

# 在传统与现代之间

## ——凡特胡拉·古莱恩苏非主义思想简论

敏 敬

---

---

凡特胡拉·古莱恩是土耳其当代著名的学者和宗教活动家，其苏非主义思想既继承了新苏非主义的部分主张，又进行了适度变革，使苏非主义在内容、组织形式等方面具有一些新的特点。中间主义是古莱恩苏非思想的核心之所在，为穆斯林正确认识传统与现代以及二者的关系提供了新的视角。

关键词：古莱恩 新苏非主义 土耳其 现代性 中间主义

作者敏敬，1972年生，博士，兰州大学历史文化学院讲师。

---

---

凡特胡拉·古莱恩<sup>1</sup>是当代土耳其著名的学者、作家、教育家、社会活动家和宗教家。他1941年出生于土耳其的埃尔祖鲁姆，中学毕业后入经学院学习，获得伊斯兰教传教资格，从事教育工作，先后在埃迪尔内、伊兹米尔等地教书，同时积极参与各种宗教与社会活动。在伊兹米尔期间，古莱恩开始专注于宗教问题和社会问题的研究，宣传复兴伊斯兰教和改革社会的一系列主张，逐步吸引大批土耳其青年和知识分子追随，形成一场群众性运动——新努尔库运动。该运动、奈格什班迪教团和宗教政党共同组成土耳其伊斯兰复兴运动的主力。新努尔库运动旨在增强信仰，宣扬知识，消灭暴力，为现代社会深陷“物质欲望流沙”的人们提供一条脱困之路。倡导苏非主义及宽容精神是运动的基本特征。运动以兴办教育、出版书籍、制作电视和教育节目、奖励贫困学生以及举办各种公益事业而闻名，在土耳其国内乃至欧美和中亚地区有着广泛影响。古莱恩是新努尔库运动的灵魂人物，其思想重点是强调苏非主义在现代社会的道德价值，号召在结合苏非精神和现代科技进步的基础上，走一条精神与物质并重的发展道路，进而提出“伊斯兰教是一条中间道路”的中间主义思想。

---

<sup>1</sup> 台湾出版书籍翻译为法士拉·葛兰。本文依照土耳其穆斯林名字翻译惯例，音译为凡特胡拉·古莱恩。

迄今为止，古莱恩仍活跃在土耳其社会各界，通过著述、演讲和音像制品等形式宣传复兴信仰与道德的思想。他相继出版了许多著作，代表性的有：《时代带来的犹疑》、《有关信仰的问题与解答》、《时代与当代年轻人》、《准则或路上的明灯》、《时间的黄金面》、《色带上的真理之芽》、《破碎的琴拨》、《永恒之光》、《迎向失落的天堂》、《信仰的恩荫》、《伊斯兰信仰的本质》等。其中《时代带来的犹疑》、《信仰的恩荫》、《破碎的琴拨》、《最后的先知——穆罕默德的生命面貌》、《苏非思想——伊斯兰的信仰旅程》被翻译成中、德、俄、阿拉伯、阿尔巴尼亚、保加利亚、印尼等多种文字。古莱恩的思想及社会实践引起穆斯林世界和学界注意，被认为代表了一股新的伊斯兰复兴思潮。其中古莱恩对苏非主义的认识成为人们了解和判断这股思潮的特征及性质的关键。

## 一、古莱恩与新苏非主义

凡特胡拉·古莱恩总体上继承了18世纪以来的新苏非主义思想。在我国国内，周燮藩先生是较早关注并研究新苏非主义的学者。所谓新苏非主义，是指“按照正统路线改革的和作为一种运动意义上解释的苏非主义”。<sup>1</sup> 新苏非主义的特征据周先生概括主要有以下几点：（1）强调必须严格遵循先知之道，即《古兰经》与先知的逊奈，强调正统教义信仰和教法规定的学习；（2）反对苦行、禁欲、遁世等传统，主张积极参与社会和宗教改革；（3）保留苏非主义的仪式和道德要求，但很少继承原来视为神秘主义的方法和训练。（4）主张苏非道乘修持的目标不是“人主合一”，而是见证真主独一；以净化宗教、振兴道德和重建穆斯林社会作为现实目标。

凡特胡拉·古莱恩秉承新苏非主义传统，坚信苏非主义源自于伊斯兰教，而非外来文化影响的产物。他依据朱奈德、希伯里、贾里尔等早期著名苏非大师的观点，认为苏非主义随着伊斯兰教的向外传播而逐步发展。但对什么是苏非主义，古莱恩有自己的理解，认为：“苏非主义是一个能够由人类恶习和弱点中解放出来，以获得真主所垂爱之天使般的特质及行为的人所遵循的道路，这个人依照真正之知识和爱的要求生活，最终获致持续的精神喜悦。”<sup>④</sup> 古莱恩在这一定义中强调了苏非主义的三个要点，即：

第一，苏非主义是帮助人类克服各种恶习与弱点的一种生活方式。古莱恩和大多数苏非一样，坚持苏非主义就是要求人们保持一种朴实的生活风格，克制对世俗的欲望，通过精神自律净化心灵，进而将感官和能力全部投入主道。但他同时强调，苏非修行不仅是为完成精神操练和表达信仰的忠诚，还在于发展人的道德维度，使人养成好的行

<sup>1</sup> F·Rahman: Islam, University of Chicago Press, 1979, p 206 转引自周燮藩：《新苏非主义与新苏非教团》，朱崇礼主编《伊斯兰文化论集》，中国社会科学出版社，2001年，第93页。本文以下所引有关新苏非主义观点均来自于《新苏非主义与新苏非教团》一文，恕不一一注出。

<sup>④</sup> 法士拉·葛兰著，丁乃静译《苏非思想——伊斯兰的心灵旅程》，希泉出版社（台湾），2005年，第16页。

为、服务人类。说到底，他理想中的苏非精神，不是单为实现个体的精神追求和满足于某种神秘体验，而是必须内化《古兰经》、圣训的基本精神，使穆斯林对伊斯兰的命令戒律从被动服从转向积极欣赏并自觉履行，将其转化为个人生活方式的必然部分，为改造社会奠定基础。这一认识与新苏非主义强调道德修养的要求遥相呼应。

第二，苏非主义必须遵循一定的规范。所谓规范，实际就是伊斯兰教法。新苏非主义继承正统派主张，以教法作为苏非修持的基本依据，并根据《古兰经》和圣训基本精神批判传统苏非主义在宗教上不加区别的调和倾向。古莱恩同样重视教法，但他是以《古兰经》和圣训为据来为苏非主义的合法性进行辩护。他认为苏非主义和教法不过是同一真理的两种表达方式，两者相互补充和相互促进，目的都是引导穆斯林坚信和实践同一个真理。甚至实践苏非主义就是“为了洞彻伊斯兰教法的内在意义”。因此，苏非主义必须“建立在遵循（哪怕是最‘琐碎’的）伊斯兰教法规则的基础之上。一个道上的行者或入门者，绝不会把对伊斯兰法的外在遵循和其内在面向分开来。”<sup>1</sup>这样，教法就构成苏非主义的外在规范，具有决定苏非实践及其认识本质上是否符合伊斯兰教基本原则的作用。只有透过对教法的遵循，才会确保苏非“怀着至高的谦逊和顺服朝目标前进”。古莱恩再三强调：“真正的完美的苏非永远都是遵循伊斯兰教法的基本原则，其思想亦奠基于《古兰经》和逊奈”。<sup>④</sup>

第三，坚持苏非道路的最高目的是获得造物主的喜悦，并因为认识真主而自身也获得精神喜悦。新苏非主义在思想上疏远伊本·阿拉比，反对苏非赞念修持的目的是为了与真主合一。古莱恩对此表示赞同，认为作为被造物的人是无法与造物主实现合一的。他虽然继续使用“合一”一词，但具体内涵已完全改变，他认为合一就是指修道者“‘站在’真主面前，从所有稍纵即逝的关系与忧心中解放出来”，或人在死亡之际才真正回归真主。<sup>④</sup>同样，所谓“灭绝（或寂灭）”，也不再是人的主体意识的消亡，而是人沉浸于对真主的存在感知，接受“真主之意志”的引导；一心一意归向真主，绝不违背。<sup>1/4</sup>总之，古莱恩否定“人主合一论”为他批判苏非主义的神秘倾向提供了前提。古莱恩把苏非区分为两类：一类强调知识、努力以及透过“神智”（即真主的知识）抵达目的；一类则遵循热望、精神至乐和神迹的运作而达到满足。古莱恩赞成前者而贬抑后者，因为他担心后者可能会因片面追求个体精神体验的满足而忽视对真主的终极认识，从而根本上违背教法。所以他特别强调苏非修行与目的一致，淡化过程的神秘。他在《苏非思想——伊斯兰的心灵旅程》一书中详细列举并介绍苏非修炼的各个阶段或状态，这些阶段或状态先是“忏悔”，“深思”、避静索居……，进而畏惧、期盼、克制、依赖……，继而进取、感恩、忍耐、洞见、神智……，然后获得爱，被真主吸纳，最后达到

<sup>1</sup> 法士拉·葛兰：《苏非思想——伊斯兰的心灵旅程》，第16~17页。

<sup>④</sup> 同上书，第24页。

<sup>④</sup> 同上书，第221页。

<sup>1/4</sup> 同上书，第255页。

精神“富足”；每个阶段或状态之间差异细微又层层递进，共同组成苏非精神修炼的完整过程。该书尽管论述抽象，但较少神秘色彩，与传统苏非讲求不食不饮、凌空飞行和未卜先知等神迹运作的倾向更是拉开距离，反倒像是一本关于精神和道德的励志之作，体现了不同的价值取向。

古莱恩的苏非主义观点基本来自于奈格什班迪教团。<sup>1</sup> 后者是复兴主义的倡导者，也是新苏非主义教团的代表。早在新苏非主义兴起之前，该教团就显示出严格的正统派特征，不断对苏非派内部的“异端倾向”提出严厉批判。教团创始人巴哈丁·奈格什班迪（1314~1389）<sup>④</sup> 一开始就制定修道于众、巡游于世、谨慎于行、享乐于世的修道原则。<sup>④</sup> 所谓“修道于众、巡游于世”，就是在社会中履行苏非主义的教乘功修，与现实生活密切交往。所谓“享乐于世”，则是反对过分禁欲苦修，提倡积极入世。上述原则皆与教法要求保持一致。到16世纪，印度学者伊玛目·冉巴尼（1563~1624）<sup>¼</sup> 再次发展奈格什班迪的思想，强调伊斯兰教的基本功修（五功）和六大信仰是苏非修行的基础与根本，指出苏非“获取它俩（道乘和真乘）的目的，就是完善沙利亚（伊斯兰教法），而不是别的事情。”并断言“沙利亚保证了今后二世所有的幸福，沙利亚之外，不存在再寻求什么。”<sup>½</sup> 冉巴尼因此主张教法学家的地位高于苏非，要求苏非派向宗教学者靠拢，通过外学与内学的结合，实践真正的、完整的沙利亚知识。<sup>¾</sup> 冉巴尼谴责“存在单一论”“无限制地确定主宰，将一切都认为是化育之主宰的反映和外现”，在理性、逻辑和信仰上都是不可能之事，<sup>⑤</sup> 认为其实质是否定了认主独一，走上了泛神论道路。他以“见证单一论”批判“存在单一论”，为确保苏非派的信仰与实践继续遵循逊尼派教法作出了贡献，被誉为奈格什班迪教团的“复兴者”，也是新苏非主义的奠基人之一。

奈格什班迪教团的思想在古莱恩的著作与演讲中多次出现，表明二者之间存在密切的精神与思想联系。古莱恩遵循奈格什班迪“修道于众”的原则，强调教法与苏非思想的表里关系，主张积极入世，反对离群索居，认为“居于人群中的人，只要他们总是感觉到真主就在身旁，抑或持续在多元性中去辨识‘神之独一性’，就可以被视为一直在僻静中与真主同在。”<sup>(七)</sup> 他也反对禁欲，认为禁欲的具体含义无非是：“第一步，避免去

<sup>1</sup> Elisabeth Özdalga, “Fethullah G. len’s Inspired Piety and Activism”, *Critique* 17 (Fall 2000), p. 9

<sup>④</sup> 有部分资料认为奈格什班迪生于1317年。

<sup>④</sup> 中国伊斯兰百科全书编辑委员会《中国伊斯兰百科全书》，四川辞书出版社，1994年，第413页。

<sup>¼</sup> 有些文献称冉巴尼为“希尔信迪”，其实指同一人。“希尔信迪”原意指来自于信德地区，即伊玛目·冉巴尼的出生地。

<sup>½</sup> （印度）伊玛目·冉巴尼著，马廷义译《麦克图巴特·书信集》，第一册，香港天马出版有限公司，2005年，第50页。

<sup>¾</sup> 同上书，第二、三合册，第27页。

<sup>⑤</sup> 同上书，第一册，第293~301页。

<sup>(七)</sup> 法士拉·葛兰：《苏非思想——伊斯兰的心灵旅程》，第57页。

做禁止之事以及只从事允许之事的意图。第二步（也是最后一步）则是慎重，即使在从事允许之事时也如临深渊、如履薄冰。”他甚至表示：“拥有世俗工具或财富并非违反禁欲，只要拥有者可以控制其财物，而不为物所役即可。”<sup>1</sup>这些话与奈格什班迪教团的思想惊人的相似。

## 二、古莱恩与新苏非主义的区别

古莱恩在接受新苏非主义影响的同时，也赋予苏非主义新的内容，具有明显的时代特征。

第一，主张开展大众教育是苏非主义振兴道德、重建社会的最主要途径。新苏非主义以批判苏非教团的民间习俗和统治者的世俗化改革来实现目标，古莱恩则对现代学校教育的作用充满兴趣，反对苏非教育或宗教教育仅仅局限于宗教学校或苏非道堂内部，主张通过大众教育，使苏非精神成为现代社会成员的必备素质。针对来自宗教界和世俗主义阵营的阻力，古莱恩一一做出回应。一方面，他批评土耳其现行的世俗教育制度过于强调现代科学而忽视道德教育，割裂了科学知识和精神价值的联系，破坏了知识的完整性，使所培养的人才只有专业技术和就业方面的优势，却缺乏方向感和认识世界的能力，更缺乏拒绝权力、贪婪和自私诱惑的内在道德约束。另一方面，他又批评宗教教育抱残守缺，拒绝世俗文化，对现代科学技术缺乏兴趣，无力为学生提供适应时代需要的教育结构。特别是苏非道堂“只能以生活在数世纪之前的圣徒们的美德和奇迹聊以自慰。”<sup>④</sup>结果导致宗教人才可能有好的宗教知识或道德规范，却不能影响社会，为时代发展作出贡献。所以，在现行教育体制下，无论宗教教育还是世俗教育，都难以达到改造社会的真正目的。问题的关键是双方是否愿意放弃成见，<sup>⑤</sup>相互接纳，相互补充。正确的做法，应是在批判继承苏非传统的基础之上，将其与现代科学技术结合起来，建构完整意义的现代教育，培养兼具道德与技术双重优势的理想人才，来实现社会改革的目标。古莱恩不仅提出这样的设想，而且还付诸行动，与同道一起努力，推广新的教育模式。他们在土耳其国内外建立了300多所中学和大学，培养了数以万计德才兼备的学生，在国内外产生很大反响。<sup>⑥</sup>倡导大众教育、苏非主义与现代科学教育相结合，是古莱恩苏非主义思想与实践的内容之一。

第二，强调社会改革的文化意义。新苏非主义改良传统，重释经典，旨在挽救社会

<sup>1</sup> 法士拉·葛兰，第84、86页。

<sup>④</sup> Fethullah G len, *Towards the Lost Paradise*, London: Truestar, 1996, p 11

<sup>⑤⑥</sup> 这主要是指，在土耳其，政府严格限制在公立学校开设宗教教育课程，并且有大批世俗主义者反对宗教教育，认为宗教教育与土耳其现代化、西方化的价值追求格格不入。

<sup>⑥</sup> 请参阅拙文《从努尔西到努尔库运动——土耳其文化伊斯兰概说》，载《西亚非洲》2004年第4期。

衰败和政治解体，重建早期伊斯兰教意义上的穆斯林社会，其中包括巩固政教合一的政治体制，具有明显的政治含义。受其影响，现代伊斯兰复兴运动的某些派别也提出带有复古色彩的政治主张。但古莱恩深知，在土耳其这样一个经历过彻底世俗主义改革的穆斯林国家，倡导社会改革本身就带有一定的政治含义，要使改革主张得以传播，就必须保证其与现行体制发生冲突，而且要尽量与之保持协调。基于这一认识，古莱恩公开声称拥护政教分离，反对宗教政治化。其苏非主义的社会主张锁定在文化层面，重点旨在解决土耳其社会所面临的文化危机。土耳其建国以后虽然确立了现代化、西方化的发展方向，但国内始终未能形成高度统一的文化认同，导致官方与民间、精英与群众、世俗主义与伊斯兰主义关系紧张对立，形成价值观与文化的严重分裂。土耳其知识分子为此而困惑痛苦，称自己“处于一种冲突状态，在追赶新时代和认识自身之间徘徊不前”。他们抱怨土耳其未能在过去与未来、传统与现代、自身与世界之间实现有效衔接，致使社会动荡，政局不稳。<sup>①</sup> 国外学者也注意到土耳其在文化方面的尴尬，美国学者亨廷顿直接称土耳其为“无所适从的国家”。<sup>②</sup> 古莱恩亦满怀忧愤，希望社会结束分裂，弥合所谓世俗主义与伊斯兰教、现代与传统、科学与宗教的分歧，号召人们在继承历史遗产、接受并利用现代科技进步的基础上，构建一种新型文化。苏非主义作为历史遗产的一部分，无疑是传统文化的精髓之所在。苏非主义提高人的主体自觉和道德水准，有助于抑制社会功利主义的极端发展，苏非主义与现代科技的联合必将打通传统与未来的关节，彻底解决人们在意识和价值观念方面的冲突分裂。唯其如此，土耳其民族才能既立足于现代，又保护传统文化，保持精神层面的独立。古莱恩的这一思想被认为结合了保守思想和自由宽容精神，有利于提高土耳其人的文化自信。<sup>③</sup> 古莱恩宣扬社会改革的文化意义，获得大多数人的赞同，这也是古莱恩及其运动较少受到官方和世俗主义过分干预的重要原因。

第三，以非教团的组织形式宣扬苏非主义。新苏非主义虽然对传统苏非理念与实践进行了改革与净化，但仍保留了教团这种组织形式，教团内部以特定的道统谱系和修持方法维护稳定，传递精神力量；教众对教团首领的绝对服从被视为当然义务。按照传统惯例，人们自然也以为古莱恩创立了一个新的教团，我国国内一些学者亦持此意见。<sup>④</sup> 但实际上，很难用传统苏非主义的标准来界定古莱恩及其所开创的运动，尤其是形式固定、封闭和排他的教团组织在古莱恩这里明显不受重视。首先，古莱恩虽然有强烈的苏非感情和苏非倾向，并被人们尊称为“霍加爱芬迪”（大师）或者“谢赫”（苏非派内部

<sup>①</sup> Thomas Michel, S. J., “Sufism and Modernity in the Thought of Fethullah G. len”, *The Muslim World*, Volum 95, July 2005, p. 350

<sup>②</sup> 〔美〕塞缪尔·亨廷顿著，周琪等译《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社，1999年，第六章。

<sup>③</sup> Thomas Michel, S. J., p. 350

<sup>④</sup> 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年，第215页。

对精神导师的传统称呼),但他本人从未公开声称自己是一名苏非,也否认自己隶属于任何教团。其次,古莱恩只承认《古兰经》和圣训是苏非主义的惟一精神指南,而不以特定的道统谱系和精神导师作为条件;他论述苏非主义往往博采众长,从不拘泥于一门一派的观点。最后,他反对舍弃苏非主义的内在智慧而去追求外在的僵硬体制。不仅如此,他还对苏非派各自为阵、抛弃集体的做法提出批评,认为这本身严重违背苏非精神;真正的苏非之道,应除了提升人的宗教与道德水准之外,还能够增强伊斯兰世界的集体意识和兄弟情谊。所以,古莱恩主张打破教团界限,拒绝承认苏非主义是少数人的特殊专利,认为任何穆斯林只要执着践行伊斯兰教的内在价值,遵循一定的道德纪律,积极约束自私与冲动,就可以称之为一名苏非。在实践中,古莱恩及其追随者不以传统教团的聚众祈祷等礼仪为活动重点,而是采取灵活形式,比如组建社会公益团体、兴办教育、从事工商业经营等活动来提升和表现个人的苏非主义精神气质。

古莱恩的现代主义苏非思想源于多个方面。从个人层面讲,他受到赛义德·努尔西(1876~1960)思想的影响。努尔西是奥斯曼帝国末期和土耳其建国初期著名的伊斯兰现代主义改革家和思想家。他提倡科学,倡导宽容,在土耳其掀起一场以文化重建为核心的伊斯兰信仰复兴运动,被称为“文化伊斯兰”或“努尔库运动”。<sup>1</sup>努尔西支持苏非主义,主张教育应是宗教、世俗与苏非主义的有机结合。<sup>④</sup>但他又反对固守特定的苏非传统(tareket),称苏非主义是由无数学者教导和阐发的普遍真理。<sup>⑤</sup>古莱恩曾经作为努尔西的学生追随其左右。1960年努尔西去世后,古莱恩开始独立宣教。他所领导的运动被称为“新努尔库运动”,说明他和努尔西思想上有继承关系。不过从根本上来看,古莱恩与新苏非主义的区别主要还是因为各自所处的时代不同。在新苏非主义兴起的18世纪,穆斯林世界和西方殖民主义的对抗虽然已经发生,但新苏非主义仍旧遵循传统主义的改革路径,不与现代主义发生关联。即使在19世纪和20世纪初有一部分新苏非教团参与或领导了反殖民主义的斗争,但这种对抗仍然体现的是两种不同文化的对抗,新苏非主义和现代西方文化依然代表两个不同的发展阶段或社会制度,新苏非主义没有吸收现代因素作为改革依据。不仅如此,新苏非主义还从表面认识出发,指责现代化,否定西方文化。总之,由于受时代的局限,新苏非主义未能体现现代主义的某些因素。但是到了20世纪中后期,世界已普遍进入现代时期,古莱恩所在的土耳其国家亦达到较高的现代化程度,现代化开始席卷社会生活的各个角落,几乎与所有人的思想行为发生密切联系,现代化的优势在方方面面得以体现。在此情形下,现代化对于穆斯林

<sup>1</sup> 关于努尔西的思想,请参阅拙文《从努尔西到努尔库运动——土耳其文化伊斯兰概说》,载《西亚非洲》2004年第4期。

<sup>④</sup> Siikran Vahide, "The Life of Said Nursi and It's Time", *The Muslim World*, Vol LXXXIX, No 3 ~ 4, July- October, 1999, p 215.

<sup>⑤</sup> Bedi z zaman Said Nursi, *The Letters, The Twenty- ninth Letter, Ninth Section, First Allusion*, Istanbul: Sozler 1997, p 518

已不再是拒绝或接受的问题，而是接受多少的问题。伊斯兰教和苏非主义此时如果仍然抱残守缺，拒绝接受现代事物，不仅不明智而且显得不合时宜。古莱恩强调传统（苏非教育）与现代（科学教育）相结合、反对搞形式主义，都旨在适应时代的变化与需要。对他来讲，现代化不再是一股陌生的外部挑战力量，而是穆斯林已经熟悉并具备的内在动力，它促使新苏非主义自内而外地变革，主动适应现代因素，把关注重点由纯粹宗教性事务转向社会和世俗领域。

### 三、古莱恩的中间主义思想

古莱恩的苏非主义思想力图向世人表明两个基本观点：其一，站在现代角度，证明伊斯兰教与科学并不矛盾，穆斯林愿意与时俱进，积极吸收各种现代进步成果；其二，从伊斯兰教的立场，对现有的现代化和文明概念提出质疑。两个观点可以进而概括为“伊斯兰教是一条中间道路”的中间主义思想。这成为古莱恩认识伊斯兰教和现代化的基本原则。关于现代化与文明，古莱恩拒绝穆斯林世界对它的通行解释，尤其不能接受凯末尔主义现代化就是西方化，西方化就等于进步、正确和文明的解释。他认为，真正的现代文明首先不应该拒绝历史，否认传统文化；其次应该使人性得到发展，远离野蛮和蒙昧状态。但现实情况却是所谓的现代文明既没有继承传统，也没有从根本上改变人类的野蛮本质，而仅在变革制度、提高人们的生活水准和改变生活方式方面有所成就。这样的“现代文明”充其量只能是一种表面现象。古莱恩大声疾呼：“如果大众缺乏信仰、爱、热情和责任感，过着毫无目的地生活，没有清醒认识到自己的真实身份，不了解所处的时代与环境，这样的社会就不能被看作是实现了文明。”他进而指出，当代社会“流血冲突、殖民主义、大规模屠杀、态度僵化、举止粗鲁、知识昏昧、物质主义等现象的存在，均无可争辩地说明：世界上的‘发达’国家并没有建成真正的文明，模仿它们的‘发展中’国家同样不会达到文明。”<sup>1</sup> 所以，文明不应以西方为唯一标准，文明也不是用物质所能衡量。“文明应该是一种知识与精神现象，与技术、着装、装饰、家具和奢侈品毫无关系。”具体地讲，“文明”就是个人、社会的伦理行为和精神的复苏。<sup>④</sup> 古莱恩指责现代主义者只顾追求表面新鲜，却忽视了现代化可能给人的智力与精神带来的真正挑战。他把只顾满足民众的消费和娱乐需求而忽视人们观念、行为与道德转变的做法称之为不计后果的“现代主义”，是一种“文化犯罪”，因为它导致“年青一代错误地思考，在信仰、语言、民族思想、道德和文化层面逐步退化”。<sup>④</sup> 但是，何以

<sup>1</sup> Fethullah G len, *Towards the Lost Paradise*, London: Truestar, 1996, p. 72~ 73

<sup>④</sup> 古莱恩对文明的理解十分类似于我国著名世界史专家彭树智先生的主张，彭先生认为：“文明的真谛是精神的，而不是物质的。这种精神就是人文精神。”见彭树智：《文明交往论》，陕西人民出版社，2002年，第49页。

<sup>④</sup> Fethullah G len, *Towards the Lost Paradise*, p. 71



人们会将现代化等同于西方化，古莱恩认为是历史原因造成的，具体讲，是因为穆斯林世界的现代化最初由西方殖民主义凭借其军事和技术优势引进并强行推动，从而导致一部分穆斯林错误地以为现代化就是西方化，反过来则把伊斯兰教看作民族落后的根源和进步的障碍。<sup>1</sup>。古莱恩批判这些人没有充分认识到历史运动的复杂性和多样性，他们对所谓文明的理解只能反映当时的状况，却并不代表以后的发展方向。总之，古莱恩认为，穆斯林对现代化和文明的理解一开始就包含着重大错误，所以他主张土耳其民族应在不否认西方文明价值的前提下，按照新的历史需要，重新确定自己的发展方向。这新的方向，既要充分考虑人对物质和精神的双重需要，又能体现精神对物质的最终超越，避免使人沦为物欲的奴隶。古莱恩重新解释文明和现代化，表达了对现代化所带来的弊端和土耳其官方意识形态的严重不满。

由此可见，中间主义思想是古莱恩开展批评和自我批评的思想武器。正是在中间主义思想影响下，他有选择地继承新苏非主义的部分内容，赋予苏非主义新的内容与特点。中间主义还使古莱恩的思想充满宽容与温和的精神，最终将他与反西方反现代化的极端主义者彻底区别开来。宽容首先表现为对现代进步事物的积极接受。比起近代初期穆斯林世界对西方文化和现代科学的勉强态度，古莱恩发自内心地对这些东西表示欢迎。在他看来，现代化与伊斯兰教不应是简单的马赛克拼贴，而是有机的互补与融合。宽容还表现为承认和接受异己成分的合理存在。在土耳其，古莱恩是著名的文化多元论者。他反对分裂，谴责暴力，提倡对话，鼓励科学，承认多元文化和信仰存在的现实。他的宽容与温和使他不仅在穆斯林内部广受欢迎，而且在世俗文化界乃至天主教会都拥有一定的支持。<sup>④</sup>最后，宽容还是对自身的严肃反省与批判。古莱恩弃绝传统苏非主义的封闭自守和神秘色彩，强调苏非主义净化道德、服务社会、迎接挑战的现实意义。<sup>④</sup>这些都为穆斯林接受现代文化创造了思想空间。

综上所述，中间主义与宽容精神是古莱恩思想的最大特色。随着时间的发展和穆斯林对现代化认识程度的不断提高，其现实意义将不断彰显，有越来越多的穆斯林会从中受益，接受苏非主义和伊斯兰教是“物质主义与精神主义、理性主义与神秘主义、红尘与禁欲、今世与后世之间的绝对平衡和一种审时度势”的观点，<sup>¼</sup>从而在传统与现代之间做出正确理性的选择。

(责任编辑 李建欣)

<sup>1</sup> Fethullah G len, *Understanding and Belief: the Essentials of Islamic Fath*, Izmir, Kaynak, 1997, p. 309.

<sup>④</sup> Loye Ashton, "Defending Religious Diversity and Tolerance in America Today", www. fg len. com, 2007年9月14日。

<sup>④</sup> Fethullah G len, "An Ideal Society", www. fg len. com, 2007年9月14日。

<sup>¼</sup> M. Hakan Yavuz and John L. Esposito (editors), *Turkish Islam and the Secular State: The G len Movement*, Syracuse: Syracuse University Press, 2003, p. 117.