



世界宗教研究丛书

卓新平
◎主编

西部非洲伊斯兰教历史研究



A Historical Study of Islam in West Africa

李维建 著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



李维建，男，1972年生，河南永城人。历史学硕士，哲学博士。现供职于中国社会科学院世界宗教研究所，主要从事非洲伊斯兰教研究，兼及中国伊斯兰教和巴哈伊教的研究。



A Historical Study
of Islam in West Africa



世界宗教研究丛书

卓新平 ©主 编

曹中建 金 泽 ©副主编

西部非洲伊斯兰教历史研究

李维建 著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

总 序

世界宗教在我们所经历的世纪之交、千纪之交空前活跃，并在中国出现了前所未有的迅猛发展。如何去认识、研究和理解世界宗教，这是我们在全球化时代所面临的一项重要任务。在中国当代社会政治、思想文化氛围中，人们已体会到宗教的普遍存在，并开始关注宗教问题，关心宗教研究，将宗教的作用及影响与现实社会的生存及发展密切关联。不过，在对宗教的认知和理解上，人们的见解和观点显然仍存有分歧，这给我们争取达到宗教审视之共识带来了种种困难，却也提醒并促使我们多层面、多角度地认识世界宗教的存在，观察其演变发展。

在对各种世界宗教的复杂体认中，大致有如下两种视角：

一是把宗教作为人类精神及社会生活的“常态”来看待，从世界宗教中体悟出人的社会性、人本性、文明性和超越性。对此，宗教研究者有诸多表述，反映出其对宗教所关涉的主体或客体、集体或个体、内心或外在的不同侧重。例如，奥托认为宗教是“与神圣的交往”，在此突出人对“神圣”或“神圣者”的信仰。缪勒也指出宗教是人“领悟无限的主观才能”，即人的内心的本能、气质、人寻求超越的渴望。斯特伦把宗教理解为“使个人和社会经历一种终极的和动态的转变过程”，其所言“终极转变”即从深陷于一般存在的困扰而彻底转变为体验到一种“最可信的和最深刻的终极实体”，由此在这种“构成生命的终极源泉”中确立自己的存在，使自己的精神变得充实和圆满。斯塔克则认为宗教是人之本性寻求补偿的体现，因而要追求一种具有超越性的信仰生活。宗德迈耶尔对此曾强调“宗教是人类对于超越经验的共同回答”。蒂利希则突出宗教是“人的终极关怀”，希望从这种关怀中体现出人的精神活动及其本真意义。总结

这些宗教理解，伊利亚德以宗教是一种“人类学常数”来说明宗教与人的密不可分，认为“人”就是具有宗教情结的人格存在，人的本质特性与宗教本质特性有着内在关联，人性乃宗教存在的本体性前提，有人就有宗教。宗教作为这种人性的“普遍性”还被柏格森所坚持，他宣称在从古到今的人类社会中，或许在某一时段、某一地域有可能找不到科学、艺术或哲学，但绝不会找不到宗教。

在上述对宗教的“常态”认知中，一般会把宗教的表现形式理解为作为“内在形式”的“宗教性”和作为“外化形式”的“宗教建构”，在宗教的功能形式上则将其理解为“超越性”形式和“安慰性”形式。比较存在形态的“宗教性”与“宗教建构”，我们会发现其“宗教性”以信仰内在的形式而给人“虚玄”之感，相关内容多涉及人的思想、精神、意念、情感；其外化形态的“宗教建构”则以其“实在”和“具体”性而反映出人类社会关系的构建，并以各宗教的社会、民族外观来代表与之相应的客体文化形态；在此，蒂利希认为宗教是文化的实质，文化是宗教的表现形式，其相互呼应则可展示文化的表层繁复与宗教的深层蕴涵之有机建构。但在宗教与文化的关系理解上亦可换位，即把宗教看作人类的精神、文化形式，是其“象征化”或“符号化”。论及这种宗教与文明的关系，道森认为“伟大的宗教是伟大的文明赖以建立的基础”，“宗教是界定文明的一个主要特征”。这样，宗教不离人类的文化构建及文明发展，并成为许多文化体系中的核心价值观和许多民族社团的精神家园。而在对宗教功能形式的认知上，一方面可看到宗教“超越性”形态的“终极性”旨归和对人类“自我升华”的憧憬，另一方面则可从其“安慰性”形态上体悟到宗教补偿功能所表现出的一种理想化的对“现实的幻想”，以及由此折射出的“社会的倒影”。它旨在使“此岸的缺陷”为“彼岸的充盈”所弥补，以宗教的慰藉来应对今生今世所遇到的一切，从而达到人们精神上的解脱。对此，恩格斯曾总结说，“一切宗教都只不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式”。恩格斯从这种对宗教的“常态”理解中，进而指明宗教性乃“包含有人类本质的永恒规定性”。

二是从“问题意识”的视角来看待宗教，即认为宗教的出现乃是人的存在或意识“出了问题”，宗教作为社会反映即为社会的“问题”反映。

如果基于这种对“问题”的评价，那么宗教的存在就不一定是社会的“常态”，甚至可能会被理解为一种“不正常”的状况。其实，在此所论及的“社会常态”乃一种被“理想化”、被人为拔高了的“常态”，或者在现实中根本就不存在，充其量也只是个别的、短暂的存在。从问题意识来理解宗教，则会关注人们反映这种问题的社会表层和心理内层，以及二者的复杂交织。在对个人心理内在的分析上，弗洛伊德创立了其深蕴心理学，并将其探究与宗教认知相关联。在他看来，宗教乃说明人的意识、人的心理状况出了问题，宗教实际上是表现出人的“有限性”、“依赖感”、精神压力和负担；而且，原初的宗教之诞生，就已反映出人与其“父母情结”相关联的“负罪感”，故此亦折射出人的心理问题。宗教所揭示的社会问题，则在马克思的经典表述中清晰可见。马克思曾深刻指出，宗教即“颠倒了的世界观”，是“现实的苦难的表现”，而且还是“对这种现实的苦难的抗议”；宗教之所以被马克思视为“人民的鸦片”，就在于宗教表现出“被压迫生灵的叹息”、“无情世界的感情”、“没有精神的制度的精神”。因此，马克思的问题意识实质上是其对宗教的同情和对产生出宗教的“问题”社会之揭露和批判。

当然，今天如果仍然从“找问题”的角度来看待并理解宗教，那么认识者本身至少会在潜意识上对“宗教”的存在及发展是持有怀疑或批评的看法的，即认为宗教反映出了一种“有问题”的社会存在，而且它并非社会主流所肯定、承认或希望的现象。显然，上述两种视角会带来对宗教“价值”、“意义”的不同观点，而且各自在对宗教的社会定位之审视和判断上也势必会有不同。尽管在今天看来单纯从“问题意识”上评说宗教已经暴露出了其不足和缺陷，这两种视角的宗教认知应该说却都是有其意义和必要性的。这些不同的视角能促使人们更加全面、客观并综合性地看待宗教。当然，以平常心来看待作为人类社会“常态”的宗教是在一般性、普遍性意义上所言的，而发现、审视宗教所反映的社会问题则应基于其特殊性，以及其时空关联性。

其实，宗教在“使人类的生活和行为神圣化”的过程中，会在人的精神上实施其最强有力的社会指导及控制。其积极方面会引导人们朝向崇高、达到升华、超越自我，而其消极方面也可能让人陷入偏执、狂热或痴迷。为此，贝格尔认为“宗教在历史上既表现为维系世界的力量，又表现

为动摇世界的力量”，因而有必要从其利、弊，正、负等双向功能上来看待宗教的社会作用。但我们对之仍需有主流性、总体性的把握。在精神文化意义上，对宗教核心价值观的认识和挖掘，既可对宗教得以存在的社会获得更为深刻的体认，又能积极引导宗教适应并促进与之相关的社会发展。正如道森所言，“宗教是历史的钥匙，不理解宗教，我们就无法了解一个社会的内在形态”；而在宗教与社会的关系中，“若把某种文化看作一个整体，我们就会发现，抑或有悖于人类社会的价值与规范的宗教，如果引导得体，也会对文化产生能动作用，并为社会变革运动提供动力”。由此而论，宗教对于人类社会存在有着极为重要的意义和非常复杂的功能。我们认识和研究宗教，应该持有“客观认识”、“积极引导”的态度。

为了对世界宗教有客观、真实、全面、深入的理解和研究，我们组织了《世界宗教研究丛书》，以基于上述考量来在宗教探讨上求真求实。在此，我们在面对世界宗教时，既会对之持有体认人类社会文化现象的“常态”，也会有我们自己在研究上的“问题意识”。编辑、出版这套丛书，我们并不着眼于在研究世界宗教之范围上的系统、整全，而是重在其个案研究，具体分析，触及相关的人或事，以便能从点滴积累开始来面向世界宗教的浩瀚大海，纳百川之细流而汇入其汪洋博大。因此，我们希望从大处着眼、从小处入手，积少成多、渐成规模，以一种实在性、持久性来探究源远流长、丰富多彩、错综复杂的世界各种宗教现象。“不积跬步，无以致千里；不积小流，无以成江海”，我们将锲而不舍，始终保持这种研究的开放性和开拓性。

卓新平

中国社会科学院世界宗教研究所

2009年7月1日

目 录

序一 周燮藩 / 1
 序二 王俊荣 / 4
 前言 8

研究综述

西非伊斯兰教研究

——文献、研究机构、研究视角 3

古代西非伊斯兰教

1900 年之前的西非伊斯兰教历史 33
 西苏丹与伊斯兰教的历史联系 56
 马格里布伊斯兰教与西非伊斯兰教 72
 尼日利亚北部伊斯兰教早期的历史 94
 “混合”的伊斯兰教
 ——从《伊本·白图泰游记》看 14 世纪西非伊斯兰教 103
 西非伊斯兰教与奴隶制度 117

十九世纪西非“吉哈德”运动

论舍胡·奥斯曼·丹·弗迪奥的宗教思想	139
论豪萨“吉哈德”运动对西非伊斯兰教的影响	161
娜娜·阿斯玛：19世纪豪萨伊斯兰教中的知识女性	175

西非苏非主义

西非的提加尼教团	191
穆里德教团	
——政治与经济因素推动下的西非苏非主义	205

殖民时期的西非伊斯兰教

法国殖民统治与西非伊斯兰教	217
英国殖民统治与北尼日利亚伊斯兰教	269

当代西非伊斯兰教历史

西非伊斯兰教与政治	291
-----------------	-----

附 录

附录一 西非伊斯兰教大事年表	315
附录二 非洲撒哈拉以南地区的伊斯兰教	318
主要参考书目	333
后记	336

序 一

看到《西部非洲伊斯兰教历史研究》的书稿，确实让人心中高兴。首先是为李维建博士所取得的学术成果高兴。在国内学术界这是首部西非伊斯兰教研究的专著。他的执著和进步超出我的预期，特别令人欣慰。再者是该书的出版，也是中国社会科学院伊斯兰教重点学科建设取得进展的标志。我国的伊斯兰教研究，作为宗教学的分支学科起步较晚，基础薄弱，尽管已经取得不俗的成绩，但仍然存在许多亟待解决的问题。可喜的是，该书的出版，一来表明年轻的研究人员已经成长，开始担当独立的科研任务；二来说明，学科的研究领域在扩大，学术的深度也在增加，学科应对国家要求和未来挑战的能力在提高。

说到研究领域，必须指出，无论是伊斯兰教研究，还是非洲研究，在国内学术界都是乏人问津。这里，存在难度的问题，非洲的民族、语言、文化和宗教既复杂又难懂，常常令许多人望而却步，或者改换门庭。由此带来的功利问题，也使一些人踟蹰、徘徊，甚至痛苦挣扎。李维建博士如他在前言中所说，也有类似的经历，但他最终感受到了学术和国家的需要，以一种使命感“逼迫”自己坚守专业阵地，同时又在探索中逐渐体验到学术的快乐。由于稳定了自己的专业追求，也有了个人的学术成果。

非洲伊斯兰教的研究，是一个广博的研究领域。北非与西非联系紧密，通常列入中东或阿拉伯世界的范围。而西非与东非则有所不同。至于南部非洲更是自成一格。这些都是需要更多的学术研究回答的问题，也是李维建博士今后的研究领域。至于西非伊斯兰教的研究，至少有以下三点与非洲其他地区有不同之处，可供读者参考。

一、西非伊斯兰教在很大程度上是非洲当地人民的宗教。从历史上说，西非不论是局部还是整体，都从来没有不自觉地并入伊斯兰教，或者

在文化和语言上处于阿拉伯文化的绝对统治之下，后一点是与东非相比而言。西非是伊斯兰化在先，阿拉伯语在后。东非则是阿拉伯语在先，伊斯兰化在后。西非最早接受伊斯兰教的索宁克商人，在进行贸易活动的过程中传播伊斯兰教，并在他们的民族中培育了专门从事伊斯兰教学术的传统。因此，西非除出现一些如廷巴克图那样的伊斯兰学术中心外，还出现了托罗贝人这样的宗教团体。托罗贝意为托罗人，即11世纪塔克鲁尔穆斯林林王国的所在地的富塔托罗人。大约14世纪，一些游牧的富尔贝人信奉了伊斯兰教，逐渐形成毕生学习和传播宗教知识，但仍以游牧为生的专业集团。后来，扩展到豪萨人、图科洛人等其他民族，成为西非伊斯兰教学者和教职人员的特殊培训方式，于是形成了一批伊斯兰教的教职阶层。正是这批人，成为18~19世纪伊斯兰教改革和“吉哈德”运动的骨干和领导力量。

二、苏非教团在西非伊斯兰教中的主导作用。在一定程度上可以说，西非伊斯兰教就是苏非教团。苏非教团的传播，对伊斯兰教与西非传统宗教的融合有促进作用，有利于伊斯兰教在当地的社会环境中扎下根来。至19世纪初，卡迪里教团和提加尼教团在整个西非传播广泛，影响深远。改革和“吉哈德”运动的领袖，如奥斯曼·丹·弗迪奥是卡迪里教团的舍赫，而哈吉·乌马尔·塔勒则是西非提加尼教团的首领。20世纪创建于塞内加尔的穆里德教团，由于创建人阿玛杜·邦巴的努力，在国内拥有大批信徒，在政治和经济上拥有重大影响。西非提加尼教团也因其现代领袖易卜拉欣·尼亚斯的超凡魅力，推动提加尼教团与伊斯兰世界沟通，使提加尼教团在塞内加尔与穆里德教团分庭抗礼，在尼日利亚得到迅速发展。苏非教团的舍赫因他们的品行和学识，在西非民间备受崇敬，在不同的地区以不同的名称著称，如在豪萨族地区称麻拉目，在操法语的部分地区称马拉布特。他们常常到处游历，从一个村庄到另一个村庄，从一个城镇到另一个城镇，走到哪里就与原住民一起生活，实际上起着教师、哲人和生活指导者的作用，由此而奠定伊斯兰教进一步发展的基础。有时由他们发起的改革和“吉哈德”运动，在纯洁伊斯兰教的名义下，反对统治者的腐败、特权和暴政，因而深得民众拥护，也为西非伊斯兰教打上深刻的烙印。

三、西非伊斯兰教在当代的迅速传播。在当代，伊斯兰教人口的增长

率一直高于其他宗教。据近几年的几种统计，伊斯兰教的人口增长率为1.7%~9%，而非穆斯林的宗教信徒的增长率为0.7%，其中基督徒（含基督新教、天主教、东正教、更正教、其他独立教会，以及边缘基督徒等）的人口增长率徘徊在1.3%上下。在伊斯兰教世界，西非是穆斯林人口增长最快的地区。这一点非常引人注目。在20世纪50年代，西非穆斯林估计约占人口总数的34%，而在今天，则已超过半数。整个西非的穆斯林年增长率达到3%。有人指出，这是在与基督教的传教活动竞争下，是在没有西方学校制度和西方医疗机构帮助的情况下实现的。对于这一现实，有许多学者提出过多种理论做出分析，但至今尚无定论。问题远比我们所认识的要复杂，还需要进一步探讨和思考。这正是西非伊斯兰教研究的魅力所在。

西非伊斯兰教研究，从宗教研究和非洲研究角度来看所具有的学术价值和战略意义，正是李维建博士这部专著的理论 and 现实价值所在。正是由于这是一部开拓性的学术著作，其中的稚嫩和不足之处在所难免。好在该书铺就了一块质朴的基石，对于今后的发展我们就有了希望和期盼：希望李维建博士能不负使命和责任，继续加强学术功底和道德操守的涵养，在攀登的历程上步步高升；期盼我国的学术界有更多的青年学者有志于非洲问题的研究，有更多的学术成果发表，迎来我国社会科学的灿烂明天。

中国社会科学院研究员 周燮藩

序 二

伊斯兰教在非洲的历史非常悠久，经过与非洲传统文化的长期碰撞与融合，发展成为具有鲜明非洲特色的伊斯兰教。现实生活中的非洲伊斯兰教，更是随着非洲各国社会、经济、政治的不同国情和条件而呈现出复杂多样的特点。特别是撒哈拉以南西部非洲的伊斯兰教，以其为世界穆斯林人口增长最快的地区（年增长率达3%）而备受东西方学者的关注。而要考察西非伊斯兰教的现状，不仅需要国别个案研究，更需要综合研究，李维建博士的这部力作，以19世纪前后西非伊斯兰教的历史发展为主线，兼论殖民时期和当代西非伊斯兰教与政治的关系，既追溯历史，又关注现实，是日前国内学术界首次从宗教学角度对西非伊斯兰教所做的一项综合性研究和开拓性成果。为了解非洲历史文化，促进中国与非洲国家政治、经济、文化交往提供了重要的人文背景资料，更为非洲史学者及研究当代非洲问题的专家提供了重要参考。其主要内容和学术价值如下。

一 系统全面的文献综述

《西部非洲伊斯兰教历史研究》比较系统全面地介绍了古今东西方学者的研究成果及其观点、立场和方法，不仅有全书的总体研究综述，还有各个章节的部分研究综述。在评价阿拉伯语文献、富尔贝语、豪萨语等西非本地语言文献以及现代西方语言文献的同时，提出应当依据不同的历史时期和研究目的，来归纳西非伊斯兰教研究的成果。作者认为，以伊斯兰文化的视角、殖民主义视角和多元视角三个阶段的划分，比较能说明学术界关于西非伊斯兰教研究视角及其转换的背景。如在近代殖民者征服西非

之前，穆斯林学者首先关注西非伊斯兰教，并主宰了中世纪的研究。他们的作品带有信仰的因素，弥漫着浓厚的宗教气息。殖民时期法国学者对西非伊斯兰教的研究，完全是为殖民政府的伊斯兰教政策服务。而自民族独立以后由不同文化背景的学者所参与的多元视角研究，才是真正现代意义的学术研究。

在运用国外文献方面，作者克服了相关中文资料奇缺的困难，主要依靠英文文献把握近现代以来英、法、美等西方学者关于非洲伊斯兰教的重要著述，因此而对非洲历史上繁杂的种族、部落、区域、王朝、国家，以及“吉哈德”运动、“马赫迪”、“苏非主义”等与伊斯兰运动相关的词语概念都有比较清晰的界定和表述。如“西苏丹”与“西部非洲”的概念和文化含义，“前三国时期”阿拉伯贵族主导下的北非伊斯兰教，“后三国时期”柏柏尔人宗教政治地位的上升，等等。同时，作者依据多数学者的观点，将1900年作为西非伊斯兰教传统与现代的分野，并强调阿拉伯人、柏柏尔人、黑人各部族共同参与了西非伊斯兰教的塑造。

针对国外学者将西非伊斯兰教历史阶段概括为“遏制、混合、改革”的三阶段论（第一阶段，非洲王权通过穆斯林与非穆斯林分开居住的方式限制伊斯兰教的扩张。第二阶段，非洲统治者将伊斯兰教与非洲传统相互融合，非洲人有选择地实践伊斯兰教法。第三阶段，非洲穆斯林实行宗教改革，以剔除伊斯兰教中混杂的非洲传统，力求彻底实施伊斯兰教法），作者提出，还可以从宗教思想与实践的角度对西非伊斯兰教历史阶段作另一种划分，即将西非伊斯兰教依次划分为哈瓦利吉派和什叶派时期、逊尼派时期、苏非主义时期、瓦哈比派时期。由于不同教派和苏非主义的轮番登场，西非伊斯兰教呈现出不同的信仰图景。正是通过对国外研究成果及其立场观点的吸收和评判，作者对西非伊斯兰教各个历史发展阶段的主题与特点都有较为详细的梳理和论述，见解独到，有所创新。

鉴于国外学者在此研究领域已有相当丰富的学术积累，而中国学者对西非伊斯兰教的研究尚处于起步阶段，学者少且成果少，故而全面深入地译介东西方的成果，将有利于未来中国的西非伊斯兰教学术发展。在综合利用国外前沿学术研究方面，作者迈出了扎实的一步（见前言与研究综述）。

二 历史与现实的论证与思考

西非伊斯兰教最突出的表现形式是苏非主义和“吉哈德”运动。从古代到现代，苏非主义在西非伊斯兰运动中始终具有组织与指导作用，以苏非教团为主导的伊斯兰教参与西非国家政治，是非洲宗教与政治发展的主要传统和特征。而西非“吉哈德”伊斯兰运动具有革命性、改革性、民族性、阶级性、反帝反殖性等多重性质，既是宗教掩盖下的政治冲突，又是一种文化运动。运动的结果，改变了过去伊斯兰教与非洲本土宗教“并行”、“混合”的状态，建立起一系列真正意义上的穆斯林新政权。不仅为以后现代民族国家的形成奠定了基础，还使西非居民的信仰从部族宗教上升到普世宗教，同时促进了西非书面语言的普及，进入发达的文字文明时代。对此，作者着重论述了西非“吉哈德”运动的历史过程及其与苏非主义的关系，对西非伊斯兰运动产生的宗教原因、社会经济因素、结果和影响，以及“吉哈德”运动与欧洲殖民主义的关系等问题，叙述分析得都很细致到位，是非洲伊斯兰教研究领域一次难度很大的尝试。

殖民时期的西非伊斯兰教呈现出更加复杂的状况，英、法殖民政府对伊斯兰教既利用又遏制的双重政策，以及穆斯林团体与之合作或反抗的回应，使得伊斯兰教在殖民占领时期不但没有止步不前，反而有比较大的发展。关于伊斯兰教与殖民主义的关系，作者的专章论述既客观又深入，是综合性，也是专题性的分析研究，填补了国内非洲研究领域的空白点。

当代西非伊斯兰教的主要表现是政治伊斯兰，为透彻说明这一问题，作者再次回顾历史，分别从古代帝国时期、“吉哈德”运动时代、殖民时代和第二次世界大战后四个时期阐述伊斯兰教与政治的关系，探讨政教关系的本质。作者认为，古代帝国（加纳、马里、桑海）时期的西非伊斯兰教，主要是一种政治统治的工具和政权的象征。“吉哈德”运动时代的伊斯兰教已不仅是统治阶层的工具，而日益演变为西非宗教与文化的主要构成之一。殖民时代伊斯兰教的政治功能被弱化，失去主宰一切的独尊地位。面对基督教的传播和各种外来的危机，西非伊斯兰教更多地表现出“温和”的一面。战后伊斯兰教以政党形式出现，既服务于世俗民族主义，又积极维护宗教传统。而世俗当政者也拉拢宗教上层在国内、国际交往中

将伊斯兰教作为政治合法性的工具。但由于民族主义大行其道，多数伊斯兰政党的作为非常有限。当代西非政治伊斯兰在瓦哈比派和塞来非耶派的激进思想影响下有缓慢增长的趋势，但除尼日利亚北部外，总体上仍表现得比较温和。对此，作者分析了多方面的原因，认为非洲伊斯兰教是伊斯兰苏非主义、基督教、西方世俗文化三种文化成分混合后的文化遗产，尽管多种政治的、文化的、宗教的和社会经济的因素会促进穆斯林社会对西方的敌对情绪，但西非伊斯兰教的政治观并不限于“乌玛、哈里发、伊斯兰教法”的传统认识，而对西方世俗政治观念有一定的容纳，因此，它正向现代的、政教分离的私人信仰方向发展。

总之，本书对19世纪前后西非伊斯兰教的发展以及殖民时期和当代西非伊斯兰教与政治的关系，还有西非伊斯兰教与奴隶制度问题，均有历史的论证和现实的思考。各个章节所涉及的内容都是作者对西非伊斯兰教历史中一些“知识点”、难点的把握，以及一些思考、感悟和体会。诚如作者所说，如果将这些“知识点”和难点比喻为高山的话，那么，本书中的每一部分内容就是一位中国学者在向西非伊斯兰教研究领域前进时所碰到的一座座“高山”，这本书就是登山后对“高山”的描述以及“登山体会”。我们期盼着，有更多青年学者像李维建博士一样，凭着勤奋进取精神，追求知识的积累，一步步向学术的顶峰攀登，以迎接社会科学的无限风光。

中国社会科学院研究员 王俊荣

前言

西非、西苏丹与伊斯兰教

谈到伊斯兰教，人们通常首先想到阿拉伯世界，阿拉伯世界所代表的伊斯兰教成为许多人观察伊斯兰教的思维定势。事实上，阿拉伯世界只是伊斯兰世界的一个组成部分。如果以穆斯林人口来计算，世界穆斯林人口的大多数并不在阿拉伯世界，而在南亚、东南亚、撒哈拉以南的非洲等伊斯兰世界的边缘地区。因此，如果以穆斯林人口的多寡作为判断“中心”和“边缘”的标准的话，那么，上述所谓伊斯兰世界的“边缘地区”其实并不在“边缘”。据2011年版《大英百科全书》统计，西非仅尼日利亚一国就有7800多万穆斯林；撒哈拉以南的非洲是世界穆斯林人口增长最快的地区，公认的年增长率最少达3%。^①与世界其他各大宗教的增长率相比，这是个惊人的数字。这至少说明，在撒哈拉以南的非洲，伊斯兰教具有相当的生命力。

在撒哈拉以南非洲的伊斯兰教，也呈现出复杂性与多样性。其中西部非洲的伊斯兰教，不论历史基础和现实影响，都最为引人注目。但是，中国读者对撒哈拉以南非洲伊斯兰教的了解并不多，西非由于距离中国遥远，很少被纳入中国读者的视野。但是，现在已经是全球化的社会、“地球村”的时代，西非的一只蝴蝶扇动翅膀，也可能在东亚的中国引起一场“风暴”。中国正急速地进入全球化进程，现实逼迫我们有必要了解和理解西非的伊斯兰教。

^① Pew Research Center, Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population, October 2009.

西非是一个现代概念，是随着欧洲人的探险活动和殖民入侵而产生的与北非、东非、南非、中非相并列的地理概念。西非这个称呼的产生实际上标志着西非即将迈入全球化的时代。从地理学上说，西部非洲地区的范围，东至乍得湖，西濒大西洋，南濒几内亚湾，北接撒哈拉沙漠。西非通常包括西撒哈拉、毛里塔尼亚、塞内加尔、冈比亚、马里、布基纳法索、几内亚、几内亚比绍、佛得角、塞拉利昂、利比里亚、科特迪瓦、加纳、多哥、贝宁、尼日尔、尼日利亚等17个国家和地区及加那利群岛。各国穆斯林人口所占比重从10%以内到99%不等。西非面积638万平方公里，占非洲总面积的1/5；人口2.689亿（2009年）^①，约占全非洲总人口的1/3，居民多为苏丹语系黑人，其次为阿拉伯人。穆斯林占总人口的一半稍多。西非自北向南有撒哈拉沙漠、苏丹草原、上几内亚高原等多个气候带。全境地势低平，一般海拔200~500米；南部为富塔贾隆和包奇高原，东北为贾多和阿伊尔高原；沿海有平原。气候和植被有明显的纬度地带性。北部的热带沙漠气候区和中部的热带草原气候区为穆斯林最早在西非活动的地区，现在大部分已经完成伊斯兰化；南部的热带雨林气候区，只有独立的穆斯林居民区，并未完全伊斯兰化。内地与西部干热，沿海多雨。西非富铝土、金刚石、石油、金、锰、铁、铜、铌、铀矿等。其中黄金具有悠久的开采历史，是推动古代北非穆斯林商人冒险南下西非的重要贵金属。农产品有油棕、蜀黍、可可、棕榈仁、花生、咖啡、橡胶等，这些热带经济作物也是促进撒哈拉南北商业交流和伊斯兰教传播的中介。当代西非经济以农矿业为主，发展水平在非洲居中。半荒漠带经济以畜牧业为主。西非这个名称作为一个近代历史的产物，纯粹是地理学上的概念，这个概念的产生与伊斯兰教并无本质上的联系。

苏丹是与西非伊斯兰教密切联系的一个概念。这里的苏丹并非当代的苏丹共和国，而是古代阿拉伯人对撒哈拉以南干旱半干旱地区的称呼。古代阿拉伯人很早就知道在撒哈拉沙漠以南生活着黑人，他们将这个黑人地区称为“比拉德苏丹”，意思是“黑人的土地”，而将北非称为“比拉丹比丹”，意思是“白人的土地”。为了称呼上的方便，“比拉德苏丹”简称

^① Pew Research Center, Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population, October 2009.

“苏丹”，用以指撒哈拉沙漠以南黑人居住的地区。由于当时阿拉伯人对撒哈拉以南的非洲了解并不多，也不明确撒哈拉以南的非洲到底有多大，他们所用的苏丹这个词实际上仅指称自己曾经涉足并有所了解的撒哈拉以南东西狭长的那部分地区，即西从大西洋，东至非洲之角的干旱、半干旱地带。因此，苏丹这个概念，从它的产生可以看出，它实际上是一个古代历史概念，主要为阿拉伯人所用。近代由于西方文明的崛起，阿拉伯伊斯兰文明的衰落，西方人常用的西部非洲逐渐取代苏丹一词而大行其道。除了阿拉伯语，现在其他语言很少再使用苏丹这个概念。但是在学术研究领域，尤其是在非洲历史和非洲伊斯兰教史的研究领域，仍经常用到苏丹。因为在非洲历史与文化背景中，苏丹不仅是一个地理单位，它背后还包含着阿拉伯人与非洲人、北非与撒哈拉以南非洲、伊斯兰教与非洲传统宗教等诸多层面的历史与文化含义。苏丹这个词凝聚了北非文明、撒哈拉文明以及撒哈拉以南黑人文明之间千余年历史交往的厚重。所以，在阅读中遇到苏丹与西非时，二者虽然都表示联系密切的地理概念，苏丹一词却同时有许多“言外之意”。

为了更加具体地指称苏丹这个干旱、半干旱的东西狭长区域，阿拉伯人又将苏丹自西向东依次分为西苏丹、中苏丹和东苏丹。东苏丹，由于尼罗河纵贯南北，通常被称为尼罗河苏丹。尼罗河苏丹在当代最重要的历史和文化遗存就是现在的苏丹共和国和南苏丹共和国，以及被称为“尼罗河苏丹居民”^①的众多民族和部族。但历史上的尼罗河苏丹并非仅指现在的两个苏丹共和国，而是指埃及以南，维多利亚湖以北的尼罗河流域及其邻近的地区，东边以红海和印度洋为界，实际上涵盖了现在东非的部分地区。^②中苏丹现在主要由乍得共和国、中非共和国、尼日利亚北部地区所覆盖。西苏丹则包括比较多的国家，塞内加尔、冈比亚、马里、布基纳法索、几内亚、几内亚比绍、尼日尔，以及西撒哈拉和毛里塔尼亚部分地区都在西苏丹范围内。即使在当代的学术作品中，西苏丹也是比中苏丹和尼

① 尼罗河苏丹居民主要指居住在苏丹共和国南部、乌干达、肯尼亚以及坦桑尼亚北部说尼罗河语言的居民。

② Holt, P. M. "The Nilotic Sudan", *The Indian Sub-continent, South-East Asia, Africa and the Muslim West*, eds. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis, Cambridge University Press, 1970, p. 335.

罗河苏丹更为常用的概念。西苏丹与西非在地理范围上并非完全重合，西苏丹不包括西非南部的雨林地带；西非东部的尼日利亚，也通常属于中苏丹范围内。在阿拉伯人心中，尼日利亚北部、乍得和中非属于中苏丹，尼日利亚北部以西的地区才属于西苏丹，这种划分比较明确。但是，二者也有模糊不清的时候。随着近代伊斯兰学术研究的兴起，早期由欧洲人主导的这一研究领域，虽然仍沿用西苏丹、中苏丹这种称呼，但是学者们并不刻意严格区分西苏丹和中苏丹的地理范围。西苏丹与中苏丹因伊斯兰教和穆斯林因素而产生复杂的历史与文化联系，很难将这两个概念的地理范围截然分开。因此，在早期欧洲学者，乃至当代学者的笔下，尼日利亚北部（古称豪萨）是个在东、西苏丹之间不断摇摆的区域，有时属于西苏丹，有时属于中苏丹。

在西非这片土地上，西苏丹和中苏丹是公元1800年之前的伊斯兰教历史的主要演绎场地。具体而言，西苏丹自西向东依次分布着塞内冈比亚、尼日尔河湾和豪萨（也有学者将其视作中苏丹的一部分）三个地区。塞内冈比亚是指塞内加尔河和冈比亚河流域，这里通过撒哈拉沙漠西部的商路与摩洛哥相联系，是西苏丹伊斯兰化最早的地区。塞内冈比亚东北部靠近尼日尔河中游平原的西部，曾是加纳帝国的崛起之地。19世纪的哈吉·乌马尔（al-Hajj Umar al-Futi, 1796~1864）发起的“吉哈德”运动，初期也主要发生在塞内冈比亚东南部。塞内冈比亚往东，为尼日尔河湾的中游冲积平原。这里是中世纪西非伊斯兰文化的主要孕育之地，分布着马西纳、杰内、廷巴克图、加奥、马里、桑海等耳熟能详的西非伊斯兰文化名城。再往东，则是豪萨地区，即现在的尼日利亚北部穆斯林地区，这里虽然在14世纪才开始伊斯兰化进程，明显晚于西非其他地区，却在19世纪因轰轰烈烈的“吉哈德”运动而一跃成为西非伊斯兰文化的高地。中苏丹位于西非的东部边缘，以乍得湖为中心，是古代加奈姆和博尔诺伊斯兰国家的所在地。

在西苏丹和中苏丹以南，属于西非的热带雨林地区，中世纪的伊斯兰教对这里的影响有限。近代以来，基督宗教后来居上，主宰了这里的宗教信仰格局。伊斯兰教屈居第二，只有互不连属的穆斯林聚集区分布在热带丛林和城市里。如果从整体观察西非伊斯兰教的分布，可以看出西非与整个撒哈拉南缘一样，自北向南伊斯兰化程度呈逐渐递减的带状分布。沙漠

南缘，降雨量为西非最少的地区，主要是萨赫勒荒漠—草原地带，是已经完全伊斯兰化的地区，居民接近100%为穆斯林；再往南降雨量稍多，为萨瓦纳稀树一草原地带，则逐渐过渡到穆斯林占多数，然后再到穆斯林占少数，以至于到雨林南部地区，穆斯林人口不足10%。由此观之，西非北部自西向东的苏丹地区，作为与北非接触的桥头堡，是伊斯兰教最集中的分布区。

西苏丹一词是伊斯兰文化在西非留下的印记。西苏丹一词虽然源于阿拉伯语，西非伊斯兰教却并非完全属于阿拉伯人的遗产。北非、撒哈拉、西非三地的居民共同缔造了西非的伊斯兰文化。这三个地区都是各种种族、民族、部族共存和交汇的地区，阿拉伯人、柏柏尔人、黑人各部族共同参与了西非伊斯兰教的塑造。根据尼赫米亚·莱扶济昂（Nehemia Levtzion, 1935~2003）等学者的研究，西苏丹历史上，西撒哈拉的大部分阿拉伯人并不关心宗教，像其祖先一样，只热衷于抢劫；反而是作为新穆斯林的柏柏尔人，成为向西苏丹传播伊斯兰教的主要载体。西苏丹伊斯兰教中还具有浓重的黑人文化色彩。西非以苏非主义为主体的伊斯兰教，就是受黑人部族文化观念与伊斯兰神秘主义共同作用的结果。今天，虽然当地社会中尚存的传统宗教深受伊斯兰教和基督宗教的冲击，但传统宗教仍在顽强地生存，其中的一种生存方式就是向外来宗教渗透。犹如当前中国儒教“礼失求诸野”式的存在方式一样，伊斯兰教也成为非洲传统宗教“礼失”之“野”，其中存在着大量的非洲“异教”成分。当前，塞来非耶派在西非的兴起，就以清除西非伊斯兰教中的非洲“异教”内容为目标之一，这也从一个侧面反映了西非伊斯兰教的本土化特征。

近代以来，殖民者带来的基督宗教与世俗文化，也对西非伊斯兰教产生了重要而深刻的影响。法国和英国殖民者对伊斯兰教有目的、有计划的改造，虽未完全成功，却留下了深深的烙印。殖民教育机构培育出一批持现代观念的西非穆斯林精英，在民族独立后掌控着西非各国的关键部门，他们在很大程度上决定了当前西非伊斯兰教的现代观念及政教分离的存在方式。殖民时代以来基督宗教在西非的快速扩张，是伊斯兰教不得不面对的事实。在这个过程中，伊斯兰教也总结出一些与基督宗教共存的技巧，其中宽容与合作是最为重要的一条经验。即使在当前宗教激进思想在西非有所抬头的情况下，西非伊斯兰教仍总体上保持着宽容的态度，这也是其

得以继续快速发展的原因之一。

伊斯兰教由北非向西苏丹扩展，再由西苏丹扩展至整个西部非洲，并非伊斯兰教单方面的突飞猛进，而是不断面临西非本土宗教和西方宗教的竞争。其结果，形成伊斯兰教、基督宗教和非洲本土宗教三种文化成分共存的局面。

当前学术界对西非伊斯兰教历史线条的勾勒

在伊本·白图泰（Ibn Battuta，1304 ~ 1377）到访西苏丹的14世纪，阿拉伯人对西非的伊斯兰教的认知仍一片模糊。近代欧洲人主要通过像伊本·白图泰这样的阿拉伯学者留下的作品研究西非伊斯兰教早期的历史，因此近代早期的欧洲学者根本谈不上对西非伊斯兰教历史有清晰的把握。随着殖民时代的到来，欧洲人得以近距离观察西非伊斯兰教，他们在大量田野调查的基础上，结合对阿拉伯文献的挖掘，尤其是对西非本土穆斯林学者所留下的阿拉伯文献的挖掘，逐渐将以前人们头脑中关于西非伊斯兰教碎片式的历史事件和场景连接起来。20世纪50年代以来，西方学者又通过不断解读西非本土语言文献，如豪萨语文献，获得了一些至关重要的信息，找到了之前许多疑难问题的答案。至此，当前的学者已经足以借助前辈学者的资料，对西非伊斯兰教的古代历史进行粗线条的勾勒。然后，将古代历史与近现代历史连接起来，我们可以构建相对完整、可信的西非伊斯兰教历史。

伊斯兰教在西非的传播最早可追溯到公元8世纪，这一传播历史实际上是个复杂而漫长的过程。现在我们所了解的关于西非的早期历史，大多来自中世纪阿拉伯人和北非地理学家以及历史学者的记载。专家们曾经构建了多种模式用以解释非洲人皈依伊斯兰教的原因，有人强调经济因素的推动，有人突出伊斯兰教精神因素的吸引力，有人强调民族与部族的因素，还有人强调阿拉伯语在推动国家建设中的作用并因此带动伊斯兰教的扩张。显然，伊斯兰教早期在西非的存在与西非和北非之间的商贸活动有关系。西非与北非和地中海沿岸的商贸联系早于伊斯兰教的产生，不过北非的穆斯林加强了这种商业关系。将伊斯兰教介绍到西非的人主要是北非商人。北非的阿拉伯人和桑哈贾柏柏尔人，后者也就是大名鼎鼎的穆拉比

特人，首先将伊斯兰教介绍给曼德人和豪萨人中的商业阶层。曼德商人和豪萨商人再将伊斯兰教在各自的民族中传播。伊斯兰教这种以商业为载体的缓慢发展，导致西非三个伊斯兰化的大帝国相继出现：加纳帝国、马里帝国和桑海帝国。这三个伊斯兰帝国分别于11世纪、14世纪和15世纪达至极盛。这三个帝国强烈地吸引着北非穆斯林，伊斯兰学者沿着撒哈拉沙漠中的商路抵达西非。连接北非和撒哈拉以南非洲的跨撒哈拉沙漠的商路有多条，仅在西苏丹就有北非连接斯基勒马萨、奥达戈斯特、加达梅斯和加奥等城市的多条商路。在撒哈拉与热带雨林地带之间，横贯非洲大陆东西的是萨赫勒气候过渡带。在西非，三个中世纪的大帝国，加纳、马里和桑海都位于萨赫勒地带。这里是西非伊斯兰文明的最早兴起并达至繁荣之地。

早期伊斯兰教的存在仅限于与撒哈拉商贸相联系的独立的穆斯林聚居区内。根据11世纪安达鲁西亚（西班牙）地理学家贝克里（al-Bakī, 1014~1094）的记载，西非曾经有北非的阿拉伯人和柏柏尔人的单独聚居区。在西非早期的非穆斯林国家中，有多种因素导致穆斯林商人和学者阶层的成长。伊斯兰教为商人提供了实用的工具，包括合同法、信用、信息网络等。穆斯林商人和学者也在加纳帝国宫廷中担任谋士或书记员，扮演着重要的角色，他们拥有书写技能，促进了帝国的行政管理。有些穆斯林还是宗教学者，他们的护身符能够保佑平安，深受非穆斯林的信赖。

穆斯林商人和学者也在伊斯兰教向雨林地带传播的过程中起到重要作用。塞内冈比亚地区的贾汗克部族的穆斯林商人和学者、马里和象牙海岸的朱拉族商人、19世纪时尼日利亚和加纳以及几内亚比绍的豪萨族商人等，都曾深入雨林地区无意地或有意地传播宗教。雨林地带的穆斯林居民点在当地数量不多，通常与来此地进行贸易的商业群体有密切关系。正常的商业关系以和睦的宗教关系为基础。哈吉·萨利姆·苏瓦里（al-Hajj Salim Suwari, 生卒年不详）是15世纪的一位索宁克族学者，他强调穆斯林在非穆斯林社会中应承担的责任。“苏瓦里传统”不鼓励强迫非穆斯林改宗伊斯兰教，而是主张真主会给予每个人以不同的方式接近伊斯兰教。在雨林地带充满活力的穆斯林社区中，“苏瓦里传统”持续了若干世纪，直至现在。即使目前，“苏瓦里传统”仍在雨林地带的穆斯林社区中有所反映。

古代加纳帝国拥有尼日尔河中游平原这一重要地区，包括现在的马

里，以及现在的毛里塔尼亚和塞内加尔部分地区。历史上，这一地区曾是索宁克族中的马林克人、瓦库里人、瓦加腊人的故乡。富拉尼人、撒哈拉南缘的桑哈贾柏柏尔人也曾在尼日尔河中游平原的伊斯兰教传播中起重要作用。公元8世纪的阿拉伯文献提及古代加纳，还记录了穆斯林穿越撒哈拉到西非经商的历史。北非和撒哈拉地区的商人从北部带来食盐、马匹、椰枣、骆驼，换取撒哈拉以南出产的黄金、木材和食品。然而，加纳国王不允许北非和撒哈拉地区的商人在加纳城中过夜，这导致了双城制的出现，并成为后来加纳帝国的特色之一。加纳国王在与穆斯林商人的贸易中受益匪浅，却禁止他们涉足权力中心。

8~13世纪，穆斯林与非洲人的联系持续加强，萨赫勒地区开始出现穆斯林国家，最终非洲王权逐渐允许穆斯林与非洲人的混居与融合。11世纪，在塞内加尔中游谷地，曾存在一个名为塔克鲁尔的穆斯林国家。也是在11世纪前后，穆拉比特改革运动开始在西撒哈拉兴起，并席卷现代毛里塔尼亚、北非、西班牙南部。穆拉比特人强行推广原旨教义的伊斯兰教，试图清除伊斯兰教中的混合与异端成分，以纯化伊斯兰的信仰与实践。穆拉比特运动通过强力手段，很大程度上统一了西非穆斯林的伊斯兰教法及其实践。穆拉比特人控制了撒哈拉西部的商路和商站，导致了塔克鲁尔国家的衰落。接下来的若干世纪，帝国解体为众多的小王国。在西非最西部，也就是非洲大陆的最西端，有伊斯兰化的沃洛夫国家，14世纪最为强盛；在冈比亚河流域，有许多规模更小的曼丁人王国，在16世纪这些国家的王权政治发展至顶峰；等等。但是，塔克鲁尔作为西非最早的伊斯兰国家，早已被阿拉伯人所关注。在阿拉伯语中，塔克鲁尔一词已经远远超出原来的含义，几乎成为整个西非伊斯兰国家的代名词。

随后的几十年中，非洲统治者在管理信仰与文化都呈多样性的国民的同时，开始接受伊斯兰教。许多统治者将伊斯兰教与地方的传统实践结合起来。随着时间的推移，普通西非居民也开始接受伊斯兰教，他们通常是有选择地利用伊斯兰教中的某些方面。马里帝国（1215~1450）在萨赫勒的封建王国中崛起，在国力最强时，该帝国的疆域包括大部分现代马里、塞内加尔，部分毛里塔尼亚和几内亚。马里帝国是一个多民族的国家，管理着不同信仰和不同文化的各种民族。穆斯林以顾问和谋士的身份在宫廷中扮演着重要的角色。马里帝国的奠基者松迪亚塔·基塔（Sundiata，

?~1255)还不是穆斯林,而至1300年时,马里帝国的诸位君主都已是穆斯林,其中最著名的是曼萨·穆萨(Mansa Musa,约1312~1337年在位)。穆萨将伊斯兰教定为国教,并于1324年前往麦加朝觐。穆萨在朝觐过程中极尽奢华,表现得极其富有,他的朝觐之旅也因此被欧洲人记录下来。他因花费大量黄金而使埃及的金价在数年间连续贬值。在穆萨去世后,14世纪著名的摩洛哥旅行家伊本·白图泰曾短暂地造访马里帝国,然而到15世纪,因为内部斗争和撒哈拉地区图阿雷格人的冲击,马里帝国解体了。

在马里帝国的东面,也形成了多个穆斯林政权,包括现代尼日利亚北部的豪萨城市诸国和加奈姆王国。豪萨由一系列城市国家构成,包括戈比尔、卡齐纳、卡诺、赞法拉、凯比和扎若等国。加奈姆王国位于乍得湖沿岸,在9~14世纪期间作为一个商业中心而兴起,并于9世纪实现了伊斯兰化。现在的尼日利亚北部地区大部分由古时的豪萨和东部的博尔诺构成。到14世纪,所有豪萨的统治者都已经是穆斯林,尽管大部分国民直到18世纪的“吉哈德”运动之前仍未皈依伊斯兰教。豪萨的统治者与早期的穆斯林统治者一样,也将地方传统与伊斯兰教混合在一起。

曼德人的桑海帝国(1430~1591)在马里帝国的废墟上建立起来,统治着一个多民族多宗教的疆域。像加纳帝国中后期一样,伊斯兰教仍是国教,但大部分国民仍信仰传统宗教。然而,许多帝国的统治者将地方传统与伊斯兰教结合起来。伊斯兰教与传统宗教并非总是和睦相处,桑海国王苏尼·阿里(Sunni Ali,约1465~1492年在位)曾大力迫害穆斯林学者,特别是迫害批评异教实践的穆斯林学者。苏尼·阿里去世后,伊斯兰教的落魄地位才得以扭转。

桑海帝国在阿斯基亚·穆罕默德(Askia Muhammad,1493~1529年在位)的治理下,疆域继续扩张,超过了之前的任何一个西非帝国。桑海帝国鼓励伊斯兰教的发展,支持公共建筑的建设,包括清真寺和图书馆的建设。一个突出的例子是杰内清真大寺,该寺建于12或13世纪,至今仍是世界上最大的土质建筑。16世纪,尼日尔河湾地区出现了多个商业和伊斯兰教学术中心,其中最著名的是廷巴克图。据阿拉伯编年史家说,廷巴克图由游牧的图阿雷格人首先建设,作为商业前哨之用。此城为多民族聚居的城市,各地的商人来这里经商,伊斯兰学术也培育了一种国际性的城市文化。1325年,廷巴克图约有居民1万人,16世纪其人口最多时达到

3万~5万。廷巴克图吸引了来自整个穆斯林世界的学者。

桑海帝国的主要贸易伙伴是马格里布西北地区的马林王朝和埃及的马木路克王朝。1591年桑海帝国在摩洛哥的征服下解体。桑海帝国的垮塌标志着西非大帝国走向衰落之路。廷巴克图及其他主要学术中心的穆斯林商人和学者也都四散而去，西非的学术传承基本单位也从以城市为基础的商业家庭向遍布撒哈拉地区的乡村游牧家庭转变。在这期间，作为商人阶层的穆斯林学者与为商队提供保护的武士阶层之间结成了联盟。大约在12~13世纪，神秘主义的苏非教团开始在这一地区传播，苏非教团承担着整合非洲穆斯林社会的作用，并且推动了伊斯兰教的传播，直到20世纪的来临。

19世纪的“吉哈德”运动极大地推动了西非伊斯兰教的发展。当时穆斯林知识阶层伊斯兰信仰意识逐渐增强，并极力要求改革。这一时期非常重要，因为它标志着穆斯林社会从伊斯兰教与“异教”仪式和实践混合的阶段向极力完全接受伊斯兰教价值观与伊斯兰教法阶段的转变。当然，这种“完全接受”事实证明也只是一种理想而已。

学者们曾就19世纪西非“吉哈德”运动的起源争论不休。已知西非的首次“吉哈德”运动发生在17世纪的毛里塔尼亚。当时，毛里塔尼亚社会陷入宗教学者与武士阶层之间的二元分裂。穆斯林学者纳斯尔·丁领导了一次名为“沙布巴”的“吉哈德”运动，但失败了。19世纪发生在塞内冈比亚和豪萨（现称北尼日利亚）的“吉哈德”运动，则成功地推翻了当时的政权，改变了统治阶层与土地所有者。

1802年，富拉尼族伊斯兰学者奥斯曼·丹·弗迪奥（Usman dan Fodio, 1754~1817）领导了一次重要的“吉哈德”运动。在规模庞大的富拉尼骑兵和豪萨农民的帮助下，弗迪奥推翻了豪萨各地的统治者，以富拉尼人的埃米尔取而代之。这次运动实现了穆斯林社会权力的集中，也实现了教育改革和法律转型。弗迪奥留下了大量的宗教著作，包括阿拉伯语作品和由阿拉伯语字母拼写的方言作品，并由此激起了一次文学的复兴。他的继承者也继承了他的文学遗产，并继续大量创作，同时继续推进教育改革。

奥斯曼·丹·弗迪奥的运动在西非引发了一系列的“吉哈德”运动。一个著名的例子是来自塞内冈比亚的图科洛人哈吉·乌马尔·塔勒领导的

运动。19世纪50年代，乌马尔·塔勒朝觐回来后，自称被任命为提加尼教团在西非的精神领袖。自19世纪50~60年代起，他相继征服了三个班巴拉人的王国。1857年，乌马尔·塔勒在麦地尼被法国人击溃，其子的军队也在19世纪80年代被击败。运动的参与者向东退却到北尼日利亚，同时也将提加尼教团的影响带到这里。法国殖民者控制了乌马尔·塔勒的地盘，却马上遭遇到另一位难以征服的“吉哈德”运动的发起人萨摩里·杜尔（Samory Touré，约1830~1900）的进攻。乌马尔·塔勒的“吉哈德”运动毁灭在穆斯林内战的刀光剑影之下。同时，杜尔聚集起三万大军，反抗法国人的入侵。杜尔死后，法国军队于1901年击败了杜尔之子，法国人控制了塞内加尔。19世纪，西非还有其他穆斯林宗教学者发起的“吉哈德”运动也值得关注。1850年迪尤拉人哈吉·马赫穆德在沃尔特河上游发起了一次吉哈德运动，19世纪60年代富拉尼人马巴·迪亚胡在冈比亚、1869~1875年阿玛杜·邦巴在乔洛夫地区、19世纪80年代索宁克人马赫默杜·拉明在塞内加尔也分别领导了吉哈德运动。不幸的是，四人都在战争中被杀，其中三人是被法国殖民军所杀。这些吉哈德运动最核心的目标是推动伊斯兰教的传播，将普世性的宗教观念、阿拉伯语和苏非神秘主义向更广阔的非洲大陆推进。除此之外，吉哈德运动还导致西非的经济、人口结构和社会生活发生巨大改变。伊斯兰教观念的强化和宗教实践的相对统一，使16世纪到达西非的卡迪里教团和18世纪到达的提加尼教团传遍吉哈德运动所涉及的地域。

殖民时期，在法国和英国殖民者的武力威逼和利益诱使下，伊斯兰教的多数苏非教团领袖最终与殖民政府实现了联合。

欧洲列强致使乌马尔伊斯兰帝国和索克托哈里发国灭亡，却并未能阻止伊斯兰教在西非的继续传播。殖民者，主要是法国人和英国人，对伊斯兰教的动员能力和颠覆性充满警惕，因此也经常无限放大伊斯兰教对殖民统治的敌视，造成许多“殖民式的”、“莫须有”的政治悲剧。不过，殖民统治带来了和平的政治环境，殖民者对统治区域的重新瓜分和划定，无意间推动了伊斯兰教向广阔的乡村和部分城镇传播。1897年，英国人以反对奴隶制度为借口，开始了征服索克托哈里发国的战争。1903年，英国军队占领了这个国家，哈里发国随之灭亡。殖民政府试图维持现有的社会秩序，通过北尼日利亚的埃米尔们实现殖民统治。经过殖民政府的不断努

力，殖民主义对北尼日利亚的穆斯林社会产生深远的影响。现代通信与交通设施推动了穆斯林社区之间的联系，因此伊斯兰教开始在新生的城镇以及南部的约鲁巴人地区迅速传播。同样，在法属苏丹，伊斯兰教其实比历史上任何时期传播得都快。穆斯林虽然失去了政权，却在20世纪初期的西非收获了伊斯兰教快速传播的果实。

20世纪中期，西非各国相继取得独立，民族主义、世俗主义的凯歌高进，却并未阻止伊斯兰教继续发展的步伐。西非仍是世界上伊斯兰化最快的地区之一，穆斯林人口年均增长率为3%左右。西非伊斯兰化程度最高的国家都位于萨赫勒地区和塞内冈比亚地区。其中毛里塔尼亚是纵贯这两个地区的国家，其99%的国民为穆斯林；内陆国家尼日尔，北部地区是撒哈拉沙漠，南部属萨赫勒地区，也有98%的国民是穆斯林；马里共和国像尼日尔一样，也是纵贯撒哈拉和萨赫勒两个地区的国家，80%的人口为穆斯林；位于塞内冈比亚的塞内加尔和冈比亚两国，分别有90%和85%的穆斯林人口；在尼日利亚，穆斯林几乎占全国人口的一半，但是尼日利亚有1.5亿人口，按照皮尤调查公司的数据，穆斯林占该国总人口的50.4%，尼日利亚的穆斯林人口也相当于毛里塔尼亚、尼日尔、马里、塞内加尔和冈比亚五国穆斯林人口的总和；至于穆斯林人口占95%的几内亚，由于人口规模小，不足以对这一地区的穆斯林分布产生大的影响。塞内冈比亚和萨赫勒以南的西非各国，穆斯林人口所占的比例从布基纳法索的40%到多哥的8%不等。^①

据2011年的最新统计，2010年穆斯林约占西非总人口的52.2%。按目前的增长速度，到2030年穆斯林将会占西非总人口的55.6%。^②至此，经过1000多年的发展，伊斯兰教已经成为西部非洲居主要地位的宗教信仰。

关于西非伊斯兰教历史阶段的争论

关于西非伊斯兰教的历史，虽然仍有许多待解之谜，不过有一点已成

① Pew Research Center, Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population, October 2009.

② Henry Neondo, "Muslim Population Soars, Could be Majority in West Africa", *Africa News*, 28 January 2011.

定论：伊斯兰教自公元8世纪到达西非，到目前至少已有13个世纪的历史。但是，如何把握这段漫长的历史，如何对西非伊斯兰教的历史进行分期，学者们莫衷一是，又陷入争论。恰当、客观的历史分期，对从宏观上把握西非伊斯兰教史助益匪浅。不同的历史分期，不但反映了人们对西非伊斯兰教历史的不同理解，也反映出人们不同的历史观。学者们依据不同的历史观，基于不同的划分标准，将西非伊斯兰教的历史发展做出各种各样的划分。

早期研究西非伊斯兰教的学者多为欧洲人，他们对西非伊斯兰教的观察，自然而然受“欧洲中心论”历史观的影响。他们依据这种历史观，也将西非伊斯兰教的发展划分为古代、中世纪、近现代三个历史阶段。古代时期通常从公元8世纪伊斯兰教初到西非开始，到加纳帝国的兴起结束，因此古代阶段非常短，最多也就一两个世纪的时间；中世纪则历史跨度比较长，包括加纳帝国、马里帝国、桑海帝国三个西非大帝国时期及伊斯兰“吉哈德”运动的前半期；近现代则从大规模的殖民征服开始一直到现在。早期西方学者的这种历史分期，以殖民时期的法国学者群体和英国学者约翰·崔明翰（John Spencer Trimingham, 1904~?）为代表。不过，他们并未明确而清晰地做出这种划分，他们的划分体现在对西非伊斯兰教历史的叙述中，属于一种自然的表露，乃是不自觉地参照西方中心论的历史观来考察、分析西非伊斯兰教历史的结果。这种“三段论”的历史分期，不是孤立地看待西非的历史，而是将西非历史作为“扩大的欧洲历史”的一部分，试图将西非伊斯兰教历史纳入欧洲史的框架中。

西非穆斯林学者并不赞同西方学者以欧洲中心论的视角来观察西非伊斯兰教，他们认为研究西非的历史首先应该以西非的历史内容为中心，分析西非伊斯兰教发展的规律，找出不同的发展阶段。基于这种考虑，根据当代冈比亚学者奥马尔·贾赫（Omar Jah）的观点，将西非伊斯兰教从8世纪至19世纪的历史划分为四个阶段：第一阶段，公元9~13世纪的零散传播时期或前体制化时期。在这个时期内，游学的穆斯林学者，以及穆斯林商人主要以和平的方式，将伊斯兰教缓慢地向西非传播，没有任何体制化的支持。第二阶段，14~16世纪体制化时期。西非的穆斯林学者建立起伊斯兰教育中心，进行专职传教，加奈姆—博尔诺、马里、桑海、豪萨诸

国等西非国家，都处在穆斯林统治者的领导之下，伊斯兰教育机构与西非政治体制的结合，极大地推动伊斯兰教的发展。第三阶段，17~18世纪的“前‘吉哈德’时期”。16世纪末桑海帝国洗劫了西非的伊斯兰学术中心廷巴克图，随后西非的政治体制与伊斯兰教育体制双双陷入困境，伊斯兰教发展速度大不如前，且面临本土宗教文化的威胁，宗教混合主义大行其道，很少有人遵守伊斯兰教法。不过，这一时期，撒哈拉的著名伊斯兰学者西迪·穆赫塔尔·昆提（Sidi al-Mukhtar al-Kunti, 1729~1811）逐渐将苏非主义带到西非，并发展到鼎盛。这一时期对西苏丹伊斯兰教发展具有重要意义的是，促使19世纪“吉哈德”运动大爆发的各种因素都在这一时期形成。第四阶段，19世纪的“吉哈德”运动时期。通过大规模的“吉哈德”运动，伊斯兰教在西苏丹地带占据了绝对优势。^①西非本土学者的这种“四阶段论”，相对于欧洲学者的“三阶段论”，摆脱了欧洲中心论历史观的束缚，完全依据西非伊斯兰教历史发展中的重大变化或事件作为划分标准来“分割”历史，体现了一种本土的“地方思维”。

同时，当代西方学者也在“检讨”欧洲中心论的分期法，希望能找出既能反映西非伊斯兰教历史客观发展规律，又能被西非学者所接受的分期“切割法”。这种“切割法”首先必须放弃欧洲中心论，站在西非伊斯兰教“之中”，而不是站在欧洲观察西非，同时还要避免西非学者“不识庐山真面目，只缘身在此山中”的困扰。他们从撒哈拉地区穆斯林学者的作品中找到了启发。穆罕默德·马吉里（Muhammd al-Maghili, 1440~1504）是出生于阿尔及利亚特莱姆森的伊斯兰学者，曾作为政治—宗教顾问，给西苏丹的各统治者提供资政建议，他与桑海帝国的诸位国王交往颇多。1490年前后，马吉里前往西苏丹。他先后在卡齐纳和卡诺居住。马吉里在西非伊斯兰宗教思想的转型上，具有标志性的意义。他直接否定了长久以来伊斯兰教与西非本土宗教之间的共识，即西非穆斯林学者达成的一项“公议”——默认西非的国王们在遵守本土宗教传统的同时，又宣称其为穆斯林，穆斯林学者对他们的这种“荡秋千”做法不必谴责。到马吉里时代，在伊斯兰教在西非传播的广度与深度都大有进步的情况下，马吉里决定不

① Omar Jah, "Islamic History in the West Sudan", *The Bulletin of the Islamic Center of Washington D. C.* Vol. 7 No. 1, p. 24. Reprinted from *The Journal of the Muslim World League* (January, 1978).

再容忍这种“两面派”做法，公开声称当时的桑海国王苏尼·阿里为异教徒。马吉里提出了一个非常重要的概念，称像苏尼·阿里及其臣子这样向西非传统妥协的人为“混合者”，即他们信仰的是西非本土宗教与伊斯兰教相结合的“混合”宗教。当代西方学者发现，其实在西非伊斯兰教中“混合”宗教存在了一个相当长的历史时期。19世纪西非伊斯兰教的“吉哈德”运动就是对这种“混合”宗教的改革，这种改革传统一直延续到目前。而在“混合”宗教之前，西非伊斯兰教是作为一种外来宗教存在的。于是，当代西方学者模糊地建立起了另一种非欧洲中心论的“三阶段论”，即外来宗教、“混合”宗教、“吉哈德”运动三个阶段。摩温·黑斯克特（Mervyn Hiskett, 1920~1994）及其同时代的学者，在他们的作品中反复提及“混合”宗教的概念，但他们仍沿用古代、中世纪、近现代的划分法，从未用这一概念来观察西非伊斯兰教的发展历程。在1970年首次出版的《剑桥伊斯兰教史》中，汉弗莱·费舍尔（Humphrey J. Fisher）比较明确地提出了这种新的“三阶段论”：“撒哈拉以南的伊斯兰教遵循着三个阶段的发展：第一阶段，外籍穆斯林居民所代表的伊斯兰教；第二阶段，取得某些本土支持的同时却不得不与地方风俗妥协；第三阶段，有能力随意推进改革。这种发展模式并非在所有的地区同时展开，也不是以相同的步伐展开，即使相邻的地区其发展的阶段也非常不同。”^① 费舍尔所谓的“与地方风俗妥协”，就是指“混合”宗教而言的。

斯坦福大学的青年学者马格丽·黑尔（Margari Hill）在费舍尔“新三阶段论”的基础上，进一步归纳出遏制、混合、改革的西非伊斯兰教历史三阶段论。她说：“西非伊斯兰教的历史可分为三个阶段：遏制阶段、混合阶段和改革阶段。在第一个阶段中，非洲王权通过穆斯林与非穆斯林分开居住的方式限制伊斯兰教的扩张。第二阶段，非洲统治者将伊斯兰教与非洲传统相互融合，非洲人有选择地实践伊斯兰教法。第三阶段，非洲穆斯林实行宗教改革，以剔除伊斯兰教中混杂的非洲传统，力求彻底实施伊斯兰教法。这种三阶段的划分方式，有助于说明中世纪的加纳、马里和桑海三大帝国，以及19世纪‘吉哈德’运动的历史。‘吉哈德’运动在豪萨

^① P. M. Holt, ed. *The Cambridge History of Islam*, Volume 2A, Cambridge University Press, 1970, pp. 345 - 346.

建立了索克托哈里发国和在塞内冈比亚建立了乌马尔伊斯兰国家。”^① 马格丽·黑尔的三阶段论与汉弗莱·费舍尔的三阶段论在本质上区别不大，都是以对西非伊斯兰教本身的历史处境、历史行为的描述来表达历史的发展。但是，黑尔的“遏制”更生动、深刻地描述出西非伊斯兰教初来乍到的历史境遇，并且，黑尔的概括在表述上更为简洁明了。

如果从宗教思想与实践的角度分析，也可以对西非伊斯兰教的历史发展做另一种划分。早期西非伊斯兰教受北非伊斯兰教影响，以哈瓦利吉派（易巴德派^②）和什叶派（伊德里斯派、法蒂玛派）为主体，逊尼派不是西非伊斯兰教的主流。公元10~16世纪，马格里布伊斯兰化完成后，柏柏尔人从信仰伊斯兰教的少数派即哈瓦利吉派和什叶派转向以信仰逊尼派为主，西非伊斯兰教也随之逐渐转向逊尼派。因此，西非伊斯兰教历史上存在过哈瓦利吉派和什叶派、逊尼派两个不同的阶段。从15世纪开始，穆罕默德·马吉里开始将卡迪里苏非主义引入西非。^③ 至18世纪，西撒哈拉地区以西迪·穆赫塔尔·昆提为代表的昆塔阿拉伯部落更是成为早期卡迪里苏非主义向西非传播的主要载体和渠道。西非伊斯兰教由此进入苏非主义时代。而自20世纪中叶起，瓦哈比派也传到西非，极大地改变了部分穆斯林社会的信仰面貌。目前塞来非耶派的影响也在增强。由于不同教派和苏非主义的轮番登场，西非伊斯兰教也因此呈现出不同的信仰图景。据此，我们可以将西非伊斯兰教依次划分为哈瓦利吉派和什叶派时期、逊尼派时期、苏非主义时期、瓦哈比派时期。当然，将当前的西非伊斯兰教称为“瓦哈比派时期”，并不意味着瓦哈比派已是西非伊斯兰教的主流，而只是瓦哈比派的开端。至于瓦哈比派（包括塞来非耶派）在西非会有多大影响，仍要看未来的发展。

以上对西非伊斯兰教历史阶段的划分方法各有千秋，各种视角都是认识西非伊斯兰教的一种方法，都有利于深化我们的理解。欧洲中心论的视角，可以理解为一种后阿拉伯史观的方法论，摆脱了长久以来阿拉伯伊斯

① Margari Hill, *The Spread of Islam in West Africa*, Stanford University, January 2009, <http://iis-db.stanford.edu/docs/235/Islam.pdf>.

② 也有学者认为伊德里斯王朝并非什叶派王朝，因为它从不宣传什叶派教义。

③ 关于穆罕默德·马吉里在卡迪里苏非主义向西非传播过程中的作用，学术界意见并未统一。有学者认为穆罕默德·马吉里的作用尚不明朗。

兰教视角的垄断，将西非伊斯兰教置于当时所认识的欧洲史观的大背景下观察与分析，也是迈向全球史观的必要过程。这种视角虽有历史的局限性，但是如果抛弃民族主义与本土中心论的愤慨，也未尝不具有客观性。但总体上而言，“遏制、混合、改革”的三阶段论，是更为宏观、准确、客观的对西非伊斯兰教历史发展的描述。因为，“遏制、混合、改革”的三阶段论，不是以某一历史事件，或某个年代作为划分标准，而是基于对西非伊斯兰教历史精准的理解之上，并经过高度归纳之后得出的结论。这种划分深刻、准确地把握住了西非伊斯兰教各个历史发展阶段的主题与特点，目前对西非伊斯兰教历史阶段的各种认识，无有能出其右者，给人以耳目一新之感。

西非伊斯兰教历史研究的初步尝试

在踏入非洲伊斯兰教研究领域之前，我的专业是中东史。真正的非洲“气质”的伊斯兰教不在北非（那是中东阿拉伯伊斯兰教的一部分），而在撒哈拉以南的非洲。所以毫不夸张地说，当时我对这个领域几乎一无所知。如果说中东史研究与非洲研究有何共同点的话，那就是伊斯兰教。但是，仅有的伊斯兰教知识背景并不足以作为打开非洲伊斯兰教研究“大门”的“钥匙”，很长一段时间，我都是在“门”外徘徊，“不得其门而入”。畏难情绪有之，犹豫不决有之，迷茫之情有之，放弃之心有之。随着对非洲伊斯兰教的不断了解，也不知具体什么时候，莫名其妙地竟觉着非洲伊斯兰教挺有意思，感觉这里面的确有学问可做。这是个良好的开端，使我心甘情愿地当一个小学生，从非洲伊斯兰教最基本的知识开始学习。这本书就是我在学习西非伊斯兰教的过程中，对西非伊斯兰教历史中一些“知识点”、难点的把握，以及一些思考、感悟和体会，也就是所谓的研究吧。如果将这些“知识点”和难点比喻为高山的话，那么，本书中的每一部分内容就是一位中国学者在向西非伊斯兰教研究领域前进时所碰到的一座座“高山”，这本书就是登山后对“高山”的描述以及“登山体会”。

选择研究西非伊斯兰教，一是因为导师的建议，二是因为相比于东非伊斯兰教，西非伊斯兰教受阿拉伯伊斯兰文化影响更少，也更能体现非洲

伊斯兰教的特点。选择历史研究，是因为理解历史是研究西非伊斯兰教的起点和基础。缺乏对历史的理解，就无法理解当代与现实。本书大致按历史发展的逻辑顺序，向读者展示这些“高山”以及我的“登山体会”。

第一座“高山”是研究综述。大致宏观地掌握专业领域内的研究现状，包括作者群体、作品、学术史、主要研究结论、研究机构等，是继续深入研究的前提。按照西方的学术传统，任何研究的开篇都应该是“前言”（Introduction）部分，就是介绍本领域的研究状况和作者的研究提要。按中国的话说，交代研究综述也是一种“君子风度”，因为交代的目的是让读者了解之前的研究状况，以便让读者明白哪些是前人的研究，哪些是作者的研究和新发现，亦可避免“掠人之美”的嫌疑，并利于读者“按图索骥”，继续深入地研究。因此，本书不但有全书的研究综述，每部分之前也分别简明地交代本部分的研究综述。本书的研究综述，以英语文献为主，以及本人断断续续请人翻译的极少的法语文献，还有部分中国学者的研究。由于力所不能及，在西非伊斯兰教研究中占有相当分量的德语文献和阿拉伯语文献，甚至日语文献，未能交代，仅提供了从英语资料中间接得到的部分阿拉伯语文献作品的名称，以及英语资料中关于这些文献的介绍。

总体而言，现在的西非伊斯兰教研究，已经完成由中世纪的阿拉伯伊斯兰视角向欧洲现代学术视角的转换，欧美学者在该领域独领风骚已达200年。相比之下，中国学者对西非伊斯兰教的研究尚处于起步阶段，学者少且成果稀。现有的研究成果多聚焦于与国际热点相关的话题，或者对西非伊斯兰教做宏观的研究，缺乏细致深入探讨。但是，中国的西非伊斯兰教毕竟刚刚起步，不能苛求。鉴于西方学者在此研究领域已有深厚学术积累，现在正处于厚积薄发的收获期，已经出版通史性的著作。中国学者首先应该虚心借鉴他们的研究成果，现阶段如果能够全面、深入地译介西方的成果，必将极大地促进未来中国的西非伊斯兰教研究的发展。

第二座“高山”是古代西非伊斯兰教的历史。在1900年之前，外部世界，即使是文化血脉与之相通的北非伊斯兰世界，对西非伊斯兰教的了解也非常有限，因此人们很难书写西非伊斯兰教的历史。从这个意义上说，古代西非的历史其实是整个西非伊斯兰教学术界的“高山”，无人能够企及。所幸的是，自20世纪50年代以来，一批西方学者自甘寂寞、殚

精竭虑，依据对阿拉伯语、豪萨语文献和西非民间诗歌与传说等的解读，勾勒出古代西非伊斯兰教的历史概貌以及许多细节。

在这部分中，本书探讨以下几个方面的话题。

(1) 西非古代的伊斯兰教史。为了说明这个问题，首先在《1900年之前的西非伊斯兰教历史》一文中，对西非伊斯兰教历史做个概述，然后通过几个具体问题的探讨，来说明这段历史。《尼日利亚北部伊斯兰教早期的历史》，探讨尼日利亚北部（豪萨）的早期伊斯兰教史，试图将这段历史重建得更为连续和完整，以作为人们理解尼日利亚当代宗教现状的历史依据之一。在《西苏丹与伊斯兰教的历史联系》中，通过剖析二者之间的历史纠葛，主要是“西苏丹”一词作为伊斯兰文化的结晶这一历史依据，得出一些结论与大家商榷。笔者认为，西苏丹这个概念主要应用于中世纪，它与伊斯兰教首次到达西非的历史事件密切相关，也与“苏丹诸帝国”时代的历史及政治结构，以及跨撒哈拉的商路相联系。此后，西苏丹成为新政治力量的历史舞台：西非伊斯兰政治体系再次崛起，如班巴拉人和莫西人的政治。然后自17世纪开始，在以富尔贝人为主的穆斯林学者推动下，西苏丹爆发了一系列地方性的“吉哈德”改革运动，再一次向穆斯林与万物有灵论者的文化共存模式提出疑问。1725~1726年在几内亚的富塔贾隆、1760年在塞内加尔中部的富塔塔罗、1804年在尼日利亚北部的索克图哈里发国、1818年在马里的马西纳、1852年在几内亚—马里—塞内加尔地区的哈吉·乌马尔都是如此。时间在改变，手段亦不同，历史当然也就呈现出另一种面貌。在这种情况下，原本反映阿拉伯人早期观点的“西苏丹”一词，已经不再适用于描述一个政治体制全然不同，自19世纪中期起愈来愈陷入欧洲殖民泥潭的另一个全新地域了，“西苏丹”一词让位于“西部非洲”也就顺理成章。从西苏丹到西非的转换，也反映出阿拉伯伊斯兰文明对西非的主导逐渐让位于欧洲文明对西非的主导。

(2) 马格里布伊斯兰教与西非伊斯兰教。马格里布伊斯兰教作为西非古代伊斯兰教的源头活水，二者在教派、教法、苏非主义、发展模式上都具有“亲缘关系”。比如在教派方面，早期阿拉伯人将伊斯兰教带入马格里布，但决定伊斯兰教面貌的却是阿拉伯化的柏柏尔人。柏柏尔人出于反抗阿拉伯统治者的需要，选择伊斯兰教的少数派——哈瓦利吉派和什叶派——作为自己的信仰。10世纪之前，哈瓦利吉派和什叶派，尤其是哈瓦

利吉派的支派易巴德派，在马格里布曾经长期居于伊斯兰教的主导地位。10世纪之后，柏柏尔人阿拉伯化和伊斯兰化逐渐加深，逐渐与阿拉伯人融为一体，将哈瓦利吉派和什叶派作为反抗阿拉伯人旗帜的动力已经消失，选择逊尼派也就是顺理成章的事情。至15世纪，这种转变彻底完成。总之，诸多因素决定了马格里布乃至整个北非伊斯兰教与西非伊斯兰教之间的亲缘关系，或曰相似性。这种相似性主要有：历史上都曾以哈瓦利吉派和什叶派的伊斯兰教少数派为主体；都信仰马立克派伊斯兰教；撒哈拉南北商路的自西向东的兴衰决定着西非伊斯兰教自西向东的逐渐扩张；马格里布与西非的伊斯兰教的苏非主义都以卡迪里苏非主义和提加尼苏非主义为主导；等等。这部分详细地探讨了这种相似性发生的原因、过程与结果。

(3)《西非伊斯兰教与奴隶制度》一文，具体探讨西非伊斯兰教中的奴隶制度问题。这并非纯粹是个历史话题，当前西非伊斯兰教中在法律意义上已没有奴隶制度，但是在个别西非国家，奴隶制度及蓄奴现象却现实存在着，并且奴隶制度作为古代西非伊斯兰教中的重要制度，对其历史发展意义重大。缺乏对这个板块的理解，就很难理解一些历史与现实问题，比如，西非伊斯兰教特有的传播模式，穆里德教团的集体经济发展之谜等。伊斯兰教中有详尽的关于奴隶及奴隶制度的规定。同样，奴隶及奴隶制度也是西非伊斯兰文化和伊斯兰制度的一个重要方面。西非穆斯林学者之间、学者与统治者之间、西非穆斯林学者与撒哈拉及北非穆斯林学者之间，在关于奴隶及奴隶制度方面都曾有过热烈的交流及讨论。奴隶制度是19世纪西非伊斯兰教中一种普遍的制度，穆斯林上层参与捕奴、贩奴、蓄奴，以及少数的释奴。西非伊斯兰教中的奴隶制度与北非及中东伊斯兰教的奴隶制度有一定的区别，奴隶的社会地位相对较高。西非奴隶制度基本上依附于伊斯兰教而存在，但奴隶制度却能促进西非的伊斯兰化进程，19世纪之前近10个世纪期间二者的发展几乎是同步的。

(4)根据近年翻译出版的《伊本·白图泰游记》中文全译本，对伊本·白图泰所看到的14世纪西非伊斯兰教做了一点分析，重点在于强调14世纪“混合”的伊斯兰教的存在及其历史形态，也算是对西非伊斯兰教中当前极端复古主义和盲目排拒西非黑人文化思潮的一种回应。

第三座“高山”是19世纪西非“吉哈德”运动。19世纪的“吉哈

德”运动，是西非伊斯兰教历史中最受关注的部分。西非穆斯林学者热衷于研究这段历史，源于他们的自豪感，西方学者研究这段历史，源于他们对这段历史“前因后果”的好奇，以及对“吉哈德”历史可能再次重演的恐惧（特指殖民时代的法国和英国学者）。本书对这段历史的探讨，主要围绕运动的发起人舍胡·奥斯曼·丹·弗迪奥的宗教思想和豪萨的“吉哈德”运动对西非伊斯兰教的影响两个角度展开，相对西方学者的研究，这应该算是对“吉哈德”运动的“旁敲侧击”，因为关于西非“吉哈德”运动社会的、经济的、政治的“前因后果”，西方学者已经进行了大量深入的研究，唯独宗教视角的探讨不够彻底，也不够客观。

在《论舍胡·奥斯曼·丹·弗迪奥的宗教思想》中，笔者则专门讨论这次运动发起人的宗教思想。弗迪奥专注于伊斯兰教形而上的研究。他是一位热情而正统的马立克教法学派神学家，他的思想与学说仍属温和。具体而言，他是一位有苏非主义倾向的正统的伊斯兰神学家，苏非主义主要表现在他生命的后期，虽然他的苏非主义思想并不系统和复杂。对他本人及他所处的伊斯兰社会而言，最为重要的有三方面：第一，关于马赫迪及正确理解马赫迪显现的迹象问题；第二，关于“混合”伊斯兰教背景下“信”与“非信”的本质这个棘手问题，以及与此相关的“吉哈德”正当性问题；第三，伪学者问题，以及弗迪奥本人希望规范苏丹地区意识形态与理论领域的混乱状态问题。弗迪奥的宗教政治理论，并无多少创新之处，基本上是对“多个伊玛目”理论和“公议”的继承，但在具体的治理措施上，则又有所不同。“道德治国”是弗迪奥政治理论的另一项重要内容，他关注宗教学者阶层维护伊斯兰道德与政治统一的巨大作用，精心维护他们的宗教政治地位，同时也是维护伊斯兰国家的权威。《论豪萨“吉哈德”运动对西非伊斯兰教的影响》一文的主要结论是：富拉尼人发起的豪萨“吉哈德”伊斯兰运动，不但使豪萨彻底伊斯兰化，而且改变了西非伊斯兰教的格局，将本属于边缘地区的豪萨变为西非伊斯兰教的中心和桥头堡。改革运动给豪萨留下了强大的苏非主义传统，从此以后，“圣人”观念、奇迹传统成为豪萨民间文化的重要组成部分。伊斯兰教的宗教观念基本上取代了非洲传统的宗教观念。同时伊斯兰保守主义也成为尼日利亚社会中的一股保守力量，深刻地影响着其政治—宗教生活，伊斯兰教法仍在运作，尤其是在政党政治时代，以伊斯兰教为背景的政治力量日益凸显

出来，成为伊斯兰教的代言人。所有这些都追溯到18~19世纪之交的“吉哈德”运动。《娜娜·阿斯玛：19世纪豪萨伊斯兰教中的知识女性》一文，则是出于好奇而草成的一篇人物评传。因为我想回答一个问题：娜娜·阿斯玛作为一位女性，为何会成为一位，而且是唯一一位，在西非伊斯兰底层社会具有如此重大影响和地位的历史人物？通过对娜娜·阿斯玛生平、思想、活动的梳理，最后发现她的地位与影响并不主要来自宗教背景，而来自她大量的社会活动与宗教活动。

第四座“高山”是西非苏非主义。自15世纪中期游牧的昆塔阿拉伯人开始在西非传播卡迪里苏非主义之后，苏非主义逐渐大行其道；18世纪中期，提加尼开始传播提加尼苏非主义；19世纪中期穆里德教团突然崛起。苏非主义主宰了西非伊斯兰教，即使当代瓦哈比主义在西非有一定的影响，却并不能改变苏非主义的主导地位。卡迪里教团是伊斯兰教中历史最悠久、传播范围最广的苏非教团，加之关于奥斯曼·丹·弗迪奥卡迪里苏非主义“吉哈德”运动的著作受到广泛关注，有许多学者对卡迪里教团已有一定的了解。本书选择了在西非另外两个最有影响的苏非教团进行专门探讨，一个是提加尼教团，另一个是西非独有的穆里德教团。提加尼教团作为一个现代苏非教团，它的思想起源于阿拉伯半岛和埃及，组织架构兴起于北非，却在西非发现自己最为理想的生存空间；它坚持新苏非主义的思想发展路径，符合世界苏非主义的发展潮流；它走比卡迪里教团更为彻底的本土化路线，非洲苏非主义特征体现得更为突出；它与法国殖民者既合作又斗争，在殖民主义与基督宗教的夹缝中求发展。最终，提加尼教团在西非成为与卡迪里教团分庭抗礼的力量。穆里德教团的非洲特色则又较提加尼教团更为浓厚，部落特征与苏非教团的结合，既促进了它的快速发展，又抑制了它向塞内加尔之外发展的冲动。

第五座“高山”是西非伊斯兰教与殖民主义的关系。殖民时代，英国和法国几乎完全占领了西非大陆。本部分探讨了西非伊斯兰教与殖民主义从斗争转向合作的历史。传统上认为，西非伊斯兰教与殖民主义是既斗争又合作的关系，但是，殖民后期二者的合作中恐怕再无斗争可言，属于“真心实意”的合作，因为通过合作，双方都能实现利益的最大化。另一个有意思的问题，是双方走向合作的心路历程。毕竟殖民主义的初衷是将西非伊斯兰教同化，彻底将其“抹去”（尤其是法国）；起初穆斯林也对入

侵者充满敌意。本书探讨了双方从敌人成为朋友的原因，包括政治原因和文化因素、西非内部的原因和外部的原因等。

最后一座“高山”是西非伊斯兰政治。“9·11”事件之后，撒哈拉以南的非洲政治伊斯兰越来越受到关注，美国认为随着在中东和南亚对宗教极端主义和宗教恐怖主义的打击，这两股力量有向撒哈拉以南非洲转移的趋势，其中包括西非。撒哈拉以南地区的政治伊斯兰也因此日渐受到学术界的关注。本部分虽然最终着眼于当前的西非政治伊斯兰，但却是在考察西非伊斯兰教与政治的历史关系的基础上，以历史与现实相结合的视角审视当前西非政治伊斯兰现象。从历史作用与现实发展来看，西非伊斯兰教与政治的关系在宏观上与伊斯兰世界其他地区的政教关系并不存在根本的区别。但是，西非伊斯兰教与政治的关系又有不同于其他地区伊斯兰教的独特之处。最突出的就是西非伊斯兰政治的温和性。当代西非政治伊斯兰，也承袭了西非伊斯兰教整体温和的特点，离政治化的目标尚有距离。因此以民生诉求而非政治诉求为努力方向的西非政治伊斯兰，对当代政治的冲击相对轻缓。除此之外，与阿拉伯世界的政治伊斯兰相比还有许多不同之处：西非政治伊斯兰力量分散，缺乏统一的组织；西非政治伊斯兰属于宗教情感狂热型，而非宗教—政治狂热型等。

本书内容有限，不可能涵盖西非伊斯兰教的全部重要内容，前面还有其他“高山”需要去攀登。按我目前的理解，至少有以下几个方面，包括伊斯兰教法的历史与现实作用、热带雨林地区的伊斯兰教、沿海阿赫默底亚派、瓦哈比派等都是西非伊斯兰教中的重要话题，需要去探索。只有掌握足够的资料，对西非伊斯兰教中各个重要的方面能够有比较深入的了解和理解之后，才可能全面把握西非伊斯兰教的历史。所以，本书冠以“西部非洲伊斯兰教历史研究”之名，实属有愧，其真正的目的，是想奉献出来供各位博学讨论、批评，共同提高，并期待能够抛砖引玉，促进中国的非洲学发展和学科建设，进一步开拓中国伊斯兰教学术研究的新领域。



西非伊斯兰教研究

——文献、研究机构、研究视角

对西非伊斯兰教的文献记录，最早可追溯到公元11世纪阿拉伯人的著作。当时的作品谈不上学术研究，不过是阿拉伯学者，包括宗教学者、地理学家等通过道听途说或实际考察后得到的资料的记录。当时的阿拉伯人对撒哈拉以南神秘而广袤的“比拉德苏丹”充满好奇心，他们的好奇心一点也不比近代欧洲探险家们差。但是囿于交通手段、医疗技术等因素，他们几乎不可能到达西非，或即使历尽千辛万苦到达，在西非做长期停留的可能性亦不大，致使北非穆斯林学者有关西非伊斯兰教的记述非常缺乏。在西非伊斯兰教内部，根据约翰·胡威克（John O. Hun-Wick）教授1999年在廷巴克图对西非早期阿拉伯—伊斯兰文献的意外发现，虽然证伪了此前“古代西非缺乏书写文献”的旧识，意义重大，然而所发现的3000册文献并不足以改变早期西非伊斯兰教阿拉伯文献数量非常有限的现状。并且，西非的阿拉伯—伊斯兰文献，其学术探讨也是纯宗教意义上的争论，而非现代意义上的学术研究。

西非伊斯兰教研究的现代学术领域的开拓，是由近代西方学者完成的，可以将这种开拓看作欧洲人对非洲探险、开发和宣教的一部分，或者至少是殖民开拓的附属物。当然，原本为殖民主义服务的伊斯兰教研究，部分地走向了反殖民主义的路径，这是后来的事情。不管殖民主义是多么的野蛮而缺乏正当性，但是，现在看来殖民主义者留下的资料对还原16~19世纪西非伊斯兰教的历史却至关重要。

20世纪中期殖民时代的结束，意味着西非伊斯兰教研究以殖民主义为导向的时代也走向终结。从原来以法语和英语文献为主的时代，转向以美、英学者为主导的，以英语文献为西非伊斯兰教研究主流的时代。西非

伊斯兰教学术研究中心也从欧洲转向欧美并重。

下面主要按语言分类，辅以纵向的时间轴线，对西非伊斯兰教的主要研究文献及其作者进行分类阐述，希望能对目前可以得到的西非伊斯兰教研究资料进行宏观的梳理和交代。

一 早期阿拉伯语资料

18世纪之前，西部非洲的本土语言尚未出现严格意义上的书写文字^①，知识阶层普遍使用阿拉伯语。在18世纪之前，西非的书面语言由阿拉伯人垄断，且这些外来的阿拉伯人主要以经商为主，或作为当地王室的御用文人，以单纯传教为目标的人非常少见。他们的文化水平也相当有限，没有现代意义上的宗教研究，即使完全意义上的宗教神学研究也不多见。这些人留下的阿拉伯文资料并不多，且很多已经散佚。

真正留下阿拉伯作品的人是西非本土穆斯林学者。他们或在西非的伊斯兰学术中心学习，或到中东留学归来后，潜心学术研究，著书立说。根据近年来西方学者的整理，^②最为常见的西非本土学者的作品主要如下。

传记性的作品有：阿布·伯克尔·巴塔里（Muhammad ib Abi Bakr al-Bartali）的《塔克鲁尔地区学者传记词典》^③，记录了西非地区许多著名宗教学者的资料，包括廷巴克图、阿旺、沈奇特（Shinqit）等地的宗教学者。其实上述地区并非在塔克鲁尔范围内，甚至也不在苏丹地域内，现在看来这种“名不副实”却更增加了这部著作的学术价值，为后人提供了更多的研究资料。阿卜杜拉·本·弗迪（Abd Allah b. Fudi, 1767~1828）的《关于谁是他门下长老的一些抄本资料》^④。

① 在殖民时代开始用拉丁字母拼写富尔贝语和豪萨语之前，卡诺和卡齐纳出现一种用阿拉伯语字母拼写富尔贝语和豪萨语的文字——阿加米语。据说阿加米字体曾经作为卡诺的国王穆哈曼·拉姆法时期的官方用语。此种语言应用范围小，影响也非常有限。

② John O. Hunwick, ed., *Arabic Literature of Africa*, Vol. IV, *The Writings of Western Sudanic Africa*, E. J. Brill, 2003.

③ 阿布·伯克尔·巴塔里所著的《塔克鲁尔地区学者传记词典》（*Fath al-shakur fi ma'rifat a'yan 'ulama al-Takrur*），又名 *Nayl al-ibtiHajj bi a'ayan 'Ulama' al-Takrur*。该书手稿现存于古兰库尔基金会的法兰西研究所。

④ *Ida al-nusukh man akhahitu 'anhu min al-Shuyukh*.

关于西非伊斯兰教历史的作品有：阿布·拉赫曼·萨迪（Abu al-Rahman al-Sadi, 1569 ~ 约 1655）的《苏丹史》^①。阿布·拉赫曼·萨迪出身廷巴克图和杰内的名门望族，后成为廷巴克图的伊玛目，可以决定该城的重重大事务。《苏丹史》重点记述的是桑海帝国苏尼王朝的历史。马赫穆德·卡提（Mahmud al-Kati, ? ~ 约 1593）的《探索者史》^②。马赫穆德·卡提是一位索宁克人学者，也是首位给后人留下西苏丹重要历史记录的学者。马赫穆德·卡提作为古代加纳帝国的皇室后裔，曾去麦加朝觐。历史类的著作还有穆罕默德·贝洛（Muhammad Bello, 1815 ~ 1837）的《塔克鲁尔历史导读》^③。

有些阿语文献已编辑、整理出版，如穆罕默德·马吉里的《问答》^④；巴纳威（Barnawi）的《畅饮清新之水》^⑤；奥斯曼·丹·弗迪奥的《论迁徙是信徒的义务》^⑥和《消除异端复苏圣训》^⑦；阿卜杜拉·伊本·穆罕默德（Abdullah ibn Muhammad）的《修枝剪叶》^⑧；哈吉·乌马尔·福迪的《以仁慈之矛断罪恶之水》^⑨；阿拉伯语编年史《研究者的历史》^⑩和《黑人的历史》^⑪分别出版了英文译本。由约翰·胡威克翻译的《问答》的英文译本，也以《桑海伊斯兰教法》^⑫为名出版。

数量更大的阿拉伯语手稿，则躺在世界各地的研究机构里，甚至在西非某些穆斯林城市的大街上就可以找到，有些手稿仍在当地的宗教人士手中流传。1999年8月24日，一位小伙子突然造访长期在马里共和国的通布图市（古称廷巴克图）进行学术研究的美国西北大学教授约翰·胡威克先生的办公室，邀请教授参观他家的私人图书馆。于是，具

① *Tarikh al-Sudan.*

② *Tarikh al-Fattash.*

③ *Infraq al maysur fi Tarikh Bilad al-Tukrur.*

④ *Ajwiba.*

⑤ *Shurb al- Zulal.*

⑥ *Bayan Wujub al Hijra ala ibad.*

⑦ *Ihya al- Sunnah wa Ikhamad al-bid'a.*

⑧ *Tazyin al Waraqat.*

⑨ *Rimah Hizb al- Rahim ala Nuhur Hizb al Rajim.*

⑩ Mahmud Kati, *Ta'rikk el-Fettach*, Trans. O. Houdas, Paris: Leroux, 1991.

⑪ Mahmud Kati, *Ta'rikk es-Sudan*. Trans. O. Houdas and M. Delafosse, Paris: Leroux, 1913.

⑫ John O. Hunwick, *Sharia in Songhai*, London: Oxford University Press for the British Academy, 1985.

有历史意义的惊人一幕出现了。在一间破败的小屋里，一堆堆的古代阿拉伯语手稿静静地躺在地上，让这位教授激动得差点窒息。这3000册自15世纪以来的手稿，正是16世纪廷巴克图著名的宗教学者马赫穆德·卡提的私家珍藏。这位名叫伊斯玛仪·海达拉的小伙子，就是马赫穆德·卡提的后裔。这一无异于“死海古卷”式的重大发现，改变了人们对西非伊斯兰教的认识，有学者惊呼“要重写西苏丹伊斯兰教史”。学者们因此预言，更多的古代文献等待人们去发现。目前已发现的这类著作主要有：伊玛目·哈达拉米（Imam al-Hadrami，约于1096年去世）的《执政建议》^①，此书为西非最古老的手稿；西迪·穆赫塔尔·昆提的《劝诫书》^②；奥斯曼·丹·弗迪奥的三本著作——《论魔鬼的创造》^③、《动员起来》^④和《伊赫瓦尼的明灯》^⑤；阿卜杜拉·本·弗迪的两本著作——《法官的罚金》^⑥和《权势的罚金》^⑦；阿赫马杜·洛博（Ahmad Labbo，1803~1865）的《回归真身不由己》^⑧；穆罕默德·贝洛的《伊赫瓦尼不走魔鬼的道路》^⑨；等等。

另外，还有一些历史上著名宗教人物的通信，也可以作为研究资料。当地的研究人员也收集了一些访谈资料，主要是口头访问，这些资料对研究西非伊斯兰教也有一定的帮助。平时学者们引用最多的这类资料主要有下列几位研究人员所做的访谈：对塞内加尔的马立克·恩贾耶（Malik Ndjaye）所做的访谈；在马里的廷巴克图对阿赫默德·舒威德（Ahmad Shuwayd）所做的访谈；在尼日利亚的卡诺对哈吉·加巴·塞义德（Alhaji Garba Said）所做的访谈。这些资料都是对具有代表性的宗教人士或学者访谈后的整理。

最近几十年，一直有学者在致力于这些早期阿拉伯文献的收集整理工

① *al-Adab al-Amara.*

② *Kitab al-Nasiha.*

③ *Bayan Bidi'i al-Shaytaniyya.*

④ *I'dad al-Da'i.*

⑤ *Siraj al-Ikhwan.*

⑥ *Diya al-Hukkam.*

⑦ *Diya al-Tawil.*

⑧ *al-adtirar ila Allah.*

⑨ *Kaff al-Ikhwan an Ittiba Khutuwat al Shaytan.*

作，许多重要文献已经译成英语等西方语言。这类文献整理主要有：尼赫米亚·莱扶济昂和霍普金斯（J. F. P. Hopkins）的《西非早期历史上阿拉伯资料集成》^①；约翰·胡威克教授最近编辑、出版一套大型工具书《非洲阿拉伯文献》^②，其中第四卷即是关于“非洲西苏丹的阿拉伯文献”。该书对目前发现的西非阿拉伯语文献进行分类，详细列出文献作者简介、内容提要、藏书地等项目。该书语言为英文，未附阿拉伯文原文。

就目前研究西非伊斯兰教的西语文献来看（主要是英语、法语），对西非当地作者的阿拉伯文献研究和引用得并不多，这显然与语言隔阂有关，也可能与这些文献对研究西非伊斯兰教的价值有限有关。近代和当代西方学者最常引用的西非本地阿拉伯语作者仅有一位，即生活在16~17世纪之交的阿赫默德·巴巴（Ahmad Baba, 1556~1627）。阿赫默德·巴巴是西苏丹著名的作家、学者兼政治家，他的作品是目前研究中世纪西苏丹伊斯兰教法最主要的依据。

在本地学者出现之前，对西非伊斯兰教的了解主要依靠西非之外的穆斯林历史学者的资料，如安达鲁西亚学者贝克里、埃及学者欧麦里（al-Umari, 1300~1384）。这些人的作品，为我们保留了曼萨·穆萨朝觐时的许多细节。因此，西方学者最经常引用的阿拉伯语作者，大都来自北非、西班牙等古代伊斯兰世界西部。这些作者的作品，有的很早就已被译成西方语言，甚至一度风靡欧洲，如《伊本·白图泰游记》。到过西非的作者还有穆罕默德·马吉里等。现代学术研究认为，这些人的记录大体上真实可信。不过大多数作者从未到过西非，但他们的作品记录了相关西非伊斯兰教的内容，且他们的思想曾经对西非伊斯兰教产生过重大影响，如著名宗教学者贾拉鲁丁·苏优提（Jala al-Din al-Suyuti, 1445~1505），主要以埃及为活动基地，他从未到过撒哈拉以南地区，但他通过与桑海帝国皇帝

① Nehemiah Levtzion, J. F. P. Hopkins, ed., *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, Cambridge, 1981.

② John O. Hunwick, ed., *Arabic Literature of Africa*, Vol. I - IV。该丛书由 E. J. Brill 公司出品，第 1 卷于 1990 年出版，现在第 6 卷即将面世。各卷内容依次为：I Concerned with Eastern Sudanic Africa down to C. 1900；II The Writings of Central Sudanic Africa；III A The Writings of the Muslim Peoples of Northeastern Africa；III B The Writings of the Muslim Peoples of Eastern Africa；IV The Writings of Western Sudanic Africa；V Arabic Writings of the Sudan in the 20th Century；VI The Writings of the Western Sahara.

的交往，影响着西非伊斯兰教的发展方向。17 世纪开始，西非进入了伊斯兰教历史上的“吉哈德”运动时代，真正具有影响的西非本土阿拉伯语作家群开始出现，如奥斯曼·丹·弗迪奥等人。

下文基本上是根据现当代西方学者对早期阿拉伯语文献引用频次最多的作者、作品及其对西非伊斯兰教的影响程度，并依据他们生活年代的先后顺序进行简单的介绍。判断引用频次的依据是笔者平时阅读西非伊斯兰教英文资料中碰到的大致几率，不一定非常准确。并且，本人并不懂阿拉伯语，这些资料都是从各种相关英语文献中获得，因此也承继了英语文献对阿拉伯语文献内容介绍偏少的缺憾。

贝克里

阿布·乌贝德·阿卜杜拉·贝克里 (Abū 'Ubayd 'Abd Allāh al-Bakrī)，出生于西班牙东南部的韦尔瓦，阿拉伯地理学家和历史学家。贝克里生活在科尔多瓦，从未离开过西班牙，从未到过他所记述的西非地区。贝克里的主要著作是《交通与王国之书》^①。《交通与王国之书》成书于 1068 年的科尔多瓦，主要是贝克里在阅读前人著作和从商人与旅行者口中得到的信息，记录而成。这本著作内容比较客观公正，书中对所提到的欧洲、北非，阿拉伯半岛的每个地区，尽可能详尽地记录了当地的居民、风俗、地理、气候以及主要城市，此书记录的关于撒哈拉以南非洲（大西洋到中部非洲之间）的历史资料，对理解 11 世纪的西苏丹弥足珍贵。可惜此书大部分已经遗失。

穆罕默德·伊德里斯 (Muhammad al-Idrisi, 1100 ~ 1165 或 1166)

西班牙地理学家、旅行家，长期居住在西西里岛。伊德里斯出生在当时属穆拉比特王朝的北非城市休达，去世于西西里。他是摩洛哥伊德里斯统治者的后裔，信仰属什叶派伊斯兰教。伊德里斯游历广泛，他从各地的穆斯林商人、探险家等人手中收集了关于非洲、印度洋甚至远东地区的相关信息，还从诺曼底航海家那里得到关于大西洋

^① *Kitāb al-Masālik wa-al-Mamālik*.

的信息，根据这些信息，他绘制了当时最为精确的世界地图，即《罗杰地图》^①，作为他的著作《地理书》^②的插图。《罗杰地图》绘于1154年，是他为西西里国王罗杰二世所作。伊德里斯在地图中绘出了欧洲的全部、亚洲大部分、非洲北部的地理概貌。非洲北部的部分没有绘出索马里半岛。伊德里斯的作品，激励后来的伊本·白图泰、伊本·赫勒敦等阿拉伯地理学家进一步探险。

欧麦里 (Chihab al-Umari, 1300 ~ 1384)

阿拉伯历史学家，生于大马士革。他在马里皇帝曼萨·穆萨朝觐麦加不久后到开罗定居。曼萨·穆萨事件使他对西苏丹产生极大兴趣，他的作品也因此更加关注西苏丹。被西方学者广泛引用的曼萨·穆萨朝觐时所携带的黄金致使埃及金价贬值达10年之久一事，即出自欧麦里的著作。欧麦里的部分作品被莱扶济昂和霍普金斯收集在《西非早期历史上阿拉伯资料集成》中。

伊本·白图泰

摩洛哥人，中世纪著名旅行家。白图泰出生于摩洛哥丹吉尔的一个柏柏尔人家庭。他造访了亚、非、欧许多地区，大约属于现在44个国家的国土。他从摩洛哥，经北非到麦加，然后到巴格达。从巴格达开始，伊本·白图泰又前往当时蒙古人控制下的大不里士。从此他转头向南，经麦加南下，游遍东非各国。从东非北返后，他又远赴中亚，到达东罗马帝国。然后他向东，经过中亚草原，经阿富汗进入印度。伊本·白图泰从印度起程，经海路历尽千难万险来到中国泉州，开始了在中国的旅程。结束中国的旅行之后，他依然经海路返回中东。从中国返回巴格达后，他踏上回家的路，经埃及、马格里布，回到家乡。在家稍做停留，他又北游西班牙，南下西非。1377年，伊本·白图泰逝世于摩洛哥丹吉尔。

从西非回到丹吉尔之后，摩洛哥素丹派了一位名叫伊本·朱留的

① *Tabula Rogeriana.*

② *Kitab nuzhat al-mushtaq.*

学者专访伊本·白图泰，这位学者记录下了他关于游历的叙述，将其命名为《伊本·白图泰游记》。1985年，该书的简写本由北京大学马金鹏教授译为中文出版。2008年11月，本书的另一个译本，由李光斌先生译的《异境奇观——伊本·白图泰游记》（全译本），由海洋出版社出版。“与其说《异境奇观——伊本·白图泰游记》是一本游记，莫如说，它是一本包罗万象的关于14世纪上半叶亚、非、欧各国社会历史、地理、经济、民俗、宗教诸方面的不可多得综合性图书。”^①“特别要指出的是，伊本·白图泰是一位伊斯兰教的虔诚信徒和宗教学者。因此，他以宗教人士特有的眼光，对各国不同的伊斯兰教派及宗教制度进行了周密的观察。……因此，对于研究宗教史特别是伊斯兰教史也具有很高的价值。”^②

伊本·赫勒敦（Ibn Khaldun, 1332~1406）

中世纪阿拉伯西部地区（马格里布）最后一位著名的哲学家，也是中国读者比较熟悉的阿拉伯哲学家。他于公元1332年出生于突尼斯。自幼从父学习《古兰经》，后来又在清真寺学习圣训、教义、语言、诗歌和哲学等知识。由于他学识渊博、思想敏锐，既被统治者重用，也被人妒忌。伊本·赫勒敦一生经历坎坷，奔波于北非、安达鲁西亚、埃及等地，宦海几度沉浮，这对他的创作思想和哲学思想的形成，有着直接的重要影响，这些思想都表现在他的著作中。1406年他在开罗逝世。

伊本·赫勒敦有许多著作，包括教义、逻辑、数学、诗歌和哲学，这些著作都已失传。保留下来他的最主要著作就是《史纲》一书，它的全名是《阿拉伯人、外国人、柏柏尔人历史纲要和殷鉴》，简称《历史纲要》或《史纲》。第一部分是《史纲》全书中最重要的。这一卷又称《伊本·赫勒敦绪论》或《历史绪论》（又译《历史导论》），它集中反映了伊本·赫勒敦的社会历史观点和哲学观，也是

① [摩洛哥]白图泰口述，[摩洛哥]朱留笔录，李光斌译，《异境奇观——伊本·白图泰游记》（全译本），海洋出版社，2008，“中译者前言”，第4页。

② [摩洛哥]白图泰口述，[摩洛哥]朱留笔录，李光斌译，《异境奇观——伊本·白图泰游记》（全译本），海洋出版社，2008，“中译者前言”，第4页。

后来社会学家、历史学家和哲学家们研究的重点，伊本·赫勒敦也因《绪论》而著称于世。《史纲》中与西非有密切关系的部分，详细叙述了北非柏柏尔人的历史、马格里布发展的过程和各苏丹国之间的征讨、兼并和兴亡的历史。

伊本·赫勒敦观察社会、研究社会，由近及远、由今及古研究各地区各民族的发展过程，阐述自然环境、气候物产、风俗习惯、风土人情等对人类社会发展的影响，他用许多令人信服的证据，证明社会是不断演变的和不断进化的，并说明这种演变和进化的必然性和规律性。

穆罕默德·马吉里

柏柏尔人，出生于阿尔及利亚特莱姆森的伊斯兰学者，曾任豪萨的卡诺城埃米尔的顾问。有政治论著《王子们的责任》^①传世。此人有两件事特别引人注目，一是迫害撒哈拉沙漠中土阿特（Touat）绿洲的犹太人，二是作为政治—宗教顾问，给西苏丹的各统治者提供资政建议，他与桑海帝国的诸位国王交往颇多。1490年前后，马吉里前往西苏丹。他先后在卡齐纳和卡诺居住，1491~1492年他与卡诺的国王穆罕默德·兰法（Muhammad Runfa）建立密切关系，建议国王应该制止不遵守教法的行为。他在卡诺居住多年，并写下给穆罕默德·兰法的长篇政策论文《王子们的责任》。他在马西纳的停留时间不详。15世纪末，他居住在加奥，给桑海国王做政策顾问，为桑海政权的抢劫与扩张行为提供宗教上的合法性证明。后来马吉里又回到土阿特绿洲，约于1503~1504或1505~1506年在此去世。马吉里在西非伊斯兰宗教思想的转型上，具有标志性的意义。他直接否定了长久以来伊斯兰教与西非本土宗教之间的共识，即西非穆斯林学者达成的一项“公议”——默认西非的国王们在遵守本土宗教传统的同时，又宣称其为穆斯林，穆斯林学者对他们的这种“荡秋千”做法不必谴责。到马吉里时代，在伊斯兰教在西非传播的广度与深度都大有进步的情况下，马吉里决定不再容忍这种“两面派”做法，公开声称当时的桑海

^① *Tadj al-din fi ma yadjib ala l-muluk.*

国王苏尼·阿里为异教徒。这实际上是西非伊斯兰教开始试图去除其中的异教成分，向中东、北非伊斯兰教靠近。马吉里的作品有26种，主要集中在伊斯兰教法与神学方面。埃及的苏优提认为他的宗教思想过于激进，对他提出批评，马吉里也因此写过一些与苏优提辩论的文章。他在西苏丹比较著名的论文是《谁是瓦哈比派：论正确思想的回归》^①，写于他在西苏丹停留期间。该文章被19世纪马西纳和索克托的宗教改革者们奉为主臬，奥斯曼·丹·弗迪奥以此文作为他进攻豪萨统治者，并判定博尔诺为“非伊斯兰国家”的依据。对西非伊斯兰教影响深远的昆塔人、阿拉伯人非常尊重马吉里，将其视作伊斯兰教历10世纪四大革新者之一。西非的卡迪里教团也将马吉里看作该教团传承体系中的重要一环。事实上马吉里作为卡迪里教团的传承人是不符合历史事实的。

贾拉鲁丁·苏优提

著名的埃及伊斯兰学者。1445年10月3日生于开罗，父亲是沙斐仪派的教法学者和法官。自幼接受宗教教育，18岁继承其父亲沙斐仪教法学者和法官的职位。此后他与马木路克王朝有比较密切的关系，深受朝廷尊重。30岁之前，他的著作在近东地区就已很受欢迎，并逐渐传阅到伊斯兰世界各地，东到印度，西至西非的塔克鲁尔都可见到他的著作。苏优提认为“伊智提哈德”（创制）并非仅限于教法领域，圣训与阿拉伯语都在创制之列。他的思想遭到埃及保守派的反对，辩论非常激烈。1494年，苏优提自称为伊斯兰教历9世纪的“穆贾迪德”（伊斯兰教的革新者）。1486年始，苏优提对埃及宗教界的不学无术和马木路克王朝的腐败深为不满，与埃及素丹的关系恶化，逐渐辞去教界、政界的职务。1501年以后，苏优提彻底脱离公众视野，居家写作。后来甚至为躲避素丹的迫害而四处藏匿。苏优提于1505年10月18日去世。

作为宗教学者，苏优提涉猎广泛，著作丰富，影响深远，达到中世纪伊斯兰学术的顶峰。他是将伊斯兰神秘主义应用到自己的“法特

^① “Manhu al-Wahhab fi radd al-Fikri ila as-Sawab”.

瓦”中的第一人。^①苏优提有981种著作。^②在他看来，除宗教学科外，包括地理学、词典编纂学、药典学、营养学，甚至色情方面的书籍，都有一定的宗教意义。任何学问都与真主的启示是一致的，因此他坚决反对希腊的逻辑学，因为逻辑学有时会推导出与真主启示不一致的结论。这显示了他思想中的传统色彩。苏优提的作品也有相对集中的主题，一是圣训学，二是《古兰经》学。他的作品对西非伊斯兰教影响很大，西非穆斯林学者经常引用。

苏优提是位苏非学者，他是沙兹里教团的苏非，在该教团中有自己的导师。他多次声称在清醒的状态下看到了伊斯兰教的先知穆罕默德。

苏优提不但通过他的作品影响西非的伊斯兰教，还通过他与桑海帝国的国王阿斯基亚·穆罕默德的交往对西非伊斯兰教施加影响。穆罕默德是苏尼·阿里的继承者，他对伊斯兰教的热情比前任更高，虽然他在位期间对帝国内伊斯兰教“荡秋千”的状况未做实质性改变，他却成功地使穆斯林学者阶层与王权实现和解，建立新的平衡。穆罕默德在朝觐期间，专门到埃及拜访了当时著名的大学者苏优提，向他请教宗教问题。苏优提告诉他“何为符合教法的行为，何为教法所禁止的行为……（穆罕默德）得到了建议和教诲”^③。苏优提还授予他“哈里发”的称号，并介绍他认识刚好在埃及的阿拔斯王朝的哈里发。

马赫穆德·卡提

约翰·胡威克认为学术界通行的关于马赫穆德·卡提的生平记录有误。学界公认马赫穆德·卡提是索宁克族学者，但他的祖父却是来自西班牙的移民。关于马赫穆德·卡提与桑海帝国皇帝阿斯基亚·穆罕默德的那些轶事，包括一起朝觐^④，可能也属于杜撰。^⑤他与阿斯基亚·达乌德（1549~1583年在位）保持良好的关系倒确有其事，并且

① *The Encyclopaedia of Islam* (new edition), Vol. IX, Leiden and Brill, 1997, p. 916.

② A. al-Khazindar and M. I. al-Shaybani, *Dalil makhtutat al-Suyuti wa-amakin wudjudiha*, Cairo.

③ Al-Ifrani, n. d. *Nuzbat al-hadi fi akhbar muluk al-qarn al-hadi*, pp. 75-76.

④ 据说，马赫穆德·卡提陪同桑海帝国皇帝阿斯基亚·穆罕默德一世朝觐麦加，记录下这次历史性的朝觐盛况。

⑤ John Hunwick, ed., *Arabic Literature of Africa*, Vol. IV, *The Writings of Western Sudanic Africa*, Brill and Leiden, 2003, pp. 38-39.

后来也在桑海帝国西部重镇提迪玛 (Tindirma) 担任宗教法官。

马赫穆德·卡提的名著是《探索者史》^①。该书记录的是桑海帝国自苏尼·阿里至1591年摩洛哥征服桑海期间的历史，并延伸记录更早的加纳帝国和马里帝国的历史。为奴隶制度辩护，为自由人阶层的统治寻求合法依据，是《探索者史》的主旨之一。

乔安尼斯·利奥·阿非利加努 (Joannes Leo Africanus, 1494 ~ 1554)

又名哈桑·伊本·穆罕默德·瓦赞·法西 (al-Hasan ibn Muhammad al-Wazzan al-Fasi)，摩尔人，地理学家和外交家。著有《非洲历史、著名事物的记述》一书，简称《记述非洲》，为非洲地理学著作。

利奥·阿非利加努约于1494年生于格拉纳达，不久举家迁居非斯。1510年左右，他以摩洛哥外交人员的身份到过桑海帝国的廷巴克图。1517年，奥斯曼征服埃及期间，他作为出使君士坦丁堡的外交人员，在埃及、阿拉伯半岛游历，期间可能还到麦加朝觐。不幸的是1518年在返回突尼斯途中被西班牙人逮捕，交由罗马教皇利奥十世处理。1520年，他受洗为天主教徒，教皇给其取名利奥·阿非利加努。此后，利奥·阿非利加努比他的阿拉伯名字更为被人们所知。

在意大利期间，利奥·阿非利加努留下数部著作，其中之一为1526年完成的非洲地理学著作《记述非洲》。该书被译成多种语言，且数次再版。学术界主要倾向于认为他并未到达书中所描述的所有地区，当然对他是否到过西非也有争论。^② 他关于豪萨地区和博尔诺的介绍，也许只是根据在摩洛哥遇到的前往西非旅行者的口述写成的。

他到过廷巴克图则确定无疑。根据他的记载，当时廷巴克图是一个著名的穆斯林城市，伊斯兰学术中心，同时也是非洲的商贸中心，黄金、奴隶等为主要商品，还有大量伊斯兰教书籍在市场上销售。

① *Tarikh al-Fattash*.

② 也有少数学者认为阿非利加努到过西非，如胡威克就认为他至少到达西非的廷巴克图和加奥等地。具体情况请参见 J. O. Hunwich, "Notes on Slavery in the Songhay Empire", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 2, *The Servile Estate*, ed. by John Ralph Willis, Frank Cass, 1985. pp. 16 - 32.

利奥·阿非利加努后来的生活经历不详。他可能1554年死于突尼斯，并于逝世前再次皈依伊斯兰教。

利奥·阿非利加努是现在所知的西苏丹早期伊斯兰教少有的见证者之一，他对廷巴克图和豪萨伊斯兰教的描写，通过与其他相关资料的对比，基本是可信的，仍不失为宝贵的历史资料。在研究撒哈拉以南非洲伊斯兰教极端缺乏资料的情况下，他的《记述非洲》一书也因此被研究者广泛引用。

阿赫默德·巴巴

西苏丹教法学者和传记作家，1556年生于廷巴克图的一个传统毛拉家庭，其前辈在15~16世纪任苏丹地区各城市的教长或宗教法官。1592年，由于他拒绝承认摩洛哥人对西苏丹的控制权而被捕，被押往摩洛哥首都马拉库什（Marrakush）。在马拉库什他继续从事宗教教育工作。1607年，摩洛哥政府允许他回到廷巴克图。不久他前去麦加朝觐，返回廷巴克图后，于1627年去世。阿赫默德·巴巴一生著述颇丰，有50多部作品，内容涉及法学（主要为马立克法学派）、阿拉伯语法等。他最重要的著作是一本词典，名为《马立克派学者传记导言》^①，是关于马立克派法学的著作，成书于1596年的马拉库什，分别于1817年在非斯和1829年在开罗出版。后来他还为此书写了一部简缩本，名为《导言补遗》^②。阿赫默德·巴巴的词典是16世纪之前马格里布地区人物传记研究的主要参考资料之一，除有大量马立克法学派的著名毛拉外，还有关于当时摩洛哥苏非的大量信息。

西迪·穆赫塔尔·昆提

昆塔部落，起源于北非的凯拉万地区^③，说阿拉伯语，16~18世

① *Nayl al-Ibtihai bi-Tatriz al-Dibadi.*

② *Kifayat al-Muhtadj li-Marifat ma laysa fi'l-Dibadj.*

③ John Ralph Willis, ed., *Studies in West African Islamic History (Volume 1): The Cultivators of Islam*, Routledge, 1979, p. 114. 关于昆塔部落的起源，英语文献中争论很大，这里引用的只是其中一种观点。约翰·威利斯是中世纪西非伊斯兰教研究专家，他的观点比较有市场。昆塔人自称祖先为阿拉伯人，学术界则考证昆塔人实为柏柏尔人的一个部落。

纪为其强盛期。昆塔人主要分布在西撒哈拉地区，与西苏丹联系向来较为紧密。昆塔人信仰伊斯兰教卡迪里苏非主义，是早期卡迪里苏非主义向西非传播的主要载体和渠道。^①

西迪·穆赫塔尔·昆提1729年出生于昆塔部落。他将神性与政治和商业精神结合在一起，推动部落走向强大。大约在1753~1754年，他在阿扎瓦德（Azawad）的希拉（al-Hilla）建立营地，此地很快成为卡迪里教团的研究与宣教的中心。西非的众多卡迪里分支教团正是从他所建立的卡迪里教团的分支教团（穆赫塔尔教团，Mukhtariyya）学习卡迪里苏非主义的。西迪·穆赫塔尔·昆提以苏非长老与宗教学者的双重身份，在好战的阿拉伯人与图阿雷格部落之间居中调解，并使东西两支昆塔部落之间实现和解。昆提在撒哈拉地区宣教，他所在的希拉接受来自远方的学生。他从过境的食盐贸易和烟草贸易中获取利润。

昆提的思想既有苏非主义的一面，也有部落领袖的一面。他强调宽容，赞同“口之吉哈德”，而不是“剑之吉哈德”，虽然他也同意奥斯曼·弗迪奥发动的武装“吉哈德”。他自认为是伊斯兰历13世纪唯一的革新者。昆提的著作多达60多部，但均未曾出版。

奥斯曼·丹·弗迪奥

西非伊斯兰教学者，政治家，伊斯兰教富拉尼帝国的缔造者。具体情况请见本书《论舍胡·奥斯曼·丹·弗迪奥的宗教思想》一文。

哈吉·乌马尔

乌马尔·本·塞义德·福迪，西苏丹提加尼教团的著名学者和“吉哈德”伊斯兰运动领袖。乌马尔生于富塔托罗（今塞内加尔）的富尔贝人宗教学者家庭，他在毛里塔尼亚经阿卜杜·卡里姆·纳基尔（Abd al-Karim al-Nakil）的引介，加入提加尼教团。1825年乌马尔启程赴麦加朝觐，这成为他一生的转折点。在希贾兹期间（1828~1830），乌马尔以提加尼教团在希贾兹的哈里发穆罕默德·加里（Mu-

^① C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat, ed., *The Encyclopaedia of Islam* (new edition), vol. V, Leiden E. J. Brill, 1986, pp. 393-395.

hammad al-Ghali) 为师。他从麦加返回西非,先后在索克托和马西纳停留,最后回到塞内冈比亚,于1854年领导著名的“吉哈德”伊斯兰运动。后因法国殖民入侵,乌马尔的军队与法国开战。1859年,法国人迫使乌马尔的军队放弃塞内冈比亚,向东撤退到尼日尔河中游地区。1861年,他又与马西纳的另一场“吉哈德”运动的领导人阿赫默德发生冲突,力量被严重削弱。1864年,乌马尔战败被杀。

乌马尔还是一位伊斯兰宗教改革者,他留下大量的作品。他的主要作品有两部:《真主之剑所向披靡》(*Suyufal al-said*)和《仁慈者刺向可恶者喉咙的矛》(*Rimah hizb al-rahim ala nuhur hizb al-rajim*)。这两部著作是现在理解19世纪中期西非伊斯兰教和提加尼苏非主义的珍贵资料。

二 富尔贝语、豪萨语资料

富尔贝语和豪萨语的文献分两个阶段,一是阿贾米语阶段,即西非居民使用阿拉伯语字母拼写的富尔贝语和豪萨语时期,这个历史时期较长,直到近代富尔贝语和豪萨语拉丁化之前。二是殖民时代以来的富尔贝语和豪萨语的拉丁化时代。

莫里斯·德拉夫斯(Maurice Delafosse, 1870~1926)、大卫·罗宾逊(David Robinson)、黑斯克特、路易斯·布莱纳(Louis Brenner)等学者都曾专门研究过阿贾米语伊斯兰教文献问题。德拉夫斯认为阿贾米语文献对研究西非伊斯兰教作用有限,罗宾逊和黑斯克特则都对阿贾米语文献持肯定态度,认为阿贾米语文献是西非民间伊斯兰教的载体,对理解西非早期伊斯兰教非常有帮助,有进一步研究的价值。^①在富尔贝语和豪萨语的拉丁化时代,尽管受英语的巨大冲击,伊斯兰教的富尔贝语和豪萨语相关文献仍在使用的,新的文献也在涌现。布莱纳和默里·赖斯特(Murray Last)就专门研究了20世纪50年代北尼日利亚学者将《古兰经》翻译成豪萨语的问题。^②

① David Robinson, "Fulfulde Literature in Arabic Script", *History in Africa*, 9 (1982).

② Louis Brenner and Murray Last, "the Role of Language in West African Islam", *Africa*, 55 (4), 1985.

18~19 世纪的西非“吉哈德”伊斯兰运动期间，运动发起人出于向大众传播伊斯兰教的考虑，在用阿拉伯语写作的同时，也用普通西非民众喜闻乐见的富尔贝语和豪萨语写下大量关于伊斯兰教的文章、诗歌等作品。例如，豪萨伊斯兰帝国的数代学者，都致力于豪萨语文献的写作，除奥斯曼·丹·弗迪奥外，其弟阿卜杜拉，其女儿阿斯玛等人，都留下大量豪萨语文献。这些豪萨语文献，仍用阿拉伯字母拼写，因此这些文献仍可定义为阿贾米语文献。在当前西非伊斯兰教的研究工作中，西方学者出于阿拉伯文献可能受阿拉伯人对西非伊斯兰教偏见影响的考虑，为了使研究更为客观，越来越重视豪萨语和富尔贝语文献在西非伊斯兰教研究中的意义。目前，已有相当数量的豪萨语和富尔贝语文献被译成欧洲语言。

近几十年来，豪萨语和富尔贝语的口头传说、民间口传史诗、诗歌等资料逐渐纳入研究者的视野。西方学者和西非学者普遍认为，这些资料对伊斯兰教的记录，远比阿拉伯语文献更为真实，更有价值。^① 被当代学者们广泛引用的《豪萨编年史》、《巴高达之歌》等史诗性作品，就是从北尼日利亚民间口头传诵的豪萨语作品中挖掘、整理而来。黑斯克特认为，在学者们的共同努力下，还有更多的相关文献将会被整理出来，进一步丰富西非伊斯兰教的研究。

三 当代西语文献资料

现在，经过近两百年的积累，关于西非伊斯兰教的西语文献资料已经相当丰富，主要是以英文、法文或德文出版的专著、论文，以及未发表的论文、研究报告等，这类资料大多按西方的学术传统写作而成，对当代学者研究西非伊斯兰教意义更为重大。

1960 年前后殖民独立之前，西方学者关于西非伊斯兰教的文献主要来自探险家、基督教传教士、殖民政府官员之手，少有专门的研究者。因为西非多为法国和英国的殖民地，法国人和英国人在伊斯兰教调查研究中工作最为突出，而法国人又比英国人做得更扎实一些，不但留下大量的第一

^① Mervyn Hiskett, "Northern Nigeria", James Kritzeck & William H. Lewis, ed., *Islam in Africa*. American Book Company, pp. 287 - 300.

手调查报告，还提出许多理论性研究结论，如法国学者的“黑人伊斯兰教”理论，曾经风靡一时。19世纪70年代，两种关于非洲撒哈拉以南伊斯兰教研究的参考文献索引面世，分别是《撒哈拉以南非洲的伊斯兰教：一种有部分注解的指南》^①和《撒哈拉以南非洲的伊斯兰教：有选择的参考文献指南》^②。这两种资料都是主要对殖民时期西非伊斯兰教研究文献予以总结，对相关资料索引进行详尽的整理、罗列和说明，足以使读者纵览殖民时期西非伊斯兰教研究的全貌。关于殖民时期的西非伊斯兰教研究的具体情况请见本书“殖民时期的西非伊斯兰教”部分。

1960年以后，更多的学者加入到撒哈拉以南非洲伊斯兰教的研究队伍中。除欧美的学者外，非洲本地学者也日益成长起来，阿拉伯世界也出现一批非洲伊斯兰教研究的学者。随之而来的是大量研究成果的涌现。以专著、论文、研究报告、田野调查报告等形式呈现的西非伊斯兰教研究成果有让人应接不暇之感。为了让学者更有效地利用这些成果，2006年荷兰莱登非洲研究中心（African Studies Centre, Leiden）出版了《当代撒哈拉以南非洲伊斯兰教研究参考书目》^③。该书目收集了1960~2005年以英语、法语和德语发表的各种形式的西非伊斯兰教研究相关文献。在“西非”部分，该书目共收集了以西非各国伊斯兰教为研究主题的各种研究成果达2155种，比北非、中非、东非各区域伊斯兰教相关研究成果都要多。除以各国伊斯兰教为研究主题的成果外，该书还分别以“全非洲伊斯兰教研究”、“阿拉伯世界的伊斯兰教研究”、“西方国家中的非洲裔居民中的伊斯兰教研究”为题，收集了以整个非洲伊斯兰教为主题的研究成果、阿拉伯学者的非洲伊斯兰教研究成果、西方国家的非洲移民中的伊斯兰教研究成果。这三类成果中有很多仍以西非伊斯兰教研究为主题。现在看来，尽管有很多遗漏，该书目仍是目前西非伊斯兰教研究成果最全、最方便的检索工具书。

如果将严格意义上的西非伊斯兰教学术研究从民族独立时代开始计算

① Samir Zoghby (comp.), *Islam in Sub-Saharan Africa: A Partially Annotated Guide*, 1978.

② Patrick E. Ofori, *Islam in Africa South of the Sahara: A Select Bibliographic Guide*, KTOS Press, 1977.

③ Paul Schrijver, *Bibliography on Islam in Contemporary Sub-Saharan Africa*, African Studies Centre, Leiden, 2006. Mervyn Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*, London, New York: Longman, 1984.

的话,那么经过学者们半个世纪辛苦经营,现在西非伊斯兰教研究已经呈现出一片欣欣向荣的景象,不但成果颇丰,后续的发展势头也呈强劲态势。美国、英国、法国、以色列等著名的大学成立了相关研究机构。学者们研究的主题也非常广泛,凡是与伊斯兰教有关的领域和学科几乎都有人在研究。在一些重要的研究领域都出现了奠基性的著作。仅就英文作品而言,阿拉伯文献整理方面有约翰·胡威克的《非洲阿拉伯文献》;19世纪“吉哈德”运动研究有黑斯克特的《真理之剑:舍胡·奥斯曼·丹·弗迪奥的生活与时代》;苏非主义研究有马丁的《十九世纪非洲的穆斯林兄弟会》^①;伊斯兰教法方面有安得逊的《非洲伊斯兰教法》^②;通史性作品有崔明翰的《西非伊斯兰教史》和黑斯克特的《西非伊斯兰教的发展》。此外在伊斯兰教在西非的本土化、西非伊斯兰教与阿拉伯世界、西非伊斯兰教与奴隶制度、殖民主义与伊斯兰教、西非伊斯兰教与基督教、西非的阿赫默底亚运动、西非各国伊斯兰教研究等领域都有很多作品出版。

就英文作品而言,根据笔者的了解,选择了七位在半个多世纪以来西非伊斯兰教研究中最为著名的学者,简介如下。

约翰·崔明翰

非洲宗教研究专家,长于撒哈拉以南非洲伊斯兰教研究。他与西非伊斯兰教相关的著作主要有:《伊斯兰教对非洲的影响》^③、《西非伊斯兰教》^④、《西非的基督教与伊斯兰教》^⑤、《西非伊斯兰教史》^⑥等。

摩温·黑斯克特

英国人,豪萨伊斯兰教历史及文化专家,对豪萨阿贾米语有精深研究。主要作品如下:一是资料整理和翻译作品。翻译、整理阿卜杜

① Martin, B. G., *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*, Cambridge University Press, 1978.

② J. N. D. Anderson, *Islamic Law in Africa*, Routledge, 1955.

③ John Spencer Trimingham, *The Influence of Islam upon Africa*, London; Longman, 1980.

④ J. Spencer Trimingham, *Islam in West Africa*, Oxford; Clarendon Press, 1959.

⑤ John Spencer Trimingham, *The Christian Church and Islam in West Africa*, London; SCM Press, 1955.

⑥ J. Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, London; Oxford University Press, 1962.

拉·本·弗迪的名著《富拉尼人的“吉哈德”》^①，收集、整理、翻译出版豪萨语史诗《巴高达之歌》。二是专著，主要有《豪萨诗歌史》^②、《真理之剑：舍胡·奥斯曼·丹·弗迪奥的生活与时代》^③、《西非伊斯兰教的发展》^④、《非洲伊斯兰教的历程》^⑤等。

汉弗莱·费舍尔

伦敦大学教授，主要研究领域为西非伊斯兰教历史，尤其擅长于西非阿赫默底亚派，围绕该主题有专著和多篇论文发表；还从事西非伊斯兰教与基督教的关系、西非伊斯兰教教育与宗教改革等方面的研究。主要作品有：《阿赫默底亚：当代西非沿海伊斯兰教研究》、^⑥《西非乡村与城镇中的伊斯兰教》^⑦（与尼赫米亚·莱扶济昂合著）、《盲目崇拜者的辩护：黑非洲皈依伊斯兰教》^⑧等。

尼赫米亚·莱扶济昂

以色列人，非洲历史学家，长于非洲伊斯兰教历史。曾任希伯来大学、剑桥大学、哈佛大学等著名学府的教授。代表作有：《西非早期历史上阿拉伯文献集成》^⑨、《西非伊斯兰教：1800年之前的宗教、社会与政治》^⑩、《西非的穆斯林与酋长：对殖民时代之前沃尔特河中

-
- ① Abdullah ibn Muhammad, *The Fulani 'Jihād'*, edited and translated by M. Hiskett from *Tazyin al-Waraqāt*, Ibadan University Press, 1963.
 - ② Mervyn Hiskett, *A History of Hausa Islamic Verse*, London, School of Oriental and African Studies, 1975.
 - ③ Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usuman dan Fodio*. New York: Oxford University Press, 1973.
 - ④ Mervyn Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*, Longman (London), 1984.
 - ⑤ Mervyn Hiskett, *The Course of Islam in Africa*, Edinburgh University Press, 1994.
 - ⑥ Fisher, Humphrey J., *Ahmediyyah: A Study in Contemporary Islam on the West African Coast*, London, Oxford University Press, 1963.
 - ⑦ H. J. Fisher (editor, with Levtzion, Nehemia), *Rural and Urban Islam in West Africa*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1987.
 - ⑧ Fisher, Humphrey J., "The Juggernaut's Apologia: Conversion to Islam in Black Africa", *Africa* 55: 2, 1985, pp. 153-173.
 - ⑨ Levtzion, Nehemia, *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, Cambridge, 1981.
 - ⑩ Levtzion, Nehemia, *Islam in West Africa: Religion, Society and Politics to 1800*, London: Variorum, 1994.

游河谷伊斯兰教的研究》^①、《西非乡村与城镇中的伊斯兰教》^②（与汉弗莱·费舍尔合著）、《非洲伊斯兰教史》^③。

约翰·威利斯（John Willis, 1938 ~ 2007）

美国普林斯顿大学教授，研究西非伊斯兰教历史和伊斯兰教法。主要著作：《安拉之路：哈吉·乌马尔的激情》^④、《穆斯林非洲的奴隶与奴隶制度》^⑤、《非洲伊斯兰教的编撰：刚刚过去的十年（1960 ~ 1970）》^⑥、主编《西非伊斯兰教历史研究：伊斯兰教的培育者》^⑦等。

约翰·胡威克

现任英国伦敦大学教授，《非洲苏丹》^⑧杂志的创立者，撒哈拉研究协会的创立者。代表作有：《西非与阿拉伯世界：历史与当代的视角》^⑨、《非洲的宗教与民族整合：苏丹地区与尼日利亚的伊斯兰教、基督教与政治》^⑩、前述的非洲阿拉伯语文献工具书《非洲阿拉伯文献》等。

-
- ① Levtzion, Nehemia, *Muslims and Chiefs in West Africa: A Study of Islam in the Middle Volta Basin in the Pre-Colonial Period*, Oxford: The Clarendon Press, 1968.
- ② Levtzion, Nehemia (editor, with H. J. Fisher), *Rural and Urban Islam in West Africa*, Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1987.
- ③ Levtzion, Nehemia (editor, with R. L. Pouwels), *The History of Islam in Africa*, Athens: Ohio University Press, 2000.
- ④ John Willis, *In the Path of Allah: The Passion of al-Hajj 'Umar*, London: Frank Cass, 1989.
- ⑤ Willis, John Ralph, *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Frank Cass & Co. Ltd., 1985.
- ⑥ Willis, John Ralph, "The Historiography of Islam in Africa: The Last Decade (1960 - 1970)", *African Studies Review* 14: 3, 1971, pp. 403 - 424.
- ⑦ Willis, John Ralph ed., *Studies in West African Islamic History: The Cultivators of Islam*, London: Frank Cass, 1979.
- ⑧ *Sudanic Africa*.
- ⑨ Hunwick, John O., *West Africa and the Arab World: Historical and Contemporary Perspectives*, Accra, Ghana Academy of Arts and Sciences, 1991.
- ⑩ Hunwick, John O. ed., *Religion and National Integration in Africa: Islam, Christianity, and Politics in the Sudan and Nigeria*, Evanston: Northwestern University Press, 1992.

路易斯·布莱纳

伦敦大学教授，主要研究领域为西非伊斯兰教，尤其集中于伊斯兰教在西非的传播和西非苏非主义。主要作品：《库卡瓦的舍胡们：博尔诺的加奈姆王朝历史》^①、《西非苏非：塞诺·伯克尔·萨利夫·塔阿勒宗教遗产及精神探索》^②、《关于西非伊斯兰教研究的思考》^③、《知识控制：西非穆斯林社会中的宗教、权力与教育》^④，此外他还编辑出版了《马里的伊斯兰教育》^⑤、《撒哈拉以南非洲的穆斯林身份与社会变迁》^⑥等。

另外，还有一些国际知名的研究期刊，作为西非伊斯兰教研究学者推出研究成果的主要平台。其中有些刊物是随着撒哈拉以南非洲学术研究的迫切需要而创刊的，《非洲苏丹》即是如此。这也从一个侧面说明包括西非伊斯兰教研究在内的非洲研究领域正在经历的蓬勃发展的态势。下面简单介绍三种与西非伊斯兰教研究有密切关系的期刊。

《非洲苏丹》^⑦（《伊斯兰的非洲》^⑧）

《非洲苏丹》杂志由约翰·胡威克于1990年创立，是一家专业性的国际学术季刊，致力于非洲苏丹地带（北起撒哈拉沙漠，南至尼日尔湾，西自大西洋，东到印度洋之间的广大地区）历史的研究，只刊发与苏丹地带的历史有关的学术作品。杂志以刊发基于当地语言资料的论文、翻译作品及评论为办刊特色，经常刊发西非伊斯兰教研究的

-
- ① Louis Brenner, *The Shehus of Kukawa: A History of the al-Kanemi Dynasty of Bornu*, Oxford: Clarendon Press, 1973.
 - ② Louis Brenner, *West African Sufi: the Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*, University of California Press Berkeley & Los Angeles, 1984.
 - ③ Louis Brenner, *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*, 1985.
 - ④ Louis Brenner, *Controlling Knowledge: Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*, Bloomington: Indiana University Press, 2001.
 - ⑤ Louis Brenner, *L'enseignement Islamique au Mali*, Bamako, Editions Jamana, 1991.
 - ⑥ Louis Brenner, *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, Indiana State University Press, 1994.
 - ⑦ *Sudanic Africa: A Journal of Historical Sources*.
 - ⑧ *Islamic Africa*.

相关成果，为该领域的核心期刊。1990~2007年，《非洲苏丹》杂志共出版16期。2010年起，《非洲苏丹》由《伊斯兰的非洲》取代。《伊斯兰的非洲》是一种电子学术期刊，致力于推动非洲及世界各地非洲伊斯兰研究学者之间的互动。新杂志较《非洲苏丹》杂志学科范围更广，只要是关于非洲伊斯兰教及穆斯林的研究成果，不论是以人类学、历史学、哲学还是社会科学的视角，都予以刊发。

《非洲宗教研究杂志》^①

该杂志由安德鲁·沃斯（Andrew Walls）创刊于1967年。该杂志刊发、介绍非洲各地各种宗教研究的相关成果，包括宗教史、宗教人类学、宗教社会学、宗教与政治、宗教宣教、宗教文学等相关学科的作品。该杂志是目前国际上唯一致力于全非洲宗教研究的学术季刊。

《东方与非洲研究学院学报》^②

该杂志由剑桥大学东方与非洲研究学院编辑出版，是国际知名的关于亚洲、非洲和中近东跨学科研究刊物，刊发学术文章、书评等高水平学术成果，内容涵盖上述地区有关语言、文化等方面的内容。

总之，相对于阿拉伯世界及其他区域性的伊斯兰教研究，虽然西非伊斯兰教研究的起步较晚，但是随着研究的不断深入，学者们的不断挖掘，积累的资料也越来越丰富。这些资料大致上可以分为阿拉伯语文献、富尔贝语和豪萨语等西非本地语言文献、现代西方语言文献三部分。阿拉伯语文献和西非本地语言文献主要是近半个世纪以来由西方学者挖掘、整理出来，然后通过现代西方学术传统的转换，以一种现代西方语言文献的面貌呈现出来，从而为更多有志于从事西非伊斯兰教研究的后来者开拓了道路、积累了素材。

四 西非伊斯兰教的研究视角及其转换

人们对西非伊斯兰教的关注和思考，肇始于中世纪的穆斯林学者，经

① *Journal of Religion in Africa*.

② *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*.

殖民时期和民族独立时期两阶段，直至目前。虽然这期间研究对象似乎始终未变，即西非伊斯兰教，研究队伍却不断发生转移和扩大。每次新的研究者加入其中，都以新的研究视角观察西非伊斯兰教，提出了一些颇有创见的新论。其实，就作为研究对象的西非伊斯兰教本身而言，也发生了许多重大的转变，中世纪的穆斯林学者，尤其是比较激进的宗教思想家如穆罕默德·马吉里等人，恐怕很难想象当今的西非伊斯兰教会演变为如此“面目全非”的状态。研究对象本身的变化，也迫使研究者不得不“换一个角度看问题”，思考其变化的根源，并因此推动了研究视角的转换。

西非伊斯兰教研究的视角，可分为很多种。从信与不信的角度，可分为信仰与批判的视角；从不同学科的角度，可分为宗教学的视角、历史学的视角、人类学的视角、社会学的视角、政治学的视角、文化学的视角等等；还有内部与外部的视角，即非洲本地学者的研究视角和如我等非洲之外学者的研究视角。更多的情况下，同一位研究者可能在主要以某种视角观察之时，同时也还有其他研究视角。以何种研究视角为主，取决于研究者所处的历史时期、研究立场与研究目的。因此，研究视角的转换通常受诸多外在因素的制约。我认为，依据不同的历史时期和研究目的，以伊斯兰的视角、殖民主义的视角和多元视角三个阶段的划分，比较能说明学术界关于西非伊斯兰教研究视角及其转换的背景。

首先是伊斯兰的视角。在近代殖民者征服西非之前，除了穆斯林学者，很少有非穆斯林学者关注西非伊斯兰教，即使有，也属心有余而力不足，因为当时缺乏了解西非伊斯兰教的渠道。穆斯林学者出于信仰因素与地理上的邻近，首先关注西非伊斯兰教，并主宰了中世纪的研究。也同样由于穆斯林学者伊斯兰信仰的因素，他们的研究多限定在信仰的范围内，讨论纯宗教性的内容，如关于宗教哲学、教法方面的争论。这些研究者多为伊斯兰宗教法官或宗教学者，他们的作品充满了信仰的词汇。即使研究历史的穆斯林学者的作品，也弥漫着浓厚的宗教气息，马赫穆德·卡提的名著《探索者史》即当属此列。宗教思想的研究者更是如此，穆罕默德·马吉里的宗教研究，直接目标就是为他的激进宗教思想辩护并寻找掌权者实践他的激进理论，他的作品被19世纪的宗教运动发起人视为判断“非伊斯兰国家”的依据。再如，阿赫默德·巴巴则热衷于讨论伊斯兰宗教哲学和法学的话题，不了解西非伊斯兰教历史的当代学者，会被他严谨的宗

教思辨所震惊，貌似“文化荒原”的中世纪西非竟有如此的抽象思维。至于19世纪伊斯兰宗教与社会运动的发起人，他们所留下的大量著作更是以信仰为基点。因此穆斯林学者的这种讨论或“研究”主要以完善伊斯兰教信仰，或为自己所属的教派、学派或社会运动辩护为目标，少有现代标准的客观研究。但是也有例外，伊本·赫勒敦是较受中国学者关注的穆斯林史学家，他对西非伊斯兰历史的研究，则明显具有唯物论的因素，并非单纯信仰角度的思考。^①因此，西非伊斯兰教研究的伊斯兰视角，并非完全意味着信仰的视角，而应被理解为伊斯兰文化的视角。

其次是殖民主义的视角。从19世纪初算起，英国和法国对西非的全面殖民统治有150多年的历史。殖民主义统治期间，不断面临着伊斯兰教有计划有组织的抵抗。出于加强殖民政权的考虑，殖民政府不得不着手研究伊斯兰教。研究者主要是殖民官员，他们做了大量的田野调查，然后进行学术性的分析。突出的代表有保罗·马帝（Paul Marty, 1882~1938）和弗朗索瓦·克洛塞（François Clozel, 1860~1918）等人。保罗·马帝提出的“黑人伊斯兰教”理论，用以解释伊斯兰教的非洲本土化问题。弗朗索瓦·克洛塞提出“传统宗教摧毁论”，尝试回答法属西非伊斯兰教迅速发展的原因，他认为正是法国政府摧毁了非洲人的传统信仰，伊斯兰教才得以迅速“填空”。殖民主义的研究视角，出发点是寻找治理西非伊斯兰教的方法，更注重客观的宗教田野调查，研究结论也多以完善殖民统治政策为思考方向，并多少含有文化同化的心态与目标。但是，殖民主义的研究视角，开始了真正现代意义上的西非伊斯兰教研究，不但为后人积累了大量资料，当时的许多学术结论即使现在看来，仍非常具有启发意义。

最后是多元视角阶段。20世纪中期民族独立后，西非伊斯兰教的研究进入多元视角阶段。这个时期的研究主体不但有阿拉伯学者、西非本土的学者、西方学者，世界其他地区的学者也加入进来，如南亚和东亚（主要是日本）的学者。信仰与非信仰的研究视角并存，多学科交叉的研究视角日益成为新思路。西非伊斯兰教从未被如此多拥有复杂学科背景和文化背景的学者如此翻天覆地、从头到脚、从里到外地审视过。不但外部的学者

^① 许晓光：《浅析赫勒敦史学研究中的唯物论思想因素——兼及伊斯兰文化对西欧文化的影响》，《史学理论研究》2008年第4期。

前往西非实地调查研究，西非的学者也到欧美的大学和研究机构进行学术交流。西非本土学者前往欧美的学术交流，是自伊斯兰教传到西非以来，西非穆斯林学者首次越过阿拉伯世界，与更遥远的外部世界“直接联系”。这一时期，出现了一批杰出的西方学者，他们孜孜不倦，皓首穷经，埋头于非洲伊斯兰教研究，从历史学、政治学、宗教学、人类学等各学科单独或交叉的研究视角，不断推陈出新，一批奠基性和标志性的作品相继面世（前文已述，不再赘述）。同时，一批西非本土学者和撒哈拉以南其他地区的非洲学者也成长起来，将西非伊斯兰教研究作为学术发展方向，开启了真正意义上“非洲人研究非洲伊斯兰教”的新时代，日益引起学界关注。如尼日利亚学者奥斯曼·穆罕默德·布加杰（Usman Muhammad Bugaje）对奥斯曼·丹·弗迪奥的研究；苏丹学者阿齐兹·巴特兰（Aziz Batran）对近代西非伊斯兰革命运动的研究等。

五 中国的西非伊斯兰教研究

中国的西非伊斯兰教研究，最初体现在非洲史研究领域。伊斯兰教作为撒哈拉以南非洲历史演进的重要参与者，是研究非洲历史不可回避的内容。1984年，中国的第一部非洲通史《非洲通史简编：从远古至1918年》^①出版；1995年，一部新的更为翔实的三卷本的《非洲通史》^②面世，分为古代卷、近代卷和现代卷；1984~2003年，联合国教科文组织在全球范围内组织专家编著的八卷本《非洲通史》的中文版，由中国对外翻译出版公司出版。这三部非洲通史，都有涉及西非伊斯兰教的章节，尤其是对近代西非伊斯兰教的“吉哈德运动”这段历史，都有比较详细而客观的交代。可以说，这三部历史著作，不但属于中国学术界研究非洲历史的奠基性作品，更是撒哈拉以南非洲伊斯兰教历史的奠基性著作，对中国人了解撒哈拉以南非洲的伊斯兰教，特别是西非伊斯兰教而言，起到了“扫盲”的作用。

除了通史性的研究，中国学者也开始更加深入地研究西非伊斯兰教。

① 杨人楩：《非洲通史简编：从远古至1918年》，人民出版社，1984。

② 《非洲通史》全书分为三卷。古代卷由何芳川、宁骚主编；近代卷由艾周昌、郑家馨主编；现代卷由陆庭恩、彭坤元主编。1995年由华东师范大学出版社出版。

首先是对近代西非伊斯兰教“吉哈德运动”和苏非主义的研究。1995年出版的《伊斯兰教词典》^①，列出了有关西非伊斯兰教的若干词条，其中有西迪·穆赫塔尔、奥斯曼·丹·弗迪奥、穆罕默德·贝洛、阿赫马杜·洛博等西非伊斯兰历史上的著名人物，这是向中国学术界首次详细地介绍相关内容。还有学者对豪萨伊斯兰运动的性质^②，以及对北尼日利亚的社会影响^③进行了探讨。对于西非苏非主义的研究，有学者以新苏非主义的视角，解读近代西非伊斯兰运动的宗教根源，认为西非的提加尼教团、卡迪尔教团的思想、组织以及社会活动等符合新苏非主义的特征，即主张与先知穆罕默德精神或人格合一，建立内聚力较强、组织严密的教团，发起伊斯兰复兴运动等。^④这种对西非新苏非主义和伊斯兰运动的研究，是中国学者在伊斯兰教研究领域内首次关注和研究西非伊斯兰教的历史发展。而将西非近代伊斯兰运动与苏丹的马赫迪起义置于并列的历史地位，改变了伊斯兰教研究领域“重视东非、忽略西非”，注重北非阿拉伯伊斯兰教、忽略撒哈拉以南非洲伊斯兰教的非洲伊斯兰教研究传统，引领人们更加关注被长期忽视的撒哈拉以南非洲伊斯兰教。

中国学者比较注重西非伊斯兰教传播历史的研究。有学者探索西非曼德人在伊斯兰教传播中的作用。曼德人与西非伊斯兰教的关系，是西方学者比较热衷的一个话题，他们在详细考察曼德人推动伊斯兰教传播的历史之后，通常强调曼德商人与宗教传播之间的密切关系，以及新穆斯林的宣教热情。中国学者的研究首次在这个领域提出了观点，认为曼德商人的贸易与伊斯兰教在西苏丹的传播是一个相互推动的过程。^⑤尼日利亚北部伊斯兰教与南部基督教之间的长期冲突，引起中国研究国际问题学者的关注。有学者认为，尼日利亚宗教冲突是一个长期问题，对尼日利亚现代国家建

① 金宜久主编《伊斯兰教辞典》，上海辞书出版社，1997。

② 李忠人：《论豪萨圣战的性质》，《西亚非洲》1989年第3期。

③ 李忠人：《论豪萨圣战与北尼日利亚的社会变迁》，《史林》1994年第3期。

④ 吴云贵、周燮藩：《近现代伊斯兰教思潮与运动》，社会科学文献出版社，2007，第116～132页。

⑤ 赵妹岚、刘鸿武：《曼德商人与伊斯兰教在西苏丹的传播》，《西亚非洲》2009年第3期；赵妹岚：《17世纪初～19世纪初伊斯兰教在西苏丹的发展——以曼德社会为例》，2006年云南大学硕士论文。

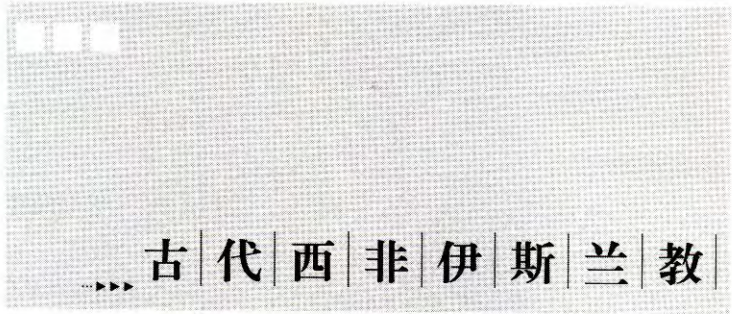
构成巨大威胁。^①

此外，西非伊斯兰教作为撒哈拉以南非洲伊斯兰教最重要的构成，中国学者在对撒哈拉以南非洲伊斯兰教做整体性研究时，都将西非伊斯兰教作为重要考察对象。在这种整体性探讨中，中国学者比较关注西非伊斯兰教传播过程中的本土化现象，试图用本土化理论解释伊斯兰教在西非迅速传播并扎根的深层次原因。^②

总体而言，中国学者对西非伊斯兰教的研究尚处于起步阶段，学者少且成果不多。现有的研究成果多聚焦于与国际热点相关的话题，或者对西非伊斯兰教做宏观的研究，缺乏细致深入的探讨。但是，中国的西非伊斯兰教研究毕竟刚刚起步，不能苛求。鉴于西方学者在此研究领域已有长达200多年的学术积累，现在正处于厚积薄发的收获期，中国学者首先应该虚心借鉴他们的研究成果，现阶段如果能够全面、深入地译介西方的成果，必将极大地促进未来中国的西非伊斯兰教学术发展。

① 李文刚：《尼日利亚宗教问题对国家民族建构的不利影响》，《西亚非洲》2007年第11期。

② 李文刚：《非洲伊斯兰教的现状与发展趋势》，《西亚非洲》2010年第5期；田萍萍：《伊斯兰教在撒哈拉以南非洲的传播、影响及其本土化》，2008年云南大学硕士论文；刘琼杰：《伊斯兰教法在非洲的移植与本土化》，2010年湘潭大学硕士论文。



1900 年之前的西非 伊斯兰教历史

引 子

关于西非伊斯兰教的历史分期，有多种多样的划分方法，各种划分都有理有据，至少有利于从某个角度清晰阐述西非伊斯兰教的历史。如果按传统与现代的标准来划分伊斯兰教的历史的话，1900 年应该是最恰当的分界线。中世纪的伊斯兰教属于古代史自不必说，有争议的部分在 17~19 世纪西非伊斯兰运动的历史。西非伊斯兰运动的目标之一是抗击殖民侵略，由此揭开了西非伊斯兰教与西方现代文明大规模接触与交流的一页，据此似乎有理由将这段历史归入现代阶段。斯宾塞·崔明翰详细地讨论了西方现代文化对西非伊斯兰教的影响，包括政治、经济、教育和宗教诸领域内对伊斯兰文化的缓慢渗透的表现，他给读者划分一个很长的时间段，从殖民入侵到民族独立，但是他并未明确说明这种现代性的转变应以何时划界。不过从所提供的表现西非伊斯兰教现代化、世俗化和西方化的资料来看，大多出于 1900 年以后。^①这表明，1900 年以后的西非伊斯兰教已经含有大量现代的因素。

无独有偶，另一位稍晚的西非伊斯兰教研究专家摩温·黑斯克特在叙述西非伊斯兰教历史时，不论是豪萨、加奈姆—博尔诺的历史，还是西非苏非主义的历史，都是从公元 8 世纪一直下探到 1900 年，然后再另辟一章叙述上述各主题的“殖民化”的历史。显然，他是将 1900 年作为西非伊斯兰教重要的历史断代线，我认为这断代的标准是传统与现代的分野。虽

^① J. Spencer Trimingham, *Islam in West Africa*, Oxford Press, 1959, pp. 200 - 225.

然早在 15 世纪穆斯林已在西非沿海与葡萄牙人有所接触，直到 19 世纪的大规模反殖斗争，但是在对抗情绪中的伊斯兰教表现出对西方文化的强烈排拒。对西方现代文化的有限接纳发生在 1900 年之后与殖民主义“亲密合作”的时期，西非伊斯兰教逐渐走向现代时期，估计这正是黑斯克特将 1900 年作为重要历史断代线的原因。

当代西非冈比亚的穆斯林学者奥马尔·贾赫在研究西非伊斯兰教历史时，也将传统的伊斯兰历史截止于 1900 年。^①因此，本文也认为，单独研究 1900 年之前的历史，比较能够表现西非伊斯兰教传统时期的特点，也容易讲清楚这段历史。本文的目的，就是借助诸位先贤的研究成果，向中国读者清楚地介绍 1900 年之前西非伊斯兰教“传统时期”的历史。

根据早期的阿拉伯文献，公元 8~9 世纪，伊斯兰教在古加纳和中非的博尔诺已经存在，并且穆斯林的活动也相当活跃。这说明伊斯兰教在公元 8 世纪已经通过撒哈拉沙漠中的商路到达西非。“公元 8 世纪伊斯兰教已到达西非”的观点已被学术界广泛接受。

北非伊斯兰化以后，穆斯林向撒哈拉以南传教的热情不断升温。穿越撒哈拉沙漠的商业驼队不断增加，南北的贸易往来较之以往更加频繁，交易量上升。西非的穆斯林希望到北非和阿拉伯半岛朝觐，或学习宗教知识，南北宗教往来也因此增多，不自觉间伊斯兰教在西非开始扩展。

伊斯兰教的普世思想，逐渐使西非社会的经济、政治等各种层面发生或急或缓的改变。穆斯林给西非第一次带来文字，知识阶层也在西非崛起。伊斯兰教强调“穆斯林皆兄弟”式的平等观念，超越部族的狭隘思想，促进各部族、民族的交流与融合。穆斯林商业发展的结果之一，是西非呈现出勃勃生机、大大小小的地方政权。这些政权此消彼长，更迭相继。伊斯兰教也以各种方式参与到这些地方政权之中，从它们身上汲取自身发展所需的营养。因此，自公元 9 世纪开始，西非的伊斯兰化过程一直在缓慢地进行中，直到 19 世纪“吉哈德”运动的大爆发时期。

① Omar Jah, "Islamic History in the West Sudan", *The Bulletin of the Islamic Centre of Washington D. C.* Vol. 7 No. 1, p. 24. Reprinted from *The Journal of the Muslim World League* (January, 1978).

关于对西非伊斯兰教历史的分期，根据奥马尔·贾赫的观点^①，将其分为四个阶段。第一阶段，公元9~13世纪的零散传播时期或前体制化时期。在这个时期内，游学的穆斯林学者，以及穆斯林商人主要以和平的方式，将伊斯兰教缓慢地在西非传播，没有任何体制化的支持。第二阶段，14~16世纪体制化时期。西非的穆斯林学者建立起伊斯兰教育中心，进行专职传教，加奈姆—博尔诺、马里、桑海、豪萨诸国，都处在穆斯林统治者的领导之下，伊斯兰教育机构与西非政治体制的结合，极大地推动伊斯兰教的发展。第三阶段，17~18世纪的“前‘吉哈德’时期”。16世纪末桑海帝国洗劫了西非的伊斯兰学术中心廷巴克图，随后西非的政治体制与伊斯兰教育体制双双陷入困境，伊斯兰教发展速度大不如前，且面临本土宗教文化的威胁，宗教混合主义大行其道，很少有人遵守伊斯兰教法。不过，这一时期穆赫塔尔·昆提逐渐将苏非主义带到西非，并发展到鼎盛时期。这一时期对西苏丹伊斯兰教发展最具重要意义的是，促使19世纪“吉哈德”运动大爆发的各种因素都在这一时期形成。第四阶段，19世纪的“吉哈德”运动时期。下面就按这种历史分期阐述西非伊斯兰教的历史。

第一阶段 前体制化时期

西非与北非交往的历史由来已久。公元前4世纪，西非已与北非的迦太基有联系；苏丹地区的古加纳、加奈姆—博尔诺为撒哈拉沙漠南缘的两个著名商站，从北非沿沙漠商路运来的商品首先在两个商站稍作停留，再分销至西非各地，西非的商品，包括黄金、奴隶、热带树胶等，也在这里聚集，再运往地中海沿岸。

公元7世纪，北非开始伊斯兰化和阿拉伯化的进程。新生的伊斯兰文化群体对撒哈拉以南的地区充满好奇与渴望，对财富的追求以及后来传教的热情，共同推动北非穆斯林不断探索“黑人的土地”（比拉德苏丹）。首先是穆斯林商人，然后是少数伊斯兰学者开始来到西苏丹探险，寻找发展

^① Omar Jah, "Islamic History in the West Sudan", *The Bulletin of the Islamic Center of Washington D. C.* Vol. 7 No. 1, p. 24. Reprinted from *The Journal of the Muslim World League* (January, 1978).

机会。利比亚南部费赞地区的扎维拉、摩洛哥南部的斯基勒马萨，成为北非与西非联络的中转站。公元666年，北非的阿拉伯将领乌巴赫·纳非（Uqbah b. Nafi）甚至率军抵达加奈姆的边境小镇卡瓦尔（Kawar）。

公元718年，倭马亚王朝的哈里发乌马尔·本·阿卜杜·阿齐兹（ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz）任命伊斯玛仪·乌贝德（Ismaʿil b. ʿUbayd Allah）为易弗里基叶的长官。乌贝德是一位教法学者，乌马尔·阿齐兹还另外派10位穆斯林学者与其一起去易弗里基叶，向撒哈拉地区传播伊斯兰教。745年，易弗里基叶的另一位长官阿卜杜·拉赫曼·本·哈比布（ʿAbd al-Rahman b. Habib），命令在沿斯基勒玛萨到奥达戈斯特的撒哈拉商路上开凿水井。这一举措不但增加了南北的贸易额，也有利于伊斯兰教自北向南的传播。从这时起，西非当地居民开始信仰伊斯兰教，学习阿拉伯语，阅读《古兰经》。由于西非当时并无书面文字，不经意间，掌握阿拉伯语的本土及外来穆斯林学者成为了西非的知识阶层，他们在西非商业、政治领域中的地位直线上升，成为当地统治者的座上宾，这种情况更进一步推动伊斯兰教的传播。

9世纪，西非重镇奥达戈斯特、昆比萨利赫、加奈姆等地，已成穆斯林聚居之地。11世纪阿拉伯学者贝克里的作品证实，在1040年，西非塞内加尔河流域的塔克鲁尔（Takrur）已经彻底伊斯兰化，从王室到臣民都遵守伊斯兰教法。同时古加纳王国也已形成规模比较大的穆斯林社团。“加纳城坐落在平原上，分成王城和穆斯林城两部分。穆斯林城有12座清真寺，其中一个清真寺专门用于聚礼，每座清真寺都有伊玛目、宣礼员和付费的《古兰经》诵读者。还有教法顾问及穆斯林学者。王城中的王宫是由篱笆围起来的圆顶草屋，距王城不远处有一座清真寺，专为前来拜见国王的穆斯林所设。国王的翻译、财政大臣及大多数其他宫廷重臣都是穆斯林。”^① 中苏丹的加奈姆—博尔诺因特殊地理位置，与伊斯兰教接触更早。继乌巴赫·纳非之后，公元800年，一批也门的穆斯林在加奈姆控制下的卡瓦尔绿洲定居。一批不堪忍受阿拔斯王朝迫害的穆斯林也逃到加奈姆避难。根据乌斯瓦尼（al-Uswani）在公元969年的记载，当时的加奈姆国王

^① Usman Muhammad Bugaje, *The Tradition of Tajdid in Western Bilad Al-Sudan: A Study of The Genesis, Development and Patterns of Islamic Revivalism in The Region 900 - 1900 Ad.*, The University of Khartoum, Sudan, 1991, p. 58.

(加奈姆人称国王为“麦伊”)已经是穆斯林。^①早期的各位“麦伊”都有各自的穆斯林导师,向他们学习阿拉伯语与伊斯兰教知识。王宫里也聚集着一批杰出的伊斯兰学者。因此王室对加奈姆—博尔诺的伊斯兰化推动极大,10世纪这里的伊斯兰教已进入体制化的传播阶段。自公元10世纪直到19世纪,加奈姆—博尔诺的伊斯兰教一直走在西非的最前面。

由于缺少资料,很难具体确定伊斯兰教传入尼日尔河湾与豪萨地区的时间。就其地理位置位于古加纳与加奈姆—博尔诺之间来看,伊斯兰教来到这里不会比它东西两面的国家晚太多。最近的研究也在证明这种假设。法里亚斯(Farias)的作品证明,穆斯林学者以及发展至相当程度的伊斯兰文化早在公元11世纪40年代就已在加奥出现。^②加奥的经历与其北面的廷巴克图和杰内、南面的豪萨区别不会太大。

这一阶段,伊斯兰教只是零散的传播,包括伊斯兰学者(毛拉)以及近于文盲的穆斯林在内,都参与到伊斯兰文化的扩散之中。此时哈瓦利吉派及其支派易巴德派占有比较重要的位置。伊斯兰教法也并未能够被西非居民正确遵守,“混合”伊斯兰教已经开始出现。经过较长的时间,才由桑哈贾柏柏尔人将扭曲了的伊斯兰教拉回正统的道路上来,即主要是指从“混合”伊斯兰教转向正统宗教,以及从哈瓦利吉派、什叶派转向逊尼派,但并未从根本上扭转“混合”伊斯兰教的态势。

叶海亚·易卜拉欣·古达利(Yahya b. Ibrahim al-Gudali)是桑哈贾柏柏尔人某部落的首长,他在朝觐之后,到凯拉万短暂停留期间,向著名的学者阿布·伊玛兰·法西(Abu Imaran al-fasi)学习宗教知识。这次学习以及朝觐期间的经历,使他认识到柏柏尔人部落中的伊斯兰教已经偏离正统,他遂要求法西向他的柏柏尔部落派遣学者,以纠正谬误。法西挑选他的得意门生阿卜杜拉·亚辛(Abd Allah b. Yasin)与叶海亚同行。随后,亚辛就在北自西班牙,南至塔克鲁尔和古加纳的区域内发起一次伊斯兰运动,即著名的“穆拉比特运动”。这次运动经过事先周密策划,主要目标

① Usman Muhammad Bugaje, *The Tradition of Tawhid in Western Bilad Al-Sudan: A Study of The Genesis, Development and Patterns of Islamic Revivalism in The Region 900 - 1900 Ad.*, The University of Khartoum, Sudan, 1991, p. 59.

② De Moraes Farias, "For the Discussion of the Medieval and Modern Arabic Epigraphs of the Adrar-n-iforas and the Miger Bend", unpublished paper, North Western University, April, 1989.

在于改变以穆斯林为主体的社会中不严格遵守伊斯兰教法的现象，因此该运动并没有造成大规模地改宗伊斯兰教现象，而是大量建立伊斯兰教育基地，教育穆斯林严格、正确地遵守教法。

随着穆拉比特运动而来的是大量的穆斯林学者，他们还将大量宗教书籍带到西苏丹，这些书籍成为此后伊斯兰教育的重要课程，学者们传播阿拉伯语，这不但提高了当地人阿拉伯语的水平，而且开启了西非本土穆斯林用阿拉伯语写作的新时代，即阿贾米语时代。迪亚哈（Diakha）和杰内受这次运动的推动，发展为西非最早的伊斯兰教育中心，并推动廷巴克图逐渐演变成西苏丹的伊斯兰文化中心。穆拉比特运动影响深远，提升了遵守伊斯兰教法的水平，建立常设性的教法基地，系统学习阿拉伯语文献，提高阿拉伯语水平，催生当地的阿拉伯语作家，由此穆拉比特运动成功地使西苏丹社会文化环境实现转型。自此，西非的伊斯兰化进入第二阶段。

第二阶段 体制化时期

经过伊斯兰教近四个世纪的洗礼，公元13世纪后半叶，西苏丹的社会、经济结构发生重大转变，旧有的社会秩序在消失，新的社会秩序日渐成形。伊斯兰教给这里的居民提供了一幅全然不同的广阔图景，他们的生活从原有的禁忌中解放出来，获得新的活力，同时也面临新的挑战。商业流量剧增，新的商业路网不断扩展，新生小镇不断涌现，原有的小城则发展为大城市。部族、民族之间的融合也随着商业化与城市化的发展而发展。社会—经济的新发展要求政治的重新安排，于是催生了地域广阔、权力集中的综合性政权，这就是马里帝国。原来已经存在的加奈姆—博尔诺帝国则进一步发展为更强大的政体。

马里帝国形成于13世纪上半叶，奠基者为曼丁哥人松迪亚塔·凯塔（Sundiata Keita），他登基不久就皈依了伊斯兰教。13世纪末，马里吞并加纳及周围的其他小国，甚至将撒哈拉南部的瓦拉塔也收入囊中。加奥、廷巴克图、杰内等许多城镇都发展为商业与学术重地。杰内的地位尤为重要，是当时伊斯兰学术的中心，众多伊斯兰学者聚居于此。马里帝国在最强盛时，西至塞内加尔，东到艾尔，北起撒哈拉边缘，南到雨林地带，都在其统治范围之内。

马里帝国的城镇将学术中心与商业重镇集于一身，不但增加它的财富积累，增强国家权力，也突出了其伊斯兰特色。甚至有学者认为在曼萨·穆萨之前已有马里帝国的皇帝朝觐过。^①对西苏丹来说，朝觐具有特别的意义，它开阔了西苏丹居民的视野，将西非社会纳入更广阔的穆斯林世界。从这个意义上而言，1324~1325年曼萨·穆萨的朝觐，其意义不在于随行队伍庞大，携带的黄金数量惊人，而在于随同朝觐队伍返回的众多穆斯林学者、工匠，以及他们随身携带的大量阿拉伯—伊斯兰书籍。

马里的国家政策强化了朝觐对西苏丹伊斯兰化的影响。帝国皇帝曼萨·穆萨倾其全力推动伊斯兰化。他朝觐时带回的学者主要为马立克教法学派的学者，许多书籍也以伊斯兰教法为主题。利用这些条件，他将伊斯兰教法作为国家基本大法，任命穆斯林教法学者为法官。

曼萨·穆萨不但自己刻苦学习宗教知识，还派遣留学生到北非学习伊斯兰教。西班牙裔的建筑师撒希里（al-Sahili）为帝国建造众多阿拉伯式清真寺。曼萨·穆萨要求在全国范围内实施周五聚礼的制度，根据伊本·白图泰的观察，在曼萨·苏莱曼时期，聚礼制度似乎已经成为固定的制度。“他们坚持做礼拜也是美德之一。他们集体做礼拜。他们的子女也都以他们为榜样。礼拜五那天，由于做礼拜的人多而十分拥挤，如果不早早地去清真寺，就找不到做礼拜的地方。”^②因此，曼萨·穆萨的决定性措施影响深远，加速了帝国内伊斯兰教的传播。

西苏丹民族复杂，其中曼德人（亦称曼丁哥人）的一支特别善于经商，这一支曼德人又称“迪尤拉人”或“瓦加腊人”。他们不懈地在西苏丹艰苦的环境中穿梭往来，拓展其商贸空间，从塞内加尔到尼日尔河谷，从沙漠边缘到雨林地带的每个角落都有他们的身影。迪尤拉人不只是纯粹的商人，他们是较早皈依伊斯兰教的西非居民，经商的同时他们也将伊斯兰教传播到西非各地。据《卡诺编年史》记载，14世纪中期，瓦加腊商人抵达卡诺城，这是伊斯兰教首次到达豪萨地区。

在中苏丹，加奈姆—博尔诺的国王休姆·吉尔米于1086年首次朝觐，并在国内设立伊斯兰教法官的职位。由此王国对伊斯兰教敞开大门，并最

① P. B. Clarke, *West Africa and Islam*, London: Edward and Arnold, 1982, p. 43.

② [摩洛哥]白图泰口述，[摩洛哥]朱留笔录，李光斌译，《异域奇观——伊本·白图泰游记》（全译本），海洋出版社，2008，第617页。

终成为伊斯兰世界的一部分。此后西非诸多国王以其为榜样，对伊斯兰教充满热情，他们在埃及建立旅馆或清真寺，以便于其国臣民朝觐或求学时居住。国王杜纳玛·迪巴勒米（Dunama Dibbalemi）则更进一步，在开罗建立专供博尔诺学生学习的宗教学校。因此，从休姆到杜纳玛，诸位国王都执意推动本国社会的伊斯兰化。

但自杜纳玛开始，加奈姆—博尔诺因内战而陷入混乱，长达两个世纪之久，这严重迟滞了本国的伊斯兰化进程。所幸国王阿里·加吉（Ali Gaji）于1470年恢复了和平，建立起稳固的统治。他很快恢复国家支持伊斯兰化的政策。他立恩加扎古姆（Ngazargumo）为帝国的新都，大量伊斯兰学者慕名而来，很快发展为伊斯兰学术中心。

一个世纪后，国王伊德里斯·阿勒玛（Idris Aloma）在伊斯兰化道路上走得更远。他对伊斯兰教充满热情，不断建立清真寺，严厉打击不遵守教法者，强化伊斯兰教法在帝国政权中的地位，并建立伊斯兰顾问机构。他推动博尔诺与摩洛哥建立外交关系，进一步密切与埃及和奥斯曼帝国的外交关系。在阿勒玛统治下的博尔诺成为一个典型的伊斯兰国家，也是撒哈拉以南非洲的伊斯兰学术中心。

传统的观点认为，伊斯兰教在14世纪中期随瓦加腊商人一起来到豪萨。由于豪萨处在图阿雷格人的包围之中，一直到14世纪都享受不到撒哈拉商路的益处。撒哈拉商路绕过豪萨地区，继续延伸到马里、桑海，以及加奈姆—博尔诺。14世纪之后，豪萨终于不再是伊斯兰教到达不了的地区，反而成为西非地区东西信息交流的要道，豪萨商人在这种交流中扮演重要角色。

然而这种传统观点正日益遭到质疑，越来越多的证据表明，伊斯兰教首次到达豪萨的时间更早。有学者认为，豪萨并非一直孤立地存在，而是与其周围的邻居建立起有效的联系，它与伊斯兰教的初次接触应该更早。瓦加腊人只是代表豪萨伊斯兰化的一个阶段，而非开始。瓦加腊人到来的意义应该理解为卡诺官方推动伊斯兰化的标志，而不能作为伊斯兰教首次到达豪萨的证据。“在西苏丹，普通民众的伊斯兰化似乎应该先于统治阶层。如，杰内的统治者皈依伊斯兰教时，这里已有4200余名穆斯林学者；穆拉比特时代的古加纳王国已有12座清真寺。西非的统治者皈依伊斯兰教虽然推动普通民众的伊斯兰化，但他们并非伊斯兰化的开端。只能将统治

者及其政府官员的大规模改宗看作该国成为穆斯林国家的开端。但这也只是伊斯兰化过程的高峰，不是开始。”^①因此这充分说明，伊斯兰教在14世纪中期以前就已到达豪萨。但是直到15世纪后半叶，豪萨的伊斯兰教才发展到像博尔诺和马里那样的体制化阶段。这一时期，政治领导权的变更可以证明穆斯林居民的存在，一些主要的豪萨国家如扎苏（Zazzau）、卡诺和卡齐纳，穆斯林纷纷掌握领导权，以极大的热情传播伊斯兰教。这些统治者——扎苏的穆罕默德·拉勃（Muhammad Rabbo）、卡诺的穆罕默德·拉姆法（Muhammad Rumfa）、卡齐纳的穆罕默德·卡罗（Muhammad Korau）——都是在同一时期（公元15世纪后半叶）掌握政权，都统治了大约25年时间。这一阶段是古代豪萨伊斯兰教的黄金时期。这些穆斯林统治者采取多种措施传播或者强化伊斯兰信仰。穆罕默德·拉姆法在多信仰并存的社会中实施伊斯兰教法。“他甚至咨询闻名遐迩的法学家穆罕默德·本·阿卜杜·卡里姆·马吉里。马吉里不但与他通信联络，还撰写统治策略的论文供他参考，甚至专门居住在卡诺，在他周围形成一个北非穆斯林的社区。这些人最终都融入当地社会之中。”^②

三位穆斯林君主的努力加强了伊斯兰教在豪萨的地位，史无前例地打开了豪萨面向伊斯兰世界的大门，伊斯兰文化随着穆斯林学者的脚步涌流而入。同时，豪萨西部的桑海帝国也发生同样的政权更迭，最高权力落入穆斯林之手——穆罕默德·杜尔（Muhammad Toure）登上王位。豪萨诸城相继发展为著名的伊斯兰学术中心，吸引各地的穆斯林前来求学。西非朝觐归来的穆斯林带回一些阿拉伯伊斯兰文献，如埃及学者苏优提的作品等。特别是卡诺和卡齐纳，吸引来自廷巴克图、博尔诺等地的穆斯林前来求学。马吉里在卡齐纳和卡诺逗留，艾达·阿赫默德（Aida Ahmad）在卡齐纳停留并任该城教法官，阿赫默德·穆罕默德·阿奇特（Ahmad b. Umar b. Muhammad Aqit，此人是廷巴克图著名穆斯林学者阿赫默德·巴巴的祖父）造访卡诺，这些有影响的穆斯林人物都推动了豪萨伊斯兰教的发展。

① J. E. Philips, "The Islamisation of Kano before the Jihad", *Kano Studies*, 1982/85, pp. 32-33.

② A. Smith, "A Neglected Themes of West African History: The Islamic Revolutions of the 19th Century", *A Little New Light: Selected Historical Writings of Abdullahi Smith*, Zaria, A. S. C. H. R., 1987, p. 200.

豪萨的伊斯兰教一路凯歌之时，马里的伊斯兰教却遭遇挫折。马里帝国因为国力日衰，其北方诸城，如瓦拉塔、廷巴克图等，被图阿雷格人夺去。但是，桑海人苏尼·阿里以马里帝国的属国加奥为基地，迅速扩张，又夺回马里帝国曾经失去的廷巴克图、杰内等地。桑海取代马里成为西非的大帝国。然而桑海的初兴对西苏丹伊斯兰教并非福音，苏尼·阿里统治期间（1465~1492），他对伊斯兰教采取敌视态度，废除马里帝国遗留下的伊斯兰教法，屠杀了部分穆斯林学者。苏尼·阿里死后，其军事将领穆罕默德·杜尔登上王位，立即扭转对伊斯兰教敌视的政策，恢复马里帝国对伊斯兰教及穆斯林学者的优待。杜尔在朝觐期间，亦如曼萨·穆萨一样向穆斯林学者寻求治国之道。回国后，他继续在西苏丹传播伊斯兰教。

穆罕默德·杜尔恢复伊斯兰教法的治理，并向桑海帝国内外的穆斯林学者寻求帮助，以期扩大教法的实施范围。他专门在开罗与著名宗教学者苏优提会谈，并与马吉里保持通信联络。在他统治时期，廷巴克图发展为远近闻名的“伊斯兰知识之城”，西苏丹及其他各地的穆斯林纷纷慕名而来求学。

对穆罕默德·杜尔的伊斯兰政策影响最大的学者当数马吉里。马吉里曾在杜尔的邀请下在桑海短暂停留，在此期间他消除了杜尔对伊斯兰教仅有的一点疑虑与担心，促使杜尔采取更有效的措施加强伊斯兰教在桑海帝国的地位。马吉里关于改革的思想，关于对腐败学者的讨论，以及他反复表达的“革命式的宗教热情”，都在19世纪的“吉哈德”运动中体现出来。

在此阶段，穆斯林领袖利用强大的国家机器倾力推动伊斯兰化进程，传播伊斯兰教，强化伊斯兰教的社会、经济、政治地位。伊斯兰教法得以在更广泛的范围内和更深的层次上实施，伊斯兰教在西苏丹社会中逐渐根深蒂固。伊斯兰教育也获得长足进展，宗教教育中心遍布各地，不断培养出著名的穆斯林学者，为西苏丹在伊斯兰世界赢得国际声誉。因此这一阶段无疑属于西苏丹伊斯兰教的黄金时期。然而1591年摩洛哥的入侵，劫掠了廷巴克图这座伊斯兰学术中心，西苏丹伊斯兰教的黄金时期结束了。西非伊斯兰教进入下一阶段。

第三阶段 前“吉哈德”时期

摩洛哥以伊斯兰教的名义侵入桑海，将西非伊斯兰教带入“前‘吉哈德’时期”这一历史阶段。摩洛哥军队多为西班牙雇佣军，他们所到之处，大肆抢劫。被视为西非“伊斯兰知识的摇篮”、“西苏丹的良心”的廷巴克图，被洗劫一空，众多阿訇被杀，侥幸活下来的也被解往摩洛哥，包括当时著名的宗教学者阿赫默德·巴巴。学者们在路上历尽折磨，许多人死于无边际的沙海中。伊斯兰书籍被大量焚烧。在摩洛哥统治者曼苏尔死后，只有阿赫默德·巴巴有幸逃回廷巴克图。

历经此劫后，桑海帝国分裂为众多小王国，伊斯兰教也因此逐渐失去中心地位。缺少强大的桑海政权的支撑，西苏丹成为众多利益集团的角力场。北方游牧民族不断袭击定居的黑人，特别是图阿雷格人让定居者时刻缺少安全感。社会动乱导致商路中断，居民流离失所。直到18世纪中期，著名宗教学者西迪·穆赫塔尔·昆提的出现，情况才有所改变。

局势动荡与权力真空导致18世纪塞古和卡阿塔（Ka'arta）的班巴拉人国家兴起。班巴拉国家的统治者多为非穆斯林，或者至多只是名义上的穆斯林，在他们治下的国家中，非洲传统的多神信仰迅速恢复。在尼日尔河湾地区，班巴拉人国家甚至吞并了廷巴克图。伊斯兰法官的地位一落千丈，虽然他们在这些国家中继续存在，但其社会地位已今非昔比，教法实施遭受严重挫折。伊斯兰教的黯淡前景使这里的穆斯林异常担忧，特别是宗教学者们。

黯淡的前景中，突然在撒哈拉沙漠边缘闪现出一缕希望的光辉。卡迪里苏非教团的长老西迪·穆赫塔尔·昆提的行动进入西苏丹穆斯林充满期待的视野。卡迪里苏非主义在16世纪就已来到西苏丹。在昆提时代，即18世纪中期前后，该教团转型为一个充满活力、激情四溢的苏非教团。这一转变的完成是昆提个人影响的结果。^①昆提强调苦行主义，轻视物质生产与享受，强调提升道德修养，提倡大“吉哈德”，即和平宣教。昆提对各

^① Usman Muhammad Bugaje, *The Tradition of Tajdid in Western Bilad Al-Sudan: A Study of The Genesis, Development and Patterns of Islamic Revivalism in The Region 900 - 1900 Ad.*, The University of Khartoum, Sudan, 1991, p. 73.

教法学派持宽容态度，社会需要时可以发起“吉哈德”运动，即武力宣教运动。另一方面，“西迪·穆赫塔尔也明确表示：苦行主义也并不意味着完全脱离世俗社会，其根本要义在于清除内心的世俗欲望。他蔑视谎言与伪善，劝诫弟子们从事正当职业，增加个人财富。他强调，财富是社会地位与个人尊严的‘墙角石’，财富也是权威与尊重的源泉。除号召人们以‘吉哈德’的方式反对肉欲之外，西迪·穆赫塔尔还号召人们回归伊斯兰教法的基本原则，回归穆罕默德圣门弟子的教导。并且他反对只遵循某一个教法学派，任何人只要在教法层次上达到必要的水平，都有资格开启‘创制’之门”^①。

豪萨的情况与尼日尔河湾的区别不大。豪萨地区一直是各独立政权任意驰骋的天地，缺少像尼日尔河湾地区桑海帝国式的专门力量推动伊斯兰化进程，这种缺失导致凯贝—赞法拉—戈比尔一带成为伊斯兰化的薄弱地区。首先是凯贝的崛起，足以向东面的博尔诺发起挑战。凯贝强盛100年后衰落，赞法拉又继之而起，最后是戈比尔取代赞法拉，成为19世纪初的豪萨强国。因此戈比尔就成为19世纪豪萨的“吉哈德”运动的中心。豪萨内部诸国这种走马灯式的轮番崛起，都是通过各国之间的战争实现的，战争导致商业衰退，伊斯兰学术奄奄一息。而博尔诺虽为豪萨东面的伊斯兰大国，却因忙于抵抗夸拉拉法（Kwararafa）^②和图阿雷格人的进攻而无暇西顾，任凭这里的伊斯兰教遭受非洲传统信仰的“折磨”。

诸国间的混战，胜负难分，浪费大量社会资源，贫穷无处不在。伊斯兰教缺乏物质的支撑，宗教学者穷困潦倒，教法实施无人监督，宗教原则遭遇当政者的漠视。各国政府采取各种敛财手段，不论伊斯兰学者还是“卜卡”（Boka，本土宗教的教士），只要能为政府收税，都可以受到官方的尊重。因此，政治独裁不断制造不满，宗教混合主义试图取代伊斯兰教的影响。18世纪初卡诺的情况在豪萨地区非常有代表性。“卡诺希望对外发动战争，对内遏止反叛，但国家财富枯竭，难以维持战争开支，于是历代卡诺的国王都不断加税。穆罕默德·谢里夫·丹·达迪（Muhammad

^① A. Batran, "An Introductory Note on the Impact of Sidi al-Mukhtar al-Kunti (1729 - 1811) on West African Islam in the 18th and 19th Centuries", *J. H. S. N.* Vol. 4, No. 4, 1973, p. 348.

^② 豪萨地区的一个地方政权。

Sharefa dan Dadi, 1703 ~ 1731年在位)多次采取措施提高税赋,编年史家说:‘每次都无异于抢劫……’他的继任者库姆巴尼(Kumbani)由于过度加税,几乎使市场的商人都跑光了。他甚至还对知识阶层(毛拉)征税,有记录说毛拉们为避税而离开卡诺城。”^①宗教混合主义也很流行。“在卡诺,迪尔基(Dirki,当地穆斯林以牛作祭品祈求保佑的偶像)直到瓦利(al-Wali, 1781 ~ 1807年在位)统治之前都还存在。在卡齐纳,类似于博尔诺国家神圣的穆奈(Menu也叫Min或者Amsu)的护身符,据说戴上它就可保佑国家,一直流行到18世纪末。”^②

在此阶段,豪萨的伊斯兰教仍在延续,不过知名的伊斯兰学者难以寻觅,给人以日渐没落的印象。有真才实学的学者们都远离政治,退隐到象牙塔中钻研学问,只有吹牛皮者或者知识浅薄的所谓学者混迹于官府。然而,18世纪末,穆斯林知识界再次崛起,以吉卜利勒·本·乌马尔为代表的少数穆斯林学者,抨击时弊。他们对卡诺的迪尔基和卡齐纳护身符流行的反对,可视为局势开始变化的一种表现。

塞内冈比亚由富塔托罗、富塔邦杜、班布克和富塔贾隆组成。桑海的灭亡并未对塞内冈比亚产生重大影响。自马里灭亡以来,该地区一直自生自灭,未受外界力量的左右。伊斯兰教一直在这里持续不断地传播。这一时期,塞内冈比亚没有出现著名的伊斯兰教育中心,但是大量学者却移居于此地,17~18世纪,学者们的活动尤其活跃。

这样的学者很多,如马立克·萨伊(Malik Sy),他于17世纪末自马西纳移居到邦杜,约于1696年在邦杜建立一个伊斯兰国家,并发起一次地方性的“吉哈德”运动以巩固他的国家。再如阿尔法·卡拉马科(Alfa Karamako),在从事多年的宗教教育之后,带领他的穆斯林弟子向位于富塔贾隆的提布瓦(Timbo)地区的异教徒首领发起“吉哈德”运动,并最终建立起伊玛目国家。再如苏莱曼·巴勒(Sulayman Bal),显然是受富塔贾隆地区的“吉哈德”运动所激励,也于18世纪60年代在富塔托罗发动“吉哈德”运动,建立另一个伊玛目国家。虽然这些“吉哈德”运动均属地方性质,规模不大,但它们的影响已超出其发生地,波及更远的地方。

^① R. A. Adeleye, *Hausaland and Borno 1600 - 1800*, op. cit., p. 592.

^② R. A. Adeleye, *Hausaland and Borno 1600 - 1800*, op. cit., p. 599.

传播伊斯兰教的贾汉克人 (Jakhanke)^①将“吉哈德”思想带到冈比亚之外,甚至阿散蒂人居住区,以及现在加纳的茂密雨林地带。

桑海灭亡之际,博尔诺在伊德里斯·阿勒玛的治理下,达到最强盛时期,根本未受桑海国内所发生事件的任何影响。其后的几代国王延续阿勒玛创造的和平稳定的环境,伊斯兰文明继续发展,数个世纪以来,博尔诺一直是撒哈拉以南伊斯兰教的中心,终于在17~18世纪发展到顶峰,玛齐纳 (Machina),及苏非主义的基地库轮巴多 (Kulumbardo) 和贝尔尼 (Birni) 都分别达到最旺盛时期。

这一时期的博尔诺所有的国王几乎都是虔诚的伊斯兰学者,他们都曾朝觐过麦加,在“吉哈德”战争之余经常与学者们讨论宗教问题。在国王阿里·本·杜纳玛 (Ali ibn Dunama, 1749~1793年在位) 时期,帝国的首都贝尔尼因加扎加穆 (Birnin Gazargamu) 就像一所大学,学者们掌握首都的管理权,他们经常讨论教法议题。在首都的四座清真寺中,聚礼时也经常举行类似的讨论会。博尔诺最为著名的学者,如,塔希尔·本·易卜拉欣 (Shaykh Tahir b. Ibrahim al-Barnawi)、穆罕默德·本·穆罕默德·富拉尼 [Shaykh Muhammad b. Muhammad al-Fulani (Bindu)]、阿赫默德·马卡拉马 (Shaykh Ahmad Makaramma)、伊玛目·穆罕默德·本·哈吉·拉赫曼 [Imam Muhammad b. Hajj 'Abd al-Rahman, 即《畅饮甘泉》(Shurb al-Zulal) 一书的作者],都生活在这一时期。

18世纪末,或许是未能继续进口西方的步枪,或者是国王杜纳玛过于沉溺于宗教学术的讨论而不问国事,博尔诺在军事上趋于衰弱,导致国势日衰。在北部图阿雷格人和阿拉伯游牧部落的攻击下,以及属国曼达拉 (Mandara) 的反叛的打击下,博尔诺的国力被消耗掉,使它难以抵抗19世纪初来自西部索克托国家的攻击。

前“吉哈德”时期显然比较复杂,各种彼此联系而相互冲突的趋势同时发展着,这一阶段出现的各种矛盾只有等到19世纪的“吉哈德”运动来解决。决定西苏丹19世纪历史走向的重大事件都发生在尼日尔河湾地区

^① 贾汉克人是说曼德语的部落,居住在塞内冈比亚,他们形成了一个特殊的穆斯林毛拉职业阶层,以宣教为职业。从技术上说他们虽然属于索宁克人(曼德人的一支),贾汉克人却自称塞拉库勒人(Serakulle)。自15世纪以来,以宗教为职业的贾汉克人一直作为塞内冈比亚整体人口的一部分。其人口虽少,却具有巨大的经济与宗教影响力。

和豪萨地区。这两个地区是“吉哈德”运动的主战场。19 世纪的“吉哈德”运动，与桑海的灭亡一样同属本地区的重大事件，但是“吉哈德”运动却极大地影响到塞内冈比亚和博尔诺的历史发展。

第四阶段 “吉哈德” 时期

将 19 世纪视作西苏丹的“吉哈德”的世纪，并不意味着忽略 19 世纪之前和之后都曾经发生“吉哈德”运动的事实。19 世纪之前及 20 世纪，本地区也曾发生过多起“吉哈德”运动。在 17~18 世纪的塞内冈比亚，马立克·萨伊、阿尔法·卡拉马科、苏莱曼·巴勒分别发动过“吉哈德”运动。20 世纪也是如此，阿赫默德·邦巴（Ahmad Bamba）在塞内冈比亚领导了“吉哈德”运动。但是，19 世纪之前的“吉哈德”运动属于地方性的运动，规模小，影响也有限；20 世纪的“吉哈德运动”则在很大程度上是 19 世纪“吉哈德”运动的自然延续。并且，在西苏丹从未有哪个历史时期像 19 世纪那样被“吉哈德”运动所占据。西苏丹的历史学家都承认这一点。“19 世纪西非萨瓦纳的历史，有其特有的主题：在殖民政府成立之前的 100 年间，一系列的革命运动导致本地区社会与政治面貌发生巨变。这些运动就是建立伊斯兰国家的‘吉哈德’运动。结果，伴随着伊斯兰教的迅速传播，新生的穆斯林贵族政治出现在西非历史舞台上。”^①

19 世纪的西非发生三次主要的“吉哈德”运动，分别是奥斯曼·丹·弗迪奥在豪萨、阿赫马杜·洛博在马西纳、哈吉·乌马尔·福迪在塞内冈比亚和塞古领导的“吉哈德”运动。

1. 奥斯曼·丹·弗迪奥领导的“吉哈德”运动

奥斯曼出生在穆斯林学者家庭，年轻时接受传统的伊斯兰教育，宗教情感浓厚，自年轻时就有一种强烈的传教责任感。他自幼生长在豪萨的社会环境中，深知豪萨居民对伊斯兰教态度冷漠的根源。1774 年他 20 岁之际，遂以宗教学者的身份开始进行伊斯兰教育。他首先在自己的家乡，即

^① A. Smith, "A Neglected Themes of West African History: The Islamic Revolutions of the 19th Century", *A Little New Light: Selected Historical Writings of Abdullahi Smith*, Zaria, A. S. C. H. R., 1987, p. 131.

戈比尔王国的丹吉尔镇执教，并由其弟阿卜杜拉（比奥斯曼小12岁）做帮手。兄弟二人不断扩展他们的传教事业，除戈比尔王国之外，还有邻国赞法拉。此时奥斯曼之子穆罕默德·贝洛也加入他们的队伍，并成为其得力助手，后来也成为“吉哈德”运动的杰出领袖。根据这次运动的结果来看，三人共同领导的“吉哈德”运动既是一场宗教的知识化运动，也是一次政治运动。但是他们终生为之奋斗的宗教理想并未完全变为现实，主要是因为缺乏实现的机会。

三人不辞劳苦地在大众中传教之际，仍未放弃学术追求，他们不断向周围的穆斯林学者们学习，阅读所有可能得到的书籍。据说，阿卜杜拉向许多导师求教过；贝洛曾读过两万本书，这个数量在当时已经无异于天文数字了；更不用说奥斯曼本人了。^①三人从未到过北非或中东，由此可以判断他们对阿拉伯文献的掌握是相当惊人的。他们渊博的知识可在其大量的作品中体现出来，现在至少可以确定258部书或小册子是三人的著作，^②这些作品涉及的主题非常广泛，伊斯兰各经典学科、神秘主义历史、药学等，况且这些作品大多都是在轰轰烈烈的宗教运动中完成的，这还不包括他们与各地方领袖大量的通信。

20年间，三人及其弟子在豪萨到处为伊斯兰事业奔走呼号，他们的弟子再收弟子，可谓“子子孙孙无穷匮也”。伊斯兰教以这种方式在豪萨扩大影响，甚至在博尔诺和马西纳也有他们的弟子。

奥斯曼是豪萨杰出的宗教学者，他立誓传播伊斯兰教，决心让伊斯兰知识家喻户晓，自觉遵守伊斯兰教法。他特别关注妇女教育，鼓励这个在豪萨社会中遭受压迫且缺乏接受教育机会的群体，参加他们的宗教活动，提醒她们应该维护自身的权利，履行伊斯兰教的责任。

在奥斯曼之前，学者们只是教授他们各自的少数弟子，实行宗教精英教育，并不积极向普通大众传播，甚至连自己家人宗教知识的多寡也不加过问。奥斯曼对普通大众宣教的策略，对学者们是一个挑战，公众一旦掌握宗教知识，他们就会对故弄玄虚的学者敬而远之，也不再害怕那些名义

① Usman Muhammad Bugaje, *The Tradition of Tajdid in Western Bilad Al-Sudan: A Study of The Genesis, Development and Patterns of Islamic Revivalism in The Region 900 - 1900 Ad.*, The University of Khartoum, Sudan, 1991, p. 81.

② Abdur Rahman L Do, *Islam in Nigeria*, Gaskiya Corp., 1984, p. 266.

上信仰伊斯兰教的穆斯林统治者。因此有些学者，以及豪萨诸国的君主对奥斯曼渐生怨恨。为向学者们解释清楚原因，奥斯曼写下50多部著作，大量引用宗教权威，如马吉里、苏优提、阿赫默德·巴巴、昆提等人的观点，来论证自己行为的合法性。

经过在豪萨大范围的传教之后，奥斯曼等人又回到家乡丹吉尔，利用10年时间，接受慕名而来的求学者，并写下大量作品，以满足不断扩大的穆斯林群体的知识需求。丹吉尔因此也成为伊斯兰学术的中心、穆斯林社会的指挥中枢。除教学之外，奥斯曼及其助手还必须回答各种问题，解决穆斯林社会中的各种实际问题。奥斯曼还必须忙里偷闲，抽出时间按卡迪里教团的要求，进行神秘主义的宗教修持。这种情形并未延续多久，穆斯林社会的自决意识日渐增强，难以容忍豪萨各统治者的贪婪无度和“混合”伊斯兰教的继续存在，后者也日益感觉到来自前者的威胁，冲突已不可避免。

豪萨的统治者首先发难。戈比尔城的权力基础受不断增长的穆斯林社团的挑战，削弱最为严重，因此为保住权力，戈比尔不惜拼死一搏，他们首先进攻位于凯贝王国的吉姆巴纳（Gimbana）的穆斯林社团。国王的军队遭到穆斯林伏击。后因奥斯曼居中调解，才未发生大规模的冲突。

奥斯曼命豪萨所有的穆斯林社团都迁居到戈比尔城的郊区古杜（Gudu）。1804年初迁居基本完成后，戈比尔的统治者不但不遵守伊斯兰教法，仍然进攻穆斯林社团，限制穆斯林的活动。于是豪萨各地走投无路的穆斯林社团在奥斯曼的指挥下开始反击。在豪萨东面的博尔诺，这个以伊斯兰教而著称的国家，穆斯林大众也有足够的理由反抗他们的穆斯林统治者。索克托与博尔诺之间也不断发生战争。博尔诺的穆罕默德·艾敏·加奈米代表博尔诺的统治者，与索克托的“吉哈德”运动领袖不断交换信件，讨论战争的性质。穆斯林社团已经在博尔诺取得阶段性成果，两国的穆斯林领袖同意协商，停止对抗，寻求解决办法。

豪萨的穆斯林社团很快由最初的战略防御转入战略反攻。1810年，豪萨的大部分地区已落入穆斯林之手。“战争”已基本结束，余下的工作就是如何实现他们的宗教理想。建立伊斯兰教的社会秩序并不比“吉哈德”运动容易，对于未来伊斯兰国家社会经济、法律、政治秩序的问题，宗教学者们展开大规模的讨论。奥斯曼对具体的国家建设并不感兴趣，他将余

生都投入到为新生伊斯兰国家奠定“知识性基础”^①的工作中，而将国家日常管理工作交给他的两位杰出助手——阿卜杜拉和穆罕默德·贝洛。

在“吉哈德”运动中建立的索克托哈里发国，很快就成长为巨大而复杂的政治实体。这个新生政权向南扩展到约鲁巴人居住区。索克托国根据伊斯兰教原则重建豪萨秩序，给豪萨社会带来久违的和平与稳定。它对外部的影响也很大，因其对博尔诺的冲击，导致穆罕默德·艾敏·加奈米的出现，但“最重要的影响是‘吉哈德’运动的领导人对苏丹其他地区以后‘吉哈德’运动的深远影响”^②。

2. 阿赫马杜·洛博在马西纳发起的“吉哈德”运动

马西纳位于尼日尔河湾地区，18世纪时处在塞古国的非穆斯林班巴拉人统治之下，马西纳与豪萨一样也是传统的穆斯林社会，由名义上的穆斯林统治者管辖，当地的宗教学者阶层对班巴拉统治者的非伊斯兰行为持默许甚至鼓励态度。阿赫马杜·洛博，又名塞库·阿赫默杜，早年在马西纳接受传统伊斯兰教育，1797年20多岁时开始设帐授徒，同时也不断向前辈学者学习。他一直与杰内的学者保持联系，也与卡迪里教团本地区的著名长老穆赫塔尔·昆提密切联络。由于洛博一直与索克托“吉哈德”的领袖们有书信往来，在许多重大问题上征求他们的意见与建议，并大量阅读他们的作品，所以他的思想也深受后者的影响。事实上他就是奥斯曼的一位未曾谋面的学生。

洛博采取“农村包围城市”的传教战略，他避开城市，先在农村设坛讲学，招收弟子。这一策略相当成功，实际上各个社会阶层的年轻人都前来听他的演说。洛博的传教生涯长达20多年，他的弟子群体庞大，宗教热情高涨，对当下不遵教法的普遍现象非常愤慨。他们认为当地的富拉尼人酋长只是名义上的穆斯林，他们听从位于塞古的班巴拉人的指令，代表班

① Usman Muhammad Bugaje, *The Tradition of Tajdid in Western Bilad Al-Sudan: A Study of The Genesis, Development and Patterns of Islamic Revivalism in The Region 900 - 1900 Ad.*, The University of Khartoum, Sudan, 1991, p. 85.

② A. Smith, "A Neglected Themes of West African History: The Islamic Revolutions of the 19th Century", *A Little New Light: Selected Historical Writings of Abdullahi Smith*, Zaria, A. S. C. H. R., 1987, p. 138.

巴拉人的利益统治当地民众。洛博及其穆斯林社团批评富拉尼酋长纵容非伊斯兰教行为，甘当班巴拉人的工具，因此双方冲突渐起。

洛博也与杰内的学者们发生冲突，认为他们为非伊斯兰教的所谓“改革”寻找借口，他在自己仅有的著作《急需安拉》（*al-Idtirar ila Allah*）中，将毛拉们视作“魔鬼的改革，急不可耐地将其作为正统”^①。于是为对抗学者的攻击，洛博向索克托寻求道德上与智力上的支持。“1815~1816年间，很明显他在努力回击杰内的学者及其他有类似行为的穆斯林。1831年他在与关杜（Gwandu）的阿卜杜拉·弗迪奥的通信中，向索克托寻求法律与道德上的支持，并听从了他们的建议。”^②

为反对富拉尼酋长们对穆斯林的压迫，打乱穆斯林学者们满足现状的心态，洛博号召穆斯林建立以伊斯兰教法为唯一准则的穆斯林社会。事态的发展因发生在马西纳的一次小冲突而引起全面战争。洛博的一位弟子受到富拉尼酋长儿子的侮辱与挑衅，而将其杀死，班巴拉人前来与洛博处理此事，未果。洛博准备“迁徙”（徙吉拉），送他的部分弟子到索克托避难，并取得奥斯曼同意在马西纳发动“吉哈德”运动的许可。1817年，战争终于爆发。

“吉哈德”运动进行一年后结束。1818年，穆斯林推翻班巴拉人及其代理人政权，建立由五个埃米尔国组成的、共同接受一个50人委员会管理的伊斯兰国家。1821年马西纳新政权以新城哈姆杜拉希为首都。马西纳与索克托维持良好的关系，但一直维持着独立，拒绝与其合并的建议。1845年洛博去世时，马西纳哈里发国仍继续存在，直到1862年被哈吉·乌马尔所领导的第三次“吉哈德”运动所灭。

洛博著作不多，只留下一本书。他以虔诚、热情与谦逊而闻名。马西纳的伊斯兰学术水平低于廷巴克图和索克托，正是洛博本人的能力与宗教热情，使他能够利用有限的伊斯兰教资源建立起特色鲜明的穆斯林政权。马西纳拥有一个高效率且具有责任心的政权。“这个国家成功地满足了人们世俗和宗教的双重需要，主要是因为洛博能够在尽量少用个人权威以势

① 转引自 W. A. Brown, "The Caliphate of Hamdullalli", unpublished Ph. D. Thesis, Wisconsin, 1969, p. 21.

② 转引自 W. A. Brown, "The Caliphate of Hamdullalli", unpublished Ph. D. Thesis, Wisconsin, 1969, p. 20.

压人的同时，也能够妥善处理身边顾问们严格实施宗教法律的过度要求。”^①事实上，马西纳穆斯林国家的成功，还在于大量新皈依的穆斯林，特别是富拉尼穆斯林，这增强了其政权的社会基础。洛博给新穆斯林指出新的社会发展方向，并赋予他们新的社会责任感，即遵守伊斯兰教法，宣扬伊斯兰精神。

3. 哈吉·乌马尔·福迪的“吉哈德”运动

18世纪末，苏莱曼·巴勒在富塔托罗通过“吉哈德”运动建立的伊玛目国家，进一步巩固了此地伊斯兰教的基础，使富塔托罗成为伊斯兰教育的中心。哈吉·乌马尔的伊斯兰教的家庭背景就是这次“吉哈德”运动影响的结果。1794年前后，乌马尔出生在富塔托罗一个宗教气氛浓厚的穆斯林家庭，并接受良好的伊斯兰教育。他成年后，上次“吉哈德”运动的热情已经降温，欧洲殖民者也踏上了西海岸。法国人不断向内地扩张。非穆斯林的卡阿塔国和塞古国也不断入侵塞内冈比亚。高度敏锐的哈吉·乌马尔也注意到塞内冈比亚这种不断遭受侵略的状况。

乌马尔根据他广泛的社会经历和常识判断，塞内冈比亚的穆斯林正面临着威胁。怀着对家乡时局的深切担忧，他陪导师穆罕默德·纳吉勒（Muhammad al-Naqil）去朝觐。纳吉勒是富塔贾隆地区著名的学者，正是他引导乌马尔加入到提加尼教团。1827年，他经过马西纳、关杜、索克托、艾尔、埃及，到达阿拉伯半岛。

乌马尔在索克托停留数月。在艾尔逗留期间，他得知提加尼教团长老穆罕默德·加里正在希贾兹的信息。乌马尔一到希贾兹，就不断向加里求教，并最终从加里手中得到提加尼教团在西苏丹“哈里发”的任命。然后乌马尔又游历了叙利亚和耶路撒冷。1830年末，乌马尔带着丰富的知识、经历与“西苏丹提加尼教团哈里发”的头衔，经博尔诺，开始踏上回乡之路。

乌马尔因与加奈米发生龃龉，他只在博尔诺短暂停留，在娶一位博尔诺贵族女子为妻后，于1831年起程前往索克托。在索克托，乌马尔受到时

^① M. Last, "Reform in West Africa: The Jihad Movements of the Nineteenth Century", Ajayi and Crowder (eds.), *History of West Africa* Vol. 2 (2nd. ed.), p. 17.

任索克托国素丹的穆罕默德·贝洛的热情接待。直到7年后贝洛去世时，乌马尔才离开索克托。在索克托期间，乌马尔积极参与当地的宗教与行政活动，甚至被任命为贝洛政府的法官。从整个过程看，乌马尔与贝洛的关系非常密切，甚至娶贝洛之女为妻。贝洛死后，乌马尔带领家人及众弟子[包括豪萨人和卡努里人(Kanuri)^①]于1838年开始返回富塔托罗。经过马西纳、班巴拉人的塞古国及其家乡富塔托罗，于1840年到达提布瓦附近。他在这里安家，建立起苏非道堂。

1840~1848年，乌马尔在提布瓦从事宗教教育，又招收大量弟子，他作为虔诚、博学的宗教学者的名声传遍塞内冈比亚。他以西苏丹提加尼教团哈里发的名义，组织其信徒按提加尼苏非主义的标准生活。他还建立了一个商业网络，将商业收益用于宗教组织建设，购买武器装备，以备战争之需。1845年，他完成自己的著作《真主之矛刺向邪恶者的喉咙》，这个充满战争色彩的书名表明，他已预见到未来的冲突，现在必须抓紧时间，在宗教上和物质上做好战争准备。1849年，他带领追随者（实为军队）迁徙到丁吉拉伊(Dinguiray)，表明他认为战争就在眼前。

当局的过度恐慌反应导致“吉哈德”运动马上爆发。坦巴(Tamba)的非穆斯林酋长派军队袭击乌马尔的新据点，乌马尔将来犯者击溃，此役之后有许多敌方军人皈依伊斯兰教。1855年，乌马尔占领非穆斯林班巴拉人的卡阿塔国。法国人对穆斯林军队日益壮大深表担忧，开始对乌马尔实行禁运。1857年穆斯林军队袭击法国人的据点麦地尼(Medine)，乌马尔并未将据点攻占，且伤亡惨重，但他的行动向世人表明，法国人与非穆斯林当局一样，都是塞内冈比亚穆斯林社团的威胁。不久乌马尔占领塞古的班巴拉人国家，将塞古作为自己的首都。

乌马尔兵临塞古城下之际，马西纳与塞古达成保护协议，塞古宣布其为马西纳的保护国，马西纳会阻止乌马尔对塞古的攻击。乌马尔意识到这是策略，继续进攻，最终占领塞古。马西纳的态度激怒了乌马尔，他于1862年占领了马西纳。1864年，乌马尔战死，其子阿赫默德(Ahmad)接任。

乌马尔治下的塞古与马西纳之间的冲突，和索克托与博尔诺之间的冲

① 博尔诺的主体居民。

突有些类似，都是伊斯兰政权的内部斗争。索克托与博尔诺之间的冲突在未发展到你死我活时得到妥善解决，塞古与马西纳的冲突则以一方的彻底失败而告终。之所以会有如此大的区别，一则双方领导人的知识层次与气质秉性不同，二则冲突的社会与政治背景也有差异。

法国殖民者并未让穆斯林的塞古政权存在多久，乌马尔去世 20 年后，法国人占领了塞古。不过，乌马尔已经在当地居民心中种下了斗争的种子，他留下的“吉哈德”传统激励此后一系列的反抗欧洲殖民者的“吉哈德”运动：穆罕默德·拉米内（Muhammad Lamin）、马巴·迪亚胡（Maba Diakhou）、萨摩里·杜尔、阿赫默德·邦巴，等等，都是乌马尔“吉哈德”运动的自然发展。这些“吉哈德”运动为伊斯兰教传播铺平了道路，也为本地区反抗欧洲殖民主义提供了动力源泉与组织方式。

19 世纪的“吉哈德”运动不但急剧地改变了整个西苏丹的社会—经济与政治面貌，并且极大地改变了伊斯兰化的速度与范围。许多人口庞大的部族集团在相对短的时间内皈依伊斯兰教，还有许多团体因处在穆斯林的领导下，更容易接受穆斯林的宣教，然后信仰伊斯兰教。导致“吉哈德”运动发生的过程本身，就要求提高整个社会的教育水平和道德意识，也因此为新生的国家奠定了坚实的基础。

武力的确是“吉哈德”运动中迫使非穆斯林信仰伊斯兰教的一种手段，但是，19 世纪的“吉哈德”运动并非主要使用武力迫使非穆斯林信仰伊斯兰教，运动的领导者都知道“宗教绝无强迫”的《古兰经》训诫。“以武力方式迫使各原始信仰的人成为善良的穆斯林，从未实现过。信仰伊斯兰教是一个长期的转变信仰的过程，要通过有意识的教育转变人们的思想。不过，武力方式可以通过给予革命者控制和指导社会的权力，来创造宣教的机会。”^①“战争本身是高强度宣教的延伸。一旦战争结束，通常宣教仍要继续如前，因为宗教观念总是容易随着战争的胜利一起消失。”^②

① B. O. Otoruntmehin, *The Segu Tokolor Empire*. London: Longman, 1972, pp. 316 - 317.

② M. Last, "Reform in West Africa: The Jihad Movements of the Nineteenth Century", Ajayi and Crowder (eds.), *History of West Africa* Vol. 2 (2nd. ed.), p. 1.

结 语

伊斯兰教在西苏丹的传播，是一个持续而缓慢的过程，具有鲜明的阶段性，且各个阶段彼此相继。在此过程中，伊斯兰教所引起的社会、经济、政治、文化的发展变化，又反过来巩固它在西苏丹的存在。这些发展最终越积越多，导致 19 世纪“吉哈德”运动的发生。不论是在“吉哈德”运动之前的发展还是在“吉哈德”运动当中，“革新”（tajdid）的思想至关重要。

19 世纪的“吉哈德”运动还未来得及完成其既定的宗教使命，欧洲殖民者的突然到来，将这次宗教、政治革命突然扼杀，西非的伊斯兰教又不得不面对临时附加的众多任务：反对殖民主义、接纳现代主义和世俗主义、在殖民主义的统治下保留并发展伊斯兰教，等等。西非伊斯兰教由此进入到另一个历史阶段。

西苏丹与伊斯兰教的历史联系

一 西苏丹及其与伊斯兰教的关系概略

比拉德苏丹^①，字面意义是“黑人的土地”，是古代阿拉伯语对非洲的撒哈拉沙漠南缘“撒哈拉—萨赫勒”^②地区的总称。在白皮肤的阿拉伯人看来，比拉德苏丹的居民都是黑人，故将其居住的地区称为“黑人的土地”。比拉德苏丹具体指马格里布、利比亚、埃及以南，西自大西洋东至红海的广大地域。与比拉德苏丹相对应的名称是“比拉德比丹”，意即“白人的土地”，在阿拉伯语中主要指阿拉伯人居住的北非。比拉德苏丹简称苏丹。由于苏丹自西向东横贯非洲大陆，地域广泛，为了表述得更清晰，阿拉伯人将苏丹自西向东依次分为西苏丹、中苏丹和尼罗河苏丹（东苏丹）。现在位于尼罗河苏丹的苏丹共和国和南苏丹共和国就是比拉德苏丹这一历史概念的现代遗存。

西苏丹的地域范围从来未曾有清楚的界定，穆斯林地理学家和历史学家所指的西苏丹，大致限定在大西洋、尼日尔河湾或者埃尔^③之间的撒哈拉地区。自公元14世纪以来，东方学者以“塔克鲁尔”^④一词取代“西苏

① Bilad al-Sudan，阿拉伯语音译。

② 萨赫勒，阿拉伯语音译，是非洲北部撒哈拉沙漠和中部苏丹草原地区之间的一条长超过3800公里的地带，从西部大西洋延伸到东部非洲之角，横跨塞内加尔、毛里塔尼亚、马里、布基纳法索、尼日尔、尼日利亚、乍得、苏丹共和国和厄立特里亚9个国家。一说萨赫勒还伸展扩张至埃塞俄比亚和索马里境内。萨赫勒是半干旱的草原地区，具有从典型的热带草原向撒哈拉沙漠过渡的地理特点，年降水量从北向南为200~600毫米。

③ 埃尔（Air，又称Ahir），位于尼日尔境内的一个绿洲，是撒哈拉南北商路的重要一站。

④ 塔克鲁尔（Takrur），原来指西非的一个古国（800~1285），也是西非最早完成伊斯兰化的地区。

丹”，指称伊斯兰化的西部非洲黑人所居住的“萨赫勒”地区。因此，西苏丹一词基本上是古代阿拉伯人的用法，现在则以西部非洲（西非）取而代之。

西苏丹这一名称是阿拉伯伊斯兰文化的衍生品，与伊斯兰教有千丝万缕的联系。这种联系不只与名称有关，西苏丹这块土地还成为伊斯兰教发展的历史空间。

在西苏丹，伊斯兰教只是在商队到达的个别地点传播，伊斯兰教扩张的速度极其缓慢，在1000年的时间里只向南推进了几百公里。在这个东西狭长的地带之南，即西非的“萨瓦纳”稀树草原地带和热带雨林地带，直到20世纪之前伊斯兰教在这里几乎没有任何影响。对早期的阿拉伯人而言，西苏丹是非常遥远的地域，世界的边缘，他们对向这如此偏远之地传播伊斯兰教并不感兴趣，唯一吸引他们的是那里贵重的商品——黄金、象牙、奴隶、硬木、香料等。在伊斯兰历法的前几个世纪里（公元7~10世纪），正是商业经济利益把穆斯林商人（阿拉伯人、柏柏尔人或波斯人）吸引到西苏丹的北面。在征服马格里布之后，穆斯林商人甚至到达西非的塞内冈比亚及其以南地区。8世纪后半叶的阿拉伯地理学家在记载古加纳王国时，将西苏丹描绘成一个富有黄金的地区。可见，阿拉伯人对西苏丹的印象是比较矛盾的：它既是遥远而蛮荒之地，又是富饶之乡。

除了几位撒哈拉沙漠的探险家之外，所有的阿拉伯统治者都不关注西苏丹，也不打算占领西苏丹。即使在公元11世纪以摩洛哥为基地的穆拉比特王朝，曾把控制撒哈拉西部的黄金路线作为其重要战略，但不久也失去了对撒哈拉政治斗争的兴趣。因此对于穆拉比特王朝在西苏丹伊斯兰化中的作用问题，仍存在颇多争论。

中世纪，根本没有穆斯林中央王朝，也很少有穆斯林地方统治者对西苏丹感兴趣，这足以说明马格里布与西苏丹之间的文化联系和交往非常之少。西非与北非相比，长期以来缺少以伊斯兰教作为政权合法性唯一来源的政权。但是，西非居民将拥有从北非进口的马匹、食盐、织物、玻璃器皿等，作为较高社会地位的象征，因此伊斯兰教逐渐在西苏丹的商人中立足，特别是在各国的宫廷贵族当中和索宁克商人当中有缓慢的发展。索宁克人是加纳帝国的主体民族。不过，伊斯兰教仍需要数个世纪才能从城市传到乡村，从社会上层传到农民中，从沙漠边缘传播到西苏丹内地。

根据古代阿拉伯地理学家和历史学家的记载，如伊本·白图泰等，西苏丹的伊斯兰教长期局限于某些城市的居民区中，或者单一的穆斯林城镇中。这些居民点中的伊斯兰教用很长的历史时期缓慢地向周围的居民扩张，17世纪之前以和平的方式，17世纪之后以“吉哈德”运动的方式传播。独立居民点中的穆斯林通常只是商人，除商业关系之外与周围的世界不相往来，他们将商业利益置于宗教考虑之上。这些穆斯林为当地的非穆斯林酋长提供服务，充当他们的秘书，或者向他们高价出售护身符。甚至西苏丹的穆斯林君主们与土著宗教的关系也没有多少改变。直到18世纪之前，伊斯兰化的居民点周围广大的乡村居民仍然实践着他们的祖先崇拜。当地酋长们统治的合法性也建立在传统的本土宗教之上，他们必须以本土宗教信徒的身份履行宗教仪式，完成宗教奉献。

西非的伊斯兰化非常特别。在长达10个世纪的漫长岁月中，伊斯兰教并不急于清除本身的异教成分，而是长期满足于少数派的地位。但随着时间的推移西非伊斯兰教仍不断强化它的宗教身份，加强与逊尼主流派的联系。事实上，穆斯林世界边缘的伊斯兰教就是这样。

西非的伊斯兰运动并未导致阿拉伯语的大面积传播，阿拉伯语只被少数教育阶层所接受。伊斯兰化并未伴随着阿拉伯化。某些西非土著语言借用部分阿拉伯语词汇，以满足宗教、商业、个人姓名等方面的需要。在整个西非的富拉尼人、塞内加尔的沃洛夫人、马里的马林克人或朱拉人、西非东部的豪萨人当中，都是这种情况。只有毛里塔尼亚有所不同，这里的居民在11世纪之前就逐渐被阿拉伯部落征服，几乎全部实现阿拉伯化。

二 伊斯兰教初到西苏丹

公元734年，哈比卜·阿比·乌贝德·费赫里（Habib b. Abi Ubayd al-Fihri）从摩洛哥出发，深入西非探险，返回时带回大量黄金。他这次对西非的初步侦察并未产生长期效应——其子阿卜杜·拉赫曼虽然有条件子承父业，却于745年赴北非易弗里基叶任总督。当时，阿拉伯一柏柏尔联军将重点放在北部的欧洲，将南部的西非弃置一边，因此长久以来他们仍在西非的沙漠边缘徘徊。

对西非的重大发现是由穆斯林商人完成的，并且主要是柏柏尔穆斯林

商人。阿拉伯穆斯林征服马格里布，增加了对商品的需求，激发出巨大的商业热情，在撒哈拉南北两侧，涌现出大量商业城镇，跨撒哈拉沙漠的商路也建立起来。穆斯林商人将摩洛哥的东南部城市，经毛里塔尼亚南部的柏柏尔重镇奥达戈斯特，连接加纳的商路打通。在撒哈拉中部，连接的黎波里、易弗里基叶、瓦尔格拉^①和尼日尔河上的黑人古城加奥的商路网也打通了。整个中世纪，随着北部权力中心的不断东移：科尔多瓦的伍麦叶王朝、穆拉比特王朝、法蒂玛王朝、阿尤布王朝、埃及的马木路克王朝等的统治中心自西向东转移，撒哈拉沙漠中的重要商路逐渐从西向东迁移。相应的，同样的政权更迭也发生在西非——11世纪西部的加纳到15世纪东部的加奥。

自从这种初步的接触开始，西苏丹黑人就开始陆续皈依伊斯兰教，撒哈拉南缘的大多数商业城镇实现了伊斯兰化。首先成为穆斯林的是当地的商人和酋长，然后他们再带领属下皈依伊斯兰教。根据贝克里的记载，图科洛人的国王瓦拉·迪亚比（？~1041）首先成为穆斯林，并将伊斯兰教法引入他的臣民当中。他劝诫臣民们皈信伊斯兰教。瓦拉·迪亚比还使邻近的城镇居民也皈依了伊斯兰教。1056年，他的儿子拉比与穆拉比特王朝的军队作战后，向东移师加奥等地，发现该城的酋长早已是穆斯林。贝克里认为，他大约在1009年无条件地自愿皈依伊斯兰教。贝克里还记载道：在一位国王的登基典礼上，国王得到一个印章、一把剑和一本《古兰经》。国王认为这是“穆民长官”所赐的礼物，他的权力来自伊斯兰教，只有穆斯林才有资格拥有这些圣物。自11世纪末所保留下来的加奥的一些墓碑铭文，证明墓主人的身份是贵族和皇室人员，他们都是穆斯林。加奥最早的墓志铭记载于1088年，铭文中有“名叫玛基雅·哈桑·赫迪彻的女儿”这样的语句。这是整个黑非洲已知的最早的铭文。几年后，加奥国王与王后的名字出现在同样的地点——三块最早的大理石石碑（分别立于1100年、1108年、1110年）上。^②这充分说明，加奥作为一个各种资源汇聚的中心，也是一个重要的伊斯兰教中心。

只有加纳城暂时拒绝第一波的伊斯兰化浪潮。1076年，加纳也在穆拉

① 瓦尔格拉（Wargla），位于现在阿尔及利亚东南部绿洲的城镇。

② H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, “Bilad al-Sudan”, *The Encyclopedia of Islam* (new edition) IX, Leiden, E. J. Brill, 1986, pp. 752 - 761.

比特王朝的影响下让步。于是 11 世纪，跨撒哈拉沙漠商路南端各国王室纷纷皈依伊斯兰教。这一时期，穆斯林与非穆斯林的共存成为一种特别引人注目的风景，撒哈拉沙漠以南大多数城市都分成两部分，一部分是“商城”，即外来穆斯林商人的聚居之城，另一部分是“王城”，即本地穆斯林和非穆斯林臣民居住之城。两城通常相距数公里之遥。当时的加纳城和加奥城都是如此。

三 哈瓦利吉派先行者

前面的叙述所引用的资料来源全部来自阿拉伯逊尼派学者之手，然后经西方学者转译为英语，完全没有哈瓦利吉派的声音。但是，哈瓦利吉派曾作为反对派在马格里布与逊尼派斗争了数个世纪。哈瓦利吉派柏柏尔人，作为南马格里布的主人，至少在两个世纪期间（750~950）横亘在穆斯林世界的中心与西非之间。易巴德派是哈瓦利吉派的一支。现在人们研读那些历经磨难保存下来的 10~12 世纪许多关于易巴德派的资料，发现这些资料都提到易巴德派的旅行者在西苏丹活动的信息，他们穿行在从塔哈尔特^①、瓦尔格拉、奈富扎瓦^②、奈富塞高原，到塔德马喀特^③、加奥、加纳及西苏丹其他地区的商路上，沟通南北。贝克里曾提到，直到 1054~1055 年穆拉比特王朝短暂征服加纳帝国并大肆屠杀之前，奥达戈斯特城都有大量的易巴德派穆斯林。桑哈贾柏柏尔人与扎纳塔柏柏尔人之间原本属于部落之间的斗争，因教派的矛盾而更加激化。桑哈贾柏柏尔人建立的逊尼派穆拉比特王朝感觉到来自信奉哈瓦利吉派的扎纳塔柏柏尔人的不满不断增加，逊尼派对哈瓦利吉派的敌意也因此不断增强。11 世纪，穆拉比特人的征服运动使哈瓦利吉派的力量严重削弱，但他们仍控制着代表跨撒哈拉沙漠的政治与经济命脉的商路。斯基勒马萨城^④的哈瓦利吉派是撒哈拉西部的力量。塔哈尔特城的易巴德派控制着阿尔及利亚

① 塔哈尔特（Tahart），现在阿尔及利亚南部城镇。

② 奈富扎瓦（Nafzawa），西撒哈拉的一个绿洲。

③ 塔德马喀特（Tadmakkat），现在马里的一个城镇。

④ 斯基勒马萨（Sidjilmasa），现在摩洛哥南部一城镇，为中世纪西撒哈拉商路上的重镇。

中部至瓦尔格拉、突尼斯南部至奈富塞高原的交通。以宰维拉^①为基地的哈瓦利吉派易巴德王朝，长期盘踞在费赞地区，控制着通向乍得盆地的路线。

因此，根据以上资料，西方学者初步得出结论：首先传播到撒哈拉沙漠以南的伊斯兰教一定是哈瓦利吉派。也有人认为这种假设也许正确但证据不足。^②能证明非洲黑人信仰哈瓦利吉派伊斯兰教的文字资料是祖赫里(al-Zuhri)的《地理书》(*Kitab a l-Djughrafiiyya*)。该书可能著于1133年，它所指的黑人居住在加纳与尼日尔河湾之间的地区，当时廷巴克图还未出现。1352年伊本·白图泰在这一地区旅行时，他发现有“白人”易巴德派信徒在使用马林克人的名字。现在也有资料显示，公元8世纪在塔德马喀特城附近，易巴德派曾经异常活跃，黑人似乎也接受了易巴德派并维持到穆拉比特王朝征服加纳帝国之前，甚至以后。也许还有其他类似的例证，但是黑非洲的易巴德派以后并未有任何新的进展。

四 穆拉比特运动与西苏丹伊斯兰教

东方学者与欧洲学者对穆拉比特王朝的研究通常集中在马格里布，他们低估了穆拉比特王朝在撒哈拉以南的活动对它在马格里布的发展所带来的好处。以前详细讨论穆拉比特王朝对黑非洲的影响，还缺乏资料，所以学者们对穆拉比特运动对西苏丹伊斯兰教的作用存在激烈的争论。有学者认为，穆拉比特运动本质是一次灾难性的武力征服，随着运动的结束，摩洛哥伊斯兰教对西苏丹的影响也很快消失在沙漠中。^③现在随着新资料的发现，学者们更倾向于认为，不应忽视穆拉比特运动在伊斯兰教南传西苏丹中的作用。约翰·拉尔夫·威利斯在总结、比较了莱扶济昂、诺里斯和巴特兰等人的研究后，认为穆拉比特运动给西苏丹留下了

① 宰维拉(Zawila)，现在在利比亚南部一城镇。

② H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provencal, J. Schacht, "Bilad al-Sudan", *The Encyclopaedia of Islam* (new edition) IX, Leiden, E. J. Brill, 1986, pp. 752 - 761.

③ H. T. Norris, "Muslim Sanhaja Scholars of Mauritania". 参见 John Ralph Willis 主编的 *Studies in West African Islamic History*, Vol. 1, *The Cultivators of Islam*, Frank Cass and Company Limited, 1979, pp. 147 - 159.

宗教学者修道场所扎维亚，而常驻扎维亚的学者称为扎瓦亚（后来法国人称之为马拉布特），正是这些扎瓦亚给西苏丹带来了伊斯兰教最基本的知识。^①

穆拉比特王朝其实兴起于黑非洲的边缘地带。“拉比特”，意为“修道院”，是穆拉比特王朝名字的来源。该王朝就是从位于毛里塔尼亚沿岸，或者塞内加尔河口小岛上的伊斯兰教修道院发展起来的。穆拉比特运动建立了一个大帝国，自西班牙直到塞内加尔。穆拉比特帝国的兴起推动桑哈贾柏柏尔人拉穆图纳部落^②的兴起，这个部落是毛里塔尼亚沙漠中戴面纱的柏柏尔人游牧民。同时，桑哈贾柏柏尔人的兴起，却促使桑哈贾人（逊尼派）的敌人扎纳塔柏柏尔人（哈瓦利吉派）的衰落。反映在经济上，桑哈贾人完全控制了撒哈拉西部的南北商路，掌控着西非黄金的北运。宗教上，逊尼派战胜了哈瓦利吉派和什叶派的其他支派，主宰了马格里布和撒哈拉沙漠。

伊本·亚辛掌握着穆拉比特运动的组织结构与宗教思想。1059年他去世后，由他的儿子阿布·伯克尔·乌马尔（Abu Bakr b. Umar, 1056 ~ 1073）继任。阿布·伯克尔的兴趣不在北方，他回到南方穆拉比特王朝的初兴之地，整顿那里的秩序。他任命侄子优素福·伊本·塔士芬管理帝国的北部。王朝南部的统治中心在毛里塔尼亚的阿祖基。

现在我们对当时撒哈拉以南早期伊斯兰教的历史所知不多。祖赫里认为，加纳的居民1076~1077年在拉穆图纳部落的征服下成为穆斯林。但是各个不同时代的著作却说，1076年是穆拉比特王朝征服并摧毁加纳的时间。当代多数学者更倾向于认为，征服并摧毁加纳一事值得怀疑。对加纳古城的考古发掘也证明，加纳的繁荣一直持续到14世纪。祖赫里在1133年作判断时，可能囿于自己的逊尼派信仰，可能也受乌勒玛、教法学家等的错误影响。1154年，伊德里斯将加纳描述为一个繁荣的城市，居民全部为穆斯林，统治者自称阿拔斯王朝的臣属。祖赫里也谈到，在加纳皈依伊斯兰教七年后，加纳人欢迎穆拉比特王朝的援助的盛况。历史记载证明：1220年，加纳西面的另一个索宁克人小王国，也与穆拉比特王朝保持着密

① John Ralph Willis ed., *Studies in West African Islamic History*, Vol. 1, *The Cultivators of Islam*, Frank Cass and Company Limited, 1979, pp. 12-13.

② 拉穆图纳部落（Lamtuna），柏柏尔人的一支，穆拉比特人的后裔。现居住在塞内加尔。

切的合作关系；穆拉比特王朝对加纳等索宁克诸王国都比较尊重。^①多种资料表明，穆拉比特王朝决不是游牧的白人与定居的黑人之间不共戴天的死敌，而是通过与黑人诸国建立联盟从中渔利，尤其是与帝国南部边境的索宁克人诸国关系甚好，因为这些国家是马格里布商队的目的地。索宁克人是西苏丹第一个伊斯兰化的民族，他们后来培育出众多的穆斯林商人和伊斯兰教师，再将伊斯兰教传播到周围的地区。但是，仅仅依据上述资料，可以在穆拉比特征服对加纳帝国破坏的程度上有争论，并不足以得出穆拉比特征服不存在的结论。记载穆拉比特运动的学者们没有理由凭空捏造一次莫须有的战争。文明的生命力极其强大，战争也是文明交往的一种方式。在北非与西苏丹之间频繁物质与文化交流的支撑下，几年或者十几年迅速恢复战争的创伤是有可能的。

据穆拉比特王朝的历史记载，1087年阿布·伯克尔去世后，西撒哈拉南部的众多游牧部落民仍自称是他的后人，或者声称是著名的伊斯兰学者、阿祖基的教法官^②的后人。西非17~19世纪伊斯兰运动将穆拉比特运动看作模仿的样板，总体上来看，穆拉比特运动是索宁克边境及萨赫勒地区发生的一次统一的运动，不论这次征服运动对西苏丹黑人文明的摧毁程度如何，也不论部分西方学者对这次征服是否存在的怀疑，从运动前后西苏丹伊斯兰教发展程度的对比来看，它对伊斯兰教传播的促进是确定无疑的。被此后西非居民以各种神话反复叙说，反映出那个遥远时代对现代西非伊斯兰教的深深烙印。

五 帝国时期的伊斯兰教

西苏丹诸帝国，包括中非乍得地区的加奈姆—博尔诺帝国，它们的历史都有据可查。这些帝国名义上是中央集权国家，实则并未真正集权，只是一些巨大的超结构组合体。这些国家的边界也不固定，西苏丹的国家强调的是控制土地上的居民而非控制土地，在统治者眼中，掌握了人也就掌握了这些人脚下的土地，因此西苏丹人口的流动性决定这些国家边界变动

^① H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, "Bilad al-Sudan", *The Encyclopaedia of Islam* (new edition) IX, Leiden, E. J. Brill, 1986, pp. 752-761.

^② 哈达拉米 (Hadrami, 1096年去世)。

不居。国家事务的核心是著名的家族、骑兵、商业网络。农民的社会地位根据其祖先确定，他们受村长或区长的掌控，而村长或区长与中央政权的联系则非常松散。所以中世纪的西苏丹诸国都是松散的复杂结构，集各种文化与各层次的权力于一体却缺乏集中。这种情况导致国内大部族足以与国王竞争，争夺撒哈拉商路。社会上层大多已经伊斯兰化，而广大下层人民则距伊斯兰教非常遥远，仍钟情于各自部落的传统信仰。

中世纪的苏丹诸国的收入不靠农业，而是靠撒哈拉南北商贸的赢利，因此这些国家也随着商路的变化而不断迁移。这些国家同时也是掠夺者。各国统治者为了增加对来自马格里布、欧洲和东方奢侈品的进口，提高自己的声望，增加武器装备（先是马匹，近代以后火枪更有吸引力），不断越境抢劫，或直接抢劫境内外的敌人。理论上来说，皈依伊斯兰教的穆斯林应免于被抢劫并卖为奴隶，事实上这并不可靠——与权利和利益相比，宗教可以弃置一边。据1615年阿赫默德·巴巴写于廷巴克图的一部作品提供的信息，一位商人向穆斯林学者询问苏丹奴隶的法律地位问题，学者告诉这位商人，将苏丹各伊斯兰国家的穆斯林变卖为奴隶是非法的。同时这位学者也哀叹当地统治者为了自身利益，经常置伊斯兰教法于不顾的违法行为。

这些帝国控制着广阔的地域内的商业贸易，逐渐创造出一种新的身份，它们所建立的等级制行政管理模式影响深远。始自马里或博尔诺的政治体制和管理制度传播到周边各国，各国将这种制度“拿来”为己所用。另外，对商业中介和长途贸易的有力保护，促进了城市的发展。尼日尔河湾的城市发展最为突出，马里、桑海相继掌控河湾诸城：迪亚、杰内、廷巴克图、加奥等。

西苏丹诸帝国作为阿拉伯穆斯林的合伙人，西方学者发现当时的阿拉伯的资料中大量充斥着对它们的记载，将它们看作阿拉伯化的国家，这种判断显然是错误的。多数情况下，马格里布和埃及的旅行者只了解诸国的首都和主要城市，对整个社会现实则所知甚少。西非本地的阿拉伯文字资料有助于丰富阿拉伯人对西苏丹的了解，但是这些文献毕竟出自城市中的学者或商人，他们是非常阿拉伯化的社会阶层。因此当时伊斯兰教仅限于官员和商人中间，还不足以抵抗16~17世纪本土宗教的反攻。只要伊斯兰化仍局限于社会上层，即使伊斯兰教的概念、价值观、仪式在缓慢地走向

民间，整个伊斯兰化过程的作用仍十分有限。

在阿拉伯世界东部，巴格达的阿拔斯王朝在蒙古人的铁蹄下覆灭之时，西非伊斯兰各国却正处在巅峰期。加纳帝国作为一个马里和毛里塔尼亚交界处的地区强国似乎是在穆拉比特王朝时代解体的，但加纳城作为马里帝国治下（有时独立）的一个城市国家和重要的商业中心，仍继续存在了数世纪之久。加纳帝国倒台之后，在加纳以南的地区，马里帝国在斗争中崛起。这个国家以布雷金矿和尼日尔河上游富饶的冲积平原为中心，正好处在撒哈拉中西部商路的起点上。13世纪，该帝国的奠基者松迪亚塔·基塔^①成长于乱世，他皈依伊斯兰教在别人看来只是徒具形式。伊本·赫尔敦非常了解基塔王朝，并列出了该王朝所有皇帝的名单。他发现从曼萨·乌里皇帝开始（1260年以后）形成朝觐的传统，一直延续到萨库拉（Sakura，1298~1308年在位）。萨库拉原是皇家的一个奴隶，约1300年开始染指政权，他继续完善并发展朝觐传统。最后到曼萨·穆萨大帝时，朝觐传统发展到顶峰。穆萨于1324年到麦加朝觐，随行队伍庞大豪华，引人注目。特别是在开罗时，他向中介人和当地贵族馈赠大量金钱。穆萨的弟弟曼萨·苏莱曼（Mansa Sulayman，1335~1358年在位）也到麦加朝觐过。阿拉伯文正是在此时传到西苏丹，这是西非第一次拥有书面文字，阿拉伯学者也于此时大量到达。马里的大名也因此在地中海地区传播开来，吸引着人们好奇的目光。1352年苏莱曼当政期间，伊本·白图泰到达马里，他详细地描述了帝国首都的情况（其实根据他的叙述，所描述的可能不是首都）。然后又到达廷巴克图和加奥，并短暂停留，其间他特别留意热情招待他的两城居民所具有的马格里布—阿拉伯名字。

14世纪马里帝国解体，众多地区性政权取而代之。15世纪葡萄牙人开始在冈比亚探险，他们注意到有一个曼丁哥人的帝国存在，并且有一个叫做廷巴克图的重要城市位于遥远的内陆。于是葡萄牙人就在西海岸安顿下来。

在萨赫勒地区，另一个地区霸主在马里的废墟上崛起。这个国家位于尼日尔河湾，靠近最为活跃的跨撒哈拉新交通商贸路线，直接与埃及相联系，因此该国在商业利益和城市化的推动下，发展为西苏丹最具活力的新中心。这次是作为地方政权的加奥，联合众多的地方政权，组成一个尼日

^① 松迪亚塔·基塔（Sunjata/Soundjata Keita，约1217~约1255），马里帝国的奠基者。

尔河中游的帝国。新帝国首先摆脱马里的控制，并继承了马里的大多数财富，这就是桑海帝国。桑海帝国的建立者苏尼·阿里是一位出色的军政头脑，他信仰伊斯兰教可能只是名义上的。1493年，穆罕默德·图雷（Muhammad Ture, 1493~1528年在位）省长在廷巴克图城市上层和当地穆斯林的支持下，废黜了苏尼·阿里之子，开启了一个延续一个世纪之久的新王朝——阿斯基亚王朝。可见，在桑海帝国立足未稳之际，廷巴克图的知识阶层和商业阶层与加奥的武士阶层之间的斗争就在帝国内部展开了。新城与旧城之间的冲突、两种价值观念之间的冲突，即使在阿斯基亚王朝时也反复出现。廷巴克图城内的苏丹传统与阿拉伯传统两极分化。阿拉伯语中倾向于穆斯林一方的资料将苏尼·阿里描绘成一个放荡且亵渎伊斯兰教的暴君。显然，宫廷中的穆斯林被迫做了许多妥协，新兴的阿拉伯化的阶层对此不满，希望政府能够更多地按伊斯兰教的原则行事。阿斯基亚·穆罕默德执政之后，就到麦加朝觐（1496~1498），并任命许多乌勒玛做宫廷顾问，包括来自特莱姆森的阿尔及利亚改革家马吉里，且与穆斯林国家维持良好的关系。穆罕默德的继承者基本都沿用这一政策。由此，在帝国的中央各省建立起伊斯兰教的机构：开设清真寺与宗教学校、任命伊斯兰法官、伊玛目和教师。虽然政局动荡不宁，桑海帝国仍代表着西苏丹伊斯兰化的一个重要阶段。

1591年，西非的苏丹帝国体制因摩洛哥的征服而结束。摩洛哥王朝的新国王阿赫默德·曼苏尔（Ahmad al-Mansur, 1578~1603年在位）野心勃勃，他击败欧洲人的入侵，试图建立一个巨大的非洲帝国，以控制黄金、食盐和奴隶等资源。桑海与摩洛哥在关于撒哈拉沙漠中塔阿扎盐矿归属上争吵不休。在初步的试探之后，摩洛哥大军大举南侵，于1591年控制加奥和廷巴克图。摩洛哥驻西苏丹的总督逐渐脱离本国的管辖，独立地管理着尼日尔河湾诸城，一直持续到1833年。摩洛哥入侵标志着西苏丹繁荣期的结束和城市阶层的覆灭。

“帝国体制下的伊斯兰教”遭受致命打击，万物有灵论者不久重新崛起，取而代之。但是，伊斯兰教在上流社会的损失，在底层社会得到了弥补。穆斯林宗教人员不懈地努力，使伊斯兰教的发展得以在民间实现飞跃。在西苏丹民间社会，苏非圣人开始出现，这预示着来自埃及和马格里布的苏非教团开始在西非崛起。

六 西非穆斯林文明的诞生

曼德人是西苏丹阿拉伯—伊斯兰教的主要载体。索宁克人和马林克人都是曼德人的分支。索宁克人逐渐将伊斯兰教从加纳扩展到马里和尼日尔河流域。马林克人也保留了索宁克人在传播伊斯兰教方面的这种传统，他们比其他部族更多地承担了向尼日尔河岸各城市传播宗教知识的任务：位于尼日尔河中游平原、马西纳西边的迪亚城就是其中之一。该城是许多西非伊斯兰学者型王朝的发源地。迪亚城自马里帝国以来就是一个“伊斯兰教法官之城”，它在帝国内享有充分的自治权，对来此避难的犯人给予豁免权。1352年伊本·白图泰在这里看到，迪亚城的居民早已皈依伊斯兰教，他们积极完纳天课。显然，杰内和廷巴克图是在继承了迪亚宗教资源的基础上，后来才发展为伊斯兰中心的。哈吉·萨利姆·苏瓦里是15世纪迪亚知名的，也是西苏丹知名的索宁克伊斯兰宗教学者。苏瓦里出生于迪亚城位于巴芬河岸边的一个属地，这里有著名的班布克金矿。苏瓦里和迪亚城的结合，造就了一个伟大的伊斯兰教中心（迪亚城）和一种和平传播伊斯兰教的传统（苏瓦里传统），并在以后的几个世纪间影响着塞内冈比亚地区伊斯兰教的发展方向。在苏瓦里的弟子中，共计有34位马林克人/迪尤拉人教法学者相继在这里传教。迪亚城正是通过苏瓦里这一学术传统对西非的部分地区发生影响。

阿拉伯文化与西非当地文化的交流在这些学者阶层中顺利进行，而这些学者阶层也不断融合不同的家族，甚至知名人物，并与商业网络联系在一起，形成新的家族或部族。瓦加腊人就是这样形成的一个新名词。“瓦加腊”是一个涵盖很广的总称，它代表着精于商业的社会阶层。瓦加腊人就是后来朱拉人的祖先，朱拉人是在原来马林克人及其周围地域内经商的部族。瓦加腊并非具体指某一个部族，该总称用来指那些拥有同样生活方式，却明显以索宁克人和马林克人为核心的民族，也就是加纳和马里两帝国的继承者，只不过后来又加入了桑海人血统——阿斯基亚·穆罕默德本人就属索宁克人血统。随着瓦加腊人不断迁移，他们的人口也不断在三大帝国内扩散，并进一步向更远的地方迁徙，特别是迁向东面的豪萨地区（今尼日利亚北部）。豪萨的历史以中苏丹为背景，是在14世纪才逐渐明

晰的。

这一时期最著名的伊斯兰学术之城是廷巴克图。该城由图阿雷格人建立于12世纪，由于其地处沙漠商路的南端，尼日尔河岸边的有利位置，很快就发展成最为重要的商业中心。已知廷巴克图最早的穆斯林社区出现在公元14世纪。1352~1353年，伊本·白图泰两次到来时，廷巴克图还只是一个小镇，主要居民为沙漠中的玛苏法柏柏尔人。他注意到，曼萨·穆萨朝觐返回时，有两位阿拉伯穆斯林随他一同来到西苏丹。一位是亚历山大里亚的商人，1334年逝世；另一位叫阿布·伊沙克·加纳提·萨希里，是西班牙人，以前在格拉纳达做公证人，到马里后成为曼萨·穆萨的私人顾问和建筑师。萨希里为曼萨·穆萨在首都建造了皇宫，可能廷巴克图清真寺也出自他之手，该清真寺吸收了西苏丹的建筑风格。萨希里1346年在廷巴克图去世。廷巴克图转归桑海帝国控制之后，在苏尼·阿里时达至极盛。几个家族联合控制着廷巴克图，将本地区所有柏柏尔人和黑人民族都统合到这里，使廷巴克图成为西非最重要的伊斯兰学术中心。

14世纪后半期，一位来自埃及的学者作为在西苏丹传播宗教知识的中介人，他就是埃及历史上非常著名的百科全书式的学者苏优提。苏优提并未到过苏丹地区，但他却在开罗成为朝觐的或来求学的苏丹人的代言人。15世纪末，他主持过对阿斯基亚·穆罕默德的欢迎仪式，并与之始终保持通信联系。苏优提的《〈古兰经〉注》^①也因此得以在西苏丹迅速传播开来，并成为撒哈拉以南地区的宗教经典。埃及学者所著的《哈里勒教法》也同期从廷巴克图传入西苏丹，此书作者为哈里勒·本·伊沙克^②，是一部非常著名的马立克教法学概论，这部法学著作扩大了自穆拉比特征服运动以来已在西苏丹传播的马立克教法学派的影响。15世纪末，许多伊斯兰学科都在廷巴克图稳固地建立起来。

廷巴克图缺少专门的伊斯兰宗教学校，宗教教育只得另辟蹊径，多在清真寺中完成。廷巴克图清真寺的宗教学者兼教师，都是图阿雷格人。

① 《〈古兰经〉注》(Tafsir al-Djaldlayn)，1465年编撰完成，由苏优提与其弟子合作完成的著名逊尼派经注。2007年此书的英文译本出版。

② 哈里勒·本·伊沙克(al-Khalil b. Ishak)，1365年去世，埃及著名的马立克教法学家，其著作《哈里勒教法》在马格里布和西非影响深远，一定程度上决定了这两地的马立克教法的当代格局。

《哈里勒教法》成书于1374年之前，但15世纪末才流传到廷巴克图，这说明廷巴克图当时只不过是一个地区性的中心。但是，一旦廷巴克图发展成大城市之后，本城的乃至整个尼日尔河湾的学者都因为处在商路要冲而能接触到最新信息，他们抓住一切机会向外来学者求教，他们的宗教知识与视野无疑在当时已经达到相当高的水平。

当时伊斯兰化中的另一种文化现象也值得一提，即对学者的尊重，尤其是皇室对阿拉伯圣裔的尊重。伊斯兰化的加纳帝国，曾自称其祖先是哈桑·本·阿里；马里帝国的奠基人基塔声称其祖先是穆罕默德先知的穆安津比拉勒；加奈姆的萨法瓦王朝则声称其祖先是也门的一位穆斯林英雄。这样的例子不胜枚举。圣裔因为具有穆罕默德先知的血统，而被赋予极高的威望。据《探索者史》^①记载，曼萨·穆萨极力吸引圣裔到宫廷来任职，却以只得到几位古来什部落的自由民而告终；阿斯基亚·穆罕默德却能招收到“麦加王子”的侄子毛拉·萨克利，使其成为廷巴克图的居民。这些事例说明，西非伊斯兰社会想方设法寻求在乌玛中得到一席之地，希望能得到阿拉伯世界中心的认可和接受，从而使自己获得某种头衔和合法性。西苏丹将与阿拉伯东方的关系看得极其重要，这说明埃及在非洲伊斯兰教中的地位不断增长。14世纪之前，作为西苏丹伊斯兰教来源的马格里布仍居于优势。自曼萨·穆萨朝觐之后，随着法蒂玛王朝和阿拔斯王朝的覆灭，埃及成为逊尼派的中心，占有最重要的地位，再加上作为西苏丹穆斯林朝觐的必经之地，地位更为重要。此后，西苏丹的伊斯兰教或多或少地遵循着埃及模式。

七 苏非主义与苏非教团

中世纪，苏非教团并未有效地渗透到苏丹的萨赫勒地区，但是个别苏非圣徒已经穿越沙漠到达西非：穆拉比特运动的时代，里巴特作为修道院，扎瓦亚作为修持者都出现在历史学家的视野中，这说明当时伊斯兰教中已有初步的宗教神秘修持的因素。卡迪里教团是第一个在撒哈拉以南广泛分布的苏非教团。有些人根据卡迪里教团的资料得出结论，认为卡迪里

^① 《探索者史》(Ta'rikh al-Fattash)，17世纪后半期成书的桑海帝国编年史，以阿拉伯语写成。

教团在西非的历史比较早，例如将 15 ~ 16 世纪的马吉里作为该教团的传播者之一。这一观点已经被否定。^①卡迪里教团在撒哈拉沙漠和西苏丹的历史与昆塔部落的命运紧密相关。昆塔部落是一个阿拉伯化柏柏尔人的游牧集团，它将卡迪里苏非主义作为自己的权力基础之一。昆塔部落可能于 15 ~ 16 世纪形成于西撒哈拉的阿达拉附近。他们自认为是西迪·阿赫默德·巴克伊（1514 年去世）的后人。昆塔部落形成后不久即分成两支，一支仍居于西撒哈拉，另一支于 18 世纪初迁居至尼日尔河湾。18 世纪末，西迪·穆赫塔尔正是在这里功成名就，成长为撒哈拉地区卡迪里教团的第一任长老。但是，苏非的影响肯定在撒哈拉的卡迪里教团成形之前已经到达西苏丹。这种“没有苏非教团的苏非主义”时期，正是西非伊斯兰教历史上最不清晰的阶段之一。据诺里斯的研究，1500 年前后有一位来自阿拉伯东部的苏非圣人到达埃尔。此人名叫西迪·马赫穆德·马格达迪，是一位半神话式的历史人物。16 世纪上半叶的某一年，阿加德兹的素丹及其宫廷法官下令将他处死。但是，他的苏非思想却以口头的形式保存下来，后来有人将其记录下来，编撰成书。书中内容主要涉及“齐克尔”的念法、如何坐静等苏非实践性的原则和方法。他还留下一批苏非弟子，他们的影响存在了相当长的时间。甚至在西迪·马赫穆德·马格达迪到来之前，1493 年，当地一位有文化的柏柏尔人告诉苏优提，在埃尔有人进行坐静修道，并询问他的看法。苏优提似乎对此事不置可否，但是这种革新足以引起一个世纪后阿赫默德·巴巴的重视。1616 年，阿赫默德·巴巴明确表示坐静是巴格达迪的异端行为，应该停止念“齐克尔”，且下令对苏非进行迫害。15 世纪末苏非主义在尼日尔河与埃尔之间的传播，有可能就是塔德马喀特的图阿雷格学者群体完成的。但是，至于苏非教团在西非的出现及其初步发展，则全部由撒哈拉学者来完成，并且主要是由柏柏尔学者完成的。

小 结

西苏丹这个概念主要应用于中世纪，它与伊斯兰教首次到达西非的历

^① H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, "Bilad al-Sudan", *The Encyclopaedia of Islam* (new edition) IX, Leiden, E. J. Brill, 1986, p. 758.

史事件密切相关，也与“苏丹诸帝国”时代的历史及政治结构，以及跨撒哈拉商路相联系。此后，西苏丹成为新政治力量的历史舞台：非伊斯兰政治体系再次崛起，如班巴拉人和莫西人的政治。然后自17世纪开始，在以富尔贝人为主的穆斯林学者推动下，西苏丹爆发了一系列地方性的“吉哈德”改革运动，再一次向穆斯林与万物有灵论者的文化共存模式提出疑问。1725~1726年在几内亚的富塔贾隆、1760年在塞内加尔中部的富塔塔罗、1804年在尼日利亚北部的索克图哈里发国、1818年在马里的马西纳、1852年在几内亚—马里—塞内加尔地区都是如此。时间在改变，手段亦不同，历史当然也就呈现出另一种面貌。在这种情况下，原本反映阿拉伯人早期观点的“西苏丹”一词，已经不再适用于描述一个政治体制全然不同，自19世纪中期起愈来愈陷入欧洲殖民泥潭的另一个全新地域了，“西苏丹”一词让位于“西部非洲”也就顺理成章。从西苏丹到西非的转换，也反映出阿拉伯伊斯兰文明对西非的主导逐渐让位于欧洲文明对西非的主导。

马格里布伊斯兰教与 西非伊斯兰教

学界公认，西部非洲的伊斯兰教主要是公元7世纪以后马格里布的柏柏尔人穆斯林向南传播的，西非伊斯兰教与马格里布伊斯兰教不但关系密切，且许多方面就像父子那样存在亲缘关系和众多的相似性。但是这种亲缘关系和相似性主要表现在哪些方面，其背后的原因是什么，即使目前，在国际学术界尚存争议。对于沙漠中各个柏柏人部落（如昆塔部落、桑哈贾部落等），或阿拉伯人部落在伊斯兰教南传的过程中所起的作用到底如何，也就是伊斯兰教南传中更具体的载体是什么，目前仍不太清楚。

本文尝试将伊斯兰教由北非向西非传播的各种影响因素呈现出来，并力图展示出北非伊斯兰教与西非伊斯兰教的亲缘关系。但是，这里并不能非常具体，如具体到某个部落，或某段重要历史、某个宗教人物在伊斯兰教南传中的作用，这不但因为国际学术界对此尚无定论，而且笔者手头的资料亦有限。因此，本文呈现出来的也只是一个大致的轮廓，力图在当前学术界共识的基础上做一点总结。

历史的发展有时令人不可思议：公元639年阿拉伯人刚开始迈出征服埃及的步伐，埃及与西非分居非洲大陆东西两端，距离遥远，几十年之后，穆斯林就到达西非。在那个交通方式如此落后，撒哈拉沙漠又横亘在北非与西非之间构成巨大的障碍的时代，这可能吗？从近代以来，一直有学者对穆斯林在短短几十年间就能从埃及到达西非表示怀疑。但历史研究必须本着历史的真实去了解历史背后的各种神奇。因此在更深入地了解西非伊斯兰教之前，作为背景知识，有必要大致理解北非，特别是马格里布中世纪的伊斯兰教及其历史状况。

一 马格里布的伊斯兰政治史：从阿穆尔西征到马林王朝的灭亡

1. 伊斯兰征服阶段（642~711）：伊斯兰教立足北非

公元639年12月，第二代哈里发欧麦尔派遣大将阿穆尔领兵由巴勒斯坦进入埃及，从而掀开了非洲历史上新的一页。公元642年，阿拉伯人占领了著名的亚历山大城，标志着征服埃及事业的完成。不过，阿拉伯人的征服目标主要还是集中在埃及以西的北非地区，即马格里布。当时，马格里布名义上仍臣属于拜占庭帝国，地中海沿岸的柏柏尔人以信仰基督教为主，撒哈拉腹地的柏柏尔人则仍保留着传统信仰。阿穆尔在占领埃及后，由亚历山大出发沿着地中海沿岸的古道长驱直入。与此同时，阿穆尔派遣奥克巴·本·纳菲厄率军向西南沙漠进军。阿穆尔经过一个月的包围，攻占北非军事重镇的黎波里，使其西征事业达到顶点。不久阿穆尔被罢黜。新总督阿布德·本·萨阿德继续西征。之后，摩阿维亚·伊本·胡德杰率军第二次西征（665），继而以奥克巴·本·纳菲厄为总指挥官的阿拉伯人第三次西征（666）。奥克巴·本·纳菲厄是真正摧毁拜占庭人和当地柏柏尔贵族的抵抗，并在马格里布建立阿拉伯人稳固而持久统治的第一位阿拉伯将领。

666年，奥克巴征服费赞库瓦尔绿洲地区。奥克巴·本·纳菲厄巩固了阿拉伯人在撒哈拉大沙漠地区的势力，并在该地区柏柏尔人当中传播了伊斯兰教。公元670年，奥克巴·本·纳菲厄就任伊非利基亚总督之职，并开始兴建弗里基叶^①地区的阿拉伯人新都凯鲁万城。680年，奥克巴再次从凯鲁万出发，开始大规模西征。他首先取道沙漠之路，横穿中马格里布地区，到达丹吉尔地区。然后继续向西进军，直抵吉尔角的大西洋海滨。但是阿拉伯人征服北非并非一帆风顺，其间历尽波折，大致经历了70年的时间，直到公元711年才完全征服了整个北非。“而在这一历史进程中，充当主角的阿拉伯人，高举圣战的大旗，将宗教的献身精神与世俗的

^① 的黎波里塔尼亚、突尼斯和东阿尔及利亚的总称。

贪婪动机融为一体，在北非地区掀起了一场历史上罕见的轩然大波，给北非带来巨大破坏与混乱，同时也给这一地区带来空前的活力。由此创立起的北非中世纪伊斯兰文明，是北非地区历史进步中的一个阶梯。”^①

阿拉伯人征服北非的过程，是北非地区阿拉伯化与伊斯兰化的第一阶段。随着阿拉伯人征服北非，伊斯兰教也在北非地区得到传播与推广。伊斯兰教不仅是一种意识形态，而且是一种生活方式。它使宗教和政治合为一体，并且渗透到社会生活的各个层面。伊斯兰教所提倡的在真主面前人人平等，四海之内皆兄弟的观念，增强了它的同化力量。伊斯兰教教义比基督教简化，宗教仪式也十分简便，这些都适合北非游牧民族与沙漠行商。柏柏尔人虽然反对阿拉伯人的军事征服，却并不反对伊斯兰教，而是接受伊斯兰教为自己的新信仰，并积极传播这种新宗教，甚至其传教热情比之于阿拉伯人有过之而无不及。阿拉伯语言和文字在北非的广泛传播，也是该地区阿拉伯化与伊斯兰化的重要条件。“阿拉伯人于公元7~8世纪征服北非以后，非洲开始了两个相互联系而又漫长的过程——伊斯兰化进程和阿拉伯化进程。越来越多的被征服者皈依伊斯兰教，伊斯兰化是一个渐进的传播伊斯兰教的缓慢过程。阿拉伯化是一个缓慢地传播阿拉伯语的过程。北非的阿拉伯化比其伊斯兰化历时要长一些。但是一旦北非居民把阿拉伯语作为自己的母语时，那么他们完成阿拉伯化只是个时间问题了。”^②

公元11世纪，马格里布地区大致完成了伊斯兰化，阿拉伯化则还要走更长的路。但阿拉伯人（阿拉伯化的柏柏尔人）在马格里布人口中已占绝对优势。他们都信仰伊斯兰教，讲阿拉伯语，认同阿拉伯族系与文化传统。一些保持着原始信仰与习俗的柏柏尔人部落，被迫退居中部山区或撒哈拉沙漠的腹地。由此，马格里布继埃及之后不久，成为穆斯林世界核心地区的一部分。

2. 阿拉伯贵族的“前三国时期”（711~909）：阿拉伯贵族主导下的北非伊斯兰教

从阿穆尔西征埃及到公元11世纪马格里布真正完成伊斯兰化，大约经

^① 艾周昌、郑家馨主编《非洲通史》古代卷，华东师范大学出版社，1995，第113页。

^② Ali A. Mazrui, "Islam in Sub-Saharan Africa", John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, 1995, pp. 261-271.

历 400 年的时间。这是马格里布伊斯兰教历史上的第一个阶段。在此阶段，阿拉伯人是马格里布伊斯兰教的主角，阿拉伯穆斯林在军事、政治、经济、文化等领域占主导地位。这期间马格里布的社会总体上比较动荡，首先是在乱世之中崛起三个阿拉伯小王朝，然后是影响深远的法蒂玛帝国。

阿拉伯人征服了马格里布，柏柏尔人的反抗斗争并未中止。为了反抗新统治者强加的赋税，他们继续不断起义。阿拉伯贵族利用柏柏尔人的反抗建立起独立于阿拉伯帝国的地方政权。从 8 世纪起，马格里布先后出现了三个政权：罗斯图姆王朝、伊德里斯王朝和阿格拉布王朝。776 年，一位名叫伊本·罗斯图姆的哈瓦利吉教派起义领袖，在阿尔及利亚地区，以塔赫尔特为首都，建立了罗斯图姆王朝（776~908）。罗斯图姆王朝所控制的领域大致为今天阿尔及利亚中部和西部。首都塔赫尔特乃是当时哈瓦利吉教派的中心，地扼北通地中海、南下西苏丹的黄金商道之要冲。继罗斯图姆王朝之后，788 年，第四位哈里发阿里的后裔伊德里斯利用摩洛哥北部哈瓦利吉派发动的柏柏尔牧民起义的力量，创建了伊德里斯王朝（788~985）。伊德里斯王朝在 809 年建非斯为都城，统治疆域为摩洛哥北部地区。该国以伊斯兰文化发达而著称。公元 800 年，阿拔斯王朝的总督易卜拉欣·伊本·阿格拉布利用易弗里基叶地区政治动乱的机会，掌握权力，创立了阿格拉布王朝（800~909）。阿格拉布王朝定都凯鲁万，统治疆域大致在今突尼斯和利比亚西部，以及阿尔及利亚东部。阿格拉布王朝曾占领西西里，国势达于巅峰。它修建宫殿与清真寺，凯鲁万城成为重要的政治和宗教中心。上述马格里布三国（“前三国”）有一个共同点：它们都是阿拉伯人利用柏柏尔人的力量而建立起来的政权，政治与宗教都由阿拉伯人主导。

3. 马格里布统一时期（909~1269）：柏柏尔人主导北非伊斯兰教与马格里布伊斯兰教向西苏丹扩张

公元 10 世纪，正是基于大致同样的社会环境，在马格里布地区崛起了阿拉伯世界第三大哈里发帝国：法蒂玛王朝。

法蒂玛王朝（909~1171）是一个什叶派阿拉伯王朝，由什叶派宗教领袖阿布·阿卜杜拉建立。该王朝于 9 世纪上半叶曾短暂统一马格里布，使罗斯图姆王朝、伊德里斯王朝、阿格拉布王朝灭亡。但是法蒂玛王朝更

垂涎于埃及的富庶，969年，法蒂玛王朝攻占福斯塔特，征服埃及。在福斯塔特附近建起了一座新城——开罗。973年，哈里发穆伊兹从突尼斯迁往开罗。从此，埃及成为法蒂玛王朝的中心。马格里布被法蒂玛阿拉伯贵族“抛弃”，将掌握马格里布的机会留给了柏柏人。从此，柏柏尔人穆斯林开始主宰马格里布的命运。这是马格里布柏柏尔人宗教、政治地位的转折点。

从11世纪开始，情况开始发生变化，柏柏尔人不仅仅是马格里布地区积极的伊斯兰教传播者，而且也开始取代阿拉伯人成为马格里布军事、政治、经济、文化等舞台的主角，决定着马格里布伊斯兰教未来的发展。具体表现是，柏柏尔人开始建立自己的本土伊斯兰政权，马格里布地区也逐渐走向政治相对统一、社会比较稳定的伊斯兰新时代。法蒂玛王朝之后的马格里布也相继崛起两个柏柏尔人政权，延续着法蒂玛政权之后马格里布的统一局面。

第一个柏柏尔本土王朝是穆拉比特王朝（1061~1147）。

11世纪，穆拉比特王朝由来自撒哈拉的柏柏尔人在西班牙南部建立，后来它的统治中心逐渐南移到非洲。“穆拉比特”一名来自阿拉伯语“Murabit”，意为“武装的修道者”。原是由西撒哈拉南部的桑哈贾部族三个柏柏尔人部落组成的联盟。这个部落成为马格里布伊斯兰教向西非扩张的一个中介。11世纪中叶，穆拉比特人发起了净化伊斯兰教的“吉哈德”运动。其创始人为摩洛哥伊斯兰教学者阿卜杜拉·伊本·亚辛（？~1059）。他提出“净化伊斯兰教”的口号，提倡严格遵奉伊斯兰教先知穆罕默德时期的原旨教义，实行马立克学派教法学说，强调穆斯林虔修苦行、遵守教律；指责统治者背离伊斯兰教原旨教义和教法，生活奢侈，反对强加给穆斯林的沉重赋税，主张建立武装，向统治者发动“吉哈德”武装斗争。约于1035年，伊本·亚辛应柏柏尔人部落首领叶海亚·伊本·易卜拉欣之邀进行传教，但进展甚微。1042年，伊本·亚辛带领少数信徒隐退到塞内加尔河附近的一个岛上，在那里建立了宗教、军事合一的设防修道院“里巴特”，故被称为“穆拉比特”（即驻扎在修道院中的战士）。塞内加尔河是著名的西非河流，它起源于几内亚的富塔贾隆高原，然后向西北流再转向西注入大西洋。该河以北就是撒哈拉沙漠的西部地区。塞内加尔河谷是马格里布伊斯兰教向西非扩张的必经之地。马格里布的柏柏尔穆斯林通过在

塞内加尔河口组成军事性的宗教兄弟会，向各部落传播其教义，使当地居民改宗伊斯兰教，并秘密积蓄军事力量，后伊本·亚辛得到柏柏尔桑哈贾部落拉姆图纳部族首领叶海亚·伊本·欧麦尔的支持，许多下层群众亦纷纷参加穆斯林兄弟会，队伍日益壮大。

1056年，穆拉比特柏柏尔人的军事领导权由艾布·伯克尔·伊本·欧麦尔和他的表兄弟优素福·伊本·塔士芬共掌。他们共同发动“吉哈德”运动，先统一桑哈贾诸部和一些黑人部族，于1054年南下黑人国家加纳，占领了重镇奥达戈斯特，众多当地人归信伊斯兰教。这是马格里布伊斯兰教第一次大规模向西非扩张。穆拉比特王朝向北扩张，攻占了摩洛哥南部的塔鲁丹特、艾格马特等城市。叶海亚死后，亚辛又指派其弟阿布·贝克尔·伊本·奥马尔继任军事统领。1059年，伊本·亚辛阵亡。1061年，艾布·伯克尔率军南返平乱，阿布·贝克尔将马格里布的军队交给优素福·伊本·塔士芬指挥，他率领其余的军队南下，专心经略南方战场。贝克尔于1076年攻占加纳帝国，并死在那里。贝克尔攻占加纳掀开了西非伊斯兰教的新篇章，是西非伊斯兰教历史上的重大事件。

优素福·伊本·塔士芬（1061~1106年在位）掌管全部权力，自称“埃米尔”，宣布建立穆拉比特王朝，但仍承认阿拔斯王朝的宗主权。1062年，在摩洛哥兴建马拉喀什城作为首都。1080~1082年穆拉比特势力扩张到阿尔及利亚，控制了西北非地区。1086年，伊本·塔士芬借抵抗北方基督教收复失地运动之机，率军渡过地中海进军西班牙，在萨拉卡之役中打败西班牙卡斯提尔国王阿尔丰索六世的军队。1090年再次出兵攻占格拉纳达，翌年夺取塞维利亚及其他重要城市，并将塞维利亚作为陪都。至此，穆拉比特王朝成为地跨欧、非两洲的军事封建帝国。1106年，阿里·伊本·优素福（1106~1142在位）继任埃米尔，王朝逐渐衰落。因加重对农民和市民的赋税，使生产受到破坏，各地穆斯林和基督教徒纷纷起来反抗。1118年，基督教徒收复萨拉戈萨。1147年，柏柏尔部落的穆瓦希德人攻占马拉喀什，推翻穆拉比特王朝，建立了穆瓦希德王朝。

穆瓦希德王朝是马格里布地区第二个柏柏尔人本土伊斯兰王朝。西班牙语称“阿尔摩哈德王朝”。12世纪初，摩洛哥西南部苏斯的伊斯兰教义学家穆罕默德·伊本·突麦尔特（约1078~1130）自称“马赫迪”，提出要恢复伊斯兰教的纯洁性和正统性，信仰独一无二的安拉，严格遵守《古

兰经》、圣训和教法，反对当时盛行的圣徒圣墓崇拜和把真主拟人化。他谴责穆拉比特王朝统治者背离伊斯兰教认主独一的基本信条，反对朝廷奢侈腐化和对人民的压榨，号召穆斯林起来用“圣战”推翻穆拉比特王朝，建立公平和正义的社会。追随他的信徒被称为“穆瓦希德”（即信仰安拉独一无二的人）。1121年，各部族首领推举他为苏斯地区政教领袖，并在拉菲斯河发源地附近的廷·麦拉勒建立第一座清真寺作为运动的领导中心，此后其他柏柏尔部落也相继拥戴他。他设立了由其门徒组成的10人会议和由柏柏尔各部族组成的50人会议，协助他领导运动，并由各部落组建武装，准备发动“吉哈德”运动，为穆瓦希德王朝奠定了基础。

1130年，伊本·突麦尔特逝世，他的门徒阿卜杜勒·穆敏·伊本·阿里（1130~1163年在位）继任。他经过长期征战，于1144~1146年，先后攻占了特莱姆森、非斯、休达、丹吉尔和艾格马特。1147年占领马拉喀什，灭穆拉比特王朝，自称哈里发，以马拉喀什为王朝首都。1152~1160年占领整个马格里布。他派军攻占了西班牙的全部穆斯林地区。该王朝在12世纪中叶国势最为强盛，伊斯兰学术文化得到很大发展。1170年都城西迁至塞维利亚，在王朝统治中心西移后继续推动伊斯兰文化发展。在宗教上，新建清真寺和宗教学校，尤以马拉喀什的清真大寺和塞维利亚的伊斯兰大学最负盛名，马拉喀什、科尔多瓦、塞维利亚成为王朝的伊斯兰文化中心。著名医学家、哲学家伊本·图菲利和伊本·鲁西德均在伊斯兰学术上取得卓越成就。

13世纪初，穆瓦希德王朝国势变衰，各地不断爆发反抗运动。先是在西班牙的领地被基督教王国联军所占领，继而北非领土的各地总督宣布独立，相继分裂为许多穆斯林王朝。1269年，摩洛哥柏柏尔人扎纳塔部落的马林族人攻占马拉喀什，灭穆瓦希德王朝，建立马林王朝。

4. 柏柏尔人“后三国”时期（1269~1465）

穆瓦希德王朝一分为三，由马林王朝开始，马格里布地区再次进入分裂时期（“后三国”时期）。三个王朝分别统治马格里布，形成三足鼎立的政治格局。这三个王朝构成了今天马格里布三国，即突尼斯、阿尔及利亚和摩洛哥的基础和雏形。如果说统一的马格里布（法蒂玛王朝、穆拉比特王朝、穆瓦希德王朝）之前的三个阿拉伯王朝（罗斯图姆王朝、伊德里斯

王朝、阿格拉布王朝)是“前三国”的话,那么法蒂玛之后三个柏柏尔人王朝的建立,则标志着马格里布进入“后三国”时期。

这三个王朝分别是:哈夫斯王朝、阿布德·瓦德王朝、马林王朝。三个王朝都是柏柏尔人的伊斯兰政权。

哈夫斯王朝(1260~1574)位于东马格里布,疆域范围大致包括今天的突尼斯、阿尔及利亚东部和利比亚西部。13世纪初,穆瓦希德王朝驻易弗里基叶的总督、哈夫斯家族成员阿布·扎卡里亚·叶海亚逐渐脱离穆瓦希德王朝的控制。1236年,哈夫斯王朝宣告完全独立,定都突尼斯城。哈夫斯王朝经济比较繁荣。凯鲁万、突尼斯城、加贝斯和斯法克斯等成为当时著名的城市,贸易相当活跃。王朝同北非、中非和东非,甚至同欧洲的意大利、西班牙建立了贸易关系。伊斯兰文化进一步发展。首都突尼斯城新建了许多宫殿和清真寺,开办新的学校。哈夫斯王朝成为马格里布三个国家中最强盛的国家。哈夫斯王朝的强势并未维持多久,从13世纪始,欧洲的“十字军”东征,法国的入侵,王朝内部的争斗接连不断。15世纪末,哈夫斯王朝逐渐走向衰亡。1574年,奥斯曼土耳其帝国占领突尼斯,哈夫斯王朝灭亡。

阿布德·瓦德王朝(1235~1554)位于中马格里布,定都特累姆森,疆域大致包括今阿尔及利亚大部分地区。王国的奠基者亚格毛拉桑·伊本·泽扬,出生于柏柏尔人的一支泽纳塔人的阿布德·瓦德部落。阿布德·瓦德王朝地处马格里布三国之中央,是三国中的弱者,两面受敌,处境维艰,多次遭遇邻国的侵略和占领。1554年被奥斯曼土耳其帝国所灭。

马林王朝位于西马格里布,以摩洛哥为中心,首都为非斯。马林王朝的创建者马林部落或部落联盟,也属于柏柏尔人的泽纳塔部落的一支。马林人在阿卜德·哈克领导下,于1248年击败穆瓦希德军队,建立了马林王朝。继而是于1269年又攻占了马拉喀什。马林王朝统一了整个摩洛哥。马林王朝强盛时曾四次入侵西班牙,大获全胜,建立了在直布罗陀海峡地区的霸权。阿布·哈桑统治(1331~1351)结束后,马林王朝迅速衰弱,1465年,马林王朝正式被瓦塔斯王朝所取代。马林王朝在摩洛哥建立了灿烂的古代伊斯兰文化,伊本·赫勒敦即为该王朝蜚声世界的穆斯林学者。

从阿穆尔西征马格里布到马林王朝的灭亡,其间经历800余年的时间。

对于这 800 年的马格里布政治史，我们基本上可作如下概括：（1）伊斯兰征服阶段（642~711），这一阶段从阿拉伯西征马格里布开始，到征服结束，历经近 70 年。（2）“前三国时期”（711~909），从罗斯图姆王朝开始，经伊德里斯王朝，到阿格拉布王朝结束，这一时期是阿拉伯贵族统治马格里布时期。（3）马格里布统一时期（909~1269），从法蒂玛王朝，经穆拉比特王朝，至穆瓦希德王朝结束。这一阶段，马格里布政权实现了从阿拉伯人到柏柏尔人的转变。（4）“后三国”时期（1269~1465），马格里布再次陷入分裂，哈夫斯王朝、阿布德·瓦德王朝、马林王朝三国鼎立。三个王朝都是柏柏尔人的政权。穆斯林社会的宗教与世俗是一体的，马格里布政治史的演进背后是宗教形态的演进，当然主要是伊斯兰教的演进。值得注意的是，穆拉比特王朝于公元 11 世纪已经开始对西苏丹进行大规模军事征服，由此开启了北非伊斯兰教与西非伊斯兰教的更加紧密的历史联系。

二 公元 7 世纪到 15 世纪马格里布的伊斯兰教： 从哈瓦利吉派、什叶派到逊尼派的转变

真正的征服应当建立在被征服者的心悦诚服基础上，从这个角度上而言，与其说是阿拉伯人征服马格里布，不如说是伊斯兰教征服马格里布。柏柏尔人虽然顽强抵抗阿拉伯人的武力征服，却对伊斯兰教充满热情。7 世纪时，大多数柏柏尔人都接受了伊斯兰教，成为穆斯林。“虽然他们痛恨阿拉伯人的政治统治，但伊斯兰信仰却在他们当中得到了新的精力饱满的信徒。”^①以柏柏尔人为主体的穆斯林军队向北渡过直布罗陀海峡征服了西班牙、西西里，向南穿过撒哈拉沙漠征服了西非的加纳帝国，向东横扫埃及，征服了巴勒斯坦和叙利亚。柏柏尔人超过阿拉伯人成为向欧洲和撒哈拉沙漠以南地区传播伊斯兰教的主体。

柏柏尔人皈依伊斯兰教使马格里布的宗教信仰格局发生根本变化。在穆斯林到来之前，马格里布的宗教信仰状况相当复杂。地中海沿岸的柏柏

^① M. 埃尔·法西主编，I. 赫尔贝克助理主编《非洲通史》第 3 卷，中国对外翻译出版公司，1993，第 5 页。

尔人信仰基督教，基督教并未在柏柏尔人中间广泛传播，相比于强大的内地柏柏尔部落而言，沿海柏柏尔人基督徒的数量少得可怜，并且沿海的基督教实际上是柏柏尔人、罗马化了的迦太基人、罗马人和希腊人的混合体，并非严格意义上的柏柏尔人。数量庞大的撒哈拉沙漠绿洲中的柏柏尔人则信仰传统宗教，遵奉他们古老的对自然力量的崇拜，阿拉伯人称柏柏尔人的这种宗教为“麦居斯”。同时也有少数的山区柏柏尔居民信仰犹太教。

伊斯兰教的到来显然使马格里布的宗教格局趋向简单化，但伊斯兰化是个漫长的过程，达四五个世纪之久，且充满艰难险阻。军事征服只是为伊斯兰化准备了一种前提条件，马格里布的伊斯兰化仍主要通过和平的方式完成。凯鲁万城是一个军事基地，更是伊斯兰教传播的中心。初期的武力征服，强迫柏柏尔人改宗，成效甚微，“柏柏尔人在其同伊斯兰教接触的最初70年中变节叛教的次数够上一打”^①。阿拉伯人于是改变策略，采取攻心与利诱的和平传教方式。任命柏柏尔贵族为军队高级指挥官，以入侵西班牙的战利品为诱饵。此举相当成功。到8世纪初，伊斯兰教已在平原和沿海地带的城市、农村取得了决定性的胜利，在部分游牧的柏柏尔人中也颇有收获。此时柏柏尔人对伊斯兰教的态度已发生转变：他们准备接受伊斯兰教作为自己的宗教信仰，甚至也可以接受阿拉伯文化。但是阿拉伯人的和平传播策略的成功只能至此为止，马格里布伊斯兰化剩下的任务是通过柏柏尔人内部不同伊斯兰教派别之间的内部斗争完成的：逊尼派、哈瓦利吉派（主要是其支派易巴德派^②，其次还有阿扎里加派、纳贾达特派等支派）、什叶派（伊德里斯派、法蒂玛派）等派别之间的争权夺利反而戏剧性地促进了伊斯兰化和阿拉伯化。柏柏尔人在不知不觉间成为阿拉伯世界的一员。

但不管怎么说，公元10世纪末至11世纪初，除在马格里布的部分地区还有少量的基督徒和犹太教徒，在偏远的山区还有少量的柏柏尔族群保持自己的古老信仰以外，整个马格里布的伊斯兰化已经完成。阿拉伯人的到来彻底地改变了马格里布的宗教生态。

伊斯兰化完成后，马格里布宗教的第二个变化随之而来。从公元10世

① 伊本·赫勒敦语。

② 也有学者认为伊德里斯王朝并非什叶派王朝，因为它从不宣传什叶派教义。

纪至16世纪奥斯曼人主宰马格里布之前，柏柏尔人伊斯兰教内部的变化也是巨大的。这种变化表现在：柏柏尔人从信仰伊斯兰教的少数派即哈瓦利吉派和什叶派转向以信仰逊尼派为主。

柏柏尔人接受伊斯兰教和阿拉伯文化，并不意味着他们接受阿拉伯人的政治统治，双方在政治领域的斗争远比在宗教领域复杂而激烈。远道而来的阿拉伯征服者，多信仰伊斯兰教逊尼派。逊尼派伊斯兰教自然而然地打上征服者的信仰烙印，这对逊尼派伊斯兰教在马格里布的早期发展是危险的。柏柏尔人新穆斯林深受歧视，遭受勒索和不公正的待遇，柏柏尔人对政治上受代表远方君主的外国官僚机构的统治非常抵触。统治者信仰逊尼派，出于一种天然的心理逆反，柏柏尔人选择信仰与逊尼派对立的哈瓦利吉派和什叶派，以示与阿拉伯统治者的区别与对立。哈瓦利吉派和什叶派各支派，包括易巴德派、伊德里斯派、法蒂玛派等都在北非甚为流行，并逐渐取代逊尼派占据马格里布伊斯兰教的主导地位，这是公元8世纪至10世纪前后马格里布伊斯兰教与穆斯林世界大部分地区的不同之处之一。柏柏尔人信仰什叶派实际上反映了北非伊斯兰教以政治利益为诉求基础上的内部意识形态斗争，根源在于社会和民族方面对阿拉伯统治阶级的反抗。哈瓦利吉派和什叶派伊斯兰教成为柏柏尔人反对正统派阿拉伯贵族统治的一种意志表达和便捷工具。

在哈瓦利吉派和什叶派两个伊斯兰教少数派中，柏柏尔穆斯林尤其钟情于哈瓦利吉派。哈瓦利吉派又称“军事民主派”，该派激进、民主、公平公正、诚实守信、生活俭朴的主张满足了柏柏尔人反对阿拉伯人统治的天然需要。他们从哈瓦利吉派的观点得出结论：穆斯林领袖应该选举而非世袭，只要在道德和信仰方面完美无缺，不管阿拉伯人还是柏柏尔人，不管奴隶还是自由民，都有权利领导穆斯林群体。因此，哈瓦利吉派的思想在马格里布找到肥沃的土壤，主张节俭的农民和半游牧的柏柏尔牧民纷纷拥抱哈瓦利吉派。“在整个伊斯兰世界中哈列哲派（即哈瓦利吉派——引者）在任何地方都没有比在柏柏尔人中间得到更多的信徒。”^①哈瓦利吉派主要在易弗里基叶南部到摩洛哥南部地区的柏柏尔人中间传播，在扎纳塔

^① M. 埃尔·法西主编，I. 赫尔贝克助理主编《非洲通史》第3卷，中国对外翻译出版公司，1993，第51页。

柏柏尔人^①中影响特别大。在马格里布的哈瓦利吉派的主导下，柏柏尔人发动大规模的军事运动反抗阿拉伯人的统治。这种反抗运动主要来自三个派别：阿扎里加派、纳贾达特派和易巴德派。其中阿扎里加派的抗争最为激烈。8世纪中叶，哈瓦利吉派还创立了塔哈尔特伊玛目国家，管辖着包括的黎波里塔尼亚至阿尔及利亚南部的易巴德派柏柏尔人，成为阿格拉布王朝中的国中之国。该国10世纪被法蒂玛王朝所灭。

法蒂玛王朝虽然本身属于什叶派王朝（伊斯玛仪支派），出于维护政权和教派斗争的需要，对于桀骜不驯的各什叶派，它毫不犹豫地予以镇压。当然对于最善于反抗阿拉伯人的哈瓦利吉派支派的柏柏尔人，法蒂玛王朝更有理由痛下杀手。因此，法蒂玛王朝多次镇压哈瓦利吉派的叛乱，消灭了塔哈尔特伊玛目国家。幸存的哈瓦利吉教派，或是退隐到撒哈拉沙漠中的绿洲，如姆扎布绿洲，或者偏远山区，如奈富塞山区等，大部分逐渐放弃原来的哈瓦利吉派教义而转向逊尼派。大概因为此时什叶派的法蒂玛王朝东移埃及后，什叶派已不再是柏柏尔色彩的宗教，而是阿拉伯贵族的宗教了，逊尼派却因长时间不在马格里布占据主导地位，逐渐失去阿拉伯贵族的色彩，故此柏柏尔人才愿意转向逊尼派。此时马立克法学派已在马格里布的许多地方立足，如易弗里基叶和摩洛哥，柏柏尔人自然而然地接受了马立克法学派。位于马格里布中部的齐里王朝（972~1152）^②，放任逊尼派和马立克法学派不断扩大力量。在马格里布西部，穆瓦希德王朝消灭这里的哈瓦利吉派众支派的最后残余，明确地确立了逊尼派伊斯兰教马立克法学派在马格里布的统治地位。至此，哈瓦利吉派（以易巴德派为主）、什叶派再也不是独特的柏柏尔人形态的伊斯兰教。逊尼派马立克

① 柏柏尔人的一支。柏柏尔人大体上可分三支：马斯穆达人、桑哈贾人和扎纳塔人。扎纳塔人分布在北非从东到西的草原地区，从事牧业或半牧半农业。

② 北非柏柏尔人桑哈贾部族建立的伊斯兰封建小王朝。由法蒂玛王朝凯鲁万总督优素福·布鲁丁·伊本·齐里（？~995）创建。曾与统治北非的法蒂玛王朝结盟，为其臣属。齐里人信奉逊尼派教义，遵奉马立克派教法。972年，法蒂玛王朝迁都开罗，指派齐里人首领优素福·布鲁丁·伊本·齐里为凯鲁万总督，代表王朝治理易弗里基叶。1048年，埃米尔穆仪兹（1016~1062年在位）宣布脱离法蒂玛王朝的管辖而独立，立逊尼派教义为官方信仰，恢复了逊尼派在北非的统治。1052年，法蒂玛王朝派遣巴努希拉尔和巴努苏莱坞贝都因人到达马格里布，齐里人被迫从凯鲁万迁都于马赫迪耶城，1148年被西西里岛诺曼人所灭。与此同时，1067年在阿尔及利亚的哈马迪德人迁居贝贾亚（布日伊），1152年，被穆瓦希德王朝所灭。

法学派在马格里布的确立，从一个方面说明了继柏柏尔人伊斯兰化后，他们在阿拉伯化上又向前迈进了一步。马格里布柏柏尔人的伊斯兰教完成向逊尼派马立克教法学派的转变。

柏柏尔人放弃哈瓦利吉派和什叶派转投逊尼大众派，纵然有各种各样的原因，但有一条最根本的原因，即柏柏尔人伊斯兰化和阿拉伯化的不断演进。这种演进发展到一定程度，使柏柏尔人逐渐模糊了与阿拉伯人的区别，部分柏柏尔人也上升到阿拉伯贵族行列，以至于使他们认为没有必要再将哈瓦利吉派和什叶派作为反抗阿拉伯贵族的旗帜。因此最初选择哈瓦利吉派和什叶派的动机也就不存在了。实际上可以得出这样一种结论：柏柏尔人放弃哈瓦利吉派和什叶派，重新选择逊尼派，既是他们伊斯兰化和阿拉伯化的结果，也是逐渐完成伊斯兰化和阿拉伯化的一种标志。

在阿穆尔征服马格里布后，至公元8~9世纪时，亦即柏柏尔人的哈瓦利吉派、什叶派转变为逊尼派马立克法学派之前，柏柏尔人伊斯兰教呈现出独特的风貌。至少有以下二点：第一，柏柏尔伊斯兰教以伊斯兰教的少数派即哈瓦利吉派和什叶派为主，包括易巴德派、阿扎里加派、纳贾达特派、伊德里斯派、法蒂玛派等；第二，马格里布粗犷的民风对柏柏尔伊斯兰教亦有影响，哈瓦利吉派成为他们的主要信仰，这里的伊斯兰教呈现出一种清教式的、更具有反抗精神的信仰。而10世纪以后，马格里布伊斯兰教向逊尼派马立克法学派转变，这也是柏柏尔人伊斯兰教比较独特的一个方面。马格里布伊斯兰教对撒哈拉以南地区产生影响，柏柏尔人伊斯兰教的这些特色也不同程度地传播到那里的黑人伊斯兰教中。“苏丹地带的伊斯兰化第二次浪潮在公元11世纪时随着穆瓦希德王朝的崛起而到来，这是一次真正的柏柏尔宗教运动。柏柏尔伊斯兰的特征和它的改革精神在苏丹地区从未消亡，到公元19世纪圣战时期变得更为突出。”^①

三 西非伊斯兰教受马格里布 伊斯兰教的深刻影响

经过几个世纪的演变，马格里布不但彻底伊斯兰化，而且彻底实现阿

^① M. 埃尔·法西主编，I. 赫尔贝克助理主编《非洲通史》第3卷，中国对外翻译出版公司，1993，第6页。

拉伯化，成为阿拉伯世界的一部分。从这个意义上说，马格里布与埃及一样也是伊斯兰—阿拉伯世界的中心。而西非则不同，它不但未全部伊斯兰化，更谈不上阿拉伯化，仍处在伊斯兰世界的边缘。二者差别巨大。这种差别源于两地所处的地理位置不同而导致的与伊斯兰教接触机会的差异。阿拉伯沙漠所造成的地缘差异决定了北非与西非的宗教与文化等各方面的不同。但是地理决定论是不彻底的，撒哈拉南北各种联系从未中断过，虽然这种联系时松时紧。伊斯兰教到达马格里布之后，沙漠南北因交通工具（骆驼的引进）的变革而加强联系。这种联系必然影响到宗教上。因此，西非伊斯兰教不但来源于北非（马格里布和埃及），它还在相当长的历史时期内深受北非的影响。换句话说，西非伊斯兰教在很长时期内并未能显示出独立的特征来，其独立发展受北非伊斯兰教的限制。

北非伊斯兰教对西非伊斯兰教的限制，一方面说明二者联系密切，另一方面说明二者有相似性。历史上，北非，尤其是马格里布伊斯兰教的任何变化几乎都能在西非伊斯兰教中得到或多或少的反映。

1. 柏柏尔人是早期在西非传播伊斯兰教的主力

如前所述，柏柏尔人极力反对阿拉伯人的政治统治，却对阿拉伯人带来的伊斯兰教趋之若鹜，充满热情。当然不可否认的是，阿拉伯征服为在北非传播伊斯兰教打下良好的基础，不过，伊斯兰教在马格里布的真正立足却是柏柏尔人的贡献。作为新穆斯林的柏柏尔人，却远比阿拉伯人更具有传教热情。西非伊斯兰教也是如此。

在建立马格里布伊斯兰教与西非伊斯兰教联系的柏柏尔人中，有两个部族作用特别突出：桑哈贾柏柏尔人和扎纳塔柏柏尔人。这两个柏柏尔人系统都是非常大的族群，它们又分别包含一系列亚族群。据14世纪阿拉伯历史学家伊本·赫勒敦的记载，桑哈贾人和扎纳塔人在8世纪上半叶就几乎全部皈依伊斯兰教，并且陆续建立了几个柏柏尔人的国家。

最早到达西非的柏柏尔商人是传播伊斯兰教的先驱。戏剧性的是，这些商人到西非并不是为了传教，而是以商业利益为主。早期少数西苏丹黑人，乃至当地的王室贵族因为商业利益而皈依伊斯兰教，严格来说也并非柏柏尔商人故意传教的结果。柏柏尔商人的“宗教冷漠”并未延续多久，马里帝国时代和桑海帝国时代，柏柏尔商人在这两个帝国宫廷的伊斯兰化

中所起的作用不是“宗教冷漠”所能解释的，显然他们的传教热情大为提升了。

16 世纪，随着西撒哈拉社会和政治生活以及部落分化的演进，在穆斯林当中出现了“职业宗教部落”（以传教为职业的部落）和“职业战争部落”（以战争为职业的武装部落）的分别，这种分化其实是宗教与世俗的分野，而且基本上以柏柏尔人和阿拉伯人为界画线，形成一种“柏柏尔人—宗教”、“阿拉伯人—世俗”分野的、非常有意思的景观。远道而来的阿拉伯部落的后裔以放牧和抢劫为生，竟然对伊斯兰教并不太热心，他们发展为“职业战争部落”；而作为新穆斯林，土著居民的桑哈贾人却充满学习和传播伊斯兰教的热情。16 世纪以后，西非北部、撒哈拉南缘的一些伊斯兰教学术中心，如廷巴克图、马西纳、加奥、奥达戈斯特、阿加德兹等，主导那里的伊斯兰教的都是以柏柏尔学者为主。此后苏非主义的兴起，及其在西非的传播，在自北向南扩张过程中，更显示出柏柏尔苏非圣徒的作用。卡迪里苏非主义与提加尼苏非主义，都是从马格里布向萨赫勒地区推进的，而且起初都是柏柏尔人学者占主导。

传播到西非的伊斯兰教，已经不是纯粹的阿拉伯伊斯兰教，而是经过柏柏尔文化过滤的、柏柏尔化的伊斯兰教。关于柏柏尔化的伊斯兰教与阿拉伯伊斯兰教的异同，学者们存在争论，是一个远未解决的学术话题，也非在此详细讨论的内容。在这里只要从一些表象上就足以证明柏柏尔文化与西非伊斯兰教的密切关系。这就关涉下面的易巴德教派问题。

2. 10 世纪之前，易巴德派也是西非伊斯兰教的主要形态

如前所述，在 10 世纪之前，马格里布的伊斯兰教以哈瓦利吉派和什叶派为主，特别是哈瓦利吉派中的易巴德派更是占主导地位。逊尼派的穆拉比特王朝兴起之后，才将易巴德派逐渐清除，马格里布确立起逊尼派伊斯兰教的统治。北非伊斯兰教的这种转变，也涉及撒哈拉以南的西非伊斯兰教。10 世纪之后，西非伊斯兰教也随着马格里布宗教的这种转向而转为以逊尼派伊斯兰教为主。

易巴德派在很长的一段历史时期内，曾在北非扮演着重要的角色。公元 8 世纪，的黎波里塔尼亚建立起比较大的易巴德派组织，依靠柏柏尔人的支持而生存。当地扎纳塔柏柏尔人逐渐成为易巴德派教徒。758 年左右，

的黎波里塔尼亚的柏柏尔人易巴德派国家占领了的黎波里和易弗里基叶的首府凯拉万。易巴德派国家扩大到整个的黎波里塔尼亚，从突尼斯西部一直到现在阿尔及利亚东部。

的黎波里塔尼亚的易巴德派在经历数次起义失败后，遂向西迁移，与其他各支西迁的柏柏尔易巴德派一起，以塔赫尔特（Tahert）为中心，在拉赫曼·拉斯坦（Abd al-Rahman b. Rustam, 784 ~ 823）的组织下，建立起新的易巴德派国家。此后，塔赫尔特国家成为北非各易巴德派汇聚的中心，马格里布的易巴德派势力发展到高峰。8世纪末，塔赫尔特易巴德政权与凯拉万的阿拉伯政权签订和平协定，北非的易巴德派国家的和平延续了大约半个世纪。此时，塔赫尔特国家的疆域囊括了特莱姆森和的黎波里之间的所有地区，甚至控制了中非瓦代南部和瓦加腊的绿洲。

什叶派方面，法蒂玛人的伊斯玛仪派对易巴德派不断镇压，北非其他逊尼派政权也参与进来，易巴德派日趋殒落。11世纪，班努希拉勒阿拉伯人（Banu Hilal）从阿拉伯半岛迁居马格里布，北非易巴德派的衰落更加迅速。从12世纪起，北非的易巴德派退却到人迹罕至的偏僻之地，极少数人一直持续到现在。易巴德人从马格里布中心地区逃亡到瓦加腊和瑞格（Righ）绿洲，他们甚至在更偏远的马扎布（Mzab）建立了根据地。的黎波里塔尼亚的易巴德人只集中在加巴勒奈富塞一地。从此易巴德派在马格里布的中心地位一去不复返。但是北非的易巴德伊斯兰教却对撒哈拉以南的苏丹地区的伊斯兰教影响至深。

根据法国学者夏赫（J. Schacht）的研究，正是位于突尼斯南部、马扎布和瓦加腊的易巴德派将伊斯兰教带到撒哈拉以南的非洲。^① 8世纪后半叶，塔赫尔特城与苏丹地区的贸易往来密切，易巴德人甚至向加纳和加奥派驻外交人员。沿着从斯吉勒马萨（Sidjilmasa）到奥达戈斯特的西撒哈拉商路，易巴德派伊斯兰教第一次到达奥达戈斯特。10~11世纪，纳夫萨柏柏尔人、扎纳塔柏柏尔人等都在这里居住。阿拉伯语资料也有易巴德派传教士于10~11世纪在马里帝国活动的记载。夏赫认为，直到14世纪中叶，还有柏柏尔人易巴德派在瓦拉塔和尼日尔河之间的地区居住。豪萨人、富

^① J. Schacht, "Law and Justice", *Cambridge Encyclopaedia of Islam*, Vol. II, pt. VIII/chpt. 4, p. 545.

尔贝人和卡努里人^①的伊斯兰建筑，如带楼梯的尖塔和长方形的“米哈拉布”，都是易巴德人的文化遗产。根据中世纪的阿拉伯文献，特别是易巴德派自己的资料，清楚地表明易巴德派的商人，甚至还有易巴德派宗教人员，在公元14世纪在西苏丹和中苏丹一带活动。

易巴德派在西苏丹的繁荣只是暂时的。北非伊斯兰教确立了逊尼派的地位之后，西非的伊斯兰教也紧随其后，向逊尼派转变。11世纪中叶，穆拉比特运动向南扩展，扫荡了西苏丹地区，早期易巴德派在南部撒哈拉和西苏丹的影响也因此几乎被彻底根除。14世纪中期，伊本·白图泰在马里帝国看到的易巴德派，只不过是幸存下来的残余而已。

在公元10世纪之前，西非的伊斯兰教就像是北非伊斯兰教的影子，北非宗教的任何变化都很快反映在西非的宗教上。这种如影随形不仅限于易巴德派的消长上，还体现在伊斯兰教法上。

3. 马立克教法学派在西非伊斯兰教中主导地位的确立

众所周知，马立克法学派是西非伊斯兰教的主要教法学派，马立克法学派在西非的基础地位与马格里布的伊斯兰教法有重大关系：马立克教法学派也在马格里布占主要地位。可以说，北非的伊斯兰教法格局基本上决定着西非的教法格局。

马立克教法学派在北非的确立，既是由多种因素促成的——既有教法本身的原因，北非社会特点的原因，也有历史的原因等等——也是马立克教法学派学者长期斗争的结果。凯拉万是早期马格里布马立克学派的中心，这里的马立克学派奠基于阿拔斯王朝时期。由于巴格达距离凯拉万太远，西部的各政权对巴格达也若即若离，所以阿拔斯王朝信奉的哈奈菲派对马格里布的马立克派几乎没有影响。马立克学派本身的特点也有利于它在北非的发展。马立克学派与哈奈菲派注重社会（政治）地位的特点不同，比较注重亲缘关系，这一点刚好满足了北非“非城市化”的、以部落联系为中心的社会的需要。马立克派重视教法学家的意见，有利于宗教法官（卡迪）灵活处理部落、家族之间在土地、婚姻等方面的纠纷。因此，北非的宗教法官始终属于权贵阶层，由一些大家族独揽。马立克学派在北非

^① 中非乍得湖区的居民。

独占鳌头还有一个原因：麦地那是马立克学派创始人马立克·伊本·艾奈斯的家乡，也是马立克学派的中心；北非穆斯林朝觐时必到麦地那，无疑受马立克学派的影响，然后将这种影响带回北非去。

西非的社会特点与马格里布在许多方面是相似的，显然也适合马立克学派的生存与发展。经济与文化上的联系、地缘因素等更不可忽略。可以说西非拥有所有马格里布有利于马立克学派发展的条件。然后应再加上两地邻近的地缘关系。在那个时代，北非是西非穆斯林朝觐的必经之地。北非马立克学派的法学著作也同样在西非流传。因此，西非紧随北非，成为马立克教法学派控制的地区，也是顺理成章的事。

伊斯兰教法不只是信仰意义上的法律，还是世俗生活意义上的法律，信仰这种法律的社会不但在宗教上，而且在社会其他方面，更易趋向一致性，或某种程度的同质化。撒哈拉南北同属马立克教法学派地区，使这种特点也展现出来。进入伊斯兰时代以来，本来在信仰上、商业上、种族上等诸多面，南北的交流已相当广泛，而在教法学派层次上的一致，更加促进了北非与西苏丹在整个社会层次上相似性的形成。

4. 撒哈拉商路东移与西非伊斯兰教的发展

马格里布伊斯兰教向南扩展，必须穿越撒哈拉沙漠。沙漠中贯穿南北的商路成为南北伊斯兰教沟通的纽带。但是，沙漠中的商路网并非固定不变，这些商路像柔软的绳子一样在沙漠中飘忽不定，绳子南北两端的穆斯林商人决定着商路的兴衰，而商路的兴衰与位移又决定着西苏丹伊斯兰教的兴衰与位移。

自撒哈拉进入伊斯兰时代以来，直到19世纪，撒哈拉商路的变化基本上有一个总的规律可循：南北的交通重心逐渐由西向东转移。

撒哈拉商路南端的西苏丹地区盛产热带香料、象牙、黄金，当然还有奴隶，北非诸国正是这些商品的消费者。苏丹酋长们利用换得的现金再向北非购买文明世界的奢侈品，如丝织品、麻织品等。仔细考察，其实这种南北的贸易取决于北方人，他们的购买力决定着沙漠中商路的繁荣程度和走向。自伊斯兰时代开始直到近代，从西班牙、摩洛哥、突尼斯，再到埃及，各伊斯兰王朝是自西向东迁移的。以科尔多瓦为中心的“后伍麦叶王朝”曾经在伊斯兰世界的西部边缘强盛一时，同时还有以摩洛哥为中心的

穆拉比特王朝。后伍麦叶王朝和穆拉比特王朝式微后，西部伊斯兰世界的中心转到突尼斯。而法蒂玛王朝兴起后不久，则将马格里布“抛弃”，专心经营富庶的埃及。10世纪之后，虽然“后三国”也一度复兴，但是西部伊斯兰世界仍是“唯埃及马首是瞻”，这种局面一直持续到近代。撒哈拉北部这种政权与经济中心的不断东移，也即意味着购买力自西向东迁移，这种迁移最直接的影响就是撒哈拉商路的自西向东迁移。首先是自摩洛哥连接塞内冈比亚的商路，在西班牙伊斯兰文明的短期繁荣后日渐衰落，随之连接突尼斯与尼日尔河湾的商路兴起。接着，连接北非与豪萨诸城的商路继续繁荣，最后，到18~19世纪则是连接突尼斯、埃及与乍得湖区的商路进入繁荣期。

有意思的是，与撒哈拉商路的东移相对应，西苏丹的伊斯兰教也呈现出自西向东扩散、自西向东繁荣的态势。这种历史过程使伊斯兰教在撒哈拉以南缓慢发展的1000多年中，表现得非常明显。8世纪起，“塔克鲁尔”作为塞内冈比亚地区一个伊斯兰政权，一度特别引人注目，“塔克鲁尔”一词也因此作为阿拉伯人心目中和中世纪阿拉伯文献中整个苏丹地区伊斯兰教和穆斯林的代名词。可是好景不长，随着撒哈拉商路的东迁，13~14世纪，据伊本·赫尔敦等人的记载，尼日尔河湾地区显然正处在伊斯兰教崛起的过程中，廷巴克图、加奥、马西纳等西苏丹伊斯兰城市兴起，并发展为著名的伊斯兰学术中心。然后是尼日尔河湾以东豪萨地区伊斯兰教的发展，伊斯兰化在这里缓慢进行，才给19世纪奥斯曼·丹·弗迪奥的伊斯兰运动创造了条件。但是，19世纪时历史学者们突然发现，当时西非伊斯兰化程度最高的地区，既不是塞内冈比亚，也不是尼日尔河湾和豪萨地区，而是原来一直默默无闻的乍得湖区。乍得地区伊斯兰教的异军突起，与这里通过费赞连接北非商路的繁荣密不可分。

因此，西非的伊斯兰教，自中世纪直到近代，由于受撒哈拉北部伊斯兰教重心东移的影响而导致撒哈拉商路的东移，也随之自西向东发展。这种发展不仅仅是平均地向东蔓延，而是有时表现为东部的伊斯兰化程度比西部高。这种现象也从一个侧面证明，苏丹地区的伊斯兰教与马格里布乃至埃及伊斯兰教的密切关系。

5. 西非苏非主义与北非苏非主义的亲缘关系

西非苏非主义与北非苏非主义关系密切，西非的两个主要教团，卡迪

里教团和提加尼教团，都是从北非向南传到西非的。

中世纪，卡迪里教团最早从伊拉克经埃及扩展到摩洛哥的非斯，再从非斯经撒哈拉传播到廷巴克图。以廷巴克图为中心，卡迪里苏非主义再向西非更广阔的地区发展。几内亚的迪亚坎克（Diakanke）部落就是从廷巴克图接受卡迪里苏非主义的，并使卡迪里教团成为该部落的显著特征。近代以来，卡迪里教团在西非的迅速扩张仍是沿着从北到南的路线。豪萨地区“吉哈德”运动的领导人奥斯曼·丹·弗迪奥的卡迪里苏非主义，即深受撒哈拉沙漠中的昆塔部落卡迪里苏非主义的影响。“大约在1753~1754年，他（指昆塔部落领袖西迪·穆赫塔尔·昆提——引者注）在阿扎瓦德（Azawad）的希拉（al-Hilla）建立营地，此地很快成为卡迪里教团的研究与宣教的中心。西非的众多卡迪里分支教团正是从他所建立的卡迪里教团的分支教团穆赫塔尔教团（Mukhtariyya）学习卡迪里苏非主义的。”^①这其中就包括豪萨地区和马西纳地区的卡迪里教团：“昆塔部落的宗教影响在18~19世纪非常深远。奥斯曼·弗迪奥和阿赫马杜·洛博都受穆赫塔尔教团的影响。西非许多穆斯林团体都声称与昆塔部落及穆赫塔尔教团有继承关系。”^②

提加尼教团显然也是遵循由北向南的路线，只是比卡迪里教团要晚得多。1781~1782年，阿赫穆德·提加尼（Ahmad al-Tidjani）在阿尔及利亚的阿比萨昆（Abi Samghun）绿洲中建立提加尼苏非教团。19世纪中期起，提加尼教团在非洲迅速扩张。首先由穆罕默德·哈菲茨（Muhammad al-Hafiz）将提加尼教团引入毛里塔尼亚，提加尼在非斯任命他为该教团的长老。穆罕默德·哈菲茨来自富塔贾隆的弟子毛拉德·法勒·阿卜杜·卡里姆（Mawlud Fal Abd al-Karim B. Ahmad al-Nakil）将提加尼教团引入塞内冈比亚地区，然后再将提加尼教团的领导权交给著名宗教学者兼圣战者哈吉·乌马尔。在哈吉·乌马尔的领导下，提加尼教团成为西非卡迪里教团的主要竞争者。20世纪初，提加尼教团的苏非修道堂（扎维亚）已遍布于塞内加尔、博尔诺和加纳之间的广阔地域。豪萨商人将提加尼教团带到博

① *The Encyclopaedia of Islam* (new edition), edited by C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat, Vol. V, leiden E. J. Brill, 1986, pp. 393-395.

② *The Encyclopaedia of Islam* (new edition), edited by C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat, Vol. V, leiden E. J. Brill, 1986, pp. 393-395.

尔诺和加纳。殖民时期，提加尼教团在西非的影响继续加强，特别是在塞内加尔。塞内加尔的提加尼教团有两个领导中心：一是位于帝瓦瓦内（Ti-vaouane）的萨伊（Sy）家族，另一个是位于考拉克（Kaolack）的尼亚斯（Niasse）家族。两个家族均与法国殖民当局合作。因此，提加尼教团不仅能够吸收农民，还将殖民制度下的城市穆斯林中产阶级吸引过来。目前，在占塞内加尔国民 94% 的穆斯林人口中，约有一半属于提加尼教团。^①

小 结

我们可以这样叙述早期马格里布伊斯兰教发展的大致脉络：阿拉伯人将伊斯兰教带入马格里布，但决定伊斯兰教面貌的却是阿拉伯化的柏柏尔人。柏柏尔人出于反抗阿拉伯统治者的需要，选择伊斯兰教的少数派——哈瓦利吉派和什叶派——作为自己的信仰。10 世纪之前，哈瓦利吉派和什叶派，尤其是哈瓦利吉派的支派易巴德派，在马格里布曾经长期居于伊斯兰教的主导地位。10 世纪之后，柏柏尔人阿拉伯化和伊斯兰化逐渐加深，逐渐与阿拉伯人融为一体，将哈瓦利吉派和什叶派作为反抗阿拉伯人旗帜的动力已经消失，选择逊尼派也就是顺理成章的事情。至 15 世纪，这种转变彻底完成。

马格里布伊斯兰教是西非伊斯兰教的源头，这是由二者的地缘性所决定的，但这只是一个大前提，至于马格里布伊斯兰教在多大程度上决定西非伊斯兰教的面貌，则取决于多种原因。这些原因至少包括：第一，撒哈拉沙漠南北的政治环境。统治者的军事征服往往为伊斯兰教南渐打开突破口，但这并不是西非伊斯兰教发展的主要因素。11 世纪和 16 世纪摩洛哥两次远征西非，并未带来伊斯兰教的迅速发展，甚至有反作用，西非居民一度视穆斯林为入侵的强盗。西非伊斯兰教更多的是在和平环境下发展的。第二，商业因素。撒哈拉沙漠中的南北商路同时也是伊斯兰教南传之路，中世纪 1000 多年中商路自西向东的转移，西非伊斯兰教也自西向东随之发展、变化。第三，柏柏尔人与西非伊斯兰教的密切关系。柏柏尔人将

^① *The Encyclopaedia of Islam* (new edition), prepared by a number of leading orientalisists, edited by Pj. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel And W. P. Heinrichs, under the Patronage of the International Union of Academies, Vol. X, T—U, Leiden, Brill, 2000, p. 465.

伊斯兰教“拿来”作为反抗阿拉伯人入侵的武器，同时作为“新穆斯林”，他们的宗教热情总体上比阿拉伯人更高，成为向西非传教的主力。第四，各民族、部族的因素。柏柏尔人各部族、部分阿拉伯部落在西非伊斯兰教传播中作用巨大，西非内部各部族对伊斯兰教这个外来“宗教力量”的态度也千差万别。西非内外各民族和部族对伊斯兰教的态度也影响着西非伊斯兰教的面貌及布局。第五，苏非主义到来并逐步发展为西非伊斯兰教的主要形态。苏非主义对西非伊斯兰教的意义非同一般，中世纪苏非主义到达西非为近现代西非伊斯兰教的演变埋下了伏笔。第六，伊斯兰教内部的斗争。北非穆斯林内部各集团的斗争也会反映在西非伊斯兰教中，早期易巴德派在西非的繁荣及其消亡、逊尼派的兴起、马立克法学派在西非伊斯兰教中的确立等，都受制于北非穆斯林内部的斗争。

诸多因素决定马格里布乃至整个北非伊斯兰教与西非伊斯兰教之间的亲缘关系，或曰相似性。这种相似性主要有：历史上都曾以哈瓦利吉派和什叶派的伊斯兰教少数派为主体；都信仰马立克派伊斯兰教；撒哈拉南北商路的自西向东的兴衰决定着西非伊斯兰教自西向东的逐渐扩张；马格里布与西非的伊斯兰教的苏非主义都以卡迪里苏非主义和提加尼苏非主义为主导；等等。

虽然马格里布伊斯兰教对西非苏丹伊斯兰教影响的因素众多，但是后者的发展主要仍取决于自身，虽然这种“自主性”在中世纪表现得并不明显。进入近现代，西非伊斯兰教的“自主性”才日益彰显，发展出更具地方特色的宗教文化。但是并不能因此而否定中世纪西非伊斯兰教的自主因素，西非伊斯兰教在10个世纪中的缓慢发展，以及16~17世纪西非本土宗教一定程度上的卷土重来，都是西非伊斯兰教中“地方性”的重要内容。

尼日利亚北部伊斯兰教 早期的历史

当前有尼日利亚学者伤心地评价：尼日利亚是一个被宗教“撕裂的国家”。且不论这种观点正确与否，但有一点是确定的：北部的穆斯林与南部的基督徒之间经常发生冲突，已对这个国家各个方面产生诸多负面影响。在寻求现实问题解决办法之前，首先应该追寻形成目前局势的历史原因。对于尼日利亚北部1900年以后的伊斯兰教历史，由于阿拉伯语作为书面语言被西非穆斯林学者广泛使用，留下相当丰富的文字资料，更重要的是欧洲人的介入，留下了更为丰富的西方语言资料，因此勾勒这段历史并不缺乏资料。对尼日利亚北部早期的伊斯兰历史，即1900年殖民统治之前的伊斯兰历史，因为缺少资料，人们对这段历史的了解长久以来都比较模糊。本文目的在于根据西方学者最新的资料整理，探讨尼日利亚北部（豪萨）的早期伊斯兰教史，试图将这段历史重建得更为连续和完整，以作为人们理解尼日利亚当代宗教现状的历史依据之一。

一 文献依据

众所周知，由于西非有文字记录的历史比较晚，研究尼日利亚北部，即豪萨地区早期的历史，包括伊斯兰教史，与研究撒哈拉以南的早期历史一样，缺乏当地的文字资料的记录。这给研究早期伊斯兰教历史带来极大的困难。近半个多世纪以来，西方学者会同豪萨本地学者，共同寻找、“挖掘”、整理出少数非常珍贵的文献资料，再参考北非穆斯林学者关于豪萨伊斯兰教的早期资料，逐渐揭开北尼日利亚早期伊斯兰教历史的“神秘面纱”。

到目前为止，对豪萨地区早期伊斯兰教历史的研究，主要依靠三个资料来源：《卡诺编年史》^①、《巴高达之歌》^②、《卡齐纳历史》^③。这三种资料虽然成书具体年代不详，但可以确定成书都较晚，但它们涉及的历史内容却都相对古老。

现存的《卡诺编年史》可能成书于19世纪90年代，是以豪萨语写成的史诗，它以卡诺城为中心讲述了豪萨人的早期历史。最有价值的部分在于，它有一个卡诺国王的世系表，其中最早的国王生活在公元10世纪。《卡诺编年史》表明，至少在公元10世纪，卡诺的11个主要部落仍信仰万物有灵论。但是部落的宗教领袖警告大家：外来的陌生人将会来到卡诺，砍倒部落的神树，并统治卡诺。果然，不久一位名叫巴高达（Bagauda）的人征服卡诺各部落，成为卡诺的第一任国王。豪萨人的时代由此而始。《卡诺编年史》谈到，从马里来的穆斯林于1345~1358年间到尼日利亚北部传教，但未说明豪萨人是否接受伊斯兰教。

《巴高达之歌》是黑斯克特于20世纪60年代偶然得到的一篇豪萨语史诗。在确认《巴高达之歌》的史学价值后，黑斯克特将其整理，分别以豪萨语^④和英语^⑤发表，并对该诗的内容进行分析^⑥。他说：《巴高达之歌》“分四个部分：第一，颂扬真主、穆罕默德的前言；第二，国王世系表；第三，关于今世脆弱的说教；第四，‘法特瓦’集，即伊斯兰教法官发布的一些教令”^⑦。黑斯克特认为，史诗成文于1919~1926年之间^⑧，它记录了伊斯兰教与本土宗教相遇的历史。在伊斯兰教到达豪萨的时间上，《巴

① *Kano Chronicle*. 关于《卡诺编年史》比较详细的研究资料可参见 Hunwick, J. O., "Not Yet the Kano Chronicle: King-lists with and without Narrative Elaboration from Nineteenth-century Kano", *Sudanic Africa* 4: 95-130, 1993.

② *Wakar Bagauda*.

③ *History of Katsina*.

④ 详情见 M. Hiskett, "The 'Song of Bagauda': A Hausa King List and Homily in Verse—I", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 27, No. 3 (1964), pp. 540-567.

⑤ 详情见 M. Hiskett, "The 'Song of Bagauda' — II", *BSOAS*, xxvIII, 1, 1965.

⑥ 详情见 M. Hiskett, "The 'Song of Bagauda' — III", *BSOAS*, xxvIII, 2, 1965.

⑦ M. Hiskett, "The 'Song of Bagauda': A Hausa King List and Homily in Verse—I", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 27, No. 3 (1964), pp. 540-567.

⑧ M. Hiskett, "The 'Song of Bagauda' — II", *BSOAS*, xxvIII, 1, 1965. p. 365.

高达之歌》明确指出，在 1409 ~ 1421 年间，豪萨王室已经成为穆斯林。这是比《卡诺编年史》更准确之处。^①

《卡齐纳历史》是一本未公开出版的历史著作，由丹尼尔（F. de F. Daniel）根据口述记录而成。该书对卡齐纳的历史和卡齐纳王国的伊斯兰教史有宝贵而详细的记录。此书与《卡诺编年史》中关于伊斯兰教的记载有异曲同工之处。该书同样认为，1345 ~ 1358 年间，来自马里的穆斯林到达卡诺城，传播伊斯兰教。

这三种文献带给我们这样的信息：一，伊斯兰教到达豪萨的时间大概在 14 世纪初至 15 世纪中期；二，伊斯兰教是自西向东传向豪萨，而非传统认为的自北方的撒哈拉或东方的博尔诺渗透而来；三，豪萨最早的穆斯林并非自西面迁来的富尔贝人，而是更早一些的马里人。目前，这三条结论已基本被学术界所接受。

二 豪萨早期的伊斯兰教史

根据上述三种资料来源，再加上中世纪诸位阿拉伯学者，包括贝克里、伊德里斯、伊本·白图泰、利奥·阿非利加努、穆罕默德·马吉里等人对 14 ~ 16 世纪西非伊斯兰教的记述，以及 17 ~ 18 世纪到达豪萨的西方旅行家和探险家如迪克逊·迪纳姆（Dixon Denham）、休格·克拉珀顿（Hugh Clapperton）、亨瑞奇·巴斯（Heinrich Barth）等人的记录，还有 16 ~ 17 世纪诸多在豪萨生活过的阿拉伯学者留下的文字资料，当代西方学者，如崔明翰、安德逊、尼赫米亚·莱扶济昂、黑斯克特等人，对 19 世纪豪萨伊斯兰“吉哈德”运动之前的伊斯兰历史作如下简要陈述。

豪萨地区最早的原住民并非豪萨人，而是达拉人（Dalla）的一支，以狩猎为生，信仰万物有灵论。公元 10 世纪，受干旱的驱使，来自北方的灾民迁居到豪萨，因其首领为巴高达，而称这些人为巴高达人。巴高达人被认为是豪萨人的祖先。巴高达人属定居的农民，他们可能信仰独一神，但还不是穆斯林。经过几代人的混居，巴高达人在文化上被达拉人所同化，也成为万物有灵论者。1345 ~ 1358 年间，来自马里的穆斯林到达卡诺城，开始传播伊

^① M. Hiskett, "The ' Song of Bagauda ' — II ", BSOAS, xxvIII, 1, 1965. p. 369.

伊斯兰教。15 世纪中期，富拉尼人穆斯林也逐渐到达豪萨地区。《巴高达之歌》明确指出，卡诺国王乌玛鲁（Umaru, 1410 ~ 1421）皈依了伊斯兰教，标志着豪萨王室阶层的伊斯兰化。15 世纪末，西非早期伊斯兰教的标志性人物——穆罕默德·马吉里来到豪萨。在此人的努力下，伊斯兰教最终在豪萨站稳脚跟。此后数个世纪，豪萨的伊斯兰教一直在时断时续地发展。

在贝克里和伊德里斯的记录中，充斥着撒哈拉与尼日尔河湾地区各种交流的历史，却均未发现他们提及河湾以东的豪萨，这说明在公元 11 ~ 12 世纪，北非的阿拉伯人对豪萨几乎一无所知。他们只明确而简洁地提到戈比尔城是一个异教之地。伊本·白图泰并未到过豪萨，更未到过加奈姆和博尔诺，却谈到遥远的加奈姆和博尔诺，而对更为邻近的卡诺和卡齐纳只字未提，“显而易见的结论是，14 世纪中期，豪萨仍是阿拉伯人的未知之地”^①。直到 1526 年，利奥·阿非利加努的著作，才详细地描述了卡诺、卡齐纳、扎里亚和赞法拉四个豪萨城市。17 世纪末，土耳其旅行家埃弗利·塞勒贝（Evliya Celebi）^② 已经对“豪萨七国”相当熟悉。

根据当时地理学家和旅行家的记录来看，关于豪萨的信息在 14 世纪中期开始缓慢地传递到阿拉伯人当中，这刚好与伊斯兰教首次向豪萨传播的时间相一致。不过阿拉伯人并未与豪萨建立直接联系。15 世纪中期，阿拉伯人关于豪萨的信息仍是不完整的。16 世纪初，他们对豪萨的知识已经相当丰富和完整。17 世纪，开罗人也已经了解豪萨诸国的详细情况。这也与《卡诺编年史》的记录相一致。根据这一情况，黑斯克特得出一个异于常识的结论：“伊斯兰教初次到达豪萨，并非阿拉伯人商业或宣教活动的结果，而是由豪萨以西^③的非阿拉伯穆斯林带进来的。”^④这些人是在阿拉伯人尚未涉足的地区从事奴隶和黄金等贸易的中间人，他们的目标是商业而非传教。传播伊斯兰教是无意识的附带结果。

① Mervyn Hiskett, "Northern Nigeria", James Kritzeck & William H. Lewis, ed., *Islam in Africa*, American Book Company, pp. 287 - 300.

② 埃弗利·塞勒贝（1611 ~ 1682），著有游记《旅行之书》（*Sevihatname*），他到过埃现在的苏丹共和国地区，并未到过西非。他关于豪萨的信息也是从旅行者、商人等到的。

③ 即尼日尔河湾和塞内冈比亚。

④ Mervyn Hiskett, "Northern Nigeria", James Kritzeck & William H. Lewis, ed., *Islam in Africa*, American Book Company, pp. 287 - 300.

著名宗教学者穆罕默德·马吉里与豪萨早期的伊斯兰教关系密切。马吉里是15世纪马立克派的著名教法学者。在到豪萨之前，他在北非因博学和思想激进而闻名。桑海帝国的皇帝穆罕默德·阿斯基亚可能出于宗教原因和国内统治的需要，邀请马吉里来到桑海。马吉里发现，伊斯兰教在桑海帝国虽有进展，却只是统治阶级表面上的信仰，伊斯兰教中被掺进了太多的非洲传统宗教成分，伊斯兰教法也只是统治阶级的工具。当地的宗教学者阶层也满足于伊斯兰教与传统宗教妥协共存的现实，不思进取。马吉里向穆罕默德·阿斯基亚建议，若希望建立强大的国家，必须清除这些阻碍正统伊斯兰社会的“假学者”，剔除伊斯兰教中的异教因素，真正实施伊斯兰教法。马吉里还将马赫迪复临的观念首次介绍到豪萨，呼吁以此为载体进行军事改革，建立强大的伊斯兰教神权国家。在当时的政治、宗教环境下，他的建议当然未被采纳，但是作为北方的阿拉伯学者，他的神圣光环吸引了大批景仰者，他关于马赫迪复临和武力传教的思想成为西非近代伊斯兰教“吉哈德”运动的思想基础。

从穆罕默德·马吉里开始，随着北非与豪萨联系的加强，许多阿拉伯学者不断来到这里，他们留下了相当一部分资料，可以作为豪萨伊斯兰教研究的基础。根据这些阿拉伯学者的记录，可以确定无疑的是，马吉里的马立克教法学思想被豪萨伊斯兰教所广泛接受，成为西非伊斯兰教神学思想的支柱。在19世纪之前的300年间，豪萨伊斯兰教在缓慢地发展，虽然这里的穆斯林已经接触到马赫迪复临的思想，却并没有激起大规模的以武力征服方式传播伊斯兰教的宗教热情。

除了外来穆斯林学者的文献之外，豪萨本地的穆斯林学者群体自16世纪开始出现。他们早期用阿拉伯字母拼写的豪萨语（即阿贾米语）书写，19世纪末以后他们又用以拉丁字母拼写的现代豪萨语书写。索克托帝国的诸学者，如奥斯曼·丹·弗迪奥、穆罕默德·贝洛、阿卜杜拉·穆罕默德、阿斯玛等人，不但留下大量阿拉伯文献，还有很多的豪萨语文献。交通联系的加强，使豪萨与周围的博尔诺、东苏丹、北非，甚至西班牙的穆斯林都有学术、文化上的交流。豪萨学者的思想开始突破传统的思想来源——《古兰经》和圣训，将目光投向更广阔的伊斯兰世界。在各种宗教思想的滋养下，豪萨这个在西非相对贫瘠的伊斯兰文化凹地，逐渐成长为伊斯兰文化的高地。

三 “吉哈德” 运动

富拉尼人是 19 世纪豪萨“吉哈德”运动的发起者，他们是西非伊斯兰教中的知识族群和阶层。根据“吉哈德”运动的发起者及《豪萨编年史》的记载，富拉尼人在 15 世纪末就来到豪萨居住。他们首先在比尔宁孔尼（Birnin Konni）落脚，很快就遍布整个豪萨地区。托罗贝部落，是富拉尼人中的穆斯林职业宗教学者阶层，到 19 世纪伊斯兰运动发起时，伊斯兰学术传统已经在托罗贝人中沿袭了很久。1754 年，奥斯曼·丹·弗迪奥出生在戈比尔的一个托罗贝人伊斯兰宗教世家，良好的家庭教育使奥斯曼成长为宗教知识丰富、宗教热情高涨的宗教学者。他不但对普通豪萨居民宣教，更把目标锁定在“黑贝国家”^①统治者身上。初期宣教相当成功，奥斯曼与豪萨统治者建立了教—俗联合体。可是奥斯曼对世俗统治者的“混合”伊斯兰教深为不满，不断提出改革的要求。宗教力量的发展让世俗统治者日益感觉到巨大的威胁。以戈比尔城为首的世俗统治者杨法为代表，世俗力量开始迫害以奥斯曼为代表的宗教力量。

矛盾进一步加深，教—俗联盟最终破裂。奥斯曼以退为进，进行“希吉拉”。战争很快爆发，奥斯曼的穆斯林军队战胜“黑贝”诸国的军队。穆斯林力量以关杜和索克托为中心建立伊斯兰神权国家。奥斯曼的兄长阿卜杜拉统治豪萨西部关杜，其子贝洛统治东部的索克托。最后，贝洛乘阿卜杜拉觊觎整个豪萨的权力之机，将关杜收归麾下，完成豪萨的统一。

在《卡诺编年史》、《巴高达之歌》等豪萨文资料面世之前，人们对“吉哈德”运动之前豪萨局势的解读，主要依靠富拉尼人留下的阿拉伯文文献或豪萨文文献，这难免只反映富拉尼“革命者”一边的情况。现在有了更多豪萨人和西方人的资料，将会更全面地反映出当时历史的真实情况。宗教—政治运动不可能扫荡一切，况且在当时交通、通信都不发达的情况下，战争之后肯定会保留相当部分战前的宗教情况。西方探险家虽多在“吉哈德”运动之后到达豪萨，他们的观察和记录仍对了解“吉哈德”运动之前的伊斯兰教很有价值。

^① 富尔贝人把伊斯兰运动之前的豪萨诸国称为“黑贝国家”（Habe States）。

奥斯曼对“黑贝”统治者的批评，主要集中在他们不按伊斯兰教法治理国家，包括统治者随意征税；传统习惯仍然盛行；伊斯兰道德被弃置一边；豪萨习惯法取代伊斯兰家庭法作为遗产继承原则；穆斯林仍然使用豪萨名字而不是穆斯林名字；等等。可见，自14世纪中期伊斯兰教来到豪萨，300年间伊斯兰教的发展极其有限。桑海帝国时代穆罕默德·马吉里所极力谴责的“混哈”伊斯兰现象，300年后仍大行其道。

奥斯曼与“黑贝”统治者之间的分歧，实际上是伊斯兰教与万物有灵论两种文化之间的冲突。而文化冲突的背后是穆斯林企图夺取世俗政权，以便以政权的力量将伊斯兰教法向更深层次推进。

从奥斯曼留下的大量著作来看，伊斯兰教与万物有灵论的融合仍在进行当中。根据对伊斯兰教的态度不同，他将当时的苏丹穆斯林居民，包括豪萨穆斯林居民分为四个群体：“一，否认苏丹伊斯兰教有不当之处的群体，这是息事宁人的一类；二，‘仍遵守可恶风俗的人’；三，认为信仰最为重要的群体；四，认为遵守伊斯兰教法比信仰重要的群体。”^①前两个群体已经接受伊斯兰教与万物有灵论相融合的现实，他们其实就是马吉里极力谴责的“假学者”和《巴高达之歌》中所说的无知的“乡村学者”。最后一类坚称遵守教法比信仰更重要的人，应该是信仰最为彻底的人。奥斯曼自然属于第三类人，即信仰第一，他认为小罪不足以判定个人为非穆斯林。可见，奥斯曼的思想还是比较温和的。第四类极端主义者主张清除伊斯兰教中现存的一切本土文化。相比之下，奥斯曼则比较理性，将自己的目标确定在可接受的范围内。他并非死板地严格要求实施马立克派教法，而是将教法原则与现实状况相结合，灵活地应用到豪萨人的生活中。富拉尼革命者虽然大张旗鼓地声明要严格实施马立克教法，实施起来却大打折扣。万物有灵论的传统与习惯不可忽视，豪萨伊斯兰国家的教法官们不得不向现实妥协。

四 “吉哈德”运动后的豪萨伊斯兰教

豪萨的“吉哈德”运动在两个方面给豪萨社会留下了深刻的烙印，一是社

^① Mervyn Hiskett, "Northern Nigeria", James Kritzeck & William H. Lewis, ed., *Islam in Africa*, American Book Company, pp. 287 - 300.

会的、政治的烙印，另一个则是宗教的，或者说是精神的、知识性的烙印。

富拉尼人征服了古老的“黑贝”王朝，建立起埃米尔神权国家。表面上政治的变化似乎很大，仔细分析就会发现新政权并未将豪萨的政治制度完全摒弃，而是有选择地继承下来。基本的政治架构未做根本改变，传统的官僚机构仍然存在，只是进行某些调整以适应伊斯兰教法。

从社会变革的角度而言，“吉哈德”运动的发生当然有经济和政治的原因。奥斯曼、阿卜杜拉和贝洛等人的作品中，充满了对“黑贝”国家腐败与政治压迫的谴责。但是奥斯曼所关注的核心问题并非社会公正，而是宗教问题，即社会的不公正违反了天启，与伊斯兰教法不符。他首要的职责并非为人们提供世俗幸福，而是与经济问题相联系的整个苏丹穆斯林社会的精神拯救。因此，不能从现代民主、自由的角度去理解豪萨伊斯兰神权国家所实施的促进妇女解放、推进社会公平、释放奴隶等诸方面的社会改革，实施这些改革只因为原来的这些社会现象有违伊斯兰教法。

在富拉尼人看来，他们的“吉哈德”运动带来了社会变革，他们将正统伊斯兰教引入豪萨，完成了豪萨的统一，伊斯兰政权下的豪萨社会比以前独裁的“黑贝”国王们统治下的“无序”且信仰“混合”伊斯兰教的社会，更能取悦真主。事实上，“吉哈德”革命后的社会的确更为有序，社会环境有所改善，但是“革命的成果”仅仅维持了很短的时间，奥斯曼、阿卜杜拉、贝洛等人去世后，豪萨社会立刻陷入政治动荡、腐败横行的状态中。19世纪后半期，伊斯兰政权的统治者在宗教上的成功并不比他们的先辈逊色，他们个人虔诚的榜样作用，取代先辈们的武力宣教，继续推行宗教改革。

“富拉尼革命对人们最重要的影响在于知识的方面而非社会的或政治方面。”^①革命者在豪萨社会推行伊斯兰教法，必须首先向人们解释和阐述伊斯兰教及其教法，为达此目的，又必须在全社会建立起宗教学校。于是，《古兰经》学校遍布各地，伊斯兰教育空前繁荣，培育出大批有文化、懂宗教的人才。宗教知识并非富拉尼人的专利，豪萨人也加入到学习的行列中。普通的豪萨人，包括豪萨妇女，甚至豪萨奴隶都得到了学习机会。

^① Mervyn Hiskett, "Northern Nigeria", James Kritzeck & William H. Lewis, ed., *Islam in Africa*, American Book Company, pp. 287 - 300.

此前，宗教知识只由少数懂阿拉伯语的人掌握，现在不但阿拉伯语，豪萨语也成为一种记录宗教的文字。这使先前对深奥宗教一无所知的人也可以加入到有关宗教问题的讨论中。

豪萨人与富拉尼人共同决定了伊斯兰教在豪萨的发展。在宗教教育大发展的背景下，豪萨本土的学者阶层成长起来，并成为伊斯兰教的主力。可以说不是阿拉伯人，而是本地的宗教学者们，即豪萨人和富拉尼人，才是在豪萨传播伊斯兰教的主力军。更进一步说，多个世纪以来，富拉尼穆斯林，尤其是其中的托罗贝人，以家族世袭的形式掌控着伊斯兰教学术传统。“吉哈德”运动为这一传统输入了新鲜血液——豪萨人也加入其中。不过，豪萨学者与富拉尼学者传播正统伊斯兰教不同，他们是用本土的宗教与习俗“稀释”正统宗教，使豪萨伊斯兰教继续沿着本土化的道路走下去。

小 结

借助日益丰富的各种文献资料，当代学者们已经足以将自14世纪中期到殖民主义入侵前夕的豪萨伊斯兰教描绘成一幅相对连续而丰富多彩的历史画卷。至少在殖民时代之前，富尔贝人在豪萨伊斯兰教中承担着中流砥柱的作用。作为穆斯林知识族群，他们决定着豪萨伊斯兰教的发展方向和存在状态。不管富尔贝穆斯林多么努力，“宗教混合主义”似乎总是豪萨伊斯兰教的“历史常数”，成为豪萨伊斯兰教身上怎么都抹不掉的色彩。

在描绘豪萨伊斯兰教画卷的过程中，以约翰·胡威克、摩温·黑斯克特、尼赫米亚·莱扶济昂等为代表的西方学者，长年不懈地在豪萨语、富尔贝语、阿拉伯语等历史文献的发掘、整理中贡献卓越。完成豪萨早期伊斯兰教的历史画卷，对理解自殖民时代以来北尼日利亚伊斯兰教的发展，以及自民族独立以来尼日利亚南北的政治—宗教关系的演变，与当代尼日利亚的南北宗教—民族—政治矛盾的现实，都有重大意义。

“混合”的伊斯兰教

——从《伊本·白图泰游记》* 看 14 世纪西非伊斯兰教

一 《伊本·白图泰游记》：西非伊斯兰教研究的珍贵史料

伊本·白图泰，摩洛哥人，中世纪著名旅行家。1304 年 2 月 24 日，白图泰出生于摩洛哥丹吉尔的一个柏柏尔人家庭。20 岁左右时，他前往麦加朝圣，从此开始了他的漫漫旅途，50 年间，他造访了亚、非、欧许多地区，大约属于现在 44 个国家的国土。他从摩洛哥，经北非到麦加，然后到巴格达。从巴格达开始，伊本·白图泰又前往当时蒙古人控制下的大不里士。从此他转头向南，经麦加南下，游遍东非各国。从东非北返后，他又远赴中亚，到达东罗马帝国。然后他向东，经过中亚草原，经阿富汗进入印度。伊本·白图泰从印度起程，经海路历尽千难万险来到中国泉州，开始了在中国的旅程。结束中国的旅行之后，他依然经海路返回中东。从中国返回巴格达后，他踏上回家的路，经埃及、马格里布回到家乡。在家稍做停留，他又北游西班牙，南下西非。1377 年，伊本·白图泰逝世于摩洛哥丹吉尔。

从西非回到丹吉尔之后，摩洛哥素丹派了一位名叫伊本·朱留的学者专访伊本·白图泰，这位学者记录下了他关于游历的叙述，将其命名为《伊本·白图泰游记》。这本书在随后的岁月中没有得到应有的重视，直到 19 世纪，才被西欧的学术界重新发现，1853~1859 年，该书法文版在巴黎

* [摩洛哥]白图泰口述，[摩洛哥]朱留笔录，李光斌译，《异域奇观——伊本·白图泰游记》（全译本），海洋出版社，2008。

出版，引起极大的轰动，后又被翻译成多种文字。学术界认为，这本书的大部分记述都是可信的，为研究14世纪的世界各国提供了许多素材。1985年，该书的简写本由北京大学马金鹏教授译为中文出版。2008年11月，本书的另一个译本，由李光斌先生翻译的《异境奇观——伊本·白图泰游记》（全译本），由海洋出版社出版。李光斌先生的译本其实不仅是一本译著，它还包含了许多研究资料，包括相关知名学者对《伊本·白图泰游记》的研究和注释。当然，其中还有李光斌先生本人的注释。这些资料性的东西对中国读者理解《伊本·白图泰游记》助益匪浅，对于研究《伊本·白图泰游记》及相关学科的学者来说，则更有价值。笔者就是受益者之一。比如，书中对相当一部分柏柏尔语词汇的注释就非常有价值。作者对西非“苏丹国”一词的注释：“这里的苏丹国与今天所说的苏丹国以及苏丹不是同一个概念，它既不是非洲的苏丹共和国又不是亚洲的阿曼苏丹国，而是指当时西非的统一大帝国。其范围大致包括马里、加纳、毛里塔尼亚、塞内加尔、桑海帝国等西非黑人国度。马里是其中心地区。1958年命名为‘苏丹共和国’，1960年改名为马里共和国。所以这里的苏丹国应是在现在马里共和国的前身。”读史时了解相关的背景知识至关重要，相信这个注释会令许多读者有豁然开朗的感觉。对于这本游记，正如李光斌先生所言：“与其说《异境奇观——伊本·白图泰游记》是一本游记，莫如说，它是一本包罗万象的关于14世纪上半叶亚、非、欧各国社会历史、地理、经济、民俗、宗教诸方面的不可多得综合性图书。”^①“特别要指出的是，伊本·白图泰是一位伊斯兰教的虔诚信徒和宗教学者。因此，他以宗教人士特有的眼光，对各国不同的伊斯兰教派及宗教制度进行了周密的观察。……因此，对于研究宗教史特别是伊斯兰教史也具有很高的价值。”^②

之所以认为《伊本·白图泰游记》对研究伊斯兰教史具有很高的价值，除了作者本人作为穆斯林，能从伊斯兰教的角度特别留意观察并记录外，其原因至少还有两条：第一，伊本·白图泰所游历的地区以中世纪伊斯兰世界为中心。除了中东、北非外，我们发现当时的中亚、南亚、东南亚、西非、东非、西班牙，乃至中国都有伊斯兰教存在，这些伊斯兰世界

① 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，“中译者前言”，第4页。

② 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，“中译者前言”，第4页。

的边缘地区有些就是在那个时候开始逐步伊斯兰化的。他的记录对现代人了解中世纪伊斯兰教的历史弥足珍贵。第二，更为重要的是伊本·白图泰对东非和西非伊斯兰教的记述。由于东西非地理位置上距“文明世界”比较远，地处偏僻，在西方殖民者真正深入非洲内陆之前，除了中国明代的郑和、15~16世纪葡萄牙的达伽马到达东非和西非沿海外，鲜有“文明人”详细考察非洲内陆，更不用说非洲伊斯兰教了。就伊斯兰教史研究而言，最有价值的当数伊本·白图泰对西非苏丹地区伊斯兰教的观察与记述。如果说东非还有印度洋为中介，阿拉伯人可以乘船跨过阿拉伯海抵达东非的话，那么对于西非，在伊本·白图泰之前，来自伊斯兰核心地区的穆斯林学者从未真正涉足过。对于西非大西洋航线，阿拉伯人一直敬而远之；对撒哈拉沙漠，虽然早有阿拉伯商人来往穿梭，但是这片广袤无边的死亡之海，却足以令学者们望而却步。因此，对西非的伊斯兰教，直到近代之前，基本上处在穆斯林学者的视野之外。中世纪的阿拉伯地理学家中，目前除伊本·白图泰和穆罕默德·马吉里之外，没有确凿证据表明还有其他人真正到过西非。马吉里的作品长于伊斯兰教思想，对他所看到的西非伊斯兰状况记录极少。阿拉伯地理学家和历史学家贝克里，出生于西班牙东南部的韦尔瓦。他的主要著作是《交通与王国之书》（*Kitāb al-Masālik wa-al-Mamālik*）。此书成书于1068年，贝克里生活在科尔多瓦，并未离开过西班牙，从未到过他所记述的地区。他主要依靠阅读前人著作，或者从商人与旅行者口中得到的信息，记录而成。书中对所提到的欧洲、北非、阿拉伯半岛的每个地区，尽可能详尽地记录了居民、风俗、地理、气候以及主要城市，但唯独缺少距西班牙并不遥远的西非的信息。另一位著名的学者、14世纪阿拉伯历史学家伊本·赫勒敦，他的著作也多次提到西非伊斯兰教，但是他同样也从未到过西非，也是根据道听途说的信息而写的。伊本·白图泰作品的横空出世，将一个他所亲历并从未有人用文字描述过的、真实的西非伊斯兰教展现在世人面前。这就是伊本·白图泰记述西非伊斯兰教的价值所在。

二 西非伊斯兰教：千年磨一剑

撒哈拉沙漠无疑是南北非的交通天然障碍，使北非伊斯兰教南传在近

一个世纪当中收效甚微。伊本·白图泰的经历充分证明了这一点。

从伊本·白图泰生动的记述中，我们可以窥见当时穿越撒哈拉沙漠旅程之艰难，其过程真可谓“死亡之旅”。其中主要的困难和危险有如下方面：一是长途旅行跋涉的辛劳。伊本·白图泰的队伍从“伊斯兰教历53年1月初”从斯基勒马赛起程，按中译者李光斌先生的考证，这个日期应该是1353年2月17日左右。从这一天起，伊本·白图泰一行才正式步入真正意义上的沙漠路途，穿越撒哈拉沙漠到达苏丹国的北部边境瓦拉塔的日期是“伊斯兰教历三月初”。对于“伊斯兰教历三月初”，原书的注解是“三月初指的是1352年4月17日”。这显然与中译者对起程日期的注释是矛盾的。但无论如何，从伊本·白图泰的行文看，他从斯基勒马赛到瓦拉塔“足足走了两个月”。在炎热而“滴水难求”的沙海中跋涉两个月，是常人难以忍受的。二是路途中的各种困难，稍有疏忽就可能丢掉性命。在沙海中迷路是一个巨大的挑战，有一个叫伊本·齐里的伙伴就走失了。还有苍蝇和毒蛇的威胁，一位同路人因被蛇咬伤而被迫断指方保住性命。三是强盗出没于途。“在途中，我们遇到了一支朝觐团。他们告诉我们说，他们曾遇到过一伙拦路抢劫的强人。”其中的困难还有更多，伊本·白图泰记述得生动有趣。但是，我思考的是，正是在这种极端困难的交通条件下，伊斯兰教从北向南跨越撒哈拉，传播到苏丹地区，是一种什么力量推动这种宗教的流动呢？

推动伊斯兰教由北向南推进的主要动力至少有两个，一是商业利益，二是政治利益，唯独缺少宗教方面的驱动力。伊斯兰教最初是随穆斯林商人到达苏丹地区的，这已成为共识，学者们争论的只是穆斯林商人到达的时间，何时在苏丹地区建立清真寺。由于西非在那个时代没有石质建筑，清真寺建筑材料也只是沙土和木材，在那种炎热的气候条件下，根本不可能有什么建筑类古迹留存下来，这也是造成伊斯兰教到达苏丹的时间难以确定的一个重要原因，不过至少公元10世纪来自北非的穆斯林已在西非经商。穆斯林在巨大商业利润的驱动下，克服艰难险阻，冒着生命危险来到西苏丹，在撒哈拉南北架起了互通有无的商业桥梁。穆斯林商人到此地不是为了宗教，而是为了经济利润，因此他们起初并不传教。在穆斯林商人与当地商人的交往中，某些苏丹人还是逐渐接受了伊斯兰教，起初主要是当地与穆斯林商人交往最多的本地商人。由于穆斯林商人巨大的经济实

力，以及苏丹王室及各部落酋长对北非商品的巨大需求，穆斯林对王室的影响力也日益显现。因此，在伊斯兰教初到苏丹时，一般是本土商人及王室首先皈依伊斯兰教。第二个推动力是政治诉求。马格里布统治者对富庶的苏丹地区多有垂涎，自穆斯林掌控北非后，除北上占领欧洲的安达卢西亚之外，就是南下占领西苏丹。西苏丹特有的产品对北非乃至整个阿拉伯世界的统治者有巨大的吸引力。北非统治者对苏丹的武力征服自然而然带来了伊斯兰教。从公元11世纪伊本·亚辛领导的“吉哈德”运动，到15世纪摩洛哥的入侵，都是武力征服之后，导致伊斯兰教的大面积传播。^①

事实上北非穆斯林统治者的武力征服对伊斯兰教在西苏丹的影响也是极其有限的。“在西苏丹，伊斯兰教只是在商队到达的个别地点传播，伊斯兰教扩张的速度极其缓慢，在1000年的时间里只向南推进了几百公里。在这个东西狭长的地带之南，即西非的萨瓦纳稀树草原地带和热带雨林地带，直到20世纪之前伊斯兰教在这里几乎没有任何影响。”^②决定性的时刻发生在17~20世纪，首先是西苏丹地区发生一系列伊斯兰教“吉哈德”运动：1725~1726年在几内亚的富塔贾隆；1760年在塞内加尔中部的富塔塔罗；1804年在尼日利亚北部的索克托哈里发国；1818年在马里的马西纳；1852年在几内亚—马里—塞内加尔地区的哈吉·乌马尔图科洛帝国。这次运动的意义是多层面的，从宗教上而言，它导致了西非萨瓦纳地带的伊斯兰化，甚至还将伊斯兰教向南推进到部分雨林地区。20世纪的殖民时代，出于各方面的考虑，英、法殖民当局对伊斯兰教的政策相对比较宽松，因此伊斯兰教能够在殖民统治下继续巩固它在19世纪通过宗教革命而积累下来的成果。

公元10世纪始，穆斯林商人历尽千难万险不经意播下的伊斯兰教种子，到伊本·白图泰时代，也就是400年后才真正开始发芽，500年后即“吉哈德”运动时代才开始开花，1000年后的今天才修成正果。后来伊本·白图泰在苏丹国看到令他失望的伊斯兰教状况，在20世纪已彻底改观，只是这位大旅行家再也看不到了。

① 关于这两次武装入侵对伊斯兰教在西非传播的作用，学者们争论很大。既有认为武装入侵导致伊斯兰教迅速传播的观点，也有认为武装入侵实际上损害伊斯兰教形象，阻碍伊斯兰教传播的观点。

② H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, *The Encyclopaedia of Islam* (new edition) IX, Leiden, E. J. Brill, 1986, p. 752.

三 真实可信的伊斯兰教记述

伊本·白图泰的西非之旅首先从摩洛哥城市梅克内斯开始。“离开美丽的梅克内斯，我们到了至高无上的真主保护下的非斯城。在那里我辞别了我们的毛拉（愿真主襄助他），重整行装，又踏上了旅途，向着苏丹国前进。”下一站是斯基勒马赛，作者特别说明离开斯基勒马赛的确切时间：“我于伊斯兰教历 53 年 1 月初离开了斯基勒马赛。”^①（中译者注：伊斯兰教历 53 年 1 月初指的是伊斯兰教历 753 年 1 月初。伊斯兰教 753 年相当于公元 1353 年 2 月 17 日到 1354 年 3 月 12 日。所以该年 1 月初应为公元 1353 年 2 月 17 日。）作者的用意可能是，因为从斯基勒马赛开始，就已经进入沙漠了，远赴西苏丹的旅程也因此正式开始。

接下来伊本·白图泰到达的第一个西非重镇是瓦拉塔。到达瓦拉塔意味着进入了西非。此后，他依次交代了在西非所经过的重镇：苏丹首都马里城、廷巴克图、考考（即现代所说的加奥）。最后经过柏柏尔城镇台克达时，基本上已经离开西非的黑人居住区，开始了北返的路途。

伊本·白图泰所经过的西非伊斯兰重镇除瓦拉塔属于现今毛里塔尼亚外，马里、廷巴克图和加奥都处在现在西非马里共和国境内，就中世纪北非穆斯林所称之“苏丹地区”来讲，他所经过的地区除瓦拉塔外，则基本上处在西苏丹范围内。西苏丹较其东面的中苏丹而言，伊斯兰化程度更高一些，因为整个西苏丹的早期伊斯兰化是从东向西逐渐展开的。即便如此，我们看到，伊本·白图泰对他所看到的当时此地伊斯兰教生存状态也非常不理解，甚至不满。他对于所经过的这几个伊斯兰重镇的描写是不一样的，有详有略，详细者如瓦拉塔和马里，简略者如廷巴克图和加奥，甚至对加奥一笔带过。既然诸城都是西非伊斯兰重镇，作者对它们的重视程度如此不同，这其中有什么原因吗？

瓦拉塔（柏柏尔语 Iwalata，法语 Oualata，阿拉伯语 Walata），中世纪伊斯兰时代撒哈拉西部商路的重镇，位于现在的毛里塔尼亚东南部。由于早期摩洛哥的伊斯兰教南传主要是沿撒哈拉沙漠的西部边缘进行，瓦拉塔

^① 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第 603 页。

刚好处在这条线的南端，不可避免地成了西苏丹最早接触伊斯兰教，并伊斯兰化的城镇之一。瓦拉塔城大约建立于古加纳灭亡之际，最初的居民为索宁克人。后来，北方的穆拉比特穆斯林学者与商人逐渐掌握了这座城镇。9世纪，瓦拉塔是黄金和食盐贸易的集散地，也是毛里塔尼亚穆斯林朝觐者远赴麦加的主要集合地。13世纪，它发展成为繁华的商业和文化城市，当时商店林立，过往商旅络绎不绝。城内建有多座清真寺及古兰经学校，建筑物具有阿拉伯—伊斯兰建筑艺术的特色。可以说在伊本·白图泰到来之前，瓦拉塔的伊斯兰化程度已经相当高，伊斯兰教成了这里的主导宗教。因此，他于1352年到达瓦拉塔时，他受到这里伊斯兰学者的盛情接待，这里的文化与建筑风格显然都是受西班牙、非斯甚至埃及的影响。可以想象，伊本·白图泰在经过沙漠中的艰苦跋涉之后，突然来到这么一个散发着如此熟悉的伊斯兰文化气息的城市，而且是在早就在北非听说过的、遥远而神秘的西苏丹，心情必然很激动。事实上我们从他的记述中也可以感觉到这一点。所以，伊本·白图泰详细描写瓦拉塔，不只是因为它是西非的门户，更重要的是这里繁荣的伊斯兰教，及浓厚的伊斯兰文化气息。

伊本·白图泰详写的第二个城镇是马里城。按他的说法，马里是“苏丹国的首府”。这时的苏丹国，具体是指当时的西非大帝国马里帝国。他来到时正是马里帝国比较兴盛的历史时期。马里作为政治首都，必将也是穆斯林商人的集聚地，受此影响，马里的伊斯兰教也是非常发达的，甚至马里宫廷充斥着穆斯林学者，皇室、宫廷也在某种程度上伊斯兰化了。“在两个伊斯兰节日中，皇帝也参与公共礼拜，并将这种礼拜推崇为官方的仪式，非穆斯林也被吸引过来。作为回报，皇帝利用伊斯兰教的‘呼图白’为自己招揽臣民的忠诚……伊本·白图泰谴责马里宫廷中的这种非伊斯兰风俗，但同时他也对马里穆斯林热衷于礼拜，特别是对聚礼时的盛大场面，大加褒扬。对于马里居民认真学习《古兰经》也深为赞赏。”^①可见，在伊本·白图泰造访马里城时，这里伊斯兰化的成果已相当丰硕，在宫廷尤甚。他在马里城长住8个月之久，可以对马里的情况有足够的了解。他

^① P. J. Bearman, TH. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel and W. P. Heinrichs, ed., *The Encyclopaedia of Islam* (new edition) VI, p. 277.

不但为我们描述了马里的伊斯兰教盛况，甚至还描述了马里宫廷的内部斗争，以及伊斯兰教在这种斗争中的作用。他在对马里城的长篇叙述中，始终是围绕伊斯兰教展开的。

对于廷巴克图，伊本·白图泰却惜墨如金。他仅用不到 200 字给读者交代廷巴克图，提供的信息包括：廷巴克图的地理位置、居民为柏柏尔人的麦素法部落、有位穆斯林执政官、诗人图维金的墓，仅此而已。这些内容显然不足以满足读者对廷巴克图的期待。现在我们知道，廷巴克图位于尼日尔河边，作为西非的伊斯兰学术中心，它可谓久负盛名。事实上作者对廷巴克图惜墨如金是有原因的：伊本·白图泰到达这座城市时，它并不是西非伊斯兰教的学术中心，而是一个饱受战争蹂躏的破败小城。据阿拉伯学者的记载，廷巴克图大约兴起于公元 1100 年，由图阿雷格人所建，作为边境前哨。在最初的两个世纪中，它一直默默无闻，是一个无人问津的小镇。到 1325 年，其人口规模达到 1 万人左右，才成为一个多种族间的商贸中心。尽管伊本·白图泰对廷巴克图着墨不多，但他却是第一位在文献中提及这个城市的阿拉伯学者。伊本·白图泰造访时，廷巴克图处在马里帝国的统治下刚刚 50 年左右。在此之前，这个城市还刚刚经历了多次兵燹之灾。“1333 年，该城被洗劫一空，当穆萨从亚廷卡（即上沃尔特）出兵发动进攻时，又放火将该城焚烧殆尽。”^①虽然在苏莱曼登上王位之后，立刻重建该城，但是一个城市的建设，特别是文化积累不是短时间能够完成的事。可以想象，当伊本·白图泰到达该城时，这里绝对谈不上是什么伊斯兰学术中心，而是一个破败不堪、百废待兴的小城，所以相比于他所造访的其他城市，廷巴克图没有给他留下什么深刻的印象，当伊本·朱留采访他时，他显然对这个城市无话可说，理所当然地也就轻描淡写，一笔带过了。事实上，在伊本·白图泰造访廷巴克图之后不久，这个城市才真正快速发展起来。学者们认为，廷巴克图作为伊斯兰学术中心，是在 15~17 世纪这段时间。^②因此，只能说伊本·白图泰不幸刚好早到一步，错过了廷巴克图作为伊斯兰学术中心的黄金时期。

伊本·白图泰对加奥城的简略描写，也大致属于这种情况。虽然加奥

① 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第 619 页。——译者注

② P. J. Bearman, TH. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel and W. P. Heinrichs, ed., *The Encyclopaedia of Islam* (new edition) V, p. 509.

城建立于公元7世纪，比廷巴克图历史更悠久，历史上亦曾作为桑海帝国的首都而繁荣一时，但是，在伊本·白图泰造访之时，由于马里帝国正处于兴盛之时，桑海帝国才刚刚兴起10年，加奥只不过是马里帝国统治下，由桑海人的傀儡王朝——苏尼王朝——统治的一个小城而已。虽然伊本·白图泰说“它是尼罗河畔的一座大城市”^①，但是它与马里城的繁华根本无法相比。这就是作者对它一笔带过的原因。

因此，从廷巴克图、加奥的历史，以及14世纪中叶伊斯兰教在这两个城市的发展等情况来看，作为一位穆斯林，伊本·白图泰有理由对这两个城市的伊斯兰教作简单化的处理。相应的，他对马里城伊斯兰教的浓墨重彩也是基于他本人的实际见闻。这至少说明，《伊本·白图泰游记》中对西非伊斯兰教的描述是非常可信而客观的。

四 “混合”伊斯兰教

伊斯兰教在西非的传播，大致可划分为三个历史阶段。一，遏制阶段。在这个阶段，西苏丹的统治者对穆斯林和伊斯兰教采取控制措施，在有效利用穆斯林文化与商业价值的前提下，尽量阻遏伊斯兰教对西苏丹社会的渗透。加纳帝国规定，不允许外来穆斯林在加纳的城市中留居超过一天，于是就出现西非著名的“双城制”，也就是西非外来穆斯林在距黑人城市不远处另立穆斯林城市。二，混合阶段。这一阶段，西苏丹的统治者对伊斯兰教的态度有所缓和，且统治者开始接受并皈依伊斯兰教，后期，普通百姓也可以是穆斯林。但是，西非居民不论是统治者还是平民接受伊斯兰教是有选择性的，只接受伊斯兰教中与传统宗教不相冲突的部分，同时保留对传统宗教的信仰，他们所信仰的伊斯兰教其实是一种“混合”的宗教。三，改革阶段。随着伊斯兰教在西非的不断发展，穆斯林力量越来越强大。在内外部因素的共同推动下，17世纪开始，特别是19世纪，西非穆斯林掀起大规模的伊斯兰教改革运动，剔除西非伊斯兰教中的异教成分，按中东北非的模式改造伊斯兰教。

伊本·白图泰于14世纪中叶，在马里帝国最为兴盛的时期来到西苏

^① 《异域奇观——伊本·白图泰游记》，第622页。

丹，恰好是西非伊斯兰教从遏制阶段向“混合”伊斯兰教转型的时期。“混合”伊斯兰教是摩温·黑斯克特提出来的学术概念。^①根据黑斯克特的观点，“混合”伊斯兰教，本质上表述的是一种宗教文化交流现象，即与西非土著宗教信仰结合后的伊斯兰教，也就是在吸收西非传统宗教文化的某些成分之后，而实现一定程度地方化后的伊斯兰教。伊斯兰教传播到新的地区之后，为了生存下来，不得不有意或无意地接受地方文化的影响，这本来属于一种正常的现象。伊斯兰世界核心地区的伊斯兰教与伊斯兰世界边缘地区的伊斯兰教除了最本质的地方之外，二者在某些方面呈现出不同的地方。后者由于受到周围土著文化的影响而发生一定的改变，从而使各地的伊斯兰教带上或浓或淡的地方特色。西非的“混合”伊斯兰教就是如此。但是，在持正统观念的穆斯林看来，这种“混合”伊斯兰教乃是对正统伊斯兰教的歪曲和篡改，是偏离了伊斯兰正道，难以接受。

伊本·白图泰造访马里帝国时，14世纪的西苏丹伊斯兰教正处于一次高峰期，在此之前不久（28年前）马里帝国皇帝曼萨·穆萨到麦加朝觐，这位来自遥远非洲的黑人皇帝的虔诚与富有，让中东穆斯林惊羨不已，赞叹不止。他带来的黄金之多，竟然使埃及的金价急剧下跌。人们认识到，原来在西苏丹还有另外一个穆斯林世界。伊本·白图泰即是这些人当中的一员，他就是怀着好奇、向往、羡慕与沾沾自喜的心情，历尽艰险，来到西苏丹。但是，他在西苏丹的所见所闻并未使他满意，甚至与他之前的想象有时大相径庭。主要原因在于他所看到的伊斯兰教与真正的伊斯兰教相差太大，即“混合”伊斯兰教的无处不在。

通过伊本·白图泰的描述，可以看到西苏丹伊斯兰教有令他满意的地方，他受到当地穆斯林的热情接待，看到教友们勤勤恳恳地学习伊斯兰知识，履行伊斯兰功课，他非常开心。比如在瓦拉塔：

我在瓦拉塔住了五十来天，受了当地人的款待，其中有瓦拉塔的推事穆罕默德·本·阿卜杜拉·叶努木尔和他的兄弟、教法学者、教师叶哈雅赖菲尔。^②

^① Mervyn Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*, Longman Group Limited, London, 1984, pp. 73 - 109.

^② 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第606页。

当地人的穿着很讲究，式样是埃及式。^①

而在瓦拉塔，他们是穆斯林，他们坚持做祈祷，学习伊斯兰教法，背诵《古兰经》。^②

再比如在马里城：

他的女婿、教法学者、诵经人阿卜杜勒·瓦希德给我拿来了蜡烛和食物。^③

他们坚持做礼拜也是美德之一。他们集体做礼拜。他们的子女也都以他们为榜样。礼拜五那天，由于做礼拜的人多而十分拥挤，如果不早早地去清真寺，就找不到做礼拜的地方。^④

另一个美德是，他们都十分注重背诵伟大的《古兰经》。假如孩子们没有背出《古兰经》，家长会给孩子戴上枷锁，直到孩子背出来才开锁。^⑤

但是他的轻松与惬意并未维持多久，他马上看到一些让他非常反感的事情。从字里行间可以清晰地感觉到“混合”伊斯兰教令他非常伤心和气愤。而且这种现象非常普遍，比如在瓦拉塔：

瓦拉塔的居民大多是麦素法人。妇女靓丽出众，比男人地位高。这个民族的事很令人费解，也很奇怪。他们男人不吃醋。孩子不入父亲的族谱，入舅舅家的家谱，儿子不能继承父亲的遗产，由外甥继承。^⑥

尽管他们的妇女坚持不懈地做祈祷，但是她们见了男人不害羞，也不戴面纱。谁想和她们结婚就结婚，但是她们不跟男人走。如果哪一个女子想随丈夫一起旅行的话，她的诸亲好友都会出面来阻拦。^⑦

① 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第 606 页。

② 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第 606 页。

③ 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第 610 页。

④ 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第 617 页。

⑤ 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第 617 页。

⑥ 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第 606 页。

⑦ 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第 606 页。

当地妇女社交公开，可以有异国男子做她们的朋友。同样，男子也可以以异国的女性为朋友。当男子回家，发现自己的妻子与她的男友在一起，他是不会反感的。^①

有一天，我到瓦拉塔的推事府拜访，得到允许跨进门后，发现他那里有一位俊俏、年少的靓女，这可使我十分尴尬。我刚想退出，那位少女竟格格地笑我，一点也不知羞耻。推事对我说：“你干嘛退出去呢？她是我的女友呀！”我对他俩的做法感到莫名其妙。他还是一位朝觐过的教法学者呢。有人告诉我说，那一年，他曾请求素丹准他带着女友去朝觐，我不知那位女友是不是我这次遇见的这位，但素丹没有批准。^②

有一天，我去拜访艾布·穆罕默德·延代坎·麦索菲。因为我们是和他一起到达这里的。我一进去，见他坐在地毯上，房间中央那张床上罩帐低垂，一名女子陪着一名男子在使劲地交谈着。我问艾布·穆罕默德：“这位夫人是谁？”

“我的妻子。”他说。

“和她在一起的那个男子呢？她儿子吗？”我又问。

“那是她的男友。”他若无其事地答道。

我大惑不解地问道：“你愿意他们这样吗？你曾在我们的国家住过，你不懂法律吗？”

他平静地回答我说：“在我们这里，妇女陪伴男子是好事。他们品行端正、不受指责。她们和你们国内的妇女不一样。”

我对他的愚蠢十分惊讶，愤愤地离他而去。从此以后再也没有去看过他。他几次请我去，我都不予理会。^③

看到这么多不忍卒睹的景象，作者怀着失望的心情离开瓦拉塔，前往马里城。但是，除了马里城比瓦拉塔更为繁华外，这里的伊斯兰教一点也不比瓦拉塔更纯正：

他们的女仆、女婢、小姑娘们都赤身裸体一丝不挂地出现在人

① 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第607页。

② 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第607页。

③ 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第607页。

前。这是有伤风化的行为。在斋月里，我曾目睹很多这样的女子。^①

最令人厌恶的是，他还吃狗肉和驴肉，甚至吃自死动物的肉。^②

其实例子远不止这些。伊本·白图泰看到这些非伊斯兰现象在马里帝国十分普遍，除了气愤之外，无能为力。因此，他怀着一种十分复杂的心情，于1353年2月28日踏上了北返摩洛哥的路途。^③

14世纪中叶，西苏丹的伊斯兰教一方面还处在遏制时期，双城制仍然存在。伊本·白图泰也记录了这一现象：

我来到白人居住区，前往穆罕默德·本·法基赫家拜访。^④

这里的“白人居住区”即穆斯林城。甚至最早传入西苏丹的易巴德派伊斯兰教还在一些地区流行：

离开瓦拉塔的第十天，我们一行到了扎埃里村。这个村庄很大，有苏丹商人们居住，他们被叫做杰万拉泰。和他们住在同一村的还有一伙白人，他们坚持海瓦利吉派的一个支派伊巴兑耶的理论，被称做塞安古。住在这村的还有信仰逊尼派的一支马立克学派的白种人。他们被叫做图里。^⑤

“伊巴兑耶”即哈瓦利吉派的支派易巴德派。易巴德派在西苏丹曾经影响很大，马里的第一位国王皈依了伊斯兰教的易巴德派。另一方面，西苏丹伊斯兰教已进入“混合”伊斯兰教时代，“混合”伊斯兰教现象更是无处不在。“伊本·白图泰的叙述揭示出，在马里帝国伊斯兰教的外衣下，强大的传统仍在顽强生存。以现代的观点来看，伊斯兰教礼仪性的而非法律

① 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第617页。

② 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第617页。

③ 《异境奇观——伊本·白图泰游记》：“我是在伊斯兰教历五十三年五月十四日抵达马里，离开马里时已是五十四年一月二十日”，第617页。

④ 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第610页。

⑤ 《异境奇观——伊本·白图泰游记》，第609页。

性的内容显然在马里帝国内具有更为重要的意义。只有少量外国侨民、少量当地商人和宗教人员真正遵守伊斯兰教法。”^①

结束语

《伊本·白图泰游记》第一次以实际见闻的方式记录了西苏丹伊斯兰教，通过考证，除了少数知识性的错误之外，如作者将尼日尔河误作尼罗河，它的记录是真实可信的。它进一步印证了伊斯兰教在西非传播、生根、发芽，最终长成参天大树的艰难历史过程，揭示出14世纪中期西非马里帝国“混合”伊斯兰教大行其道的真实历史。这与其他阿拉伯历史学家道听途说的记载不同，这本游记的出现，结束了人们对当时西苏丹伊斯兰教存在与否的质疑，提供了极其珍贵的关于西非伊斯兰教的历史资料。

“混合”伊斯兰教，其实就是伊斯兰教的本土化，作为近200年间相关西方学者大书特书的主题之一，他们已经对此进行了详细的研究，具体罗列西非伊斯兰教如何受本土宗教的影响，哪些地方受到了影响等等。所谓本土化，通俗地说就是伊斯兰教若想在西非生存，则不得不对西非本土宗教和传统风俗做出妥协，吸收当地的传统，或者允许本土宗教与伊斯兰教并存。在伊本·白图泰时代，伊斯兰教法在西苏丹很少得到遵守，或者只是表面上的遵守，即使皇室阶层也在教法遵守上表现出“两面派”的做法，一会儿履行伊斯兰教，一会儿又回到传统宗教中去。西非伊斯兰教历史上著名的“苏瓦里传统”，就主张伊斯兰教与本土宗教和谐并存，默认本土风俗对伊斯兰教法的“侵蚀”，实乃不得已而为之。17世纪以后，伊斯兰教的力量足以反抗本土文化之后，穆斯林遂以武力的方式，清除西非伊斯兰教中业已存在千年之久的“异教”传统。我们根据伊本·白图泰的记载，通过那个时代的伊斯兰教与当前伊斯兰教的对比，清楚地印证了西非伊斯兰教“清除异己”的历史过程。

^① P. J. Bearman, TH. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel and W. P. Heinrichs, ed., *The Encyclopaedia of Islam* (new edition) VI, p. 277.

西非伊斯兰教与奴隶制度

一 “西非伊斯兰教中的奴隶制度研究” 文献综述

最早研究西非伊斯兰教中奴隶制度的西方人是法国学者。法国人初到西非时，惊讶于奴隶制度竟然在当地的穆斯林社会中如此普遍，奴隶制度与西非伊斯兰教的联系比他们之前所了解的北非、中东伊斯兰教与奴隶制度的联系要密切得多。法国人发现如果脱离奴隶及奴隶制度根本不可能完整地理解西非的伊斯兰教历史。因此，法属西非时期，出于殖民治理的需要，一些殖民地的学者型官员开始关注和研究奴隶制度，并陆续有一些研究成果问世。如，路易斯·宾格（Louis Gustave Binger, 1856 ~ 1936）发现，西非伊斯兰教中的奴隶制度与欧洲奴隶制度差异巨大。就社会地位而言，西非奴隶的地位比巴黎的失业者还要高。威廉·庞帝（William Ponty）认为，奴隶制度是认识西非近代伊斯兰教的钥匙。18 ~ 19 世纪的伊斯兰“吉哈德”运动利用大量的奴隶劳动才得以成功（奴隶占当时社会总人口的 2/3），仅从这一点就可以证明西非伊斯兰教与奴隶制度关系之密切。^①法属西非时期殖民官员与学者对伊斯兰教的大量调研，为研究西非伊斯兰奴隶制度积累了资料。

奴隶及奴隶制度是西部非洲伊斯兰教相关文献中经常涉及的一个内容。不过英语文献的作者们似乎都在逃避这一内容，经常是“蜻蜓点水”式的提到奴隶与奴隶制度，没有见到有比较详尽的描述和论述。专题论文

^① Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 50.

也很少，只发现有巴巴拉·库珀（Barbara M. Cooper）的《对 19 世纪和 20 世纪尼日尔马拉迪地区奴隶制度、隔离与妇女劳动的思考》^①一文。文献不多不足以说明这一主题在西非伊斯兰教历史中不重要，恰恰相反，而是非常重要。

终于在 1985 年，约翰·威利斯编辑出版了一部两卷本的论文集，专门就非洲伊斯兰教中的奴隶制度展开讨论，文集名为《穆斯林非洲的奴隶和奴隶制度》^②。该书中既有专门论述关于西部非洲伊斯兰奴隶制度的文章，也有就撒哈拉以南非洲穆斯林奴隶制度进行整体讨论的研究。该书集中研究关于西非伊斯兰教奴隶制度的论文主要有以下几篇。

1. 《〈合法捕获黑奴的标准〉：阿赫默德·巴巴的一篇法律论文》^③，作者为伯纳德·巴伯（Bernard Barbour）和米歇尔·雅各布斯（Michelle Jacobs）。《合法捕获黑奴的标准》是一篇阿拉伯语的论文，讨论关于伊斯兰教法中关于捕获黑奴的法律问题，为西非著名伊斯兰学者阿赫默德·巴巴的遗著。两位作者在讨论《合法捕获黑奴的标准》（“Al-Kashf wa'l-Bayan li Asnaf Majlub al-Sudan”）一文的各种阿拉伯语版本的基础上，介绍了阿赫默德·巴巴写作此文的背景和意图，以及该文对西非奴隶制度的影响。

2. 《〈花园中的植物〉和〈托罗贝人的道路〉》^④：从穆萨·卡马拉作品看苏丹奴隶制度的法律与伦理问题》^⑤，作者为康斯坦斯·希利亚德（Constance Hilliard）。《花园中的植物》和《托罗贝人的道路》是 20 世纪前半

① Barbara M. Cooper, “Reflections on Slavery, Seclusion and Female Labor in the Maradi Region of Niger in the Nineteenth and Twentieth Centuries”, *The Journal of African History* 35: 1 (1994), pp. 61–78.

② 上卷为 John Ralph Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa, Vol. 1, Islam and the Ideology of Enslavement*, Frank Cass, 1985; 下卷为 John Ralph Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa, Vol. 2, The Servile Estate*, Frank Cass, 1985。

③ Bernard Barbour, Michelle Jacobs, “Mi’raj: a Legal Treatise on Slavery by Ahmad Baba”, *Slaves and Slavery in Muslim Africa, Vol. 1*, pp. 125–139.

④ “Zuhur al-Basatin”，原文为阿拉伯语，意为 the plants of gardens。“Ta’rikh al-Turubbe”，原文也是阿拉伯文，两篇文章均出自塞内加尔学者穆萨·卡马拉（Musa Kamara，20 世纪 40 年代去世）之手。

⑤ Constance Hilliard, “Zuhur al-Basatin and Ta’rikh al-Turubbe; Some Legal and Ethical Aspects of Slavery in the Sudan as Seen in the Works of Shaykh Musa Kamara”, *Slaves and Slavery in Muslim Africa, Vol. 1*, pp. 160–181.

期塞内加尔作者穆萨·卡马拉的作品。希利亚德认为，从穆萨·卡马拉的文章来看，富塔地区的伊斯兰教对奴隶制度普遍持同情态度，虽然当地的穆斯林占总人口 20% 以上，但是奴隶主要由自然环境造成，如旱灾，而非捕奴运动所致。并且当地宗教学者鼓励释奴行为，也就是说富塔地区的奴隶制度并非是伊斯兰教造成的。

3. 尼赫米亚·莱扶济昂的《穆斯林非洲的奴隶与奴隶制度》^①。该文依据阿拉伯语资料和西方殖民主义者留下的资料，主要研究非洲伊斯兰教各地区奴隶制度的特点，奴隶制度与伊斯兰教相互之间的影响。其中有关于西非伊斯兰教奴隶制度的部分，还分析了西苏丹与豪萨及乍得地区穆斯林社会中奴隶制度的区别。

4. 胡威克的《桑海帝国奴隶制度阐释》^②。该文以西苏丹的阿拉伯语资料为依据，主要包括相关编年史，马吉里、阿赫默德·巴巴、乔安尼斯·利奥·阿非利加努等人的作品，考察了 1450 ~ 1600 年间桑海帝国极盛时期的奴隶制度，主要研究奴隶制度与作为一个伊斯兰国家的桑海帝国的社会、经济等各种因素之间的相互关系。

5. 波利·黑尔 (Polly Hill) 的《西非农场奴隶制度：以卡诺埃米尔国为主要参照》^③。该文通过对英国殖民入侵前夕卡诺农业奴隶制度的分析，认为卡诺的奴隶制度既包括穆斯林奴隶制度，也包括非穆斯林奴隶制度，是西非当时占主要地位的奴隶制度。

在阿拉伯语资料的英译方面，主要有前文提到的三篇论文。一是阿赫默德·巴巴的《合法捕获黑奴的标准》，又名《苏丹奴隶分类阐释》。该论文由伯纳德·巴伯和米歇尔·雅各布斯译成英文。^④阿赫默德·巴巴在该文中主要讨论在苏丹地区哪些人可役使为奴隶，哪些人可作为“吉哈德”的

① Nehemia Levtzion, "Slavery and Islamization in Africa: A Comparative Study", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, pp. 182 - 198.

② J. O. Hunwich, "Notes on Slavery in the Songhay Empire", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 2, pp. 16 - 32.

③ Polly Hill, "Comparative West African Farm-Slavery Systems (South of the Sahel) with Special Reference to Muslim Kano Emirate (N. Nigeria)", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 2, pp. 33 - 49.

④ 英语译文请参见 Bernard Barbour, Michelle Jacobs, "Mi'raj: a Legal Treatise on Slavery by Ahmad Baba", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, pp. 125 - 139.

对象。阿赫默德·巴巴的本意在于按正统伊斯兰教的标准规范苏丹地区伊斯兰教中的奴隶制度，却无意间促进了奴隶贸易的发展。另两篇译文是穆萨·卡马拉的《花园中的植物》和《托罗贝人的道路》。穆萨·卡马拉是富塔塔罗的宗教学者，他的作品详细讨论了富塔塔罗地区奴隶地位的法律与道德问题。他反对奴隶制度，反对将黑人种族作为可役使为奴的依据。他认为释奴是每位穆斯林的责任。卡马拉的作品虽然写于20世纪，却是基于富塔塔罗地区的民间资料所保留的大量历史传统，因此他的作品对理解富塔塔罗地区伊斯兰教历史上的奴隶制度仍具非常意义。20世纪80年代，康斯坦斯·希利亚德将《花园中的植物》和《托罗贝人的道路》的核心章节译成英文发表。^①

本文以上述诸种文献资料为基础，结合西非伊斯兰教的历史背景，对奴隶制度在西非穆斯林社会中存在的历史状况，以及西非伊斯兰教和西非奴隶制度的关系及相互影响进行探讨。

二 伊斯兰教关于奴隶制度的规定

伊斯兰教兴起之前，阿拉伯半岛盛行奴隶制度。伊斯兰教产生的这种历史背景，决定着它与奴隶制度有千丝万缕的历史与现实联系。关于伊斯兰教对奴隶制度的态度与实践，基本上可以用一句话概括：中世纪的伊斯兰教承认并保留了奴隶制度，同时也对奴隶制度作了有限的进步性的改革。《古兰经》、圣训及其他伊斯兰教法文本当中，对奴隶及奴隶制度都有大量明确的规定。^②

伊斯兰教兴起后，奴隶与奴隶制度不再仅仅是世俗性的概念，而是被赋予了一定的宗教含义。伊斯兰教中的奴隶制度与“异教徒”的概念紧密联系。穆斯林与异教徒是完全相对立的概念。二者之间是“信”与“非

^① 译文请参见 Constance Hilliard, "Zuhur al-Basatin and Ta'rikh al-Turubbe: Some Legal and Ethical Aspects of Slavery in the Sudan as Seen in the Works of Shaykh Musa Kamara", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, pp. 164 - 181.

^② 以《古兰经》为例，《古兰经》第33：50，23：1~6，56：17，76：19节表明伊斯兰教对奴隶制度的继承；而另外一些章节，如《古兰经》第24：33，90：12~13，2：177节又同时规定，穆斯林应善待和释放奴隶。

信”的区别，有明确的分界。“异教徒”通常也称为“非信仰者”，是指不信仰一神教的人。穆斯林所指的一神教指犹太教、基督教和伊斯兰教，即不信仰伊斯兰教、犹太教和基督教的人都是异教徒。理论上，穆斯林只能将异教徒作为奴隶。穆斯林永远不会做奴隶，因为他们的宗教是最高贵的信仰。换句话说，穆斯林是自由的代名词，而异教徒是奴隶的代名词。奴隶必须是异教徒，不信伊斯兰教和其他一神教（犹太教、基督教）是“被拥有”的前提和原因。

“奴隶是异教徒的一个标志”，这是伊斯兰教的奴隶制度当中一个根深蒂固的观念。甚至，在某些人看来，异教徒的命运是固定的，这些人皈依伊斯兰教只会破坏业已前定的社会秩序。对不听从先知教导，不遵守教法者，将其变为奴隶是对他们的一种惩罚。有人认为，奴隶没有意志，他是主人的附属物。皈依伊斯兰教，可以结束个人的异教徒身份。释放奴隶，就等于恢复他们的意志力。穆斯林身份并非能够完全确保个人不被变为奴隶。如果不受宗教与世俗权威管制的穆斯林，例如，所谓没有“埃米尔领导的穆斯林”，犹如没有牧羊人的羊群，与动物没有任何区别，也是可以随时被奴役的。

接下来的问题是穆斯林如何获得异教徒，以作为奴隶占有和使用。在以宗教信仰画线将部分人确定为异教徒的前提下，原则上被征服的异教地区的所有居民都是潜在的奴隶。与穆斯林征服密切联系的两个概念是“希吉拉”与“吉哈德”，伊斯兰教的奴隶制度也与这两个概念有密切关系。

“吉哈德”运动竭力解放异教徒的“非信”状态（即不信仰一神教的状态），给予他们信仰伊斯兰教的自由，却同时又将他们变为奴隶，剥夺了其人身自由。^①这种自由与奴役上的矛盾都源于伊斯兰教的宗教观念：信仰的过程就是在安拉之路上的奋斗过程，有不同的阶段。“吉哈德”的目标是使伊斯兰教的精神更高贵，打开异教徒的信仰枷锁。皈依伊斯兰教也并不一定能免除地位卑微的状态。如果“吉哈德”能够解放异教徒的信仰，剥夺他们的人身自由，那么将他们变为奴隶，使其地位低下并服从穆斯林，也能够去除他们的“信仰不忠”。“吉哈德”征服异教徒，抹去他们

^① John Ralph Willis, “Jihad and the Ideology of Enslavement”, *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, pp. 16 - 26.

的尊严，本质上也就是剥夺他们个人的合法存在。而要重新获得他们的身份和尊严，就必须信仰伊斯兰教，然后再通过“释奴”的方式才能实现。

在中世纪的穆斯林看来，异教徒犹如世界的污物，要通过“吉哈德”将其清除。犹太教和基督教属“低等的一神教”，可以允许其存在，但必须承认自己有缺陷，承认伊斯兰教更高的地位。犹太教徒和基督徒也是在寻求真主启示道路上的行人，他们也追求宗教上的进步，属于“有经人”，所以不能将他们变为奴隶，也不能强迫他们信仰伊斯兰教。但是他们必须向穆斯林缴纳人头税作为服从和地位低下的标志。穆斯林不能强迫“有经人”为奴，但可要求他们释放业已皈依伊斯兰教的奴隶。而穆斯林与异教徒之间并不存在这样的共识。

对于拒绝接受伊斯兰教的异教徒，穆斯林称之为“野蛮人”。野蛮人的居住地成为穆斯林最理想的捕奴地。而在“吉哈德”运动期间，奴隶与异教徒完全是一个概念。不论是捕获抑或购得的奴隶，他们进入到“伊斯兰教的土地”，仍只能是奴隶而不能作为公民存在。是否可以役使为奴隶的标准只有一个：如果一个地区的统治者为穆斯林，则该地区的居民可免于役使为奴；如果一个地区的统治者为异教徒，则该地区的居民可以役使为奴。与此相联系的另一个标准是：如果一个地区的大多数居民为穆斯林，则可视为伊斯兰地区；如果一个地区的大多数居民为异教徒，则可视为异教徒地区，可以根据伊斯兰教法将该地区的非穆斯林居民役使为奴。

“吉哈德”一旦开始，穆斯林与异教徒的相关新问题也相继产生——如何确定参战各方的地位和性质。在穆斯林内部，“吉哈德”是有身份有地位的男人的事务；在参战者的等级方面，不能参战者无地位。“吉哈德”是孔武有力的战士之间的冲突。小“吉哈德”就是向异教徒开战，杀死男人，俘获女人与儿童，抢劫他们的财产。阻碍战争者无助于改变他们的奴隶地位。异教徒社会中的男人被杀，穆斯林可将他们的女人与孩子作为战利品。伊斯兰教的奴役观念也随之转变为“为在‘吉哈德’中的损失寻求补偿”的观念。被捕的妇女和儿童是一种补偿，对在“吉哈德”中失去生命者的补偿。因此，战利品作为一种补偿，或者作为一种对穆斯林社会有益的担保品，以确保穆斯林社会的安全与健康发展。但是，以女奴为担保的形式，并不能改变女奴的后裔作为战利品之子女的卑贱地位。女奴只是作为主人的小妾，她们及她的子女并不能与主人的结发妻子及其子女平起

平坐。

总之，“本来旨在消除异教徒卑微地位的‘吉哈德’，却将奴役的耻辱强加于人，依次用一系列的法律关系将主人与奴隶之间的从属关系固定下来”^①。伊斯兰教的奴隶制度演变为清除异教徒罪责的一种方式，演变为对在“吉哈德”中牺牲的穆斯林的一种补偿。奴隶地位成为奴隶身上的沉重债务和深刻的耻辱，唯有还清这种债务和洗刷耻辱才能结束。穆斯林就是债主，奴隶与“有经人”就是欠债者。基督徒与犹太人都难以免除耻辱的折磨，只有通过卑微的服从才可能还清罪责。未皈依伊斯兰教是一种罪责，而这种罪责要通过对在“吉哈德”中牺牲的穆斯林进行补偿来赎清。主人与小妾之间的关系也可视为这种债权人与债务人的关系。做妾是对主人在“吉哈德”中流血的清偿。

“希吉拉”是引领皈依伊斯兰教的异教徒迈向自由的道路；“吉哈德”是引领拒绝伊斯兰教的异教徒走向奴役的道路。“希吉拉”和“吉哈德”是解决穆斯林与异教徒之间信仰冲突的最终办法。从异教徒地区逃往伊斯兰地区的奴隶，可获得自由，这种“逃离”能给异教徒带来新生，而征服异教徒，则会给征服者带来尊严。获得自由与尊严的奴隶便成为自己的主人，才能掌控自己的命运。

那么生活在异教地区的奴隶如何获得自由呢？只有在自己的主人皈依伊斯兰教之前逃离到穆斯林土地上的奴隶，才能获得自由。能否获得自由与奴隶本人在“希吉拉”时是否已是穆斯林无关。如果穆斯林奴隶与信仰多神教的主人在异教徒的土地上被穆斯林捕获，那么该奴隶将获得自由，因为他先于主人皈依伊斯兰教。

根据以上的规则可以得出结论：在“吉哈德”胜利后皈依伊斯兰教的自由人，其地位将低于在“吉哈德”之前皈依伊斯兰教的奴隶。因此，可能的结果是，原来的奴隶变成了主人，主人则变成了奴隶。

在主人皈依伊斯兰教后才信仰伊斯兰教的奴隶，或者与主人同时皈依伊斯兰教的奴隶，“希吉拉”都不能改变他们的奴隶身份。奴隶能否获得自由，取决于他皈依伊斯兰教时主人的信仰状态；判断奴隶的宗教忠诚要

^① John Ralph Willis, "Jihad and the Ideology of Enslavement", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, p. 23.

依据他皈依伊斯兰教与“希吉拉”的状况。

关于奴隶的地位，伊斯兰教比它之前的社会有所进步，除了鼓励善待和释放奴隶外，奴隶通常也被看作家庭成员之一。在家庭之外，奴隶也有一定的社会地位。奴隶是主人的代表，是主人的另一个“自我”，代表着主人的名声、地位和责任。奴隶也因此成为主人的代理人，可以代理主人完成宗教义务，既可以代替主人朝觐，也可以以主人的名义作为战士参与“吉哈德”。

三 西非穆斯林学者关于奴隶制度的讨论

在西非伊斯兰教历史上，奴隶及奴隶制度不但属于教法问题、道德问题，还是经济问题和政治问题，从国王、贵族到学者都关心这个问题。他们经常就关于如何捕奴、贩奴、待奴和释奴等各个层面开展讨论。讨论过程中，既有奴隶主阶层向学者请教的时候，也有学者、宗教法官向奴隶主指导、审查的现象，更有学者之间围绕奴隶制度广泛而深入的讨论。

学者的讨论，典型的代表是前面提及的阿赫默德·巴巴、穆萨·卡拉、奥斯曼·丹·弗迪奥等人。学者们以著书立说的方式，阐述伊斯兰教中奴隶制度的规定与实践方式，划定正确与谬误的界限。他们亟须解决的问题是，如何根据伊斯兰教奴隶制度的一般规定，在西苏丹这片属于伊斯兰世界边缘地区的奴隶供应地上，正确、合法地捕获奴隶。阿赫默德·巴巴的《合法捕获黑奴的标准》，即是作者以教法学者的身份，在面对非法捕奴现象大量存在的情况下，有针对性地回答这一问题而作的指导。

17世纪初，阿拉伯人一向将苏丹地区作为奴隶来源地的传统遭遇现实困境：苏丹的许多地区已经逐步伊斯兰化，政治上层及当地的大多数居民都皈依了伊斯兰教，伊斯兰的土地理论上不能作为捕奴地。为此，阿赫默德·巴巴还专门发布法特瓦，规定苏丹的哪些地区可以作为捕奴地，哪些地区为伊斯兰地区，禁止捕奴。按照他的观点，伊斯兰地区有廷巴克图、博尔诺、卡诺、马里、桑海、戈比尔、卡齐纳和加奥，禁止捕奴；异教地区则有莫西、古尔马（Gurma）、博博、布萨、多贡、约鲁巴，可以捕奴。阿赫默德·巴巴所规定的这两类地区，并非绝对，苏丹还有一些似是而非的地区，介于两类地区之间，宗教学者们为此陷入长期的争论之中。

但是，在另一些阿拉伯人心中，苏丹地区是穆斯林通过武力征服的，显然属于异教徒地区，武力征服后才皈依伊斯兰教的地区，这种皈依不能改变他们“可以役使”的奴隶地位。因此，苏丹居民低下的社会地位被固定下来，“苏丹居民可以役使为奴”逐渐成为伊斯兰教奴隶制度的一个原则（至少在马格里布和撒哈拉伊斯兰教中是这样）。阿赫默德·巴巴这样的宗教学者，在这种观念的形成中责任最大，他们援引伊斯兰教法，证明“奴隶制度的原因在于被役使者是异教徒”、“苏丹地区无论如何不能作为特例而不适用这一原则”等类似的结论。

在19世纪急风暴雨式的西非“吉哈德”运动中，阿赫默德·巴巴的关于苏丹两类地区的分类法被抛弃了。起初，奥斯曼·丹·弗迪奥还比较尊重这两种分类，“吉哈德”运动胜利后，他对阿赫默德·巴巴的分类进行了大规模的改动，将一些原来认为不可役使的伊斯兰地区，转为可役使的异教地区。

1. 不可役使的地区^①

阿赫默德·巴巴的分类	奥斯曼·丹·弗迪奥的分类
博尔诺	博尔诺
豪萨	
卡诺	卡诺
加奥	
卡齐纳	卡齐纳
桑海	桑海
马里	
戈比尔	
富拉尼人地区	富拉尼人地区
	扎里亚

^① John Ralph Willis, “Jihad and the Ideology of Enslavement”, *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, p. 19.

2. 可役使的地区^①

阿赫默德·巴巴的分类	奥斯曼·丹·弗迪奥的分类
莫西	莫西
古尔马	古尔马
布萨	布萨
约库 (Yorko)	
库图库里 (Kutukuli)	库图库里 (Kutukuli)
约鲁巴	约鲁巴
坦巴胡 (Tanbughu)	坦巴胡 (Tanbughu)
博博	博博
库尔穆 (Kurmu)	
昆贝 (Kunbay)	
	博尔古
	达干巴 (Daghomba)
	冈比亚

通过上面两个表格的对比，可以看出奥斯曼·丹·弗迪奥所规定的“不可役使的地区”远比阿赫默德·巴巴所规定的少，所规定的“可役使地区”则增加了新地区。阿赫默德·巴巴对这两类地区的规定曾流行了两百多年，却被奥斯曼·丹·弗迪奥根据新时期伊斯兰教的需要轻而易举地予以否决。

四 西非伊斯兰教中奴隶制度的普遍性

奴隶制度是理解非洲历史的一面镜子。“的确，非洲社会中的奴隶制无处不在，罔顾非洲的奴隶制度问题，就不可能全面理解非洲历史和现实中的社会、经济和政治等诸多领域。”^②同样，研究西非伊斯兰教，不可能绕开与

① John Ralph Willis, "Jihad and the Ideology of Enslavement", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, p. 19.

② John Ralph Willis, "Preface", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, 1985.

其紧密联系的奴隶制度。西非历史上的伊斯兰时代，在废奴运动之前，奴隶制度普遍存在。在西非，奴隶制度演变为伊斯兰制度的一个重要组成部分。

在北尼日利亚地区，15世纪豪萨黑贝诸国的捕奴现象已经相当普遍。黑斯克特根据现有不多的文字资料，主要是豪萨地区的各种编年史、颂诗、方言诗和谚语等进行考证，他发现，在1804~1812年富拉尼人发起的“吉哈德”运动之前，奴隶制度在豪萨社会中已经确立下来。在《卡诺编年史》首次提到“奴隶”一词时，是在1307~1343年卡诺国王察米亚(Tsamia)统治时期，卡诺国王赏赐给下属酋长200位异教徒奴隶。《卡诺编年史》暗示，此时察米亚已是穆斯林。14世纪中期，伊斯兰教也刚刚传播到豪萨。此后，各种有关豪萨的文献留下了大量关于奴隶及奴隶制度的记录。1450年，卡诺宫廷的一位官员组织了一次对卡诺以南某地区的捕奴活动。这位官员每个月会向卡诺输送上千名奴隶。^①

19世纪西非的伊斯兰运动时代，奴隶在尼日利亚北部人口中所占比例急剧增加。1750~1900年间，富拉尼各埃米尔国人口中，30%~60%为奴隶。1894年奴隶约占豪萨地区总人口的1/3，在某些地区，如努佩、扎里亚和卡诺周围，甚至达1/2。据1903~1905年在法属西非的调查，出身于奴隶的居民，在萨伊(Say)治理圈的人口约占75%，在朱古(Djougou)、多里(Dori)、卡伊(Kayes)、基塔(Kita)、锡卡索(Sikasso)、廷巴克图治理圈各占50%。通过对比发现，在康康(Kankan)治理圈内，穆斯林占多数的地区，奴隶人口的比例通常更高。在万物有灵论者为主的地区，奴隶只占5%；而在以穆斯林为主的巴泰(Baté)地区，奴隶占50%；在康康城里奴隶占57%；在非穆斯林的博博(Bobo)，奴隶则更少；在卡萨芒斯(Casamance)则几乎没有奴隶。英国开始殖民统治之际，索克托哈里发国及其邻近地区，约有200万~250万的奴隶人口。^②

再看富塔地区。根据1962年的人口调查，富塔塔罗(塞内加尔河中游)的居民分为三个社会阶层：自由人、艺人、奴隶(或奴隶后裔)。其

① M. Hiskett, "Enslavement, Slavery and Attitudes Towards the Legally Enslavable in Hausa Islamic Literature", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, p. 107.

② Nehemia Levtzion, "Slavery and Islamization in Africa: A Comparative Study", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, pp. 193 - 194.

中奴隶（或奴隶后裔）占总人口的 21%。1300 ~ 1900 年间，塞内冈比亚 1/3 的人口为奴隶。而到 19 世纪，塞拉利昂的一半人口为奴隶。^①

尼日尔地区。廷巴克图很早即为著名的奴隶贸易中心，大量奴隶在此交易。奴隶多时，价格极低。有一次桑海帝国皇帝达乌德（Askia Dawud, 1549 ~ 1582）打算出售 500 名奴隶，由于阿拉伯商人出价太低，他干脆将奴隶免费送给了对方。在西非著名的伊斯兰帝国中，加纳（750 ~ 1076）、马里（1235 ~ 1645）、塞古（1712 ~ 1861）、桑海（1275 ~ 1591）等，各国居民的 1/3 为奴隶。^②桑海帝国极盛时期，正值著名的苏尼·阿里和阿斯基亚·穆罕默德一世等统治时期。各位皇帝大肆扩张，在对外战争中掠得数量惊人的战俘，押回首都加奥。这些战俘都被贬为奴隶。许多情况下，帝国发动战争仅是为掠夺奴隶，国家战争演变为国家捕奴活动。皇帝伊斯玛仪（Askia Isma‘il, 1539 ~ 1549 年在位）统治时，在一次战争中捕获的奴隶之多，足以使加奥奴隶市场的奴隶价格大幅下跌。

乍得地区。1600 ~ 1800 年，加奈姆人口的 30% 为奴隶；1580 ~ 1890 年，博尔诺人口的 40% 为奴隶。^③

奴隶制度已经成为西非社会中的根本制度之一，正因为如此，近代西方发起的废奴运动的阻力不仅仅来自西方奴隶贩子，也来自西非形形色色的穆斯林奴隶主。殖民时期奴隶制度并未随着西方废奴运动的启动立即完全取消，直到 1935 年左右才逐渐消失。

五 西非伊斯兰教中的奴隶及奴隶制度

西非的奴隶，主要来自穆斯林的捕奴运动和“吉哈德”伊斯兰运动。捕奴者主要是穆斯林商人，包括阿拉伯商人、本地商人、各伊斯兰国家的统治者。统治者可以利用国家的力量捕奴。17 世纪开始的跨大西洋贩奴运

① Constance Hilliard, "Zuhur al-Basatin and Ta'rikh al-Turubbe; Some Legal and Ethical Aspects of Slavery in the Sudan as Seen in the Works of Shaykh Musa Kamara", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, p. 160.

② J. O. Hunwich, "Notes on Slavery in the Songhay Empire", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 2, p. 21.

③ "Slave Societies", *Encyclopedia Britannica's Guide to Black History*. Encyclopedia Britannica. <http://www.britannica.com/blackhistory/article-24157>. Retrieved 8 January 2010.

动，更加刺激了富塔塔罗的穆斯林统治者们对奴隶的需求，他们与撒哈拉中的各柏柏尔政权和摩洛哥军队合作，大肆掳掠、贩卖本国居民为奴。结果，约 1/10 的居民被掠为奴。

当时豪萨地区所有阿拉伯人，或者所有会说阿拉伯语的人都普遍参与撒哈拉南北的奴隶贸易。除了宫廷贵族和阿拉伯人，本地的巫师、土匪、商人等也参与到捕奴和奴隶贸易中。捕奴的方式也多种多样，既有规律性、大规模的捕奴运动，也有个人深入到乡村地区以绑架、偷盗、欺骗等形式获得奴隶的行为。

“吉哈德”运动表面上可视为宗教革命，背后的经济动因则源于对奴隶的需求。19 世纪西苏丹的“吉哈德”伊斯兰运动，最后发展为纯粹的抢劫，抢劫被占领土地上的一切，包括妇女、儿童，将他们变为奴隶。失败的一方，不管是穆斯林或非穆斯林，往往都成为受害者。疯狂的抢劫中，阿赫默德·巴巴所谓的“只有异教徒才能作为奴隶占有”的标准被弃置一旁。

西苏丹作为穆斯林的征服地，原则上这里的居民都是潜在的奴隶。苏丹地带伊斯兰化以后，捕奴者就将捕奴区向南部的雨林地区扩展。殖民征服前夕，黑贝国家主要以南方的“私生子”七国为捕奴地区。

阿拉伯商人从西非购得奴隶，运往北非。而西非本地最主要的奴隶商人则是已经伊斯兰化的马卡人（Marka）。马卡人为西非专业的奴隶商人集团。其实，各伊斯兰国家的统治者，甚至部分宗教学者，也都是奴隶商人，只不过他们没有马卡人那样“专业”、“专营”和“专卖”。

关于西非的捕奴运动，有两点需要特别说明。一是非法捕奴和蓄奴问题，即将穆斯林变卖为奴，或役使穆斯林奴隶。在经济利益的驱使下，非法捕奴、蓄奴在西非某些时期相当普遍。苏尼·阿里的捕奴活动，很少受伊斯兰教法限制，将穆斯林也贬为奴隶。许多地方官员也随意将穆斯林出售为奴。这种现象在桑海帝国长达三、四个世纪的时期内都很普遍。帝国的另一位皇帝阿斯基亚·穆罕默德则比较“守法”，他曾经向当时廷巴克图著名的宗教学者阿赫默德·巴巴和马吉里请教，什么情况下可以将穆斯林贬为奴隶。对于非法捕奴和蓄奴现象，并非所有的人都保持沉默。奥斯曼·丹·弗迪奥和哈吉·乌马尔都严厉禁止非法蓄奴的行为。在欧洲殖民人入侵前夕，西苏丹许多地区已彻底完成伊斯兰化，但是非法蓄奴的现象仍

在增长。宗教学者们也同时在极力批评这种现象，却难以有效制止。奥斯曼·丹·弗迪奥谴责不遵教法的蓄奴行为：“将自由人役使为奴隶者，将受惩罚，火狱将是他们作为奴隶的驻地。”^①要说明的第二点是，在西非并非捕奴者都是穆斯林，塞古和卡尔塔（Kaarta）的班巴拉人也参与捕奴活动，不过他们通常不保有和使用奴隶，捕到奴隶后很快就会卖给穆斯林。桑海帝国中也有许多非穆斯林捕奴、贩奴和出售奴隶，但规模远远比不上穆斯林奴隶商人。帝国皇帝与各级官员作为穆斯林，以国家的力量从事捕奴活动和奴隶贸易。穆斯林马卡人要比非穆斯林的班巴拉人持有更多的奴隶。

关于奴隶的用途。中世纪，奴隶的流入地分三部分：北非、撒哈拉和西非本地留用。15世纪中期起，阿拉伯人在豪萨诸国专门设立奴隶收购站，通过撒哈拉商路成批地将黑人奴隶转运到马格里布和埃及，然后再转卖到阿拉伯半岛和伊拉克等地。欧洲人参与进来以后，新大陆成为重要的奴隶流入地。

西非穆斯林贵族用奴隶直接换取奢侈品，如工业布匹制作的衣服、马鞍、火枪等。更多的奴隶被用于农业或商业生产。奴隶是当时农业生产领域的重要劳动力。奴隶主将奴隶组织起来，建立奴隶村庄，从事集体农业。马卡人不但捕奴、贩奴，更是在他们的城镇周围建立大量奴隶村庄。有学者通过对英国殖民入侵前夕卡诺农业奴隶制度的分析认为，卡诺农业中的奴隶制度，其主要目的是提高农业生产率，增加农业利润，以满足本地消费和商业流通的需要。^②撒哈拉沙漠南缘的绿洲农业也主要来自西非的奴隶作为劳动力。撒哈拉经济严重依赖奴隶劳动。

除农业生产外，奴隶还可用于更多领域。奴隶可以从事家务劳动，即作为主人的“家务奴隶”。在撒哈拉沙漠中，奴隶可以从事放牧、提水灌溉等工作，或成为家务服务员、盐矿工人、商队保安等等。

在桑海帝国内部，奴隶用处非常广泛。女奴隶被皇帝、高官、商人纳

① 转引自 M. Hiskett, “Enslavement, Slavery and Attitudes Towards the Legally Enslavable in Hausa Islamic Literature”, *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, p. 123.

② Polly Hill, “Comparative West African Farm-Slavery Systems (South of the Sahel) with Special Reference to Muslim Kano Emirate (N. Nigeria)”, *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 2, pp. 33 - 49.

为小妾。社会上层人家通常纳妾无数。许多女奴的儿子后来也当上了帝国的皇帝，如，桑海帝国的皇帝中，除了穆罕默德一世，其他皇帝都是女奴所生。女奴还可以做市场销售员，因为她不必戴面纱；还可做矿工、歌手、乐师、织工、铁匠等。男奴隶则可做禁卫军、侍卫、太监、农业劳动力，军队中奴隶的规模庞大。许多奴隶侍卫成为皇帝亲信，皇帝睡觉时都要奴隶侍卫侍奉左右。正是因为禁卫军与皇帝接触的机会多，关系非同一般，所以经常出现奴隶侍卫干政的事件。帝国的种植园经济也完全由奴隶劳动支撑。奴隶主也经常将奴隶作为礼品赠送。苏尼·阿里在一次成功袭击富拉尼人之后，将大批女奴送给廷巴克图的宗教学者们。^①

15世纪后半叶，奴隶在豪萨诸国的用处更加多样化。除了农业生产、家务劳动之外，还可作为宫廷的宦官，某些奴隶甚至被任命为宫廷要职。直到欧洲殖民统治之前，奴隶制度都在发展当中，大批奴隶充斥豪萨宫廷，无论黑贝时代或者富拉尼帝国时代都是如此。奴隶官吏成为统治者倚重的政治力量之一，以至于有些黑贝国家要设立专门官职，管理宫廷中的大批奴隶。

伊斯兰教鼓励释放奴隶，但是桑海帝国的释奴现象并不多见，现有的记录只显示穆罕默德一世和达乌德皇帝有过释奴的经历。被释奴隶由于经济上不独立，通常仍留在原主人家里服务，虽然理论上是完全自由的人，实际上社会地位并无显著的提高。

但是，不能以欧洲和东亚的奴隶概念理解西非的伊斯兰教奴隶制度。西非奴隶的社会地位比欧洲的奴隶要高很多。一方面，西非的奴隶继承了伊斯兰教奴隶制度中奴隶社会地位较高的特点；另一方面，西非本土文化中从未形成严格的奴隶等级制度。有学者通过对19世纪豪萨农场奴隶的研究发现，奴隶主有义务给奴隶一定的财产，包括土地、食品、衣服、住房，作为他们的生活必需品，奴隶对这些财产有相对的所有权；奴隶主可以随时卖掉奴隶，奴隶也有赎回自由的权利；获得自由的奴隶立刻享有自由人所拥有的一切权利。^②

① J. O. Hunwich, "Notes on Slavery in the Songhay Empire", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 2, p. 27.

② Polly Hill, "Comparative West African Farm-Slavery Systems (South of the Sahel) with Special Reference to Muslim Kano Emirate (N. Nigeria)", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 2, pp. 37 - 38.

西非的“奴隶制度”比较类似于“契约劳役”：奴隶并不完全依赖其主人，并非意味着终生为奴。奴隶可以要求主人偿付工资，可以拥有自己的私产。他们通常能够赎回自由，然后通过努力，获得很高的社会地位。桑海的许多国王都出身奴隶。但是，奴隶官员毕竟是奴隶，其地位与权力皆无根本保障，宫廷贵族可任意剥夺他们的权力，迫使他们交出财富，或者参与战争，为贵族卖命。

在西非不同的穆斯林族群中，奴隶的地位也不相同。如，奴隶在班巴拉人与马卡人社会中的地位就大不相同。班巴拉人的奴隶通常与主人及其家庭成员共同劳动，共同生活，大约二到三代人之后就会完全融入班巴拉人社会当中，不再区分彼此。而在马卡人中，奴隶与作为自由人的主人之间有严格的区分。有些被认为卑贱的职业只有奴隶才会做，主人从不参与。奴隶与主人之间的交流与交往非常少，他们融入马卡人社会的过程艰难而缓慢。在象牙海岸北部地区的穆斯林居民也如班巴拉人一样，他们的奴隶在三、四代人的时间内就可以融入从事农业的库兰古人（Kulango）的伊斯兰社会中，而在从事商业的迪尤拉穆斯林社会中的奴隶，其社会地位几乎一成不变。尽管伊斯兰教鼓励释奴行为，却很少见到迪尤拉人释奴的记录。在马里的索宁克人穆斯林社会中，自由人与奴隶之间也维持着严格的社会等级。

在西苏丹，奴隶劳动对穆斯林社会的经济至关重要。西苏丹的伊斯兰教有这样一种观念：穆斯林视非穆斯林为潜在的奴隶，他们为穆斯林工作是真主的天命，只有奴隶的劳动才能使穆斯林有更多的时间与精力从事宗教事务与商业经营；奴隶皈依伊斯兰教，或者学习伊斯兰知识，只会造成与其前定的社会角色背道而驰。

虽然索宁克人、马卡人和迪尤拉人并不鼓励他们的奴隶融入穆斯林社会，但是豪萨人和中苏丹的卡努里人，却给奴隶进入穆斯林主流社会留有余地。一般三代人之后，奴隶就会融入穆斯林社会，可以参与穆斯林的各种活动及宗教仪式，可以与自由人通婚。豪萨人认为使自己的奴隶皈依伊斯兰教并给予他们一定的宗教教育，是穆斯林的宗教义务。奴隶皈依伊斯兰教被视为个人的重生，主人会给他们举行庄严的皈依仪式。在博尔诺也是如此。奴隶的后代与自由人的后代一起成长，接受宗教教育，成年后自然而然地作为穆斯林融入主流的伊斯兰社会中。

西苏丹与中苏丹奴隶融入穆斯林社会的难易程度不同，也许与两地区

严格的社会分层有关。在中苏丹社会中，社会职业决定着社会地位。在豪萨地区和乍得地区，豪萨人、卡努里人是穆斯林的同义语，融入豪萨人或卡努里人社会就意味着成为穆斯林。而在西苏丹，社会分层以是否信仰伊斯兰教为划分标准。迪尤拉人、马卡人与马林克人、班巴拉人、莫西人的区别，就在于前者为非穆斯林，后者为穆斯林。职业分工也决定着穆斯林与非穆斯林的分野，由于奴隶与非穆斯林共同承担更多的社会角色，穆斯林社会不希望他们融入进来。

六 奴隶制度促进西非伊斯兰教的发展

在伊斯兰教兴起之前，中东就有大量黑奴存在，黑奴贸易不是伊斯兰教的首创。但是穆斯林却积极参与并将黑奴贸易规模进一步扩大。在西方人向新大陆贩奴的同时，跨越撒哈拉南北的奴隶贸易中，大约有70万黑奴被销往北非和中东各地。^①

在研究撒哈拉以南非洲伊斯兰教的历史时，耳熟能详的一个结论是，撒哈拉南北的贸易促进了伊斯兰教在黑非洲的发展。这其中，奴隶贸易占有巨大的份额。奴隶贸易也同样促进撒哈拉以南地区伊斯兰教的发展。而且由于奴隶贸易的特殊性，它以“人”为商品，而人是宗教的信仰者，奴隶贸易也以特有的方式推动非洲苏丹地区的伊斯兰化。

奴隶贸易对西非各地伊斯兰教的推动方式并不一样。在尼日尔河以西地区、豪萨地区、乍得地区，奴隶贸易在当地贸易历史上及贸易结构中的比重等方面都差别很大，因此各地的奴隶贸易也以自己的方式影响着当地的伊斯兰化。

自14世纪伊斯兰化进程开始以来，阿拉伯奴隶商人就在豪萨地区活动。19世纪之前，豪萨伊斯兰化进程并不显著，甚至在18世纪还有所倒退。这也在一定程度上说明，当时的豪萨奴隶制度对伊斯兰化的促进也是有限的。豪萨地处西非内陆，西方人主导下的奴隶贸易对豪萨的奴隶贸易影响也很有限。但长期以来，阿拉伯人频繁地参与豪萨的捕奴与贩奴活

^① J. F. 阿德·阿贾伊主编《非洲通史》第6卷，《十九世纪八十年代以前的非洲》，中国对外翻译出版公司，1998，第47页。

动。而且黑斯克特还发现，豪萨伊斯兰教也容纳并推动当地的“奴隶文化”。在豪萨穆斯林当中，捕获奴隶是一种勇敢和个人能力的表现，也是一种社会地位的象征；伊斯兰教法对使用和善待奴隶的相关规定，经常被穆斯林所忽略，虔诚的穆斯林学者也经常批评这些不遵守教法者，但收效甚微；^①豪萨穆斯林认为，奴隶制度的某些内容对伊斯兰教的巩固与发展至关重要；他们还认为奴隶制度不存在道德缺陷，奴隶制度是人类生活中不可避免的正常现象。^②捕奴与贩奴活动对豪萨社会的生产力破坏极其严重。“捕奴运动严重减少异教徒的人口。我们看到原来人口稠密的尼日利亚北部诸省，现在人烟稀少。”^③阿拉伯人及当地参与奴隶贸易部落酋长的捕奴与贩奴活动，在社会下层积聚了能量巨大的社会颠覆情绪。当不曾参与奴隶贸易的富拉尼穆斯林学者发起宗教革命时，掠奴运动所留下的社会伤害被“吉哈德”运动发起人所充分利用，使他们顺利地招兵买马，扩充兵源。这与哈吉·乌马尔的宗教革命也有一定的相似之处。“吉哈德”运动的军队基本上是“奴隶军队”，奴隶们参与宗教革命与富拉尼学者们出于宗教目的不同，他们纯粹是希望改变社会地位。但他们的结果却相距不远，奴隶参与革命也在推动伊斯兰化进程。

与豪萨地区相比，在尼日尔河与塞内加尔河之间的苏丹地区各国之间的贸易，以黄金为主，很久以来奴隶贸易居于第二位。在乍得地区的加奈姆和博尔诺诸国，由于缺乏黄金资源，则主要依赖与北非的奴隶贸易。这种因黄金和奴隶而造成的贸易模式区别，深刻地影响到伊斯兰教在西苏丹与中苏丹传播的动力与进程。^④

在西苏丹，自撒哈拉延伸而来的商路，穿过萨赫勒和萨瓦纳地区诸国，到14世纪中期，已达南方的雨林地带。商路沿线的城市国家及附近地区都被纳入到巨大的商业网络之中。控制商路及商站的国家、地方酋长收入激增，然后又利用所掌握的资金促进城市一酋长国的形成与发展。伊斯

① M. Hiskett, "Enslavement, Slavery and Attitudes Towards the Legally Enslavable in Hausa Islamic Literature", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, p. 124.

② M. Hiskett, "Enslavement, Slavery and Attitudes Towards the Legally Enslavable in Hausa Islamic Literature", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, p. 124.

③ C. K. Meek, *the Northern Tribes of Nigeria*, Vol. 1, Frank Cass, London, 1971, p. 290.

④ Nehemia Levtzion, "Slavery and Islamization in Africa: A Comparative Study", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, p. 182.

兰教就在这一过程中向西非内地扩散。

而在乍得湖区，这里的诸多伊斯兰国家由于缺乏黄金，长久以来只与非北保持着奴隶贸易。14世纪末之前，乍得湖北岸的加奈姆王国主宰着湖区的贸易，15世纪以后让位于湖南岸的博尔诺。加奈姆与博尔诺都是早已伊斯兰化的政权。二者与阿拉伯人一起，将乍得湖区更南的博吉米地区作为捕奴地。捕奴活动严重破坏了博吉米居民的生活，当地酋长为了自保，只得皈依伊斯兰教，表面上接受伊斯兰教法的部分内容。刚刚伊斯兰化的酋长马上与北方的穆斯林捕奴者合作，捕捉本地更偏僻地区的居民为奴。而当地居民出于恐惧，为了避免被捕，纷纷迁居到酋长的驻地，以求得保护。由于酋长已是穆斯林，迁居酋长的驻地基本上可以避免被捕为奴的命运。酋长的驻地因大量居民聚集，而逐渐发展为城市。受酋长伊斯兰化的影响，新兴城市也逐渐伊斯兰化。在初步伊斯兰化的基础上，外来的穆斯林学者（主要来自北非和撒哈拉地区）也被吸引到这里从事伊斯兰教育，伊斯兰教也因此得到进一步巩固。在奴隶商业经济和伊斯兰化的双重推动下，博吉米日渐崛起，发展为乍得湖区强大的穆斯林政权。

伊斯兰化的博吉米的崛起，意味着它已不再可能作为北方阿拉伯人和博尔诺的捕奴地。而崛起的博吉米也要参与到奴隶贸易当中。于是他们共同将捕奴地区再一次向南推进，类似博吉米的伊斯兰化过程在下一片新拓展的捕奴地将再一次重演。

19世纪中叶，英国探险家亨瑞奇·巴斯（Heinrich Barth）到达乍得湖区，他亲眼目睹了上述穆斯林的奴隶贸易推进伊斯兰化的过程。巴斯发现，曾经作为捕奴地的地区，经历了政治与文化的转变；酋长国政权的出现，与博尔诺和阿拉伯人更密切的政治联系，启动并促进了伊斯兰化的过程。^①

原来以黄金贸易为主的西苏丹，在1600年前后跨大西洋的奴隶贸易兴起后，当地的穆斯林酋长也参与其中，以奴隶与西方人交易，换取现代工业品和武器。因此，与乍得湖区类似的伊斯兰化过程也发生在西非的萨赫勒、萨瓦纳和雨林地区。

关于奴隶贸易对非洲伊斯兰化的影响，莱扶济昂总结出两种模式。第

^① Nehemia Levtzion, "Slavery and Islamization in Africa: A Comparative Study", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, p. 184.

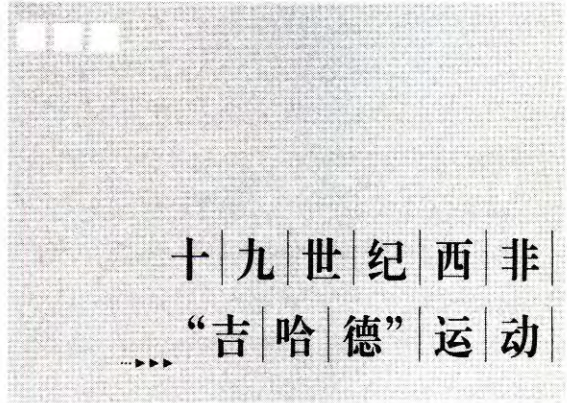
一种模式是，捕奴活动发生在穆斯林地区之外，穆斯林商人越过边界线深入到异教地区捕奴，然后全部撤回。这种情况下，捕奴活动很少对异教地区的宗教信仰发生影响，除非穆斯林捕奴者将伊斯兰教的边界向前推进到异教地区。捕奴者为了获得稳定的奴隶来源，通常不希望将异教地区伊斯兰化，一般情况下穆斯林商人们很少在伊斯兰化的地区捕奴。但是不管他们怎么刻意保持异教地区的传统社会状态，伊斯兰化还是缓慢地发生了。第二种模式是，捕奴者开拓一片新的捕奴地之后，在该地区中央建立据点，作为稳定的捕奴基地。深受捕奴活动困扰的异教徒则蜂拥而来，纷纷皈依伊斯兰教。这些人接受伊斯兰教的生活方式而逐渐伊斯兰化。^①其实这两种模式的开端不同，最终结果却是一样的，即异教地区的伊斯兰化。

因此，可以得出结论，在西部非洲，奴隶制度的发展与伊斯兰教的发展与演变基本上是同步的。奴隶制度促进了伊斯兰化进程。

小 结

伊斯兰教中有详尽的关于奴隶及奴隶制度的规定。同样，奴隶及奴隶制度也是西非伊斯兰文化和伊斯兰制度的一个重要方面。西非穆斯林学者之间、学者与统治者之间、西非穆斯林学者与撒哈拉及北非穆斯林学者之间，在关于奴隶及奴隶制度方面都曾有过热烈的交流及讨论。奴隶制度是19世纪西非伊斯兰教中一种普遍的制度，穆斯林上层参与捕奴、贩奴、蓄奴，以及少数的释奴。西非伊斯兰教中的奴隶制度与北非及中东伊斯兰教的奴隶制度有一定的区别，奴隶的社会地位相对较高。西非奴隶制度基本上依附于伊斯兰教而存在，但奴隶制度却能促进西非的伊斯兰化进程，19世纪之前二者的发展几乎是同步的。

^① Nehemia Levtzion, "Slavery and Islamization in Africa: A Comparative Study", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, pp. 192 - 193.



论舍胡·奥斯曼·丹·弗迪奥的 宗教思想

舍胡·奥斯曼·丹·弗迪奥，15世纪豪萨地区富拉尼人定居者的后裔，1754年12月15日（伊历1168年2月29日）出生于尼日利亚北部一个叫马拉塔（Maratta）的小村庄的一个宗教世家。后来，弗迪奥举家迁往丹吉尔，他在那里长大成人，在丹吉尔学习伊斯兰教各学科，完成年轻时的知识积累。在他成人后不久的一段时间，弗迪奥以传教、教书育人和写作为己任，很快成长为尼日利亚北部知名的穆斯林学者，并招收众多弟子，宗教与政治影响力与日俱增。他本人、他的同道及弟子在追求伊斯兰理想时屡屡碰壁，最终迫使他们采取武力手段。在此情况下，他的影响力使他有资格向其所在的戈比尔王国的王权发起挑战，为穆斯林争取更多的宗教与政治权利。1794年，弗迪奥借真主授予他“真理之剑”为名，建立穆斯林武装。1804年，以他的思想为指导的伊斯兰“吉哈德”运动正式开始，至1808年，战胜了包括戈比尔王国在内的尼日利亚北部大部分地方政权，建立了索克托穆斯林联邦。1809年，建立索克托新城，确定为哈里发国的首都。索克托哈里发国是个松散的联邦，境内居民包括穆斯林和非穆斯林的富拉尼人、豪萨人和图阿雷格人等民族。严格来说，弗迪奥并不是这场运动的直接领导者，他很少参与战斗，他贡献的主要是思想。1808年运动结束后，他更是潜心治学，俨然只是个纯粹的苏非隐修学者。1817年，弗迪奥去世，但是他的思想仍指导着他留下的联邦帝国。“他的一生很大程度上就是‘圣战’前的一系列事件、‘圣战’本身、‘圣战’的结果等的集合。”^①

^① Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 9.

弗迪奥年轻时就想去朝觐，却因父亲的阻拦未能如愿。从未造访穆罕默德先知陵墓及其出生地，成为他终生的遗憾。

一 知识与思想来源

青年时期及成年后的初期，弗迪奥都以学习为主，接受神学训练。除了在战争中作为领袖之外，“他对那个时代最大的贡献仍然是思想”^①。根据学者们，尤其是西方学者近几十年来对他作品的挖掘和整理，可以确定他是一个多产的作家，其作品有散文亦有诗歌。他对伊斯兰各学科有精深的理解，尤其在神学与教法学方面更有独到的见解。因为弗迪奥丰富的知识与思想，他的信徒尊称他为“舍胡”（老师）和“信士的长官”。他利用知识发动“吉哈德”武装运动，也同样利用这些知识发动争取人们心灵的“战争”。弗迪奥丰富的思想并非如他本人所说是“真主赐予的”，而是在特定的思想文化环境中刻苦学习得来的。目前至少可以确定他的思想来源有三个：家庭、他的启蒙导师及其他西非知名学者、西非之外伊斯兰历史上的穆斯林学者。从这三个来源可以看出，他思想的形成仍脱离不开当时西非“混合”伊斯兰教的社会背景。

弗迪奥的第一位导师是自己的父亲。关于他父母的情况，目前所知甚少，但毫无疑问的是，他出生在一个宗教世家。父亲也是当地小有名气的伊斯兰学者、伊斯兰教师，同时兼做书记员和清真寺伊玛目养家糊口。父亲教他读书写字，诵读《古兰经》。除此之外，关于他父亲的宗教背景所知不多。但无论如何，是父亲启蒙了他立志献身宗教事业的鸿愿，给了他最初的宗教思想的武装。弗迪奥以后对社会、宗教、政治的观察，都离不开父亲早年给他的这副“宗教”眼镜。

不过严格来说，他从父亲那里得到的只是伊斯兰教的“知识”，而非“思想”；只是伊斯兰教各学科的基本知识，而且这些宗教知识还是经过撒哈拉沙漠“过滤”了的、有鲜明西非特点的“混合”伊斯兰教知识。等到后来他真正有自己的“思想”以后，甚至反过来批评、反叛早年父亲传授

^① Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth; the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 116.

的“知识”，但是并不能因此否定家庭背景在他知识增长和思想成熟中的作用，并不能否定家庭背景应该作为他知识与思想的一个来源。

弗迪奥的知识与思想的另一个来源是除父亲之外真正意义上的启蒙导师。这里强调“真正意义上”的启蒙导师，是指真正的宗教思想的启蒙者。弗迪奥在具备了基本的宗教知识以后，根据伊斯兰教的游学传统，像其他众多求学者一样，到西非各地寻访名师。由此判断，他的启蒙导师肯定不止一位，弗迪奥的弟弟阿卜杜拉称，弗迪奥有几十位导师。比较著名且对他影响比较大的一位启蒙导师，是吉卜利勒·本·乌马尔长老（Jibril b. Umar）。乌马尔长老是一位教条式的、宗教热情极高的知名学者，用现在的词汇说，他是一位“复古主义者”。他是弗迪奥和阿卜杜拉共同的导师。他的观点以激进著称，如坚决反对“混合”伊斯兰教，抱怨许多人只是“口头上”信仰伊斯兰教，同时却伪善地继续着异教风俗和仪式。最令他难以接受的是他称之为“妇女裸体的丑行”（西非黑人的传统风俗，14世纪穆斯林旅行家伊本·白图泰对这种风俗曾有细致描述），批评她们不穿穆斯林的长衣，不戴面纱；当然还有包括在庆典、舞会等公共场所男女不分离的非伊斯兰行为。另外，他还批评有些自称穆斯林的人，擅自以自己的标准制定公共或私人场所的行为标准，而不是向权威学者咨询意见。他特别强调穆斯林学者在伊斯兰社会建设中的作用，声称自古以来宗教学者是伊斯兰教个人或社会道德的唯一裁决者，因为只有他们才可能正确地解释天启。弗迪奥从乌马尔身上继承了这种激进的观点，也反对“混合”伊斯兰教，强调恢复伊斯兰教的纯洁，这是他后来发动“吉哈德”运动的动力来源和理论基础之一。他多次在作品中表达乌马尔对自己的影响和对索克托国家的贡献，称其“实际上领导了索克托的革命……谢赫（指乌马尔）在苏丹地区发起对抗非伊斯兰教风俗的斗争，我们继承并完成了这一重任，若非如此的话，我怀疑我们是否被引上正途”^①。弗迪奥对乌马尔特别尊敬，在革命后期，他的观点从激进转向轻微缓和，导致与导师乌马尔产生分歧，虽然思想观点上不同，甚至二人展开口诛笔伐，但这并未影响他与导师的师徒之谊。他仍然非常尊敬这位导师的学术人格与学术思想。

^① S. S. Muhammad, "The Role of Scholars on the Jihad Leaders of the Sokoto Caliphate", 2004年7月23~25日在索克托召开的“纪念索克托哈里发国建立200周年学术研讨会”上发表的论文，第5页。

在18世纪末的西非，“混合”伊斯兰教盛行，在宗教折衷主义被众多穆斯林学者和普通穆斯林所接受的情况下，乌马尔的激进观点可谓独树一帜，犹如晴天霹雳，震醒了弗迪奥的革命意识，使他开始认真思考宗教与社会的关系，开始探寻伊斯兰教在西非的出路。因此，乌马尔是弗迪奥第一位真正意义上的“思想导师”，正是他将初出茅庐的弗迪奥领进伊斯兰学术的海洋，从而成长为驾轻就熟的思想舵手。

另外，当时的其他学者，如他的兄弟阿卜杜拉、他儿子贝洛，虽然在资历上都不如他成熟，但也对他的思想有一定的影响。这种影响主要发生在“吉哈德”运动期间。但是这种影响更多的是在战术战略领域，而不是在宗教思想领域，当然也不能完全排除宗教思想领域的影响，毕竟其他二位也是当时知识渊博的宗教学者。尽管这种观点已经有学者提出，弗迪奥到底在多大程度上受二位学者的影响，例如他后来的思想不如革命前激进，是否是受他们的影响，都不得而知。总之，这种观点还缺乏更令人信服的论证。^①

弗迪奥思想的第三个来源，则是伊斯兰世界历史上的著名思想家。作为宗教世家，他多方搜集伊斯兰学术作品，甚至建立了一个小型家庭图书馆。他走到哪里，也将图书馆带到哪里。在他的著作中，无数次引用知名学者的观点，并且强调他的思想与这些知名学者的紧密联系，一方面他强调这种联系是为了证明自己观点的正统性、正确性，另一方面点出了其思想来源。“弗迪奥经常提到的学者有：伊本·阿拉比、伊本·贾玛阿（Ibn Jama'a）、苏优提、安萨里、伊本·赫勒敦、伊本·阿拉发（Ibn Arafa）、马吉里（al-Maghili）等人。”^②弗迪奥对安萨里的思想非常熟悉，他甚至模仿安萨里的著作《宗教科学的复兴》（*magnun opus, ihya`ulum al-din*），给自己的著作取名《正统宗教的复兴》（*ihya al-sunna*）。

西非穆斯林学者中广泛流行着一系列马立克教法学权威的著作，这些权威著作长期以来对西非伊斯兰学说的发展功勋卓著。具体而言，弗迪奥

① S. S. Muhammad, “The Role of Scholars on the Jihad Leaders of the Sokoto Caliphate”, 2004年7月23~25日在索克托召开的“纪念索克托哈里发国建立200周年学术研讨会”上发表的论文，第2页。

② Mahmud Tukur, “Philosophy, Goals and Institutions of the Sokoto Caliphate Administration: A Preliminary Review”, *Nigerian Administration Research Project*, 1972, pp. 16 - 17.

受 15 世纪北非的神学家和法学家穆罕默德·本·阿卜杜·卡里姆·马吉里的著作影响最深。马吉里，著名的马立克教法学家。马吉里曾在撒哈拉和西苏丹的主要伊斯兰中心游历、传教和教书育人。他是伊斯兰中世纪到访过西非的为数不多的北非著名学者之一。马吉里到访过撒哈拉的埃尔、塔科达 (Takedda)，豪萨的卡齐纳和卡诺，最后是加奥和尼日尔。他的理论本质上属于马立克学派的基本思想。同时他也是一位苏非，有人认为正是他将伊斯兰神秘主义带到苏丹。弗迪奥大量引用马吉里的观点，他所教授的大部分内容，都是将马吉里伊斯兰教学说和社会理论，严格地应用到苏丹社会。但是有三个特别之处需要注意，这三点后来被弗迪奥拿来应用到自己的实践中。第一，“穆贾迪德”（信仰的革新者）在伊斯兰改革中的作用；第二，“混合”伊斯兰教中犯大罪者的地位与非信仰者的本质的问题；第三，腐败学者的问题，即这类学者贬低教育与伊斯兰实践的作用，贬低宗教权威的作用。在众多的理论问题中，这三个问题最为关键，关系到弗迪奥及其同道者的知识与态度，经常使他们陷入困惑，甚至有时在他们中间造成争论。因此，马吉里的思想在西苏丹有很大影响，16 世纪以来他的著作在西非流传较广，尤其是在政治思想方面，在弗迪奥所领导的改革运动及后来的建国方略中都可以看到马吉里思想的影子。弗迪奥思想中的许多层面都是对马吉里思想的继承与发展。马吉里的作品《王子们的责任》(Tajuddin fi ma yajib ala al-Mulk) 是一部讨论行政管理政治论著。弗迪奥的许多宗教政治思想就来源于这部作品，如索克托哈里发国的建立与治理等。据弗迪奥自己说，他的著作《兄弟之灯》(Siraj al-Ikhwan) 的主要思想来自于马吉里的作品。

不过，弗迪奥并非单纯地转述或模仿上述学者的思想，而是有自己的创新。他根据 19 世纪西非的社会环境和伊斯兰革命的需要，对别人的思想进行筛选、简化、改造，然后拿来为己所用。

二 弗迪奥的重要神学著作

学术界对弗迪奥思想的研究，主要的依据是“吉哈德”时代学者们留下的著作，如他的弟弟阿卜杜拉、儿子贝洛、女儿娜娜·阿斯玛、女婿吉达多·丹·拉马等人，当然最重要的研究资料还应当是弗迪奥本人的作

品。有学者统计，仅弗迪奥及其家庭中的这些学者，共留下的作品达400部之多。这些资料都是研究弗迪奥思想不可或缺的珍贵资料。

弗迪奥的作品主要可分为两类：第一类是综合性著作，通常理论性、学术性较强，这类著作多著于“吉哈德”运动之前；第二类是篇幅较短、论战性的著作，通常涉及新生伊斯兰国家建设中的特别问题，多写于“吉哈德”运动后。不过，这种分类也只是大略的分法。在他的所有著作中，总是可以清晰地看出他改革的思想。

他的首部重要著作《正统宗教的复兴》(*ihya al-sunna*)，全称是《正统宗教的复兴与改革派的灭亡》，写于“吉哈德”运动之前的宣教时期。本书可能完成于1793年，书名就是本书的主旨。在这部著作中，弗迪奥认为，向非洲文化靠拢的改革就是标新立异，破坏伊斯兰教的纯洁，是正统宗教的敌人。改革者将正统伊斯兰教与万物有灵论和非伊斯兰教的东西掺杂在一起，是在破坏伊斯兰教。在书的序言中，他说对普通穆斯林不应吹毛求疵，不必揭露他们的弱点，即使他们的行为有时不符合教法，也不应过度指责。相反，对某些重要的宗教或政治人物，则必须严格要求。《正统宗教的复兴》一书，涵盖了伊斯兰神学、法学，甚至还有部分苏非主义的内容，他将伊斯兰教中的每个议题，如礼拜、朝觐等都单列一章来阐述，每章都是先列出正统宗教的实践，再列出错误的行为，然后进行分析、比较和论证。该书最后一章为“总评”，他强调每位穆斯林都肩负学习宗教与传教的责任，而学者的罪过在于不将知识用于实践。总之，该书为一部深奥的学术专著，展示出他对伊斯兰神学与教法的驾轻就熟，与他后来的作品相比，本书更为沉稳、大气和内敛。

另一部“吉哈德”之前的重要著作《重要之事项》(*Masa'il muhimma*)，写于1802年，也就是迁居古杜(Gudu, 1804年2月)之前一年多写的。此书比《正统宗教的复兴》的理论性稍弱，已开始显现出他对当时现实问题关心的逐渐增多。例如，他讨论“希吉拉”和“吉哈德”的责任，这两个议题都是在当时穆斯林社区中非常紧迫的问题。他还对周围的某些特别现象予以谴责。因此，《重要之事项》类似于一个里程碑，标志着他从一位教师的学术态度，向一位活跃的改革者和复兴主义者态度的转变。

“吉哈德”运动临近尾声时，身居西法瓦(Sifawa)的弗迪奥再次拿起了笔，1815~1817年，身居萨篷嘎里(Sabon Gari, 索克托郊区)的弗迪

奥也写下了著作。这一时期的作品无疑留下了他对现实问题的深深忧虑。

“吉哈德”运动以后的主要作品为长篇巨制《对信仰者关于“希吉拉”必要性的阐释》(*Bayan wujub al-hijra 'ala al-'ibad*)，从一定程度上而言，他以后的许多作品都是这一作品的延伸。该书主要讨论“希吉拉”，即迁出非穆斯林统治者的地域，这个集伊斯兰教道德与法律于一身的重要问题。当时穆斯林意识到他们与非伊斯兰的世俗政权有冲突时，就应该考虑“希吉拉”的可能性。

该书共有63章（根据不同的抄本，章节数量稍有不同），以讨论“希吉拉”开始，然后围绕此问题所派生的议题，逻辑性地展开讨论。第一个议题是关于在迁居地建立伊斯兰伊玛目政权的必要性。接下来讨论“吉哈德”问题，这也是“希吉拉”的必然结果，论述了“吉哈德”的义务及其限度。然后讨论关于军事战略的议题，这是该书很有意思的一部分，再一次证实了该书所讨论的另一个主题：富拉尼领导人比他们的对手更富于战争艺术。下面各章详细地讨论了如下议题：如战利品和战俘的处理，与异教的敌人签署协议的原则，等等。接着是关于如何对被征服地区进行良好治理的部分。最后部分则是对早期伊斯兰历史的叙述，包括“希吉拉”理论和伊斯兰治理的原则。

《正统宗教的复兴》涉及的是个人灵魂拯救的问题，而《对信仰者关于“希吉拉”必要性的阐释》则是一部实用性的著作，讨论的是伊斯兰社区如何处理现实世界的实际事务。该书与当时豪萨社会环境的密切联系是显而易见的。从该书也可以清晰地感觉到作者对道德与法律公正的关注，他通过对神圣天启的阐释，告诉人们如何在他个人的道路及其伊斯兰社区的发展中，实现公正与正义。

弗迪奥的作品远不止上述这些，至少有上百部左右，具体数量目前还有争议。他的作品体裁多样，有散文，也有诗歌。同时，他还可以同时用三种语言——阿拉伯语、富尔贝语和豪萨语写作，因此其作品的受众面相当广泛，影响深远。

三 维护正统信仰，参与理论争论

西非的宗教文化背景的确也对弗迪奥对事、对人、对物的看法有重大

影响，在考察他的思想时，都不能离开这个特定的环境。例如，“鼓”与“击鼓”在西非的土著文化中是个再简单不过的习惯和传统，即使在现代社会中，击鼓的问题，也只限于艺术的方面，鼓只是个公众喜欢与否的艺术行为而已。但是在伊斯兰文化中则另有深意，弗迪奥在对待鼓的问题上付出的巨大精力和时间，是现代人难以想象的。他实际上是希望通过讨论“击鼓”问题，表明对“混合”伊斯兰教的态度，并寻求解决办法。鼓代表着非洲当地的传统，伊斯兰教与非洲传统之间存在着巨大的张力。“他面临一个重大决策：击鼓还是不击鼓，这是一个是否将鼓置于其中的神圣秩序问题”^①，是一个维护伊斯兰纯洁，还是向非洲传统屈服的问题。

弗迪奥作为伊斯兰神学家，关注的理论问题甚为广泛，从正统信仰，到苏非主义，再到瓦哈比主义，都在他的思考范围之内。不过，从他的作品中，可以看出有三个理论问题让他颇费心思，他一直在寻找这些问题的答案，并围绕这三个问题与当时的学者产生争论。这三个问题是：第一，关于革新者的理论；第二，“罪者”（Sinners）的地位与“非信仰者”（unbelief）的本质问题；第三，关于宗教学者无知、无能与腐败的问题。下面依次讨论他对这三个议题的看法。

第一，关于革新者的理论。伊斯兰教中“革新者”的理论是与“马赫迪”理论和“末日审判”的理论联系在一起的。按伊斯兰教的规定，不同的时间段对应不同的宗教理论：每百年有一位“革新者”，每千年有一位“马赫迪”，最后才是“末日审判”。

这与马吉里关于革新者的理论并无任何区别，弗迪奥在《兄弟之灯》中说：“因此，在每个世纪之初，真主都会给人类派遣一位博学之士，来革新信仰。每个世纪的这位博学之士的特性必须是：他弘扬公正，禁止谬误，秉公执法，改革人间事务，帮助真理战胜邪恶，镇压压迫者。这是这位博学之士与同时代其他博学者的不同之处。”^②正统穆斯林认为，马赫迪的到来预示着“时代的结束”。他将驱逐之前反对救世主的人，将公正地

① Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 118.

② Mervyn Hiskett, "An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth Century", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXV, 3, 1962, p. 584.

统治一千年，直到“末日审判”的到来。马吉里所谈到的博学之士，或革新者，只不过是马赫迪的先行者，他们每个世纪降临一位，直到最后一位，即马赫迪的出现。

在苏丹地区，关于伟大的“穆贾迪德”降临，将作为哈里发统治西苏丹地区的预言经常出现。18~19世纪之交，伊斯兰世界陷入混乱与困惑，共同酝酿出一种渴望革新者莅临的氛围，在这种情况下，人们自然会将“穆贾迪德”与当时的宗教风云人物弗迪奥联系起来。而弗迪奥本人也在非常认真地思考这个问题，他在确定自己是否为马赫迪的问题上不置可否。弗迪奥的作品，包括阿拉伯语作品及豪萨方言作品，都多次提到这一理论。他本人也或明确地或隐晦地认为自己就是那位最后的革新者。在他认为自己是“时代革新者”的同时，他并不自认为是马赫迪，尽管早期他似乎曾发表过声明，可以解释为他认可这种声明。不过后来他否认这类所有的暗示。尽管如此，他的一些支持者仍坚持认为，他就是马赫迪。这让他很难堪，他因此写出一些短诗，描述真正的马赫迪被认可的方法，并禁止人们继续坚持这种错误想法。如他在名为《马赫迪》的诗歌中说：

啊！艾哈迈德的社区，听着，
我的歌，为我们描述马赫迪是位什么样的人，
啊！遵守逊奈的人们，听着，
我的歌，为我们列举马赫迪的外表特征，
我祈祷，倾听以前的描述，
这是传统中对马赫迪的描述，
至于马赫迪的身躯，那是光明之一……

因此，传统中对马赫迪的描述，
他已被授予阿拉伯之目，以及他们光辉的身躯，
因此这是传统中对马赫迪的描述，
并且，马赫迪拥有突出的前额和光头，
这就是传统中对马赫迪的描述，
他的面庞也像珍珠一样闪光，
这就是传统中对马赫迪的描述，

马赫迪的鼻子平直美观，
这就是传统中对马赫迪的描述。^①

在否认自己是马赫迪后，在同一首诗中他继续说：

不要再为我而撒谎，不要再将我当作马赫迪。^②

而在另一首诗中，他对伊斯兰理论中关于马赫迪降临的主要观点进行了总结：

因此，马赫迪将统治所有土地，
整个地球都将在他的管理之下，
的确，他将与尔撒汇合，
他将杀掉反对救世主的人，他们是魔鬼的朋友，
的确，尔撒将会与伊玛目的官员一起礼拜，尔撒是领拜者，
他将是马赫迪的首相……^③

这首诗写于1814年，即他去世前三年。虽然弗迪奥最终否认自己是马赫迪，他似乎并不认为马赫迪的降临是遥远的事情。他在另一首豪萨语诗歌中告诉人们，在马赫迪即将降临之时如何作为。他说，其中之一就是伊斯兰社会要完全与非信仰者脱离关系，即必须保持伊斯兰社会的封闭性，穆斯林生活的范围仅限于“军事堡垒”之内。他与当时伊斯兰世界的许多其他穆斯林一样，将马赫迪的降临视为解决伊斯兰社会棘手问题的一种手段。他在这首诗中评论自己的到来：“是为了解决这个混乱时代的困惑。”弗迪奥关于马赫迪的说教让豪萨人浮想联翩。这首诗及其他作品中关于马

① 转引自 Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 123.

② 转引自 Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 123.

③ 转引自 Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 123.

赫迪的信息，一代代传下去。一旦社会遇到天灾人祸，人们总认为马赫迪即将降临，末日也已临近。因此，尼日利亚北部的穆斯林就是这样解释英国人的到来。在他们看来社会的困惑和动乱，这都是世界末日来临之前的征兆。之前，他们将弗迪奥视作权威，他相信世界末日就在眼前，并反复强调马赫迪会解决这一世界性的问题。

弗迪奥为何如此关心马赫迪和“革新者”的问题？他自认为被真主选中来领导西苏丹伊斯兰教，真主之手已经触摸过他，对此他深信不疑。关于“革新者”的理论给他的思想与信仰提供了显而易见的诠释，不过弗迪奥关心这个问题当然还有其他的原因。所有这些思想的背后是他对即将到来的变革的预见。世纪之末总是伊斯兰思想的激荡时期，因此他自然认为现在是推翻旧秩序，建立新秩序的最佳时刻。革新者的理论成为发动理论攻击的合适选择，为革命提供了基本原理。不过事情远非如此。弗迪奥认为“吉哈德”并非变革的结束，相反，只是一系列可怕的变革的开始。他清楚地表明过，他期待着“马赫迪”揭开混乱时代的序幕。他无疑认为世界的发展已经脱离了正轨，他在豪萨的改革只不过是权宜之计而已。人类已经走到了不可救药的地步，只有将希望寄托在最终的太平盛世，他已预见一系列变革正以前所未有的速度向他奔来。直到临死之时，他的这种预见都未改变。因此他承担起他的神圣责任，那就是为马赫迪的到来做准备。当然这就排除了他本人是马赫迪的可能。

第二，关于“罪者”（sinners）的地位与“非信仰者”的本质问题。弗迪奥关心的第二个重要问题是“罪者”的地位与“非信仰者”的本质问题，这也是数百年前困扰着马吉里的问题。在马吉里看来，公开地攻击伊斯兰教的罪行不足以将其定为“非信仰者”，除非此人的罪行明确无误地含有“非信仰者”的行为，而非仅仅不遵守伊斯兰教法的行为。他认为，像臭名昭著的桑海国王苏尼·阿里这样的人，才可确定为“非信仰者”。事实上，由于缺少对不遵守伊斯兰教法和“非信仰者”的行为的具体定义，马吉里的决断就成为一个客观的标准。其实际的效果将是，可以将任何一位穆斯林确定为“非信仰者”，使其成为“吉哈德”目标——这对希望发动革命的人来说乃是一个信手拈来的便利工具。在“吉哈德”发动之前，围绕这个问题的争论越来越多，当地的宗教学者也显然各执一词。弗迪奥在《兄弟之灯》中批评以他的启蒙导师乌马尔为首的“第三派”将不

遵守教法者定为非穆斯林太过随意。“第三派”认为不遵守教法者因为犯下了道德罪过，如身边的女人不戴面纱、不实行男女隔离、剥夺孤儿的权利、娶超过四位妻子等，都可以定为“非信仰者”。弗迪奥认为这些人的观点是错误的，即使这些不法行为遭到学者的公议所禁止，也不能因此将他们定为“非信仰者”，因为正统派的公议认为穆斯林不能因为不遵守教法而被革除教籍。^①弗迪奥对导师非常尊敬，不过他认为乌马尔的神学观点游移不定，因此对他的批评也直言不讳。他的导师吉卜利勒·本·乌马尔是一位权威人物，他曾两次朝觐，到过埃及，必定也曾跟当时知名的神学家学习过。他的观点显然在豪萨的学者中就不遵教法者与“非信仰者”之间的区别问题激起了争论。不难理解在当时伊斯兰教与万物有灵论仍不断斗争的情况下，这一争论会在豪萨社会中产生的极大反响。

弗迪奥在《兄弟之灯》中对他自己的立场给予了一个简短的说明：

前面我已证明，任何人否认伊斯兰教中的信条，嘲笑伊斯兰教，或者将伊斯兰的因素与“非信仰者”的因素相混合，即使此人也履行伊斯兰功课，仍是一位不折不扣的“非信仰者”。这是穆斯林与异教徒的区别。但是，对于将伊斯兰因素与具有改革意味的“非信仰者”和“罪行”的因素混合在一起的人，根据正统伊斯兰教的公议理论，他们并非异教徒。

……

……根据伊斯兰社会的公议，穆斯林个人不能因“罪”而被称为“非信仰者”。确定一个人是否为“非信仰者”是一个传统问题，其根源于伊斯兰的天启法律：公议中没有智力自由发挥的余地，也无任何可以类比的余地。实际上，确定其他人为“非信仰者”的行为本身也沾染了“非信仰者”的思想，这种行为总体上对穆斯林社会有害。同样，一旦经典或传统中明确地规定了涉案人的忠诚有问题，或者穆斯林的公议已决定其为“非信仰者”的行为，这种情况下却未能确定这些人为“非信仰者”，这本身也是一种“非信仰者”行为。再者，在穆斯

^① 弗迪奥：《兄弟之灯》，见“An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth Century”，*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXV, 3, 1962, p. 588。

林中有一种共同观点，即言论和行为也会构成“非信仰者”的行为——不是出于言论和行为本身，而是出于言论与行为的伴随物……^①

师徒二人争论的关键在于，正统观点完全拒绝任何个人基于理性和类比的解释，坚持依靠天启和知名学者的权威。不过他继续说，学者可以在法律的解释上有不同看法。这正是争论的原因。

弗迪奥并非只与以吉卜利勒·本·乌马尔长老为代表的“第三派”有分歧，还有另外更为极端的一派，全然否认在苏丹诸国有“非信仰”现象的存在，弗迪奥认为这一观点也被误解了。“罪”与“非信”的关系问题是伊斯兰历史上著名的命题，围绕这个命题的辩论古已有之，从未停过，原因在于它不仅仅是个理论问题，更是个现实问题。政治操作者可用“非信仰者”的名义置政敌于死地。整个“非信仰”问题对富拉尼改革者所处的局势而言至关重要，这不仅是因为“非信仰”问题在个人拯救中的重要作用，还因为它关涉“吉哈德”的正当性。反叛者是否可被认定为叛教者，或不遵教法的穆斯林，这个问题让弗迪奥甚为困扰，也成为何为“非信仰”这个大问题的一个特例。但总体而言，弗迪奥在这个问题上的立场还是比较“客观”和正统的，他认为应严格区分违反教法之“罪”与反宗教之“罪”，不能轻易地将穆斯林定为“非信仰者”。

弗迪奥重点关注的第三个问题是关于宗教学者无知、无能与腐败的问题。这是一个更为现实的命题。弗迪奥经常批评当时的伪学者和腐败学者。这些人是政治家为肮脏的目的而豢养的工具，一旦政治家想做些自私自利的事情，就召集学者们咨询和论证，为自私行为的合法性寻求论证。这些学者的共同特点是：他们不懂阿拉伯语，只了解居住在城镇中的阿拉伯人的一些简单用语，且不能正确使用，中间还夹杂着大量的非阿拉伯语成分，所以他们不能理解真正学者们的思想。在弗迪奥看来，这些人极其无知、不负责任且贪婪无度，无知而不思进取，沉溺于对信仰的自我解说。关于伪学者和腐败学者，这的确是当时西非伊斯兰社会中的一个问

^① 转引自 Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, pp. 126 - 127。

题，且并非仅是理论上的争论。“混合”伊斯兰教似乎是这种争吵和不愿接受正统信仰的天然原因。从弗迪奥作品的某些段落中可以推断出争论的本质。如，在《兄弟之灯》中，他讨论击鼓是否合法的问题。击鼓是非洲的古老传统，很难消亡。他引用大量证据证明：除为军事日的外，根据马立克教法，击鼓是非法的。他还引用了其他有同样观点的教法学者的意见。他不厌其烦地搜集依据加以论证，说明“混合”伊斯兰教的捍卫者也绝非沉默不语。他们也善于运用权威观点来捍卫他们深为得意的妥协，以致弗迪奥不得不极力反驳。

这种不学无术者及其肆无忌惮的观点让弗迪奥不胜其烦。弗迪奥认为这些人威胁正统宗教所依赖的宗教阐释上的微妙平衡。不过还有另外更直接的原因。腐败的学者是“混合”伊斯兰教的合作者与传播者，以弗迪奥为代表的改革者对他们厌恶至极。正是他们给迷信的农民和放纵的宫廷人员提供便捷之道，使他们享受伊斯兰教好处的同时，却不必牺牲古老而熟悉的生活方式。这些人为混合主义诡辩，对“逊奈”的消弭视而不见，并且他们威胁真正的伊斯兰文化精英的主导地位。这些真正的学者都经过对伊斯兰学识的艰苦修习，胜任对经典的解释。这些真正的文化精英是改革集团的中流砥柱和联合力量。因此，弗迪奥并非仅仅为自己的神学主张而辩护，他也旨在摧毁对方的信誉及力量。

18~19世纪之交豪萨地区穆斯林知识界在观点上有分歧，神学主张上有争论。这种争论表明，伊斯兰教事实上已经在知识界站稳脚跟，不过总体上，这里的伊斯兰教仍是“混合”伊斯兰教，学者们因其对“混合”伊斯兰教的态度不同而分为两派。一派是以吉卜利勒·本·乌马尔长老为代表的主张打破传统旧习的理论。弗迪奥属于这一派，他与吉卜利勒·本·乌马尔的争论只属于派别内部的争论。另一派则是捍卫既成事实的妥协派。后者几乎理所当然的是那些因个人利益而居于“黑贝”宫廷的学者。他们仍保持对原有主人的忠诚。通过弗迪奥对争论的记述，以及阿卜杜拉·本·穆罕默德诸多关于理论方面个人阐释的评论，我们可以大致看清这些人的治学方法、争论之点、政治主张。在这种背景下，弗迪奥及其同道以改革者的面目出现；不过中间派则既反对吉卜利勒的极端主张，也不同意妥协派的息事宁人。弗迪奥的个人观点逐渐接近于吉卜利勒，但是他的主张并无狂热的成分，也无超越正统伊斯兰教的地方。

关于这三个具体问题的辩论，可以清晰地看出弗迪奥在“天启”与理性，正统与异端、伊斯兰传统与非洲习惯、反改革派与“混合”伊斯兰教之间的立场与选择。理解他的思想，必须理解他所身处其中的教育体系，孕育当时文化的知识背景，以及他们的信仰体系及世界观所依赖的基本前提。弗迪奥生于公元18世纪下半叶（伊斯兰教历的12世纪），他主要是一位形而上学式的学者，不完全是实用主义者。在他眼中，真理并非来自对实际现象的观察，而是应该与既有权威理论相一致。他们的理论也是建立在神圣权威基础之上的。在弗迪奥之前，伊斯兰世界并没有像欧洲那样发生过启蒙运动，不过这并不意味着弗迪奥所熟知的知识环境中完全没有理性与探索精神。在他所生活的环境中，从伊斯兰世界传播过来的思想在激烈交锋，使他处在知识的与意识形态的紧张的对抗当中。但是，他的理论前提仍然建立在形而上学与《古兰经》启示的结合上；在理性与信仰当中，是神学而非科学与客观居于最高处。他也许曾经怀疑过宗教的诠释，不过这种怀疑也只限定在经典与权威的范围内。权威著作中的启示真理仍不可违抗，不能理解的事情为宗教性的神圣秘密。在他的理论框架中，当然也有理性，不过在弗迪奥心中理性并非人类的力量与伟大的钥匙。如果处理不好，理性可能成为潜在的破坏力量，摧毁精心建立于《古兰经》诠释学基础之上的真理框架。因此，弗迪奥也一直在精心地维护着伊斯兰教的正统理论框架。

四 苏非主义

弗迪奥与苏非主义的关系比较复杂。他青年时期曾经对不少的苏非教团感兴趣，似乎加入过至少两个以上的教团，因此早年他到底属于哪个苏非教团，答案并不清晰。他明确接受并自认为是一位卡迪里苏非教团的导师，始自1812年。此后他的卡迪里苏非主义倾向才逐渐明显起来。他的导师吉卜利勒·本·乌马尔是卡迪里教团的苏非长老，早年弗迪奥必定受其影响。他写于1794年的作品中，有关于他梦见卡迪里教团的创始人卡迪尔·吉拉尼的叙述。在“吉哈德”运动及索克托帝国的前半期，卡迪里教团并不是作为一个具体的组织存在，只是在19世纪后期，在提加尼教团的竞争与影响下，卡迪里教团在尼日利亚北部才日益成形，显现出明确的组织化。

尽管弗迪奥与卡迪里苏非主义的关系算不上密切，但是，他有明显的

苏非主义倾向，如他经常隐修读书，不喜欢参与公开活动；曾自述梦见卡迪尔·吉拉尼；本人很少参与武装斗争；在某些方面与瓦哈比思想对抗；认为相信圣人显示奇迹的能力是一种义务；等等。他的著作中也有一些苏非思想方面的表述。他的苏非主义倾向逐步加强，直到他去世的前五年，终于明确地表示加入卡迪里教团。

因此，只能说弗迪奥有苏非主义或者卡迪里苏非主义的倾向，如果认为他有非常系统的卡迪里苏非主义思想，显然非常勉强，在研究弗迪奥的权威学者的著作中，也找不到有关他苏非思想比较系统完整的表述。在崔明翰的《西非伊斯兰教史》和《西非伊斯兰教》中，在尼赫米亚·莱扶济昂和派沃斯主编的《非洲伊斯兰教史》中都没有说明弗迪奥的苏非思想。因此关于弗迪奥的苏非思想到底发展到何种程度，仍缺乏资料。目前唯一能够比较确定的一点是，根据弗迪奥的卡迪里教团与提加尼教团在当时斗争的需要，针对提加尼教团比较重视个人行动在苏非精神进阶中的作用，弗迪奥特别提出重视知识，而非仅仅是行动在苏非个人精神进阶中的作用。他强调，作为一个苏非，应该将知识放在重要地位，不断充实自己，成为一位“知识苏非”，是每一位卡迪里苏非的义务。因此，相对于提加尼教团重行为而轻视知识的苏非主义而言，豪萨地区的卡迪里苏非主义被众多当代西方学者称为“精英苏非主义”。

弗迪奥作为一位苏非圣人，是后来索克托的宗教—政治家根据帝国发展的需要，故意将他“圣人化”，也就是“封圣”的结果，目的是发挥“苏非忠诚”在社会政治生活的作用。卡迪里教团“与弗迪奥的名字及其历史的联系如此紧密，以至于必定认为教团的发展与传播是受弗迪奥生活经历及其去世后圣人化的过程所推动”^①。我们现在所看到的弗迪奥的苏非形象及其苏非思想，绝非其生前的真实形象与思想，而很大程度上是后人的臆造。尽管弗迪奥坚信苏非主义，并身体力行进行隐修，但是他的苏非思想非常简单，现在所论及的他那复杂的苏非主义学说，多半是索克托国家后来的学者的“无私奉献”和“添砖加瓦”所致。因此从这个意义上说，讨论弗迪奥本人的苏非思想，基本上是一个伪命题。

^① Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 162.

五 对瓦哈比主义的态度

瓦哈比主义是18世纪席卷伊斯兰世界的一股巨大思潮。公元13世纪，伊斯兰教早期的简朴特色在伊斯兰文学、制度、教义等方面的巨大累积下已荡然无存。在神学理论及社会治理方面，伊斯兰社会变得越来越复杂，同时也越来越懒散，缺乏思想与精神。不过，其间仍不乏某些思想家及改革家持续不断地回溯先知及早期哈里发时代，将当时的社会看作他们期望回归的理想社会。1747~1812年，第一个瓦哈比政权在阿拉伯半岛兴起，以阿卜杜·瓦哈布的理论为立国的思想基础。瓦哈布是一位激进的原教旨主义者和好战者，他的追随者成功地打败垂死的土耳其政权对阿拉伯半岛的控制，建立了新国家，试图以新生的沙特王国为基础实现瓦哈布的理想。瓦哈比主义者极端严酷，凡是不符合《古兰经》与先知穆罕默德实践的，他们都将其摧毁殆尽。因此，许多曾经广泛传播并被神学家和普通百姓接受的风俗与观点，如对圣人和圣墓的崇拜，都被断然禁止。因为沙特国家拥有伊斯兰教的圣地麦加，他们的观点也因此通过前来朝觐的穆斯林迅速地传遍整个伊斯兰世界，包括弗迪奥在内的豪萨学者不可能置身事外。

豪萨的改革者当然并非瓦哈比主义者，这可以从他们的若干宗教主张中清晰地看出来。如瓦哈比主义者谴责圣人崇拜，否认圣人有显示奇迹的能力，弗迪奥则坚持认为相信圣人显示奇迹的能力是一种宗教义务。同时，在他们固有的思想中，根本不支持瓦哈比派的原教旨主义。不过这并非意味着知识界完全没有瓦哈比思想的成分。吉卜利勒·本·乌马尔长老在两次到阿拉伯半岛朝觐期间，必定熟知瓦哈比的思想，及其对这种思想的反对意见。因为他是一位苏非，当然不可能全盘接受瓦哈比主义。但是他对瓦哈比思想的反应有些犹豫的地方，后来他对“‘罪’等同于‘非信仰’”观点的执著坚守当然也与瓦哈比主义类似。因此，在未全部接受瓦哈比主义的情况下，他可能接受了其中的这一方面，并在豪萨的支持者中广泛宣传。不过他并未让所有人都接受他的观点，更多的温和派和富拉尼正统改革派最终取胜。也有可能更早的伊斯兰极端主义派别——哈瓦利吉派，仍在苏丹地区生存，这也有助于像吉卜利勒·本·乌马尔这种突破传

统态度的形成。不过，对于哈瓦利吉派——不管怎么说该派的思想与瓦哈比派有许多相同之处——在18世纪末至19世纪初在豪萨地区的存在，仍缺乏足够的证据。

至于弗迪奥本人对这一问题的看法，从西方学者对弗迪奥本人著作的挖掘来看，资料相当丰富。他不像吉卜利勒长老那样对瓦哈比激进思想抱有好感（虽说他后来更倾向于吉卜利勒），在瓦哈比思想的冲击面前，他更关心如何捍卫正统宗教（包括某些苏非主义）的信条。他认识到类似“禁止圣墓崇拜”这种破坏性信条对正统宗教和苏非主义所带来的威胁，他也明白，没有圣墓崇拜就没有苏非教团，圣墓崇拜是教团汲取力量的源泉。他也许经常性地对打破传统的思想和伊斯兰极端主义作些妥协，不过相对于瓦哈比思想而言，他常驻于心的必定仍是对正统宗教的坚守。伊斯兰教正统是左右他所思所言的关键。

六 关于伊斯兰国家治理的思想

中世纪，伊斯兰教的宗教与政治是统一的，政治思想是宗教思想的一部分。弗迪奥发起的宗教运动，同时也是一次政治运动，他建立了索克托哈里发帝国，必须面对如何治理的问题。在参考伊斯兰政治传统的基础上，弗迪奥为索克托作为一个单独的伊斯兰国家，由单独的哈里发治理，寻找宗教上的依据和合法性。

在伊斯兰教的最初两个世纪中，整个伊斯兰帝国由一个中央权威统治，即哈里发。哈里发先是驻在阿拉伯半岛的麦地那，然后是叙利亚大马士革的倭马亚王朝，最后是在现今伊拉克巴格达的阿拔斯王朝。他们坚持认为这与先知所建立的实践是一致的，因此也是伊斯兰政府的正确形式。但是，在阿拔斯王朝期间，及其最终于1258年在蒙古入侵者摧毁之前，伊斯兰帝国分裂为许多独立的国家或酋长国，单一的中央哈里发国家越来越名不副实。教法学家们不得不面对现实，试图用伊斯兰教法的理论解释社会现实，他们进一步作理论上的阐发，声称只要彼此之间在空间距离上是分离的，可以同时有多个哈里发或伊玛目（伊玛目与哈里发在制度层面上是同义词）。他们还进一步阐发出一种补充理论：如果伊斯兰社会太过庞大而难以由单一的统治者控制，哈里发的代理人可以代理权力进行统治。

大多数穆斯林接受了这种妥协理论，但是极端复古主义者，包括近来的瓦哈比主义者，不同意这种理论。他们尤其反对官僚等级制度，因为在《古兰经》及先知的实践中都没有先例。但是有一点双方都能接受——所有伊斯兰社会应该都有一个领袖。

这一点对弗迪奥来说最为重要。豪萨的伊斯兰社会，处在断断续续的独裁者治理之下，处于分裂状态，既无中央哈里发，也无伊斯兰教法权威。这正是弗迪奥及其追随者不满与期望改革的一个主要原因。但是，弗迪奥与其他伊斯兰改革者一样，也指出当前伊斯兰社会中的许多不一致之处。他也追溯到四大哈里发时代简朴的理想社会。他们的实际主张，并不是早期伊斯兰教的简单家长式制度。阿拔斯王朝及以后的教法学家们，试图将伊斯兰中世纪的全部实践和制度合法化。他们接受了多个伊玛目的理论。弗迪奥不但在著作中表示接受多个伊玛目的理论，还建立索克托哈里发国家，以取代其他对伊斯兰教权威表示忠诚的制度形式。同时，索克托国家仍对麦加的谢里夫或奥斯曼土耳其的大波尔特（Sublime Porte）表示臣服的姿态，虽然这种忠诚的表示只是名义上的。弗迪奥认为，索克托统治者的这种做法，基于如下的理论：

……同时有多个伊玛目不合法……根据学者们的一致意见，除非彼此相距遥远……本案中，多个伊玛目同时存在是合法的，这是为了保障人民的权力，及其法律不被忽视。^①

“学者们的一致意见”一句对理解他们的制度设想及其来源非常重要。“学者们的一致意见”经常出现在他们的作品中，作为理论的、法律和制度观点的权威或前提。它本质上是一种折衷的理论，是为了抵消完全依靠《古兰经》和逊奈权威所产生的限制作用而将其引入伊斯兰教。其理论含义是，一旦为某个理论的、制度或法律的问题找到答案，且被几代学者广泛接受，那么这种解决办法将成为法律，对整个伊斯兰社会有制约作用。正是对“公议”的应用，改革者能够将阿拔斯王朝的管理制度和以后

^① 节选自弗迪奥的《法官之灯》（*Diya al-hukkam*）第二章第二节，本文转引自 Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 145。

的法学家的案例应用到自己的实践中。也正是他们对“公议”的依赖，表明弗迪奥并非真正的伊斯兰极端主义者。而瓦哈比派作为18~19世纪原教旨主义的旗手，则极力批驳“公议”，认为它是一项罪恶的改革，在《古兰经》和圣训中都无法找到根据。

弗迪奥认为豪萨“距离太远”，必须将权威代理作为他建立豪萨帝国的理论基础。他的理论要点是：伊斯兰社会有义务避免“非信者”的风俗与实践，完成这项义务的方法是任命一位最高的“信士的长官”，其任务是“在不可能万事亲历亲为的情况下，任命某人代他治理城市”^①。他进一步解释说：“信士的长官”的管辖区域应分为若干省份，应任命各省长官“负责全局事务……或具体事务”^②。由此，素丹或埃米尔将承担省级的各种管理责任，他们最终对最高长官负责，最高长官就是理所当然的哈里发。关于法律问题，最高长官必须任命一位“卡迪”（宗教法官）“留守身边，负责监督下属法官的判决”^③。接着他指出“维齐尔”（相当于国务总理和伊斯兰内政首脑）一职的重要性——“维齐尔”在家长制时期并不存在，它是阿拔斯王朝的发明——他认为“值得信仰的‘维齐尔’可以唤醒睡觉的官员，使失明的官员重见光明，使失忆的官员恢复记忆”^④。他解释道：“政府的第二号人物是法官，受谴责者应接受谴责……”^⑤；三号人物是“警察总长，为弱者伸张正义”^⑥；四号人物是税务官，“履行义务，不欺压百姓……”^⑦。值得注意的是，在伊斯兰教的法律体系中，有强烈的司法与行政分离的传统，弗迪奥及其同僚都精心地强调实施司法与行政分离

① 节选自弗迪奥的《政治之书》（*Kitab al-farq*），本文转引自 M. Hiskett, *Bulletin of Oriental and African Studies*, XXIII, 3, 1960, p. 570f.

② 节选自弗迪奥的《政治之书》，本文转引自 M. Hiskett, *Bulletin of Oriental and African Studies*, XXIII, 3, 1960, p. 570f.

③ 节选自弗迪奥的《政治之书》，本文转引自 M. Hiskett, *Bulletin of Oriental and African Studies*, XXIII, 3, 1960, p. 570f.

④ 节选自弗迪奥的《政治之书》，本文转引自 M. Hiskett, *Bulletin of Oriental and African Studies*, XXIII, 3, 1960, p. 570f.

⑤ 节选自弗迪奥的《政治之书》，本文转引自 M. Hiskett, *Bulletin of Oriental and African Studies*, XXIII, 3, 1960, p. 570f.

⑥ 节选自弗迪奥的《政治之书》，本文转引自 M. Hiskett, *Bulletin of Oriental and African Studies*, XXIII, 3, 1960, p. 570f.

⑦ 节选自弗迪奥的《政治之书》，本文转引自 M. Hiskett, *Bulletin of Oriental and African Studies*, XXIII, 3, 1960, p. 570f.

的重要性。这就是弗迪奥有关伊斯兰政府的总理论。随着时间的推移，政治现实越来越复杂，索克托帝国的行政管理在细节上脱离了弗迪奥所制定的模式，但是伊斯兰教的本质特征并未遭受严重威胁，即伊玛目国家的权力最终掌握在中央，中央根据伊斯兰教法掌握立法权与司法权，虽然有时其权力的行使并非完美无缺。即使在最后关头，伊玛目国家与“黑贝”国家的宗派主义和松散的制度相比，其伊斯兰教特征仍清晰地保留下来。后来的英殖民主义几乎原封不动地保留了豪萨的伊斯兰制度，从一个侧面说明这套制度的合理性与适用性。

索克托帝国政府政治中另一个重要的因素是宗教学者的地位与作用，即作为穆斯林知识阶层的毛拉们在其中的作用。弗迪奥不断地坚持这一阶层在建立与维持索克托乃至整个帝国各省的合法性与公共道德中的作用。他的观点在《对信仰者关于“希吉拉”必要性的阐释》一书中有所表达，他强调“上层阶级”，即统治阶层，应该与学者们维持良好的关系，并接受他们观点的指导；他强调哈里发有责任让所有下属官员尊重学者。这些原则一直都是索克托立国的指导原则。弗迪奥不但理解宗教学者在维护伊斯兰教传统中至关重要，更理解他们在维护伊斯兰道德，从而维护帝国政权的合法性，维持帝国生存的关键作用。学者们的道德劝诫有助于抵消各省统治者贬斥伊斯兰教法的倾向，有助于维持封建帝国的内在凝聚力。只要索克托统治集团能够得到宗教学者的支持，他们的作品就是中央权威最有力的发言人。同样，各省或各区的埃米尔或总督也发现，当地宗教学者的支持对维护其权威至关重要。因此，作为“吉哈德”运动和索克托帝国建立的结果，宗教学者永远成为更广阔社会中的精英阶层，远比“黑贝”国家时代的作用更为重要。

小 结

弗迪奥专注于伊斯兰教形而上的研究，同时他也是位宗教—政治学者，他的知识建立在旧世界的基础之上。他是一位热情而正统的马立克教法学派神学家。作为一位知识分子，他担心一旦当时有限的知识界拒绝宗教权威，进而产生怀疑，会产生对宗教的破坏作用。尽管他成长为一位活跃的改革家，与同时代的其他改革者相比，他的思想与学说仍属温和。具

体而言，他是一位有苏非主义倾向的正统的伊斯兰神学家，苏非主义主要表现在他生命的后期，虽然他的苏非主义思想并不系统和复杂。他兴趣广泛，涉及伊斯兰理论的广阔领域，但是对他本人及他所处的伊斯兰社会而言，最为重要的有三方面：第一，关于马赫迪及正确理解马赫迪显现的迹象问题；第二，关于“混合”伊斯兰教背景下“信”与“非信”的本质这个棘手问题，以及与此相关的“吉哈德”正当性问题；第三，伪学者问题，以及他本人希望规范苏丹地区意识形态与理论领域的混乱状态问题。在他的生命即将终结时，甚至在“吉哈德”运动胜利后，这些兼具理论与现实意义的问题仍在困扰着他。对第一个问题，他态度摇摆不定，在决定自己是否为马赫迪的问题上犹豫不决，甚至在第二个问题上，态度也不太清晰。苏非主义并非他理论研究的重点，他在这方面的思想也并不成熟，他的“圣人”地位乃后人所封。关于瓦哈比思想，弗迪奥的态度基本上以防御为主，这显示出他作为一个正统学者和后期作为苏非学者的立场。

弗迪奥的宗教政治理论，并无多少创新之处，基本上是对“多个伊玛目”理论和“公议”的继承，但在具体的治理措施上，则又有所不同。“道德治国”是弗迪奥政治理论的另一项重要内容，他关注宗教学者阶层在维护伊斯兰道德与政治统一的巨大作用，精心维护他们的宗教政治地位，同时也是维护伊斯兰国家的权威。

论豪萨“吉哈德”运动对 西非伊斯兰教的影响

18~19世纪之交，在豪萨地区，也就是现在的尼日利亚北部，发生了一次以伊斯兰教为旗帜的革命运动。这次运动对豪萨地区后来的历史产生了深刻的影响。处在运动中心位置的是一位名叫舍胡·奥斯曼·丹·弗迪奥的人。“舍胡·奥斯曼·丹·弗迪奥”是他的豪萨语名字，意思是“长老奥斯曼是弗迪奥的儿子”。他领导的这次运动，或者说成功的“吉哈德”运动，是为了改革豪萨地区的伊斯兰教。这次运动给豪萨乃至西部非洲社会的各个层面都带来重大变革，本文只尝试讨论这次运动对西非伊斯兰教的影响。

一 “吉哈德”运动后，西非的伊斯兰教 中心转移到豪萨地区

弗迪奥发起这次“吉哈德”之前，西非的伊斯兰教中心不在豪萨地区，而是在豪萨以西大西洋沿岸的塞内加尔地区和尼日尔河湾地区，也就是现在的塞内加尔、冈比亚和马里等国，甚至豪萨以东的博尔诺地区，即现在的乍得共和国，其伊斯兰化的发展程度也比豪萨要高得多。19世纪之前豪萨之所以长时期处于西非伊斯兰教的凹地之中，与它在西非的地理位置和伊斯兰教早期向西非传播的路径密切相关。

19世纪之前，由于巨大的撒哈拉沙漠这个难以逾越的障碍，伊斯兰教向西非传播有两条线路，一是沿沙漠西部的商路传播到塞内加尔河流域和尼日尔河湾地区，这是自北向南的路线；二是自东向西的路线，即随着东苏丹地区的伊斯兰化，它也成为伊斯兰教向西非渗透的一个源头，伊斯兰教从现在的苏丹共和国自东向西传播到乍得地区。所以在豪萨革命发生之

前，博尔诺实际上已经是伊斯兰国家了。唯独居于二者中间的豪萨地区，与伊斯兰教结缘较晚。按西非历史最新整理的文献资料《卡诺编年史》^①和《巴高达之歌》^②的记载，最早在公元14世纪中叶，才有来自塞内冈比亚的穆斯林来到豪萨。此后，虽然来自西部尼日尔河湾和东部乍得地区，甚至偶尔来自撒哈拉沙漠绿洲中的伊斯兰教也在此地缓慢发展，但总体来说，在19世纪之前这里的伊斯兰化程度要比它以东和以西的地区低得多。

所以我们在《伊本·白图泰游记》中看到，作者所描述的西非伊斯兰教繁荣的中心都在尼日尔河湾地区：加奥、马里城、廷巴克图等，而唯独对豪萨这一相距不远的广泛区域很少提及。白图泰对他所到之处所看到的“混合”伊斯兰教相当伤心和失望，幸亏他没有到豪萨，不然他会更失望，因为这里他连“混合”伊斯兰教都很难看到。

但是，18~19世纪之交的豪萨伊斯兰运动，彻底改变了此后西非伊斯兰教的格局，豪萨地区从伊斯兰教的“凹地”一跃而发展为伊斯兰教的“高地”。这种迅速而神奇的转变全因这次“吉哈德”运动所致，没有其他替代的理由。

伊斯兰运动后建立了索克托伊斯兰帝国，伊斯兰教上升为官方意识形态，传教为每一位公职人员的义务。在官方的推动下，大力发展伊斯兰教育，伊斯兰教教育机构在各地兴起，毛拉成为宗教教育的中坚力量。当时包括弗迪奥在内的知名伊斯兰学者，如阿卜杜拉、贝洛、娜娜·阿斯玛等人，都身体力行，想方设法发展伊斯兰教育，力争将伊斯兰教推广到帝国的各个角落。经过这一次伊斯兰教育的“狂轰滥炸”之后，豪萨伊斯兰教的面貌焕然一新。不但原来以“混合”伊斯兰教为主体的信仰状况得到极大改观，伊斯兰教更加向正统信仰靠拢，而且，作为尼日利亚北部异教徒的豪萨人，也几乎全体实现伊斯兰化。对西非伊斯兰教来说，这是一个了不起的成就，长久以来豪萨地区这块游离在穆斯林视野之外的蛮荒之地，终于成为伊斯兰世界的一部分。

① Hunwick, J. O., "Not Yet the Kano Chronicle: King-lists with and without Narrative Elaboration from Nineteenth-century Kano", *Sudanic Africa* 4: 95-130, 1993.

② 详情见 M. Hiskett, "The 'Song of Bagauda': A Hausa King List and Homily in Verse—I", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 27, No. 3 (1964), pp. 540-567.

豪萨地区开始伊斯兰化，并很快出现一批伊斯兰教圣地，宗教圣地可以巩固并发展豪萨的伊斯兰教。“吉哈德”运动期间，弗迪奥居无定所，运动胜利后的1815年，弗迪奥迁居到新完工的索克托城附近居住。不久在穆罕默德·贝洛的请求下，他正式临幸索克托新城。他在新居继续写作，按时向人们宣教。第二年，他的住所日渐成为前来聆听他教诲的人的聚集之处。第三年，也就是伊斯兰历1232年6月（公历1817年4月20日），弗迪奥去世。他被葬于索克托的家中。他的陵墓很快成为索克托地区的朝拜之处，后来逐渐成为整个尼日利亚穆斯林朝拜的圣地。除索克托之外，卡诺、戈比尔、卡齐纳、拉诺等诸城也日益发展为尼日利亚北部重要的伊斯兰教重镇。豪萨作为西非伊斯兰教“高地”的地位因此而巩固下来，直至今日。

二 “封圣”、奇迹与苏非主义传统

“吉哈德”运动给豪萨留下的重要的宗教遗产之一是强大的卡迪里苏非主义传统，即苏非式的忠诚在社会的宗教与政治生活中有重要作用，这种传统以后继续发展，并成为与提加尼苏非主义并驾齐驱的西非两大苏非主义传统之一，深刻地影响了西非伊斯兰教的整体面貌。

弗迪奥在生命的后期，曾说过一些神秘的话，表示他也许能显示奇迹。但是他的证词显得模糊而犹豫，似乎他自己也不能确定。其弟阿卜杜拉·本·穆罕默德，其子穆罕默德·贝洛都有关于他宣教和运动历程的长篇记述，他们显然相信弗迪奥由真主启发，但在奇迹的问题上则相当保留。阿卜杜拉尽管偶尔看起来像是说弗迪奥有显示奇迹的能力，实际上他从来没有确认过这一点。贝洛也是如此。然而，奇迹传统迅速发展，后来，索克托帝国的第一位“维奇尔”（即首相）吉达多·丹·拉马的作品，对弗迪奥的这种能力给予权威性的认定，弗迪奥的遗腹子马拉姆·伊萨（Malam Isa）也认为其父有显示奇迹的能力。

在邻近北非、撒哈拉、埃及的穆斯林地区，人们对有关奇迹的显示已经相当熟悉。例如，有人说过弗迪奥曾与“精尼”有过对话；还有人说他有腾云驾雾的能力，能在瞬间穿越遥远的距离；甚至有人曾经看见他从死人身上升起。这种故事很快成为豪萨居民民间传说的一部分，并在以后的散文和诗歌中反复讲述，代代相传。不过奇迹传统的重要性不仅仅限于民

间故事，因为对于继承弗迪奥改革运动衣钵的人而言，深感有两种需要。第一种需要就是，作为苏非教团，奇迹传统是其苏非长老身份延续所必需的。甚至弗迪奥在世时，这里的苏非教团已开始将自身视为卡迪里苏非教团的一个明确分支，更不用说他们将奥斯曼·丹·弗迪奥称为这个分支教团的建立者了。他去世时，某些苏非主义的鲜明特征已建立起来。但是正如所有的苏非教团一样，必须有三种事项在奠基人去世后保留下来：其一，神秘赞词（wird），赞词由真主启示给教团的奠基者，并成为整个教团的神圣遗产。弗迪奥在世时留下了神秘赞词。其二，圣地，弗迪奥去世后遂有圣地。其三，奇迹传统，很久以前就有先例，苏非教团的建立者必须是圣人（wali），圣人有显示奇迹的天赋。尽管第一代人在这个问题上保持沉默，但整个教团为本社区的生存与延续考虑，在发展这个最后的苏非教团本质特征方面，步伐并不算慢。第二种需要与第一种需要紧密相关。那就是，在弗迪奥去世后，必须为豪萨穆斯林社会寻找一个道德楷模，以维系尚不稳定的伊斯兰制度。弗迪奥当然是最佳人选，作为人的弗迪奥不在了，但他的完美形象必须要继续下去。在弗迪奥追随者的心目中，他一生中发生的事情与先知的的生活高度一致，这是弗迪奥被真主选择的证明。现在，他去世后开始的封圣过程要将所有怀疑神秘主义的闲言碎语彻底排除掉。有奇迹证明，真主选择穆罕默德为先知，且通过奇迹证明真主将他置于所有圣人和先知之上，类似的奇迹也发生在弗迪奥身上。在神意的不断过问下，才带来穆斯林的胜利，或者将穆斯林从失败中拯救出来，由此可以证明此前的“吉哈德”是公正的。因此，富拉尼政权的合法性也得以证明。从这个角度来看，奇迹传统也给索克托政权提供了继承而来的神圣性，意味着它有秉承神意统治豪萨人民的权力。在以后的150多年中，富拉尼统治者成功地利用了这一权力，可见其作用之大。

正是因为弗迪奥给豪萨居民的宗教生活留下的巨大遗产，苏非教团的确生机勃勃地生存下来。并且，苏非教团在政治生活和制度建设方面都产生影响，这种影响主要源于苏非式的忠诚在政治和宗教生活中的作用。卡迪里教团是最古老的苏非教团之一，它在“吉哈德”之前就已在豪萨存在，但它与弗迪奥的名字及其历史联系起来以后，卡迪里教团的命运在西非才发生了重大转折。教团的发展与传播深受弗迪奥生活经历及其去世后圣人化的过程所推动。提加尼教团则出现得比较晚，直到弗迪奥将要去世

时才来到豪萨，其成员也力争将教团的特征与“吉哈德”联系起来。因此，两个教团似乎都从进行改革运动的豪萨穆斯林及改革运动所产生的意识形态的一般特征那里汲取力量。现在两个教团都在尼日利亚北部广泛分布，在居民区的宗教活动场所及城市和乡村的街道边，经常可以看到教团成员的集体活动。许多伊斯兰高级宗教学校都基本上属于这两个教团所有。弗迪奥广受尊敬，以致他去世百年后，提加尼教团的长老宣称他及他的某些教友为教团的“库特布”（支柱）。两个教团都在豪萨及西非其他地区的信徒中培育了强大的苏非忠诚观念。

苏非忠诚在尼日利亚北部人民的政治生活中起重要作用。卡迪里教团与索克托政权联系紧密。在其他地区，自称有权做索克托帝国领袖的人，出于宗教信仰、伊斯兰保守思想或个人动机等因素，支持卡迪里教团。但是在卡诺和扎里亚，提加尼教团非常强大，两地的统治者都接受了提加尼教团为国家信仰，这反映出两国对索克托封建君主权威的不满。同样，提加尼教团也吸引了一部分豪萨人，这些人将提加尼更为自由的态度视为反对富拉尼精英主义的方式。不过，对弗迪奥的崇拜持续不断，非但不拒绝他作为这个精英集团的奠基人，即使提加尼教团的成员，通常也承认弗迪奥为自己的保护人。卡迪里教团和提加尼教团在许多方面有巨大分歧，乃至斗争，但在对提加尼和弗迪奥这两位苏非圣人的忠诚上，则相对比较一致，西非伊斯兰教的凝聚力也因此有所增强。

即使现在，古老的卡迪里教团仍然强大。弗迪奥作为能显示奇迹的圣人，以及他与卡迪里教团的创立者阿布德·卡迪尔·吉拉尼的神秘联系，都继续给富拉尼统治集团提供合法性。现在，类似的强有力说教也仍然有效。在1966年军事政变之前，绝大多数卡迪里教团的追随者仍然承认，将弗迪奥的后裔与卡迪里教团创立者联系起来的家谱本身就说明，弗迪奥的后裔天然地拥有政治权威。“圣人”地位在豪萨居民心目中的分量仍然相当沉重。

三 “吉哈德”运动对西非伊斯兰文化的影 响

“如果说改革者们在行政与法律领域的成功并不彻底的话，那么他们

在知识与文化领域的影响则较为彻底。”^①

“吉哈德”运动前，伊斯兰知识的传播催生了一个规模不大的学者阶层，他们精通阿拉伯语。但是伊斯兰知识对缺少书面语文化、说豪萨语的主体人口似乎影响不大，只限于给民间传说和巫术涂上一层伊斯兰色彩，真正理解伊斯兰思想的人非常少。“吉哈德”运动则彻底改变这种局面，使豪萨社会真正迈入文字时代——阿贾米语时代。改革运动的结果之一，是产生了用方言写作的诗歌，即用阿拉伯字母拼写豪萨语而写成的诗歌。起初这些诗歌出现在戈比尔和赞法拉，以手抄本的形式传播，或者在公共场所朗诵。方言诗歌与本地早期的阿拉伯文学不同，它的朗诵易于为说豪萨语的人所理解。索克托哈里发国建立后，方言诗歌作为“吉哈德”后伊斯兰文化扩张的一部分，传播更为迅速，在豪萨地区形成许多中心，先是以手稿形式传播，后来则越来越多以印刷品的形式出现。在尼日利亚北部每个城镇和乡村，虔诚的乞丐每天吟咏这些诗歌。这些诗歌在知识方面的重要性相当大，首先，它创造了方言文学，特别是在豪萨地区，现在有大量书面方言诗歌出现；而就日前所了解的情况，此前只有阿拉伯语诗歌有书面语形式。其次，它意味着保存在阿拉伯文学作品中的大量伊斯兰知识，现在可以让更多说豪萨语的人学习了，因为方言诗歌从中世纪的伊斯兰末世学、历史学和纯文学作品及其他阿拉伯语著作中，汲取思想、意象和内容。例如，由于阿拉伯作品中有许多占星学方面的内容，所以占星学也成为豪萨诗歌中最为流行的一个主题。结果，新的计时观念和宇宙观与之前原有的计时方法并存，或者将其取代。算命术、祈雨术、《古兰经》魔法^②及其他巫术也不再只以口头形式传播，所有能读懂用修改后的阿拉伯字母书写的豪萨语的人，都能掌握这些知识。同样，豪萨诗人也接受了伊斯兰教的诗歌编年体，用于记录本地王朝的历史或世界史。对豪萨人而言，世界的地平线及整个世界的丰富多彩展现在他们面前。口头历史可以根据当前的社会和政治需要加以修正，有文字记载的历史则相对稳定，可作为社会行为的重要准绳，因此对豪萨人来说，书面历史取代口头历史是一种巨大进步。最后，不但改革者们在整个帝国引入沙里亚成文法，他们

① Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 156.

② 利用《古兰经》的词句施行法术。

还将其译成方言，让更多的普通人学习沙里亚知识。这有助于促进法律的统一，有助于人们知晓自己的权利。总之，豪萨方言文学，是19世纪宗教改革者们的遗产。它有助于将豪萨社会，即从伊斯兰教只是少数精通阿拉伯语的学者的私产的豪萨社会，转变为几乎人人都可以更深入地学习伊斯兰教的社会。这一过程不是突然间发生的，它经历数代人的日积月累，后来殖民时期创造的和平环境推动了这一进程，但是在这个漫长的过程中，弗迪奥的“吉哈德”革命运动是转折点。因此最终的结果，即豪萨社会明显的伊斯兰教本质特征，则起源于豪萨改革者们的努力。因此，“吉哈德”运动将仍处在无书写文字时代的豪萨带入有文字的伊斯兰时代，相应的，其他各种文化形式也随着这一转变而转变和发展。

四 豪萨地区伊斯兰的宗教观念基本 取代非洲的宗教观念

“吉哈德”运动对西非文化影响的另一个方面是，将关于生命、死亡、后世的新观念引入非洲的豪萨社会。非洲有众多的宗教崇拜与信仰体系，形成完善的灵魂、鬼、轮回和再生等信仰观念，但总体而言，非洲人对生命与死亡的观念是循环式的，死亡并非彻底的分离，肉眼看不到的灵魂仍在人们及居所周围。通常他们相信人的灵魂会以新生儿的形式复归，有一首非洲约鲁巴人传统的诗歌，表达的就是这种特别的死亡观念：

如果父亲生了孩子——
不管要等多久，
孩子也会生出父亲。
如果母亲生了孩子，
她的孩子仍会再将她生出。^①

^① Gerald Moore, *Africa*, XXXVIII, 1, 1968, p. 61. 本文转引自 Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth; the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 159.

在伊斯兰教之前的豪萨，类似的信仰也存在于鲍瑞（bori）崇拜中。鲍瑞崇拜是豪萨地区流行的传统宗教之一，是豪萨人的灵魂崇拜。当然伊斯兰教并未完全取代鲍瑞崇拜。并且，与伊斯兰教的观念不同，许多非洲崇拜的特点是，它们都缺少神圣惩罚和奖励的强烈观念，比如伊斯兰教中的地狱或天堂之类。“在他们看来，死亡并非永恒福佑或诅咒的前奏，却经常是死者管理和约束生者的法令。”^①

在“吉哈德”之前普通居民仍广泛信仰这种鲍瑞崇拜，豪萨人的信仰原来也符合非洲信仰的这种总模式。“吉哈德”运动后，穆斯林改革者写出大量方言诗歌。“如果不是全部至少也是大部分，是改革者们的作品将一系列复杂的域外信仰，而且当然是源自中东而不是非洲的信仰，可能首先是巴比伦，然后是犹太教—基督教的，最后是伊斯兰教的信仰体系移植到豪萨地区。”^②这些外来信仰与非洲本土信仰完全不同，它们首先坚信，死亡是与今世彻底的分离，死者在地狱必须面临审问，由可怕的天使拿着棍棒和鞭子来执行，必须交代生前所做的坏事和善事，有相应的奖赏或惩罚，并且还会经历复活和末日审判的恐怖，或者将承受无尽的痛苦，或者永远在天国中享乐。

在宗教改革之前，豪萨只有极少数懂阿拉伯语的穆斯林知识分子接受了这种思想，可能少数没有文化的新穆斯林，尽管他们仍或多或少地生活在半心半意的众多万物有灵论者之间，也接受了这种思想。“吉哈德”运动之后，由于弗迪奥的个人领导魅力，整个豪萨地区都接受了这种观念。这种观念成为大多数豪萨人的信仰，当然这不是说域外信仰对本土信仰彻底的胜利。相反，鲍瑞崇拜仍与伊斯兰教一起发展。鲍瑞药物与伊斯兰药物和西方药物共同竞争；仍有人经常求助于鲍瑞巫术；神灵与人类世界并存的观念仍是人们生活的重要组成部分。然而，与西非其他地区相比，豪萨人接受伊斯兰教的生命与死亡观念的程度相当深，从这一方面来看，毫无疑问现在豪萨人的主体已经是穆斯林了。

① Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 159.

② Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 160.

五 伊斯兰保守主义的遗产

富拉尼穆斯林改革者将宗教学者培育成豪萨社会的知识精英集团，并授予他们宗教的，甚至政治权力。当时，他们不但是伊斯兰背景下起进步作用的改革运动的捍卫者，还是正统宗教的保卫者，因此，当伊斯兰教正统派与变化中的世界之间出现冲突时，他们就会以保守派的身份行动。因此，在以后的各个历史时期，一旦社会面临变革，这些变革时代产生的精英集团却成为变革的反对力量。殖民时期，由于新商品的引入，新思想的输入，社会面临新的生活方式，他们的保守性质更加明显。他们不但在宗教上持保守的态度，在其他社会改革方面也是如此。如：殖民政权引入的新式世俗教育难以与传统的伊斯兰教教育目的与理念达成一致。由于宗教学者们拥有自己的文化教育体制，相比西非的非穆斯林或没有文字的社会急切地接受世俗教育的情形而言，他们对世俗教育反应更加迟钝，甚至有一定程度的抗拒。并且，在年轻的豪萨穆斯林、富拉尼穆斯林与欧洲人和沿海的非洲基督徒接触之后，通常虔诚的穆斯林强烈地反对双方的交流。20世纪30年代豪萨一位穆斯林宗教学者写的一首诗歌，揭示出当时这个社会“精英集团”拒绝对既有的生活方式作任何改变的心态：

今天无信仰的传统已经形成，还有改革，
这对我们来说都没有用处，
这事绝不是个轻松话题，
哦，人们啊，现在我要警告你们，
留意这事的人，就会快乐，
不管他们的衣服是什么材料，只要你穿了它，你就明白我的意思。

如果你礼拜一千次，你将无罪——
同样的情况也适用于马灯罩的制作者——
你的短裤，还有紧身长裤，
不管谁穿上它们，就没有信仰了。

……

不管谁穿上有纽扣的西服，他已经叛教了，
他已没有宗教，只有骄傲，
他的状态就是银元制作者的状态，
我们无力模仿他们。不应该穿带纽扣的衬衫，
不管谁穿上它们，他就没有信仰了。

……

卡其布和睡衣，不管有多好看，
只要穿上它，或者穿上它礼拜的人，已犯了大罪，
有三件东西我们不能用，
避开它们，不要争论，
因为使用它们就是不对，你已见过它们，
毛巾、靛青漂白粉和胭脂粉，不管谁用了它们，
当然末日审判时火狱就是他的居所。^①

作者拒绝他之前未见过和使用过的任何新事物进入豪萨穆斯林社会，近代工业产品成为他心目中的洪水猛兽，甚至诸如使用拐杖、手电筒、学习英语都是不虔诚的标新立异行为。无疑这是极端的观点，但是对变革持根深蒂固敌视的态度是宗教学者阶层的特点。正是富拉尼改革者使学者们成为公共道德的监护人。当然现在豪萨伊斯兰社会也有一些重要而有远见的进步因素，但是传统的宗教学者们仍对公共舆论具有相当大的影响力，他们在尼日利亚北部社会当中的权力，其影响不论是好还是坏，都是这次“吉哈德”改革运动的结果。

伊斯兰保守主义观念一直为尼日利亚近代历史上的重要思潮，这主要表现在近代政治和社会事件中。英国占领尼日利亚北部诸省，此后这一地区才被称为“尼日利亚北部”，当时，它主要与北部和东部的伊斯兰地区发生文化与商业关系。当然豪萨也与西部沿海地区有重要的贸易往来，但这些商业联系只是与沿海地区进行传统贸易的通道。英国人到来后，建设了连接沿海与内地的铁路，几乎一夜之间改变了这种局势。在新的殖民经

^① 转引自 Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 164.

济的主宰下，北部诸省的经济几乎全部依赖与沿海的贸易。但是文化忠诚的改变却并不容易，伊斯兰保守主义并未削减。整个殖民统治期间，年轻的穆斯林持续不断地涌向著名的伊斯兰教育中心——埃及、苏丹共和国、突尼斯及中东其他伊斯兰世界著名的学术中心。这种联系，有时会给殖民当局带来政治上的麻烦，也使泛伊斯兰主义保持着生命力，并相应地成为后来尼日利亚北部的政治特点。伊斯兰文化的忠诚从“吉哈德”运动和富拉尼改革者们的思想中寻求灵感和启发，在20世纪50年代生机勃勃的伊斯兰复兴运动中得到表达。“因此，当西非的民族主义整体上倾向于非洲统一，寻找像克瓦米·恩克鲁玛（Kwame Nkrumah）这样的人物时，尼日利亚北部在意识到当地非穆斯林少数派的期望的同时，却被苏丹共和国、沙特阿拉伯、巴基斯坦、北非正在形成中的诸国，甚至埃及等国激起无限热情。”^①传统的穆斯林领袖对民族主义者和尼日利亚的非穆斯林泛非主义者的承诺有时是一种策略，而非出自内心真诚，特别是对拉各斯和以前东部地区的人的承诺更是如此，这给尼日利亚的经济发展与民族和解造成了巨大的挫折。这一局势，虽然被殖民时代的经历和现在新的态度转变复杂化了，但它仍植根于由“吉哈德”改革运动所导致的热情高涨的伊斯兰意识和它所留下的伊斯兰保守主义遗产之中。

北部伊斯兰保守主义和意识情感也改变了尼日利亚的政治色彩，使宗教与政治相互交错，政治与宗教都更为复杂化。在豪萨帝国时代，除了奴隶和为伊斯兰国家纳贡的被统治者外，富拉尼改革者故意将非穆斯林排除在他们的社会之外，从这个意义上说，富拉尼改革者的社会是个封闭的社会。弗迪奥特别指出，异教徒和穆斯林应该分开管理。20世纪50年代后，弗迪奥的后裔萨伊杜·贝洛（Sa'idu dan Bello）写道：“让我们感谢真主，我们政权的主，独一者和国王，他对无信仰者毫不仁慈。没有‘伊斯兰’知识的人，只是树丛中一只动物，他不希望生活在人类中间。”^②伊斯兰保守主义者也充满了对豪萨穆斯林周围地区异教徒民族的或宗教的敌意。

① Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 166.

② 选自豪萨语作品 *Wak'ar Sa'idu*, NAK, G/R8. 这里转引自 Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 169.

但是，大量的非洲基督徒随英国人从非洲西海岸来到尼日利亚北部。因为豪萨穆斯林历史上与非洲基督徒并无接触，他们通常认为所有的 newcomers 都是“异教徒”，在西非的文化环境中，“异教徒”一词表达的是极度的憎恶之情。这些非洲基督徒在殖民当局中任职，服务于殖民政府，总是享受着特权，对此豪萨穆斯林当然很难接受。这导致了严重的民族和社会紧张，并最终反映在尼日利亚北部的政治中，也不可避免地以伊斯兰团结和仇外的情绪表达出来。起初，殖民当局基本上遏制住了这种具有潜在暴力的、一触即发的仇外局势（当然这种仇外情绪并非仅仅由宗教保守主义所引发，还有民族独立和反殖民统治的因素）。尼日利亚北部独立后，尼日利亚政府独自承担维护社会稳定的任务。虽然新产生的尼日利亚政府在中央政府中引入民主制度，但各省的基本政治框架仍停留在富拉尼帝国时代，因此通常只有大众的态度就足以造成动乱（但不能排除许多开明而虔诚的穆斯林官员自然而真诚地从事世俗的、民主的工作）。这种政治结构不足以抑制紧张局势。结果，1966年9月至10月间，悲剧还不断发生，不断扩展的国内动荡和死亡事件，将北部的中心城市拖入动荡的泥潭。

因此，舍胡·奥斯曼·丹·弗迪奥的改革运动，在许多方面促进了豪萨社会的统一，同时也使伊斯兰教的北部更难以接受殖民时期迁移而来的大量非穆斯林人口；由此导致的政治和社会紧张，也常常表现为宗教对抗，或者表现为北部的泛伊斯兰主义与南部的泛非主义之间的冲突。但是，客观地讲，不应该将所有的责任都推卸到富拉尼改革者和伊斯兰保守主义者身上，尼日利亚社会政治中一系列悲剧性事件的发生，有着更为复杂的因素。

六 伊斯兰教法（沙里亚）至今仍是 尼日利亚北部的标志

富拉尼改革者完成他们所设定的政治与社会目标（任务）了吗？作为宗教改革者，他们实现宗教上的目标了吗？弗迪奥认为，一个正统而统一的伊斯兰社会，比在“黑贝”统治下那种宗教上模糊不定且腐败的社会更为理想，更加高尚。索克托帝国对“黑贝”王国的政治和行政制度的取代与弗迪奥的神学理想高度一致，也就是说，帝国事实上建立了他认为必要的职位或部门，尽管这些职位和部门也许并不一定发挥他所期望的作用。

因此，“吉哈德”改革运动导致了真正的变革，最直接的结果就是中央集权的伊斯兰伊玛目国家取代了各自独立的“黑贝”政府，这一点毫无疑问。在改革者看来，这就是他们已经实现的目标。中世纪的伊斯兰教，政教高度统一，随着政治上的伊斯兰化，显然宗教上的伊斯兰化也就是顺理成章的事情。事实也是如此。

但是，有一种观点认为，不管富拉尼改革者带来何种变革，他们的制度很快又恢复到“黑贝”时代的标准：原有的腐败污浊重新出现，并得到容忍。^①某些埃米尔继续使用“黑贝”称呼，这都是例证。因此，富拉尼人是否达到预期的目标，非常值得怀疑。这些争论在一定程度上是对的。实施伊斯兰教法是富拉尼穆斯林学者的理想。这个理想实现与否，关键应从宗教信仰的角度分析“吉哈德”前后豪萨社会发生哪些变化，并考察这种变化与富拉尼改革者们设定的目标之间的差距有多大。

显然，急风暴雨式的改革运动过后，穆斯林政权在近百年的时间里，有不断向非洲传统妥协的现象，但是不管后来的富拉尼统治者时期，他们的政权倒退了多少，后来的豪萨英国殖民政权时所取代的那个政权显然已经不是原来的“黑贝”政权。所以，改革者们所带来的变化在100年后仍然存在，当然此时索克托的权力已经严重削弱，但是它只是有所动摇而未垮掉。英国人的间接统治所保留的是富拉尼帝国的政治架构，而非“黑贝”时代的政权结构。这种架构也许并非哈里发个人的政治权力，但它毕竟经历了殖民时期，为独立的尼日利亚北部地区提供了政权基础。通常尼日利亚北部是指1960年左右建立起来的政治实体。后来军政府引入的改革，削减了埃米尔的权力，在原有各省的基础上增加了六个州，也只是改变了这种架构，并未完全清除它。如果没有“吉哈德”革命推动的话，富拉尼征服建立起来的政治格局，似乎不可能在未来的数年中从尼日利亚北部的政治舞台上完全消失。因此，富拉尼改革者建立的政治制度与开创的疆界，至今在尼日利亚北部非常重要。这是富拉尼人给尼日利亚北部留下的宗教—政治遗产。

伊斯兰教法也同样是富拉尼改革者留给尼日利亚的重要遗产。富拉尼

^① Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 168.

帝国建立后，在索克托和所有弗迪奥追随者的埃米尔国建立了伊斯兰教法体制。当然这些“沙里亚”法庭的运作并非总是理想的，不过重要的是英国人承认它是一套现成的制度，在殖民统治的间接统治中保留下来，这一事实本身就表明，这套在20世纪初期之前发展的制度在当时社会中的重要性。相反，英国人并没有保留“黑贝”时代的制度，以及其他名义上接受伊斯兰教却从未受富拉尼帝国统治地区的制度，这表明，“沙里亚”法庭是改革者的创新，至少英国人认为它是一种有价值的制度。如果伊斯兰法庭的确在“黑贝”社会存在，那么它也从来都不是这里广泛建立的制度，当然这并不是说“黑贝”国家没有法律。问题是它们的法律是习惯法和非成文法，所有证据都表明“黑贝”国家的法律不是伊斯兰教法。1959年，作为沙里亚法庭与现代需要协调的结果，尼日利亚北部引入了新刑法，但是摩温·黑斯克特在20世纪70年代就预言：“尽管伊斯兰制度做了重大修订，它的本质仍保留下来，并有可能在未来的若干年仍为本地区的法律。”^①他的预言是对的，当前尼日利亚北部仍有多个州实施伊斯兰教法。这说明，尽管在现代化与世俗化飞速前进的今天，富拉尼人留下的伊斯兰体制仍顽强地生存下来，并深刻地影响着生活在其中的人们的日常生活。

小 结

富拉尼人发起的豪萨“吉哈德”伊斯兰运动，不但使豪萨彻底伊斯兰化，而且改变了西非伊斯兰教的格局，将本属于边缘地区的豪萨变为西非伊斯兰教的中心和桥头堡。改革运动给豪萨留下了强大的苏非主义传统，从此以后，“圣人”观念、奇迹传统成为豪萨民间文化的重要组成部分。伊斯兰教的宗教观念基本上取代了非洲传统的宗教观念。同时伊斯兰保守主义也成为尼日利亚社会中的一股保守力量，深刻地影响着其政治—宗教生活，伊斯兰教法仍在动作，尤其是在政党政治时代，以伊斯兰教为背景的政治力量日益凸显出来，成为伊斯兰教的代言人。所有这些都追溯到18~19世纪之交的“吉哈德”运动。

^① Mervyn Hiskett: *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 170.

娜娜·阿斯玛：19 世纪 豪萨伊斯兰教中的知识女性

娜娜·阿斯玛 (Nana Asma'u, 1793 ~ 1865), 19 世纪西非豪萨地区 (现在尼日利亚的北部) 伊斯兰运动的领导人、苏非长老、伊斯兰学者奥斯曼·丹·弗迪奥的女儿。她作为一位女性, 在这次轰轰烈烈的伊斯兰革命运动中扮演了重要的角色, 历史作用非同寻常, 并且因此成为豪萨地区传奇式的历史人物, 即使现在北尼日利亚的普通穆斯林仍对她的事迹津津乐道。娜娜已成为当地的一种历史文化现象, 穆斯林妇女们把她当成学习的榜样。一位女性的影响如此之大, 这在伊斯兰历史上并不多见。这一现象也引起了西方学者的关注。近 10 来年, 西方相继有三本研究娜娜的专著出版: 《一位妇女的“吉哈德”: 娜娜·阿斯玛, 学者与书吏》^①、《哈里发的妹妹娜娜·阿斯玛 (1793 ~ 1865): 教师、诗人与伊斯兰领袖》^②、《奥斯曼·丹·弗迪奥的女儿: 娜娜·阿斯玛作品集》^③。前两本是研究性的著作; 最后一本是娜娜著作整理、考证和注释后的作品集, 收录 54 首诗歌和多篇散文。本文将主要依据这三本著作, 梳理娜娜这位西非穆斯林传奇女性背后的历史、文化意蕴及其对现代穆斯林妇女的启示。

① Beverly B. Mack and Jean Boyd, *One Woman's Jihad: Nana Asma'u, Scholar and Scribe*, Indiana University Press, 2000.

② Jean Boyd, *The Caliph's Sister: Nana Asma'u, 1793 - 1865, Teacher, Poet and Islamic Leader*, Routledge, 1989.

③ Nana Asma'u, Jean Boyd, Beverly B. Mack, *Collected Works of Nana Asma'u, Daughter of Usman Dan Fodio (1793 - 1864)*, Michigan State University Press, 1997.

一 社会背景

娜娜·阿斯玛所处的年代是个动荡与变革、暴力与温情、风险与机遇并存的时期。在此之前，豪萨地区从未如此风云激荡过，从未如此翻天覆地过。

豪萨地区位于现在尼日利亚的北部，在现代尼日利亚国家未形成之前，它在西非是一片特色鲜明的土地。这里位于撒哈拉沙漠南缘的稀树草原地带，土地肥沃，适于牧业和农耕。豪萨的原始居民为豪萨人，他们以农业为生。在18世纪之前的数个世纪中，原居住在塞内加尔高原的富尔贝人，赶着他们的畜群逐渐东迁，来到豪萨地区与豪萨人混居。富尔贝人与豪萨人的农耕文化不同，他们发展出独具特色的牧业文明。两个族群优势互补，农产品与畜产品相互交换，多个世纪以来，相安无事、相得益彰。

作为游牧民族，富尔贝人的活动范围比较大，社会交往较豪萨人更为广泛。富尔贝人在迁居豪萨时，已有部分皈依伊斯兰教。在富尔贝人与南下的穆斯林商人交易时，又有部分富尔贝人接触并皈依了伊斯兰教。除了富尔贝人，14世纪时阿拉伯人、迪尤拉人、瓦加腊商人已将伊斯兰教带到豪萨地区。18世纪末，尼日利亚北部的大部分人口已是穆斯林。事实上，由于大西洋沿岸的富塔高原是西非伊斯兰化最早的地区，许多豪萨的富尔贝先民从富塔地区东迁时，已是穆斯林。因此富尔贝人是豪萨地区最早伊斯兰化的族群。其中有些富尔贝家族，世代为穆斯林学者，向其他富尔贝穆斯林同胞提供宗教服务。娜娜·阿斯玛就出生在这样一个伊斯兰学术背景浓郁的富尔贝宗教世家。

18世纪末19世纪初，豪萨的伊斯兰教，由于经过数个世纪的积累与缓慢发展，加之撒哈拉南北交通的日益改善，北非与阿拉伯半岛的伊斯兰教对这里的影响日益加剧。许多人在朝觐归来后，通过将豪萨伊斯兰教与中东伊斯兰教的对比，发现他们原来所谨守的伊斯兰教与“正统伊斯兰教”相差甚远，遂萌生改革豪萨伊斯兰教的想法。娜娜的父亲奥斯曼·丹·弗迪奥虽未曾朝觐，但他阅读广泛，深知豪萨“混合”伊斯兰教产生的根源及其与北非伊斯兰教的差距，以他为代表的部分宗教职业者阶层极

力主张改革豪萨伊斯兰教。

1804年，在奥斯曼·丹·弗迪奥的领导下，伊斯兰教“吉哈德”运动爆发。革命的对象有两个：一是豪萨地区的“混合”伊斯兰教，即过多地融合了豪萨本土信仰的伊斯兰教；二是“异教徒”的豪萨人，“吉哈德”运动要求非穆斯林的豪萨人全部伊斯兰化。伊斯兰运动模仿伊斯兰教先知穆罕默德在麦地那的革命模式，以穆斯林新城索克托为基地，横扫豪萨地区，建立了伊斯兰教的索克托哈里发国家。然后在国家政权的强力干预下，在国内实行彻底的伊斯兰化政策。从此，豪萨地区永远地改变了它的信仰面貌。

这次伊斯兰运动与伊斯兰教初兴之时不同，是一种苏非主义色彩的宗教改革运动。奥斯曼·丹·弗迪奥是卡迪里教团的苏非长老，伊斯兰运动以苏非教团为组织形式，在主张遵守“圣训”的同时，践行苏非主义。西非的卡迪里教团坚持走精英与学术的路线，将学术看得比任何事情都重要，学术是实现与真主合一最重要的资本。因此豪萨伊斯兰运动的领导者本人必须是知识渊博的穆斯林学者，也由此形成了豪萨伊斯兰运动中特殊的知识主义传统。娜娜生活在这种浓郁的伊斯兰苏非主义知识传统中，深受其熏陶，从她后来众多的作品，及其作品中对知识的赞美，可以清晰地看出重视知识的态度，以及苏非主义的特点。

二 娜娜生平

娜娜出生在豪萨西北部的草原上，一个叫丹吉尔的小村庄里。丹吉尔居住着奥斯曼·丹·弗迪奥家族，他们是富尔贝人中人数不多的定居者。弗迪奥家族很早就从西部高原迁居到这里，当传至娜娜时已是第十二代。娜娜之前的十代人都是穆斯林。奥斯曼·丹·弗迪奥家族世代为穆斯林学者，深受周围富尔贝穆斯林和非穆斯林的豪萨人尊敬。除治学传教之外，娜娜家的每位成员都经营手工业和农业来补贴家用。

奥斯曼有50个孩子，娜娜是其中的一员。娜娜的母亲是马穆娜。她是双胞胎，还有一个胞弟。奥斯曼非常喜爱这个女儿，给她取名“Nana Asma'u”。“Nana”意为“美好的，值得关注的”；“Asma'u”据说是穆罕默德先知时代的一位杰出女性。取此名反映了父亲对她美好的期望。

她在家中接受教育，学习了伊斯兰教的各科经典课程。父亲、叔父阿卜杜拉、哥哥贝洛、丈夫吉达多·丹·拉马（Gidado dan Laima）都是知名学者。

娜娜的生活大致分三个阶段。她生命的前10年居住在丹吉尔家乡，生活稳定，以学习为业。作为书香门第，奥斯曼家族有一个世代积累起来的图书馆，有伊斯兰教各学科的专业书籍和阿拉伯语教材，并且奥斯曼家庭有一个非同寻常的传统——重视妇女教育。因此娜娜自幼受益于这两个条件，从图书馆汲取知识，从其爷爷、奶奶、父母、姑姑等家庭成员那里接受教育。她的幼年是在充实而忙碌的，学习伊斯兰教法、哲学、历史、苏非主义等各学科，熟背《古兰经》。她能用三种语言写作——阿拉伯语、富尔贝语、豪萨语，还能说图阿雷格语。童年的学习为娜娜以后的宗教生活、学术生涯与政治历练奠定了坚实的基础。1804年从11岁开始，由于“吉哈德”运动兴起，她的生活开始颠沛流离。战争迫使她远离家乡。战争是残酷的，仍未成年的娜娜看到了流血、杀戮与死亡，常年跟随部队，历经艰险，备尝艰辛。这段时间虽然不长，但是她看到豪萨地区居民的悲惨生活，以及人们对宗教的冷漠，对妇女的歧视等社会不公现象，这些经历激励她以后投身于妇女教育事业。随着伊斯兰运动不断取得胜利，她的生活环境日益好转。1809年，娜娜一家迁居哈里发国首都索克托新城，从此生活稳定下来，直到她1864年去世。作为王室家庭成员，这段时间她的生活都相当稳定。这也给她创造了条件，实现她著书立说、按伊斯兰教原则改革豪萨社会的梦想。在这长达55年的时间里，娜娜都在为理想不停地工作。

娜娜的婚姻生活在现代人的眼中可能并不幸福。1807年她14岁时，嫁给了比她大22岁的吉达多，即后来索克托哈里发国的首相。由于她的作品几乎不涉及个人感情，所以她的感情生活到底如何无从知晓。她共生有六个子女，虽然其中有的子女并未成活，但全部由她个人抚养。由于娜娜对索克托哈里发国教育的贡献，更重要的是她公平公正、待人如己的育人态度，50岁时她获得“众人之母”（Uwar Gari）的尊称，显示了人们对她的尊敬与爱戴。

1864年娜娜去世后葬于父亲奥斯曼·丹·弗迪奥墓旁。

三 宗教思想与宗教生活

娜娜的宗教思想与宗教生活的基础是伊斯兰教的卡迪里苏非主义。卡迪里教团是伊斯兰历史上出现最早、传播最广的苏非教团，创建者为阿卜杜·卡迪尔·吉拉尼。卡迪里教团最初从西撒哈拉传入西非，然后自西向东扩展到豪萨地区。18~19世纪，西非、北非最著名的卡迪里苏非学者除奥斯曼·丹·弗迪奥外，还有西迪·穆赫塔尔。从西迪到奥斯曼，西非的卡迪里苏非主义，实现了从传统的离群索居、不问世事的经典苏非思想，向关注现实社会的新苏非主义转变，新苏非主义也是奥斯曼·丹·弗迪奥发动伊斯兰运动，改革豪萨社会的理论基础。

在当时的豪萨，娜娜的学术地位与其父奥斯曼、其叔阿卜杜拉、其兄贝洛齐名，并列为伊斯兰学术权威。她是其中唯一的女性。娜娜的可贵之处在于，在与其他人同样经历了伊斯兰经典课程的教育之后，她并非死记硬背，而是有自己的感悟和思考，这可能与她作为一位女性的独特观察视角有关。尽管如此，她的思想并未跳出正统伊斯兰教与新苏非主义范畴，其思想基础是正统伊斯兰教法与卡迪里苏非主义的结合。她认为，人类掌握知识的目的是服务于真主，认识真主，帮助原本为“异教徒”的豪萨人走上真主的道路。苏非主义必须建立在遵守先知“逊奈”的基础上才是真正的苏非主义。因此，她的苏非思想并不主张放弃现世享受，同时也反对过度享受。中庸、平和、适度应受鼓励。这些都是新苏非主义的一部分，是继承她父亲的观点。她的思想亮点在于将伊斯兰思想与豪萨本土思想相结合，以解决实际问题。这点看似平淡，实为不易。当时的伊斯兰“吉哈德”运动，目标针对豪萨人的异教信仰与传统，以社会革命的方式“横扫一切牛鬼蛇神”。在这种社会背景下，似乎凡是豪萨的传统与文化都是反伊斯兰教的。娜娜虽然并未诉诸笔端反对这一观念，她却以实际行动表明，伊斯兰教可以有限度地接受豪萨的文化，关键问题是如何将豪萨文化整合进伊斯兰教文化。比如在对待“鼓文化”问题上，显示出娜娜的与众不同的思想。非洲人在日常生活中大量用鼓，在娱乐、生活、生产、本土信仰中，鼓无处不在。她坚持认为，伊斯兰教不应该将“鼓文化”完全排斥在外，除了娱乐与宗教场合外，在生产领域和军事领域，比如集会、向

军队发号施令，仍然可以用鼓。从这一点可以看出，娜娜比他父亲的思想还要现实和灵活。

与遵法派的卡迪里苏非主义相一致，娜娜的宗教生活是建立在遵守“逊奈”与苏非原则二重论基础上的。一方面，她以先知穆罕默德为榜样，极力向他的生活标准靠拢，谨守伊斯兰功课，从未懈怠。另一方面，她父亲的苏非生活是她生活的第二榜样。事实上，奥斯曼·丹·弗迪奥并非严格意义上的革命家，他很少领兵打仗，尤其是革命初告成功后，将军权与政权全部交给其弟阿卜杜拉、其子贝洛、女婿吉达多，他本人完全“退居二线”，进入隐修状态，在清苦的生活环境中，专事苏非修炼，同时著书立说。娜娜虽以父亲为榜样，但并未完全复制父亲的生活，而是在此基础上有所改变。她继承了父亲生活俭朴的苏非作风，却不隐修，而是深入社会；秉持父亲著书立说的传统，但她的作品却很少专论宗教理论，而大多涉及现实生活。可以说，她是穆斯林妇女，却不一味恭顺；是学者，却没有读过大学；是苏非，却不脱离俗世。

四 社会参与

娜娜并非是纯粹的理论家和学者，她的理论与实践密切联系在一起。她与其父亲奥斯曼不同，奥斯曼几乎是个纯粹的苏非理论家，他的理论不是通过自己来实践，而是通过别人，通过他的弟弟、儿子、女儿、女婿等人来实践。娜娜不只是理论家，她将伊斯兰教理论应用于革命中的豪萨社会，以期改变豪萨社会的性质，转变为“真主法度”治理下的国家。为此，她积极参与豪萨社会的再造，以最高的热情、最大的努力、最真诚的付出，投入到教育、政治等诸领域，不但赢得奥斯曼、阿卜杜拉、贝洛等关键人物的承认，也深受豪萨普通民众的爱戴，从而成为索克托哈里发国的核心人物之一。

首先是教育，尤其是妇女教育，是娜娜最关心，也是贡献最大的领域。她是索克托政权指定的妇女领袖，负责国家的妇女教育。其实，从现今的观点来看娜娜所从事的工作，她相当于集“教育部长”、“文化部长”、“妇联主任”于一身。她采取“有教无类”、公正平等的教育方针。在索克托政权下，仍有许多豪萨人为“异教徒”，或者即使为穆斯林，也仅仅是

名义上的穆斯林，并不了解伊斯兰知识，无法实践教法，履行伊斯兰义务。娜娜将这些豪萨人组织起来，学习伊斯兰知识。娜娜意识到，妇女是人类的母亲，抓好妇女教育，也就等于抓住了下一代人的教育，因此她尤其重视妇女教育。她首先组织妇女培训班，教授他们读书写字、伊斯兰知识、持家常识等内容，然后再将这些妇女作为教师派往索克托哈里发国各地。通过娜娜培训而承担教育职能的人分两种，一是“贾吉斯”（jajis），是她所培训的专职女教师，负责回到家乡教育自己的乡民，主要是教育妇女；二是“延塔鲁”（‘yan-taru），即娜娜的苏非弟子，既有男性亦有女性，也被派往全国各地承担教育及管理工作。通过她的努力，国内妇女的文化水平和伊斯兰教知识都很快提高，从社会的最基层奠定了索克托国家伊斯兰社会的基础。

如何将豪萨人的本土信仰整合到伊斯兰教中，树立伊斯兰教的核心地位，是娜娜必须面对的棘手问题。当伊斯兰政权甫定、立足未稳之际，豪萨的本土信仰仍然盛行，伊斯兰教仍面临巨大冲击。豪萨妇女大多信仰鲍瑞神灵，这是一种当地的精灵崇拜。每当妇女们遇到健康、生育等方面的问题，就会举行仪式，拜祭鲍瑞神灵，祈求保护，甚至每逢干旱还向鲍瑞神灵祈雨。据说鲍瑞神灵最擅长治疗妇女们的精神疾病。针对此种“异教”现象，娜娜专门撰文批评，指出祈求鲍瑞神的行为是一种巫术，是受“撒旦”的指使。对于沉溺于此种信仰的人，等待她的是可怕的地狱。相应的，娜娜为豪萨妇女提供了伊斯兰教的解决方式：利用《古兰经》祈祷，效果更好。在《先知之药》中，她指出，《古兰经》的许多章节都有特定的医疗功能：56章可以帮助妇女顺利生育，85章帮助妇女给孩子断奶，89章可以让妇女生男孩，90章可保佑婴儿健康成长，等等。她还提出了解决偏头疼、眼炎、疖子、外伤、痔疮、耳聋、痢疾、肝病等疾病的办法，以及一些精神疾病如失眠、健忘、焦虑等的疗法。娜娜的这些努力有效地扼制住鲍瑞信仰的影响，扩大了伊斯兰教的根基。

奥斯曼家族的图书馆，历经战争的洗礼，仍然保存下来，建国之后规模更加扩大。收藏、管理、维护图书的责任起初由娜娜的丈夫、哈里发国的首相吉达多负责。由于他常年在外奔波，将管理图书馆的责任托付给了自己的妻子。事实上娜娜的确为这项工作最适合的人选，作为一名学者及作家、教育家，她本人也非常热爱这项工作。她不但丰富了图书馆的藏

书，还将图书馆管理得井井有条。即使现在，在索克托学者的心目中，娜娜的工作也是非常出色的，并对她给豪萨所留下的珍贵历史文化遗产心存感激。

新时代带来新问题。疾如风暴的伊斯兰战争带来了大量的战俘和被征服地的人民，需要当政者管理。被征服者大致分两类：一是战俘，通常被作为奴隶分配给征服者无偿役使；二是被征服地区的普通百姓。这些人基本上都在战争中被强迫皈依伊斯兰教，却没有伊斯兰知识，与异教徒无异，必须尽快加强这些人的伊斯兰信仰。娜娜将一部分女人分配给伊斯兰将士为妻，由他们负责教育她们，如果这些女人生了孩子，立刻就成为自由人；另一些女人则被分配给被征服地的男人。娜娜派专人教育这些新家庭，并不时派人送些关怀，甚至亲自嘘寒问暖。总之，通过多种灵活的手段，娜娜成功地将因战争而流离失所的人们整合到伊斯兰社会之中。

1840年左右，也就是奥斯曼去世20多年以后，索克托哈里发国内的许多人陷入迷茫之中，民众中伊斯兰信仰有下降的趋势。娜娜敏锐地捕捉到这种新变化。当初，奥斯曼为了让豪萨人树立伊斯兰信仰，曾写下《深信真主之真理》的长诗，该诗在民间广为流传，对增强人们的伊斯兰信仰作用非凡。由于这首诗用富尔贝语所写，且语言深奥，普通豪萨人难以理解。娜娜审时度势，决定用豪萨语再写一篇《深信真主之真理》的长诗，用同样的方式，以新元素、新风格、新内容，劝导人们承担起伊斯兰国家国民应尽的义务与责任，遵守伊斯兰教法，追求神圣的真理。“让我们继续沿真理之路而行，避免遭受惩罚……这样就能得救。深信真主之真理。”^①娜娜以及其他穆斯林学者的共同努力，及时挽回了国内伊斯兰信仰下降的颓势。

同宗教信仰一样，人们对索克托政权的信任也难免遭受时间的侵蚀，随着老一代学者与运动领袖的去世，号召力明显下降，地方权贵趁机反叛，拥兵自重。宗教信仰的淡漠辅以政治权威的下降，直接威胁着伊斯兰政权生存。关键时刻，娜娜再一次挺身而出。她的理论基础是：模仿先知生活，建立麦地那式的伊斯兰社会，同时树立当代楷模，重塑伊斯兰权

^① Beverly B. Mack and Jean Boyd, *One Woman's Jihad: Nana Asma'u, Scholar and Scribe*, Indiana University Press, 2000, p. 120.

威，使人们有的放矢，回归伊斯兰正道，凝聚人心。为此她写下了多部作品。《先知之药》（*Medicine of the Prophet*）、《阿赫默德赞美诗》（*In Praise of Ahmada*）、《旅程》（*The Journey*）等都是那个时代的作品。这些作品重树宗教与政治权威，号召人们切莫脱离正道，共同建设索克托伊斯兰国家，及时挽救了豪萨伊斯兰政权的危局。

五 娜娜的作品

娜娜作品丰富，除《先知之药》等少数散文外，几乎全部为诗歌，就内容而言，主要包括劝诫诗、传记诗、教育诗（以诗歌的形式对读者进行宗教及伦理道德的教育）、史诗、颂诗、《古兰经》评注、苏非祷文等。在接受阿拉伯语教育的过程中，娜娜主要学习阿拉伯—伊斯兰诗歌，她学会了阿拉伯诗作品中运用的大量语言技巧，如离合诗、五行诗等等。从语言方面而言，她用三种语言写作——阿拉伯语、豪萨语和富尔贝语。针对不同的读者，她会选择不同的语言。

目前，根据已出版的研究娜娜的三部英文著作来看，她的作品甚为丰富，至少有54篇诗歌与多篇散文。其主要作品如下：^①

1. 《贝洛挽歌》（*Elegy for Bello*）。1837年用富尔贝语和和阿拉伯语写成，纪念贝洛的诗歌。
2. 《贝洛的品性》（*Bello's Character*）。1838~1839年用富尔贝语写成，为赞美贝洛的诗歌。
3. 《〈古兰经〉之歌》（*The Qur'an*）。可能成文于1850年，用富尔贝语（1829~1830）、豪萨语（1838~1839）和阿拉伯语写成，为帮助人们学习、记忆《古兰经》而写。
4. 《先知之药》（*Medicine of the Prophet*）。1839年用阿拉伯语写成，主要内容为阐述《古兰经》各章所能治疗的疾病，用以对抗豪萨人依靠鲍瑞精灵治病的传统。
5. 《深信真主之真理》（*Be Sure of God's Truth*）。1831~1832年间，用

^① 根据 Beverly B. Mack and Jean Boyd 的标准，具体请参见 Beverly B. Mack and Jean Boyd, *One Woman's Jihad: Nana Asma'u, Scholar and Scribe*, Indiana University Press, 2000, pp. 93 - 171, 120。

豪萨语写成，宗教劝诫诗。

6. 《苏非妇女》 (*Sufi Women*)。1837 年用豪萨语和富尔贝语双语写成，主要内容为教育妇女正确的伊斯兰态度和生活方式。

7. 《如此真实……》 (*So Verily...*)。1822 年用富尔贝语写成，赞美真主的诗歌。

8. 《阿赫默德赞美诗》 (*In Praise of Ahmada*)。1839 年用豪萨语写成，赞美穆罕默德的诗歌，为新皈依者和穆斯林学生所写。

9. 《思念先知》 (*Yearning for the Prophet*)。写作年代不详，用豪萨语写成，为穆罕默德传记。

10. 《旅程》 (*The Journey*)。1839 年先用富尔贝语写成，1865 年为了让更多的人阅读，又改用豪萨语重写。内容主要为奥斯曼·丹·弗迪奥的传记，最后一章涉及一些贝洛的生活及其对索克托国家的治理。

11. 《警告，II》 (*A Warning, II*)。写于 1856 年，原文为豪萨语。劝诫妇女按伊斯兰教法生活的诗歌，内容比较直白，通俗易懂。

12. 《哀悼阿伊莎，I & II》 (*Lamentation for Aisha, I & II*)。写于 1855 年，原文为阿拉伯语，为奥斯曼·丹·弗迪奥的妹妹阿伊莎写的挽歌。

从上述作品可以看出，娜娜关于其兄长贝洛和叔父阿卜杜拉的作品多于关于其父亲弗迪奥的作品。这一点似乎难以理解。按常理而言，弗迪奥是父亲，也是索克托伊斯兰思想的核心和国家的最重要的奠基人，娜娜作品应该更多围绕父亲展开，为什么偏偏颂扬贝洛和阿卜杜拉的作品那么多呢？其实，娜娜这种做法的背后有比较现实的宗教—政治原因。娜娜大量写作的年代，父亲已经故去，正是贝洛和阿卜杜拉作为索克托国家宗教与政治领袖的时代，且当时国家承平日久，官员腐败现象逐渐显现，许多人的伊斯兰信仰也随之出现动摇，豪萨本土信仰有卷土重来之势，形势非常严峻。如前所述，当此时，娜娜的社会责任感和伊斯兰信仰的信念促使她重塑伊斯兰教的宗教—政治权威，力挽狂澜于穆斯林信心和信仰动摇之际。而此时业已故去的父亲不再适合作为“典型人物”来塑造，当政者贝洛和阿卜杜拉才是合适人选。因此，娜娜才留下更多颂扬贝洛和阿卜杜拉的作品。因此我们也可以看出，娜娜不是为情感写作，而是为宗教和政治写作。

娜娜的作品，除了服务于当时豪萨的伊斯兰化进程和伊斯兰社会以外，也为后人提供了研究豪萨伊斯兰历史的第一手资料。娜娜的作品，与她个人的社会活动一样，也是观察当时豪萨社会伊斯兰教的一个窗口。这些作品也奠定了她在尼日利亚文学史上的地位。

六 娜娜的历史地位与影响

娜娜是那个时代豪萨社会非常重要的一位公众人物。她活跃于教育、政治、社会改革等领域。她是一个多产的作家、受爱戴的师长、著名的学者和知识分子。她并不深居简出，而是深入当时的社会与民间。她将亲眼所见的战争、宗教等社会现实记录下来供人们思考。她的学生包括男性和女性。她通过流动的女教师队伍，扩大教育范围，让偏僻地区的农村妇女也可接受教育。她与撒哈拉以南的学界建立了联系。她是苏非，但重视圣训。她出生在豪萨和富尔贝人地区。前者农耕，后者牧牛和羊。她在豪萨地区多种冲突的环境中长大，眼见父亲的信仰与行为，受其影响，如父亲一样她追求知识的动力来源于信仰。“她努力促进和解、教育与正义，永远地改变了她所生活的社会，这是她个人的‘吉哈德’。她的活动主要分三个方面：第一，保留并宣传‘舍胡’^①的一切主张；第二，教育妇女，她们是下一代的教育者，她敏锐地发现，如果教育好妇女，那么下一代就会有希望，就会播下团结的种子；第三，她致力于和谐共居，用她的智慧、想象与巨大的声望，寻找她所面临的问题的切实可行的解决办法。”^②娜娜模仿先父的行为，经常深入民间，到最偏远、艰苦的地区，比如市场、居民区，向“异教徒”、万物有灵论者等普通群众宣传她的宗教思想与社会主张，劝诫他们按时礼拜与斋戒，完纳天课，停止羞辱真主的行为。她批评男人虐待妇女的行为，不能公平地对待多名妻子，随意休妻。她对富拉尼人说：我们的许多风俗习惯已经时过境迁了，应该学会接受伊斯兰教法；富拉尼人与豪萨人，富拉尼文化与豪萨文化是平等的，二者不应此消彼长，互相评长论短，而是应该统一于伊斯兰教之中。

① 豪萨穆斯林对奥斯曼·丹·弗迪奥的尊称。

② Beverly B. Mack and Jean Boyd, *One Woman's Jihad: Nana Asma'u, Scholar and Scribe*, Indiana University Press, 2000, p. 6.

娜娜的身份与角色是多重的，从宗教上来说，她是苏非、穆斯林学者；从她所从事的社会活动来说，她是教育家、改革者、诗人、作家，甚至说她是政治家也不为过。她的著作包含着深刻的社会洞见。多年来，娜娜写作的最终目标只有一个：寻求通过教育重构豪萨社会，创造出一个统一、虔诚的穆斯林社会。她作为一位优秀的教师，利用多种语言技能，千方百计地扩大受众面。其作品的对象主要是苏非信徒和鲍瑞精灵论者。她的作品及社会活动，深刻地影响了豪萨的宗教、文化与社会伦理道德、社会风尚等。她的行为打破了人们对穆斯林妇女的传统认识，突破了苏非深居简出的修道理论，而是更积极地深入到社会中，尽可能地发挥作为一个社会成员最大的能量，体现自己的社会价值。“娜娜·阿斯玛作为19世纪的穆斯林妇女，她颠覆了当时社会中妇女的形象，树立了精通学术、虔诚而又具世俗意味的新形象，她的事业与形象代表了当时妇女的理想。阿斯玛重新将战争难民整合进社会当中，有助于当时社会的转型，极大地促进了尼日利亚北部的伊斯兰改革进程。从那时一直到现在，她都是豪萨—富拉尼妇女的榜样。她留下了大量的文学遗产，这些作品有助于她扩大影响、促进社会的改革，但这只是其中的一部分。”^①她还编辑整理了父亲的手稿，对保留豪萨文化遗产作出贡献。

对于娜娜在尼日利亚乃至西非伊斯兰教中的地位，学者们有比较全面的总结：“在父亲、哥哥及丈夫的鼓励下，她发展教育，建立教育机构，惠及索克托地区的妇女。她希望由伊斯兰教的实践逐步取代‘鲍里’信仰在治病、祭祀与社会再生产中的作用。她通过富尔贝语、豪萨语、阿拉伯语诗歌，通过对教师的培训，对豪萨地区更彻底的伊斯兰化的作用可能超过豪萨哈里发国的任何人。”^②

七 穆斯林妇女的典范

通常认为，19世纪西非伊斯兰“吉哈德”运动，是急风暴雨式的社会

^① Beverly B. Mack and Jean Boyd, *One Woman's Jihad: Nana Asma'u, Scholar and Scribe*, "Preface", Indiana University Press, 2000.

^② Levtzion, Nehemia & Pouwels, Randall L., *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, 2000, p. 136.

革命，是伊斯兰教通过“一手拿剑，一手捧《古兰经》”的武力方式传播的。娜娜的一生揭示出豪萨伊斯兰革命的另一面：武力宣教并非绝对，和平劝诫亦非偶然。

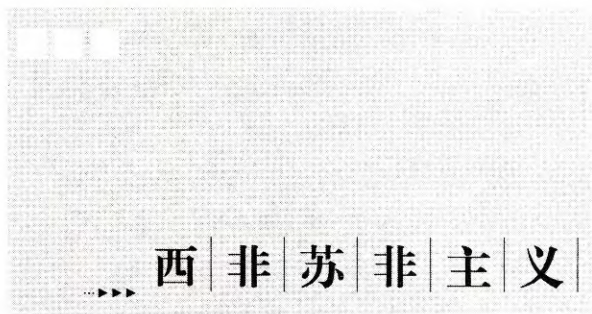
对于娜娜为何能在伊斯兰教的氛围中，一反常态，成长为一位知识女性。学者们认为这可能与卡迪里苏非主义的传统有关。卡迪里教团似乎也有教育妇女的传统。阿卜杜·吉拉尼的姑姑阿曼·穆罕默德（Omm Muhammad）及其母亲阿曼·赫伊尔（Omm al-Khayre）都是卡迪里教团中苏非主义修养很高的妇女。有时，本教团中著名的长老会提到他们周围有一些学识渊博的女性。如毛里塔尼亚的卡迪里教团有一位大苏非叫西迪·阿赫默德·卡卡伊（Sidi Ahmed al-Kakka'i, 1552年去世），他的教团里就有70多位女孩子能够背诵一本叫做《穆达瓦纳》（*Mudawwana*）的教法学著作。撒哈拉的大苏非西迪·穆赫塔尔也曾经说过，他的妻子阿依莎也受过良好的教育。另外，娜娜所在的奥斯曼家族也有教育妇女的传统。娜娜也在自己的作品中提到，在她所处的奥斯曼部落中，就有“多达百位”女学者。^①她的多位（外）祖母、（外）曾祖母都比较精通于阿拉伯诗歌的写作，对伊斯兰各学科知识烂熟于胸。事实上，娜娜所处的卡迪里教团就是一个非常重视知识的苏非教团，圣训有言：“学者的墨水比殉道者的血还要珍贵。”这句话在奥斯曼家族身上体现得最为鲜明。在奥斯曼家族中，“她们的生活不如豪萨妇女那样充满欢乐。但是至少她们被赋予了学习的机会，这是豪萨妇女所缺少的。她们通过学习获益匪浅。她们中的许多人成为与男人一样博学与虔诚的学者与神秘主义者，在伊斯兰世界这是不多见的事”^②。最后，娜娜所处的社会环境，想必对她的成长助益匪浅。我们看到，有时是伊斯兰革命与穆斯林社会建设的需要，迫使她这位本应深居简出的贵族妇女，不得不走到前台，承担起通常由男人所担负的改造豪萨社会的任务。因此，从某种意义上说，正是这种宏大的社会背景锻炼了她、造就了她，是历史给了她机遇。当然娜娜的巨大成就，还离不开她个人的努力。总之，娜娜在西非伊斯兰教历史上的独树一帜，是多种因素共

① Beverly B. Mack and Jean Boyd, *One Woman's Jihad: Nana Asma'u, Scholar and Scribe*, Indiana University Press, 2000, p. 127.

② Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973, p. 26.

同作用的结果，家庭的、宗教的、社会的、个人的因素都不可忽略。

目前，不论是在国际学术界还是中国研究伊斯兰教的学者中，伊斯兰妇女与伊斯兰女权一直是个热门话题。通常的逻辑是，人们强调什么，这个社会往往就缺少什么。穆斯林妇女如何在当前的社会中发挥她们的作用，利用她们的聪明才智，发挥创造性和能动性，至少从娜娜的身上可以得到某些启发。娜娜的经历表明，除了家庭之外，社会更是展示穆斯林妇女才能的更宽阔的舞台。只要愿意，穆斯林女性参与社会，不会受到任何限制，与世界上所有妇女一样，共同促进社会的进步。



西非的提加尼教团

提加尼教团兴起于马格里布，现在它已是一个世界性的教团，除北非的摩洛哥、阿尔及利亚、埃及作为提加尼教团初兴之地外，西非的毛里塔尼亚、塞内加尔、加纳、尼日利亚、尼日尔、乍得更是它的兴旺发达之地，另外在苏丹、南非，提加尼教团都很有影响，在亚洲的印度尼西亚，甚至北美地区，提加尼教团也比较活跃。据该教团内部的数字，教团人口已近1亿人，此数字显然有夸张的成分，不过有一点可以肯定，自19世纪以来，提加尼教团已是西非规模最大、非洲大陆最受人瞩目的苏非教团。它已在许多西非国家的宗教、政治舞台上扮演了举足轻重的角色，有必要加强对它的研究。本文尝试厘清提加尼教团的历史、思想、仪式、目前发展状况，并分析其快速发展的原因。

一 研究综述

关于提加尼教团的研究资料，与其他历史悠久的苏非教团的研究资料相比，比较缺乏。除一些阿拉伯语研究资料外，西文的研究资料并不多。由于提加尼教团的发展重心在西非，且作为一个近代苏非教团，主要在法国殖民时期发展壮大，法国学者比较关注提加尼教团，相继发表一些调查、研究成果。据西方学者的调查，还有大量殖民时代积累下的调查、研究资料静静地存放在巴黎和达喀尔的档案馆中，等待人们利用和研究。

法语文献中，研究提加尼教团现状的权威作品是波波维克（A. Popovic）和维斯坦（G. Veinstein）在1982年巴黎研讨会上提供的学术论文。该论文现已整理出版，名为《伊斯兰教苏非教团：历史与

现状》^①，描述了提加尼教团在北非和西非，在苏丹和埃塞俄比亚，在近东、印尼及阿尔巴尼亚的近况。

其他研究成果还有：路易斯·瑞恩（Louis Rinn）的《马拉布特与〈古兰经〉：阿尔及利亚伊斯兰教研究》^②，德蓬特（O. Depont）与科波拉尼（X. Coppolani）合著的《穆斯林宗教社团》^③。这两种资料主要详细讨论提加尼教团的重要人物及其思想。

英文文献也逐渐关注提加尼教团的研究。在崔明翰的专著《伊斯兰教的苏非教团》^④中，对提加尼教团的研究超越了法语文献，研究了提加尼教团的历史，详细讨论了其发展的各个历史阶段。J. 纳斯尔（J. Abum Nasr）的《提加尼：现代世界中的苏非教团》^⑤，资料比较翔实。但据 J. 威利斯（J. Ralph Willis）的观点，该成果资料主要来自法文和阿拉伯文，其中许多资料不足信，且 J. 纳斯尔还在文中给予许多错误的解释。^⑥最近的研究成果则是帕特里克·赖安（Patrick J. Ryan）的《提加尼苏非主义的神秘神智论及其在西非社会中的重要性》^⑦。

近年来，关于提加尼教团还有更多专题性的研究。主要有：西塞（H. Cissé）的《易卜拉欣·尼亚斯：圣训的复兴者》^⑧、米切尔·菲茨杰拉德（Michael L. Fitzgerald）的《提加尼：一个非洲教团》^⑨、阿赫默德（M.

-
- ① A. Popovic and G. Veinstein, *Les Ordres Mystiques Dans l'Islam. Cheminements et Situation Actuelle*, Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986.
 - ② Louis Rinn, *Marabouts et Khouan; Étude sur l'Islam en Algérie. Avec une Carte Indiquant la Marche, la Situation et l'importance des Ordres Religieux Musulmans*, Adamant Media Corporation, 2003.
 - ③ O. Depont and X. Coppolani, *Les Confréries Religieuses Musulmanes*. Alger: Adolphe Jourdan, 1887.
 - ④ J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Clarendon Press, 1971.
 - ⑤ J. Abum Nasr, *The Tijaniyya, A Sufi Order in the Modern World*, London: Oxford University Press, 1965.
 - ⑥ John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 4, Oxford University Press, 1995, p. 228.
 - ⑦ Patrick J. Ryan, *The Mystical Theology of Tijani Sufism and Its Social Significance in West Africa*, Abuja, Nigeria; Loyola Jesuit College, 2000.
 - ⑧ H. Cissé, *Shaikh Ibrahim Niasse, Revivalist of the Sunnah*, Tariqa Tijaniyya of New York, 1984.
 - ⑨ Michael L. Fitzgerald, "An African Brotherhood: The Tijaniyya", *Encounter: Documents for Muslim-Christian Understanding*, 2000, p. 167.

Ahmad) 的《尼日利亚北部提加尼教团教权的争夺》^①、亚瑟尔·安吉勒·卡德里 (Yasir Anjola Quadri) 的《20 世纪卡迪里教团与提加尼教团的关系》^② 等等。

中国读者容易接触到的关于提加尼教团的英语资料, 主要是约翰·埃斯波西托 (John L. Esposito) 主编的《现代伊斯兰世界百科全书》(The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World) 和 E. J. Brill 出版公司出版的《伊斯兰教百科全书》(The Encyclopaedia of Islam) 中的相关词条。但这两个词条内容都太过简略。

汉语资料目前主要有两种: 金宜久主编的《伊斯兰教辞典》^③ 中的相关词条和周燮藩论新苏非主义的论文《新苏非主义和新苏非教团》^④。《新苏非主义和新苏非教团》一文将提加尼教团放在新苏非主义历史的发展的大背景下, 探讨了其发展历程和所展现的新苏非主义特征。

二 提加尼教团的历史

提加尼教团大约在 1782 年左右开始形成, 其创始人阿赫默德·提加尼 1737 年出生于阿尔及利亚南部, 1815 年去世。在 1782 年之前, 提加尼的宗教生活与其他苏非没有任何区别, 他拜师求学、四处游历和苦修, 也同时加入众多其他教团; 1782 年, 他突然提出一些与传统苏非主义截然不同的宗教主张, 宗教修持上也同时改变, 这一引人注目的转变竟然成为提加尼教团形成并迅速发展的契机。事实上, 提加尼与众不同的苏非主义思想, 来源于他在阿拉伯半岛和埃及的游学经历。

首先, 提加尼教团在摩洛哥找到了其发展的沃土, 摩洛哥统治者马雷·苏莱曼 (Mawlay Sulayman) 出于政治上利用的考虑, 为提加尼教团提供政治保护和各种方便条件。提加尼教团采取极为实用的发展策略, 它在

① M. Ahmad, "The Patriarchal Bargaining in Tijaniyya Sufi Order in Northern Nigeria", Abida Samiuddin and R. Khanam (ed.), *Muslim Feminism and Feminist Movement: Africa*, New Delhi, Global Vision, 2002, pp. 603 - 630.

② Yasir Anjola Quadri, "The Qadiriyyah and Tijaniyyah Relations in Nigeria in the 20th Century", *Oriya*, XVI-I (June 1984), pp. 15 - 31.

③ 上海辞书出版社, 1997。

④ 参见《伊斯兰文化论集》, 中国社会科学出版社, 2001, 第 90 ~ 107 页。

不同的时期，根据周围的政治—宗教环境，提出不同的应对办法。在摩洛哥时期，提加尼明白，其他苏非教团都以“圣裔”为中心，强调“圣裔”的宗教地位，如果提加尼教继续沿这条路走下去，显然难以与它们竞争。于是他反其道而行之，在非“圣裔”穆斯林中发展成员。同时他又主张不要反对执政当局，这为提加尼教团与政府之间建立良好关系奠定基础，扫清其发展道路上的政治障碍。提加尼不反对行政当局的思想成为北非提加尼教团后来与殖民主义合作的理论基础。在摩洛哥，提加尼教团吸引了城市中富裕的政府官员、商人及其他有经济和社会影响的阶层，随后非斯发展为提加尼教团的中心。在北非，它站在法国殖民者一边。1877~1911年间，提加尼教团长老西迪·阿赫默德娶一位法国女人奥雷列·皮卡德（Aurèlie Picard）为妻，法国殖民当局也对提加尼教团尽一切可能给予支持。

按提加尼的遗嘱，教团的领导权应该在阿尔及利亚的艾茵麦迪（Ayn Madi）绿洲和突尼斯边境城市塔马尔哈特（Tamalhat）两地的提加尼后裔中轮流掌握，但是这种分权制度总是引起内部斗争，削弱了教团的力量。西迪·阿赫默德驻艾茵麦迪绿洲，他掌权期间，教团发展较快。

围绕提加尼的思想虽然有很多争论，但是提加尼教团却传播很快，“提加尼教团是在争论中成长起来的”^①。它首先在马格里布和西非传播。19世纪30年代，在阿尔及利亚，位于艾茵麦迪绿洲的提加尼教团“扎维亚”，已足以向阿布德·卡德尔（Amir Abd al-Kadir）发起挑战。此人是阿尔及利亚穆斯林反法运动的领袖。因此，阿尔及利亚的提加尼教团与阿尔及尔的法国殖民当局建立良好关系。在突尼斯，提加尼教团通过该国著名学者易卜拉欣·瑞亚希（Ibrahim al-Riyahi，卒于1849~1850年）的影响，在突尼斯城的发展呈良好态势。1804年，易卜拉欣·瑞亚希与提加尼在非斯会晤，被任命为提加尼教团在突尼斯的长老。

19世纪中期起，提加尼教团在撒哈拉以南的非洲迅速扩张。首先，提加尼在非斯任命来自毛里塔尼亚艾达乌·阿里（Idaw Ali）部落的穆罕默德·哈菲茨（Muhammad al-Hafiz）为本教团的长老，由他将提加尼教团引

^① John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 4, Oxford University Press, 1995, p. 225.

入毛里塔尼亚。穆罕默德·哈菲茨来自富塔贾隆的弟子毛鲁德·阿赫默德·纳基尔 (Mawlud Fal Abd al-Karim B. Ahmad al-Nakil) 再将提加尼教团传播到塞内冈比亚地区, 然后他又将提加尼教团的领导权交给著名学者兼“吉哈德”运动发起人哈吉·乌马尔。在哈吉·乌马尔的领导下, 发动著名的“吉哈德”伊斯兰运动, 使提加尼教团发展为西非卡迪里教团的主要竞争者。20世纪初, 提加尼教团的扎维亚已遍布于塞内加尔、博尔诺和加纳之间的广阔地域。豪萨商人将提加尼教团带到博尔诺和加纳。殖民时期, 提加尼教团在西非的影响继续加强, 特别是在塞内加尔。塞内加尔的提加尼教团有两个领导中心: 一是蒂瓦阿万 (Tivaouane) 的萨伊 (Sy) 家族, 另一个是考莱克 (Kaolack) 的尼亚斯 (Niasse) 家族。两个家族均与法国殖民当局合作。因此, 提加尼教团不仅能够吸收农民, 还将殖民制度下的城市穆斯林中产阶级吸引过来。目前, 在占塞内加尔国民 94% 的穆斯林人口中, 约有一半属于提加尼教团。

1929~1930年, 易卜拉欣·尼亚斯 (Ibrahim Niasse, 1900~1975) 宣布, 阿赫默德·提加尼在他面前显圣, 封他为“圣行的渠道” (Sahib al-Fayda), 即提加尼教团成员必须通过他才能获取长老们的指令。随即易卜拉欣·尼亚斯称他的信徒们为“圣行团体” (Djamd'at al-Fayda), 自称为“时代的救世主” (Chawth al-Zaman)。他推广苏非主义教育, 使未曾接受过阿拉伯—伊斯兰教育的人也加入提加尼教团, 促进了提加尼教团的发展。1937年, 易卜拉欣·尼亚斯在麦加朝觐时遇到来自卡诺的艾米尔阿卡杜拉·巴耶罗 (Abdullahi Bayero) 以后, 提加尼教团开始在塞内加尔以外的地区发展。塞内加尔人易卜拉欣·尼亚斯, 自提加尼教团内部发起一次复兴运动, 使提加尼教团自“二战”以来在西非迅速传播。在东非, 提加尼教团在苏丹共和国的发展速度也非常迅速。1945年以后, 尼亚斯多次到尼日利亚访问后, 巴耶罗接受尼亚斯的灵性权威。此后, 提加尼教团在尼日利亚城市中普通的穆斯林当中迅速发展, 并开始在当地政党政治中扮演重要角色。

三 提加尼教团的宗教主张与宗教仪式

1789年, 提加尼请人写了一本名为《含义之精髓》 (Djawahir al-Maani) 的书, 讲述了提加尼的生平及主要思想。这些思想后来由提加

尼教团的学者哈吉·乌马尔等人在《对敌之矛》（*Rimah Hizb al-Rahimk*）中加以阐述和完善，但是其中心思想未变。提加尼与其他苏非截然不同，他宣称先知穆罕默德曾当面明确地告诉他，他是“圣徒的封印”（*khatm al-awliya*）和“库特卜的库特卜”（轴心的轴心），并传给他提加尼教团的“卧尔兹”（神秘赞词）。提加尼自称“封印的圣人”，旨在说明他与穆罕默德一样是“圣人”；作为“先知的封印”（*khatm al-anbiya*），则与穆罕默德一样也是先知。提加尼将追求的目标从与真主的合一，转向与先知的人格和精神相通，并强调与他的神秘主义关系。提加尼学者们并不认为在提加尼之后不再出现“圣人”，而是认为所有的“圣人”，包括在提加尼之后出现的“圣人”，都要从提加尼这里获得灵性支持。在提加尼之前，每个苏非教团都要有一个道统，将自己的历史与穆罕默德或四大哈里发联系起来，以示本教团传布有序。提加尼不同，他自认为穆罕默德与他中间没有其他圣人，他们直接对话，他的道统直接源自先知。“库特卜”的头衔是苏非圣人中所拥有的最高称号。在《含义之精髓》一书中，“库特卜”被描写为“统治整个宇宙的人”，是“真主心目中最荣耀的名字”。作为“‘库特卜’的‘库特卜’”和拥有苏非当中最高称号的首领，提加尼自称是真主的“摄政者”；他是真主与众生之间的中介，上情下达与下情上达必须经过他才能实现。提加尼强调与伊斯兰教先知穆罕默德的精神联系而非真主，这是新苏非主义的特点之一。

由于自认为地位高于所有其他“圣人”，提加尼禁止其信徒参加提加尼教团之外的其他苏非教团。这实际上违反了苏非主义的“可同时加入多个苏非教团”的传统，他自己早年也曾同时是多个教团的成员。这一宗教排斥性基于提加尼的观念：他的弟子在苏非等级上比其他教团的弟子更高，每位提加尼教团的苏非都是真主为特定的目的而特选的。哈吉·乌马尔将这一理论加以发展，他认为提加尼本人是真主向世间传达的渠道，因此提加尼的弟子的灵性应该比其他教团的弟子更高。

提加尼的信徒自认为他们的灵性品级比其他苏非高，从宗教的角度上来说是可以理解的。因为提加尼思想有这样一条：吟诵他们的长老所授的“神秘赞词”，比吟诵《古兰经》更能获得拯救。据提加尼本人说，吟诵一次提加尼的“神秘赞词”，比吟诵6000次《古兰经》更为有效。并且，提加尼苏非主义更强调“神秘赞词”的功能，导致他们轻视“苦修”作为获

取拯救的途径。提加尼在非斯时，对于“苦修”式的生活毫不在意，穿华服，享美食。提加尼教团认同哈吉·乌马尔所阐述的“苦修”的含义，即削弱苦修苏非主义中的一般意义。哈吉·乌马尔认为真正的“苦修”并非不能拥有世间美好的东西，而是不给自己的所有物附加任何价值。他还认为，如果从不占有财物的角度上而言，“苦修”与“连自己都不能养活”没有区别。这对女人来说可以，但对男人来说绝对不能接受。提加尼教团拒绝“苦修主义”，是建立在“马拉马提亚”（Malamatiyya）思想基础上的，即强调真正的信士不会向别人展示自己的美德。轻视苦修，简化神秘主义的仪式，重视现实生活，倾向于正统派的两世兼重，这也是新苏非主义的特点。

在提加尼生活的时代，对他思想的各种批评已不断涌现。20世纪20年代起，摩洛哥和阿尔及利亚的塞来非耶派改革家批评提加尼教团的思想，批评其教团长老与法国殖民者合作。在印尼，20世纪30年代起，提加尼的思想也被改革派批判为“标新立异”。20世纪70年代以来，尼日利亚的提加尼教团不断遭到改革派（尤其是瓦哈比派）的攻击。在尼日利亚这个因宗教而分裂的国家，穆斯林领导人将伊斯兰教的团结视为获取政治权力的手段，于是尼日利亚最为著名的提加尼教团的学者易卜拉欣·萨利赫·候塞尼（Ibrahim Salih B. Yunis al-Husayni），也试图改革提加尼教团的思想。易卜拉欣·萨利赫·候塞尼希望对那些被其他穆斯林视为不可接受的提加尼思想加以弱化，如“吟诵提加尼的‘神秘祷文’，比吟诵《古兰经》更为有效”等，他认为这些思想只是后来人为的歪曲，并非提加尼本人的主张。

提加尼教团简化传统的苏非仪式，教团长老只命令最为重要的教团核心成员完成一些最为重要的礼拜或其他宗教仪式，普通成员不必如其他苏非教团那样履行复杂的仪式，也不要求苦修。除所有穆斯林必尽的宗教功课之外，提加尼教团的成员一般只必须承担如下三方面的宗教功课：第一，分别在早晚念提加尼教团的赞词。赞词包括念“我祈求真主饶恕”100遍，为先知祈祷100遍，最好用“提加尼神秘赞词”的形式为先知祈祷。据说并不是先知将“提加尼的神秘赞词”教授予提加尼的，而是苏非长老穆罕默德·贝克里（Muhammad al-Bakri，卒于1545年）承自天启，然后授予他的。不过，提加尼曾告诉弟子们，吟咏“提加尼的神秘赞词”

可以免除罪恶，并将其规定为提加尼教团的专用赞词。第二，至少每天早晨做一次提加尼教团“必修的功课”，傍晚也可以再做一次。“必修的功课”包括：念“我祈求真主恕饶”（Astaghfiru Llah）30次，口中念“完美之珍宝”（Djawharat al-Kamal）12次。提加尼教导其弟子们：只要他们在做“必修的功课”时，念“完美之珍宝”到第7遍的时候，先知和四大哈里发就会加入他们一起做“必修的功课”，不过人们并不能看到他们。第三，念“齐克尔”。在每个周五，提加尼成员集体做完礼拜和“必修的功课”之后，要齐念“齐克尔”。提加尼教团的“齐克尔”与其他苏非教团的“齐克尔”一样，也主要包括齐声念“万物非主，唯有真主”（La Ilaha Illa Llah），或者只念“真主，真主”。提加尼并未规定要念多少遍“齐克尔”，在实践过程中念的次数并不统一，大多数提加尼苏非都在念“齐克尔”时念“黑拉拉”（Haylala）1000遍，或者念“哈德拉”（Hadra）1600遍。

四 西非的提加尼教团

提加尼思想相对于其他苏非思想来说，显得特别“另类”，提加尼将自己作为“封印的圣人”，置于除穆罕默德之外所有“圣人”之上，提加尼教团地位高于其他苏非教团，其成员也高于其他苏非教团成员。这种有违常规的“理论”打破了苏非主义平等地追求与真主“合一”的宗教思想，招致其他教团的极力反对。因此在西非，提加尼教团一直处在与其他教团的争论当中，它的思想决定提加尼教团与西非其他教团的关系不可能十分密切。

19世纪提加尼教团在西非的传播主要是哈吉·乌马尔发起的“吉哈德”运动的成果。他主要在三个层面扩大提加尼教团，一是大量招收其他教团的穆斯林加入提加尼教团，对那些有学养的宗教知识分子更是青睐有加，想方设法将他们拉入本教团，以图作为提加尼思想的旗手。二是他本人也著书立说，宣传提加尼主义。《对敌之矛》是他的一部著名的论战性作品。三是他发动的“吉哈德”运动的巨大冲击力，这一运动对提加尼在西非的扩展有决定性意义，它不但是苏非“神学”上的一次宣传运动，更是政治上的运动，在这种宗教与政治相结合的运动的推动之下，提加尼教团很快在西非建立了宗教性的政权，将丁圭雷、尼奥罗、塞古、邦贾加拉

等西非重要城市收入囊中，提加尼政权发展为新生的伊斯兰国家，以政权的力量推动提加尼教团成为该政权的主要任务之一。

自“吉哈德”运动开始，提加尼教团的发展呈现出一个特别的现象，它不再如早期那样注重思想层面的阐述与完善，而是越来越“政治化”，宗教的维度在提加尼政权中的分量逐渐减轻，政治倾向逐步加强。这种发展趋势在推动提加尼教团迅速扩大影响的同时，也带来另外两种后果：加剧教团内部的斗争，恶化了与法国殖民政权的关系。教团内部对法国政权的不同反应本身即是内部斗争的一种表现，也加剧了这种斗争。在法国殖民人侵的步步进逼下，提加尼国家不断东迁，在此过程中，一部分提加尼教团上层人物随之东迁，一部分选择留下来。法国人将东逃的许多上层人物抓获，留守的人命运稍好，但他们在如何应对法国新生政权，如何保住自己的宗教、社会和政治地位，如何维护个人宗教权威，如何维护伊斯兰教尊严等一系列问题上莫衷一是，陷入内部的混乱。因此不同的人有不同的选择。有人选择抵抗，有人选择合作，还有人选择冷漠对待，对殖民政权不闻不问，专注宗教事务。如瑟诺·伯克尔（Cerno Bokar），他对殖民政权给他的压力置若罔闻，只致力于提加尼教团的内部宗教事务。在提加尼教团中，对于自“吉哈德”运动以来的政治化趋势，瑟诺·伯克尔是一个例外，因此，教团内部认为只有他才有资格继承哈吉·乌马尔的衣钵。

19世纪末20世纪初，西非提加尼教团没有一个公认的教团长老做精神领袖，这是它面临的最大挑战。这并未影响它的扩张。提加尼教团发展的主要动力，一是来自于人身安危的原因。殖民时代的动乱不堪的社会环境，使人们在这个朝不保夕的社会中急于寻找一个安身立命的组织，提加尼教团无疑成为一个很好的选择。二是精神上的原因。提加尼主义声称直接来自穆罕默德，能给加入教团的任何人提供绝对的神性保护，彻底的精神拯救，这种许诺成为提加尼教团最吸引信徒的原因之一。缺少公认的教团长老仍不符合提加尼的教导，提加尼强调教团必须有一位长老做精神领袖，以便信徒接受生活指导和精神指导。除提加尼本人是教团公认的长老外，随着教团的日益扩张，声称是提加尼继承人的“穆卡达敏”（地方长老）很多。19世纪与20世纪之交，哈吉·乌马尔为其中最受教团成员公认的一位。他的地位比较特殊，他在朝觐期间就被任命为提加尼教团在西非的长老，并被授权可以任命16位提加尼分支教团的“穆卡达敏”，而其

中每一位可再任命4位更低一层级的“穆卡达敏”。这种层级的教团组织结构促使哈吉·乌马尔时期的提加尼教团迅速发展。

提加尼的“穆卡达敏”实际上就是地方分支教团的领袖，不同的“穆卡达敏”所拥有的权力也有所不同。有的“穆卡达敏”只有权向新成员传播“提加尼赞词”或提供精神指导，而有的则有权任命新的“穆卡达敏”。不过，提加尼教团的这种层级结构不是选举的，而是控制在提加尼教团长老一个人手中。在提加尼教团中，个人的作用大于教团组织系统的作用。^①以后教团长老的个人权威除了与拉加尼本人有明确的道统联系之外，还要依据本人的学识、苏非精神修养、虔诚程度、个人声望等因素。哈吉·乌马尔就是一个这样近乎“完美”的宗教领袖。他的道统清晰无误，他属于提加尼教团的第三任“穆卡达敏”，他的上一任“穆卡达敏”是穆罕默德·加里，此人是由提加尼本人直接任命的“穆卡达敏”；乌马尔的精神品级也很高，他声称在幻觉中被穆罕默德·加里任命为西非提加尼教团的哈里发，并从加里那里得到关于教团的密传；乌马尔的宗教虔诚度与功修也都很高。他被公认为西非最合格的教团长老和哈里发。1864年他去世时，任命其子穆塔嘎·阿玛杜（Muntaga b. Amadu）为继承人。由于缺乏上述作为精神领袖和哈里发的条件，西非的提加尼教团并不认可他。他去世后，教团的精神领袖就更难以确定。20世纪80年代，更没有任何人有足够的条件任西非提加尼教团的长老。不过，此时提加尼教团成员形成一个共识：只有哈吉·乌马尔的后裔才有资格做西非提加尼教团的长老，“哈吉·乌马尔的后裔”于“西非提加尼教团长老”来说，虽非充分条件，却是必要条件。这样便将教团创始人提加尼的后裔排除在教团的继承人之外。这实际上反映了西非苏非主义的一个特点：在西非，苏非长老倾向于地方化，“家族因素”取代“灵性因素”成为教权继承的基础，在家族继承的基础上“择优而授”。于是西非的提加尼教团教权的传承呈现这样一种图景：所有的“穆卡达敏”都是哈吉·乌马尔的后裔。穆塔嘎·阿玛杜驻塞古城；穆尔塔德·乌马尔（Murtada b. Umar）驻尼奥罗；西都·努鲁·塔勒（Seedu Nuuru Taal）负责塞内加尔；马达尼·阿玛杜（Madani b. Amadu）负责尼日利亚；而哈吉·乌马尔的侄孙瑟诺·伯克尔则是20

^① Louis Brenner, *West African Sufi*, University of California Press, 1984, p. 38.

世纪 20 年代西非提加尼教团最著名的长老之一。西非的提加尼教团实际上成为哈吉·乌马尔家族的教团。

在塞内加尔，提加尼教团在沃洛夫人中发展较快，尤其在该国北部的卡乔尔地区（Kajoor）和乔洛夫地区（Jolof）。1902 年哈吉·马立克·萨伊（al-Hajj Malick Sy）在蒂瓦阿万建立苏非道堂，随后蒂瓦阿万就成为提加尼教团在塞内加尔的教育与文化中心。1922 年，马立克·萨伊之子艾巴巴克尔·萨伊（Ababacar Sy）继承教权。1997 年阿卜杜·阿齐兹·萨伊去世后，塞里涅·曼苏尔·萨伊（Serigne Mansour Sy）任哈里发。现在，每年都有许多新成员加入位于蒂瓦阿万的提加尼教团。在塞内加尔的南部，提加尼教团也在发展。1861 年，与哈吉·乌马尔同时代的图科洛人马巴·迪亚胡·巴（Maba Diakhou Ba）发动“吉哈德”运动，运动失败后，提加尼教团却保留下来。阿卜杜勒伊·尼亚斯（Abdoulaye Niass, 1840 ~ 1922）成为塞内加尔南部萨鲁姆地区最著名的提加尼长老。1930 年，阿卜杜勒伊·尼亚斯之子易卜拉欣·尼亚斯在麦地尼巴耶地区（Medine Baye）建立提加尼分支教团，现在该教团成为世界上最大的提加尼分支教团。易卜拉欣·尼亚斯认为，所有的提加尼教团成员，都可以通过学习得到神秘知识，神秘知识不是学者的专利。他的这一主张在提加尼教团内部引起强烈反响。现在他领导的教团已被称为“提加尼易卜拉欣分支教团”，成员遍布塞内加尔、尼日利亚、尼日尔、毛里塔尼亚等国，甚至美国和欧洲也有追随者。现在“提加尼易卜拉欣分支教团”的长老是尼亚斯的孙子哈桑·西塞（Hassan Cisse）。此外，提加尼教团还在塞内加尔的其他地区有活动中心。在塞内冈比亚地区比较有影响的提加尼学者还有谢诺·阿里·德蒙（Cherno Alieu Dem）等人。

在马里，以尼奥罗为基地的谢赫·哈玛拉赫（Shaykh Hamallah）建立了哈玛威分支教团，他的成员遍布塞内加尔、科特迪瓦、布基纳法索和尼日尔等国。该分支教团的著名人物是小说家兼历史学者阿玛杜·昂佩特·巴（Amadou Hampaté Ba），是瑟诺·伯克尔思想的支持者。

五 提加尼教团迅速发展的原因分析

提加尼教团从 1782 年创立，到现在也仅仅 200 多年的历史，与其他历

史悠久的苏非教团相比，如同样在西非发展且影响深远的卡迪里教团长达千年的历史，它只能算“小字辈”。不过就规模与影响而言，西非的提加尼教团并不逊于卡迪里教团，二者几乎平起平坐，平分秋色，几乎各占西非伊斯兰教的半壁江山。因此相对其他苏非教团，提加尼教团可谓跳跃式发展，根据目前的趋势，提加尼教团甚至很可能后来居上，那么提加尼教团扩张速度如此之快的原因何在？这个问题的答案，可以从西非外部和西非内部来寻找，也可以从伊斯兰教的因素和非伊斯兰教的因素两个视角来分析，综合起来看，主要有以下几个原因。

首先，“吉哈德”运动对提加尼教团有巨大的推动作用。西非的“吉哈德”运动是伊斯兰世界复兴运动的一部分。在提加尼教团大发展之前，索克托的“吉哈德”运动促进了卡迪里教团的大发展，同样，随后发生的以提加尼教团为背景的“吉哈德”运动也极大地促进了提加尼教团的扩张。豪萨地区的奥斯曼·丹·弗迪奥、博尔诺的加奈米、马西纳的阿赫马杜等人都是卡迪里教团的长老；相比之下，以提加尼苏非主义为号召的“吉哈德”运动在西非更为广泛，数量更多，除了著名的尼日尔河上游的萨摩里·杜尔、塞内冈比亚的哈吉·乌马尔二人领导的“吉哈德”运动外，还有上沃尔特的哈吉·卡里、马巴·迪亚胡·巴、哈吉·穆罕默德·艾敏、阿玛杜·巴也是提加尼教团长老，这些范围更小的提加尼伊斯兰运动，则在局部地区促进提加尼教团的扩张，使提加尼思想更加深入人心。因此，奥斯曼·丹·弗迪奥在豪萨地区的“吉哈德”运动成就了卡迪里教团在尼日利亚北部的主导地位，而萨摩里·杜尔、哈吉·乌马尔、哈吉·卡里、马巴·迪亚胡·巴、哈吉·穆罕默德·艾敏、阿玛杜·巴发起的一系列“吉哈德”运动，则在尼日尔河上游、塞内冈比亚、上沃尔特等地区，也就是除尼日利亚之外的西非萨瓦纳地带，将提加尼教团推上主宰地位。

其次，西方殖民主义也促进了提加尼教团的发展。殖民政权通常支持基督宗教在西非的传播，但同时它也并未遏制伊斯兰教的传播，恰恰相反，殖民时期伊斯兰教的传播比以前更快。尽管有大量非洲土著宗教信仰者皈依基督宗教，却很少有穆斯林成为基督徒，同时却有大量土著宗教徒成为穆斯林。提加尼教团的所在地塞内冈比亚地区和尼日尔地区主要为法国殖民地。法国人保留了穆斯林上层的权力，以换取他们对殖民政权的支

持。法国人让穆斯林精英继续掌握权力，且对穆斯林的传教行为基本不加干预，这就间接地等于法国人帮助提加尼教团扩张。甚至法国殖民政权担心基督宗教的过度扩张会引起穆斯林的不满，竟然限制基督传教士的活动。此外，在法国人的控制下，西苏丹成为一个大一统的政治地域，社会治安较之以前有所好转，促进了商业的繁荣和城市的兴起。在这种背景下，善于经商的穆斯林活动范围更大，经济实力更强。穆斯林商人作为传播伊斯兰教的重要力量，理所当然地促进了提加尼教团的发展。殖民统治时期，提加尼苏非主义比基督宗教更为宽容，穆斯林的本土化显然走在基督徒的前面，这也是提加尼教团继续扩张的原因之一。

除外部因素的推动之外，提加尼教团迅速发展的原因还有宗教本身的因素。提加尼教团是新生的新苏非主义教团。新苏非主义一改传统苏非主义与真主合一的修道目标，重新提出与先知穆罕默德精神或人格合一的目标。这种改变的意义在于新苏非主义不再重视传统的修道理论、方法和目标，而主要转向伊斯兰正统信仰，苏非也应传授正统的教义信仰与教法规定。随着苏非理论层次上的改变，新苏非主义在实践上也转变为在伊斯兰世界所面临的内外交困的危机之下，大规模地从事近代伊斯兰圣战运动，从而使新苏非主义具有强烈的社会和政治意义。这就是“作为一种社会运动意义上解释的苏非主义”^①的伊斯兰复兴运动，由阿赫默德·提加尼于18世纪末创立于北非的非斯。提加尼称直接承启真主的教导和福佑，否认本教团之外其他所有的圣徒崇拜。提加尼教团内聚力强，组织严密，鼓励教徒以实际行动（通常为“吉哈德”运动）推进伊斯兰教传播。西苏丹的曼丁哥人各部族承袭了提加尼教团的思想，哈吉·乌马尔和萨摩里等人于19世纪发动的伊斯兰运动，都属提加尼教团的新苏非主义运动。新苏非主义较之传统苏非主义更适应现代变化了的社会，它能调动尽可能多的有利于自身发展的因素，这也是提加尼教团在西非发展的一个原因。

西非苏非教团之间的合作与竞争无疑也是促进提加尼教团发展的因素之一。合作与竞争主要发生在提加尼教团与卡迪里教团之间。一方面，两个教团有时需要一致对外，如对抗殖民主义，为自己的发展争夺空间，因

^① 转引自周燮藩《新苏非主义和新苏非教团》，《伊斯兰教文化论集》，中国社会科学出版社，2001，第93页。另见吴云贵、周燮藩《近现代伊斯兰教思潮与运动》，社会科学文献出版社，2007，第147页。

此二者的合作时有发生，甚至两个教团为了更好的合作，其重要的宗教人物还彼此联姻。这种为捍卫伊斯兰教在西非的整体利益，对促进苏非主义，包括提加尼思想的大发展至关重要。但同时，二者也有各自的利益诉求，为本教团的利益而相互竞争，甚至兵戈相向。不可否认，内部斗争有削弱教团利益，阻碍发展的一面，但同时也应看到，二者的竞争无疑也有激发各自教团内部宗教热情的作用，双方都不甘落后，这样便有助于调动教团成员的积极性，为本教团发展竭尽全力。这与“没有竞争就没有发展”的普遍理论是一致的。

综上所述，各种因素促进了提加尼教团的迅速传播，提加尼教团集“天时”（伊斯兰复兴运动的大背景）、“地利”（西非伊斯兰教尚未充分发展）、“人和”（殖民主义为维护统治的需要被迫与穆斯林上层合作）等诸多有利因素于一身，才成就了提加尼教团的今天。

小 结

提加尼教团作为一个现代苏非教团，它的思想起源于阿拉伯半岛和埃及，组织架构兴起于北非，却在西非发现自己最为理想的生存空间；它坚持新苏非主义的思想发展路径，符合世界苏非主义的发展潮流；它走比卡迪里教团更为彻底的本土化路线，非洲苏非主义特征体现得更为突出；它与法国殖民者既合作又斗争，在殖民主义与基督宗教的夹缝中求发展。最终，提加尼教团在西非成为与卡迪里教团分庭抗礼的力量。

提加尼苏非教团的思想与宗教仪式都与传统苏非主义有一定的距离，体现出改革、现代、新苏非主义的一面。思想上，它将提加尼本人定位为“封印的先知”，提加尼苏非主义直接承接白穆罕默德；提加尼教团成员的灵性品级要高于其他教团的成员；提加尼教团成员一定会得救，且尤其强调普通成员与教团上层宗教上的平等地位。宗教仪式上，也是简化传统苏非主义式的繁文缛节，淡化苏非苦修，为普通人加入教团并提升灵性品级扫清了苏非修持上的障碍，更体现出提加尼教团的与众不同、地域特色与时代特色。提加尼教团的发展历史表明，它的道路也许是未来苏非主义的发展方向。

穆里德教团

——政治与经济因素推动下的西非苏非主义

一 关于穆里德教团的研究

穆里德教团是伊斯兰苏非主义中非常独特的教团，它至少有两个引人注目之处：第一，在活动区域上，主要在塞内加尔和冈比亚部分地区发展而不谋求外传，活动范围非常狭小；第二，组织方式上，以大农场为组织形式经营花生种植业。传统苏非主义重视神学修养和道乘功修，塞内加尔的穆里德教团却将经济视为其成长的命脉。掌握经济资源后，教团开始参与塞内加尔的国内政治，逐渐在政治舞台上崭露头角。穆里德教团的奇特之处也引起了各领域学者的关注，分别从宗教、政治、经济的角度对之加以分析。

就宗教视角而言，相关研究成果主要有：马蒂的《阿玛杜·邦巴的穆里德教团》^①、《塞内加尔伊斯兰教研究》^②，克鲁斯的《塞内加尔的穆里德教团：伊斯兰苏非教团中的政治经济组织》^③，科本斯的《种花生的巴拉布特》^④。自2000年以来，研究穆里德教团的作品更是如雨后春笋般出现，研究视角也更加多样化，如詹姆斯的《“真主就是国王”：塞内加尔的伊斯兰教与解放》^⑤、约翰·格洛夫的《苏非主义与当代塞内加尔的“吉哈

① P. Marty, *Les Mourides d'Amadou Bamba*, Paris, 1913.

② P. Marty, *Études sur l'Islam au Sénégal*, Paris, 1917.

③ Cruise O'Brien, *The Mourides of Senegal. The Political and Economic Organization of An Islamic Brotherhood*, Oxford, 1971.

④ J. Copans, *Les marabouts de Farachide*, 1980, new ed., 1990.

⑤ James F. Searing, "God Alone is King": *Islam and Emancipation in Senegal*, James Currey Ltd., 2002.

德”：穆里德教团》^①等。

关于阿玛杜·邦巴的研究，近年来也有一些作品出版。英语、阿拉伯语、法语的相关研究都有，主要围绕邦巴的个人经历，在详细考察其传记的基础上进行学术研究。这方面比较突出的英文著作是艾伦（Allen F.）和玛丽·努特·罗伯兹（Mary Nooter Roberts）的作品《城市中的圣人》。^②

西方学者对穆里德教团的研究，早期以法国学者为代表。这些学者同时也是殖民官员，如保罗·马蒂，他们出于殖民治理的目的研究穆里德教团，殖民初期基本上把穆里德教团视作殖民统治的威胁。法国学者依据他们自创的“黑人伊斯兰教”理论，将穆里德苏非主义纳入“被浸染的伊斯兰教”（即被非洲文化浸染）范畴内加以认识。但不论是“黑人伊斯兰教”抑或“被浸染的伊斯兰教”，都包含法国人对穆里德教团的轻蔑意味。殖民后期，随着法国人对西非伊斯兰教认识的加深，法国学者对穆里德教团的认识也越来越趋向于客观。民族独立后，其他国家的学者也加入到研究穆里德教团的队伍中，研究视角逐渐突破法国学者既有的伊斯兰教加非洲文化的视野。克鲁斯认为，穆里德苏非主义的兴起，还有法国殖民主义的助力作用，法国人直接或间接地为穆里德教团的发展创造了空间。詹姆斯则从一位塞内加尔学者的立场出发，更加强调非洲文化的作用，他认为“穆里德教团更多地体现为塞内加尔沃洛夫文化中宗教与世俗两重因素彼此作用的结果”^③。殖民时期的研究和民族独立以来的研究，有一个共同的特点，即二者都将穆里德教团看作塞内加尔社会中具有特别影响力的宗教、组织和文化。

本文依据手头资料，旨在对穆里德教团的基本历史进行梳理的基础上，指出它的独特发展过程，以及它的发展困境和对当代苏非主义的启示。

① John Glover, *Sufism and Jihad in Modern Senegal: the Murid Order*. University of Rochester Press, 2007.

② Allen F. and Mary Nooter Roberts, *A Saint in the City: Sufi Arts of Urban Senegal*, Los Angeles, 2003.

③ 转引自 John Glover, *Sufism and Jihad in Modern Senegal: the Murid Order*, University of Rochester Press, 2007, p. 14。

二 穆里德教团的奠立者阿玛杜·邦巴

阿玛杜·邦巴（Amadu Bamba, 1853 ~ 1927）又名阿赫默德·本·穆罕默德·哈比卜·安拉（Ahmad b. Muhammad b. Habib Allah），约于1853年出生于一个沃洛夫人宗教家庭，出生地为包勒王国（Baol，现在西非塞内加尔共和国境内）一个叫姆巴赫（Mbacké）的小村庄。他父亲是一位苏非学者，曾经参加过提加尼教团反对沃洛夫王国的起义，他经常在塞内冈比亚地区的各王国，如包勒、凯约尔（Cayor）和乔勒夫等国游学。其父作为一位卡迪里教团的苏非学者，经常是皇室的座上宾，在当地颇有地位。成年后，阿玛杜·邦巴成长为著名的苏非学者。面对日益严峻的法国殖民人入侵，他意识到任何抵抗都是徒劳的，转而支持对法国采取和平手段。1886年，沃洛夫人的卡乔尔王国（Kajoor）被法国人征服后，阿玛杜·邦巴召集来自各个社会阶层的人，包括前王室的贵族和武士阶层，即所谓的“异教徒”和“马拉布特”的敌人，在该国南部重新组织起来。他以这种方式给处在失魂落魄中的沃洛夫人提供一种“另类的生存方式”和一个“避难所”：这恰好也是穆里德教团在现代塞内加尔历史上所起的主要作用。

19世纪末，西非的局势变幻莫测，阿玛杜·邦巴不再像父亲那样与王权维持密切关系，他小心地维护着与卡乔尔王室以及殖民者之间若即若离的关系，并逐渐发展为对二者的敌视态度。法国人以殖民政权取代当地王权之后，将注意力转移到穆里德教团的威胁上来。阿玛杜·邦巴的宗教影响与人格魅力引起法国当局的担忧，担心他可能积聚力量反抗殖民政权。1895年，法国人以“颠覆政府”的罪名将他逮捕。此后，他经历了长期的艰苦磨难，再加上某些诡异的传说，反倒成就了他作为苏非圣徒的地位：先是被流放到加蓬（1895 ~ 1902），然后是软禁在毛里塔尼亚（直到1907年），接着又被关押在该国北部名叫夏延（Cheyen）的小村庄。1912年，在他向法国当局做了无数次的和平承诺之后，特别是在1910年，他发布了一个专门的法特瓦，号召信徒应服从殖民当局之后，才被允许回到家乡包勒居住。阿玛杜·邦巴直到去世时，都安静地生活在迪乌贝尔（Diourbel，包勒王国的首都），终日沉迷于宗教研究与苏非修道。他于1927年7月19

日去世，葬于图巴（Touba）。图巴也随即发展为穆里德教团的中心，成为穆里德教团的宗教圣地。他去世时，穆里德教团已有10万之众。

阿玛杜·邦巴的社会与政治作用几乎快要遮蔽了他原来作为宗教神秘主义者的身份与职业。1889年左右，一位毛里塔尼亚长老将他引入卡迪里教团。据邦巴自己说，1891年左右，伊斯兰教的先知穆罕默德在他面前显圣，显圣地就是穆里德教团的中心图巴。现在来看，并无迹象表明他意在创立一个独立的苏非教团；他在谈论自己思想时从未提及此事，也从未向信徒谈论过要建立教团的事情。

阿玛杜·邦巴的文字作品主要是一些阿拉伯诗歌，目前共出版有41部诗集。西方学者通过对这些诗歌的研究发现，阿玛杜·邦巴与同时代的其他苏非圣人区别不大，也没有什么特别的宗教理论。只不过他以“真主使者的仆人”自居，特别强调模仿穆罕默德先知的行为。虽然他的思想比较正统，但他的一些弟子则发展出一种宗教排他主义，逐渐倾向于将阿玛杜·邦巴置于伊斯兰教先知的地位，位于图巴的清真寺也取代了麦加清真大寺，成为穆里德教团最重要的宗教圣地。但是这种倾向，并非穆里德教团所独有，也非阿玛杜·邦巴有意而为，而是民间宗教的产物。^①

三 穆里德教团

穆里德教团的名字取自 Murid 一词，这个词是阿拉伯语的音译，意为“寻求神圣知识的志愿者”。这个词并非阿玛杜·邦巴首次在塞内加尔使用。19世纪90年代，即在阿玛杜·邦巴与法国人发生冲突之前，这个名词就已在塞内加尔开始使用。但真正让“穆里德”一词扬名非洲、欧洲和伊斯兰世界的人，则非阿玛杜·邦巴莫属。

穆里德教团起初只是卡迪里教团的一个分支教团，这个分支教团以阿玛杜·邦巴为中心逐渐发展为一个独立的苏非教团。穆里德教团主要在塞

^① *The Encyclopaedia of Islam* (new edition) Vol. VII, prepared by a number of leading orientalists, edited by C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs and the Late Ch. Pellat, assisted by F. Tu. Dijkema (pp. 1-384), P. J. Bearman (pp. 385-1058) and Mme S. Nurit under the Patronage of the International Union of Academies, Mif-Naz, Leiden-New York, E. J. Brill, 1993, pp. 609-610.

内加尔发展。19世纪80年代，阿玛杜·邦巴作为诗人、学者和宫廷的精神导师，突然间声名鹊起，许多人蜂拥而至，认其为师。其追随者最初主要来自宫廷中的奴隶士兵，以及因为战争和国家衰落而被边缘化的人。通常认为穆里德教团正式成形于1883年。

穆里德教团的教权在阿玛杜·邦巴的后裔中传承，不过它的继承制度并不完善，家庭成员经常为教权争夺而发生内部斗争。阿玛杜·邦巴去世后，由于缺乏决定穆里德教团长老人选的操作机制，阿玛杜·邦巴的长子玛玛杜·穆斯塔法·姆巴克（Mamadu Mustafa Mbacke, 1927~1945年任教团总哈里发）和次子法里鲁·姆巴克（Falilu Mbacke, 1945~1968年任总哈里发）在继承权问题上明争暗斗，先后以“穆里德总哈里发”的名义继承了教权。在法国殖民当局的推动下，兄弟二人的竞争导致家族悲剧：阿玛杜·邦巴的一位兄弟谢赫·安塔（Shaykh Anta）以及玛玛杜·穆斯塔法·姆巴克的长子谢赫·姆巴克（Shaykh Mbacke）双双成为权力斗争的牺牲品。

穆里德教团长老世系表

1. 阿玛杜·邦巴·姆巴克（在其影响下，1883年教团形成。1927年去世）
2. 玛玛杜·穆斯塔法·姆巴克（1927~1945年间执掌教权，阿玛杜·邦巴长子）
3. 法里鲁·姆巴克（1945~1968年间执掌教权，阿玛杜·邦巴次子）
4. 阿卜杜·阿赫德·姆巴克（1968~1989年间执掌教权，亦为阿玛杜·邦巴之子）
5. 塞留·姆巴克（1990~2007年间执掌教权，阿玛杜·邦巴幼子）
6. 穆罕默德·拉米内·巴拉·姆巴克（现任哈里发，阿玛杜·邦巴之孙）

穆里德教团的“总哈里发”居于复杂的、金字塔式教团结构的最顶端，居于其下的是各家族的地方长老，最后是普通的苏非学徒。弟子要无条件服从长老，而长老们也是教团“总哈里发”的下属弟子。金字塔式的

权力结构、下级对上级的绝对服从是穆里德教团的组织原则基础。

20世纪20年代末起，教团的所在地包勒逐渐发展成一个引人注目的新兴地区，在此过程中，穆里德教团掌握了大量的土地，发展花生种植业，经济权力与金融权力也随花生种植业的发展水涨船高，教团成员也因此被戏称为“花生马拉布特”。于是，以当地的长老及其居所为中心的生产单位，构成穆里德教团体系的组织基础。在这种生产单位中，年轻人要为长老服务。尤其是名为“巴叶尔法勒”（Baye Fall）的组织，即这个组织的成员都是阿玛杜·邦巴后裔巴叶尔法勒的信徒，他们时刻准备着为教团的领袖付出辛劳。

殖民时代穆里德教团所在地处在法国殖民当局的遥控之下，殖民当局也认为通过穆里德教团实行间接统治对自己有利，因此穆里德教团地区实际上实现了自治。穆里德教团虽然是从卡迪里教团的一个分支教团发展而来，但是它“给人的印象是，穆里德教团完全是一个独立的教团，或者至少是卡迪里教团中一个自治的教团”^①。在阿玛杜·邦巴流放期间，他的兄弟谢赫·安塔和他的朋友伊卜拉·法勒（Ibra Fall）继续推动穆里德教团发展，他们鼓励花生种植。这期间，穆里德教团与法国当局维持密切的关系。“一战”期间，法国军队缺少士兵，阿玛杜·邦巴甚至打算与法国进一步合作，向法国提供兵员。1927年阿玛杜·邦巴去世后，法国人参与到教团继承权问题上来。殖民主义对穆里德教团辖区内的日常生活没有影响，区域内的居民也认为他们从殖民统治中受益。关于税收与劳动力等事务完全由教团上层与法国人直接协商。因此，不管是在民族独立之前或之后，穆里德教团成为事实上的“国中之国”，对塞内加尔的生活施加着重要的影响。例如，1962年教团支持桑戈尔（Leopold Senghor，天主教徒）与玛玛杜·迪亚（Mamadou Dia，提加尼教团背景）的总统竞选。穆里德教团的这种政治作用，多是以权力委托人的方式而非权力争夺者的方式出现，并对该国的历史与现实都产生重要影响，至今仍构成塞内加尔政治生活的重要特点。

目前在塞内加尔穆里德教团成员的心目中，阿玛杜·邦巴作为知名度

^① John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, 1995, pp. 178 - 179.

者，由于他精明强干，苏非精神品级很高，深受后人爱戴，甚至他的后裔及同时代的朋友也像他一样优秀。但是，绝大多数穆里德教团成员，很少接受教育，缺乏伊斯兰知识，教团上层只鼓励他们辛勤劳作，日复一日地经营花生种植业等产业。不过最近 20 年来，穆里德教团在努力改变“没文化的穆里德”的形象，掀起学习伊斯兰知识，继承教团长老文化遗产的高潮。穆里德教团的未来如何，将是一个有趣而值得期待的话题。

穆里德教团重视经、训，尊重苏非传统，可以说它在神学思想上并无新意。教团成员称教团长老为“革新者”，意为真主每百年要派遣一位革新者来领导穆斯林社会，教团长老们也像“革新者”一样，宗教地位高高在上；或者称长老为“大马拉布特”，意为大苦修者，马拉布特是撒哈拉地区对苏非苦修者的法语称呼。

四 法国殖民政权下的穆里德教团

1883 年穆里德教团成立时，法国殖民政府已经控制了西非大部分土地，其中包括穆里德教团的大本营塞内加尔。殖民当局对塞内加尔实施间接管理，穆里德教团享有较大的自治权。一方面殖民当局对穆里德教团的巨大影响力深表疑虑，多次流放其长老阿玛杜·邦巴；另一方面，除征税外，又不得不对穆里德教团采取安抚的策略，与它在农业、贸易等领域合作，从中获取巨大商业利益。虽然殖民政权给穆里德提供的生存空间并不算宽松，但是这个不大的空间足以让穆里德教团在宗教、经济、政治上都实现长足进步。

殖民时期是穆里德教团发展最快的时期。自 1904 年，卡乔尔王国垮台后，殖民统治结束了常年的战争，给教团发展创造良好的社会条件。穆里德教团选择内陆的沃洛夫地区为基地，避免与沿海地区的提加尼教团直接竞争。穆里德教团在内陆农村以花生种植业为主要经济来源，大规模组织教团成员集体劳动。这种社会生产方式，吸引大批社会底层人群加入其中，除农民外，大量逃亡的奴隶也在穆里德教团找到安身立命之地，甚至乡村地主也成为教团的一部分。因此穆里德教团与提加尼教团的社会基础不同，提加尼教团主要以接受法国教育的精英阶层居多的沿海城市，以及铁路最早到达、以出口农业为导向的卡乔尔地区为基地，而穆里德教团则以沃洛夫地区的农民、乡村地主和逃亡的奴隶为主要成员，它的社会基础

则建立在社会最底层。1912年，穆里德教团已经有7万名成员，其中1/3是因战乱而逃亡的奴隶。

穆里德教团的成长时期，正是旧政权垮台，殖民政权建立时期。在这个特殊的时代，社会政治架构、经济基础都在调整中，穆里德教团以一种宗教组织的姿态加入这一调整过程。同时它不只是宗教组织，还有一种以种植业和贸易为经济来源的经济组织。穆里德教团利用通过农业与贸易聚集的资金，加大对它的所在地沃洛夫地区的投入，改善社会基础设施，提高教团成员生活水平，甚至适当发展教育。当然最重要的还是在宗教上的投入，每一个教团的据点都建立起规模宏大的清真寺。因此，穆里德教团给塞内加尔带来的不仅是宗教面貌的改变，教团发展的同时也带来了社会、经济、文化的综合变革，它改变了塞内加尔社会底层一部分人的命运，改善了他们的经济条件。穆里德教团吸纳大量逃亡奴隶，直接支持废除奴隶制度，促进了社会的进步。殖民时期，在穆里德教团的成长过程中，是塞内加尔社会给予它机会，而它的发展不但依靠宗教的吸引力，更依赖宗教之外的经济、社会改革所产生的巨大魅力，吸引人们参与进来。即使是法国殖民当局都不得不依赖穆里德教团所创造的巨大经济利益，甘愿屈尊与穆里德教团商谈经济合作，并相应地给予其一定的政治地位。所有这一切，最终促成穆里德教团的异军突起。

五 当代穆里德教团

穆里德教团只限于在塞内加尔境内发展，且从人数上而言即使在塞内加尔它也处于提加尼教团之后，居于塞内加尔苏非主义的第二位，但是穆里德教团的名声却远大于它在非洲的实际影响，这主要是由于殖民时期法国当局对它所产生的兴趣，以及穆里德教团的经济地位。殖民者在经过一段时期的镇压后，倾向于认为穆里德教团是一种民族化的伊斯兰教，它吸收了非洲当地的宗教实践形式，甚至有学者称穆里德伊斯兰教是未来“黑人伊斯兰教”的雏形，是“产生于伊斯兰教的新宗教”，“伊斯兰教的流浪者”。^①它已经失

^① John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, 1995, pp. 178 - 179.

去颠覆政权的潜能，因此法国殖民当局才允许其发展。事实上，在塞内加尔穆里德苏非主义现在仍被看作逊尼派伊斯兰教的一员，它最根本的正统性是无可争辩的。

从一开始，穆里德教团就展现出极强的适应性，不论是在经济领域还是在政治领域都是如此：首先是作为一个对殖民统治消极抵抗的工具，然后又与殖民当局妥协与合作；独立后它一直以国家性质的主要苏非教团呈现，也许花生种植曾是它的致命弱点；然后它改变了自己的结构与投资，建立起强大的、多样化的商业网络，在城镇中从事房地产业，并在塞内加尔南部辛萨卢姆（Sine-Saloum）和卡萨芒斯（Casamance）开拓了新区。因此，穆里德苏非主义在当代的塞内加尔，以及在欧美的塞内加尔人居住区，都是一个充满活力和宣传技巧的社会存在，并未真正受到当前的改革主义者和伊斯兰教其他组织的影响。

在当代非洲政治动荡不宁的外部环境下，塞内加尔的民主政治发展被称作“非洲民主的榜样”。这其中，穆里德教团对塞内加尔民主政治的贡献相当巨大，为国际社会所公认。塞内加尔的宗教—政治格局本来应该很复杂，但是它现在的平静很难让人相信它境内有提加尼教团、穆里德教团，还有大量天主教徒。穆里德教团曾真诚地帮助过其他宗教—政治组织的总统选举，也为它赢得了巨大的政治声誉。2000年，一位穆里德教团成员，阿卜杜拉耶·瓦德（Abdoulaye Wade）当选塞内加尔总统。对这一事件，世界各种重要媒体纷纷发表评论。“穆里德苏非主义是当代塞内加尔社会生活中最引人注目的一个方面。的确，如果不充分了解塞内加尔具有最重要影响的伊斯兰运动，就不可能真正理解这个共和国‘敏锐而充满活力的民主’如何使塞内加尔成为‘动荡不宁地区当中一个希望的灯塔’。穆里德苏非主义连接着世俗与神圣。塞内加尔也有穆斯林、基督徒以及其他宗教少数派长期和平共存的传统……这个国家的稳定可以直接归因于塞内加尔政府与穆里德教团以及其他教团之间不平凡的权力平衡。”^①

穆里德教团不像其他苏非教团，它似乎不谋求教团向外扩张，目前它只在塞内加尔和冈比亚发展。事实上，主要原因在于它的这种发展模式在

^① William Wallis and Nim Caswell, “Beacon of Hope Shines Bright in a Troubled Region”, *Financial Times*, special supplement on Senegal, November 13, 2000.

其他国家不可复制，穆里德教团形成时的沃洛夫王权是不可复制的，法国殖民时代也是不可复制的，“伊斯兰教与本土王国政权及殖民政权之间的冲突，是穆里德教团发展的主要推动力”^①，因此不存在第二个国家具有穆里德教团的成长环境。

在面临现代化不断冲击的情况下，穆里德教团的发展模式也受到挑战，它也在尝试改变以适应社会发展，如加强教团成员教育、扩大商业经营领域和范围、积极参与政治等。不过，关键问题是，穆里德教团作为一个宗教组织，应该将重心放在增强宗教凝聚力和吸引力上来，而非单纯以经济和政治为发展导向。但无论如何，穆里德教团带给伊斯兰教或苏非主义如下启示：经济因素在推动苏非主义发展的过程中，作用也至关重要。

^① James F. Searing, "God Alone is King": *Islam and Emancipation in Senegal*, James Currey Ltd., 2002, p. 272.

... 殖|民|时|期|的|西|非|伊|斯|兰|教|

法国殖民统治与西非伊斯兰教

一 法国与西非：从早期接触到西非民族国家独立

1. 早期接触

欧洲与西非并不遥远，但伊斯兰化和阿拉伯化后的北非，将二者隔断开来所造成的“文化断裂”，限制了中世纪欧洲与西非的交流。欧洲与西非的接触最早可追溯至15世纪。葡萄牙商人首先与西非沿海居民发生商业联系。在此之前，欧洲人通过撒哈拉商路与西非居民接触，了解到在撒哈拉以南存在一片广袤而神秘的大陆。随着远洋航行技术的提升，15世纪后半叶，西班牙、荷兰、英国与法国，都相继在西非建立商站或考察站。除了商业利益，宗教扩张的需要也刺激着欧洲人谋求在西非拓展空间的兴趣。在撒哈拉以南的非洲，西非在地理上与西欧更为接近，首先成为欧洲军事、经济、政治、宗教的扩张地。

近代欧洲人与西非的最早接触发生在葡萄牙人与西非居民之间，之后法国人、英国人、德国人接踵而至。15~16世纪初，欧洲人的活动集中在西非沿海，以商业经营为主，宣教与科学探险仅为偶尔为之的事情。欧洲人以西非居民从未见过的玻璃制品、火枪等，从当地的黑人统治者手中换购奴隶、食糖、胡椒、象牙、黄金等，其中最主要的是产自加纳的黄金。欧洲对外的商业依赖直接加强了其与西非的联系。

欧洲人通过与西非沿海居民的交往，所了解到的仅仅是西非丰富多彩与复杂多样性的极小一部分，远非西非的全部。在欧洲人到来之前，西非

相继崛起古代加内、古代马里和桑海帝国，还有豪萨人建立的一系列国家。除此之外，欧洲人逐渐了解到伊斯兰教对西非的巨大影响，是伊斯兰教而非欧洲人将西非大陆首先纳入世界体系之内。自此以后，欧洲人，包括商人、探险家和传教士，开始逐渐深入西非复杂而多样的社会。

2. 法国的扩张

奴隶贸易自16世纪后半期兴起，到19世纪中期，西非奴隶以惊人的数量被输送到撒哈拉沙漠以北和美洲。欧洲列强不断加强与非洲的奴隶贸易，18世纪奴隶贸易已成为欧洲人在西非的重要赢利手段之一。非洲奴隶主要被运往新大陆参与种植园劳动。当时有多种因素刺激奴隶贸易的发展，包括各殖民国家之间的战争、西非伊斯兰教“吉哈德”运动的扩张、新大陆的种植园等，都需要大量的劳动力，所有这些因素共同促进欧洲人不断强化贩奴运动，致使贩奴运动成为当时最赚钱的行业。先是葡萄牙人，然后是荷兰人、英国人，最后是法国人相继主宰西非的奴隶贸易。

1659年法国人已在圣路易斯建立了商站，他们大规模地参与西非的商业活动却是在19世纪后半期的事情。法国的商贸结构与其他殖民国家有所不同，它的跨撒哈拉奴隶贸易规模总是落后于葡萄牙、荷兰和英国，主要集中在阿拉伯树胶、花生及其他原材料的“合法性贸易”^①上。17~19世纪主要经营奴隶贸易的港口都位于现代加纳和喀麦隆沿海，主要由英国、荷兰和葡萄牙控制。由于合法性贸易符合历史潮流，随着对奴隶贸易的限制，法国在西非的影响日益增大。

3. 法国征服西非内陆

殖民初期，法国人的目光主要集中在塞内加尔河沿岸及其邻近的内陆地区，法国庞大的殖民工程首先从圣路易斯开始，这里是法国同化非洲人的试验田。法国人的最终目标是将西非完全纳入法兰西帝国，不但从地理上，还要从经济上、文化上使西非殖民地彻底成为法国的一个海外省。

19世纪初，法国人在西非的殖民努力遭遇挫折，早期的目标若想实现，必须将法国的势力进一步深入到更广阔的非热带稀树草原地区（萨

^① 相对于“非法的奴隶贸易”而言。

瓦纳)。于是法国与其他欧洲国家一起参与到“瓜分非洲”的行动之中。

英、法两国在西非并肩推进。整个19世纪，两国都在忙于扩大与强化各自在西非内陆的利益。法国人在法属西非总督费德尔布的带领下，主要沿萨瓦纳地带向东推进。费德尔布是法国西非殖民地的实际奠基人和军事指挥家。英国的扩张则主要由商人主导，因此也比法国更注重具体的经济利益。

法国人征服西非内陆的过程中，遭到来自当地摩尔人、图科洛人和瓦苏鲁人的激烈抵抗。这些顽强的抵抗使法国人付出了巨大的代价。法国殖民者企图征服并统治这些政治、经济、文化上如此多样的西非各族人民并非易事。

1885年，欧洲列强签订《柏林条约》，确定了对非洲的瓜分范围和方式。法国、德国、英国、葡萄牙都在西非有各自的保护国或殖民地。1890年，法国与非洲领导人签订协议，以委任统治的名义取得西非大片土地。法国所取得的土地多为干旱半干旱地区，不适于普遍开发，基于此，法国采取局部精耕细作的集中经营策略，以期取得经济效益。20世纪初期，法国改变策略，开始在西非殖民地上大规模开发，尽可能攫取物质利益。

4. 法属西非

20世纪初，法国已经控制了后来组成法属西非的大部分地区。在给予圣路易斯的非洲人以法国公民身份之后，法国人逐渐发现非洲人根本不适合做法国公民。非洲人拒绝同化，在法属西非各殖民地组成松散联邦以后，法国人就中止了这一进程。全面同化非洲的策略就此寿终正寝。法国开始引入一种集权化的殖民管理体制，一种直接统治的政治制度——法属西非的殖民制度。

在非洲，法属西非（法语：Afrique occidentale française，简称 AOF）是与法属赤道非洲相并列的概念，指的是法国在西非的一大片殖民地，面积达468.9万平方公里。包括了毛里塔尼亚、塞内加尔、尼日尔、法属苏丹（今马里）、法属几内亚（今几内亚）、科特迪瓦、上沃尔特（今布基纳法索）和达荷美（今贝宁）。法属西非正式成立于1895年，当时的成员包括了塞内加尔、法属苏丹、法属几内亚和科特迪瓦，后来随着新成员的加入而不断扩大，1958年解体。

前已述及，法国人早在 1637 年，就在塞内加尔河口的圣路易斯建立了商站，此后的 200 多年中，他们只在海岸徘徊，从未敢贸然深入西非内陆。直到 19 世纪初，法国再三认真考虑增强对西非内陆的影响力问题之后，法国力量开始进入内陆，并最终导致法属西非的建立。法属西非的形成主要通过 1870 年到 1905 年长达 30 多年的殖民征服战争实现。第一次世界大战后，法国人又从德国人手中得到多哥。因此法属西非不断扩张，从最初的塞内加尔一直向东向南延伸，最后统一了西非大部分土地，与英国共占西非。这期间统治范围与行政区划多次调整，起初只由塞内加尔、法属苏丹、几内亚和科特迪瓦组成；法属上沃尔特经过两次分割，全部划分给邻近的行政区；毛里塔尼亚和尼日尔作为军事管辖地区，直到 20 世纪 20 年代和 40 年代才分别划进法属西非的行政管辖内。第二次世界大战后，法属西非又经历了一次调整。

在行政管理上，法属西非的总督自 1895 年起驻圣路易斯，1902 年迁往达卡尔，总督直接向巴黎政府负责。法属西非的各殖民地，比如塞内加尔、达荷美等，各有一位副总督，管辖本地区，副总督直接对总督负责。总督与巴黎政府的“殖民地部”共同负责确定副总督人选，报经法国议会核准，即可上任。自 1946 年开始，殖民政府在达卡尔成立“法属西非大委员会”，作为总督的咨询机构。每个下属殖民地各选两位代表作为大委员会的成员，通常也就是该殖民地的副总督和一位非洲人。除了塞内加尔早期的四个公社^①，整个法属西非的非洲居民没有与法国居民等同的选举权等权利。塞内加尔的四个公社，因为受法国统治的历史较长，自 1848 年已成为法国殖民地，法国居民很多，当地非洲居民得以享受法国国民的同等权利。在法属西非各地殖民地的管理上，最主要的是设置名为“治理圈”（Cercle）的行政机构。治理圈由一位法国人任长官，下辖若干更小的行政区，这样的小行政区只管辖若干村庄，由法国人任命非洲酋长管理。治理圈的长官直接对各单独殖民地的副总督负责，小行政区的非洲酋长对治理圈的法国长官负责。

从实践上而言，法国对西非的治理有间接统治的成分，有联合政府色

^① 四个公社是指圣路易斯、达卡尔、戈雷、吕菲斯克四个城镇。此四镇位于塞内加尔河口地区，是法国在西非最早的殖民地。1848 年法兰西第二共和国给予四镇居民完全的法国公民权。

彩，不过总体上仍属于直接统治，法国人为最高行政长官，具有绝对权力。地方酋长不过是法国人殖民统治的工具，没有任何实权。这也是法国人希望最终将这片土地从文化上、政治上完全融入法国之中而选择的制度。在这种体制中，法国人很少利用非洲本土的实权阶层，而主要依靠自己的新体制维护统治。法国难以偿付全面同化非洲人的巨大代价，只能想办法直接控制非洲居民。英国人的做法恰好相反：他们不像法国那样创立新统治制度，而是最大可能地利用非洲当地权力体系实现殖民统治。相对于英国的统治方式，法国人显得比较暴力，经常运用强迫劳动和监禁等手段维持权力、攫取利益；法国也不似英国那样，利用部分殖民地收益回哺非洲人，培养当地的中产阶级，法国人将收益全部据为己有。

在法属西非的部分地区，穆斯林人口占大部分。如何统治穆斯林居民，如何看待伊斯兰教，如何管理伊斯兰教事务，成为法国殖民官员必须思考的问题。历史已经证明，不论是在殖民征服时期，还是在殖民统治期间，西非的穆斯林远比当地其他宗教徒给殖民者制造更多的“麻烦”。穆斯林的反抗是成规模成建制的，也是西非最为激烈的。“他们往往以更大的热情和坚忍不拔的毅力来抗击欧洲人，这种精神在非穆斯林中往往是没有的。”^①法国西非殖民当局对伊斯兰教与穆斯林问题倾注了极大的精力，其间历经曲折，官方与学界都希望能找出一个圆满的解决办法。

需要说明的是，虽然法属西非成立于1895年，实际上法国人早在17世纪初来西非时就已经与西非穆斯林接触，在此后的200年间双方的交往日益加深。因此法国对西非伊斯兰教的思考、认识与对伊斯兰教治理策略的形成，绝不仅仅限于法属西非时期。本文关于法国与西非伊斯兰教关系的探讨也因而不能局限于法属西非的历史阶段中。

5. 民族独立

第二次世界大战后，法属西非的民族独立运动愈演愈烈。1944年的布拉柴维尔会议，以及法兰西第四共和国宪法都对民族独立运动有所关注。非洲人并不满足于法国的微小让步。1956年，法国政府被迫允许西非各殖

^① A. 阿杜·博亨主编《殖民统治下的非洲，1880~1935年》，即《非洲通史》的第7卷，中国对外翻译出版公司，1991，第95页。

民地成立自己的政府，法国此举意在在后殖民时代能够对西非分而治之。到1960年，法属西非各殖民都相继取得民族独立。

二 法国殖民入侵之际的西非伊斯兰教

伊斯兰教自公元8世纪就传入西非，经历千年的风雨，到19世纪中后期法国真正在西非建立殖民统治之时，西非伊斯兰教已经依次经历“前体制化时期”、“体制化时期”、“前‘吉哈德’时期”，而发展到“‘吉哈德’时期”。所谓“吉哈德时期”，就是西非伊斯兰教近代历史上著名的革命与改革时期，也是一段动乱与战争时期。而法国殖民者在西海岸经过长期的踌躇，决定大规模进军内陆时，恰逢西非这次伊斯兰教轰轰烈烈的革命运动发生之时。

这次长达一个多世纪的宗教革命，由一系列独立而相互联系的“吉哈德”运动构成，除18世纪塞内冈比亚的多次小规模、区域性的运动之外，在19世纪规模宏大的运动主要有三个：奥斯曼·丹·弗迪奥在豪萨、阿赫马杜·洛博在巴西纳、哈吉·乌马尔在塞内冈比亚和塞古领导的“吉哈德”运动。豪萨的运动主要与英国殖民主义相联系，不在本文探讨的范围之内。另外两次运动，阿赫马杜·洛博在巴西纳、哈吉·乌马尔在塞内冈比亚和塞古领导的“吉哈德”运动，则主要与法国殖民征服运动发生关联。

法国自西向东扩张，首先与塞内冈比亚的哈吉·乌马尔发生冲突，法国军队将哈吉·乌马尔的军队击溃。穆斯林军队被迫远走他乡，向东方另觅根据地，却与尼日尔河湾的阿赫马杜·洛博领导的运动发生冲突。最后哈吉·乌马尔将巴西纳的“吉哈德”运动彻底镇压。单枪匹马的哈吉·乌马尔军队很快就被法国军队消灭。

轰轰烈烈革命的背后是西非伊斯兰教及其与西非本土文化之间的冲突。19世纪初，西非伊斯兰教进一步向深度和广度发展，但是长久以来伊斯兰宗教学者与地方贵族之间自然达成一种默契，即默认地方权贵，包括国王们，可以在不严格遵守伊斯兰教法、不放弃本土宗教的前提下，仍以穆斯林自居。这种伊斯兰教形态被西方学者称为“混合”伊斯兰教。这是宗教学者为求生存而与地方权贵之间达成的权宜之计。随着西非伊斯兰教与北非、中东伊斯兰教的联系不断加强，从北非、中东学习回来的穆斯林

学者们，对西非“穆斯林”在两种宗教之间“荡秋千”的现象再也难以容忍。于是发起宗教改革运动，向西非“混合”的伊斯兰教挑战。因此西非的“吉哈德”运动，目标是“混合”伊斯兰教，是为纯化伊斯兰教、回归伊斯兰正道而斗争，而非针对法国殖民主义者。法国殖民征服前夕，西非伊斯兰教既普遍呈现出“混合”伊斯兰教状态，这是历史的延续，亦出现新的动向，即部分宗教学者向“混合”伊斯兰教发起挑战，试图改变这一状况。这实际上是在西非新一代宗教学者领导下的伊斯兰化要求继续向深度和广度发展。

19世纪“吉哈德”运动背后另一个宗教因素是苏非主义。这次所有的西非宗教运动都以苏非教团为组织形式发起，这与苏非主义在西非的发展阶段有密切关系。学术界主要认定公元15世纪苏非教团首次出现在西非，经过三个多世纪的发展，到19世纪，卡迪里教团与提加尼教团都发展为规模巨大的宗教—社会组织。苏非导师为教团的精神核心。这两个组织能够在短期内针对特定目标动员大量人力物力，这是西非“吉哈德”运动的社会组织基础。也就是说，法国殖民征服之际，西非的伊斯兰教正在全面转向苏非主义。原有的卡迪里教团、提加尼教团在不断发展。新的教团，如穆里德教团也在迅速形成。

总之，第一，新一代宗教学者阶层向“混合”伊斯兰教发起挑战，希望快速推动西非的伊斯兰化；第二，西非伊斯兰教全面转向苏非主义。这两个前提条件是法国殖民征服前夕西非伊斯兰教的基本特征。

从伊斯兰化的角度而言，法属西非处在与撒哈拉毗邻的西非苏丹地带，这里是西非穆斯林最多、伊斯兰教力量最为强大的地区。据法国殖民政府估计，即使在1900年前后，穆斯林人口也只占西非总人口的1/5^①，而这些穆斯林人口绝大多数都居住在自西向东的苏丹地带，甚至苏丹北部的一些地区已全部伊斯兰化。

三 法国殖民政府对伊斯兰教的总体态度

法国殖民政府对伊斯兰教政策的成型取决诸多因素：意识形态、西非

^① Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 109.

当地社会的现实状况、殖民当局执政的经验总结、法国的西非伊斯兰教研究专家对殖民政治的影响等等。这些影响因素共同作用，最终形成一种反伊斯兰教的文化与政治理念，即“伊斯兰威胁论”。“在法国政治与管理理念中，有一种天然且反复出现的反伊斯兰教因素，值得深入玩味和思考。法国文化总体上对伊斯兰教持一种否定与恐惧的态度。”^①这是为什么？答案非常复杂。

首先是意识形态因素。法国人在本土的近代革命中，以世俗化的、反罗马教廷的姿态出现，他们对民主、科学、政教分离深有感情。对于西非的伊斯兰教，他们简单地认为只是地中海南岸的天主教而已。他们天真地认为，法国人到达西非，只不过将与宗教斗争的战场从法国本土转移到了西非。在法国人眼中，伊斯兰教是主张政教合一的反现代性的体制，是反动的、反革命的意识形态。因此一旦穆斯林发出任何不同的声音，他们就顺理成章地认为这是在阻碍社会进步。

法国人的这种观点在对北非阿尔及利亚的征服与治理中得到印证。1840年之前，法国只满足于占领阿尔及利亚沿海城镇，将内陆地区留给赛努西苏非教团统治。1840年以后，法国人开始侵入内陆，立刻遭到赛努西教团所组织的顽强抵抗。这次直接对抗不但给法国造成惨重损失，更重要的是使法国殖民者形成对苏非教团的负面看法：力量强大、组织性强、危险、偏执、疯狂。一位经历过阿尔及利亚殖民战争的法国官员评论说：“以我的经验来看，（阿尔及利亚）当地人总是阴谋对抗我们，任何建立在本土因素基础上的组织都是不可靠的。”^②法国官方将苏非教团看作危险的“秘密社团”，具有颠覆性和反社会性。苏非教团是蒙昧主义组织，是迷信团体。法国共和主义者将苏非宗教社团视为中世纪式的、政教分离的绊脚石。

18世纪中叶之前，法国人从宗教进化论的视角来看待伊斯兰教。法国人认为伊斯兰教与欧洲工业文明相比，显然是落后的文明。但是将伊斯兰教放在西非原始、落后、野蛮的环境中，它又代表着一种进步的力量。不过，等到法国在西非的势力范围更加扩大，占领了更多萨瓦纳以南的非穆

① Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels ed., *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, 2000, p. 169.

② C. A. Julien, *Histoire de l'Algérie Contemporaine, 1830 - 1917*, Paris, 1964, p. 341.

斯林地区之后，他们根据新形势对伊斯兰教进行重新评估和定位。他们认为：将伊斯兰革命设定为西非走向现代化的必经阶段是错误的观念。法国逐渐将伊斯兰教看成文明进步的障碍物，更倾向于将西非的非伊斯兰社会看作推动社会进步的新动力。他们的最终结论是：“伊斯兰教是人类文明不结果的大树枝，革命道路上的死胡同，不要期望它有任何进步。”^①

其次，西非当地的自然与社会的现实状况对法国人对伊斯兰教的殖民政策的影响也不可忽视。西非的自然环境极其恶劣，从北部的沙漠到南部的热带雨林，纵贯多个自然带，都常年笼罩在高温酷暑之下。各种热带疾病让欧洲人对热带非洲望而却步。法国人对西非这块神秘莫测的土地有一种深深的恐惧感。除自然环境，社会现实也让法国人忧心忡忡。法属西非有近500万平方公里，如此广袤的土地上却只有200多万人。当地人的居住极其分散，没有现代意义上的城市，部落仍为当地社会的最为重要的组织形态。法国人对西非社会的组织状况与社会生活，虽然可以从早期欧洲探险家的笔下了解一些，但很大程度上仍是陌生的。伊斯兰教因素是西非社会中重要的因素，如果说没有伊斯兰教，法国人很容易就会对部落社会各个击破，伊斯兰教却将非洲人组织化和系统化，非洲人的力量因此而陡然增强。从17世纪就已经零星发生的伊斯兰教“吉哈德”运动，经过18世纪的酝酿与发酵，到19世纪终于汇聚成滚滚的革命洪流，成为法国殖民者的主要对手。因此伊斯兰教是法国人始终必须面对的西非社会现实之一。1854年任法国塞内加尔总督的费尔德布（1854~1865年在职）在描述塞内加尔的伊斯兰教时说：“目前这里的穆斯林人口最多，且非常活跃……我们已被伊斯兰教包围。我们在河流下游发动的战争，根本与哈吉·乌马尔发起的‘圣战’对我们带来的危险无法比拟。”^②伊斯兰教在西非社会的广泛存在，其所扮演的动员与组织角色，使法国人通常将伊斯兰教视为自己的敌人。

最后，法国人对伊斯兰教的态度还来源于殖民当局执政的经验总结。在大规模侵入西非内陆之前，法国人也在中东和北非，主要是阿尔及利亚

① Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels ed., *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, 2000, p. 172.

② L. C. Barrows, "Faidherbe's Islamic Policy in Senegal, 1845 - 64", *French Colonial Studies*, 1977, pp. 34 - 53.

和巴勒斯坦，与伊斯兰教有过密切接触的经历。这些交往经验深刻地影响着法国在西非对伊斯兰教的政策。其中在阿尔及利亚与伊斯兰教交往的经历对法国的西非政策影响最为深刻。法国人在这些地区的经验告诉他们，穆斯林对外来统治者不会轻易屈服，对待伊斯兰教只能以武力方式解决，别无他途。

基于上述诸种原因，法国殖民力量总体上将伊斯兰教与穆斯林作为自己敌对的一方，认为在政治上、文化上、宗教上都应该对穆斯林加以管理、限制，甚至镇压。如果给伊斯兰教任何机会，必将会危及殖民地的安全。其间，虽然殖民者也曾经采取过相对和缓的统治策略，但都不是主流的管理方式；法国学者也提出过“黑人伊斯兰教”的概念，认为西非伊斯兰教比中东、北非伊斯兰教更为平和，提出应予有限合作的建议，不过并未得到大多数殖民官员的认同。

四 法国殖民统治时期对西非伊斯兰教的政策

根据法国殖民者不同时期对伊斯兰教的政策与策略的变化，可大致将其分为四个阶段：早期的征服时期；1906年开始的对抗时期；两次大战期间的和解时期；最后的非殖民化时期。

1. 征服时期：以阿尔及利亚经验为参照

法国人早在查理曼时期就与穆斯林在西地中海争夺霸权，成功地将穆斯林军队遏制在比利牛斯山一线。不知道为什么，早期的接触似乎并未增加法兰西人对伊斯兰教的好奇心，就法国政府在参与非洲殖民运动之前对伊斯兰教的知识匮乏来看，他们对伊斯兰教的了解非常之少。当然这也可能与伊斯兰教在10个世纪中的巨大变迁有关。18世纪的伊斯兰教已非9世纪的伊斯兰教。但是急于寻求殖民扩张的法国人面临的现实是，现代法兰西共和国若想统治好穆斯林占相当比例的非洲，或者以穆斯林为主的非洲殖民地，就必须认真了解、研究伊斯兰教。这个学习与认识过程就是从法国人对阿尔及利亚的殖民统治开始的。

(1) 治理阿尔及利亚初期法国人对伊斯兰教的认识

1830~1840年，法国政府满足于占领阿尔及利亚沿海，将广大的内陆

交由阿卜杜·卡迪尔的卡迪里苏非教团管理。1840年以后，法国以“焦土政策”武力征服全部阿尔及利亚，开始与伊斯兰教的“亲密接触”。在阿尔及利亚，至少有三个因素影响了法国政府对伊斯兰教的认识，以及相应政策的制定与实施。首先，阿尔及利亚居民并非全部为血统纯正的阿拉伯人，而是柏柏尔人和阿拉伯人的混合群体。法国学者甚至认为部分柏柏尔人在种族上起源自古罗马人。因此在法国人看来，即使信仰伊斯兰教的阿尔及利亚人也是“可以救赎的”，他们认为通过正规的法国式教育，阿尔及利亚人仍可以成为“文明的法国人”。其次，19世纪60年代以后，天主教会开始在阿尔及利亚宣教，以阿尔及尔大主教拉维热里（Mgr. Lavigerie）为主导的人士成立宣教团专门针对穆斯林宣教。宣教团虽然取得初步成果，却遭到来自穆斯林的激烈反抗，这也是宣教团始料未及的。许多传教士被杀，并导致一定程度的社会动乱。这种结果使法国认识到穆斯林对改宗的强硬态度，使其以后对在非洲的穆斯林殖民地中的宣教事业一直犹豫不定，甚至心有余悸。

影响法国政府对伊斯兰教认识的第三个因素是，法国学者对阿尔及利亚伊斯兰教的初步研究极大地深化了法国政府对伊斯兰教的整体认知。在阿尔及利亚殖民政府中，设有一个被称作“阿拉伯局”的专门机构，负责调查、研究伊斯兰教和穆斯林，以研究结论为殖民统治提供理论支持及政策指导。阿拉伯局的成员全部由懂阿拉伯语、了解穆斯林地方文化的亦官亦学的人士组成。这些人都是殖民政府中阿拉伯事务的专家，他们的意见对早期殖民统治的政策影响很大。阿拉伯局对阿尔及利亚人有同情的一面，这也是他们后来逐渐遭军政府排挤而式微的原因。同时他们对伊斯兰教则持贬斥的态度。1870年一位在阿拉伯局任职的学者这样评价阿尔及利亚的宗教与文化：“以我的经验来看，本土社会时刻以阴谋对待我们，任何以本土文化为基础的组织都建立在危险的地基之上。”^①1884年，法国学者兼殖民官员路易斯·瑞恩出版了一本名为《马拉布特与〈古兰经〉：阿尔及利亚伊斯兰教研究》^②的学术著作。虽然此人并不完全了解什么是苏非教团，但他模糊地感觉到苏非教团才是法国的主要敌人。他说“苏非教

① Ageron, *Les Algériens Musulmans et la France, 1871 - 1914*. Vol. I, Paris, 1968, pp. 131 - 134.

② Louis Rinn, *Marabouts et Khouan: Étude sur l'islam en Algérie*, Alger, 1884.

团利用人们的无知与迷信……它们的宗教仪式像演戏一样嘈杂……苏非教团的成员非常活跃，他们到处游走，有演奏者、歌手、舞者、耍蛇者、玩魔术者、耍杂技者，他们将《古兰经》中的语句与其表演混杂在一起，围观者心怀敬重认真观看。”^①瑞恩认为，苏非教团以特有仪式、杂技和荒唐的故事吸引人，将大量信徒凝聚在苏非长老周围，以形成对抗法国的力量。1887年，法国学者另一部重要的伊斯兰教研究著作出版，这就是德蓬特和科波拉尼合著的《穆斯林宗教社团》。^②这部书是自1895年以来法国政府对伊斯兰教野外调查的结果。这部书主要研究苏非主义，伊斯兰教的其他内容几乎忽略不计。作者认为，伊斯兰教在马格里布并非能够征服一切，阿拉伯人将伊斯兰教带来时也遇到柏柏尔人的顽强抵抗，被迫与当地的信仰妥协。苏非教团在吸收本土宗教上的能力巨大，这也是它的力量源泉之一。因此一旦苏非教团宗教复兴的呼声传达到那些无知的被压迫者中间，就会产生强劲的社会破坏力量。可以说，该书很大程度上并未摆脱法国人对伊斯兰教的传统偏见，但是作者用更严谨的科学分析，否定了路易斯·瑞恩对伊斯兰教具有“特异性”的定论。该书的最终结论是：伊斯兰教的“宗教权力结构”极其重要；这种权力结构在苏非教团中表现最为突出，成为教团的组织基础和激发宗教热情的手段。历史证明，任何强行肢解、打击苏非教团的企图必定落空，法国应该尝试与苏非教团合作而不是对抗。《穆斯林宗教社团》一书的出版，标志着法国政界与学界对伊斯兰教认识与理解达到新的高度。

《穆斯林宗教社团》给殖民者传递了另一个信号：统治穆斯林除了武力之外，还有合作，甚至必须合作。这种观点不但在殖民机构内部引起热烈讨论与争议，更影响着后来法国在西非伊斯兰教的政策。法国长期以来在西非的宗教政策，都可以看到阿尔及利亚的影子。

（2）殖民战争与伊斯兰教：友善与镇压并行的战略

既然在治理阿尔及利亚时，法国人对伊斯兰教已经有初步的认识，取得了一些与伊斯兰教相处的经验，就理所当然地会将它们应用在与西非伊斯兰教的交往中。法国在征服西非的初期，对伊斯兰教的态度比较友好。

① Louis Rinn, *Marabouts et Khouan: Étude sur l'islam en Algérie*, Algiers, 1884, p. 116.

② O. Depont and X. Coppolani, *Les Confréries Religieuses Musulmanes*, Algiers, 1887.

他们对于西非的传统宗教，则知之甚少，认为西非的传统文化没有伊斯兰文化先进，为“野蛮而好战”的文化。

法国对西非苏丹地区的殖民征服战争主要发生在 1850 ~ 1905 年间，特别是 1875 ~ 1905 年间的征服战争最为频繁。法国人对伊斯兰教采取友善—利用的策略，以 19 世纪中期在塞内加尔执政的法国总督费尔德布为代表，他将早期治理阿尔及利亚的经验用于治理西非穆斯林社会，给予当地穆斯林酋长一定的行政权力。不过这一做法直接推动了殖民地内伊斯兰教的发展速度，圣路易斯成为西非伊斯兰教的中心之一，清真寺林立。因此这一政策也遭到法国人的一些批评。其实，对于伊斯兰教友善—利用的策略所产生的后果，费氏也心知肚明。事实上他对伊斯兰教采取的是两手战略，一方面，他重点对付的是西非的提加尼教团。费氏当政时期，提加尼教团正在哈吉·乌马尔和阿赫马杜的领导下，进行反法斗争。另一方面，费尔德布也明白，如果法国与西非所有的穆斯林为敌，法国人的处境会更加困难，必须同时对部分不反抗法国殖民统治的穆斯林采取友善—利用的策略。从他在巴黎对法国海军部长描述塞内加尔的情况中，可以清楚地理解他对穆斯林采取缓和策略的原因：“目前这里穆斯林最多，最为活跃，也可能最有用处。我们被伊斯兰教全面包围。河谷地带的战争还未结束，但哈吉·乌马尔的‘圣战’却更为严重和危险。”^①费尔德布必须面对现实。

因此，以费氏为代表的法国人起初对伊斯兰教采取友善—利用的策略。他们为当地穆斯林开设学校，包括世俗学校和马德拉萨（伊斯兰经学院），让穆斯林免费入学，以期培养亲法的技术人才和宗教上层。他的友善—利用策略只应用于“善良”的苏非教团，即不反抗法国统治的苏非教团，对那些以各种形式参加抵抗运动的“邪恶”的苏非教团则坚决镇压，这实际上是对阿尔及利亚政策的延续。即使如此，费氏对伊斯兰教的政策也未得到所有法国同仁的认可。不过，他的政策的确得到了回报：他不但获得圣路易斯的穆斯林上层的支持，著名穆斯林长老西迪·巴巴（Sidiyya Baba）和萨阿德·布赫（Saad Buh）也支持费氏在塞内加尔河北岸的征服运动，并且，20 世纪初法国人在毛里塔尼亚利用当地宗教领袖的间接统治

^① Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 12.

也相当成功。

法国在阿尔及利亚基础上总结出来的友善—利用策略主要针对最先征服的塞内冈比亚地区，一旦法国人更加深入内陆，他们发现这一政策难以为继。尤其是西非的苏非教团的问题更是棘手，西非的情况与阿尔及利亚恰恰相反：阿尔及利亚的提加尼教团愿意与法国人合作，卡迪里教团则誓死捍卫独立；西非的提加尼教团则选择战斗，卡迪里教团反而乐意合作。

在初期的征服战争中，法国希望采取比较温和的手法实现占领西非的目标，倾向于对伊斯兰教采取拉拢、合作的态度，不希望宗教力量阻碍法国人向内陆推进。面对以提加尼教团为首的抵抗力量，法国人的温和手段完全失效，不得不采取军事手段。基于在阿尔及利亚期间对苏非教团的了解，法国人明白苏非教团的权力结构与运作机制，战争中能够避重就轻，重点打击其领导力量，摧毁其神性光环，效果甚为理想。因此，法国的友善—利用政策也未延续多久。

2. 20 世纪的前十年：从恐惧、怀疑到殖民战争的继续

20 世纪初，法国在西非的处境不容乐观，特别是 1905 年科波拉尼被刺杀后，直到第一次世界大战之前，德国人在非洲大陆对英、法形成极大威胁，泛阿拉伯主义、泛伊斯兰主义也令法国人惴惴不安。法国人怀疑穆斯林正在试图引入德国力量，因此他们认为原来对伊斯兰教的策略也不合时宜，应该对伊斯兰教采取更强硬的策略。

(1) 法国人的“伊斯兰恐怖”观

20 世纪初到第一次世界大战之间，伊斯兰世界的革命运动风起云涌，1908 年摩洛哥素丹被废黜；1909 年波斯立宪革命，奥斯曼土耳其也发生“青年土耳其党人”的革命；埃及民族主义运动兴起；赛努西教团与意大利激战正酣……所有这一切都让法国对西非的穆斯林心怀恐惧。法国担心伊斯兰现代主义、泛伊斯兰主义的风潮会吹到西部非洲。

法国政治家以西非总督威廉·庞帝（1907~1915 年在任）为代表，将伊斯兰教视为落后封闭的封建制度，认为苏非主义的宣传充满伪善与自私，全是为宗教特权阶层服务。苏非教团是伊斯兰世界通向文明之路上的最后障碍，终将彻底消失。法国官方文件中经常出现“马拉布特封建制度”之类的字眼，足以说明殖民政府对伊斯兰教的态度。在威廉·庞帝看

来，苏非主义的这种落后性不但可恶，更加可怕。

1905年科波拉尼被西非居民杀害后，本来对西非伊斯兰教还持乐观态度的法国人，也改变了看法。“法国方面，尤其是军方，普遍认为宗教部落在欺骗法国人……”^①此后，法国殖民当局不断接到来自西非各地有关穆斯林抗法活动嫌疑的报道。当时的法属西非总督鲁姆（Ernest Roume，1902~1907年在任）向各地副总督发布手令，要求密切关注和防范伊斯兰教方面的行动：“必须找到丑行的根源。一旦发现外来的马拉布特未经授权而收取宗教税，立即严密监视，搜集他们的详细情报。不管这样的马拉布特是位和平人士还是危险人物，都要为他建立专门档案，可能的话应该附上照片。”^②鲁姆还认为穆斯林的宣教行为“时刻威胁着我们在非洲的主导地位”^③。

1906年，法国人得到消息，整个西非的穆斯林都在酝酿着一场规模宏大的“马赫迪”运动，这令西非殖民政府中上至西非总督，下至普通士兵都倍感不安。当时一位法国上尉在写给朋友的信中这样描述当时的情况：“我们收获颇丰，在长老家中找到大量证据：情报、枪支等。他们谎话连篇，可恶！这里将发生大规模地冲突。所有人都面临安全威胁，宗教运动已经酝酿了三个月之久……我幸运地逃过三次谋杀……这真是一个魅力无穷的地方！你明白吗？亲爱的让，我们刚从一次灾难中幸免。电话是我们接受政府命令的方式，但是想一想离我们最近的电话也有800公里，我们什么时候能接到命令呢？我们应该将这个国家全部包围，建立军事法庭，否则我们将永无宁日。”^④

塞内冈比亚地区是西非伊斯兰化最早最彻底的地区，也是法国在西非最早经营的殖民地。19世纪初，法国殖民政府惊恐地感到塞内冈比亚日益

-
- ① Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 40.
- ② 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 43。原文见 ANS 19 G 1, Gov. -Gen. AOF circular, 10 February 1906。
- ③ 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 43。原文见 ANS 19 G 1, Gov. -Gen. AOF circular, 10 February 1906。
- ④ 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 48。原文见 Archives nationales de la république du Sénégal (ANS), 19 G 1, Gov. -Gen. AOF to Arnaud, 21 March 1906。

高涨的宗教“极端主义”热情，类似即将喷发的火山口，更是让殖民者坐卧不宁。当地一位“治理圈”的临时长官盖巴尔（P. Guébard）在描述富拉尼人的宗教激情时说：“本地绝大多数居民为富拉尼人。他们每人都手持《古兰经》与我们擦肩而过，儿童或学生轻声背诵着《古兰经》语句……老人则在礼拜间歇翻阅着发黄的经书。”^①另一位法国官员也认为伊斯兰教已经让当地人入魔，他写道：“到过富塔地区的人，都会被宗教给富拉尼人带来的负面影响所震惊。清真寺的宣礼员在召唤穆斯林前来礼拜，当地居民就会缓缓走向清真寺，他们肌肉松弛，弯腰驼背，脑袋下垂，面无表情，目光呆滞，嘴总是张着，无精打采。他们好像已被抽干了血液一样……他们的礼拜，不管高念还是低唱，都表情僵硬。他们数念珠时专注思考的神态，雷打不动，一副真正的圣人模样！”^②在这种情况下，法国殖民官员对未来充满担忧。部分殖民官员担心，在伊斯兰教统摄下的当地居民，以马拉布特为中心而凝聚成的力量，一旦宗教激情被导向殖民政府，会对法国人构成严重威胁。对于塞内冈比亚伊斯兰教的这一情势，法国人称为“宗教盲信”或“宗教狂热”。宗教狂热完全摧毁个人理智，只要马拉布特一声令下，穆斯林就会一哄而上，跟法国人以命相搏。

法国人对伊斯兰教的担心有一定的理由，不但中东泛伊斯兰主义、伊斯兰复兴运动等思潮的确有向西非扩散的趋势，西非伊斯兰教内部对殖民主义的抵抗也相当激烈。19世纪中期苏非长老所领导的“吉哈德”运动造成的心理阴影还未退去，法国的殖民官员又不断遭到当地穆斯林暗杀，军队也遭遇过伏击。部分苏非长老的不合作态度，也愈加令人不安。这种情况下，法国殖民官员面对西非苏丹地区的浩瀚黄沙和层层灌木，难免心生恐惧，总以为黄沙背后或灌木丛中随时可能出现黝黑的枪口。另一方面，西非伊斯兰教其实并非殖民者所想象的那么危险，法国人也有些风声鹤唳、草木皆兵的味道。法国人并不完全了解西非伊斯兰教，导致其恐惧感的产生。他们不了解苏非主义的宗教特征、组织形式，一旦发现许多穆斯

① Archives nationales de la république du Sénégal (ANS), 7 G 68. Guebardto Commt de la Région du Fouta-Djallon, 15 July 1903.

② 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, pp. 72 - 73. 原文见 M. P. Delmond, "Un Aspect de L'islam Peuhl; Dori", unpublished material, 1103, Paris, 1947.

林组织起来进行宗教活动，就以为要与殖民政府对抗。

自认为身处穆斯林包围之中的殖民政府，在恐惧心理驱使下，不断对伊斯兰教采取制裁手段。文化上，严加监管伊斯兰宗教教育，殖民政府一方面出资开办世俗学校，鼓励苏非长老的子女入学，培养亲法的宗教上层；另一方面将宗教学校马德拉萨纳入政府管理，进行限制，对阿拉伯语教育实施限制，甚至禁止，鼓励法语教育。经济上，加快取消奴隶制的步伐，以期摧毁各穆斯林酋长国以奴隶免费劳役为基础的经济，削弱苏非长老的经济影响力。政治上的措施则更为直接，对愿意与殖民政府合作的苏非长老予以经济和军事上的扶持，对不愿合作者，则进行政治迫害。很多苏非教长因此而被逮捕、流放，甚至被杀。阿尔法·亚亚·毛杜是其中最为典型者之一。阿尔法·亚亚是现在几内亚的拉贝（Labé）地区的酋长兼提加尼教团长老。1904年，他不堪忍受法国的殖民统治及对自己国土的分割，决定反抗。1905年被殖民政府流放到达荷美（现在的贝宁）。1910年转往毛里塔尼亚艾蒂安港，1912年死于该地。一直到20世纪中期法国殖民统治结束，阿尔法·亚亚式的悲剧在西非伊斯兰教中不断重演。

法国殖民政府对西非伊斯兰教的担心和恐慌有些多余。事实上，本土化了的西非伊斯兰教，已与中东伊斯兰教在气质、秉性上有所区别，浸染了西非居民的温和特色。这就是部分法国学者及殖民官员所论及的“黑人伊斯兰教”。

（2）“黑人伊斯兰教”安慰剂的失效

20世纪初，以殖民官员兼学者罗伯特·阿诺德（Robert Arnaud）为代表，法国人基于对“地中海伊斯兰教”和“西非伊斯兰教”的对比与思考，逐渐形成“黑人伊斯兰教”的概念。法国当局认为，相对于地中海沿岸，包括北非、黎凡特^①、土耳其等地伊斯兰教“好战”的特点，西非黑人的伊斯兰教则相对温和。“苏丹地区的伊斯兰教随其信仰者肤色的加深，越来越趋向于失却‘疯狂’的特色，这是它的一个优势。”^②在法国人看来，西非伊斯兰教没有传统伊斯兰教中易受政治左右的特点，因为西非伊斯兰教中的拜物主义成分较多，形成一种独特的发展路径。他们认为，“黑人伊斯兰教”在西非的发展，对法国的殖民统治非常有利，“黑人伊斯兰教”

① 地中海东岸的阿拉伯地区。

② Alain Quellien, *La Politique Musulmane Dans l'Afrique Occidentale*, Larose, Paris, pp. 111 - 112.

将会失掉一切有害的思想原动力，形成西非民族化和部落化的独特宗教，最终成为西部非洲通向现代文明的载体。基于“黑人伊斯兰教”理论，法国当局也形成一定的对“黑人伊斯兰教”的政策基础，在“黑人伊斯兰教”的理论框架下，他们认为穆里德教团就是产生于伊斯兰教中的“新兴宗教”，殖民当局应该与之实现和解。^①事实上，“黑人伊斯兰教”理论并未对法国殖民统治产生多大影响，充其量不过是消除他们对于伊斯兰教恐惧的一种精神安慰。殖民当局一直未放松对西非伊斯兰教的严密监控。

第一次世界大战给西非穆斯林提供了展示对法国殖民政府忠诚的机会，黑人踊跃参加法国军队，他们作战勇敢，忠诚无比。“伊斯兰教威胁”的理论似乎不攻自破。但是北非赛努西教团的反法斗争，又使法属西非当局绷紧了神经。赛努西教团偶尔将斗争延伸到撒哈拉以南的西非边缘，在当地的居民当中策动反法斗争，导致法国人对西非穆斯林的残酷迫害。1916年12月始，在赛努西力量的鼓动下，图阿雷格人占领阿加德兹达三个月之久，使法属西非政权甚感威胁。西非伊斯兰教马上招致法国人的报复。1917年，法国军队将在阿加德兹各清真寺避难的苏非修士们集中起来，以策动反法斗争的名义，将他们屠杀净尽。西非穆斯林因参与第一次世界大战而赢得的那点好感，几乎被赛努西运动冲刷得干干净净。

3. 两次世界大战之间“家事化”^②的西非伊斯兰教

(1) 恐惧感减退，两手政策依旧

第一次世界大战之后，法国人对西非伊斯兰教的认识明显充满着矛盾，既有否定的声音继续流传，也可以偶尔听到正面的评价。这说明，法国人对西非伊斯兰教的认识至少不像以前那样全部为负面看法。两种观点的碰撞与争论成为殖民政府内部的特殊景观。

第一次世界大战期间，西非殖民地的穆斯林并未乘机起事，这促使殖民政府重新审视西非伊斯兰教。从这时候起，伊斯兰教不再如以前那样激起法国殖民官员的恐惧之心，其重要性逐渐下降。同时，法国人当中也兴

^① Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels, ed., *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, 2000, p. 174.

^② Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels, ed., *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, 2000, p. 175.

起一股主张给予伊斯兰教特殊地位的思潮。殖民官员兼学者莫里斯·德拉夫斯（Maurice Delafosse）提议，根据西非民族和宗教的特殊性，应给予非洲人更多的权利，法国人不能只是“塞满了腰包离开”^①。德拉夫斯的观点不断遭到来自殖民政府内部的批评，他这种与主流意见相左的观点，致使他“或多或少地被禁止参与殖民地的工作”^②。

从德拉夫斯开始，法国殖民官员及学者逐渐重视对西非本土宗教的调查研究，将相关研究结论与对伊斯兰教的研究相互参照，希望能找到更成熟地处理伊斯兰教事务的途径。研究结果通常对本土宗教更为有利，他们发现本土宗教在维护殖民统治、牵制伊斯兰教方面仍有价值。德拉夫斯就认为西非社会在一定程度上仍属于前伊斯兰社会，本土的多神信仰构成一个更为系统而复杂的信仰体系，比之前所认识的情况要复杂得多。^③对于伊斯兰教在西非的迅速传播，德拉夫斯表示，这对西非本土社会和法国政权都可能会带来不利的结果。他甚至认为：“非洲黑人的伊斯兰化等同于社会崩溃。”^④这是德拉夫斯对伊斯兰教最严厉的指责，表明他已从早年对伊斯兰教有益于非洲社会建设的立场彻底转向。事实上，19世纪20~30年代，达卡尔的法国政府很少能找到对伊斯兰教继续保持警惕的理由，穆斯林与殖民者长期保持相安无事状态，穆斯林对殖民政府的忠诚似乎经受了考验。

于勒·布雷维埃（Jules Brevié）则彻底颠覆法国人原有的观点，他提出：非洲拜物主义比伊斯兰教对法国政权更为有利。他认为非洲本土宗教与伊斯兰教作为两种不同的宗教，二者之间的冲突本质上是世俗力量的冲突。伊斯兰教虽然力量更强大，是比非洲本土宗教形态更先进的宗教，但

① 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 145. 原文见 Archives nationales, section Outre-Mer, Aix-en-Provence, 170/3, M. Delafosse, 'De la participation des indigènes de l'AOF à l'administration locale', *Dépêche Coloniale*, 3, 5, 16 April 1918.

② Arnaut, Karel, "Maurice Delafosse. Entre Orientalisme et Ethnographie: L'itinéraire d'un Africainiste (1870 - 1926)". *Cahiers D'études Africaines*. <http://etudesafricaines.revues.org/document8.html>. Retrieved 2007 - 03 - 29.

③ Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 145.

④ 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 149. 原文见 Chansard, "Les Mourides du Sénégal", unpublished material, p. 45, Paris, 1948.

对殖民政府的威胁也更大。法国重视伊斯兰教，也不应该轻视本土宗教。^①

1922年，安德烈（André）上尉受西非总督之命，起草一份达荷美（现贝宁）伊斯兰教的研究报告。该报告认为，如果没有外力，比如其他殖民国家的挑唆，西非伊斯兰教本身已经不能构成殖民政府的威胁，法国必须提防第三方从中作梗，破坏殖民政府与西非穆斯林之间的和平关系。^②有意思的是，安德烈直言不讳地建议殖民政府对他委以重任，就足以构成防范伊斯兰教威胁的防火墙。他竟然如愿以偿。这并不说明殖民政府非常认同安德烈的观点，已不再把伊斯兰教看成自己的主要威胁。因为好景不长，六个月之后安德烈又被解职。退休的生活反而成就了他另一部研究西非伊斯兰教的著作——《黑人伊斯兰教：西非苏非教团研究报告》^③。

这一时期，随着对西非伊斯兰教认识的增加，殖民政府对西非伊斯兰教出现了不同的看法，很大程度上消除了先前对伊斯兰教的恐惧心理。部分学者关于伊斯兰教不是主要威胁，以及应该重视西非本土文化传统的建议，也得到殖民政府的部分认同。殖民政府在如何看待伊斯兰教及采取何种策略的问题上，可谓集思广益，不只限于倾听上述几位学者的意见。在政府实用性导向的作用下，掀起研究西非伊斯兰教的一次高潮，留下大量研究成果。学者们、官员们相互之间，如居家过日子一样，吵吵闹闹，围绕西非伊斯兰教问题争得不可开交，不可谓不热闹。但是，其实际效果却并不明显，除与穆斯林的关系稍微缓和一点外，殖民政府基本上仍沿用传统策略，对伊斯兰教采取打一拉并重的策略，并没有放松对西非的马拉布特、阿拉伯商人、有影响的清真寺的监控。

不过，新的趋势也已出现。法国殖民政权与伊斯兰教部分地达成默契。塞内加尔的穆里德教团主动迎合殖民者的需要，教团长阿玛杜·邦巴频繁表示对法国的忠诚，被法国殖民当局称为“善良的非洲老人”，穆

① Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels, ed., *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, 2000, p. 176. 布雷维埃对西非伊斯兰教的研究，主要体现在其著作 *L'Islamisme Contre 'Naturisme' au Soudan Français; Essai de Psychologie Politique Coloniale* (Paris, 1923) 之中。

② Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, pp. 156 - 157.

③ *L'Islam Noir; Contribution à l'Étude des Confréries Religieuses Islamiques en Afrique Occidentale*, Paris, 1924.

里德教团也因此获得半合法性地位。以朱拉人为主体的穆斯林商人，起着从偏僻的乡村向铁路沿线运送物资的中介作用，也受到法国当局的认可与保护。穆斯林上层与法国当局也达成某种妥协，当然这种妥协并不稳固，会经常因彼此的不信任而中断。在德·科佩（de Coppet，1936~1938年在任）任法属西非总督期间，他模仿英国对非洲伊斯兰教的政策，参加伊斯兰节日庆祝，资助伊斯兰机构。他试图通过这种友善的做法谋求法国政府与伊斯兰教之间的理解与合作，但作用并不长久。

双方在妥协与合作的大环境下，也有例外。哈玛维教团（Hamawiyya）是提加尼教团的一个分支教团，因反对哈吉·乌马尔家族对提加尼教团的控制而逐渐发展为独立的教团，其创始人是哈玛拉赫（Hamahullah，Hamallah，约1882~1943）。两个教团之间的斗争让法国殖民政府非常担心，再加上哈玛拉赫不愿与法国人合作，他的信徒也不断与法国人产生摩擦，最终招致法国人的残酷镇压。哈玛维教团的成员被驱逐或关押，哈玛拉赫先是被流放到毛里塔尼亚，继而转到科特迪瓦，然后又被放逐到阿尔及利亚，最后于1943年死于法国的蒙吕松（Montluçon）。法国殖民当局对哈玛维教团的镇压，让伊斯兰力量认识到法国政府决不允许穆斯林领袖独立于法国人的管辖之外。

（2）殖民政府与苏非教团

“19世纪20年代末开始，法国人由于对目前伊斯兰教局势比较满意而逐渐认识到，他们在法属西非的伊斯兰教身上获得了巨大的利益，包括经济利益和政治利益。殖民政府必须依靠苏非教团（以穆里德教团为代表）的花生种植经济，谋取利益。这种利益非常重要，必须精心维护。”^①西非的伊斯兰教主要就是苏非主义，法国政府的利益亦即捆绑在苏非教团身上的利益。本来，法属西非的一些著名苏非长老的去世，如马立克·萨伊、西迪·巴巴、阿玛杜·邦巴等，给法国人带来对这些苏非教团分而治之的机遇，以弱化它们可能对法国人的对抗力量。但恰恰相反，殖民政府却在教团行将分裂之际，采取措施极力维持它们的团结与统一，此举也意味着保留这些教团的巨大力量。殖民政府的如此做法自有理由。殖民政府已与

^① Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860-1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 165.

苏非教团结成利益共同体。苏非教团的分裂意味着捆绑在它们身上的巨大利益也就不存在了，为了自身利益，法国人权衡之后选择了维持苏非教团的统一。

在西非的三个主要苏非教团中，卡迪里教团主要在英属殖民地，穆里德教团主要在法属塞内加尔，提加尼教团分布于整个西非，但以法属西非为主。因此，法国殖民主义与苏非主义的关系主要体现在穆里德教团和提加尼教团身上。

穆里德教团与法国殖民主义：合作的样板

法国殖民政府与苏非教团的利益共同体，在塞内加尔的穆里德苏非教团身上体现得最为突出。

19世纪20年代末，法国殖民政府已不再担心穆里德教团会起来反抗。担忧一旦消除，关系急剧升温，二者迅速发展为“共生关系”的利益共同体。1925年，阿玛杜·邦巴申请新建一座清真寺，殖民政府考虑到如果批准申请，就会得到阿玛杜·邦巴50万法郎的“自愿捐赠”，更重要的是，新建的清真寺将会吸引大批穆里德教团成员来此居住，解决本地区在花生种植上劳动力缺乏的顽疾，给殖民政府带来更大的收益。1926年4月，阿玛杜·邦巴如愿以偿，法国人也拿到了“捐赠”。

1927年，阿玛杜·邦巴去世，在殖民政府的操纵下，其长子、亲法的玛玛杜·穆斯塔法·姆巴克排挤掉其叔叔谢赫·安塔的竞争，继承教权。玛玛杜·穆斯塔法维持了教团的统一。在穆里德教团的组织下，塞内加尔的经济大幅增长，这里也随即成为法国殖民官员和苏非长老们追逐政治、宗教和商业利益的乐园。

穆里德教团宗教上层与塞内加尔农民、城市精英、殖民政府官员等各社会阶层之间错综复杂的关系和利益链条，逐渐打消了法国人对这个教团的担心，甚至不再把它作为宗教组织来对待。1930年，一位地方殖民官员建议，“自阿玛杜·邦巴去世后，这个教团的宗教精神已经不再神秘，不再狂热，逐渐向以经济利益为目标的互助性宗教社团发展……殖民政府可以利用穆里德教团的巨大经济力量，推广新的种植方式”^①，发展塞内加尔

^① 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860-1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 168。原文见 Archives nationales de la république du Sénégal (ANS), 4 E 3 (NS), Comm. cercle Baol, 'Note', 20 January 1930。

南部的经济。

更为重要的是，通过这种合作，使法国方面对伊斯兰教，尤其对苏非主义的认识和理解，达至前所未有的高度。甚至不得不承认苏非教团身上也有“某些积极向上的美德”。20世纪40年代，一位法国伊斯兰教研究者这样描述这些“美德”：“我们感觉到，在穆里德教团严密的组织身上，所有人都会发现一种严格分明的等级制度、一种对教团长老和殖民政府官员的无限忠诚、一种别处不存在的对劳动的热爱。穆里德教民的村庄整洁而美观，院落收拾得一尘不染，他们全身心地经营土地。集会时，男人们由酋长带领，秩序井然，纪律严明，衣着整洁，给人一种孔武有力、气宇轩昂而不是死气沉沉的印象。这种情况在谢列尔人等不属于穆里德教团的村庄里是看不到的。”^①

对于殖民政府与穆里德教团的合作，也引起法国政府内部分人士的质疑，但是出于对殖民地的有效治理及经济利益的考虑，殖民政府不得不部分摒弃意识形态思维，采取这种合作态度。事实证明，这也是法国殖民政府长期以来逐渐摸索经验，总结出来的行之有效的治理手段。

提加尼教团与法国殖民主义：合作与不合作

穆里德教团主要在塞内加尔，相比之下提加尼教团则分布在整个西部非洲，且规模更为庞大。19世纪中期提加尼教团发起的“吉哈德”运动，到20世纪20年代仍让殖民政府对该教团的宗教激情与军事能力心有余悸。20世纪初，法国与塞内加尔的提加尼教团长老马立克·萨伊建立了良好关系，使其对提加尼教团的恶劣印象有所好转。法国人对提加尼教团看法的彻底转变则源于与塞义杜·诺罗·塔勒在两次世界大战期间的密切合作。

塞义杜·诺罗·塔勒（Seydou Nourou Tall，1880~1980），哈吉·乌马尔·塔勒的孙子，父亲名叫阿圭布（Aguibu）。塞义杜·诺罗·塔勒属于19世纪“吉哈德”运动后成长起来的新一代提加尼教团苏非长老。法国军队在富塔塔罗击败乌马尔的提加尼军队后，提加尼教团出现分裂：一部分向东撤至索克托及中苏丹等地，一部分留在法属殖民地。塞义杜·诺罗·塔勒选择留下并逐渐走上与殖民政府合作的道路。

^① 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860-1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 169。原文见 Archives nationales de la république du Sénégal (ANS), 13 G 19 (NS) 17, Lt. -Gov. p. i. Sénégal to Gov. -Gen. AOF, 20 July 1936。

塞义杜·诺罗·塔勒年轻时思想已经比较现实，不反对殖民主义，这从他娶亲法的马立克·萨伊之女为妻可窥一斑。1922年马立克·萨伊去世，法国急于寻找管理提加尼教团的代理人，塞义杜·诺罗·塔勒自然成为理想的选择。殖民政府尊称塞义杜·诺罗·塔勒为“伟大的马拉布特”，塞义杜·诺罗·塔勒也投桃报李，鼓励教团成员发展经济作物，繁荣殖民经济，调解地方纠纷，号召忠于法国。塞义杜·诺罗·塔勒的行为令法方非常满意。1935年一位殖民官员作如下评论：“我们曾经的最大敌人的孙子，现在竟是我们最好的朋友，这真让人动容。我告诉他我的父亲在费尔德布的带领下，曾与他的爷爷无数次血战，他听后开心一笑，无疑想起了在我们共有的国家所取得的巨大成就。”^①“共有的国家”显然指法属西非，在殖民官员心目中，塞义杜·诺罗·塔勒已是法兰西共和国的合格公民。

留在法属西非的提加尼教团长老中，与殖民政权合作并非唯一的选择，更多的人选择隐退，远离公共生活，不问政事，独自进行苏非主义的修炼。问题是，在殖民政府看来，不合作意味着反抗，“静默即反抗”是法国殖民政府审视西非苏非主义的一大原则。结果，凡是选择不合作道路的提加尼长老，并未过上理想的修道生活，反而遭受殖民政府各种形式的迫害。前面已经简略提及，提加尼教团在纽罗（Nioro）的长老谢赫·哈玛拉赫的一生即是对这一原则的印证。

哈玛拉赫与塞义杜·诺罗·塔勒不一样，他的苏非长老地位并非源于继承。他出生于普通的穆斯林家庭，自幼好学，宗教的虔诚度远高于常人。哈玛拉赫的非常举止与宗教学识引起一位来自阿尔及利亚的提加尼教团圣人阿赫达尔（al-Akhdar）的注意，将他收为弟子，任命其为西非提加尼教团的“哈里发”。哈玛拉赫接受阿赫达尔的建议，将提加尼教团修道时的念词“完美的珍珠”，由原来念12遍改为11遍，伴之以11颗念珠，这标志着哈玛拉赫教团的诞生。1910~1920年，哈玛拉赫的教团在西非其他提加尼长老的指责中发展壮大。

哈玛拉赫的崛起引起了殖民政府的关注，其不合作态度更使法国人耿耿于怀。1923~1924年，殖民政府根据搜集到的相关情报，怀疑哈玛拉赫

^① 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 171。原文见 ANS 19 G 43 (NS) “L'Oeuvre de Seydou Nourou Tall en Afrique française”。

策动一系列叛乱。1925年，哈玛拉赫被捕，判处流放毛里塔尼亚10年，定罪的理由是“虽然未参与反叛，但并未主动制止”^①。这显然是殖民政府遵循“不合作就是反抗”原则的结果。哈玛拉赫的退隐修道的人生理想全面落空，其悲剧命运由此开始。

1928年，毛里塔尼亚的摩尔人以两名失事的法国飞行员为要挟，要求释放20名在押犯，其中包括哈玛拉赫。这一偶然事件更使法国人相信，哈玛拉赫与反抗运动有关。同年，哈玛拉赫的弟子雅各布·西拉（Yacoub Sylla）在毛里塔尼亚发起抗法斗争，更坚定了法国人“哈玛拉赫是危险分子”的信念。1930年法国当局将他押送至远离穆斯林的斗争中心的象牙海岸（科特迪瓦）关押。

在多数法国殖民者看来，哈玛拉赫顽固地坚持“11颗念珠”式的较短念赞词，意在以改革式的标新立异吸引激进的穆斯林青年，他走的正是70年前哈吉·乌马尔的道路。1936年哈玛拉赫服刑期满回到纽罗，大批景仰者慕名而来，以其为苏非导师，哈玛拉赫的力量急剧壮大。新来者也采用他的短赞词。通常穆斯林只有在特殊的情况下，如旅行期间，或战争期间，才短念赞词。殖民政府认为，哈玛拉赫及其教团成员短念赞词，有做战争准备和向法国人示威的含义。殖民政府采取各种方式开展对哈玛拉赫的“反宣传”，试图使其名声扫地，失去在其追随者心目中的神圣地位。

1940年，殖民政府将发生在纽罗的一次穆斯林之间的内部斗争，误读为哈玛拉赫的反抗行动。1941年，维希政府下令将哈玛拉赫再次逮捕，连同其数百名主要追随者一同投入监狱。后又辗转阿尔及利亚解往法国。1943年1月，哈玛拉赫逝世于法国蒙吕松军事医院。

“哈玛拉赫是法国人对伊斯兰教作狭隘理解的受害者。”^②法国殖民者不能历史地理解苏非主义和西非社会，一味地坚持伊斯兰教“支持法国”和“反抗法国”的简易二分法，总以高高在上的法国文化姿态，审视和研判“原始”而“落后”的西非社会，结果使无意抗法的宗教领袖“蒙冤”，且使殖民政府失去更多潜在的“朋友”。殖民政府对哈玛拉赫的镇压，对

^① Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 173.

^② Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 179.

于西非伊斯兰教而言，反而成为一种推动力，成就了哈玛拉赫的神圣地位，更多人因痛恨殖民政府的残暴和对哈玛拉赫的景仰而选择伊斯兰教。

从19世纪20~30年代法国对穆里德教团和提加尼教团的所作所为来看，殖民政府自以为比以前更了解伊斯兰教，以前所未有的自信介入伊斯兰教内部事务，希望能够通过这种介入进而保护发展自身的经济与政治利益。为此，法国放弃此前对伊斯兰教“分而治之”的策略，转而力图统合各苏非教团，甚至有条件地支持穆里德教团等与法国“友好”的伊斯兰力量。事实表明，法国西非殖民政府在西非的最大关注是利益，经济利益或政治利益，而对于伊斯兰教的传播则不是太关心。基于与殖民主义合作基础上的伊斯兰力量壮大，法国并不表示担忧。这可以部分地解释殖民统治期间西非伊斯兰教继续扩张的原因。

4. 1940年之后：非殖民化背景下的伊斯兰教

“二战”期间，法国因忙于战事，无更多的精力治理殖民地。法国除了在西非抽取经济资源用于战争外，对伊斯兰教没有采取新措施与新政策。由于国内的政治混乱无序，对西非殖民地的控制力也随之减弱，伊斯兰教也因此获得更大的发展自主权。当然“二战”之前“不合作就是对抗”政策仍在延续，哈玛拉赫教团仍是政府的主要打压对象。

20世纪50年代，对法属西非殖民当局而言，是一段“快乐的时光”^①。整个地区出现农业大发展的局面，经济领域与政治领域都在进步。法国在西非的经济利益进一步加深，而这种利益主要依赖传统苏非教团的种植经济。法国为保护其利益，面对各种不断出现的新政治与新宗教力量，不得不向以穆里德教团为主的传统苏非教团做出更多让步。除了给予其更高的自主权，经济上也给予巨额补贴。1948年，塞内加尔的西迪家族获得50万法郎的年度津贴。^②

另一方面，殖民政府对穆里德教团并不完全放心，为确保自己的利益，直接干预教团的教权继承。1945年7月，穆里德教团长老玛玛杜·穆

① Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels, ed., *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, 2000, p. 176.

② Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860-1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 195.

斯塔法去世前，选择其长子谢赫·姆巴克继承教权。殖民政府怀疑姆巴克有对抗政府的倾向，同情泛阿拉伯主义和民族主义，宣布穆斯塔法的长兄法里鲁为穆里德教团长老。姆巴克拒绝承认，1952年在法国的支持下，法里鲁最终成为穆里德教团的长老。

因此，法国殖民政府对西非伊斯兰教的担忧仍未完全消除。由于泛伊斯兰主义的影响，法国殖民政权时刻担心，泛伊斯兰主义的浪潮可能威胁着西非，发生在中东与北非的伊斯兰教与殖民主义的冲突，会蔓延到西非伊斯兰教之中。殖民当局想方设法阻止西非穆斯林与阿拉伯世界的联系。根据“黑人伊斯兰教”理论，隔断联系，意味着进一步强化西非伊斯兰教的本土特色，免受中东伊斯兰教的“污染”。当局以塞内加尔为基础，对苏非教团的某些限制政策仍在继续。

从20世纪50年代开始，另一个危险正在逼近：瓦哈比主义的渗透。某些中东留学归来的年轻宗教学者，主要是曼丁哥人和朱拉人，他们在艾兹哈尔大学等伊斯兰学术中心接受瓦哈比思想之后，希望纯化和改革西非穆斯林社会。1949年，瓦哈比派在巴马科开设第一所马德拉萨，埃及瓦哈比派的“穆斯林青年协会”（Subban al-Muslimin）在巴马科设立分会。1953年，另一个瓦哈比主义组织“穆斯林文化联盟”（L'Union culturelle musulmane）在巴马科成立。该组织不但向西非传统伊斯兰教（苏非教团）发起挑战，且将矛头直指背后与其合作的殖民主义。于是，20世纪50年代，在巴马科、锡卡索、康康、布瓦凯等地，伊斯兰教内部传统派与瓦哈比派为控制清真寺，不断发生冲突。殖民当局对瓦哈比主义坚决镇压，他们担心近东传来的宗教改革思想会危及“黑人伊斯兰教”的纯洁和殖民秩序。不过有学者认为，西非的瓦哈比主义运动有自己的特点。它不是一种纯粹的宗教运动，而是一定程度上的西非资产阶级的政治运动。^①

但是，非殖民化的脚步无法阻挡。穆斯林期望掌握自主权，继续伊斯兰化的进程。1956年，西非人民的自治机构一旦建立，民族独立成功在望，殖民体制也就随之终结。

^① Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 197.

五 殖民政府的伊斯兰教育政策

伊斯兰教的宗教教育政策，是法国殖民政府政策中非常重要的一部分，被殖民政府寄予改造非洲社会，培养亲法精英，实现“黑人伊斯兰教”向“法国伊斯兰教”转变的厚望。

1. 《古兰经》学校

西非的《古兰经》学校是乡村、部落地区伊斯兰宗教教育最普遍的形式，或独立或附属于清真寺。《古兰经》学校一般由一位或多位马拉布特任教师。学生在此学习最基本的伊斯兰教知识和阿拉伯语基础知识。据法国学者当时的调查，《古兰经》学校总体上教学质量很差，许多任教的马拉布特本人对伊斯兰教也一知半解，有的连基础的阿拉伯语都不懂。尽管如此，当时西非的《古兰经》学校仍承担着对穆斯林的宗教启蒙教育。

早在法属西非成立之前，法国已经着手建立西非的教育体系。1903年之前，西非各殖民地的教育主要由私人经营，从底层的乡村学校到圣路易斯的巴黎高等师范学院（Ecole Normale），课程设置、教师聘任和教学方法等均由学校所有者决定。这些学校主要是教会学校，即天主教学校、基督教学校或《古兰经》学校，其中天主教和基督教学校除宗教课程外，还设置一定的世俗课程。

殖民政府逐渐认识到，军事征服只是完成对西非征服的第一步，第二步应该完成“道德征服”和“文化征服”。道德征服和文化征服只有依靠教育来完成。道德征服完成后，才能确保法国的政治与经济目标能够实现。1903年，殖民政府决定介入殖民地的教育，改变完全由私人控制教育的面貌，尤其应该规范和规划伊斯兰宗教教育，“增进当地人的经济价值”和殖民政府及西非居民的“实用性”。^①为此，殖民政府专门设置了“穆斯林教育督察”一职，负责穆斯林教育全面事务，其中伊斯兰教育为重中之重。

^① Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860-1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 57.

1903年，塞内加尔的副总督卡米·盖伊（Camille Guy）率先垂范，他按照在伊斯兰教地区关闭天主教学校、基督教学校时也应该整顿《古兰经》学校的思路，要求限制《古兰经》学校的数量和规模。他要求，不足20个学生的《古兰经》学校必须关闭；在法文学校（宗教学校或世俗学校）的工作时间，《古兰经》学校不许授课；《古兰经》学校教师应该在保证接受法文学校一定课时的教育后，才能继续从事伊斯兰教育；《古兰经》学校教师的任职资格应由殖民政府组织的当地穆斯林学者委员会予以确认。结果，圣路易斯四个“公社”中的202名马拉布特，只有51人获得任职资格；整个塞内加尔的95名马拉布特，只有28人获得资格。^①各殖民地都对在传统的万物有灵论者的社区开设《古兰经》学校采取不同程度的限制措施。殖民政府对《古兰经》学校的限制意图显而易见，就是限制劣质伊斯兰教育，推动法文学校的发展，以期完成对西非居民的“道德征服”和“文化征服”。但是，限于人力物力等因素，殖民政府控制《古兰经》学校的数量和规模的计划，总是难以实现。

对于当时的天主教学校和基督教学校，殖民官员内部也有不同看法。除主流的限制与取缔声音之外，还有合作与利用的主张。当时的一些学者型官员在调查之后，发现这些学校教学质量极差，不但不会有助于殖民统治，反而会阻碍法国政府与非洲穆斯林之间的沟通，不应该鼓励在穆斯林地区设置天主教学校和基督教学校，政府更不应该给予资助。科波拉尼主张，殖民政府不应该低估或歧视传统的伊斯兰教育，而应该与《古兰经》学校加强合作，将其作为对非洲进行“道德征服”的一种工具。

围绕《古兰经》学校持续不断的争论，一直是法属西非殖民治理的一个主题，其结果是政府并未采取严厉措施将其关闭。实际上，法国人也明白，贸然关闭不是好的选择，关闭之后留下的教育真空，法国宗教学校和法国世俗学校都无力填补，情况只能更加难以控制。20世纪初，法国国内相继通过一系列政教分离的世俗法律，要求政府不应该干涉或支持宗教教育。这些世俗法律也要求在各殖民地实施，这意味着殖民政府应该停止对天主教学校和基督教学校的某种支持和默许，停止对《古兰经》学校的各

^① Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, pp. 57 - 58.

种限制。法属西非殖民政府出于自身管理方便的考虑，对前者表示赞同，对后者则力陈利弊，表示难以实施。殖民政府认为，伊斯兰教不同于天主教和基督教，遵循政教合一的传统，伊斯兰教领域彻底的政教分离，只会削弱殖民统治。最终，天主教和基督教学校彻底与政府实现政教分离，^①《古兰经》学校和马德拉萨却安然无恙，继续存在，反而得到各种形式的政府资助。

1906年，殖民政府在法属西非的部分殖民地进行伊斯兰教教育改革实验。首先，在《古兰经》学校中设置少部分世俗课程，如法语、农业技术、生理卫生、公民社会等。其次，对同意设置世俗课程的马拉布特，给予每年300法郎的经济鼓励。此改革遭到穆斯林的冷遇，几乎没有儿童到这样的《古兰经》学校学习。实验以失败告终，殖民政府不得不放弃在《古兰经》学校设置世俗课程的计划。

对于民间遍地开花的《古兰经》学校，殖民当局非常担心。仅在塞内加尔一地，1912年就有1385所《古兰经》学校。这些学校附属于各种苏非教团，法国人担心学校易被具有反法倾向的苏非长老控制，成为反法斗争的环节。殖民政府必须掌握《古兰经》学校的详细情况。为此，殖民政府多次发文彻查《古兰经》学校，查清每一个细节，包括招生、生源、课程、与苏非教团的关系、毕业生流向、与中东北非的联系等等，然后作为机密上报圣路易斯。现在看来这些调查报告并未导致殖民政府的伊斯兰教育政策发生重大改变，却成为以后学者研究西非伊斯兰教的宝贵资料。

2. 马德拉萨

马德拉萨，阿拉伯语中指教育机构，包括宗教与世俗教育。在英语伊斯兰教研究文献中，通常只将其定义为伊斯兰宗教教育机构。马德拉萨既可以是伊斯兰基础教育机构，亦可以是伊斯兰大学。前述的《古兰经》学校亦是一种马德拉萨。在法属西非，殖民政府希望将马德拉萨打造为一种比《古兰经》学校更规范、更现代化的，为殖民政府服务的伊斯兰教育机构，且更着力发挥马德拉萨伊斯兰教高等教育机构的功能。

^① 不久政府的资助又有所恢复。

殖民政府开设马德拉萨的计划，则比限制《古兰经》学校更为现实一些，至少取得部分成效。西非的殖民官员在认真考察了阿尔及利亚的马德拉萨体制之后，决定引进来。最初的设想是，开设马德拉萨，作为《古兰经》学校的毕业生的深造之处，可以自然而然地阻止部分学生流向中东、北非，如此便可阻止伊斯兰激进思想的引入。另外，可以在马德拉萨中开设法语、科学等课程。法国人认为，大龄学生思想更为成熟，加之出于谋生需要，不至于如社会基层的“无知”的穆斯林那样盲目反对开设世俗课程。殖民政府还希望马德拉萨能够“发展穆斯林高等教育，为《古兰经》学校培训教师；培养懂法语的年轻穆斯林精英，给他们介绍法国在非洲传播文明的责任”。^①

法属西非的第一个马德拉萨在尼日尔河中游的杰内城开设。从中世纪始杰内一直是西非伊斯兰学术中心之一，伊斯兰文化底蕴深厚。起初，杰内马德拉萨的招生很不理想，仅招到30名学生，其中只有6名学生有教育基础，且非《古兰经》学校毕业生。穆斯林内部有传言说马德拉萨的校长是位天主教徒。传言被拆穿后，马德拉萨的招收逐渐有所好转，直到学生们以“能进入马德拉萨为荣”。杰内的马德拉萨坚持西非本土的发展路径，与阿尔及利亚的马德拉萨在课程设置等方面都有一定的区别。

1908年，在法属西非的经济中心之一圣路易斯，也开设了另一所马德拉萨。这所学校开设的课程更为宽泛和“世俗”，除传统的伊斯兰教科目外，第一学年还开设基础法语、邮政学、劳动课、旅游、狩猎和垂钓；第二学年开设农学、卫生学；第三学年开设法国地理学、殖民地地理学、伊斯兰国家概论、法国征服史等。从课程表就可以看出，马德拉萨的教育目标不仅仅是培养宗教学者，更是培养具有法国文化修养和趣味的社会精英。后来，马德拉萨的学制延长至四年，并降低了入学考试要求，以便招到更多的学生。1910年，圣路易斯的马德拉萨有56名在校生，其中23人为部落酋长之子，5人为伊斯兰教法官之子，13人为马拉布特或阿拉伯语教师之子，3人为商人之子，6人为农民之子，另外6人为其他社会背景。

^① 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, pp. 60 - 67. 原文见 Archives nationales de la république du Sénégal (ANS), J 94, 'Arrêté', 4 July 1906.

其中部分学生依靠学校提供的奖学金生活和学习。^①不管家庭背景如何，学生们接受同样的教育。按法国人的设想，这些毕业生不但要忠于法国，而且要求发展“进步”的伊斯兰教，对科学应持更为“开放”的态度。这些具有开放心胸、自由思想的毕业生，将会取代“土生土长”的马拉布特，成为乡村《古兰经》学校的中坚力量。

鉴于杰内和圣路易斯的马德拉萨运行尚可，殖民政府计划在廷巴克图开设第三所马德拉萨。该计划迟迟未能付诸实施，直到1910年才真正开始，主要原因是担心毕业生找不到工作。后来殖民政府又设立多所马德拉萨：1930年在布提利米特，1933年在廷贝德拉，1936年在阿塔耳。原计划到《古兰经》学校任教的马德拉萨毕业生，却遭到排斥。乡村宗教教育对殖民官办学校背景的学生缺乏信任。殖民政府不得不将毕业生安排到殖民政府部门任职，这与马德拉萨设立的初衷相悖。

马德拉萨的发展一旦路遇挫折，质疑的声音马上高涨。一种观点认为，在伊斯兰威胁未除的情形下，用官方资金开办伊斯兰学校，而不将伊斯兰教法世俗化，有违通过法国征服“教化”非洲人，“纯化”“黑人伊斯兰教”的初衷。期望通过马德拉萨的教育使穆斯林实现自我转变，使他们与法国合作，纯属异想天开。马德拉萨就在这种质疑声中尴尬地坚持。但最终，1917年，杰内的马德拉萨不得不关闭。

法国殖民政府对伊斯兰教育的限制、改造，完全按统治者“开化”非洲人的意愿进行，希望能够为自身服务。的确，法国主导下的马德拉萨教育培养出少部分西式本土精英，但是相对于系统庞大的传统《古兰经》学校教育，及穆斯林高涨的学习热情，殖民者只能无奈叹息。总体上看，这次教育改革成效非常有限，对殖民政府的负面效应大于正面效应。文化的征服与军事征服完全是两个概念，军事征服可以强力的方式迅速达到目的，文化征服却行不通。文化要靠平等地交流而不能靠征服，不管对方处在何种文化发展阶段，必须在充分尊重文化自主权和文化自尊的基础上才可能有所成就。殖民政府以高高在上的文化心态，对伊斯兰教指手画脚、颐指气使，更掺杂着许多非文化的因素，收效甚微是必然的。

^① Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 64.

六 法国学者的西非伊斯兰教研究： 黑人伊斯兰教

前面我们看到，法国西非殖民政府对西非伊斯兰教的态度，从开始的恐惧对抗，到有限合作，直至最后发展为与苏非教团结成政治、经济利益的共同体。这种政策转变的背后，是法国政府对西非伊斯兰教看法的转变，而政府看法的转变又来自于法国相关学者的调查和研究结论。

法属西非成立之初，出于殖民管理的需要，殖民政府根据阿尔及利亚的经验和对伊斯兰教的初步认识，来管理西非的伊斯兰教。殖民官员逐渐发现，阿尔及利亚模式使他们日益陷入困境，整日生活在伊斯兰教恐惧阴影的笼罩之下。将治理北非的经验用于西非，显然“水土不服”。殖民官员发现唯一的破解之法，就是加强对西非伊斯兰教的调查研究，以客观的研究结论指导殖民管理。为此，殖民政府开始将研究构想付诸实施。首先建立相关体制，成立调查研究机构。1906年，达卡尔的殖民地总督要求各地的副总督必须定期或不定期地以政府公报的形式汇报当地的伊斯兰教情况。1913年，殖民政府内部成立了“穆斯林事务服务局”（*Serive des Affaires Musulmanes*），其重要任务之一就是搜集伊斯兰教相关情报，进行分析研究。巴黎政府内部也增设了“穆斯林事务部际委员会”，以“决定穆斯林政策，寻求各部之间有关穆斯林问题的共同解决办法”。^①其次，组织大量对伊斯兰教的调查。总督要求各级殖民官员负责在本管辖区域内的调查研究，另外政府还组织专项调查，如组织对冈比亚地区伊斯兰教的调查。为确保资料真实有效，这次调查由殖民官员监督，调查员全部由当地穆斯林充任。最后，殖民政府重用一批学者型官员，巴黎政府也故意任命相关学者为殖民地高官。在殖民政府内部，不论是达卡尔的总督府，抑或各殖民地的副总督府，都有伊斯兰研究学者被委以重任。多位学者型官员就是在这种环境下成长起来并推出其相关研究成果的。这些学者中最具代表性的有弗朗索瓦·克洛塞、莫里斯·德拉夫斯、保罗·

^① Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 95.

马帝等人。

1. 早期的西非伊斯兰教研究

路易斯·宾格（Louis Gustave Binger, 1856 ~ 1936），法国探险家，法国殖民地部非洲局局长（1902 ~ 1906）。他根据自己在非洲探险和执政中的观察，留下三本有关西非穆斯林和伊斯兰教的著作。第一本是他的游记《从尼日尔河到几内亚湾：在康国和莫西国的旅行》^①；第二本书关于西非伊斯兰教的奴隶制度，主题是伊斯兰教的奴隶制度与欧洲奴隶制度差异巨大，非洲奴隶的地位比巴黎的失业者还高；第三本书名为《伊斯兰教之祸》^②，书名有点吓人，但此书内容却是建议法国政府在西非宗教问题上应该持中立立场，避免深入伊斯兰事务，该书认为，随着铁路的延伸和世俗学校的扩展，非洲伊斯兰教最终会衰退。宾格以典型的世俗化观点在分析他所看到的西非伊斯兰教。

科波拉尼对伊斯兰教的研究。关于这个问题，前面已有所涉及。作为曾在阿尔及利亚任职的殖民官员，科波拉尼被法属西非政府作为人才引进。殖民政府希望他能够凭借在阿尔及利亚与伊斯兰教交往的经验，和平解决法国人与摩尔人和图阿雷格人的冲突，控制这一地区。他为此专门调研，写出一份关于该地区伊斯兰教的调研报告。从报告内容看，科波拉尼虽然认为苏非教团可形成“国中之国”，但总体上他对伊斯兰教持乐观态度，认为西非穆斯林对外来者非常友好，不同意殖民政府对伊斯兰教持疑惧心态。在科波拉尼其他的调研报告中，他仍坚持这一观点。1902 ~ 1903年，在巴黎短暂停留期间，他与其他人合办了一个学术杂志《撒哈拉以南法国穆斯林评论》（*Revue Franco-Musulmane et Saharienne*）。该杂志共出版13期，促进了西非伊斯兰教的研究。1905年5月，科波拉尼在西非调查途中被穆斯林袭击身亡。在大部分殖民官员看来，科波拉尼的突然被杀，等于科波拉尼以自己的生命证明他的“西非伊斯兰教不反抗法国殖民主义”的结论是错误的。

罗伯特·阿诺德对伊斯兰教的研究。罗伯特·阿诺德起初任科波拉尼

^① Louis Gustave Binger, *Du Niger au Golfe de Guinée par le Pays de Kong et le Mossi*, Hachette et cie, 1892.

^② Louis Gustave Binger, *Le Péril de l'islam*, Paris, Comité de l'Afrique Française, 1906.

的“伊斯兰教研究”助手，同时也是他的学生。阿诺德 1873 年生于阿尔及利亚，懂阿拉伯语，1898 年在阿尔及利亚殖民政府里任副署长。同年底被调往西非任科波拉尼的研究助手。1906 年，他出版《穆斯林政策简述》^①。该书以对塞内加尔河北岸的摩尔人调查为基础，提出处理伊斯兰教相关问题的政策建议；本书讨论了伊斯兰教的历史和教义，认为苏非主义属于正统伊斯兰教，殖民政府在对待重要的苏非长老时应该“格外谨慎”；阿诺德对西非的两大苏非教团作了严格的区分：卡迪里教团心胸开阔，乐善好施；提加尼教团则心胸狭隘，崇尚暴力。他最终提出两点建议，对后来法属西非政策影响深远：第一，殖民政府应该关注西非伊斯兰教的特殊性，它与北非伊斯兰教有巨大的差异；第二，殖民政府应该利用苏非教团为自己服务，而不是以镇压、限制为主。阿诺德写有大量调查报告，此外还发表过研究论文，如《法属西非的伊斯兰教与穆斯林政治》（“L'Islam et la Politique Musulmane Française en Afrique Occidentale”）等。阿诺德对西非伊斯兰教的认识，要比他的前辈深刻、现实得多。他的研究前承学者们对阿尔及利亚伊斯兰教的共识，后接“黑人伊斯兰教”的学术观点。

威廉·庞帝对伊斯兰教的研究。此人在镇压萨摩里领导的“吉哈德”伊斯兰运动中开始得到重用，后来先是任上塞内加尔和尼日尔殖民地的副总督，后于 1908 ~ 1915 年升任法属西非总督。他在任期间致力于西非的经济与教育发展的同时，对伊斯兰教也颇有研究。不过他并无研究成果出版，他对伊斯兰教的调查和研究主要包括在其起草的大量政府公报及私人信函和调查笔记中。这些资料现大都存放在法国及西非相关国家的档案馆中。庞帝在非洲殖民地有长期的生活经历，他对西非社会有深刻的理解，其中包括伊斯兰教。他认为，奴隶制度是认识西非近代伊斯兰教的钥匙，18 ~ 19 世纪的伊斯兰“吉哈德”运动利用大量的奴隶劳动才得以成功（奴隶占当时社会总人口的 2/3）。^②他认为苏非教团的力量来自马拉布特与部落酋长的联盟，西非伊斯兰教是《古兰经》思想与当地本土信仰的“混合”宗教：“我们的穆斯林并未全部接受《古兰经》，他们总是希望保留自

① Robert Arnaud, *Précis de Politique Musulmane*, A. Jourdan, 1906.

② Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, p. 50.

己祖先的风俗。”^①庞帝任总督期间，正是“伊斯兰恐惧症”大行其道之时，他总体上对西非伊斯兰教持否定态度。在他之前，殖民者普遍认为，不管伊斯兰教有这样那样的缺点，它总体上仍是西非社会的一种积极因素，他却认为在伊斯兰教“伪善的面孔下，掩盖的却是特权集团的自私，以及对公平、自由等现代文明的阻碍的最后企图”^②。这与科波拉尼对伊斯兰教的看法相距甚远。

2. 殖民时代西非伊斯兰教研究的高峰：弗朗索瓦·克洛塞、莫里斯·德拉夫斯、保罗·马帝

弗朗索瓦·克洛塞

弗朗索瓦·克洛塞（1860～1918），1860年出生于法国阿尔代什省，1881～1882年在阿尔及利亚服役，随后在阿尔及利亚工作。1892年始，克洛塞先后到中部非洲、阿达马瓦（Adamawa）和乍得等地探险、考察。1896～1906年在象牙海岸任殖民官员，1901年起任象牙海岸殖民地的副总督。

1901年，克洛塞以副总督的身份向下级官员发布手令，要求在各自的辖区进行详尽的人类学调查。1902年，克洛塞将调查结果进行汇总和分析，以《象牙海岸的风俗》^③为名出版。从这部书看，克洛塞对伊斯兰教的认识与理解仍以正面为主，但同时，他“发现”了原本无人知晓的、发育良好、体系完整的西非本土信仰——万物有灵论。这一“发现”一度使他失去对伊斯兰教研究的热情，将大量精力倾注在西非本土宗教的研究上。

1908年，克洛塞任上塞内加尔和尼日尔殖民地的副总督。在此期间，他发现，迪尤拉穆斯林商人除高效地传播伊斯兰教外，对法国摧毁他们作为经济基础的奴隶制度怀恨在心，时刻要报复法国人。他同威廉·庞帝一样也发现，西非伊斯兰教其实是“混合”的宗教。他还发现西非伊斯兰教与奴隶制

① 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, pp. 97 - 117. 原文见 Archives nationales de la république du Sénégal (ANS), 15 G 103, Gov. -Gen. AOF to Lt. -Gov. Haut Sénégal et Niger, Aug. 1911.

② 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, pp. 97 - 117. 原文见 Archives nationales de la république du Sénégal (ANS), 19 G 1, Gov. -Gen. AOF circular, 26 December 1911.

③ François-Joseph Clozel, *Les Coutumes Indigènes de la Côte D'Ivoire*, A. Challamel, 1902.

度的共生关系：奴隶制盛行的非农业区是伊斯兰教最为繁荣的地区。

1911年，克洛塞又一次利用他的行政权力，要求其下属对本辖区内的伊斯兰教进行调查，并汇报调查结果。最有意思的是，在他这次发布给地方殖民官员的命令中，克洛塞部分地回答了现代人非常不解的一个问题：为什么在信仰天主教的法国人殖民主义统治下的西非，伊斯兰教会发展得如此迅速？克洛塞认为，法国人破坏了西非本土信仰的部落社会结构，致使非洲人的偶像崇拜衰落或消失，为伊斯兰教清除了障碍。他说：“偶像崇拜者构成的社会，其酋长被驱逐了。这样的社会无力清除穆斯林的影响，无法对抗马拉布特和迪尤拉穆斯林的宣教活动。马拉布特们和迪尤拉人以我们的辅助者自居，用甜言蜜语式的劝诫，逐渐赢得了如同穆斯林以武力传播宗教一样的效果。”^①这种观点后来被著名伊斯兰教研究专家斯宾塞·崔明翰所继承。^②他还进一步发现，殖民政府对伊斯兰教采取限制政策，反而进一步促进了穆斯林的团结，使其宣教效果大增。他认为在外界的压力下，“不但各民族穆斯林之间的竞争会消失，而且穆斯林最终会形成一个超越民族分歧的共同身份。宗教理想会将过去彼此分离的集团凝聚起来。因此可以说，一方面我们见证了偶像崇拜社会的解体，另一方面也见证了穆斯林从法国征服运动所导致的社会转型中所得到的好处：穆斯林的团结”^③。面对伊斯兰教咄咄逼人的发展态势，克洛塞建议以恢复非洲传统宗教，而不是大力传播天主教和基督教，作为扼制伊斯兰教的手段。他说：“以统一且具有高度自觉意识的偶像崇拜信仰对抗入侵的伊斯兰教，这是我们殖民地本土政策的关键。”^④因此，殖民政府的当务之急是要阻止

① 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, pp. 97 - 117. 原文见 Archives nationales de la république du Sénégal (ANS), 15 G 103, “Circulaire au Sujet de la Politique Musulmane dans le Hart-Sénégal et Niger”, 12 August 1911.

② J. Spencer Trimmingham, *Islam in West Africa*, Oxford Press, 1959, pp. 29 - 30.

③ 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, pp. 97 - 117. 原文见 Archives nationales de la république du Sénégal (ANS), 15 G 103, “Circulaire au Sujet de la Politique Musulmane dans le Hart-Sénégal et Niger”, 12 August 1911.

④ 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, pp. 97 - 117. 原文见 Archives nationales de la république du Sénégal (ANS), 15 G 103, “Circulaire au Sujet de la Politique Musulmane dans le Hart-Sénégal et Niger”, 12 August 1911.

西非万物有灵论社会的解体，他建议以当地的习惯法取代伊斯兰教法，作为殖民政府管理社会的法律：“你会意识到我们的非穆斯林居民是多么依赖他们祖先的传统。仔细研究之后，就也会知道这些传统是多么具有逻辑性，多么公正，多么令人肃然起敬……这些风俗传统是万物有灵论的基石。我们应该以这些传统为中心，将面临崩溃的西非社会中已被打散的传统元素统合起来”^①，以对抗伊斯兰教。即使以现在的观点来看，克洛塞对西非宗教兴衰原因的分析，以本土宗教为外来宗教的天然防火墙作为阻止伊斯兰教快速扩张的建议，是非常正确和深刻的。

克洛塞在研究西非伊斯兰教时，基于他宗教人类学的偏好，特别注重不同民族所承载的伊斯兰教之间的特质与区别，他的许多文章都在试图探索这种区别。例如他认为，苏丹地区的沃洛夫人生性自傲，信仰虔诚，对殖民政府构成潜在威胁；索宁克人和富尔贝人虽然信仰狂热，却易于收买；至于桑海人和摩尔人的宗教狂热，法国人的世俗教育就可解决；对宗教信仰淡漠却好战的图阿雷格人，可考虑把他们招进法国军队，为殖民政府所用。

莫里斯·德拉夫斯

德拉夫斯 1870 年生于法国中部。曾经进过修道院，学过医学。他反对非洲奴隶制度，年轻时立志要到塞内加尔做教师，为此苦学阿拉伯语。1890~1891 年在撒哈拉沙漠中志愿从事废除奴隶制度的工作。1892 年开始学习豪萨语。1894 年他通过宾格的关系，到象牙海岸殖民政府中任职。正是在这里德拉夫斯与克洛塞一起开始民族学和宗教学研究。德拉夫斯不但是法国反奴隶制委员会的成员，还成长为当时著名的民族学和宗教家。

1908 年，德拉夫斯返回巴黎，在“殖民地学校”担任“非洲语言和文化”课程的教员。任教期间，他发表了三篇论述非洲伊斯兰教的文章。从这些文章中可以看出他对宗教持中立立场。他认为，伊斯兰教对“黑非洲”的影响要比天主教和基督教更好，黑非洲欧洲化不是个好选择。穆斯林对法国殖民政府的威胁并不比本土的万物有灵论者更高，因为二者都对法国的殖民统治持同样淡漠的态度。他同样也谈论到“混合”伊斯兰教问

^① 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, pp. 97 - 117。原文见 Archives nationales de la république du Sénégal (ANS), 15 G 103, “Circaire au Sujet de la Politique Musulmane dans le Hart-Sénégal et Niger”, 12 August 1911。

题。西非的伊斯兰教是正统伊斯兰教与本土宗教的混合体，西非苏非教团的组织性和力量都远不及马格里布的伊斯兰教。

1912年，德拉夫斯出版了三卷本的《上塞内加尔和尼日尔》^①，这是一本记录上塞内加尔和尼日尔地区的国家、居民、语言、历史和文明的民族人类学著作，其中辟有专章研究伊斯兰教。关于西非宗教，此书的主要观点如下：第一，德拉夫斯承接法国社会学家埃米利·杜尔凯姆（Emile Durkheim, 1858~1917）的观点，认为如果从中立的角度看，西非的本土文明，包括宗教，与欧洲文明、美国文明一样，也是一种文明形态，只是其历史、形态、作用机制不同，但本土文明对于西非居民的作用与基督教之于欧洲人和美国人是类似的。第二，万物有灵论信仰与西非地方社会制度相结合而构成的西非文明所产生的社会力量与世界观，是西非伊斯兰信仰和体制所缺乏的。因为西非根本不存在纯正的伊斯兰教。西非居民虽然信仰伊斯兰教，但不可能全部接受伊斯兰教法，不可能以安拉信仰彻底取代万物有灵论。第三，在西非，既没有理由支持伊斯兰教，也没有理由限制伊斯兰教。虽然伊斯兰教在一定程度上终结了西非万物有灵信仰，不能因此就认为它的社会或政治影响大于万物有灵论。第四，对于西非居民选择伊斯兰教或基督教，都不要进行干涉。如果西非居民不断完善他们的本土信仰，信仰自己的本土宗教，这可能对他们自身，对殖民政府都是最好的解决办法。

对于法国官方来说，德拉夫斯的观点过于学术气和理想化，当然不会被采纳。但是，这种颇具启蒙意识、人文关怀和文化情怀的思想，却经受住了历史的考验，已成为当代学术界的共识和现代文明国家处理宗教事务的模板。

保罗·马帝

保罗·马帝（1882~1938），生于阿尔及尔郊区，19岁开始学习阿拉伯语，不久即在突尼斯的法国殖民政府中任职。直到1911年，他都在北非殖民政府中任翻译、顾问等职务。1912~1921年，任西非达卡尔殖民地副总督的穆斯林事务顾问，直到升任军事高级翻译，并被授予荣誉军团的爵士。此后，他又回到北非。1922~1925年任非斯穆斯林学院院长。1926年转到拉巴

^① Delafosse, M., *Haut-Sénégal et Niger*, Paris, 1912.

特，在本地事务部任职，1930年升任该部部长。1935年到突尼斯军队的最高统率部任职。1938年在突尼斯军事医院逝世。马帝出身卑微却履历辉煌，但他后世留名不是因为曾任高官，却是源于他在达卡尔的学术经历。在西非期间，作为志趣相投之人，他与庞帝、德拉夫斯等人都有交往，并结下深厚友谊。

马帝著作等身，主要涉及北非和西非伊斯兰教研究。关于西非伊斯兰教研究的著作，主要如下：《阿玛杜·邦巴的穆里德教团》^①、《毛里塔尼亚和塞内加尔的伊斯兰教》^②、《特拉扎酋长国》^③、四卷本的《伊斯兰教和苏丹部落研究》^④、《几内亚的伊斯兰教：富塔贾隆》^⑤、《摩尔人的伊斯兰教研究：布拉克纳》^⑥、《科特迪瓦伊斯兰教研究》^⑦、《达荷美伊斯兰教研究：上达荷美、下达荷美》^⑧、《摩尔人伊斯兰教研究》^⑨、《塞内加尔研究》^⑩、《上毛里塔尼亚的部落》^⑪、《尼日尔河湾的图阿雷格人》^⑫。此外他还有大量的信件，以及他起草的研究报告、文件等，都涉及西非伊斯兰教的研究和学术观点。

马帝认为西非伊斯兰教是以苏非主义为体现形式的伊斯兰教，“与其说表面上是信仰安拉的宗教，不如说是马拉布特主义”^⑬。因此完全可以说，西非伊斯兰教是正统伊斯兰教与西非本土宗教的“混合”宗教。之所

① Paul Marty, *Les Mourides d'Amadou Bamba*, Paris, 1913.

② Paul Marty, *L'Islam en Mauretanie et au Sénégal*, Paris, 1916.

③ Paul Marty, *L'Emirat des Trarzas*, Paris, 1918.

④ Paul Marty, *Études sur l'Islam et les Tribus du Soudan*.

⑤ Paul Marty, *L'Islam en Guinée: Fouta-Diallon*, E. Leroux, Paris, 1921.

⑥ Paul Marty, *Études sur l'Islam et les Tribus Maures: les Brakna*, E. Leroux, Paris, 1921.

⑦ Paul Marty, *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, E. Leroux, Paris, 1922.

⑧ Paul Marty, *Études sur l'Islam au Dahomey: le bas Dahomey, le Haut Dahomey*, E. Leroux, Paris, 1926.

⑨ Paul Marty, *Études sur l'Islam Maure: Cheikh Sidā, Les Fadelia, Les Ida ou Ali*, E. Leroux, Paris, 1916.

⑩ Paul Marty, *Études Sénégalaises (1785 - 1826)*, Société de l'histoire des Colonies Françaises, E. Leroux, Paris.

⑪ Paul Marty, *Les Tribus de la Haute Mauritanie*, Comité de l'Afrique Française, Paris, 1915.

⑫ Paul Marty, "Les Touaregs de la Boucle du Niger" (en collab. avec le général Mangeot), in *Bulletin du Comit d'études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, n° 1, 2 et 3, 1918, pp. 88 - 213.

⑬ 转引自 Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge University Press, 1988, pp. 105 - 107. 原文见 Archives nationales de la république du Sénégal (ANS), 19, G 1, Gov. -Gen. AOF circular, 15 January 1913.

以说西非伊斯兰教是“混合”宗教，因为这个西非伊斯兰教的存在形态并不被中东北非的许多正统穆斯林学者认可。

马帝坚决反对在西非成立殖民政府主导下的马德拉萨，培养穆斯林精英，纯化伊斯兰教这一做法。事实上，在这种思想主导下于20世纪初建立的马德拉萨，到20世纪30年代几近宣布失败。马帝认为，阿尔及利亚的伊斯兰教育模式不适合西非伊斯兰教，西非穆斯林中真正会阿拉伯语，理解伊斯兰教教义的人很少，即使所谓的“毛拉”、马拉布特，大部分都不学无术，能认识全部阿拉伯语字母者已经算“有知识的人”，他们只是以伊斯兰教和阿拉伯语为幌子招揽学生。这些以本土传统信仰为核心的人很难真正接受伊斯兰教和阿拉伯语教育。企图以现代文明“教化”他们更是收效甚微，不是正确选择。因此殖民政府最好让当地穆斯林保持“完美的无知状态”，这样既不至于费力干涉西非伊斯兰教，也有利于殖民统治。

对西非伊斯兰教的治理，他建议殖民政府应该放弃武力思维，采用更易于被穆斯林接受的统治方式。例如，在毛里塔尼亚的问题即是如此。1909年法国人以武力占领毛里塔尼亚后，根本无力控制局势。以苏非长老玛·艾敏（Ma el-Ainin）及其子希巴（el-Hiba）为首的部落拒绝接受法国的统治，甚至还向摩洛哥提出主权要求。摆在殖民政府面前有两条路：武力再征服或谈判妥协。在马帝的力主下，法国人以支持殖民政府的、颇有影响力的希巴的叔叔萨阿德·布（Saad Bu）作为调停人，并在适当让步的前提下，妥善解决了毛里塔尼亚的危机。

马帝对西非的苏非教团有精深的调查与研究，特别是在穆里德教团的研究中有自己独到的见解。19~20世纪之交，穆里德教团迅速在塞内加尔兴起和发展。起初，殖民政府通过分析，认为教团会威胁自己的政治与经济利益。宗教教团随时可能转化为力量巨大的反法机构，同法国人争夺花生种植的经济利益。殖民政府两次流放教团长阿玛杜·邦巴，反而增加邦巴的神圣性，助长了教团的发展。面对这个如日中天的教团，殖民政府一时不知所措。1913年，马帝写出一份关于穆里德教团的调查报告。^①该报告查清了穆里德教团的成长过程、宗教思想、仪式，分析教团内部各主要人物的性格与气质，指出穆里德教团与其他苏非教团的区别，即它是深受

^① 后来该报告以《阿玛杜·邦巴的穆里德教团》为名公开出版。

西非沃洛夫人宗教和风俗影响的宗教组织。穆里德教团的基本成员为非洲奴隶，生性平和、沉稳，他们选择阿玛杜·邦巴作为精神导师，是传统习俗与苏非主义共同作用的结果。这样的教团没有宗教极端主义倾向，也不会接受北非的泛伊斯兰主义的影响。综上所述，马帝得出结论：尽管穆里德教团发展迅速，它并不会给殖民政府带来威胁，法国人应该尝试与它共处和合作。马帝的这篇颇具说服力的报告仿佛送给茫然不知所措的殖民政府一盏指路的明灯，从此殖民政府不再把穆里德教团看作威胁，而是逐渐利用穆里德教团为殖民政权服务。马帝的这份报告，推动了殖民政府在处理塞内加尔伊斯兰教事务中从对抗向合作的根本转变，这种转变是法属西非政府在伊斯兰教治理中的一种具有标志性的转向。此后，共处与合作的策略逐渐推广到整个法属西非范围内可以合作的伊斯兰教。事实证明这是一条非常实用的正确策略。

在研究穆里德教团的基础上，马帝结合他对西非各地伊斯兰教的研究，以及其他学者对撒哈拉以南非洲伊斯兰教的研究，提出“黑人伊斯兰教”（Islam noir）的观点。“黑人伊斯兰教”学说以撒哈拉以南非洲伊斯兰教特殊论为基础，构建非洲黑人地区伊斯兰教的宗教社会学理论体系。该理论以西非伊斯兰教研究为基础，然后扩展、应用到整个非洲黑人伊斯兰教，从撒哈拉以南伊斯兰教的本土化、明显的苏非主义特征等角度理解非洲伊斯兰教。“黑人伊斯兰教”理论以服务于殖民治理为最终目标。该理论认为，相对于北非伊斯兰教的极端、疯狂、好战等特点，本土化了的撒哈拉以南伊斯兰教则更为温顺，易于管理。

马帝还强烈建议加强对伊斯兰教的“科学”研究，以现代科学手段分析、研究，才能真正理解和掌握西非伊斯兰教，服务于殖民政府。在他的呼吁下，法属西非成立了以他为首的“穆斯林事务服务局”，负责关于伊斯兰教信息的收集与整理、阿拉伯文件翻译、当代伊斯兰教研究等工作。就此而言，马帝可谓言行一致、身体力行，他本人在伊斯兰教方面的研究成果，卷帙浩繁，代表了当时非洲伊斯兰教研究的最高水平，且给后人留下了宝贵的研究资料。

克洛塞、德拉夫斯和马帝基本上是一时代的人，他们的学术经历非常相似，对西非伊斯兰教的认识与理解呈现出一种层层递进的关系。他们

的学术观点虽稍有差异，但他们有一个共同的想法，即在广泛的调查研究基础之上形成的“西非伊斯兰教特殊论”，在此基础上总结、归纳出“黑人伊斯兰教”的概念。^①从克洛塞到德拉夫斯，已开始提出非洲伊斯兰教深受地方文化影响的主张。他们还认为，基于西非众多文化各异的部族和民族，伊斯兰教也呈现出各种类型。他们的观点受到殖民地高官，如西非总督庞帝的认同。马帝则以穆里德教团为具体事例，详细论证“黑人伊斯兰教”，结束了法国殖民政府对非洲伊斯兰教怀疑与恐惧的时代。他们的研究代表了当时西非宗教研究的最高水平。

从宾格、庞帝，到克洛塞、德拉夫斯、马帝，他们既是学者，更是官员，可谓学者型的官员。他们的研究首先是为殖民政府服务的，因此他们的研究以对策性研究为主。作为官员，他们可以动用行政手段搞大规模调查，收集资料，这在当时条件恶劣的非洲，不失为一种行之有效的途径。作为学者，他们的学术研究不但加深了对西非伊斯兰教的认识与理解，极大地推动了伊斯兰教的研究，也为后人的研究收集了素材，积累了资料，开拓了道路。即使现在看来，他们的许多学术观点仍属真知灼见，经受住了历史的检验。作为学者，他们又比纯粹的殖民官员多一份人文情怀，这也是他们其中有人提出的政策建议经常不被采纳，并愤而辞职的缘故。无论如何，他们开创了以科学的态度和方法研究非洲伊斯兰教的先河，其学术贡献，值得后人景仰。他们之所以现在还被屡屡提起，主要不是作为政府官员，而是作为学者。

七 法国伊斯兰教政策的主线

虽然西非居民并非仅是穆斯林，也有其他宗教的信徒，殖民当局在管

^① “黑人伊斯兰教”，是殖民时代法国学者提出的一个概念，法语叫“Islam noir”，“noir”在法语中是“黑色”的意思。他们提出这一概念来概括撒哈拉以南黑人地区的伊斯兰教，用以区别“阿拉伯伊斯兰教”。“Islam noir”在英语中用“African Islam”来表示，而不用“Black Islam”，因为在英语中“Black Islam”有种族歧视的意味。在汉语中非洲包括北非和埃及，如果用“非洲伊斯兰教”来表示“撒哈拉以南的伊斯兰教”，不是太妥当。汉语中“黑人”没有歧视的含义，因此我将“Islam noir”翻译为“黑人伊斯兰教”，而不是英语中的“非洲伊斯兰教”。当然，这里的“黑人伊斯兰教”仅就非洲大陆而言，不包括世界其他地区黑人的伊斯兰教。

理上也并不总是刻意区分穆斯林与非穆斯林，他们对伊斯兰教政策与策略的讨论也只限于决策层与学者圈。虽然殖民政府对伊斯兰教的政策几经变幻，但是法属西非的伊斯兰教政策总体上还是存在一个相对比较清晰的主线。下面依据前人的研究，尝试分析之。

首先是殖民政府对苏非教团的政策，自始至终都有一个比较清晰的脉络。该政策形成于北非的阿尔及利亚统治时期，由科波拉尼开始实施，在毛里塔尼亚、塞内加尔、冈比亚继续发展，中间虽历经波折，殖民政府经过长时期对苏非主义的恐惧，最终却发现合作、共存是唯一的出路。合作的策略相当成功。与殖民政权合作的各教团长老，主要有卡迪里教团的西迪，法迪里教团（Fadiliyya）^①的萨阿德·布赫（Saad Buh, ? ~1917），提加尼教团的哈吉·马立克·萨伊、阿卜杜勒伊·尼亚斯（Abdullahi Niasse, 1848 ~1922）、塞义杜·诺罗·塔勒，穆里德教团的阿玛杜·邦巴等人。其中最能体现合作精神的是塞义杜·诺罗·塔勒，作为哈吉·乌马尔的孙子、哈吉·马立克·萨伊的女婿，他与殖民政府的合作无异于一个真实的童话故事。他的一生历经各届殖民政府，小心翼翼地维护着与它们的合作关系，同时也维护着提加尼教团与乌马尔家族的利益。上述诸位苏非长老，除塞义杜·诺罗·塔勒外，都在第一次世界大战后去世。因为有这些人的合作，法属西非殖民政府在20世纪20年代之前，通过与这些宗教上层人物的协商，或者强迫其合作，比较容易达到政治目标。

但是，法属西非殖民政府从未感觉到安全过，他们认为“伊斯兰威胁”时刻存在，伊斯兰力量会“共谋”推翻殖民政府的计划。凡是对殖民政府忠诚的穆斯林个人或苏非教团，殖民政府都会分配给他们相应的监视伊斯兰教机构或人员的任务。第一次世界大战之前赛努西教团的反法斗争、两次世界大战之间的哈玛维教团、50年代瓦哈比派的兴起，成为法属西非殖民政府的三大心病。法国人对于谋求破坏殖民统治秩序的穆斯林个人或团体，会毫不犹豫地残酷镇压。客观地说，许多罪名是强加的，或者说就是“莫须有”。^②

因此，法属西非对苏非教团的政策（很大程度上也就是对西非伊斯兰

① 卡迪里教团的一个分支教团。

② Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels ed., *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, 2000, p. 178.

教的总政策)是合作与打击并重的策略。“不合作意味着反抗”,必将受到严厉制裁。

其次,是殖民地的伊斯兰教育政策,主要是设立马德拉萨的问题。这一政策也是从阿尔及利亚移植而来的政策。马德拉萨是伊斯兰教传统教育机构,殖民政府希望通过控制马德拉萨,培养与他们合作的穆斯林精英。1906年,殖民政府分别在杰内和圣路易斯,1910年在廷巴克图建立马德拉萨。30年代在毛里塔尼亚又设立多所马德拉萨(1930年在布提利米特,1933年在廷贝德拉,1936年在阿塔尔)。此项政策初次实施,不但殖民政府内部有人反对,穆斯林更不认同。穆斯林上层,包括苏非教团上层人物,拒绝将子女送到非穆斯林开办的“宗教学校”就读。法国方面并未放弃这一政策,1952年,殖民政府在乍得共和国的阿贝歇设立一所“法兰西—阿拉伯”式的大学,旨在与当地马德拉萨中的瓦哈比派进行竞争;1953年,在毛里塔尼亚的布提利米特设立一所穆斯林研究所,旨在与从艾兹哈尔学习归来的非洲穆斯林竞争。总体上而言,整个殖民时期,法国人都在寻求通过教育“开化”西非穆斯林的方法。一种方法是试图控制、主导传统上由民间宗教学者掌握的伊斯兰教育,二是发展西方式的世俗教育,培养亲法的本土穆斯林精英。事实证明,这两种方法都未取得预期效果。

最后,殖民政府的政策有很强的区域性。法属西非的范围很大,从西面的塞内加尔到东面的乍得,社会文化背景上的差异巨大。法国人也感受到自北向南伊斯兰教历史背景的区别,伊斯兰化的程度各不相同。这种带状分布依次为,最北面的毛里塔尼亚,不但完成伊斯兰化,且基本完成阿拉伯化;萨赫勒诸国基本完成伊斯兰化,绝大多数人口为穆斯林,但未阿拉伯化;萨瓦纳地区伊斯兰化程度进一步降低,20世纪初其居民仍主要为非洲万物有灵论者;雨林地区的穆斯林人口之少则几乎可以忽略不计。殖民政府也根据这种伊斯兰教带状分布的特点实施差别化的伊斯兰教政策。

在毛里塔尼亚,经济利益不重要,重要的是毛里塔尼亚居于阿拉伯世界的最南端,伊斯兰战略地位至关重要。巴黎政府对毛里塔尼亚一开始就做出一些让步,承认其宗教上的特殊性,仅为试图取得穆斯林上层的有限合作。对于萨赫勒地区的国家,法国承认其为伊斯兰地区,不鼓

励在此地区传播基督教，以期得到宗教上层的合作。而对于雨林地带，法国则认为应该保护其免受伊斯兰教的进一步渗透，禁止一切在此传播伊斯兰教的行为。可是朱拉族穆斯林商人的渗透难以阻挡，雨林地区的伊斯兰化也进行得如火如荼。最敏感的地区是萨瓦纳南部，殖民政府认为该地区暴露在伊斯兰教宣教者的眼皮底下，必须想办法阻止这里发生伊斯兰化。

除了这种根据伊斯兰化程度予以南北划分之外，东西方向上的政策也有区别。通常塞内加尔和毛里塔尼亚，因伊斯兰化程度最高而成为西非伊斯兰教的重要源头。在这一地区，存在着一个自毛里塔尼亚的特拉扎（*trarza*），即苏非长老西迪的驻地，一直延伸到几内亚的康康的“马拉布特拱形带”，康康是苏非长老穆罕默德·谢里夫·凡塔马迪（*Muhammad Cherif Fanta-Madi, 1874 ~ 1955*）的驻地。该拱形带是殖民统治的重中之重，通常新政策先在这里试行，再推广到其他地区。

从塞内冈比亚再向东，那里的穆斯林分为“宗教部落”与“战争部落”，宗教部落热衷宗教事务，战争部落则很少关心宗教事务，专心抢劫，积聚财富。通常宗教部落乐于与法国人达成协议，希望利用和平环境传播宗教。宗教部落的突出代表人物是昆塔部落的贝伊·昆提，此人是著名的穆斯林长老西迪·穆赫塔尔·昆提的后裔，居住在阿德拉尔（*Adrar*）绿洲。他成功地游说某些穆斯林部落与法国人合作，帮助法国人在“一战”末期征服持不合作态度的图阿雷格人。

因此，对于法属西非的伊斯兰教政策，既不宜做简单化的线性描述，因为政策本身不但是多线条的，且彼此相互交叉，同时也不宜对伊斯兰教的政策做复杂化的处理，因为毕竟有规律可循。综上所述，法属西非的伊斯兰教政策可以归纳为：总的政策与策略是合作与打击并行不悖，不合作者就必须遭受控制与打击；同时通过控制传统伊斯兰宗教教育，发展世俗教育，遏制伊斯兰教的扩张；对法属西非境内伊斯兰程度各异的地区，则分别实施差别化的宗教政策，以达到政务效用的最大化。

八 法国治理下的西非伊斯兰教

19世纪伊斯兰教“吉哈德”时代，西非居民皈依伊斯兰教，有人真心

信仰，有人被强迫信仰。“吉哈德”运动与随之而来的殖民征服战争，严重破坏社会稳定，整个殖民地满目疮痍，白骨遍野，“千村薜荔人遗矢，万户萧疏鬼唱歌”成为当时常见的景观。“吉哈德”运动期间，人们选择伊斯兰信仰，多数人首先是为了自保，其次才谈得上信仰。殖民征服完成后，西非社会才真正安定下来，人们信仰的本来面貌也展现出来。“西非居民常年生活在不安定的状态中，被战争和捕奴运动所困扰。西方人控制西非后，给他们带来和平，伊斯兰教的宣教活动有所减少，甚至许多出于恐惧而信仰伊斯兰教的人公开放弃了信仰。”^①当时有人在法国殖民地看到大量这种现象。“1907年，释奴令发布后，我发现在近5000名获释的奴隶中……大部分都忘记了他们的伊斯兰宗教仪式^②。他们回家后，在无需入教仪式的情况下宣布自己为万物有灵论者，因为他们原来就是万物有灵论者。”^③殖民统治初期，万物有灵论者的回归，一度使非穆斯林地区伊斯兰教的传播出现了停滞现象。

“千百年来，伊斯兰教与万物有灵论社会之间建立起来的传统平衡状态，以及穆斯林万物有灵论者彼此之间的平衡心态，被19世纪穆斯林神权国家建立者所打破。接着，在西方人的控制下，他们对万物有灵论社会的冲击比历史上任何时期都更为激烈。殖民征服以一种非常有限的方式所取得的唯一成就，就是西方列强迫使非洲打开大门。这种革命式的开放有助于伊斯兰教的巩固和传播。”^④客观地说，殖民时代之前的西非并非完全封闭，但西方列强的到来却迫使西非大门开得更大，仅仅这一点，就足以使原来自成体系的本土宗教在外部力量更猛烈的冲击下迅速瓦解。

19世纪的“吉哈德”运动中，伊斯兰激进力量迫使万物有灵论者信仰伊斯兰教，这种在外力强迫下的信仰并无根基，接下来这些人信仰的虔诚度必须要经过长期的培养。有意思的是，殖民征服后的法国政府承担了这一任务。殖民者初入西非内陆，像个懵懂的儿童，他们发现只有伊斯兰教是一种控制社会的现成力量，伊斯兰教的组织性远大于万物有灵论，于是仓促地将众多的穆斯林酋长作为本土宗教信仰者的管理人。在这些穆斯林

① Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, Oxford University Press, 1963, p. 224.

② 指伊斯兰教仪式。

③ J. Henry, *L'Ame d'un Peuple Africanin: Les Bambara*, Münster, 1910, p. 130.

④ Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, Oxford University Press, 1963, p. 224.

酋长的管辖区域内，原来并不稳固的伊斯兰信仰得以继续加强。因此，法国征服运动虽然终结了穆斯林神权政治的强迫式伊斯兰化，但是由于其不得不利用穆斯林加强管理的特殊政策，不知不觉间帮助了伊斯兰教的巩固和传播。

法属西非的建立，作为一种现代意义上的世俗政权，殖民政府对西非万物有灵论的社会有一种解构和破坏作用，从这个意义上说，法国人对西非传统社会的冲击怎么评价都不过分。欧洲的统治体制，新的教育思想，外来的经济冲击，都削弱了传统的社会权威。社会生活的变化直接导致宗教权威的弱化。欧洲的教育取代传统宗教的教育，接受新式教育的年青一代失去了抵御体制化宗教的防火墙。世俗化力量冲击着传统的宗教知识，传统社会中的宗教崇拜和宗教权威魅力不再。不但年青一代缺乏宗教知识，传统部落宗教机构也有追求现代物质价值的倾向。西非传统宗教的式微，促使人们选择新宗教——伊斯兰教、基督宗教。因此殖民政府对西非传统万物有灵论的破坏为普通西非居民接受伊斯兰教清除了障碍。

在法国殖民统治下，日渐呈现出另一个崭新的社会环境。社会秩序好转，政府比以前更为强大，部落间建立友好关系；奴隶制取缔后，自由市场经济出现，人们可以自由迁移；交通通信条件大为改善，铁路和电报线路都出现了，这些都更加促进了个人和商品的自由流动，有利于伊斯兰教的传播。更多年轻人离开封闭的村庄，到穆斯林商人较多的城镇寻找工作机会，或者在穆斯林酋长的组织下从事花生种植业。这样他们便直接暴露在伊斯兰教的影响之下。交通条件的改善，也为伊斯兰教提供了机会。现在穆斯林商人能够轻易到达原来与世隔绝的小村庄，更多的商路从撒哈拉伸向西苏丹和雨林地区，伊斯兰教也就沿着商路向西非更广阔的地域渗透。

法国殖民政府的政策也为穆斯林宣教创造了条件，推动了伊斯兰教的传播。首先出于意识形态的原因，法国人从宗教进化论的观点来看，认为伊斯兰教是比万物有灵论更成熟的宗教形态，穆斯林具有更高的文明。歧视非洲万物有灵论的文明是早期殖民政府的一种普遍心态。法国人选择穆斯林酋长来管理万物有灵论社会，或者在殖民政府中安排穆斯林担任低级官吏，这不但给穆斯林提供了更多接触万物有灵论者的机会，甚至默许穆斯林酋长在各自的辖区内实施伊斯兰教法，这无疑有助于提升穆斯林在当地居民中的形象，为伊斯兰教传播创造了良好的条件。穆斯林与殖民政权

的合作，对伊斯兰化运动助益匪浅。不管殖民政权是镇压、怀疑或支持伊斯兰教，都不自觉地给予它一种特殊的宗教地位，最终反而增加了伊斯兰教的权威。

非洲伊斯兰教突出的适应性也极大地有助于伊斯兰化进程的推进，伊斯兰教通过与非穆斯林政府的合作或妥协，最终达到了自己的目的。但是法属西非的殖民政策却在有意无意间充当了伊斯兰教扩张的助推剂。殖民政府与伊斯兰教的合作就是如此。法国人虽然也从这种合作中得到好处，例如通过与穆里德教团和提加尼教团某些上层人士合作，实现对穆斯林的间接管理。但是法国人从未成功地让西非伊斯兰教向他们理想中的“黑人伊斯兰教”或“法国伊斯兰教”转型，^①殖民政府为寻求合作而对穆斯林所做的让步，却为伊斯兰教的发展创造了机会。殖民时代，传教士主要从海路自南向北挺进，他们基本上只在雨林地带的非穆斯林地区活动。法国殖民政府出于维护殖民统治秩序的考虑，担心宣教活动会引起穆斯林社会的动荡，明令禁止传教士在穆斯林中间宣传天主教和基督教。因此，不但苏丹伊斯兰地区传教士禁止入内，即使在苏丹南缘或雨林地带的少数穆斯林聚居点，也成为西方传教士的禁区。因此，马帝在考察了塞内加尔的宗教后，做出如下评论：“我们通过自己的政府，与对任何人都开放的交通设施，在本世纪下半期共同促进了伊斯兰教的传播，这是连马拉布特们在过去300年间都无法做到的事情。”^②等到德拉夫斯、马帝等人提出本土文明与伊斯兰文明应该被平等对待时，已经是迟到的真知灼见。从后来殖民政府的补救措施看，这是法国人起初没有预料到的结果。

在西方文化的冲击下，西非本土宗教急剧衰落，当地居民又不得不适应此情此景。不过最终的选择权仍在当地人手中，他们的选择标准是以最小的代价找到新的、能与本土社会相协调的精神依托。以此为标准，他们本能地感觉到伊斯兰教更适合需要。在本已初步伊斯兰化的西非北部的苏丹地带，包括塞内加尔和几内亚西部，以及曼丁哥人居住区的中北部，人们更倾向于选择伊斯兰教。即使在南部的雨林地区，也就是穆斯林和基督

① Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels ed., *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, 2000, p. 180.

② Paul Marty, *Études Sénégalaises (1785 - 1826)*, Société de L'histoire des Colonies Françaises, E. Leroux, Paris, 1917, p. 374.

徒公开竞争的地区，伊斯兰教也取得了骄人的成绩，如达荷美和象牙海岸部分地区。

在殖民统治下，塞内加尔的沃洛夫人在 20 世纪 50 年代内全部皈依伊斯兰教的现象最能说明问题。沃洛夫人与伊斯兰教的接触已长达多个世纪，他们与摩尔人穆斯林和部分阿拉伯部落都有相互来往。数百年来却只有极少的沃洛夫人接受伊斯兰教，其中贵族与武士阶层^①对伊斯兰教的抵制最为坚决。法国人的到来使形势发生逆转，沃洛夫人选择伊斯兰教，有三个主要的推动因素：与伊斯兰教的长期接触、法国人的征服与治理、穆里德教团的形成。数百年来沃洛夫人已对伊斯兰教有所了解，相比之下许多人对天主教和基督教则一无所知，伊斯兰教的“群众基础”优于天主教和基督教。征服运动期间，沃洛夫人本能地起来反抗法国的入侵，欧洲宗教是“敌人”的印象已根植心中；继而殖民统治期间，政府出于利用穆斯林的考虑，又对伊斯兰教采取某些鼓励政策。但是，沃洛夫人迅速伊斯兰化，最终取决于伊斯兰教成功的本土化，即穆里德教团的出现。成为穆里德教团的一员，沃洛夫人没有感觉失去什么，传统习俗可以保留的同时，又可以不接受伊斯兰教法核心部分的约束，却能凭借伊斯兰教应对当前的信仰危机。穆里德教团急速扩张，使本已受摩尔人、图科洛人、索宁克人等民族挤压的沃洛夫人重新崛起，控制了整个塞内加尔和部分冈比亚地区，并足以与提加尼教团竞争。

20 世纪上半叶，法国殖民统治下的整个西苏丹地区，穆斯林人口都在持续增长，许多曼丁哥人皈依伊斯兰教，即使以反对伊斯兰教著称的班巴拉人，也有约 20% 的人口成为穆斯林。据法国殖民政府估计，20 世纪初法属苏丹地区的总人口中大约只有 20% 的穆斯林，最多不超过 1/3。到 1921 年，穆斯林人口已经上升到 43%，1949 年更是达到 55%。1940 年基督徒人口只有 0.5%，1949 年仍然停留在 0.5%。同时还有更多的当地居民，成为“混合”宗教的信仰者，他们的信仰中既有原来万物有灵论的成分，也有伊斯兰教、基督教的成分。传统宗教明显地处在被抛弃的境地。

^① 传统的沃洛夫社会高度等级化，主要分为皇室、贵族、武士、平民、奴隶和部分社会地位低下的工匠。

法属苏丹宗教人口变化情况表^①

(1921 ~ 1949)

法属苏丹	万物有灵论者	%	穆斯林	%	基督徒	%	总人口
1921 年	1413859	57	1061000	43	—	—	2474589
1940 年	1580000	53	1370700	46.5	11700	0.5	2962400
1949 年	1438700	44.5	1782750	55	16230	0.5	3237680

小 结

法国殖民主义与西非伊斯兰教之间的关系，不能简单地定义为殖民政府对穆斯林单方面的统治。目前的研究只集中在用殖民主义的视角看待西非伊斯兰教，虽然不能说错误，至少方法论上有缺陷。殖民主义与西非伊斯兰教之间是双向互动的过程，从某种程度上说，殖民期间弱势的伊斯兰教一方获得的并不比殖民主义少，比如伊斯兰教拓展的空间。

从殖民主义角度来看，殖民统治的过程就是法国人对伊斯兰教认识和理解的过程。这个过程漫长且充满曲折，甚至有些反复无常。尽管在阿尔及利亚的经历给法国人留下一定的阴影，他们初到西非时对伊斯兰教的态度称不上恶劣，甚至可以说友好。西非内陆风起云涌的“吉哈德”伊斯兰革命，给法国入侵者以迎头痛击，“伊斯兰恐惧症”应运而生，弥漫在以后的殖民统治岁月中。殖民官员发现西非伊斯兰教就是苏非主义，“苏非教团”成为他们心目中一个彻头彻尾的贬义词。“封建、疯狂、反动、愚昧”成为描述伊斯兰教的常用词汇。在这种认识的推动下，镇压成为处理伊斯兰教事务的首要选择。第一次世界大战后，经过学者们的不懈努力，被现实碰得头破血流的部分殖民官员才逐渐认识到“黑人伊斯兰教”与“阿尔及利亚伊斯兰教”的区别。殖民政府与伊斯兰教可以尝试合作。不但卡迪里教团，部分原来以抗法著称的提加尼教团也加入到与殖民政府合作的行列中。于是“蜜月期”开始了。法国人捆绑在苏非教团身上的巨大经济利益和政治利益，进一步巩固了二者之间“甜蜜的事业”。殖民主义

^① Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, Oxford University Press, 1963, p. 228.

完成了对西非伊斯兰教价值的“再发现”。

友好——对抗——合作，只是对法国殖民主义与伊斯兰教之间交往过程的简单勾勒，期间的反复与波折一言难尽。并且，这种发展与演变只是法国殖民政府对西非伊斯兰教认识与交往的主流态度和措施，并非全部。自始至终，殖民政府都笼罩在“伊斯兰恐惧症”的阴影下，区别只是阴影的浓淡而已。相应的，法国对待伊斯兰教采取“合作与镇压”并行的策略并未根本改变，仍以“不合作就意味着反抗”的标尺衡量西非的苏非教团。

从伊斯兰教的视角看，西非穆斯林在殖民统治期间并非一味地处在失利者的地位。殖民统治加速了伊斯兰教的扩张。19世纪西非伊斯兰“吉哈德”运动后建立起来的伊斯兰神权国家，在推进伊斯兰教的传播中遭遇困境，“吉哈德”运动的推动者发现，通过伊斯兰政权的力量强迫信仰伊斯兰教的行为激起万物有灵论者的极力反对。殖民征服终结了伊斯兰政权，表面上造成对穆斯林的镇压，实际上却促进了万物有灵论者与穆斯林的反抗同盟，万物有灵论者成为穆斯林潜在的宣教对象。除此之外，殖民统治摧毁了西非传统的社会制度，促进了西非社会的开放，交通、通信、商业贸易快速发展，这些为伊斯兰教的扩展创造了良好的环境。穆斯林人口从殖民统治之初占法属西非总人口的不足20%，发展到殖民统治结束时的超过50%。另外，伊斯兰教通过与殖民政府合作，也获益匪浅。殖民政府给苏非教团提供武力保护，使其免遭撒哈拉沙漠中“武装部落”的劫掠，生产环境提升，经济基础加强。以强大的经济为基础的苏非教团，发展更为迅速。还有一点经常被学者们所忽略的是，殖民者的到来所代表的欧洲文明，也与万物有灵论的文明一样，成为推动法属西非伊斯兰教本土化的一种重要因素。“黑人伊斯兰教”的形成，也有殖民统治的“功劳”。塞义杜·诺罗·塔勒作为哈吉·乌马尔的孙子，年轻时立誓与法国人不共戴天，决心再次发起“吉哈德”运动，赶走侵略者。少年气盛逐渐让位于老成持重，强大的殖民统治的现实让他不得不与法国人合作。合作是提加尼教团生存与发展的最好选择。这就是部分提加尼苏非主义转向“黑人伊斯兰教”的殖民主义因素。

毫无疑问，法国殖民入侵给西非伊斯兰教造成无限的灾难，这种主流认识以前正确，现在仍然正确。这里只是想说明一点，西非伊斯兰教也从殖民统治“得益”颇丰，如果没有殖民统治，西非伊斯兰教不一定会发展得更快。

英国殖民统治与 北尼日利亚伊斯兰教

现在的尼日利亚北部地区，长期以来居民多为豪萨人，故历史上被称为豪萨。受现代尼日利亚国家建立的影响，当代的英语文献中多已改称豪萨为北尼日利亚。北尼日利亚相比于南尼日利亚，较早接触伊斯兰教，伊斯兰化程度也更高。当前，尼日利亚全国约有 1/3 的州实施伊斯兰教法，这些州全部位于北尼日利亚。北尼日利亚伊斯兰化的过程中，有两个比较重要的历史阶段：一是 19 世纪由奥斯曼·丹·弗迪奥所领导的“吉哈德”伊斯兰运动及其所建立的索克托哈里法帝国时期；二是英国殖民主义时期。本文讨论的内容即为英国殖民主义与北尼日利亚伊斯兰教之间的有关话题。

一 促进论和阻碍论

关于北尼日利亚殖民主义与伊斯兰教，相关研究成果已经非常丰富。崔明翰、尼赫米亚·莱扶济昂、摩温·黑斯克特等非洲伊斯兰教研究大家对此都有密切关注。例如，崔明翰认为由于殖民主义的到来，殖民时代的伊斯兰教得到了长足的发展，但他并未指出英国殖民者是否故意促进伊斯兰教的发展。^①殖民主义是促进还是阻碍伊斯兰教在北尼日利亚的发展，学术界陷入争论，有些学者观点特别鲜明，明显分为“促进论”和“阻碍论”两个阵营。

^① J. Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, Oxford University Press, 1962, pp. 224 - 225.

持“促进论”的学者有迈克尔·克劳德、彼得·克拉克、林丹、乌巴赫等学者，相关作品有《殖民统治下的西非》^①、《殖民主义的西非研究文集》^②、《当代尼日利亚的伊斯兰教》^③、《殖民统治与伊斯兰教在北尼日利亚的传播》^④等。如，克劳德认为，“一旦卢加德^⑤与北尼日利亚的埃米尔们合作，1906年萨蒂鲁起义后索克托素丹也表示了忠诚，伊斯兰教就被视作一种缓冲剂而不再被视为潜在的敌人”^⑥。克劳德的意思是说，既然殖民政府不再将伊斯兰教视作敌人，至少也就不再干预伊斯兰教的发展，而殖民政权有意或无意间营造出良性的外部环境，促进了伊斯兰教的传播。持“阻碍论”的学者有丹摩勒、阿卜杜马立克·穆罕默德、古瓦索、萨布·朱奈德、奥瓦鲁·雅杜杜等学者，相关著作有《西非伊斯兰教与欧洲帝国主义，1884~1918》^⑦、《北尼日利亚陷落时期伊斯兰教法简史》^⑧、《我们司法体系中的沙里亚法庭》^⑨、《索克托国家对西方文化的抵抗》^⑩、《殖民主义与北尼日利亚伊斯兰教法内涵与形式的转型》^⑪等。

持“促进论”和“阻碍论”的学者，他们之间并非在所有的问题上都有分歧，在下面的这个问题上他们却能达成一致，即在殖民时代之前北尼日利亚的伊斯兰化程度已经比较高。殖民主义是促进还是阻碍伊斯兰教的发展，必须通过殖民统治前后的对比才能定论。另一方面，双方也一致承

① Michael Crowder, *West Africa under Colonial Rule*, Northwestern University Press, 1968.

② Michael Crowder, *Colonial West Africa: Collected Essays*, London: Frank Cass, 1978.

③ Peter Clarke and Ian Linden, *Islam in Modern Nigeria*, Kaiser: Grunwald, 1984.

④ C. N. Ubah, "Colonial Administration and the Spread of Islam in Northern Nigeria", *The Muslim World* 81, 133-148, 1988.

⑤ 卢加德 (Lord Frederick John Dealtry Lugard, 1858~1945), 英属尼日利亚的创建者和首任总督。

⑥ Michael Crowder, *West Africa under Colonial Rule*, Northwestern University Press, 1968, p. 359.

⑦ H. O. Danmole, "Islam and European Imperialism in West Africa, 1884-1918", *Journal of the Historical Society of Pakistan* 32, 227-247, 1984.

⑧ Abdulmalik B. Mahmud, *A Brief History of Shari'a in the Defunct Northern Nigeria*, Jos: University of Jos Press, 1988.

⑨ Hassan I. Gwarzo, *The Shari'ah Courts in Our Judicial System*, Lagos: Federal Government Printer, 1988.

⑩ Sambo Junaid, "Resistance to Western Culture in the Sokkato Caliphate", in Ahmad M. Kani and Kabir A. Gandi (eds.), *State and Society in the Sokoto Caliphate*, Sokoto: Usmanu Danfodiyo University, 1990.

⑪ Auwalu H. Yadudu, "Colonialism and the Transformation of the Substance and Form of Islamic Law in Northern Nigeria", *Journal of Law and Religion* 9, 12-47, 1991.

认，殖民统治期间英国人主观上并不希望伊斯兰教发展，因此这里所谓的“促进”还是“阻碍”伊斯兰教的发展，是指殖民统治结束后的客观结果，即伊斯兰教相比于殖民统治前是发展了还是萎缩了。由于判断的标准有差异，这个问题的答案就会有不同的结论。本文通过对那段历史的追溯和分析，希望就这个问题给出自己的看法。同时本文也兼及英国殖民主义与西非伊斯兰教的其他重要话题。

二 英国殖民政府的伊斯兰教政策

1804年，奥斯曼·丹·弗迪奥发起“吉哈德”伊斯兰运动，短时间内征服豪萨及其邻近地区，建立了统一的索克托伊斯兰教神权国家。1900年，英国宣布在豪萨地区成立以弗里德里克·卢加德为高级专员的北尼日利亚保护国（Protectorate of Northern Nigeria）。面对英国人的侵略，当时的索克托素丹阿卜杜拉赫曼·丹·阿提库（Abdurrahman dan Atiku）表示将抵抗到底，维护国家独立。但是，历史并未眷顾这位素丹。1903年，英国军队在博尔米（Burmi）一战中，将穆斯林军队彻底击溃，整个北尼日利亚遂被纳入大英帝国的殖民主义统治体系之中。

从1903年英国实际统治北尼日利亚，到1945年引入选举政治为止，英殖民政府对该地区的实际管理长达40多年。这期间殖民政府必须严肃面对一个问题——如何处理伊斯兰教相关事务。北尼日利亚地区与尼日利亚南部不同，经过19世纪“吉哈德”运动的洗礼，以及豪萨伊斯兰教神权政治近百年的统治，伊斯兰化程度已经相当高。伊斯兰教成为殖民统治中的头等大事，事关英国在非洲殖民体系的稳定与安全。英国人经过慎重的思考与选择，确定了对待伊斯兰教的方法与策略。本文首先将讨论英国殖民政府处理北尼日利亚伊斯兰教事务政策的内容、背景及效果等。

本文讨论的第二个内容，是北尼日利亚伊斯兰教对英国殖民政府伊斯兰教政策的反应。在索克托伊斯兰国家成立以前，于14世纪中叶进入豪萨地区的伊斯兰教，首先在“黑贝”国家的异教政权之下生存，然后很快将“黑贝”王室阶层伊斯兰化。虽然这种伊斯兰化程度并不高，有比较强烈的“混合”伊斯兰教色彩，但伊斯兰教毕竟处在社会上层，宗教人士可以

频繁出入宫廷，与王室贵族平起平坐。在索克托伊斯兰神权国家时代，伊斯兰教更是将“黑贝”王室推翻，成为豪萨政治中独一无二的主宰力量。也就是说，自伊斯兰教渗入豪萨社会以来，直到英国殖民统治之前的绝大多数时间里，伊斯兰教的政治地位是相当高的，穆斯林要么作为统治阶级的顾问，要么直接上升为统治阶级。殖民时代的开启，意味着伊斯兰教降格为被统治者，被置于异教徒的统治之下，这一身份的转变对穆斯林来说难以接受，却又不得不接受。作为“真主的法度”的伊斯兰教法是穆斯林社会的基础，异教统治如何保证“真主的法度”在异教徒的统治下实施？穆斯林怎样解释这种异教徒的统治？宗教思想上作何反应？殖民统治下的伊斯兰教是何状态？殖民统治对豪萨以后的伊斯兰教有何影响？诸如此类的问题，将是本文探讨的第二个内容。

1. 英国殖民主义者对伊斯兰教的利用、遏制与监视

围绕英国殖民主义与豪萨伊斯兰教，过去的研究主要讨论殖民主义是促进伊斯兰教，还是阻碍伊斯兰教的发展，以及这种促进和阻碍作用是如何发生的。如果说以基督教为信仰的殖民主义者，故意推进伊斯兰教，培养可能成为反殖民统治潜在力量的伊斯兰组织，面临着理论解说上的困境；如果说殖民主义阻碍了豪萨伊斯兰教的发展，则又必须面对殖民统治期间伊斯兰教大发展这一事实的挑战。近期，尼日利亚学者穆罕默德·乌马尔出版了研究英国殖民主义与豪萨伊斯兰教的新著，他跳出“促进论”与“阻碍论”的分歧，并在未完全否认“促进论”与“阻碍论”的基础上，提出新的观点。他认为，英国殖民政府对豪萨伊斯兰教的政策可概括为“利用”、“遏制”、“监视”三种手段并用的策略。英国人并不谋求对豪萨伊斯兰教的根本改变，他们已经认识到这虽有必要，但不可能做到。英国仅仅追求实现伊斯兰教的部分改变，而且这种改变是采取渐进主义的方式缓慢实施的。殖民政府基于渐进主义的宏观政策背景下，^①对伊斯兰教的“利用”、“遏制”、“监视”涉及军事、政治、伊斯兰教法和西式教育等诸领域。乌马尔的研究是对此前关于北尼日利亚殖民主义与伊斯兰教研

^① Muhammad S. Umar, *Islam and Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*, Boston: Brill · Leiden, 2006.

究的总结和修正。通过对以前学者的相关研究进行比较后，本文比较认同乌马尔的观点，将对他的观点作一简单介绍。当然本文也将表明对这个问题的新的理解和观点。

(1) 军事领域的渐进主义

英国人早在1824年就与索克托国家有所接触，开始谋求在这一地区的长期利益。从胡格·克莱普顿（19世纪20年代）、兰德兄弟（30年代）、亨瑞齐·伯斯（50年代），直到60年代的威廉·巴凯，这些人从尼日尔河口采取步步进逼的战略，终于在尼日尔河与贝努埃河交汇处建立了永久性据点。由于工业革命的大发展，使奴隶贸易已经无利可图，英国决定废除奴隶贸易，推行以农产品为主的合法性贸易。1886年成立的英国皇家尼日尔公司为追求经济利润，不断向英国军方施压，迫使军方在尼日利亚采取更多的军事行动。法国在西非的扩张也令英国人担忧。最终，英国决定在19~20世纪之交占领索克托国家。

英国人采取蚕食方式，先是由于1897年占领豪萨南部的贝达和伊洛林两个索克托下辖的埃米尔属国。1900年，英国宣布成立北尼日利亚保护国，将并未完全征服的索克托国家及周边地区都囊括进来。1903年英国军队在博尔米战役中将索克托国王击毙，完成对索克托的占领。从1897年到1903年，英国利用六年时间终于占领了豪萨。

英国以现代武器装备为基础，对豪萨穆斯林保持绝对的军事优势，占领豪萨的决心从未动摇过。为保持军事优势，对胆敢向英国军事权威挑战的任何力量，都予以残酷镇压，当然也包括伊斯兰教的宗教力量。

但是，英国并无足够的人力和物力完全取代索克托国家的统治体系。整个豪萨面积达27.6万多平方公里，人口870万，而英国占领军只有100多名军官，根本无力采取直接统治。英国决定保留原有的政治制度，同时采取渐进方式，逐步改革原有的制度以适合英国的统治，包括对伊斯兰法庭和《古兰经》学校都进行缓慢改变。英国对伊斯兰教政治制度的改革并不意味着完全禁止伊斯兰教。一方面英国人出于统治需要必须利用现有体制，另一方面穆斯林统治者也曾多次反抗英国统治，也令英国人忧心忡忡。所幸英国人都将这些反抗斗争镇压下去。穆斯林认识到武力反抗纯粹多余，必须承认现实，接受英国人的统治。因此，豪萨地区以英国强大武力威慑为后盾的和平，实质上是“刺刀下的和平”。

(2) 间接统治与殖民地的政治改革：利用伊斯兰教

英国对殖民地的间接统治制度由来已久。早期皇家尼日尔公司占领贝达和伊洛林时，并未将两个埃米尔国的统治者赶下台。英国在得到他们效忠的前提下，仍保留了原来统治者的政治地位。当然，后来对于继续选择对抗的贵族，英国毫不犹豫地将其废除。这一模式一直延续下来，并且为确保穆斯林统治者不再反抗，英国人在每一个埃米尔国的首都各驻扎一个兵营，以示威慑。

各国埃米尔在不违反英国人“建议”的前提下，仍可继续实施当地伊斯兰教法律，任命下级官吏。但是，土地、矿产、税收、金融、枪械等“其他次要事务”不再由埃米尔们管辖，直接受英国人控制。这种间接统治从1897年一直持续到20世纪60年代。英国殖民者保留豪萨穆斯林统治阶层，“不但清楚地表明对殖民地埃米尔体制和人力资源的利用，并且说明尼日利亚北部穆斯林所面临的政治挑战是部分的而非整体的”^①。英国人不打算将伊斯兰教彻底排除在殖民体制之外，但也不能说明不对伊斯兰教施加任何影响和改变。其实，英国人计划循着渐进主义的思路利用和改革豪萨伊斯兰教的体制。

英国殖民政府以伊斯兰教的主人自居，利用伊斯兰教控制殖民地的穆斯林居民。利用伊斯兰教，必须相应地采取措施保持伊斯兰教有一定的活力和社会地位，给伊斯兰教某种程度的支持。其实这种所谓“支持”，就是殖民者根据英国女王的指示，将伊斯兰教作为“本土法律和传统”之一，予以适当的尊重。但本质上而言，这并非是对伊斯兰教的毫无保留的支持，而是出于利用目的有选择的支持。

在索克托伊斯兰政权统治下的豪萨诸国，民族、文化、语言、宗教差别巨大。19世纪的伊斯兰运动并未完成豪萨在各个层面的绝对统一，非洲传统文化在伊斯兰教的面纱下仍鲜活地存在着。但是，伊斯兰教式的埃米尔政治体制已成主流，成为豪萨有效的管理方式。英国人无力统治差别巨大的豪萨诸国，只有借助埃米尔制度，利用伊斯兰贵族政治完成殖民管理。

^① Muhammad S. Umar, *Islam and Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*, Boston: Brill · Leiden, 2006, p. 26.

英国人不断利用伊斯兰教的宗教情感和宗教象征，确保和推动豪萨穆斯林对殖民政权的忠诚度。他们经常针对伊斯兰教和穆斯林进行专门的宣传，比如“英国人是穆斯林的朋友”，“英帝国内的穆斯林人口比奥斯曼帝国的人口还要多”，“殖民政府帮助穆斯林建设清真寺，促进穆斯林的福利事业”等等。

同时，英国人利用伊斯兰教法庭服务于殖民统治，这一直是英国间接统治的重要策略。1925年，豪萨穆斯林中间马赫迪主义流行，期待马赫迪出现的情绪日益蔓延，威胁着英国人对豪萨的控制。为了应对这种局面，尼日利亚的英国殖民者设法从麦加的伊斯兰法官那里得到一份法特瓦（教令），希望利用这个法令所具有的伊斯兰教法的传统权威消弭穆斯林中间的反英情绪。该法令宣布：图谋不轨的人随时可能以假马赫迪的身份出现；对于期待假马赫迪者，也应依据伊斯兰教法受到处罚。这一教令有效地遏制了豪萨穆斯林期待马赫迪的情绪。在税收领域，总督卢加德甚至连伊斯兰教税种的名称都未改变，仍沿用原来“哈拉吉”的称呼，以避免穆斯林产生向异教徒缴税时的反抗情绪。至于税率仍沿用扎克特税的税率。

出于殖民利益需要，英国殖民者不但利用，甚至在一定程度上保护伊斯兰教。当然英国人并非真心促进伊斯兰教发展，而以伊斯兰教的“面纱”伪装殖民政策，只是为了让穆斯林易于接受英国人的统治。殖民政府不但不是促进伊斯兰教，对于可能颠覆英国殖民政权的伊斯兰力量，仍要时刻保持警惕，并进行遏制和打击。

（3）英国殖民主义对伊斯兰教的遏制政策

英殖民者虽然将伊斯兰教纳入殖民统治系统，但仍改变不了英国殖民权力的本质：殖民政府的权力来自英国女王，而不是伊斯兰教。伊斯兰教仍是被统治对象，英国不能容忍被统治对象过度扩张，必须遏制伊斯兰教的发展。殖民者主要通过两种途径遏制伊斯兰教。一是鼓励非穆斯林部落独立于伊斯兰教，成为对抗伊斯兰教扩张的堡垒。想方设法提高非穆斯林部落的文化水平和自我管理的能力，在有条件实现自我管理的非穆斯林部落，绝不安置穆斯林管理人员，不再利用伊斯兰教制度。二是在无能力实现自我管理的非穆斯林部落，为提高行政效率，英国人被迫利用穆斯林和伊斯兰教体制进行间接治理，不过他们时刻警惕这种行政管理制可能会带来促进伊斯兰教传播的副作用。殖民当局指示地方殖民官员，必须尽量

避免出现殖民政策促进伊斯兰教发展的情况。在豪萨南部穆斯林居民占少数的三个省，即贝努埃省、卡巴省、阿达马瓦省，殖民当局要求地方英国官员密切关注伊斯兰教，并将伊斯兰教传教的情况定期向上级汇报。

英国殖民者必须维持对地方部落社会的绝对军事优势，以确保对地方的控制，保持宗主国地位。但又不敢对地方社会干预过多，担心过度控制会打乱地方体制，窒息社会活力，阻碍生产能力，从而损害英国殖民利益。因此必须在保持英国军事霸权的同时，给予地方社会一定的自治权，才能维持社会的生产能力，使英国人有利可图。英国人发现，伊斯兰教有利于维护英国霸权，维持当地社会一定的自治权，可以加以利用。同时还发现，伊斯兰教也有损害英国霸权，破坏社会自治，尤其是破坏非穆斯林社会自治的可能。对伊斯兰教的这一“副作用”，英国人坚决杜绝。因此，英国人利用甚至“支持”伊斯兰教，不是出于喜欢伊斯兰教，而是出于殖民利益需要，不得已而为之。

殖民统治时期，英国当局对伊斯兰教的担心甚至恐惧始终存在。提加尼教团是西非伊斯兰教中反抗殖民主义态度比较坚决的力量，也因此成为英国防范的重点对象。只要提加尼教团一有任何风吹草动，通常都会引起殖民者的过度反应，冤案经常发生。英国当局清楚地认识到，借用伊斯兰教进行殖民统治，并不能彻底消除穆斯林，特别是宗教学者（毛拉）阶层的反抗情绪。对毛拉阶层进行监视成为英国殖民政策的重要组成部分。

（4）英国殖民主义对伊斯兰教的监视

英殖民主义保留了穆斯林上层的大部分权力，这种策略非常有效，伊斯兰教中的反殖情绪一直不高。除了1906年在包奇发生过一次穆斯林武装反抗外，整个尼日利亚北部鲜有此类事件发生。但是英国殖民当局并未因此放松对伊斯兰教的监视。英国人建立起一套完善的情报体系。英国人的监视对象包括毛拉阶层和伊斯兰教所有一切宗教活动和宗教组织。苏非教团是重点监控对象，主要苏非教团长老的一举一动都在英国人的视线之内。哈吉·乌马尔的提加尼教团被英法殖民军队打垮之后，分裂为若干分支教团。其中部分分支教团对殖民主义采取友好的合作态度。即使如此，英国人对豪萨的提加尼教团仍进行严密监控，甚至宗教仪式上的些微变化都会引起英国人的警觉。英国人认为，穆斯林对帝国的忠诚与宗教仪式密切相关，宗教仪式的变化可能意味着穆斯林政治态度的变化，也可能是某

种地下反抗运动的信号。

为防止穆斯林彼此通信串联，英国当局建立了严格的书报检查系统，通过邮政系统对往来信函进行监视，可疑信件都要重点监控。尤其对于来往于豪萨与撒哈拉地区之间的阿拉伯文信函，更是不能轻易放过。

2. 英国殖民主义与伊斯兰教法

英国当局在占领北尼日利亚初期，引入了英国法律，设立省级法院和最高法院。同时英国人并未冒险取消地方司法系统，即伊斯兰教法院。英国人很快就发现，与其引入英国法律，利用原有伊斯兰教司法系统，反而更为方便和实用，且代价低廉，以至于英国人甚至在非穆斯林社会也引入了伊斯兰教法。1906年，英国已经在北尼日利亚设立了109所伊斯兰教地方法院，这些法院共分四个等级，其中一级法院9个，二级法院30个，三级法院31个，四级法院39个。这109所地方法院中大多数为伊斯兰教法院。利用伊斯兰教法庭为殖民政权服务是英国殖民主义利用伊斯兰教整体战略的一部分。

但是，英国当局对伊斯兰教法中明显与现代法律相冲突的部分进行了改革，如取消与奴隶制度相关的法律规定，禁止断手断足等相关残酷刑罚。同时，英国人尽量与伊斯兰法庭保持一定的距离，不干涉其司法判决，这有利于维护伊斯兰教法的尊严，换取穆斯林对殖民主义的忠诚。只有在伊斯兰法庭的判决严重违反殖民利益时，或存在“明显不公、非人性的惩罚”时，殖民政府才予以介入。但是英国的省级法院和最高法院始终保持着这种随时介入的权力。

不过，殖民政府引入英国法律的同时保留地方法庭，还有非穆斯林本土社会的习惯法也同时存在。这种多重司法体制并存的制度也带来了一个问题，即如何处理英国法律、伊斯兰教法和非穆斯林社会的地方法律三种法制传统之间的关系。

在实践中，三种法律并非截然分割，而是相互交叉。伊斯兰法庭上也可以根据英国法律审理案件。相应的，英国人任法官的省级法院和最高法院也可以根据伊斯兰法律判案。不过这种交叉并不多见，更多的还是三种法院各司其职。1933年和1945年，英国殖民当局曾两次进行司法改革，试图整合三种法律系统，但都未达到目的。

英国对伊斯兰教法的利用，也可以看成对伊斯兰教法的一种遏制手

段，在利用的过程中英国人对教法的实施进行各种各样的限制和更改。而两次司法改革，其限制意图更加明显。教法是伊斯兰教的核心，限制教法等同于限制伊斯兰教。英国对伊斯兰教法的遏制可以从三个层面来考察：实体法、证据法、程序法。

英国人采取三种方式限制实体法：停止实施伊斯兰教法的某些条款；用英国的法律取代某些伊斯兰教法条款；伊斯兰教法与英国法律冲突时，伊斯兰教法应服从英国法律。停止实行的法律有盗窃、复仇、奴隶制度等相关法律。不过以这三种方式对伊斯兰教实行遏制时，英国殖民当局同样实行渐进原则，步步为营地加以限制。1901年英国的《废奴法》规定，1901年4月1日以后出生的人都是自由人，并不强行要求穆斯林奴隶主释放原有的奴隶，仍可对这些奴隶进行交易。1904年《废奴法》则更进一步规定，所有的奴隶交易都是违法的。1905年的《废奴法》规定则更为严格。在伊斯兰教法与英国法律冲突时，英国也从未强行废止教法，而是通过技术性协商达成最终结果。经过多次反复协商后，最终结果通常是有利于英国法律。

同样在证据法和司法程序问题上，殖民当局也以技术性协商为手段，采取长线式的渐进主义，逐渐达到对伊斯兰教法进行部分改进的目的。这种方式仅使毛拉阶层感受到最低程度的“痛苦”，也使其受歧视的感觉减少到最低限度，从而也有效地降低了穆斯林的反抗情绪。

3. 西式教育的缓慢发展

1910年，英国殖民政府开始在北尼日利亚推行教育改革。根据卢加德对教育改革的设想，他认为可以将学生分成四个不同的类型进行教育：对传统毛拉的教育，应该设置豪萨语（罗马字母拼写而非阿拉伯语字母拼写的豪萨语）、英语、数学和地理等课程；对地方酋长的儿子，应该以寄宿制学校教育为主，这样才能培养他们对英国的忠诚，吸收西方观念，摒弃传统穆斯林观念和习惯；对其他儿童应实施基本的世俗教育，但要避免教授他们与伊斯兰教信条相冲突的内容，以免引起反感；对部分儿童及政府官员（包括基督徒）开展军训。^①从卢加德对北尼日利亚教育政策的表述可

^① Muhammad S. Umar, *Islam and Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*, Boston: Brill · Leiden, 2006, p. 56.

以看出，英国也在其中贯彻了对伊斯兰教利用、遏制和监视的意图。但是同法国殖民政策一样，英国拒绝基督教传教士在北尼日利亚从事教育，也是出于避免激起穆斯林反感的考虑。

1912年，英殖民政府首次尝试穆斯林妇女教育。对穆斯林妇女只开设手工课和豪萨语读写课。即使如此，也因为入学率极低被迫停办。直到1930年，全日制西式女学才在卡诺和卡齐纳生存下来，且学生全部为当地贵族女性。但是英国人开设男女同校教育的设想，始终遭受穆斯林强烈地抵制。北尼日利亚的穆斯林女性，尤其是贵族女性一直有居于深闺的传统。即使少数女性从学校毕业，也总是立刻返回家庭，很少有人能在公共服务领域寻找工作。直到20世纪50年代，整个社会还在为受教育女性是否应该工作而争论不休。不过，能就这个问题公开讨论，本身就说明豪萨伊斯兰社会的观念已经有所转变。

殖民当局虽然花费不少心思和资金，北尼日利亚的西式教育推行速度仍比较缓慢。主要有两个原因：一是当地穆斯林担心，西式教育是英国人同化穆斯林长期战略的一部分，最终目标是将穆斯林全部改宗基督教；二是殖民当局将经济和政治利益放在第一位，对殖民地教育关注相对较少。直到1923年，英国政府才就非洲教育问题，包括北尼日利亚教育问题，发表一个比较正式的调查报告，可此时距北尼日利亚殖民地的建立已近30年之久。

1921年，北尼日利亚的首所西式高等学校卡齐纳学院成立。学校一开张就遭遇招生困难，第一年只招收到58名学生。1926年，首批毕业生大都进入教育领域工作。卡齐纳学院的建立开启了北尼日利亚教育的新篇章，该学校逐渐成为北尼日利亚培养西式穆斯林精英的摇篮。

改变穆斯林对西式教育的传统观念并不容易，不过在整個英殖民统治期间，北尼日利亚接受西式教育的学生仍稳步增长。1913年整个地区只有一所西式学校，即卡诺小学，共有来自各地的学生209名。1914年，上升为4所小学，1所中学，2所技校，共有527名学生；1916年共有750名学生；1919年，18所学校，1189名学生。同期，基督教会学校（主要开设在非穆斯林社区）却有98所，2747名学生。西式世俗学校和宗教学校与当时分布各地的《古兰经》学校的规模相比，仍不可同日而语。1919年，整个北尼日利亚约有《古兰经》学校31313所，在

校生高达 205172 人。^①虽然西式教育稳步推进，仍难以与传统伊斯兰宗教教育的庞大规模相比。这种力量悬殊的对比贯穿于整个殖民时代。

通过以上对英国殖民主义在北尼日利亚对伊斯兰教政策的讨论，基本可作如下结论：英国对伊斯兰教的利用与合作，源于它无力镇压伊斯兰教，给予伊斯兰教一定的社会地位绝不能看做是英殖民主义对伊斯兰教的支持。利用与合作并不能否定英国殖民主义对伊斯兰教的遏制、控制与监视。英国人通过在军事、政治、法律和教育诸领域“润物细无声”式的改革，对伊斯兰教的“渗透”和“改革”还是相当成功的。不管是对伊斯兰教的利用、合作或者控制，英国都坚持渐进主义和部分改革的原则，尽量在穆斯林“感觉不到”的情况下进行，以减少因穆斯林的反抗所带来的社会动荡，损害殖民利益。

三 穆斯林对英国殖民主义的反应

1. 穆斯林对军事占领的反应

1897~1906 年，英国以绝对的军事优势完成对北尼日利亚的军事占领。事实证明，穆斯林的任何军事反抗都是多余的，穆斯林军队在英军的现代武器面前根本不堪一击。面对被军事征服的现实，穆斯林居民从社会底层的农民，到部落酋长，再到埃米尔王公贵族，从苏非传教士到城市毛拉，都不得对军事占领做出这样或那样的反应。穆斯林的反应是多层次的，绝非“合作”与“对抗”二元模式所能涵盖。穆斯林做出反应的原因也多种多样，外部的、内部的，家庭的、部落的，宗教的、世俗的，等等，相当复杂。

归纳起来，穆斯林对英国军事占领的反应可分为四种：逃避、投降、对抗、合作。穆斯林做出反应方式的选择非常困难，作为穆斯林，他们必须寻找宗教上的理论以支持自己的选择。为什么逃避？为什么投降？为什么对抗？为什么合作？必须在宗教上做到名正言顺。当然，在寻找宗教理

^① Muhammad S. Umar, *Islam and Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*, Boston: Brill · Leiden, 2006, p. 61.

由时,《古兰经》和圣训是首要的参考文献,其次还有穆斯林经典作家的作品,尤其是尼日利亚穆斯林所熟悉的北非和西非穆斯林学者的作品,如奥斯曼·丹·弗迪奥的大量著作,都是他们引经据典,以证明自己选择正确的“救命稻草”。

(1) 逃避

面对英国大军压境的情况,为避免遭受异教徒统治,很多人选择逃离。最典型的例子当数索克托素丹阿达希鲁一世(Addahiru I)的逃避。1903年3月,英国攻击索克托城,阿达希鲁一世弃城而逃,大批官员及家属、士兵、随从等也跟随他一起逃跑,而且他们是向东逃跑,最终目的地是伊斯兰教的圣城麦加。

阿达希鲁一世选择逃避,他称之为“希吉拉”,即模仿伊斯兰教先知穆罕默德的“希吉拉”。按伊斯兰教传统,“希吉拉”不能被视为逃跑,而是战略撤退,“希吉拉”的目的是为了暂时躲避异教徒的统治和有朝一日的回归。而且阿达希鲁一世逃跑的目的地是圣城麦加,这更增加了他逃避行为的宗教含义,这就不难理解他的逃跑为什么会吸引如此众多的追随者紧随其后。

穆斯林的另一种逃避方式是隐修(zuhd)。隐修是苏非主义的概念,指为苏非主义的修持目标而抛弃世俗生活,自我封闭式的宗教修炼。在殖民时代,选择隐修的只可能是马拉布特,普通穆斯林不可能走这条路。

(2) 投降

穆斯林为避免异教徒的统治,“希吉拉”为首要选择。在“希吉拉”的条件也不存在的情况下,穆斯林可以选择投降。索克托的首相穆罕默德·布哈里,在面临英国占领的情况下,选择了投降,与英军签订了投降条约。

在签约之前,他专门咨询了伊斯兰教法官。法官告诉他,如果不是出于私利,为保存穆斯林实力,且无路可逃(希吉拉)的情况下,可以选择投降。穆罕默德·布哈里当时的处境恰恰非常困难,外逃的所有道路均被英军堵截,且缺衣少食,天气炎热,别无他途,只有投降。

为了寻找宗教上的理论支持,穆罕默德·布哈里查阅了奥斯曼·丹·弗迪奥的大量著作。他发现穆斯林可以在一定条件下与非穆斯林建立友好关系,这种友好关系称为“穆瓦拉特”(muwālāt)。“穆瓦拉特”可分为三类:一是出于对非穆斯林的爱而与他们建立穆瓦拉特关系;二是出于物质利益的需要而建立穆瓦拉特关系;三是出于对非穆斯林的恐惧而与之建立

穆瓦拉特关系。前两种穆瓦拉特都是非法的穆瓦拉特，只有第三种才是合法的。这种穆瓦拉特与“塔吉亚”的理论相一致。根据“塔吉亚”原则，穆斯林可以在特定情况下掩盖自己的信仰。况且穆罕默德·布哈里后来发现，英国人并不过度干涉穆斯林的宗教信仰。后来，他的投降，也因此被多数毛拉看作正确的选择。

北尼日利亚伊斯兰教中的提加尼教团，也有部分人选择走投降的路线。其中最著名的当数哈代贾的提加尼教团。哈代贾的提加尼教团完全放弃了19世纪反抗殖民入侵的战斗精神，转而以服从著称，博得英国殖民政府的多次褒奖。其驯服程度有时连英国人也难以理解。根据提加尼教团学者自己的解释，他们是以在法属西非以服从著称的提加尼教团长老塞义杜·诺罗·塔勒服从英国统治的选择为榜样，因此尼日利亚的提加尼教团服从英国人的统治也应该是有例可循的，符合伊斯兰教法的精神。按塞义杜·诺罗·塔勒的逻辑，既然穆斯林当前不存在战胜基督徒的可能，与他们对抗只能是自取其辱，自取灭亡。对抗的结果对伊斯兰教更为不利。相比之下，服从成为捍卫伊斯兰教的唯一手段，因此投降是一种捍卫“玛斯拉哈”（maslaha，公共利益）的正义行为，符合穆斯林大众的利益。

（3）对抗

英国在非洲的殖民经历，与其在阿拉伯世界、印度等地的殖民经历相比，遭遇的武装抵抗非常少。北尼日利亚的经历也是如此，仅有的几次抵抗都能被英军轻易镇压。1906年，是北尼日利亚穆斯林武装抵抗最为激烈的一年，孔塔戈拉、哈代贾、包奇、萨蒂鲁等地相继发生武装抵抗运动。虽然这些抵抗运动都被镇压，但是英国人仍希望能够找到抵抗运动的组织力量。最后他们发现这些运动背后都有浓厚的伊斯兰教背景。

在这些抵抗运动中，毛拉和苏非修道士是抵抗舆论的制造者。马赫迪主义、殉道士观念，以及伊斯兰化了的、流行于民间的豪萨战争歌曲，都是毛拉和苏非修道士便利的宣传工具。

在哈代贾的抵抗运动中，穆斯林组织者主要依靠伊斯兰教中的“殉道士”（shahāda）观念动员群众，他们将豪萨民间的歌曲改造成颂扬殉道者的伊斯兰教歌曲。《哈代贾殉道者颂歌》（*Begen Yakın Shuhadar Hadejia*）的手抄本到处流行，在穆斯林中间广泛传唱。哈代贾城的埃米尔穆罕默德·哈鲁（Muhammadu Haru）也在此颂歌的激励下，率领民众如飞蛾扑火般

地抵抗英军。在伊斯兰教的观念中，殉道士可升入天堂，并且有权在真主面前拦截犯罪者，因此殉道者的墓地通常成为宗教圣地，寻求福佑者和希望减轻苦难者都会前来朝拜。^①在这种观念支配下，哈代贾的反抗者作战非常勇敢，明知与英国的对抗无异于赴死，却仍能义无反顾地迈向战场。

在萨蒂鲁的抵抗运动中，毛拉们则将伊斯兰教的马赫迪观念，与豪萨本地的精尼（Jinn）和神灵观念融合在一起，编成诗歌，作为动员群众的抵抗手段。毛拉们以英国人袒胸露乳的行为作为抨击目标。按照伊斯兰教的观念，当众裸露身体为不道德的行为。毛拉向豪萨穆斯林描述英国人统治的悲惨后果：如果接受英国人的统治，伊斯兰道德必将遭受污染，缺乏抵抗力的穆斯林也会模仿基督徒的行为，这最终会给伊斯兰社会带来“礼崩乐坏”式的灾难。因此穆斯林只有选择抵抗，维护伊斯兰社会的纯洁和宗教尊严，才是唯一的出路。

（4）合作

面对英国的殖民入侵，某些豪萨的埃米尔政权或穆斯林个人选择与英国人结盟、合作，将英国人的到来视作巩固自身力量的机会。穆罕默德·尼雅于1874～1896年间任穆里城（Muri）的埃米尔。1888年，穆罕默德·尼雅与英国皇家尼日尔公司组成联军，打败了竞争对手。同样贝达城的埃米尔乌玛鲁·马季吉（Umaru Majigi）也在皇家尼日尔公司的支持下镇压了境内的反叛运动。贡贝城的埃米尔乌玛鲁·卡朗加（Koiranga），不但利用英国力量清除境内的竞争对手，还于1903年与英军联合打败索克托素丹。除此之外，还有很多与英军联合作战的个人或埃米尔政权。穆斯林与英国人的联合都是出于自身战略利益需要，利用英国力量排除异己，巩固力量。还有一些在19世纪“吉哈德”运动中被索克托帝国征服的小国，虽然已经部分地伊斯兰化，但仍视索克托政权为入侵者，因此它们也将远道而来的英国人看作解放者，立即选择与他们合作。

豪萨穆斯林个人与英军合作的现象更为普遍。许多人成为英国人的士兵、挑夫、保安、译员、情报人员等。获释的奴隶通常也是英国人最主要的招收对象，还有一些人为权力、名誉、地位、金钱也选择与英国人合

^① Muhammad S. Umar, *Islam and Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*, Boston: Brill · Leiden, 2006, p. 91.

作。就普通的穆斯林个体而言，他们与著名的宗教人物和达官显贵不同，他们与英国人合作似乎不太需要宗教理论为自己的行为解说或“开脱”，不太关心他们的行为是否符合伊斯兰教法。

总之，北尼日利亚的穆斯林对英国的军事占领大致有四种反应：逃避、投降、反抗与合作。知识分子为了维护宗教和个人尊严，又不断从宗教经典中找出各种理由论证这些反应的正确性，有时这些理由纯粹就是托词。因此穆罕默德·乌马尔认为：“可以将为不同反应而辩护的各种观点视为穆斯林试图用‘精神胜利法’安慰自己的理性化措施。”^①“精神胜利法”的判断有一定的道理，但又不完全符合事实真相。北尼日利亚的穆斯林通过自己的行为选择，得到的是实实在在的物质或政治的收获，并非都是虚无缥缈的“精神胜利”。不能以现在的宗教标准来衡量当时穆斯林行为选择的宗教动因，毕竟尼日利亚的伊斯兰信仰在后来的殖民统治时期和民族独立时期仍呈继续巩固与发展的态势。当时的伊斯兰教与现在的伊斯兰教在许多方面会有相当大的差别。事实证明，穆斯林在英军武力占领的情况下，仍在尽可能地寻求伊斯兰教生存发展的空间，并且事实上取得了一定的效果。殖民占领下的伊斯兰教不但未止步不前，反而有比较大的发展，且许多发展恰恰是在投降、合作的环境下，而非逃避和反抗的环境下实现的。

2. 毛拉阶层与英国殖民主义

上述四种反应是仅就总体上穆斯林对英国军事占领的分析，若研究伊斯兰教与英国殖民主义的关系问题，上述分析显然过于笼统。毛拉是穆斯林社会中宗教权威的体现者，伊斯兰社会道德的体现者，伊斯兰教的核心领导力量。同时，毛拉阶层的差异性非常大，不仅仅表现在他们的知识水平有高有低，他们的职业、经济地位、政治地位都有差异。他们有一个与别的社会阶层无法共享的特点：他们是伊斯兰教中的宗教知识阶层。正是毛拉阶层使“伊斯兰教区别于其他的宗教”。毛拉阶层与殖民主义的关系

^① Muhammad S. Umar, *Islam and Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*, Boston: Brill · Leiden, 2006, p. 103.

应该是伊斯兰教与英国殖民主义中最为重要的关系。毛拉作为伊斯兰教中的知识阶层，他们对殖民主义的态度，不仅仅是单纯的个人态度，而是代表着伊斯兰教对殖民主义的宗教的、文化的与政治的反应，更具深层次的含义。

毛拉阶层一定程度上独立于殖民主义的行政体系之外，也有少部分毛拉为殖民主义服务。事实上毛拉也在殖民秩序的建设中发挥着重要的作用。但是，殖民政府引入的西式教育，威胁着毛拉的知识与宗教地位，甚至生存基础。毛拉出于生存的本能，首先选择反抗也在情理之中。

(1) 殖民体制之外的毛拉公开反对殖民主义

英国殖民时期，有很大一部分毛拉未参与殖民统治，力求“独善其身”，这部分毛拉通常对殖民主义持批评态度。他们作为穆斯林社会中的知识分子，不断对英国殖民主义予以批评，比如在聚礼时的卧尔兹演讲中公开批评英国人的行为，称他们“侵略伊斯兰教的土地”，“侮辱伊斯兰教”，等等。口头上的批评除了存在于民间传说中，都已无法通过其他途径予以查证。现在留给我们的资料只有毛拉们写下的文字作品，可以查证他们对殖民主义的态度。北尼日利亚殖民体制之外的毛拉，不用为自己的“饭碗”担心，敢于公开指责殖民主义。他们的作品，以阿拉伯语诗歌为主。他们用阿拉伯语，而不用拉丁化的豪萨语写作本身就表明了他们的文化立场和反殖的态度。这些诗歌有署名的，也有佚名的，共同的特点都是含有强烈的反殖情绪，将殖民统治作为污染穆斯林社会道德与宗教原则的根源。

能归于这一类型的诗人很多。其中毛拉·祖阿图·伊本·伊玛日·穆罕默德·法拉提（Mallam Zum'atu ibn al-Imam Muhammad al-Fallati）是英国殖民体制之外最敢于公开批评，且影响最大的毛拉。祖阿图的代表作是《旅行、考验的奇迹与众城市、各地区的苦难》（*'Ajā'ib al-Asfār Wa'mtihān al-Bilād wa al-Aqtār*）。祖阿图认为，英国的统治致使伊斯兰教败落，社会道德败坏。殖民主义是伊斯兰土地上的威胁和危险。他哀叹在英国人的强大力量之下，穆斯林无力扭转这种颓势，只有祈求真主能够改变这种现状。对于各国埃米尔与英国人合作的现象，祖阿图大加挞伐，严正谴责他们默许和纵容殖民主义。祖阿图还批评某些毛拉成为埃米尔阶层的“御用文人”，专门为埃米尔与英国人的合作寻找宗教上的借口。

(2) 殖民体制内的毛拉：含沙射影式的批评

少数为英殖民主义服务的毛拉，也并不完全站在殖民主义一边，伊斯兰的信仰与文化立场仍对他们政治态度有相当大的影响。他们也对英国持批评态度。不过相比于体制外毛拉的公开发难，体制内的毛拉则要委婉和隐晦得多。他们大多在自己的作品中采取比喻的方式，曲折地表达自己在道德上“脚踏两只船”的困境，哀叹从时下的殖民年代开始，伊斯兰历史将堕入道德与宗教衰退阶段，后来的穆斯林社会只能是“一代不如一代”，公正与信仰虔诚的时代将不复返。而这令人伤心的一切都是英国殖民主义造成的。

此类毛拉的代表人物是维奇尔·朱奈德（Wazir Junaid，约1906～1997）。朱奈德曾任索克托中学的教师和索克托傀儡素丹的顾问。1948年升任索克托傀儡政权的首相。朱奈德为英国殖民主义的服务开始于他在索克托内务局任职时期。同时，他又是北尼日利亚著作等身的大毛拉，以诗歌和散文见长。他留下了《朱奈德文集》（*Dīwān al-Wazir Junaid b. Muhammad al-Bukhari*）一书。在他的作品中，朱奈德当然也悲叹殖民主义治理下伊斯兰教趋向不可避免的堕落命运，不过与许多仅仅以寥寥数语论及这一主题，或者只是将这一主题作为作品的次要议题的毛拉不同，维奇尔·朱奈德的诗歌中却反复出现这一主题。他还专门写诗论述这一话题。

朱奈德是殖民体制内职位最为显赫的毛拉，经历最为丰富。他的思想最能代表在道德上谴责殖民主义，事实上却为殖民主义服务的毛拉群体。朱奈德认为，既然殖民主义造成的道德堕落与宗教衰弱不可避免，那么此后穆斯林再怎么努力也将于事无补。毛拉们除了悲叹这种悲惨结局，又能做什么呢？朱奈德以时代的悲剧来定义殖民主义的负面影响。他虽含有对殖民主义批评的意味，却等于认可了这一结局，承认了殖民主义的合法性。^①

(3) 卡迪——自尊而软弱的群体

卡迪是毛拉中的特殊群体，作为伊斯兰宗教法官，他们肩负伊斯兰教的司法权。正因为这一点，英国人也对卡迪群体予以特别的关注。英殖民主义者实施利用和遏制伊斯兰教的计划，就不可能绕开卡迪这一环。

^① Muhammad S. Umar, *Islam and Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*, Boston: Brill · Leiden, 2006, p. 178.

英国人希望能够以和平的方式攫取卡迪的司法权，将英国法律置于伊斯兰教法之上。为此英国人专门煞费苦心成立了“埃米尔司法委员会”，并引经据典地论证该委员会在伊斯兰教历史和教法司法体系中的合法性。他们采取在埃米尔的司法委员会与卡迪之间制造矛盾与隔阂的办法，希望能让卡迪的权力从属于埃米尔司法委员会。对英国人来说，埃米尔阶层相对于卡迪阶层更驯服，更易于控制。即使如此，埃米尔司法委员会也有不服从的时候，英国人就直接干预，强行实施英国法律。

维护伊斯兰教法的尊严是卡迪的责任，但是作为殖民体制内的人物，在司法问题遇到两难境地时，卡迪反而希望埃米尔委员会或者英国殖民机构直接介入。这样卡迪便可以用殖民主义力量强大为由给自己的不作为冠以“力不从心”的借口，不但得以保全名声，良心上亦可以得到一丝安慰。

卡迪作为殖民体制内的毛拉，与体制外的毛拉一样，仍视殖民主义为伊斯兰教生活方式的威胁，他们虽然为殖民主义服务，却仍不愿意接受殖民主义的道德外衣，仍视殖民主义为道德上的“弱智”。他们认为，自己加入殖民服务体系，乃是在帮助提高英国人的道德水平，提升其辨别是非的能力，也因此能够最大限度地减少殖民主义对伊斯兰社会的戕害。卡迪阶层这一特点也是殖民时代北尼日利亚整个毛拉阶层的性格。

小 结

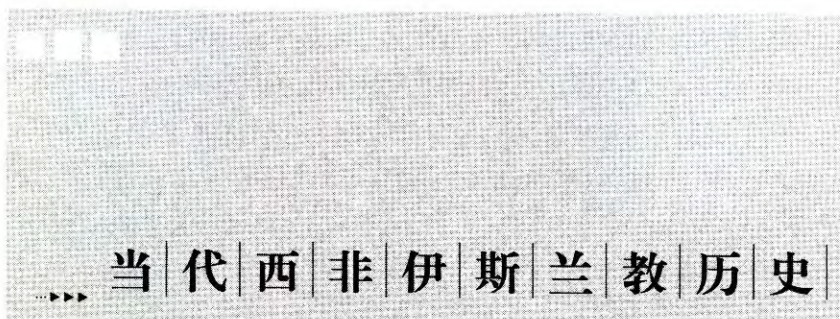
北尼日利亚英国殖民主义与伊斯兰教之间的关系并非“促进论”和“阻碍论”那么简单，而是有着多重复杂的政策取向。英国迫于殖民统治的需要，对伊斯兰教采取利用、遏制、监视等多种手段。英国人内心深处并不希望殖民统治下的伊斯兰教继续发展。与英国人合作的穆斯林也并非全身心地为英国人服务，仍采取各种方式表达对殖民主义的批评。殖民主义对伊斯兰教的政策，与伊斯兰教对殖民主义的态度一样，在整个殖民主义时期都不稳定，经常发生变化。英国人对伊斯兰教充满了怀疑和防范，虽然知道利用伊斯兰教客观上会促进伊斯兰教的发展，但又不得不加以利用；穆斯林，尤其是宗教上层，对殖民主义恨之入骨，虽然明知加入殖民体制会在某种程度上使自己丧失宗教尊严与文化自尊，却又被迫在其管制

下屈辱地生存。

英国殖民主义试图以推行西式教育的方式，逐渐对伊斯兰教的核心伊斯兰教法进行部分地改革。对沙里亚法庭的保留，既体现出英国人对伊斯兰教的利用，也体现出对伊斯兰教的遏制与监视。

英国殖民主义的入侵引起北尼日利亚穆斯林的各种反应，基本上可以用逃避、投降、对抗、合作四种反应模式来概括。穆斯林做出何种反应，取决于其社会地位和自身利益，并且他们都会为自己的反应寻找宗教上的理由，论证其反应的合理性。伊斯兰教上层，包括毛拉、苏非长老、宗教法官、埃米尔等尤其注重寻求宗教的理由为自己的行为选择进行论证和解说。即使选择与殖民主义合作的穆斯林，仍将英国人视为有道德缺陷的一方，伊斯兰信仰仍是他们生活的精神支柱。

毛拉阶层占据伊斯兰教中的知识阶层地位，其中的卡迪群体又是毛拉阶层中掌握沙里亚法庭的人，本文特别就毛拉阶层以及卡迪群体与殖民主义的关系进行专门探讨，以期在更深的层次上窥视伊斯兰教对英国殖民主义的宗教、文化反应。毛拉与卡迪，不管是居于殖民体制内或是体制外，本质是反殖民主义的。在认识到反抗的徒劳后，他们中的少数人选择合作，客观上也是变相地为在殖民统治下的伊斯兰教争取发展的空间。



西非伊斯兰教与政治

西部非洲的伊斯兰教与政治的关系是历史上西部非洲及撒哈拉地区穆斯林学者的重要论题。在伊斯兰教的概念中，政治与宗教是一体的，早期的穆斯林学者并未把西非伊斯兰教与政治作为一个独立的学术问题去研究。殖民主义统治西非期间，殖民政府必须面对穆斯林占西非人口相当比重这一事实。如何治理好伊斯兰教成为摆在殖民者面前的一项重任，于是伊斯兰教与政治开始纳入关注西非伊斯兰教的西方学者的研究视野。殖民时代的西非伊斯兰教与政治的研究，直言之，就是“统治术”的研究，殖民学者希望发现治理西非伊斯兰教的良方，维护殖民秩序。以统治术为直接目的研究西非伊斯兰教与政治，局限性很大，在一定程度上遮蔽了学者们的研究视野。

当前，西方学者关注西非伊斯兰教与政治话题的根本出发点在于政治伊斯兰。9·11事件之后，西方政治家普遍担心宗教极端主义会将撒哈拉以南非洲作为发展的沃土，学术界对撒哈拉以南的非洲伊斯兰教也愈加关注，于是西非伊斯兰教与政治的研究也突然间成为伊斯兰教研究的热点之一，研究文章与专著纷纷出版。西非伊斯兰教与政治的专题论文也登上了美国久负盛名的《外交》杂志。当前学者的研究与殖民时代学者的研究有很大不同，在着眼于政治伊斯兰的前提下，不只局限于对“统治术”的发现，而是既关注现实，也追溯历史，既聚焦西非，也放眼全球，开拓了一片全新的伊斯兰教学术研究的新天地。

有学者将当代政治伊斯兰出现之前的西非伊斯兰教与政治，依据历史顺序和时代特点分成四个板块：第一，伊斯兰教和西非政治的历史关系，主要讨论早期的西非统治者如何将伊斯兰教作为政治治理的工具或象征；第二，在西非殖民化之前，伊斯兰教或穆斯林学者（兼“吉哈德”战士）

在西非政治中的作用；第三，法国和英国殖民时期，伊斯兰教在西非政治中的作用；第四，民族独立后，伊斯兰教在外交及国家建设中的作用。^①本文基本赞同这种历史分类，但是对于“西非殖民化之前，伊斯兰教或穆斯林学者（兼“吉哈德”战士）在西非政治中的作用”这个板块，将上限划在桑海帝国皇帝阿斯基亚·穆罕默德·杜尔（Askia Muhammad Ture, 1493~1528年在位）时期，本文有不同看法。阿斯基亚·穆罕默德·杜尔虽然比其前任苏尼·阿里重视伊斯兰教，他统治期间西非伊斯兰教的确得到较大发展，伊斯兰学术空前繁荣，不过桑海帝国中伊斯兰教与政治的关系并未发生根本转变。根本的转变发生在17世纪的塞内冈比亚地区，即近代伊斯兰“吉哈德”运动的兴起并建立伊斯兰神权国家之时。阿斯基亚·穆罕默德·杜尔至17世纪伊斯兰运动兴起之前的200年，不应该归入“西非殖民化之前，伊斯兰教或穆斯林学者（兼“吉哈德”战士）在西非政治中的作用”这个板块，而应该归入历史上西苏丹时期伊斯兰教与政治这个板块。为了表达的更为清晰，本文将变更后的五个板块依次称为：第一，古代帝国时期的伊斯兰教与政治；第二，“吉哈德”运动时代的伊斯兰教与政治；第三，殖民时代的伊斯兰教与政治；第四，第二次世界大战后的伊斯兰教与政治；第五，当代西非政治伊斯兰。本文在前人研究的基础上，首先尝试理清上述西非历史上伊斯兰教与政治的关系的五个阶段，并探讨政教关系的本质，然后重点讨论当代西非的政治伊斯兰。

一 古代帝国时期的伊斯兰教与政治

公元8世纪，穆斯林已零星地到达西非。公元11~12世纪，北非的穆拉比特人，也就是桑哈贾柏柏尔人发起的伊斯兰征服运动，首次将伊斯兰教介绍到西非的曼丁人和豪萨人中间。此时，加纳帝国（11世纪达至极盛）正统统治西非。此后，马里帝国（14世纪达至极盛）和桑海帝国（15世纪达至极盛）相继称雄西非。三大帝国的统治者都接受了伊斯兰教。西方学者通过研读早期北非穆斯林学者的阿拉伯文作品，发现最先皈依伊斯

^① Sulayman S. Nyang, "Islam and Politics in West Africa", *A Journal of Opinion*, Vol. 13 (1984), pp. 20 - 25.

兰教的是西苏丹各帝国的上层人物，包括皇帝本人、皇亲国戚，宫廷权臣，普通臣民却被禁止信仰伊斯兰教。西非古代帝国时，国王和重臣们虽然率先成为穆斯林，而该国普通居民却仍为多神教徒。直到“吉哈德”运动时代，西非各地的伊斯兰教一直基本遵循这种模式。

西苏丹的统治者与阿拉伯—柏柏尔穆斯林远征军达成暂时的妥协：非洲地方上层愿意信仰伊斯兰教，条件是其他非洲人必须保持原来的多神信仰。当时的加纳帝国统治者之所以与北非的穆斯林达成这种协议，是出于政治考虑而不是宗教。^①其他西苏丹国家也基本是属于这种情况。统治阶级中的上层皈依伊斯兰教立刻获得政治上的好处，他们可以作为伊斯兰教社会（乌玛）的一员，立刻受到来自北部文明社会穆斯林商人的爱戴与拥护；他们作为穆斯林，可以迅速掌握阿拉伯语，垄断文化知识。阿拉伯书面语言的运用极大地便利了西非各帝国与边远地区及其他各国之间的联系。结果，伊斯兰教为中世纪非洲统治者增添了耀眼的光环，成为他们社会地位的象征，同时也拉近了他们与北非阿拉伯世界的距离，建立了良好的国际环境。而阻止普通西非居民信仰伊斯兰教，则一方面使穆斯林的非洲统治者的政治地位更加名正言顺，另一方面也使西非居民继续生活在传统上与世隔绝的物质文明与文化环境之中，并维持传统的以部落为基础的狭隘的世界观，从而有利于统治者维持既有的社会秩序。

据历史记载，以马里帝国皇帝曼萨·穆萨为代表的西苏丹统治者热衷于朝觐，且朝觐队伍庞大，规模空前。西非穆斯林统治者朝觐麦加，表面上可以理解为宗教行为，实质是宗教掩盖下的政治行为，也是一种外交活动。通过朝觐，西非皇帝的权力不但受到西非各部落神灵保护，也与北方的伊斯兰教建立了神圣的联系，这样便增强了王国政权在宗教上的合法性，同时还获得了良好的国际环境，加强了与阿拉伯世界的政治经济联系。

西苏丹统治者自己信仰而限制臣民信仰伊斯兰教，也是出于垄断知识的考虑。在中世纪的西苏丹，谁知道得多，谁似乎就更有文化，谁就是统治者。作为穆斯林可以便利地学习阿拉伯语，可以学习复杂的宗教仪式，

^① Sulayman S. Nyang, "Islam and Politics in West Africa", *A Journal of Opinion*, Vol. 13 (1984), pp. 20 - 25.

这些都是将来向被统治者“兜售”的知识资本。作为没有书面语言的西非各帝国，掌握阿拉伯语的书写，大大提高了帝国的管理水平。统治者借助阿拉伯语和宗教知识，可以神化自己，抬高地位。这与西苏丹的巫师、草药医生因为掌握一技之长，也居于社会上层出于同样的道理。

各帝国的统治者，既然将伊斯兰教作为一种政治工具和权力的象征加以利用，而不是作为宗教去信仰，那么他们对伊斯兰教的信仰就长期处于非常浅的层次。他们真正的信仰仍然是西非本土宗教，即使到桑海帝国时期，在统治者的心目中，伊斯兰教与本土信仰也至少是平等的，他们信仰的是一种本土宗教与伊斯兰教两种宗教成分都有的“混合”宗教，穆斯林既可以到清真寺礼拜，也可以敬拜祖先，伊斯兰教与非洲传统宗教呈现共存状态。根据非洲传统宗教的世界观，世俗统治者一方面是生者和死者的中介，另一方面也是物质世界和精神世界的中介。这一点他们仍坚信不疑。

古代西非帝国时期伊斯兰教与政治的关系，取决于伊斯兰教初来乍到、立足未稳的现实，也取决于帝国统治者对伊斯兰文明的敬仰与向往，同时还与他们不愿放弃祖先传统的文化情结有关，更重要的是帝国统治者利用伊斯兰教加强自身统治的需要。这种复杂的多重因素，从加纳帝国，经马里帝国，到桑海帝国，长达近10个世纪的时间里，都没有发生根本改变。因此，帝国时期的西非伊斯兰教，从政治上而言，也就是一种政治统治的工具和政权的象征。

二 “吉哈德”运动时代的伊斯兰教与政治

加纳、马里和桑海三大帝国时期，伊斯兰教与非洲传统宗教之间艰难地维持着共存状态。穆斯林学者虽也居于宫廷高位，他们对伊斯兰教与非洲宗教平起平坐的状况耿耿于怀，期望着伊斯兰教能够彻底征服非洲宗教，居于绝对的统治地位。由于缺乏足够的力量向“混合”宗教挑战，而不得不默认为“屈辱”的现状。西非各帝国的贵族则对这种宗教共存状态较为满意，这样既能保持本土信仰，延续传统生活方式，又可与北非中东的伊斯兰世界加强交往，增强政权的合法性与神圣性，获得商业利益。在这个阶段，西非伊斯兰教的命运仍然掌握在各帝国皇帝手中，他们可以随时扼杀或者推动西非的伊斯兰教。苏尼·阿里就差点断送西非伊斯兰教的命

运。但是，历史朝着有利伊斯兰教的方向发展，于是一位热衷于伊斯兰教学术的桑海帝国皇帝出现了——阿斯基亚·穆罕默德·杜尔。

15~16世纪之交，阿斯基亚·穆罕默德·杜尔采取措施推动伊斯兰教的发展，帝国境内的伊斯兰学术空前繁荣，西非的伊斯兰化也因此大为推进。大约在同时，在帝国的东西边缘，一些更小的政治单元在内外因素的共同推动下，纷纷完成伊斯兰化。西非最西部的沃洛夫王国，于14世纪彻底完成伊斯兰化；塞内加尔河流域的塔克鲁尔于16世纪完成伊斯兰化；冈比亚河流域的各个曼丁人王国，于16世纪完成伊斯兰化。在西非东部，乍得湖区的加奈姆和博尔诺王国也完成了伊斯兰化。伊斯兰化进程的逐渐推进，使帝国统治者上层逐渐失去控制伊斯兰教的主动权，穆斯林学者开始把握历史的方向盘。

穆罕默德·杜尔掌握桑海帝国政权之后，伊斯兰教逐渐成为西苏丹政治生活中的决定性力量。只要伊斯兰教仍然是北方外来者的宗教，和平共存就不成问题。一旦伊斯兰教在西苏丹城镇中站稳脚跟，外来的穆斯林商人与本地的穆斯林人口迅速增长，矛盾即开始出现。外来穆斯林与本土穆斯林通过联姻的形式结成密切的信仰群体，他们中信仰比较虔诚的人开始对主张宗教混合主义并维持现状的乌勒玛阶层表达不满，矛盾不断积累，直至发展为公开的宗教战争。宗教斗争的背后是对国家权力的争夺。

17世纪，曾经参与11世纪穆拉比特运动的托罗贝人穆斯林，在富塔地区发起了“吉哈德”运动，建立一系列伊斯兰国家。除这些西部小国外，通过“吉哈德”运动建立起规模巨大的伊斯兰哈里发国家，这样的国家主要有：奥斯曼·丹·弗迪奥建立的索克托哈里发国家、阿赫马杜·洛博建立的马西纳哈里发国家、哈吉·乌马尔建立的图科洛帝国等。这种伊斯兰政权的建立开启了西苏丹伊斯兰教历史的新时代。这些哈里发国家与此前的加纳、马里、桑海帝国不同，新国家以中东历史上的哈里发国家为立国的标准，将伊斯兰教作为新政权的国家信仰。传统伊斯兰政治的三要素：乌玛、哈里发制度、伊斯兰教法，都鲜明地体现在这些新生的伊斯兰国家中。穆斯林学者掌握国家政权，成为哈里发国家中最受尊敬的群体，他们借助国家政权的力量推行伊斯兰化政策，大规模地普及伊斯兰宗教教育和阿拉伯语教育。哈里发国家将“混合”宗教作为打击的一个主要目标，决心清除伊斯兰教中西非本土信仰的成分。

西非帝国时代的皇帝将伊斯兰教作为政治工具。历史发展到“吉哈德”时代，我们仍然可以认为哈里发国家的统治者也同样将伊斯兰教作为推翻西非各地方政权，建立伊斯兰学者政权的工具。但是有一点应该明确，这些穆斯林学者是真正的穆斯林，正是在宗教热情的激励下，他们组织起规模宏大的“吉哈德”运动，他们的目的既是世俗性的夺权斗争，也是宗教性的宣教运动。伊斯兰教已不仅是统治阶层的工具，也日益演变为西非宗教与文化的主要构成之一。“重要的是，西非伊斯兰化的早期阶段，伊斯兰教只是少数特权阶层的专利，此后伊斯兰教经过长达七个世纪之久的浸染与塑造，它已经改变了更多人的态度、情感与生活观念。这种转变在最成功的本土化的非洲穆斯林中最为明显。”^①伊斯兰教成为西苏丹新国家的意识形态和权力标志。此后，在西非众多的决定性力量中，伊斯兰教是其中最为重要的力量之一，刺激并塑造着西非社会的命运与未来。

三 殖民时代的伊斯兰教与政治

欧洲殖民者到来后，将西非哈里发国家各个击破，建立起全新的殖民统治秩序。除喀麦隆外，西非各国分别沦为法、英两国的殖民地。

法、英两国的殖民政策不同。法国实施直接统治，各级官员尽量由法国人充任，对殖民地事务，包括伊斯兰教事务，实行严格控制；英国则实行间接统治，在获得地方官员效忠的前提下，不破坏原有统治秩序，给予伊斯兰教相当大的活动空间。不管是直接统治还是间接统治，殖民当局都对伊斯兰教保持高度警惕。伊斯兰教是西非各殖民地内足以动员大规模反抗运动的唯一力量，在西非伊斯兰教以苏非教团为主要组织形式的现实情况下，殖民者不得不更加小心谨慎，时刻担心非洲人在苏非长老的号召下起来反抗的可能。事实证明，大多数情况下，这种担心是多余的，但是殖民政府仍坚持镇压与怀柔并重的策略。在殖民初期，法、英两国对伊斯兰教的共同反应是，对反抗或不合作的伊斯兰力量予以镇压和监督，关押、流放伊斯兰宗教首领，对愿意合作的伊斯兰力量，则给予“关怀”、“照

^① Sulayman S. Nyang, "Islam and Politics in West Africa", *A Journal of Opinion*, Vol. 13 (1984), pp. 20 - 25.

顾”和“奖励”。殖民政府通过对苏非长老发放奖金和奖章的方式，或者全额资助其朝觐活动，以笼络人心。总体来看，英国的间接统治给西非的伊斯兰教以较自由和宽广的活动空间，宗教上层只要承认英国的宗主权，相比于法国统治下的伊斯兰教，他们的政治利益较少受到削弱，继续享有伊斯兰社会传统的政治权利。英国政府允许伊斯兰教法在穆斯林社会继续实施，很少加以限制。在尼日利亚北部，伊斯兰教法的实施几乎未受到阻碍，尤其在个人法方面，还在继续发展，财产法、家庭法等仍按伊斯兰教法严格实施。除了石刑、断手、断足等残酷的刑罚以外，大部分刑法也沿袭了伊斯兰教法的规定。法国的直接统治，则对伊斯兰教限制较多，剥夺了穆斯林上层的大部分政治经济权利，伊斯兰教法的实施也受到很大限制。法国人成立了与伊斯兰法庭并存的世俗法庭，规定有些案件必须在世俗法庭审理，且世俗法庭高于宗教法庭。

西非伊斯兰教对殖民主义的反应不一。这种反应与信仰卡迪尔苏非主义还是提加尼苏非主义关系不大，也看不出与族群和部落因素有密切的联系，而主要与穆斯林和殖民主义接触的机会有关。距离殖民政治中心和商业中心较近的穆斯林，虽然仍保持穆斯林身份，由于逐渐接受西方文化的某些内容，对殖民主义的态度也会发生微妙的转变，倾向于与殖民政府合作，伊玛目也可以在卧尔兹演讲中为殖民政府祈福；距离较远的穆斯林居民，缺少与殖民主义接触的机会，仍对殖民主义和西方文化表示抗拒，他们认为殖民主义的入侵只是伊斯兰教面临的暂时挫折，穆斯林可以接受殖民者的政治统治，可以被迫向异教徒缴纳税收，伊斯兰教的信仰与文化绝对不能西化，这部分穆斯林通常倾向于不合作，或者反抗。

总体上而言，西非穆斯林对殖民主义的反抗不似北非、中东激烈，也比较缺乏北非抵抗力量那样的组织性。殖民征服期间所遭遇的“吉哈德”运动式的抵抗，在殖民统治期间没有再现。英、法两国也发现西非伊斯兰教这种“温和”的特点，尽量寻求与温和的伊斯兰教合作。在第二次世界大战期间，出于战略上和经济利益上的考虑，这种合作的要求甚至于可以用“迫切”来形容。尤其是法国，在本土已被德军占领的窘境下，殖民地就显得至关重要，寻求与西非伊斯兰教合作的心态也最为迫切。西非大多数穆斯林也发现，在强大的殖民军队面前，伊斯兰教根本不堪一击，除了暂时与殖民主义合作之外，别无选择。因此，在殖民后期，展现在我们面前的基本上是一幅

殖民主义与伊斯兰教“其乐融融”的和谐而温馨的画面。西非殖民统治的结束，主要是民族主义运动的结果，而非伊斯兰教反抗的结果。

殖民时代之前的伊斯兰神权国家时期，伊斯兰教发挥着国家意识形态的功能，苏非教团是国家的重要组织基础；伊斯兰教法就是国家的法律，统揽一切；哈里发是国家元首。殖民统治期间，伊斯兰教的政治功能严重地弱化，失去主宰一切的独尊地位。基督教的传播日益侵蚀穆斯林的信仰基础和政治价值观。面对各种外来的危机，西非伊斯兰教更多地呈现出“温顺”的一面。伊斯兰教零星地反抗，不能掩盖将伊斯兰教主要作为殖民统治手段的事实。

四 第二次世界大战后的伊斯兰教与政治

第二次世界大战后，伊斯兰教在殖民主义的长期压抑后开始在政治舞台上崭露头角。伊斯兰政治除了传统的表现方式外，还以全新的政党政治的形式走上政治舞台。西非许多国家都出现了伊斯兰教政党。冈比亚的穆斯林大会党（Gambia Muslim Congress），黄金海岸（现称加纳）的穆斯林党（Muslim Party），尼日利亚的北部人民大会党（Northern People's Congress）等，都是具有一定的伊斯兰教性质的政党。北部人民大会党虽在名称上未表明宗教性质，其目标与活动却是伊斯兰教性质的，该党的领导人是19世纪“吉哈德”运动领袖奥斯曼·丹·弗迪奥的后裔阿赫默杜·贝洛。

伊斯兰教仍对战后的西非政治产生重要影响。有神论的伊斯兰教与世俗性的民族革命虽然在意识形态上有冲突，这并未阻碍伊斯兰教与民族主义建立一定的合作关系，伊斯兰教一方面为世俗的民族主义服务，另一方面也通过民族领袖和新生的民族政权表达伊斯兰教的政治意愿和宗教观念，以极力维持宗教传统。通过这种合作，伊斯兰教不但表明自身的存在，而且仍继续作为政治领域不可忽视的一支力量。这方面的具体表现有二：第一，恩克鲁玛^①与伊斯兰教的关系。恩克鲁玛是泛非主义、非洲马

^① 恩克鲁玛（Kwame Nkrumah, 1909~1972），加纳共和国第一任总统，加纳人民大会党主席，非洲著名社会活动家，“非洲社会主义”倡导者和代表人物之一。

克思主义的代表人物之一，他通过当时提加尼教团的长老易卜拉欣·尼亚斯（Ibrahim Niassé, 1900 ~ 1975）的调解，希望与加纳的提加尼教团合作。尼亚斯是塞内加尔著名的苏非长老，恩克鲁玛希望能得到他的帮助，不但自身的安全得到很大保障，而且声称他的政权也会得到这位长老的福佑。恩克鲁玛是否真正相信苏非长老精神力量的功能不得而知，也许他只不过是将苏非主义的宗教功能拿来为政治服务而已。不过恩克鲁玛这种做法却被他的继承者所效仿。苏非主义甘愿为世俗主义的恩克鲁玛提供“宗教服务”，也在曲折地表达伊斯兰教的政治价值。第二，桑戈尔^①与伊斯兰教的关系。塞内加尔的政治家公开追求世俗的政治模式，然而由于苏非主义在塞内加尔的发展势头强劲，其中最有影响的是穆里德教团，政治家们同时也利用苏非主义为政治服务，总是想方设法取得苏非长老的支持。桑戈尔最善于利用伊斯兰教，他与苏非长老交往的技巧非常人所能比拟。在紧要的政治关头，桑戈尔总是得到穆里德教团及其他伊斯兰教领袖的支持与合作，这使他成功地化解了1972年塞内加尔工会领导的罢工危机。桑戈尔成立塞内加尔进步联盟（Union Progressive Senegalais）时遭遇政治危机，也因为得到穆里德教团的支持得以成功化解。恩克鲁玛和桑戈尔是西非和非洲民族独立运动和社会主义运动的两面旗帜，他们不因意识形态的分歧而试图与伊斯兰教建立良好关系，或者不得不倚重伊斯兰力量的政治支持，这足以表明民族独立后伊斯兰教的持续影响力。

其实，民族独立后，伊斯兰教的政治影响力不只是传统的延续，还有所发展。战后的西非伊斯兰教，趁着伊斯兰世界强调伊斯兰团结的风潮，第一次站在现代国际政治舞台上，成为国际政治的影响因素。这在几内亚和马里的伊斯兰政治中表现得比较突出。在几内亚和马里两国，哈吉·乌马尔和萨摩里·杜尔所领导的伊斯兰运动，留下了丰富的宗教精神遗产，新一代穆斯林革命的热情仍未完全退去。马里总统凯塔^②和几内亚总统塞古·杜尔^③都发现，在这种情况下国内政治中任何利用伊斯兰教的行为都

① 桑戈尔（Leopold Sedar Senghor, 1906 ~ ?），塞内加尔第一任总统，塞内加尔社会党总书记和非洲社会党国际主席，著名社会活动家，“非洲社会主义”倡导者和代表人物之一。

② 凯塔（Modibo Keita, 1960 ~ 1968），社会主义政治家、马里第一任总统。

③ 塞古·杜尔（Sekou Toure, 1922 ~ 1984），1961 ~ 1984年任几内亚总统，非洲民族解放运动先驱者，非洲著名的政治活动家。19世纪末著名的抗法民族英雄萨摩里·杜尔的外孙。

是危险的，因此他们小心翼翼地将伊斯兰宗教情绪控制在一定的程度内。但是在国际交往中，他们却毫不犹豫地将以伊斯兰教作为政治合法性的工具。塞古·杜尔在非洲—阿拉伯和泛伊斯兰主义运动的各种国际场合非常活跃，经常参与20世纪70年代兴起的国际伊斯兰运动。他获得了许多穆斯林国家领导人的青睐，并因此被委以调解伊朗和伊拉克冲突的重任。正是因为国内的伊斯兰教背景，并挥舞着国际伊斯兰运动的大旗，凯塔和杜尔才能够有机会在国际上崭露头角。

在经历殖民统治的长期压抑后，战后西非伊斯兰政治也有所反弹。冈比亚总统贾瓦拉^①原为穆斯林，学生时代皈依了基督教。当他与一位穆斯林妇女再婚时，他又宣布重新选择伊斯兰教。有人认为他再次选择伊斯兰教是出于婚姻缘故，也有人认为是出于政治考虑。^②如果对贾瓦拉改变信仰的政治动机尚且存疑，那么要求在他领导的人民进步党的集会上手持《古兰经》，口诵“开篇章”，以及在加入该党时也要举行同样的仪式，就不能再理解为婚姻习俗了。1981年冈比亚发生军事政变，发动政变的是马克思列宁主义者，但是尽管身为无神论者，政变者却仍然拉拢伊斯兰教上层，包括苏非长老和宗教学者，为自己政权的合法性进行论证。可见，伊斯兰教在冈比亚的政治影响之深。

民族独立后，西非伊斯兰教的政治作用虽比殖民时代有所恢复，在各国内国政治、外交及国家建设中发挥重要作用。但是，战后初期正是民族主义大行其道之时，多数伊斯兰政党或遭解散或被禁止参与政治竞选，最终未有多大作为。

五 当代西非政治伊斯兰

在当代西非，谈到伊斯兰教与政治的关系，除了宗教力量参与政治竞选、恢复伊斯兰教法的治理、宗教极端主义等具体热点之外，从宏观上说学术界最为关注的一个主题是政治伊斯兰。

^① 达乌达·贾瓦拉 (Dawda Jawara, 1924 ~)，1970 ~ 1994 年任冈比亚总统。

^② Sulayman S. Nyang, "Islam and Politics in West Africa", *A Journal of Opinion*, Vol. 13 (1984), pp. 20 - 25.

1. 什么是政治伊斯兰

政治伊斯兰是一个当代学术概念，用以描述“当代伊斯兰复兴运动中的政治化倾向”^①。政治伊斯兰，又称伊斯兰主义，是目前在学术界颇具争议性的一个概念。一种观点认为，所谓政治伊斯兰，就是伊斯兰教诉诸政治，是宗教运动表现为政治力量。政治伊斯兰以宗教的手段谋求政治变革，实现政治的伊斯兰化，伊斯兰教成为整个社会中独尊的意识形态，实施伊斯兰教法的统治。因此政治伊斯兰就是为达到这一目的而创造的系统化的宗教—政治主张。“伊斯兰主义是指极力（但并不必然地使用武力）使政治符合伊斯兰教基本信条的行为或系统的思想。而这种行为或思想自我定位于一种更广阔的、跨国的、基于类似启发的政治变革运动。”^②将政治因素作为政治伊斯兰的必要前提，这是一种对政治伊斯兰狭义的理解。

政治伊斯兰还有一种更为宽泛的理解，在这种理解中政治因素并非必要条件。政治伊斯兰“不仅限于伊斯兰政党政治，还包括民间、非政府组织、国际政治、社会公共领域、不同宗教间及某一宗教内部冲突中的伊斯兰因素等诸多方面”^③。除了政治诉求之外，伊斯兰主义亦可以表现为伊斯兰教与世俗主义纯意识形态的斗争，或者表现为伊斯兰教与其他宗教、伊斯兰教内部不同教派的宗教主张、路线之间的斗争。宣教也属于伊斯兰主义。宗教性是政治伊斯兰的必不可少的元素，政治性却未必如此。因此，基于上述两种理解之上，政治伊斯兰或者伊斯兰主义，可以表述为伊斯兰复兴主义、军事伊斯兰教、伊斯兰极端主义、伊斯兰“吉哈德”运动、伊斯兰激进主义、伊斯兰狂热主义等等。也就是说，政治伊斯兰可理解为一种多样性的、复杂的思潮和运动。“伊斯兰主义运动根本就不统一，各种形式的伊斯兰主义在扩展、演变和分化。如果你遇到一位伊斯兰主义者，此人可能是激进的，或者温和的，可能是关心政治的，或者对政治漠不关心的，可能是

① 王宇洁：《二十一世纪政治伊斯兰的走向》，《世界宗教研究》2001年第1期。

② Charles E. Butterworth and William Zartman. “Preface”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 524 (special issue on Political Islam), 1992, p. 9.

③ Benjamin F. Soares and René Otayek, ed., *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, “Introduction”, p. 3.

主张暴力的，或者和平冷静的，可能是传统的，或者是现代的。”^①

事实上，即使就宽泛的定义去理解，伊斯兰主义仍脱离不开与政治的关联。人既是“社会人”，“个体人”，也是“政治人”。穆斯林既是伊斯兰教的信仰者，同时也是其所处的社会中的政治个体，即使他们对政治漠不关心，每位穆斯林的政治倾向也会以各种各样间接的途径表达出来。在西非的伊斯兰教中，常常出现这种貌似奇怪的关联。传统的观点认为，西非以苏非主义为主体的伊斯兰教，决定了穆斯林在政治中的温和立场。但是平时远离政治的西非穆斯林，却也与伊斯兰世界其他地区的穆斯林一样，仍主动地或被动地卷入每一次的政治运动之中。正因如此，本文在讨论西非伊斯兰教与政治的关系时，并不仅仅对政治伊斯兰作狭义上的理解。

2. 西非政治伊斯兰在多种因素推动下潜滋暗长

瓦哈比派进入西非已有百年历史，而它真正产生比较明显的影响却是在 20 世纪 70 年代以后。瓦哈比主义的激进与进攻性，不断与相对保守的西非苏非主义产生摩擦、冲突和碰撞。瓦哈比派还巧妙地利用西非穆斯林对基督教宣教运动的不满，唤起部分人对西方世俗力量的警惕与反抗。瓦哈比派的膨胀与运作，在西非许多地区制造了宗教内部和宗教间的紧张、冲突，甚至暴力事件。

随着基地组织在撒哈拉以南非洲积极寻找生存发展的空间，20 世纪 90 年代以来，尤其是 9·11 以后，西非基地组织的活动日渐进入学者的视野。据美国学者的观察，西非至少有三种类型的与基地组织相关的政治伊斯兰威胁着美国的安全。第一，基地组织正在向尼日利亚和尼日尔渗透，试图将激进的当地穆斯林纳入旗下，从事恐怖活动。第二，基地组织从西非的非法交易（如塞拉利昂、利比里亚等国的非法钻石交易）中获得资金，资助这里的宗教极端主义活动。第三，北非的基地组织开始向西非转移，如在阿尔及利亚活动的“赛来非耶宣教与战斗组织”^②逐渐向西非的毛里塔

① Graham E. Fuller, “The Future of Political Islam Author (s)”, *Foreign Affairs*, Vol. 81, No. 2, pp. 48 - 60.

② Salafist Group for Preaching and Combat (SGPC). 赛来非耶宣教与战斗组织大约成立于 1996 年，领导人为穆赫塔尔·贝尔默赫塔 (Mokhtar Belmokhtar)。该组织大约有 300 名成员，从事推翻阿尔及利亚现政府的活动，建立以伊斯兰教法为基础的国家。

尼亚、马里、尼日尔、乍得等国渗透。近几年，在乍得和尼日尔边境的赛来非耶宣教与战斗组织，也不断向当地的乍得政府发起攻击。^①

西非政治伊斯兰中最引人注目的现象，当数尼日利亚围绕实施伊斯兰教法的问题上一直争论不休，支持者与反对者之间不断爆发武力冲突。1979年宪法确定尼日利亚最高法院为世俗法院，负责审理包括地方伊斯兰教法庭曾经审理的上诉案件，实施伊斯兰教法的努力暂时遭遇挫折。1999年，以奥巴桑乔为首的民选政府执政，在民主政治的环境下，实施伊斯兰教法的呼声再起。在穆斯林与基督徒之间的冲突愈演愈烈的背景下，主动权在向伊斯兰保守主义手中转移。最终，保守的伊斯兰教力量获得了胜利，尼日利亚北部各州接二连三地宣布实施伊斯兰教法。2001年，尼日利亚已有1/4的州已经实施伊斯兰教法。2002年又增加了4个州，目前全国共有1/3的州实施了伊斯兰教法。^②

在西非其他国家，西起毛里塔尼亚和塞内冈比亚各国，东至乍得，南到科特迪瓦、加纳等国，政治伊斯兰都已经初露端倪。在尼日尔，伊斯兰教分成两派，一是传统的苏非派，一是瓦哈比派。瓦哈比派成立了“伊斯兰组织与文化协会”（the Association of Islamic Groups and Culture）和“尼日尔伊斯兰教协会”（the Niger Islamic Association），不断向苏非派发起宣教行动和诬蔑性的攻击，甚至暴力打击。乍得境内，虽然瓦哈比派的支持者不多，该派却不断与乍得伊斯兰教的主体——提加尼苏非主义，发生摩擦。乍得政府不得不多次禁止瓦哈比派的宗教活动，起诉该派的领导人，并将他们投入监狱。瓦哈比派的宗教激进活动并未被完全控制住。在塞内冈比亚地区诸国和马里，瓦哈比派不断培育和刺激激进的宗教思想，致使19世纪遗留下来的“小吉哈德”（武力吉哈德）观念，进入21世纪以来有在小范围内复兴的趋势。吉哈德主义者以马赫穆德·迪科（Mahmoud Dicko）为领袖，以首都巴马科为基地，建立自己的广播电台，宣传瓦哈比思想。瓦哈比派和吉哈德思想的支持者将马里的贫穷落后归因于不遵守伊斯兰教法，是与以欧美为代表的世俗主义者合作造成的后

① Ricardo Laremont, Hrach Gregorian, "Political Islam in West Africa and the Sahel", *Military Review*, Jan-Feb, 2006.

② William F. S. Miles, *Political Islam in West Africa*, Lynne Rienner Publishers, Inc., 2007, p. 4.

果。部分瓦哈比派与马里反政府武装日趋合流，成为马里反政府力量的一部分。

西非的政治伊斯兰，与北非、东非相比，总体上仍然弱小，辐射范围有限。值得注意的是，西非的政治伊斯兰处在缓慢的成长中。沙特阿拉伯、利比亚和阿尔及利亚等国的宗教资金源源不断地流向西非，在贫困中苦苦挣扎的人们像久旱逢干雨一样趋之若鹜。外部的支持使宗教学校大量存在，阿拉伯语在一定范围内作为重要的交流工具。西方学者认为，如果广泛使用的阿拉伯语被宗教激进主义者利用，就会成为政治灾难。以阿拉伯语的使用为前提，为瓦哈比派的生长发育准备了丰富的土壤，宗教极端思想在西非部分地区如水银泻地，无孔不入。西非穆斯林在解决面临的主要问题时，如内部斗争、贫困、腐败、发展缓慢等，通常会向伊斯兰教寻求解决办法。如果瓦哈比派乘机介入，那么人们迈向宗教极端主义的可能性非常大。所以有学者称西非政治伊斯兰的运动通常是动员无产者的运动。^①西非各国政府的能力有限，对边远地区的管理鞭长莫及，也客观上有利于政治伊斯兰的潜滋暗长。

西非当代政治伊斯兰的发展还源于更深层次的原因。政治伊斯兰也是西非伊斯兰教内部正统派（保守派）与苏非主义之间的一种斗争手段和表达方式。^②从瓦哈比派传播到西非开始算起，二者的斗争已经持续了一个世纪之久，当代政治伊斯兰则是这种宗教内部斗争的延续。即使在“9·11”之后，国际伊斯兰教对西非伊斯兰教的影响越来越强烈的情况下，如基地组织的输入，阿拉伯世界的资金援助等，也不能完全决定西非政治伊斯兰教的走向，更重要的原因则是西非伊斯兰教内部诸因素决定着其自身的发展，如西非政治伊斯兰反对传统西非宗教权威并将其边缘化、西非各国的民族构成，以及其他不可预见的突发事件，都深刻地影响着西非政治伊斯兰的走向。政治斗争的因素在西非政治伊斯兰的生成与发展中也有不可推卸的责任。

西非政治伊斯兰也是殖民主义的遗产之一。“当代伊斯兰运动的出现并发挥其政治影响，很大程度上取决于殖民国家的直接或间接的殖民治理

^① William F. S. Miles, *Political Islam in West Africa*, Lynne Rienner Publishers, Inc., 2007, p. 5.

^② Eva Evers Rosander and David Westerlund, eds., "Preface", *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, Ohio University Press, 1997.

政策。”^① 殖民主义与政治伊斯兰的关系，可以在英、法两国在撒哈拉以南的殖民治理的比较中看得一清二楚。在英国殖民主义间接统治下的国家，加之又接受过传统“吉哈德”运动的洗礼，当代伊斯兰运动则更为突出。这类国家有尼日利亚和苏丹。长期受中东或亚洲伊斯兰国家宗教运动影响的国家，如肯尼亚、坦桑尼亚和南非，这些国家还有大量的亚裔和阿拉伯裔的穆斯林居民，他们受巴基斯坦、印度、埃及和沙特阿拉伯等国伊斯兰思想家的影响，也经常发生伊斯兰运动。即使目前，曾受英国间接治理的国家，苏丹、尼日利亚和南非，仍是政治伊斯兰运动的多发地。由于英国的间接治理政策，给当地的传统政治、宗教权威和司法机构以相当大的自主权，培育了地方性的政治文化，其中包括伊斯兰政治意识和伊斯兰教法庭。因此英国的间接政策极大地促进了政治伊斯兰的发展。法国殖民主义实行直接统治，用西方的世俗机构取代传统的伊斯兰行政与司法机构，行政与司法长官也主要为法国人。法国政府总体上将伊斯兰教视为敌对力量，尽可能地通过限制伊斯兰宗教学校的方式分化瓦解伊斯兰教，将规模宏大、地域广阔的苏非主义运动拆解为地方性的宗教活动。殖民后期，法国人又采取利用与限制并重的政策，将愿意合作的苏非长老作为殖民政府与伊斯兰运动之间的缓冲地带，对“友好的”、不具军事威胁的苏非主义予以适当的扶持。因此，在曾经作为法国殖民地的西非和中非诸国，如塞内加尔、马里、布基纳法索、乍得、尼日尔、喀麦隆等，法国的直接殖民政治政策培育了一种苏非教团与殖民政府之间的友好关系。这种传统关系一直延续到现在，这里的伊斯兰运动总体上支持行政当局，很少构成世俗政府的现实威胁。这也是当代西非英语国家（典型的代表是尼日利亚）比法语国家的政治伊斯兰色彩更为浓重的原因。

西非政治伊斯兰的发展也有欧洲和美国当前政策的责任。西方学者发现欧洲的政策培育了一种伊斯兰教的反西方情绪。“西方对原教旨主义的过度关注正歪曲我们对伊斯兰世界的理解，因为我们总是倾向于用‘原教旨主义’和‘反原教旨主义’观察一切。……同样的歪曲也发生在伊斯

^① Abdelkérîm Ousman, "The Potential of Islamist Terrorism in Sub-Saharan Africa", *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 18, No. 1, p. 67.

兰世界。穆斯林也以同样的思维方式观察西方。”^①西方的歪曲也使穆斯林认识到，应该对西方的反伊斯兰力量保持警惕。这种警惕也弥漫在西非穆斯林社会。美国对伊斯兰教持简单的二分法，即要么是“好的伊斯兰教”，要么是“坏的伊斯兰教”。支持美国反恐战争的伊斯兰教就是“好的伊斯兰教”，同情、支持基地组织的就是“坏的伊斯兰教”。美国将这一在伊斯兰核心地区应用的原则推广到西非。本来，西非世俗政权与苏非主义有良好的合作传统，政府的权威通常建立在苏非教团的认可与支持之上。“9·11”之后，美国发动并主导的反恐战争，迫使世俗政权选择立场，要么站在伊斯兰教一边，要么站在美国一边。最终，世俗政府被迫选择美国。这导致了西非世俗政权与苏非主义合作传统某种程度上的断裂，将具有温和传统的苏非主义中的部分力量推向了政治伊斯兰。

3. 西非政治伊斯兰相对温和

进入21世纪，虽然西非的政治伊斯兰有缓慢增长的趋势，相比于阿拉伯世界，甚至与东非相比，西非的政治伊斯兰仍表现得相当温和。

这种温和特点主要源于西非伊斯兰教苏非主义的本质特征。苏非主义实现了最大程度地对西非传统文化的容纳，不论是在卡迪尔教团还是提加尼教团中，都可以发现五花八门的非洲部落宗教的痕迹。非洲各部落宗教之间的相互容纳和借鉴精神也传递到西非伊斯兰教中，而且这种容纳与借鉴也熔铸为一种西非苏非主义特有的宗教宽容与文化宽容的精神与传统，有效地中和了伊斯兰教坚定的一神观念对其他宗教传统的排拒。人们将西非伊斯兰教解读为西非苏非主义，将苏非教团与非洲部落文化的结合的特色归纳为宗教宽容，这样有助于从理论上对西非伊斯兰教的温和特点给予较好的解说。传统的苏非主义主张宗教神秘主义、苦修、弃世，即使以新苏非主义为主流的当前西非伊斯兰教，仍部分地继承了传统苏非主义的世俗与宗教两分的特点，而西非伊斯兰教的主体恰恰是苏非主义，这决定了非洲伊斯兰教的温和、弃世的特点，一定程度上阻碍了伊斯兰教的政治化和意识形态化。

^① Elizabeth Hodgkin, "Islamism and Islamic Research in Africa", *Islam et Sociétés au Sud du Sahara* 4: 73 - 130, 1990.

西非政治伊斯兰作为西非伊斯兰教中的一种思潮与运动，也天然地继承了这种温和的特点。瓦哈比派和赛来非耶派来到西非后，使西非伊斯兰教复杂化，从此西非伊斯兰教呈现出两种面孔，一是传统苏非主义的宽容面孔，二是瓦哈比派和赛来非耶派的激进面孔。瓦哈比派和赛来非耶派强烈要求对传统非洲伊斯兰教进行改革，使所谓的让“非洲伊斯兰教”回归到正统的伊斯兰教上来。于是以传统苏非主义为中心的“非洲伊斯兰教”与以瓦哈比派和赛来非耶派为中心的“改革的伊斯兰教”构成当代西非伊斯兰教的两种发展路径。^①“改革的伊斯兰教”恰恰就是西非政治伊斯兰的主流。既然西非政治伊斯兰承袭了苏非主义的温和特点，那么，也可以说以“非洲伊斯兰教”为进攻目标的“改革的伊斯兰教”仍继承了这种温和的特点。瓦哈比派和赛来非耶派在西非伊斯兰教中所占比例仍非常小，未能改变西非伊斯兰教中苏非主义为主体的基本格局。西非伊斯兰教温和的特点也因此基本保留下来，并影响到西非政治伊斯兰。

但是，近年来政治伊斯兰，尤其宗教极端主义在西非的潜滋暗长，使人们对西非伊斯兰教温和的认识产生了怀疑，进而引申出西非政治伊斯兰是否具有温和特点的疑问。有学者认为：“关注非洲的苏非主义与苏非教团的确具有现实意义，但是，将非洲伊斯兰教基本定位于苏非主义的传统解读，既是一种有限的理解，也是一种歪曲的理解。事实上，‘非洲伊斯兰教’观念的形成，与19~20世纪欧洲人对伊斯兰教的理解密切相关，它源自欧洲殖民主义鉴定和培育殖民地温顺的穆斯林的一种尝试。……传统的对非洲伊斯兰教的两分法，即苏非主义特色的‘传统非洲伊斯兰教’和伊斯兰原教旨主义、新原教旨主义，是理解非洲伊斯兰教与非洲穆斯林社会的关键。然而，这种传统观点存在着严重的误导。”^②作者认为，传统的两分法无法解释发生在非洲穆斯林当中的很多现象，并因此不能接受这种两分法：“不管学术研究和政策表述如何，我们仍希望强调的是，今天非洲的绝大多数穆斯林既非苏非教团成员，也非改革主义者或者伊斯兰主义者。这并不是说苏非教团，或者穆斯林改革主义者、伊斯兰教主义者不

① Benjamin F. Soares and René Otayek, ed., *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, “Introduction”, p. 3.

② Benjamin F. Soares and René Otayek, ed., *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, “Introduction”, pp. 3-6.

重要，而是说一个无可争辩的事实是，不能将非洲穆斯林简单地分成两部分。”^①这种对非洲伊斯兰教传统两分法的批判，听起来貌似有理，却仍缺乏足够的论据。相反的论据则比比皆是。况且，西非伊斯兰教本土化的重要体现就是苏非主义，这种对两分法的否定无法突破伊斯兰教本土化的理论设定。仅凭近年来政治伊斯兰的短暂升温，尚不足以否定西非伊斯兰教的温和特征。退一步说，至少还需要观察。

最近几年，有学者在观察非洲伊斯兰教时，提出用“现实世界中的伊斯兰教”（islam mondain）^②来描述非洲普通穆斯林的宗教信仰状态。虽然在英语中，mondain有“世俗”的含义，但是在相关作者们看来，islam mondain并不必然地指世俗化的伊斯兰教，而是指现代生活中的穆斯林自然而淳朴的个人信仰状态。“islam mondain是一个用以描述在社会与伦理层次上与新自由经济相协调的宗教概念。”^③islam mondain想表达的是一种私人化的伊斯兰教，或者说生活化的或社会化的伊斯兰教。大部分普通非洲穆斯林并不关心宗教与政治的关系，如伊斯兰主义、恐怖主义等，也不关心苏非主义的宗教修持，他们关注的是个人生活在现代生活中如何贯彻伊斯兰教，如何履行宗教义务，如何达成宗教与现实生活的协调。相对于对两分法的否定，这种新观点比较贴近西非伊斯兰教的真实状态，也可以作为对西非政治伊斯兰温和性的一种注释。

西非政治伊斯兰并非以政治诉求为核心目标，而主要围绕民生目标展开；伊斯兰运动只能在各国世俗的威权政治体制下的法律和政策边缘活动，缺少运作空间，西非伊斯兰教未充分发展成政治斗争的工具，这也是决定西非政治伊斯兰相对温和的原因之一。尽管非洲伊斯兰教主张重建其在非洲穆斯林社会、政治生活中的作用，但是除尼日利亚北部以外，西非伊斯兰运动总体上政治化仍不明显。西部非洲没有以宗教运动为立国基础的国家，也不存在像哈玛斯、真主党那样反对外来占领的军事组织，也

① Benjamin F. Soares and René Otayek, ed., *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, “Introduction”, p. 7.

② mondain意为“世俗的”，是个源于法语的英语词。

③ Benjamin Soares, “Muslim Saints in the Age of Neoliberalism”, *Producing African Futures: Ritual and Reproduction in A Neoliberal Age*, ed. Brad Weiss, Leiden: Brill, 2004, 79-105. 或者参见 Patrick Haenni, *L'Islam de Marché: L'autre Revolution Conservatrice*, Paris: Seuil, 2005。

缺乏像车臣、克什米尔和菲律宾那样的伊斯兰武装分离组织或独立运动组织，也没有迹象表明这里存在具有明确政治计划和目标的新塞来非耶运动，能够吸引大量的同情者、志愿者参与其中，或者能够组织大规模的国际恐怖主义行动，如发生在坦桑尼亚、肯尼亚、也门、美国、突尼斯、印尼、沙特阿拉伯和土耳其等国的恐怖袭击。西非伊斯兰运动仍处于政治参与的最初阶段，没有任何伊斯兰组织能够主宰穆斯林社会的经济、政治与社会生活。

西非社会内部的推动力，如国家危机、经济失败、教育和医疗条件恶化、大规模地城市化、人口爆炸等，推动非洲人求助于宗教，特别是伊斯兰教，解决面临的问题。穆斯林社会的偶尔反抗，总是源于社会的、经济的抱怨，或者民族的、部落的、宗派之间的紧张，却很少源于宗教信条的分歧。穆斯林反抗的目的旨在调整社会的不公，而这种不公本来应该由民主的、和平的方式来解决。以“乍得民族解放阵线”^①领导的革命为例，非洲穆斯林的革命，寻求机会均等多于权力诉求，寻求现存社会内部的地位多于总体上社会转变的诉求。非洲穆斯林与非穆斯林之间的确经常发生冲突，但是总体上这些冲突是围绕着控制地方资源，或者是地方社会为了反抗外来侵略，或者为了保护宗教信仰，很少是因为政治化的宗教意识形态为了摧毁世俗政府而导致的结果。在撒哈拉以南的非洲，尽管人们在日常生活中维护伊斯兰教法和宗教价值的呼声日益高涨，但是，伊斯兰教作为宗教和道德价值体系，与伊斯兰教作为政治信条之间的区分仍然泾渭分明。所以不能将宗教极端主义或者恐怖主义视为西非伊斯兰教的一种主要倾向。

西非的政治伊斯兰主要表现为宗教情感狂热型的群众运动，而非政治意识形态上的暴力运动，也就是说，是基于宗教现象的狂热，而非纯宗教—政治意识形态的产物。在社会的基层，就非洲伊斯兰运动而言，这种宗教的狂热与暴力之间的区分非常重要。在伊斯兰世界的部分地区，宗教狂热与暴力混合在一起，被当作宣示政治要求的政治斗争工具，而在西非伊斯兰运动中宗教狂热表达的只是在面对基督教的宣教运动时对伊斯兰教的一种积极捍卫。西非伊斯兰运动将伊斯兰教作为一种文明、一种信仰、

^① 英语全称为 National Liberation Front of Chad, 简称 FROLINAT。

一种道德行为准则，而不是作为一种政治信条来捍卫。伊斯兰运动的主要目的是宣教，运动的参与者因忙于应对基督教的宣教行动而无暇他顾，包括宗教的政治化。正因为如此，这里的政治伊斯兰才相对温和。

西非政治伊斯兰尚处于偶发性的阶段，力量分散，无法形成合力，削弱了政治影响力，使其在政治上不得不选择妥协，从而显现出温和性。西非宗教的多样性、差别性特点，使在任何一种宗教或教派的旗帜下进行政治动员的目标都难以实现。教义的分歧和教派的分化，阻碍了非洲伊斯兰教形成组织精良、易于操作、具有强大而统一的领导力量，且能够动员广泛支持的政治兼军事型的伊斯兰运动。西非政治伊斯兰若想发起一个有凝聚力的伊斯兰运动存在着现实的困难。即使存在一定的政治化趋势，西非政治伊斯兰走的也是地方性的政治路线，且缺少计划性和明确的目标。在西非，由于伊斯兰运动处在世俗政府的管理之下，自身也缺乏法律的或组织基础，缺乏坚定的、不妥协的常设性领导力量，只得将社会、教育及其他社会服务让渡给更大范围的伊斯兰非政府组织、地方协会，或穆斯林私人机构来承担。因此，在各种西非伊斯兰宗教运动、教团和教派之间，存在着竞争，甚至有时候是斗争。尽管西非伊斯兰运动可能在短期内转变为当地反对世俗威权政治的军事行动，但是，由于缺乏统一的、可操作性的意识形态和明确的军事推动动力，至少在不远的将来都将会阻碍具有真正非洲特色的、暴力的或军事的政治伊斯兰出现。并且，在西非国家中，除尼日利亚北部外，几乎全部为世俗社会。这些国家几乎都建立在诸多教团、教派、部落和多种文化价值，多种信仰之上。它们在接受基督教和伊斯兰教的同时，其传统价值的积累、神秘主义的实践、非洲本土的宗教架构，都在保护非洲社会，使暴力的军事伊斯兰思想未能在非洲社会爆发。因此，西非政治伊斯兰并非如部分美国学者所认为的那样充满军事扩张欲望，而是仍与恐怖主义行动有一定的距离。

正是因为政府的压迫、社会经济问题和代理战争等多种因素，促使西非政治伊斯兰抬头。单纯就宗教而言西非居民同整个撒哈拉以南的非洲人一样，具有宽容的传统。面对宗教信仰，这片大陆展开了博大的胸怀。因此，将包括西非伊斯兰教在内的非洲伊斯兰运动视作对西方利益威胁的观点，忽略了非洲伊斯兰教的一种独特性，即非洲伊斯兰教是伊斯兰苏非主义、基督教、西方世俗文化三种文化成分混合后的文化遗产。虽然西非的

政治伊斯兰具有宽容的一面，这里的穆斯林社会也展现出对西方的某种形式的敌视。多种政治的、文化的、宗教的和社会经济的因素共同促进了这种敌对情绪。但是这种敌对情绪并不能改变西非伊斯兰教和政治伊斯兰总体上温和的特征。

六 几点结论

从历史作用与现实发展来看，西非伊斯兰教与政治的关系在宏观上与伊斯兰世界其他地区的政教关系并不存在根本的区别。一方面，西非伊斯兰教或者作为封建统治者的工具和权力象征，或者作为殖民者的治理手段，或者世俗民族主义者的争取对象；另一方面，封建统治者、殖民者和民族主义者又对伊斯兰教心怀戒备，担心伊斯兰宗教阶层力量过大而威胁自身。一定程度上这种担心并不多余。帝国时代外来的伊斯兰教始终与王权阶层的“混合”宗教存在着一定的张力；张力的不断积累，最终宗教阶层在19世纪通过“吉哈德”运动夺取了政权，建立了政教合一的哈里发国家；殖民时代，宗教阶层虽然大权旁落，他们却时刻让殖民者心存疑虑，甚至夜不能寐；民族独立后，世俗的国家政权始终担心宗教力量会突然崛起，威胁世俗主义，而当代政治伊斯兰的升温，似乎恰恰印证了这种担忧。伊斯兰教与政治之间这种既合作又冲突，既对立又统一的关系，在西非也表现得淋漓尽致。

但是，西非伊斯兰教与政治的关系又有不同于其他地区伊斯兰教的独特之处。最突出的就是西非伊斯兰政治的温和性。西非伊斯兰教对非洲政治传统的容纳，即使在19世纪冲突最为激烈的“吉哈德”时代，也表现得很明显。伊斯兰政治观念与政权架构和传统部落政治结构的完美融合，比同样受非洲文明洗礼的东非伊斯兰教要显著得多。当代西非政治伊斯兰，也承袭了西非伊斯兰教整体温和的特点，离政治化的目标尚有距离。因此以民生诉求而非政治诉求为努力方向的西非政治伊斯兰，对当代政治的冲击相对轻缓。除此之外，与阿拉伯世界的政治伊斯兰相比还有许多不同之处：西非政治伊斯兰力量分散，缺乏统一的组织；西非政治伊斯兰属于宗教情感狂热型，而非宗教一政治狂热型；等等。

除北非外，西非是非洲大陆受欧洲政治、文化冲击最为剧烈的地区之

一，西非伊斯兰教也因此受近代欧洲政治观念的影响较深。在西非，伊斯兰教是伊斯兰教苏非主义、基督教、西方世俗文化三种文化成分混合后的文化遗产。相应的，西非伊斯兰教的政治观也不再只有伊斯兰教“乌玛、哈里发、伊斯兰教法”的传统认知，而对西方世俗政治观念有一定的容纳。总体来看，除尼日利亚北部外，伊斯兰教不打算主宰西非国家的政治，不追求实施伊斯兰教法，只希望西非政治中能够不完全排拒伊斯兰教的部分主张，给穆斯林留下一定的活动空间。也就是说，西非穆斯林只要求西非世俗政治能够让伊斯兰教“有尊严地存在，追求自己的生活”。除少数激进的穆斯林外，西非伊斯兰教的这种追求，其实是沿着世俗化的方向，不断脱离伊斯兰教政教合一的传统轨道，处在向现代性的、政教分离的私人信仰迈进的路径之上。



附录一

西非伊斯兰教大事年表

公元 640 年至公元 8 世纪，阿拉伯穆斯林征服北非，伊斯兰教开始向撒哈拉以南非洲传播。

公元 767 年，位于斯基勒马萨的哈瓦利吉派国家建立。

公元 800 年前后，加奈姆王国成立。

公元 8 世纪，塔克鲁尔王国成立。

公元 10 世纪，塔克鲁尔王国和加奥王国因黄金贸易而达至极盛。

1042 年，毛里塔尼亚南部和塞内加尔北部的柏柏尔穆斯林和富拉尼穆斯林在塞内加尔建立穆拉比特王朝。

1050 ~ 1146 年，穆拉比特王朝征服了摩洛哥、阿尔及利亚和西班牙部分地区。

1076 年，穆拉比特王朝征服加纳王国，建立了短暂的统治（此点有争议）。

1150 年前后，加纳帝国达到极盛。

1230 年，加奈姆王国达到极盛。

1230 年，松迪亚塔建立马里帝国。

1240 年前后，马里吞并加纳帝国和桑海王国。

1250 年前后，马里吞并塔克鲁尔国家。

1324 年，马里皇帝曼萨·穆萨到麦加朝觐。

1325 年，马里帝国达到极盛。

1340 年，桑海从马里帝国的统治下获得独立。

1352 年，摩洛哥柏柏尔学者伊本·白图泰到西非探险。

1386 年，博尔诺国家建立。

15 世纪，沃洛夫帝国建立。

15 世纪 20 年代，葡萄牙航海家到西非沿海探险，标志着欧洲力量直接拓展到西非伊斯兰地区。

1441 年，欧洲人开始奴隶贸易，第一艘奴隶船驶往葡萄牙。欧洲人加入奴隶贸易刺激了西非伊斯兰教奴隶制度的发展。

1450 年前后，以游牧为生的昆塔阿拉伯人，开始在西苏丹传播苏非神秘主义。

1462 年，苏尼·阿里成为桑海王国皇帝，开始帝国建设进程。

1490 年前后，桑海吞并马里帝国。

1491~1500 年（大约），穆罕默德·马吉里前往西苏丹，分别在马西纳和加奥居住。

16 世纪，桑海帝国在阿斯基亚·穆罕默德·杜尔的统治下，进入快速扩张期。

1510 年，跨大西洋奴隶贸易开始。

1515 年前后，桑海帝国达到极盛。

1526 年，博尔诺王国控制了加奈姆王国，史称加奈姆—博尔诺国家。

1550 年前后，沃洛夫王国解体；马里帝国解体。

16 世纪中期，游牧的富拉尼人在缓慢地从塞内加尔向东迁徙的过程中，皈依伊斯兰教。

15 世纪 60 年代，葡萄牙政府首次在廷巴克图设立大使馆。

1591 年，摩洛哥人征服桑海；加奈姆—博尔诺达到极盛。

1650 年，富拉尼人迁居到富塔塔罗和富塔贾隆。

1670 年，富拉尼人马立克·萨伊控制了塞内加尔的邦杜；法国人在塞内加尔立足。

1673 年，富拉尼人在富塔塔罗发动“吉哈德”运动，以失败告终。

1725 年，富拉尼人在富塔贾隆发动“吉哈德”运动，取得成功。

1775 年前后，富拉尼穆斯林阿尔法·伊卜拉欣被任命为富塔贾隆地区的“信士的长官”。

1800 年，富拉尼人在塞内冈比亚发起伊斯兰“吉哈德”运动，建立了富塔塔罗、富塔贾隆和邦杜等伊斯兰国家。

1804~1809 年，富拉尼人奥斯曼·丹·弗迪奥在豪萨领导“吉哈德”

运动，最终成立了索克托哈里发国家。

1827年，独立的马西纳伊斯兰国家建立。

1830年，索克托哈里发国家达到极盛。

1832~1833年，英国人宣布取消西印度的奴隶贸易。

1850年前后，提加尼在非斯任命来自毛里塔尼亚的穆罕默德·哈菲茨为教团的长老之一，由他将提加尼教团引入毛里塔尼亚。此后，提加尼教团在撒哈拉以南的非洲迅速扩张。

1852年，富拉尼人哈吉·乌马尔在塞内加尔和尼日尔河上游地发动“吉哈德”运动，建立图科洛伊斯兰国家。

1862年，图科洛国家征服马西纳伊斯兰国家。

1863年，哈吉·乌马尔占领廷巴克图。

19世纪70~80年代，塞内加尔地区成立了第二曼丁哥帝国，作为马里帝国的继承者。

1883年，穆里德教团形成。

1893年，拉比赫占领加奈姆—博尔诺。

1893年，法国人占领富塔塔罗哈里发帝国。

1895年，法国人成立法国殖民地联邦，即法属西非的前身。

1903年，英国人征服了索克托哈里发国。

1904年，法属西非成立。

1950~1970年，西非民族国家相继独立。

附录二

非洲撒哈拉以南地区的伊斯兰教

在人们讨论非洲伊斯兰教时，一个约定俗成的认识是：撒哈拉沙漠以南的伊斯兰教才是真正意义上的非洲伊斯兰教。北非是阿拉伯世界的一部分，北非的伊斯兰教与西亚伊斯兰教是一体的。撒哈拉南北的伊斯兰教呈现出全然不同的面貌。

非洲伊斯兰教历史几乎与伊斯兰教本身的历史一样悠久。穆斯林在伊斯兰教初创时期就到达过埃塞俄比亚。关于早期的非洲伊斯兰教，非洲穆斯林有两件事津津乐道，一是在伊斯兰教初兴之时，为数不多的穆斯林由于在麦加受到迫害，约于614~615年间，部分穆斯林分两批迁徙到埃塞俄比亚境内去避难，受到国王礼遇。现在埃塞俄比亚穆斯林仍在庆祝这一事件。二是非洲伊斯兰教的最早皈依者可能是贝拉勒·伊本·拉巴赫（Bilāl ibn Rabāh）。因为穆罕默德的干预，贝拉勒由奴隶变为自由人，并成为伊斯兰历史上第一位宣礼员，同时也是先知穆罕默德最要好的伙伴之一。非洲与西亚地理上毗邻，彼此的联系千丝万缕，广袤的撒哈拉沙漠并未能阻挡伊斯兰教及其文化向非洲腹地扩张。

一 多样性的传播方式

整体上而言，伊斯兰教在撒哈拉以南地区与北非的传播方式与结果都全然不同，北非主要以武力征服为主，撒哈拉以南则主要以非武力的传播为主。阿拉伯人于公元7~8世纪征服北非以后，非洲开始了两个相互联系而又漫长的过程——伊斯兰化进程和阿拉伯化进程。越来越多的被征服者

皈依伊斯兰教，伊斯兰化是一个渐进的传播伊斯兰教的缓慢过程。阿拉伯化是一个缓慢地传播阿拉伯语的过程。北非成功地完成伊斯兰化后，继续完成阿拉伯化。撒哈拉以南的非洲除东部少数地区完成这两个进程外，大部分地区只经历了漫长的伊斯兰化，且这个进程仍在进行中。

东非、西非和中南非的伊斯兰教传播方式也是千差万别。尼罗河苏丹与非洲之角是撒哈拉以南既完成伊斯兰化又完成阿拉伯化的地区。苏丹北部和索马里的居民在伊斯兰教成为他们的信仰之后很久，阿拉伯语也成为他们的母语，他们还自认为是伊斯兰世界，甚至阿拉伯世界的一部分。伊斯兰教沿尼罗河向南的渗透一直在缓慢推进，近代殖民主义打断了这一进程。英国对苏丹实施殖民统治期间（1898~1955），伊斯兰化和阿拉伯化向南挺进的势头减缓；南苏丹沿英国势力的边界成功地阻扼了阿拉伯化的北方的影响。同时南部鼓励基督教化，禁止伊斯兰化。在英国的控制下，宗教隔离的制度打下了基础。1955年苏丹独立后，这种民族—宗教的划分产生了巨大的破坏作用。1955~1972年间的第一次苏丹内战在北部和南部之间展开，这次战争是北部阿拉伯穆斯林与南部基督徒及非洲本土宗教信仰者之间的战争。1983年第二次苏丹内战爆发，战争的导火索就是南苏丹反对贾法尔·尼迈里总统把伊斯兰教作为苏丹的国教，把伊斯兰教法作为国家的法律。尼迈里总统被推翻后，南部的军事领袖约翰·格朗上校继续反对喀土穆政权。在乌玛尔·哈桑·阿赫默德·巴希尔将军的领导下，伊斯兰教在苏丹的政治功能进一步加强。但是战争并没有完全阻止阿拉伯语继续向南苏丹传播。这里是非洲撒哈拉以南唯一一个阿拉伯化比伊斯兰化快的地区。“在其他地区，是宗教而不是语言更能深入非洲人的生活中。”^①

伊斯兰教到达东非主要以印度洋为媒介，阿拉伯穆斯林航海家很早就将伊斯兰教带到东非，直到现在伊斯兰教仍在这里传播。阿拉伯人在这个过程中一直起着非常重要的作用。东非主要的宗教领袖，都宣称是阿拉伯人的后裔，或者声称是先知穆罕默德的后裔。阿拉伯领导者产生了一些不利的结果。“一是它使伊斯兰教长期保持‘外国人’的宗教形象。二是阿拉伯领导人禁止非洲富有活力的本地穆斯林领导人出现，而本地穆斯林领

^① Ali A. Mazrui, "Islam in Sub-Saharan Africa", John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, pp. 261 - 271.

导人在西非的穆斯林事务中起着非常突出的作用。这也许可以说明下面的现象：西非的伊斯兰教不管是在人数上还是地域上在持续扩张，甚至在基督教的帝国主义统治时期也是如此，而现在坦桑尼亚、肯尼亚和乌干达的伊斯兰教的传播势头得到遏制，这是因为非洲内地的伊斯兰教没有充分地非洲化。”^①

西非和东非的伊斯兰化也呈现出截然不同的模式。西非距阿拉伯伊斯兰世界的中心更远，也不像东非那样有印度洋作为传播媒介，撒哈拉沙漠阻隔了伊斯兰教由北向南的扩张速度。传统的观点认为只有武力征服是突破这种阻碍的方式，人们将伊斯兰教在西非的传播归因于历史上两次著名的摩洛哥人侵略西非的战争：11世纪破坏性的穆拉比特王朝的入侵和1591年摩洛哥人对桑海的入侵。但是现在学者们认为，这种由北而南的入侵无助于伊斯兰教在西非的传播，这些军事行动反而可能阻碍伊斯兰教的基础。柏柏尔人的定居、跨撒哈拉沙漠的商路的存在、柏柏尔人与其南部邻居之间广泛的历史交往共同造成了一个更为持久的结果：伊斯兰教悄无声息地在这里传播。不是阿拉伯人的剑，而是柏柏尔人的社会交往为西非伊斯兰教奠定了基础。贝萨尔·戴维森（Basil Davidson）曾经认为非洲撒哈拉以南的伊斯兰教“与阿拉伯征服没有关系，主要是受柏柏尔人的影响”。贯穿撒哈拉沙漠的商路可以追溯到腓尼基之前的时代，是这些商路把柏柏尔人带到西非并在部分地区定居下来。但是后来，不管是在非洲的苏丹地区还是在沙漠中的绿洲或者北非，“伊斯兰教能够非常有效地把这些柏柏尔人部落联合起来”^②。

非洲中南部受伊斯兰教的影响比较弱，穆斯林虽然比基督徒和天主教徒先到一步，但是现在这里主要还是基督教和天主教占主要地位。南部非洲，尤其是南非，伊斯兰教是作为受害者来到这里的。17世纪下半叶，伊斯兰教由流放至此的马来西亚奴隶传入。18~19世纪，先后有印尼、马来西亚、印度、斯里兰卡、土耳其等国的穆斯林移居南非。穆斯林输入到南非为后人准备了鲜明的宗教信仰背景。北非的伊斯兰教由阿拉伯人直接带进来，而南部非洲的伊斯兰教则部分地属于东南亚和南亚人的遗产。大多

① Ali A. Mazrui, "Islam in Sub-Saharan Africa", John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, pp. 261 - 271.

② Basil Davidson, *Africa in History: Themes and Outlines*, Paw Prints, 1991, p. 134.

数的北非穆斯林的生活越来越西化，南部非洲的穆斯林少数后来经历了更为迅速的西化。对北非穆斯林来说，这种西化主要是因为这个地区接近欧洲并经历了殖民化，对南部非洲穆斯林而言，西化主要是受当地大量白人定居者的影响，尽管这个地方离欧洲十分遥远。南部非洲的伊斯兰化并没有伴随着明显的阿拉伯化。

伊斯兰教对撒哈拉以南地区的两种作用不容忽视。一是历史上伊斯兰教一直作为西非和东非地区国家形成的一个主要推动力。在西非，这包括许多帝国：加奈姆—博尔诺（13~19世纪）、马里（13~15世纪）、桑海（14~16世纪）；奥斯曼·丹·弗迪奥的伊斯兰运动奠定了现代尼日利亚国家的雏形。在东非有一系列城市国家：基尔瓦、佩特、蒙巴萨，这些国家到1492年达·伽玛绕过好望角完成环球航行时才被葡萄牙人所摧毁。后来桑给巴尔的阿曼人苏丹国也受到英国人的“保护”，1963年英国人离开桑给巴尔，1964年1月非洲本地人（主要是穆斯林）领导的革命推翻了阿拉伯素丹的政权。二是伊斯兰教也是城市化过程中的一个主要推动力。在古代的马里和桑海，社会中的紧张关系通常表现在伊斯兰化的城镇和没有伊斯兰化的乡村之间。穆斯林通常居住在城市里，与当地的统治者相互合作。伊斯兰教的到来，使东西非的城市快速发展，成为当地经济文化的中心。

对于撒哈拉沙漠以南非洲伊斯兰教的早期历史及传播方式，现在仍不是很清楚。有学者在论述西非伊斯兰教资料时，将其来源主要分为两类，一是外源性的，来自伊斯兰世界和欧洲人的资料；一是内源性的，来自非洲国家内部的口头或书面材料。^① 其实这种情况也几乎适用于整个撒哈拉以南的非洲。具体而言，非洲的伊斯兰教有五种传播方式。^② 最为引人注目的是武力征服。这种方式主要影响到北非的伊斯兰教，一开始是由武力实现伊斯兰化。撒哈拉以南地区通过武力实施伊斯兰化的现象很少，但的确也发生过，1052~1076年间穆拉比特王朝对西部非洲破坏性的入侵就是一个例证。伊本·赫勒敦证实征服者确实强迫非洲人皈依伊斯兰教，但是这不但无助于传播伊斯兰教，反而毁坏了伊斯兰教的形象。这种入侵无助

① J. Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, Oxford University Press, 1962, p. 1.

② Ali A. Mazrui, "Islam in Sub-Saharan Africa", John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, pp. 261-271.

于说明伊斯兰教传播的原因：尽管人们没有忘记穆拉比特征服，后来还是皈依了伊斯兰教。

伊斯兰教传播的第二种方式是穆斯林向非穆斯林地区的迁徙和定居。阿拉伯人从也门和阿曼迁向东非，他们是现在坦桑尼亚和肯尼亚斯瓦希里文明的建立者之一。北非的伊斯兰化与阿拉伯化并非只是通过武力征服方式实现，还通过穆斯林的迁徙和定居的方式实现。从伊斯兰教理论上来说，这种传播真主启示的方式可以追溯到希吉拉本身：先知穆罕默德本人从麦加迁到麦地那。迁徙者有时是受害者而不是胜利者。马来西亚的奴隶和劳工输入到南非就是一例。

伊斯兰教传播的第三种方式是商业，特别是跨撒哈拉沙漠的商务活动，从来就没有停止过。穿越大沙漠的骆驼背负着各种各样的商品走向各地，但是其中最伟大的商品可能算文化的传播——特别是把伊斯兰教从北非传播到西非。^①今天，几内亚、马里、塞内加尔、尼日尔的穆斯林已经占绝对多数。东非、中非和南非的阿拉伯和斯瓦希里商人也参与传播伊斯兰教，他们把伊斯兰教带到现在的乌干达、扎伊尔、马拉维和莫桑比克。

伊斯兰教传播的第四种方式是有目的的宣教工作。早期传教士包括旅行的伊玛目，治病术士和教师。穆斯林治病术士非常出名，即便是现在他们的病人还有非洲的非穆斯林，包括基督徒。他们的治病技术曾经利用《古兰经》的经文，其中最为常用的一个药方是：用墨水在石板上写下经文，然后用水把经文洗掉，同时把洗经文的水收集到碗里，让病人把它喝下去，名曰饮“神圣的经文”。^②近代以来，伊斯兰教用文字材料在马德拉萨和学校中宣教。这些书籍和小册子用非洲语言书写，向学生和非穆斯林阐述伊斯兰教。在桑给巴尔，肯尼亚沿海和坦桑尼亚沿海地区，斯瓦希里语小册子铺天盖地。到20世纪，首先是颇受争议的阿赫默底亚运动，然后是逊尼派学者把《古兰经》翻译成斯瓦希里语。一些穆斯林认为翻译《古兰经》是模仿圣书的有罪行为，但是东非的穆斯林大法官却发布了与这个理论相反的法特瓦——如果在清真寺里口头翻译《古兰经》无罪，那么笔

① Ali A. Mazrui, "Islam in Sub-Saharan Africa", John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, pp. 261 - 271.

② Ali A. Mazrui, "Islam in Sub-Saharan Africa", John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, pp. 261 - 271.

头翻译也无罪。在非洲的部分地区，伊斯兰教最为活跃的宣教团体是阿赫默底亚运动。这一运动由宗教—军事分子米尔扎·古拉姆·阿赫默德建立于19世纪的印度，非洲穆斯林大都认为这一运动为异端，所以阿赫默底亚运动在一些国家如尼日利亚很难获得合法地位。这主要是因为阿赫默底亚的成员认为先知穆罕默德不是封印先知，只承认穆罕默德是最伟大的先知。对其追随者而言，阿赫默德本人也是先知，尽管没有穆罕默德那样伟大。20世纪的尼日利亚，阿赫默底亚运动被剥夺了与外界交流的权利，不能到麦加朝觐，其成员不被认为是穆斯林；沙特阿拉伯政府也想把阿赫默底亚运动控制在它的发源地。然而，该运动在非洲的宣教运动非常活跃。

由于沙特、伊朗、利比亚及穆斯林世界的其他地方发现了石油，20世纪后半叶逊尼派和什叶派的宣教工作进入了一个新阶段。在非洲宣传伊斯兰教就可能获得可观的经济支持，可以用来建设学校和清真寺，开设医疗诊所，资助学者到国外留学。总体上来说，非洲国家所获得的石油财富主要是用来改善非洲穆斯林的福利，而不是用于鼓励改宗伊斯兰教，但是这些财富也用于鼓励皈依伊斯兰教。目前为止，逊尼派是这种改宗的主要受益者，因为即使是什叶派的伊朗出于穆斯林统一的精神有时候也愿意资助逊尼派在非洲的宣教工作。

第五种也是最后一种非洲伊斯兰教的传播媒介是定期发生的复兴运动。这可以采取内部纯化道德的圣战形式，或者也可以在自称为马赫迪的领导者号召下进行。其中最为引人注目的是以奥斯曼·丹·弗迪奥为首在今天的尼日利亚发起的圣战运动，这场运动在西非产生连锁反应，此后一系列复兴运动此起彼伏，构成西非伊斯兰教历史宏大的篇章。19世纪的这种马赫迪运动受历史上阿拔斯王朝的辉煌所激励，既有复兴运动的性质也有军事征服的性质。这一运动的持久影响是，豪萨地区由一个单一统治者治理下的松散联邦成为一个相对的统一体。奥斯曼的儿子穆罕默德·贝洛成为该地区第一位埃米尔·穆米尼（amīr al-mu‘ninīn，即信仰的领导者），伊斯兰教在他的领导下得到传播。在东部的苏丹地区，穆罕默德·阿赫默德领导的运动也同样引人注目。这一穆斯林改革运动开始于1881年，是在苏丹经历了土耳其和埃及的共同统治、英国的控制之后发生的。阿赫默德运动与丹·弗迪奥的圣战运动不同，阿赫默德运动同时也是民族独立斗争，宗教复兴主义与政治民族主义交织在一起。穆罕默德·阿赫默德宣称

自己是马赫迪，真主要求他统一穆斯林乌玛。他的理想远远地超出了苏丹地区；从某种意义上说，他把泛伊斯兰主义、泛非主义和泛阿拉伯主义融合在一起了。对苏丹来说他的梦想太大了，在新兴的欧洲帝国主义面前也太脆弱了。他的运动最终失败，但是他的宗教和政治遗产却留在了苏丹的政治结构中。

自非洲国家独立以来，有两个因素成为非洲宗教的中心问题：一是伊斯兰教的扩张，二是伊斯兰复兴主义。扩张包括伊斯兰教的传播和新穆斯林的皈依；复兴主义在穆斯林当中呼唤信仰的再生。扩张是地理范围和人口的问题，而复兴主义是历史和怀旧的问题。伊斯兰教在后殖民时代非洲的传播基本上是一个和平的劝诫过程，但它的复兴却常常是重新发现原旨教义的爆发过程。

非洲撒哈拉沙漠以南地区的与伊斯兰教有关的中心问题不是在北非那样制造冲突的复兴主义，而是伊斯兰教的快速扩张。我们通常认识不到，尼日利亚的穆斯林比任何一个阿拉伯国家的穆斯林都多，包括埃及。埃塞俄比亚的穆斯林已占该国人口的将近一半。南非的伊斯兰教已有三个世纪的历史了。非洲四个人口最多的国家——尼日利亚、埃及、埃塞俄比亚和扎伊尔——共有 1.2 亿穆斯林。现在差不多这个大陆的一半人口都是穆斯林。

二 折衷与竞争并存

在非洲有三种主要的宗教：本地宗教、伊斯兰教和基督教。本土宗教现在只占大约 10% 的非洲人口，其余人口为穆斯林或基督徒，约各占一半，穆斯林略高于基督徒。本地宗教可能是最宽容的宗教。这主要是因为后两种宗教是普世性的信仰，希望全人类都能成为穆斯林或基督徒，它们天然的具有竞争性；基督教和伊斯兰教经常为争夺非洲大陆居民的心灵开展竞争，并且这种竞争有时导致冲突。这种竞争成为非洲宗教的一个重要主题。

非洲的本地宗教相比之下基本上属于社区性的宗教而不是普世性的宗教。像印度教和犹太教一样（与基督教和伊斯兰教不同），非洲本地传统宗教不寻求全人类的皈依。因此它们之间没有竞争。约鲁巴人不想让伊格

博人 (Igbo) 皈依他们的宗教, 反过来也是这样。约鲁巴和伊格博人也不会与豪萨人展开宗教上的竞争。长久以来, 非洲人内部曾经发生过多种多样的战争, 但是在普世主义的宗教到来之前几乎没有因为宗教而引发战争。

当代非洲的土著宗教的宽容常常对基督教和伊斯兰教之间的竞争起缓冲作用。塞内加尔就是一例。这个国家 80% 的人口是穆斯林, 列奥波尔德·塞达·桑戈尔 (Léopold Sédar Senghor) 是塞内加尔共和国的建立者和第一位总统, 也是一位基督教徒, 他主政后殖民时代的塞内加尔 20 年, 其间塞内加尔的穆斯林 (马拉布特, 苏非主义者) 也参与到政治中来。他指定的接班人是阿卜杜·迪乌夫 (Abdou Diouf), 此人是穆斯林, 他的夫人是一位罗马天主教徒。迪乌夫的政府中有几位部长是基督徒。塞内加尔的宗教宽容也表现在其他方面。其他伊斯兰国家中被认为会引起争议的事情在塞内加尔就会得到容忍。伊斯兰教的斋月期间, 基督教的节日庆祝活动可以在达喀尔的大街上公开的举行, 基督徒可以举行宴会, 可以唱歌跳舞, 心情欢乐, 不受任何影响。

一般来说, 撒哈拉以南的穆斯林人口占多数的国家在宗教方面比较宽容。这种容忍其他宗教的能力可能来自多宗教并存的帝国时代遗留下来的伊斯兰历史传统, 但是更多的不是来自于非洲本地传统。非洲本地的宗教宽容通常在基督教和伊斯兰教的竞争倾向之间起缓冲作用。

乌干达前总统米尔顿·奥博特 (基督新教教徒) 的大家庭里有穆斯林、天主教徒、新教徒, “彼此和平共处”。米尔顿·奥博特的继任者伊迪·阿明 (穆斯林) 也同样有一个多宗教的大家庭, 他希望至少要让他的其中一个儿子将来做基督教传教士。但是, 阿明的一般记录并不宽容。最终他流亡沙特阿拉伯, 作为伊斯兰教圣地麦加和麦地那的保护者和客人。坦桑尼亚的口中穆斯林占多数, 但是它的总统朱利叶斯·坎巴拉吉·尼雷尔却是位罗马天主教徒, 在 1961 ~ 1985 年执政期间没有因为宗教方面的问题而丧失信誉。他的继任者阿里·哈桑·姆维尼 (Ali Hassan Mwinyi) 是一个穆斯林; 尼雷尔仍任执政党坦桑尼亚革命党的领袖。穆斯林做国家元首, 基督徒做执政党的领袖, 坦桑尼亚真正实现了教会的大联合。非洲土著文化又一次缓和了基督教与伊斯兰教之间的竞争关系 (但是坦桑尼亚的穆斯林更容易接受基督徒的领导)。

但是非洲土著文化也有不能改善基督徒和穆斯林之间分歧的时候，在苏丹的南北分歧上就是如此。苏丹北部穆斯林和阿拉伯人占大多数，南部属基督徒领导下的黑人地区。历史、文化和民族间的分歧等其他原因也进一步加深了宗教分歧。

在后殖民时代的非洲，类似的民族宗教分歧经常在埃塞俄比亚、乍得、尼日利亚等国家出现。当基督徒与穆斯林的分歧与民族分歧重合的时候，基督教与伊斯兰教的斗争超越了非洲土著天然形成的泛宗教主义。

加纳第一任总统克瓦米·恩克鲁玛写了本叫《良知主义》的书，他在书中追溯了当代非洲对土著传统、伊斯兰教和他称之为“欧洲基督教影响”的三种文化遗产的起源与继承。恩克鲁玛称这三种力量的混合体为“良知主义”。这三种力量时而相互支持，时而相互对立，时而彼此依存，同时在一个国家的历史上并存着。必须分清西方宗教对一个国家的影响，如基督教对尼日利亚的影响，也必须分清西方世俗文化从资本主义到英语语言等方面对非洲国家的冲击。

那么穆斯林、基督徒和非洲传统宗教信徒之间的平衡点是什么呢？尼日利亚的情况提供了一个重要的个案。传统宗教的人数是最难估计的，因为非洲土著宗教可以与基督教和伊斯兰教相结合。很多尼日利亚人既信仰土著宗教又信仰基督教，同时也有很多人既信仰土著宗教又相信伊斯兰教。除此之外，许多尼日利亚知识分子着重强调恩克鲁玛的声明：“我是一个马列主义者和无派别倾向的基督徒，这并不矛盾。”后殖民时代的穆斯林国家几内亚、阿尔及利亚、伊拉克和索马里都曾出现过穆斯林—马克思主义的混合思想。有人把尼日利亚学者巴拉·奥斯曼（Bala Usman）描述为这种混合型的人。

非洲穆斯林常说的一句话就是“作为一个基督徒的最好方法就是成为一个穆斯林”。他们认为耶稣是伊斯兰教中的重要人物，穆斯林承认耶稣是童贞女之子，承认他能做许多奇迹，接受耶稣死后升天的观念。但是尽管伊斯兰教从理论上包含了基督教的某些理想，现实中却没有穆斯林愿意说自己是基督徒，反过来也是如此。它们二者与非洲传统宗教却容易结合。

因为宗教上的混合主义，很难确定非洲土著宗教信仰者的人数，前述的10%只是个粗略的估计。关于后殖民时代的尼日利亚，这个国家的基督

徒和穆斯林的人数问题，外界公认的最可靠的数据是在1963年人口调查的基础上得出的：穆斯林47%，基督徒35%。自1963年以来这种平衡可能有所变化，就尼日利亚而言，现在我们没有可靠的数据。关于非洲本土宗教信仰的数量，根据1982年《世界基督徒百科全书》中的资料，1900年，尼日利亚有1182.4万名本土宗教信徒，占其总人口的73%，1980年时只有410万人，占5.6%，到2000年估计只有404.77万人，只占总人口的3%了。^①可见非洲伊斯兰教和基督教扩张之快。但是根据非洲其他地方的经验，殖民统治的结束降低了基督徒增长的速度，却没有必然地降低伊斯兰教传播的速度。

总体上说，殖民统治有利于基督教的传播，所以殖民统治的结束必将会让基督教付出代价，至少在短期内是这样。尼日利亚独立后，基督教传播速度降低的因素有：后殖民时代西方文明在非洲的声誉有所降低；基督教传教士的影响减弱了；基督教传教士的重点从承诺来世拯救转变到今世拯救。并且，后殖民时代阿拉伯石油富国也给非洲伊斯兰传教工作以前所未有的资金支持。在经济方面，伊斯兰教在与基督教争夺非洲人灵魂的竞争中开始具有竞争性。

尽管尼日利亚伊斯兰教与基督教之间的竞争，伊斯兰教可以占据上风，但是在伊斯兰教与西方世俗化的竞争中，伊斯兰教可能暂时失利。对伊斯兰教的最大威胁不是耶稣在十字架上的受难，而是人们对西方物质主义的迷恋；不是欧洲风格的教堂，而是西方外衣下的资本主义。当尼日利亚的年轻穆斯林沉浸于迪斯科音乐和夜总会的时候，他们的信仰所面临的危险比基督教传教士所带来的危险还要严峻。西方的物质主义对非洲伊斯兰教的威胁比西方基督教的威胁要大得多。

西部非洲最强大、最具弹性的地方文化恐怕要数约鲁巴文化了。它理所当然的是尼日利亚三种主要文化遗产中最具持久性的文化。伊格博社会太乐于接受西方文化了，豪萨社会又太乐于伊斯兰化了。然而，约鲁巴文化则在吸收了西方文化和伊斯兰文化的同时，仍坚持土著文化至上的立场。基督教化的约鲁巴人通常首先是约鲁巴人，其次才是基督徒；伊斯兰

^① Arranged by Chidi Denis Isizoh from the entries made in Barret D. B, *World Christian Encyclopedia*, Nairobi, 1982.

化的约鲁巴人通常首先是约鲁巴人，其次才是穆斯林。在尼日利亚没有哪一种价值体系比约鲁巴文化更有土著文化的顺应性。

在尼日利亚，伊斯兰教获胜的典型个案是豪萨—富拉尼人，西方文化获胜的典型个案是伊格博人。但是，集三种文化遗产于一身的典型案例则是约鲁巴人——土著文化置于首位，对其他两种外来文化平等对待。约鲁巴土地上能养育出既是杰出的受良好西方教育的科学家，同时又拥有令人难以置信的面部割纹的约鲁巴人。在约鲁巴人的城市伊巴丹（Ibadan）的大街上，用于传统药物和巫术的商品与《古兰经》和《圣经》同时出售。另一方面，如果尼日利亚只有这三种文化载体的话，显然伊斯兰的因素会占主导地位。在后殖民时代，豪萨—富拉尼伊斯兰教与约鲁巴人伊斯兰教的总和会压倒性地超过约鲁巴人基督教和伊格博人基督教的联合。但是，在尼日利亚的少数民族中，天平是向基督教和本地宗教倾斜的。这些小的民族曾经是所有民族中最本地化的群体，但也是最易受基督教传教士影响的群体。有的少数民族具有最纯净的非洲文化，而另一些则具有最西方化的文化。

尼日利亚这三种形式的力量，其中的经济和教育力量有时由伊格博人和约鲁巴人掌握；政治力量有时由北方的豪萨—富拉尼人掌握；军事力量由少数民族微妙地，有时是不知不觉地掌握。首先认识到自己力量的是伊格博人和约鲁巴人。恰好在独立之前，伊格博人和约鲁巴人因为掌握经济技巧和受过较好的西方教育，看到他们有机会继承尼日利亚。豪萨—富拉尼人较晚才认识到自己因为人口优势而具有的政治力量。独立时穆斯林的北方对南方力量的增长非常担忧，豪萨—富拉尼人当中甚至有一股强烈的分离主义情绪。首先想退出尼日利亚的一方不是伊格博人的南方，而是穆斯林的北方。当时政治与宗教上层人士担心尼日利亚可能会成为另一个印度，沿宗教的分界线分裂。尼日利亚的这些领导人，甚至加纳的恩克鲁玛也开始谴责他们所谓的“巴基斯坦主义”。

这意味着尼日利亚的南方人非常自信，而北方人则对独立感到不安和担心。然而，仅几年后，北方就变得越来越自信，而南方则有挫折感，感觉不自信。不久，分裂的情绪成为南方而不是北方“巴基斯坦主义”的重要特征，情况发生了逆转。南方经济上和教育上仍然强于北方，但是它们政治上却变得不安全了。

最后一个认识到自己的力量的是尼日利亚的少数民族。在戈翁（Yakubu Gowon）将军执政时的内战中，他们开始发现自己的力量，20世纪70年代这种力量进一步聚集。少数民族是一个未被认识的，沉睡着的巨人。一旦他们觉醒了，就会带来短暂的危险时刻，但是这种力量却正在变得温顺。

三 伊斯兰教与尼日利亚的内政外交

非洲的三种宗教影响着各国内外政策。在非洲，三种宗教的最好注脚是西非。从尼日利亚的经历中可以看出这三种力量，即本土属性、伊斯兰文化、西方的影响，的确是和谐共存的。

尼日利亚的中东政策和对阿以冲突的政策当然要受国内这三种遗产的影响。一些尼日利亚的基督徒支持以色列，有时候好像忘记巴勒斯坦的基督徒比以色列的基督徒还要多的事实。当巴勒斯坦人要求建立一个包括基督徒、穆斯林、犹太人的世俗国家时，可笑的是，支持世俗国家的尼日利亚人又一次站在以色列一边。然而，许多尼日利亚人给以色列以特别的支持，主要原因在于这三种遗产之间的紧张，特别是尼日利亚穆斯林和基督徒之间潜在的压力。穆斯林对以色列的态度可能天然地源于他们是穆斯林这个事实，而基督徒对以色列的态度则是尼日利亚国内政治的反映。

当尼日利亚申请并被接纳为伊斯兰会议组织成员时，两个问题随之出现。一个问题是关于寻求成为会议组织成员的方法和宣布成为会员的方式。另一个是关于尼日利亚会员本身的合法性问题。申请与公布的方法是一个方式的问题；最为本质的问题是尼日利亚的成员国身份是否具有合法性，是否道理上能说得上通的问题，毕竟国内有如此众多的基督徒。

基督教文化的许多内容几乎是悄无声息地渗入到尼日利亚国家的生活方式中。基督徒的安息日（星期天）及前一天（星期六）作为国家法定的休息日，而穆斯林的安息日（星期五）却不是。尼日利亚的历法采用欧洲—基督教的格里高利历，而国家的商业时间表从未按伊斯兰历法来安排。如果按伊斯兰历法，尼日利亚的独立日应该是另外一天，但是独立日却通常按基督教历法来庆祝。尼日利亚的刑法，以及大部分民法都是部分地建立在欧洲—基督教的公正概念基础之上。

文化优势的最终形式在于，选择英语而不是豪萨语作为尼日利亚的官方语言。理论上说，独立之初既可以选择应用人数最多的本地语言——豪萨语作为官方语言，也可以选择离去的帝国留下的英语。或者同时选择具有人数优势的豪萨语和具有政治方便优势的英语作为官方语言。像这样采取折衷办法的国家有坦桑尼亚和肯尼亚（斯瓦希里语和英语）、阿尔及利亚、突尼斯和摩洛哥（阿拉伯语和法语），尼日利亚却没有这样做。

独立后的尼日利亚选择了使用便利的英语而不是应用人数较多的豪萨语作为官方语言。豪萨语里充斥着伊斯兰的形象、词汇和概念；英语曾受基督教文化的深刻影响。从宗教的立场上来看，采用英语为官方语言与采用豪萨语作为官方语言所产生的结果是全然不同的。豪萨语本来可以把更多的非穆斯林引向更宽广的伊斯兰视野，但是，与此相反的是，英语却把非基督徒的尼日利亚人引向了欧洲——基督教文学和受基督教影响的词汇及用法。

四 当代的复兴与扩张

后殖民时代的非洲伊斯兰复兴主义的产生有着彼此矛盾的原因，有时复兴主义产生在经济贫困与绝望之中，几乎印证了马克思对宗教的描写：“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的心境”^①。后殖民时代非洲最有戏剧性的事，就是伊斯兰复兴主义从饥饿与旱灾中产生，好像贫瘠的土地成了精神的沃土。持续的干旱和连绵的沙漠导致贫困、悲剧与艰难。这种多样性为不断增长的宗教情绪创造出了合适的土壤。

在埃塞俄比亚和索马里，有一段时间伊斯兰复兴主义是干旱和饥饿的结果。索马里国家政治上的分裂、饥饿与被剥夺的痛苦、国内独裁等自然和人为灾难连绵不绝。政治难民的问题和经济难民的问题交织在一起。到20世纪90年代，索马里国内秩序混乱，土匪横行并延续至今，猖獗的海盗甚至影响到国际贸易。苏丹的伊斯兰复兴也是从社会和经济的剥夺中汲取持续的力量。尼迈里宣布实施伊斯兰教法，部分原因是回应20世纪80

^① 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995，第2页。

年代这个国家面临的新困难，统治者需要在政治派穆斯林中寻求盟友。后来巴沙尔政权则在伊斯兰化改革之路上走得更远。另一方面，寻找新解释的伊斯兰改革者则比以前更容易受到宗教激进主义者的迫害。1985年，苏丹的伊斯兰改革者马哈穆德·穆罕默德·塔哈（Mahmud Muhammad Taha）被处决，因为他的伊斯兰现代主义思想与更为正统的乌勒玛发生了冲突。按伊斯兰教法，他被指叛教，然后被杀。非洲之角和萨赫勒地区伊斯兰复兴的一个原因是自然环境的恶劣令人绝望，而利比亚伊斯兰复兴则得益于新财富和自信心。从这个方面来看，利比亚的伊斯兰复兴与伊朗的伊斯兰复兴有一些相似之处。二者都是石油财富和西方霸权同时作用的结果。

伊斯兰复兴表面上是因为充满自信，然而，自信的背后却是西方文化霸权的不断威胁。对西方帝国主义的恐惧是宗教激进主义背后持久不衰的动力。伊朗的阿亚图拉们因为美帝国主义而激进；卡扎非因为西方帝国主义和犹太复国主义而激进。经济的掠夺，物质财富、西方文化的威胁共同作用，促成了伊斯兰复兴的新浪潮。

至于伊斯兰教在地理上的扩张，东非不如西非。原因既有殖民地时期的，也有后殖民时期的。欧洲对西非的殖民化从来没有真正遏制住伊斯兰教的传播，尽管殖民化的确有利于基督教的传播。两种宗教的传播都是以土著宗教为代价的，但是二者之间却很少有互相皈依的现象。

相比之下，欧洲的殖民统治对东非伊斯兰教的伤害比较深。^①在此期间，东非的伊斯兰教仍然由阿拉伯人领导，而同时西非的伊斯兰教则已经深深地本地化了。在东非人看来，阿拉伯和欧洲的传教士彼此之间的努力好像是两种外部力量之间的竞争。但是在西非，即使早在19世纪的伊斯兰运动期间，这一系列运动已经是完全的地方化的非洲现象。西非非洲化的伊斯兰教成为反抗欧洲殖民化的持久力量。

阿拉伯人作为奴隶贸易贩子的形象也是对东非伊斯兰教的伤害，特别是在殖民化期间，欧洲基督徒故意地夸大宣传，利用这一形象伤害伊斯兰教。殖民地学校夸大阿拉伯人在奴隶贸易中的作用，抹杀西方人在跨大西洋奴隶贸易中的作用。从东非殖民学校或基督教学校毕业的年轻人，对阿

^① Ali A. Mazrui, "Islam in Sub-Saharan Africa", John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, pp. 261 - 271.

拉伯人的奴隶贸易的了解要比西非殖民学校毕业的年轻人对跨大西洋奴隶贸易多得多。因此东非的伊斯兰教受反阿拉伯主义的危害比较大，西非的伊斯兰教则与此不同。

独立之后，西非的穆斯林人口上占优势，政治上也有能力在一些国家掌握政权，如马里、几内亚和尼日尔。在文官制度下，尼日利亚的穆斯林从1960年到1966年也掌握着政权，从1979年到1983年则部分地掌握着控制权。塞内加尔的天主教徒在穆斯林的支持下当上了总统；喀麦隆的阿赫默杜·阿西乔（Ahmadou Ahidjo）则是在基督徒的支持下掌握了政权。而在加蓬，作为基督徒的奥马尔·邦戈（Omar Bongo）则成为一名穆斯林。东非的索马里和苏丹穆斯林人口占大多数，穆斯林继承了后殖民时代的政权。但是乌干达的伊迪·阿明·达德则通过军事政变在1971至1979年间把穆斯林送上最高权力的位置。接下来的乌干达政权在政治上把伊斯兰教边缘化了，伊斯兰教的地位不如伊迪·阿明·达德之前高。

1964年，天主教徒尼雷尔·阿贝德（Nyerere Abeid）统治下的坦桑尼亚与穆斯林卡鲁姆（Karume）统治下的桑给巴尔是统一的。一直到1985年，这个国家一直由基督徒当总统，穆斯林当副总统。1985年后，正副总统都由穆斯林担任。

在扎伊尔、卢旺达、布隆迪及南部非洲，一般来说在可以预见的未来穆斯林做国家领袖的可能性比较小 [但是，1994年巴基利·穆卢齐（Bakili Muluzi）通过选举当上总统是一件很有意思的例外事件]。肯尼亚的穆斯林人口约为600万，占总人口的1/4，但是其政治影响与其人口不成比例。伊斯兰教在肯尼亚的传播受助于两个因素：阿赫默底亚运动的传教活动和欧佩克中的穆斯林成员国对穆斯林机构的经济支持。利比亚和伊朗对非洲运动的援助有助于激起非洲穆斯林的伊斯兰复兴意识，但是伊朗和利比亚的激进思想有时会造成一些国家，如肯尼亚，甚至扎伊尔，出现政治急躁情绪，这降低了伊斯兰教向新的种族和其他地区传播的速度。

主要参考书目

一 中文参考书目

金宜久主编《伊斯兰教辞典》，上海辞书出版社，1997。

吴云贵、周燮藩：《近现代伊斯兰教思潮与运动》，社会科学文献出版社，2007。

M. 埃尔·法西主编《非洲通史》第3卷，中国对外翻译出版公司，1993。

D. T. 尼昂主编《非洲通史》第4卷，中国对外翻译出版公司，1992。

B. A. 奥戈特主编《非洲通史》第5卷，中国对外翻译出版公司，2001。

J. F. 阿德·阿贾伊主编《非洲通史》第6卷，中国对外翻译出版公司，1998。

A. 阿杜·博亨主编《非洲通史》第7卷，中国对外翻译出版公司，1991。

A. A. 马兹鲁伊主编《非洲通史》第8卷，中国对外翻译出版公司，2003。

何芳川、宁骚主编《非洲通史》古代卷，华东师范大学出版社，1995。

艾周昌、郑家馨主编《非洲通史》近代卷，华东师范大学出版社，1995。

陆庭恩、彭坤元主编《非洲通史》现代卷，华东师范大学出版社，1995。

[摩洛哥]白图泰口述, [摩洛哥]朱留笔录, 李光斌译, 《异境奇观——伊本·白图泰游记》(全译本), 海洋出版社, 2008。

二 英文参考书目

Trimingham, J. Spencer, *Islam in West Africa*, Oxford University Press, 1959.

Trimingham, J. Spencer, *A History of Islam in West Africa*, Oxford University Press, 1962.

Trimingham J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Clarendon Press, 1971.

Trimingham J. Spencer, *The Influence of Islam upon Africa*, London, Longman, 1980.

Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels, *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, 2000.

Mervyn Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*, Longman Group Limited, London, 1984.

Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth : the Life and Times of the Shehu Usuman dan Fodio*, Oxford University Press, 1973.

Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860 - 1960*, Cambridge (England); New York : Cambridge University Press, 1988.

P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis, ed., *The Cambridge History of Islam* (Vol. 2A): *The Indian Sub - continent, South - East Asia, Africa and the Muslim West*, Cambridge University Press, 1970.

John O. Hunwick, ed., *Arabic Literature of Africa* (Vol. IV): *The Writings of Western Sudanic Africa*, E. J. Brill, 2003.

Prepared by a number of leading orientalisists, *The Encyclopaedia Of Islam*, (new edition), Vol. I - XIII, Leiden and Brill, 1997.

John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 1 - 4, Oxford University Press.

Paul Schrijver, *Bibliography on Islam in Contemporary Sub - Saharan Africa*, African Studies Centre, Leiden, 2006.

Usman Muhammad Bugaje, *The Tradition of Tajdid in Western Bilad al-Sudan: A Study of the Genesis, Development and Patterns of Islamic Revivalism in the Region 900 - 1900 AD*. A dissertation of the University of Khartoum, Sudan, 1991.

John Ralph Willis, ed. , *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, *Islam and the Ideology of Enslavement*, Frank Cass, 1985.

John Ralph Willis, ed. , *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 2, *The Servile Estate*, Frank Cass, 1985.

Beverly B. Mack and Jean Boyd, *One Woman's Jihad: Nana Asma'u, Scholar and Scribe*, Indiana University Press, 2000.

Jean Boyd, *The Caliph's Sister: Nana Asma'u, 1793 - 1865, Teacher, Poet and Islamic Leader*, Routledge, 1989.

J. Abum Nasr, *The Tijaniyya, A Sufi Order in the Modern World*, Oxford University Press, London , 1965.

Louis Brenner, *West African Sufi*, University of California Press, 1984.

John Glover, *Sufism and Jihad in Modern Senegal: the Murid Oder*, University of Rochester Press, 2007.

Muhammad S. Umar, *Islam and Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*, Brill Leiden, Boston.

William F. S. Miles, *Political Islam in West Africa*, Lynne Rienner Publishers, Inc. , 2007.

后 记

看着本书的书稿，喜悦与遗憾之情一并涌来。历经数年摸爬滚打，书稿终成，因之喜；书虽名之“研究”，实则述史多于讨论，所以憾。不敢妄称提出所谓创新观点，但求能够对西非伊斯兰教的历史做一点梳理。

本书虽然残缺，但仍自认为有些“残缺之美”。只是仍要声明，此“美”并非我一人创造，非我一人努力之果实，因此有义务对共同参与创造“美”的人表示感谢。

语言是我从事西非伊斯兰教研究的一大障碍。阿拉伯语方面，王俊荣研究员和王希博士对我助益良多，总是有求必应。衷心感谢他们对我的无私帮助。法语方面，互联网创造了奇迹。感谢原“家住天通苑论坛”和“温馨天通苑论坛”的多位网友帮我翻译法语资料。

本书的出版得到了“世界宗教研究丛书”出版项目的资助，感谢卓新平所长将本书纳入“世界宗教研究丛书”系列。有这个项目的资助，本书才得以面世。

撒哈拉以南非洲伊斯兰教研究的专题，是在我的博士论文导师周燮藩研究员的建议和指导下选定的，感谢他把我引入一片崭新的学术天地，一个充满魅力的研究领域。我在本书的写作过程中，经常得到吴云贵研究员的建议和指导，从他那里得到无数的启迪。正是在两位先生的鞭策、鼓励和启发下，才敢于涉足一个完全陌生的领域并坚持至今。

本书的出版还得到了王宇洁博士、唐晓峰博士的关心和帮助。无私的帮助，才是最真诚的，他们付出实际行动，可我只能在这里口头感谢他们。



世界宗教研究丛书

- 宗教之和 和之宗教
——中国宗教之和谐刍议 韩秉芳 李维建 唐晓峰 等著
- 论马克思主义宗教观 卓新平 唐晓峰 主编
- 徐梵澄传 孙 波 著
- 藏区宗教文化生态 尕藏加 著
- 马克思主义宗教观研究（2010年专辑） 曾传辉 主编
- 道教天心正法研究 李志鸿 著
- 西部非洲伊斯兰教历史研究 李维建 著





西部非洲伊斯兰教历史研究

伊斯兰教是一个既统一又多样的文化系统。撒哈拉以南的非洲有2.4亿穆斯林（2009年），这里的伊斯兰教融合了浓郁的黑人文化色彩，展现出伊斯兰教的强大适应性和非洲文化的迷人魅力。文化的理解始于历史的理解，理解一地的历史才能更深刻地理解其文化。本书对西非伊斯兰教历史的研究，旨在为中国读者理解非洲的道路上添加一块砖。

伊斯兰教如何传播到西非？北非、撒哈拉与西非的伊斯兰教有何历史渊源？伊斯兰文化与黑人文化传统经历了怎样的摩擦、斗争和融合？西非伊斯兰教如何处理普世主义与部落观念？近代西非穆斯林如何应对欧洲殖民主义与现代主义？近代西非伊斯兰宗教运动的思想基础何在？它给当地伊斯兰教留下什么历史烙印？伊斯兰教如何参与西非政治？在极端缺乏资料的情况下，学术界如何艰难探索西非伊斯兰教的历史？如果你想了解这些问题，也许在本书中能够找到部分答案。

上架建议：宗教学

ISBN 978-7-5097-2867-3



9 787509 728673 >

ISBN 978-7-5097-2867-3

定价：79.00元

Email: mada@vip.163.com