

当代 伊斯兰 教法

DANGDAI YISILAN
JIAOFA

吴云贵 / 著

当代 伊斯兰 教法

DANGDAI YISILAN
JIAOFA

吴云贵 / 著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

当代伊斯兰教法/吴云贵著. —北京: 中国社会科学出版社, 2003.3

ISBN 7-5004-3625-4

I. 当… II. 吴… III. 伊斯兰—研究 IV. B96

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 012702 号

责任编辑 周用宜

责任校对 林福国

封面设计 毛国宣

版式设计 李 建

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

电 话 010—84029453

传 真 010—64030272

网 址 <http://www.csspw.com.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

装 订 丰华装订厂

版 次 2003 年 3 月第 1 版

印 次 2003 年 3 月第 1 次印刷

开 本 880 × 1230 毫米 1/32

印 张 12.875

插 页 2

字 数 310 千字

印 数 1—3000 册

定 价 30.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

目 录

绪论.....	(1)
第一章 传统伊斯兰教法概述	(22)
第一节 教法学说的基本内容	(22)
第二节 四大教法学派的形成	(30)
第三节 伊斯兰教法的理论渊源	(38)
第四节 历史上的宗教司法制度	(49)
第二章 传统伊斯兰政治学说	(58)
第一节 正统哈里发学说	(58)
第二节 哈里发学说的异变	(66)
第三节 晚期伊斯兰政治学说	(77)
第四节 传统伊斯兰圣战思想	(85)
第三章 伊斯兰教法的改革趋势	(93)
第一节 埃及的教法改革	(94)
第二节 印巴次大陆的教法改革	(103)
第三节 教法改革的思想基础和方法	(113)

2 当代伊斯兰教法

第四章 现代伊斯兰政治思想	(126)
第一节 奥斯曼帝国的解体与发展道路的选择	(127)
第二节 哈里发问题引起的政治争论	(139)
第五章 原教旨主义与伊斯兰教法	(160)
第一节 埃及穆斯林兄弟会与伊斯兰教法	(161)
第二节 巴基斯坦伊斯兰教促进会与伊斯兰教法	(171)
第六章 伊朗革命与伊斯兰教法	(200)
第一节 伊斯兰教法与什叶派宗教传统	(200)
第二节 伊斯兰教法与伊斯兰政府	(209)
第三节 革命后伊斯兰教法的地位和影响	(219)
第七章 国家政权与官方伊斯兰化	(228)
第一节 利比亚的伊斯兰化举措	(228)
第二节 齐亚·哈克的伊斯兰化政策	(237)
第三节 苏丹尼迈里时期的伊斯兰化	(257)
第八章 穆夫提、法特瓦与伊斯兰教法的解释	(276)
第一节 穆夫提和法特瓦的社会作用	(276)
第二节 当代法特瓦实例研究(上)	(292)
第三节 当代法特瓦实例研究(下)	(308)
第九章 多元文化社会下的伊斯兰教法	(324)
第一节 印度尼西亚伊斯兰教法	(324)
第二节 马来西亚伊斯兰教法	(341)

第十章 宗教极端主义与伊斯兰教法	(368)
第一节 伊斯兰教正信与宗教极端主义	(368)
第二节 极端主义对伊斯兰教法的影响	(386)
后记	(407)

绪 论

宗教的形态、趋向和功能，深受时代与外部社会环境的制约和影响，处于不断发展演进的过程之中。宗教自身的发展演变，反过来也会对社会进程产生正负两方面的影响或效应，人类各种宗教正是在与人类社会的双向互动中为自身的生存和发展创造不可或缺的条件。这是本书作者对宗教与社会关系问题的一个基本认识。

综观当今世界三大宗教，伊斯兰教可谓最为活跃的一个，二战以后的发展态势，特别是 20 世纪 70 年代以来席卷世界各地的伊斯兰大潮就是最有力的证明。关于伊斯兰复兴，中外学者多年来已经发表过相当可观的论著，但在一些根本问题上仍有许多不同的看法。这从一个侧面反映了研究的深度和广度，是很正常的。

在我看来，“当代”（20 世纪 70 年代以来，下同）伊斯兰复兴运动研究中一个明显的缺失或疏忽，就是很少从宗教文化本性角度来研究和解读伊斯兰复兴这一相当普遍的社会现象。在宗教与政治关系问题上，许多研究者都认定伊斯兰教是一个“政治性很强”或具有“政教合一”传统的宗教。在宗教与社会关系问题上，许多人都强调伊斯兰教是一种“包容一切的生活方式”。而在宗教文化属性的判定上，许多学者都坚信传统伊斯兰文化是一

种“政治文化”。这些看法都有一定的根据，但只有充分展现这些论据，人们才能认同这些看法。实际上，上述三个结论中的每一个都同伊斯兰教法（沙里亚 sharia）的历史影响密不可分。简言之，中世纪伊斯兰教历史上的“政教合一”，主要是指政治观念和国家制度并不是完全独立于真主意志的客观存在，而只是真主创世过程的一部分，即宗教教义在政治领域的延伸和体现；所谓“包容一切的生活方式”，主要是指历史上伊斯兰教教义、思想是一种世界观、价值观，对穆斯林社会生活各个领域具有全面的精神指导和干预作用；而所谓“政治文化”的说法，则主要是指伊斯兰教实际上是一种意识形态，在政治领域中具有积极的或消极的效应。这三方面所指称的归结为一点，就是作为真主意志集中体现、习惯上称之为“沙里亚”的伊斯兰教法的功能。由此可见，所谓伊斯兰复兴，其含义主要是指“复兴”伊斯兰教的思想活力、社会活力和政治活力，并借此来解决当代穆斯林在社会发展进程中所遇到的各种困难、问题和危机。历史上“三个活力”是通过广义的而非近代以来狭义的伊斯兰教法具体体现的，而广义的教法也就是总体的伊斯兰教生活方式。因此，复兴教法与复兴伊斯兰教是一回事，只是提法略有不同。当然，从教法的实际状况和宗教学科分类的视角看，法学（斐格海 fiqh）所涉及的范围是狭义的教法，它与伊斯兰教是部分与总体的关系，不可混为一谈。

深化对当代伊斯兰复兴的认识，要求我们既要从复兴运动的角度为伊斯兰教法“定位”，又要从教法传统发展演变的事实加深对复兴运动的理解，这也就是本书所要达到的一个基本目的。显然，这是一个相当宽泛、复杂和艰难的课题。为了理清头绪、深化认识，这里需要就框架设计时想到的几个基本问题予以说明。

一、如何评估当代伊斯兰教法的地位和作用

1993年本书作者在《伊斯兰教法概略》(中国社会科学出版社)一书中曾比较系统地谈及当代伊斯兰教法问题,就近代以来的改革趋势及在当代原教旨主义思潮冲击下出现的新趋势、新特点等问题发表了一些意见。如今时间又过了许多年,情况发生了很大的变化,需要根据新的情况作一些补充修正。这期间认识上的一个转变,是希望把教法传统因受复兴运动冲击而发生的许多变化纳入研究视野,因为教法传统正是在后人不断的解释中丰富和发展起来的。尽管如此,在词语概念上还是应当予以区别。为此,本书把当代伊斯兰原教旨主义兴起前的教法传统称为“制度化的伊斯兰教法”,包括经过近代法制改革后形成的现代教法传统,而把原教旨主义所鼓吹的、带有明显政治含义的教法思想另当别论。这里先就制度化的伊斯兰教法作一粗线条的评估。

首先,伊斯兰教法的政治地位和作用,可以根据各国政教关系的实际状况予以评估。如果我们把伊斯兰会议组织的56个成员国统称为“伊斯兰国家”,则其政教关系大体上有以下几种不同的类型。一是明确宣布实行政教分离制度的国家,以土耳其最为典型。属于或接近这一类型的国家还有受法国文化影响较深的突尼斯以及前苏联中亚五国,其中塔吉克斯坦允许伊斯兰复兴党参政议政,略有不同。二是实行事实上(宪法中未予宣布)政教分离的国家,主要包括埃及、叙利亚、利比亚、伊拉克、阿尔及利亚、索马里、孟加拉、印度尼西亚、马来西亚等国。其中印尼和马来西亚允许伊斯兰政党存在,略有不同。这里所讲的政教分离,主要是指国家禁止宗教干预政治,而国家政府却经常利用宗教达到某种政治目的。三是实行政教合一制度的国家,主要是君

主制国家和酋长制国家,包括沙特阿拉伯王国等海湾六国、约旦王国和摩洛哥王国。在这些国家中,伊斯兰教作为统治思想与家族、王权密切结合、互相支持,宗教仍然是国家体制的一部分,并成为政治合法性的一种重要体现。四是伊斯兰原教旨主义占主导地位的国家,革命后的伊朗、巴希尔政府统治下的苏丹和不久前被推翻的阿富汗塔利班政权属于这一类型。在这些国家中,伊斯兰教法地位较高,但情况又互有区别。在伊朗,伊斯兰教法的政治地位通过“教法学家监护和主政”的原则在立法、司法和行政中得到体现,而教法中非政治性的功能较之革命前也有所强化,但其地位和影响不及沙特等海湾国家。在苏丹,原教旨主义政党穆斯林兄弟会的参政议政使教法的地位有所提升,但它主要是作为“官方伊斯兰化”政策的一种工具而发挥作用。在阿富汗,政治上激进、宗教思想上保守的塔利班掌权后,按照当地保守的毛拉们的随意解释来颁布法令,实施伊斯兰教法,使民众非常反感。但塔利班所讲的伊斯兰教法是与人数众多的普什图族习俗相结合,涉及政治的内容不多。此外,以伊斯兰教名义立国的巴基斯坦虽未宣布实行“政教合一”制度,但宗教政党势力较强,伊斯兰教对国家政治生活影响较深,关系密切。

其次,关于当代伊斯兰教法的体现和解释。传统伊斯兰教法在内容上没有明确的分类和界定。教法的专称“沙里亚”,原指“通向水源之路”,引申为真主指明的道路,凡真主启示涉及的内容都可视为教法的一部分。在其后的历史演变中,宗教法学家对真主启示的解释和应用成为教法的文字体现,中世纪的教法文献也就是他们编著的教法著作和供宗教教学用的课本。近代以后开始有了成文法性质的伊斯兰教法,但其内容愈益简化。二战以后,新近独立的某些伊斯兰国家着手编写条规形式的伊斯兰教法,一般称为“穆斯林家庭法”或“私人身份法”。家庭法所涉及的是《古兰经》

中讲得更为明确、具体和充分的内容,即传统伊斯兰教法的核心部分,主要涉及到婚姻、家庭、遗产继承等领域的有关规定。至于传统上被列入教法的其他方面的内容,诸如宗教礼仪制度、商业交易、民事伤害、宗教刑罚、圣战、释放奴隶、审判程序和证据等有关规定,已不再属于现代伊斯兰教法的范围。

伊斯兰教法的解释,传统上称为“斐格海”(fiqh),即伊斯兰教法学。中世纪历史上有资格解释“真主法律”的是那些精通经、训,具有专门宗教法学知识的乌莱玛(ulama),即传统的伊斯兰宗教学者。他们通过自己的解释为穆斯林民众提供精神指导,使教法规则成为伊斯兰生活方式和民族习惯的集中体现,其作用相当于穆斯林社区的“法律顾问”。在教法解释上,历史上由乌莱玛提出的“四大法源”之说(古兰经、先知的逊奈、类比、公议),在历经千年之后,今天已被继承下来并有所创新。如今对教法原则的解释更加灵活变通,更加注重时代精神,不像以往那样拘泥于经、训原典原文。此外,教法解释的主体出现了多元化的趋势。不仅传统的伊斯兰宗教学者仍在参与教法解释,而且伊斯兰国家政府、军政首脑、议会政要及伊斯兰原教旨主义派别的头面人物等都在按照自己的理解和政治需要来解释教法,由此引起了教法解释权的激烈冲突。这种情况反映了立法、释法权力的转移和扩散,传统的宗教学者已无法控制这块世袭领地了。这固然是因为他们思想保守、知识陈旧,但更重要的还在于他们在激烈的现代政治竞争中已经愈来愈边缘化了。当然,在一些保守的伊斯兰国家中,特别是在那些仍设有穆夫提职务(伊斯兰教法的权威解释者)的国家,传统的宗教学者仍然在教法解释上发挥着主导作用。穆夫提针对具体问题发布的“法特瓦”(fatwa),尽管不能称之为“法源”,仍然是教法得以继续发展和创新的一个重要手段。对此,应予密切注意。

第三,关于伊斯兰司法制度问题。中世纪历史上,由宗教法官卡迪(qadi)主持的宗教法庭即使不是惟一的司法机构,也是伊斯兰国家司法制度的重要组成部分。近代以来,传统的宗教司法制度日趋衰落,今天大体上有三种不同的情况。一是在那些明确宣布实行政教分离的国家,由于伊斯兰教法已被世俗法律所取代,宗教司法制度已不复存在。二是有些国家仍保留宗教法庭,但没有独立的宗教司法体系,宗教法庭作为第一审法庭仅有权受理涉及“家庭法”领域的民事诉讼。三是仍保留完全的宗教司法制度的国家,主要是实行君主制或酋长制、较为保守的伊斯兰国家。在这些国家,伊斯兰教法属于基本法,建有初、中、高三级相应的宗教司法机构。此外,伊斯兰原教旨主义势力掌权的三国(伊朗、苏丹、阿富汗),对宗教司法制度较为重视,但其完备程度不如保守的伊斯兰国家。伊斯兰宗教司法制度的衰落与伊斯兰教法总体的衰落趋势是一致的。

二、如何评估原教旨主义对伊斯兰教法的影响

当代伊斯兰原教旨主义是介于传统主义与现代主义之间的一种宗教、社会思潮,有人称之为“新传统主义”。按其教派归属,又可细分为逊尼派伊斯兰原教旨主义和什叶派伊斯兰原教旨主义。二者在宗教思想上互有区别和联系,对伊斯兰教法的影响既有相异之点,也有许多共同之处。这里仅就逊尼派原教旨主义思潮与伊斯兰教法的关系问题略予评述,什叶派的情况将在本书的有关章节中分开讨论。

第一,原教旨主义思潮的兴起引起伊斯兰教法的泛化。所谓泛化,指对伊斯兰教法作宽泛的解释,将它等同于“沙里亚”,即真主所指明的“伊斯兰道路”。原教旨主义者所讲的教法不是指中世

纪形成的、制度化的伊斯兰教法,而是一种政治理念意义的宗教学说。传统伊斯兰教法是由宗教学者所制定,这个阶层历史上是为国家政权服务的。而今天世界各国的伊斯兰原教旨主义者,特别是其领袖人物和骨干分子则明显不同,他们中间尽管也有少数宗教教职人员,但其主体则是受过现代教育的穆斯林知识分子。他们一般并不排除与本国政府达成某种政治妥协,但作为宗教政治反对派,他们实际上是把教法作为实现其“社会伊斯兰化”或“政治伊斯兰化”目标的一种手段和工具。为了反对所谓世俗化和西方化,原教旨主义者诉求宗教传统文化,希望通过泛化教法取得舆论上的优势、法理道义上的主动。他们排拒中世纪的教法传统,特别是公法理论学说,不仅是因为他们缺乏这方面的专门知识,更重要的还在于中世纪的教法传统在政治上是为统治者辩护的,难以成为他们得心应手的工具。所以,泛化也是对宗教传统的一种“改造”和利用。泛化的结果是使教法意识形态化,使之等同于伊斯兰生活方式,成为穆斯林身份认同的根本标志。泛化抹煞了历史上教法传统在世界不同地区、不同民族中间的明显差异,似乎只要是穆斯林就必须遵从教法;只要是穆斯林为居民主体的国家,就必须以教法为国家的根本大法。泛化在理论上极大地扩充了教法的适用范围,使之远远超出了国家立法所界定的“穆斯林家庭法”的范围,从而使原教旨主义势力可以根据政治需要随意加以解释,强调教法传统中的某一部分。例如,各国的原教旨主义派别组织,从埃及的穆斯林兄弟会到巴基斯坦的伊斯兰教促进会,长期以来都一直鼓吹“社会伊斯兰化”,而其基础正是全面实施伊斯兰教法。但他们所说的伊斯兰教法是漫无边际的和模糊不清的,只是一种泛泛的社会、政治主张,并没有统一的版本,带有很大的不确定性。因而,也很难取得社会成员的广泛支持和认可。

第二,原教旨主义思潮的兴起使伊斯兰教法出现了某种极化

的倾向。所谓极化，指对教法作极端主义的解释，使之成为极端主义势力从事暴力恐怖活动的一种思想武器。教法的极端化以对“圣战”（jihad）观念的片面解释和滥用最为典型。中世纪伊斯兰教历史上，“圣战”是伊斯兰教法的一部分，受到高度重视，有人甚至主张将其定为伊斯兰教的“六大信仰”之一。所谓“圣战”，历史上有多种不同的解释，但主要是指为了捍卫伊斯兰教信仰应当与“不信道者”或异教徒进行殊死的战斗。对穆斯林个体，“圣战”是必须履行的一项宗教义务。对穆斯林封建君主，圣战则是以宗教名义进行对外扩张的工具。

近代以后，随着时代的变迁和社会的进步，传统宗教思想发生了巨大而深刻的变化，“圣战”思想成为一种陈旧观念。尽管19世纪末为挽救奥斯曼帝国的危亡，奥斯曼苏丹曾企图利用“圣战”来遏制欧洲列强的扩张势头，二战以后阿拉伯国家也时常号召用“圣战”来打败犹太复国主义者、解放圣地耶路撒冷，但这些所谓圣战只是一种名义。作为一种宗教传统，近代以来伊斯兰教只肯定“自卫性的圣战”，即当穆斯林国家受到外部敌人侵犯时有权以“圣战”的名义进行自卫反击。显然，“圣战”已逐渐失去宗教的意义，因为“自卫反击”的原因是指国家领土而不是宗教信仰受到“侵犯”。

可是，原教旨主义极端派对圣战的解释和滥用，则完全不顾时代的变迁和社会的进步，而是我行我素。这方面的一部代表作是埃及穆斯林兄弟会激进派领导人赛义德·库特卜（1906～1966）的《路标》。这本在狱中服刑时撰写的宣传小册子，在鼓吹“圣战”方面达到了登峰造极的地步。作者宣称“伊斯兰本身就具有进行圣战的理由”，这个理由“始终是成立的”^①。《路标》一书

① 赛义德·库特卜著、丁星译：《路标》，内部出版物，1993年版，第69页。

在 20 世纪 60 年代和 70 年代在埃及和阿拉伯国家还是“禁书”，并没有引起注意。可是到了 80 年代以后，此书中所宣扬的许多极端主义观点已在各国的原教旨主义派别中广为流传。特别值得注意的是，受其影响，埃及秘密的“圣战组织”不仅一手制造了刺杀萨达特总统这一骇人听闻的暴力恐怖事件，还编造了一套颇有煽动性、欺骗性的歪道理。该组织在秘密散发的一本名叫《圣战：被遗忘的义务》的小册子中宣称，圣战是每一个穆斯林应尽的义务，大肆鼓吹对“一切反伊斯兰教的敌人”进行圣战。为了替自己的罪责开脱，小册子的作者声称，当年伊本·泰米叶（1263~1328）曾在“教令”中把念过“清真言”但拒绝接受伊斯兰教法的蒙古统治者宣布为“不信道者”（非穆斯林），我们当然也可以把拒绝全面实施伊斯兰教法的萨达特视为“叛教者”并予以严惩。^①这样，一位民选总统仅仅因为拒绝全面恢复教法就被宣布为“伊斯兰教的敌人”，并在光天化日之下惨遭杀害。

对“圣战”的极端主义解释是为了替不得人心的暴力恐怖主义寻找借口。按照极端主义的解释，“圣战”可以不讲条件，不问对象，不择手段，不顾后果。实际上是企图在“圣战”的名义下使暴力恐怖活动合法化。人们注意到，在过去的 30 年间，在世界一些宗教、民族问题的热点地区，暴力恐怖活动连续不断、愈演愈烈，这种现象同宗教极端主义鼓吹、歪曲、滥用“圣战”有密切的关系。在中东、巴尔干、北高加索、车臣、前苏联中亚五国、南亚次大陆的克什米尔等地，许多暴力恐怖活动，诸如绑架人质、暗杀政要、劫持客机、武装袭击、爆炸或自杀式爆炸等，往往都是鼓吹“圣战”的秘密恐怖组织或武装团伙所为。他

① John L. Esposito, *Islamic Threat: Theology or Reality*, Oxford University Press, p. 95.

们所从事的“圣战”与传统伊斯兰教法中的“圣战”根本不是一回事，只不过是暴力恐怖主义的代名词而已。

第三，原教旨主义的兴起使伊斯兰教法出现了某种政治意识形态化的趋势。通常所说的伊斯兰教法，是指中世纪时期形成的、指导穆斯林日常生活的宗教道德和行为规范。但广义的伊斯兰教法（沙里亚）也包括宗教政治思想、政治行为方面的内容，历史上统称为哈里发学说或哈里发制度。这类内容只见诸于宗教学者的著作之中，并未作为行为规范在穆斯林社团中产生广泛的影响。尽管传统伊斯兰政治学说的主流思想是为封建统治者辩护的，但其中也包含企图用“真主主权”来限制君主专制的某些内容，而这部分非主流的宗教政治思想正是原教旨主义者企图加以利用的工具。例如，他们一方面通过自己的著述为传统思想文化中具有“反潮流”精神的老罕百勒学派歌功颂德，另一方面又对源自西方的某些政治思想如民主思想，进行伊斯兰的包装，说成伊斯兰教早已有之。当代一些具有原教旨主义倾向的宗教思想家们一直在做这方面的宣教工作，其中以已故巴基斯坦伊斯兰教促进会主席阿拉·毛杜迪（1903～1979）提出的“四论”最有代表性，影响相当广泛。毛杜迪是在界定“伊斯兰国家”的本性时提出“四论”的，^①他认为伊斯兰国家的性质由真主创造的“宇宙秩序”所规定，是真主创造的“宇宙秩序”的一部分；自然法则即真主意志，而真主意志也即对包括国家在内的宇宙万物的“真主主权”。因此，如同真主对万事万物皆“颁布”了一项法则一样，真主对人类行为也同样颁布过基本法则，即伊斯兰教法。显然，教法的四个渊源（古兰经、先知的逊奈、四大哈里发的惯

^① 原教旨主义所说的“伊斯兰国家”有特殊的含义，系指以伊斯兰教法为国家根本大法、实行“伊斯兰统治”的国家。

例和历史上大教法学家们的判决),^① 在毛杜迪看来已经为伊斯兰国家的宪法提供了基础。因此, 尊重伊斯兰教法的神圣性应当成为伊斯兰国家的本性或基本特征。毛杜迪提出的四项基本原则是:

其一, 必须承认“真主主权”。这在政治实践上意味着真主是惟一的立法者和法律的渊源。因此, 任何个人、阶层、政党、国家乃至全体人民皆没有立法权, 不得根据“人的权力”立法, 不应服从“人为立法”, 不得修改“神圣立法”。“真主主权论”企图以宗教神权的名义对人权和国家主权予以限制, 也就是说, 伊斯兰国家必须以“真主的法律”为基础, 否则便是“非法政权”。真主主权论把一切正义都归功于真主, 而把一切罪过都归咎于人的傲慢, 一切罪过归根结底都是因为无视“真主之法度”的结果。

其二, 必须承认和服从“先知的权威”。理由是先知是真主在大地上的“代治人”, 先知的言行体现了真主的政治的和法律的主权。其根据是《古兰经》中不断重申的诫命: “你们当服从真主, 服从使者和你们中的主事人”(4:59) 以及“谁服从使者, 谁确已服从真主”(4:80) 的天启。“先知权威论”, 不仅把政治和法律的权威溯源至先知时代, 而且赋予“先知的逊奈”(先知的典范行为和历史经验) 以现代政治意义。意即凡无视早年伊斯兰治国传统的国家政权皆是“非法政权”。

其三, 必须承认伊斯兰国家作为“真主代治人”的身份和地位。按照毛杜迪的说法, 国家自身并无本源性的立法权和司法权, 但国家可以“代行”真主主权。“代行主权论”的根据同样

^① 毛杜迪对伊斯兰教法渊源的解释不同于传统的解释。传统解释承认教法四项基本原则, 即古兰经启示、先知的逊奈(传统习惯)、著名教法学家公认和类比。