

延续与变迁：当代土耳其的政教关系^{*}

咎 涛

内容提要 自2002年具有伊斯兰主义背景的土耳其正义与发展党执政以来，土耳其政教关系发生了一些新变化。在埃尔多安时代，这种变化主要表现为：一方面，正发党作为一个政治伊斯兰力量长期执政，借助政权的力量不断“试水”世俗主义；另一方面，在正发党的控制下，土耳其宗教事务部日趋“伊斯兰化”。当下，土耳其政教关系的发展状况与其历史发展一脉相承。从土耳其现代史的长时段视野来看，埃尔多安和正发党并没有提供全新的东西，它们所体现的是政治伊斯兰在土耳其的历史延续性。即使正发党在牢固地掌握权力之后，也并未寻求完全颠覆土耳其的世俗主义政体，土耳其既有的政教关系尚未发生实质性的改变。作为国家和社会共同拥有的意识形态，凯末尔主义的世俗主义虽然不断面临挑战，但在土耳其仍具有相当的基础。

关键词 政教关系 土耳其 埃尔多安 正义与发展党 世俗主义

作者简介 咎涛，北京大学历史学系副教授（北京 100871）。

土耳其曾被视为一个榜样——在伊斯兰国家成功建立了世俗-民主制。^①世俗主义或世俗化是凯末尔主义的现代化留给土耳其的重要遗产。自20世纪40年代土耳其实行西式多党民主制以来，尽管也曾出现伊斯兰主义复兴的势

* 本文系“霍英东基金”基础性研究课题“土耳其历史上的欧亚主义思潮及其当代影响研究”（151100）的阶段成果。

① “Rice Shows Turkey as Model”, <http://www.turks.us/article.php?story=20050417072001358>, 2018-02-12; Daniel Pipes, “Democracy Is about More than Elections: A Debate”, *Middle East Quarterly*, Summer 2006.

头,但以军方为代表的、根深蒂固的土耳其世俗建制足够强大,所以该国的世俗体制在20世纪末仍未受到实质性挑战。进入21世纪,埃尔多安等人创立和领导的正义与发展党(AKP,简称“正发党”)一党独大、长期执政,取得了空前的政治成功。^①正发党是土耳其伊斯兰主义的政治力量。种种迹象表明,过去十几年,土耳其的宗教与世俗之争愈演愈烈,世俗主义不断遭到不同形式的挑战,军方很可能也已被正发党“驯服”。自2016年土耳其发生“七·一五”未遂政变以来,埃尔多安的权力日趋巩固,这成为观察该国政教关系的重要历史事件。因此,讨论和分析埃尔多安执政以来的当代土耳其政教关系,对于理解伊斯兰世界内部的变化以及所谓的“文明的冲突”具有重要意义。^②

本文的核心是讨论当代土耳其的政教关系,那么,这个“当下时代”是怎么来的?它与之前的时代有何继承性(延续性)及差异性?也就是说,土耳其的政教关系在过去和现在有什么特点?在全球伊斯兰复兴的时代背景下讨论土耳其的政教关系,就无法避免一个疑问,那就是土耳其世俗主义的危机,亦即:当代土耳其的伊斯兰主义政治是不是已经改变了土耳其原有的政教关系,从而已经制造了实质性的世俗主义的危机,或者还没有达到实质性危机的程度,而只是存在某种潜在的令人担忧的危机?本文拟结合土耳其历史尝试在规范性的意义上初步地回答这些问题。

理论框架与研究综述

在现代化、全球化时代的伊斯兰社会变迁的不同研究题域中,土耳其的现代社会转型一直是国际学界关注的重点研究对象,尤其是关注土耳其的世俗化/世俗主义、伊斯兰主义思想与运动等议题。

^① 早在2007年第二次赢得大选时,正发党在土耳其俨然就已“将自身塑造为代表土耳其大多数民意的政党”,参见曾涛《变动不居的道路?》,载《读书》2007年第11期,第61~58页。“正发党代表的就是温和的伊斯兰主义……在某种程度上,对凯末尔主义的民族主义的挑战已经在土耳其取得了胜利”,参见曾涛《现代国家与民族建构——20世纪前期土耳其民族主义研究》,北京三联书店,2011年版,第392页。

^② 土耳其前总理、当代著名的国际政治学者阿赫迈特·达武特奥卢曾在发表于1999年的访谈中指出,在当代,对西方文明最严肃的、在哲学、理论和历史上的反应,也是最重要的可替代性选项,就是伊斯兰文明,也是在这个意义上,土耳其在与西方的关系上出现了冲突状况。Ahmet Davutoglu, *Küresel Bunalım*, İstanbul: Kürel Yayınları, 2006, p. 225.

（一）概念与理论

本文论及的政教关系涉及社会科学中两个相互区别又有密切关系的重要概念，即世俗主义与世俗化。由于世俗主义的核心是政教关系，本文所讨论的政教关系这一主题实际上主要就是与土耳其的“世俗主义”最为相关（甚至高度重合）的问题。本文不以世俗化作为讨论的主题，主要是因为世俗化牵涉的方面更广泛，而政教关系只是世俗化问题的一个重要方面。^①

历史地看，世俗主义曾具有更为丰富的内涵。中国台湾版的《大美百科全书》中的“secularism”被译成了“现世主义”：“一种建立在自然道德原则基础上，并独立于启示宗教或超自然主义之外的伦理体验。这个概念首先由英格兰霍利约克（George J. Holyoake）于1846年作为一种正式哲学体系提出。其第一主张是思想自由，即每个人为自己思考的权利……现世主义坚持现存生活的善是一种真实的善……加入物质生活乃是一种智慧、慈善和责任。”^②尽管说法颇多，但在笔者看来，世俗主义的定义可以概括为：是一种要求摆脱基督教全面控制的社会运动和意识形态体系；强调以人为本，反对以神为本，强调此岸的价值，忽视彼岸的重要性；是历史地产生的一个现代事物，其活动与影响至今不衰；是现代性的重要维度之一；它的出现促进了基督教自身的变革。^③

随着历史的发展，世俗主义日益将政教分离作为其核心观念。“在20世纪，世俗主义被普遍认为是一种意识形态，宣扬在政治、社会和教育机构中根除宗教的影响。作为一种世界观，世俗主义普遍强调宗教和政治领域的分离。”^④仅从政教分离的角度来说，世俗主义是一种原则和意识形态，它的本质一般被描述为“政教分离”，世俗主义者具有推动和实现政教分离的主观目

^① 虽然“世俗化理论”这个专门术语起源于1950~1960年间的研究，但该理论的关键概念可以追溯至启蒙运动。这个理论的核心意思就是“现代化必然导致同样在社会和个人心灵中的宗教衰退。”【美国】彼得·伯格等《世界的非世俗化》，李骏康译，上海古籍出版社，2005年版，第3页。世俗化在社会-文化层面，主要表现为文化和日常生活逐渐摆脱宗教的影响，人们更加重视现世生活的享受。长期以来，世俗化被视为一个值得肯定的积极趋向，被当成现代化的一个重要标志。

^② 本社编《大美百科全书》，第24卷，（中国台湾）光复书局，1991年版，第326页。

^③ 参见咎涛《反思“世俗化”的概念与命题》，载许章润、翟志勇《世俗秩序：从心灵世界到法权政治》，法律出版社，2013年版，第66~67页。

^④ Mahmood Monshipouri, *Islamism, Secularism, and Human Rights in the Middle East*, Lynne Rienner Publishers, 1998, p. 11. 转引自吴冰冰《阿拉伯世界的世俗主义与世俗化》，载《阿拉伯世界研究》2006年第5期，第39页。

的；世俗化强调的是一个过程或趋势，也就是在不同领域推行或实现世俗主义之政教分离原则的过程。^①

以西方的历史经验看，世俗化在政治上的表现主要是政教分离，是宗教的建制、价值观与理念不再能够影响政治事务与政治过程，宗教人物的宗教权威不再同时具有或转化为政治权威。理论上，政治制度成为一种纯粹世俗而不带有神圣性的制度，政府（国家）成为一种全然世俗性的政府。^② 美国1791年的《权利法案》首次在宪法上承认了宗教多元化本身可能具有积极的合理性，申明国会不应制定任何有关“确立某种宗教”或“禁止其自由活动的法律”，这为世俗政府管理宗教和多元化的社会提供了一个范例；美国宪法禁止对公职人员进行宗教考试，确保了宗教信仰自由和政教分离。^③ 到20世纪初，欧洲各国基本上都实现了世俗化，从而确立了政教分离或国家管理下的宗教自由原则。

刘小枫指出，建制教会与政治权力的分离、建制教会与公共秩序的分离是政教分离的两项原则。在政教分离的第一项原则下，建制宗教非国教化指建制宗教不受国家权力支持，建制宗教亦没有义务为国家政权的正当性提供支持。由于牧职阶层不再是国家权力结构的一个部分，宣教及地方教会听众或地区公民没有强制力，教会活动成了个体资源的团社活动；教义的统一性强制力亦随之减弱了，以致出现与建制教会的信仰系统相分离的个体化信仰：信仰意蕴的个体趣味化。在这一意义上宗教自由的含义就发生了转变：近代初期的宗教自由只是一个宗教建制内的正统与非正统之间的竞争性概念，即反对既存的建制化宗教正统，新教以抗罗宗的形式，既打破了中世纪公教的建制化正统，又建立了新的建制化正统；在政教分离意义上的宗教自由，严格来说，是所有建制化宗教正统宣称的消失，宗教私人化表明正统性概念被个人的宗教趣味取代了。^④

① 吴冰冰：前引文，第40页。

② 专门研究法国现代思想的日本学者总结了世俗主义的基本要点：“世俗主义，简单地说，就是一种宗教不卷入政治过程的理念。换句话说就是‘政教分离’。在战争、外交或者财政与司法等不同领域，当需要解释国家行为时，不诉诸宗教。并不会因为神怎么说而如何，决策的形式是：为了国家的利益，从各种选项中选择‘更好的东西’。这就是世俗主义。”参见【日本】内田樹、中田考《一神教と国家—イスラーム、キリスト教、ユダヤ教》，集英社，2015年版，第118~119页。

③ 郎友兴《世俗化及其倾向性》，载《世界宗教研究》1995年第2期，第105~113页。

④ 刘小枫《现代性社会理论绪论》，上海三联书店，1998年版，第460~462页。

当代土耳其的重要时代特征是伊斯兰复兴。事实上，伊斯兰复兴是自 20 世纪 60 年代末以来普遍出现的一种社会和政治现象，对当代中东社会乃至整个世界都有深刻影响。吴云贵认为，伊斯兰复兴是“指同战后民族主义、伊斯兰主义、伊斯兰现代主义思潮居主导地位的五六十年代相比，传统宗教观念、宗教形式、宗教感情、宗教价值一定程度的回升和强调。”吴云贵将近代伊斯兰复兴运动划分为两个类别：一为传统主义，即在倡导改革和复兴的同时，尤为珍重和留恋传统伊斯兰文化的价值，其价值取向是内在的和历史的，对外来文化和伊斯兰文化中不合口味的内容采取批判和排斥的态度；另一种为现代主义，即在力主改革与复兴的同时，尤为重视时代精神，强调宗教应当与外部社会环境相趋同、相适应，其价值取向是现实的和开放的，对外来西方文化采取融合和利用的态度。^① 近现代伊斯兰复兴运动就是“在传统主义与现代主义的大致交替的发展中前进的”。^② 由此，很多学者意识到当代伊斯兰复兴运动的政治性，并认为其政治意义超过宗教意义，其目标是政治伊斯兰化，建立神职人员占统治地位的伊斯兰神权国家，但并不是恢复传统的哈里发制度，并不要求完全打破现代社会的基础。^③

当下，伊斯兰复兴在政教关系的意义上就是伊斯兰主义政治对世俗主义的挑战。而 20 世纪晚期以来，随着世界范围内宗教复兴运动的发展，与现代化理论密切相关的世俗化理论已经被很多的社会科学家认为是存在问题的。人们日益清楚地意识到，世俗化并不意味着宗教虔诚的降低或消失，西方的数据也显示，大部分人仍然笃信宗教，只有很少的人宣称自己是无神论者。只是去教堂的人确实减少了很多。“人们认为宗教已经衰落，是非常片面的。”^④ 毋宁说，人们仍然信教，但不再愿意归属于教会。格莱莫·史密斯认为，“世俗主义并不是基督教的终结，也并不是西方文化无神特性的表现。而是说，我们应该把世俗主义视为基督宗教的最新的表达形式。”^⑤

① 吴云贵《近代伊斯兰运动》，中国社会科学出版社，1994 年版，第 2 页。

② 金宜欠《伊斯兰文化与西方》，载《二十一世纪》（中国香港），2002 年 2 月号。

③ 例如，日本学者小杉泰辨析了伊斯兰“复兴”的概念与结构，转引自董正华《伊斯兰复兴运动中的“原教旨主义”：现实与历史的成因》，载《战略与管理》2001 年第 6 期，第 99~111 页。又如，日本学者大河原知樹和堀井聡江认为，讨论伊斯兰复兴的核心是关注伊斯兰教法（沙里亚），参见〔日本〕本大河原知樹、堀井聡江：《イスラーム法の「変容」：近代との邂逅》（日文），山川出版社，2014 年版，第 1~7 页。

④ Graeme Smith, *A Short History of Secularism*, London: I. B. Tauris, 2008, pp. 1-2.

⑤ Ibid., p. 2.

(二) 研究回顾

学界对土耳其的世俗主义、伊斯兰主义的研究成果可谓汗牛充栋。

从研究方法来说,它主要分为描述性研究和规范性研究两类。描述性研究的代表性学者是伯纳德·刘易斯(Bernard Lewis)^①与尼亚孜·伯克斯(Niyazi Berkes)两位^②,他们对土耳其现代化/世俗化的历史进程进行了详细的描述性研究,由于深受现代化理论的影响,通常被人诟病“目的论”色彩过强。^③另一种描述性研究是对更为具体问题的研究,比如研究某一个思想者、宗教领袖或某个社会运动(如努尔库、葛兰运动等)。谢里夫·马丁(Şerif Mardin)的《现代土耳其的宗教与社会变迁》^④一书是研究努尔库运动的经典之作。哈坎·亚乌兹(Hakan Yavuz)和埃斯波西托主编的《土耳其的伊斯兰与世俗国家:葛兰运动》代表了学界对宗教性社会运动——葛兰运动的早期开创性研究成果。^⑤

关于土耳其伊斯兰主义的描述性研究,最重要的成果应该是出版于2004年的《现代土耳其政治思想》丛书的第6卷《伊斯兰主义》。该书的特点是集历史性、现实性和专题性于一体,详细地勾勒了伊斯兰主义思潮在土耳其的历史变迁。^⑥哈坎·亚乌兹运用建构主义理论,从社会运动的角度研究了土耳其的伊斯兰复兴问题,他认为个人建构了社会现实,他将伊斯兰主义运动界定为“认同运动(Identity Movement)”^⑦。《现代土耳其政治思想》丛书的第6卷中也有两篇论文专门讨论了正发党,一篇是关于正发党与伊斯兰主义的关系,另一篇是对正发党的来历和主张的简介;^⑧该书还收录了亚乌兹一篇

① Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London: Oxford University Press, 1969.

② Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press, 1964.

③ 咎涛《历史学与意识形态——土耳其现代史研究的几种范式》,载《北大史学》2007年第1期,第376~409页。

④ Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, New York: State University of New York Press, 1989.

⑤ Hakan Yavuz and Esposito eds., *Turkish Islam and the Secular State: the Gülen Movement*, Syracuse Uni. Press, 2003.

⑥ Yasin Aktay ed., *Modern Türkiye’ de Siyasi Düşünce*, cilt 6, *İslamcılık*, İstanbul: İletişim, 2004.

⑦ Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford, NY: Oxford Press, 2003.

⑧ Nuh Yılmaz, “slamcılık, AKP, Siyaset”, Yalçın Akdoğan, “Adalet ve Kalkınma Partisi”, in Yasin Aktay ed., *Modern Türkiye’ de Siyasi Düşünce*, cilt 6, *İslamcılık*, pp. 604–631.

讨论“民族观念运动”^①的文章，其中也涉及正发党，如亚乌兹教授所言：当时，正发党的政治方案尚未形成，正发党当时还处在身份形成的过程中（kimlik oluşturma sürecinde），只能笼统地说它是务实的（Pragmatizm），同时，在社会与文化上是保守的（muhafazakar），经济上是自由的（Liberal），政治上还是国家主义的（devletçi）。另外，正发党也提出了国家的目标是“紧跟全球化”（küreselleşmeye ayak uydurarak）。^②

关于正发党的专门研究在过去十年中进展迅速。土耳其学者余米特·吉兹莱（Ümit Cizre）于2008年主编了《土耳其的世俗与伊斯兰政治：制造正发党》一书，^③吉兹莱将正发党定性为“一个务实-保守的与对伊斯兰敏感的政党”（a pragmatic-conservative and Islam-sensitive party）。作者一方面看到了正发党政府在埃尔多安领导下积极加入欧盟，并在严苛的世俗主义框架内尽可能承诺与践行“文武关系、司法、议会程序、少数民族权利、国家安全和宏观经济管理以及公共部门的改革”，以加速入盟进程，另一方面也见证了正发党改革的停滞。2009年，土耳其出版了一本论文集《正发党之书：一个转型的资产负债表》^④，该书收录了亲世俗主义的和左翼作者的13篇论文，大多数作者都是土耳其的知名学者，从政治、经济、文化、宗教、人权和外交等角度对正发党进行研究。其中门德列斯·齐纳尔（Menderes Çınar）认为，像民族观念运动这样的政治伊斯兰，并不是真的想把宗教从国家的控制下解放出来，相反，他们是要继续保持国家对宗教的掌控；正发党没有一个

① “民族观念运动”（Millî Görüş Hareketi）是一场主要由土耳其前总理纳杰梅丁·埃尔巴坎领导的、从20世纪70年代开始一直持续至今的伊斯兰政治运动，是以代表“中小企业与商人”的政党登上政治舞台的，“一向也是带有‘伊斯兰氛围’的势力，主张民族精神的发扬，提倡伦理和道德观念，在经济政策上反对‘自由竞争的体制’，拥护‘国家部分地干预经济秩序’，反对欧盟、美国和以色列。与土耳其的大部分伊斯兰主义势力保持一定的距离”。关于“民族观念运动”从创立到正义与发展党的演变，参见土耳其学者伊莱特·埃尔图格鲁（İlter Erturul）所著《共和国史手册（1923~2008）》（Cumhuriyet Tarihi El Kitabı, 1923~2008）中的简述（因笔者手头暂无该书土耳其文版，幸有日文版可参阅，イルテる・エルトゥールル：《現代トルコの政治と経済—共和国の85年史（1923~2008）》，佐原徹哉译，株式会社世界書院，2011年版，第256~258页）；另参见郭长刚《土耳其“民族观念运动”与伊斯兰政党的发展》，载《阿拉伯世界研究》2015年第5期，第3~21页。

② M. Hakan Yavuz, “Millî Görüş Hareketi: Muhafif ve Modernist Gelenek”, in Yasin Aktay ed., *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, cilt 6, *İslamcılık*, p. 602.

③ Ümit Cizre ed., *Secular and Islamic Politics in Turkey: the Making of the Justice and Development Party*, London: Routledge, 2008.

④ İhan Uzel, Bülent Duru eds., *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2009.

使现存国家结构伊斯兰化的方案，而是要保留现行国家结构，他们的目标是针对中央集权化国家的管理结构的无效率和社会的不安定，也就是说，正发党没有使土耳其政治更加自由化的使命。它的立场主要是防御性的，即掌握并保持权力，对于本国的保守的/伊斯兰主义的那部分势力，他们的目标是像“二·二八”进程^①一样将其压制住^②。2010年，由威廉·哈勒与艾尔贡·厄兹布敦主编的《土耳其的伊斯兰主义、民主和自由主义：正发党的个案》出版。该书对话的对象是东方学的那种对伊斯兰的偏见，主要是用正发党的改革主义特征来反驳东方学的偏见。在结论部分，作者认为在2009年的时候，正发党似乎来到了一个十字路口，要么继续其民主化改革，要么退化为一个更加伊斯兰主义的、更加集中权力的政党，且可能引发更大的世俗主义的反弹，甚至是军事政变。^③

在规范性研究方面，安德鲁·戴维森（Andrew Davison）关于土耳其世俗主义的研究颇具启发性，他辨析了世俗化的“分离论”和“控制论”，并在这一理论分疏的视野下，重点考察了土耳其共和国早期的世俗主义思潮和世俗化进程。戴维森指出，土耳其的世俗化属于强调消除宗教的公共影响的法国式积极世俗化，强调国家控制宗教，不是政教分离；土耳其国家不仅控制伊斯兰教，而且还提升国家版本的伊斯兰教并利用之。^④

关于世俗主义与伊斯兰主义的关系，珍妮·怀特（Jenny B. White）在《剑桥土耳其史》“第四卷”中从规范性的角度进行了讨论，认为土耳其共和国自成立以来就致力于处理伊斯兰教应该在公共和政治领域扮演什么样角色的问题。凯末尔主义的西方化改革，结果是伊斯兰教被从公共和政治领域驱离。怀特强调，凯末尔时期的宗教政策更像是“政权还俗主义”（Laicism），即让宗教从属于国家，而不是世俗主义（Secularism）。土耳其并不是政教分离，而是国家试图控制宗教，政府不仅禁止宗教参与政治活动，还控制着宗教教育，甚至对在公共场所佩戴宗教饰品也进行干预。从20世纪80年代起，伊斯兰主义政党开始广泛参与政治，政治伊斯兰势力逐步壮大，并开始与世

① 这个说法源于1997年2月28日土耳其军方发动的针对伊斯兰主义的繁荣党的“软政变”。

② İhan Uçgel and Bülent Duru eds., op. cit., pp. 312-313.

③ William Hale and Ergun Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: the Case of the AKP*, London: Routledge, 2010.

④ Andrew Davison, *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration*, New Haven: Yale University Press, 1998.

俗精英开展激烈对抗。^①

关于正发党与世俗主义的关系，哈坎·亚乌兹在2009年出版的《世俗主义与土耳其的穆斯林民主》一书中，做了详细的辨析。亚乌兹教授认为，从公开的资料来看，正发党不能被认为是一个“伊斯兰的政党”（Islamic Party），尽管该党的政治源于伊斯兰的生活方式，但它避免追求一种伊斯兰身份政治的政策，它践行的是生活方式的政治（politics of life - style）。他探讨了正发党软化自身伊斯兰主义立场的原因：外在的欧盟进程或北约成员对土耳其的规定性、土耳其国内以军方为代表的世俗主义势力的压力、在自由化和全球化进程中土耳其市民社会的变化等等，这些因素共同促进了正发党的温和化。总之，亚乌兹认为，日常政治的现实最终压倒了意识形态和教条（dogma）。在本书中，亚乌兹教授注意区分了世俗主义的不同形态：强调控制和利用宗教，强调宗教之自由，强调免于宗教之影响。^②与亚乌兹教授的前书旨趣相近的较新研究是托帕科（Semiha Topak）的论文。^③在文中，作者在规范的意义上传讨论了世俗主义在西方的不同理解，并将凯末尔党人在土耳其贯彻的世俗主义定性为法国式的积极世俗主义，作者认为土耳其实行这种世俗主义的原因是：为了反对旧政权（奥斯曼国家）与强大的乌莱玛（宗教学者）阶层，以及针对社会上存在的、作为强大的合法化工具的、公共领域中的伊斯兰教。作者建议，土耳其人要想在世俗主义的定义上达成一致，首先需要将世俗主义视为一个手段而不是目标，世俗主义者应该认可世俗主义是确保各种不同的信仰和非信仰自由实践的工具，同样地，正发党应该让其保守的民众确信，他们也必须学会与不同信仰的人和平相处，就像他们过去的奥斯曼祖先所做的一样。^④

此外，国内学者哈全安教授、郭长刚教授各自在研究中都曾涉及正发党问题。哈全安教授在《土耳其通史》中有一章专门讨论正发党，详述了正发

^① Jenny B. White, "Islam and Politics in Contemporary Turkey" in Reşat Kasaba ed., *The Cambridge History of Turkey*, Vol. 4, Cambridge University Press, 2008, pp. 357 - 380.

^② M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, 2009. 此处涉及的相关概念的讨论，详后。

^③ Semiha Topal, "Everybody Wants Secularism - But Which One? Contesting Definitions of Secularism in Contemporary Turkey", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 25, No. 1/3, September 2012, pp. 1 - 14.

^④ Semiha Topal, op. cit., p. 13.

党登上政治舞台的背景及其经济、政治和社会主张^①；郭长刚教授的论文《土耳其“民族观念运动”与伊斯兰政党的发展》认为，正发党是土耳其“民族观念运动”的流变，他将正发党定性为寻求在凯末尔主义和“民族观念运动”之间进行调和。^②

综上，从土耳其政教关系的现有研究状况看，大部分的研究属于事实性和现象性的描述以及解释，比如探讨凯末尔党人领导的自上而下的现代化进程做了什么、为什么成功，再比如探讨土耳其伊斯兰复兴的种种表现，建立了多少清真寺，出了哪些思想家和领袖人物，建立了哪些伊斯兰主义组织和政党，都有些什么主张或行动，以及出现伊斯兰复兴的政治、经济、文化、社会、宗教和国际原因，等等。这些研究，无论是个案性的，还是长时段的，大多属于描述性的研究，它们在增加了我们的知识的同时，可能也增加了困惑，在这种情况下，规范性的研究就显得尤为必要。^③当然，其他学者对世俗主义/政教关系的辨析，是本文探讨相关问题的基础，事实上，对世俗主义的规范性辨析，也是讨论伊斯兰主义复兴问题的基础和前提。因为，如果没有对世俗主义的清楚认知，就谈不上探讨伊斯兰主义挑战世俗主义的问题。本文旨在从规范性的角度讨论当代土耳其的政教关系。这不是关于某个具体问题的分析，而是就一个较为宏观性和理论性的问题进行辨析。与本文旨趣相近的是戴维森、亚乌兹等学者的规范性研究。值得注意的是，前述研究因为发表时间较早，因而没有结合最近土耳其政局的发展来考察正发党对土耳其世俗主义的态度和挑战，尤其是在土耳其宗教事务部的角色、军方的地位等方面，最近几年又发生了一些新变化，而亚乌兹等学者在自己作品中一直将土耳其军方视为最重要的世俗主义变量，对宗教事务部的角色的考察也流于泛泛。

这里需要另外指出的是，伊斯兰的复兴并不是人们的宗教虔诚发生了改

① 哈全安《土耳其通史》，上海科学院出版社，2014年版，第246~270页。

② 郭长刚：前引文。

③ 美国当代著名社会学家沃勒斯坦强调，“强固和划分描述性研究（研究特殊规律的）的人文学科和规范性的（研究普遍规律的）科学的方法论之争”是个“完全错误的辩论”，他认为，“如果所有的分歧被认真地用以对真实世界进行描述和解释，那么这些分析必须同时是历史性的和体系性的。”参见〔美国〕沃勒斯坦《沃勒斯坦精粹》，“导言”，南京大学出版社，2003年版，第4页。笔者赞同沃勒斯坦上述关于描述性（Descriptive/Idiographic）与规范性（Normative/Nomothetic）研究关系的观点，不过，在本文中笔者是在稍微不同的、更趋近字面意思的意义上使用这两个概念的，描述性指的是就特定现象或事物的表象进行描述，并提出初步的解释，规范性指的是在概念和理论清晰界定的前提下，对特定经验的解释、定性和验证。

变，其实质是伊斯兰的符号、话语和价值/伦理重新进入到政治和公共领域，此处需要注意区分的是，伊斯兰主义的（Islamist）并不等于是伊斯兰的（Islamic）。盖瑞·陆普（Gary Leup）指出，“Islamic”是“伊斯兰的”，当“穆斯林”（Muslim）一词做形容词用的时候，它与“伊斯兰的”是同义词，只是“伊斯兰的”使用的范畴更广一些，比如人们更多地说伊斯兰文明而不是穆斯林文明、艺术、科学（Islamic rather than Muslim civilization, art, science），也就是说“伊斯兰的”主要是指基于传统宗教的活动（traditional religion-based activity）。“Islamist”（伊斯兰主义的、伊斯兰主义者）一般是指“现代政治运动的观点和行动，其目的是根据伊斯兰法（Islamic law/sharia）的某种观念重构社会”；“伊斯兰主义”、“伊斯兰主义者”（Islamism, Islamist）则比较含混的概念，和平的、保守的、温和的、激进的、极端的、亲西方的、反西方的，都可以被包含进来。^① 伊斯兰主义被认为是一种政治意识形态，并不能代表伊斯兰教或穆斯林。^② 亚乌兹指出，在土耳其的语境下，“伊斯兰的”意味着“追求在日常生活的组织方面使伊斯兰的伦理和实践发挥显著作用。”^③ 本文主张以是否导入或复兴沙里亚来检视土耳其的伊斯兰主义问题：如果只是在伦理层面提倡复兴伊斯兰的价值观念和道德为目标，那么，这属于社会-文化层面的伊斯兰复兴，它并不挑战世俗主义的政教分离原则；如果主张在公共和政治领域中导入或复兴沙里亚，以取代世俗法律，甚至意图颠覆世俗主义、建立教权国家（如伊朗式体制），这就是伊斯兰的。基于此，建立更多的清真寺、提倡回归传统价值观，不能被直接等同于颠覆世俗主义。这个区分既是内容，也是标准。

土耳其的世俗化与伊斯兰的政治化的历史考察

土耳其共和国的世俗化要处理的是奥斯曼帝国的传统与遗产，世俗主义就是要确立新国家的新基础。奥斯曼帝国时代的一个重要特征是国家控制宗

^① Gary Leupp, “On ‘Islamic’ and ‘Islamist Terrorism’”, <https://www.counterpunch.org/2016/06/17/on-islamic-and-islamist-terrorism>, 2018-02-23.

^② Soner Cagaptay, “Muslims vs. Islamists”, <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/muslims-vs.-islamists>, 2018-02-23.

^③ M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, p. 5.

教，这一传统被共和国继承和发扬。^① 在奥斯曼帝国，君主位居顶端，集各项大权于一身，既是帝国最高的世俗君主（Sultan，苏丹），又拥有“哈里发”（Khalifa，真主的使者的继承人）的称号。苏丹之下设立国务会议，由数名大臣、大法官和国务秘书组成。通过君主颁布的世俗法和官僚体制的扩张，奥斯曼帝国从未成为严格意义上的伊斯兰神权国家。^②

奥斯曼帝国基于伊斯兰教法（沙里亚，sharia）进行统治，社会政治生活的各方面——司法、税收、军队、学校等——都要至少在理论上按照伊斯兰教法的原则进行组织。穆斯林在奥斯曼帝国处于优越地位。^③ 奥斯曼土耳其人信奉的是逊尼派伊斯兰教，追随较为温和的哈乃斐教法学派。^④ 在奥斯曼帝国时代，负责管理伊斯兰宗教事务的职位是谢赫·伊斯兰（Şeyhülislam），由君主任命。16世纪之后，负责宗教教育和教法实践的乌莱玛（ulema，宗教学者）阶层已经被完全整合进国家官僚体制，其任命和薪水由国家负责，这是奥斯曼帝国实现政治控制的重要和有效的方式。^⑤ 较新的研究认为，哈里发体制具有世俗性，乌莱玛阶层具有相当的自主性，能够在一定程度上限制君主的权力。^⑥ 奥斯曼帝国的君主有权力发布卡农（kanun），即一种以上谕形式出现的、被书写和编纂出来的世俗法律，理论上必须与伊斯兰教法相一致。卡农来自突厥-蒙古传统，强调统治者维护法律、秩序和共善的角色。亚乌兹认为，卡农有助于建立一个宗教法律之外的世俗领域，这一传统对20世纪奥斯曼帝国的世俗化具有重要影响。^⑦

从奥斯曼帝国晚期开始，学习西方进行现代化成为土耳其精英的追求。到20世纪初青年土耳其党人时代，以西方化为特征的奥斯曼帝国的现代化已经进行了100多年。帝国推行现代化的目标，不是要削弱伊斯兰教的影响，而

① Soner Cagaptay, *The Rise of Turkey: The Twenty-First Century's First Muslim Power*, University of Nebraska Press, 2014, pp. 147-148; M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, p. 19.

② M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, p. 19.

③ [日本] 林佳世子: 《オスマン帝国500年の平和》，講談社，2016年版，第245页。

④ Soner Cagaptay, *op. cit.*, p. 148.

⑤ M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, pp. 18, 19.

⑥ 日本学者、号称日本伊斯兰法研究第一人的中田考在其关于哈里发体制的最新研究中指出，不宜使用源于基督教-欧洲历史经验的“政教合一”概念来看待哈里发体制，他认为，基于伊斯兰法的起源是神启来称之为宗教法，是不合适的，在伊斯兰教中，法与宗教和政治是完全分离的，哈里发政权不止是在行政上而且在司法方面，也可以说是与宗教分离的“世俗”政体。参见[日本]中田考: 《カリフ制再興—未完のプロジクト、その歴史・理念・未来》，書肆心水，2015年版，第208~209页。

⑦ M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, p. 18.

是在继续维系伊斯兰的特性和地位的同时，平行地发展出来一套西方化的机制，目的是为了加强中央集权、富国强兵，以打败国内外的敌人，这些改革仍然是通过伊斯兰予以合理化的。^① 但奥斯曼帝国的改革仍然带来了在当时还不被称为世俗主义/世俗化的影响，比如，新式学校的建立削弱了乌莱玛阶层对教育的控制和影响，尽管这只是改革的“副产品”，因为它并不是改革的目标。^②

1923年土耳其共和国成立后，凯末尔大力推行世俗化改革，与奥斯曼帝国晚期的改革相比，共和国时代的改革首先是有了新的意识形态，把实现世俗主义、西方化不只是作为手段，而是作为了目标，因为欧洲被视为文明的代表，共和国初期的世俗化改革主要内容包括：废除哈里发；伊斯兰教各机构的财产收归国有；禁止苏菲教团的活动；废止伊斯兰教法典，采用欧洲的法律体系；推行欧式服饰，采用欧洲的历史和纪元；改革文字，废弃阿拉伯字母，改用拉丁拼音文字；实行小学义务教育，严格管制宗教学校；扩大民主，给妇女参政和参加社会生活的权利等。^③ 凯末尔党人是一批出身于军人阶层的进步主义者，他们把传统宗教树立为保守的、落后的、坏的内部敌人，世俗化就是从组织上消除建制宗教的各种影响，在教育上完全排斥宗教，重建法律的来源。通过废除苏丹和哈里发，凯末尔党人建立起人民主权原则，改变了政制合法性的基础。世俗化剥夺了伊斯兰教的传统权威和社会纽带作用，这一空白需要用新的原则和符号填充之，这就是民族主义。

凯末尔党人对宗教的态度和立场受其所处时代的某些重要思潮的深刻影响。凯末尔的思想并非他个人的原创，土耳其人在这方面的思想也不是原创性的。在凯末尔的求学经历中，世俗主义、进步主义、民族主义、实证主义、科学主义等来自西方的思潮，对他世界观的形成产生了深远影响。凯末尔自小并没有受过系统的宗教训练，对宗教也一向持有某种远距离的态度。凯末尔及其同时代的进步主义者都是科学主义者、实证主义者，在他们的历史观中，人类历史就是科学与宗教不断斗争的漫长过程，而斗争的必然结果就是科学的胜利、科学成为新的信仰体系；与此相对应，他们认为，“宗教是虚构

^① M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, p. 20.

^② Erik J. Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, I. B. Tauris, 2010, pp. 73–74.

^③ 曾涛 《“被管理的现代性”及其挑战者——对土耳其现代化进程的历史反思》载《史学理论研究》2009年第1期，第70~71页。

的现象，是由其先知在具体的历史条件下创造的”；他们视宗教为进步的障碍，为了实现民族的进步，就必须尽量压制乃至消除宗教的影响，并逐步完全以科学指导人类生活的方方面面。这种激进的科学主义发展到极端甚至认为应该废除诗歌，因为诗歌是“不科学的”。哈尼奥卢教授提到，19世纪中期有一种名为“庸俗唯物主义”的德国哲学，“它将唯物主义学说通俗化，把唯物主义、科学主义和进化论的普通观念融合为一种简单的信仰，并坚持科学对社会的作用。”^①这种思潮和运动在德国的影响微不足道，但对近代土耳其的一代精英产生了深刻影响，这种影响在奥斯曼帝国的最后几十年是非常普遍的，在其影响下产生的一种信念就是：要“摒弃宗教信仰”。青年土耳其党人及凯末尔主义者的意识形态基础就是这种“庸俗唯物主义”。

现代土耳其国家意识形态被概括为“凯末尔主义”，它包括共和主义、民族主义、平民主义、世俗主义、国家主义、革命主义六大原则，称为“六个箭头”（altı oku）。世俗主义在土耳其是最具社会影响力的原则。正如卡尔帕特所言“现代国家——也就是民族主义，不管是土耳其还是阿拉伯的民族主义——不可能永远同有组织的宗教行动相一致，特别是鉴于政治制度迟早需要从非宗教方面来证明其行为的正确。民族主义不可避免地要使世俗主义成为其自身生存的一个条件。”^②当代土耳其世俗主义的原则明确体现在1982年宪法的前言中，其潜台词是：民族国家的逻辑大于宗教的逻辑，民族国家的需要大于宗教的需要，国家大于宗教，国家高于宗教，宗教的普世主义必须让位于国家理性，必须让位于国家利益。

土耳其共和国在成为世俗民族国家时，当政者并未选择政教在严格意义上的分离，而是政治控制和利用宗教。其主要原因是，凯末尔党人对伊斯兰教有自己的理解，他们认为正统伊斯兰具有根深蒂固的排他性特征，因而，他们认为国家负有“驯服”伊斯兰的使命，这也是土耳其共和国延续奥斯曼帝国的控制宗教这一传统，并创立了宗教事务部的原因。^③当代土耳其激进世俗主义派仍然坚持对伊斯兰教这种理解，为土耳其实行激进世俗主义进行辩

① [土耳其] M. 许克吕·哈尼奥卢 《凯末尔传》，时娜娜译，商务印书馆，2017年版，第48~49页。

② [美国] 凯马尔·H·卡尔帕特 《当代中东的政治和社会思潮》，陈和丰等译，中国社会科学出版社，1992年版，第21页。

③ M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, pp. 149, 152, 153.

护，强调世俗主义不只是哲学原则，更是法律机制。^①

从1923年建国到1950年一直执政的共和人民党，强调的是科学的、理性的社会组织，同时，强调个人虔敬的重要性，而不是倾向于无神论。共和党人对信仰的这一解释类似于清教式的世俗主义，即强调《古兰经》的重要性，以及摆脱信徒个人与真主之间的中介的必要性。^② 土耳其共和国的世俗主义还规定了宗教信仰之自由和信仰的私人化原则，国家表示不会支持任何宗教，各宗教一律平等。

小许理和教授指出，自奥斯曼帝国末期的青年土耳其党人执政时代以来，土耳其的保守主义的政治反对派就惯于利用伊斯兰教来反对专制国家，同样地，世俗国家的支持者也总是倾向于给保守主义的政治反对派贴上反动派（irtica）的标签，他们的这种做法对各自阵营的动员都是有利的，而这种相互“塑造”一直延续至当代。^③ 1946年以后，在向民主制转型的同时，土耳其社会的伊斯兰复兴运动也如火如荼地开展起来。1980年军人干政后，土耳其国内的政治情况完全改观。政治极端主义被镇压而归于沉寂，国家希望利用自己版本的伊斯兰教来对抗各种激进的意识形态，土耳其新的国家意识形态变成了“土耳其-伊斯兰一体化”。在这种情况下，宗教机构、宗教观点和宗教象征物重新流行。很多之前的右派分子转向了伊斯兰，伊斯兰主义就取代了他们以前的意识形态。政治伊斯兰的发展主要就是表现为埃尔巴坎所领导的“民族观念运动”及其不同的政党组织，1996年繁荣党（RP）的上台是其顶峰。^④ 1997年军方发动的“二·二八”“软政变”以“反对世俗主义”为名推翻了繁荣党政府，并随后通过法律程序解散了该党，之后，土耳其的世俗建制更加强调传统饰物（比如伊斯兰头巾）的政治性，并坚决予以打压。但其结果却是进一步使土耳其宗教政治化了：凡是世俗国家反对的，伊斯兰主义就支持。在土耳其的数个法令中，在国家机关包括大学，佩戴伊斯兰头巾都被视为是对国家的世俗主义宪法原则的对抗，故一直被禁止。因此，我们可以看到，世纪之交的土耳其，伊斯兰头巾成为了最大的政治。这其中的逻辑

^① M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, p. 156.

^② David Shankland, *The Alevis in Turkey*, Routledge Curzon, 2003, p. 14.

^③ Erik J. Zürcher, op. cit., pp. 80-83.

^④ Nicole and Hugh Pope, *Turkey Unveiled: A History of Modern Turkey*, The Overlook Press, 1997, pp. 316-337.

辑就是：世俗国家将宗教符号予以政治化，伊斯兰主义者接受之，并通过组成政党，谋求控制国家权力，再为被政治化的符号以宗教自由的名义松绑。不过，埃尔多安政府拒绝将伊斯兰头巾与反世俗主义相联系。

对土耳其民众来说，伊斯兰不只是个人的超验意义上的信仰，它还是认同构建、归属感、价值伦理、生活方式、对正义的追求等，它涉及的方面很多，也因此，伊斯兰容易成为反抗不公的一种动员工具。另外，伊斯兰主义还发挥了批判现代性的重要角色。^①

从政教关系的角度说，宗教的政治化是民主化时代的典型特征，其原因除了政治解严外，更有世俗化本身的影响。民主化是对宗教管制的放松，宗教的公共性同时被释放了出来，政治是最重要的公共领域，以宗教参与政治就成了自然的选择，在土耳其这个方面最主要的表现就是组织政党，通过议会进行斗争。建立政党是土耳其政治伊斯兰的最主要表现。伊斯兰主义政党代表的是底层民众、宗教保守群体，是现代化和世俗化中的被边缘化的群体。

正发党与它的“前任”伊斯兰主义政党，比如繁荣党，并没有本质区别；如果说有，那就是它自己与前任主动切割，更加讲求策略，更加温和。比如正发党刻意强调自身的保守民主党的身份，而不是其伊斯兰认同。正发党为了适应现实，最初是对其亲伊斯兰的一面有所收敛，一直不将自身定义为穆斯林民主党，而是自认为保守民主党，该党的领导层也是表现出忠于共和国的核心价值与西方民主价值的样子。这样，他们就能比民族观念运动的其他“后裔”获得更广泛的支持。^②

但是，正发党对自身的伊斯兰主义、民族观念运动的疏离，并不意味着它切断了自身与土耳其伊斯兰运动的关系。^③ 正发党的支持者来源复杂：宗教保守主义者、民族主义者、边缘和底层民众、自由派、库尔德人等等，只要有必要，它就会去取悦于保守主义选民。正发党内存在两条路线：一个是温

^① Haldun Günalp, “Modernization Policies and Islamist Politics in Turkey”, in Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba eds., *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, 1997, pp. 57–58.

^② Ümit Cizre ed., *Secular and Islamic Politics in Turkey: the Making of the Justice and Development Party*, London: Routledge, 2008, p. 3.

^③ 伊莱特·埃尔图格鲁 (İter Erturul) 指出，正义与发展党的创立者们是非常现实主义的，他们在接受了“体制是无法否定的现实”的基础上，改变了繁荣党的政策和主张，但在另一方面，其与伊斯兰主义势力的关系，与“民族观念运动”阶段相比，也变得更加紧密了。イルテる・エルトゥールル：《現代トルコの政治と経済—共和国の85年史（1923～2008）》，第258页。

和现代主义的 20 世纪 80 年代的祖国党路线，另一个是民族观念运动的保守路线。这样的两种路线使得它也能够获得大部分的传统的民族观念运动的和宗教运动的组织的支持，并使一些其他的中右政党被边缘化。^①

正发党的世俗主义观

正发党并没有正式地挑战共和国的世俗主义原则，尤其是在埃尔多安执政之初，正发党仍然公开坚持和遵守世俗主义的原则。比如，2003 年在第一次正发党的议会党团会议上，作为党主席的埃尔多安概述了正发党的政策要点，其中他提到，“我们接受如下原则作为我们党的基石：土耳其共和国拥有统一、完整且团结的架构，是世俗（laik）、民主的法治国家”^②。这其实是土耳其 1982 年宪法的内容。正发党的党章如此写道“本党将宗教视为人类最重要的机制之一，而世俗主义是民主制的前提以及自由与良知的保障。本党反对将世俗主义解释和扭曲为宗教的敌人……我们党拒绝利用神圣的宗教价值和族性来实现政治目的。”^③

按照亚乌兹教授的看法，在土耳其的现实政治的框架中，由于限制基于宗教或种族的政治，正发党要想合法地活动，只能使用“保守民主派”的自我认同，并为了务实的目的，否定自身在起源上与伊斯兰主义的关联。但正发党的自我认同是有矛盾的，反映出其身份的复杂性，亦即摇摆于保守伊斯兰主义和民主主义之间。^④ 埃尔多安本人在伊斯兰主义问题上有不良记录，也是世俗派不信任正发党的重要原因。1994 年的时候，埃尔多安曾说“感谢真主，我支持沙里亚。”^⑤ 埃尔多安还曾强调世俗主义与穆斯林身份不兼容。^⑥ 这些都促使人怀疑其真实动机。所以，正发党是否存在使土耳其全盘伊斯兰化的议程，人们不得而知。

那么，从公开的言行来看，正发党对当代土耳其世俗主义秩序的挑战主要体现在哪些方面呢？检视正发党执政的十几年，我们不难发现，有几项议

① Ümit Cizre ed. , op. cit. , p. 6.

② Yasin Aktay ed. , op. cit. , p. 626.

③ M. Hakan Yavuz , *Secularism and Muslim Democracy in Turkey* , pp. 149 , 152 , 153.

④ Ibid. , p. 4.

⑤ *Milliyet* , November 19 , 1994.

⑥ M. Hakan Yavuz , *Secularism and Muslim Democracy in Turkey* , p. 4.

题是最具争议的：领导人的夫人戴头巾，推动居尔当选为总统，实行更严格的清真食品法，推动取消女性在公共场所戴头巾的禁令，实行更严格的禁酒令，力图推动使通奸成为罪行，让宗教中学的毕业生更容易进入大学，挑动世俗主义的定义问题，使童婚合法化，使宗教事务部日益伊斯兰化，以及“驯化”土耳其军方等等。到今天，上述这些议题，正发党大部分都实现了，尽管最初正发党遭到激烈的反对，甚至在 2008 年一度面临政党被解散的风险。不过，引发争议的上述议题大部分是关于社会生活方式的，而这些议题也往往被视为正发党挑战世俗主义的表现。这可以说是由土耳其特色的教俗之争，简言之，在土耳其，教俗之争的核心议题是围绕生活方式进行的。而根据门德列斯·齐纳尔的看法，像头巾问题、宗教学校的学生安排的问题，算不上什么严重的伊斯兰主义，这些问题和主张为土耳其其中右翼政党所共有。^① 限于篇幅，这里只讨论与本文的议题更为直接相关的话题，首先是关于正发党如何挑动世俗主义争议的问题。

近年来，正发党时不时挑动“世俗主义”议题，并在土耳其伊斯兰主义发展的框架中实现了“重新定义”世俗主义之意图。这里所谓伊斯兰主义发展的框架，是指这种关于世俗主义的“重新定义”，并不全是正发党的创新，毋宁说它是土耳其伊斯兰主义的一向主张。之所以要围绕世俗主义的定义做文章，主要是因为土耳其世俗主义建制过于强大，放弃世俗主义短期看是做不到的，而且风险过大。

2006 年，埃尔多安就曾发表他对世俗主义的“新定义”：“世俗主义的第一个维度是国家不应该按照宗教法构建……世俗主义的第二个维度是，国家应该保持中立，要平等对待各种不同的宗教信仰，并应该成为个人的宗教和信仰自由的保护者……因为上述特色，世俗主义是共和国的基础性、不可分割的原则。从民族解放运动以来穆斯塔法·凯末尔的正确决断，以及反映这些决定的理念，也已经被我们的民族完全内化，并成为不可分割的理念，这些必须被骄傲地捍卫。我认为，我们必须小心翼翼地避免把世俗主义的不可分割的理念变成‘社会不满’的领域。因此，对我们来说，有必要保护这些理念的含义和精神。”^②

^① İhan Uzgöl and Bülent Duru eds. , op. cit. , p. 314.

^② M. Hakan Yavuz , *Secularism and Muslim Democracy in Turkey* , p. 159.

亚乌兹教授认为，由于正发党之前的伊斯兰主义政党都被解散了，理由就是他们反对世俗主义，因而，正发党只能采取极其谨慎的迂回策略，所以，埃尔多安在上述言论中充满了矛盾，一方面要批评原有的世俗主义，另一方面还要表现得像是在捍卫凯末尔主义。^①

2006年时任大国民议会发言人的布伦特·阿伦奇（Bülent Arınç）引发了激烈的围绕世俗主义的争论。当时，他说，公共利益应该由人民的利益而不是国家的利益来决定，国家不能禁止或限制对每个人来说都有效的权利，不能针对人民中的特定群体，必须基于此对世俗主义进行重新解释。他将世俗主义界定为维系社会和平与妥协的机制，要求国家对信仰持中立态度，为信仰和崇拜的表达提供机会和自由，国家应该保护个人践行宗教信仰的自由。这在当时引起了土耳其军方总参谋长的激烈反映，认为阿伦奇是伊斯兰主义者，要颠覆世俗主义国家。^②

2011年正发党在第四次全国代表大会上发布了《2023年政治愿景》，比较系统地阐述了正发党的世俗主义主张。实际上，正发党表面上并不否定世俗主义，但在坚持政教分离的前提下，它更加强调整宗教信仰不受政治权力干预的自由，强调不同信仰的和谐共处。相对于凯末尔党人的以政治管控宗教的、积极的世俗主义来说，强调宗教信仰自由则是一种消极的世俗主义，必将为宗教活动打开更大的空间。其具体内容如下：在基本的人权与法律的基础上，我们想再次强调我们对于世俗主义原则的理解。世俗主义应该被理解为这样的一个原则，即国家与所有的宗教和信仰团体保持同等距离，任何人不得因其信仰而受到压制，而防止一种宗教凌驾于其他的宗教之上，并且将信仰自由作为民主制不可缺少的一部分。正发党坚持以上原则，我们将世俗主义视为国家对社会上所有的信仰和观点都能公平对待。正发党既不将世俗主义视为反宗教，也不将其等同于非宗教；有些人将世俗主义说成是反宗教的而以此诋毁世俗主义，正发党反对这种做法，我们将世俗主义视为所有宗教和信仰的保障。对正发党来说，世俗主义是一种宗教和良知自由的保障，是与各种宗教和信仰有关的崇拜得以自由安排的保障，是信仰宗教者解释他们的宗教信仰，以及无信仰者可以安排他们的生活的保障，也就是说，正发

① M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, p. 160.

② Ibid., p. 161.

党将世俗主义视为一个自由与和平的原则。正发党反对把神圣的宗教价值运用于政治，亦反对将宗教作为获取政治、经济或其他利益的工具。一个民主的国家应包容各种差异的存在，在这样的国家中，人们如果因为其宗教信仰而受到压制，制造对宗教信仰人士的压力，多元主义、共存的意愿、宽容与对话就会消失。正发党认为，因其选择和生活方式而歧视信教的人，或者利用宗教来给有不同生活方式的人施加压力，都是不可接受的。这些是反民主的态度，也与人权和自由相矛盾。^①

仔细分析上述内容，我们可以发现，土耳其的世俗主义已经被正发党重新定义了。埃尔多安党人强调的世俗主义，其侧重点与历史上的凯末尔主义颇为不同。凯末尔主义的世俗主义强调将国家和政治从宗教中剥离出来，最大程度上地将宗教的影响在各个公共领域予以弱化和边缘化，并强调国家对宗教的管控；埃尔多安强调的世俗主义说的是国家要平等对待不同信仰，其深意是强调穆斯林的信仰在威权主义的世俗模式下未获平等对待，戴头巾的权利等宗教自由过去未被充分尊重。

究竟正发党的世俗主义观是否能为土耳其社会各界所接受，以下事件是一个例证。2016 年 4 月 25 日，土耳其大国民议会议长伊司马仪·卡拉曼 (Ismail Kahraman) 公开发表言论，宣称土耳其要制定宗教性宪法，新宪法中不该有世俗主义的位置。这个表态在土耳其引起了轩然大波，人们普遍表示担心土耳其将彻底伊斯兰化，世俗主义国家体制将被颠覆。最大的反对党共和人民党 (CHP) 以及各种女权组织都表示，土耳其的现代国家体制包括民主制度都是建立在世俗主义的前提下，否则，土耳其将沦为一个教权国家。他们对卡拉曼发出了严厉批评，并将这股怒火引到对执政党——正发党的批评上来。

卡拉曼很快就澄清了自己的说法，并说这只是他个人的意见，不代表正发党。随后，正发党的多位领导人，包括名义上已经脱党、持守中立的总统埃尔多安，都纷纷表示那是卡拉曼个人的意见，不代表正发党的观点。但是，反对派仍坚持认为，如此重要的政治人物在公开场合谈国民都关注的修宪问题，不可能是卡拉曼个人的想法，而是代表了执政集团整体的或者说正发党

^① “Ak Parti 2023 Siyasi Vizyonu: Siyaset, Toplum, Dünya”, Eylül 30, 2012, pp. 24 - 25, <http://m.akparti.org.tr/site/akparti/2023-siyasi-vizyon>, 2018-02-12.

核心的想法，他们坚决要求卡拉曼辞职。^①

在此情势下，2016年4月26日，卡拉曼召开了一个记者招待会，他发表了声明如下：在伊斯坦布尔大学组织的以“新宪法、新土耳其”为主题的研讨会上，我表达了与新宪法有关的个人观点。在我全部的讲话中，我强调了有必要对写入1937年宪法中的“laiklik”这个术语进行定义。在我们的政治生活以及司法实践中，这个概念是作为限制和破坏个人及社会的权利与自由的工具来使用的，为严重的不公平对待开辟了道路。这种无权状态出现的基本原因就在于世俗主义这个概念没有被定义。我们的现行宪法中规定，土耳其是一个民主的、世俗的与社会的法治国家，但由于没有界定世俗主义，就为围绕宗教与良心自由这些概念的争议留下了空间。为了防止漫无边际的、过分的以及分裂人民的争论，我们必须对世俗主义下定义。从根本上说，世俗主义就是人们可以自由地选择与各种宗教和信仰有关的崇拜，信仰者可以获得法律保障，从这个角度而言，世俗主义体现为自由与社会和谐的原则。在我提到的“宪法是宗教性的”宣言中，我无非是想表达这样的愿望：我们的宪法为宗教和良知自由提供条文和精神上的保障。由此，土耳其新宪法中需要有关于“世俗主义为不同信仰团体确保自由”的明确表述。我的讲话需要以理智、逻辑且常识性的思维来理解。至于其他的评价所炒作的，显然是用心不良。^②

在澄清和辩解之后，卡拉曼关于世俗主义的言论引发的风波已经过去了，土耳其主流舆论中没有放弃世俗主义的主张。放弃世俗主义，很难说是否是正发党的真实意图。卡拉曼的做法很可能是，先由一个正发党高层领导人表示“自己”的观点，然后正发党等待这样的观点会引起怎样的反应，如果民众强烈反对，正发党就会强调说，这观点是该领导人的个人观点与正发党无关。一段时间以后，正发党的另外一个领导人会再提出一个类似的观点，但更易于民众接受。此时，如果民众的反应不那么强烈，他们会继续着手落实该观点的具体内容。所以，他们采用如此做法，以期寻找到最适当的时机达成自己的目的。

^① Burak Bekdil, “Turkey’s Parliament Speaker Calles for a ‘Religious Constitution’”, *Middle East Forum*, May 6, 2016, <http://www.meforum.org/5999/turkey-constitution>, 2018-02-12; also see *Hurriyet Daily News*, April 27, 2016.

^② <https://www.cnnturk.com/turkiye/tbmm-baskani-kahramandan-laiklikle-ilgili-yeni-aciklama>, 2018-02-12; <http://www.hurriyet.com.tr/meclis-baskani-kahramandan-yeni-laiklik-aciklamasi-40095021>, 2018-02-12.

借这个争议之机，正发党重申了自己关于世俗主义的理解和界定。埃尔多安强调的是政府公平对待各种宗教，与各种宗教保持同等距离。他强调应该回到自己 2011 年访问埃及期间对世俗主义的解释：有世俗的政体，但没有世俗的人（无国教、有信仰），世俗主义不等于无神论。实际上，埃尔多安所谓回到 2011 年的解释，也就是正发党《2023 政治愿景》中的表达。

从卡拉曼事件和正发党以及埃尔多安的态度看，他们并没有完全放弃世俗主义，但对世俗主义的强调的侧重点有所变化，综合来看，土耳其原有的政教关系尚未受到根本性的冲击。但正发党高层不断“试水”的做法，使他们的真实目的蒙上了一层迷雾。

宗教事务部与土耳其政治的伊斯兰化

土耳其宗教事务部（Diyamet Şleri Başkanlığı）^① 是理解土耳其政教关系的重要切入点。宗教事务部建立于 1924 年 3 月 3 日，它自陈是奥斯曼帝国时代的谢赫 - 伊斯兰（有译为“大教长”）这一机构的继承者。^② 土耳其宗教事务部首次于 1961 年出现在宪法文本中。不过，这在当时遭到了部分知识分子和政客的抱怨，他们认为宗教事务部的存在有违共和国的世俗主义原则，理由是：既然共和国是世俗的，那么它的体制里就不该有宗教人士，国家和宗教事务应该分离，国家体制中存在一个提供宗教服务的部门，违背了确保信仰和良知自由的世俗主义原则。^③ 不过，1971 年，土耳其宪法法院做出判决，宗教事务部不是一个宗教机构，而是一般性的行政机构，故与世俗主义原则不矛盾。^④ 在 1982 年宪法中规定“在一般行政体系中的宗教事务部，忠于世俗主义原则，不参与任何政治观念和思想，目的是为了民族的团结与统一，有专

① 土耳其宗教事务部当前雇员超过了 11 万人，包括中央和地方两级机构，在中央层面包括：部长、副部长、宗教事务高等委员会、《古兰经》认证委员会、宗教服务部、宗教教育部、朝觐部、宗教出版部、外事部，在地方层面有省级和县级的穆夫提办公室、教育中心和《古兰经》课程，具体可参见该部门的官方网站：<http://www.diyamet.gov.tr>，2018 - 02 - 12。

② [Http://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/11/diyamet-isleri-baskanligi-kurulus-ve-tarihcesi](http://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/11/diyamet-isleri-baskanligi-kurulus-ve-tarihcesi)，2018 - 02 - 12。

③ Rıfan Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: mam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet Şleri Başkanlığı*, İstanbul: TESEV Publishing, 2007, pp. 57 - 59.

④ Hadi Adanah, “The Presidency of Religious Affairs and Principle of Secularism in Turkey”, *The Muslim World*, Vol. 98, Issue 2 - 3, 2008, pp. 234 - 238.

门的法令规定其职责。”^①

很多学者关注了土耳其宗教事务部的政治化，但在笔者看来，讨论土耳其宗教事务部的政治化这个问题并没有多大意义。如前所述，该机构作为附属于总理的一个政府部门，本身就被认为是国家的行政机关，它当然是国家政治的一部分，从来就不是独立的或自治的，也就无所谓政治化。它的设立其实对国家的世俗主义政治来说是一把“双刃剑”。因为，其角色是随着掌握政府和国家权力的集团的变化而变化的。在正发党上台之前，多种政治势力包括军方都曾力图影响和控制宗教事务部，以实现自己的政治目标。^② 当世俗主义者掌握了政府和国家权力的时候（在正发党之前，基本上都是这样），宗教事务部就被用来保护和捍卫世俗主义，推广国家认可的世俗版本的伊斯兰教，打压传统宗教人士的社会权威，防止社会的伊斯兰化。^③ 但问题是，当正发党这样的具有伊斯兰主义背景的政治力量控制政府之时，假以时日，宗教事务部自然也会随着风向而改变。

冷战结束以后，一方面，土耳其国内社会层面的伊斯兰复兴日益发展；另一方面，宗教在国际政治中的角色日趋活跃和重要。随着国内外事务的扩张及其与政府关系之性质的变化，土耳其宗教事务部的财政和政治权力也在日益增长，尤其是在正发党当政时代，宗教事务部从以往国家设定的捍卫世俗主义的角色变成了正发党和埃尔多安的政治工具，多次选举中宗教事务部给各地伊玛目施加压力，要他们为正发党拉票，在2017年的修宪公投中也不例外。^④

在正发党执政时期，宗教事务部的预算逐年增加，而且增幅经常达到20%左右：2002年预算约5.5亿里拉，2003年约7.7亿里拉，2004年是11.26亿里拉，2006年是13亿里拉，2010年约26.5亿里拉，2012年是38.9亿里拉，2013年约46亿里拉，2015年是57.4亿里拉。^⑤ 这个数字的增长并

① [Http://www.diyenet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//1/diyenet-isleri-baskanligi-kurulus-ve-tarihcesi](http://www.diyenet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//1/diyenet-isleri-baskanligi-kurulus-ve-tarihcesi), 2018-02-12.

② Ceren Lord, “The Story Behind the Rise of Turkey’s Ulema”, <http://www.merip.org/mero/mero020418>, 2018-02-12.

③ ştar Gözaydın, *Diyenet*, İstanbul: İletişim, 2009, pp. 245 - 246; Smail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’si’nde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul: Dergah, 2008, p. 51.

④ Pinar Tremblay, “How Erdogan uses Turkey’s mosques to push ‘yes’ vote”, *Al-Monitor*, April 12, 2017.

⑤ [Https://cmbserbestbolge.wordpress.com/2015/08/19/yildan-yila-diyenet-isleri-baskanligi-dib-butcesi-ve-onunla-yapilabilecekler](https://cmbserbestbolge.wordpress.com/2015/08/19/yildan-yila-diyenet-isleri-baskanligi-dib-butcesi-ve-onunla-yapilabilecekler), 2018-02-22.

没有停止，2018 年土耳其宗教事务部的预算达到 77 亿里拉。^①

在正发党和埃尔多安的控制下，土耳其宗教事务部日趋“伊斯兰化”，这个定性是相对于国家法律对该机构的规定而言的。如前所述，宪法规定土耳其宗教事务部是一个政府行政机构，而不是宗教机构，但在正发党时代，土耳其宗教事务部日益发挥着服务于伊斯兰主义的功能。

土耳其宗教事务部在正发党时代日益党派化，其表现是发布有利于当权者的教令——“法特瓦”(fatwa)。近期也是最重要的一个例子是 2016 年 7 月 15 日“未遂政变”发生后，宗教事务部迅速站在正发党政府和埃尔多安一边，紧急动员全国的宗教人士发动民众上街支持政府。当埃尔多安发出让民众上街阻挡军人的呼吁后，土耳其国家宗教事务部随即通知全国近 9 万座清真寺念传统阿拉伯语的赞词，以警示民众发生了大事，念完赞词之后又用土耳其语号召民众上街反对政变。被称作“索俩”(sela/salah) 的古老赞词相当于“穆斯林的动员令”，它具有宗教功能，常常在遇到重大事件时念诵。^②土耳其平均不到 1 000 人就拥有一座清真寺。当配备了扩音器的清真寺宣礼塔传出动员教众反对政变的声音后，其在特定范围内所产生的影响力则超过了所有现代媒介。一个值得注意的现象是：当人们谈论土耳其的伊斯兰复兴时，总是提到更多清真寺的兴建，事实上，正发党在执政期间兴建了成千上万的清真寺，包括土耳其最大的位于伊斯坦布尔最高山顶的清真寺。^③

因而，2016 年的“未遂政变”也被认为是宗教事务部地位迅速上升的一个转折点。2016 年 8 月初，土耳其宗教事务部召集了全国舒拉(şura)会议，并针对“葛兰恐怖主义组织”(FETÖ)做出了 17 条决议，之后又向全球以 8 个语种发布了关于“葛兰恐怖主义组织”的报告。^④土耳其宗教事务部的决议和报告主要是否定和攻击葛兰运动，并将其定性为“滥用宗教的秘密组织，表明温和，实则包藏祸心”。值得注意的是，宗教事务部在这期间是以某种正

^① <https://www.evrensel.net/haber/338935/2018-butcesi-kabul-edildi-savunmada-artis-yuzde-41>, 2018-02-22.

^② <http://www.dinihaberler.com/diyanet/diyanet-tum-personelini-goreve-cagirdi-h96031.html>, 2018-02-22.

^③ 按照土耳其宗教事务部的数据，2006 年土耳其有 78 608 座清真寺，到 2016 年达到 87 381 座，2017 年底则已突破 90 000 座，https://www.diyanet.gov.tr/UserFiles/CKUpload/Upload/istatistik_2016/2_1_cami_sayisi.xls, 2018-02-22; <https://www.cnnturk.com/turkiye/diyanete-bagli-cami-sayisi-2017de-90-bine-ulasti>, 2018-02-22.

^④ “FETÖ Abuse of Religion Exposed in 8 Languages”, *Daily Sabah*, December 12, 2017.

统宗教权威的形式发挥作用的，是以宗教服务于政治的，而不像是一个世俗国家的行政机关。在“未遂政变”后，土耳其宗教事务部成为捍卫埃尔多安政权，打压葛兰运动的重要力量。

土耳其宗教事务部日趋伊斯兰化的表现就是不时发布具有中世纪色彩的教令，引发土耳其社会的教俗之争。2017年底，土耳其国家宗教事务部发布教令称，如果丈夫称其妻子为“姐妹或母亲”，两人就将被视为“已经离婚”。但如果双方之前未曾离过婚，仍可再次结为夫妻。该报道还称，土耳其宗教事务部此前曾出台离婚教令，规定夫妻两人可通过电话、传真或电子邮件等方式离婚，只需男方3次说出或写出“talaq”（阿拉伯语，意为“离婚”），但妻子必须确认信息发送者是否系其丈夫。^①

关于土耳其婚姻法律方面的问题，3次“talaq”是传统上有教法基础的关于穆斯林离婚/休妻的规定（triple talaq），尤其是哈乃斐教法学派比较盛行此种方法。不久前，印度出台法律要严格限制这种做法——印度拟立法禁止穆斯林男子“立即离婚”的行为，即说3次“talaq”即可休妻的行为。此前最高法院已裁定此行为不合宪法，但此现象屡禁不止，因此惩罚违反者的议案已交印度国会讨论，如果通过，即违反者可能将被判处为期三年的有期徒刑。实际上，在2016年12月的时候，欧洲法院判定“talaq”离婚在欧盟属于非法。有些伊斯兰国家也依据世俗法律禁止了3次“talaq”离婚的做法。

根据笔者查阅的原始资料，前述“法特瓦”是土耳其宗教事务部的宗教事务高等委员会做出的，按照土文的报道，只有当其丈夫带着离婚的意图说“你是我的妈妈”、“你是我的姊妹”时，才可以算离婚。“如果一个男人在说这些话时，意图借此解除婚约，在此情况下，那么‘随哈尔’的赎罪就是必要的。”也就是说，这种离婚方式是不被鼓励的，需要“赎罪”。对于“随哈尔”，宗教事务高等委员会定义如下：一个男人的妻子，被其丈夫类比为他的母亲、姊妹、姑、姨这些绝对禁止与之婚配的人中的一个，或者被说成是这些人的背、肚子或小腿等被禁止的器官。该委员会补充说，如果是为了表达爱和尊敬，男人对妻子，说“你是我的妈妈”、“你是我的姊妹”，这种情况

^① 严翔 《土耳其：丈夫只需称妻子为母亲或姐妹即可视为与之离婚》，载人民网：<http://m.people.cn/n4/2017/1227/c57-10318784.html>，2018-01-12。

虽然也是不鼓励的，但只是出于口头习惯而不是带有（离婚）意图的，没有必要赎罪。^①

根据资料，“随哈尔”作为伊斯兰之前的“蒙昧时代的习俗”以及一种离婚的方法，是伊斯兰教曾经禁止的行为。根据土文的报道，我们可以看出土耳其宗教事务部也并不是要鼓励或者说积极肯定通过“随哈尔”离婚的行为。但即便如此，对于这样的一个问题，土耳其宗教事务部在当下拿出来谈事，并认为这种做法可以当作离婚的依据，本就是那个颇能引发争议的问题。

前述问题在当代土耳其的出现，实际是正发党治下的政治与社会日益从原有世俗主义道路退却的某种迹象和表达形式（虽然还没有达到实质性的变化）。这也是为什么世俗主义者自始至终都不相信伊斯兰主义者的原因。世俗主义者不相信“保守民主主义”的说辞，他们认为：伊斯兰主义，无论激进的或保守的，甚或自由的，无论加上什么定语，其最终目标都是追求沙里亚化。在这些有争议的跟宗教相关的问题上，正发党的态度、倾向性和作为时不时就刺激世俗主义者的进一步怀疑。

土耳其军队：被“驯化”？

军队一直是土耳其最重要的世俗主义的堡垒和捍卫者。在 1938 年 10 月 29 日，也就是在凯末尔去世不久前，他给土耳其军队留下很高的期许，称军人肩负着保卫土耳其共和国、打败国家的内外威胁的重任！这段话现在刻在位于安卡拉的国父陵的一面墙上，在非常醒目的位置，如下所述“他们的胜利与业绩跟人类的历史同步，任何时候都高举胜利与文明的火炬，这就是英雄的土耳其军队！既然你们曾经在最为危险和困难的时刻使你们的国家免于压迫、灾难与敌人的入侵，我毫不怀疑，在这个共和国硕果累累的时代，在配备所有现代武器和军事科学手段的情况下，你们将以同样的忠诚履行你们的职责。我和我们伟大的民族确信，你们时刻准备着完成你们的使命，捍卫土耳其人祖国与同胞的荣誉和尊严，使其免于各种威胁，不管这威胁是来自国内还是国外！”^②

^① [Http://t24.com.tr/haber/diyanet-esine-anam-bacim-diyen-erkek-bosannmis-sayilir-520163](http://t24.com.tr/haber/diyanet-esine-anam-bacim-diyen-erkek-bosannmis-sayilir-520163), 2018-02-12.

^② 译自笔者在阿塔图尔克陵拍摄的图片。

凯末尔留给军队的这段话，类似于“遗嘱”，经常成为土耳其军人干政的借口。土耳其的历次军人干政从没有建立过长期的军事统治，恢复秩序的任务完成后军人即回到军营里，还政于文官。忠于国父的原则和遗产，是土耳其军队政治教育的重要内容。这可以用1980年军人干政的主导者凯南·埃夫仑（Kenan Evren）将军的一句话来说：“土耳其武装力量……总是忠于凯末尔主义、忠于国父、忠于他的教导与原则，从未脱离国父所设定的道路。而且，他们是国父之革命与训诫以及土耳其共和国之福祉的最忠诚、最有力的捍卫者与保护者。”土耳其军人历次干政还有法律依据，埃夫仑说：“1980年9月12日，土耳其武装力量根据军队的《国内职责法典》干预政治，接管了国家的管理，《国内职责法典》赋予了军队‘捍卫与保护土耳其共和国’的责任。”^①

不过，埃夫仑将军提到的上述依据已经在2013年7月在正发党的主导下被修改了。原《国内职责法典》（Ç Hizmet Kanunu）的第35条是“武装力量的职责是按宪法规定保护与捍卫土耳其国土与土耳其共和国。”此条修改后变为“武装力量的职责是保卫土耳其国土免受外来威胁和危险，是确保作为一种威慑的军事力量之维系与加强，是根据议会决议完成海外任务，以及帮助维持国际和平。”很显然，新法典更强调军方对付外来威胁的作用。原法典的另一条曾把军队的职责定义为“有责任学习和运用兵法，以确保土耳其国土、独立和共和国。”这一条修改后，就把军队的职责限定为“有责任学习和运用兵法”，后面的干脆删掉了。这样一个法律条文上的变化，已经清楚地体现出土耳其军队地位历史性的巨大变化。^②

2013年正发党力主修改军队的《国内职责法典》，其背景是2007年的所谓“电子干政”事件。2007年，出身于正发党的居尔（Abdullah Gül）参选总统时，军队对其不满，认为他不能捍卫世俗主义（总统一职在土耳其人心目中具有世俗主义符号的功能，但居尔的夫人戴头巾），故当年的4月27日晚军队在自己的网站上挂出了一个电子备忘录，申明了坚定捍卫世俗主义的立场。“在总统选举中出现的问题是集中在对世俗主义的辩论上。土耳其武装力量关注着最近的事态发展。不应忘记的是，土耳其武装力量是那些辩论的

^① The General Secretariat of the National Security Council, *September 12 in Turkey: Before and After*, Ankara: Ongun Kardeshler Printing House, 1982, “Foreword”.

^② “TSK 35. madde değiştirildi”, <http://www.hurriyet.com.tr/tsk-35-madde-degistirildi-23718265>, 2018-02-22.

一部分，也是世俗主义的坚定捍卫者。而且，土耳其武装力量坚决反对那些辩论和否定性的评价，它将在任何必要的时候以公开和清晰的方式展示其态度与行动。”^① 这个备忘录由总参谋长亚萨尔·卜余卡内特（Yaşar Büyükanıt）亲自执笔，由此被称为“电子干政”。^②

不过，军方最终并没有出手干预，居尔在第二次选举中顺利当选为土耳其第11任总统。正发党在这个过程中并没有屈从军方的压力，它自始至终宣称将继续坚持土耳其的世俗主义方向，坚持加入欧盟的国家政策，继续推进土耳其的经济发展。军方没有干预的原因是它正日益失去民意的支持，^③ 而正发党的政绩优良，民意支持率很高，干政更可能引发土耳其的经济倒退和社会动荡，军方不愿意背负这样的罪名。

2007年的“电子干政”是土耳其军队最后一次正式地、高调地、立场统一地表达对世俗主义原则的忠诚与捍卫。因为在这之后，土耳其军队就陆续陷入了几件所谓的政变大案之中，牵涉面极广，数百名军官被捕。报道称，这是因为埃尔多安一直图谋控制军队，清除其中的危险分子，在这一过程中，埃尔多安联合了葛兰的追随者，先是在军警、情报和法院系统里安插自己的人，然后让他们去秘密调查军队。自2007年开始，因涉嫌所谓“大锤案”（balyoz davası）、“于都斤山案”（“Ergenekon”，即突厥人神话中的发源地）及相关其他案件，先后有几百名高级军官（包括前参谋总长和陆、海、空军司令）、警官、法官被捕，还有许多现役军官被迫退休。^④ 2013年8月，涉“于都斤山案”的19名退役或现役军官被判处终身监禁，理由是他们属于自称捍卫土耳其民族认同和凯末尔世俗主义的极右翼恐怖组织，是渗透进国家体制的“隐秘国家”（derin devlet），他们密谋推翻埃尔多安的正发党政府。但是，案子的审判过程和证据都存在巨大争议。随着葛兰运动与埃尔多安集团关系的恶化，这些涉及大量军人的案子又一一被推翻了。^⑤ 2014年3月，被监禁的“于都斤山案”涉案人员被释放，随后此案被定性为“葛兰恐怖主

① *Turkish Daily News*, April 30, 2007.

② “27 Nisan E - Muhtırası”, <http://darbeler.com/2015/05/18/27-nisan-e-muhtirasi>, 2018-02-22.

③ Soner Cagaptay, *The Rise of Turkey: The Twenty-First Century's First Muslim Power*, University of Nebraska Press, 2014, pp. 51-54.

④ Soner Cagaptay, *op. cit.*, pp. 49-51.

⑤ Burak Bekdil, “Turkey's Intra-Islamist Struggle for Power”, <http://www.meforum.org/6155/turkey-islamist-vs-islamist>, 2018-02-17.

义组织”对军人的构陷。2015年3月，“大锤案”的涉案人员也被释放。负责“于都斤山案”的检察官已逃亡亚美尼亚，土耳其政府称他与葛兰运动关系密切。^①之后，土耳其正发党政府对葛兰追随者的清洗日益扩大。

学界一般认为，通过与葛兰运动联手，正发党与埃尔多安已经“驯化”了土耳其军队，使其被置于文官政府的控制之下。^②正发党在过去正是利用欧盟对成员国资格的要求，一步步限制和排挤军方代表的世俗集团在土耳其政治舞台上的影响力，这有两层重要的意义：一是结束了长期以来平民政治屡屡被军事政变（干预）所打断的历史；二是通过打压军方的政治影响力，为保守的伊斯兰势力打开了更大的发展空间，巩固了其在保守的、宗教虔诚的选民中的地位。军方一向是作为凯末尔主义的坚定捍卫者，“认为土耳其是世俗国家，所以才有民主，哪怕是温和的伊斯兰也不能与世俗主义并存”。^③如果军方被“驯服”这个判断最终证明属实，那么可以说，在未来土耳其的政教关系中，一个最重要的世俗主义力量将缺席。

余 论

通过上述分析，我们不难发现，在正发党时代，土耳其的政教关系/世俗主义不断遭到保守伊斯兰主义的“试水”式挑战，虽然尚无法判断正发党的真实意图，但历史地看，土耳其传统的世俗主义遭到的挑战，内含于其自身的特性之中。土耳其的世俗主义既是革命性的进步主义原则，又由威权主义予以保障。随着土耳其民主化进程的发展以及全球化进程中新兴保守中产阶级的兴起，伊斯兰主义政治成为以往被边缘化群体的参政方式，他们的合理化方式就是将自身描述为民主的拥护者、宗教之自由的争取者和捍卫者。^④伊斯兰主义政治的这种挑战方式，部分地就是由土耳其的传统世俗主义所塑造的。^⑤不能说双方

① [Http://www.reuters.com/article/us-turkey-coup-trial-idUSKCN0XIIWS](http://www.reuters.com/article/us-turkey-coup-trial-idUSKCN0XIIWS), 2018-02-17.

② 丹尼·罗德里克（Dani Rodrik）：《葛兰运动在土耳其》，载《南风窗》2013年第20期，第88~89页，<http://www.nfcmag.com/article/4296.html>，2018-02-12。

③ Ümit Cizre, “Ideology, context and interest: the Turkish military”, in Reşat Kasaba ed., *The Cambridge History of Turkey*, Vol. 4, Cambridge University Press, 2008, p. 323.

④ Nicole and Hugh Pope, *Turkey Unveiled: A History of Modern Turkey*, The Overlook Press, 1997, p. 317.

⑤ 亚乌兹认为，土耳其的宗教保守主义者和传统世俗主义者在对世俗主义的理解上是相互塑造的，其结果是保守主义者强调宗教之自由，而激进世俗主义者日益将世俗主义理解为免于宗教影响之自由。M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, p. 147.

是水火不容的零和博弈，但双方的斗争性是明显的，既是意识形态的，更是利益驱使的。总之，笔者对土耳其当代政教关系及其发展趋势有如下理解：

首先，土耳其世俗主义的危机，其实质是法国式单一共和制的现代性政治危机。^① 法国的共和制模式源于1789年大革命，其神圣教条就是对共和制的单一化理解，共和政体的整合模式是根据“不管个人出身为何，都是共和国的平等公民”这一原则，用口号表达出来就是“自由-平等-博爱”，在这些价值之外，任何别的价值或认同都没有地位、不再重要。显然，上述共和制的原则是“抽象的、口号化的”，实际上也是专制的，因为它的原则不容置疑。但在实践中，这又是有问题的，所谓共和制下的公民平等，并不会在同一化和单一化的条件下自然获得。它总是以抽象形式表达所谓“共和价值”。共和国由同一的、单一的公民构成，这样每个人就都是公民而不是个人。这实际上并不符合人类存在的真实状态，人类绝不仅仅作为一个政治体所赋予的公民身份而存在，他们还有其他的身份，比如是女人或男人，属于某个种族或者宗教，等等。^②

强化以国家-共和制为中心的公民权，实际上等于是排除了多元性。在这个模式下，又延伸出来禁止人们在公共场合佩戴有明显有宗教含义的饰物^③，这就是要人为地抹杀个人的身份，使人被装进单一化的共和制的套子里。实际上，这里面的一个历史性的逻辑就是极端反传统，把传统视为落后的或者与共和国不相符的东西。

土耳其采纳了法国的政治模式。这个模式的基础也是源于共和制，以抽象的现代公民身份来代替具体的穆斯林或非穆斯林。在土耳其，共和国的价值是世俗主义的、现代的、欧洲式的，传统则是落后的标志，是最终要消除的。基于这样一种理解，其结果就是在公共领域中长期排斥伊斯兰教，伊斯兰的公开表达不被鼓励、甚至被歧视和打压。然而，反抗也是从这里开始的，伊斯兰知识分子、行动者和政党，将自身描述为共和-世俗主义的受害者，从这个意义上发起了对世俗主义的攻击，从而造成土耳其世俗主义的危机，这显然带有后现代反抗现代性的色彩。

① 关于这一点，可以参考查尔斯·赫施肯（Charles Hirschkind）对奥利弗·罗伊（Olivier Roy，*Secularism Confronts Islam*，New York: Columbia University Press，2007）一书的批评，see *International Journal of Middle East Studies*，pp. 145-147。

② See <http://www.habervitrini.com//gundem/ateist-musulman-olur-mu-722866>，2018-02-22。

③ 曾涛《宗教饰物的潜台词》，载《世界知识》2004年第7期，第61页。

正发党将土耳其认同的主体性定位在“穆斯林”身份，其与欧盟的接近则被解释为“自反性现代性/行动”，也就是从对现代性的传统理解，已经转变到了一种风险社会的状态，“其中人们被期待生活在一个更大的多样性之中，由此构成不同的、相互矛盾和全球性以及个人性的风险。”正发党对现代性的追求被视为是对凯末尔主义现代化方案在现代性新阶段的一种“自我面对”和“自我批评”的进路。^①

其次，长期以来，影响土耳其人对本国政教关系态度的是“恐惧感”。伊斯兰主义政党在土耳其一直不被世俗主义集团所信任。正发党自始至终被土耳其的世俗集团所担心，因为它无疑具有深深的伊斯兰主义的血统，“正是正发党将其伊斯兰友好型的特征与‘认真的民主方案’相结合，这才是土耳其共和国的世俗权力行使者所厌恶的。”^②

对此，一位学者说得更为直白——“恐惧是土耳其世俗主义的根本特征（Fear is the underlying characteristic of secularism in Turkey）。土耳其政治精英恐惧的是‘反动的伊斯兰’（Reactionary Islam），换句话说，恐惧的是正在蔓延的或暴力的激进伊斯兰主义。如果说世俗主义已经成为社会大部分人内化了的话语，主要的原因就是这种恐惧的成功的再生产。土耳其的政治和知识精英一直在一种特定的关于伊斯兰教的话语的基础上生产这种恐惧，这种话语将社会两级化为相互对立的集团——‘好的穆斯林’与‘坏的穆斯林’。在公共辩论中，这一话语通过一种对过去的特殊利用被再生产，它培育了一种与‘坏的穆斯林’不断斗争并恐惧之的状态。这种恐惧经常导致各行各业的世俗主义民众，包括大学教授和高级法官加入到军官势力中，去捍卫世俗的政权，他们通常在国父陵聚集。”^③ “由于政治的和知识的精英不断地将这个恐惧再生产和大众化，国家强制的凯末尔世俗主义作为一种意识形态，被渐渐地转变成了一个市民的意识形态（Civil Ideology）。”^④

虽然土耳其的世俗建制派的担心是正发党有秘密的伊斯兰化计划，但有学者认为，政治伊斯兰在伊斯兰认同上有自相矛盾和不一致的地方，而且是

① Ümit Cizre ed. , *Secular and Islamic Politics in Turkey: the Making of the Justice and Development Party* , London: Routledge , 2008 , p. 6.

② Ibid. , p. 1.

③ Umut Azak , *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism , Religion and the Nation State* , London: I. B. Tauris , 2010 , “preface. ”

④ Ibid. , “preface” , p. xiii.

交互式形成的，这正是它的创造性和力量的源泉。无论是世俗派还是正发党的政治伊斯兰，都不是铁板一块或者单向度的。他们之间也不是只有冲突，还包括“接受自身某些权力的收缩，建立某些联系，避免冲突，以及着手一些‘新鲜的’方向和结盟”。^①

土耳其世俗国家的合法性很大程度上植根于将伊斯兰“他者化为”为一种“非现代的东方特性”的符号。由此，世俗建制和正发党的冲突一开始就是注定了。也正是为了反对正发党，土耳其的世俗力量组织了共和国历史上最为无情的、也是最为极化的反对正发党的运动。但困惑在于：“这一反对正发党的运动者提出的问题是，土耳其世俗主义者的不安全感和不信任感是来自土耳其军方对一个有着反世俗案底的执政党的伊斯兰化政策的担忧，还是他们恐惧由欧盟所启迪的改革将把政治权力转移到选举出来的文官手中。”^②

再次，当前，土耳其政教关系并没有发生实质性的改变。未来土耳其政教关系的发展，更多地取决于埃尔多安个人。土耳其的伊斯兰复兴主要是社会-伦理意义上的文化复兴，而不是全面恢复沙里亚的政治伊斯兰主义；土耳其的世俗主义尚未在根本上被挑战或撼动，没有发生根本性的变化。

如果伊斯兰复兴的终点是建立类似于伊朗的那种教权体制，从这个角度说，土耳其离这个“终点”还很遥远。目前，我们还很难看出其终点是什么。从伊朗的历史经验来看，其教权国家是在推翻王权专制的基础上建立的。对土耳其来说，并不存在一个可以被颠覆的目标。土耳其的世俗主义体制是一个政-法体系，其根本之处是宪法，从埃尔多安的修宪来看，他并没有接受有人提出来的废除世俗主义，他要的是总统制；总统制的通过，又使得埃尔多安的个人权势增强。如果2019年他在土耳其转变为总统制之后参加并赢得第一届选举（目前来看，没有太大的悬念），那么，土耳其政教关系的走向将更多地系于埃尔多安个人的身上，尽管不确定性仍然很大，但也使人们的观察更加聚焦了：埃尔多安是满足于当一个“苏丹”，还是有更大的雄心推动“哈里发”的历史性复活？目前，对埃尔多安来说，其实是一个问号“既集大权，干何大事”？

另一方面，再以伊朗的历史经验来看，埃尔多安自己显然不是霍梅尼式的人物，他没有霍梅尼那样的宗教权威和威望。具有宗教威望的葛兰，自20

① Ümit Cizre ed. , op. cit. , p. 3.

② Ibid. , pp. 1 - 2.

世纪末以来就住在美国，更重要的是，他现在是在埃尔多安的死敌。自2016年的“未遂政变”以来，土耳其最大的政治则是：对内是清剿“葛兰恐怖主义组织”，对外是打击库尔德分裂主义。目前，人们还无法证实埃尔多安有将土耳其转变为伊斯兰国家（Islamic State）的计划、方案或迹象。至多我们可以说，埃尔多安及其集团在土耳其所做的事情，是典型的伊斯兰主义政治的，无非是要巩固权力，并以各种“小动作”坐实凯末尔党人长期不断再生产的对宗教狂热的恐惧。激进的世俗主义者和伊斯兰主义者仍在“合谋”以不同的方式来延续那个恐惧，为其再生产做着自己的贡献。

关于正发党与埃尔多安时代，因为距离今天太近，而且还在演进中，并不是一个完整意义上的研究对象，因而，迄今仍是追踪性、报道性的研究为主，其共同特点是：在初期，大部分人对正发党的改革主义持肯定态度，同时也看到了其日趋保守化的倾向；现在学者们最初的乐观主义已经逐渐变成了担忧。实际上，后来的历史发展也印证了学者们早前的忧虑。从后来的评价看，原先对正发党和埃尔多安持肯定态度的评论，也随着现实的变化而发生了逆转，尤其是西方舆论从肯定和支持转向了对埃尔多安的否定乃至“妖魔化”。^①

比较而言，正发党、埃尔多安并没有提出完全不同于过往的新主张，或者说出现了历史的断裂，只能说，它的情势不一样，它最终是政治伊斯兰在政党控制政府/国家的意义上取得了成功，尤其是与繁荣党相比，其成功就更加明显。另外，正发党的独特之处是走向了政治的“个人化”，也就是推出和塑造了埃尔多安这个极具个人魅力的政治领袖，他也是土耳其历史上继国父凯末尔之后最具影响力的领导人。他还可能成为新的“国父”，尽管在民族国家诞生的意义上只有一个国父，但如果国家体制在一个新领袖的带领下发生根本的变化，如果这个新的体制最终落实，那么，相对于阿塔图尔克，埃尔多安就潜在地成了“新国父”。通过在土耳其实行普京模式，埃尔多安在连续担任3届总理之

^① 关于西方对埃尔多安的妖魔化的讨论和分析很多，土耳其的埃尔多安支持者往往认为埃尔多安是当代世界上被西方妖魔化最严重的领导人。如土耳其专栏作家所言“绝大多数土耳其人相信，土耳其与埃尔多安之所以成为被攻击的目标，是因为他对不公正的世界秩序的批评”；“自从埃尔多安公开直接地挑战这个不公平、不平等的世界秩序以来，各大国就费尽心思要扳倒埃尔多安。” Merve Şebnem Oruç, “Erdoğan vs the Unjust World Order”, *Daily Sabah*, March 26, 2016; Meryem İlayda Atlas, “Erdogan and the Demonization Industry of the West”, *Daily Sabah*, March 25, 2017; Soumaya Ghannoushi, “Why Is Erdogan Being Demonized In The West?”, https://www.huffingtonpost.com/soumaya-ghannoushi/why-is-erdogan-being-demonized-b_11112764.html, 2018-02-09.

后，于 2014 年成为土耳其总统，并以个人魅力和对正发党的控制力，使土耳其已经成为事实上的总统制国家。2016 年，修宪公投获得通过后，土耳其将从 2019 年开始转变为总统制，埃尔多安还有机会参加选举。那么，他掌控土耳其政坛的时间将超过国父凯末尔。基于此，我们基本上可以说，未来土耳其的政治（包括本文关注的政教关系）走向很大程度上主要取决于埃尔多安个人的志向。

最后，伊斯兰主义已成为当下中东政治的主流，这是理解伊斯兰国家发展方向的关键。自面对西方崛起之挑战起，围绕如何实现复兴与富强，穆斯林精英们也提出过很多方案，大致有两种思潮：一是西方化的世俗主义；二是伊斯兰主义。19 世纪中叶奥斯曼帝国的变革是不彻底的西方化，后来的凯末尔主义、阿拉伯社会主义等也都是走西化的世俗主义道路，坚持国家控制（包括利用）宗教。伊斯兰现代主义影响更大，其典型代表是穆斯林兄弟会，它最早出现在埃及，在中东很有影响，如摩洛哥、突尼斯、叙利亚、卡塔尔等，正发党也是穆兄会式的。就“土耳其模式”而言，过去是凯末尔主义的世俗化模式，21 世纪就是穆兄会式的正发党模式。当下的土耳其模式已不是历史学家所津津乐道的凯末尔主义。

现实的变化将日益改变人们对历史的认识 and 解释。在传播日益发达的 21 世纪，“基地”组织、所谓“伊斯兰国”等激进和极端势力极大地影响了人们对伊斯兰的认知。进入近代以来，伊斯兰社会经历了且正在经历着深刻的变革，这是世界近现代历史的一个重要组成部分。穆斯林对自身的现代变革有过很多认真的探索。迄今，整体而言，世俗主义的很多模式已经失败或正在遭遇挑战，不同形式的伊斯兰主义正日益上升为主流。这说明，一方面，伊斯兰国家仍在积极探索其现代道路；另一方面，它们的探索日益具有伊斯兰特色。在今天的伊斯兰社会，那些没有任何伊斯兰主义色彩的政治将越来越难以立足。^①

综上，本文从规范性的角度讨论了当代土耳其的政教关系，目的是对该国的现当代历史特征尤其是所谓伊斯兰主义问题有一个更为清晰的判断。宗教与世俗之争，向来被认为是土耳其现当代历史的重要面相。然而，本文强调，教俗关系不只关乎史实，也是建构。世俗主义不只是对土耳其现代化/世俗化历史进程在某个层面上的总结和表达，也是重要的国家意识形态，它建构了人们对伊斯兰主义（甚至是伊斯兰本身）的恐惧。人们对土耳其政治伊

① 曾涛 《从世界历史看后 IS 时代的中东》，载《环球时报》2017 年 12 月 6 日。

伊斯兰尤其是正发党的认识，受到了世俗派所制造的这种恐惧的影响，即认为正发党有秘密计划，要使土耳其伊斯兰化。^①从规范性研究的角度说，只有在清晰地界定世俗主义、政教关系和伊斯兰主义的基础上，我们才能判断土耳其是否正在经历正发党领导下的伊斯兰化，或出现了世俗主义的退潮。对土耳其正发党/埃尔多安的认知，从接近真相的角度来说，是非常困难的，因为离现实太近，暂没有一手的核心资料，人们被各种信息和说法所包围，这也是本文引入历史视角和规范性讨论的原因。

Continuity and Change: Reassessment of the Relationship between Islam and Politics in Contemporary Turkey

Zan Tao

Abstract: Since AKP came into power in 2002, some changes have taken place in the relationship between Islam and politics in Turkey. Firstly, with the successful consolidation of power of AKP, political Islam has made great advancement in Turkey. Secondly, under the rule of AKP and Erdogan, the Diyanet of Turkey has been increasingly Islamized. From the perspective of modern history, AKP did not offer anything totally new; rather, it is safe to argue that AKP could be regarded as the continuity of the development of moderate version of political Islam in Turkey. Instead of a project of wholesale Islamization, AKP seeks to “redefine” the concept of *laiklik* (secularism) in Turkey, which has also caused much unease/fear among the Turkish secularists, who always keep a suspicious eye on any form of Islamism. So far, secularism in Turkey is under siege but not yet overthrown.

Key Words: Relationship between Politics and Religion; Turkey; Erdogan; AKP; Secularism

(责任编辑：詹世明 责任校对：樊小红)

① Ümit Cizre ed., op. cit., p. 1.