

什叶派伊斯兰教在伊朗的历史演变

周 燮 藩

(中国社会科学院 世界宗教研究所, 北京 100732)

摘 要: 什叶派伊斯兰教自 16 世纪引入伊朗后, 经历了数世纪的历史演变。一方面, 由外部输入, 依附王权的教派, 壮大为制约王权, 代表民族的社会力量; 另一方面, 什叶派自身, 从教义到教阶制度, 同时也发生重大变革。什叶派今日种种不同于逊尼派的特征, 大多肇源于此。

关键词: 什叶派; 十二伊玛目派; 艾赫巴尔学派; 乌苏勒学派; 谢赫学派; 巴布派

中图分类号: B969 **文献标志码:** A **文章编号:** 1008- 2883(2006) 03- 0043- 07

—

在萨法维王朝之前, 什叶派伊斯兰教与波斯的历史文化传统尚未融为一体。萨法维王朝起源于阿塞拜疆东部阿达比尔地区的一个苏非教团。教团首领自称是什叶派第七伊玛目的后裔。他们依靠七个突厥部落组成“基泽勒巴什”(Qizil Bash), 即红头军(因每个士兵头戴深红色帽, 上有 12 个黑色流苏或折角, 以纪念什叶派的十二位伊玛目)。萨法维王朝建立后, 什叶派的十二伊玛目派(ihna' ashariyyah)被宣布为国教。最初, 萨法维王朝从叙利亚、伊拉克和巴林等地“输入”什叶派宗教学者, 建立什叶派的宗教体制。他们还采取强制性手段, 胁迫人们归信什叶派教义, 从而使伊朗大多数居民转向什叶派, 并在与信奉逊尼派教义的奥斯曼人、莫卧儿人及中亚突厥人的长期战争中, 将波斯的民族感情逐渐与什叶派教义融为一体, 成为统一伊朗社会的宗教意识。在萨法维王朝时期, 国王作为“隐遁伊玛目”(al- Imam al- ghaybah)的代表, 既是国家的君主, 也是宗教领袖; 世俗政权的统治享有以宗教为基础的权威。在整个国家体制中, 什叶派是国家扶植的官方宗教, 也是支持王权的宗教势力。什叶派宗教学者, 不论是外地“输入”的还是本地培养的, 都紧密地依附于王权的庇护, 在萨法维政权中起着辅佐的作用。尽管如此, 萨法维王朝以什叶派的十二伊玛目派为国教, 在伊朗伊斯兰教发展史上仍是一个重大的转折点。

收稿日期: 2006- 05- 11

作者简介: 周燮藩(1945-), 男, 浙江慈溪人, 中国社会科学院世界宗教研究所研究员, 博士生导师, 主要从事伊斯兰教史研究。

什叶派宗教学者在早期面临的主要任务是调和什叶派教义与苏非学说。萨法维王朝起源于苏非教团,苏非学说,特别是“完人”(al-Insan al-Kamil)思想在教团中居于支配地位。王朝建立后,宗教学者将伊玛目学说与完人思想相结合,吸收苏非哲学以求从理论上说明两者的和谐与一致。至17世纪中叶,萨法维王朝臻于极盛,哲学和教义思想趋于活跃,京城出现了著名的伊斯法罕学派。学派的代表人物毛拉·萨德拉(Mulla Sadra 1571—1640)将苏非主义和哲学应用于教义学,对什叶派教义的发展产生重大影响。至萨法维王朝后期,政治日渐腐败,中央权力衰弱,一个独立的什叶派宗教集团形成。这一集团的代表人物,即宗教学者或教法学家所作的独立解释已被大多数民众接受,他们因此被称为穆智台希德(mujaahids)。也就是说,他们能在教法或宗教问题上行使独立判断。他们站在政权组织之外,开始摆脱对国王俯首听命的屈从地位,他们享有权威的基础就在于此。这些政权体制外的宗教学者形成重要的宗教势力,与政权控制的宗教体制,甚至国王本人发生对抗。在萨法维王朝末期,穆智台希德的社会地位日益提高,在地方部族割据势力强大时甚至参与政治。其中最著名的穆智台希德是伊斯法罕的马吉里西(al-Majlisi 1628—1699)。马吉里西既是什叶派民间势力的代言人,又是教义中哲学和苏非学说的激烈反对者。他认为苏非主义严重损害伊玛目教义,苏非派也是什叶派的潜在对手。他说服国王,下令在伊斯法罕禁止并驱逐苏非派。结果,无论是苦行修持的游方苏非,还是冥思神秘哲理的苏非学者,以及什叶派内部有苏非派倾向的人,都受到来自马吉里西和教法学家的压力。此后在什叶派教义的发展中,神秘主义因素越来越淡,而政治色彩却越来越浓。

萨法维王朝解体后,什叶派宗教学者在实质上已经解除对君主制的依附地位。在地方部族兴兵夺权、外族乘机入侵、中央政权衰败不堪的情况下,什叶派伊斯兰教依然能在动乱中发展,并不顾王朝的兴亡更迭,成为伊朗绝大多数人的宗教认同和维系统一的力量。因此有学者指出:“18世纪是什叶派宗教学术机构和制度克服政治和社会衰微而在伊朗保持其统治地位的时期。”^{[1] (299)}近代以来伊朗的王权与教权,国王与穆智台希德之间时而合作时而对抗的历史即肇端于此。

二

从萨法维王朝解体到卡扎尔王朝建立,整个18世纪伊朗的历史,充满了政治和军事斗争,局势始终动荡不定。在这种背景下,什叶派伊斯兰教发生重大演变。正是这一演变,为宗教及教权集团在近代以来的伊朗历史上所发挥的独特作用奠定了基础。

在这一时期,对什叶派伊斯兰教提出的最大挑战来自纳迪尔沙。纳迪尔沙登基时,要求波斯贵族放弃“伊斯玛仪的异端”,使什叶派在伊斯兰教中的地位重新确定,并争取逊尼派国家的承认。他这样做可能有种种考虑:什叶派与萨法维王朝关系密切,伊玛目学说对于新王朝的合法地位有威胁;为了加强君主的地位,使他有理由颁布没收宗教基金的命令,迫害什叶派的宗教学者;为了征服和统治伊斯兰世界,获取逊尼派臣民,特别是军队中逊尼派突厥人和阿富汗人对他的忠诚;或许是与强大的对手奥斯曼帝国缓和关系的姿态。不论怎样,纳迪尔沙确实想对什叶派重新界定后归入逊尼派之中。他取消什叶派对前三任哈里发的诅咒,并用武力强制执行。他向奥斯曼人提议,如果波斯人去掉伊玛目教义从而成为逊尼派,奥斯曼人应承认波斯的伊斯兰教为第五个教法学派,即与逊尼派四个教法学派并列,以什叶派第六伊玛目加法尔·萨迪克(Ja'far as-Sadiq, 699—765)命名的加法尔学派(Ja'fari)。为了证实这一点,应在麦加克尔白周围为加法尔学派开辟一个祈祷区或象征性的站立地,并允许波斯人同叙利亚人、埃及人一样,领导一个朝觐代表团。纳迪尔沙的做法是将什叶派的教义基础伊玛目学说抽掉,使什叶派与逊尼派统一起来。他这样做不仅遭到什叶派的反对,而且也得不到逊尼派的赞同。从长远看,王权观念始终在理论上受到伊玛目观念的排斥,而纳迪尔沙的所作所为只是加深了伊朗宗教学者与君主制之间的裂痕^{[2] (179)}。什叶派内部因外部压力增强了凝聚力,伊玛目教义的重要性有所提高,特别是穆智台希德的领导作用更受重视。

到赞德人卡里姆执政时期 (1747—1779), 什叶派恢复了国教地位。卡扎尔王朝建立后, 地方的游牧部落依然势力很大, 常常对中央政府抗命不从。卡扎尔人不是先知后裔, 不能宣称自己为“隐遁伊玛目的代表”。因此, 卡扎尔王朝基础薄弱, 只是继承了波斯传统的王权观念, 而把宗教权威让给了宗教学者。不过, 什叶派自身还须经过演变才能逐渐取得“隐遁伊玛目的代表”的地位。

三

什叶派在 18 世纪经历的一系列教义冲突, 对于什叶派的发展具有深远意义。从什叶派内部看, 自 10 世纪编纂圣训以来, 宗教学者一直强调在伊玛目隐遁时期遵照《古兰经》和圣训判断教法问题的重要性, 特别是伊玛目传述的圣训以及对启示和教法的诠释, 是绝对正确的, 宗教学者的任务只是阐述和宣布伊玛目的意见, 不能创制和推理。这些强调什叶派圣训的宗教学者自布维希王朝时期形成学派后称艾赫巴尔学派 (Akhhbaris)。在萨法维王朝, 一度衰落的艾赫巴尔学派由于艾敏·艾斯塔拉巴迪 (Am in A starabadj? —1626) 的努力而复盛, 并在 18 世纪中叶前始终占据主流派地位。该学派坚持只有《古兰经》和圣训才是宗教的权威渊源, 而且《古兰经》要按伊玛目传述的圣训加以解释。由于强调伊玛目的权威, 否认人类理智对天启原理进行类比推理以解决新问题的作用, 因此公议、类比和理性在理论上都被断然摒弃。他们认为, 什叶派编纂的四大圣训经 (Kutub a-i- A rba' ah) 不论其来源和内容都是可靠的, 并相信传述的天启知识优于理性的推理, 否认个人独立判断的地位和作用。在实践中, 艾赫巴尔学派面临内部意见分歧时也遵循大多数宗教学者的一致意见。在处理教法和教义问题时, 他们有时采用类似于逊尼派教法学原理和艾什里里学派的方法, 允许引证逊尼派的圣训。因此, 艾赫巴尔学派虽然指责一些宗教学者行使个人独立判断, 即伊智提哈德 (ijtihad) 时, 缺乏伊玛目的教法判决为基础, 但在理论上仍无法解决适应社会变化需要的问题。早在萨法维王朝后期, 一些宗教学者在处理教法事务时已开始运用个人的独立判断, 被称为穆智台希德。他们不满于消极地拘泥于经文和圣训的字义, 致力于研究教法渊源和创制原则, 以便运用理智解决新的问题。至 18 世纪初叶, 什叶派内部教法和教义上的分歧发展成为两个学派的斗争。上述坚持运用个人独立判断 (伊智提哈德) 的宗教学者称为乌苏勒学派 (U sulis)。18 世纪中叶, 纳迪尔沙企图把什叶派重新定向, 改为第五教法学派时, 什叶派经历了一场危机。什叶派的宗教学者为了躲避战火和动乱, 纷纷迁居伊拉克的纳杰夫和卡尔巴拉。这两座城市是伊玛目阿里和侯赛因的陵墓所在地, 也是什叶派主要的宗教学术中心。由于重要的宗教学者都来到伊拉克, 两个学派之间的斗争得以集中进行并日趋激烈。

艾赫巴尔学派与乌苏勒学派之间争论的核心是宗教学者在指导民众上的作用问题。艾赫巴尔学派坚持传统主义立场, 认为《古兰经》和伊玛目传述的圣训足以指导民众的全部生活, 而宗教学者的任务就是从这些经文和传述中寻找伊玛目的教法判断, 作为解决问题的依据。他们觉得宗教学者没有必要行使独立判断, 而应该通过直觉体悟伊玛目的意志; 宗教学者和民众一样, 都有服从伊玛目的义务。他们的这一立场否认了已出现的穆智台希德 (M ujtahids) 指导民众的作用。乌苏勒学派则持相反立场, 坚持穆智台希德指导民众的作用。他们认为, 即使是四大圣训经中也有许多不可靠的圣训, 需要通过理性加以理解和鉴别, 天启的知识不可能单凭传述得到。在伊玛目隐遁时期, 民众需要有人指导以适应社会的变化。有学识的宗教学者能够作出可靠的教法判断, 成为隐遁的伊玛目所必需的代理人。这样的宗教学者就是民众仿效的榜样, 指导民众的穆智台希德。乌苏勒学派承认, 由于社会条件的变化或观点分歧, 穆智台希德之间会有不同的见解, 从而在指导民众时会有不同的判断, 因此在规定民众必须追随一名穆智台希德的判断时, 还禁止以已故的穆智台希德的判断取代在世的穆智台希德的教法见解。这样, 他们强调服从当代的穆智台希德, 突出了活着的宗教领袖对民众指导的意义。乌苏勒学派在 18 世纪末的全面胜利, 主要得力于著名学者比赫巴哈尼 (V ahid B hbahani 1706—1792) 的努力。比赫巴哈尼是卡尔巴拉宗教学者的首领, 领导一批宗

教学者批判艾赫巴尔学派,提出包括理性和独立判断在内的教法学体系,抬高穆智台希德的宗教权威。他宣布艾赫巴尔学派为不信者,并以名为“天谴执行者”(mirghadabs)的宗教卫队用武力将艾赫巴尔学派学者逐出卡尔巴拉、纳杰夫和伊朗,从而使乌苏勒学派在争论中取得最终的胜利。从此以后,什叶派的穆智台希德逐步代替萨法维王朝君主,成为隐遁伊玛目的世间代表,在伊朗享有绝对的宗教权威。什叶派宗教学者中开始形成一个稳定的领导核心及相应于教阶等级的体制。乌苏勒学派的胜利,不仅对什叶派宗教体制的发展,而且也对近代伊朗政治的演变有深刻的影响。因为伊斯兰教的启示对社会生活的全部领域都有效,穆智台希德对社团民众的指导,不论是社会的、教义的还是政治上的,在理论上说都是必须服从的。国王和他的臣民一样,也必须服从穆智台希德的权威指导,并使国家成为实施隐遁伊玛目意志的工具,至少在理论上或道义上应该如此。尽管当君主制实力强盛时,国王与宗教学者会互相支持,采取合作的态度。但在发生利益冲突时,宗教学者也会反对国王,参与政治事务,因为这样做在教义上有依据。正是在这个意义上甚至可以说,乌苏勒学派在18世纪的胜利,为霍梅尼和伊朗伊斯兰革命的成功创造了必要的条件。

四

在艾赫巴尔和乌苏勒学派之外,这一时期还形成了第三个学派,即谢赫学派(Shaykhis)。这些教义冲突和学派分歧的产生,都与什叶派伊玛目教义的内在矛盾有关。一方面,伊玛目在什叶派的理论体系中具有极端的重要性;另一方面,自伊玛目于873年隐遁以来,已将近一千年无人履行这一职责。不同的派别对此作出了不同的反应:艾赫巴尔学派固守伊玛目的传述,排斥源自人的理性所推导的认识;乌苏勒学派主张宗教学者根据教法原理可以在新的条件下推导出伊玛目的判断;谢赫学派则比乌苏勒学派走得更远,希望宗教领袖成为伊玛目与教徒之间的中介,在伊玛目隐遁时期能接近指导人类的伊玛目。对于宗教学者的独立判断的普遍效力,他们予以否认。在18世纪的艰难生活中,谢赫学派的教义反映了民众更为深刻的宗教渴望。

谢赫学派认为,关于认知真主,存在两类知识:一类是基本知识;一类是被造的新知识,这种知识就是实际存在的知识。有关真主本质的基本知识,人类不能认知;伊玛目是接近这种知识的“门”(巴布),唯有通过伊玛目的中介,人类才能认识真主。关于诸先知,他们认为,先知不仅仅是受真主派遣传达启示的使者,他们还具有超凡脱俗的德性和特殊超常的能力,常人不论怎样苦行修炼、净化心灵,也不可能达到先知的高尚品位。他们相信,源自真主意志的第一个造化物是“穆罕默德之光”(An-Nur al-Muhammadiyah),由此光产生诸伊玛目之光,信士之光,以至宇宙万物。因此,伊玛目是真主意志的体现者,发挥作用的创造动因;如果他们不存在,真主就不会创造任何事物。由此而言,他们是真主创世的工具,宇宙万物存在的初因;他们具有真主赋予中介的创造力量,产生了整体的创造行为,但自身没有或不具备任何力量,仅仅是转达真主的意旨,唯有真主的意志才是创造的根源。关于世界的本性,他们认为宇宙由三个世界组成,一是精神世界,一是物质世界,而介于两者之间还有一个玄妙的原型世界。物质世界的一切事物都源自精神世界,但需间接经过原型世界;一切事物皆有相应的原型存在于另一世界。因此每个人也有两个身躯:一个由可见的临时元素组成,死后在坟墓中融解;一个在临时元素化为尘末时继续存在,玄妙而不可见。在末日审判时,并非肉体复活,而是其妙体接受审判,然后按其行为去天国或下地狱。他们进而认为,隐遁的伊玛目并非肉身隐居于世人莫及的某地,而是生活在原型世界。虔诚的圣者可以通过神秘主义的方式获取伊玛目的旨意,代行伊玛目的功能。在基本教义上,谢赫学派修改了十二伊玛目派“五项支柱”的教义。什叶派教义以真主独一、众先知、死后肉体复活、诸伊玛目和正义为五项支柱。谢赫学派认为,真主独一和真主主持的正义实为一项,称“真主的知识”。而死后复生要作修正,并入众先知之中。在合并和保留上述三项后,他们提出第四项“完美的什叶派人”,即与隐遁伊玛目交通信息的世间代理人。谢赫学派在人类通过特殊的中介接受伊玛目旨意的学说上,超越了十二伊

玛目派的教义框架,至 19 世纪与什叶派的宗教领袖发生冲突,一度受到迫害,但其教义理论已为巴布派的产生铺平了道路。此外,谢赫学派教义中的救世主义倾向反映了 18 世纪伊斯兰教社会思潮的一个方面,说明在政治衰微、社会动乱中的民众所产生的宗教渴望。在萨法维王朝之后,隐遁伊玛目的代表,也即民众主要的代言人,已不在政治体制之内而在其之外,这就为动员民众支持或参加大规模反对派运动埋下契机,使乌苏勒学派的胜利所蕴含的现实政治意义进一步得到加强。从此,伊斯兰教的宗教权威成为伊朗王权的一个制约因素。

五

什叶派的宗教学者经过 18 世纪的演变,已取得在政治上不依附于王朝统治者的独立地位。他们的政治学说已明确提出,除了伊玛目领导的政府外,所有的统治者都是不合法的。民众接受既有的政权统治,只是出于公共秩序和社会稳定的需要,而隐遁伊玛目对世间一切事务的指导,包括对政治的指导,都归之于宗教学者和穆智台希德而不是王朝统治者。而卡扎尔王朝自始至终是一个软弱无力的统治王朝,什叶派的宗教势力则有了进一步的发展,形成全国性的宗教体制^{[3] (572)}。

伊朗的什叶派宗教学者作为民族的代言人而不是国家政权的辩护士出现,在近代伊朗民族主义形成过程中有着意义深远的影响。在反抗西方列强和君主专制斗争中起着主导作用的什叶派宗教学者,为伊朗民族主义定下保守的和宗教的基调。而且,在限制君主专制权力的共同目标下,宗教学者与现代改革的鼓吹者常常结成联盟。不过,这种联盟并非伊斯兰现代主义思潮的产物。传统的什叶派教义经过 18 世纪的演变后,赋予穆智台希德以独立判断的自由,他们可以根据社会矛盾和政治斗争的需要随时作出调整,无须接受现代主义思潮影响而能与现代主义改革派结盟。反之,这一情况对于现代主义改革思潮的发展则有显著影响。伊朗最早的现代主义改革者,即受过现代教育和西方影响的知识分子大约在 19 世纪下半叶开始正式登上历史舞台。他们通过报刊杂志和政治活动,逐渐形成反君主专制的立场,自然地与宗教学者站在一起。不过,现代主义的新观念与伊斯兰教的传统思想总是难以融合,宗教学者与自由主义改革派之间缺乏共同的思想基础,只能是出于实际政治斗争需要的联合。

在伊朗,真正为融合伊斯兰教和现代观念作了努力的是哲马鲁丁·阿富汗尼 (Jamal al-Din al-Afghani 1838—1897)。1889 年,他应伊朗国王纳绥尔丁之邀,出任政府要职,主持宗教事务和社会改革。他希望按照欧洲各国政治体制进行改革,遭到国王拒绝。后因从事筹建共和宪制政府的秘密活动被逐。他在伊朗主要从事政治活动,在思想意识的沟通上没有取得重大意义的成就。他曾鼓励伊朗宗教学者积极担负改革现存政治体制的任务,但因宗教学者抵制改革而感到失望。他的追随者在他被逐后卷入一系列反对国王的政治活动,有一人在 1896 年刺杀了国王。不过,伊朗伊斯兰思想的主要代言人仍是穆智台希德而不是现代主义者。

19 世纪后半叶,宗教学者与国王之间日渐加深的对立和冲突,不仅是历史上神权与王权、伊玛目学说与君主专制之间矛盾的延续和激化,而且也是遭受外国殖民主义侵略和资本主义渗入的伊朗社会内部斗争的表现和结果。通过宗教学者和其他社会集团反帝反封建的联合斗争,什叶派的政治学说和伊朗民族主义都发生了意义重大的演变。这种演变的趋向可以从两次重要的历史事件中得到证实。一次是 1890 年反对国王授予英国公司烟草专利权的斗争,另一次是 1905—1906 年的立宪运动。在这两次事件中,国王成了外国殖民者不断加强控制和奴役伊朗的工具,腐败和暴虐统治的支持者。宗教学者、集市商人和新兴的知识阶层之间的结盟,大规模的群众运动,迫使国王接受群众的要求。这三个集团联合的共同目标,是限制国王的权力和清除外国势力的影响。不过,这种取得成功的联合缺乏共同的思想基础,只是不同利益集团的结盟。新兴的知识阶层产生于 19 世纪一些偶发性的现代主义改革。他们人数不多,却能向伊朗人提供一些现代政治概念,如宪法、议会、选举等,成为立宪运动的思想武器。但他们尚未形成独立的政治力量,无力承担建立现代政

治体制的任务。国王地位软弱,其政权不可能推行有效的现代主义改革,被迫接受 1906年宪法后,他们也不准备去实施。在两次事件中,真正的领导者是宗教学者。他们尽管厌恶世俗化趋向,但仍然支持立宪运动,希望通过立宪政府限制暴政,通过民选议会捍卫伊斯兰教理想,从而使什叶派政治学说的基本内容与现实相协调。在 1906年的宪法中,国王的权力受到限制,而宗教学者成为维护宗教和法律的监护人。这样,与其他伊斯兰国家不同,伊朗的宗教学者在近代历史演变中不仅没有削弱,反而在社会地位和政治影响上有所加强,在维护自身特殊权益的同时,什叶派举国一致的宗教体制得到进一步的巩固。

六

伊朗什叶派宗教体制的发展主要围绕着宗教学者与国家政权的关系进行。而 18世纪的另一股思潮,即以谢赫学派为代表的救世主义倾向,由寻求传达隐遁伊玛目旨意的中介,到第十二伊玛目即马赫迪的复临 (raʿ ah),终于在 19世纪导致巴布派 (Babis)的产生及全国性的人民起义。

巴布派的创始人阿里·穆罕默德 (ʿA liM uhammad a l- Shirazi 1819—1850)出生于伊朗南部设拉子的一个棉布商家庭。青少年时在某地学习经商有五年之久,后赴什叶派圣地卡尔巴拉和纳杰夫朝觐,结识谢赫学派首领卡里姆·拉什提后成为谢赫学派的忠实信徒,留在卡尔巴拉学习宗教知识。1843年卡里姆·拉什提去世,但未指定身后的继承人。阿里·穆罕默德被谢赫学派部分信徒推举为首领。1844年适值什叶派第十二伊玛目“隐遁”一千年,什叶派穆斯林普遍相信,隐遁的伊玛目会在这一年“复临”(raʿ ah)大地。阿里·穆罕默德年轻时写过《朝觐指南》一书,表达了他对隐遁伊玛目复临人间的期待和渴望。同年 5月 23日,阿里·穆罕默德得到灵感,在诵读《古兰经》的《优素福章》时,即席写下对该章经文的注释。于是觉得自己已受天命要充当人类与执行真主意旨的伊玛目之间的“门”(巴布)。这种有关“门”的教义是什叶派,尤其是谢赫学派所一直提倡的。据一则经常引用的什叶派圣训:“我(先知)是知识之城,阿里是该城的门(巴布)。”在第十二伊玛目隐遁之初的“小隐遁时期”,有四位相继任命的代理人,成为隐遁伊玛目与信徒保持密切联系的“门”。阿里·穆罕默德宣布自己是“巴布”,就是欲重新打开信徒与伊玛目联系之门,他便是将“隐遁伊玛目”旨意传达给民众的必由之门。1845年,他从麦加朝觐归来便宣称自己是民众翘首盼望的马赫迪,负有铲除人间罪恶、建立“正义之国”的使命。他还断言,真主只信赖一位经由“知识之门”到达“知识之城”者,即接受真主指导而降世的马赫迪,也就是他本人。他传播的启示将随着时代发展而传遍全世界。他首先选中 18名门徒,连同他自己共 19人,成为新教派的使徒,分赴各省宣传其主张,吸收大批下层宗教学者和商人成为其追随者,影响日增。在 1848年下半年之前,巴布(即阿里·穆罕默德)及其门徒一直企求争取卡扎尔王朝统治者和宗教学者接受其关于社会和宗教改革的主张,但反遭压制。什叶派宗教学者则视其教义为异端,与其决裂。1845年,巴布被拘捕至设拉子受审并关进监牢。六个月后他脱身逃至伊斯法罕,受到官员的殷勤招待。巴布派的传播,在各地引发了城市贫民、手工业者和小商人的骚动和起义,使统治者惊恐不安。1847年,一批巴布派教徒被捕入狱,惨遭毒刑。巴布本人在德黑兰被捕,囚禁于阿塞拜疆的马赫库要塞,1848年转入乌米西亚湖西的切里克要塞囚禁。1850年,巴布派的起义在各地接连不断,狱中的巴布仍对其信徒有巨大影响。为防止巴布派运动继续高涨,巴布被押解至大不里士枪决。巴布在狱中以惊人的毅力完成了大量的教义著述,其中最著名的是《默示录》(Bayan),是巴布派及后来的巴哈伊教承认的经典。巴布认为,人类社会是一个时代和又一个时代依次递嬗而发展的。每一时代皆有特定的制度和律法。旧时代的制度和律法随着时代的结束而废止,新的制度和律法则随新时代的来临而生效。但新的制度和律法并非由人类自己制定,只能由真主派遣的先知来颁布。每一时代都有真主派遣的一位新先知,向人类传达真主的启示,制定新的制度和律法,取代旧的经典、制度和律法。摩西和《律法书》、耶稣和《福音书》、穆罕默德和《古兰经》,就是各个时代的先知和经典,并因时代

嬗递而依次替代。巴布宣布,现在他是真主拣选而派遣的新先知,《默示录》是高于一切旧经典的新启示。穆罕默德的时代已经过去,《古兰经》应由《默示录》取代,现存的一切制度和律法都要按照《默示录》的精神加以修订。因此,巴布派否认伊斯兰教法规定的宗教义务和行为规范,倡导简化有关礼拜、斋戒、洁净等礼仪,认为各人可以在方便时就地礼拜,不必在规定的或在清真寺举行聚礼。洁净只是嘉许的行为,故可悉听尊便。该派严禁信徒饮酒、赌博和乞讨,不许向乞丐施舍,禁止随意伤害人命、破坏社会治安和违犯社会公德。该派还提出一系列现代主义的改革主张,如宣传一切人皆平等,包括妇女在内。对妇女及其权利的尊重因而大大提高。还提出保障人身自由,承认男女同等的财产继承权,以及偿还债务,支付商业利息,严守商业通信秘密,办好邮政通讯,统一币制等。在教义上,巴布提出真信有七种表征,即前定、注定、意定、意愿、恩准、末日和启示;真主借助这七种表征创造了自然界、人和现象世界。对于数字“19”,他们尤为珍视,因为这是“独一者”(Wahad 瓦哈德)一词的字母数值。因此每年定为19个月,每月定为19天。管理社团的委员会也由19人组成。

巴布原来打算说服统治者,自上而下地实行他的改革主张。1847年巴布入狱后,其弟子们才转向广大民众宣传。由于穆罕默德·阿里·巴尔福鲁什、侯赛因·布什鲁耶及女教徒库尔拉特·艾恩等的积极宣传,大批对宗教学者的刻板严峻感到厌倦、幻想自由平等、期待马赫迪到来重建正义的人们纷纷加入,使运动迅速波及伊朗各地。各地的骚乱引起统治者惊慌失措,不久便采取镇压措施。1848年9月,巴布派在马赞德兰发动起义,至1849年2月全国起义队伍发展到10万人。1850年,赞詹、尼里士又发生大规模起义^[3](575)]。巴布被害后,国王调集重兵对各地起义进行镇压,至1852年春才彻底击破各地起义据点。1852年8月,巴布派刺杀国王未遂,招致更大规模的迫害。大批教徒纷纷逃亡伊拉克。

亡命国外的巴布派教徒由巴布的弟子苏卜赫·艾扎勒(Subh-i-Azal“永恒的曙光”)领导,坚持原来的教义。1863年其异父兄弟巴哈乌拉(Baha'Allah,“真主的光辉”)宣布自己是巴布预言的“真主应许的显现者”,从而引起教派分裂。巴哈乌拉放弃巴布派关于社会改革的大部分激进主张,遵循巴布关于新时期有新先知的宗教改革思想,提出一系列世界主义和和平主义的伦理观,从而使其教派发展成为一个独立的新兴宗教——巴哈伊教(Baha'is)。

参考文献:

- [1] [美] 哈密德·阿尔盖尔. 18世纪的什叶派和伊朗 [A]. 18世纪伊斯兰教史研究 [C]. 南伊利诺伊: 南伊利诺伊大学出版社, 1977
- [2] [美] 法兹鲁尔·拉赫曼. 伊斯兰教 [M]. 芝加哥: 芝加哥大学出版社, 1979
- [3] [英] 拉皮达斯. 伊斯兰教社会史 [M]. 剑桥: 剑桥大学出版社, 1988

【责任编辑 谢海涛】

Historical evolution of Shia Islam's in Iran

ZHOU Xie-fan

(The Institute of World Religions, China Academy of Social Science, Beijing 100732, China)

Abstract Shia Islam had undergone some hundred's historical evolution since it was imported into the Safavi Iran in the sixteenth century. Ithna'Ashari Shia Islam as a sect which was imported from outside and adhered to kingship on the one hand, has become such a powerful religious establishment that it can restrict royalty and represent the interests of people. On the other hand, Shia Islam itself witnessed great changes from its teachings to hierarchy system. Its distinctive characteristics which differ from Sunni Islam today are mostly originated from this period.

Key words Shia Islam; Ithna'Ashariyah; Akhbariyah; Usuliyah; Shaykhiyah; Babism