中亚苏非主义史

张文德 著

中国社会科学出版社

中亚苏非主义史

ISBN 7-5004-3429-4

9 787500 434290 >

中国社会科学出版社

ISBN 7-5004-3429-4/B · 591 定价：21.00元

西北民族研究丛书

中亚苏非主义史

张文德●著



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中亚苏非主义史/张文德著.—北京:中国社会科学出版社,2002.9

(西北民族研究丛书)

ISBN 7-5004-3429-4

Ⅰ.中… Ⅱ.张… Ⅲ.苏非派—伊斯兰教史—研究 Ⅳ.B969

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 037277 号

责任编辑 张小颐
责任校对 修广平
封面设计 毛国宣
技术编辑 张汉林

出版发行

社　址	北京鼓楼西大街甲 158 号	邮　编	100720
电　话	010—84029453	传　真	010—64030272
网　址	http://www.csspw.com.cn		
经　销	新华书店		
印　刷	北京新魏印刷厂	河北广增装订厂	
版　次	2002 年 9 月第 1 版	印　次	2002 年 9 月第 1 次印刷
开　本	850×1168 毫米　1/32		
印　张	7.125	插　页	2
字　数	183 千字	印　数	1—2000 册
定　价	21.00 元		

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有　侵权必究　　举报电话:010-84029457

本 PDF 电子书制作者：

阿拉伯的海伦娜

爱问共享资料首页：

http://iask.sina.com.cn/u/1644200877

内有大量制作精美的电子书籍!!!

完全免费下载！

进入首页，点击“她的资料”，你就会进入一个令你惊叹的书的海洋！

当然，下载完了你理想的书籍以后，如果你能留言，那我将荣幸之至！

目　录

导言……（1）
第一章　中亚苏非的渊源……（12）
一、呼罗珊派的兴起……（12）
二、呼罗珊派成员转变为苏非……（16）
三、巴格达派的传播与哈拉智的“化入说”……（21）
第二章　中亚苏非的早期思想与实践……（26）
一、中亚苏非思想与逊尼派信仰的调和……（26）
二、苏非的精神功修……（32）
三、德尔维希的出现……（37）
第三章　中亚苏非教团的形成……（39）
一、克尔卡的授予……（39）
二、哈纳卡（道堂）的普及……（41）
三、希尔希拉（道统）的使用……（44）
第四章　突厥人的伊斯兰化与亚萨维教团……（51）
一、中亚苏非在突厥人中传教……（51）
二、阿合马·亚萨维和他的《大智之书》……（55）
三、亚萨维教团的发展……（60）
第五章　库布拉维教团……（64）
一、库布拉维教团的兴起……（64）
二、库布拉维教团的教义……（66）

三、与花剌子模王朝的关系 …… (68)
四、蒙古入侵花剌子模及其以后的库布拉维教团 …… (69)
第六章 中亚苏非的顿挫与察合台汗国的伊斯兰化 …… (75)
一、中亚苏非的顿挫 …… (75)
二、察合台汗国的伊斯兰化 …… (77)
(一)察合台汗国分裂前接受伊斯兰教的蒙古汗 …… (78)
(二)苏非派在察合台汗国的活动 …… (82)
(三)东察合台汗国的伊斯兰化 …… (85)
第七章 伊利汗国的伊斯兰化 …… (91)
一、合赞汗皈依伊斯兰教 …… (91)
二、伊斯兰化措施的实行 …… (95)
三、汗国伊斯兰化的特征 …… (101)
第八章 金帐汗国的伊斯兰化 …… (105)
一、别儿哥汗接受伊斯兰教 …… (105)
二、月即别汗与汗国伊斯兰化的完成 …… (111)
三、汗国伊斯兰化的影响 …… (116)
第九章 纳合什班底教团的兴起 …… (122)
一、巴哈丁·纳合什班底与教团原则的确定 …… (122)
二、和卓阿赫拉尔与教团的兴起 …… (127)
三、贾米与苏非主义的传播 …… (128)
第十章 苏非派与帖木儿王朝 …… (132)
一、帖木儿利用伊斯兰教 …… (132)
二、沙哈鲁和兀鲁伯统治时期的伊斯兰教 …… (134)
三、和卓阿赫拉尔家族与帖木儿王朝 …… (139)
第十一章 苏非派与乌兹别克人诸汗国 …… (144)
一、苏非派与乌兹别克人结盟 …… (144)
二、苏非派掌握乌兹别克人诸汗国的宗教权及其影响 …… (147)

三、“复兴的纳合什班底教团” …… (155)
(一)16 世纪后期河中地区的纳合什班底教团 …… (155)
(二)伊玛目·兰巴尼派的形成 …… (156)
(三)伊玛目·兰巴尼派在河中地区的传播 …… (159)
第十二章　苏非派与俄国征服中亚 …… (164)
一、俄国扩张中亚时对伊斯兰教采取的策略 …… (164)
二、河中地区苏非派领导的反俄斗争 …… (177)
(一)塔什干“霍乱”暴动 …… (178)
(二)安集延起义 …… (179)
三、北高加索的苏非派 …… (181)
(一)18 世纪后期至 19 世纪后期苏非派的反俄斗争 …… (181)
(二)1917 年至 20 世纪 70 年代的苏非派 …… (185)
(三)苏非派能够保持长期影响的原因 …… (188)
结束语 …… (193)

附录　“卡兰达尔” …… (198)
参考文献 …… (203)
后记 …… (219)

总 序

祖国的大西北，地域辽阔，资源丰富，自远古以来，西北各族人民在此繁衍生息，共同开发建设，描绘出一幅幅辉煌壮丽的历史画卷。横贯于西北的古代丝绸之路，汇聚了古代中西方的各类文明；历代西北民族的活动，影响着中国历史发展的进程；古老而神奇的大西北，至今仍为世人瞩目，成为多种学科的活水源头。特别是在今天西部大开发的新形势下，大西北及世世代代居住在西北的各族人民，焕发了青春，获得了新生，一个崭新的西北，一个各族人民共同富裕、团结、奋进的局面，正在兴起！

为了认真总结、研究历史上西北各族人民开发建设大西北的经验和教训；为了认识、解决在西部大开发的新形势下出现的新问题，加强民族团结，维护国家统一，促进西北各族人民经济、文化的发展，保证西部大开发的顺利进行；为了推动有关西北民族的各个学科的深入发展，陕西师范大学西北民族研究中心将编辑出版一套《西北民族研究丛书》。丛书以编辑出版那些研究探讨从古至今与西北民族相关的学术专著为主，酌情收录有价值的资料汇集、译著等。由丛书编辑委员会负责审定选题、书稿及出版事宜，并面向全国（包括港台）及世界各国学术界征稿。我们殷切希望本套丛书能得到中外学者和广大读者的支持和批评。

《西北民族研究丛书》编辑委员会

2001 年 11 月

《西北民族研究丛书》编辑委员会

主　　编　周伟洲

成　　员　（以姓氏笔画为序）

于志勇　王　欣　尹伟先　厉声

吕建福　刘　戈　李　琪　余太山

杨圣敏　张　云　李大龙　李范文

罗　丰　苗普生　周伟洲　高永久

樊明方

主办单位　陕西师范大学西北民族研究中心

内容提要

本书是国家"九五"社会科学基金青年项目《中亚苏非主义史》最终成果。作者在参考和利用中外学者研究成果的基础上,综合运用了宗教学、民族学、历史学等学科的理论和方法对中亚苏非主义的历史作了全面系统的探讨。本书以苏非派推动中亚游牧民族伊斯兰化为重点,着重探讨了中亚苏非派的三大教团亚萨维教团、库布拉维教团和纳合什班底教团在不同时期、不同地区与游牧民族或地方政权的关系,并对苏非主义在中亚社会政治和思想文化方面的影响作了适当分析。



张文德，1965年生，江苏兴化人。历史学博士，现为徐州师范大学历史系副教授、硕士生导师，主要从事中亚史和中外关系史教学和研究。硕士论文是《中亚苏非派述论》（贵州师范大学1990年），博士论文是《明与帖木儿朝交往史研究》（南京大学2001年）。发表有《苏非主义在中亚的早期发展》、《论伊斯兰教对中亚帖木儿王朝的影响》、《〈明史·西域传〉黑类考》、《王宗载及其〈四夷馆考〉》、《中亚帖木儿王朝的来华使臣》等论文30篇。

导　言

本书研究的地理范围以中亚河中地区（阿姆河流域、锡尔河流域及其之间的地区）为中心，包括现今的中亚五国（乌兹别克斯坦、塔吉克斯坦、吉尔吉斯斯坦、土库曼斯坦、哈萨克斯坦）、阿富汗、伊朗、巴基斯坦北部、印度西北部和我国新疆，旁及高加索地区。由于这一地区处于游牧世界与农耕世界的交会处，东西方文明的汇聚地，也由于其处于丝绸之路的交通线上，这一地区历来人员往来频繁，苏非派成员，尤其是那些漫游的苏非，流动性很强，其影响的范围也很广。本书尽可能研究这一地区苏非的活动，但不可能包括这一地区所有苏非的历史。

苏非派是伊斯兰教神秘主义派别，是对伊斯兰教内信仰隐秘奥义、奉行苦行禁欲功修方式的诸多教团的统称。1821年，法国东方学者托洛克用“苏非主义”（Sufism）称呼该派。在西方学者那里，苏非派与苏非主义为同一词（Sufism）。其实，苏非主义不仅指苏非功修者所结成的团体，而且也指历代著名苏非所提出的各种思想的综合，即伊斯兰教中苦行主义与神秘主义相结合形成的苏非思想。是“一种宗教领域中的思想和感觉的方式”①。

“苏非”一词起于何时，历来众说不一。据中亚著名苏非阿布·纳斯尔·萨拉吉（卒于988年）的记载，苏非，阿拉伯文

①希提：《阿拉伯通史》（上），马坚译，商务印书馆，1990年，第514页。

(sūfī) 的音译，因该派成员身着粗毛织衣以示质朴，故名。卒于728年的哈桑·巴士里已在他著名的“我看见一个苏非在绕行克尔白”一句中使用“苏非”这个词。萨拉吉又引用了苏非苏夫安·哈瓦里（卒于778年）的话：“要不是因为苏非阿布·哈希姆，我绝不会认识到自己的虚伪会是怎样巧妙。”这个阿布·哈希姆（卒于788年，库法人）是伊斯兰教中获得苏非称号的第一人。[①] 据另一些人的记载，最早获得苏非称号的还有一位库法人，名叫查比尔·伊本·哈彦（702—780年），此人是一位什叶派炼金士，传授一种他自己倡导的苦行教义。[②] 如果这些说法可信的话，那么，至少8世纪时，已有“苏非”这一称号了。

“苏非”一词的词义说法也很多。10世纪的中亚著名苏非卡拉巴基在其《苏非教义》一书中指出：“苏非”之所以称为“苏非”，有人认为他们在真主面前心灵清净（Ṣafā）和行为纯正；有人认为是因为他们在真主面前居于高品位和前列（Saff）；有人认为他们的品质很像生活在先知时代在麦地那清真寺坐在长凳（Suffah）上的热心支持者；有人认为只是因为他们穿着羊毛（Sūf）衣服，等等。[③] 现在一般认为“苏非”一词就是源于苏夫（sūf，羊毛），即指穿粗制羊毛衣服的人。这种衣服最初是穿人和忏悔人的服装，在哈里发阿布杜勒·马立克（685—705年）时期，它成为苦行者装束。[④] 然而，这些苦行者当时还没有称为苏非。有的叫作“乌巴德”（‘Ubbad，单数‘Abid），意谓奉献者，

① Dr. Tavad Narbakhsh, *Sufism: Meaning Knowledge and Unity*, New York, 1981, pp. 12—13.

② *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, Leiden, 1934, p. 681.

③ Abu Bakr al-kalabadhi, *The Doctrine of the Sufis*, Translated by A. J. Arberry, Cambridge, 1977, p. 5.

④ I. P. Petrushevsky, *Islam in Iran*, Translated by Hubert Evans, State University of NewYork Press, 1985, p. 271.

即全身心地奉献于安拉之人；有的叫作“祖哈德”（Zuhhād，单数 Zāhid），意谓禁欲的苦行之人；有的叫作“努沙克”（Nussak，单数 Nasik）意谓虔诚者。世间对他们也常用“流泪者”、“说教者”等具有特色的名称。[①] 只是到了 9 世纪中叶，“苏非”一词才正式出现在阿拉伯文献中，用来指那些完全奉献于伊斯兰教精神生活的苦行主义者。[②] 粗制的羊毛服装便于他们席地而坐和随地倒卧，也适应他们经常的流浪和旅行生活。

8 世纪后期至 9 世纪初，伊斯兰教中的苦行主义者已逐渐从单纯的苦行实践活动转而产生了思索的倾向，开始对自己的内在体验给予理性的反思，这种思索倾向由于这一时期大量的希腊罗马文化的传入以及由于基督教、佛教、波斯的琐罗亚斯德教等宗教思想的渗透而深化。他们以《古兰经》的某些经文为依据，吸收了这些外来思想，或者受这些宗教思想的启发，强调通过神秘的自我感觉之经验接近真主、认识真主，最终与主合一，并对此进行理论分析，由此，形成了伊斯兰教的神秘主义思想。随后，以神秘主义思想为指导的苦行主义者逐渐组织化，从而形成了伊斯兰教中的苏非派。在阿拉伯文中，加入苏非派者，或者说，伊斯兰教的神秘主义者，称为 Tasawwuf，或“穆塔沙维夫”（Mutsawwif），即指苏非派信徒。[③] 苏非派在神秘主义思想方面，从未形成能为各地著名苏非共同接受的、统一的教义。我们只能从各

①简井俊彦：《伊斯兰教思想历程》，秦惠彬译，今日中国出版社，1992 年，第 111 页。

② R. N. Frye, *The Cambridge History of Iran*, vol. 4, Cambridge University Press, 1975, p. 431. 希提称苏非一词此时用来称呼某一类禁欲主义者 [见其《阿拉伯通史》（上），商务印书馆，1990 年，第 515 页]。阿尔贝里在其《苏非主义》（A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the mystics of Islam*, Unwin, London, 1979, p. 35）一书称：9 世纪中叶，它成为苦修者的正式称号。10 世纪时，苏非又采用了神智的观念。大约在 10 世纪时，整个穆斯林神秘主义者都被称为“苏非”。

③ 金宜久主编：《伊斯兰教》，宗教文化出版社，1997 年，第 262 页。

地苏非不同的主张中找出其共同点，即苏非派的基本教义。大体说来，它包括一神论、神爱论、神智论和人主合一论等。苏非派认为，一切源自真主，惟有真主是真、是实，俗世生活的一切皆虚、皆幻。真主通过外显或外化为宇宙万物来表现他的绝对存在。真主的独一性和统一性是人们认识真主、返归真主并与主合一的根据。苏非派还认为，爱是真主的一种完美德性，真主以他普遍的爱创造了人类，并赋予人以爱的属性。无限喜爱真主是认识真主的根本前提，只有时刻向往、赞念和喜爱真主，通过精神修炼和灵魂的净化，才能与真主合一。“神智”是一种源自真主的、关于真主的神秘的、直觉的知识，人们只有借助直觉的内心灵性感受才能获得这种知识，它不是理智努力的结果，而是真主仁慈的赐予。真主向人们启示真主自身以及通过他自身使人们认识宇宙万物；真主向人们显示他在天体和灵魂中的力量和影响，以证实造物主的存在。人们通过沉思冥想，回忆真主，进入“无我”的精神状态，与真主之光交融，才能达到认主的目的。人主合一是苏非功修的最终目的。在苏非派看来，人可以通过各种不同的功修途径和手段来实现：可以通过精神恍惚、入神的状态；可以通过思想的高度集中、全神贯注、自我催眠、赞念齐克尔的方式；也可以借助音乐、舞蹈、唱歌等促使入神的状态实现。然而，并非人人皆可达到入神和合一境界，只有那些经过严格指导的功修者方可达到这一阶段。“人主合一”的情状，一般是指功修者在心灵或精神上犹如安拉潜入自我的一种人主不分的感受，诚如明朝王岱舆《清真大学·体一》续认第三章所言：“知以主知，见以主见，言以主言，兹乃自一而一。”苏非派把人主合一分为三个层次：（1）功修者的合一。须在导师的秘传和倡导下，经过个人的勤奋功修方可达到这一常人莫及的境界，是一种短暂的、时断时续的合一。（2）圣徒的合一。圣徒因深知合一的奥秘，常被尊为“精神导师”。其合一之感持续时间更长，但仍有

时限。在合一的状态下，他可以自称真主，也可以以真主的言语而言语，但在非合一的状态下，则不可以自比真主。（3）先知的合一。因先知品级最高，人格最完美，其合一为先天之合，故为永恒的合一。①

苏非派在其发展过程中，并未形成统一的宗教仪式。不仅不同教团的教仪有区别，即便是同一教团内各支派间也有着细微的不同。而对神秘奥义的理解也有着不同的表述。这就使得我们对苏非派的研究有着相当大的难度。然而，由于苏非派的思想和活动在中世纪时已强烈地注入到穆斯林社会生活中，在近现代的伊斯兰世界还有着一定的影响，在当代社会仍然存在，尽管它是很隐蔽的。因此，无视苏非的历史是不能深刻地了解伊斯兰世界的。著名的历史学家吉布认为："如果对苏非派的运动及其因果关系不能耐心地并以学者的公正态度进行研究，便不能写出一部令人满意的伊斯兰教历史。"②

中亚是伊斯兰教苏非派的重要发源地之一。从中世纪直至现代，苏非主义在中亚流行千年，当今仍有很大的影响。一部中亚苏非主义史，也就是一部中亚政治和思想文化史，也就是伊斯兰教在中亚传播和发展的历史。因此，研究中亚苏非主义对研究世界伊斯兰教史和中亚文明史都具有重大意义，或者说，是它们的重要组成部分。其次，中亚苏非主义与现实政治关系密切。诚如著名的中亚史学者王治来先生所说："在我国新疆和苏联中亚，目前无疑地仍有苏非主义的影响，对于民族之间的关系与政治稳定起着无形的作用，需要我们对它进行研究，使人们了解它，以

①参见金宜久主编：《伊斯兰教》，宗教文化出版社，1997年，第278—287页《中国伊斯兰百科全书》，四川辞书出版社，1994年，第456页。

② 引自Sh. A.拉希德、I.H.库雷希：《巴基斯坦简史》第三卷，四川人民出版社，1974年，第331页。

利于工作。”“人们如能深入了解伊斯兰教及苏非主义，必能更好地在中亚地区进行工作；必能更好地借鉴苏联民族问题的经验教训，对稳定我国西北边疆的政治，对加强民族间的理解作出贡献。”①

9世纪以来，苏非主义在中亚形成和发展的历史大体上分成以下四个阶段：（一）9世纪至10世纪是中亚苏非的渊源时期，即中亚苦行主义者向苏非转变时期。（二）10世纪至13世纪是中亚苏非派的形成时期。由于苏非思想与逊尼派信仰不断调和，苏非逐渐取得合法地位，在修行仪式、宗教传播等方面都得到很大发展。在此基础上，苏非们开始向组织化方向发展，最后形成了苏非教团。在中亚，主要形成了两个教团即库布拉维教团和亚萨维教团。苏非教团的出现，标志着苏非派作为一个宗教派别最终形成。这一时期，苏非派在突厥游牧民中传教获得极大的成功，在喀喇汗王朝、塞尔柱王朝和花剌子模王朝都有着重要影响，其中由许多四处漫游、在突厥人中传播伊斯兰教的苏非传教士组成的亚萨维教团自12世纪后期以来在草原游牧民中一直保持着相当大的影响力。（三）13世纪后期至19世纪后期是中亚苏非派的发展时期。蒙古人的入侵，使中亚苏非派一度受挫，但由于苏非派在中亚蒙古人中积极开展传教活动，蒙古人的三大汗国察合台汗国、伊利汗国和金帐汗国最终都实现了伊斯兰化。随着察合台汗国的分裂、帖木儿王朝的离析和乌兹别克诸汗国与伊朗沙法维王朝的对峙，中亚苏非派在世俗政治力量彼此相争之际，得到了迅速发展，并由此进入了兴盛阶段，其标志是纳合什班底教团的兴起。该教团具有强烈的入世主义色彩，其盛时，政治上享有特权，宗教上居于统治地位，经济上拥有很大的财富，成为一支左右中亚社会发

①引自王治来先生在1990年给张文德的硕士论文《中亚苏非派述论》写的评

展的重要力量。（四）19世纪后期是中亚苏非派的衰落时期。由于苏非派特别是纳合什班底教团已与中亚社会政治紧密结合，信仰东正教的俄国人征服中亚不仅沉重打击了世俗政治力量，也使苏非派失去了往日的政治特权。于是苏非首领们时常站在民族斗争的前列，领导民众反抗俄国统治的斗争。不过，他们并不是新生力量的代表，因而在反俄斗争中屡遭失败，最终在俄国的压制下，走向衰落。然而，苏非神秘主义毕竟是一种精神生活，世俗力量可以沉重打击苏非派的势力，但无法左右人们的精神世界。事实上，在社会转型或动乱时期，往往会出现一些新的苏非思想家，如伊玛目·兰巴尼就属于这类，他们为神秘主义理论的完善和宗教仪式的变革做出了贡献，为苏非主义发展注入了新的活力。苏非主义落而不衰，始终为某些人信仰和遵循。

苏非派的研究，首先来自苏非派自身，10世纪的卡拉巴基和15世纪的贾米，都是研究苏非主义史的著名学者。伊斯兰教传入我国后，尤其是在明清时期，国内出现了不少中国穆斯林写的汉文伊斯兰教著述，其中多与苏非派有关。如王岱舆（约1570—1670年）的《正教真诠》、《清真大学》，张中（约1584—1670年）的《归真总义》，马注（1640—1711年）的《清真指南》，刘智（约1660—约1730年）的《天方性理》等。①

20世纪，国内外出现了不少研究苏非派的学者，著作颇丰。我们不可能列举所有的著作，只能略举一二。国外学者中，英、俄、法、美、日等国从事这方面研究的人较多。由于近代英、俄曾在中亚争夺势力范围，俄国最后征服中亚，由此，英、俄学者在这方面的研究成果也较为突出。英国学者主要研究苏非主义的思想、术语、分支流派和渊源问题。他们在翻译苏非著作的同

①详情参见金宜久：《苏非派与汉文伊斯兰教著述》，载《世界宗教研究》1983年第2期。

时，发表了不少有关苏非主义的论著。如英国东方学家亚瑟·阿尔贝里除翻译了卡拉巴基的《苏非教义》外，还撰有《苏非主义》（伦敦，1950 年）、《穆斯林圣徒和神秘者》（伦敦，1964 年）、《古典波斯文献》（伦敦，1958 年）、《祝奈德》（J.R.A.S，《皇家亚洲学会杂志》，1935 年）、《波斯诗人鲁米》（芝加哥，1968 年）、《苏非殉道者》（伦敦，1969 年）等。另一位英国东方学家尼科尔森也著有《伊斯兰教神秘者》（伦敦，1914 年）、《伊斯兰神秘主义研究》（剑桥，1921 年）、《鲁米：诗人和神秘者》（伦敦，1950 年）等。尼科尔森还将胡吉维里的《神秘的启示》由波斯文译成英文（伦敦，1911 年），8 卷本鲁米的《玛斯纳维》，也被译成英文（伦敦，1925 年至 1940 年），并编译了萨拉吉的《苏非派的闪光集》（伦敦，1914 年），等等。英国学者 M. 史密斯著有《近东和中东的早期神秘者》（伦敦，1931 年）、《神秘者加扎利》（伦敦，1944 年）、《苏非的爱之路》（伦敦，1954 年）、《神秘者之路》（伦敦，1976 年）等。英国研究苏非派的学者，还有很多。研究苏非派的英文著作中（这中间也有不少美国学者），多附有引文作者和引用书目，在此不作赘述。

俄国十月革命前，主要有 V.A. 朱可夫斯基、A. 叶·克里木斯基和 A.E. 史密特等人从事这方面的研究。十月革命后，尤其是苏联时期，出版了不少关于中亚苏非派的著作，但这些著作主要是用来宣传无神论、反对宗教迷信的。苏联时期，土库曼斯坦的苏非教团比其他中亚共和国的苏非更活跃。出版的宣传无神论、反对苏非圣徒和圣地崇拜的著作也较多。如 M. 阿加耶夫的《圣地的秘密》，1967 年出版于阿什哈巴德，集中讨论土库曼斯坦的圣徒崇拜。V.N. 巴希洛夫的《土库曼阿塔部落的起源》（莫斯科，1975 年），研究土库曼所谓的神圣部落和亚萨维教团。该作者曾在 1964 年在宗教杂志上发表过《圣徒的阴影——土库曼信仰者中的圣徒崇拜》。S.M. 德米多夫也在 1976 年出版了《土

库曼的奥乌拉德——神圣部落》一书，对土库曼的“神圣部落”——和卓、谢赫、赛义德、阿塔、马赫图木和穆吉乌尔及其与亚萨维教团的承袭关系做了探讨。他的另一部著作《土库曼斯坦的苏非派》（阿什哈巴德， 1978 年）着重讨论十月革命以来残存的苏非派和伊禅派。有关其他中亚共和国的苏非派的论著主要有：T.D. 拜亚尼耶娃的《吉尔吉斯人中间的宗教残余及如何战胜他们》（伏龙芝， 1980 年），该书以地方出版物、档案材料和社会调查为基础，描述了吉尔吉斯的所有大的教团。 A. 米克塔洛夫的《麻扎，撕下伪装的宗教》（杜尚别， 1964 年）论述塔吉克斯坦的圣地、朝觐及保守的未登记的神职人员。拉赫马诺夫与伊乌苏波夫的《花剌子模的圣地及其渊源》（塔什干， 1963 年），论述了该地的圣地、朝觐及苏非教团的活动。 A. 沙法罗夫的《德尔维希派的起源及社会本质》（杜尚别，1975 年），集中讨论塔吉克斯坦的苏非兄弟会，并涉及到乌兹别克斯坦的苏非团体。而 E. 沙里波夫和 E. 波祖洛夫的《圣地真相》则主要论述乌兹别克斯坦尤其是纳曼干的圣地和伊斯兰神职人员的活动。在哈萨克斯坦，日·杜森本先后有三本这方面的著作，即《伊斯兰教地区的圣徒和圣地崇拜》（阿拉木图， 1958 年）、《伊斯兰教及其残余》（阿拉木图， 1968 年）、《圣徒无神圣》（阿拉木图， 1980 年）。苏联时期出版的研究苏非派的著作详细情况，可参见亚历山大·本尼格森在《中亚概览》 1983 年第 4 期上发表的论文《苏联的苏非派：苏维埃资料书目提要》。

亚历山大·本尼格森与 S. 恩德尔斯·维姆布什合写的《神秘者与政委——苏联的苏非派》（加利福尼亚， 1985 年）主要依据苏联学者的论著写成。作者引用资料丰富，论证详实，是一本研究近现代中亚苏非派极其重要的著作。在此之前，即 70 年代，西方出版了与中亚苏非主义史内容密切相关的两本重要著作，即斯宾塞·特里明哈姆于 1971 年出版的《伊斯兰教苏非教团》，此

书主要论述了神秘主义学派的形成、教团的形成及其组织、教团的仪式、教团在伊斯兰社会生活中的作用和当代伊斯兰世界的主要教团，并附有一些苏非教团的道统。该书是目前国内苏非派研究者广泛引用的著作。另一本著作是赛义德·阿塔尔·阿巴斯·里兹维于 1978 年出版的《印度苏非主义史》，此书卷一小标题是《直至公元 1600 年印度早期苏非主义及其历史》，作者是否还出版了其余几卷，我们不得而知。其主要内容包括早期的苏非主义、契斯提教团、苏哈拉瓦迪教团、法尔达瓦希教团、库布拉维教团、卡兰达尔以及中世纪印度神秘者的传统与苏非主义之间的相互影响等。此书援引了不少著名苏非的论述，史料详实，不仅是研究印度苏非主义史的力作，也是研究中亚河中地区和我国新疆苏非派的一本很有价值的参考书。

20 世纪 80 年代以来，我国学者发表了许多关于苏非派哲学、历史、文学等方面的著作。金宜久先生在苏非派哲学、汉文著述中的苏非思想等方面发表了不少论文， 1995 年，还出版了《伊斯兰教的苏非神秘主义》一书。在其主编的《伊斯兰教》、《伊斯兰教史》等著作中，对苏非思想作了较好的阐述。中国社会科学院世界宗教研究所伊斯兰教研究室的其他先生如吴云贵、周燮藩、秦惠彬等人也发表了许多关于苏非派的论文。甘肃民族研究所的马通先生以 50 年代的调查资料为基础，于 1983 年出版了《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》和《中国伊斯兰教门宦溯源》两书，填补了我国在这方面研究的空白。新疆社科院陈国光先生发表了不少新疆苏非派（依禅派）方面的论文。 90 年代以后，魏良弢先生、刘正寅先生等人发表了许多关于西域和卓家族的论文，尤其是他们二人合写的《西域和卓家族研究》一书是国内外第一部全面系统的论述 16 世纪至 19 世纪西域和卓家族（黑山派和白山派）历史的专著，把我国对西域和卓家族史的研究推进到世界的前沿。其中魏良弢先生在《中国社会科学》 1992 年

第 4 期上发表的《西域史上的一个幻影——“伊斯兰神圣国家”或“和卓时代”考实》一文，揭示了所谓“伊斯兰神圣国家”或“和卓时代”完全是一个后来以讹传讹的历史幻影。在选题、史料和方法上为我们提供了典型的范例。

第一章　中亚苏非的渊源

一、呼罗珊派的兴起

苏非派与伊斯兰教内部苦行主义有很深的渊源关系，这不仅因为苏非派最重要的外部特征是苦行，而且也因为苏非派是在苦行主义的基础上发展起来的。穆斯林的苦行生活最早可以追溯到伊斯兰教的创始人穆罕默德。穆罕默德在接受启示以前曾过了一段孤身独处的漫游生活，后来又在麦加以北约 9 英里的希拉山洞里苦修。[①] 他的这种苦修生活为新人教的虔诚的信徒提供了修行的榜样。一些穆斯林，尤其是那些改奉伊斯兰教以前曾信仰基督教及其他宗教的穆斯林，受苦修僧和隐士的影响，在自己家里虔诚地修炼，并学会了进入沉思冥想的方法。在波斯，这方面的代表人物是赛尔曼（卒于 655/656 年），此人学识渊博，为哈里发阿里所敬重。他一生笃信宗教，非常廉洁，被苏非派尊奉为他们的早期最伟大的先驱者之一。[②] 早期穆斯林的苦行生活主要是一

① 参见 [英] 罗伊斯顿·派克：《穆罕默德——伊斯兰教的创立者》，三联书店，1988 年，第 23—24 页。

② 埃及] 艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯—伊斯兰文化史》第一册，商务印书馆，1982 年，第 160—161 页。

些信徒出于对新宗教的虔诚和狂热而采取的一种过激的个人修炼行为，由于其影响不大，一般还不具备社会意义。只是到了 8 世纪中后期，参加苦行的人越来越多，从而形成了苦行主义运动。苦行者们戒绝享受，生活极简朴，隐居于简陋的房屋、山洞或荒漠，过着日无充饥之食，夜无隔宿之粮，一心向往真主的生活。[①] 这种“苦行主义运动从麦加传播到库法、巴士拉、大马士革和刚刚建成的巴格达，直至边远省份呼罗珊和信德”[②]。中亚苏非就是在苦行主义派别呼罗珊派并结合巴格达派的基础上逐步形成并发展起来的。

呼罗珊派的兴起是对现实生活的一种消极抗议。倭马亚王朝（661—750 年）末期，阿拉伯帝国内部阶级矛盾、民族矛盾和宗教斗争十分激烈，最后被阿拔斯王朝（750—1253 年）取代。阿拔斯王朝初期，这些矛盾仍很尖锐，在中亚尤为突出。751 年，布哈拉发生了什叶派起义；754 年，伊朗东北部出现了反对阿拔斯王朝的新巴德起义；776 年，布哈拉发生了木坎纳起义。人民起义，统治阶级的内部斗争以及宗教派别斗争，引起了虔诚的穆斯林的困惑和不满。他们力图以隐居和苦行来回避现实，蔑视尘世，在专注于真主沟通中得到解脱。这样，在伊斯兰教内部，出现了以长时间祈祷、守贫，长时间的斋戒和冥想为特征的苦行主义运动。中亚最初著名的苦行者有巴尔赫的易卜拉欣·阿德哈姆（卒于 776—783 年之间）、福泰勒·伊雅德（卒于 803 年）等。

易卜拉欣成为一个苦行者的传说，明显地模仿了佛的故事。传说易卜拉欣是一个巴尔赫的王子。有一天，当他打猎时，他听

① ［埃及］艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯—伊斯兰文化史》第二册，商务印书馆 1990 年，第 122 页。

② P.M.Holt, *The Cambridge History of Islam*, vol. 2, Cambridge, 1970, p. 606.

到一个神秘的声音在警告他：不要为追赶兔子和狐狸的目的而活着。于是，他下了马，穿上一件是他父亲的一个牧羊人的羊毛衣服，并把他的马和他身上所带的东西全给了这个牧羊人。“为了苦行和虔诚的道路，放弃了尘世的富贵荣华之路。”易卜拉欣成为苦行者后，通过种植花木、收割和磨麦等方式生活。①

福泰勒·本·伊雅德成为一个苦行者也富有传奇色彩。传说，他原是一位在阿比瓦尔德和萨拉克斯之间的路上进行抢劫的强盗团伙中的成员。有一次他碰巧听见某人在吟诵逊奈中的话：“在主的告诫面前，信仰的人是没有时间使他们的内心卑贱。”随后，他就成了皈依者。② 这个时期的苦行者著名的还有呼罗珊的阿布杜拉·伊本·穆巴拉克（726/727—797 年）、易卜拉欣的学生沙吉克·巴尔赫（卒于 810 年）等，这些人都出生或大部分时间生活在呼罗珊地区。他们都是“内心之人”，都强调守贫和对公众舆论的漠视。因而，人们便把他们称为呼罗珊派，并把易卜拉欣看成是这个派别的创始人。③ 呼罗珊派主要思想表现为：第一，“获得的拒绝”，这是呼罗珊派思想的基本内容。该派认为，人的得救要依赖真主（塔瓦库尔），但这种依赖不是纯粹被动的依赖，而是要经过个人的努力，这种努力又不是为了他自己，也就是说，人从自己方面不向任何其他方面索求，即“获得的拒绝”。由此，阿德哈姆认为，人们是可以乞讨，但乞讨有两种：一种是在人家门口乞讨；一种是经常到清真寺去，祈祷、斋戒和崇拜神，接受神赐的东西。前者是一种较坏的方式，因为一个人的乞讨，并非是为他自己，而是增加众人得救的机会。“获得的拒绝”

① *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, Leiden, 1927, p. 432.

② Ibid., p. 117.

③ R. N. Frye, *The Cambridge History of Iran*, vol. 4, Cambridge University Press, 1975, p. 450.

是后来中亚苏非派德尔维希沿门乞讨的理论根据。[①] 第二，强调守贫。易卜拉欣认为："贫穷是真主放在天堂的珍宝，真主没有把除此以外的东西赐予他爱的人。"[②] 第三，主张独处。福泰勒·本·伊雅德说："我希望我病了，以便我不需要出席公众的祈祷。因为在独处中有安全。""害怕独处和渴望群体生活的人丝毫不会得救。'[③] 从易卜拉欣的生活传奇来看，早期呼罗珊派的产生还具有强烈的佛教背景。阿拉伯人征服中亚时期，佛教在呼罗珊的确存在。例如，伊斯兰作者伊本·阿勒·法基赫曾说，巴尔赫的瑙巴哈尔寺之僧徒与中国皇帝及喀布尔信奉同一宗教，各地的朝拜者纷纷来此向该寺的大佛顶礼膜拜。[④] 苦行主义者最初的苦行冲动很有可能受佛教苦行僧的影响。[⑤] 尤有可能的是，受佛教瑜珈派思想的影响。瑜珈派对于作为认识器官和心理机能中枢的心特加以重视，这种"心"包括意、统觉和自我意识及其相应的心理机能，它的转变情态有扰心、盲心、迁心、一心、灭心，为达到灭心，必须进行修炼，而苦行和禁戒则是其修炼的必要手段。[⑥] 在以后的苏非派宗教实践中，瑜珈派影响的痕迹尤为明显。

不过，呼罗珊派在当时与正统的逊尼派在教法、教义上并无多大差别。他们甚至还是正统教法的维护者。例如，穆巴拉克曾在教法学家阿布·哈尼法门下学习过。据说他还搜集了有 2 万条

① 秦惠彬编译：《伊斯兰宗教哲学简述》（三），载《世界宗教资料》1988 年第 4 期。

② *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, Leiden, 1927, p. 433.

③ Edward. G. Browne, *A Literary History of Persia*, vol. 1, Cambridge University Press, 1929, p. 426.

④ 王治来：《中亚史纲》，湖南教育出版社，1986 年，第 301 页。

⑤ R. N. Frye, *The Golden age of Persia*, London, 1975, p. 158.

⑥ 黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆，1989 年，第 316—320 页。

的哈底斯。[①] 而福泰勒·本·伊雅德则被认为是哈底斯最可靠的传播者。然而，到了 9 世纪中后期，呼罗珊派的成员逐渐接受正统派所不愿接受的神秘主义思想，追求神秘的内在体验，开始转变为苏非。

呼罗珊派成员转变为苏非

呼罗珊派成员由苦行主义者转变为神秘主义者有其深刻的政治、文化和宗教等方面的原因。

首先，中亚独立王朝的对外扩张及其沉重的经济负担所引起的激烈的政治宗教斗争，加深了苦行主义者对现实的不满。早在 9 世纪初，阿拉伯哈里发任命的呼罗珊总督塔赫尔下令其管辖地区的穆斯林在星期五做礼拜读虎土白时，不念哈里发马蒙（813—833 年）的名字，而念自己的名字，以示独立于巴格达哈里发政权之外。[②] 从此，中亚开始进入独立于哈里发政权之外的诸王朝统治时期。塔赫尔王朝（822—872/873 年）和萨法尔王朝（867—908 年）诸王在巩固统治后，都力图对外扩张，如塔赫尔王朝的阿不达拉赫（830—844 年）曾进攻乌古思人居住的突厥斯坦，萨法尔王朝的阿木尔（879—900 年）则进攻河中地区的萨曼人。对外扩张增加了军队的开支，也增加了人民的负担。例如，阿木尔的军费主要是土地税及其他税收，他还每三个月对军队进行赏赐。此外，中亚独立王朝在初期名义上仍尊奉哈里发为最高统治者，因而仍要向哈里发上缴赋税。[③] 这样，中亚农民深受哈

① 哈底斯（hadith），阿拉伯语音译，意为“言论”，是穆罕默德传教过程中的言论、行为及其所默认的同门弟子重要言行的总称。又称“逊奈（Sunnah，即行为、常道），，，即圣训。

② 王治来：《中亚史纲》，湖南教育出版社，1986 年，第 301 页。

③ 同上书，第 308—312 页。

里发和中亚本地地主的双重压迫，负担格外沉重。在封建统治阶级的沉重压迫下，人民不断举行起义。中亚各地区的人民运动采取伊斯兰教的异端形式，如锡斯坦的哈瓦立及派运动；陀跋斯坦的什叶派起义；以阿布·穆悉林作为伊玛目和先知的新马资达克派——库拉米叶派[①] 在阿塞拜疆、哈马丹等地拥有很大势力；伊朗东北部，如里海高地、库赫斯坦则成为巴提尼叶派的堡垒。[②]人民运动的不断发生，使得呼罗珊的苦行主义者对现实进一步困惑和不满，因而也更倾注于内心的沉思和灵魂的修炼。

其次，文化翻译运动的兴起。这一时期阿拉伯帝国掀起了一场文化翻译运动，大量的希腊、罗马文化和印度文化等方面的成果被译成阿拉伯文。哈里发马蒙时期（813—833 年），这场文化翻译运动达到顶峰，参加翻译工作的多半是波斯人、中亚人和印度人。这些先进的文化典籍被翻译过来，为苦行主义者的思想发展提供了新的精神食粮。其中对苦行主义者影响较大的是新柏拉图主义。8 世纪末，阿拉伯人征服叙利亚后就把古希腊罗马哲学译成阿拉伯文。新柏拉图主义的流溢说也在这个时候传布开来。该学说认为，万物的始原是“太一”，从“太一”中流溢出“宇宙理性”，从“宇宙理性”中流溢出灵魂，然后再从灵魂中流溢出物质世界，人生的目的便是要回到“太一”那里去。而我们的灵魂既来源于“太一”，也自然地对“太一”有一种“爱”，渴望

① 又译胡拉米派（al-Khurramiyyah）。其起源有二：一是阿布·穆悉林惨遭哈里发杀害后，其追随者在伊朗库拉姆地区组成的秘密教派组织。该派认为阿布·穆悉林没有死，他奉真主启示，将重返人间，铲除邪恶，伸张正义。二是该派受琐罗亚斯德教异端派马资达克派的影响，并与摩尼教、伊斯兰教某些教义相结合，认为世界有明与暗两个本原，现存的社会是黑暗或恶魔的产物，主张土地公有，免除赋税徭役，建立平等社会。

② C. E. Bosworth, *The Medieval History of Iran Afghanistan and Central Asia. The rise of the karamiyyah in khurasan*, London, 1979, p.6.

回到“太一”，但要达到这一目的，灵魂必须经过净化，要消除一切肉体欲望，摆脱肉体，清修静观，苦思冥想，达到断思绝念，忘形出神。在神秘的状态中与“太一”融而为一、与主合为一体。[①] 新柏拉图主义为以后苏非派的人主合一说的形成提供了外来的思想资料和依据。它首先对巴格达、库法、巴士拉等地的苦行者产生了强烈的影响，随后传入了呼罗珊和河中地区。这一方面使中亚地区的苦行者前往叙利亚、麦加、麦地那、库法、巴士拉、巴格达等地旅行，另一方面也使本地的苦行者进一步从波斯的宗教（琐罗亚斯德教、摩尼教等）和佛教中汲取精神知识。[②] 从而推动了中亚苦行主义者吸收和发展神秘主义思想。

再次，伊斯兰教自身的宗教神学思想体系为神秘主义思想的形成提供了思想根据和修道方式。例如，在《古兰经》中就有大量的经文为神秘主义提供内在的经典的根据。在“爱”的方面：“真主喜爱那些民众，他们喜爱真主”（5：54）[③]，“信道的人们，对于敬爱真主，尤为恳挚”（2：165）。在寂灭和人主合一方面：“凡是大地上的，都要毁灭；惟有你的主的本体，具有尊严与大德，将永恒存在”（55：26、27）。“他们确信自己必定见主、必定归主”（2：46）。“我确已创造人，我知道他心中的妄想；我比他的命脉还近于他”（50：16）。在神光方面：“真主是天地的光明，他的光明像一座灯台，……真主引导他所意欲者走向他的光

①全增嘏：《西方哲学史》上册，上海人民出版社，1985年，第262页。

②哈特曼（Hartman）认为，由于中亚是琐罗亚斯特教徒、佛教徒和穆斯林的会聚地，正是从这里，印度的神秘主义和苦行实践通过波斯中间人进入伊斯兰教。冯·克莱麦尔（Von kremer）则认为，苏非派实际上吸收了两种不同的因素，早期基督教苦行主义因素已有力地影响伊斯兰教，后来当波斯人在伊斯兰中的权威增大时，佛教的冥想获得优势（彼德罗塞维斯基：《伊斯兰教在伊朗》英文版，第268页）。尽管他们的说法不一，但在中亚它们对苏非派产生影响是可以肯定的。

③ 马坚译：《古兰经》，括号内数字代表章节，下同。中国社会科学出版社，1981年。

明。”(24：35) 《古兰经》中还有大量关于祈祷（7：55)、坐静(52：49)、夜祷（76：25)、跪拜（2：45，17：79)、斋戒（2：185）等规定，为神秘主义修道方式提供了依据。此外，圣训中的一些条文也为神秘主义提供了思想来源。例如，一则《圣训》说：“只有了解自己心灵的人，才能理解真主。”在《古德西圣训》中则有：“我的世界包含不了我，我的天堂也包含不了我，但是，我的忠诚仆人的心灵却能包含我。”①

最后，苦行主义者在心理上期望获得有关安拉的直接的、亲身的经验。这种心理欲望是伊斯兰神秘主义产生的心理因素。伊斯兰教的苦行主义者都是虔诚的穆斯林，而“对笃信宗教的人来说，神或另外一些超自然物往往是在他们的生活中占有重要的地位。这种交往不仅代替了同人的现实交往，而且产生同神和超自然物互相亲近的幻觉，引起强烈的感觉，使激情得到缓解。对于教徒来说，神是对话者、是生活中任何时候都可以请教的安抚者，神从来是可以接近的，从来是聆听教徒祈祷并为之解忧的’②。这种心理特征使得苦行主义者所要求的经验不是通过理性的思辨，而是通过神秘的内在的直觉，包括省悟、出神与内心对安拉的视见（心见安拉）等获得的，而这一系列的心理过程与修行方法就构成了伊斯兰教神秘主义的基本内容。

9 世纪中叶，在阿拉伯文献中出现了“苏非”一词，用来称呼专注于神秘主义生活的苦行主义者。③ 这些苏非比以往的苦行主义者更强烈地去爱真主、认识真主，与真主沟通，在宗教实践上强调精神导师的指导作用，并辅以一定的仪式，在宗教思想方

① 转引自拉赫玛杜拉：《心灵之眼》，载联合国教科文组织《信使》 1981 年 10—11 月，第 64 页。

② ［苏］德·莫·乌格里诺维奇：《宗教心理学》，社会科学文献出版社， 1989 年，第 96 页。

③ ［美］希提：《阿拉伯通史》上册，商务印书馆， 1979 年，第 515 页。

面则形成一套神秘主义学说。这些苏非在呼罗珊派成员中的代表人物是阿赫马德·伊本·哈尔布（792—849 年）、阿布·雅济德·比士塔米（卒于 874 年）和阿布·阿布杜拉·帖尔美迪（卒于 9 世纪末）等。伊本·哈尔布是最早提出使用克尔卡（khirka）作为从事神秘主义道路标志的苏非之一。克尔卡，原意是“破布”，由此引申为“一个神秘者粗糙的羊毛长袍”、“粗陋的披风”、“粗糙的长袍”。克尔卡作为衣服在阿拉伯人中很早就有了，但作为一个苦行者发誓守贫的外部标志是从 8 世纪开始的。克尔卡最初的颜色通常是蓝色——一种悲伤的颜色。不过克尔卡的颜色和质料始终没有固定的模式。现在克尔卡又被赋予新的意义，这就是：凭借它，精神导师（穆尔希德）向入教者（穆里德）传送由先知那里继承来的祝福。其价值在于它成为内、外“虔诚的衣服”①。

比士塔米亦名巴耶济德，生于波斯库米省的比士塔姆。比士塔米根据自己的经验，认为神秘主义“爱”的方向是二重的，既是我爱真主，又是真主爱我；我需要真主，真主也需要我。在“爱”的激励下，走完神秘修道全过程的苏非，即可以自如地把握真主所赐予的“真知”，在终极上同真主合一，丧失自我意识，即真主把我的“己性”改造为他的“彼性”，于是在某种意义上说，人就成为真主。比士塔米由此把赞美真主所使用的“荣耀归于真主”改成“荣耀归于我’，②。这就是苏非派中有名的“陶醉说”。伊本·哈尔布对实施“克尔卡”的提倡，使苦行主义者转变为苏非有了一个极其重要的宗教仪式。10 世纪时，这种方式逐渐盛行，成为许多苏非导师接受入教者一项必经的仪式。比士塔

① *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 5, Leiden, 1979, pp. 17—18. *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, Leiden, 1927, pp. 55—56.

②秦惠彬编译：《伊斯兰宗教哲学简述》（三），载《世界宗教资料》1988 年第 4 期。

米的“陶醉说”和帖尔美迪的神光思想为苦行主义者转变为苏非提供了思想指导。这一时期，许多苦行主义者为他们的神秘主义思想所吸引，其中尤以比士塔米的陶醉说对他们影响较大，并以此形成了比士塔米派。该派向他们的听众宣传入神、爱主和“醉”，从而使神秘主义思想进一步传播下来，成为苏非的人也越来越多。在这中间，一些苏非担忧于“陶醉说”所带来的潜在的风险①，而寻求使内向化的神秘主义体验同外在的宗教教法要求保持一种平衡的方法。这种方法首先由巴格达派阐明，而后在中亚逐渐盛行。

三、巴格达派的传播与哈拉智的‘化入说’

巴格达派的产生略晚于呼罗珊派。该派的创始人是穆尔卢夫·克尔黑（卒于 815 年），但实际上是指在巴格达以穆哈希比（卒于 875 年）为中心而被组织起来的苏非们。它的主要代表人物除穆哈希比外，还有祝奈德（卒于 910 年）。

穆哈希比认为，人的灵魂分为上下两部分，上部灵魂在同肉体结合以前就存在。它是以知能为原则的“精神”，下部灵魂是以肉体为原则的“自我”。苏非的最高目的就是克服“自我”，把“精神”从“自我”的桎梏中解救出来，为此，苏非必须时时刻刻地用“内省之眼”去监视、审查并控制“自我”的作用。② 穆哈希比的这种自我审查的心理方法，为神秘主义与正统神学的调和准备了一个台阶。

① 伊斯兰教核心信条是：“万物非主，惟有真主；穆罕默德，主的使者。”真主的独一至尊，不容许以物配主，“谁以物配主，谁已犯大罪了”（《古兰经》 4：48）。

②秦惠彬编译：《伊斯兰宗教哲学简述》（三），载《世界宗教资料》 1988 年第 4 期。

祝奈德是穆哈希比的学生，他的学说主要是“爱”的学说和“醒悟”说。祝奈德认为“爱是内心的倾向”，即内心倾向于真主“爱是和谐”，即服从真主所决定的，戒绝真主所禁忌的，满足于真主所指令和决定的。① 不过祝奈德主要还是以“醒悟说”著称于世。他的“醒悟说”认为：“在他真正是他自己后，他是他自己。在神已经存在而他自己不存在以后，他自己是存在的。这是因为他已脱离了对神的绝对性胜利的陶醉，达到了完全清楚的清醒。他再一次恢复了冥想以至于他能把每件事都放在正确的地方，并正确地估价它。在寂灭以后，他又一次具有了他个人的属性。他的个人品质和在这个世界上的活动在他那里得到保持。当他已达到由真主赐给他的精神成就的顶峰时，他成为他的追随者的模式。”② 祝奈德的这种“醒悟说”，强调在接近真主和与真主合一的过程中，人都具有他个人的属性，都接受这个社会的约束，实际上是把神秘主义与官方教法进行了一次羞羞答答的调和。同时，这种学说也为有“醒悟”经历的著名苏非吸收信徒提供了理论依据。祝奈德本人对此也付诸实践，他培养了许多门徒，从而形成了巴格达派中的祝奈德派。祝奈德派中有许多是来自呼罗珊的苏非，通过这些苏非，巴格达派的思想在呼罗珊及至河中地区传播开来。陶醉说和醒悟说是苏非派两种不同的学说，前者反映了下层人民对统治阶级的不满情绪，后者则表明了一些苏非要求与统治阶级相调和的愿望。它们之间的差异在苏非派内部也有所反映。比较典型的是祝奈德与哈拉智的矛盾。

侯赛因·伊本·曼苏尔·哈拉智约 858 年生于法尔斯地区巴伊

① Abu Bakr al-kalabadhi, *The Doctrine of the Sufis*, Translated by A. J. Arberry, Cambridge, 1977, p. 102.

②秦惠彬编译：《伊斯兰宗教哲学简述》（三），载《世界宗教资料》1988 年第 4 期。

德附近的图尔。他是当时一些著名苏非哈基（？—909 年）、图斯塔里（818—896 年）、希伯里（？—945 年）和祝奈德的弟子。据说，哈拉智在拜访祝奈德时说：“醒悟和陶醉是仆人的两个属性，只要仆人的属性不是寂灭，他会继续被面纱遮掩住他的真主。”祝奈德回答：“噢，曼苏尔之子！你把醒悟和陶醉搞错了。因为每一个人都赞同醒悟指明了人与神的适当状态，因此，它不是他自己的属性的获得物。曼苏尔之子，我发现你的话中有许多废话和无意义的话。’① 哈拉智实际上以陶醉说为基础，吸收了某些醒悟的说法。他认为，人具有两种属性，他自己的属性和神的属性，通过与主合一和“自我”的毁灭，人的灵魂发生了质变，变成了完全不同于自己的实有。在这个意义上，他说：“我即真主。”他由此也承认真主具有二重性，即神性和人性。人性可以化入神性，即人神合一，这就是哈拉智的化入说。哈拉智与比士塔米的不同在于比士塔米的合一并不认为主体要发生什么质变，而祝奈德与哈拉智的不同在于前者认为苏非在陶醉或出神状态下口出狂言是不算数的，惟有在清醒状态下说的话才反映苏非的思想，他坚决不赞成哈拉智的“我即真主”的表白，并由此断绝了与后者的关系。哈拉智与其师分手后，开始传播苦行主义和神秘主义。899—902 年，他在呼罗珊和法尔斯发表了最早的公开演说，就在此时，他获得了“哈拉智”（梳毛人，一说意识梳毛人）的称号。由于哈拉智的“我即真主”的表白，触犯了一般教徒和统治阶级的感情，激怒了正统教法学家。922 年，哈拉智被正统教法学家处以死刑。② 哈拉智死后，他的门徒受到了迫害，他们中的大多数放弃了哈拉智的某些过激言行，而接受了祝奈德派所提倡的某些缓和的言行，并逐渐聚集在一起。在呼罗珊，哈

① Dr. Javad Nurbakhsh, *Sufism*, New York, 1982, pp. 70—71.

② *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1927, pp. 239—240.

拉智的门徒主要聚集在法里斯·德纳瓦里周围，中亚苏非们此后在醒悟说的基础上，又接受陶醉说的某些内容逐渐形成有组织的派别。

由此我们认为中亚苏非在其孕育过程中，具有以下特征：

首先，中亚苏非是以苦行主义活动为基础的神秘主义者，苦行主义活动是神秘主义的实践形式，神秘主义则是苦行主义活动的理论指导。不具有神秘主义思想的苦行者不是苏非。例如，在中亚，有一个著名人物叫伊本·凯拉姆（卒于 869 年），此人在尼沙普尔向伊本·哈尔布等人学习后，回到锡斯坦，穿上粗皮制成的苦行衣服，传播在他的文章《坟墓的惩罚》中所发表的教义。在锡斯坦、古尔、加尔切斯坦、呼罗珊的乡村地区以及尼沙普尔等地吸收了相当数量的群众，形成了卡拉米叶派。卡拉米叶派教义的一个显著特征是凯拉姆的拟人观。凯拉姆认为真主是一个实体，因而有宝座，有意志，能看、能说、能与人交往，有力量但不能支配一切。这种拟人观虽然指出了真主具有人性和神性两种属性，但它对真主是一种敬畏而不是一种“爱”。它修行的目的也不是与主合一，而是强调自我克制，在生活的各方面依赖真主。也就是说，卡拉米叶派可以被看成是一个苦行主义派别，但不属于苏非派。在随后的历史中，卡拉米叶曾迫害和打击苏非派。[①] 对个人来说，只是苦行者而不是苏非，这一方面的中亚代表人物是布哈拉的霍加伊玛目阿布·哈夫斯（卒于 832 年）。阿布·哈夫斯起初从布哈拉来到巴格达，成为伊玛目穆罕默德·侯赛因·沙依巴尼（卒于 804 年）的学生，后回到布哈拉，成为布哈拉受人尊崇的教师之一。阿布·哈夫斯是一位虔诚的苦行者，据说，他每天都要从头到尾地诵读两遍《古兰经》，还要去教授其

① *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, Leiden, 1976, pp. 667—668.

他人。因此，他赢得了人们的敬畏。[①] 他死后，被人称为“河中地区学者的导师”[②]。从各方面来看，阿布·哈夫斯虽然是河中地区很有影响的苦行者，但不是苏非。

其次，早期中亚苏非思想具有对官方宗教教条和维护它的穆斯林神学家消极反抗的性质，无论是陶醉说还是醒悟说都强调个人与真主的直接沟通。这就排除了官方宗教教师——伊玛目[③]的中介作用，否定了官方神学的权威，从而也是对整个教俗政权的一种反抗。另一方面，从 8 世纪下半叶至 9 世纪，在穆斯林教法学家中，个人意见必须依据对《古兰经》和逊奈的权威性认识以及理解他们在当时情况下所包含的意思，但一经公议裁决后，就不能作出新的判断。伊斯兰教法由此逐渐僵化，这种僵化不仅剥夺了穆斯林干预和改变现存法制的权利，而且连“个人宗教”即直接求神的可能性也没有了。因此，苏非神秘主义的发展实际上也是对现实的一种特殊反抗。

① Narshakhi, *The history of Bukhara*, Massachusetts, 1954, pp. 55—57.

② [苏] 维·维·巴托尔德：《中亚简史》，新疆人民出版社，1980年，第 18 页。

③伊玛目，阿拉伯语音译，意为“领袖”、“表率”、“率领者”和思想、理论界的“权威”等。有多种用法。在此主要指教义学、教法学、圣训学、经济学、哲学等领域和各教派、学派的思想、理论奠基人和权威人物。亦指清真寺内领众穆斯林举行拜功的宗教师。

第二章　中亚苏非的早期思想与实践

9世纪末10世纪初，萨曼王朝（874—999年）兴起于河中地区，萨曼王朝的伊司马益（892—907年）灭掉萨法尔王朝（867—910年），把势力发展到呼罗珊，统治着河中、呼罗珊、突厥斯坦以及印度河流域的部分地区。10世纪后期，中亚又兴起了另外两个王朝即统治新疆西部至河中地区的喀喇汗王朝（840—1212年）和统治阿姆河以南的阿富汗和呼罗珊部分地区的伽色尼王朝（966—1186年）。各王朝为了给自己的王朝增添光彩和荣誉，巩固统治，尽量延揽各地的诗人、学者、传教士等。萨曼王朝为此还兴建了宫殿、图书馆，提倡文化学术活动，从而推动了中亚诗歌、文学、哲学、历史学等的发展，这就为中亚苏非的思想发展和宗教实践活动提供了良好的社会环境。

一、中亚苏非思想与逊尼派信仰的调和

哈拉智的受难使神秘主义思想的过激发展受到一次沉重的打击，苏非们也因此发生分化。除了部分陶醉于神的苏非外，大部分苏非在行为举止和言论方面采取了温和、稳妥和安全的方式来表达自己的观点，并力图与伊斯兰教正统派逊尼派信仰相一致，中亚苏非开始了使其思想与逊尼派信仰相调和的过程。它包括两个方面：一是总结苏非思想论证苏非教义与逊尼派教义和教法的一致性；二

是改造神秘主义，使其纳入正统派信仰的轨道。前者以阿布·伯克尔·卡拉巴基（？—990/995 年）、阿布·纳斯尔·萨拉吉（？—988 年）为代表 后者以阿布·哈桑·哈拉卡尼（约 960—1033 年）、阿布·卡希姆·库舍里（986—1064 年）、阿布·哈桑·胡吉维里（？—1072/1077 年）、阿布杜拉·安沙里（？—1088 年）、加扎利等人为代表。

卡拉巴基是布哈拉的著名苏非，一生中写了五六部作品，有两部传到现在，一部是对经过挑选的 222 条哈底斯所作的评论；另一部就是著名的《苏非教义》（又译《苏非学说概论》）。《苏非教义》分五个部分：第一部分（1—4 章）讨论“苏非”的词义和词源，列举了著名苏非的名字；第二部分（5—30 章）叙述苏非们所接受的伊斯兰教信条。这部分是为了证明苏非主义作为一种体系是在正统派的范围内。他说：“这些是苏非们的真正教义，……让任何一个人去研究和审查他们的论道和著作，他就会知道我们所叙述的内容是真的。要不是我们不愿意作很长的讨论，我们就会为我们所提到的每一个观点从他们的书中援引章句，尽管在这本书中，这是不必要这样清楚记载的。”第三部分（31—51 章）叙述苏非功修的不同状态，如恐惧、希望、爱等。第四部分（52—63 章）论述苏非们的“专业术语”，即由他们专门使用的表述来指明真正的神秘经历，与主合一。卡拉巴基告诫读者，这些论述仅仅接近了使用的术语的实际意义，因为体验本身不可能用言语来表达。第五部分（64—75 章），描述苏非主义的不同表现，以及苏非们根据真主的安排显示的奇迹。通过这些证据补充了前面的理论探讨。由此，证明了他的主张：苏非们的确是真主的人。[①]朱利安·巴尔迪克在其《神秘的伊斯兰》一书中对卡拉巴基的调和思想作了分析，他认为卡拉巴基的独特之处有两点：一是他认为“状态”在前定的“位置”始与终之

① Abū Bakr al-kalābādhi, *The Doctriue of the Sūfis*, Translated by A. J. Arberry, Cambridge, reprinted, 1979, pp. 15—17.

间会被发现，且某些“位置”会被看成是“状态”，如亲密、亲近、爱。二是他宣称许多“状态”，诸如“消失”、“存在”、“不在”和“显现”，被某些苏非看成是单一“状态”、明显对立时，此人从他自己的属性中消失，通过主的属性而存在。在他看来，存在于真主属性中的思想意味着从属于真主的意志，人的属性的“消失”并不意味着他们不再存在，而是人的不良品质正沉浸在真主的知识与公正胜利的喜悦之中。不过，关于“消失”以及神秘者是否能够从它那里回到他自己的属性中，卡拉巴基承认苏非们有不同的意见。①

卡拉巴基认为苏非教义基本内容包括：信经典和信安拉启示；信安拉独一和具有其他诸多德性，信安拉前定和创造力，信末日审判，信直觉体认安拉，人能见安拉，信诸天使和众先知，信苏非的吾里能创造奇迹，信诸教法派的法理、学说，等等。可知，作者力图证明苏非教义与正统派信仰是一致的。

阿布·纳斯尔·萨拉吉（？—988 年），图斯人。其著作《苏非派的闪光集》对苏非及其教义作了富有权威性的解释。萨拉吉在肯定苏非的纯洁与高贵的基础上，进而解释了苏非是认识真主和遵守教法之人。他指出：“苏非被称为苏非是因为他们的内心是明亮的，他们的外部言行是纯洁的。”“苏非的品行净化于主，以至于他的高贵为主所纯净。”“如果有人问你苏非真正喜欢什么，你就说，他们是那些了解真主及其法律之人，是那些实践真主所教给他们的人，是那些完成真主打算给他们所做的事的人，是那些在他们的实践中心醉神迷的人，是那些寂灭在使他们心醉神迷的地方——其时所有的心醉神迷都寂灭在心醉神迷中的人。”②

11 世纪初，中亚苏非的神秘主义思想得到进一步发展。一

① Jalian Baldick, *Mystical Islam*, New York, 1989, p.56.

② D. T. Nurbakhsh, *Sufism: Meaning Knowledge and Unity*, New York, 1981 pp. 39—40.

些著名苏非开始论证苏非主义的本质问题也处在正统派信仰范围内。从某种意义上说，这是对以往苏非思想的修正和完善。

主要表现在两个方面：

第一，强调苏非与主合一后所获得的知识，与正统派的宗教法律知识相一致。这以哈拉卡尼、安沙里等为代表。

哈拉卡尼是呼罗珊的苏非。他宣称他在精神上继承于比士塔米。他认为，人被分为两种，即世俗之人和为了回到真正属于他们自己统治的世界的“勇敢的人”。后者的道路要经过严格的苦行，结果是自我的完全毁灭和随后在真主意志中永恒。苦行的准备在本质上是没有价值的，最终目的的实现完全是真主恩赐的行为。在那个阶段，神秘主义者不再是他自己行为的活动者和他自己话的发言者。他的最高礼物是得到成为诺斯提的知识，这种知识与神学家确定的知识不同。当这种知识达到完美程度时，它似乎与宗教法律的内容是同一的。① 哈拉卡尼尽管是把苏非获得的知识看作是更高程度的宗教法律的内容。但实际上他是把苏非的知识与正统教法进行了一次调和。这种调和为安沙里所继续。

阿布杜拉·安沙里是赫拉特的苏非，著有最早的波斯苏非史《苏非之地位》。他指出，苏非从不讲通俗的知识，不作触犯真主之书（即《古兰经》）和神圣的宗教训示——沙里亚法的表述。② 安沙里实际上是把哈拉卡尼所没有肯定的内容加以肯定，进一步肯定了苏非所获得的知识与宗教教法的一致性。

第二，强调“寂灭”是“存在”的属性，从而说明苏非没有脱离与正统派的联系。这以胡吉维里和库舍里为代表。

胡吉维里生于伽色尼郊区的侯吉维尔，据说他写了十部左右的作品，但现在只有一部《神秘的启示》留传下来。与以往的苏

① *The Encydopaedia of Islam*, vol. 4, Leiden, 1976, p. 1057.

② D. T. Nurbakhsh, *Sufism: Meaning Knowledge and Unity*, p. 24

非不同，胡吉维里不赞同苏非的寂灭是完全寂灭。他认为，人具有两种属性即寂灭和存在。寂灭的是他自己的欲望，存在的则是真主的欲望。当真主的欲望支配他时，真主的欲望存在，而他也处于存在之中。他把这种关系比作火与铁的关系。“当火的控制改变了在火中的铁的属性时，铁的本质仍然保持，铁从未成为火。’① 这就是说，苏非在寂灭过程中，真主是存在的，苏非个人的本质也没有变。由此，苏非仍需遵循真主意志的体现——正统教法。他经常不断地告诫读者：不是苏非——甚至不是获得至高神圣的人——与服从宗教法分开。②

库舍里是尼沙普尔的著名苏非，著有《库舍里论文集》。他指出：“寂灭是对应谴责的属性的净化，而存在则是应称赞的属性的获得。认识到所有的活动和法律是在他（指真主）的力量之中的人据说已从时间的旋转和万物中寂灭时，他认识到他们什么也没有，他们通过真主的属性而存在。被真正的统治力量战胜，以至于看不见‘其他人’，看不到实体，看不见踪迹的人据说已在创造物中寂灭，并在真主那里存在。”③ 库舍里没有明确表述寂灭后的苏非与正统教法的关系，但既然认识到所有的活动和法律都在真主的力量之中，那通过真主的属性而存在的苏非在寂灭后怎么会离得开这些活动和法律呢？

尽管许多苏非思想家力图说明苏非教义的正统性，但真正从伊斯兰教内部接纳苏非主义，使之与正统信仰结合的则是伊斯兰世界著名的哲学家阿布·哈米德·加扎利（1058—1111 年）。加扎利，图斯人。早年受教于尼沙普尔的苏非伊玛目·哈拉马因。尽管他生活在一个苏非环境中，但他并没有成为苏非。1091 年，

① Dr. Javad Nurbakhsh, *Sufism*, New York, 1982, p. 104.

② *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, London, 1967, p. 456

③ Dr. Javad Nurbakhsh, *Sufism*, p. 113.

他应塞尔柱王朝（1031—1157 年）的宰相尼查姆·穆尔克（1018/1019—1092 年）之聘，任巴格达尼查姆经学院的教师。在此，他研究神学、哲学，进而探讨苏非神秘主义。他发现苏非主义本质上是感觉的，并非理性和知识学习的结果。它惟有通过个人内心经验和伦理转变才能真正理解和彻悟。这样，只有通过个人的亲身体验才能达到苏非主义的目标。1095 年，他辞去尼查姆经学院的工作，以苏非的身份，先后访问叙利亚、耶路撒冷、麦加、麦地那等地，而后返回故乡，过着虔诚、宁静的隐居生活。① 1105 年，他接受尼查姆·穆尔克的儿子的邀请，任教于尼沙普尔经学院，三年后辞职返回图斯，不久去世。加扎利除撰有宗教哲学著作外，还写有几部神秘主义著作，其中包括《光的位置》、《幸福的长生不老药》等。他在《光的位置》一书中，受《古兰经》中的“真主是天地之光”的启发，看到了一个想象中按照光的概念建立起来的世界。他认为大多数知识的钥匙是真正投入人心中的一种光明。这种光明单靠理性的启发、逻辑的推理是得不到的，只有像苏非那样，去爱真主并与真主合一才能实现。② 这种爱“不是为了享受被爱者的启迪和教导，或者通过被爱者而获得其他什么……这是最高尚的爱，同时也是最不易理解和最神秘的爱”③。加扎利是从正统派的立场来接受苏非神秘主义的。他承认，人的精神、灵魂只是宇宙灵魂（即真主）的暂时的、瞬息的分离物，它是不死的、游离的；它暂时寄生于人体，到一定时期，灵魂可脱离人体的桎梏，与宇宙灵魂融合，永居于天堂，但他又认为要达到这种境界，人必须履行一定的条件，经历一定的

①金宜久主编：《伊斯兰教史》，中国社会科学出版社，1990 年，第 243 页。

②联合国教科文组织：《信使》1987 年第 1 期，第 8 页。

③［德］赫伯特·戈特沙尔克：《震撼世界的伊斯兰教》，陕西人民出版社，1987 年，第 234 页。

道路，这种条件和道路是：要始终把伊斯兰的教义、信条、《古兰经》视为真理；要从属于它们，无条件地履行它们；要服从伊斯兰教上层人士、神职人员、长老、托钵僧们，照他们说的去办，把自己完全奉献给宗教事业。① 加扎利在这里阉割了苏非神秘主义中的两种极端因素即排除了以往苏非对官方宗教仪式的漠视和像哈拉智那样的泛神论倾向，从而使正统派信仰更加灵活，苏非思想更加明哲，最终完成了苏非思想与正统派信仰的调和。

二、苏非的精神功修

苏非为了达到人主合一的精神境界，必须从事长时间的神秘修炼。这种修炼既是肉体的、生理的，也是精神的、心理的。而精神修炼较之身体的修炼更为艰难，苏非们对其精神修炼有一种形象的比喻，即人生在世，犹如客旅在途。苦修者就是客旅或旅行者——寻道者。这种精神旅行与朝觐有形的麦加不同，其目的地不是某一地方，而是苦修者日夜思念的真主。其旅行的终点即内心中的“自我”与真主的合一。② 萨拉吉在其《苏非派的闪光集》将苏非的精神修炼列举为七个阶段，依次是：

（一）悔悟或皈依。它意味着蔑视尘世，把尘世看作是一具“腐尸”，而自我是一个无常的支持者。这样灵魂从浑浑噩噩的梦幻世界中唤醒，开始向真主、向完美方向发展，并脱离人为的肉体享乐的陷阱和诱饵。

（二）畏主。一个著名的苏非对此解释是：避免最少的伪装

① ［苏］W. 瓦希多夫：《苏菲主义简论》，载《新疆宗教研究资料》第 16 辑，1988年。

②参见金宜久：《伊斯兰教的苏非神秘主义》，中国社会科学出版社，1995 年，第 76—77 页。

或怀疑过错，并且不停地注视内心。

（三）遁世。遁世是为了把自己交给真主，留恋尘世是罪恶的渊源，脱离尘世美好的源泉。

（四）守贫。苏非志愿摒除财富是为了证明他们的独立性和惟一依赖真主，又因为纯洁和对真主的热爱而脱离了尘世的财富。

（五）忍耐。追求真主和完美者需要特别的忍耐，因为在崇高的希望中，真主会对他的仆人进行严格的考验。

（六）信主。这是把他自己及其所有的方式和活动都委托给真主的人的态度。

（七）满足。精神旅行者总是对真主给他的方式感到愉快和满足。①

这七个阶段都是密切相关的。每一阶段都是前一阶段认识的结果，同时又是步入下一阶段的准备，直至自身的“满足”。苏非通过个人努力经历这七个阶段就会摆脱自我的阻碍，使灵魂自我否定、自我超越、自我放弃。

萨拉吉还指出，在整个修行阶段中，人的内心还经历了十种状态即冥想、追主、爱慕、畏惧、希望、亲密、隐静、凝视和确信。这些状态如同闪光，它们降临到内心，随后又消失。②

半个多世纪后，库舍里对萨拉吉提出的“阶段”和“状态”作了区分：修持的“阶段”可以经过虔修者个人的主观努力达到；而修持的“状态”则是虔修者精神上的一种感觉，并非主观努力所能达到的，它是修持到一定阶段的安拉的赐予。库舍里还主张修持应经历的神秘进程为二十个阶段和二十五种状态。精神修炼更加复杂。③ 这些“阶段”是功修者个人苦行的戒律，它在

① 参见 Cyprian Rice，O. P.，*The Persian Sūfis*，London，1964，pp. 39—52.

② Ibid.，p. 56.

③金宜久主编：《伊斯兰教史》，中国社会科学出版社，199()年，第 240页。

本质上是伦理的；而“状态”在本质上则是心理的，它是源自真主的一种感觉和意向。这些“状态”来无影，去无踪。它来时功修者无法拒绝，去时则无法挽留。

经历了上述种种“阶段”和“状态”，苏非便在客观上具备了与主交通、合一的条件，亦即抵达了精神旅途的终点。至于他能否实现他所追求的那种合一的目的、获得合一时的快感和福乐，并没有任何客观标准，而完全取决于主观的内心经验或个人的直觉。因为在苏非看来，功修者很可能在这一过程中会受到外来的诱惑（或入魔）而失去合一的可能。①

苏非的修行除了内心的精神旅行外，还有一些外在的修行仪式，主要有两种即齐克尔和萨玛。齐克尔，一译迪克尔，系阿拉伯语音译，原意为“怀念”、“回忆”、“赞颂”，即通过念诵对真主表示怀念。苏非神秘主义者用它代指对真主的圣名虔诚的祷告和反复吟诵。如念赞词“万物非主，惟有真主”时，前半部分称为否定词，赞念时应将气吐出，后半部分为肯定词，赞念时应将气纳入。赞念应发出有节奏的声调。②

早期的“齐克尔”通常是个人私下进行的。加扎利把齐克尔的施行分为三种程度：最初是“普通的祷告”。尽管它仅仅是形式上祈祷圣名，也是有价值的。“因为它表明疏忽和漠视的状态已被摒除。”摒除“疏忽”者即使不开口也是一个札克尔（zākir，回忆者），“当札克尔扯去理性的面纱并全心全意集中注意于真主时”，更高一级的阶段就来了。最高阶段是札克尔在真理（即真主）中寂灭。起初修行者总是经常煞费苦心，以免他的灵魂流回到疏忽和漠视的自然状态。但是，倘若他具有更大的控制力，

① 金宜久：《伊斯兰教的苏非神秘主义》，第 81 页。

② 关于“齐克尔”，详见《中国伊斯兰百科全书》，四川辞书出版社，1994 年，第 129—130 页。金宜久：《伊斯兰教的苏非神秘主义》，第 83—92 页。

“齐克尔”就会在他那里得到支持，任何其他思想或幻想就能被艰难地驱走。最后，当一种祈求充满内心时，最高的阶段来了。[①] 这种由普通祷告至内心的祈求过程也就是齐克尔实施的心理过程。至于苏非实施齐克尔的经历，我们可以通过这一时期中亚著名苏非的叙述而窥其一斑。

尼沙普尔的著名苏非阿布·赛义德·阿布·海尔（967—1049年）年轻时作为阿布·法德尔·哈桑的信徒，在后者的旅舍里生活了七年，对齐克尔的过程，他叙述道：“我们坐在米哈拉布（壁龛）面前，说，安拉！安拉！安拉！总是在整个人虚弱、昏昏欲睡、粗心困扰我们时，就有某一个武士出现在米哈布面前，他手里拿着炽热的武器，严肃而威武，用尽全力地对我们喊：‘说，安拉！哦，阿布·赛义德，说安拉！’在恐惧和过错出现时，我们就会坚守热情，并颤抖得像羊，而不允许自己懈怠。”[②]

萨玛也是中亚苏非们喜爱的一种方式。这个词的字面意义是“听”，指“宗教音乐”。苏非们伴随着音乐而进行舞蹈、旋转、跳跃等行为来刺激和强化心醉神迷和精神恍惚。阿合马·加扎利（阿布·哈米德·加扎利之弟，约1126年卒）在其《听音乐的路径》一书中对此论述道：“舞蹈是一种由于受到揭示和显现的影响，精神绕着存在物的周期而循环的证明；这是诺斯（真知或神秘的直觉）的状态。旋转是在内质与完人、视与思之循环、对存在物的敏锐方面精神与安拉相处；这是确信的状态。而跳跃是由人的身份落入合一身份的证明。”[③] 对萨玛的集会，阿合马·加扎利认为，团体聚在一起应在破晓礼拜之后的早上，或者昏礼之

① Cyprian Rice, O. P., *The Persian Sūfis*, p. 89.

② I. P. Petrushevsky, *Islam in Iran*, Translated by Hubert Evans, State University of New York Press, 1985, p. 277.

③ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, p. 195.

后，或完成拜礼之后，诵经，齐克尔。当他们坐下时，他们中有着最灵慧的声音的人诵读一页……然后谢赫向他们讲解这些韵文在一定程度上与神秘的实践相符合。之后，唱歌者开始吟唱苏非诗篇，促使他们入神。①

中亚人，尤其是突厥人非常爱好音乐和唱歌。早期严格的阿拉伯人穆斯林在这方面与此相反，不赞成音乐、唱歌和舞蹈，《古兰经》中也未教导提倡这些。苏非们把音乐引入仪式中，某种意义上是把民俗引入宗教生活中。这对苏非派在民间的发展是相当有益的。据说，著名的突厥人苏非阿合马·亚萨维就曾把“刺耳的谚语”引入到齐克尔中。② 阿合马·加扎利主张遵守教法规定的礼拜，这表明他是苏非者的遵法派。不过，呼罗珊的苏非也有不重视礼拜的。例如，阿布·赛义德就属于这种情况。据说，有一位伊玛目穆罕默德·凯尼是阿布·赛义德的经常伙伴和敬佩者，甚至还与他一起练习神秘的音乐。有一次，阿布·赛义德和他的追随者正进入入神状态，穆安津召唤祈祷的声音传来了。这位谢赫及其追随者继续进行他们的入神跳舞，中间穿插着呼喊和呻吟。这时，伊玛目穆罕默德喊：“祈祷！祈祷！”谢赫回答：“我们在祈祷！”继续跳舞。于是伊玛目离开他们，像一位好穆斯林去进行祈祷了。③

由于阿布·赛义德和其信徒们沉溺于唱歌和跳舞之中，从而激起了正统神学家的反对。神学家们联合向当时的伽色尼王朝的

① J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders*, Oxford, 1971, p. 96. 谢赫，阿拉伯语音译，意译为长者。穆斯林对教内有名望的长者、教师、学者或有地位者的尊称。有的教派学派、苏非教团对其领导人亦称谢赫。

② Ibid., p. 197.

③ Cyprian Rice, O. P., *The Persian Sūfis*, p. 100. 穆安津，阿拉伯语音译，意为“宣礼员”。即清真寺每天按时呼唤穆斯林做礼拜的人。

素丹马合谋写信，指责阿布·赛义德，后因调停，双方才和解。[①] 阿布·赛义德的行为表明他是苏非派中的非遵法派。这样，在中亚苏非中，有遵法派与非遵法派之分，这对 12 世纪形成的苏非教团有着重要影响。大体说来，亚萨维教团与阿合马·加扎利在道统上有联系，14 世纪后期形成的纳合什班底教团亦与之有着渊源关系，他们是苏非派中的遵法派。库布拉维与苏哈拉瓦迪教团有渊源关系，其教团初期属于苏非中的遵法派。

三、德尔维希的出现

随着苏非宗教实践内容的日趋复杂，苏非成员中也发生了一些变化，这就是职业托钵僧德尔维希的出现。

10 世纪以前，一个奉献于苦行和神秘实践的苏非一般没有放弃他在手工、零售贸易等方面的终身职业。但到了 10 世纪时，就出现了与这些苏非相并行的阶层，这就是德尔维希。德尔维希，源自波斯语，意义是“沿门乞讨”。主要是游方乞讨的苏非，或者是生活在旅舍里靠别人施舍的苏非。从其渊源看，可以追溯到伊斯兰教早期的苦行主义者，亦与佛教苦行僧影响有关，但主要还是与神秘主义修行有关。如前所述，萨拉吉列举的苏非修行七个阶段中第四个即为贫穷。为了达到贫穷，一些苏非派信徒除了抛弃财富外，还借鉴其他宗教的苦行者尤其是佛教苦行僧的修行方式，过着定居苦修和旅行苦修这两种形式的修行生活。前者表现为隐居于某处，靠捐献（有时也劳动）过仅够餬口的生活，后者表现为居无定所，过漫游乞讨的生活。[②] 曾有人问阿布·哈桑·哈拉卡尼，德尔维希是什么？他答道：“它是有三个源头的一

① *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, London, 1908, p. 104.

② 参见拙文：《伊斯兰教中的“德尔维希’，》，载《阿拉伯世界》1992 年第 3 期。

条河，其一是避世，其二是怜悯，其三是自立于真主的创造物。”“自立”在这个意义上是指苏非不依附于他的任何追随者，他的心完全充满着对造物主的爱。[①] 昂苏尔·玛阿里（1021—1141年？）在其《卡布斯教诲录》（成书于1082年）一书为我们提供了这一时期德尔维希的情况：“托钵僧应当信仰虔诚、说话和气、克制情欲，不与人私通；应当心灵纯洁、身体洁净、衣服洁净。托钵僧不论旅行或定居，所需物品不过是拄杖、饮水罐、浴罐、缠头巾、饭碗、拜毡、棉帽、梳子、针线和指甲刀。应当自己缝补和洗衣，并在这两方面帮助其他兄弟。”[②] 根据昂苏尔·玛阿里的介绍，当时的德尔维希既有单独活动，也有结成团体行动。他们活跃于各地，各地的王公贵族不能不对他们表示敬重。

德尔维希为伊斯兰教的传播发挥了重要作用。中亚早期苏非教团亚萨维教团实际上就是由漫游的德尔维希组成的教团，他们在突厥游牧民中至今仍有相当大的影响。

① I. P. Petrushevsk, *Islam in Iran*. p. 279.

② 波斯]昂苏尔·玛阿里：《卡布斯教诲录》，商务印书馆，1993年，第191—192页。

第三章　中亚苏非教团的形成

9世纪以来，中亚苏非陆续形成由虔信者自愿结合而成的小团体，这些虔信者有着共同的修炼目的——幻见真主并企求与真主合一。同时，他们也有着极其简单的修炼方法。由于没有严格的规章制度，他们还不是后来出现的有组织的教团。由从事共同宗教生活的小团体演变成有组织的教团，还有一段过程。从 12 世纪中叶至 13 世纪初蒙古征服中亚前，中亚出现了最著名的两个苏非教团即亚萨维教团和库布拉维教团。

一、克尔卡的授予

与真主合一是苏非的人生目的、最高理想和终极幸福。为达到这一目的而经历的过程，苏非称之为道路（塔里卡），这个道路上的修行者则被称为旅行者。作为一个旅行者，往往会发现自己在这条道路上面临着这些困难，真正克服各种困难，达到最高境界的人为数甚少。多数人希望拜通晓苏非学理、学识渊博、创有独到功修方式的人作为其导师。因为由导师指明的一系列有顺序的阶段可以帮助他们，从而获得经典的奥义及秘传的真知，实现人主合一的最高精神境界。因此，对初学者而言，导师的作用尤为重要。导师在伊斯兰世界各地的称呼因语言的不同而异。例如，阿拉伯语地区通称为穆尔希德或谢赫，波斯语地区通称为辟

尔或皮尔，突厥语地区通称为巴巴。中亚是一个多语言的地区，这几种称呼都可以见到。一个穆斯林欲成为苏非，须在一个有名的苏非指导下，经历一段见习期。在这个过程中，这个有名的苏非成为他的导师，而他则成为这个导师的信徒（穆里德）。阿里·胡吉维里（？—1072 年）曾经写道：“苏非谢赫们遵奉下列规则：当初学者以弃世的目的加入他们行列时，他们要求他以三年时间进行精神修炼。如果他完成了修炼要求，那就好极了。否则，他们就宣称他不能承受这条修炼之道。第一年服务于人，第二年服务于主，第三年内省于心……那时，已经获得圣徒之完美的行家向这位经过三年必备的训练和教育的初学者授予穆拉卡（muraqqla，或克尔卡 khirqa），这是他采取的正确步骤。就合格而言，穆拉卡类似于一种裹布（Kafan）：穿戴者必须放弃对欢娱生活的向往，清除其内心的所有声色之乐，把他的一生完全奉献给真主。’[①] 在苏非之路上，苏非的服饰是其重要的外部特征。苏非之名就来源于早期的苦行者自穿的羊毛制服（suf）。苏非们内部，入门者也逐渐有了内部标志。胡吉维里提到的穆拉卡就是这样的标志。这种标志在 9 世纪初已经被伊本·哈尔布提到。这就是克尔卡，它是一种粗糙的或者是有补丁的长袍。11 世纪时，羊毛的使用已经不时兴了，苏非们更多的喜欢“克尔卡”。“克尔卡”成为苏非区别其他穆斯林的重要特征。“克尔卡”的授予是承认一个穆斯林具有苏非身份的标志。12 世纪末 13 世纪初的穆哈马德·伊本·穆纳瓦尔对这种仪式描述道：“辟尔，把他的手放在信徒的额头上，并给这位信徒披上克尔卡，向所有的人表明他知道并见证了此人是苏非们的伙伴。”[②] 一个有名的苏非，身边往往跟随不少这样的信徒。信徒一旦被授予克尔卡后，就表明他

① J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, p. 181

② Ibid..

可以离开其导师了，或者自己修行，或者跟随其他苏非团体修行。然而，当这位信徒与其他苏非团体建立联系时，他必须回答或者牢记这两个问题：“与你结成伙伴关系的辟尔是谁？”“你从谁的手里接受了克尔卡？”若不能很好地回答这两条，他是很难被其他苏非团体接受的。以一个著名苏非为核心形成的苏非团体，最初是非常松散的。这位著名的苏非同他一起进行功修的苏非之间只是一般的伙伴关系，或者是一种不稳定的师徒关系。因为，新手一旦经过苏非奥义的学习和神秘的精神功修，被导师承认其已获得真理，达到了与主合一的功修目的后，就可以离开导师，四处云游，向他人传播已掌握的奥义和修炼仪式。也有的学习者经过一段学习后，认为某苏非的学说和功修不适合自己，而另择其他苏非为师。还有的苏非导师把他的信徒推荐给其他著名苏非，要求该信徒拜此著名苏非为师。 11 世纪至 12 世纪的苏非在成为苏非之前先后拜多名苏非为师的人数不少。然而，无论拜谁为师，一旦被导师授予克尔卡，他就与这位导师正式形成了师徒关系。克尔卡的获得表明此苏非已具有培训和传授信徒的权威。

二、哈纳卡(道堂)的普及

穆斯林一般以清真寺为中心过宗教生活，苏非们则不同，他们虽然有时也在清真寺过宗教生活，但更重视精神修炼的场所哈纳卡（Khānaqāh，即道堂）。哈纳卡的记载最早可能出现于 10 世纪的作品中。《世界境域志》中有这样的记载：“在撒马儿罕耸立着被称为尼古沙克（听众）的摩尼教徒的修道院。”① 此修道院

① 《世界境域志》(*Hudud al-Alam*, Translaled and explained by V. Minorsky, p. 113, Messrs, 1970)，王治来等汉译，新疆社科院中亚所 1983 年铅印本（蒋其祥老师提供），第 76 页。

类似于后来的哈纳卡，“听众”一词表明此修道院是一个宗教教育和礼拜的中心。10世纪的穆卡达希认为，哈纳卡惟独属于神学和苦行的派别卡拉米叶派。神秘论者即苏非是一个特殊集团，只与麦斯吉特（清真寺）或乡村的里巴特（设防的修道院）相联系。他们的记载可能反映了伊斯兰教在中亚初期发展时的情况。哈纳卡，波斯语的形式是 hānagāk，可能是原形 hānagāhi 的简写，阿拉伯语的形式是 hānkāh 或 hānika，意思是一种建筑物。① 苏非神秘主义兴起后，一个著名的苏非周围聚集了一群学生，形成了一个小团体，这个团体活动的中心被称为哈纳卡（Khānaqāh），它是供谢赫和他的功修者居住的地方，其中的一些房子被拨给集会和祈祷之用。11世纪前期，已经有许多这样的哈纳卡。阿布·赛义德·伊本·阿比·哈伊尔（967—1049 年）和库舍里的精神导师阿布·阿里·达卡格（？—1016年）在尼沙普尔就建有一座名叫萨拉维哈纳卡。该城还有一座由阿布·阿里·塔尔苏希（？—974 年）建立的哈纳卡，这座哈纳卡一直存在到 1154 年被古兹人毁坏为止。这些早期的哈纳卡几乎没有能保存得长久的，但早期教长的陵墓得到了保护。

哈纳卡作为苏非活动中心，也产生了一些共同生活的规则。现在我们能够知道的早期规则是阿布·赛义德为他在呼罗珊的麦哈纳的哈纳卡成员制定的，共有十条：

1. 成员的长袍要保持干净，个人始终要洁净；
2. 成员不得坐在清真寺或任何圣地闲聊；
3. 成员在初始时要共同祈祷；
4. 夜晚要祈祷更多；
5. 破晓时，要请求真主宽恕，并呼唤真主；
6. 早晨，要尽可能多地读《古兰经》；在太阳升起之前不要

① *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, new edition Leiden, 1978, pp. 77—78.

相互谈话；

7. 在昏礼（即昼交夜时礼拜）和就寝时的礼拜之间要全神贯注地背诵一些连祷文；

8. 要欢迎穷人和所有欲加入团体的人，要忍耐（等待着）他们的痛苦；

9. 除了彼此分享的之外，不吃任何其他东西；

10. 没有得到彼此之间的允许，不得缺席。

此外，要在三件事中之一度过空闲时间：或者在学习神学，或者在作虔诚训练，或者宽慰他人。无论是谁，都要爱这个团体，并尽可能地帮助他人，这会使他成为分享他人的功劳和来世回报的人。[①] 从这些规则来看，哈纳卡是苏非们集中进行精神功修的地方，成员彼此之间联系十分密切，既有集体活动，也有个人活动。每个人没有伙伴的同意是不能缺席的。精神上利他主义的思想在这样的团体中开始形成，这成为他们共同生活的基础。因此，哈纳卡是苏非教团形成的物质基础。

正式的哈纳卡由一个中型庭院组成，两侧是回廊，在回廊里面是苏非们单人房间，还有一边是大厅，这是苏非们集体修炼的地方，在米哈拉布（Mihrāb，壁龛）的面前是羊皮，谢赫在仪式和接待期间躺在上面。壁龛上方刻着建立者的名字和诸如舍哈代（shahāda，作证词）这样的宗教用语。一般还有一座独立的清真寺、厨房、浴室等附属物。一些哈纳卡还附属一些陵墓，最初可能只是该哈纳卡建立者的陵墓，建立者多系俗人。一些著名苏非或导师过世后，一般也埋在他所处的哈纳卡周围。哈纳卡的经济来源主要是其产业（由信徒长年的奉献购置的地产、房产和其他经营）收入、信徒的馈赠和奉献，以及苏非出外乞讨而得的收入。有时，王公大臣或政府也会向哈纳卡馈赠，以换取该哈纳卡

① J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, pp. 166—167

信徒对他们的支持。①

11世纪后半期，哈纳卡得到了迅速的发展。这主要与中亚苏非与塞尔柱王朝的统治力量结成联盟有关。塞尔柱人在呼罗珊地区建立统治后，上层统治者成为苏非们的保护者。例如，塞尔柱王朝的宰相尼查姆·穆尔克就是苏非们最大的保护者之一。据说他年轻时曾是阿布·赛义德的学生，目睹过阿布·赛义德显示的奇迹，他自己说："我所有的，归功于谢赫阿布·赛义德。"他修建了许多哈纳卡，给了他那个时代处于萌芽状态的苏非组织大量的钱。② 由于统治者的大力支持，在呼罗珊的东部，哈纳卡迅速越出塞尔柱王朝统治范围之外，传播到东伊朗边缘和阿富汗斯坦。③ 伊本·贾乌兹在其《塔勒比斯·伊布里斯》一书中提到他那个时代（12世纪）苏非们有许多里巴特，他们在里面过着愉快的生活，而对老神秘者而言，里巴特（Ribāt，苏非派的修道场所）是他们的苦行之地。一些修道院是由不公正的王公用不公正的钱建立起来的，他们想通过这些神圣的建筑物得到"纯洁"。④ 伊本·贾乌兹对苏非持敌视态度，但他的记载也反映了哈纳卡的兴盛。

三、希尔希拉(道统)的使用

希尔希拉（silsilah），原意为链条，指的是苏非们精神上的

① 金宜久：《伊斯兰教的苏非神秘主义》，中国社会科学出版社，1995年，第74—75页。

② J. A. Boyle, *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, Cambridge University Press, 1968, p. 301.

③ *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, new edition Leiden, 1978, pp. 1023、1026.

④ J. A. Boyle, *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, Cambridge University Press, 1968, p. 300.

传袭系统，是一个苏非团体所有教长名字的系列传袭。苏非新入道者把某一著名苏非视为功修的指引者，是其精神祖先，准备接受并追随他的精神修炼方法，愿意将这种方法一代代地传授下去。这样，信徒很自然地与导师在精神上连接起来。最初的神秘论者一般有自己思想创作的自由，不会接受他人在精神上控制。随着神秘主义和修行方式的发展，苏非的精神修炼要经历多种阶段和状态。修炼的复杂化使新入道者有理由相信已经历过这种过程的导师有一种特殊的力量。在追求与主合一的过程中他能起中介和调解作用。导师在传授神秘教义和神秘功修仪式的过程中，同时也把与其教义或仪式相关的以往的著名苏非传授给门人弟子。由此，种种精神的传系或宗谱被拟订出来，弟子则应牢记导师传授的这种精神传系，这就是希尔希拉，即道统。

现存最早的希尔希拉是贾法尔·库尔迪（？—959 年）的道统，他建立的团体的道统依次追溯为：祝奈德（卒于 910 年）、萨里·沙卡提（卒于 867 年）、马亦鲁夫·卡尔克（卒于 813 年）、法尔卡德·萨巴克（卒于 748 年）、哈桑·巴士里（卒于 728 年）、阿纳斯·伊本·马立克（卒于 709 年）、先知。[①] 11 世纪的库舍里描述了他的希尔希拉：他的谢赫是阿布·阿里·达卡克（卒于 1016 年），往前连接的是阿布勒·卡希姆·易卜拉欣·纳斯拉巴迪（卒于 979 年）——阿什·什布利（卒于 945 年）——祝奈德——萨里·沙卡提——马亦鲁夫·卡尔克——达伊乌德·泰伊——“再传弟子”（先知伙伴的继承人）。11 世纪，伊玛目阿里在这些道统中被提到。由此可知，对那些把苏非起源追溯到先知本人的苏非来说，由近往古的排列顺序是：现任教长——前任教长——团体的创建者——早期著名苏非——先知“伙伴”的继承人——先知的“伙伴”或阿里——先知。而通过先知可以追溯到真主安

① J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, p. 261

拉。希尔希拉犹如一种精神阶梯，信徒在这种精神阶梯上一级一级地攀登，就会达到顶点，与以往的修炼阶段相比，这种方式更易掌握。当然，这并没有因此而否定其他种种修炼方式。因此，希尔希拉的使用，与其说使信徒精神修炼进一步复杂，还不如说是某种程度的简化。

11 世纪后期 12 世纪初，中亚的一些苏非团体已经使用了“希尔希拉”。阿里·胡吉维里（卒于 1074 年）对 11 世纪的苏非团体作了这样的描述：“整个苏非主义追求者由十二派组成，其中的两派是受谴责的，其余的十派则受到赞赏。后者是穆哈希比派、卡沙尔派、泰福尔派、祝奈德派、努尔派、沙哈里派、哈基姆派、卡尔拉兹派、哈菲夫派、沙雅里派。所有这些派别都维护真理，属于正统穆斯林的主体，两个受谴责的派第一是侯鲁勒派，它得名于化身（hulūl，神灵降人人体）和合一（imtizāi）的教义，它与拟人论的萨利姆派相联系；第二是哈拉智派，该派放弃神圣法律而采用异端邪说，它与伊巴哈提派和法尔斯相联系。’[①] 胡吉维里提到的这些团体还不是组织严密的教团，但它们已经在向教团方向转变，彼此已经有了不同的区分。赛义德·穆尔塔达·拉齐在《塔布希拉特·阿瓦姆》一书中把塞尔柱王朝时代的苏非分成六个派别：

1. 泛神论者派。哈拉智（卒于 922 年）思想的追随者，哈拉智宣称伊提哈德即神秘论者的灵魂与主完全合一或融合；

2，乌什沙克派。即爱者派。该派宣传对主的超然和爱作为秘传教义获得的基本原理；

3. 努里派（源于 Nūr，“光”）。它宣称人主之间有两种面纱，一种是光的面纱，一种是火的面纱；

4. 瓦希里派。它认为沙里亚法的实施是近主的有益准备，

① J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, pp. 11—12.

但达到（Vāsil）主的人不再需要它（这位什叶派的作者以不赞成的口气说，这个时期的所有苏非都是 Vāsil）；

5. 否认科学和逻辑有用的那些人，他们认为以这两点为基础的辩论是徒劳的，因为惟一真正的科学在于对主人谦恭地服从；信仰不是一种创造物或态度，而是一种与主合一的活动，这些活动都不是创造的；

6. 身穿乞丐衣服漫游的不道德和卑劣的苏非。[①]

这些不同的团体在塞尔柱王朝时期通过其成员的作用逐渐向教团转变。在呼罗珊，阿布·赛义德和库舍里留下许多弟子。这些人中间出现了诸如胡吉维里、和卓阿合马·萨拉克希和阿布·阿布达拉·巴库等人。以呼罗珊的一个城镇契斯提命名的契斯提派也出现了包括穆罕默德·阿比·阿合马和玉素甫·本·穆罕默德·本·萨姆安（卒于 1067 年）及库特布·丁·马乌都德·契斯提（卒于 1133年）这样著名的人物。大作家和圣徒和卓阿布达拉·安萨里（卒于 1089 年）的声望也在这个时期传开。设拉子的圣徒伊本·哈菲夫的弟子和卓雅赫雅·本·阿玛尔·舍巴尼则在哈烈积极活动，传播苏非教义。 11 世纪后期呼罗珊最著名的苏非之一是谢赫苏玉克·阿布·阿里·法尔马迪。他是阿布·哈桑·哈拉卡尼、阿布·赛义德·阿比·海尔、阿布·卡希姆·古尔甘尼和库舍里精神上的信徒，后来他成为逊尼派神学家加扎利的弟弟阿合马·加扎利的教长，他还是徒思人谢赫阿布·伯克尔·本·阿布达拉·纳萨吉的教长。他这两名学生后来都是当时中亚著名的苏非。阿合马·加扎利的学生包括《苏非之路上的阶段》一书的作者巴迪·札曼·哈马丹尼（1131 年被杀）、谢赫阿布·法德勒·巴格达迪（1155 年）及迪雅·丁·苏赫拉瓦迪。在河中地区，法尔马迪派的和卓·阿布·雅

① J. A. Boyle, *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, Cambridge University Press, 1968, p. 299

库布·玉素甫·哈马丹尼有许多学生，其中阿布德·哈利克·古吉都瓦尼、阿布杜拉·巴尔奇、哈桑·安达奇、阿合马、巴萨维等最为有名。[①] 因此，在 11 世纪后期、12 世纪乃至 13 世纪初是中亚苏非大发展时期，苏非小团体不断出现。在这过程中，象征师徒关系的克尔卡虽然仍在授予，但团体的教长更重视团体的精神世系。从胡吉维里《神秘的启示》一书中列举的十二个苏非团体中可知，这一时期的苏非派实际上已有遵法与非遵法、赞成与受谴责之分，这使得各苏非团体越来越重视自己的道统。延续道统在苏非团体中是一件极其重要的事。挑选道统合适的继承人，通常由导师本人亲自进行。导师在临终前往往留有遗嘱，指定某个弟子为继承人，或者授予某种凭证，如经券、权杖、印信或其他实物，作为受传的证据。那些落选者可以留在本团体内，与其他人一起继续过宗教生活；也可以自立门户、招收弟子、传授师业，成为该道统的分支传系。这些分支传系的创始者，通常不会背离导师的遗训，至多会对以前的教训予以发展和补充。如果导师来不及指定继承人就弃世的话，往往由几个主要的同门弟子互相推荐贤能者担任，其他成员则应承认这种公议的结果。[②] 因此，道统的使用和道统的神圣性是苏非教团形成的根本标志。

在中亚，最早的苏非教团可能源自阿布·雅库布·玉素甫·哈马丹尼（1049—1140 年），他是和卓冈（Khawājagan）的创始人。11 世纪后期，玉素甫·哈马丹尼离开其出生地哈马丹省的鲁尔德村，前往巴格达，跟随著名的沙法伊法学家阿布·伊沙克·设拉子（卒于 1083 年）学习费格赫（Figh，教律），专注于唯理学。后

① J. A. Boyle, *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, Cambridge University Press, 1968, pp. 297—298.

②金宜久：《伊斯兰教的苏非神秘主义》，中国社会科学出版社，1995 年，第 72—73 页。

来，他突然放弃了他所专注的神学，转而过着侍奉于主的个人生活，并唤人向主。他回到哈马丹，然后到麦尔夫（马鲁），在赫拉特也待过一段时间。在苏非学派中，他属于法尔马迪派（源自生活于 11 世纪后期呼罗珊的大苏非谢赫苏玉克·阿布·阿里·法尔马迪）。阿里·法尔马迪（卒于 1084 年）在苏非学理上承袭于哈桑·哈拉卡尼、阿布·赛义德和阿布·卡希姆·古尔甘尼。玉素甫·哈马丹尼曾是他的学生，也继承这些中亚著名苏非的学理。玉素甫·哈马丹尼有许多学生，由此形成了一个苏非教团和卓冈。[①] 在他的众多弟子中，有两人非常重要，一个是波斯人，叫阿布德·哈利克·古吉都瓦尼（卒于 1166 年）。由他们，他们的弟子和再传弟子发展成中亚著名的两个教团纳合什班底教团和亚萨维教团。

形成中的中亚苏非教团还不稳定。苏非们仍在漫游，寻求新的教长，许多人不是传递某一种传统，而是从各种教导中形成他们自己的道路，后来成为教团创建者的苏非更是如此。追溯到某些人物的世系已受到有意识的维护，但这种道统的权威性还不能完全确定。由教团的创建者上溯到精神祖先由于创建人的作用可能会变得稳定，而由创建人之后的各个代理人再回到创建人那里的世系则往往会发生变化。 13 世纪初形成的中亚苏非教团库布拉维教团的历史说明了这点。

① 和 卓 （Khwaja），波斯语音译，又译为“和加”、“火者”、“华哲”、“霍加”等。伊斯兰教对有威望人物的尊称。最初用来称呼市民中的显贵，后来用以称呼宦官。该词进入阿拉伯语后，形式为 Khuwaja，意为先生。其突厥语拼写形式为 Khoja，在河中及其以东地区，最初专指哈里发阿布·伯克尔和欧麦尔的后裔及阿里除法蒂玛以外其他妻子所生的子孙。突厥语族中曾有人用和卓作为人名的一部分，维吾尔语还在“和卓”之后附加单数第一人称词尾“木”，成为“和卓木”，含有尊敬和亲密之意。“和卓”一词在中亚和新疆的伊斯兰教用语中一般专指“圣裔”，与阿拉伯语中的“赛义德” （Sayyid）为同义语。“和卓冈”中的“冈”是波斯语复数后缀，相当于“们”，又译为“和卓派”、“火者派”。

中亚苏非教团形成过程经历了两个多世纪，从授予“克尔卡”建立师徒关系到使用“希尔希拉”作为维护团体的精神支柱是一个很大的转变。由个人直接近主、见主到借助于一系列精神链条去近主、见主，这中间不仅仅是中介多少的问题，而且也是苏非主义学说的继承和发展问题。方法的渐渐单一和内容的日益丰富将由教团的首领去解决，入会者越来越多地依靠教长是苏非主义发展的必然趋势。

第四章　突厥人的伊斯兰化与亚萨维教团

在中亚突厥人（本文指中亚操突厥语诸部族）伊斯兰化的过程中，伊斯兰教苏非教团亚萨维教团（Yasawi Order）发挥了重要作用。突厥游牧民的伊斯兰化往往是以其部族上层统治者接受伊斯兰教为开端，进而带动其大批臣民信仰伊斯兰教。然而，就一般游牧民而言，真正在信仰上接受伊斯兰教还需要一个相当长的适应过程。在这一过程中，苏非派传教士的传教活动尤为重要。亚萨维教团就是由许多四处漫游，在突厥人传播伊斯兰教的苏非传教士组成的教团。自 12 世纪后期以来，这个教团及其分支在中亚及其邻近地区的社会生活中一直保持着影响力。

一、中亚苏非在突厥人中传教

9 世纪末，苏非们在萨曼王朝的北部边境进行传教活动。 10 世纪时，他们在草原地区常比在农业地区获得更大的成效。苏非们在草原突厥人中宣传伊斯兰教不提圣战和天堂快乐，而是宣传罪恶和地狱的痛苦。“这些精力充沛的、忠诚而热情且多半是默默无闻的苏非，不完全巧合的是，类似于突厥社会的萨满。他们

以炽热的花言巧语赢得了许多皈依者。”①

10世纪后期，由于苏非传教士的努力，一些突厥王公贵族皈依伊斯兰教，并带动了大批突厥入改信伊斯兰教。第一个突厥语族的伊斯兰王朝是喀喇汗王朝（840—1212 年）。关于第一个接受伊斯兰教的喀喇汗萨图克，我们只有传说性的记载。据贾玛尔·喀尔施的《苏拉赫词典补编》的记载，萨图克是当时喀喇汗王奥古尔恰克的侄子，由于经常关注商队往来，认识了萨曼王朝的流亡王子纳斯尔。由纳斯尔引导，萨图克皈依了伊斯兰教，由此逐渐积蓄力量，推翻了其叔父的统治。② 这位纳斯尔与《萨图克·布格拉汗传》中的商人阿布·纳斯尔·萨曼尼可能是同一人。③ 据《艾布·纳赛尔·萨曼尼传》④，此人不仅是一位商人，还是一位虔诚的苏非。因为他信仰虔诚，恪守拜功，苦修以心见真主。然此传出自 19 世纪，不能作为可靠证据。萨图克死后，其长子木萨·本·阿布杜·克里木继位。他在苏非传教士的帮助下，实行汗国的伊斯兰化。据伊本·阿西尔的记载，公元 960 年，有 20 万突厥人接受了伊斯兰教。许多史家认为，就在这一年木萨宣布伊斯兰教为国教。⑤ 这位苏非传教士可能是尼沙普尔的著名苏非阿布·哈桑·穆罕默德·本·苏夫阳·卡里马提。他帮助木萨推行了汗国的伊斯兰化，于回历 350 年（公元 961 年）前死在“众汗之

① Denis Sinor, *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge University Press, 1990, pp. 353—354.

②参见华涛：《贾玛尔·喀尔施和他的<苏拉赫词典补编）》（上），载《元史及北方民族史研究集刊》第 10 期。

③ 新疆社科院宗教所：《中国新疆地区伊斯兰教史》（征求意见稿），1990 年，第 47 页。同一书名，新疆人民出版社，2000 年，第 80 页。

④新疆社科院宗教所：《新疆宗教研究资料》第 16 辑，1988 年，《布格拉汗传》亦见此辑。

⑤魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社，1986 年，第 75—76 页。

汗”的宫殿中。[①] 此后的诸汗与伊斯兰教宗教人士保持着良好关系。他们“笃信宗教，尊敬学者与宗教信徒’，[②]。例如，桃花石汗伊卜拉欣（1041—1068 年）以罕见的虔诚著称。据说，有一次传教士阿布·舒贾对他说：“你不配做国王”，这位汗于是便关了宫殿的门，并决定辞位不就。但是居民派出代表求见他，声明传教士的话是错误的。[③] 这一传说说明了桃花石汗对传教士是非常尊重的，尽管从中反映出汗与传教士有矛盾。从这位桃花石汗起，喀喇汗国分成东西两部分。统治河中的为西汗国。在西汗国的阿尔斯兰·穆罕默德统治时期（1102—1130 年），有一位苦行者叫哈桑·本·优素福·布哈里·萨曼尼（外号“纳马德·普什”，意为穿毛毡制成的衣服的人）在布哈拉他的哈纳卡（道堂）中生活了 30 年，平时只是靠蔬菜为生。阿尔斯兰汗称其为“父亲”。由于这位汗的支持，这位苏非能够防止布哈拉出现“堕落的人和改革者’[④]。

10 世纪至 11 世纪，呼罗珊地区已成为苏非们的主要活动中心。胡吉维里对这一时期的呼罗珊苏非作了这样的评价：“要提到呼罗珊的所有苏非谢赫是非常困难的，就在这个省，我已经遇到了三百个，他们有如此神秘的天赋，以至于整个世界只要有他们中的一个就足够了，这实际上是由于爱的阳光和苏非之路的未来在呼罗珊兴盛之故。’[⑤] 然而，呼罗珊的苏非谢赫虽然在民间拥有相当大的影响，对当时的伽色尼王朝统治者的影响并不大。例如，对伽色尼王朝的素丹马合谋（999—1030 年）便是如此。

① V. V. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1977, p. 255.

② 魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社，1986 年，第 98 页。

③ V. V. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1977, p. 311.

④ Ibid, p. 320.

⑤ C. E. Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran*, EdinBurgh University Press, 1963, p. 189.

马合谋，这位被看作是在“真主之路上进行圣战的战士”，像许多穆斯林国王一样，从未停止过对有名的圣徒的拜访，然而，在当时伽色尼王朝的所有苏非谢赫中，除了阿布·哈桑·哈拉卡尼外，他几乎没有对其他苏非谢赫产生很深的印象。① 这可能与马合谋的宗教态度有关。马合谋赞成传教士具有较高的地位，但他首先要明确他是一个国家的首脑，要维护国家的统治基础。他支持尼沙普尔的神学家对著名苏非阿布·赛义德的宗教行为进行调查就是担忧他们的“不道德”的教义会动摇其社会基础。因此，在伽色尼王朝，尤其在马合谋时期，苏非主义思想并没有像“通行的货币”那样流行。②

在塞尔柱人兴起于河中并向呼罗珊扩张的过程中，苏非谢赫对塞尔柱素丹托格里尔（1055—1063 年）产生一定的影响。写于 1202—1203 年的一部著作曾有以下记载：我听说，当素丹托格里尔伯克来到哈马丹时，三个年纪较大的圣徒（即苏非）巴巴（Baba，突厥语，意为爸爸 教长 长辈 恩师）塔希尔、巴巴贾法尔和谢赫哈马沙正站在哈马丹城门旁边的一座被称为克德尔的小山上。素丹的眼睛落在他们身上；他停止军队前锋前进，下马，走近，吻他们的手。巴巴塔希尔有点癫狂似地对他说：“哦，突厥人，你怎样处置真主的人？”随您怎样吩咐我，”素丹回答。巴巴塔希尔接口道：“是真主吩咐你，真主的确命人公平、行善。”（《古兰经》16:90，马坚译）素丹流泪道：“我将怎样做？”巴巴抓住他的手问：“你从我手里接受它吗？”“是的”，素丹答道。巴巴塔希尔用一个他使用多年的破裂的伊布里克（水壶）为他举行了洗礼。他拿掉它，放在素丹的手上

① Mohammad Habib, *Politics and Society during the Early Medieval Period*. vol. 2, People's Publishing House, 1981. p. 45.

② Mohammad Habib, *Politics and Society during the Early Medieval Period*, vol. 2, p. 69.

说:"这样,我真正把世界帝国放在你手中就是你!"素丹常常持有这个护身符,当一场战争即将来临时,常常把它放在手上。这次会见可能发生在 1055—1058 年之间。[①]这一记载的可靠性还有待于研究,但它反映了苏非一开始便对塞尔柱王朝产生了影响。事实上,在塞尔柱王朝时期(1037—1193 年),苏非派比以往有了较大的发展。塞尔柱王朝初期,一些著名的苏非如阿布·赛义德、库舍里、胡吉维里仍在呼罗珊活动,并留下许多信徒。呼罗珊契斯提镇的阿合马·契斯提(卒于 966 年)门徒也很活跃。赫拉特的安沙里仍在传播苏非教义。不过,活跃于 11 世纪后半期的苏非谢赫中,值得注意的是谢赫舒余克·阿布·阿里·法尔马迪(卒于 1123 年)。他是哈拉卡尼、阿布·赛义德、阿布·卡希姆·古尔伽尼和库舍里精神上的信徒,曾经是著名神学家加扎利、著名苏非图斯的纳沙吉的教长。[②]由于其极大的声望,形成了法尔马迪学派。这个学派的成员阿布·雅库布·优素福·哈马丹尼(1048—1140 年)于 12 世纪初从哈马丹来到突厥斯坦的马鲁,成为突厥人苏非的教长。他死后,中间经过突厥人传教士阿尔斯兰·巴巴的儿子曼苏尔·阿塔以及哈桑·伊本、侯赛因·安达奇(卒于 1157 年)两位哈里发,至第三任哈里发阿合马·亚萨维时,形成了中亚最早的苏非派教团亚萨维教团。

二、阿合马·亚萨维和他的《大智之书》

阿合马·亚萨维约 11 世纪末生于赛兰一伊斯费伽布。据后来的圣徒传,其父叫谢赫易卜拉欣,据说是哈里发阿里的后裔。其母叫阿伊莎·哈敦。7 岁时,其父去世,被送到雅西的阿尔斯兰·

① Edward.G.Browne, *A literary History of Persia*, vol.2, Cambridge University Press, 1928, p.260.

② J.A.Boyle, *The Cambridge History of Iran*, vol.5, Cambridge, 1968, p.297.

巴巴处接受教育。相传为阿合马·亚萨维本人所写的诗集《大智之书》记载了他的一些生平。《大智之书》叙述阿合马·亚萨维的生平是从他 7 岁时始，“七岁时，我俯首在阿尔斯兰·巴巴面前”，“他（阿尔斯兰·巴巴）心明了一种秘密，隐藏在帷幕之后”。12 岁时，他已见了许多秘密。14 岁时，他变得（像任人踩踏）的土地一样谦卑。18 岁时，他已经饱饮了狂喜杯中的酒，张开了翅膀，开始飞翔。22 岁时，他达到了神思中“自我寂灭”。但在 24 岁时，他与真实在（真主的名称之一）相分离。他忏悔，恳求真主把他从胸中之结中解救出来。“我的圣主，让我祈求您的名字，穿入我的胸膛。您亲自解开了我心中的结。我父亲（指阿尔斯兰·巴巴）的灵魂驱使我去流放。”随后，亚萨维到了布哈拉，他成了苏非优素福·哈马丹尼的门徒。哈马丹尼是一个不懂突厥语的谢赫，一位虔诚的哈乃斐学者，曾在塞尔柱王朝的首府马鲁度过许多年，他在严格模仿先知中，看到了得救的方式，过着守贫、节制和自律的生活，也与那些贫穷、落难的王子们结伴生活，并保持先知的伙伴波斯人赛尔曼佩剑和缠头巾的遗风。在这位谢赫及两位继任者死去后，1157 年，阿合马·亚萨维受任为哈马丹尼的第三任哈里发，在布哈拉生活了多年。他曾访问过呼罗珊、大马士革和伊拉克，但他向往着突厥斯坦。“我想回到兄弟会的地方，到一座花园，那里面竖着我的父亲的洁白的墓碑。”“阿尔斯兰，我的父亲，在流放中紧跟着我的步伐。”当阿尔斯兰·巴巴的灵魂允许阿合马·亚萨维回到雅西时，阿合马·亚萨维回到了突厥斯坦，此时的阿合马·亚萨维“佩着秘传之剑，献出了自我，走过了在真主中寂灭的状态”。63 岁时，阿合马·亚萨维又走上了隐居的道路。①

① Emel·Esin，*A History of Pre-Islamic and Early-Islamic Turkish Culture*，Istanbul，1980，pp. 195—201. 本章论述亚萨维教团教义未注明出处者，均见此书。

这是《大智之书》讲述的阿合马·亚萨维的精神生涯。严格而言，这本书并不是阿合马·亚萨维的真正的著作。他的原始作品并没有传到现在。这本书最古老的抄本已是 17 世纪了。当年阿合马·亚萨维为了传播和普及他的神秘教义，用古老的音节韵律写成这部突厥语韵文诗集。尽管这里面的许多诗并不属于亚萨维时代，但他的精神和风格仍然保持。因为，苏非团体领导人的诗时常得到其信徒的忠实模仿，乃至持续数世纪。①

分析《大智之书》，亚萨维及其教团的思想主要表现为：

（一）遁世。亚萨维认为，今世和大自然面对构成其真谛的真主和来世，是残缺的，毫无价值的，人们应对它寒心并舍弃它。例如，他写道：“对迷恋今世的妄人，应当掉头不顾，我对他们掉头不顾，就像江河流溢。”②

（二）恭顺。即伊斯兰教的基本教义“恭顺天命”③。他写道：“暴君欺压你，你要回呼真主，要服从天命，向真主祈祷。”在教团内部，“事事要遵从长老之命”。在修行过程中，“行事要严守沙里阿特（法）、处世要经历台里凯特（道），心魂要聚于麦里法特（识），方能够找到海克凯特（理）”。严守沙里亚法成为中亚苏非的重要信条，亚萨维教团成为苏非中的“遵法派”。

（三）忏悔。亚萨维的忏悔与自惩连在一起。他描写 24 岁他与真实在（真主的名称之一）分离的痛苦时，以热切的悔恨，进行自惩。“向僵尸扬石头”，“把我推进坑”。在目睹真主万能后，“我的灵魂却乞求受难”。

（四）克制。亚萨维指出：“时时要抑制自己的欲念。”

① *The Encyclopaedia of Islam*. New edition, vol. 1. Leiden, 1979, p. 299.

② ［苏］W. 瓦希多夫：《苏菲主义简论》，郝关中译，《新疆宗教研究资料》第 16 辑，1988 年，第 83—84 页。

③刘正寅、魏良弢：《西域和卓家族研究》，中国社会科学出版社，1998 年，第 71 页。

（五）近主，与主合一。他认为，人的主要目标应是靠近真主，成为寂灭者，求得与真主合一。为此，他必须舍弃今世和自我。“我对这今世充满敌意，我手抓衣领来拜见真主，挚爱真主，做了曼苏尔第二。”

《大智之书》还反映出亚萨维教团的宗教仪式有以下特点：

（一）用突厥语传教。亚萨维之前的苏非多用波斯语宣传其教义，亚萨维的导师哈马丹尼不懂突厥语。亚萨维首先倡导用突厥语宣传苏非神秘主义。其神秘诗通俗易懂。其弟子或再传弟子，模仿其导师，用突厥语写作和采用突厥语“阿塔”（父亲）的绰号，其中最著名的是哈奇木·阿塔（或叫做苏来曼·巴奇尔干尼），他用突厥语写了一本散文体的关于苏非派教义的集子，语言简洁，为一般民众所接受。① 在某种意义上，这实际上是把波斯语定居民文化与突厥语游牧民文化相糅合，促进了波斯语与突厥语的交流。亚萨维由此打开了突厥人认识伊斯兰神秘主义的眼界，成为突厥人苏非教团中诸教长链条中的重要一环，后人尊称他为“突厥斯坦的圣贤”。

（二）多种文化的吸收。亚萨维生活的突厥斯坦及其周围地区，锡尔河和伊犁河流域及费尔干纳曾有祆教和摩尼教的流传。《大智之书》时常提到“麻葛之皮尔”（Pir-i Mugan），这使人联想起阿合马·亚萨维的出生地曾有麻葛崇拜。麻葛即祆教祭司。佩带秘传剑则是继承了波斯人赛尔曼的遗风。而佛教的影响则可能更大。亚萨维初生时，佛教正在巴拉沙衮复兴，信仰佛教的哈拉契丹人还以此为首府。《大智之书》提到了著名苏非与佛教传说有密切联系的易卜拉欣·阿德哈姆。印度佛教的影响主要体现在亚萨维教团的仪式上。亚萨维教团的摇头习俗使人回想

① 巴托尔德：《中亚突厥史十二讲》，中国社会科学出版社，1984 年，第 147 页。

起佛教僧侣的宗教实践，其冥想与控制呼吸亦可能有印度佛教的影响。

（三）伊斯兰教与突厥文化相调和，成为“突厥化了的伊斯兰教”。这是亚萨维教团的重要特征。突厥文化在亚萨维教团中多有反映。有人把强烈的礼拜仪式（如，赞念安拉的声音）比拟成萨满的响鼓。神秘的旋转舞蹈（萨玛）亦是突厥人萨满仪式的重要特征。酒杯是狂喜的标志。《大智之书》：“朋友啊，请酙满酒杯，让我们一起举杯，一同欢唱，去目睹安拉慈祥的形象。”① 亚萨维教团的齐克尔典型地反映了苏非派与萨满教的紧密结合。在祭祝和诵经之后，苏非和参加仪式的许多人便处于心醉神迷的状态，唱歌，浑身抽搐，高呼“安拉！”有些苏非甚至在举行齐克尔时，跳到圆顶帐篷的顶上，坐在那里打着手鼓，主持齐克尔，“哈萨克人在举行齐克尔时，巴克西们（Baqsh，信伊斯兰教的萨满）点燃蜡烛，诵经高唱，一再重复：‘奉至仁至慈的真主之名’，周围的妇女齐声和唱。后又唱‘万物非主，惟有真主’，唱着跳着，进入心醉神迷状态。巴克西发出可怕的吼声，狂舞的妇女如痴如醉进入高潮，烧红的煤炭铺散在中央，乱转着的妇女飞快地扑过去，用光脚踩踏煤炭，然后妇女们逐个添了一把烧红了的镰刀……东方破晓齐克尔才告结束。”② 不过，根据俄国突厥学家 B．B．拉德洛夫（1837—1918 年）于 1865 年前后在阿尔泰地区调查所写的《哈萨克族的萨满教遗迹》一文的记载， 19 世纪中期的巴克西只剃头的中间，留五指宽，约 3—4 俄寸长头发悬挂在两鬓角耳朵边。多神教的这种发式引起狂热的穆斯林教徒

①卡哈尔曼译：《亚萨维著作选译》，《新疆社会科学》（哈文版） 1994 年第 2 期，转引自木拉提·海那亚提《古代哈萨克族伊斯兰教哲学思想》，《宗教》 2000 年第 1 期。

② 中国社科院世界宗教所伊斯兰教研究室：《伊斯兰教文化面面观》，齐鲁书社，1991 年，第 132 页。

的极大厌恶。巴克西入神时会赤手抓起烧红的铁，往身上扎寸长铁钉，用舌头舔赤热的铁块，赤脚踩烧红的铁，即使踩上去后像倒凉水一样叽叽响也不怕。妇女入神时是否如上文所引，他没有提到。[①]

三、亚萨维教团的发展

回历 562 年（1166—1167 年）阿合马·亚萨维去世，葬在雅西城。其门徒苏来曼·巴奇尔卡尼、曼苏尔·伊本·阿尔斯兰·巴巴、鲁克曼·佩伦德等人继续宣传亚萨维的教义，亚萨维教团在发展。亚萨维教团在突厥各游牧部落中的传教获得了极大的成功。《长春真人西游记》的作者说："此（昌八剌）以东，昔属唐。故西去无僧，回给但礼西方耳。"这说明，13 世纪初，伊斯兰教与佛教的分界线已在昌八剌（今昌吉市），即移到了高昌回鹘王国大城别失八里一带。[②]亚萨维教团是一个由漫游的德尔维希组成的教团。亚萨维的麻扎和《大智之书》是成员联系的主要纽带。这些漫游的德尔维希在突厥斯坦、在吉尔吉斯人中间宣传他们的道统。从东突厥斯坦的北部到河中，伏尔加河流域；从呼罗珊到阿塞拜疆和安纳托利亚都留有他们宣传的踪迹。[③]

尽管亚萨维教团没有形成较大的组织严密的教团，但这个教团尤其是亚萨维本人的影响一直在中亚存在着。下面是有关亚萨维教团的一些资料：

1398 年，帖木儿在雅西修筑了亚萨维的陵墓。16 世纪后半

①姜崇仑主编：《哈萨克族历史与文化》，新疆人民出版社，1998 年，第 277—278 页。该文收入此书附录。

②参见刘正寅、魏良弢：《西域和卓家族研究》，第 71 页。

③ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, p. 59.

期，月即别部首领阿布杜拉二世重修。

米儿咱·马黑麻·海答儿在其《中亚蒙兀儿史一拉失德史》一书中指出，其叔父是亚萨维教团某谢赫的门徒，遵行着苦修和禁欲的戒律。①

在现代，亚萨维教团的各个支派仍存在于费尔干纳河谷和南哈萨克斯坦。其中的两个派拉阿什（laachi）和海鲁·伊禅（Hairy Islan）至今仍存在。拉阿什教团在 19 世纪 70 年代由谢赫萨尼瓦尔（Sanivar）建立。他被浩罕汗作为异端绞死。成员转入地下。俄国征服中亚后，这个团体由亚萨维教团的著名谢赫、来自马尔吉兰的吉尔吉斯人巴巴赞一哈尔法·拉赫曼库鲁夫领导，他在波士顿的祖克塞克族中进行宣传活动。其特点是晚上举行出声齐克尔；有妇女参加；吟唱亚萨维的《大智之书》；有入神舞蹈。② 拉阿什大多数人是农民，主要生活在伏龙芝地区的拉阿什村和奥什地区的列列克以及乌兹别克东部某些地区，大多数属吉尔吉斯族。③海鲁·伊禅教团成员多属城市居民，其中心是吉尔吉斯的阿尔斯兰博布城和奥什地区苏鲁克城附近契尔加兹村。基本成员定居在奥什和贾拉拉巴德和乌兹别克斯坦的费尔干纳、纳曼干、安集延和乌尔吉兹。与亚萨维教团的其他支派不同，海鲁·伊禅派实施默念齐克尔。④

突厥人能够皈依伊斯兰教主要归功于中亚的苏非。巴托尔德认为："无论是在伊斯兰世界内部或外部，个人的宣教活动之出

① 米儿咱·马黑麻·海答儿：《中亚蒙兀儿史一拉失德史》第二编，新疆人民出版社，1983 年，第 318 页。

② Alexandre Bennigsen, S. Enders Wimbush, *Mystics and Commissars*. University of California Press, 1985, p. 34.

③ Alexandre Bennigsen, S. Enders Wimbush, *Mystics and Commissars*, p.12.

④ Ibid., p. 12.

现，总是和伊斯兰的神秘教义——苏非的出现有密切联系。”[①] 中亚苏非的早期传教活动充分说明了这一点。其传教的成功除了苏非个人的努力外，还在于入教者（突厥人）的物质需要。当突厥人居住在中亚北部和东部边境时，中亚穆斯林居住的区域在物质文化方面优于草原突厥人的区域，两个区域的界线大体上也和农业区与牧业区之间的文化界线相一致。突厥游牧民常常急需农业区穆斯林的产品，特别是纺织品，而农业区的穆斯林也需要游牧民的畜产品，相对来说，前者更需贸易交往。因而，各地的游牧民往往把畜群靠近农业区穆斯林的边境，而不等待商人来到他们草原上的家。长期的贸易交往，使他们逐渐熟悉穆斯林的商品和生活方式，因而也更愿意接受伊斯兰教，以有利于与伊斯兰世界的交往。突厥人进入中亚穆斯林地区后，突厥统治者为了有利于对外扩张和巩固统治，也往往愿意接受伊斯兰教。而苏非在突厥人中传教尤其是出现了突厥人苏非，也推动了突厥人的伊斯兰化进程。苏非派宣传的罪恶和地狱的痛苦反映了当时的现实。亚萨维在其诗中指出：“我们的民族失去了慷慨的品德，圣人和贤达已经消失了足迹，就连安拉也失去了慈悲，人民生活在水深火热之中。’,[②] 亚萨维提出的“克制”和“恭顺”的主张，既反对统治阶级的穷兵黩武，又要求普通民众俯首听命，因而为双方所接受。

亚萨维教团的出现，为伊斯兰教在突厥人中的发展增添了新的活力。尽管喀喇汗王朝以伊斯兰教为国教，但其边远地区，仍有不少突厥游牧部族没有接受伊斯兰教。西辽时期，伊斯兰教尽

① 苏]威廉·巴托尔德：《中亚突厥史十二讲》，中国社会科学出版社，1984年，第72页。

② 转引自木拉提·海那亚提：《古代哈萨克族伊斯兰教哲学思想》，《宗教》2000年第1期。

管受到统治者的尊重，但它已失去了独尊地位。西辽统治者实行宗教宽容政策，使原来转入地下的佛教、摩尼教、基督教等各种宗教重新活跃起来，伊斯兰教不仅失去了一统天下的地位，而且其他宗教也开始渗入进来。一些穆斯林的信仰开始动摇，或者宗教观念开始淡薄。这在当地著名诗人阿赫马德的长诗《真理的入门》中反映出来："学者丢弃了善功，隐士舍弃了虔诚，哲人竟跳起欢乐的萨玛手舞足蹈。禁止异教的人已无影无踪，异端学说却猖獗风行。"① 亚萨维正是在这样的情况下，用突厥语传教，扩大伊斯兰教在突厥人中的影响，将突厥人原有的宗教仪式吸收进来，使之纳入伊斯兰教信仰的轨道。从而为伊斯兰教重新居于统治地位开辟道路。然而，随着苏非派影响的深入，伊斯兰教成为国教，他们宣传的遁世思想已不能满足当时的社会需要，而亚萨维教团本身组织比较松散，至 14 世纪，势力逐渐不如具有明显入世倾向的纳合什班底教团。

亚萨维用突厥语写成的神秘诗通俗易懂，在中亚文学史上占有重要地位，至今仍为中亚突厥语族诸民族的民间诗人所模仿，成为中亚文化的一部分。

①阿赫马德：《真理的入门》，魏萃一汉文节译，新疆人民出版社，1981 年，第 32 页。亦参见刘正寅、魏良弢《西域和卓家族研究》，第 70 页。

第五章　库布拉维教团

中亚库布拉维教团是伊斯兰教苏非派中的一支宗教团体，它不仅在 12 世纪后期至 13 世纪初的中亚政治舞台上扮演过重要角色，而且对伊朗什叶派的发展也起了很大的推动作用。

一、库布拉维教团的兴起

12 世纪中叶，中亚地区存在五个王朝即塞尔柱王朝、伽色尼王朝、古尔王朝、花剌子模王朝和西辽王朝。各王朝为了争夺中亚地区的统治权，掠夺土地和财富，彼此不断交战。到 13 世纪初，塞尔柱王朝已经衰落，伽色尼王朝和古尔王朝衰亡，只有花剌子模王朝以及东部的西辽王朝逐渐强盛起来，其中尤以花剌子模王朝为盛。在这一政治纷争时期，阿拔斯王朝在中亚不仅失去了世俗统治权，在宗教活动上也逐渐由苏非派所代替。因此，著名的伊斯兰教史学家吉布认为：“从 12 世纪以来，在有关各地区穆斯林社会的生活问题中，最显著的是苏非派领袖及其教团的活动和影响。”[①] 塞尔柱王朝初期，通过著名的神学家加扎利（1058—1111 年）等人的努力，苏非派与正统派最终调和，苏非

① 巴基斯坦］拉希德：《巴基斯坦简史》第 3 卷，四川人民出版社，1975 年第 331 页。

派也逐渐为接受正统派教义的统治阶级所容纳。中亚库布拉维教团正是在这一社会背景下兴起的。

库布拉维教团的兴起也与这一时期中亚苏非派自身发展有关。10 世纪至 11 世纪，苏非派在中亚草原地区的突厥人中广泛传播伊斯兰教，使许多突厥王公贵族皈依伊斯兰教，并进而带动了大批突厥人改信伊斯兰教。到了 11 世纪后期，呼罗珊地区已成为苏非派的活动中心。苏非们在宗教导师的指导下，在哈纳卡中，进行苦行实践和精神修炼。由此，在宗教导师（穆尔什德、谢赫、皮尔）周围逐渐聚集了一群信徒，宗教导师则成为这个团体的教长。12 世纪中后期，苏非团体中希尔希拉（Silsila）得到使用。如前所述，希尔希拉是该团体中所有教长名字的一系列精神“链条”，凭借这种“链条”，苏非成员可以与真主相连接。这样，苏非团体逐渐形成了组织比较严密的苏非教团。在这些苏非教团中，库布拉维教团属于产生较早的教团之一。

库布拉维教团的创始人纳吉姆·丁·库布拉 1145 年生于花剌子模。作为一名哈底斯和凯拉姆[①] 的学者，他广泛旅行。在埃及，他成为苏非谢赫鲁兹比罕·瓦赞·米斯里的信徒。几年以后，他前往大不里士，在苏非巴巴（宗教导师）法拉吉·大不里士的劝告下，放弃对凯拉姆等宗教科学的研究，而完全致力于苏非之路。以后，他和两个苏非教师阿马尔·本·雅西尔·比里西和易斯马仪·卡斯里一起待过一段时间，并从其中一人中接受了克尔卡，而后回到埃及的鲁兹比罕那里。鲁兹比罕认为库布拉已完全具有培训和传授信徒的权威，把他送回花剌子模。库布拉很快召集了一群信徒，人数大约有 60 人，其中包括相当数量的苏非作家。

① 凯拉姆（kalam），系阿拉伯语音译，本意为“言论”、“对话”，引申为“辩论”、“辩证”。凯拉姆学是用逻辑推理和理性思辨的原则阐述伊斯兰教基本信仰而产生的教义学理论。

库布拉因此被称为“吾力一图拉什”（圣徒们的造就者）。在他的信徒中间，著名的有：马吉德·丁·巴格达迪、纳吉姆·丁·巴哈尔则等。库布拉和其信徒组成了库布拉维教团。①

二、库布拉维教团的教义

库布拉维教团的教义，我们可以从库布拉及其信徒留下的作品中得到了解。苏非派修行的最终目的是与主合一。如何与主合一和与主合一的状态是苏非教团所要回答的问题。作为教团创始人的库布拉对此也不能例外。从库布拉的经历来看，他是在学习和研究正统派教义的基础上转而研究和接受苏非派神秘主义的，这种经历也深深地影响到他的教义。库布拉说：“寂灭（这里指与主合一者）有两种：人自己的属性寂灭在主的属性中（这是寂灭在‘独一’中）和他的属性寂灭在他的本质中（这是寂灭在‘一’中）。当本质显示在主的显现中时，在极好的外衣下，它会如此。由此，旅行者被毁灭。他在毁灭中，但那时他心里说：‘一！一’，此时，他寂灭在他的本质中，他存在他(指真主)中,活在他中。’,② 也就是说，库布拉的与主合一，是在一种外衣下，人的属性变成了神的属性，人的本质具有了神的本质，而达到这一状态时，正是神之时。库布拉留给后世的一些零零碎碎的作品主要是对幻觉经历进行分析，讨论梦和各种幻影的意义，向神秘主义者表述真主显现时的发光程度等。③

为了达到与主合一，库布拉维教团所利用的外衣就是默念齐

① C. E. Boswarth, *The Encyclopaedia of Islam* . Kubra, vol. 5, 1980

② Dr. Javad Nurbakhsh, *Sufism*, New York, 1982, p. 89.

③ C. E. Boswarth, *The Encyclopaedia of Islam* . Kubra, vol. 5, 1980.

克尔[①]和使用音乐等形式来刺激人的幻觉。这从库布拉的弟子的记述中可以看出。纳吉姆·丁·达雅·拉齐在其《真主仆人们的宽阔之路》一书中对齐克尔作了详细的描述。据他记载：信徒实施齐克尔是建立在对他的罪过真诚的忏悔的基础上。信徒在沐浴或者至少是完全的洗手礼后，穿上干净的衣服，而后进入一个空的、暗的和干净的房间。焚香后坐下，两腿交叉，手放在大腿上，面对麦加方向，使内心激动而不至于入睡，然后在深深的敬意下，出声地说："拉伊拉哈，伊拉拉哈。"（除真主外，别无他神）拉伊拉哈发于丹田，伊拉拉哈则被吸入内心，声音不要太大，尽可能地使他减弱和变低。此后，他经常而专心地说齐克尔，心里想着它的意义，排除每一个分心的东西。[②]

音乐及其他形式也被库布拉维教团利用。赛义德·丁·哈马维说："当听音乐时，灵魂闻到所爱的人的香味，音调像一只神秘的小船，把它运送到朋友之岸。"[③] 哈马维编纂了大量著作，其中有《爱之书》和《灵魂之镜》。这些书充满了"令人迷惑的说教、暗语、数字和圆圈，领会和思索之眼不能发现或解决它"。他似乎还擅长恍惚或癫痫症的突发。[④] 尽管库布拉维教团的教义和修行仪式与传统的正统派不同，但库布拉维教团仍承认早期哈里发和正统教法。加扎利之后，神秘主义的神光思想以及齐克尔仪式已为许多正统派神学家所接纳。因此，库布拉维教团最初是一个与正统派信仰相调和的苏非教团。

① I. P. Petrushevsky, *Islam in Iran* . Translated by Hubert Evans, State University of New York Press, 1985, p. 297.

② CyPrian rice, O. P, *The Persian Sufis* . London, 1964, pp. 93—94.

③ Ibid., p. 100

④ Edward. C. Browne, *A Literary history of Persia*, vol. 2, Cambridge University Press, 1928, p. 495.

三、与花剌子模王朝的关系

库布拉时代正是中亚花剌子模兴盛时期。苏非派与花剌子模沙的关系我们可以通过花剌子模沙捷克什（1172—1200 年）的私人秘书巴霍乌丁·穆罕默德·巴格达季所写的《学习公务通信的门径》一书中得到了解。该书包括一部分花剌子模沙捷克什给毡的总督指示的官方文件。在一份文件中，强调："应该送东西给苏非派教徒和归附他们的人，以便使他们能内心安静地为我们所向无敌的国家祈祷！"① 这说明苏非派已与统治阶级相结合并成为统治阶级利用的工具。当时一部分苏非谢赫甚至成为统治阶级的成员，参与统治阶级内部斗争。著名的例子是花剌子模沙摩诃末（1200—1220 年）因与他母亲吐尔干可敦周围的突厥兵贵族不和，于 1216 年下令处死吐尔干可敦的亲信、库布拉的学生巴格达迪。② 据记载，巴格达迪最初是以替花剌子模沙看病的医生的身份来到花剌子模的。随后，他加入库布拉维教团，成为库布拉著名的门徒之一。③ 有的历史学家认为，花剌子模沙处死巴格达迪是因为巴格达迪与他母亲关系过分亲密之故，这有点道理，不过若认为与花剌子模沙母亲相爱一说则不妥，因为这时花剌子模沙的母亲已有曾孙了。巴托尔德认为，这位谢赫与皇太后的亲密关系很可能是在军事贵族与王权的斗争中，站在以皇太后为首的军事贵族一边。④ 我们认为，苏非传教士之所以站在皇太后一边，

① 苏]加富罗夫：《中亚塔吉克史》，中国社会科学出版社，1985 年，第 245 页。

② [苏] 维·维·巴托尔德：《中亚简史》，新疆人民出版社，1985 年，第 42 页。

③ Edward. C. Browne, *A Literary history of Persia* . vol. 2, Cambridge University Press, 1928, p. 494.

④ W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol invasion*. Por cupine Press inc, 1977, p. 377.

其一，当时突厥兵将领在国中拥有大权，作为其首领的吐尔干可敦权势重。[①] 苏非传教士若欲真正取得部分统治权利，只有与之交结；其二，花剌子模王朝的对外扩张所引起的宗教矛盾，也使苏非派对摩诃末不满。花剌子模沙摩诃末当政后，积极对外扩张。继夺伽色尼之后，又欲取巴格达哈里发之领地。为此，摩诃末决定扶植阿里之后裔为哈里发。什叶派由此而得势，[②] 这必然引起逊尼派的不满。与逊尼派相调和的库布拉维教团自然对此不安，从而欲借皇太后的权势与以摩诃末为首的王权作斗争也是极有可能的。花剌子模沙处死巴格达迪，引起了库布拉维教团的气愤。花剌子模沙想缓解这件事，在极力与突厥兵将领和平相处的同时又派人送给这个教团一些金银宝石以谢罪。库布拉归还这些礼物说："不是金银宝石，而是素丹的生命，我自己的生命，数千真正信仰者的生命将献出作为我们死去的圣徒的血祭。"[③] 库布拉的话表明了他与花剌子模沙关系不可调和的态度。但也有许多人（多半是苏非）把这段话看成是对蒙古人入侵中亚时两人最终结局的预言。

四、蒙古入侵花剌子模及其以后的库布拉维教团

对异教徒不满的库布拉，在蒙古人征服中亚的过程中，选择了抵抗蒙古人之路。据记载，当蒙古人将要到达花剌子模时，库布拉集中了他的信徒，其数量超过 60 人，他吩咐他们赶快逃走，一部分信徒逃往呼罗珊，还有一部分人则留下来。"库布拉对留下来的信徒说：'以真主的名义起誓，让我们为真主的正义而

① 瑞典]多桑：《多桑蒙古史》，中华书局，1962 年，第 91 页。

② 同上书，第 88—89 页。

③ Arminius Vambery, *History of Bokhara*. New York, 1873, p. 116

战。’然后，他到房里穿上他的克尔卡，束紧胸部，在克尔卡的前胸两侧塞满了石头，手里拿着一支矛走出来了。当与异教徒面面相对时，他连续投掷石头，直到掷完为止。异教徒向他连发弓箭，一支箭穿进他的胸部，他把它拔出来，投了出去，他的灵魂随后离去。他们说，在他殉道的那个时刻他抓住了一异教徒的辫子，他死后，异教徒扳不开他的手，最后被迫砍掉他的手。”①库布拉维教团作为一个人数集中的团体随之瓦解，只剩下一些成员进行零星活动。例如，赛伊夫·丁·巴哈尔则就在布哈拉建立了一座哈纳卡。巴哈尔则希望蒙古统治者改信伊斯兰教，但又对自己无能为力感到无可奈何，这从他给察合台汗国维齐尔哈巴什一阿米德（此人是一位塔吉克族穆斯林）信中可以看出。他在这封信中说：“既然你已经命中注定在这个王国中要取得真理的胜利，如果没有完成这个任务，在末日审判的那一天，你对自己的判决怎么说呢？在我们的宗教团体中（它可以宽容到世界末日），知识、精神领袖和伊斯兰对统治不加选择。……当愚蠢的人成为统治者时，聪明的人站在一边是最好的，当宫廷成为一座敏拜尔（宣教台），完全没有敏拜尔是最好的。”② 为了改变在传播伊斯兰教中无能为力的地位，库布拉维教团的成员开始把与逊尼派相调和的教义转而与什叶派信仰相调和。这种倾向与当时一些蒙古统治者任用什叶派神学家有关。蒙古人为了打击正统派哈里发的势力，往往利用过去受压制的什叶派力量来巩固统治。为了安全和发展的需要，库布拉维教团有必要改变以往与逊尼派相调和的倾向。另一方面，库布拉维教团最初就有易于与什叶派信仰相调

① Edward. C. Browne, *A Literary history of Persia*. vol. 2, Cambridge University Press, 1928, p. 493.

② W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol invasion*, Porcupine Press inc, 1977, p. 468. 维齐尔（wazir），阿拉伯语音译，意为帮助者、支持者、辅佐者，伊斯兰国家历史上对宫廷大臣或宰相的称谓。

和的因素。库布拉本人虽然是一位具有逊尼派倾向的苏非，但他承认阿里是纯洁的，并要求爱他，这易为什叶派所接受。到了库布拉的弟子和再传弟子时，这种与什叶派相调和的倾向日趋明显。后来把一生大部分时光花在为阿鲁浑（1284—1291 年，伊朗伊利汗）宫廷服务的谢赫阿拉·达乌拉·萨姆纳尼认为在所有的哈里发中，惟有哈里发在伊玛目的三部分代理、继承和神圣中达到完美。这样，萨姆纳尼的苏非思想和他的地位使他能够创立一种类似于逊尼派的什叶派的东西，从而提高了圣裔家族特别是阿里的地位。[①] 由此，我们认为，库布拉维教团主要是与什叶派中的十二伊玛目派相调和。十二伊玛目派不仅承认第十二伊玛目作为隐遁的马赫迪将在末世对人们进行审判，而且还认为伊玛目有三种职能：管理伊斯兰教全体教民；解释宗教教义和教法；作为精神导师，指引人们理解事物的内部含意。库布拉维教团的一些成员显然是受其影响的。这主要是因为十二伊玛目派这时在中亚兴盛之故。

尽管库布拉维教团在蒙古人入侵中亚时期瓦解，但其道统因其成员坚持在各地活动而持续下来。

（一）巴哈尔则支系。巴哈尔则的学生布哈拉人不儿哈纳丁曾在忽必烈时代传道于汗八里。[②] 在巴哈尔则的哈纳卡中，金帐汗国的第五任统治者别儿哥（1257—1266 年）宣布接受伊斯兰教。[③] 也许正是由于这一支系与别儿哥联盟的缘故，当别儿哥的总督们被其敌手逐出河中地区诸城时，巴哈尔则的儿子也被

① J. A. Boyle, *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, Cambridge University Press, 968, p. 545.

② ［波斯］拉施特：《史集》第二卷，商务印书馆，1986 年，第 347 页。

③ C. E. Bosworth, The Encyclopaedia of Islam, Kubra, vol. 5, 1980, pp. 83—84.

杀。[①] 巴哈尔则的信徒巴德尔·丁·萨马尔肯迪旅行到印度，在那里建立了库布拉维教团的又一支派，并逐渐以菲尔达瓦希教团著称。该教团的重要人物是艾哈马德·雅赫亚·马纳里（卒于 1371 年）。

（二）哈姆雅支系。库布拉的信徒赛义德·丁·哈姆雅逃到呼罗珊后，便在呼罗珊的巴赫拉巴德建立了一座哈纳卡。他死后，这座哈纳卡由他的儿子萨德尔·丁·易卜拉欣主持伊朗伊利汗合赞汗（1295—1304 年）皈依伊斯兰教。合赞汗不仅仅是个人入教，还使整个宫廷和伊朗的大批蒙古人成为穆斯林。[②]

（三）拉拉——萨姆纳尼支系。这是库布拉维教团存在时间最久、繁衍较多的支系。它由库布拉的弟子拉迪·丁·阿里·拉拉（卒于 1244 年）这一支传下去。到阿拉·达瓦拉·萨姆纳尼时，得到了进一步发展。萨姆纳尼进一步分析了品质和人的“拉塔伊夫”（人的精妙核心）的关系，并对苏非派著名神学家伊本·阿拉比（1165—1240 年）的“存在的单一性”作了阐释和评论。萨姆纳尼的两个信徒塔克·丁·阿克赫和马赫默德·马资达卡尼，以及马资达卡尼的信徒阿里·海木达尼把库布拉维教团发展到巴达克尚和克什米尔。阿里·海木达尼的继任者伊沙克·库塔拉尼大约在 1423 年被帖木儿王朝处死。其后，这一支系分裂成两小支。大部分成员接受库塔拉尼任命的穆罕默德·努尔巴克什领导，少数人则忠诚于阿布德·阿拉赫·巴尔齐沙巴派。两派都与什叶派信仰相结合。努尔巴克什派在伊朗一直存在到沙法维王朝时期，另一支逐渐获得了达哈布派的称号，在伊朗，这一直存在到今天，其

① ［苏］维·维·巴托尔德：《中亚简史》，新疆人民出版社，1985 年，第 51 页。

② J. A. Boyle, *The Cambridge history of Iran*. vol. 5. Cambridge University Press, 1968, pp. 545—546.

主要中心是在设拉子。①

库布拉维教团以后的历史我们所知甚少。很可能是从 15 世纪早期起，它逐渐被中亚另一个著名的苏非教团纳合什班底教团所取代。此后，库布拉维教团基本上是以零散的小团体或个人的形式存在。例如，在 17 世纪早期，布哈拉附近的萨克塔里小镇仍是库布拉维教团的一个活动中心。一些成员从中亚向东传教到我国的新疆、甘肃、宁夏等地，形成了我国回族伊斯兰教的四大“门宦”之一——库布林耶。在穆斯林世界的西部地区，也存在一些库布拉维教团活动的痕迹。例如，有一个名叫穆斯塔法·德迪·库布拉维谢赫曾在征服伊斯坦布尔的奥斯曼土耳其人的军队中作战过。还有一些支派以加盟的形式加入其他大的苏非教团。例如，穆加德迪——哈坦克德支派就是以加盟入会的形式附属于纳合什班底教团的。②

综上所述，中亚库布拉维教团的发展过程大致分成四个时期：

（一）12 世纪后期至 13 世纪初是形成时期。库布拉维教团的形成首先与这个时代有关。12 世纪后期，巴格达哈里发已无力统治中亚地区，对该地区的宗教职权也逐渐丧失，而统治该地区的突厥统治者因其宗教文化水平有限，也无力胜任。这样，在民间传播伊斯兰教的重任就落在苏非派身上。而苏非派经过几百年的发展也已朝组织化方向发展。这既是适应聚集在一起的苏非成员过宗教生活的需要，也是适应充任领导民间穆斯林宗教生活的需要。这也是库布拉维教团迅速形成并很快与统治阶级发生密切联系的原因。其次，库布拉维教团的形成也与库布拉本人的经历和精神声望有关。③

① C.E.Bosworth, *The Encyclopaedia of Islam*, *Kubra*, vol.5, 1980, pp.83—84.

② Ibid..

③ “库布拉”，意为“重大灾祸”，纳吉姆·丁获这一绰号是因为他在争辩（同时也是布道）中具有令人敬畏的才能的缘故。

（二）13世纪初至13世纪后期是受挫时期。这与教团创始人库布拉对蒙古人的敌视态度有关。据记载，由于库布拉的声望很高，蒙古人在进攻花剌子模城以前曾派人通知库布拉，劝其合作或离开，但库布拉拒绝了。[①] 这虽然出于对异教徒的敌视，但也充分体现了库布拉的民族自尊心和对外来民族入侵的反抗精神。

（三）13世纪后期至15世纪早期是发展时期。这与库布拉维教团与统治阶级相交结有关。然而，也恰恰因为这一点，库布拉维教团没有得到很大的发展。因为与逊尼派相比，什叶派毕竟占少数。而蒙古人在伊朗的统治也逐渐瓦解。再加上库布拉维教团自身也缺乏声望很高的杰出人物来扩大影响。因此，其发展的局限性是不言自明的。

（四）15世纪以后是衰落时期。说库布拉维教团衰落是相对以前而言的。作为宗教团体，衰落并不意味着灭亡，而主要是就它的势力范围而言的。

① ［瑞典］多桑：《多桑蒙古史》，中华书局，1962年，第114页。

第六章中亚苏非的顿挫与察合台汗国的伊斯兰化

一、中亚苏非的顿挫

13 世纪初，蒙古人开始入侵中亚。在蒙古人征服中亚的过程中，少数苏非如库布拉等人选择了抵抗蒙古人之路。部分苏非选择了逃亡。向东南，苏非们逃到印度的拉合尔、木尔坦、信德等地。[①] 向西北，许多苏非在蒙古人到来之前逃离突厥斯坦、伊朗、阿塞拜疆，避难于安纳托利亚的边境。这也是这一时期这些地区充满苏非派德尔维希和修道场所的原因。[②]库布拉维教团有许多成员逃往呼罗珊，他们中有一部分人就留在呼罗珊，如赛义德·丁·哈姆雅等，他们对以后的伊利汗皈依伊斯兰教有影响。还有一部分苏非则逃往西塞尔柱人统治的科尼亚等地。如巴尔赫的巴哈·丁·瓦拉德，他是呼罗珊著名的神学家、法学家，也是库布

①参见张玉兰：《德里苏丹时期印度穆斯林文化的发展》，《南亚研究》 1989 年第 1 期。

② P. M. Holt, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1. B, Cambridge, 1978, p. 251.

拉维教团的一名著名苏非，蒙古入侵的威胁迫使他和他的家庭从巴尔赫逃亡，最后流亡到科尼亚。[①] 还有一部分苏非留了下来，他们对蒙古统治者采取了顺从态度。而蒙古人的宗教政策也使他们愿意与新来的统治者合作。关于最初的蒙古统治者的宗教政策，志费尼（1226—1283 年）在《世界征服者》一书中这样评价道："因为不信宗教，不崇奉教义，所以他（成吉思汗）没有偏见，不舍一种而取另一种，也不尊此而抑彼；不如说，他尊敬的是各教中有学问的、虔诚的人，认识到这样做是通往真主宫廷的途径，他一面以礼相待穆斯林，一面极力敬重基督教徒和偶像教徒。他的子孙中，好些已各按所好，选择一种宗教：有皈依伊斯兰教的，有归奉基督教的，有崇拜偶像的，也有仍然恪守父辈、祖先的旧法，不信仰任何宗教的，但大多不露任何宗教狂热，不违背成吉思汗的札撒，也就是说，对各教一视同仁，不分彼此。"[②] 这段叙述大体上反映了自成吉思汗至忽必烈时代蒙古帝国统治者所奉行的宗教宽容和保护宗教信仰自由的政策。这也是伊斯兰教在蒙古帝国时期得以生存并得到一定程度发展的重要原因。然而，正因为如此，伊斯兰教也就不会像以往那样，成为整个国家的国教了。因而也就丧失了以往优越的政治地位，苏非派也失去了利用这种政治环境向上发展的势头。

中亚苏非在蒙古征服时期遭受挫折的原因还在于这一时期的苏非派的一些团体选择了反抗蒙古人之路。像库布拉这样著名的苏非首领对蒙古人的抵抗，使得蒙古统治者对苏非教团非常担忧，因此，最初蒙古统治者采取了对敢于反抗的苏非进行镇压，

① A. J. Arberry, *Aspects of Islamic Civilization*, The University of Michigan Press, 1967, pp. 227—228.

② 波斯］志费尼：《世界征服者史》上册，内蒙古人民出版社，1981 年，第 29 页。札撒，Jasaq，意为法令。

对有一定势力的教团驱散，对其哈纳卡毁灭的政策。此外，蒙古人征服中亚时对穆斯林的残暴，一些苏非不愿与异教徒蒙古人合作等也是重要原因。

然而，这并不是说，中亚苏非们在这个时期没有活动了。根据《史集》的记载，伊斯兰教徒中的大司教（大谢赫）、著名的赛夷（圣裔）和虔诚的伊玛目等，在成吉思汗、窝阔台汗和蒙哥时均免除繁重徭役。[①] 这从一个侧面说明了一些苏非大谢赫还是受到统治者尊敬。苏非们在这个时期也进行了传道活动。例如，巴哈尔则的学生布哈拉人不儿哈纳丁曾在忽必烈时代传道于汗八里。[②] 由于中亚苏非坚持在蒙古人中传教，到 13 世纪后期，蒙古人中的三大汗国察合台汗国、伊利汗国和金帐汗国的统治者逐渐接受了伊斯兰教，并在苏非派的推动下，最终完成了汗国的伊斯兰化。

二、察合台汗国的伊斯兰化

在蒙古人的三大汗国察合台汗国、伊利汗国和金帐汗国的伊斯兰化过程中，苏非派在其中都发挥了重要作用，对察合台汗国的影响程度最甚。就研究察合台汗国的伊斯兰化而言，刘迎胜的博士论文《察合台汗国史纲》（1984 年），李一新的硕士论文《察合台汗国的伊斯兰化》（1986 年）从政治经济的角度对汗国伊斯兰化进程都作了深入的探讨。本节在他们研究成果的基础上，兼收其他学者的研究成果，着重从宗教角度探讨苏非派对察合台汗国伊斯兰化的影响。

① ［波斯］拉施特：《史集》第二卷，商务印书馆，1986 年，第 26()页。

② 同上书，第 347 页。

（一）察合台汗国分裂前接受伊斯兰教的蒙古汗

成吉思汗建国后，分封诸子，次子察合台得到了从畏兀儿境一直延伸到河中的草原地区，这一带的城郭地区则由大汗直接派官管辖。此为察合台兀鲁思，其最盛时疆域东至吐鲁番、罗卜泊，西至阿姆河，北到塔尔巴哈台山，南逾兴都库什山。[①] 在这个地理范围内，汗国西部，在蒙古人征服之前其居民多为穆斯林；而汗国东部，则是非穆斯林。察合台汗国的伊斯兰化主要包括其蒙古汗王接受伊斯兰教，进而在汗国境内推行伊斯兰教所规定的社会制度和生活方式。

察合台汗国臣属蒙古大汗时期，其直辖领地大体是以阿力麻里为中心的天山北路和七河流域一带。蒙古征服前夕，在阿力麻里，伊斯兰教已具有相当大的势力。其王是一个虔诚的穆斯林，对苏非派尤为敬重。蒙古征服后，由于成吉思汗采取宗教宽容政策，且这种政策得到察合台及其后代的继承，伊斯兰教尽管受到一定程度的打击，仍在民间保持相当大的影响力。当汗国的统治者不关注伊斯兰教时，这种影响力是潜在的。而一旦汗国统治者接受伊斯兰教，这种影响力便会迅速上升。

第一个接受伊斯兰教的察合台汗是木八剌沙（Mubarak shāh，波斯语意为“光荣之王”）。据拉施特《史集》的记载：伊历 662 年（1263—1264 年）察合台汗阿鲁忽死，兀鲁忽乃哈敦（哈敦，或译可敦，意为夫人；妻；汗的妻子）立其子木八剌沙为王。“军队仍按旧习在地方上抢劫和为非作歹。因为木八剌沙是个伊斯兰教徒，所以他不允许欺凌臣民。”[②] 这是木八剌沙信仰伊斯

① 《中国大百科全书·中国历史·元史》之《察合台汗国》，中国大百科全书出版社，1985 年，第 14 页。

② 波斯]拉施特：《史集》第二卷，余大钧等译，商务印书馆，1986 年，第 179 页。

兰教的主要依据。据拉施特的记载，阿鲁忽在与阿里不哥的作战中，曾派兵抢劫不花剌和撒麻耳干富人们的许多钱、驮畜和武器，分给自己的军队。木八剌沙上台后，制止这种行为。与其说他是个穆斯林，不如说他为了稳固统治的需要。我们不知木八剌沙是否公开宣布他接受了伊斯兰教，但我们知道，他的不许欺凌臣民的政策导致部分军队的不满。 1266 年，取得军队支持的八剌废黜了木八剌沙，取代其汗位。

八剌是第二个接受伊斯兰教的察合台汗。八剌入教可能是不得已而为之。1270 年，八剌在也里（即阿富汗之赫拉特）遭到伊利汗阿八哈的伏击，失败后退回到河中。“他从马上跌下来，致残腿跛。他在不花剌度冬，并在此以苏丹加秃丁一名皈依了伊斯兰教。’① 《也里州志》称：“他现在是败军之将，已无勇可言，瘫痪使他无法起身，于是他转向宗教中去寻求精神安慰。”② 由此，八剌的入教是避难保命的做法，是个人行为。

1271 年，八剌卒，察合台汗国由海都控制。数十年间，汗国的统治者活动于草原地区，没有人皈依伊斯兰教。直至 1309 年，塔里忽（1309—1310 年）即位。巴托尔德指出：“由于他的母系来自起儿漫的贵族后裔，他信仰伊斯兰教，他的教名是黑兹尔（Khizr，阿拉伯文，传说是找到并品尝了生命之水的先知的儿子）。他给蒙古王公们以不良的印象，一是他过分袒护伊斯兰教；二是他反对笃哇的后代和他手下的伊斯兰教徒地域中的显贵。”③ 如此，塔里忽入教多是由于家庭的影响，亦属于个人宗教行为。

① ［法］勒内·格鲁塞：《草原帝国》，蓝琪译，项英杰校，商务印书馆， 1998 年，第 424 页。

② Sayf b. Muhammad b. yaqūbal Harawi, *Tarikh-nama-yi Harāt* . ed. by M. Z. al-siddiqi，转引自刘迎胜博士论文《察合台汗国史纲》，第 203 页。

③ 巴托尔德：《蒙古察合台汗国简史》，赵俪生汉译，载《西北史地》 1983 年第 3 期。

由于其很快被杀，其在蒙古人中传播伊斯兰教的做法难见成效。

塔里忽之后，笃哇之子也先不花（Esen Buqa，1310—1320 年）和怯别兄弟相继为汗。巴托尔德认为，怯别在位时期（Kebek，1320—1327 年）是察合台汗国“采纳伊斯兰文化和国体的一个决定性步骤”时期。① 怯别将首都建在布哈拉西南部的那黑沙不（即合儿昔，Qarshi，意为宫殿）。② 汗国的政治中心由七河流域和准噶尔地区转移到了河中地区，即转移到伊斯兰文化传统地带。1333 年，阿拉伯旅行家伊本·白图泰来到河中时，听到了一些有关怯别的传闻，他说，怯别是一位异教徒，但他执法公正，为受害人伸冤，优待和敬重穆斯林。③

怯别之后，经过燕只吉台（Eljidei，1327—1330 年）和笃来帖木儿（Durai Temur，1330—1331 年）的短暂统治，1331 年，怯别之弟答儿麻失里继位。答儿麻失里一名，源自梵文，意为法吉祥。他可能是放弃佛教后改信伊斯兰教的。成为穆斯林后，他获得“阿拉丁”（Alā al-Din）的称号，意为“正教之高贵”。塔儿麻失里是一位虔诚的、热衷于传教的汗。

首先，他十分虔诚地遵守祈祷的礼仪。据伊本·白图泰的记载，就是在严冬，他参加集体举行的晌礼、宵礼也从不间断。晨礼后，他用突厥语念赞词直至日升，事后全寺的人趋前与他握手，在晡礼后亦复如此。答儿麻失里礼拜非常认真，伊本·白图泰说，一次晡礼，答儿麻失里因小净而迟到，来时已礼过两拜，他便在放鞋的地方随集体礼了两拜，又补上了两拜。④ 其次他全力推广伊斯兰教。据乌马里记载，他“命令他的异密和士兵们同

① V. V. Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, vol. 1. *A Short History of Turkestan*. Translated by Minorsky, Leiden, 1956, p. 51.

② 加文·汉布里：《中亚史纲要》，吴玉贵译，商务印书馆，1994年，第 180 页。

③ 《伊本·白图泰游记》，马金鹏译，宁夏人民出版社，1985 年，第 301 页。

④ 同上书，第 303 页。

样信仰伊斯兰教。他们中间的一些人在他之前已是穆斯林，而现在其他人响应他的号召，皈依伊斯兰教。伊斯兰教在这里得到传播，其影响逐日上升，以至于十年的时间几乎所有的人都成为伊斯兰教徒。汗国各地博学的伊玛目和敬主的司教们都支持这种发展。他们利用突厥人的顺从心理把他们都变成了此宗教的信仰者',①。阿布勒·哈齐在其《突厥世系》中也说："这位诸王（答儿麻失里）变成了木速鲁蛮（即穆斯林），整个河中兀鲁思都追随他的榜样，接受了伊斯兰教。我们在上面讲过，八剌汗已经接受了伊斯兰教，但他死后，所有那些在他统治时成为木速鲁蛮的人，都停止（奉行伊斯兰教），回过来奉行原来的信仰，而所有和答儿麻失里一起接受了伊斯兰教的人，却始终对他们的信仰保持坚定。"实际上，追随他成为穆斯林的，只是河中之地的蒙古贵族，汗国东部的蒙古贵族仍拒绝接受伊斯兰教。②

木八剌沙、八剌、塔里忽、答儿麻失里诸汗皈依伊斯兰教，首先与汗国的两种经济成分有关。汗国西部，以察赤（塔什干）、河中之地为中心，是农耕区，经济发达；汗国东部，主要是畜牧经济，天山以南虽有一些城市，但在整个突厥斯坦不占主导地位。两种经济的区别，最终导致汗国分成东西两部分。而察合台汗国诸汗一旦选择了经济发达的农耕区，也就选择了这一地区的文化生活，即占主导地位的伊斯兰文化。上述接受伊斯兰教的诸汗，其常住地多在河中地区。木八剌汗即位是塔什干附近的安哥兰（Angren 或 Ahangarūn）；八剌即位是在乌兹干，但他被伊利汗阿八哈击败后，住在不花剌；答儿麻失里的常住地则在不花剌和撒马耳干之间，离不花剌约两天路程之远。③ 诸汗选择河中地区

① 乌马里：《眼历诸国记》，《蒙古史研究参考资料》，新编第 32、33 辑，1984 年。
② 参见刘迎胜博士论文《察合台汗国史纲》，1984 年，第 354—355 页。
③ 参见李一新硕士论文《察合台汗国的伊斯兰化》，1986 年，第 56—60 页。

某地为常住地，是因为河中地区经济相对于东部游牧经济凋敝而言，更为发达。乌马里说：“河中的任何一地区都有城镇、村庄和草原。那里种植的作物，不但可以满足当地居民的需求，而且还有部分剩余，可支援外地。”“漂亮的商品和罕见的物资从世界各地运到河中”，“一个很平常的家庭饲养着 20 到 500 头牲畜”①，在约有 30 万个村落的河中地区，牲畜的总数相当可观。统治者可以在河中获得相当多的财力和人力。河中地区居民的思想意识也有利于统治者。由于信仰伊斯兰教，尤其是苏非主义的传播，这里的居民学会了恭顺。乌马里说：“当地居民顺从于他们的君主，跟着他们的异密走。谁统治他们，谁就可以随意地支配他们的财产，操纵他们的事务，使用他们的剩余东西。统治者无所畏惧，没有一个即使是地位很高的人敢指责他。相反他们却很顺从，很愉快，也很满意于他的统治。”② 在这样的经济文化环境中，一个无心扩张或无力扩张的统治者自然喜欢这种经济文化生活。这也是上述察合台汗国诸汗接受伊斯兰教的重要原因。促使察合台汗接受伊斯兰教，还有苏非派的积极活动。

（二）苏非派在察合台汗国的活动

蒙古人征服中亚，虽然使许多中亚苏非或逃亡或反抗，但还是有不少苏非留下来，坚持活动。察合台统治时期，库布拉维教团的成员赛伊夫·丁·巴哈尔则曾致信哈巴什一阿米德，抱怨政府偏信无经验的年轻人以及统治者不能正确对待穆斯林。③ 万伯里指出：“察合台汗国早期，毛拉们得到一定程度的保护，部分由

① 乌马里：《眼历诸国志》，《蒙古史研究参考资料》，新编第 32、33 辑。

② 同上。

③ 巴托尔德：《蒙古察合台汗国简史》，赵俪生汉译，《西北史地》1983 年第 3 期。

于宗教宽容的原则，部分由于对传教士由迷信引起的敬畏；几乎每一个城镇，都有一两个圣人成为穆斯林在危难时求助的对象。因此，宗教导师同时也是世俗保护人，而且，从这时起，我们发现 sadr-i-sheriat（教法的保护人，宗教团体的首领）和地方行政长官一般都是虔诚的人，并在河中地区不著名的城镇中有影响。’[①] 贾玛尔·喀尔施的《苏拉赫词典补编》为我们提供了这一时期苏非派的活动情况。在毡的，著名的苏非谢赫怯马鲁·哈黑·丁（卒于 1273 年）在突厥人中很有影响，被称为谢赫巴巴，他是尼札姆·库布拉的伙伴和代理人，他与布哈拉的著名苏非赛伊夫·丁·巴哈尔则有书信往来。在阿力麻里有苦行虔诚的大谢赫瞻思·哈黑·丁；有苦行、虔诚、尊贵、贞洁的伊玛目、修行养性、夜行礼拜、懂礼知戒的教法家拜底俄·米勒·丁，其父赛福·哈黑·丁，其子马兴都·米勒·丁都是苏非；以及其他一些苏非。在忽毡，有敬主、纯洁、精深、虔诚的谢赫法合鲁·丁·札瓦里希；在费尔干纳，有苏非派游士灭里·哈乞黑·札马鲁·丁·哈烈维·伊剌米什，据这位札马鲁·丁的叙述，当时的苏非派游士有出外求学，乃至与著名苏非辩论的习俗。他们察访一些苏非谢赫，从他们那里学到苏非礼仪和暗喻。讹迹邗的著名苏非不儿罕·丁曾是这些苏非拜访的对象。[②] 乌马里也向我们提供了这方面的情形：“（河中地区）每个村落都装饰着礼拜五清真寺和礼拜堂，人们建造了许多庙宇和寺院、里巴忒和咱维牙的寺庙并在这里设立了虔诚性的慈善机构。’[③] 伊本·白图泰为我们提供了这方面的事例：“在古哈斯坦山岳中行走七日，山内房舍很多，处处流水，树木繁

① Arminius Vambrey, *History of Bokhara*, London, 1873, p. 160.

② 华涛：《贾玛尔·喀尔施和他的<苏拉赫词典补编>》（下），载《元史及北方民族史研究集刊》第 11 辑，1987年。

③乌马里：《眼历诸国记》，《蒙古史研究参考资料》，新编第 32、33 辑，1984年。

茂，多为无花果树，亦有道堂多所，内有不少弃世修道的清廉人士。”① 伊本·白图泰寄宿的梯尔米兹的谢赫阿则杂尼的道堂供应过往行人食宿。② 在札姆城，著名苏非史哈本·丁·阿哈默德·札米的道堂非常富有，据说，伊拉克国王阿布·赛尔德素丹率军进驻该城，这位谢赫的子孙给予招待，军营中每一帐篷送羊一只，每四人送羊一只，军营中的马、骡、驴都供应一夜的草料。③ 伊本·白图泰每到一地，几乎都住宿在当地的苏非道堂中，又由于他经常拜谒当地苏非先贤的坟墓，且称颂苏非的灵迹，尽管他不一定是苏非，但一定是敬佩苏非的虔诚的穆斯林。伊本·白图泰的游历真实反映了苏非谢赫在民间穆斯林社会生活中的重要影响。伊本·白图泰还向我们介绍了苏非谢赫对察合台汗国答儿麻失里的影响。谢赫伊玛目侯赛门丁·亚额“每逢聚礼都劝戒众人，还要素丹（指答儿麻失里）行善，不能作恶，言语严厉，而素丹侧耳静听，甚至落泪。这位谢赫从不接受素丹的馈赠，不吃他的饭，不穿他的衣，该谢赫真是一位清廉人士。我经常见他穿着一件棉布里面絮着棉花的大衣，已经破烂不堪了。头戴一顶只值一个基拉特（等于六分之一迪尔汗，此处可理解为一个大钱）的毡帽，没有缠头巾”④。这段叙述表明了苏非谢赫正力图以自己的言谈，虔诚和清廉的形象影响答儿麻失里。苏非谢赫的弃恶扬善的主张适应了当时人的社会心理需要。汉布里对此分析道：从 13 世纪起，河中地区的居民由于蒙古征服所带来恐怖不能从现实中赶走，从而在精神上更狂热地热爱伊斯兰教。⑤ 赫伯特·戈

① 《伊本·白图泰游记》，第 314 页。

② 同上书，第 311 页。

③ 同上书，第 318 页。

④ 同上书，第 303 页。

⑤ Gavin Hambly, *Central Asia*, New York, 1969, p. 128. 吴玉贵汉译本，第 175 页。

特沙尔克也认为：“蒙古风暴过后，正统的逊尼派与苏非派已很接近，以致苏非派在很多情况下公开承认正统派的教条，但是，他们没有改变祈祷仪式和宗教活动。从 13 世纪起，广大群众把苏非派的托钵僧教团看做是宗教生活的一种方式。”① 这也是各地都有苏非派道堂的原因。而苏非派谢赫也不失时机地向人们宣传弃恶扬善的主张。伊本·白图泰说：“在赫拉特城有一位高尚清廉的隐士，名叫尼杂门丁·毛拉那，赫拉特人敬爱他，他经常劝戒他们，他们都同意他那改恶从善的主张。”② 苏非派对圣墓的崇拜，不仅影响了普通穆斯林，也影响了蒙古人。如，“撒马儿罕城外有古赛姆的坟，他是阿拔斯的儿子，阿布杜孟特利布的孙子，他是占领该城时的阵亡烈士。撒马儿罕人于每周一和周五的前夕来此扫墓，鞑靼人也来扫墓，并向他许下大愿，带来牛羊、迪尔汗和第纳尔，用作供应过往行人食宿及道堂坟墓仆役的经费。’③ 塔儿麻失里尊重苏非谢赫，正是利用苏非派在穆斯林中的威望，以巩固穆斯林占很大优势的河中地区的统治。

（三）东察合台汗国的伊斯兰化

在察合台汗国中，追随答儿麻失里成为穆斯林的，只是河中之地的蒙古贵族，汗国东部的蒙古贵族仍拒绝接受伊斯兰教。④这些东部贵族掌握汗国的大多数军队，占据高位。他们认为答儿麻失里没有恪守成吉思汗的札撒，并废止了诸王大臣以札撒为依据监督汗的权力，甚至变乱了“祖宗法度”，没有依例每年到东部巡视驻于其地的军队，居留呼罗珊边境达四年之久。于是东部

① 德]赫伯特·戈特沙尔克：《震撼世界的伊斯兰教》，阎瑞松译，陕西人民出版社，1987 年，第 99—100 页。

② 《伊本·白图泰游记》，第 316 页。

③ 同上书，第 309 页。

④刘迎胜博士论文《察合台汗国史纲》，1984 年，第 354—355 页。

贵族拥戴塔儿麻失里堂兄弟不赞发动叛乱，1334 年，答儿麻失里被处死。汗国处于诸王争夺汗位的混乱之中。1346 年，巴鲁剌思部贵族合札罕（Qazhghan）杀死察合台汗合赞算端（Qazan sultan khan 算端，是素丹的另一音译），并任意废立诸汗。统一的察合台汗国瓦解了。汗国的实权掌握在各部军事贵族之手。西部河中地区由巴鲁剌思部异密家族掌权，东部则兴起了朵豁剌惕异密家族。统治河中地区的蒙古贵族多已皈依伊斯兰教，并与苏非派友善。例如，帖木儿王朝的建立者帖木儿的父亲塔拉盖（Taraghai）是巴鲁剌思部的头目，他是虔诚的穆斯林，学者和德尔维希的朋友。他尤其与谢赫沙姆斯·丁·库拉尔友善。年轻时，帖木儿对这位谢赫也是非常尊崇的。据说，有一次年轻的帖木儿前去看望这位谢赫时，后者正与他的德尔维希们施行“齐克尔”仪式，他耐心地等待，直至他们完成。这位谢赫和他的德尔维希为他的虔诚行为所感动，专为他进行了祈祷。在以后的年代里，帖木儿还把这次祈祷看成是他的成功的基本原因。① 统治河中地区的蒙古贵族大致在帖木儿父辈时期，多已皈依了伊斯兰教。② 这些蒙古贵族是在伊斯兰教的旗帜下去谋取政权或操纵政权的，他们不是与非穆斯林争夺宗教势力范围，而是在穆斯林内部争夺最高统治权力。至此，在汗国西部，伊斯兰化实际上已经完成。而在汗国东部，即东察合台汗国的伊斯兰化才刚刚开始。

东察合台汗国（1347—1514 年）的第一位汗是秃黑鲁帖木儿（1347—1363 年在位），他在苏非谢赫札马鲁丁及其子额什丁的帮助下皈依伊斯兰教。谢赫札马鲁丁是“不花剌（今布哈拉）的火者哈非速丁（Khwaja Hafiz al-Din）的兄弟叔札乌丁（Khwaja shuja

① V. V. Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*. vol. 2, Leiden, 1956, p. 15.

② 李一新硕士论文《察合台汗国的伊斯兰化》，1986 年，第 85 页。

al-Din）的后裔’[①]。蒙古军占领布哈拉后，叔札乌丁被流放到哈喇和林。其后人几经辗转来到位于吐鲁番与于阗之间的罗布·怯台（lob Katak）。14世纪中叶，罗布·怯台遭风沙侵袭，谢赫札马鲁丁来到了阿克苏附近的拜古尔，遇上了未即汗位的18岁的秃黑鲁帖木儿。当时秃黑鲁帖木儿问札马鲁丁：“是你比狗优越还是狗比你优越？”札马鲁丁回答说：“如果我信仰真主，当然是我优越，如果我不信仰真主，这条狗就比我优越。”于是秃黑鲁帖木儿便向这位谢赫详细了解信仰真主的情况，并答应一旦称汗后，便皈依伊斯兰教。[②] 这段叙述可能是有意神化札马鲁丁，把秃黑鲁帖木儿皈依伊斯兰教看成是偶然的巧遇，借此说明这是真主的意志。实际上秃黑鲁帖木儿皈依伊斯兰教首先是其本人的政治要求。当时，东察合台汗国的实权掌握在朵豁剌惕异密家族手里，秃黑鲁帖木儿是他们找来欲扶植的汗，尚未正式登上汗位。朵豁剌惕异密家族控制的南部农耕地区，基本上是过去东部喀喇汗王朝的地域，居民多为伊斯兰教徒，其他地区也有一部分伊斯兰教势力。秃黑鲁帖木儿“敏感地意识到，伊斯兰教是一支潜在的强大政治势力，如果自己皈依伊斯兰教并在汗国内推行，那么不但可以得到汗国内有着广泛影响、势力相当强大的伊斯兰宗教界的支持，而且争取到人民的拥护，从而利用这些力量逐步摆脱朵豁剌惕部贵族的控制，成为一个名副其实的察合台汗”[③]。其次是苏非派积极传教的结果。据《有关加拉里丁·布哈里等人的历史轶事》的记载，[④] 14世纪早期，苏非传教士加拉里丁（即札

① 《拉失德史》汉译本，第2编，第322页。

② 《拉失德史》汉译本，第1编，第159—163页。

③刘正寅、魏良弢：《西域和卓家族研究》，中国社会科学出版社，1998年，第83页。

④新疆社科院宗教所：《新疆宗教研究资料》第16辑，1988年，此文献作为圣者传，其史料价值并不高，但从中亦能发现当年苏非传教的基本线索。

马鲁丁）和巴尔赫人谢赫夏哈比丁从布哈拉来到怯台，想使这里的统治者孜夏尔沙黑怯台皈依伊斯兰教，未能成功。后来他们来到阿克苏。札马鲁丁在这里结婚，生子额什丁。在十多年间，札马鲁丁吸收了一批信徒，他要求这些信徒封斋、礼拜、戒酒，禁止做坏事，杜绝陈俗陋习。但其真正目的是想接近蒙古权贵，促使他们皈依伊斯兰教，因而，当秃黑鲁帖木儿来到阿克苏时，札马鲁丁立即抓住时机，说服秃黑鲁帖木儿作出皈依伊斯兰教的诺曰。

札马鲁丁不久病重去世，死前嘱咐其子额什丁一定要促使秃黑鲁帖木儿履行诺言，皈依伊斯兰教。当秃黑鲁贴木儿即汗位后，额什丁想方设法地会见了这位汗，向其陈述当年汗与其父会面情景及信仰表白，汗当即履行诺言。额什丁主持了汗的入教仪式。秃黑鲁帖木儿皈依伊斯兰教后，随即召集蒙古王公贵族，宣布他已皈依伊斯兰教，要求他们也改奉伊斯兰教，随后大约有16万人（一说8万人）皈依伊斯兰教，是为公元1354年。新疆库车的额什丁麻扎礼拜殿内，今尚有为“东方列圣”的木匾，题记中说：“古龟兹国在宋理宗时，有圣人默拉纳额什丁，由西域祖国万里来，传以天方圣道，化革土胡鲁库蒙部数十万众教之，时义大矣哉。”此即记此事，“宋理宗时”（1225—1264年）为后世推算而来，有误。

《有关加拉里丁·布哈里等人的历史轶事》还为我们提供了秃黑鲁帖木儿的入教仪式：首先表白伊玛尼，诵念清真言：“除安拉外，别无神灵，穆罕默德是安拉的使者。”其次将头上的冠缨扔到河里，随后又施行割礼。最后，额什丁正式向秃黑鲁帖木儿汗等人传授了伊斯兰教的教规礼仪、礼拜、斋戒和则卡特（天课）制度，以及伊斯兰教神秘主义道乘。为表明自己是一位虔诚的穆斯林，也是扶持额什丁的需要，秃黑鲁帖木儿汗授予额什丁世袭天山南路伊斯兰教长之特权；并在库车修建了额什丁亲自掌

管的哈纳卡（Khanika），作为其布教中心。[①] 额什丁到了库车后，接受了秃黑鲁帖木儿汗送来的大批财物，修建了教经堂，并与当地的谢赫尼札米丁联姻。[②] 额什丁大搞捐献和施舍活动，宣传《古兰经》及苏非教义，并培养出毛拉学者 72 名，中级毛拉 237 名，形成了以额什丁为核心的苏非教团即库车教团。秃黑鲁帖木儿去世时，将确认汗的权力交给额什丁（这可能是后来人附会，但汗与额什丁家族结盟则可能是事实）。据说，黑的儿火者（1389—1399 ？年在位）称汗时，派艾米尔胡达多提带领 32 人，100 匹马，500 头牛，1000 只羊，50 峰骆驼，15 个奴隶和厚礼前往库车额什丁处。额什丁恩准拥立黑的儿火者汗继位，并让艾米尔胡达多提当了辅王大臣。[③]

黑的儿火者的儿子马哈麻汗（约 1407—1415 年在位）是一位虔诚的穆斯林，他在汗国内用极其残酷的手段强制推行伊斯兰教，例如，蒙兀儿人若不缠头巾，他就要用马蹄铁钉钉入这个人的头中，这种作法是司空见惯的，所以当他在位的吉祥时期，大多数蒙兀儿部落都皈依了伊斯兰教。[④]

15 世纪初，额什丁已死，其长子奥布·拜塔赫丁袭父职任教

①刘志霄：《维吾尔族历史》（上编），民族出版社， 1986 年，第 296 页。

② 据民间传说，约 1267 年，最早来库车传教的苏非托钵僧是印度谢赫尼札米丁·达合里外力。现库车尚有尼札米丁麻扎，额什丁娶的可能是其孙女。参见周燮藩《伊斯兰教苏非教团与中国门宦》，《甘肃民族研究》 1991 年第 4 期。

③ 《有关加拉里丁·布哈里等人的历史轶事》，《新疆宗教研究资料》第 16 辑。

④ 《拉失德史》汉译本，第 1 编，第 233 页。蒙兀儿，又作莫卧儿、忙豁勒。是 mongol （蒙古）一词的波斯、阿拉伯语变音。其意一泛指蒙古人及其后裔（如莫卧儿王朝）；二指 14 世纪察合台汗国分裂后，东部兀鲁思（新疆）操突厥语的蒙古诸部族的自称。又，“蒙兀儿”一词译名源于屠寄《蒙兀儿史记》，此译法是有昧于音韵学知识的。元代始用儿字来译民族语言的 r 音，至于 l 在一个音节的末尾，或转为 n，或保存 l，并与其前的元音字母拼读一下，从不用儿字。参见韩儒林《关于西北民族史中的审音和勘同》，《南京大学学报》 1978 年第 3 期。

长，他死后，先后有艾合买提帕黑尔丁和卓、沙迪尔丁和卓等袭职。在这段时期，额什丁家族一直把持着东察合台汗国的宗教事务，其影响远远超出库车、阿克苏而远及吐鲁番、喀什噶尔、叶尔羌、和阗等。①

大体说来，至马哈麻汗时，东察合台汗国的伊斯兰化已经完成了。然而，蒙兀儿人信仰伊斯兰教多是形式上的，如马哈麻汗把强迫蒙兀儿人缠头巾的做法当作伊斯兰教规严厉执行，《古兰经》中并没有这样的规定，缠头巾只是伊斯兰教学者或有身份的人的一种风气。这反映马哈麻汗对伊斯兰教的知识所知甚浅，对宗教热情又过于偏执。② 额什丁家族所传授的宗教学理可能是很浅显的，其影响力也有限。当一种新的宗教学理即纳合什班底教团教义从撒马儿罕传来时，额什丁家族所代表的库车教团明显处于劣势。该族的火者他只丁也只好投靠到纳合什班底教团门下，这固然有政治上的原因（如，东察合台汗利用纳合什班底教团加强汗权），宗教上的原因也是很重要的。直到羽奴思汗时，这些蒙兀儿人的穆斯林身份才得到中亚、波斯宗教界的承认。

①参见苏北海：《伊斯兰教在哈萨克族中的发展》，载《世界宗教研究》1986年第1期。

② 《中国新疆地区伊斯兰教史》（征求意见稿），第195页。同一书名，新疆人民出版社，2000年，第234页。

第七章　伊利汗国的伊斯兰化

一、合赞汗皈依伊斯兰教

在中世纪的蒙古汗国中，伊利汗国是最早实现伊斯兰化的汗国，其标志是 1295 年合赞汗（1295—1304 年在位）改宗伊斯兰教，进而带动伊利汗国的大多数蒙古人皈依伊斯兰教。最早论述合赞汗皈依伊斯兰教原因的人是合赞汗的重臣、波斯的政治家和史学家拉施特（1247—1318 年）。拉施特在其名著《史集》中认为：通过某些异密和司教的怂恿、鼓励促使合赞汗加入伊斯兰教的想法是错误的。因为君王不能强迫他人按照他的意志信奉伊斯兰教，同样，别人也不能促使君王去选择另一种宗教信仰。合赞汗皈依伊斯兰教是由于他的知识、教养和贤明，是由于神的指导。[①] 其实，合赞汗皈依伊斯兰教的原因是多方面的。首先，它有深刻的政治原因。正如鲁克·克文敦在其《游牧帝国》一书中所说：“合赞从来都不是一个认真的虔诚的穆斯林，但他的确从这个皈依中看到了实质性的政治利益。”[②] 13 世纪，伊利汗国存在着两种不同的政治倾向。第一种倾向是无情掠夺定居民。这包

① 波斯]拉施特：《史集》第三卷，商务印书馆，1986 年，第 349—352 页。

② 美]鲁克·克文敦：《游牧帝国》，载《中亚史丛刊》第二期，第 111 页。

括大部分蒙古突厥军事游牧贵族以及依附于他们的波斯行政官员和享有特权的斡脱商人（斡脱，蒙古语 ortoq 的音译。突厥语作 ortaq，意为合伙。指在蒙古国及其诸兀鲁思中经营高利贷商业的官商。斡脱商人不少是中亚的穆斯林——著者）。他们是蒙古旧习和游牧传统的崇拜者，他们敌视定居生活，不喜农业和城市，主张无限制地残酷剥削定居农民和城市下层平民。伊利汗国的最初几位汗（帖古迭儿即阿合马汗除外）基本上是这种倾向，尽管政策有时摇摆不定。他们虽然没有极端仇视定居的穆斯林居民，但对伊斯兰教、穆斯林的国家制度与文化比较漠视。而多半愿意接受半游牧的畏兀儿人的文化，信仰了流行于他们之中的佛教和景教。第二种倾向是要建立一个强大的汗权统治下的巩固的中央集权国家，抑制蒙古和突厥的军事游牧贵族的离心倾向。为此，需要汗政权与被征服国家的封建上层相接近，需要保护城市生活、商人和贸易，需要恢复被蒙古人入侵所破坏的生产力，尤其是农业。具有这种倾向的主要是与汗室家族有密切联系的大游牧贵族，仕奉于汗的波斯、塔吉克、阿塞拜疆的文职官员和一部分伊斯兰教人士。合赞汗正是第二种倾向的最高代表。[①] 这两种倾向存在着尖锐的斗争，其实质是争夺汗国的领导权。事实上，合赞汗在即位以前很长一段时期是属于第一种倾向的宗王。作为阿鲁浑汗之子、阿八哈汗之孙，合赞汗幼年深受蒙古传统的教育，并随其祖父信仰了佛教，成为一个坚定的佛教徒。1294 年，阿鲁浑汗去世后，合赞的佛教信仰开始转变。换句话说，为了汗位，合赞转变成第二种倾向的代表。当时，伊利汗国主要是三雄争立，即合赞汗的叔父乞合都、宗王拜都和合赞之间的王位之争。乞合都汗的短暂统治后，主要是拜都与合赞之间的争夺。此

① ［波斯］拉施特：《史集》第一卷第一分册，商务印书馆，1986 年，第 41—45 页。

时无论合赞一方还是拜都一方，都有信仰伊斯兰教的将领及其率领的军队，并成为宗王军队的重要组成部分。在政治、军事力量彼此对峙时，信仰伊斯兰教成了打破这种对峙的突破口。在这方面，拜都显得无能为力，或者就忽视了这一点。因为他本人是基督教徒，他的王妃们大多是基督教徒。他手下许多重要的行政官职由基督教徒担任。穆斯林尤其是提任官职的穆斯林对他的偏爱行为当然愤愤不平。与拜都政策相反，合赞在备战过程中总是尽力照顾穆斯林的利益。如行军时禁止士兵践踏耕地和园林，不得用庄稼喂牲畜，不得欺压刺亦牙惕（农民和城市下层平民）。合赞汗身边总有一些伊斯兰教信徒。合赞汗委任他们担任财务官，采办军粮，征收税金，或者他们担任法官。合赞的政策为他在穆斯林中赢得了声望，从而为战胜拜都奠定了基础。

合赞汗身边的穆斯林也不失时机地劝告合赞汗改信伊斯兰教。对合赞汗皈依伊斯兰教影响最大的是涅孚鲁思。涅孚鲁思是一位蒙古异密［即埃米尔（Amir），阿拉伯语音译，原意为统帅、长官。《旧唐书·大食传》讹译为“暾密”。从倭马亚王朝起，哈里发所属各地封建领主及各行省总督被称为埃米尔。一些半独立的、独立的地方王朝统治者也用此以自称。与蒙古语那颜（贵族，noyan，意为官人）相似，异密亦是蒙古游牧贵族高级代表人物的阿拉伯语衔号——著者］，其家族在呼罗珊有相当大的势力，他本人属于早期波斯蒙古人中最重要的一支斡亦剌蒙古部。[①] 在合赞与拜都之争中，很早就皈依伊斯兰教的涅孚鲁思乘机劝合赞改从伊斯兰教。“设王改从伊斯兰教，将为伊兰之主，穆斯林前受奉偶像教的鞑靼之抑制者，将必效忠于吾王，而上帝见王之挽救正教，将助王胜敌。”[②] 合赞遂于 1295 年 6 月 19 日在

① David Morgan, *Medieval Persia*. Longman, 1988, p. 72.

② ［瑞典］多桑：《多桑蒙古史》下册，中华书局，1962 年，第 256 页。

刺儿秃马温之草原中，昔日其父阿鲁浑所居行宫之附近，大开盛会。“沐浴易新衣后，入宫立于宝座下，数诵司教撒都鲁丁亦不刺金所授奉之词。其将亦随之改从伊斯兰教。同日厚赐诸教长、司教与诸赛亦德族人，大散布施于贫民，并诣礼拜堂与圣者墓，祈请上帝助其胜利，遣使布告伊剌克、呼罗珊两地之民，其由此两地来赴之教长、司教为数不少。”① 合赞还下令建造清真寺、经学院及各种慈善机关，反对拜都的战争也由于随后是斋月（9月）的缘故而中断。这种象征性的举动带来了巨大的政治影响。当斋月结束，对拜都重开战时，那些原先支持拜都的穆斯林转而效忠于合赞。这样，战斗的必要性消除了，对拜都的战役实际上根本不是一次军事战役，而是一次胜利进军。②

伊斯兰教神职人员，尤其是什叶派人士对合赞汗的皈依也具有相当大影响力。自 1220 年开始的蒙古人对伊斯兰世界的入侵是对伊斯兰文明的一次沉重打击。巴格达的陷落以及哈里发的处死沉重地打击了正统派。然而却相当程度上改善了什叶派从前在塞尔柱王朝统治下受压迫的少数派地位。什叶派的主要中心希拉归顺了蒙古人。什叶派学者纳西尔丁·图西（卒于 1274 年）帮助蒙古汗打下了阿萨辛派的阿拉穆特和迈蒙迪兹要塞，并和蒙古军队一起进入巴格达，劝使旭烈兀处死哈里发，成了汗王的重臣。什叶派觉得伊利汗是宽容的统治者，甚至同情什叶派。③因而什叶派人士往往与伊利汗国抱合作态度，并设法影响汗王。具有什叶派倾向的苏非教团如库布拉维教团积极活动。该教团的著名谢赫希姆纳尼（卒于 1336 年）曾把一部分时间花在为阿鲁浑宫廷

① 瑞典]多桑：《多桑蒙古史》下册，中华书局，1962 年，第 258 页。

② 美]鲁克·克文敦：《游牧帝国》，载《中亚史丛刊》第二期，第 111 页。

③ Moojan Momen, *An Introducation to Shi ' i Islam*. Yale University Press, 1985 pp. 91—92.

的服务上。像伊朗沙法维教团的建立者谢赫沙菲·丁（卒于 1334 年）这样的苏非教长时常受到伊利汗国的尊重和优待。① 中亚库布拉维教团的成员赛义德·丁·哈姆雅在呼罗珊的巴赫拉巴德建立了一座哈纳卡。他死后，这座哈纳卡由他的儿子撒都鲁丁·易卜剌金指导。这位谢赫大部分时间在合赞汗身边。合赞汗经常请他讲述伊斯兰教的情况，询问、研讨伊斯兰教的奥妙和本质。② 如前所述，合赞汗正是在这位谢赫面前信仰了伊斯兰教。

合赞汗的皈依也有着深刻的经济原因。13 世纪 80 年代至 90 年代，伊利汗国面临着严重的经济危机，人口锐减，土地被废弃，城市被弃置。有些地区荒废达十分之九。③ 游牧部落的抢劫，急使们的强征强取，地方长官借承包税收漫无节制地勒索，造成了中央政府收入急剧降低，而中央政府为提高收入又格外加重了对人民的剥削，结果农民起义不断。为了挽救经济危机，制止蒙古游牧军事贵族的分离活动，合赞汗需要联合本地的（伊朗和阿塞拜疆等地）官僚贵族、宗教首领来共同克服危机。他需要恢复城市的经济生活，因为城市的富庶是政府收入的重要来源；他需要恢复农村中的定耕农业，因为这会提供稳定的赋税收入。也就是说，合赞汗需要被征服地区居民各阶层的支持。而要把各阶层团结在一起需要靠共同的信仰即伊斯兰教。这就意味着合赞汗为首的蒙古人不得不信仰伊斯兰教，从而获得他们所急需的大量的同盟者。

二、伊斯兰化措施的实行

合赞是依靠穆斯林的支持才嗣位称汗的，所以他上台后，实

① David Morgan，*Medieval Persia 1014—1797*，Longman，1988，p. 73.
② ［波斯］拉施特：《史集》第三卷，商务印书馆，1986 年，第 277 页。
③ 同上书，第 371—372 页。

行一系列使汗国伊斯兰化的措施：

第一，摧毁在大不里士、巴格达及其他伊斯兰教城市的基督教堂、犹太教堂和佛教寺庙。基督教的圣像和佛教的偶像被销毁。合赞汗甚至没有听从可敦们和异密们的请求，下令拆毁供有他父亲阿鲁浑画像的寺庙。他对佛教徒说：“帝王们保护所有的人。……但是，你们必须不再有丝毫偶像崇拜、残忍的狂信、居心不正的痕迹，否则我将让你们死于剑下。”①

第二，以伊斯兰教的仪式代替原有的蒙古传统风俗。合赞说：“既然我们成了伊斯兰教徒，就应当让我们的特征和伊斯兰教徒一样，尤其是因为伊斯兰教的仪式比（我们）那些（原有的旧）风俗要好得多。”② 合赞即位后，不称汗，而改称伊斯兰君主即素丹。其诏令开头往往是“以宽宏大量、仁慈的真主、以至高无上真主的威力和伊斯兰教的福运的名义”。这与阿鲁浑汗的圣谕开头“朕蒙长生天眷顾，受赐荣耀父汗的王冠、御座”是完全不同的。合赞汗还改变了墓葬方式。蒙古人喜欢把他们的墓安在无人知晓的地方，墓的周围被列为禁区。合赞汗拜谒了一些著名的伊斯兰教徒的圣墓后。很欣赏穆斯林的墓葬方式，下令仿照穆斯林的方式修建陵墓。合赞还下令改服饰。1297 年冬，他下令不戴宽边蒙古帽，而改以布帛缠首。即蒙古人戴上了穆斯林头巾。以此象征草原蒙古传统对国家事务不再起重要的指导作用。

第三，以伊斯兰教法代替蒙古札撒，大小司法案件都根据伊斯兰教法典的规定裁决。合赞汗认为，世界和世人情况的稳定取决于伊斯兰教司法秩序。因此，他要求伊斯兰教法官要公正无私、慎重处理案件，任何案件都要严格按照司法程序进行。各地的伊斯兰教法官职位由合赞赐予。但事实上，一个穆斯林要想取

① 波斯]拉施特：《史集》第三卷，商务印书馆，1986 年，第 389 页。
② 同上书，第 472 页。

得法官的身份，须得到蒙古异密和达官贵人的荐举和庇护。而且，对于蒙古人之间、蒙古人与伊斯兰教徒之间的讼争，也须由都督、蔑力、必阇赤、法官、阿里后裔和学者们一同会审，予以裁决。所以，尽管伊斯兰教法在汗国境内得以推行，但蒙古人仍掌握着统治权。

第四，禁止军人和其他人亵渎真主。合赞汗针对若干军人和其他人把战争胜利归功于自己的才能和英勇，把失败归结于真主的意志的情况，颁布诏令，寄发给各地区的全体蒙古人和大食人，要求他们应当把好事归功于真主的仁慈，把不幸归结于自己的过失，否则就是罪人，他一命归阴后将堕入地狱。合赞这种要求人们在言行上赞颂真主，归功于真主的做法，体现了他以穆斯林的社会道德规范代替蒙古人的旧习俗的思想。为此，他还以遵守伊斯兰教法规的名义，下令禁止高利贷和各种粗野欺骗性的交易，禁止人们有可能去搞男色和淫逸放荡行为，因为这违犯伊斯兰教法典上的律令。

第五，新铸钱币皆铸录信仰伊斯兰教之词。合赞下令所有各地区都按统一的样式铸造钱币，并以真主和他的使者的名义流通，同时也铸上君王的名字。“钱币上华丽地铸有《古兰经》上的诗句和十二伊马目的名字。”① 据俄国圣彼得堡科学研究所之亚洲博物馆所藏合赞时代的钱币，此种钱币上面有蒙古文和阿拉伯文。正面上二行用蒙古文铸着“长生天气力里”，下二行用阿拉伯文铸录“合赞·马合木铸于弼斯啰”。下三行又用蒙古字铸录“合赞铸”一语，右方用阿拉伯语铸“年”字，左方著“七百”。反面则用阿拉伯文铸录信仰伊斯兰教之词：“万物非主，惟有真主；穆罕默德是主的使者。愿主利之，并付与安宁。”② 这种钱

① [波斯]拉施特：《史集》第三卷，商务印书馆，1986年，第324页。
② [瑞典]多桑：《多桑蒙古史》下册，中华书局，1962年，第265页。

币的发行体现了汗国伊斯兰化程度的加深，但同时也暗示合赞汗并没有抛弃蒙古的文化。

第六，下令建造清真寺和崇奉真主的处所。他要求在两年左右的时间里，所有各地村庄中都要建造清真寺和公共澡堂，并将澡堂的收入用在地方需要和清真寺的需求上。他经常朝圣，到先知家族的陵墓上去拜谒，并声称他梦中已与阿里及其后裔结成了亲密的朋友，为此，他甚至下令在大不里士和其他各大州、各领地以及像伊斯法罕、巴格达、设拉子这样的大城市，为圣裔赛义德们建造了许多处所。这充分表明了合赞的什叶派倾向。值得注意的是，当时伊斯兰教中的苏非主义是当地文职官僚阶级思想意识的统治形态，许多出仕蒙古汗的高级穆斯林官员（如拉施特）都曾表示过自己是热诚的逊尼派苏非。合赞给苏非派人士建造了许多哈纳卡（修道院），伊斯兰教经学院和清真寺以及其他慈善机关。苏非派教士享有丰厚的薪资和经费。然而许多苏非却不遵奉真主的使者的言行，不尊重圣裔，这使合赞非常生气，他说，为什么苏非派教士等人都有工资或月薪，而赛义德却没有？他对前来觐见他的苏非派人士加以劝导，要求他们必须尊重阿里的后裔。否则，他追究他们的罪过。合赞对伊朗什叶派的发展起了极大的推动作用，使汗国的伊斯兰化在宗教上具有发展什叶派的色彩。不过，合赞也没有采取打击逊尼派、扶植什叶派的极端措施，他对各派保持一视同仁的态度，逊尼派在汗国仍有相当大的影响。

由于合赞在社会生活的各个方面采取了实现汗国伊斯兰化的措施，因此，拉施特不无得意地说：“国事的进展，乃至本朝的兴隆，均有赖于伊斯兰教之支持和伊斯兰教法典成规的协助。”“他（合赞）给（世上）一切傲慢不逊和自命不凡者的颈上套上顺服之轭，使他们服从他的法令。”① 合赞亦深知其中道理，为

① 波斯]拉施特：《史集》第一卷第一分册，商务印书馆，1986 年，第 110—112 页。

了使他的统治政策得之继续，他不仅很早就物色继承人，而且还在其遗嘱中念念不忘地交待其继承人完者都：“务必发扬伊斯兰教，保护穆斯林，谨守教诫，勿使敌人妨害信仰。”①

完者都（1304—1316 年在位）在未即位前，信仰逊尼派之哈乃斐派。即位后，颇袒此派，而哈乃斐派得汗之庇护，日见骄恣，并得罪了信仰逊尼派之沙斐仪派的拉施特等大臣。两派发生争执，引起完者都及部分蒙古异密的不满。有些蒙古达官贵人甚至劝完者都恢复蒙古旧习俗和成吉思汗法令。此时，异密塔林塔思则劝他效仿合赞，信奉什叶派。大臣萨德乌德·丁·萨维也把什叶派神学家塔吉乌德·丁·穆罕默德·伊本·阿里·阿维引见到宫廷。正是通过后者以及阿拉马·希里的努力，1309 年，完者都改从了什叶派，什叶派成了国教。②完者都改信以后，下令变更公共祈祷用语，在星期五之公开祈祷中，删去前三位哈里发之名，仅留阿里、哈散、忽辛之名，变更货币之模型、招致诸阿里派博士，乐与讨论伊斯兰教教义。③ 为了表示对伊斯兰教的虔诚，完者都下令兴建许多伊斯兰教建筑物。一些建筑物甚至在他死后才完成。1310 年，完者都完成修建了伊斯法罕聚礼清真寺礼拜殿里一个十分精致的灰墁米哈拉布。波斯中部纳坦兹的聚礼清真寺建筑群则建于 1304 年至 1325 年。完者都的维齐尔塔哲勒丁·阿里沙在 1310 年至 1320 年修建的大不里士聚礼清真寺墙壁厚重，像一座堡垒，又称阿里沙清真寺。④

完者都虽然下令蒙古诸将与近臣从其改奉什叶派，但朝廷重将出班、也先忽鲁等人仍奉逊尼派，他们拒绝宫廷中诸赛义德族

① [瑞典]多桑：《多桑蒙古史》下册，中华书局，1962 年，第 328 页。

② Moojan Momen, *An Introducation to Shi' i Islam*, Yale University Press, 1985, p. 92.

③ [瑞典]多桑：《多桑蒙古史》下册，中华书局，1962 年，第 384 页。

④ G. 菲赫瓦里：《伊斯兰艺术和建筑》，载《新疆艺术》1993 年第 5 期。

和诸什叶派教长的游说。不过，完者都也并没有因此而不重用他们。1316 年，完者都去世，年仅 12 岁的阿布·赛义德继位。在阿布·赛义德统治的前十年间，出班是伊利汗国的真正统治者。可能受其影响，阿布·赛义德由信仰什叶派变成了一个坚定的逊尼派信徒。在蒙古贵族专权时期，坚定维护王权的拉施特被腰斩（1318 年）。塔哲勒丁·阿里沙不久也暴卒。这两人都是逊尼派信徒，他们的死无疑对逊尼派的地位是一种沉重打击。但对逊尼派打击更甚的是出班的死。 1327 年，阿布·赛义德终于不堪出班的保护，设法处死了出班。出班信教颇笃，曾建筑一渠引水至麦加。因而，出班灵柩运至麦加时，各伊斯兰教国之巡礼人，感其德，乃共同为之祈祷，求真主有其过，并诅骂杀出班之人。① 阿布·赛义德虽仍保持逊尼派信仰，但对逊尼派并没有表现出更多的厚爱。正好在这一时期到达伊利汗国的伊本·白图泰在其游记中为我们提供了当时的伊斯兰教情况：一是什叶派尤其是圣裔仍拥有崇高的地位。如，“圣裔总监由伊拉克素丹（指阿布·赛义德）选派。素丹十分信任他，享有高位，赐给旗帜鼓乐仪仗，早晚都有人在他府前吹打。”② 二是苏非派广泛盛行。上至清廉弃世的素丹，下至平民百姓，不少人以穿苏非制服粗制毛衫为荣。几乎每一座城市都有苏非派修行的场所道堂。阿布·赛义德对这种修道方式鼓励有加。三是伊利汗国存在着逊尼派与什叶派之间的尖锐对立。伊本·白图泰说，如果一个逊尼派教徒在阿里或侯赛因的陵园，不以哈里发阿里的名义发誓，就会有被什叶派打死的危险。而伊本·白图泰有一次伙同一批人（都属逊尼派）来到库法的一个村庄，因村庄里人都属什叶派信徒，他们就不愿进村。

① 瑞典]多桑：《多桑蒙古史》下册，中华书局， 1962 年，第 428 页。

② 马金鹏译：《伊本·白图泰游记》，宁夏人民出版社， 1985 年，第 142 页。

总之，从合赞汗始到阿布·赛义德汗止，伊利汗国已经不再是一个纯粹的蒙古国家，而是一个地道的由蒙古人统治的伊斯兰国家。随着汗国伊斯兰化的完成，伊利汗国也就走向解体了。对此，昂里·马塞总结说：“伊朗的蒙古人，在他们所承受的文明的影响下，已经变成非常讲究和多情善感的人，他们皈依伊斯兰教的过程是与他们国家的解体同时发生的：在各个行省都兴起了地方性的，蒙古人的或伊朗人的，逊尼派的或什叶派的王朝；而随着这些王朝的出现，内战也就开始了。’①

三、汗国伊斯兰化的特征

伊利汗国的伊斯兰化进程具有一些明显的特征，这些特征对汗国、对伊斯兰教都产生了深远的影响。

第一，伊斯兰教尽管是国教，但蒙古传统习俗仍有很大的影响。且不说合赞汗在推行伊斯兰化时遇到的阻力，就是合赞本人也没有完全脱离蒙古习俗。例如，1295 年 10 月，即合赞皈依伊斯兰教不久，合赞便在大不里士按照伊斯兰教法与不鲁罕哈敦结婚，而不鲁罕哈敦是他父亲阿鲁浑汗的后妃，按照蒙古习俗他们可以结婚，而按照伊斯兰教法则不可以。最后的解释是，他们未信教之前就已经同居，而同居是适宜结婚的。按照蒙古人的习俗，若其母（非亲母）、其女、其姊、其妹的丈夫去世，丈夫之弟或兄可以续娶她们。而这是伊斯兰教所不允许的。蒙古人和伊斯兰教法官对此曾有不少争论。合赞的葬礼是用伊斯兰教的仪式来进行的，而其侄阿布·赛义德的即位仪式却是用蒙古人的习俗来进行。史载：“诸宗王、诸可敦、诸贵人等在孙丹尼雅集大会，一致推戴不赛因（即阿布·赛义德）承汗位。依蒙古俗，免冠，

① ［法］昂里·马塞：《伊斯兰教简史》，商务印书馆，1978 年，第 200 页。

掷带项后，数拜。出班、舍云治二人各执一手，引之就宝座。”① 合赞死后 12 年蒙古习俗仍能对国家政治生活有如此大的影响，充分体现了汗国伊斯兰化的不彻底性。蒙古游牧军事贵族仍是国家的支柱，伊利汗仍是征服王朝的统治者，他们始终没有能够与他们的穆斯林臣民打成一片。这与塞尔柱突厥人明显不同。突厥人的征服一旦结束，他们便与各地打成一片，并保存下来。蒙古人没有这样做，他们最终却分崩离析了。

第二，伊斯兰教对国家事务影响不大。在伊利汗国的重大事务问题上，只有王权才是至高无上的。为了巩固王权，合赞汗不惜大开杀戒，追杀有功于他的涅孚鲁思（1297 年），而阿布·赛义德则镇压了辅政大臣出班。这两位大臣都是伊斯兰教的推崇者，都对汗王接受伊斯兰教起了极大的推动作用，但在王权面前，共同的宗教信仰并没有挽救他们的命运。对汗来说，臣民能够信仰伊斯兰教，这是他最大的恩赐，无论是蒙古人还是非蒙古人，对他只有感谢。 1302 年，合赞在他的金帐落成庆典上告诫他的臣民：真主已将伊朗地区全体人民交给我保护，并使他们服从于我。正是由于我的努力，真主的奴隶们才得以安定地生活，对我的统治满意。因此，如今统治者与被统治者，我们和你们应当同心一意，真诚不虚伪地感谢真主的这一巨大恩惠。② 在伊利汗国，政治与宗教联系并不密切。汗王并没有成为穆斯林的精神领袖，也没有扶植一位伊斯兰教精神领袖，更没有借助于新宗教，激发蒙古人的宗教狂热。他们只是借助于伊斯兰教统治者外表上的服饰，巩固了王位，除了建立大量的清真寺以外，他们更愿意伊斯兰教在服从于王权的情况下自我发展，而不愿对宗教事务作出更多的干预。这种态度使伊斯兰教在民间得以盛行，却不

① ［瑞典］多桑：《多桑蒙古史》下册，中华书局， 1962 年，第 404 页。
② ［波斯］拉施特：《史集》第三卷，商务印书馆， 1986 年，第 324 页。

能对国家事务产生多大影响。汗王只是在国家发生自然灾害时，才想起需要伊斯兰教人士予以解释，以安民心；在发生战争时，也需要伊斯兰教人士予以调停。伊利汗在对外政策上也没有充分发挥伊斯兰教的作用。伊利汗国经常因领土争端而与东边的察合台汗国、东北边的钦察汗国发生冲突，但始终没有利用伊斯兰教“圣战”的旗帜与之交战。对于西边的密昔儿马木路克王朝（即埃及马木路克王朝，1250—1516 年），合赞和完者都并没有因为对伊斯兰教的虔诚而改变对外政策。他们仍然执行以前诸伊利汗的路线：反对马木路克王朝，并试图与基督教结盟。① 因此，伊斯兰教尽管有可能成为伊利汗国内部团结的象征，但由于统治者没有对它予以更多的重视，伊斯兰教并没有发挥对国家事务的重要指导作用。伊利汗国并没有改变它原已存在的建立在军事征服基础上内部凝聚力不强的状况，因而，随着阿布·赛义德的去世，汗国迅速瓦解了。

第三，伊斯兰教各派都得到发展，什叶派尤为突出。由于伊斯兰教对国家事务影响不大，伊斯兰教与王朝统治的联系也因此削弱。不论谁执政，清真寺、宗教学校、宗教法庭，尤其是民间的宗教生活丝毫不受影响。合赞汗对穆斯林的所有社团都一视同仁，这种政策为他的后继者所继承，因而，尽管伊斯兰教内部还存在着矛盾，但由于苏非派的作用，都得到了发展。蒙古军事征服以后，正统派已与苏非派相互妥协，苏非派则在许多情况下公开承认正统派观念。什叶派也吸引了苏非神秘主义思想。无论是逊尼派苏非还是什叶派苏非都成为穆斯林宗教生活的一种方式，都得到了发展。

什叶派在伊利汗国得到更大的发展，这首先是由于合赞和完

① 〔法〕格鲁塞：《草原帝国》，载《中亚史丛刊》第七期，第 207 页；并见该书，商务印书馆，1998 年，第 485 页。

者都对什叶派有着更多的眷顾。其次是什叶派更能适合于加强王权的需要。塔林塔思在劝告完者都信奉什叶派时，委婉地陈述了什叶派之优而正宗派之劣。他说：“比较其不同之点，犹之什叶派主张成吉思汗大位属其后裔，而正宗派则以其应属诸哈剌赤将士。”闻此言，完者都才意为所动。① 这充分说明了蒙古汗王信教的实质。这一时期什叶派学者对什叶派的发展也发挥了重要作用。阿拉玛·希里确立伊智哈提德为什叶派教法学的主要方法，他引进了对圣训辨伪的方法。同时，什叶派也吸收了希腊哲学和苏非神秘主义思想。② 这样什叶派的影响迅速扩大。阿布·赛义德死后，什叶派苏非教团谢赫一朱里耶教团的首领哈桑·朱里在呼罗珊的萨布兹瓦尔帮助萨巴达里人建立了什叶派小王朝（1337—1386 年）。在马赞德朗的阿本尔，另一个谢赫教团的首领米尔札·布左格在 1359 年也建立了什叶派小国。③在以后的纷繁复杂的政治形势中，什叶派开始在伊朗的宗教界中逐渐占优势，伊朗也缓慢地成为什叶派国家，直至今天。

① [瑞典]多桑：《多桑蒙古史》下册，中华书局，1962 年，第 384 页。

②金宜久：《伊斯兰教史》，中国社会科学出版社，1990年，第 354 页。

③ Moojan Momen, *An Introducation to Shi i Islam*. Yale University Press, 1985, p. 93.

第八章　金帐汗国的伊斯兰化

一、别儿哥汗接受伊斯兰教

金帐汗国的实际创建者拔都（1243—1256 年）是一位不信奉伊斯兰教的汗王，但由于拔都继承了成吉思汗的宗教政策即“对各宗教一视同仁，不分彼此”①，反而赢得了穆斯林学者对他的赞誉。13 世纪的术札尼在其《卫教者表》或作《纳昔儿史话》一书中写道：“他（拔都）为人十分正直，是穆斯林的朋友；在他的保护下，他们常常过着愉快而又幸福的生活。在他的营列和部落民中间，有定期聚礼的清真寺。在他统治与在世的时期，伊斯兰教地带没有由于他（个人）的意志、他的部属、军队而发生灾祸。突厥斯坦（这里指花剌子模地区）的伊斯兰教徒在他的保护之下安居乐业。’② 这是穆斯林作者的溢美之间，拔都实际上是一位萨满教徒，他去世时是按蒙古人仪式入葬的。尽管如此，

① 伊朗］志费尼：《世界征服者史》上册，内蒙古人民出版社，1981 年，第 29 页。

② 术札尼：《卫教者表》，拉弗梯英译本《亚洲包括印度穆斯林王朝通史》，伦敦，1981 年，第 1171—1172 页（Jūzjani，*Tābaka-i-nasiri*. translated by H. G. Raverty，*A Gerneral History of the Muhammadan Dynasties of Asia*. Including Hindustan，London，1881，pp. 1171--1172）。

拔都的政策使伊斯兰教在金帐汗国的生存有合法的土壤。由此奠定了伊斯兰教在金帐汗国传播的初步基础。从这个意义上说，拔都对金帐汗国的伊斯兰化是有贡献的。

金帐汗国的伊斯兰化指的主要是金帐汗国内突厥蒙古游牧民的伊斯兰化。在金帐汗国，有好几个地区在蒙古人来到之前就已信奉伊斯兰教，如花剌子模、不里阿耳及不儿塔里的部分地区。这些地区尤其是花剌子模在金帐汗国的伊斯兰化过程中发挥了重要作用。启动金帐汗国伊斯兰化进程的是伊斯兰教中的苏非派。早在 13 世纪蒙古人征服以前，苏非派就已渗入不里阿耳王国，在其王耶迪加尔和阿迪尔沙统治时期，不里阿耳王国有一百多个苏非谢赫和神学家，这些最早的苏非可能属于卡迪里教团。①

卡迪里教团是苏非派创立的最早的教团。 12 世纪由阿卜杜勒·卡迪尔·吉拉尼（1078—1166 年）首先倡导，后由其诸子建成教团。该教团在信仰上坚持逊尼派教义，遵守伊斯兰教法和履行宗教功课，以宽容、慈善、虔诚和谦恭著称。教团修道中心在巴格达。② 推动游牧民接受伊斯兰教的捷径是促使游牧民的首领接受伊斯兰教。拔都之后，别儿哥汗（1257—1266 年）是金帐汗国第一个接受伊斯兰教的汗王。 14 世纪著名的阿拉伯史学家伊宾·哈勒敦描写别儿哥汗皈依伊斯兰教的经过：“（别儿哥）由涅只蔑丁·忽不剌（即纳吉姆丁·库布拉）的门徒之一舍木薛丁·巴哈儿昔接纳入教……巴哈儿昔住在不花剌，派人劝告别儿哥入教。他（别儿哥）成了伊斯兰教徒，就派人颁发给他一张文书，准许他在他的其余领地内随意处置一切。但他（巴哈儿昔）辞绝了。别

① Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Mystics and Commisrs: Sufism in the Soviet Union*. Berkeley, 1981. p. 37.

② 在花剌子模，则有纳吉姆丁·库布拉创建的库布拉维教团在活动，并已形成了一股政治势力。参见拙文《中亚库布拉维教团述论》，载《贵州师范大学学报》1991 年第 2 期。

儿哥动身去会见他，他（巴哈儿昔）却不许他进去见他，直到他的亲近请求他接见别儿哥时为止。他们为别儿哥求得了他的允诺（准他进去见他），他便进去了，又重复了一遍入教的誓约，司教责成他公开传（伊斯兰）教。他（别儿哥）在自己的全体人中间传播它，在自己的全部领地内建起了清真寺与学校，亲近学者与法学家，与他们为友。'① 舍木薛丁·巴哈儿昔是由纳吉姆丁·库布拉派往布哈拉的。② 库布拉死后，巴哈儿昔成了在布哈拉的库布拉维教团的首领，与库布拉敌视蒙古人的态度相反，巴哈儿昔企图积极接近蒙古统治阶层。他曾致信给察合台的大异密哈巴石·阿迷的，抱怨入仕困难。巴哈儿昔的努力还是引起了蒙古统治阶层的注意。志费尼记载道：蒙哥合罕之母唆鲁禾帖尼别吉"把施舍物和礼物赐给伊玛目和沙亦黑，并努力恢复穆罕默德宗教的神圣戒律。而此说的征象和证明是，她捐一千银巴里失在不花剌建造一所学校（madrasa），其圣洁的基础由八哈儿思的沙亦黑伊斯兰赛甫丁（Saif-ad-Din）任主管和监护"③。巴哈儿昔的声名能达于蒙古之母，并被其委以职务，说明他的影响不小。乌马里在其《眼历诸国记》中说，在护送蒙哥合罕即位后，"别儿哥踏上了归程，在途经不花剌时，他遇到了巴哈儿兹人长老赛甫丁，他是摄塔里哈匿只马丁忽不剌的一位门徒。他（赛甫丁）的话在他（别儿哥）那里落到了有利的地面上，并推动了他皈依伊

① 苏〕格列科夫和雅库博夫斯基：《金帐汗国兴衰史》，商务印书馆，1985年，第135页。

② 赛义德·阿塔尔·阿巴斯·利兹维：《印度苏非主义史》（Saiyid Athar Abbas Rizvi，*A History of Sufism in India*），蒙什拉姆·马努哈拉勒出版公司，1978年，第227页。《伊斯兰百科全书》第一版，第三卷，第822—823页。

③ 伊朗〕志费尼：《世界征服者史》下册，内蒙古人民出版社，1981年，第657页。伊玛目，这里可能是指在清真寺内率领穆斯林举行拜功的宗教师，相当于中国的阿訇。沙亦黑，即谢赫。

斯兰教。由于双方的谅解得到了加强，于是这个巴哈儿兹人向他提议，为了表示敬重和交换礼品，同穆斯塔辛哈里发建立书信往来关系，别儿哥遂（真的）给了他（哈里发）一封信，并遣人赠送礼品。这样不久，他们双方之间带有文书照会、礼品和亲善使命的使臣就活跃地往来起来”①。别儿哥推行伊斯兰教的具体政策我们还不太清楚，但通过穆斯林学者的叙述，我们大体上能够了解别儿哥汗时金帐汗国的一般情况。据术札尼《卫教者表》记载：大约有 3000）匹马的别儿哥军队，都是穆斯林，（逊尼派）的正统仪式已经出现，他们随身携带祈祷用的跪毯，祈祷时间一到，他们就专注于祈祷，而且每一个人都滴酒不沾。在别儿哥那里，有许多穆斯林神学家、法学家和注释学家。别儿哥本人也拥有许多宗教书籍，并经常听一些关于伊斯兰教法和道德的辩论。② 此外，别儿哥汗下令处罚撒马儿罕的基督教徒，毁坏了他们的教堂。别儿哥汗的伊斯兰化政策可能只限在统治阶级上层分子的范围内，且仅限在接近宫廷的那些人中间推行。③

促成别儿哥汗接受并保护伊斯兰教的因素是多方面的，主要有：

（一）取得统治权的需要。拔都去世后，大汗蒙哥任命拔都之子信奉基督教的撒里答继位，撒里答在归途中去世，蒙哥又任命拔都的另一个儿子兀剌黑赤继位。不幸的是，兀剌黑赤同年也去世了。于是伊历 652 年（公元 1254 年 2 月 21 日至 1255 年 2 月

①乌马里：《眼历诸国记》，克劳斯·来西德译本《蒙古世界帝国》，威斯巴登，1968 年，第 101 页，转引自刘迎胜博士论文《察合台汗国史纲》第三册， 1984 年，第 451 页。

② 术札尼：《卫教者表》，拉弗梯英译本《亚洲包括印度穆斯林王朝通史》，伦敦，1981 年，第 1285 页。

③ 苏］格列科夫和雅库博夫斯基：《金帐汗国兴衰史》，商务印书馆， 1985 年，第 135 页。

9 日）拔都的弟弟别儿哥继位。在拔都和蒙哥眼里，别儿哥并不是汗位直接继承人。别儿哥可能是靠阴谋取得汗位的。伊历 657 年（公元 1258 年至 1259 年），撒马儿罕人赛义德·阿失剌法丁到德里做买卖，在这里他向《卫教者表》的作者术札尼讲述了如下的事：拔都死后，其子撒里答即位，他决定去觐见大汗蒙哥，归途中经过别儿哥住处时，却变换路线不见别儿哥，别儿哥派人问他为何这样？撒里答回答道：“你是伊斯兰教徒，而我信奉基督教；见到伊斯兰教徒的面是不幸的。”别儿哥得知后，独自在他的帐幕里，锁上门，把绳子绕在自己的脖子上，大哭了三昼夜并祈祷道：“主啊，如果穆罕默德教和伊斯兰教法是真的，让我向撒里答讨回公正吧！”这以后第四天时，撒里答便死了。[①] 讲述者和记录者都是这件事同时代人。故事的具体情节可能会有所出入，但结局别儿哥通过手段取代撒里答可能是真实的。如前所述，别儿哥拥有近三万人的穆斯林军队，这是他取得政权的支柱。历史上，蒙古宗王为取得汗位往往寻求宗教上的支持。别儿哥是这样，后来的月即别也是这样。

（二）金帐汗国内部伊斯兰教势力的推动。除了苏非派的积极活动外，别儿哥辖境内的穆斯林也对别儿哥产生了影响。别儿哥的辖境据鲁不鲁乞的记载：“他（别儿哥）的牧地处于从波斯和突厥来的所有的萨拉森人所走的大路边上。萨拉森人到拔都那里去时，经过他那里都送给他礼物；而他也假装是一个萨拉森人，在他的斡耳朵（宫廷）里，不准吃猪肉。不过，当我们从东方回来时，拔都已经命令他从这里向东迁移，迁到伊梯利亚河彼岸去，因为拔都不愿意萨拉森人的使者经过他那里，在拔都看

①术札尼：《卫教者表》，拉弗梯英译本《亚洲包括印度穆斯林王朝通史》，伦敦，1981 年，第 1291 页。

来，这是他自己的损失。”① 这段话反映了别儿哥所管地区是穆斯林活动地区，并由此给他带来了丰富的收入。“由于金帐汗国与不里阿耳有联系，与中亚的工商业及文明城市玉龙杰赤、不花剌有联系，手工业者、商人、画家、学者及当时封建伊斯兰教知识界的代表人物都从那里来到两个萨莱——拔都萨莱与别儿哥萨莱城。”② 因此，别儿哥与穆斯林的密切关系是他接受并保护伊斯兰教的重要因素。

（三）埃及马木路克王朝鼓励支持金帐汗国伊斯兰化的活动发挥了重要作用。由于伊利汗国与辖有叙利亚的埃及为邻，两国的国界线在美索不达米亚。强大的伊朗对马木路克王朝是一个威胁。因此，埃及素丹希望通过各种手段使金帐汗国与伊利汗国保持敌对状态。为此，埃及素丹与别儿哥频繁互遣使者，并送给别儿哥十分丰厚的礼物。埃及素丹贝巴儿思（1260—1277 年在位）在致别儿哥的信中指出：别儿哥皈依了伊斯兰教，就有责任对异教徒作战，即便他们是他的亲人，要知道先知就曾与自己同部落的亲人作战。伊斯兰教不光是一些教义章句，圣战是它的（主要的）后盾之一。因此，他必须发动对鞑靼人（指伊朗的蒙古人）的圣战。③ 当时阿塞拜疆是术赤系与旭烈兀系争夺的焦点。阿塞拜疆有着著名的牧场。蒙古人特别喜爱库腊河下游可以驻冬的木甘草原及适于夏天放牧的覆盖着丰美青草的哈剌塔黑山坡。此外阿塞拜疆各城镇中还有著名的手工业，尤其是纺织业。因此，别儿哥汗千方百计地想将阿塞拜疆归并到金帐汗国。他以自己的部队曾参加过征服伊朗占领巴格达为由，要求将阿塞拜疆作为报

① 英]道森编：《出使蒙古记》，中国社会科学出版社， 1983 年，第 142 页。

② 苏]格列科夫和雅库博夫斯基：《金帐汗国兴衰史》，商务印书馆， 1985 年，第 65 页。

③ 同上。

酬。双方谈判未果，随即发生战争。对于信仰伊兰教的阿塞拜疆人来说，别儿哥汗一旦皈依伊斯兰教，就成了他们的朋友。别儿哥汗则把与伊利汗国的争夺看成是奉安拉之意与异教徒伊朗的蒙古人作战。马木路克王朝的外交政策加强了金帐汗国与伊利汗国的敌对状态。使节往来尤其是众多的礼物巩固了马木路克王朝与金帐汗国的友好关系。别儿哥汗还与埃及素丹贝巴儿思结成了姻亲关系。总之，政治、经济诸方面的因素而不是出自内心的精神需要，促成了别儿哥接受并保护伊斯兰教。别儿哥汗在国内除了建了几所清真寺和学校之外，几乎没有更多的推广伊斯兰教的措施，也没有要求他的继任者必须是伊斯兰教徒，但它毕竟是第一位公开宣称自己是伊斯兰教徒的蒙古统治者，他提高了伊斯兰教在金帐汗国中的地位。乌马里在其《眼历诸国记》中称赞说：从别儿哥时代起，太阳开始在地平线上升起，光芒四射。[①] 别儿哥汗使金帐汗国走上了伊斯兰化道路。

二、月即别汗与汗国伊斯兰化的完成

别儿哥汗虽然接受并保护伊斯兰教，但它并没有改变成吉思汗以来的宗教宽容政策。别儿哥汗死后，他的侄子忙哥帖木儿并没有信仰伊斯兰教，但他继承了别儿哥对马木路克王朝的友好政策，保护东正教的同时并没有压制伊斯兰教。而他的继承人脱脱蒙哥汗（1280—1287 年）在 1283 年皈依了伊斯兰教。脱脱蒙哥在即位前还是多神教徒，即位后才信奉了伊斯兰教。到了 1287 年，脱脱蒙哥对伊斯兰教“显得有些癫狂，他厌弃国事，与司教、托钵僧缠在一起，舍弃尊荣。有人对他说，国家必须有治国之君。他说，我已将它（国家）让给自己的侄子秃剌不花了，他

①乌马里：《眼历诸国记》，《蒙古史研究参考资料》第 32、33辑。

内心高兴这样做。他的妻、弟、伯叔、亲族与近臣只好同意他”。[①] 脱脱蒙哥的行为实际上使信仰伊斯兰教成了他个人的事务，它对汗国的伊斯兰化并无促进作用。其后秃剌不花（1287—1290 年在位）和脱脱汗（1290—1312 年在位）在位的早期，金帐汗国的实权掌握在术赤的幼支那海手中。那海的宗教信仰我们不太清楚。据拉施特的记载，他的女儿舍巴黑是一个伊斯兰教徒，他的儿子秃里曾向伊利汗国的阿八哈汗的女儿求婚，他本人与脱脱汗发生战争后曾愿臣属于合赞汗。由此推测，他本人是倾向于伊斯兰教的。[②] 但他不敌视基督教徒。例如，他的一个妃子曾来到基尔基接受方济各会修士们给她施洗礼。[③] 看来那海的宗教态度是宽容的。1300 年，脱脱战胜那海后，成为金帐汗国的全权君主。脱脱不是伊斯兰教徒，始终信奉多神教，似乎是佛教徒，但他在国内推行了保护伊斯兰教徒的政策，与埃及马木路克王朝继续保持使节往来。[④] 别儿哥汗以后，金帐汗国诸汗虽然不全是伊斯兰教徒，但他们的宗教宽容政策尤其是不压制伊斯兰教的政策客观上有利于伊斯兰教的发展，这为月即别汗（1312—1340 年在位）把伊斯兰教定为国教奠定了社会基础。

月即别时期金帐汗国的伊斯兰教化，李一新曾专文论述。[⑤]

① ［苏］格列科夫和雅库博夫斯基：《金帐汗国兴衰史》，商务印书馆，1985 年，第 69 页。

② ［波斯］拉施特：《史集》第二卷，商务印书馆，1985 年，第 151—155 页，参见李一新：《月即别时期钦察汗国的伊斯兰教化》，载《西北民族研究》1989 年第 1 期。

③ ［法］勒内·格鲁塞：《草原帝国》，蓝琪译，项英杰校，商务印书馆，1998 年，第 506 页。

④ ［苏］格列科夫和雅库博夫斯基：《金帐汗国兴衰史》，商务印书馆，1985 年，第 72 页。

⑤李一新：《月即别时期钦察汗国的伊斯兰教化》，载《西北民族研究》1989 年第 1 期。

他论述较为细致，笔者深受启发。促使月即别推行伊斯兰化政策的直接原因与他的继位有关。月即别是继脱脱汗之后即位的。月即别不是脱脱的儿子，而是他的侄儿，没有嗣位的权利。他在一位有势力的异密忽都鲁·帖木儿的帮助下，杀死了其他异密欲立为汗的脱脱之子亦勒巴思迷失，夺得了汗位。据史料记载，月即别在篡位之前，就已经知道伊斯兰教的重要性，并劝人加入统治者重视不够的伊斯兰教。这引起了一些蒙古首领的不满，他们对月即别说：“为什么我们放弃成吉思汗的‘札撒’而去信奉阿拉伯人的宗教？”脱脱死时，这些蒙古首领就决定在推选死者的儿子为汗王以前消除月即别当选的可能性，想把他诱至一宴会中暗杀之。但月即别于事前闻讯，乘马逃亡，然后召集军队回城。他包围阴谋者集团，同时杀死了阴谋者和脱脱的继承人，自己遂登上了汗位。自此，追随月即别汗皈信伊斯兰教成为是否承认月即别继承汗位的重要考验。月即别可以凭此杀死那些对其不满的一些蒙古贵族。月即别汗在即位两年后写给埃及素丹的信中说，在他的国家中，异教徒已经为数不多了。这实际上是说，经过两年的斗争，金帐汗国的蒙古统治阶层中不信仰伊斯兰教的人已为数不多了，他的汗位巩固了。

与以往金帐汗相比，月即别汗在汗国境内推行了范围更广、程度更深的伊斯兰化政策，这些政策在穆斯林作者的记述中有所反映：

（一）树立汗王是真正的穆斯林形象。别儿哥与其宫廷虽对伊斯兰教文明极其倾心，但在埃及统治者眼里始终是半开化的人。月即别汗则有所不同。乌马里说，月即别汗“信仰宗教，自称是一个虔诚的穆斯林，按宗教教旨行事，注重祈祷仪式，注意遵守斋戒”[①]。伊本·白图泰说，素丹月即别每周五都来拜访萨莱

①乌马里：《眼历诸国记》，《蒙古史研究参考资料》第 32、33 辑。

城的法学家、伊玛目学者努尔曼丁·花拉子米，坐在他的面前，以最谦恭的态度向他致敬，向他陈述自己的过失。月即别汗若出发去某一地区，途中也坚持礼拜。① 月即别汗强烈的伊斯兰教倾向也反映在钱币上。在他的钱币上，月即别汗被称为“盖亚斯·乌德·丁·月即别汗”、“摩诃末·月即别汗”、“公正的月即别汗”等等。钱币背面的箴言是：“信仰的救助者”、“高贵的大汗”等。② 而他本人则取名为素丹·摩诃末·月即别汗，或称月即别素丹，这是穆斯林君主的称号。

（二）重用信仰伊斯兰教的王公贵族或亲信。每一个想得到汗王信任的人，都必须积极表现自己对伊斯兰教的笃信态度。这首先从汗王的后妃子女中体现出来。伊本·白图泰一行向月即别汗的大哈同问安时，同伴中有一位诵读者，按照埃及人的方式诵读《古兰经》。他们拜见第二位哈同凯白克·哈同时，她正在坐垫上诵读《古兰经》。“我的诵读者诵经后，她赞赏不已，命人取来粟酒，也像王后一样亲手捧杯给我。”伊本·白图泰如此说。③ 后来继位的月即别汗次子札你别，是由圣裔首领伊本·阿布杜·哈米德负责教养的。而月即别汗的女儿伊蒂·库珠珠克也是一个虔诚的穆斯林。各地总督、城市官员也多为伊斯兰教徒担任。曾经为月即别汗夺取汗位立下汗马功劳的忽都鲁·帖木儿担任了花剌子模总督。这位总督曾在玉龙杰赤建造了一个清真寺高塔，修建了伊斯兰教学校。其他如克里木城城长图卢克·铁木耳，爱杂格城的城长穆罕默

① 《伊本·白图泰游记》，马金鹏译，宁夏人民出版社，1985 年，第 270—271 页。

② 霍渥斯：《蒙古史》（H. H. Howorth, *History of the Mongols*, Part Ⅱ），伦敦，1880 年，第 172 页。

③施普勒编：《蒙古史，根据 13—14 世纪东西方报道的史料》（*History of the Mongols. Based on Eastern and Western Accounts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries*. by Bertold puler），加利福尼亚大学出版社，1972 年，第 201 页。

德以及马扯尔的城长等都是伊斯兰教的信仰者。包办税收的商人大部分是伊斯兰教徒。“伊斯兰教商人，其中包括花剌子模人，常被委任为国内的达鲁花及被征服国的八思哈与达鲁花。”①

（三）重视发挥伊斯兰教法在社会事务中的作用。月即别汗时，与伊斯兰教教法有关的事务已归伊斯兰教法法官来处理。伊本·白图泰描写道：忽都鲁·帖木儿习惯于每天把法官召至客厅等候接见。他由法学家和书记们陪同。他们的对面坐着一位叫做牙库什（民事法官）的大长官，以及陪同他的八位突厥语大长官和贵族。然后，人们到来，提出诉讼，请他们裁判。凡牵涉到教法的案件均由伊斯兰法官处理；其余的则由那些长官裁判。他们的判决是公正准确的，不偏袒任何一方，不接受任何贿赂。这段内容反映出：尽管仍然存在着根据成吉思汗札撒判案的法官，伊斯兰教法典及其法官已有相当大的势力。伊本·白图泰的游记中提到月即别汗及其子女周围有许多法学家、法官，他们不仅仅是奉命作陪，诵经说法，对汗国的宗教生活还起着顾问和监督的作用。

（四）强力推行伊斯兰教。1314 年，月即别汗派人带了礼物向埃及素丹祝贺“伊斯兰教传播从中国起直到西方各国尽头的地方。他说，在他（月即别）国内还有一帮人没有皈依伊斯兰教，但他即位后，就让他们在皈依伊斯兰教与战争之间进行选择。他们拒绝（入教），于是投入了战争。他攻击他们，将他们击溃后，屠戮俘虏，歼灭了他们”②。“他不仅下令杀死在蒙古社会生活中起着巨大作用的萨满，而且也下令杀死佛教喇嘛。”③

① 苏]格列科夫和雅库博夫斯基：《金帐汗国兴衰史》，商务印书馆，1985 年，第 108 页。达鲁花，蒙古语，为国库征收赋税的官长，地方长官。八思哈，突厥语，蒙古人统治下的定居地区的诸州的州长或都督。参见该书汉译本，第 105—106 页。

② [苏]格列科夫和雅库博夫斯基：《金帐汗国兴衰史》，商务印书馆，1985 年，第 136 页。

③卡忒美尔：《蒙古史》，第 186 页，转引自《金帐汗国兴衰史》，第 1107 页。

札你别汗（1340/1341—1357 年在位）把月即别汗的伊斯兰化政策引向深入，他兴建伊斯兰教经学堂、清真寺，聘请神学家，奖励科学（神学）的学术及培养文明的风俗习惯。他在银币上自称“至高的素丹，哲拉·乌德·丁·马合木”、“札你别汗”或称“公正的素丹，哲拉·乌德·丁·马合木”。表明他是穆斯林君主。由于他的伊斯兰教政策，札你别汗在阿塞拜疆赢得了不少忠实于自己的人为术赤朝的利益进行宣传。乌列马，伊斯兰教法学家、神学家的代表—— 司教、哈昔等特别坚决地支持他。有名的哈昔木黑牙丁·别儿歹在灭里·阿失列甫（1344—1356 年在位）的压迫下逃到别儿哥萨莱城，一次他在讲道中，呼吁札你别汗出征帖必力思。结果札你别汗大获全胜。①

通过月即别汗和札你别汗的努力，伊斯兰教在金帐汗国已成为国教。在教法上，属于哈乃斐派。诚如乌马里所说：“现在伊斯兰教已在鞑靼人中间得到了传播，宗教之光照耀着这个国家。’② 伊斯兰教已在当地人民中间家喻户晓了，尽管还有不少事情同穆斯林教规相矛盾。德国学者施普勒说：“从此以后，所有诸汗都坚持伊斯兰教。大部分伏尔加一鞑靼人愈来愈被吸入到创立于小亚细亚特别盛行于克里木一种特殊模式的逊尼派伊斯兰文化。’③ 金帐汗国的伊斯兰化基本上完成了。

三、汗国伊斯兰化的影响

金帐汗国伊斯兰化首先有利于伊斯兰教建筑和艺术在金帐汗

① 苏]格列科夫和雅库博夫斯基：《金帐汗国兴衰史》，商务印书馆，1985 年，第 222—223 页。

②乌马里：《眼历诸国记》，《蒙古史研究参考资料》第 32、33 辑。

③ *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden, 1979, p. 1107.

国的流行。月即别汗、札你别汗等在别儿哥萨莱建造了清真寺、伊斯兰教学堂。来自花剌子模的工匠将伊斯兰教艺术用于清真寺等建筑上。在大批收藏的 13 世纪至 14 世纪别儿哥萨莱的各种建筑物上的瓷砖上可看到："综合的植物图案与几何花纹及装饰阿拉伯文字相配合，五光十色的釉彩（蓝、碧绿、白、绿、黄）与玉龙杰赤特有的红色（底色）相配合——所有这些，与中亚及伊朗各城居民所习惯的那些建筑形式传入了伏尔加河流域。"① 出土的文物中，有阿拉伯文题词的大理石灯座，有植物图案与阿拉伯文字体配合的釉陶。有阿拉伯文题词的青铜镜。所有这些都带有伊斯兰教的烙印。伊斯兰地区文化艺术在蒙古统治者居住地的流行，既促进了蒙古统治阶层转向伊斯兰教，也反映出伊斯兰教已经渗入到人们的社会生活中。

其次促进了汗国的突厥化，随拔都远征进入钦察草原以及此后进入钦察草原的蒙古人，包括好几种部落。但主要有两大蒙古部落：弘吉剌和忙兀部，在钦察草原上不仅没有丧失自己的部落统一，而且发展成了相当大的部族。但他们虽保持了自己的统一，却没有将自己的蒙古语保持下来，他们的语言突厥化了。乌马里说，鞑靼人占领了钦察草原后，随着时间的流逝，占领者与当地居民建立了联系，产生了婚姻关系，他们的思想行为也受到了一定影响。许多人用钦察语即突厥语说话。② 伊本·白图泰在金帐汗国时，发现当地人朗诵《古兰经》、唱歌先用阿拉伯语，后用突厥语和波斯语。突厥语是国家的官方语言。乌斯曼诺夫在研究了术赤兀鲁思的赏赐诏书后指出：术赤兀鲁思的文字语言是

① ［苏］格列科夫和雅库博夫斯基：《金帐汗国兴衰史》，商务印书馆，1985 年，第 140 页。

② 同上书，第 85 页。

一种以当地钦察语为基础的独立的突厥语，而不是察哈台语。[①] 突厥语是伊斯兰教在汗国传播使用最广的语言，一方面通过亚萨维教团的努力，突厥游牧民已经熟悉了使用突厥语的伊斯兰教，在金帐汗国传教多是熟悉伊斯兰教义的突厥人。月即别汗本人就用突厥语“阿塔”（Ata，祖先；前辈）称他的宗教指导者和顾问阿塔·赛义德。突厥语成了伊斯兰教传播的工具，反过来又促进了蒙古人在语言上的突厥化。

第三，巩固了汗王与城市上层社会（包括城市贵族、大商人、伊斯兰教神职人员和手工业者上层分子）和有势力的穆斯林异密的联盟。月即别汗能够取得汗位与忽都鲁·帖木儿的坚决支持分不开。忽都鲁·帖木儿之所以支持月即别，是因为他希望月即别坚决改奉伊斯兰教，对力量还很强的敌人采取严厉手段。这位花剌子模的总督在玉龙杰赤修建的清真寺高塔上的题词中自称：“强大的国君（蔑力），阿拉伯与非阿拉伯国君的保护者，人世间与宗教的光辉，伊斯兰教与伊斯兰教徒的尊严，伟大的纳只马·答兀剌丁的儿子忽都鲁·帖木儿。’[②] 作为穆斯林势力的代表，他的题词说明了汗王室与之结盟的必要性。许多信仰伊斯兰教的斡脱富商与汗室有着共同的贸易利益，因为汗本人与亲王们都投资于商队贸易。在异教徒与穆斯林君主之间，伊斯兰教神职人员总是不遗余力地支持穆斯林君主，而后者对他们也常表示尊崇。伊斯兰教文化的传播则促进了手工业的发展。

第四，巩固了与埃及马木路克王朝的友好关系。埃及马木路克王朝为推动金帐汗国的伊斯兰化，巩固与金帐汗国的联盟，把

① ［苏］H.A. 杜林姆：《评乌斯曼诺夫<术赤兀鲁思的赏赐诏书）》，载《蒙古史研究参考资料》，新编第 24 辑，1982 年。

② ［苏］格列科夫和雅库博夫斯基：《金帐汗国兴衰史》，商务印书馆，1985 年，第 251—252 页。

许多贵重礼物送往金帐汗国。礼物中包括建造清真寺及其他建筑物的材料，如 1287 年埃及素丹灭里·满速儿派人送给金帐汗国建造克里木清真寺所用的大批材料，价值二千底纳儿。① 月即别汗即位后不仅派人告知他推行伊斯兰教的情况，还在 1320 年将金帐汗国的蒙古公主秃伦拜出嫁给埃及素丹。在双方交往中，埃及素丹将伊斯兰教文化意识传入了金帐汗国，促进了金帐汗国的伊斯兰化，而金帐汗国的伊斯兰化又巩固了双方之间的友好关系。

从金帐汗国的伊斯兰化进程来看，它是渐进的，且程度不深。从别儿哥汗至月即别汗，金帐汗国用了五六十年时间，才基本上实现汗国的伊斯兰化，尽管这中间有汗王不信伊斯兰教，但在成吉思汗宗教宽容政策的祖训下，伊斯兰教在金帐汗国得到平稳的发展，它没有受到激烈的镇压，也没有受到狂热的推崇。这也是汗国伊斯兰化程度不深的原因。伊斯兰化的成就主要在城市和蒙古上层分子的范围内，即使已皈依伊斯兰教的可汗、王族和贵族们，也不像伊利汗国那样坚持按哈里发的法律行事，他们的伊斯兰思想意识并不牢固。伊本·白图泰叙述月即别汗参加聚礼日礼拜时说，我们去清真寺等候作聚礼拜，素丹迟迟未到，聚礼时间已过，他才东倒西歪地走来。嬉笑着向赛义德·萨里夫打招呼。② 伊本·白图泰还指出，在汗国居民中有不同的人群，这些人包括蒙古人，他们是这个国家的居住者和统治者，他们中的一些人是穆斯林。然后是阿速人，他们是穆斯林。库蛮人、捷克人、罗斯人和罗姆人，这些人都是基督教徒。③ 即使是钦察草原上的游牧民也不全是穆斯林，相当长的时间内，仍有许多萨满教

① 底纳儿（denar），银币，在金帐汗国及 14 世纪的河中地区使用，含银 2 米思合勒。一米思合勒约等于 4.26 克。

② 李一新：《月即别时期钦察汗国的伊斯兰教化》，《西北民族研究》1989 年第 1 期。

③ 施普勒编：《蒙古史，根据 13—14 世纪东西方报道的史料》，第 197—198 页。

徒。与伊斯兰文明较发达的伊朗、中亚相比，金帐汗国的伊斯兰化程度是较浅的。这对汗国的影响是深远的。巴托尔德惊叹：金帐汗国的政权能在二百多年的时间保留在同一汗国的成员手中，这在游牧民中是罕见的现象。他认为这是因为金帐汗国统治的地方保留着更多游牧民的战斗传统，受前蒙古时代统治传统影响最少的缘故。“游牧生活在术赤领土的各个部分中，尤其是属于昔班后人的地区中占优势。……因昔班继承人与城市文化接触得最少，从而他们仍然最忠于游牧民的战斗传统，所以在成吉思汗的王朝的势力已经到处陷于几乎完全崩溃的时代，他们还能以征服者的姿态出现。”① 巴托尔德的分析是很有道理的，但这只是一个方面。新西兰的约翰·约瑟夫·桑德尔斯指出，有别于单纯的侵袭者，游牧民族领袖为建立帝国必先与一个文明较高的民族接触，以便解决国家管理与军事征服问题，并利用受过教育的他族人去治理已占的领域。② 术赤之子斡耳答·亦禅的直系后裔如果仅凭游牧民的军事组织显然是不能完全取代拔都的直系后裔在金帐汗国的统治。既能适应游牧生活又能适应城市生活的文化是伊斯兰文化。伊斯兰教是适宜于游牧民的，除了真主之外，既不信仰其他神，也没有偶像崇拜，其聚礼的清真寺或道堂是俭朴的建筑物，更没有繁琐的宗教礼仪。伊斯兰教也适应于城市生活，安定的生活使一部分伊斯兰教神学家、法学家、教长去研究、宣传宗教教义，追求物质享受的王公贵族、城市商人、手工业者也能从宗教中得到慰藉。因此，伊斯兰教对维护金帐汗国的政权起着十分重要的作用。金帐汗国最终解体了，但伊斯兰教仍然在分裂

① ［苏］威廉·巴托尔德：《中亚突厥史十二讲》，中国社会科学出版社，1984年，第167—170页。

②转引自黄时鉴：《桑德尔斯的（穆斯林与蒙古人）》，载《蒙古学资料与情报》1986年第1期。

的各汗国保存下来。伊斯兰教在金帐汗国缓慢的发展过程是金帐汗国保持持久的重要原因。不发达的伊斯兰文明适应着游牧民的生活。游牧民社会生活的发展与伊斯兰教在这一地区的发展是同步的。而伊利汗国与察合台汗国正处于发达的伊斯兰文化区，很快地被高度发达的文明所征服，汗国也急剧地走向解体。而在伊斯兰文明不发达地区发展的东察合台汗国却得以残存。格鲁赛感叹道："他们（金帐汗国）的伊斯兰化没有使他们真正分享伊朗和埃及的古代文明，相反，最终使他们与西方世界割裂，并使他们成为欧洲土地上扎营的外国人（正像后来的奥斯曼人一样），永远没有被同化。'① 一种宗教被一个民族选择，是因为这种宗教最终适应了这个民族的需要，与此相应的文明也随之扎下根来。对金帐汗国来说，伊朗和埃及的古代文明，仍然是外来的文明，而基督教或东正教文明在游牧民看来并不比伊斯兰教文明高，最终，金帐汗国的伊斯兰文明一直延续发展到今天。

① ［法］勒内·格鲁塞：《草原帝国》，蓝琪译，商务印书馆，1998 年，第 499 页。

第九章　纳合什班底教团的兴起

14 世纪中后期，由于中亚苏非积极在蒙古人中传播伊斯兰教，并卓有成效，苏非主义迅速传播开来。苏非教团经历蒙古征服初期挫折之后，开始在中亚复兴。与蒙古征服以前的苏非教团不同，新兴的苏非教团兴起于蒙古征服的废墟之上，与民间穆斯林的悲苦生活息息相关。现实社会中的许多问题促使他们去反思，关注社会生活。纳合什班底教团就是在这样的历史条件下兴起的。

一、巴哈丁·纳合什班底与教团原则的确定

纳合什班底教团得名于其创始人巴哈丁·纳合什班底（Baha' al-Din Naqshband，1314/1317—1389 年）。纳合什班底本名穆罕默德·伊本·巴哈丁·布哈里（Muhammad ibn Baha al-Din al-Bukha-ri），纳合什班底是其绰号，意为“画家”，因为巴哈丁“画出了神学举世无双的图画，画出了真主创造的肖像”。或者因为“持有心灵真正完美的形式”。一般认为，这是因为该教团在举行宗教仪式时，默颂经文并在胸前以手指画线，以示排除杂念，净化心灵的缘故。

巴哈丁生于布哈拉附近的库什克·兴都万（Kushk Hinduwan）。18 岁时，他前往布哈拉三英里的萨姆马斯（Sammas），向穆罕默

德·巴巴·萨姆马斯（Munammad Baba al-sammasi）学习苏非教义以及他提倡的高声吟诵齐克尔的仪式。在学习过程中，巴哈丁比较喜欢玉素甫·哈马丹尼的弟子和卓阿拉·倒剌·阿布德·哈里克·古吉都瓦尼（Ala al-Dawla Abd al Khalik al-Ghudjdawani，卒于 1179—1180/1220 年）的低声吟诵齐克尔仪式，从而导致他与萨姆马斯的其他信徒不和。不过，据说，萨姆马斯最后承认巴哈丁是正确的，临死前任命他为他的哈里发。巴哈丁在其师死后，前往撒马儿罕，而后到了布哈拉，在此结婚后回到故乡，后又到纳萨夫（Nasaf），在萨姆马斯的一个哈里发——艾米尔库拉勒 Amil Kulal）之下继续学习苏非教义，然后，他在布哈拉附近的泽瓦尔腾（Zewartun）和安比克塔（Anbikta）生活了一段时间，又与艾米尔库拉勒的哈里发阿里夫·迪克一基拉尼一起研究了七年，此后，他在河中的素丹哈里勒（都城在撒马儿罕）那里生活了 12 年，1347 年，这位君主垮台后，他回到了泽瓦尔腾，进行了 14 年的慈善活动，他生命的最后几年是在故乡度过的。①

有些学者认为，纳合什班底并非是该教团的创始人，归之于他的道路也并非由他开始，而应追溯到阿布·雅库布·玉素甫·哈马丹尼（？—1140 年）。他的精神上的代理人阿布德·哈里克·古吉都瓦尼被看成是一个组织者，他对确定齐克尔，形成管理教团的规则等都发挥了重要作用，其后的继任者是：

阿里夫·里瓦里（？—1259 年）
马赫默德·安吉尔·法格纳维（？—1245/1272 年）
阿齐赞·阿里·拉米坦（？—1306/1321 年）
穆罕默德·巴巴·萨马斯（？—1340/1354 年）
艾米尔·赛义德·库拉里·布哈里（？—1371 年）

① *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, Leiden, 1934, pp. 841—842.

穆罕默德·伊本·巴哈丁·纳合什班底。[①]

巴哈丁认为，真主是绝对独一的，是惟一的现实存在，宇宙万物是真主创造的。真主显现和隐藏于我们看得到的现实事物之中。人应当内心与造物主联系，外与被创造物联系，即与生活、自然联系。因此，他倡导入世主义，不主张苏非遁世隐居，苦行禁欲，而应当履行法定的宗教功修、净化心灵，求得两世幸福。为此，他提出了修道的四条基本原则。

(1) 修道于众。即修道者不应离群索居，应居于人群之中，与世人广交，以求相互有益，善德来自于社会，修道者相互交往，方能获众多善果。在社会中履行教乘功修，才能抑恶扬善。

(2) 巡游于世。即修道者应到各地游历旅行，广泛接触现实世界，认识真主创世的睿智，开阔思想境界，领悟真主赐予的恩惠，以达认主。

(3) 谨慎于行。即修道者的每一言行，都要慎思熟虑，遵奉真主之诫命，言必行，行必果，善恶分明，不能昏昧不明。

(4) 享乐于世。修道者既要抑制对今世豪华的物质生活的贪欲，又要享受今世凭自己的劳动所得到的财富和乐趣，真主造化的自然界是供人享受的，假若苦修禁欲，是对真主所赐给人类恩惠的忘恩负义行为。[②]

巴哈丁为纳合什班底教团作出的一大贡献是继阿布德·哈里克·古吉都瓦尼之后为该团的齐克尔制定了 11 条原则：

(1)记忆或“提及”,口头和内心同时进行。巴哈丁说：“齐克尔的目的是内心总是意识到真实在，而它的实施排除了漫不经心。”

① J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, 1971. pp. 62—63.

② 《中国伊斯兰百科全书》，四川辞书出版社，1994 年，第 413 页；并参见 W. 瓦希多夫：《苏菲主义简论》，郝关中译，《新疆宗教研究资料》第 16 辑，1988 年。

（2）克制。从事齐克尔者在心诵“清真言”时，应穿插这样的句子：“我的主，您是我的目的，您的满意是我的目的”，有助于戒除思想的偏离。

（3）提防。吟诵“清真言”时，提防离题、随便和顾虑。

（4）回忆。在体验的环境中，集中于神圣的句子；预尝，直观地预知或灵敏的感觉，不使用外界的帮助。

（5）呼吸中的意识。控制呼吸的技巧。巴哈丁说：“本教团的外在基础是呼吸。”人们不是在忘记中呼气就是在忘记中吸气。记住真主状态中的呼吸还保持意识。

（6）旅行于人的故乡，或“内心的旅行”。这是一种内在的旅行，从应该谴责的品质移往应该称赞的品质。

（7）注意进程。朝圣者（Salik）在其旅行期间要注意观察，他所经过的故乡的象征是什么；要察看神秘之路上的脚步。不要使其注视力从旅行的目标中分心。

（8）隐居于人群中。朝圣者（Salik）的旅行，尽管外与尘世联系，但实际上内心与真主联系。

（9）时间的停顿或职责的停止。根据（行为的）位次，要计算如何度过时光，或者是正确的，要是赞颂的话；或者是错误的，要是请求饶恕的话。即旅行者要评估他在真主之路上的精神职责。

（10 数字的停顿。检查齐克尔者心中反复出现的必要的数字的次数，计算流失思想。

（11）心的停顿。以真主的名义在心中形成一条精神的画像，牢记于其上，并强调除真主外，没有其他的意识或目的。①

① J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, pp. 203—204; R. S. Bhatnagar, *Dimensions of Classical Sufi Thought*, Motilal Banarsidass Publishers, reprint, 1992, p. 180.

尽管巴哈丁不是教团的初创者，但却是教团有力的组织者，出色的教育家。在他的周围，聚集了一批志同道合的信徒。他们默默地祈祷、修炼、净化心灵，并不注重礼拜、修持的外在形式。巴哈丁赞成把这些人组成一个教团。他说：“教长们的道路（即教团）从最早起就取得了不中断的连接，通过人们的直接联系，古今教师们以平行的方式保持着联系。”“德尔维希们加入教团最适合他们的内在品质，他们与他们的教师待在一起，直至尽可能快地成熟起来。在此之后，他们可以离开或者被送往另一位教师，为了他可以做到的特殊的训练。”“我们的教派建立在先师们可证实的无懈可击的权威之上，具有不中断的有证明的精神谱系的连接。”作为教长，巴哈丁对信徒的传教也有自己的看法。他指出：“教师的任务就是教，为了教，他得考虑到学生们的各种先天条件和成见。例如，与布哈拉人在一起，他得使用布哈拉的话语，在巴格达，他得采用巴格达的话语。”“如果他知道他正在传授的东西，他就要安排好他所传授的意义的外在形式。”① 在实际传授过程中，巴哈丁喜欢用通俗易懂的故事来阐述深刻的哲理。许多人从很远的地方投靠在他的门下，一些信徒在自己的教长死后，也转投到他门下。因此，在巴哈丁时代，纳合什班底教团得到迅速发展。巴哈丁培养了许多门徒，其中著名的有：阿拉·丁·阿塔尔（卒于 1400 年）、阿里·本·穆罕默德·朱贾尼（卒于 1413年）、雅库比·查尔黑（卒于 1447 年）。根据一些学者的记载，巴哈丁之后的道统是阿拉·丁·阿塔尔，其后是尼查姆·丁·哈姆什，其后是萨亦德·丁（此人或许是穆罕默德·朱贾尼的信徒），其后是著名的和卓阿赫拉尔。至和卓阿赫拉尔时，纳合什班底教团在中亚真正兴起。

① Idries shah, *The Way of the Sufi*, Penguin Books, 1974, pp. 172—173

二、和卓阿赫拉尔与教团的兴起

巴哈丁是布哈拉著名的苏非派教长，与帖木儿王朝的创立者帖木儿（1336—1405年）是同时代人，但我们很难找到他与帖木儿之间亲密关系的记载。很可能，纳合什班底教团在当时还没有多大影响。有人指出，巴哈丁只是该教团各项原则的阐释者，教团的真正建立者是和卓阿赫拉尔。①

和卓乌拜杜拉·阿赫拉尔1404年生于塔什干附近的巴赫斯坦（Baghistan）村，早年受他的堂外祖父易卜拉欣·沙什教育，后到撒马儿罕学习，不过他在撒马儿罕从未掌握超过“两页的阿拉伯语法”。24岁时，阿赫拉尔前往哈烈（即赫拉特），在这里，他对苏非主义产生了浓厚的兴趣，他与这个城市的许多苏非谢赫取得联系，但没有和他们中的某一个人结成正式的效忠关系，他尊奉纳合什班底教团的教长雅库比·恰尔黑为自己的导师，其导师死后，他离开了布哈拉，先定居在巴达克尚，而后到边远省份察哈尼彦。阿赫拉尔在撒马儿罕时曾与巴哈丁的女婿哈桑·阿塔尔有过某种联系，但阿塔尔几乎没有看出他在精神上有才能的迹象，反而劝他学习军事艺术。阿赫拉尔从察哈尼彦回到塔什干，大约在1413年，他成为该城的苏非首领。②

和卓阿赫拉尔强化了教长的权威，要求信徒无条件地服从教长。他指出：“一个学生有了这样一位导师，就应该遵照导师的教诲行事，不应该自作主张。他应该像一只鹰一样，叫他去捕捉

① Sidar Ikbal Ali shah, *Islamic Sufism*. The Book House (Lahore). 1933, pp. 101—102.

② 《伊斯兰百科全书》（*The Encyclopaedia of Islam*），新版1980年，莱顿，第51页。

什么猎物时，就应不论自己是否有足够的力量都要去捕捉。”[①] 其次，要求信徒严格遵守教团的守则。据《拉失德史》第二编的记载：当马黑麻·哈孜拜访和卓阿赫拉尔时，和卓阿赫拉尔除了给他一封推荐信外，还给了一份信徒守则，其内容包括：劝导人们听从穆罕默德的教导研究神圣的真理，警告不许同跳舞唱歌（或高声嚷叫）的德尔维希同流合污，不许听信异端邪说等。[②]

为了确保教团的影响，和卓阿赫拉尔还积累了大量财富，凭借这些财富，他大量施舍给那些贫穷无助的人，每年还送给诸汗和众异密大量的礼物。由此扩大了纳合什班底教团的影响，在他任教长时期，纳合什班底教团成为中亚帖木儿王朝中居统治地位的派别，下文将对此作详细论述。[③]

三、贾米与苏非主义的传播

与和卓阿赫拉尔同时代的纳合什班底教团的另一著名教长是努尔丁·阿布杜拉赫曼·贾米（Mawlahna Nur al-Din Abd al-Rahman al-Jami，1414—1492 年）。贾米（一译加米、查密）祖籍伊斯法罕，生于哈烈附近的贾姆村。自幼跟其父学习波斯文、阿拉伯文，后随父到哈烈，进当地尼札米耶学院学习伊斯兰教义和经训，并往返于哈烈和撒马儿罕之间，求师于著名学者毛拉，攻读圣训学、史学、文学、数学和天文学等。后又投身于纳合什班底教团第二代教长萨亦德·丁·穆罕默德·喀什噶里（Sa ‘d al-Din Muhammad al-Khshghari）门下研究苏非主义学理，成为该教团虔

① 《中亚蒙兀儿史—拉失德史》（汉译本）第二编，新疆人民出版社，1986 年，第 89 页。

② 同上书，第 87 页。

③ 参见第十章《苏非派与帖木儿王朝》。

诚的信徒和著名学者，并娶其导师之女为妻。1447 年萨亦德·丁去世后，贾米便接替他成为该教团在哈烈的首领。贾米曾去麦加朝觐，一生 7 次外出游历，先后到过哈马丹、库尔德斯坦、巴格达、卡尔巴拉、纳贾夫、大马士革、阿勒颇、大不里士等地。在漫长的游历中，他拜访各地的著名学者和诗人，熟悉了各地的历史、地理、宗教和风土人情，为其创作积累了大量资料。他曾一度在帖木儿王朝素丹侯赛因·拜哈拉（1468—1506 年）宫廷中任职，深受敬重，与宫廷大臣纳瓦依交往甚密。① 纳瓦依通过贾米走上了纳合什班底教团的道路。在其《爱之轻风》、《伊斯堪德尔之墙》等长诗中引用并传播了巴哈丁·纳合什班底的教义。

贾米后期主要从事研究苏非主义学说和诗歌创作。主要有《真义探讨》（1459 年）、《提案》（1465 年）、《光束》（1470 年）、《近主亲密的气息》（1478 年）、《先知使命的显证》（1480 年）、《灿烂的光辉》（1481 年）和《春园》等。此外，还有关于伊斯兰神学（《真主颂》、《朝觐大典》）、宗教伦理学（《苏非教派研究》）、宗教史学（《苏非教派史》）和史学（《哈烈史》），以及诗韵、乐理、语法和文字学等方面的著作。其中《近主亲密的气息》，记述了历代 582 位苏非派首领的生平事迹，是一部颇有价值的宗教文献。他的包含苏非思想的爱情故事诗《优素福与佐莱哈》，描写了佐莱哈与优素福之间饱经磨难、忠贞不渝、至死不移，最后感动真主，在真主帮助下喜结良缘的故事，阐述了苏非神秘主义的寓意，即经过心灵和肉体的艰苦磨难，有朝一日终将实现“寂灭”，达到“人主合一”的理想境界。②

1492 年，贾米去世，葬于哈烈西北郊。侯赛因·拜哈拉为了纪念他，在哈烈城建立了以贾米的名字命名的大清真寺。米儿

① 《中国伊斯兰百科全书》，四川辞书出版社，1994 年，第 255 页。

② 元文琪：《伊斯兰文学》，中国社会科学出版社，1995 年，第 120—121 页。

咱·马黑麻·海答儿在《拉失德史》中称贾米为“最伟大、最优秀、最有学识的圣者和精神导师”①.

在宗教思想上，贾米继承了巴哈丁·纳合什班底的苏非主义学说，提倡入世主义，注重现实生活，主张在教乘修持的基础上进行道乘修持，严格遵奉经训。比如，巴哈丁曾说，人应该抑制不必要的、过分的贪欲；应该抛弃对不必要的、多余的财物的欲念；应该摆脱引起这种欲念的看法和“此乃为我所有”的观念。② 贾米对此思想作了进一步的发挥，他说：“至于‘穷人’，他们是尘世财富一无所有的人，为了追求真主的恩赐和欢悦，他们抛弃了所有。他们的活动是下列三件事之一：（1）希望减轻他们得付出的账单，害怕未来的惩罚；（2）期待充足的功绩和更早地进入天堂，因为‘穷人在富人之前五百年进入天堂’；（3）由于经常专注于善事，找到了自信和良心的安宁。”③

通过巴哈丁及其之后三代领导人和著名学者的努力，纳合什班底教团终于奠定了在中亚穆斯林中的重要地位。印度莫卧儿王朝的建立者巴布尔在其《回忆录》中说，1528 年 11 月，巴布尔在发烧和轻微发抖的情况下，寄希望于和卓阿赫拉尔的精神之助，将和卓阿赫拉尔的著作《双亲寄语》改写成诗体，并使用贾米《正人的念珠》的格律进行改写，结果，他的病很快就好了。④ 纳合什班底教团的影响可见一斑。纳合什班底教团对帖木儿王朝及其后乌兹别克人诸汗国的影响将在后面章节中予以叙述。

贾米是纳合什班底教团的著名学者，不仅在伊朗、土耳其、

① 《中亚蒙兀儿史—拉失德史》第二编，第 61 页。

② 苏]瓦希多夫：《苏菲主义简论》，《新疆宗教研究资料》第 16 辑。

③ Cyprian Rice, O. P.. *The Persian Sufis*. London, 1964, p. 44.

④ 印度]巴布尔：《巴布尔回忆录》，王治来译，商务印书馆，1997 年，第 592 页。

印度苏非派中有着重要影响，而且对中国穆斯林也有很大影响。贾米对苏非理论家伊本·阿拉比（1165—1240 年）的《智慧的珍宝》作过注释，称为《勒瓦一合》（意为“光之闪光”），清朝伊斯兰教学者刘智将其译成汉文，取名《真境昭微》。贾米对法赫尔丁·阿拉格（？—1289 年）的《神圣闪光》所作的注释本称《额慎哋哼·来目阿提》。[①] 贾米对纳合什班底教团的组织化贡献不大，后世列举的纳合什班底教团的道统中似乎并没有提到他，但他的作品在民间穆斯林中流传，对纳合什班底教团的迅速传播发挥了巨大作用。

①刘智在其《天方性理》一书中将此注释本译名为《昭元秘诀》。20 世纪 2 年代有破衲痴的汉译本《额慎哋哼》（Ashiaat lamat，意为“电之光”），是中国伊斯兰教经堂教育读本之一，该书主要阐述苏非派的性理观。参见郑勉之主编《伊斯兰教简明辞典》，江苏古籍出版社，1993 年，第 72 页。《中国伊斯兰百科全书》，四川辞书出版社，1994 年，第 255页。后者将“额慎哋哼”误写成“额慎哋哼”。

第十章　苏非派与帖木儿王朝

一、帖木儿利用伊斯兰教

中亚帖木儿王朝（1370—1507 年）存在的一百多年间，伊斯兰教及其文化传统与突厥蒙古人的传统之间的调和与矛盾充分体现了伊斯兰教对帖木儿王朝的影响。苏非派尤其是纳合什班底教团成为社会政治生活中一支重要力量，是帖木儿王朝后期明显的政治特征。

在帖木儿（1336—1405 年）建国的过程中，伊斯兰教不仅是帖木儿对外扩张的一面旗帜，而且也是王朝的精神支柱。

14世纪中期，伊斯兰教在中亚河中地区的代表是撒马儿罕的谢赫一伊斯兰和忒耳迷的赛义德以及苏非派的谢赫。他们在帖木儿崛起的过程中，积极支持帖木儿，并为他制定了“遵养时晦，勿贪近利。内蓄潜势，外若无意，以释群疑”的策略。① 这种策略使帖木儿成功地打败了他的妻兄忽辛，成为河中王。在群雄纷起的年代里，帖木儿不仅需要扶植成吉思汗后裔作为傀儡汗王，以统摄蒙古游牧民。而且还需要一面旗帜就是伊斯兰教。“以

①屠寄：《蒙兀儿史记》卷 141，《帖木儿传》。

圣僧之祈祷来开启胜利，这是他最热烈的愿望。”① 纵观帖木儿的对外征服史，伊斯兰教始终成为帖木儿对外扩张的一面旗帜。14 世纪 80 年代以后，帖木儿向伊朗及其以外地区扩张。在对信仰基督教的格鲁吉亚人的征服过程中，帖木儿毫不费力地给其征战饰以圣战的色彩，强迫异教徒改信伊斯兰教。1395 年，他占领了威尼斯和热那亚商人聚集的商业中心塔莱。尽管这些商人派了一个满载礼物的代表团晋见帖木儿，但帖木儿只是宽宥了穆斯林，而把所有的基督教徒都沦为奴隶，基督教徒的商店、账房、教堂和领事馆通通被毁，热那亚人在克里米亚的殖民地与中亚之间的商业贸易往来受到沉重打击。② “圣战”的旗帜不仅指向异教徒，而且还指向了“不虔诚”的穆斯林国家。1398 年，帖木儿欲远征富庶的穆斯林德里苏丹国，商讨于诸王公大将，遭到反对，于是，帖木儿从《古兰经》中找到了“先知啊！同那些异教徒和不信教者作战吧”作为远征的根据。众将鸦雀无声，不敢反对了。因为德里苏丹国有异教徒，而素丹竟然容许他们崇拜偶像。最后帖木儿终于大掠了德里城。③ 帖木儿对穆斯林大国奥斯曼帝国征战的理由之一，则是素丹巴耶济德包庇基督教徒。“1400 年 8 月，帖木儿还军小亚细亚，力攻西瓦斯，城拔，守兵中之奉伊斯兰教得免死，惟守兵之奉基督教者 4000 人皆被活埋。”④ 为了使他对土耳其的征战更具有“圣战”的性质，1402 年安卡拉战役后，帖木儿虽然完全可以趁机灭掉奥斯曼帝国，但他只是让他的孙子到处洗劫，而自己却去围攻士麦那（伊兹密

① 日]羽田亨：《西域文化史》，新疆人民出版社，1981 年，第 97 页。

② 法]格鲁塞：《草原帝国》，载《中亚史丛刊》第 7 期，第 242 页；并见该书，商务印书馆，1998 年，第 555 页。

③ 英]珀西·赛克斯：《阿富汗史》第一卷下册，商务印书馆，1972 年，第 429 页。

④布哇：《帖木儿帝国》，商务印书馆，1935 年，第 46 页。

尔）。因为，当时士麦那属于基督教罗德斯骑士团。两周后，帖木儿袭取了士麦那。于是，使伊斯兰教蒙受重大损失的安卡拉战役由于夺取了士麦那而成了一场圣战。① 正因为伊斯兰教在帖木儿征战过程中发挥了重要作用。所以，帖木儿对伊斯兰教优待有加。政治上，他分“社会阶级为十二级。他既然表示信教的热忱，所以将赛夷族同传道师（谢赫）、律士（乌列玛）列在第一级，次为有经验的人，贤明的人，信心苦行昭著的人；再次为军将、大臣同君主的朋友；又次为学者、医师、文士、史家、神学家、宗教职员、保存兵器的技术家；又次为旅行诸国的人”②。帖木儿还要求，在其中央政府里，所有的官员都要信奉伊斯兰教。③ 经济上，帖木儿尽弃“宗室诸王之采邑，及异姓贵族领土，分赐阿萨兰（即伊斯兰）礼拜寺”④。这样，到帖木儿死时，伊斯兰教已牢固地确立了其国教的地位。到了沙哈鲁（1405—1447 年在位）继位时，沙哈鲁已把自己完全看成是一位穆斯林君主，而不是按照成吉思汗的传统称自己为“汗”了。

二、沙哈鲁和兀鲁伯统治时期的伊斯兰教

尽管帖木儿以伊斯兰教为旗帜对外征战，但其军中主力仍是由蒙古游牧民充任的骑兵。对于深受蒙古人传统影响的游牧民来说，他们仍对成吉思汗所制订的札撒和成吉思汗家族推崇备至。帖木儿对这种心理不能不有所重视。他自称是成吉思汗事业的继承人，他用兵的目的，只是为了把四分五裂、各自称王的金帐汗

① 〔俄〕格鲁塞：《草原帝国》，载《中亚史丛刊》第 7 期，第 242 页；并见该书，商务印书馆，1998 年，第 567 页。

② 布哇：《帖木儿帝国》，第 60—61 页。

③ 罗旺扎布等：《蒙古族古代战争史》，民族出版社，1992 年，第 466 页。

④ 屠寄：《蒙兀儿史记》卷 141，《帖木儿传》。

国、察合台汗国、伊利汗国等统一起来，以此团结三大汗国的蒙古人，他向人们表明自己是一个虔诚的穆斯林的同时，更愿意向人们表明他是蒙古传统的保持者。虽然他在 1388 年正式采用了素丹这一伊斯兰教突厥人君主的称号，但他仍在自己之上，设置了一个形同虚设的蒙古汗。为了同蒙古人的传统相衔接，他和他的士兵与其他地区穆斯林显著的外表区别是按照蒙古人的习惯留辫子。据载，当帖木儿军队于 1400 年至 1401 年围攻大马士革时，他的孙子莎勒坛忽辛叛变，跑到了敌方阵营，而敌方首先做的事是把他的辫子剪掉，并替他换了衣服。① 为了巩固与蒙古宗王的关系，多年以来，帖木儿与察合台族宗王沙乌可结为盟友，并以妹妻之，让他担任宫内要职。② 其他如撒马儿罕省长这样的重要职位，帖木儿也往往让察合台族宗王担任。帖木儿的策略是在伊斯兰教与蒙古人之间保持一种平衡，并进行调和，让伊斯兰教上层人士和蒙古贵族都为他的统治服务。他需要游牧民为他上马执剑。所以在伊斯兰教与蒙古人传统之间更多地倾向于后者。 1372 年，当帖木儿的使节为了谈判来到花剌子模时，其统治者拒绝谈判，并毫不客气地对使者说：“你们的帝国是一个异教徒的地区。伊斯兰教徒的义务就是同你们战斗。”③ 在完全伊斯兰化的花剌子模人看来，帖木儿所依靠的察合台人其外表和习惯全像异教徒。然而，帖木儿王朝统治的中心河中地区是受伊斯兰教影响已有数百年的地区，统治者为了巩固统治，不能不向他的臣民表明他是多么重视伊斯兰教。沙哈鲁与其父不同，只愿意作一个伊斯兰教素丹。为了处处显示出他是一位虔诚的穆斯林，他经常到清真寺去参加星期五的礼拜。

① 苏] 威廉·巴托尔德：《中亚突厥史十二讲》，中国社会科学出版社，1984 年，第 221 页。

② 杨兆钧译：《克拉维约东使记》，商务印书馆，1985 年，第 121 页。

③ 苏] 威廉·巴托尔德：《中亚突厥史十二讲》，中国社会科学出版社，1984 年，第 230 页。

在赖买丹月严格遵守斋戒，即使在旅行期间，也是如此。他每周四次,都把《古兰经》的诵读者召进宫廷,听其讲诵。①

沙哈鲁 1412 年在致明朝永乐皇帝的国书中自我吹嘘："继伊利汗哥疾宁（合赞）、完泽笃和不赛因等皈依了伊斯兰教和升天的圣皇皇后，帝国落到了我主和父皇至高无上的帖木儿皇帝手中了。他在阿富汗、突厥斯坦和波斯复兴了伊斯兰教法。现在，我们的法庭即据此法而判决，采纳了伊斯兰教律，我们放弃了成吉思汗的军事断事（扎儿忽）和军事法律。"② 这可能是沙哈鲁为吸引永乐皇帝皈依帖木儿朝的伊斯兰教而作出的一种出于善意的谎言。事实上，沙哈鲁并没有完全放弃蒙古的传统，当时不成文的蒙古习惯法（札撒）仍对公共生活有很大的影响。沙哈鲁的做法只是向人们表明，帖木儿朝人已更好地置身于伊斯兰教法中。为了使蒙古人的传统与伊斯兰教相协调，沙哈鲁企求伊斯兰教能与蒙古传统达到最佳结合。为此，沙哈鲁采取了提高低级传教士集团的地位，以削弱在帖木儿时代地位上升的城市伊斯兰教上层。低级传教士集团主要是受突厥一蒙古迷信而不是受阿拉伯阿拔斯王朝的法律条文影响的纳合什班底教团。这个教团这时已成为王权的最佳盟友和最佳支持者。③ 在沙哈鲁与哈里勒（帖木儿之孙，米兰沙之子，1405 年至 1409 年治撒马儿罕）争夺河中地区统治权的斗争中，纳合什班底教团积极支持沙哈鲁。当时，该教团的谢赫穆罕默德·帕尔萨与沙哈鲁关系友善，他们"为了安排穆斯林的事务"，经常通信往来，一次，沙哈鲁寄给哈里勒的、叫后者挑选战场的信被帕尔萨收到。帕尔萨在把这封信送到哈里

① V.V.Barthold, *Four studies on the History of Central Asia*, vol.2, translated by Minorsky, Leiden, 1958, p.11.

② [法] 阿里·玛札海里：《丝绸之路——中国波斯文化交流史》，中华书局，1993 年，第 123 页。

③ 同上书，第 122 页。

勒的驻地撒马儿罕之前，先在布哈拉的大清真寺里诵读，公开表明支持沙哈鲁。不久，哈里勒便被打败。① 这个故事的真实性值得怀疑，但有一点可以相信，沙哈鲁与布哈拉的谢赫有着良好的关系。正是由于这种关系，伊斯兰教的低级教士集团——以纳合什班底教团为代表的苏非派德尔维希在民间广为盛行。明朝永乐十二年（1414年）到达中亚哈烈（赫拉特）的陈诚在其《西域番国志》中对德尔维希（亦作“托钵僧”、“苦修僧”）有这样的记载：“有等弃家业，去生理，蓬头跣足，衣敝衣、披羊皮，手持怪杖，身挂骨节，多为异状，不避寒暑，行乞于途。遇人则口语喃喃，似可怜悯，若甚难立身。或聚处人家坟墓，或居岩穴，名为修行，名曰迭里迷失（即德尔维希）。”② 德尔维希经常在公共场所聚众宣讲苏非派哲学，吸收信徒。在政治上，这些德尔维希们赞成沙里亚法，谴责至高无上权力的代表和穆斯林神职人员的官方首领在遵守沙里亚法方面的怠慢，并由此声称他们代表人民群众的利益。③ 这种倾向与继沙哈鲁之后的兀鲁伯（1447—1449年）的态度发生了矛盾。兀鲁伯是他的祖父帖木儿的崇拜者，同时又是突厥蒙古传统的维护者。④ 他仿效帖木儿的范例，任命一个拟汗，主要是竭力按照祖父的精神来行使权力，在军事方面，与成吉思汗的札撒相一致。⑤ 然而，兀鲁伯既没有他祖父的军事天才，更没有他祖父那种驾驭伊斯兰教的能力。兀鲁伯的

① V. V. Barthold, *Four studies on the History of Central Asia*, vol. 2, translated by Minorsky, Leiden, 1958, p. 72.

② 陈诚：《西域番国志》，国立北平图书馆善本第一集，第5页。

③ V. V. Barthold, *Four studies on the History of Central Asia*, vol. 2, translated by Minorsky, Leiden, 1958, p. 115.

④ ［苏］威廉·巴托尔德：《中亚突厥史十二讲》，中国社会科学出版社，1984年，第236页。

⑤ 同上书，第235页。

统治很快遭到了一些伊斯兰教人士的不满。在庆祝兀鲁伯的幼子阿布德·艾则孜割礼时，贵族和平民在卡尼吉尔平原上饮酒，并到兀鲁伯的宫廷中宴乐。在宴会期间，穆哈塔希布（宗教监督官）赛义德·阿什克进来对兀鲁伯说："你败坏了穆罕默德的信仰，倡导了异教徒们的习惯。"兀鲁伯抑制内心的愤怒，回答说："你已通过你的赛义德后裔和学识获得了声誉，还获得了年纪，很显然，你还想殉道，并因此说了粗鲁的话。但我不同意你的看法。'① 兀鲁伯不仅不严守伊斯兰教法，甚至还赞同恢复游牧民的习惯法。据说，有一个士兵向兀鲁伯抱怨，他兄长的遗孀，不愿依据游牧民的习惯法嫁给他，却要求嫁给一个布商。兀鲁伯听后，下令根据札撒，这位士兵有权纳其为妻。正因为兀鲁伯不尊重沙里亚法。因此，在坚持沙里亚法的伊斯兰教人士眼里，兀鲁伯是一个暴君。他们甚至预言兀鲁伯将被他的儿子根据沙里亚法的判决被处死。 1449 年，兀鲁伯与其子阿不都一拉迪甫发生争位战争，德尔维希们支持阿不都一拉迪甫。兀鲁伯失败被俘，最后经宗教人士审讯后被处死。

从帖木儿到兀鲁伯这 90 年的统治时期，伊斯兰教及其文化传统对王朝的影响逐渐发展。这是苏非派尤其是纳合什班底教团在民众中持续有效活动的结果。"这一时期，除博学的神学家外，还有属于各种教团的德尔维希，他们的活动甚至更成功。他们在草原的每一个地方，尤其是在草原的边境地区——布哈拉、花剌子模、锡尔河流域、巴尔赫的部分地区——忒耳迷和察哈尼彦有他们的哈纳卡（道堂）。'② 利用这些容易通向游牧民常驻地的道堂，德尔维希谢赫们成功地在游牧民中间传播他们的教义。由于

① V. V. Barthold, *Four studies on the History of Central Asia*, vol. 2, translated by Minorsky, Leiden, 1958, p. 125.

② Ibid., pp. 126—127.

伊斯兰教渗透进游牧社会生活之中，伊斯兰教与蒙古游牧传统日益结合在一起已成社会发展趋势。兀鲁伯的失败就在于他没有适应这一趋势。

三、和卓阿赫拉尔家族与帖木儿王朝

从 15 世纪中叶起，苏非派尤其是纳合什班底教团成了帖木儿王朝居于统治地位的派别，在社会政治生活中对帖木儿王朝具有举足轻重的影响。这与和卓阿赫拉尔的出现有关。阿布都一拉迪甫死后，帖木儿第三子米兰沙的孙子阿布·赛义德（明朝称其为卜撒因，1451—1469 年）在与沙哈鲁之孙阿布都拉的斗争中失败，向北逃往塔什干。据说，他在逃亡途中，曾梦见著名圣徒阿合马·亚萨维。亚萨维向他介绍了一位在未来斗争中帮助他的重要人物，此人就是纳合什班底教团的第三任教长和卓乌拜杜拉·阿赫拉尔。

早在哈烈追随教长亚库甫·恰尔黑期间，和卓阿赫拉尔就注意到地方上的谢赫依靠瓦克夫生活，因而只得接受指定给他们的任何东西。一般来说，只是统治者和他的亲近侍从捐赠瓦克夫。和卓阿赫拉尔由此认为，哈烈的谢赫们绝不会有他们对统治者应具有的影响力。他认定只有依靠他自己的财力来供养他本人及其追随者，才具有不同于其他谢赫的影响力。哈烈谢赫的错误不仅在于拒绝财富，还在于自认为不应当亲自向他们的统治者和侍臣提出他们的要求。据说，哈烈的教师巴哈丁·奥马尔从未亲自去看统治者，而是通过一个使者来代替，结果，统治者很容易拒绝巴哈丁的要求。[①] 和卓阿赫拉尔认为，纳合什班底教团的特征就

① Jurgen paul, *Forming a Fection: The Himayat System of Khwaja Ahrar*, *International Journal of the Middle East Studies*, vol. 23, No. 4, 1991, pp. 533—548.

是根据时代的需要行事。在他的时代，最迫切的需要是帮助被压迫者。为了达到这一目的，人们必须成为王的伙伴。因此，当阿布·赛义德前去见他时，阿赫拉尔同意帮助他，条件是阿布·赛义德统治时实施沙里亚法以及减免许多人的负担。在随后的斗争中，阿布·赛义德果真打败了阿布都拉，实际上，阿布·赛义德能够取胜主要是由于乌兹别克人的首领阿布海尔汗率兵援助的结果。不过，阿赫拉尔对他的支持也是取胜的重要原因。阿赫拉尔在会见阿布·赛义德时，预言后者将要征服塔什干、撒马儿罕和呼罗珊，成为帖木儿第二。这在当时宗教神秘气氛浓厚的环境下，尤其是阿布·赛义德此时还是一个默默无闻的王子的情况下，像阿赫拉尔这样著名谢赫的预言无疑大大提高了阿布·赛义德的声望，对阿布·赛义德及其部属也是极大的精神鼓励。阿布·赛义德之所以寻求和卓阿赫拉尔的支持，是因为阿赫拉尔此时的影响非常突出。“和卓阿赫拉尔的政治目的是把他的教团转变成经济上独立且有力量的统一体，政治上参与并富有影响力，组织上可靠且相对集权化的教团。”首先，和卓阿赫拉尔积累了相当多的财富来确保他的政治影响。他“拥有 30 个果园，64 个村庄及其周围的土地和灌溉渠。在不同的城市里有许多商贸机构和手工工场’[①]。他利用其积累的大量财富，举办各种赞助和慈善事业，扩大了在民众中的影响。其次，和卓阿赫拉尔积极宣传其传道的政治目的。他说：“如果我们在这个时代只是充当谢赫，那么没有其他谢赫会找到一个穆里德（信徒），但是，另一项任务已经分给我们，这就是保护穆斯林，使其免受压迫者的邪恶。为了这个缘故，我们必须同国王打交道，征服他们的灵魂，这样，就实现了穆斯林的目的。’[②] 第三，在组织上，和卓阿赫拉尔为他的

① *The Encyclopaedia of Islam*, supplement fascicules 1—2, Leiden, 1980, p. 51

② Ibid..

信徒建立了一座精神修行的生活中心，以吸引众多的信徒。同时要求信徒结成以他为核心的集团。他强调指出，任何信徒如果不注意他的精神纽带与他的谢赫建立联系的纯洁性，那么，这个信徒要达到较高的精神状态是不可能的，更不用说达到完美了。如果与其他教团甚至本教团的其他谢赫接触，这样纯洁性很容易发生危险。① 在王室内讧、游牧民经常侵扰的帖木儿王朝后期，和卓阿赫拉尔的所作所为无疑是社会稳定的重要因素，也使他在民间穆斯林中享有崇高的声望，乌兹别克人的首领阿布海尔汗出兵援助阿布·赛义德，除了经济上可以掠夺财富外，和卓阿赫拉尔的支持很可能是其出兵的重要原因。

阿布·赛义德取得王位后，把和卓阿赫拉尔从塔什干请到撒马儿罕，一切“都服从和卓，绝对不违背他的教训和指示”。甚至认为自己是处于他的教团统治之下。1457 年，阿布·赛义德把都城迁往哈烈，阿赫拉尔完全控制了撒马儿罕。1460 年，他成功地说服了阿布·赛义德在其王国中废除了非沙里亚法规定的税。1461 年至 1463 年，他调停了阿布·赛义德与反叛王子穆罕默德·朱基之间的斗争，成为一位“站在人民和他们的领主之间能够抑制暴力和反抗的人”。1469 年，阿布·赛义德去世，其子素丹阿合马（1469—1494 年在位）继位。据说，素丹阿合马经常跪倒在和卓阿赫拉尔面前，低头哈腰，毕恭毕敬。②

1490 年，和卓阿赫拉尔去世，其教长职位由其次子和卓穆罕默德·雅希亚接任。纳合什班底教团对帖木儿王朝的统治仍有着很大的影响。素丹阿合马死后，由素丹马合谋继位，在位六个月病死，其次子拜孙哈尔继位。拜孙哈尔得不到撒马儿罕人的拥

① Jurgen paul, *Forming a Fection: The Himayat System of Khwaja Ahrar*, *International Journal of the Middle East Studies*, vol. 23, No. 4, 1991, pp. 533—548.

② 王治来：《中亚史纲》，湖南教育出版社，1986 年，第 621 页。

护。1495 年，撒马儿罕人发动政变，拥立拜孙哈尔之弟阿里为王。拜孙哈尔逃往和卓阿赫拉尔的长子霍加卡·库瓦加家中，没有人敢进门搜查，几天以后，以和卓霍加卡·库瓦加为首的一些人又把拜孙哈尔请出来，扶其复登王位，并立即镇压叛乱者。[①] 阿里逃往和卓穆罕默德·雅希亚家中，两三天后，又由这里逃往布哈拉，从这以后，和卓阿赫拉尔的两个儿子之间出现了不和。长子成了拜孙哈尔的精神导师，次子成了阿里的精神导师。几天以后，和卓雅希亚也跟随阿里逃往布哈拉。[②] 1496 年秋，和卓雅希亚提议阿里与费尔干纳的帖木儿的后裔巴布儿结成联盟进攻撒马儿罕，拜孙哈尔兵败被杀。1498 年，阿里在撒马儿罕即位，但各种事务的真正指导者是和卓穆罕默德·雅希亚，因此，从阿布·赛义德以来，和卓阿赫拉尔家族凭借其经济实力和社会威望，已能左右帖木儿王朝各种事务。这必然与王权发生矛盾。正当和卓雅希亚与素丹阿里争吵之时，乌兹别克人的首领、阿布海尔汗的孙子昔班尼汗趁机进攻撒马儿罕。王权与宗教势力都没有组织有效的抵抗。1501 年初，昔班尼汗占领撒马儿罕。1507 年又占领了哈烈。帖木儿王朝在河中和呼罗珊的统治结束。和卓雅希亚被处死，阿赫拉尔家族的势力受到沉重打击。

帖木儿王朝衰亡的原因固然是多方面的，如王室内讧、外族人侵、经济萧条等，但伊斯兰教也是其中不可忽视的因素。和卓阿赫拉尔的政治思想不是要加强王权，推动王权与教权的结合，而是使教权游离于王权之外，甚至凌驾于王权之上，充任国王与民众之间的调停人。这显然是不利于王权巩固的。而阿赫拉尔家族积极参与王室纷争，加速了帖木儿王朝的衰亡。

综上所述，伊斯兰教对帖木儿王朝的影响是逐渐深入的，帖

① Arminius Vambery, *History of Bokhara*, London, 1973, p. 232.

② *Meoirs of Baber Empiror of India First of the Great Moghuls*, London, 1909. p. 23

木儿时，伊斯兰教只能充当帖木儿对外征服的工具，伊斯兰教人士对帖木儿影响的程度只能随帖木儿的意志转移。然而到了兀鲁伯时，情形就不一样了。兀鲁伯虽敢训斥某些伊斯兰教神职人员，却终不能处罚他们。到阿布·赛义德时，王朝的一切事务都听从阿赫拉尔指导了。伊斯兰教影响之所以能够深入，是由于帖木儿王朝的统治阶级已由游牧生活转向定居生活，从而使中亚已有的伊斯兰文化传统得以深入。帖木儿的生活是一种半流动半定居的生活。他修建撒马儿罕城不是作为自己的常住官邸，而是作为不定期的驻屯之所，且驻在城外，而他的子孙则基本上过着定居生活。无论是沙哈鲁还是兀鲁伯，他们所修建的建筑物都没有一点儿突厥民族的特色。相反，清真寺、伊斯兰经学院则到处都是，伊斯兰教文化传统得以延续且得到发展，并对社会政治生活产生影响。游牧民一般不愿将自己的生活改变成定居生活，但定居民的物质文明对他们又有着极大的诱惑力。因此，半流动半定居的生活成为他们较为理想的生活方式。由此，体现在精神生活上，就是游牧传统与伊斯兰文化传统相互混合。这一特点在中亚这个游牧世界与农耕世界的接合部将长期存在，过分忽视游牧传统或伊斯兰教文化传统，无论是谁统治，都不能持久，从这个意义上说，帖木儿王朝的衰亡便与伊斯兰教的影响有关。

第十一章　苏非派与乌兹别克人诸汗国

一、苏非派与乌兹别克人结盟

近代中亚，是以伊朗萨非王朝与乌兹别克人争夺领土的战争作为开端的。16世纪初的这场战争具有明显的宗教战争的特征。乌兹别克人的昔班尼汗以逊尼派的拥护者和成吉思汗后裔的双重身份命令萨非王朝的沙·伊斯迈耳发誓根除什叶派“异端”并屈服于昔班尼，如果不改宗屈服，乌兹别克人将到阿塞拜疆“用刀剑使它改变信仰”[①]。然而，战争的结果却是昔班尼于1510年被沙·伊斯迈耳打败，头颅成了伊朗人的酒器。属于逊尼派的中亚穆斯林面临着什叶派的威胁。此时，帖木儿朝世系的巴布尔看到了在中亚河中复辟的机会，但他却借助于沙·伊斯迈耳的军队进入河中，尽管帖木儿王朝在中亚已有很深的影响，尽管巴布尔不是什叶派教徒，巴布尔的行为还是遭到中亚穆斯林的斥责，“他们的宗教热情比他们对帖木儿系的忠诚更强烈”。受这种宗教热

① ［法］格鲁塞：《草原帝国》，汉译载《中亚史丛刊》第7期，第264页；并见该书，商务印书馆，1998年，第598页。

情的鼓舞，乌兹别克人于 1513 年在逊尼派乌列玛和苏非派谢赫的支持下，打败了巴布尔和波斯军队的联军。[①] 但乌兹别克人向阿姆河南部的扩张遭到失败。正是由于什叶派萨非王朝的敌视，中亚河中地区与其他的逊尼派伊斯兰世界隔绝开来。这种明显的宗教对立和隔绝状态，使得属于逊尼派的中亚苏非派从一开始就与乌兹别克人结成相互依存的关系。乌兹别克人建立的希瓦汗国和布哈拉汗国就是在宗教界的倡议和支持下建立起来的。 1510 年昔班尼汗阵亡后，花剌子模并归波斯，波斯人的统治遭到了以宗教法官奥玛尔为代表的宗教界的反对，他们本想让一苏非派和卓担任首领，但这位和卓却劝花剌子模人立乌兹别克人一个首领伊勒巴斯为汗。伊勒巴斯在花剌子模人的帮助下，于 1515 年即位称汗，随后逐渐赶走波斯人，建立了希瓦汗国。

如果说希瓦汗国是受苏非派的间接影响建立起来的，那么，布哈拉汗国则是直接在苏非派的支持下建立起来的。昔班尼王朝初建时，两个有名的汗王都受到苏非派的影响。昔班尼汗曾在布哈拉学过《古兰经》，与苏非派纳合什班底教团成员一道研究苏非教义，并被吸收为成员。[②]昔班尼汗的侄子奥贝都拉汗（1533—1539 年在位）为了改善与和卓阿赫拉尔家族这一帖木儿王朝后期最显赫的苏非派家族的关系，归还了昔班尼汗没收的该家族的大部分土地，并以他的名字与奥贝都拉·阿赫拉尔的名字相巧合而自豪。[③] 由于与苏非派这层关系，以苏非派为代表的宗教界在中亚居民中煽起对巴布尔的仇恨，把他当作为什叶派效劳的叛教者。纳合什班底教团还宣称进攻波斯是一种“圣战”，消灭“红头巾”

① Ludmila Polonskaya and Alexei Malashenko, *Islam in Central Asia*. Ithaca Press, 1994, p. 26

② 玛丽亚·伊娃·苏布特尔尼：《十六世纪初中亚的文化艺术和政治》，汉译载《中亚研究资料》1984 年第 4 期。

③ *The Encyclopaedia of Islam*. supplement fascicules 1—2, Leiden, 1980, p. 51.

的什叶派是乌兹别克人的宗教义务。1512 年，奥贝都拉在苏非派的支持下，终于打败了波斯人和巴布尔的联军，巩固了在河中的统治。

在中亚河中地区失势的和卓阿赫拉尔家族向东发展，积极支持萨亦德建立叶儿羌汗国。约 1523 年，和卓阿赫拉尔之孙马黑麻·玉素甫从撒马儿罕来到叶儿羌。据《拉失德史》作者说，萨亦德汗要投入这位和卓门下，希望通过侍奉和卓，成为德尔维希，实现自己的夙愿。但是这位和卓劝他："安居宝座上，持身如禁欲的德尔维希。"又说："其实，统治权是接近（真主）的最佳捷径，但是王者滥用了自己的权力。王者一句话所能降的恩赏，比德尔维希（不论他怎样虔诚）终身所给予的恩赏还要高。在这方面，统治权就是实际有效的权力。"于是萨亦德汗由一时宗教狂热冷静下来。① 马黑麻·玉素甫及其兄长火者奴烈积极支持萨亦德汗对外"圣战"。和卓阿赫拉尔家族一时掌握了叶儿羌汗国的领导权。和卓阿赫拉尔这两个孙子很快出现不和。火者奴烈前往吐鲁番、八答黑商等地活动，火者马黑麻·玉素甫活动于叶儿羌汗廷内外，并收萨亦德汗幼子速檀（速檀之译名见于《明实录》，即素丹）亦不剌欣为义子，约 1530 年去世。火者奴烈被请回，以英吉沙尔为中心从事宗教活动。额什丁家族的火者他只丁利用朵豁剌惕部异密贵族的支持，赶走了火者奴烈。继萨亦德汗之后的拉失德汗利用喀什噶尔的火者马黑麻·舍里甫及其继承人马黑麻·瓦里苏菲对抗额什丁家族的影响。这两大宗教势力相持不下之时，河中地区的玛哈图木。阿杂木之子和卓伊斯哈克·瓦里来到这一地区，击败上述势力，喀什噶尔的和卓家族黑山派

① 米儿咱·马黑麻·海答儿：《中亚蒙兀儿史一拉失德史》第二编，新疆社科院民族研究所译，王治来校注，新疆人民出版社，1983 年，第 320—321 页。

由此兴起。①

、苏非派掌握乌兹别克人诸汗国的宗教权及其影响

16 世纪至 18 世纪苏非派对中亚政治的影响达到鼎盛时期。在王权与权贵的政治斗争中，苏非派纵横捭阖，成为世俗统治阶级取得和维持王权不可忽视的倚重力量。苏非派的政治影响首先与苏非派尤其是其中的纳合什班底教团积极参与政治的传统有关。该教团第三任教长和卓阿赫拉尔（1404—1490 年）曾提出苏非教长们“必须同国王打交道，征服他们的灵魂”②。和卓阿赫拉尔成为帖木儿王朝的汗王卜撒因的精神导师，控制朝野，成为河中地区的实际统治者。乌兹别克人昔班尼汗推翻帖木儿王朝后，和卓阿赫拉尔家族因不从昔班尼汗统治，一度受到打击，但苏非派尤其是纳合什班底教团在中亚社会的影响是统治者无法改变的。16 世纪初的社会风尚是“每一位速檀都请一位哈司剌·大毛拉的门徒作精神导师”③。这位哈司剌·大毛拉被称为大毛拉马黑麻·哈孜，是纳合什班底教团的第四任教长。乌兹别克汗王为了巩固统治，便仿效帖木儿王朝的汗王去寻找苏非派和卓支持。当大毛拉马黑麻·哈孜来到布哈拉时，治理布哈拉的昔班尼汗的兄弟马哈木速檀便扶植马黑麻·哈孜的会社，本人还曾在某个冬天登门听讲。④ 马黑麻·哈孜的穆里德玛哈图木·阿杂木（1461/1462—1542/1543 年）在伊历 921 年（1515—1516 年）继任该教团首领。

①参见刘正寅、魏良弢：《西域和卓家族研究》，第 99—104 页。

② *The Encyclopaedia of Islam*, supplement fascicules 1—2, Leiden, 1980, p. 51.

③ 米儿咱·马黑麻·海答儿：《中亚蒙兀儿史一拉失德史》第二编，新疆社科院民族研究所译，王治来校注，新疆人民出版社，1983 年，第 327 页。

④ 同上书，第 89 页。

“他是一个类似宗教领袖，而又做过几次长途旅行的人。”① 他曾长期在土库曼人、哈萨克人、塔吉克人、乌兹别克人的地方传教。1535年以后，东察合台汗王后裔拉失德汗执政时期，为调解喀什噶尔人与乌兹别克部落的冲突，以圣者身份来到叶儿羌汗国，受到隆重欢迎，被拉失德汗聘为宫廷顾问。他访问南疆绿洲的城市，进行布教活动，主张苏非派必须适应各民族的风俗习惯，融洽地执行宗教法律，不仅博得喀什噶尔与叶儿羌等地封建主们的尊崇，接收了许多门徒，而且还在喀什娶了妻室并得到大片馈赠的土地。玛哈图木·阿杂木此行为其后裔和卓进入我国新疆地区奠定了基础。② 不过，玛哈图木·阿杂木的一生主要是在河中地区度过的。同他的前几代教长一样，积极参与昔班尼王朝的军政事务和内部斗争。但可以肯定，他当时发生的影响并不大。③ 因为当时，掌握布哈拉宗教统治权的是祖巴尔和卓家族。16世纪至17世纪上半叶，该家族的代表人物是和卓穆罕默德·伊斯拉木（或译赘巴依和卓）（1492/1493—1563年）、和卓塔扎丁·哈桑（1574—1646年）、和卓穆罕默德·玉素甫（1595—1652年）。④ 18世纪后期，该家族的代表人物被任命为宗教界的最高职位哈孜卡梁和谢赫·伊斯兰。⑤ 该家族最主要的人物是伊斯拉木·祖巴尔。据《汗王的礼品》所载，奥贝都拉汗时期，伊斯拉木·祖巴尔在布哈拉占有教主地位。奥贝都拉汗去世（1539年）后，昔班尼朝王室成员内战非常激烈，一直持续到1559年。当

① 施瓦茨著，钟美珠译：《新疆的和卓》（节译），《西北史地》1983年第3期。

② 陈国光：《玛哈图木·阿杂木世系综考》，载《新疆宗教研究资料》第15辑，1987年。

③魏良弢：《叶儿羌汗国史纲》，黑龙江教育出版社，1994年，第108页。

④潘志平：《中亚和新疆和卓的兴衰》，《中亚研究》1991年第1期。

⑤ ［苏］帕·彼·伊万诺夫：《中亚史纲》，汉译载《中亚史丛刊》第1期，第67页。

时，在贵族平民中都具有影响的这位和卓曾竭尽全力帮助未即位的阿布杜拉。[①] 除了政治影响外，伊斯拉木和卓还拥有大量的财富。据说，伊斯拉木和卓是“庞大马群、羊群、骆驼群和大量可耕地的拥有者”。“在他庭院中服役的奴仆多达三百人，为了管理账目，专门成立了特殊的办事处。”[②] 经济实力是苏非派能够长期在布哈拉保持政治影响的基础。在策略上，苏非派在汗国内部的争斗中，总是不失时机地支持有势力的权贵登上汗位，从而维护自身的利益。而“对于乌兹别克统治者来说，通过使他们以前的异族臣民与这种通俗的宗教思想（指苏非派思想）保持一致，这样就使他们能够更好地控制这些异族臣民”[③]。为此，双方彼此结合，相互依赖。例如， 1583 年，当阿布杜拉被宣布为汗时，按照古老的蒙古习俗，用一块白毡把汗抬起来，但是这块白毡的四角，不是按游牧民的传统由诸游牧氏族的首领来执握，而是由布哈拉的托钵僧团的首领来执握。[④] 在与地方贵族的斗争中，汗王常常寻求宗教界的支持，作为回报，宗教界上层人物也担任一些国家最重要的官职。随后的丹雅尔比伊（1758—1785 年）没有称汗，而是扶植傀儡汗控制国家。史载，所有重要的国家事务，丹雅尔比伊都要和宗教界商量，没有宗教界的赞同，他似乎就“寸步难行”[⑤]。

正是由于苏非派已成为布哈拉汗国重要的政治力量，丹雅尔

① ［苏］加富罗夫著，肖之兴译：《中亚塔吉克史》，中国社会科学出版社，1985 年，第 327 页。

② 同上书，第 331 页。

③ Gavin Hambly, *Central Asia*, New York . 1969, p. 169.

④ ［苏］威廉·巴托尔德著，罗致平译：《中亚突厥史十二讲》，中国社会科学出版社，1984 年，第 242 页。

⑤ ［苏］帕·彼·伊万诺夫：《中亚史纲》，汉译载《中亚史丛刊》第 1 期，第 67 页。

比伊之子沙·穆拉德（1785—1800 年在位）在夺取王位之前，便投靠苏非派。史载沙·穆拉德为了树立自己的声望，加入了在布哈拉受人欢迎的萨法尔谢赫的学生之列，成为谢赫的信徒。为了表示同自己的亲属决裂和忏悔，他公开执行谢赫下达给他的各种有失体面的指令。登上王位以后，他仍然像从前一样履行苏非派托钵僧的全部义务，并在自己身边聚集了一大群学生和听众。① 此后的曼吉特王朝所有国王都愿意拉拢和卓、赛义德和其他最显赫的宗教代表人物。艾米尔海达尔（1800—1826 年）时期，每月从艾米尔的国库中发放能供养 12000 个穷人的费用，这些穷人中间很多是云游四方的托钵僧。浩罕史家穆罕默德·哈基姆说："没有比艾米尔海达尔更博学的国王。人们说，每天有四百人听他讲道。他 40 岁时已经能背诵《古兰经》。他学习过苏非派学说的全部教义。'② 上述史实表明，伊斯兰官方人员和依禅大多依赖汗，而汗依赖他们，因为，他们制造舆论。汗的声望和权威，大多由他的宗教倾向性决定。③

苏非派还是中亚汗国对内镇压起义，对外扩张的工具。浩罕汗国为了巩固和扩大自己在哈萨克草原上的思想影响，在所有大大小小的居民点里修建清真寺和伊斯兰经学院。在费尔干纳的伊禅的支持下，在草原上推行穆里德派主张。④ 由此，塔什干依禅

① ［苏］帕·彼·伊万诺夫：《中亚史纲》，汉译载《中亚史丛刊》第 1 期，第 68 页。

② 同上书，第 79页。

③ Ludmila Polonskaya and Alexei Malashenko, *Islam in Central Asia* . Ithaca Press, 1994, p. 51. 伊禅（Ishān）原系波斯语第三人称复数代词，意即他们。后经中亚突厥语诸族吸收转代为对苏非派教团精神领袖的尊称，有"师长"、"指导"之意，同于阿拉伯语"穆尔希德"。一说为阿拉伯语"Irshād"（意为"引导"）的变音。新疆地区苏非派教团因其领袖多称依禅，常被称为依禅派。

④ ［苏］帕·彼·伊万诺夫：《中亚史纲》，汉译载《中亚史丛刊》第 1 期，第 112 页。

和哈萨克游牧民之间就建立了谢赫一穆里德的关系。塔什干依禅的活动地域从中亚一直扩展到印度、麦地那，但主要是费尔干纳一带——浩罕、纳曼干、丘斯特、马尔吉兰、奥什等，以及哈萨克草原南部。依禅的活动使塔什干、费尔干纳和哈萨克草原南部构成了一个政治文化圈。①

除了配合汗国对外扩张的需要外，苏非派还要求人们顺从汗王。1856 年，希瓦汗赛义德·穆罕默德（在位至 1864 年）即位，他当政的全部时间都在同土库曼包括卡拉卡尔梅克的起义者紧张地作战。宗教界给予政府以很大支持，不遗余力地促使起义的部落向汗政权妥协。例如一个担任土库曼人宗教领袖的伊禅，在确信自己的规劝没有用时，便不再去土库曼人那里出殡，并禁止服从他的其他宗教人士这样做。这种类似“革除教籍”的措施，促使土库曼人决定归顺汗。②

综上所述，苏非派对乌兹别克诸汗国的影响，主要表现在以下四个方面：第一，支持乌兹别克人建立汗国，这既是与什叶派斗争的需要，也是维护苏非派既得利益的需要，同时提高了自身的政治资本。第二，在汗王与地方贵族的斗争中，总是不失时机地支持有利于自己的一方。既是依附于汗王的阶层，又能保持一定的独立性。第三，苏非派操纵着中亚三汗国的宗教大权，对世俗权力也具有影响力。这是苏非派最重要的政治特点。许多宗教职务，甚至一些世俗职务是由苏非派教长推荐或者由其信徒担任的。“在希瓦汗国的政治事务中起重要作用的是苏非教团而不是官方伊斯兰。’”③ 在布哈拉，“19 世纪祖巴尔和卓家族照样据有相

① ［日］小松久男：《塔什干的依禅》，汉译载《中亚研究》1988 年第 3 期。

② 帕·彼·伊万诺夫：《中亚史纲》，汉译载《中亚史丛刊》第 1 期，第 99 页。

③ Ludmila Polonskaya and Alexei Malashenko, *Islam in Central Asia*, Ithaca Press, 1994, p. 53.

当大的法官职位的份额”①。不过，担任中亚各汗国宗教职务的多是乌列玛阶层。这一阶层往往是精通沙里亚法的学者，他们充当法官、教法的阐释者或教师，他们中的许多人并不属于苏非派，是所谓的官方伊斯兰神职人员，但在整个生活都处于苏非主义影响之下的中亚，他们不能不受到苏非派的影响。许多苏非教长并没有担任任何公职，但他们对民众的影响往往在乌列玛之上。

苏非派能够对中亚三汗国政治产生影响，主要包括以下四种因素：

（一）自 13 世纪中亚地区的混乱和动荡之后，中亚穆斯林迫切需要精神安慰。有学者指出：“当伊儿汗完者都洗劫了布哈拉、撒马儿罕和忒耳迷时，幸存下来的穆斯林对他们的信仰有了动摇，很需要得到鼓励，尤其需要从一个所谓他们是先知穆罕默德的后裔这种口头传说中得到鼓励。’，② 作为“圣裔”的苏非派和卓满足了人们这种精神需要。首先，苏非派神秘主义让人们相信人与神之间有一条接近的途径，并制造出活生生的“神”——和卓，推给信徒，这比抽象的正统说教更能满足人们的精神追求。其次，苏非派和卓声称具有行使奇迹的本领。据说，和卓们能显示多种奇迹，如水上走，空中飞，使死者复生，预言未来等等。③ 马达利依禅就能够显示“无火煮饭；根据前来报告的验收人，猜测捐赠物品；烤 15 个馕却能取出 1000 个馕’”④。这些显示

① Helene Carrered’ Encausse, translated by Quintin Hoare, *Islam and the Russian Empire. Reform and Revolution in Central Asia*, University of California Press, 1988, p. 29.

②施瓦茨著，钟美珠译：《新疆的和卓》（节译），《西北史地》 1983 年第 3 期。

③ ［日］佐口透、凌颂纯译：《18—19 世纪新疆社会史研究》下册，新疆人民出版社，1983 年，第 663 页。

④ ［俄］捷连季耶夫：《征服中亚史》第三卷，商务印书馆，1986 年，第 604—605 页。

奇迹的手段很能蛊惑人心，从而赢得人们的疯狂崇拜。

（二）苏非派托钵僧在游牧民中的深远影响，提高了苏非派的政治地位。这首先是由于伊斯兰教能在中亚游牧民中传播要归功于苏非派托钵僧。四处游荡的托钵僧沿着游牧民的营帐乞讨，凭着他们神圣的荣誉和所具有的超自然力量，使得游牧民很自然地将他们与自己祖传的萨满教巫师等同起来，从而对伊斯兰教表现出敬畏之情，换句话说，游牧民能够皈依伊斯兰教是因为“他们对伊斯兰教在感情上投合，而不是对其神学的投合”。所以，“决定伊斯兰教在中亚成为一种大众的信仰这种形式的是托钵僧，而不是以乡镇或者农村为其基地的毛拉”①。其次是由于乌兹别克统治者对“托钵僧阶层特别怀有好感”，托钵僧对伊斯兰教通俗易懂的宣传要比那些在城市中专注于神学研究的宗教学者所宣扬的教条更能使游牧民接受，或者说，更能够与游牧民的风俗习惯相结合。诚如某些学者所指出：“乌兹别克人默认，在新环境中仅靠成吉思汗的名望是不够的，但这并不标志着他们将摒弃某些部落原则。相反，他们改变这些原则，使之适应伊斯兰观念，产生出一种游牧部族统治合法原则与教义的混合物。”②

（三）苏非派教长拥有巨大的经济财富，这是他们操纵政治权力、提高社会声望的物质保证。依禅马达利最初是一个一无所有的孤儿，成名以后，在十年不到的时间内，就拥有了宽广的庄园，成为一个富有的地主。据说他有 29 张买来的地房契。塔什干有名的依禅大多都很富裕。所以，阿吉·努尔阿吉指出：“神秘主义者总是诱惑信徒和其他民众为真主之道将土地捐作瓦合甫，使众多的劳动者丧失了土地和家园。后来这些宗教财产，即瓦合

① Gavin Hambly, *Central Asia*, New York, 1969, p. 170.

② 玛丽亚·伊娃·苏布特尔尼：《十六世纪初中亚的文化艺术和政治》，汉译载《中亚研究资料》1984 年第 4 期。

甫地几乎都成了和加（即和卓）、依禅的私有财产。赛义德王朝瓦合甫地的收入终为和加所据有，产生了为他们所有的农场和果园。如阿帕克和加之父玉素甫和加仅在喀什就拥有 42 座果园。阿帕克和加的第七代孙包尔汗丁，公元 1755 年前，在喀什的地产中仅果园就有 31 处’,①

（四）苏非派教团首领及其家族因其在道统（内在世系）和血统（外在世系）上高贵，而在民间具有相当大的影响力。如玛哈图木·阿杂木家族的系谱就包括这两种世系。在道统上该家族上承先知穆罕默德、第二代哈里发阿布·伯克尔，在血统上则自奉其血缘来自侯赛因，说明其具有“圣裔”的身份和地位。② 祖巴尔和卓家族尽管没有证明其哈里发血缘的证书，但他能凭借传说和名望自封其“圣裔”身份。可以说，一些和卓家族用来证明其道统和血统的系谱可能是伪造的，“可是家谱的不可靠性和自称为先知后裔纯属伪造这一情况，在当时的中亚伊斯兰社会中是无关紧要的。因为宗教的迷信与狂热无论在统治者或被统治者中间都同样猖獗”③。民间传说，“见其（和卓）一面，即两世受福”。浓厚的宗教氛围已容不得别人去辨其真伪了。高贵的出身抬高了他们的政治声望，而与成吉思汗后裔的联姻，则为一些有野心的和卓夺取世俗政权提供了“合法”的依据。和卓萨赫甫卡朗就对布哈拉汗王说：“我身上有三种独特之处，一是穆圣的后裔，二是学者，三是王子，我的母亲是成吉思汗的后代。’，④ 意思是他比汗王要高贵得多。尽管现在流传的苏非派和卓传记有许

① 阿吉·努尔阿吉：《论伊斯兰教神秘主义及其在新疆叶儿羌汗国的发展》，载《新疆宗教研究资料》第 17 辑，1989 年。

② 陈国光：《玛哈图木·阿杂木世系综考》，载《新疆宗教研究资料》第 15 辑，1987 年。

③施瓦茨著，钟美珠译：《新疆的和卓》（节译），《西北史地》1983 年第 3 期。

④ 《大霍加传》，崔维歧译，《新疆宗教研究资料》第 12 辑，1986 年，第 33页。

多不可信之处，但有一点可以说明：这些传记是用来抬高苏非派和卓所曾经拥有的或者所向往的政治地位。

三、“复兴的纳合什班底教团”

（一）16 世纪后期河中地区的纳合什班底教团

1542 年，纳合什班底教团的第五任教长玛哈图木·阿杂木（Makhdum-i A‘zam）去世。其长子玛木特·额敏（Muhammad Amin，以伊禅卡兰著称）成为纳合什班底教团——和卓派的继承人，其余诸子被分派各地作为该教派的首领。其中第七子伊斯哈克·瓦里（Ishaq wali）因其母出生于喀什噶尔的萨亦德家族。以其高贵的出身和卓越的才干，成为一支与玛木特·额敏抗衡的力量。在玛哈图木·阿杂木诸子争斗中，此二子的斗争尤为突出，其门徒遂分化为两大集团，这就是后来的白山派、黑山派和卓的渊源。“这次斗争越出了河中地区，蔓延到蒙古国（即叶尔羌汗国）、哈萨克人和吉尔吉斯人的领地。”①

伊禅卡兰一生中大概是在河中地区度过的。其父死后，他可能并没有实际掌握纳合什班底教团的领导权。据《大霍加传》的记载，尽管玛哈图木·阿杂木要求其信徒服从伊禅卡朗，但伊禅卡朗在其父死后却投靠霍加祖巴尔。“霍加祖巴尔是全体海力派（意为门徒）的头领，伊禅卡朗和霍加祖巴尔在派系、教义、教规方面不仅完全相同，而且默契一致。”伊禅卡朗为霍加祖巴尔效力了 22 年。② 这说明玛哈图木·阿杂木去世后，河中地区的宗教领导权实际是由和卓祖巴尔掌握。万伯里在其《布哈拉史》中

①刘正寅、魏良弢：《西域和卓家族研究》，中国社会科学出版社，1998 年，第 109—110 页。

② 《大霍加传》，崔维歧译，《新疆宗教研究资料》第 12 辑，1986 年。

也提到和卓祖巴尔。“和卓哲拉勒·祖巴尔是玛哈图木·阿杂木的学生，他在苦行和神学方面享有很高声誉，并且是一位注释经文的教师。”[①]祖巴尔（或译赘巴依）能够长期掌握宗教领导权与他积极支持布哈拉汗国的阿不都拉有关。1560年，布哈拉汗国的皮儿·穆罕默德汗根据与其侄子阿不都拉的协议，准备迁往布哈拉，但此举遭到布哈拉的宗教首领和卓伊斯拉木（即祖巴尔）的反对，和卓声称只拥护阿不都拉。次年，阿不都拉废黜了皮儿·穆罕默德汗，立自己的父亲亦思干答儿为汗（1561—1583年），阿不都拉成了昔班尼王朝最大掌权者。[②] 由于和卓祖巴尔特别支持阿不都拉，阿不都拉（1583年称汗）对其倍加恩赐，免其缴纳赋税的义务，遂使和卓祖巴尔成为布哈拉汗最大的地主。[③] 1597年阿不都拉汗去世，其子阿不都勒·穆明因其为人残暴，在位六个月被人暗杀，布哈拉汗国大乱。1598年，乌兹别克人的阿斯特拉罕汗族后裔巴基·穆罕默德进入布哈拉，自立为汗，从而开始了阿斯特拉罕王朝统治时期。

（二）伊玛目·兰巴尼派的形成

在此动乱期间，纳合什班底教团的第七任教长和卓巴吉·比拉（1563—1603年）流亡到印度，于1599年定居德里。他在去世前几年中，依靠纳合什班底教团以往的声誉，将许多杰出的为苏非派教义所吸引的莫卧儿贵族收为弟子。[④] 其子仿效德里的苏非派的一般模式，热衷于“萨玛”，信奉“存在统一性”的理论。[⑤] 1603年和卓巴吉·比拉去世时，并没有让其子接替教权，

① Arminins Vambery, *History of Bokhara*, London, 1973, p.301.
② 王治来：《中亚近代史》，兰州大学出版社，1989年，第11页。
③ 同上书，第33页。
④ A.L.巴沙姆主编：《印度文化史》，商务印书馆，1997年，第429页。
⑤ 同上书，第434页。

而是让其门徒伊玛目·兰巴尼接替其教权。

伊玛目·兰巴尼本名艾哈迈德·法卢奇·希尔信迪（Ahmad al-Faruqi Sirhindi，1563—1624年），自称圣裔。“伊玛目·兰巴尼”是信徒对他的尊称，意为“教诲穆斯林成为完美人的人”。他生于德里、拉合尔间的希尔信德。青年时在锡亚尔科特从苏非名师学习契斯提教团①、苏哈拉瓦迪教团② 和卡迪里教团的学理，后到德里，拜新到德里的和卓巴吉·比拉为师，成为坚定的纳合什班底教团的成员。从德里回到家乡后，创办学校，广收门徒，创立了希尔信迪学派，成为印度纳合什班底教团的教长。

伊玛目·兰巴尼的主要宗教思想都包容在《买克吐巴提》一书中。此书是伊玛目·兰巴尼去世后，其弟子将其写给友人和弟子的书信搜集整理而成，为波斯文，分三卷、九部分，共536封书信。③

首先，伊玛目·兰巴尼继承了纳合什班底教团的入世主义思想，其要点有三：（1）对深奥莫测的道乘修炼进行通俗易懂的解释，使人人都能理解，人人都能做到；（2）强调日常宗教功课（五功）和穆斯林基本信仰（六大信仰）的重要性，认为离开这些内容的单纯道乘修炼是无根之木，无源之水；（3）反对在远离尘世的深山修炼，提倡在不脱离世间事务的前提下净化心灵。④

其次，以纳合什班底教团教义为主导，对卡迪里教团、契斯

① 契斯提教团（al-Chishtiyyah），12世纪由穆尔因丁·哈桑·契斯提（1142—1236年）在印度传播。该教团强调禁欲守贫的苦行生活，反对参与政事，反对暴力。不注重表面上信教，坚持内心的真正归信。其信徒主要分布在印度、巴基斯坦等地。

② 苏哈拉瓦迪教团（al-Suhrawardiyyah），12世纪产生于巴格达。由苏非学者迪亚丁·艾布·纳吉布·苏哈拉瓦迪（1097—1168年）所奠基，其侄希哈布丁·艾布·哈夫斯·欧麦尔·苏哈拉瓦迪（1145—1234年）予以发展和完善。该教团遵奉逊尼派教义，实行沙斐仪学派教法。主要流传于南亚次大陆和阿富汗。

③谭吴铁：《伊玛目·热巴尼对中国伊斯兰教的影响》，《新疆宗教研究资料》第17辑，1989年。

④前引谭吴铁：《伊玛目·热巴尼对中国伊斯兰教的影响》。

提教团、苏哈拉瓦迪教团的教义融会贯通、兼收并蓄，形成了一个新的理论体系，称为“纳合什班底·穆加迪德”（Nakhsh bandi Mujaddid）即“复兴的纳合什班底教团”。

在宗教仪式上，伊玛目·兰巴尼推崇默念齐克尔，认为这种方式庄严、肃穆，是认识和接近真主的最好方法，不赞成歌唱和舞蹈的形式，认为这样有损仪式的严肃性，但出于礼貌，亦不公开批评。由此其下属分支在仪式上默念和高声齐克尔都有。各分支首领甚至以掌握多种形式为荣。伊玛目·兰巴尼提倡的是在同一教团内兼学并传。

在教义上，为在印度复兴正统信仰，对苏非主义和伊斯兰教法之间的鸿沟加以弥合，将苏非派纳入正统派。伊玛目·兰巴尼宣称：教法是一部包容一切的法典，它包容现世与来世的全部实在性和可能性，因而也包含苏非派的全部神秘体验。教法包括“表义”和“隐义”两方面的内容。外在的“表义”以经训为依据，属于普通的宗教学者知识领域。经训中未予明确揭示的“隐义”，属于学识高深的宗教学者的专有知识领域。既然伊斯兰教的先知高于苏非圣徒，接受先知引导的宗教学者当然优于接受圣徒指导的神秘主义者。因而苏非派应向伊斯兰学者靠拢。①

在认主学（Kalam）方面，提出“见证单一论”（Wahdat al-shuhud）。印度的苏非派长期深受伊本·阿拉比“存在单一论”（Wahdat al-whjud）思想的影响。按照这一学说，宇宙万物中惟有安拉是独一的实在，其余的一切则是不实在的，它们只是“安拉之光”的“闪现”和“表象”。其简明表述是：“安拉即一切，一切即安拉。”伊玛目·兰巴尼认为，“存在单一论”带有泛神论倾向，不符合宗教理性，应代之以“见证单一论”。安拉的本体、

①金宜久主编：《伊斯兰教史》，中国社会科学出版社，1990）年，第389—390页。

德性和创造行为是独一的绝对实在，宇宙万物作为“造化物”是安拉意志的“反映”，故不是安拉本体的一部分，作为造化物的人的品格和行为不能与安拉的品格和行为混为一谈，更谈不上“人主合一”。① 道乘修持者达到最高境界时并未处于人主合一的状态，而是修持者除真主外，别无杂念，因而忘却了世间万物以至于修持者自身的存在，但万物和修持者自身是确实存在的。因此，正确的解释并非“安拉即一切”，而是“一切皆源自安拉”。“见证单一论”重新界定了信仰的哲学基础，明确了苏非信仰者与安拉的关系，即受造物与创造者、爱者与被爱者、被引导者与引导者之间的敬畏、热爱、屈从的关系。这在教理上确立了逊尼派学者的主导地位，为印度苏非教团与逊尼派的和解奠定了基础。伊玛目·兰巴尼由此被誉为伊斯兰教“第二个千年的革新者”(Mjuaddid alf Thani).

伊玛目·兰巴尼与其导师和卓巴吉·比拉的儿子们不和，他传教的中心是希尔信德，晚年曾往返于阿姆河和锡尔河之间传教。其弟子信众据说有 70 万。著名的有其子和卓穆罕默德·萨亦德和和卓穆罕默德·马苏姆、谢赫阿达姆·巴努里等人。和卓穆罕默德·马苏姆（1587—1668 年），后来继承了其父的教权，曾与莫卧儿王朝皇帝奥朗则布（1658—1707 年在位）有书信往来，并参加了奥朗则布在伊斯兰教方面的改革。伊玛目·兰巴尼所领导的苏非希尔信迪学派又被称为“伊玛目·兰巴尼派”或“纳合什班底教团一穆加吉迪派”。

（三）伊玛目·兰巴尼派在河中地区的传播

16、17 世纪以来，由于与伊朗沙法维王朝的对立，乌兹别克人

① 《中国伊斯兰百科全书》之“希尔信迪学派”，四川辞书出版社，1994 年，第 604 页。

统治的河中地区与伊斯兰世界其他地区分离开来。与东南方的印度莫卧儿王朝虽有联系，但由于巴布尔与乌兹别克人之间形成的不友好的关系，德里的巴布尔后裔总是提防与乌兹别克人宫廷的来往。来自河中地区的伊斯兰学者曾流向印度，但只是一种“单向交流”，印度的伊斯兰学者不易流向中亚。1647 年，由奥朗则布率领的莫卧儿军队在与乌兹别克人军队的战斗中失败，双方议和。印度莫卧儿帝国与中亚河中地区的往来进入正常的轨道。“17 世纪时，纳合什班底教团成为一条渠道，苏非派著作，尤其是印度苏非派著作经由其普及到整个说阿拉伯语和突厥语的世界。”① 伊玛目·兰巴尼派逐渐传入中亚。这种传播路线多由印度、麦加、麦地那、叙利亚、伊斯坦布尔，经由黑海、黑海北岸至中亚河中地区，或由麦加、麦地那经大不里士、高加索通过里海北岸至河中地区。这是一条中亚穆斯林的朝觐路线，也是教派传播路线。

1640 年，生于撒马儿罕的穆拉德·伊本·阿里·布哈里前往印度，通过穆罕默德·马苏姆的介绍，他加入了伊玛目·兰巴尼派。他在阿拉伯半岛和安托托利亚地区广泛旅行，最后在大马士革建立了一个活动中心，培养了许多门徒，后卒于伊斯坦布尔。② 尽管他没有返回中亚河中地区，但这条传播路线一直存在着。17 世纪末或 18 世纪初，伊玛目·兰巴尼和其子穆罕默德·马苏姆的书信集被译成突厥语。这使得伊玛目·兰巴尼派更易于在突厥语族中传播。18 世纪前期，和卓穆罕默德·马苏姆在布哈拉的继承人阿布德·卡里姆·本·巴尔泰（卒于 1757/1758 年）已经在中亚传播伊玛目·兰巴尼的学说。③ 16 世纪以来，祖巴尔和卓家族在

① A.L. 巴沙姆主编：《印度文化史》，商务印书馆，1997 年，第 686 页。

②特里明哈姆：《伊斯兰教苏非教团》，第 95 页。

③ Hamid Algar shaykh zayhullah Rasulev, *Muslims in Central Asia* . by Jo-Ann Gross, Duke University Press, 1992, p. 113

中亚河中地区居于特别重要的地位，他们不仅在经济上变得非常富有，在政治上也很活跃。由于同属纳合什班底教团的缘故，尽管祖巴尔和卓家族宗教势力很强大，但这并未影响伊玛目·兰巴尼派在河中地区的传播。18 世纪后期 19 世纪初，宗教上要求严格实行正统教法的伊玛目·兰巴尼派受到欢迎。在布哈拉汗国的艾米尔海答儿（1800—1826 年）统治时期，布哈拉出现了一位拥有很高声誉的伊玛目·兰巴尼派的谢赫尼亚兹库利·汗（Niyaquli Khan）艾米尔·海答儿出席了他的集会，尽管艾米尔·海答儿本人在宗教上已有较高的声望。艾米尔·海答儿此举显然有利于伊玛目·兰巴尼派在中亚的进一步发展。

19 世纪中期，伊玛目·兰巴尼派传入塔什干。1870 年，塔什干的伊禅穆罕默德·赫穆丁·和卓从麦地那的谢赫·穆罕默德·麻扎尔·阿赫迈德手里接受了属于纳合什班底教团的“修业入门”证书。其后塔什干的依禅毛拉·沙赫·阿布都·阿马力克·哈里发也从这位麦地那谢赫那里接受任命。从“修业入门”所记道统来看，这位麦地那的谢赫属于伊玛目·兰巴尼派。这份纳合什班底教团谱系和卓阿赫拉尔及其以下部分是：哈兹拉特和卓乌拜都拉·阿赫拉尔；哈兹拉特·毛拉·穆罕默德·札黑德；哈兹拉特·和卓·穆罕默德·德尔维希；哈兹拉特·和卓·艾木干克；哈兹拉特·和卓·巴吉比拉；哈兹拉特·穆贾迪德·阿尔夫·萨尼·伊玛目·兰巴尼·谢赫·艾哈迈德·法卢奇·希尔信迪；哈兹拉特·和卓·穆罕默德·马苏姆；哈兹拉特谢赫·赛法丁；赛义德·努尔·穆罕默德·巴达维尼；哈兹拉特·沙木斯丁·阿毕布拉·米尔扎·加尼·加那·麻扎尔·沙黑德；哈兹拉特·沙赫·阿布都拉·曼苏尔·沙赫·库拉姆·阿里；哈兹拉特·沙赫·阿布·赛义德；哈兹拉特·沙赫·艾哈迈德·赛义德。入门书上的谱系到此结束，下面可能就传承到麦地那的谢赫·穆罕默德·麻扎尔·艾哈迈德。

从“修业入门”中，我们还可以得知伊玛目·兰巴尼派的一

些基本原则：(1) 绝对服从预言者、逊奈、沙里亚，明确教团的正统主义立场；(2) 绝对服从真理的先导者谢赫。穆里德在导师面前必须有“如在洗尸人面前的尸体一样无心的境地”，“导师命令的事一定要做，导师禁止的事绝对不做”；(3) 信徒必须每日回想 1—2 次从自己的导师到预言者为止的全部谢赫，然后必须为他们向真主祈祷；(4) 信徒要宽容、谦让、慈悲、诚实，余暇时应阅读伊玛目·兰巴尼的《买克吐巴提》等苏非文献，等等。对伊玛目·兰巴尼的后裔而言，并不需要这种“修业入门”的指导书，他们出生下来就是和卓、伊禅。塔什干就有一位哈兹拉特·米央·萨里赫伊禅，他是伊玛目·兰巴尼的子孙，因而受到穆斯林的特别崇敬，而不管他有无“修业入门”书。①

1898 年，领导安集延起义的伊禅马达利（1856—1898 年）也属于纳合什班底教团的伊玛目·兰巴尼派。② 伊禅马达利拥有的证书中，列举了纳合什班底教团的谱系，和卓穆罕默德·马苏姆以上与上述塔什干的“修业入门”大体相同，和卓穆罕默德·马苏姆以下是：哈兹拉特·哈里发·马苏姆·穆萨汗；哈兹拉特·哈里发·穆罕默德·萨迪克；哈兹拉特·哈里发·侯赛因；哈兹拉特·赛义德·阿卜杜尔；哈兹拉特·舍黑·阿卜杜尔·加福鲁·埃芬迪；哈兹拉特·哈里发·舍黑·穆罕默德·齐亚乌特丁；哈兹拉特·穆赫布莱·福卡拉·瓦利马萨金；最后传给明提尤别的哈兹拉特·哈里发·穆罕默德·阿里。③ 捷连季耶夫在《征服中亚史》一书指出，伊禅马达利的导师是伊禅苏丹汗（？—1883 年），其师死后，他前往麦加朝觐，归途中，在撒马儿罕附近的达合比德村住了一

① [日]小松久男：《塔什干的依禅》，《中亚研究》1988 年第 3 期。

② 关于安集延起义见本书第十二章。

③ [俄] M.A. 捷连季耶夫：《征服中亚史》第三卷，商务印书馆，1986 年，第 587—588 页。

年，此村是玛哈图木·阿杂木的葬地。伊禅马达利住在当时在玛哈图木·阿杂木的麻扎附近安家的伊禅艾哈迈德汗·丘里亚处，1887年艾哈迈德汗去世，其子将证书赠给伊禅马达利，马达利经过一段时间的善行考验，成为拥有许多信徒的著名依禅。[①] 由此可知，伊玛目·兰巴尼派不仅在河中地区立足，而且东传至安集延地区。

伊玛目·兰巴尼派的兴起及其在中亚的发展，为纳合什班底教团的发展注入了新的活力。由于其包容性和强烈的正统主义色彩，又由于他的入世主义传统，纳合什班底教团各分支在中亚社会政治舞台上扮演着十分重要的角色。当然，由于伊玛目·兰巴尼的声望，后世的依禅所获得的谱系证书未必可靠，但纳合什班底教团在中亚的影响确是实实在在的。它的自我调整、它的组织能力，它对现实社会的影响有待于进一步研究。

① 〔俄〕M.A.捷连季耶夫：《征服中亚史》第三卷，商务印书馆，1986年，第601—602页。

第十二章　苏非派与俄国征服中亚

一、俄国扩张中亚时对伊斯兰教采取的策略

16 世纪后期到 19 世纪末是俄国向中亚方向扩张并最后征服中亚时期。俄国在武力征服的同时，针对中亚居民主要是信仰伊斯兰教的穆斯林的特点，在不同地区不同时期采取了不同的宗教策略，为其殖民扩张服务。

根据俄国扩张中亚的进程及其在不同地区不同时期采取的宗教策略内容，俄国扩张中亚时对伊斯兰教采取的策略演变过程大体上可以分成四个时期。

第一个时期是 16 世纪后期到 18 世纪前期，这是俄国迫害和歧视伊斯兰教时期。 1552 年，俄国兼并了伏尔加河中游的喀山汗国，1556 年，俄国又吞并了伏尔加河下游的阿斯特拉罕汗国，打开了向中亚方向扩张的通道，从而揭开了俄国对伊斯兰教采取的策略的第一幕即强迫被征服地区居民改宗东正教。这一地区的居民大多是信仰伊斯兰教的鞑靼人。俄国征服这些汗国以后，沙俄政府颁布了许多法令，规定：穆斯林不能同基督教徒处于同等的地位。未受洗的人，首先是穆斯林，无权雇佣或摆布东正教徒。甚至下令对那些走上歧路信奉伊斯兰教或其他非基督教的人

进行最严厉的惩罚。① 穆斯林神职人员被剥夺了他们的权利，瓦克夫被强占，清真寺和《古兰经》学校被破坏或关闭。对于不信东正教的鞑靼贵族，根据政府的特别法令，他们的土地被剥夺。沙俄还在楚瓦什人、莫尔多瓦人、马里人、乌德穆尔特人、巴什基尔人居住的地区，强制推行东正教，甚至将整村的人都赶下河去集体受洗。② 俄国政府这一强制措施确实使一部分鞑靼人改信了东正教，这些人组成了有重要地位并享有特权的集团，但大多数居民并没有因沙俄迫害而改信东正教，而是进行反抗斗争。史载："鞑靼人的抵抗是猛烈的，并且持续了很长时期。……在五十年中，能够被列举出的十次起义是： 1552 年的侯赛因·赛义德起义；1556 年至 1557 年的马米什·贝尔迪起义，同时发生克里米亚汗德维勒特·吉赖对莫斯科的袭击，以及 1608 年至 1610 年的那些起义。所有这些起义都被极端残酷地镇压下去，鞑靼贵族在这些起义中几乎全被消灭。"③ 但鞑靼人的反抗到 18 世纪中期还没有停止。俄国的宗教迫害政策直到叶卡捷琳娜二世时才发生改变。

17 世纪至 18 世纪，宗教问题也是俄国在处理与中亚腹地关系时经常遇到的问题。俄国政府的政策是尽量给中亚穆斯林设置障碍，这集中表现在朝觐、婚姻和奴隶等问题上。 16 世纪初，沙法维王朝在伊朗兴起。沙法维王朝属于什叶派，而中亚穆斯林属于逊尼派。从中亚到麦加的最捷路线横贯波斯，由于两派对峙，中亚穆斯林的朝觐路线已被什叶派阻挡。中亚穆斯林只好取

① 〔苏〕约·阿·克雷维利失：《宗教史》下卷，中国社会科学出版社， 1984 年，第 264—265 页。

② 阮西湖等：《苏联民族问题的历史与现状》，三联书店， 1979 年，第 62—63 页。

③ 〔美〕韩百里：《中亚史》，载贵州师范大学学报增刊《中亚史丛刊》第 6 期，第 99 页。

道阿斯特拉罕人的领土前往麦加。但俄国灭掉阿斯特拉罕汗国以后，这条路就被俄国控制。中亚人只好请求俄国允许他们走远路，经过阿斯特拉罕从黑海到伊斯坦布尔，再从那里到麦加。17、18 世纪，布哈拉汗国和希瓦汗国致俄国的外交信件，常常是恳求不要阻断这条通道，但俄国人当时往往不大愿意允许他们过境。因为沙皇对不同国家或地区的穆斯林，交往持否定态度。“统治政策之一曾是……既阻止生活在这个现存帝国内的穆斯林，也同样阻止居住在大鞑靼的不反对俄国的穆斯林与同样的宗教狂者交往、通信，与克里米亚、库班和奥斯曼政府相联系。”① 俄国并不是害怕朝觐，而是害怕朝觐背后穆斯林民族的团结，这对其殖民扩张和统治是不利的。俄国政府对婚姻问题的处理既反映了他们不愿见到穆斯林之间的往来，也反映了他们对中亚穆斯林影响的担忧。中亚商人在俄国逗留时，通常与鞑靼人、巴什基尔人的妇女结婚。这些商人在返回时，要求将他们的俄国妻子和子女带回中亚。但俄国政府不同意，这些商人的请愿也常常被驳回。此外，在这一时期信仰东正教的俄国人常把不同教派的基督教徒卖给伊斯兰国家作奴隶，中亚逊尼派穆斯林也习惯于把波斯的什叶派穆斯林和异教的俄国人用作奴隶。那些在中亚当奴隶的俄国人时间长了往往改宗伊斯兰教。俄国政府认为这些叛教者极坏，因为他们更多地站在伊斯兰教一边。俄国政府对中亚穆斯林的歧视、担忧是连在一起的。

第二个时期是 18 世纪后期至 19 世纪 60 年代。这是俄国利用伊斯兰教为其殖民扩张服务时期。俄国政府在前一时期强迫鞑靼人改宗东正教的目的在于使这些被征服者俄罗斯化，并使穆斯

① ［美］爱德华·阿尔窝什主编：《俄国统治中亚百年史》，载《中亚史丛刊》第 3 期，第 2 页。

林社会与他们自己的社会结合起来。[①] 然而由于鞑靼人的不断反抗使他们的目的一时难以实现。随着时间的推移，俄国政府发现如果利用鞑靼人在语言上（突厥语）和宗教上与中亚其他地区的居民同宗关系来扩大俄国在中亚影响比迫害更有利。叶卡捷琳娜二世上台后，结束了宗教迫害，在奥伦堡建立了俄罗斯和西伯利亚穆斯林使用的宗教集会场所。幸存下来的鞑靼贵族得到了许多优惠。[②] 1780 年，这位女沙皇为了削弱布哈拉毛拉们在哈萨克草原的影响，提出了一项计划，即雇用喀山鞑靼人到草原传教，从而使哈萨克人皈依伊斯兰教，借以掌握哈萨克人的宗教领导权，控制哈萨克人。在当地俄国官员的支持下，这项活动进行得颇有成效。[③] 在这种政策的鼓励下， 1787 年，俄国伊格尔斯特罗姆男爵曾制定一项建立清真寺和穆斯林学校的计划，许多鞑靼人毛拉被介绍进来。[④] 这些伊斯兰神职人员成了帝国政策的“合伙人”。18 世纪初，俄国成为凌驾于哈萨克人各汗之上的一个非常松散的保护国。19 世纪前期，俄国在哈萨克草原边缘，随后又在草原中心建立了许多要塞。俄国对哈萨克人的统治是很谨慎的，他们在与哈萨克人的交往中，利用喀山鞑靼人的机构管理哈萨克人的办法一直持续到 19 世纪 60 年代。[⑤] 然而由于俄国人不断在哈萨克草原的边缘地带并进而向草原的中心进行殖民活动，使游牧民所需的牧场不断减少，因而发生了许多由当时已被剥夺土地的

① ［美］韩百里：《中亚史》，载贵州师范大学学报增刊《中亚史丛刊》第 6 期，第 99 页。

② 同上书，第 100 页。

③ ［美］爱德华·阿尔窝什主编：《俄国统治中亚百年史》，载《中亚史丛刊》第 3 期，第 3 页。

④ Geoffrey Wheeler, *The Modern History of Soviet Central Asia*, London, 1964, p. 90.

⑤ 美]韩百里：《中亚史》，载贵州师范大学学报增刊《中亚史丛刊》第 6 期，第 104 页。

哈萨克贵族领导的反抗俄国的暴动，这些暴动往往是以伊斯兰教为旗帜，在“圣战”的名义下进行的。伊斯兰教影响所产生的抵抗力使俄国人深感不安，同时，鞑靼人传教士虽然被俄国人利用，但这些伊斯兰教神职人员是否真正服从他们，能否在广大穆斯林中具有精神权威是很有疑问的。事实上，这些被沙俄收买的伊斯兰教神职人员很少能真正与俄国人“合作”。在神职人员看来，过去的制度是与他们自己密切相关的，他们所领导的力量和社会团体跟他们的制度本身形成了一个整体，为这个整体服务的各种形式已经形成某种习惯的和“自然”的东西。能否同新政权建立这样的相互关系他们自己恐怕都不大会相信，更何况他们中绝大多数仍深深依恋着伊斯兰教。与俄国的愿望相反，这些鞑靼人在哈萨克人中宣传的是泛突厥主义和泛伊斯兰的思想。在这些思想的影响下，哈萨克人已经具有了不只一个氏族或部落，而是“民族”的感情了。为这种新的民族感情所不安却又幻想其能为我所用的俄国人从 19 世纪 60 年代以后开始寻找新的宗教策略了。

第三个时期是 19 世纪 60 年代至 90 年代，这是俄国凭借武力征服哈萨克草原及中亚腹地时期。为配合武力征服，同时也为了排除鞑靼人影响，俄国政府对伊斯兰教采取了一种审慎和温和的态度。首先是制定法案来排除鞑靼人在哈萨克教育机构中的教学影响，建立俄一哈（哈萨克）学校。目的在于培养新的俄罗斯化的知识分子。[①] 其次在征服过程中，对伊斯兰教采取了一种比较温和的政策。1865 年，俄国切尔尼耶也夫攻克塔什干后，即在 7 月 2 日发表安民告示，答应尊重伊斯兰教和当地的风俗习

① ［美］韩百里：《中亚史》，载贵州师范大学学报增刊《中亚史丛刊》第 6 期，第 104 页。

惯，答应不征穆斯林当兵，并豁免当地人一年的捐税。[①] 但这种政策是在战争过程中实行的，从某种程度上讲，是一种权宜之计。为了更好地维持殖民统治，俄国需要的是一种既能缓和俄国与被征服的穆斯林紧张关系，又能有利于俄国的殖民统治的宗教策略。适应这种需要，出现了突厥斯坦总督冯·考夫曼（1867—1882 年）漠视伊斯兰教的政策。根据考夫曼意见，对伊斯兰教最有效的方式不是进攻——攻击只能使穆斯林更加坚定地信仰其宗教——而是相反地，只当没有穆斯林一样，也就没有伊斯兰教问题了。其方法是，一方面反对中亚和来自伏尔加河流域的穆斯林接触，并拒绝鞑靼人把奥伦堡的宗教管理权向中亚扩展的要求；另一方面不给伊斯兰教以任何支持，也就是，不提倡干预宗教仪式、教育体制，除非与税收有关，一般也不干预法律体制；同时尽量降低如大法官或最高法官的权威。[②] 由于俄国殖民统治者漠视伊斯兰教，伊斯兰教在中亚地区仍保持着强大的社会基础。伊斯兰教在哈萨克人中得到迅速传播与发展，这些游牧民常常表示愿意放弃习惯法而采用伊斯兰教教法。在突厥斯坦，俄国政府保持着由伊斯兰教极端保守主义者统治的社会形态，“俄国人既不想使土著居民俄国化，甚至不打算给他们传入欧洲文明。突厥斯坦人既不被看作帝国的臣民，也没有资格服兵役。他们根据穆斯林法律，维护自己的法律制度，并维持他们的地方管理’[③]。游牧民的信教自由基本上不为沙俄政府所干扰，以至于到 1894 年奥伦堡地区的穆夫提苏尔塔诺夫在告全体阿訇和清真寺神职人员的书中说道：“政府丝毫没有要我们受洗（指改信东

①王治来：《中亚近代史》，兰州大学出版社， 1989 年，第 248 页。

② Geoffrey Wheeler, *The Modern History of Soviet Central Asia*, London, 1964, p. 90.

③ 参阅韩百里：《中亚史》，载贵州师范大学学报增刊《中亚史丛刊》第 6 期，第 107—108 页.

正教）的意思，相反，倒是允许我们自由地信仰伊斯兰教，公开地、不受限制地履行我们宗教仪式和建造供祈祷用的清真寺。”① 本来俄国人为了排除鞑靼人的影响，禁止以鞑靼人为代表的伊斯兰教神职人员在游牧民（如吉尔吉斯人）中传教，但现在“任何一个闲散的毛拉、伊尚（即伊禅）或者随便一个说书讲故事的人，都可以满不在乎地往大庭广众下一站，就开始高谈阔论起来，甚至不受基层警察机关的任何监督（基层警察机关人员也是从穆斯林中招募来的）’②。一些俄国任命的行政官员也往往尽力与穆斯林搞好关系。一位俄国作者说，在费尔干纳，有的省长到下面巡视的时候，往往冷淡、傲慢地对待下级（俄国人），当着土著人的面叱骂他们，而与土著人交际时，则满脸堆笑，温和地攀谈。这种温和的态度，甚至使某些官员不敢同所谓的“荣誉土著”，即财主、土豪、伊尚等平起平坐了。③ 俄国殖民统治者对中亚穆斯林这种比较温和的漠视政策目的在于使中亚穆斯林能够在思想上和精神上认同俄国的殖民统治，或者至少没有恶感。然而，俄国殖民统治者虽然在宗教文化上暂时放松了对中亚穆斯林的控制，却在经济和政治上加紧压迫和控制中亚地区，结果引起了中亚穆斯林的强烈不满和反抗。这主要由于：（1）工业品的输入和农产品的单一化导致了许多农民和手工业者破产。由于俄国在突厥斯坦推广种植专供销售的农作物——棉花，迫使许多改种棉花的农民依靠俄国的食品输入维持生活，并依靠资本主义世界市场维持繁荣。向货币经济的过渡使许多农民抵押和出卖他们的土地。另一方面，由于俄国把大量工业品输入中亚，陶器工、铁

① 苏］约·阿·克雷维利夫：《宗教史》下卷，中国社会科学出版社，1984 年，第 268 页。

② 俄］M.A. 捷连季耶夫：《征服中亚史》第三卷，商务印书馆，1986 年，第 471 页。

③ 同上书，第 545—546 页。

匠、织工及其他手艺人等陷于破产。（2）移民的增加也引起了中亚人民的不满。随着俄国向中亚扩张的深入，俄国人开始向这些地区移民。在草原上，这种殖民活动是在那儿经营农场和饲养牲畜。到 1867 年为止，单在七河省的山麓小丘上就建立了将近 12000 个殖民点。由于农奴制改革，大量的俄国农民开始涌入这些新征服的土地。1896 年，俄国政府建立了安置机构，寻找和筹备合适的土地，帮助农民建设。① 1896 年到 1916 年之间来自俄国的一百多万农民定居于图尔盖、阿克摩棱斯克、塞米巴拉丁斯克以及吉尔吉斯。② 大量的移民造成牧地急剧缩小，牲畜减少，生活水平降低。（3）俄国的征服损害了许多伊斯兰神职人员的利益。征服以前，伊斯兰教神职人员在政治、经济上拥有很大势力。俄国的入侵，使他们的地位受到严重威胁。因而，他们往往主张反抗俄国的入侵。例如，在 19 世纪 60 年代俄国入侵布哈拉的过程中，宗教界人士坚决主张对俄国异教徒进行圣战，乃至欲废黜艾米尔。到了 19 世纪后期俄国初步征服了中亚的时候，穆斯林宗教人士“经常向民众说教，讲什么汗王的专横毕竟是穆斯林的专横，而不是俄国的专横，俄国人把我们从未见过、从未听过的新习俗强加给我们”。鼓励中亚人民起来反抗俄国的统治。③（4）俄国政府不注意尊重穆斯林的风俗习惯也激怒了穆斯林。1892 年，在塔什干发生了霍乱，俄国当局为阻止疾病蔓延，规定：只有经过医务部门的官员验尸以后，才能埋葬死者；必须埋在给霍乱病死亡者专门开辟的公墓里。由于没有足够数量的医务人员，暑热天尸体要等三四天。伊斯兰教不允许这样长时期把

① 美]韩百里：《中亚史》，载贵州师范大学学报增刊《中亚史丛刊》第 6期，第 115 页。

② 亨利·赫坦巴哈等著：《俄罗斯帝国主义》，三联书店，1987 年，第 333 页。

③ [俄]M.A. 捷连季耶夫：《征服中亚史》第三卷，商务印书馆，1986 年，第 554 页。

死人停放在活人周围，男人也不应当验女尸。再加上俄国政府的一些官员在检查卫生中调戏妇女等行为，尽管这些措施有利于穆斯林的健康，但当地人民却感到好像是恶魔所为。

在社会政治经济和宗教文化诸因素的影响下，中亚穆斯林展开了“圣战”形式的各种起义。起义通常是在苏非派首领领导下进行的，起义队伍主要由农民和来自城镇的手工工人组成。俄国殖民统治者最后镇压了这些起义。

第四个时期是 19 世纪末至 20 世纪初。此时，俄国已完成了对中亚的军事征服过程，开始了对中亚“殖民地居民”加强管理的时期。1898 年中亚安集延起义失败后，俄国殖民当局决定认真对待伊斯兰教权威日益加强的影响。他们发现对伊斯兰教和中亚人民的道德、伦理无知是多么“不幸”。他们认为这一连串紧张事件的原因在于中亚居民的文化落后而加剧了穆斯林的“狂热”。而俄国也没给中亚人带来什么。“人们谈到我们在中亚教化的作用。在这关键时刻我们的影响显然是不存在的。”突厥斯坦的总督杜霍夫斯基对伊斯兰教采取的策略作了适当的调整：（1）政治上根本控制穆斯林经学院和初级学校，拒绝给中亚的穆斯林设立宗教管理机构，并把它们和伏尔加流域的穆斯林的联系割断。（2）设法把中亚人的语言和宗教问题传授给俄方的军事和行政干部，同时把俄国的语言和文化介绍给当地人，至少给小部分中坚分子，以改善双方公众的关系。这部分中坚分子尔后使全体居民脱离他们的宗教首领，并使之倾向俄国所代表的现代世界。[①] 19 世纪末，在突厥斯坦大约有 5000）所穆斯林小学和 400 所清真寺学校。在此以前，考夫曼对这些学校采取了同样的漠视政策：取消国家支持和停止补充公职人员以结束高级穆斯林学校的

① 亨利·赫坦巴哈等著：《俄罗斯帝国主义》，三联书店，1987 年，第 345 页。

支配地位，使这些学校或者陷入无用的地位或者发生激剧改变。[①] 但到了这时，学校教育又得到了重视，建立了俄语和当地语的双语教学体制。俄国人为土著的中亚居民提供学校使之接受西方教育，借此拉拢一批当地的知识分子为其服务。然而与俄国人的愿望相反，易于接受新影响的中亚人显示出不满情绪，他们日益意识到世界其他部分在向前发展时，他们已经落伍了。为了改变现状，中亚改革主义者建立了许多以进行教育改革为主要内容的学校，宣传改革思想，促进民族的觉醒。1905 年的俄国革命，促使一些中亚代表在塔什干的一次会议上要求得到宗教自由、免税的真正地位，并归还游牧民被剥夺的土地，授予塔什干的穆斯林传教士行政权（穆斯林的）。这些要求虽然毫无结果，但是，提出这些要求的这些运动有助于中亚的政治活动和民族意识的觉醒。[②] 沙皇俄国，像其他殖民势力一样，想方设法地寻找使当地人服从外族人统治的策略。最终也只好随着 1917 年十月革命的爆发而破产了。

俄国扩张中亚时无论对伊斯兰教采取何种策略，根本目的都是为其对外扩张和殖民统治服务。对已被征服的地方采取迫害和加强管理的方法是因为在这些地方俄国已在政治上军事上占了优势，他们所要做的主要是尽量使宗教成为维护殖民统治工具。但俄国在中亚腹地和鞑靼人居住的地方采取的策略有所不同，其原因主要是：两地存在着不同的宗教背景。对俄国来说，以宗教的名义为其对外扩张服务是其传统。俄国就是利用罗斯人各部进发的宗教热忱摆脱蒙古人的统治取得政治独立的，他们对蒙古人的

① ［美］韩百里：《中亚史》，载贵州师范大学学报增刊《中亚史丛刊》第 6 期，第 117—118 页。

② ［美］爱德华·阿尔窝什主编：《俄国统治中亚百年史》，载《中亚史丛刊》第 3 期，第 88—89 页。

战争往往是作为拯救东正教免受伊斯兰教徒之害的宗教义务而进行的。[①] 东罗马帝国灭亡后，莫斯科公国被认为是东正教的中心。到了伊凡四世时，整个朝廷受到一种基督教优越感和自以为是的气氛的影响，这种气氛加强了在东方穆斯林地区广泛推行基督教的政策。[②] 这种政策的目的在于使这些从前的汗国俄罗斯化，并使穆斯林社会与他自己的社会结合起来。而在中亚腹地，当地居民信仰伊斯兰教已有一千多年的历史，伊斯兰教的传统已经根深蒂固，强迫改宗东正教已经很难实行了，惟一的办法只有承认现实。俄国在如何利用伊斯兰教为其殖民统治服务方面走了一段寻求之路。俄国对那些还没有或正在征服的地方采取了利用和漠视的策略，利用鞑靼人传教士在哈萨克人中传播伊斯兰教，借以掌握宗教领导权。同时，也是为了和布哈拉人、浩罕人等争夺哈萨克人的需要。布哈拉汗国很早就认识到俄国的威胁。1598 年，布哈拉的阿布杜拉赫汗（1557—1598 年在位）在给西伯利亚的古楚汗（1563—1598 年在位）的信中说："目前，我们信仰的敌人是异教徒（俄国人）。"[③] 随后，穆斯林世界越来越敌视俄国。如希瓦、布哈拉和浩罕三汗国的统治者经常鼓励哈萨克人对俄国采取敌对行动，同时穆斯林组织的影响在哈萨克人当中日益增大。所以，从叶卡捷琳娜二世起，俄国不断把喀山等地的阿訇、毛拉派到草原上去，企图引导哈萨克人放弃流动的生活，向俄国就范。但后果却适得其反，这些阿訇、毛拉只是教哈萨克人仇视异教的俄国人。[④] 结果俄国人只好设法排除鞑靼人传教士的

① 亨利·赫坦巴哈等著：《俄罗斯帝国主义》，三联书店，1987 年，第 16—17 页。

② 同上书，第 21 页。

③ [美]爱德华·阿尔窝什主编：《俄国统治中亚百年史》，载《中亚史丛刊》第 3 期，第 2 页。

④王治来：《中亚近代史》，兰州大学出版社，1989 年，第 151—152 页。

影响，不允许他们在突厥斯坦设立宗教机构，并把他们赶走。随后便有了考夫曼的漠视伊斯兰教的政策，这种政策成了他的成就，他在工作报告中说：“在治理总督辖区的第一年里，我赶走了根据乌法穆弗季的命令从乌法派来的法定毛拉，取消了我方当局在我以前开始了的同当地伊斯兰教团体的一切官方往来，而且不承认和不批准增加寺院不动产的新捐助。”① 考夫曼的漠视策略，并不是给穆斯林以信教自由，而是让伊斯兰教在自我挣扎中解体。

关于俄国对伊斯兰教采取的策略，需要注意的是，俄国一直力图割断中亚穆斯林与伏尔加河流域的穆斯林之间的联系。这一方面是由于俄国殖民统治者始终不希望不同地区不同民族的穆斯林发生密切的联系，以免中亚穆斯林各族会联合起来反抗它，另一方面是由于俄国殖民统治者希望中亚穆斯林是愚昧落后的穆斯林。因为伏尔加河流域的穆斯林相对而言要比中亚穆斯林先进，一旦中亚穆斯林向他们学习，这对统治者来说并不是一件好事。如前所述，俄国人一开始并没有想使中亚土著居民成为帝国的公民，这些中亚土著居民也没有资格服兵役，俄国人认为传给他们欧洲的军事组织体系以及让他们使用现代武器是不安全的。②

俄国对伊斯兰教采取的策略在一定地区一定时期内也曾取得一定的成效。例如，强迫鞑靼人改宗东正教的做法曾使一部分鞑靼人改信了东正教，这些人组成了有重要地位并享有特权的集团。有些鞑靼人伊斯兰教神职人员就公开地宣称忠于沙皇制度。19 世纪 70 年代末的喀山暴动中，“伊斯兰教神职人员没有参与

① ［俄］M.A. 捷连季耶夫：《征服中亚史》第 3 卷，商务印书馆， 1986 年，第 348 页。

② ［美］韩百里：《中亚史》，载贵州师范大学学报增刊《中亚史丛刊》第 6 期，第 17 页。

暴动，他们对沙俄表现得很忠诚，很富有理智，毛拉们亲自指出骚乱分子”① 然而，这种成效不可能持续很长的。这是因为：(1) 对俄国来说，宗教策略的背后是无法掩盖的残酷的经济掠夺。有人认为俄国的对外扩张“根植于掠夺成性的哥萨克精神、俄国人的商业冒险主义和与来自拜占庭的俄国东正教传统有关的相信救世主即将来临之信念”。也许这只是俄国早期侵略活动的原因之一②，但也说明了掠夺是它一开始就具有的目的。俄国对中亚的大规模征服是在 19 世纪 60 年代以后，发生在这一时期原因主要是 1861 年俄国农奴制改革以后，资本主义工业得到迅速发展。“随着俄国工业的发展，出口商品对市场的需求越来越迫切，而俄国又不能同西欧的产品竞争，她的商品仅对亚洲产品具有优越性，故只有中亚的市场才是俄国出口商品的有保证的出路’,③ 由于美国内战的影响，俄国也急需到盛产优质棉花的中亚地区去寻求棉花的供应。此外还有与英国竞争和向外移民的需要等等，这些原因促使俄国把中亚地区变成资本主义的原料产地和销售市场，并强化殖民统治，因而，即便宗教策略再温和，也不能缓和与中亚穆斯林的矛盾。最终中亚人民还是起来反抗。(2) 伊斯兰教对民族形成与发展的聚合作用，加强了中亚穆斯林各民族的凝聚力，因而更易成为反抗俄国殖民统治的有力工具。中亚穆斯林各族的语言、文化和历史渊源存在着很大的差异，能把他们连结在一起的只有伊斯兰教。这不仅是由于他们有着同样的清真寺和《古兰经》，更重要的是由于有伊斯兰教中的苏非派。通过苏非派这种传统的社会组织，“伊斯兰教是一种缓和各个部

① ［苏］约·阿·克雷维利夫：《宗教史》下卷，中国社会科学出版社， 1984 年，第 269 页。

② ［美］爱德华·阿尔窝什主编：《俄国统治中亚百年史》，载《中亚史丛刊》第 3 期，第 27 页。

③王治来：《中亚近代史》，兰州大学出版社， 1989 年，第 23 页。

落相互关系、巩固部落内部的相互关系、保障它们的内部联系、减少和消除部落和民族共同体之间的心理差别的一种力量”①。同样也是反抗俄国殖民统治的一支重要力量。（3）东正教和伊斯兰教这两种不同的宗教文化，使征服者俄国人与被征服者中亚穆斯林在民族心理、生活习俗和宗教禁忌上难以平等相处，相互沟通。俄国殖民统治者因受传统宗教的影响，加上又是征服者，他们内心深处往往轻视、歧视伊斯兰教，甚至以强迫穆斯林改宗东正教为己任（如 19 世纪就有将近 20 万鞑靼人改宗东正教），他们采取的宗教策略也往往很少考虑到宗教自身的特点。伊斯兰教一个重要特点是把穆斯林的日常生活与宗教生活联系在一起，而殖民统治者为维护其殖民利益很少能细心顾忌到穆斯林的宗教习惯，甚至干预穆斯林的日常生活，结果极大触犯了穆斯林的宗教感情，这样即使殖民统治者的政策是有益于中亚穆斯林，人们也不愿去接受它。

二、河中地区苏非派领导的反俄斗争

中亚苏非派是中亚穆斯林传统和民族利益的维护者，俄国人征服中亚在许多方面触犯了中亚穆斯林的民族利益和苏非派的宗教利益，激起了他们的反抗。这些反抗主要有： 1872 年库尔卡拉的胡加依禅领导的切尔切克谷地起义；在 1879 年和 1881 年，由纳合什班底教团的谢赫库尔班·穆拉特领导的土库曼人阿克哈勒一帖克部落在戈克一特佩的保卫战； 1885 年纳曼干地区起义； 1892 年塔什干“霍乱”暴动； 1898 年依禅马达利领导的安集延起义。其中，最后两次起义影响较大。

① ［苏］阿·阿夫托尔罕诺夫：《伊斯兰教与苏联穆斯林民族》，载《苏联历史问题》 1982 年第 4 期。

（一）塔什干“霍乱”暴动

1892 年 6 月上旬，塔什干市当局为了对付从阿富汗方面流入的霍乱，采取了防疫措施：封闭穆斯林墓地，限制交通，向“亚细亚地区”（原塔什干穆斯林居住区的别称）派遣医师团，征用输送患者的驭手阿拉巴喀什等。但是这些防疫措施，特别是封锁墓地及其所引起的禁止葬仪，给穆斯林带来了极大的不安和动乱，“因为俄罗斯医生的误诊而使患者死亡”等各种流言蜚语流传。6 月 23 日，塔什干市长普京采夫上校及其前任卡迪·沙里夫·霍加，对星期五聚集在清真寺的 1 万名穆斯林，进行“不要相信流言，要服从当局指示”的说服工作，企图制止事态的发展。但是直属市长领导，维持“亚细亚地区”治安的库尔巴什·穆罕默德·牙库甫，对非霍乱死者也不允许举行葬仪和埋葬，并行使警察权进行严格的监视。6 月 24 日晨，部分未经许可而在别什亚卡奇大区举行葬仪的穆斯林遭到逮捕，当他们被告知要把已挖好的墓坑重新填掉之时，被库尔巴什的专权激怒了的 100 名群众，在本区艾则孜·里亚尔依禅的带领下，为了抗议库尔巴什而前往其住宅，途中又汇合了由依禅阿布·哈斯木等领导的约 500 名居民。600）人的抗议团得知库尔巴什不在之后，又追到了“俄罗斯地区”（与“亚细亚地区”毗邻的俄罗斯人聚居街区），不久赶到市府，要求现任市长恢复埋葬自由，撤出医师团，库尔巴什辞职等。交涉没有结果，一部分群众殴打了市长，市府内陷入混乱。不久，救援的武装士兵赶到市府，开始驱逐抗议团，向投石抵抗的群众射击。在“亚细亚地区”配备了哥萨克骑兵两个中队、步兵四个中队，组成治安部队镇压了“霍乱”暴动。在这次暴动中，穆斯林方面死亡 100 人以上，受伤者更多。

伊禅在这次“霍乱”暴动中发挥了重要作用，艾则孜·里亚尔依禅在塔什干有穆里德 700 人，他应其穆里德的恳求而成为抗议团

的领导人，失败后，被俄国人投入监狱，不久被释放。他被释放时，数千居民前来祝贺。伊禅阿布·哈斯木在塔什干以下各市镇有1万名以上的穆里德，是塔什干的知名人士，同年卒于霍乱。①

“霍乱”暴动给俄罗斯殖民当局带来了很大冲击。此后一直到1905年，俄殖民当局首先从军事镇压需要出发，在塔什干修建了两条贯穿“亚细亚地区”的大路，并在以塔什干县为主的锡尔达里亚州的大部分和费尔干纳州设立了特别警戒体制。

（二）安集延起义

1898年的安集延起义是一场酝酿多年的反俄暴动。苏非派中的德尔维希和毛拉们经常在穆斯林居住的各条大街上宣传反俄主张。指出：汗王的专横毕竟是穆斯林的专横，不是俄国的专横，俄国人正在把我们穆斯林从未见过、听过的新习俗强加给我们。至于穆斯林的内讧，他并没有使所有人破产，却能帮助很多人发财。在这些苏非派成员中，伊禅伊兹拉伊利汗·丘里亚是他们的领导人。

伊禅伊兹拉伊利汗是安集延县达尔达克村人，继承父业当了伊禅。他每年去奥利耶阿塔县向那些握过他的手——即表示同意承认他是自己伊禅并成为穆里德的吉尔吉斯人征收酬金。在他的主要助手哈里发安达什、希尔泰和巴伊先特的协助下，他进行了各种对俄国圣战的准备活动，如募集资金，征集在呼吁书签名和盖章，编选花名册。并宣称，将在1895年5月即收割庄稼时，公开宣布对俄国“圣战”，并宣布自己为穆斯林王国的汗王。他还任命自己的随从沙克为伯克、奥利阿塔的县长，安达什则为塔什干省长。这次暴动因有人告密而流产。伊禅伊兹拉伊利汗被俄国殖

①小松久男：《塔什干的依禅》，《中亚研究》1988年第3期；捷连季耶夫：《征服中亚史》第三卷，商务印书馆，1986年，第472—481页。

民当局逮捕，后因证据不足被释放，此后不知去向。这场暴动虽然流产了，但三年以后，即安集延终于爆发了规模更大的由纳合什班底教团的伊禅穆罕默德·阿里·马达利领导的反俄大起义。

伊禅马达利出生于离马尔格兰不远的地区。素以聪明、仁慈、受人尊敬而著称。42 岁时，即起义前夕，他的名声传遍了费尔干纳。在他周围逐渐聚集了许多穆里德，这些人中有汗国时期的当地官员，也有一般的贫苦百姓。马达利为了准备暴动，进行了周密的准备。首先，他制定了较为完整的计划。根据这个计划，他在夜间同时袭击马尔格兰、奥希和安集延附近的俄国军营，首先占领这些城市，然后占领纳曼干，恢复从前的浩罕汗国，拥立其侄儿阿卜杜勒·阿齐斯为汗王。如果民众全体奋起行动，就攻取塔什干和撒马儿罕，把俄国人赶出边区。为此，伊禅马达利还作了分工，他的哈里发（代理人）分别袭击奥希、马尔格兰、明提尤别等地，他本人指挥攻打安集延。

为鼓舞士气，他吩咐其信徒戴上白色绣花小帽，穿上白色衬衣。然后，又给自己的战士们分发了一种形似纺锤叫做米斯瓦克的木制牙签。人们凭着他的祈祷和真主的恩典，在小圆帽或缠头巾中插上这种牙签，就可以刀枪不入。他还告诉人们土耳其素丹将会帮助他们，素丹及阿富汗的艾米尔等已派人送来了枪，枪暂时藏在山里，因为光用棍棒和牙签对付俄国人就够了。为此，他还向人们出示盖有素丹金印的敕令（可能是假的）。他还说，5 月 16 日夜里，天上将为他降下一匹雄骏的白马和一把金宝剑（可能是伊禅事先安排好的）。5 月 17 日，大量民众来到伊禅的大院，礼拜结束后，高呼圣战，约 600）人和伊禅一起拿着棍棒，走向街头，街上有三支队伍等候，250 人的骑兵和两支约 600 人的步兵。两支部队打白旗，另一支打绿旗。打绿旗的是神兵，队伍里许多人穿着黄色平棉布缝制的长袍。骑兵在坐骑后部各带一二名步兵，许多人乘坐牛车。起义者沿途高呼口号，号召人们出来参加“圣战”。途中又有

数百人加入队伍。从晚上 7 时开始至清晨 3 时，聚集起来的人有 1500 人或 2000 人左右。随后他们开始袭击俄国人的军营。睡入梦乡的俄国士兵有二十多人被杀。约半个连的俄军开枪还击。拿着棍棒、以牙签作护身符的起义者在俄军的枪弹中被打得溃散而逃，当场死去 18 个人。俄军随即调派大量士兵予以镇压，起义失败。伊禅马达利与五名起义军首领于 1898 年 7 月 18 日在安集延被处绞刑，大多数起义者被关进监狱。①

此后，反抗俄国的压迫是在改革的外衣下进行的。领导改革的是中亚穆斯林中先进的知识分子，苏非派失去了往日在政治舞台上的作用，但苏非神秘主义作为穆斯林的思想和生活方式仍然在民间悄悄地存在着。

比中亚河中地区的苏非派反俄斗争更加激烈和持久的是北高加索苏非派的反俄斗争。

三、北高加索的苏非派

（一）18 世纪后期至 19 世纪后期苏非派的反俄斗争

苏非派在北高加索主要有两个教团：纳合什班底教团和卡迪里教团。在北高加索，尤其是车臣、印古什，几乎所有穆斯林神职人员都属于这两个教团，或者属于这两个教团所衍生出来的各种支派。第一个在北高加索传播伊斯兰教的纳合什班底教团的成员是谢赫曼苏尔·乌苏尔马。他是车臣阿尔迪村人。他可能是在布哈拉或者是由于赴麦加朝觐途经北高加索的布哈拉人介绍加入纳合什班底教团的。此时，正值俄国人开始征服北高加索。曼苏尔是第一个在车臣、印古什和达吉斯坦对俄国“异教徒”宣传“圣战”的纳合什班底教团的首领。1785 年，在一次伏击俄军的

①捷连季耶夫：《征服中亚史》第三卷，商务印书馆，1986 年，第 546—579 页。

战斗中，他领导信徒打死了三百多名俄军，其中包括一名陆军上校和其他八个军官，俘虏 200 人，声名大振。随后，谢赫曼苏尔的信徒在卡巴尔达人和库梅克人中间进行宣传，并在阿诺帕港口建立了坚固据点。 1791 年，该港口被俄军攻克，曼苏尔被俘，1794 年死于狱中。[①] 谢赫曼苏尔领导的反俄斗争虽然失败了，但由此揭开了苏非派领导北高加索人民反抗俄国殖民统治的序幕。它也是第一次打破部落界限的土人运动，因为它至少集合了一部分车臣人、鞑靼人、卡巴尔达人、库梅克人等参加斗争。

谢赫曼苏尔起义失败以后，沙俄疯狂镇压高加索人民。俄国的齐齐亚诺夫亲王对一位穆斯林首领说：“只要你们不肯做我的伟大皇上的忠实属国，那么我就要血洗你们全境。”[②] 俄国人烧毁庄稼、焚毁村庄、屠杀山民。在这种情况下，伊斯兰教成为团结组织山民抵抗俄国侵略的一面旗帜。因为山民们分属许多部落，讲多种语言，且没有共同的政治传统，也因为高加索没有统一的伊斯兰教组织，唤起群众和领导群众的任务必须由某些有组织的团体来承担，而当时高加索最有组织的团体是苏非派纳合什班底教团。高加索的纳合什班底教团具有铁的纪律、彻底献身理想的精神和严格的等级制。俄国作者称这个教团为穆里德派。和所有苏非派教团一样，该教团有它的“穆尔希德”（导师）和宣誓服从他的“穆里德”（信徒）。这个穆里德派的第一任导师可能是毛拉·穆罕默德·亚拉基。他派其信徒加齐·穆罕默德担任达吉斯坦和车臣的传教士。加齐·穆罕默德毛拉劝人们要按照伊斯兰教沙里亚法而不是按照古老的部落习惯法去生活，劝人们戒酒禁烟，宣称“圣战”是救世的手段。他说：“他是一个穆斯林，就

① 费鲁斯·卡塞姆扎德：《俄国入侵高加索》，见《俄罗斯帝国主义》（汉译本），三联书店，1978 年，第 283—284 页。

② 同上书，第 290 页。

必须是自由人，所有的穆斯林必须是平等的。对一个以穆斯林自居的人来说，第一件事就是加扎瓦特（对异教徒战争），其次才是遵守穆斯林教法。对一个穆斯林来说，只遵守穆斯林教法，而不进行对异教徒战争就得不到拯救。他维护穆斯林法律，就必须不顾代价地武装起来，必须舍弃他的家庭、房屋、土地，而且不惜献出整个生命。听从我的忠告的人，在来世真主会奖赏他。”① 在他的宣传鼓动下，他的队伍迅速扩大。1831 年，他在安德列耶夫斯克打败了一支俄军，攻陷塔尔库，袭击杰尔宾特，占领基兹利尔要塞。1832 年，车臣和北达吉斯坦成为他们的主要战场。但由此也遭到了俄军的疯狂镇压。同年，加齐·穆罕默德在一次战斗中阵亡，其继承人哈姆扎特继续在北高加索宣传鼓动，号召人们参加他的战斗部队。1834 年哈姆扎特在一座清真寺里被谋杀。谢赫沙米尔继续高举反抗俄国的大旗，他的目的是联合所有高加索各部落，建立一个伊斯兰教大国，这个国家在军事上和精神上都强大到足以抵抗沙皇俄国。沙米尔建立的神权国家坚持了十多年，1859 年 8 月，沙米尔和其四百多名信徒被困在古尼布山村，沙米尔被俘。穆里德派的起义最终失败。其后，纳合什班底教团的活动几乎停顿下来。教团的首领们或被杀或死于俄罗斯的狱中或前往他国。受到俄国无情镇压的纳合什班底教团的一些成员转向苏非派的另一支教团——卡迪里教团。

19 世纪 50 年代，卡迪里教团传入高加索。第一任传教士是库梅克人昆塔·哈吉·基什耶夫。据说，他是在麦加朝觐朝间加入卡迪里教团的。而后回到车臣，开始传道，但由于战斗的纳合什班底教团对他宣扬的不抵抗主义持敌视态度，只好又到麦加朝觐。1861 年，他在沙米尔最终失败后返回北高加索。昆塔·哈吉所宣传的对“邪恶不抵抗”并接受异教徒统治的口号受到对战争

①前引书，《俄罗斯帝国主义》，第 296 页。

厌倦的山民欢迎。昆塔·哈吉所领导的卡迪里教团在高加索采用了“昆塔·哈吉塔里卡（意为道路）”的名称，与纳合什班底教团默念齐克尔（或译迪克尔，苏非派修道仪式）相反，该教团实行大声齐克尔，并伴有狂热的舞蹈、唱歌以及音乐。他们专注于神秘的苦行，超然于世俗问题。新“塔里卡”在车臣、阿瓦尔人地区和北达吉斯坦尤其是在遭到俄国残酷镇压的地区取得惊人的成功。然而，一个神秘主义者在异教徒统治穆斯林土地时，不参加“圣战”，而专注于沿着通向真主之路去“旅行”，在富有抵抗传统的高加索社会可能吗？昆塔·哈吉塔里卡的基本成员多数是从前的沙米尔的战士，他们把新教团看成是积蓄力量的组织，随着新组织力量的壮大，以及对俄国统治不满情绪的增长，他们开始把不抵抗的口号转变成对俄国统治采取敌对行动的思想。1862 年至 1863 年，骚动不安开始席卷车臣。1864 年 1 月，俄国政府确信新的叛乱不可避免，便逮捕并流放了昆塔·哈吉和他的数十名穆里德。同年 11 月，集合在车臣沙利村的约 4000 名穆里德遭到俄军炮火的驱赶，200 人被杀，1000 人受伤，许多人被捕或流放。1867 年，约 5000 户车臣人离开北高加索前往奥斯曼土耳其帝国。1877 年，纳合什班底教团和卡迪里教团在达吉斯坦和车臣举行大起义，但最终都失败了，教团的首领们被杀或被绞死，数千穆里德被流放到西伯利亚。这次斗争失败是苏非派在北高加索斗争的转折点。两教团均转入地下，加扎瓦特的思想被放弃。苏非派受到沉重打击，但在民众中仍有相当高的声望。“在 1877 年至 1917 年革命期间，车臣一印古什几乎所有的成年人不是属于纳合什班底教团就是属于卡迪里教团。”① 达吉斯坦同样如此，只是程度要小一些。几乎所有的达吉斯坦和车臣的“乌列玛”和

① Chantal lemercier-quelquejay, *Sufi Brotherhoods in the USSR: A Historical Survey*, Central Asian Survey, vol. 2, No. 4, 1983, p. 9.

“阿拉伯语学者”都把国家与民族的复兴与反抗俄国统治联系起来，他们实际上也是苏非派成员。在发展成员上，纳合什班底教团吸收了富人、贵族和知识分子入会，卡迪里教团则在穷人或文化水平很低的农民当中流传。由于纳合什班底教团严格遵守沙里亚法，时常被称为“沙里亚塔里卡”，基本成员被称为“沙里亚主义者”，有时也被叫做“低语者”，因为他们默念齐克尔。而卡迪里教团（昆塔·哈吉塔里卡）因其大声齐克尔而被称为“齐克尔主义者”，也称“跳跃者”。卡迪里教团同样有高度的纪律性和严格的等级制。教团的首领或谢赫在每一个重要的山村任命一位维克尔（代表），这些维克尔受到塔马达（长老）的辅助。每个城区的长老们组成一个执行委员会（土尔赫）。谢赫的命令可以通过塔马达和土尔赫传递给穆里德。

（二）1917 年至 20 世纪 70 年代的苏非派

1917 年俄国革命的爆发，给北高加索苏非派提供了迅速发展的机会。1917 年 8 月，在高加索的安迪村召开了达吉斯坦的乌列玛和宗教领袖大会，会上推举纳合什班底教团的谢赫纳吉姆丁·胡特索为达吉斯坦和车臣的伊玛目，以此恢复自 1859 年沙米尔被俘之后被迫放弃的伊斯兰教长国。急于要成立这种神权国家是担忧在高加索会出现一个共和国。该教团的谢赫乌宗·哈吉说：“如果真主愿意，我们会缔结一个沙里亚君主国。因为穆斯林土地上没有共和国，要是我们承认共和国，我们由此就放弃了哈里发，最重要的是抛弃了先知，最终也抛弃了真主。”[①]1918 年，伊玛目胡特索和谢赫乌宗·哈吉已有一支由他们控制的主要是由纳合什班底教团的穆里德所组成的战斗力量。凭借这支力量，乌宗·哈吉在

① Chantal lemercier-quelquejay, *Sufi Brotherhoods in the USSR: A Historical Survey*, Central Asian Survey, vol. 2, No. 4, 1983, p. 12

1919年夏秋打退并最终打败了以邓尼金为首的白军。1919年秋，他在车臣和达吉斯坦建立了一个拥有约1万穆里德防御部队的“北高加索艾米尔国”。1920年5月，乌宗·哈吉去世。同年夏，苏俄的军队进占高加索。胡特索和其他谢赫在达吉斯坦和车臣发动了针对苏俄红军的大叛乱。1921年秋，这场叛乱被平息。

车臣的卡迪里教团并没有广泛参与1920—1921年的叛乱。该教团的谢赫阿里·米托耶夫还是车臣革命委员会的成员之一。据苏维埃资料，这一时期许多共产党员是齐克尔主义者。几位共产党领导人包括车臣中央执行委员会主席埃尔德哈诺夫、副主席哈姆扎托夫和谢里帕夫并没有隐瞒他们对塔里卡的同情。1923年后期，在北高加索兴起了反宗教的斗争。所有沙里亚法庭被废除。1923年至1924年冬季，红军解除了车臣地方政府的武装，并肃清了匪帮。1924年，阿里·米托耶夫被捕。1925年，胡特索及其他被俘的纳合什班底教团的领导人被处死。1926年，开始清洗共产党内“不可靠成员”，埃尔德哈诺夫被捕，随后被枪杀，和他一起被处死的还有许多车臣和达吉斯坦的重要党员。1927年，阿里·米托耶夫被审讯后处死。

1928年，在高加索开始了大规模肃清神职人员及其同情者的斗争。1928年，车臣纳合什班底教团一个支派的导师、兀鲁斯一马坦的谢赫索尔萨·哈吉·扬达卢夫以“故意破坏经济活动罪”被捕，次年被处死。同年，纳合什班底教团的另一导师、曾在1918—1920年反对过激进的纳吉姆丁·胡特索的中达吉斯坦的阿库沙的谢赫阿里被捕，尽管他对布尔什维克党采取中立态度，但还是和他的许多穆里德一同被处死。

对苏非基本成员这种不分青红皂白的大清洗，激起了新的叛乱浪潮。1929年秋车臣发生叛乱。领导人既有昆塔·哈吉教团的穆里德，也有纳合什班底教团的首领。几个月后运动转向北达吉斯坦。它由纳合什班底教团的谢赫阿努卡伊·卡迪尔勒佐夫（也

称谢赫阿玛伊）领导。战争一直持续到 1930 年春，结果双方达成妥协。停战之后，苏联实行了大赦，但并没有由此带来和平。同年夏天，印古什和车臣的由俄罗斯人担任的苏联国家政治保卫局的首脑先后被昆塔·哈吉教团的成员暗杀。 1931 年，苏联政府逮捕并处死了 1930 年叛乱领导人，逮捕、审讯并处死了该教团的许多骨干成员。 1936 年，叛乱平息。谢赫阿萨努卡伊·卡迪尔勒佐夫在战斗中被杀。这场持续 15 年之久的叛乱虽然结束了，但北高加索仍然是苏联不稳定的地区。 1940 年冬和 1942 年 2 月先后发生了两起小规模的叛乱，均被苏联红军镇压。 1944 年 2 月，大批车臣和印古什人被集拢在一起，被流放到西伯利亚和哈萨克斯坦，但他们在突厥斯坦却留下了组织较好的苏非团体。中亚苏维埃资料显示： 20 世纪六七十年代，苏非派在哈萨克人、乌兹别克人和卡拉卡尔梅克人中间得到发展。

重返家园的苏非教团仍受到苏联政府的迫害。苏非教团基本成员被视为“罪犯”、“反革命分子”、“持异议者”，是敌视苏维埃政权的“恐怖主义者”，苏维埃社会学家则称他们是“极端狂热者”。属于纳合什班底教团和巴塔尔·哈吉教团[①]的谢赫和他们的穆里德在 1958 年、1963 年和 1964 年在马哈什一卡拉、格罗兹尼和纳兹南受到三次大审讯，一些人被判以“土匪”和“刽子手”的罪名而被处死。然而，北高加索的苏非派仍然在活动。1975 年，“车臣一印古什自治共和国超过一半的穆斯林信仰者是穆里德兄弟会的成员”。有人估计，苏非派的基本成员的总人数在 15 万至 20 万之间。[②] 1979 年在车臣，有 50% 的“年轻信仰

① 昆塔·里吉教团的分支，由巴特尔·哈吉·比尔胡努耶夫所建，主要活动于印古什地区。

② Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Muslims of the Soviet Empire*, London, 1985, p. 188.

者”是苏非教团的成员。迄今为止，苏非派仍然覆盖着整个达吉斯坦、车臣、印古什、北奥塞梯、卡拉巴达、北格鲁吉亚和阿塞拜疆的北部。

（三）苏非派能够保持长期影响的原因

苏非派在北高加索穆斯林中之所以能保持这样长的历史影响是由于苏非派已经渗透到社会生活的各个方面，以致成为北高加索穆斯林社会生活的重要内容。

1. 苏非教团组织严密，导师（穆尔什德、谢赫）对其信徒拥有绝对的权威。这种权威与他的学识、品格有关。达吉斯坦共产党中央委员会第一书记纳吉姆丁·萨姆尔斯基在 1925 年写道：“达吉斯坦数世纪以来一直是阿拉伯文化活动中心。我们在每一个山村所遇到的谢赫、伊玛目、阿利姆（精通宗教法的学者）、穆塔利姆（教师）都擅长用阿拉伯语写诗。他们详细研究古代阿拉伯文化、科学和哲学，他们进入所有敏感穆斯林地区。他们中间许多人是著名的阿拉伯语学者，在穆斯林世界家喻户晓。”① 如乌宗·哈吉就是一位学识渊博的阿拉伯语学者，是严格的沙里亚主义者。这些导师以英勇无私的品格影响了一代又一代人。在日常生活中，当地的谢赫是医生、教师和大顾问，一个人从生到死，都会受到当地谢赫的帮助、劝告和祈福。② 在教团的体制上，导师往往通过其代理人或者通过塔马达和土尔赫与其基本成员发生联系。

2. 苏非派与民族传统紧密结合。苏非教团内部本身就是一个比较封闭的社会。由苏非派所代表的伊斯兰教被看成是民族、

① Chantal lemercier-quelquejay, *Sufi Brotherhoods in the USSR: A Historical Survey*. *Central Asian Survey*, vol. 2, No. 4, 1983. p. 3

② Shirin Akiner, *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1983, p. 7

道德和文化价值的守护者，对宗教的忠诚，也就是对氏族或民族的忠诚。1972 年的调查显示，在车臣一印古什共和国受调查的苏非派基本成员中有 36% 是由于其父母和亲戚已是苏非教团的成员，32% 的人则是个人决定。由 30 人至 50 人所组成的苏非团体，通常包括一个大家族的所有成员，族长往往就是这个团体的谢赫。①

教团有自己的沙里亚法庭，实行“扎卡特”（征税）。有的教团还拥有特别基金，如巴塔尔·哈吉教团的基本成员要把其收入的 15% 捐赠给教团。教团的谢赫负责主持宗教典礼和家庭仪式，如割礼、婚礼、葬礼和节日祈祷。由于苏维埃的宗教政策，清真寺大量减少。80年代，达吉斯坦只有 27 座清真寺，车臣一印古什共 9 座，远远不能满足穆斯林的宗教生活。恰恰是苏维埃的宗教政策，把许多穆斯林推向了苏非教团。

有些苏非教团相当封闭和保守。如巴特·哈吉教团的基本成员的孩子尤其是女孩不参加少先队、共青团等官方组织，基本成员也很少参加政府组织活动。为此，他们更喜欢自由职业如当出租车、卡车司机、工匠等。巴特尔·哈吉教团和维斯·哈吉教团的基本成员在其内部实行严格的内婚制。他们甚至穿上特殊的服装与不入会的穆斯林相区别，不吃不是用自家厨具煮的、不是自家妇女烧的食物。当然也有一些教团是开放的，如一些教团接受妇女入会，妇女甚至能成为教长。孩子们也可参加齐克尔仪式。在齐克尔仪式中，使用收音机、录音机和小提琴等。

3. 圣地崇拜在北高加索穆斯林社会生活中非常活跃，一位苏联学者说：“在达吉斯坦和车臣一印古什，当地居民很久以前就舍弃清真寺，不听从官方神职人员。在那里，伊斯兰教的一些

① Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Muslims of the Soviet Empire*, London, 1985, p. 188.

规章制度失去了作用，圣地崇拜却非常活跃。”两位达吉斯坦的专家对北高加索的圣地崇拜描述如下：“在达吉斯坦，圣地不胜枚举。如沙尔布兹·达格山的陵墓（达吉斯坦中部）、德班特城奇尔卡拉陵墓（里海沿岸，达吉斯坦东部）和塔巴斯兰地区帕拉乌尔一图根的伊利亚斯·哈吉墓（达吉斯坦中部）以及其他地区每年都有成千朝觐者拜访的墓地。信仰者和不信仰者都希望能治愈他们的疾病或者满足他们的愿望。朝觐者中间，有学者、儿童和年轻人，但主要是妇女。朝觐对当地人宗教情感的维护起着决定性的影响。朝觐期间，齐克尔仪式被施行，宗教狂热者公开进行宗教宣传。他们谴责漠视宗教，预言背教者将会在地狱中受到惩罚。……当朝觐者、信仰者和不信仰者包括学生，连续唱数小时齐克尔的祈祷词——‘除真主外，别无他神’之时，共同的狂热和宗教兴奋达到了高潮。朝觐者来自各地，来自城市和乡村，当他们回家时唱着宗教歌曲，其行为使他们充当了圣地积极宣传员。’[①] 在车臣、印古什和达吉斯坦，圣地较为集中，这些地方是俄国征服者受到猛烈抵抗的地区，也恰好是 19 世纪苏非教团极为活跃的地区。有人认为，车臣、印古什有 100 座圣地开放，此外还有只有当地人知道的无数小圣地。

高加索的圣地可以分成两种主要类型：第一种是前伊斯兰圣地，坐落在从前的异教徒圣殿或基督教教堂或者是前伊斯兰教神灵化身的神秘人物之地；第二种是苏非谢赫的陵墓（麻扎）。信仰者拜访第一种圣地主要是寻求庇护、许愿或者治愈疾病。而拜访苏非圣徒之墓，信仰者甚至不信仰者则主要是检查他们的信仰和对他们教团的忠诚，或者用来证明他们的民族情感和对异教徒抵抗的决心。20 世纪 80 年代，对第一种圣地，信仰者人数在持

① Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union*. University of California Press, 1985, p. 117

续减少，朝觐者也越来越少。而苏非圣徒的麻扎（陵墓）却受到越来越多的信仰者和非信仰者的拜访。对车臣人、印古什人来说，一个苏非圣徒最重要的是他是一位萨赫德——圣战期间因信仰而被杀的殉道者。他不仅是（或者必须是）宗教虔诚的典型，而且也是忠诚人民的英雄。因此，圣地崇拜的盛行，不仅是由于当地人民宗教情感较深，而且也是由于他们的民族主义和反俄情绪。北高加索最著名的圣地是纳合什班底教团的谢赫车臣人乌宗·哈吉的麻扎（陵）。卡迪里教团的昆塔·哈吉母亲的麻扎也是车臣人最有声望的圣地。在达吉斯坦，有“四十殉道者”之墓、加齐·穆罕默德的麻扎以及众多属于沙米尔时代的人的陵墓。

4. “圣战”思想在北高加索苏非派中长期存在，乃至成为北高加索的社会传统。

自 18 世纪后期起，北高加索的苏非派就已传播在尘世建立神权统治的思想。第一步就是吉哈德（加扎瓦特）——对异教徒统治者及为其服务的“坏穆斯林”进行忘我的、奋不顾身的宗教战争即“圣战”。[①] 第一个举起“圣战”旗帜的是纳合什班底教团的谢赫曼苏尔，他把“圣战”思想传播到车臣、北达吉斯坦、库班等地。第二位宣传“圣战”的苏非导师是纳合什班底教团的谢赫穆罕默德·亚拉基，他是加齐·穆罕默德和沙米尔的导师。他们所领导的“圣战”从 1824 年到 1859 年，持续了 35 年。在这期间，加齐·穆罕默德甚至把“圣战”规定为穆斯林的首要义务。卡迪里教团一开始还专注于神秘主义精神生活，但到了 19 世纪六七十年代，它和纳合什班底教团举行了反俄起义。十月革命动摇了沙俄在北高加索的统治，苏非派曾经试图驱除“异教徒”，后来，他们多次向苏维埃政权发动“圣战”。这些“圣战”活动

① Alexandre Bennigsen and Marie Broxup, *The Islamic Threat to the Soviet State*, Groom Helm, London, 1983, pp. 64—65.

表明苏非派一方面有维护民族独立和宗教信仰的合理要求，另一方面也有试图建立封建神权的保守意识。但“圣战”无论成功与否，都是苏非派扩大影响的有力武器。

综上所述，无论是苏非派教团的反俄斗争，还是沙俄的镇压和苏联的无神论斗争，都没有达到他们各自所希望的结果。苏非派的发展始终与民族传统结合在一起使得任何粗暴的干涉、迫害乃至镇压都无济于事。民族的文化传统、民族的政治、经济利益是民族生存和发展的基本因素，否定他们或者绕过它们都无益于地区的稳定，而从狭隘的民族利益出发，不考虑经济文化发展的必要条件所进行的宗教斗争，最终也不利于本地区本民族的发展。

结 束 语

尽管 1892 年的塔什干“霍乱”暴动、1898 年安集延起义最终都失败了，中亚苏非派势力受到沉重打击，但苏非派作为伊斯兰教惯例的维护者在穆斯林社会生活中仍在发挥作用。经过一千年的发展，苏非派已经成为中亚穆斯林社会传统结构的重要组成部分。一个苏非派信徒从生到死的每一件事都不时受到当地谢赫的帮助、劝告和祝福。苏非教团的构成是建立在誓约、入会的分阶段和组织严密的等级制基础上，这是一种秘密社会的理想模式，它保证了苏非团体在遭受迫害时能够幸存下来。而苏非派成员的互助增强了穆斯林的团体意识。由此，苏非派影响的复杂网络散布到整个社会，并把他们连结在一起，准备在必要时承受外部的压力。在某种意义上，苏非主义与民族主义是连在一起的。“民族主义代表着一个民族的文化、历史和个性的总和，而不是一个简单的政治感觉。’[①] 伊斯兰教唤起中亚人的民族意识，苏非派则成了这种民族意识的维护者。因此，仅仅把苏非派看成是一种宗教派别是不够的。苏联时期的中亚，尽管作了反宗教的宣传和无神论教育的努力，但作为“伊斯兰教残余”的苏非派一直没有得到根除，也不可能得到根除。除了把宗教问题简单化以外，没有把苏非主义与民族主义连在一起认真对待也是失败的重

① Shirin Akiner, *Islamic Peoples of the Soviet Union*. London, 1983, p. 9

要原因。不过，苏联时期的中亚苏非派，前人已有专著发表，本文在此不作论述。仅选北高加索的苏非派在近现代的历史影响作为这一时期苏非派活动的典型。苏非派在中亚的发展过程，大体上有下列特点：

（一）政治上，接近中亚诸王朝的统治者，推动游牧民族的伊斯兰化，分享乃至操纵王朝的政治大权。如果说苏非传教士促使喀喇汗王朝的汗接受伊斯兰教还带有传说性的话，额什丁家族推动秃黑鲁帖木儿汗皈依伊斯兰教则有确切记载。库布拉维教团成员先与花剌子模的宫廷有联系，此后对伊利汗国、金帐汗国的伊斯兰化发挥了重要作用。这些苏非派成员积极靠拢统治者，得到统治者信任后，能够分享政治大权，掌握宗教大权。纳合什班底教团在这方面表现尤为突出，其成功在于：

首先，在教法上，他严格遵守正统教法。蒙古人推翻阿拔斯哈里发政权后，正统派的地位动摇，什叶派得到发展，以至于库布拉维教团进入伊利汗国后，成为具有什叶派倾向的教团。尽管帖木儿本人对什叶派、逊尼派信仰并不明确，但随着帝国的建立，与统治阶级合作的逊尼派得到发展。纳合什班底教团坚定的正统信仰，得到统治者的青睐。

其次，也是最主要的是他的入世思想。在苦行主义基础上发展起来的苏非主义，主张抛弃现世，接近真主，与主合一，为生活和永恒的后世献身，是厌世主义，然而，到巴哈丁·纳合什班底时，则提倡“在现世和大自然怀抱里愉快的生活，充分享用现实世界和大自然的一切美好东西，尽情尽意的生活”。巴哈丁的享用今世的主张是建立在靠自己的力量劳动的基础上的，他为苏非教团积累财富提供了理论依据，成为大地主、大商人的和卓阿赫拉尔充当了王室内江的调停人、普通穆斯林的保护人。其强大的影响力使汗王们拜倒在他脚下，成为汗国的实际操纵者。其实，苏非主义的发展本身就是中亚政治斗争的一种表现。苏非主

义是在阶级矛盾、民族矛盾和宗教斗争激烈的情况下作为一种反抗世俗统治和官方宗教的形式出现的。它是“对伊斯兰教和《古兰经》的理性主义以及由此产生的形式主义的一种反动”[①]。在伊斯兰的官方神学家对穆斯林的个人生活和社会生活进行严格规定的情况下，它通过“确立个人过冥想生活的权利，力求接触存在和现实之本源，来对抗建立在一种主奴关系权威基础上的，并强调遵守宗教仪式和合法道德的法定宗教”。也正因为苏非的言行触犯了世俗统治和官方神学的基础，才出现了哈拉智这样的殉道者。在世俗统治者大力进行奢侈、挥霍和浪费的享乐生活时，苏非派的苦行、禁欲和守贫可以说是社会的清醒剂。从这个意义讲，早期的苏非派代表下层人民利益。亚萨维的《大智之书》尽管提倡恭顺，但在很大程度上反映普通的游牧民和定居民的心声。

由于苏非思想与逊尼派信仰相调和，苏非们逐渐演变为官方宗教的维护者，苏非派也逐渐成为缓和阶级矛盾、稳固政权的工具。在世俗政治力量彼此争斗中，苏非派教团首领或著名苏非凭借其宗教势力和精神声望，支持或扶植一方，并利用该方谋取政治、宗教、经济等方面的特权。如额什丁家族和纳合什班底教团就是如此。然而，依赖于汗权的苏非派其兴盛势头若不利于汗权时，汗王会改换门庭，利用他派或同一教团的其他支派加以抑制；或利用其统治权，自领宗教大权，对苏非派的某些势力予以打击。尽管如此，已成为统治阶层一员中的苏非谢赫、伊禅们在俄国征服中亚时，仍然维护汗王的利益，时常站在民族斗争的前列。

（二）经济上，通过接受捐赠和赏赐，苏非派的谢赫、伊禅

① ［美］希提：《阿拉伯通史》（上），马坚译，商务印书馆，199）年，第514页。

跻身于权贵地主、大商人之列，一方面，襄助各地封建势力，以谋取或提高其政治地位；另一方面，施舍穷人，扩大社会影响。苏非派的谢赫、伊禅往往有瓦库甫地的证书。瓦库甫地多是汗王、贵族地主捐赠给宗教界的地产，由捐赠者指定入掌管。祖巴尔和卓由于汗王的赏赐成为布哈拉汗国最大的土地所有者。和卓阿赫拉尔尽管不依赖于汗王致富，可一旦与汗结盟，其经济势力大增，成为当时中亚最大的地主、商人。他曾利用其财富资助帖木儿王朝的王子阿布·赛义德，亦将其财富施舍给穷人。苏非派在社会上扶贫济弱、积善行德的行为使他们在穆斯林民众中保持着良好的社会声望。

（三）在思想文化上，苏非主义渗透到文化教育、社会生活的各个方面。由于苏非教义在中亚社会生活中传播得相当广泛，中亚的文学、诗歌、哲学、艺术、建筑等无不打上苏非主义的烙印。对此，作出贡献的多为著名的苏非思想家。如阿布·赛义德喜欢在讲经布道时，吟咏波斯民歌，借以阐明神秘主义哲理。贾米喜欢用故事的形式宣扬苏非教理。世俗文化只有在苏非神秘主义思想的掩护下才能得到发展。苏非派诗人使用朴素的、接近人民群众的语言，在诗中引用众所周知的民间寓言、譬喻性的劝诫故事和谚语，保存和推动了世俗文化的发展。

沙·穆拉德统治时期（1785—1800 年）的布哈拉汗国是文化教育的繁荣时期，高级神学院的学生人数达 2万人。学校教育除讲授《古兰经》外，苏非教义也在学生中得到灌输。在社会生活中，苏非主义与民族文化结合在一起。中亚是一个多文化的交汇处。古希腊文化、印度文化、波斯文化、突厥文化等曾在这块地方流传。苏非主义在形成、发展过程中，曾受这些文化影响，并与之调和，成为中亚特色的伊斯兰文化。如易卜拉欣·阿德哈姆出走与佛教徒出家修行有一定的渊源关系。亚萨维的抛弃现世的观点亦与佛教的出世观有着某种相似。波斯宗教（琐罗亚斯德教

和摩尼教）中的善恶观念，纳合什班底教团中“善行”与之相似。而中亚地区灵魂脱体的思想，则可能受到希腊文化的影响。在草原游牧民族中，苏非传教士把伊斯兰教与游牧民族中原有信仰结合起来。如在哈萨克斯坦，苏非传教士把安拉的思想与“腾格里”（天）信仰结合起来，称“腾格里一安拉”。

（四）苏非教团首领日益极权化，圣徒和圣地崇拜得到提倡。苏非派成员对教团的首领非常敬仰。纳合什班底教团的重要特征是，认为真正的神学权威不是官方的神职人员，而是和卓。这种敬仰逐渐发展成狂热崇拜。纳合什班底教团的创始人巴哈丁被当作圣徒崇拜，以至于凡三次到布哈拉朝觐过他的遗骸的信徒，就算是哈吉。教团内部形成了教主、哈里发和一般信徒的教阶制，与此并行的是教团首领的家族世袭制。为了维持这种世袭制，教团首领都力图证明自己是圣裔后代，而圣裔是天生世袭的。教团首领或小团体的伊禅还以显示奇迹，提倡圣徒和圣地崇拜等手段来提高声望，鼓动各阶层善男信女的狂热崇拜，从中达到某种政治目的。精神上的苏非主义属于苏非个人身体的和心灵的修炼活动，导师的指导可助其精神升华、灵魂净化。然而达到所谓“人主合一”的最高境界，实际上是常人难以达到的，即便是经验丰富的精神导师，达到与主合一的狂喜、陶醉、出神的状态也多是短暂的。不过，这也是神秘主义诱人的魅力所在，它既可能达到，却又难以达到。这对追求精神上的快感和福乐的人来说，苏非主义永远具有无穷的魅力。“从心理学上来说，苏非主义的根源，就在于上帝和宗教的真理，每个人都希望能够获得亲身的、直接的亲近和更亲切的经验。”① 从这个意义上说，苏非主义将随着伊斯兰教的存在而一直存在。

① [美]希提：《阿拉伯通史》（上），商务印书馆，1995 年，第 514 页。

附 录

“卡兰达尔”

卡兰达尔（Kalandar）亦称海兰达尔，是苏非派德尔维希这一阶层的成员。历史上，东至中亚突厥斯坦，西至摩洛哥，都有卡兰达尔活动的踪迹。

“卡兰达尔”这个词的来源难以确认，存在着不同解释。有人认为来源于波斯语“Kalandar”，意义是“丑陋和笨拙之人”，“削成片的木材放在门后面不让门打开”。或者来自波斯语 Kalantar，14—15 世纪用作“领导人”之意。也有人认为该词应为“粗鲁之人”、“小偷”之意。有人提出卡兰达尔可能源自突厥语“Qannda 或 Qalandan”，是一种乐器。此外，突厥语“Qal”意为纯洁。在土耳其，对卡兰达尔解释较为全面，它指的是：“一个脱离尘世，并像一个流浪者四处游荡的德尔维希”；“一个弃绝世俗事务并发现真理之人”；“一个哲学家”。苏非派对卡兰达尔也有自己的解释。什哈布·阿德一丁·苏哈拉瓦迪对此解释道：“卡兰达尔这个词适用于因陶醉于‘内心安宁’以至于不尊重风俗习惯、否定社会政党义务和相互关系之人，在横越‘内心安宁’之所时，除了应尽的斋戒和祈祷之外，他们不关心任何仪式，漠视神圣法律所容许的世俗的享乐。”和卓阿布杜拉·安萨里认为，卡兰达尔应具有下列品质：谦卑、无私、苦行和克制。

我们认为，卡兰达尔实际上是外表形象十分鲜明、注重宗教

实践的苏非。一般来说，苏非是德尔维希，德尔维希是苏非，彼此间并无本质的区别。要有区别的话，主要是理论和实践上。苏非追求神秘的理论或教义，一个对伊斯兰教神秘主义理论颇有造诣的修道者，往往称他为苏非或大苏非。而德尔维希则侧重履行神秘之路，是神秘主义的外在体现者，当然，这种外在表现是为其内心体验服务的。由于修行实践的方式不同，德尔维希实际上存在不同层次，但有两点是非常突出的，一是守贫，一是苦行。前者就是沿门乞讨的托钵僧，后者是专注苦行的苦修僧。而卡兰达尔两者的特征都具有。卡兰达尔最初是指流浪者。 11 世纪的苏非巴巴·塔赫尔在诗中写道：“我是神秘的吉普赛人，称卡兰达尔；不生火、不住道堂，更没有家；白天，我漫游世界，晚上，我头枕砖头睡觉。”这种流浪生活与非穆斯林的苦行者尤其是佛教苦行僧的影响有关。早在 9 世纪，在美索不达米亚及其毗邻地区，就有四处漫游的苦行者，他们守贫，追求正直、纯净和圣洁，成对地旅行，绝不在同一地方过两夜。受这些圣人影响，穆斯林苦行者不仅在《古兰经》和哈底斯中寻找苦行依据，而且仿效这些人的行为。可以认定， 11 世纪的呼罗珊就有不少卡兰达尔在活动。这些卡兰达尔很可能是在伊斯兰教信仰的幌子下，仍保持佛教信仰的佛教徒苦行者。

在相当长的时期里，在东部伊斯兰世界，尤其是呼罗珊、突厥斯坦等地，卡兰达尔的活动属于个人行为。但到了 13 世纪初，卡兰达尔有组织化的倾向。他们或者被其他教团吸收，或者形成与众不同的教团。13 世纪初，卡兰达尔派最早出现在大马士革。传说创始人有玉素甫和谢赫贾马乌德一丁等人。据说：“他们制定了一个绝不积累尘世财富的规则，但在他（玉素甫）的时代，他们既没有穿粗糙的衣服，也没有放弃任何苦行或虔诚的实践。对他们来说，他们的内心能平静地与真主在一起就足够了，他们不需要其他东西，也不求比这种内心的平静状态更优越的品位。

为了漠视这种理想之外的任何事，他采取了否定通常是这个社会须服从的所有斯文法律约束的方式。”在实际生活中，卡兰达尔以其衣着打扮、行为举止与众不同而令世人瞩目。突厥语作品中对卡兰达尔的外表作了生动详细的描写：身穿粗制的马毛衣服，仅及至臀部；头戴一顶毡帽，马毛做的帽檐有一只胳膊长；身披黄色或黑色的披肩；戴着耳环、手镯；眉毛和头发剃得干干净净；拿着一只鼓和一面旗。显然，卡兰达尔曾受到萨满的影响。

蒙古人的宗教宽容政策及其对中亚、伊朗的统治便利了卡兰达尔的活动。一些卡兰达尔从埃及和土耳其进入印度。他们与当地苏非教团结合，或者组成松散的团体，如卡兰达尔沙·吉兹尔·鲁米从安纳托利亚移到德里后，成为契斯提教团的著名教长谢赫库特卜·乌德一丁·巴克提耶尔的信徒，这位谢赫允许他仍保持卡兰达尔的服饰和习惯。此后吉兹尔·鲁米的信徒则继续保持卡兰达尔的特征，乃至拒绝服从沙里亚法的规定，从而形成所谓的卡兰达尔一契斯提教团。苏哈拉瓦迪教团也有不少成员来自卡兰达尔，他们入会以后，保持了显示奇迹、入神舞蹈的仪式，却对沙里亚法不感兴趣。海答儿派是由许多卡兰达尔组成的松散的团体，它由出生于库赫斯坦的突厥人的圣徒海答儿所建。据说他能显示许多奇迹，如火上走、雪上行、入神时抓住烧红的烙铁。《伊本·白图泰游记》载：“海达尔派把铁环戴在手上、脖子上和耳朵上。”一些卡兰达尔把他们的道统追溯至“德尔维希之王”——起儿漫的赛义德·沙·尼马图拉·沙（？—1431 年），称尼马提一卡兰达尔派。15—17 世纪该派在印度非常著名。《拉失德史》曾提到克什米尔的苏非派经常解梦、行奇迹、空中取物、预言过去和未来，认为“神圣教法”不如“正道”重要，并作四十天的隐退。这实际上是卡兰达尔派之所为。在中亚，卡兰达尔的活动长期存在。反映 16 世纪初中亚历史的波斯文献《拉失德史》多次提到卡兰达尔。卡兰达尔帮助流亡的王子，一些汗王后裔为避祸也往往扮成

游方的卡兰达尔。捷连季耶夫在其《征服中亚史》第三卷中，称中亚的卡兰达尔是行踪无定的起誓过赤贫生活的德尔维希的一种，并且是为自己化募的。为募集施舍物，他们采用法术、治百病、解梦、预言未来、出售驱符等方法。

我国西北地区的海兰达尔是“念劝世文、说古人词、求雨、治病、祷灾、祈福之人”。椿园氏《西域闻见录》卷七对此论述较详：“海兰达尔有如内地之香火道人，而娶妻生子，与回子同，但留发作三辫耳，衣衲红蓝相间，帽高顶无翅。每逢八栅尔（日中之市，谓之八栅尔）之期，或回子年节，辄聚数百人，击鼓跳舞，歌唱喊叫，或在八栅尔上，或人回子之家，募化钱米衣物，回子无不乐施。人死则升亡人屋上念经。译其词曰：‘有生好有死，今此人既先死，凡未死者都应当来哭泣。’止此数语，反复叫念竟日，其居常之纳马兹，则以夜半所诵之词语，回子亦不解矣。”“回子寝疾卧病，饶裕者多杀牛羊，分散海兰达尔及贫苦小回，以祈福力。”由此可见，海兰达尔对民间穆斯林的日常生活影响较大。由于与印度较近，新疆地区的苏非曾受到印度卡兰达尔的影响。如依禅派中的“依西克耶”在表述苏非主义的核心本质时，“只依赖于礼拜祈祷，它宣扬悲观厌世。所谓悲观厌世，就是断念于尘世，不安家立舍，不娶老婆，不要子嗣后代，不定居一地，而要四处移动、云游世界，提倡过今日所获，当天吃光花光，不留至次日的生活。他们认为群聚或独居时置备烟具，抽吸麻烟就是礼拜，就可表真主之爱”。这些行为尤其是吸食麻烟的习惯可能是印度卡兰达尔所传。《西域闻见录》卷三：“乾隆四十年，有温都斯坦之海兰达尔，游至回疆。”这其中可能就有吸食麻烟的卡兰达尔。因为印度的卡兰达尔有吸食麻烟的习惯。

对伊斯兰教苏非神秘主义理论而言，卡兰达尔几乎没有作出多大贡献，但云游四方的卡兰达尔和定居的卡兰达尔由于其鲜明的外表特色，并与当地的民俗相结合，使伊斯兰教更接近民众，

更为人们所接受。可以说，由于卡兰达尔的作用，苏非派的历史变得更加绚丽多彩。

（原载《中亚研究》 1998 年第 3—4 期合刊）

参考文献

（一）中文论著

A．L．巴沙姆主编：《印度文化史》，商务印书馆，1997年。

G．H．詹森：《战斗的伊斯兰》，商务印书馆，1983年。

Sh．A．拉希德等：《巴基斯坦简史》第三卷，四川人民出版社，1974年。

W．瓦希多夫：《苏菲主义简论》，《新疆宗教研究资料》第10辑，1988年。

阿赫马德：《真理的入门》，魏萃一汉文节译，新疆人民出版社，1981年。

阿基穆什金：《察合台兀鲁思东部统治者年表（秃黑鲁帖木儿系）》，潘志平译，陈诗教校，《中亚民族历史译丛》，1985年。

阿吉·努尔阿吉：《论伊斯兰教神秘主义及其在新疆叶尔羌汗国的发展》，宝文安译，《新疆宗教研究资料》第17辑，1989年。

阿里·玛扎海里：《丝绸之路：中国一波斯文化交流史》，中华书局，1993年。

艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯一伊斯兰文化史》，第一册（1982年），第二册（1990年），第三册（1991年），第四册（1995年），第六册（1999年），商务印书馆。

安瓦尔·巴依图尔：《略论阿帕克和卓》，《民族研究》1982 年第 5 期。

昂里·马赛：《伊斯兰教简史》，商务印书馆，1978 年。

昂苏尔·玛阿里：《卡布斯教诲录》，张晖译，商务印书馆，1993 年。

巴布尔：《巴布尔回忆录》，王治来译，商务印书馆，1997 年。

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 年。

白寿彝：《中国伊斯兰史存稿》，宁夏人民出版社，1982 年。

伯希和：《卡尔梅克史译注》，中华书局，1994 年。

布哇：《帖木儿帝国》，冯承钧译，商务印书馆，1935 年。

蔡伟良编著：《灿烂的阿拔斯文化》，上海外语教育出版社，1997 年。

陈诚：《西域番国志》，国立北平图书馆善本第一集。

陈国光：《玛哈图木·阿杂木世系综述》，《新疆宗教研究资料》第 15 辑，1987 年。

陈国光：《新疆伊斯兰教历史上的伊斯哈克耶》，《世界宗教研究》1987 年第 1 期。

陈国光：《伊禅派考论》，《新疆宗教研究资料》增刊，1986 年。

陈国光：《中亚纳合什班底教团与我国新疆和卓、西北门宦》，《世界宗教研究》1988 年第 1 期。

陈中耀：《阿拉伯哲学》，上海外语教育出版社，1995 年。

程溯洛：《论大小和卓木》，《中央民族学院学报》1987 年第 1 期。

崔维歧译：《大霍加传》，宝文安、王守礼校，《新疆宗教研究资料》第 12 辑，1986 年。

德·莫·乌格里诺维奇：《宗教心理学》，沈翼鹏译，社会科学文献出版社，1989 年。

第·博尔：《伊斯兰哲学史》，中华书局，1958 年。
冯承钧译：《多桑蒙古史》上、下册，中华书局， 1962 年。
弗莱彻：《中国苏菲派的“道乘”》，耿升译，《中国回族研究》第 1 辑， 1991 年。
甘肃省民族研究所：《伊斯兰教在中国》，宁夏人民出版社， 1982 年。
高鸿钧：《伊斯兰法：传统与现代化》，社会科学文献出版社，1996 年。
格鲁塞：《草原帝国》，蓝琪译，项英杰校，商务印书馆， 1998 年。
格鲁塞：《草原帝国》，魏英邦译，青海人民出版社， 1991 年。
关里爷：《热什哈尔》，杨万宝等译，三联书店， 1993 年。
郭应德：《阿拉伯史纲》，中国社会科学出版社， 1991 年。
海杰编著：《回族知识辞典》，新疆人民出版社， 1994 年。
韩儒林：《穹庐集》，上海人民出版社， 1982 年。
汉密尔顿·阿·基布：《阿拉伯文学简史》，陆孝修等译，人民文学出版社，1980 年。
赫伯特·戈特沙尔克：《震撼世界的伊斯兰教》，阎瑞松译，陕西人民出版社，1987 年。
华涛：《西域历史研究（八至十世纪）》，上海古籍出版社， 2000 年。
华涛：《贾玛尔·喀尔施和他的<苏拉赫词典补编>》，《元史及北方民族史研究集刊》第 11—12 期，1987—1990 年。
季莫费耶夫：《旅游者的欢乐》，杨春华等译，三联书店， 1990 年。
加富罗夫：《中亚塔吉克史》，肖之兴译，中国社会科学出版社，1985 年。
加文·汉布里主编：《中亚史纲要》，吴玉贵译，商务印书馆，

1994 年。
韩百里：《中亚史》，载贵州师范大学学报增刊《中亚史丛刊》第 6 期。
韩中义：《试论中亚苏非主义的特征》，《中亚研究》 1997 年第 1—2 期。
杰弗里·帕林德尔：《世界宗教中的神秘主义》，徐钧尧等译，今日中国出版社， 1992 年。
捷连季耶夫：《征服中亚史》第一卷至第三卷，汉译本，商务印书馆，1982—1986 年。
金宜久：《苏非派与汉文伊斯兰教著述》《世界宗教研究》 1983 年第 2 期。
金宜久：《苏非派与中国门宦》，《甘肃民族研究》 1982 年第 1—2 期 。
金宜久：《伊斯兰教苏非派的哲学思想》，《外国哲学史研究集刊》（六），上海人民出版社，1984 年。
金宜久：《伊斯兰教与世界政治》，社会科学文献出版社， 1996 年 。
金宜久主编：《当代伊斯兰教》，东方出版社，1995 年。
金宜久主编：《伊斯兰教》，宗教文化出版社，1997 年。
金宜久主编：《伊斯兰教史》，中国社会科学出版社， 1990 年。
库罗帕特金：《喀什噶利亚》，凌颂纯等译，新疆人民出版社，1980 年。
拉施特：《史集》，余大钧、周建奇译，商务印书馆， 1983—1986 年 。
李进新：《新疆伊斯兰汗朝史略》，宗教文化出版社， 1999 年。
李兴华等：《中国伊斯兰教史》，中国社会科学出版社， 1998 年。
李一新：《察合台汗国的伊斯兰化》（硕士论文），贵州师范大学历史系，1986 年。

李一新：《月即别时期金帐汗国的伊斯兰教化》，《西北民族研究》1989 年第 1 期。
林松等：《回回历史与伊斯兰文化》，今日中国出版社， 1992 年。
刘迎胜：《13—18 世纪回回世俗文化综考》，《中国回族研究》第一辑，1991 年。
刘迎胜：《察合台汗国史纲》（博士学位论文），南京大学历史系，1984 年 。
刘迎胜：《元末的察合台汗国》，《西北民族研究》 1986 年第 1 期。
刘迎胜、刘正寅：《沙·马合木·楚剌思<寻求真理者之友>(波斯文)译注》,《西北民族研究》 1993 年第 2 期。
刘正寅：《和卓家族兴起前伊斯兰教派在西域的活动及其政治背景》,《世界宗教研究》，1991 年。
刘正寅：《和卓家族在西域的兴起》，《新疆大学学报》 1991 年第 2 期 。
刘正寅：《喀什噶尔和卓家族世系》，《元史及北方民族史研究集刊》 1989—199( )年第 12—13 期。
刘正寅：《西域和卓家族研究三题》（硕士论文），南京大学出版社，199( )年。
刘正寅：《西域伊斯兰教派和卓势力的膨胀与叶尔羌汗国的衰落》,《民族研究》 1996 年第 5 期。
刘正寅、魏良弢：《西域和卓家族研究》，中国社会科学出版社，1998 年 。
刘志霄：《维吾尔族历史》（上编），民族出版社，1985 年。
鲁克·克文顿：《游牧帝国》，汉译载贵州师范大学学报增刊《中亚史丛刊》第 2 期。
罗竹凤主编：《人·社会·宗教》，上海社会科学院出版社，1995 年。

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 年。
马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社， 1996 年。
马金鹏译：《伊本·白图泰游记》，宁夏人民出版社， 1985 年。
马汝珩：《略论新疆和卓家族势力的兴衰》（上、下），《宁夏社会科学》 1984 年第 2—3 期。
马通：《中国伊斯兰教派门宦溯源》，宁夏人民出版社， 1995 年，第 2 版。
马通：《苏非派的产生、发展和传播》，《宁夏社会科学》 1985 年第 3 期。
马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，宁夏人民出版社，1995 年第 2 期。
毛拉哈吉：《布格拉汗传》，宝文安译；《艾布·纳赛尔·萨曼尼传》，马维汗译；《有关加拉里丁·布哈里等人的历史轶事》，杨金祥、宝文安译。以上均见《新疆宗教研究资料》第 16 辑，1988 年。
米儿咱·马黑麻·海答儿：《中亚蒙兀儿史一拉失德史》，新疆社科院民族研究所译，新疆人民出版社， 1983 年。
勉维霖：《回族伊斯兰教苏非派学术思想渊源》，《甘肃民族研究》1986 年第 2 期。
穆罕默德·高特卜：《伊斯兰艺术风格》，一虹译，中国人民大学出版社，1990 年。
穆罕默德·萨迪克·喀什噶里：《和卓传》，陈俊谋、钟美珠据 R. 沙敖英文节译本汉译，载《民族史译文集》第 8 辑，1980 年。
穆萨·穆萨威：《阿拉伯哲学》，商务印书馆， 1996 年。
纳忠等：《传承与交融：阿拉伯文化》，浙江人民出版社，1993 年。
帕·彼·伊万诺夫：《中亚史纲》，汉译载贵州师范大学学报增刊

《中亚史丛刊》第 1 期。

苏北海：《伊斯兰教在哈萨克族中的发展》，《世界宗教研究》1986 年第 1 期。

潘志平：《中亚浩罕国与清代新疆》，中国社会科学出版社，1991 年。

潘志平：《中亚和新疆和卓的兴衰》，《中亚研究》1990 年第 1 期。

珀西·赛克斯：《阿富汗史》第一卷，商务印书馆，1972 年。

秦惠彬：《伊斯兰教哲学百问》，今日中国出版社，1994 年。

秦惠彬：《中国伊斯兰教与传统文化》，中国社会科学出版社，1995 年。

全增嘏：《西方哲学史》，上海人民出版社，1985 年。

赛生发：《伟嘎耶教法经解》，宁夏人民出版社，1993 年。

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，1981 年。

黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆，1989 年。

斯特伦：《人与神——宗教生活的理解》，金泽等译，上海人民出版社，1991 年。

谭吴铁：《伊玛目·热巴尼对中国伊斯兰教的影响》，《新疆宗教研究资料》第 17 辑，1989 年。

田卫疆：《丝绸之路与东察合台汗国史研究》，新疆人民出版社，1997 年。

筒进俊彦：《伊斯兰教思想历程》，秦惠彬译，今日中国出版社，1992 年。

托马斯·李普曼：《伊斯兰教与穆斯林世界》，陆文岳等译，新华出版社，1985 年。

王岱舆：《正教真诠清真大学希真正答》，余振贵点校，宁夏人民出版社，1988 年。

王怀德：《苏非派的演变与门宦制度形成的特点》，《世界宗教研究》1984 年第 2 期。
王怀德：《伊斯兰教派》，中国社会科学出版社，1994 年。
王怀德、郭宝华：《伊斯兰教史》，宁夏人民出版社，1992 年。
王建平：《波斯苏非与中国塔利格的历史联系》，《回族研究》1999 年第 4 期。
王守礼：《新疆依禅派研究》，《新疆社会科学研究》1983 年第 5 期。
王治来：《中亚近代史》，兰州大学出版社，1994 年。
王治来、周锡娟译：《世界境域志》，打印本，1983 年。
维·维·巴托尔德：《中亚简史》，新疆人民出版社，1980 年。
魏良弢：《朵豁剌惕部异密家族的兴衰》，《元史及北方民族史研究集刊》第 12—13 期，1989—1990 年。
魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社，1986 年。
魏良弢：《沙·马合木·楚剌思〈编年史〉》，《民族研究》1987 年第 1 期。
魏良弢：《西辽史纲》，人民出版社，1991 年。
魏良弢：《西域史上的一个幻影——“伊斯兰神圣国家”或“和卓时代”考实》，《中国社会科学》1992 年第 4 期。
魏良弢：《叶尔羌汗国史纲》，黑龙江教育出版社，1994 年。
乌马里：《眼历诸国记》，《蒙古史研究参考资料》第 32—33 辑，1984 年。
吴云贵：《近代伊斯兰运动》，中国社会科学出版社，1994 年。
吴云贵：《伊斯兰教法》，中国社会科学出版社，1995 年。
希提：《阿拉伯通史》（上、下），马坚译，商务印书馆，1979 年。
项英杰等著：《中亚：马背上的文化》，浙江人民出版社，1993 年。

小松久男：《塔什干的依禅》，《中亚研究》 1988 年第 3 期。
肖宪：《当代国际伊斯兰潮》，世界知识出版社， 1997 年。
肖宪：《当代伊斯兰复兴运动》，中国社会科学出版社， 1994 年。
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 年。
新疆社会科学院宗教所：《新疆宗教》，新疆人民出版社， 1989 年。
新疆社会科学院宗教所：《中国新疆地区伊斯兰教史》（征求意见稿）， 1990 年；《中国新疆地区伊斯兰教史》编写组，《中国新疆地区伊斯兰教史》，新疆人民出版社， 2000 年。
新疆社科院民族所：《新疆简史》第一、二册，新疆人民出版社， 1980 年。
杨怀中：《回族史论稿》，宁夏人民出版社， 1991 年。
杨克礼：《伊斯兰教苏非派哲学思想初探》，《甘肃民族研究》 1983 年第 3 期。
杨宗山译注：《正教箴言——伊本·努巴泰演说集》，民族出版社， 1994 年。
叶·亚·别利亚耶夫：《伊斯兰教派历史概要》，王怀德译，宁夏人民出版社， 1980 年。
伊·尼·亚布洛柯夫：《宗教社会学》，王学富等译，四川人民出版社， 1989 年。
伊本·阿西尔：《全史》选译，《中亚研究》 1988 年第 1—2 期。
伊本·西那：《论灵魂》，商务印书馆， 1995 年。
伊德里斯·筛海辑：《苏非之路》，孟祥森选译，铅印本， 1986 年。
易卜拉欣·冯今源：《中国的伊斯兰教》，宁夏人民出版社， 1991 年。
易卜拉欣·冯今源等：《伊斯兰教历史百间》，今日中国出版社，

1992 年。

易卜拉欣·冯今源等：《伊斯兰教文化百问》，今日中国出版社，1989 年。

优素甫·哈斯·哈吉甫：《福乐智慧》，郝关中等译，民族出版社，1986 年。

余太山主编：《西域通史》，中州古籍出版社，1996 年。

羽田亨：《西域文化史》，耿世民译，新疆人民出版社， 1981 年。

张承志：《张承志文学作品选集（心灵史卷）》，海南出版社，1995 年。

张文德：《俄国扩张中亚时对伊斯兰教采取的策略初探》，《徐州师范学院学报》 1993 年第 4 期。

张文德：《俄国征服中亚时期苏非派的反抗斗争》，《俄罗斯研究》2001 年第 3 期。

张文德：《关于中亚伊斯兰教史的分期》，《贵州师范大学学报》1994 年第 1 期。

张文德：《论金帐汗国的伊斯兰化》，《贵州师范大学学报》 2000 年第 2 期。同时载《甘肃民族研究》 2000)年第 2 期。

张文德：《论伊利汗国的伊斯兰化》，《徐州师范学院学报》 1994 年第 4 期。

张文德：《论伊斯兰教对中亚帖木儿王朝的影响》，《贵州师范大学学报》 1995 年第 2 期。

张文德：《苏非派对近代中亚政治的影响》，《徐州师范大学学报》1997 年第 4 期。

张文德：《试论中亚伊斯兰教的复兴》，《俄罗斯研究》 2000 年第 1—2 期。

张文德：《苏非主义在中亚的早期发展》，《贵州师范大学学报》2001 年第 3 期。

张文德：《伊斯兰教在北高的历史影响》，《当代中亚研究》，

1999 年。

张文德：《伊斯兰教中的“德尔维希”》，《阿拉伯世界》 1992 年第 3 期。

张文德：《伊斯兰教中的“卡兰达尔”》，《中亚研究》 1998 年第 3—4 期。

张文德：《中亚库布拉维教团述论》，《贵州师范大学学报》 1991 年第 2 期。

张文德：《中亚苏非的早期思想与宗教实践》，《宗教》 2001 年第 2 期。

张文德：《中亚苏非渊源初探》，《徐州师范学院学报》 1992 年第 2 期。

张文德：《中亚突厥人中的亚萨维教团》，《元史及民族史研究集刊》第 14 辑，2001 年。

郑勉之主编：《伊斯兰教简明辞典》，江苏古籍出版社， 1993 年。

志费尼：《世界征服者史》，何高济译，翁独健译，内蒙古人民出版社，1980 年。

中国社科院世界宗教所伊斯兰教研究室：《什叶派》，中国社会科学出版社，1983 年。

中国社科院世界宗教所伊斯兰教研究室：《伊斯兰教文化面面观》，齐鲁书社，1991 年。

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 年。

周燮藩：《伊斯兰教苏非教团与中国门宦》，《甘肃民族研究》 1991 年第 4 期。

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 年。

（二）西文论著

A. J. Arberry, *Aspects of Islamic Civilization*, The University of Michigan Press, 1967.

A. J. Arberry, *Junayd*, *The Journal of the Royal Asiatic Society*, July, 1935.

Abu Bakr al-kalabadhi, *The Doctrine of the Sufis*, Translated by A. J. Arberry, Cambridge University Press, 1977.

Alexandre Bennigsen and Marie Broxup, *The Islamic Threat to the Soviet State*, Groom Helm, London, 1983.

Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Muslims of the Soviet Empire*, London, 1985.

Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union*, University of California Press, 1985.

Arminius Vambery, *History of Bokhara*, London, 1873.

Azade-Ayse Ryse Rorlich, *Sufism in Tatarstan: Deep Roots and New Concerns*, *Central Asian Survey*, vol. 2, No. 4, 1983.

Bayard Dodge, *The Finrist of al-Nadim*, *A tenth Century Survey of Muslim Culture*, vol. 1, Columbia University Press, New York, 1970.

Beatrice F. Manz, *Central Asia in Historical Perspective*, Westview Press, 1994.

Bertold spuler, *History of the Mongols*, *Based on the Eastern and Western Accounts of the thirteenth and fourteenth centuries*, University of California Press, 1972.

Chantal lemercier-quelquejay, *Sufi Brotherhoods in the USSR: A Historical Survey*, *Central Asian Survey*, vol. 2, No. 4, 1983.

C. E. Bosworth, *The Ghaznavids: their empire in Afghanistan and eastern Iran*, Edinburgh University Press, 1963.

C. E. Bosworth, *The Medieval History of Iran Afghanistan and Central Asia*, London, 1979.

Cyprian Rice, O. P, *The Persian Sufis*, London, 1964.

Denis Sinor, *The Cambridge History of early Inner Asia*, Cambridge University Press, 1990.

Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, London, 1933.

E. G. Browne, *A literary History of Persia*, vol. 3, Cambridge University Press, 1928.

Elizabeth E. Bacon, *Central Asia Under Russian Rule*, Cornell University Press, 1966.

Emel Esin, *A History of Pre-Islamic and Early-Islamic Turkish Culture*, Istanbul, 1980.

Gavin Hambly, *Central Asia*, New York, 1969.

Geoffrey Wheeler, *The Modern History of Soviet Central Asia*, London, 1964.

H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, A Histoical Survey, Oxford University Press, 1953.

H. A. R. GiBB, *The Arab Conquests in Central Asia*, London, 1923.

Helene Carrere D' encausse, *Islam and the Russian Empire*, University of California Press, 1988.

Howorth, H. H., *History of the Mongols, from the 9th to 19th Century*, London, Part I, 1876; Part II, 1880.

Hudud al-Alam (The region of the World), Translated and explained by V. Minorsky, Nessrs, 1970.

I. P. Petruskevsky, *Islam in Iran*, State University of New York Press, 1985.

Idries shah, *The Way of the Sufi*, Penguin Books, 1974.

J. A. Boyle, *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, Cambridge University Press, 1968.

Joseph. F. Fletcher, *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, Variorum, 1995.

J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford at the Clarendon Press, 1971.

Jo-Anu Gross, *Muslims in Central Asia*, Duke University Press, 1992.

John Auderson, *Islam in the Soviet Archives: A Research Note*, *Central Asian Survey*, vol. 13, No. 3, 1994.

Jurgen paul, *Forming a Fection: The Himayat System of Khwaja Ahrar*, *International Journal of the Middle East Studies*, vol. 23, No. 4, 1991.

Juzjani, *Tabaka-i-Nasiri*, Translated by H. G. Raverty, *A Gerneral History of the Muhammadan Dynasties of Asia*, Including Hindustan, London, 1881.

Kim Ho-Dong, Muslim Saints in the 14th to the 16th Centuries of Eastern Turkestan, *International Journal of Central Asian Studies*, vol. 1, 1996.

Lawrence Rrader, *Peoples of Central Asia*, Indiana University Press, 1962.

Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan*, University of California Press, 1963.

Louis Massignon, *The Juridical Consequences of the Doctrines of Al-Hallaj*, *Studies on Islam*, Translated and edited by Merlin L. Swartz, Oxford University Press, 1981.

Ludmila Polonskaya and Alexei Malashenko, *Islam in Central Asia*, Ithaca Press, 1994.

Mehrdad Haghayeghi, *Islam and politics in Central Asia*, St. Martin's Press, New York, 1995.

Mehrdad Haghayeghi, *Islamic Revival in the Central Asian Republics*, *Central Asian Survey*, vol. 13, No. 2, 1994.

Meoirs of Baber Empiror of India First of the Great Moghuls, London, 1909.

Michael Rywkin, *The Communist Party and the Sufi Tariqat in the Checheno-Ingush Republic*, *Central Asian Survey*, vol. 10, No. 1/2, 1991.

Mojdeh Bayat and Mohammad Hli Jamnia, *Tales from the land of the Sufis*, Shambhala, Boston, 1994.

Moojan Momen, *An Introducation to Shi'i Islam*, Yale University Press, 1985.

Narshakhi, *The History of Bukhara*, The Medieval Academy of America Cambridge, Massaehusetts, 1954.

Nasrollal S. Fatemi, Faramarz S. Fatemi and Faribori S. Fatemi, *Sufism: Message of Brotherhood Harmony, and Hope*, A. S. Barnes and Co, Inc. 1976.

Niels C. Nielsen, Jr., *Religions of the World*, ST. Martin's Perss, New York, 1986.

Oliviev Roy, *Sufism in the Afghan Resistance*, *Central Asian Survey*, vol. 2, No. 4, 1983.

P. M. Holt, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, A, Cambridge University Press, 1970.

Peter Jackson, *The Cambridge History of Iran*, vol., Cambridge University Press, 1986.

R. P. Masani, *Persian Mysticism*, Award Publishing House, 1981.

R. S. Bhatnagar, *Dimensions of Classical Sufi Thought*, Motilal Banar-

sidass Publishers, Delhi, 1984.

Richard N. Trye, *The Golden Age of Persia*, London, 1975.

Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, vol. 1, Munshiram Manoharlal Publishers, 1978.

Shirin Akiner, *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1983.

Shoshana Keller, *Islam in Soviet Central Asia, 1917—1930: Soviet policy and the struggle for control*, *Central Asian Survey*, vol. 11, No. 1, 1992.

Sirdar Ikbal Ali shah, *Islamic Sufism*, The Book House, 1933.

Teresa Rakowska-Harstone, *Islam and Nationalism: Central Asia and Kazakstan under Soviet Rule*, *Central Asian Surey* vol. 2, No. 2, 1983.

The Encyclopaedia of Islam, vol. 1, London, 1908.

The Encyclopaedia of Islam, vol. 2, Leiden, 1927.

The Encyclopaedia of Islam, vol. 3, Leiden, 1934.

The Encyclopaedia of Islam, vol. 4, Leiden, 1934.

The Encyclopaedia of Islam, vol. 4, new edition, Leiden, 1976.

The Encyclopaedia of Islam, supplement fascicules 1—2, Leiden, 1980.

The Encyclopaedia of Islam vol. 5, Leiden, 1979, 1980.

V. V. Barthold, *Four studies on the History of Central Asia*, vol. 2, Translated by Minorsky, Leiden, 1958.

W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, Porcupine Press, 1977.

Wilferd Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London, 1985.

后　记

大学时代，我在图书馆偶然翻阅了巴托尔德的《中亚突厥史十二讲》，由此引发了我对中亚史的浓厚兴趣。1987 年，我考入贵州师范大学历史系，师从项英杰教授学习中亚史，1990 年分配到徐州师范大学历史系工作至今。尽管毕业了，项先生仍放心不下，时常来信予以鼓励和督促。其时，先生已年近八十，患白内障，用毛笔写的信，字迹多有重叠。1996 年，为申报国家课题，我请他写封推荐信，先生虽然刚刚恢复视力，但很快便用毛笔郑重地给我写了封推荐信，那时，先生已是 82 岁的老人了。1998 年 9 月，我从朱健华老师的来信中得知先生病逝消息时，备感心痛，潸然泪下。本书是在我的硕士论文基础上写成的，总以为能让先生过目，却因弟子不才，未能如愿。谨以此书献给先生，借以表达深深的怀念和歉意。

本书为国家社科基金青年项目。1996 年申报此课题时，我将硕士论文寄给中国社会科学院世界宗教研究所研究员、博士生导师金宜久先生，请他写封推荐信。尽管金先生与我并不熟识，但他很快回信，予以鼓励。课题立项后，我到北京查阅资料，终有机会与金先生相见。金先生不仅帮我查找资料，还对课题研究提出了十分重要的指导意见。在此，向金先生表示衷心的感谢。

为顺利完成课题，1997 年我到南京大学历史系进修，跟随魏良弢先生学习西域史。次年，因工作需要，我正式师从刘迎胜先生攻读中外关系史方向博士学位，仍以内陆亚洲史为研究重

点。南大四年，不仅为我提供了浓厚的学术氛围，也使我的学术研究水平得到了进一步提高，最终使课题在 2000 年顺利结项。在此，我衷心感谢为此付出辛勤劳动的南京大学历史系的陈得芝教授、魏良弢教授、刘迎胜教授，中国社会科学院历史所的余太山研究员和新疆社会科学院的李琪研究员。

本课题在写作过程中，我还得到了甘肃民族研究所马通研究员，中国社会科学院东欧中亚研究所赵常庆研究员、刘庚岑研究员，新疆社会科学院潘志平研究员、马品彦研究员，新疆文物考古所蒋其祥研究员，贵州师范大学朱健华编审、蓝琪教授，徐州师范大学刘一兵副编审以及我的师兄木拉提·海拉亚提博士的热情帮助和支持，内弟龙舟常驻荷兰海牙期间，帮我寄回了不少资料，江苏省社科规划办和徐州师范大学科技处的张爱武老师及时沟通信息、予以支持和鼓励，在此表示诚挚的谢意。尤其需要感谢的是徐州师范大学科技处处长安宇教授，他不仅帮我树立申报课题的信心，为完成课题出谋划策，还为本书出版倾尽心力。

本书出版得到了徐州师范大学人事处和校出版基金的资助，历史系主任张秋生教授也为本书出版提供了力所能及的帮助，在此深表感谢。

为出版本书，余太山先生多方联系，责任编辑张小颐女士对书稿作了认真的审阅，在此谨致衷心的感谢。

本书只是大体上论述了 9 世纪后伊斯兰教苏非主义在中亚形成和发展的历史，仍有许多问题尚待今后深入研究，例如，同一苏非教团在不同地区的发展模式；不同苏非教团在同一地区的关系；苏非派对穆斯林日常生活的影响程度等等。本书时间跨度大，涉及面广，而作者学力有限，不当或错误之处敬请专家、学者批评指正。

张文德

2001 年 12 月 28 日