

伊斯兰：一个民主的对话者？

——确立全球民主概念

苏马亚·梅斯蒂里 著
陆象淦 译

看到穆斯林原教旨主义者和西方政治思想家们都再度陷入“伊斯兰例外”论，确实颇令人深思。原教旨主义者赞颂以其独具的风格包罗人类生存的一切方面的不二法门教义。他们由此断言伊斯兰具有自己的民主概念，所以，人们既找不到对于其民主潜力持怀疑主义态度的证据，也无需觅求外来的经验去丰富它已经拥有的东西。他们作为优秀的注释家，依据《古兰经》中确凿无疑地出现“协商”或“商议”（舒拉——shûra شورى）和“公议”（伊制马仪——Ijma إجماع）观念的章节，来说明穆斯林是民主的前驱。因此，推行西方的所谓民主价值和规范，用某些必然是向西方鹦鹉学舌的话语不断谴责穆斯林传统方方面面的所谓专断，从而加以贬低，以这样的方式来完善穆斯林传统是完全徒劳无益的。然而，这种极端的观点忘记了阐释可以使我们丰富的东西只能帮助我们进步。在这方面，没有任何有力的证据表明，今天有人认为从金迪到伊本·赫勒敦等一些生活在伊斯兰本土上的思想家和哲学家对

西方遗产进行融会吸纳并为己所用之举是破坏性的。

至于西方的政治思想家们，他们则热衷于揭露所谓伊斯兰只能产生专制制度的倾向，并依据这种难以置辩现象断言伊斯兰在本质上具有所谓反民主的特征。更加确切地说，他们只看到民主经验的唯一性，从而借助相对贫乏的因故推理来解释一些伊斯兰国家的现行专制主义。他们作为坚定的欧洲中心主义者，不遗余力地维护民主产生自希腊这一唯一源头的观念。民主诞生于雅典，这个观念随着时间的推移成为笼罩着无限耀眼的神圣光环的毋庸置疑真理的组成部分。但是，民主的罗马源泉至少同希腊源泉一样重要，因为西方的现代性正是在民主的罗马源泉中汲取了其存在乃至各种制度确立的根据。就此意义而言，西方传统尽管妙笔生花，自诩为诞生于唯一的源头——希腊，但就其更为接近逐步奠定为基础的诉求和精神的性质而言，则应该将它的降生归功于罗马的经验。人民主权的观念实际上毋宁说是罗马的产物，而非来自希腊，雅典对当地的男性自由民的公民权的限制无不证明了这一点。

西方一些思想家所崇尚的理论上的乡土主义，今天采取了一种特殊的形式，亦即以多少是腼腆的方式来肯定自由民主模式的霸权，无论就其价值抑或正当性来说都是如此。正因为如此，譬如说福山断言自由民主的降临宣告了历史的终结。^[1]

因此，近年来质疑民主模式唯一性的倾向开始崛起。这种趋势基本上源于阿马蒂亚·森的著作。根据阿马蒂亚·森的看法，民主现象并非仅限于某一特定的文明或者传统，更不是可以作为依据来确切划定其他形态和实践优劣的唯一经验。在他的标题很有启发性的著作《他者的民主》（2006）中，阿马蒂亚·森指出印度和中世纪的阿拉伯穆斯林世界都曾有过令人瞩目的民主经验。在这些民主经验中，对他人的宽容和尊重并非是空洞无物的泛泛之词。^[2]

本文不想评断对于伊斯兰例外论的两种理解谁是谁非，而是要指出两者都建立在理论的乡土主义和否认历史实际的基础上。笔者将说明西方古代和现代的某些理论经验的尺度在多大程度上有可能澄清诸如“协商”（舒拉）和“公议”（伊制马仪）这样具有“高度民主潜力”的典

型穆斯林概念。笔者将致力于确切阐明它们的性质和优势。

这并非是要另立中心来替代欧洲中心主义,而是要阐发一位杰出的穆斯林——伊本·赫勒敦怎样通过将穆斯林的“协商”(舒拉)与罗马的元老院进行比较,来描述罗马的民主模式对于穆斯林所固有的传统的重要意义和实用价值。惟其如此,今天应该揭示的是一种具有决定意义的汇合,而绝非天定命运。

* * *

笔者想说明我们怎样才能超越这两种观点,确立将民主的伊斯兰构建在共和而非自由基础上的可能性。换句话说,也就是要揭示当前伊斯兰地区民主经验的失败并非是认识论的失败。为此,笔者将把自己的论述植根于一系列文献学和历史学的评述。

本文的第一部分首先对《古兰经》阐释“协商”(舒拉)观念的篇章的两种不同解读进行对照。相关的主要有两个篇章,即《伊木兰的家属》(第3章)的第159节和《协商》(第42章)的第38节。这两节分别这样写道:

凭借从安拉降示的慈悯,
你曾和蔼地对待他们。
假如你粗暴、严酷,
他们必定与你分道扬镳了。
所以,你当原谅他们,
当求主宽恕他们,
在大事上要与他们协商。
如果你已做决定,
那么,你当信赖安拉。^[3]

也是属于响应他们的主的号召,
谨守拜功,
共同协商他们的事务,

施用我们所赐予他们的财物者的。^[4]

不过,其他一些说得不是那么明确的篇章也常常被用来强调协商和思想的交流在伊斯兰教中的重要意义。譬如说《塔哈》(第20章),中世纪思想家马瓦尔迪在其中看到了政治公议和协商的一个极其明确的暗示。马尔瓦迪依据这一章的第29-32节中穆萨请求真主派一个助手帮助他完成自己的崇高使命的内容,指出如果先知本人要求有人来帮他完成自己的使命,那么分享某些政治权力应该不仅为不同的领导人所接受,而且应该作为宪制原则加以制度化(苏拉米,2003:246,注23)。

这个观念经常被用来说明伊斯兰完全有可能把“协商”(“舒拉”)理解为一种政体,而不只是作为一个官方咨询机构的顾问委员会。这正是沙特学者苏拉米极力想证明其正确性的论点,可惜他提供给我们的是今天穆斯林不该做什么的一个令人关注的例证。

为这位穆斯林思想家说句公道话,首先不能不说这样的任务是艰巨的:这不啻极度贬低将“协商”(“舒拉”)视为顾问(al-Nasīha)的经典解释,用更具雄心和更具深意的政体观念来取而代之,通过清除某种精英主义来净化伊斯兰政体。由于这样的顾问委员会通过通常是先定的原因(出身、权势、地位等等)来挑选其组成成员,并被认为是唯一能够对最终采取的决策提供意见和进行指导的机构,所以事与愿违,它作为一个机构不可能符合构建平等的民主制度的理念。而将“协商”(“舒拉”)理解为政体,则可以防止只为所谓睿智人物、政治负责人、部落首领和有影响的神学家小集团准备的精英主义民主。

然而,突出这种解读是否再度表明理论上的胆大妄为,将一种至少是武断乃至冒险的诠释学付诸实践,很可能既同最讲究忠实于《古兰经》原文词句的纯粹派对立,又同质疑这种巨大的理论—概念差距的怀疑派相左?意识到这种风险的苏拉米似乎找到了对策:只需证明将“协商”理解为政体的解释正是伊斯兰初期,即先知和哈里发贤王时代的解释,一切可以迎刃而解。这样,各种批判的企图都将销声匿迹:以此为后盾的解释,实际上已经赢得了合法性,因为它从此与最权威的规范联

姻。

这位沙特思想家采取此种对策,无非是否认至少是毋庸置疑的一个历史事实:作为政体的“协商”在伊斯兰历史上从来没有存在过,无论在其初期,抑或在后来。先知和哈里发贤王们依靠的是在穆罕默德的同伴中挑选出来的顾问组成的一个很小的委员会。在先知去世后肩负选举第一代哈里发重任的这个委员会的组成本身说明了一切:只有安萨尔(辅士)和穆哈吉勒(迁士)^[5]进行协商,其他各方人士都被排斥在外,而选举程序采取了纯粹自行遴选的形式。穆哈吉勒的首领艾卜·伯克尔就是这样当选,成为了第一代哈里发。

第二代哈里发欧麦尔当政之际,事态几乎没有什么变化。确实,他的朝代往往被描述为民主成果累累,堪称人所乐道的盛世:协商委员会(历史学家们尽管有所分歧,但一般将其分为不同的三院)的制度化实际上似乎是朝这个方向前进的。然而,事实很快就表明一切毫无新意。譬如说,最高委员会包括先知的同伴安萨尔和穆哈吉勒,而普通的协商委员会由难忘的白德尔之战的同伴们和部落首领组成;第三个委员会则“在穆哈吉勒和安萨尔中间挑选伙伴”(苏拉米引述安萨尔的叙述,2003:49)。协商机构的这种分层的主要教训是各个委员会成员之间的流动(至少在最高委员会与基层委员会之间流动,因为这两者都是由穆哈吉勒和安萨尔组成)看来成为一个基本原则。但我们看不到一种这样的组织如何能避免产生一系列利益冲突。而且,大家认为,隐藏在建立这种三院制背后的动机是一目了然的。罗特认为这是觊觎最高职位者为实现其野心而建立的争夺哈里发权力的候选厅。阿亚隆步这位德国东方学家之后尘,断言欧麦尔的“协商”会议的组建“也许是为各个利益集团的拥护者们日后争夺哈里发斗争而制造的一个锻压机”(阿亚隆,1977:524;阿亚隆从中得到启发的观点,见罗特,1982:7-16)。

“协商”是一个纯粹的形式机构,这种观念通过第三代哈里发奥斯曼的选举而得到进一步确认。奥斯曼坚持说自己一直保持着早就同先知建立的良好关系,他虽然比较年轻(是觊觎哈里发王位中最年轻的,当时只有不到40岁),但其影响力基本上比年龄较长而谙熟政治齿轮运作体系的人更大。所以,促使他能够当选的是他的无可指责的声望,

“而不是假想中的候选人的可靠、随机应变和老成持重的品质”（阿亚隆，1977：524）。

所有这一切表明，将伊斯兰初期的“协商”视为一种政体是多么不可想象；它充其量也只是一个咨询机构。于是，苏拉米和主张同样解释的所有人颇有些离奇地努力转向历史，并试图按照他们自己的信念来解读和重塑历史，从而为那些将这种形式的神秘化说成所谓“先未来”综合症表现的人提供了口实（拉鲁伊，1967：65 - 69）。但这种未来是以现在为源头的，与之相伴的则是穆斯林今天亟需的对笼罩在他们历史之上的神话色彩的祛除。

从这样的观点出发，如果要重新考察“舒拉”（“协商”）概念，那么看来应该用完全不同的另一种方式来进行。就笔者的感觉而言，从倾向、趋势、动态的视角，而不是像苏拉米所做的那样，或者更广地说像形形色色的原教旨主义者所喜好的那样从结构的视角来思考，应该更有推动力和更有意义得多。既然如此，那么有什么东西禁止我们将“舒拉”理解为“评议”，而不是像习以为常的那样理解为协商或者商讨？概而言之，“评议”只是协商的一种可能的方式，用形象的音乐语言来说，是一种高调的解释。《古兰经》篇章中没有任何东西与这种看待事物的方式相抵触。确实，在《伊木兰的家属》这个篇章所说的“舒拉”的第一种情况下，涵义极其明确：它单纯是指最严格意义上所说的协商。但就第二种情况而言，就很难做这样绝对的理解：共同体的事务付诸商讨或协商，并非意味着与“评议”的意义，即寻求最终达成某种共识的公众争论相悖。正是借助这种诠释学的张力，可以使“舒拉”概念的语义学延伸合法化。中世纪的阿拉伯哲学家们在表述亚里士多德的“评议的”（συμβουλευτικός）这个术语时，把它译做以“舒拉”为词根的派生词“沙瓦拉”（shāwara），这并非其偶然。^[6]

因此，这种术语学的选择既不是无关紧要的，也不是随意的。它是假设有一个比习以为常的说法更宽泛得多的民主定义作为前提。事实上，民主不应该单纯理解为选举投票，而同样应该理解为公众争论。然而，颇有讽刺意味的是，无论是伊斯兰原教旨主义者，抑或西方的某些正统派，无不认为一个制度只需满足某些纯粹结构的条件（诸如按照宪

法所规定的方式进行投票等等),就可以说是民主制。苏拉米列举了许多有利于这种观点的例证,因为他的著作可以概括为对出现在诸如他认为进步主义者的苏丹伊斯兰教义学家图拉比观点中的作为政体的穆斯林“协商”(“舒拉”)与西方的自由民主进行逐点对比。苏拉米从这样的视角申述(2003:3),他的目的是要阐明两种类型的政治制度相容性程度。然而,通过类比或者趋同归类来推理,在此不会有任何意义:这事实上不啻假设应该追随的是西方的自由民主模式,所以每当我们在图拉比所说的政体中发现——不受其内在的固有价值左右——与西方的制度或者实践哪怕是最微不足道的同源关系,就应该额手相庆。

但是,存在着不同于苏拉米所借用的路径的另一条道路,即相信伊斯兰的民主诉求、但不夸大它的民主潜力、以至于给一系列背离事实的伪真理披上合法外衣的学者们所借鉴的道路。如我们所见,无视民主的凸显的多态性,依然甘当某种隐蔽的欧洲中心主义的囚徒,凡次种种徒劳无益之举,应该就此止步。

阿马蒂亚·森依据罗尔斯将“自在的争论”与“评议”等同起来而提出的“运用公共理性”理念,断言一个扩大的民主概念应该“包括所有公民参与政治讨论并因此而能够对关乎公共事务的选择施加影响”(森,2006:12),指的正是这种多态民主观。他批判亨廷顿认为民主必须与选举同步的狭隘观点,十分正确地指出作为公众争论的民主观具有双重的优点。首先是不把民主的实践局限于点状形态;其次,不是按照这些选举集会来组织公共生活。正因为如此,森写道:“依据更为广泛的公众争论的观点,民主应该赋予保障自由讨论以及产生自评议的互动以首要地位,无论是在思想上或者政治实践中多应该如此,而不仅仅囿于选举或者为了选举”(森,2006:14-15)。应该很好地理解这一点,如果认为这种扩大的民主观是经典民主观的代用品,或者非西方货色注定的“次品”,那么是完全错误的。事实恰恰相反,它是希望生活在一个安定的世界中的所有人的唯一可能的道路。

笔者接下来将进入本文的第二个部分论述,其核心是解释今天伊斯兰地区的“民主乏力”原因的一个属于历史范畴的基本看法。穆斯林的问题当前可以归结为这样一个事实,即阿拉伯思想的著名人物手中

并不掌握罗马文本，他们尽可能去收罗这些文本，阅读、翻译和思考柏拉图和亚里士多德所曲解的政治哲学文本。然而，这种希腊文译本对于民主——往好处说被看做一种离经叛道的制度，往坏处说被看做一种腐败和无能的制度——的否弃和藐视，只能影响已经背负着沉重包袱的阿拉伯政治思想复制服从和顺服范型，而伊斯兰本身，就像其名称所表明的那样，在这方面可谓不堪重负。^[7]

简而言之，确立一种穆斯林民主之所以不可能，就当前而言，其原因正在于穆斯林社会在远古没有能坚实地建立在引导其走上民主道路的“优良传统”基础上。所有这一切只能使人坚信这样一种观念，即民主如果不是以奠定和使之落实的某种传统为基础，就不可能在任何地方扎根生长。

然而，由于缺乏这样一种传统，唯一的可能出路是在诠释上下功夫，来重新获取，而不是竭力毁弃传统。所以，既然人们不能满足于用“伊制马仪”（公议）和“舒拉”（协商）概念来制定一个伊斯兰民主模式，那么万全之策就是把它们当做一个基础，以促使重新开发一个自身并非民主的传统和文化的工作合法化，说明为何有可能不加歪曲地改善它们。穆斯林在13-14世纪差一点做成了这种重建工作，遗憾的是他们错失了也许能改变历史进程的机会。第二次类似的机会出现在19世纪，而他们再一次没有能完全抓住机遇。

实际上，伊本·赫勒敦在其论述各民族的巨著中，用一种委婉的语句谈到了罗马的共和制度与穆斯林的“舒拉”之间极其值得关注的和显著的近似性。就此而言，下述两段话尤其值得关注：

“罗马人一致拒绝放任由一个皇帝（ملك）来统治。结果是他们选出320个元老（شيوخ）来肩负治国重任。因此，他们能够以最完美的公正合理方式来处理国务（بديون أمرهم），直至凯撒获得胜利并使用皇帝称号之时。凯撒之后的所有人都使用了皇帝称号”（伊本·赫勒敦，1956:401）。

他接着写道：

“... 基督教历史学家伊本·阿米德在谈到这些凯撒统治的历史源头(مبدأ)时断言,罗马政府当时掌握在320名行使治国之责的这些元老手中。罗马人实际上发誓不让一个皇帝(ملك)来统治他们,所以让这些元老来治理。而元老们任命他们之中的一个人为首脑,授予他执政官(شيخ)称号。他们当时选举阿加努斯^[8]担任此职,而此人将统治他们达4年之久并取得了凯撒的称号... 尤里乌斯·凯撒继他之后统治了3年,然后是奥古斯都·凯撒接位”(伊本·赫勒敦,1956:406)。

即使没有公开提及“舒拉”即“协商”(شورى)一词,但很显然,伊本·赫勒敦不言而喻是在描述伊斯兰所理解的那种协商机制。专心致志于重绘罗马人历史的这位阿拉伯思想家,重点展现了罗马人的政治体制,特别是罗马民众拒绝由一个皇帝来统治,而选择由320人组成的元老院来治理的表现。这些元老负责任命他们的首领担任执政官,但执政官的任职期限很短(阿加努斯为4年,尤里乌斯·凯撒为3年)。这种政治轮换自然是为了排除存在蜕变为专制暴政倾向的君主统治,清楚地反映出罗马当时实施的政治制度的民主特征。

指出伊本·赫勒敦如何从前文已经援引的《古兰经》关于信徒“共同协商他们的事务”的章节出发,来解释罗马政体的结构和组织,是极值得关注的。但是,在赫勒敦不自觉中,这种解释陷入了经文所主张的服从范型之中,使他不可能把这种非同寻常的直觉推进得更远,公开和明确地肯定罗马经验和模式的合法性。

赫勒敦的文本中运用的各种不同的诠释模式是如何发挥作用和相互交叉的?我们从出现在“处理国务”(يدبرون أمهم)这个表述中的“国务”(أمر)一词着手。原本是多义的这个词,在此确指拉丁文的“res”(事务)一词。此外,我们要指出,意为“长老”的两个阿拉伯词أمر和أمير来源于三个字母的同一个词根أمر,这表明这位阿拉伯历史学家在伊斯兰的哈里发制度与共和制之间含蓄地进行对照。哈里发制度与共和制之间的这种近似还在伊本·赫勒敦使用的第二个词即مبدأ中赢得了合法性和正当性。这个词也是多义的,同时有始初、原则和指挥三种涵义。而来自拉丁词 *princeps* 的“原则”(principe)一词还派生出“公国”

(principauté)这个词。人们很容易同意说，它完全可以将穆斯林的哈里发制度作为参照，因为哈里发无非就是长老治国(تعبير الأمير)。笔者还想顺便指出，从第二代哈里发欧麦尔开始，哈里发被称做“信徒长”(أمير المؤمنين)。

参照伊本·赫勒敦的论述肯定十分重要，其原因在于这位思想家在两个完全或者几乎完全对立的世界之间架起了桥梁，但不仅仅如此。他实际上是19世纪阿拉伯复兴时代穆斯林思想家们偏爱的理论人物。赫勒敦的思想启发阿拉伯知识分子去认识他们的文明衰落的原因。但是，给这些知识分子留下很少反思空间的赫勒敦的著作相对较迟发现，这些知识分子中间的许多人往往只从中寻找他们自己需要的东西，以及朝着宪制主义的方向解释穆斯林的“舒拉”(شورى)的一切努力——诸如塔赫塔乌伊、海亚尔·帕夏和艾哈迈德·伊本·阿比齐亚夫等人的努力——在这种衰落的氛围中被遮蔽淹没，正是在这三重因素的作用下，伊本·赫勒敦所架起的这座桥梁的巨大潜力最终没有得到穆斯林重视。

* * *

而今在我们面前提出的问题是：罗马版本的民主共和模式在哪些方面能够帮助我们重新发现我们固有的传统？据笔者的看法，这个模式的优点在于其对民主理念的理解。民主被完全吸收进公众争论的框架，从而有可能否定一切正统教条，因为这样的公众争论不像民主的希腊版本那样只是为精英准备的。实际上，就古代经典而言，公众广场在罗马是两个完全对立的阵营——即以元老院为一方，以罗马平民为另一方——发生冲突的场所。进而言之，冲突在罗马是政治的常态。平民与贵族自然有着完全不同的利益，但在基本原则上达成合作，从而确立了称做民主的某种平衡。罗马民主的力量不在于它具有将各种分歧意见整合起来，换句话说亦即达成共识的强大能力，而恰恰在于它提供了表达不同的乃至相反的异见的可能。

然而，可以看到，穆斯林传统不言而喻可以将这种争论观念为己所用。伊斯兰正统派以往恰恰从来不理解这一点，抱怨不和(فتنة)的幽灵躁动生事，推崇不二法门而反对争议，忘记了争议从来不是一个自在的

目的,而是达成一致的手段。总之,就历史而言,阿拉伯穆斯林以往有着丰富的“抗辩的插曲”,而这些插曲丝毫也不是异端的同义语,而是以十分谦恭和充满智慧的方式对宣称某人是信徒,而另一个人是异端,某人可以进天堂,而另一个人进地狱等等的审判提出异议的“抗辩者”(مرجة)经验(卡杜里,1984:28)。这种抗辩的解决办法,尽管本身颇为大胆,却不得不向天主教与新教分裂时代欧洲实施的世俗化过程加以制度化的宽容一冷漠靠拢。而且,事情还不止于此,不幸的是这种进步主义无论是在“抗辩者”(مرجة)时代抑或后来都没有引起过注意。

然而,抗辩是达到罗尔斯——尽管他不是共和派——称之为“交叉共识”的最好手段。在我们这样的穆斯林看来,这个概念的优点在于它建立在这样一个观念的基础上,即在公众争论中整合各种观点并采取罗尔斯所说的意义上的真正“形而上学的”——其中包括宗教的——立场,乃是可能的。因此,罗尔斯15年前严肃地看待世界向宗教回归并赋予其在多文化自由社会内部的现实的合法性,开放了通向哈贝马斯之路,确认当务之急在于肯定把这样的社会视为“后世俗”社会的必要性,表现出敏锐的意识,因为全球化必然将彻底重铸世俗性这个现代范畴。

笔者觉得,因此被视为典型后现代现象的全球化乃是穆斯林梦寐以求的一个机遇,使他们可以将某些民主体制——笔者敢说,那是“正在对他们传递信息”的体制——加以制度化。既然促使民主和世俗化同步走向完全否弃宗教作为公共领域的组成因素已经不再成为问题,那么我们可以设想建立一种以围绕穆斯林自第三代哈里发去世以来未能得到解决的各种问题进行争鸣这个原则为基础的民主。实际上,15个世纪以来,穆斯林深陷于一种无上荣耀而又完全不讲实效的历史而不能自拔。

这样的争论不应该被理解为一个自在的目的,而毋宁说是一种过渡,一种战略性善治:所有角色在其中进行对话,以进入另一个阶段,逐步促使各种角色的认同性卸载正在把它们压垮的“形而上学”的重荷。^[9]这个过程丝毫也不是乌托邦式的或者魔幻的。用詹姆斯·布坎南的话来说,它只不过是“通过讨论进行治理”,亦即民主的符合逻辑的结

果,因为这种治理“意味着个人价值能够改变,而且实际上也正随着采取决策的过程前进而改变着”(森,2006:14)。

因此,这类“争鸣的认同性”将得到引导,走向用它们试图把其中的一部分在全世界推行的“普遍化的个性”换得“共同的普遍性”。同样也是以全球一切人的名义,它们将肩负决定这个过程的内涵和方式,但这当然是另一部历史。

*Soumaya MESTIRI: L' ISLAM , UN
INTERLOCUTEUR DÉMOCRATIQUE? VERS UN
CONCEPT GLOBAL DE DÉMOCRATIE
(DIOGÈNE , No. 226 , 2009)*

注：

[1] 关于这个问题,需要指出的是这种辩护倾向存在于人们以为同一切形式的宣传狂热格格不入的思想家中间。譬如说约翰·罗尔斯就是如此,表现出极其明显的倾向于自由民主的偏见。在语气温和的宽容态度背后,看到他向我们解释的只是所谓得体的社会借助一只看不见的国际之手注定将变成自由社会。他的政治立场与贯穿其著作《人的权利》的宽容倾向完全背道而驰。

[2] 然而,即使像阿马蒂亚·森这样关注民主现象的变化并认为民主的非西方模式的多样性的学者,也将民主观念的发生上溯至希腊,而对罗马的经验不置一词,从而提出了一个很难理解的观念。

[3] 《古兰经》,第3章《伊木兰的家属》。中译文依据《古兰经简注》(中文—阿拉伯文对照本,马仲刚译),宗教文化出版社,2005年版。又:本文作者说此段经文为该篇第156节,似有误,中译本为159节,故按中译文改正。文中表示重点的黑体,为本文作者所加——中译者注。

[4] 《古兰经》,第四十二章《协商(舒拉)》。中译文出处同上。

[5] 安萨尔和穆哈吉勒两词泛指穆罕默德的同伴。前一个词指的是很早就支持先知及其事业的雅兹里布(麦地那旧称)城原籍居民,后一个词指的是为了追随先知迁居而选择从麦加迁往麦地那的信徒。

[6] 关于 *συμβουλευτικός* 一词,见亚里士多德:《修辞学》,1358b 及其无名氏阿拉伯文译本,1976年,第17页。

[7] 伊斯兰的本义为“服从”。

[8] 阿加努斯或称雅努斯(系古罗马宗教信仰的兽性精灵,司掌门,包括街上所立拱门——中译者注)。看到伊本·赫勒敦将罗马的为数众多的政治领导人视为半神,颇让人吃惊。

[9] 我们从中看到了佳亚特里·斯皮瓦克所捍卫的战略本质主义。

参考文献：

马瓦尔迪 ,A. , Al-Mâwârdî ,A. (1982) *Les Statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif* , traduction et notes de E. Fagnan , Paris: le Sycomore.

苏拉米 ,M. F. , Al-Sulami , M. F. (2003) *The West and Islam. Western Liberal Democracy Versus the System of Shura* , London: Routledge.

亚里士多德 ,Aristote (2007) *Rhétorique* , introduction , traduction , notes , bibliographie et index par Pierre Chiron , Paris: Flammarion.

阿亚隆 ,A. ,Ayalon , A. (1977) 《Shûra》, *Encyclopédie de l' Islam* , T. IX , Londres: Brill , p. 524 – 526.

伊本·阿比·齐亚夫 ,Ibn Abi Dhiaf (1961 – 1966) *إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان* , Tunis.

伊本·赫勒敦 ,Ibn Khaldûn (1956) *كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر من أيام العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر* , طبعة يوسف أسعد داغر ، Beyrouth: *في إظهار أية نتائج* .

伊本·赫勒敦 ,Ibn Kaldûn (2002) *Le Livre des exemples* , trad. fr. par A. Cheddadi (t. 1) , Paris: Gallimard.

卡杜里 ,M. , Khadduri , M. (1984) *The Islamic Conception of Justice* , Baltimore: The Johns Hopkins UP.

海亚尔·帕夏 ,Khérédine Pacha (1868) *La plus sûre direction pour connaître l'état des nations* , Paris: Dupont.

拉鲁伊 ,A. , Laroui , A. (1967) *L' idéologie arabe contemporaine* , Paris: Maspéro.

罗尔斯 ,J. , Rawls , J. (2006) *Le droit des peuples* , dans *Paix et démocratie* , trad. B. Guillaume , Paris: La Découverte.

罗特 ,G. , Rotter , G. (1982) *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680 – 692)* , Wiesbaden: Kommiss. F. Steine für die Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

森 ,A. , Sen , A. (2006) *La démocratie des autres* , Paris: Rivages.

塔赫塔乌伊 ,R. , Tahtaoui , R. (1988) *L' or de Paris* , trad. A. Louca , Paris: Sindbad.

作者简介

马克拉姆·阿布 (Makram ABBES) 毕业于丰特奈 - 圣克卢高等师范学院, 现任里昂高等师范学院讲师。从事阿拉伯政治哲学研究, 主要研究论题有战争、治理等。著有《古典时期的伊斯兰与政治》(巴黎, 2009)。

苏马亚·梅斯蒂里 (Soumaya MESTIRI) 突尼斯人文和社会科学院助教, 现代和当代政治哲学专家。著有《公民个性——罗尔斯与人格问题》(巴黎, 2008) 以及《罗尔斯: 正义与平等》(巴黎, 2009)。此外, 在国际哲学刊物上发表多篇主要论述自由主义与共和主义、正义与认同性关系的论文。

吉贝尔·格朗吉约姆 (Gilbert GRANDGUILLAUME) 人类学家, 阿拉伯语言文化研究者, 他的研究涉及阿拉伯语言和文化、法语国家和地区、伊斯兰以及马格里布 (特别是阿尔及利亚)。他分析了马格里布地区官方阿拉伯语、口语 (阿拉伯口语、柏柏尔语) 和法语之间的当前关系, 分析了这种多元文化主义的语言方面和社会文化方面。他采用人类学和心理分析的方法, 依托大量阿拉伯文献, 诸如《一千零一夜》、《古兰经》等, 关注文化之父和文化继承问题, 尤其是“撒旦诗篇”问题。曾为《马格里布》、《地中海人民》、《思想》、《文学半月刊》等多种杂志撰稿。其著述可在网址 www.gilbertgrandguillaume.net 上查询。

阿卜杜努尔·比达尔 (Abdenour BIDAR) 现任职于索菲亚 - 安蒂波利斯瓦博纳国际中心。生于 1971 年, 法国人, 哲学家, 毕业于里