

近现代土耳其伊斯兰教法的世俗化改革

冯璐璐

内容提要：近现代土耳其伊斯兰教法世俗化改革是土耳其现代化进程中的核心内容，它主要历经了麦哈默德二世、坦志麦特和凯末尔时期三个阶段。综观整个发展，土耳其教法世俗化主要体现出法律理念和法源逐渐远离伊斯兰法、习惯法和统治者意志的束缚，法律体系的划分逐渐趋于精细和完善，西欧法典不断引入并逐渐代替传统法律，废除长老制、乌莱玛的法律权威逐渐被削弱并最终为制法会议所取代，实现司法制度国家化和官方化，全部司法工作归国家司法部门统一管理和进行。教法在土耳其已经成为历史，但有关其性质、西方在其改革中所起的作用、苏菲主义与乌莱玛的发展前景等问题仍能引发人们的深思。

关键词：土耳其 伊斯兰教法 世俗化 乌莱玛

中图分类号：D737.42 文献标识码：A 文章编号：1009—5330（2004）06—0060—06

土耳其在伊斯兰世界中开辟了一条独特的现代化之路，并由此导致人们围绕着土耳其展开了关于世俗化问题的大讨论。它为什么会选择这样一条不同于其它伊斯兰国家的道路，这条道路是通向成功还是失败，共和国成立之后其教俗关系呈现出怎样的态势，以及如何理解 70 年代以来在土耳其境内兴起的伊斯兰教复兴运动等等一系列问题相继浮出水面。要搞清楚这些问题首先得搞清楚土耳其与伊斯兰教的历史渊源以及与西方的关系，可以说，土耳其教法改革恰好是这一关系的生动缩影，回顾近现代土耳其的教法改革可以使我们从更具体的方面了解土耳其所走过的世俗化历程及其发展前景。

一、改革的历史回顾

1. 特殊的伊斯兰政治制度

奥斯曼帝国是在四分五裂的古老阿拉伯帝国的基础上重建起来的，它与伊斯兰教有着深厚的渊源，其中有 99% 的人口信奉伊斯兰教。据一些学者分析，其中一个重要的原因是因为帝国建立之初就和伊斯兰教徒控制下的塞尔柱国家以及遵从教法的加齐（进攻者）集团有过密切的接触。¹ 后来在对阿拉伯各地进行征服的过程中进一步强化了其伊斯兰特性，并向其他异教徒传播和渗透。奥斯曼帝国是政教合一的国家，国家即是宗教的化身，宗教则是国家的灵魂。伊斯兰教在奥斯曼帝国不只是作为一种宗教信仰而存在，“而且也是一种具有悠久历史的传统文化，一种直接赋予国家政权合法性的官方意识形态，一种以‘真主的法律’为权威依据的社会秩序”。^④ 16 世纪素丹自称哈里发，一人拥有双重身份，这是奥斯曼帝国区别于以往帝国的典型特征，也是帝国俗教合一的集中表现。素丹本人信仰虔诚，同时拥有最高的司法权威，他自称“帕迪沙”（padishah，意为世界的统治者）和“教法的守护者”。这种特殊的制度必然导致伊斯兰教及其教法在国家中的统治地位，作

¹ 秦惠彬：《伊斯兰文明》，中国社会科学出版社，1999 年版，第 171 页。

^④ 吴云贵：《当代伊斯兰教法》，中国社会科学出版社，2003 年版，第 129 页。

为传统的伊斯兰国家，土耳其所遵奉的伊斯兰信仰“便是已经建立起来的政治和社会秩序的正式信条。……国君便是神圣法典的最高体现，他以这种法律为依存，这种法律也以他为依存”。¹因此，伊斯兰教法在奥斯曼帝国不仅仅是调整社会规范和人们日常言行的伦理道德体系，更重要的是它是作为国家的政治制度而存在的。

2. 乌莱玛在司法中的地位

奥斯曼帝国时期的社会基础是伊斯兰教学者乌莱玛，他们既是一种宗教群体，更是一种政治群体，伊玛目（长老或传教士）、穆夫提（法律顾问）、卡迪（法官）等职务几乎全部为他们所垄断。帝国奉行的是伊斯兰长老制，穆斯林机构与统治机构相平行，伊斯兰长老是仅次于哈里发的二号人物，他掌握立法权、法院和瓦克夫领地，卡迪、卡迪阿斯克尔（军事法官）和穆夫提都服从其领导，素丹在各个城市和镇分别委任一位法官来行使司法权。到苏莱曼时期神职人员的权力越来越膨胀，他不仅可以管理宗教事务，国家有关重大决策包括对外宣战和签约、税收、技术革新等事务都要经过伊斯兰长老的同意，甚至当统治者的立法有违沙里亚时伊斯兰长老有权废黜他，实际上宗教势力控制了社会的方方面面，伊斯兰长老成为与素丹相抗衡的一支重要力量，素丹的绝对权力逐渐被削弱，这意味着素丹要恢复自身至高无上的地位就要消除乌莱玛的影响，就必然要走世俗化的道路，但同时也意味着统治者的任何一项改革都面临着巨大的阻力。

3. 传统法的立法基础

传统的奥斯曼体系出于稳定的考虑将所有社会阶层都置于神圣秩序的控制之下，这在相当程度上意味着法律的不平等。古老的奥斯曼法有三种法源，即伊斯兰教法沙里亚（Shariah）和乌尔夫（Urf，即伊斯兰实践）、象征素丹意志的卡农（Kanuns）以及习惯法阿德特（Adet）。^④传统法存在着很大的缺陷，沙里亚并非成文法，民法、刑法、商法等均未从教法中分离出来，卡农虽然有成文条款，也并未具备完全的法律体系，它在某些情况下既不能违背神圣的真主的启示，更不能代表人民的意愿。而习惯法是伊斯兰教法的法源之一，二者在许多问题上立场完全一致。因此从总体上看奥斯曼的传统法始终无法游离于伊斯兰教法之外，而按照印度学者沙尔玛的观点，“伊斯兰教是一种最难适应世俗社会规范的信仰体系”。^⑤奥斯曼帝国主要遵循的是哈乃斐法学派的理论，极为重视执法者的个人意见和判断，这在相当程度上使沙里亚的神圣和统治者的权威融为一体，使世俗统治者的独断得到了宗教理论的合法论证，是教法对世俗权威的肯定，但当统治者的意志受限于教法的时候，又是对世俗权威的否定。它们二者这种相互制约的矛盾关系实际上隐含着变革的必然性。

由于宗教势力对统治者的权力构成严重威胁以及奥斯曼传统法所存在的种种弊端，对法律进行改革成为必然的发展趋势。谢里姆一世曾经试图将神职人员从司法中分离出来，他清醒地认识到如果神职人员合法地掌握了司法权，会影响到司法权的独立行使。到17世纪后期立法、行政、司法逐渐集于素丹一身，无人能与其至高无上的权威相抗衡。但乌莱玛仍然把持着教法阐释权，并且和在西方文化冲击下形成的反传统倾向进行斗争。18世纪谢里姆三世及其政治官员发动一系列改革，但其改革仍未突破坚固的教法的堡垒，人民没有获得任何立法权。

二、改革的发展进程评析

¹ 黄维民：《凯末尔与世俗主义》，《西北大学学报》1996年第4期。

^④ 刘云：《土耳其政治现代化思考》，甘肃人民出版社，2002年版，第24页。

^⑤ 谢立中、孙立平：《二十世纪西方现代化理论文选》，上海三联书店，2002年版，第850页。

土耳其教法改革大致经历了如下三个阶段:

第一阶段: 麦哈默德二世的尝试性改革。麦哈默德二世首次推进土耳其历史上重大的教法改革。他在土耳其历史上以改革果断而著称, 他敢于打破神圣的传统, 主张应当建立“合法”政府, 无论种族和宗教信仰, 法律面前应当人人平等, 因而被称为是“不信教的素丹”和“合法的素丹”。在法律领域他引进了“公正”原则, 规定在哈里发和沙里亚之外可独立进行宣战或实施法律。该原则意味着麦哈默德敢于在“真主的语言”和素丹以外确立的一个新的法源, 并敢于向自身的权威发出挑战, 带有明显的民主色彩。传统的奥斯曼帝国时期伊斯兰长老和教长高高在上, 前者根据沙里亚和卡农实行公议, 主要承担协商职能, 后者则承担行政和裁决的职能, 他们代表着素丹—哈里发的双重功能。麦哈默德打破了这一体系, 撤消教长在国家中的绝对地位, 将长老也排除出政府, 只容许其负责处理宗教事务, 但在强大的宗教势力的压力下被迫于1837年将法庭和司法权又转移到了伊斯兰长老手中。此外他还组建不受沙里亚控制的制法会议来处理司法事务, 1838年颁布了土耳其首部独立于沙里亚之外的公共法, 该法规定帝国发言人在某种程度上是向法律负责, 而不是向帝国负责, “在麦哈默德的努力之下, 刑事与民事、世俗与宗教、属人法与公共法之间的界限越来越清晰”。¹ 麦哈默德二世试图在其思想指引下建立一个由不同民族和宗教组成的现代国家, 但他的愿望由于自己的某些失误以及在外国干扰和民族主义运动的冲击下流于破产。尽管如此, 他的改革仍然富有重大的意义, 首先这次改革严重削弱了宗教势力的权力, 极大地推动了法律的世俗化进程, “从他开始, 帝国出现了政治、法律、教育领域中世俗机构和宗教机构并存的双文化现象”^④; 其次在他的努力下新行政法、军事法、刑法的颁布奠定了现代公共法体系的基础, 而且, 随着公共法的逐渐扩展, 在很大程度上改变了伊斯兰教法的重要地位; 更重要的是, 他提供了一个新的理念, 即立法不应基于素丹或乌尔夫之上, 而应以合理作为立法基础。

第二阶段: 坦志麦特的突破性改革。坦志麦特时期是土耳其教法改革的重要阶段。1839年11月3日素丹麦吉德宣读了伊斯兰世界第一部具有宪法性质的文件古尔汗诏书, 该诏书建议成立制法会议来制定法律和新刑法, 但这些法律必须和沙里亚法相一致, 要实行公开审判, 任何人不得凭借个人的地位和势力违反这些法律, 法律将平等对待宗教信仰不同的公民。新制度下的立法是根据制法会议协商决定的, 制法会议的出现预示着“帝国可以有一个独立于乌莱玛之外的法律和司法系统, 借以处理不在沙里亚范围以内的各项事务”,^(四) 会议成员均由素丹任命, 他们虽然被赋予立法权, 但其决定要经过素丹的批准方可通过, 实际上最高立法权仍然掌握在素丹一人手中。为了对素丹至高无上的权力进行限制, 诏书附带一份麦吉德面向全体臣民和立法会议的宣誓书, 表示他不会随意废止基于坦志麦特之上的法律, 这意味着统治者的专制权在一定程度上受到牵制。值得注意的是诏书的公布没有受到神职人员的干涉, “因此, 诏书的出现首次正式突破了世俗与坦志麦特精神依托于其上的宗教的二元对立局面”。^¼

编纂法律是坦志麦特的一项重要内容。19世纪50年代土耳其颁布新商法, 其中照搬了法国的部分内容, 并在伊斯兰世界首次突破利息的禁令, 将商业利息加以合法化。建立了独立于沙里亚和教会以外的商事法庭, 向世俗化方面迈进了一大步, 1860年又从法国引进第二部商法对第一部进行补充, 1863年颁布海商法。1858年土耳其颁布了以法国刑法为蓝本的刑法, 这是奥斯曼第一部具有世俗性质的刑法典, 它首次规定了本人承担责任和不同宗教信仰的公民触犯同一法条将接受同

¹ Mohamed Taher . Encyclopaedic Surrey of Islamic Culture, Vol. 18. Delhi. Mehra offset Press, 1998, p232.

^④ 刘云:《土耳其政治现代化思考》, 甘肃人民出版社, 2002年版, 第40页。

^(四) 彭树智:《伊斯兰教与中东现代化进程》, 西北大学出版社, 1997年版, 第56页。

^¼ Mohamed Taher . Encyclopaedic Surrey of Islamic Culture, Vol. 18. Delhi. Mehra offset Press, 1998, p238.

等处罚的原则，废除了伊斯兰教法中的绝大多数固定刑罚准则，仅保留对叛教者处以极刑一条。该刑法的颁布使世俗与宗教之间的冲突越来越明显，并使得法庭的具体操作也变得越来越困难，因此法庭的改革成为伴随着法典改革的又一项紧迫任务。1868年帝国终于建立了最高混合法庭，商事和刑事案件可根据新颁布的法律来处理，但仍将民事案件置于沙里亚的控制之下，这在一定程度上反映了“坦志麦特”温和的特性。70年代问世的名为“麦加拉”的民法也同样带有这样的特性，它涉及到债务、民事侵权、证据与审判制度、商业契约等现代民法中的许多内容。这部民法虽然在形式上完全是现代化的，内容上却没能脱离沙里亚的限制，但由于它“是历史上以国家名义对神圣沙里亚所做的首次编纂”，¹使民法具有了较为完整的体系，并作为单独的部门法从教法中分离出来。可以看出，坦志麦特是为避免教俗矛盾激化、并在乌莱玛的支持下推进的渐进温和的改良主义。

第三阶段：世俗法律体系的最终定型。土耳其历史上第三次重大的法律改革是在凯末尔时期。凯末尔奉行源自西方的世俗主义，正如吴云贵先生所言，“在其后的发展中，世俗主义不仅指主张政教分离的思想，一切旨在限制、淡化、削弱宗教实际影响的思想倾向和政策措施，都成为世俗主义的应有之义”。^④因此，立法的世俗化无疑是凯末尔世俗主义原则中的基本内涵之一。要想突破传统的立法思想并彻底消除乌莱玛的影响，就必须打破象征封建神权的君主专制制度。因此，废除素丹制和哈里发制成为凯末尔引导土耳其走向世俗社会的突破口。这一时期最为显著的成就是对最难突破伊斯兰传统限制的领域——“麦加拉”进行彻底改革，尤其是其中涉及到家庭和婚姻的部分，并宣布废除多妻制，实现男女平等。1926年土耳其在基本未作任何修改的情况下引进瑞士民法，在新民法的前言部分中明确指出，原有的民法在很大程度上已不适应于时代的需要，必须剔除宗教对法律的影响，而只能将其限制在信仰的范围之内。这段前言也正代表了凯末尔主义的基本精神。在新民法之后土耳其还颁布了以法国法典为蓝本的商法和以意大利法典为蓝本的刑法，使其共和国完全处于世俗法律体系的保障之下。“这种改变意味着在土耳其历史上所有土耳其公民首次不论信仰而置于统一的法律保护之下”。^⑤1937年重新修订的宪法标志着土耳其共和国正式进入世俗国家的行列，此后的法律条款也明显表明了这一倾向，如组织法的第九条规定禁止在伊斯兰教教派或秩序的基础之上组建组织或团体，相关法律还禁止任何政党或组织在活动中寻求宗教的支持，1949年修订的刑法禁止任何反世俗主义者对共和国体制、系统及其相关机构进行攻击。

三、关于改革中若干问题的思考

1. 土耳其教法改革的性质

伊斯兰教的政治性最集中表现为教法成为确立整个国家秩序和社会秩序的最高标准，因此，从某种意义上说，教法与伊斯兰教是同义语，教法就是伊斯兰教的缩影。综观整个发展，土耳其教法世俗化主要体现出法律理念和法源逐渐远离伊斯兰教法、习惯法和统治者意志的束缚，法律体系的划分逐渐趋于精细和完善，西欧法典不断引入并逐渐代替传统法律，废除长老制、乌莱玛的法律权威逐渐被削弱并最终为制法会议所取代，实现司法制度国家化和官方化，全部司法工作归国家司法部门统一管理和进行。值得注意的是，在土耳其教法改革的过程中纠集着宗教、习惯和世俗三方势力，如前所述，由于其内在的“裙带”关系，随着伊斯兰教法退出国家政治，后两者也同时土崩瓦

¹ 吴云贵：《伊斯兰教法概略》，中国社会科学出版社，1993年版，第218页。

^④ 《当代伊斯兰教法》，中国社会科学出版社，2003年版，第136页。

^⑤ Mohamed Taher . Encyclopaedic Surrey of Islamic Culture, Vol. 18. Delhi. Mehra offset Press, 1998, p222.

解, 实际土耳其教法改革体现出其政治结构世俗化和现代化的双向发展, 它从一个很重要的方面揭示了土耳其法律政治发展的总体属性及其历史轨迹。值得关注的另一个焦点是由于土耳其与伊斯兰教特殊的渊源, 它的教法改革并不意味着彻底否定伊斯兰教, 正如坎特威尔·斯密司所言, “土耳其人并没有否定伊斯兰教, 而是重新去理解它”,¹ 他们以一种不同于其他穆斯林的革命的方式重新解读伊斯兰教, 推进他们的现代生活, 即摆脱伊斯兰历史的局限性, 把伊斯兰教放归至民间, 还它以纯粹信仰的宗教本性。当然这种理解很大程度上代表的是政治领导人的看法, 它是否真正符合伊斯兰教的特性还有待于人们进一步去思考。

2. 西方在土耳其教法改革中的作用

土耳其教法世俗化改革带有“援引型”、西方化与反西方的特征, 而这一特征是由西方法典、法制理念的介入来规定的。“伊斯兰教法制改革正是在欧洲列强的外部压力下和内部现代主义思潮的影响下, 以接受外来法为起始点的”,^④ 西方国家是从两个方面影响土耳其的教法改革, 一方面是通过强权直接输入, 另一方面是通过影响改革派间接输入。土耳其的传统法中有很多内容与欧洲律法格格不入, 如在商法领域伊斯兰教法中不包括银行、公司、股票、信贷、合同等现代经济营运法则, 而在刑法领域伊斯兰教对偷盗者处以断手、通奸者处以石块击毙和欧洲鼓吹的“人道主义”也相悖。因此, 早在 18 世纪中期的时候欧洲就将其民商法则强加于土耳其。坦志麦特时期欧洲进一步向土耳其全面推行其法律制度, 试图将这块殖民地粉饰以民主和平等的色彩。此外当欧洲列强需要用所谓“平等”和世俗制度来保护其合作伙伴的权利时, 他们迫切需要通过法律和政治自由来获得米列特 (millet, 即非穆斯林社团) 的认同, 因此, 积极鼓动奥斯曼帝国推行米列特制度, 给予基督徒和犹太教徒以一定的特权, 但同时出于自身利益的考虑又对米列特进行压制, 使米列特仅属于一个宗教团体而不能有任何政治上的企图。人们在关注土耳其法制西方化的同时, 往往容易忽略其反西方的一面。自产业革命以来, 欧洲迅速发展, 战斗力大大增强, 对奥斯曼帝国构成严重威胁, 更为重要的是古老的伊斯兰传统遭受西方文化的入侵。为了自救和成功对抗西方, 帝国意识到改革势在必行, “正是由于发达文明入侵所造成的震荡, 才启动了他们的现代化进程”。^⑤ 土耳其在引进西方法律逐渐取代教法的同时, 并没有实行一边倒的外交政策或者受制于西方, 而是以现代法律维护主权, 剔除西方特权, 它的西方化同时伴随着反西方的斗争, 早在 1917 年的时候, 土耳其就撤消了外国领事裁判法庭。凯末尔世俗化和西方化的法制改革的结果是土耳其彻底摆脱西方列强的干涉, 法制获得了完全的独立, 从此意义上讲, 或许可以将这场改革理解为爱国主义所作出的无奈选择。

3. 教法改革的后遗症——苏菲神秘主义教派不容忽视

土耳其境内的苏菲神秘主义教派发展十分迅猛, 最初它只是在民间广泛传播, 被人视为是纯宗教性质的派别, 似乎很少介入政治。但其神学思想在安萨里的发展下进入正统逊尼派的行列中后, 其影响力大增, 加之它曾获得塞尔柱王朝和奥斯曼帝国的扶持, 到 18 世纪时苏菲派不仅拥有广泛的群众基础, 而且渗透到帝国卫队内部。苏菲派主张通过禁欲苦修以达到和真主的直接对话, 注重内心修行而不强调外在的形式, 因此和乌莱玛对于教法的理解完全不同, 苏菲主义精神在土耳其传统秩序中并未占据一席之地, 因而也不是土耳其早期教法革新的对象。但自共和国成立以后, 苏菲派和政府之间的对抗情绪日见加剧, 并演变为一支阻止世俗化进程的力量, 1925 年在赛义德的领导下发动武装暴动。这说明在历史变革的关键时刻传统势力总会以这样那样的方式显示其传统性的

¹ Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton. Princeton University Press, 1957, p161.

^④ 吴云贵:《真主的法度——伊斯兰教法》, 中国社会科学出版社, 1995 年版, 第 79 页。

^⑤ 谢立中, 孙立平:《二十世纪西方现代化理论文选》, 上海三联书店, 2002 年版。

一面，苏菲主义虽然以一种远离尘世的方式来表达它的信仰，但在必要的时候也会采取暴力的方式和世俗主义相对抗。因此，凯末尔世俗化措施中多了一项同苏菲主义的斗争，他斥责苏菲教派所指引的道路是原始而又蒙昧的道路，只有科学才能将土耳其导向文明和进步，1925年12月13日政府通过677号法律正式取缔苏菲教团，使苏菲教团失去了公开的活动场所，并走向低谷。政府在排除世俗化阻力的同时也意味着孕育出了新的潜在的政治反对派。50年代苏菲主义又有重新公开活动的迹象，他们渗透于各大政党中参政，举行极端的宣传表演活动，并利用各种刊物来传播其宗教思想，对政府展开新的攻势，在当代土耳其官方扶持下的伊斯兰教复兴运动中扮演着十分积极的角色。总之“土耳其苏菲派伊斯兰教的‘非法’存在状态，只能表明它目前的法律地位，还不能真实全面地反映它的整个社会地位及其影响”。¹它对宗教领袖的极度推崇、对真主的神秘感知以及极端的宗教表达方式至今仍对许多基层信徒、尤其是对政府和现状深存不满的民众有着极大的吸引力。

4. 乌莱玛是否彻底丧失其影响值得思考

乌莱玛是土耳其教法改革的主要对象之一。乌莱玛曾在改革中起到过极大的作用，关于伊斯兰教法的适应性问题，传统乌莱玛认为伊斯兰教法之所以统治多年，主要取决于各时代法学家们努力创制出了一种包容一切的科学，其中有可变的和不可变的。正是这种折中的思想为改革提供了理论上的支持。另外乌莱玛不仅控制当地的司法事务，他们其中很多人在政府中还担任着重要的官职，乌莱玛官员和军队、官僚保持密切关系，因此，改革能够获得宗教界部分人的支持。乌莱玛可以被划分为三个组成部分，“一种是高级乌莱玛，他们的身份传承基本上是世袭的，另一种是不受控制的很难获得权力或财富的‘低级神职人员’。此外是令奥斯曼帝国更复杂的第三种类型的伊斯兰教士，即混杂在前两者中的原教旨主义者”。^④教法改革主要针对的是第一个阶层的乌莱玛。改革运动使乌莱玛的级别发生了变化，但后两类的影响仍然存在，他们仍有相当数量的人员在国家不同部门中担任职务。50年代民主党获胜，总理曼德列斯的主张是在宗教不参与国家政治和司法的前提下，应当恢复宗教教育和学校。这种态度助长了伊斯兰势力，为乌莱玛“平反”的呼声也日益高涨，以努尔科斯为代表的极端势力直接倡导恢复教法和乌莱玛在政治中的统治地位。在民主派的宽容政策和伊斯兰潮的推动下，宗教教育获得了新的发展，一大批穆斯林知识分子应运而生，六、七十年代以来在土耳其社会占据着非常显著的位置。他们虽然仅仅关心宗教生活和文化生活而无政治上的企图，不属于传统乌莱玛的再现，但却是乌莱玛在新时期的“嬗变”。自二战以后土耳其国内伊斯兰教重新出现政治化的趋势，穆斯林知识分子难免与该现象有千丝万缕的联系，他们的崛起也进一步助长了伊斯兰教的发展。因此，乌莱玛在未来的土耳其中能否随着民主化进程的不断推进以合法的手段在政治中占领一席之地值得深思。

土耳其所选择的发展方向是确定无疑的，教法控制政治的时代已经成为历史，但它给人们留下的思索是无穷的，相信一些存留的问题随着时间的刨光会越来越清晰。

(本文作者系西北大学中东所博士生)

责任编辑：陈国光

¹ 孙振玉：《传统与现实——土耳其的伊斯兰教与穆斯林》，民族出版社，2001年版，第75页。

^④ Carlo Caldarola. Religion and Societies: Asia and the Middle East, Berlin. Mouton Publishers, 1982, p174.