中国新疆地区伊斯兰教史

《中国新疆地区伊斯兰教史》编写组 编著

新疆人民出版社

B9382
C446
12

《中国新疆地区伊斯兰教史》编写组 编著

中国新疆地区伊斯兰教史

第二册

新疆人民出版社

0072598

2010年5月1日

图书在版编目(CIP)数据

中国新疆地区伊斯兰教史/陈慧生主编.—乌鲁木齐:新疆人民出版社,1999.9

ISBN 7-228-04002-3

Ⅰ.中… Ⅱ.陈… Ⅲ.伊斯兰教史-新疆 Ⅳ.B969.2

中国版本图书馆CIP数据核字(1999)第42815号

中国新疆地区伊斯兰教史(全二册)

《中国新疆地区伊斯兰教史》编写组 编著

出　　版:新疆人民出版社出版
发　　行:新疆人民出版社发行
地　　址:乌鲁木齐市解放南路348号
邮政编码:830001
印　　刷:乌鲁木齐地矿彩印厂
开　　本:850×1168　1/32
印　　张:27.75　插页:6
字　　数:700千字
版　　次:2000年1月第1版
印　　次:2000年1月第1次印刷
印　　数:1—3 000册

ISBN 7-228-04002-3/B·61　定价:65.00元(全二册)

《中国新疆地区伊斯兰教史》编撰人员

课题负责人

第一册：陈慧生、何炳济、阿吉·努尔阿吉、唐世民

第二册：陈慧生、何炳济、唐世民

主　　编　陈慧生

编著人员

陈慧生：编写说明、绪论、第二十三章、第二十六章和第二十七章第三节

马品彦：第一章、第二章、第三章、第四章、第五章、第六章、第十二章、第十三章和第十四章第二节、第三节，第十五章，第十六章第二节、第三节，第十八章第三节

李进新：第七章、第八章、第九章、第十章、第十一章和第十八章第一节、第二节、第四节、第五节

陈国光：第十四章第一节、第十六章第一节和第十七章

谭吴铁：第十九章、第二十章、第二十二章、第二十五章和第二十七章第一节、第二节、第二十九章和第三十章第一节、第二节、第四节

马苏坤：第二十一章和第二十八章第一节、第四节

赵恩儒：第二十四章和附录

何炳济：第二十八章第二节、第三节和第三十章第二节

马品彦、李进新、谭吴铁：大事年表和图表

马品彦、谭吴铁：主要参考文献和后记

目　录

第十九章　和卓势力的衰落和近代新疆伊斯兰教的基本状况 …… (1)
第一节　和卓势力的衰落及其对近代新疆伊斯兰教的影响 …… (1)
第二节　1840 年前后新疆的伊斯兰教教派 …… (8)
第三节　近代新疆伊斯兰教苏非派的特点及其两大思想体系 …… (25)
第四节　伊斯兰教逊尼派在新疆的发展 …… (29)
第二十章　19 世纪 60 年代的新疆伊斯兰教 …… (37)
第一节　苏非派及和卓残余势力 …… (37)
第二节　宗教首领的活动及其在 19 世纪 60 年代农民起义中的作用 …… (48)
第三节　宗教主与封建主以及宗教主之间的相互倾轧，封建割据政权的崩溃 …… (56)
第二十一章　阿古柏对伊斯兰教的利用和苏非派势力的回潮 …… (65)
第一节　阿古柏把伊斯兰教作为入侵

新疆的工具 …… (65)
第二节 强化宗教统治机构，普遍设立
宗教法庭…… (70)
第三节 恢复和强化伊斯兰教的天课
制度，残酷剥削广大穆斯林 …… (73)
第四节 阿古柏滥修麻扎和清真寺，加
重穆斯林负担 …… (78)
第五节 苏非派势力的回潮 …… (85)
第二十二章 建省期间的新疆伊斯兰教 …… (89)
第一节 复古主义的兴衰和宗教学者的
著书活动…… (89)
第二节 苏非派教团的变化和回族门宦
在新疆的活动 …… (101)
第三节 什叶派与英国侵略势力的渗透 …… (115)
第二十三章 清政府在建省前后的宗教政策 …… (120)
第一节 清政府“恩威并用”政策的继续 …… (120)
第二节 清政府继续推行政教分离的
政策 …… (128)
第三节 义塾教育对经堂教育的冲击 …… (135)
**第二十四章 哈密王在清末民初期间的政教
合一统治** …… (147)
第一节 哈密王家族及哈密王政教合一
的统治机构 …… (147)
第二节 哈密王对宗教人士和宗教法庭
的控制 …… (159)

第三节　哈密王通过清真寺、麻扎和经文学校控制穆斯林群众 …… (164)
第四节　哈密王对穆斯林群众的压迫与剥削 …… (170)
第二十五章　辛亥革命期间的新疆伊斯兰教 …… (178)
第一节　国外各种伊斯兰教思潮输入新疆 …… (178)
第二节　中国西北地区伊斯兰教对新疆的影响 …… (192)
第三节　新疆分寺和增建罕尼卡之风 …… (199)
第四节　穆斯林群众在新疆民主革命运动中的作用 …… (203)
第二十六章　杨增新督新期间的宗教政策 …… (207)
第一节　宗教政策上的两手策略 …… (207)
第二节　对民族宗教上层、阿訇的笼络和利用 …… (213)
第三节　在阿訇任免权问题上的态度 …… (221)
第四节　“新疆回队”的创建及其作用 …… (227)
第五节　利用伊斯兰教分化、瓦解以至扼杀哈密、吐鲁番农民的反封建斗争 …… (234)
第六节　取缔“私立道堂”，严禁“在家聚徒念经” …… (240)
第七节　严禁“另立教派”和“私立门户” …… (245)
第八节　杨增新对泛伊斯兰主义的态度 …… (255)

第二十七章 新疆伊斯兰教在民国初年的活动 …… (268)
第一节 哲合林耶门宦中的沙沟派和板桥派 …… (268)
第二节 苏非派教团在民国初年的活动 …… (276)
第三节 库车宗教头目阿吉和卓支持下的买买铁力汗的武装暴乱 …… (284)
第二十八章 金树仁时期的民族宗教政策和新疆的伊斯兰教 …… (290)
第一节 金树仁的民族宗教政策 …… (290)
第二节 泛伊斯兰主义思潮的缘起及其对新疆的影响 …… (298)
第三节 “和阗伊斯兰教王国”、“东土耳其斯坦伊斯兰共和国”的出笼和覆灭 …… (304)
第四节 马仲英和新疆伊斯兰教 …… (312)
第二十九章 20 世纪 30 年代及 40 年代初新疆的伊斯兰教 …… (317)
第一节 盛世才对待伊斯兰教的态度 …… (317)
第二节 宗教法庭和经文学校的日渐削弱 …… (323)
第三节 逊尼派和苏非派在新形势下的活动 …… (329)
第三十章 国民党时期的伊斯兰教及泛伊斯兰主义思潮的泛滥 …… (337)

第一节　三区革命中的伊斯兰教 …… (337)
第二节　国民党时期的宗教政策 …… (340)
第三节　麦斯武德等泛伊斯兰主义分子的活动 …… (344)
第四节　伊合瓦尼派及马良骏的宗教活动 …… (352)

附　录　新疆伊斯兰教经济、教法、教育制度及穆斯林的习俗 …… (357)
一、天课制度及其寺院经济 …… (357)
二、伊斯兰教法的实施 …… (368)
三、伊斯兰教教育 …… (385)
四、新疆穆斯林的文字、历法及习俗 …… (391)
大事年表 …… (412)
主要参考文献 …… (426)

后　记 …… (436)

第十九章　和卓势力的衰落和近代新疆伊斯兰教的基本状况

第一节　和卓势力的衰落及其对近代新疆伊斯兰教的影响

和卓势力在新疆有一个形成、发展到衰落的历史过程。新疆的和卓势力，主要有额什丁和卓、穆罕默德·谢里甫和卓，以及后来兴起的玛合图木·阿杂木和卓家族。他们都是苏非派德尔维希（苦修传教者），分别属于卡迪林耶、亚赛维耶和纳合西班底耶等苏非教团。由于他们自称"圣裔"，因而得到主掌新疆地区政权的察合台后裔（即东察合台汗国和叶尔羌汗朝王族）的支持。除穆罕默德·谢里甫和卓没有男性后代外，① 其余和卓的后代都发展成为权势炙手可热的和卓家族。尤其是玛合图木·阿杂木和卓家族的后裔，其势力遍及新疆南部。明清年间出现的黑山派和白山派两大教派，就来自玛合图木·阿杂木和卓家族之中。17 世纪后期，白山派和卓和黑山派和卓先后取代叶尔羌汗朝掌握了新疆南部的政教大权，并先后作为准噶尔汗国的代理人，在新疆南部交替执政。

和卓势力的发展，大致分为三个时期：14 世纪初至 16 世纪末为初期，16 世纪末至 17 世纪末为中期，17 世纪末至 18 世纪中为

① 《穆罕默德·谢里甫传》（察合台文手抄本）记载，穆罕默德·谢里甫仅有一个女儿。

后期。但在和卓势力发展后期，是和卓家族开始由盛而衰的时期。和卓势力的衰落始于18世纪前后，是各种矛盾激化的结果：一是和卓家族与察合台后裔在教权和王权上的矛盾与斗争，二是黑山派和白山派两大和卓家族相互残杀，三是清政府对于和卓叛乱势力的打击。新疆和卓家族既是大宗教主，又是大农奴主，因此，和卓势力的衰落必然在经济上有所反映。农奴制的衰落，就是这一反映的具体表现。

额什丁和卓家族与察合台后裔之间虽然出现过摩擦，但出于相互的需要，还能暂时相互容让，不至于刀兵相见。伊斯哈克和卓则不同，他一进入新疆就咄咄逼人，企图迫使察合台后裔汗王处于从属地位。至此，宗教封建主与世俗封建主之间的矛盾开始激化。明万历四十八年(1620)，穆罕默德·玉素甫和卓进入新疆，使黑山派与白山派之争更加激烈，而两大教派之间的斗争，又与宗教权和世俗统治权的斗争交织在一起。斗争的结果，使双方的力量受到极大的削弱，进而加快了他们退出政治舞台的速度。所以，黑山派与白山派的斗争，是和卓势力衰落的另一个原因。为争夺宗教权和世俗统治权，两大教派的斗争也就愈演愈烈起来。新疆黑山派和卓家族与白山派和卓家族的斗争发展到17世纪后期，两大教派之间的矛盾达到白热化程度，并不断发生流血暴力冲突。白山派与黑山派的反复斗争和相互残杀，不但导致了叶尔羌汗朝的灭亡，也使两派和卓势力元气大伤，迅速地衰落下去。

和卓势力的衰落，与清政府平定和卓后裔的历次叛乱有直接关系。1757～1857年期间，新疆连续发生了和卓后裔分裂祖国统一的武装叛乱，诸如大小和卓、张格尔、玉素甫、七和卓以及倭里罕等叛乱。这些和卓后裔的武装叛乱，跨越了两个世纪，持续百年之久，严重危害了祖国统一、民族团结和经济、文化的发展，受到新疆各族人民的坚决反对，并遭到清政府的打击和镇压。当时，清政府对和卓叛乱势力的打击，主要是从政治和经济两方面着手的。

第一，取消了和卓后裔在新疆南部任免伯克的权力。乾隆二十年(1755)至乾隆二十二年(1757)间，清政府在新疆由于统治基础薄弱，没有力量直接控制各城阿奇木伯克，不得不沿袭旧制，让大和卓波罗尼都在新疆南部执政，"直更各城阿奇木"。[①] 就是说，新疆南部各城阿奇木伯克均由波罗尼都直接任免。波罗尼都利用这一时机，在新疆南部聚集起白山派的势力，并与其弟霍集占发动了叛乱。乾隆二十四年(1759)，清政府平定了大小和卓之乱，改变了白山派和卓在南疆执政的局面，代之以伊犁将军统辖下的伯克制。"伯克们仍各存其名，各司其事，添裁升降，定以品级，奏请赏给顶翎，各按地方大小繁简，酌给养廉，禁其横征；颁给钤记，专其职守。"[②] 也就是说，各城伯克仍保留原来的名称和行政管辖权，所不同的：一是按全国的统一官阶钦定品级，发给顶翎，颁发官印；二是由清政府发给固定的薪俸和土地，改变了以前不发薪俸，由伯克们向属民任意索取的办法。伯克由清政府直接任免，有利于国家统一的巩固，也在一定程度上限制了伯克的横征暴敛。所以，伊犁将军统辖下的伯克制，取消了和卓总理新疆南部政务的权力，使行政管辖权得以统一，其结果，也就宣告了和卓专政的终结，使和卓势力在政治上受到严重打击。

第二，严防和卓叛乱势力东山再起。当时，清政府采取了三种措施：一是把留在新疆境内的白山派和卓成员及其家属、亲随全部送到北京，[③] 防止参与叛乱，对逃到境外的白山派和卓成员则留意其动向，严阵以待；二是搜捕参与叛乱的白山派头目，剪除和卓叛乱势力的羽翼；三是除哈密、吐鲁番等地外，大多选择与白山派长

① 苏尔德：《回疆志》卷四。

② 苏尔德：《回疆志》卷三。

③ 《清高宗实录》卷六〇二。

期对立的黑山派成员任各级伯克。[①] 清政府的上述措施虽然有不少弊端，但从打击和卓叛乱势力这一点而言，基本上是成功的。清政府将送往北京的白山派和卓后裔编入旗籍，其中有影响的人物则封以爵位，以慰其心。因此，这批人在政治上再也没有给清政府造成任何麻烦。逃到境外的部分白山派和卓后裔，则利用其宗教影响，在浩罕封建主的支持下，一再骚扰新疆西南部边境，并多次窜入新疆南部发动叛乱。诸如嘉庆二十五年(1820)至道光七年(1827)的张格尔之乱，道光十年(1830)的玉素甫和卓之乱，道光二十七年(1847)的七和卓之乱和咸丰七年(1857)的倭里罕之乱。穆斯林群众认识了白山派和卓后裔发动叛乱、分裂祖国的真面目，支持清政府先后平定这些叛乱。白山派和卓的政治影响力也就随着叛乱的失败而受到削弱。

第三，没收叛产，释放农奴，实行平分粮制度。清政府除政治上打击和削弱白山派和卓势力之外，在经济上也给白山派和卓势力以沉重的打击。每一次叛乱平息后，对发动叛乱的和卓及支持叛乱的封建主，清政府都没收他们的财产和释放他们的农奴。据苏尔德《回疆志》载：大小和卓之乱平定后，清政府没收大小和卓及支持叛乱的封建主在喀什噶尔、叶尔羌的果园共60座，在叶尔羌的水磨18处，库车、阿克苏、喀什噶尔、叶尔羌等地的土地约1 770巴特曼籽种地。[②] 当时塔里木盆地各城全部耕地面积共约21 470巴特曼籽种地，被没收的土地约占当时塔里木盆地全部耕地面积的8.4%，如果计算和阗没收的大小和卓的土地、[③] 阿克苏原属察合台后裔汗王的土地，[④] 那就更多了。

---

① 那彦成：《那文毅公奏议》卷七八。

② 巴特曼是当时新疆地区计算重量的单位，约合今64公斤。籽种地以播种量计算土地面积。1巴特曼籽种地即春天播种1巴特曼种子的土地。

③ 《清高宗实录》卷六〇二。

④ 《清高宗实录》卷五八二。

在平定大小和卓之乱过程中，有“多伦回众”1 000 余户，共5 000余人投奔清军，[①]还有在阵前向清军投降的穆斯林群众“二千六百余户，八千三百余口”，其中“大半系伯德尔格、塔哩雅沁之人”。[②]多伦、伯德尔格和塔哩雅沁是什么身份的人呢？多伦又称多兰、朵兰、惰兰，“系霍集占之家奴”。[③] 伯德尔格和塔哩雅沁的身份，在苏尔德《回疆志》卷一中有较为具体的说明：“从逆酋霍集占等久住伊犁，叛服无常之伯得尔格（贸易人也）、塔哩雅沁（种地人也）、乌沙克（勇战人也）等三种塔哈里克（回人以此三等人谓之塔哈里克）。”由此可知，伯德尔格是替大小和卓从事贸易的商人，塔哩雅沁是大小和卓的种地农奴。他们与乌沙克一起，被统称为塔哈里克。[④] 伯德尔格是否是农奴，难做定论，但替大小和卓经商的商人人数不可能很多，因此，塔哩雅沁应占上述 8 000 余人中的大多数，与 5 000 余多伦加在一起，应在万人以上。据苏尔德《回疆志》统计，截至乾隆三十七年（1772），塔里木盆地各城总人口“约计二十万二千二十余口”。[⑤] 投诚清军的多伦和塔哩雅沁人数占当时塔里木盆地总人口的 5% 以上。他们被安置在库车至喀喇沙尔（今新疆焉耆）一带开垦荒地，各谋生业，[⑥] 再也不是大小和卓的农奴了。清政府在平定大小和卓之乱后，一次就释放了白山派和卓相当于当时塔里木盆地各城总人口 5% 以上的农奴，又在相当于塔里木盆地各城耕地总面积 8.4% 以上的土地上实行平分粮制度。这对和卓势力是一次沉重的打击，也大大地震撼了新疆的农奴制度，使

① 《清高宗实录》卷六〇一。

② 《清高宗实录》卷五九八。

③ 《叶尔羌守城纪略》。

④ 塔哈里克：维吾尔语“帽子”的意思。此处可能应是“阿克塔哈里克”（白帽派，亦称白山派），苏尔德《回疆志》遗漏了“阿克”（维吾尔语“白色”之意）二字。

⑤ 苏尔德：《回疆志》卷三。

⑥ 苏尔德：《回疆志》卷一，《清高宗实录》卷六〇一。

新疆的农奴制走向衰落。

清政府在没收的土地上实行平分粮(亦称减半粮)制度。[①] 据苏尔德《回疆志》记载,平分粮制度是:"令回人按年歇一种一,俟秋收获后,量其收获丰欠(歉),酌定分数,减半收粮,并无定数、色样,惟视其所种者收之。"就是说,土地承种人承种的全部土地,每年以一半耕种,一半休闲计算。这一半算做耕种的土地,再按估计的收获量,一半上缴,一半留给土地承种人。但从当时的记载看来,实际征收数又比上述规定的数字有所减少。如喀什噶尔实行平分粮制度的土地共620余巴特曼籽种地,每年收平分粮734巴特曼;叶尔羌实行平分粮制度的土地共900余巴特曼籽种地,每年收平分粮1 211巴特曼。[②] 也就是说,上缴粮食的数字只相当于播种量的1.2～1.3倍。相比之下,平分粮制度比农奴制的剥削要轻,有利于促进生产力的发展。

白山派和卓的残余势力逃到境外以后,由于失去了农奴制庄园的经济收入,生活十分窘迫。如大和卓波罗尼都之子萨木萨克"住色默尔罕(撒马尔罕)地方,同行只十余人,求乞度日"。[③] 又如萨木萨克之子张格尔"以诵经、祈福传食各部落"。[④] 他们在穷困之中,当然更加迫切地企望夺回其教主兼农奴主的权势,不惜铤而走险,一次次窜入新疆境内发动分裂祖国统一的叛乱。但事与愿违,每发动一次叛乱,等待他们的只是更加惨重的失败,其经济支柱也随之不断崩塌。如张格尔之乱平定后,清政府于道光八年(1828)将支持张格尔叛乱的封建主的房屋土地等作价出售,共得银18余万两。[⑤] 据搜集到的道光十二年(1832)至道光二十三年(1843)之间

① 苏尔德:《回疆志》卷四。

② 苏尔德:《回疆志》卷四。

③ 《清高宗实录》卷一二〇二。

④ 袁大化撰,王树楠等纂:《新疆图志》卷一一五。

⑤ 《清宣宗实录》卷一四八。

书写的《契约》所记，当时1巴特曼籽种地约值50两银子。[①] 18万两银子中，以9万两来自出卖房屋和其他财产，9万两来自出卖土地计算，这次没收的土地就有约1 800巴特曼籽种地。也就是说，这次封建宗教主又失去了约占塔里木盆地耕地面积8.38%的土地。

清政府对和卓叛乱势力的沉重打击，摧毁了新疆最大的封建主家族的根基。由于和卓势力的衰落，对新疆伊斯兰教各教派的势力格局产生了重大影响。

乾隆二十四年(1759)以前，黑山派和白山派是新疆最大的两个苏非派教团。这两大教团的信众人数占新疆穆斯林的大半。黑山派和卓和白山派和卓丧失了大部分土地和农奴后，也就失去了赖以生存的经济基础，其信众人数逐渐由多数变为少数，最后完全消失。以白山派为例，在白山派教团的组织系统中，由教主控制着一个庞大的核心组织，并通过这个核心组织去控制各地的分支教团。该核心组织由乌沙克、伯德尔格、塔哩雅沁和多伦等成员组成。清政府平定大小和卓之乱时，该核心组织被摧毁，白山派赖以生存的三条经济命脉(塔哩雅沁和多伦生产的粮食、伯德尔格经商赚得的利润、乌沙克榨取得来的课税)全部被截断。正因为白山派的核心组织被摧毁，它也就不得不从此走向没落和解体。张格尔、倭里罕等和卓势力妄图用叛乱挽救其衰落的趋势，均未能得逞。

据《和卓传》、《探求真理的朋友》等历史资料记载，黑山派也有类似于白山派的核心组织。但波罗尼都在乾隆二十年(1755)攻占叶尔羌城时，将该组织摧毁无遗。因此，黑山派虽然受到清政府政治上的扶持，却以比白山派更快的速度趋向衰落。

黑山派和白山派的衰落，为其他教派的发展提供了活动空间。发展最快的是以地租制为经济基础的逊尼派。逊尼派的发展改变

① 新疆社会科学院宗教研究所藏《契约》第十四、二十七、三十号(1832～1843)。

了苏非派占多数的状况。至1840年前后，逊尼派穆斯林已占新疆穆斯林的多数。

在苏非派内部，力量对比也发生了重大变化。1840年前后，伊玛目·热巴尼派（亦称革新的纳合西班底耶教团）已成为苏非派中的多数。在经济上，该派不以农奴制庄园为经济基础，而是依靠瓦合甫和信众的捐赠来维持其宗教活动。

由于清政府大兴屯垦，陕西、甘肃、青海等省的大量回族迁入新疆各垦区（主要聚居在吐鲁番盆地和新疆北部），回族格底木和哲合林耶、格底林耶等门宦亦相继传入新疆，使新疆伊斯兰教各教派更趋于复杂化。

第二节 1840年前后新疆的伊斯兰教教派

新疆伊斯兰教教派分支众多，盘根错节。就是在同一教派中，也往往派别林立，矛盾重重，并因派别斗争而导演出许多惨痛的悲剧。所以，教派斗争是造成社会不安定的因素之一。

教派是宗教信仰者因教义分歧而分化出的一些集团。伊斯兰教各教派的教义分歧主要体现在两个问题上：一是对穆罕默德的继承者谱系的认同问题，在宗教术语上称为道统。不同的教派认同不同的道统。二是如何认识和接近真主的问题，在宗教术语上称为沙里亚（回族信教群众读作"舍勒阿提"），直译为汉语即"道路"之意，就是信徒通过何种途径认识和接近真主的问题。这种途径具体体现为穆斯林行为规范、婚丧习俗、礼拜仪式等。不同的教派对沙里亚的理解和执行是有差异的。在这里需要指出的一点是，在很多场合，沙里亚被译成"伊斯兰教教法"，其含义的侧重点是指法律规范，与上述沙里亚的特定含义是不同的。在伊斯兰教历史上，最先分化出来的教派是逊尼派和什叶派。这是因为他们在穆罕默德第一个继承者的认同上发生分歧的结果。逊尼派认为继承人应该是

艾布·伯克尔，什叶派认为继承人应该是阿里，至于两派在沙里亚上的众多分歧就更不用谈了。此后，在伊斯兰教内部又分化出苏非派。当伊斯兰教传人新疆以后，阿拉伯和中亚地区的派系斗争也引人了新疆。所以在新疆伊斯兰教内部也同样有逊尼派、苏非派和什叶派。不过，什叶派人数很少，其人数不到新疆伊斯兰教信众的0.5%。

新疆伊斯兰教逊尼派与苏非派在道统认同上没有重大争执，沙里亚中所包含的穆斯林行为规范、婚丧习俗、礼拜仪式等方面也基本相同。双方的主要分歧表现在：苏非派认为，在一般的沙里亚之上，还存在更高的层次塔里卡（回族信教群众读作"妥勒盖提"，汉语译为"道乘"）。为了达到这一更高层次，苏非派在日常的五次礼拜之外，又增加了道乘修持的内容。逊尼派虽然不反对道乘修持，但他们认为道乘修持是"副功"，"为之则美，不为亦无过"。因此，对以默念赞词进行道乘修持的苏非派，逊尼派并不怎么反对，原因是这种修持方法与日常做礼拜念经没有多大区别。但逊尼派对苏非派以唱、跳等形式进行道乘修持则持强烈的反对态度，并将它斥之为"木西里克"（多神主义）。

在组织形式上，逊尼派以清真寺为中心，按照信众聚居的自然区域分为一个个互不统属的教区。在农村，一般是一个村庄一座清真寺；在城市，一般是一个街区一座清真寺。一座组织完善的清真寺，有一名伊玛目主持礼拜仪式，一至数名哈提甫（亦称海推布）在主麻日（星期五）宣讲教义，一至数名买曾（亦称穆安津、墨尔宗）在每次礼拜前呼唤礼拜，一名木特挖里管理寺产，若干名工役从事勤杂劳务。苏非派按照教主承传谱系和教义、教仪的差异而分为若干个教团。每一个教团有一位教主，维吾尔语称为皮尔。教主派出若干教务代理人到各地传教，称为海里排。某些大苏非教团的教主派往各地传教的海里排多到数十名，信众分布各地，因此具有左右政局的势力，其中黑山派和白山派便是这样的教团。

新疆近代的苏非派首领大都是中亚某苏非派教团的教主派到新疆来传教的海里排。当他们的势力发展到一定程度以后，便不再甘于海里排的地位，但又不便公然称为皮尔，于是，依禅这一称呼便应运而生。依禅是波斯语"他"的尊称形式。新疆近代苏非派首领常常使用依禅这一尊称，既显得比海里排尊贵，又避免了自称皮尔的僭越之嫌。因此，新疆近代的苏非派便有了"依禅派"这样一个俗称。

新疆回族穆斯林在1840年前后分为格底木和门宦两大派。格底木相当于维吾尔族的逊尼派；门宦则是苏非派传入回族穆斯林中以后形成的，可视为苏非派在回族中的分支。新疆回族格底木与虎非耶门宦关系密切，在新疆回族穆斯林中占大多数，所以被统称为大坊；哲合林耶门宦由于人数较少，被称为小坊。由于格底木和虎非耶门宦在沙里亚方面遵循回族故老相传的做法，所以被统称为老教；哲合林耶门宦在沙里亚方面采取某些新的做法，所以被称为新教。

1840年前后，新疆各教派依然是逊尼派、苏非派和什叶派。除逊尼派(另做介绍)外，苏非派和什叶派都有一些变化，其中苏非派尤为显著。

(一)新疆苏非派的发展变化。

在苏非派中，黑山派和白山派曾在新疆历史上盛极一时，但到了1840年前后，则日趋衰落，最后在新疆销声匿迹。伊玛目·热巴尼派利用白山派和黑山派的衰落之机，在新疆天山南路迅速地发展起来，其影响远远超出了新疆地区。因为它在组织上没有白山派和黑山派那样严密和统一，其势力当然也就不及黑山派和白山派强大了。

1840年前后，白山派势力虽然已经日薄西山，但在新疆南部各城仍然有一些颇具影响的白山派大阿訇。这些阿訇成为白山派和卓在新疆南部发动叛乱的骨干力量。如道光二十五年(1845)，白

山派和卓后裔伙同布鲁特(柯尔克孜)封建主骚扰新疆边境哨卡。伊犁将军布彦泰向清廷奏称："英吉沙尔卡外，有布鲁特多人扑人图木舒克卡伦。并有布鲁特传牌分扑各卡，到城见面之语。查系阿克苏、和阗、叶尔羌、喀什噶尔等城大阿訇勾结卡外布鲁特滋事。"① 这一时期，阿尔图什庄(今新疆阿图什)是白山派的重要据点，也是白山派和卓发动叛乱的重要策源地。道光六年(1826)、道光十年(1830)和咸丰二年(1852)，张格尔、玉素甫和倭里罕都是先在阿尔图什庄聚集力量，然后向外发展的。② 阿尔图什庄的萨图克·布格拉汗麻扎的看守人斜黑阿訇密尔·爱玛提，就是协助白山派和卓叛乱的一个重要人物。他于咸丰七年(1857)充当倭里罕的内应，在阿尔图什庄聚众叛乱，后被清军擒获处死。③ 他的儿子阿布都尔依木逃往浩罕。同治元年(1862)，阿布都尔依木又窜回阿尔图什庄，企图发动叛乱，被擒获处死。④ 清政府一直对斜黑阿訇后代的动向保持着警惕，直至同治二年(1863)还在查询斜黑阿訇的另一个儿子和孙子是否迁居乌什的情况。⑤

在白山派宗教头目发动叛乱时，白山派普通信众多数是被胁迫参与叛乱的。随着时间的推移，其内部发生了明显的分化。广大信众逐渐认清了白山派和卓的本来面目，再也不愿为白山派和卓去送死，由拒绝参与叛乱，发展到打击和擒获发动叛乱的白山派宗教头目。如道光十年(1830)，玉素甫和卓窜入新疆南部发动叛乱时，"其白帽回子，亦不尽从"。⑥ 道光二十七年(1847)七和卓叛乱

① 《清宣宗实录》卷四一七。

② 曹振镛等：《钦定平定回疆剿擒逆裔方略》卷一二；《清宣宗实录》卷一一七一，《清文宗实录》卷六七。

③ 奕䜣等：《钦定平定陕甘新疆回(匪)方略》卷一〇。

④ 奕䜣等：《钦定平定陕甘新疆回(匪)方略》卷一一。

⑤ 《清穆宗实录》卷六三。

⑥ 《清宣宗实录》卷一七七。

时，“阿尔吐什庄回众，先行附逆，旋即远散流离”。[①] 咸丰五年(1855)，倭里罕指使白山派头目窜入阿尔图什庄而企图发动叛乱时，则遭到该庄信众的迎头痛击。“喀什噶尔所属，阿斯图阿尔吐什庄回子，拿获潜入卡内贼匪玉散霍卓依善等十三名，送城审讯。”[②] 从这些史料中可以看出，1830～1855 年的 25 年间，白山派普通信众与白山派宗教头目更加离心，白山派处于进一步瓦解之中。

黑山派衰落的原因很多，但主要是与白山派的打击分不开的。乾隆二十年(1755)以前，黑山派与白山派并称新疆两大苏非派教团，但“白帽(白山派)……户族繁多，倍于黑帽(黑山派)”，[③] 黑山派在与白山派的斗争中常常处于劣势。乾隆二十四年(1759)清政府统一新疆南部后，黑山派一直依靠清政府反对白山派，因此，历次白山派和卓发动叛乱时，都将黑山派的首领和信众作为打击和杀害的对象。如道光七年(1827)，张格尔占据喀什噶尔后，“将黑帽回子杀害甚多”。[④] 道光十年(1830)玉素甫和卓叛乱时，“据各黑帽回子回称：‘自逆贼滋事后，都被霍罕、安集延搜掳苦害”。[⑤] 由于遭到白山派和卓一再的打击和杀害，黑山派愈形衰弱。

随着白山派和黑山派的衰落，伊玛目·热巴尼派趁此机会在新疆发展起来。伊玛目·热巴尼派即“革新的纳合西班底耶教团”，它是由伊玛目·热巴尼(1564～1624)所创立。据其后裔保存的《证明》称，伊玛目·热巴尼是伊斯兰教历史上第三任哈里发欧麦尔的第二十六世孙。[⑥]

伊玛目·热巴尼派是纳合西班底耶教团的一个分支，主要奉

① 《清宣宗实录》卷四四九。
② 《清文宗实录》卷一七四。
③ 那彦成：《那文毅公奏议》卷七八。
④ 曹振镛等：《钦定平定回疆剿擒逆裔方略》卷三八。
⑤ 《清宣宗实录》卷一八〇。
⑥ 《证明》现存新疆莎车县档案馆。

行纳合西班底耶教团的教义和教仪。它有两个重要特点：一是由于伊玛目·热巴尼被奉为印度莫卧儿帝国境内纳合西班底耶教团和卡迪林耶教团两大教团的共同教主，因此，伊玛目·热巴尼派除以纳合西班底耶教团的教义和教仪为主外，亦兼容卡迪林耶教团的教义和教仪。如在莎车县发现的一份伊玛目·热巴尼派的传教证明上就注明："我们的道乘是纳合西班底耶，亦代传卡迪林耶道乘。"二是伊玛目·热巴尼派与新疆其他苏非教团不同，它不是一种道乘修持方式，而是有四种道乘修持方式，称为虎非耶苏努克、哲合林耶苏努克、契斯提耶苏努克和苏哈拉瓦迪耶苏努克。虎非耶苏努克低声念赞词；哲合林耶苏努克高声念赞词，并伴以舞蹈动作，称为"萨玛舞"；契斯提耶苏努克不但唱和跳，还用乐器伴奏；苏哈拉瓦迪耶则围坐成一圈念《古兰经》的段落。

伊玛目·热巴尼派在近代新疆有比较大的影响。1840 年前，伊玛目·热巴尼派有三个互不统属的分支先后传入新疆：一是依合万·嘎里；二是夏·奥里亚；三是米彦·夏·伯克。

1. 依合万·嘎里。

依合万·嘎里全名依禅·夏·依合万·嘎里，是伊玛目·热巴尼的第六代再传弟子，18 世纪中期从印度到新疆阿克苏南面的阿音柯[①]传教，适值清军平定大小和卓之乱。清军总兵高天喜麾下有一位名叫马方的千总，在阿克苏驻防时因受依合万·嘎里影响，辞去军职，成为依合万·嘎里的弟子，取经名谢赫·阿里木·努尔·穆罕默德·阿里·苏非。

马方传有五名弟子，其中两名维吾尔族，三名回族。马方主要在新疆回族中传教。在他的三名回族弟子中，马佩和阿里木沙最为著名。他二人又广传弟子，在新疆、宁夏、甘肃、青海等省区形成复杂的门宦分支。如新疆吐鲁番的西道堂、宁夏固原的洪门、兰州碱

① 阿音柯：位于新疆阿克苏南约 70 公里处，当时是新疆苏非派中心之一。

沟井门宦、青海大通的新辈门宦等，都是这一门宦的分支。①

在马佩所传的一支中，最后形成为一个较大的门宦。马佩经名阿布·伯克尔·阿里弗。他传有三名弟子，即昌吉穆罕默德·侯赛音（姓苟）、魏家堡、肃州（今甘肃酒泉）韩。他们三人主要活动于嘉庆年间（1796～1820）。穆罕默德·侯赛音是昌吉某清真寺的阿訇。他赞同苏非派的宗教哲学，但不赞同苏非派的圣徒崇拜。② 他没有道乘弟子，临终遗嘱不让为其修建拱北。近代新疆回族著名阿訇马良骏因与他观点相同，承认侯赛音是自己的"隔代心传之师"。魏家堡原籍青海，撒拉族，经名穆罕默德·伊斯玛仪·西里甫。他是迪化北梁寺的第一任阿訇。该清真寺建于乾隆四十五年（1780）前后。魏家堡死于嘉庆十七年（1812），没有道乘弟子。肃州韩经名穆罕默德·穆萨，商人，往返于新疆与甘肃之间贩卖布匹。他在内地和新疆都传有道乘弟子。

肃州韩在新疆的道乘弟子名奇台周，经名马里克·悉尼。约在嘉庆、道光、咸丰年间（1812～1852），他在迪化北梁寺任阿訇达40年之久。奇台周既是清真寺的阿訇，又是门宦首领。北梁寺所属教坊，由格底木和虎非耶信众组成。对于格底木和虎非耶信众，奇台周是他们共同的清真寺阿訇，指导他们进行沙里亚范围内的活动，就是说，教授他们经文知识、进行礼拜、举行婚丧仪式等；单对虎非耶信众而言，奇台周则是他们的门宦首领，由奇台周指导他们进行塔里卡范围内的活动，即进行道乘修持。格底木和虎非耶两个教派的信众在同一阿訇的指导下进行沙里亚范围内的活动，在此之外，虎非耶信众又独自进行道乘修持活动，双方并行不悖。新疆回族的

① 门宦的道堂建在新疆吐鲁番县城的西区，故称西道堂。它与甘肃临潭县的西道堂没有任何渊源。

② 苏非派认为：在一般信众和安拉之间要由苏非派首领做引路人；苏非派首领在引导教众走向正道时，由于安拉的佑助，具有创造奇迹的力量；苏非派首领去世后，埋葬其遗体的坟墓也同样具有创造奇迹的能力，能满足前来求拜者的要求。

大坊即由此演化而来。奇台周的弟子也分经学弟子和道乘弟子。经学弟子与奇台周之间只是经文知识方面的师生关系，没有教派的限制，任何教派的成员都可以向奇台周求学。据传，乌鲁木齐回民起义首领妥明就曾是奇台周的经学弟子。道乘弟子以加入本门宦为先决条件，奇台周在其中挑选一个作为门宦首领继承人。奇台周的虎非耶门宦，是1840年前后新疆回族聚居区影响最大的门宦。

在阿里木沙所传的一支中，也同样发展成一个较大的门宦。阿里木沙仅在内地传有道乘弟子。他所传的弟子，和肃州韩在内地所传的弟子形成一些相互交叉的复杂分支，其间分分合合的关系难以尽述。他们各自所传门宦的主要承传人排列如下：

阿里木沙—福祥堡—山马湾—奴仍拉西·瓦里汗各—新辈—大师父—马昌明；肃州韩—大通—碱沟井—凉州庄—峡门—马昌明。

阿里木沙的徒孙山马湾和肃州韩的徒孙碱沟井活动于1840年前后，但到了20世纪初叶，阿里木沙和肃州韩两个分支的教权合并统归马昌明一人执掌。

2. 夏·奥里亚。

夏·奥里亚是伊玛目·热巴尼的第五代再传弟子，是巴达克山（今阿富汗东北境）某部族首领的后代。18世纪末19世纪初，夏·奥里亚三次从巴达克山到新疆传教，先后到过叶尔羌、皮山、阿克苏、托克逊、吐鲁番、乌鲁木齐、伊犁等地，他在维吾尔族和回族中都收有弟子。

夏·奥里亚有四个儿子，他每次传教都带儿子同行。在最后一次返回巴达克山前，夏·奥里亚将第四子和卓·赛义德·米尔·穆罕默德·西里甫·叶尔羌留下来掌管新疆以及内地回族信众的教权。由于穆罕默德·西里甫是夏·奥里亚的第四子，被信众们尊称为四和卓。他约于道光初年（1821）在叶尔羌定居，大约在同治年间（1862～1874）去世。回族信众将他的住地称为叶尔羌道堂。穆

罕默德·西里甫之后，直到1949年，叶尔羌道堂的主持人又传了五代。即和卓·赛义德·乌拉门·穆罕默德·买合苏木(穆罕默德·西里甫之子)—和卓·赛义德·努尔·穆罕默德汗(乌拉门·穆罕默德·买合苏木之子)—和卓·赛义德·欧麦尔汗(努尔·穆罕默德汗之子)—和卓·优素福汗(欧麦尔汗之弟)—和卓·赛义德·穆罕默德汗(欧麦尔汗之子)。

夏·奥里亚和穆罕默德·西里甫所传的弟子，在维吾尔族和回族中共形成五个分支。诸如维吾尔族莎车纳合西班底耶教团、维吾尔族伊犁纳合西班底耶教团、回族吐鲁番东道堂、回族乌鲁木齐县芦草沟虎非耶门宦和回族临夏北庄门宦。这些分支从创立之日起，一直到现代。上述五个分支中，除乌鲁木齐县芦草沟虎非耶门宦是穆罕默德·西里甫的弟子形成的之外，其余四个分支都是夏·奥里亚的弟子形成的。1840年前后，莎车纳合西班底耶教团的主持人是穆罕默德·西里甫；伊犁纳合西班底耶教团主持人姓名不详；吐鲁番东道堂当时的中心在乌鲁木齐垦区，主持人是夏·奥里亚的弟子妥明；乌鲁木齐县芦草沟虎非耶门宦的主持人是穆罕默德·西里甫的弟子路古玛乃，姓马(名字不详)，以制香为生，主要在三道坝(今新疆米泉)、阜康一带的回族手工业者中传教；临夏北庄门宦的主持人是夏·奥里亚的弟子马葆真的儿子马豪三。

通常叶尔羌道堂主持人是上述各分支的教主，各分支的首领都是教主派出代理教务的海里排，这些海里排的更迭，应听命于教主。但事实上并非完全如此。叶尔羌道堂除直接控制莎车的纳合西班底耶教团外，仅北庄门宦和芦草沟虎非耶门宦与叶尔羌道堂保持着较严格的从属关系。北庄门宦每一辈海里排在正式执掌教权之前，为取得叶尔羌道堂主持人的认可，都不辞千里跋涉之劳，至叶尔羌觐见道堂主持人；芦草沟虎非耶门宦也与叶尔羌道堂保持着密切的接触，他们每一代海里排的名字在叶尔羌道堂都有记录。伊犁纳合西班底耶教团和吐鲁番东道堂与叶尔羌道堂主持人

之间仅保持名义上的从属关系，他们都各自确定教权继承人。

3. 米彦·夏·伯克。

米彦·夏·伯克名叫哈米德汗，米彦·夏·伯克是信众对他的尊称。据称，哈米德汗是伊玛目·热巴尼的第八世孙，约在18世纪末至叶尔羌传教。哈米德汗因为有伊玛目·热巴尼后裔的头衔，影响很快超过夏·奥里亚。哈米德汗有七个儿子，第一至五子都有后代。1840年前后，哈米德汗的子孙在叶尔羌形成一个以家族为核心的很有势力的教团，其中哈米德汗的第三子阿布都·热合曼在当地的影响最大。

综上所述，伊玛目·热巴尼派利用黑山派和白山派没落之机，于18世纪中叶至19世纪初传入新疆，它以叶尔羌和阿音柯为基地，逐步向新疆各地发展。至1840年前后，其影响已超出新疆，远达甘肃、青海等回族聚居区。伊玛目·热巴尼派尽管支派众多，但没有统一组织，各支派互不统属，在组织上远不及乾隆二十年(1755)之前的黑山派和白山派那样势力强大。正因为这一点，才没有引起清政府的疑虑并有了一定的发展。

(二)新疆什叶派的发展变化。

什叶派与苏非派一样，内部派系林立，支派繁杂。因道统认同上的分歧，主要有两大分支：一是伊斯玛仪派(亦称七伊玛目派)。该派认为，阿里继承穆罕默德的教权之后，其子孙一代代继任伊玛目，至第七代伊玛目伊斯玛仪，则隐遁而去，但将会在世界末日之前重返人世，伸张正义，恢复真正的伊斯兰教。二是十二伊玛目派。该派的道统至第六代伊玛目都与伊斯玛仪派的道统相同，但该派认为第七代伊玛目不是伊斯玛仪，而是伊斯玛仪的弟弟穆萨·卡齐姆。从此往后，又传了五代，至第十二代伊玛目穆罕默德·马赫迪才隐遁而去，并将在世界末日前重返人世，伸张正义。

新疆的什叶派也有两个分支：一是属伊斯玛仪派分支的和卓派，其信徒分布在蒲犁(今新疆塔什库尔干)和叶尔羌等地，信仰的

民族为新疆的塔吉克族；二是属十二伊玛目派，其信徒主要聚居在叶尔羌城内，其先辈大多是来自阿富汗、印度和伊朗的商人。

1. 和卓派。

新疆的塔吉克族属伊斯玛仪派的和卓派分支。伊斯玛仪派究竟何时传入新疆，至今还没有充足的史料能够说明这一问题。据新疆塔吉克族宗教人士传说，在伊斯兰教历五〇〇年(1107)前不久，伊斯玛仪派传教师纳赛尔·霍斯拉吾(1003～1088)到阿姆河和巴达克山一带传教，新疆的塔吉克族就是在这时加入伊斯玛仪派的。至今新疆塔吉克族宗教人士做都瓦(祈祷)时，还念纳赛尔·霍斯拉吾的名字。新疆一些早期伊斯兰教遗迹也与伊斯玛仪派有关。如莎车县城内有一座七里坦麻扎，相传麻扎内共葬七位先贤，其名均叫穆罕默德。伊斯玛仪派崇尚"七"数，看来不是巧合。这一事实说明，对新疆穆斯林影响很大的麻扎崇拜，其中亦包含着伊斯玛仪派教义的某些成分。

和卓派的教主称为伊玛目，其第四十六代伊玛目哈桑·阿里·夏(1800～1881)受到伊朗国王法特·阿里·夏的宠幸，获得阿戛汗的尊号，称阿戛汗一世。[①] 从此，和卓派教主便有了伊玛目和阿戛汗两个称号。随着时间的推移，伊玛目称号逐渐少用，阿戛汗成为人所共知的称号。按传统习惯，新疆的塔吉克族分属于五个教区，哈桑·阿里·夏分别任命了五名依禅来管理这五个教区的教务。其中一名汗依禅名义上统辖其余四名依禅，但实际上只能管理他自己的教区，其余四名依禅则各行其是。

新疆塔吉克族伊斯玛仪派在教仪、教义方面有很多特点。他们每天只做两次礼拜，一次是晨礼，一次是昏礼。礼拜时的内容与逊尼派略有不同，加入了念记阿里的内容。他们不封斋，但把侯赛音去世的那一个月(伊斯兰教历一月)定为悼念月，整月内都要保持

① 阿戛汗四世名夏·克里木·侯赛音，现在联合国任职。

肃穆的悼念气氛。在侯赛音去世之日(伊斯兰教历一月十日),举行隆重的悼念活动。他们朝觐不是去麦加,而是去朝拜阿戛汗。凡是朝拜过阿戛汗的人,就能取得阿吉[①] 称号。

和卓派历代伊玛目都宣扬"真主灵光说"。他们认为什叶派第一代伊玛目阿里接纳了真主的灵光,并通过其后裔将真主的灵光延续下来。按照这种理论,和卓派的每一代伊玛目身上都有从前辈身上得来的真主的灵光,都应被视为"活着的真主",应在教徒中享有无上的权威。[②]

这一理论把和卓派伊玛目的权威凌驾于和卓派教徒所在国家的总体利益之上,很容易受人利用。如1838年哈桑·阿里·夏与伊朗国王穆罕默德·夏失和逃往印度,此后便在英国殖民当局控制的孟买定居。英国认为奇货可居,利用哈桑·阿里·夏在中国塔吉克族中的影响,对新疆进行渗透。

这一理论是转化在塔吉克族群众身上的一副沉重的经济枷锁,他们除了受新疆本地伯克和封建主的剥削外,还要把每年收获的1/10奉送给住在印度的阿戛汗。

新疆塔吉克族和卓派在教义上的重要特点是转世思想。他们认为每一个人都有灵魂。好人死后,其灵魂升到天上,进入另一个形体内,在天堂中享福。犯一般过错的人死后,其灵魂也升到天上,却又化为雨、雪落下,渗入土地,生长成植物,被牛、羊吃进胃里。牛、羊的胃就是灾狱,这些人的灵魂便在其中受苦。不过,他们受苦的时间不长,因为牛、羊是人的食物,人吃了以后,这些人的灵魂进入人体,此后又能转生成人。犯了重罪的人,其灵魂进入驴、狗、乌鸦等动物体内,因这些动物不为人所食用,他们的灵魂将在这一类

---

① 阿吉,亦译为"哈吉"、"哈只"等,意为"朝觐者"。逊尼派朝觐过麦加的人才能有此称号。

② 《穆斯林教派》第53页,莫斯科东方文献出版社1957年版。

动物中反复转生，永远受苦，而不能转生成人。[①] 这种转世思想，是塔吉克族群众一种朴素的奖善罚恶的善良愿望。事实上，仅用天堂、灾狱的说教是不能制止犯罪的，只有健全法制，每一个人都为维护法制而努力，才能做到奖善罚恶。

2. 十二伊玛目派。

当时，十二伊玛目派以叶尔羌为中心，主要成员是伊朗、阿富汗、印度、克什米尔等地来新疆经商，并定居于叶尔羌的商人。1840年前后，这些商人后裔大约有2 000余人。叶尔羌的十二伊玛目派人数虽少，但他们是商人，都有一定的经济实力。据传，其中部分人的祖先在18世纪中期已在叶尔羌、卡赫里克(叶城)一带定居，并在这些地区拥有房产和墓地。至1840年前后，他们除保持着什叶派信仰外，在语言和风俗习惯方面已与当地维吾尔族没有多大差异，因此，清政府把他们看成是中国国民。另一部分人来叶尔羌定居时间较晚，仍会说印度或阿富汗等地的语言，并经常进出边境，往来贩运货物，清政府把他们视为"夷商"。这两部分人相互之间却不分彼此，在叶尔羌有共同的宗教首领，称为伊玛目。从定居叶尔羌至1949年，伊玛目共传八代：卡斯门和卓—穆罕默德汗和卓—沙伊特汗和卓—穆罕默德江巴依—艾克龙阿訇—吐拉克谢阿吉—阿特拉汗—纳赛尔丁·夏。1840年前后由穆罕默德江巴依任伊玛目。

1840年鸦片战争前夕，从印度经克什米尔向叶尔羌贩运鸦片的活动十分猖獗。道光十九年(1839)，叶尔羌参赞大臣恩特亨额向清廷奏报称："查出克什米尔、巴达克山、音底(印度)等部落夷商，带有鸦片烟土，当经呈缴，并拿获叶尔羌贩烟人犯马德贵、冯毓财

① 乌鲁木齐民族宗教事务处：《关于1964年塔吉克族人民宗教信仰与风俗习惯座谈会记要》。

等，供出积年贩卖烟土之荣吉祥、冯毓秀二名……”① 所谓“克什米尔、巴达克山、音底等部落夷商”，即叶尔羌十二伊玛目派商人。道光二十年(1840)结案时，清政府认为他们一向“极为恭顺”，“尚属畏法”，对“克什米尔夷商剖里木·爱里等一十三名，叶尔羌回子那斯尔等二名，均著加恩免其治罪”。② 叶尔羌民众对贩卖鸦片的人深恶痛绝，叶尔羌逊尼派则以此作为指责十二伊玛目派的一条理由。

(三)新疆回族门宦的发展变化。

1840 年以前，从内地传入新疆的回族门宦有哲合林耶门宦和格底林耶门宦。

1. 新疆回族哲合林耶门宦。

据回族哲合林耶门宦宗教人士传说，哲合林耶门宦来源于也门沙孜林耶道堂。在新疆，回族哲合林耶门宦信众中流传着一种《伊斯兰教哲海仁耶道统简历》手抄本。这个手抄本的第一页上，用阿拉伯文记载了也门七代筛海③ 的名号，他们是：第一代，穆哈引底尼；第二代，伯哈文底尼；第三代，塔扎底尼；第四代，巴格；第五代，哈资拉特·色尼；第六代，阿布都拉·拉格；第七代，穆罕默德·布绿裁尼。七代筛海的第一代穆哈引底尼，就是苏非派卡迪林耶教团创始人阿布都·卡迪尔·吉拉尼；第二代伯哈文底尼，是纳合西班底耶教团创始人纳合西班德。他们二人不是同一时代的人，前者去世 151 年后，后者才出生。由此可见，这个道统表显然不是连续的，它简略地标出两个源头：一是来源于卡迪林耶教团，二是来源于纳合西班底耶教团。

哲合林耶门宦由马明心所创立，该门宦的教主依次为马明心

① 《清宣宗实录》卷三二九。

② 《清宣宗实录》卷三三〇。

③ 筛海：即“谢赫”，苏非派对得道者的尊称。

(1745～1781)、穆宪章(1781～1812)、马达天(1812～1817)、马以德(1871～1849)、马化龙(1849～1871)、马进成(1817～1889)。[①] 此后,哲合林耶门宦分化为沙沟派和板桥派。

哲合林耶为阿拉伯语"高声"、"公开"之意。哲合林耶门宦在进行道乘修持时,采用高声念赞词的方式。[②] 其内容有两种:一种是一般信众在集体活动中念的,一种是门宦教主和热依斯(教主派出的传教代理人)在较小范围内举行宗教活动时念的。前一种赞词是反复念清真言的前半部分(即"除安拉外再无神灵"),每念完 130 遍,稍事停顿,然后再重新开始,如此循环往复不已。后一种赞词则来自《曼达依合》和《穆罕买斯》两部典籍。这两部典籍都是赞颂穆罕默德生平事迹的。

乾隆四十六年(1781),哲合林耶门宦被清政府镇压,马明心及其主要追随者遭杀害,其家属分别流放到云南、新疆等边远地区,信众也四处逃亡。被流放的家属所到之地,便成为逃亡信众的聚集之所。新疆回族哲合林耶门宦就是在这种情况下发展起来的。当马明心被杀后,清政府将马明心夫人张氏、韩氏以及三个未成年的女儿和侍女海姑流放到新疆伊犁。押解途中,马明心大女儿在吐鲁番县城以西的头道河子病故,侍女在赛里木湖投水自尽,仅张氏、韩氏和两个女儿到达伊犁,都被赐给当地驻军官员为奴。张氏死后葬于惠远城南的伊犁河岸边,马明心二女儿死后葬于霍尔果斯(今新疆霍城县霍城镇),马明心三女儿死后葬于绥定县城东关(今新疆霍城县东)。每年马明心忌日,常有哲合林耶信众到这些墓地悼念,其中到马明心大女儿和三女儿墓地的人数较多。

马明心家属流放新疆之前,新疆已有哲合林耶门宦信众,此

① 括号中的数字表示任教主的年代。

② 哲合林耶门宦高声念赞词,不应与维吾尔族苏非派的哲合林耶苏努克相混淆。二者从形式到内容都有很大差别。

后，信众日益增多。哲合林耶门宦各代教主都派有热依斯管理新疆的教务。关于这些热依斯由谁派遣，以及他们在新疆活动的概略时间，《道之本原》叙之较详。现据《道之本原》的记载，哲合林耶门宦各代教主都向新疆派遣过热依斯，例如：

马明心——马热依斯

穆宪章、马达天——罗热依斯

马以德——金热依斯（管理天山以北教务）
　　何热依斯（管理天山以南教务）

马化龙——马伊玛目（管理天山以南教务）
　　李三畏（管理天山以北教务。同治七年（1868）马伊玛目去世，天山南北教务均归李三畏管理）

马进成——李三畏、李光普（接替李三畏）

1840 年前后，正值金热依斯和马伊玛目任热依斯时期。这一期间，在鄯善、托克逊、乌鲁木齐屯垦区和伊犁屯垦区等地，已形成一些由单一哲合林耶门宦信众组成的寺坊，清真寺、道堂等组织也已初具规模。由于清政府的严密监视，金热依斯隐居在孚远（今新疆吉木萨尔）花树园子进行道乘修持，马伊玛目在托克逊的一座小清真寺内当伊玛目。这个期间，他们都在暗地里积极联络信众，为进一步发展打下基础。

2. 新疆回族格底林耶门宦。

回族格底林耶门宦来源于苏非派卡迪林耶教团。新疆回族格底林耶门宦则来源于内地回族格底林耶门宦的临夏大拱北门宦。大拱北门宦的创始人为祁静一。他在创立门宦后，为确定今后弟子的辈分，借鉴大家族排辈分的方法，写了一联辈分诗："一清峰云月，道传永世芳。"100 余年后，该门宦弟子又在后面续了一联诗："敬诚先哲远，克念悟真常。"格底林耶大拱北门宦的弟子，则按这

首辈分诗的次序取名。新疆回族格底林耶门宦第一代主持人吉峰洲属"峰"字辈，按辈分诗的次序为祁静一的徒孙。

新疆回族格底林耶门宦受到苏非派卡迪林耶教团出世主义的较大影响。他们的头两代主持人吉峰洲(？～约1866)和周云阳(1824～1921)都没有家室，不过问世间事务，不与外人往来，一心致力于道乘修持。这种与世隔绝的态度，限制了新疆回族格底林耶门宦的发展，也造成与其他教派之间的隔阂。

新疆回族格底林耶门宦十分推崇清初伊斯兰教学者刘智所撰的《天方性理》，借用儒学术语来解释伊斯兰教苏非派的道乘理论。他们认为道乘修持的第一阶段舍勒阿提是"正身"，第二阶段妥勒盖提是"净心"，第三阶段海格盖提是"尽性"。也就是说，他们认为舍勒阿提是行为规范，妥勒盖提是心灵的净化，海格盖提是对至理的参悟。他们认为行为的规范、心灵的净化和对至理的参悟这三者之间的关系是一分为三、三合而一，相互之间是密切联系、不可分离的。这一理论把苏非派的道乘理论中国化，把道乘修持的若干阶段解释成一种自我修养的过程。这一理论把信众从遵循一般穆斯林行为规范(即按时礼拜、遵守教规等)，引导到冥思默想、静坐参悟的领域中。这是新疆回族格底林耶门宦采取与世隔绝的态度的理论根源。他们把五功(念、礼、斋、课、朝)列入"正身"，即道乘修持第一阶段舍勒阿提的范围，在念功、礼拜和斋戒的要求上比较严格。

新疆回族格底林耶门宦的另一特点是使用汉译经典，提倡信众学习汉文。其他教派认为他们奉习汉译经典而不学习阿拉伯文和波斯文原著，难免遗漏和误解原文的精义，因此常常采取指责的态度。

新疆回族格底林耶门宦第一代主持人吉峰洲，经名克麻弄地尼，河州人。据传，他受大拱北门宦创始人祁静一的弟子马长清的指示，于乾隆年间到新疆传教。由于教义不为人们理解，至1840年

前后，数十年间，仅发展了30余户信众。对此，吉峰洲并不以为然，他定居三道坝，专注于道乘参悟和修习。据传，吉峰洲是一位长寿老人，活了130余岁，死于同治年间(1864～1874)的战乱之中，他毕生搜集的经籍文书都毁于战火。

第三节　近代新疆伊斯兰教苏非派的特点及其两大思想体系

近代新疆伊斯兰教苏非派分支繁多，据不完全统计，共有100多个分支。

近代新疆伊斯兰教苏非派有两个特点。第一个特点是不断分化。某一教团的主持人去世之后，他的儿子们和有声望的弟子们一般都分化成互不统属的支派。这样，分支也就越来越多，甚至仅有数十名信众的支派也自称为一个教团。第二个特点是名称比较混乱。首先，苏非派的统称就有许多种，他们被称为苏非派、依禅派、神秘主义、哈兰答儿、叠万等。由于统称上的混乱，造成了一些误会。如居住在叶城、泽普一带的塔吉克族，他们与居住在塔什库尔干的塔吉克族一样，信仰的都是什叶派，但由于他们的宗教首领称为依禅，在某些材料中便被误称为依禅派。又如叠万是对苏非派的统称，维吾尔语把贫穷得一无所有的人称为叠万，苏非派宣称要抛弃世间的享乐和财富，一心在清贫中进行道乘修持(实际上苏非派大首领大都家财万贯、养尊处优)，因此，被称为叠万。有的材料却把叠万误认为是苏非派中的一个分支。其次，对苏非派中各分支的称呼就更为混乱了。有以信众的穿戴作为分支名称的，如白帽派(白山派)、黑帽派(黑山派)；有以创始人名字作为分支名称的，如伊玛目·热巴尼派；还有以道乘修持方式作为分支名称的，如虎非耶苏努克、哲合林耶苏努克等。最容易引起混淆的是以道乘修持方

式作为分支名称。以哲合林耶苏努克为例，哲合林耶为“高声”之意，苏努克为“途径”、“方式”之意。哲合林耶苏努克即为“高声的方式”之意。在道乘修持时，以高声的方式念赞词的苏非派分支，都称他们的修持方式为哲合林耶苏努克。如果只有一个苏非派分支用高声的方式念赞词，用哲合林耶苏努克来称呼这个分支还不至引起混淆。但在事实上，新疆的苏非派各分支中，伊玛目·热巴尼派、卡迪林耶教团以及库车阿吉和卓所传教团，都称他们的道乘修持方式为哲合林耶苏努克。从承传渊源上看，此三者之间毫无关联，相同之处仅仅是用高声的方式念赞词而已，且三者所念赞词的内容以及念赞词时所做的配合动作都各不相同，更不用说三者在教义方面的许多分歧了。因此，不能简单地用某某“耶”来划分教派。

教派的划分应从道统认同和基本教义两方面着手。近代新疆伊斯兰教苏非派虽然分支繁多，但如果从道统认同和基本教义上分析，基本上可划分为卡迪林耶教团和纳合西班底耶教团两大体系。

卡迪林耶教团创建于11世纪，创始人穆哈依丁·阿布都·卡迪尔·吉拉尼(1078～1166)。该教团不以创始人为第一代教主，而是追溯到伊斯兰教创教时代，以穆罕默德为第一代教主，阿里为第二代教主，其第三至八代教主与什叶派十二伊玛目中第三至八世伊玛目重合。再往下的各代教主，绝大多数自称阿里的后裔。纳合西班底耶教团创建于14世纪，创始人和卓·巴哈丁·纳合西班德·本·穆罕默德·布哈拉(1317～1389)。该教团以穆罕默德为第一代教主，却以第一任哈里发艾布·伯克尔为第二代教主，此后各代教主绝大多数是艾布·伯克尔或欧麦尔的后裔及其追随者。两大教团的教主世系虽绝大多数不同，但也有相互承认之处。如卡迪林耶教团承认纳合西班底耶教团创始人为其第二十八代教主；纳合西班底耶教团亦承认伊玛目·加帕尔·萨迪克为其第五代教主(伊玛目·加帕尔·萨迪克是卡迪林耶教团第五代教主，亦是什

叶派的第六世伊玛目)。

在道乘理论方面,两大教团的基本理论相同,但对道乘修持的最高境界却有不同的解释。

苏非派把道乘修持分为四个阶段:一是沙里亚提(教乘),二是塔里卡提(道乘),三是哈格卡提(真乘),四是纳玛尔法提(超乘)。苏非派认为,一般穆斯林只达到第一阶段沙里亚提,苏非派成员已达到第二阶段塔里卡提,苏非派首领和少数骨干分子则达到第三阶段哈格卡提,只有个别人能达到最高境界,即第四阶段纳玛尔法提。上述道乘理论把苏非派成员分为四个等级,以道乘的神秘色彩,从理论上肯定苏非派首领及其少数亲信的特殊地位。

卡迪林耶教团对道乘修持的最高境界的解释称为真一论,认为宇宙万物都是真主的灵光所化,含有真主赋予的灵性。卡迪林耶教团由真一论推导出人也含有真主灵光的结论,认为含有真主灵光成分多的人,在道乘修持中也就能达到更高的阶段。他们认为含有很高真主灵光成分的人,一旦达到道乘修持的最高境界,即与真主融为一体,进入"人神合一"的状态。真一论认为宇宙万物是真主的灵光所化,但又都是虚幻的,只有真主是惟一的本体,因此,真一论属于唯心主义泛神论。

纳合西班底耶教团对道乘修持的最高境界的解释称为见证论。见证论认为,当道乘修持者达到最高境界时,只是由于修持者敬爱真主达到极点,心中除真主外别无所有,因而忘却了世间万物,也忘却了修持者自身的存在。他们认为,这种与真主的合一是精神上的,而并非修持者的身体与真主合为一体。见证论强调道乘修持者忘却自身,与真主达到精神上的合一,属于主观唯心主义范畴。

在对待人世的态度方面,两大教团的立场截然相反。卡迪林耶教团持出世主义,提倡避世隐居、静坐参悟、不参与世间"俗务"。纳合西班底耶教团则持人世主义,强调每一个人所从事的职业、所负

的家庭和社会义务是"天命",都必须做好。他们认为,道乘修持者无须脱离尘世,隐居深山去修持,即使身居闹市,只要心意诚挚,同样能达到最高境界。

从上述两大教团的道统认同和基本教义中可以看出,新疆近代卡迪林耶教团各支派和回族格底林耶门宦均属于卡迪林耶教团系统,白山派残余教团和伊玛目·热巴尼派各支派均属于纳合西班底耶教团系统,回族哲合林耶门宦则受到上述两大教团的共同影响。

如上所述,两大教团并不是截然分开、互无关联的,而是既有重大分歧,又有千丝万缕的联系。这一点在伊玛目·热巴尼派中表现得最为突出。伊玛目·热巴尼派在道统认同和基本教义两方面都以纳合西班底耶教团所遵奉的为主,但又包含了卡迪林耶教团的部分内容。如夏·奥里亚所传一支的道统表,就包含了卡迪林耶教团的前十几辈教主;莎车阿布都拉·托列所传一支的传教凭证,则注明他们以传授纳合西班底耶道乘为主,并代传卡迪林耶道乘。

在新疆近代流传较广的苏非派经典有《买西纳维》(两联诗)、《纳法哈特·恩斯》(散发清香的人)、《热夏哈特》(闪光的片断)和《麦克吐巴特》(书信集)。除《麦克吐巴特》阐述纳合西班底耶教团的宗教理论外,其余三部经典都与卡迪林耶教团的宗教思想或重要人物有关。

《买西纳维》,波斯文,两联格律诗集。作者加拉鲁丁·鲁米(1207～1273)。全书共六卷,以诗歌的形式阐发苏非派道乘思想。苏非派认为该书阐发了《古兰经》的精义,书中的许多片断被采用为苏非派道乘修持活动的赞词。

《纳法哈特·恩斯》,波斯文,苏非派圣徒列传(主要是与卡迪林耶教团有关的苏非派著名人物)。作者加米(1414～1492)。据书后提要所记,共记述了608名苏非派代表人物的事迹。

《热夏哈特》,波斯文,苏非派圣徒言行录。作者侯赛音。该书

主要阐发卡迪林耶教团的宗教思想。

《麦克吐巴特》，波斯文，纳合西班底耶教团宗教理论著作。作者伊玛目·热巴尼。全书共三卷，是伊玛目·热巴尼写给友人和弟子们的书信集（共536封信）。这是传入中国的第一部较全面地阐述纳合西班底耶教团宗教理论的书籍。在新疆回族中流传的有1901年出版的阿拉伯文译本，译者为新疆塔塔尔族宗教学者木拉德·阿凡提（1855～1934）。

第四节　伊斯兰教逊尼派在新疆的发展

清乾隆二十四年（1759）以前，新疆南部各城穆斯林几乎全部都是苏非派信众。据察合台文手抄本资料记载，阿帕克和卓在新疆南部有30余万信众。显然，这个数字有些夸大。据苏尔德《回疆志》载称，乾隆三十七年（1772）时，新疆南部各城总人口仅20余万人，而黑山派信众与白山派信众的人数比例为1∶2。如此看来，白山派信众当时最多有13～14万人。

乾隆二十四年（1759）以后，黑山派和白山派两大教团都日趋衰落。从这两大教团中退出来的人，除少数加入了伊玛目·热巴尼派等苏非派教团外，大多数都成为逊尼派的成员。乾隆二十四年（1759）至道光二十年（1840）的81年间，逊尼派有了很大的发展。黑山派和白山派的信众在退出该派后，大多数所以加入逊尼派，主要应从苏非派与逊尼派教义的异同谈起。

前面已经谈到，伊斯兰教信仰的基础是沙里亚。沙里亚包括六大信仰[①]、穆斯林行为规范、礼拜仪式、婚丧习俗等。对于沙里亚范围中的内容，直到1840年前后，除回族哲合林耶门宦外，新疆伊斯

① 六大信仰：信安拉、信使者、信天使、信《古兰经》、信前定、信后世。各教派对此都没有分歧。

兰教各教派之间没有分歧。[①] 苏非派与逊尼派之间的分歧，主要集中在对苏非派首领的看法和道乘修持的方式上面。逊尼派认为著名的苏非派首领值得尊敬，但反对苏非派把其首领抬到神的高度；逊尼派并不反对在每日五次礼拜之外进行道乘修持，但反对唱、跳等与礼拜仪式差异太大的做法。因此，当黑山派与白山派的信众失去了教团首领之后，就不再参加唱、跳等道乘修持活动，这样，便自然而然地成了逊尼派的成员。

逊尼派的发展，与清政府的宗教政策有直接关系。清政府把逊尼派的活动视为正常的宗教活动。由于白山派和卓利用其苏非派教主的地位，一再煽动苏非派信众参与破坏国家统一的叛乱，所以清政府也就对苏非派的活动采取了限制和打击的政策。《清高宗实录》载称："新疆回人，年班入觐，往来络绎。""其有查对经卷，讲习规条者，相习为常，例所不禁。……其实新疆之回人，正其旧教也。且现在内地回民所习之教、所讲之经，皆与喀什噶尔、叶尔羌等处回人经教无异。"[②] 这段记载中所说的"旧教"，指的是回族格底木教派。清政府把内地回族格底木和新疆维吾尔族逊尼派等同看待，认为他们讲习经卷属于正常的宗教活动，不会对清政府的统治造成危害，这就使逊尼派的活动有了合法的地位。《清高宗实录》又载称："叶尔羌回子迈玛第敏，私教内地前往贸易回民李子重等十八名。摇头默念，大干例禁。已将迈玛第敏改发烟瘴，李子重等改发黑龙江，给索伦、达呼尔为奴矣。"[③] 正如前面所说，"其有查对经卷，讲习规条者，相习为常，例所不禁"，为什么这里又说"大干例禁"呢？问题就出在摇头上。"老教回子念诵经典，向不摇头，高声

① 哲合林耶门宦在礼拜仪式和婚丧习俗等方面，都与该门宦创立之前就存在的各教派有差异，因此被称为新教，其他各早已存在的教派则被统称为老教。

② 《清高宗实录》卷一二〇八。

③ 《清高宗实录》卷一四一〇。

朗诵。惟新教有此念法(指摇头)。"[①] 这里说的所谓新教，显然是指回族哲合林耶门宦。回族哲合林耶门宦在进行道乘修持时，摇头高声念诵赞词，而迈玛第敏则是"摇头默念"，这种道乘修持活动，显然是虎非耶苏努克，与回族哲合林耶门宦毫不相干。但清政府被回族哲合林耶门宦的反清斗争搞得风声鹤唳，一见与逊尼派宗教活动有差异的"摇头"念经，便认为是"邪教"，进而采取打击的措施。由此可见，苏非派的处境要比逊尼派困难得多。逊尼派正是利用这一时机才迅速发展起来。

逊尼派的发展，是通过清真寺和买赫凯麦谢里机构的转化而得以实现的。清真寺的阿訇是逊尼派的代表。乾隆二十四年(1759)以前，当黑山派和白山派势力在新疆南部居统治地位的时候，从事道乘修持活动的罕尼卡的地位高于从事沙里亚范围内的礼拜仪式的清真寺，指导道乘修持活动的苏非派首领处于宗教活动的中心位置，指导礼拜仪式的清真寺阿訇在宗教活动中则处在从属于苏非派首领的位置。乾隆二十四年(1759)以后，当黑山派和白山派日趋衰落之际，公开的道乘修持活动时有被认为"大干例禁"，因而受到禁止之虞。清真寺内的礼拜仪式，被清政府认为是正常的宗教活动，这样，宗教活动的中心位置也就逐渐转移到了清真寺，并由阿訇在清真寺里主持穆斯林的礼拜仪式。

随着逊尼派的发展，寺院经济也随之得到加强。逊尼派是封建地租制在宗教上的代表，清真寺的瓦合甫地即地租制田庄。前面已经谈到，嘉庆二十五年(1820)至咸丰七年(1857)的 37 年间，白山派和卓后裔一再发动叛乱。每当白山派和卓后裔叛乱失败之后，他们的封建农奴制庄园便被清政府没收，而转化为地租制田庄。这些土地中的一部分，又陆续以瓦合甫的形式捐赠给清真寺。然后，清真寺将其出租给群众，按期收取租金。据搜集到的 1840 年前后的

① 《清高宗实录》卷一四一〇。

《契约》记载，土地一旦成为清真寺的瓦合甫地，便由宗教法庭签署《契约》，以文约的形式把清真寺对土地的所有权固定下来。土地所有权一旦归属了清真寺，捐赠人便“不再拥有任何权利”，即便清真寺变更这部分土地的所有权，捐赠本人不但“无权干预”，“他人也无权过问”。[①] 这类《契约》，一般都用大段文字来明确清真寺对产权的占有。如《契约》载称：“我自愿地、笃诚地将拜西坎堤区瞿依里克地区我母亲留给我的遗产六筛半土地作为瓦合甫，全部捐赠给由库孜伯克兴建的清真寺。我对该地已再无任何权益，他人亦无任何权益。它非私产，亦非馈赠他人之礼物。从即日起，我，我后代中的任何人，倘若对该地产权提出诉讼，或加以破坏使其荒芜，今世，在伊斯兰法前一律无效，且将逢遇诸种劫难；后世，将被审讯、惩罚并被打入火狱。”[②] 这样，清真寺的寺院经济便逐渐增强，并超过以白山派为代表的苏非派的经济力量。

逊尼派的迅速发展，使它在买赫凯麦谢里机构中占据了主要地位。买赫凯麦谢里机构是宗教管理机构，大都分布在新疆南部各个城镇。该机构以艾兰木（亦称摩提色布）为首，下分宗教法庭、经文学校、清真寺三部分。该机构在新疆最初形成于何时，现在难以断定。从某些察合台文、波斯文手抄本的只言片语中推测，它大约形成于叶尔羌汗国穆罕默德汗执政时期（1593～1611）。[③] 乾隆二十七年（1762）至道光二十二年（1842）陆续成书的《西域图志》（1762）、《西域同文志》（1771）、苏尔德《回疆志》（1772）、《西域闻见录》（1777）、《回疆则例》（1842）等清代史料，都记载了该机构首领以及宗教法庭和经文学校负责人的称呼和职能。

---

① 王守礼、李进新编：《新疆维吾尔族契约文书资料选编》第35、36页，新疆社会科学院宗教研究所1990年。

② 新疆社会科学院宗教研究所藏《契约》第一百零二号（1831～1832）。

③ 米尔扎·夏·穆罕默德·伊本·米尔扎·发惹儿·秋拉斯著，《寻求真理的朋友》波斯文手抄本。

据道光二十二年(1842)成书的《回疆则例》修改本记载：该机构首领称为摩提色布伯克，职责是“管理经典，整饬教务，不预民事”。经文学校的负责人称杂布第默克塔布伯克，职责是“专管教习念经馆务”。宗教法庭的成员较多，其中有喀孜伯克“总理刑名”，斯帕哈伯克“分理回子头目词讼”，喇雅哈资伯克“分理小回子词讼”。上述成员是清政府作为行政官员而设置的各级伯克的一部分。清政府从政教分离原则出发，道光皇帝曾于道光九年(1829)“通谕各城，以后无论何项回子，当阿訇者，只准念习经典，不准干预公事。其阿訇子弟有当差及充当伯克者，亦不准再兼阿訇”。[①] 因此，在记载伯克名称和职能的史料中，也就没有记载在清真寺内从事宗教活动的阿訇的情况。买赫凯麦谢里机构的首领虽被委任为摩提色布伯克，但只能“整饬教务”，而“不预民事”，因此，清政府从统一新疆至1840年前后，并没有把买赫凯麦谢里机构作为一个整体全部纳入伯克体制中。清政府仅认可该机构部分成员在司法和教育方面的部分职权，而把该机构宗教方面的管理职能排除在行政职权之外。直至1911年辛亥革命之后，该机构在司法和教育方面的权力进一步削弱，其影响已经基本上从政治领域退到宗教领域。1921年成书的《叶迪纪程》，从风俗和宗教信仰的角度较详细地介绍了买赫凯麦谢里机构，从而了解到1840年前后该机构的全貌。据该书记载：“若缠教[②] 中之阿洪则分五等：大阿洪曰艾连木阿洪，总理教内一切事务；二阿洪曰哈孜阿洪，凡民间争讼不法之事，得由二阿洪审判理断，并经理市集斗秤等事；三阿洪曰穆必迪阿洪，于民间两造[③] 争执，得由三阿洪按照经文评其曲直，开具礼单，交由两

① 《清宣宗实录》卷一五一。

② 缠教：指维吾尔族伊斯兰教。

③ 两造：即“双方”之意。

造送哈孜阿洪为之判决，仍由大阿洪以下盖用摹记[①]；四阿洪曰穆德里阿洪，职掌教育，宣讲经典，凡由小学堂升入四阿洪之大学堂毕业者，得充各项阿洪，及教授小学；五阿洪即依麻目，凡每日三次或五次礼拜，均由依麻目率领行之，平时则劝导民间改恶行善，及遇事祈祷，其男女结婚，亦由依麻目诵经成礼，生子者均由依麻目命名。其礼拜时登高呼而集众者，曰墨尔宗。管理麻扎（即坟茔）祭田，穆德里司（即学堂）、礼拜寺公田租入者，曰木图管理。又充麻扎、学堂、礼拜寺夫役，打扫、掌灯等事者，曰加尔克什。此教中分掌事务之名目也。”

由于清政府政教分离的原则，苏非派各教团首领不可能进入买赫凯麦谢里机构，该机构也就得以由逊尼派控制。

对于新疆各地的经文学校，逊尼派是十分重视的。一般地说，逊尼派控制新疆各地的经文学校，是通过杂布第默克塔布伯克（《叶迪纪程》称穆德里阿訇）予以实现的。这些经文学校以瓦合甫地为其经济后盾，不仅数量有所增加，规模也越办越大。[②] 当时，经文学校的教学内容主要包括五个部分：语言知识（主要是阿拉伯语和波斯语语法）；《古兰经》、《圣训》及其各种版本的注释；哈乃斐教法学；历法（包括天文和数学知识）和历史（主要是信仰伊斯兰教各国和各民族的历史）；维吾尔医知识。

1840 年前后，喀什噶尔是新疆逊尼派的学术中心。与新疆其他城市相比，喀什噶尔的经文学校为数最多，影响最大，其中以汗里克经文学院最为著名。该学院创建于 16 世纪中，至 1840 年已有约 300 年历史，是新疆境内藏书最丰富的经文学院。该学院培养的宗教学者几乎遍及新疆各地。求学者以能进入汗里克经文学院为

① 摹记：指印章。

② 新疆社会科学院宗教研究所藏《契约》第二百四十五号（1820）、第九十二号（1839）。

莫大幸事，有声望的宗教学者以能受聘在汗里克经文学院执教为荣。凡持有在汗里克经文学院修业期满、成绩合格的证件的宗教学者，可优先进入宗教法庭、经文学校或清真寺任职。喀什噶尔也是出国留学的宗教学者的集散地。他们一般先在喀什噶尔求学，然后去麦加朝觐，返回时便在中亚布哈拉或印度德里求学（也有先求学然后去麦加朝觐的）。他们学成归国后，大多居留在喀什噶尔，或在各经文学校执教或在各清真寺任职，亦有在家闲居钻研学问的。这些留学归来的宗教学者中，以逊尼派居绝大多数。

逊尼派掌握了清真寺、经文学校和宗教法庭，又有大量瓦合甫地为经济后盾，在宗教领域内已占据主要地位，苏非派则退居次要地位。1840 年前后，逊尼派在人数上成为多数派，是这种主次地位所产生的必然结果。

回族格底木与维吾尔族逊尼派相似。格底木为阿拉伯语“古老”之意，所以格底木又被称为清真古教或老教。格底木在回族伊斯兰教各教派中历来都是多数派。

新疆回族大都是从内地迁来的。清政府对新疆回族的管理采用内地的制度。新疆回族没有宗教法庭，也没有专门的经文学校。清真寺的阿訇一般都身兼两职，既主持教务，又在寺内收徒教经。新疆回族乡土观念比较浓厚，大多按故乡的省区分片聚居，并在聚居地集资共建一座大寺。如果距大寺较远还有小聚居点，便在那里建立简易的礼拜场所，称为稍麻。在教务和经济上，稍麻依附于大寺，但有稍麻的大寺不是普遍现象。回族清真寺的组织与维吾尔族相同，但对教职人员称呼的读音略有差异，并有汉语译名：伊玛目，汉语译名“掌教”；海推布（即“哈提甫”），汉语译名“襄教”；穆安津（即“买曾”），汉语译名“赞教”。属于同一座清真寺的信众组成一个寺坊。每坊由坊民推举数名乡老管理清真寺的经济事务，乡老中主管全盘事务的称为社头。

格底木的各个大清真寺互不统属。清真寺阿訇的去留由社头、

乡老会同坊民商议决定。虎非耶门宦各支的信众分布在格底木的各坊内，与格底木信众一起组成具有新疆特点的大坊（哲合林耶门宦信众组成小坊）。虎非耶门宦信众与格底木信众一起，由清真寺的阿訇主持礼拜和婚丧仪式；虎非耶门宦首领只主持虎非耶门宦信众的道乘修持，不干预清真寺和寺坊的事务。

清真寺的伊玛目在格底木信众中有较大的权威，其影响已超出宗教的范围。关键时刻，伊玛目的主张往往能影响到一个地方的安定。如咸丰二年（1852），吐鲁番回、汉两族部分群众为争占庙会摆货摊地盘，发生械斗，各死伤数十人。清政府担心回民造反，派乌鲁木齐都统乐斌前往弹压。[①] 一时形势紧张，人心惶惶，局势岌岌可危。这时，吐鲁番东大寺伊玛目纪恭全出面调停，一方面安抚回族群众，一方面向调查官员说明情况，澄清误会，并具结担保，表示今后决不再发生类似事件。最后，以回、汉双方各交出肇事祸首一人正法面结案，从面维护了吐鲁番地方的安定。

1810 年前后，新疆回族格底木清真寺的伊玛目去世后，其伊玛目一职往往由家族成员接任。当时，在塔尔巴哈台（今新疆塔城）、伊犁、叶尔羌和吐鲁番等地有过影响较大的回族伊玛目家族，如调解吐鲁番回、汉械斗案的纪恭全，就是吐鲁番著名的伊玛目家族纪家的一员。

① 《清文宗实录》卷六一。

第二十章　19 世纪 60 年代的新疆伊斯兰教

第一节　苏非派及和卓残余势力

黑山派和白山派两大苏非派教团的衰落，使苏非派的势力锐减。他们逐渐适应形势的变化，各支派积聚力量，发展信徒，并在经济上聚敛了一定数量的瓦合甫地，完成了从依赖农奴制庄园到依赖瓦合甫地租的过渡。咸丰年间(1851～1861)，苏非派势力开始复苏。由于教义、教仪、道统认同和民族成分等多种原因的影响，形成了三股势力：即以叶尔羌为中心的伊玛目·热巴尼派；以乌什为中心的黑山派、白山派残留教团；以乌鲁木齐、吐鲁番为中心的回族门宦。

在伊玛目·热巴尼派各支派中，以米彦·夏·伯克教团势力最大。米彦·夏·伯克于 18 世纪来到叶尔羌传教，自称伊玛目·热巴尼的第八代后裔。由于该教团势力的扩大，嘉庆五年(1800)，叶尔羌宗教法庭正式认可米彦·夏·伯克为伊玛目·热巴尼后裔的身份，出具了一份繁琐考证的《证明》。[①] 米彦·夏·伯克共有七个儿子，即乌拉木·哈桑、乌拉木·侯赛音、阿布都·热合曼、乌拉木·哈桑、来孜尔汗、穆罕默德·哈桑汗和伊玛目汗。他们都自称"米彦"。"米彦"原为波斯语"中间"之意。他们使用这一称号，是为

① 《证明》现藏新疆莎车县档案馆。

了表示自己的血统在阿里与欧麦尔中间。具体而言，是指其母系为阿里的后裔，父系为欧麦尔的后裔。[①] 在当时的历史条件下，“高贵的血统”给苏非派首领头上增加了一道神秘的光环，从而使其在苏非派信众中增强了号召力。这就是苏非派首领力争给自己冠上“米彦”、“赛义德”或“和卓”称号的原因。同治三年(1864)前夕，米彦·夏·伯克后裔的教团在叶尔羌地区已成为首屈一指的大教团，其第三子阿布都·热合曼为该教团的首领。

伊玛目·热巴尼派在叶尔羌的另一个支派传自夏·奥里亚。同治三年(1864)前夕，其首领为夏·奥里亚的第四子穆罕默德·西里甫。在道统师承上穆罕默德·西里甫与阿布都·热合曼有很深的渊源。阿布都·热合曼的高祖父乌拉木·穆罕默德·买合苏木是穆罕默德·西里甫的曾师祖。因为阿布都·热合曼的教权来自家族内的父子相传，又有“米彦”称号，所以，穆罕默德·西里甫在叶尔羌地区不如阿布都·热合曼的影响大。但穆罕默德·西里甫的信众分布在伊犁、乌鲁木齐和吐鲁番等地，影响远达甘肃临夏。1840～1864 年之间，甘肃临夏回族北庄门宦与穆罕默德·西里甫保持着密切的联系。[②] 因此，在伊玛目·热巴尼派的各个支派中，穆罕默德·西里甫是仅次于阿布都·热合曼的第二大宗教势力。

同治三年(1864)前夕，米尔扎江从印度来到叶尔羌，他是穆罕默德·西里甫的师祖米尔·格亚斯丁的孙子。米尔·格亚斯丁是伊玛目·热巴尼派在印度的重要首领。米尔扎江借助其祖父的影响，在叶尔羌赢得不少信众的支持，从而动摇了阿布都·热合曼叶尔羌第一大教团首领的地位，种下与阿布都·热合曼不和的种子。

---

① 库尔班·阿里·哈力德：《东方五史》塔塔尔文手抄本。

② 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》第 280 页，宁夏人民出版社 1983 年版。

伊玛目·热巴尼派在叶尔羌地区的发展，使其成为同治三年(1864)叶尔羌地区农民起义的一支重要力量。

黑山派和白山派残留教团的重要活动中心在乌什。乌什与天山汗腾格里峰南坡相望，位于阿克苏河上游托什干河畔，是北通伊犁、西抵安集延[①]的交通要道。乌什在历史上是一个多事之地。早在16世纪初，察合台后裔、吐鲁番的苏丹·满速儿与其弟苏丹·赛德为争夺汗位而发生了战争，乌什人因支持苏丹·赛德而被苏丹·满速儿大加杀戮，然后将吐鲁番人移居乌什。乾隆二十九年(1764)，因乌什办事大臣素诚和阿奇木伯克阿布都拉的暴虐，激起乌什穆斯林农民的反抗。清政府派兵镇压后，将乌什原有居民迁至伊犁、哈密等地，又将喀什噶尔、英吉沙尔、叶尔羌、和阗、阿克苏等地的部分居民迁到乌什。[②] 因此，乌什维吾尔族穆斯林与上述地区维吾尔族穆斯林有着较为密切的联系。如同治元年(1862)，阿图什萨图克·布格拉汗麻扎看守人阿布都尔依木(斜黑阿訇之子)曾跟随倭里罕窜到阿图什进行骚扰，遭到清军的打击。阿布都尔依木被擒杀，倭里罕逃出境外。之后，风传阿布都尔依木的兄弟带着一个儿子仍留在新疆境内，躲藏在乌什。直到同治二年(1863)清政府还在调查这件事是否属实。[③] 由此可见，喀什噶尔地区白山派教团与乌什白山派教团之间的关系是相当密切的。

同治三年(1864)前夕，黑山派和白山派在乌什残留的教团中，形成许多互不统属的分支，其中，大多以其道乘修持方式的名称命名，诸如称为库布尔维耶、伊斯哈克耶、热布迪耶和达吾尼耶等。这些分支在组织上虽互不统属，但在神学理论上却有共同之处。他们

① 安集延：今乌兹别克斯坦安集延州首府。

② 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷三；毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》第一部。

③ 《清穆宗实录》卷六三。

都信仰"真主灵光说"。"真主灵光说"以《古兰经》第二十四章"努尔"(光明)第35节为依据,认为穆罕默德是真主的一束灵光所化,当然他也就属于真主的一部分了。这一束灵光通过血缘关系在穆罕默德之女法蒂玛与阿里所生的后裔中代代相传。乌什的这些教团认为和卓是法蒂玛与阿里的后裔,因而称和卓为"安拉和卓"。[①]他们把和卓与安拉并列在一起,目的在于说明和卓是真主之光的化身,以此证明和卓能为他们解除一切痛苦。同治三年(1864),篡夺库车农民起义领导权的热西丁和卓(额什丁和卓后裔)占领乌什后,给乌什穆斯林群众带来的却是镇压与屠杀。严酷的现实给乌什穆斯林群众上了最好的一课,使他们认识到和卓的封建农奴主的本质。

这些教团在道乘修持中偏重于行事而不太注重理性的参悟,并保留了苏非派比较古老的教仪,其教仪与逊尼派有较大的差异。对于他们的道乘修持活动,《伊米德史》有着较为详细的记载。据称:"这里的人还有着特别的习惯,他们不分男女都聚合在一个大房子里,用一口非常大的锅烧一锅浓茶,放入几大碗奶皮子,将此茶称之谓'特伯由克柯克卡也'(祝福之茶)。然后推举一个平时负有威望的人给每个人从锅里舀点茶。人们非常尊重这碗茶,他们像做礼拜一样用复杂的礼节迎接着舀给自己的茶。在接受茶的同时,一边奏起音乐,男女们乱跳乱吵,人们做各种怪相,发出难听的叫声。有的像一个喝醉酒的人一样横冲直撞,有的像昏了过去的人一样口里吐着白沫跌跌撞撞,杂乱不堪,将这种活动美其名曰'音乐享受',并创造了专门的音乐。这种习惯在那些苏非们的活动中是常见的事。这种杂乱的吵闹继续几个小时以后,那些如醉似泥的人才慢慢恢复理智,一个个慢慢地平静下来。这就是所谓'库布尔维

① 毛拉·穆萨·赛拉米:《伊米德史》维吾尔文手抄本。

耶派'的信仰形式。"①

《伊米德史》对乌什苏非派道乘修持活动的记叙是准确的，但是不全面。苏非派的一次道乘修持活动分为若干阶段，每一阶段都有若干规定的动作和必须念的赞词，称为一个苏努克（苏非派称其道乘修持活动为苏鲁克即因此而来），每一次道乘修持活动，前面的几个苏努克都井然有序，其动作和赞念都有很强的节奏感。当修持活动进入最后一个阶段，即进入高潮的时候，就出现《伊米德史》所描述的那种混乱状况。《伊米德史》作者毛拉·穆萨·赛拉米是逊尼派，不赞成乌什苏非派的道乘修持活动，所以在他的著作中，只反映了乌什苏非派道乘修持活动高潮中的一些片断。

《伊米德史》在记述乌什苏非派的祈祷活动时写道："他们在'得则尔其拉克'（为死者祈祷）的时候，做一个大馕②，曰：'为了和卓。'再做几个小馕，曰：'为了真主。'在其面涂上清油，在上边点起蜡烛。到'乃玛孜夏木'（第五次礼拜）的时候，将馕托出来，放在中间，大家围起来通诵'在若德'③ 和'帕德合'④ 后，将其破成碎块分给在座的所有人，曰：'祝福馕。'"⑤

从《伊米德史》对乌什苏非派道乘修持活动和祈祷活动的描述中，可归纳出乌什苏非派的三个特点：一是崇拜和卓，二是妇女可以和男子一起参加道乘修持活动，三是道乘修持活动采用唱、跳和音乐伴奏的形式。乌什苏非派对和卓的盲目崇拜给 1864 年的乌什农民起义带来了巨大的隐患，使起义开始后不久就迷失了正确的方向。乌什苏非派第二和第三个特点，被逊尼派的库车和卓视为异端，成为库车和卓镇压和屠杀乌什穆斯林群众的借口。

---

① 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。

② 馕：维吾尔族食品，类似内地的烧饼。

③ 在若德：《古兰经》第三十二章"叩头"。

④ 帕德合：《古兰经》第一章"开端"。

⑤ 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。

以乌鲁木齐、吐鲁番为中心的回族各门宦，是乾隆年间兴起的。早在乾隆二十四年(1759)之后，由于清政府在天山南北大兴屯垦，回族因此由内地大量迁入新疆。同治三年(1864)前夕，回族遍布天山南北的各个垦区，其中以乌鲁木齐一带人数为最多，其次是伊犁、哈密、吐鲁番、叶尔羌等地。随着回族人数在新疆的增多，门宦势力也就日益强大起来。当时，乌鲁木齐和吐鲁番地区就有四个重要的回族门宦。

妥明的虎非耶门宦，主要活动在乌鲁木齐一带。妥明，又名妥得璘，经名达吾德·穆萨，甘肃河州人，据其弟子传说为东乡族。关于妥明进入新疆的时间有两种说法：一种说法来自《平回志》(卷七)，称妥明是同治元年(1862)进入新疆；另一种说法来自妥明的虎非耶门宦弟子，他们说妥明是在嘉庆十七年(1812)前后进入新疆。这两种说法在时间上相差50年之久。其中后一种说法较为可信。依据有两点：一是纵观回民起义的全部历史，凡是起义首领为宗教人士者，他必然是当地宗教界的头面人物，而要获得宗教头面人物的地位，决非一两年内就能办到的；二是据《乌鲁木齐守城纪略》的记载，起义回族穆斯林围攻巩宁城时，妥明在战阵中"乘肩舆(轿子)出入"。当时，妥明年事已高，患有腿病，行走不便。如果说妥明是在同治元年(1862)进入新疆的话，很难想像一个不能行走的老人，能够在战乱之中经数千里的跋涉进入新疆，当然也不可能在短短的两年中，便使乌鲁木齐一带大、小坊的众多头面人物甘愿俯首听命。

妥明的虎非耶门宦与甘肃临夏的北庄门宦在当时有比较密切的联系。北庄门宦传说的"口外海里发妥叶老人家"指的就是妥明。[1] 1840～1864年间，妥明的虎非耶门宦发展很快，其发展对象

---

[1] 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》第286页，宁夏人民出版社1983年版。

主要有两部分人：一是回族官吏和士卒，一是到新疆谋生的回族难民。当时乌鲁木齐地区“文武官署，充役人伍者回居大半”。[①] 妥明在这些人中传教，“从者日众”。[②] 如乌鲁木齐绿营参将索焕章便是妥明的弟子。咸丰末年(1861)前后，陕甘一带大旱，大量灾民纷纷至新疆谋生，仅乌鲁木齐一带就聚集了数万人之多。其中有不少人是在甘州(今甘肃张掖)南山淘金的金夫。索焕章之父索文，原为甘州提督，曾“雇觅偷挖金沙回民二万余人……报明总督乐斌，以此项金夫，作为官兵，即以金沙变价，充为口食”。[③] 后索文获罪，被清廷“赐死”，这些金夫失去依靠，其中一部分人也就跟随难民一起到新疆谋生。回族向来以同乡和同教派为纽带，在困难时互相帮助。经这些金夫的介绍引荐，很多回族穆斯林难民与索焕章拉上了关系。索焕章尽量帮助有求于他的难民，安排他们充当帮工或垦荒、淘金，各谋生计。妥明是索焕章的道乘师傅，因而受到回族穆斯林难民的尊敬，不少难民加入了妥明的虎非耶门宦。同治三年(1864)，在索焕章策划下，这批回族穆斯林难民便成为起义初期的一股重要力量。妥明在军队和官府中都有一定数量的信徒，又得到回族穆斯林群众的支持，加之新疆回族虎非耶门宦与格底木同称大坊，二者之间有着千丝万缕的联系，妥明在大坊范围内也有着很大的号召力。所以在起义后，妥明被拥立为“清真王”，使他较为容易地把起义领导权掌握到自己的手里，并役使当地群众为他建造“王城”，形成了封建宗教主的割据政权。

马宗富的虎非耶门宦源自马方的虎非耶门宦。早先，马方的虎非耶门宦的教权，经马佩、肃州韩两代而传给奇台周。奇台周于嘉庆十七年(1812)前后接替魏家堡担任迪化北梁寺的阿訇。道光末

① 杨毓秀：《平回志》卷七。

② 杨毓秀：《平回志》卷七。

③ 《清穆宗实录》卷一一九。

年(1848)前后，马宗富与其弟马宗贵从青海大通到迪化北梁寺投靠奇台周。马宗富的父亲是肃州韩的弟子，与奇台周是师兄弟，因此，奇台周收马宗富兄弟为道乘弟子，并在临终前将教权传给了马宗富。

马宗富在未见到奇台周之前，妥明就在迪化北梁寺学习经文，其师就是奇台周；同时，夏·奥里亚收妥明为道乘弟子，并委其为海里排，令他在乌鲁木齐地区传教。从道乘渊源上看，奇台周与妥明都属于伊玛目·热巴尼派，妥明又是奇台周的经学弟子，因此，奇台周将妥明收为道乘弟子，似乎是顺理成章的事。但奇台周并没有这样做，仅与妥明保持经学师生的关系。其中一个重要的原因，在于道乘修持方式上的差异。念"齐克尔"(赞词)是道乘修持的重要内容。回族门宦很讲究念"齐克尔"的吐纳方法，念某一个词或某一个音节时如何运气，是不能有丝毫差错的。妥明从夏·奥里亚那里学的是"代门齐克尔"，译成汉语为"开气的赞念"；奇台周从其道乘师傅学的是"虎非齐克尔"，译成汉语为"闭气的赞念"。"代门齐克尔"除具有开气的特点外，在念赞词的同时还伴有一定的手足动作，称为踏稍麻。在维吾尔族中，同一苏非派教团用数种念"齐克尔"的方式是常见的。这一点，回族门宦首领是难以接受的。当他们首先掌握某种念"齐克尔"的方式后，便视自己所学的为"正宗"，排斥其他念"齐克尔"的方式。这就是回族门宦绝大多数只有一种念"齐克尔"的方式的缘故。这是小农狭隘意识在宗教领域中的体现。这种意识决定了回族门宦总是处于相互排斥的状态，并潜藏着各种随时可能引起教争的因素。正是由于上述因素，奇台周没有将妥明收为道乘弟子，而是把教权传给马宗富。结果妥明与马宗富之间的裂痕也就由此产生。马宗富的虎非耶门宦在吐鲁番一带的人数仅次于妥明的虎非耶门宦，妥明与马宗富之间的裂痕，使妥明的力量受到了一定程度的削弱。

马宗富的虎非耶门宦注重避世和道乘参悟。从该门宦的创始

人马方开始，每一代首领在继承教权之前，必须在山洞中坐静参悟 40 天。[①]由于门宦首领的避世倾向，影响了该门宦信众参加同治三年(1864)农民起义的积极性。起义爆发后，斗争如火如荼，马宗富却隐居山林，虔心道乘参悟。

乌鲁木齐芦草沟虎非耶门宦的创始人马某，奇台人，经名路古玛乃，1840 年前后赴叶尔羌学习纳合西班底耶学理，被夏·奥里亚之子穆罕默德·西里甫收为道乘弟子，并委为海里排，派到回族中传教。道光二十年(1840)至同治三年(1864)的 24 年间，该门宦首领经历了路古玛乃、伊斯玛仪(路古玛乃的义子，姓名不详)、苏来曼(新疆阜康人，姓名不详)三代更替。他们都是手工业者，以制香为生。该门宦在三道坝、阜康一带有较大的影响。由于在宗教上有共同的渊源，同属于叶尔羌道堂，所以该门宦与妥明的虎非耶门宦有着密切的关系。正因为这一点，该门宦积极参加了同治三年(1864)的农民起义。第三代海里排苏来曼就是在起义中战死的。

哲合林耶门宦早在乾隆年间就在新疆活动，并有所发展。到了道光二十九年(1849)前后，新疆回族哲合林耶门宦天山北路花树园子金热依斯和天山南路鄯善何热依斯相继去世，哲合林耶门宦第五代教主马化龙派马伊玛目和李三畏到新疆分别接任热依斯。这一时期，哲合林耶门宦在新疆有较大的发展。何热依斯在世时，哲合林耶门宦在吐鲁番和托克逊的人数很少，当时托克逊仅有一座小清真寺，吐鲁番则与另外七个寺坊共用一座清真寺，合称为八社。哲合林耶门宦因创始人马明心的道堂曾设在甘肃定西县马家堡关川窑而称为关川社。马伊玛目任热依斯时，因其父在吐鲁番同知衙门"三班"[②]中任职，哲合林耶门宦从而获得发展，于是脱离八

① 辛亥革命之后，该门宦首领的坐静已改在静室中进行。

② 三班：即"三班衙役"，分快、壮、皂三班，快班司捕捉，壮班司看守，皂班司杂役。

社，独自盖了一座清真寺。所谓八社，是指陕西社、宁固社、普垄基社、安西社、西河社、哈密社、镇西社、关川社。除关川社外，其余七社都属大坊。关川社另建清真寺后，陕西社分为新、老两社，因此仍称八社。八社共用的清真寺就是后来吐鲁番东大寺的前身。到天山北路进行宗教活动的李三畏，当时就住在迪化三工。他是哲合林耶门宦的著名学者，在信众中有较高的声望。教主马化龙对李三畏十分器重，在派他到新疆前的临行赠言中，曾将他比作“挂在西口外(新疆)的一盏明灯”。李三畏到新疆后，在吐鲁番头道河子找到马明心大女儿的埋骨之所，修建了拱北，抬高了他在新疆哲合林耶门宦信众中的地位，其威望也就随之提高。

哲合林耶门宦从创建时起，多次受到清政府的镇压，一直处于半地下状态，发展比较缓慢。经马伊玛目和李三畏的经营，新疆回族哲合林耶门宦在乌鲁木齐、吐鲁番一带有了较大的发展。同治三年(1864)农民起义爆发后，哲合林耶门宦成为妥明的一支重要辅助力量。

和卓残余势力本来已经到了日薄西山的地步，但他们仍想挽回颓势，继续在困境中挣扎。如前所述，新疆历史上先后出现过额什丁、穆罕默德·谢里甫和玛合图木·阿杂木后裔等和卓势力。其中穆罕默德·谢里甫和卓没有男性后代，也就谈不到形成和卓家族。乾隆二十年(1755)叶尔羌一战，黑山派和卓后裔惨败，仅伊斯哈克和卓的五世孙阿布都拉和卓侥幸逃脱，从此以后，其后代对新疆的政治和宗教再未产生过重大影响。道光二十年(1840)至同治三年(1864)的24年中，对新疆政治和宗教具有较大影响的乃是阿帕克和卓后裔和额什丁和卓后裔。

道光二十年(1840)至同治三年(1864)期间，白山派和卓后裔尽管不在新疆境内，但在喀什噶尔、阿图什、乌什等地，仍有白山派的残留教团。白山派谢赫掌管的阿图什萨图克·布格拉汗麻扎和

喀什噶尔阿帕克和卓麻扎，各有数千秤子麻扎瓦合甫地。[①] 逃往浩罕的白山派和卓后裔张格尔，因在道光七年(1827)窜入新疆发动叛乱，被清政府擒杀。后来又抬出张格尔之子布素鲁克做白山派的教主(布素鲁克充当白山派教主直至1866年前后)。白山派和卓利用信众对教主的盲目崇拜和信仰，一方面在经济上屡次派人潜入新疆境内向信众敛取钱财，并得到上述两麻扎瓦合甫地收入的接济；另一方面在政治上梦想复辟，一有机会就在边境上进行骚扰或窜入新疆境内发动叛乱。直至同治元年(1862)，白山派和卓后裔倭里罕还最后一次窜入新疆喀什噶尔发动叛乱。[②] 和卓叛乱势力本来不堪清军一击，但他们利用白山派信众对教主和"圣裔"的盲目崇拜，在新疆屡次发动叛乱。只有当白山派广大信众认识到和卓后裔并不能代表他们的利益，而是压迫者和剥削者的时候，教主和"圣裔"这块招牌才失去了作用。广大信众逐渐认清白山派和卓反动本质的过程，也就是白山派和卓叛乱势力走向衰亡的过程。在历次叛乱中，白山派和卓后裔逐渐暴露了压迫和剥削广大群众的残暴本性。据《东方五史》记载，白山派和卓后裔曾在宴会上毫无道理地杀害弹唱的乐师和与会的客人。《东方五史》和另一部史料《伊米德史》还记载了白山派和卓后裔倭里罕残酷地拿铁匠的儿子来试刀的传说。当然，并不是所有白山派群众都能看清白山派和卓后裔的反动本质，所以白山派和卓后裔仍能在一部分白山派信众中具有一定的号召力。正因为这样，在1864年前夕，白山派和卓后裔仍然是威胁新疆南部社会稳定的重大隐患。

16世纪末至17世纪初，额什丁和卓后裔开始放弃苏非派教权，在宗教信仰上向逊尼派转化，在政治上谋求充任伯克，在经济上进一步掠夺土地，成为经营土地的封建农奴庄园主。由于这一转

① 1秤子约合现10公斤。1秤子地指播种时须1秤子粮食作为种子的地。

② 《清穆宗实录》卷三三。

变.额什丁和卓后裔得以避开争夺苏非派教权的斗争旋涡,置身于黑山派与白山派的相互残杀之外。因此,其家族没有引起清政府的疑虑,没有遭受打击,他们直至同治三年(1864)前夕还能在库车哈拉墩安然聚族而居。额什丁和卓后裔的这种韬晦之计,使人们低估了他们的实力。实际上,他们是库车地区最大的地方封建势力。在宗教上,他们是额什丁和卓麻扎的世袭看守人,又是库车地区的喀孜(宗教法庭法官)。他们属于逊尼派,但祖辈曾经是苏非派著名首领,因此,在逊尼派和苏非派中都有很大的影响。光绪三年(1877)清政府收复新疆后.额什丁和卓后裔又加人了苏非派。在经济上,他们掌握着额什丁麻扎的瓦合甫地,并且利用喀孜这一地位控制着在库车地区征收宗教赋税的权力。他们与白山派和卓后裔一样,也自称"圣裔",因此迷惑了库车地区的许多穆斯林。库车地区流传着一部记述额什丁和卓事迹的传记,名为《额什丁和卓传》。在传记的末尾部分,有大量美化额什丁和卓后裔地位的词句。因此,在库车地区,额什丁和卓后裔具有举足轻重的地位。1864 年库车起义爆发后,热西丁和卓(额什丁和卓后裔)被推举为首领,一度当上了"汗和卓"。这一事实说明,额什丁和卓后裔在库车具有相当大的势力。

综上所述,1840～1864 年间,新疆维吾尔族苏非派和回族门宦都有较大程度的发展,和卓残余势力虽然走向衰败,但仍然有一定的实力。这些情况,便形成了同治三年(1864)新疆农民起义的宗教背景,使起义从一开始就具有浓厚的宗教色彩。

第二节 宗教首领的活动及其在 19 世纪 60 年代农民起义中的作用

19 世纪 60 年代,新疆爆发了大规模的农民起义,沉重地打击

了封建农奴制度。由于起义群众大多是伊斯兰教的信仰者，因而不少有影响的宗教首领便被推举为各地起义的首领，逊尼派的教坊组织、维吾尔族的苏非派教团和回族中的各个门宦，也就成为起义初期可以利用的组织形式。如乌鲁木齐地区[①] 回族群众在起义之初，就利用大坊的教坊组织在清真寺内聚众商议起义大计；塔尔巴哈台的起义群众也以清真寺为依托与清军对抗。莎车的伊玛目·热巴尼派教团、喀什噶尔的白山派教团、乌什的白山派和黑山派教团、乌鲁木齐地区妥明的虎非耶门宦、伊犁艾买提汗和卓的教团都在起义初期显示了自己的力量。因此，伊斯兰教各派首领和各派宗教组织在起义初期起到了号召作用和组织作用。

起义首先在库车爆发。同治三年(1864)，玉门回族杨春潜入新疆库车，联络当地回族马灌、田满拉，发动回族群众起义。[②] 五月一日(6月4日)夜晚焚烧库车城厢店铺，攻打城门，居住在库车的英吉沙尔阿奇木之子阿拉牙尔和维吾尔族群众也随之加入。起义胜利后，起义群众请求库车扎萨克郡王爱玛特担任起义首领。爱玛特拒绝这一请求，并以"皇恩浩荡"为由劝说起义群众放弃斗争，结果被杀。起义群众转而推举额什丁和卓后裔热西丁和卓(约1808～1867)为首领，称其为"汗和卓"。回族起义群众把"汗"译为"皇"，称之为"皇和卓"，清文献为避皇帝之讳，则用同音字写为"黄和卓"。在热西丁执掌了库车起义的领导权之后，其势力随即扩展到乌什、阿克苏、吐鲁番等地。

库车起义后不久，杨春又到乌鲁木齐地区策动绿营参将索焕章组织起义。同治三年六月十二日(1864年7月15日)夜，索焕章

① 本书中的乌鲁木齐，指乌鲁木齐地区，包括今乌鲁木齐市和昌吉、米泉、阜康等地；书中的迪化专指当时的迪化城，即今乌鲁木齐市大、小十字一带。

② 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷一一六；毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》。

以回族部属和妥明虎非耶门宦的信众为骨干发动起义，回族群众迅速响应，攻占迪化，又于九月三日(10 月 3 日)攻破满城巩宁。这一期间，起义群众又先后攻占了绥来、呼图壁、昌吉、阜康、达坂城、奇台等城。

新疆各地爆发起义的消息传到伊犁，“市商歇业，人心不定”。[①] 回族伊玛目马万信，联络维吾尔族阿奇木伯克阿布都·鲁苏勒和哈孜伯克纳赛尔丁，[②] 发动维吾尔族和回族穆斯林群众，于同治三年九月十三日(1864 年 10 月 13 日)攻占宁远城，并以此为中心，集聚力量，进而围攻惠远城和惠宁城。同治四年正月十四日(1865 年 2 月 9 日)攻占惠宁城。同治五年正月二十二日(1866 年 3 月 8 日)攻占惠远城(伊犁将军驻地)。在此期间，新疆南部的起义群众也先后攻占喀什噶尔、叶尔羌、和阗等地。清军丧失了新疆大部分城镇，不得不连续败退。一部分东退至巴里坤，与起义群众反复争夺哈密；一部分北退至布伦托海，与起义群众反复争夺塔尔巴哈台。

同治三年(1864)至同治四年(1865)，农民起义浪潮遍及新疆各地，各地封建领主和伊斯兰教的上层头目，乘机加入起义队伍，篡夺起义领导权，转移起义斗争大方向，互相抢占统治地盘，结果出现了大小不等的封建割据势力。当时，以乌鲁木齐、伊犁、库车、喀什噶尔、叶尔羌、和阗等地为中心，先后形成六个地方割据政权。随着形势的发展，宗教首领掌握了乌鲁木齐、库车、叶尔羌、和阗四个割据政权的最高权力。在伊犁和喀什噶尔两个割据政权中，宗教首领的势力也同样十分强大。

在乌鲁木齐地区，索焕章和杨春是起义的发动者，他们的基本力量是绿营回族官兵和吐鲁番的回族地主、绅士。但起义爆发后，

① 《陕甘新方略》卷八〇。

② 毛拉·比拉勒：《穆斯林在中国土地上的圣战》维吾尔文手抄本。

大量吐鲁番之外的地主、绅士和教派头目加入进来，他们人数多，又桀骜不驯，索焕章甚感枝大于本，控制起来力不从心，便抬出他的道乘师傅妥明来控制局面。妥明被推举为"清真王"，由门宦首领变为教派头目和地主、绅士的代表。同治四年(1865)，在迪化城附近专为妥明筑了一座"王城"。妥明以"清真王"自居，将马升、马泰等10余人封为元帅，其余的人也晋封为大小不同的官职，并定了年号，称同治三年为"清真二千八百九十三年"。①

在伊犁，迈孜木杂特、阿布都·鲁苏勒和纳赛尔丁三人篡夺了起义领导权。同治四年(1865)，迈孜木杂特称苏丹(相当于"王")，阿布都·鲁苏勒任艾米尔(职位仅次于苏丹的军事首领)，纳赛尔丁任喀孜卡朗(宗教法庭首席法官)。他们把清政府原来在伊犁设置的伯克机构和买赫凯麦谢里宗教机构几乎原封不动地移置过来，形成伊犁地方封建割据政权。

在库车，热西丁和卓称汗，任命他的堂叔任买赫凯麦谢里机构首领艾兰木，他的另一位堂叔哈提甫和卓任宗教法庭喀孜，其二兄加玛里丁和卓任阿克苏阿奇木，堂弟买合木丁任乌什军政头领，堂叔伊斯哈克和卓掌握库车派往吐鲁番的部队。额什丁和卓后裔也就分别掌握了这个封建割据政权的军、政、宗教等方面的所有大权。

在和阗，原宗教法庭穆夫提哈比布拉掌握了起义领导权，自称"帕夏"②；在叶尔羌，苏非派首领阿布都·热合曼掌握了起义领导权。在喀什噶尔，柯尔克孜封建主思的克在表面上虽然执掌着起义领导权，但因白山派势力强大，随时有可能由白山派宗教首领取代思的克的位置。

新疆各地农民起义的最初目标，是为了反抗清政府的封建统

---

① 杨毓秀：《平回志》卷七。

② 帕夏：旧时土耳其、埃及对高级军事、行政长官的称号。

治和扫除农奴制残余势力。因此，库车起义群众既杀死清政府官员，也杀死了库车郡王和8名伯克。当宗教首领和封建领主篡夺起义领导权，分别建立了封建割据政权之后，为了维护他们的阶级利益，打起宗教的旗号，以信仰或不信仰伊斯兰教，以及信仰这个教派或那个教派作为划分敌我和是非的标准，致使一场反封建的农民起义，迅速蜕化为封建主和宗教主以及宗教主和宗教主之间争夺权利和地盘的不义之战。这些封建主和宗教首领，利用各自的封建割据政权，压迫和镇压屠杀新疆各族人民群众，而他们对各族人民的压迫和镇压，又都是在宗教旗号的掩饰下进行的。

由于封建主和宗教首领扭转了起义的方向，首先使不信仰伊斯兰教的各族无辜群众深受其害。每攻破一座清军据守的城池，封建主和宗教主便强迫部众大肆屠杀无辜群众。如乌鲁木齐巩宁城被攻破时，"被难民众逾万"；[①] 伊犁惠宁城被攻破时，"阖城死者二万人"；[②] 伊犁惠远城被攻破时，民众"死者数万"。[③] 喀喇沙尔被攻破时，"伊斯兰军进入喀剌沙尔，一方面纵火焚烧，一方面屠杀，喀剌沙尔成了幽灵的场所，异教徒都被杀死，……他们是士兵、官吏、买卖人和庄户人家"。[④] 起义前任伊犁宗教法庭穆夫提，起义后篡权当了"苏丹"的肖开特，下令屠杀居住在伊犁的锡伯族人。[⑤] 攻破绥定城后，肖开特下令屠城，由于维吾尔族起义群众拒绝执行这一惨无人道的命令，才没有造成又一场民族大屠杀。[⑥] 和阗"帕夏"哈比布拉不仅屠杀不信仰伊斯兰教各族群众，更有甚者，信仰伊斯兰教的回族，也因服饰、生活习俗、语言与汉族相似，同样遭到哈比布

① 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷一一六。
② 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷一一六。
③ 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷一一六。
④ 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。
⑤ 毛拉·比拉勒：《穆斯林在中国土地上的圣战》维吾尔文手抄本。
⑥ 《喀尔莽阿裹贴》。

拉的屠杀。哈比布拉还给库车热西丁和卓送去一封信，要求热西丁和卓也仿效他屠杀回族，并以此作为他向热西丁和卓称臣的条件。[①] 在屠杀中幸存下来的满、汉、蒙古等不信仰伊斯兰教民族的群众，则被强迫皈依伊斯兰教，称其为新穆斯林。[②] 这些人直至清政府收复新疆后，才陆续返回原住地。[③]

宗教主和封建主不仅压迫和屠杀不信仰伊斯兰教的各族群众，同样也压迫和屠杀本民族的穆斯林群众。和阗的哈比布拉以"信仰虔诚"而骗取起义群众的信任，登上"帕夏"宝座后，便以强化宗教教育为手段，达到巩固其统治的目的。为此，哈比布拉强迫和阗的广大穆斯林，不分男女老幼，都必须学习经文，每10个人配1名经文教师，"从七岁到七十岁，不论男女，都要像学生一样回答经文教师的问题"。[④] 更为严重的是，哈比布拉用严刑峻法对待犯有小过的人，对和阗穆斯林实行恐怖统治。据《伊米德史》记载，"某人早上偷了别人一把坎土曼(挖土工具)，便将此人放在埋有炸药的坑口上。一声巨响，此人被抛入空中，四分五裂地掉下来。这天正是主麻(星期五)，那些做完主麻礼拜下来的人，没有一个不为此撕心裂胆。又有一次，一个人偷了人家的六个玉米棒子，被捉来处了绞刑"。[⑤] 和阗穆斯林群众对哈比布拉这种残暴手段恨之入骨，但又畏之若虎，敢怒而不敢言。

库车热西丁和卓家族同样是一些残酷而暴虐的人。当热西丁和卓的堂叔哈提甫和卓进攻乌什城时，乌什穆斯林群众奔走相告，欢呼"我们的和卓来了！"[⑥] 在乌什穆斯林群众的支援下，哈提甫和

① 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。
② 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。
③ 《清德宗实录》卷八八。
④ 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。
⑤ 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。
⑥ 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。

卓迅速攻克乌什城。当热西丁和卓堂弟买合木丁坐镇乌什时，却把乌什群众信仰的苏非派视为异端，并对他们采取歧视和限制的政策，迫使他们"改邪归正"，放弃苏非派的信仰。买合木丁的态度使乌什穆斯林群众大失所望，他们与买合木丁和卓的关系日益恶化。此时，伊玛目·热巴尼派的重要首领之一米尔扎江从叶尔羌来到乌什。米尔扎江在道统承传上与乌什白山派和黑山派残留教团有一定的渊源，因此，很快就被乌什各教团拥为首领，形成与买合木丁分庭抗礼之势。在这一形势下，买合木丁仍一意孤行。他认为乌什苏非派让妇女参加道乘修持活动是有违教规，派人持鞭加以驱赶，结果激起众怒，暴动随即发生。暴动的苏非派信众在暴动中拥立米尔扎江为"汗"，原乌什阿奇木伯克托乎提任军事长官。①

暴动一开始，库车的和卓们就被困在乌什城内。他们慑于暴动的苏非派信众轮番攻城的气势，惶惶不可终日。为了延缓暴动者的攻势，哈提甫和卓派乌什大清真寺哈提甫毛拉·穆萨·赛拉米②出城与米尔扎江谈判。因信众在攻城时伤亡较大，米尔扎江表示愿意罢战言和。米尔扎江送走毛拉·穆萨·赛拉米后，放松了戒备。库车和卓得知，乘米尔扎江毫无戒备和利用暴动信众进行宵礼③之机，突然出城袭击。米尔扎江和托乎提被俘，2 000 余人被杀，其余暴动信众逃往喀什噶尔、伊犁等地。由于气候严寒，又有不少人死于逃亡途中。事后，库车和卓大肆屠杀被俘的苏非派信众。乌什苏非派信众本来是支持库车和卓封建割据政权的一股重要力量，库车和卓却在"弘扬正道"的幌子下，不惜大肆屠杀自己的支持者，暴露了大封建主、大宗教主热西丁和卓家族残酷、暴虐的真面目。

---

① 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。

② 毛拉·穆萨·赛拉米是《伊米德史》的作者，出身赛拉米和卓家族，曾与库车和卓买合木丁同窗 7 年，深得买合木丁信任。

③ 宵礼为每日的第五次礼拜，在入夜后不久进行。

起义群众认识到各地方封建割据首领不能代表他们的利益之后，同治五年(1866)至同治六年(1867)，普遍出现怨恨、厌战和与割据头目对立的情绪。在乌鲁木齐地区，由于连年战乱，人民群众生活十分困苦，妥明面对满目战争创伤的乌鲁木齐地区，束手无策，毫无治理办法。当时，在回族穆斯林群众中流传着一句民谣："穆萨、穆萨谋了个啥?"(穆萨是妥明的经名)。这句民谣借"穆"、"谋"同音，埋怨妥明拿不出改善穆斯林群众处境的有效谋略。在伊犁，起义的群众也产生了厌战情绪，"老百姓受着压迫和奴役，……圣战好似变成了负担，好像是不应该交付的差役和精神重担"。[①] 在和阗，哈比布拉担心他的倒行逆施会遭到报复，每当主麻日去和阗大清真寺参加聚礼时，都如临大敌。《伊米德史》为此写了一段评论，深刻地揭露了这些封建领主和宗教主"糜烂豪华的生活"。其评论写道："曾经满足于麻扎瓦合甫地的收入，依靠农民们缴纳的一点微薄的欧舍尔、扎卡特[②] 生活，在麻扎这块小小的天地间立家守业，对一个干馕，对一盘陈肉欣喜不已的人们，在真主宽仁、卓绝的洪恩之下一跃为伟人，登上了人们仰望的宝座，戴起了光芒四射的皇冠。这洪福，是人们祖辈，以及蒙兀儿斯坦[③] 这块地方空前的，然而这一切都降临到和卓们的头上……

"和卓们每天用着各种丰美的膳食和名目繁多的补药，吃着北京式的饭食。像天堂里的人一样，女人每时每刻不离开他们。糜烂豪华的生活早已使他们遗忘了过去蛰居在麻扎旁边那狭小而肮脏的房子里的生活。他们自信凭借着自己的力量，开辟了伊斯兰的道路，获得了这样的福分。他们自信江山是牢不可破的。他们不愿和那些他们周围举起帝王之旗的人们来往，甚至于根本瞧不起他

① 毛拉·比拉勒：《穆斯林在中国土地上的圣战》维吾尔文手抄本。

② 欧舍尔、扎卡特：是以天课名义向教众征收的宗教课税。

③ 《伊米德史》称成吉思汗后裔统治过的新疆和中亚东部为蒙兀儿斯坦。

们，……权威使和卓们骄奢到了世界上惟我独尊的程度……”

这一评论，不仅是对库车热西丁和卓家族的揭露，也是对当时各地封建割据政权头领的真实写照。由此可知，各地封建宗教首领掌权之后，便改变了起义群众反压迫、反封建的初衷，他们代替王公、伯克和清政府官吏，成为群众头上新的压迫者和剥削者，从而使起义蜕化变质。而这一切，又是在宗教外衣的掩护下完成的。

第三节 宗教主与封建主以及宗教主之间的相互倾轧，封建割据政权的崩溃

起义爆发后，阶级矛盾、民族矛盾、教派矛盾、集团矛盾交织在一起，呈现出矛盾的复杂性。各派封建割据头目为了维护自己的利益和扩大自己的权力，从掌握起义领导权之初，就利用这些矛盾相互倾轧，打击对方，抬高自己。当天山南北各重要城市落入起义者之手以后，篡夺起义领导权的各派封建割据头目之间的矛盾便日益激化，主要表现为宗教主与封建主之间的斗争，其次表现为宗教主之间的斗争。

乌鲁木齐地区封建割据势力分为两派：一派是原清朝官员和绅士，另一派是宗教首领。官绅以索焕章为首，宗教首领则以妥明为代表。当起义群众还在围攻满城巩宁之时，索焕章的得力干将杨春便因内讧被撒拉阿訇所杀。[①] 宗教首领妥明得势，利用“清真王”这一地位，限制索焕章的兵权。妥明封了十几名元帅，却将发动起义时起了重要作用的索焕章“降为散目，置之吐鲁番”。[②] 索焕章因此失势，愤郁而死。[③] 他死后，追随者群龙无首，两派之间的斗争有

① 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷一一六。

② 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷一一六。

③ 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷一一六。

所缓和。此后，索焕章一派的马升一度掌握了迪化的兵权，大有挟持妥明控制各路元帅之势。同治七年(1868)，妥明的弟子马官在妥明的支持下杀死马升及其同党10余人，其中就有索焕章的心腹马如智(马如智在起义初期曾受索焕章之命，联络库车伊斯哈克和卓在新开子设伏，全歼乌鲁木齐驰援喀喇沙尔的清军)。[①] 以马升为骨干的索焕章一派遭到重创，再也无力控制妥明，其势力收缩到吐鲁番一带。从此以后，两派貌合神离，互相猜忌，互相提防。乌鲁木齐封建割据势力也就由此开始走下坡路。

伊犁封建割据势力分为四派：一是以原驻伊犁宁远城署理阿奇木伯克阿布都·鲁苏勒为首的各级伯克，二是以原伊犁哈孜伯克纳赛尔丁为代表的逊尼派宗教头目，三是以艾合买提汗和卓为首的伊犁大小苏非派头目，四是以马万信为代表的回族首领。阿布都·鲁苏勒掌握着原伊犁阿奇木伯克下属的地方武装塔兰奇[②] 营和伊犁维吾尔族中原有的伯克机构。纳赛尔丁掌握着伊犁维吾尔族中原有的买赫凯麦谢里宗教机构，在逊尼派中有着重大的影响。阿布都·鲁苏勒和纳赛尔丁关系密切，实力最强，对其他割据头目颐指气使。由于教派分歧，艾合买提汗和卓一直受到阿布都·鲁苏勒和纳赛尔丁的排挤。伊犁是新疆北部苏非派集中的地区，艾合买提汗和卓拥有很多信众，其实力足可与阿布都·鲁苏勒和纳赛尔丁争雄。但艾合买提汗和卓一直隐忍不发，以便寻找机会击败他的两个对手。

起义前，伊犁阿奇木伯克迈孜木杂特为一等台吉。[③] 因迈孜木杂特与阿布都·鲁苏勒不和，阿布都·鲁苏勒的岳父艾合买德伯

---

① 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷一一六。

② 塔兰奇：被安置在伊犁地区屯垦的维吾尔族农民，语源为蒙古语，"耕地人"之意。

③ 清代封爵顺次为：王、贝勒、贝子、公、台吉。台吉分一至四等。

克抓住迈孜木杂特"摊凑回户钱文，役回种地"的把柄，[①] 与众伯克联名告发到伊犁将军常清那里，迈孜木杂特因此被革职。阿布都·鲁苏勒得以署理伊犁阿奇木伯克之职。明绪接替常清担任伊犁将军以后，重新起用了迈孜木杂特，迈孜木杂特却趁机带领部下投到起义者那里。迈孜木杂特倒向起义者一边后，因与阿布都·鲁苏勒和纳赛尔丁有隙，不去他们二人的驻地宁远城，而到艾合买提汗和卓的信众较多的布拉克巴希，与艾合买提汗和卓联合在一起。由于迈孜木杂特的怂恿和支持，艾合买提汗和卓杀死艾合买德伯克及其两个儿子，众伯克转向迈孜木杂特一边，并推举迈孜木杂特为苏丹。阿布都·鲁苏勒的地位降至迈孜木杂特之下，成为带兵的统领艾米尔，纳赛尔丁任宗教法庭首席法官喀孜卡朗。迈孜木杂特虽被拥立为苏丹，但对阿布都·鲁苏勒和纳赛尔丁分别执掌军队和宗教权力甚不放心，决心予以铲除。不久，指使艾合买提汗和卓杀死阿布都·鲁苏勒，并将纳赛尔丁投入监狱。喀孜卡朗一职由原买赫凯麦谢里机构的穆夫提阿訇肖开特担任。艾合买提汗和卓在铲除阿布都·鲁苏勒和纳赛尔丁两个强大的敌对势力中，为迈孜木杂特出了大力，却没有得到多少好处，从此埋下了仇恨的种子。

这时，从远方来了一个名叫马合木提的人，自称是哈吾斯的后裔，懂得星相学和各种法术，一时欺骗了不少迷信的群众。艾合买提汗和卓与马合木提打得火热，并策划释放纳赛尔丁，以牵制迈孜木杂特，企图达到坐山观虎斗的目的。由马合木提出面，在同情和支持纳赛尔丁的人当中大造舆论，然后带兵强行将纳赛尔丁从狱中放出。因支持纳赛尔丁的人数众多，迈孜木杂特只好默认释放纳赛尔丁的事实，但时刻不忘寻找机会除掉纳赛尔丁。在围攻惠远城的战斗中，迈孜木杂特寻机将纳赛尔丁杀死。以逊尼派阿訇为主的纳赛尔丁的支持者随即站在马合木提和艾合买提汗和卓一边，形

① 《清穆宗实录》卷一二七。

成逊尼派阿訇和苏非派首领联合反对迈孜木杂特的局面。马合木提和艾合买提汗和卓率兵包围了迈孜木杂特的营盘，在战斗中将迈孜木杂特杀死。马合木提被推举为苏丹。

当时，伯克是迈孜木杂特的主要支持者，马合木提为剪除其势力，下令杀尽所有的伯克，进而激起一场新的斗争。在起义前，伯克执政，逊尼派阿訇执掌宗教法庭和管理各项宗教事务，二者之间尽管分工不同，却有着千丝万缕的联系。因在买赫凯麦谢里机构的成员中有伯克职衔，[①] 马合木提杀尽伯克的命令也就触犯了逊尼派的利益。逊尼派随即和伯克们联合起来。在迈孜木杂特舅父的策划下，玉资伯克吐尔地带人袭击了马合木提的驻地，将其杀死。马合木提仅仅做了 36 天的苏丹便死于非命。艾合买提汗和卓乘乱逃到回族苏丹马万信那里。肖开特被推举为苏丹，伯克的代表人物艾拉汗任掌握兵权的艾米尔。

不久，肖开特与艾拉汗发生冲突。为了在宗教影响上压倒肖开特，艾拉汗主动消除前嫌，将艾合买提汗和卓拉到自己一边，以艾合买提汗的和卓身份来压制肖开特。肖开特则派人去库车，请热西丁和卓派一位亲属来伊犁，企图借热西丁和卓家族的名望与艾合买提汗和卓相抗衡。[②] 当热西丁和卓的亲属来到之前，肖开特就被赶下苏丹宝座。艾拉汗当了苏丹，艾合买提汗和卓之弟托乎提任艾米尔。

艾合买提汗和卓几经周折，才为其弟托乎提争到一个艾米尔的职位。但好景不长，艾拉汗又开始排挤托乎提。艾合买提汗和卓转而联合肖开特和回族苏丹马万信与艾拉汗开战。最终肖开特被装进麻袋，投入河中，托乎提也被杀。

同治三年九月（1864 年 10 月）至同治六年二月（1867 年 3

① 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷二五。

② 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。

月），两年多的时间内，伊犁割据势力便换了四个苏丹，苏丹、艾米尔、喀孜卡朗等重要割据头目共有7人死于非命，无辜被杀害的穆斯林群众更是成千上万。割据头目之间的争夺和仇杀，耗损了伊犁地区起义群众的元气，给觊觎中国领土的沙皇俄国帮了大忙。

库车和卓家族以血缘的亲疏分为三个小集团：一是热西丁和卓五兄弟，即谢赫迪则尔丁、加玛里丁和卓、热西丁和卓、帕哈尔丁和卓、加拉里丁和卓；二是伊斯哈克和卓（热西丁和卓的堂叔）及其子侄；三是哈提甫和卓（热西丁和卓的另一堂叔）及其子侄。热西丁和卓和他的兄弟们坐镇库车、阿克苏一带，派伊斯哈克和卓进攻吐鲁番，哈提甫和卓进攻叶尔羌和喀什噶尔，分别主持东、西两面的战事。热西丁和卓的这一安排，目的在于让伊斯哈克和卓和哈提甫和卓冲锋陷阵，自己在后方保存实力，坐享其成。当时，他的心情十分矛盾：一方面，他希望伊斯哈克和卓和哈提甫和卓能攻城掠地，扩大库车和卓势力范围；另一方面，他又不希望伊斯哈克和卓和哈提甫和卓取得太大的胜利，以免其势力扩大，无法控制。

西线的战事很不顺利，哈提甫和卓曾一度占领叶尔羌和阿图什，但在喀什噶尔受到思的克的抵制，在叶尔羌又被苏非派各分支相互之间的争斗弄得焦头烂额，不得不于1864年初冬退回乌什。1865年春，热西丁和卓派其兄加玛里丁和卓领军再次西征，但又被叶尔羌和喀什噶尔的联军杀得大败。东线的伊斯哈克和卓却比较顺利，当他攻占吐鲁番，正要进一步向哈密方向发展的时候，热西丁和卓为了自身的安全和限制伊斯哈克和卓势力的扩展，急调伊斯哈克和卓回防库车。伊斯哈克和卓回到库车后，热西丁和卓就命他再次进攻叶尔羌和喀什噶尔。由于担心伊斯哈克和卓获胜后拥兵自重，热西丁和卓将长期跟随伊斯哈克和卓作战的大部分部属留在库车，另派伊斯哈克和卓不熟悉的部属随其出征，因而严重地影响了战斗力。加之驻守乌什的哈提甫和卓之子买合木丁不能很好地与伊斯哈克和卓配合作战，库车割据政权向喀什噶尔的进

军又以失败而告终。伊斯哈克和卓从此失去军权，势力大为削弱。热西丁和卓以失败为代价，总算如愿以偿地达到了削弱伊斯哈克和卓的目的。

伊斯哈克和卓的势力削弱后，哈提甫和卓之子买合木丁与热西丁和卓兄弟的矛盾又开始激化。为了争夺阿克苏附近阿克牙尔的领地，买合木丁与热西丁和卓之兄加玛里丁和卓大打出手。开始，买合木丁派部属用武力从加玛里丁手中夺得这块领地。为了报复，加玛里丁用计擒获买合木丁及其部属穆萨伯克，将穆萨伯克活埋，并将买合木丁押送库车，热西丁和卓借此将买合木丁监禁，哈提甫和卓的势力也因此而受到削弱。

库车和卓家族三派之间的明争暗斗，预示着库车封建割据政权的即将崩溃。

喀什噶尔封建割据势力分为两派：一是以思的克为首的柯尔克孜封建主（思的克原为喀什噶尔回城南面35公里的塔什米力克的阿奇木），一是白山派阿訇。喀什噶尔附近的柯尔克孜族中有不少白山派信众，白山派和卓历次窜入新疆发动叛乱，都借重柯尔克孜封建主的兵力，因此，思的克与白山派阿訇有密切的联系。但白山派阿訇只把思的克看成是冲锋陷阵的走卒，不能容忍思的克成为发号施令的头领。思的克与白山派阿訇之间既互相利用，又有重大矛盾。在当时六个地方封建割据政权的首领中，思的克和依附思的克的金相印的宗教地位是最低的。在各地方封建割据政权首领争相打出宗教旗号，并各自利用其和卓、教派首领的身份攫取权力的时候，思的克受到内、外两个方面的压力。在内部，白山派阿訇仅把他视为过渡首领，时刻准备以白山派的代表人物取而代之；在外部，库车和卓家族虎视眈眈，希望依靠额什丁和卓后裔的名望和雄厚的军事实力吞并喀什噶尔。思的克为了摆脱内外受制的尴尬处境，让金相印到浩罕迎请张格尔之子布素鲁克和卓进入新疆，企图利用布素鲁克和卓后裔的身份，对内安抚白山派阿訇，对外与库车

和卓家族抗衡。他这样做，实际上是引狼入室，开门揖盗，为阿古柏的入侵打开了大门。布素鲁克和卓一到喀什噶尔，白山派阿訇便把思的克逐出了喀什噶尔回城。

叶尔羌封建割据势力主要有两大派：一是以阿布都·热合曼为首的伊玛目·热巴尼各教团，一是以伊玛目为首的回族宗教势力。当时，维吾尔族和回族穆斯林同在叶尔羌加曼清真寺进行礼拜。为争当带领礼拜的教长，阿布都·热合曼与回族伊玛目发生了纠纷。由于伊玛目·热巴尼派人多势众，阿布都·热合曼最后争得了教长的职位。阿布都·热合曼与回族伊玛目争夺教长的斗争刚刚结束，伊玛目·热巴尼派内部又发生了矛盾。夏·奥里亚所传的一个支派，支持米尔扎江与阿布都·热合曼争夺叶尔羌地区伊玛目·热巴尼派最高首领的地位。此时，库车哈提甫和卓带领的队伍进入叶尔羌。哈提甫和卓老谋深算，经过审时度势，认为叶尔羌势力最大的伊玛目·热巴尼派是他控制叶尔羌的障碍，因而采取各种手段打击、削弱伊玛目·热巴尼派。首先，哈提甫和卓扶持与阿布都·热合曼有成见的回族伊玛目，借此牵制阿布都·热合曼。之后，又利用阿布都·热合曼与米尔扎江的矛盾，将米尔扎江强行送往乌什，将阿布都·热合曼强行送往库车。但事与愿违，米尔扎江到达乌什后，被乌什苏非派拥为首领，成为乌什苏非派反对库车和卓的领头人物。阿布都·热合曼被强行送出叶尔羌后，激起了伊玛目·热巴尼派信众的骚动。哈提甫和卓遇刺受伤，感到事态严重，不得不下令将没有到达库车的阿布都·热合曼从途中召回叶尔羌。由于叶尔羌各派势力之间纷争不已，使哈提甫和卓左支右绌，无法控制局势，只好于1864年初冬退出叶尔羌，返回乌什。哈提甫和卓走后，叶尔羌的局势更加混乱，为阿古柏侵入喀什噶尔东南一带提供了可乘之机。

和阗封建割据势力亦分两派：一是以哈比布拉为首的宗教势力，一是以海孜那奇[①]为首的伯克势力。不过哈比布拉很快排挤了伯克势力，自封为独揽大权的"帕夏"。

封建割据头目为了争权夺利，欺骗和驱使起义群众互相残杀，给新疆各族人民的生命财产造成巨大损失。广大穆斯林群众很快就认清了封建割据头目利用起义攫取私利的实质。

当封建割据头目相互倾轧正酣之时，浩罕军官阿古柏和沙皇俄国侵略军先后从天山南、北两路入侵新疆。同治四年(1865)，阿古柏挟持张格尔之子布素鲁克入侵新疆，占据喀什噶尔。秋季，侵占叶尔羌。12月，侵占和阗。喀什噶尔、叶尔羌、和阗三地的封建割据政权随即崩溃。阿古柏调过头来，又于同治六年(1867)夏侵占库车，杀死热西丁和卓。11月，侵入乌鲁木齐地区。妥明战败求和，取消"清真王"称号，仍驻"王城"，并保留部分军队。阿古柏封马仲为乌鲁木齐阿奇木伯克。马仲投降阿古柏入侵军之后，妥明与他们貌合神离，汉族民团则时而联合妥明攻打马仲和阿古柏入侵军，时而又遭到阿古柏入侵军、马仲和妥明联合进攻。在伊犁地区，由于连年战乱，田地荒芜，满目疮痍，人口约减少一半。当时，苏丹艾拉汗仍在与白希尔伯克相互倾轧。同治九年(1870)，俄军以索取逃至伊犁的哈萨克头领塔扎伯克为借口，大举入侵。白希尔伯克投敌，俄军攻陷拱宸城。在抵抗外敌的关键时刻，因受坏人挑拨，维吾尔、回两族穆斯林又开始相互残杀，继而波及汉、蒙古等族。艾拉汗投降俄国侵略军，被押往阿拉木图。伊犁封建割据政权也随即崩溃。至此，除乌鲁木齐割据政权外，其余地方封建割据政权在入侵者的铁蹄下相继崩溃。

为了收复失地，清政府调集兵力向新疆进军。光绪二年六月

---

① 海孜那奇：和阗阿奇木伯克之子，原任拜城阿奇木伯克，库车哈提甫和卓占领拜城后，逃归和阗。

(1876 年 8 月),清军击溃乌鲁木齐地区的阿古柏入侵军和依附阿古柏入侵军的马人得、白彦虎等部。因妥明早在同治十二年(1873)在绥来病死,[①]其弟子和追随者据守绥来南城。清军经两月余围城战,攻克绥来南城。经此一战,妥明的虎非耶门宦元气大伤。清军收复新疆全境后,该门宦的中心移至吐鲁番,马有任海里排。此后,他将其发展成为吐鲁番东道堂。

① 袁大化撰、王树楠等纂:《新疆图志》卷一一六。

第二十一章　阿古柏对伊斯兰教的利用和苏非派势力的回潮

第一节　阿古柏把伊斯兰教作为入侵新疆的工具

阿古柏是浩罕国军官，因一贯善于投机钻营，很快跻身于浩罕统治集团之中。他狡诈毒辣，“是一个残忍而贪权的野心家”。[①] 早在入侵新疆之前，阿古柏在浩罕统治集团的权力斗争中失宠。正当这个时候，中国新疆爆发了农民起义，新疆各地封建宗教主互相倾轧，给阿古柏入侵新疆提供了一个大好时机。

同治三年(1864)，在太平天国革命和陕甘回民起义影响下，新疆爆发了规模空前的农民大起义。但起义的胜利果实被一小撮封建主和宗教上层所篡夺，新疆陷入了封建割据和各割据政权相互攻战的混乱局面。篡夺了喀什噶尔农民起义胜利果实的封建主思的克，为了在和卓的旗帜下扩大自己的封建割据政权，向浩罕国请求放归和卓后裔布素鲁克。早就垂涎中国新疆的浩罕封建贵族，则利用这一时机派阿古柏侵入新疆。但浩罕汗并没有给阿古柏选派大批侵略军，只让他率领六个随从陪同布素鲁克和卓进入新疆。阿古柏深感力量不足，不得不打着宗教的旗帜，利用布素鲁克和卓这

---

① 〔苏联〕邵英巴耶夫等著：《为正确阐明苏联中亚细亚各族底历史问题而斗争》第214页，人民出版社1954年版。

块招牌，妄图在侵入新疆后再逐步扩充实力，借以实现其侵吞新疆的野心。当时，和卓势力虽然呈现衰落的趋势，但和卓后裔张格尔之子布素鲁克仍在南疆及其喀什噶尔的穆斯林中具有较大的影响。阿古柏清楚地知道，只要打出和卓的旗号，就会把反动力量纠合到自己的周围。

同治四年(1865)，阿古柏侵略者簇拥着布素鲁克和卓进入喀什噶尔，思的克组织"喀什噶尔城的市民成群结队地夹道欢迎汗吐热"。[①]阿古柏没费吹灰之力便进入了喀什噶尔。为取悦穆斯林，在进入喀什噶尔后阿古柏便导演了一场拥立布素鲁克为汗的闹剧。在拥立布素鲁克的问题上，阿古柏和思的克怀有同样的目的，都想利用和卓旗号实现其政治野心。正因为这样，两人的矛盾不久也就变得不可调和。阿古柏在没有建立起自己的强大武装之前，对付一个拥有数千人队伍的强大对手显然是力不从心的。因此，利用布素鲁克这张王牌，开始制造思的克反对布素鲁克和卓的舆论，并以此为借口大肆招募兵马，很快在"喀什噶尔这个新和卓麾下结集了三千人的队伍"。[②] 而思的克却在"反对和卓"的罪名下失去了穆斯林民众的支持，不得不逃到塔什干。在宗教这面旗帜的掩盖下，阿古柏建立了自己的武装力量，在喀什噶尔站稳了脚跟。经过苦心经营，阿古柏"手中集中了兵权，使他能够完全篡夺喀什噶尔的最高政权"。[③]

阿古柏在接连打了几个胜仗，尤其在驻守喀什噶尔新城的清军指挥官何步云投降之后，便开始怠慢布素鲁克，并很少再借用布素鲁克的名义发号施令。布素鲁克虽然沉溺于淫逸放荡的生活，但

---

① 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。

② 〔英国〕包罗杰：《阿古柏伯克传》第84页，商务印书馆1976年版。

③ 〔苏联〕邵英巴耶夫等著：《为正确阐明苏联中亚细亚各族底历史问题而斗争》第218页，人民出版社1954年版。

也感到了阿古柏的威胁，准备起来对抗，结果失败逃跑。布素鲁克逃走后，阿古柏没有立即称汗，而是扶持阿帕克和卓的另一位后裔卡塔条勒登上汗位。卡塔条勒称汗不久，阿古柏发现他并不甘心充当自己的傀儡，便秘密毒死了卡塔条勒。

卡塔条勒死后不久，布素鲁克回到了喀什噶尔。阿古柏表示了他的"宽宏大度"，又一次把布素鲁克推上汗位。称汗的和卓可以不断更换，但和卓的旗号不能倒掉。阿古柏就在和卓的不断更换中不断地扩充着自己的势力。布素鲁克再次称汗后，不敢再有丝毫的反抗举动。喀什噶尔已完全处在阿古柏的控制之下。在和卓的旗号下，阿古柏完成了侵吞新疆计划的第一步。

阿古柏在稳定喀什噶尔，消除后顾之忧以后，便开始了侵略计划的第二步——在伊斯兰教"圣战"的旗帜下，开始了侵占南疆的军事行动。他以巴楚城里"尽是卡非尔，我们去那里同卡非尔作战"为由，攻占了巴楚。[①] 在"为真主而战"的口号声中，又攻陷了英吉沙尔。

阿古柏以"圣战"的名义连克数城，塔里木盆地南缘只剩下和阗。和阗王哈比布拉是靠宣扬信仰虔诚起家的，其政权较为巩固。以狡诈著称的阿古柏进驻莎车后，便以一个伊斯兰教的笃信者写信给和阗王。信中说："我来到喀什已为时不短，为了信徒的义务，我曾参拜了喀什的所有麻扎，可是美中不足的是我没能够参拜伊麻木加帕尔·沙迪克的麻扎。为了心愿，想借道和阗。为此不得不向您伟大的心灵请求。"[②] 阿古柏还让布素鲁克在信上盖了章。笃信伊斯兰教的和阗王哈比布拉，难以拒绝一个虔诚穆斯林所提出的要求，完全相信了阿古柏。阿古柏抵达和阗城后，哈比布拉带着他的亲属和随从来到阿古柏军营，表示欢迎。阿古柏再次向哈比布

① 《阿古柏入侵新疆纪略》，《新疆宗教研究资料》第6辑。

② 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。

拉表示来和阗是为了朝拜加帕尔·萨迪克的陵墓。哈比布拉对此深信不疑，应阿古柏的挽留，在军营里过夜。晚上，阿古柏逮捕了哈比布拉及其亲属和随从，并将其押送到叶尔羌监禁起来，和阗落到了阿古柏手中。

阿古柏还以诈取和阗的同样手段，在参拜"圣裔"麻扎的骗局下，侵占了库车和阿克苏。

同治六年(1867)，阿古柏在南疆取得了决定性的胜利。这时他认为和卓这面旗帜已没有作用，布素鲁克也没有再利用的价值，因此，一脚踢开布素鲁克，建立起"哲德沙尔政权"，登上汗位的宝座。

阿古柏利用伊斯兰教侵占了整个南疆。同治九年(1870)攻陷迪化，侵占了除哈密和伊犁地区以外的大半个新疆。

笼络宗教人士，是阿古柏利用伊斯兰教的又一手段。伊斯兰教上层宗教人士，在信教群众中一般都享有一定的威望，他们的态度往往代表和决定着广大信教群众的态度，是左右一个地区形势的至关重要的力量。因此，阿古柏从进入新疆起，就开始了争取上层宗教人士的活动。"他费了很大心机去同宗教人士建立良好的关系，来使他们倾向自己。"① 阿古柏在进入喀什噶尔后所导演的拥立布素鲁克的闹剧，以及后来在拥护和卓的旗号下同思的克的斗争，都在不同程度上迷惑了一部分宗教人士和穆斯林。在占领整个南疆之前，阿古柏无论在喀什噶尔招兵买马，还是攻占南疆的一些城市，都是以布素鲁克汗的名义进行的。阿古柏取得了喀什噶尔宗教人士的支持后，野心逐渐暴露，所以在布素鲁克宣布阿古柏是一个叛教徒，"要求喀什噶尔的伊斯兰教长者宣布他的这位勇士长为不受法律保护的人"时，② 被阿古柏的假象所欺骗的长老不仅没有这样做，反面说"阿古柏伯克值得他本国和整个穆斯林世界的称

① 《新疆历史资料》第八辑，第101页。

② 〔英国〕包罗杰：《阿古柏伯克传》第95页，商务印书馆1976年版。

道",[①] 使他度过了长期的政权危机。

阿古柏由此看到了争取宗教人士的重要性，认为只要能够控制宗教人士，就能够稳固其政权，维持其统治。为了争取伊斯兰教的宗教人士，必须先把自己装扮成一个虔诚的伊斯兰教信徒和为伊斯兰教而战的勇士。

阿古柏知道，要争取宗教人士仅仅把自己装扮成一个虔诚的伊斯兰教信徒是不够的，还必须给他们以政治、经济上的利益。对中下层宗教人士，阿古柏以在每个居民点设立热依斯的形式，赋予他们管理教民的特权，使他们可以为所欲为，作威作福。对上层宗教人士，阿古柏除赋予他们特权和很高的地位外，还常常以授予他们"巴达乌列特"（最幸福的人）或"阿大勒克伽查"（教主）的方式，以示恩宠。

在经济上，阿古柏给宗教上层人士以优厚的待遇，把农民的土地赐给他们，并豁免其赎金。清真寺、麻扎、经文学校所占有的大量瓦合甫地，是宗教人士的一项重要收入来源。阿古柏给清真寺、麻扎和经文学校封赐大量的土地，并规定免征附加税，甚至"在个别情况下，还豁免了国家的基本税"。[②]

"所有一切压迫阶级，为了维持自己的统治，都需要有两种社会职能：一种是刽子手的职能，另一种是牧师的职能。"[③] 阿古柏对新疆的侵略，正是使用了这两种职能。他为了实现对新疆的侵占，一方面不断地扩充其反动武装，在近三年中，建立起一支4万人的庞大军队；另一方面，从入侵新疆直到其最后灭亡，始终隐蔽在伊斯兰教这面大旗之下。如果没有伊斯兰教这面旗帜，阿古柏武装人

① 〔英国〕包罗杰：《阿古柏伯克传》第95页，商务印书馆1976年版。

② 《新疆历史资料》第八辑，第101页。

③ 列宁：《第二国际的破产》，《列宁选集》第二卷，第638页，人民出版社1960年版。

侵新疆是不可能的，更谈不到建立政权并实行长期的统治。

第二节 强化宗教统治机构，普遍设立宗教法庭

清政府平定准噶尔贵族和大小和卓叛乱以后，便在乾隆二十七年(1762)对新疆政体进行了一次大的调整。设伊犁将军为统治新疆的最高长官。伊犁将军下设都统、参赞大臣、办事大臣、领队大臣。在新疆东部地区实行州县制，在蒙古部和哈密、吐鲁番实行扎萨克制，在南疆维吾尔族聚居区则实行伯克制。伯克制从清乾隆年间确立以来，整整延续了100多年之久。阿古柏入侵新疆以后，并没有依靠伯克进行统治，而是对伊斯兰教进行大力扶持，建立了一整套以伊斯兰教为基础的宗教统治机构。

阿古柏反动政权建立后的第一个措施，就是强制推行沙里亚。沙里亚是阿拉伯语的音译，也译为"沙里阿特"，字义为所规定的道路、应遵循的常道，即伊斯兰教法。伊斯兰教法是根据《古兰经》和穆罕默德有关宗教生活、世俗生活和道德规范等方面的规定，制定的有关穆斯林宗教、政治、社会、家庭和个人生活法规的总称。概括起来讲，伊斯兰教法的内容包括两方面：一是宗教方面的规定，一是法律道德方面的规定。伊斯兰教法所包含的这两方面的内容，说明宗教与法律及道德规范融为一体。这是伊斯兰教法的显著特征。

阿古柏为了在新疆推行伊斯兰教法，在新疆城乡普遍设立和强化宗教法庭。宗教法庭依照沙里亚的准则，处理民间纠纷和各种刑事案件。宗教法庭由若干喀孜阿訇组成，称之为教法执行官(简称教法官)。伊斯兰教宗教法庭在判处各类诉讼中，均将《古兰经》、《圣训》作为判决的依据。在新疆，卡孜古扎提、喀孜阿訇、穆夫提等宗教法官，基本上是世袭，享有极大的司法权。在这些宗教法官之

下，还设有热依斯（或称喀孜热依斯）和海里排。热依斯是执行教法的监督人。他们经常手执教鞭，在大街小巷及巴扎（集市）巡视。海里排为宗教法庭的书记官。至于小型的宗教法庭，则设喀孜或穆夫提。

宗教法庭一般设在清真寺内，有的设在巴扎，极个别的喀孜也在家中处理案件。宗教法庭不管级别高低，均独立于政府部门之外行使审判权，不受政府制约。宗教法庭的权力极大，凡是有关宗教的礼仪制度、民事刑事案件均归其审理或监督。当时，阿古柏反动政权操纵宗教法庭，以此奴役和压迫广大的穆斯林。

宗教法庭对某一案件或纠纷做出判决后，喀孜阿訇便在判决书上加盖印章，判决也就随即生效。依照教法教规，宗教法庭一旦判决，教民即便不服也不能上诉。宗教法庭常常采用中世纪的宗教审判法，在寺院里设立“公堂”，并备有各种刑具，诸如戒尺、皮鞭、捆绳等。被判处徒刑的“罪犯”，则囚于地牢或水牢。所谓水牢，即掘一深井，犯人扶梯而下，然后将梯抽出，犯人被浸泡在水里。

阿古柏侵占新疆后，为了统治的需要，全面实行宗教统治。他“没有那些调整人与人之间的法律关系的成文的法律”，[①] 只是“简单地采用了《古兰经》对于所有忠诚信徒所要求的法律……特别严厉地执行在所有逊尼派国家里所遵守的先知的神圣法典，即沙里阿特（沙里亚）。作为一个立法者，他是没有什么独创性可言的，但作为一个运用无所不为的君主，对于制止变乱所能采取的一切措施的统治者，他是有资格被列于这类君主中的最高等级的了”。[②] 阿古柏是最高立法者，他的意志就是最终的决定。他独揽生杀大权，死刑只能由他一人来决定，其余案件则由他任命的司法官——喀孜组成的宗教法庭判决。

---

① 《新疆历史资料》第八辑，第99页。

② 〔英国〕包罗杰：《阿古柏伯克传》第119、120页，商务印书馆1976年版。

阿古柏在城乡普遍设立宗教法庭，不断扩大和强化宗教法庭的权力，规定一切诉讼、审判只能以宗教方式进行，由宗教法庭处理。宗教法庭由若干名喀孜组成，分管各类案件的审判。总喀孜（喀孜喀什）、军事法官（喀孜奥斯卡尔）和总热依斯（喀孜热依斯）是由阿古柏亲自任命的。根据居民的稠密程度，阿古柏还在一个或若干个乡任命一名喀孜，并给每一名喀孜配备一名穆夫提，由他们行使地方宗教审判权，全权处理对犯罪的一切法律裁决。在实行沙里亚的过程中，阿古柏不允许喀孜们"抱任何宽恕怜悯之心来缓和它的法律的严厉性"。① 由于各案件并不都能在沙里亚中找到明文规定，只能按照习惯法或穆夫提的解释来处理，这就使宗教法庭弊端丛生。宗教法官可以随意解释法律，以任何借口和理由对人们进行审判和施行残酷的刑罚。

除宗教法庭外，伊斯兰教教规和社会秩序的维护者是热依斯和警察。就一般情况来说，警察是维护社会秩序的，而热依斯是宗教教规的维护者。但在沙里亚即最高法典的政权统治下，警察和热依斯都是"执行喀孜命令的公务员"，② 都负有维持街道和市场秩序的职责。警察和热依斯在阿古柏统治时期是并存的，他们都隶属于宗教法庭。

警察分为秘密警察和市政警察两部分。秘密警察的职责是充当阿古柏的耳目，告发一切对阿古柏表示不满或阴谋反对阿古柏的人。他们"分布在任何一个角落，人们不论远近，还是白天黑夜，似乎阿古柏每时每刻都看着自己"。③ 到处笼罩着恐怖气氛，真是户户不宁，人人自危。

市政警察又分市区警察和郊区警察，分别维持市区和郊区的

① 〔英国〕包罗杰：《阿古柏伯克传》第119页，商务印书馆1976年版。

② 〔英国〕包罗杰：《阿古柏伯克传》第122页，商务印书馆1976年版。

③ 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。

社会秩序。他们的主要职责是维持城市秩序，“在所有乡村道路上往返巡逻，并在十字路口站岗放哨”，[1] 盘查所有过往行人，检查证件。他们的另一项任务，就是陪同喀孜巡视街道和市场，根据喀孜的命令对群众施加刑罚。

为了监督居民遵守伊斯兰教教规，阿古柏在每个城市和村庄都设有热依斯。热依斯的权力很大，有权处理一切小案件，“不论白天或黑夜，可以随时在村庄里巡视，并有权进入每家住宅。男人、妇女和儿童全部归他管辖”。[2] 热依斯身上随时都挂有象征权力的教鞭，在市场上和街道上巡行。对违反了教规的人，如没有按时封斋，喝酒或吃了禁食之物，在规定时间内不去做礼拜，妇女不戴面纱上街等等，就用皮鞭抽打。不仅犯有过错的人要挨打，就是有犯错嫌疑的人也会受到同样无情的鞭笞。受害最深的是妇女。如果她们同男子犯同样的错误，所遭到的惩罚比男子要重得多。

沙里亚是阿古柏奴役新疆各族人民的工具。在这个信仰伊斯兰教的地区，阿古柏充分发挥了沙里亚的作用。伊斯兰教法的强制推行，使阿古柏反动政权奴役下的新疆几乎变成了一座庞大的寺院。

第三节　恢复和强化伊斯兰教的天课制度，残酷剥削广大穆斯林

清政府统一新疆后，取消了原和卓统治时期实行的天课制度，从而改变了以天课代替政府税收的政策。按照“蠲苛省敛”、“减免税赋”的原则，清政府重新规定了户民应缴的粮赋定额。至于穆斯

---

[1] 〔英国〕包罗杰：《阿古柏伯克传》第122页，商务印书馆1976年版。

[2] 〔俄国〕A·H·库罗帕特金：《喀什噶尔》第37～38页，商务印书馆1982年版。

林自愿缴给清真寺和经学院的天课，清政府概不干预。阿古柏入侵新疆后，恢复了伊斯兰教的天课制度，并以天课名义巧立名目，增加各种捐税，残酷剥削广大穆斯林。

天课是每个穆斯林信徒必须要遵循的“五功”之一，阿拉伯语音译为“扎卡提”，意思是洁净。伊斯兰教对缴纳天课极为重视，《古兰经》中有 82 处讲到了有关缴纳天课的问题，并明文规定，每个身心健康的穆斯林，只要他拥有畜群，或有一定的年收入，在农业、手工业和商业中获得利润，都必须缴纳天课。在伊斯兰教创建初期，缴纳天课是作为一种慈善事业，自愿施舍，即有财产的人要自愿拿出财产的一部分，以救济乞丐、债务人、穷人等，所以当时又称其为济贫税。

政教合一的伊斯兰政权建立以后，为了巩固政权和适应日益扩大的对外战争的需要，统治者把原来的自愿献助定为“法定的施舍”。特别在倭马亚王朝，天课改变了它原来的性质，成为以宗教名义强制征收的国家课税，是每个穆斯林必须遵行的“天命”。如果违背天命拒纳天课，则被视为是一种罪恶，不仅来世会使他的财产“变成一条大毒蛇缠住其身”，① 而且现世也要受到没收一半财产的惩罚。

伊斯兰教法规定：“纳天课系有财产者的义务。”② 所以，穆斯林群众除每年的正常开支外，其余财产都要按照不同的比例“完纳天课”，上缴给指定的所谓“天库”，负责保存和接受天课的为各寺教长阿訇。天课征收的范围很广，除了富者的马和奴隶不作为财产缴纳天课外，其他物品几乎都要缴纳。

---

① 宝文安、买买提·赛来译：《布哈里圣训实录精华》第 55 页，中国社会科学出版社 1981 年版。

② 宝文安、买买提·赛来译：《布哈里圣训实录精华》第 55 页，中国社会科学出版社 1981 年版。

一般地说，天课每年缴纳一次。早期的哈里发国家，天课是通过宗教形式征收的国税。后来，伊斯兰国家由官府征收天课，并由政府中负责宗教事务的官员予以分配。但在非伊斯兰国家，缴纳天课则是穆斯林必须遵行的宗教义务，国家税收与缴纳天课是分开的，所收天课要统一使用。

新疆地区用天课名义征收的赋税，主要有扎卡提、吾守尔等。阿古柏入侵政权建立后，全面地推行伊斯兰教天课制度。

在刀剑和宗教欺骗的基础上建立起反动政权的阿古柏，时刻担心人民会起来推翻他的反动统治。他为了镇压各族人民的反抗，豢养了一支庞大的军队和一大批行政官员、宗教法官和宗教人士。要维持庞大的军费开支、行政开支和满足行政官员、宗教人士无厌的贪欲，满足他本人及其家庭骄奢淫逸的生活，阿古柏便对劳动人民进行残酷的经济掠夺。如果按天课所规定的内容和税率征收，则不足以维持庞大的开支，如果以其反动政权的名义建立新的赋税制度，并进行超过劳动人民负担能力的强制征收，无疑会加深劳动人民对其政权的直接不满和反抗。既要榨尽人民的血汗，又要转移人民对其政权的怨恨，最好的办法就是扩大天课的内容，提高规定的税率，用天课的形式来征收赋税。

阿古柏侵占新疆时期的天课成为无所不包的、强制征收的正式赋税。赋税之多之重，在新疆历史上是少有的。主要赋税为：(1)扎卡提，这是天课中规定的商业税和牧业税；(2)吾守尔，这是天课中规定的农业税，因其税率为10%，故又称什一税；(3)旦那甫，原意为大地税，这时成为按面积向果园、瓜田、棉田、饲草地等非粮食作物地征收的赋税。

以上为正税。除正税之外，各种名目的附加税有：(1)撒曼普尔，这是给征税人的报酬。它按所纳吾守尔的谷物数量计算，征收

麦草，所以又叫麦草税。(2)卡分，原为征收吾守尔时的附加税，即用谷物作为征税人的酬劳，抵补与征税有关的各种开支的税。这时扩展到征收一切赋税时的附加税，征收的数额不做规定，由征税人任意征取。(3)塔里卡拉，即遗产税，每个人死后都要将其财产做出估价，按其价值征收5%到10.5%。

除了正税、附加税以外，还有难以数计的各种临时税，如军队过往的地方，则向沿途人民征收马匹、车辆等运输工具和饲草；驻有军队的地方，当地居民必须无代价地提供取暖燃料；外国使团来新疆，沿途居民也必须无偿地供给燃料、饲料、牲畜和各种食品。

赋税之多已使劳动人民难以承担，税率的提高更加重了人民的灾难。这一时期的税率"漫无定准"，[①]吾守尔由原税率10%提高到20%，有时甚至高达30%，提高了2倍；扎卡提则由2.5%提高到3.3%；牧业税由一年征收一次改为两次，即春天草青牲畜产羔季节征收一次"青税"，秋天牲畜肥膘时征收一次"白税"，[②]实际税率提高2倍以上。

有规定税率的尚且不按比例征收，无规定税率的各种附加税和临时税的税率，更是完全由征税人而定了。

各地的税收由阿古柏任命的地方长官——阿奇木负责，他们每年必须向阿古柏缴纳一定数量的谷物和现金，征收的余额全部归己。具体征收工作由阿奇木指定的税吏——谢尔克尔和玉子巴什完成。

谢尔克尔的职责是征收吾守尔税、撒曼普尔税和卡分税，并负责保管和上缴所收税收。玉子巴什的职责是征收扎卡提税和除撒曼普尔税、卡分税之外的各种附加税和临时税。

旦那甫税是由阿奇木派其秘书直接征收的。

---

① 曾毓瑜：《征西纪略》卷四，参见《回民起义》第三册，神州国光社1953年版。

② 《柯尔克孜族简史》第97页，新疆人民出版社1986年版。

税多，税吏自然也就多。每个阿奇木手下都有五六百名税吏，最少的也有七八十名。[①] 这些税吏没有薪俸，靠征收的余额为生。这种状况和漫无定准的税率，使征税中的舞弊行为成为司空见惯的现象。"所有行政官员，上至伯克，下至谢尔克尔和玉子巴什的奴仆，都犯有舞弊之罪。"[②] 税吏们在征税时总是对纳税人说自己是"为了尽宗教的义务"，实际上他们完全置宗教规定于不顾，为了满足贪欲，任意提高宗教所规定的天课税率。在没收了商人的商品后，他们还要逼着货主缴纳扎卡提税。至于那些宗教的"塔热克其"、"卡斯木"（均系分配遗产的宗教人士），则更是有过之而无不及。他们高估、冒估死者的遗产，然后按所估价值征收塔热克税，致使某些人家变卖全部财产尚不够缴纳遗产税额。

受贿现象普遍存在。谁要想不按提高了的估价缴纳，除了行贿，别无选择。富人通过行贿，额定的吾守尔税可以只缴2%；无钱行贿的穷人，则必须缴纳20%以上。在征收没有法定税率的附加税和临时税时，情况更为严重。如当军队路过征收马匹时，马匹多的富人向征税人行贿就可以免征，而穷人即便只有一匹马，也要缴出来。税吏们自不待言，他们的许许多多的亲属或完全免征，或交上一点以掩人耳目。穷苦的劳动群众敢怒而不敢言，只好完全听凭他们的摆布。

为了从劳动人民身上榨取更多的血汗，阿古柏命令把用实物缴纳的吾守尔税改为缴纳现金，这对穷苦百姓无疑是雪上加霜。他们必须首先将谷物换成钱，所以征税期一开始，农民便大规模涌向粮食市场。大批粮食投放市场，必然造成粮价迅速地大幅度下跌，而税吏们规定的粮食价格，不是以当时当地的粮价为标准，而是远远高于市场价格。

---

① 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。

② 〔俄国〕A·H·库罗帕特金：《喀什噶尔》第44页，商务印书馆1982年版。

1876 年来到喀什噶尔的沙俄军官库罗帕特金，对阿古柏时期的税收情况曾做过一些不完全的统计。据他统计，阿克苏州当时有 3 万户，年纳吾守尔税为 150～200 万秤子粮食，扎卡提税为 6 万天罡，旦那甫税 10 万腾格，每户平均纳粮 375～500 公斤，现金 5 腾格多。英吉沙尔的恰尔与奇村 22 户，年纳吾守尔税为 1 500 秤子，平均每户纳粮 500 多公斤。在阿古柏统治时期的天课制度，完全成为对劳动人民敲骨吸髓、进行残酷剥削的反动工具，成为富人聚敛财富的法宝。

第四节　阿古柏滥修麻扎和清真寺，加重穆斯林负担

阿古柏利用伊斯兰教达到了入侵新疆的目的以后，进而在新疆强化宗教机构，维护其反动统治。

信仰伊斯兰教的广大穆斯林群众大都认为，用自己的资产为圣人或宗教知名人士修建麻扎、清真寺等宗教活动场所，是一生的光荣。他们这样做，不仅完成了自己精神上的寄托，为“来世”做了好事，而且还会受到广大穆斯林群众的敬仰和爱戴。精于此道的阿古柏，正是利用教民的这一心理状态，开始在侵占区大肆修建或扩建清真寺和麻扎。据调查，现今南疆地区规模较大、较为著名的清真寺或麻扎都在阿古柏时期有过不同的修复或扩建。这一时期修复或扩建的著名麻扎有萨图克·布格拉汗麻扎、加帕尔·萨迪克麻扎、阿帕克和卓麻扎、默拉纳·额什丁麻扎等等。

萨图克·布格拉汗麻扎，位于阿图什镇郊。它是新疆历史上最早的、也是最著名的麻扎之一。由于麻扎里埋葬的是新疆历史上第一个接受伊斯兰教，并为伊斯兰教在新疆的传播和发展建立过功勋的汗王，所以，该麻扎长期以来受到新疆穆斯林的尊崇，社会影

响也很大。阿古柏入侵前，这座麻扎仅有一个拱北，且已年久失修。阿古柏占领阿图什后，将这座麻扎修饰一新，并增建了清真寺、教经堂等附属建筑。

喀什噶尔的阿帕克和卓麻扎（又称香妃墓），以其建筑规模的宏伟和建筑艺术的高超闻名中外。这座麻扎里最初埋葬的是阿帕克和卓的父亲玉素甫和卓。著名的白山派头目阿帕克和卓死后，也埋葬在这里。这座麻扎由此被称为阿帕克和卓麻扎。阿帕克的子孙为了利用其影响继续扩大教派和争取教民，不断地将这座麻扎加以神化，把它变成了朝拜的圣地。由于阿帕克和卓的后裔死后都埋葬在这里，这座麻扎的规模也就逐步扩大。近代以来，由于传说这里埋葬着乾隆皇帝的妃子（香妃），从而引起了人们的浓厚兴趣。这座麻扎又以"香妃墓"之称闻名全国。据说香妃的嫂子苏德香曾出资扩建过这座麻扎，扩建后的麻扎是方形的，这是阿古柏扩建前的阿帕克和卓麻扎的形状。阿古柏扩建的阿帕克和卓麻扎，于1874年基本完工。这一年年底，英国学者沙敖曾游览了这座麻扎。据他当时所见，麻扎的拱北为一四方形建筑，四角立有四根高柱，上面装饰着牦牛尾和写有经文的旗帜。这就是现在所看到的覆盖着历代阿帕克和卓家族坟墓的拱北。100多年来，这座麻扎及其附属建筑虽多次维修，但仍保持了原来的建筑规模、式样和风格。

库车的默拉纳·额什丁麻扎，原来只是普通坟园，没有什么特殊的建筑。阿古柏占据库车之后，杀死库车的热西丁和卓，为了平息人民的不满，便装出对宗教非常虔诚的样子，对额什丁麻扎进行了大规模的扩建，在额什丁的坟墓上修建了一座高大的拱北。拱北正面是由木头对成各种花纹的格子，后面和两侧均用砖砌成各种花纹。拱北周围1亩方圆的地面完全用砖铺成。与拱北同时修建的还有三座豪华的清真寺，清真寺的内壁均为彩绘图案或各种花纹。此外，还修缮和扩建了作为大型麻扎所应具备的一座可供500多人食宿和学习经文的大型经文学校。

阿古柏滥修麻扎，并不是因为他对伊斯兰教的虔诚，而是从统治需要出发的。阿古柏以朝拜加帕尔·萨迪克麻扎为名，诈取和阗后，曾对他所任命的和阗阿奇木尼牙孜面授机宜，并说："你要想站住脚，要大家都拥护你，你就要多修麻扎。"① 尼牙孜对此心领神会，很快在和阗地区掀起了滥修麻扎的高潮。当今和田地区的著名麻扎，大都是这一时期修建或扩建的。如民丰县的加帕尔·萨迪克麻扎，于田县的阿扎里木麻扎，和田县的苏里坦麻扎等等。

阿古柏出于统治的需要，在滥修麻扎的同时，又对很多清真寺进行了扩建。为此，他恢复了热依斯制度，并让所有穆斯林坚持做礼拜。

清真寺，亦称礼拜寺，这是阿拉伯语的意译。音译为"麦斯企德"，原意为"叩头之处"，后来逐步成为传播伊斯兰教知识和穆斯林举行宗教仪式的重要场所。清真寺"大都雕绘绚丽，目的是让人们能够在此长时间停留"。② 历代统治阶级都重视宗教在维持其统治中的作用，因而也都十分重视寺院建筑。在大肆修建寺院中，他们是不惜人力、物力和财力的。侵略和奴役新疆各族人民的阿古柏，对穆斯林进行宗教活动的主要场所——清真寺则更为重视。这一时期修建的规模较小的清真寺，由于缺乏资料，其数目难以统计。但现在南疆各地著名的清真寺，大都是在阿古柏统治时期修建或扩建的。

坐落在南疆重镇喀什噶尔中心的艾提尕尔清真寺是新疆规模最大、建筑最宏丽的著名清真寺之一，在国际上也有一定影响。这座清真寺初建于正统七年(1442)，到嘉靖十六年(1537)，扩大为做主麻和聚礼的大寺。300 多年后，这座清真寺取名"艾提尕尔"，意

① 新疆社会科学院宗教研究所 1978 年调查资料。

② 〔法国〕昂里·马塞：《伊斯兰教简史》(王怀德、周楨祥译)第 120 页，商务印书馆 1978 年版。

即“节日活动的场所”，也是供穆斯林过肉孜节和古尔邦节做“会礼”用的清真寺。寺院内增添了水池、水渠，种植了树木，成为喀什噶尔城内穆斯林举行宗教活动的中心场所。

阿古柏统治新疆的13年当中，始终把喀什噶尔作为统治新疆的基地。他在喀什噶尔城内先后修建了大量的清真寺。同治九年(1870)，阿古柏拨出巨款，调动大批维吾尔族工匠和群众，并派其亲信监督，对艾提尕尔清真寺进行了扩建。扩建后的艾提尕尔清真寺，坐西向东，长140米，宽120米，占地约25亩。现在的规模和形式基本上保持了原状，只是面积缩小而已。从那时直到现在的100多年中，对艾提尕尔清真寺只做了加固、维修工作，以备将来进行大规模的改建。

欧尔达希克清真寺，位于今喀什市亚瓦格街道办事处驻地西侧，距市中心约350米。这座清真寺是1613年(伊斯兰教历九二二年)由喀什噶尔统治者梅尔扎艾阁尔尕尼所建。阿古柏侵占新疆期间，对它进行了扩建。扩建后，全寺占地面积为1 560平方米，由清真殿、庭院、凉棚、浴室等建筑组成。因初建时地处古皇宫前，故称欧尔达希克清真寺。后该寺门前辟为卖袷祥(维吾尔语，意“外套”)的巴扎，所以现在称这座寺院为袷祥巴扎清真寺。

此外，阿古柏还扩建了莎车县的加曼清真寺与和阗县的加曼清真寺。

以上只是部分大清真寺的修建情况，至于中小清真寺的修建那就更多了。

阿古柏大肆修建麻扎和清真寺，不仅自身获得伊斯兰“忠实信徒”和“整个穆斯林世界称道的中亚伊斯兰教的捍卫者”的名声，而且还达到了利用宗教钳制人们的精神思想，以巩固其统治的目的，可谓是一举两得。然而，修建这众多的建筑所耗资金、人力、物力则是十分惊人的。这些巨额资金和无数的劳动力，则完全由劳动人民负担。这对于饱受战争之苦和阿古柏残酷掠夺的新疆各族人民，不

能不是一个深重的灾难。

喀什噶尔历来以中西文化交流荟萃之地而著称，由于所处优越的地理位置，商业、贸易、文化等各方面都比较繁荣。但在阿古柏的残酷掠夺和压榨下，喀什噶尔则是一片混乱的衰败景象。据当时滞留于南疆的俄国军官库罗帕特金描述：城市是一副贫穷、肮脏的样子，没有稍微出色一点的房子。人们住宅简陋，土坯墙没有玻璃窗，地是土地。墙壁不仅未抹灰泥，而且未经粉刷。住宅里面的全部家具与其外貌完全相称。家庭用具是最原始的几条小板凳、几张矮木桌及一些木器和陶器。一切都很简陋，而且经常是脏的。[①] 喀什噶尔如此，南疆其他城市又是怎样的呢？包罗杰在《阿古柏伯克传》一书中写道：昔日英吉沙尔、叶尔羌这些在贸易上都占有重要地位的城市，现已大为衰落，"不如以往繁荣"；"叶尔羌的财富人口都减少了"；库车过去是另一个很繁荣的城市，至少有 50 万人口，但此时它几乎是一座荒城，旧城的大部分地方都是一堆废墟。

在这种环境下生活的人民更是苦不堪言。人们"穿的衣裤是用染过的土布做的，……冬季就多加几件衣裤，即把衣裤一件一件套起来穿"。[②] 然而，更多的人则连这种土布做的衣服都穿不起。居民们常常是吃了上顿没下顿。由于贫穷，买不起茶叶，只能从当地植物中寻找茶叶代用品来饮用。农民更是生活在贫困交加之中，由于饥饿，"很多妇女奄奄一息躺在地上"。一边是广大穆斯林群众的饥寒交迫，一边是阿古柏强迫所修的富丽堂皇的清真寺、麻扎等宗教建筑，二者形成了鲜明的对照。

阿古柏反动政权统治新疆的 13 年，是新疆历史上最黑暗的时期，是一座人间地狱。数以万计的劳动人民被血腥屠杀，连儿童也不能幸免，活着的则被榨尽了血汗，妇女更受到百般凌辱和蹂躏，

① 〔俄国〕A·H·库罗帕特金：《喀什噶尔》第 28～29 页，商务印书馆 1982 年版。

② 〔俄国〕A·H·库罗帕特金：《喀什噶尔》第 28～29 页，商务印书馆 1982 年版。

新疆广大穆斯林群众处在水深火热之中，挣扎在死亡线上。

具有光荣革命斗争传统的新疆广大穆斯林群众，从阿古柏入侵新疆开始，就不断反抗阿古柏的占领、掠夺、剥削与压迫。因此，反抗阿古柏的斗争在其占领统治区也此起彼伏，一刻也没有停止过。当时，塔吉克、柯尔克孜、维吾尔、回等各族穆斯林群众掀起的武装斗争，对阿古柏的反动统治的打击最为沉重，其中吐鲁番农民反抗征收"种子税"起义就是一例。

光绪二年(1876)初，阿古柏在吐鲁番推行新赋税。新赋税的推行把挣扎在饥饿线上的吐鲁番群众推向了绝望的境地。为了求得生存，吐鲁番维吾尔、回等族群众揭竿而起。起义军包围了吐鲁番城，要求废除新赋税。阿古柏急忙调遣阿克苏驻军前往镇压，由于起义是自发的，没有强有力的组织和统一指挥，很快被镇压下去，6 000余人遭到血腥屠杀。

在全疆各地的反抗运动中，规模最大、坚持最久、对阿古柏打击最沉重的，是乌鲁木齐地区回、汉人民的反抗斗争。同治十年(1871)，乌鲁木齐回族人民举行起义。起义胜利的消息使阿古柏坐立不安，他气急败坏地急忙派出一支 1 500 人的队伍，从阿克苏出发驰援乌鲁木齐。回族穆斯林群众与阿古柏的援军在乌鲁木齐城郊进行了激烈的战斗，由于民族败类马人得勾结侵略军，起义失败。阿古柏匪徒重新占领乌鲁木齐后，进行了灭绝人性的大屠杀。

阿古柏的血腥镇压，没有使回族穆斯林群众屈服，他们从残酷的斗争和失败中接受教训，意识到只靠一个民族的力量要推翻阿古柏的政权是不可能的。于是他们联络维吾尔族及汉族民团，再次举起了反抗大旗。同治十一年(1872)二月，起义军近 2 万人开始进攻乌鲁木齐，顺利地击溃了沿途驻防的阿古柏匪徒，迅速攻占了乌鲁木齐新城，并进而围困阿古柏匪徒据守的旧城。几个月围城期间，起义军不断向旧城守军发起进攻，并消灭了阿古柏的增援部队，城内敌军由于缺粮不得不宰杀马匹充饥，"以致由于吃马肉过

多，不少士兵腹内溢血，大量死于非命"。[①] 起义军尽管给予阿古柏以沉重打击，但由于敌我力量悬殊，这次起义最终被镇压。

阿古柏的残暴统治，"怨毒中人深，人人思报复之"。[②] 为此，新疆各族人民日夜盼望清军早日进入新疆，彻底歼灭阿古柏匪徒。

光绪元年(1875)五月，清政府经过激烈的"海防"与"塞防"之争，决定出关西征，收复新疆。光绪二年(1876)六月，西征各路军陆续进入新疆。驱逐阿古柏，赶走沙俄侵略者，[③] 收复国土，维护祖国统一和完整，是新疆各族人民和全国人民的强烈愿望，是人心所向。清军入疆后，新疆各族人民箪食壶浆，"携酮酪、献牛羊"，[④] 像迎接亲人一样欢迎清军的到来。驱逐阿古柏的战争开始后，他们给清军探路侦察，充当向导，提供情报，供应粮草，以至直接参战，为清军最后战胜阿古柏做出了重要的贡献。

在新疆各民族人民的大力支持下，左宗棠率领清军用了不到一年半的时间，于光绪四年(1878)春，尽驱阿古柏残匪，被阿古柏匪徒蹂躏了13年的新疆，回到了祖国的怀抱。

清军发动新疆之战，当时面临许多困难：(1)清政府内部"海防派"的掣肘和刁难；(2)政府财政困难，西征粮饷无法保证；(3)受到英、俄支持的阿古柏是一个强大的敌人；(4)西征军多为湘军，不适应新疆气候，不熟悉新疆地形等等。在这许多不利条件下，要战胜阿古柏是十分困难的。然而清军却在战斗中摧枯拉朽，"戎机顺迅"，[⑤] 短短一年半便将盘踞新疆13年之久的阿古柏匪徒全歼。取胜的原因有很多，其中最主要的是新疆各族人民反抗外来侵略的正义斗争，阿古柏集团在清军压境下发生内讧和分裂，清军策略得

① 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。

② 王定安：《湘军记》卷一九，岳麓书社1983年版。

③ 同治十年(1871)五月，沙俄出兵侵占了伊犁。

④ 曾毓瑜：《征西纪略》卷四，参见《回民起义》第三册，神州国光社1953年版。

⑤ 《清季外交史料》光绪朝第一卷。

当，新疆各族人民的有力支持，等等。当然，更为重要的是与新疆各族人民群众的支持密切联系在一起。正是由于新疆各族穆斯林群众的大力支持，清军才最终赢得了这场战争的胜利。

第五节　苏非派势力的回潮

苏非派是伊斯兰教中的神秘主义派别，产生于7世纪末期，主张知足、禁欲和苦行修炼。苏非派于10世纪随伊斯兰教一道传入新疆。到16世纪，苏非派也随着和卓势力的膨胀而广为流传。在众多的和卓中，以玛合图木·阿杂木家族为代表的纳合西班底耶教团逐渐排斥了其他和卓势力，成为喀什噶尔一带最显赫的和卓家族。玛合图木·阿杂木的曾孙依达耶图拉，俗称阿帕克和卓，推翻了叶尔羌汗国的世俗统治，建立起政教合一的和卓政权。和卓势力至此达到顶峰。与此同时，苏非派势力也进入了一个大发展时期。18世纪中叶，随着清政府平定准噶尔和大小和卓叛乱，统一新疆，苏非派势力曾一度被削弱，其活动也受到限制。到了阿古柏反动政权统治时期，伊斯兰教的一个显著特点，就是苏非派势力的复苏。

阿古柏属伊斯兰教逊尼派信徒，在侵占新疆期间，扶植与自己不同观点的苏非派势力，使之得到发展。这一举动，表面看来似乎不合情理，但由于阿古柏对宗教出于利用的需要，对于伊斯兰教苏非派也就采取了择其所需的态度。扶植苏非派的发展，正是他利用宗教故伎的重演。

苏非派教民信仰的一个重要组成部分，是对"圣裔"的尊敬。这样一方面导致了苏非派往往通过阿里及其后裔把自身的导师与穆罕默德在精神上联系起来；另一方面也使得这些"圣族"、"圣裔"在社会生活中得到特殊的照顾和优待。阿古柏入侵新疆时所扶持的布素鲁克，就是阿帕克和卓的后裔。阿古柏入侵新疆时，布素鲁克

的"圣裔"身份起了很大作用，苏非派教民对"圣裔"崇敬的心理感情，帮了阿古柏的大忙。

在苏非派中，其教团首领往往被称为依禅，时间一久，人们也就用依禅派一词代替对苏非派的称谓。苏非派教民认为依禅派首领和导师依禅，是最接近胡达的现世活"圣人"，信徒今生和后世幸福的保护者，能预测未来并能通过祷告治愈疾病，受到信徒的无条件服从。[①] 因此，阿古柏便对苏非派势力采取大力扶植的政策。他自己身旁经常有一批苏非派首领依禅跟随左右，其中阿不都哈勒克依禅就是阿古柏的随从之一。他是一位著名的苏非派学者，具有丰富的宗教知识。作为阿古柏的宗教老师的穆罕默德·海则米提，是一位大依禅，在阿古柏礼拜时为其领拜，并经常给他讲解苏非派教理，阿古柏因而对苏非派深感兴趣。在阿古柏的扶植下，苏非派势力得到了发展。

这一时期，中亚苏非派教团相继派出了大批传教士来新疆传播苏非派理论和教义，形成了历史上苏非派传播的另一次浪潮。其中，纳合西班底耶教团和卡迪林耶教团的海里排为最多。

当时，纳合西班底耶教团阿布利孜·买祖甫在中亚执教。他的教权传自印度著名苏非主义神学家和宗教领袖伊玛目·热巴尼的二儿子阿不都·艾亥提，据称他是阿不都·艾亥提的第七代后裔。阿布利孜·买祖甫向新疆派出三个海里排。依夏伊提依禅被派往喀什噶尔地区传教。他在喀什噶尔阿不都·扎格日麻扎苦行修炼，施舍行善，建立罕尼卡。到清末他去世时，已成为喀什噶尔一带很有影响的宗教首领。毛拉尼牙孜依禅被派往莎车传教。他是跟随阿布利孜·买祖甫40年的弟子。阿布利孜·买祖甫给他写了一张"依尔夏提"(传教凭证)，确认他的海里排地位。起初毛拉尼牙孜传教并不顺利，无人听信他的论说。他以极大的耐心和毅力，凭借雄

① 任继愈主编：《宗教词典》第686页，上海辞书出版社1981年版。

辩的口才，反复讲解其教义理论，逐渐扩大了影响，拥有了不少信徒，最后成为莎车有名的依禅，仅在莎车一带就修建了100多座罕尼卡。新疆各地有40多个海里排，苏巴尼牙尔是派往和阗传教的海里排，他在和阗也发展了不少信徒。

“四和卓”也是阿古柏时期传教活动极为活跃者之一。“四和卓”是夏·奥里亚（即纳合西班底耶教团继伊玛目·热巴尼的三儿子夏·买合苏木之后的第七代教主）的第四个儿子，所以人们称他为“四和卓”。他的全名是穆罕默德·西里甫·艾孜来提。夏·奥里亚曾三次由阿富汗地区来新疆传教，最后一次来新疆时，将他的第四个儿子留在新疆掌管教权。“四和卓”在叶尔羌定居了下来。阿古柏人侵以后，由于大力扶植苏非派势力，“四和卓”也由此活跃起来。他对苏非派教义深入浅出的讲解吸引了不少听众，逐渐成为叶尔羌有影响的宗教首领。回族称他的罕尼卡为叶尔羌道堂，该派内地回族首领要成为海里排，都要到叶尔羌道堂取得“口唤”，才能被众人认可。

穆罕默德·侯赛因是从土耳其来新疆的又一位传教者。他是卡迪林耶教团的第十九代教权继承人。其教团的道统谱系可一直追溯到卡迪林耶教团的创始人阿布都·卡迪里·吉拉尼，即穆罕默德的第十二代后裔。穆罕默德·侯赛因祖籍巴格达，后迁居土耳其。他主要活动在喀什噶尔、莎车一带，四处游说，发展信徒。

阿古柏随从之一德瓦阿塔勒，是从印度来新疆传教的。德瓦阿塔勒是卡迪林耶教团派出的传教者，此时已是一位百岁老人。“他外表犹如一个威严的帝王，然而内心却像乞丐一样的谦虚。”① 因他年事较高，在宗教界很有威望，阿古柏留他在身边，借用其声望，为统治新疆服务。

阿古柏时期，不仅有大批的中亚地区的传教者涌入新疆，而且

① 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。

各地求学讲经活动也很兴盛。赛伊德·默日丁纳是一位苏非派首领，具有丰富的宗教学识。在这期间，他在阿帕克麻扎教经堂讲学，为塔里甫传授宗教知识，培养了大批的苏非派弟子。像他这样在教经堂讲经的，都是较有名望的宗教人士，还有很多不知名者，则常常在街头巷尾，聚众讲演。

源自苏非派的回族门宦，此时在新疆的传教活动频繁，发展较快。当时，回族虎非耶门宦首领妥明在乌鲁木齐积极进行传教活动就是一例。妥明利用其掌握乌鲁木齐封建割据政权领导权的有利条件，宣称自己是叶尔羌夏·奥里亚的海里排，在乌鲁木齐和吐鲁番地区发展了大批信徒，其影响达到新疆南部，维吾尔族穆斯林称其为达吾德海里排。1871 年前后，妥明在绥来病故，海里排由其在吐鲁番的弟子马有继承。马有继续进行传教活动，在吐鲁番、昌吉等地发展该门宦的穆勒德(信徒)。

虎非耶门宦弟子路古玛乃，本姓马，经过刻苦钻研，具有渊博的宗教知识。他开始在三道坝、阜康一带传教，影响较小。后来从穆罕默德·西里甫·艾孜来提，即"四和卓"处领来传教"口唤"，影响逐渐扩大。

阿古柏入侵新疆时期，正值回族哲合林耶第五辈教主马化龙执教，他派到新疆代理教务的热依斯是李三畏。在李三畏的主持下，新疆回族哲合林耶门宦也有所发展。

阿古柏入侵新疆时期苏非派势力的回潮还有一个重要表现，就是麻扎朝拜空前发展。阿古柏对麻扎在其侵略活动中的重要地位是十分清楚的，所以占领一个地区前总是打出朝拜麻扎的旗号，在占领后把朝拜麻扎作为一项重要活动。每到一地，他不仅亲自带头兴师动众去朝拜麻扎，而且大肆宣传，鼓动人们去朝拜麻扎。随着南疆众多麻扎的修建，麻扎朝拜之风也就日益盛行。

第二十二章　建省期间的新疆伊斯兰教

第一节　复古主义的兴衰和宗教学者的著书活动

19 世纪 60 年代，新疆农民起义爆发，初期矛头主要指向农奴制残余势力和清政府的残暴统治。但起义爆发不久，领导权便相继落入宗教首领和封建领主之手。这些人在起义爆发以前，大部分是新疆各地的伯克或宗教机构买赫凯麦谢里的成员，拥有大小不等的农奴制庄园。在新疆农奴制加速崩溃的历史潮流中，他们依靠清政府的庇护，维持着农奴制的残余阵地。起义爆发后，这些宗教首领和封建领主摇身一变，便成为起义的首领。他们为了维护自身的利益，竭力扭转起义斗争的方向，把一场反对农奴制残余势力和清政府残暴统治的农民起义，变成伊斯兰教徒反对异教徒的"圣战"。为此，他们便打起复古主义的旗帜，以复古主义来掩盖其复辟农奴制的实质。

复古主义是伊斯兰教主张复古的一种神学思想。它认为：穆罕默德创教之初的伊斯兰教是最纯正的，但随着时代的变迁，许多非伊斯兰教的"杂质"渗入到伊斯兰教内部，影响了伊斯兰教的纯洁性。因此，主张当今社会恢复到 7 世纪伊斯兰教创始的时代，遵循穆罕默德遗训，以《古兰经》为准绳，施行伊斯兰教法规，建立政教合一制度，剔除伊斯兰教内部的杂质，恢复和保持纯正的伊斯兰教。

这一观点决定了复古主义的两个特点：一是强烈的排外性。一切非伊斯兰教的事物都被视为不好的事物；一切非伊斯兰教徒都被视为不受法律保护的“卡非尔”(异教徒)，其生命和财产不应受到保障。二是极端的偏执性。在伊斯兰教内部，只要是复古主义者认为属于“杂质”的教义和教仪，就痛加挞伐；凡复古主义者认为“不纯正”的伊斯兰教徒，就进行残酷打击，甚至杀害。不过，复古主义者的过激行动，都是在弘扬伊斯兰教的口号下进行的，因此，对虔诚的穆斯林群众具有一定的欺骗性。

最初的复古主义思想产生于13世纪前后，将其理论化和系统化，并在世界上各穆斯林聚居区造成影响，与瓦哈比派的兴起和传播有很大关系。18世纪中期瓦哈比派兴起于阿拉伯半岛，得到沙特家族的支持。19世纪初瓦哈比派一度得势，曾先后攻占了卡尔巴拉和麦地那。该派中的极端分子在这一期间拆毁了穆罕默德墓，这一事件激起了其他教派的极大愤慨。为此，奥斯曼帝国的埃及总督穆罕默德·阿里于1814年带兵打败了瓦哈比派。此后，瓦哈比派沉寂了数十年之久。20世纪初，瓦哈比派再次强大，不再以复古主义而自我标榜，力图弥合与其他教派的分歧，但复古主义思想却散布到世界上各穆斯林聚居区。复古主义在各穆斯林聚居区的表现是十分复杂的。怎样做才算恢复“纯正”的伊斯兰教，不同的教派、不同的人有不同的主张，因而也就产生了各种各样的复古主义者和复古主义派别。但是，不论各派的观点之间有多大差异，他们都以“恢复纯正的伊斯兰教”为口号，其强烈的排外性和极端的偏执性则是共同的。19世纪60年代新疆农民起义爆发后，形成了六支割据势力，其中库车热西丁和卓家族与和阗的哈比布拉则是新疆复古主义的代表。

在热西丁和卓家族看来，恢复所谓“纯正”的伊斯兰教，就是恢复农奴制和政教合一的和卓统治制度。乾隆二十四年(1759)清政府平定大小和卓叛乱之前，热西丁和卓家族在库车、阿克苏地区拥

有大量农奴制庄园，并掌握收取库车地区宗教课税的权利。叛乱平定后，热西丁和卓家族的特权大部分丧失，仅以祭祀祖先的名义，保留了库车额什丁和卓麻扎附近的瓦合甫地和向麻扎附近的穆斯林收取宗教课税的权利。19 世纪 60 年代新疆农民起义时，由于他们掌握了库车农民起义的领导权，便在"恢复纯正的伊斯兰教"的幌子下极力复辟农奴制，大肆掠夺农民的土地和财产，并把农民变为农奴。热西丁和卓家族以赛义德（穆罕默德后裔）自居，力图确立和卓家族的权威。他们宣称："如果有人见到赛义德不起立表示敬意，安拉将降灾于他。""一个不识字的赛义德，胜过七个学者。"[1] 热西丁和卓家族把他们的意志与"纯正的伊斯兰教"划上等号，谁不服从他们的意志，就以"反对纯正的伊斯兰教"的罪名予以惩处。乌什的苏非派就是因为拥立米尔扎江为首领而威胁到热西丁和卓家族惟我独尊的地位，被安上"反对纯正的伊斯兰教"的罪名，进而遭到残酷杀害。

热西丁和卓家族的倒行逆施，使穆斯林群众认识到，热西丁和卓家族口头上宣称"恢复纯正的伊斯兰教"，实质上是要在新疆确立已被废除百余年的和卓专政，进而全面复辟农奴制，给广大穆斯林群众重新套上农奴制的枷锁。在这种情况下，热西丁和卓家族赛义德头衔的号召力逐渐消失，宣扬的复古主义当然也就失去了影响力。

和阗的哈比布拉是和阗宗教机构买赫凯麦谢里的穆夫提，他没有赛义德头衔，只能靠宗教学识和虔诚信仰来提高自己的地位，因此，他所宣扬的复古主义的排外性和偏执性也就表现得特别突出。他把整个和阗地区变成一所宣传复古主义的经文学校，无论男女老幼，每 10 人配备 1 名经文教师，强制穆斯林群众学习和接受复古主义宗教思想，并用严厉手段推行他的这一主张，稍有违犯，

---

[1] 佚名：《额什丁和卓传》察合台文手抄本。

使处以重刑。由于哈比布拉的暴虐行为，使他所宣扬的复古主义越来越不得人心。为防不测，他深居简出，对任何人都严加防范，惟独没有防范与他同样宣扬复古主义的阿古柏，而杀死哈比布拉的正是这个外表上信仰虔诚、实际上诡计多端的入侵者。

阿古柏侵占库车，活捉热西丁和卓兄弟后，怕留下后患，便祭起复古主义的法宝，以"恢复纯正的伊斯兰教"为由，通过其控制下的宗教法庭，将热西丁和卓及其两个弟弟帕哈尔丁和卓和加拉里丁和卓判处死刑。阿古柏的所谓"纯正的伊斯兰教"，实际上是把浩罕的农奴制度嫁接在新疆农奴制残余势力的残枝上。

新疆穆斯林群众经过曲折和迷茫，付出沉重的代价，才逐渐认识到复古主义不是消除农奴制的良方，而是维护农奴制的利器。复古主义的排外性和偏执性，在多民族聚居的新疆地区，只能制造出更多流血和灾难。新疆各族人民开始盼望清政府赶走阿古柏。"那时人们在街头巷尾成群结伙地在一起议论着'和太(指清政府军)就要来了'的消息，不管这些消息是真还是假，他们总要按照自己的心意给里面穿插很多故事，以悦人心，更悦己心。"[①] 新疆各族人民认识到，在当时的历史条件下，只有清政府有力量赶走阿古柏。

清政府收复新疆后，正式建立行省，伯克制被废除。与此同时，清政府又推行了一些减轻赋税、发展生产的措施。新疆的经济有所恢复和发展，人民生活有所改善，形成一个相对稳定的时期。新疆各族穆斯林宗教学者也就有了对1864年新疆农民起义的失败和复古主义的没落进行反思的条件，写出了不少著作。这些著作，大多成书于19世纪末和20世纪初，但构思和写作的年代一般都在新疆建省前后。因此，这些著作反映了新疆建省前后穆斯林宗教学者的思想状况。

《安宁史》和《伊米德史》是这些著作中具有代表性的作品。作

① 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。

者是毛拉·穆萨·赛拉米。《安宁史》成书于1903年，《伊米德史》成书于1908年，两书内容绝大部分相同，可以把《伊米德史》看成是《安宁史》的修订本。

《安宁史》分为"序言"、"绪论"、"叙事"和"后记"四部分。"序言"中谈到作者著书的目的和背景。作者说："当写这部书的时候，（新疆）各地的敌意、仇恨和混乱局面都结束了，平静与安宁已起主导作用。因此，我把这部书称为《安宁史》。""绪论"简述了新疆地区从察合台汗国至1864年前夕的历史。"叙事"分为两大部分。第一部分记述1864年新疆各地农民起义的爆发和割据势力之间的混战；第二部分记述阿古柏入侵新疆直至灭亡的历史。"后记"简略介绍了新疆南部七城的地理环境。《伊米德史》保留了《安宁史》的篇章结构和绝大部分内容，只是书名和部分字句有所更改。

毛拉·穆萨·赛拉米(1836～约1913)，新疆拜城县人，维吾尔族。1847年他11岁时，到库车沙赫沙赫经文学校受教于宗教学者毛拉·奥斯曼阿訇。咸丰四年(1854)结业，年方18岁，返回家乡拜城赛里木，在经文学校任经学教师。毛拉·穆萨·赛拉米的先祖原居塔什干赛里木。[①] 康熙三十三年(1694)前后，其家族被准噶尔部首领噶尔丹迁至伊犁，继而又迁至吐鲁番，最后定居于拜城县的赛里木。其家族保存有1538年撒马尔罕乌兹别克汗王艾拜杜拉签章的家谱。该家谱上溯到伊玛目·穆罕默德哈里发。他是阿里与法蒂玛之外的另一妻子所生之子，因此，其家族亦被视为和卓家族。毛拉·穆萨·赛拉米曾与热西丁和卓的侄儿买合木丁在沙赫沙赫经文学校同窗7年，既是同窗，又同为和卓家族后裔。因此，他与买合木丁一直保持着比较密切的关系。库车割据势力占领乌什后，热西丁和卓派买合木丁镇守乌什。买合木丁则聘毛拉·穆萨·赛拉米为乌什加曼清真寺(举行节日聚礼的大清真寺)的伊玛目

① 赛里木：亦称赛兰，在今哈萨克斯坦境内，距乌兹别克斯坦的塔什干城不远。

(领拜人)兼哈提甫(教长),并掌管买合木丁的文件和印章,管理乌什的粮仓以及乌什境内的9处边卡。同治五年(1866),阿古柏占据乌什,他又任阿克苏宗教税务秘书11年。光绪三年(1877),清军收复新疆后,他返回故乡,在家从事著述。除《安宁史》和《伊米德史》外,他还著有《圣贤传记》、《关于艾斯赫布克夫的论述》、《思的克颂歌》、《民歌》、《问安信》等历史和文学著作。

毛拉·穆萨·赛拉米用耳闻目睹的事实,记述了同治三年(1864)至光绪三年(1877)新疆南部发生的重大历史事件。他作为一个衰落的和卓家族成员,在短短三年的时间内,目睹了另一个和卓家族——热西丁和卓家族的兴衰。各种相互矛盾的观念在他心中发生激烈的碰撞,由于找不到解决问题的答案,这些矛盾观念也就不能不反映在他的著作之中。他支持过热西丁家族所宣扬的和卓专政的复古主义,但因目睹了热西丁家族的倒行逆施,他又以极大的义愤对热西丁家族的所作所为加以斥责。他曾寄希望于阿古柏,但因阿古柏残酷屠杀和掠夺新疆各族人民,使他改正了对阿古柏的错误认识,转而盼望清政府的大军早日开进新疆,赶走打着伊斯兰虔诚信徒的旗号以行侵略之实的阿古柏。上述种种事实,使毛拉·穆萨·赛拉米意识到,以宗教信仰的异同来区分事物的好坏往往并不正确,而当时新疆穆斯林群众最需要的是和平和安宁。因此,他对清政府收复新疆给新疆各族人民带来了安宁这一客观事实也就加以肯定,并把他的著作命名为《安宁史》。

清政府作为封建地主阶级的代表,与封建农奴主阶级相比,当然有其进步的地方,但对新疆各族人民的压迫和剥削,只不过与新疆的封建农奴主有程度上的不同而已。清政府收复新疆后,尽管采取了一些减轻剥削、恢复生产的措施,客观上使新疆的经济有所发展,但清朝统治者压迫、剥削人民的本质并没有改变,苛捐杂税也层出不穷。毛拉·穆萨·赛拉米在《伊米德史》第二章结尾处写道:

"清朝皇帝的官吏为每个农民定下了一定的税收…… 十二年间，官吏们不多不少地征收规定的税收。此后，赋税每年都有所增加…… 农民们苦于赋税，不得不抛弃自己先辈留下的遗产，逃入深山密林之中。"毛拉·穆萨·赛拉米由于受到历史条件和阶级局限性的限制，当然不可能从阶级关系上去分析这一问题的实质。他认为"可汗陛下(清朝皇帝)是仁慈、恩惠、公正的"，[1] 坏事都是新疆的清朝官吏背着皇帝干的。"他们不肯把事情的真相让可汗知道。如果可汗知道了，他会仁慈地处决那些鱼肉百姓的人。"[2] 很明显，毛拉·穆萨·赛拉米盼望有一个好皇帝，事实上，清朝皇帝与新疆的官吏在压迫和剥削人民这一点上是没有任何区别的。作为宗教学者，毛拉·穆萨·赛拉米总是在宗教信仰上转圈子。他把清王朝压迫和剥削新疆人民归结到是由于不信仰伊斯兰教所致。他将回族中流传的《回回来源》一书的部分内容加以发挥，在《伊米德史》中用一节的篇幅叙述了"唐朝皇帝信仰伊斯兰教"的历史。令他失望的是，这位皇帝的子孙经过几代之后，便不再信仰伊斯兰教了，致使现在的中国皇帝不再是伊斯兰教徒。事实上，唐朝皇帝从来没有信仰过伊斯兰教，所谓唐朝皇帝信仰伊斯兰教的故事，完全是毛拉·穆萨·赛拉米的臆测，其出发点是希望能有一个信仰伊斯兰教的皇帝来管辖鱼肉百姓的官吏。出于同样的原因，毛拉·穆萨·赛拉米十分推崇察合台汗朝和叶尔羌汗朝的历代汗王，因为这些汗王的先祖察合台(成吉思汗的第四子)虽然不信仰伊斯兰教，但从察合台的六世孙秃黑鲁·帖木儿信仰伊斯兰教后，其后裔都是伊斯兰教徒。毛拉·穆萨·赛拉米把中国新疆以及与新疆接壤的塔吉克斯坦、乌兹别克斯坦和哈萨克斯坦的部分地区，统称为蒙兀儿斯坦。他十分赞赏米儿咱·马黑麻·海答儿的做法，因为他将其的历

---

① 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》。

② 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》。

史著作献给叶尔羌汗朝的拉失德汗，并命名为《拉失德史》。[①] 于是，毛拉·穆萨·赛拉米也将《安宁史》更名为《伊米德史》，并表明要将这部著作献给土耳其奥斯曼帝国的哈里发伊米德。他在《伊米德史》的前言中说："远在回历九五三年(1547)……米儿咱·海答儿以其非凡的笔力写下了当时的事件，集成一部史书，并把它献给当时的苏丹(拉失德汗)名下，命名为《拉失德史》。而现在，全体穆斯林的首领和伟大的保护者是奥斯曼高贵国家的哈里发阿布都·米吉提汗之子阿布都·伊米德，所以此书也命名为《伊米德史》。"很明显，毛拉·穆萨·赛拉米的做法，与米儿咱·马黑麻·海答儿有一个原则上的区别，那就是拉失德汗是中国人，是中国的一个地方政权的首领，而伊米德是外国人，是土耳其奥斯曼帝国的君王。毛拉·穆萨·赛拉米把《安宁史》更名为《伊米德史》，表明了他对病人膏肓的清王朝的失望，但他却错误地认为，清王朝的衰败和新疆的民不聊生，是因为清王朝的统治者不信仰伊斯兰教造成的，并由此滑向了泛伊斯兰主义和泛突厥主义。其实，当时的中国被称为"东亚病夫"，土耳其奥斯曼帝国则被称为"西亚病夫"，同受西方资本主义列强的宰割。中国和土耳其贫弱的共同原因都是封建制度束缚社会生产力发展的结果，与宗教信仰毫无关系。伊米德不求改革图强，却抱住封建制度不放，把泛伊斯兰主义和泛突厥主义当成维护苏丹宝座的法宝。毛拉·穆萨·赛拉米由于受到阶级局限性和历史条件的限制，根本想不到当他把《安宁史》更名为《伊米德史》，而寄希望于泛伊斯兰主义和泛突厥主义的时候，土耳其奥斯曼帝国正分崩离析，青年土耳其党领导的资产阶级革命在不断发展，马其顿的农民则在"打倒苏丹专制"的口号下发动声势浩大的武装起义。事实证明，泛伊斯兰主义和泛突厥主义是行不通的。

---

① 《拉失德史》为波斯文，分"正史"和"史迹概述"两部分，记述了14～16世纪察合台后裔在新疆和中亚活动的历史。

《穆斯林在中国土地上的圣战》一书，反映了新疆伊犁地区的复古主义者从19世纪60年代暂时得势，到19世纪70年代后期完全失败后的心态。作者毛拉·比拉勒(1824～1889)，伊犁人，维吾尔族。该书成书于1876年，以叙事诗体裁写成，记述了1864年新疆各地农民起义期间伊犁地区的情况。

毛拉·比拉勒具有比较浓厚的复古主义思想。这表现在他把1864年新疆各地农民起义看成是穆斯林与异教徒的一场"圣战"。当时，他不可能用正确的观点分析"圣战者"。在"弘扬伊斯兰教"口号下聚集在一起的"圣战者"中，基本群众是农民和农奴，首领则是苏非派头目、清真寺阿訇和原清政府的伯克。农民和农奴参加起义，是为了反抗清政府的暴政；苏非派头目、清真寺阿訇和伯克们则是利用"圣战"口号，欺骗农民和农奴去为他们争夺伊犁地区的统治权而卖命。他看到伊犁的穆斯林群众在起义初期英勇奋战，打败了庞大的清军，但后来却产生了厌倦"圣战"的情绪："圣战好似变成了负担，好像是不应该交付的差役和精神重担。"① 毛拉·比拉勒对此很不理解，他看不到产生这一结果的真正原因，而把产生厌倦"圣战"情绪的原因解释为："很多人离开家庭时间长了，没有见到自己的妻子儿女，所以产生了厌战情绪。"② 实质上，封建主和宗教主通过"圣战"爬上苏丹、艾米尔的宝座之后，代替清政府官吏，继续骑在穆斯林农民和农奴头上作威作福，而广大穆斯林农民和农奴并未能通过"圣战"摆脱被压迫和被剥削的地位，因而也就从积极参加起义变为厌倦"圣战"。穆斯林群众厌倦"圣战"的另一个原因是，封建主和宗教主篡夺起义领导权后，为了争夺割据政权的最高权力，他们把曾大肆鼓吹的反对"异教徒"的"圣战"事业搁置在一边，却在"圣战者"之间刀枪相见，流血残杀。1864年10月

① 毛拉·比拉勒：《穆斯林在中国土地上的圣战》维吾尔文手抄本。

② 毛拉·比拉勒：《穆斯林在中国土地上的圣战》维吾尔文手抄本。

至1867年3月，短短两年多的时间内，苏丹、艾米尔、喀孜卡朗等割据头目共有7人在相互残杀中死于非命。在他们的相互残杀中，冤死的无辜群众更是成千上万。割据头目们的充分表演，使穆斯林群众看清了他们鼓吹"圣战"的真正目的，无非是为了争权夺利，于是"圣战"也就失去了号召力。伊犁起义为什么会转变为"圣战者"之间的相互残杀，毛拉·比拉勒感到很不理解，也无法解释，只好一言以蔽之："这是安拉的安排。"

同治十年(1871)，沙俄出于侵略的目的，乘乱出兵伊犁，在打败苏丹艾拉汗之后占据伊犁。毛拉·比拉勒在失败中找不到出路，感到十分失望。当时，一批宗教人士和伊犁割据势力的小头目都与毛拉·比拉勒有着同样的心情。于是，他们结伴同行，去麦加朝觐，以寻求心灵上的安慰。毛拉·比拉勒在失望的心情中度过余生。

另一部较有影响的著作是《东方五史》。作者库尔班·阿里·哈力德，塔尔巴哈台人，塔塔尔族。此书为塔塔尔文，成书于1901年。全书共九章，约60万字。第一、三、四、六、七、九章记述了维吾尔、哈萨克、乌孜别克、塔塔尔、蒙古等民族的族源和历史；第二章概述了新疆古代直至19世纪后期的历史；第五章记述了1864年新疆各地农民起义期间伊犁和塔尔巴哈台的情况；第八章是作者的朝觐记。

《东方五史》一书有三个问题值得重视：第一，《东方五史》第五章记述的是同治三年(1864)塔尔巴哈台农牧民起义，它经历了与新疆其他地区起义大同小异的历程。起义初期，穆斯林农牧民浴血奋战，打败了清政府的军队，继而起义首领为了争权夺利便开始相互残杀，最终导致起义失败。为什么"圣战"反而引起"圣战者"之间的相互屠杀？这是一个困扰着当时大部分宗教学者的问题。由于时代和阶级的局限，《东方五史》的作者库尔班·阿里·哈力德无法正确地回答这一问题，因而产生了失望和沮丧的情绪。第二，《东方五史》第二章以大部篇幅记述了张格尔、玉素甫、倭里罕等和卓

后裔发动叛乱和灭亡的历史。库尔班·阿里·哈力德认为，和卓后裔的失败是由于他们的残暴失去人心所致。因此，库尔班·阿里·哈力德在《东方五史》第二章记载了倭里罕和卓喜怒无常、草菅人命的事例。倭里罕在一次宴会上，仅因弹琴乐师多看了他几眼，就将乐师杀害；倭里罕曾命铁匠给他打了一把刀，当刀打成后，倭里罕为了试刀是否锋利，竟残酷地一刀将这个铁匠的孩子劈为两半。库尔班·阿里·哈力德将这些事例写入《东方五史》，以说明残暴的统治失去人心必导致灭亡。第三，库尔班·阿里·哈力德因接受了一些近代科学知识，在《东方五史》第二章中也就能够利用地理学经、纬度的知识，说明麦加不是在塔尔巴哈台的正西，而是在西南方，由此论证，从前修建的清真寺，让米哈拉布[①] 朝向正西是不妥的。他建议在以后修筑清真寺时，要用罗盘校正，让米哈拉布朝向西南的方向。这一主张，是他利用近代科学知识来为宗教服务的结果，但保守的宗教人士并不愿接受，库尔班·阿里·哈力德为此不得不花费很大的精力向他们做出详细的解释。这一事实是很耐人寻味的。一些宗教学者在科学事实面前不得不改变旧有的观念，但这并不意味着他们放弃宗教思想而相信科学，他们总是想方设法让科学知识为宗教服务。

在这一时期，除记述1864年新疆各地农民起义的著作外，还出现了一些记述和卓家族历史的手抄本。如《额什丁和卓传》（作者不详，由毛拉·阿布都·海给依木抄录于1879年），《依达耶特传》（作者毛拉·雅库甫·本·欧麦尔·肉孜，喀什噶尔的毛拉·热衣木·哈提甫抄录于1882年），《圣贤阿帕克和卓传》（作者不详，成书于1899年），《阿帕克和卓传》（成书于1908年）。当时记述和卓历史的手抄本有两个特点：第一，一般都不注明作者的名字，而仅注明抄写者的名字。但把这些抄本与成书较早、反映同一内容的手

① 米哈拉布：壁龛，在清真寺正殿纵深墙壁的正中，用以指示礼拜的朝向。

抄本加以比较，就可以发现，抄写者并不是机械地照抄原有的手抄本，而是在不失原手抄本基本内容的前提下，做了一些增加和删改，因此，从严格意义上讲，这些抄写者也是手抄本的再创作者。第二，这些手抄本抄录了大量关于和卓们显示卡拉玛特（奇迹）的传说。

这一时期出现关于阿帕克和卓家族和额什丁和卓家族历史的抄写本不是偶然的。在同治三年（1864）新疆各地农民起义中，玛合图木·阿杂木和卓后裔和额什丁和卓后裔都以失败而告终。和卓势力受到毁灭性的打击。由于清政府剥夺了叛乱和卓的土地和财产，使和卓势力失去赖以生存的经济基础；同时，由于白山派残余教团进一步瓦解，使和卓势力失去借以兴风作浪的组织基础。《伊米德史》和《东方五史》的作者，从不同角度反映了和卓的残暴本性这一共同事实，证明新疆广大穆斯林群众，以至部分宗教学者，都已不再盲目崇拜和卓，和卓势力由此而失去影响群众的思想基础。至此，和卓势力退出历史舞台也就成为定局。但是，某些受复古主义影响较大的宗教人士，仍对和卓势力抱有一定的幻想。新疆历史的进程不会逆转，17 世纪和卓专政的时代一去不再复返。这些手抄本的抄写者只好以和卓们大量的卡拉玛特来填补自己心灵上的空虚。不过，他们所抄录的和卓传记，倒是宝贵的民族文字历史资料，具有一定的参考价值。

这一时期还出现了一些对《古兰经》、《圣训》和哈乃斐教法学的阐释和译注，如玉素甫大毛拉的《〈古兰经〉选译注释》和泰剑立·穆剑立的《〈古兰经〉注释》等。[①] 说明这一时期宗教学者的学术活动是比较活跃的。

这一时期，在宗教学者撰写的大批著述中，既包含积极的内容，也有消极的东西。积极的内容是，部分宗教学者认清了和卓压

① 原书已不存。

迫新疆穆斯林群众的残暴本质，不再对和卓抱有幻想，认识到民族和睦的可贵。消极的东西是，他们错误地把清政府的封建统治与宗教信仰联系在一起，进而产生泛伊斯兰主义和泛突厥主义倾向；此外，另一部分宗教人士依然抱住和卓的亡灵不放，继续在教众中散布和扩大和卓的影响。

第二节　苏非派教团的变化和回族门宦在新疆的活动

1864 年新疆农民起义爆发后，经历了宗教首领和封建主篡夺起义领导权、阿古柏入侵、清政府收复新疆等一系列重大历史事件，除哈密地区外，新疆各地的农奴制庄园大多已不复存在，或正在向封建地租制过渡，因此，以农奴制庄园为经济基础的白山派和黑山派残余教团，逐渐由削弱到消失。以伊玛目·热巴尼后裔为首的教团，在一个时期虽有发展，但总的趋势是在日渐衰落。只有在起义中和起义后产生的以塔依汗依禅、艾买提海里排、侯赛音汗和乌拉门·木衣丁汗等人为首的苏非派教团，在这一时期逐渐发展起来。这些教团都以瓦合甫为经济基础。瓦合甫以土地为主，也有少量店铺、水磨等。这些土地、店铺和水磨的收入，名义上是教团的活动经费，实际上大部分被苏非派首领所占有。从这一点上看，以农奴制庄园为经济基础的苏非派教团首领与以瓦合甫为经济基础的苏非派教团首领，在本质上没有多大的区别。瓦合甫地的经营方式，是以租赁为主，在经济制度上已完成了向封建地租制的转变。这样，新产生的以瓦合甫为经济基础的苏非派教团，已经适应了新疆社会经济制度从封建农奴制向封建地租制的转化，从而得以继续存在下去。

从影响和实力来看，苏非派教团在这一时期进一步分化。履行

过入教仪式的苏非派信众,[1] 其人数大大少于逊尼派,不过苏非派对逊尼派的影响却依然存在。当时,苏非派对于逊尼派宗教人士的影响,主要在宗教哲学方面;对于逊尼派信众的影响,则主要表现为麻扎朝拜。参与麻扎朝拜的人,大部分是逊尼派的信众。当朝拜活动进入高潮时,部分逊尼派的信众则参与跳"萨玛舞"[2]。《热夏哈特》、《买西纳维》、《纳法哈特·恩斯》和《麦克吐巴特》等苏非派典籍,在逊尼派宗教人士中流传很广,甚至有的逊尼派宗教人士比苏非派首领更了解苏非派的宗教理论。之所以产生这种奇怪现象,是因为许多苏非派教团首领不是靠宗教学识,而是靠信众的盲目崇拜来维持其地位。因此,从组织上看,苏非派虽然已经成为少数派,但从影响上看,逊尼派的信众和宗教人士都或多或少地受到苏非派的影响。这种情况是苏非派得以继续存在的重要原因。

逊尼派与苏非派的分歧,主要表现在对苏非派道乘修持时应不应该唱赞词和跳"萨玛舞"等具体问题的看法上。因此,道乘修持仪式中没有唱、跳内容的伊玛目·热巴尼派各分支,较少遭到逊尼派的非议。他们在这一时期的信众不但没有减少,反而还有所发展。至于其他苏非派教团的发展,则因逊尼派的反对而受阻。正因为这样,伊玛目·热巴尼派各分支增加的人数,远不及苏非派总人数的下降,所以,苏非派仍然处于衰落中。

19 世纪 60 年代,新疆农民起义前,新疆南部影响较大的苏非派教团主要有以叶尔羌为中心的阿布都·热合曼的教团和以喀什噶尔、乌什两地为中心的黑山派、白山派残留教团。在起义过程中,

---

① 苏非派首领在接受新信众时,要履行入教仪式。首领与信众相对跪坐,首领握住信众的手,向他宣讲该教团的教规、教仪,并传授道乘修持的赞词和修持方法,维吾尔语称之为"科尔·白里西"("伸给手"之意)。

② 萨玛舞:苏非派某些分支在道乘修持活动中举行的活动。17 世纪苏非派势力强盛时,"萨玛舞"风行一时,在麻扎朝拜和古尔邦节、肉孜节等节日庆祝中,均举行大型"萨玛舞",其影响一直延续至今。

乌什苏非派教团由于受到库车割据势力派驻乌什的买合木丁的镇压基本瓦解；叶尔羌阿布都·热合曼的教团也因受到哈提甫和卓（买合木丁之父）的压制势力大减；喀什噶尔的白山派残余势力亦在阿古柏与布素鲁克的斗争中受损。清政府收复新疆后，白山派残余势力基本上被消灭。具有米彦身份的阿布都·热合曼家族诸兄弟，因参与割据势力的活动，也受到清政府的打击，其教团随之销声匿迹。因此，19 世纪 60 年代新疆农民的起义，是新疆南部苏非派发展、演化的分水岭。在此以前的苏非派教团基本消失，在此以后的苏非派教团大多是 1864 年新疆农民起义中或起义后产生和发展起来的。

这些苏非派教团有三个特点：一是其首领大多是中亚地区某一大教团首领派往新疆传教的海里排。这些海里排一般都没有赛义德或米彦血统，均称为依禅，因此，新疆的苏非派又被称为依禅派。二是这些教团与中亚大教团首领没有严格的统属关系，新疆的教团只是在名义上尊称中亚大教团首领为“皮尔”（教主），但关系十分松散，新疆教团的教务和教权的承续，大都是自行其事。三是这些教团虽有共同的渊源，但互不统属，不能形成跨州越县的大教团，因此在政治上的影响是有限的。

在这些教团中，伊玛目·热巴尼派各分支人数较多，影响较大。这些分支都渊源于中亚纳曼干[①] 的阿布利孜·买祖甫所传教团。阿布利孜·买祖甫是伊玛目·热巴尼的次子阿不都·艾亥提的第七世孙。19 世纪中期，其教团分支遍布中亚地区。1870 年前后，他的海里排开始进入新疆传教，逐渐形成若干教团。在喀什噶尔有塔依汗依禅和艾买提海里排的教团。塔依汗依禅是依戛伊提依禅之子。依戛伊提依禅于 19 世纪 70 年代从纳曼干到喀什噶尔传教。该教团的中心在喀什噶尔回城（今新疆疏附），道乘修持方式

① 纳曼干：现属乌兹别克斯坦。

为哲合林耶苏努克，至塔依汗依禅任教团首领时，该教团已拥有829.5秤子瓦合甫地。艾买提海里排是哈斯木阿吉的弟子。19世纪60年代，哈斯木阿吉从纳曼干到喀什噶尔传教，该教团中心在喀什噶尔汉城（今新疆疏勒），道乘修持方式为虎非耶苏努克。在叶尔羌有侯赛音汗的教团，叶城有努尔·穆罕默德汗的教团。他们是毛拉尼牙孜的次子和长子。毛拉尼牙孜于19世纪70年代从纳曼干到叶尔羌传教。毛拉尼牙孜去世后，他的教团分为两支，分别以努尔·穆罕默德汗和侯赛音汗为首领。这两个分支的道乘修持方式都以哲合林耶苏努克为主。

在格底林耶教团系统中，乌拉门·木衣丁汗的教团影响最大。乌拉门·木衣丁汗是穆罕默德·侯赛因之子。信众尊称穆罕默德·侯赛因为谢赫·哀资来提。该教团中心在喀什噶尔，但巴楚、叶尔羌、和阗等地都有传教的海里排。该教团的道乘修持方式，亦称为哲合林耶苏努克，但除高声念、唱赞词这一点与伊玛目·热巴尼派的哲合林耶苏努克相似外，内容和形式均不相同。乌拉门·木衣丁汗的教团总人数，比伊玛目·热巴尼派的总人数要少，但该教团在巴楚、叶尔羌、和阗等地的分支，都统属于乌拉门·木衣丁汗。其影响力，伊玛目·热巴尼派各个分支是不能比拟的。因此，该教团一直受到清政府的密切注视，发展受到限制。

19世纪60年代以前的苏非派教团，延续下来的仅有两支：一支在叶尔羌，另一支在伊犁，它们都渊源于夏·奥里亚。叶尔羌一支的首领是夏·奥里亚之孙穆罕默德·买合苏木；伊犁的一支是夏·奥里亚派去的海里排所形成的教团，此时与叶尔羌的穆罕默德·买合苏木已无统属关系。

穆罕默德·买合苏木在叶尔羌拥有的维吾尔族信众，人数大大少于19世纪60年代以后所形成的教团的人数，但他在回族中却保持着较大的影响。如北庄门宦第四辈主持人阿合买提（信众尊称为"三师傅"），仍视夏·奥里亚后代为总教主，于光绪二十一年

(1895)前后，从临夏千里迢迢到叶尔羌来领取传教凭证。对临夏崖头门宦和青海循化撒拉教有重大影响的穆萨(撒拉族，道号阿布都拉·卡德尔)，也曾于光绪二十二年(1896)在穆罕默德·买合苏木处求学和取得传教凭证。乌鲁木齐芦草沟的回族虎非耶门宦则一直与夏·奥里亚家族的教团保持着严格的从属关系，其每一代主持人的传教权都要经夏·奥里亚家族认可方为有效。吐鲁番回族东道堂主持人的更替虽然无须得到夏·奥里亚家族的认可，但仍与其保持着密切的联系，经常有东道堂的成员往返于吐鲁番与叶尔羌之间。

在回族中，穆罕默德·买合苏木的教团保持着较大影响，其原因与回族门宦首领执著于先人之见的心理有关。与穆罕默德·买合苏木的教团保持密切联系的回族门宦，道乘修持方式都是虎非耶苏努克。这种方式是夏·奥里亚或其子米尔·穆罕默德·西里甫传授给这些门宦创始人的。夏·奥里亚与其他伊玛目·热巴尼派传教者一样，掌握四种道乘修持方式。他仅传授虎非耶苏努克一种道乘修持方式，是为了适应新疆地区乾隆四十年(1775)以后的政治形势和争取白山派的信众。经过100余年的时间，到19世纪末，新疆的形势已发生重大变化，在维吾尔族伊玛目·热巴尼派各分支中，除穆罕默德·买合苏木的教团外，哲合林耶苏努克已成为其余各分支的主要道乘修持方式。但采用虎非耶道乘修持方式的回族各门宦，却视虎非耶苏努克为"正宗"，遵奉穆罕默德·买合苏木的教团，这就是该教团能够在回族中保持较大影响的原因。

由此可见，回族门宦与维吾尔族苏非派教团相比，在教义、教仪的遵奉上具有较大的稳定性。因此，在回族中很难形成一个新的门宦，一旦形成某个新的门宦，哪怕人数很少，他们也会执著地坚持自己的主张，往往由此而酿成激烈的教争。

新疆建省前后，回族各门宦在新疆的活动，并没有因为19世纪60年代农民起义的失败而有所削弱，相反却日益活跃起来。

新疆回族的伊斯兰教既与维吾尔族的伊斯兰教苏非派有较深的渊源，又与内地回族各门宦有密切的联系。如新疆回族虎非耶门宦各分支，都渊源于叶尔羌夏·奥里亚所传教团和阿音柯伊合万·嗄里所传教团，其中马方所传之虎非耶门宦又传入青海、甘肃等地，形成一个复杂的门宦系统。新疆回族哲合林耶门宦则从内地传来。在教务上，该门宦在新疆的热依斯要听命于内地的哲合林耶门宦教主。

光绪四年(1878)，清政府收复新疆。光绪十年(1884)，新疆设立行省，废除伯克制度，除哈密王领地外，农奴制逐渐趋于瓦解。农奴制的瓦解有利于新疆社会的进步，因而在建省前后新疆出现相对的稳定和繁荣，从1878年至1911年辛亥革命前，30余年间没有出现大的动乱。这一时期，回族在新疆最为活跃的学派和门宦，有"周门"学派、哲合林耶门宦和虎非耶门宦。

(一)周满海在新疆的活动和"周门"的形成。

"周门"不是门宦，而是一个学派，但"周门"与吐鲁番回族虎非耶门宦关系密切。周满海(1814～1902)，甘肃河州东乡周家园人，祖籍陕西西安。其家境贫寒，自幼潜心经学，至中年学有所成。同治年间(1862～1874)，陕甘回民起义，清政府派兵镇压，周满海的家乡连年遭受战乱之苦。为避乱，周满海于同治八年(1869)经过长途跋涉，到达吐鲁番。此时，他遇到当时妥明派驻吐鲁番的元帅马仲，被马仲派到吐鲁番城西的牙尔湖店寺功当阿訇。次年，阿古柏侵占吐鲁番，城外的牙尔湖店遭到严重的破坏。周满海回到城内，在马有道堂寺坊当阿訇。适值"胎里会"的随从马文学被阿古柏入侵军押到吐鲁番，周满海协助马有将马文学救出。同治十年(1871)，阿古柏在吐鲁番筑新城，给维吾尔族和回族各自划定居住区域。回族穆斯林在建房的同时，由8坊共建一座清真寺，即现在的东大寺。东大寺建成后，周满海任该寺阿訇，纪明星之孙纪魁任该寺掌教伊玛目。此后，周满海将女儿嫁给纪魁。周满海的女儿也

通晓经文，出嫁后在家中教回族女孩念清真言的念词和读《古兰经》，被称为纪师娘。当时，纪魁为东大寺伊玛目，周满海为东大寺阿訇，马有为虎非耶门宦首领，三人齐名。

清政府收复新疆后，周满海先后在迪化东坊寺、头道巷寺、宽巷寺和绥来的寺坊任阿訇，开学讲经，收了不少学生，形成一个学派，称为"周门"。妥明所传虎非耶门宦的海里排马友、马贵（马友的道乘弟子，经名阿布·伯克尔）和东大寺伊玛目纪魁等人，在经学上都曾求学于周满海，因此，"周门"在吐鲁番大坊范围内有很大的影响，许多教务上的重大事务，他都有较大的发言权。

（二）哲合林耶门宦在新疆的活动及其内部的分裂。

新疆回族哲合林耶门宦热依斯李三畏由新疆到达俄属哈尔湖后，马元也来到了这里。马元的祖辈代代在狄道任哲合林耶门宦热依斯，并代代与哲合林耶门宦教主联姻。马元既是马化龙的内侄，又是马化龙第四子的妻兄，是马化龙孙子马进成和马进西的舅舅。马元家族是马化龙的得力臂膀。马化龙曾说："有灵州，有狄道"（马化龙家族是灵州人氏），以此强调两个家族之间相互依存的关系。马元在逃离金积堡之前，曾在马化龙道堂内帮助马化龙处理日常事务，因此，在宁夏、甘肃等地的哲合林耶信众中具有一定的威望。

马元到哈尔湖以后，哲合林耶门宦中形成两派势力：一派以马元为首，信众大都是由金积堡随马元来的；另一派以李三畏为首，信众多是从新疆随李三畏来的。马元与李三畏为争夺教权，常常发生矛盾，互不相让。此后，又为谁出任哈尔湖俄尔勒克乡的博洛斯（乡长）而发生争执。两派矛盾日益激化，最终发展成大规模的械斗。经俄国地方官出面干预，械斗虽停止，但两派之间的矛盾却越来越深，结果导致新疆境内的哲合林耶门宦也分裂为两派。

当时，李三畏年老力衰，不久，便把教务委托给儿子李光浦，由哈尔湖回到新疆，最后，病故于绥定（今新疆霍城）。

当马元和李三畏在哈尔湖分庭抗礼之时，马化龙去世，鄯善的

老李师傅、马阿訇和吐鲁番的艾比里尔师傅因不知由谁继任教主，便去哈尔湖探听消息。老李师傅和马阿訇去见马元，艾比里尔师傅却去见李三畏，结果，他们把哈尔湖哲合林耶门宦两派之间的矛盾又带到吐鲁番、鄯善地区。之后，老李师傅又去甘肃见到马进西、被委为热依斯。这就是哲合林耶板桥派鄯善热依斯的由来。

早年马元从甘肃退人新疆，路过迪化时，曾以马化龙道堂教务助理的名义委派陆宗虎管理迪化哲合林耶信众的教务。陆宗虎原籍宁夏金积堡，18岁穿衣为阿訇。马化龙在金积堡抗清失败，陆宗虎全家死于战乱之中，他本人与堂兄随马元逃到新疆。陆宗虎为躲避清政府的搜捕，先后到焉耆、鄯善等地，最后躲藏在迪化二工的一片坟地里。光绪四年(1878)，局势稍安，陆宗虎即开始收罗逃散的信众，整顿教务。在这段时间内，迪化的哲合林耶信众并没有受到哈尔湖两派不和的影响。新疆建省之后，时局安定，陆宗虎回甘肃去见教主。他认为马进西是马化龙的孙子，应该当教主，就去拜见马进西，并取得热依斯的身份。陆宗虎返回迪化后，另一部分信众却认为在马化龙去世后，马元章竭力维护哲合林耶门宦，出了大力，只有他才能继任教主，起而反对陆宗虎。他们在回族绅士海占龙[①]的支持下，自立门户，于是迪化哲合林耶也分裂为两派，各自建立寺坊和清真寺。陆宗虎一派修建了坑坑寺，海占龙支持的一派修建了南大寺。

此后，马元章和马进西被各自的支持者拥立为教主，分别设立道堂，并各自向新疆派出热依斯管理教务，新疆回族哲合林耶由此公开分裂为两派。

河湟回民起义后，其中一股起义者的首领刘四败逃新疆。

---

① 光绪二十三年(1897)，海占龙曾参与追捕玛纳斯事变首领马三和吴勒者子，清廷授予蓝翎守备之职，因而成为当时一个很有势力的人物。见《清德宗实录》卷四七八，《新疆图志》卷一〇四。

光绪二十一年(1895)，青海循化虎非耶花寺门宦内部发生新、老两派之争，清政府地方官一味采取高压政策，致使河州、湟中一带的花寺门宦新、老两派联合起来，发动起义，共抗清军，史称河湟回民起义。

青海西宁附近的哲合林耶门宦也参加了这次起义，首领是刘四和马骥。[①] 刘四排行第四，名刘同春，由于刘四的父亲担任过热依斯，哲合林耶信众又称刘四为刘师傅，清政府官吏在有关奏折、文书中，则以同音字写为"刘四伏"。马骥原籍甘肃狄道，与马元是堂兄弟，马化龙在金积堡起义时，马骥从狄道逃到青海大通上五庄，娶刘四之妹为妻。由于马骥家族与马化龙家族的姻亲关系，马骥在青海的哲合林耶信众中有着相当大的影响，在起义中成为刘四的得力助手。

光绪二十二年(1896)，河湟起义失败，刘四、马骥和花寺门宦的马生贵等人，[②] 带领男女老幼约七八万人，从水峡拼死冲出清军的包围，进入柴达木盆地，踏上西走新疆的艰苦途程。在青海湖东，信仰伊斯兰教的"托茂家"2 000 余人，在茶根的带领下加入了刘四的起义队伍，并和刘四队伍一同西行，中途在王子营受阻于青海蒙古和硕特北右翼旗的骑兵。王子营一战，双方损失惨重，蒙古和硕特北右翼旗贝子纳木希哩和章京[③] 阿音奇同时阵亡，刘四也损失了不少人马。刘四起义队伍由于扶老携幼，行动缓慢，无力在平原上与进退迅速的蒙古骑兵周旋，为躲避青海蒙古各部的合击，只得避入青海与甘肃交界的祁连山中。适值农历三月，大雪封山，刘四的人马冻饿而死约达数万人。

待大雪融化后，刘四的人马避开蒙古游牧地区，沿祁连山向西

---

① 《光绪朝东华录》将马骥写为"马吉"。

② 《光绪朝东华录》将马生贵写为"马起渍"。

③ 章京：帮助贝子管理旗务的官员。

移动，准备夺取位于祁连山中的昌马城补充粮草。清军闻讯派兵增援昌马城。刘四的队伍虽经反复殊死搏斗，仍未能取胜。战斗中伤亡1 000余人，被俘5 000余人，刘四的母亲也在这次战斗中被流弹打死。此时，刘四无力再继续战斗，由熟悉道路的"托茂家"带路，沿野马山人迹罕至的荒山野谷，经党城、安南坝，进入青海、甘肃、新疆三省交界处的阿尔金山，以图摆脱清军追击。沿途饥渴劳顿，人马又损失大半，余众仅剩数千人。清军依然尾追不舍，在野马泉追及刘四。在此一战，刘四队伍死伤500余人，马骥受伤落马，于当夜死去。[①] 其遗体草葬在野马泉附近的乱山之中，后迁罗布泊南的红柳沟，最后迁葬于库尔勒。

刘四继续西逃，在一碇泉又被清军追及，刘四的兄弟刘三、刘五、刘八等600余人被俘。距一碇泉前不远，便是青海进入新疆的要道红柳峡。清军早已在红柳峡以西、罗布泊以南设置重兵，准备拦截刘四的起义队伍。随同刘四进入新疆境内的仅四五百人，因长途奔逃，已不堪一击，在和尔罕[②] 附近遇到清军阻截，刘四被迫"受抚"。刘四和花寺门宦首领马生贵、冶正山以及"托茂家"首领茶根等人，都被押往迪化。马骥有五个儿子，当时长子和次子都已成年，但在刘四的保护下，马骥诸子未被清军发现。

光绪二十二年(1896)七月，刘四、马生贵、茶根等人在迪化被处死。马骥次子马显孝暗中至迪化，设法将刘四的遗体领回，埋葬在迪化头工鲤鱼山哲合林耶门宦的墓地中，后迁葬焉耆北大渠。

光绪二十三年(1897)，清政府在罗布泊西、尉犁县境、塔里木河和孔雀河之间的英气盖和英格可立两地修建房屋千余间，将先

① 据《光绪朝东华录》记载，马骥受伤未死，后与刘四一起被俘处死。现据马骥后代的说法予以更正。

② 和尔罕：亦称浩罕破城，在现新疆若羌县城东南。浩罕军官阿古柏入侵新疆后，曾在此筑城驻军，故称浩罕破城。

后受抚的刘四、马生贵余部6 000余人安插在此地屯垦。英格可立一带地势低洼，多盐碱，不适于耕种。新疆巡抚饶应祺为了向皇帝邀功，却把屯垦区说成一片乐土。[①] 因此地生活条件十分恶劣，回族穆斯林群众不堪其苦，于光绪二十九年(1903)纷纷离开英气盖和英格可立，打算东返河湟故乡。行至焉耆开都河南岸，受阻于河水，不得不被"安抚"于此，称抚回庄，即现在焉耆开都河南的永宁乡。

马骥死后，教务由其长子接管，人称大爷。其接管教务后一年便去世，现在已无人知道他的名字。之后，由马骥次子马显孝任热依斯。因狄道马家与马化龙家族的姻亲关系，从青海进入新疆的这支哲合林耶的教众，均奉马进西为教主。这就是板桥派焉耆热依斯的来历。至此，马进西在新疆已经有了迪化、焉耆、鄯善三个热依斯，马元章在新疆也有一个热依斯，由此形成了新疆回族哲合林耶两派四支的格局。

从寺坊的数目上看，当时，马进西在新疆虽有三个热依斯，但只有20余个寺坊(乌鲁木齐10余坊，焉耆10余坊，鄯善1坊)；马元章在新疆虽只有一个热依斯，却有40余个寺坊。

和刘四一同进入新疆的人中，还有马生贵带领的虎非耶花寺门宦信众，他们与刘四带领的哲合林耶信众一起被安置在焉耆开都河南永宁乡，有上坊寺和下坊寺两座大寺。花寺门宦由马来迟于乾隆五年(1740)创建，是虎非耶门宦中创建较早、影响较大的一个分支。焉耆花寺门宦没有海里排主持教务，但仍保持着花寺门宦的一些特点。如每当农历九月九日马来迟的忌日，他们都要干尔埋里以示悼念。干尔埋里时，要念"敏沙里"经。念此经时，有一种特殊的腔调，除花寺门宦的阿訇外，新疆回族其他阿訇都不会念。除焉耆外，迪化西宁寺坊也有不少花寺门宦信众。据称，他们的先祖是

① 《光绪朝东华录》第四册。

乾隆年间驻扎新疆的绿营眷兵。迪化三工簸箕山有两座拱北，其中有花寺“老人家”[1]的拱北，但姓名与年代均不可考，只知农历二月十八日是他们的忌日。

至于“托茂家”，是随刘四、马骥西走新疆的起义穆斯林群众中的一部分。他们信仰伊斯兰教，服饰、姓名与回族人相似。他们在外说汉语，在家说蒙古语。河湟起义前，“托茂家”属青海和硕特南右翼后旗管辖，因此，南右翼后旗的首领又被称为“托茂公”。据《光绪朝东华录》二十二年十月记载，“托茂家”约有2 000余人。据称，“托茂家”占南右翼后旗属民的一半左右，另一半属民是蒙古族。由于“托茂公”的属民一半信仰伊斯兰教，一半信仰喇嘛教[2]，历来都由“托茂公”下属的两名章京分别管理。光绪二十一年(1895)，“托茂家”因宗教和婚姻问题与“托茂公”发生纠纷而参加河湟起义。起义失败后，绝大部分“托茂家”在其首领茶根的带领下随刘四西走新疆。有数十户人因各种原因仍留在原地，他们的后代现聚居在青海托里牧场。西走新疆的“托茂家”九死一生，到新疆后仅剩数十户人。他们与刘四的余部一起被安置在英格可立。新疆蒙古和硕特部贝子棍布扎普得知“托茂家”曾是青海省和硕特部的属民，就出面把他们要出，安置在博斯腾湖边的伯朗苏木(现属新疆博湖县查干罗尔乡)。留在青海的“托茂家”，现在属于虎非耶门宦，西走新疆的“托茂家”，绝大部分属于哲合林耶门宦。

关于“托茂家”的来源，现有两种观点：一种观点认为“托茂家”是由部分回族人投入蒙古和硕特部，与蒙古族长期共同生活逐渐演化而来的；另一种观点认为，“托茂家”是信仰伊斯兰教的蒙古部落的后代。至于哪一种观点更符合事实，还有待进一步研究。

---

[1] 老人家：门宦信众对门宦首领的尊称。

[2] 喇嘛教：佛教的一个分支，以佛教教义为基础，并吸收了藏族地区苯教的部分内容，约于15世纪传播到蒙古族居住地区。

(三)绥来吴勒者子发动的变乱。

吴勒者子是阜康县人。据《新疆图志》记载,他"自谓得妥得璘(妥明)真传"。传说,他曾在博格达山"修道",[①]下山后便显现了许多次卡拉玛特(奇迹)。显现卡拉玛特与伊玛目·热巴尼派的宗旨不符,因为该派不主张把卡拉玛特作为传教手段。由此看来,吴勒者子虽自称是妥明的弟子,但他的教旨确与妥明有不同之处,因此,新疆巡抚饶应祺才称吴勒者子为新教。[②]

在组织上,吴勒者子也与妥明所传的门宦不同。妥明所传的门宦组织与寺坊组织是分开的,所传门宦的海里排,有的也在清真寺内任阿訇,但他在清真寺内以阿訇的身份活动,在道堂内以海里排的身份活动,泾渭分明。吴勒者子却不是这样。据《新疆图志》称:"于清真寺外改设教堂为道堂,各立一稿哇里[③]主之,数乡老副之。"[④]教堂是阿訇教授经文的地方,乡老是寺坊坊民推举出来管理寺产和清真寺公共事务的人。吴勒者子把教授经文的地方用做进行门宦道乘活动的道堂,让乡老当稿哇里的副手,并把寺坊组织和门宦组织合而为一。吴勒者子在迪化、绥来、呼图壁、昌吉、阜康、古牧地(今新疆米泉)等地设有稿哇里,影响遍及迪化府。吴勒者子就是依靠这些稿哇里来组织起事的。

吴勒者子在绥来的稿哇里是马玉章,因他排行第三,又被称为马三。马玉章是当地有势力的富户,在绥来城内有许多铺面,城外有不少土地。光绪十二年(1886),迪化直隶州升格为府之前,他曾担任过迪化直隶州吏目。吏目虽是从九品的小官,但掌管州监狱,负责捉拿盗匪、窃贼,在老百姓眼里是权势显赫的人物。吴勒者子

---

① 修道:指从事苏非派道乘修持。

② 袁大化撰,王树枏等纂:《新疆图志》卷一四〇。

③ 稿哇里:亦译作"哈瓦里",阿拉伯语"召集聚会者"。

④ 袁大化撰,王树枏等纂:《新疆图志》卷一四〇。

策动马玉章起事时，声称只要他举兵反清，便有一代"清真王"之身份。马玉章封吴勒者子为元帅，穆萨阿訇为军师，倾全部人力、物力准备起事。

由于事机不密，起事之事被新疆巡抚饶应祺侦知。按计划，吴勒者子准备在光绪二十三年(1897)农历六月十二日起事，但由于情况紧急，只好提前于农历五月二十六日在绥来起事。这一消息为绥来副将曾松明得悉，预先做了应变准备。起事当夜，吴勒者子和马玉章集中绥来附近五六百名信众，让他们穿戴上写有经文的白色上衣和头巾，并发给每人一张护身符，说佩上它能避枪、炮、刀、火。起义军虽然攻入绥来城内，但在巷战中却被清军击败。马玉章带领余众退出绥来城，分两路向省城迪化方向进发，打算联合各地稿哇里所属的信众一同进攻省城。可是各地信众并没有响应。这两支队伍，一支由头目马聪带领，约100人，在呼图壁南面的山中被清军包围，除少数人被俘外，大部分战死；另一支由马玉章带领，仅数十人。他们虽然摆脱了清军的追击，但在迪化南郊乌拉泊中了埋伏，马玉章和他的幼子均被抓获处死。吴勒者子在绥来攻城失利时独自逃出，被把守路口的民团杀死。各地的稿哇里也同时被捕杀，吴勒者子事变至此结束。

光绪二十三年(1897)，正是新疆从战乱中恢复过来不久之时，经济有所发展，人心思定，因此，吴勒者子、马玉章等人在绥来起事没有得到各地回族群众的响应。就绥来的回族群众而言，他们反对清政府是无可非议的，但吴勒者子、马玉章等人企图当"清真王"，利用群众的宗教信仰，驱使他们迎战清军，结果起义失败。

第三节　什叶派与英国侵略势力的渗透

什叶派在新疆有和卓派与十二伊玛目派两个分支：和卓派的信仰者主要是塔吉克族；十二伊玛目派的信仰者则是维吾尔族，但人数很少，约共有 2 000 余人，大部分居住在叶尔羌。在宗教上和亲缘关系上，新疆的和卓派与印度穆斯林聚居区（包括今巴基斯坦、克什米尔地区和印度的德里、孟买等地）有着密切的关系。十二伊玛目派与阿富汗、伊朗等地则有千丝万缕的联系。1882 年前后，这些国家和地区都是英国的殖民地或势力范围。英国利用这些国家和地区与新疆和卓派、十二伊玛目派的关系，对中国新疆进行渗透。

新疆和卓派的发展变化，与伊朗和卓派有着十分密切的关系，尤其在苏丹·穆罕默德·夏充任和卓派首领时，新疆和卓派更深受其影响。早在 1794 年，伊朗卡扎尔部落首领阿戛·穆罕默德灭伊朗哈桑德王朝，建立卡扎尔王朝。和卓派首领扎伊尔·阿尔西德·阿里第二支持卡扎尔王朝，于 1817 年被反对派杀死。卡扎尔王朝国王为了笼络和卓派首领，授予扎伊尔·阿尔西德·阿里第二之子哈桑·阿里·夏以卡扎尔王朝创立者阿戛国王的名字命名的称号——阿戛汗。哈桑·阿里·夏称阿戛汗第一。1838 年，哈桑·阿里·夏企图在其家族势力雄厚的基尔曼地区实现独立，结果失败，逃往印度。第一次阿富汗战争期间（1839～1842），哈桑·阿里·夏支援英军攻占信德（今巴基斯坦信德省省会），被英国授予亲王称号。从此，和卓派首领便与英国建立了密切的联系。哈桑·阿里·夏于 1843 年定居印度孟买，至 1949 年，共经历三代：第一代为哈桑·阿里·夏（1800～1881），第二代为阿戛·阿里·

夏(？～1885)，第三代为苏丹·穆罕默德·夏(1877～1957)，[1]

阿戛·阿里·夏是哈桑·阿里·夏的长子，任和卓派首领仅4年，没有多大影响。阿戛·阿里·夏去世后，其子苏丹·穆罕默德·夏从8岁接替和卓派首领职位，至1957年去世，共任和卓派首领72年，对近现代和卓派的发展、演化有重大影响。他母亲是伊朗王室后裔。8岁任和卓派首领后，在母亲的监护下，受到严格的宗教教育。后来，苏丹·穆罕默德·夏被送往英国，先后在伊顿公学和牛津大学就读。这样，他与英国之间的关系，比其前辈更加紧密。当时，英国帝国主义为了推行殖民政策，甚为注意培养它的代理人，并通过这些代理人扩张自己的政治势力。苏丹·穆罕默德·夏就是在这种历史背景下接受了英国的高等教育。

苏丹·穆罕默德·夏与英国的这种关系，直接影响到中国塔吉克族聚居区。1840年鸦片战争之后，英国以印度、阿富汗为依托，加紧向中国新疆进行渗透。其渗透手段是双管齐下，既利用商人的经济影响，又利用和卓派的宗教影响。英国一方面鼓励印度、阿富汗和卓派的信徒，以英侨身份来中国蒲犁、叶尔羌、泽普、叶城、皮山等地经商；另一方面让和卓派的依禅以英侨身份到上述各地传教。光绪八年(1882)前后，在新疆塔吉克族聚居区影响较大的五名依禅中，有三名就是英侨。他们是赛伊德·哈桑·夏(信众主要在泽普)、赛伊德·易卜拉欣(信众主要在泽普)、毛拉·巴赫西之父(姓名不详，信众主要在叶城)。光绪二十一年(1895)，英国在疏附设立领事(开始称驻客游历官，1909年正式称领事)，利用英侨的经济力量和宗教影响，扩大政治势力。至于苏丹·穆罕默德·夏，同样依靠英国的政治势力，一方面在中国塔吉克族信众中扩大宗教影响，一方面聚敛财富。赛伊德·哈桑·夏等三名具有英侨身

---

[1] 1957年第三代阿戛汗苏丹·穆罕默德·夏去世，其长孙夏·克里木·侯赛音接替，称阿戛汗第四。

份的依禅，都是由苏丹·穆罕默德·夏从英属印度北部契特拉尔[1]派到新疆的。苏丹·穆罕默德·夏规定其信众要把每年收入的1/10交给他，如有隐瞒，就是对"活着的真主"不忠，将得到"恶报"。信众交出的财物，由依禅们保管，约五年一次，去孟买送呈苏丹·穆罕默德·夏。送交前，苏丹·穆罕默德·夏通过英国疏附领事馆的电台或外交邮袋，向新疆的依禅发出指示，交现金或是交何种实物。据新中国成立初期社会调查的不完全统计，从光绪十一年(1885)到1949年的64年间，叶城的毛拉·巴赫西及其父亲，就向苏丹·穆罕默德·夏交过10次财物，其中仅5次就交了3 600条羊毛毡、50余条地毯、7 200个印度卢比，以及马、驴、黄金、银元宝等。就这样，苏丹·穆罕默德·夏还嫌交的财物太少，对毛拉·巴赫西大发脾气。苏丹·穆罕默德·夏对泽普的赛伊德·哈桑·夏比较满意。他在信中说："赛伊德·哈桑·夏是一个聪明、伶俐的人，对贡献伊玛目的东西是想尽了办法的。"在另一封信中他又说："赛伊德·哈桑·夏送来的3 000英镑、16个大元宝、1个小元宝、394个俄国金卢布、金镯子11只、金珠一串8颗，及其他东西14件均收到。"和卓派依禅自称他们是阿里的后裔，与阿戛汗家族有血缘关系，因此，依禅们相互之间也就成了或近或远的亲戚，在和卓派中形成一个特权阶级。他们假借向苏丹·穆罕默德·夏贡献财物之机，中饱私囊，成为大财主。如毛拉·巴赫西就在叶城置有田产4 500余秤子。

和卓派依禅没有固定的教区，而是通过教务代理人海里排在各地发展信众。随着英国势力对中国新疆的渗透，和卓派在中巴边境一带形成复杂的宗教关系网。如英属印度契特拉尔的赛伊德·那德尔·夏依禅和其他依禅，共向中国蒲犁、叶尔羌、泽普、叶城等地派出九名海里排。而在中国的依禅赛伊德·哈桑·夏、赛伊德·

---

① 契特拉尔：今属巴基斯坦。

易卜拉欣和色得尔典伊等人则向契特拉尔、坎巨提(今属巴基斯坦)等地共派出五名海里排。据称,仅浦犁的依禅色得尔典伊在坎巨提一带就有1万余信众。[1]

生活在泽普、叶城一带的塔吉克族穆斯林与维吾尔族穆斯林交往密切,加上什叶派教团与苏非派教团在组织上的相似,久而久之,潜移默化,泽普县和卓派依禅雅可甫·夏的儿子也带领信众进行哲合林耶道乘修持活动,并自称格底林耶苏努克。结果引起误会,有人把塔吉克族和卓派也视为苏非派的一个分支,将其列入依禅派的范围。这种划分显然是从表面上看问题。什叶派尽管采取了哲合林耶道乘修持形式,但其遵奉的教义并未改变,亦未在组织上参加苏非派。

新疆十二伊玛目派同样与阿富汗、伊朗的十二伊玛目派有着密切的关系。当时,英国向中国新疆进行渗透的另一手段,就是发展英侨,并鼓励印度、阿富汗的商人和农民到新疆经商和务农(以浦犁、叶尔羌、泽普、叶城、皮山等地人数最多)。凡有英侨的地方,都设立阿克萨卡尔(意为"商约"或"侨民乡约"),英国领事则通过阿克萨卡尔向中国进行渗透,并与沙俄争夺势力范围和经济利益。在这些英侨中,务农的多为塔吉克族,属于和卓派,经商的则多为十二伊玛目派。但在这些"英商"中,英国本土的人极少,绝大多数是阿富汗、印度、克什米尔等地的人。1840年鸦片战争以后,清政府与英国签订一系列丧权辱国的不平等条约,英商在中国享受低税率、领事裁判权等特权。一些祖籍印度或阿富汗而定居新疆数代的商人,便各方寻找关系,争取加入英籍。英国领事为扩展英国势力,也到处寻找这一类人作为发展英侨的对象,于是,这些人便成为"英国侨民"。据《新疆图志》记载,清朝末年,叶尔羌有"英侨"

---

[1] 新中国成立后,我国实行独立自主的"三自"(自传、自治、自养)办教方针,宗教上跨国的领属关系已不复存在,但思想上的影响仍不容忽视。

2 000余人，其中大多信仰十二伊玛目派，在叶尔羌有一个主持教务的伊玛目和一个宗教聚会点。

从新疆到印度要翻越海拔5 000米以上的喀喇昆仑山，旅途艰难，商品运费很高。这些商人大多经营名贵药材、首饰、天鹅绒和钟表等重量轻、价值高的商品。由于鸦片也有重量轻、价值高的特点，所以这些商人中的少数不法之徒，便经常从印度向新疆贩运鸦片。对于这些人，英国领事基本上采取放任的态度。叶尔羌民众对此深恶痛绝。贩运鸦片虽是少数不法商人所为，但危害深、影响大，加之什叶派与逊尼派教义上的分歧，这些商人与叶尔羌民众之间的隔阂也就越来越深。他们在店铺中与顾客除有生意上的交往外，一直不与外界往来，也不与其他教派的人通婚，生活在一个封闭的环境中。英国领事在新疆发展"英侨"，本来是为了在中国新疆进行渗透和扩大政治势力，但这些人却生活在一个封闭的环境中，这是英国领事所始料不及的。

第二十三章 清政府在建省前后的宗教政策

第一节 清政府"恩威并用"政策的继续

清光绪十年(1884)十一月,清政府授命刘锦棠为新疆省第一任巡抚,新疆行省正式建立。新疆设立行省,实行郡县制,在新疆近代历史上是一个重大的政治事件。①

建省前后,清政府在伊斯兰教的政策上没有本质的变化,除某些方面有所调整外,基本上是乾隆年间伊斯兰教政策的继续。自乾隆以来,清政府始终把"恩威并用"作为对伊斯兰教的总方针和总政策:一方面尊重和保护宗教信仰和传统习俗,一方面限制其不利于清朝封建统治利益的宗教势力。所谓怀柔和羁縻、利用和限制、安抚和镇压等交替并用的策略,就是"恩威并用"这一总政策的具体化。对于这一总政策,嘉庆、道光、咸丰、同治和光绪等历代皇帝,都"奉行不渝"。② 道光在给伊犁将军德英阿的诏谕中宣称:"边疆重地,回夷杂处,总须恩威并用,控驭得宜。"③ 这一总政策所以为乾隆以后历代皇帝所遵循,是因为它是巩固清朝封建统治的一个

① 清光绪八年(1882)十一月,清政府正式批准新疆建立行省,清光绪十年(1884)十一月,清政府授刘锦棠为新疆巡抚,驻迪化。

② 曾问吾:《中国经营西域史》第264页。

③ 《清宣宗实录》卷一三一。

有效的宗教政策。

当然，“恩”和“威”、“刚”和“柔”是交替进行的，在不同时期则有所侧重，其侧重点，要视清朝统治阶级利益的需要而定。当回民起义和维吾尔族农民反抗清政府的政治压迫时，清政府则以剿办、镇压为主要策略；当清政府平定回民起义和驱逐阿古柏侵略势力之后，新疆出现了相对稳定的局面，清政府将抚绥、怀柔作为在新疆建省前后的主要策略，采取“结以恩信”、“施之教化”的政策。[①] 刘锦棠在给光绪的奏折中，主张新疆应奉行班超关于“宽小过，总大纲”的方针。他称：“虽新疆久入版图”，但在新疆“改设行省后”，仍需“因地制宜”，以“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”。[②]《新疆图志》在阐释清政府“修其教不易其俗”的政策时称：“改行省，设官吏，而郡县之以养以教，视同赤子，然而宗教、俗尚、伦理之间，未尝强而合也，饮食、衣服、言语、文字，未尝聚易而强之同也。”[③]

对于新疆的民族宗教上层人士，建省前后清政府依然采取利用和限制的政策。在镇压回民起义和驱逐阿古柏侵略势力之后，清政府对于民族宗教上层一方面论功行赏，封王晋爵；一方面在封王晋爵、赐予特权的同时，加以种种限制。诸如哈密、吐鲁番、库车、阿克苏、拜城、和阗、乌什等地的民族宗教上层人士，清政府根据他们助清平乱的功绩大小，分别将其晋封为王公、贝勒、贝子等爵位，以笼络这些人继续效忠清廷。就在建省的当年，清政府还准其王公世袭，颁发印玺。吐鲁番扎萨克郡王阿克拉依都因战乱丢失了印玺，刘锦棠在其子玛木特“承袭世爵”之后，立即奏请光绪“饬部照例补铸颁发”。[④] 哈密王伯锡尔因在回民起义中被杀，清政府不但晋封

---

① 罗正钧：《左宗棠年谱》第395页，岳麓书社1983年版。

② 刘锦棠：《新疆命盗案件暂行变通办法折》，《刘襄勤公奏稿》卷二。

③ 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷四八。

④ 刘锦棠：《请颁回子郡王番篆折》，《刘襄勤公奏稿》卷六。

扎萨克郡王伯锡尔为亲王，建立专祠，还准许其子买合木特袭其爵位，继为亲王。[①] 清政府尽管给予这些民族宗教上层人士许多优遇，但只给爵位，不给实权，更不准干预民事。在新疆封王晋爵的哈密、吐鲁番、库车、阿克苏、喀什噶尔、和阗六个地区中，"惟哈密王封亲王衔，位最崇"。[②] 建省后，除哈密王有征收粮税、处理讼案的权限以外，其余各地仅保留王公名义，无权处理民政。正如《河海昆仑录》所云："各王贡地均勘丈，升科纳粮；仅拥虚位，无理民权。"[③] 就是"位最崇"的哈密王，其权也受到限制，"粮税词讼仍归王主持，其驿站命盗案，仍归厅理"。[④]

清政府在"修其教不易其俗"的原则下，准许伊斯兰教的正常活动，保留其习俗。就是说，只要"安分守法"，不"倡立邪教"，就准许"各奉其教"，进行正常的诵经、礼拜活动。对于民族宗教上层人士的先世陵墓，光绪也依然遵照乾隆时的政策，准许保护并修缮。光绪九年(1883)，清帝批准了哈密办事大臣明春的奏请，准许哈密王沙木胡索特"借支十年俸银二万两"，以修缮因"兵燹之后"遭到破坏的哈密王墓。[⑤] 库车郡王爱玛特、吐鲁番郡王阿克拉依都因在助清平乱中"被执遇害"，光绪批准了左宗棠"请恤"的奏折，"各赏给恤银一千一百两"。因战乱墓被毁，爱玛特和阿克拉依都的遗体都未得到安葬。由于"待葬恤费不资"，其子玛木特(阿克拉依都之子)、阿密特(爱玛特之子)"承袭郡王世爵"之后，"奏请借支廉俸，以济急需"。光绪十年(1884)二月，刘锦棠建议光绪"准其照数发

① 《清穆宗实录》卷二〇一、二〇八。
② 《河海昆仑录》卷四。
③ 《河海昆仑录》卷四。
④ 《河海昆仑录》卷四。
⑤ 《清德宗实录》卷一六四。

给”，并“酌准预支三年廉俸，以济其穷，将来即归军需项下开报”。[①] 光绪批准了刘锦棠的建议，令他照数拨给恤银，“报部核销”，并“准其借支三年俸银”，埋葬遗亲，修缮墓署。[②]

对于“回例”、“回俗”，清政府同样十分重视，不论在新疆张贴告示、公函行文还是铸造钱币，都注重使用当地民族文字。道光八年(1828)六月，道光帝曾谕令那彦成在新疆“缮发告示，译成回文，张贴各城”。[③] 建立行省前后，各种票券、田赋由单，刻印汉文，旁注民族文字。张曜刊出的《圣谕十六条附律易解》一书，中印汉文，旁注维吾尔族文字，刊发给广大穆斯林，因而受到欢迎。[④] 按照刘锦棠的建议，道尹以下印信，均“兼铸回字”。[⑤]

对于回族穆斯林，清政府则采取了更为严厉的政策。特别在19世纪60年代回民起义以后更是这样。当库车、乌鲁木齐、叶尔羌、巴里坤、哈密回族穆斯林纷纷响应陕甘回民起义时，左宗棠“奉命督办新疆军务”，“于光绪二年率师出塞，迨至三年”，新疆“南北各城次第克服”。[⑥] 对于新疆的回民起义，清政府一方面采用“剿抚兼施”的政策，“良善者抚之，叛逆者剿之”。凡是“踞城变乱”的回族穆斯林头目，只要在清军未到之前“反正”者，则“遂其效顺之心”，否则，就要“查明严办”。[⑦] 另一方面采取“以回制回”的政策。当白

---

① 刘锦棠：《请给库车吐鲁番两处回子郡王三年廉俸并恤银片》，《刘襄勤公奏稿》卷六。

② 《清德宗实录》卷一八五。

③ 《清宣宗实录》卷一三七。

④ 罗正钧：《左宗棠年谱》第380页，岳麓书社1983年版。左宗棠在《敬陈新疆善后事宜折》中称：“张曜因出《圣谕十六条附律易解》一书，中刊汉文，旁注回字刊发，缠民见者宝贵……”载《新疆图志》卷九七。

⑤ 《清朝续文献通考》卷一三八。

⑥ 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷五。

⑦ 《清穆宗实录》卷二六一。

彦虎[①] 率万余回民由甘肃逃至新疆时，左宗棠令原回民起义降目崔岳、马标等人，率领"旌善"军"星夜尾追"白彦虎，妄图利用回民起义降目消灭回民起义军。左宗棠这种"以回制回"的政策，显然是利用和限制政策的翻版，属于"恩威并用"总政策的一部分。

在清朝平定新疆回民起义之后，有一批回族穆斯林的起义者逃至俄国，并经常"越境滋事"。对于这批回族穆斯林，清政府依然采取"剿抚兼施"的政策，光绪谕令左宗棠、金顺等人，对于"未经滋事良善回民"实行"赦免"，"准其回籍"；但"其首要各逆及怙恶不悛者，固为法所难宽，其洗心迁善情有可原者，自应分别办理，以示劝惩"。[②]

在处理回族伊斯兰教教派的问题上，清政府按照教派的政治态度而采取了分别对待的策略。当时，回族基本上分为新、老两大教派，其中新教反清最为激烈。因此，清政府也就把新教作为打击的主要对象。

早在乾隆年间，回族就有新教和老教（或旧教）之分，他们由于各自的"宗旨不同"，常常"互相水火"，[③] "争教启衅"。[④] 据《新疆图志》载称，回族"教主植门户，争权势，分为新旧，裂为四五，睚眦忿争，勇于持刺，犯上作乱，习以为常"。[⑤] 新疆巡抚饶应祺称："汉回则土客杂居，良莠不一，又分老教新教，虽皆以漠罕默特为宗，而老教守正，新教则为爱力一门之别派，其流弊多变为邪。"[⑥] 作为新教的首领马明心及其追随者，因为屡次发起反清斗争，清政府也就把

① 白彦虎：原为陕西回民起义领袖之一，由甘肃率万余回民逃入新疆以后，背叛了回民起义，投降了阿古柏，并准备联合阿古柏"占据天山南北"，与清朝对抗。

② 《清德宗实录》卷九二。

③ 《平定关陇纪略》卷七。

④ 《光绪朝东华录》第四册。

⑤ 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷四八。

⑥ 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷一一〇四。

新教作为"邪教"来看待。阿桂公开宣布："新教即系邪教。"[①] 清政府为了维护其封建统治的利益，在新、老两大教派的矛盾冲突中，常常支持老教一派打击新教一派。那彦成公开宣布，清政府应"帮扶旧教"，"灭除新教"，"以安旧教回人之心"。因此，在新教和老教的"自相仇杀"中，那彦成主张"赦一剿一，以分其力"。[②] 勒保也奏称："新教为回教之大害。"[③] 因此，清政府也就把"灭除新教"看做是理所当然的事了。

到了同治年间，"帮扶旧教"、"灭除新教"的政策依然没有改变。尤其在19世纪60年代以后，清政府更加强了这一政策的实施，但为了策略起见，在镇压回族农民武装起义时，主张不要和回族内部的教派斗争相联系，就是说，"不必论其教之新旧"，以免"致激事端"。例如：负责剿办马化隆回民起义的左宗棠，力主"禁绝新教，以弭衅端"，建议"出示晓谕所属各府厅州县回民，严禁传习新教"，"词(嗣)后遇有新教阿訇、海里飞等到境煽诱愚回，即由各回寺首董缚送所在官司，讯经惩处"。[④] 同治惟恐"区别新教旧教"而引起严重后果，认为"地方官稍不加察，书吏藉此搜求骚扰，以至回族惊疑，转生枝节"。[⑤] 因此，他没有批准左宗棠的建议，并遵照乾隆早年关于应"分别从逆与否，邪正之殊，不必论其教之新旧"的方针，诏令左宗棠严饬地方官吏"妥为开导，不可超之过甚，致滋事端。所请饬令各省一体禁绝之处，可从缓办也"。[⑥]

尽管清政府没有明令"禁绝新教"，但在实际上，它对于新教采取了更为严厉的政策。维吾尔族穆斯林乡约和回族穆斯林乡约，如

---

① 《兰州纪略》卷八。

② 《阿文成公年谱》卷二三。

③ 中国史学会主编：《回民起义》第四册，第106页，神州国光社1953年版。

④ 中国史学会主编：《回民起义》第四册，第105页，神州国光社1953年版。

⑤ 中国史学会主编：《回民起义》第四册，第106页，神州国光社1953年版。

⑥ 中国史学会主编：《回民起义》第四册，第106页，神州国光社1953年版。

果都同样违犯了清政府的刑律，但清政府对于维吾尔族穆斯林的违法乡约大多给以申斥了事，而对于回族穆斯林的违法乡约，往往采取严厉措施。光绪十二年(1886)七月，刘锦棠处决伊犁回族乡约马凤山就是一例。马凤山早年参加金积堡起义，19世纪60年代时又参加了新疆回民起义。在清军进至乌什时，"马凤山始由山径逃匿"，至"伊犁充当乡约"，因"冒领牛籽，捏报逃亡，索诈穷民"，被巡抚刘锦棠讯明后，"将马凤山正法"。[①] "马凤山藉公诈害"乡民，理当绳之以法，但将他处以极刑，显然是严厉的。

在对待阿訇的政策上，清政府同样是利用和限制。一方面利用阿訇在穆斯林中的地位，以求通过阿訇达到笼络广大穆斯林的目的；另一方面，又限制其不利于清朝封建统治的各种活动。自乾隆以来，清政府对阿訇始终存有戒心，处处加以防范。所以，"慎选阿訇"也就成为清政府宗教政策的重要组成部分之一。在新疆穆斯林群众的心目中，阿訇享有相当高的权威，他们认为阿訇能"为人诵经以禳灾迎福"。[②]《新疆图志》载称："回教立国数千年，各种书籍浩如烟海，缠之阿浑亦不尽通晓，然其宗教则深人人心，其教规凡窃者、赌者、吸烟嗜酒者，皆不得入寺，生子命名问阿浑，儿童年岁问阿浑，或葬或娶无一事不听阿浑之言。"[③] 阿訇"通其经史"，其职责是"奉教传法"，"诵经讲礼"，[④] 是清真寺的"传经掌教"之人。其作为伊斯兰教的经师，主持礼拜，讲授经典，为穆斯林排解纠纷，主持男婚女嫁，解答疑难问题，在穆斯林群众中具有较高的地位。如果这些阿訇在穆斯林中点起反对清政府之火，其号召力是相当大的。所以，清政府时刻提防阿訇煽动穆斯林作乱。为稳定封建统治

① 刘锦棠：《讯明不法乡约正法片》，《刘襄勤公奏稿》卷一一。

② 《西域图志》卷三九。

③ 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷三八。

④ 苏尔德：《回疆志》卷下。

秩序，清政府不准阿訇“习念黑经”，明令取缔阿訇的“巫术活动”；当发现阿訇“习念黑经”时，便处以“发遣、枷责”之刑。清政府依据政教分离的原则，除不准阿訇干政外，还将“管理经典，整饬教务”之权交给摩提色布伯克等人管辖，以限制阿訇之权，削弱其地位，降低其影响，起到互相钳制之作用。

在伊斯兰教居于优势地位的新疆，阿訇具有十分重要的作用。他既能影响广大穆斯林的思想和生活，又能影响社会稳定。要笼络广大穆斯林，安定社会秩序，“善驭阿浑”[①]也就成为清政府认真对待的一个重要问题。正因为如此，清政府把选用什么人充当阿訇的问题作为它的一项重要政策。道光皇帝平定张格尔叛乱之后，就将任免阿訇的权限控制在政府的手中，他在谕旨中责令地方官吏要“慎选回子阿浑”。[②]就是说，选用忠于清政府、不搞叛乱的人充当阿訇。在《钦定回疆则例》中，把“慎选充当回子阿浑”作为专条来论述，并称：“回教阿浑为掌教之人，回子素所信奉，遇有阿浑缺出，由各庄伯克回子查明通达经典、诚实公正之人，公保具结，准阿奇木伯克禀明，该管大臣点充。”“如有不知经典，化导无方，或人不可靠及剥削回户者，即行惩革”，并对“原保之阿奇木伯克一并参办”。[③]清政府鉴于白山派大阿訇密尔和卓“从贼叛逃”的教训，道光谕令长龄选择得力之人充当阿訇。因为“阿浑关系回情，必须慎加遴选”，“如阿浑不洽回情，立即更换”。特别是“将充当大阿浑之人”，更应“慎加遴选”，“务期明白晓事，素为回众所信服者，方准保举，倘有不公不允之处，即将阿奇木严参治罪”。[④]由此可见，清政府对于遴选阿訇的问题是何等的重视。

---

① 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷三八。

② 《清宣宗实录》卷一五五。

③ 托津等：《钦定回疆则例》卷八。

④ 《清宣宗实录》卷一八三。

清政府"慎选阿浑"的出发点，是以巩固封建统治为前提的。所以，直到建省前后的光绪年间，"慎选阿浑"的政策依然没有改变。因为在这时，清政府还时时刻刻提防阿訇散布"邪说"，煽起"祸乱"，危及自己的统治。光绪八年(1882)七月，刘锦棠在奏折中宣称："南路缠回愚懦者居其大半，彼教(指伊斯兰教)中所谓条勒阿浑，往往捏造邪说，肆其诱胁之术，人心易为摇惑，祸乱每由此起。"① 在当时，清政府所以"慎选阿浑"的另一原因，是防止阿訇与阿奇木伯克勾结起来：一是利用诵经"诳骗财物"；② 二是"遇有讼狱征收各事"，与阿奇木伯克勾结在一起，利用语言不通之机，蒙骗清朝地方官吏，"得以从中舞弊"。③

第二节 清政府继续推行政教分离的政策

自清朝统一新疆之后，清政府将政教分离作为其基本政策，其中主要表现在不准阿訇干预行政和"捧经决案"等问题。在此以前的和卓统治时期，阿訇地位至高无上，拥有神圣不可侵犯的权力，即便是管理行政的伯克，也"不敢以势相加"。④ 所以，阿訇把干预行政司法视为天经地义，理所当然。其主要表现：一是干预政务，阿訇在肉孜节和古尔邦节评议伯克政绩中，常常显示自己的权威，⑤可见阿訇权力之大了；二是依照经典处理讼案，把"经典"凌驾于国家法律之上。清朝统一新疆之后，逐渐改变了这种政教合一的制

① 刘锦棠：《裁撤阿奇木伯克等缺另设头目并考试回童分别给予生监顶戴片》，《刘襄勤公奏稿》卷三。

② 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷四八。

③ 刘锦棠：《裁撤阿奇木伯克等缺另设头目并考试回童分别给予生监顶戴片》，《刘襄勤公奏稿》卷三。

④ 苏尔德：《回疆志》卷二。

⑤ 椿园七十一：《西域闻见录》卷七。

度，取消了阿訇的特权，并在新疆逐步推行政教分离的政策，禁止阿訇参与政治，不准阿訇干预各级伯克的行政权力。

从清朝统一新疆到建省之前，清政府继续保留了伯克制度，并视各级伯克为自己的基层行政机构官员，代表它在天山南路行使管辖权。所以，伯克处理各种行政事务，只对清政府负责，阿訇不得过问，更不得干预。阿奇木伯克"为诸伯克之冠"，任免之权在清朝中央政府，阿訇无权任免伯克或废立伯克，否则为清政府所不容。乾隆二十五年(1760)，当阿訇联名签署控告叶尔羌阿奇木伯克鄂对时，乾隆传谕参赞大臣舒赫德："晓事各城回，嗣后诸事，惟听阿奇木伯克办理，阿浑不得干预。"[①] 嘉庆二年(1797)，清政府明令宣布："凡阿浑即不应补放伯克。"[②] 道光九年(1829)，清政府采取了更为严厉的限制措施：一方面，明确不准"阿浑当差"，也不准在阿訇中"挑用伯克"，如果"阿浑子孙人多者"，准许"一二人充当阿浑，其余或自谋生理，或充当伯克，均听其自便"；[③] 另一方面，除不准阿訇"干预公事"外，对于阿訇子弟充当伯克者，明令"不准再兼阿浑"。为此，道光"通谕各城，以后无论何项回子，当阿浑者只准念习经典，不准干预公事，其阿浑子弟有当差及充当伯克者，亦不准再兼阿浑，以昭限制"。[④]

早在和卓统治时期，阿訇作为伊斯兰教教法的维护者，地位居于伯克之上，但由于清朝政教分离政策的实施，阿訇也就丧失了约束伯克的权力，阿奇木伯克的地位随之得到提高。开斋节时，阿奇木伯克不但不受阿訇的训斥，反而威风凛凛，显示出自己的权势。至于阿訇及其他小伯克，则"围随左右"，听从阿奇木伯克的吩咐。

① 《清高宗实录》卷六一五。
② 《清仁宗实录》卷二四。
③ 《清宣宗实录》卷一五一。
④ 《清宣宗实录》卷一五一。

这一变化，是清政府政教分离政策实施的明显效果。

对于行政司法权，清政府同样不准阿訇干预。早在和卓统治时期，凡是处理穆斯林之间的民刑案件和民间纠纷，统由阿訇"捧经决之"。[①]但清朝统一新疆之后，除明确规定不准阿訇干预行政事务以外，同样不准阿訇干预司法权。当然，清政府直接控制行政司法权依然有一个发展过程，开始虽然没有明确的限制，但到了咸丰、同治年间，"查经拟罪"就完全不合法了。

在咸丰、同治以前，不仅阿訇捧经决案，就连清朝的驻疆大吏和阿奇木伯克也常常有"查经拟罪"的案例。例如：叶尔羌历任参赞大臣裕瑞、德龄、常清和英蕴等人，常常抛开清律，仿照叶尔羌从前各案，"擅造回子经典定罪，随时处决"。[②] 当咸丰、同治发现后曾作为一起特大重案，将"查经拟罪"的英蕴等大臣绳之以法，这就是当时轰动一时的"查照经典定罪之案"。[③]

"查照经典定罪之案"发生在咸丰末年，结束于同治元年(1862)，是清政府坚持政教分离政策的一个典型事例。早在咸丰七年(1857)，三品阿奇木伯克阿克拉依都防守叶尔羌回城时，曾借安集延回民银2万余两；咸丰九年(1859)五月，已革伯克阿皮斯捐银2万两，"经前参赞大臣裕瑞奏交发商生息"，但该伯克并未照办，却向回庄摊派银两，以"归还商民"。该庄伊玛目等8人"递呈求免摊派"，结果遭到枷责。对于这种非法行为，参赞大臣"英蕴并未禁止"。咸丰十年(1860)，维吾尔族穆斯林阿布都萨依提等人聚众"抗差逞凶"，叶尔羌参赞大臣英蕴事前既"未奏明办理"，事后又"不按例(指清律)惩治"，[④] "辄查照回子经典议罪，并将棍徒大斯玛依尔

① 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷四八称："解疑伸屈，捧经决之。"

② 《清穆宗实录》卷二五。

③ 《清穆宗实录》卷二五。

④ 《清穆宗实录》卷二。

等七名，亦照经典分别定罪，斩绞至十名之多”。[①] 咸丰十一年(1861)八月，清政府责备英蕴“实属荒谬”，并命常清、景廉“传知英蕴，令其先行明白回奏”。[②] 同年十一月，英蕴奏称：“去岁(指咸丰十年)将托果斯铅庄抗违粮赋回子办拟斩绞，系仿照叶尔羌从前各案，均查回子经典，分别办理。”[③] “其固玛庄回众，实无因摊派银两不公，纠众抗拒，拿获正法九名。”[④]

同治元年(1862)四月，清政府作为一个重大案件进行了处理：一方面，明令今后在新疆依照清律判案，永远禁止“查经拟罪”；另一方面，将“查经拟罪”的英蕴等大臣，分别“交部议处”、“革职留任”和发配盛京效力赎罪。对于叶尔羌三品阿奇木伯克、郡王阿克拉依都将发商银两私还商债，又复摊派回众，滥行枷责，以致回子自行残伤等行为，同治在谕旨中责备他“实属胆大妄为”之举，令阿克拉依都等退出御前行走，革去郡王并散秩大臣衔。尽管他所犯罪情较重，本应从严定拟，同治念其祖父宣力有年，加恩改为发遣，仍将欠缴官项本银 1 万两及应缴利银，勒限完缴，俟交清时再行请旨。其陆续收过各回庄 22 350 两，著勒令与商同摊派之伊什罕伯克呢雅斯等 30 员，会同交出退还原主，“以安回众”。其随同摊派银两之伊什罕伯克呢雅斯等 28 员，均著即行革职，勒限一年完赃后，由该城大臣定地决配。至于五品阿奇木伯克迈玛托胡达，同治立即将其革职，并令先在该庄枷号两个月，交赃后发遣充军。在这一案件中，英蕴明知阿克拉依都等违例摊捐，既未奏参，又不禁止，复擅照经典斩绞回犯，当同治令其“明白回奏”时，他却搪词掩饰。回务

① 《清宣宗实录》卷二五。
② 《清穆宗实录》卷二。
③ 《清穆宗实录》卷一〇。
④ 《清穆宗实录》卷一〇。

章京隆书目击回子聚众，于阿克拉依都摊银还债，并不拦阻，复照溺职例革职。前任参赞大臣裕瑞，降调参赞大臣德龄，办理斩绞各犯，擅照回子经典定罪，随时处决，且与清律不合，同治将其"交部议处"。常清前在叶尔羌参赞大臣任内，亦有查照经典定罪之案，同治下令也将他"一并交部议处"。并决定今后各地处理罪犯时，均照清律定拟，"所有查经拟罪一节，著永远禁止"。经部议决，同治谕旨将裕瑞、常清"革职留任"。① 五月，同治谕令将"按照经典，斩绞多名"的英蕴，"从重发往盛京效力赎罪，并著伊犁将军将该革员迅解来京，交该衙门即行起解"。② 其叶尔羌参赞大臣一职，交由原伊犁参赞大臣景廉担任。

"查照经典定罪之案"的处理，在新疆震动之大，影响之深远，为新疆历史所罕见。清廷处理那么多的封疆大吏，说明清政府在推行政教分离政策的问题上是坚决的，雷厉风行的。从此以后，清朝在新疆的地方官吏中再没有发现"查经拟罪"和"擅照经典斩绞回犯"的现象，即使那些大小伯克，也同样不敢再明目张胆地搞所谓"捧经决案"的事了。当然，在清政府统治薄弱的地区，阿訇"捧经决案"的现象还时有发生，不过大都限于民间纠纷和婚姻等民事案件。

到了新疆建省前后的光绪年间，清史档案中几乎没有发现清吏"查经拟罪"这一类的记载。光绪七年(1881)，刘锦棠在处理阿古柏反动政权遗留下来的"命盗案件"时，在奏折中虽然提出审判案件不照"内地旧制"，而在新疆采取"暂行变通办理"的办法，但也没有把"查经拟罪"列入他的"变通"办法。对于新疆的命盗案犯，他依然主张按照清律惩治，绳之以法。只是鉴于新疆"与内地省份情形

① 《清穆宗实录》卷二五。

② 《清穆宗实录》卷二九。

不同”，才建议“将新疆南路命盗案件，暂行变通办理，俾及就地迅速审拟完结”，由他“按季摘由汇奏”，“咨部立案”。[①] 同年，清政府批准了刘锦棠关于“请将新疆命盗案件，暂依军法就地审结，免于解勘”的建议。[②]

刘锦棠的所谓“变通办理”，只是在“照例定拟罪名”的原则下，处理方法上区别于“内地旧制”而已。按照刘锦棠的“变通”办法，在审结“新疆命盗案”时，由新疆“办事大臣审实，一面奏闻，一面就地正法”，不应将处决的案犯“归于秋审办理”。这种“变通”办法的实质，是让清朝中央政府授予新疆地方政府更大的权力。刘锦棠这样做，是从新疆实际情况出发的。因为“新疆情形与内地迥别”，“加之地方辽廓，稽查难周”，所以他认为：“关外诸凡草创，新设州县监狱未备”，“碍难遽照内地旧制”。他主张：“将凌迟斩绞立决及秋审例实人勾各犯，仍照变通章程办理，按季摘由奏报，咨部立案。”[③]

在伊斯兰教处于优势的新疆，广大穆斯林群众并不熟悉清朝的法律，而“查经拟罪”的习惯依然影响着教民的思想和生活。为此，刘锦棠不得不特别注重在新疆穆斯林中宣传和讲解清朝的各种法律和法规。他一面将“圣谕十六条附律易解一卷刷印多本，分发各城义塾及大小伯克头目，诵读讲解，并令传告乡民共知”；一面及时处理命盗案件，用示范的办法教育广大穆斯林。就是说，将杀人犯和“伙众持械抢劫”犯，“讯明供证，赃物确凿无疑”，“即依军法就地尽法惩治”。“其情节稍轻之犯，分别拟以管押系捍枷号笞杖，并酌量时久暂，笞杖多寡，取保释放。案结后，均摘叙案由及办理各节，译缮简明通俗告示，张贴市镇通衢并犯事地方，俾顽梗凶徒见

① 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷二。

② 《清德宗实录》卷一三〇。

③ 刘锦棠：《新疆命盗重案难照内地旧制遵部议拟办折》，《刘襄勤公奏稿》卷八。

之互相传述，冀可收革面洗心之效。”[1] 这样做，既宣传了清朝的法律法规，以教育广大穆斯林遵法守法，清除“查经拟罪”的影响；又能使违法之人收到“革面洗心之效”。刘锦棠宣称：“惟有于犯案到官，勤审勤结，择其尤不法者，立予痛惩，庶各种莠民咸生畏惮。”[2]

长期以来，由于新疆备受“捧经决案”的影响，在新疆形成了司法机构不健全和执法人员奇缺的局面。因此，刘锦棠在光绪九年(1883)的奏折中就提出了解决这个问题的办法。天山南路“设官之后”，主张“征收、词讼”等务统由各官统理。事实上，要以官府判案代替“捧经决案”，必须加强天山南路的统治机构。当时，南疆不仅司法人员奇缺，书吏、翻译人员亦甚不足。为此，刘锦棠一面建议从甘肃等地调用一部分“公事谙练”之书吏，分拨天山南路各地官府，以补充其书吏之不足；[3] 一面增添“有通晓各文字之人，以备翻译”。那时，由于“回文书吏”、“回书通事”人才甚少，给处理各种案件增加了许多困难。只有在增加书吏、通事的条件下，才能使官府在传讯讼案时，得以“先通其语言，乃能从而剖断”。[4]

新疆建省以后，随着清朝统治机构的加强，不但禁止阿訇干预司法，就连各地郡王也同样不准按照《古兰经》审判民刑案件。吐鲁番郡王所设之刑具，新疆巡抚联魁于光绪三十二年(1906)前后，就将其全部“销毁”，“并通饬回疆各城，有似此者一律裁禁”。[5] 由此说明，用清律审判各种民刑案件，在新疆省级官吏中是明确的，但是，并不等于说这个问题得到彻底解决。事实上，清政府在新疆禁止“查经拟罪”并不是彻底的，许多地区的阿訇干预行政司法和伯克审案的事，仍然屡见不鲜。建省后，清政府虽然裁革了大小伯克，

---

1. 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷二。
2. 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷二。
3. 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷五。
4. 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷五。
5. 《清德宗实录》卷五六四。

但主管宗教法庭、宗教经典和经文学校的喀孜伯克、摩提色布伯克、帕察沙布伯克、杂布第默克塔布伯克、斯帕喀孜伯克和拉雅喀孜伯克，名义上虽在裁革之列，但在事实上，这些伯克在很长的时间内仍在起作用。直至1949年新疆和平解放时，宗教法庭和经文学校依然存在于南疆各地。民国初年，地方官吏所"不能结之案"，往往由阿訇和喀孜伯克等"捧经决之"。[①] 尤其是民事案件更是这样。之所以出现这种现象，与新疆司法人员奇缺有关。据宣统三年(1911)八月袁大化奏称："新疆人材缺乏，司法行法丞长多不及格，定章民事刑事须由地方审判呈诉，不能判结，再赴高等审判呈诉，如高等审判亦不能判结，须赴京师大理院呈诉，新省去京万里，穷民无此财力，以至积案累累，无可控告。拟请饬部设法通融，遇有各处审判厅不能审结之案，准由提法使就近提审。"[②] 正因为这样，有些民事案件，穆斯林群众不得不求助于宗教法庭审结。所以，也就出现了屡禁不止的"捧经决案"的现象。

第三节　义塾教育对经堂教育的冲击

新疆建省前后，清政府在新疆广设义塾，推行儒学教育，因而极大地冲击了伊斯兰教的经堂教育，并在新疆(特别是天山南路)形成了两种对立的教育体系。

经堂教育(或寺院教育)是为传播伊斯兰教经典服务的。在新疆建省以前，伊斯兰教垄断了天山南路的文化教育。作为穆斯林学者的毛拉和阿訇，除了伊斯兰教的经典以外，他们掌握的知识并不多。在伊斯兰教的历史上，经堂教育有一个由低级到高级的发展过程。早在伊斯兰教创立的初期，经堂教育就开始了。当穆罕默德征

① 谢彬：《新疆游记》第290页。

② 《宣统政纪》卷六〇。

服麦加时，就命人讲解安拉的天启。在麦地那，穆罕默德及其弟子常给广大穆斯林群众宣讲教义，阐释教律。经过若干年以后，在天启的基础上经过后人的整理，形成了著名的《古兰经》。继《古兰经》之后，于9世纪，穆斯林的学者又整理出一本《圣训》。这部《圣训》，不但是《古兰经》经文的阐释和补充，也是伊斯兰教阐明教义、教律的重要依据，地位仅次于《古兰经》。倭马亚王朝时，清真寺经常组织穆斯林学习《古兰经》。阿拔斯王朝统治时期，清真寺开始附设小学。11世纪中叶，巴格达建立了一所寺院附设的宗教大学。起初，在阿拉伯穆斯林中所兴办的教育，谓之经堂教育或寺院教育，其场所大多设在清真寺的清真堂内，教师称为筛海、海推布和伊玛目。随着伊斯兰教的传播和发展，阿拉伯伊斯兰教的这种教育形式，也就传播到世界各地穆斯林国家和地区。

中国的经堂教育开始于明朝嘉靖、万历年间，倡导者为胡登洲[①]（1522～1597）。他所兴办的经堂教育，开始设在私人家里，后来由家庭转移到寺院。其雏形，即招收几名学生在家里传授宗教知识；当转移到寺院以后，即逐渐扩大为经文学校，人数亦增至几十人到百余人。新疆伊斯兰教的经堂教育，尽管源于阿拉伯早期的经堂教育或寺院教育，但胡登洲的经堂教育也在新疆产生了一定的影响。清乾隆年间，大批回族由内地迁入新疆，而胡登洲的经堂教育，也就随着回族的迁入而带到新疆来。当然，维吾尔族经文学校和回族经文学校有着重大的区别，其源流与发展亦不相同。维吾尔族的经堂教育，初期以设在家庭里为主，后来才在寺院里举办经文学校。当时，新疆经文学校大小不等，学生数目有多有少，大寺40人左右，中等寺10余人，小寺不过数人之多。当然，百余人的经文

---

① 胡登洲：字明普，陕西咸阳渭城人，是伊斯兰教的学者、阿訇，人们尊称他为"胡太师"。由于他受到儒学私塾教育的启发，才兴创了经堂教育。他所创立的陕西派经堂教育，遍及中国西北地区和南方各省。

学校也有，但为数甚少。经文学校最大的问题：一是没有正规的教材，二是没有富有教学经验的教师，三是学生程度参差不齐。他们讲授课程时，通常用的都是阿拉伯文和波斯文，因没有课本，大多采取口传、手抄的方法，诵读《古兰经》和《圣训》。经文学校的管理人是"三掌教"，即伊玛目、穆安津、海推布；后来改为由阿訇聘请制代替掌教世袭制，统交阿訇管理。只是到了后来，才在清真寺建立起比较正规的经文学校，并以"正心修身"为其教育方针。其任务：一是传授伊斯兰教的经典、教义、教规、教律和宗教仪式；二是培养伊斯兰教的接班人，诸如各种等级的阿訇、毛拉等宗教职业者和宗教活动家，其中许多民族宗教上层人士，就出身于经文学校。这些经文学校与近现代的正规学校不同，它不向清政府申报立案，清政府也不予过问，当然它的经费也不由清政府拨发了。经文学校的经费来源，基本上是自行筹措，学款多寡，以其财力而定。一是从寺院经济中开支，诸如寺院征集的天课和瓦合甫土地的收入，一般是解决高级经文学校的经费；二是从学生中筹集，诸如初级经文学校的经费，则完全由学生家长负担。

新疆建省前后，经文学校虽然继续举办，但它却受到义塾教育的冲击。驱逐阿古柏侵略势力之后，清政府将"分设义塾"作为"新疆善后事宜"的七大措施之一。[①] 当时，左宗棠在新疆大力强化封建教育，饬令南疆各善后局、各防营"广置义塾"，[②]招收穆斯林子弟入塾，授以《千字文》、《三字经》、《百家姓》、《孝经》和《论语》、《孟

---

① 《清德宗实录》卷一一三称："新疆善后事宜，以修浚河渠、建筑城堡、广兴屯垦、清丈地亩、厘正赋税、分设义塾、更定货币数大端为最要。"《新疆图志》卷九七亦有此记载。

② 《左文襄公全集·奏稿》卷五三称："广置义塾，先教以汉文，俾其略识字义。"《新疆图志》卷二八称："钦差大臣左宗棠奏改设郡县，设学塾，训缠童，为潜移默化之计。"

子》等书。[1]这样，在客观上起到了以"儒书"代替《古兰经》和义塾教育代替经堂教育的作用。

早在乾隆年间，新疆各地虽然也"分设义塾，延师训课"，但仅限于少数满汉子弟，并未普及到维吾尔族穆斯林之中，即便这些满汉子弟的义塾，经过同治年间的战乱，也已"荡然无存"了。[2]自清朝驱逐阿古柏侵略势力之后，左宗棠令新疆南北两路文武官员在全疆大兴义塾，[3]重赀延请教师，月薪六七十金，[4]并在迪化开设书局，[5]刊印《千字文》、《百家姓》、《孝经》、《小学》等书籍，供给穆斯林子弟入塾读书。[6]仅在喀库善后局举办的四处义塾，经左宗棠批准，就发给他们《诗经》、《四书》各20部。[7]经过推广，义塾教育几乎遍及全疆各地，其"规模宏大，超轶前代"。[8]至光绪六年(1880)二月，吐鲁番、乌苏、精河、拜城、焉耆、沙雅等地"兴建义塾三十七处"之多。[9]左宗棠在新疆所以大刀阔斧地推广义塾教育：一是"欲化彼殊俗，同我华风"；二是令穆斯林子弟"读书识字，通晓语言"，

① 《左文襄公全集·奏稿》卷五六称："饬各局员、防营，多设义塾，并刊发《千字文》、《三字经》、《百家姓》、《四字韵语》、及《杂字》各本，以训蒙童；续发《孝经》、《小学》，课之诵读。兼印楷书各本，令其摹写。拟诸本读毕，再颁行六经，俾与讲其经义。"

② 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷三八称："同治间，疆域糜烂，学宫荡然。"又称："同治三年，全疆糜烂，城池、学宫荡然无存。"

③ 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷三八称："光绪初，再经勘定，左文襄奏改设郡县，置学塾，训缁童，以为潜移默化之具，而刘襄勤继之。"

④ 秦翰才：《左文襄公在西北》第259页，岳麓书社1981年版。

⑤ 左宗棠在迪化创办的书局，直至光绪三十三年才裁去。

⑥ 罗正钧：《左宗棠年谱》第380页，岳麓书社1983年版。

⑦ 秦翰才：《左文襄公在西北》第262页。

⑧ 曾问吾：《中国经营西域史》第405页。

⑨ 罗正钧：《左宗棠年谱》第380页。《左文襄公全集·奏稿》称："叠据防营局员禀，兴建义塾已三十七处，入学回童聪颖者，多甫一年，而所颁诸本已读毕矣。"《新疆图志》卷九七亦有此记载。

以扫除“官民隔阂，政令难施”以及通事作弊等弊端；[①] 三是在处理讼案中，只要官民通晓语言文字，就易于判断是非曲直。[②]

新疆建省前后，刘锦棠继续推行左宗棠所倡导的教育政策，增设义塾，并颁发奖励办法，鼓励穆斯林子弟踊跃入塾读书。他为此“广选儒师，分设义学”，[③]强化儒学教育，灌输封建的伦理观念。在推广义塾教育中，刘锦棠令“各厅、州、县延师训课”，授以“《小学》、《孝经》、《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》、《诗》、《易》、《春秋》”等课程。[④] 从所授课程的内容来看，刘锦棠较左宗棠的要求更高，他已经不是仅仅要求穆斯林子弟“读书识字”和“略识字义”的问题，而是要穆斯林子弟系统地、全面地攻读孔孟论著了。

刘锦棠以禄位为诱饵，以激励穆斯林子弟踊跃入塾读书。开始，他奏请光绪皇帝，要求准予各厅、州、县每年举行一次考试，如穆斯林子弟达到“诵习一经”、“熟谙汉语”者，不论“人数多寡”，均“送该管道衙门覆试”，合格后即“由边疆大员援照保举武弁之例，咨部给予生监顶戴，待其年已长大，即准充当头目”。“如有勤学不倦能多习一经或数经者，无论已未充当头目，均准各厅、州、县考送，由道覆试请奖，再行递换五品以下各项顶戴。”“如果承办差使异常出力，仍随时酌量保奏，恩恩赏给三、四、五品顶戴，用昭激劝。”[⑤] 但是，刘锦棠用禄位诱使穆斯林子弟入塾读书的一套办法，未能得到清政府的批准。清政府认为让维吾尔族穆斯林子弟“诵习

---

① “官厅政令，专靠翻译传布，其势不免壅蔽。”秦翰才：《左文襄公在西北》第259页，岳麓书社1984年版。

② 左宗棠云：“争讼之事，曲直不为径达。官与民语言不通，文字不晓，全恃通事居间传述，颠倒混淆，时所不免。此非官与民亲，渐通其情实，去其壅蔽。广置义塾，先教以汉文，俾其略识字义。”罗正钧：《左宗棠年谱》第349、350页，岳麓书社1983年版。

③ 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷五。

④ 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷三。

⑤ 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷三。

一经”，熟谙汉语者，则“给予生监顶戴”，“与例案不符”，“应俟粗通文艺时，再行酌设学额，凭文取进”。如果他们能够“读书认字，不必责其文理，应由该大臣另行酌给奖励”。根据清政府的这一批示，刘锦棠进而建议：“俟设学后充作佾舞，免其府县两考，庶于例案无碍，亦足以示鼓励。”① 至光绪十一年(1885)八月，刘锦棠派人至“南路各城面加考试”时，发现维吾尔族穆斯林子弟“多能诵习经书，讲解文义”，并经过对“课卷”的核实，“与地方官所报尚属相符”。因此，他从中挑选了一两名“各作佾生”，准备“设学”后，让其“俾充佾舞，免其府县两考”。刘锦棠请求光绪皇帝“准其变通办理，备取佾生”，“俟学业有成，再议设学官，议定学额，以符定制”。②

左宗棠、刘锦棠在新疆举办的义塾教育，其中有一个显著的特点是实行公费制度。就是说，义塾学生的学费、宿费、服装费、书籍讲义费、冬炭费等等，概由政府供应，除此之外，学生还可以领取若干津贴。自光绪七年起，刘锦棠就明确宣布：“分设义塾，延师教习，支给薪水津贴及塾童书籍、纸笔、墨砚款。”按照规定，每一处义塾设“塾师一员，月支薪水银二十两，加给津贴、朱墨、油烛银四两；又每塾准给跟丁一名，日支口食银一钱；每塾塾童十五六至二十名不等，所有各塾童应需书籍，均由后路各台局购运散发，所需纸、笔、墨、砚，均由各城局就地按照时价购发应用”。③ “并仿照内地书院章程，取其粗知义者，按月酌给膏火银粮，以示奖励。”④ 经过左宗棠、刘锦棠的大力推行，至光绪九年(1883)七月，哈密、吐鲁番、喀库、库车、阿克苏、乌什、喀什噶尔、玛纳巴什、英吉沙尔、叶尔羌、和阗、巴里坤、奇台、济木萨、阜康、迪化州、昌吉、绥来、呼图壁等地，

① 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷一一。
② 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷一一。
③ 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷五。
④ 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷一一。

共设立义塾77所。[①]

当时，左宗棠、刘锦棠在维吾尔族穆斯林中设立义塾，强化封建教育，是普及教育和提高文化的一种措施，在当时有其进步意义。但在另一方面，也含有改变民族风俗的意思。所谓"化彼殊俗，同我华风"，就反映了这一点。左宗棠和刘锦棠从封建统治阶级利益出发，认为这样做既可以改变伊斯兰教的经堂教育，又能用孔孟之道代替原来的传统习俗。左宗棠认为："非革除旧俗、渐以华风，无以为长治久安之本。"[②] 在《敬陈新疆善后事宜折》中，左宗棠宣称："将欲化彼殊俗，同我华风，非分建义塾，令回童读书识字，通晓语言不可。"[③] 刘锦棠也宣称："全疆久沦异域(指阿古柏人侵)，礼义不兴，务在正经善诱广设义塾，急选儒生教授汉回各童，俾沾圣化，渐使风俗文字轨于大同。"[④] 所谓"化彼殊俗，同我华风"，就是用封建的孔孟之道改变维吾尔族穆斯林的信仰和习俗。"为今之策，惟有诛废教主而罢其权，仿古比闾族党之制。专设阿浑主经典，掌其礼俗，而后多立学堂，渐之以仁义，化之以诗书，潜运默移，和其种族，则亦庶几乎其有济也。"[⑤] 左宗棠、刘锦棠的义塾教育，就是"移其风俗"、"除彼锢习"的一种措施。光绪八年(1882)七月，刘锦棠在《裁撤阿奇木伯克等缺另设头目并考试回童分别给予生监顶戴片》中谈到兴办义塾的目的时说："缠回语言文字本与满汉不同，遇有讼狱、征收各事件，官兵隔阂不通，阿奇木伯克、通事人等，得以从中舞弊，是非被以文教，无由除彼锢习。"只有令各城分设义

① 刘锦棠：《关外各军行粮坐粮章程善后台局一切应发款目缮请立案折》，《刘襄勤公奏稿》卷五。

② 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷一。

③ 左宗棠：《左文襄公全集·奏稿》卷五六。

④ 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷五。

⑤ 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷九七。

塾，让穆斯林子弟"读书识字"，才能"使回族争奋于学，庶教化可期渐兴"。[①] 光绪九年(1883)四月，刘锦棠在《委员试署准设新疆南路道厅州县各官并筹现办情形折》中认为，穆斯林子弟如能"熟诵儒书"，就能扭转"礼义不兴"的局面，才能使穆斯林群众"移其风俗"。光绪十二年(1886)八月，刘锦棠说得更明确："建置行省，欲使殊方异族同我华风，诚非洋以诗书不能为力。"[②] 事实上，用义塾教育改变维吾尔族的宗教信仰和风俗习惯，显然是困难的，也是不现实的。所以，《新疆图志》断言："所谓化其礼俗，变其宗教，犹非今日之急务也。"[③]

毋庸置疑，建省前后的官办义塾，改变了新疆"独此一家"的经堂教育，这对普及和发展新疆少数民族的文化教育，促进各民族之间的文化交流，具有一定的重要意义。但必须指出，清政府在新疆举办的义塾教育，所授课程依然是孔孟之道的一套封建伦理道德。灌输这些内容，让学生参拜孔子，显然与伊斯兰教的信仰格格不入，所以，教民对此不易接受。当时，教民尽管不敢和官府公开对抗，但其子弟却采取了消极对抗的办法逃避入塾读书。据《新疆图志》记载，穆斯林子弟"闻招入学，则皆避匿不往"。[④] 杨增新在追述这一历史时也曾说过："前清时，中小学校同时并举，急遽无序，而缠民以宗教不同之故，不愿送子弟入学，操之过急，甚至逃入外籍以避之。"[⑤] 正因为如此，清政府在新疆推行的义塾教育，在广大穆斯林中遇到了很大的阻力。尤其是那些阿訇，更是想尽各种办法阻止穆斯林子弟入塾读书。所以，左宗棠、刘锦棠在新疆推广义塾20

① 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷三。
② 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷一一。
③ 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷三八。
④ 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷三八。
⑤ 杨增新：《呈报办理教育情形并拟实行扩充各办法文》，《补过斋文牍》甲集下。

年，但效果不甚显著。[①]其原因十分复杂，既有主观因素，也有客观因素，既有思想误解，也有实际问题。

第一，穆斯林把入塾读书视为"反教"。因维吾尔族笃信伊斯兰教，崇拜穆罕默德，"以拜孔子为大耻"，[②]把入塾读书视为"本民族之败类"。[③]林竞在《新疆纪略》中写道："宗教不同，孔子虽非宗教家，然在彼（指伊斯兰教信徒）之眼光，视读汉书即为反教，反教是罪人，故上等之人宁违法而不敢逼教"，"读汉书既被目为反教，当然为一般社会鄙弃"。[④]对于这一点，《新疆图志》做了较为详细的记载。[⑤]由此可见，清政府在新疆地区推行"汉语及孔孟之书"，显然是不受当地伊斯兰教信徒的欢迎。但必须指出，学习"汉语"并没有错，因为学习"汉语"有助于人民之间的经济、文化交流，是当时的一种进步措施。如果说有缺点的话，左宗棠、刘锦棠不应不加区别地将内地举办义塾教育的那一套内容和方法，原封不动地搬到信奉伊斯兰教的民族居于优势的地区。

第二，穆斯林把入塾读书误认为"替汉人当差"，显然是不了解读书识字的含意。天山南路是伊斯兰教居于优势的地区，由于宗教的关系，维吾尔族穆斯林"以入学为当差"，因而"多方避匿"。[⑥]当清政府令其子弟入塾读书而躲不过时，"则雇人入学（合数家而雇一贫人代之入学，岁以金周其家，彼等谓之替汉人当差）；再逼之甚

① 林竞在《新疆纪略》中写道："在道光以前，新疆未闻有教育。左文襄出关，平定回疆，始创义学，强回民（指维吾尔族）子弟入学，授以汉语及孔孟之书，讲制艺，赴省应试，破格选拔，荣迁特殷，逾于内地，盖不如是，不足以资鼓励也。然行之于二十余年，效果莫收。"《新疆图志》卷三八亦称："刘襄勤公锦棠挪巨款，开义塾二十年，猜狉如故。"

② 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷三八。

③ 曾问吾：《中国经营西域史》第408页。

④ 林竞：《新疆纪略》第31页。

⑤ 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷三八。

⑥ 《清朝续文献通考》卷　〇四载称："新疆自置省以来，回民阐士宗教，向学者，缠民以入学为当差，多方避匿。"

则投入外籍"。[①] 除了宗教关系之外，维吾尔族穆斯林认为入塾读书"无生业可谋"，至多不过当一名书记或通事而已，因此"视学为畏途"，[②] "先存畏怯之念"。[③]所以，穆斯林子弟"闻招入学，则皆避匿不往，富者或佣人以代，谓之当差代官念牌子"。由于学用脱节，教师讲授《千字文》、《百家姓》，教民子弟"茫然不知所谓，愈益厌苦之"。[④]这一点，连创办义塾之一的刘锦棠也是清楚的。[⑤]当时，新疆流传着这样一句话："南路则款易集而招童难。"[⑥] 可见招收穆斯林子弟入塾读书，比起筹集粮款来还要困难得多。杨增新追述这一历史时写道："前清时，设省之初开办缠民义学，缠民入学者谓之当差。其中亦有读过四书五经者，往往不通文义，不适于用，即间有文理明通者，又囿于风气，限于资格，毫无出身，不足以资鼓励。""缠民读汉书者，永无进身之阶，非徒无益而反有害，谁肯疲敝精力以读此宗教不同之书哉！且语言隔阂，现虽设汉语学堂二十余校，而收效究属有限。"所以，穆斯林群众"视学堂如桎梏，相率逃避"。[⑦]

第三，穆斯林视读汉书不如诵读《古兰经》。至于说"回缠迷信宗教，不乐读书"是不尽然的。[⑧] 维吾尔族穆斯林子弟不是不愿读书，而是不愿读孔孟之道的汉书。按照穆斯林的"固有教育"，其子弟六七岁即到清真寺就读经文学校，经过五六年的学习，一旦精通

---

① 林竞：《新疆纪略》第21页。

② 《新疆图志》卷三八载称，维吾尔族穆斯林子弟"以入塾读书数年者，多无生业可谋，无有至省城佣工者，故缠民视学为畏途"。

③ 林竞在《新疆纪略》中写道："……读书则谋生之本务，而当局又不知为别谋方法，仅用为通事或差役，上者不过为书记，使一般人心目中只知读书将来必先当差，先存畏怯之念。"

④ 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷三八。

⑤ 刘锦棠：《刘襄勤公奏稿》卷一一一。

⑥ 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷三八。

⑦ 杨增新：《呈明新疆办理教育极形困难文》，《补过斋文牍》甲集上。

⑧ 《清朝续文献通考》卷一一一一。

了《古兰经》，就被众人举为毛拉或阿訇，受到乡里众人的尊敬，“一生衣食可无忧虑”。如果读汉书，就不能粗通本民族的文字，“除与官吏及汉人交际外，则无利可图，当然也就不能再充当毛拉和阿訇了”。[①] 所以，他们“认为学汉文，毫无实利”，“遂相率不令子弟入汉学堂”。[②] 穆斯林群众所以产生读汉书无用论的思想，是和义塾教育的学用脱节有关。新疆巡抚陶模在《会议胡景桂新疆边防善后折》中就谈到了这一弊端：“南疆义学回童，皆按名给以钱米，随时考察，奖赏取作俏生，以示鼓励。无如缠回言语不通，文字不同，视读书为畏途；为师者，又只课诗文，不教实学。”[③] 杨增新在追述这一历史分析教民不愿读汉书的原因时说：“盖以缠民诵习回经，则用缠文商贾贸易，登记账项则用缠文，田宅典卖立写字据，则用缠文，兴讼告状、投递禀词则用缠文。通缠文者，无往不利易谋衣食，至通汉文之回缠，则直同废人，竭数十年之力以为学，反不如通缠文者有用。”[④] 这些事实说明，没有本民族文字的课本，使学生感到学而无用。因此，教学脱离实际，当然也就不能引起穆斯林子弟入塾读书的兴趣了。

第四，穆斯林轻视汉族文化，认为读《古兰经》才是最高尚的。当时，穆斯林视《古兰经》为圣书，和汉书格格不入，因而在社会上形成一种轻视汉族文化的不良风气，即“视读汉书为可耻，而非高尚人所愿为”。他们不了解汉族文化，并对它“常存轻视观念，误认为读汉书，不能获得任何学问”。更为甚者，维吾尔族穆斯林把清政府让他们读汉书，视为是“希图消灭其文化，同化其民族”。清朝地方官吏催促得越紧，他们的“恐惧怀疑之心愈深”，因而也就更加不

---

① 林竟：《新疆纪略》第31页。

② 曾问吾：《中国经营西域史》第408页。

③ 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷一一〇三。

④ 杨增新：《呈明新疆办理教育极形困难文》，《补过斋文牍》甲集上。

愿入塾读书。①

正由于上述种种原因，左宗棠、刘锦棠所兴办的义塾教育，并没有达到预期的效果。林竞在《新疆纪略》中宣称，左宗棠、刘锦棠所"费几十年之功，而不能收丝毫之效也"。②

当然，在伊斯兰教居于优势的地区广设义塾，并不是每一个穆斯林都排斥、都反对，某些穆斯林群众还是采取了欢迎的态度。左宗棠在《敬陈新疆善后事宜折》中称："其父兄以子弟读书为荣，群相矜宠，并请增建校舍，颁发《诗经》、《论》、《孟》，资其讲习，局员送阅各塾蒙童临摹仿本，笔姿颇秀，并称蒙童试诵告示，皆能上口，教以幼仪，亦知领会，盖读书既可识字，而由声音以通语言，自易为功也。"③ 的确，由义塾毕业出来的穆斯林子弟，一般都能阅读政府的告示，写出来的汉字，笔姿秀丽，所以，"读书既可识字"，又能"以通语言"，并有助于文化交流，义塾是有其功绩的。如果抛开"孔孟之道"的儒书，另行编些适合新疆情况的课本，其收效会更好些。至于说它未能收到"丝毫之效"，是不完全符合实际的。但也必须指出，在伊斯兰教居于优势的天山南路，赞成和欢迎"广设义塾"的人为数并不太多，这也是事实。

① 曾问吾：《中国经营西域史》第 408 页。

② 林竞：《新疆纪略》第 31 页。

③ 袁大化撰，王树枏等纂：《新疆图志》卷九七。

第二十四章　哈密王在清末民初期间的政教合一统治

第一节　哈密王家族及哈密王政教合一的统治机构

在清朝文献史籍中，大都把信仰伊斯兰教的新疆维吾尔族称做回族或称回回。清政府于乾隆二十二年(1757)平定了准噶尔贵族发动的叛乱，接着又于乾隆二十四年(1759)平定了大小和卓发动的叛乱，使新疆得以统一之后，把维吾尔族聚居的地方称做回部，又称回疆。由于维吾尔族大都聚居在天山以南，所谓回部一般系指新疆天山南部地区。“回部者，天山南路也。天山为葱岭正干，袤数千里，抵哈密，其左右为准(即准噶尔部)、回两部。回部即《汉书》城郭三十六国……其间大小回城数十，回庄小堡千计。”①

天山以南的回部所辖地域辽阔，回城庄堡不可胜数，如按中心回城划分，计有喀什噶尔、叶尔羌、和阗、拜城、乌什、阿克苏、库车、吐鲁番、哈密等回部，每个回部大致由一个主要的维吾尔族封建主进行统治。17～20 世纪上半叶，哈密回部由哈密王家族进行统治，而在清朝末年至民国初年期间，由哈密王九世沙木胡索特亲王实行政教合一的统治。

在长达两个多世纪里，哈密王家族政权一直追随清朝中央政

① 魏源：《圣武记》卷四。

府，并有功于国家的统一。在清朝平定准噶尔和大小和卓分裂叛乱的斗争中，其家族坚定地站在清朝政府一边。三世额敏率部"屯耕助军"，受到晋封镇国公、固山贝子的嘉奖。[①] 四世玉素甫在位26年(1740～1766)，随清军平叛，屡立军功。乾隆十一年(1746)请供军需"简卒助军"；乾隆二十一年(1756)派兵300名平息了吐鲁番莽噶里克发动的叛乱；乾隆二十三年"奏请以兵百从大军征逆回布喇尼敦、霍集占"，[②] 被授为领队大臣，随清军进军南疆征讨大小和卓之乱，受到重用，相继驻守库车、阿克苏、乌什、喀什噶尔、叶尔羌等重镇。由于管理有方，曾受到清高宗皇帝的赞赏："玉素卜虽不与将军大臣等同在军垒，但驻扎乌什，办理诸事，亦极奋勉。"[③] 遂于乾隆二十四年(1759)七月命玉素甫管理喀什噶尔，九月晋封为多罗贝勒，赐郡王品级(此为哈密回部封王之始)，乾隆二十八年任命为叶尔羌参赞大臣。所有这一切，说明清政府对玉素甫郡王十分信赖。五世伊萨克郡王于乾隆三十八年(1773)诏授领队大臣，赴伊犁屯田。乾隆四十八年(1783)，六世额尔德锡尔郡王在位时，恩准哈密王"世袭罔替"，以后继位不必降等。七世伯锡尔在位(1813～1866)50多年，对清政府忠心耿耿。道光六年(1826)张格尔发动叛乱，伯锡尔筹集1 000辆大车，把军粮送到阿克苏前线，以后一再受到清朝皇帝的封赏。道光十二年(1832)晋封为多罗郡王，咸丰十年(1860)正月文宗赐御前行走，同治六年(1867)追封为和硕亲王。当时在新疆六大回部中，"惟哈密封亲王衔，位最崇"。[④] 八世乌拉

① 清政府在实行扎萨克制度的地方，对大的封建王公贵族授予的爵位分六等：亲王、郡王、贝勒、贝子、镇国公、辅国公。此外，又设台吉，在漠南蒙古三旗设塔布囊。台吉和塔布囊都是较小的封建主，爵位相同，其职责是协助扎萨克管理旗务，分一、二、三、四等，亦即一、二、三、四品。

② 和宁：《回疆通志》卷二。

③ 和宁：《回疆通志》卷二。

④ 《河海昆仑录》卷四。

米丁·迈哈莫特袭爵。九世沙木胡索特于民国4年(1915)被袁世凯封为双亲王。

哈密王世系表

世次	姓　名	封　号	与前世之关系	在位年代(公元)	大　事
	木罕买提	自称和卓、喀孜		？～1668	
一世	额贝都拉	一等扎萨克达尔汗	子	1668～1708	康熙三十五年(1696)附清，第二年被授予一等扎萨克达尔汗
二世	郭帕	袭爵	长子	1709～1711	清政府授其为伯克
三世	额敏	贝子	子	1711～1739	雍正五年(1727)晋镇国公，雍正七年(1729)晋固山贝子
四世	玉素甫	郡王衔	长子	1740～1766	乾隆二十三年(1758)赐贝勒品级，第二年封多罗贝勒，赐郡王衔
五世	伊萨克	袭爵	次子	1767～1780	
六世	额尔德锡尔	袭爵	长子	1780～1813	乾隆四十八年(1783)诏世袭罔替
七世	伯锡尔	亲王	子	1813～1866	道光十二年(1832)晋郡王，咸丰三年(1853)赐亲王衔，同治六年(1867)封亲王

续上表

世次	姓名	封号	与前世之关系	在位年代（公元）	大事
八世	乌拉米丁·迈哈莫特（先天瘫痪）	袭爵	子	1867～1881	由其母，即伯锡尔大福晋满如里女王执政
九世	沙木胡索特	双亲王	伯锡尔之婿	1882～1930	民国4年(1915)袁世凯封其为双亲王
	聂孜尔		子		其父死后曾要求继位，但被省政府拒绝，遂于1930年宣布取消回王封号，但因发生农民起义而搁置。1934年省政府实行第二次“改土归流”，王制被取消

哈密王家族自归附清朝以后，始终同中央政权保持密切关系，两个多世纪以来从未产生过离心倾向，这对维护国家的统一，反对民族分裂，在客观上起了积极的作用，应给予充分的肯定。所以，哈密王及其家族一直受到清政府的青睐，给予特殊的照顾。清政府统一新疆之后，曾对新疆的社会政治制度进行过一些改革，例如废除伯克世袭制度、限制封建王公贵族拥有土地和农奴的数量等等，然而，哈密、吐鲁番两地王公贵族仍旧实行“世袭罔替”。光绪十年(1884)新疆建省后，南疆伯克一律被裁撤，可是“惟哈密则仍旧焉”。[①] 哈密王原封不动地保留了特权，“依旧世袭其爵位，并世袭

① 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷一〇。

统治其土地人民”，[1] 而“对于所属人民有完全管辖之权，其人民对于省政府不负纳税、服役之义务”。[2]

伊斯兰教于14世纪传到盛行佛教的哈密，到16世纪末就已经成为该地区的一种主要宗教。自17世纪起，哈密王家族便逐渐建立起政教合一的统治。

哈密王对于维吾尔族穆斯林实行“世袭统治”，有一个逐渐发展的过程。哈密王家族刚兴起时，只是管理当地回务的一个伯克，当和卓势力在新疆建立起政教合一的统治政权之后，哈密王的先辈木罕买提为了夺取当地政治和宗教两大权力，也步和卓势力之后尘，自封“谢赫”、“和卓”等名号，将自己扮成伊斯兰教的“圣裔”和首领。额贝都拉被清政府正式授封后，其政权和教权也就得到了进一步的加强。之后200余年，由于清政府的支持，加之历代哈密王尤其是清末民初期间沙木胡索特王的苦心经营，才使政权、教权得以巩固。实际上，哈密王所建立的世袭统治政权，是在特定的历史环境中和特定时期内，成为一个政教合一的实体的。

所谓“政教合一”，就是“神权政体”，[3] “就是国家和教会、世俗生活和宗教生活混为一体”。[4] 恩格斯在分析普鲁士国王威廉四世既是君主又是总主教时指出：“在新教国家里国王就是SUMMUS EPISCOPUS[总主教]，他把教会和国家的最高权力集于一身；这种国家形式的最终目的就是黑格尔所说的政教合一。”[5] “因为君

---

① 曾问吾：《中国经营西域史》第364页。

② 曾问吾：《中国经营西域史》第587页。

③ 马克思：《第179号〈科伦日报〉社论》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第125页，人民出版社1956年版。

④ 马克思：《希腊人的暴动》，《马克思恩格斯全集》第10卷，第141页，人民出版社1962年版。

⑤ 恩格斯：《普鲁士国王弗里德里希—威廉四世》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第537页，人民出版社1956年版。

主在成为 SUMMUS EPISCOPUS[总主教]之前就是一个君主，而成为 SUMMUS EPISCOPUS[总主教]之后他主要还是一个君主，并没有被授予某种教职。而事情的另一面是：现在君主集一切权力(人间的和天上的)于己身，他这位人间上帝，就标志着宗教国家的登峰造极。"① 这就是说，凡是把世俗权力和宗教权力集于一身者，其政权的实质就是政教合一的统治。

在人类历史上，政教合一的政权并非罕见，仅就伊斯兰教而言，从它产生之日起就同政权息息相关。一些伊斯兰国家长期是政教合一的实体。伊斯兰教传入中国后，在新疆境内的某一时期或某一地区就曾形成过政教合一的实体。哈密王集政权与教权于一身，对其领地内的维吾尔族穆斯林，在行政、宗教管理方面建立了一整套比较严密的政教合一的统治机构。这个统治机构，到新疆建省前后已发展到比较完善的程度，形成为上、中、下三级组织形式。哈密王统治机构系统如下所示(括号内系指每一级主要统治者的行政或宗教称谓)：

哈密王统治机构系统

一、王府

哈密王
- 大台吉
- 小台吉(兼宗教司法审判长)
- 艾兰木(掌教大阿訇)
- 亲随参谋(喀孜 2 人)
- 师爷(汉族 1 人)

二、四个行政区及所辖 27 个小区

(一)城郊区(吾其伯克)

① 恩格斯：《普鲁士国王弗里德里希一威廉四世》，《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 537～538 页，人民出版社 1956 年版。

1. 阿牙区(喀孜)
2. 度外津区(大耳瓜)
3. 回城区(乡约)
4. 花园子区(大耳瓜)
5. 小南湖区(乡约)
6. 大南湖区(大耳瓜)

(二)五个堡区(喀孜)

1. 头堡区(喀孜)
2. 二堡区(喀孜)
3. 三堡区(喀孜)
4. 四堡区(喀孜)
5. 五堡区(喀孜)

(三)天山区(吾其伯克)

1. 榆树沟区(大耳瓜)
2. 一棵树区(大耳瓜)
3. 苋苋台子区(大耳瓜)
4. 庙尔沟区(大耳瓜)
5. 小堡区(大耳瓜)
6. 二道沟区(大耳瓜)
7. 七道沟区(大耳瓜)
8. 古久尔提区(大耳瓜)
9. 板房沟区(大耳瓜)
10. 八大石区(大耳瓜)

(四)伊吾区(吾其伯克)

1. 吐葫芦区(米拉甫)
2. 前山区(大耳瓜)
3. 下马崖区(米拉甫)
4. 盐池区(大耳瓜)
5. 苇子峡区(大耳瓜)
6. 淖毛湖区(大耳瓜)

此外，各个小区又设立管理生产、行政、宗教事务的众多小头目，以统辖哈密广大的维吾尔族穆斯林中的农牧民以及城镇居民。

从上可以看出，第一级是哈密王府的统治机构，在这个统治机构里，哈密王直接掌管世俗、宗教的统治权。王以下设大台吉1人，小台吉1人，亲随参谋2人，掌教大阿訇艾兰木1人，汉族师爷1人。这些人构成了哈密王府统治集团的核心，直接对哈密王负责。大小台吉分掌王府实权，参谋、掌教阿訇、师爷参与议事。每遇军政宗教大事，由哈密王召集他们进行谋划，制定重大决策，然后由哈密王批准实施。

第二级为四个行政区，这是哈密王府统治机构的中层组织。每一个区设1名吾其伯克或喀孜进行管理。

第三级是27个小区，这是哈密王府统治机构中的最基层组织。每一个小区设1名大耳瓜[①]或喀孜或米拉甫[②]或乡约进行管理，其下又分设管理生产、行政、宗教等事务的头目。小区之下，又有大耳瓜等委派的小头目，分别管理各村的事务。

现将哈密王府三级统治机构的名称及其官职分列如下。

（一）王府内。

1. 大台吉所辖单位：

（1）王爷台办公室：包括主任秘书、秘书、主任会计、会计、人事管理、主任通事（翻译）、大通事、小通事、会客交际（负责王爷台上会客交际）等人员。

（2）财产管理：包括金库管理（大台吉兼，主要管理金、银、宝石、贵重物品等）、粮仓管理、会计等人员。

（3）生产行政管理：包括大耳瓜（负责管理生产行政）、米拉甫

---

① 大耳瓜：有的写作"都尔嘎"、"多尔嘎"，即《新疆图志》卷四〇所说的"多尔瓜"、《西域图志》卷三〇"附回部旧官制"中的"都尔噶伯克"。

② 米拉甫：《西域图志》卷三〇所提到的"密喇布伯克"。

(负责水利、管理水渠)、胡尔马(负责管理农耕事务)、地汉(负责管理田间劳动)等人员。

(4)武装保卫:包括亲王侍卫长1人(侍从40人)、王府警卫队长1人(兵丁40人)、武装部队指挥1人(指挥一支亲兵队和一个骑兵连。亲兵队驻守王府和回城,设亲兵队长1人。骑兵连驻守伊吾,设骑兵连长1人)。

2. 小台吉所辖单位:

(1)王爷台下办公室:包括主任秘书、文书、通事、接待、牙沙乌利30名(分管遣使、传达、通讯、采购、催征、摊派、捕捉)等人员。

(2)宗教司法审判:包括司法审判长1人(小台吉兼)、主审判官2人(均为喀孜)、书记官1人(由办公室主任秘书兼)、案件调查官1人、宗教审判2人(均为喀孜)等人员。

(3)宗教事务管理:包括宗教事务主管(3名喀孜)、色地尔2人(负责管理遗产继承)、哈提甫(管理山区和婚姻)、毛提子[①](负责管理宗教生活,监督人们做礼拜)等人员。

此外,王府内专置诵经阿訇9人,规定每人念一部完整的经文,9部经典是:《古兰经》、《色衣布哈里》、《米西哈提》、《买西纳维》、《麦克吐巴特》、《塔拉伊里哈热提》、《买吾鲁特》、《开西匹里艾斯拉日》、《阿牙提日孜克》。哈密王又指派9名阿訇每人负责一个地方的宗教民事事务,如婚丧大事、民刑案件、民事纠纷、宣讲教义教规等。

(4)内用粮食管理:包括粮食主管1人、收支3人、斗收4人等人员。

(5)生活福利:包括管理伙食的大耳瓜2人(另有厨师班头2人)、差役总头目2人、马号管理2人、花园管理2人、门监2人等。

---

① 毛提子:《西域图志》卷三〇"附回部旧官制"中的"茂特色布伯克",有的写作"木提苏甫"。

(二)地方组织。

1. 城郊区(设吾其伯克1人管理,下辖6个小区):

(1)阿牙区:设喀孜1人,还有胡尔马、哈提甫、地汉等。

(2)度外津区:设大耳瓜1人,还有哈提甫、地汉等。

(3)回城区:设乡约1人,还有毛提子、哈提甫、地汉等。

(4)花园子区:设大耳瓜1人,还有胡尔马、毛提子、地汉等。

(5)小南湖区:设乡约1人,还有地汉等。

(6)大南湖区:设大耳瓜1人,还有胡尔马、毛提子、地汉、米拉乎等。

2. 五个堡区(设喀孜1人管理,下辖5个小区):

(1)头堡区:设喀孜1人。

(2)二堡区:设喀孜、副喀孜各1人,还有胡尔马、毛提子、地汉等。

(3)三堡区:设喀孜1人。

(4)四堡区:设喀孜、副喀孜各1人,还有胡尔马、毛提子、哈提甫等。

(5)五堡区:设喀孜1人,还有胡尔马、地汉等。

3. 天山区(设吾其伯克1人管理,下辖10个小区):

(1)榆树沟区:设大耳瓜1人,还有胡尔马、毛提子、米拉乎等。

(2)一棵树区:设大耳瓜1人。

(3)茨茨台子区:设大耳瓜1人,还有胡尔马、毛提子等。

(4)庙尔沟区:设大耳瓜1人。

(5)小堡区:设大耳瓜1人,还有胡尔马、毛提子等。

(6)二道沟区:设大耳瓜1人,还有胡尔马、毛提子、哈提甫等。

(7)七道沟区:设大耳瓜1人,还有毛提子、地汉等。

(8)古久尔提区:设大耳瓜1人。

(9)板房沟区:设大耳瓜1人,还有胡尔马、毛提子等。

(10)八大石区:设大耳瓜1人,还有胡尔马、毛提子、地汉等。

4. 伊吾区(设吾其伯克1人管理,下辖6个小区):

(1)吐葫芦区:设米拉甫1人,还有胡尔马、毛提子、米拉乎、地汉等。

(2)前山区:设大耳瓜1人,还有胡尔马、毛提子、米拉乎等。

(3)下马崖区:设米拉甫1人,还有胡尔马、毛提子等。

(4)盐池区:设大耳瓜1人,还有胡尔马、毛提子、米拉乎等。

(5)苇子峡区:设大耳瓜1人,还有胡尔马、毛提子等。

(6)淖毛湖区:设大耳瓜1人,还有胡尔马、毛提子、地汉等。

从以上情况来看,哈密王操纵的统治机构有以下几个特征:

第一,一般行政管理和宗教管理浑然一体。也就是说,在这个地方政权机构里,体现了世俗权力和宗教权力的自然结合。其主要表现:一是在同一机构中,同时存在着行政官员和宗教职业者。例如:在王府核心机构中,既有掌管行政、生产和军事权力的大台吉,又有掌管宗教事务和宗教司法权力的艾兰木阿訇与参谋喀孜阿訇;在四大行政区的统治者中,既有主管生产、行政事务的吾其伯克,又有宗教法庭的仲裁者喀孜阿訇;在27个小区的头目中,既设置管理生产、行政事务的大耳瓜和乡约,管理水利或畜牧业的米拉甫,管理农耕和庄稼的胡尔马,管理农事和长短工以及农奴的地汉,又设置了管理宗教事务的毛提子、管理民事婚姻和丧葬的哈提甫、宗教法庭的仲裁者喀孜阿訇等等。二是在哈密王所主宰的这个宝塔形的统治机构中,很多人一身兼二职。例如:王府小台吉既总管王爷台下各项行政事务,又是宗教司法审判长,实际成为哈密王以下的宗教法庭的最高决策者;宗教司法审判书记官则由小台吉办公室主任秘书兼任;各行政区和小区及其以下各地执行宗教职权的阿訇以及清真寺的阿訇,也都直接参与各该地方政权组织的管理。

从以上的叙述中不难看出,在哈密王所控制的三级统治机构里,宗教人士是居于主导地位的。之所以这样说,是因为:在那个特

定的历史环境中，人们日常的社会生活所大量表现出来的是人与人之间发生的交往（含生产活动），是信仰、道德和精神文化生活，是人们的各种言行，是民事、刑事纠纷，是家庭婚姻以及个人生活等等，这些无一不受制于沙里亚或以沙里亚为准绳的伊斯兰教习惯法的规范，否则，广大穆斯林群众就要受到宗教人士或宗教法庭的惩罚。哈密王利用伊斯兰教思想操纵着穆斯林们的灵魂，而运用这个思想工具的，正是在各级统治机构里任职以及管理宗教法庭、清真寺、经文学校、麻扎而为哈密王效命的宗教人士。

第二，形成了一个从上到下的垂直的领导体制。哈密王府的官员是由哈密王任免的，各行政区官员的任免权也直接掌握在哈密王的手中，各小区的官员是经台吉批准设置的，基层地方政权机构直属哈密王或台吉，而台吉是由哈密王任命的，所以这个自上而下的政权最终都对哈密王负责。

第三，武装是政权机构中极其重要的组成部分，这个世俗权力和宗教权力相结合的统治机构，受到了由哈密王直接领导的武装部队的保护。哈密王指挥的武装力量，是由护卫亲随、兵丁卫队演变而来，成为镇压人民、维护其统治的有力工具。到20世纪初，九世沙木胡索特亲王统治时期，其武装一般由两部分组成：(1)武装卫队。分两支，一支是亲王侍卫队，设侍卫长1人，侍从40人，负责保卫哈密王；一支是王府警卫队，设卫队长1人，兵丁40人，担任王府内部警卫。(2)武装部队。设指挥官1人，领导一支亲兵队和两个骑兵连。亲兵队驻守王府外围和回城，骑兵连驻守哈密和伊吾。后来，骑兵连扩建成骑兵营。由于借助这支武装的力量以及清政府的支持，才使哈密王家族建立的世俗与宗教融为一体的地方政权俨然如一个伊斯兰独立小王国。

总之，哈密王的统治机构具有系统性、完整性，更具有政教合一的鲜明特色，这一点在哈密王对宗教人士和宗教法庭的控制上表现得尤为突出。

第二节　哈密王对宗教人士和宗教法庭的控制

哈密王家族是借助于伊斯兰教而勃兴的。在新疆，当和卓势力兴起之后，他们便利用穆斯林群众的力量，逐渐控制了名义上仍为察合台后王所统治实则已四分五裂的叶尔羌汗朝的权力。就在这个时候，木罕买提伯克凭借其身份和在穆斯林中的影响，被仍属于叶尔羌汗朝管辖的哈密察合台王族聘请为顾问或导师，并成为管理哈密回部的阿奇木伯克。

人类历史的进程说明，当统治阶级夺取了政权之后，又总是采取各种手段，竭尽全力巩固其统治。正如列宁一针见血地指出的那样："所有一切压迫阶级，为了维持自己的统治，都需要有两种社会职能，一种是刽子手的职能，另一种是牧师的职能。"① 木罕买提本能地这样做了。他在阿奇木府的头道大门上悬挂起了一块石匾，上面用阿拉伯文镌刻着："保卫和平的英雄是伊斯兰穆罕默德的"圣裔"，忠实于穆圣并代表他作伯克的木罕买提谢赫和卓，为世界的利益与公道工作的穆斯林们，向伟大的圣者穆罕默德致敬。在一〇一八年（伊斯兰教历一〇一八年，即公元1609年）。"

木罕买提的儿子额贝都拉于伊斯兰教历一一一八年（1706）重修府第、建筑回城时，也曾在筑城纪念碑上用阿拉伯文镌刻了这样的碑文："奉安拉之命，传播德政的杰木西德·伊布民·达拉台木斤·阿布乃西尔·木罕买提谢赫和卓伯克之子额贝都拉伯克愿崇

① 列宁：《第二国际的破产》，《列宁全集》第21卷，第208页，人民出版社1959年版。

高的安拉在西州降福，特从皇室（北京）请来汉族工匠为穆斯林的利益和市容的美观修建这座巨大的建筑物。”

哈密王的祖先并非来自阿拉伯，而是在哈密土生土长的维吾尔族，所以，他们不可能是伊斯兰教创始人穆罕默德的后代。但是，木罕买提却在自己的名下加上了“谢赫”、“和卓”，使用了“保卫和平的英雄”、“伊斯兰穆罕默德的圣裔”、“忠实于穆圣并代表他”等等颂词，从而使政教合一统治合法化。就是说，他既是管理哈密回部行政事务的阿奇木伯克，又是管理哈密回部宗教事务的首领——谢赫、和卓，俨然成为“被宗教神化了的、和天国与上帝直接联系着的存在物”。①

额贝都拉继承父位取得了“一等扎萨克达尔汗”的行政特权，继续为其家族树碑立传，在筑城纪念碑的碑文上，又打起了“奉安拉之命”的旗帜，同时在自己的名下加上了宗教“喀孜”二字，使政教结合得更为密切。以后历代哈密王无不如此。他们这样做的最终目的，就是运用政权的物质力量和宗教的精神力量，去维护并巩固其政教合一的封建主（并带有农奴制色彩）的统治。在这里，宗教成了哈密王得心应手的工具，他把宗教人士和宗教司法权牢牢地控制在自己的手里。

在组织上，哈密王不但有任免行政官员的权力，而且享有任免宗教人士的特权。哈密宗教职位最高的掌教大阿訇（又写作掌台大阿訇或艾兰木，即王府大阿訇），就是由哈密王任命的。他是哈密王的主要谋士之一，对哈密王负责。哈密王的亲随参谋（两名喀孜）和负责司法审判的审判长、主审官、书记官、调查官，以及处理宗教事

① 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第433～434页，人民出版社1956年版。

务的喀孜(裁决遗产)、色地尔(管理绝产)、哈提甫(管理山区婚姻)、毛提子(管理宗教生活)等人士,均由哈密王任命。哈密王府内专门诵经的9名大阿訇,各清真寺的住寺大阿訇和派往各个教区的大阿訇,也由哈密王任免。其他中小清真寺的掌教阿訇、伊玛目、穆安津以及管理麻扎的谢赫、海里排、依禅等神职人员,又皆受哈密王府大阿訇的任免与领导。这就不难看出,全部宗教人士均在哈密王的掌握之中。

同时,宗教人士要听命于哈密王,为哈密王服务。新疆建省后,沙木胡索特在位时期,哈密王府官员的晋升均在古尔邦节或肉孜节期间举行仪式,一般无行文令纸,由大台吉代表哈密王宣布,受职官员需向"王爷台"谢恩,诵读经文,然后双手捧礼品送大台吉转呈哈密王。官员请求拜见哈密王并得到允许后,首先对哈密王要行伊斯兰教礼,问候"沙拉姆",然后跪下祈祷:"愿真主赐福,祝我们伟大的王爷玉体安康!"拜见毕又祈祷:"愿安拉降福王爷,永世安康!"哈密王定期赴京觐见清朝皇帝,在众多随员中,总要带上阿訇、喀孜、穆夫提等宗教上层人士伴行。起程日期由阿訇选择"吉日"。出行时,队伍最前面由掌教大阿訇肩背《古兰经》引路,众阿訇率领教徒们在道路两旁列队欢送,并不断祈祷高呼:"愿安拉保佑我们的王爷一路平安!"哈密王死后,也完全按照伊斯兰教的礼仪,举行隆重的送葬祈祷活动。

宗教人士的活动受哈密王控制。哈密王指令阿訇、毛拉、依禅等到各地巡视,监督穆斯林每天必须做五次乃玛孜,监督妇女严守教规,违规者要受到辱骂、罚款或者被打得遍体鳞伤的处罚。此外,哈密王要求毛提子和那衣甫每天至少要巡视一个清真寺,60天内要轮流到各寺查看一次。哈密王不但控制宗教人士的活动,而且还享有对他们的随意处置之权。

宗教法庭是哈密王对其领地[1]内所属人户[2]进行统治的重要工具。其司法管理、社会治安的维护，主要是通过宗教法庭实现的。宗教法庭裁判的依据是伊斯兰教法（沙里亚），哈密王的旨意和王府的规定也具有法律效力。宗教判决必须符合王府的根本利益，否则无效。宗教司法审判对穆斯林具有至高无上的权力，其组织形式主要有两种：一是王府内的"宗教司法审判"，由小台吉属下的司法审判长、主审判官（其中一人就是掌教大阿訇）、书记官、案件调查官、宗教审判和宗教事务主管等王府宗教官员组成；二是设在清真寺里的宗教法庭（在哈密回部最有权威的宗教法庭设在回城的两个大清真寺内），由若干喀孜组成，总喀孜就是掌教大阿訇（即艾兰木），还有穆夫提、喀孜热依斯等。回城的宗教法庭对于各区清真寺的宗教法庭居于领导地位。各区的宗教法庭由哈密王委派的喀孜负责，这些宗教法庭对于重大案件可呈报回城宗教法庭审理。但是，回城的宗教法庭又受到哈密王和王府"宗教司法审判"的制约。王府"宗教司法审判"既直接审理案件，也受理上诉的案件。回城清真寺的宗教法庭难以判决的重大案件要报送到王府，由体现哈密王意志的"宗教司法审判"负责裁断。由此可见，王府内的"宗教司法审判"实为宗教法庭，是领地内最高的司法权力机构。

---

① 领地：清朝皇帝赐给封建主所辖之地。自四世哈密王玉素甫郡王起，乾隆皇帝赐予领地。据《钦定外藩蒙古回部王公表传》卷一〇八传九十二记载："哈密回部，在嘉峪关外……东界喀尔喀，西界吐鲁番，南至砂碛，北至天山，界巴里坤。邑十有三：曰苏们哈尔辉、曰阿思塔纳、曰托和齐、曰拉卜楚哈、曰喀剌都伯、曰格子烟墩、曰星星峡、曰下莫艾、曰上莫艾、曰塔勒纳沁、曰半池泉、曰柳树泉、曰博罗特口，皆哈密回部扎萨克郡王属。"

② 人户：亦称燕齐、烟齐，是新疆回部王公、伯克等封建主世代的奴仆，大多数为种地人。人户也就是《西域闻见录》卷一所称的"阿拉巴图"，意为"纳贡者"，即封建赋税的承担者，实则系封建主的奴仆。据《西域图志》卷三三载：乾隆中叶哈密王领地上有维吾尔族人户1 950户，12 163人。又据《平定陕甘新疆回匪方略》卷二一九载称，到七世伯锡尔亲王晚年，"阿拉巴图"猛增至两三万人。

宗教法庭处理的问题很多，诸如械斗伤人，致伤人命，盗窃奸淫，抗缴租税，拒服徭役，违犯教规、教义和王府戒律，以及婚姻家庭问题、土地财产买卖、财产继承、民事纠纷等等。凡在维吾尔族穆斯林中间以及维吾尔族与其他民族之间发生的一切民事案件和纠纷，地方政府无权过问，维吾尔族一方均交由王府所属的伊斯兰宗教法庭审理裁决。对于妇女甚为歧视，稍有犯禁，即给予严厉惩罚。比如男女结婚，必须"请阿衡（訇）证婚"，离婚须"请阿衡解除其婚约"，复婚也要"向阿衡申请"。总之，一切"惟从阿衡之裁判，故阿衡严如司法官，民众畏敬若神圣"。① 在沙木胡索特亲王统治末年（1919），有一天他用望远镜看到年仅20余岁的回城居民阿依木汗在自家果园里同十四五岁的男孩子摘果子吃，认为他们违犯了教规，当即令毛提子把阿依木汗抓进王府，责令打20木板。凯买克的妻子肉孜克孜，因在别人的婚宴上打了手鼓，沙木胡索特得到报告后，认为她违犯了宗教戒律，下令抓进王府审讯。后来，这两名妇女均被王府"宗教司法审判"判决送往八大石服苦役。

宗教法庭判决前后，一般均施之以刑，其施刑的手段是多种多样的，有褫衣、涂面、游街示众、罚款、罚劳役、鞭笞、杖责、流放、苦役、驱逐、监禁、断手足，直至处死等等。总之，宗教法庭视犯禁情节之轻重，遵循伊斯兰教法律规定而置刑。新疆建省后，除清政府规定的驿站、命案归哈密厅管理之外，哈密王的特权依然如故，"粮税、词讼仍归王主持"。② 直到20世纪初，哈密王及王府所控制的宗教司法权也无实质性的变化。

对于尚未判决的犯禁者，一般要关进监狱，即地牢。王府内设有地牢，有牢房18间，占地2亩，设狱长1人、狱卒4人以及行刑者多人，被关押者有时多达50余人。此外，对于判处监禁者由王府

① 徐弋吾：《新疆印象记》第104页。

② 《河海昆仑录》卷四。

决定关押在淖毛湖的土牢或水牢中，有的被送往在三堡的土牢。王府规定，管押施刑由各地大耳瓜、毛提子、胡尔马执行。

在履行"宗教司法审判"手续的过程中，值得一提的是阿訇印章的作用。印章，也写作印鉴、印戳，它表示伊斯兰教神职人员所具有的名分和社会地位，起法律公证的作用。清真寺的阿訇、伊玛目、毛拉大都有一二枚印章，大寺中的掌教阿訇多达三四枚。哈密宗教神职人员的印章是根据哈密王的决定制作的，制作后首先呈请王府核准备案，方可使用。印章的形式有石榴形、桃形、椭圆形、三角形等，大小不一。多用于寺内通知，解决教民纠纷的证件上，结婚与离婚书上，以及房屋、土地、遗产继承、绝产处理、捐赠瓦合甫地等契约上，只有盖上阿訇的名章方为有效。

第三节 哈密王通过清真寺、麻扎和经文学校控制穆斯林群众

哈密王对领地内维吾尔族穆斯林的控制，一般是通过清真寺、麻扎和经文学校来实现的，尤其是清真寺所起的作用更为突出。清真寺是各阶层穆斯林进行宗教活动的场所，是传播伊斯兰教思想的讲坛。因此，历代哈密王特别重视对清真寺的修建、维修与利用。到哈密王统治晚期，各类清真寺增至300座左右，仅在沙木胡索特时代就建造清真寺达60余座。修建这些清真寺所需经费、财物与人工，除哈密王捐助少部分外，大都从贫困教民中征集。王府内有三座清真寺，第一座是王爷台寺，专供哈密王及其家族做礼拜用，指派阿訇专人负责管理，每逢节日都要散"乃孜尔"，并向胡达"祈求赐福王府"，"祈求让王府事业永固"，"祈求王族繁盛平安"等等。第二座是雅瓦克寺，建在王府东花园内，这是专供哈密王及其王族们夏季做礼拜用的。第三座清真寺叫英尼谢合买得里斯，建在王府

东面，可容纳300人，是供在王府内服役的勤杂人员做礼拜用的。此外，根据伊斯兰教的需要，在王府南面城墙上还建有一座高高的经楼，谓之宣礼楼。“每朝黎明，回王令阿浑立其中，引吭高呼，全城回民闻声起诵经典，无或后者。”① 哈密王就是通过王府及其全地区的清真寺和每天清晨穆安津在叫经楼上有节奏的宣邦克声，把教民们召唤在宗教的旗帜之下，以此来树立伊斯兰教权威的形象的。

坐落在哈密回城的两座大清真寺，在维吾尔族的所有清真寺中居于最高领导地位。一座是考纳米吉提，即老寺，是在清乾隆年间由四世玉素甫郡王发起修建的，位于回城中心，能容纳千余人做礼拜。另一座是英吉米吉提，即新寺，位于回城欧尔达巷，是沙木胡索特倡议兴建的。因这两座大寺修建较早，系王府资助，又坐落在王府所在地的回城，因此格外受到哈密王的重视，故内部组织机构健全而庞大。寺内设有一名总管本寺和各区宗教事宜的艾兰木掌台大阿訇，由王府掌教大阿訇兼任。艾兰木之下设有分管本寺和各区教务的六大组织，即教务宣传、经文学校、宗教法庭、教民分家、寺产总务、管理统计等组织，分别由被称做大阿訇、二阿訇、三阿訇、四阿訇、五阿訇、六阿訇的神职人员各若干名，主持以上6个组织的工作。

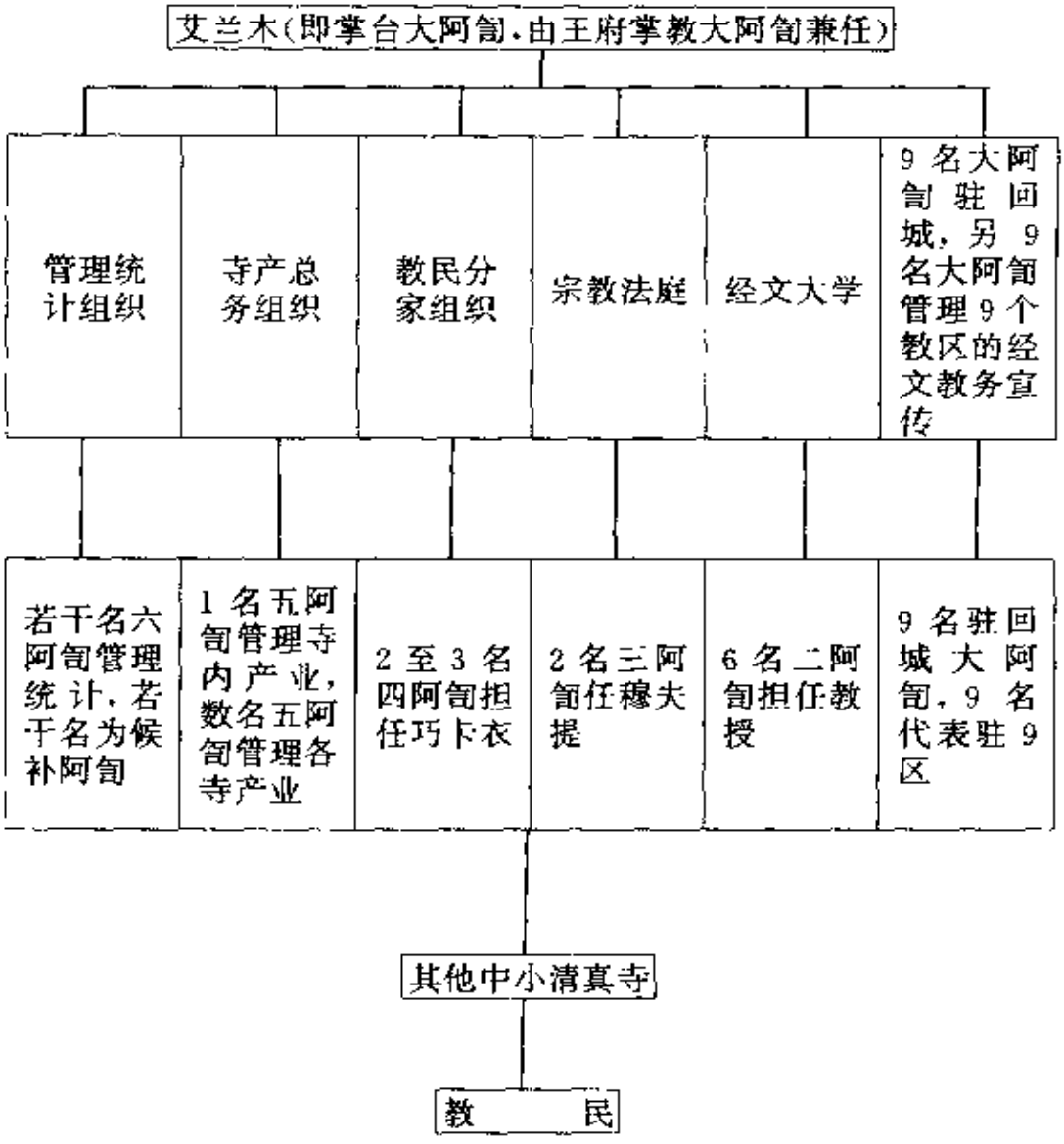
哈密回城新、老两大清真寺各个组织机构中的阿訇，均由哈密王任命，他把9名大阿訇派到9个比较大的清真寺（可以认作是9个教区），管理该寺所辖地区的教务宣传。同时，哈密王又经常不定期地把阿訇派往各地宣讲经文，查看各地教民遵守和执行教规的情况。回城两大清真寺以下的清真寺，较大一点的内设掌教阿訇和伊玛目、穆安津，一般的寺设有伊玛目、穆安津，小寺只有穆安津进行管理。

---

① 谢彬：《新疆游记》第82页。

哈密地区维吾尔族清真寺

组织系统表



掌教阿訇由哈密王任命,而伊玛目、穆安津的来源有三:(1)主要由回城大寺掌台大阿訇指派,其中有经文学校高中级班的毕业生,也有清真寺的在职阿訇;(2)经各该寺坊教民推举,然后由回城大阿訇批准任命;(3)少数是子承父职,世袭相传,但须经掌台大阿訇的同意。

清真寺举行宗教活动的经费来源，主要有以下几种：一是宗教节日、斋月、主麻日，从教民散“乃孜尔”的收入中抽取20%～30%。二是教民的绝产。三是教民们的捐赠。其中分两种情况：一种是把一部分财产永远固定捐赠给清真寺或麻扎，另一种是临时捐赠。四是寺产主要是瓦合甫地的收入。五是哈密王府馈送的地产和钱财，中小寺又有大寺的临时补助。清真寺大都拥有寺产，如耕地、房屋、水磨、果园、牲畜以及其他财产等。其中回城新、老两大寺寺产最多，到20世纪初，在五个堡占有耕地2 000亩，年收佃租粮约300石，羊2 000只，果园4处，水磨4盘。清真寺、麻扎和经文学校神职人员的生活费用，一般从所属清真寺的收入中按比例分得一部分，当然，其中很大一部分是由教民负担的。

穆斯林每天都在清真寺中从事宗教活动，因此，哈密王便通过宗教上层人士，把清真寺置于自己的掌握之中。中世纪奥斯曼帝国的苏丹们，要求有君主的特权，其手段之一就是每逢主麻日让教徒在礼拜时提到自己的名字。哈密王及其先世，不但以教长“喀孜”、圣裔“和卓”美化自己，而且还以穆斯林的君主自居。伊玛目在清真寺向穆斯林宣经讲教时，除了赞颂安拉外，还要大赞哈密王的“威德”。其训词中有这样几句话：“亲王和卓是我们穆斯林的皇王，他无日不在关怀我们，我们要服从皇王的命令和旨意，不然在安拉和皇王面前，我们就要成为罪人。”又宣讲道：“我们的皇王对我们这样体贴关怀，这是安拉给了他崇高的威望和钱财。面对这样的皇王，我们必须依从，必要时我们要把自己的生命献给皇王。”正如恩格斯所揭示的那样：“宗教可以用来操纵他的天然下属的灵魂，使他们服从那些由上帝安置在他们头上的主人的命令。”①

从以上对清真寺的介绍中可以看出，哈密维吾尔族清真寺有

① 恩格斯：《〈社会主义从空想到科学的发展〉英文版导言》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第401页，人民出版社1960年版。

其自身的组织特点。这就是说，哈密地区清真寺是一个统一体，上级清真寺可以统属下级清真寺，全地区的清真寺均要接受回城两座大清真寺的领导。这种体制在全疆绝无仅有。新疆其他地方的清真寺之间互不统属，各自为政，独立行使职权，哈密地区上下级清真寺之间领导与被领导的这种关系，乃是适应哈密王的统治而形成的。

麻扎是穆斯林举行宗教活动的又一场所。哈密的麻扎有20余座。[①] 从规模来看，大都为中小型，其中以哈密回王坟最为宏伟。回王坟位于哈密回城西1公里处的阿勒同勒克[②]，是埋葬七世哈密王伯锡尔亲王及其大小福晋和八世哈密王迈哈莫特等的陵墓，由清政府专门拨银2万两而修建的。该麻扎系阿拉伯式穹形建筑，由两部分组成，底部呈方形，外面镶嵌白底蓝花瓷砖，顶部是一半球形的圆屋顶建筑，外部饰以绿色琉璃瓦。哈密王坟高约25米，远远望去甚是壮观。哈密的麻扎值得指出的有两点：一是麻扎和管理麻扎的谢赫、海里排、依禅，均受回城大寺及大寺掌台大阿訇的任免与领导；二是哈密王通过为"圣人"建造麻扎，进一步在穆斯林中树立宗教首领的形象。相传1592年，一个名为努尔阿訇的穆斯林从西宁到阿拉伯学习五年经典后，被派到哈密传教，他带领的80多名教兵在庙尔沟地方被蒙古兵打败，努尔阿訇被乱箭射死。200多年后，哈密王七世伯锡尔为他在庙尔沟山顶上修造了陵墓，并举行了隆重的伊斯兰教祭祀仪式，在墓碑上用阿拉伯文镌刻着"向穆罕默德圣者的优秀后代，在世界上建树伟大伊斯兰事业的努尔阿訇致敬"的铭文。又传，努尔阿訇死后的第二年，阿拉伯又派艾尔西丁汗率领100多人来哈密传教，刚到三堡又被蒙古兵打败，逃到前山的柳树和加木地方，最后被打死在西山上。300多年后，九世沙木

① 一说50余座。

② 阿勒同勒克：维吾尔语，意为"黄金之地"。

胡索特亲王找到他的尸骨，修建了塔尔玛特麻扎。

经文学校既是培养宗教神职人员的场所，又是传播伊斯兰教思想的重要阵地。哈密王为了控制广大穆斯林，垄断了这个阵地。经文学校一般都设在清真寺中。六世额尔德锡尔郡王时期，就开办了一些经文学校。七世伯锡尔统治时期，经文学校有了很大的发展，他倡导"开办学堂和经文学校，培养塔里甫"。① 到九世沙木胡索特亲王统治的晚期，哈密的经文学校已达到 60 余所。当时在回城王府墓地西拱拜修建了一座讲堂（即经文堂，大学班），有 40 余名青年尕里全脱产学习经文，由于是给王府培养阿訇、大阿訇，所以学生在这座讲堂里的学习、生活费用概由王府供给。

经文学校一般分大、中、小三个班次，均用阿拉伯文授课。哈密王规定儿童到 7 岁要上经文小学（即初级班），学习经文，学习教规、教义，然后升入经文中学（即中级班）学习。初、中级班的教员多由各清真寺的穆安津兼任，校址均设在清真寺或阿訇的家里。进入经文大学（即经文堂，大学班）学习的学生，一部分是中级班毕业的学习成绩优异者，一部分是由各寺从在职中、小阿訇中遴选后送去深造培养的。当时，全地区最高的经文学校是设在回城考纳米吉提和英吉米吉提两座大清真寺里的经文大学。两所经文大学平时各有学生百余名，由王府掌教大阿訇、两大寺艾兰木掌台大阿訇总负责，由多名二阿訇担任教师。在经文学校里，教师除讲授伊斯兰教经典、教法制度、宗教礼仪外，还要给学生讲解哈密王府的各种规定。学生在经文学校中级班或大学班学习 3～5 年后，由王府大阿訇量材进行分配，或派往各寺任阿訇，或担任其他宗教职务。

无论是清真寺、麻扎的宗教职业者，还是从经文学校里出来的学生，他们的基本任务就是用伊斯兰教教义和王府的规定，去规范维吾尔族穆斯林的言行，让他们无条件地遵守教规，无条件地服从

① 毛拉·穆萨·赛拉米：《安宁史》（油印本）。

哈密王的管理，服服帖帖地忍受哈密王的剥削和压迫，为巩固哈密王的统治而效力。

第四节 哈密王对穆斯林群众的压迫与剥削

哈密王府的掌教大阿訇及其统领下的阿訇们，在做礼拜时还常常向穆斯林做如下的说教："王爷、阿訇、巴依和农民、牧民之分，都是安拉决定的，而不是人为可以改变的。""王爷是代表真主的，所以遵从王府的命令、制度，就是奉行真主的命令。阿訇是真主的使者，代表真主讲话，他们都是天生的贵人，是教民的恩赐者。凡是好的教民，虔诚的穆斯林，都要无条件地服从他们的命令和指示，否则，不但王爷王法不允许，真主也是不会饶恕的，胡达定要惩罚你们，就是死去亦是逃脱不了。希望教民们做一个忠实的穆斯林，王爷的好良民。"阿訇们如此不遗余力地说教，就是要教民对于哈密王俯首听命，任其为所欲为。

哈密王对穆斯林的统治，在政治上有一整套完整的组织机构，在思想上利用宗教这个精神枷锁把人们的灵魂送入"理想"的天国，在经济上则进行残酷的剥削，最终是为了维护带有农奴制色彩的封建剥削关系即封建经济制度。

第一，以宗教名义收缴天课。纳天课是伊斯兰教法定的宗教赋税，也叫济贫税。按伊斯兰教规定，经营农业的穆斯林缴纳的天课，要缴农产品收入的1/10，称做吾守尔粮。还有扎卡提税，一般缴纳牲畜、商品、现金收入的1/40。天课的收入要交到王府义仓，然后由王府进行支配，其中一部分作为"济贫"在散"乃孜尔"时施舍，一部分作为报酬付给清真寺中的神职人员以及王府官员，剩余部分则归王府所有。另外，哈密王又利用权势把一些无主土地收为己

有，租给佃户，征收地租。无主土地的地租收入，同吾守尔、扎卡提的收入一样，统归王府义仓，由王府支配。

第二，利用宗教法规强迫教民无偿服劳役。在新疆，曾存在过封建农奴主土地所有制，其残余一直延续到20世纪初。清道光八年(1828)，那彦成在奏折中说："各城阿奇木伯克等本身地亩，应用牛具、人工，均摊派家回耕种……秋收归己。"[①] 哈密王也是如此。"哈密维吾尔的统治者玉素甫(额贝都拉三世孙)，对于他所属人民的劳动服役，不给予工资，实行强征劳役的办法。"[②] 王府入户一年到头没有空闲，这种劳役主要有农田劳役、派工服役、摊派杂役、充当兵役四项。具体来讲，除经营农业外，放牧、割草、修渠、修路、筑城墙、修王陵、建花园、造房、运输以及王府内差等等，统统落在了人户的头上，终年干不完，而且要自带工具，自备口粮。按王府规定，作为穆斯林农民每个月每户都要抽出一人给王府无偿服役(又称差事、当差)3～5天，以后又增加到7天。非但如此，就是对于较小的封建主，玉素甫郡王也认为是王府的"阿拉巴图"，随便役使，不付报酬，即对于他"所设官员，俱不支俸"。[③] 王府还把所需要的柴草、葡萄、哈密瓜等以及为王府挖煤、开渠、修路等徭役，均按户口人头进行分配，如未按时完成，不是遭到鞭打、罚款，就是坐牢。穆斯林农民还要承担王府内繁重的杂役，诸如轿夫、衣服被褥的加工缝制、兽皮的加工以及缝制成皮货、金银首饰的制作和金银器皿的加工等。此外，还有提水、洗衣、洗菜、劈柴、打馕、做饭、养花、打扫卫生等各种零活，一概摊派给入户轮班去做，每班大约60人，5天轮换一次，不付给任何报酬。另外，哈密王所掌握的武装，其成员也从穆斯林农牧民中征集。

---

① 那彦成：《那文毅公奏议》卷七七。

② 冯家昇等编著：《维吾尔族史料简编》下册，第236页，民族出版社1981年版。

③ 《钦定平定准噶尔方略·正编》，卷七五。

同时，王府又规定：宗教职业者、王府官员、各级伯克等人的土地，亦由穆斯林农民无代价地耕种收获。这样，穆斯林农民先是给王府服役，接着又要给各级头目做工，甚至穆斯林农民的妻儿也要到宗教职业者的家中无偿干活，当轮到给自己耕作时，往往误了农时。直到哈密王统治的晚期，穆斯林农民的境遇亦无任何改变。哈密王仍把"所属各阶层的土地、物产、人民均视为他的私产，予夺生杀，任其摆布，他人莫之敢撄。一切所需，都向下层摊派，……土地的耕种，则由下而上，层层代种，实际就是农奴"。①

一般的清真寺都有一定的财产，如土地、坎儿井、房屋、牲畜、果园、水磨等，这种寺院经济称之为瓦合甫，概由王府的人户无偿管理，收入归寺。清真寺作为瓦合甫产业所有者，也只能得到收入的一部分，绝大部分被阿訇攫为己有了。

第三，实物租税。实物租税主要来自农业和牧业。哈密王是当地最大的土地占有者、大封建领主。在沙木胡索特统治初期，哈密"其地膏腴之土，多属王业……有采地三万"。② 到晚期又有增加。哈密王府的土地是怎样耕种的呢？主要分三部分：一部分由穆斯林农民无偿代耕。"回王之田有十三苏们(木)，供役者代粮，王给田具籽粮，岁收悉纳于王。"③ 一部分雇长短工直接耕种，多以 200 亩为一个管理单位，一般有定员长工 3 人、短工 2 人。王府对以上两部分土地的产粮有生产定额，规定每亩产粮 1 石。还有一部分土地出租给佃户耕种，泉水地每亩交租 2 斗，山水地每亩交租 1 斗。

此外，穆斯林农民还要缴纳水税。哈密王对其领地内的水源拥有完全占有权，不管是佃户租种王府的土地，还是自耕农或者地

① 刘应麟：《二次"改土归流"概况》，《新疆文史资料选辑》第六辑，第 171 页，新疆人民出版社 1980 年版。

② 袁大化撰，王树楠等纂：《新疆图志》卷二。

③ 《西征续录》下卷。

主，凡用水浇灌土地，都要缴纳两种水税：一种叫阿力通仓，按村庄征收，大村庄每年交3石粮食，小村庄每年交5斗粮食，由农民均摊；一种叫乌奴克，按亩征收，每年每亩地交半斗小麦，1斗杂粮。除集体缴税外，农民自己种地用水还要给王府缴水税，规定1达石土地（1达石相当于15亩）交3斗小麦。另外，哈密厅还要通过王府向领地内的农户摊派征购粮、备荒粮和清军马料粮。征购粮每年3 000石，征购价格为市价的一半。但是，粮款不直接交给农户，而是交王府转付。这样一经转手，层层贪占，农民实得价款只有市价的1/3。备荒粮每年500石，马料粮每年要缴高粱或青稞4 500石，同样按户摊派，不付代价。

王府对穆斯林农牧民还有一些特殊的征购，例如农户每年秋后要按规定向王府缴骆驼刺和干柴（即枯死的树木），8个山区的牧户也要按规定向王府缴作为建筑使用的木材，如大梁、檩条、椽子等等。

穆斯林农民如果缴不足定额粮和其他所规定的财物，就得向大耳瓜、喀孜、伯克申请减缓，可是，他们却常常被加上“反抗王府”等罪名而遭受痛打，无奈只好四处借贷或以牲畜顶缴。穆斯林农民缴不够哈密厅的征购粮、备荒粮和马料粮，也得千方百计借贷，或变卖家产、牲畜等购买粮食补缴。如果向王府借的粮食无力偿还，就以给王府打短工顶账，或者被抓进王府服苦役。

哈密王府有羊、马、牛、驼等牲畜18万头（只）之多，[①] 大都分别由牧民和牧奴（王府在牧区的人户）牧放，并具体规定人户应缴租的定额。对于一般牧民的规定是：每100只羊到秋后缴3只。规定其他牲畜同羊的比例是：1头牛等于6只羊，3岁以下的小牛顶3只羊，1匹马或1峰骆驼各顶3只羊。牧民还要缴“清点费”（即送

① 《伊米德史》载称：哈密王有牲畜260圈，每圈700～1 200只，这样，总计应在18～30万只之间。

给羊只清点官伯克3只宰了的羊羔后，才能进行清点）、“槽头税”（规定每百只羊交1只，其他牲畜折成羊数计算，1头牛等于6只羊，1头3岁以下的小牛等于3只羊，1匹马或1峰骆驼各等于5只羊）和定量的羊毛、羊皮、驼皮、酥油等。

对于牧奴的规定是：每只母羊年产羔1只，1头牝牛每3年产犊2头，每匹骒马年产马驹1匹。不管实际繁殖成活多少，这个牲畜繁殖税必须如数缴足，这叫做铁畜。为了缓和牧奴的反抗，到哈密王统治的晚期采取了一些鼓励措施，超过上缴定额数量后繁殖的牲畜，牧奴可留四成，即“牛羊马驼众数万亦民间代牧，其生者王六民四”。[①] 农牧户饲养王府鸡鸭，亦规定年缴产蛋量，不得少，叫铁木耳鸡鸭。

每到秋季，王府派出大批官员到各地收税，先是逐户清点造册，然后征收，如果缴不足，牧民只好用自己的牲畜或变卖家产顶替。牧民和牧奴们给王府放牧的牲畜，到秋后数量减少了，均由放牧者赔偿损失，凡无力缴租和赔偿者，都要受到惩罚，致使大批牧户被迫背井离乡外出谋生。因此，牧户称收税的秋季为“灾月”。

在实物租税方面，王府把大多数磨房出租给民户，租户每年上缴规定租粮。此外，还有朝觐税、狩猎税、补垫税等，不一而足。

第四，货币税赋。由于哈密与内地为邻，交通方便，故商品经济比新疆大部分地区相对发达，所以，哈密王又以货币税赋的形式，从广大穆斯林群众身上榨取钱财。

王府设有管理商业的巴扎伯克，专门管理回城市场，收取税金。设有商务总办，其下有商业小掌事，负责王府商业事务。在哈密王统治晚期，商业投资共达656万两银票（当时4两银票折合1两白银），王府把这笔资金交给府内的商人去从事经营活动。当时，王府内有商人几十人，经商范围很广。在其领地内设有手工业作

① 《西征续录》下卷。

坊，加工皮毛制品，其中有皮袄、皮裤、手套等，将其投放到哈密商号，或贩运到农牧区销售。王府还派专人到兰州、成都、北京等地，从事长途贩运。在对外贸易中，王府又派专人同印度、蒙古、俄国等做生意，从中获利。哈密王府在入境处设立关卡，收取内地商人的货税，内地来疆的汉、回民"欲到各缠庄交涉贸易者，非领回王路票亦不敢入"。[①] 王府发放高利贷，贷粮贷款，年利5分。

王府有果园16处，占地700余亩，盛产核桃、葡萄、石榴、苹果、杏、枣等各种水果，除府内食用外，每年从中收取租赋1.5万两银票。王府在三道岭有煤窑，每年出售煤炭约25万公斤，从矿奴身上榨取银票达六七万两之多。

第五，巧取豪夺。哈密王巧立名目向下属收礼。如各级头目会见哈密王时先送礼，被委任为某种官职或晋升时，又要送礼。每逢肉孜节和古尔邦节以及其他重大节日，各级头目均要向哈密王奉送厚礼，称节日礼，礼品中有好马等等。从麦加朝觐回来，也要向哈密王送礼。

哈密王对广大穆斯林群众压迫剥削之重，莫过于对土地的掠夺。对于一些无主的土地，王府将其攫为己有。王府规定，凡是穆斯林农民出售土地必须卖给王府。农民因缴不起王府的租税，或不能按期向王府偿还借贷款，只好忍痛出售土地。这时便有阿訇等出面为王府帮忙，立下契约为据，加盖宗教法庭阿訇的印章，王府"购买"农民土地的手续便完成了。王府利用这种手段，以很便宜的价格夺占了大批农民的耕地。例如民国12年(1923)有一份哈密王"购买"农民阿帕汗克咱四斗半地的契约，契约原文为阿拉伯文，其大意是：40余岁的阿帕汗克咱，因需还欠款，决定把他父亲西热甫留给他的遗产田四斗半地出售，这块土地坐落在上阿牙下端水渠旁。阿帕汗克咱出卖土地，首先经过赛依提喀孜伯克呈请王府审

① 《新疆乡土志稿 二十九种·哈密直隶厅乡土志》。

批，批准后下令由阿不都巴克木铁素甫作为王府全权代表前往查看土地，并作价，每一斗田合银 66 两 6 钱 6 分，总计为 299 两 9 钱 7 分。立过字据后，玉素甫台吉从王府金库支取银 299 两 9 钱 7 分交给了阿帕汗克咱。这份契约经过宗教法庭裁定，盖有阿訇的名章，自此这四斗半田便归王府所有了。

此外，王府又规定了种种苛捐杂税，凡是穆斯林农民的瓜菜地、果园、山林，绅商开设的铺面，军民取土、殡葬等等，王府都要收税。例如：在七世伯锡尔王统治时期，“瓜菜之地亦纳回王租赋，其关乡市镇大小铺屋、煤厂、石山、木山皆勒地租。又将近城一带坟地筑墙，兵民如往殡葬，即有回人出阻，给价数两始埋一棺”，就连清军修理军库、药局、兵房、马棚等拉土一车，王府亦强勒租税数十文。[①] “哈密阿奇木伯克，多竣削以自肥，凡地近水腴饶者，辄攘夺为官产。民回重困，办事大臣庇之，无所控告。”[②]

哈密王家族刚兴起时，财产无几。但在清政府的支持下，随着权势的扩大，统治的巩固，剥削的加深，从广大劳动人民身上榨取了巨额财富。到哈密王统治的晚期，即沙木胡索特在位时期，他的“财产极富，金银储集有三十八间房屋之多”。[③] 当时王府有金、银、宝石库各 1 座，粮库 46 间，年储粮约 1.8 万石。

哈密王用搜刮来的民脂民膏，在回城修建了一座豪华的王宫，这座“高冠全城”[④] 的宫殿建筑有 800 余间房屋，楼台亭阁，雕梁画栋，十分考究。德国旅行家勒柯克写道：哈密王宫内陈设特别美丽，地上均铺有地毯，接待室挂着自鸣钟，室内摆设有极精美的绸缎绣品、用和田玉雕刻的玉器及内地瓷器等物，到处皆然。一年中王府

① 《新疆垦荒刍议》。

② 黄冕：《林文忠公遗事》。

③ 曾问吾：《中国经营西域史》第 541 页。

④ 谢彬：《新疆游记》第 78 页。

举办的大小宴席不断，席间备有俄国饮料和法国香槟。①

同王府家族奢华的生活相比照，广大穆斯林群众却是终年含辛茹苦，十分凄惨。到20世纪初，新疆都督杨增新也不得不承认，哈密王"勒令缠民格外当差，变本加厉……其他差事，名目繁多，加以头目人等之格外苛求，尤为情所难忍，缠民深以为怨"。②

① 〔德国〕勒柯克：《新疆之文化宝库》第91页。

② 杨增新：《补过斋文牍》乙集一。

第二十五章 辛亥革命期间的新疆伊斯兰教

第一节 国外各种伊斯兰教思潮输入新疆

辛亥革命期间，正值第一次世界大战前夕，世界上风云变幻，各种矛盾错综复杂。这时，亚洲和非洲广大信仰伊斯兰教的国家和地区，同样处在重重矛盾之中。一是这些国家和地区与英、法、德、俄等帝国主义国家之间的矛盾。至20世纪初，这些国家和地区几乎全部沦为帝国主义国家的殖民地或半殖民地，为反抗帝国主义的侵略和奴役，不断爆发反对帝国主义的斗争和革命。如1905～1911年的伊朗资产阶级革命和1905年印度孟加拉人民的反英斗争，都有比较鲜明的反帝反封建的内容。二是阿拉伯地区与奥斯曼土耳其之间的矛盾。15～16世纪期间，土耳其奥斯曼帝国先后占领叙利亚、巴勒斯坦、内志和汉志（今属沙特阿拉伯）、埃及、阿尔及利亚、突尼斯等地，分别设立行省，置于奥斯曼帝国的统治之下。但这些地区要求独立的斗争一直没有间断。至20世纪初，埃及、阿尔及利亚、突尼斯、摩洛哥等地名义上属于奥斯曼帝国的领土，实际上已摆脱奥斯曼帝国的控制。其余阿拉伯地区也以这些地区为榜样，力争早日摆脱奥斯曼帝国的控制。三是这些国家和地区内部农民和民族资产阶级等反封建的力量与封建统治者之间的矛盾。如1907年的印度孟加拉农民反对地主的斗争，1908～1909年的土耳

其资产阶级革命等。上述三种矛盾的存在并不是孤立的，而是交织在一起，表现出形势的复杂性。但这些国家和地区所面临的最大危机，则是帝国主义列强的奴役和宰割，因而，这些国家和地区与帝国主义列强的矛盾成为当时的主要矛盾。为拯救国家和民族的危亡，便涌现出各种各样宣传独立、自强的思潮。其中最主要的有两个方面：一是鼓吹学习先进科学技术，发展工商业。这种思潮主要在土耳其、埃及、伊朗等民族资产阶级力量相对大一些的国家内传播。二是主张弘扬伊斯兰教，于是便衍生出原教旨主义、泛伊斯兰主义和泛突厥主义等派别。这些思潮，在所有信仰伊斯兰教国家和地区都有传播和影响。由于这些国家和地区封建势力的强大，这些思潮虽然包含有独立、自强的因素，但又具有强烈的封闭、排外色彩。对阿拉伯、土耳其、伊朗等信仰伊斯兰教的国家而言，这些思潮在某一特定的历史时期，或许能够起到加强凝聚力、共御外侮的作用，但对于其他多民族、多宗教信仰的国家而言，却往往加剧宗教纠纷，造成民族不和的后果。这些思潮，通过各种不同的渠道传入中国的新疆地区，对新疆伊斯兰教产生了深刻的影响。

（一）英国与土耳其的宣传战流毒新疆。

第一次世界大战期间（1914～1918），为了牵制、削弱敌对阵营同盟国中的土耳其，作为协约国之一的英国，加强了宣传攻势，鼓励土属阿拉伯地区脱离土耳其，借麦加总督之口，发表《麦加总督宣言》，“谓阿拉伯人受土耳其虐待，应即脱离土政府独立”。[①] 该宣言强调“谨守回教信条，并欲东西各国回教同轨共辙”。[②] 英国这样做的目的，是企图利用泛伊斯兰主义联合尽可能多的信仰伊斯兰教的人共同反对土耳其，使其腹背受敌。这一宣传攻势，也波及到中国的新疆地区。民国7年（1918），英国政府通过外交邮袋向英国

① 杨增新：《补过斋文牍》癸集八。

② 杨增新：《补过斋文牍》癸集八。

驻喀什噶尔领事馆寄来《麦加总督宣言》，命该领事馆人员在新疆散发。这一行动表面上是针对土耳其，但实际上在新疆散布了泛伊斯兰主义，给新疆的稳定带来了十分不利的影响。

土耳其与协约国针锋相对，也大肆宣传泛伊斯兰主义和泛突厥主义，并把宣传重点放在俄属中亚地区。当时俄国是协约国东部战线的主力，其属下的中亚地区，18 世纪时还是一些独立的汗国，居民大都信仰伊斯兰教，使用的语言同属阿尔泰语系突厥语族。从 19 世纪开始（主要是 19 世纪中、后期），俄国用武力逐步征服了这一地区，将其纳入自己的统治之下。土耳其利用俄属中亚地区居民的宗教信仰和语言与土耳其相同的特点，在这些地区大肆宣传泛伊斯兰主义和泛突厥主义，使俄国产生后顾之忧，不能以全力在战场上对付土耳其。1916 年，俄属中亚地区少数民族举行反对沙皇俄国的起义，直接原因是抵制征兵，拒绝到欧战前线当炮灰，但泛伊斯兰主义和泛突厥主义在思想上的影响，也是该地少数民族举行起义的原因之一。

土耳其的宣传攻势主要矛头是针对俄国的，但也给中国新疆带来了隐患。在新疆教授经文和传教的土耳其宗教人士，成为泛伊斯兰主义和泛突厥主义的主要传播者。1877～1878 年俄土战争之前，土耳其奥斯曼帝国的领土横跨欧、亚、非三洲。新疆去麦加朝觐的穆斯林，“每岁不下数万人”，① 往返必须经过奥斯曼帝国的领土。一些土耳其宗教人士常与回国的新疆朝觐者同行，以“受聘来华教授经文”的名义进入新疆，并在新疆各地开办经文学校，传授伊斯兰教经文和教规、教义。民国 7 年（1918）前后，在新疆“延请土人（土耳其人）教授经卷之事，各县皆有”。② 因土耳其与德国结盟，在中国新疆的土耳其人均受德国公使的保护，因此，他们受到崇洋

① 杨增新：《补过斋文牍》癸集八。

② 杨增新：《补过斋文牍》癸集八。

媚外的新疆地方官吏的另眼相待。这些土耳其宗教人士，在新疆主要教授经文和从事传教活动，但也讲授一些近代科学知识。在这些人中，有的就是泛伊斯兰主义和泛突厥主义者。第一次世界大战爆发后，土耳其加入同盟国，向英、法、俄等协约国开战。中国北洋军阀政府作为协约国之一，当然要把德国、土耳其当做敌国看待。为限制其影响，新疆督军兼省长杨增新命令禁止土耳其人在新疆各地教授经文。杨增新虽三令五申，但在地方绅约的掩护下仍有土耳其宗教人士继续在新疆教授经文和传教。这种现象，在天山南路十分普遍。

英国与土耳其双方的宣传战，祸及新疆，流毒甚广。新疆20世纪30年代的动乱，与泛伊斯兰主义和泛突厥主义思潮的泛滥有直接的关联。

（二）留学归来的宗教人士对新疆南部的影响。

1911年前后，世界上信仰伊斯兰教的国家正面临着两大问题：一是外部帝国主义列强的侵略，一是内部封建生产关系开始向资本主义生产关系转变。为解决这两大问题，这些国家的各个阶级从本阶级的利益出发，提出种种办法，形成各种各样的思潮。中国新疆的伊斯兰教宗教人士，不少人在中亚和阿拉伯地区信仰伊斯兰教各国留学。他们回到新疆后，有的在清真寺内当阿訇，有的在经文学校内任教，并通过各种渠道宣传自己的观点，因而在新疆伊斯兰教中产生了相当重要的影响。这些人在国外留学时，除学习《古兰经》和《圣训》的阐释、教法、语言、文学、历史等宗教知识外，或多或少地接受了一些以前宗教人士从未接触过或接触不多的思想。因此，这些人被称为则几底。则几底为阿拉伯语"新"之意，意译为"新派人物"。这些"新派人物"的活动，产生了两方面的影响。正面的影响是，一部分人除学习宗教知识外，还提倡学习科学知识，以促进民族的进步；负面的影响是，一部分人受到原教旨主义、泛伊斯兰主义和泛突厥主义思想的影响，散布狭隘的宗教观和民

族观，给新疆20世纪30年代的动乱和民族不和埋下了隐患。

在宣传科学知识的著名宗教人士中，阿布都·卡德尔(1862～1924)就是当时的一个代表人物。他出生于阿图什的麦西赫特村，青少年时代，在喀什噶尔的多所经学院学习，后留学布哈拉。回国后，在喀什噶尔汗里克经文学院任教。约于19世纪末、20世纪初去麦加朝觐，并在土耳其和埃及留学。归国后，在喀什噶尔创办了一所既教经文又教科学知识的新型经文学校，称为托汉·买德尔斯。买德尔斯为"经文学校"之意。该校位于喀什噶尔恰萨街的一条小巷中(小巷内有很多做毛驴鞍子的店铺，维吾尔语称毛驴鞍子为"托汉")。阿布都·卡德尔编写了《诵读》(阿拉伯语拼读方法)、《词法、句法》(阿拉伯语语法)、《必须的信条》(伊斯兰教基本信条)、《儿童训练》、《对青少年的劝诲》(青少年生活准则)、《劝喻民众》(宣传阿布都·卡德尔社会、政治观点的著作)、《真理之精华》(伊斯兰教理论)等著述，作为经文学校的教材。此外，他还写了不少针砭时弊的诗歌。

阿布都·卡德尔在经文学校任教中，宣传科学文化知识。他认为，一个民族要繁荣，必须跟上时代前进的步伐，接受新的事物，不能把伊斯兰教与近代文明对立起来。他说："现在欧洲发达国家的人乘飞机在空中飞翔，乘轮船在海里航行，而我们信仰伊斯兰教的人民有的连骑毛驴的条件都没有，走路还要靠步行。因此，我们应该学习科学知识，学习一切新的有用的东西，提高自己的本领。这样，才能过上幸福的日子。如果我们总是抱着过去的东西不放，伊斯兰教就难以继续存在下去。"同时，他主张把宗教课税(吾守尔、扎卡提)集中起来，用于兴办养老院、孤儿院以及教授宗教知识及科学知识的新型经文学校。

1892～1921年，瑞典基督教行道会在疏勒、英吉沙尔、叶城等地，以开办诊疗所、孤儿院、劳动职业训练学校、主日学校(星期日上课的学校)等手段进行传教活动。阿布都·卡德尔从维护伊斯兰

教出发，对瑞典基督教行道会的这些活动进行激烈的攻击。他主张用宗教课税兴办养老院、孤儿院和学校，其目的在于维护伊斯兰教，以抵制基督教行道会的传教活动。他反对基督教传教士，在客观上也起到了抵制外国势力对新疆进行政治、文化渗透的作用。

阿布都·卡德尔主张严格遵守逊尼派的教义和教仪，反对与逊尼派的教仪不相同的宗教行为。他的这一主张，产生了两方面的影响：一方面，抵制了一些有害于穆斯林群众身心健康，以至劳民伤财，不利于生产的迷信活动；另一方面，亦引起一些不必要的教派之争。当时，新疆南部盛行麻扎朝拜。穆斯林群众在生活中一旦遇到不幸时，就去朝拜麻扎，以求长眠于麻扎内的贤人显示"奇迹"，帮助其摆脱不幸。还有一种称为巴合西的人，用巫术给人治病，其结果不但没有治好病，反而加重了病情。阿布都·卡德尔把这些行为都视为异端，从维护逊尼派信仰的角度加以斥责，因而在客观上抵制了有害于穆斯林群众身心健康的迷信活动。伊斯兰教信众的宗教信仰，包括宗教思想和宗教行为两个方面。其中伊斯兰教的宗教行为，主要表现为"五功"（礼、念、斋、课、朝）。但对"五功"的具体做法，不同的教派有不同的认识。如逊尼派认为"五功"中的"礼"，就是每日五次礼拜；所谓"念"，就是念清真言。苏非派则认为："礼"，除了每日五次礼拜外，还要举行道乘修持仪式；"念"，除了念清真言外，还要念赞美真主和穆罕默德的赞词。至于礼拜仪式的具体程序，不同的教派也有不同的做法：有十拜的，也有十六拜的；有抬一下手指的，也有抬三下手指的等等。这些宗教行为上的差异，应该用"各行其事，互不干涉"的原则来对待。阿布都·卡德尔对不同于逊尼派的宗教行为，一概持批评态度，结果由此导致其他教派的反对，引起不必要的教派之争。

民国13年(1924)8月，阿布都·卡德尔在喀什噶尔汗里克经文学院的图书馆内被人杀死，至于凶手和主谋者是谁，一直众说纷纭，没有定论。

与阿布都·卡德尔关系密切的还有一位诗人，即宗教学者泰剑立·穆剑立(1848～1927)。原名赛义德·侯赛音汗，泰剑立·穆剑立是笔名。他出生于叶城县祖拉乡阿依巴拉村。其父是宗教学者、医生，名叫呼图壁丁·夏。泰剑立·穆剑立幼年随父母到麦加朝觐，此后，在阿拉伯地区逗留数年，在初级经文学校学完基础经文知识后，就跟随父母游历伊朗、阿富汗、印度等地，先后在伊朗伊斯帕哈经文学院、阿富汗喀布尔经文学院和印度德里经文学院学习。他除学习伊斯兰教宗教知识外，还学习文学、历史、逻辑、天文、地理、化学、数学、医学等方面的知识。同治八年(1869)，回到故乡叶城，不久又到叶尔羌，在当地最大的依西里[①] 经文学院执教 10 余年。叶尔羌是新疆苏非派势力最强的地区。该地区的逊尼派宗教人士也一向遵循古老相传的宗教规范，因此，泰剑立·穆剑立所宣传的"新派"观点，与叶尔羌大多数有影响的宗教人士的意见相左，受到这些人的攻击。只是由于喀什噶尔艾兰木毛提吾拉的保护，才得以继续在依西里经文学院执教。这期间，他青年时代所写的两本诗集《泰剑立心中的火焰》和《穆剑立的夺魁诗集》，先后在喀什噶尔石印出版。光绪二十六年(1900)前后，反对泰剑立·穆剑立的人则以宣传"异端邪说"为由，告到叶尔羌直隶州衙门，使得他在叶尔羌无法立足，不得不听从毛提吾拉的建议，离开叶尔羌而回到叶城。在叶城居住 20 余年，又迁居皮山 7 年，然后再次迁回叶城，直到去世。这个期间，他一面行医，一面进行诗歌创作。泰剑立·穆剑立的医术很好，治愈了一些疑难病例，并培养了一批医学弟子。他的医学弟子在喀什噶尔、皮山、叶城、和阗等地行医，后来都成为当地知名的维吾尔医医生。在诗歌创作方面，他写了《阿拉伯诗歌集》和《献给两洲之国[②]的诗》两部诗集。《阿拉伯诗歌集》用

① 依西里：维吾尔语，"绿色"之意。

② 两洲之国：土耳其，因地跨欧、亚两洲，故名。

阿拉伯文写成，分为两部分。第一部分用柔巴依[①]体写成，是献给穆罕默德的赞美诗。第二部分既有柔巴依体，也有克提艾[②]体，主要内容是一些箴言式的赠给宗教学者们的诗歌，也有一些批评保守势力和贪婪的人的讽刺诗。《献给两洲之国的诗》是用阿拉伯文和波斯文两种文字写成的。波斯文部分，是叙述泰剑立·穆剑立本人生平的讽刺时弊的诗歌；阿拉伯文部分，是赞美土耳其苏丹阿布都拉·伊米德[③]二世(1876～1906年在位)的诗歌。阿布都拉·伊米德是一个什么样的人呢？在他执政期间，正值奥斯曼土耳其帝国内外交困、分崩离析之际。在各族人民起义斗争的浪潮中，罗马尼亚、塞尔维亚、蒙特内格罗(黑山)相继独立，保加利亚也获得自治。在帝国主义列强的宰割下，巴统、喀斯、阿达罕落入俄国之手，塞浦路斯割让给英国，波斯尼亚和黑塞哥维那归奥匈帝国暂管。1881年法国强占突尼斯。1882年英国强占埃及。阿布都拉·伊米德为维持奥斯曼土耳其帝国残余的半壁河山，把泛伊斯兰主义和泛突厥主义看成医治病人膏肓的奥斯曼帝国的药方，大力宣传泛伊斯兰主义和泛突厥主义，并特设一支名为"伊米德队"的骑兵部队，打着维护泛伊斯兰主义和泛突厥主义的旗号，镇压奥斯曼帝国境内的各族人民。

历史的进程证明，泛伊斯兰主义和泛突厥主义并未能挽救奥斯曼帝国的崩溃。但在远离奥斯曼帝国的中亚和中国新疆地区，并不了解阿布都拉·伊米德宣扬泛伊斯兰主义和泛突厥主义的政治、历史背景，更不了解泛伊斯兰主义和泛突厥主义处处碰壁的实际情况。因此，部分宗教学者对泛伊斯兰主义和泛突厥主义抱有不切实际的幻想，对阿布都拉·伊米德亦具有盲目崇拜的心态。泰剑

① 柔巴依：四行古体诗。

② 克提艾：民歌体道德、哲理抒情诗。

③ 亦译为阿卜杜尔·哈米德和阿不都勒·罕米提。

立·穆剑立所写的《献给两洲之国的诗》便表现了这种幻想和心态。

1911 年前后，在留学归来的伊斯兰教学者中，有一些人像泰剑立·穆剑立一样，既有促进民族进步的要求，又在一定程度上受到泛伊斯兰主义和泛突厥主义的影响。这是20 世纪初的历史背景造成的。在这些人中，各自选择了两条截然相反的道路。其中一部分人以国家和新疆各族穆斯林的利益为重，尽其所能，为新疆的繁荣和稳定做出或大或小的贡献；另一部分人则成为泛伊斯兰主义和泛突厥主义分子，进行分裂祖国统一和破坏民族团结的活动。谢木斯丁大毛拉、沙比提大毛拉等就属于这一类人。

（三）迁居新疆的中亚宗教人士对新疆北部哈萨克等民族的影响。

聚居新疆北部信仰伊斯兰教的各个民族中，以哈萨克族人数为最多。在 8～9 世纪时，阿拉伯势力进入中亚，哈萨克族深受其影响，并开始接受伊斯兰教。14 世纪末，当秃黑鲁·帖木儿信奉伊斯兰教后，哈萨克各部落基本上都皈依了伊斯兰教。哈萨克族信仰伊斯兰教虽早，但与当地信仰伊斯兰教的定居民族相比却有差别。据嘉庆十二年（1807）成书的《西陲要略》记载，哈萨克族“风俗大抵与回人相似，惟不知礼拜诵经之事”。当然，不能根据这一条记载就断定他们不做礼拜，也不会念经。这只能说明哈萨克族不像回族或维吾尔族那样，每日按时五次礼拜。所以出现这种现象，与哈萨克族是游牧民族有关，因为他们居无定所，难以筑建清真寺，受过伊斯兰教经学教育的人当然也就为数不多了。

新疆境内的哈萨克族，大部聚居在阿尔泰、塔城地区。19 世纪初，他们没有知名的宗教人士主持宗教事务。19 世纪 30 年代，穆罕默德·木明·哀资来提从塔什干来到阿尔泰克朗河畔的哈拉哈斯部落。他是乌孜别克族，有较深的经学造诣。他到阿尔泰后，一面筹建清真寺，一面开办经文学校，收徒教经。光绪十一年（1885），

由于他的主持和筹办，在阿尔泰巴里巴盖修建了一座清真寺，名叫沙拉麦斯企特。因清真寺用阿尔泰山中的黄花松建成，外观为黄色，故称黄寺。光绪二十四年(1898)，在巴里巴盖附近的克朗河北岸，又修建了一座清真寺，名叫阿克麦斯企特。因清真寺用土砖建成，外刷石灰，故称白寺。这两座清真寺，是新疆哈萨克族聚居区修建最早的清真寺。

不久，穆罕默德·木明·哀资来提从塔什干一带聘来一些宗教学者，与当地学有所成的一些哈萨克族经学弟子一起到新疆各地哈萨克族聚居区去传授宗教知识。在他们的影响下，哈萨克族中的一些头面人物，也就集中财力和物力，纷纷修建清真寺。至1911年前后，哈萨克族基本上每一个氏族都修建了一座清真寺。这时，穆罕默德·木明·哀资来提已去世，由于他传播的宗教知识和规范宗教仪节所造成的影响，深受哈萨克族穆斯林的普遍尊敬。哈萨克族穆斯林一般不称他的名字，而是尊称为哀资来提·阿塔("尊敬的教长"之意)。光绪三十四年(1908)，青河县的一位诗人阿合买提·吾勒木杰写了一首名叫《哈吉·巴颜》的长诗，其中有一段就是歌颂穆罕默德·木明·哀资来提的。大意是：阿勒泰有过一位名叫哀资来提·阿塔的著名宗教人物。他为大众祝福谋利，受到当地人民的尊敬。他虽然已离开人间，但他的名字永远铭记在人们的心中。人们至今还怀念他，想念他，赞颂他是个伟大的贤人。

民国5年(1916)，俄国边境地区的少数民族为反抗沙俄暴政而发动起义。沙俄派兵镇压，使大批俄国难民逃入新疆，一批原居俄境的塔塔尔族宗教人士也在这时迁到塔城定居，其中就有《麦克吐巴特》的阿拉伯文本译者木拉德·阿凡提。此外，还有赛义德·哈里·哀资来提、艾克拉木·哀资来提、阿布里哈提·哀资来提·伊玛目和库尔曼·哈里·卡日等人。木拉德·阿凡提先后在红寺和维巴扎寺担任过伊玛目，并在维巴扎寺内开办了一个有200多名学生的经文学校。在这所经文学校中，他既教宗教知识，

又教科学文化。与此同时，赛义德·哈里·哀资来提也开办了一个有60多名学生的经文学校，教授阿拉伯语法。他们的这些宗教活动，既传播了宗教知识，又向新疆的边远地区传递了一些宗教内部变革的信息。当时在教育设施很少的情况下，这批塔塔尔族宗教人士在塔城举办经文学校的活动，在哈萨克族聚居区起到了一定的传播文化的作用。

木拉德·阿凡提在麦加出版的《麦克吐巴特》的阿拉伯文译本，被去麦加朝觐的回族穆斯林带回中国内地，因此，木拉德·阿凡提不仅在塔城一带有影响，而且在阿拉伯地区也有一定的知名度，并为回族虎非耶门宦的穆斯林所敬重。

木拉德·阿凡提(1855～1934)，全名为谢赫·热木扎·木拉德·阿凡提。出生于俄国喀山，[①] 父名阿布都拉黑，母亲是喀什噶尔人。木拉德·阿凡提6岁跟随父亲学念《古兰经》，9岁开始学习阿拉伯语法，11～18岁跟随舅父伊斯玛仪勒·喀什噶里学习宗教知识。此后，便开始在中亚各地游学，先后在布哈拉、撒马尔罕、塔什干等地向知名宗教学者求教。光绪六年(1880)，木拉德·阿凡提25岁时，在经文学校内任教，开始阅读苏非派宗教理论著作，并接触到《麦克吐巴特》、《热夏哈特》等波斯文苏非派典籍。光绪七年(1881)前后，木拉德·阿凡提途经拉合尔、卡拉奇到麦加朝觐。后在麦地那的艾米尔经文学校和西发经文学校学习了8个月，最后在买合木底耶经文学院完成学业。由于学习成绩优秀，被聘为该学院教师。之后，他得到"谢赫"称号，发表文章时则以"热木扎"为笔名。

在麦地那期间，木拉德·阿凡提进一步研究苏非派的宗教理论，并加入了伊玛目·热巴尼系统在麦地那的苏非派教团。与此同时，他开始把苏非派著名典籍《热夏哈特》和《麦克吐巴特》从波斯

① 喀山：俄罗斯鞑靼自治共和国首府。

文译为阿拉伯文。《麦克吐巴特》是伊玛目·热巴尼宗教思想的代表作，在波斯文经典流传较广的中亚和印度等地有很大的影响，但阿拉伯地区的宗教界，对《麦克吐巴特》的了解却有限。木拉德·阿凡提将《麦克吐巴特》译为阿拉伯文，促进了阿拉伯地区宗教界对中亚、印度等地苏非派宗教理论的了解。

《麦克吐巴特》于1899年译成，在麦加朝觐的回族宗教人士，又将《麦克吐巴特》的阿拉伯文译本带回中国，于民国6年(1917)在上海重印。于是，《麦克吐巴特》的阿拉伯文译本开始在回族穆斯林中流传。

木拉德·阿凡提于1912～1913年间回到喀山。民国3年(1914)，他打算再次去麦加，但因第一次世界大战爆发，西去受阻，只好东行，打算绕道去麦加。由于一路耽搁，至民国5年(1916)才到达中俄边境一带。适逢俄国边境各少数民族起义，沙皇派兵镇压，数十万俄国边民逃入新疆境内。木拉德·阿凡提及家属也随着这次难民潮进入新疆，定居塔城。初到塔城时，木拉德·阿凡提打算等时局稍为安定后再去麦加，但时间一长，逐渐习惯了塔城的生活，便在此度过余生。

民国5年(1916)，随俄国边民进入新疆的还有一位受瓦哈比派观点影响的哈萨克族宗教人士阿布都·热合曼(1857～1948)。他在阿尔泰传教多年，于民国22年(1933)在额敏县西郊建立了一座清真寺。其影响虽仅在阿尔泰地区，但这个清真寺能在逊尼派占多数的新疆出现，却是一件值得研究的事。

瓦哈比派基本思想的产生，可追溯到13～14世纪。那时，罕百里教法学派学者伊本·太米叶(1263～1328)创立了这一思想，但将这种基本思想完善化，并使之形成为一个具有实力派别的人，是内志(今沙特阿拉伯境内)人穆罕默德·本·阿布都·瓦哈比(1703～1792)。因此，该派被其他派别称为瓦哈比派。但瓦哈比派成员一直不同意这一称呼，他们自称为"惟一神教徒"。瓦哈比在内

志受到沙特家族的支持，教派势力得以扩展。19 世纪初，瓦哈比派曾一度得势，先后攻占卡尔巴拉和麦地那，拆毁侯赛音和穆罕默德陵墓的拱顶，因而触怒了其他教派。1814 年，奥斯曼帝国的埃及总督穆罕默德·阿里出兵将瓦哈比派打败。20 世纪初，瓦哈比派再次强大，逐渐占领阿拉伯半岛大部分地区。1932 年，国名定为沙特阿拉伯王国。瓦哈比派再次得势后，汲取了以往的教训，对其他教派采取较为温和与宽容的政策，不再反对其他教派参拜穆罕默德的陵墓。由于沙特王室的倡导，瓦哈比派在印度、印度尼西亚、北非都有不同程度的传播和影响。

瓦哈比派的主要宗旨，是要剔除混入伊斯兰教信仰中的"杂质"，以《古兰经》和《圣训》为准绳，坚持严格的一神论，坚持"纯正"的伊斯兰教信仰。瓦哈比派要求恢复穆罕默德创教初期伊斯兰教的本来面目，因此，可将瓦哈比派视为复古主义的一个流派。他们在其他教派占优势的地区传教时，常以提倡俭朴和节俭作为攻击其他教派的手段，因此有一定的号召力。

阿布都·热合曼出生于阿尔泰的一个木匠家庭，10 余岁跟随祖父学习木工手艺。不久，去俄国塞米巴拉金斯克[①] 替人放羊。他一面放羊，一面学习经文，学习了一些基本经文知识。成年后，去撒马尔罕、布哈拉和土耳其等地的经文学校学习，掌握了阿拉伯语、波斯语和俄语等语言。这个时期，他受到瓦哈比派观点影响，学成后返回俄国斋桑[②]，并在此成家。1916 年，阿布都·热合曼随俄国边民进入新疆，住在阿尔泰。由于他的观点与当地大部分宗教人士的观点相左，一直遭到反对，没有机会在清真寺内任职和在经文学校内任教。他于民国 22 年(1933)迁居额敏，募集资金修建了一座清真寺，并在该寺任伊玛目，直至去世。

---

① 塞米巴拉金斯克：位于今哈萨克斯坦额尔齐斯河上游。

② 斋桑：位于今哈萨克斯坦斋桑河畔。

阿布都·热合曼的主张主要有三个方面：一是不赞成人死后在3天、7天、40天和100天时为死者做"乃孜尔"。他认为《古兰经》中没有关于这些活动的记载，因此断言这些活动是其他宗教的习俗，主张加以剔除。二是不赞成阿訇在办丧事时接受死者亲属的馈赠。三是允许妇女进入清真寺做礼拜。①

在哈萨克族穆斯林中，阿布都·热合曼提倡节俭办丧事，倡导阿訇清廉从事教务活动，当然都是好事，但从这些主张中可以看出，他的划线标准不是节俭和清廉，而是瓦哈比派的复古主义思想。他想革除的不仅仅是某些加重穆斯林负担的弊端陋习，而最终是要用"纯正"教义来代替新疆现行的伊斯兰教教义。因此，他所提倡的节俭和清廉，固然能得到一部分穆斯林的支持，但不可能撼动在新疆古老相传的习俗，所以，支持他的信众一直居于少数。最后，阿布都·热合曼自己也不得不适应新疆的环境，放弃一些不切实际的观点。这样，他的观点与沙特阿拉伯的瓦哈比派的观点也就有了一定的距离。

(四)和卓派内的改革风对新疆的影响。

19世纪20年代，和卓派内部出现所谓改革派，组织了一个"改革者协会"，要求削弱阿戛汗的权力，并要求把宗教课税用于各地宗教团体的开支。第三代阿戛汗苏丹·穆罕默德·夏怀疑新疆的依禅们受此改革风的影响，产生离心倾向，便派亲信赛布再勒·秀纳尔和阿戈·赛伊德到新疆视察和卓派的教务。他俩在新疆发展了6名亲信，并派亲信越过新疆的依禅直接向塔吉克族穆斯林收取宗教课税，从而引起了新疆依禅们的极大不满。新疆的依禅们命令信众拒绝向苏丹·穆罕默德·夏派来的亲信缴纳宗教课税，并向苏丹·穆罕默德·夏提出抗议。这一争执，以双方做出妥协而结束。赛布再勒·秀纳尔和阿戈·赛伊德只限于在新疆视察教务，

① 伊斯兰教其他教派的妇女只能在家做礼拜，不能进清真寺做礼拜。

不再直接向信众收取宗教课税；新疆的依禅们则保证如期向苏丹·穆罕默德·夏缴纳贡赋。赛布再勒·秀纳尔和阿戈·赛伊德二人在蒲犁活动10余年，并与英国喀什噶尔领事馆在蒲犁的代办处相勾结。当时，英国喀什噶尔领事馆在蒲犁设立了一个代办处。该代办处利用和卓派在蒲犁的影响，建立情报网，搜集情报，并进行贩运鸦片、偷运武器等非法活动。1937年，新疆抗日民族统一战线形成，中国共产党抽调一批干部帮助新疆省政府工作。共产党员胡鉴任蒲犁边防大队中校队长，共产党员许亮任蒲犁县县长。他们在塔吉克族群众的支持下，于1939年依法将英国代办处全体人员以及与代办处联系密切的赛布再勒·秀纳尔和阿戈·赛伊德等人驱逐出境。

第二节 中国西北地区伊斯兰教对新疆的影响

伊斯兰教传入中国新疆地区后，新疆的伊斯兰教通过朝贡、经商、民族迁徙和传教师传教等途径，对内地，尤其是对陕、甘、宁、青地区产生影响。据《明史·西域传》[①]、《明宪宗实录》和《明孝宗实录》等史籍记载，15世纪时肃州（今甘肃酒泉）和甘肃各卫所都居住着从哈密迁来的信仰伊斯兰教的哈喇灰人，肃州城内则聚居着从吐鲁番、哈密等地来经商的"回人"。又据回族门宦承传世系表中记载：甘肃临夏的北庄门宦，传自新疆叶尔羌的夏·奥里亚；宁夏固原的洪门、兰州碱沟井门宦和青海大通的新寨门宦，则传自新疆阿克苏阿音柯的伊合万·嘎里。清乾隆二十四年（1759）以后，清政府在天山南北大兴屯垦，陕西、甘肃、宁夏、青海地区的大批回族迁

① 《明史》卷三二九。

入新疆，进而将上述地区伊斯兰教的影响带到新疆。因此，10～18世纪前半期，是新疆伊斯兰教影响内地的时期；18世纪中期开始，陕西、甘肃、宁夏、青海地区伊斯兰教的影响开始向新疆回流。如新疆回族哲合林耶门宦和格底林耶门宦都是从甘肃地区传入新疆的。1911年辛亥革命之后，边禁已不像清朝时那样严厉，陕西、甘肃、宁夏、青海地区的一些有影响的伊斯兰教宗教人士相继进入新疆，使新疆回族产生了新的经文学派和教派。

辛亥革命后不久，格底木的著名阿訇马良骏由甘肃进入新疆。马良骏(1870～1957)，甘肃清水县张家川上磨庄人，经名穆罕默德·玉素甫。马良骏自幼在清真寺学经，成年以后，立志深造，步行往返于陕西、甘肃、青海、宁夏等地的著名清真寺之间，先后求教于禹明月、老兰阿訇、马仁山、马明月等著名经师，精通阿拉伯文、波斯文和汉文，被称为小马阿訇。经马明月推荐，光绪二十一年(1895)前后到甘肃静宁县城关大寺教授经文。光绪二十三年(1897)，马良骏回乡探望父母。马良骏的父母和亲族都是哲合林耶门宦的信众。马良骏由于在外求学日久，接受了格底木的教义。他在亲族中表露了博采各派之长，排除门宦偏见的观点，惹怒了门宦观念较深的人，部分亲族准备惩治他。马良骏闻讯出逃，被中途截获。在押回张家川的途中，路遇五名巡逻的回族团丁，得知马良骏是有学问的阿訇，便将他救下。马良骏因此侥幸脱险。不久，他被聘为平凉十二堡大寺阿訇，在此任阿訇10余年，以小马阿訇知名于远近。民国2年(1913)，马良骏接受哈密陕西大寺坊民的聘请，西赴哈密。这时他年已43岁。

马良骏到达新疆的第二年(1914)，伊合瓦尼派创始人马万福也来到了哈密，并在哈密宣传伊合瓦尼派教义。早在光绪二十一年(1895)，马万福曾参加过河湟起义。起义失败后为躲避搜捕，化名努海，在静宁城关大寺当学经的满拉。恰在这时，马良骏正在该寺教授经文。马万福经学知识渊博，远胜一般满拉，与马良骏在经堂

中朝夕相对，很快被马良骏识破真实身份。但马良骏没有声张，并送马万福去静宁乡下一所小清真寺教经，躲过了搜捕的风头。因此，马万福与马良骏可以算得上是故交。民国 3 年(1914)，两位阔别 19 年的故人在哈密重逢。马万福宣传伊合瓦尼派教义，格底木和门宦都成为他抨击的对象。马良骏却以格底木的教义为基础，力主放弃门户之见，博采各家之长。两人终因意见不合，以至反目。

1914 年底，马良骏应迪化东坊寺和老坊寺之请，到迪化开学讲经。到迪化后不久，又被请往焉耆。在焉耆开学一年多，再次被请回迪化。

马良骏的父母是哲合林耶门宦信众，与新疆的小坊有一定渊源；马良骏力主以格底木的教义为基础，博采各家之长，因而受到大坊的欢迎。短短数年之间，先后在哈密、迪化、焉耆三地开学讲经，影响及于天山南北。对有影响的宗教人士，新疆省长兼督军杨增新向来怀有戒心。为此，他在新疆到处设置耳目，严密注视着各地的动态。当时，在迪化的荷兰传教士费神父曾开玩笑地说："哈密如果有一个臭虫发烧，他(指杨增新)也会知道。"① 马良骏声望日高，便引起杨增新的注意。这时，马良骏和马万福各自的支持者之间的矛盾日趋激化，发展为争夺迪化河州寺寺坊控制权的斗争。杨增新对于这些动态自然不会无动于衷。他下令逮捕了马万福，然后又不断对马良骏施加压力，迫使马良骏离开省城。民国 7 年(1918)，伊宁陕西大寺前来搬请马良骏，马良骏及时应允，杨增新也顺水推舟，将马良骏"送"出迪化。

马良骏去伊宁 20 年，在那里广传弟子，并致力于著述，刻印传播，对新疆回族产生了重大影响。至此，继新疆"周门"之后又出现了"马门"这一学派。

当时，不论是周满海还是马良骏，他们都注重经堂教育。因新

① 徐旭生：《西游日记》第三册，附录一。

疆地处边疆，与内地相比，经堂教育的发展表现出滞后性。胡登洲早在明朝首创的经堂教育，清末年间已日趋衰落，但在新疆，经堂教育却在清末民初处于兴盛时期。以周满海为代表的"周门"和以马良骏为代表的"马门"，乃是这一时期有代表性的两个学派。周满海与马良骏的经学造诣各有所长，周满海的经学知识渊源于陕西学派，注重宗教哲学的研究，因此，与虎非耶门宦的联系比较密切。马良骏的经学知识渊源于云南学派，学识广博，经文和汉文并授。本世纪初，"周门"弟子人数较多，但在以后，"马门"弟子的数量逐渐超过了"周门"。

前面说过，马万福的伊合瓦尼派也在辛亥革命以后传入新疆。伊合瓦尼为阿拉伯语"兄弟"之意，其创始人马万福(1849～1934)，甘肃东乡族自治县果园村人，因而又被称为马果元。马万福于光绪十四年(1888)去麦加朝觐，回国后开始创建伊合瓦尼教派的活动。回族穆斯林按各教派产生的先后，格底木和虎非耶被称为老教，哲合林耶称为新教。伊合瓦尼派产生比哲合林耶更晚，因之称为新新教。伊合瓦尼派虽然产生时间最晚，却以恢复伊斯兰教早年的传统为口号，所以，又有"新教不新，老教不老"之说。但是伊合瓦尼派宗教人士并不承认他们的教派与宣传复古主义的瓦哈比派有关。他们认为，"凭经立教"的思想发端于古代的回族经学大师，如明代的胡登洲，就曾反对过伊斯兰教经典上没有明文记载的风俗，伊合瓦尼派只不过把这种思想加以丰富和加以系统化而已。

伊合瓦尼派在新疆的传播，始于民国 3 年(1914)。由于教争，马万福在内地难以立足，于当年来到哈密，住在一位姓马的开设的车马店中。初到哈密时，马万福没有暴露真实身份，只是利用车马店主人交游甚广之便，结交了不少朋友。马万福利用日常交谈之际，向这些朋友灌输伊合瓦尼派教义，逐渐争取到了一些人对伊合瓦尼派教义的信仰。车马店店主的弟弟马守忠，本来跟随马良骏学经，因常与马万福接触，深受其影响，逐渐倾向伊合瓦尼派观点，

最后成为马万福的一个忠实追随者。

马万福到哈密后不久，适逢哈密王沙木胡索特之子娶亲，马良骏、马万福等回族阿訇也应邀参加婚礼。在念"尼卡辛"时，马万福认为仪式与《古兰经》和《圣训》的记载不符，出面纠正，于是引起一场辩论。中国信仰伊斯兰教的各族穆斯林，各有其文化特点。伊斯兰教传入中国的历史比较久远，当流传到 20 世纪初时，在某些仪节上自然与阿拉伯地区有些差异。马万福对这些差异研究多年，并在宣传伊合瓦尼派教义时多次与人交锋，所以，在这次辩论中更是轻车熟路，引经据典，口若悬河。但其他阿訇也不示弱，与马万福针锋相对。正是因为这场辩论，马良骏与马万福才不欢而散。至于辩论的结局，双方传说完全相反。支持马万福的一方说，沙木胡索特在听取辩论时，为马万福的雄辩所折服，最后，婚礼按马万福所主张的仪节进行；反对马万福的一方却说，马万福因此而得罪了沙木胡索特，不久马万福即被捕。

哈密王之子举行婚礼后，马万福成为哈密宗教界令人瞩目的人物，其传教活动也有所进展。这时，马良骏已经到了迪化。在马良骏的学生中除马守忠外，于学义也开始倾向马万福的伊合瓦尼派。但于学义的态度没有马守忠那样坚决，一生中都在伊合瓦尼与格底木之间徘徊。当时，迪化河州寺马永成、虎哈只、郝进忠等人，联名请马万福去开学讲经，但受到以河州寺坊乡老杜子杨为首的一派人反对。正在争执得不可开交之时，于学义又给在马良骏处学经的旧交写去一封信，赞扬马万福的学问，议论马万福与马良骏两人学问和教义的短长。这封信最后传到马良骏手中，进而加深了马良骏与马万福之间的不和。

杜子杨等人为阻止马万福来迪化河州寺开学，以"结党惑众，图谋不轨"为名，联名控告马万福。当时，盛传马万福与哈密王交往甚密，结果触犯了杨增新的禁忌。因为杨增新在当时最忌新疆各族王公与具有不安现状思想的人交往。他在进入新疆之前（光绪十五

年至三十三年，即1889～1907年）曾在甘肃为官，在河州知州任上曾处理过光绪二十一年（1895）河湟回民起义的善后事宜，[1] 对马万福参加起义的往事有所了解。为预防发生不测，下令将马万福逮捕。按照杨增新的打算，只须把马万福押回原籍，哈密的麻烦就算得到了结。但甘肃省督军张广建和镇守马万福原籍一带的马提督，都把马万福看成引起教争的危险人物，一再推脱，不愿接受。经反复磋商，才勉强同意押至皋兰县（今甘肃兰州市）监禁。[2]

马万福离开新疆后，杨增新认为迪化河州寺坊内的两派代表人物都非安分守己之辈，便借故将杜子杨撵去塔城。联名请马万福来迪化开学的马永成、郝进忠等人见状不妙，为暂避锋芒，借赴麦加朝觐而离开新疆。马良骏也受到杨增新的怀疑，离开迪化至伊犁。

马万福被押送到甘肃永登县境时，被西宁提督马麒派人劫去。在这一点上马麒与张广建是各得其所。当时马麒镇守西宁一带，正需要一个在宗教上有影响的人来扶助自己。张广建正愁找不到处置马万福的适当办法，对于马麒劫走马万福一事也就睁一只眼闭一只眼，不再深究。马万福虽然离开新疆，但他在哈密和迪化散布了伊合瓦尼派的影响，为伊合瓦尼派在新疆的进一步发展打下了基础。

马万福进入新疆的第二年，马一龙创建的灵明堂也传入新疆。相传马一龙在清朝光绪初年时，从"大香巴巴"那里接受了格底林耶学理，又从"圣后赛立穆"那里接受了虎非耶学理，进而创建了灵明堂。至于"大香巴巴"和"圣后赛立穆"是谁，现难以考订。据新疆灵明堂的信众说，他们的门宦在道统上属于纳合西班底耶教义指导下的格底林耶。这样看来，灵明堂很可能来源于伊玛目·热巴尼

① 金树仁：《新疆省政府主席蒙自杨公行状》。

② 杨增新：《补过斋文牍三编》卷一。

所传的一个分支。伊玛目·热巴尼所传各支派，以纳合西班底耶的教义、教仪为主，但对格底林耶、苏哈拉瓦迪耶、契斯提耶的教义、教仪兼收并蓄。例如：莎车阿布都拉·托列的教团是伊玛目·热巴尼所传教团的一个分支，该教团的道乘世系表上就注明："我们的根源是纳合西班底妥勒盖提，并代传格底林耶妥勒盖提。"这与灵明堂信众说他们的门宦是纳合西班底耶指导下的格底林耶十分相似。因此，"大香巴巴"和"圣后赛立穆"很可能是伊玛目·热巴尼所传教团在新疆的某一分支派往内地传教的海里排。

灵明堂的则可若比较简便。他们念则可若时，先念一遍清真言，然后就不断地念"安拉乎"，结束时再重复一遍清真言。

当时，将灵明堂传入新疆的，是马一龙的弟子靠福堂。靠福堂行伍出身，退伍后经商。拜马一龙为师以后，受马一龙"口唤"，以经商为名，于民国4年(1915)到哈密传教。初到哈密时，住在黄龙岗(现新疆哈密大泉湾乡)一家车马店内。店主名叫马振江。靠福堂装束和行为奇特，长发披肩，经常白日闭门静坐，夜间外出。马振江把他看成一个怪异的人。不久，马振江全家都得了重病，竟被靠福堂治愈。自此以后，马振江对于靠福堂的奇特装束和怪异行为产生神秘的崇拜，成为靠福堂的第一个信众。但是，靠福堂在哈密传教并不顺利，经商又亏了本，生活十分艰难。恰在这时，伊合瓦尼派创始人马万福在哈密被拘捕，当马万福被押送出新疆前后，杨增新三令五申地查禁新疆各地的道堂，[①] 加上当地原有教派的抵制，靠福堂无法在哈密建立道堂，信众也寥若晨星。这时他在哈密穿心巷油坊内居住，郁郁不得志，整日闭门不出，在门前贴了一副"好教门何人遵守，假道学挂榜行修"的对联，聊以自慰。靠福堂在哈密生活6年，于民国10年(1921)病故。他病故后，马一龙又先后派遣沙保卿、马登科等人，分别至哈密、迪化传教。

① 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。

1922 年前后，沙保卿到达哈密，他效仿苏非教团的德尔维希，靠乞讨度日，并在集市人多的地方宣传灵明堂教义。少数格底木坊民开始相信灵明堂的教义，为阻止沙保卿继续传教，格底木教派中有人以沙保卿宣传“邪教异端”为由告到哈密县，要求取缔。哈密县长以“事涉宗教，教外人难以判断是非”为由，把此案推给哈密王沙木胡索特处理。沙木胡索特把原告和被告召集到一起，让沙保卿当众念一遍“开尼买”（清真言）。沙木胡索特把原告和被告教仪上的分歧搁置一旁，以《古兰经》第一百一十二章“忠诚”为依据，宣称：“只要当众念开尼买表明他的伊斯兰信仰的人，就应该承认他是穆斯林。”然后，又规劝双方不要再发生争执。沙木胡索特这一折衷的处理办法，使沙保卿在哈密有了一席之地，从此以后，信众渐有增加。马登科到迪化后，也陆续发展了数十户信众。①

第三节　新疆分寺和增建罕尼卡之风

辛亥革命前后，新疆出现了一股分寺和增建罕尼卡之风。分寺主要发生在新疆北部，增建罕尼卡主要发生在新疆南部。杨增新对分寺和增建罕尼卡都持反对态度，并采取措施加以制止。杨增新的措施，虽然没有遏制住分寺的势头，但在制止增建罕尼卡方面却收到了一定的效果。这与天山南北不同的居民结构和经济发展状况有密切关系。

18 世纪前，新疆北部和天山南麓喀喇沙尔（今新疆焉耆）至阿克苏一带，以游牧经济为主。清政府统一新疆以后，在天山南北大兴屯垦。当时，清政府把新疆北部作为发展屯垦的重点地区。随着

① 马登科于 1958 年病故，沙保卿于 70 年代病故。现在除新疆哈密、乌鲁木齐两地外，新疆米泉、焉耆、库车等地也有少量灵明堂信众。与格底木虎非耶、哲合林耶等教派的人数相比，灵明堂的人数仍属极少数。

屯垦事业的发展，新疆北部农耕居民迅速增加。经过百余年的发展，至辛亥革命前后，新疆北部的人口已与南部相差不远，经济发展已经超过南部。在新疆北部信仰伊斯兰教的居民中，维吾尔、哈萨克和回等族穆斯林人数最多，至于乌孜别克、塔塔尔等族穆斯林虽有一些，但居于少数。其中除伊犁地区被称为塔兰奇的维吾尔族迁来较早外，其余的穆斯林都是乾隆二十年(1755)以后陆续迁来的。他们迁来之初，一切尚属草创，有的建一间简易房屋暂做礼拜之用，有的几个民族共用一座清真寺。随着生产的发展和人口的繁衍，几个民族共用一寺的，则分别各自建寺；原在一座清真寺中做礼拜的同一民族，因籍贯不同，或因教派不同，也产生分寺的要求；暂做礼拜之用的简易房屋，则积极筹资，准备盖寺。结果出现一股分寺和建寺之风。以伊犁为例：在宣统三年(1911)以前，维吾尔族仅有塔兰奇大寺一座，回族也同样只有一座陕西大寺。民国5年(1916)，部分原居俄国哈尔湖的回民随俄国边民来到伊犁，由游华亭出面主持，修建了另一座回族清真寺。从俄国来到伊犁的乌孜别克族和塔塔尔族穆斯林，也分别修建了各自的清真寺。与此同时，迁入伊犁较晚的维吾尔族穆斯林，在巴乌敦出面主持下，从塔兰奇大寺中分出又新建了一座喀什大寺。在喀什大寺进行礼拜的穆斯林来自阿图什、喀什噶尔、阿克苏、和阗、乌什、库车、莎车等地，成员复杂，他们各以富商玉山和雅和甫为首，分为两大派系。为控制清真寺的教权，两派时起纷争。建寺之初，双方议定，以三年为期，由两派各自推举的阿訇轮流担任清真寺的伊玛目。1925年，玉山派推举的阿訇土尔的·夏·阿吉任期已满，但他们拒不让雅和甫派推举的阿訇接任，于是争端又起。雅和甫打算分出再建一座喀什大寺，让原喀什大寺改称阿图什大寺。杨增新鉴于甘肃、宁夏、青海一带的回族常因教争而导致流血冲突，甚至爆发起义，因此坚决不

让增建新寺。他认为："今日之分寺，即为他日分教之渐。"[①] 教派之间的斗争必然引起社会的不安定，进而影响杨增新统治的巩固。1911 年以后，新疆北部和东部各县多次出现分寺之争，各县县长遵照杨增新的指示极力制止分寺，但收效甚微。根据现有资料，新疆北部和东部各县的清真寺大部分是辛亥革命前后改建或分寺后修建的。

新疆北部清真寺的建置特点是：哈萨克族一般是一个氏族建一座寺。维吾尔族一般按信众的籍贯建寺，人数多的来自一地的人建一座寺，人数少的来自几个地方的合建一寺。回族格底木和虎非耶也按信众籍贯建寺。回族哲合林耶沙沟派和板桥派则按派建寺。

新疆南部，维吾尔族穆斯林居于多数，他们长期在这里定居，清真寺的历史一般都比较古老，其分布早已形成固定的格局，新建或分寺的情况比较少见。但 1911 年以后，却出现一股兴建罕尼卡之风。

罕尼卡是维吾尔族苏非派和回族门宦进行集体道乘修持活动的地方。维吾尔族穆斯林称其为罕尼卡，而回族穆斯林称其为道堂。

同治三年(1864)新疆爆发农民起义，苏非派各教团和回族各门宦大多积极参与了新疆各地割据势力的活动。喀什噶尔和叶尔羌一带，有数支苏非派教团是浩罕军官阿古柏侵占新疆南部时，从安集延传来的。其中一支格底林耶教团的首领阿布都哈勒克依禅，是阿古柏的随从导师之一。[②] 因此，光绪三年(1877)清政府收复新疆后，新疆的苏非派教团和回族门宦都受到不同程度的打击，信众减少，罕尼卡被关闭。光绪二十三年(1897)，清政府在镇压了绥来回族门宦吴勒者子发动的变乱后，为了杜绝某些教团首领利用道堂进行反清活动，新疆巡抚饶应祺行文新疆各地，下令将各地道堂

① 杨增新：《补过斋文牍三编》卷二。

② 毛拉·穆萨·赛拉米：《伊米德史》维吾尔文手抄本。

一律查禁。[①] 辛亥革命后，新疆南部的苏非派教团又活跃起来，并重建和新建罕尼卡，公开进行道乘修持活动。这些教团，因渊源、教义、教仪，以及首领和骨干分子的思想倾向和出生背景，大体分为三个类型：一是利用信众对教团首领的盲从，以宗教活动作掩护，组织暴乱。如在库车兴建罕尼卡的买买铁力汗，就属于这一类型。[②] 二是教义和教仪与逊尼派差异较大，教团首领也没有多少宗教知识，仅靠其出身和信众的迷信维持首领地位。这样的教团受到逊尼派较为激烈的反对。三是教义和教仪与逊尼派差异不大，教团首领也有一定的宗教知识，这样的教团一般能为逊尼派所容忍。

民国期间，喀什噶尔一带有三支维吾尔族苏非派教团和一支回族门宦。其中以塔依汗和艾买提海里排[③] 为首的两个支派均属伊玛目·热巴尼系统；以谢赫·哀资来提[④] 为首的一个支派则属格底林耶系统；以江可旺为首的回族门宦，渊源不明。[⑤] 艾买提海里排的罕尼卡，曾被喀什噶尔提督杨得胜查禁，并用泥土将罕尼卡的大门封堵；塔依汗的罕尼卡亦被接替杨得胜任喀什噶尔提督的马福兴查禁。但在民国 7 年(1918)，信众们又将罕尼卡大门打开，重新进行道乘修持活动。江可旺甚至设立了一所能容纳七八百人的道堂。以谢赫·哀资来提设立的罕尼卡最大，可容一千五六百人。[⑥] 民国 7 年(1918)8 月，杨增新下令查禁罕尼卡，他指责苏非派教团首领煽惑信众，“不往公立之礼拜寺念经，尽聚私设之道堂跳舞”。由此可见，查禁罕尼卡，重点在于打击进行道乘修持活动时跳

① 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。

② 杨增新：《补过斋文牍》乙集 一。

③ 杨增新：《补过斋文牍》辛集三，写作“艾买提黑力法”。

④ 杨增新：《补过斋文牍》辛集三，写作“雪黑·而则提”。

⑤ 经过 1933 年的动乱后，喀什噶尔一带的回族居民已寥寥无几，因此，该门宦渊源无从考查。

⑥ 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。

“萨玛舞”的苏非派教团。参加跳“萨玛舞”的穆斯林群众大都没有文化，他们精神生活贫乏，物质生活也十分困苦。苏非派的道乘修持活动，能使参与者在听“阿皮孜”领唱，跳“萨玛舞”，以及呼喊和摇晃中幻想天堂的幸福，从而暂时忘却人世间的贫穷和困苦。苏非派教团的影响力也就在于此。

杨增新的这次查禁行动产生了两个后果：一是抑制了苏非派在喀什噶尔附近地区的发展。比较而言，叶尔羌一带受这次查禁行动的影响较小。正因为这样，叶尔羌在此后也就成了新疆苏非派最集中的地区。二是由于逊尼派的协助，使教义、教仪与逊尼派差异较大的苏非派教团受到的打击都比较重，因而使其力量进一步削弱。采用虎非耶苏努克的苏非派教团由于其教义、教仪与逊尼派差异不大，所以没有受到这次查禁行动的多大影响。苏非派的存在，是与生产力的低下相联系的。与新疆南部其他地区相比，喀什噶尔附近经济比较发达，苏非派立足的根基就相对薄弱。因此，喀什噶尔虽然是历史上白山派的根据地，但杨增新的查禁行动仍在这一地区收到较大的效果。但距喀什噶尔较远的各县，由于经济发展比较落后，存在适合苏非派生存的土壤，所以查禁行动的收效较小。

第四节　穆斯林群众在新疆民主革命运动中的作用

20 世纪初，民主革命运动风起云涌，新疆的穆斯林群众也汇入全国的民主革命运动之中。

1911 年 10 月 10 日，以孙中山为代表的资产阶级革命派在武昌发动武装起义，史称辛亥革命。武昌起义掀起的革命浪潮，迅速发展到新疆，先后爆发了迪化起义和伊犁起义。由于孙中山先生“信教自由”政策的感召，新疆穆斯林群众也积极参加了迪化起义

和伊犁起义。

迪化起义发生在1911年12月28日。筹划起义时，革命党人黄义生负责"联络回教"。起义前，黄义生已联络了迪化城外的大批穆斯林群众参加起义。但在起义的当天晚上，因新疆巡抚袁大化下令戒严，指挥清军封锁了迪化城门，使参加起义的大多数穆斯林群众无法入城。尽管如此，黄义生还是率领部分穆斯林群众参加了进攻协营炮队的战斗。穆斯林群众作战勇敢，"狄道回教"马金有就是在协营抗击清军的战斗中壮烈牺牲的。革命党人刘先俊领导的迪化起义经过16小时的浴血奋战，终因寡不敌众惨遭失败。尽管迪化起义以失败告终，却鼓舞了革命党人的斗志，10天以后，爆发了更大规模的伊犁起义。

伊犁革命党人为组织浩浩荡荡的反清大军，除鼓动新军和哥老会参加起义外，还特别注意团结信仰伊斯兰教的各族穆斯林群众。在伊犁起义前，革命党人冯大树就分管联络回族和维吾尔族穆斯林。他在伊宁陕甘新大寺召开了回族穆斯林座谈会。会上宣传了回汉联合参加革命的重要意义。他认为，"回汉民族向来被清廷歧视"，"具共同命运，自应共同相辅进行革命大业"。经过这次座谈，化解了"回汉挟怨，互不信任"的成见。许多回族穆斯林有识之士，"不仅响应革命，且要求直接参与革命前线战斗"。[①] 经革命党人的宣传和联络，在伊犁回族中有一定影响的回族知识分子韩玉书也成了参加伊犁起义的激进分子。当时，伊犁同盟会负责人冯特民在领导伊犁起义的过程中，除鼓动新军和哥老会参加起义外，也在回族穆斯林中做了许多工作。回族中有较大影响的马凌霄则接受了在回族中进行秘密串联的任务，联络马万荣、马得元，及众多回族群众秘密加入民军行列。回族宗教人士沙懿德，绅士马兴隆、

① 杨逢春：《伊犁辛亥革命概述》，《辛亥革命回忆录》第五集，第512～513页，中华书局1963年版。

马秀文、游生春等人，则成为革命党人杨缵绪、冯特民、李辅黄的好友。游生春通晓俄语，革命党人冯特民就是通过他与沙俄办理交涉事宜的。维吾尔族上层人士也纷纷响应革命，如阿克木拜克表示："赞助革命，愿领八十圩子（村庄）农民群众并以农产品支援革命。"巨商玉山巴依、牙乎甫巴依等人，"亦均赞助革命，愿供给协标及革命军皮靴、马鞍及其他用品"。①

在伊犁哥老会中，就有许多回族穆斯林。回族马万荣、马镇海即伊犁哥老会新民山的重要头领。徐三泰、杨缵绪虽为新民山正、副山主，但会中之事，均归马镇海主持。在马镇海的主持下，许多回族穆斯林参加了哥老会，积极参加伊犁起义。

伊犁起义爆发于1912年1月7日。在伊犁民军中，回族穆斯林是一支重要力量。在攻占惠远城东门的重要战斗中，回族首领马凌霄是主攻的指挥官之一。攻占东门后，马凌霄立即率领他的人马到南库领取枪弹，再次投入战斗。在进攻北库的关键战斗中，马尔思等人则率领回族穆斯林100余人从城外赶来助战。

伊犁起义胜利后，革命党人在惠远成立汉、满、蒙古、回、藏五族共进会，杨缵绪被推举为会长。五族共进会中的"回"，是泛指新疆信仰伊斯兰教各族人民。

伊犁起义胜利后，伊犁民军挥师东进，与迪化清军在精河一带激战。民军因骑兵团团长钱广汉叛变，伊犁民军中计被围，几乎全军覆没，清军复占沙泉子。革命党人在伊犁组织了一支蒙古、汉、锡伯、回、维吾尔、哈萨克等民族的混合部队前往增援，一举打败清军。民军先头部队乘胜推进到乌苏城郊。所以，伊犁民军的胜利是伊犁各族人民的胜利，其中各族穆斯林群众起了重要的作用。

当时，伊犁就是一个多民族的地区，其中有汉、回、满、蒙古、锡

① 杨逢春：《伊犁辛亥革命概述》，《辛亥革命回忆录》第五集，第512～513页，中华书局1963年版。

伯、索伦(今称达斡尔)、哈萨克和维吾尔等民族,以宗教信仰而论,大多数信仰佛教和伊斯兰教。因此,新伊大都督府一开始就十分注意民族宗教政策,并把民族平等和民族团结作为"改革政治、建立共和"的重要措施。① 一方面将汉、满、蒙古、回、哈萨克、维吾尔等民族"一律视为齐民","均应一视同仁";② 另一方面,根据《中华民国临时约法》第五条、第六条关于各族人民一律平等,无种族、无宗教之区别以及信仰自由等精神,规定不准对伊斯兰教有污辱性的称呼。在伊犁起义前,伊斯兰教被"呼为小教",损伤了伊斯兰教教民的宗教感情,从而引起了广大穆斯林群众的强烈不满。新伊大都督府成立不久,就示谕汉族民众,不准把伊斯兰教作为"小教称呼,违者处以五两以下及一两以上之罚金,以期联络感情"。③ 这一谕示,等于从法律上承认伊斯兰教为三大宗教之一,与佛教处于同等地位。这一政策,显然有利于伊犁地区安定团结的局面。为使伊犁地区安定团结局面持续下去,革命政府特派汉族、维吾尔族、回族等绅士祁存元(汉族)、哈的才(维吾尔族)、海额牙斯(维吾尔族)、马秀文(回族)、吕兴海(回族)分赴各地进行宣慰,稳定人心,并要求各族人民维护民族平等、民族团结,不要听信谣言,自相干扰,"以期共享和平"。④

在辛亥革命的鼓舞下,哈密、吐鲁番先后爆发武装起义,以反对哈密王的繁重徭役和吐鲁番封建势力的压迫和剥削。最后,杨增新使用剿抚并用、以抚为主的策略,利用伊斯兰教分化、瓦解以至绞杀了哈密、吐鲁番的反封建斗争,起义领导人铁木耳和阿訇穆依登也遭杀害。

---

① 1912年2月29日《新报》第8号。
② 1912年2月29日《新报》第8号。
③ 1912年2月29日《新报》第8号。
④ 1912年2月29日《新报》第8号。

第二十六章　杨增新督新期间的宗教政策

第一节　宗教政策上的两手策略

民国初年，伊斯兰教依然是新疆的一个主要宗教，其信徒遍布全疆。维吾尔、哈萨克、回、柯尔克孜、乌孜别克、塔吉克、塔塔尔等民族，都是信奉伊斯兰教的民族。在信奉伊斯兰教的民族居于多数的新疆，如何对待伊斯兰教的问题，是杨增新督新时期所要解决的一个首要问题。杨增新鉴于新疆的这一特殊情况，在伊斯兰教的问题上采取谨慎的态度。他在民国 3 年(1914)时就明确宣布："信教自由，载在约法，公家自未便干预。"① 为了"联络民心，维持现状"，他于民国 12 年(1923)密令新疆各地官吏，告诫他们不要"蔑视维回宗教"。② 可见他已经考虑到，在伊斯兰教具有较大影响的新疆，应设法避免与广大穆斯林处于对立的地位。

杨增新是在光绪三十三年(1907)来新疆任职的。他在新疆的 21 年中，历任过阿克苏道尹、镇迪道尹兼抚署提法使等职。辛亥革命后，他接替袁大化而担任了新疆都督兼民政长。在主新的 17 年中，职务名称虽有更迭，但新疆最高军政长官的身份一直未有改

① 杨增新：《指令若羌县知事龙协麟查明遣犯库猪等并无从匪情事文》，《补过斋文牍》乙集二。

② 杨增新：《密令各属毋蔑视缠回宗教文》，《补过斋文牍续编》卷一四。

变，杨增新主新的整个期间，始终把伊斯兰教的问题作为整个政策的一个重要组成部分。民国成立，清朝被推翻，但作为清朝遗臣留任新疆的杨增新，在制定新疆宗教政策时，不能不借鉴清朝的宗教政策。清朝宗教政策中的"恩威并用"，杨增新就有所继承。所谓利用和限制，"抚绥"和"压制"，就是"恩威并用"的一种具体形式。不论是利用和限制，还是"抚绥"和"压制"，都以能否稳定统治秩序和巩固政权为其根本出发点。事实上，社会的稳定和政权的巩固，乃是一个问题的两个方面，二者之间有着极为密切的联系。在当时，社会的稳定，是杨增新政权巩固的一个前提条件；而杨增新政权的巩固，又给社会稳定提供了政治上的保证。所以，杨增新在伊斯兰教居于优势的新疆，不能不制定一个符合社会稳定、政权巩固的宗教政策，而"恩威并用"和由此而来的利用和限制、"抚绥"和"压制"，都是保证社会稳定和政权巩固的一项宗教政策。这一点，他在《补过斋文牍》中有着较为明显的反映。在主新的17年当中，新疆伊斯兰教所以没有危及到杨增新的统治，是和他成功地运用"恩威并用"两手策略密切联系在一起的。

在杨增新的宗教政策中，"抚绥"是它的核心部分。他认为，能否使新疆信仰伊斯兰教的民族安于统治，关键在于能否"以服其心纾其力"，[①] 所以，"善为抚驭"新疆信奉伊斯兰教的各个民族，也就成了杨增新统治新疆的一种重要手段。[②] 他说："增新欲实行共和，以求地方之太平，不敢视蒙、哈、回缠为异族，为异教也。"[③] 对于信

① 杨增新：《电杨镇守使俄人煽诱华缠急宜改良政治文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

② 杨增新：《电杨镇守使俄人煽诱华缠急宜改良政治文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

③ 杨增新：《电呈陆军学生不宜遣派来新并请编裁军队以遏乱源文》，《补过斋文牍》甲集下。

奉伊斯兰教的民族，杨增新所以不轻易施行高压手段，而把“抚绥”作为宗教政策的重要内容，根本出发点是为了安定社会秩序和巩固其统治。如果单纯地采用高压手段，就会激化社会矛盾，很可能由此导致信奉伊斯兰教民族的不满和反对，进而影响到军阀政权的巩固和统治秩序的稳定。作为富有统治经验的杨增新，只要不是处在不得已的情况下，他就不会采用高压手段对付穆斯林。他认为“专恃兵力压制，决不济事”。[①] 根据《补过斋文牍》的记载，他所以采用“抚绥”政策而尽量避免使用“压制”手段，是从以下两种情况出发的：

第一种情况，过分“压制”新疆伊斯兰教信徒，会引起中亚一带伊斯兰教穆斯林的联合反对。因为宗教的关系，新疆穆斯林和中亚一带的穆斯林有着密切的联系和往来，这种历史形成的关系，使杨增新不能不产生一些疑虑。他认为，如果采取“压制主义”而不实行“抚绥”政策，难保不使新疆和中亚“连(联)合为一”。[②] 在杨增新看来，新疆和中亚“宗教同、人种同”，都属于“大一回教范围”。[③] 这种“地理、人种、宗教上之连带关系，从开放主义入手，其祸尚迟而缓；从压制主义入手，其祸更速而烈”。[④] 换句话说，如果不采取“抚绥”政策而施行“压制主义”手段，就会促进新疆穆斯林和中亚穆斯林的联合，动乱不但来得迅速，而且也会更加猛烈。因此，他在电示叶城县知事时宣称：“惟望对于缠民加以抚绥，不使生心外向，急则治

① 杨增新：《电杨镇守使俄人煽诱华缠急宜改良政治文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

② 杨增新：《电复喀什噶道尹据报旅俄华缠聚众演说情形文》，《补过斋文牍三编》卷一。

③ 杨增新：《电复叶城王知事论俄新党联络回缠情形文》，《补过斋文牍三编》卷二。

④ 杨增新：《电复叶城王知事论俄新党联络回缠情形文》，《补过斋文牍三编》卷二。

标之法在此，缓则治本之法亦在此。"①

第二种情况，过分"压制"会遭到新疆各族穆斯林的共同反对，影响其统治。前面说过，信奉伊斯兰教的民族，当时占新疆人口的绝对多数，要长期统治新疆，不能不考虑当时新疆的这一特殊情况。杨增新认为，如果"欲以兵力压制缠回（泛指信仰伊斯兰教的维吾尔等民族），吾恐压力愈重，其反抗力亦愈大矣"。他所以在新疆建立庞大的"新疆回队"（后称新军），就是为了利用当时新疆多数人口的维吾尔等民族穆斯林，以维护其统治。杨增新声称："万一该回族（泛指维吾尔等民族）被人煽动，不独非新疆之文武所能维持，亦断非今日四分五裂之政府（指北洋军阀政府）所能维持。"②

上述两种情况，就是杨增新对信仰伊斯兰教民族所采用的"抚绥"政策的主要依据。

俄国十月社会主义革命胜利以后，杨增新为了阻止社会主义思潮和马克思列宁主义在新疆的传播，更加注意实施"抚绥"政策。他说："窃恐过激主义必将遍传于吾国，至新疆南路回缠与俄西土耳其斯坦人种同，宗教同，壤地又复相接，尤易受其影响。"③ 又称："苏联教化将为全球之隐患，何况新疆处处与彼接壤，能保过激主义不渐渐输入乎！"④ 在他看来，"过激党"所发动的革命，"不外煽惑士兵，以杀统兵官；煽惑百姓，以杀地方官；煽惑穷民，以劫杀富人"。⑤ 当时，杨增新最担心的是伊犁。因此，他饬令伊犁牟知事防

① 杨增新：《电复叶城王知事论俄新党联络回缠情形文》，《补过斋文牍三编》卷一。

② 杨增新：《电杨镇守使俄人煽诱华缠急宜改良政治文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

③ 杨增新：《电呈旅俄华缠受俄过激派影响情形文》，《补过斋文牍续编》卷九下。

④ 杨增新：《电复喀什鄂道尹据报旅俄华缠聚众演说情形文》，《补过斋文牍续编》卷二。

⑤ 杨增新：《咨陆部俄新党散布传单煽惑中民文》，《补过斋文牍》癸集四。

止"俄新党以种族、宗教两种关系",在伊犁"鼓吹新疆人民实行传布过激主义","破坏我国之边局"。他认为,只要"对于回缠哈各族人民善为抚绥",就能"民心团结",即便俄新党"多方煽诱,其术终无所施。否则,窃恐均产主义与无政府主义逐渐输人,一旦祸发,必有不可挽救之日"。[①] 为此,一再叮嘱这位牟知事,只要对维吾尔、哈萨克等信奉伊斯兰教的民族"善驭之,则为我用;不善驭之,则为人用"。就是对"伊犁从前收抚之俄哈",他也令牟知事同样采用"善为抚驭,免被勾结"的政策。[②] 可见,十月革命后杨增新把"抚绥"政策看得是何等的重要。

杨增新"抚绥"政策的另一种表现形式,就是用"核减伊犁哈萨牧税"的办法,借以阻止哈萨克族穆斯林牧民接受社会主义思潮和马克思列宁主义,以防止他们起来革命。在《咨呈国务院核减伊犁哈萨牧税请予立案文》中,杨增新称:"查新疆孤悬塞外,处处与苏联接壤,沿边一带哈民,与苏联之哈萨婚姻相联,游牧相错,往来相友,宗教相同,社会主义之传播几有防不胜防之势。""当此时局,地方多一贫民,即地方多一乱民,欲图所以保境安民之策,则不可不求损上益下之计。"杨增新的这种"损上益下之计"就是"核减伊犁哈萨牧税",其目的在于使贫苦的哈萨克族穆斯林"不致铤而走险",变成"乱民"。[③]

但必须指出,杨增新在新疆施行"抚绥"政策并不是固定不变的,也不是完全不要"压制"手段,而是在"抚绥"政策为主的原则下,"抚绥"和"压制"二者交替使用,甚至在某种情况下,把"压制"手段放在最突出的地位。例如民国 1 年(1912)爆发的哈密农民起义。开始,杨增新虽然采用"剿"、"抚"并用,以"抚"为主的策略,但

① 杨增新:《补过斋文牍续编》卷九上。
② 杨增新:《补过斋文牍续编》卷九上。
③ 杨增新:《补过斋文牍续编》卷 一。

在后来，当铁木耳以图再举和在哈密王沙木胡索特的敦促下，立即采用了镇压的政策。民国3年(1914)3月，对在吐鲁番发生的穆斯林反抗封建压迫的斗争，也同样采用了镇压的手段。这些事实证明，杨增新的“抚绥”政策并不是固定不变的，是采用“抚绥”还是采用“压制”，则视统治阶级利益和军阀政权的需要而定。又如民国7年(1918)1月，杨增新以“马果元出关传教，宗旨不正”为理由，将回族伊斯兰教伊合瓦尼派创始人马果元(即马万福)予以捕押。他说：“马果元于前清时赴土耳其，归国之后，即以传教为事，宗旨不正，其在甘肃各处所传邪教，实烦有徒，今又传其教于新疆。”① 为“预防甘新两省隐患起见”，他坚持“将马果元解交甘肃省城皋兰县知事监禁”。② 鉴于清朝处理云南杜文秀、甘肃韩努力的教训，认为“此等传教之人”，“既经破案，不可轻释”。③ 可见杨增新在镇压传播所谓“邪教”之人时，从来都不手软。在执政期间，他对于伊斯兰教活动所规定的一些禁令，就带有这种性质。

杨增新对于穆斯林的“抚绥”和“压制”，是“恩威并用”两手策略的具体运用，而“恩威并用”的实质，乃是为了达到维护统治秩序的稳定和军阀政权的巩固这样一个根本目的。对于杨增新“恩威并用”的两手策略，林竟给予了较高的评价。他说，对于信奉伊斯兰教的民族，“杨独能恩威并用，驾御得宜，使此辈乐为之用，则其手段之高超，眼光之广大，盖有非常人所能测度矣”。④ 但应说明一点，杨增新在交替使用“抚绥”和“压制”两手策略时，也不是将二者加

① 杨增新：《电国务院拟将回民马果元解交皋兰县监禁文》，《补过斋文牍三编》卷一。

② 杨增新：《电国务院拟将回民马果元解交皋兰县监禁文》，《补过斋文牍三编》卷一。

③ 杨增新：《电国务院拟将回民马果元解交皋兰县监禁文》，《补过斋文牍三编》卷一。

④ 林竟：《西北丛编》上编第三册，第270页。

以平均使用，“抚绥”政策在他主新的整个时期始终居于主导地位。

第二节　对民族宗教上层、阿訇的笼络和利用

马克思主义认为，在阶级社会里，宗教是维护统治阶级利益和奴役群众的精神工具。恩格斯指出，在能够“控制人民”和能够“影响群众的精神手段中第一个和最重要的手段依然是宗教”。① 作为长期督新的杨增新，和中外古今的统治阶级一样，都是从统治阶级利益出发，把伊斯兰教作为“专制政权的最牢固的工具”，并用伊斯兰教这个“精神手段去控制人民”。他毫不隐讳地宣称：“且全疆人民约二百万，回缠占百分之九十六七，非利用若辈，无以维持现状。”“并察新疆现象，必用回缠，方能集事。”② 因新疆信仰伊斯兰教的维吾尔、哈萨克等民族“居其多数。用新疆之人，以守新疆，此增新素来办事宗旨”。“欲求新疆久安长治，不外利用新疆各种族之人，以保新疆，实为万全之策。”③ 杨增新的这一系列言论，说明他已经认识到，在信仰伊斯兰教民族居于优势的新疆，必须利用信奉伊斯兰教的诸民族，才能在新疆实行长期的统治。

杨增新利用新疆伊斯兰教，是通过民族宗教上层及其阿訇来实现的。就是说，他一面通过民族宗教上层人士，统治当地的广大穆斯林；一面通过伊斯兰教中的阿訇，用“精神手段”协助基层政权去控制穆斯林群众。

---

① 恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展》，《马克思恩格斯全集》第22卷，第359页，人民出版社1965年版。

② 杨增新：《电呈新疆回队用命情形文》，《补过斋文牍》甲集上。

③ 杨增新：《电呈陆军学生不宜遣派来新并请痛裁军队以遏乱源文》，《补过斋文牍》甲集上。

当时，民族宗教上层人士在部分穆斯林中仍然有着较大的影响。杨增新笼络和拉拢这些人，目的是通过他们在穆斯林中施加影响，借以换取广大穆斯林的支持和拥护，巩固其统治。新疆哈密、库车、吐鲁番、拜城、阿克苏、乌什、和阗等地的封建王公贵族，就是杨增新所要笼络和拉拢的对象。民国初年，哈密王仍然在哈密实行政教合一的统治，并有一套完整的封建统治机构。他独揽政教大权，既是地方政权的首脑，又是宗教领袖，直接控制着哈密地区的政治、经济、教育和地方武装，操纵宗教法庭。杨增新为了稳定在新疆的统治，极力拉拢哈密王沙木胡索特。其手段：一是在政治上给以支持，协助哈密王镇压农民起义就是一例；二是给予优厚的物质待遇，哈密王于民国 4 年(1915)进京觐见总统袁世凯时，杨增新就为他解决了川资以及途中的车价补贴和驻京的生活费用；三是保留哈密王在哈密的各种封建特权。正因为这样，哈密王感激涕零，忠实地拥护杨增新的政权，而杨增新也就通过沙木胡索特牢牢地控制着哈密地区。

至于库车、吐鲁番、拜城、阿克苏、和阗等地的封建王公，杨增新也分别给予津贴，以及进京时的川资、车价。杨增新写道："民国成立，定章由公家抽收草场羊税，每只收红钱八文，即于此项羊税内酌提银两，作为王公津贴，按爵位以为等差。除哈密不支外，库车、吐鲁番以王位而年予一千；① 拜城、阿克苏、乌什、和阗以王位则年予六百。惟前次按羊所收红钱，本为进京川资，今则民国定章，各王公进京回牧车价、川资，均由公家发给。"② 就这样，那些王公

① 杨增新在《训令吐鲁番鄯善县知事叶亲王不得抽收草税文》中，对于吐鲁番亲王叶明和卓"进京费用"，明确规定从羊税中拨银 1 000 两，分别从吐鲁番、鄯善、奇台羊税内抽收。其中一是从吐鲁番、鄯善两县羊税内，每年抽收"津贴银六百两"；二是从奇台羊税内，每年抽收"津贴银四百两"。两项合计 1 000 两。载《补过斋文牍》壬集上。

② 杨增新：《呈明和阗回部镇国公恳请规复牧地帮户等旧制碍难照办文》，《补过斋文牍续编》卷一。

贵族还不满足，进而要求杨增新恢复“帮户”以至追索清末所欠之津贴。因这些要求不符合民国定章，杨增新以“与原案不符”为由，婉言拒绝。

杨增新除笼络和利用新疆封建王公等民族宗教上层人士以外，还特别注意笼络和利用伊斯兰教中的阿訇。在穆斯林群众中，阿訇享有较高的声望和具有特殊的地位。据谢彬称：“而民之敬信阿浑、乡约，犹甚于官，盖以官数年必一易，而阿浑、乡约皆土著，恒有不易此也。”① 对于这一点，杨增新看得更清楚。他认为，穆斯林“对于阿洪，其尊信之也最笃，而服从之也亦最诚”。② “盖教民之尊信阿洪，较子弟之尊信父母，百姓之尊信长官，尤有过之。”③ 在《密令各属毋蔑视缠回宗教文》中，杨增新说：“查缠民笃信宗教，尊重阿洪，为牢不可破之习惯，其愚处在此，其好处亦在此。假使缠回不信宗教，不敬阿訇，便不免无所忌惮，非专恃法官所能维持。”④ 正因为“阿洪一职，关系綦为重要”⑤，杨增新才把笼络和利用阿訇作为统治新疆的一项极为重要的政策。他笼络和利用阿訇的根本一条，是通过阿訇去控制广大穆斯林，以“维持治安”，稳定统治秩序，使“新疆久安长治”。那么，杨增新又如何利用穆斯林“尊信阿洪”而让阿訇在广大穆斯林中施加影响呢？

第一，利用阿訇维持统治秩序，让其在广大穆斯林中起“开导”作用。为此，杨增新一面指令“地方官密谕阿洪、头目开导回缠人等，勿受外人愚弄，如有意存破坏之人，即可举发禀官查处，以遏乱

① 谢彬：《新疆游记》第255页。

② 杨增新：《通令各县所属乡庄阿洪不准地方官派充文》，《补过斋文牍》辛集二。

③ 杨增新：《训令各属查禁外人充当回缠阿洪文》，《补过斋文牍》辛集三。

④ 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一四。

⑤ 杨增新：《通令各县所属乡庄阿洪不准地方官派充文》，《补过斋文牍》辛集二。

萌";[1] 一面把阿訇作为自己的耳目，要求各寺阿訇对所谓"存不善之心，或为不轨之事"，要"指名呈报地方官，从严查办"，借以"除暴安良"。此外，他还要求在"回民各礼拜寺开学"之机，"阿洪每逢七日一聚拜讲天经之后"，应"不厌再三"地"晓劝回民，遵奉天经，各安本分"，"勿听奸人煽惑"。[2] 杨增新一再颁发训令，饬其地方官吏"随时传集阿洪、头目开导百姓，各相劝勉，仰体本省长（指杨增新本人）维持治安之意旨，遵奉谟罕默德圣人经典教人之法言，务为正人，不得妄听奸徒煽惑，致受其害。若地方有不法匪类造谣勾结情事，应随时访查确实，报由地方官呈请惩办，而靖地方"。[3] 由此可见，杨增新在维持新疆的治安中，把阿訇的作用看得相当重要。

第二，利用阿訇"开导"穆斯林群众，以阻止社会主义思潮和马克思列宁主义在新疆的传播。1917 年 11 月 7 日，俄国爆发了十月革命。俄国十月社会主义革命的胜利不但震撼了全世界，也在中国新疆引起了震动。当时主政的杨增新，出于反动阶级的本能，对于十月革命万分仇视和惊恐。他担心在十月革命的影响下，社会主义和马克思列宁主义会冲破漫长的边界线，由俄国传入新疆。杨增新认为："新疆沿边数千里，处处与俄接壤，俄过激派主义传播最易，亦最速。"[4] 在他看来，俄国"过激主义最易煽惑人心"。[5]"俄新党均产主义，凡贫苦之人，尤易受其煽惑，自应严防，免生意外。"[6] 杨增

① 杨增新：《电杨镇守使俄人煽诱华缠急宜改良政治文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

② 杨增新：《谕各寺阿洪晓劝回民遵奉天经各安本分文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

③ 杨增新：《训令各县印委开导百姓勿听奸徒煽惑文》，《补过斋文牍》辛集三。

④ 杨增新：《函告各属地方官改良政治以免缠民排外文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

⑤ 杨增新：《电乌什马知事禁阻赴俄华民出卡文》，《补过斋文牍续编》卷九下。

⑥ 杨增新：《函致各属据报布哈尔在俄煽动华缠演说逐官情形文》，《补过斋文牍续编》卷九下。

新的这种忧虑，在《电复内务部查禁传播过激主义文》中表现得更为明显。他说："俄党利用时机传播社会平民主义。所谓均产之说，最易入穷黎待毙之人心，潮流所趋，如水赴壑，铤而走险，已伏乱机。"① 他宣称："俄过激党欲传播过激主义，或分派代表各处联络，或发行报纸，以资鼓励，意欲破坏全球！"② 甚至散布谣言，胡说俄国共产党不但"派人分赴各国""传播过激主义"，而且又将"华侨缠民"遣送回国"煽诱回缠"，"利用中国回族以煽惑中国回族，能勿惧乎！"③ 杨增新把当时新疆的形势所以看得那样严重，是怕新疆在十月革命的影响下变成"第二个俄罗斯"。为了防止社会主义思潮和马克思列宁主义在新疆的传播，杨增新一面采用专政手段，对传播者予以镇压，一面利用阿訇"开导"广大穆斯林免受影响。因此，"通令各属严密查禁"，如发现"传播过激主义者，一经拿获，讯有确供，即照依军法立予枪毙。治乱国用重典，决不稍存姑息，致误边局"。④

杨增新在新疆防止"过激主义"的问题上，除了采取"照依军法立予枪毙"等镇压措施外，就是利用阿訇在穆斯林群众中进行"开导"工作，使之"勿受外人愚弄"，防止"俄人煽诱华缠"。杨增新清楚地知道，只要阿訇为他所利用，就能起到官吏所起不到的作用。这是杨增新利用阿訇作为他的宗教政策的重要原因之一。

杨增新为了达到利用阿訇阻止马克思列宁主义传播这一目的，极力挑拨伊斯兰教和俄国共产党的关系，借以煽起阿訇和穆斯林对于俄国共产党及其马克思列宁主义的仇恨。他说："俄过激派

① 杨增新：《补过斋文牍三编》卷一。

② 杨增新：《电呈旅俄华缠受俄过激派影响情形文》，《补过斋文牍续编》卷九下。

③ 杨增新：《电杨镇守使俄人煽诱华缠急宜改良政治文》，《补过斋文牍续编》卷三。

④ 杨增新：《电复内务部查禁传播过激主义文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

则欲膨胀势力，煽惑宗教。”① 在《密令各属毋蔑视缠回宗教文》中，杨增新宣称：“现在俄乱方殷，我国沿边数千里，处处与俄接壤，过激派之主义、社会党之潮流已骎骎乎！输入我国驯至有不可遏止之势。该过激派亦以推翻宗教、推翻阿洪为宗旨，必先将宗教一关打破，然后可以肆所欲为，而倡为无政府及均产平等之谬说。”② 事实上，共产党的宗教政策，历来是尊重人们的“信仰自由”，既不会采用行政命令的办法“推翻宗教”，也不会用行政命令的手段“推翻阿洪”。杨增新为了利用阿訇阻止马克思列宁主义在新疆的传播，竟不惜编造谣言，制造混乱，借以歪曲俄国共产党的形象，在穆斯林中消除社会主义思潮的影响，阻止新疆各族人民接受马克思列宁主义。

第三，利用阿訇协助官府处理民刑案件。民国初年，杨增新虽然也依照民国刑律判处新疆的民刑案件，但因司法、审检机构不健全，许多民事案件交由阿訇办理，甚至城乡发生的重大命案，也求助于“乡约、阿洪转相劝导”。③ 结果上行下效，许多县吏“遇有难了之案，以阿洪为护符，批寺了结”。④ 因而在民刑案件的处理上，弊端层出不穷。

早在清末时，清政府尽管实行政教分离，禁止“查经拟罪”，但其中大多属于重大的命盗案件，至于属于民族风俗习惯和穆斯林的婚丧嫁娶以及债务纠葛、子女继承等民事纠纷，仍然求助于阿訇参与处理。这种现象，直至民国年间也未得到根本改变。民国初年，杨增新以新疆“特殊”为由，公开宣称在新疆难以“施行普通法律”。

① 杨增新：《电呈阿富汗要求通商应俟英阿交涉解决后再行酌办文》，《补过斋文牍续编》卷一〇。

② 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一四。

③ 杨增新：《指令叶城县呈报缠民土的杀女图赖文》，《补过斋文牍》辛集二。

④ 杨增新：《通令各县所属乡庄阿洪不准地方官派充文》，《补过斋文牍》辛集二。

正因为这样，新疆各地政府官员也就顺水推舟，往往把处理不了的案件，统统交由阿訇办理。在《呈复新疆缓设审检两厅理由文》中，杨增新就谈到了这一情况。他说："回缠笃信宗教，凡经官数任而不能结之案，第凭阿洪抱经宣誓，即可了结。"① 谓之曰："解疑伸屈，捧经决之。"② 在他看来，清光绪年间的"新疆刑名例案"，也同样"多系变通"。"其提法使一缺，亦未设专官，仅以镇迪道加提法使司衔兼摄。至宣统三年筹备宪政，所有省城高等审检两厅，均经增新在兼司法任内成立，嗣因与边地情形不甚相宜，开办未久，人民怨恣，经前清巡抚袁大化奏准裁核。"③ 到了民国期间，由于省审检两厅的机构未能恢复，其衙署即"改为军队营房"，各地之审检也就因此而"改为警察厅署"了。④

在阿訇协助官府处理民刑案件中，时常出现"阿洪从中渔利"、"徇私召乱"等弊端。⑤ 杨增新在《指令温宿县知事杨继昌呈报更换阿洪文》中，也不得不承认"阿洪受贿唆讼"等事实。当时，"阿洪受贿唆讼，遇事欺弄乡愚，此种恶习，南疆各属所在多有"。⑥ 在伊斯兰教居于优势的新疆，"教民凡遇小事，本有请阿洪按照经典了息之习惯"，因而阿訇也就自然形成了"仲裁人之身份"。⑦ 但在实际上，阿訇所"了息"的并非教民的"小事"，其中许多争执往往涉及到重大的民刑案件。在阿訇"仲裁"这些案件时，勒索受贿的不法行为

① 杨增新：《补过斋文牍》甲集下。

② 谢彬：《新疆游记》第290页。

③ 杨增新：《补过斋文牍》甲集下。

④ 杨增新：《补过斋文牍》甲集下。

⑤ 杨增新：《通令各县所属乡庄阿洪不准地方官派充文》，《补过斋文牍》辛集二。

⑥ 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。

⑦ 杨增新：《函复吐鲁番杨知事俄侨相互间小事用仲裁人了息似无流弊文》，《补过斋文牍续编》卷一二。

则层出不穷。上述种种事实，杨增新也不得不承认："阿洪以宗教关系而兼有干涉民刑事件之权，则不免真有流弊矣。"① 对于阿訇唆讼受贿、勒索教民以及干预司法之权的严重性，杨增新虽有所认识，但并未认真纠正，只是让地方官吏"尽心督察而已"。② 结果，阿訇勒索受贿和干预司法等弊端，在杨增新督新期间始终未能杜绝。

新疆各地时常发生穆斯林上控阿訇"受贿唆讼"的案件，由于杨增新害怕影响他"利用宗教"、"利用阿洪"的政策，对于这些上控案件，都不做认真的处理。例如：民国 6 年(1917)秋，温宿县大阿訇司的克因涉嫌"受贿唆讼"，被穆斯林群众控告，县知事杨继昌接案后，准备更换这个担任数年之久的阿訇，另举他人。杨增新闻知后立即加以制止。尽管他承认司的克"受贿唆讼"，"欺弄乡愚"，却以受贿罪证没有"查实"为由，不准县知事更换这个阿訇，并责备杨继昌更换司的克是一种轻率行为。③ 杨增新所以这样做，固然是怕更换阿訇引起地方上的骚乱，影响社会稳定，但更主要的是为了换取阿訇对其政权的支持，以稳定其统治。

新疆的地方官吏并不是都像杨增新那样重视阿訇在穆斯林中的特殊作用，也不完全理解杨增新"利用宗教"、"利用阿洪"政策的真正含意，所以在处理问题时，常常出现"无故革换阿洪之事"。④ 这些现象的发生，显然不符合杨增新"利用宗教"和"利用阿洪"的政策，于是杨增新不得不出面予以纠正。按照杨增新的意思，只有在"阿洪有不法行为"和"确实被控有案者"，才准许"呈明令其更

① 杨增新：《函复吐鲁番杨知事俄侨相互间小事用仲裁人了息似无流弊文》，《补过斋文牍续编》卷一二。

② 杨增新：《函复吐鲁番杨知事俄侨相互间小事用仲裁人了息似无流弊文》，《补过斋文牍续编》卷一二。

③ 杨增新：《指令温宿县知事杨继昌呈报更换阿洪文》，《补过斋文牍》辛集三。

④ 杨增新：《密令各属毋蔑视缠回宗教文》，《补过斋文牍续编》卷一四。

换"。[①] 他在密令所属时宣称，当前"正宜利用宗教"之机，必须"尊重回缠经典"，借以"联洛(络)民心，维持现状"。如果有"污辱回教阿洪"以至"藉端刑责阿洪之事"，应"引为大戒者也"。为此，责令各县知事，"以后对于缠民阿洪，不得无故更换，亦不得无故凌辱，以维宗教"。[②]

第三节　在阿訇任免权问题上的态度

民国初年，由于严重的吏治腐败之风，"贿买"或"卖放"阿訇的现象普遍存在于新疆各地。这种腐败之风，严重地侵蚀着封建官僚统治机构。为维护其统治，杨增新连续颁发严禁"验放阿洪"和"派充阿洪"的通令，并主张"阿洪公举"，企图以此杜绝官吏的腐败之风。其实，杨增新在阿訇的任免问题上，并不是完全采取放任自流的态度，在通常的情况下，他极力主张"慎择阿洪"，以防"教争"和"回教之乱"。所以，让穆斯林"自行公举"阿訇，并不是没有条件的，而是以不"擅传邪教、谋为不轨"为其前提。但必须指出，只要杨增新的封建官僚统治不改变，贪污受贿之风就不可能根除，即便解决了"贿买"和"卖放"阿訇的弊政，贪污受贿之风还会以其他形式表现出来。

从民国 4 年(1915)开始，杨增新一改清政府关于阿訇任免权由政府控制的做法，连续下令禁止地方官吏验放或派充阿訇，极力宣扬阿訇应由穆斯林公举的主张。这是杨增新不用行政手段干预阿訇任免的一项政策。民国 4 年(1915)3 月，伽师县知事蒋先焘在给杨增新的"条陈"中，明确主张"阿洪由官验放"，以行使政府的批

① 杨增新：《通令各县所属乡庄阿洪不准地方官派充文》，《补过斋文牍》辛集二。

② 杨增新：《密令各属毋蔑视缠回宗教文》，《补过斋文牍续编》卷一四。

准权。杨增新在《指令伽师县知事蒋先焘条陈验放阿洪限制外债办法文》中，对于蒋先焘的条陈明令表示反对，认为蒋先焘"知事未悉回教情形，拟将阿洪由官验放，而不知其万万不能行也"。[①] 他申述了不准"由官验放阿洪"的两条理由：一是"阿洪由官验放"不符合《临时约法》规定的"信教自由"；二是在不"擅传邪教、谋为不轨"的原则下，应"由民间自行延请"，国家不应当使用行政手段干预阿訇的任免。[②]

其实，杨增新反对"由官验放阿洪"还有更深刻的原因。在这些原因中，最主要的有三条：

第一，深怕地方官借"验放阿洪"之机，收受贿赂，徇私舞弊。鉴于过去"贿买乡约之弊"，反对地方官"验放阿洪"。他认为："若由地方官验放，而地方官之不肖者，卖放阿洪比之卖放乡约，其流弊更属无穷。"[③] 这种现象，显然与杨增新政权的腐败有密切关系。辛亥革命推翻了清朝在新疆的封建统治，杨增新取代袁大化而当了新疆都督，但是，清政府的一套统治机构基本上保留了下来。这些官吏"吸民脂膏，饱其贪囊"的本性，并没有因为封建君主制转变为民主共和制而有所改变。这种吏治的腐败，对于杨增新的统治显然是一种威胁，所以，他把不准官吏"验放阿洪"作为防止发生"卖放阿洪"弊端的一项重要措施。事实上，杜绝官吏腐败之风，不在于要不要"验放阿洪"，而根本的解决办法在于铲除封建官僚制度和封建官僚机构。

第二，深怕地方官因"验放阿洪"受贿而激起教争。杨增新认为："回民、缠民本同一教，回民之阿洪虽不敢显分门户，而其真实

① 杨增新：《补过斋文牍》辛集一。

② 杨增新称："阿洪为回教中教经人，之信教自由载在约法，若无擅传邪教、谋为不轨情事，尽可由民间自行延请，无须公家干涉。"载《补过斋文牍》辛集一。

③ 杨增新：《补过斋文牍》辛集一。

内容亦未必毫无界限，故以此寺之阿洪为彼寺之阿洪，其间即不免争执。若使由官验放，则此寺之人，可以不惜重金贿买充彼寺阿洪，以扩充其教中之势力，有不服其教者，即可借官力加以压制。此中流弊极多，小则构成讼端，大则酿成军务。前清时回族争教之祸，历历可指。"① 杨增新的上述议论，显然是吸取了清朝教争的教训而得出来的结论。由教争引起的社会纷乱，必然影响到政权的稳定性。所以，为了稳定新疆的统治秩序，杨增新把不准"由官验放阿洪"作为避免教争的一项重要措施。

第三，深怕"由官验放阿洪"，难以辨别阿訇之好坏。所以，杨增新主张在任用阿訇时，由穆斯林"依照习惯"，"自行选择"。他认为，官吏"验放阿洪"，易生流弊：一则难以"辨别阿洪之程度"，二则易于"开一需索之门"。在杨增新看来，"缠民阿洪虽不至如回民之各有教派，然无论何庄、何寺之阿洪，必其为百姓所悦服，乃能获公众之认可。原可照依习惯，听人民自行选择，毋庸官为验放，免致办理不善，致生枝节。为地方官者，不通缠文缠语，更不通回经，亦不免为衙门胥吏开一需索之门。阿洪领谕帖，则衙门人要钱；领卵记，则衙门人要钱，何尝真知其能胜阿洪之任、不胜阿洪之任乎！汉人不识阿洪教经之程度，亦犹回缠不识汉教习之程度"。②

与"由官验放阿洪"密切相关的另一个问题，是"由官委派阿洪"的问题。所谓"由官验放阿洪"，是在清真寺确定阿訇后，必须经官查验批准；至于"由官委派阿洪"，则不同于"由官验放阿洪"，就是说，阿訇不由教众"自行公举"，而是由官确定阿訇人选，即由政府直接委派。尽管杨增新不准由地方官吏"验放阿訇"，但在各地却屡屡发生县吏"委派阿洪"的现象。所以，在民国 6 年(1917)的 3 月 22 日，杨增新再次通令各县，重申他关于"传教阿洪概由地方百姓

① 杨增新：《补过斋文牍》辛集一。

② 杨增新：《补过斋文牍》辛集一。

自行公举"的主张。为了贯彻这一主张，他对于"私行委派阿洪"的地方官吏，采取了较为严厉的措施。在《通令各县所属乡庄阿洪不准地方官派充文》中宣称，如果发现"地方官私行委派阿洪"，"定予以相当之惩罚"，并在"通令"中罗列了四条理由，以申述他不准地方官"委派阿洪"的主张。

一是只有"百姓公举"，才能推选出"品望素孚"之阿訇。杨增新认为："由官派充阿洪"，难以得到"品行端方、深通回经"之人，所以，"不宜由官派充"。他在详述这一理由时称："阿洪为教化回民之长，非经典熟悉不足以服众人。所以阿洪一职，关系綦为重要，若非品行端方、深通回经者，实难胜任。"因为"阿洪一身，一教之善恶系之。阿洪得其人，其所演说皆本于经典之正道，教人以善，则一教之人因之以善；阿洪失其人，其所演说由于一己之谬说，导人以恶，则一教之人因之以恶"。由于宗教上的这一关系，阿訇"宜由百姓自择品望素孚者充当，不宜由官派充"。①

二是"由官派充阿洪"，易引起"争教之案"。杨增新说："昔谟罕默德为天方国开宗明教之第一人，其天经三十本传之后世，为回民所共尊崇；乃相沿已久，种类既分，门户各异，因有此教、彼教、大坊、小坊之别。流派不同，其传教之人亦不同，虽同属回教，而一乡有一乡之寺，一坊有一坊之寺。有此寺之人，不能上彼寺念经者；有彼寺之人，不能到此寺传教者。""若以官方强派阿洪，万一传教之人与受教之人不能容洽，则争教之案从此而起。"正因为这一情况，阿訇才"不宜由官派充"。②

三是"由官派充阿洪"，不易为教民所"尊信"和"心服"。杨增新认为："阿洪为教务上领首，其程度、地位非一日所能骤跻。回族教经者，必须熟悉经典，然后推为满拉，或由满拉推为阿洪，或由二阿

① 杨增新：《补过斋文牍》辛集二。

② 杨增新：《补过斋文牍》辛集二。

洪推为大阿洪。虽不必尽然，究未有毫无学问道德，而众人举为阿洪者，故回民之对于阿洪其尊信也最笃，而服从之也亦最诚。若由官指派，无论其人不肖，即经典通晓未历各级之经验，即未为众之所推许，勉强从事，易起冲突。”在“人心不服”的情况下，官府所派之阿訇，必然为教民所反对，因而“不宜由官派充”。①

四是“由官派充阿洪”，易于“徇私召乱”。杨增新认为：“大凡品行端方之人，不肯轻入衙署；其入署运动者，非罔利营私之徒，即暗传邪教之辈。从前阿洪由众公举，在稍知大义者，尚知以经典上用工夫；若由官派充阿洪之风一开，一般运动者置经典于不问，只要买派到手，不怕众人不服。于是，此寺之人得阿洪，强彼寺之人皆从此寺；小坊之人得阿洪，强大坊之人皆入小坊。门户之见，愈分干戈之机，隐伏争教戕官，悉由于此。其官吏遇有难了之案，以阿洪为护符，批寺了结，阿洪从中渔利，上下其手，犹其小事。”所以，由官派充阿訇之举，易于发生“徇私召乱”之弊端，进而影响社会的稳定。②

上述各点，是杨增新不准“由官派充阿洪”的几条重要理由。在这些理由中，他只是说不准“由官派充阿洪”，至于说穆斯林“公举阿洪”之后要不要由官府批准备案，杨增新并没有明说，但按杨增新的一贯统治手段，阿訇被“公举”之后不经官府同意是不可能的。杨增新认为，只要实现他的这些主张，既能得到广大穆斯林的支持和拥护，又能推举出“品行端方”之阿訇，其结果，就会避免“争教之案”和“徇私召乱”等弊端的发生，达到社会稳定、政权巩固之目的。事实上，在军阀政权、吏治腐败的情况下，杨增新的这些主张是难以实现的。

当时，吏治的腐败表现之一是“卖放阿洪”，这种弊端已经威胁

① 杨增新：《补过斋文牍》辛集二。

② 杨增新：《补过斋文牍》辛集二。

到杨增新军阀政权的巩固，如再不加以制止，就会出现“不堪设想”的局面。所以，杨增新一再通令各属严禁“卖放阿洪”。在他看来，杜绝“卖放阿洪”的惟一办法，是禁止官吏“委派阿洪”，将阿訇一职交由穆斯林“自行公举”。他认为县知事“卖放阿洪”之弊，其后果不堪设想。因此，杨增新令各县所属各乡、各庄的“传教阿洪，概由地方百姓自行公举品学兼优之人”，“以服民心。自此通饬后，如再有地方官私行委派阿洪之处，一经查明，定予以相当之惩罚”。①

事实上，杨增新对于选用什么样的人充当阿訇是十分重视的。他选用阿訇时，既不同意地方官吏“验放”或“委派阿洪”，但也不准许地方官吏在选用阿訇的问题上放任自流。鉴于回族各教派纷争的惨痛教训，他把“慎择阿洪”作为一项重要政策，在《训令各属查禁外人充当回缠阿洪文》中一再表示：“自来回教之乱，皆引争教而起，如欲防患未然，先宜慎择阿洪。”② 可见，杨增新把“慎择阿洪”作为防止“教争”的一个先决条件。只有“慎择阿洪”，才能“防患未然”；而“流弊极大”之处，在于“阿洪不得其人”。③ 上述事实说明，杨增新让穆斯林“自行公举”阿訇是有条件的。其条件是：一是不准阿訇引发“争教之案”和“徇私召乱”；二是不准阿訇“擅传新教、谋为不轨”。很明显，他在这里倡导的“慎择阿洪”，无疑是要人们选择“品学兼优”、“熟悉经典”而又能为杨增新政权所能“驾驭”的阿訇。这样的阿訇，既能防止因“教争”而导致“回教之乱”，又能协助官府维持地方治安。这就是杨增新“慎择阿洪”的根本目的所在。

由此可见，杨增新对于阿訇的任免，并不是完全不要行政干预。干预不干预阿訇的任免，其前提条件在于是否有利于社会稳定，是否有利于自己的统治。所以，杨增新在任免阿訇的问题上，也

① 杨增新：《补过斋文牍》辛集二。
② 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。
③ 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。

同样在使用两手策略。

第四节　“新疆回队”的创建及其作用

杨增新创建信奉伊斯兰教的“新疆回队”(又称新军)，目的在于培植自己的军事势力，维护其统治。辛亥革命期间，当资产阶级革命派领导的伊犁民军正与迪化清军在精河一带作战的时候，杨增新经巡抚袁大化的批准，从迪化24个寺坊中征集了上千人的回族穆斯林，组建了5个营的“新疆回队”，自任统带。[①] 他组建这支“回队”，本来许诺袁大化开赴精河前线，以协助清军与伊犁民军作战，但事实上却按兵不动，将“新疆回队”留在了迪化。杨增新接替袁大化就任新疆都督以后，这支“新疆回队”也就变成了维护统治新疆的一支“治安部队”。

“新疆回队”的官兵，完全是信奉伊斯兰教的回族穆斯林。后来在扩充中，征集了许多信奉伊斯兰教的维吾尔族穆斯林。在“新疆回队”中担任营、连长的一些军官，许多都是教派的头目。接替杨增新担任“新疆回队”统领的马福兴，便是回族中的一位老教首领。民国初年，杨增新利用科布多事件和阿尔泰兵变，将5个营的“新疆回队”扩展至15个营，“分驻省城、阿尔泰、焉耆、绥来、乌苏、哈密等处，以资防范”。[②] 这样，“新疆回队”在维护和巩固杨增新政权中，发挥了相当重要的作用。

杨增新担任新疆都督初期，其统治处于四面楚歌的地位。那时，西有伊犁革命党人领导的新伊大都督府，东有辛亥革命影响下

---

① 杨增新在《电呈招用回队理由文》中写道：“新疆全省军队多系汉人，前都督袁大化因兵力太单，于前清宣统三年十二月，饬令招募回队五营，即以增新为统带。”载《补过斋文牍》甲集上。

② 杨增新：《电呈招用回队理由文》，《补过斋文牍》甲集上。

的哈密农民起义，北有科布多战事，南有屡次发生的哥老会戕官事件。所以，“都督号令所及，南不过吐鲁番，西不过精河”。[①] 照杨增新自己说法，是处于“岌岌乎”的形势，其“艰难之景况及危险之情状，可想而知”。[②] 当时，真正为杨增新支撑这一危局的，除新疆陆军、新疆巡防营（即地方部队）外，就是他亲自创建的这支“新疆回队”。尽管“新疆回队”在当时遭到彭贻孙、高尔嘉等人的责难，但并未能动摇杨增新加强“新疆回队”的决心。为此，他连续电呈北京政府，一再申述他创建和加强“新疆回队”的理由，[③] 以表明其心迹，并要求北京政府“力祛浮言，勿为所动”，使那些“市虎弓蛇之谣议，无所施其伎俩”。[④]

充分发挥“新疆回队”的作用，是杨增新宗教政策中的一个重要部分，其目的在于依靠“新疆回队”稳定统治秩序和巩固政权。

第一，利用“新疆回队”为“牵制主义”政策服务。民国初年，“牵制主义”是杨增新民族政策和宗教政策的核心内容之一，而杨增新所创建的“新疆回队”，就是为这一“牵制主义”政策服务的。他公开宣称：“新疆种类庞杂，非有回队，不足以互相牵制。”[⑤] 所谓“牵制主义”政策的实质，正如杨增新所说的那样：“增新两年来之政策”，就是利用维吾尔族穆斯林“牵制汉人”，又利用汉人“牵制”维吾尔族穆斯林，使之“各有所瞻顾，而不敢轻发”。[⑥] 他明确宣布：“增新

① 金树仁：《新疆省政府主席蒙自杨公行状》。

② 杨增新：《呈明新疆情形并现在办法文》，《补过斋文牍三编》卷一。

③ 杨增新：《电呈招用回队理由文》、《呈明新疆招用回队理由文》、《电呈新疆回队用命情形文》、《补过斋文牍》甲集上。

④ 杨增新：《电呈招用回队理由文》，《补过斋文牍》甲集上。

⑤ 杨增新：《电呈新疆回队用命情形文》，《补过斋文牍》甲集上。

⑥ 杨增新在《电呈新疆回队用命情形文》中写道：“增新两年以来之政策，以土著牵制游民，以回缠牵制汉人，即以汉人牵制回缠，更以内地此省之人牵制内地彼省之人，使各有所瞻顾而不敢轻发。”载《补过斋文牍》甲集上。

对于新疆各界始用牵制主义。"① 在他看来，"牵制主义"政策是他维护统治的"久安长治"的"万全之策"。②

这一事实说明，杨增新是把"新疆回队"作为他实现"牵制主义"政策的一种御用工具。一方面，利用"新疆回队"牵制由内地来的汉族官吏、士兵和人民，使之"有所瞻顾而不敢轻发"。他认为："民国破坏新疆非回缠，故用土著（泛指维吾尔等民族的穆斯林）以牵制之。"③ "新疆之患不在土著，而在于游官、游勇、游民之自为纷扰，故新疆之官，新疆之兵，非参用土著，永无太平之希望。"④ 另一方面，又利用"新疆回队"牵制和控制本民族的穆斯林。"招练回兵，可以羁縻回民，即可以羁縻缠民，回缠悉就范围，少数之游民，亦遽然不敢蠢动"；"倘回缠不乐为增新用，或增新不能利用回缠，便不能立足于新疆"。⑤ 这些议论，反映了杨增新创建"新疆回队"的真实意图。

杨增新是一个具有丰富统治经验的军政官吏。他清楚地知道，在信奉伊斯兰教的民族居于多数的新疆，如果不利用同教、同族的"回队"去"羁縻"和"牵制"本地的穆斯林群众，他的统治就难以维持和巩固。他认为："全疆人口约二百万，回缠占百分之九十六七，非利用若辈（泛指回、维吾尔等民族的穆斯林），无以维持现状。"⑥ 所谓"维持现状"，就是维持杨增新政权，使之"久安长治"，不得变更。他声称："增新起家州县，洞悉回情，并察新疆现象，必用回缠方

① 杨增新：《呈阿尔泰哈萨头目应照向章归长官任免文》，《补过斋文牍》甲集上。

② 杨增新在《电呈陆军学生不宜遣派来新并请痛裁军队以遏乱源文》中称："以增新所见，欲求新疆久安长治，不外利用新疆各种族之人以保新疆，实为万全之策。"载《补过斋文牍》甲集下。

③ 杨增新：《咨呈新疆实难举办团练文》，《补过斋文牍》甲集上。

④ 杨增新：《呈明新疆招用回队理由文》，《补过斋文牍》甲集上。

⑤ 杨增新：《呈明新疆招用回队理由文》，《补过斋文牍》甲集上。

⑥ 杨增新：《呈明新疆招用回队理由文》，《补过斋文牍》甲集上。

能集事。故将回缠招募为兵，迄今三载，始终维持，不致破坏者在此。”① 由此可见，杨增新“招募回队”的真实意图，就在于“牵制”新疆各个民族，使之“不敢蠢动”，以服服帖帖地接受其统治，把新疆变为他的“一统天下”。

第二，利用“新疆回队”弹压兵变和维持统治秩序。杨增新督新期间，一到关键时刻就动用“新疆回队”。例如民国1年(1912)，新疆陆军营长蔡乐善等人，趁袁大化“辞职东归”之机，于6月5日率领一营马队在迪化发动了兵变，使部队“哗溃”，“几酿事变”。② 杨增新在这一关键时刻，立即动用了“新疆回队”，并在蔡乐善发动兵变的第二天，紧急抽调“新疆回队”一千数百人入城，配合迪化城内原有两营“回队”进行弹压，很快平息了这次兵变，使省城“始得相安无事”。③ 他依靠“新疆回队”弹压了蔡乐善的兵变之后，曾得意地宣称：“幸增新旧日所统回队数营，不然，当新旧交替之时(指杨增新接任袁大化都督之职)，人心浮动，陆军防营两无可恃，殆哉！岌岌乎！”④

早在新伊和谈时，因军政一职的统属问题，双方争执不下。伊犁革命党人为了给杨增新施加压力，一方面鼓励哥老会配合新伊和谈，让其在迪化扰乱社会治安；在革命党人的鼓动下，哥老会也就在迪化“乘机窃发，迭次放火”，致使迪化“人心惶惶”。⑤ 另一方

① 杨增新：《呈明新疆招用回队理由文》，《补过斋文牍》甲集上。

② 杨增新：《电呈招用回队理由文》，《补过斋文牍》甲集上；又见《电复甘肃省议会暨马云亭周本斋两君详叙新疆戕官情形文》，《补过斋文牍》乙集一。

③ 杨增新：《电呈招用回队理由文》，《补过斋文牍》甲集上。

④ 杨增新：《呈明新疆情形并现在办法文》，《补过斋文牍三编》卷一。

⑤ 杨增新在《电呈新疆回队用命情形文》中写道：“伊员杨缵绪等于贺家栋在省所定组织条件，不肯承认，又有带队来省改组之说，省城会匪复欲乘机窃发，迭次放火，人心惶惶。”载《补过斋文牍》甲集上。

面，伊犁革命党人扬言杨缵绪率领伊犁民军到迪化改组省政府，[①]以迫使杨增新在和谈中让步。杨增新为挽救这一危机，立即命令驻迪化之"新疆回队"加强警戒，一面令其在省城"搜查私藏军械"，[②]一面令其协助陆军、防营维持省城治安。后来他忆及当时的情况时说："自秋及冬，屡次风潮，皆赖回队及防陆各营协力防范，幸能相安。"[③] 这些事实说明，"新疆回队"是当时协助陆军、防营支撑新疆危局的一支重要力量，起着"地方治安部队"的作用。

第三，利用"新疆回队"镇压倾向辛亥革命的新疆哥老会。新疆哥老会是随左宗棠的湘军进入新疆的一个秘密的宗教团体，其中成分十分复杂，既包括军官、士兵、商人和无业游民，也有许多手工业者和农民。[④] 辛亥革命前夕，哥老会的活动就遍及全疆各地，并到处"开山立堂"、"发放票布"，进而发展成一支重要的反清力量。辛亥革命期间，哥老会是资产阶级革命派依靠的主要力量之一，并在推翻清朝在新疆的统治中起了一定作用。新疆革命党人领导的迪化起义和伊犁起义，哥老会就参与其中，并且是这两次起义的主要力量之一。杨增新鉴于清朝被推翻的教训，认为哥老会是一个最大的威胁和隐患，并公开宣称："新疆今日之隐患不在其他，而在会匪（即哥老会）。"[⑤]"设不早治，后患堪虞。"[⑥]"故增新于解散会匪一

---

① 杨增新在《呈报资遣伊犁代表人员暨各军官军队薪饷银两文》中称："贺家栋在省续订条件，虽经中央核准，因伊犁不肯承认，又有派杨缵绪带兵来省改组之语，人心惶惶，一夕数惊。"载《补过斋文牍》丙集上。

② 杨增新：《电呈新疆回队用命情形文》，《补过斋文牍》甲集上。

③ 杨增新：《电呈新疆回队用命情形文》，《补过斋文牍》甲集上。

④ 杨增新在《呈政府整顿新疆内政情形文》中称："上而官吏兵弁，下而商贾农工，悉皆在会。"载《补过斋文牍续编》卷一。这一见解，在《呈复整顿新疆内政情形文》和《咨呈新疆实难举办团练文》中亦有反映，均见《补过斋文牍》甲集上。

⑤ 杨增新：《呈复新疆保卫团拟请缓办文》，《补过斋文牍》甲集上。

⑥ 杨增新：《呈复整顿新疆内政情形文》，《补过斋文牍》甲集上。

事，特别注意，依然如大敌之临。”[①] 杨增新镇压了伊犁革命党人以后，便依靠“新疆回队”大举挞伐新疆哥老会，并给予无情的镇压。

对于哥老会在南疆的戕官案，杨增新一律采取坚决镇压的措施。早在就任新疆都督前夕，他就委派“新疆回队”营长马致和、韩玉鳌、安益元等人，分驻焉耆、轮台等地，而焉耆、轮台发生的戕官案，就是安益元、马致和处理的，并对策划戕官的哥老会进行了坚决的镇压。对于“新疆回队”的这一镇压行动，杨增新给予了高度的评价，称之为是“南疆军事一大转机”。[②] 当若羌戕官案发生以后，“新疆回队”分统童明才奉命在若羌一地杀死哥老会会员达 40 人之多。经过这次镇压，南疆哥老会的活动不得不“渐渐敛迹”。[③] 但杨增新并不就此歇手，继续指挥“新疆回队”剿办哥老会。他说：“民国成立，各属乱党与会匪勾结，扰乱地方秩序，迭经设法惩办，始稍敛迹，然伏莽堪虞，防范刻难松懈。”[④] 所以，驻扎在北疆的“新疆回队”，也同样在杨增新的授意下对哥老会采取了坚决镇压的措施。省城“通统山放票会首”杨生花[⑤] 和古城（今新疆奇台）“太极山放票会首”苏金玉[⑥] 等人，就是由“新疆回队”统领马福兴和分统马福明“先后正法”的。

杨增新依靠“新疆回队”镇压哥老会是坚决的，从来都不手软。

---

① 杨增新：《呈复新疆保卫团拟请缓办文》，《补过斋文牍》甲集上。

② 杨增新：《呈明新疆招用回队理由文》，《补过斋文牍》甲集上。

③ 杨增新：《呈明新疆招用回队理由文》，《补过斋文牍》甲集上。

④ 杨增新：《呈复内地流民资送新疆不无窒碍文》，《补过斋文牍》甲集上。

⑤ 杨生花：又名李生花，回族，甘肃肃州人，哥老会“通统山”正红旗。据杨增新在《电呈拿获会匪杨生花搜出付牌票布照依军法枪毙文》中称：“杨生花系甘肃回民”，他这次出关，“意在勾引回队入会”。载《补过斋文牍》乙集三。

⑥ 苏金玉：湖北人，系“太极山”山主，“在古城开山立堂，散放票布，专勾引军人入会，潜谋起事”。民国 3 年（1914）1 月间，苏金玉和徐秉衡（副山主，又名徐平蜀、徐世芬）、胡仕玉（正龙头）、刘照魁（刑堂）等人，先后被杨增新处决。见《电古城马分统福明拿办会匪苏金玉等文》，《补过斋文牍》乙集三。

据粗略统计，自民国 1 年(1912)以来的三年中，杨增新依靠“新疆回队”处决的哥老会会员就达 200 人以上。这一镇压行动，一直延续到民国 8 年(1919)。至这一年为止，在杨增新的指令下，焉耆、阿克苏、库车、轮台、喀什噶尔、于阗、叶城、洛浦、若羌、巴里坤、古城、绥来、塔城、博乐等地的哥老会，先后被“新疆回队”一一镇压。其中最后的一次行动，是对博乐畅进财[①]为首的哥老会的镇压。奉命指挥“新疆回队”进行这一次镇压的统带，依然是镇压若羌哥老会的童明才。至此，新疆哥老会基本上被消灭，各种历史文献再也看不到有关新疆哥老会活动的记载了。

正因为“新疆回队”在镇压哥老会中立下汗马功劳，自然受到杨增新的器重。在《电呈新疆回队用命情形文》中，他写道：“汉族则游民会匪，到处戕官，教猱升木，几至不可收拾，非利用回缠，不足以维持秩序而救目前之急。”[②] 由于“新疆回队”有这些“功绩”，凡是“以回队必不可用”和“要求遣散回队”的一切主张或建议，统统被杨增新予以驳回。他说：“以为增新偏重回队，又谓增新以回民抵制汉人，不知事机危迫，安危所系，间不容发，急则治其标，遇此猛症，则必用此等峻剂，方能奏效。此亦出于不得已而为之。”[③] 所以，杨增新在“利用回队”中尽管受到种种非难，但并不为此而改变自己的主张。他给袁世凯密陈“招用回队”的六条理由时，仍然继续坚持保留“新疆回队”的建制，并主张“新疆军队不能不兼用回兵”。[④]在《咨复财政部新疆向未征收杂税文》中，杨增新高度评价了“新疆

---

① 畅进财：在伊犁道属精河县境博尔塔拉北山小海子“开山立堂”。于民国 7 年(1918)5 月被捕押，次年被杨增新处死。见《呈报惩办精河县属哥老会匪文》、《示谕人民不得再入哥老会文》，《补过斋文牍》乙集三。

② 杨增新：《补过斋文牍》甲集上。

③ 杨增新：《电复甘肃省议会暨马云亭周本斋两君详叙新疆戕官情形文》，《补过斋文牍》乙集一。

④ 杨增新：《电呈招用回队理由文》，《补过斋文牍》甲集上。

回队”的“功绩”、一再申明回队“有功于新疆”。[①] 正因为这样，杨增新不但不撤销“新疆回队”的建制，反而对它加强和扩充，使之变成与新疆陆军并驾齐驱的一支部队。

第五节 利用伊斯兰教分化、瓦解以至扼杀哈密、吐鲁番农民的反封建斗争

在辛亥革命的影响下，民国 1 年(1912)1 月，哈密、吐鲁番爆发了农民武装起义。哈密农民起义是 1907 年穆斯林农民群众反对哈密王斗争的继续，也是哈密王残酷压迫、剥削的结果。当哈密农民起义爆发后，深受封建压迫和剥削的吐鲁番穆斯林农民，在穆依登阿訇的领导下，随即起来响应。因此，在哈密、吐鲁番地区形成了一场气势磅礴的革命风暴。

哈密农民起义是铁木耳[②] 领导的。起义队伍迅速发展到数千人之多，均为维吾尔族农民。他们斗争的目标，是要求哈密王“减轻差徭”。以哈密王沙木胡索特为首的大宗教主、大封建主，就连农民的这个最低要求也不答应。沙木胡索特委派宗教头目柴旦夏木阿訇等人到铁木耳起义队伍驻地二道沟，企图借助宗教力量迫使起义群众就范，让其缴出枪支弹药，解散起义队伍。柴旦夏木阿訇等人的这一举动，激起了起义农民的极大愤怒。沙木胡索特恼羞成怒，请求新疆地方当局派遣官兵至二道沟进剿起义军。结果政府军被起义军打败。起义农民用缴获的部分武器弹药武装了自己。沙木胡索特感到局势严重，立即派人携带 2 000 两白银前往巴里坤，

① 杨增新：《补过斋文牍三编》卷一。

② 铁木耳：哈密库勒依村人，早年丧父，由母亲抚养成人。因家庭贫困，以做木工活维持生活，为逃避哈密王的差徭，曾一度逃到迪化等地，流浪数年，由于生活无着，迫使他不得不返回故乡。

要求镇台易盛富到哈密镇压起义群众。易盛富答应了哈密王的请求，亲率130多名官兵赶到哈密，行至南山口时，被起义农民的伏兵歼灭，易盛富也被处死。当沙木胡索特将这一情况报告给迪化省政府时，主剿派的袁大化（前都督）则利用卸任进关路经哈密的机会，令叛卖伊犁民军的钱广汉会同哈密王府的亲兵进山"围剿"起义群众。起义群众利用有利地形，并用"口袋"战术诱敌至深山峡谷，将其包围击溃。

哈密王、易盛富和袁大化等人在军事上连续失败的教训，使都督杨增新不敢对起义军再次诉诸武力，不得不把"收抚"作为上策。惯于玩弄权术的杨增新，本来将"收抚"作为上策，却"引而不发"，采用"阳虽主战，而阴则主抚"的策略。[①] 表面上，陈兵哈密一带，调兵遣将，加紧作战部署，在军事上给起义农民以压力，实际上却按兵不动，妄图以"主剿"的姿态达到"主抚"的目的。

哈密起义军对于杨增新的这一套手法，采取了置之不理的态度，他们不但不接受杨增新"投诚受抚"的条件，而且继续与哈密王和杨增新的官兵相对抗。面对这一形势，杨增新"亦不敢鲁莽以偾事"，[②] 不得不利用宗教达到分化、瓦解起义军的目的。民国1年（1912）7月，杨增新利用宗教关系，饬令通晓维吾尔语的回族穆斯林张彩廷入山与起义军谈判，妄图利用谈判令其"投诚受抚"，"以期早日完结"。[③] 张彩廷虽和起义军有所接触，但并未"躬自入山，以察真伪"。[④] 这时，起义军接受了光绪末年失败的教训，一面和张彩廷周旋表示受抚，一面却凭"山深险路"，继续坚持斗争。因此，没有能够达到收抚起义军的目的。杨增新不得不在这一年的冬天，另

① 杨增新：《指令哈密知事白文超禀请进剿叛缠文》，《补过斋文牍》乙集一。

② 杨增新：《电呈哈密叛缠情形现派都司张彩廷前往招抚文》，《补过斋文牍》乙集一。

③ 杨增新：《训令张都司彩廷前赴哈密招抚回缠文》，《补过斋文牍》乙集一。

④ 杨增新：《指令哈密知事白文超禀请进剿叛缠文》，《补过斋文牍》乙集一。

派伊斯兰教"圣裔""奎保入山劝谕,和平了结",[①] 并答应"将差徭减为每月四日",以"收抚了案"。[②] 经过奎保的"劝导",起义农民与哈密王的斗争开始有所缓和,但"为日未久",[③] 民国1年(1912)11月起义农民"仍以差徭过重为词",[④] 继而复起反抗。杨增新不得不再次派遣奎保入山,"再为反复开导",以求起义农民"各安本分,共保治安"。[⑤] 结果依然无效,起义军仍然踞山反抗。

对于哈密起义军,杨增新既没有力量使用"棍棒和鞭子",又不能使"招抚"产生效果,因此,也就求助于宗教力量,向起义军展开了强大的和平攻势。开始,杨增新一面令县知事,利用哈密陕西寺社首马爵三组织王府"仪威营",招训民团,借以保护哈密王;一面派伊斯兰教"圣裔"奎保反复入山进行劝降,以求穆斯林农民"照旧安业,永为良民"。[⑥] 但这些活动,均未成功,铁木耳"仍复啸众,敢于为乱"。[⑦] 哈密知事白文超奉杨增新之命,派伊斯兰教人士冯阿吉、马占鳌等六七名代表,与起义军谈判,依然没有达成协议。又找到一个与起义军有关系的穆合买德·加尼阿不吉,让其携信进山往见铁木耳,诱骗他们接受"受抚"条件,结果"铁木耳竟不为动"。[⑧] 谈判失败,杨增新随即改变策略,采用上下结合的办法,利

---

① 杨增新:《电令缠回圣后奎保入山招抚叛缠文》,《补过斋文牍》乙集一。奎保为阿帕克和卓后裔。见《指令顾问员玉素甫禀争祥妃(即香妃)麻扎公产文》,《补过斋文牍》辛集三。

② 杨增新:《电呈哈密回部屡叛原由拟将来改土归流并现在办法文》,《补过斋文牍》乙集一。

③ 杨增新:《电令缠回圣后奎保入山招抚叛缠文》,《补过斋文牍》乙集一。

④ 杨增新:《电呈哈密回部屡叛原由拟将来改土归流并现在办法文》,《补过斋文牍》乙集一。

⑤ 杨增新:《电令缠回圣后奎保入山招抚叛缠文》,《补过斋文牍》乙集一。

⑥ 杨增新:《电令缠回圣后奎保入山招抚叛缠文》,《补过斋文牍》乙集一。

⑦ 杨增新:《电令缠回圣后奎保入山招抚叛缠文》,《补过斋文牍》乙集一。

⑧ 曾问吾:《中国经营西域史》第511页。

用伊斯兰教展开了和平攻势。一是派军政代表与起义军领导人谈判，一是派宗教人士深入到起义军内部进行劝降活动。

同年冬天，杨增新改派信仰伊斯兰教的回族营长李寿福负责"招抚"起义军的任务。开始，李寿福经过从中斡旋，商请哈密王"将差徭减为两日"，铁木耳也表示愿意"缴械受抚"。[①] 李寿福与哈密文武官员立即报告给杨增新，并"请示核办"。当得到杨增新的批示后，李寿福本应在这一年的冬天第二次入山，与起义军进一步谈判，但因"山深雪厚"，道路被阻，未能成行。杨增新因不放心，又于民国 2 年(1913)2 月，增派新疆内务司长王家彦和甘新调查员金云仑(回族哲合林耶门宦热依斯)，以便和李寿福"会同哈密文武，驰往山内收抚"起义军。[②] 杨增新为此给铁木耳写了一封信。他在信中极力拉拢铁木耳，并有意为铁木耳开脱，说什么起义军只是反对哈密王，"并非反抗政府"，保证不加罪铁木耳，答应在政府中给他谋个一官半职，等等。[③]

当年 3 月，李寿福一面以"维持治安"为幌子，将新军(即"新疆回队")部署在榆树沟、南山口、石城子、三道沟一带，作为谈判的后盾；一面与内务司长王家彦、甘新调查员金云仑等人，携带礼物，手捧《古兰经》，进山求见铁木耳，举行双方会谈。与此同时，以冯阿吉为首的伊斯兰教上层人士，奉杨增新之命组成了一个代表团，其中有玉奴斯大阿訇、六指阿吉、樊成阿吉、马占鳌、马拉、冶华、马才、铁成、彭立中等人。他们以宗教身份，配合王家彦、金云仑、李寿福与铁木耳谈判，分别深入到起义军群众中进行分化、瓦解和诱降等

① 杨增新：《电呈哈密回部屡叛原由拟将来改土归流并现在办法文》和《呈请奖励剿抚哈密叛缠出力员弁文》，《补过斋文牍》乙集一。

② 杨增新：《电呈请奖恤收抚哈密叛缠在事出力人员文》，《补过斋文牍》乙集一。

③ 杨增新在信中略云："余深悉尔之暴动，为反对回王，并非反抗政府。关于尔等之举动，余始终无加罪之心。似尔之勇敢，深愿能参加政府共同工作，请勿疑惧。如肯来迪化，余定可赐尔以无上恩惠，尔其相信无疑。"载《中国经营西域史》第 510～511 页。

活动。特别是李寿福等人，利用同教的关系，抱经宣誓，担保铁木耳等人“受抚”后的生命安全。经过这些频繁的诱骗活动，铁木耳等人接受了杨增新的招降条件。其主要内容：(1)哈密王将差徭由每月7天减为两天，[①] 在王府牧场从事苦役的农民，由哈密王府付给工钱，并拨出一部分土地租给农民耕种；(2)逐步推行“改土归流”的政策，除哈密城郊附近和山外的维吾尔族农民仍归哈密王直接管辖外，十二条山沟里的维吾尔族农民交由地方管辖，岁纳赋税，由地方征收，然后悉数转交给哈密王作为津贴；[②] (3)释放被王府捕押的50名穆斯林群众，官府不再追究戕杀易盛富镇台的案件，保证不杀害参加起义的穆斯林农民群众；(4)将哈密起义军改编为定边马队第三营，其人数以128名为限，任命铁木耳为营长，驻扎迪化，其余起义的穆斯林农民“一律解散归农”。[③]

杨增新在“收抚”铁木耳等起义农民的同时，也用同样的手段“收抚”了穆依登阿訇[④] 领导的吐鲁番农民起义军。

穆依登阿訇领导的吐鲁番农民起义，规模虽然没有哈密农民起义那样大，但也有四五百人之多，拥护和支持穆依登阿訇起义的教民不少于二三千人。穆依登阿訇领导的这一反封建斗争，迅速发

---

① 杨增新在《电委副将国胜等办理收抚叛缠文》中称：“至于缠民差事，向章原系每月当差三天，后来加为七天，今定为每月当差两天，比老王爷时还减去一天，若比光绪三十三四年每月当差七天，则减去五天矣。”载《补过斋文牍》乙集一。

② 杨增新在《电呈哈密回部屡叛原由拟将来改土归流并现在办法文》中称：“现在共和成立，回王万难独行专制，惟有将不服回王之缠民改土归流，实为正本清源之法。拟以哈密附近及山外缠民，仍照旧归回王管辖，其山内缠民，概归地方官管辖，岁纳赋税，由地方官征收，悉数转给回王，以作津贴。”载《补过斋文牍》乙集一。

③ 杨增新：《呈请奖励剿抚哈密叛缠出力员弁文》，《补过斋文牍》乙集一。

④ 穆依登：吐鲁番二堡人，由于幼年学过《古兰经》等经典，年长后当了阿訇。在担任阿訇期间，常利用宗教地位为贫苦穆斯林打抱不平，清末被官府驱逐出境，后由迪化辗转至伊犁。在伊犁时，因常和官绅作对，辛亥革命的前一年，又被伊犁当局“解回吐鲁番原籍”，交由地方当局严加管束。

展到吐鲁番三堡等地。当地的土豪劣绅和巴依们异常惊慌。以恶霸地主玛木提总稽查为代表的封建势力，经常窥视穆依登等人的动向，并将他们的活动密报给县府和省署，准备与官府一起扼杀这支革命队伍。所以杨增新在招抚铁木耳的同时，也采用同样的阴谋手段，把穆依登"招致来省"，将其部属"编为军队"，委任穆依登为营长，"意在羁縻和利用"。①

铁木耳到迪化后，得知哈密王撕毁协议的消息，才逐渐识破了杨增新收抚起义军的阴谋。他本想率部离开迪化，东山再起，但一直未能摆脱杨增新部队的包围和监视。随后，铁木耳要求到察罕通古抵御沙俄支持的外蒙古军队，以借机摆脱控制，但未获得杨增新的准许。铁木耳无奈，只好与穆依登阿訇密商，将部分枪支秘密地运到乌拉泊，然后交由维吾尔族商人哈桑克柯力柯转运到吐鲁番，准备在开斋节举行起义。由于有人告密，杨增新采用"不动声色，巨慝立除"的手法，②突然在民国2年(1913)9月6日，令新军马队统领马福兴以开会的名义，逮捕了铁木耳，当晚将他枪杀；③次日，借口穆依登阿訇与铁木耳"同恶相济"④和"虚兵冒饷"等罪名，将其绞决。⑤枪杀铁木耳等人以后，在清查定边马队第三营的枪支时，

① 杨增新：《电呈穆依登与叛逆铁木耳同恶相济当予绞决文》，《补过斋文牍》乙集一。

② 杨增新：《电呈穆依登与叛逆铁木耳同恶相济当予绞决文》，《补过斋文牍》乙集一。

③ 杨增新在《电呈营长铁木耳谋逆伏诛地方安静文》中称："(民国)二年三月内，将首要铁正元即铁木耳调省委充营长，不料铁正元谋为不轨，复欲潜军东下起事，幸发觉尚速，已将该逆于九月六日按照军法处死，地方安静，谨此电陈。"载《补过斋文牍》乙集一。

④ 杨增新：《电呈穆依登与叛逆铁木耳同恶相济当予绞决文》，《补过斋文牍》乙集一。

⑤ 杨增新：《电呈穆依登与叛逆铁木耳同恶相济当予绞决文》，《补过斋文牍》乙集一。

发现短缺步枪 60 支。9 月 7 日，杨增新立即电请哈密王和电饬吐鲁番、鄯善县知事以及哈密杨发春团长，密查这批枪支的下落。9 月 8 日，公布了处决铁木耳的“通告”。[①]不久，以“归农”为名，将铁木耳部属 200 余人遣散。当这批人途经奇台县东大石头山口时，被杨增新事先派去的伏击部队枪杀，从而反映了杨增新军阀政权的残忍性。

哈密、吐鲁番农民起义虽然失败了，却沉重地打击了哈密的封建王公制度，加速了它的崩溃。从此以后，哈密王的封建统治便一蹶不振。民国 4 年(1915)，沙木胡索特虽被袁世凯封为“双亲王”，准许保留其特权，承袭原有领地和人口，但并没有能够挽救他垂死的命运。民国 19 年(1930)3 月，哈密王沙木胡索特去世，其子聂孜尔袭位。“改土归流”的声浪再起，金树仁政权在维吾尔族穆斯林群众的强烈要求下，不得不废除王制，哈密地区由政府直接管辖。民国 20 年(1931)元旦，哈密、宜禾、伊吾县政府成立，哈密封建王公制度在广大穆斯林群众的反对声中正式宣告结束。

第六节　取缔“私立道堂”，严禁“在家聚徒念经”

民国初年，伊斯兰教苏非派在南疆异常活跃，遍设“私立道堂(即罕尼卡)”，并在道堂内“聚徒念经”，甚至夜聚昼散，通宵达旦。仅喀什噶尔一地，苏非派就私开了许多道堂，塔依汗、雪黑而则提(即谢赫·哀资来提)、江可旺、艾买提黑力法(即艾买提海里排)等苏非派首领，就“私开道堂”数十处。其中有的道堂，一处就能容纳七八百以至一千五六百名穆斯林，其规模之大，人数之多，在历史

① 杨增新：《补过斋文牍》乙集一一。

上也是罕见的。对于苏非派在南疆设立的道堂，杨增新采取了取缔的政策。先后在喀什噶尔任提督的杨得胜和马福兴，曾奉命查封过这些道堂。但不久，这些道堂又被苏非派头目、阿訇启封重新开放，并在这些道堂内"黑夜聚徒念经"，举行狂热的宗教仪式。

杨增新对于苏非派设立的这些道堂，存有很大的戒心，将它看做是不安定的因素。一方面，认为"私开道堂"和"在家聚徒念经"，不符合伊斯兰教的常规和惯例。他说："回缠阿洪为传教之人，礼拜寺为念经之地，所教之经，以谟罕默德天经为正宗，自昔至今，由来已久，人民亦各相安，从未有私开道堂秘密传经之事。"① 又说："各属城乡礼拜寺甚多，回缠人民自应入寺礼拜诵经，何得格外复立道堂？即考之回教经典，亦无此项名目，诚恐多人群集道堂，不无奸民溷迹，引诱愚民，致生事故。"② 另一方面，深怕有人以"聚徒念经"为名，暗中煽惑，纠众闹事。所以，他一再告诫所属加以戒备，以免发生变乱。杨增新认为："阿洪私设道堂，藉诵经为名，煽惑愚民。"③ 各地"私设之道堂"，"沓来纷至，良莠不齐，日久弊生，难保不无匪徒混入其中，潜谋不轨"。④ 更令杨增新不安的是，在这些道堂内，不仅有本地人，还有英国、俄国和土耳其等侨民杂于其中，"若任其无分中外聚集一堂，明藉诵经之虚名，暗施煽惑之诡计，贻害何堪设想！"⑤ 特别在喀什噶尔地区，苏非派更为活跃，所设立的道堂比比皆是。这种异常现象，使杨增新更为疑虑和担心。在给道尹朱瑞墀的训令中，他的这种担心表露得更为明显："查此项道堂，

① 杨增新：《通令各县查禁缠回私立道堂文》，《补过斋文牍》辛集三。

② 杨增新：《训令喀什朱道尹查禁缠民艾买提等设立道堂文》，《补过斋文牍》辛集三。

③ 杨增新：《呈明查禁缠民阿洪私立道堂文》，《补过斋文牍续编》卷一。

④ 杨增新：《呈明查禁缠民阿洪私立道堂文》，《补过斋文牍续编》卷一。

⑤ 杨增新：《训令喀什朱道尹查禁缠民艾买提等设立道堂文》，《补过斋文牍》辛集三。

藉诵经为名，敛钱聚众，夜聚明散，实含有不良性质。"①

对于苏非派的这些道堂，杨增新所以如此担心，与他借鉴以往的经验教训有关。因为历史上参加作乱的，大多为苏非派，其中历代的和卓之乱，就是一个例证。他在《补过斋文牍》中，曾列举了两个典型事例，借以说明"私开道堂"所带来的严重危害：例一是"前清时代，玛纳斯回教马玉章、吴来者子等滋事，即系私开道堂所酿成。"② 例二是"近日（即民国7年）库车谋逆之买买铁力汗，亦曾敛钱建立道堂一所，邀集党徒数百人在堂诵经，遂至谋叛攻城，非地方官查办得力，几酿巨祸"。③ 杨增新在函电中屡屡谈及此事，借以告诫其部属，可见他对这两次事件是何等的重视。因为在新疆避免变乱，是杨增新政权的根本利益所在。事实上，如果在新疆没有稳定的社会局面，杨增新的统治就难以巩固。这是杨增新对于苏非派设立道堂产生戒备的一个根本原因。

杨增新既然担心苏非派以"私开道堂"为名，"藉谋不轨"，当然也就不容许这些道堂的存在了。因此，把"通令查禁私立道堂"作为宗教政策的一个重要组成部分。他明确表示："若不严行查禁，不足以消隐患而保治安。现已通行（令）各属，认真查禁。"④ "一处既经发现，他处自应预防，倘不认真查禁，难免不为地方之害。"⑤ 他的"预防"措施，就是"严行查禁"，将其消灭在发生"隐患"的萌芽之中。为此，公开宣布："嗣后无论回民、缠民，凡阿洪、一麻目以及教内人等，只准到礼拜寺念经，亦只念谟罕默德天经；不准私开道堂，昼伏夜动，并在堂或在家聚徒念经。如系本人在自己家内礼拜，只

① 杨增新：《训令喀什朱道尹查禁缠民艾买提等设立道堂文》，《补过斋文牍》辛集三。

② 杨增新：《呈明查禁缠回阿洪私立道堂文》，《补过斋文牍续编》卷一。

③ 杨增新：《呈明查禁缠回阿洪私立道堂文》，《补过斋文牍续编》卷一。

④ 杨增新：《呈明查禁缠回阿洪私立道堂文》，《补过斋文牍续编》卷一。

⑤ 杨增新：《通令各县查禁缠回私立道堂文》，《补过斋文牍》辛集三。

准一家人之团聚，不准广招外人。”①

杨增新在取缔苏非派道堂的过程中，并不是禁止人们信仰伊斯兰教，而是要求教民到清真寺里诵经和做礼拜。在处理苏非派道堂的问题上，由于当时的历史条件，他没有区别对待，就是说没有区分哪些道堂“谋为不轨”和哪些道堂“遵法守法”，而是采取了一律取缔的政策。杨增新对道堂的取缔政策，受到苏非派的坚决抵制，因而道堂随封随启的现象较为普遍，有些道堂干脆转入地下进行秘密活动，使官府更难管理，所以，杨增新取缔苏非派道堂的政策并不是十分成功的。

为了彻底取缔苏非派的道堂，杨增新一而饬令各县知事“应即逐细实地调查”，摸清各地道堂是“个人私产”，还是“敛钱公修”，其“传教”头目为何人，然后将其详情“造册呈赍核办”；“一面劝谕人民将道堂自行封闭，并出示严禁，善为开导，毋被设立道堂之人煽惑，贻害身家”。凡是不遵禁令“有意煽惑”者，则“惟有执法从事，断不稍事迁就，贻害地方”。② 对于开设道堂最多的喀什噶尔，杨增新单独命令道尹朱瑞墀、提督马福兴等人，让其将所立道堂“一律封禁”，并令其“出示晓谕，嗣后只准到礼拜寺诵经，不准再设道堂，抗违禁令”。③ 严令“查禁道堂”的根本目的，在于维护社会稳定和巩固统治。所以他一再宣称：“亟应严行查案，弭隐患而维治安。”④

在严禁查封“私立道堂”的同时，杨增新还通令各县认真处理“道堂地基”之产业。他认为，道堂“地基存留，城狐社鼠，仍属堪虞”。在他看来，如果不处理这些道堂的地基，“深恐不肖之徒，积久

① 杨增新：《通令各县查禁缠回私立道堂文》，《补过斋文牍》辛集三。

② 杨增新：《通令各县查禁缠回私立道堂文》，《补过斋文牍》辛集三。

③ 杨增新：《训令喀什朱道尹查禁缠民艾买提等设立道堂文》，《补过斋文牍》辛集三。

④ 杨增新：《训令喀什朱道尹查禁缠民艾买提等设立道堂文》，《补过斋文牍》辛集三。

玩生，仍蹈前辙”，借此另生事端。于是指令各县知事，“切实调查”，对于“前经查封之道堂，是属个人私产，抑系敛钱公建。如系公建之产，即由各该属礼拜寺经手，将该道堂地基房屋公同作价出售，所得价银，即归该处礼拜寺公用；如系个人私产，或出卖或改作他用，均听业主之便”。[①] “如此办理”的目的在于“消弭后患，裨益地方”。[②] 从这里可以看出，杨增新对于道堂的处理是十分彻底的，以免留下“后患”。同时也说明，凡危害到统治秩序的稳定和军阀政权的巩固，杨增新是毫不让步的，没有半点妥协的余地。

杨增新取缔“私立道堂”，是因为担心道堂中的阿訇暗传“邪经”和“邪教”。在当时的有关宗教政策的许多政令中，杨增新十分注意阿訇传授经典的内容，三令五申地饬令下属，不准穆斯林念《古兰经》以外的经典。他说，穆罕默德所创之经典是“天经”，是“正宗”，那么，阿訇“所传之经”就应当“以谟罕默德天经为正宗”。[③] 因为“昔谟罕默德为天方国开宗明教之第一人，其天经三十本[④] 传之后世，为回民（泛指信奉伊斯兰教的各族穆斯林）所共尊崇”。[⑤] 因此，杨增新不止一次地宣布：穆斯林“只准念谟罕默德天经”，[⑥] 除此之外，都在“查禁”之列。杨增新所以令穆斯林“只准念谟罕默德天经”，目的在于防止某些阿訇“擅传邪教，谋为不轨”，[⑦] 从而引起

① 杨增新：《通令各县调查道堂地基文》，《补过斋文牍》辛集三。

② 杨增新：《通令各县调查道堂地基文》，《补过斋文牍》辛集三。

③ 杨增新：《通令各县查禁缴回私立道堂文》，《补过斋文牍》辛集三。

④ 杨增新称《古兰经》三十本是不确切的。事实上，《古兰经》有一百一十四章。当穆罕默德在麦加传教期间只口授了三十六章，迁至麦地那以后，又增加了二十八章。在穆罕默德去世时，《古兰经》并无定本，是艾布·伯克尔继位的第二年组织专人整理出来的。

⑤ 杨增新：《通令各县所属乡庄阿洪不准地方官派充文》，《补过斋文牍》辛集三。

⑥ 杨增新：《通令各县查禁缴回私立道堂文》，《补过斋文牍》辛集三。

⑦ 杨增新：《指令伽师县知事蒋先燊条陈验放阿洪限制外债文》，《补过斋文牍》辛集一。

新疆的暴乱，危及统治。他直接谕令各寺阿訇，要“晓劝回民，遵奉天经，各安本分”。[①] “倘有不安本分、幸灾乐祸之人，准各阿洪、各头目指名呈报地方官，从严查办。”[②] 杨增新十分重视阿訇的作用。他认为阿訇是“师长”，所传之经，关系到“一教之善恶”，[③] 因为“阿洪为地方传教头目，教之云者，所以开人心智而使之人善也。阿洪一身，一教之善恶系之。阿洪得其人，其所演说皆本于经典之正道，教人以善，则一教之人因之以善；阿洪失其人，其所演说由于一己之谬说，导人以恶，则一教之人因之以恶”。[④]

总之，杨增新非常关注这样两个问题：一是选择什么人充当阿訇，二是给穆斯林宣讲什么经典。因为二者都和“一教之善恶”有重大关系。在他看来，如果这两个问题处理不好，就会被“暗传邪教之辈”[⑤] 所利用。所以，一再饬令各地官吏，“随时传集阿洪头目，开导百姓，各相劝勉，仰体本省长维持治安之意旨，遵奉谟罕默德圣人经典教人之法言，务为正人，不得妄听奸徒煽惑，致受其害”。[⑥]

第七节　严禁“另立教派”和“私立门户”

新疆伊斯兰教教派，不同时期有不同的特点，各个民族伊斯兰教内部的教派斗争，其表现形式也有着较为明显的差异。民国初年，维吾尔族内部，虽有逊尼派、什叶派和苏非派等教派，但教派斗

---

① 杨增新：《谕各寺阿洪晓劝回民遵奉天经各安本分文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

② 杨增新：《谕各寺阿洪晓劝回民遵奉天经各安本分文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

③ 杨增新：《通令各县所属乡庄阿洪不准地方官派充文》，《补过斋文牍》辛集二。

④ 杨增新：《通令各县所属乡庄阿洪不准地方官派充文》，《补过斋文牍》辛集二。

⑤ 杨增新：《通令各县所属乡庄阿洪不准地方官派充文》，《补过斋文牍》辛集二。

⑥ 杨增新：《训令各县印委开导百姓勿听奸徒煽惑文》，《补过斋文牍》辛集三。

争与清代相比，表现得并不十分激烈。回族内部的教派斗争，要比维吾尔族内部的教派斗争激烈一些。当时，在回族伊斯兰教内，除了新老教派以外，各个教派内也存在着矛盾和斗争，如新教中的沙沟派和板桥派就是一个例证。对于伊斯兰教内部的派系斗争，杨增新只对回族有所了解，但对维吾尔族却知道甚少。他在自己的政令中，曾多次谈到这一点。例如杨增新在《指令木垒河县佐刘福庭呈赍调查回缠礼拜寺清册文》中写道："查回缠虽系同教，缠民向无分坊之说，惟回民有之。如省城有河州坊、西宁坊、陕西坊等名目。盖宗教虽同，而籍贯则异，故同一省县之回民，往往共建一寺，即同在一寺念经，是因籍贯而有分坊之寺。此等习惯，库车、阿克苏之回民皆然。"① 回族教派十分复杂，其中"有新教旧教之分"，也有"大坊小坊之别"，甚至"派中有派"。各个教派之间的斗争，对社会危害极大，历史上的许多"教争"，其发展往往都转化为政治斗争，进而危及到社会的安定和政权的巩固。善于汲取历史教训的杨增新，对于"教争"的危害甚为清楚。他说过，教派"各树一帜，互相歧视。当无事之际，尚能各安其规，无甚芥蒂"，一旦发生教派斗争，其"剧烈"程度，"小则破坏秩序，大则影响治安"。② 所以，一再宣称："为维持地方计，为维持宗教计"，广大穆斯林应"遵奉马圣人（即穆罕默德）为教主，不必惑于门户之说，免起纷争，实为久安长治之策"。③

正由于教争易于"酿成祸端"，回族内部的教派斗争也就成为当时的一个焦点。为了社会的安定和政权的巩固，凡是"另立教派"、"私立门户"者，杨增新严加禁止。民国 9 年(1920)4 月，绥来

① 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。

② 杨增新：《呈明修改管理寺庙条例意见文》，《补过斋文牍续编》卷一。

③ 杨增新：《批各坊掌教等禀报陕西大坊马阿洪独霸教权文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

回族杨逢春等20余户教民，“禀请另立教社”，谓之“沙沟门户，专行马元章所传之教”。[①] 杨增新认为：“若使可立门户，自人祖阿丹传教以来到谟罕默特之世，总计圣人已有十二万人之多，岂可即立十二万之门户乎？自谟罕默特逝世以至于今，各国回教之名贤不知凡几，可岂能立教数百万之门户乎？各怀私心，各存臆见，彼此竞争，必致淆乱！清真独一之教何复有清真独一之可名乎？”[②] 因而在指令中称：“前清甘肃地方回民，往往因教争酿成大祸。”[③] 以甘肃教争为“殷鉴”，立即驳回了杨逢春等人“另立教社”的请求。[④] 为了防止甘肃教争之弊，他认为“回无二经，即无二教”。绥来“另立教社”之请求“应勿庸议”。[⑤] 事实上，教派不是一纸政令就能够加以禁止的。但杨增新严禁“另立教社”，说明了他对教派的政策和对这个问题的态度。

杨增新严禁“另立教社”的原因是多方面的，但从根本上讲有两条：一是害怕有人“各立门户，暗传邪教”，“谋为不轨”；二是害怕“因立门户”，“致启教争”，进而“酿成祸端”。这些疑虑，在他的许多政令中都有所反映。杨增新说：“门户之见愈分，干戈之机隐伏，争教戕官，悉由于此。”[⑥] 在《训令各属查禁外人充当回缠阿洪文》中，

---

① 杨增新：《指令绥来文武会呈回民杨逢春禀请另立教社文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

② 杨增新：《指令绥来文武会呈回民杨逢春禀请另立教社文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

③ 杨增新：《批各坊掌教等禀报陕西大坊马阿洪独霸教权文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

④ 杨增新：《指令绥来文武会呈回民杨逢春禀请另立教社文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

⑤ 杨增新：《指令绥来文武会呈回民杨逢春禀请另立教社文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

⑥ 杨增新：《通令各县所属乡庄阿洪不准地方官派充文》，《补过斋文牍》辛集二。

对此说得更为详细和具体。他写道："回族宗教，虽同时有门户之争，缘该教向有新教、老教之不同，故传教阿洪，亦往往流派之各异。此之所是，即为彼之所非；此之所非，即为彼之所是。旧教即不止一教，新教中亦不止一教，教派分歧，争端即伏于此。自来回教之乱，皆因争教而起。"① 杨增新在甘肃从政多年，而甘肃回族教派中"另立门户"的教训，使他深有体会。他在《批河州坊社首等禀请立案各坊回民各归本坊礼拜文》中宣称：甘肃回民门宦"诱人入教，此争彼夺，以致屡酿大祸"。② 所以："有一门户，即有一教主，教主愈多，争端愈大。……本省长服甘新两省已数十年，于甘肃回教门户之源流深明大略。为维持地方计，为维持宗教计，故不惜与尔回民谆切言之也。"③

为了防止"私立门户"和"另立教派"，杨增新"密令各属不准回民擅修礼拜寺"。④ 他认为，伊斯兰教"原以清真为宗，只有一教，并无二教，自后人分门别户，争端由是而起"。如果将"内地各门宦之教概行传至新疆，则争教之事即不能免，欲防此弊，须从不准擅修新寺起"。凡回族穆斯林从未有清真寺的，"不准擅行添修"；假如原来就有清真寺，则"不准再修新寺"。⑤ 杨增新所以"不准回民擅修礼拜寺"，是因为把"添修新寺"看做是"分门别户"和"争教之案"的祸源。在他看来："每添一寺，即含有分门别类之性质，不能不预防流弊。""故禁止回民添修新寺一层，实为正本清源之第一办法。"因此，密令各县知事"杜渐防微，以免争端，而弭后患"。如遇此案，则

① 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。

② 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一四。

③ 杨增新：《批各坊掌教等禀报陕西大坊马阿洪独霸教权文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

④ 杨增新：《密令各属不准回民擅修礼拜寺文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

⑤ 杨增新：《密令各属不准回民擅修礼拜寺文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

“未动声色，随时考查，勿使争教之案发生，即为地方之幸”。①

在添修清真寺的问题上，杨增新不仅限制回族穆斯林“添修新寺”，同样也不准维吾尔族穆斯林另建新寺。民国14年(1925)冬，伊宁塔兰奇大寺因“更换掌教阿洪”，在维吾尔族穆斯林中“突起纷争”，并由此导致“分寺”的恶果。“分寺”的根本原因，是由于玉山巴依和雅和甫巴依为了各自的利益，企图“从中把持各欲推举自己党系之人充当阿洪”，② 以培植自己的宗教势力，达到操纵宗教之目的。

当时，居住在伊宁的原籍喀什噶尔和阿图什的穆斯林，在伊宁本共用一寺，名谓“塔兰奇大寺”。按照旧例，每届三年，喀什噶尔和阿图什两籍穆斯林轮流更番交换任正、副阿訇。但本届阿訇土尔的·夏·阿吉原籍系阿图什人，三年任期已满，“照例自应再举喀什本城人接充阿洪”。作为原籍阿图什人的玉山巴依，却“违反旧例，抗不遵办”。而作为原籍喀什噶尔人的雅和甫巴依，则“情愿独立修建大寺一所”，以供“喀什本城及阿克苏、和阗、乌什、库车、莎车等六县之人礼拜之用，与阿图什大寺(即塔兰奇大寺)分离，各举阿洪，各办各事，永不相争”。③ 由于双方相持不下，伊宁道县不得不出面调停。经过磋商，以为分寺“事属可行”，并请示杨增新核办。杨增新根本不同意“分寺”，认为“今日之分寺”，是“他日分教之渐”，并由此导致“分立门户”之弊。为此，他列举了四条理由以反对另建新寺的主张：一是使本来“不分门户”的伊宁维吾尔族穆斯林

① 杨增新：《密令各属不准回民擅修礼拜寺文》，《补过斋文牍续编》卷一三。

② 杨增新：《指令伊犁道县办理喀什缠帮争举阿洪一案文》，《补过斋文牍三编》卷二。

③ 杨增新：《指令伊犁道县办理喀什缠帮争举阿洪一案文》，《补过斋文牍三编》卷二。

产生“分立门户”之弊;① 二是清真寺应以“阿洪为主体”,不应将“讲经礼拜之地”变为巴依“植党营私之所”;② 三是清真寺愈多,不但增加穆斯林负担,且是地方变乱之祸源;③ 四是“分寺”必“开他日多事之门”。④

杨增新上述理由的核心问题,是保持社会稳定,巩固政权。在他看来,“分寺”的结果,必然引发出“分立门户”,导致“教争”,进而影响社会的安定。因此,坚持按照旧例,“喀什本城人及阿图什人,每届三年轮流更番交换正副(阿洪)”。为实现这一“旧例”,令“道县传集双方到署详加开导”,“善为解说”,“仍应照旧办理。玉山既不必故违定例,雅和普亦不必另修新寺。如果本届阿洪实有必须延长期限之处,则下届喀什本城人充当阿洪之年限亦应照此延长,以期公允”。⑤

杨增新为了防止“暗传新教”,“致启教争”,除了不准“私立门户”、“另立教派”以外,还采取了两项限制措施:一是禁止此地阿訇、毛拉到彼地传经布道;二是严禁为到彼寺宣讲经典的阿訇颁发谕帖。民国7年(1918)和民国14年(1925),阿克苏和伊宁等地,曾有为阿訇发放谕帖和允准阿訇到彼寺传经布道之议。民国7年(1918)8月,阿克苏乡约和教民,依照伊斯兰教的习俗,“公举阿不

① 杨增新:《指令伊犁道县办理喀什缠帮争举阿洪一案文》,《补过斋文牍三编》卷二。

② 杨增新:《指令伊犁道县办理喀什缠帮争举阿洪一案文》,《补过斋文牍三编》卷二。

③ 杨增新:《指令伊犁道县办理喀什缠帮争举阿洪一案文》,《补过斋文牍三编》卷二。

④ 杨增新:《指令伊犁道县办理喀什缠帮争举阿洪一案文》,《补过斋文牍三编》卷二。

⑤ 杨增新:《指令伊犁道县办理喀什缠帮争举阿洪一案文》,《补过斋文牍三编》卷二。

都哈的阿洪前往各处宣讲经典，恳请发给公文”。[①] 民国 14 年(1925)冬，伊犁道县为“另修新寺”而请示杨增新的公函中，亦主张给传经布道的阿訇发放谕帖。

在伊斯兰教的习俗中，清真寺固然可以“选派有学问品行的阿洪，给以卯据，往各处城乡村庄礼拜寺宣讲圣经，劝人为善”，[②] 但杨增新对此习俗却疑虑重重，认为这种习俗危害极大，因而断然拒绝。他所以不准给阿訇“发放谕帖”和阿訇到彼寺“宣讲经典”：一是害怕这些阿訇借助官势“扩张宗教势力”，“暗传邪教”，“分立门户”，“致启教争”；二是防止各清真寺借助官势贿买阿訇。他在训令各道尹严禁为阿訇发放谕帖时称：既然“各处礼拜寺均有阿洪”，都能“宣讲经典”，当然不需要“此寺之阿洪”“到彼寺宣讲(经典)”。他的这一限制，显然是防止阿訇“暗传邪教”、“独揽各寺之权”和“藉官府压力以扩张宗教势力”。[③] 杨增新认为：“宣讲经典，劝化人民，本阿洪应尽之职责，但各处有各处阿洪，各寺有各寺阿洪，大率都能宣讲。该阿不都哈的，既据称品行学问，均合资格，自当有人聘请人寺充当阿洪，主持宣讲，不必前往各处各寺，致启教争。所请发给公文之处，应毋庸议。”[④] 为此，下令阿克苏道尹“迅即转行各属，嗣后如有回缠阿洪要求官府发给谕帖，准其到处传教或宣讲经典者，务宜切实禁阻，并考查有无各立门户、暗传新教之事，万不可擅发谕帖，贻误地方”。[⑤]

杨增新虽然三令五申不准给到各寺“宣讲经典”的阿訇颁发谕帖，但却并不都能为下属所理解。相隔六七年以后，伊犁道县仍主张给阿訇颁发谕帖，并请求杨增新予以核准。他对此很生气，在指

① 杨增新：《训令各道尹禁阻发给阿洪谕帖文》，《补过斋文牍》辛集三。
② 杨增新：《训令各道尹禁阻发给阿洪谕帖文》，《补过斋文牍》辛集三。
③ 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。
④ 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。
⑤ 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。

令中进行了斥责："阿洪向系由众公举，断无谕放阿洪之理。此端一开，不但名实不符，而且流弊甚多。以后该道所属各县，如有请求发给阿洪谕帖情事，应即据理批驳，万勿率行开端，以致日久弊生，酿成出卖阿洪之恶习。"同时，下了一道命令："如有违抗不遵者，定即从严取缔，决不宽纵。"① 可见，杨增新在不准给阿訇发放谕帖的问题上态度是相当坚决的。

尽管杨增新不准回族"私立门户"和"另立教派"，但对新疆回族的各个教派，也像处理民族问题一样，利用各个教派间的矛盾，消灭异己势力，以巩固其统治。民国13年(1924)5月，杨增新假手于新教首领马绍武杀死老教首领马福兴，就是一个典型的例证。②

在回族的历史上，曾有老教、新教和新新教等派系。因此，回族伊斯兰教内部的派系斗争也就呈现出复杂性。马绍武和马福兴同是回族穆斯林，但因为属于新、老两大派系，二人常常站在各自派系的立场上，互不相容，势不两立。

马福兴武官出身，原服官于浙江，后因罪案充军到新疆。由于他和杨增新同是云南人，杨增新在创建"新疆回队"时，便利用同乡关系，将马福兴委任为"新疆回队"营长，使之成为自己的一名亲信。杨增新就任新疆都督时，又把"新疆回队"统领的位置交给了马福兴。马福兴接任"新疆回队"统领以后，为巩固杨增新政权立下了汗马功劳，升任为喀什噶尔提督，其子马继武被破格提拔为协台。这种优厚的"报酬"，在旧官场中也是不多见的。马福兴在喀什噶尔任内，自恃有功，作威作福，横行霸道，无法无天，对于喀什噶尔人民的压迫和剥削更是肆无忌惮。他不但专横残暴，滥施毒刑，"任意

① 杨增新：《指令伊犁道县办理喀什缠帮争举阿洪一案文》，《补过斋文牍三编》卷二。

② 通飞：《杨增新时代杂记》，《新疆文史资料选辑》第三辑，第51页。

屠杀良民”，[①]而且还是一个“好色贪酒之徒”，[②]“生活糜烂，恣意挥霍，荒淫无度”，[③]拥有妻妾达17人之多，其中有“云南夫人”、“浙江夫人”和“兰州夫人”等等。[④]他用7 000两银票将喀什噶尔在疏勒的官草湖“据为私业”，并在草湖上建造了一座宫殿式的别墅，致使民怨沸腾。[⑤]马福兴在喀什噶尔的所作所为，激起了当时各族人民的极大不满，甚至连俄属安集延一带的“旅俄华缠”，也对马福兴的劣行义愤填膺，到处“聚众演说”，声言“欲回喀什革提督马福兴之命”。[⑥]对此，“杨增新一概置之不理”。[⑦]

随着权欲的膨胀，马福兴愈来愈不满足于提督这个职位，甚至产生了异心，号称“帕夏”。为了满足自己的权欲，他通过“浙江夫人”，在曹琨的北洋军阀政府中贿买了一个“建威将军”的虚衔，妄图以此作为取代杨增新的旗号。但因事机不密，杨增新从两个渠道中获悉了马福兴的这一活动：一是“浙江夫人”在北京的活动，为新疆驻京议员所获悉，并密告给杨增新；二是在邮政检查中杨增新发现了“浙江夫人”为此事给马福兴的信。对马福兴的“不忠”行动，杨增新不能容忍，因而也就下定了铲除马福兴的决心。[⑧]

---

① 张子清：《杨增新剪除马福兴经过》，《新疆文史资料选辑》第三辑，第87页。

② 通宝：《杨增新时代杂记》，《新疆文史资料选辑》第三辑，第51页。

③ 张子清：《杨增新剪除马福兴经过》，《新疆文史资料选辑》第三辑，第87页。

④ 通宝：《杨增新时代杂记》，《新疆文史资料选辑》第三辑，第51页。

⑤ 杨增新在《呈报添设喀什道属高等小学校文》中谈及此事时说：“查有喀什官草湖一处，向归喀什提标各营所管辖，嗣经马提督福兴承领据为私业。兹该提督既经身死，所有前项草湖，马福兴原日交价省票银七千两，业经增新加价一万四千两收回，仍归公有，招人承种，每年所得租粮”，即作为“喀什噶尔模范高等小学校”“常年经费，学生食粮亦在草湖租粮内拨给”。载《补过斋文牍三编》卷一。

⑥ 杨增新在《电复喀什鄂道尹据报旅俄华缠聚众演说情形文》中称，马福兴父子“鱼肉百姓”等劣迹，“本督军早有所闻，亦迭次有人报告”。载《补过斋文牍三编》卷二。

⑦ 通宝：《杨增新时代杂记》，《新疆文史资料选辑》第三辑，第61页。

⑧ 通宝：《杨增新时代杂记》，《新疆文史资料选辑》第三辑，第61页。

当时，马福兴在喀什噶尔拥有三四千人的军队，如果在铲除马福兴时稍有疏忽，就会造成不堪设想的后果。因此，杨增新采用借刀杀人的手段，把铲除老教首领马福兴的任务交给了新教首领马绍武。杨增新所以选派马绍武去处置马福兴，固然是利用回族内部新老教派之间的矛盾，但也利用了他们祖辈之间的世仇，[①] 以便使马绍武借机去报复马福兴。

杨增新用急电将马绍武从乌什知事任内召至迪化，策划于督署三堂密室。迅即从绥定、吐鲁番、鄯善、焉耆、库尔勒、库车、阿克苏等地征调了一部分部队，委任马绍武为"新疆回队"统领，统一指挥。为了万无一失，还让司令鄂英、参谋长张子清予以协助，共率12个营（其中步兵10个营，骑兵2个营）的兵力急赴喀什噶尔。回族新教沙沟派南疆热依斯金绳武，在吐鲁番、鄯善、托克逊以及焉耆、库尔勒等地，募集了属于新教的教民千余人，也参加了马绍武平定马福兴的军事行动。这次军事行动甚为秘密，为了不使消息透露出来，在经焉耆、库车到达阿克苏以后，便兵分两路：一路由鄂英率领走大路；一路由马绍武、张子清等人率领轻骑日夜兼程，从小路赶到了阿图什。他们一到阿图什，就立即封锁了消息，凡是由阿图什到喀什噶尔去的人，一律扣留，使之有来无往。经过磋商，马绍武等人利用马福兴过生日放假四天的机会，以迅雷不及掩耳之势进军喀什噶尔，在汉城俘获了马福兴，随即又在回城打死了他的儿子马继武。[②]

马福兴为了活命，一再表示退出政界，缴出印信，愿当庶民，以了余生。但因新老教派的矛盾已经达到了不可调和的地步，马福兴

① 同治年间，清政府在镇压金积堡回民起义时，马绍武祖父马化龙（回民起义领袖）被俘。据说，马福兴祖父马顺清（清军军官）怂恿左宗棠杀死了马化龙。这就是马绍武与马福兴祖辈旧仇的由来。

② 张子清《杨增新剪除马福兴经过》和通宝《杨增新时代杂记》，《新疆文史资料选辑》第三辑，第60～62页、第87～91页。

的这一退让并未得到马绍武的饶恕。马绍武为了把马福兴致于死地，在给杨增新的电报中，谎称马福兴抗命抵抗，受伤被俘，然后根据杨增新就地正法的命令而枪决了马福兴，暴尸三日。①

马福兴在喀什噶尔的所作所为，死有余辜，但杨增新铲除马福兴，其出发点是为了巩固在新疆的统治地位。所以，杨增新利用新老教派之间的矛盾，令马绍武铲除马福兴，是新疆统治阶级内部的一场斗争，其结果不会给新疆各族穆斯林带来任何好处。由于马绍武、鄂英铲除马福兴有功，事后被杨增新分别升任为和阗道尹和喀什噶尔道尹。马绍武铲除马福兴父子，使杨增新政权去掉了一大隐患。民国14年(1925)4月，杨增新在电复喀什噶尔道尹鄂英时称："旅俄华缠在安集延一带聚众演说，欲回喀什革提督马福兴之命。本督军早有所闻，亦迭次有人报告。现在马福兴父子既已取消(即处死)，缠回之忿已泄，目下不至发生何等事变。"②

第八节　杨增新对泛伊斯兰主义的态度

泛伊斯兰主义，又称大伊斯兰主义，是19世纪中后期在伊斯兰国家中兴起的一种政治思潮。这一思潮的根本宗旨，在于"振兴伊斯兰教"，以"建立世界穆斯林共同体(即统一的伊斯兰教国家)"。国外某些敌对势力和新疆民族分裂主义分子，常常打出泛伊斯兰主义或泛突厥主义的旗号，借以鼓吹"大一统"的伊斯兰国家或"大一统"的突厥国家。所以，在新疆宣扬泛伊斯兰主义，实际上起着煽动分裂、破坏国家统一的作用。杨增新在《补过斋文牍》里，

① 张子清《杨增新剪除马福兴经过》和通宝《杨增新时代杂记》，《新疆文史资料选辑》第三辑，第60～62页，第87～91页。

② 杨增新：《电复喀什鄂道尹据报旅俄华缠聚众演说情形文》，《补过斋文牍三编》卷二。

曾多次谈到泛伊斯兰主义，并将它称之为“大一回教主义”；在谈到泛伊斯兰主义的起源及其宗旨时，认为“大一回教主义发生于欧亚回教国”，而“回教大同盟国，系欲联合欧亚各回教国建设一大同盟国”。[①] 在一些函电中，杨增新对于“大一回教主义”完全持一种否定的态度，并将它看做是破坏新疆稳定、影响其统治的一种思潮。在督新期间，他不仅反对在新疆实现“大蒙古主义”，也同样反对“大一回教主义”联合欧亚伊斯兰教国家“建设一大同盟国”的主张和活动。

民国初年，土耳其曾派多人至新疆煽动穆斯林“建设回教大同盟国”。这一活动，不仅引起北京政府的注意，也使杨增新深为戒备。他在给北京政府的复电中谈及此事时写道：“查亚欧各回教国拟组织一回教大同盟国，并集合大一回教会，与新疆毗连之西土耳其斯坦及布哈尔基发二国，现联合组织一回教共和国，曾派代表来新函告该回教联邦共和国成立情形。”[②] 他认为：“各回教国发生大一回教问题，别有用意，其目的不专著重新疆，其影响未尝不及于新疆。”[③] 可见杨增新已经认识到，“大一回教主义”鼓吹“建设一大同盟国”是“别有用意”的。在他看来，如果泛伊斯兰主义思潮蔓延到新疆，不但破坏国家统一，影响新疆安全，还会危及到自己的统治。所以，不但反对“大一回教主义”联合欧亚伊斯兰教国家“建设一大同盟国”，就连分裂国家统一的“自治”也持批评态度。在《电呈陆军学生不宜遣派来新并请痛裁军队以遏乱源文》中，他曾谈到“俄属塔什干”乌兹别克族“纷纷暴动”以脱离俄国而“自治”时写道：“若辈虽建设国家之知识不足，而脱离羁绊主张自治之思想则

① 杨增新：《电呈政府请阻止土耳其教士约翰沙马尔来新文》，《补过斋文牍三编》卷一。

② 杨增新：《电复政府论大一回教问题文》，《补过斋文牍续编》卷二。

③ 杨增新：《电复政府论大一回教问题文》，《补过斋文牍续编》卷二。

有余。新疆南路名曰回疆，又名曰东土耳其斯坦，与俄属塔什干西土耳其斯坦境壤相接，人种同，宗教同，此后国防益关重要。"① 很明显，在这里把俄属塔什干的所谓"自治"看做是一种分裂活动。他加强"国防"的目的，在于阻止这种"自治之思想"蔓延到新疆。

对于泛伊斯兰主义思潮，杨增新戒备甚严，认为它是"莫大之患"。民国13年(1924)，由于麦斯武德·沙布里宣传泛伊斯兰主义，被杨增新关押了10个月之久。同年，叶城县知事在给杨增新的报告中，谈到俄国联络安集延及喀什噶尔维吾尔族穆斯林，准备组建一个"回教共和国"。对于这个报告，杨增新十分重视，并对泛伊斯兰主义发生的远因和近因做了分析。他在复电中写道，俄国"联络安集延及喀什缠民，拟组织一回教共和国。此项思潮，远因则为民族主义所激动，近因则在苏联政府提倡联邦自治，故近来俄国境内谋联邦自治者，蒙古、哈萨均相继而起，不独回缠为然。新疆处处与俄接壤，倘南路回缠因风潮撼动牵入旋涡，诚为莫大之患，不可不十分注意"。② 不管俄国是不是"联络安集延及喀什缠民"，"组织一回教共和国"，但杨增新反对将新疆从中国分裂出去却是一个事实。他认为，如果在新疆看不到"南路缠民"加入"大一回教范围"的"现象发生"，便是"吾辈"之幸。③ 因此，他饬令叶城王知事"对于缠民加以抚绥，不使生心外向"。④

杨增新督新期间，不准在新疆鼓吹穆斯林加入"大一回教范

① 杨增新：《补过斋文牍》甲集下。

② 杨增新：《电复叶城王知事论俄新党联络回缠情形文》，《补过斋文牍三编》卷一。

③ 杨增新：《电复叶城王知事论俄新党联络回缠情形文》，《补过斋文牍三编》卷一。

④ 杨增新：《电复叶城王知事论俄新党联络回缠情形文》，《补过斋文牍三编》卷一。

闹”，与中亚等国“组织一回教共和国”，在新疆宣传“脱离异族（统）治”的主张也同样是不准许的。民国7年（1918），英国驻喀什噶尔领事馆奉命在新疆散发《默加总督宣言书》，其意在于“唤醒世界回教”，“应即脱离土耳其独立”。他认为在这个“宣言书”中，有鼓励“脱离异族（统）治，不受外人干涉，完全独立，谨守回教信条，并欲东西各国回教同轨共辙”等一类的内容。对于这些内容，他认为“此种宣言，最是动摇人心。阿拉伯人既可脱离土耳其独立，恐他国回教因此误会，各谋所以脱离统治国”。[①] 因此，对这个“宣言书”十分不满。认为正值“人心惶恐之秋”，散发这个“宣言书”会给新疆带来不良后果。“新疆种族复杂，回民实居多数，杜渐防微，不能不为之虑。”[②] 为此，杨增新密令各县知事，“如果收到这个宣言，立即妥为密存，毋得宣布，致滋误会”。如英国领事馆直接发给中国维吾尔族穆斯林，应“设法收回销毁为要”。[③]

为了防止泛伊斯兰主义思潮在新疆的蔓延，杨增新采取了许多措施，其中有三项措施最为引人注意：一是禁止聘请外国人到新疆充当教习和阿訇；二是限制新疆穆斯林到麦加朝觐；三是令各级官吏“改良政治”，放弃“昔日鱼肉百姓之政策”。

杨增新督新期间，颁发了许多省令。在这些省令中，最重要的一点是不准“土耳其人人境传播大一回教之事”，按照“新疆省令，凡外国回教人来新疆游历者，不准人新疆缠回礼拜寺内传经诵经，亦不许新疆回教人与外国传教之回教人往来，并不准延请外国回

① 杨增新：《密令喀什阿克苏道尹遇有默加总督宣言书到境设法销毁文》，《补过斋文牍》癸集八。

② 杨增新：《密令喀什阿克苏道尹遇有默加总督宣言书到境设法销毁文》，《补过斋文牍》癸集八。

③ 杨增新：《密令喀什阿克苏道尹遇有默加总督宣言书到境设法销毁文》，《补过斋文牍》癸集八。

教人入寺教经"。[①] 所以，尽管"大一回教主义发生于欧亚回教国"，但由于"新疆防范极严，从无准土耳其人入境传播大一回教之事，且无新疆回缠投入大一回教之事"，"十年以来均系如此办理，故欧战（指第一次世界大战）发生期内，新疆回族虽与土耳其同种同教，毫无受其影响"。[②] 在这一点上，杨增新是有功绩的。

民国初年，新疆各地私自延聘土耳其教士入寺"教授经卷"，是当时的一个普遍现象，几乎"各县皆有"。[③] 凡是擅聘外国阿訇入寺传教者，称之为"传教阿洪"。这种现象，在南疆比比皆是，其中大多为土耳其人。所以出现这种现象，是和当地维吾尔族穆斯林"崇拜土耳其人"分不开的。他们"信仰"土耳其传教士几乎达到"牢不可破"的程度，结果土耳其的传教士在南疆畅行无阻。对于土耳其教士到寺"教授经卷之事"，杨增新屡禁不止，许多维吾尔族绅约欺上瞒下，"往往隐匿不认"。[④] 更为严重的是，土耳其教士阿吉阿里阿范得，从民国 5 年（1916）春天开始，曾先后在喀什噶尔、英吉沙尔、叶尔羌、和阗、阿克苏、库车、吐鲁番、鄯善、哈密等 10 余县"流寓念经度日"，历三年之久未被发现。所以如此，一方面是地方官的严重"疏忽"，另一方面与各地绅约"隐匿不报"有关。此人"行踪诡秘"，"既无护照，又无营业"，"以念经为护符"，游历十数县，"不无可疑"。民国 7 年（1918）5 月 15 日，阿吉阿里阿范得行至巴里坤时才被查获，杨增新除将其扣留外，并对各县"严行申斥"。[⑤]

---

① 杨增新：《电呈政府请阻土耳其教士约翰沙马尔来新文》，《补过斋文牍三编》卷一。

② 杨增新：《电呈政府请阻土耳其教士约翰沙马尔来新文》，《补过斋文牍三编》卷一。

③ 杨增新：《训令各县准部复禁止缠民延聘土人教经文》，《补过斋文牍》癸集八。

④ 杨增新：《训令各县准部复禁止缠民延聘土人教经文》，《补过斋文牍》癸集八。

⑤ 杨增新：《训令各属据镇西营县盘获土耳其人一名经过各县未具报应严行申斥文》，《补过斋文牍》癸集八。

南疆各地所聘请的土耳其"教习",大多未经政府批准,这是杨增新所不能允许的。例如:民国3年(1914),疏附县小阿图什庄私聘土耳其人艾买提为该村"教习","专以教授回经兼教医学、算学功课"。① 民国4年(1915),疏附"巴五丁设立学校,聘土人充当教习"。② 民国5年(1916)夏,土耳其人牙合甫在莎车"倡办实业学校"。③ 仅在疏附一地,年余之间,绅约就在该县城北街及耿公祠等处,擅自设立学堂二三处。对于土耳其人在新疆举办学校和充当"教习",杨增新认为:"因宗教关系,不得不为注意。""况土耳其人与缠民有宗教之关系,若任其在南疆开办学校,招收学生,表面虽属教授实业,开通风气,而以宗教引诱缠民之意即隐寓其中。缠民知识锢蔽,信教诚笃,被其煽惑,隐患甚深。"④ 当时,新疆各地聘请的"外国教习",并不是专授"医学、算学"等科学文化,而是"以教授回经为主课,纯是宗教性质"。⑤ 事实上,各地举办的所谓学校,大多是清真寺的经文学校。在这样的学校担任"教习",显然与阿訇无异。杨增新认为:"彼所谓教习者,即教授回经之阿洪是也。"⑥ "讲授经典教习与讲授普通科学者不同,普通科学教习不善,充其量不过有误功课而止;至讲授经典教习,如不得人,危机即不堪设想!自

① 杨增新:《呈报疏附县知事呈请小阿图什庄延聘土耳其人充当教习文》,《补过斋文牍》癸集八。

② 杨增新:《指令喀什道尹将私聘土耳其人充当教习之缠民绅约分别惩办文》,《补过斋文牍》癸集八。

③ 杨增新:《通令各属不准聘请土耳其人充当教习亦不准土人设立学堂文》,《补过斋文牍》辛集二。

④ 杨增新:《通令各属不准聘请土耳其人充当教习亦不准土人设立学堂文》,《补过斋文牍》辛集二。

⑤ 杨增新:《呈报疏附县知事呈请小阿图什庄延聘土耳其人充当教习文》,《补过斋文牍》癸集八。

⑥ 杨增新:《呈报疏附县知事呈请小阿图什庄延聘土耳其人充当教习文》,《补过斋文牍》癸集八。

不应准民间私聘外国人充当阿洪。"①

对于土耳其在新疆的"教习"和"传教阿洪"，北京政府和杨增新政权都"格外注意"。特别在第一次世界大战期间，由于土耳其加入了"德国战团"，更增加了杨增新的戒备心理。在他看来，这是"关系新疆安危"的大事。当时，土耳其人在"南疆所在多有"。为了防止他们"煽惑回缠，贻害地方"，② 杨增新一面密令各道县调查土耳其人在南疆的人数、财产、职业以及有无"教授回经者"；一面饬令地方官吏，如果发现"有煽惑回民举动"者，"应即立予驱逐出境，免生枝节"。③ 因此，他不但查禁土耳其人"充当回缠阿洪"，也不准聘请土耳其人充当"经典教习"。杨增新采取这些措施的根本原因，在于防止土耳其传教士"以宗教关系暗中煽惑"，将宗教问题变为政治问题。当然，那些以传教为名而散布泛伊斯兰主义思潮的土耳其传教士，更在查禁之列了。杨增新在《训令各县准部复禁止缠回延聘土人教经文》中写道："至土耳其人，有在新疆被缠民请为教经阿洪者，若不特予限制，殊多危险！盖新疆缠民素信回教，而对于土耳其人尤为信仰，牢不可破，设防范稍疏，使土人得以教经为名，肆其煽惑，其隐患不堪设想，增新深以为虑。"④ 由于各地穆斯林崇拜土耳其的传教士，因而给"土人得以教经为名，肆行煽惑"提供了土壤和条件，其"隐患"当然也就更为严重了。这是杨增新"格外注意"土耳其传教士在新疆活动的根本原因。

除不准土耳其传教士在新疆进行传教活动以外，杨增新还把所有外国"传教阿洪"看做是"酿乱之媒介"，同样在"查禁"之列。他认为维吾尔族穆斯林私行聘请外国传教阿訇，"既含宗教性质，复

① 杨增新：《呈明修改管理寺庙条例意见文》，《补过斋文牍续编》卷一。

② 杨增新：《密令各道县奉政府电与德国断绝邦交文》，《补过斋文牍》癸集八。

③ 杨增新：《咨外交部请与英俄公使交涉饬驻蒲犁英俄军队遇有出卡土耳其人勿庸拦阻文》，《补过斋文牍》癸集八。

④ 杨增新：《补过斋文牍》癸集八。

关地方治安”，只有“查禁”，其“后患自可永绝”。[①] 至于外国“经典讲习”，杨增新认为他们和外国“传经阿洪”一样，都含有危险性质。他说：“若使外国人滥膺讲习，窃恐假托回经之言，暗倡邪说，从中引诱”，“若不严予防禁，难保不因宗教关系蛊惑缠民”。其结果，不仅“与外交有碍”，也“暗伏危机”。[②] 在他看来，“旅新土人，难免不以教经为名，暗肆煽惑。事关地方治安，实非浅鲜，亟宜严行查禁”。[③] 很明显，杨增新把不准外国人在新疆充当“经典教习”和“传教阿洪”看做是“事关地方治安”的大问题。

当然，杨增新严禁外国人在新疆“设立学校”和“充当教习”，还有其他的原因。就是说，除了防止外国人以举办学校、充当教习为名煽惑教民，“致滋隐患”以外，则是为了维护国家教育权。他认为：“教育一事，关系内政”，不准将“教育权操于外人之手”。他在《通令各属不准聘请土耳其人充当教习亦不准土人设立学堂文》中写道：“教育一事，关系内政，至为重要。列强各国均不使教育权操于外人之手，即以中国而论，外人在中国充当教习，均应奉部核准方能聘请，断不能由民间和私塾擅聘外国教习。”“土耳其人在中国设立学校或充当教习，于中国内政、外交大有关系，不得不严加查禁，以杜后患。”[④]

杨增新基于上述理由，对于外国传教士采取了三种限制措施：一是禁止外国人在新疆举办学校或充当教习。认为：“惟中国学堂聘外国人为教习，应经官署承认，方有效力。”[⑤] 因此，他训令“各县

① 杨增新：《训令各属查禁外人充当回缠阿洪文》，《补过斋文牍》辛集三。

② 杨增新：《呈报疏附县知事呈请小阿图什庄延聘土耳其人充当教习文》，《补过斋文牍》癸集八。

③ 杨增新：《训令各县准部复禁止缠民延聘土人教经文》，《补过斋文牍》癸集八。

④ 杨增新：《补过斋文牍》辛集二。

⑤ 杨增新：《呈报疏附县知事呈请小阿图什庄延聘土耳其人充当教习文》，《补过斋文牍》癸集八。

无论官立、私立学校，均不准聘请土耳其人充当教习，亦不准土耳其人在各县自行设立学校”。[①] “凡聘外国人充当教习，必须经部核准。”[②] “如稍有疏忽或故为隐饰，查明议处不贷。”[③] 二是禁止外国人到新疆各地清真寺“传经诵经”。杨增新明令宣布：“严行查禁土人在新教经”，[④] 也不准新疆穆斯林聘请外国人“入寺教经”。他说，为了防止新疆穆斯林“投入大一回教”，“新疆向来省令不许外国及回族教士擅入回寺礼拜诵经”。[⑤] “此后各寺亦不得私聘外国之人充当中国阿洪，致滋隐患。”[⑥] 因此，饬令各属一面颁发“告示”，“分贴各寺”，令其遵守；一面“随时随地严密侦察，勿得稍涉敷衍，贻害地方”。他告诫各地官吏：“事关全疆治安，其各慎重执行。”[⑦] 三是不准外国传教士和新疆穆斯林相互“往来”。杨增新为了“防范”“大一回教主义”，从来不准“土耳其人入境传播大一回教之事”。因此，新疆省令明确宣布，凡是来新疆游历的外国教士，不准和新疆穆斯林“往来”。正由于杨增新在“新疆防范极严”，新疆穆斯林当然也就很难发生“投入大一回教之事了”。[⑧]

为了防止泛伊斯兰主义思潮蔓延到新疆，杨增新严加限制新疆穆斯林到麦加朝觐。在第一次世界大战期间，这种限制更加严格。当时，新疆穆斯林对于“朝觐回国之人”，“深为敬信，以为得天

① 杨增新：《补过斋文牍》辛集二。

② 杨增新：《通令各县所属乡庄阿洪不准地方官派充文》，《补过斋文牍》辛集二。

③ 杨增新：《补过斋文牍》辛集二。

④ 杨增新：《训令各县准部复禁止缠民延聘土人教经文》，《补过斋文牍》癸集八。

⑤ 杨增新：《电呈政府请阻土耳其教士约翰沙马尔来新文》，《补过斋文牍三编》卷一。

⑥ 杨增新：《通令各县所属乡庄阿洪不准地方官派充文》，《补过斋文牍》辛集二。

⑦ 杨增新：《训令各属查禁外人充当回缠阿洪文》，《补过斋文牍》辛集三。

⑧ 杨增新：《电呈政府请阻土耳其教士约翰沙马尔来新文》，《补过斋文牍三编》卷一。

方真传”。所以，新疆去麦加“朝谟罕默德之墓者，岁不下数万人”。[1] 在伊斯兰教信徒的心目中，把到麦加朝觐“视为身心性命之图”，[2]因而“不惜倾家破产往拜其墓”。[3]即便在第一次世界大战期间，到麦加朝觐的教徒也没有减少，反而“纷纷请领护照”，要求到麦加朝觐。[4] “因受战争影响”，新疆穆斯林流落在麦加的就达“百余人”之多。[5]

对于新疆伊斯兰教教民到麦加朝觐，杨增新甚为戒备：一则担心新疆穆斯林到麦加朝觐时受泛伊斯兰主义的影响；二则担心新疆穆斯林“潜引土耳其东犯”，使“新疆实处于危险之地”。[6] 因此，他以第一次世界大战为由，于民国6年(1917)3月3日电请北京政府，要求停发新疆穆斯林到麦加朝觐的护照。[7] 大约一个月之后，北京政府外交部电复杨增新政权，同意“停发缠民朝觐护照”。为此，杨增新在4月20日电令新疆外交员和道尹，宣布“嗣后遇有中国回缠赴麦加地方朝觐，应一律停发护照，不准出境，免于危险”。[8]

到了民国16年(1927)，杨增新虽然准许新疆穆斯林到麦加朝

---

① 杨增新：《呈报疏附县知事呈请小阿图什庄延聘土耳其人充当教习文》，《补过斋文牍》癸集八。

② 杨增新：《呈报疏附县知事呈请小阿图什庄延聘土耳其人充当教习文》，《补过斋文牍》癸集八。

③ 杨增新：《电呈回缠请领护照赴土朝觐应否停发文》，《补过斋文牍》癸集八。

④ 杨增新：《电呈回缠请领护照赴土朝觐应否停发文》，《补过斋文牍》癸集八。

⑤ 杨增新：《密令外交员各道尹查照部电停发回缠朝觐护照文》，《补过斋文牍》癸集八。

⑥ 杨增新：《电焉耆尉犁若羌且末各知事侦防德土人入境并饬邹连长维新开赴若羌驻扎文》，《补过斋文牍》癸集八。

⑦ 杨增新：《电呈回缠请领护照赴土朝觐应否停发文》，《补过斋文牍》癸集八。

⑧ 杨增新：《密令外交员各道尹查照部电停发回缠朝觐护照文》，《补过斋文牍》癸集八。

觐，却给予诸多限制。凡是申请到麦加朝觐的新疆穆斯林，则以“补助公益”和“振兴宗教，维持学务”为由，对“所有请领出国朝觐护照者，每护照一张，除照费外，定为加捐款喀票银六百两”。其中300两作为承领护照人“原籍地方礼拜寺之用”，“交原籍地方官转发礼拜寺具领收存”；另300两“作为该领照人原籍地方学校之用”，“解交财政厅商同教育厅酌量支配，仍归该领照人原籍各学堂动用，公家决不能提用分文”。[①] 这项捐款，名谓“补助公益”，实际上是对到麦加朝觐的一种经济限制。在当时，真正能够拿出这样巨额银两的穆斯林是微乎其微的。

为了防止泛伊斯兰主义思潮蔓延到新疆，杨增新主张“改良政治”，要求地方官吏改变“昔日鱼肉百姓之政策”。第一次世界大战期间，泛伊斯兰主义思潮曾在世界各地有所传播，并有外国传教士到新疆进行活动。杨增新为防止新疆受此影响，连续颁发省令，不准“土耳其人入境传播大一回教之事”。他认为，要消除泛伊斯兰主义的影响，“其最要者在改良政治，不以回缠为鱼肉”。[②] 民国12年(1923)1月17日，杨增新在《呈请惩戒蒲犁县孙知事文》中宣称：“土耳其等国复提倡大一回教主义，与新疆回缠尤有宗教关系，为地方官者，际此时机危迫，当如何励精图治，务使民心团结，以求边局又安。”[③] 民国13年(1924)9月，他又警告中国官吏，如果不“改良政治”，不放弃“昔日鱼肉百姓之政策”，“大一回教主义”思潮就有可能蔓延到新疆，难保将来东西土耳其斯坦“不连(联)合为一”。他写道：“惟中国文武官僚专以鱼肉百姓为事，此乃数千年之积习，断非一朝一夕可以改良，官民隔阂，积怨日深，终有破坏之一日。况

① 杨增新：《电令各道尹加收朝觐缠民捐款补助公益文》，《补过斋文牍三编》卷

② 杨增新：《电复政府论大一回教问题文》，《补过斋文牍续编》卷二。

③ 杨增新：《补过斋文牍续编》卷二。

喀什一带，名为东土耳其斯坦；塔什干、安集延一带，名曰西土耳其斯坦。宗教同，人种同，如我中国文武官吏仍抱昔日鱼肉百姓之政策，我知将来东西两土耳其斯坦难保不连(联)合为一，大一回教主义终有发现之一日。"①

十月革命后，原俄国中亚一带信奉伊斯兰教的诸民族，纷纷"建设独立自治国"。这一风潮，在新疆产生了一定的影响。对于这一潮流，杨增新认为，苏联共产党"允许回族(泛指信奉伊斯兰教诸民族)独立自治，于中国不无影响"。"然欲消患未然，要在政治之改良，不在兵力之压制。"因此，他训令道尹转饬所属，要求"实存爱民之心，实行爱国之政，而尤当注意实业一途，使百姓衣食有资，民心团结，乱源自绝矣"。② 但在军阀统治下，杨增新所倡导的改良政治和发展实业只能成为一个泡影。

正因为杨增新采取了上述各项预防措施，对泛伊斯兰主义戒备甚严，当土耳其教士约翰沙马尔来新疆"消弭建设回教大同盟国"时，立即遭到杨增新的拒绝。北京政府电示杨增新，保护约翰沙马尔在新疆"劝导回民消弭建立大同盟国"的安全时，杨增新立即复电表示反对。③ 他说："今土耳其教士来新以劝导回民消弭回教大同盟国为名，窃恐煽惑回缠为实，若准其擅入中国回民礼拜寺演说宣传，并准新疆回缠与该教士直接往来听讲，流弊无穷。此端一开，必至将新疆十余年来之省令作为无效，以后遇有外国回教传教之人人境煽惑，便至无法维持。所有该土耳其教士约翰沙马尔赴新

① 杨增新：《电复喀什鄂道尹据报旅俄华缠聚众演说情形文》，《补过斋文牍三编》卷二。

② 杨增新：《训令各道尹俄激党许俄回独立中国须弥患未然文》，《补过斋文牍》癸集八。

③ 民国10年(1921)3月1日，北京政府给杨增新的电文中称："土耳其教士约翰沙马尔前来新疆，劝导回民消弭建立大同盟国之议，请予保护。"见《电呈政府请阻土耳其教士约翰沙马尔来新文》，载《补过斋文牍三编》卷一。

疆劝导回民消弭建设回教大同盟国一节，增新不敢赞成。至于新疆，回缠并无建设回教大同盟国之事，即由新疆官绅直接劝导，并负完全责任，不宜使土耳其教士以劝导回缠为名，暗中勾结，致滋隐患，并请阻止该教士不必来新。"①

总之，在杨增新督新期间，泛伊斯兰主义思潮在新疆所以没有得到广泛传播，与杨增新的各项"防范措施"是分不开的。

① "新疆省令"的中心内容："凡外国回教人来新疆游历者，不准入新疆缠回礼拜寺传经诵经，亦不许新疆回教人与外国传教之回教人往来，并不准延请外国回教人入寺教经。"见《电呈政府请阻土耳其教士约翰沙马尔来新文》，载《补过斋文牍三编》卷一。

第二十七章 新疆伊斯兰教在民国初年的活动

第一节 哲合林耶门宦中的沙沟派和板桥派

哲合林耶门宦是中国回族的四大门宦之一，从马明心开始传教起到今天，哲合林耶门宦已有230多年的历史，传至新疆也有200年之久。[①]自马化龙以后，哲合林耶门宦分裂为两大派系：一派是以马元章（马明心四世孙）为首的沙沟派，一派是以马进西（马化龙之孙）为首的板桥派。由于两大派系的直接影响，清末至民国初年，新疆哲合林耶内部也就出现了沙沟派和板桥派。

沙沟派和板桥派，杨增新在《补过斋文牍续编》里都有所反映。他在《批各坊掌教等禀报陕西大坊马阿洪独霸教权文》中谈到两派时写道："惟回民被出关客户所引导，亦有为门户之说所摇惑者，然新疆回民各寺，惟南寺系传甘肃沙沟马元章之教，坑坑教系传甘肃马化龙之孙马二之教。除此两寺之外，再无门户之说。"[②]在《密令各属不准回民擅修礼拜寺文》中，杨增新又谈到了这两个教派。他说："新疆回民门宦不多，只有马元章之教及马化龙之孙马二之教，

① 乾隆二十三年（1758）马明心开始传教。

② 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一三。

由甘肃传来新疆，谓之小坊，又谓之南寺。"[①] 在这里，虽未给两派明确冠以沙沟派和板桥派之名，却指出了两派发展形成的源流。当然，杨增新所述之处也有不够确切的地方。所谓小坊，是泛指哲合林耶门宦的，而南寺应加以区分。事实上，老南寺（坑坑寺）为板桥派的清真寺，南大寺则为沙沟派的清真寺，笼统地称为南寺，易于混淆两派之间的区别。

沙沟派和板桥派在新疆各成系统，并在各自的派系中分别选派热依斯，以分管教务。直至和平解放前夕，这两大教派依然存在，且都获得了发展。沙沟派在新疆发展到48坊，最著名的有3座大寺，即迪化南大寺、吐鲁番西大寺和鄯善东巴扎的东大寺；板桥派在新疆发展到20多坊，最著名的有4座大寺，即迪化坑坑寺（老南寺）、焉耆中坊寺、焉耆大东寺和鄯善西寺。鄯善西寺建成较晚，规模亦小，其余大寺均建于清末。这些清真寺建筑形式多为飞檐斗拱式的建筑。

新疆哲合林耶两大派系的形成和发展，与俄属哈拉湖回族李三畏、马元争掌教权的斗争密切相关。同治年间，由于清军的镇压和阿古柏的纵兵屠杀，许多回族穆斯林纷纷逃到俄属哈拉湖一带，其中就有先后到达俄属哈拉湖的李三畏和马元。[②] 由于马元和李三畏为争掌教权而发生了大规模的械斗，在俄国当局的干预下，械斗虽然停止，却由此导致成两个对立的派别，并逐渐形成了沙沟派和板桥派。俄属哈拉湖回族哲合林耶内部的派系斗争逐渐发展到新疆，给新疆哲合林耶内部带来了极其深刻的影响。迪化、吐鲁番、鄯善、焉耆等地哲合林耶内部，继俄属哈拉湖两派斗争之后，也逐

① 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一三。

② 杨增新在《电呈据报乌什有俄回围困俄官请示办法文》中写道："查俄属哈拉湖回民，是先年收抚中国叛回安插于此。"载《补过斋文牍》己集上。在《呈明新疆招用回队理由文》中也谈到类似情况，载《补过斋文牍》甲集上。

渐演变为沙沟派和板桥派。李三畏、李光普父子先后去世后，沙沟派教主马元章委任金云仑为新疆热依斯。[①] 金云仑到新疆后的任务，主要是联络李三畏在世时的旧人，重新整顿组织，发展教务，为哲合林耶沙沟派在新疆开创新的局面。

金云仑两次到新疆担任沙沟派的热依斯。第一次是在光绪年间，他一到迪化就引起了官府马老总的怀疑，险遭暗算，几乎丧生，连夜由迪化逃至伊犁的绥定，随即辗转至俄属哈拉湖找到李继良（李三畏之孙，李光普之子），并带李继良至甘肃见马元章。马元章为李继良举行了"穿衣"仪式，承认他具有充当阿訇的资格，委任他为热依斯，令其返回哈拉湖主管哲合林耶沙沟派的教务。[②] 在李继良重返哈拉湖不久，马元章为金云仑谋取了一个"甘新调查员"的官职。民国 2 年(1913)，金云仑率领 40 名骑兵第二次进入新疆，受到杨增新的热情欢迎和接待，其社会地位随之提高。3 月，金云仑奉杨增新之命，以"甘新调查员"的名义，和新疆内务司长王家彦、哈密营长李寿福至哈密山中劝降起义领袖铁木耳。经过抱经宣誓，"收抚"了铁木耳。在杨增新的请求下，北京政府给金云仑颁发了一枚"嘉禾章"，以表彰他收抚铁木耳之功。事后，金云仑定居吐鲁番鸭儿湖，主管全疆哲合林耶沙沟派教务。他所以在吐鲁番鸭儿湖定居，是因为该地是哲合林耶教民最集中的地区之一。从此以后，哲合林耶沙沟派在新疆得到了空前的发展。民国 6 年(1917)3 月 24 日，金云仑病逝于吐鲁番鸭儿湖。

哲合林耶板桥派的马元，在李三畏离开俄属哈拉湖以后，仍然留在哈拉湖继续掌管教务。光绪十四年(1888)，马元因年老体衰，让 25 岁的儿子马显明暂代热依斯，以代他管理哈拉湖的教务。不

① 金云仑：山东济南人，号称"老金师傅"，其父曾与李三畏结拜为兄弟。

② 李继良任哈拉湖热依斯时，年仅 24 岁（一说 18 岁），人称娃娃师傅，由于他排行第三，又称李三师傅。

久，马元病逝，其子马显明至宁夏张家川向教主"禀报"，教主马进西将他留在身边，协助管理教务。这样，马显明就留在马进西身边协助其执掌教务达 10 余年之久。①

当时，哲合林耶板桥派在新疆也有一定的群众基础，他们活动的主要地区在迪化、鄯善和焉耆一带，教主马进西曾先后派遣了三个热依斯，分别执掌迪化、鄯善、焉耆等地的教务。

迪化板桥派的第一任热依斯是陆宗德。他开始担任热依斯时，哲合林耶中的沙沟派和板桥派的对立还未明朗化。陆宗德自同治九年起(1870)至光绪三十年(1904)去世，担任热依斯共达 33 年之久。迪化的坑坑寺，据说是在陆宗德担任热依斯时建造的(一说宣统年间)。陆宗德死后，其弟陆宗福本想接任热依斯，因"功干"(宗教知识和宗教实践锻炼)欠缺而未能得到该派教民的支持和拥护，使热依斯的位置空了一段时间。不久，丁某(名字不详，人称丁爷)继任热依斯。10 余年之后，继丁某担任热依斯的是亚斯和雀尔沟的马某(名字不详，人称马爷)。直至民国 10 年(1921)，才改由狄道家族成员担任热依斯。

鄯善哲合林耶板桥派第一任热依斯是李某(名字不详，人称老李师傅)。当时，鄯善板桥派有两坊，坊民不到百户，分居在鄯善县的东巴扎和连木沁。李某住在连木沁，坊民约 30 余户。由于坊民少，无力负担他的生活费用，他不得不依靠打首饰为生，直至民国 12 年(1923)去世为止。

焉耆哲合林耶板桥派均由马骥的后裔担任热依斯。开始由马骥的长子接管焉耆教务(名字不详，人称大爷)，年余病故。次子马

① 马显明在协助教主马进西管理教务时，因马进西被人控告为"皇犯"，被迫逃离张家川，先后至陕西西安、江西等地避难。在马进西逃离张家川避难期间，马显明代其执掌教务十几年。民国 5 年(1916)哈拉湖发生变乱，马元家族逃至新疆乌什，然后到库车定居。马显明闻讯，于民国 8 年(1919)由张家川回到新疆库车，民国 10 年(1921)到迪化接任热依斯。

显孝继任热依斯。直至民国 25 年(1936)到迪化担任热依斯为止，马显孝担任这一教职长达 52 年之久，是板桥派担任热依斯时间最长的一个人。

在这里应特别指出民国 5 年(1916))发生的俄属哈拉湖事件，在新疆哲合林耶沙沟派、板桥派的发展中产生了重要影响。

民国 5 年(1916)，俄属哈拉湖发生了一场举世震惊的流血惨案。这一惨案，不仅使俄属哈萨克、柯尔克孜等族穆斯林的生命财产受到了巨大损失，也同样危及到回族哲合林耶两派教民生命财产的安全。当时，因"欧战(指第一次世界大战)发生，俄人在哈拉湖征兵，激起民变"。① 俄属哈萨克、柯尔克孜等族穆斯林"因反抗征兵"，摆脱沙俄的残暴统治，纷纷举事，枪杀官吏。② "俄国派兵痛剿"，不但屠杀俄属哈萨克、柯尔克孜等族穆斯林，还在"哈拉湖等处枪毙中国人四五千名"。因此，俄属哈萨克、柯尔克孜等族穆斯林"约计不下三十万"人，③ 纷纷逃入新疆的伊犁、塔城、阿克苏、喀什噶尔一带。④ 哈拉湖回族哲合林耶沙沟派和板桥派，也乘机逃到新疆阿克苏、焉耆、乌什等地，其中逃到乌什的就达数千人之多。⑤ 由

① 杨增新：《电呈拟请将陆军旅长蒋松林给奖勋五位文》，《补过斋文牍续编》卷四。

② 杨增新：《呈明驱遣俄属逃民全数回国拟将在事印委文武出力各员分别请奖文》，《补过斋文牍》已集下。

③ 详见《电呈喀什道尹杨增炳督队驱逐俄国逃民著有劳绩请奖给陆军少将文》、《电呈拟请将陆军旅长蒋松林给奖勋五位文》、《指令霍尔果斯县知事谭思韶查明俄民逃来之路详请镇道派兵防堵文》、《电复塔城汪参赞对于俄哈只宜驱逐不宜攻击文》等，载《补过斋文牍》已集下、《补过斋文牍续编》卷四和《补过斋文牍》已集上。

④ 杨增新：《电令和阗道尹阻止俄哈入境其已入境者，一面劝导安分，一面交涉俄领设法收回文》，《补过斋文牍》已集上。

⑤ 杨增新：《电呈俄国逃民困难可否酌予赈恤请由部与俄使交涉文》，《补过斋文牍》已集上。

于这次大劫难，回族穆斯林在逃离哈拉湖的过程中，沙沟派和板桥派的矛盾有所缓和。

俄属哈拉湖回族哲合林耶沙沟派、板桥派逃至新疆后，两派在新疆的影响迅速增强，其活动也日益活跃。

(一)哲合林耶沙沟派逃至新疆后的活动。

在哈拉湖"焚烧街市，抢掠民房"的劫难中，沙沟派首领李继良一家横遭大祸，其房屋、家产焚烧殆尽。至此，李继良想起了祖父李三畏"宁为中国犬，不为俄国奴"的愤慨之词，随即"抛弃财产"，率领全家和众多的沙沟派教民，连夜逃离哈拉湖进入新疆。

李继良一家逃入新疆不久，金云仑病逝，热依斯一缺急待有人接替，于是李继良和金云仑之子金绳武一起至教主处"禀报"。马元章当即决定由李继良担任新疆热依斯。李继良和马绍武、金绳武在南北疆大量发展信徒，使哲合林耶沙沟派获得了新的发展。

民国 9 年(1920)12 月 17 日，哲合林耶沙沟派教主马元章去世，李继良、金绳武、马儒毅、哈升等人"赴陇奔丧"。[①] 民国 12 年(1923)冬，值马元章 3 周年"祀典之际"，李继良、金绳武率领新疆哲合林耶沙沟派各坊代表 30 余人，齐集兰州"会祭"，并请马元章之弟马元超写成《道之本原》，将其雕刻在木匾上，悬挂在兰州马明心拱北的大厅内，"以慰其向日之热忱"。[②] 马元章去世后，沙沟派分裂为沙沟派和北山派。这一分裂，削弱了沙沟派在新疆的力量。新疆沙沟派，从属于马震武[③]的沙沟派，为甘肃哲合林耶沙沟派的组成部分。

---

① 马元超：《道之本原》。《道之本原》文字虽短，但它记载了哲合林耶在新疆的传播和各个时期委任的热依斯，是一篇难得的文字资料。

② 马元超：《道之本原》。

③ 马震武：马元章之子，1958 年因反革命活动在甘肃被镇压。

李继良在迁居迪化期间，曾协助马绍武[①] 重修了迪化南大寺。当时，马绍武是新疆回族哲合林耶沙沟派的一个重要人物，在政界中亦有相当大的影响，并为杨增新所信任。杨增新在民国 13 年(1924)铲除马福兴时，马绍武及其沙沟派起了关键性的作用。马绍武执行杨增新铲除马福兴的密令之所以那样坚决，一方面是因为回族新老教派之间的矛盾，另一方面是因为马绍武和马福兴有世仇。左宗棠在镇压金积堡起义时杀死马化龙，与马福兴祖父马顺清的怂恿有密切关系。金绳武积极协助马绍武杀死马福兴，也是为报马福兴祖父在金积堡屠杀新教之仇。

在铲除马福兴之后，杨增新除委任马绍武为和阗道尹外，并委任金绳武为喀什噶尔统领。民国 25 年(1936)10 月 3 日，李继良去世，终年 64 岁。[②] 其子李德义暂代热依斯，主管全疆哲合林耶沙沟派的教务。

(二)哲合林耶板桥派逃至新疆后的活动。

俄属哈拉湖哈萨克、柯尔克孜等族穆斯林反俄暴政失败后，板桥派首领马真[③] 和马三[④] 逃离哈拉湖回到了新疆的焉耆。因受到

---

① 马绍武：马明心的五世孙，马元章的堂侄，曾历任新疆库车、疏附、乌什等县的县知事。奉命铲除马福兴以后，历任和阗、喀什噶尔道尹。1937 年被盛世才逮捕入狱，后被秘密处死。

② 据李桂荣(李继良之孙，李德义长子)回忆，李继良死于民国 24 年(1935)，终年 63 岁。

③ 马真曾两次担任哈拉湖俄尔勒克博罗斯(类似乡长)，时间长达 10 余年。据杨增新在《电呈请饬驻俄公使与俄政府交涉宽免逃民之罪文》中所说："俄属托和玛克及哈拉湖两处共二十五博罗斯头目所辖，每博罗斯头目约管二千五百户，每户以四人计算，约计二十余万人。"载《补过斋文牍》已集上。

④ 杨增新在《电令刘知事谕令俄回马三速离焉耆文》中称："马三等平日既有大王之称，又为新教头目，党羽实繁，野心更炽，必为俄人特别注意，与寻常回犯不同。若果潜来焉耆，仰该知事密令地方回民开导，劝其速离焉耆，以免俄领将来指名要求，致碍交涉。"载《补过斋文牍》已集上。

杨增新的通缉，马真等人被迫返俄，不久被沙俄当局杀害。在这次事件中，马元家族因无法存身，也与其他人一起逃离哈拉湖，后经乌什至库车暂住。

由俄属哈拉湖逃回新疆的回族穆斯林，大部聚集在乌什。当马元家族从乌什转至库车以后，协助马进西执掌教务的马显明，闻知其家属住在库车，便于民国 8 年(1919)放弃协助马进西管理教务的职务，由张家川返至新疆。他在库车住了两年左右，于民国 10 年(1921)由库车至迪化接任热依斯。从此以后，迪化板桥派的热依斯一直由狄道家族的成员担任。民国 25 年(1936)，马显明去世，终年 73 岁。继任迪化热依斯的是马显明的两个堂弟：一是马骥的次子马显孝，担任迪化热依斯达 12 年之久(1936～1948)；一是马骥四子马显桢，在迪化担任热依斯仅 3 年(1948～1951)就去世了，终年 63 岁。1951 年，马显明之子马鸿炳接任为迪化热依斯。

焉耆哲合林耶板桥派，一直是马骥的后裔执掌教务。起初，马显孝担任焉耆的热依斯，因为马显明于民国 25 年(1936)去世，马显孝才离开焉耆到迪化接任热依斯，改由其弟马显桢接任热依斯之职。民国 37 年(1948)，马显孝去世，迪化、焉耆两地板桥派的教务由马显桢统一管理。直到 1951 年马显桢去世以后，迪化和焉耆两地的教务才分开管理。接任焉耆教务的是马显桢的长子马鸿祖(1970 年去世)，接任迪化教务的是马显明之子马鸿炳。

鄯善哲合林耶板桥派不是狄道家族后裔担任热依斯。民国 12 年(1923)，热依斯李某去世后，其子李金玉代理热依斯管理教务，因他排行第二，人称二师傅。按照教规，李金玉正式继任热依斯，必须面见教主授命，因家贫无力筹足路费，一直未能成行。金树仁统治新疆时，政府军和马仲英军屡在哈密交战，李金玉因战乱不已，依然未能前往宁夏"禀报"；盛世才督新时，星星峡被封锁，李金玉不得不再次拖延行期。直至民国 25 年(1936)，李金玉才从沙漠中绕道酒泉去宁夏晋见教主马进西，来去费时达一年之久。返回后，

被鄯善县政府以"私通马步芳，图谋进攻新疆"等罪名扣押了半年。民国 29 年(1940)，李金玉病故，马文贵继任热依斯，长期住在鄯善县东巴扎，1970 年去世。

民国 29 年(1940)，板桥派教主马进西病故，马腾霭接任教主，从此新疆板桥派改归教主马腾霭管辖。

属于板桥派的"托茂家"，曾居住在博斯腾湖，至民国 22 年(1933)，人口繁衍，生活渐至富足。金树仁、盛世才主新时，南疆战乱不已，"托茂家"屡遭战祸，生命财产受到巨大损失。战乱过后，他们定居在博斯腾湖、焉耆一带。"托茂家"现有 60 余户，除七八户属于伊斯兰教虎非耶门宦以外，大部分均为哲合林耶板桥派，重大宗教活动都与焉耆哲合林耶板桥派在一起举行。

第二节 苏非派教团在民国初年的活动

民国初年，苏非派在新疆占据优势的依然是纳合西班底耶和卡迪林耶两大教团。但在这两个教团中，纳合西班底耶教团的数量及其影响，都超过了卡迪林耶教团。辛亥革命期间以至民国初年，纳合西班底耶教团主要活动地区在南疆。对于它的活动，杨增新政权十分注意，甚至采取限制以至取缔的政策。

(一)伊玛目·热巴尼派(亦称革新的纳合西班底耶教团)在新疆的活动。

前面说过，纳合西班底耶教团的创始人和卓·巴哈丁·纳合西班德·本·穆罕默德·布哈拉去世 200 年以后，伊玛目·热巴尼在其师和卓巴吉·比拉(中亚纳合西班底耶教团第七代"圣哲")的引导下，加入了纳合西班底耶教团，除继承其教业外并给予革新，成为当时苏非派的一个显赫人物。约在伊玛目·热巴尼去世后的 150 年左右，夏·买合苏木的再传弟子夏·奥里亚和依合万·嘎里等人，曾在 18 世纪中叶先后到达新疆传教，其中夏·奥里亚

就三次到过新疆。当夏·奥里亚返回巴达赫山时，将第四子留在新疆，定居叶尔羌（今新疆莎车），并管理全疆纳合西班底耶教团的教务。直至和平解放前夕，其教权传了五代。这一家族，在新疆维吾尔族穆斯林中的影响尽管有所减弱，但在回族穆斯林中却享有盛名。直至今天，回族穆斯林仍不远万里从内地到莎车朝拜他们的教主。

至于夏·买合苏木另一个再传弟子依合万·嗄里，曾秉承师命从印度到新疆阿克苏一带传教。他所传弟子，有维吾尔族穆斯林，也有回族穆斯林，分布在新疆、甘肃、宁夏和青海。不过，在维吾尔族穆斯林中所传弟子并没有得到发展，在回族中却形成了一个派系复杂的门宦。

纳合西班底耶教团的另一支派是伊玛目·热巴尼的第八世孙阿布利孜·买祖甫，纳曼干人（今属乌兹别克斯坦），是中亚纳合西班底耶教团的最大教主。他派到新疆传教的有依戛伊提依禅（又名阿訇江）、毛拉尼牙孜依禅和苏巴尼牙尔3人。这3人分别在喀什噶尔、莎车、和阗等地传播苏非派的教义，并在这些地区发展了三个较大的教团，建立了大大小小数百座罕尼卡。

在喀什噶尔主持教务的是依戛伊提依禅。依戛伊提依禅在喀什噶尔传教十分活跃，积极建立罕尼卡，发展信徒，大力宣扬不积蓄钱财的观点。穆斯林在主麻日（星期五）贡献给他的食物散"乃孜尔"，他都转送给贫苦的穆斯林，从而获得广大穆斯林的拥戴，参加苏非派的穆斯林因而也就迅速增加。至清朝末年，依戛伊提依禅教团在喀什噶尔一带成为一个最有影响的教团。依戛伊提依禅死后，其子塔依汗依禅继承了教权，建立了不少大的罕尼卡，信徒也随即增加。依戛伊提依禅的另一个儿子是阿不里孜依禅，虽然也在进行传教，但影响不大。

正因为塔依汗依禅在喀什噶尔的影响日益扩大，也就引起了杨增新政权的特别注意。为防止塔依汗依禅及其信徒作乱，对其采

取了限制和取缔的政策。喀什噶尔提督马福兴遵照杨增新"通令查禁"的训示，查封了塔依汗依禅在喀什噶尔回城疏附设立的罕尼卡，并禁止其活动。从此以后，塔依汗依禅一派在喀什噶尔的影响也就逐渐缩小了。

在莎车主持教务的毛拉尼牙孜依禅，是阿布利孜·买祖甫的另一个大弟子。早在阿古柏人侵新疆不久，阿布利孜·买祖甫就确认他为海里排，并给他颁发了"依尔夏提"(传教凭证)。毛拉尼牙孜依禅遵奉师命至莎车传教。自此以后，苏非派在莎车的影响日益扩大，信徒逐渐增多，罕尼卡相继建立了百余座，全疆拥有 40 多个海里排。至此，毛拉尼牙孜依禅的名声大振，成为莎车一带有名的依禅。他有两个儿子，长子努尔·穆罕默德汗，次子侯赛音汗。毛拉尼牙孜依禅去世后，长子继承教权。为了使这一支苏非派得到进一步的发展，和卓·赛义德·努尔·穆罕默德汗将其弟侯赛音汗留在莎车主持教务，自己却去叶城传教。这样，毛拉尼牙孜依禅在莎车主持的纳合西班底耶教团分成了两个支派：一支在叶城，由和卓·赛义德·努尔·穆罕默德汗主持；一支仍在莎车，由侯赛音汗主持。此外，在和阗主持教务的苏巴尼牙尔也发展了不少信徒。

阿布利孜·买祖甫除在喀什噶尔、莎车、和阗等地传教外，在纳曼干还有两个支派，一支是他的后裔，一支是他的弟子。阿布利孜·买祖甫在纳曼干的弟子艾克木，传教时收了一个回族弟子，名叫哈斯木阿吉。不久，艾克木派哈斯木阿吉至新疆喀什噶尔传教，其身份为海里排。哈斯木阿吉采用虎非耶苏努克，在喀什噶尔一带颇有影响。他死后，教权由艾买提继承。民国初年，喀什噶尔提督杨德胜遵照杨增新的命令，禁止艾买提等苏非派的活动，查封了他在喀什噶尔汉城疏勒设立的道堂，并"将堂门泥封"。事后不久，艾买提及其信徒又将道堂大门启封，重新开设，继续在道堂内进行宗

教活动。[①] 由于苏非派"黑夜聚众念经"，其影响越来越大，民国 7 年(1918)，杨增新深恐他们"藉诵经之虚名，暗施煽惑之诡计"，令道尹朱瑞墀会同提督马福兴，将艾买提黑力法等所立道堂"一律封禁"，并饬朱瑞墀"出示晓谕，嗣后只准到礼拜寺诵经，不准再设道堂，抗违禁令"。[②]

与阿布利孜·买祖甫教团有关的是阿吉和卓的库车教团。阿吉和卓是额什丁和卓的后裔，是热西丁和卓之子。他继承祖业，在库车、阿克苏、新和、尉犁、焉耆一带有较大的影响。额什丁和卓家族原本属于卡迪林耶教团，因种种原因，这个家族于 16 世纪末至 17 世纪初，由卡迪林耶教团转化为逊尼派。但在清政府收复新疆后，热西丁和卓之子阿吉和卓在阿拉伯地区又重新加入了苏非派。阿吉和卓名牟尔克牙孜，大约生于咸丰二年(1852)，死于民国 21 年(1932)。他有三个儿子，长子阿吉·穆罕默德，次子阿吉·布哈尼丁，三子阿吉·那曼。此外，女婿名叫买买铁力汗，是 1918 年在英国支持下发动武装暴乱的头目。由于阿布利孜·买祖甫的纳合西班底耶教团在新疆有较大的影响，阿吉和卓便与阿布利孜·买祖甫的教团建立了联系。阿吉和卓朝觐时，曾在阿拉伯某地接受了沙孜林耶的教理，取得了传教凭证，回库车传授沙孜林耶的教理。沙孜林耶教团虽然使用哲合林耶苏努克，但在形式上既不同于卡迪林耶教团，也不同于伊玛目·热巴尼之后的纳合西班底耶教团。沙孜林耶教团的主要特征是反复念诵"清真言"。阿吉和卓在库车的罕尼卡，建在库车县城附近的哈拉墩，位于额什丁和卓麻扎的旁侧。每逢古尔邦节、肉孜节，阿吉和卓及其家属在额什丁和卓麻扎

① 杨增新在《训令喀什朱道尹查禁缠民艾买提等设立道堂文》中写道："缠民艾买提黑力法在喀什汉城设立道堂一处，并有回民在内，前经杨提督得胜查禁，将堂门泥封，现又开设。"载《补过斋文牍》辛集三。

② 杨增新：《训令喀什朱道尹查禁缠民艾买提等设立道堂文》，《补过斋文牍》辛集三。

举行盛大的祭祀活动。阿吉和卓死后，教权交由次子阿吉·布哈尼丁继承，人称依禅和卓。

至于伊玛目·热巴尼长子艾拜都拉那一支，传到第九代时，继承人为窝什·哈木日丁汗·哀资来提。20世纪30年代，他的弟子阿育甫·哈日到新疆莎车进行宗教活动，居住在汗里克村，并在这里设立了教经堂。阿育甫·哈日的经文造诣较深，所传授的主要是虎非耶学理，跟他学经的穆斯林，终年络绎不绝。对于学有成就的弟子，他都委任为海里排，颁给"依尔夏提"，令其到各地传教，扩大影响。在阿育甫·哈日派出的海里排中，影响较大的有25人，分布在和阗、莎车、喀什噶尔、麦盖提、阿克苏、库车、吐鲁番、迪化等地。时间虽短，但影响较大，其信徒的数量超过了进入新疆较早的上述各支派。由于这个教团在新疆的影响日渐扩大，阿育甫·哈日后来也就成了盛世才所要打击的对象。为躲避灾难，他让信徒散布自己去世的消息，直至盛世才离开新疆以后才露面。阿育甫·哈日死于1957年，其子继承教业，为信徒所崇拜，至今仍有较大的影响。

(二)卡迪林耶教团在新疆的活动。

据传，将卡迪林耶教团传入新疆喀什噶尔最早的人，是贾拉里丁。[①] 早在11世纪时，贾拉里丁应玉素甫·卡迪尔汗(萨图克·布格拉汗的曾孙)之邀到喀什噶尔传教。但必须指出，近代新疆的卡迪林耶教团，并不是贾拉里丁传下来的那个卡迪林耶教团，而是穆罕默德·侯赛因所传的卡迪林耶教团。事实上，贾拉里丁所传的卡迪林耶教团早已不复存在。

穆罕默德·侯赛因又名帕夏·哀资来提，这是苏非派穆斯林对他的尊称。按照卡迪林耶教团的道统谱系，它的创始人应是穆罕

① 贾拉里丁死后葬于喀什噶尔的柯克麻扎。

默德第十二代后裔穆哈依丁·阿布都·卡迪里·吉拉尼,[①] 至于穆罕默德·侯赛因,则是卡迪林耶教团第十九代教权的继承人,祖籍巴格达,后迁居土耳其。在阿古柏入侵新疆时,穆罕默德·侯赛因由土耳其到新疆传教。清末,穆罕默德·侯赛因去世,教权由其子乌拉门·木衣丁汗继承。所以,民国初年在新疆活动的卡迪林耶教团,是穆罕默德·侯赛因传下来的那一个分支。

乌拉门·木衣丁汗有四个儿子,即尼沙尔·穆罕默德汗、阿木提汗、乌拉门·穆罕默德和阿布拉汗。民国15年(1926)前后,乌拉门·木衣丁汗去世,教权由其子尼沙尔·穆罕默德汗继承。

清末民初是卡迪林耶教团发展兴旺的时期之一,喀什噶尔、巴楚、莎车、和阗等地,都有卡迪林耶教团活动。仅在喀什噶尔回城疏附设立的道堂,一座就能容纳一千五六百人,另一座道堂则容纳七八百人。[②] 由此可见,卡迪林耶教团的信徒,其数量之大是十分可观的。喀什噶尔苏非派卡迪林耶教团的活动,受到杨增新政权的怀疑,认为设立道堂,是"藉诵经为名,敛钱聚众,夜聚明散,实含有不良性质"。[③] 杨增新忧心忡忡地说:"诚恐多人群集道堂,不无奸民溷迹引诱愚民,致生事故。"[④] 这些言论,说明他对卡迪林耶教团等苏非派深有戒备。为此,杨增新对卡迪林耶教团采取了与纳合西班

---

① 穆哈依丁·阿布都·卡迪里·吉拉尼:吉兰人(今伊朗西北部,位于黑海与里海之间),生于1078年,死于1166年,终年89岁。他18岁就学于巴格达,曾任巴格达经学院院长,早年研究哲学、罕伯坦克教法和《圣训》,以后专心研究苏非派教义。

② 杨增新在《训令喀什朱道尹查禁缠民艾买提等设立道堂文》中说:"雪黑而则提在回城设立道堂一处,能容一千五六百人,江可旺在回城设立道堂一处,能容七八百人。"载《补过斋文牍》辛集三。

③ 杨增新:《训令喀什朱道尹查禁缠民艾买提等设立道堂文》,《补过斋文牍》辛集三。

④ 杨增新:《训令喀什朱道尹查禁缠民艾买提等设立道堂文》,《补过斋文牍》辛集三。

底耶教团一样的"查禁"政策，目的在于"弭隐患而维治安"。[①] 他在民国初年取缔和查禁的苏非派道堂中，不仅有纳合西班底耶教团的道堂，也有卡迪林耶教团的道堂。

卡迪林耶教团不仅在维吾尔族穆斯林中有所发展，就是回族中的格底林耶门宦，也同样源于苏非派的卡迪林耶教团。

格底林耶门宦是中国回族的四大门宦之一。相传康熙十三年(1674)，华哲·阿布都·董拉希[②]（穆罕默德第二十九代后裔）把卡迪林耶教团学理传入中国的河湟地区，在回族中逐渐发展成格底林耶门宦。他的门徒及其再传弟子，先后在甘肃的河州、青海的后子河和海源的韭菜坪等地创建了大拱北，并尊称华哲·阿布都·董拉希为"老师祖"、"太师祖"、"先贤"及"道祖"等。华哲·阿布都·董拉希在河州小西关科陀园设帐讲学时，将在清真寺攻读经文的祁静一满拉收为弟子，尽传其道。正是这位祁静一，后来成了卡迪林耶教团在中国的主要继承人，在中国回族中创立了格底林耶门宦。

新疆回族中的格底林耶门宦，最早到新疆传教的是吉峰洲。数十年间，仅发展信徒30余户。他们既没有道堂，也没有拱北。信徒发展缓慢的原因之一，是因为他们的教义深奥，不易被坊民理解，当然也就难以为穆斯林接受了。新疆格底林耶门宦其特点之一是没有教长、伊玛目、海里排和"拉以布"，其中仅设"当家人"执掌教

---

① 杨增新：《训令喀什朱道尹查禁缠民艾买提等设立道堂文》，《补过斋文牍》辛集三。

② 华哲·阿布都·董拉希：生于麦地那艾因地方，是穆罕默德第二十九代后裔。青年时，曾在埃及、巴格达、德黑兰、耶路撒冷等地留学，攻读伊斯兰教教义学、哲学、医学、天文学等。结业后，曾先后在巴格达、麦加等地卡迪林耶道堂任职，传授其教理。1673年，他从麦加出发，历时三个月到达广州，并在三江、两湖、云贵等地传教。1674年，经陕西辗转来到河州、湟中以至陕西等地传教，于康熙二十八年(1689)死于四川保宁府铁塔寺，葬于盘龙山。

务。“当家人”终身不得婚配，其职不能世袭，均由信徒推举。可是，随着历史的发展，从吉峰洲的再传弟子马旺开始，新疆格底林耶门宦“当家人”都娶有妻室。吉峰洲死后，教权由其弟子周云阳[①] 继承。早在咸丰年间，周云阳逃荒至新疆，因为对刘智的《天方性理》有较深的研究，在同治年间被昌吉某寺聘为伊玛目。由于他宣讲的教义深奥难解，坊民难以接受，被迫辞职。周云阳主持格底林耶教务期间，其信徒虽然由30多户发展到百余户，却未能建寺，每逢圣人、道祖、先贤忌辰，不是让教民各自在家分别祭奠，就是临时将教民聚集在野外举行祭祀仪式。周云阳有四个弟子，即马交、马旺、马兴和马奎，其中马交与马兴早亡。周云阳终身未娶，死于民国9年(1920)，葬于昌吉，其教权由马旺继承。

马旺，字复原，号新月，经名穆罕默德·胡赛呢·尔卜都里尕的勒，青海人，生于光绪十年(1884)，死于1956年，终年72岁。马旺精通刘智的著述，对于王岱舆、马注、马复初等人有关伊斯兰教的汉译经典也深有造诣。由于不懂阿拉伯文的经典，他受到其他教派的非议。马旺共有四个弟子，即马登奎(常患重病)、马登华、冶成明和沈生云(早亡)。在传教中，马旺固执保守，自我封闭，致使格底林耶门宦在新疆没有多大发展，最后被迫提前隐退，死后葬于乌鲁木齐东郊大湾。

马旺隐退后，将教权交给弟子冶成明。冶成明，号道和，经名奴勒·穆罕曼德·伊斯麻尔乃，青海化隆县人，生于民国2年(1913)，死于1984年。冶成明执掌教权后，在师兄马登华的协助下，格底林耶门宦在新疆有所发展。

---

① 周云阳：经名同拜尔·穆罕默德·拜格达的·干代散拉乎星勒乎力尔则米，人称“灵州桃山伊玛目”，宁夏固原人，生于道光四年(1824)，死于民国9年(1920)，享年96岁。

第三节 库车宗教头目阿吉和卓支持下的买买铁力汗的武装暴乱

库车买买铁力汗的武装暴乱，发生在民国7年(1918)5月。这次武装暴乱，是英国暗中策划的，目的在于通过阿吉和卓、买买铁力汗煽动穆斯林分裂祖国统一、破坏民族团结，妄图变新疆为英国的势力范围。暴乱为时不长，就被杨增新政权平息了。

库车是额什丁和卓家族的大本营。早在14世纪中叶，额什丁和卓就由中亚来到库车传经布道，并在东察合台汗秃黑鲁·帖木儿的支持下，使库车伊斯兰教得到了迅速的发展。到了近代，额什丁和卓后裔依然在库车十分活跃。19世纪60年代，热西丁和卓利用在伊斯兰教中的地位，篡夺了库车农民起义的领导权，一度当上了"库车王"，成为乌什、阿克苏、吐鲁番一带最大的封建割据势力。当阿古柏侵入库车时，热西丁和卓政权也就宣告垮台。其子阿吉和卓(原名牟尔克牙孜)以库车苏非派头目的身份继续掌管库车教团。民国7年(1918)，在英国的支持下，策动其女婿买买铁力汗在库车发动了分裂祖国统一的武装暴乱。

买买铁力汗，原名买买特立江，是麻力登和卓之孙，克牙和卓之子，是一个历代叛乱势力的残渣余孽。杨增新在《电呈库车逆首买买铁力汗冒入英籍情形文》中称：买买铁力汗"实系偷领英国通商票冒入英籍之中民，且祖孙父子，世世叛逆"。[①] 原籍伽师县，后迁至库车南乡居住，娶阿吉和卓之女为妻，是当地一位有名的巨商。买买铁力汗发动这次暴乱，就是打着"英籍"的旗号，以商业为

① 杨增新：《补过斋文牍》乙集 一。

掩护，秘密地深入到穆斯林中搞阴谋叛乱活动。参加这次暴乱的成员十分复杂，其中有三种人是这次暴乱的骨干分子：第一种人是买买铁力汗等人，是前台人物，担当了冲锋陷阵的角色；第二种人是库车宗教头目阿吉和卓，是这次暴乱的幕后策划者；第三种人是英国在南疆的间谍分子，是库车暴乱的总后台，也是暴乱的直接操纵者和指挥者。

1917 年爆发的俄国十月革命，使觊觎新疆的沙俄彻底崩溃，退出历史舞台，英国则乘机而起，加紧了在新疆的侵略活动，妄图把新疆变成它独霸的势力范围。英国的侵略手法之一，是在穆斯林中寻找少数民族败类，从中培养它的代理人，然后通过它的代理人在伊斯兰教信徒中进行分裂活动，策划武装暴乱。基于这个目的，英国将其驻喀什噶尔领事馆作为策划暴乱的指挥部，并指使英侨头目奈依木（又名林盛田），勾结库车宗教头目阿吉和卓，选中了买买铁力汗作为他们的代理人。为策动武装暴乱，英国一方面给买买铁力汗颁发英国通商票，让其冒充英侨，以行商为掩护，按照英国的旨意，秘密串连，笼络民族败类，进行分裂颠覆活动；另一方面秘密供应武器弹药，派遣卡木旦巴图鲁等 8 名英国间谍分子，齐集库车南乡训练暴乱分子。由此可见，英国是策动库车武装暴乱的罪魁祸首。所以，“外人从中赞助”这次暴乱，已经成为当时的公开秘密。[①] 杨增新在处理这次暴乱中，虽然没有指名道姓地指出英国是库车暴乱的策划者，却把买买铁力汗发动的武装暴乱与英国联系起来。他说：“匪首买买铁力汗，既系向为中民，因欲谋叛，预领英票为护符。”[②] 在事后处理英侨头目奈依木这个间谍分子时就明确指

① 曾问吾在《中国经营西域史》中称，买买铁力汗“偷领有英领馆之通商票，冒称英籍人民，其内幕必有外人从中赞助可无疑义”。见该书第 512 页。

② 杨增新：《电陈知事宗器匪首买买铁力汗仍应认为中民严拿枪毙文》，《补过斋文牍》乙集一。

出，库车暴乱是英国驻喀什噶尔领事利用的结果。①

买买铁力汗秉承英国的旨意，在大宗教头目阿吉和卓的鼓动下，为破坏祖国统一的武装暴乱进行了一系列的准备。这些准备主要有两个方面：一是为武装暴乱制造各种舆论，二是为武装暴乱筹集枪支弹药。

买买铁力汗为暴乱做舆论准备，敛钱筹资，在库车南乡建造了一座"能容纳三四百人"的罕尼卡，并邀集苏非派的信徒在此"通宵达旦"地念经。② 其岳父阿吉和卓以宣讲伊斯兰教的经典为名，指使一些阿訇到罕尼卡"附会经典，煽惑人心"，谬传穆罕默德"转世复生，当有天下"。③ 他们不但在罕尼卡里造谣惑众，还派人到轮台、拜城等县散布类似谣言，煽动人们的宗教情绪。这些人捏造"谟圣人(即穆罕默德)转世之事"，目的在于煽动苏非派教民"潜谋不轨"。④ 他们宣扬穆罕默德"当有天下"不过是一个幌子，实际上是让大宗教头目阿吉和卓"当有天下"。因此，阿吉和卓、买买铁力汗和英国间谍奈依木等人，利用苏非派教众"酷信宗教"的情绪，竭力宣扬穆罕默德"转世复生，当有天下"的谬论，妄图把库车以至南疆变为英国的势力范围，让阿吉和卓乘机爬上"库车王"的宝座，充当英国在南疆的代理人。

买买铁力汗等暴乱头子，一面制作"叛旗"，一面筹集枪弹、斧

---

① 杨增新：《复喀什道尹朱瑞墀函》中称："林盛旧(即奈依木)极不安分，而为领事所利用。"载《补过斋文牍》乙集一。

② 杨增新：《通令各县查禁缠回私立道堂文》中写道："近来库车造反之买买铁力汗，亦曾敛钱建立道堂一所，宽广能容三四百人，邀集徒党在道堂念经通宵达旦，遂至造反攻城，若非地方官倉办得力，几酿巨祸。"载《补过斋文牍》辛集三。

③ 杨增新：《电呈库车逆首买买铁力汗聚众谋叛旬日荡平请奖出力文武各员文》中称，买买铁力汗等人"均称凶悍，平素附会经典，煽惑人心，谓谟罕默德转世复生，当有天下，约定烧油葫芦之日，即回教封斋之日起事"。载《补过斋文牍》乙集一。

④ 杨增新：《通令各属传谕缠民勿听匪徒煽惑文》中称："近有乱民捏造谣言，传说谟圣人转世之事，希图勾煽无识缠回潜谋不轨。"载《补过斋文牍》乙集一。

钺、刀矛等武器。当时，除了英国供应暴乱分子武器以外，他们还派益敏毛拉（莎车人，是给买买铁力汗掌事多年的"铺夥"）和艾宜丁等人到处串连，按照"从逆名册"，"约人举事，运送军装（武器）"。[①] 买买铁力汗等为了实现武装暴乱的政治目的，不惜危害国家和民族利益，公然以英国为靠山，聘请英国间谍充当军事教官，秘密训练武装暴乱分子。

反汉排汉和消灭异教徒，是阿吉和卓、买买铁力汗、艾里汗等人的反动主张。他们将"杀尽汉人，收复领土"作为发动武装暴乱的纲领，[②] 公然提出"剪除汉人"等口号，"谋乱攻城"。[③] 买买铁力汗、艾里汗等人在完成暴乱的准备工作以后，立即召集暴徒于库车南乡，约定在伊斯兰教"封斋之日"发动暴乱。[④] 因事机不密，消息泄露，为库车县知事陈宗器所侦知。陈宗器不但发觉了买买铁力汗策动暴乱的罪恶计划，还获得了"谋逆诸人"之名单。[⑤] 为扑灭这次武装暴乱，陈宗器立即和库车游击哈得尔会商，决定派军警至南乡缉捕买买铁力汗等暴乱分子。暴乱分子"负隅抗拒，开枪伤人"，陈宗器、哈得尔不得不复派"官兵民团直捣巢穴"，暴乱分子"分窜四乡"。[⑥]

买买铁力汗觉察到暴乱计划败露，立即发动暴乱，企图孤注一

---

① 杨增新：《电令喀什朱道尹阿克苏刘道尹饬属严缉买逆铺夥益敏毛拉文》，《补过斋文牍》乙集一。

② 曾问吾：《中国经营西域史》第511页。

③ 杨增新：《电伊犁杨镇守使库车乱首买买铁力汗艾里汗逃入铜厂山仰饬所辖一体截缉文》中称："库车南乡买买铁力汗、艾里汗等以剪除汉人为名，谋乱攻城。"载《补过斋文牍》乙集一。

④ 杨增新：《电呈库车逆首买买铁力汗聚众谋叛旬日荡平请奖出力文武各员文》，《补过斋文牍》乙集一。

⑤ 曾问吾：《中国经营西域史》第511页。

⑥ 杨增新：《电呈库车逆首买买铁力汗聚众谋叛旬日荡平请奖出力文武各员文》，《补过斋文牍》乙集一。

掷，指挥暴乱分子“抢劫邮差、砍断电线”，“杀人放火，聚众攻城”。[①] 因官府有所准备，暴徒久攻不下，最后“焚烧东门”，“死力攻城”。[②] 守城官兵沉着应战、击毙多名暴乱分子，暴徒“余众丧胆，望风而逃。官兵一鼓作气，出城追剿，生擒匪首五人”。[③] 暴乱头子买买铁力汗、艾里汗等残余暴徒乘机逃窜，官兵跟踪追击，至铜厂山（库车北部）将其全歼，并击毙了买买铁力汗等人，缴获了暴徒的枪支弹药。

库车买买铁力汗的暴乱，虽然规模不大，时间不长，但影响不小。在英国的幕后策划下，拜城、阿克苏、温宿、和阗等地的民族分裂主义分子也“有跃跃欲动之势”。[④] 如果这次暴乱不“迅速扑灭，祸乱必然扩大，地方糜烂，人民涂炭，其害不知到若何程度也！”[⑤]

但必须指出，由于杨增新政权受到历史和阶级的局限性，没有对库车暴乱一案进行彻底处理。他们所捕杀的只是一些受骗上当的苏非派信徒和买买铁力汗等几个在前台的暴乱头子，对幕后指挥的英国间谍分子和阿吉和卓，却没有严加追究和彻底查办，继续让其逍遥法外。对于直接策划和指挥库车暴乱的英国间谍分子，杨增新则采取了委曲求全的外交方针，不敢理直气壮地彻底查办此案，公开表示不再“深究”。他在《复喀什道尹朱瑞墀函》中宣称：“现在国际艰难，凡遇交涉之件，如遇国权无损，可了则了。”[⑥] 更令人不能理解的是，平定库车暴乱一案，本来是中国新疆地方政府职权

① 杨增新：《电呈库车逆首买买铁力汗聚众谋叛旬日荡平请奖出力文武各员文》，《补过斋文牍》乙集一。

② 杨增新：《电呈库车逆首买买铁力汗聚众谋叛旬日荡平请奖出力文武各员文》，《补过斋文牍》乙集一。

③ 曾问吾：《中国经营西域史》第512页。

④ 曾问吾：《中国经营西域史》第512页。

⑤ 曾问吾：《中国经营西域史》第512页。

⑥ 杨增新：《补过斋文牍》乙集一。

范围以内的事情，但杨增新却要求英国驻喀什噶尔领事馆令其英约"会同严拿"，[①] 并对"英领已饬英约会同严拿等情"，一再表示"谢悃"，[②] 以示自己的诚意。对于牵涉此案的其他英国间谍分子，杨增新更不敢"深究"，并指令县知事陈宗器只枪毙买买铁力汗等暴乱分子，"不必向英领交涉"。[③] 至于直接参与策划库车暴乱的英约奈依木，更是在他的"免究"之列。杨增新明知"林盛田（奈依木）极不安分，而为领事所利用"，[④] 但却采取了息事宁人、可了则了的外交方针，令喀什噶尔道尹朱瑞墀婉言劝说驻喀英国领事，以"人地不宜"为理由，"请其更换"奈依木，表示"不作为正式交涉"。[⑤]

至于阿吉和卓这个宗教头目，本是库车暴乱的幕后策划者，应当受到国家法律的惩罚。但阿吉和卓为逃避法律的制裁，在看到买买铁力汗攻城受挫、叛乱失败已成定局的时候，立即摇身一变，表演了一场恶人先告状的丑剧，首先跑到库车县衙里告密，把发动暴乱的罪责完全推给买买铁力汗，把自己打扮成反对暴乱的"英雄"。

由于杨增新没有彻底查究英约奈依木和库车宗教头目阿吉和卓，给新疆以后的动乱带来了严重的恶果。民国 22 年(1933)，阿吉和卓的儿子依禅和卓，积极响应英国策划的墨玉县叛乱，就是一个明显的例证。

---

① 杨增新：《电呈库车逆首买买铁力汗冒人英籍情形文》，《补过斋文牍》乙集一。

② 杨增新：《电呈库车逆首买买铁力汗冒人英籍情形文》，《补过斋文牍》乙集一。

③ 杨增新：《电陈知事宗器匪首买买铁力汗仍应认为中民严拿枪毙文》，《补过斋文牍》乙集一。

④ 杨增新：《复喀什道尹朱瑞墀函》，《补过斋文牍》乙集一。

⑤ 杨增新：《复喀什道尹朱瑞墀函》，《补过斋文牍》乙集一。

第二十八章 金树仁时期的民族宗教政策和新疆的伊斯兰教

第一节 金树仁的民族宗教政策

1928年，统治新疆长达17年之久的杨增新遭到杀害。经过激烈的角逐以后，金树仁就任新疆省主席兼总司令，总揽新疆军政大权，登台执政。

金树仁，字德庵，甘肃导河（即河州，今甘肃临夏县）人，举人出身。杨增新主新时，因与杨增新有师生之谊，投奔新疆，先后在阿克苏、疏附、迪化等县任知事。1926年被任命为省长公署政务厅（后改为民政厅）厅长。在樊耀南刺杀杨增新以后，金树仁掌握了军队，同时又得到甘肃同乡的支持，坐上了省主席的交椅。至1933年4月12日，陈中、李笑天、陶明樾等人领导和策动军事政变，金树仁政府被推翻，主政仅5年。

金树仁上台之初，曾宣布："主省务，宜师杨（增新）之策。"[①] 事实上，金树仁"统治新疆的基本措施同杨恰恰相反"。[②] 就其所执行的民族宗教政策而言，就可见一斑。如果说杨增新所实行的民族宗教政策是以"抚绥"为主，或者说是"恩威并用"，那么，金树仁则采用的是"暴力压制"手段，依恃武力解决民族宗教问题。

---

① 陈澄之：《伊犁烟云录》第28页。

② 包尔汉：《新疆五十年》第119页，文史资料出版社1984年版。

金树仁在处理伊斯兰教问题上，与杨增新大相径庭。金树仁既没有杨增新的精明干练，也不勤于政事、娴于权术，而是一个心地狭窄、目光短浅、不学无术的人。他自从就职住进督办公署以后，很少外出，即便出门，也是兴师动众，戒备森严，深怕有人暗算。金树仁任人惟亲，只认同乡以及亲属，不信任亲朋故旧以外的人，故而当时民间有“早晨学会河州话，晚上便把洋刀挎”的民谣。金树仁贪婪成性，拼命搜刮民脂民膏。1933 年，他作为政治犯被关押在南京江宁地方法院看守所时，仍自称有“财产三吊(万)，和阗宝石一箱”，若拿到美国去，“低价也有五百万，高价可达千万元”。他抽大烟的烟具都是银盘、银枪、银灯、象牙嘴。他的烟瘾很重，“有属员进来，在烟榻上就把公事吩附(咐)了，不用起身”。[①] 真正是一个“才识权变不及杨氏，不得其长，悉得其短”的腐败至极的平庸无能之辈。[②] 当时常驻西北的英国基督教女传教士米尔道·开布尔和费兰塞斯卡·费兰在所著的《沙漠戈壁》一书中就说过：“金树仁是一个既缺乏优良政治品质又没有行政才能的人。”

金树仁依恃武力，采用暴力手段解决伊斯兰教问题的另一个原因，是他对信仰伊斯兰教的穆斯林，尤其是对回族抱有偏见。金树仁的家乡河州狄道是回族穆斯林聚集地。由于统治阶级的民族歧视和民族压迫政策，河州回族穆斯林常常起义暴动，予以反抗。金树仁由此形成了“伊斯兰教徒难以驾驭”的成见。

金树仁的伊斯兰教政策，概括起来可归纳为 16 个字：残酷镇压，一概排斥，严加遏制，制造仇杀。

(一)残酷镇压。

新疆是一个多民族聚居区，信仰伊斯兰教的群众约占总人口的 2/3 以上。伊斯兰教不仅被认为是一种宗教信仰、一种意识形

① 潘清泉：《金树仁案内幕》。

② 曾问吾：《中国经营西域史》第 540 页。

态，而且被认为是一种生活方式。它与穆斯林的日常社会生活有着紧密的联系，其影响实际上渗透到穆斯林生活的各个领域。金树仁对伊斯兰教实行残酷的镇压政策，首先就表现在对信仰伊斯兰教的穆斯林群众施以暴力。最为典型、造成影响最大的是哈密事件。

哈密地区从清末到民国初年，阶级矛盾和民族矛盾一直处于较为尖锐的状态。1884 年，新疆建省以后，全疆各地实行了郡县制，而哈密地区因哈密王曾派军助粮帮助清军平乱，故允许继续保留封爵。哈密王不但在政治上有着至高无上的权力，而且享有宗教特权，对当地维吾尔族人民实行的是政教合一的统治。哈密广大农民深受其领主残酷的封建剥削和政治压迫，曾多次爆发起义反对哈密王的统治。1931 年，哈密王沙木胡索特病逝，其子聂孜尔继位。哈密维吾尔族农民则乘此再次要求废除王制，实行“改土归流”，而聂孜尔则携金人省城求援于金树仁。“改土归流”，使哈密维吾尔族农民摆脱王府的封建统治，这本是既符合历史发展潮流，又顺应民心的好事，但金树仁在这个涉及到民族，并牵扯到宗教的极为复杂、敏感的问题上，既不审时度势，又不周密部署，只想到“既能增加税收，复可减消回王势力”[①] 这样一个方面。因此，决定哈密实行改土归流，把聂孜尔强留于省府，成立哈密、宜禾、伊吾三县。

首先，这些新的行政机构，从成立之日就开始祸害哈密穆斯林群众，不但宣布废除不由迪化直接征税的优待，还变本加厉地向穆斯林农民征收一年的“欠税”。[②] 金树仁政府这种更加残酷的剥削和压迫，致使穆斯林农民怨声载道。其次，实行民族歧视和民族压迫政策，激化了民族矛盾。改土归流过程中，金树仁政府在追加维吾尔族农民一年田赋的同时，却允许汉族移民“领耕荒地，则豁免

① 张大军：《新疆风暴七十年》第 2729 页。

② 〔英国〕A·D·W·福布斯：《新疆军阀与穆斯林》。

二年租赋”，维吾尔族农民“见待遇不平，已有怨言”。[①] 加之金树仁为了安插甘肃河州的难民，下令宜禾县长龙协麟提供土地。龙协麟强迫维吾尔族农民把熟地转交给甘肃来的难民，而将沙漠边上贫瘠的生地让维吾尔族农民耕种，并强令他们将牲畜、农具无偿地借给移民使用。同时还扬言，要民汉通婚，取消宗教。这种无视民族感情和宗教信仰自由的行径，更使维吾尔族穆斯林群众“益积愤不平”。[②] 再次，金树仁当权后，派有几千名士兵驻防哈密。这些士兵残害蹂躏哈密百姓较之王公有过之而无不及。他们胡作非为，殴打百姓，搜刮民财，强奸妇女，无恶不作。“回民（指维吾尔族穆斯林）有反对者，辄割耳断舌、切指刈足以示威。甚至死尸悬诸城市街衢，以示恐怖。”[③] 人民不满日深，气氛紧张，“仿佛一堆浇上煤油的干柴，只要一颗火星就会熊熊点燃”。[④]

1931 年 2 月，哈密小堡驻军排长张国琥，强娶维吾尔族农民阿不都艾米提之女为妻。阿不都艾米提等人将计就计，假意同意，设宴款待。张国琥被灌醉后跨入新房，被男扮女装的伊敏用狼牙棒打死。接着，又杀死迎亲的 32 名士兵。事后，阿不都艾米提等人领导哈密穆斯林农民宣布起义，各地人民纷纷响应。

小堡事件成了哈密起义的导火线，起义的烈火很快蔓延到整个哈密地区。当哈密农民起义的消息传至迪化后，整个省府上下惊恐万状，金树仁则拒不接受采取妥协政策的建议，下令出兵“平叛”，“军队曾受命采取最严酷的手段”。[⑤] 首先命令哈密驻军师长刘希曾派军镇压。在遭到惨败后，金树仁随即改派阿克苏道尹朱瑞

① 吴蔼宸：《新疆纪游》第 7 页。

② 吴蔼宸：《新疆纪游》第 7 页。

③ 张大军：《新疆风暴七十年》第 2729 页。

④ 〔瑞典〕斯文·赫定：《亚洲腹地探险八年》第 412 页，新疆人民出版社 1992 年版。

⑤ 〔英国〕A·D·W·福布斯：《新疆军阀与穆斯林》。

墀，率领熊发有一旅人马至哈密进行镇压。到达哈密之后，熊发有以假议和之名，将各路农民起义代表骗至哈密城中尽行杀害。接着，熊发有对哈密城及其附近村庄的穆斯林平民进行了一系列报复性的镇压。

由于金树仁变本加厉地镇压广大穆斯林群众，推行一条错误的民族宗教政策，造成哈密一隅之变祸及全疆的局面。

（二）一概排斥。

杨增新处理伊斯兰教问题中非常重要的一条就是"羁縻政策"，即以本民族"羁縻"本民族，用伊斯兰教"牵制"伊斯兰教。他说："所以能措新疆于一时之安"，就是从"羁縻"与"牵制"这四个字得来的。[①] 杨增新1912年建立"新疆回队"，其目的就是"用新疆人，以守新疆"。[②] 金树仁执政后，认为"新疆回队"难以驾驭，在扩编军队中将"新疆回队"予以改编，把很多回族官兵先后淘汰。未遣散的部队也处于被排斥地位。绥来驻军营长祁荣，就是因金树仁的不信任而满腹怨气，乘哈密农民起义之机，就地发难。孚远驻军团长马寿福也是受金树仁排挤的回族军官，当马仲英第二次入新时即行降服。在哈密农民起事时，吐鲁番守城团长马福明原来是杨增新"新疆回队"中的一名干将，在塔城一度担任过副将之职。在金树仁统治之下不受信任，甚为不满，后看到金树仁政权大势已去，参加了倒戈队伍。[③] 金树仁对伊斯兰教及其信徒采取一味排斥的态度，正是他独持偏见、昏庸颟顸所致。

金树仁执政之初，就"畏政权旁落，故极力任用私人"。他首先任命既是同乡又是同事多年的鲁效祖出任省政府秘书长，接着任命同乡阎毓善为民政厅厅长，委派他的五弟金树信继任军务厅厅

① 包尔汉：《新疆五十年》第74页，文史资料出版社1984年版。

② 杨增新：《补过斋文牍》甲集下。

③ 《新疆简史》第三册，第156页，新疆人民出版社1987年版。

长。与此同时，任命其四弟金树智为喀什噶尔驻军师长，同乡张培元为伊宁镇守使，同乡刘希曾为哈密驻军师长。更有甚者，将其马弁崔肇基先提升为省警卫队长，继而升为带军的旅长。“尽是裙带与裤带关系，新疆军政各界几为河州集团所把持。”[①] 对于其他籍贯的官员，均不予信任，尤其是对少数民族的政府官吏，更是进行排挤。如对当时任新疆汽车公司委员兼司机学校校长的包尔汉，以“开辟交通、需要器材……采购压路机，同时调查国外的实业、教育，作为采取各项有关措施的参考”为名，放逐德国。包尔汉屡次要求回国，均以其“在德国还有事做”为借口，予以拒绝。[②] 对最初为金树仁政权效力的尧乐博斯也怀有戒心。哈密农民起义前，尧乐博斯身任哈密王府的二品大都统，并兼任哈密骑兵营长，“本来已受到刘希曾的指挥与节制，但金氏仍不放心”。在改土归流前，任尧乐博斯为省政府委员，名为升职，实则控制，“规定驻省办公”，[③] 逼尧乐博斯离开哈密。

金树仁解散“新疆回队”，撤换回族军官，对少数民族官吏持疑忌态度，实际上与杨增新“以本民族羁縻本民族，用伊斯兰教牵制伊斯兰教”的做法背道而驰。在新疆这个以信仰伊斯兰教民族为主的多民族聚居区，采取“一概排斥”的政策，势必造成树敌过多、政权不稳的局面，这也是金树仁政权“短命”的主要原因所在。

（三）严加遏制。

如前所述，金树仁认定伊斯兰教难以驾驭。然而，新疆大多数人信奉伊斯兰教这一历史事实又无法改变。因此，他只有想方设法从各方面对伊斯兰教加以遏制。

首先是禁绝新新教。金树仁将因清政府压迫所致的回民起义

---

① 张大军：《新疆风暴七十年》第2733页。

② 包尔汉：《新疆五十年》第121页，文史资料出版社1984年版。

③ 《尧乐博士回忆录》第76页。

反抗斗争归罪于伊斯兰教，认为甘肃地方回民在前清时代是“屡因教争酿成事端”。他在《关于查禁煽动民心的异教事宜给各区行政长官的密令》中说：伊斯兰教徒“好起教争，老教与新教争端，又与新新教争”[①]，这些已“载在史策，堪资殷鉴”。因此，对新新教之传播予以“查禁”。1931 年乾德县（今新疆米泉）呈报：有回民冶占苍，从甘肃来，住在乾德县沙河沿马长湖的清真寺中念经，传播新新教。金树仁接报后命令乾德县县长：“应即依法将该冶占苍先行收禁，呈候讯办”，而且要“切切”、“毋延”。1932 年 7 月，西宁的伊斯兰教传教士到新疆传布新新教，金树仁得到报告后立刻批示：“西宁教民小消来新传布邪说，妄造谣言，实属不安本分。令迪化县将小消交奇台县监禁，以免横生枝节。”在批示之后，他特别注明：“此案不说新新教，只说传布邪说，妄造谣言。”由于金树仁的取缔政策，新新教的发展受到限制。

其次是限制宗教活动。金树仁对伊斯兰教存有很大的戒心，对宗教活动严加限制，稍有风吹草动，马上下令“严禁”、“取缔”。他通令不准再建清真寺，认为“创修礼拜寺……恐生流弊”。就连迁移清真寺也遭到禁止。当时，达坂城回族固原寺坐落在西门外，离城较远，做礼拜不方便，准备将寺挪建到城内南大正街。金树仁得知后，立刻兴师动众，令迪化县县长先查询“旧有礼拜寺何以又拆毁另行修建”，继而又查“有无别项用意”，最终还是不允许挪建。对于教民的行动，更是严密监视。伊犁有一蒙古族人疏古，大病痊愈后改信了伊斯兰教。这种个人思想信仰上的变化本属正常现象，金树仁则如临大敌，命地方官吏严密监视，同时为他上报疏古改信伊斯兰教的原因等资料。当听到疏古为表示自己信奉伊斯兰教的诚意，携子到喀什噶尔朝拜香妃墓时，立刻电令阿克苏县长将疏古“解回伊犁，由原地方查询情形”。金树仁执政不久，塔城一阿訇撒力木尕

① 新教指回族哲合林耶门宦，新新教指回族伊合瓦尼派。

里，鉴于经卷残缺，呈请在塔城设立铅印书馆，专印伊斯兰教经卷。金树仁以“此项事务关系地方宗教，宜充分查明”为由，予以驳回。

再次是严禁伊斯兰教信徒到麦加朝觐。朝觐是伊斯兰教徒履行的“五功”（念、礼、斋、课、朝）之一。新疆伊斯兰教信徒赴麦加朝觐者，历来络绎不绝。金树仁声称：“朝觐一事，流弊甚大。”他在《关于南疆缠民出境朝觐拟请禁止一事给驻若羌团长詹世奎的指令》中说：“倘一经开放朝觐，则缠回人民成千累万群相争赴，近朱必赤，近墨必黑，将来恶风传染，必生出极大变化，影响于地方治安。”于是，一再重申禁令，不准伊斯兰教信徒赴麦加朝觐，甚至对到阿拉伯地区经商的穆斯林也严加防范。他密令：“凡遇借赴印经商为名，意欲暗赴麦加朝觐者，应严密查阻。”

（四）制造仇杀。

历史上，反动统治阶级为了维持其政权，总是不遗余力地制造民族矛盾，激化民族关系，引起民族仇杀。

1933 年，迪化被马仲英部队围困。金树仁为解除威胁，灭绝人寰地对在西大桥一带居住的居民进行屠杀，将信仰伊斯兰教的穆斯林群众诬称为“贼娃子”，在三天的时间里竟杀死 2 700 人。“房子都烧了，只剩下断垣颓壁，……过去这条繁华热闹的街，现在像墓地一样凄凉。”① 在乾德县长山子一带，金树仁以“剿匪”为名，派一路指挥杨正中带领官兵火烧清真寺。据记载，当时在长山子与金树仁部队对垒的是一个叫“冶指挥”的。在一片混乱之中，“官军杀回回，冶指挥杀汉人”，被害者不计其数。老百姓四处逃难，“汉人往七道湾、水磨沟跑，回回往北沙窝跑”。② 未逃脱的五六百名老百姓，被杨正中枪杀或烧死。

金树仁还在穆斯林内部挑起纠纷。伊斯兰教自初创之时起，就

---

① 包尔汉：《新疆五十年》第 149 页，文史资料出版社 1984 年版。

② 《米泉文史》第 1 辑。

孕育着内部分歧，以至于后来出现了许多不同的教派。在伊斯兰教信徒聚居处生长的金树仁，深谙各教派之间存在着的矛盾和教争。他利用这一事实，不遗余力地制造纠纷，意在破坏穆斯林内部的团结，达到分化、瓦解、削弱其力量的目的。当时，伊斯兰教中新兴的伊合瓦尼派由从河州东乡迁至阜康县的回族传入新疆，并从阜康县传至迪化，人数由原来的七八户增至四五十户。它的宗教主张渐为人知，在回族穆斯林中产生了一定的影响。但是，伊斯兰教中的其他教派对伊合瓦尼派则持排斥态度。鉴于自身的利益，他们将伊合瓦尼派中最早来新疆的，外号"胳膊阿訇"的传教者以及阜康县蘑菇场的7户伊合瓦尼派信徒，以新新教要谋反告到官府。金树仁利用这一机会，下令将被告一并抓至迪化，但审问毫无结果。即便如此，金树仁仍让阜康县府将"胳膊阿訇"和7户伊合瓦尼派信徒押上大车，游街示众，然后放逐到芳草湖戈壁上，致使伊合瓦尼派与伊斯兰教其他教派的矛盾进一步加深。

第二节 泛伊斯兰主义思潮的缘起及其对新疆的影响

泛伊斯兰主义亦称泛突厥主义或大伊斯兰主义，这是19世纪中后期在伊斯兰教国家中兴起的一种宗教社会政治思潮。泛伊斯兰主义者宣称：所有民族和国家的穆斯林应当在哈里发领导下联合成一个世界伊斯兰国家，统治这个国家全体臣民们的世俗的和宗教的政权应当通过哈里发结合起来。他们主张全世界穆斯林不分民族和国界，共同拥戴一位哈里发，建立一个统一的伊斯兰大帝国。其思想的核心与本质，就是"振兴伊斯兰教"，实现"伊斯兰复兴"，信仰伊斯兰教的各个国家联合起来，"建立世界穆斯林共同体"。最终目标是实现一个伊斯兰教大帝国。这一思想的最初提出

者是赛义德·哲马鲁丁·阿富汗尼(1838～1892)。

赛义德·哲马鲁丁·阿富汗尼出生在阿富汗喀布尔附近的艾萨达巴德城，父亲赛义德·塞夫达尔虽然贫苦而无文化，却自称是著名圣训学家提尔米基的后裔，并追溯家谱至阿里之子侯赛因。阿富汗尼在18岁以前已精通伊斯兰经学知识，并且学会了英文。他在印度学习期间，正值西方殖民主义者夺取殖民地的高潮，目睹了英国人对印度的侵略暴行以及通过印度进一步侵略各伊斯兰教国家的事实。与此同时，他游历阿拉伯诸国，朝觐了天房。阿富汗尼通过对伊斯兰教历史和哲学的研究以及亲身的实地考察，认为西方优越的物质文明对东方是个威胁，伊斯兰教国家有被西方基督教国家消灭的危险。要拯救伊斯兰教国家，必须先挽救伊斯兰教，实现"伊斯兰复兴"。泛伊斯兰主义或大伊斯兰主义，则是后来西方资产阶级学者根据阿富汗尼思想的发展和特点而提出来的概念。

为了宣传这一思想，阿富汗尼先后往返于阿富汗、麦加、印度、土耳其、埃及、波斯、巴黎、伦敦、莫斯科、彼得堡等国家和地区，担任过阿富汗首相、波斯国防部长和首相、土耳其教育委员会委员等职，在麦加组织过"温母·古拉"(麦加古称，即"城镇之母")协会，出版过《温母·古拉》杂志和《牢不可破的关系》周刊，著有《反驳自然主义者》、《哲马鲁丁对勒南的答复》、《哲学的利益》等，为泛伊斯兰主义奔走呼号一辈子，终生未结婚。晚年，阿富汗尼居君士坦丁堡，靠奥斯曼帝国苏丹阿布都·哈米德二世(1876～1909在位)提供的年金度日。1892年3月9日死于土耳其，1945年移葬于阿富汗喀布尔市郊。

阿富汗尼的泛伊斯兰主义思想主要表现在政治、宗教和学术等方面。

政治方面，他主张全世界穆斯林团结起来，在一个哈里发(即土耳其苏丹)的领导下，建立一个统一的伊斯兰帝国，以反对基督教国家的进攻。他意图首先以埃及为主建立起伊斯兰教国家，进而

征服苏丹和波斯，最后占领奥斯曼帝国的全部领土，使伊斯兰教国家摆脱欧洲人的统治。

宗教方面，他认为伊斯兰教的信仰应成为国民教育的第一课题。主张在伊斯兰国家中要有两个特殊阶级，即以教育别人为任务的教师阶级和命人为善、止人作恶的宗教法官阶级。由于中世纪以来出现不少"异端"，他认为人们的思想必须进行清洗。谈到穆斯林为什么处于贫困落后的状态时，他用《古兰经》中的思想回答说，确实真主不改变任何一伙儿人的状态，直到他们改变自己的状态。

学术方面，他反对自然主义，坚持调和宗教与科学，使伊斯兰教通过改革而达到现代文明。在人与动物的关系上，他既不承认某些人说的是"天之骄子"，又不同意自然主义者说的"人和动物一样"，而采取了折衷的立场，说"人为万物之灵，是世界的统治动物"。在"命定"与"自由"的争论上，他也采取了折衷的立场，反对悲观论者所说的"现社会是最末的时光"，主张宣扬"现社会的幸福的生活"。认为，获得幸福生活的方法：一是实行清教运动，反对多神论和迷信；二是提倡用理智方法巩固宗教信仰，反对当时新、旧学堂里流行的死读文法、修辞的教学方法；三是把教师和宗教法官当做两个特殊的阶级，以便对人民实行严格的管教。此外，还鼓励伊斯兰教信徒学习西方国家的技术与文化，以改善伊斯兰国家的落后状态。

泛伊斯兰主义从产生到第二次世界大战结束，大体上可分为三个发展阶段。

自 19 世纪末 20 世纪初至第一次世界大战结束，是奥斯曼帝国利用泛伊斯兰主义以维持军事统治时期。阿布都·哈米德二世为了重圆哈里发的美梦，挽救其摇摇欲坠的统治，将泛伊斯兰主义的鼓吹者阿富汗尼邀请至奥斯曼帝国，广泛开展泛伊斯兰主义的宣传活动，妄图利用帝国境内各族穆斯林民众的宗教信仰、宗教感情来加强土耳其苏丹的权威，从而达到统治全世界的野心。哈米德

是一个独裁专制的统治者，在帝国境内实行民族歧视和仇杀，迫害非伊斯兰教的亚美尼亚人、马其顿人、斯拉夫人等少数民族。同时，青年土耳其派又先后提出大奥斯曼主义和大突厥主义以配合泛伊斯兰主义的宣传。大奥斯曼主义主张把奥斯曼帝国的所有臣民都变成一个统一的大奥斯曼民族；大突厥主义则主张把从博斯普鲁斯海峡到阿尔泰山的全部操突厥语的民族都置于土耳其苏丹兼哈里发的统治之下。在这里，大伊斯兰主义、大奥斯曼主义、大突厥主义实际上是一回事。这一运动得到英国的支持。有人因此把它称之为英国的泛伊斯兰主义。

与此同时，在埃及出现了以阿富汗尼的大弟子、助手穆罕默德·阿布都为代表的现代主义运动。希提称："自中世纪以来，伊斯兰教就被装在一个介壳里面，对于打破这个介壳，现代作家所作的贡献，任何人都比不上他们师徒二人。"① 在利比亚出现了穆罕默德·本·阿里·赛努西为代表的苏非主义兄弟会，其宗旨在于团结全体穆斯林反对西方基督教的统治，复兴伊斯兰教。

自第一次世界大战结束至哈里发制度的废除，是泛伊斯兰主义遭受严重挫折的时期。由于奥斯曼帝国在1914年11月14日宣布"圣战"，站在同盟国方面，德国人因此对它的事务有了支配权，并有可能利用泛伊斯兰主义诱使全世界穆斯林为"圣战"效劳。奥斯曼帝国在战争中失败，丧失了除土耳其及其周围的山地以外的全部领土，哈里发的地位一落千丈。1924年，土耳其大国民议会废除了奥斯曼帝国的标志——哈里发制度。此后，泛伊斯兰主义者虽然几经努力，在开罗、麦加等地召开一系列会议，商议如何产生一个新的哈里发，但是土耳其共和国所进行的一系列民族革命，使恢复哈里发制度的企图终成泡影。

自1924年土耳其废除哈里发制度到第二次世界大战结束，是

① 〔美国〕希提：《阿拉伯通史》（马坚译）第901页，商务印书馆1979年版。

泛伊斯兰主义开始具有多中心特征时期。哈里发制度废除之后，继之而起的是伊斯兰教内部改良主义的争论。争论的焦点是如何使伊斯兰教继续发展下去。在土耳其革命的影响下，伊斯兰世界出现了许多改良主义思想家。他们不再要求恢复哈里发制度，建立统一的伊斯兰大帝国，而是强调穆斯林的共同信仰和文化传统，主张伊斯兰教各国应在政治、经济、文化、科学、教育等各个领域进行全面而广泛的团结与合作。在新形势下，1926 年在麦加成立了泛伊斯兰主义的国际组织——世界伊斯兰教大会。这是泛伊斯兰主义思想运动进入组织化、系统化的开始。世界伊斯兰教大会后来逐渐成为现代伊斯兰教世界的一个最活跃的组织。

从一开始，泛伊斯兰主义的纲领就立足于保存封建制度，把宗教和社会改革寄希望于阿布都·哈米德二世等封建统治者身上，同人民群众没有什么联系，基础十分薄弱。泛伊斯兰主义只强调宗教的共同性，从而掩盖了阶级和民族的矛盾，其结果不仅达不到反对殖民主义者的目的，而且时常触犯封建统治阶级的利益，受到当权者的怀疑。所以，它只能以失败告终。事实证明，由于泛伊斯兰主义抹煞阶级和阶级斗争，只讲民族和宗教，煽动起强烈的宗教狂热和民族沙文主义情绪，因而被帝国主义所利用。英国是最早支持泛伊斯兰主义的帝国主义国家之一。早在哈米德二世鼓吹泛伊斯兰主义时，土耳其已经成了英国的附属国。为了获取新的殖民地，扩展势力范围，英国也主张建立奥斯曼帝国哈里发领导下的大伊斯兰帝国。第一次世界大战后，英国利用泛伊斯兰主义在殖民地或半殖民地国家中挑拨穆斯林和非穆斯林的关系，借以破坏这些国家的民族解放运动。

早在 20 世纪初，泛伊斯兰主义就已影响到新疆地区，其表现形式主要有以下几种：

第一，大批泛伊斯兰主义的宣传者进入新疆，以传播伊斯兰教为名，在各地游说，鼓吹其主张。在第一次世界大战前后，德国人与

土耳其人结成同盟，土耳其人又为德国人效劳。他们活跃在新疆天山南北。1916 年，土耳其人阿吉阿里等公然进入喀什噶尔，三年间以念经为名，在英吉沙尔、叶尔羌、和阗、阿克苏、库车、吐鲁番、鄯善、哈密等数十县活动。1917 年，德国人"派遣土耳其人七名，携带巨款，赴陕甘新一带联合回教徒，为将来引导土耳其东犯之伏机，其指挥及参谋系德军官"。① 英国人则聘请或雇佣土耳其人、阿富汗人和其他中亚伊斯兰国家的人，潜入新疆，深入到各地清真寺。这些人以"圣裔"或"喀孜"的身份，以博取当地穆斯林群众的尊重和信赖，在清真寺宣传泛伊斯兰主义。

第二，20 世纪初，新疆不少学生到土耳其学习，泛伊斯兰主义者则乘机向这些人灌输其思想和主张，使他们成为吹鼓手和宣传者。后来成为有名的大土耳其主义分子的麦斯武德·沙布里、阿不都·热哈满·夏地、沙比提·塔勒哈提、阿不都·哈德尔·沙马尼等均在其中。

第三，开办学校，向青少年灌输泛伊斯兰主义。第一次世界大战期间，南疆莎车的工业公司里有一名叫阿库布伯克的所谓专家，于 1916 年开办了一所学校，专门宣传泛伊斯兰主义。喀什噶尔富商包空巴依，从土耳其请了一个名叫艾买提·卡马尔的教师，到阿图什开办了师范学校，宣传大土耳其主义。包空巴依还在喀什噶尔秘密组织大土耳其组织。他们妄图把所有使用突厥语的民族联合起来，组成一个大土耳其国家。他们的口号是："祖国不是土耳其，对土耳其人，土耳其斯坦不是祖国，祖国就是广大的统一的突兰(Tulan)，即中亚细亚到土耳其的广大地区的总称。"② 从土耳其留学归来的麦斯武德·沙布里，1915 年带了几个土耳其人到伊犁开

① 杨增新：《补过斋文牍》癸集八。

② 包尔汉：《泛伊斯兰和泛土耳其主义在新疆的兴灭》，《文史资料选辑》第 79 辑，第 109 页。

办学校，他们公开向学生传播“我们的祖先是突厥，我们的祖国是土耳其”等思想，[①] 完全背离了国家与民族的根本利益，充当外国侵略势力的代言人。此外，1915 年鞑靼人陆希尔宛尔在库车秘密办学，1920 年吐鲁番阿訇穆素尔等聘请鞑靼人哈桑米海乙得尔等人秘密办学，另外还有一名叫伊思马伊尔阿吉的土耳其人，由艾买提·卡马尔安插去和阗办学等等。这些人以学校为阵地，传播泛伊斯兰主义思想，并培养代理人。

第四，在新疆出版刊物和书籍，宣传泛伊斯兰主义思想。影响比较大的是艾买提·卡马尔主持编印的《新生活》，共出版了 30 期。据艾买提·卡马尔自称，该杂志“直率、激烈、毫不隐讳地为穆斯林指明了道路”。[②] 据称，当时还有人办了《土兰》杂志。此外，国外宣传泛伊斯兰主义思想的各种刊物也流入新疆。如伽思普林斯基的《译文报》，贾鲁拉赫的作品《漫长日子里的小青年》等等。还有许多手抄读物宣传泛伊斯兰主义思想，在穆斯林群众中流传。所有这些，都直接或间接地起着煽惑新疆信仰伊斯兰教群众的作用。泛伊斯兰主义已成为帝国主义制造动乱、分裂新疆的重要手段。

第三节 “和阗伊斯兰教王国”、“东土耳其斯坦伊斯兰共和国”的出笼和覆灭

20 世纪 30 年代，金树仁政权日益腐败，横征暴敛使得民不聊生。1931 年，哈密农民面对日益加重的阶级压迫和民族压迫，实在忍无可忍，爆发了声势浩大的农民起义。在哈密农民起义的影响下，各地纷纷响应。与此同时，封建势力和军阀也相互混战，争夺地

① 包尔汉：《泛伊斯兰和泛土耳其主义在新疆的兴灭》，《文史资料选辑》第 79 辑，第 110 页。

② 〔英国〕A·D·W·福布斯：《新疆军阀与穆斯林》。

盘。全疆社会动荡，金树仁政权处于风雨飘摇之中。正是在这样的政治形势下，早为帝国主义所豢养的泛伊斯兰主义和大突厥主义分子纷纷出笼。他们利用人民对统治阶级强烈不满的情绪，策划武装暴乱，妄图破坏统一，分裂祖国。

1932 年，与金树仁交战的马仲英占据焉耆。焉耆为南北疆咽喉，咽喉一断，迪化与南疆重镇喀什噶尔的信息梗阻，呼应不灵。接着，通往喀什噶尔的通道阿克苏也被反政府的武装暴乱者攻陷，南疆陷入混乱。和阗墨玉县泛伊斯兰主义鼓吹者穆罕默德·伊敏大毛拉认为时机已经成熟，遂于 1932 年 6 月成立武装暴动的秘密组织。其成员有：(1)穆罕默德·伊敏大毛拉，担任总指挥，具体负责军事；(2)阿布杜拉·曼合苏木(穆罕默德·伊敏之弟，暴动后称夏忙苏尔)，任副总指挥；(3)奴尔·艾合买提·曼合苏木(穆罕默德·伊敏之弟，暴动后称艾米尔·沙依甫)，任赴喀什噶尔、莎车的秘密使者；(4)穆罕默德·尼牙孜艾兰木，墨玉县首席艾兰木(大阿訇)，任和阗买力克(行政长官)，负责行政、政治、经济事务；(5)萨米提大毛拉阿吉，阿图什人，任总参谋长，负责宗教、教育、司法、宣传；(6)库尔班勒拉大毛拉，墨玉县人，配合奴尔·艾合买提·曼合苏木出使喀什噶尔；(7)斯马义大毛拉，墨玉县人，副总指挥；(8)肉孜·穆罕默德·大毛拉，墨玉县人，县木甫提，即宗教秘书，任副行政长；(9)吐逊·穆罕默德阿訇，墨玉县人，任墨玉县长；(10)巴拉提大毛拉，墨玉县人，负责保管武器、装备；(11)阿帕尔阿吉，墨玉县人，负责和阗、喀什噶尔方面的情报。此外还有 50 多位宗教人士。

武装暴动组织成立后，穆罕默德·伊敏在和阗地区大肆活动，串联宗教人士与豪富，发放武器。经过近一年的策划，1933 年 2 月开始武装暴动，首先占领墨玉县。3 月，进攻和阗。因和阗城防守严密，久攻不克。后来暴动者用自制土炮轰击城墙，守城者大惧，派人出城投降，和阗城被攻陷。暴动者把蓝色星月旗插到城墙上。4 月，

以穆罕默德·伊敏为首，宣布成立“和阗伊斯兰教王国”，伊敏自封和阗王。原政府机关均改为阿拉伯语名称，如行政公署改为“达日里塞里泰兰提”，县政府改为“达日里艾迪力”，兵营改为“达日里艾沙克尔”等，其势力范围，西起皮山，东至且末、若羌。同时，任命各县县长，组成军政合一的分裂政权。

“和阗伊斯兰教王国”的出笼，是泛伊斯兰主义思潮在新疆传播的结果，是阴谋家妄图分裂祖国统一，在新疆建立“独立”政权的产物。首先从其名称上看，所谓“伊斯兰教王国”，就是利用伊斯兰教，煽起宗教狂热，把伊斯兰教置于国家和民族之上。其次从这一政权的组织成员来看，是清一色的大宗教主、大封建主，他们没有也不可能提出反对封建制度这一触及到统治阶级根本利益的口号，没有进步的施政纲领。据一些当事者回忆说，这一政权的行政管理法完全是用伊斯兰教教规那一套。他们强迫汉族人加入伊斯兰教，派阿訇教授经文。对穆斯林群众，“严禁十二岁以上的姑娘和妇女上街，就是戴上面纱也不能出去。如果出去，就要被关在笼子里吊起来，用皮鞭打”。[①] 他们烧杀抢掠无所不为，在叶城县的第一要务，便是发疯似地向当地群众抢夺车马，收取各种苛捐杂税，不仅“遇汉人居室即洗劫一空，寸草不留”，[②] 对稍微不满他们暴行的穆斯林也不放过。他们“用绞架、大刀、大头棒处死了一些人，又接着砍掉了七个人的手”。[③]

南疆危急，喀什噶尔行政长官金树智见大势已去，服毒自杀。金树仁得此讯，电委马绍武为南疆剿匪总司令，命其出兵保护南疆。马绍武系回族，金树仁认为他与暴动群众同信伊斯兰教，能笼

① 阿不都热西提和加合买提：《1926 年至 1936 年卡格里克(叶城)县社会历史的回忆》，《新疆文史资料选辑》第十二辑，第 99 页，新疆人民出版社 1983 年版。

② 张大军：《新疆风暴七十年》第 3387 页。

③ 阿不都热西提和加合买提：《1926 年至 1936 年卡格里克(叶城)县社会历史的回忆》，《新疆文史资料选辑》第十二辑，第 99 页，新疆人民出版社 1983 年版。

络感情，安定民心，平息祸乱。实际上马绍武也无力挽回岌岌可危的南疆局面。

大突厥主义分子穆罕默德·伊敏在和阗称王后，旋即率4 000余人赴巴楚而入阿克苏，联合占据阿克苏的铁木尔攻打喀什噶尔。铁木尔一方面假意与马绍武言和，一方面积极准备进攻。同时，他唆使以营长乌斯满为首的柯尔克孜族士兵倒戈。到4月中旬，乌什、巴楚、伽师县均归附铁木尔。5月2日，铁木尔令乌斯满攻疏附，城陷后马绍武被捉。

铁木尔占据回城疏附，自封师长兼边防总司令，委任迪化俄文法政学校毕业的吐鲁番人尤努斯伯克（维吾尔族，汉文名字郁文彬）为行政长。此外，焉耆回族头目、曾加入马仲英行列的马占仓占据汉城疏勒。从此，形成了伊敏据和阗，铁木尔据疏附，马占仓据疏勒，三股割据势力相互对峙的局势。

经过一番激烈的明争暗斗，乌斯满与马占仓合谋，剪除了铁木尔。喀什噶尔回、汉二城尽归马占仓之后，马绍武复任喀什噶尔行政长。

在"和阗伊斯兰教王国"中任总教长的沙比提大毛拉在进攻喀什噶尔时，因勾心斗角，企图夺取铁木尔的兵权，反被铁木尔扣押。铁木尔被杀后，他便乘乱逃回和阗，率领和阗的军队及原铁木尔的残部进攻马占仓，乌斯满也从中相助。马占仓力不能敌，与马绍武退据汉城疏勒。此时，喀什噶尔的乌斯满实力最强，他野心勃勃，不仅自称师长兼司令，而且准备夺取汉城，消灭马占仓。

在混战中，"和阗王"穆罕默德·伊敏也率军到喀什噶尔，联合当地维吾尔族民众和安集延人色以提瓦的江[①]，将乌斯满的爪牙阿德枪杀。乌斯满被迫携百余箱财物及妇女三四十人，连夜遁入山

① 色以提瓦的江：喀什噶尔布商，铁木尔时任团长。

中，旋被色以提瓦的江拘捕，拘禁于营中，回城则为安集延人所据，色以提瓦的江自任总司令。从此，乌斯满在喀什噶尔的势力为伊敏取代。伊敏推出沙比提大毛拉，让他组织分裂政府。

沙比提大毛拉亲自跑到阿克苏寻求和加尼牙孜的支持。和加尼牙孜原系哈密七道沟人，1912 年参加过铁木耳领导的农民起义。起义失败后流落于奇台、木垒河、博乐一带经商、打猎，是有名的神枪手。哈密王赏识他的枪法，经多方斡旋，不仅饶恕了他参与农民起义的事，还委任为王府卫队副队长。1933 年 2 月，和加尼牙孜进入农民起义队伍，并掌握了起义军的领导权。他见风使舵，时而联合马仲英对付金树仁，时而又与金树仁站在一起，与马仲英为敌。1933 年 6 月，和加尼牙孜乘马仲英与盛世才在紫泥泉开战之机占据了吐鲁番。马仲英在紫泥泉战斗中败北，从木垒河南下，夺回吐鲁番，和加尼牙孜被追西走。马占仓进占疏勒后，阿克苏就成了和加尼牙孜的地盘。沙比提大毛拉的邀请不失为一个扩张势力的好机会，于是，和加尼牙孜派遣麻木提带领一部分兵力去喀什噶尔攻打马占仓，做出愿意合作的姿态。

英国为喀什噶尔分裂政权的出现费尽心机，它除了操纵大突厥主义分子沙比提大毛拉、穆罕默德·伊敏等人外，1933 年 8 月，又通过印度政府派出间谍，潜入喀什噶尔，利用印度商人与南疆各界有广泛接触的有利条件，收买他们中的许多人为英国的间谍和宣传员。同时，四处纠集、拉拢反动的封建地主和宗教上层人士，大肆鼓吹大突厥主义。为此，英国付出了 51 万卢比的活动经费，还通过土耳其派了一个叫沙米大毛拉的阿拉伯人，到新疆各地区秘密组织伊斯兰教协会，发展 3 000 多名会员。

分裂祖国统一的“东土耳其斯坦伊斯兰共和国”于 1933 年 11 月 12 日夜宣布成立，并通过政府组织纲领、各部厅实施办法、施政

纲领及伪宪法等。[①]

伪政府的30条《组织纲领》的主要内容有：

1. 东土耳其斯坦伊斯兰共和国依据回教教条而成立，谨遵万世不渝之《古兰经》所载条文命令为准则。

2. 东土耳其斯坦为永久民主共和国。政府为谋人民安乐，国家民族之生存，宗教、文化、经济之改进，请求南京或国际联盟予以便利，协助人民，共同努力以达最终之目的，而达永久之独立。

3. 中央政府设总统1人，秉承回教教条治理国政。

4. 中央政府总统以下有国务院，内设总理1人，副总理2人，主持管理各部事宜。各部设置：(1)内政部；(2)外交部；(3)军政部；(4)财政部；(5)教育部；(6)宗教司法部；(7)教产管理部；(8)农商部；(9)卫生部。

政治组织，如军政、外交、内政、司法、教产管理等部，归第一副总理总其成。

社会文化组织，如财政、农商、教育、卫生等部，由第二副总理总其成。

和加尼牙孜、沙比提大毛拉等人分裂祖国的泛伊斯兰主义与大突厥主义的政治纲领，则更加露骨地反映在其"宪法"里。

1. 东土耳其斯坦的回教人们(包括阿尔泰、塔尔巴哈台、伊犁、哈密、莎车等回教人民集中区)应该联合起来，隶属于回教国。

2. 本回教国系东土耳其斯坦回教人民惟一的、领导的、有权威的政府。

3. 回教国握有统治与政治之总权。

4. 回教国之组织为教皇、[②] 总掌教、总喀孜(即总掌教规者)、秘书长。本组织采用阁议制，以教皇为主席。

---

① 伪政权的名称，与《新疆简史》第三册提法相同。

② 这里所谈的"教皇"，是指伊斯兰教政教合一的最高首领。

5. 回教国政府人员，应由精通《古兰经》及熟谙现代科学者担任。

6. 回教政府下设阿訇总同盟。

7. 阿訇总同盟掌握宗教全权，回教政府执行阿訇总同盟之决议。回教政府的任务：总管各地的宗教机关，监督各机关执行《古兰经》及穆罕默德之遗训，在宗教的、社会的、政治的、经济的一切事业上领导回教徒。

总掌教的职务：在中央与地方政府之间，解决一切属于宗教、财政、教育、寺产等问题。

总喀孜的职务：领导各区喀孜并领导解决属于教规、社会、土地的一切问题。

阿訇总同盟的任务：本同盟由10人以上、40人以下精通经典与现代科学的阿訇组成。工作应根据《古兰经》及穆罕默德的遗训、指示进行。在政治上领导全回教人民。本同盟之会员系忠实于真主的工作者。任职之前，应受回教政府的训练。本同盟有一会议组织、设秘书长1人。

1933年11月13日，沙比提大毛拉等人以伪政府的名义召开民众大会，宣布施政方针。和加尼牙孜从阿克苏到喀什噶尔就任伪总统后，即派人到印度、阿富汗、伊朗、英国、美国、日本、德国、意大利、苏联等国，要求得到承认，并给予军火支援。沙比提大毛拉则派人给阿富汗国王巴图尔·穆罕默德·纳第尔汗送去亲笔信，乞求援助和庇护。他在信中写道："我们现在很需要教育和军火。为了抵抗敌人，需要大量的枪支、大炮、弹药。为此，我们请求王宫在枪支、大炮和弹药方面给我们以援助。……如果可能时，请派一支您的战无不胜的军队前来支援。……如果您不愿意使我们失去您的指导和援助，那么，引导我们，把我们置于您的庇翼之下……"[①] 同

① 《新疆简史》第三册，第201页，新疆人民出版社1987年版。

时，他还鼓动流亡在国外的大突厥主义分子，用各种力所能及的方法来支持泛伊斯兰主义伪政府。

1934 年 1 月，马仲英派马福元率 6 000 人南移，援助被围困在喀什噶尔汉城里的马占仓。1934 年 2 月 6 日，马福元赶到喀什噶尔，援救了马绍武和马占仓，解除了喀什噶尔汉城之围，随即攻入“东土耳其斯坦伊斯兰共和国”所在地的回城。沙比提大毛拉弃城逃往叶尔羌，伪政府的其他成员亦逃往他处。大突厥主义分子苦心经营的伪政府就此溃灭。

伪政府被摧垮之后，和加尼牙孜又与盛世才站在一起。据穆罕默德·伊敏讲，此时的和加尼牙孜为自己辩解说，“东土耳其斯坦伊斯兰共和国”不是他成立的，是沙比提大毛拉成立的。[①] 他为了保全自己，下令麻木提在叶尔羌逮捕沙比提大毛拉。后来沙比提大毛拉死在盛世才的监狱中。穆罕默德·伊敏率兵返和阗，与马仲英的部队冲突失败后逃往印度。

1934 年 7 月，马仲英在盛世才与苏军的打击下，节节败退，被迫交出兵权，出走苏联。其残部第三十六师交马虎山统率进军和阗。和阗的穆罕默德·伊敏闻讯，率部在墨玉西境扎瓦阻击。但穆罕默德·伊敏部队的武器大多为大头棒、刀矛，无法抵挡武器精良的马军，以惨败告终。马虎山攻占和阗城，和阗政权首脑穆罕默德·尼牙孜艾兰木等投降，“和阗伊斯兰教王国”至此不复存在。

盛世才答应让和加尼牙孜当新疆省政府副主席，和加尼牙孜则保证本人及部属服从省政府领导。之后，和加尼牙孜把部队留在喀什噶尔，由麻本提指挥，盛世才则命刘斌为喀什噶尔警备司令，监视麻木提。

至此，在英国策划下，随之而起的两个泛伊斯兰主义与大突厥主义的产物——“东土耳其斯坦伊斯兰共和国”及“和阗伊斯兰教

---

① 张大军：《新疆风暴七十年》第 3403 页。

王国”随即灭亡。

第四节 马仲英和新疆伊斯兰教

马仲英，回族，甘肃人，原名马步英。在起事后，因与堂兄马步芳有隙，改名马仲英。他16岁便驰骋疆场，故得“尕司令”的绰号。1928年，以7人举事，在很短时间内，号召数万之众，成立“黑虎吸马军”，围河州，攻宁夏，四处征战。1930年，马仲英自称为甘宁保安总司令，设八大处，又立河西省，自封为主席，撤换11个县县长。1931年，国民党南京政府任命马仲英为第三十六师师长，以安西、敦煌、玉门、酒泉、高台、临泽等县为其驻地。然而，在军阀争夺地盘的混战中，马仲英并不得势，遭到甘、宁、青三省当局的联合攻讨。1931年，哈密起事农民为寻找外援前去甘肃时，正值马仲英败走肃州，一筹莫展。新疆尧乐博斯一行人的到来，可谓是求之不得。于是，马仲英1931年5月离开肃州，率军进疆。

马仲英初入新疆时，虽有骑兵第三十六师师长的头衔，但实际兵力只有三个纵队，一个枣骝马队，总共400余人，连同家属也不过500人之众，而且武器装备极差，不仅“没有重武器，机关枪也很少”，[①] 全部枪支不过90余支。同时，军需给养短缺，士兵们军服褴褛，衣冠不整，粮草严重不足，就连开赴新疆路途上的粮食也不够。在这种情况下，马仲英竟然不顾千里荒漠的恶劣环境与金树仁政权的强大兵力，孤军深入，是有其缘由的。作为代表新疆哈密农民到南京请愿的尧乐博斯，在肃州会见马仲英，询问他对兴师新疆有什么锦囊妙计时，马仲英神情肃穆庄严地说：“我以解救伊斯兰弟兄的名义，进军新疆……”[②] 一语道出了马仲英的策略之所在。

---

① 包尔汉：《新疆五十年》第131页，文史资料出版社1984年版。

② 《尧乐博士回忆录》第91页。

1931 年 5 月，马仲英率队出关，日夜兼程，经半个月抵达哈密。突袭黄芦岗，旗开得胜。接着顺利攻下哈密回城及新城，并亲自率军，越巴尔库山，继而攻取镇西（今新疆巴里坤）城，并在瞭墩以 200 余骑消灭号称 10 个加强连的 1 500 多人的援军。马仲英初进新疆，在不熟地理、不懂语言、兵力悬殊的情况下，连连取胜，究其原因：一方面是因当时金树仁残暴统治引起人民的强烈不满，给马仲英入新提供了机会；另一方面，与打出伊斯兰教旗帜，取得维吾尔族农民的信任和支持不无关系。在穆斯林看来，马仲英“系信仰伊斯兰教的东干回民英雄，自然极受伊斯兰教的新疆各族如维、哈、乌、回等欢迎”。[①] 将马仲英带进新疆的尧乐博斯也认为：“马仲英本人也是伊斯兰教徒，他跟维胞谊同一体。”[②] 可见，维吾尔族农民对马仲英的信任在很大程度上是源自于“同教人”。

1933 年，马仲英第二次进疆，哈密陕西寺和肃州寺的社头和阿訇以同教关系，设宴招待马仲英的军队，并举行联欢。马仲英部进入奇台城后，由奇台商会出面，召开前所未有的市民大会欢迎马部。学生、老百姓、商人每人都手持小白旗，上面写着“热烈欢迎三十六师马师长”。在喀什噶尔，马仲英部进驻疏勒城之后，城中人把他们当做救星，大摆香案迎接。

马仲英打出伊斯兰教旗帜，所到之处不仅受到欢迎，鼓舞了士气，而且在人力和物资上都得到了支援。他初入新疆攻打哈密城时，许多躲藏在山里的维吾尔族农民回来援助马部。这些农民所带枪支，“比马仲英既多又新”，[③] 在战斗中起了很大的作用。金树仁军队在哈密回城失守后，死守新城。守军排枪齐放，硝烟弹雨，马仲英部奋力冲突，死伤累累，攻城仍无结果，一直僵持到第三天。马仲

① 张大军：《新疆风暴七十年》第 2748 页。

② 《尧乐博士回忆录》第 114 页。

③ 《尧乐博士回忆录》第 95 页。

英部与城内的"回胞"(泛指信仰伊斯兰教者)取得联系,当地"回胞"作为内应,才占领了新城。

1933 年 2 月,马仲英的先头部队马全禄到达昌吉。他的部队不仅驻扎在清真寺里,而且他还让本地伊斯兰教的宗教人士进行宣传鼓动,动员回族青壮年入伍打仗。因为伊斯兰教宗教人士在穆斯林群众中有着很大的号召力,仅用了三五天,就将回民青壮年约 500 多人组织成一个团,自称革命军。① 在焉耆,马全禄又故技重演,召集各寺坊阿訇,动员"凡年满 16 岁以上的回族和维吾尔族青年须应征入伍当兵,不得违抗"。一夜之间,就召集了千余人,分编为团队,扩充实力,准备攻打库尔勒。马仲英利用宗教进行煽惑十分成功,"所有回族大半起而反对金树仁,接受司令马仲英的领导"。②

马仲英打出伊斯兰教旗号进入新疆,所造成的恶果是不言而喻的。首先是造成了严重的民族仇杀。1931 年,马仲英第一次入新,攻下哈密城后,就曾严明纪律,"不得妄杀无辜,严禁民族仇杀"。1933 年第二次入新,也曾"历数金树仁罪状,各民族团结起来抵抗省军"。③ 然而,由于他同时也以伊斯兰教为号召,由于宗教意识的作用,终究使他颁发的禁令成为一纸空文。尤其是后期,马仲英败退时,整个部队纪律松散,失去控制,囿于狭隘的民族宗教观念,竟然提出"兴回灭汉"的口号。加之金树仁为了挽救濒临灭亡的统治权力,到处煽动民族纠纷,制造动乱局面,一场严重的民族仇杀蔓延到天山南北。

1933 年 2 月,马仲英部马吉明进攻迪化,首遭其害的是广大老百姓。在东场村(现新疆乌鲁木齐头工一带),先是马吉明的军队

① 《昌吉回族与伊斯兰教》第 63 页。

② 张大军:《新疆风暴七十年》第 3150 页。

③ 《昌吉回族与伊斯兰教》第 78～84 页。

为了充实给养，大肆抢劫，挨户搜查，残害汉族农民，“有的汉族农民遭受杀害”。马吉明部败走以后，又是金树仁军队，以“搜查散匪”为名，屠杀回族人。[①] 马全禄原系青海西宁回族中哲合林耶教派的小头目，因是宗教人士出身，宗教观念极为浓厚。他对马仲英的政治目的可以说毫不理解，所以将金树仁与马仲英之间的矛盾有意识地理解为汉回矛盾，“兴回灭汉”是他一直奉行的宗旨，到处进行挑拨，煽动伊斯兰教徒与非伊斯兰教徒的民族仇杀。在攻占焉耆城后，马全禄杀掉了投降缴械的焉耆道台（专员）兼保安司令牛时与县长马良佐，带领着被他煽惑和蒙骗的起事者，手持大刀、大头棒，“杀声连天地冲进汉民各会馆，大开杀戒。继而冲入各寺庙毁去神像，并杀了庙中的群众。然后沿街寻找开当铺的和养猪的群众，滥杀一通，有的全家被杀绝。焉耆城四周农村的汉民不分男女老少，大都遭到了与上述相同的命运”。[②] 至于财物被劫、房屋被毁，则比比皆是。

后来马吉明率部进驻焉耆，马全禄则带领部分人马前往迪化南山一带活动。马全禄在南山收罗一回族阿訇（西宁人，名不详），称其为“阿訇团长”，窜至南山的方家庄子西宁寺、水西沟西梁寺、黄草梁子清真寺、七工寺等处，利用宗教活动，肆意造谣煽动，把当地汉族农民统称“卡甫尔”。胡说什么“杀死一个卡甫尔就为宗教立一功，杀死十个卡甫尔就能升天堂”。又说“尕司令（指马仲英）领导教民兴回灭汉……”[③]

民族仇杀致使人人自危。直到马仲英部败走以后，人们仍然心有余悸。

---

① 《乌鲁木齐文史资料》第10辑，第21～25页。

② 胡海滨：《1933年焉耆战乱的前前后后》，《新疆文史》1992年1月。

③ 金国珍：《民族团结粉碎了马全禄制造民族仇杀的阴谋》，《乌鲁木齐文史资料》第10辑。

马仲英打着伊斯兰教旗号进入新疆的另一个恶果，就是回族及伊斯兰教遭到了空前的厄运。

1933 年 6 月，马仲英与盛世才在紫泥泉展开激战时，八户沟一带是马部的后方。马仲英败退至吐鲁番、鄯善以后，即传说盛世才要杀回民。许多人携妻带子，背井离乡，到处躲藏。在伊犁，马仲英和张培元联合反盛失败。盛世才军占领伊宁后，“屠城三天所谓杀‘回匪’洗‘回回’，见男不留，见女就抢。大街小巷，死尸遍地”。[①] 马仲英部从绥来撤走以后，当局指挥驻军和商团出动，叫嚷什么“见回不留，挖苗掘根”。1934 年 3 月，盛世才军队赴奇台驻防，路经阜康，包围了五运、五工这两个回族聚居的村庄，屠杀无辜回民 70 多人。

对于伊斯兰教，统治当局更是严加防范，大加禁绝。身为宗教领袖的阿訇，在回族群众中很有威望。在马仲英入新过程中，不论是召兵人伍，还是征集粮草军需，阿訇都起了很大的作用。于是，阿訇便成为首当其冲的受害对象。执政的盛世才击败马仲英后，怀疑迪化回族与马仲英有联系，就把 23 坊的大阿訇全部都抓了起来。新疆回族哲合林耶沙沟派热依斯李继良，被诬陷为与马仲英有勾结而被逮捕入狱，在监狱里身患重病，出狱后不久就身亡了。盛世才还以消除与马仲英有牵连的人为由，滥杀无辜。绥来县凤翔寺阿訇马文海，正在清真寺领着几十个老人做晨礼，盛世才军队手持马斧闯进清真寺，不分青红皂白，将马文海阿訇杀害，其他做礼拜的老人也全部遇难。不仅如此，就连许多穆斯林群众，甚至是“被发现读宗教书籍的人”，也“横遭逮捕并被投入监狱”。

---

① 〔英国〕A·D·W·福布斯：《新疆军阀与穆斯林》。

第二十九章　20世纪30年代及40年代初新疆的伊斯兰教

第一节　盛世才对待伊斯兰教的态度

1933年4月，金树仁在"四一二"政变中倒台，盛世才窃据新疆边防督办职务。盛世才上台之初，为了巩固统治地位，收买人心，伪装进步，宣布"反帝、亲苏、民平(民族平等)、清廉、和平、建设"六大政策。当时，摆在中国各族人民面前的历史使命是反对帝国主义、封建主义和官僚资本主义的压迫，建立人民民主专政的新中国。"六大政策"有重大的缺陷，其中最大的问题是没有把反封建列为重要内容之一，但是"六大政策"毕竟是顺应了历史前进的潮流，有其进步性，所以受到新疆各族人民的拥护，也赢得国内进步人士的赞誉。杜重远[①] 来到新疆后，撰写了《盛世才与新新疆》一书，对盛世才当时的政策加以肯定。但从1937年开始，盛世才便暴露了假民主、真独裁的嘴脸，一再炮制"阴谋暴动案"，栽赃、嫁祸于人，借此排除异己、消灭政敌，迫害、屠杀各界知名人士和共产党人。

盛世才的宗教政策与其政治举措同步，分为1937年以前和

① 杜重远(1898～1943)：吉林怀德县人，曾任辽宁商务总会会长。1931年"九一八"事变后，积极参加抗日救国活动，在上海组织东北民众抗日救国会，被选为常务理事。1935年主编《新生》周刊，因发表《闲话皇帝》一文触犯了日本军国主义者、日本驻上海总领事以"侮辱天皇，妨害邦交"为借口提出抗议，被国民党政府判处徒刑一年两个月。1939年任新疆学院院长。1943年被盛世才杀害。

1937 年以后两个截然不同的阶段。

1937 年以前，盛世才宣称"团结"宗教上层人士，"共同建设新疆"，给予新疆民族宗教人士较高的政治地位，保留了各地的伊斯兰教宗教机构买赫凯麦谢里。1934 年 4 月和 1935 年 4 月，两次召开新疆省全省民众代表大会，盛世才都让各地买赫凯麦谢里的艾兰木或喀孜作为宗教界代表参加。在《新疆第二次民众全体代表大会告全疆各族民众书》中写道："新疆的建设计划是建筑在各民族一律平等、信教自由以及保障各王公、各掌教权利的基础上……"[1] 宗教人士能够在新疆全省民众代表大会上参政、议政，使一批受到进步思想影响的宗教人士增加了对省政府的信任感。会后，他们回到各地，宣传省政府奉行和平建设、民族平等、宗教信仰自由的政策，号召各族民众拥护省政府，起到了改善各民族之间的关系、稳定新疆、促进生产建设的作用。如在喀什噶尔有较高声望的喀孜阿布都·乌甫尔大毛拉，就是因为积极拥护省政府，在新疆第二次全省民众大会上被授予金质奖章。会后，回到喀什噶尔，他大力宣传"六大政策"，号召各族民众支持省政府，不要听信帝国主义的谣言。当时喀什噶尔地区的形势很复杂，同时驻扎着以刘斌为警备司令的省军和以麻木提为师长的和加尼牙孜残部。麻木提曾积极参与"东土耳其斯坦伊斯兰共和国"的分裂主义活动。"东土耳其斯坦伊斯兰共和国"覆灭后，麻木提表面上服从省政府领导，其部队被编为第六师，但背地里却鼓吹脱离中国，建立"伊斯兰教维吾尔国"，在喀什噶尔强化封建宗教统治，征收宗教税吾守尔、扎卡提，压迫、搜刮民众，积聚实力，准备与省政府公开对抗。阿布都·乌甫尔大毛拉号召民众支持省政府，无疑与麻木提唱对台戏。麻木提为寻求日本帝国主义的支持，曾打算派阿布都·乌甫尔大毛拉的儿子买买提·尼牙孜去日本，但在阿布都·乌甫尔大毛拉

1 包尔汉：《新疆五十年》第 243 页，文史资料出版社 1984 年版。

的反对下，买买提·尼牙孜拒绝了麻木提的要求，使麻木提的阴谋计划破产。麻木提在民众中收取丧葬费捐，并企图夺取清真寺的财产，阿布都·乌甫尔大毛拉以喀孜的身份出面阻止，使他未能如愿。阿布都·乌甫尔大毛拉的这些行动引起了麻木提的仇视。1936年5月，盛世才电令喀什噶尔行政长王宝乾通知阿布都·乌甫尔大毛拉去迪化，准备以阿布都·乌甫尔大毛拉为团长，组织实业考察团赴苏联考察。盛世才对阿布都·乌甫尔大毛拉的重用，加深了麻木提的疑忌。5月12日夜，麻木提派人将阿布都·乌甫尔大毛拉暗杀。这一暗杀事件，暴露了麻木提的反动嘴脸。1937年4月2日，麻木提发动叛乱，失败后出逃。

应该指出，盛世才拉拢阿布都·乌甫尔大毛拉，目的在于利用他的宗教地位和影响牵制麻木提，以巩固其统治。在这个期间，阿布都·乌甫尔大毛拉说了一些促进新疆进步的话，做了一些有益于喀什噶尔民众的事，是值得肯定的。

1933～1937年间，盛世才的"信教自由"政策受到进步宗教人士的拥护。在这一政策中，含有保护宗教封建上层利益的内容。在当时的历史背景下，这一政策无疑减少了保守的宗教人士的疑虑，使他们在政治上对省政府基本上持拥护或中立的态度。但是，他们并不是在所有问题上和省政府完全协调。保守的宗教人士在与宗教有关的妇女解放和兴办新式学校等问题上，与盛世才发生了冲突。

第一，关于妇女解放问题。马克思说："妇女的解放是衡量社会进步的尺度。"在共产党推动新疆社会进步的潮流中，盛世才采取了一些支持妇女解放的措施。但歧视和束缚妇女，是宗教封建制度的重要内容，妇女被当成男人的附属物和财产，连上街都要蒙上深色的面纱。1936年，盛世才"在新疆本省鼓励穆斯林妇女在公共场

合不戴面纱”。[①] 这种鼓励，在新疆北部和南部所起的作用是不完全相同的。在新疆北部迪化和伊犁等城市，妇女上街时，纱巾不再用来蒙面，而是用来蒙头或系在头发上，成为一种装饰品，蒙面上街的妇女已渐渐少见。但在新疆南部的喀什噶尔、莎车等地，喀孜热依斯仍然行使着职权，尤其是莎车，妇女上街不蒙面是绝对不允许的。

新疆妇女中的进步分子，于1934年3月8日成立了新疆妇女协会，后来在迪化、昌吉、吐鲁番等地发展到9个分会和3个直属小组。1935年4月召开新疆第二次全省民众代表大会时，伊犁和迪化西区都选出了妇女代表。妇女代表出席大会开幕式时，遭到封建上层人物和保守的宗教人士的强烈反对。最后，盛世才选择了一个双方妥协的办法，取消妇女代表的正式代表资格，只让她们以列席代表的资格参加会议。[②] 由此可见，当时新疆妇女在解放的道路上所遇到的困难还是相当大的。但同时也应该看到，保守的宗教人士和封建上层人物允许妇女代表在公众场合不戴面纱，并以列席代表的身份在民众代表大会上与他们共议新疆大计，这也是迫于新疆社会进步的压力而不得不做出的让步。

第二，关于盛世才支持各族文化促进会兴办新式学校的问题。盛世才在宣传“六大政策”的同时，在新疆各民族中组织文化促进会。如维吾尔族文化促进会（简称“维文会”），哈萨克、柯尔克孜族文化促进会（简称“哈柯文会”），回族文化促进会（简称“回文会”）和汉族文化促进会（简称“汉文会”）等。文化促进会的一项重要工作就是兴办新式学校。在信仰伊斯兰教各民族中，新式学校是对旧有的经文教育的一种改革。在新式学校中，虽然也教一些简单的经文知识，但主要是让学生学习近代科学文化。保守的宗教人士视新

① 〔英国〕A·D·W·福布斯：《新疆军阀与穆斯林》。

② 包尔汉：《新疆五十年》第241页，文史资料出版社1984年版。

式学校为洪水猛兽，极力抵制。事实上，学习新科学促进了各地的社会进步，这是广大民众有目共睹的。

上述事实说明，1933～1937年间，盛世才的宗教政策是在保护"信教自由"的口号下，拉拢和利用知名宗教人士。他对靠拢省政府的宗教人士给予支持和重用，对保守的宗教人士也给了一定程度的安抚。事实上，当时对于宗教保守势力也并非全然不加触动，盛世才鼓励妇女不戴面纱和支持文化促进会兴办新式学校，就削弱了宗教保守势力。应该看到，盛世才的宗教政策是为巩固其统治服务的，但客观上也起到了稳定人心、推动新疆社会进步的作用。

至1937年，盛世才任边防督办已达四年之久。他在"民主、进步"幌子的掩护下，统治势力逐渐增强，因而暴露出假民主、真独裁的面目，任意给人罗织罪名，对妨碍他独裁的各种力量一一进行清洗。盛世才的大规模清洗行动，是在削平三股地方割据势力时开始的。这三股势力的代表人物，分别是哈密警备司令尧乐博斯、驻扎喀什噶尔地区的第六师师长麻木提和驻扎和阗地区的第三十六师代师长马虎山。尧乐博斯在1931年哈密农民反抗金树仁的暴动中起家。马仲英败退新疆南部后，尧乐博斯投靠盛世才，被委任为哈密警备司令，表面上服从省政府，实际上是我行我素，根本不听从盛世才的号令。麻木提原为和加尼牙孜的部下，曾积极参与分裂主义政权"东土耳其斯坦伊斯兰共和国"的活动。"东土耳其斯坦伊斯兰共和国"覆灭后，麻木提所辖和加尼牙孜、铁木尔和乌斯曼的残部，被整编为第六师，驻喀什噶尔地区。麻木提比尧乐博斯更加桀骜不驯，随时准备与盛世才公开对抗。马虎山是马仲英的姐夫。马仲英去苏联后，其部队留在新疆境内，由马虎山带领，驻扎在和阗地区。马虎山并不甘心在和阗长期偏处一隅，时刻不忘东山再起。

1937年4月，麻木提在喀什噶尔发动叛乱。盛世才电令驻防和阗的马虎山部协助省军平叛。马虎山却认为东山再起的时机已到，暗中与叛军勾结，将部队开进喀什噶尔地区后，便公开宣布反

对盛世才。盛世才在调集军队攻打麻木提、马虎山时，为消除后顾之忧，于1937年5月首先消灭了哈密尧乐博斯的势力，尧乐博斯逃往南京。此后，又历时近5个月，于1937年10月初，削平了麻木提、马虎山的势力。麻木提、马虎山于1937年4月和10月，先后逃往印度。盛世才以麻木提、马虎山的叛乱为借口，炮制了一个骇人听闻的大"阴谋暴动案"。盛世才声称，在新疆有一个企图刺杀督办、使新疆脱离中国、变新疆为帝国主义殖民地的阴谋组织。该组织受苏联的托洛茨基派和日本间谍机构支持，还有汉奸从中牵线搭桥，从而取得经济援助。该组织的计划是，由麻木提、马虎山在新疆南部首先叛乱，然后省城迪化内应，接着在新疆全境发动叛乱。基于这些理由，盛世才从1937年8月开始，便在新疆各地进行大逮捕，上至省政府委员、厅长和各行政区行政长，下至各界知名人士以及富商巨贾，先后被捕的达千余人。在这次大逮捕中，各地知名的宗教人士也未能幸免。盛世才把哈密地区和新疆南部的宗教人士视为尧乐博斯和麻木提的社会基础，把回族宗教人士视为马仲英、马虎山的社会基础。于是，哈密和新疆南部的大部分知名宗教人士都被扣上尧乐博斯、麻木提和马虎山"同党"的罪名而入狱。以喀什噶尔影响较大的汗里克经学院为例：1937年以前，该学院学生最多时有400余人，1937年底盛世才在喀什噶尔抓捕宗教人士时，汗里克经学院的教授全部被抓捕入狱，学生随即散去，此后仅剩40余人。[①] 在这次大搜捕中，仅有少数知名宗教人士躲过了抓捕。如革新的纳合西班底耶教团、莎车县汗里克村分支的依禅阿育甫·哈日，在盛世才开始抓捕知名宗教人士时，自知难于幸免，情急生智，让信徒向莎车县政府谎报他暴病去世。县政府派人来核实时，其信徒竟然用一具别人的尸体蒙混过去。阿育甫·哈日由于靠亲信信徒的掩护，隐藏了六七年之久，直至1944年底盛世才离

① 据1982年新疆社会科学院宗教研究所调查资料。

开新疆、新上任的吴忠信释放被盛世才滥捕的宗教人士以后，才敢公开露面。[①] 回族各教派有影响的人物几乎全部被捕。如曾任喀什噶尔地区行政长，后调任新疆省民政厅厅长的哲合林耶门宦教主马元章之侄马绍武，就是在1937年9月被加上"麻木提、马虎山在省城内应"的罪名被抓捕入狱的，并在1940年秘密处死。1940年，回族著名经文学者马良骏、周振东以及各门宦首领多人被捕入狱。

1937～1944年间，盛世才迫害宗教人士的政策，是其独裁政策的组成部分之一。1944年9月，盛世才在与蒋介石的明争暗斗中败北，在民怨沸腾中离开新疆，去重庆就任有职无权的农林部部长。至此，盛世才迫害宗教人士的政策也就宣告结束。

第二节　宗教法庭和经文学校的日渐削弱

新疆南部各城一直存在着买赫凯麦谢里宗教机构，其首领称为喀孜卡朗或艾兰木，下辖宗教法庭、经文学校和清真寺。因此，买赫凯麦谢里宗教机构拥有教权、司法权和教育权等三大权力。买赫凯麦谢里始建于何时，史籍无载，但这一宗教机构早在16世纪末至17世纪初就开始得以强化。当时，控制新疆南部的叶尔羌汗穆罕默德奉黑山派创始人伊斯哈克和卓为道乘导师。在伊斯哈克和卓的要求下，穆罕默德"实行公正的裁判"，"将政权从暴虐统治引向公正司法"。[②] 这些记载表明，穆罕默德在伊斯哈克和卓的影响下，抛弃蒙古习惯法的影响，全面强化买赫凯麦谢里宗教机构。17世纪初至18世纪中叶，买赫凯麦谢里宗教机构首领的权力大于总

① 阿育甫·哈日于1957年去世。

② 米尔扎·夏·穆罕默德·伊本·米尔扎·发惹儿·秋拉斯著：《寻求真理的朋友》波斯文手抄本。

理一城政务的阿奇木伯克，每年开斋节（肉孜节）做完礼拜后，须由喀孜卡朗或艾兰木评论阿奇木是否贤明，以此决定阿奇木伯克的命运。“是日之阿奇木入寺礼拜毕，即有阿浑等议其贤否，以为贤者留之，以为某事尤道，某某事尤无道，则与回众废而杀之。”① 乾隆二十四年（1759），清政府统一新疆后，把买赫凯麦谢里宗教机构在清真寺中的教权，视为风俗和信仰领域的事，未予触动，但其司法权和教育权却受到清政府不同程度的限制和削弱。在司法权方面，清政府取消了宗教法庭的刑事司法权，仅保留其民事司法权。在教育权方面，清政府在建省前后举办义塾。由于教材以孔孟之道为主，对维吾尔族学生而言，既难学又不实用，因此入学学生很少。不过义塾的出现，对于买赫凯麦谢里宗教机构的教育权则是一种削弱。

进入20世纪30～40年代，在社会进步潮流的冲击下，新疆的宗教法庭和经文学校进一步削弱。宗教法庭已表现出明显的局限性。如“塔拉克”制度和“捧经明誓”就是这种局限性的例子。“塔拉克”是阿拉伯语“休妻”之意。按照这一制度，丈夫可以任意休掉妻子，妻子则必须对丈夫惟命是从。丈夫如对妻子不满意，只要说“塔拉克”，就算与妻子解除了夫妻关系。宗教法庭在审理离婚案件时，不是看夫妻之间谁是谁非，感情是否破裂，而是看丈夫是否说了“塔拉克”。② 很显然，这一宗教法完全反映了夫妻之间的不平等关系，维护了歧视妇女的不合理封建制度。“捧经明誓”是宗教法庭的一种断案方法。当民事案件的原、被告双方各执一词，又无确凿证据，难以用客观证据判断是非时，宗教法庭便让当事人手捧《古兰经》宣誓，保证自己在诉讼中说的全是真话，以此来判明事实真相。这种“捧经决案”的办法只对忠厚和信仰虔诚的人有效，并不能保

① 椿园七十一：《西域见闻录》卷七。

② 新疆社会科学院宗教研究所藏《契约》第218号（1929～1930）年。

证每个人都说真话。因此，这种“捧经决案”办法的局限性是显而易见的。

宗教法庭从 18 世纪后期失去刑事审判权后，于 20 世纪 30～40 年代又失去大部分民事审判权，成为主要办理经济公证事务的公证机构。这一变化可以从当时新疆各地宗教法庭开出的《契约》的统计数字中得到证明。新疆社会科学院宗教研究所现藏 20 世纪 30～40 年代的《契约》共 81 份，其中 55 份为经济事务的公证书，占这一时期《契约》的 67.9%，内容涉及继承、折产、买卖、转让、租赁等方面。从事经济纠纷调解和审判的《契约》只有 26 份，占 32.1%，并且，在这 26 份《契约》中，有 14 份是先投诉到县政府，再由县政府将案件转交宗教法庭审理，只有 12 份是直接向宗教法庭投诉的。由此可见，在当时大部分群众的心目中，已把宗教法庭视为一个经济事务的公证机构。随着社会的进步和政教分离政策的推行，宗教法庭在群众的心目中已失去审判案件的权威性，宗教法庭的民事审判权已处于逐渐自然消亡的阶段。与群众的看法相反，当时新疆各地的县政府官员却需要宗教法庭的存在，他们常常把一些麻烦的经济纠纷案件推给宗教法庭去处理。这是当时宗教法庭还能涉足部分经济纠纷调解和审判权的原因之一。

经文学校的削弱与宗教法庭的削弱一样，是新疆社会发展的必然结果。经文学校的削弱，是宗教信仰者自身观念的变化所引起的。19 世纪末至 20 世纪初，世界科学技术飞跃地发展，信仰伊斯兰教的国家和地区中有革新精神的学者，深感过去的经学教育已不能适应时代的需要，必须进行改革。于是，出现了既教经文也教近代科学知识的新型经文学校。这一思潮也影响到中国的新疆地区。20 世纪初，在喀什噶尔、莎车、阿图什、库车、伊犁等地都先后开办了一些新型经文学校。这些新型经文学校的开办有两种背景：一种是具有革新精神的宗教学者开办的，其主要目的是为了促进新疆社会的进步，如阿布都·卡德尔 1910 年前后在喀什噶尔开办

的托汗经文学校；另一种是泛伊斯兰主义分子开办的，其主要目的是宣传分裂主义思想，如麦斯武德 1915 年在伊犁开办的图再经文学校。

新型经文学校打破了专教宗教知识的旧式经文学校的一统天下，因此，遭到守旧的宗教人士的反对。他们反对新型经文学校教学内容的革新，其重点是反对在经文学校内教授近代科学知识。至于泛伊斯兰主义分子举办的新型经文学校，因为在学生中宣传分裂主义思想，被新疆省政府明令查禁。不过，新疆省政府查禁的是宣传分裂主义思想的部分新型经文学校，并不反对在经文学校内教授近代科学知识。从 20 世纪初至 30 年代，新型经文学校的数量有所增加，并从喀什噶尔、伊犁发展到塔城地区。如著名宗教学者木拉德·阿凡提就在塔城办了一所新型经文学校。新型经文学校的出现和发展，为 20 世纪 30～40 年代新疆各族文化促进会在全新疆范围内开办新式学校做了一定的思想准备。文化促进会开办的新式学校在教学内容的比例上有了较大的调整，其中以教科学文化知识为主，附带授以简单的宗教知识。

文化促进会的办学活动，对经文学校形成了第三次冲击。第一次冲击从 19 世纪晚期开始，清政府在新疆各地兴办讲授汉文的义塾。清政府在新疆兴办义塾虽有种种弊端，但在新疆各民族中培养了一批懂汉语的人才，促进了新疆各少数民族与汉族之间的相互了解。第二次冲击即 20 世纪初出现的新型经文学校，打破了专教宗教知识的旧经文学校的一统天下。文化促进会的办学活动是对经文学校的第三次冲击。这次冲击，不论是影响的深度还是影响的范围，都是前两次冲击所无法比拟的。如维吾尔族文化促进会共有 8 个区分会，41 个县分会，23 个乡村支部，几乎覆盖了全部维吾尔族聚居区。维文会在办学活动中首先与清真寺和经文学校争夺瓦合甫地，大批瓦合甫地转归维文会管辖，成为办学经费来源。经文学校却因此而失去大量瓦合甫地，经济上受到了极大的削弱，学校

数量相应减少。如疏附县维文会即于1934年占有了该县祫祥巴扎清真寺的6 000余秤子瓦合甫地;[①]墨玉县维文会则占有了该县亚文地区的大片瓦合甫地。[②]转归维文会管理的瓦合甫地的情况,在搜集到的《契约》中也有反映。如127号《契约》所载:"1359年(1940)热吉甫月(7月)6日,我们,即巴拉提阿訇、库尔班阿訇……等,均系乌尔塔比格勒村人。阿布杜拉·巴斯提喀孜阿訇以维文会名义前来清点收取我等经营的29秤子土地和水磨租约,同行的尚有穆罕默德阿吉哈孜。账目已全部查清。我交付了水磨租金1秤子粮食,3秤子欠条。日后,我们倘若对阿布杜拉·巴斯提喀孜阿訇就文约、钱款起诉,循伊斯兰法之裁定当概无效力……"大量瓦合甫地转归维文会用于办学,触动了瓦合甫地既得利益者的利益,自然会遭到这些人的反对。这些人是清真寺的阿訇、经文学校的教师和买赫凯麦谢里机构成员和瓦合甫地的管理人。瓦合甫地管理人称为木特挖里,由买赫凯麦谢里机构任命。一经任命后,一般都由其家庭成员世代承袭。如疏附县祫祥巴扎清真寺的水特挖里,19世纪末由它西木特挖里担任。它西木特挖里去世后,由其妻海里其汗继任,后又由其子木特挖里阿吉继任,后又由其孙色大阿訇继任。这种承袭关系一直延续到20世纪50年代初。[③]因此,木特挖里名义上是瓦合甫地管理人,实际上瓦合甫地在很大程度上变成了木特挖里的私产。木特挖里除名正言顺地分得瓦合甫地全部收入的1/10以外,又利用职权侵吞其余的收入,甚至卖掉瓦合甫地,并将卖地所得款项据为己有。维文会突然夺去木特挖里经管的大量土地,他们当然不会善罢甘休,由此而引起了一系列的争地官司。在当时的情况下,不可能对瓦合甫制度进行改革,况且,维文会

① 据喀什地委统战部1952年调查材料。

② 新疆社会科学院宗教研究所藏《契约》第127号(1940)。

③ 据喀什地委统战部1952年调查材料。

各级会长大都是当地有钱有势的人物，他们与买赫凯麦谢里机构成员，以及代表买赫凯麦谢里机构经济利益的木特挖里有着千丝万缕的联系，双方不可能完全闹翻，因此，争地纠纷一般都以当地县政府和宗教法庭出面调停，各分一部分土地而结案。墨玉县维文会的公函便是一个具有代表性的例子："隶属亚文地区城里人布孜奴克·瓦尔的一块瓦合甫地中的一片土地的所有权问题，凭我们持有的契约，经伊斯兰法庭裁定，镇（巴扎）上已同意其中的 38 亩瓦合甫地由我们管理，该瓦合甫地已归属我们。对 38 亩瓦合甫地之外的土地，我们不再肆侵犯。该瓦合甫地已经丈量。遵照政府之令，我们已交出这块 38 亩之外的瓦合甫地……"①

部分地区的维文会在取得瓦合甫地后，加重剥削，引起租地佃农的强烈反抗。如疏附县维文会在取得祫祥巴扎清真寺的 6 000 秤子瓦合甫地后，便将原来 1/10 的活租变为 1/5 的死租。所谓 1/10的活租，是指地租随收获量的增减而增减。如当年的收获量是 100 秤子粮食，1/10 的地租即 10 秤子；如收获量是 80 秤子粮食，1/10 的地租即 8 秤子。1/5 的死租则不同，不论年成丰歉，原来仅交 1 秤子地租的瓦合甫地此后都要增加 1 倍，即须交 2 秤子粮食的地租。这样，维文会不仅多收了 1 倍的地租，还把歉收之年的损失全部转嫁到佃农身上，结果引起了佃农要求减租的斗争。维文会与宗教法庭和县政府勾结起来共同对付佃农，软硬兼施，迫使佃农放弃减租斗争。这样，1/5 的死租一直延续至 1949 年新疆和平解放后才被取消。

文化促进会在办学活动中由于经费不足，师资缺乏，所办学校一般都很简陋，教学质量也不高。不少农民把维文会举办的学校与清政府的义塾等量齐观，视学校为县衙的组成部分，把读书视为"当学差"，千方百计地让自己的子弟逃避读书。阿克苏一区某农民

① 新疆社会科学院宗教研究所藏《契约》第 210 号。

为了让子弟得以退学，竟花了一只羊和20秤子粮食向学校行贿。有的学校校长竟把准许学生退学作为生财之道。[①] 文化促进会办学虽有上述弊端，但当时在新疆各地兴办新式学校，讲授科学文化知识，尤其在新疆南部的边远农村，打破了经文学校的一统天下。这一措施，客观上有利于提高新疆各族人民的文化水平，有其一定的进步意义。据统计，至1937年，文化促进会在新疆各地共办学1 300所，学生共79 932人，而当时新疆公立学校仅215所，学生共33 054人。[②]由此可见，文化促进会所办学校虽然条件简陋，教学质量差，但学生人数占新疆学生人数约70.7%，对普及科学文化知识、提高新疆各族人民的文化水平起到了一定的作用。

正因这样，在20世纪30～40年代，买赫凯麦谢里机构的司法权和教育权受到了极大的削弱。

第三节　逊尼派和苏非派在新形势下的活动

伊斯兰教逊尼派内部的"新派"与"老派"之争，是20世纪上半叶中亚和新疆逊尼派活动的特点之一。19世纪中叶至20世纪初，世界上科学技术的突飞猛进发展推动了交通的发达，世界各地相互之间的交往日益频繁。长期处于封闭状态的信仰伊斯兰教的国家和地区也增加了与外部世界的交往。这些国家和地区的部分学者和宗教人士，主张学习发达国家的先进技术，促进本国的发展。这些人被称为"则几底"。"则几底"为阿拉伯语"新"之意。他们被称为"则几底"，是因为他们具有不同于以往的新思想。就此而言，

① 《南疆农村社会》第199页。

② 程东白：《十年来新疆的文化教育事业》，《新新疆》第一卷，第一期，第73页。

"则几底"可意译为"新派"。还有另一部分守旧的学者和宗教人士被称为"格底木"。"格底木"为阿拉伯语"古老"之意。他们所以被称为"格底木",是因为坚持传统的思想和习俗,不接受"新派"的革新主张。就此而言,"格底木"可意译为"老派"。于是,在逊尼派内部便出现了"新派"与"老派"之争。

"新派"与"老派"之争,有着复杂的历史背景和具体内容,不能简单地将它看做是伊斯兰教内部革新派与保守派之争。在当时,"新派"和"老派"对于资本主义列强的态度、宗教信仰的态度和近代科学技术的态度,有相同之处,但也有不同的地方。

在对资本主义列强的态度方面,由于信仰伊斯兰教的国家和地区发展相对落后,一直是资本主义列强武力侵略和经济掠夺的对象,因此,无论是"新派"还是"老派",都反对资本主义列强。

在宗教信仰方面,"新派"和"老派"都强调信仰的虔诚,但具体做法却有着较大的差异和分歧。"老派"比较注重具体的宗教行为,沿袭传统的宗教仪式和风俗习惯。伊斯兰教创教 1 000 余年,在这漫长的岁月中,其信徒由于受到居住地区文化的潜移默化,不同国家和地区的"老派"穆斯林,在宗教仪式和风俗习惯上有着各自的地域特色。这是历史发展进程的必然结果。"新派"则比较注重理论思辨,他们从纯理论的角度提出了一个不受任何宗教和文化影响的"纯粹的伊斯兰教"概念。"新派"力图用自己的这一观点,去改变世界各地穆斯林在漫长的岁月中所形成的地域特色。于是,"新派"与"老派"之间便发生了到底谁的观点符合伊斯兰教教义的激烈论战。在对待非伊斯兰教信仰者的态度上,"老派"比较宽容。尤其是在多民族和多宗教信仰的地区,因"老派"与不信仰伊斯兰教的其他民族长期相处,懂得了信仰各种宗教的民族相互依存、共同繁荣的道理。部分"新派"人物在宗教信仰问题上具有自我封闭的倾向,在很多场合强调"纯正的伊斯兰信仰",把穆斯林与不信仰伊斯兰教的外部世界对立起来,把信仰与不信仰伊斯兰教作为划分

是非的标准。这就是一些"新派"人物成为原教旨主义或泛伊斯兰主义分子的思想基础。

在对近代科学技术的态度方面，"新派"主张学习近代科学技术，其目的是想利用学来的科学技术对抗资本主义列强，弘扬伊斯兰教。"老派"则反对学习近代科学技术。由于资本主义列强侵略和掠夺信仰伊斯兰教的国家和地区，使"老派"产生逆反心理，便由反对资本主义列强的侵略和掠夺，进而反对一切与发达国家有关的新事物，其中包括反对学习近代科学技术。从这一点讲，"老派"的观点是保守的，而"新派"的主张在客观上具有一定的进步作用。

"新派"思潮产生于接触近代科学技术比较早的埃及和土耳其。在"新派"思潮影响下，土耳其苏丹阿布都拉·默哲德于1839年在他的皇宫花园召集王公大臣、上层宗教人士和各国使节，宣读著名的"御园敕令"，宣布实行促进资本主义发展的革新。19世纪末至20世纪初，"新派"思潮在俄属中亚地区迅速传播。"新派"人物与"老派"宗教人士因争夺经文学校、清真寺和教民，双方发生了激烈的冲突。1908年，12名"老派"宗教人士联名向俄国内务部上书，称"新派"人物为"社会主义者和革命党人"。[①] 这份上书中所附的一份"新派"人物名单，都是毛拉和经文学校的教师。这些人从思想基础到政治目的，都与社会主义者和革命党人风马牛不相及。由此可知，"老派"宗教人士只是利用俄国政府惧怕社会主义者和革命党人的心理，企图利用俄国政府的力量来打击"新派"人物。

中国新疆的伊斯兰教学者，与外部的交往主要有两个途径：一是赴麦加朝觐，一是到中亚地区留学。由于20世纪30～40年代交通的发展，旅费开支降低，新疆的伊斯兰教学者赴麦加朝觐的人数也有所增加。他们朝觐之后，一般都要在阿拉伯地区或土耳其留学

① 〔苏联〕A·阿尔沙鲁尼、X·加比杜林：《俄国泛伊斯兰主义和泛突厥主义简论》。

一段时间，因而受到"新派"思潮的影响。还有一部分人到距离新疆比较近的中亚布哈拉、撒马尔罕等地留学，亦受到在中亚传播的"新派"思潮的影响。他们留学或朝觐归来，一部分人在新疆固有宗教习惯的影响下，又汇入传统宗教人士中去；还有一部分人，则表露出一些不同于以往的思想。

"新派"思潮传入中国新疆地区后，在中国的历史背景和人文环境中，又产生了不同于土耳其和俄属中亚地区的特色。如回族哲合林耶沙沟派教主马元章感到仅仅掌握宗教知识、只会念经已不能适应社会的发展形势，因此，鼓励该教派上层宗教人士的子弟去新式学校就读。新疆回族哲合林耶沙沟派的著名人物马绍武、李德义、金子常等人，都在新式学校受过较为系统的教育。这些人学成后，对政治形势有明了的认识，又有较强的活动能力，是新疆回族哲合林耶沙沟派在新疆取得迅速发展的重要原因。

维吾尔、哈萨克、乌孜别克、塔塔尔等民族的"新派"人物，都属于逊尼派，因此，他们的活动可以看成是"新派"思潮对新疆逊尼派的一次冲击。这些"新派"人物情况十分复杂，其中除逊尼派外，也有一些苏非派的人物，但大致可分为两类：一类人在国外看到世界突飞猛进的发展势头，回国后除传授传统宗教知识外，或多或少地讲授一些近代科学知识，在其任教的经文学校中，形成以传授宗教知识为主，兼教一些科学知识的局面。其结果，传统的经文学校在时代进步的影响下发生了一点变化。这种变化，从20世纪初就已经开始了。当时，阿布都·卡德尔大毛拉曾在喀什噶尔开办既教经文也教近代科学知识的经文学校。这种经文学校的数量不断有所增加，并给以后各族文化促进会在新疆范围内举办新式学校做了一定的思想准备。20世纪30～40年代，这类"新派"人物以木拉德·阿凡提为代表。他致力于伊斯兰教经典的翻译，先后将苏非派经典《麦克吐巴特》和《热夏哈特》由波斯文译为阿拉伯文，又将《古

兰经》译为维吾尔文。木拉德·阿凡提在塔城居住17年，直至1934年去世。他曾担任塔城红寺(亦称依禅赛义德大毛拉寺)伊玛目，也在巴扎寺主持开办经文学校。这所经文学校既教经文又教科学文化知识，其学生包括维吾尔、哈萨克、回、塔塔尔、乌孜别克等民族，因此，他在新疆信仰伊斯兰教各族中知名度较高。1929年，木拉德·阿凡提应吐鲁番部分宗教人士的邀请去讲学，一些信众竟到距吐鲁番90余公里的达坂城去迎候。木拉德·阿凡提的穿着也有别于传统宗教人士。他除在举行宗教仪式或较为严肃的场合穿传统的长袍外，日常生活中也常穿西装。这在当时的宗教人士中是不多见的。"新派"人物中还有另一类人，他们以麦斯武德、艾沙等人为代表。这些人虽然是少数，但他们以宗教为幌子，以讲学、办刊物为手段，宣传泛伊斯兰主义和泛土耳其主义，从事民族分裂主义活动，造成极坏的影响。

这一时期，苏非派的影响进一步消退，但教义和教仪与逊尼派相近的苏非派教团略有发展，教义和教仪与逊尼派差异较大的教团则被视为异端。当时，苏非派信众约占全新疆穆斯林的20%左右，在地域分布上，莎车是苏非派最集中的地区，苏非派信众人数占莎车县总人口的80%以上。其次，和阗、喀什噶尔、阿克苏、库车、伊犁等地也是苏非派较集中的地区。在新疆苏非派内部，尽管派别林立，但伊玛目·热巴尼派(即革新的纳合西班底耶教团各分支)人数最多，占苏非派总人数的半数以上。其次是喀什噶尔、莎车等地的卡迪林耶教团、库车的阿吉和卓教团和喀什噶尔、伊犁、吐鲁番等地的白山派残留教团。

伊玛目·热巴尼派传入新疆时为7个分支，至20世纪40年代分为9个分支。该派各分支情况列表如下：

伊玛目·热巴尼派在新疆各分支情况表

所在地区	传入新疆前所在地区和首领	传入新疆的时间和在新疆的首领	20世纪40年代的首领
喀什噶尔	纳旦干(现属乌兹别克斯坦) 阿布利孜·买祖甫(据传是伊玛目·热巴尼八世孙)	(1)19世纪末,哈斯木阿吉(买祖甫的徒孙)	艾买提海里排(哈斯木的弟子)
		(2)19世纪70年代,依戛伊提依禅(亦称"阿訇江",买祖甫的弟子)	塔依汗依禅(依戛伊提之子)
莎车	巴达赫山(现阿富汗西北部) 米尔·格亚斯丁(据传是伊玛目·热巴尼七世孙)	18世纪末,夏·奥里亚(米尔·格亚斯丁的弟子)	(1)优素福汗(夏·奥里亚的四世孙)
			(2)伊犁还有夏·奥里亚所传的一个分支,首领名字不详
	纳曼干 阿布利孜·买祖甫	(1)19世纪70年代,毛拉尼牙孜依禅(买祖甫的弟子)	(1)侯赛音汗和卓(毛拉尼牙孜次子)
			(2)穆罕默德汗(毛拉尼牙孜之子),在叶城
		(2)20世纪30年代,阿布拉汗·托列(买祖甫之孙)	阿布拉汗·托列
	所在地不详 哈木日定汗·艾则提(据传是伊玛目·热巴尼十世孙)	20世纪初,阿育甫·哈日	阿育甫·哈日
和阗	纳曼干 阿布利孜·买祖甫	19世纪70年代,苏巴尼牙尔海里发(买祖甫的弟子)	不详

这些分支的首领，一般都掌握四种苏努克(即四种道乘修持方式)，但以虎非耶苏努克为主，其余几种苏努克并用。就伊玛目·热巴尼派各分支而言，能否以虎非耶苏努克为主，是该教团首领宗教学识深浅的标志之一，而教团首领学识的深浅，亦影响到该教团的发展。采用虎非耶苏努克的教团在进行道乘修持时默念赞词，比较重视苏非派道乘理论的思辨；采用哲合林耶苏努克的教团在进行道乘修持时高声念赞词，并伴以跳和唱的形式。苏非派进行道乘修持的目的是要使自己敬爱真主达到"心醉神迷"的程度。虎非耶苏努克以思辨的形式在寂静中达到"心醉神迷"；哲合林耶苏努克却以唱、跳的形式在动态中达到"心醉神迷"。相对而言，哲合林耶苏努克不需要掌握多少苏非派宗教理论。掌握苏非派理论较少，仅靠其父亲或祖父在信众中的影响而继承教团首领职位的人，则大多采用哲合林耶苏努克，其领导的教团一般都没有什么发展。喀什噶尔塔依汗的教团和莎车侯赛音汗的教团即属于这类教团。采用虎非耶苏努克的教团由于其首领具有较多的宗教学识，有一定的传教能力，一般都是呈上升趋势。莎车县汗里克村阿育甫·哈日的教团和莎车县城阿布拉汗·托列的教团即属此类教团。阿育甫·哈日有较多宗教学识，在莎车县汗里克村开办了一所以讲授苏非派宗教理论为主，兼教一般经学知识的经文学校。在这一经文学校学有所成的学生，阿育甫·哈日都给予一份"依尔夏提"，令其外出传教。这些学生在和阗、莎车、喀什噶尔、麦盖提、阿克苏、库车、吐鲁番、迪化等地形成27个分支，是新疆境内伊玛目·热巴尼派各支中人数最多的一支。阿育甫·哈日还著有《论苏非派神秘主义的概念》一书，在苏非派信众中流传。阿布拉汗·托列也有较多宗教学识，并会维吾尔医，他不但向弟子们传授宗教知识，也向部分弟子传授医学知识，因此，他的教团在莎车也有较快的发展。此外，阿布拉汗·托列还是莎车县影响最大的麻扎——穆罕默德·谢里甫和卓麻扎的看守人。

卡迪林耶教团举行道乘修持仪式时高声念赞词，因此被称为哲合林耶苏努克。但他们所念赞词的内容和道乘修持仪式的程序与伊玛目·热巴尼派的哲合林耶苏努克有差异。在逊尼派看来，卡迪林耶教团的某些教仪已偏离正常的轨道，但还没有达到被视为异端的程度。

白山派遗留教团各支的首领一般都自称为阿帕克和卓的后裔或其后裔的再传弟子。该派各分支的教仪与逊尼派差异甚大，遭到逊尼派以及苏非派其他教团的反对和非议，其人数逐渐减少，日趋没落，但还没有达到消亡的程度。

第三十章　国民党时期的伊斯兰教及泛伊斯兰主义思潮的泛滥

第一节　三区革命中的伊斯兰教

1944 年 9 月，巩哈县（今新疆尼勒克县）牧民暴动，拉开三区革命的序幕。11 月伊宁革命爆发。12 月临时革命政府成立。1945 年 4 月，民族军正式成立，从伊犁出发，分北、中、南三线向国民党统治区进攻。至 1945 年 9 月，北线占领塔城、阿山（今新疆阿勒泰地区）两区；中线进至绥来，与国民党军队隔玛纳斯河对峙；南线占领拜城、温宿，并包围阿克苏。与三区革命相呼应的蒲犁游击队也占领蒲犁，并分两路向喀什噶尔、莎车进攻。此后，南线民族军撤回伊犁，三区革命政府和国民党政府举行和平谈判。1946 年 7 月 1 日新疆联合省政府成立。根据和平条款，蒲犁革命政府于 7 月撤销，三区民族军编为 6 个团，驻扎地区仅限于伊犁、塔城、阿山等地区。这一格局一直保持到 1949 年新疆和平解放。因为这次革命的主要发展地区在伊犁、塔城和阿山，所以被称为三区革命。

三区革命临时政府组建初期，内部分为两大力量。以阿合买提江、阿巴索夫等人为代表的革命力量是三区革命的主流，他们进行的反对国民党腐败统治的斗争，是中国新民主主义革命的一个组成部分。以艾力汗吐烈等一小撮人为代表的分裂势力，则企图扭转革命运动的方向，鼓吹脱离祖国，煽动民族仇杀。由于阿合买提江、阿巴索夫等人的坚决反对和斗争，艾力汗吐烈一伙儿被清除出三

区革命临时政府，使三区革命得以沿着正确的方向前进。

艾力汗吐烈大毛拉，乌孜别克族。十月革命胜利初期，他反对革命，成立名叫"穆合代斯"的泛土耳其主义组织，以宗教为外衣在群众中制造谣言，反对苏维埃政府。1924 年，被苏联政治保卫局逮捕。1927 年，他从吉尔吉斯斯坦逃出，潜入中国伊犁境内。盛世才任新疆省督办时期他曾被关押。1943 年出狱后，在伊宁市经商和教授经文。1944 年，以艾力汗吐烈大毛拉为首，与麦合卡木巴依、赖希木江、艾力巴图尔等 12 人组成"解放社"。1944 年 11 月，伊犁起义爆发时混入起义队伍，篡夺了临时政府主席职务，艾肯木伯克和卓为政府副主席。艾肯木伯克是清代伊犁世袭台吉阿布都·鲁苏勒的后裔。艾力汗吐烈和艾肯木伯克是当时伊犁地区封建宗教上层人物的代表。艾力汗吐烈和临时政府宗教事务部部长阿布都·穆塔阿里哈里发、教育部副部长萨乌提大毛拉被称为原教旨主义三巨头。① 他们鼓吹在三区革命控制地区实行伊斯兰法，主张在公办学校内必须教授宗教课程，还主张在熟谙《古兰经》的人当中挑选公职人员，公然提倡以男子为中心、歧视妇女的旧习俗。艾力汗吐烈提出"反对汉族统治，争取民族解放自由"的反动口号，企图把起义群众反对国民党反动统治的革命斗争引向分裂祖国和民族仇杀的错误方向。包尔汉曾不无遗憾地说，在三区革命初期，"既有反对国民党残酷压迫、彻底推翻国民党统治的主流，也有脱离祖国、仇杀汉族人的错误。伊力汗吐拉在一次讲话里就把'新疆是中国的一个省'的观点斥为'谬论'，呼吁'东土耳其斯坦是我们的祖国'。说实话，当时我的确非常不安，担心新疆的前途"。② 艾力汗吐烈公开宣称："我们是突厥民族，要为建立东土耳其斯坦而奋斗。"艾力汗吐烈一伙儿把三区临时革命政府定名为"东土耳其斯坦人

① 〔英国〕A·D·W·福布斯：《新疆军阀与穆斯林》。

② 包尔汉：《新疆五十年》第 282 页，文史资料出版社 1984 年版。

民共和国”，把星月旗定为国旗。他们在各级民主政权和民族军中物色对象，秘密发展泛土耳其主义组织，散布反苏反共谣言，挑拨民族关系，破坏民族团结。他们还宣扬原教旨主义观点，仇视不信仰伊斯兰教的人，甚至仇视信仰伊斯兰教的回族穆斯林。

1946年4月，艾力汗吐烈秘密派其亲信阿布都肉甫·买合苏木和色以提和卓为代表到迪化，与美国驻迪化领事华瑞德秘密商谈，企图出卖三区革命；同时，还与国民党新疆警备总司令宋希濂，以及泛土耳其主义分子麦斯武德相勾结。这一阴谋活动被三区革命领导人阿合买提江、阿巴索夫及时发现，逮捕了色以提和卓，使其阴谋受挫。此后，艾力汗吐烈又企图让阿布都肉甫·买合苏木混进三区和谈代表行列，趁机到迪化活动，终因遭到其他成员的反对，阴谋未能得逞。1946年5月，艾力汗吐烈一系列反苏、反共、反革命活动被揭露，三区革命政府将其逮捕，并纠正了他担任临时革命政府主席时的错误。

由于三区革命的参加者大多数信仰伊斯兰教，1945年1月5日，临时革命政府委员会在九项宣言的第四项中规定：“（三区的）人民大多信仰伊斯兰教，所以特别提倡这个宗教，同时也给其他宗教以自由，并予以保护。”这就以法令的形式肯定了伊斯兰教在三区革命中的特殊地位。在与国民党政府谈判中，当三区代表初到迪化时，佩戴象征伊斯兰教的星月图案肩章和勋章。三区民族军内，团一级单位都设有主管宗教的副团长，职责是组织和领导军队中的宗教活动。连级单位均有一名阿訇，负责主持日常的礼拜仪式；打仗时，则由阿訇进行宣传鼓动，向军人们祝福，为他们祈祷。三区革命政府设有宗教事务厅，任命阿布都·穆塔阿里哈里发为宗教事务厅厅长，阿布都克里木·马合苏木、阿布都拉·卡孜阿訇、阿布都·沙塔尔·马合苏木、阿布都·哈德尔大毛拉、热合曼阿訇等为宗教事务厅成员，主管宗教法庭和有关宗教的事务。

三区革命初期，封建宗教上层人物掌握了临时革命政府的部

分领导权，力图通过恢复宗教法庭的权力来巩固封建宗教上层人士的权力和地位。因此，宗教法庭的权力部分得到恢复。三区临时革命政府虽有专门的司法机关内务厅、法院和检察院，执行司法职能，但仍给予宗教法庭一定的司法权力。如三区革命政府《刑事诉讼程序法》规定："涉及到有关宗教方面的案件，应由宗教事务厅和宗教法庭裁决。"

从总的形势上看，宗教人士在三区革命中的作用可分为早期和中、后期两个阶段。三区革命早期，由于以艾力汗吐烈大毛拉和艾肯木伯克和卓为代表的封建宗教上层人物掌握了三区临时革命政府的领导权，在革命内部极力宣扬泛伊斯兰主义、泛土耳其主义和原教旨主义，企图扭转革命方向，大搞分裂祖国、破坏民族团结的活动，三区革命为此而付出了极大的代价。随后，代表正确路线的阿合买提江、阿巴索夫等人掌握了领导权，革命力量与宗教人士之间便形成统一战线的关系，为反对国民党统治联合在一起。三区革命的宗教法庭是在这一历史背景下得以存在和行使审判权的。

第二节 国民党时期的宗教政策

1944 年 9 月，盛世才被免去新疆边防督办的职务，去重庆就任农林部部长，国民党直接派员统辖新疆。1944 年 10 月，吴忠信从重庆飞抵迪化，就任新疆省政府主席，提出"释放被盛世才滥捕的人士，宣抚地方，敦睦邦交"的治理新疆措施，被称为"吴忠信治新三板斧"。吴忠信这些措施的主要目的，在于分化、瓦解和孤立三区革命力量。吴忠信的宗教政策，是为其政治目的服务的。归纳起来有三点：一是笼络有影响的宗教人士，二是散布共产主义消灭宗教的谣言，三是利用封建宗教守旧势力反对三区革命。吴忠信 10 月 4 日到达迪化，10 月 6 日即决定释放被盛世才以各种名义滥捕的 270 余名在押人员，此后又陆续释放数百人。这些人当中，有不

少是宗教界知名人士。吴忠信释放这些宗教人士之后，便利用他们在宗教上的影响去“宣抚地方”，以维持国民党的统治。吴忠信组织了一个规模庞大的“宣抚委员会”，回族著名阿訇马良骏被任命为宣抚委员。为达到“宣抚”的目的，吴忠信很注意与宗教人士联络感情。在伊斯兰教传统节日古尔邦节和肉孜节时，吴忠信到迪化大小数十座清真寺中一一拜访。吴忠信宣称，这样做是尊重民族习惯，联络政府与人民之间的感情，但实际上有其更深一层的用心。他是希望在博得各族穆斯林的好感和拥护之后，利用伊斯兰教来对抗马列主义思想的传播，对抗苏联和三区革命。他在接见墨玉县阿訇库尔班大毛拉和吐尔逊大毛拉时说：“三民主义保护宗教，马列主义则消灭宗教。今日之新疆，徒恃宗教力量不足抗御外患（指苏联），必须奉行三民主义始克济事。”[①] 在接见和阗回部镇国公扎鸿恩时说：“共产主义……摧残宗教，打倒领袖人物，乃全新（疆）人民之大患。南疆诸地，维族特多，信奉伊斯兰教尤深，须知仅仅依赖伊斯兰教，不足抵抗共产主义狂澜，惟有辅以三民主义大力量，庶几可矣。”[②]

由于国内外革命形势的发展，吴忠信虽然使尽浑身解数，仍感新疆危局难撑。1945 年 9 月，张治中代表国民党中央政府到新疆与三区革命人民代表谈判。吴忠信则借机一再向蒋介石拍电报辞职，于 1946 年 3 月乘飞机去重庆。张治中任西北行营主任兼新疆省政府主席。

抗日战争胜利后，张治中作为国民党一方与共产党谈判的代表，主张和平解决国内问题。他主持新疆政务后，其宗教政策是为和平解决新疆问题这一政治目的服务的，因此，进一步地安抚宗教界首领和提高他们的地位。1947 年，马良骏被委任为新疆监察使，

① 吴忠信：《主新日记》。

② 吴忠信：《主新日记》。

并拨给马拉轿车一辆代步。新疆监察使一职于1943年3月始设，属国民党中央监察院管辖，是国民党为监视盛世才设立的。盛世才离开新疆后，这一职务便失去原来的作用。其职级别较高，与省政府各厅平级。张治中把马良骏从清真寺阿訇提拔为省政府官员，是利用马良骏在宗教上的影响，以推进其和平解决新疆问题。

张治中于1947年9月4日为马良骏《考证回教历史》一书作序，称赞马良骏关于各大宗教的基本宗旨是相一致的说法，以此为其和平解决新疆问题的计划服务。张治中在《考证回教历史》的序中说："回谓真主、耶称上帝，儒家所云天道，精神一致。马先生言之亦详。至于止息战争，永奠和平之主旨，则为全书精神之所寄托。"① 张治中借解释"伊斯兰"一词的含义而批驳"圣战论"时称："尝考伊斯兰一语，意谓和平，乃与战争、仇恨相对峙之词。……穆圣以和平之教，普济群伦。后世不察，误谓左手执经，右手执剑。以讹传讹，流弊所及，岂可胜言！"② 张治中认为，伊斯兰教的发扬光大，在于各民族之间相互友爱："和平之基建于平；战争之端启于恨，而恨之来，莫大于狭隘之种族观念。"③ 张治中试图把宗教的人性论与孙中山的人性论融合在一起，最后落实到"止息战争"上。"一切宗教，究其根本，不过无限之神，必死之人，及两者关系依次开展；亦不过人类精神脱离一切矛盾，而与绝对融合之过程。如假倭铿④之语以明之，则所谓经过否定而达到肯定，承认苦痛而超越苦痛，次第发展自己生命而与无限大生命合为一体。国父（指孙中山）论人格之发展，谓由兽性进于人性，由人性进于神性。夫既进于

① 张治中：《考证回教历史序》。

② 张治中：《考证回教历史序》。

③ 张治中：《考证回教历史序》。

④ 倭铿（1846～1926）：德国唯心主义哲学家。著作有《精神生活的统一》、《一种新的人生观》、《社会主义的分析》等。

神性矣，安有所谓战争乎！质诸良骏先生，于意云何？”①

张治中看不到，或许是看到了而不愿涉及战争的阶级根源，自有其历史局限性。他把伊斯兰解释为“和平”，把孙中山的人性论与宗教思想中的人神合一相提并论，显然都是牵强附会。但也应该看到，他强调信仰不同宗教的新疆各族人民化解仇恨，和睦相处，客观上是符合新疆各族人民利益的，对当时稳定新疆，以及1949年新疆的和平解放，都起到了一定的积极作用。

1947年迪化“二二五”流血事件以后，由于国民党反动派以及麦斯武德等泛伊斯兰主义分子的挑拨，新疆各民族之间，以及同一民族内部不同政治观点的各派之间的矛盾日益激化。张治中却把这一切都归罪于三区革命力量，于是失去和平解决新疆问题的信心，决定对三区革命力量采取“强硬”政策。在宗教政策方面，则回到吴忠信的老路，企图利用宗教来抵制革命力量的发展。张治中于1947年5月扶植泛土耳其主义分子麦斯武德任新疆联合省政府主席，扶植麦斯武德的亲信艾沙·玉素甫任新疆联合省政府秘书长，遭到三区革命政府方面的激烈反对。不仅如此，张治中还支持乌斯满与三区革命力量争夺阿山区的控制权。乌斯满曾要求省政府授予他世袭王位和新疆的最高教权。虽未得到张治中允准，但从这一点可知，乌斯满逆时代潮流而动，妄图在新疆实行政教合一统治。

张治中利用乌斯满和麦斯武德这类人来对抗三区革命力量，无异于饮鸩止渴。乌斯满梦想依靠武力当上政教合一的新疆王，在阿山区烧杀抢掠，给当地群众的生命、财产造成巨大损失，对省政府也形成很大的隐患。麦斯武德则与艾沙·玉素甫、穆罕默德·伊敏等人沆瀣一气，利用职权，大肆宣扬泛伊斯兰主义，扶植亲信，倒行逆施，使新疆政局更加动荡不安。三区革命政府方面则多次致信

① 张治中：《考证回教历史序》。

张治中，表示反对麦斯武德任新疆联合省政府主席。在严峻的事实面前，张治中不得不考虑撤换麦斯武德。1949 年 1 月包尔汉接任新疆联合省政府主席。麦斯武德等人上演的泛伊斯兰主义闹剧以失败而告终。

第三节　麦斯武德等泛伊斯兰主义分子的活动

泛伊斯兰主义是伊斯兰教的一种政治思潮。20 世纪 30 年代至新疆和平解放前夕，泛伊斯兰主义分子的主要代表人物有麦斯武德·沙布里、艾沙·玉素甫、穆罕默德·伊敏、艾力汗吐烈、麻木提等人。

麦斯武德·沙布里，维吾尔族，1888 年生于伊宁县，1904 年毕业于伊犁回教专门学校。不久，即赴土耳其，在军官学校专门班进修，后又在自然科学系和医科专门学校学习。在土耳其期间，加入“土耳其熔炉”和“统一进步党”。1917 年回国，在伊宁开设图冉学校和阿尔泰医院，通过办学和医学活动宣传泛伊斯兰主义和泛土耳其主义。1924 年，由于搞分裂主义宣传而被杨增新关押了 10 个月。出狱后，变换策略，不再自称“新派”，而以“老派”（逊尼派）为掩护，继续从事分裂主义宣传。1934 年初，由伊犁到阿克苏，加入“东土耳其斯坦伊斯兰共和国”分裂政权军事总指挥麻木提的部队，代表麻木提“巡视”莎车、英吉沙尔等地。转瞬之间，分裂政权覆灭，麦斯武德·沙布里逃往印度。同年 10 月离开印度加尔各答，11 月到达天津，12 月抵南京。南京国民党政府给了他国大代表和中央执行委员头衔。1945 年 9 月返回新疆，1946 年任新疆联合省政府监察使，1947 年 5 月 19 日任新疆联合省政府主席，是新疆泛伊斯兰主义分子的首领。

穆罕默德·伊敏约1897年生，和阗人，原为具有浓厚原教旨主义思想的宗教学者。1933年前，在和阗的经文学校中当经学教师。1933年，与其弟阿布都拉和奴尔·阿合买提一起，策动和阗暴动，建立"和阗伊斯兰教王国"。和阗的买赫凯麦谢里机构首领穆罕默德·尼牙孜艾兰木为总统，沙比提大毛拉任总理，穆罕默德·伊敏及其两个弟弟任艾米尔(带兵首领)。他们自称"坚决反共、反基督教、反东干(回族)和反汉"。[①] "和阗城内约有266名汉人被迫改宗伊斯兰教，许多印度高利贷者被杀，驻和阗的瑞典传教士也被命令离开南疆。"[②] 这一年的3～4月，在穆罕默德·伊敏等人的支持下，提拔曾在中亚搞过反苏武装活动的巴斯马奇运动[③] 头目加纳拜克任军事指挥。11月，穆罕默德·伊敏支持沙比提大毛拉在喀什噶尔建立分裂政权"东土耳其斯坦伊斯兰共和国"。1934年6月，马仲英部攻占和阗，穆罕默德·伊敏逃往印度。1935年，在阿富汗会见日本驻阿富汗公使北田正本，以出卖新疆为条件，换取日本帝国主义的支持，提出由日本提供军火和经费，建立"东土耳其斯坦伊斯兰共和国"的详尽计划。声称他们可以"骚扰后方，从而援助日本军队的推进"，[④] 并许诺"独立"的新疆将给日本以特别的经济和政治权益。1938年，穆罕默德·伊敏受艾沙·玉素甫之邀，从印度至重庆，与麦斯武德、艾沙·玉素甫等人一起出版《天山》月刊、《阿尔泰》月刊等宣传泛伊斯兰主义的刊物。1945年9月，受国民党政府派遣，与麦斯武德、艾沙·玉素甫一起回到新疆，以主办刊物、组织研究会为手段，宣传泛伊斯兰主义，与三区革命相对抗。

① 〔英国〕A·D·W·福布斯：《新疆军阀与穆斯林》。

② 〔英国〕A·D·W·福布斯：《新疆军阀与穆斯林》。

③ 巴斯马奇运动：苏联中亚地区泛伊斯兰主义分子在1917～1926年间以脱离苏联为目标而进行的武装暴动，曾给苏联中亚地区的经济和各族人民的生命、财产造成重大损失。

④ 〔英国〕A·D·W·福布斯：《新疆军阀与穆斯林》。

1946 年 7 月，被委任为新疆联合省政府建设厅长。1947 年任新疆联合省政府副主席。1949 年 9 月，新疆和平解放前夕出逃。

麻木提原为吐鲁番三堡大地主，1932 年参加反对金树仁的暴动，成为和加尼牙孜的部下。1933 年，带领一部分军队至喀什噶尔，参与分裂政权"东土耳其斯坦伊斯兰共和国"的活动。"东土耳其斯坦伊斯兰共和国"覆灭后，麻木提掌握着和加尼牙孜、铁木尔、乌斯满等人的残部 1 500 余人，被盛世才任命为第六师师长。他用手中的兵权，在喀什噶尔地区横征暴敛，倒行逆施，并鼓吹脱离中国，企图建立"伊斯兰教维吾尔国"。1936 年，和加尼牙孜与麻木提联系，并联络哈密警备司令尧乐博斯，通过日本特务买买提力·上海[①] 向绥远的日本特务机关递送情报。

麻木提、和加尼牙孜与日本特务机关勾结的阴谋败露后，和加尼牙孜被捕入狱，麻木提则于 1937 年 4 月在喀什噶尔发动叛乱，随即逃入中印、中巴边界克什米尔地区，继续进行反对祖国的分裂活动。麻木提伙同伊敏、哈司木江大毛拉等人，在日本间谍艾买提·陶沛克的支持下，欺骗、拉拢旅印华侨中的部分富商、毛拉，组织所谓"东土耳其斯坦解放协会"。1939 年，麻木提窜到日本东京，在日本帝国主义势力的直接策划下，召开了"泛土耳其主义亚洲代表会议"。1940 年，他又搞了一个"东土耳其斯坦民族独立战斗委员会"，协助日本特务机关进行间谍活动。1943 年，麻木提等人把"东土耳其斯坦民族独立战斗委员会"会址从东京迁到北平，并派出骨干分子哈米提阿吉等人参加汪精卫的南京汉奸政府。1944 年，麻木提病死于北平。

艾沙·玉素甫在泛伊斯兰主义分子中是比较年轻的，一直追随麦斯武德左右。1934 年 12 月，随麦斯武德抵南京投靠国民党。

---

① 买买提力·上海：维吾尔族，喀什噶尔人，在上海经商，娶一个日本人为妻，受日本特务机关控制。

日本侵略军侵占南京后，跟随国民党政府迁至武汉，后至重庆。1938 年，受国民党政府派遣，以“近东伊斯兰国民访问团团长”身份，带团访问近东。艾沙·玉素甫在访问土耳其时，见到泛土耳其主义头子伊斯迈特·伊诺奴，确定了联合国民党，在物质上依靠美国援助，在精神上以突厥为支柱，建立中国土耳其斯坦的方针。为达到这一目标，艾沙·玉素甫邀请出逃在印度的穆罕默德·伊敏同返重庆。此后，艾沙·玉素甫与麦斯武德、穆罕默德·伊敏等人一起，以组织同乡会、办刊物为名，从事宣传泛伊斯兰主义的活动。艾沙·玉素甫在兰州主持阿尔泰出版社。1945 年 9 月，受国民党之命，与麦斯武德、穆罕默德·伊敏一起返回新疆，拉拢新疆封建上层势力，与三区革命政府相对抗。1946 年初，艾沙·玉素甫利用参加三青团庐山代表会议的机会，到南京会见土耳其驻中国大使穆阿马尔，商讨新疆形势和对策。不久，他又到天津等地联络纠合泛土耳其主义分子。返回新疆后，组织“土耳其斯坦青年团”，发展 100 余人入团。7 月，任新疆联合省政府委员。1947 年，任新疆联合省政府秘书长。1949 年新疆解放和平前夕出逃。

新疆的主要泛伊斯兰主义分子在 20 世纪三四十年代的活动可分为五个时期：一是 1933 年参与或支持“东土耳其斯坦伊斯兰共和国”和“和阗伊斯兰教王国”两个分裂政权，进行破坏祖国统一的活动；二是两个分裂政权覆灭后，于 1933～1937 年间，与分裂政权的残余势力相勾结，企图依靠英、日等帝国主义的支持东山再起；三是 1937～1944 年间，投靠国民党政府，利用办刊物、讲学等手段宣传泛伊斯兰主义；四是 1944 年后，纠合新疆封建上层势力，反对三区革命；五是 1949 年新疆和平解放后逃亡国外，继续进行分裂主义宣传。

1933 年新疆南部动乱期间，穆罕默德·伊敏直接策划和参与了和阗的暴动，并任分裂政权“和阗伊斯兰教王国”的军事首领艾米尔，与他的两个胞弟带领和阗的武装力量进抵喀什噶尔地区，支

持沙比提大毛拉成立"东土耳其斯坦伊斯兰共和国",以分裂祖国,破坏统一。此时,麻木提亦接受和加尼牙孜的命令,从阿克苏带领部分兵力到达喀什噶尔,成为"东土耳其斯坦伊斯兰共和国"的军事总指挥。不久,麦斯武德也从伊犁经阿克苏来到喀什噶尔,投入麻木提帐下。这些泛伊斯兰主义分子聚集在喀什噶尔地区,大搞武装分裂祖国的活动。两个分裂政权转瞬之间覆灭,麦斯武德和穆罕默德·伊敏逃往印度,麻木提则表面上服从新疆联合省政府,实质上是保存实力,准备在适当的时机东山再起。

这时,日本帝国主义已侵占了中国东北三省,德国法西斯亦在欧洲磨刀霍霍,第二次世界大战全面爆发在即。英国对德、日等帝国主义的侵略扩张,一向都采取牺牲弱小国家,把祸水引入他人国土以保全自己的"缓靖政策"。在日本帝国主义肆无忌惮地加紧侵华行动时,英国考虑的是日本一旦侵占甘肃之后,如何利用新疆南部作为其殖民地印度的屏障,以保护其在印度的利益。英国认为麻木提可以作为利用的对象,于是,便通过其驻喀什噶尔的领事馆与麻木提联络,准备在日本人侵占甘肃之后中国政府自顾不暇之时,支持麻木提与在迪化当新疆省副主席的和加尼牙孜里应外合,[①]宣布新疆南部独立,继而进军迪化,成立"东土耳其斯坦伊斯兰教国"。这一阴谋计划未付诸实施便流产了。

与此同时,日本帝国主义也在积极从事收买新疆泛伊斯兰分裂主义分子的活动。据日本外交档案透露,1935 年 3 月,一个曾任"东土耳其斯坦伊斯兰共和国"分裂主义政权首脑的人访问了日本驻阿富汗公使北田正本,要求日本给"东土耳其斯坦的民族解放运动"以支援。同年 6 月,自称"帕夏"[②] 的阿合买提·谢里夫访问北

① 新疆省副主席是盛世才拉拢、收买和加尼牙孜时答应的条件,但未获南京政府正式批准。

② 帕夏:"王"之意。

田正本，北田正本推荐他去日本，并在推荐信上说："这个人知名于土耳其、埃及、印度，曾两次进入新疆，参与穆斯林的'解放'运动，对新疆具有相当的影响力。"① 另一泛伊斯兰主义分子穆罕默德·伊敏在这时也见过北田正本，乞求日本给他们金钱和武器，支持他们建立"东土耳其斯坦伊斯兰共和国"，并保证日本将在新疆获得特殊的经济权益。

1936年，日本驻沙特使馆代办穆合新卡帕诺夫收买了去麦加朝觐的巴克尼牙孜（和加尼牙孜的弟弟），让他给和加尼牙孜转交一封密信。和加尼牙孜接此密信后，即与麻木提联系，并联络哈密的尧乐博斯和青海的马步芳，通过日本特务买买提力·上海向绥远的日本特务机关递送情报。日本帝国主义把自己打扮成"伊斯兰教徒和突厥民族的保护者"，利用泛伊斯兰主义和泛土耳其主义作为侵略工具，甚至打算把其豢养的土耳其末代苏丹的小太子依米尔穆罕默德·阿比提弄到新疆来当傀儡。

麦斯武德和艾沙·玉素甫在策略上与穆罕默德·伊敏和麻木提有所不同，分裂政权"东土耳其斯坦伊斯兰共和国"覆灭后，他们则去南京投靠了国民党。他们的泛伊斯兰主义分裂活动在策略上也有所改变，不再公开提出建立独立的"东土耳其斯坦伊斯兰共和国"的口号，而改为建立"中国土耳其斯坦"的方针。不久，穆罕默德·伊敏和1937年被盛世才打败的哈密警备司令尧乐博斯也先后到达重庆。国民党为了利用这些人对付盛世才，将他们拉入国民党内，并委以一定的职务。

麦斯武德、艾沙·玉素甫、穆罕默德·伊敏、尧乐博斯这些人凑在一起，一时十分活跃，先后创办了以宣传泛伊斯兰主义和泛土耳其主义为目的的《边锋》、《战争通讯》、《天山》月刊、《故乡》、《阿尔泰》月刊等刊物，撰写文章，歪曲历史，胡说维吾尔、哈萨克、柯尔

① 包尔汉：《新疆五十年》第231、232页，文史资料出版社1984年版。

克孜、乌孜别克、塔塔尔等不是民族，只是突厥民族中的不同部族，否认新疆是中国领土不可分割的一部分。他们还积极物色、培养骨干力量，特意从印度招收20余名维吾尔族华侨青年，保送到国民党的军队、警校、中央政治大学、蒙藏学校去培训。此后，这些人都成了分裂主义活动的帮手。麦斯武德等人在此时与土耳其驻中国大使塔帕兰挂上了钩，并组织旅渝（重庆）、旅兰（兰州）同乡会，以这两个城市为立足点，开展泛土耳其主义活动。他们还联络青海军阀马步芳，并常常到甘肃、青海的哈萨克部落中进行煽动。他们把阿尔泰出版社从重庆迁到兰州，并联络在兰州的新疆富商，成立"阿尔泰"、"高昌"、"天山"等三个商行，扩充经济实力。麦斯武德等人的目的，是利用当时的国内国际形势，扩大势力，伺机重返新疆。

1944年，德、日法西斯已日暮途穷，抗日战争胜利在即，美国的势力急剧膨胀。麦斯武德等人不得不改换靠山，立即转向美国，以寻求美国人的支持，借美国人撑腰，向蒋介石索要更多的"自由"，从而进一步成立"中国土耳其斯坦伊斯兰共和国"，使新疆达到"半独立"状态。1946年，麦斯武德把他的侄儿哈美新介绍给美国驻迪化领事华瑞德，名义上是当英文秘书，实际上是专门从事搜集新疆情报的活动。1947年1月，哈美新就曾陪同美国女间谍史蒂芬以记者的名义到伊犁、喀什噶尔等地活动，搜集情报。美国驻迪化领事馆则积极为麦斯武德等泛伊斯兰主义分子撑腰打气，由领事派克斯顿和副领事马克南出面，以开办英文训练班为名，对艾沙介绍的十几名少数民族青年进行培训，以加强他们的实力，并表示领事馆对他们的支持。1948年10月，美国驻南京大使馆少校武官艾明西到迪化活动。麦斯武德、穆罕默德·伊敏、艾沙·玉素甫等人连日与艾明西密谈，递送新疆局势情报。其间，穆罕默德·伊敏主动提供了一些部门的调查统计材料，艾沙·玉素甫则提供了进攻苏联、蒙古的军事交通要图。

1944年9月，三区革命拉开序幕。国民党一面委派吴忠信赴

新疆主政，借以对付三区革命；一面利用泛伊斯兰主义分子麦斯武德、穆罕默德·伊敏、艾沙·玉素甫、尧乐博斯等人，打着“民族”、“宗教”的招牌，欺骗拉拢少数民族群众，分裂革命力量，以达到消灭三区革命的目的。而麦斯武德等人也正好利用这一机会，来扩展泛伊斯兰主义的势力。1945 年 9 月，正当三区民族革命军进抵绥来、震动迪化的时候，麦斯武德、穆罕默德·伊敏、艾沙·玉素甫等人受国民党之命返回新疆。他们回到新疆后，首先拉拢一批上层封建势力，组成“东土耳其斯坦学术研究会”，建立舆论阵地。接着将艾沙·玉素甫主持的阿尔泰出版社从兰州迁至迪化，出版《阿尔泰》月刊，编印反动宣传品《美国与新疆民族运动》，并翻译各种反动书籍，大肆宣传泛伊斯兰主义思想。

1946 年 7 月，根据国民党中央政府代表和三区人民代表签订的十一项和平条款，成立新疆联合省政府。麦斯武德任联合省政府监察使，穆罕默德·伊敏任建设厅厅长，艾沙·玉素甫任政府委员，他们利用职务之便，四处进行泛土耳其主义活动。9 月，麦斯武德到达伊犁。伊宁市宗教厅召集阿訇、毛拉、千户长等 200 余人开会，麦斯武德在会上大谈“至诚拥护伊斯兰教，发扬具有历史意义的突厥语言文化”。他又组织成立了“东土耳其斯坦学术研究会伊犁分会”，选举拉扎也大毛拉为该分会主席，阿布都肉甫·买合苏木为副主席，阿布都·麦吉提·莫苏巴耶夫为第二副主席。研究会的会章强调，要把全新疆的知识分子“团结”在研究会的周围。麦斯武德在伊犁的这些活动，其目的无非是分化三区革命的力量，扩大泛土耳其主义的影响。

由于国民党反动分子和泛伊斯兰主义分子的破坏，1947 年 2 月 25 日在迪化发生“二二五”流血事件，这是导致新疆联合省政府夭折的重要原因之一。此后，新疆省政府改组，麦斯武德任主席，穆罕默德·伊敏任副主席，艾沙·玉素甫任秘书长。这一消息一传开，立即遭到人民群众的普遍反对。迪化街头随即贴出反对麦斯武

德的传单。在青年学生、教师中，出现反对麦斯武德当新疆省政府主席的签名运动，吐鲁番、鄯善、托克逊三县发生武装暴动，其他地方的群众也纷纷举行游行示威，反对国民党的倒行逆施和重用泛伊斯兰主义分子。

这时，泛伊斯兰主义分子在新疆各地的骨干都掌握了权力，并利用权力镇压人民的反抗，穆罕默德·伊敏则冒充历史学家，在新疆学院（新疆大学前身）借讲新疆历史之名，行伪造历史、分裂祖国、破坏民族团结、贩卖泛伊斯兰主义和泛土耳其主义之实，谁不承认他的谬论，谁就被他骂为"民族的叛徒"。①

在马克南的策划下，泛土耳其主义分子勾结国民党反动派，组织了两个保安骑兵大队，由乌斯满率领，进攻阿尔泰的三区民族革命军，使阿尔泰地区的各族人民遭受重大损失。和平解放前夕，马克南又策划乌斯满盘踞天山东部山区，武装骚乱，干扰新疆和平解放。②

1949 年 9 月，新疆和平解放，泛伊斯兰主义分子穆罕默德·伊敏、艾沙·玉素甫等人逃往国外，继续宣传反对祖国的泛伊斯兰主义和泛土耳其主义。历史证明，他们的分裂主义活动不得人心，违背新疆各族人民的根本利益，是注定要失败的。

第四节 伊合瓦尼派及马良骏的宗教活动

1945 年 9 月，三区民族军攻占乌苏，进逼绥来（今新疆玛纳斯）。为阻遏民族军进一步东进，国民党政府调驻青海的骑五军进入新疆。③ 骑五军军长马呈祥是青海军阀马步芳的外甥，马步芳所

① 包尔汉：《新疆五十年》第 329 页，文史资料出版社 1984 年版。

② 1950 年，乌斯满策动武装叛乱，1951 年被中国人民解放军剿匪部队擒获，在乌鲁木齐伏法。

③ 骑兵第五军后整编为骑兵第一师，由于习惯仍被称为骑五军。

以同意马呈祥奉调率部进入新疆，有趁机扩大其势力的小算盘，马呈祥自然是心领神会。他进入新疆后，除加强军事训练外，还利用其军部驻迪化之便，在省政府权要之间周旋，四处招揽人才，参加各种社会活动，并把伊斯兰教伊合瓦尼派作为自己的依靠力量。1918 年，伊合瓦尼派创始人马万福被杨增新逮捕，在押往兰州的途中，马步芳之父马麒将马万福劫去。从此以后，马家父子在宗教上便采取扶持伊合瓦尼教派的政策。马呈祥进入新疆后，大力扶持迪化的伊合瓦尼派。自马万福被押解出新疆后，由于教义上的分歧，伊合瓦尼教派一直受到新疆回族原有各教派的共同抵制，发展十分缓慢，其信众在很多场合都不敢公开身份。在马呈祥的扶持下，伊合瓦尼派在新疆的处境有所改善。

为增强伊合瓦尼派的势力，马呈祥积极招徕内地伊合瓦尼派的宗教人士到新疆宣传伊合瓦尼派教义，以扩大该派在新疆的影响。1918 年跟随马万福到内地的马守忠，先后在青海、兰州、酒泉等地当阿訇。骑五军调入新疆不久，马守忠也返回新疆。之后，骑五军出钱，从酒泉请来李哈只当迪化河州寺阿訇，由马呈祥充当河州寺的名誉社头，以壮其声势。李哈只成为伊合瓦尼派在迪化第一个被正式承认的阿訇。在马呈祥的支持下，迪化办了一份《新新报》。该报一方面作为马呈祥的政治宣传工具，一方面宣传伊合瓦尼派观点。马呈祥在扶持伊合瓦尼派的同时，对其他教派也尽其拉拢之能事。当张治中聘请马良骏为新疆省政府参议时，他也给予支持，借此抚慰因李哈只的到来而内心不平的各寺坊头面人物。

马呈祥希望李哈只能在新疆增强伊合瓦尼派的影响，进而在政治上有所作为。但李哈只学问平平，没有多大作为。1949 年 9 月新疆和平解放前夕，马呈祥等人取道喀什噶尔、蒲犁逃往印度，李哈只也追随至喀什噶尔，因为没有出国护照，未能随同出境，不得已又回到迪化。李哈只由于失去马呈祥的支持，在迪化找不到立足之处，最后不得不返回原籍。不过，伊合瓦尼派却在迪化河州寺产

生了一定的影响。

与伊合瓦尼派相比，格底木却有着较大的影响，这与马良骏阿訇在新疆的地位和影响有密切关系。1944 年 10 月，吴忠信任新疆省政府主席，马良骏获释。为稳定新疆局势，吴忠信成立"宣抚委员会"，任命各族有声望的人士为宣抚委员，马良骏就是宣抚委员之一。当时，迪化回族 23 坊各清真寺的阿訇，有不少是马良骏的经学弟子，因此，新疆回族大坊和小坊中的许多宗教人士都拥戴马良骏。1945 年，迪化回族 23 坊公举马良骏为总教长。张治中任西北行营主任兼新疆省政府主席后，马良骏被聘为新疆省政府参议，不久又被任命为新疆监察使。

从 1931 年马仲英进入新疆，至 1944 年盛世才离开新疆的 10 余年间，宗教、民族、阶级矛盾交织在一起，新疆人民饱受战乱和盛世才独裁统治之苦。马良骏前后两次被关押，长子也死在狱中。马良骏从自己的切身经历中体会到民族和睦的重要。他从宗教信仰者的角度出发，倡导各宗教的信仰者要相互谅解，主张和平，反对战争，认为各宗教之间的矛盾都是某些宗教首领目光短浅、各执偏见所造成的。他在《考证回教历史》一书的"自序"中用大段文字来阐述这一道理。马良骏认为："东方有圣人，西方也有圣人。人们的想法相同，道理也相同。如果按某些以'宗教家'自居的人那样看问题，自划疆界，自我束缚，就未免像青蛙在井底观天，像用贝壳来测量海水的多少一样。这种人并不是真正理解穆罕默德圣人所传教理的人。"① 在马良骏看来："纵然各宗教有各自的习俗，看起来差异很大，但不相同的地方仅仅是形式，而各宗教的精神乃是息息相通的。例如，伊斯兰教尊奉真主、儒家尊奉天、基督教尊奉上帝，虽然名称不同，但都是指造物主而言。因此，各种宗教的精神都是归向主、惧怕主、敬奉主，仅这一点，就说明各宗教的精神是相同的。

① 马良骏：《考证回教历史·自序》。

又如，一个宗教有一个宗教的创始人，儒家是孔子，伊斯兰教是穆罕默德，道教是老子，佛教是释迦牟尼，犹太教是摩西，基督教是耶稣。由于创始人不同，他们对教义的阐释也各辟蹊径，但毕竟殊途同归，其劝人为善的宗旨是相同的。"① 马良骏由此得出结论："凡敬奉造物主者，就应体会造物主好生之德，就必定会认为互相战争是违背造物主意愿的，这样就会天下太平，世界战争也就熄灭了。又如果信仰各种宗教的人都抱着与人为善的宗旨，则大家都能心平气和地看待问题，那么，又怎么会发生战争呢？"②

为化解回、汉两族群众以及信仰和不信仰伊斯兰教各族群众之间的误会和隔阂，马良骏特别对"卡非尔"一词做了时间和地域上的限定。马良骏强调，"卡非尔"是特指穆罕默德在世时大食国内反对穆罕默德或对穆罕默德阳奉阴违的人，不能把其他地区不信仰伊斯兰教的人都统称为"卡非尔"。马良骏在《考证回教历史》的"自序"中解释说："穆罕默德40岁开始传教，63岁逝世，终生没有离开过大食国。其教众中，心口一致，归信伊斯兰教的人，称为'穆民'；有亲眼看见穆罕默德各种丰功伟绩，亲耳听见穆罕默德的劝谏度化，明明知道什么是是，什么是非，还硬是不信奉伊斯兰教的人，称为公开的'卡非尔'；还有口里说信奉，但心里却反对的人，称为暗'卡非尔'。这都是蒙昧了真性，悖逆无道的人才会有的表现。而穆罕默德从未到过中国，中国的汉族人民没有看见过穆罕默德的丰功伟绩，没有听见过穆罕默德的劝谏度化，所以，中国的汉族人民不知道穆罕默德的教义，不信奉伊斯兰教而信奉了其他的宗教，就不能看做是蒙昧了真性，也不是悖逆无道，也就不能称为'卡非尔'。"③ 马良骏认为，将汉族人民称为"卡非尔"的人，是不懂阿

① 马良骏：《考证回教历史·自序》。
② 马良骏：《考证回教历史·自序》。
③ 马良骏：《考证回教历史·自序》。

拉伯文原意的人。马良骏特别强调，他之所以解释"卡非尔"一词的原意，是为了"解释回、汉两教其间之隔阂，使回、汉两教及其他各教人民，同心一体，一致团结，互相亲爱，统一建国，永奠和平"。①

马良骏强调各宗教的宗旨都应与人为善，希望信仰不同宗教的各族人民和睦相处。这种观点在当时是深得人心的。"马门"弟子人数众多，分布在天山南北各回族聚居区。马良骏通过经学弟子在回族聚居区传播他的观点，对化解各民族群众之间的误解和隔阂，促进新疆的稳定起了一定作用。

马良骏主要信奉格底木的教理，亦承认苏非派的哲理，曾将苏非派经典《乃玛尔提》② 作为讲经的教材。他还把生活在咸丰年间的虎非耶门宦的穆罕默德·侯赛因作为"隔代心传之师"。尽管如此，但马良骏并不赞同苏非派的圣徒崇拜。③

马良骏一生著述甚丰，主要著述有《历史》、《奥义集锦》、《教典要义大全》、《简明教典要义》、《大杂学》、《宗教诗词集锦》(阿拉伯文)、《天文地理合志》、《月轮》、《赞圣诗》(阿拉伯文、汉文合璧)、《清真最要志》、《考证回教历史》、《伊犁图考》(汉文)等。

这些著述涉及的内容十分广泛，包含天文、地理、历史、诗词、穆斯林行为规范、宗教哲学和各著名伊斯兰教经典的阐释等领域，是学术研究的珍贵资料。

1949 年 9 月 25 日，新疆省警备司令陶峙岳通电起义，9 月 26 日，新疆省政府主席包尔汉等通电与国民党广州政府断绝关系，新疆和平解放，新疆历史从此翻开新的篇章。

---

① 马良骏：《考证回教历史·自序》。

② 《乃玛尔提》：苏非派卡迪林耶教团观点的经典，有汉译本《诏元秘诀》。

③ 1957 年马良骏临终前，坊民代表曾商议在他的墓地建一座拱北，他拒绝说："不要在墓上面修那些东西。"

附　录

新疆伊斯兰教经济、教法、教育制度及穆斯林的习俗

一、天课制度及其寺院经济

(一)天课制度。

天课是阿拉伯文 al-Zakāt 的意译，音译“扎卡提”，本意为“洁净”，伊斯兰教“五功”之一，中国穆斯林称为“课功”。天课是伊斯兰教法定的施舍，即“奉主命而定”的宗教赋税，又称“济贫税”。在《古兰经》中，曾经用阿拉伯文“行善”(易赫散)、“慷慨”(英发格)、“真诚”(撒得该)、“洁净”(扎卡提)来表示天课。在伊斯兰教初创时期，天课只是一般的自由布施的行善行为，尚未被规定为每个教徒必须遵行的义务。此时，天课的施舍对象，也只是“释放奴隶，或在饥荒日赈济亲戚的孤儿，或困穷的贫民”。[①] 当穆罕默德及其信徒们自麦加迁徙到麦地那的第二年(公元 623 年)，“迁士们”由于生活上的困难，宗教活动和进行战争的需要，“缴纳天课”就被规定为穆斯林必须遵行的“天命”了，《古兰经》中多处告诫教徒们要“谨守拜

---

① 马坚译：《古兰经》第九十章、第 13～16 节，中国社会科学出版社 1981 年版。

功，完纳天课”。①

天课被定为“天命”以后，就与施舍区分开来，“扎卡提”（洁净）便专指为天课了。天课也由一般的自由施舍成为按财产的比例来强制缴纳的宗教课税和宗教义务，成为一种经济制度。同时，施舍仍是被提倡的善行。新疆的穆斯林按照伊斯兰教的规定，从农副产品、牲畜、金银、商品和矿产收入中按一定比例缴纳天课，从农产品收入中缴纳的天课，称“吾守尔”，从牲畜、金银等收入中缴纳的天课称“扎卡提”。缴纳天课的比例和数量分别是：

1. 农副产品：农产品作为天课上缴是数额最大、最普遍的一项，其比例一般为私地收获的1/10。清朝统一新疆后，喀什噶尔参赞大臣舒赫德于乾隆二十四年（1759）三月在给高宗皇帝的奏折中写道：“阿克苏城等回城归附后，应行广种地田，酌定租赋，会同阿珲（訇）伯克等公议具奏。……今伊等捐输粮石，仍给以值，回人欢感。查回人旧制，征收粮石，系十分取一，载在经教。至阿克苏城，乃旧（察合台）汗公地，收获时则系平分……除公地照旧征收，其余地亩，具十分取一。”② 而和阗、叶尔羌、英吉沙尔等地，年征粮皆为收成的1/10。乾隆二十六年（1761）“和阗六城所缴粮石，旧例十分取一，每年两千帕特码”。③ 同一年，英吉沙尔所征收的粮食“仍系十分取一”。④ 这里说的“查回人旧制，征收粮石，系十分取一，载在经教”，系指《古兰经》和《圣训》规定的穆斯林应遵行的宗教义务，即缴纳的天课，粮食作物为1/10。故有时有的地区又称什一税。但在执行过程中，有的农产品缴纳1/20，干枣、葡萄等果木缴纳收获的1/4～1/3。

① 马坚译：《古兰经》第二章，第43、83、110节，中国社会科学出版社1981年版。

② 《平定准噶尔方略》卷七〇。

③ 《平定准噶尔方略》卷八三。

④ 《平定准噶尔方略》卷一五。

2. 牲畜：凡饲养羊、牛、骆驼者，均按规定缴纳天课。羊满 40 只交牝羊 1 只，每增加羊百只增捐牝羊 1 只；牛满 30 头交 1 岁的牝牛 1 头，满 40 头交两岁的牝牛 1 头；5 峰骆驼交羊 1 只，满 25 峰交牝驼 1 峰。不足上述规定均可自由捐缴。①

3. 金银：金子满 20 枚（每枚重 1 钱）为一贯，银子满 200 枚（每枚重 7 分）为满贯，即有金子 2 两、银币 14 两者为满贯，分别缴 1/40。

4. 商品：折合成货币后，按 1/40 缴纳天课。

5. 矿产：自行开采的矿产（金、银、铜、锡、水银等）及埋藏物（煤、硝盐、朱砂、宝石除外）之发现，均按 1/5 缴纳。

此外，还有一种“开斋捐”，即在开斋节那天，作为穆斯林不管是男是女，成年人或未成年人，自由民或奴隶，都要缴税，也是天课的一种，称为丁口之税。②

穆斯林除了缴纳天课（即吾守尔、扎卡提）外，还要缴什么“人头税”（吉兹亚）、“地亩税”（有的称为土地税；阿古柏统治时期收旦那甫，即大地税，也就是按面积向非粮食作物的果园、瓜田、棉田、

---

① 《布哈里圣训实录》对牲畜的天课做了如下规定：牧羊的天课比例：40～120 只，缴羊 1 只；120～200 只，缴羊 2 只；200～300 只，缴羊 3 只；300 只以上，每 100 只羊缴羊 1 只。

牛和不在野外牧放的羊的天课比例：够 30 只，缴两岁的 1 只；够 40 只，缴 3 岁的 1 只；如果超过这个数，每 30 只缴两岁的 1 只，每 40 只缴 3 岁的 1 只。就是：60 只缴 2 岁的 2 只；70 只缴 3 岁的 1 只和两岁的 1 只；80 只缴 3 岁的 2 只，90 只缴 2 岁的 3 只，依次类推。

骆驼的天课比例：5～24 峰，每 5 峰缴羊 1 只；25～35 峰，缴两岁的牝驼 1 峰；36～45 峰，缴 3 岁的牝驼 1 峰；46～60 峰，缴 4 岁的牝驼 1 峰；61～75 峰，缴 5 岁的牝驼 1 峰；76～90 峰，缴 3 岁的牝驼 2 峰；91～120 峰，缴 4 岁的牝驼 2 峰；120 峰以上，每 40 峰缴 3 岁的牝驼 1 峰，或者每 50 峰缴 4 岁的牝驼 1 峰。

② 一般每个穆斯林交小麦半升（每升折合中国秤 72 两），或 1 升大麦，或 1 升葡萄干等。

饲草地等征收的赋税)以及名目繁多的附加税、临时税等等。

穆斯林缴纳天课和其他赋税必须保证质量,只有得到征税官、课务员的认可才行。对于抗税者给予惩罚,除了强征,还要按规定"没收他的财产的一半"。[①] 税多,税吏也多,税吏有的是宗教职业者,有的是各级伯克,或者一身二职兼备。由于他们之中的大多数无薪俸,故收税时层层加码,中饱私囊,教民苦不堪言。

天课和其他税收,有的交到各地封建王公贵族设立的所谓"义仓",有的交到清真寺。清政府统一新疆之初,因俗施制,向当地农民征收的土地税就沿用了伊斯兰教天课的税率,即征收粮食收成的1/10作为正式的田赋。不久,清政府改变了这种做法,在南疆各地相继规定了征收粮赋的定额。对于当时数量不多的公地(即官地),农民承种须以收成的一半作为土地税交给政府。

按教法规定,天课的用途有八种,即接受天课的有八种人,"赈款只归于贫穷者、赤贫者、管理账务者、心被团结者、无力赎身者、不能还债者、为主道工作者、途中穷困者"。[②] 但是,天课不能给予自己的直系亲属和配偶。新疆在实行过程中,用在以上八种人身上的天课实则微乎其微,有少部分在节日里用作施舍以及清真寺的公益活动,绝大部分被宗教上层和各级伯克等封建领主集团无偿占有了。这样,伊斯兰教的天课制度就改变了它原来的纯朴的宗教善功的性质,由一般的自由布施而逐渐演变为一种强制性的赋税,成为政教合一的封建政权的一种税收制度了。盛世才统治时期,把由宗教机构征收的天课改由"维文会"和"回文会"征收,用于文化教育事业。

(二)寺院经济。

---

① 详见《穆斯林圣训实录》。

② 马坚译:《古兰经》第九章、第60节。"心被团结者"指用来争取、联合、团结敌对势力。

瓦合甫系阿拉伯语 Waqf(瓦克夫)在新疆地区的汉译,原意是"保留"、"扣留",即专指保留"真主"对人世间一切财富的所有权。在伊斯兰教法学概念里,是按照教法通过捐献建立起来的宗教公产和基金,其中一部分用于宗教慈善事业。这种把穆斯林"自愿施舍"而奉献出来并用于法定宗教目的的财产,就是通常所说的瓦合甫财产。伊斯兰教法还对这种财产的捐赠、受益、管理以及占有、使用、处分等等都做了具体规定,由此形成瓦合甫制度,即伊斯兰教的一种社会经济制度。

瓦合甫大致有两种类型:一类是公益瓦合甫,用于宗教慈善事业,这是瓦合甫的主要形式;另一类是私人瓦合甫,即家庭瓦合甫,它是教民把一定数量的财产的收益首先留归自己或后代享用,直到没有受益人时再周济贫民或捐献给需求者,这种情况比较少。属于瓦合甫经济的形式很多,除数量最多的瓦合甫土地外,还有瓦合甫房屋、店铺、树木、果园、坎儿井、水磨、牲畜等等。清真寺、麻扎、经文学校、罕尼卡(道堂)以至少数宗教职业者,均占有数量不等的瓦合甫财产。

在新疆,瓦合甫经济是伴随伊斯兰教的传入而传入的。喀喇汗朝统治者在推行伊斯兰教的过程中,就将征服的大片土地赠送给清真寺。由于伊斯兰教的传播,瓦合甫制度逐渐在新疆推广,瓦合甫土地渐渐成为喀喇汗朝封建土地所有制的一部分。14 世纪以后,伊斯兰教先后传播到库车、吐鲁番地区,逐渐成为天山以南维吾尔族地区占统治地位的宗教,瓦合甫制度亦随之发展起来。这个时期,伊斯兰教在新疆最显著的变化是苏非派的发展与和卓势力的兴起。察合台后王为了维持统治极力拉拢和卓,封他们为"导师"、"教长",并以宗教的名义"赏赐"大片大片的土地。这些以"圣裔"自诩的和卓家族,不仅在宗教上享有特权,而且拥有大量的瓦合甫土地和财产。例如库车的额什丁家族、尼扎木丁家族及其稍后的阿克苏的加拉里丁麻扎、叶尔羌的奇里坦麻扎等,都占有数量可

观的瓦合甫地。

到了叶尔羌汗朝和准噶尔汗国统治时期，新疆的和卓及其苏非派势力得到进一步发展，黑山派和白山派两个对立的宗教派别也逐渐发展起来。两派和卓依靠教徒的"自愿奉献"，大肆占有土地和聚敛财产。黑山派和卓家族的瓦合甫地分布在叶尔羌、伽师、和阗、阿克苏等地；而白山派和卓家族的瓦合甫地主要集中在喀什噶尔。为了让教徒对他们顶礼膜拜，和卓们又建立了家族墓地——麻扎。那个时期在天山以南维吾尔族聚居的塔里木盆地周围的广大区域内，麻扎遍地，清真寺、经文学校数以万计。这些宗教机构均占有数量不等的瓦合甫地，其中有的十分庞大。例如，喀什噶尔的阿帕克和卓麻扎就拥有 15 座大型庄园、48 处磨坊、43 470 亩耕地。[①] 又如，新疆地区规模最大的喀什噶尔艾提尕尔清真寺有瓦合甫地 3 000 多亩，疏附县城的祜祥巴扎清真寺占有瓦合甫地5 000余亩，喀什噶尔汗里克教经堂也占有5 000亩瓦合甫地，和阗县库沙村的伊玛目卡孜木麻扎占有瓦合甫地3 000亩。[②]这些情况说明，瓦合甫地是南疆维吾尔族社会中土地占有制的重要组成部分。

瓦合甫地的名称在南疆有 20 多种：(1)麦斯吉德(清真寺)瓦合甫地。(2)麦德里斯(教经堂、宗教学校)瓦合甫地。(3)麻扎瓦合甫地。(4)纳克希旺(罕尼卡)瓦合甫地。(5)库力安(《古兰经》)瓦合甫地。(6)日苏鲁拉(圣人)瓦合甫地，即献给穆罕默德的瓦合甫地。(7)库勒克(桥)瓦合甫地。(8)库勒(涝坝)瓦合甫地。(9)库都克(井)瓦合甫地。(10)塔格(开山)瓦合甫地。(11)尧尔(修路)瓦合甫地。(12)栏杆(腰站)瓦合甫地。在戈壁或远离村寨的地方修建房屋，掏挖水井，供行人歇饮。(13)艾的格里克(义坟)瓦合甫地。

① 杜曼：《18 世纪东突厥斯坦封建农奴制度》。

② 中国少数民族社会历史调查资料丛刊之一：《南疆农村社会》，新疆人民出版社 1979 年版。

(14)其拉克(灯盏)瓦合甫地。(15)乃纳甫乎提(舍饭)瓦合甫地。(16)卡藏(锅)瓦合甫地。这种锅专为进行舍饭时用。(17)达斯德瓦合甫地,舍饭时用的铺单布费。(18)伊利斯(圣人遗产)瓦合甫地。此种瓦合甫地上的收获专为在穆罕默德诞辰日和忌日施舍行善之用。(19)木特拉克(祖先)瓦合甫地。系教徒在生前捐出,死后子女们必须在他的忌日把这份瓦合甫地上的收入除去投资和管理人所得的报酬外,将剩余部分作为祭悼死者的念经费。(20)阿吾拉提(后代)瓦合甫地,系私人所设。按照伊斯兰教规定,后代瓦合甫地一经设置,便不准出卖,一般只有男性有继承权,女性没有继承权,而且是不能分割继承的。这种瓦合甫地在喀什地区较多。(21)依斯克拉提(被盗卖的)瓦合甫地。这种瓦合甫地的地权原来完全属于清真寺、麻扎或宗教学校,一些贪欲的阿訇以较低的价格进行了盗卖。其买主每年要给土地的原宗教机构缴纳一定的地租。这种瓦合甫地在莎车县较多。(22)依斯克拉提庙留克(被盗卖土地上的树木、房屋和永佃权的)瓦合甫地。这种瓦合甫地与前一种相似,数量不多,也是被管理清真寺、麻扎、宗教学校的阿訇为了个人的贪欲而盗卖出去的,买主买到的不是全部地权,而只是土地上的树木、房屋和永佃权,其每年要向原来卖出的宗教机构交租。(23)有永佃权的瓦合甫地。在清真寺、麻扎和宗教学校占有的瓦合甫地中,有一部分购买者拥有永佃权。拥有永佃权的人每年所缴的地租很低,与私地的地租比较,要低4～6倍左右,有的地方还规定除缴吾守尔粮之外再不缴租。按照习惯,永佃权是可以自由买卖的,价格也较低,约为普通私地价格的70%左右。(24)巴纳(开荒)瓦合甫地。被宗教机构占有的荒地,经农民开荒以后,部分地权即属于开荒者,并有权使用,每年向原荒地的占有机构交租。开荒者对享有的部分地权有权买卖,但由于部分地权仍属于原宗教机构,因此不管谁使用,每年都要向原宗教机构缴纳1/10产量的地租。例如和阗县库沙村伊玛目卡孜木麻扎占有3 000亩瓦合甫地,其中有

2 000亩就属于这种瓦合甫地。(25)阿吾拉提库勒克(后代桥)瓦合甫地,既是后代瓦合甫,又是桥瓦合甫,既是私地,又是公地。占有此种瓦合甫地者,必须将其收入的部分或全部用于修补桥梁这一公益事业上。(26)底亚克(捐献1/10的)瓦合甫地。有些穆斯林愿将部分私有土地上的1/10收入长期交给清真寺、麻扎或宗教学校,以表示其信仰的虔诚。这种瓦合甫地的地权属于私人,但对宗教却永远有一种特殊的义务——每年缴纳收入的1/10。(27)献给某个指定的阿訇的瓦合甫地。有个别忠实的信徒,从自己私有地中捐献出若干亩,指定给某个职业阿訇。当这个阿訇享用时,这种瓦合甫地的性质与清真寺、麻扎、宗教学校的瓦合甫地相同。当这个阿訇死后,原业主可以收回这份土地。

在新疆南部瓦合甫地的名称可能不止上述27种,同时这些名称在各地也并不是完全统一的,不过它充分说明了瓦合甫地的普遍性。

瓦合甫地的来源大致有以下几个方面:

1. 捐献。按照伊斯兰教规定,瓦合甫应来自穆斯林的自愿捐献。这种捐献往往被认为与天课具有几乎同等重要的地位,成为一种宗教义务。因此,在新疆南部维吾尔族穆斯林捐献的财产是瓦合甫的主要来源,这里说的捐献的财产主要指土地。捐献的瓦合甫地有以下四种情况:一是有些宗教主、地主临死前立下遗嘱,把全部土地捐献作家庭瓦合甫地,以便于他死后子孙后代可以利用宗教合法地世袭这些土地和特权;二是一些穆斯林认为,只有生前行善,才能免除罪恶,死后进入天堂,因此便将土地献给宗教机构;三是因年迈无子,而把土地献给寺院,称绝后产;四是因无力去麦加朝觐,而献出土地作瓦合甫,以示其虔诚。

2. 战争中征服和霸占的土地。伊斯兰教传入新疆后的几百年中,进行着长期的宗教战争,当穆斯林的权贵们在"圣战"中殉教后,其墓地的周围被封为死者的领地。这种被征服的土地,是伊斯

兰教传播阶段瓦合甫地的主要来源。还有一种情况，就是宗教主同封建主相勾结，在农民开垦的土地上修建清真寺，于是就强迫农民把大片开垦和尚未开垦的土地“献给”他们，作为清真寺的瓦合甫地而被霸占了。

3. 宗教主征募和非法没收的土地。宗教主利用修建清真寺或麻扎的机会，便将周围的农田（有的含牲畜）征募为瓦合甫地。有的宗教主凭借政治特权，甚至下令非法没收农民的土地。例如喀什噶尔艾提尕尔清真寺的 3 000 亩瓦合甫地，就是在 400 年前由教主没收的色满区农民的土地。有的瓦合甫地是没收的无主的土地。

4. 为了逃避赋税而捐献的土地。由于宗教机构享有不负担赋税的特权，承担不起繁重苛捐杂税的农民，便将土地“献给”宗教机构作为瓦合甫地。这样，农民虽然摆脱了政府的重苛，却缴不完宗教地租。

关于瓦合甫经济主要是瓦合甫地的所有权即地权的问题，大致有六种。一是属于清真寺、麻扎、宗教学校、罕尼卡等宗教机构。这种瓦合甫地在各种瓦合甫地中所占的比例最大，如 1～4 种。二是属于公共占有，为举办各种公益事业而设置的，其数量较少，也不普遍，如 5～18 种。三是完全属于私人占有的。这种瓦合甫地数量不多，如 19～20 种。四是基本属于私人占有。这种瓦合甫地地权原属宗教机构占有，后因被盗卖或其他原因，地权基本上已属私人占有，但仍与宗教机构或团体保持固定联系。占有这种瓦合甫地的人，享有该项土地的永佃权，也有自由买卖永佃权的权利，但原宗教机构占有的那部分地权则不能自由买卖。因此，使用或买得这种瓦合甫地的人，每年均必须向原宗教机构缴纳一定的地租，如 21～24 种。五是地权原属私人占有，但因宗教信仰关系，而将一定数量的土地上的一部分或全部收入长期或定期捐献给宗教机构充作宗教费用，或从事于公益事业，如 25～27 种。六是在盛世才统治时期，瓦合甫地的地权归信奉伊斯兰教各民族的文化促进会占有，

其收入的大部分用于发展文化教育事业。

瓦合甫地往往是以出租后征收地租的形式来获得收益的，地租的数量由租佃双方协商签约解决。关于瓦合甫地收益的用途，可归纳为四个方面：一是充作宗教费用。如宗教职业者的供给与培养，宗教机构的修建与杂项开支，举行宗教仪式与宗教宣传等等，这是最主要的一项用途。二是用于公益事业。这类土地数量最少。三是私人占有的以及公私都有份但基本上属于私人占有的各种瓦合甫地，除后者属公共占有部分的收入作为宗教费用或学校费用外，其前者的全部收入和后者的大部分收人均归瓦合甫地占有者私人使用。四是用于文化教育事业。

瓦合甫地地租的分配，一般是按规定比例以契约的形式固定下来的。现举例说明如下：

例一：疏附县城祫祥巴扎清真寺有瓦合甫地 5 000 余亩，年收地租 35～40 万公斤粮食，其分配情况是：

3 名哈提甫(主麻日诵经者)	30 份
2 名木特挖里(管财产)	10 份
4 名穆安津(宣礼人)	10 份
50 名乌里玛(研究经典与传教者)	40 份
4 名加日甫开西(杂役)	10 份
共计(63 人)	100 份

例二：和阗县库沙村的伊玛目卡孜木麻扎，占有瓦合甫地 3 000亩，年收租粮 3 000 余秤子(每秤子约合 16～20 市斤)，其分配情况是：

麻扎修理费	10 份
2 名谢赫(麻扎主管)	8 份
1 名撒以甫泰保(管经文)	2 份
1 名哈提甫	2 份
2 名穆安津	3 份

2 名木特挖里	3 份
1 名毕克外里(管舍饭)	2 份
1 名阿克撒卡尔(绅耆)	2 份
1 名穆德力斯(经文教员)	2 份
28 名皮尔洪(念经者)	22 份
16 名加日甫开西	4 份
共计(55 人)	60 份

例三:喀什噶尔汗里克教经堂占有瓦合甫地 5 000 余亩,年收租粮 34 500 公斤,其分配情况是:

8 名穆德力斯	40 份
1 名木特挖里	10 份
2 名伊玛目(主持教务、领导做乃玛孜)	10 份
若干名学生	40 份
共计	100 份

瓦合甫地租的分配,虽然在名义上有一个比例,实际上极不公平,地租大都被谢赫、哈提甫等主要宗教人士占为己有。这些人依仗权势不仅争夺瓦合甫地的经营管理权,低价买进瓦合甫地,而且任意侵占瓦合甫地,作为遗产留给后代继承,甚至随意提高缴瓦合甫地租租额。这些宗教上层人士,就是通过以上各种手段而获取巨额收入的。瓦合甫地虽然与各阶层都发生了关系,但是,占人口很少的宗教主和地主却占有瓦合甫地的大部分,有的地方的农民在清真寺、麻扎周围开垦的荒地,成为底亚克瓦合甫地,在瓦合甫地上修建的房屋变成了"依斯格纳提瓦合甫",即瓦合甫地上的建筑。这种土地和房屋,都得向清真寺或麻扎缴租。为此,农民愤慨地说:"我们种的是瓦合甫地,住的是瓦合甫房,人也是瓦合甫人。"农民们在政治上遭受压迫,在经济上受到宗教主的剥削,没有一点人身自由。当时,在南疆维吾尔族穆斯林农民中,曾广泛流传着一首歌谣:"瓦合甫田,瓦合甫田,买的时候花了钱,种上一辈子,租粮一年

接一年。”以此表达他们对瓦合甫制度的痛恨和反抗的情绪。

综上所述，伊斯兰教瓦合甫经济制度（主要是瓦合甫土地制度），看上去好像是一种公有或半公半私的超阶级的土地制度，实际它是一种同世俗封建主经济并行不悖的宗教封建主经济，所以瓦合甫土地制度是封建土地所有制，是在南疆农村中比较普遍存在的封建农奴制经济的一个重要组成部分，它严重地阻碍着新疆经济尤其是农业生产的发展。①

二、伊斯兰教法的实施

法是统治阶级意志的体现。伊斯兰教法亦不例外，伊斯兰教正是通过教法才深刻地影响和渗透到穆斯林群众生活的各个方面。在阶级社会里，伊斯兰教上层是通过教法来维系对教民的统治的。

伊斯兰教法，阿拉伯语音译为“沙里亚”（Shari 'a），原意为“通向水源地之路”，泛指“行为”、“道路”，进入法律成文期（伊斯兰教历一五〇～二五〇年）以后，又称沙里亚法典，意为安拉“降示”的神圣戒命之大全，是有关穆斯林宗教、政治、社会、家庭和个人生活法规的总称，是每一个穆斯林必须遵守的一整套义务制度，亦称穆斯林法，在中国旧称回教法。

伊斯兰教法产生于 7 世纪初，在 8～11 世纪臻于完善，此后一直为伊斯兰教国家和地区所普遍沿用。伊斯兰教法的内容主要包括：信仰、道德、崇拜仪式、民事和刑事等。具体内容包括：信仰、礼仪、契约、遗产、婚姻、家庭、刑事、圣战以及关于可食之物、宰杀、作证、法律程序、法律依据、释放奴隶等各种问题的规定。按行为的性质划分，则有五类规范：义务性行为、可嘉的行为、无关重要的行

① 在叙述瓦合甫地问题时，参阅了《南疆农村社会》，新疆人民出版社 1970 年版；《维吾尔族社会历史调查》，新疆人民出版社 1984 年版。

为、受谴责的行为、禁止和受罚的行为。由此可见，伊斯兰教法对教民的行为不仅有法律的规范，而且有着宗教和伦理道德的规范。

伊斯兰教法以宗教教义为基础，又是教义的主要体现，基本上属于宗教伦理性质。它以神的意志的形式，规定了一个穆斯林持身律己的根本行为准则，故常被称为私法。伊斯兰教法的渊源是神圣的，法被界定为安拉意志的体现，其理论渊源即承认《古兰经》和《圣训》为立法、释法的基本依据。因此，伊斯兰教法又称神圣律法。此外，伊斯兰教法还有两大渊源：公议和类比。伊斯兰教逊尼派中有四大教法学派，即哈乃斐派、马立克派、沙斐仪派和罕百里派。传入新疆的教派从教义来看主要是逊尼派，从教法来看主要是哈乃斐派。

新疆靠近中亚，长期以来两地交往频繁。10 世纪伊斯兰教传入新疆后，伊斯兰教法亦随之传入。长期以来，新疆信仰伊斯兰教的各民族（在南疆主要指维吾尔族）同其他穆斯林一样，严格遵循沙里亚法典。所谓沙里亚，在新疆就是法律同宗教信仰、礼拜仪式、行为准则、伦理道德等等的混合体，成为宗教上层、世俗政权或政教合一政权统治者约束、规范穆斯林群众言行的一个准绳。虽然经察合台汗国、叶尔羌汗朝、准噶尔汗国的统治直至清朝的统一，仍无多少改变。从伊斯兰教法在新疆的具体实施来看，其内容大致可以分为宗教礼仪制度、民事法律规定和刑法三个方面。其中关于家庭与婚姻、财产关系、刑事犯罪等规定，同穆斯林个人日常生活关系更为密切，从而构成了伊斯兰教法的主体部分。

首先，宗教义务和伦理道德规范在伊斯兰教法中居于重要地位。新疆穆斯林按照伊斯兰教教义的规定，其基本信仰有六点：信安拉、信天使、信经典、信使者、信后世、信前定。为了充分体现这六大信条，作为穆斯林还必须遵守宗教义务，即履行念、礼、斋、课、朝这“五功”。不坚持六大信仰和不履行“五功”，将受到严厉的惩罚。

同时，按照《古兰经》和《圣训》的要求，在伦理道德方面提倡各

种美德，禁止一切恶行。提倡的各种美德有守正、正己、自洁、善行、敬畏、坚忍和忍耐，此外还主张宽恕、诚实、公正、团结互助、舍己为人等等。禁止和反对的恶行，包括顺从私欲、骄傲自大、饮酒赌博、淫乱、谎言、讥讽、攻讦、取笑他人、恶意猜测、背后揭短、散布别人隐私、发怒、嫉妒、妄言等等，认为这些恶行都是违背真主旨意的。

其次，关于伊斯兰教法中有关民法的内容，在新疆穆斯林社会生活中均有所表现，例如家庭、婚姻、经济法规方面的土地占有、财产继承等。其中家庭婚姻关系占重要地位，体现着它与宗教和道德意识联系的特点。家庭婚姻关系方面的法律，承担着巩固宗教和世俗统治基础这一特殊社会职能。

（一）婚姻。

新疆信仰伊斯兰教各民族家庭的核心是婚姻，而婚姻制度大体沿袭《古兰经》的规定。家庭构成形式基本是一夫一妻制，父母对子女有抚养、教育的义务，子女对父母亦有养老送终的义务。男女择偶一般遵从父母之命，或由阿訇包办。据苏尔德写于1772年的《回疆志》载称："回（系指维吾尔族）俗嫁娶有三等，一曰天定，二曰奉遗，三曰自配。"有愿意选择配偶者，赴清真寺问阿訇，阿訇祈祷念经毕，往众人中随便指一人，两者即结为夫妻，不管双方是否同意，此谓"天定"。无父母的男女自愿苟合，又言称父母在世时曾有遗嘱，谓之"奉遗"。男女相遇，情投意合，决心结为夫妇，叫做"自配"。这三种婚姻形式，当时在南疆"各城皆通行"。[①] 而"父母令女外出自择其所欲者纳之"的婚姻极为罕见。[②]

根据教规，结婚前一般都要经过订婚手续。"两家意合，男家馈送牛羊、布疋，邀请亲戚，更求阿浑数人同赴女家议婚，念经为

① 苏尔德：《回疆志》卷二。

② 《皇明经世文编》卷一八一。

定。"[1] 结婚时女方一般也要陪嫁。在婚姻状况中，存在买卖婚姻、男子多妻、重婚等现象。由于强调"贞洁"，故早婚现象较多。

婚姻上还有些规定：(1)不允许穆斯林妇女与非穆斯林男子通婚；(2)同父或同母兄弟姐妹之间不能结婚；(3)妻亡，丈夫可娶妻子的姐妹为妻；(4)在维吾尔和哈萨克等民族中，都有"兄终弟及"的习俗。同时，又讲究"门当户对"的血统论，即阶级内婚制。和卓、封建农奴主和王公贵族等所谓高贵血统的"白骨头"，禁止同地位卑贱的普通穆斯林子女结婚，但做妾或再嫁者除外，婢妾所生的子女不能认作"白骨头"血统。

由于受伊斯兰教的束缚，家庭中男女地位极不平等。妇女地位十分低下，在人格上依附于男子。夫权占绝对统治地位，丈夫是家长，可随便打骂妻子。妇女无社交权，无家产处理权。妇女外出必须蒙面纱戴盖头，未经丈夫允许不准接触任何男子。丈夫在自己的父母面前不能和妻子说话，也不能抱自己的孩子。婆婆对儿媳有非打即骂的权利。尤其在财产继承上，妇女更遭歧视。

婚后的妇女常常受到丈夫的虐待，故夫妻关系很不稳定，离婚现象普遍。因此，各地按照伊斯兰教法对离婚做了种种规定。丈夫有休妻(塔拉克)的特权，对妻子说了一个或两个"塔拉克"，就等于夫妻离婚了。要想恢复夫妻关系，必须请阿訇念经，奉行复婚仪式。如果对妻子说了"玉且塔拉克"(三个离弃之意)，便永远断绝了夫妻关系。如果一定要复婚，女方必须先与另一男子结婚并与他离婚之后方可。如果对妻子说过两次"玉且塔拉克"，便绝对不能再复婚了。离婚后男女双方均可以另行婚配，但妇女必须经过"待候期"才能改嫁。"待候期"有两种：一种是丈夫说了"塔拉克"，必须等待百天；另一种是丈夫说了"玉且塔拉克"，必须等待六个月零十天。妇女在待婚期间，由男方负担生活费。妇女没有离婚的自由，只有在

① 椿园七十一：《西域闻见录》卷七。

两种特殊情况下才可以提出离婚：一是丈夫外出多年而无音讯，二是丈夫半年不同居又不予赡养。离婚后，女方可以将随嫁财产带走；其子女，男归父女归母，有的地方规定7岁以下从母，长大后从父，但父亲需负担暂时从母的孩子的生活费。

（二）土地的占有。

按照《古兰经》的规定，土地是安拉的财产。中世纪乃至近代的新疆，依据伊斯兰教法原则，土地的占有分为三部分：一是国家所有的公地，出租给农民并收取相应的地租；二是私人所有，可以自由买卖、转让，但必须向国家纳税；三是寺院土地，免纳租税。实际上，宗教封建主和世俗封建主利用手中的权力采取种种手段，将国有、私有和寺院所有的土地占为己有。

（三）财产继承。

伊斯兰教的财产继承是作为遗产继承处理的，而遗产继承又是以遗嘱的形式确立的。《古兰经》规定：遗嘱一经确立便具有不可更改的法律效力。[①] 在维吾尔族中，财产继承基本遵循《古兰经》的规定，死者的父母、子女、兄弟、姐妹及其他亲属均有财产继承权，财产（遗产）继承权的先后次序与应得数额，是依血缘关系的亲疏远近按比例进行分配的。具体情况是：

1. 父母的遗产，子女均有继承权，男子所得是女子所得的1倍。

2. 没有儿子只有两个以上女儿时，父母死后，女儿分遗产的2/3，另1/3由近亲分；如果只有一个女儿，女儿只能分得遗产的1/2，另1/2由近亲分。

3. 死者早与父母分居，已有子女，但父母健在，父先得遗产的1/6，其余由死者子女分配；死者无子女，但父母健在，除将遗产清理债务外，余下的遗产由父得2/3，母得1/3；死者无子女及父亲，

① 马坚译：《古兰经》第一章，第181节，中国社会科学出版社1981年版。

母亲尚在，母亲得遗产的1/6，其余由死者的同胞兄弟姐妹分配；死者无子女、父亲、同胞兄弟姐妹时，母亲得遗产的1/3，其余作为绝后产，如果死者尚有夫或妻时，除夫或妻应得遗产外，才把余下的1/3给母亲，其余仍作为绝后产处理。

4. 夫先亡，妻(不管几个)只能分得丈夫遗产的1/8，其余分给子女。没有子女时，妻分得遗产的1/4，其余分给丈夫的直系亲属。

有的地方是这样做的：父亡后子女们先分出一部分家具给母亲，以示孝敬，然后把余下遗产的1/40送给阿訇或其他见证人，死者的妻子得所余遗产的1/8，最后子女再按规定分配余下的遗产。

5. 妻先亡，丈夫分得妻子遗产的1/4，其余由妻的亲生子女分配。如无子女，丈夫分得妻子遗产的1/2，其余由妻子的直系近亲分得。

6. 夫妻双亡后未留下子女，其遗产由夫妻双方的兄弟或其他亲族分配。

7. 死者无近亲，只有一个同父姊妹时，其姊妹得遗产的1/3；有两个以上姊妹时，分全部遗产的2/3，其余遗产作为绝产处理。

8. 死者无近亲，只有一个入赘女婿，此婿得遗产的1/8。抱养子女、过继子女无法定继承权。只有在养(继)父的遗嘱中注明给他(她)们财产时，才能分得被指定的数额，随嫁子女只有亲生母亲的财产继承权。“天赐的小孩”(私生子)不享有遗产继承权。

9. 祖孙三代，如果父亲先亡，祖父的遗产可以不给孙子，但立下遗嘱的除外。

10. 父亲亡前儿子已结婚另立门户，父亲亡故后儿子不得继承遗产。

11. 死者的孩子年幼，未独立生活，则全部财产可由大家推选出适当的人(大都是阿訇)代为保管，待孩子长大成人后再全部交给他。

12. 已经离婚的夫妇，相互间没有财产继承权。

由于遗产继承与伊斯兰教紧密相关，并且又大都以遗嘱作为凭据，而遗嘱一般又是以写在纸上的文字契约形式来表达的。因此立嘱人必须请宗教喀孜阿訇或伯克或乡(保)长与阿克撒卡尔(绅耆)到场主持，契约的成文、遗产的作价与分配，全由他们做主决断，按教法规定他们可分得遗产的1/40，被称做"死手权"。

(四)刑法。

在新疆惩处穆斯林的犯罪行为，基本上是按照伊斯兰教的刑法规定进行量刑的。这里所叙述的新刑法，主要是指和卓统治时代以来到清朝统一新疆这一时期的维吾尔社会生活中的实施情况。

杀人罪：教法规定杀人要抵命，同时允许征得被害者家属同意而交付血金，以免死罪。在新疆的情况是："杀人者抵。有证者据证佐之言以定谳，无证则鞫之。鞫之之法，或仰卧犯者于地，以水灌之；或攒缚其手足，悬之高处；或缚于柱，令足不著地，而以绳勒其腹。不服则鞭其腰，继则刖其足，甚则囚之于地，期岁而出之，给苦主为奴。吐实则定谳，设木架于市，悬于上以示众，至三日鲜有不死者。逋逃外附之人，缉获时施罪亦如之，甚则枭之。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。"①

《回疆通志》中"喀什噶尔·回务则例"条称："误伤及手足伤毙者，准其照回人例赎罪，以银钱、牛羊给与(予)尸亲，免其抵偿。"②

从以上所引的两则内容来看，对犯有杀人罪的新疆穆斯林的处罚，是依照教法规定办理的。

伤害罪：施以以牙还牙的刑罚。"斗殴者，视其被伤之情形而坐之，伤人目者抉其目，伤人手足者以断其手足。"③

---

① 《西域图志》卷三九。

② 《回疆通志》卷七。

③ 《西域图志》卷三九。

偷盗罪：乾隆二十五年(1760)清高宗谕："舒赫德奏：拿获阿克苏盗马回人拜密尔咱，因袭积匪，照回人旧例斩决枭示等语……著传谕办理回疆事务大臣等，嗣后回人盗本处及内地人马匹，及内地人盗回人马匹，俱照回疆例办理。"① 伊斯兰教法规定对偷盗罪的判罚是：初犯断右手，重犯削左足，继续犯罪坐牢。那么，所谓"回人旧例"、"回疆例"，就是指对维吾尔人中犯有偷盗罪者的处罚条例，具体做法是："窃物者，必断手，视其直(值)十倍输之，无则械其足，锁于市上以示众，役其妻以输直。再犯者刑之如前，掘地为牢，幽之一月，乃出之。"② 可以看出，对犯偷盗罪者不但断手足，还要被捆绑示众，进行赔偿，无力赔偿者，以其妻相抵充作劳役，这比教法的规定还要严厉。

抢劫罪：以强暴手段劫掠他人财物者，教法规定的刑罚分四种情况：(1)犯罪未遂者处以酌定刑；(2)劫取财物而未伤害他人者，断右手、削左足；(3)杀人越货者，处以斩首刑或绞刑；(4)杀人而未劫取财物者，处以死刑。在新疆，犯有抢劫罪的穆斯林，也是按教法规定惩处的。乾隆二十六年(1761)喀什噶尔办事都统侍郎海明对于犯有抢劫罪的两名维吾尔人进行了如下的处理："将为首之玛尔喀拜、为从之沙巴图等尽擒。玛尔喀拜情形玩梗，直供不讳，回众等恳请除此恶贼，因即斩决枭示。沙巴图照回法斩其手指。"③

通奸罪：在新疆穆斯林中，"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"。④ 伊斯兰教道德规范只承认合法夫妻间的性行为和奴隶主对女奴的占有权。这两种关系以外的一切性行为，皆构成通奸罪。对通奸者所谓"依回

① 《清高宗实录》卷六一二。
② 《西域图志》卷三九。
③ 《清高宗实录》卷六二八。
④ 《西域图志》卷三九。

经科断”，即依据伊斯兰教法进行处罚，其刑罚是：已婚自由人男女私通，处以100鞭刑并以石块击毙；未婚女私通，处以100鞭刑和流放；通奸的奴隶不处以石块击毙刑，只处以50鞭刑，为自由人的一半。

对于小的刑事犯罪的处罚，据《西域图志》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，或责令人山取铜铅，三年五年而复之。”①

综上所述，对刑事犯罪的量刑是这样的：(1)对于杀人罪，根据证人的证词定罪，一般判处死刑，并实行赔偿制；无证人则对罪犯施以各种肉刑；诬告杀人者，按杀人罪对待。(2)对于伤害罪实行以牙还牙的同害罪和赔偿制。(3)对于盗窃、抢劫罪，情节重者斩决枭示；一般实行断手足刑和赔偿制，再犯者断其另外手足，并囚之地牢一个月。(4)对于通奸罪，或处死，或判罚终身苦役，并注重证人的证词。(5)对于小罪，一般穆斯林适用于墨刑、枷杖刑和鞭笞刑，伯克者则削职罚做苦役。

伊斯兰教法在新疆长期保持相对稳定的状态。清朝政府于乾隆二十四年(1759)统一新疆后，在新疆实施一系列政策，其中对宗教逐步实行“政教分离”的政策。为此，对传统的伊斯兰教法律也进行了某些方面的改革。统一之初，除谋反、谋叛罪按清律处置外，也在杀人罪、诬告罪的处罚上使伊斯兰教法受到了冲击，并逐渐施用清朝法律。乾隆三十九年(1774)确定：“伊犁、迪化办理斗杀等案，业经奏准照例问拟。而哈密……应请照伊犁一例办理(即拟斩或拟绞)。”② 乾隆四十一年(1776)规定：回疆之奴仆杀死家主“悉照内

① 《西域图志》卷三九。

② 《清高宗实录》卷九六四。

地之例问拟"。[①] 乾隆五十七年(1792)，托虎塔殴伤胞兄迈玛特额则斯致死，对此，清高宗谕示："回子内苟有亲侄杀死亲伯叔，亲弟杀死亲兄，亲侄孙杀死亲伯叔祖之事，自应照内地律例拟罪，若系远族命案，仍应照回子之例办理。……著通行驻扎新疆大臣，一体遵办。"[②]《回疆通志》亦载称："回人内，遇有故杀尊长者，照内地律例审理，拟罪随其奏。如有故杀及金刃他物殴毙者拟，缢巴扎尔(集市)示众。"[③] 又据清《会典事例》记载："回子等寻常命案，捆子巴扎尔立行打死，年终汇报，无庸请旨。"如果有人"诬告"了伯克，即"将诬告回子拟斩，在本处正法"。

自乾隆经嘉庆、道光、咸丰至同治年间，进一步规定了办理斩、绞罪犯事宜。咸丰七年(1857)，叶尔羌城三品阿奇木伯克阿克拉依都郡王滥派银钱，激起维吾尔族民众反抗，而参赞大臣英缙却依照经典斩绞回众多名，为此，清穆宗于同治元年(1862)称："嗣后各路定拟罪名，均著照律定拟，所有查经议罪一节，著永远禁止。"[④]

新疆建省前后，清朝政府对于在新疆发生的杀人罪、盗窃罪的处理又采取了进一步的措施。刘锦棠在率兵征讨阿古柏的过程中，在南疆亲眼目睹了对于杀人犯未绳之以法的情况，他说："向来缠回杀死人命，均由凶犯出买命银数两至数十两不等，给与尸亲，从无抵偿之说。"[⑤] 为了改变这种状况，刘锦棠在当时采取了严厉的措施：(1)对于杀人罪及合伙持械抢劫犯，查明后，即依军法就地惩办；(2)情节稍轻之犯，分别施以管押、系杆、加号、笞杖等刑罚，后酌情取保释放；(3)结案后张榜公布，晓示于民。[⑥]

---

① 《清高宗实录》卷一〇一一。
② 《清高宗实录》卷一四一七。
③ 《回疆通志》卷七。
④ 《清穆宗实录》卷二五。
⑤ 刘锦棠：《刘襄勤公全集奏稿》卷二。
⑥ 刘锦棠：《刘襄勤公全集奏稿》卷二。

为了彻底打破宗教和封建主对司法权的控制，而施之清朝法律，刘锦棠以钦差大臣的身份接替左宗棠管理新疆军政要务之后，又进一步采取了一些措施：首先，要求各地将杀人、盗窃等重大案件，均立报钦差大臣复核，再报请中央政府刑部审批后执行。其次，1883 年以后经请旨获准，新疆南北两路命盗案件就地迅速审拟完结，再转呈钦差大臣查核议罪，然后向中央奏报。接着，又奏请将应凌迟斩绞命案犯就地正法后再按季报部。再次，建省初，仍由道、府、厅、州、县兼理司法，又以镇迪道兼按察使衔，统理全疆刑名。为了使重大案件得到及时处理，遂于 1885 年奏请，将命盗案罪应斩绞者暂准就地正法。光绪末年，清朝政府改刑部为法部，取消各省按察使，设立提法使负责各省司法。新疆在提法使之下成立了高等审判厅，实行新法审判程序。辛亥革命后，废提法使，设司法筹备处主管全疆司法。

（五）契约制度。

契约，是当事人双方，或者当事人与某一机构（或政府）、组织、团体之间达成的一种文字的协议或谅解，信守的准则，法律的凭据。契约作为上层建筑，是一定社会经济基础的反映。当时广泛流行于维吾尔社会城乡的契约，其内容包括宗教信仰、政治、经济、文化教育、法律、婚姻家庭、遗产继承等诸多方面，而更多的是反映了那个时代的经济关系即封建社会财产占有关系。其有两个显著的特点：第一，契约制度的盛行，反映了群众由于受传统的伊斯兰教法的影响而普遍存在较浓厚的自我司法保护意识。有的契约反映了父子、胞兄弟姊妹之间的经济关系。第二，随之而来的是，这些契约无一不与伊斯兰教法有关，但是，事关刑法的内容极其罕见，基本涉及的是宗教信仰和民法方面的内容。

1. 表明穆斯林对伊斯兰教的信仰。

其一，有一份契约表明一位穆斯林自愿捐款用以维修经文学校，“目的是为了学习并讲授《古兰经》”，祈求真主“赠给全体穆斯

林男女以幸福”。其二，用于散乃孜尔。例如：协里饶孜于伊斯兰教历一三五七年(1938)立下契约，将“一亩九分地作为永久乃孜尔”(施舍之用)。其三，完成伊斯兰教“五功”之一的朝觐之愿。例如：买买提色衣提伯克本人有朝觐义务，但因旅途不安，有病在身，不能前往，为此请……艾什都里艾里本阿吉代行，充此天命。现交该阿吉拜毯 349 条，作为朝觐之费用。

2. 反映瓦合甫制度的内容，在契约中占了绝大部分。主要有两个方面：一是穆斯林把土地等财产自愿捐赠(奉献)给清真寺、经文学校、麻扎等宗教机构或阿訇作瓦合甫；二是瓦合甫地租的收益及分配。

例一：伊斯兰教历一一八七年八月二十二日(清乾隆三十八年，1773 年 11 月 8 日)。

我阿里胡孜伯克遵照真主“谁做善事，赐他十倍恩惠”之言，向真主恩海乞求，愿在百什村奇里克修建礼拜寺一座，并将我在奇里克的一处院房连同家具等和 15 巴特曼土地、[①] 一座磨坊捐献给寺院作瓦合甫。对这些财产任何人无权干涉。

地界(略)，证明人(略)。

例二：史，伊斯兰教历一三六八年(1948～1949)拉比尔·阿黑尔(四月)十一日。

我，托哈依村黑里木阿訇之子色依提阿訇。我确认，我经营的经学堂的 7 亩瓦合甫地的年租——58 两银子，一定在 11 月前如数交付给瓦合甫地的主人亚生阿訇大毛拉。我倘若失言，肆意退约，瓦合甫地的主人若将瓦合甫地转租给任何人，我皆无言以答，当俯首称是。

---

① 巴特曼：有的史籍写作“帕特玛”、“巴特满”，计量单位。据《维吾尔史料简编》(下册)载：1 巴特曼相当于清代的官石 4 斗 4 升；又据《回疆志》卷七“叶尔羌”条载：自乾隆二十六年(1761)起，1 巴特曼改按 5 石 3 斗折算。

证人(略)。

3. 遗嘱及财产的继承与分配是契约的重要组成部分。

例如:史,一三六八年(1948),猴年,拉比尔·阿黑尔(四月)二日。

我们均系亡人阿不都勒·艾里木阿吉的继承人:妻子布维尼亚斯汗,儿子阿不都拉汗,女儿哈瓦布维和柬乃提布维。在伊斯兰教法之前,我们明确承认:遗产者阿不都勒·艾里木阿吉去世,除耗去"开凡"(即裹尸布,此处似指丧葬费用)等费用外,室内家具和其他物件已留后人分用,特邀来乡邻,列摆一切物件、家具,计折合现金 52.2325 亿元,尚有 56 两铜钱,4 块砖茶。在这些家具中:

我——布维尼亚斯汗得 1/8 的继承份额,价值 65 300 万元之物。铜钱 7 两和砖茶半块。

我,分得给我——阿不都拉汗的作为儿子的份额,即分 228 350万元价值之家具。另得应分给的铜钱 24 两半,砖茶 1 块零 3/4。

女儿,我——哈瓦布维分得价值 114 300 万元的家具。另外,我还分得砖茶 1 块,12 枚银元,12 枚铜钱。

女儿,我——柬乃提布维共分得价值 114 375 万元的家具。另外,我——柬乃提布维还分得银元 12 枚,铜钱 17 个半,1 块砖茶的 3/4。

此外,死者还留有粮食、牲畜、售房所得的白银、土地、书籍等遗产,均由上述四位继承人按教法规定的比例进行了分配。

盖印章的学者、主政的喀孜(略)。

参加协定会的证人(略)。

4. 契约大量反映了当事人之间的经济关系。除了遗嘱和财产继承方面外,诸如土地、房屋、草场等财产的买卖、馈赠、典押与转让,土地等财产纠纷的处理,经济损失的赔偿,债务的分担与清理,租金与赋税的缴纳,财产的兑换、委托与默许,商业经营与借贷活

动，甚至于有关收条、借条与保证书等等，亦均有所见。

例如：伊斯兰教历一三四六年(1927～1928)，莱哲卜(七月)三日。

我们，乃卡穷村依卜拉欣阿訇及其子吐尔迪阿訇。循伊斯兰教法我们承认：因急需钱款合伙经商，从加依村黑里木阿吉处，依卜拉欣阿訇借得大洋250块；我，吐尔迪阿訇借得大洋150块。

共400块大洋，以此款经商所得利润按3：1分成，2份交黑里木阿訇，1份归我们父子二人。该款在一年内连同利润一次交清，若分期偿付则加算利息。倘若分期偿还而不付息，当概不算数。

5. 契约反映落后野蛮的封建宗法关系的内容。在中世纪乃至近现代的新疆南部农村，存在着比较完整的劳役制经济占统治地位的封建庄园制度。在庄园内有部分完全失去人身自由的处于社会最底层的劳动者——奴隶，男奴隶称阿尔切，女奴隶称迪待克，他(她)们都是庄园主和卓用低廉的价钱买来的，每个人都有一个卖身契约。

例如：伊斯兰教历一二四六年(1830)一月十二日(星期二)。我是阿不都热西提毛拉和卓。我把我的名叫刀来提巴哈提的30岁的家仆和他8岁的小孩一齐卖给海底耶阿黑奇(女)，价钱为630腾格，[①] 要是今后我和我的亲戚来要他，完全无效。

盖章的证明人(略)。

6. 所有契约均要经过伊斯兰教法庭的最后决断和认可方为有效。不管是违反教规，民事、刑事案件，还是清统一新疆后废除对杀人罪查经议处以外的案件，一如既往，仍应经过宗教法庭的最终裁决，否则便是无效的。

---

① 腾格：新疆旧时货币名称。清统一新疆前，所用货币曰"普尔"，用红铜铸成，一个铜钱等于一个普尔。清统一新疆后，铸新普尔钱，初每普尔值银1分，50普尔为1腾(滕)格。乾隆朝规定以百普尔(即100文)为1腾格，值银1两。

宗教法庭，阿拉伯语音译为“买黑凯麦沙里亚”，意为“按教规解决民间纠纷的场所”。宗教法庭由阿拉伯阿拔斯王朝哈里发马赫迪首创，当时叫“宗教裁判所”，委任宗教大法官负责。在新疆的穆斯林地区，从中世纪到近现代在城乡普遍建立了宗教法庭（有的地方称“回理处”），它在执行和维护沙里亚准则方面起着绝对权威的作用。

新疆维吾尔穆斯林宗教法庭由若干个法官喀孜阿訇（又写作哈孜、卡孜或卡迪）组成，一般由艾兰木[①] 领导。艾兰木之下有喀孜，是教法执行官，简称教法官，即根据伊斯兰教法进行宗教审判的法官。穆夫提，伊斯兰教法说明官，其职责是对各类诉讼提出正式的法律意见，作为判决的依据。上述法官在新疆基本是世袭的，享有极大的司法权。他们之下，一般又设有热依斯，或称喀孜热依斯，是执行教规的监督者，经常手持教鞭在大街小巷巡视。海里排提，是宗教法庭的书记员，还有执行员等等。小型的宗教法庭只设有级别较低的喀孜和穆夫提。宗教法庭一般设在清真寺内，有的设在巴扎上，个别喀孜就在家中办案。

宗教法庭不管级别高低，互不隶属，均独立行使审判权（惟有哈密王辖区例外）。随着清朝政府在新疆不断扩大司法权力，宗教法庭的权限逐渐局限于财产和继承、婚姻和家庭、宗教赋税以及行政当局提交的诉讼。此外，宗教法庭还有权管理失踪者、孤儿、弃儿的财产，无主的物品、遗产，宗教捐赠，以至于社会的公共福利。综合起来看，宗教法庭起着三种作用：

第一，仲裁作用。对所管事务，处理纠纷，依据伊斯兰教法做最后裁决。

例如契约：史，一三四六年（1927～1928），拉比尔·奥沃勒（三

---

① 艾兰木，即“通晓一切”之意。有的地区叫喀孜卡朗或掌台大阿訇，实际是一个地区伊斯兰教事务的总负责人。

月)二十五日。我们是新渠乡墩寺村的穆罕默德阿吉、艾合买提阿訇之子玉素甫阿吉、巴拉提阿訇之子纳赛尔阿訇。米夏乡圣贤麻扎,由尤奴斯伯克兴建的教经堂的一位经学教师肉孜阿吉海里排在其状子中言称:在新渠乡墩寺村教经堂列明界限的瓦合甫地契约已在该村穆罕默德阿吉和艾合买提阿訇等人手中,他们称说这片每年应交租金10秤子小麦、10秤子玉米的60余亩瓦合甫地是他们的私有地,并在加盖印章的出售文约上以20枚元宝之价出售给了巴拉提阿訇。……在查询问答中,原告肉孜阿吉出示了他拥有的瓦合甫地契约,证明该地确为瓦合甫地。县太爷刘大人审阅此案后,叫我们去宗教法庭受理。宗教法庭裁定:我们出售给巴拉提阿訇的60余亩土地中的50亩按文约内容定为瓦合甫地,其余的10余亩划作私有财产……

证人(略)。

第二,证明作用,即由宗教法庭出据,或证明某人的合法身份,或证明某事件的结果。

例如契约:伊斯兰教历一二六九年(1852)五月十六日,莎车宗教法庭利用穆斯林过主麻日公布了一份契约,证明米尔萨木萨克兄弟五人是米尔托合提和卓的子孙,要求穆斯林们"尊敬这些和卓的公子……使他们能继续走自己祖先的道路"。

第三,发布命令,要求穆斯林执行。

例如契约:伊斯兰最高法庭　　此令内容:

艾拜杜拉艾兰木任阿訇之时,即在伊斯兰教法前,其所犯贪污勒索和其他罪行,或以"我是人民代表"之名对群众个人的各项权利之侵犯已在民众中被揭露,本人亦供认不讳。民众为之震怒,并要求撤销其艾兰木和穆德力斯之职,其位因需由人民政府任命公正有识之人接替、德高望重的沙里黑喀孜阿訇被视之为恰当人选,故被任命为墩麦德里斯之穆德力斯。他可经营享用应属其所有的瓦合甫。特令。

证人(略)。

伊斯兰教历一三六九(1949～1950)莱哲卜(七月)十日。

代表(略)。

新疆在叶尔羌汗朝时期,阿不都·克里木汗非常重视宗教法庭的活动,并且在执法时分工明确。他在位时期"每星期亲自出庭两次,他的一侧坐着喀孜和穆夫提,另一侧坐着诸大臣和阿奇木。与伊斯兰教法有关的案件由喀孜和穆夫提处理,属于习惯法范围内的事情,则由以宰相为首的诸异密处理"。[①] 和卓势力兴起后,逐渐攫取世俗政治权力,操纵宗教法庭,对广大穆斯林群众实行政教合一的统治。尤其是浩罕军官阿古柏侵占新疆的十几年里,在城乡普遍建立起宗教法庭,并以最高立法者的身份,使宗教法庭成为奴役新疆各族人民的得力工具。

在宗教法庭之外,还有作为世俗政权的行政官职——伯克也主管宗教事务,实际是宗教法官兼伯克或伯克兼宗教法官。例如:喀孜伯克,是管理一个地区一切刑名的伊斯兰教法官。帕察沙布伯克,负责夜巡及提审诸务,是监督刑罚的法官之一。摩提色布伯克,是宗教事务的监督者。后两种伯克都是伊斯兰教的警察。在阿古柏统治时期,还恢复了热依斯制度(热依斯是伊斯兰教教规的维护者)。无论是喀孜伯克还是热依斯,都是沙里亚的忠实捍卫者。

宗教法庭一旦做出判决,喀孜阿訇便在判决书上或双方缔结的契约上加盖印摹,随即生效,然后由宗教执行官按照判决具体实施。对其中判处徒刑者,则囚之于地牢或水牢。"回子地牢,乃掘地为池,方深二丈余,以草木泥土厚覆之,开一窦于上。回子有罪,则置于内,污秽不堪坐卧。"[②] 水牢即一深井,犯人扶梯而下,然后将梯抽出,人浸泡在水泥浆里。

---

① 巴尔托里德:《出使土耳其斯坦的报告》。

② 椿园七十一:《西域闻见录》卷七,又见《回疆志》卷四。

1884 年新疆建省后，宗教法庭仍独立存在。在民国时期，有些契约同时加盖有宗教法庭喀孜的印幕和世俗政权的官印，说明当时有些民事案件是由世俗政权和宗教法庭共同审理的。在国民党统治时期，宗教法庭在新疆的穆斯林中依然存在，其职责主要是维护教规，处理婚姻、遗产继承、财产买卖等问题。此时，宗教法庭作为国民党保甲政权的外围组织，其艾兰木、喀孜等法官是由县政府任命的。

三、伊斯兰教教育

伊斯兰教在新疆的传播与发展，依赖于庞大的教育体系，尤其在维吾尔族聚居区，这种依赖性就更为显著。

（一）经堂教育。

中世纪至近现代新疆穆斯林的宗教教育是一种旧式的经堂教育，又称寺院教育，是中国伊斯兰教历史上一种私塾式宗教教育，它渊源于阿拉伯的早期伊斯兰教教育。旧式的宗教教育，其教育场所在新疆维吾尔族中叫乌苏勒·卡德木，即宗教学校。[①] 宗教学校主要开设经文课，所以又俗称经文学校，由阿訇招收若干名学员，在清真寺内或阿訇的家中传习伊斯兰教的经典和功课，用以培养适应穆斯林社会生活需要的宗教人才。宗教学校在办学初期，以家庭教育为主，有时也在清真寺内活动，无正式课本，采取口传、手抄的方法诵读《古兰经》和《圣训》条文。大约 10 世纪上半叶，才建立起比较正规的宗教学校。

经文学校分初级和高级两等。高级经文学校即经文大学。初级经文学校（即经文小学，阿拉伯语为“马克塔布”）遍布全疆各地，

① 包尔汉：《泛伊斯兰主义和泛土耳其主义在新疆的兴灭》，《文史资料选辑》第 97 辑。

主要集中在天山以南，例如喀什噶尔城内就有七八十所，每个乡村达六七所之多。初级经文学校一般只有一名教师，招收三五名或者一二十名学生。教师称掌学，又称海里排，农村一般通称毛拉，由通晓一定伊斯兰教经典知识的阿訇担任。招收的学生不受年龄和性别的限制，四岁半至十五六岁的男孩和四岁至十岁的女孩可分在同一个班里学习，并可随时入学、退学或转学。教学不分班次，有时按智力高低或年龄大小分别面授。学生中一切事务均由教师管理，如果学生数量较多，教师便指定一名水平高的学生协助，称为助理掌学。教师对学生要求严格，未经允许不准外出。授课内容由教师自定，一般有宗教礼仪、"五功"、《古兰经》和察合台文。由于伊斯兰教经典及宗教礼仪、宗教教育的读本均使用阿拉伯文和波斯文，所以，经文学校又专设阿拉伯语和波斯语。

一般的教学顺序是，新生入学初教师教会背诵几段经文后，便开始学习拼读阿拉伯文字母，然后教"艾甫提也克"，即《古兰经》的部分章节，达到不用拼音节就能流利地朗读《古兰经》一部分语句的程度，方可转为对《古兰经》的正式学习阶段。学生只要能用阿拉伯文规则地朗读《古兰经》中的单词和语句，即结束了对《古兰经》的学习。接下来，学习苏非安拉牙尔等学者的诗选，要求掌握其规则，并能阅读文章中上下未标出来的波斯文和察合台文的词语。

初级经文学校的教学方法单调，教师口授，学生记诵，基本没有课本，到了近代才有少量的课本，这些课本都是从国外传入的。教学工具十分简陋，有的地方先是用芦苇笔写在羊骨头上，后来写在木板上。老师在口授教学内容时，既不讲解，也不进行演绎，所以，学生一般只会念不会写，更不解其意。

学完并掌握上述的教学内容大约需要10年左右的时间。因经文学校无学制的规定，一般学生能背诵《古兰经》30章以上，又熟悉了伊斯兰教礼仪后，经伊玛目批准，在主麻日前一天给伊玛目送一块"哈木"（大布）表示拜谢，就可证明在初级经文学校毕业了，成

为一个具备一般宗教常识的普通穆斯林，其中有的进入城镇的高级经文学校再进一步深造。

初级经文学校教师的报酬是不固定的，有的从清真寺或经文学校的瓦合甫地的地租收入中获得一部分，主要依靠学生的馈赠。其来源是：(1)新生入学需向教师缴纳一定的钱物；(2)“礼拜四学费制”，即每逢礼拜四学生都要送给老师一个以上铜钱；(3)每当学完一本书再开始学另一本新书时，学生要向老师缴纳从一块银币到一两银子的学费，或者一些衣料；(4)每逢节日学生要给老师送礼，除现金外，还有肉、禽、蛋、点心、馕或饭食。总之，教师和学生所需要的一切费用概由家长负担，就连烧水用的柴火也由学生自带。

高级经文学校(阿拉伯语为“达日勒吾鲁木”)，又称麦德里斯，附设在城镇的大型清真寺内或麻扎附近。在喀什噶尔、莎车、英吉沙尔、叶城、伽师、哈密等城均成立有高级经文学校即经文大学。据调查，1949 年以前仅喀什噶尔地区就有经文学校 145 所，其中教经堂(高级经文学校)达 17 所之多，祫祥巴扎清真寺教经堂最为古老，距今已有 800 余年历史。汗里克教经堂的规模和声誉居新疆地区之首，在校学生最多时超过了 300 人，距今亦有七八百年的历史，在中亚一带颇负盛名。

经文大学的教师为穆德力斯，一般称为毛拉。由于各校学生人数不等，所以教师多少亦不等，少则 1 名，多则十几名。汗里克教经堂最盛时期教师曾达到 16 名，他们必须具备哈提甫(主麻日领拜者)以上的资历，由喀什噶尔艾提尕尔清真寺的谢赫任命，并准许到其他清真寺兼职。为了教学的需要，有的学校还聘请一些外籍教师临时授课。

经文大学的学生一般都具有初级经文学校的学历，他们来自全疆各地。例如教学质量较高的汗里克教经堂，其学员不仅来自附近的疏附、疏勒、伽师、英吉沙尔、麦盖提各县，而且远在和阗、阿克苏、库车、吐鲁番等地的求学者亦慕名而来。学生大都为宗教人士、

上层人士的富家子弟，学习期间衣、食、学等一切费用均自理，少数劳动人民子弟有幸进入经文大学，只有边学习边在社会上谋事（如经商、打工等）来维持学习。

经文大学使用的教材大体分为宗教经典、宗教礼仪、宗教教律和文学四类。具体来讲，除教授《古兰经》及其注释、《圣训》学以及阿拉伯文词法学、句法学、修辞学等宗教学科外，还教授理性学科，例如宗教哲学、逻辑学等，以能通读、背诵阿拉伯文伊斯兰教经典为合格。此外，还要教授阿拉伯文、波斯文以及土耳其文的宗教、文学知识，如《赛日甫》、《夏日毛拉》、《夏日瓦卡耶》、《穆合太尔卡耶》、《艾德牙西日甫》、《木西卡提西日甫》等。课本都是私人从阿拉伯、波斯、中亚、印度等地贩运进来的。从课程设置可以看出，阿拉伯文与波斯文是经堂教育的基础工具课。无论是初级经文学校，还是经文大学，由于地区的差异和时代的不同，其授课内容亦不尽相同，有时各有侧重。不过在学习中，波斯语典籍占有一定的比重，这是新疆维吾尔族穆斯林经堂教育乃至中国伊斯兰教经堂教育的一个显著特点。

由于班级的学生年龄有大小之分，学习程度有高低之别，所以有的老师就把水平相当的学生（几名到十几名）编为一组，分别围着老师听课，间或也开展一点讨论，但一般是老师领读，学生附诵。学制少则五六年，多则十几年。学完规定的课程后，一般要通过谢赫、喀孜卡朗、穆夫提、艾兰木、喀孜等宗教首领参加的考试，合格者即准予在经文大学毕业，被任命为大毛拉、伊玛目或哈提甫，加盖宗教首领印摹，发给证书，可到清真寺、经文学校等宗教机构任职。有的学生经权威学者认可即准毕业；有的学生经穆斯林群众公认，可到清真寺、宗教学校任职，不一定持有毕业证书。

由于经文大学一般附设在清真寺或麻扎附近，故其管理人员多由四部分宗教人士组成：伊玛目、穆德力斯、木特挖里和穆安津。他们的报酬来源与初级经文学校的教师不同，基本由学校从瓦合

甫地的收入中支付。

(二)教育改革。

18 世纪中叶,清朝政府统一新疆后,为了加强统治,在经济方面采取了一些保护农业生产、减轻农民负担的措施;在宗教方面,进一步实行政教分离的政策。与此相适应,在教育方面提倡官办学校。早在乾隆三十四年(1769)以后,清政府就在天山以北各府县建立学宫(学校),县设训导,府设教授,对学宫进行管理。1884 年新疆建省后,巡抚刘锦棠极力倡导办学,于各府州县设训导,道置提学使,司掌教育,于是,天山南北大兴义塾,并对维吾尔族儿童入学实行了一些奖励措施,例如提供笔墨,免除徭役,学习成绩优异者毕业后可给予顶戴,充任学差或乡约等等,鼓励穆斯林群众送子女上学。到 19 世纪末 20 世纪初,全疆教育有了很大的发展,在迪化成立了省立中学、省立法政学堂、省立实验教员讲习所、省立中学附设师范、师范小学等,各府厅州县成立了两等小学堂,并逐渐用本民族教师授课。据初步统计,仅从清光绪三十二年(1906)到宣统二年(1910)的四年中,全疆各地先后成立的各类学校达 588 所,有教习(教师)739 名,学员 15 711 名。[①] 此外,还成立了一些民办和私立小学。清政府在新疆相继创办的各类学校,对于普及和发展民族文化、加强民族之间的交流是有一定意义的。

随着科学文化教育的发展,新疆与国内外交往的增多,维吾尔族中有识之士深深感受到,惟有提高民族文化素质,方有民族之兴旺强盛,只有革新旧式的经堂教育,才能适应时代之需要。19 世纪末至 20 世纪初,喀什噶尔的阿布都拉·卡德尔、阿布都瓦力斯·喀什噶里等维吾尔族学者,首先走出经堂,深入民间访问调查,然后用本民族的语言文字编写课本,如《天课之履行》、《伊斯兰教之祈祷》、《数学》、《地理学》等等,为学生讲授。然而,在改革伊斯兰教

① 《新疆图志》卷三九。

育的伟大事业中，肩负起继往开来历史重任的，当属维吾尔族教育家巴吾东·木沙也夫。

巴吾东·木沙也夫是阿图什的富商，在赴俄国、土耳其、伊朗等国经商过程中，受到了西方教育的熏染，深深认识到要使民族兴盛，必须改革旧式教育，学习现代科学文化知识，创办新型学校，即"乌苏勒加德"。[①] 他主张宗教与教育并存，并于19世纪70年代对汗里克经学院进行初步改革，在教学内容上增加了语文、历史、地理等课程，但由于遭到宗教上层保守势力的反对而被迫中断。

1883年秋创办了新疆维吾尔族第一所现代小学——伊克萨克学校。新式的伊克萨克学校与旧式宗教学校不同，其突出的特点表现在：(1)教学设备比较齐全。新修的教室宽敞明亮，并配有桌子、黑板，修建了教师办公室、学生宿舍和澡堂，学校进行了绿化。(2)聘请校长，实行民主办学。(3)实行男女合校。(4)教学内容以科学知识为主。除开设阿拉伯语和经文课程外，又开设语文、算术、历史、地理、自然、体育等课程。(5)对学生实行考试制度。(6)教师实行薪金制，学生实行助学金制。学校的经费开支，主要由木沙也夫家族捐助。

为了办好学校，巴吾东·木沙也夫采取了四项措施：一是先后派出两批留学生赴俄国和土耳其深造；二是从土耳其聘请华裔教师，聘请归国留学生任校长；三是扩建学校，1897年扩建后的伊克萨克学校有一幢教学楼(8间教室)，有礼堂、食堂、商店、浴室、库房、操场、果园、花坛、水池等；四是为了解决新式学校在全疆推广后师资不足的问题，又于1907年在本村创办了新疆第一所师范学校——艾比甫扎德师范学校。师范学校学制两年，开设的课程有文学、书法、代数、历史、地理、法律、自然、阿拉伯语、音乐、体育等，并

① 包尔汉：《泛伊斯兰主义和泛土耳其主义在新疆的兴灭》，《文史资料选辑》第97辑。

建立了一整套管理制度。伊克萨克学校越办越好，不断发展，到1910年已扩大到8个班，学生210名，教师增加到13名。

在这两所新型学校的影响下，19世纪末和20世纪初，全疆各地尤其是在维吾尔族中掀起了举办现代教育的热潮，喀什噶尔、和阗、莎车、叶城、阿克苏、库车、吐鲁番、哈密等地先后办起了一批新式学校。

四、新疆穆斯林的文字、历法及习俗

（一）文字。

新疆信仰伊斯兰教的民族大都使用本民族的语言文字。这里，只简要介绍维吾尔族、哈萨克族语言文字的演变情况。

维吾尔族在接受伊斯兰教之前的漫长历史时期里，曾使用过多种文字。维吾尔族祖先回纥，于744～840年在漠北鄂尔浑河上游的于都斤山建立起强大的回纥汗国，其使用的回纥语属阿尔泰语系突厥语族西匈奴语支，文字用古突厥文。古突厥文是一种音素、音节混合型文字，有字母40个，4个表示元音，其他表示辅音，最古老的突厥字母保存在一系列碑铭中。

789年回纥改称回鹘。840年左右，鄂尔浑回纥汗国的庞特勤率15部西迁，进入北庭和塔里木盆地的两支，于9世纪中、后期先后建立起高昌回鹘王国和喀喇汗朝。高昌王国初期使用突厥文，后来逐渐采用粟特文的字母，经过修改，作为拼写回鹘语的文字，称之为回鹘文。由于喀喇汗朝境内民族众多，所以语言也不统一，回鹘人采用横写的回鹘文。回鹘文是素音文字，有20个字母，它是维吾尔族历史上使用很广泛、影响很大的一种文字。在伊斯兰教于10世纪开始传入新疆之后，回鹘文字逐渐被阿拉伯字母的文字所代替。《福乐智慧》和《突厥语词典》这两部名著，就是用阿拉伯文写成的。但是，当时西域通行多种文字，在察合台汗国和东察合台汗

国时期，吐鲁番和哈密地区畏兀儿仍使用回鹘文，吐鲁番以西各地区的突厥语系各民族主要通行波斯文、阿拉伯文和察合台文。阿拉伯文由28个字母组成，后在波斯文的影响下，又增加4个，共32个字母。到15世纪以后，维吾尔族人才基本放弃回鹘文，逐渐改用阿拉伯文字。

哈萨克族也有自己的语言文字。哈萨克语属于阿尔泰语系突厥语族克普恰克语支。哈萨克语与维吾尔、柯尔克孜、土瓦、西部裕固、撒拉诸语言同源，均出自古突厥语。哈萨克族曾经使用过许多文字，6～8世纪，使用过古突厥文，8世纪之后又使用过回鹘文，其后又使用过察合台文。20世纪初，哈萨克族对察合台文进行改革，形成了以阿拉伯字母为基础的现代哈萨克文。

（二）历法。

新疆信仰伊斯兰教的各民族同世界各地穆斯林一样，通用“希吉来历”，即伊斯兰教历，中国旧称回回历，简称回历，是以太阴运行计算年月的，并以穆罕默德由麦加迁移麦地那之年为纪元。

622年9月24日，穆罕默德率众由麦加迁徙到麦地那，为纪念这一重大历史事件，第二位哈里发欧麦尔规定，将该年定为伊斯兰教历元年。为计算方便，就将这一年阿拉伯太阴年的岁首（622年7月16日）定为教历元年元旦。在阿拉伯语中，“迁移”（或“迁徙”）一词读为“希吉来”，所以，伊斯兰教历被称为“希吉来历”。

伊斯兰教历系太阴历，以月亮的圆缺为测定时间的标准。每年也分12个月，各月的名称是：一月，穆哈兰，30天；二月，索法尔，29天；三月，拉比尔·奥沃勒，30天；四月，拉比尔·阿黑尔，29天；五月，朱马达·乌拉，30天；六月，朱马达·阿赫勒，29天；七月，莱哲卜，30天；八月，舍尔班，29天；九月，莱麦丹，30天；十月，绍瓦勒，29天；十一月，祖勒·盖尔岱，30天；十二月，祖勒·希哲，29天。其中，九月为斋月，十月一日为开斋节，十二月上旬举行朝觐，十二月十日为古尔邦节。

伊斯兰教历的计算规律：月亮圆缺一次为一个月，历时 29 日 12 时 44 分 2.8 秒；月亮圆缺 12 次为一年，历时 354 日 8 时 48 分 33.6 秒，每月 29 天或 30 天，全年 354 天，不置闰月。所余的 8 时 48 分 33.6 秒，积至 3 年便多出 1 日，置于 12 月末，作为闰年，故闰年全年 355 日。伊斯兰教历以 30 年为一周期，其中 2、5、7、10、13、16、18、21、24、26、29 年定为闰年，在闰年的 12 月中增加 1 天，以调节地球自转与公转的时间差别。

伊斯兰教历（太阴历）每年比公历（太阳历）约少 10 日 21 时 1 分，积 2.7 回归年约少 1 个月，积 32.6 回归年相差 1 年，就是说，当公历 32 年时，伊斯兰教历已满 33 年。正是由于阴历比公历短，所以伊斯兰教历各月在每年所处的季节并不是固定的，大约每经过 32 年 6 个月循环一周。也正因为如此，穆斯林的斋月、开斋节、古尔邦节等有时出现在春季，有时出现在冬季，也会出现在秋季和夏季。中国的农历解决这个矛盾的方法是增加闰月。

伊斯兰教历也以 7 天为一星期，7 天的名称是：日曜日（星期日），伊斯那尼日（星期一），苏拉萨日（星期二），阿拉比阿日（星期三），赫米赛日（星期四），主麻日（星期五），萨卜特日（星期六）。主麻日是穆斯林到清真寺集体礼拜的日子，也叫聚礼日。

关于伊斯兰教历与公历之间相对应日期的推算，是很复杂的，通常的方法是查阅对照表。这里介绍一种比较简单易行的计算方法：要把一个伊斯兰教历年份换算为公历年份，先用 1.031 来除，然后再加 622 或减 621 就行了。例如：要知道伊斯兰教历一四一〇年是公历哪一年，公式是：1410÷1.031＋622＝1989（年）。要把一个公历年份换算成伊斯兰教历年份，只要把这个过程倒过来就行了。例如：想知道 1970 年是伊斯兰教历哪一年，则（1970－621）×1.031＝1390（年），加减 622 或 621 都可以，得出来的两个年份分

别是在相对应的年份中的上下半年。①

(三)风俗习惯。

在新疆，居住着维吾尔、哈萨克、回、乌孜别克、柯尔克孜、塔吉克、塔塔尔、东乡、撒拉、保安等10个信仰伊斯兰教的少数民族。各民族在长期的历史发展中，在家庭、婚姻、饮食、服饰、居住、丧葬、节庆、娱乐、礼节、禁忌等方面形成了不同的风俗习惯，由于受伊斯兰教的影响，有些习俗具有深厚的宗教色彩。在这里所要介绍的主要是新疆的主体民族维吾尔族的传统风俗习惯，其他穆斯林民族与之相比习俗有较大殊异者，亦附带简介。特别应当指出的是，这里介绍的各族穆斯林的一些习俗，大都是1949年以前的情况。

1. 古老遗风。

在新疆各民族中不同程度地存在着一些古老的风俗习惯，例如图腾崇拜以及萨满教、拜火教的影响在维吾尔人中仍有遗存。

图腾崇拜是原始的精神信仰，很多民族都经历过这个阶段。维吾尔人曾崇拜过狼。为此，他们让临产的孕妇躺在狼皮上，据说这样生的儿子将来会成为无畏的勇士。人们见了生孩子的家长不问她生的是男孩还是女孩，而问生了狼还是狐。因为把狐狸比喻为女孩。“女子狐媚，故曰狐。男子英俊，故曰狼。”② 离家远行的人，如果路上遇见狼，认为是吉利，是旅途顺利、一路平安的预兆；如果遇见狐狸，就自认晦气，马上转身回家。这些习惯均来自图腾崇拜。这种习俗当然有重男轻女的含意。

萨满教是原始公社制度崩溃、阶级社会开始形成时产生的一种宗教，这种宗教认为咒语可以驱鬼避邪，维吾尔人中的巫师跳神之举正是萨满教的遗风。维吾尔人也曾一度信奉过来自伊朗的拜火教。例如：有人病了，就点燃枯枝在病人头上缭绕，娶亲的喜车来

① 《伊斯兰教文化面面观》，齐鲁书社1991年版。

② 《突厥语词典》维文版，第一卷，第559页。

到婆家，新娘先跳过燃烧的火堆才能进屋等等，都是拜火教的遗风。

维吾尔族同所有信奉伊斯兰教的民族一样，把食盐视为圣物而大加崇拜。他们认为盐（维吾尔语为“土孜”）有一种超自然的神力，与人的命运息息相关。例如：在维吾尔族婚俗中，有一项不可缺少的仪式，就是让新郎和新娘各吃一小块儿在盐水里蘸过的馕，希望爱情长久、婚姻美满。这是维吾尔人古老的习俗之一，具有浓厚的原始宗教色彩。

2. 家庭婚姻。

维吾尔族家庭是以男性为基础的封建家长制的家庭，家庭中的一切事务由父亲或丈夫支配。在直属近亲关系上，以父亲近亲为主。直系近亲内部有明确的称呼，一般父亲以上可追记到七代。例如：父亲称“大大”，母亲称“阿娜”，祖父称“群大大”，祖母称“群阿娜”，曾祖父称“宝瓦木”，曾祖母称“穆妈木”；父辈以下的后代可数到第六代，如儿子称“吾古勒”，孙子称“乃维热”，曾孙称“爱维热”等；同辈兄弟姐妹，哥哥称“阿喀”，弟弟称“乌卡”或“依尼”，姐姐称“阿恰”、“依给其”或“艾德”，妹妹称“斯额勒”。

一般家庭都是直系亲属同居，成员一般限于祖孙三代，独子不分家，多子女的家庭，子女们成婚后一般另立门户。父母对子女有命名、抚养、教育及婚嫁的义务；子女对父母则负有养老送终的义务。分家以后的父子关系、兄弟关系则相对淡薄。

维吾尔族的婚姻基本上是一夫一妻制，由于受伊斯兰教的影响，和平解放前也存在一个男子娶 2～4 个妻子的现象，但仅限于有权势的社会上层。通婚范围一般在本族内进行，直系亲属之间不能通婚，但堂兄弟姐妹子女之间可以通婚。子女的婚事一般由父母包办代替。为了贞节，在旧社会中早婚现象十分严重，女孩子一般长到十三四岁就得出嫁，有的甚至嫁给比自己大几十岁的男人。由于种种原因，离婚现象比较普遍。

在维吾尔族的传统家庭中，由于受宗教和封建社会制度的影响，男尊女卑的思想很严重。在家庭生活中，妻子直呼丈夫的名字是"罪过"，只好称"孩子他爸"。妻子不能对丈夫称"你"，称"你"是大不敬，只能称"您"。但丈夫却可以称妻子为"你"。按伊斯兰教教规，女人不可在丈夫以外的男人面前抛头露面。妇女外出必须穿白长衫，戴面纱，否则必遭宗教巡察的鞭笞。

维吾尔族信奉伊斯兰教以后，绝大部分人用阿拉伯语起名，并邀请阿訇起名。名字一般是由本名后加父名或祖父名而拼成。有些男人名字后面加"江"（意为"生命一样宝贵"）、"穹"（意为"高大"）等尊称；女人名字后面加"汗"或"帕夏"（意为"可汗"或"王"）、"姑丽"（意为"鲜花"）等爱称。

维吾尔族的婚配一般经过以下几个阶段（主要指1949年以前）：

（1）观察和选择阶段：先由父母为儿子选择对象，儿子也可以自己选择，但要合父母的心意。总之，父母的意见起决定性的作用。

（2）说媒阶段：对象一经选定，即由父母出面拜托至亲或好友到女方家登门说亲，若女方同意，亲事便可正式确定。

（3）初订婚阶段：男方家准备两三块衣料、一块砖茶和几包糖等，男方母亲由三四名妇女陪同前往女方家。这次双方的母亲正式见面。女方家要热情招待来客，招待完毕后，男方把带去的礼物当场送给女方家，表示谢意，并商定正式订婚日期。

（4）正式订婚阶段：男方家向女方家送去为儿媳准备的第一次彩礼，并加上几件衣料、半只羊及一定数量的油、大米、馕、胡萝卜、糖果等以及赠给女方父母和主要亲属的礼物。这次男方的父母同女方的父母正式见面，并把带来的彩礼打开让在场的宾客观赏。然后，双方共同商定结婚日期和举行结婚仪式时所需要的东西。

（5）举行结婚仪式阶段：举行结婚仪式的前一天，男方要把为仪式而准备的东西送往女方家，送的东西一般有：最少一只活羊和

商定的大米、油、胡萝卜、馕、茶叶、糖果、盐、柴火等。

结婚的仪式如下：第一，男女双方同一天在各自的家里宴请宾客。客人们大都带来礼物（一般是妇女带来）。第二，新郎、新娘由各自的陪伴及来祝贺的同辈青年男女陪同，在另一屋内尽情地欢乐，直到举行婚礼。第三，在举行结婚仪式的前一天晚上或当天早上要办理结婚手续，即由伊玛目诵经。伊玛目诵经后询问新郎、新娘是否同意结合，回答同意后，让新郎、新娘同时吃一块浸泡盐水的馕，这种传统仪式表明"我们从此永远成为一对儿，同甘共苦，永远忠诚不渝"。第四，迎亲仪式的当天，新娘穿上男方为她准备的结婚礼服，并由陪伴们为她梳洗打扮，戴盖头。这标志着新娘从此离开了姑娘的行列。当新郎由伴郎和青年男女及父母的代表陪同，一起打着手鼓、吹起唢呐来到女方家迎娶时，女方家热情招待。之后，新郎由伴郎等陪同，去新娘屋里把新娘迎出来，先到新娘父母面前告别，听取父母的叮嘱和做都瓦（祈祷），新娘要哭泣，以表示对父母恋恋不舍之情。父母祝福完后，新郎、新娘坐上马车至新郎家。当新郎走出院门或巷口时，邻里们则用麻绳等物挡住去路，不让他们过去。这也是一种传统的民族风俗，其目的在于：其一，表示邻里对新娘的亲善友好；其二，造成一个热闹的场面；其三，由伴郎向大家许诺举办一次"麦西来甫"或一次刁羊，或者向人群中抛撒一定数量的手绢、毛巾及糖果之类东西，大家忙于争抢时路就让开了。同时，女方为新娘准备的嫁妆，亦送往男方家，并派一名妇女随同，以便向新娘传授经验和帮助料理家务。此外，新娘的伴娘和同辈的一些朋友簇拥新娘到男方家，男方家热情招待来宾。迎亲和送亲队伍抵达男方家后，新娘必须跳越门前的一堆火方能进屋，表示"驱鬼避邪，新婚夫妻的爱情像火一样赤热"。第五，揭盖头。新娘被迎进屋后，青年男女唱歌跳舞，在这过程中，一位有经验的人趁众人歌舞之机揭开新娘的盖头。这时新娘起立向大家躬身行礼，然后坐下和大家一起欢乐一阵。这样，结婚仪式即可结束。

婚后第二天早晨，新娘由伴娘陪同前往公婆住房，向公婆行礼问安。公婆热情招待并向儿媳和伴娘赠送礼品。在这一天早晨，女方家要给女婿送来早餐(一般是抓饭和薄皮包子)。新郎用早餐后由伴郎和其他一二名朋友陪同，前往女方家向岳父、岳母行礼问安。女方家也同样热情招待并向新郎等人赠送礼品。在这过程中，陪同新郎去的人可伺机偷偷拿走一件有纪念意义的小物品图吉利。如果这一行动被女方家发现，就要罚他表演一个滑稽的动作或一个节目以引起大家的欢乐，或罚他举办一次“麦西来甫”。

婚后，一般在一个礼拜之内双方亲家彼此宴请。女子出嫁后生育第一胎，一般要生在自己父母的家中，满 40 天后举行较隆重的仪式由丈夫接回。女子生完第一胎，过一个时期，其父母为她准备耳环、戒指及一套新衣服，举行“玉孜阿乞库”(意为“见世面”)仪式。当天，她要把众多小辫子梳成两条辫子，不再留额头发，首次化妆，擦粉擦胭脂，穿新衣坐在客人们的行列里。这个仪式叫“玉孜阿乞库托义”(意为“见面仪式”)。维吾尔族的传统习惯是，姑娘在出嫁前和出嫁后生第一胎举行该仪式前，一般是不能化妆的。举行“玉孜阿乞库托义”，便标志着女子在生活、家务等方面已经成熟，正式进入了妇女的行列。①

哈萨克族的家庭婚姻不论在内容上还是形式上，均富有古老民族的特色。

哈萨克族实行一夫一妻制，并实行部落外婚制，男性长者是家庭中的主宰。青年婚姻大事完全由父母决定。结婚仪式要经过四个程序：第一步，订婚。男方父母及近亲带上一匹马和其他礼品到女方家，如果女方接受了礼品，则表示订了亲。哈萨克人把这一订婚仪式叫做“乌勒特热托依”，即从此把男女双方的命运联结在一

① 《西域图志》卷三九，《西域闻见录》卷七，《回疆通志》卷一二，刘锡洽：《新疆兄弟民族习俗简志》。

起的意思。第二步，男方开始向女方陆续缴纳“哈楞玛勒”，即一定数量的牲畜作为索取女方身价的酬金，一般要缴纳17匹或47匹或77匹马，没有马可用牛、羊折合顶替。有些部落头人、巴依缴纳马几百匹、牛羊千只之多，以表示其财富的显赫。第三步，男方送“吉尔特斯”。男方向女方交够“哈楞玛勒”后，男方才能同女方商定成婚的日期。先是男方要举行一次“吉尔特斯托依”活动，即请来亲朋邻里，当众展示全部结婚用品并请评论。然后通知女方送“吉尔特斯”，即把给女方准备好的结婚用品（衣、被、毡毯、围帐等）送往女方家中。这一天，男方的父母及姑、舅、姨等近亲陪同将要成婚的新郎骑上马，驮上东西去女方家。女方热情招待来宾。晚上留宿时，未婚女婿被单独安置在一间帐篷里就寝。在夜深人静，人们都安歇后，姑娘的嫂子陪伴着姑娘来到未婚夫就寝的毡房，男方有权享受“恰西赛帕他尔”（即同居之意），称为看门。这时新郎要给陪送姑娘的嫂子赠以重礼，以答谢她的成全之情。第四步，举行婚礼。结婚的日期商定后，男女双方便通知亲友开始做结婚的准备。婚期一般定在“吉尔特斯”仪式后15～30天内举行。哈萨克人的传统习惯历来把结婚视为人生的头等大事，双方家庭甚至全部落都来大操大办。在举行正式婚礼时，便有一群年轻人围聚在姑娘的帐篷外唱起“加里加”，即用歌声来送别、安慰、鼓励即将出嫁的姑娘。这时，头蒙锦绣红色盖头、打扮艳丽的新娘由几位年轻妇女簇拥着走出帐篷，由嫂子代表新娘向歌唱“加里加”的人回唱“森斯玛”，表达新娘眷恋亲人不愿离去之情。新郎把新娘迎到家时，待接受婆婆往头上抛撒食品的礼节及公婆和年长者人席后，新娘才能进房，这时有一位年轻的小伙子引吭高歌，用最美好的语言欢迎新人的到来。这一仪式叫“别提阿夏尔”，即揭新娘盖头之意。小伙子唱到最后一段时，便用一根系着彩带的短木棍揭去新娘的盖头，随即新娘向帐篷中间的火炉洒上一碗酥油，表示婆家人丁兴旺之意。揭去盖头后，宾主开始欢宴，直到深夜。第二天，还要宴请亲朋邻里，并举行赛

马、刁羊、姑娘追、阿肯弹唱等活动。

在哈萨克族的贫苦牧民中，少数人有一种亲上加亲的婚姻形式叫“乌拉依乎达”，即双方儿女互为婚姻。还有独生女招女婿、“兄终弟及”、只有最小的儿子有财产继承权（女儿没有财产继承权）等习俗。离婚在哈萨克人的观念中是不光彩的，妇女更没有离婚的权利，因此，离婚现象甚为罕见。哈萨克人还有一个风俗，就是长孙不论男女出生后都要送给祖父母抚养，并把他作为自己最小的儿女来对待，特别宠爱。

3. 饮食。

维吾尔族人喜欢喝奶茶，也很讲究主食，每日都离不开麦面或玉米面制成的大小厚薄不等的各种烤饼——馕。有的馕还调以白糖、鸡蛋、奶油或肉，精致可口。米食中以民族风味的抓饭著名。用羊肉、羊油、胡萝卜、洋葱（即皮芽子）、大米做成的抓饭（有的还放葡萄干），是节日和待客不可缺少的食品。维吾尔族人把它称做粕罗，在唐代汉文史籍中译为“毕罗”，原来是波斯语，意为用蔬菜、水果和肉类做成的甜味饭。此外，日常食物还有包子、馄饨、面条、点心等等。包子、抓饭、点心等都离不开果肉、果仁。

肉食以牛、羊肉为主。蔬菜种类较少。特色食品有黄油、乳酪、油茶与塔尔糖。酒的种类繁多，凡桑葚、沙枣、桃、葡萄、大麦、糜子、高粱以至马、牛乳都能酿酒。

在保留着浓厚农奴制残余的封建社会里，穆斯林中的地主、巴依、王爷之间相传“无肉不算菜”。广大贫苦劳动人民是半年桑杏半年粮，除了沙枣和杏干，经常以桑葚、桃干或用杂粮煮成糊粥“乌马什”充饥。

哈萨克族在饮食方面带有浓烈的牧区特点。其主食是牛、羊、马肉，其次才是馕、面条和抓饭等。最喜食“金特”（即用奶油混合幼畜的肉，装入马肠之中蒸熟），还有“那仁”（将肉切碎加上洋葱和香料搅拌）、“包尔沙克”（羊油炸面团）。喝的主要是牛、羊、马奶和奶

茶，更喜欢马奶酒（俗称沙巴，马奶发酵制成）和“米星茶”（用小米炒熟后制成）。便于转场时携带的有“柯柯决”（用小米或麦粒炒熟而成）、“奶疙瘩”。

回族每逢节日炸油香、馓子等各式油炸食物。乌孜别克族最喜欢“库尔达克”（土豆、洋葱炖肉）。柯尔克孜族具有民族风味的食物是“牙尔玛”，是用麦子或糜子制成的。富有塔塔尔民族风味的食物是“古拜底埃”，即将大米洗净后晒干，上覆奶油、杏干、葡萄干，放在火炉中烤熟，其味香甜可口。

4. 服饰。

维吾尔族的服装形式多样。男子穿长袍外衣称“袷袢”，右衽斜领，宽袖，无领，无扣，穿时腰间系一长带，带中可存放食物及其他零星物件；内衣较短，青年的内衣多缀花边；脚穿皮靴，靴上加套鞋，入室脱套鞋。农村妇女多穿宽袖的连衣裙，外套黑色对襟背心；城镇女子多穿西式短上装和裙子。女子喜画眉，染指甲，佩项链，戴耳环、手镯和戒指等。未婚少女都梳十几条发辫，以长发为美。婚后一般改梳两条，辫梢散开，头上别一新月形的梳子作为装饰。不论男女老少都喜欢戴四棱小花帽，称为朵帕。花帽种类很多，主要有“奇曼朵帕”（色彩斑斓、鲜艳夺目）和“巴旦姆朵帕”（其图案为黑白相间，点线结合，波浪和水球簇拥着中央的巴旦杏核）两种。冬季多戴皮帽，最富于民族风格的是无舌卷边皮帽。妇女外出时，除戴帽外，还要戴一块头巾（白、棕二色），普遍蒙面纱。

哈萨克族牧民的冬衣大多用牲畜皮毛制成，为了骑马方便，一般都比较宽大。男性腰间多束镶有金属花纹装饰的皮带，右侧上系小刀，便于随时切肉劳作使用。阿勒泰地区的牧民冬天多戴羔皮或者狐皮三叶帽（样式是两边和后边都有一块下垂，用鲜艳的缎子做面子），面伊犁地区的牧民冬季戴一种叫“标尔克”的圆形皮帽。妇女穿连衣裙，喜欢红色，有的在胸前还绣有花纹。年轻的姑娘们爱穿布料的绣花套裤，喜欢用银制品做装饰。未婚姑娘戴马皮制成的

“吐麻克”圆形小帽，上插猫头鹰羽毛做帽缨，胸佩珠串。已婚妇女则戴白色披巾，披巾大而宽，一般是连头带肩及腰部皆遮住，只留眼、鼻、口在外面，头巾长垂，直达臀部以下，披巾上多用红黄线绣出各种图案。牧民们不论男女都穿长筒靴。

塔塔尔族对服饰颇为讲究。男子夏季穿绣花白衬衣，外加黑色齐腰短背心或黑色对襟长衫，喜欢戴黑、白两色绣花小帽，冬季多戴黑色卷毛皮帽。女子以戴镶有珠子的小花帽为美，喜欢穿白、黄或酱色、紫红色的连衣裙或长裙，以耳环、手镯和红珠项链为装饰，皆穿“喀以喀”鞋(花鞋)。

5. 居住。

维吾尔族的住房均为平顶，房顶留有天窗。庭院多方形，大门忌朝西开。喜欢在庭院内种植各种果树、花卉，绿化美化环境。卧室多设在北面，室内有实心土炕，晚上睡觉时要头朝西，绝不能把脚对着正西；西面墙不能挂人像，厕所不能向西，也不能向东。室内还有火炉和壁龛。火炉类似壁炉，用泥土靠墙筑成，可烧水做饭。壁龛像窗台，四壁皆开，可放被、褥、衣服等，起储藏室作用，讲究者在上绘各种图案。南疆建筑一般用木材，北疆建筑则多用砖石。由于地位和经济状况的不同，建筑与居住条件有着极大差异。

哈萨克族的居室适应其游牧生活的需要，为圆形的毡房，即通常人们所说的“哈萨包”。在冬季有的住土房或木屋。“哈萨包”顶部为曲弧形，四壁支杆皆穹形。“哈萨包”优点很多，轻便耐用，既防风雪又可防雨水，安装、拆卸省时省力，转场时用马或骆驼就可随时运走。包内的布置与陈设均有讲究，一般分前、后两个部分。前半部放物品及用具，后半部住人和待客。铺有地毯，中间有火炉，可煮肉做饭。在前半部分中，进门靠右储存食物和炊具，靠左放置马具、打猎用具及其他用品。“哈萨包”内有专为家中老人准备的木床，任何人不准在上面坐卧，有时遮上布幔，客人切忌用手去动布幔，更不可在床上坐，否则便是失礼。

6. 丧葬。

新疆穆斯林亡故后按照伊斯兰教的规定，必须举行“者那则”，阿拉伯语意为“殡礼”、“葬礼”。维吾尔族民间实行土葬、速葬、薄葬。当病人处在弥留之际，亲属请阿訇到家里念经驱鬼避邪，同时，由阿訇用小木勺往弥留者的嘴唇上不断地滴着“符水”（称神水，即清水），以示驱走恶魔，去得干净，可升入天堂。病人在弥留之时，亲友都来念都瓦告别，儿女等在床前领受遗嘱，阿訇盖印章证明。归真（即死亡）后，穆安津或伊玛目前来为死者净身（即洗尸），净身后穿裹“克凡”（白布殓衣），男性裹2层，女性裹3层。然后举行殡礼，将亡人抬至清真寺或宽敞清净之地，参加殡礼者为亡人祷告，跟随领拜者赞念四次真主至大。殡礼仪程完毕，即将亡人放在公用的“塔布厘”（抬尸木架）里，抬往墓地埋葬。

在维吾尔族民间，超度亡灵的伊斯兰教仪式“者那则”结束后，把尸体抬往墓地之前，还有一个把死者一生的“罪过”象征性地卖给活人的“赎罪”仪式。买死者罪过的人往往都是有智力障碍的残疾人、异乡人或者好逸恶劳的懒汉。墓穴深2米，长2米，宽约1米，穴壁开洞，置尸于洞中，面向西方的克尔白方向。入葬前由阿訇念经，送葬者各抓一把土在手，由一人收齐放在尸体上，表示与死者做最后的告别。一般还要在洞内放些熏料，以防虫蛀。洞口用土坯或砖堵死，最后把明坑用土填实。葬后，在墓旁插一树枝或留一坟头。送葬时只准男性参加，妇女不准进入墓地，亡人的妻子例外，其余妇女只能在家中或坐立在远处哭泣。

在维吾尔族民间的葬俗中，流行着一个口头“鉴定”的习俗。尸体入葬前，死者的长子或者其他至亲便问阿訇（有的地区是问参加葬礼的众乡亲）：我死去的父亲或某某是怎样一个人？阿訇或乡亲们则往往颂扬死者的功德和善行。对死者“鉴定”之后，其子或其他男性至亲还要讨众人的“热阿孜”（表示“满意”、“情愿”、“谅解”等意），即死者生前是否欠大家的债，其目的是为了让死者安息。

为了表示怀念，死者死后 3 天、7 天、40 天、周年，家属都要举行祭奠活动，请阿訇念经，做“乃孜尔”。每逢这样的日子，来客越多越好，主人高兴，按照宗教教义，这样有助于死者摆脱灾难。

其他信仰伊斯兰教各民族的穆斯林，其丧葬仪式无不遵循伊斯兰教规定。

7. 节日。

在新疆信奉伊斯兰教的民族共有三大节日，即开斋节（也就是肉孜节，又称尔德节）、古尔邦节（也叫宰牲节，新疆称库尔班节）、圣纪节（又称毛里德）。如维吾尔、哈萨克、柯尔克孜、乌孜别克、塔吉克、塔塔尔等民族都把古尔邦节视为大节，而回、东乡、撒拉、保安等民族则把肉孜节视为大节。回、撒拉、保安等民族对圣纪节比较重视。

开斋节：阿拉伯语“尔德·菲图尔”的意译，新疆称肉孜节。伊斯兰教规定，每年伊斯兰教历九月为斋月；穆斯林在斋月中每日黎明至日落禁饮食和房事，谓之封斋，也叫把斋、闭斋。斋月最后一日看到新月的第二天为伊斯兰教历十月一日，即开斋节；如果斋后一日未看到新月，则次日为九月三十日，第三天为十月一日开斋节。开斋节期间，穆斯林们都举行聚礼和其他庆祝活动，携带食品走访和问候亲友。在中国，开斋节已成为信仰伊斯兰教民族的传统节日。

古尔邦节：阿拉伯语“尔德·古尔邦”的音译，意为“献牲节”，又称宰牲节，在伊斯兰教历十二月十日。教历十二月上旬是穆斯林朝觐麦加的日子，在朝觐的最后一天宰牲献祭，举行庆祝活动。据阿拉伯民间传说：先知易卜拉欣接受安拉的“启示”，命他宰杀其子伊司马仪献祭，以考验其对真主的忠诚，当其子俯首待杀时，安拉又派天使送来一只绵羊代替其子。宰牲的习俗就是为纪念易卜拉欣而沿袭下来的，并且成为伊斯兰教的重要节日。节日期间，新疆的穆斯林要举行盛大的会礼，宰杀牛羊互相赠送，相互拜节问候。

哈萨克、柯尔克孜、塔吉克等族穆斯林，在这一天还要举行刁羊、赛马、摔跤等文体活动。

圣纪节：阿拉伯语"毛里德·奈比"的意译。这个节日是伊斯兰教创始人穆罕默德的诞辰和逝世纪念日。相传穆罕默德生于古阿拉伯太阴历象年元年三月十二日，是为"圣纪"，逝世于伊斯兰教历十一年(632)三月十二日，故又称圣忌。中国穆斯林将"圣纪"和"圣忌"合并纪念，俗称办圣会。新疆穆斯林称圣纪节为"圣祭"，亦叫毛里德。主要活动有诵经、赞圣、讲述穆罕默德生平事迹和《圣训》，并举行"乃孜尔"以示祭献。

此外，伊斯兰教还有阿舒拉节、法蒂玛节、登霄节、巴拉提节、盖德尔夜等。新疆穆斯林对这些节日也均有不同程度的纪念。阿舒拉节：是伊斯兰教什叶派为纪念阿里之子侯赛因于伊斯兰教历六八〇年一月十日(阿舒拉日)殉难于伊拉克的卡尔巴拉。法蒂玛节：法蒂玛为穆罕默德之女、阿里之妻，穆罕默德逝世后不久她因悲伤而于伊斯兰教历六月十五日去世，这一天为法蒂玛节。登霄节：纪念传说中的穆罕默德52岁那年，即伊斯兰教历六二一年七月二十七日升天之行。巴拉提节：在进入斋月前15天，也就是肉孜节前45天的伊斯兰教历八月十五日之夜举行。相传该夜安拉降临到天堂的最下层，巡视人间，更换每人每年的"功过是非簿"，大开饶恕和怜悯之门，赦免死者之罪和悔过自新的人，故又称赦免之夜、恕罪夜。盖德尔夜：伊斯兰教历九月二十七日，相传安拉于是夜始降《古兰经》，故伊斯兰教鼓励穆斯林于该夜多行善功，以求安拉的千倍厚赏。

哈萨克族最富于浓厚民族风情的节日是纳吾鲁孜节，波斯语意为"新年"，它是哈萨克族自古流传下来的、信奉伊斯兰教前的传统节日。每年阴历春分日，相当于阳历3月22日前后，这一天就是纳吾鲁孜节。过节时，每家都用小米、麦子、大米、奶疙瘩、肉等混合起来做成饭，称库吉，全家共食。同时，人们走家串户，还同唱"纳吾

鲁孜歌”，祝贺新年。柯尔克孜族也比较重视纳吾鲁孜节，认为这一天是一年中最吉祥的日子，清晨家家户户在房屋正中点燃一堆松柏树枝，把冒烟的树枝在全家老少的头上绕一圈，以示新年全家安康快乐。接着，家长又将冒烟的树枝放在牲畜的圈门口，让牲畜从上面跳过，预祝牲畜兴旺。

塔吉克族比较重视肖公拜尔节（塔吉克语意为“春节”）。这个节在伊斯兰教历一月十日，即伊斯兰教的“阿舒拉日”。过节时，家家户户都准备节日食品，身穿节日盛装，互相拜节。拜节时主人常常以给客人身上撒些面粉的礼节表示欢迎，预祝人畜两旺，五谷丰收，还要给拜节的客人各赠送一个馕。祈脱齐地尔节，也是塔吉克族的一个重要节日，意为清除烟尘节。节日时间大约在阳历每年的3月份。节前，各家都要进行彻底大扫除，按照古老习俗，先打扫天窗，后打扫墙面和地面。第二天早上，各家挨门挨户传递一把新扫帚，做象征性的打扫，然后往四面墙上撒面粉，撒出花纹图案，表示迎福之意。拜节时，主妇要给来客肩上撒面粉，祝贺来客节日吉祥。在节日里，举行赛马、刁羊、跳舞等活动。

塔塔尔族的传统节日是撒班节，即新年。“撒班”意为犁铧，故又称犁头节，有开犁春耕之意。节日多在春末夏初，并选择风景优美的地方举行。每逢节日，男女老少身着节日盛装，欢聚一起，举行赛马、摔跤、爬竿、拔河、赛跳跑等文娱活动。其中赛跳跑最富有民族特色，每个参赛者把一个鸡蛋放在铝勺里，口衔勺柄，以最快的速度前进，但鸡蛋不能落地，最先跑到终点者为优胜。

8. 娱乐。

维吾尔族能歌善舞，文娱活动丰富多彩，不管是七八岁的儿童，还是七八十岁的老人，都能翩翩起舞，其中以“麦西来甫”最受群众的欢迎。这种活动多在冬季举行，由一人或数人发起，邀请十余人到数十人参加，参加者都带食物，集中在郊外或适当的场所，唱歌、跳舞、谈笑及其他游戏。“连环晚会”是维吾尔族农民们冬季

举行的联欢活动之一，同“麦西来甫”相似。农民们辛苦一年，带着丰收的喜悦进入冬季。为了愉快地度过冬夜，他们按老中青不同年龄划分，同辈人在一起轮流举办“麦西来甫”。于是整个冬天“连环晚会”始终接连不断。刁羊、赛马、丢雪、滑冰、摔跤、打柔柔、顿巴采（类似捉迷藏）等也是维吾尔人喜欢的活动。

维吾尔族乐器有弹拨、吹奏以及打击乐器等几十种之多。“都塔尔”和“热瓦甫”是最常见的独奏和合奏乐器，音色清亮、柔和。“达甫”是用手指敲击的羊皮鼓，鼓边框镶有许多活动的小铁环，随着鼓声铿锵作响，多用于舞蹈伴奏。维吾尔族舞蹈轻巧优美，婀娜多姿，以旋律快速和多变著称。“赛乃姆”是最普遍的民间舞蹈形式，有时一人独舞，有时二人对舞，也有时三五人同舞。群众围成圆圈而坐，在乐队伴奏下拍手唱和。古典音乐《十二木卡姆》等，在群众中流传甚广。

哈萨克族被称为歌唱的民族，他们当中流行这样的话：“当你降生的时候，用歌声打开世界的门户；当你死亡的时候，歌声伴你进入坟墓。”这生动地说明了哈萨克族人民的生活充满了歌声和欢乐。哈萨克族中最流行的歌唱是对唱，最流行的乐器是“冬不拉”。阿肯弹唱会每年都在夏牧场举行，这既是人民文学艺术成就的盛会，又是人民群众的文化娱乐活动。哈萨克族青年男子喜欢摔跤和刁羊，男女均擅长骑马，最喜爱的游戏是“克孜库瓦尔”（即“姑娘追”）。按照哈萨克族的传统习惯，生了男孩，要连续三个夜晚举行“齐尔达哈纳”（晚会）仪式。

柯尔克孜、乌孜别克、塔吉克、塔塔尔等族亦是能歌善舞的民族。柯尔克孜族还喜欢绘画和雕刻。巴斜舞是乌孜别克族具有特殊风格的舞蹈。塔吉克族牧民最喜爱的乐器就是短笛“那艺”，即鹰笛。在这个民族古老的民间传说中，鹰是英雄的象征，“那艺”是用鹰的翅膀骨做的。人们在节庆活动时，吹响鹰笛，引吭高歌，在手鼓和“热瓦甫”的伴奏下翩翩起舞。回族在节日里，无论男女老少都穿

新衣，参加娱乐活动，青年尤其爱好对唱，“花儿”与回族常伴常相随。

新疆各族穆斯林都有给小孩举行命名礼的习俗。在维吾尔族民间，当婴儿出生三四天后脐带一脱落或7天就举行命名仪式。在仪式上，除了特意请一位阿訇当主持人外，只有婴儿父母的近亲长辈参加。阿訇给婴儿命名完全按照伊斯兰教要求和一定的形式进行。男孩长到7～8岁时要举行较隆重的“割礼”（割龟头的包皮）仪式。维吾尔族民间割礼习俗称孙乃特托依。“孙乃特”为阿拉伯语的音译，意为“圣行”。“托依”是维吾尔语的音译，意为“喜事”、“庆典”。割礼手术要请一位阿訇具体操作，除了男孩的父亲和少数兄长在场当帮手外，闲人不得在旁观看，更不允许妇女在场或出人。举行割礼的时间，大都选在凉爽的金秋或新春。割礼之后，一般都要宴请宾客。女孩长到6～7岁时，要扎耳朵眼，也是喜事。

9. 礼节。

维吾尔族人民以好客著称，当行路人发生困难并说明来意后，虽不相识，亦热情招待。家里来了客人，全家人都出来欢迎，然后女主人以十分真诚的态度，用盘子把茶水端上来。邻里关系和睦，如遇婚丧嫁娶，老邻居迁走或搬来了新邻居，都要互相帮助，欢送或欢迎。

维吾尔族待人接物讲究礼貌，有尊老爱幼的传统美德。节日期间“孙子见祖父，行屈足抱膝礼，凡卑幼见尊长亦如之。平时相见，止鞠躬”；“尊长见卑幼，以手摩之，以鼻嗅之”。[①] 有的地区“长上与幼辈相见，不论男女皆以接唇为礼”。[②] 遇见长者，将右手按在胸前，致问候语：“艾萨拉姆艾来依库姆”（您好），年长者答曰：“外艾来依库姆萨拉姆”（你好）。青年人相见一般以握手为礼，但不可和

① 《西域图志》卷三九。

② 《西域闻见录》卷七，《回疆通志》卷二。

长者这样相见。“女子相见以層相抚掩，尊长和卑幼相见以唇。”[①]对年长者不能直呼其名，必须冠以“大大”、“阿大”、“阿娜”、“阿喀”、“阿恰”等称谓。年长者进屋，年幼者起立致意，请坐正位，年幼者不可自居正位，不可以在年长者面前穿行，不可背对年长者就坐。不能骑马或骑自行车从年长者面前经过，必须下马或下车，施礼问候，然后方可通过。

在天山以南的不少地区，维吾尔族妇女生育第一胎时必须在娘家，不让别人知道分娩日期，以免难产。小孩出生7天就得举行命名仪式，命名时先在孩子的脸上盖一块布，将小孩交给阿訇，阿訇便在孩子的右耳边念经，在左耳边祝福，然后命名、祝贺，小孩的父母要宰杀一只牲畜分送给亲友，亲友则将一块布系在小孩的脖子上。

哈萨克族是一个性格豪爽而热情好客的民族，凡是前来拜访或投宿的客人，不论相识与否，都应热情招待。对客人要宰羊相待（按客人的身份来决定，羊只的毛色是黄头白身的为高贵）。宰杀时主人把羊牵到客人面前，请客人允许后，做都瓦后宰杀。进餐时，主人先把羊头献到客人面前，以示尊敬，客人接过后，用刀割一块面颊肉捧给在席的长者，接着割一只羊耳给席中最幼小的，然后自己随便割一块肉吃，再将羊头原盘捧还主人，否则，就会被认为是失礼。宾主初次见面，一般都首先问候“麻勒加浓阿曼姆”（意思是牲畜平安），然后问“维依兴阿曼姆”（意思是全家平安）。客人进门，切忌坐床，入座时客左主右。哈萨克族对朋友甚是笃诚，对老人尤为尊敬。

柯尔克孜族也是一个礼貌和好客的民族，以羊头肉待客最为尊敬。在请客人吃羊肉时先请吃羊尾油。塔吉克族十分注重礼节，幼辈见长辈要问安，亲友相遇时要互相握手、抚须，即使路遇不相

① 《新疆图志》卷四八。

识者也要问候。男子行礼时右手放在胸前鞠躬，女子行礼时双手扪胸躬身。塔吉克族还有一个风俗，就是生下男孩时父亲要朝天窗鸣枪三声，并将枪放在孩子的头下，用意是祝孩子长大勇武；生下女孩告诉亲友邻居，并在孩子的头下放一把扫帚，示意长大后能善理家务。塔吉克族妇女如果生的第一胎婴儿死了，再生第二胎，婴儿要送给他人抚养，到三四岁时再领回来。乌孜别克族妇女生育时，丈夫不能进产房，产后第二天给婴儿命名，产妇在 7 天内不得外出，产后 11 天亲友向婴儿送礼物，产后 40 天给孩子行“洗礼”（洗澡），以后产妇才可出门。

10. 禁忌。

按照伊斯兰教教规，新疆各族穆斯林在饮食方面有诸多禁忌，其中禁止食用的食物包括：自死动物、血液、猪肉以及未诵真主之名面宰杀的动物。禁食猪肉原是阿拉伯人的习惯，伊斯兰教继承了这一习俗。伊斯兰教还禁止其教徒饮酒和赌博，规定饮酒和赌博都是大罪。

维吾尔族对于禁忌要求十分严格，在饮食方面除上述禁忌外，还禁食驴、骡、狗、蛇以及食肉的野兽肉。穿衣禁忌短小，住宅大门禁朝西开。坐下时，要求跪坐，禁忌双腿直伸，脚底朝人。接受物品要双手，禁忌单手。死者死后 40 天内其子女不准剃头和洗发，一年之内妇女不准穿花衣，子女不准参加各种娱乐活动。在清真寺和麻扎（墓地）内不准取土，严禁大小便和随地吐痰或携带污秽之物入内，不准牲畜入内乱跑。

哈萨克族的禁忌颇多，诸如不要当着主人的面数其畜群和牲畜数目，不得跨越拴牲畜用的绳子，不准骑马插入羊群。青年人不得直呼年长者的名字，当着老人的面不准喝酒，妇女不能在长辈面前走过。不能用手背擦摸食物，不准乱丢食物，不准坐在装有食物的箱子上或其他用具上，不准踏过或跨过吃饭用的餐布。做乃玛孜时他人不得在面前走过，更不准踩踏地上铺的布。不准当着父母的

面来赞美他们的孩子。

回族在饮食方面的禁忌同维吾尔族相仿。回族很重视卫生，按照教规，非伊斯兰教者不能在其自用的水井或水塘内动手取水。在礼俗方面，十分尊敬长者，禁止用食物开玩笑，不能用禁忌的东西做比喻。

乌孜别克族在吃饭时严禁脱帽，严禁胡言乱语，不能当着客人咳嗽，不能在人前擤鼻涕，不能顺手甩物，等等。

柯尔克孜族严禁在住宅附近大小便，讲话时不能擤鼻涕，两人对面不能咳嗽。做客时禁忌将剩菜、剩饭倒在地上，在餐具中剩下食物被认为对主人不礼貌。

塔吉克族除禁食猪、驴、骡肉外，水产动物如鱼也不准食用。禁忌用脚踢羊、践踏食盐和其他食物，不得骑马穿过羊群或接近羊圈，还忌讳羊产羔时有人去看。在谈话时严禁脱帽。每逢星期三和星期日，不出售牲畜，不偿还债务。

塔塔尔族有一个风俗，就是人死后禁止家属大哭。出外做客不可剩茶、剩饭。

大事年表

610年　隋大业六年

穆罕默德在麦加开始创立伊斯兰教活动。

622年　唐武德五年

穆罕默德移居麦地那，伊斯兰纪元开始。

630年　唐贞观四年

穆罕默德率穆斯林军队征服麦加。

7世纪30年代　唐贞观前期

伊斯兰教势力开始全面向外扩张。

640年　唐贞观十四年

阿拉伯军队征服波斯，伊斯兰教传入波斯。

674年　唐上元元年

阿拉伯军队越过阿姆河侵入中亚河中地区。

705~714年　唐神龙元年至唐开元二年

屈底波征服中亚大部分地区。

751年　唐天宝十年

唐朝与大食（阿拉伯帝国）战于怛逻斯，唐军战败，唐朝势力退出中亚，伊斯兰教东传。

840年　唐开成五年

喀喇汗朝建立，首府为巴拉沙衮和怛逻斯。

893年　唐景福二年

萨曼王朝占领怛逻斯，喀喇汗朝副汗奥古尔恰克·卡迪尔汗迁都喀什噶尔。

9世纪末10世纪初　唐末至五代初

萨曼王朝王子纳斯尔避难于阿图什，建立阿图什大清真

寺。萨图克·布格拉汗接受伊斯兰教。

910 年　后梁开平四年

萨图克打败奥古尔恰克，成为喀喇汗朝副汗，称号“布格拉汗”(公驼汗)。

960 年　宋建隆元年

20 万帐操突厥语的游牧民接受伊斯兰教。穆萨·阿尔斯兰汗宣布伊斯兰教为喀喇汗朝国教。

962 年　宋建隆三年

喀喇汗朝与于阗李氏王朝发生宗教战争。

969 年　宋开宝二年

于阗军队攻占佉沙(喀什噶尔)，并将获胜消息分别向宋朝和沙州曹氏政权报告。

971 年　宋开宝四年

于阗使节到达宋廷，贡“破疏勒”所得之“舞象”。

998 年　宋咸平元年

在英吉沙尔之战中，喀喇汗朝战败，大汗阿里·阿尔斯兰汗阵亡。玉素甫·卡迪尔汗赴中亚乞兵。

999 年　宋咸平二年

喀喇汗朝军队占领萨曼王朝首都布哈拉，萨曼王朝灭亡。

约 1000 年　约宋咸平三年

玉素甫·卡迪尔汗在喀什噶尔和叶尔羌铸币，并在钱币上打压上“东方与中国之王”的封号。

1006 年　宋景德三年

喀喇汗朝军队占领于阗王朝首府于阗城，于阗李氏王朝灭亡。伊斯兰教传入和阗。和阗佛教徒坚持反伊斯兰教占领的斗争。

1009 年　宋大中祥符二年

喀喇汗朝的和阗统治者遣使向宋朝进贡“方物”，开始了同宋朝的政治、经济交往。

10 世纪末至 11 世纪初 宋咸平至大中祥符

阿赫马德·托干汗与阿拔斯王朝哈里发建立联系，并获得哈里发赐予的伊斯兰封号。

11 世纪初 宋咸平至天圣

喀喇汗朝发动征服高昌回鹘的“圣战”。

1041 年 宋庆历元年

喀喇汗朝分裂为东、西两个喀喇汗朝。

1043 年 宋庆历三年

游牧于巴拉沙衮和布尔哈尔之间的 1 万帐操突厥语的游牧民接受伊斯兰教。

1069 年 宋熙宁二年

玉素甫·哈斯·哈吉甫在喀什噶尔写成长诗《福乐智慧》。

1072～1074 宋熙宁五至七年

马赫穆德·喀什噶里在巴格达写成《突厥语词典》。

11 世纪后期 宋嘉祐至绍圣

阿尔玛伊在喀什噶尔写成《喀什噶尔史》。

1124 年 宋宣和六年

辽朝宗室耶律大石在原唐北庭都护府境内建立西辽（喀喇契丹）。

12 世纪 30～40 年代 宋绍兴年间

东、西喀喇汗朝相继成为西辽附庸。西辽实行宗教宽容政策，为伊斯兰教向原高昌回鹘境内的传播打开了大门。

12 世纪前期 北宋末至南宋初

阿赫马德·亚赛维创立亚赛维耶教团。

1211 年 宋嘉定四年

屈出律篡夺西辽政权。

东部喀喇汗朝可汗穆罕默德·本·玉素甫被屈出律放回后，在喀什噶尔被贵族杀死，东部喀喇汗朝灭亡。

1211～1218 年　宋嘉定四至十一年

屈出律对伊斯兰教实行高压政策，迫害穆斯林。

13 世纪初

阿力麻里出现斡匝儿所建伊斯兰教王国。

1218 年　宋嘉定十一年

成吉思汗派哲别征服喀什噶尔，灭屈出律。

1221 年　宋嘉定十四年

丘处机西行，在阿力麻里受到伊斯兰教国王普格纳克的斤的迎接。

1237 年　宋嘉熙二年

布哈拉爆发塔剌必起义。

1251 年　宋淳祐十一年

蒙古设别失八里行尚书省与阿姆河等处行尚书省。

1252～1253 年　宋淳祐十二年至宝祐元年

别失八里发生预谋屠杀穆斯林的事件。

1255 年　宋宝祐三年

喀什噶尔建立马思忽惕耶伊斯兰教经学院。

1255～1256 年　宋宝祐三至四年

蒙哥汗在哈喇和林两次召开宗教辩论会。

1270 年　宋咸淳六年

察合台后王八剌皈依伊斯兰教。

1271 年　元至元八年

忽必烈汗改制称元。

马可·波罗游历喀什噶尔、叶尔羌、和阗、哈密等地。

1279 年　元至元十六年

忽必烈下令禁止穆斯林以断喉法宰牲。

1283 年　元至元二十年

元朝设立别失八里、和州等处宣慰司。

1295 年　元元贞元年

元朝设立北庭都元帅府、曲先塔林都元帅府。

1318 年 元延祐五年

怯伯汗在河中任汗，也先不花被迎至东部兀鲁思任汗。

1340 年 元(后)至元六年

阿力麻里发生基督教教徒被害事件。

1346～1347 年 元至正六至七年

贾拉里丁和卓在阿克苏劝说秃黑鲁·帖木儿皈依伊斯兰教。

1353 年 元至正十三年

秃黑鲁·帖木儿汗宣布接受伊斯兰教，并胁迫 16 万蒙古人集体入教。

1354 年 元至正十四年

阿力麻里、库车等地发生佛教徒、景教徒反对伊斯兰教的暴动。

1392 年 明洪武二十五年

黑的儿火者汗以伊斯兰教"圣战"夺取吐鲁番，使该地区成为伊斯兰地区。

1404 年 明永乐二年

明朝封安克帖木儿为哈密忠顺王。

1408～1416 年 明永乐六至十四年

察合台后王马哈麻汗在位时，以强制手段在蒙兀儿人中推行伊斯兰教。

1414 年 明永乐十二年

明朝使节陈诚等走访吐鲁番各地。

1418～1428 年 明永乐十六年至宣德三年

歪思汗在位。与瓦剌人交战数十次。

1473 年 明成化九年

察合台后王羽奴思汗攻占哈密。

1485 年 明成化二十一年

羽奴思汗拜访中亚伊斯兰教首领和卓阿赫拉尔，蒙兀儿人被承认为穆斯林。

1488 年　明弘治元年

察合台后王阿黑麻汗夺取哈密。

1514 年　明正德九年

赛德汗在南疆建立地方政权叶尔羌汗朝。

1516 年　明正德十一年

哈密"回部都督"写亦虎仙因勾结吐鲁番满速儿汗屡次抢夺哈密，被明朝政府逮捕归案。

1524 年　明嘉靖三年

吐鲁番伊斯兰教头目和卓他只丁进犯肃州被杀。

1532～1533 年　明嘉靖十一至十二年

赛德汗以"圣战"名义远征西藏。

1533～1560 年　明嘉靖十二至三十九年

拉失德汗在位。

中亚赛兰人穆罕默德·谢里甫和卓来到叶尔羌并建立乌瓦依西耶苏非教团。

中亚纳合西班底耶苏非派首领玛合图木·阿杂木和卓到喀什噶尔等地活动。

1551 年　明嘉靖三十年

《中亚蒙兀儿史—拉失德史》作者米儿咱·马黑麻·海答儿死于克什米尔。

1560～1591 年　明嘉靖三十九年至万历十九年

克里木汗在位。

1580 年　明万历八年

和卓伊斯哈克应克里木汗之邀来到叶尔羌汗朝。

伊斯哈克到哈萨克、柯尔克孜游牧部落中传播苏非主义。

17 世纪初

和卓萨迪成为"伊斯哈克派"（黑山派）首领。

1603 年 明万历三十一年

葡萄牙基督教士鄂本都游历叶尔羌等地。

1620 年 明万历四十八年

“伊萨尼耶派”(白山派)首领玉素甫和卓来到叶尔羌汗朝。

1626 年 明天启六年

阿帕克和卓出生于哈密。

1638 年 明崇祯十一年

阿帕克和卓父子返回喀什噶尔,与黑山派争夺教权。

1655 年 清顺治十二年

阿不都拉汗遣使清朝称臣纳贡。

1668 年 清康熙七年

阿帕克和卓父子拥立尧乐巴斯为汗,开始把持叶尔羌汗朝政权。

1670 年 清康熙九年

叶城、泽普等地黑山派群众暴动,杀死玉素甫和卓,阿帕克和卓被逐,黑山派和卓把持政权。

1670～1679 年 清康熙九至十八年

阿帕克和卓在中亚和中国西北等地活动,后入藏请求达赖喇嘛支持。

1680 年 清康熙十九年

阿帕克和卓引准噶尔兵灭叶尔羌汗朝,建立白山派和卓政权。

1694 年 清康熙三十三年

叶城、泽普、英吉沙尔等地黑山派群众暴动,阿帕克和卓被杀。黑山派执掌政权。

1730 年前后 清雍正八年

黑山派和卓达涅尔病死,其子加罕继位。

1755 年 清乾隆二十年

波罗尼都在清政府支持下返回南疆，灭黑山派政权。

1757 年　清乾隆二十二年

波罗尼都、霍集占发动叛乱。

1759 年　清乾隆二十四年

清朝平定大小和卓之乱，统一新疆。

1765 年　清乾隆三十年

乌什穆斯林农民起义。

18 世纪 80 年代至 19 世纪初

白山派和卓后裔多次从浩罕入卡滋事。

1815 年　清嘉庆二十年

发生“孜牙墩事件”。

1826 年　清道光六年

清朝平定张格尔和卓叛乱。

1830 年　清道光十年

清朝平定玉素甫和卓之乱。

1840 年　清道光二十年

1840 年前后，伊玛目·热巴尼派各分支以叶尔羌和阿音柯为基地，向新疆各地发展，影响超出新疆，达到甘肃、青海等回族聚居区。

1842 年　清道光二十二年

《钦定回疆则例》修改本颁行，再次明确买赫凯麦谢里宗教机构中各级伯克在管理教务、司法、教育三方面的职责。

1847 年　清道光二十七年

七和卓发动叛乱，攻陷喀什噶尔、英吉沙尔。11 月，清军先后收复喀什噶尔等地，七和卓叛乱被平定。

1848 年　清道光二十八年

和卓后裔继续作乱。

1851 年　清道光三十年十二月

太平天国革命爆发。

1852 年 清咸丰二年

铁完库里、倭里罕等和卓后裔先后窜入喀什噶尔等地作乱。

1855 年 清咸丰五年

倭里罕和卓继续入窜新疆作乱。

1857 年 清咸丰七年

倭里罕和卓发动叛乱，数月后被清军平定。萨图克·布格拉汗麻扎看守人斜黑阿訇密尔·爱玛提充当倭里罕和卓内应，在阿尔图什庄聚众叛乱，被清军擒获处死。

和卓势力退出历史舞台。

1862 年 清同治元年

陕西回民起义爆发。斜黑阿訇密尔·爱玛提之子阿布都尔依木从浩罕窜回阿尔图什庄，企图发动叛乱，被擒获处死。倭里罕和卓最后一次窜入喀什噶尔发动叛乱。清廷处理"查照经典定罪之案"，惩办不按《大清律例》执法的叶尔羌参赞大臣英蕴等，在新疆确立按清律处理刑事案件的原则。

1864 年 清同治三年

新疆爆发农民起义。热西丁和卓在库车建立和卓家族执政的封建割据政权。

1865 年 清同治四年

浩罕军官阿古柏利用阿帕克和卓后裔、白山派教主布素鲁克入侵喀什噶尔。妥明在乌鲁木齐修筑"王城"，分封元帅，定同治三年为"清真二千八百九十三年"，建立封建割据政权。和阗原宗教法庭穆夫提哈比布拉在和阗建立封建割据政权。

1869 年 清同治八年

周满海从甘肃河州来到吐鲁番。泰剑立·穆剑立朝觐后留学归来，在叶尔羌开始宣传"新派"思想。

1870年 清同治九年

艾提尕尔清真寺扩建。

1873年 清同治十二年

妥明病故。阿帕克和卓麻扎扩建完毕。

1876年 清光绪二年

《穆斯林在中国土地上的圣战》成书。

1877年 清光绪三年

清朝政府收复新疆，和卓残余势力被基本扫除，苏非派教团和回族门宦势力进一步衰落。

1879年 清光绪五年

《额什丁和卓传》抄成。

1880年 清光绪六年

清朝政府在新疆设义塾，经文学校初次受到冲击。

1884年 清光绪十年

清朝政府在光绪八年(1882)十一月正式批准新疆建省。光绪十年(1884)十月授刘锦棠为新疆第一任巡抚，新疆行省正式设立。

1885年 清光绪十一年

在穆罕默德·木明·哀资来提主持下，阿勒泰哈萨克族聚居区第一座清真寺"沙拉麦斯企特"建成。

1895年 清光绪二十一年

英国在疏附设立领事，利用什叶派在蒲犁、叶尔羌、泽普、叶城、皮山一带的影响加紧向新疆南部渗透。

1896年 清光绪二十二年

刘四败逃新疆。

1897年 清光绪二十三年

缓来吴勒者子反清事变。

1899 年 清光绪二十五年

《圣贤阿帕克和卓传》成书。木拉德·阿凡提将《麦克吐巴特》由波斯文译为阿拉伯文在麦加出版。

1901 年 清光绪二十七年

《东方五史》成书。

1903 年 清光绪二十九年

刘四余众逃离罗布泊西垦区，后被安置于焉耆开都河南岸永宁乡。《安宁史》成书。

1906 年 清光绪三十二年

新疆巡抚联魁销毁吐鲁番郡王宗教法庭所设刑具，并通令新疆各地照此办理。

1908 年 清光绪三十四年

《伊米德史》成书。《阿帕克和卓传》成书。

1911 年 清宣统三年

10 月 10 日武昌起义爆发。12 月 28 日革命党人刘先俊在迪化起义。

1912 年 民国元年

1 月 7 日，冯特民、李辅黄等革命党人在伊犁发动起义。新伊大都督府规定不得将伊斯兰教称为“小教”，违者罚款。哈密、吐鲁番穆斯林农民起义。杨增新组建“新疆回队”。回族哲合林耶沙沟派热依斯金云仑进入新疆。

1913 年 民国 2 年

哈密、吐鲁番穆斯林农民起义失败。马良骏阿訇进入新疆。

1914 年 民国 3 年

回族伊合瓦尼教派创始人马万福到达哈密。

1915 年 民国 4 年

靠福堂到哈密传播灵明堂教义。杨增新下令禁止地方官验放、派充阿訇，改为“百姓公举”。

1916 年　民国 5 年

俄国边境少数民族反抗沙俄征兵，发生动乱，回族哲合林耶门宦沙沟派首领李继良、板桥派首领马显明相继从俄属哈拉湖逃回新疆。《麦克吐巴特》阿拉伯文本译者木拉德·阿凡提从俄国迁至中国新疆塔城定居。

1917 年　民国 6 年

《麦克吐巴特》阿拉伯文译本在上海重印，开始在回族穆斯林中流传。杨增新以新疆"特殊"为由，准许在审理穆斯林之间的疑难案件时"捧经决案"，结果弊端层出不穷。

1918 年　民国 7 年

英国驻喀什噶尔领事馆散发《麦加总督宣言》，杨增新明令禁止散发。新疆各县皆有土耳其人教授经文，其中不少人宣传泛伊斯兰主义和泛土耳其主义。杨增新训令各县禁止当地人聘请土耳其人教授经文。杨增新下令查禁新疆各地道堂。马万福被押送出新疆。

1920 年　民国 9 年

回族虎非耶门宦阿音柯系马昌明到新疆活动，次年返回青海。

1921 年　民国 10 年

沙保卿到哈密传播灵明堂教义。

1924 年　民国 13 年

杨增新假手回族哲合林耶门宦重要首领马绍武杀死格底木重要首领马福兴。阿布都·卡德尔在喀什噶尔汗里克经文学院图书馆被杀。

1925 年　民国 14 年

伊犁城喀什大寺两派产生分寺风波。

1928 年　民国 17 年

7 月 7 日杨增新被刺身亡，金树仁接任新疆省主席。

1931 年 民国 20 年

哈密改土归流，设哈密、伊吾、宜禾三县。马仲英第一次进入新疆。

1933 年 民国 22 年

3 月，马仲英第二次进入新疆。4 月 12 日，金树仁被逐下台，盛世才上台。11 月，“东土耳其斯坦伊斯兰共和国”出笼。

1934 年 民国 23 年

2 月，“东土耳其斯坦伊斯兰共和国”覆灭。

1935 年 民国 24 年

新疆妇女协会伊犁、迪化分会代表，冲破封建上层人物和保守宗教人士的阻挠，列席新疆第二次全省民众大会。

1936 年 民国 25 年

5 月 12 日夜，麻木提派人暗杀乌甫尔大毛拉。盛世才鼓励穆斯林妇女在公共场合不戴面纱。

1937 年 民国 26 年

盛世才炮制第一次“阴谋暴动案”，哈密、喀什噶尔的宗教人士受牵连。马绍武被捕。

1938 年 民国 27 年

1938～1942 年，维文会办新学达到高潮，办校 1 000 余所，在校学生 10 余万人，促使经文学校衰落。

1939 年 民国 28 年

阿戛汗派往蒲犁处理和卓派教务的亲信赛布再勒·秀纳尔和阿戈·赛义德，与英国驻喀什噶尔领事馆蒲犁代办处勾结从事非法活动，蒲犁县县长、共产党员许亮在塔吉克族群众的支持下，将其驱逐出境。

1940 年 民国 29 年

马良骏被捕入狱。

1941 年 民国 30 年

盛世才炮制第二次“阴谋暴动案”，更多宗教人士受牵连。

1944 年　民国 33 年

盛世才离开新疆。9 月初，吴忠信任新疆省政府主席。三区革命爆发。马良骏出狱。

1945 年　民国 34 年

麦斯武德、玉素甫·艾沙、尧乐博斯、穆罕默德·伊敏等泛伊斯兰主义分子大肆宣传泛伊斯兰主义思想。迪化 23 坊公举马良骏为回族总教长。骑五军进入新疆，在宗教上扶持伊合瓦尼教派。

1946 年　民国 35 年

吴忠信离开新疆，张治中兼新疆省主席。泛伊斯兰主义分裂分子艾力汗吐烈大毛拉被三区革命政府逮捕。

1947 年　民国 36 年

张治中为马良骏《考证回教历史》作序。

1949 年　民国 38 年

9 月，新疆和平解放。

主要参考文献

1. 刘昫等:《旧唐书》,中华书局,1975。
2. 欧阳修、宋祁:《新唐书》,中华书局,1975。
3. 脱脱等撰:《宋史》,中华书局,1977。
4. 司马光:《资治通鉴》,中华书局,1963。
5. 宋濂等撰:《元史》,中华书局,1976。
6. 张廷玉等撰:《明史》,中华书局,1974。
7. 夏元吉等:《明朝实录》。
8. 玄奘:《大唐西域记》,章巽校点,上海人民出版社,1977。
9. 慧立、彦悰:《大慈恩寺三藏法师传》。
10. 法显:《法显传》。
11. 耶律楚材:《西游录》。
12. 李志常:《长春真人西游记》。
13. 刘智:《天方典礼》,天津古籍出版社,1988。
14. 刘智:《天方至圣实录》,中国伊斯兰教协会印,1984。
15. 陈诚、李暹撰:《西域行程记》、《西域番国志》。
16.《清朝实录》,中华书局影印本,1986～1987。
17. 赵尔巽等撰:《清史稿》,中华书局,1977。
18.《光绪朝东华录》第一至第五册,中华书局,1958。
19. 林乐知:《喀什噶尔略论》。
20. 龚柴:《天山南路考略》。
21. 永贵:《回疆志》。
22. 傅恒等:《钦定平定准噶尔方略》(包括"正编"和"续编")、

《钦定西域同文志》、《钦定皇舆西域图志》。

23. 椿园七十一:《西域闻见录》。

24. 和宁:《回疆通志》。

25. 曹振镛等:《钦定平定回疆剿擒逆裔方略》。

26. 祁韵士:《皇朝藩部要略》。

27. 魏源:《圣武记》。

28. 徐松:《西域水道记》。

29. 洪钧撰:《元史译文证补》,商务印书馆。

30. 苏尔德:《回疆志》。

31.《新疆乡土志稿》。

32. 托津等:《钦定回疆则例》。

33. 那彦成:《那文毅公奏议》。

34. 壁昌:《守边辑要》。

35. 袁大化撰,王树楠等纂:《新疆图志》。

36. 左宗棠:《左文襄公全集》。

37. 刘锦棠:《刘襄勤公奏稿》。

38. 奕䜣等:《钦定平定陕甘新疆回(匪)方略》。

39. 慕璋:《新疆回部纪略》。

40.《河海昆仑录》。

41. 中国史学会主编:《回民起义》,第三册、第四册,神州国光社,1953。

42. 陶保廉:《辛卯侍行记》。

43. 杨增新:《补过斋文牍》、《补过斋文牍续编》、《补过斋文牍三编》(8 函 52 册);《补过斋日记》(19 卷)、《补过斋阴符经日记》(1 卷)、《补过斋读老子日记》(6 卷)、《补过斋读西铭日记》(1 卷)。

44. 国家文物局古文献研究室等编:《吐鲁番出土文书》,第一至六册,文物出版社,1981～1983。

45. 新疆社会科学院考古研究所编:《新疆考古三十年》,新疆

人民出版社，1983。

46. 黄文弼：《新疆考古发掘报告》，文物出版社，1983。

47. 韩翔等主编：《尼雅考古资料》。

48. 冯家昇等编著：《维吾尔族史料简编》上、下册，民族出版社，1981。

49. 张星烺：《中西交通史料汇编》，中华书局增订版，1977～1979。

50. 方豪：《中西交通史》，中国文华大学出版部，1983。

51. 冯承钧：《西域南海史地考证论著汇辑》，中华书局，1957；《西域南海史地考证译丛》，第一至九编，商务印书馆，中华书局，1956～1958。

52. 陈高华：《明代哈密吐鲁番资料汇编》，新疆人民出版社，1984。

53. 中国伊斯兰百科全书编辑委员会编：《中国伊斯兰百科全书》，四川辞书出版社，1994。

54. 甘肃省图书馆编：《西北民族宗教史料文摘·新疆分册》（上、下），1985。

55. 李兴华、冯今源编：《中国伊斯兰教史参考资料选编》（1911～1949）上、下册，宁夏人民出版社，1985。

56. 新疆社会科学院宗教研究所编：《新疆宗教研究资料》，第1至17辑，新疆社会科学院宗教研究所编印。

57. 王守礼、李进新编：《新疆维吾尔族契约文书资料选编》，新疆社会科学院宗教研究所编印，1990。

58. 中国少数民族社会历史调查资料丛刊新疆维吾尔自治区编辑组：《南疆农村社会》，新疆人民出版社，1953。

59. 中国人民政治协商会议新疆维吾尔自治区委员会文史资料研究会编：《新疆文史资料选辑》，第一至二十一辑，新疆人民出版社，1979～1987。

60. 向达:《唐代长安与西域文明》,三联书店,1979。

61. 陈乐素、陈智超编校:《陈垣史学论著选》,上海人民出版社,1981。

62. 曾问吾:《中国经营西域史》。

63. 耿世民:《维吾尔族古代文化和文献概论》,新疆人民出版社,1983。

64. 秦翰才:《左文襄公在西北》,岳麓书社,1984。

65. 新疆社会科学院民族研究所编著:《新疆简史》,第一至三册,新疆人民出版社,1980～1987。

66. 魏良弢:《喀喇汗王朝史稿》,新疆人民出版社,1986;《西辽史研究》,宁夏人民出版社,1987。

67. 王治来:《中亚史》,第一卷,中国社会科学出版社,1980;《中亚史纲》,湖南教育出版社,1986。

68. 刘义棠:《维吾尔研究》,正中书局,1975。

69.《维吾尔族简史》编写组:《维吾尔族简史》,新疆人民出版社,1989。

70.《哈萨克族简史》编写组:《哈萨克族简史》,新疆人民出版社,1987。

71.《柯尔克孜族简史》编写组:《柯尔克孜族简史》,新疆人民出版社,1986。

72.《塔吉克族简史》编写组:《塔吉克族简史》,新疆人民出版社,1982。

73.《准噶尔史略》编写组:《准噶尔史略》,人民出版社,1985。

74. 张大军:《新疆风暴七十年》。

75. 谢彬:《新疆游记》。

76. 林竟:《新疆纪略》。

77. 吴蔼宸:《新疆纪游》。

78. 吴忠信:《主新日记》。

79. 金树仁:《新疆省政府主席蒙自杨公行状》。

80. 包尔汉:《新疆五十年》,文史资料出版社,1984。

81.《包尔汉选集》,民族出版社,1989。

82. 金宜久主编:《伊斯兰教史》,中国社会科学出版社,1990;《伊斯兰教概论》,青海人民出版社,1987。

83. 马邻翼:《伊斯兰教概论》,商务印书馆,1934。

84. 马通:《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》,宁夏人民出版社,1983;《中国伊斯兰教派门宦溯源》,宁夏人民出版社,1986。

85. 王怀德、郭宝华:《伊斯兰教史》,宁夏人民出版社,1992。

86. 黄心川主编:《世界十大宗教》,东方出版社,1988。

87. 任继愈主编:《宗教词典》,上海辞书出版社,1981。

88.《伊斯兰教哲海仁耶道统简历》。

89. 马良骏:《考证回教历史》。

90.《回族简史》编写组:《回族简史》,宁夏人民出版社,1978。

91. 马元超:《道之本原》。

92. 马坚译:《古兰经》,中国社会科学出版社,1981。

93. 宝文安、买买提·赛来译:《布哈里圣训实录精华》,中国社会科学出版社,1981。

94.〔埃及〕穆罕默德·侯赛因·海卡尔:《穆罕默德生平》,王永方、赵桂云译,新华出版社,1986。

95.〔埃及〕穆罕默德·胡泽里:《穆罕默德传》,秦德茂、田希宝译,宁夏人民出版社,1983。

96. 赛生发编译:《伟嘎耶教法经解——伊斯兰教法概论》,宁夏人民出版社,1993。

97.〔巴基斯坦〕赛义德·菲亚兹·马茂德:《伊斯兰教简史》,吴云贵等译,中国社会科学出版社,1980。

98. 耿世民编译:《乌古斯可汗的传说》,新疆人民出版社,1982。

99.〔法国〕昂里·马塞:《伊斯兰教简史》,王怀德、周祯祥译,商务印书馆,1978。

100. 穆瓦法格·贝尼·穆尔加:《简明伊斯兰世界百科全书》,吉益译,旅游教育出版社,1991。

101.〔美国〕希提:《阿拉伯通史》,马坚译,商务印书馆,1979。

102.〔埃及〕艾哈迈德·爱敏:《阿拉伯—伊斯兰文化史》,第一至三册,纳忠等译,商务印书馆,1982～1991。

103. 世界宗教研究所伊斯兰教研究室译编:《十叶派》,中国社会科学出版社,1983。

104.〔英国〕伯纳·路易:《历史上的阿拉伯人》,马肇椿、马贤译,中国社会科学出版社,1979。

105. 马吉德·法赫里:《伊斯兰哲学史》,陈中耀译,上海外语教育出版社,1992。

106.〔日本〕筒井俊彦:《伊斯兰教思想历程——凯拉姆·神秘主义·哲学》,秦惠彬译,今日中国出版社,1992。

107. 胡作利:《回教法学史》,庞士廉译,月华文化服务社,1950。

108.〔英国〕诺·库尔森:《伊斯兰教法律史》,吴云贵译,中国社会科学出版社,1986。

109. 约·阿·克雷维列夫:《宗教史》,王先睿等译,中国社会科学出版社,1984。

110.〔苏联〕谢·亚·托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,魏庆征译,中国社会科学出版社,1985。

111.〔德国〕卡尔·布罗克尔曼:《伊斯兰教各民族与国家史》,孙硕人等译,商务印书馆,1985。

112.〔美国〕麦德华·丁·贾吉编:《世界十大宗教》,列鹏辉译,吉林文史出版社,1991。

113.〔俄国〕A·H·库罗帕特金:《喀什噶尔》,商务印书馆,

1982。

114.〔日本〕羽溪了谛:《西域之佛教》,贺昌群译,商务印书馆,1956。

115.〔英国〕斯坦因:《斯坦因西域考古记》,向达译,中华书局,1936;《沙埋和阗废墟记》,殷晴等译,新疆美术摄影出版社,1994;《古代和阗》第一卷。

116.〔法国〕M·F·格雷纳:《萨图克·布格拉汗的传说及其历史》,《亚洲杂志》1900年1～2月号,巴黎爱尔奈斯特·勒鲁出版社。

117.〔德国〕O·普里查克:《从葛逻禄到喀喇汗王朝》,《德意志东方学会杂志》第101卷,1951;《喀喇汗王朝史》,《伊斯兰学杂志》第31卷第1册,1953～1954。

118.〔俄国〕乔汗·瓦里汗诺夫:《乔汗·瓦里汗诺夫著作选集》,阿拉木图,1958。

119.〔苏联〕威廉·巴托尔德:《中亚突厥史十二讲》,罗致平译,中国社会科学出版社,1984;《中亚简史》,耿世民译,新疆人民出版社,1980。

120.〔苏联〕加富罗夫:《中亚塔吉克史》,肖之兴译,中国社会科学出版社,1985。

121.〔瑞典〕多桑:《多桑蒙古史》,冯承钧译,中华书局,1962。

122. 道润梯步:《蒙古秘史》(新译简注本),内蒙古人民出版社,1979。

123.〔意大利〕马可·波罗:《马可·波罗游记》,陈开俊等译,福建科学技术出版社,1982。

124.〔摩洛哥〕伊本·白图泰:《伊本·白图泰游记》(《异域奇胜游览》),马金鹏译,宁夏人民出版社,1985。

125.〔英国〕道森编:《出使蒙古记》,吕浦译,周良霄注,中国社会科学出版社,1983。

126.〔苏联〕伊·亚·兹拉特金:《准噶尔汗国史》,马曼丽译,商务印书馆,1980。

127.〔日本〕佐口透:《18～19 世纪新疆社会史研究》,凌颂纯译,新疆人民出版社,1983;《新疆民族史研究》,章莹译,新疆人民出版社,1993。

128.〔日本〕羽田明:《中央亚细亚史研究》,京都,1982。

129.〔日本〕安部健夫:《西回鹘国史的研究》,宋肃瀛等译,新疆人民出版社,1985。

130.〔日本〕羽田亨:《西域文化史》,耿世民译,新疆人民出版社,1981。

131. 玉素甫·哈斯·哈吉甫:《福乐智慧》,郝关中等译,民族出版社,1986。

132. 马赫穆德·喀什噶里:《突厥语词典》(维吾尔语全译本),新疆人民出版社,1981～1984。

133. 阿赫买提·玉格乃克:《真理的入门》,魏萃一译,新疆人民出版社,1981。

134.〔伊朗〕志费尼:《世界征服者史》上、下册,何高济译,内蒙古人民出版社,1980。

135.〔波斯〕拉施特主编:《史集》第一至三卷,余大钧、周建奇译,商务印书馆,1983～1986。

136. 伊本·阿西尔:《全史》,多伦堡,1951～1976。

137. 米儿咱·马黑麻·海答儿:《中亚蒙兀儿史—拉失德史》,新疆社会科学院民族研究所译,新疆人民出版社,1983～1986。

138. 沙赫·马合木德·楚拉斯:《编年史》(俄文本),阿基穆什津译注,莫斯科科学出版社,1976;《求知者之友》,波斯文手抄本。

139.《穆斯林教派》,莫斯科东方文献出版社,1957。

140.〔苏联〕A·阿尔沙鲁尼、X·加比杜林:《俄国泛伊斯兰主义和泛突厥主义简论》。

141.〔英国〕包罗杰:《阿古柏伯克传》,商务印书馆,1976。

142.〔英国〕A·D·W·福布斯:《新疆军阀与穆斯林(1911～1949 年民国新疆政治史)》。

143.〔德国〕勒柯克:《新疆之文化宝库》。

144.〔瑞典〕斯文·赫定:《亚洲腹地探险八年》,新疆人民出版社,1992。

145.〔瑞典〕斯文·赫定:《马仲英逃亡记》,宁夏人民出版社,1987。

146.〔苏联〕邵英巴耶夫等著:《为正确阐明苏联中亚细亚各族底历史问题而斗争》,人民出版社,1954。

147. 佚名:《萨图克·布格拉汗传》,维吾尔文手抄本。

148. 佚名:《艾布·纳斯尔·萨曼尼传》,维吾尔文手抄本。

149. 色依提加拉利:《乌外斯传》,维吾尔文手抄本。

150. 毛拉尼牙孜:《四伊玛目传》,维吾尔文手抄本。

151. 佚名:《秃黑鲁·帖木儿汗传》,察合台文手抄本。

152. 佚名:《额什丁和卓传》,察合台文手抄本。

153. 佚名:《穆罕默德·谢里甫和卓传》,察合台文手抄本。

154. 毛拉·穆萨·赛拉米:《安宁史》,维吾尔文手抄本;《伊米德史》,维吾尔文手抄本。

155. 库尔班·阿里·哈力德:《东方五史》,塔塔尔文手抄本。

156. 伊米尔·胡赛因:《喀什噶尔传》,维吾尔文手抄本。

157. 穆罕默德·萨迪克·喀什噶里:《和卓传》,察合台文手抄本。

158. 佚名:《和卓依斯哈克瓦里传》,维吾尔文手抄本。

159. 佚名:《大和卓传》,察合台文手抄本,新疆社会科学院宗教研究所汉文油印本。

160. 毛拉雅合甫·本·乌买尔肉孜·喀什噶里:《依达耶特传》,察合台文手抄本。

161. 佚名:《阿帕克和卓传》,维吾尔文手抄本。

162.《阿帕克和卓谱系》。

163.《额什丁和卓谱系》。

164.《穆罕默德·谢里甫和卓谱系》。

165. 毛拉·比拉勒:《穆斯林在中国土地上的圣战》,维吾尔文手抄本。

166. 米尔扎·马黑麻·海答尔:《探索真理的朋友》。

167. 加拉鲁丁·鲁米:《买西纳维》。

168. 加米:《纳法哈特·恩斯》。

169. 侯赛音:《热夏哈特》。

170. 伊玛目·热巴尼:《麦克吐巴特》。

后 记

《中国新疆地区伊斯兰教史》的问世，是编写组全体同志长期努力的结果，也是有关领导、专家、学者大力支持和帮助的结果。编写组认为有必要借该书出版的机会，将编写过程做一些说明。

1981 年 12 月到 1982 年 1 月，在北京中国社会科学院召开的全国哲学、马列主义规划领导小组会议上，提出编写一本《中国新疆地区伊斯兰教简史》。1983 年 4 月，在福州召开全国哲学社会科学规划会议时，《中国新疆地区伊斯兰教史》正式列为国家"六五"至"七五"哲学社会科学重点研究项目，并决定由新疆社会科学院宗教研究所承担编写，何炳济和买合苏提任课题负责人。任务确定后，成立了《中国新疆地区伊斯兰教史》编写组，并做了具体分工：第一册由王守礼负责，执笔人是王守礼、马品彦、李进新；第二册由何炳济负责，执笔人是何炳济、赵恩儒、谭吴铁、马苏坤。负责搜集、翻译资料的人员有宝文安、买买提·赛来、居乃德·拜克里、古丽夏等。1984 年底，编写组拟出全书编写大纲，同时开始搜集、整理和翻译有关资料，进行社会历史调查。

在编写过程中，由于人事方面的变动，课题负责人和编写人员也发生一些变化。在买合苏提调至新疆维吾尔自治区社会科学界联合会以后，1986 年课题负责人改为何炳济和买买提·赛来。王守礼调离宗教研究所后，他承担编写的第一册部分改由陈国光承担；1987～1988 年，马苏坤、赵恩儒又相继调离，仅留谭吴铁一人在宗教研究所工作，第二册编写工作基本上处于停顿状态。1987

年何炳济调任新疆地方志编纂委员会副主任，课题负责人改为阿吉·努尔阿吉。为加强课题的编写力量，1989 年经新疆社会科学院党委研究，决定由陈慧生和阿吉·努尔阿吉任课题负责人。汉文主编陈慧生负责全书的统稿和定稿，阿吉·努尔阿吉负责组织第一册的维吾尔文翻译工作。阿吉·努尔阿吉于 1990 年 9 月退休后，唐世民接替阿吉·努尔阿吉的工作，同陈慧生共同负责《中国新疆地区伊斯兰教史》的编写工作。

第一册初稿于 1989 年 6 月完成后即打印成册，送请谷苞、曹玉泰、陈慧生、吾铁库尔等有关专家征求意见，并根据他们的意见进行了修改，形成二稿，即征求意见稿。1990 年 6 月，新疆社会科学院党委召集编写组及有关领导同志，听取课题进展情况的汇报后，决定由新疆社会科学院出面，邀请院内外专家和自治区党委宣传部、统战部、宗教局、出版社等有关单位的领导，举行《中国新疆地区伊斯兰教史》(征求意见稿)第一册的审稿会。会议于 7 月 26 日召开，会期 4 天。参加会议的有：李康宁、刘方、阿不力米提、吾布力斯拉木、买买提·赛来、阿不都秀库尔·买买提明、穆合塔巴尔、王文衡、买买提色依提、阿吾提·托乎提、曹玉泰、杨发仁、阿不都秀库尔·吐尔地、刘志霄、谷苞、陈华、乌依古尔·沙依然、艾则孜·玉素甫、依不拉音·木提义、吾铁库尔、尼赫买德·蒙加尼、陈慧生、郭平梁、纪大椿、蔡锦松、何培新、阿吉·努尔阿吉等。审稿会议上，大家就书中所涉及的一些重大问题展开了讨论，提出了许多建设性的意见和建议。会后，执笔的同志又与部分专家、学者进行了个别座谈，认真听取了他们的意见。编写组根据大家的意见，由陈慧生拟定了编写体例、修改提纲和修改书稿的指导思想。在修改过程中，执笔人陈国光因健康原因，提出无力承担修改任务的要求，推荐马品彦、李进新承担他这部分的修改任务。经院、所领导研究，同意陈国光的要求和建议，决定由马品彦、李进新根据修改提纲进行修改，陈慧生除撰写绪论外，并负责全书的统稿和定稿。经

过近一年的紧张工作，于1991年夏完成了第一册的修改和定稿。1992年3月，定稿打印后送交自治区区党委宣传部审查，冯大真部长于7月24日批转新疆人民出版社“列入计划，尽快出版”。年底，出版社终审定稿，并列入该社1993年出版计划，后因出版经费不足，未能付印。

自1990年起，在原有基础上，重新组成了第二册的编写班子，除陈慧生、谭吴铁外，又邀请何炳济、赵恩儒、马苏坤继续参加编写。经过研究，重新调整了分工。陈慧生参照第一册审稿会议上有关专家、学者的意见，拟定了编写指导思想和编写体例，并重新修改了第二册的编写大纲。编写组依据编写指导思想、编写大纲和编写体例，于1991年完成第一稿。经陈慧生审阅后提出修改意见，于1992年完成第二稿。在部分同志传阅后，经过交换意见，1993年完成第三稿。最后，由主编陈慧生修改审定后打印成册，借以征求意见。

1995年初，编写组按照国家社科规划办公室关于凡列入国家社科重点研究项目完成时都要送审的规定，将《中国新疆地区伊斯兰教史》第一册、第二册同时送自治区社科规划办公室审定。自治区社科规划办公室聘请自治区有关专家、学者组成鉴定组。组长：何富麟；副组长：叶裕昌、贾合甫·米尔扎汗；成员：买买提·赛来、吾布力斯拉木、巴吾东、郭正礼、王文衡、刘志霄。鉴定组在审稿的基础上，于7月11日召开鉴定会，在听取了陈慧生关于《中国新疆地区伊斯兰教史》第一册、第二册编写概况、指导思想、编写方法和几个重大问题处理的汇报和介绍以后，进行了认真的讨论。经过讨论，鉴定组除对该书存在的问题提出修改建议外，一致同意通过鉴定。

鉴定会后，编写组多次召开会议，对鉴定组的意见进行了认真的讨论和研究，决定由马品彦根据鉴定组的意见修改第一册；第二册按照共同商量的原则，作者分别进行了修改。最后，全书由主编

陈慧生修改定稿。

与此同时，自治区社科规划办公室将《中国新疆地区伊斯兰教史》第一册、第二册和专家鉴定结论送交全国社科规划办公室审核验收。之后，全国社科规划办公室在结项通知书中批示：经"审核认定"，"1986 年'七五'重点项目中国新疆地区伊斯兰教史验收合格"。至此，审核验收手续全部完成。

由于这一课题在国内外尚未展开深入研究，资料匮乏，政策性强，因此难度较大。在编写过程中，全国哲学社会科学规划领导小组和自治区人民政府都在经费上给予了支持。在搜集资料过程中，自治区党委统战部、人民政府宗教局、自治区伊斯兰教协会、喀什地委统战部、莎车县档案馆都给予了大力支持。一些长期从事民族和宗教工作的同志积极介绍情况，许多宗教人士还提供了口碑和民族文字资料。新疆社会科学院党委对本课题给予了高度的重视，经常听取汇报，协调关系，帮助解决研究工作中的实际困难。宗教所历届领导和全所同志，为本书的编写和出版也都做了大量工作。

新疆人民出版社在经费困难的情况下，本着国家重点项目优先安排的原则，尽快安排了本书的出版。

没有上述各方面的支持和帮助，这本书的问世是很难设想的。在本书出版之际，我们对曾给予本书支持和帮助的各级政府和领导，各民族专家、学者及所有同志，对新疆人民出版社，表示诚挚的谢意。

《中国新疆地区伊斯兰教史》编写组

1999 年 8 月