

伊斯兰世界身份认同建构的理论与实践^{*}

• 钮 松 孙 远

[内容提要] 伊斯兰世界的形成是基于共有的伊斯兰教而形成的一种集体身份认同，而学界对于伊斯兰世界身份认同的研究较多，集中在伊斯兰主义和泛伊斯兰主义的相关探讨上，但是对于伊斯兰世界身份认同进行理论化思考和归纳还有所不足，尤其是通过国际政治社会学的方法对其进行探析还比较欠缺。本文认为，伊斯兰世界身份认同同样遵循建构主义路径，以乌玛为理论内核构建出家庭性特征，同时通过两条建构路径形成集体身份认同，分别是诉诸伊斯兰宗教权威建构行为体在伊斯兰世界的身份认同来换取政治合法性和以伊斯兰教为共有文化知识建构伊斯兰世界的集体身份认同。通过案例分析法对沙特、伊朗和土耳其三个典型伊斯兰国家的身份认同在国际政治中的

* 本文系国家社会科学基金一般项目“伊斯兰教对当代国际关系的影响研究”（项目编号：21BZJ054）的成果。

建构路径进行论证分析,从而形成对伊斯兰世界身份理论的初步认识。研究发现,尽管伊斯兰世界存在身份认同建构理论,但是不同行为体对于理论内核乌玛的解读方式有所不同,导致行为体的集体身份认同建构路径也有所不同,存在多重伊斯兰身份认同叙事。一方面,不同伊斯兰大国对于伊斯兰领导权而展开的竞争使得伊斯兰世界难以产生切实的共有身份认同;另一方面,伊斯兰世界无论是在体系层次互动还是单元层面互动仍然无法摆脱权力政治的枷锁,造成伊斯兰世界身份认同建构理论与现实难以结合的困境,使得伊斯兰世界的身份认同仅仅停留在一种象征性的观念共同体,难以形成紧密的地区认同。

[关键词] 伊斯兰世界 身份认同 乌玛 合法性

在全球宗教复兴的背景之下,当前宗教在国际政治社会有了诸多新的特点,表现为全球性宗教政治化和政治宗教化的倾向,甚至使宗教教义和极端主义成为解释宗教影响国际关系的普遍原因。^①在研究宗教与国际政治时,学界往往强调宗教因素对国际政治的影响,但宗教与宗教因素有所差异。宗教因素的涉及面比宗教更为广泛,并且较之于宗教又伴随着多种与宗教相关的表现形式,而且也涉及宗教与特定的群体组织(部落、族群、民族、国家、国际组织等)相结合引发的政治文化和意识形态以及宗教与政治运动相结合的现象。^②当前,宗教因素对

① 徐以骅:《全球化时代的宗教与国际关系》,《世界经济与政治》2011年第9期,第10页。

② 刘中民:《浅析国际关系中的宗教因素》,载《当代世界》2018年第7期,第33页。

国际政治的影响主要有五点：第一，宗教是国家主义、霸权主义和其他政治势力可利用的工具，对各国的内政和外交有着重要影响。第二，宗教与民族问题纠结，成为国际社会不安定的重要因素。第三，宗教问题常被西方利用、成为渗透、干涉、颠覆他国内政的突破口。第四，宗教极端主义与国际恐怖主义相结合，威胁人类的和平。第五，同源宗教文化是构筑国际联盟和加强国际合作的文化根基。^①而伊斯兰世界的身份建构显然超出宗教的范畴，而是与宗教因素相关。但是具体到某一宗教对国际政治的影响，除了普遍性的分析还包括其特殊性，或特定某个宗教的身份认同对国际政治进程的影响和塑造。不同伊斯兰国家尽管受其形态各异的历史发展、政治制度、宗教—世俗关系等方面因素的影响呈现出多样性特点，但是共有的伊斯兰宗教对于伊斯兰世界在国际政治中的宗教身份认同建构仍然存在一定普遍性。

二战以后，伊斯兰世界的概念开始被广泛使用，以共同的宗教信仰对世界进行切分，统指世界上以伊斯兰教为居民的主要宗教信仰的国家和地区，包括穆斯林人口占少数的国家但因其历史上深受伊斯兰教的影响较深也被视为伊斯兰世界的一部分。^②可见伊斯兰世界这个概念更多的是指一个文化的概念而非地理概念，即信仰伊斯兰文明的国家和地区，由于其分布较广，本文将以东中东地区的伊斯兰世界为范围对此进行研究。公元7世纪初，随着先知穆罕默德在麦地那传教以来，伊斯兰教逐渐在阿拉伯半岛扩散开来。伊斯兰国家脱胎于阿拉伯半岛濒

① 张战、李海君：《国际政治关系中的宗教问题研究》，北京：中国社会科学出版社，2009年版，第170—175页。

② 吴云贵、周燮藩：《近代伊斯兰教思潮与运动》，北京：社会科学文献出版社，2000年版，第321页。

临崩溃的秩序，并且以穆罕默德所创立的乌玛（Umma）为伊斯兰国家的原生形态，随后伊斯兰教法至高无上的神圣地位和教俗合一的政治体制构成传统的伊斯兰国家的显著特征。^①这一世界观与政教合一的传统对后续的四大哈里发时期、倭马亚王朝、阿拔斯王朝、奥斯曼帝国以及当前的中东伊斯兰现代国家，如沙特、伊朗和土耳其等国的政治理念都产生了重要影响。公元1400年左右，世界上存在三大国际文明体系，西欧基督教文明体系、伊斯兰世界和以明朝为核心的东亚朝贡体系。随着鸦片战争爆发造成的中国沦为半殖民地半封建社会以及一战奥斯曼帝国的解体，两大东方文明体系被强行纳入到西方的国际体系中。尽管处于国际体系中，东方国家本身固有的文化底色对其在国际体系中的行为进行了一定程度的建构并呈现出一定鲜明特征。由于伊斯兰世界并未经历16世纪西欧的宗教改革，也并未在威斯特伐利亚体系原则中有所描述，因此从严格意义上讲，伊斯兰教也从未经历过被国际关系所“放逐”，反而在中东地区不断发展建立其一个个伊斯兰帝国。^②因此，由于伊斯兰教长期以来都未“退出”伊斯兰世界的世俗领域（除了土耳其共和国成立以后，伊斯兰教短暂的退出世俗政治），其对中东伊斯兰世界的国际观的塑造和形成都产生了重要的影响。当前一些传统的伊斯兰国家，在理论上和流行观念中，仍然属于神权政治。真主是国家权力和法律的唯一合法来源，而国君是真主在世上的代理人。伊斯兰教构成穆斯林社会制度和政治秩序的政治和社会生活准则，而伊斯兰教法是真主意志的具体体现，包

① 哈全安：《中东史》（上册），上海：上海社会科学院出版社2019年版，前言第20页。

② 钮松：“韩国与利比亚卡扎菲政权关系的困境——宗教与国际关系的视角”，载《天津行政学院学报》2013年第1期，第52页。

含有关民法、刑法和宪法，以及宗教礼仪和伦理等方面的各项诫命。^①在主流国际政治理论中，权力、安全、利益、身份等概念是国际体系中行为体追求的主要目标，但是这些概念不足以解释中东伊斯兰国家在国际体系中的一些外交行为，如为何在几次中东战争中海湾阿拉伯国家如此支持埃及和叙利亚对以色列交战、伊斯兰国家领导人为何寻求教派组织的支持、伊朗和沙特双方在巴以问题上的态度强硬差异等问题。因此，本文的研究问题是：既然“伊斯兰世界”是基于共同的宗教文化而建构出来的身份，那么伊斯兰世界关于宗教身份认同建构的理论内涵和框架是怎样的？该理论为何无法构建出一个紧密团结的伊斯兰世界？

文献回顾

身份认同是近年来学界研究的热点话题，其最早来源于 20 世纪 50 年代心理学中的一个研究概念，当前与身份政治研究密切相关。温特认为，身份与观念在概念上可以等同，所以身份的概念完全可以被纳入意愿加信念等式的信念内容，这些信念又帮助建构了利益。^②因此，身份与行为（获取利益方式）紧密相关。本文所强调的伊斯兰世界的身份认同是偏向于国际政治中作为主权国家的行为体受到伊斯兰文化认同影响而自发产生的一系列行为，其表现形式仍然离不开伊斯兰与国际政治的研究，同时也离不开伊斯兰世界的国际观。自“9·11”事件以

① 金宜久：《伊斯兰教》，北京：中国社会科学出版社，2009 年版，第 122 页。

② [美] 亚历山大·温特著，秦亚青译：《国际政治的社会理论》，上海：上海人民出版社，2014 年版，第 166 页。

来,学界对于宗教与国际政治以及伊斯兰国际关系的研究早已汗牛充栋,围绕宗教认同和伊斯兰国际观的主题研究大概可以划分为以下几类。

第一类,宗教认同与国际政治关系,该研究与宗教在国际政治中的作用紧密相关。此类研究主要是评述随着全球宗教复兴,宗教在国际政治中开始发挥作用^①,特别是涉及中东地区以宗教为外衣而产生的一系列冲突,包括国家间、国家和地区以及教派冲突等。如代表性人物乔纳森·福克斯和塞缪尔·桑德勒的研究,以及斯科特·托马斯的著作,都是强调在全球宗教复兴的背景下将宗教相关的因素纳入国际关系的研究范畴之中。^②张战和李海君认为,“宗教是国际政治斗争的外衣,外衣不同于工具,后者有明确性和正当性,而前者不具备。”^③国内学者就宗教(包括伊斯兰教)在国际政治中的作用提出了“地缘宗教”和“宗派地缘”两个理论,将地缘政治和宗教因素相结合,用于解释当前与宗教因素相关的国际冲突。地缘宗教认为当前国际社会在地缘政治、经济和宗教因素相互交织,单纯的权力追逐和获取外部经济资源已经无法解释一些涉及宗教相关的国际问题。对此,争取道德制高点、话语权、说服力和民众

① 关于宗教与国际关系的研究,具体参见徐以骅:《全球化时代的宗教与国际关系》,载《世界经济与政治》2011年第9期,第4—19页;徐以骅:《宗教与当代国际关系》,载《国际问题研究》2010年第2期,第44—61页。

② See Jonathan Fox, Shmuel Sandler, *Bring Religion into International Relations* (New York: Palgrave Macmillan, 2004); Scott M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: Struggle for Soul of the Twenty - First Century* (New York: Palgrave Macmillan, 2005) .

③ 张战、李海君:《国际政治关系中的宗教问题研究》,北京:中国社会科学出版社,2009年版,第21页。

思想是地缘宗教的核心。^①而宗派地缘认为,由于中东地区存在教派因素,因此其国家之间的地缘政治带有明显的宗教派别色彩,而宗教派别的矛盾除了关系到宗教本身外,同时还包含着对这个地区势力范围的争夺以及对于不同性质政体的排斥。^②刘中民认为,国际关系中的宗教因素对个人、组织和社会观念、身份都会有所影响,进而对其行为产生影响,最后间接引发宗教对国际关系行为体、外交政策、国际冲突与合作、国际组织、国际制度等领域的渗透和影响。^③总的来看,这类研究侧重于对宗教,特别是伊斯兰教在国际政治中的影响进行描述性分析,涉及身份认同等相关因素,但并未就此进行深入探讨分析。

第二类,泛伊斯兰主义与伊斯兰世界集体身份认同研究。泛伊斯兰主义的提出离不开二战后西方大国对于伊斯兰世界造成的现实危机和思想危机,尤其是西方民族主义思潮对于整个伊斯兰世界民族身份认同与宗教身份认同所造成的撕裂问题。学者对于泛伊斯兰主义的来源、实践以及困境都做了详细梳理,但主要偏向于历史梳理和概念解释的方式结合现实问题进行分析。张友国和董天美认为,泛伊斯兰主义是19世纪中后期在伊斯兰教国家兴起的一种宗教政治思潮,表现为要求穆斯林回归《古兰经》中沙里亚教法原则,恪守伊斯兰准则。泛伊斯兰主义的逻辑起点是建立在宗教基础上的“认同政治”,它经历过历史和现实的内外交互作用,逐渐演化为工具逻辑,进而将宗教作

① 徐以骅、邹磊:《地缘宗教与中国对外战略》,载《国际问题研究》2013年第1期,第31页。

② 汪波、李立:《中东地区当前的宗派地缘政治格局与冲突》,载《国际观察》2014年第3期,第113页。

③ 刘中民:《浅析国际关系中的宗教因素》,载《当代世界》2018年第7期,第33页。

为集体行动的基础。^①刘中民认为,宗教性、整体性、地方性构成了阿拉伯民族的三大特点,其中宗教性在伊斯兰改革主义、激进主义和泛伊斯兰主义中都得到了体现,在泛伊斯兰主义中体现为以宗教认同否认民族认同。^②对于泛伊斯兰主义的研究^③本文不再做一赘述,已有研究仍然未能跳出泛伊斯兰主义,从理论建构的角度对其进行深入剖析从而对于伊斯兰世界的身份认同有更加理论化的透视。

第三类,伊斯兰世界的国际观研究。这类研究以伊斯兰世界为独立研究对象,试图通过伊斯兰教经典《古兰经》中提及的经典概念进行解读和阐释,如“乌玛”“真主”“圣战”“公正”“和平”等核心概念,用于描述伊斯兰世界的核心价值观。^④刘中民认为,伊斯兰世界的国际观念中诸如乌玛、真主主权观和圣战观的伊斯兰传统文化观,对于伊斯兰世界国家的社会发展与政治认同产生了重要的影响,包括民族国家建构深受宗教认同和民族认同的困扰、伊斯兰国家宗教与世俗的矛盾冲突以及伊斯兰国家与现行国际体系的矛盾。^⑤但此类研究也仅仅是从伊斯兰传统文化方面对伊斯兰国际观进行分析,能够呈现伊斯兰国际观中的一些特征或文化特征,但是缺乏对伊斯兰身

① 张友国、董天美:《泛伊斯兰主义的逻辑演化与现实悖论》,载《中国人民大学学报》2018年第5期,第84页。

② 刘中民:《阿拉伯民族三大特点及其对阿拉伯政治思潮的影响——以民族与宗教关系为视角的考察》,载《国际观察》2010年第3期,第10页。

③ 关于泛伊斯兰主义,具体可参见钱雪梅:《泛伊斯兰主义:概念、实践及思想主张》,载《国际政治研究》2023年第1期,第9—34页;吕海军:《试析伊朗的泛伊斯兰主义》,载《世界宗教与文化》2015年第6期,第92—98页。

④ See Amr G. E. Sabet. *Islam and the Political Theory: Governance and International Relations* (London: Pluto Press, 2008); Abdul Hamid A. Abusulayman. *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought* (Virginia: IIIT, 1994)

⑤ 刘中民:《伊斯兰的国际体系观——传统理念、当代体现及现实困境》,载《世界经济与政治》2014年第5期,第4页。

份认同的建构路径研究，无法解释中东地区伊斯兰代表性国家的内政和外交，如“圣战”这一概念可以解释伊朗的反美政策，但是无法解释土耳其和沙特的亲美导向。值得注意的是，叶青在《中东地区国际关系中伊斯兰因素初论》一文中提到了伊斯兰世界观中的一些特点，如大家庭特征、合法性以及想象的共同体，但是作者主要是分析伊斯兰国家外交政策中的伊斯兰价值观，尚未对上述几点进行展开论述。^①从经典文化中提取出的概念仅仅是结合现实进行阐释，而未进一步进行归纳总结，进而形成理论内涵。比如中国国际观中的“天人合一”“王道”“霸道”“儒家思想”“中庸辩证法”等经典文化概念，这些概念能够反映中国国际观中文化特色，但概念是无穷的，而行为体的行为原则是有限的。基于概念，秦亚青提出关系性这一理论概念，从而解释中国在国际体系中的外交行为。^②基于共有的文化知识，宗教认同属于伊斯兰世界的国际观之一，但是学界对此的解释和研究还有所不足。

伊斯兰世界的发展脱胎于阿拉伯半岛，与其早期的地理环境、部落定居迁徙、外部严峻形势的变化息息相关。伊斯兰文明作为中东地区共有的文化知识背景对个人、家庭、部落、组织、国家的身份塑造和行为规模都产生了重要影响。不同于华尔兹提出的国际社会的无政府性，行为体需要通过自助追求安全和权力，而伊斯兰世界属于不完全的无政府性，行为体在对外实践上信奉《古兰经》中提及的伊斯兰世界观，如“乌玛”“安拉”“圣战”等概念作为实践的指导，但是仍然是结合现实利益追求与其他行为体进行互动，包括冲突与合作。因此，基

^① 叶青：《中东地区国际关系中伊斯兰因素初论》，载《西亚非洲》2006年第1期，第43—46页。

^② 参见秦亚青：《世界政治的关系理论》，上海：上海人民出版社，2021年版。

于对当前学界对于伊斯兰与国际关系的研究,本文试图回答在当前国际政治中伊斯兰世界如何建构宗教身份,其理念基础、建构路径与困境分别是什么。不同伊斯兰国家在建构路径上是否存在一定的普遍性以及伊斯兰世界宗教身份认同的建立与现实政治关系的发展是否冲突。

本文认为,伊斯兰世界身份认同同样遵循建构主义路径,以乌玛为理论内核构建出家庭性特征,同时通过两条建构路径形成集体身份认同,分别是诉诸伊斯兰宗教权威建构行为体在伊斯兰世界的身份认同来换取政治合法性和以伊斯兰教为共有文化知识建构伊斯兰世界的集体身份认同。通过案例分析法对沙特、伊朗和土耳其等三个典型伊斯兰国家的身份认同在国际政治中的建构路径进行论证分析,从而形成对伊斯兰世界身份理论的初步认识。研究发现,尽管伊斯兰世界存在身份认同建构理论,但是不同行为体对于理论内核乌玛的解读方式有所不同,导致行为体的集体身份认同建构路径也有所不同,存在多重伊斯兰身份认同叙事。接下来本文将就伊斯兰世界身份认同建构理论内核乌玛以及建构路径做一分析论证。

一、以乌玛为理论内核建构伊斯兰“家庭性”特征

秦亚青指出,社会理论在其产生之时,包含一个理论内核,其逐渐形成一个系统的思想体系即理论。理论内核包括:行上元和行下元。行下元帮助知识生产者观察和感知经验性事实,行上元则帮助知识生产者理解和诠释所观察和感知到的事物,

文化成为知识生产者解释的依据。^①如果认为伊斯兰世界存在身份认同建构理论,那么该理论的内核是什么?或者说理论行上元是什么?这都是需要回答的问题。本文选取伊斯兰世界共同承认的价值观乌玛作为伊斯兰世界建构理论的理论内核,呈现出家庭性的特征并由此为起点进行解释论证。

(一) 无政府性与家庭性

以乌玛为核心构建的身份认同理论认为,伊斯兰世界并不完全如国际社会所呈现的无政府性,而是具有一定家庭性特征。从国际体系演变来看,威斯特伐利亚体系的建立不仅标志着宗教逐渐退出世俗政治领域,也标志着现代国家主权原则逐渐替代天赋神权原则。国家主权原则的确立,使得现代国家战胜了其他政治组织形式,成为世界舞台上的主要行为体。鉴于此,以国家中心为原则在现实主义流派中得以确立,并且承认国际社会处于无政府状态。无政府状态构成了现实国际关系理论的一个极为重要的起点,并且成为肯尼思·华尔兹结构现实主义中的一个重要前提和概念。^②华尔兹认为“为实现自身目标,维持自身安全,无政府状态下的单元——无论是人、公司、国家,或者是任何别的什么——都必须依靠自身创造的手段以及它们能为自己所作的安排。自助必然是无政府秩序中的行为准则。”^③但是在伊斯兰世界,中东的国际关系并不是处于完全自助的无政府状态,而是在共同遵循的伊斯兰文明价值观下呈现出一种

① 秦亚青:《世界政治的关系理论》,上海:上海人民出版社,2021年版,第32页。

② 宋伟:《国际关系理论:从政治思想到社会科学》,上海:上海教育出版社,2011年版,第83页。

③ [美]肯尼思·华尔兹著,信强译:《国际政治理论》,上海:上海人民出版社,2017年版,第117页。

“家庭性”特征，围绕伊斯兰规范的争夺成为它的主要特征之一。^①因此，相对于国际政治中的无政府性，缺乏对一个共有的“世界政府”的认同，家庭性属于不完全的无政府性，尽管仍然缺乏一个“世界政府”，但伊斯兰世界的行为体之间的互动受到共同的伊斯兰规范——乌玛的影响，这是其特殊的国际观之一。

伊斯兰与国际体系融合的过程中使得伊斯兰世界存在着两种国际关系：一种是以威斯特伐利亚为原则与非伊斯兰国家之间的国际关系；另一种是以伊斯兰教为原则在中东伊斯兰国家的内部，尤其是阿拉伯国家内部而进行的国家关系。在伊斯兰世界中，乌玛的概念超越了民族国家、主权国家等原则，跨越了民族和地理边界。^②相对于无政府状态的国际体系，伊斯兰世界具有双重特征，即无政府性与家庭性复合状态，处于半自助的模式。尽管从形式上看，一战后绝大部分中东伊斯兰世界国家都承认民族主权原则，承认国际社会的无政府状态，遵循以权力界定利益的现实主义原则，但是阿拉伯民族主义和伊斯兰主义两大跨国意识形态一直试图打破民族国家的疆界将被西方国家所分割的主权国家体系恢复为统一的阿拉伯民族国家乃至更高级的神权国家。^③

（二）乌玛作为理论内核的社会和历史原因

从宗教社会学的角度来看，宗教作为一种规范文化，如建立在《古兰经》、圣训基础上的伊斯兰教法，以体现安拉意志的

① 叶青：《中东国际关系中的伊斯兰因素初论》，载《西亚非洲》2006年第1期，第46页。

② 钮松：《韩国与利比亚卡扎菲政权关系的困境——宗教与国际关系的视角》，载《天津行政学院学报》2013年第1期，第52—53页。

③ 田文林：《西方国际秩序对伊斯兰世界体系的瓦解与重塑》，载《世界经济与政治论坛》2019年第3期，第100页。

形式出现,集宗教义务、法律和道德规范于一体,对伊斯兰国家的政治、经济、社会生活各个方面起着重要的指导作用与规范作用,产生了广泛而深远的影响。^①这种规范可以视为一种伊斯兰家庭规范,由此可知家庭性的概念在伊斯兰世界有着极其重要的历史内涵、文化内涵、政治内涵和社会内涵。自公元7世纪穆罕默德在阿拉伯半岛传教以来,伊斯兰价值观就逐渐成为阿拉伯人或者说后来整个穆斯林群体的行为规范,特别是在四大哈里发时期,《古兰经》中的行为准则已经构成伊斯兰世界大家庭中共有的“家训”。穆罕默德时期,穆斯林群体共同承认的伊斯兰原理价值观超越了血缘、地缘等人造的差异界限,穆斯林身份成为彼此关系的重要界定。由此产生了伊斯兰信仰与穆斯林同胞的宗教连结超越部落的连结的新的世界观。^②据此推断,穆罕默德时期便提出了以乌玛为核心理念构建伊斯兰“大家庭”的身份认同,并经过伊斯兰教的传播和对教义的遵循逐渐内化在穆斯林的共同体身份认同和行为准则当中。结构现实主义强调无政府状态下体系内行为体不受一个统一的中央权威的约束,通过自助方式等对外行为获取相关收益。伊斯兰世界中的行为体在对外实践的过程中尽管服从现实主义原则,追求成本收益、权力、安全等问题,但是在实践行为的过程中尤其在伊斯兰内部世界仍然受共同的伊斯兰道德规范的影响,并且把世界划分为伊斯兰世界和非伊斯兰世界,将伊斯兰世界视为一个大家庭。相比于西方更加强调生存实践,伊斯兰教更加关注现世,其取舍标准是道德实践。在这种文化氛围中建构起来

① 戴康生、彭耀主编:《宗教社会学》,北京:社会科学文献出版社,2007年版,第45页。

② 张锡模:《圣战与文明:伊斯兰与西方的永恒冲突》,北京:生活·读书·新知三联书店,2014年版,第37页。

的政治也便成了道德政治学，法律在伊斯兰中与信条部分地相融合，适用范围也更广。^①比如沙里亚教法成为伊斯兰世界的一套行为规范准则。但是本文所提出的家庭性概念，即强调以伊斯兰大家庭为集体认同的观念，不仅仅是规范所建构的通俗行为准则，还包括经受绝大多数伊斯兰世界（不论何种教派）所共同承认的文化观念，如以乌玛为核心理念建构的伊斯兰“大家庭”的身份认同。

乌玛这个词在《古兰经》中出现了64次，穆罕默德·阿萨指出，乌玛的原意是指“享有共同特征或共同生活环境的一个群体”。因此，乌玛的概念已经超越了传统的民族国家疆界、种族差异、地理边界，而是被视为基于共同体的一套意识形态准则。^②对于伊斯兰世界而言，其政治共同体的演进从乌玛这一宗教社团逐步演变为以伊斯兰为核心的阿拉伯帝国，再到后期的奥斯曼土耳其帝国，在奥斯曼帝国解体之后，伴随着近代西方殖民主义的入侵而被动卷入世界体系之中，并在民族独立运动中纷纷建立民族国家，形成伊斯兰民族国家体系。^③乌玛这一概念已经进入到伊斯兰世界的国际关系中，不仅给伊斯兰国家提供了精神指导、国家使命，还将穆斯林群体融合在一起。可以说，乌玛的理念已经对穆斯林政治领导人和穆斯林群体组织，并且对伊斯兰国家外交政策的补充和完善也产生了一定的塑造作用。乌玛作为伊斯兰世界独特的概念，且在西方文明体系中

① 刘靖华、东方晓：《现代政治与伊斯兰教》，北京：社会科学文献出版社，2000年版，第3页。

② Lili Yulyadi Arnakim. “Islamic Norms and Values in International Relations and Their Re-interpretation in AKP – Governed Turkey,” in Deina Abdelkader al, eds., *Islam and International Relations: Contributions to Theory and Practice*, (London: Palgrave Macmillan, 2016), p. 36.

③ 刘中民：《伊斯兰的国际体系观——传统理念、当代体现及现实困境》，载《世界经济与政治》2014年第5期，第12页。

无法找到与其相对等的概念^①，这一核心理念作为伊斯兰世界身份认同的理论内核从而建构出伊斯兰“家庭性”的特征。

此外，将乌玛视为理论内核具有一定的社会思想依据，尤其是源于对19世纪伊斯兰世界的社会思潮的分析。比如在19世纪伊斯兰世界的思想家、哲学家和伊斯兰改革家哲马鲁丁·阿富汗尼提出的泛伊斯兰主义理论中所强调的号召各国穆斯林联合起来建立一个统一的伊斯兰国家。^②实际上，以乌玛为核心建构的“伊斯兰家庭”理念随着伊斯兰社会思潮的演进，逐步内化到了泛伊斯兰主义的理论与实践当中。这也可以解释尽管当代伊斯兰国家，如沙特、土耳其和伊朗极少提及乌玛这一概念，但是不代表以乌玛为理论内核建构家庭性的集体认同观念就此消失了，而是通过泛伊斯兰主义加以实现。钱雪梅将泛伊斯兰主义定义为，行为主体通过穆斯林群体宣传，试图促成伊斯兰联合或团结来实现特定政治目标的思想主张和社会政治实践。泛伊斯兰主义的主要特征包括：面向广大穆斯林进行宣传动员并诉诸伊斯兰联合、服务于政治目的、不受国界限制，即具有伊斯兰色彩、政治性和跨国性。^③可以看到，泛伊斯兰主义的核心内涵仍然是脱胎于乌玛，无不反映了伊斯兰世界借泛伊斯兰主义重建乌玛的政治理想。尽管在现实政治中民族国家的形成与乌玛所倡导的共同体概念相冲突，但是以乌玛为理论内涵构建伊斯兰世界共同体成为许多地区伊斯兰大国的政治使命，比如，伊朗革命爆发以后，霍梅尼的政治目标便是，不承认西

① Abudul Rashid Moten, *Political Science: An Islamic Perspective* (London: Macmillan Press Ltd, 1996), p. 63.

② 刘中民：《阿富汗尼伊斯兰改革主义的双重历史遗产——民族主义与伊斯兰复兴主义》，载《宁夏社会科学》2009年第5期，第83—88页。

③ 钱雪梅：《泛伊斯兰主义：概念、实践及思想主张》，载《国际政治研究》2023年第1期，第14页。

方的主权国家体系，要建立一个以乌玛为基础的伊斯兰世界体系。此外，伊斯兰合作组织的成立正是泛伊斯兰主义推动所形成的，其组织核心价值观和身份认同仍然是以乌玛为建构基础。这说明，在现代伊斯兰世界国际关系中，乌玛可以视为伊斯兰世界身份认同建构的理论内核，并且经过政治思潮和社会思潮不断影响着行为体的身份塑造和对外行为，尤其是像沙特、土耳其和伊朗这样十分看重宗教身份的中东伊斯兰大国。

（三）以乌玛为理论内核所面临的现实困境

尽管乌玛可视为伊斯兰世界身份认同构建的理论内核，但建构以乌玛为“核心”的伊斯兰世界现实共同体或地区一体化也面临现实困境。因为现实政治更具有复杂性，同时也夹杂着无政府体系的竞争与混乱。重建乌玛这一理念往往容易被伊斯兰国家和伊斯兰势力借宗教为幌子而加以滥用，从而达到政治目的，沙特阿拉伯推行泛伊斯兰主义、伊朗输出伊斯兰革命，乃至本·拉登的伊斯兰极端主义。^①伊斯兰世界能否重建以乌玛为政治理想的伊斯兰集体认同不是本文探讨的问题，本文主要是想说明，乌玛以及其内化而形成的泛伊斯兰主义成为伊斯兰世界建构“家庭”身份认同的核心理念。其他学者在谈及伊斯兰的国际观的时候，引入了真主、圣战、和平以及公正等古典伊斯兰概念，但是这些概念并不包括伊斯兰世界的身份认同观。比如，真主主权论认为，“在传统伊斯兰文化中，并不存在现代意义上的主权观念。在强调信主独一的伊斯兰政治哲学中，一切权力、权威和权势都归真主安拉的掌握之中，安拉是最高的

^① 刘中民：《伊斯兰的国际体系观——传统理念、当代体现及现实困境》，载《世界经济与政治》2014年第5期，第12页。

主权拥有者。”^①尽管一些伊斯兰国家，如伊朗崇尚真主主权论，但是这种宗教观反映在其对现代领土主权的看法，并不能说明伊斯兰家庭性的特点，因为真主强调的“一切”并非仅仅是伊斯兰世界，而是整个世界，这无异于西方基督教提倡的上帝以及犹太教提倡的耶和華的观念。另外，沙耶巴尼提出伊斯兰世界的政治理论，将伊斯兰世界分为三种类型：战争区（dar al-harb）、和平区（dar al-Islam）和联盟区（dar al-sulh）。^②这样的分类尽管带有伊斯兰色彩，但是并不能说明其独特的认同观或伊斯兰世界理论的特殊性，因为国际政治中的冲突与合作都是常见的政治现象，包括联盟的形成与瓦解，都是属于现实主义视角下的无政府状态下行为体之间的互动行为。此外，这些概念的解释力有所不足，只能解释个别伊斯兰国家对伊斯兰教义的过度解释和误解，从而实现其在伊斯兰世界中的政治目标，从这个层面来看，仍需要回归到乌玛层面，即伊斯兰世界的家庭性认同建构核心理论的内核问题。

基于国内政治，伊斯兰文化价值观建构了大部分伊斯兰国家的信仰体系和意识形态，从而影响了这些国家外交政策所遵循的基本原则，并在很大程度上将伊斯兰国家领导人的外交政策选择约束在伊斯兰文化的价值框架内。^③由此说明伊斯兰世界认同观中的家庭性特点，即以乌玛为理论内核的伊斯兰世界身份认同理论构建出了非完全无政府性、半自助性的伊斯兰世界国际体系。需要注意的是，在国际政治社会学转向的过程中，

① 刘中民：《伊斯兰的国际体系观——传统理念、当代体现及现实困境》，载《世界经济与政治》2014年第5期，第16页。

② Abdul Hamid A. Abusulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought* (Virginia: IIIT, 1994), p. 19.

③ 叶青：《中东国际关系中的伊斯兰因素初论》，《西亚非洲》2006年第1期，第46页。

国际政治理论的发展并非是否定现实主义原则，而是对其进行完善和补充，从现实主义出发但是跳出现实主义的“禁锢”，尤其对结构现实主义所忽略的文化因素进行补充。因此，伊斯兰世界的身份认同理论构建并非是否定主流国际关系理论强调的国家认同和民族认同，而是在其基础上补充其特有的宗教认同观，从而更好地解释伊斯兰国家之间的行为互动规律。接下来本文将基于第一部分分析，对伊斯兰世界身份认同建构路径进行分析探讨，包括政治合法性问题和集体身份认同问题。

二、诉诸伊斯兰权威建构伊斯兰世界的政治合法性

乌玛这一概念作为伊斯兰世界身份认同建构的理论内核，具体反映到伊斯兰国家更多的是政治合法性问题，因为政治合法性的获取基于社会对国家身份的认同。在伊斯兰世界中，每一个伊斯兰国家在国际体系中都能获得主权国家认同，但是实力较强的伊斯兰国家并不止步于此，而是希望塑造宗教权威建构伊斯兰世界象征性的“领导地位”和民众对执政合法性的认同。合法性即政治共同体成员对政治统治及其秩序的同意与认可，并且共同体成员对加之其身上的统治秩序的忠诚度、认可度有强弱之分。由此，合法性的关键在于对政治秩序或统治道德的服从，即对该秩序的同意与支持。^①

现代国际体系之下，中东伊斯兰国家普遍承认联合国为核心的国际体系，也拥有对国家主权的承认，但是伊斯兰大国诸如沙特、伊朗和土耳其纷纷寻求在伊斯兰世界构建政权内部的

^① 李意：《当代中东国家政治合法性中的宗教因素》，北京：世界知识出版社，2017年版，第25页。

地位合法性,包括国内领导人寻求自身政治合法性,因此诉诸伊斯兰权威建构政治合法性构成伊斯兰世界身份认同构建的路径之一。合法性作为国际关系中有效的工具,可以让其他行为体从道义上支持一国的行为,而宗教因素可以赋予政府以及其政策制定的合法性。^①“政治合法性是指政治统治的正当性、合理性,它标志着民众对政治系统的认同和忠诚程度。政治合法性是整体体系稳定、持续、有效运转的基础和前提。”^②不同于国际体系中的非伊斯兰国家,伊斯兰国家更加强调通过诉诸伊斯兰教构建在伊斯兰世界的政权合法性,尽管这一合法性更加偏向于观念上的合法性。本文以沙特、伊朗和土耳其为例,探析中东伊斯兰国家宗教身份认同构建的路径与困境。

合法性在伊斯兰世界中并非一个陌生的概念,与地位建构密切相关,应该说宗教身份合法性建构问题贯穿了整个伊斯兰教史的始终。从穆罕默德在麦加和麦地那作为“先知”的合法性地位的确认到穆罕默德去世后,其继承人“四大哈里发”的宗教领袖合法性问题,再到逊尼派与什叶派就谁是阿里的合法继承人分庭抗礼,合法性问题都是伊斯兰世界内部和外部事务中具有争议性的问题。逊尼派穆斯林的政治理论认为,安拉作为世界的主宰,沙里亚是安拉意志的体现和规定的法度,是先于国家的秩序和尽善尽美的制度,国家的目的就是捍卫沙里亚规定的神圣秩序。因此,国家的存在具有合理性。^③逊尼派和什叶派在政治合法性问题上都有各自的政治理论,双方侧重有所

① Nukhet Sandal and Jonathan Fox, *Religion in International Relations Theory: Interactions and Possibilities* (London: Routledge, 2013), p. 15.

② 杨红兵:《政治合法性的特性论析》,载《齐鲁学刊》2007年第4期,第139页。

③ 哈全安:《中东史》(上册),上海:上海社会科学院出版社,2019年版,第325页。

不同。在遵循共同的穆斯林独尊安拉和崇奉先知的准则基础之上，什叶派的突出特征在于强调伊玛目的必要性，增加了信仰和绝对服从伊玛目的内容，并且强调伊玛目的世袭继承，即哈里发合法地位的归属问题。^①在阿拉伯世界中，能否建构出合法性认同对于一个伊斯兰政权至关重要，而伊斯兰教作为合法性的象征，其代表的一整套价值观，是政权合法性的来源。因合法性产生的伊斯兰政治不仅影响着国家的对内行为，也影响着其对外行为。^②

（一）沙特王室的宗教身份合法性建构与瓦哈比派

从整个沙特的建国史来看，现代沙特王国之所以能够建立，并且在长时间内稳固沙特家族的宗教正统身份的合法性地位，离不开瓦哈比派对其的支持。沙特作为以君主制和教权相结合的国家，国王、《古兰经》和圣训是执法的根本依据，伊斯兰教法是全国上下公认的行为准则。沙特政权的长期稳定离不开伊斯兰教权对其的支持。^③沙特在伊斯兰大家庭中的地位合法性建构与伊斯兰教派密切相关，这也构成了与西方世俗政治截然不同的国际观，而西方国家自宗教改革后不再向罗马天主教教会寻求王权的合法性。

“赛来非耶”作为沙特官方和民间的瓦哈比教派的一种自称，表示自己属于遵循圣门弟子的正教、正信的派别，坚信瓦哈比主义。瓦哈比派作为沙特的国教，其影响范围覆盖整个沙特，主要体现为家族、王权与伊斯兰教信仰相结合，这也成为

① 哈全安：《中东史》（上册），第308—309页。

② 叶青：《中东国际关系中的伊斯兰因素初论》，载《西亚非洲》2006年第1期，第46页。

③ 同上，第44页。

瓦哈比主义的基本政治含义。^①尽管沙特王权的宗教身份合法性来源于瓦哈比派教义，但是瓦哈比的原教旨主义思想对王权的合法性在一定程度上又构成威胁，使得沙特在现代化进程中不得不奉行温和的激进主义，以此不断协调王权与教权的关系。^②可以看出，沙特王室与瓦哈比派实际上是各取所需，沙特从宗教组织寻求其在伊斯兰世界的宗教领袖地位合法性认同，而瓦哈比派也是从沙特王室获得政治支持和经济支持。换言之，现代沙特王国的建立离不开瓦哈比派的谢赫家族提供的政治支持，沙特利用瓦哈比主义作为官方意识形态借此削弱和瓦解部落力量对沙特政权的挑战。同时，借助瓦哈比派的宗教运动——伊赫万（兄弟会）拉拢信众，从而为沙特家族的统治提供广泛的群众基础。^③此外，在沙特政治现代化的过程中，不同于西方国家的现代化道路，瓦哈比派对沙特的支持显得尤为重要，不仅在沙特的政治实践中接受了其现代化政策路线，也在废黜沙特国王、大清真寺镇压极端者、美军入驻等事件上发布“法特瓦”证明其宗教合法性。^④

总的来看，伊斯兰国家的主流宗教组织的影响力并不亚于国家政府或王室的影响力。一方面，宗教组织对于国家政府组织的合法性地位可以根据伊斯兰教义进行阐释，从而寻求民众认同或者根据教义否认政权的合法性。宗教机构是沙特政治体

① 希文：《“回归传统”的瓦哈比主义》，载《世界宗教与文化》2003年第3期，第38页。

② 吴云贵、周燮藩：《近现代伊斯兰教思潮与运动》，北京：社会科学文献出版社，2000年版，第384页。

③ 刘中民、刘雪洁：《萨勒曼执政以来沙特的国家转向及其困境》，载《西亚非洲》2020年第5期，第65页。

④ 钮松：《沙特阿拉伯王国的政治现代化》，载《武汉大学学报（人文科学版）》2007年第6期，第810—811页。

系中有机组成部分，其直接服务于沙特王室家族，其主要作用可以归纳为对内捍卫伊斯兰教瓦哈比派正统信仰，为沙特家族的统治提供政治合法性，对外传播伊斯兰教，维护沙特王国在伊斯兰世界的重要地位。^①在现实环境下，瓦哈比派在赋予沙特一定执政合法性的基础上也会影响到其的政策制定，如沙特对于伊斯兰教令在国内外的严格执行以及其与西方尤其是与美国的石油合作会存在一定的调整和妥协，限制了沙特国家政治进化空间，因此在沙特现代化转型的过程中双方也会存在一些矛盾和斗争。^②

（二）土耳其正义与发展党的宗教身份认同建构与权威宗教组织

相比于沙特，土耳其在伊斯兰世界的地位合法性以及其政府合法性的认同建构与沙特有所不同。自土耳其共和国成立以后，国父凯末尔确立了世俗主义原则的现代化路线，将伊斯兰教驱逐出土耳其的政治领域，仿效西方的现代化改革路线进行土耳其现代化的改革。在很长一段时间中，土耳其与伊斯兰世界处于一种“分离”的状态，积极投身到欧洲化改革中，寻求西方国际社会对其的政权合法性支持，而非按照奥斯曼帝国苏丹那样从伊斯兰教中寻求伊斯兰世界内部的政权地位合法性。但是 20 世纪 70 年代左右随着伊斯兰的复兴，伊斯兰逐渐从土耳其边缘地带进入到土耳其主流社会，并逐渐回归到土耳其政治社会生活中，并在以埃尔多安为首的正义与发展党（以下简称正发党）自 2002 年执政以来逐渐回到其政治领域，对外彰显

① 吴彦：《沙特阿拉伯宗教政治初探》，载《西亚非洲》2008 年第 6 期，第 30 页。

② 张卫婷：《沙特政权危机的历史根源及当代演变》，载《阿拉伯世界研究》2018 年第 4 期，第 93 页。

出政治伊斯兰的特征。土耳其国内政治伊斯兰的兴起也离不开地区形势的变化，特别是自 2010 年底中东北非局势动荡后土耳其积极回归中东伊斯兰世界，确立其伊斯兰地区大国地位，对外输出其“土耳其模式”。在此情况下，伊斯兰世界的政治合法性显得尤为重要，因此在伊斯兰大家庭体系之下，为了获得伊斯兰世界和土耳其国内保守主义者的支持，土耳其执政党通过诉诸宗教组织建构其宗教身份认同，尤其是两大组织值得注意，一个是居伦组织，另一个是宗教事务委员会。尽管当前土耳其政府将居伦组织认定为恐怖组织，并认为其参与了 2016 年 7 月土耳其军事未遂政变，但是土耳其政府在此之前的确通过居伦运动建构政治合法性。

居伦运动于 20 世纪 80 年代兴起于土耳其，是当代土耳其伊斯兰复兴运动的一股重要潮流。居伦领导的居伦运动不仅在土耳其国内获得一大批宗教保守主义者的支持，具有广泛的信众基础，该组织在国外也不断开枝散叶，特别是在中亚诸国，其影响日益扩大。90 年代，土耳其军方作为世俗主义的坚定维护者，常常干预土耳其政党政治和居伦运动组织的相关活动。自 2002 年以来，军方对被称为“温和伊斯兰政党”的执政党——正发党保持着警惕，由于缺乏牢固的执政根基，正发党并未公然在土耳其推行其伊斯兰复兴。在此背景下，面对世俗主义势力，特别是军方的威胁，正发党和居伦运动开始结盟，正发党希望借居伦运动的支持稳定其执政之基，居伦运动也仰仗执政党的支持而谋求更大的发展。^①尽管居伦组织没有瓦哈比派在沙特那样的地位，并且也和土耳其政府没有长期的历史合作，但是土耳其政府通过居伦组织获得了合法性地位，也通过

^① 余泳、胡亦然：《土耳其正义与发展党和“居伦运动”的关系演化》，载《阿拉伯世界研究》2017 年第 6 期，第 94 页。

居伦组织推进构建自身在伊斯兰世界的宗教身份认同。在后来土耳其政府与该组织分裂后，土耳其仍然将通过伊斯兰教获取地位合法性视为重要的工具，因此转向土耳其宗教事务委员会。

土耳其在 1924 年成立了宗教事务委员会，以取代被废除的伊斯兰法律和基金部。宗教事务委员会作为总理办公室的附属机构，主要负责承担与伊斯兰教相关的工作，包括公众的宗教教育和祷告场所的管理，它是土耳其最具争议性的机构之一，自成立以来就引起了世俗主义精英的强烈反感。^①宗教事务委员会被正发党赋予了更多的政治宣传职能和外交职能，成为土耳其获取政治合法性的重要来源。比如，在 2013 年发生盖齐公园抗议事件之后，与居伦组织对政府的态度完全不一样，宗教事务委员会坚定地选择支持埃尔多安主导的政府，甚至还帮助埃尔多安辩护。不仅如此，宗教事务委员会甚至沦为正发党打击和谴责居伦运动的重要宣传工具。

当前尤其是埃尔多安政府大力推行新奥斯曼主义，在国内大力复兴伊斯兰宗教理念和文化，并且通过正发党掌握的宗教组织构建自身的伊斯兰身份认同，效仿曾经的奥斯曼帝国通过宗教寻求其在伊斯兰世界的政治地位合法性。土耳其之所以在中东伊斯兰世界彰显其伊斯兰大国身份，甚至埃尔多安自诩为伊斯兰世界的领导人，与土耳其正发党诉诸于伊斯兰教建构在伊斯兰世界的宗教身份认同密切相关。

（三）伊朗的什叶派宗教身份认同建构与宗教委员会

尽管伊朗属于什叶派国家，但是其通过什叶派宗教政治理

^① Ufuk Ulutas, "Religion and Secularism in Turkey: The Dilemma of the Directorate of Religion Affairs," *Middle Easter Studies*, Vol. 46, No. 3 (2010), p. 2.

念建构在伊斯兰世界的政治合法性却十分突出,尤其是自1979年伊朗伊斯兰革命以来,霍梅尼提出建立一个以伊朗为核心的伊斯兰世界体系的主张,并且在其对外输出伊斯兰革命的同时,格外注意伊朗在伊斯兰世界的合法性认同问题。不同于土耳其和沙特,其通过国内主要宗教组织或团体构建地位合法性,伊朗是通过自身以伊斯兰激进主义为原则,以什叶派乌里玛为核心的政权,构建其在伊斯兰世界的什叶派宗教身份认同。

在波斯语中,合法性这个词是借用了阿拉伯语词汇 mashru'iyat,词根是 shar',其意思是宗教法律,因此其合法性的含义本身就与宗教紧密相连,其含义是基于伊斯兰教法的规定,传承和建立相应的政治制度,其中政治、法律和宗教的合法性高度统一。在伊朗伊斯兰教的发展过程中,政治与宗教的合法性体现为政教合一的统治。^①“在长期的历史演变中,伊朗政治合法性观念具体表现君权神授的君主制,君王的王室血统是其在位的必要条件。”^②在巴列维王朝覆灭后,这种伊朗政治合法性观念并没有随着王朝而消亡,而是以一种全新的形式注入到伊朗共和国当中。伊斯兰革命的胜利将伊朗推向人类历史上第一个以法基赫^③的监护为基础的什叶派乌里玛统治的国家。伊斯兰革命后,以什叶派为核心的宗教开始赋予并且强化伊朗伊斯兰共和国的根基和其合法性。在此背景下,伊朗乌里玛开始系统解释伊斯兰教从而为伊朗政权提供合法性基础。^④伊朗建构其宗教身

① 程彤:《伊朗政治合法性与宗教合法性之构建》,载《阿拉伯世界研究》2011年第3期,第29—30页。

② 同上,第34页。

③ 法基赫是伊朗伊斯兰政权的显著特征和根本政治制度,也是霍梅尼教法学家统治思想实践的直接产物。

④ 李福泉:《什叶派乌里玛与伊朗伊斯兰政权的演进》,载《西亚非洲》2019年第1期,第54—55页。

份认同有其鲜明的特点，但仍然无法脱离通过宗教权威建构政治的合法性。

“随着全球化步伐的加快，伊朗面对的早已不再是传统地理上东西方物质和精神文明的影响，而是要面对全球范围内的物质和精神的冲击，所以伊朗面临的紧迫问题是当今国内外新形势下，如何重构或巩固政治合法性和宗教合法性。”^①在霍梅尼时期，“霍梅尼借助基于伊斯兰教义的反美主义通过革命路径成功塑造了政治合法性，建立了基于神权的威权统治。”^②历史证明，霍梅尼这一路径建构确实使得伊朗在中东伊斯兰世界，特别是在什叶派国家当中获得了一定的合法性地位，并且通过塑造“反美斗士”的形象赢得什叶派穆斯林的支持。在具体实践层面，“霍梅尼伊斯兰政权通过革命路径塑造其政权合法性，主要表现为在宗教层面坚持伊斯兰激进主义，在政治层面推行反美主义。其中，伊斯兰主义与犹太复国主义之间存在基于历史、宗教与文化的根深蒂固的矛盾。”^③在这种矛盾上，对外则体现在伊朗与以色列之间的矛盾，并且反映在巴以问题上的强硬态度。巴勒斯坦问题对于伊朗而言与获取伊斯兰世界的合法性地位密切相连。换言之，“伊斯兰政权通过回归伊斯兰强调革命正当性，进而实现革命路径的政治合法性塑造。因此，在对外政策上，伊朗不得不遵循伊斯兰激进主义的要求，敌视以色列。”^④

尽管哈梅内伊出任宗教领袖，沿袭了法基赫制度的神权体

① 程彤：《伊朗政治合法性与宗教合法性之构建》，载《阿拉伯世界研究》2011年第3期，第35页。

② 熊李力、严展宇：《伊朗政治合法性转型与美伊关系中以色列因素再解读》，载《世界经济与政治论坛》2015年第5期，第6页。

③ 同上，第15页。

④ 熊李力、严展宇：《伊朗政治合法性转型与美伊关系中以色列因素再解读》，第16页。

制，但是他并不完全具有霍梅尼的领袖气质和地位。相比于霍梅尼时代，哈梅内伊时代伊朗的政治模式的大变化表现为世俗总统权力增加以及极权政治的消失。^①但是在哈梅内伊时期，伊朗通过宗教权威在伊斯兰世界建构宗教身份认同的模式仍然在延续。当前，伊朗在现行国际体系始终受到以美国为首的西方国家的强势打压。对此，为了巩固自身的执政合法性地位和提高伊朗在伊斯兰世界的地位，树立其强硬的大国形象，哈梅内伊将反美视为伊朗外交中最根本的政策。”^②

因此，综上可以看到通过伊斯兰权威构建伊斯兰世界内部身份认同从而获得政权合法性成为伊朗整个历史上重要政治核心原则，不管是王朝时期还是现代伊朗，通过什叶派伊斯兰教义寻求外部对其在伊斯兰世界的合法性都是重要的政治目标。当前，尽管土耳其与沙特处于合作阶段、沙特与伊朗处于缓和期，土耳其与伊朗处于“非正式联盟”阶段，但是三者仍然在就伊斯兰世界领导权的“身份”进行激烈角逐，从以往的军事对抗和代理人战争转变为软制衡追求权力政治。上述三个案例是中东伊斯兰世界的代表性国家，沙特、土耳其和伊朗都存在诉诸宗教对构建在伊斯兰世界的身份认同来换取政治合法性的问题，因此论证了伊斯兰世界诉诸伊斯兰权威构建身份认同获得合法性作为伊斯兰世界身份认同构建的重要路径之一，并且在中东伊斯兰国家的对内对外行为产生了重要的影响。

① 哈全安：《伊朗现代化进程中的世俗政治与宗教政治》，载《史学理论研究》2008年第3期，第70页。

② 赵锦浩、王泽壮：《哈梅内伊对现行国际体系的认知》，载《阿拉伯世界研究》2021年第6期，第146页。

三、建构以伊斯兰教为基础的集体身份认同

伊斯兰不只是一个地理的概念，更是一个文化的概念，并且通过宗教信仰赋予了中东伊斯兰世界民众的身份概念。实际上，宗教本身就是身份认同的来源之一，它不仅影响人的印象，也能影响人怎么认识自己。宗教能够赋予一种某个特别群体的归属感。^①此外，共同的帝国和历史也能够赋予某个群体特别的身份。在伊斯兰世界，伊斯兰教与帝国两个概念都赋予伊斯兰大家庭中的集体身份认同，比如，沙特建构的伊斯兰世界体系、土耳其建构的伊斯兰世界体系、伊朗建构的伊斯兰世界体系，都是根据伊斯兰世界特有的宗教文化和历史所建构的。

相比于本尼迪克特·安德森所提出的“一种想象的政治共同体”^②，伊斯兰世界认同观强调的是建构一种想象的宗教或历史的文化共同体，这种共同体并非实际存在，更多的偏向于领导人向国际社会公开阐释自身身份的一种叙事。^③因此，受制于现实政治中的权力政治斗争等因素，这种集体身份认同概念仅仅体现在其观念建构上，对于现实政治中的共同体构建，如联盟构建的影响十分有限，同时也使得伊斯兰世界对于外部事件无法作出统一回应，如在巴以问题上。正如迈克·巴奈特指出的，“如果阿拉伯政治有什么独特的特点，那就是想象中一种共

① See Jonathan Fox and Shmuel Sandler, *Bring Religion in to International Relations* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), p. 176.

② [美] 本尼迪克特·安德森著，吴叡人译：《想象的共同体》，上海：上海人民出版社，2003年版，第5页。

③ 赵洋：《话语实践与新时代中国负责任大国身份内涵的建构》，载《世界经济与政治》2023年第9期，第36页。

同体和共有认同的存在减轻了无政府状态和敌对竞争的严酷现实”。^①“虽然在现代民族国家的体系中，一个统一的阿拉伯世界已不复存在，但是在阿拉伯国家体系仍呈现出一种大家庭的特性，虽然不存在一个超国家的权威，但是阿拉伯国家之间的互动明显具有一种社会的特征。”^②共同的伊斯兰文化背景知识使得伊斯兰世界在民族主权国家基础之上建构一种基于伊斯兰教的集体认同观，超越了民族、地理的一种认同观，正是因为有了这种认同观，才使得沙特通过对外输出瓦哈比主义以及硬实力建构伊斯兰世界的集体身份认同、土耳其通过新奥斯曼主义建构新的身份认同以及伊斯兰世界的领导地位、伊朗通过输出伊斯兰革命和什叶派教义建构“什叶派新月地带”的集体身份认同。

（一）沙特的伊斯兰世界集体身份认同建构

自沙特建国以来，其一直以麦加和麦地那两座圣地守护者自居，并以此构建自己的身份认同，主要通过伊斯兰朝觐、对外输出瓦哈比教义以及军事实力构建伊斯兰世界联盟的共同体概念。自第三沙特王国成立迄今，沙特一直以伊斯兰圣地麦加的守护者自居，并且在土耳其 1924 年废除哈里发制度之后，因圣地守护者原因最终自封为“伊斯兰盟主”，从而在穆斯林朝觐管理制度中处于核心位置。^③而且每一届沙特国王都深知王权合法性与伊斯兰世界和伊斯兰圣地存在密切联系，并且充分利用

① 转引自叶青：《中东国际关系中的伊斯兰因素初论》，载《西亚非洲》2006 年第 1 期，第 45 页；原文请参见：Michael Barnett, *Dialogues in the Arab Politics: Negotiations in Regional Order* (New York: Columbia University Press, 1998), p. 1。

② 同上，第 45—46 页。

③ 钮松：《伊斯兰朝觐对国际关系的影响》，载《阿拉伯世界研究》2013 年第 4 期，第 73 页。

圣地守护人的角色来积极扮演着伊斯兰世界盟主和世界穆斯林精神领袖的角色。^①可见，沙特对于伊斯兰世界的概念实际上是源于以圣地为核心构建的集体身份认同，但是实际上也是一种观念上的共同体而非现实的“联盟”。土耳其、伊朗亦对于沙特阿拉伯世界的盟主地位持怀疑观点，因为沙特希望构建的是以自身为核心的伊斯兰世界体系。“伊斯兰教朝觐活动皆以麦加为目标，在穆斯林的世界观里，麦加乃世界的中心。在当代，沙特以朝觐圣地积极构建以其为核心的伊斯兰国际体系。朝觐对于沙特构建伊斯兰国际体系具有重大意义。”^②不可否认，朝觐对于沙特构建伊斯兰世界盟主的地位起到一定的推动作用。实际上，除了朝觐，在面对伊朗积极对外输出伊斯兰革命时，沙特也通过对外输出瓦哈比教义稳固自身在伊斯兰世界的盟主地位。长期以来，为了巩固沙特在伊斯兰世界的盟主地位，沙特不断强调本国与两圣地和伊斯兰教诞生地的历史联系，强化瓦哈比派教义在伊斯兰世界的正统地位，从而与伊朗对外输出的伊斯兰革命相抗衡，提升沙特在伊斯兰世界的影响力和话语权。^③从宗教传播获得认同的角度来看，瓦哈比派实际上是作为沙特对外输出软实力，构筑以沙特为核心的阿拉伯世界集体认同的重要方式。从现实来看，沙特所构建的集体认同观念实际上仅仅限于以海湾国家为主的共同体，并非是整个伊斯兰世界，而阿拉伯世界联盟的领导作用也现当有限，其对外关系也受到美国、俄罗斯、土耳其、伊朗和以色列的牵制和多重挑战。因此，这

① 叶青：《中东国际关系中的伊斯兰因素初论》，载《西亚非洲》2006年第1期，第44页。

② 钮松：《伊斯兰朝觐对国际关系的影响》，载《阿拉伯世界研究》2013年第4期，第74页。

③ 张卫婷：《沙特政权危机的历史根源及当代演变》，载《阿拉伯世界研究》2018年第4期，第98页。

种集体身份认同观念只是阿拉伯国家中一种精神性或偏象征性的一种叙事，用于寻求阿拉伯穆斯林认同和支持的方式，它不具备一定的实践性，与实际的阿拉伯国家联盟和伊斯兰合作组织等实体性的组织有所不同。

（二）土耳其伊斯兰大国身份构建与集体身份认同

不同于沙特以圣地为核心构建阿拉伯伊斯兰想象的共同体，土耳其作为奥斯曼帝国的继承人，通过共同的奥斯曼帝国历史和伊斯兰教文化构建其想象的一种帝国身份，但是并不具备一定的现实意义，而是属于一种帝国怀旧和历史叙事。在埃尔多安时期，土耳其的内政外交常被外界冠以“新奥斯曼主义”的标签，用于表明土耳其对内实现伊斯兰复兴和对原奥斯曼帝国故土的野心。新奥斯曼主义指的是埃尔多安政府对内强调土耳其的伊斯兰文化属性，重视奥斯曼帝国时期的政治历史文化遗产，对外追求奥斯曼时期的大国地位，积极参与到原奥斯曼帝国时期的领土范围的地区事务中，进而彰显大国地位。换言之，从历史层面来看，新奥斯曼主义属于土耳其的一种帝国怀旧，对于奥斯曼—伊斯兰身份的一种彰显，而非外界夸张认为土耳其希望恢复曾经奥斯曼帝国时期的领土范围。^①埃尔多安常自诩为伊斯兰世界的领导人，通过宣扬和重视奥斯曼帝国传统文化和伊斯兰文化进行历史叙事，构建一种想象的共同体身份，尤其是通过对巴尔干半岛的宗教文化政策。从奥斯曼帝国历史来看，巴尔干对于当代土耳其具有特殊意义，对于一些政治精英而言它不仅仅是一个地名，更具有族裔和文化学意义，是土耳

^① 具体参见咎涛、易鹏、李玲飞等：《重新发现土耳其》，成都：西南财经大学出版社，2016年版，第16页；Hakan Yavuz, *Nostalgia for the Empire: The Politics of Neo-Ottomanism* (New York: Oxford University Press, 2020), p. 19。

其人的精神故乡。^①尽管巴尔干国家早已不再是奥斯曼帝国的领土，具有现代国家的主权原则，但是土耳其仍然通过强调共同的文化、历史和伊斯兰教，尤其是通过在巴尔干半岛地区修建和恢复奥斯曼帝国时期留下来的清真寺，从而建构以土耳其为核心的集体认同。实际上，在观念的共同体层面，土耳其在内政和外交上都有所体现，并且始终致力于构建奥斯曼帝国时期的大国地位和身份。与凯末尔政府相反，正发党领导人十分重视奥斯曼遗产，强调奥斯曼历史的正面性和积极性，并将其作为软实力提升土耳其在巴尔干地区的影响力。达武特奥卢和埃尔多安都强调奥斯曼历史的正面性和积极性。^②不同于沙特通过圣地和伊斯兰教建构想象的伊斯兰世界集体身份认同，土耳其政府倾向于通过强调奥斯曼帝国的重要历史文化，以此为纽带并且赋予伊斯兰宗教文化认同，从而去建构一个以土耳其为中心的奥斯曼身份的观念共同体。从这一点出发可以看到，土耳其对于曾经奥斯曼帝国领土的国家和地区往往采用军事干预或文化软实力输出的方式，尤其是通过奥斯曼帝国时期的清真寺重修来建构集体身份认同，包括其对非洲的外交政策，土耳其首先考虑的还是恢复和提升土耳其在非洲的软实力，增加身份认同观念。^③此外，土耳其在巴以问题上态度十分明确，支持巴勒斯坦建国，其背后的目的还是为了获得伊斯兰世界对其的支持，提升土耳其在伊斯兰世界的地位以此寻求伊斯兰世界的集体认同。

① 张向荣：《正义与发展党执政以来土耳其的巴尔干政策新变化》，载《西亚非洲》2021年第6期，第88页。

② 同上，第95页。

③ 张春：《土耳其对非洲战略与政策评析》，载《西亚非洲》2011年第9期，第54页。

（三）伊朗伊斯兰世界体系构建与集体身份认同

作为什叶派为代表的伊朗在共同体构建方面与逊尼派为主的沙特和土耳其都有所不同，伊朗更加强调自身教派的纯正性，即对伊斯兰教义的解读和遵循，并且试图对外输出伊斯兰革命，通过什叶派教义的叙事构建以伊朗为核心的伊斯兰世界体系。事实上，伊朗提出的伊斯兰世界体系从本质上来讲也是一种想象的共同体，一方面，它无法覆盖逊尼派居多的中东伊斯兰世界，另一方面，伊朗又行使它的“威斯特伐利亚”式的权利和特权，参与联合国投票和主流国际体系机构中的活动。^①但是从实践的角度而言，伊朗的确构建起了以什叶派教义为核心的“什叶派新月”阵营，包括也门、伊拉克、叙利亚、黎巴嫩真主党和巴勒斯坦哈马斯等国家和组织，形成对沙特的“包围之势”。也正因为伊朗以什叶派为核心建构伊斯兰世界的共同体概念，才使得伊朗在遭受美国的重重打压和制裁之下能够保持政权地位。什叶派宗教网络作为伊朗软实力的核心组成部分，对伊朗相对有限的硬实力做了重要补充。利用宗教网络，伊朗巩固和提升自身的什叶派大国地位，实现自己的政治目标。^②宗教网络可以视为伊朗对外输出文化软实力来巩固其政权，建构以伊朗为核心的伊斯兰世界体系的重要工具。伊朗在与国外什叶派组织建立政治联系的同时，也借机将其进行整合以此融入到伊朗的宗教体系，使得什叶派组织与伊朗的关系具有宗教和政治的二重性。一方面，两者基于共同的政治利益合作，伊朗

① [美] 亨利·基辛格著，胡利平等译：《世界秩序》，北京：中信出版社，2015年版，第195页。

② 李福泉：《什叶派网络视角下的中东政治与伊朗外交》，载《世界宗教研究》2020年第6期，第154页。

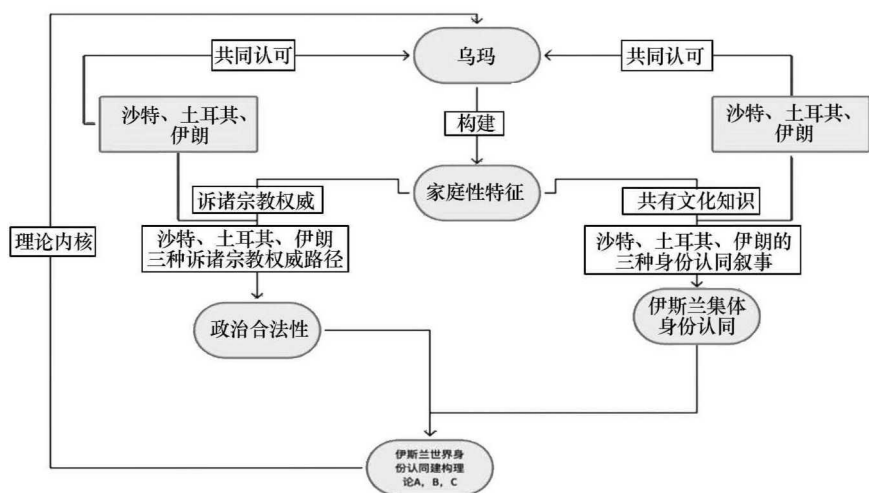
向其提供多种支持；作为回报，这些组织是伊朗领袖宗教网络的核心组成部分，其成员尤其是领导人普遍以伊朗领袖为效仿源泉，接受霍梅尼教法学家监护的思想，通过组织活动提高伊朗领袖跨国网络组织化水平，成为伊朗力量在海外的重要载体和触手。^①宗教网络的实体性质源于伊朗对于伊斯兰共同体的一个政治和宗教想象和理念，并由此引发的一系列对外实践。在哈梅内伊时期，伊朗除了捍卫伊斯兰政权，也在积极构建伊斯兰世界体系。哈梅内伊认为，构建伊斯兰世界体系不仅是在伊斯兰教刚成立时建立乌玛型社会的理想，更是近代以来穆斯林思想家奋斗的目标。^②乌玛作为伊斯兰家庭政治中的重要概念，不仅反映了伊斯兰世界的家庭性特征，也是伊朗建国以来希望构建以乌玛为核心的一种观念上的“伊斯兰世界体系”的共同体，特别是构建以什叶派为核心的伊斯兰世界体系。

综上，可以看到伊斯兰世界在宗教身份认同的构建路径上与其他非伊斯兰世界存在一定差异，包括建构以乌玛为理论内核的伊斯兰“家庭性”身份认同和诉诸伊斯兰权威建构宗教身份认同换取政治合法性、以伊斯兰教为共有文化知识建构集体认同的观念两条路径。研究发现，不同的伊斯兰大国在集体身份认同构建的理论内核认识和路径选择存在诸多差异，存在多重时而平行时而相互交织的身份认同叙事模式，并且不同的叙事模式之间的互斥性大于包容性，使得诸多伊斯兰国家难以形成一个统一的集体身份认同，除了对观念上伊斯兰的认同。尽管在中东伊斯兰国家当中，代表性的国家如沙特、土耳其和伊

① 李福泉：《什叶派网络视角下的中东政治与伊朗外交》，载《世界宗教研究》2020年第6期，第156—157页。

② 赵锦浩、王泽壮：《哈梅内伊对现行国际体系的认知》，载《阿拉伯世界研究》2021年第6期，第147页。

朗, 尽管在国际政治社会的表现有所不同, 但总的来看三个典型的伊斯兰国家在伊斯兰世界身份认同建构的路径选取上符合本文提出的假设, 从而印证了伊斯兰世界存在身份认同的建构理论, 并且符合建构主义路径。



伊斯兰世界建构理论路线图

资料来源: 笔者自制。

结 语

在全球宗教复兴的大背景下, 宗教与国际政治的研究层出不穷, 宗教因素能否融入国际社会政治的分析当中或者说宗教因素能否作为当前主流国际关系理论的补充和完善仍然是一个辩论中的问题。从国际政治研究到经济学转向, 再到社会学转向过程中, 一系列文化的因素被挖掘出来用于完善当前的主流理论以解释国际社会政治研究中存在解释力不足的问题。特别是当前因宗教因素引发的国际问题尚未得到有效解决, 如地区

教派冲突、巴以问题、“伊斯兰国”恐怖组织等问题，因此有必要将宗教因素纳入到国际政治社会理论研究当中。本文所讨论的伊斯兰世界宗教身份认同观构建并非是为了突出伊斯兰世界一种独特的国际观，而是认为伊斯兰世界也是在国际体系当中，也受现实主义、制度主义、建构主义、包括新古典主义的解释，但是这种解释忽略了文化对于国家身份认同和行为的塑造，因为伊斯兰国家在处理其与伊斯兰国家和非伊斯兰国家的关系上所表现出来的行为也是有所不同。因此，本文在以建构主义为核心的理论框架下，基于相关学者所提及的伊斯兰世界特征、身份认同以及伊斯兰国际观等研究，对其进行进一步的研究和归纳总结，提出伊斯兰世界身份认同建构理论的初步思考。将乌玛视为伊斯兰世界身份认同建构的理论内核，构建伊斯兰“家庭性”特征，并且通过诉诸伊斯兰权威建构宗教身份认同，从而换取政治合法性和以伊斯兰教为共有的文化知识建构伊斯兰世界集体认同观念两条路径，论证伊斯兰世界身份认同建构理论存在的学理性和现实性。本文认为，上述研究可以解释绝大部分中东伊斯兰国家对于伊斯兰世界身份认同建构的路径，本文以沙特、土耳其和伊朗为例进行论证说明其理论可行性。伊斯兰世界认同观从现实主义出发，但是在一定程度上跳出现实主义，结合建构主义通过伊斯兰文化观念来建构国家身份和国家行为，但在理论建构和解释层面仍存在诸多不足，如伊斯兰身份建构理论与西方以温特为代表的建构主义对话问题，伊斯兰世界的身份认同建构与地区主义，以及区域一体化的相关问题还需进一步研究。习近平总书记不断强调文明交流互鉴，实际上国际关系理论的发展和完善也需要文明互鉴，知识是生产方式绝非只有一种。在当前复杂多变的国际形势下，复合多元的知识生产有助于国际社会不同文明的理论对话与实践。

作者简介

- 钮 松 上海外国语大学中东研究所研究员
- 章 远 上海外国语大学中东研究所研究员
- 赵 冰 上海电机学院马克思主义学院教授、复旦大学宗教与中国国家安全研究中心研究员
- 徐以骅 复旦大学国际关系与公共事务学院、复旦大学美国研究中心教授
- 涂怡超 复旦大学美国研究中心副研究员、复旦大学宗教与中国国家安全研究中心研究员
- 张励 复旦大学一带一路及全球治理研究院副研究员、复旦大学宗教与中国国家安全研究中心研究员
- 段世磊 华东政法大学文伯书院副教授、复旦大学宗教与中国国家安全研究中心研究员
- 邵红峦 天津社会科学院舆情研究所助理研究员
- 谢子卿 上海财经大学上海国际组织与全球治理研究院助理研究员、复旦大学宗教与中国国家安全研究中心研究员
- 崔财周 盐城师范学院历史系讲师

- 张 帆 复旦大学宗教与中国国家安全研究中心博士后
- 王 楚 白俄罗斯国立大学文化研究系博士
- 楼天雄 复旦大学国际关系与公共事务学院国际政治系博士、复旦大学宗教与中国国家安全研究中心研究员
- 应焕强 复旦大学国际关系与公共事务学院博士生
- 郑抑非 复旦大学国际关系与公共事务学院博士生
- 刘庭轩 复旦大学国际关系与公共事务学院博士生
- 方晨宇 复旦大学一带一路及全球治理研究院博士生
- 孙 远 上海外国语大学国际关系与公共事务学院、中东研究所博士生
- 刘林漳 上海外国语大学国际关系与公共事务学院、中东研究所博士生
- 甄 诚 上海外国语大学国际关系与公共事务学院、中东研究所博士生
- 彭优乐 复旦大学国际关系与公共事务学院研究生