共和主义、民族主义、平民主义、世俗主义早在 1927 年共和人民党（CHF）大会上就提出来了，在 1931 年 5 月共和人民党第三次大会上，增加了国家主义与革命主义，从而成为六大原则。Sina Aksin, *Türkiye Tarihi*, 4, *Cagdas Türkiye, 1908 - 1980*, Istanbul: Cem Yayınevi, 2013, p. 154.

ok) ① 长期是国家的指导思想，是土耳其的官方政治意识形态，也是土耳其实现政治和经济现代化的指导原则。②

(1) 共和主义 (Cumhuriyetçilik)。这是政治现代化的一项基本内容，也就是从帝制向共和制的转型。共和主义原则的目的在于在土耳其进行民族国家的构建和民主制度的建设。其要素包括：政体的共和制、政府的民族性、国家的人民性和人民主权原则。共和主义的目标是要摧毁君主制度本身，并代之以共和制，在新体制下，无差别的公民身份就建立起来了。

(2) 民族主义 (Milliyetçilik)。土耳其民族主义是对奥斯曼主义、泛突厥主义和伊斯兰主义原则中的疏离与超越。它首先是强调建立一个以土耳其民族为基础的地域性民族国家，并主张忠于土耳其，而不是忠于宗教和王朝，这体现了其世俗性。它建立在民族自决权的基础上，认为民族的独立自由是土耳其人生存的前提。为了独立、自由、主权，就要反对帝国主义的干涉、侵略和占领。建国后，为了建构土耳其民族，土耳其国家通过各种手段大力培养和提高土耳其民族 (Turk milleti) 意识。在凯末尔时代，尤其强调土耳其民族的白人种族属性，具有高超的武功、智慧和创造力，对世界古代文明做出过重大贡献；通过教育系统和新的国家机制，③ 土耳其国家倡导学习、研究和宣传土耳其的民族历史，目的在于增强土耳其民族的自尊心、自豪感和自信心。土耳其国家尤其强调土耳其主义 (Turkizm/Turkculuk) 的地域性，反对泛伊斯兰主义和泛突厥主义 (pan-Turkism)。④

(3) 平民主义 (Halkçilik)。也被译为民粹主义或人民主义。在土耳其，平民主义原则强调的是政府和人民相互之间的责任，以及在土耳其社会中阶级的消亡。其具体内容有三方面。第一，强调人民主权。第二，人民平等。凯末尔否认土耳其有阶级存在，坚持所有的人都享有权利与权威，这一主张在 1924 年的宪法中得到了体现。第三，人民都要工作。凯末尔指出 “‘平民主义’是将社会秩序建立在工作 and 权利基础上的一种社会学

① 以往“altı ok”被翻译成“六个箭头”，实际上这是不太准确的，ok 是“箭”的意思。

② 凯末尔主义并非一个严谨的理论体系，凯末尔是一个实用主义者，他本人也无意创造一个理论体系。

③ 比如通过在城镇地区广泛建立的人民之家 (halkevi)，普及民族教育和西式文化生活。

④ [英] 伯纳德·刘易斯《现代土耳其的兴起》，范中廉译，商务印书馆，1982，第 372 页。亦见咎涛《现代国家与民族建构——20 世纪前期土耳其民族主义研究》，生活·读书·新知三联书店，2011，“结语”。

说。”因此，所有人都要工作，也是平民主义的一个重要内容。

(4) 国家主义 (Devletçilik)。这一原则与 1929 年的世界经济危机密切相关。主要内容是强调国家应该在经济生活中扮演重要角色，政府应该积极引导和参与经济活动。国家主义是在 1929 年提出的，其理论的支点是国家干预经济。尽管当时也鼓励私人资本的发展，但加强了政府部门在工业化过程中的主导地位。因此，土耳其的国家主义与自由放任主义相对应，实际上是具有社会主义因素的“国家资本主义”。

(5) 世俗主义 (Laiklik)。在现代土耳其语中，“世俗主义”这个词语直接来自法文，它是凯末尔主义中最具革命性、也最有争议的原则。它强调宗教与政治分离、宗教与司法分离、宗教与教育分离，宗教仅是私人信仰问题，同时以国家宗教事务局 (Diyamet) 这一官方机构的形式对宗教事务实行严格管理。土耳其首先废除了苏丹和哈里发，接着又对司法、教育与宗教的分离采取坚决措施：撤销宗教与教产事务部，将全部宗教学校停办，废除沙里亚法和宗教法庭，而代之以一系列以西方法典为蓝本的新法和世俗法院；1928 年土耳其宪法中删去了伊斯兰教为国教的条文，又废除了多妻制和休妻制，提高了妇女的地位。接着，世俗化改革又由政治领域向日常生活领域推进，典型的措施是以欧式服饰代替土耳其民族服饰。但需要指出的是，土耳其的世俗化，在宗教问题上主要表现为政教分离，而不是无神论，世俗化的目的不是消灭伊斯兰教，而是要使它同政权相分离，停止宗教及宗教人士在政治、社会及文化事业中所具有的权力，使他们的权力仅以有关信仰及礼拜方面的事务为限。

(6) 革命主义 (İnkılapçılık)。也有人称为“改革主义”。在六大原则中，这是最模糊的原则。有人认为基本上可以把它看作凯末尔改革的一个总结。它强调捍卫革命原则，提倡改革，反对盲目保守、满足现状和听天由命，反对停滞和倒退，主张学习现代西方社会的文明，抛弃东方过时的落后的社会文明。^①

凯末尔主义的六大原则从政治、经济、宗教、思想等方面对土耳其国家的发展目标做了规定。整体上来讲，这六大原则涉及国家建设和民族发

^① Sina Aksin, *Türkiye Tarihi*, 4, *Çagdas Türkiye, 1908 - 1980*, Istanbul: Cem Yayınevi, 2013, pp. 150 - 151.

展的各个主要方面，也可以说是一个系统的纲领。此外，凯末尔主义具有双重性：一方面它为土耳其今后的发展规定了一个既定的、不可逆转的方向；另一方面这些原则又都具有弹性，它可以合法地进行争论。或许就世俗主义而言，我们有更多的话可以说，按照有的学者的总结，“世俗主义只有在它成为个人精神的一部分时才能有成效，才能取得成功。它假定人视自己为民族国家的公民而不是传统社区的一员。它意味着把宗教放在个人与上帝直接交流的层面上而不得干扰社会生活。它意味着信仰是宗教行为，宗教似乎是行为的道德规范而不是社会、经济和政治组织的制度。它意味着在公民层面上的与不信教或信其他宗教的人的最终和平相处”^①。有兴趣的人可以深入检讨一下土耳其在这个层面上的成果如何。但无论如何，在凯末尔主义的指导下，土耳其的现代化取得了令人瞩目的成就。直到20世纪70年代初，土耳其的经济发展得比较顺利。在这半个世纪里，土耳其实行的是进口替代工业化发展战略，基础工业和消费品工业基本实现了自给自足。

（二）纳赛尔主义与埃及

埃及在16世纪初被纳入奥斯曼帝国版图，当地的马穆鲁克贵族阶层一直保留下来，具有重要的政治影响力，不断与伊斯坦布尔中央对抗。18世纪末拿破仑入侵埃及，以先进武器摧毁了马穆鲁克势力。后出身于阿尔巴尼亚的军官穆罕默德·阿里控制了埃及，迫使奥斯曼帝国中央承认其总督地位，但不再完全听命于伊斯坦布尔政府。自19世纪初以来，在穆罕默德·阿里的主政下，埃及开启了改革，这可以看作埃及现代化的开端。经过阿里的改革，埃及得到了飞速发展，很快成为奥斯曼帝国境内最强大、实际上已独立的省区。^②但是，阿里的改革被英国殖民主义者的入侵打断。埃及作为英国向地中海东部扩张的基地和通向印度殖民地的重要通道，早在1801年就遭到英国的侵略，1882年被英国武装占领，此后的埃及一直作为英国的殖民地存在了几十年的时间。1922年，虽然英国被迫承认埃及为独立主

^① Habib Boulares, *Islam: The Fear and the Hope*, London and New Jersey: Zed Books Ltd, 1990, p. 87.

^② Sayyid-Marsot, Afaf Lutfi, *Egypt in the reign of Muhammad Ali*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

权国家，但实际上仍保持着对埃及的殖民统治。1936 年的《英埃条约》规定，英国可以在苏伊士运河区驻扎军队，有权使用港口、机场等交通设施。英国垄断了埃及的棉花生产、收购和出口。1948 ~ 1952 年，埃及棉花种植面积占耕地面积的近三分之一，出口额占埃及总出口额的一半以上。埃及成了英国纺织工业的棉花生产基地和商品销售市场。

1952 年，以纳赛尔为首的埃及自由军官组织发动革命，推翻了国王福阿德·法鲁克（1936 ~ 1952 年在位）的统治。1956 年 7 月 26 日，纳赛尔宣布了苏伊士运河国有化的法令：“我们不会允许苏伊士运河成为国中之国，今天苏伊士运河已经是一家埃及的公司。”^① 这震惊了整个国际社会。纳赛尔在反对殖民主义、建设埃及的过程中，形成了一系列重要的思想和主张，被称为“纳赛尔主义”，其主要内容是民族主义和社会主义。^② 纳赛尔主义对埃及的现代化起了重要的指导、规范和促进作用。

纳赛尔的民族主义是在反对殖民主义、帝国主义压迫，争取民族解放和独立的过程中形成的，其核心是“消灭帝国主义”，“建立一个自由和公正的民族国家”。纳赛尔思想中最著名的是他的两种革命观，他曾说：“……世界上每个民族都经历两种革命。一种是政治革命，就是从一个强加在他们头上的暴君的统治下，或者从违反人民愿望而驻扎在祖国领土上的外国军队手中，恢复自己管理自己的权利。另一种是社会革命，在这种革命中各个阶级之间进行斗争；当正义在一个国家的公民之间占优势的时候，情况才能安定。”两种革命观是纳赛尔政治思想的重要内容，也是他的民族主义中的最重要思想。所谓政治革命，指的是对外反对帝国主义、殖民主义，对内推翻本国封建专制统治；所谓社会革命是指在埃及社会中实现公正和平等的民主革命。纳赛尔的阿拉伯革命有三个目标：自由、社会主义和统一。^③

① [英] 尤金·罗根 《征服与革命中的阿拉伯人——1516 年至今》，廉超群、李海鹏译，浙江人民出版社，2019，第 396 页。

② 学者们一般将纳赛尔在执政时期提出的一系列以阿拉伯民族主义、阿拉伯社会主义为基本内容的革命思想和内外政策统称为“纳赛尔主义”。吴云贵、周燮藩 《近现代伊斯兰教思潮与运动》，社会科学文献出版社，2007，第 164 页。

③ [英] 罗伯特·斯蒂文思 《纳赛尔传》，王威等译，世界知识出版社，1992，第 291 页。转引自赵光锐、游浩云 《纳赛尔的阿拉伯统一思想及其当代影响》，《阿拉伯伊斯兰世界研究》2008 年第 2 期，第 71 页。

纳赛尔的民族主义思想是一个比较完整的体系，他的首要原则便是争取民族独立和恢复民族尊严，使埃及人民摆脱殖民主义和帝国主义的压迫与奴役。纳赛尔在具体的实践中是以军队为依靠力量，以两种革命观为理论指导，同时争取政治自由和经济自由，最终目标是要建立一个文明、富强、独立、自主的新埃及。纳赛尔进一步提出了阿拉伯团结的阿拉伯民族主义的号召，他自己也成为阿拉伯民族主义者的领袖。借助于当时的无线电广播技术和收音机的普及，纳赛尔将自己的思想传播到各阿拉伯国家，占据了广大穆斯林的心灵，“推进了泛阿拉伯行动和阿拉伯民族主义思想的发展”^①。阿拉伯统一思想的重要成就是 1958 年的叙利亚与埃及合并。由埃及主导的推动阿拉伯联合的阿拉伯民族主义引起各阿拉伯国家的政权及西方列强的惊恐。

进入 1960 年代，纳赛尔领导的阿拉伯统一事业遭遇重大挫折，1961 年埃及与叙利亚的合并宣告结束，埃及也陷入也门内战。阿拉伯国家也深深卷入了冷战政治的旋涡，分为两个阵营。纳赛尔对阿拉伯民族主义失败的理解是，阿拉伯社会缺乏实现统一的社会基础，需要进行必要的社会改革。这个时期，纳赛尔开始更加积极地倡导阿拉伯社会主义。其实，纳赛尔早在 1955 年就首次提出了社会主义的主张，同年埃及执政党“民族联盟”的纲领中，提出了“社会主义”的构思设想：民族联盟致力于建设一个“合作的社会主义的阿拉伯社会”。同年年底，纳赛尔正式宣布在全国建立一个“民主、合作的社会主义”社会。1952 年埃及就开始了土地改革，把被征用的土地分配给无地或少地的农民，给予产业工人和农民以新的重要地位。1956 年苏伊士运河危机后，埃及就启动了私有企业的国有化进程。^② 纳赛尔认为，社会主义是发展国家的唯一出路。同时，纳赛尔把自己的理论普遍化，认为不发达国家消除落后的唯一方法就是走社会主义道路。埃及的国家政党民族联盟后来也更为“阿拉伯社会主义联盟”。

纳赛尔把社会主义的目标概括为“富足”和“正义”，即“建立一个富足和正义的社会，一个劳动和社会均等的社会，一个生产的社会和福利的

① (英) 尤金·罗根 《征服与革命中的阿拉伯人——1516 年至今》，廉超群、李海鹏译，浙江人民出版社，2019，第 402 页。

② (英) 尤金·罗根 《征服与革命中的阿拉伯人——1516 年至今》，廉超群、李海鹏译，浙江人民出版社，2019，第 423 ~ 424 页。

社会”。按照纳赛尔的看法，“富足”指生产和发展 “正义”乃社会公正和分配公正。二者相辅相成。没有富裕的正义意味着分配贫困，没有正义的富足意味着增加财富的集中。^①

在所有制问题上，纳赛尔主张由人民控制一切生产资料，但不必废除私有制。他把私有制分为“剥削所有制”和“非剥削所有制”。在农业方面，纳赛尔主张保留土地私有制，并且通过绝大多数雇农占有土地的权利来扩大这种所有制。在阶级斗争问题上，纳赛尔主张以和平的方式——主要是解除剥削阶级的金钱和势力——来解决阶级斗争问题。而对“劳动人民力量”之间的阶级差别采取“融化”的方式。

以上是纳赛尔社会主义的主要内容。从中我们可以看出纳赛尔的社会主义与我们通常所了解的马克思主义的科学社会主义有很大的不同。例如马克思主义规定土地国有化，而纳赛尔的社会主义相信在合作范围内的私人土地所有制；马克思主义主张消灭私有制，而纳赛尔相信私有制，但不相信剥削所有制；马克思主义主张用暴力手段消灭剥削阶级，纳赛尔则主张用和平方式解决一切问题。^② 纳赛尔的社会主义不但在 20 世纪 60 年代的埃及是政治生活的指导原则，而且它还影响到利比亚、苏丹、南也门也实行纳赛尔的社会主义，特别是到了利比亚，卡扎菲将其发展为“世界第三理论”^③。

转向阿拉伯社会主义后，纳赛尔将自身命运与苏联系定，走国家主导型经济发展模式。纳赛尔时代埃及在工业方面的改革可以分为四个阶段：1952~1956 年是资本主义自由经营阶段；1957~1960 年是“指导性资本主义”阶段；1961~1965 年是“社会主义转变”阶段；1966~1970 年是经济衰退阶段。

阿拉伯民族主义（泛阿拉伯主义或阿拉伯统一主义）与阿拉伯社会主义在纳赛尔之后影响力迅速下降，逐渐不被关注了。随着冷战的结束，阿拉伯社会主义更不被重视了。实际上，阿拉伯民族主义和阿拉伯社会主义

① 关于“纳赛尔主义”，参见杨灏城、江淳《纳赛尔和萨达特时代的埃及》，商务印书馆，1987，第 91~92 页。

② 关于马克思主义的主张，参见《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》，第 1 卷，中共中央编译局，2012，第 376~435 页。

③ 贺文萍《卡扎菲的“世界第三理论”》，《国际政治研究》1990 年第 4 期，第 73~81 页。

都对阿拉伯社会的现代命运进行过认真严肃的思考。这些思考，很重要的一点就是，作为一个曾经在历史上伟大的、有着辉煌的宗教文明和多个伟大帝国的民族，为什么衰落了以及如何复兴的问题，也就是未来阿拉伯人的道路该怎么走的问题。阿拉伯民族主义、阿拉伯社会主义都是对这些问题进行思考和实践的意识形态。阿拉伯社会主义里面很重要的不同是，它不强调阶级斗争，而是强调伊斯兰教本身对经济、政治的亲合力，比如对正义、平等的密切关注，对某种公共性财产的关注，这都跟自由主义不一样。

（三）巴列维王朝与伊朗

伊朗从18世纪中叶开始进入最黑暗的时期，内忧外患严重：内部王朝败落，境内各民族纷纷反抗中央政府；外部西方国家向伊朗推进，企图将它纳入各自的势力范围。19世纪初以来，伊朗逐渐沦为英、俄的半殖民地。1907年，英、俄两国终于签约瓜分伊朗，北部归俄国，南部成为英国的势力范围。19世纪下半叶，西方思想在伊朗传播。这主要是通过在外国的留学生和旅欧侨民输入伊朗的。新思想中号召力最大的是民族主义和宪政主义。1891年，伊朗爆发全国性反对烟草租让权的运动，抗议国王把烟草专卖权出让给一家英国公司。这次运动标志着伊朗民族主义的全面觉醒，运动的结果是迫使国王收回成命。后来又发生了宪政革命。但是，这些斗争并没有取得成功。1914年爆发了第一次世界大战，交战的双方在“中立”的伊朗国土上作战，使伊朗陷入深重的灾难。

一战后，英、俄（苏）继续在伊朗争夺控制权。在这种情况下出现了著名的礼萨汗夺权事件。1921年，礼萨汗带领2500名骑兵进军德黑兰，一枪未发就接管了政权。1925年，礼萨汗自封为王，成为巴列维王朝的开国君主。巴列维父子在伊朗执政了半个多世纪。巴列维王朝的建立是伊朗现代化的一个新起点。礼萨汗成功地利用了正在兴起的民族情绪。从此伊朗踏上了振兴国家、走向现代化的道路。

但是，巴列维王朝是一个新兴的王朝，没有部族根基，其权力基础是以军队为核心的专制国家，其最初统治的合法性主要在于宪政主义、民族主义和现代化改革。礼萨汗只能一方面靠专制的王权强制推行现代化，另一方面又依靠传统势力来维持政权的稳定与合法性。于是，伊朗传统的什

叶派伊斯兰教作为国家的宗教被保留下来，不敢像邻邦土耳其那样，建立一个政教分离的世俗国家。

礼萨汗在位时，其主要精力放在巩固政权上，同时还致力于发展国家经济。他采取了一系列措施稳定国家财政，包括收回关税权，取消外国银行的货币发行权，建立国家银行，实行外贸垄断，等等。他还兴建了一批纺织厂、食品厂、原料加工厂等小型工厂，使伊朗有了自己的现代工业。他还兴修铁路和公路，使伊朗全国铁路由 1925 年以前的 250 公里达到 1938 年的 1700 多公里，包括著名的纵贯伊朗的大铁路。公路 1900 年只有 1200 公里，而在 1923~1938 年修筑的公路就达 2.1 万公里。另外，伊朗在礼萨汗执政期间，还铺设电话线路 1 万多公里。^① 1925 年，伊朗全国有不到 20 个现代工厂，1941 年达 346 个，并出现了一批现代城市。1940 年，伊朗有 40 万~50 万工人，德黑兰的人口从 1922 年的 19.6 万人增长到 1941 年的 70 万人。1922 年，伊朗共有学校 612 所，1940 年增加到 8237 所。^②

礼萨汗的经济发展计划被第二次世界大战所打断。1941 年亲德的礼萨汗被迫退位，其子穆罕默德·礼萨·巴列维登基。巴列维在位时大刀阔斧地进行了改革，致力于伊朗的现代化建设。

在政治思想上，巴列维坚持民族主义。巴列维想把伊朗建成世界强国，恢复波斯帝国的荣耀，在维护巴列维王朝最高利益的前提下，争取民族独立、民族统一和民族振兴。他说“我们积极的独立的民族政策是最大限度地保障我国政治和经济的独立。”他与大国进行周旋，采取反抗与妥协相结合的方针，保全了伊朗作为一个独立国家的地位。为了对付割据势力，保卫王朝的统一，他对内部割据势力采取了镇压和怀柔的两手政策，安抚本国的少数民族，以求国家的稳定。他认为，真正积极的民族主义必须包含促进国家发展和进步的内容。因此，他在 20 世纪 60 年代后开始着手改变国家的贫穷落后面貌。

在改革上，巴列维倒向西方，坚持走西化的道路。冷战期间，他实行“一边倒”，亲美抗苏。巴列维认为美国人是可靠的，可以借助美国人的力量抵消苏联的威胁。20 世纪 50 年代，美国中央情报局帮助巴列维搞垮了摩

① 转引自钱乘旦《论伊朗现代化的失误及其原因》，《世界历史》1998 年第 3 期，第 30 页。

② 参见冀开运《论伊朗伊斯兰化和现代化》，《西北大学学报》2000 年第 1 期，第 118 页。

萨台政府，使巴列维重新登上孔雀宝座，于是他对美国感恩戴德，把美国看作自己的靠山。他在位期间，11次访美，聘请了大量美国军官当顾问，邀请美国经济专家做财政总监，并派出了大量的学生去美国留学，美国的商品也大量倾销伊朗。除了政治制度不变以外，他是一心想学习西方，走资本主义道路。

战后初期的伊朗，基本上处于从中世纪封建主义向资本主义过渡的最初阶段，社会经济处于极端落后的状态。

20世纪60年代初，巴列维王朝想把伊朗建成世界强国，成为波斯湾的霸主。为此，他进行了一场所谓的“白色革命”，对伊朗的政治、经济、社会和文化进行了一系列大规模的改革。“白色革命”的六点纲领（后来扩展为十二点）中最重要的就是土地改革。巴列维说得很清楚，“白色革命”是针对地主阶级的，“权利应归全民，而不得为少数人所垄断”；大地主是“社会的寄生虫”，“作威作福的日子已经屈指可数了”。通过土改，地主阶级的政治势力被削弱，在议会中举足轻重的作用也丧失了。国王已完全控制了议会，大地主作为一支可以与国王抗衡的政治力量已退出政治舞台。最值得注意的是，土改方案最初提出时，议会曾两次加以否决，国王也两次解散议会，最后土改是在没有经过议会同意的情况下强制实行的。^①

“白色革命”期间，伊朗政府在土地改革、现代企业建设、民间卫生事业、扫除文盲等问题上提出过一系列“跃进式”实践措施，力度之大，前所未有，目标之高，不逊英美。伊朗国内气氛当时也为之一振，人民似乎看到了国家振兴的曙光。这个时期的伊朗，在工业化、城市化、基础设施建设、教育等领域取得了突飞猛进的发展，国家实力显著提高。巴列维国王力主改革，学习西方，一手巩固专制统治，一手大力进行现代化建设，使得伊朗工业化、城市化进程大大加快。1963~1964年，全国有企业、手工作坊等11.2万个，1974~1975年增加到23.5万个，同期有工人10人以上的企业数由3500个增加到6200个。工业（包括石油）在国民生产总值中的比重上升，1959~1960年为27.5%，1971~1972年上升为43.1%。到1976年，全国有365个城镇（每个城镇人口超过5000人），城镇人口占全国总人口的46%。1966~1976年的10年间，全国就业人数由700多万人增

^① 以上参见张振国主编《未成功的现代化》，北京大学出版社，1993。

加到近 880 万人,增长了约 25.7%; 城镇就业人口由 260 多万人增加到 411 万多人,增长了 58%。在伊朗经济突飞猛进的同时,其世俗教育也蓬勃发展,1953~1954 学年,伊朗在校的大学生仅为 9996 人,1978~1979 学年为 17.5 万人; 1956 年出国留学生为 2818 人,1978 年增加到 8 万人; 1963~1964 学年,中学生的人数为 36.9 万人,1978~1979 学年增加到 83.1 万人。^①

伊朗的现代化未注意兼顾效率与公平,没有充分考虑底层人民日益恶化的生活状况以及沉重的现代生活负担。改革的社会后果是造成了严重的贫富两极分化,广大工农群众的生活日益恶化,而上层社会和统治集团则过着奢侈腐化的生活。伊朗的现代化主要是上层社会受益了。当然,这种情况并非伊朗所独有,而是很多国家都经历过的情况。诚如有学者所言,在中东地区,“无论是公有制还是军人统治或者其他形式的威权主义模式,它们都没有在提高人民的日常生活水平方面做出什么贡献。石油出口国(沙特阿拉伯和波斯湾酋长国)很富有,但他们只有一个阶层受益:他们是‘食利’(rentier)国家,人口少而收入多。……在这些国家(巴基斯坦、埃及、阿富汗和伊朗)中,很多人患有营养不良症。另一方面,精英阶层却生活得很好,他们对老百姓的生活毫无同情之心;那里的政府腐败无能”^②。

伊朗的现代化是在君主专制条件下实行的。巴列维王朝的专制统治有三个重要支柱:军队、官僚和顺从的司法机构。巴列维还创设了秘密警察组织“萨瓦克”(SAVAK)和高级特务机构“王家调查委员会”;组建官方政党“民族复兴党”,取缔其他一切政党;削弱议会权力,控制议会活动;下大力气建设军队,加强威慑力量;任人唯亲,强化对权力的控制。

(四) 沙特阿拉伯的改革

沙特阿拉伯的现代化改革也是在君主主导下进行的。1927 年 5 月,英国同伊本·沙特签订了《吉达条约》,这标志着现代沙特阿拉伯新国家的诞生。建国初期,沙特在非世俗化思想指导下进行了改革,这是由沙特以宗教立国、用宗教维系政权的具体国情所决定的。但是,伊本·沙特提出了所谓开明的瓦哈比理论:对于任何新生事物,只要和伊斯兰教精神不相抵触,即便

^① 参见冀开运《论伊朗伊斯兰化和现代化》,《西北大学学报》2000 年第 1 期,第 118 页。

^② (美)霍华德·威亚尔达主编《非西方发展理论——地区模式与全球趋势》,董正华、曾涛、郑振清译,北京大学出版社,2006,第 97~98 页。

《古兰经》上没有明文规定，也可以接受。这就是说，伊本·沙特有一个美好的设想：既想利用西方的技术经验，又想保持纯粹的伊斯兰教原则，以创造一种既不同于西方又不同于东方的新文明。^① 二战前，伊本·沙特改革在内政方面的主要内容有：改革和统一国家行政司法和税收制度，强化中央集权；引进先进的交通和通信设备，发展教育事业，促进经济发展和社会进步。尤其在发展现代世俗教育方面，伊本·沙特不畏阻力，聘请外籍教师，引进自然科学和外语、地理、绘画等现代教育课程。另外，他还向国外派遣了大量的留学生。战后，伊本·沙特继续他的改革，制定了经济发展计划，形成了战后沙特建设的热潮。基础设施得到优先重视和发展，铁路、公路和港口都得到了很大的改善。经济结构开始发生变化，以农牧业为主体的传统经济结构中出现了一些新兴的工商业和新的经营活动。尤其是在石油工业的刺激下，工商业迅速发展，各地商店林立，大企业和小工厂蓬勃发展。同时，农业也注入了现代化的活力，排灌系统的发展使得农作物面积不断扩大。

1953年，伊本·沙特去世后，他的儿子继位。但是，由于他挥霍无度，治国无方，造成了沙特财力枯竭，发展停滞，经济濒临崩溃。这样，就由他的同父异母兄弟费萨尔执掌国家大权。费萨尔是沙特王国现代史上一个杰出的人物，他曾经广泛接触现代社会和西方文明，具有强烈的改革思想和敏锐的洞察力。在他的主导下，沙特进行了新的改革：强化政府职能，明确政府各部门的责任和权限；努力根除政府贪污腐败现象；整顿财政，清理债务；恢复同埃及的交往，挽回沙特在阿拉伯世界的影响。1962年，费萨尔颁布“十点纲领”，这是他的全面改革计划，集中反映了费萨尔顺应时代潮流，力主改革和发展的开明思想。

总之，在两次世界大战之间以及战后，中东各国大多进行了不同形式的现代化改革。这些改革的一个重要特点是其世俗性，它们都曾取得了明显的成效。这也是20世纪70年代之前中东地区伊斯兰社会发展的主流。但是，20世纪70年代后，中东地区伊斯兰社会的现代化改革都不同程度地遇到了挫折。现代化本身对传统社会而言，是具有革命性的变革，不但在物质利益上冲击了传统势力，而且在价值观上与传统思想也有很多地方格格不入。在中东地区伊斯兰社会特殊的文化传统和历史背景下，现代化引起

^① 参见王铁铮、林松业《中东国家通史：沙特阿拉伯卷》，商务印书馆，2000，第115~116页。

了广泛的争论，而且还带来了复杂的社会、政治问题，一场更为剧烈的运动也同时在现代化进程中酝酿和发展着，这就是伊斯兰主义运动。

1967 年的第三次中东战争被认为是一个历史转折点。^①在这场只有 6 天的战争中，阿拉伯人败得太惨。跟以往不一样，这次惨败让阿拉伯人非常难过。他们毕竟精心准备了，武器也不差，怎么就是打不过小小的以色列？阿拉伯人由此产生了深刻的危机意识。回想起来，阿拉伯人不只是经历了这一次失败，而是经历了多次，需要痛定思痛了。阿拉伯人实践过泛阿拉伯主义的联合，也实践过复兴党的社会主义，还实践过著名的纳赛尔主义，这都是阿拉伯人努力过的证明。为什么做了这么多努力，阿拉伯人还是失败了？在这种情况下，阿拉伯人当然会产生巨大的精神困惑。

1967 年的失败最终导致阿拉伯穆斯林对世俗意识形态的失望，对西方发展模式的失望，以及对伊斯兰传统的回归与认同。战败使得阿拉伯人对那些已经被实践过的种种意识形态失望透顶，认为它们都没用了，阿拉伯人连以色列都战胜不了，而且还被多次打败。那么，阿拉伯人会进一步想：为什么以色列人会赢？其中，有一种思路是非常清晰的，他们认为，犹太人无论在任何时候——曾经被屈辱、被屠杀、被奴役——都没有放弃过对犹太教的信仰。那么，阿拉伯人呢？自近代以来，在现代的建设时期，阿拉伯人提出或实践过的这样那样的主义，不都是拿着外来的东西“忽悠”自己吗？不都是在阿拉伯人中实践各种别人的思想与方法，并对自身的宗教传统疏离了吗？在这样的氛围中，拥抱伊斯兰就成为一种很自然的选择。易言之，“在拒斥西方发展模式的同时，人们在寻找一种更为真实可靠的社会和文化——对伊斯兰传统与价值的认同”^②。这是在 20 世纪 70 年代以后伊斯兰主义上升并日益成为主流的重要原因。

四 伊斯兰主义

近代以来，在西方冲击下的伊斯兰世界，除了民族主义、现代化、西

① 马福德 《近代伊斯兰复兴运动的先驱——瓦哈布及其思想研究》，中国社会科学出版社，2006，“导论”，第 1~2 页。

② 马福德 《近代伊斯兰复兴运动的先驱——瓦哈布及其思想研究》，中国社会科学出版社，2006，“导论”，第 2 页。

方化等世俗的思潮和实践之外，还有基于伊斯兰的意识形态，在这里，我们统称为伊斯兰主义。大致说来，18世纪以来，伊斯兰主义又可具体分为两种路径：伊斯兰复兴主义或传统主义和伊斯兰改良主义或现代主义。这两条路径的区别导致了当代“基地”组织、“伊斯兰国”与穆兄会之间的区别，前者拒绝民主国家的立法建构，而后者选择参与选举和民主体系。但这两者又不是截然分开的，其共同点在于：都是宣称从伊斯兰传统中寻找依据，并维护伊斯兰教的权威。近现代伊斯兰教思想就是“在传统主义与现代主义的大致交替的发展中前进的”^①。

伊斯兰复兴主义 (Islamic Revivalism) 的关键人物是穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈比 (Muhammad ibn Abdul Wahhab, 1703 - 1792)，源于沙特阿拉伯的瓦哈比主义就是以他的名字命名的。另一个代表人物是谢赫·瓦利乌拉 (Shah Wali Ullah, 1703 - 1762)，他是一个主要活动于印度的保守主义宗教学者。这两位著名保守主义学者对伊斯兰文明在17、18世纪衰弱感到痛心。他们认为，这是穆斯林远离伊斯兰信仰的结果，穆斯林任由宗教受到外国的破坏。而要解决这一问题，就需要一场伊斯兰净化运动，摆脱外国文化的影响，回到更加基础的、保守的、刻板的、文本主义的 (literalist) 信仰阐释中。^② 也就是说，他们都力图使社会重新回到伊斯兰教的原初教义上，以光大和弘扬伊斯兰教的精神与传统。

伊斯兰改良主义 (Islamic Reformism) 出现得比较晚，它是一种企图弥合传统与现代，沟通东方与西方的思潮，它的代表人物就是著名的哲马马丁·阿富汗尼 (Jamal ad-Din al-Afghani, 1838 - 1897) 和穆罕默德·阿卜杜 (Muhammad Abduh, 1849 - 1905)，除此之外，还有一些学者、思想家以及政治活动家，比如，穆罕默德·拉希德·里达^③ (Muhammad Rashid Rida,

① 金宜欠 《伊斯兰文化与西方》，《二十一世纪》(双月刊) 2002年2月号，<https://wenku.baidu.com/view/ae2ff24633687e21af45a964.html#>。

② (美) 彼得·曼达维尔 《基地组织、IS与穆兄会：政治伊斯兰在历史脉络中的不同道路》，搜狐网，2017年6月21日，https://www.sohu.com/a/150728722_260616。

③ 穆罕默德·拉希德·里达是黎巴嫩著名伊斯兰学者、宗教和社会改革家，是穆罕默德·阿卜杜的弟子。他深受阿富汗尼和阿卜杜有关呼吁建立伊斯兰世界大同盟、恢复伊斯兰尊严和解放受殖民主义奴役各国人民的革新思想影响。他主张在民主政治的基础上改造阿拉伯社会，促进穆斯林新的觉醒，使伊斯兰教与现代世界发展潮流相结合，教义与科学相协调。

1865 - 1935)、叙利亚的阿卜杜·拉赫曼·凯瓦基比^① (Abdal-Rahman al-Kawakibi, 1854 - 1902), 以及在 20 世纪前期创立了穆斯林兄弟会 (The Muslim Brotherhood/al-Ikhwān al-Muslimūn) 的埃及人哈桑·班纳^② (Hasan al-Bana, 1906 - 1949) 等。“在 19 世纪后半叶, 他们急切地眺望西方, 看到现代科学技术、现代经济体系、现代政治机制, 这些都是伊斯兰没有的。伊斯兰曾在几个世纪里占据科学领先的地位, 伊斯兰曾是最繁荣和充满活力的贸易力量, 所以伊斯兰可以把技术和经济搞得很好。他们认为, 伊斯兰没有理由不能成为现代世界的领袖, 而它之所以没有这样的思想和能力, 是因为伊斯兰学者和领袖们变得懒惰。因此, 应该做的是, 在律法层面上复兴、鼓励、改良伊斯兰的知识传统, 使之与时俱进。他们的分析不同于复兴主义者, 他们不认为信仰已经遭到破坏或者不纯净。信仰本身没有问题, 要变得现代和成功, 只需要在思想和知识生产上变得更加活跃。”^③

持改良主义立场的穆斯林知识分子, 首先要面对的是伊斯兰文明遭遇西方文明时的命运问题, 寻找伊斯兰国家遭到西方基督教国家的侵略和失败的原因。他们得出的结论基本相同: 西方工业发达、经济繁荣、教育先进, 这是他们战胜伊斯兰国家的原因。因此, 要想使伊斯兰国家强大起来, 必须改革。他们提出了形形色色的改革主张, 主要涉及政治、社会、宗教、教育等方面。他们的基本目标是在不改变伊斯兰基本信仰的前提下改良伊斯兰教, 使之现代化; 使伊斯兰教与现代科学相结合; 反对因循守旧、墨守成规。他们努力从《古兰经》、圣训中寻找适应现代思想的依据, 以此来为自己的改革思想提供支持, 达到托古改制的目的。

① 阿卜杜·拉赫曼·凯瓦基比是近代叙利亚阿拉伯民族主义思想家、伊斯兰学者、阿拉伯文化复兴运动倡导人之一。他对以后的阿拉伯民族主义者产生了重大影响, 被誉为“泛阿拉伯主义知识分子的先驱”。

② 哈桑·班纳是现代政治伊斯兰运动的奠基人、埃及穆斯林兄弟会的创始人及第一任总训导师。他的思想和实践对当今伊斯兰复兴主义运动具有开创之功。见胡雨、欧东明《论哈桑·班纳的政治伊斯兰思想》,《阿拉伯世界研究》2010 年第 1 期。有学者指出, 班纳鼓励独立判断, 目的不在于革新伊斯兰教, 而是旨在思想上的“正本清源”和宗教上的“返祖归根”, 企图效法先知穆罕默德和四大正统哈里发的政治实践, 恢复班纳所理解的“原教旨主义”。杨灏城、朱克柔主编《当代中东热点问题的历史探索——宗教与世俗》, 人民出版社, 2000, 第 355 页。

③ (美) 彼得·曼达维尔《基地组织、IS 与穆兄会: 政治伊斯兰在历史脉络中的不同道路》, 搜狐网, 2017 年 6 月 21 日, https://www.sohu.com/a/150728722_260616。

在这些思想家当中，影响最大的莫过于阿富汗尼、阿卜杜师徒二人。他们在巴黎创办了一份很有影响的杂志，批判来自西方的东方学家对伊斯兰教的攻击，同时批判伊斯兰教国家内部的保守势力。他们的理想是在伊斯兰基本信仰的前提下，改良伊斯兰教、改良穆斯林社会、改良教育，使伊斯兰教与现代社会、现代科学相适应，发展教育、发展科学和工业，使伊斯兰国家强大起来，以抵抗西方殖民主义的侵略和压迫。他们的主张，跟青年奥斯曼人有相近之处，他们都是重要的改革家，而且他们的改革也是尽量用伊斯兰的话语讲出来，阿富汗尼可能是最早将“millet”这个词和西方的“nation”对译的人，他力图打通伊斯兰和西方的思想体系。阿卜杜也是这样。

阿富汗尼是19世纪中叶兴起的泛伊斯兰主义运动的主要倡导者，有“东方路德”之称。他博学多闻，见多识广，通晓伊斯兰教历史、教义学、苏非主义以及哲学、物理学、天文学、医学等。他18岁时就曾在印度学习并游历阿拉伯各国，其间目睹了殖民主义者的侵略暴行。在别人努力提倡宗教改革的时候，他深刻地指出宗教改革必须与社会改革相结合。他后来做过一段时间的阿富汗首相。他公开号召阿富汗人民反对英国殖民者和专横的上层分子，宣传爱国、自由的思想。他离开阿富汗后，取道印度再度前往麦加朝觐。在印度期间，他仍然进行宗教、政治、学术和社会改革的宣传。此后，阿富汗尼相继在埃及、土耳其、印度、美国、英国、法国、俄国、波斯宣传他的伊斯兰改革和社会改革思想，并先后在土耳其、波斯担任重要公职，但屡遭挫折。^①

阿富汗尼对伊斯兰教的历史和哲学有较深的研究，认为西方优越的物质文明对东方是个威胁，主张全世界穆斯林团结起来，在奥斯曼帝国哈里发的领导下，建立一个统一的伊斯兰教帝国，首先以埃及为主建立起伊斯兰教国家，进而占领苏丹和波斯，最后统一奥斯曼帝国的全部领土，使穆斯林摆脱西方殖民统治。这体现了阿富汗尼反对殖民主义侵略的革命性。但他把希望寄托在专制、腐败的奥斯曼君主身上，不可避免地会走向失败。在宗教方面，他认为伊斯兰教是“精神的同盟”，主张清洗自中世纪以来出

^① Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani" — A Political Biography*, London: University of California Press, 1972; Jacob M. Landau, "Al-Afghani's Pan-Islamic Project," in *Islamic Culture* (Hyderabad), Vol. XXVI, No. 3, 1952, pp. 50 - 54.

现的“异端”，以达到纯化宗教的目的。^①

阿富汗尼坚持调和宗教与科学的矛盾，调和宗教与理性的矛盾，使伊斯兰教通过改革而达到现代文明，从而在新的经济文化条件下维护伊斯兰教的尊严。阿富汗尼对未来社会充满了希望，他反对悲观论者认为“现社会是最末的时光”的观点，主张宣扬“现社会的幸福的生活”。他还鼓励穆斯林学习西方国家的技术与文化，以改变伊斯兰国家的落后状态。^②

穆罕默德·阿布杜是近代埃及伊斯兰教改良派的代表人物，也是伊斯兰现代主义的代表。1872 年，阿富汗尼来到埃及后，阿布杜尊称其为自己的精神导师。在阿富汗尼的影响下，阿布杜开始宣传伊斯兰教的改革。

阿布杜的思想有以下几个特点。(1) 纯化宗教。他认为，伊斯兰教必须改革，应该回到早期的“纯真”状态，消除一切异端和外来影响。(2) 调和性。他反对墨守成规，主张根据《古兰经》和圣训原则，自由运用理智进行新的教法演绎，使伊斯兰教适应现代社会需要；吸收西方文明中有益的东西，把伊斯兰教和现代科学结合在一起。(3) 革命性。主张通过人民革命和伊斯兰各国人民之间的联合，推翻殖民主义的统治和本国的专制政体；通过恢复早期的伊斯兰信仰，提高民族自尊心，在此基础上，建立新的社会秩序。(4) 进步性。他主张改革教育，改革阿拉伯文风；学习和掌握现代科学，奋发图强，反对“宿命论”。^③

现代主义改革思想反映了当时穆斯林知识分子在对待东西方不同文化时的态度，可以说是当时认识的最高水平，是一种进步思想。但是，它具有明显的不彻底性，反映的是伊斯兰知识分子试图在传统与现代之间实现和解的良好愿望。因此，它实际上是一种中庸之道，企图弥合伊斯兰传统主义与世俗主义之间的鸿沟。他们既反对墨守成规、不思进取的文化保守主义态度，也反对数典忘祖、全盘西化的极端观点。这样，他们的思想便成了一把双刃剑，既可以作为改革派的思想武器，又可以被既得利益的统治者拿来作幌子，甚至还可以被殖民主义者拿来作为分化革命力量的工具。

① I. Goldziher and J. Jomier, “Djāmāl al-Dīn al-Afghānī”, in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, June 2, 2020, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1963.

② 吴云贵、周燮藩 《近现代伊斯兰思潮与运动》，社会科学文献出版社，2007，第 106 页。

③ 吴云贵、周燮藩 《近现代伊斯兰思潮与运动》，社会科学文献出版社，2007，第 111 页。

从后来的历史发展来看，正是这一折中主义的立场和态度，决定了伊斯兰现代主义的不稳定性和不坚定性。

伊斯兰主义与世俗主义并非完全分离，在面对强势西方或外敌入侵的情况下，他们往往能够携起手来。如前所述，麦加的谢里夫在推动阿拉伯民族主义发展的时候，首先反对的是青年土耳其党人的世俗主义的改革。他一方面坚持伊斯兰传统主义，另一方面也具有阿拉伯民族主义的诉求。再以土耳其革命为例，它不只是后世宣称的那样是一场世俗的、资产阶级性质的民族解放运动，它在革命进行的过程中打的其实是“圣战”（ *Jihad* ）这样的传统主义旗号。

民族主义、社会主义这些跟西方有关的意识形态，目标当然是现代的。但要经过一个民众动员的过程，就必须“接地气”，说老百姓听得懂的话，而不是照本宣科、本本主义。世俗主义意识形态的信奉者是少数自认为是精英的人。若要使世俗主义的理想落地，一定需要动员民众。在伊斯兰社会，动员民众就需要跟传统结合，也就是利用那些伊斯兰传统的社会精英，比如清真寺的伊玛目、阿訇，因为这些人天然地有做群众工作的基础和经验，只有动员了他们才有可能动员更多的人。土耳其的凯末尔主义革命，在教科书里是一场伟大的民族独立运动，但这样的说法掩盖了一个重要的事实，就是这场革命在整个历史过程中是以圣战的名义出现的，也正是因为宣称捍卫哈里发，反对欧洲异教徒，他们才能收到南亚穆斯林的巨额资助，^① 这是一种“统一战线”工作，包括库尔德人也被动员（或者说拉拢）参与这场运动，因为大家都是穆斯林。^② 1927年，也就是革命胜利4年后，凯末尔发表了一次长达6天的演讲（ *Nutuk* ）。他提到，准备召开代表大会之前，他们做了一天的宗教功课，有很多诵经师诵读《古兰经》，做了很多宗教“法事”。^③ 在历史的真实场景里，在土耳其革命的过程中，存在着动员伊斯兰传统主义力量来为其服务的情况。革命胜利后，凯末尔在土耳其力

① A. C. Niemeijer, *The Khilafat Movement in India, 1919-1924*, The Hague: Brill, 1972, p. 144.

② 参见1920年4月24日穆斯塔法·凯末尔在当选大国民议会主席时的演讲，in *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* , I, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997, pp. 60-62; 亦见 Atatürk Araştırma Merkezi, *Hükümet Teşkilâtı Hakkında* , <http://www.atam.gov.tr/ataturkun-soylev-ve-demecleri/hukümet-teskilati-hakkında>.

③ Kemal Atatürk, *Nutuk* , Cilt I, 1919-1920, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970, p. 431.

主建立一个世俗国家，这就必然抛弃伊斯兰主义，使其边缘化或镇压之。

在麦加的谢里夫之后，沙特家族成为阿拉伯半岛上最重要的政治力量，他们是沙特阿拉伯王国的建立者，其统治直到今天。他们是长期与瓦哈比主义结合在一起的政治势力，他们把先知后裔从圣城驱逐出来，后来，人们普遍地把瓦哈比主义视为“基要主义”甚至是激进主义。^①

以上是近代伊斯兰主义意识形态的大致情形，在实践中，当然有很多生动的案例，包括奥斯曼帝国 19 世纪后期的青年奥斯曼人就是改良主义的典型，但在原理上，基本上不脱前述的复兴主义和改良主义这两条路径。

从 20 世纪初到 1967 年的第三次中东战争，占据中东穆斯林社会主流意识形态的主要是世俗的民族主义和社会主义。伊斯兰主义当然也一直是存在的，但不占据主流。无论是土耳其的凯末尔主义，还是埃及的纳赛尔主义，或者伊朗的巴列维王朝，它们都打压伊斯兰主义。沙特可能是一个例外，主要是其一开始就与瓦哈比主义结合在一起，但沙特建国之后，早就意识到瓦哈比派对其政权而言是“双刃剑”，长期也是面临着如何与瓦哈比主义“脱钩”的问题。^② 尽管每个国家的道路和政体不一样，革命或建国路线是不一样的，但整体上看，直到 20 世纪 60 年代末，还是世俗的意识形态占主流。但在那之后，形势发生了变化，直到 1979 年伊朗的伊斯兰革命，可以说是经历了一个大的翻转。与此同时，在逊尼派的更大范围内，也出现了大量的、形式各异的以伊斯兰主义命名的运动。

伊斯兰主义在 1967 年以后日益成为主流。如前所述，1967 年是个很重要的反思时刻，也就是说，阿拉伯人包括更广大的穆斯林认为以往那些世俗的主流意识形态及其实践都是不成功的。在这种情况下，回归伊斯兰的呼声就越来越高。

纵向对比来看，1967 年的情况很像坦齐麦特后期。坦齐麦特、奥斯曼主义都是世俗主义的运动。但到 20 世纪 60 年代的时候，出现了一批“青年奥斯曼人”，他们都是知识分子，想法更复杂一些，跟之前 20 世纪 30 年代搞改革的人不一样，后者都是达官贵族，有留洋背景，算是一批新精英，他们的改革中有些是比较浮夸的，比如穿欧式衣服，被世人诟病，青年奥

^① Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, London: Saqi Books, 1998, Chapter one.

^② 杨灏城、朱克柔主编《当代中东热点问题的历史探索——宗教与世俗》，人民出版社，2000，第 83~88 页。

斯曼人责之为谄媚西方。他们提出，西方的现代性在伊斯兰的经典里能够找到，他们开始按照现实的需要重新解释伊斯兰的传统。比如，他们主张，西方有代议制、宪法，说这最符合伊斯兰教法了，伊斯兰自古就很推崇协商制度。青年奥斯曼人是坚持改革主义的，实际上是现代主义的。

到1967年以后，从世界范围来看，伊斯兰主义运动的光谱也是多样化的。青年奥斯曼式的改良主义也在复兴，尤其是在土耳其。与此同时，复兴主义的伊斯兰主义更是强势回归，比如，这时有一个埃及人的影响力正在扩散，他就是赛义德·库特卜（Sayyid Qutb, 1906 - 1966），他是后来多种伊斯兰激进主义运动的重要理论来源。库特卜不是一个传统的宗教学者，而是现代学校教育系统出身，曾前往美国学习教育管理的最新趋势。库特卜被认为是现代圣战思想最重要的创立者。^① 库特卜以20世纪50、60年代的埃及为背景，力图阐明当时穆斯林的出路。他认为，纳赛尔正将埃及带回到贾希利叶时期（Jahiliyyah，蒙昧时期，一般是指穆罕默德受到天启之前的历史时期，也就是前伊斯兰时期），人们没有通往伊斯兰教导的路径。库特卜调动了传统伊斯兰的“贾希利叶”作为意识形态武器，对现代社会展开了批判。^② 中古伊斯兰学者伊本·泰米叶（Ibn Taymiyah, 1263 - 1328）可能是首先以“蒙昧时代”一词形容当伊斯兰社会的人。20世纪，印度的伊斯兰作家毛杜迪（Sayyid Abul Ala Mawdudi, 1903 - 1979）的著作也赋予该词这种用法。赛义德·库特卜则通过其极具影响力的著作《路标》使“蒙昧时代”一词大为流行，他语出惊人地指出“穆斯林社会早就灭亡了好几个世纪”。他说“当一个人在先知时代拥抱了伊斯兰之后，他当下立即与蒙昧时代（脱离真主引导的无知状态）断绝关系。当他踏入伊斯兰的圈子之后，他就展开了新的人生，使自己与过去世俗法律的无知完全脱离关系。他将会轻视他以往充满不信任与恐惧的无知生活，觉得这些东西不仅不纯洁而且是伊斯兰教无法容忍的。有了这种感觉，他会朝向伊斯兰寻求新的引导；如果欲望压过了他，或者旧习惯吸引了他，或者如果他对伊斯兰的诚命有所松懈，那

① 关于库特卜生平和思想的简介，参见 Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman, eds., *Princeton Readings in Islamist Thought*, Princeton: Princeton University Press, 2009, pp. 129 - 135。

② Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman, eds., *Princeton Readings in Islamist Thought*, Princeton: Princeton University Press, 2009, p. 138。

么他会感到惶惶不安，充满了罪恶感。他会觉得有必要为所发生的事净化自己，并且转向《古兰经》的引导重新塑造自己。”^①

库特卜指责埃及的政治领导层阻止人民学习并生活在信仰的教导和要求之下，这么做不仅是非法的，而且有必要采取任何形式直接反抗它，包括暴力。库特卜是一个跨国思想家，“他在复兴主义与改良主义之间画出了一条明显的连线，从改良主义开始，最终走向复兴主义”。他在 20 世纪 50、60 年代鼓动对国家的直接反抗，也许是今天“基地”组织和“伊斯兰国”最重要和最接近的思想来源。库特卜在 1966 年因密谋颠覆政府罪被国家判处死刑。

尽管库特卜等人提出要回到伊斯兰，但实际上，他们的主张并非完全复古。而是仍然有一定的现代因素。如果我们去观察伊朗的现行体制和宪法，就可以发现它找不到历史的先例，它是很复杂的，也不是伊斯兰帝国的模式，更不是土耳其或沙特、埃及的模式。霍梅尼在他的《论伊斯兰政府》中阐述了其创新性的思考。^②

“白色革命”触动了伊朗传统的伊斯兰教毛拉阶层的土地权利，导致双方积怨暴发。毛拉们认为，巴列维家族的现代化改革侵犯了他们的经济利益；世俗化改革严重削弱了他们的社会和政治地位，也背叛了伊斯兰传统，传播了西方腐朽和堕落的文化。这最终促成广大民众与毛拉阶层们联合起来反对国王。70 年代后半期，伊朗出现大规模的群众性骚乱，革命浪潮已不可阻挡。工人罢工、学生罢课游行，伊朗全国陷入瘫痪状态。抗议者以宗教、民主、平等为号召，要求结束君主制。自 1978 年的下半年开始，反对国王政权的街头示威不断壮大，并日益得到了不同势力的支持。“世俗主义者和马克思主义者也逐渐地加入伊斯兰主义者的行列，要求结束国王那高度西方化了的政权。”^③最后，连国王赖以维持统治的军队也发生了动摇，美国在关键时刻改变了一贯支持巴列维的态度。1979 年 1 月 26 日，巴列维

① Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman, eds., *Princeton Readings in Islamist Thought*, Princeton: Princeton University Press, 2009, p. 142.

② Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman, eds., *Princeton Readings in Islamist Thought*, Princeton: Princeton University Press, 2009, pp. 163 - 180; Imam Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations*, Translated and annotated by Hamid Algar, London: KPI, 1981.

③ John W. Garver, *China and Iran: Ancient Partners in a Post-Imperial World*, Seattle and London: University of Washington Press, 2006, p. 57.

国王在美国的压力之下乘飞机出国流亡。随后，霍梅尼结束了长达 14 年的流亡生活，从巴黎回到伊朗，建立了伊斯兰政权。伊朗苦心经营几十年的现代化、世俗化进程，随着君主专制的垮台而中断；而一场反专制、反暴政的人民革命所带来的，是国家政治的神权化和社会生活的全面宗教化。

这场伊朗伊斯兰复兴运动与社会 - 政治革命的主要内容如下。^① (1) 宣布伊朗为伊斯兰共和国。(2) 践行“教法学家监国”(wilāyat al-faḳīh) 的理念，重新制定伊斯兰共和国宪法，确定伊斯兰教法是国家法律制度的基础，以伊斯兰准则治理国家，并宣布“一切民法、私法、行政、金融、经济、文化、军事、政治以及其他所有法规都必须建立在伊斯兰标准之上”。(3) 在政治组织方面，霍梅尼设立了“革命法院”，对所谓革命的敌人和尘世间的腐化者，给予无情的审判。(4) 成立“革命卫队”。其使命是保卫伊斯兰革命的胜利成果和宗教领导集团的安全。(5) 成立“伊斯兰共和国党”。该党对内主张政教合一，实行伊斯兰神权统治，推行“百分之百的伊斯兰化”，对外主张“不要东方，也不要西方”。(6) 在社会生活当中，一切与西方和现代有关系的娱乐形式如电影、音乐统统禁止；大学在 1980 年统统关门以推行“伊斯兰文化革命”；取消银行利息；农村土地改革停止；妇女必须戴面纱，商店不准卖东西给不戴面纱的妇女。(7) 在意识形态方面，霍梅尼系统地提出了一整套“伊斯兰意识形态”，强调伊斯兰的自足性、独立性和自我发展属性。他认为，伊斯兰教是无所不包的宗教，它既是精神上的指导原则，又是社会政治理论。“伊斯兰革命”既不是民主革命，也不是民族革命。它不分民族，没有国界，诚如霍梅尼在 1980 年 3 月讲话时所言“我们必须努力向全世界输出我们的革命……因为伊斯兰不仅拒绝承认伊斯兰国家之间有任何差别，而且认为它是一切被压迫人民的倡导者。”^②

霍梅尼主张“输出伊斯兰革命”，号召全世界穆斯林起来推翻所有的世

① 相关内容参见董正华《伊斯兰复兴运动中的“原教旨主义”：现实与历史的成因》，《战略与管理》2001 年第 6 期；David W. Lesch, 1979: *The Year that Shaped the Modern Middle East*, Boulder, Colo: Westview, 2001, pp. 58 - 73; Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 148; Con Coughlin, *Khomeini's Ghost: The Iranian Revolution and the Rise of Militant Islam*, New York: Harper Collins Publisher, 2009.

② Imam Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations*, Translated and annotated by Hamid Algar, London: KPI, 1981, p. 286.

俗政权。为了“输出伊斯兰革命”，推翻一切邪恶的统治者，霍梅尼还号召“圣战”。在伊朗伊斯兰革命的影响下，伊斯兰主义的浪潮很快涌进了中东各国，引起了中东各国宗教传统势力的极大反响，也震撼了整个伊斯兰世界。从此，在中东的某些国家中，爆发了一系列带有宗教色彩的重大政治事件，它不仅给中东政治造成很大影响，也给国际政治带来了很大的冲击。伊朗的“伊斯兰革命”“……是一场由普通人民构成的非精英大众发动的起义，推翻了统治这个社会数十年之久的制度；”^①“它是一场群众运动，参与者十分广泛，而这场运动也造成了经济权益以及政治权力的重大转移，这个转移又开启了——或更确切地说，是延续了——一场大型社会转化的历程。”^②“这场革命不管是在它的缘起，它所具有的示范作用，甚至是它最终的结局方面，都可以拿来和法国大革命以及俄国革命相比拟。”^③

在沙特阿拉伯，发生了“麦加事件”。1979年11月20日，也就是伊斯兰希吉拉历1400年的第一天，数百名宗教武装分子在朱海曼（Juhayman al Uteybi）的带领下占领了伊斯兰圣地麦加大清真寺，将正在做礼拜的穆斯林扣为人质，宣称要恢复伊斯兰的“纯洁”，清除西方文化（电视台女播报员和电影院等）的影响，谴责王室容忍什叶派异端。沙特政府立即调集军队，包围了圣寺，并由法国突击队动用了化学武器。这场长达两周的保卫战共导致一千多人死亡。朱海曼一伙人很快被处决，沙特王室开始加强社会管控，禁止电视上的女播报员，女性必须戴面纱，电影院也被关闭（沙油公司内的除外）。^④

在叙利亚，“穆斯林兄弟会”在哈马市发动武装暴动，叙利亚政府派出大批部队，并出动飞机、大炮等重型武器进行镇压。造成3万人死亡，许多人受伤，经济损失惨重。这就是著名的“哈马流血事件”。

在巴勒斯坦，影响最大的伊斯兰主义组织是“哈马斯”（阿拉伯文

① John W. Garver, *China and Iran: Ancient Partners in a Post-Imperial World*, Seattle and London: University of Washington Press, 2006, p. 57.

② (英) 伯纳德·路易斯《中东——自基督教兴起至二十世纪末》，郑之书译，中国友谊出版公司，2004，第389页。

③ (英) 伯纳德·路易斯《中东——自基督教兴起至二十世纪末》，郑之书译，中国友谊出版公司，2004，第389页。

④ (美) 凯伦·豪斯《中东心脏——沙乌地阿拉伯的人民、宗教、历史与未来》，梁文杰译，(台湾) 八旗文化/远足文化事业股份有限公司，2018，第51页。

“伊斯兰抵抗运动”的字母缩写。“哈马斯”深受伊朗宗教领袖霍梅尼理论的影响，要求穆斯林“返回伊斯兰”，完全按照伊斯兰教教规生活，用伊斯兰教的教法、教义来改造社会。“哈马斯”致力于消灭犹太复国主义和以色列敌人，进行解放巴勒斯坦的“圣战”。它主张武装斗争，用武力消灭以色列，解放巴勒斯坦，因此，它反对任何形式的和平解决巴勒斯坦问题的谈判。巴勒斯坦与以色列签订和谈协议后，阿拉法特受到伊斯兰主义者的严厉谴责，并被指责为“叛徒”。“哈马斯”的极端分子不断进行暗杀活动，这些都给巴勒斯坦问题的和平解决与中东和平进程造成了很大的影响。

在伊拉克，什叶派的伊斯兰主义组织得到了伊朗提供的经济援助和训练基地。自1991年以来，伊朗派遣大批流亡伊朗的伊拉克人回国组织暴动，支持什叶派夺权。1991年春，伊拉克的伊斯兰主义组织趁萨达姆政权虚弱之时，乘机发动了叛乱，这次叛乱虽被镇压下去了，但其威胁至今依然存在。

在约旦，“穆斯林兄弟会”在议会中获得了多数席位，基本上控制了议会。他们反对约旦政府参加中东和谈。1991年10月初，50名伊斯兰主义的议员联合要求约旦政府改组，迫使马斯里首相于同年11月下台。约旦“穆斯林兄弟会”正在深入社会各个阶层和不同领域，以赢得更多的支持者和同情者，以便取得更大的成功。

在土耳其，伊斯兰主义的发展，在思想根源上明显地具有对抗霍梅尼的什叶派伊朗伊斯兰革命的需要。^①伊斯兰主义组织在民间迅速发展，而且要求“重返政权”，他们的势力越来越大，土耳其政府不得不做出一些让步：1982年修改后的宪法规定，宗教课程是学校的必修课；1983年祖国党大选胜利后，埃夫伦将军和厄扎尔总理都反复强调土耳其民族主义结构中宗教价值的重要性。土耳其的伊斯兰主义政党“繁荣党”（RP），活动频繁，影响很大。“繁荣党”在1996年大选中获胜，一年后被军人推翻。2002年伊斯兰主义政党正义与发展党（AKP，简称正发党）上台，执政至今。

在科威特，“呼声党”与什叶派关系密切，多次对王室成员进行暗杀活动，企图推翻科威特的现政权。

① Tamlı Bora and Murat Gültekingil eds., *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Cilt 3, Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları A. Ş., 2002, pp. 596 – 597.

在埃及，伊斯兰主义组织与世俗政权一直在进行着斗争。伊斯兰主义组织“穆斯林兄弟会”十分活跃，并在 1982 年宣布放弃暴力活动，转型为合法政党。^① 1981 年 10 月 6 日，萨达特总统在举行阅兵典礼时，被宗教激进主义者刺杀。其他大小暴力事件和恐怖活动也很多。^② 2011 年穆兄会在穆尔西的领导下一度赢得选举胜利，后被塞西将军推翻。

在黎巴嫩，1970 年代什叶派的阿迈勒运动以什叶派的政治代言人自居，宣称“阿迈勒运动不是一个派别主义的运动，也不是慈善机构和宗教的引导者。它是被剥夺者的运动……站在受压迫者一方，战斗至最后”。它的具体主张是信仰真主与先知；致力于黎巴嫩人民的革命与自由；反对政治封建主义；建立本国的、符合伊斯兰原则的经济；提倡爱国主义、民族主义，反对外来干涉，维护国家主权和领土完整；反对帝国主义和犹太复国主义等。20 世纪 80 年代，黎巴嫩又建立了真主党，这是什叶派激进势力中最大的一个组织，它的政治目标是“消除美、法在黎巴嫩的影响；迫使以色列军队撤出黎巴嫩；宣判基督教长枪党在内战中的罪行；使黎巴嫩人民有选择政治制度的自由。”真主党的长远目标是使黎巴嫩成为真正的伊斯兰共和国，建立伊斯兰的统治。真主党既有公开的活动，又有半公开和秘密的活动：建立军事基地、发展民兵式武装、攻击以色列占领军；劫持客机，绑架人质，从事自杀式的攻击等恐怖活动。^③

在中东地区，除上述国家外，在其他国家，伊斯兰主义组织也在进行着频繁的活动，展开了与世俗政权的斗争，不断煽起反政府的群众性的暴力行动。除了上述伊斯兰主义的组织及其活动之外，从国家政治与宗教的关系方面来看，也出现了伊斯兰复兴的势头。战后比较长的一段时间内，伊斯兰国家大多奉行世俗主义政策，宗教活动仅仅限制在私人生活的领域。但到了 70 年代，一些国家的传统宗教势力开始抬头，而一些国家对于传统宗教势力的抬头，不仅不给予抑制，反而采取了某种鼓励的政策。一些国

① G. Delanoue, “al-I k h w ā n al-Muslimūn ,” in P. Bearman , Th. Bianquis , C. E. Bosworth , E. van Donzel , W. P. Heinrichs , eds. , *Encyclopaedia of Islam* , Second Edition , 2012 , http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0355.

② 以上各国伊斯兰主义组织活动的内容，主要参考王仲义《伊斯兰原教旨主义的产生与发展及其对当代中东政治的影响》，《河北师院学报》（社会科学版）1996 年第 1 期。

③ 王宇洁《黎巴嫩政治中的什叶派因素》，《国际论坛》2000 年第 5 期。

家的政府在实施内外政策时，都大量使用伊斯兰教语言，以伊斯兰教为价值准则，并依靠宗教权威来维护其统治的合法性。一些国家的政府反对派也利用伊斯兰教来攻击和反对政府，争取人民的支持。

20世纪70年代以后，大多数伊斯兰国家开始推行泛伊斯兰运动，尤其是在对付以色列犹太复国主义的时候，更是如此。在1973年10月的第四次中东战争中，埃及和其他阿拉伯国家领导人号召人民对以色列进行“圣战”。

1972年，利比亚政府根据《古兰经》里的律例颁布新法令，禁止在民商交易中收取利息。而后又重申了《古兰经》关于刑罚的规定，对通奸者将处以乱石击死的古代刑罚。

1977年，巴基斯坦政府实行“国家体制伊斯兰化”，内容包括：重建沙里亚（伊斯兰教法）法庭，对“伊斯兰意识形态咨询委员会”进行改组，对偷窃、私通、诬陷私通、酗酒等要按照伊斯兰教法实行处罚。埃及、科威特等国也都采取了旨在适当加强伊斯兰教法地位和作用的措施。

此外，中东各国与宗教有关的活动日趋频繁。例如，在土耳其，1979年有30种200万册宗教出版物出版，1982年这一数字达到53种570万册；古兰经学校的数量从1979~1980年的2610所增加到1988~1989年的4715所，在校学生人数由1980年的6.8万多人增加到1989年的15.5万多人；^①另外，神职人员、到麦加朝觐的人数和清真寺的数量都有了大幅度的增加。^②一年一度的麦加朝觐活动成了各国穆斯林相互交往的盛会，每年均有200多万人参加，场面十分壮观。一般的礼拜活动每天都有。

在21世纪，伊斯兰复兴运动的发展主要有三个问题值得关注。一是2001年的“9·11”恐怖袭击。本·拉登领导的全球恐怖主义力量袭击了美国即全球资本主义的心脏。这代表着假伊斯兰之名的恐怖主义达到了一个顶峰，但之后随着美国发动一系列反恐战争尤其是十年后本·拉登被击毙，这股恐怖主义的浪潮暂时衰落。二是2010年底被称为“阿拉伯之春”的浪

① Jeremy Salt, “Nationalism and the Rise of Muslim Sentiment in Turkey,” *Middle Eastern Studies*, Vol. 31, No. 1, p. 18.

② 按照土耳其宗教事务部的数据，2006年土耳其有78608座清真寺，到2016年达到87381座，2017年底则已突破90000座，参见 https://www.diyenet.gov.tr/UserFiles/CKUUpload/Upload/istatistik_2016/2_1_cami_sayisi.xls；<https://www.cnnturk.com/turkiye/diyanete-bagli-cami-sayisi-2017de-90-bine-ulasti>。

潮席卷了主要阿拉伯国家，已经持现代主义立场的穆斯林兄弟会在埃及通过民主选举的途径合法掌权，引发了世人对伊斯兰复兴运动的更大关注。三是 2014 年以来所谓“伊斯兰国”，在中东利用伊拉克、叙利亚地区的政治真空，迅速坐大。该组织全称“伊拉克和大叙利亚伊斯兰国”(Islamic State of Iraq and al Shams，缩写：ISIS)，是一个自称建国的、活跃在伊拉克和叙利亚的极端恐怖组织。ISIS 前身是 2006 年在伊拉克成立的“伊拉克伊斯兰国”。^① ISIS 是一个在手段上比“基地”组织更为恐怖的组织。到 2018 年底，ISIS 在组织上已经基本被铲除。

从全球范围来看，当代历史上的伊斯兰复兴运动的发展大致经历了两个阶段。在第一阶段，1979 年的伊朗伊斯兰革命是其顶峰，在整个 1980 年代，伊朗为伊斯兰化创造了一个模式，该时期的特征是“主要由革命的、好战的伊斯兰主义者界定了伊斯兰的公共行动。”第二阶段的出现以冷战的结束以及全球化的迅速发展为背景，其特征是行动的主体有所改变。与第一阶段相反，在第二阶段，新的社会团体，如穆斯林知识分子、文化精英、企业家以及中产阶级，更多地界定了伊斯兰的公共形象，他们以改革主义为其思考和行动的指南，将伊斯兰主义运动与现代世俗教育、市场价值以及政治理念相结合。他们的意图是调和伊斯兰与现代性，既认识到伊斯兰的差异性，又接受某种现代性，他们对伊斯兰主义者所提出的那种乌托邦式的方案不满。可见，第一阶段，伊斯兰复兴运动是坚持一种反体制的立场和僵化意识形态；第二阶段，则是在全球化的时代背景下，穆斯林对现代生活的主动把握。在这个阶段，激进主义日益以恐怖主义行动的方式来显示其存在。^②

综上，伊斯兰主义意识形态和运动已成为当代中东一股波涛汹涌的潮流，而且是主流。大规模的温和化与少数人的激进主义齐头并进，给中东各国乃至世界政治带来了巨大的影响。虽然中东各国伊斯兰主义的背景、

① “al Shams”的意思是“大叙利亚”，即叙利亚、黎巴嫩、约旦、以色列和巴勒斯坦。该组织的目标是消除二战结束后现代中东的国家边界，并在这一地区创立一个由“基地”组织运作的酋长国。2014 年 6 月 29 日，该组织的领袖阿布·贝克尔·巴格达迪自称为哈里发，将政权更名为“伊斯兰国”，并宣称自身对于整个伊斯兰世界（包括历史上阿拉伯帝国曾统治的地区）拥有权威地位。

② Nilufer Gole, Ludwig Ammann, *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*, Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, 2006, p. 4.

规模及其活动方式不尽相同，但在反对极端的世俗化、复兴伊斯兰价值，尤其是推翻专制政权等方面几乎是一致的。伊斯兰主义支配着该地区的政治和社会形势，已经成为该地区许多国家政治生活的主要因素。

历史地看，1967年第三次中东战争的失败实际上是1979年的霍梅尼革命及伊斯兰主义蓬勃发展的原因之一。激进的霍梅尼主义意图寻找一条不同的道路，自称是第三条道路，不要东方也不要西方，不要资本主义也不要社会主义，实际上就是要以伊斯兰的名义创新，因为它也不是要复原某个古代。

从土耳其这个中东地区最为世俗的国家的经历来看，它的伊斯兰复兴运动有其特色。土耳其模式与伊朗不同，土耳其没有教士集团把人民动员起来推翻世俗统治的威胁。土耳其的凯末尔主义—世俗主义很强大，长期以来是依靠军人给予保障的。在冷战时代的背景下，土耳其首先担心的是共产主义的威胁；其次，伊朗的霍梅尼革命发生后，土耳其也担心外来的伊斯兰主义运动的威胁。世俗的土耳其国家在面对这种局面时，调整了意识形态定位。在20世纪70年代的土耳其，民间的左派运动非常发达，各种激进运动严重威胁到土耳其的安全与稳定，1980年军人政变就是对这个危局的反应。军事政变之后，土耳其提出了新的意识形态，称为“土耳其—伊斯兰一体化”。原来的凯末尔主义强调具有内亚传统的土耳其民族认同，不愿意强调伊斯兰。80年以后，土耳其政府在意识到左翼意识形态的威胁以及霍梅尼—伊朗的威胁后，他们发现再也不能忽视本土的、本民族的宗教，无论是真心还是假意，都得去重视伊斯兰，激进的世俗主义虽然还把持着权力，但面对汹涌澎湃的左的和右的新威胁，他们不得不妥协。

什叶派在伊朗的成功，不只是激起了土耳其的反应，对于其他的逊尼派国家来说也是一样的，因为什叶派的伊朗有不断输出革命的冲动。土耳其除了鼓吹“土耳其—伊斯兰一体化”之外，还在民间积极支持基于逊尼派穆斯林的公民宗教运动。它之所以这样做，就是因为发现如果不在本国支持这一运动，本国民众就很可能被革命国家的意识形态所俘获。因为，在伊朗成功地使打着伊斯兰旗号的革命落地后，它在逊尼派民众中激起了非同寻常的精神反应。也就是说，什叶派的成功一定会引发逊尼派的思考：我们该怎么办？在逊尼派当中，比较成功的仍然是穆兄会，它是个国际性的模式，不只是在埃及，在摩洛哥、土耳其、叙利亚、卡塔尔等国都产生

了重大影响。他们主张参与选举政治，也坚持伊斯兰价值观，但不排斥现代性。在运作模式上，他们在不同国家组织培训，既是一个组织，也是一个政党。土耳其正义与发展党的前身繁荣党 1996 年执政，1997 年被军人推翻，正义与发展党从 2002 年直到今天还是取得成功了。它可能是穆兄会模式最成功的案例。正发党就是土耳其的穆斯林兄弟会式的政党，在摩洛哥也是如此。正发党目前是中东地区穆兄会的最重要支持者，其目的是借此推广新版的土耳其模式，抢夺伊斯兰世界尤其是逊尼派的话语权与主导权，而这对沙特形成了重要的威胁，也影响到其与埃及的关系。

在今天的中东，甚至是在更广泛的伊斯兰国家，占据主流的意识形态都是跟伊斯兰有关的，不管是复古主义的、传统主义的，还是现代主义的，它的定语都是伊斯兰的。也就是 1967 年以后，尤其是到了“9·11”以后，在今天伊斯兰国家的主流意识形态是这样一个局面：任何一个人或集团要是想在这个国家有所作为，就必须跟伊斯兰主义建立联系，否则就会被边缘化。这就是前面提到过的美籍人类学家在土耳其观察到的状况，也就是世俗主义变成私人化的，伊斯兰变成公共的了。这就是今天中东意识形态的概况。

正在消亡的“伊斯兰国”也是伊斯兰主义的一支，只是它是激进主义的、极端主义的，也是有复古主义色彩的，但它不是主流。它有自己的主张，在伊斯兰主义意识形态中占有一席之地。

把各种伊斯兰主义当作一个整体来看，它们既是 1967 年失败后反思的结果，也是 1979 年霍梅尼成功之后积极探索发展道路的尝试。探索的形式是多种多样的，穆兄会和“伊斯兰国”分别代表了两条主要的路径。它们是半个世纪以来逊尼派探索未来的表现形式，是应对西方（包括苏联）建立的世界秩序的表现，也是回应成功的伊朗模式的表现。这个探索还在进行中，穆兄会在埃及失败了，但在土耳其是成功的。“伊斯兰国”作为一种组织形态，也失败了，但其激进主义的表现形式不会消失。而今天更为重要的是，这种探索还与欧洲的移民问题挂钩了。

今天伊斯兰社会的意识形态格局，就是伊斯兰主义占据主流。我们概括地讨论了从 19 世纪末以来出现的各种民族主义、世俗主义的意识形态，包括阿拉伯社会主义的实践，直到今天，它的线索还是比较清晰的。但要评估伊斯兰社会的意识形态，仍然必须结合具体的历史实践来看，因为意

识形态总是针对现实的问题而演变的。中东伊斯兰社会从来都不是封闭的空间，它自古以来都对欧亚大陆的政治变动极为敏感，到了现当代，不论是因为地缘还是因为能源，中东社会意识形态的影响更具全球性了。

[责任编辑：谢志斌]

Abstract

From Modernism to Islamism: An Analysis on the Evolution of Mainstream Ideologies in the Middle Eastern Islamic Society

Zan Tao

Abstract: In modern times , facing the challenges of the supremacy of the western civilization in the aspects of military and technology , various policies and ideologies , including nationalism (for example , Ottomanism , Turkism and Arabism) , secularism , socialism and Islamism , had played different roles in the history of 20th – century Middle East. By the third Middle East War of 1967 , the mainstream ideologies in the Islamic society of the Middle East were nationalism and socialism , which were secular in essence. The Arab countries experienced catastrophic defeat in the 1967 war , and since then , Islamism arose , and had become the mainstream ideology. Most people are moderates , while some are radical minorities in the spectrum of Islamism. Both of these two types of Islamists had changed the political landscape of the Middle East. Both moderates and radicals are similar in the aspects of being against the radical secularism , reviving the Islamic values and overthrowing the tyrannies. As mainstream ideology , different types of Islamism are dominating the political and social developments in the Middle East.

Keywords: Middle East; Modernization; Islamism; Ideology