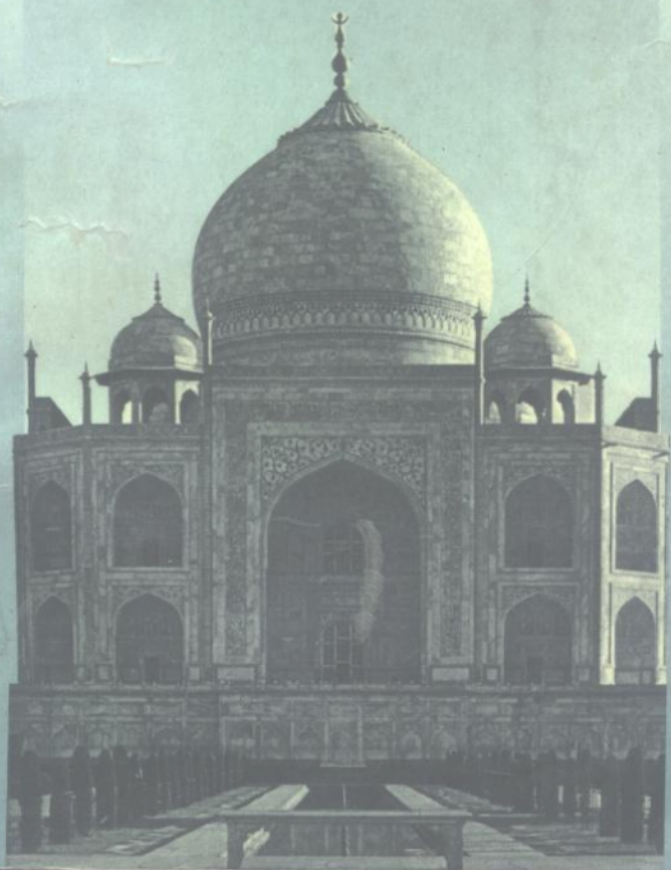


伊斯兰教与中东 现代化进程

彭树智 主编



国家教委人文社会科学“八五”规划项目
陕西优秀科学文艺著作出版基金资助项目

伊斯兰教与中东现代化进程

主编 彭树智

撰述 彭树智 黄民兴
王铁铮 郭宝华
朱崇礼 林送业

西北大学出版社

伊斯兰教与中东现代化进程

彭树智 主编

*

西北大学出版社出版发行

(西安市太白路)

新华书店经销 西安电子科技大学印刷厂印刷

*

850×1168毫米 1/32开本 12.125印张 300千字

1997年4月第1版 1997年4月第1次印刷

印数: 1—1000

ISBN 7-5604-1185-1/K·152 定价:16.00元

目 录

导 论：伊斯兰教的变迁和中东现代化进程	(1)
第一章 伊斯兰教的基本教义与传统价值观	(19)
第一节 基本教义与文化传统	(20)
一 历史背景、宗教信仰和安拉诫命	(20)
二 兼容并蓄的伊斯兰文化	(25)
第二节 伊斯兰教传统的价值观	(33)
一 王权与教权结合的政治观	(33)
二 履行宗教义务的经济观	(37)
三 信主与爱人的伦理道德观	(41)
第二章 伊斯兰教与中东早期的现代化改革	(46)
第一节 中东伊斯兰国家对西方挑战的反应	(47)
一 奥斯曼帝国素丹的百年改革	(47)
二 穆罕默德·阿里改革和埃及、 叙利亚的文化复兴	(62)
三 伊斯兰现代改革思潮和运动	(72)
第二节 伊斯兰教与两次世界大战之间 中东现代化改革	(84)
一 凯末尔成功的世俗化改革	(84)
二 礼萨汗艰难的世俗化改革	(95)
三 阿马努拉失败的世俗化改革	(102)

四 伊本·沙特的伊斯兰现代化改革·····	(112)
第三章 伊斯兰教与中东民族民主运动的新高潮·····	(125)
第一节 伊斯兰教在中东民族独立国家	
体系形成中的作用·····	(126)
一 伊斯兰力量领导的民族独立运动·····	(126)
二 从伊斯兰向世俗主义过渡的民族独立运动·····	(132)
三 世俗主义主导的民族独立运动·····	(137)
四 反抗西方殖民主义宗教政策的地域性特点·····	(151)
第二节 战后中东君主制国家与伊斯兰教·····	(154)
一 巩固世俗政权的保守性宗教政策·····	(154)
二 伊斯兰反对派的活动与作用·····	(163)
第三节 共和国制国家中的伊斯兰教·····	(174)
一 世俗性的宗教政策·····	(174)
二 民间的伊斯兰活动·····	(183)
第四章 伊斯兰教与 70~80 年代初中东经济发展·····	(192)
第一节 石油工业和中东现代化进程的加速·····	(193)
一 安拉恩赐的石油和天然气资源·····	(193)
二 两次石油危机和天方夜谭式的石油巨富·····	(197)
三 经济现代化的进程与模式·····	(203)
第二节 伊斯兰教对中东经济变化的影响和适应·····	(212)
一 穆斯林社会生活的变迁·····	(212)
二 中东伊斯兰国家的区域经济合作·····	(226)
三 中东社会经济观念的变更·····	(238)
第五章 现代化的挫折与伊斯兰教·····	(251)
第一节 中东现代化的探索与挑战·····	(251)
一 西方文化与伊斯兰文化的冲突·····	(251)
二 现代化发展模式的多种选择·····	(257)
三 阿以冲突中阿方失利的影响·····	(268)

第二节 伊斯兰革命与伊斯兰复兴运动	(273)
一 伊朗霍梅尼的伊斯兰革命	(273)
二 麦加事件与沙特阿拉伯的宗教回归	(282)
三 萨达特遇刺与埃及原教旨主义的发展	(290)
第三节 中东政治与伊斯兰潮的再起	(298)
一 海湾战争后的中东政治新格局	(298)
二 伊斯兰拯救阵线与阿尔及利亚政局	(303)
三 哈马斯运动的崛起	(311)
四 哈桑·图拉比与苏丹的伊斯兰化	(320)
第六章 伊斯兰教与中东现代化发展的前景	(330)
第一节 伊斯兰教与中东现代化的若干特点	(331)
一 困惑跌宕演进中的穆斯林世界	(331)
二 伊斯兰潮溯源	(333)
三 伊斯兰教的兼容性及其自我更新	(343)
四 伊斯兰教对现代化的适应力	(351)
第二节 伊斯兰教与中东现代化的发展趋势	(355)
一 西方的“伊斯兰威胁论”	(355)
二 后冷战时代的伊斯兰教与中东政治	(360)
三 中东现代化发展难题与伊斯兰教	(367)
四 寻觅中东现代化的多种途径	(374)
跋 语	(378)
附：本书各部分执笔人	(382)

导 论

伊斯兰教的变迁和中东现代化进程

伊斯兰教与中东现代化问题，是一个具有深远的理论意义和现实实践意义的前沿性大课题。同时，它的动态多变性和涉及面广的复杂性，更增加了研究的难度。

伊斯兰教与中东现代化问题，不是一个新提出来的问题，它在 19 世纪已经是中东社会面临的难题了。然而，在现阶段，在 20 世纪即将结束和 21 世纪快要来临之际，这个问题却有新的内容。由于现代化发展带来的挫折和困难，具有伊斯兰教悠久历史和深厚传统的中东社会，备受着不满和失望、愤怒和失落的困扰。对于中东所有的穆斯林而言，最重要的，甚至可以说是第一位优先的课题，是重新解释伊斯兰教古老纯朴的传统启示，以决定在多大程度上和以何种方式扬弃 14 个世纪以来积累的历史文化遗产，从而适应现代化的社会发展进程。

从世界历史看，我们会发现伊斯兰教与中东现代化并不是孤立的问题，它实质上是发展中国家在现代化进程中所面临的共同问题：即传统与现代化的问题。发展中国家在现代化发展阶段、水平和速度上千差万别，但在 80 年代以来，却以不同方式突出地提出了传统与现代化这样一个共同性的问题。世界瞩目的“东亚奇迹”的群体经济起飞，提出了重新评价传统儒学的问题；震动全球的中东“伊斯兰潮”，提出了重新解释伊斯兰教的传统问题。异曲而同工，都反映了传统与现代化作为发展中国家社会经济变革

中面临的共同的新的课题。

为什么说它是新的课题？它“新”在什么地方？传统与现代化之间的矛盾在发展中国家的变化，可以因地区、因国家、因时代而分成许多不同的阶段。不过，从总体上大致经历了前后两个不同的历史时期。以 20 世纪 70~80 年代为界线，在这之前，传统与现代化之间的矛盾是在西方殖民化和东方反殖民主义的政治军事斗争的历史背景下进行的，其表现形式主要集中在东西方文化的冲突上。20 世纪 60~70 年代，西方殖民主义体系解体和东方民族独立国家体系形成。在这个大变化之后，东方各国的经济优先性就取代了政治优先性，传统与现代化之间的矛盾随之就发生了新的变化。这一矛盾更多地直接表现为传统与现代市场经济之间的矛盾，尤其是突出地表现为传统价值观与现代市场经济发展所带来的价值观念之间的矛盾。因此，传统与现代化就成为发展中国家社会经济变革中面临的共同重大的新课题了。

在这个共同性的新课题上，中东社会表现了它的独特性。中东“伊斯兰潮”不同于东亚的经济发展“奇迹”，伊斯兰教自然也不同于儒学。恩格斯说过，历史上的伟大转折点有伊斯兰教的变迁相伴随，作为“伴随”者，还有另外两大世界宗教：佛教和基督教^①。伊斯兰教作为世界性的大宗教，在人类历史交往的实践活动中，表现了它传统的凝聚能量和适应能力。因此，从历史交往的新角度，全面考察伊斯兰教在中东现代化这个历史上的伟大转折点的变迁，是很有必要的。

的确，伊斯兰教是在中东和欧亚的广泛历史交往中产生、形成和发展起来的世界性宗教。伊斯兰教的变迁和许多伟大历史转折点息息相关，它的传统特点就是长期历史交往的直接结果。这

^① 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》，第 4 卷，人民出版社 1972 年版，第 231 页。

些特点大致可以概括为如下四点：

第一、强烈的政治参与性传统，或入世性传统。伊斯兰教在历史交往中形成的政教合一、教族合一性，非其他宗教可与伦比。先知穆罕默德创教之初，在麦地那建立的“乌玛”(umma)，就是一个以一神教的教缘为同一性的、与阿拉伯地缘和族缘相结合的穆斯林公社。它实际上是神权与王权、宗教和政治相结合的阿拉伯民族国家的基础和雏形。经过四大哈里发时期，交往扩大了。到伍麦叶王朝，在政治和军事交往过程中，“乌玛”的传统推选制被王室继承制所取代，君主权力增强^①。但哈里发制，沙里阿和乌莱玛在国家政治中的特殊地位，仍存在于阿拔斯王朝和奥斯曼帝国。即使1924年哈里发制被废，而伊斯兰教的强烈政治参与性传统仍然以不同形态存在，成为影响中东政治的深刻根源，中东的世俗国家也不能对它采取漠视态度。因此伊斯兰教首先的特点不是宗教的文化性，而是宗教的政治性。

如果一定要谈伊斯兰教的文化性，那首先要认识到它是一种宗教政治文化。政治性在伊斯兰教传统的文化思想体系中占有十分突出的地位，这也是其他宗教文化无法与之比拟的。当然，这种政治性又是“万物非主，唯有真主”的原则之下的先知政治权威论。真主为国家唯一的主权者，而“服从使者”、统治者“代行”真主的政治和法律主权等等原则，使宗教信仰与政治意识形态相结合，从而形成了以伊斯兰教为政治权威的传统宗教政治观。这种宗教政治文化体系形成成为历史传统和社会心理，赋予伊斯兰文化以独特的系统和恒久性质，以至于中东其他民族主义、社会

^① 印度穆斯林学者认为，伍麦叶王朝的穆阿维叶哈里发是使伊斯兰政权从宗教向世俗化转变的开端（见苏沙什·贾因：《穆斯林与现代化》，1988年拉瓦特出版社出版）。这正说明了伊斯兰教在历史转折中的政治和宗教关系变迁。

主义政治文化，在政治交往中也不能不求助于它。当代的伊斯兰教复兴运动者中间，许多人则从中找到了教权至上、政教合一的神权政体的理论依据，使之成为伊斯兰国家观的组成部分，或者从伊斯兰法理中包含的政治协商理论，寻觅到“伊斯兰民主”的本源。总之，伊斯兰教这个特点使它在现代化进程中的世俗环节上，尤其是在政教分离问题上，处于进退两难的境地。在当前和今后历史转折和历史交往的发展纵线，与伊斯兰教变迁的横向发展的交叉点上，探求它和现代化的融汇点或契合点，乃是中东社会的长期性重大课题。

第二、兼容的深义和边义性文化传统。虽然不能从一般宗教文化内涵来认识伊斯兰教的特点，而首先要从宗教的政治性上认识它的宗教政治文化的特点；但是不能由此忽视伊斯兰文化的重要性。伊斯兰文化是宗教政治文化，这是从宗教信仰与政治融合的跨学科的“边义文化”而言的，就文化的本质特征看，伊斯兰教的文化是一种兼容的“深义文化”和“边义文化”^①。在过去一段时期里，由于对宗教的狭隘偏见和对文化理解的不够全面，对宗教与文化之间关系的认识存在片面性。80年代以来，在对宗教与文化的再认识过程中，研究者在以下三方面达成共识：即宗教是信仰，是社会实体，是文化。这对于研究伊斯兰教与文化的内在关系具有积极意义。伊斯兰教在历史交往的长河中，本着安拉创造万物和人类知识来自安拉启示和赐予的原则，根据自己的需

① 周一良先生把文化分为狭义、广义和深义三个层次，并第一次提出“深义文化”的概念。见《中外文化交流史》，河南人民出版社1987年版，第2页。我从跨学科研究的趋势，结合东方民族主义思潮的研究，补充了文化与政治学、宗教学、民族学、社会学等的交叉而出现的“边义文化”，“政治文化”即其一种。见《东方民族主义思潮》，西北大学出版社1992年版，第4~6页。

要而兼容诸家、博汇众流，从而形成自身深义文化和边义文化的伊斯兰性。这种兼容精神不仅在宗教哲学、教育和艺术方面形成了伊斯兰的特色，不仅给予人文社会科学和自然科学技术赋以伊斯兰的精神，而且成为沟通东西方、使历史变为世界历史的巨大文化纽带。尽管“创制大门”有时关闭，排他性增强，导致兼容性丧失，然而开放终究再使之具有活力。

伊斯兰教兼容的深义性和边义性文化传统，是在历史交往的深层实践活动——思想文化交往过程中形成的。辉煌的伊斯兰阿拉伯文化是这种交往的伟大成果。这次历史交往发生在东西方的时间和空间交错点上：在时间上，它处于古希腊、罗马文化已经衰落与近代西方文化尚未开始之间；在空间上，它处于亚、非、欧三大洲的古埃及、两河流域、印度、伊朗和古希腊、罗马等古典文化所在的东西方交汇地区。伊斯兰阿拉伯文化概括地说，是以伊斯兰教为指导思想，以阿拉伯语为表现形式、综合而又发扬了诸多东西方古典文化内容的宗教文化。这种伊斯兰性的深义和边义文化在人类文化思想交往史上的杰出作用，突出地表现在公元8~10世纪和公元11~13世纪两次规模巨大的翻译运动上^①。前者发生在阿拉伯伊斯兰世界的东部，是以巴格达为中心，古希腊、波斯和印度的典籍被译成阿拉伯文版本而传播于世。后者发生在阿拉伯伊斯兰世界的西方，是以西班牙托莱多为中心，阿拉伯文版本的希腊古籍及注疏被译成拉丁文、希伯来文和西班牙文。两次翻译运动东西辉映、相互衔接，成为人类思想文化交往史上的璀璨篇章。尤其是后者为新时代准备了基础，促进了欧洲文艺复

^① 彭树智：《从历史交往看阿拉伯经济思想的西传》，《人文杂志》1996年第5期；金宜久主编：《伊斯兰教史》，中国社会科学出版社1990年版，第198~200页。

兴的到来。这种兼容性西方学者也不否认^①，它成为适应历史变迁的有利条件。

第三、公平的商业性经济传统。伊斯兰教重视商业的传统悠久，《古兰经》包含着丰富的经济思想。如同政治的前提是宗教一样，伊斯兰教把经济活动看做隶属于人生第一职责——宗教义务。由于伊斯兰教在历史交往的变迁中，没有发生过基督教那样性质的宗教改革，所以它更具有中世纪经济的宗教传统性。万物皆由安拉创造、世间一切归安拉所有，决定了个人财产所有权的相对性和暂时性。宗教义务第一，经济活动服从于信仰安拉与使者，决定了追求财富的有限性和经营狭小的商业规范，从而使社会经济正义（如“公正”、“平等”）成为传统经济观的重要原则。伊斯兰教的社会经济正义以及远行经商、勤劳致富、诚实交易等等传统经济道德思想，属于有价值的文化遗产。《古兰经》禁止高利贷，但并不反对剩余价值，以伙伴关系和银行联系仍可以获取做生意的资金。《古兰经》中有关男女都有继承遗产的权利，对改革10~14世纪中东强烈的父权制条件下的法律，提高妇女经济地位，适应变化的世界，是有利的。此外，经济观中的务实传统，有利于伊斯兰教对市场经济营销活动的适应性。

第四、交往的世界性传统。世界性也许比前述政治性、文化性和经济性传统更能说明伊斯兰教在历史交往中的特点。伊斯兰教的目标是将该教传播于全世界，让世界上所有的人都信仰独一的安拉。为此目标，它广泛地采用了各种交往方式，特别是军事

^① B·刘易斯指出，伊斯兰教“无论从历史、文化和宗教方面看，它最接近西方观点……它继承了大部分犹太教、基督教、古希腊罗马的文化遗产，而后者则构成了我们现在的文明。”（《伊斯兰教与自由主义民主：穆斯林观念和西方反应》，[美]《世界议事日程热点及其前景》，第4版，转引自《现代外国哲学社会科学文摘》1996年第4期）。

征服的“圣战”交往方式，在广大地域实现了伊斯兰化，在中世纪就建立了以中东为主体的、横跨亚、非、欧三大洲的“伊斯兰世界”。在这个人类文明摇篮地区，好几个古国都作过建立世界大帝国的尝试，如埃及新王国（公元前二千纪中叶），波斯（公元前一千纪中叶）和马其顿（公元前四世纪），后来还有罗马帝国和安息、萨珊波斯。但只有阿拉伯民族在伊斯兰教的旗帜下完成了空前的世界性历史交往。虽然阿拉伯帝国和前几个帝国一样，在经过繁荣之后解体了。但不同之处在于它在伊斯兰教思想指导下，经过长期历史交往，使阿拉伯民族得以形成。伊斯兰教此后在南亚又建立了德里素丹国家和莫卧儿帝国，尤其是奥斯曼帝国的建立，更加强化了伊斯兰教往的世界性传统。伊斯兰教在历史交往中的这种变迁的世界性传统，使之经常要在世界范围之内表现其历史作用，从而使一国的政治军事变动常影响到世界的许多地区。

伊斯兰教正带着交往的世界性传统及其他传统，进入了世界性的现代化过程，从而开始了新的历史交往，并表现出新特点。

现代化是人类社会实现从传统农业社会向现代工业化社会的变革过程。它的核心是以实现工业化为主要内容的经济变革，根本动力是科学技术作用于生产过程使生产力发生变革，从而影响到政治、经济、文化、社会结构等各领域的发展过程。现代化作为一个世界性的历史进程，它的本质要求是开放与合作，因而也导致了全球国际社会与国际关系的变革。

现代化具有动态性和多样性，就中东现代化的进程而言，主要经历了以下发展阶段：

第一阶段：艰难的序幕（1719～1908年）。中东与欧洲相毗连，成为西方列强最早进行全球范围大规模殖民扩张的首批地区之一。盛世掠过而走向衰落的伊斯兰奥斯曼帝国，是首先面对西方现代化挑战的东方大国。在伊斯兰教法“创制大门”关闭、伊斯兰教失去适应时代发展而变革的活力之时，基督教欧洲经过文艺

复兴而走出中世纪，借助科学技术使资本主义迅速发展。这种情况下，奥斯曼帝国过去在同西方国家交往中作为政治武器的特权条约，因军事上的节节失利而变成西方列强奴役帝国的工具。16世纪末期，帝国在勒班曼海战中败于西班牙和威尼斯之后，先后被迫同欧洲国家签订了《卡洛维茨条约》（1699年）、《巴沙洛威茨条约》（1718年）、《贝尔格莱德条约》（1734年）等以割地为中心内容的条约，使特权条约变为帝国固定的国际义务，英国、荷兰等国随后签订了类似条约。

伴随着西方殖民化而来的现代化浪潮的潮头，是现代军事技术的优势。在多次军事较量中，奥斯曼帝国在民族危机日益严重、军事上节节失利的严峻挑战面前，统治集团中的改革派、伊斯兰宗教人士、知识分子，从不同方面作出反应，寻求救亡图存、强国富民之路。他们意识到伊斯兰传统已不足以与西方现代化先进军事技术抗衡。要想使帝国再度强盛，必须借助西方式的军事改革，进而发展为政治、经济、法律、教育和社会文化生活的改革。这种改革的最初有意识的尝试，出现于《巴沙洛威茨条约》签订的第二年，即1719年。在位的奥斯曼帝国素丹艾哈迈德三世（1703～1730年），首开模仿西方手段的现代化改革。在他启动了由素丹及其改革派大臣进行的自上而下的改革闸门以后，历经麦哈迈德一世（1730～1754年）改革、阿不杜勒·哈米德一世（1774～1789年）改革、特别是谢里姆三世（1789～1807年）的“新秩序”改革、麦哈迈德二世（1808～1839年）的“新军重建”改革、阿不杜勒·麦吉德（1839～1861年）和阿不杜勒·阿齐兹（1861～1876年）的“坦齐马特”改革。100余年的改革虽未能挽救帝国的解体，但在伊斯兰教的政权合一大国中，毕竟于1876年出现了第一部宪法。它成为上承素丹改革、下启青年土耳其党人革命的关节性标志。

时间虽不如素丹改革长久，但意义丝毫不亚于素丹改革的是

1812~1849年埃及的穆罕默德·阿里的改革。这次改革是政治、军事、经济和文化诸领域的全面改革，是一个伊斯兰国家对西方挑战的积极而有力的回应。穆罕默德·阿里把农业改革与军事改革并重，堪称卓识；但他不像有的学者所说的因此而忽视了工业、管理和文化诸方面。他对待伊斯兰著名高等学府爱资哈尔大学的改革持谨慎态度，在未触动其体制情况下，积极从中选派毕业生到国内外现代学校中深造。这种培养新一代乌莱玛的措施的结果，造就了像里法阿·塔赫塔维那样的阿拉伯启蒙思想家。他在所属的叙利亚也进行了改革，导致了那里的文化复兴。他对一个名义上属于奥斯曼帝国而实际上独立的伊斯兰大国埃及的改革，作了可贵的探索。正因为如此，马克思用三个“唯一”来称赞阿里，这就是“唯一能够使土耳其变成俄国的最大威胁、唯一能用真正头脑代替‘讲究头巾’的人”，“穆罕默德·阿里统治的埃及”，是“当时奥斯曼帝国的唯一有生命力部分”^①。这次改革影响到19世纪60~70年代，赛义德和易司马仪在埃及继续了穆罕默德·阿里开始的文化改革，使开罗和亚历山大已相当欧化^②。但英国的殖民化浪潮使埃及沦为半殖民地，而政治上丧失独立的困境是不能进行真正的现代化的改革。汹涌的殖民化浪潮淹没了埃及和整个奥斯曼帝国自上而下的现代化浪潮。

在19世纪下半期，中东出现了伊斯兰教社会改革运动，表现为和西方殖民化有关的两股不同的潮流。第一个是1818~1899年苏丹努比亚人、阿拉伯人及其他民族以伊斯兰教为旗帜的“马赫迪”抗英起义，并建立了独立的“马赫迪”国家。恩格斯把它看

① 《俄土纠纷——东印度问题》，《马克思恩格斯全集》，第9卷，人民出版社1961年版，第222、231页，黑体字为引者所换。

② 彭树智主编：《阿拉伯国家简史》，福建人民出版社1991年版，第199~201页。

作是游牧民族抗击英国人的起义，但又指出它具有旧式起义保留原来经济条件的致命弱点；而不是西方城市平民以基督教为外衣，进攻、摧毁旧经济，代之以新的资本主义经济^①。恩格斯由此指出，伊斯兰世界的宗教起义的周期性冲突根源在于旧的经济基础。现在有些人把恩格斯有关论述用来解释当代伊斯兰复兴运动的“周期率”显然是不符合原意的。但是，起义中蕴藏的通过复兴宗教以达到振兴国家的宗教历史意识和文化心态，确实为穆斯林民族所共有的^②。这是一种伊斯兰教的动中求变、以适应外部环境的内在力量。

第二个潮流是伊斯兰现代改革主义运动，其代表人物是贾马鲁丁·阿富汗尼和穆罕默德·阿布杜。他们是一群伊斯兰知识分子对西方文化冲击的积极反应的代表人物。与一些崇古、拒变、轻外、自足传统主义者不同，他们好新、迎变、明外、开放；与统治阶层的改革派不同，他们从文化思想的理论精神层面，理性的关系，探索实现伊斯兰世界的现代化之路。他们用重新解释伊斯兰教传统的方式，把现代科学理论注入伊斯兰教。阿富汗尼的现代改革主义理论与实践活动中，对政治特别关注，把政治优先性置于现代化启动的第一阶段，认为只有政治革命胜利之后，才能有社会经济和教育文化领域的改革。正因为如此，他的现代主义包含着泛伊斯兰主义，并且是阿拉伯民族主义最早的源头之一^③。阿布杜强调宣传科学、发展教育，试图用“创制”（独立判断）的理性原则，使伊斯兰教顺应历史潮流，达到与现代进程的一致性。

① 《论早期基督教的历史》，《马克思恩格斯全集》。第22卷，人民出版社1965年版，第526页注①。

② 吴国贵：《近代伊斯兰运动》，中国社会科学出版社1994版，第4页。

③ 彭树智：《从伊斯兰改革主义到阿拉伯民族主义》，《历史研究》，1991年第3期。

台湾学者殷海光曾把阿布杜比作张之洞。的确，在调和传统与西学上二人有相似之处：一是“中学为体，西学为用”；一是“伊学为体，西学为用”，而二人都有显赫地位。但二者只能说相似。总之，伊斯兰现代改革主义是伊斯兰教变迁史上的一个转折点，他们的“现代主义”和“改革”是在试图改革伊斯兰教，赋予其现代内容，寻觅中东和伊斯兰世界的现代化改革之路。

第二阶段：成功的突破（1908～1945年）。随着20世纪的来临，现代化改革之风吹遍土耳其、伊朗、阿富汗和阿拉伯半岛。与欧洲关系密切、有长期改革历史的土耳其，得风气之先，成为中东现代化潮流的中心。土耳其的现代改革运动的高潮是凯末尔的现代化、民族化，而核心是世俗化，关键性的突破是建立了政教分离的现代土耳其共和国。凯末尔主义包括了共和主义、民族主义、平民主义、国家主义、世俗主义和革命主义等六项原则^①。其中世俗主义表示土耳其共和国要永远摆脱伊斯兰教神权势力对政治生活和文化的束缚，在实践上表现为涉及政治、法律、教育、文化及社会习俗各方面的世俗化改革。世俗主义并不是一概反宗教，而是要求宗教不干预政治。这样，在中东现代化进程中出现了土耳其世俗化的模式。它的成功虽至今尚未引起有些现代化研究者的注意，但我一直认为，它对于中东伊斯兰世界是历史性的事件。最近中外一些著作对此有新的论证^②。

正因为凯末尔革命结束了600多年政教合一奥斯曼帝国的统治，并在此基础上开始了现代化改革，所以在中东引起了连续的

① 彭树智：《凯末尔和凯末尔主义》，《历史研究》，1981年第5期。

② 王京烈主编的《动荡中东多视角分析》对凯末尔改革作了充分肯定，见第274～281页，世界知识出版社1996年版。西方学者H·泡顿用280页篇幅把土耳其改革作为新的类型进行研究，见《大礼帽、灰狼和新月族：土耳其民族主义和土耳其人》，1996年版。