

【论 文】

维吾尔人伊斯兰化史¹

陈国光²

公元 1644 年,清统治者入主中原,以北京为首都建立了清朝中央政府。乾隆二十四年(1759),清朝在征服准噶尔之后,进而清除了南疆大小和卓的封建割据势力,统一了新疆。清朝对全国的直接管辖,表明中国古代统一多民族国家发展过程的完成。清政府为维护政治局面的统一和社会秩序的稳定,对民族、宗教问题采取“修其教不易其俗,齐其政不易其宜”的基本政策,允许新疆各民族穆斯林保持其伊斯兰教信仰、风俗习惯和正常的宗教生活。新疆地区伊斯兰教的发展从此进入一个新的历史时期,本文即叙述维吾尔族中的伊斯兰教情况。

一、宗教信仰与宗教活动

在清以前的历史时期,作为维吾尔族先民的回鹘人曾信奉过流行于我国北方地区的萨满教,到鄂尔浑回鹘汗国时期接受了摩尼教。回鹘西迁之后,祆教、景教在高昌回鹘王国均有传播,而佛教则成为高昌与龟兹回鹘的主要宗教信仰。公元 10 世纪上期,天山西部的喀喇汗王朝统治者接受伊斯兰教,是古代维吾尔族宗教信仰上的一个重大历史变化。从此伊斯兰教由喀什噶尔传播到叶尔羌、于阗等地,并向东发展。到明末已遍及吐鲁番、哈密地区,取代上述其他宗教而成为在维吾尔族中占居统治地位的宗教。

维吾尔族是清代新疆地区信仰伊斯兰教的主体民族,历来以正统主义的逊尼派为主,在教法学上归属于哈乃斐学派。逊尼派强调伊玛尼中首要的基本信条是对真主的信仰,遵奉穆罕默德为真主的使者,是穆斯林的先知。伊斯兰教的“天道法规”——念、礼、斋、课、朝——是维吾尔族穆斯林的五大基本功修。从宗教组织方面而言,每个城市和相当于县一级的行政区,一般设置有由艾兰目阿訇(掌教大阿訇)为首,包括哈孜阿斯卡勒、哈孜热依斯、哈孜穆夫提和其他几名哈孜(教法执行官)在内的机构,负责该地区教务,包括召开宗教法庭,任免神职人员,监督教规的执行等,并依靠清真寺组织和指导穆斯林进行宗教活动。作为主要宗教活动场所的清真寺,维吾尔语称为“miqit”(米吉提),系阿拉伯文“Masjid”(麦斯吉德)一词的维译,意为“礼拜的场所”。清代新疆文献记为“礼拜寺”。维吾尔族清真寺有居民清真寺、行人清真寺等多种,但从规模上区分则有大中小三种类型:

城市大型清真寺称为“艾提尕”,“艾提尕”一词系阿拉伯语和波斯语的复合词,意为“节日场所”,是维吾尔族穆斯林举行年节会礼的大寺。中型清真寺称为“加买”,系阿拉伯文“Jami”(加米)的维译,有“集中”之意,是维吾尔族穆斯林举行聚礼(主麻拜)的清真寺。小型清真寺,阿拉伯文叫“稍麻”,是一般村落、居民点日常礼拜用的清真寺。在上述三种类型清真寺中,

¹ 本文原刊载于《新疆社会科学》2001 年第 2 期。博讯北京时间 2014 年 3 月 21 日 转载。

² 作者为 新疆社会科学院研究员。



小寺与大寺之间有的存在隶属关系，即小寺属于大寺管辖，大寺向小寺指派阿訇。有些寺院之间则不存在这种隶属关系，而是各自独立进行活动。

在圣职人员编制上，艾提尕和加米等大中型寺院一般设有：海推布：主持每周主麻的聚礼。伊玛目：主持每日五次礼拜。穆安津：宣礼员。加里甫开西：勤杂人员。除以上四级外，有的清真寺还设有一至数名穆塔瓦里，即寺产管理员。但是小清真寺一般只有伊麻目和穆安津两级。

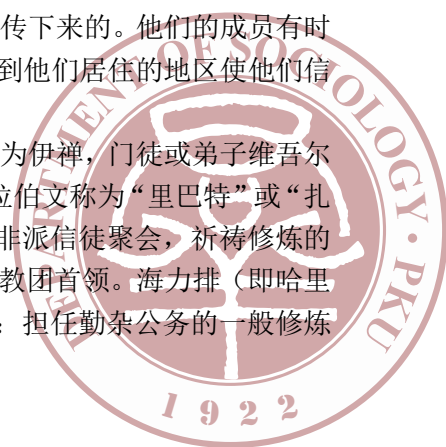
阿訇是伊斯兰教圣职人士的通称，清真寺阿訇不仅指导信教群众做礼拜，而且也为穆斯林生育、冠婚、病葬时诵经，主持各种宗教仪式，调解穆斯林之间的各种纠纷，在维系伊斯兰社会生活秩序上具有重要地位和作用，受到信教者们的普遍尊敬。

逊尼派主张每日 5 次礼拜和每周 1 次的聚礼（主麻拜），而且按哈乃斐法学规定，聚礼至少必须有 3 个成年男子参加方可举行。这些在清代维吾尔族信教群众中得到遵守。在一年中，维吾尔族十分重视肉孜节（教历十月一日）和古尔邦节（教历十二月十日），这两大节庆本是由穆罕默德制订的属于哈德（义务）的两大祭典。在清朝统一新疆之后，伊斯兰教关于穆斯林必须履行的宗教功修、义务和生活禁忌等在维吾尔族中逐渐规范化，其年节与日常礼仪、婚姻丧葬、饮食服饰制度也相对定型并纳入民族生活习惯之中，成为传统长期保留下来，是构成维吾尔地区传统社会文化的重要内容之一。

在维吾尔族中，除正统主义的逊尼派之外，由于苏非派神秘主义在新疆历史上的长期影响，特别是在清朝统一新疆之前，和卓家族甚至一度在南疆建立了政教合一的统治，给新疆伊斯兰教涂上了强烈的神秘主义色彩。苏非派除有纳合西班底耶（虎非耶）的传播外，另外还有格底林耶、哲合林耶、契西提耶、库不林耶、毛拉维耶、苏哈拉瓦底耶、伊斯拉米耶与伊玛目热巴尼派的传播。以上苏非主义教团组织虽有什叶派影响，但主要还是属于逊尼派系统的。至于纯属于什叶派的信徒叶尔羌城虽有，但人数很少。

苏非派神秘主义具有较严密的组织体系和教阶制度。沙敦的英译本《和卓传》附录“穆斯林教团或协会的教阶制度”的资料，指出在新疆主要遵奉纳合西班底派教规的穆斯林中，其教阶中的首领是穆尔西德（Murshid）或辟尔（Pir），一般说来他们是先知的后裔（和卓或赛义德）。宗教继承权“尼斯巴特·依·玛纳”（nisbat-i-ma'na）通常是在圣裔家族或布教圣者中传续，但有时也授与他的一个或更多的主要门徒，特别是在各个所谓“外站”中是这样做的。首领有一个信徒们的团体，这个团体是由那些原来皈依其祖先说教的世俗领袖和居民组成。这些人被认为是穆尔西德的后代或在宗教事务方面的继承人的世袭“臣民”。首领还有结合得更为紧密的信徒和传教者“哈里发”，即教主代理人的专门团体，围绕宗教上层及其家族形成一个类似宫廷的东西，当他们后继无人时就从其中选择代理人和继承人。由虔诚的俗人赋予的瓦合甫或清真寺的土地，被授与这个教阶集团。当这样的教派或教团形成时，不管是从穆斯林的一般群众中还是由不同信仰的部落改宗，其初步的手续叫做“依纳巴特”（inabat），即改宗或信仰的归顺，或者叫做“依拉达特”（iradat），即皈依。哈里发就职的委任状或圣职授任叫做“卢赫萨特”（rukhsat）（许可）或“伊萨德”（irshad）（指引），“穆尔西德”一词作为宗教指导者即由此而来。属于同一教团的可能有很多这样的清真寺或会众，但他们的宗教血统却是从不同世系传下来的。他们的成员有时分散于不同国家，在这种情况下，首脑就经常派一个哈里发或是亲自到他们居住的地区使他们信仰坚定并敛取布施。（注：载《民族历史译文集》第 8 期）

不过与中亚伊斯兰教地区一样，新疆苏非派组织的首脑一般通称为伊禅，门徒或弟子维吾尔语叫穆尔提，原为阿拉伯文穆里德。至于苏非派的专门活动场所，阿拉伯文称为“里巴特”或“扎维亚”，新疆一般沿用波斯词“罕尼卡”，汉语意译为“道堂”，是苏非派信徒聚会，祈祷修炼的场所，其建制与清真寺略同，罕尼卡设以下圣职人员：伊禅：道堂或教团首领。海力排（即哈里发）：伊禅代理人。阿比孜：男诵经弟子。布维：女诵经弟子。苏皮：担任勤杂公务的一般修炼者。



此外，供苏非派僧士修炼和信徒们朝拜的麻札也是苏非派活动的重要场所。其大型麻札不但盖有高大的墓室，而且有清真寺、教经堂等附设建筑。中等规模的麻札也往往建有寺院道堂或祈祷室（都瓦哈那），加上小麻札比比皆是，因此麻札的管理者更成为宗教组织的一个特殊组成部分。新疆麻札管理人均称为“谢赫”，但只有著名大型麻札的谢赫可能跻身于宗教上层贵族集团。各地麻札视规模格局的不同，其管理者有一至数人不等，他们负责日常事务、管理朝拜活动、宣讲麻札的历史和朝拜的意义等。大型麻札有：喀什噶尔阿图什的萨图克·布格拉汗麻札，阿尔斯兰汗麻札，玉素甫·哈斯·哈吉甫麻札，穆罕默德·喀什噶里麻札，阿帕克和卓麻札；伊犁的秃黑鲁·帖木儿汗麻札；库车的额西丁麻札；阿克苏的札马鲁丁麻札；吐鲁番的吐峪沟麻札；和阗的加帕尔·沙迪克麻札；叶尔羌的乞里坦麻札和阿勒屯麻札等。

据清乾隆时期实地考察的记载证明，南疆地区在统一前由于和卓执政，苏非派神秘主义占居统治地位，重道（乘）轻教（乘），甚或重道弃教，教乘（沙里亚）有关宗教礼仪的规定受和卓崇拜、麻札朝拜和神秘主义道乘功修之风的严重干扰。在清统一之初。南疆喀什噶尔地区伊斯兰教中就保持着由白山派和卓之祖伊禅卡朗制订的祭祀仪式，并盛行每周定期朝拜阿帕克和卓麻札的习俗。这些都是不符合逊尼派正统教规的。在清统一南疆后，神秘主义的和卓崇拜之风有所收敛，伊斯兰正统仪规才得到复兴。其实，麻札朝拜充分显示了圣徒崇拜的性质，是什叶派影响的表现形式之一。此外，新疆伊斯兰教中的什叶派因素，在（阿术拉）祭中表现得十分明显，“阿术拉”一词是阿拉伯语 Ashura 的音译，意思是“十”，即教历一月十日，相传该日是阿丹、努海、易卜拉欣、穆萨等“先知”得救的日子，622年穆罕默德由麦加迁往麦地那后，定该日为斋戒日。623年后定莱麦丹月为斋戒月，该日改作自愿斋戒日。穆斯林还传说安拉于该日创造人、天园和火狱等，故现为神圣日。680年阿里之子侯赛因于该日被倭马亚王朝所杀，故又成为什叶派纪念侯赛因的哀悼日，后发展形成“阿术拉节”。虽然逊尼派也认为阿舒拉日是吉庆贵重的节日，但在新疆阿术拉祭是典型的什叶派因素的体现。

乾隆四十二年（1777）椿园所撰《西域闻见录》对阿术拉祭作了具体的描述：“又数十日，回子赴素所信奉之人坟墓，礼拜讽经，多于颈项咽喉之间，用刀透穿其皮，以布缕穿之，血流通体，云以其身祭神灵也，谓之乌苏尔。”

阿术拉祭是麻札朝拜者们的重要节期，其活动表现出宗教上的狂热。而且椿园记载了新疆广为流行的 z h á@①答咒术：“z h á@①答，坚如石，青黄赤白绿黑色不一，大小亦不齐。生牛马腹中。而有生晰蜴尾根及野*头、腹中者尤良。回人祈雨，则以柳条系之，置净水中，即雨。祈风，则囊之悬马尾上。祈阴，则囊之腰 z h á@①。各有所祈之咒，莫不响应。回人及土尔树特（土尔扈特）、额鲁特（厄鲁特）多于夏日长行用以避暑。用之谓之下 z h á@①答”。其中所述除新疆蒙古族所习惯施用的 z h á@①答咒术外，维吾尔族穆斯林的 z h á@①答咒术实际是伊斯兰化的萨满巫术遗留。z h á@①答咒术起源于萨满教，但当突厥人与蒙兀儿人信仰伊斯兰教后重新给予伊斯兰教式的解释，据说努海（人类始祖）之子雅菲特因苦于住地饮水不足，请努海向神祈求，于是得到神所赐这一秘石，16世纪阿塞拜疆突厥人赛菲曾记载新疆维吾尔族穆斯林商人在沙漠中跋涉时为使气温变凉而施行 z h á@①答咒术，下 z h á@①答时诵唱古兰经的“阿夏姆斯”（太阳）的章节是 z h á@①答咒术伊斯兰化的例证。（注参见羽田明《论 z h á@①咒术——萨满教与伊斯兰教》，汉译文载《世界宗教研究资料》1986.3。）原始萨满教的遗留还反映在古代维吾尔族神话传说、迷信观念、风俗习惯的许多方面，是维吾尔传统文化积淀中的构成部分之一。

二、宗教经典与传记文献

伊斯兰教作为一种世界性的宗教在传播发展中，历代宗教学者以《古兰经》为根本经典，经



过长期不懈地研究、阐释，撰写了大量宗教学术文献，形成了以经注（'Ilmu al-Tafsir）、圣训学（'Ilmu al-Hadith）、教义学（'mu al-Kalam）、教学法（'Ilmu al-Fikh）为基础的宗教学术体系。苏非主义的兴起，在宗教哲学、诗歌、文学等方面也大大丰富了伊斯兰学术库藏。而且由于使用《古兰经》的需要，发展完善了阿拉伯语语言学系统（包括字母、语音、词法、句法等），在中亚和新疆地区，波斯语也做为一种经常用语得到广泛使用。在新疆伊斯兰教研究中，了解历史上所使用的经典，是考察伊斯兰教传播发展情况的一个重要内容，也是进一步研究伊斯兰经院教育、宗教学术文化以及伊斯兰教法等问题的途径之一。由于篇幅所限，不可能在此将历史上的大量经籍文献逐一列举出来，只能就清代维吾尔地区通常使用的基本经典作一介绍。德国东方学专家马丁·哈特曼（Martin Hartmann）曾就清代新疆喀什噶尔、叶尔羌地区使用的伊斯兰教经典进行过调查记录（注：载《中国土耳其斯坦——历史、行政、宗教和经济》，哈雷，1908）。鉴于该调查目录过于简略，现据有关资料，对该目录中重要经典的作者、内容、出版情况，以及与内地伊斯兰教所用经典的比较作一释注与证补。经典的排列，照转哈特曼目录次序：

在喀什噶尔地区使用的经典：

1. **《卡孜拜札威的塔夫斯日》（解说）**。“塔夫斯日”系阿拉伯文“tafsir”的音译，汉文通常写做“太甫绥鲁”，意为“注释”，后专指对《古兰经》的注释。注释来源，一是依据穆罕默德弟子对其言行的传述（传闻注释），二是凭借经注家个人见解（意见注释），三是皈依伊斯兰教的基督教徒、犹太教徒以原信仰宗教神话、传说所作注释（基督教或犹太教式注释）。《卡孜拜札威的塔夫斯日》即《巴达维古兰经注》，由阿不杜拉·本·欧麦尔·马达维（？—1282或1291）撰写，以沙斐仪学派主张为宗旨。此书趋重于文法及文章结构，文简意赅，共二卷，是逊尼派认为近乎圣书的《古兰》注本。因巴达维（即拜札威）曾任设拉子（今伊朗境内）的法官（即卡孜，内地阿訇译作“夏尊”），内地伊斯兰教又称该注释本为《夏尊》，系我国伊斯兰经堂教育重要读本之一。

2. **《伊里米·匹克核》（教学法）**。阿拉伯之“'Ilm-i-Fikh”的音释，教学方法论著作。

3. **《萨尔甫》（阿拉伯语变化法）**。阿拉伯文“Sar”的音释，内地阿訇译为“率尔夫”、“算且夫”，回文大学十三部经中“连五本”之一，系古典阿拉伯文元音变化法教材。

4. **《和卓阿比孜》（朗读者）**。新疆伊斯兰教神秘主义经典之一。

5. **《麦斯乃威·毛拉纳·卢米的《麦斯乃威·谢里甫》**。

伊斯兰教苏非派著名经典，波斯神秘主义诗人、苏非派毛拉维教团创始人札拉里丁·鲁米（1207-1273）的代表作。札拉里丁·鲁米以“毛拉那”（伊斯兰学者尊称）闻名，原出生于巴尔赫（今阿富汗境），其父系伊斯兰教传教师，鲁米幼年随父迁徙、依附于鲁姆（小亚细亚州）赛尔柱朝，1230年父亡后继承其教职，以教学法之造旨而成为知名学者。但不久接受神秘主义大师沙姆苏丁·塔布里吉的影响，放弃教学活动而专门钻研苏非派学说，过着沉思静修生活，并用塔布里吉的名义发表诗作。其力作《麦斯乃威》（全名“Mathnavi-i-Ma'navi”，汉文通常译写为《玛斯纳维·玛纳维》，意译“训言诗”）由双行一韵体写成之哲理寓言诗集，共六卷，二万七千行，内容包括表达对真主的爱的本质和深奥感情，有寓言、轶事、并用图解阐述神秘派的信仰、奥秘和全部学说。鲁米在哲学思想上接受了新柏拉图主义影响，认为人的最高境界是寂灭（Fana'），与神完全融合为一体。《麦斯乃威》就贯彻了这种泛神论观念。该著作是波斯文学中的杰出作品。鲁米也因此作而成为知名于世界范围的诗人。黑格尔与哥德亦曾对其进行过评述。《麦斯乃威》原为波斯文，后被译成土耳其文、阿拉伯文和乌尔都文，并被一些学者节译、选编出版。苏非派信徒奉该书为“波斯文的古兰经”、“苏非派的百科全书”，《麦斯乃威》在中亚广为流传，也是新疆和卓统治时期以来神秘主义最重要的一部经典。

6. **《热夏哈特》**。侯赛因著，原文为波斯文，系伊斯兰教“圣哲”行传，苏非派使用经典之一。

7. **穆罕默德·麦苏木的《麦克吐巴特·谢里甫》**。（参见第24）



8. 米西卡特·谢里甫的《哈迪斯集》

“哈迪斯”，阿拉伯文“Hadith”音译，汉文音译通常写作“哈底斯”，意译为“圣训”，与先知的圣行（Sunnah，逊奈）汇集为“穆罕默德言行录”，通称“圣训集”。据不完全统计，逊尼派各种版本的汇录不少于一千四百六十种，承认其权威性仅次于《古兰经》，并作为立法根据之一的，有布哈里、穆斯林、提尔米基、阿布·达伍德、奈萨仪，和伊本·马哲等人汇编的“六大圣训集”。米西卡特·谢里甫的《哈迪斯集》乃《米西卡特·马沙比》的简称，系《马沙比逊奈》（Masabihal-sunna，意为“道路之光”）的校订本。《马沙比逊奈》是巴加维（？—1177或1122）汇集的穆罕默德言行录，为逊尼派中较为流行的后期汇录之一，它省略了前期汇录中的传述世系。以内容丰富、查阅方便著称。

9. 《伊达耶》（法学书），阿拉伯文“Al-Hidayahfi-al-faru”（《希大亚教法》）的简译，内地阿訇意译为“正道”、“礼法正宗”，原意为“指导”，是伊斯兰教逊尼派常用教法之一，被视为“人生的指南”，故“希大亚”一词常为许多著作所用。此书系马基纳人布尔汗奴丁·阿里（1135-1196年）著，即是对阿布·哈尼法（697-767年）及其弟子优素福（?-798年）和伊玛目·穆罕默德（约8世纪）三人教法主张的汇集，又是作者对自撰的《教法研究入门》（Badaya-al-Mubtada）的注释。

10. 《穆黑塔萨尔·威卡耶》，阿拉伯文“Mokhtassar-i-Viqayah”的音译，通常称《尼卡亚教法》，系《维卡亚教法》的简本，内地阿訇译为《穆合特粹尔伟噶业》（卫道经捷解）。

11. 《夏尔黑·威卡耶》，阿拉伯文“Sharh Al-viqayah”的音译，即《萨尔胡·维卡亚教法》，由乌巴杜拉·本·买斯欧德于十四世纪写成，是对布尔汗·沙里亚特·马赫穆德《维卡亚教法》（即《伟戛业》，学习和理解《希大亚教法》的基本著作）的注解，内地阿訇译为《设里合伟噶业》（卫道经解）或称《伟戛业的注解》。全书共分三部分：第一部分介绍伊斯兰教的宗教功课念、礼、斋、课、朝等（包括礼拜的具体要求）；第二部分介绍民事处理法规：如休妻、放奴、婚姻、买卖、土地等；第三部分刑事法规，如对饮酒、奸行、偷盗、凶杀等的具体处理规定。本书乃哈乃斐派教法书，盛行于中国、印度、中亚一带。

12. 《乌苏里·匹克核》（法学方法论），阿拉伯文“Usul-i-fikh”的音译，内地阿訇译作“礼原”，系伊斯兰教法学方法论著作。

13. 《塔西威德》。阿拉伯文“tadjrid”音译，内地阿訇译作“净身”。

14. 《谢日·毛拉》。

15. 《卡瓦伊迪》分册：①《谢日甫》，②《毛孜》，③《赞加尼》，④《阿瓦米里》，⑤《塔萨鲁帕特》，⑥《哈拉卡提·伊拉比》。

叶儿羌（今莎车）地区使用的阿拉伯语经典：

16. 《满提克》（逻辑），阿拉伯文“al-Mantik”的音译，为伊斯兰教论理学著作。

17. 《奈赛非的阿卡伊德》（教义书），阿拉伯文“Aka'id-al-Nasafiya”的音译，意译为《教义学大纲》。赛尔顿丁·太弗塔札尼（呼罗珊人，1322-1389年）著。系对欧麦尔·奈赛非（?-1142年）仿《凯沙甫》（见第22）而作之《阿卡伊德》（哈乃斐派经注学著作）一书的注释。此书就伊斯兰教教义，基本信仰问题与古代希腊哲学相对照，并重点批驳了与之对立的穆尔太齐赖派观点，是认主学之杰作。该著流行于伊斯兰国家数百年，是寺院学校教本之一。我国内地有《教典释难》（刘智）、《教典释难经解》（马复初）、《天方释难要言》（马致本，刊印附有注文的节本）等译本。

18. 《夏木斯亚·艾塔甫满提克（逻辑学）的塔夫斯日（解说）》。

19. 《乌苏里·匹克核》（法学方法论）（同第12）。

20. 《夏特姆》。

21. 《塔夫斯日（解说）克比日》，阿拉伯文“Ai-Tafsiral-Kabir”音译，汉文又译《太甫绥鲁·凯



比勒》，意为“诠释大全”，伊斯兰教逊尼派著名的《古兰经》注释本之一，又名《马法提赫·加伊比》（Mafatih-al-Ghaib），法赫尔丁·本·侯赛因·拉齐（1149-1209年）注释，此著不仅是对《凯沙甫》（见第22）的穆尔太齐赖派观点的反驳，而且反映了注释者的艾什尔里派观点。拉齐注释未完稿，由弟子、大马士革总法官萨姆斯·库瓦伊（?-1242年）和纳吉姆丁·凯穆里（?-1375年）续成。

此外，波斯文经典有：

22. 《克夏甫》（古兰经注解），汉文又译《堪沙夫》或《凯沙甫》，阿拉伯文有《凯沙甫·恩·哈凯伊克·塔希尔》（ai-Kashshaf' anHaka' ik al-Tanzil）一书，中亚花拉子模人阿布·凯希姆·扎马赫沙里（1075-1144年）于1134年完成。有《古兰》注释鼻祖之称。《卡孜拜札威的塔夫斯日》（见第1）与《奈赛非的阿卡伊德》（第17）均为仿此经注本之作。波斯文古兰经注解为1492年印度德里人侯赛尼（Housseinin）所著，文字简明，趋重理学，系宗教法学之入门读物，内地阿訇译作《侯赛尼》，系回文大学十三部经之一。

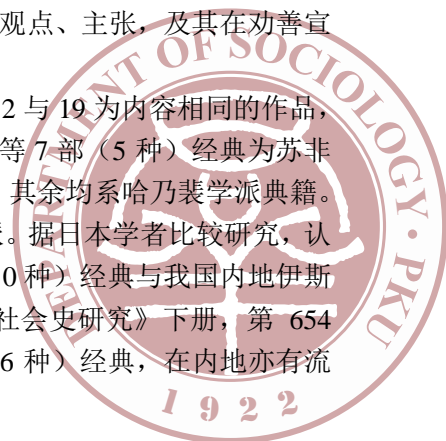
23. 《麦斯乃威·谢里甫》，（同第5）。

24. 《谢伊赫·拉巴尼的麦克吐巴特》。谢伊赫·拉巴尼即印度著名神学家和宗教领袖“伊玛目热巴尼”，《麦克吐巴特》（Maktubat）是伊玛目热巴尼撰写的神秘主义典籍，包括他在社会名流中伟布其学说，给显要贵族、宗教界思想首领、谢赫、门徒们的大量书信，其内容为说明神秘派的实质，神秘派与伊斯兰教法之间关系，神秘派的礼貌——道德，神秘派人士对个别问题的解释，一部分神秘主义重要语词定义，纳合西班底耶的教理仪规，逊尼派对于伊斯兰教信仰的解释，对一部分教法规定的说明，历史上伊禅们关于神秘主义问题的论述等等。这部著作还强烈谴责印度统治者阿克巴（1556-1605在位）折衷性宗教的谬论及其削弱伊斯兰正统主义的企图，也同样斥责乌里玛（教法学家、神学家）们和上层社会道德松弛现象，批驳了伪苏非派的异端邪说。对理解苏非主义哲学、神秘派信条，特别是纳合西班底耶正统主义观点具有十分重要的作用，是17世纪以来极具权威性的神秘主义大作。该书后来由塔塔尔族学者木拉提热木孜经波斯文译成阿拉伯文，在埃及出版共3册9卷，包括536封书信。也有被译成土耳其文发行的版本。《麦克吐巴特》头两卷最先传入新疆，成为苏非主义在新疆传播的重要经典文献。

25. 《加米的纳帕哈提》。

作者为阿布杜拉赫曼·加米（1414-1492年），生于中亚尼沙不耳附近的贾姆村，在赫拉特完成学业，精通诗学、文法、逻辑、希腊与东方哲学、自然科学、数学和天文学。阿利舍尔·纳瓦依（1441-1501年）为其挚友，两人都是整个中世纪中亚学坛巨匠，据说加米一生写有46部重要著作，内容涉及抒情、浪漫和神秘主义的诗歌，阿拉伯文法、韵律学，散文、音乐、圣人传记及《古兰经》评注，备受世人推崇。加米的主要诗作是他的7卷《哈弗特—阿夫兰格》（《七个王位》，即大熊星座）。它按照阿塞拜疆天才尼札米（1141-1209年）著名的《五诗集》之形式，由七大史诗组成。加米的许多著作充满人道主义思想，对当权贵族专横恣肆的批判，也反映了苏非主义哲学思想。《纳帕哈提》一书写作于1476-1477年，是着重介绍伊斯兰世界神秘派贤哲、谢赫、依禅等693位名家的传记，记述了他们在神秘主义方面的活动、观点、主张，及其在劝善宣教时的言行。

在哈特曼调查记载的25部经典目录中，第5与第23、7与24、12与19为内容相同的作品，所以这25部经典，实际为22种，其中第4、5、6、7、23、24、25等7部（5种）经典为苏非派经典。而从教学法派上分析，除第一部经典为沙斐仪学派作品之外，其余均系哈乃斐学派典籍。由此亦可见清代新疆维吾尔族伊斯兰教主要属于逊尼派之哈乃斐学派。据日本学者比较研究，认为其中第2、3、9、12、15、16、17、19、20、21、22等11部（共10种）经典与我国内地伊斯兰教使用的经典相同，（注：佐口透著，凌颂纯译《18-19世纪新疆社会史研究》下册，第654页。）其实并不止此数，第1、5、7、10、11、13、23、24等8部（6种）经典，在内地亦有流



传或为私家收藏使用。因此，在上述 25 部（22 种）经典中，与内地相同的经典共计 19 部（16 种），占哈特曼所记经典目录绝大部分，其中《卡孜拜扎威的塔夫斯日》（第 1）、《萨尔甫》（第 3）、《夏尔黑·威卡耶》（第 11）、《奈赛非的阿卡伊德》（第 17），此外加上新疆亦甚流行的波斯文注释本《古兰经》（第 22），均系我国内地回文大学十三部经中之重要教材。

在新疆伊斯兰教古籍方面，清统一新疆前后出现的著作一度以喀什噶尔和卓家族的传记为主。清以前，这类传记的代表作应首推穆罕默德·阿瓦兹的作品。穆罕默德·阿瓦兹（1012/1603-04 年）在马维阑纳儿写成《兹牙·阿尔·库卢勃》（意译为“心之光”）一书，是最早的有关黑山派领袖伊斯哈克吾力的生平传记。国内现存的《麦赫杜姆·艾扎木与和卓伊斯哈克家族传》一书的抄本也是他所作。至 1143/1730-31 年，米尔·哈尔·阿德一金·阿尔·卡提甫·叶尔羌吉所著波斯文本《希达耶特—拉麦》（意译为《正道之树》）一书（注：《希达耶特—拉麦》（正道之树）米尔·哈尔·阿德一金·阿尔·叶尔羌吉著，成书于 1142/1729-30 年，国内现存有波斯文抄本，该书手稿在原苏联科学院东方研究所和乌兹别克科学院东方研究所手稿库亦有收藏。），从维护白山派和卓、赞奉依达耶吐拉（阿帕克和卓）立场出发展示了黑山、白山两派和卓斗争的情况。

新疆统一之后由于两派的争斗仍持续了一个多世纪，两大宗教集团的长期对峙反映到不同的传记作品中，仍表现出这类宗教史传派别系属上的不同。例如，黑山派的和卓传记有著名的《和卓传》一书。该书作者穆罕默德·萨迪克·喀什噶里曾任喀什噶尔城阿奇木伯克鄂斯曼的首席秘书官。鄂斯曼伯克乃清代著名伯克鄂对之子，其家族历来为伊斯哈克吾力及其后裔的信徒，作者的写作动机和目的是为了替黑山派和卓树碑立传，然而此书也成为了解 16 世纪至 18 世纪中叶新疆伊斯兰教的基本资料之一。

穆罕默德·萨迪克还有用史诗体裁写的《艾孜扎略传》，亦叙述了从中亚来新疆的和卓的历史。他的另一著作《贵族传》，以真实材料为基础，记述了从 15 世纪到 18 世纪 60 年代发生的政治事件，其唯一的维吾尔文抄本现尚存于国外（注：见《16-19 世纪六十年代东突厥斯坦及其与中亚相互关系的有关手稿和文献》载于《苏联维吾尔学面临的问题》一书。M·库特马科夫著，此文由潘志平译载于《新疆社会科学情报》1984 年 3-4 期。《贵族传》抄本现存于乌孜别克科学院东方研究所手稿库。）。

至于清代有关白山派和卓们的传记则有：

《和卓世系》，佚名者编写于 12412/1825-26 年。

《贤人世系》，毛拉雅库布·本·奥马尔·肉孜·喀什噶里编抄于 1262/1845-46 年。《依达耶提传》，作者同上（注：现存喀什毛拉热依木海塔布 1300/1882-83 年抄写本。）。

《圣贤阿帕克和卓传》，作者不详（注：现存有毛拉热依木·尼买吐拉 1326/1908 年抄写本，察合台文。）。

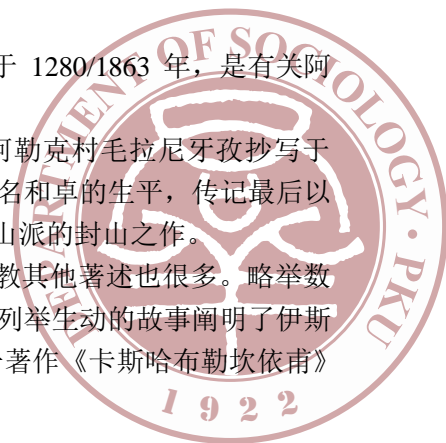
《阿帕克和卓的美德》作者佚名，是阿帕克和卓的另一种传记抄本（注：系乌兹别克科学院东方研究所手稿库收藏。）。

《谢赫阿勒卡朗》，作者不详（注：现存有维吾尔文手抄本。），该作品为阿帕克和卓之子赛义德伊玛目，即谢赫阿勒卡朗的传记。

《赛叶·热勒穆合勒斯叙事诗》，夏木西丁·艾里·阿不都拉写于 1280/1863 年，是有关阿帕克和卓及其后裔在南疆六城地区活动的诗歌史传性材料。

《大霍加传》，作者不详。原文系波斯文，手抄本，英吉沙罕阿勒克村毛拉尼牙孜抄写于 1280/1864 年，记载了有“大和加”之称的依禅卡朗与其后裔几代著名和卓的生平，传记最后以记述白山派教团对 79 名弟子排列等次，分封尊号为结局，不啻是白山派的封山之作。

除上述和卓传记外，清统一后，新疆地区翻译或撰述的伊斯兰教其他著述也很多。略举数例，如穆罕默德·萨迪克·喀什噶里的两卷集《赞甫托勒哈沙依勒》列举生动的故事阐明了伊斯兰教法，论述了维吾尔族的风俗习惯与族源方面有关问题。他的另一著作《卡斯哈布勒坎依甫》



在维吾尔长诗故事中占有重要地位。从宗教史角度分析，该著考察了鄯善吐玉浑的“卡斯哈布勒坎依甫麻札”，陈述了列圣谱系及其思想观点。长诗的结尾附录了从波斯文译出的“买斯兰海甫坦杜”（意为“七十二个信念”），是说明伊斯兰教信仰的一个大纲。穆罕默德·萨迪克的译著则有谢赫派尔德丁·卡塔尔的《圣贤传》一书，经他从波斯文译成维吾尔文，该书记叙了穆罕默德时代的著名人物伊玛目加帕尔萨迪克等 92 位圣贤的生平，他们在历史上的活动、作用，以及其中一些人对苏非主义产生问题的阐述。

谢赫·卡塔尔所著《巴勒卡吾里亚传》，原文系波斯文。1190/1777 年叶尔羌官员穆罕默德·依不拉音拜格·本·克派格委托学者穆罕默德·司的克·帕尔西丁将其译成维吾尔文。此书是有关中亚伊斯兰教界著名人物的传记。

中亚伽色尼朝马赫茂德时代的波斯诗人菲尔多希的名著《帝王书》，1210/1796 年由帕佐黑·哈希姆·叶尔坎迪由波斯文译成维吾尔文。

《伊玛目传》，和田人毛拉尼亚日写于 1212/1798 年，是根据十一世纪在和阗推行伊斯兰教中殉难的“四伊玛目”（卡提派里、纳色尔、塔依尔、卡木提）事迹写成的传述，在写作形式上前半部为散文体裁，后半部为散文诗词。

《阿尔斯兰的故事》，毛拉玉素甫·毛拉库提奴克著，1266/1850 年成书，内容主要是记述萨图克·布格拉汗皈依伊斯兰教以及其孙色依提·阿尔斯兰的生平和他在扩展伊斯兰教过程中的征战活动。

三、伊斯兰教法与宗教经济

伊斯兰教教法在传统上包括宗教礼仪制度、民事法律规定和刑法三大类内容。宗教礼仪制度由宗教教规所确定，是穆斯林宗教生活的行为准则，主要属于教义信仰范围，具有宗教伦理性质。而伊斯兰法律制度作为统治者意志的体现是着重从刑法和民事法律方面反映出来的。在清朝统一新疆以前，伊斯兰教法曾为喀喇汗王朝以来历代伊斯兰地方政权封建统治者所推崇。新疆统一以后，在清朝中央政府集中领导之下，维吾尔地区过去用沙里亚作为根本统治法律的情况开始发生了变化，回部王公伯克虽然拥有不同程度的封建特权，但受清朝政治体制的制约，以效忠于清王朝为先决条件，而不再依靠教法的“天启依据”作为至上权威，宗教立法权已经丧失，原来依靠教法行使的警察治安权为清政府控制，哈孜法庭的司法权也受到一定局限。从清政府在新疆建立军府制度之后，根据不同地区特点分别实行郡县制、札萨克制与伯克制的不同情况来看，实行郡县制的镇迪道所辖地区（镇西府、迪化直隶州、吐鲁番直隶厅）由清朝政府直接施政，按清朝法律进行政治统治，不过沙里亚法典在这些地区的穆斯林中仍然起着一定作用。在实行札萨克制的哈密、吐鲁番地区，世俗王公贵族对于所辖地人民有完全领导管理之权，伊斯兰法依旧是维护其统治的工具，回王控制和利用伊斯兰教实行政教集中制的专政，宗教法规、司法机构与司法活动基本保留了以往穆斯林法制的的面貌，不过被圈定在该地区有效，其影响面自然受到局限。实行伯克制的南疆诸城则又有不同特点，这些地方的宗教法庭仍得以保留，哈孜伯克、帕察沙布与茂特色布伯克等教法执行官由清政府予以承认并享受相应品位与生活待遇，按教法规定行使司法权。只是帕察沙布伯克要受清政府另外派出的警吏的领导，而且茂特色布伯克的棍鞭也一度被承消。尽管宗教头目在施行教规教法中保持着特权地位，但教法的作用同伯克们的职权一样，在清政府的统治下也受到一定程度的削弱。这说明，清王朝一方面要与新疆民族宗教上层结成联盟，并利用伊斯兰教法加强对下层穆斯林民众的统治，另一方面又在根本上采取措施限制宗教法的作用和影响以维护清朝中央政权。

在清统一新疆后维吾尔地区的刑法方面，清政府对“谋反”、“谋叛”罪一概按清律国法处置，宗教不得干预，就是对具有“圣裔”身份但从事叛乱的和卓也不予姑息。不过统一之初乾隆曾喻

示：

“办理回众事务，宜因其性情风俗而利导之，非尽可以内地之法治也。”（注：《高宗实录》卷 648，页 17 下—18 下，乾隆二十六年（1761）十一月丁未，谕。）

因此除以上情况外，保留和沿用了和卓统治的有关刑罚规定，据《西域图志》“风俗卷·政刑条”记载：

“回人有小罪，或褫其衣，墨涂其面，游行以徇。次重者击之，又重者枷之，最重至鞭腰而止。阿奇木以下，犯小罪夺其职，当苦役或派课耕，或派监畜牧，或责令入山取铜铅，三年、五年而复之。

窃物者必断手，视其值十倍而输之。无则械其足，锁于市上以示众，役其妻以输值。再犯者刑之如前，掘地为牢，幽之一月，乃出之。

斗殴者视其被伤之情形而坐之。伤人目者抉其目。伤人手足者亦断其手足。

犯奸者依回经科断则杀之。宽则罚令当苦役，终其身不复。有证则坐之，无则释之。

杀人者抵。有证者据证佐之言以定讞。无证则鞠之，鞠之之法，或仰卧犯者于地以水灌之，或攒缚其手足，悬诸高处，或缚于柱，令足不着地，而以绳勒于腹。不服则鞭其腰，继则刑其足，甚则囚之地牢，期岁而出之，给苦主为奴。吐实则定讞，设木架于市，悬于上以示众，至三日鲜有不死者。

捕逃外附之人，缉获时施罪亦如之，甚则梟之。

证佐有诬证人罪者，即以其罪罪之，有职者夺其职，褫其衣，鞭其腰，以墨涂其面，令倒骑驴，游行示众以辱之。”

以上内容是伊斯兰教法与维吾尔族习惯法融合之后形成的刑罚条例，正如有的研究者所分析的：维吾尔族中的刑法“对小罪适用墨刑、笞杖刑、劳役刑；对盗窃、伤害、杀人等，除了死刑外，还适用赔偿制；对杀人、强奸罪适用肉刑、绞首刑……维吾尔族刑罚可以说是属于伊斯兰法的。同害刑相当于一般伊斯兰法的‘奇萨斯’（Qisas）；赔偿制相当于‘迪亚’（diya、血金）；被判死刑的强奸罪可以看做‘哈德’（hadd、固定刑罚），上述史料中，凡是写着‘依回经’的就是根据这样的伊斯兰刑罚处理的意思。18 世纪维吾尔社会施行的可以说是“传统的土著伊斯兰刑法。”（注：（日）佐口透著，凌颂纯译：《18-19 世纪新疆社会史研究》下，第 648 页。）

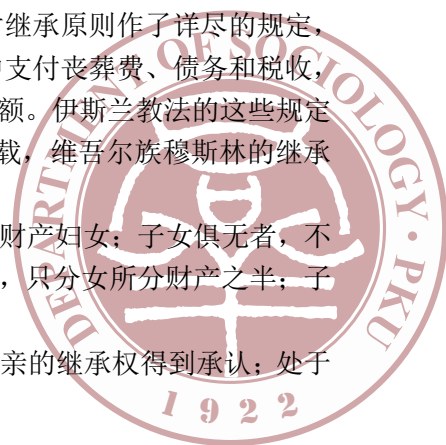
然而为了逐步统一法制，清政府力图通过利导在刑法方面进行改革，从不同地区情况出发，施用清朝法律。逐步规定杀害尊亲罪不得援用赔偿制捐金赎罪，而要按照清朝法律处以极刑；在办理斩、绞罪犯时废止查经议罪的作法。但是王公伯克仍有按教法实行私刑者。至清后期因新疆政局动荡，清政府统制力削弱，对刑法方面的改革未能贯彻至终，南疆等地仍沿用伊斯兰教法处理刑事罪犯。

从伊斯兰教中民法方面分析，在教法关于家庭、婚姻法规影响之下，维吾尔族父系社会家庭实行一夫多妻制，且至多可娶妻四人，但并不鼓励，一般家庭仍是单偶婚从夫居的一夫一妻制，按教规实行的请阿訇证婚（即念尼卡，nikah）的嫁娶制逐渐为穆斯林普遍遵守。

在伊斯兰教法中，遗产继承属于家庭法范围。由于《古兰经》对继承原则作了详尽的规定，使得遗产的继承与宗教紧密相联。按照教法的规定，首先要从遗产中支付丧葬费、债务和税收，扣去 1/3 的遗赠，然后按血缘婚姻和依附关系排定继承顺序和分配份额。伊斯兰教法的这些规定在清代新疆历史文献的记载中得到了反映，《新疆图志》卷四十八记载，维吾尔族穆斯林的继承制度是：

“有子者财产归子，其女与前妻之子得分子之半；无子有女者，财产归女；子女俱无者，不立嗣；抚他人之子不得分财产，兄弟及亲戚均而分之；其妻无所出者，只分女所分财产之半；子先父母死，倒不得及其孙。”

这种规定反映伊斯兰教法中以家族近亲为主的继承原则，女性近亲的继承权得到承认；处于



同一亲等地位的女性亲属得到男性亲属的一半，如果没有同一亲等地位的男继承人，女性亲属则可得整份。

在财产与债务问题方面，穆斯林之间发生土地财产与债务方面的往来或纠纷，亦需经哈孜法庭审理，清代南疆民事诉讼的契约文书（注：此据《新疆南疆地区部分契约资料选编》，新疆社会科学院宗教研究所王守礼初编。），反映了教法实践中的许多问题，其中大量的是在土地上。清朝统一新疆之后，土地的国家所有权已不再具有伊斯兰教的神圣性质，只是在农村中对土地的实际占有还是受到宗教法的保护，它变成了所有权的一种权能。为适应封建私有制的需要，教法对土地等私有财产所有权的保护，有着非常明确的规定。私人土地需经宗教法庭发给地契才具备合法的所有权。所谓“所有权”，即对于物的绝对的和排它的支配权，所有权既包括占有权也包括用益权。土地所有权的终止要正式通过转移。而这些都是必须经过宗教法庭裁决的。土地问题是南疆社会经济制度的集中反映，因为南疆维吾尔族穆斯林长期处于封建经济统治之下，其社会经济主要是农业经济，维吾尔族绝大多数人从事农业生产，但土地的兼并和集中严重阻碍着农业生产力的发展，加强了社会的阶级分化。由于封建地租、捐税、强征强派，无偿劳役和高利贷剥削，使得南疆农业经济日益落后，乃至趋于破产。维吾尔族农民生活越来越贫困化，不仅为生计所迫而出卖土地，而且不少人因无力负担地租和土地税而宁愿将土地转让给他人或捐赠给宗教机构。

伊斯兰教法保护了封建宗教经济的发展，由教法所确立的瓦合甫制度，正是封建宗教经济中的基本制度。

“瓦合甫”系阿拉伯文“Wagf”一词的维译（汉译为瓦克夫或卧各夫），原意为“保留”或“扣留”，伊斯兰教指“宗教公产”、“宗教基金”，即符合教法规定而建立的公共财物、公益事业、慈善组织与基金等。它一般来源于穆斯林的捐赠、遗产以及清真寺的收入。伊斯兰教法对瓦合甫的捐赠人、受益人、管理人，所捐赠之物、捐赠的方式和所赠财产的占有、使用、处分等做出了一系列规定。

在各种瓦合甫财产中，土地是南疆农村的主要项目之一。瓦合甫地多是伊斯兰教徒为“赎罪”捐赠或遗产归为公共使用的土地。大多分属于清真寺、经文学校和麻札所有。在捐赠瓦合甫地的契约中，不少人还注明，连同该土地上的房屋、树等财物一并捐赠。

这些土地财产“并非典当或抵押品”，作为瓦合甫“不能买卖，不能继承，不能典当，不能分给继承人，也不能归自己所有，总之不能有任何变动”（注：《新南疆地区部分契约资料选编》）。

而且立誓声明捐赠者及其后代永远失去原土地所有权，其他任何人亦无权侵夺。不过瓦合甫地虽是公产，却可以出租，而且瓦合甫地的租种权也可以转让。由于实际情况复杂，在瓦合甫土地财产上存在纠纷甚多，因而有的信徒在奉献土地多年后还得再写契约重申其奉献地产的瓦合甫性质；有的瓦合甫地奉献人死后，其亲属继承者须再次立约承认已献出的瓦合甫地不动产与己无关。

瓦合甫收入是伊斯兰教组织及寺院、麻札等机构的重要财源。维吾尔地区清真寺经费来源一般主要有以下诸项：第一，节日、斋月、主麻日教徒进寺礼拜时散乃孜尔（施舍）的收入（寺院从中收取一定比例，如收入的20-30%）。第二，教徒中无后代继承的遗产田由寺院收用。第三，寺产收入，即各种寺属瓦合甫的收入，如寺院房地产租金，果园收益，牧畜增值收入等。第四，教徒日常捐献收入。

由以上收入来源看，清真寺的支养主要依靠瓦合甫收入。

麻札瓦合甫财产也是伊斯兰教经济的组成部分之一，其来源有世俗封建主的捐赠、穆斯林百姓的捐献和对无主土地的占有。麻札瓦合甫的收益人多为管理麻札的谢赫，他们不仅有麻札瓦合甫的经营权，而且父死子继，其职权世袭罔替。

应当指出，在清代南疆社会中瓦合甫土地实质上仍是封建土地所有制的组成部分之一，其中



相当大的一部分为和卓家族和上层阿訇等宗教封建主占有。据有关资料记载，由于“圣徒墓地的谢赫拥有墓地所属土地进款，因此极不富盈”。阿图什的萨图吐克布格拉汗麻札的谢赫，就是当时“喀什噶尔一位最有钱的人”，他作为白山派的代表人物于公元 1857 年被清政府处决后财产充公上缴国库，“他留下了大量土地，数座庭院和大量库存粮食。当地人说，还有数万元宝”（注：《乔汗·瓦里汉诺夫著作选集》俄文版，第 517 页。）。

正如维吾尔民谚所说：

“沙里亚有一千零一个枝节。”

“法典只有一部，而通向它的道路很多。”

哈孜法庭往往对教法随意进行解释，以便维护王公伯克、和卓封建庄园主与世俗大土地主们的利益。虽然瓦合甫制度经教法所定，但瓦合甫地实质仍是封建土地所有制组成部分之一。瓦合甫地往往被各种宗教机构中的依禅、谢赫、阿訇占用和经营，收取地租。瓦合甫土地与各类瓦合甫财产都是伊斯兰教封建经济的重要成分。

四、教育与文化艺术

伊斯兰教教育是古代维吾尔族穆斯林文化教育的基本形式。也是进行宗教学术研究，培养宗教圣职人员，维系宗教信仰与活动的承续、传播的必要方式。清朝统一新疆之后，在南疆沿用以往的伯克制度时，保留了茂特色布伯克（“管理经典、整饬教务”）、匝布梯墨克塔布伯克（“专司教习经馆事务”）、群齐由布伯克（“专教回童经典”）等管理教务、负责经学教育的官职。经文学校，即“玛克塔甫哈纳斯”（maktabkhanas），进行初待宗教教育，大多附属于清真寺，其教读者通称阿訇（波斯文 Akhund），有时亦称哈里发，其教学情景，正如清代《新疆杂述诗》“风化”一首描绘的那样：“自来风化亦崇文，齐趁髫年细讨论，手捧一枝新削筒，树荫深处拜阿浑。”

其注云：“俗亦重识字，以识字诵经为出众。皆童时肄习之，传教者曰阿浑（即阿訇），师徒之谓也，……讲舍必傍树荫，室中无椅桌，师徒席地而坐，旁设矮桌一二张。夏日则环坐树根，捧书诵读，凡入学者，各执木筒，或牛羊版骨一片，趋谒阿浑，阿浑为之书字于上，即读本也。小儿不率教者，则以红柳木条笞其脚心。据云，红柳乃圣人遗留责人者，能使人开心思，善记忆，且脚心击之无伤也。x i ū @②束极薄，往年南八城一带，生徒一人，每至七日，供送普儿一文，遇节饷面馍油馓而已。”（注：吴蔼震选辑《历代西域诗抄》第 286 页，新疆 1982 年版。“南八城”指喀什噶尔、英吉沙尔、叶尔羌、和田、乌什、阿克苏、库车、喀喇沙尔等天山南路八城。）

在课程设置上，初等经文学校一般有七种课程：(1)伊斯兰教仪式、祈祷文之背诵与解释；(2)阿拉伯字母；(3)《古兰经》选读；(4)《古兰经》通读；(5)《苏非阿拉亚尔》（宗教诗）；(6)《纳瓦依》（宗教诗）；(7)《和加哈裴斯》。前四种课程为阿拉伯文，五、六两种为土耳其文，第七种为波斯文，全部学完方可毕业。

经学院，即“麦德里斯”，进行高等教育，有的附设在清真寺、罕尼卡（道堂）和麻札之中，大多单独开设。喀什噶尔向有伊斯兰教文化教育的摇篮之称，清代喀什城内经学院有 17 所，其中罕力克经学院与卡赞琪经学院是综合性的高等学府，从建制上看都有类似大清真寺的高大雄伟的大门，罕力克经学院内正面有经堂兼礼拜殿三间，外廊三间作为冬夏礼拜之用；左右厢房则为教师、学员居住，每间房内全有内外套间，其规格布局几为各经院宿舍之定制。在叶尔羌城，清代有 62 所经文院校建筑物，其中 29 所至清末仍保存完好，最著名的是建于阿勒屯麻札的阿克麦德里斯，原系罕和卓于 1661 年创建。在库车，最著名的经学院设在额西丁罕尼卡中，经学院一般有下列编制人员：校长（通称阿訇）、教经师（穆德里斯）、管理员（穆塔瓦里 Mutavalli）、勤杂工（加里甫开西 Jarub-Kash）、经学院学生称为“塔里甫”（Talib，阿拉伯语“求学者”）。

经文学院中设置有阿拉伯语、波斯语、经注圣训、教义学、教学法、伊斯兰教史，以及天文、

地理、文学艺术等课程。每位教经师都有一个特定的教室。学生按程度不同分组，每组人数一般在 5-30 人之间，进入教室后围成圈坐下来听老师讲课，有时师生之间也展开讨论。其学期不限，学习长达 20 年的人才能获得“大毛拉”的称号。

新疆维吾尔地区宗教教育经费的来源，除一般经校的学生或家长交纳有限一点学费作为阿訇的生活津贴外，经学院大宗教育经费主要是依靠瓦合甫土地财产的收入。经学院土地财产大多来自世俗与宗教封建主的捐赠及穆斯林百姓的捐献。在创建经学院时：

“每个学院的创办人必须提供一所房屋和一份土地基金，在由当局确认的土地证书上签字盖章后，把它移交给其所指定的校长或阿訇。穆塔瓦里每年将捐献的土地基金收集起来交给阿訇，由他分成十份，大致按以下惯例进行分配，即四成给阿訇或穆德里斯，一成给穆塔瓦里，一成作为修缮之用，四成供给加里甫开西，有时也供给学生们”（注：恩·伊莱阿斯注释的沙敦英文节译本《和卓传》附录，载《民族史译文集》第 8 期。）。

清代叶尔羌城 29 所经文院校共有瓦合甫地 3670 巴特曼，此外还有 198 所房屋和店铺，经学院收入总额每年可达 400 个银元宝。喀什噶尔仅罕力克麦德里斯就拥有瓦合甫地 6000 亩，喀什约 15 所经学院瓦合甫地粮食收入共计 190000 察拉克（1 察拉克约重 10 斤）。正是瓦合甫制度保证了经学院的支养。

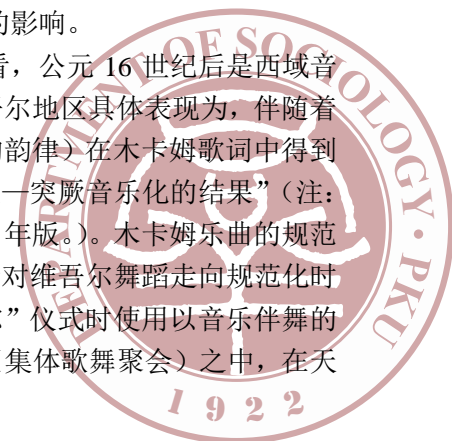
伊斯兰教对维吾尔族文化艺术也有着重要影响。这种影响既表现在历法、文字与一般文化著述中。也从音乐、舞蹈、工艺与建筑艺术中反映出来。

伊斯兰教历名“希吉来”历，系阿拉伯语“al-Hijrah”的音译，词意为“迁徙”，乃公元 639 年哈里发欧麦尔为纪念穆罕默德 622 年 9 月 24 日率穆斯林由麦加迁至麦地那这一重大历史事件而设，定此年为伊斯兰纪元之始，以阿拉伯太阴年岁首（公元 622 年 7 月 16 日）为希吉米历纪元元年之元旦。伊斯兰教历纯属阴历，对月的算法不用实朔，而以观见新月时做月首，其月法本有定规，单月 30 日为大建，双月 29 日为小建，不设闰月，但每隔二三年后在 12 月末添设一个闰日，因此有平年、闰年之分，平年 354 日，闰年 355 日。与中、西历相比较，平均每 32 年即多出一天。清代维吾尔族普遍使用伊斯兰教历，但也保留了本民族古代传统，“按年亦配地支十二相”（注：《回疆志》卷二。）即与十二地支对应的十二动物，在民间通行俗称为“莎车历”的十二动物记年之法。

在文字方面，早自喀喇汗王朝时由于受伊斯兰教影响，开始采用阿拉伯字母拼写古代维吾尔族语言，至十四世纪又在大量吸收阿拉伯语和波斯语词汇的基础上形成察合台语体文，到明末，随着伊斯兰教遍及维吾尔人居地，以往新疆东部佛教信仰地区维吾尔族居民使用的回鹘文字因宗教与政治的需要而被阿拉伯字体取代。《回疆志》即称维吾尔文有 29 字头、29 韵“配合联络以成句”（注：《回疆志》卷二。），《西域图志》更保留有从察合台文演变而来 29 字头的“回部字书”（注：《西域图志》卷四八，杂录二，回部“字书”条。）。说明清代统一后，新疆维吾尔族文字已完全阿拉伯字体化。

在学术文化方面，《西域图志》记载维吾尔族有历史、文字、经典、医药、农业、气象等书籍，“书凡数百种”。一般文化书籍中，往往也渗透着伊斯兰教思想的影响。

伊斯兰教在维吾尔族艺术文化中的影响，首先从音乐、舞蹈上看，公元 16 世纪后是西域音乐的伊斯兰化时期，伊斯兰—突厥音乐成为西域音乐的核心。在维吾尔地区具体表现为，伴随着木卡姆乐曲的规范，阿拉伯文学中的阿鲁孜韵律（即长短音节组合的韵律）在木卡姆歌词中得到广泛应用，而且大量借用波斯、阿拉伯词语，“而这一变革，是伊斯兰—突厥音乐化的结果”（注：周菁葆著：《丝绸之路的音乐文化》第 266 页，新疆人民出版社 1988 年版。）。木卡姆乐曲的规范又使舞蹈有机地与音乐交织在一起，值得注意的是，苏非主义的盛行对维吾尔舞蹈走向规范化时也产生了重要作用。其中苏非派纳合西班底教团允许在举行“齐克尔”仪式时使用以音乐伴舞的萨玛，逐渐发展成一种独特的民间舞蹈形式，并被组合到麦西莱甫（集体歌舞聚会）之中，在天



山南北广为流传。而在苏非派的萨玛之中契西提教团的卡瓦利（宗教音乐）的风格也产生了一定影响。

在维吾尔族工艺美术方面，由于受伊斯兰教反对偶像崇拜的传统约束，美术形式上偏重于强烈的花纹图案的装饰风格。在玉雕、铜器、地毯、花毡、花帽、绸棉染织品等各类工艺制品中采用了大量纹样生动、色彩鲜明，具有浓郁乡土气息和强烈民族特色的花卉图案、几何图案、自然景观物象图案以及伊斯兰寺院经常麻札图案。维吾尔族的这种工艺美术技巧还运用到宗教建筑装饰之中，如清真寺、罕尼卡和麻札建筑中用琉璃砖、花砖和型砖拼砌的墙面图案、%（注：原文如此）

【报刊文章】

12名维吾尔族人的北京故事

《环球时报》2014年3月21日

编者的话：“暴恐分子与民族无关，暴恐分子是中国各民族的公敌！”近来，在新疆、云南等地发生的一系列暴力恐怖事件，遭到了全国人民一致谴责。各地严防暴恐事件发生的同时，多多少少给在当地正常工作、生活的维吾尔族人带来了一些不方便，某些地方部门工作不到位甚至使维吾尔族民众出现了思想困惑。16日，《环球时报》邀请12位在北京的新疆维吾尔族同胞，请他们对在北京的生活、各自的困惑以及反恐形势畅所欲言。本报今天六版、七版推出特别报道，记录他们的心声，讲述他们的故事。

“我是中国人”

热汉古丽：我是1988年上大学来到北京的。我从小在新疆军区大院长大，上的是汉语学校。大院里95%都是汉族，到现在为止我们都是好朋友。即使在“7·5”事件后，我也没觉得跟汉族朋友有什么心理上的不适。但我能感觉到，在新疆的朋友，无论是汉族还是维吾尔族，他们会有这样的心理隔阂。我这几年回新疆，维吾尔族的朋友会跟我说以后别跟汉族人一块玩儿了，小心被自己民族的人收拾。我的汉族朋友还是会主动邀请我，但他们跟我在一起时会刻意回避一些东西。说实话，这种变化我特别不愿意看到。我们这一代，还有不同民族的朋友，但下一代可能就越来越难做到了。现在，我家亲戚朋友的孩子跟新疆当地的汉族小朋友交往越来越少。有时候，一些氛围也会带来限制。在乌鲁木齐，虽然许多学校既有汉族学生，也有维吾尔族学生，但是他们会有一些事上被分开，比如维吾尔族学生生活都是维吾尔族老师负责，汉族学生则由汉族老师来负责。公共机构也这样，在法院、检察院、公安局，维吾尔族人就由维吾尔族办事人员来接待。

库尔班江：1998年之前我一句汉语都不懂，汉语是自学的。我摆过摊、卖过烤肉。2006年我到北京的中国传媒大学当旁听生，没有学籍，但大学认可了我。第二学期寒假，我带着6名同学去新疆黑山村拍摄，那是新疆最偏远的村庄，骑毛驴要12个小时。我们拍了一部纪录片，就是《喀拉古塔格日记》，在全国很多比赛中获了奖。之后我还在清华、北大、人大等各个高校办了很多新疆为主题的文化摄影展，许多人从我的照片中了解了新疆，了解了维吾尔民族。

这次昆明发生的事件，也让我感到很难受。几天前，我出门打车，一连拦了7辆车都不拉我。后来一辆出租车的乘客在旁边下车，我拉开车门就钻进去，司机问我是哪儿人，我说我是中国人。