

伊斯兰教的新兴宗教运动——赛莱菲耶^{*}

杨桂萍 编译

内容提要：“赛莱菲耶”源于阿拉伯文 al-Salafiyyah 一词，意为“纯洁的先辈”，劝诫穆斯林回到伊斯兰教的原典中，严守先知穆罕默德时代、再传弟子时代及三传弟子时代的伊斯兰教。近年来，西方和穆斯林世界的学者，一起合作对赛莱菲耶及其全球发展进行客观研究并出版研究论著《全球赛莱菲耶——伊斯兰教的新兴宗教运动》[^]。本文是对该书导言前半部分的编译，主要阐述赛莱菲耶的思想、特点，它在实践中的延展性和歧义性，以及赛莱菲耶的认同建构能力。

关键词：伊斯兰教 赛莱菲耶 基本思想 认同 赋权

作者简介：杨桂萍，中央民族大学哲学与宗教学学院教授。

9·11 之前，除了吉利斯·凯佩尔（Giles Kepel）、莱因哈德·舒尔茨（Reinhard Schulze）外，很少有学者研究作为一种全球现象的赛莱菲耶。其他研究全球范围内的现代伊斯兰教的学者，如奥利弗·罗伊，把赛莱菲耶视作“新复兴主义”的一部分，把赛莱菲耶与其他运动联系在一起。沙特阿拉伯把赛莱菲耶或瓦哈比作为其历史的一部分进行研究。巴基斯坦情况相近，圣训派和迪欧班德（Deoband）很活跃。当 20 世纪 90 年代赛莱菲耶传到欧洲时，它曾引起学界关注，但对赛莱菲耶的研究只是地方性的、一般意义上的并且大多与激进主义相关。很多研究由人类学家开展，它与全球运动的关系尚不明确。9·11 之后关于赛莱菲耶和瓦哈比的著述很多，但大多透过“安全”研究来审视，或是流行的观点，把瓦哈比等同于暴力。本书致力于对赛莱菲耶的客观研究并回答以下问题：赛莱菲耶的核心思想是什么？赛莱菲耶为何有这么大的吸引力？它与政治及暴力之间有何关系？

赛莱菲耶的歧义性及其自身的分化，很难对它下一个明确的定义。尽管赛莱菲耶具有显著特征，但它不是一个同质性的运动，尤其在现代，它已变成一场复杂的、甚至在不同地区具有相反发展趋向的运动。本书第一部分涉及赛莱菲耶的定义及主旨，以及它在当代社会的变迁与新功能。第二部分关注赛莱菲耶与政治之间的复杂关系并试图探询赛莱菲耶到底是非政治的和非行动主义者的，还是行动主义者的？它如何施加政治影响，又如何被当代更具政治色彩的伊斯兰主义者如穆斯林兄弟会所影响？第三部分关注所谓的“吉哈德 - 赛莱菲耶”，它与主流的赛莱菲耶之间的关系，及其现代特点。第四部分聚焦赛莱菲耶的跨国特点，其地方性与全球性表现之间的关系，以及其组织与网络的多样化。第五部分反映赛莱菲耶在世界不同地区的吸引力及其在年青人中的强烈的认同建构能力。

一、基本思想

赛莱菲耶源于“纯洁的先辈”一词，可追溯到阿巴斯哈里发时期的圣训派，他们强调圣训研究，

^{*} 本文是 2011 年度教育部人文社会科学研究规划基金项目《伊斯兰教新兴教派赛莱菲耶研究》课题的阶段性成果，项目批准号 11YJA730006。

A Roel Meijer, ed., *Global Salafism — Islam's New Religious Movement*, Hurst & Company, London, 2009.

以清除伊斯兰教中日益增长的非穆斯林的成分。作为“回到纯净的伊斯兰教”的一种方式，赛莱菲耶劝诫穆斯林回到伊斯兰教的原典研究当中，回到《古兰经》和“圣训”，拒绝塔克里德即盲目追随教法学家，强调“伊智提哈德”即个人判断。赛莱菲耶不仅是经典主义者，而且也是字面主义者。穆斯林必须像虔诚的前辈那样严格行事，行为与思想完全符合伊斯兰教的经典精神。

尽管赛莱菲耶思想明确，它声称追求“纯净”，但赛莱菲耶存在很多张力。这反映在对赛莱菲耶产生重要影响的代表人物的思想中，如伊本·罕百里（780 ~ 855）、伊本·泰米叶（1263 ~ 1328）以及18世纪在今沙特阿拉伯中部的纳季德地区出现的改革运动瓦哈比主义。其根本张力源于论述以认主独一思想（讨黑德）为代表的完全顺从真主的严格教义与要求信仰者坚持这一信条之间的矛盾。在某种程度上，这是一个政治问题。信仰者能否通过接受政权来贯彻执行这一基本命令，即使统治者不坚持伊斯兰教法（沙里亚），信仰者在这种情况下是否应该通过教育和宣教（达瓦）来创建纯洁的穆斯林社会？真正的信仰者应当用言语来纠正执政者的错误，还是采取行动来反对执政者？

这是赛莱菲耶复兴和改革运动自始至终面临的两难处境，也是伊本·阿布杜·瓦哈布（1703 ~ 1792）创立的前现代运动瓦哈比主义所面临的难题。阿布杜·瓦哈布试图通过强调改革社会以回避这个难题，就像他的先辈那样。阿布杜·瓦哈布认为，由于伊斯兰文化和政治的衰落，穆斯林自黄金时代以后就不再理解自己的宗教了，生活在无知的“蒙昧”中。摆脱愚昧、获得拯救、重现昔日辉煌的唯一方式就是重新强调严格的一神思想、把“认主独一”作为伊斯兰教的核心信条，回到《古兰经》和“圣训”。为了正本清源，他谴责人和真主之间存在中介的说法，谴责崇敬圣墓、圣树的做法，斥责占星术、占卜者的行为。他认为这些行为是以物配主、偶像崇拜或多神崇拜，是先知穆罕默德传播伊斯兰教之前麦加普遍存在的宗教现象。它们受到谴责，被看作异端（比达阿）。这一信条是瓦哈比主义的核心思想，宗教礼仪或宗教实践背后的信仰是最根本的，没有正确的信仰，不以认主独一为前提的崇拜行为是有罪的。与罕百里倡导的非行动主义相反，作为伊本·泰米叶的追随者，伊本·瓦哈布声称那些不坚持认主独一思想的人是“非信仰者”或叛教者，他们被排除在赎罪者之外，要发动圣战来反对他们。近期一项研究认为，打击迷信、呼吁改革是瓦哈布传道的核心。

瓦哈比主义不是这一时期唯一源于传统赛莱菲耶的复兴运动。在也门，穆罕默德·伊本·阿里·沙卡尼（Shawkani，卒于1834年）是一位改革者，他直接引用《古兰经》和圣训来重新定位教法源泉，坚持伊智提哈德，他还提出一套实施改革的方案。在印度，与伊本·阿布杜·瓦哈布同时代的沙·瓦利乌拉（Shah Wali Allah，1703 ~ 1762）提出一套切实可行的改革措施，拒绝因循教法学家的塔格利德和大众习俗，注重研究圣训和《古兰经》。创办于1867年的迪欧班德学校，毗邻德里，也主要教授圣训，反对以理性研究法律、逻辑和哲学，因为它们建立在人类理性基础之上。与瓦哈比主义相反，绝大多数印度的改革运动对伊斯兰神秘主义即苏菲主义持友好态度。瓦利乌拉本人就是一位苏菲，他试图把苏菲主义、什叶派融入正统派的赛莱菲伊斯兰教中。迪欧班德派成员认为他们既是知识导师也是精神导师，要把教法和道乘结合起来。印度的塔布里厄·哲玛尔提亦然，它从迪欧班德派中分化而来。由毛拉纳·穆罕默德·伊利亚斯（1885 ~ 1944）创建于1934年。这个跨国运动与瓦哈比主义不同，宣扬宽容、克制，拒绝使用武力形式的吉哈德。但在其他问题上，印度和阿拉伯的改革运动瓦哈比主义有相同之处：都强调认主独一“讨黑德”，都谴责地方习俗如过圣纪（庆贺先知穆罕默德的生日），或使用音乐达到出神状态，谴责大办婚礼和葬礼，谴责正统派伊斯兰教中的印度教礼仪或什叶派礼仪是异端。它们不鼓励与印度教徒和什叶派之间的商业往来和政治联系。另一个同时代的改革运动，由沙·伊斯玛易·沙黑德（卒于1831年）创立的圣训派，将其定位在中世纪的圣训派基础上，它走的更远，完全拒绝因循教法学家的塔格利德。现代圣训派甚至谴责塔布里厄比多的“什尔克”（shirk，以物配主）是遵循教法学派。

如果说瓦哈比主义在形式和程度上不同于其他早期现代运动，它在内容上则不同于 19 世纪后期由埃及穆罕默德·阿布杜（1849 ~ 1905）、波斯的贾玛鲁丁·阿富汗尼（1839 ~ 1897）和叙利亚的拉希德·里达领导的赛莱菲耶改革运动。这两种运动的根本区别在于，后者是对西方文化、政治、经济威胁的最早回应，但把西方当作效法的典范。而瓦哈比主义作为正本清源的复兴运动，意在净化宗教。20 世纪，当它被迫面对西方时，它拒绝西方的一切包括西方的技术。拉希德·里达例外，他后来成为瓦哈比主义的仰慕者。他们认为回到伊斯兰教与接受西方的竞争模式、西方教育或学习英语、法语不矛盾。在政治方面，他们与印度改革主义者一样，都想使所在地区成为英帝国的一部分。非行动主义并非这些运动的永恒不变的特点。例如，现代迪欧班德运动，与贾马尔提·乌里玛·伊斯拉米一样，是一个高度政治化的运动，它反对巴基斯坦支持美国 2001 年入侵阿富汗。很多巴基斯坦的迪欧班德学校甚至与塔利班分子有联系。相反，塔布里厄·哲玛尔提保持最初的非行动主义，坚守赛莱菲耶的纯洁信条，强调“真正的解决办法是坚定信仰、回归真主”。

伊本·瓦哈布通过与政权妥协以回避在非行动主义者的顺从和行动主义者的反抗之间做出抉择。事实上，假如 1744 年瓦哈比主义没有与部落首领穆罕默德·伊本·沙特达成政治联盟的话，它将依旧是一个孤立的教派。通过这个协议，伊本·沙特利用复兴运动的宗教热情实现其家族的政治野心。阿布杜·瓦哈布的后裔建立了一个宗教王朝，称为“谢赫”家族，掌控着新宗教；沙特家族则为新生国家提供政治精英。这个同盟形成的两个王国，从 18、19 世纪一直持续到 1932 年现代沙特国家建立之际。阿布杜·阿齐兹·伊本·沙特国王（卒于 1953 年）意识到，为了生存，他必须截断宗教斗士们——伊赫万的热情，确保政治权利的首要地位。于是他建立了今天的劳动部，对形成瓦哈比/赛莱菲耶的活跃历史和沉寂现状奠定了基础。今天，政治和官僚精英统治着沙特阿拉伯并决定着国家的经济和外交政策，这些领域不受伊斯兰教法（沙里亚）的控制，但整个社会领域则由宗教机构严格控制，强化严格的瓦哈比思想以服务于政治。这种分化得到了瓦哈比教派的认可，其教义主张顺从执政者，但其内在的张力非但没有得到解决，而且将被更加活跃的赛莱菲耶复活，用来挑战沙特统治者的政治合法性。

赛莱菲耶的这种张力将伴随着沙特阿拉伯日益增长的重要性而显现。沙特阿拉伯王国建立在伊斯兰世界相对闭塞的沙漠中，20 世纪 50 年代，尤其是 1973 年石油危机后，沙特阿拉伯成为石油富国，瓦哈比主义被迫直面现代性。瓦哈比教派运动通过那些复杂的、持不同意识形态和文化观的独立思想家们和组织的传播，由一个教派的、排他的、地方性的以及边缘性的运动，被推入现代世界。他们带着各自的教义、利益、问题及背景，创造了一个多面性的赛莱菲耶，反映了多种张力，从非政治的、非行动主义者趋向，包括生活方式和认同运动，到政治的、行动主义者的运动和暴力的吉哈德网络。这些运动都自认为源于赛莱菲耶，并且与瓦哈比主义分享基本的教义和术语，但他们各有自己的谱系，有其基于地方环境和全球发展而形成的关于赛莱菲耶的独特诠释。

正如本书多位作者所讲，现代赛莱菲耶使得瓦哈比主义的张力凸显出来。在这一章的后半部分我将要分析，在规避国家和宗教当局控制后，其教义激进化的 4 个原因。张力的第一个原因在于瓦哈比主义意欲回到伊斯兰教的源泉——《古兰经》和“圣训”中，事实上它同时又在追随伊斯兰教的罕百里教法学派。尽管这个问题涉及教义，但它有政治上的重要含义。改革家纳斯尔丁·阿尔巴尼（1914 ~ 1999），是对当代赛莱菲耶最有影响的学者之一。他最早指出瓦哈比主义的矛盾，斯蒂芬·莱克罗伊（Stephane Lacroix）在本书第二章指出，阿尔巴尼受 19 世纪末叶自由的赛莱菲耶改革家们的影响，拒绝崇敬谢赫的坟墓，拒绝追随某一教法学派，提倡伊智提哈德（个人理性）。但是他比这些改革家们更加激进，他把圣训研究作为他的改革运动的中心点，使之成为一门科学。当他应邀在沙特讲学时，阿尔巴尼的方法是包容瓦哈比主义，而非拒绝瓦哈比主义，但是，正如莱克罗伊所说，他用瓦哈比主义的术语来收拾瓦哈比主义，由此威胁到那些坚持罕百里教法学派的乌里玛们的既得利益。阿尔

巴尼还用另一种方式改变瓦哈比主义。他指责穆斯林兄弟会只关注政治，不关心宗教。阿尔巴尼指出当代赛莱菲耶和穆斯林兄弟会之间的冲突，并把赛莱菲耶融入现代伊斯兰教中。阿尔巴尼留下的第三个遗产是传播知识的组织形式，像阿巴斯·罕百里派那样，它基于非正式的教师——学者关系。这种关系构成赛莱菲耶组织谱系的基本形式，从而使得分散的赛莱菲耶得到整合。由于属于非行动主义者，它可以规避国家的控制。

张力的第二个原因在于规范穆斯林社区与外部非穆斯林社区、信仰者与不信者的关系的思想，被再次强化并被赋予太多行动主义色彩的诠释。瓦哈比主义对赛莱菲耶的贡献在于，它强化了憎恶异己的非瓦哈比派穆斯林的教派主义思想。它以忠诚和拒绝为原则，号召穆斯林与不追随瓦哈比教派的穆斯林保持距离。它宣称一个真正的信仰者，只有通过公开敌视偶像崇拜者才能表达他的信仰和真诚。19世纪就有人谴责穆斯林到偶像崇拜者的领土上旅行的行为，谴责那些对偶像崇拜者持友善态度的穆斯林是堕落、是对偶像崇拜者的效忠。他们明确鼓励穆斯林与非穆斯林割断联系、用吉哈德反对异教徒、通过憎恨异教徒而使自己不断接近真主。相应地，与奥斯曼帝国的斗争也被说成是信仰者反对不信者的斗争。这种思想在20世纪前25年再次出现，那时瓦哈比狂热者试图把瓦哈比主义传到伊拉克，20世纪下半叶沙特阿拉伯的一位著名的穆夫提伊本·巴兹，曾经下令让穆斯林不要问候不信者，要求穆斯林憎恶不信者。

阿尔巴尼的圣训研究和伊智提哈德表明，“认主独一”这一概念被现代思想家激进化了，正如乔阿斯·韦格梅克斯在本书第三章分析阿布·穆罕默德·马克迪西对这一概念的重新解释时所阐明的那样。韦格梅克斯追溯其传述谱系，从塔奇·丁尼·伊本·泰米叶（1263～1328）的著作，到瓦哈比教派创始人的孙子，即苏莱曼·伊本·阿卜杜拉·谢赫（1786～1818），他鼓励信士们切断信仰者与非穆斯林之间的忠诚；再到当代沙特阿拉伯的学者萨利赫·伊本·法乌赞·法乌赞（生于1935年），他极力劝告非穆斯林国家的穆斯林移民到伊斯兰世界，因为“住在非穆斯林国家中容易对异教徒效忠”；其谱系的最后阶段是行动主义者朱海曼·乌泰比（Juhayman‘ Utaybi，卒于1980年），1979年他带人占领麦加清真大寺，直接反对沙特执政者。阿布·穆罕默德·马克迪西宣布沙特政府为不信者，因为它与西方关系密切。他把这一观念带入激进的行为主义者的思想中，第一次将基于瓦哈比/赛莱菲耶理论的吉哈德合法化，用以反对执政者。

瓦哈比主义影响赛莱菲耶且被激进化的第三个例子是谴责什叶派为异端。瓦哈比主义谴责什叶派有两个宗教上的理由，第一，什叶派崇敬伊玛目、坚持伊玛目无谬说。第二，什叶派否认四大哈里发时期的前三位哈里发的合法性，他们是先知的圣门弟子，也是圣训权威，而圣训是瓦哈比主义和赛莱菲耶的核心所在。圭多·斯坦伯格在本书第四章中，不仅把反什叶派的谱系追溯到伊本·阿布杜·瓦哈布关于拒绝主义者的文献，而且追溯到叙利亚穆斯林兄弟会的著作，出于政治原因他们同样持反什叶派的立场。经过叙利亚穆斯林兄弟会领导人萨伊德·哈瓦（Hawwa，1935～1989）的发展，后经穆罕默德·苏乌尔·宰因·阿贝丁（生于1938年）贴上赛莱菲耶的标签，最后在吉哈德·赛莱菲耶的阿布·穆萨布·扎卡维（卒于2006年）手中，反什叶派观念成了一种在伊拉克具有巨大影响的思想武器。

瓦哈比主义对现代赛莱菲耶影响的第四个也是最后一个方面是劝善戒恶的实践，尽管劝善戒恶早在阿巴斯王朝（750～1258）就得到践行，而且被伊本·泰米叶视为吉哈德的最终形式，它被瓦哈比主义用来强迫信徒严格遵守道德操行、纠正偏离正道的行为，如吸烟、敬拜圣墓等行为。

借助于“认主独一”和反什叶派，劝善戒恶有其独特的谱系，从沙特阿拉伯的加强政治服从的社会保守规范，转变为埃及的“伊斯兰组织”（Jama'a al-Islamiyya）的社会行动甚至革命的工具，就像罗尔·梅杰（Roel Meijer）在本书第八章证明的那样。在反对什叶派这一问题上，非瓦哈比、非赛莱菲耶因素的影响至关重要。对于“伊斯兰组织”而言，这是中世纪思想家伊本·泰米叶的灵感与埃及激

进的伊斯兰思想家赛义德·库特卜（1906 ~ 1966）的革命思想的结合。正是这种结合可能会说明它所采取的特殊形式，以及它确保其内部纪律、扩大伊斯兰的空间、恐吓对手、挑战国家权威等行为，并最终于 70 年代和 80 年代采取合法手段反对执政者的行动。传统的观念演变成一种灵活的现代工具，它可被重新阐释并应用于新的环境。2002 年，伊斯兰组织的领袖在其著作中，又赋予其新的阐释，即做负责任的公民，是伊斯兰教的基本教义。

本书涉及瓦哈比主义和赛莱菲耶教义的内在矛盾的另一个方面是其分化趋向。赛莱菲耶继承瓦哈比主义的遗产，极度强调教义的纯洁性和文本经典的字面意义，不可避免会导致内部的争论和分化。无论他们属于埃及的伊斯兰贾马尔，印度尼西亚的贾法尔·欧麦尔·塔哈利布，还是巴厘，埃塞俄比亚，英国，赛莱菲耶追随者在教义争论方面耗费了太多的时间和精力。尽管赛莱菲耶声称其教义是清晰的，但非行动主义者和行动主义者的解释导致了无尽无休的解释。

二、认同与赋权（empowerment）

尽管赛莱菲耶存在教义上的分歧，但思想明确是其保持吸引力的一个重要因素。本书指出，赛莱菲耶具有赋权和改变认同的能力。在一个充满竞争的时代，赛莱菲耶为那些蒙受羞辱的、被压制的、心怀不满的年轻人，为那些遭受歧视的移民，为那些遭受政治压迫的人们，提供了一条通向真主的便捷途径。赛莱菲耶因此有能力从其竞争对手中争得统治权，这些对手包括父母、精英、国家、全球资本主义体系下占主导地位的经济、文化和价值观，以及对欧洲强加的陌生的民族国家的完全认同。因为赛莱菲耶强调净化宗教而不是政治，赛莱菲耶远比穆斯林兄弟会更具赋权能力，它通过提倡一种普世的、另类的真理和社会行为模式赋予个人力量，甚至以消极形式拒绝现存的宗教、文化和政治体系。正如罗伊所说，由于其普世的、无疆界的、去文化（de-culturised）的特点，赛莱菲耶已经演变为一种强有力的认同模式，以创建一个新社会而著称。赛莱菲耶的真正优势在于，它具有超越对手的道德优越感。像海凯勒（Haykel）一样，穆罕默德·阿里·阿德罗伊（Adraoui）在本书第 16 章“赛莱菲耶在法国”一文中说，赛莱菲耶的根本力量在于它有能力说“我们比你们更好”。

这种优越感有六层涵义。第一，它不是一场明确的思想革命，不是通过宣扬外来意识形态来挑战或推翻现有秩序。它声称通过净化个人、家庭和社区，来净化现存的社会结构，从而建立一个更加优越的道德秩序。正如其他很多改革运动那样，赛莱菲耶以保守主义的名义开展社会改革运动。其次，它声称在宗教知识方面具有优越性。其竞争对手很少具有赛莱菲耶这样深厚的伊斯兰教知识。加入“得救派”不仅意味着获得道德制高点，而且意味着拥有更多的伊斯兰教知识，这是每个穆斯林应该具备的。此外，每个穆斯林直接阅读经典，使其挑战以四大教法学派的教法学和民间伊斯兰教为基础的宗教权威。第三，赛莱菲耶为其追随者提供了强烈的认同感。赛莱菲耶追随者有明显的外部特征，正如罗伊所说的新复兴主义具有边界。第四，赛莱菲耶鼓励追随者认同更大的乌玛，增强其普世色彩，不同于以民族国家为取向的穆斯林兄弟会。第五，赛莱菲耶既是行动主义者，亦为非行动主义者。它通过鼓励追随者参与传教活动而赋予其力量。因此，它具有明显的社会功能，不仅张显其优越的一面，而且通过劝善戒恶的形式，或更强的吉哈德形式，对私人领域和公共领域施加影响。第六，与所有的宗教运动一样，与政治意识形态不同，赛莱菲耶有很多歧义和灵活性。尽管自称其教义是清晰的、不变的、力求纯洁的，但是在实践中它具有延展性，它的歧义使得其追随者既可能支持某一政治制度，也可能反对某一政治制度。

在那些赛莱菲耶新近出现的地方，赋权形式最为明显，这些地方的地方文化和民间伊斯兰教的影响被迅速侵蚀。阿德罗伊在第 16 章、马汀·德·科宁（Martijin de Koning）在第 18 章分析了赛莱菲耶

怎样把第二代移民从蒙受耻辱、遭到鄙视的被边缘化的公民，转变为接近真理的优秀人类。赛莱菲耶清教主义的吸引力在于它能够提供一条道路，使信徒不仅摆脱现存社会，而且创造一个以认主独一为基础的更好的社会。这正是赛莱菲耶的魅力所在。赛莱菲耶追随者不是消极的信徒，而是积极的行为榜样。阿德罗伊把赛莱菲耶看作一个很有竞争力的产品，因为赛莱菲耶成功地让宗教市场的消费者确信赛莱菲耶是真正的伊斯兰教，能够解释为何他们的生活偏离了正道、如何按照符合赛莱菲耶实践的正确伊斯兰原则生活，从而成为真正的信仰者。

荷兰也出现了这种政治认同。在第 18 章德·科宁在对两位摩洛哥裔丹麦籍赛莱菲耶妇女研究后指出，赛莱菲耶的力量在于，它把真正的自我与安拉启示的纯洁的伊斯兰观念相混合。欧洲的赛莱菲耶反映了穆斯林在社会变迁中自我实现、进行个人选择和更加自信。它鼓励追随者自学伊斯兰教经典来理解真正的伊斯兰教。在埃塞俄比亚，赛莱菲耶是一种解决现代性认同危机的手段。年轻的赛莱菲耶追随者是在马克思主义者德格（Derg）执政期（1991 年结束）成长起来的，泰耶·厄斯特伯厄（Terje Østebø）在第 15 章指出，“当红星和列宁雕像被移走后，这一代人深深感到失去了方向，发现处在心理的、意识形态的真空中”。结果，“赛莱菲耶宣传者在那些对过去不再抱有幻想、为未来的不确定性而担忧的一代人中找到了肥沃的土壤。”这些人使用同一种语言，提出与其日常生活直接相关的问题，于是，赛莱菲耶深受年轻人的欢迎。在赛莱菲耶的心脏地带——沙特阿拉伯，赛莱菲耶在这里是国家宗教，被用来控制社会、强化严格的、保守的道德规范，新一代赛莱菲耶思想家和思想体系已经成功地利用瓦哈比主义的竞争力来反对政治和宗教权威，打破疆界，批评沙特政府有悖认主独一理念。马达维·拉希德（Madawi Al-Rasheed）在第 13 章指出，赛莱菲耶的能量惊人，它能吸引各种团体和个人，无需借助西方观念，就能挑战国际、国内的敌对者。

赛莱菲耶追随者的身份认同具有非常明显的外部标志，服饰和胡子强化着以“认主独一”和劝善戒恶为基础的“我们”与“他们”的区别。首先，新的认同是指向他们自己。赛莱菲耶追随者通过他们的特殊仪式和服饰外表与其他穆斯林、与非穆斯林相区别。这种分离感也体现在他们重新安排每天 5 次礼拜的时间。在埃及，赛莱菲耶攻击西方化的娱乐、服饰和社会规范，他们袭击男女混杂的聚会和音乐会，放火焚烧音像店和电影院，干扰纪念圣徒或先知等传统民间活动或异教徒的节日庆祝活动。在也门，赛莱菲耶追随者被禁止嚼阿拉伯茶叶（qat）、听传统音乐，在沙特阿拉伯，纳斯尔丁·阿尔巴尼的追随者批评戴黑色头箍（iqal）等传统的服饰。在巴莱（Bale）发起的净化伊斯兰教的斗争中，很多地方性的东非的奥罗莫人（Oromo）的习俗和实践，尤其是婚礼和葬礼，被贴上落后的、不符合真正的穆斯林生活的标签而遭受谴责。赛莱菲耶追随者声称要扩大纯洁的伊斯兰教的领地。在法国，赛莱菲耶追随者主要集中在某些城市郊区，以避免居住非穆斯林地区。在埃及，那些赛莱菲耶的学校试图接管初中、大学和清真寺，甚至要接管开罗所有的村庄和郊区。

尽管有明显的外部特征，认同问题强化了赛莱菲耶的矛盾。德·科宁和厄斯特伯厄，继埃克尔曼（Eickelman）和皮斯卡托里（Piscatori）之后指出，赛莱菲耶是典型的现代现象，是宗教拒绝客观化的结果（objectification），是对如下问题的明确回答：我的宗教是什么？它为什么对我的生活很重要？我的信仰如何指导我的生活？按照阿德罗伊的说法，赛莱菲耶甚至是一种后现代现象：“那些连根拔掉的后现代法国赛莱菲耶追随者，是全球化的个人，他们不再对自己的文化根基和父母的领土感兴趣，而选择海湾如迪拜和阿布扎比”。具有讽刺意味的是，尽管他们自己不愿承认，他们能更好地融入法国社会。以“认主独一”为核心的赛莱菲耶拒绝与不信者接触，但它允许发生经济关系，“忠于自己的社区”。正是通过这条途径，他们接受了现代消费的物质文化。

（责任编辑 李维建）