

巴列维王朝时期的伊朗民族主义与伊斯兰教^{*}

——从民族主义与伊斯兰教的关系看伊朗伊斯兰革命的深层原因

刘中民

(上海外国语大学 中东研究所, 上海 200083)

摘要:在近代,由于伊朗与伊斯兰教什叶派的特殊亲缘关系,伊朗反封建、反殖民的民族主义一直有着鲜明的宗教色彩。伊斯兰教与民族主义的交恶是随着巴列维王朝剧烈的现代化和世俗化进程而全面展开的。自 20 世纪 20 年代以来,巴列维王朝自诩奉行“积极的民族主义”,一方面推行全盘效仿西方的“白色革命”,一方面继续推行残暴的独裁专制统治,从而全面恶化了伊朗民族主义与伊斯兰教的关系,并最终导致埋葬巴列维王朝的 1979 年伊斯兰革命,建立了现代伊斯兰神权政体。

关键词:巴列维王朝;伊朗民族主义;伊斯兰教

中图分类号:B91 **文献标志码:**A **文章编号:**1002 - 0292(2008)03 - 0078 - 06

在穆斯林国家,民族主义与伊斯兰教有着千丝万缕的联系,但由于社会历史环境、受伊斯兰教影响程度不同以及教派的不同,而又具有自己的特色。就早期民族主义与伊斯兰教的关系而言,“伊朗民族主义就不仅有别于世俗的、分离的土耳其民族主义,也有别于‘合成的阿拉伯民族主义。它是在什叶派伊斯兰文化基础上产生的一种独特的宗教—民族主义,具有自身的特色”^{[1]239}。在历史上,什叶派依靠宗教权威反对君主独裁统治构成了伊朗社会发展的典型特征。在近代,由于与伊斯兰教什叶派的特殊亲缘关系,伊朗的民族主义一直与伊斯兰教什叶派自成一體,有着鲜明的宗教色彩(笔者将另文探讨)。伊斯兰教与民族主义的矛盾是随着巴列维王朝剧烈的现代化改革而全面展开的。因此,研究巴列维王朝时期伊朗民族主义与伊斯兰教的关系,无疑有助于认识伊朗伊斯兰革命的深层原因。

一、礼萨·汗时期的伊朗民族主义与伊斯兰教

从 1905 ~ 1911 年伊朗宪政革命到 1925 年巴列维王朝建立之前,由于一战的爆发,在德国和奥斯曼帝国泛突厥主义和泛伊斯兰主义的影响下,伊朗被捆绑在同盟国对协约国作战的战车上,其领土成为俄、德、英三国厮杀的战场,民族危机和社会危机也达到了空前的程度,成为一个形式上独立、实际上为英俄殖民地的国家。这一时期伊斯兰教对伊朗社会演变的作用主要体现在以下两个方面:第一,僧侣阶层更加反动,并成为大封建主和买办资产阶级的帮凶,代表其利益的最大的政治宗教组织是 1918 年成立的“菲尔盖耶·扎法利”(什叶派六世教长扎法尔的拥护者),成为在官僚政府和英国殖民势力之间获利的“食利者”阶层。“它忽而周旋在波斯王的麾下,参加屠杀第一次革命(指 1905 ~ 1911 年

收稿日期:2007 - 12 - 13

作者简介:刘中民(1968 -),男,河北迁西人,上海外国语大学教授,主要研究方向为中东政治与文化、国际政治理论、国际海洋问题。

*本文系 2006 年教育部“新世纪优秀人才支持计划”、2007 年上海市“曙光计划”、2007 年教育部人文社会科学重点研究基地项目“二战后中东伊斯兰国家发展道路案例研究”(07JJDGJW 204)的阶段性成果。

宪政革命)的受难者;忽而在得到了政府的施舍以后,又变成了 1919年 8月 9日英伊协议的布道者。^{[2]173}第二,社会民众将伊斯兰教作为反帝反封建的民族民主斗争的思想武器。礼萨·汗就是在这样一种宗教—政治背景下建立巴列维王朝的。巴列维王朝的建立得益于在深重的危机中伊朗民族意识的觉醒,按照小巴列维的说法,伊朗需要一个“能人”“改变国家的命运,扭转历史的潮流”^{[3]40}。这个“能人”就是礼萨·汗。他依靠一支仅有 2 000余人的“哥萨克旅”于 1921年发动政变,推翻了没落的恺加王朝,取得了伊朗政治的实际控制权,在 1925年加冕为国王,并以古代波斯一个强盛王朝的名字命名了自己的国家,即巴列维王朝,他自己的名号也因此改为礼萨·汗·巴列维。^{[1]202}

美国学者理查德·考特塔姆评价说:“礼萨·汗是一个激进的民族主义者,尽管他的民族主义价值观很少受到早期民族主义者自由主义思想的影响……他的民族主义在很多方面是与阿塔图尔克(即土耳其的凯末尔——引者注)民族主义一致的,在许多方面礼萨·汗体制与阿塔图尔克体制是平行的。他对土耳其的领导者充满了敬佩并且把他在土耳其的改革作为自己的效仿的榜样。”^{[4]120}但是,“他低估了对土耳其世俗共和国模式充满恐惧的僧侣阶层作为一个集团的力量”,“他推进伊朗西方化的速度如此之快,以至超过了伊朗国家现状和国民心理承受的限度”。^{[4]20}礼萨·汗进行改革的理论基础之一就是世俗的民族主义,因而不可避免地与伊斯兰教发生抵触和冲突,并扩大了伊朗民族主义和伊斯兰教之间冲突的张力。礼萨·汗改革促进了伊朗的世俗化进程,但是他所确立的专制统治使得伊朗仍然缺乏作为一个现代民族国家的社会根基。在对待伊斯兰教的态度上,他一方面通过世俗化改革削弱伊斯兰教的传统根基,激化了与宗教势力的矛盾;另一方面他又不得不在为稳固权力根基与宗教势力之间寻求某种妥协,为伊斯兰势力的存续乃至东山再起留下了一定的空间。他的儿子小巴列维的“白色革命”则激化了现代化与伊斯兰教之间的矛盾,现代化的失败、专制统治的延续和强化进一步为有着反抗传统的什叶派作为政治势力的崛起提供了机会,并成为伊斯兰革命的深刻历史基因。

(一)从国体之争看礼萨·汗民族主义的不彻底性及其对伊斯兰教的妥协性

礼萨·汗在伊朗的成功确实有其特殊性:“他没有一个‘运动’(如印度),没有一个‘政党’(如中国),没有在久经考验的民族斗争中确立起来的个人威望(如土耳其的凯末尔),甚至没有军队(他带领的 2 500人的哥萨克旅是沙俄帮助建立的一支小小的部队)。”^{[5]29}小巴列维有过这样的描述:“我父亲出任首相的前一年,土耳其老朽不堪的哈里发政权被废除。不久,在凯末尔·阿塔图尔克的英明领导下,建立了共和国政权。在土耳其这一事件的影响下,伊朗各界人士也酝酿在我国建立民主共和国。可以肯定,我父亲在一定时间里也是倾向于此的。但是与这种意见针锋相对的公众舆论,却强烈拥护有几千年传统的伊朗君主政体。”^{[3]41}代表这种“针锋相对的公众舆论”的势力无疑包括宗教阶层。

面对宗教界反对共和的呼声,礼萨·汗政权政治合法性的脆弱性使其根本无法废除君主制。他不得不寻求与宗教僧侣阶层的妥协,亲赴什叶派圣地库姆与宗教领袖协商,并表白“为了伊斯兰教的光荣”,“停止为促进共和政体所作的努力”。并且声称,他从来就致力于保障伊斯兰教的昌盛光大,同时也完全保障僧侣的地位,期望人民“放弃对共和国的念头,转而对国家改革和前进道路上的障碍予以关注与竭尽全力,并且支持实现巩固教规、国家独立和民族政权等神圣的目标”。^{[1]201-202}在登基典礼上,他再次向宗教界表示:“我一直并仍将特别注意维护宗教的原则,加强它的基础,因为我把强化宗教看成是实现民族团结和增强伊朗社会精神的最有效的方法之一。”^{[6]281}

由于世俗民族主义思想在伊朗缺乏深厚的社会根基,礼萨·汗又没有凯末尔的政治魅力,他在对共和制的追求化为泡影后不得不转向古老的君主制传统,回到伊朗专制传统的怀抱。老巴列维所能做的只有“恢复和保留旧宪法,从而为王权涂上一层浅淡的民主色彩”^{[1]410}。伊朗宪法规定:第一,什叶派十二伊玛目派为国教,只有该派信徒有资格担任国王、大臣和法官;第二,国王有义务弘扬十二伊玛目派教义,并在精神方面寻求宗教学者的帮助,以致力于伊朗的进步;第三,国家在不违背伊斯兰教法基本原则下实行自由教育。尽管礼萨·汗在实际中不断限制和削弱教权,但是宪法所赋予的伊斯兰教的权利使得宗教势力对扩张教权看到了希望,并寻找适当的机会向王权发难。

(二)从礼萨·汗的世俗化改革看民族主义与伊斯兰教之间的矛盾冲突

尽管礼萨·汗在国体问题上与宗教势力进行了妥协,并放弃了共和制的想法,但他还是在专制王权

体制下进行了一系列世俗化改革,力求通过改革削弱并控制宗教势力,从而激化了与宗教势力的矛盾。美国学者埃斯波西托指出:“礼萨·汗作为现代土耳其穆斯塔法·凯末尔的崇拜者,加速了伊朗国家与社会的现代化进程。但是与阿塔图尔克不同,他没有实现整个社会的世俗化,而是与埃及相似,他试图实现伊朗政治、军事、经济、社会的现代化,对于传统的制度他并没有根除,而是试图对其进行限制和控制。”^{[7]120}理查德·考特塔姆则指出:“他没有重建伊朗的详尽计划和处理世俗—教派困境(secular-sectarian dilemma)的方案,礼萨·汗有两个彼此联系甚至是合而为一的主导目标,即重建伊朗的辉煌,而对于他自身而言即在伊朗民族重建的过程中建立自己的绝对权力。他对于上述目标的追求是坚定的、残酷无情的,对于他成功道路上的任何阻碍力量他都要予以无情攻击并在可能的情况下予以摧毁,分裂的部族、地主力量、恺加王室、自由民主思想——所有这些都是他攻击的目标。当然,僧侣力量也是他不可避免要加以削弱的力量。”^{[4]146}

礼萨·汗是依靠独裁专制下的改革为伊朗的现代化开辟道路的。为此他进行加强中央集权国家的行政改革、农业和土地制度改革、法制改革、金融和工业改革、社会生活习俗的改革,以及文化教育领域的改革。^{[2]202-208}上述各领域的改革都不同程度地冲击了伊斯兰宗教传统,削弱了宗教上层人士的权力,激化了宗教势力与王权之间的矛盾。具体体现在:第一,通过法制改革削弱伊斯兰教法对国家政治、经济与社会生活的干预。法制改革的意义在于把欧洲法律体系引进到有着浓厚伊斯兰传统的伊朗社会,开始了伊朗法制史的新时期,与此同时也限制和剥夺了伊斯兰教僧侣阶层所掌握的司法权,并使伊朗法制改革沿着宗教和司法分离的方向发展。但法制改革是依靠专制独裁来实施的,在钳制社会民众自由权利的同时,也势必激化宗教界与王权之间的矛盾。通过改革,“乌里玛阶层作为法官、法律学专家、公证人以及行为裁定者的权力和财产都处于政府的控制之下,并日益为现代法官、律师、民法工作者所取代”^{[7]120}。第二,在社会习俗改革中,倡导现代生活方式。此外,礼萨·汗还采取了改善妇女地位的措施,包括男女可以同校,妇女可以在高等学校和国家机关工作,在公共场所不得歧视妇女等措施。^{[8]100}第三,通过教育改革,以现代世俗教育取代传统的宗教教育。许多过去由伊斯兰教管理的学校都统一由教育部管理,并设立了世俗学校、女子学校等。通过教育改革,“乌里玛的权力在教育领域被削弱,在教育体系中占绝大多数比例的现代世俗学校体系得以扩张,而宗教教育体系也从乌里玛的控制之下转为国家控制”^{[7]120}。第四,推进文化改革,促进伊朗文化的民族化,弱化伊斯兰教对民族意识的影响。为弘扬伊朗古代文化,他极力推行文字波斯化的改革,取消波斯文字中的土耳其文字、阿拉伯文字和欧洲文字,以推进民族语言文化的统一。第五,削弱宗教界人士的政治地位。在加强中央集权制度的政治改革及土地改革、工业和金融改革等经济改革中,宗教界的权益都受到了不同程度的伤害和削弱。

总之,礼萨·汗改革的基础是世俗民族主义,并在社会各领域对伊斯兰教构成了不同程度的挤压,使得政教关系渐趋紧张,民族主义与伊斯兰教之间的矛盾张力不断增加,激起了伊斯兰传统势力的反抗,这突出地表现为1935年马什哈德地区什叶派的宗教暴动,并导致了什叶派神职人员与礼萨·汗的彻底决裂。对于什叶派的宗教暴动,礼萨·汗采取高压政策予以无情镇压,并最终将什叶派神职人员推向了政治边缘化的处境。但是这并不意味着神职人员甘心退出政治舞台,“在礼萨国王统治的整个时期,什叶派宗教界人士虽然沉默不语,但一直是他的敌人”^{[9]226},处于蛰伏状态的什叶派一直在积蓄力量并寻找向世俗王权发难的机会。这些都构成了他“留给他的儿子——1941年时22岁的穆罕默德·礼萨·沙的遗产的一部分”^{[7]21}。

土耳其的世俗化改革取得了成功,并且缔造了现代伊斯兰世界第一个世俗化的现代化模式,而礼萨·汗改革却给伊朗留下了一个沉重的包袱——政教关系的张力,同时成为制约伊朗现代化在深度和广度上向更高层次发展的重要因素。伊朗现代化失败的原因是深刻复杂的,但从伊朗与土耳其改革的比较来看,共和政体与君主政体的区别,政治家个人魅力的不同,自由民族主义与专制的东方民族主义的差异,现代民主政治思想传播、发育程度的不同,也许就是导致两场改革不同结局的原因所在。但是,上述各方面原因都与在改革中伊斯兰教所处地位不同密切相关。

第一,土耳其通过改革彻底挣脱了伊斯兰教的羁绊,并且通过哈里发制度和君主制的废除及相关的社会改革彻底涤荡了伊斯兰教的残余,而伊朗改革的目标尽管也是世俗化,但是由于在君主制宪法中伊

伊斯兰教仍然具有一定的乃至很高的地位,使得其改革不得不在紧张的政教关系中寻找平衡。由于合法性基础的孱弱,他甚至不得不从伊斯兰因素中寻求道义支持。他所面临的“主要是一个异常困难的平衡问题。因为他试图改革社会习俗和宗教与政治、教育的关系,而这些要改革的东西,恰恰是支撑他的、使他有权的一些传统”^{[2]213}。

第二,与凯末尔相比,礼萨·汗没有建立起与资产阶级民族主义改革相配套的理论体系,其固有的帝王思想也使他无法做到这一点,他缺乏足够的现代政治意识形态的支持。即使在伊斯兰教的影响和神职人员的势力被削弱之后,也拿不出一一种新的意识形态去填充人们的头脑。对宗教反对派,他只能采取君王惯用的高压手段,并以此推行各项改革政策,从而引起宗教人士及民众的反抗。伊朗改革受挫的另一特殊原因是什叶派在长期历史中与伊朗社会发展形成的特殊关系,这也是迫使他必须给伊斯兰教留有一定余地的原因所在。

二、礼萨·巴列维时期的伊朗民族主义与伊斯兰教

穆罕默德·礼萨·巴列维即通常所说的小巴列维,作为礼萨·汗的继承人,是在二战的风云变幻中登上政治舞台的。由于礼萨·汗在二战中奉行亲德的“第三国主义”的“中立”政策,招致了英国和前苏联的不满,英苏于1941年出兵伊朗,迫使礼萨·汗退位并流亡国外。^[10]在此背景下,自幼受父亲帝王思想浸染的穆罕默德·礼萨提前登基,成为新国王。在礼萨·巴列维时期,伊朗王权与教权的关系主要分为两个阶段:20世纪50年代中期以前是王权与教权妥协合作的时期;50年代末期到1979年伊斯兰革命,是王权与教权矛盾激化的时期。下面从这两个阶段考察伊朗民族主义与伊斯兰教的关系。

(一)王权与教权妥协合作时期:小巴列维利用宗教势力挫败民族资产阶级

战后初期,民族资产阶级对伊朗石油资源长期为英国垄断强烈不满,把实现石油国有化和民族经济独立作为拯救伊朗的方案。1951年,面对社会各界的强烈呼声,巴列维国王被迫成立以摩萨台为首相的民族政府。民族资产阶级的崛起无疑对巴列维王朝构成最大的威胁,这种威胁在由摩萨台发起的石油国有化运动中达到了高潮。对于小巴列维而言,如何挫败民族资产阶级,维护巴列维王朝的权力根基无疑是最迫切的任务。

在石油国有化运动中,宗教人士再度显示出巨大的能量。以什叶派阿亚图拉·卡沙尼为代表的宗教势力出于反对西方殖民主义的立场,对石油国有化斗争予以支持,但是当摩萨台上台后推行世俗化改革措施,拒绝让宗教人士进入内阁,宗教界人士不可避免与其分道扬镳。^{[11]16}此外,穆斯林兄弟会组织“伊朗分会”的领导人赛义德·纳瓦布·萨法维也曾经与摩萨台谈判,要求吸收“伊朗分会”成员进入议会,并且提出苛刻条件——三个部长职位、禁止男女合校、禁止买卖烈性酒、妇女必须戴面纱等等,也同样遭到了拒绝。摩萨台“这位年老的民族主义领导人炫耀伊朗政治生活的非宗教性质以及他反对伊斯兰化的做法是:把所有毛拉都送回清真寺。从此以后,阿亚图拉·卡沙尼和‘伊朗分会’都从事打击民族主义政府的活动”^{[12]10}。

摩萨台的世俗民族主义最终导致了民族资产阶级与宗教势力的决裂,这让小巴列维从中看到了宗教势力的能量和可资利用的价值。他“在意识到自己的虚弱地位以及宗教和传统阶层在伊朗的社会地位时,他意识到了与僧侣阶层进行合作的必要性”^{[7]122}。因此,他为了打击民族资产阶级,在国际上依靠美国的支持,在国内则利用宗教势力和民族资产阶级的决裂,将宗教势力拉到自己的王室阵营之中。1953年阿亚图拉·卡沙尼作为议长拒绝召集会议通过限制国王权力的报告,另一宗教领袖阿亚图拉·贝赫巴尼也开始转向采取支持王室的立场。^{[4]154-155}当然,小巴列维也要给宗教界以“回报”,包括在国家的出版物和媒体上可以公开讨论伊斯兰问题,给清真寺和宗教学校提供更多的资金,并且对1955年由宗教学者阿亚图拉们发起的声讨巴哈伊教派的运动也给予支持等等。^{[7]122-123}

此外,小巴列维还把自己打扮成伊斯兰教的拯救者,访问了库姆、马什哈德、卡尔巴拉等地的圣墓,并且参加到麦加的朝觐。^{[13]306}事实上,小巴列维作为一个政客早就与有影响的阿亚图拉保持着密切的联系。早年他就结识了宗教学者穆罕默德·侯赛因·博鲁杰尔迪,并在继承王位后将博鲁杰尔迪奉为什叶派的最高权威。当然巴列维也得到了回报,在石油国有化运动中,博鲁杰尔迪作为宗教学者最早指出石油国有化违背伊斯兰教法。为表示对博鲁杰尔迪的感激,巴列维多次拜访博鲁杰尔迪。^{[11]193-195}由

于在国内得到了宗教界人士的支持,在国际上得到了美国的纵容和支持,巴列维于1953年推翻了摩萨台政府,宗教领袖博鲁杰尔迪、贝赫巴尼等都予以支持,贝赫巴尼还动员德黑兰的穆斯林民众进行游行示威表示支持。^{[1]413}

(二)王权与教权的对立:“白色革命”对伊斯兰教的挤压与伊斯兰势力的反应

1941~1960年的20年间,巴列维国王认为自己的威胁主要是共产主义和资产阶级民族主义,神职人员是可以利用的力量。但随着巴列维通过推行“白色革命”进行激进的世俗改革,从老巴列维时期遗留下来的王权与教权的矛盾开始激化,小巴列维与宗教势力的联盟也走到了尽头,“这种艰难的战术上的联盟(tactical alliance)在1959年由于妇女解放和土地改革这两个问题而走向了破裂”^{[7]123}。

巴列维与宗教界分道扬镳的根源之一在于世俗民族主义与伊斯兰教之间的矛盾。尽管巴列维与民族资产阶级的民族主义之间有着难以调和的矛盾,但是他仍然是一个带有东方专制色彩的世俗民族主义者,并自诩自己的民族主义为“积极的民族主义”,甚至将伊朗民族主义一直追溯到古老的居鲁士大帝。他指出:“民族主义虽然很时兴,在当今世界上形成一支雄厚的力量,但它也算不上新颖的思想。早在居鲁士大帝时期,伊朗人民的民族主义精神就十分强烈。”^{[3]158}他还说:“我父亲之所以能完成光辉的业绩,也是因为他在伊朗人民心中唤起了真正的民族主义情感。”^{[3]158}他把自己的民族主义称之为“积极的民族主义”,主要是为了与所谓的摩萨台“消极的民族主义”区别开来。他指出:“假如摩萨台的做法被称之为民族主义的话,那么就必须要给民族主义选择一个新的术语。毋庸置疑,摩萨台的政策是彻头彻尾的消极政策,它与积极的民族主义是风马牛不相及的。因此我认为,为了将摩萨台的消极政策和真正的爱国者的民族主义加以区别,使用积极的民族主义这个术语是非常恰当的。”^{[3]159}

巴列维从不否认其政治思想中的民族主义成分。作为一个专制君主,他的确是民族主义者,并且把伊朗民族复兴和强大作为自己的政治报复。他的民族主义的内容是“在维护巴列维王朝最高利益的前提下,争取民族独立、民族统一和民族振兴”^{[11]36}。他曾经明确指出“积极的独立的民族政策是最大限度地保障我国政治和经济的独立”^{[11]36}。在进行“白色革命”前发表的宣言中指出:“我们一直把民族和国家的最高利益置于其他一切之上。因此,为了人民的舒适和幸福,为了建立社会正义、为了社会各个成员向现代世界的生活标准看齐的进步发展,我们发布命令,规定采取一些必要措施。”^{[14]380}当然,巴列维在外交上对美国的追随和依赖证明其民族主义有着极大的局限性,但是他在伊朗推行的世俗化、西方化、现代化“白色革命”的意识形态基础之一就是世俗民族主义,而这也势必导致他作为一个专制的民族主义君主与宗教之间的矛盾。

在铲除民族资产阶级的威胁后,巴列维开始着手推行以土地改革为核心内容的“白色革命”,王权与宗教界的矛盾也由此全面展开。由于土地改革损害了什叶派乌里玛阶层的利益,导致双方的矛盾日益加剧。1959年,伊朗国民议会通过土地改革法案,博鲁杰尔迪便以土改违反宪法和伊斯兰教法为由表示反对。由于巴列维与博鲁杰尔迪的特殊关系,同时也是为了争取宗教界人士对土改的支持,国王被迫作出让步,并在1960年5月颁布的土改方案中规定,对以宗教公产名义占有的寺院土地不实行土改。但是绝大多数毛拉仍然认为任何分配土地的计划都是对毛拉经济根基的削弱,并持强烈的反对态度。1961年博鲁杰尔迪去世后,宗教界围绕土地改革与巴列维之间的矛盾迅速激化,宗教界人士开始分化为三派,即保守派、中庸派和激进派。保守派主张走博鲁杰尔迪路线,反对介入政治,但也认为土改会侵害伊斯兰教法保护的私有财产;中庸派力量有限,主张在文教和社会生活方面发挥作用;激进派强烈抨击国王的改革政策违反宪法,号召解散议会,举行大选,其代表人物就是已经在政治舞台上崭露头角的霍梅尼。霍梅尼开始全面批判“国王的腐败专制、社会不公正和不平等、外国占领、妇女解放、家庭保护法以及政府的土地改革政策”^{[15]183},并且谴责巴列维王朝的“伊朗与被指责为伊斯兰世界的敌人和以色列帮凶的美国有密切联系”^{[7]124}。

土地改革招致宗教界强烈反对的重要原因在于削弱了宗教界的经济利益。有关资料表明:1960年伊朗宗教地产占全国可耕地的20%,到土地改革第一阶段结束的1965年,官方登记的宗教地产为4万公顷,仅占全国可耕地的0.02%。^{[11]86}在改革前,乌里玛、清真寺和各级宗教学校的经济来源主要包括三项收入:沙里亚法庭的法律事务费用;瓦克夫,即用于宗教或慈善事业的实产或资金;信徒以宗教税形

式自愿捐赠的财物。^{[16][34]}因此,巴列维的世俗化改革不仅使前两项收入锐减,而且主要来自大土地所有者捐赠的第三项收入也大大减少。在宗教界的利益受到侵害的同时,王室、政府官员、大资本家等特权阶层则成为财富的垄断者,民众生活困苦不堪,从而为宗教界与民众联合反对国王准备了条件。此外,妇女解放政策的推行、现代西方法律体系的引进、西方化世俗生活方式的蔓延、在外交上对美国的追随都招致了宗教界的强烈谴责和批判。与此同时,在改革中倍受损失的商业阶层也被推向了立面,“巴扎利(商人)像乌里玛(伊斯兰宗教学者)一样,发现伊朗滑向和依附于西方是对他们的地位、经济利益和宗教文化价值的一种威胁”^{[17][132-133]}。

由于巴列维的世俗化改革招致了宗教界的强烈不满,而改革所造成的社会危机使得反对国王的呼声得到了民众的支持和响应。1963年1月国王公布“白色革命”纲领后,在库姆、德黑兰、设拉子、马什哈德、大不里士等地都出现了反对国王的示威游行,霍梅尼由于抨击国王而被捕。尽管这场反对国王的运动以失败而告终,但是“正如1891~1892年的烟草危机是1905~1909年宪法革命的彩排一样,1963年6月的动乱也是1977~1979年伊斯兰革命的彩排”^{[13][308]}。可见,巴列维王朝的世俗化改革对伊斯兰教的冲击及其造成的深重的社会危机,正在生成一种有助于什叶派发起社会革命的土壤,伊朗正处在伊斯兰革命的前夜,伊斯兰原教旨主义正在悄然崛起并开始向巴列维政权发起挑战。

纵观近代以来的伊朗历史,从19世纪末的“烟草抗议”到20世纪初的宪政革命,早期伊朗民族主义思想和运动都与伊斯兰教有着重要的亲缘关系。但是,伴随宪政革命的失败和伊朗民族危机的加深,世俗民族主义与什叶派僧侣阶层的矛盾开始全面展开,世俗与神学、传统与现代的矛盾开始凸现于伊朗的社会发展中。巴列维王朝正是在这种背景下建立并开始了伊朗畸形的、激进的现代化进程。巴列维父子面对什叶派僧侣阶层的挑战,一方面向宗教势力作出了妥协让步,另一方面又依靠君主制独裁专制来推行全盘西化的世俗化改革,从而使王权与教权的关系始终处于紧张状态,民族主义与伊斯兰教之间的矛盾不断激化,并在“白色革命”时期达到了空前的程度,最终导致了1979年的霍梅尼伊斯兰革命。

参考文献:

- [1] 吴云贵,周燮藩. 近现代伊斯兰教思潮与运动[M]. 北京:社会科学文献出版社,1999.
- [2] 彭树智. 现代民族主义运动史[M]. 西安:西北大学出版社,1987.
- [3] 伊朗 穆罕默德·礼萨·巴列维. 我对祖国的职责[M]. 元文琪,译. 北京:商务印书馆,1977.
- [4] Richard W. Cottam. Nationalism in Iran[M]. University of Pittsburgh Press, 1979.
- [5] 钱乘旦. 论伊朗现代化的失误及其原因[J]. 世界历史,1998(3).
- [6] Said Amir Arjomand. The Turban for the Crown, The Islamic Revolution in Iran[M]. Oxford University Press, 1988.
- [7] John L. Esposito. Islam and Politics[M]. New York: Syracuse University Press, 1984.
- [8] 彭树智主编. 伊斯兰教与中东现代化进程[M]. 西安:西北大学出版社,1997.
- [9] 苏联 E. A. 多罗申科. 伊朗的穆斯林什叶派传统与当代现实[J]. 西亚非洲,1982(1).
- [10] L. P. Elwell-Sutton. Nationalism and Neutralism in Iran[J]. The Middle East Journal, Vol 12, No 2, Winter, 1958.
- [11] 张振国. 未成功的现代化——关于巴列维“白色革命”研究[M]. 北京:北京大学出版社,1993.
- [12] 艾哈迈德·法鲁兹. 中东的世俗政权与神权政治[J]. 西亚非洲,1981(1).
- [13] 陈嘉厚. 现代伊斯兰主义[M]. 北京:经济日报出版社,1998.
- [14] Kamal Kapat. Political and Social Thought in the Contemporary Middle East[M]. New York, Frederick A. Praeger, 1968.
- [15] Sharough Akhavi. Shii Social Thought and Praxis in Recent Iran History[M]// Cyriac K. Pullapilly, Islam in the Contemporary World. Notre Dame: Cross Roads Books, 1980.
- [16] 杜红. 乌里玛在伊斯兰国家现代化进程中的地位和作用[J]. 西亚非洲,1996(2).
- [17] 美 J. L. 埃斯波西托. 伊斯兰威胁:神话还是现实[M]. 东方晓,等,译. 北京:社会科学文献出版社,1999.

(责任编辑 敬 军)