

現代シリアにおけるイスラーム伝統についての研究
——アフマド・クフターローを事例として——

高尾 賢一郎

現代シリアにおけるイスラーム伝統についての研究
——アフマド・クフターローを事例として

目次

1 問題設定	1
(1)現代シリアにおけるウラマー.....	3
(2)現代シリアとアフマド・クフターロー.....	9
(3)本論文の構成.....	17
2 人名録に見るウラマー像	25
(1)ウラマーと伝統イスラーム諸学.....	26
(2)シリアにおけるタリーカとナクシュバンディー教団.....	34
(3)シリアにおけるハーリディー系支教団の伝統.....	41
3 アフマド・クフターローとハーリディー系ナクシュバンディー支教団	51
(1)ダマスカスにおけるクフターロー家.....	52
(2)アフマド・クフターローの系譜.....	60
(3)宗教的側面と政治的側面の交差.....	69
4 スーフィズムをとおした「正統イスラーム」の構築	85
(1)クフターローのスーフィズム理解について述べる資料.....	86
(2)スーフィー・シャイフとしての伝統的スーフィズム理解.....	90
(3)教育者としてのスーフィズム理解.....	99
(4)「正統イスラーム」の宣布者としてのスーフィズム理解.....	105
5 結論	127
参考資料	135
1 和文資料.....	135

2	欧文資料	136
3	アラビア語資料	144
4	インタビュー	147
別表		149
1	ウラマー人名録で取り上げられるナクシュバンディー教団メンバー一覧	149
2	ウラマー人名録で取り上げられるスーフィー一覧	156
3	現代シリアにおける主なタリーカ	171
4	アフマド・クフターロー関連年表	177
5	アフマド・クフターローの外遊歴	179

凡例

1 アラビア文字の転写

『岩波イスラーム辞典』(大塚和夫・小杉泰・小松久男・東長靖・羽田正・山内昌之編, 岩波書店, 2002年)の方式に従う。

2 クルアーンの引用

『タフスィール・アル=ジャラーライン (ジャラーラインのクルアーン注釈)』1-3 巻 (ジャラーライン著, 中田香織訳, 中田考監訳, 日本サウディアラビア協会, 2002年, 2004年, 2006年) に依る。

3 年代

基本的に西暦を用いる。原典資料の参照及び引用に限り, 必要に応じてヒジュラ暦を用いる。

4 引用中の〔 〕と()の使い分け

原典資料の翻訳に際しては, 〔 〕と()を以下のとおり使い分ける。

- (1) 〔 〕は, 原文の理解のために本論文の筆者による説明を補う場合。
- (2) ()は, 原語, その転写, 訳語, 読み方を示す場合。また引用文中にクルアーン引用がある際, その箇所を示す場合。

1 問題設定

シリアでの戦争が周辺諸国の思惑を巻き込みながら激化していた 2011 年 10 月 10 日、同国の最高ムフティー（国家におけるイスラーム法裁定官職の最高位）を務めるアフマド・バドルッディーン・ハスーン（Aḥmad Badr al-Dīn Ḥasūn, 1949-, 在位 2005-）は、欧米諸国やイスラエルがシリアを攻撃した場合にシリアの人民が自爆攻撃により報復すると訴えた。しかし、国内最高位のイスラーム指導者である彼の発言は、その後特段話題に上ることなく、シリアの騒乱収束に向けたプロセスにおいて、毒にも薬にもならないものとなった。長いイスラームの歴史のうえに成り立ちながらも、20 世紀半ば以降は世俗主義が敷かれてきたシリアの政治舞台において、宗教職の最高位に就く人物が影響力をなんら持たないことを示した 1 つの出来事だったと言えよう。

とはいえ、現代シリア社会で宗教的指導者と言える人物が存在しなかったかという点、そうではない。ハスーンの前任の最高ムフティーであるアフマド・クフターロー（Aḥmad Kuftārū, 1915-2004, 在位 1964-2004）は、宗教教育の活動をとおして、現代シリア社会における霊的指導者の象徴であり続けた。そのことを端的に示した例が、彼の葬儀である。2004 年 9 月 1 日にクフターローが逝去した際、ラジオやテレビをとおして訃報を知った多くの人々が、ダマスカス新市街の病院から旧市街のウマイヤ・モスク¹、さらに彼が教育活動を行ったアブー・ヌール・モスクへと移動する霊柩車を取り囲み、野辺送りに加わった²。ウマイヤ・モスクでは、宗務を担当する閣僚がバッシャル・アサド大統領の名代として弔辞を読み上げたが、この点からもクフターローの現代シリア社会における公人としての立場の高さがうかがえる。

そして重要なのは、その公葬の後、クフターローの故地であるアブー・ヌール・モスクで本葬が行われたことである。政府要人が訪れ、厳重な警備が敷かれた公葬から一転、本葬はしめやかに執り行われ、密葬の印象が強まる。その様子は、晩年に確立した現代シリアにおけるクフターローの政治・社会的立場を示す公葬とは対照的に、彼の私人としての側面、あるいは彼の宗教的背景の原風景を示すようである。

冒頭のハスーンも、こうした在野の一宗教者としての側面を持っているが³、世俗主義政権バアス党（アラブ社会主義復興党, Ḥizb al-Ba‘th al-‘Arabī al-Ishtirākī）による事実上の一党独裁体制が敷かれた現代シリアにおいて⁴、さらには同国が戦争の舞台となっている現在（2014 年 3 月時点）、彼ら宗教的指導者の個人的歴史が注目を集める機会を決して多くない。とはいえ、彼らの公的な側面と私的な側面を切り離して考えてしまえば、現代シリア

ア、あるいは現代イスラーム世界そのものにおける宗教権威やウラマーの像を捉えきることとはできない。クフターローの葬儀の例に関して言えば、彼の現代シリアにおける位置づけ公葬に限って、つまり現代シリアという枠組みでその政治・社会的立場をとおしてのみ捉えるのでは、本葬で示される、彼の一宗教教育者としての側面は浮かび上がらない。とくに、豊かな宗教史を持つ一方、公共の場でどういう宗教的立場を採るかにあたって慎重さが求められる今日の世俗主義国家シリアにおいては、宗教的指導者の思想や活動は多角的な視点で分析されてしかるべき、複雑なものとなる。

そこを受けて本論文は、20世紀に第一次世界大戦、オスマン朝からの独立、フランスによる委任統治、第二次世界大戦とその後の独立及び政治的混乱、そしてシリア・アラブ共和国の誕生とバアス党政権の確立を経験した現代シリアにおいて、どのような人々が宗教的指導者となり、また彼らはどのような思想や立場を採ることが求められてきたのかを問う。

その思想や立場、つまり本論文が取り組む課題を、どのように言い表すべきか。もし本論文がたんに現代シリアの政教関係を叙述するもの、たとえば、バアス党による事実上の一党独体制のもとでそれに与することを余儀なくされる宗教的指導者たち、という視座をとおして、彼らの提示するイスラームのあり方を分析するのであれば、それはバアス党下のシリアの政策を反映した「公式イスラーム」の研究となろう。あるいは、もし本論文が上述した20世紀のシリアにおける宗教情勢の変遷を叙述するものであれば、それは現代シリアの「イスラーム史」となろう。しかしながら、本論文はそれらのいずれにも合致しない。本論文が問うのは、共通する要素を多く持ちつつも時代、地域によって多様な姿で現れる世界宗教イスラームが、現代シリアという時代・地域を特徴づけられるあり方である。それは同時代の緊張した政教関係のみに基づくものでも、歴史背景のみにその源流が求められるものでもなく、それら双方を反映したものである。

それを本論文では、現代シリアの「イスラーム伝統」と表現したい。「伝統」という言葉が通常指すのは、人間社会において形成、継承されてきた思想や慣習である。その点に鑑みれば、「イスラーム伝統」という表現は上記2つの側面のうち、変化する同時代の政治・社会状況に少なからず対峙するものとして、歴史背景に基づく側面のみを対象とすべきであろう。なぜなら後述するように、20世紀初頭にシリアの宗教界は再編され、いわばそれまでの「伝統」が切り離されたと言えるからである。しかしながら、近代以前のシリアにおける宗教的特徴が現代シリアに何ら継承されなかったわけではない。その意味では、

現代シリアの「イスラーム伝統」は「伝統」と呼ばれるに値するものだと言えよう。

その一方、すでに述べたように、それは近代以前のシリアの「伝統」のみに基づくものではない。それを継承しつつ、第二次世界大戦後の独立、バアス党政権の誕生を経て、何らかの変化を見たものが、本論文が求めるイスラームの様態である。すなわち、たんなる「伝統」とは異なる現代シリアの「イスラーム伝統」とは、近代以前に見られたイスラーム的要素の一部を下地として、国民国家の下で新たに構築された、現代のイスラームのあり方に他ならない。その実態を、現代シリアにおいて多数派であるスンナ派イスラーム、またそのイデオログであった宗教的指導者をとおして問うことが、本論文の目的である。

では、スンナ派イスラームの指導者たちに焦点を当てながら、どのように現代シリアの「イスラーム伝統」を描き出すことができるのか。以下、本章は関係する先行研究にも言及しながら、本論文の取り組む内容を明確なものにする。まず第1節では、「イスラーム伝統」の描写の方法として、本論文が、現代シリアが形成される過程で宗教知の担い手となった人々、すなわちアラビア語でウラマー（‘ulamā’）と呼ばれるイスラーム学者に着目することを説明する。続いて第2節では、そのウラマーの事例として、アフマド・クフターローを取りあげることとその理由を説明する。そして最後に第3節では、本論文の構成について述べる。

(1) 現代シリアにおけるウラマー

本節では、ウラマーをとおして現代シリアのイスラーム伝統を考察するにあたっての具体的な課題について述べる。まずは「現代シリア」が指す内容を明確にするため、シリア研究の全体像を提示することから始めたい

「歴史的シリア」から国民国家シリアへ

エジプト文明とメソポタミア文明の中間に位置する現在のシリア・アラブ共和国（1961-, Jumhūriyyah al-‘Arabīyyah al-Sūriyyah）の周辺一帯は、かつてレヴァントと呼ばれ、またオリエントの一部に含まれることから分かるように、長い人類史のうえに成り立つ。今日のシリア、レバノン、ヨルダン、パレスチナからなるその一帯は「歴史的シリア」（あるいは「大シリア」、アラビア語でシャーム（al-Shām）またはシャーム地方（bilād al-Shām）と呼ばれ、「肥沃な三日月地帯」の一部をなす人類最古の農耕文明社会、古代キリスト教の舞台、また長くユダヤ教、キリスト教、イスラームという3つのセム系一神教が共存してき

た宗教の十字路といった様々な顔を持つ⁵。

その「歴史的シリア」が現在の国民国家シリアへと変わるきっかけとなったのが、同地帯を支配していたオスマン朝の第一次世界大戦に伴う崩壊、そしてイギリスとフランスによる国境画定とフランスによる委任統治である。その後、1946年にシリアはフランスから独立するが、世俗主義者によるクーデターなどの政変を経て、1958年にエジプトとの連合国家を形成する。現在のシリア・アラブ共和国の歴史は、同連合が解消された1961年に始まった。

こうした歴史的背景をうけて、研究上「現代シリア」と呼ばれる対象は、必ずしも「歴史的シリア」の延長線上にあるものとはならず、むしろ断絶していると言っていい状況にある。研究上で「現代シリア」と言った場合、それが指すのは多くの場合において今日の国民国家シリア、すなわち1961年に再独立し、1963年にアラブ民族主義、世俗主義、社会主義を掲げるバアス党政権による事実上の一党独裁体制が敷かれて今日（2014年3月時点）にいたる、シリア・アラブ共和国である。そのことを背景に、現代シリア研究ではバアス党の政策と展望の検討を中心的課題とし、政治学がその主たる担い手となってきた⁶。

本論文は、現代シリア研究におけるそれら政治学の貢献を否定するものではない。しかしながら、そこにおいてウラマーへの関心がバアス党への関心に従属する形で二次的な課題に留まってきた点は問題として指摘しておく。謙虚に捉えれば、現代シリア研究では、バアス党への関心をとおして一部のウラマーに多少なりとも注意が払われ続けてきたとも言える。ただし、一次的な関心がバアス党にある以上、言及されるウラマー個人あるいは彼らを含む宗教勢力は、バアス党政権との関係においてその関心の琴線に触れる特殊な立場を有する事例に限られる。実際のところ、現代シリア研究のなかで取りあげられてきたウラマーは、反バアス党あるいは親バアス党という両極の立場に焦点が当てられる人々である。具体的には、反バアス党の立場にある人物では、シリア・ムスリム同胞団（Ikhwān al-Muslimīn）の創設者であるムスタファー・スィバーイー（Muṣṭafā al-Sibā'ī, 1915-1964）と、彼の弟子で同胞団の理論的指導者であるサイド・ハウワー（Sa'īd Ḥawwā, 1935-1989）が該当する⁷。そして親バアス党の立場にある人物では、バアス党政権誕生翌年の1964年に最高ムフティーに就任したアフマド・クフターローと⁸、その双璧と言える人気説教師であったラマダーン・ブーティー（Ramaḍān al-Būṭī, 1929-2013）が該当する⁹。現代シリア研究において、その氏名が論題に用いられるほどに関心が寄せられるウラマーは、概ね以上の4人である¹⁰。

逆に言えば、際立った政治的立場が示されない人物についての研究は、現代シリア研究において皆無に等しい。例えばダマスカス大学イスラーム法学部の代表顧問を務めるワフバ・ズハイリー（Waḥbah Muṣṭafā al-Zuhaylī, 1932-）は、その著作が海外でも販売、あるいは英語に翻訳されるなど、アラビア語圏に限らず広くイスラーム世界に知られる現代シリアの碩学の 1 人である¹¹。しかしながら、彼が現代シリア研究の枠内で取りあげられる機会は限られており、ましてや彼を直接に取り扱う専門的な研究は現時点で欧米諸国や日本に存在しない¹²。

現代シリアにおけるイスラーム伝統の「創設」

このように、現代シリア研究において、宗教的側面はバアス党への関心に付随して取りあげられるにすぎず、そこに一定の偏りが見られることは否定できない。では、その偏りが具体的にはどのような問題につながるのか。その点を検討することで、本論文の課題を明らかにしたい。

第 1 の問題は、研究上で取り扱われる時代の範囲が限られることである。バアス党への関心が起点となる以上、各ウラマーについての研究は、バアス党政権誕生の 1963 年以降に焦点を当てて論じられることになる。そして第 2 の問題は、バアス党の政策、動向を中心とした研究が進むなかで、ウラマーの全体像が切り捨てられ、ウラマーへの一面的な評価が定着することである。これら 2 つの問題を総合すると、現代シリア研究においては、イスラーム伝統がバアス党政権確立以降のウラマー個々人の政教関係に絞られた記述をとおしてのみ描かれるという問題が浮かび上がる。たとえば前述の 4 人のウラマーに関しては、バアス党との関係をとおした彼らの政治的立ち位置や同時代的な関係についての論考が増える一方で、個々人の経歴や思想を描き出す研究は限られていた。つまり、彼らの宗教的背景からウラマーの系譜を浮かび上がらせ、現代シリアのイスラーム伝統を描き出す試みがされてこなかった。

それに対して本論文は、冒頭述べたとおり、現代シリアのイスラーム伝統を描き出すことを目指すわけだが、では、その伝統の終点を現代シリアとして、始点はどこに置かれるべきなのか。その設定にあたって参考にしたのは、現代シリア研究者の T・ピエレ（Thomas Pierret）の近刊 [Pierret 2011] である。同書は、現代シリアの多くのウラマーの活動をとおして、彼らのバアス党との関係を歴史的に整理しつつ、バアス党設立以前に遡って、20 世紀シリアにおけるウラマー全体の系譜を描き出すことを試みた目下唯一と言える研究で

ある。ピエレによれば、20世紀シリアにおけるウラマーをめぐる状況は、第一次世界大戦前に見られた世俗教育の導入と世俗教育機関設立の時期に重要な転機を迎える。その時期、法曹界を中心とした宗教界において、従来支配的な勢力であった名士たちが去り、代わって中・下流階層に該当する手工業者、地方商人、移民の出身者が台頭した [Pierret 2011: 46-48]。すなわち、新しい宗教エリート層が誕生したのである。

この時代に新たな宗教エリート層が誕生し、宗教界が再編されたこと自体は、これまでの近現代シリアの研究のなかでも指摘されてきた [Weismann 2005d: 109-110]。それに対してピエレの研究の特徴と言える点は、第一次世界大戦後のフランスによる委任統治時代から1970年代末、すなわちムスリム同胞団の蜂起を中心とするバアス党政権への反乱までの時代(1920-1979)を「創設者の時代 (l'ère des fondateurs)」と呼び、その期間に教育の場を設けた各ウラマーを「創設者シャイフたち (cheikhs fondateurs)」と言い表し、その変化と誕生が続いたとする主張にある [Pierret 2011: 44]¹³。

ピエレの言う「創設」は一義的には教育の場の創設を意味し、「創設者シャイフたち」とは1920年から1979年の59年間に現れ続けた人々を指す。しかし従来の研究で指摘されてきた意味、つまり宗教界の転換期の開拓者という意味がピエレのなかで否定されているとは考えられない。なぜなら、彼はモロッコ出身の家系に属するムハンマド・バドルッディーン・ハサニー (Muḥammad Badr al-Dīn al-Ḥasanī, 1850-1935) を、他の「創設者シャイフたち」が師事した、その代表的人物として取りあげるからである。その点において、ピエレが59年間の「創設」の始点に対して一定の意識を払っている様子が見えてくる。つまり通時的でありながら共時的でもある「創設者シャイフたち」の系譜として、ピエレは、ハサニーを始祖として現代シリアのイスラーム伝統が形成されたことを指摘しているのである。この視座を参考に、本論文は現代シリアのイスラーム伝統の始点を、第一次世界大戦前後、20世紀初頭に置きつつも、それがさらに展開し続ける様子を考察する。

そのための方法の1つとして本論文は、まずウラマー人名録の分析に取り組む。人名録は、18世紀末から21世紀初頭のダマスカスのウラマーを対象とした、『ヒジュラ暦13世紀におけるダマスカスのウラマーと名士 ('Ulamā' Dimashq wa-a'yān-hā fī al-qarn al-thāriḥ ashar al-hijriyy)』(全2巻) [Abāzah & al-Ḥāfiẓ 1991b; 1991c]、『ヒジュラ暦14世紀におけるダマスカスのウラマーの歴史 (Ta'rīkh 'ulamā' Dimashq fī al-qarn al-rābi' ashar al-hijriyy)』(全3巻) [Abāzah & al-Ḥāfiẓ 1986a; 1986b; 1991a]、『ヒジュラ暦15世紀におけるダマスカスのウラマーと名士 ('Ulamā' Dimashq wa-a'yān-hā fī al-qarn al-khāmis ashar al-hijriyy)』(全

1 卷) [Abāzah 2007] である。同一の編者によるこれら 3 種 6 冊の人名録は、没年順にダマスカスに縁のあるウラマーを列挙する。

また、上記の人名録を一部参考にしながら編纂された、『ダマスカスのモスクにおける現代イスラームの宣教者たちと宣教 (*al-Du‘āh wa-d-da‘wah al-islāmiyyah al-mu‘āshirah al-munṭalaqah min masājid Dimashq*)』(全 2 巻) [al-Ḥimṣī 1991a; 1991b] もある。この人名録は、題名のとおり、20 世紀のダマスカスを舞台として宣教活動に取り組んだ人物を列挙する。

詳細は第 2 章第 1 節で述べるが、とくに前者の 3 種 6 冊の人名録は、「創設者」の時代を含めたダマスカスを中心とする、近現代シリアのイスラーム伝統を浮かび上がらせるための有益な資料である。加えて言えば、従来歴史学者に活用されてきた人名録という史料を用いる試みは、現代イスラーム世界を対象とした研究では珍しいものとなり、同研究への方法論的貢献を果たすことも期待できよう。

「創設者シャイフたち」とアフマド・クフターロー

ところで、ピエレの問題意識を切り口に、人名録を用いて現代シリアのイスラーム伝統を探るといっても、「創設者シャイフたち」の系譜が必ずしも前述のハサニーのそれに集約されるわけではない。ピエレは「創設者シャイフたち」のなかで唯一ハサニーに師事していない人物として、アフマド・クフターローの名を挙げる。ピエレがクフターローに寄せる関心は、従来の他の研究と同様に、親バアス党というクフターローの政治的立場が中心となる。しかしピエレは同時に、クフターローの人物像として、彼がナクシュバンディー・スーフィー教団の指導者であった父、ムハンマド・アミン・クフターロー (Muḥammad Amīn Kuftārū, 1875/7?-1938) の後継者だという事実を冒頭に指摘する [Pierret 2011: 67]。スーフィー教団をとおしたウラマー間のつながりにピエレがどれほどの関心を持っているのかは量りかねるが、フランス語版の原著の内容を一部改訂した英語版 [Pierret 2013(2011)] では、クフターローを取りあげる箇所においてさらに 2 つの重要な点を加筆している。1 つは、アミン・クフターローが指導したナクシュバンディー教団がハーリディー系ナクシュバンディー支教団であるということ、そしてもう 1 つは、後の現代シリアのイスラーム団体の設立者のほとんどが同支教団の関係者であったということである [Pierret 2013(2011): 46] ¹⁴。

ナクシュバンディー教団は、14 世紀の中央アジアで興り、南アジア、アナトリア、西ア

ジアへと広がった後、今日ではアメリカを含めた各地域に拠点を持つ世界規模のスーフィー教団である。そのうち、ハーリディー系支教団とは、18-19世紀にかけてダマスカスを中心に誕生、拡大した支部教団——後述するように、当時ダマスカスで活躍したスーフィー、ハーリド・バグダーディーにその名を由来する——である。第2章で述べるように、ナクシュバンディー教団はその歴史のなかでしばしば政治・社会活動に携わる機会を得た。そのため、同教団は当該地域の宗教史のみならず、その政治・社会史を知るための研究対象であり続けている。そしてハーリディー系支教団は、その1つの地域としてダマスカスを中心としたオスマン朝下シリアの政治・社会史の一端を示すものとなる。加えて、ハーリディー系支教団は、バグダードからダマスカスに移住した人物——ハーリド・バグダーディー——に端を発する、いわば外来の要素によってダマスカスに新しく興った系譜である。その誕生自体は「創設者シャイフたち」の時代に先行するが、ピエレがハサニーの系譜とは異なる現代シリアのイスラーム伝統の可能性として、クフターローを含むハーリディー系ナクシュバンディー支教団の系譜に着目している様子が見えてくる。

「創設者シャイフたち」に着目する意義としてピエレが提示するのは、彼らをめぐむ状況を理解することが現代シリアの宗教界、ひいては現代シリアの政治と宗教の関係を理解するためには不可欠だとする問題意識による [Pierret 2011: 44-45]。ならばハサニーの系譜しかり、ハーリディー系ナクシュバンディー支教団の系譜しかり、そこにどのような人々が名を連ね、また彼らが現代シリア社会にどのような影響を及ぼしてきたのかについて検討することが、その重要な一歩となろう。

ただし、いずれの系譜に関しても、門弟たちが他の師匠や教育の場を持たないような閉鎖的、あるいは排他的なものであったわけではない。少なくとも、後述するようにクフターローの父がハサニーに師事した点に鑑みれば、クフターローをハサニーに師事しなかった唯一の「創設者シャイフ」として、2つの系譜を完全に切り離して考えることは難しい¹⁵。それゆえ、個々のウラマーの系譜やその思想、活動を確認するという作業は、情報量の多い人名録を用いようが、必ずしも彼らをつなぐ明確な系図や思想、活動の背景を導き出すものとはならず、いわば点に始まり点に終わる、総花的な人物列挙に陥る可能性もある。

そこで本論文は、ピエレが現代シリアのイスラーム伝統の可能性として示唆したハーリディー系ナクシュバンディー支教団の事例として、アフマド・クフターローを中心とした系譜を検討する。それにあたっては、人名録をとおして人物間の系譜を確認することに加え、なぜナクシュバンディー教団が、そのなかでもハーリディー支教団が注目に値する系

譜と位置づけられるのか、そこにどのような時代、社会背景があったのか、そしてクフターローはその系譜のなかでどのように位置づけられるのかという、ピエレの研究からは見えてこない点を描き出す。それに先立って、クフターローはこれまでの研究のなかでどのように描かれてきたのか。次節ではその点を説明したい。

(2) 現代シリアとアフマド・クフターロー

本節では、現代シリアのイスラーム伝統を考察する事例としてハーリディー系ナクシュバンディー支教団、ひいてはアフマド・クフターローを扱うにあたり、どのような背景や方法があるのかについて述べる。まずは、クフターローという人物がこれまでどのような視座で捉えられてきたのかを明らかにしたい。

アフマド・クフターローに関する先行研究

アフマド・クフターローを取り扱う先行研究は、その多くが現代シリア史と現代スーフィズムに関するものである。そのなかでも嚆矢と言っているのは、近現代スーフィズム史を専門とする F・デ・ヨングの論考 [De Jong 1985] であり、その後、スーフィズムを含めた現代中東史を専門とする J-P・リュイザール (Jean-Pierre Luizard) と、政治学を専門とする A・ベットヒャー (Annabelle Böttcher) の論考 [Luizard 1996, Böttcher 1998] によって、クフターローが現代シリア史における希少なスーフィー——現代シリアで例外的に社会的影響力を持ち得たスーフィーの指導者——の事例として知られるようになる。2000年代になると、近現代シリア史、とくにナクシュバンディー教団についての研究を専門とする I・ワイズマン (Itzhak Weismann) の研究成果 [Weismann 2007a; 2007b など] が目立つようになる。

これらの研究は、現代シリア史研究もしくは現代スーフィズム研究の別を問わず、クフターローに焦点を当てる際に、最高ムフティーであったことを主たる理由として、彼を現代シリア政治の背景を読み解くための一要素として扱う傾向が強い。たとえば中東政治学を専門とする F・レヴェレット (Flynt Leverett) と E・ズィッセル (Eyal Zisser) の研究 [Leverett 2005; Zisser 2005] は、シリアのスーフィー教団を巡る状況に着目しつつも、クフターローをバアス党政権との蜜月関係を築いたスーフィー、あるいは御用学者として捉えることに基軸を置く。また現代シリア史を専門とする L・ステンベリ (Leif Stenberg) の研究 [Stenberg 1999; 2009] は、クフターローの指導したスーフィー教団での参与観察を報告する貴重な

ものであるが、そこにおいても、バアス党との友好的な関係を保ちながらクフターローがどのようにスーフィー教団を維持、拡大することができたのかが最大の関心事となっている。他にも近現代中東史を専門とする J・テジェル (Jordi Tejel) は、クルド人の歴史を扱った研究書 [Tejel 2008] のなかで、クフターローを、シリアのクルド人として格別な成功を得た、すなわち社会的地位を獲得した貴重な例として取りあげる。

以上のようなクフターローへの特別視は、彼を取りあげる様々な研究に確認できる。その研究状況に関して、現代シリア政治を考察する一要素としてクフターローを取りあげること自体に問題があるわけではないが、現代シリア政治という枠を外したより広い視野のなかでは、ウラマー研究が政治動向についての研究のなかに二次的な関心として含まれるといった様々な問題を生じさせることはすでに述べたとおりである。

なお、2011 年 1 月以来のシリア国内の騒乱を受けて、クフターローをはじめとしたウラマー、またスーフィー教団などの宗教勢力の動向に注目する研究が期待されるが、そうした動きはまだ目立たない。数少ない例は、イスラーム勢力をとおして現代シリアの展望を読み解く可能性を示唆する L・ハティーブの研究 [Khatib 2011]、ウラマーを個別に取りあげながらバアス党とウラマーとの関係を総合的に読み解こうとする前出のピエレの研究 [Pierret 2011] である。

以上のように、クフターローに関する研究には、彼を現代シリア、とくにバアス党政権下の御用学者と捉え、その処世術の妙を描こうとする性格が見られる。他方で、各章冒頭で述べるが、近親者や弟子が著した、彼について述べるアラビア語の資料は、クフターローをスーフィーに限らない、現代シリア、あるいは広く現代イスラーム世界の偉人と捉え、その功績の普及に努める。先行研究の多くが、バアス党との関係に偏った視点を問題として抱えていることはすでに述べたが、近親者や弟子たちが著した資料にも、その執筆意図に特有の視点が存在する。彼らにとって、クフターローをスーフィズムの文脈でのみ扱うことは、クフターローの人物像の矮小化にもつながるのであろう。この点については、資料上の問題として批判するのではなく、むしろ近親者や弟子が抱くクフターローの人物像として、本論文のなかで検討を続ける¹⁶。では、以上のような一定の評価が与えられてきたクフターローを、本論文はどのように分析するのか。

アフマド・クフターローのスーフィーの側面

アフマド・クフターローは¹⁷、バアス党政権が誕生した翌 1964 年に、シリア・アラブ共

和国において最高位の宗教権威である最高ムフティーに任命された。そして逝去する 2004 年まで同職を務めるなかで、断食月や巡礼月に伴うヒジュラ暦（イスラーム暦）の祝祭を執り行う、いわば国家の総主教としての役割を担うとともに、海外宗教界の要人がシリアを訪れる際の接伴を務めるなどした¹⁸。バアス党による事実上の一党独裁体制が敷かれた現代シリアにおいて、以上のような国家のイスラームを代表する立場を担うことをとおして、クフターローは現代シリアの御用学者と捉えられてきた。

他方、なぜクフターローが現代シリアを代表する御用学者になったのかという点については、これまでじゅうぶんな説明がなされてこなかった。たとえば彼の御用学者という位置づけは、1971 年に大統領に就任したハーフィズ・アサド（Hāfiz al-Asad, 1930-2000, 在位 1971-2000）との密接な関係を指摘しつつ説明されることが多い。しかしアサド政権誕生の 7 年前に最高ムフティーに就任していたことに鑑みれば、クフターローの宗教的指導者としての権威の背景をハーフィズ・アサドとの関係のみに求めるのは不適切である。さらに言えば、そもそも最高ムフティーに就任するほどの人物であった以上、クフターローを御用学者と見るにせよ、彼の出自や、最高ムフティー就任以前の職歴や教育歴にも相応の関心が払われなければ、現代シリアにおける政教関係を含めた宗教界の情勢についての分析はじゅうぶんなものとはならないだろう。

こうした問題意識に基づき、本論文は、アフマド・クフターローの教育背景や社会背景をとおして、どのような現代シリアのイスラーム伝統のあり方が浮かび上がるのかを考察する。そのなかでも中心となるのは、クフターローとナクシュバンディー教団、すなわちスーフィズムとの関わりである。そもそも、先行研究がクフターローの宗教的背景に言及する際は、スーフィー教団の指導者、つまりシャイフ（shaykh）としての彼の側面に着目している場合が多い¹⁹。シルスィラ（silsilah, 道統）と呼ばれる師弟関係の系譜を持ち、教団という実体的な組織を持つことで、一般的にスーフィズムの系譜あるいはネットワークは分析しやすい面があると言える。

クフターローの宗教的背景に関しては、ステンベリのフィールド・ワーク [Stenberg 1999] 以来、1930 年代のスーフィー教団のシャイフ就任を彼のウラマーとしての経歴の始まりとする傾向が強まったように思われる。他方で、クフターローのウラマーとしての顔はスーフィズムのみを背景とするわけではない。前述のように、彼は最高ムフティー、つまりイスラーム法学者の権威としての顔を持っており、他にも海外諸国で宗教間対話を行う国際的な宗教活動家としての顔や、モスクを拠点に福祉活動を行う地域の篤志家としての顔も

持っている。実際のところ、彼の説教集や伝記を紐解けば、スーフィズムの影響を色濃く反映した話題や記述は少なく、一般的なイスラーム学者の言説と言っているものが大多数である²⁰。ならば、クフターローの系譜、またウラマーとしての背景を探るにあたって、そのスーフィズムの側面に着目する意義はどのような点にあるのか。

クフターローのスーフィーとしての側面が注目に値する理由の1つは、まずもって彼のウラマーとしての経歴の始まりをスーフィズムに求めることができるからである。ただし、先行研究における彼のスーフィズムについての扱いは、ほとんどの場合、スーフィー教団という組織とそのシャイフという地位への言及に終始する。言い換えれば、クフターロー個人、あるいは歴代のシャイフのスーフィズムに対する思想的な関わりについて考察する例は見当たらない²¹。

しかしながら、それをもってクフターローにスーフィズムの思想家としての側面がなかったと判断することは早計である。後述するように、彼のナクシュバンディー教団のシャイフとしての教育方針のなかに、あえてスーフィズムへの言及を避けるという意図が随所に確認できることはその反例の1つである。加えて、スーフィー教団を含めた宗教勢力の活動を表立っては認めないバアス党政権との関係を考えて場合、スーフィズム思想を強く押し出す立場を鮮明にしなかったことは、クフターローの親バアス党という政治的立場から見て辻褃が合う。つまり彼についての資料にスーフィズムに関する思想への言及が少ないからといって、彼のスーフィズムへの思想的関わりがなかった、あるいは弱まったと考えることはできない。むしろ現代シリアという、長いイスラーム伝統を下地としつつもウラマーが政治性を求められる環境のもとで、40年にわたってウラマーの最高権威であり続けたクフターローのスーフィズム思想には、彼が公式に表明した立場からは推し量れない要素が存在したと考える方が自然である。

その点において、クフターローのスーフィズムへの関わりを追及すれば、スーフィズムが現代シリアにおいてどのように継承されているのかという、スーフィズム史にとっての問題の一端が解明されるとともに、特定の政治的、社会的文脈のなかでスーフィズムがいかなるかたちで表明されるのかという、いわばスーフィズム思想のレトリックの問題、あるいは思想や教団に限らないスーフィズムの多様なあり方の問題にも踏み込むことができる。

イスラーム史におけるスーフィズム

クフターローのスーフィーの側面は、スーフィズム史にとっての問題としていかなる意義を持つのか。現代シリアのイスラーム伝統におけるスーフィズムの位置づけについて考えるための補助線の1つとして、まずは簡単にスーフィズムの歴史に触れておきたい。

「イスラーム神秘主義 (Islamic mysticism)」の訳語によって広くその名が知られるタサウウフ (taṣawwuf), つまりスーフィズムは、禁欲主義 (zuhd, ズフド) から神との神秘的合一 (fanā', ファナー) までの個人的宗教体験を、イスラーム神学 (kalām), 哲学 (falsafah), 詩・文学および各地のイスラーム伝統の形式と結びつけながら表現しつつ、後代にはタリーカ (ṭarīqah) と呼ばれる宗教集団 (スーフィー教団) を形成した思想運動潮流である²²。とくにスンナ派では、スーフィズムは法学とならんでウンマ、すなわちイスラーム共同体の統合の実質を担い、外面的行為の規定を扱う法学を補完する面を持ち合わせた。

概説的な通史理解に倣えば、スーフィズムの原型は8-9世紀にバグダード (Baghdād) やバスラ (al-Baṣrah) 周辺で起こった禁欲主義である。当時は思弁神学に依ったムウタズィラ神学派が統治者 (khalīfah, カリフ) の庇護によって政治的影響力を持っていたが、同時にアフルルハディース (ahl al-ḥadīth, ハディースの徒) と呼ばれる人々による、預言者ムハンマドの言行 (sunnah, スンナ) をまとめた言行録 (ḥadīth, ハディース) の収集・編纂が進んだ時期でもある。初期のスーフィーたちは、そうした思想の影響を受けてクルアーンやスンナを学ぶとともに、思弁神学の表現方法も摂取した。

その後、バグダードやバスラに加え、ニーシャープール (Nīshābūr) などのホラーサーン (Khurāsān) 地方においてスーフィーの伝統が形成されるなか、9-10世紀には明確な修行論が書かれた。ホラーサーンでは、厳格な聖典直解主義に立ち、農民や貧困層から支持を集めたイブン・カッラーム (Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Karrām, ?-874) の伝統 (Karrāmiyyah, カッラーミーヤ) や、公共の場での禁欲主義の実践を批判し、商工業者から支持を集めたハムドゥーン・カッサール (Ḥamdūn al-Qaṣṣār al-Nīshābūrī, ?-884) の伝統 (Malāmatiyyah, マラーマティーヤ) が起こった²³。

これら、中央アジアで現れた初期スーフィズムは、スーフィズム特有の修行論や用語を確立し、またそれらを解説する教科書やスーフィー・聖者の人名録 (ṭabaqāt) を生み出した。そしてその修行や執筆作業を行う場であったマドラサ (madrasah), ハーンカー (khānqāh), リバート (ribāt) といった教育場や宿坊が、12世紀以降のスーフィー集団の組織化、つまりタリーカの形成に貢献する。

元来、タリーカは「道」、つまり11世紀以前の高名なスーフィー導師の修行方法を意味

した。しかし、その師に学び、模倣する弟子が現れ、彼らが集団を成し、師の教えをテキスト化して共有、継承を図る組織化の過程で、預言者ムハンマドやその教友にまで遡る道統を持った集団が確立した。それによってタリーカは、「道」のみならず「教団」を意味する語として定着した²⁴。

その後、思想的な側面よりも教団という集団的な側面をとおして、スーフィズムは広大なイスラーム圏の諸王朝において政治、軍事、また各種社会活動に携わった²⁵。その一端は、ティムール朝（1370-1507）やムガル朝（1526-1858）、オスマン朝（1299-1922）でのナクシュバンディー教団の事例、またサファヴィー朝建国に関与したサファヴィー教団の事例などからうかがえる²⁶。そして近代では、組織力を持ったタリーカが、対植民地運動に参加したこと、また逆に、植民地宗主国の軍隊に参加した例もあり、それらはタリーカの組織力が軍事力として機能していたことを示す [Geaves 2004: 67, Green 2012: 191-192]。

以上の簡略な記述からも、スーフィズムは、その前半期には宗教的世界観を個々人に提供し、後半期においては個々人をつなぎまとめ、様々な政治・社会活動に参加せしめた、イスラーム世界の集団化の原理であったことが察知されよう。それを背景に、スーフィズムは、イスラーム独特の信仰・思想形態として、そしてイスラーム世界そのものの維持・拡大に寄与した歴史の実体として²⁷、イスラームを取り扱う思想研究と歴史学において広く関心が寄せられるテーマの1つであり続けている。

「衰退した」とされる現代スーフィズム

しかしながら、近代以降のスーフィズムは、以上に述べたような社会における影響力を持った存在と必ずしも見なされず、スーフィズム衰退の時代であると言われることも多い²⁸。その背景としてしばしば挙げられるのは、1つに18-19世紀に興ったワッハーブ運動（ḥarakah al-wahhābiyyah）やサラフィー主義（al-salafīyyah）に代表される、神学者、法学者、そしてスーフィーといった伝統的な学問権威への追従を否定する「脱中世」的イスラーム思想の勃興である²⁹。ワッハーブ運動の名称の由来であるムハンマド・イブン・アブドゥルワッハーブ（Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, 1703-1791）を思想的後見として興ったサウディアラビア王国（1744/5-1818, 1820-1889, 1902-）を除き、今日、それらの思想に基づく宗教的立場を国教として公式に掲げる国はない。しかしサウディアラビア——とくに1902年以降の第3次王国——が行ってきた出版をとおしての宣教活動、また20世紀前半にワッハーブ運動の牙城であったマッカやマディーナに多くの巡礼者や留学生が集った結

果、その影響はサウディアラビアを越えて広くイスラーム世界に影響力を持ちえた³⁰。

またサラフィー主義に関しては、復古思想としてのみでなく、ジャマルッディーン・アフガーニー (Jamāl al-Dīn al-Afghānī, 1838/9-1897)、ムハンマド・アブドゥフ (Muḥammad ‘Abduh, 1849-1905)、ラシード・リダー (Muḥammad Rashīd Ridā, 1865-1935) といった改革主義的思想家たちに代表されるように、西洋の植民地主義への抵抗思想として、またイスラームと近代文明の調和を目指す現代思想として、社会活動家や世俗教育を受けた人々に受け入れられた³¹。つまり、「脱中世」的イスラーム思想とは、中世以前に遡ってイスラームを求める側面と、中世を越えてイスラームを求める側面の2つを含む³²。

近代文明、また世俗教育に関連して、現代においてスーフィズムが衰退したもう1つの理由として挙げられるのは、20世紀のトルコ、エジプト、イラク、シリア、またチュニジアなどに代表される、「脱イスラーム」の政策を敷く世俗主義的な近代国民国家の台頭である。それらの国家ではタリーカの封鎖（トルコ）や管理（エジプト）が行われた他、またタリーカが反体制勢力に加担したことで一部排除の対象となったシリアの例もある³³。スーフィズムやタリーカの扱いは各国一様ではないものの、総じて、中世から近世にかけて見られたスーフィー教団の組織力、とくに軍事力を通じた社会的影響力が国家によって制限され、大きく失われたことになる。

以上の思想的重心の移動と社会状況の変化は、当然のことながら、現代スーフィズムに関する研究に大きな影響を与えてきた。まず思想面に関しては、神との合一を訴える従来の神秘主義的な側面が敬遠され、代わって穆斯林一般に通じる聖典主義に依拠した思想を掲げる傾向、つまり通常のスンナ派イスラームの立場に取り込まれる流れがスーフィーたちのなかに現れたことを挙げなければならない。それは時によってイスラーム的あるいはスンナ派的と言い表すほかない、少なくとも「神秘主義」と呼ぶにはある意味で陳腐な主張と評されても仕方がないものであり [東長 1993: 85]、思想分野におけるスーフィズム研究はその数を減らすことになった。

また組織面に関しては、従来タリーカに備わっていた、組織力や軍事力をとおした社会的影響力、政権との協同関係が少なからず失われたことが影響してきた。近代黎明期から今日に至るまで、エジプトやトルコのタリーカを取り上げる研究は依然として見られるものの、それらはタリーカが政権に禁止あるいは管理されているなかでどのような活動を行い、またそれをとおして、社会においてどのような存在であろうと模索しているかという、いわばタリーカと国家との緊張や相克をテーマとする³⁴。加えて、近代黎明期のエジプト

では、人々のタリーカやその儀礼に対する見方が変わったこと、つまり政権に対する影響力だけでなく、人々に対する求心力が失われた様子が見られる [高橋 2010]³⁵。これらの研究においては、いわば社会におけるタリーカの劣勢が前提とされているのである。

こうした現代スーフィズムの状況を踏まえれば、確かに我々はクフターローを、スーフィーでありながら、世俗主義政策を敷く現代シリアで最高ムフティーという、国家を代表するイスラーム権威になりえた貴重な事例と見ることができる。しかしながら、この理解のなかでは、そもそも彼のウラマーとしての背景にスーフィーとしての側面がそれほど大きな役割を果たしていたのかという疑念が起ころう。この問いへの答えとして、本論文ではすでに次の点を指摘した。1 つは、スーフィズムは彼の宗教教育の経歴の出発点であること。これによって、彼のウラマー、あるいは宗教的指導者という立場に注目する以上、そのスーフィーとしての側面を無視することは現実的でなくなる。もう 1 つは、彼が意図的にスーフィズムへの言及を控えたこと。これは、現代スーフィズムに思想的活力を見出すのが困難であるという先入観から、現代スーフィズム研究でその作業自体が取り組まれてこなかった、現代社会におけるスーフィズムの再評価としての意味を持つ。本論文は、意図的にスーフィズムへの言及を控えたクフターローの姿勢を、逆説的ではあるが、彼のスーフィズム理解の一端と捉える。

なお、近年の西洋における一部の研究では、現代スーフィズムの存在意義を積極的に見出す傾向も見られる³⁶。その中心となるのは、西洋社会におけるムスリム移民の増加に端を発した、スーフィズムが世俗化した現代キリスト教社会においてどのような存在になるのかという議論である。その種のスーフィズム研究には、2001 年の「9.11/アメリカ同時多発テロ」以降、イスラームへの敵意や恐怖、いわゆる「イスラモフォビア (islamophobia)」の問題が積まれた。非イスラーム世界を主たる対象とするこれらの研究は、イスラームの思想・実践としてのスーフィズムの内的様態の解明というよりは、「他者としてのイスラーム」にいかにして対応するか、またどのような評価を下すのかを模索することに関心が置かれる。なかには、「他者」としてではなく「自己」としての立場からスーフィズムに関心を寄せる動きもあるが、それはイスラーム内のスーフィズムではなく、イスラームと切り離されたスーフィズムと言える³⁷。

それらの傾向を備えた典型となる研究が、2000 年代後半に相次いで刊行されたスーフィズムの論集 [Malik Hinnells (eds.) 2006; Bruinessen & Howell (eds.) 2007; Raudvere & Stenberg (eds.) 2009; Geaves, Dressler & Klinkhammer (eds.) 2009] である。各論集に所収のすべての

論文が該当するわけではないが、論集に概ね共通する特徴を指摘すると、まず挙げられるのは、イスラーム世界と非イスラーム世界を含め、世界規模で今日、スーフィズムが盛行しているとする主張である。それらが注目するのは、著作刊行やホームページ開設といったメディアの活用、またムスリム以外にも唱名などのスーフィズム儀礼を体験させるカルチャースクール感覚の場の提供などをおした、タリーカによる「スーフィズム市場」の誕生である [Soares 2007]。

続いて挙げられる特徴は、スーフィズムを「世俗化した現代キリスト教社会」に親和的な存在だとする主張である。1つ目の特徴で挙げたスーフィズムの今日的様態は「世俗的」、「現代的」、「ポストモダン」、「消費化」、「スピリチュアリティ」、または「ポップカルチャー」、「ニュー・エイジ」、「新宗教運動」の産物などと形容されるが、それらはイスラームが今日の「世俗化した現代キリスト教社会への適応」を果たした形態なのだと評価される [Klinkhammer 2009]。

西洋をはじめとした、世俗化した近代社会における宗教のあり方——とくに「他者」としての宗教——を問うなかで、スーフィズム、とくにタリーカを資本としてどう評価するかを議論するこれらの研究は、イスラームの宗教現象、あるいは宗教思想としてのスーフィズムを扱うものとはなっていないが、クフターローのスーフィズム理解を評価するうえでは、こうしたイスラーム研究のある種外部で進められる、スーフィズムの現代的価値についての主張にも気を配りたい。

(3) 本論文の構成

本章の最後に、本論文の構成について述べたい。これまでの内容を踏まえ、次章以降、本論文の構成は次のとおりである。

まず第2章「人名録に見るウラマー像」では、近現代シリアにおいてどのような人々が「ウラマー」と位置づけられたのかについて確認する。その方法は、18世紀末から21世紀初頭にかけて逝去したウラマーを取り上げる人名録の分析である。この作業は、本章第1節で取りあげたピエレの研究のなかで言及される「創設者シャイフたち」についての考察とも関連する。現代シリア、すなわち1963年以降のバアス党政権下シリア・アラブ共和国におけるイスラーム伝統を描き出すにあたって、第2章がその範囲を大きく越えた約2世紀強のウラマーを対象とするのは、まずもって「伝統」が長い歴史のうえに成り立つという常識的な考え方に由来するが、より重要なこととしては、ピエレが重視する宗教界の

変化——第一次世界大戦前,すなわち 20 世紀初頭に起こった宗教エリート層の交替——の検討も視野に入れるからである。

次に第 3 章「アフマド・クフターローとハーリディー系ナクシュバンディー支教団」では,第 2 章で活用したウラマー人名録と,アフマド・クフターローの伝記をとおして,クフターローの人物像を描き出す。第 3 章の趣旨は,第 1 に,クフターローがどのような人物かについて説明することで,第 2 に,彼が現代シリアの宗教的指導者としてどのように位置づけられるのかを考察することである。彼の学問的系譜を確認する作業は,クフターローへの関心がバアス党政権の確立以降,とくにハーフィズ・アサド大統領誕生以降に限られてきたことへの反省であるが,より本論文の趣旨に沿った意図としては,それをとおして現代シリアのイスラーム伝統の一端を描き出すことにつながる。

そのなかでも,第 3 章がとくに注目するのは彼のスーフィズムの系譜であるが,それは必ずしも現代シリア社会の基層にスーフィズムの系譜があることを前提とするわけではない。前述したように,そもそもスーフィズムの系譜は,他の学問的系譜やネットワークに比べ,スィルスィラとタリーカをとおして可視化されやすく,また 1 つのタリーカに所属しているからといって他のタリーカや学び舎に所属できないわけではない。したがって,たとえ多くのウラマーに共通した要素であっても,スーフィズムやタリーカをウラマー全体の系譜と評価することには慎重であらねばならない。それをうけて第 3 章では,人名録や伝記をとおしてクフターローのスーフィズムの系譜を遡った後,彼にとってその系譜やネットワークが具体的にどのような機能を果たしたのかについても注目したい。具体的には,タリーカの活動の拠点であったアブー・ヌール・モスク (Jāmi' Abū al-Nūr) を,彼が晩年にスーフィズムの場に限らない,幅広い機能を持つ宗教施設として展開した過程を辿る。これは彼がスーフィーに限らない多くの位相を持ちうる宗教的指導者となった背景として,また彼の政治的立場を理解する背景としても重要となる。

そして第 4 章「スーフィズムをとおした「正統」イスラームの構築」では,クフターローのスーフィズムにおける思想的特徴を描き出す。具体的には,クフターローの伝記や国内外の宗教・政治に係る指導者との対話集をとおして,彼のスーフィズム理解を明らかにする。彼がスーフィズムに言及する機会は資料のなかでも少ないが,本論文はスーフィズムに対するその一定の距離感を,彼のスーフィズム理解の一環,あるいは特徴と捉える。

また前述した,現代スーフィズムをめぐる状況に鑑み,第 4 章は,たんなるスーフィズム理解についての叙述ではなく,クフターローが現代におけるスーフィズムの何かしらの

存在意義を主張しているのか、そうであればそれはどのようなものかという点を考察する。実際のところ、クフターローはスーフィズムについて様々な理解の枠組みを提供しており、それらはクルアーンとハディースに則った初期スーフィズム、すなわちスンナ派イスラームの伝統であり、彼がシャイフを務めるナクシュバンディー教団の教義にもとづいたものでもある。ただし、そのある種の正統性ゆえに、彼のスーフィズム理解に従来のスーフィズム、あるいはイスラーム思想に見られなかった新奇の側面を見出すことは難しい。つまり、彼のスーフィズム理解が、前述した現代スーフィズムの「イスラーム的あるいはスンナ派的」と言い表すほかない、少なくとも「神秘主義」と呼ぶにはある意味で陳腐な主張〔東長 1993: 85〕から大きく外れるものとなるかという点、そうではない。しかしながら、特定の思想潮流とはならないがゆえに、本論文は、時代や地域によって文脈化された現代スーフィズムの1つのあり方を示すものとなろう。そしてそれは、同時に現代シリアのイスラーム伝統の一端を浮かび上がらせるものとなることが期待される。

以上のとおり、本論文は、ウラマー像、ハーリディー系ナクシュバンディー支教団の系譜、スーフィズム思想の3つについての考察をとおして、現代シリアのイスラーム伝統を問うていく。

註

- ¹ ウマイヤ朝（661-750）時代に建設されたダマスカスにおける最古のモスク。
- ² 沈痛な面持ちよりはむしろ躍動的にクフターローを弔う市民の姿を、クフターローの弟子たちが撮影した葬儀の映像をとおして確認することができる。映像作品はシャイフ・アフマド・クフターロー財団が2004年に作成したもので、タイトルは無い。なお2006年の9月上旬、つまりクフターローの命日に相当する時期、アブー・ヌール・モスクで行われた金曜礼拝の際に、この葬儀の映像が上映された。
- ³ ハスーンはシリア北中部のアレッポ（Halab）出身で、彼の父ムハンマド・アディーブ・ハスーン（Muhammad Adīb Hasūn, 1913-2008）は同地で多くの弟子を持った教育者である。ハスーンもまた、同地でモスクの礼拝指導者やムフティーを務めるなど、いわばシリア国内の一都市を代表する宗教的指導者であった。
- ⁴ 「バアス」はアラビア語で「復興」を意味する。「バアス党」という呼称は正式名称ではないが、現地の報道などにおいても「バアス党（Hizb al-Ba‘th, あるいは al-Ba‘th）」が用いられることから、以降、本論文では「バアス党」と記す。
- ⁵ 2013年8月に刊行されたシリアに関する一般学術書〔黒木（編）2013〕では、第一次世界大戦後から第二次世界大戦終了までの間、いずれもフランスの委任統治下にあったシリアとレバノンが、「肥沃な三日月地帯」の「西ウイング」と言い表される。そして同地域の顕著な特徴として、「地球上で最も古くから継続的に人間が住み続けている都市が多数ある」こと、農耕技術やアルファベット文字、また一神教といった「人類の文明史上画期的なイノベーションがこの地で起こったこと」、「ここに都をおいて地域全体を安定的に支配した国家がほとんど存在しない」こと、地中海文明圏の一角でありながら「アジア内陸部の諸文明の影響を絶えず受けてきた」こと、「人口の宗教的多様性が非常に高いこと」、「常

に周辺の他地域との関係による影響を受けやすいこと」の6点が挙げられる〔黒木（編）2013: 4-6〕。

⁶ 政治学者による論集〔青山・末近（編）2009〕や、公的機関の外交政策顧問による研究書〔Leverett 2005〕など。

⁷ 両者はシリアのムスリム同胞団の研究として一括して語られることが多い〔Teitelbaum 2004; 2011; Weismann 1993; 1997; 2005b; 末近 2005〕。

⁸ シリア・アラブ共和国における最高イスラーム法裁定官の原語（アラビア語）は *al-Muftī al-‘Amm li-l-Jumhūriyyah al-‘Arabiyyah al-Sūriyyah*（直訳すれば「シリア・アラブ共和国最高法裁定官」）である。英訳では *the Grand Mufti* と表記されることが多いが、邦訳ではグランド・ムフティー、最高ムフティー、共和国ムフティー、大ムフティー、国家ムフティー、第1ムフティーといった様々な呼称が用いられる。このうち、原語にならえば共和国ムフティーが最も適切かと思われるが、本論文では同じく一国家の最高イスラーム法裁定官を務めたサウディアラビアのアブドゥルアズィーズ・イブン・バーズも扱うため、彼とクフターローの双方に適用できる呼称として「最高ムフティー」を用いる。なお最高ムフティーの職は、オスマン朝下に存在した制度が、同朝崩壊後に成立した個々の近代国家で引き継がれたものである。同職は今日、シリア、レバノン、オマーンなどのムスリム諸国で最高の公的宗教権威とされる。なお同職が設けられてはいるが、最高の公的宗教権威としない例として、同職より上位の宗教権威を設けるエジプト（アズハル大学総長）やモロッコ（国王）、またムスリムが少数であり、同職が一公的機関や法人格を持たない団体の代表となる国々（ヨーロッパ、CIS 諸国など）が挙げられる。

⁹ ブーティーに関しては〔Christmann 1998; 2009〕など、クフターローに関しては〔Pinto 2005, 2006, 2007a, 2007b〕など、特定の研究者による論考が目立つ。

¹⁰ 例外として、シリア人民議会（日本における国会に相当）の議員、ムハンマド・ハバシュ（Muḥammad Ḥabash, 1962-）の宗教的素養と活動を紹介する小論がある〔Heck 2007b〕。ただし、ハバシュはクフターローに師事した人物の1人であるが、宗教界とのつながりをその公的あるいは政治的な立場において効果的に活用した人物であり、宗教的指導者として見られることは通常ない。

¹¹ 英訳された著作として、『イスラーム法学とその根拠 (*al-Fiqh al-islāmī wa-adillah-hu*)』〔al-Zuhayli 2000(2003)〕がある。

¹² 彼の弟で同じくイスラーム法学者であるムハンマド・ズハイリー（Muḥammad al-Zuhaylī, 1941-）についても——兄ほどにはその名が知られていないものの——同様である。

¹³ ピエレは「創設者シャイフ」を厳密に定義してその該当者を限るわけではない。例として挙げられる人物は、アブドゥルカーディル・ジャザーイリー（第2章第3節参照）、ターヒル・ジャザーイリー（Tāhir al-Jazā‘irī, 1852-1920）、ムハンマド・ハーシミー（別表 2-201 参照）、バドルッディーン・ハサニー、マッキー・キッターニー（第3章第2節参照）である〔Pierret 2011: 47〕。

¹⁴ 該当する人物として挙げられるのは、アレppoのアブドゥッラー・スィラージュッディーン（‘Abd Allāh Sirāj al-Dīn, 1923?-2002）とムハンマド・ナブハーン（Muḥammad Nabhān, 1900-1974）、ダマスカスのアブドゥルカーリーム・リファーイー（‘Abd al-Karīm al-Rifā‘ī, 1901-1973）とムヒーッディーン・アブー・ハサン（Muḥiyy al-Dīn Abū al-Ḥasan al-Kurdī, 1917-2009）である。

¹⁵ ハサニーの系譜とは異なるイスラーム伝統として、その可能性が示唆されるハーリディー系ナクシュバンディー支教団であるが、それもはたしてスーフイー教団としての系譜なのか、そうでないのかが判然としない。特定のスーフイー教団に所属することで、他のスーフイー教団や教育場との縁を失うわけではないからである。これは第4章の内容とも関連し、誰がスーフイーか、という問題にもつながる。実際、ムスリム社会にスーフイーであるか否かの明確な基準はなく、スーフィズム研究では「スーフイー」を分析概念に留める方法がある〔東長 2013: 22-28〕。ただし、その不明瞭さの背景に、スーフイーとウラマー、またスーフイーとサラフィーを安易に二律背反的な立場と捉える視座が、ムスリム

社会にも従来のスーフィズム研究にも見られたことは指摘しておかねばならない。スーフィーとサラフィーの関係については、クフターローの理解を第4章第4節において紹介する。

¹⁶ なお、参考までに、一般の閲覧者が編集する他言語オンライン百科事典である Wikipedia の「アフマド・クフターロー」の項の内容を見てみよう。クフターローの項は、アラビア語、チェコ語、ドイツ語、英語、ヘブライ語で見ることができ、最も詳細な記述がなされているのはアラビア語ページである。そこでは経歴、教育活動、思想的立場、弟子、師匠、関連文献といった情報が記載されており、本論文において後述する超党派主義や宗教間対話、クルアーンのスーフィズムへの言及も見られる。

http://en.wikipedia.org/wiki/Ahmed_Kuftaro (英語版, 2014年3月20日アクセス)。

¹⁷ クフターローの表記と生年については本論文において次のとおりとする。まず「クフターロー」という彼の姓に関して、本邦でのカタカナ表記は統一されていない。アラビア語の正則発音を正確に転写するならば「クフタールー」となるものの、日本語では「カフタールー」、「クフタロー」といった様々なカタカナ表記が見られる。また欧米諸語でも“Kuftaru,” “Kuftaro,” “Kaftaru”など様々である。本論文では、彼の設立したシャイフ・アフマド・クフターロー財団の公式ウェブ・サイト (<http://www.kuftaro.org/>, 2014年3月20日アクセス) の日本語版で、比較的多用されていた「クフターロー」の表記に統一する。ただし同サイトにおいても日本語ページでの固有名詞のカタカナ表記は完全に統一されていない。

またクフターローの生年に関しては、伝えられる年とシリアの身分証明書に記載される年との不一致から、1910, 1911, 1912, 1915年など、資料のなかにも違いが見られる [Habash 1989; 1996; Kuftārū 1996; Sharīf 2003]。クフターローが指導したアブー・ヌール・モスクの広報資料では1915年が最も多用されているため、本論文ではクフターローの生年を1915年に統一する。なお本論文中には、クフターローの家系の人物として、父であるアミン・クフターローと祖父であるムサー・クフターローなどが登場するが、彼らに関しては氏名で表記する。すなわち、本論文が「クフターロー」と姓のみを述べる場合、それが指すのはアフマド・クフターローとなる。

¹⁸ その代表的な例は、2001年5月に当時のローマ・カトリック法王、ヨハネ・パウロ2世がダマスカスを訪問した際、クフターローが接伴役を務めたことである。同法王のダマスカス訪問については、詳細な記録集 [Ṣabbāgh 2001] がシリア側から出版されている。

¹⁹ 「シャイフ」はタリーカの指導者を指す語であるが、同時に広くイスラーム教育者（とくに世俗的知識人との対称において）を指す語でもある。前述のピエレによる「創設者シャイフたち」も、広くウラマー、あるいは宗教教育者を指すものとして用いられる。本論文では、「シャイフ」を主にタリーカの指導者を指すものとして用いるが、ピエレの先行研究を引き合いに出す場合はその限りでない。

²⁰ もっとも、この点については、総本山のような信徒を統べる機関、列聖のような信徒の序列化の制度、また公会議のような教義について審議決定を行う場がないイスラームにおいて、そもそも「ウラマー」や「スーフィー」といった概念が曖昧であったことも留意されるべきである。

²¹ こうした傾向の背景には、後述するように、彼の晩年あるいは没後に刊行された説教集や伝記のなかにスーフィズムへの言及が少ないため、彼のスーフィズム思想には関心が払われなかったことがある。また、おそらくそれ以上に、スーフィズム思想が持つ社会的価値が前近代に比べて低下したという判断に拠るところが大きい。

²² 通史を中心にスーフィズムを取りあげる西洋の研究としては、A・J・アーベリー (Arthur John Arberry, 1905-1969), J・S・トリミングム (John Spencer Trimingham, 1904-1987), A・シンメル (Annemarie Schimmel, 1922-2003), J・バルディック (Julian Baldic, ?-) など、ヨーロッパの東洋学者によって20世紀中盤以降に著されたものがある [Abu Nasr 2007; Arberry 1950; Baldick 1989; Curry & Ohlander 2011; Ernst 1997; Green 2012; Knysh 2000; Molé 1982; Renard 2005; Schimmel 1975; Sedgwick 2000; Trimingham 1971]。ま

たそれと並行して、西洋発のスーフィズムとして「久遠の哲学 (perennial philosophy)」や「伝統主義者 (traditionalist)」という名の枠組みで語られたイスラーム、スーフィズム研究の著作がある。それを代表するのは、スウェーデンの I・アゲリ (Ivan Aguéli, 1869-1917)、フランスの R・ゲノン (René Guénon, 1886-1951)、スイスの F・シュオン (Frithjof Schuon, 1907-1998)、ドイツの T・ブルクハルト (Titus Burckhardt, 1908-1984)、イギリスの M・リングス (Martin Lings, 1909-2005) といった、後世の西洋のイスラーム研究者に少なからず影響を及ぼしたと考えられる、ヨーロッパ人の改宗ムスリムを中心とする人々である [Burckhardt 1951; 1960; 1969; 1985, Guénon 1924; 1939, Lings 1952; 1961; 1975; 2004, Nasr 1964; 1972; 1978; 2004; 2007, Schuon 1961; 1969; 1976; 1980; 1981]。彼らの立場、思想は一樣ではなく、たとえばシュオンやその弟子であるリングスはその哲学書が学界でも参照されるが、アゲリやその弟子であるゲノンに関しては、アゲリが画家としても活躍していたことから、その思想書がより文化芸術の類として位置づけられていた面がある。また彼らを巡っては、シュオンに共鳴した S・H・ナスル (Seyyed Hossein Nasr, 1933-) のように、イスラーム世界からの関心が寄せられた例も見られる。彼らは哲学、形而上学、詩文学、芸術といったそれぞれの関心、専門をとおしてスーフィズムを扱い、それをたんなる研究対象ではなく、自らが共鳴、あるいは信奉する思想形態——スーフィズムを思想・芸術として個人的に取り込む形、近代キリスト教が学ぶべき 1 つの指針とする形、近代キリスト教を放棄してスーフィズムを信奉する形など、その様態は様々である——として記述する。その他、スーフィズム研究史については東長が包括的に論じている [東長 2008; 2013: 6-15]。

²³ その他、領主をはじめとした富裕層から支持を集めたティルミズィー (Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Alī al-Ḥakīm al-Tirmidhī, 820~830?-905~910) の例もある。

²⁴ これによってスーフィズムは、12 世紀以降、組織化された伝統へと変わった [Green 2012: 62-63]。タリーカの理解にあたっては、同語が指す内容についてまとめた歴史学の論文 [堀川 2005] も参考になる。

²⁵ 11 世紀までに制度化された寄宿舎のうち、とくに辺境に設立されたものが商人の交流の場所になったことや、軍事要塞として用いられたことも、スーフィズムと社会との関わりが多くなった要因と言える。

²⁶ もっとも、サファヴィー朝ではその後シーア派 (12 イマーム派) が支配理念となり、その影響でスーフィズムやタリーカを弾圧する政策がとられた [東長 2013: 74]。

²⁷ タリーカの展開がイスラーム世界の拡大 (南アジア、東南アジア、アフリカ) に貢献したことについては、スーフィズム通史の研究 [東長 2008; 2013; Knysch 2000; Trimmingham 1971] を参照。

²⁸ この問題意識に基づいて編纂された浩瀚な論集 [Syriyeh (ed.) 1999] がある。

²⁹ 西洋史に基づく時代区分の 1 つであり、さらには同じくその 1 つである「現代」になってから整備された「中世」をイスラーム史の文脈で用いる場合には、慎重になる必要がある。本論文では便宜的に、預言者ムハンマド及びその後継者である 4 人の正統カリフなき後、イスラーム世界が広がり、ムスリム王朝が林立して以降、それらが近代国民国家の誕生に伴い崩壊、吸収されていくまでの時代を、イスラームの「中世」を指すものとする。なおイスラームの文脈における「中世」を、「近代」との対比において論じるものとしては、社会人類学者の大塚和夫による研究 [大塚 2000: 241-248] を参照。

³⁰ この点は、たとえばサウディアラビアの外交政策についての論考 [Goldberg 1985] をとおして確認することができる。

³¹ この点は、個々人の思想家によるサラフィー主義を含めた近現代イスラーム思想の展開についての論考 [小杉 2006] をとおして確認することができる。

³² 第 4 章で説明するように、この二面性が、サラフィー主義の特徴であり、また頻繁に誤解される性格である。

³³ とくにエジプトに関しては、J・ヨハンセンや人類学者の V・ホフマンの研究 [Hoffman 1995; Johansen 1996] に代表されるように、蓄積が多い。シリアについては、現代史の研

究 [Dam 1997(1979)] で触れられる程度である。

³⁴ 上掲書 [Hoffman 1995; Johansen 1996; Syriyeh 1999] の他、人類学ではタリーカにおける祝祭性の変化をとおした研究 [Saito 2004] などがある。

³⁵ たとえば近代エジプトにおけるタリーカの変化を取り扱う歴史学者の高橋圭の論考 [高橋 2010] は、19 世紀後半のエジプトにおいて、入植するヨーロッパ人のタリーカへの視座の影響もあり、スーフィズムの儀礼が徐々に自己批判、規制される状況を描き出す。

³⁶ それらはバルカン諸国といった歴史的にムスリム社会であった地域の事例を含みつつ、新たにイスラーム研究の対象となった西ヨーロッパの事例を扱う、いわば非イスラーム世界のスーフィズムの論考である [Nielsen 1992; Vertovec & Rogers (eds.) 1996, Nonneman, Niblock & Szajkowski (eds.) 1997, Modood, Triandafyllidou & Zapata-Barrero (eds.) 2006]。

³⁷ このことは、西洋におけるスーフィズムへの関心が、必ずしもイスラーム世界を対象とするイスラーム研究の系譜に組み込まれるわけではないことを意味する。たとえばアメリカの宗教学者 G・ウェブ (Gisela Webb) は、20 世紀のアメリカにおけるスーフィズムの潮流を次の 3 段階に分ける [Webb 2006: 87-91]。第 1 段階は 20 世紀初頭、ヨーロッパの植民地政策の影響で起こった「他者としての東洋」に対する関心に基づいたもの。第 2 段階は 1960-70 年代に起こった人種差別やヴェトナム戦争に影響を受けた「カウンター・カルチャー」としてのスーフィズムへの関心に基づいたもの。これらは「オリエント (東洋)」という他者への関心として、従来のスーフィズム研究の土台・推進力となってきた。他方で第 3 段階として述べられる、1980-90 年代以降に見られる宗派や宗教を超えた共同体の形成と拡大への指向に合致した、「代替宗教」的存在としてのスーフィズムへの関心は、前の 2 段階とは異なった、より自己 (イスラーム世界ではなくアメリカで起こるイスラームにかかわる宗教現象) への関心の延長上にあるものと言える。この第 3 段階の系譜を補足、あるいは継承する第 4 の段階として、「テロリズム」、「イスラーム原理主義」、「中東紛争」、「9.11」といった表現を伴って、西洋にとっての脅威の象徴として「イスラーム」が描かれる状況下、例外的にスーフィズムを西洋とイスラーム世界の橋頭堡になるものとして期待する見方がある [Beckford 1992: 16-17; Blée 2009: 181-185]。ウェブの研究は第 1-2 段階と第 3 段階との差異を特段強調しないが、この点は他者および自己としての宗教の関心、また研究上の関心として、スーフィズムがイスラームの記号として機能してきたことをよく示す。それゆえ、イスラーム世界のスーフィズムの理解に必ずしも連ならない、非イスラーム世界に立脚した上記スーフィズムへの関心と洞察は、概ね今日のスーフィズムの盛行を認め、その存在意義を強く主張するのである。

2 人名録に見るウラマー像

本章では、現代シリアのイスラーム伝統がどのような人々によって担われてきたのかについて理解することを目的に、ダマスカスのウラマー人名録をとおして、現代シリアにおけるウラマー像の理解の枠組みを設けたい。

まず第1節では、一般的なウラマー像、つまり伝統イスラーム諸学を修めた学者、という幅広い理解のもとで、人名録の内容を確認する。それにあたって、まずは本論文が用いる人名録が、イスラーム世界を対象とする歴史学で従来用いられてきた各種人物伝とどのような点で一致するのか、またどのような点で異なるのかを指摘したい。これは、人名録がたんなる人名事典ではなく、イスラーム世界あるいはアラブ世界独自の特徴を持っていることを理解することで、本論文がウラマー人名録を用いる意味を明確にするためである。それを踏まえて、次に、人名録がどのような人々を取り上げているか、彼らの肩書きの構成とそこで言及される学問分野を確認する。それをとおして、第1節は、現代シリアにおいて人々が「ウラマー」と見なされる背景に、どのような時代、社会情景が見出せるのかを明らかにする。

次に第2節では、ウラマーが現代シリアでどのような系譜を紡いできたのか、タリーカを例にとり見ていく。既に述べたように、各タリーカは必ずしも独自の教義を持ち、他の教団と異なる特徴を持つ存在ではない。したがって、タリーカを一覧することがそのままタリーカの勢力分布の確認につながるわけではない。しかしながら、本章で現代シリアのウラマー像を描き出す意図の1つは、ピエレが指摘した初期の「創設者シャイフたち」のうち、例外的な存在として扱われたハーリディー系ナクシュバンディー支教団を、現代シリアの宗教史においてどのように位置づけることができるのかについて検討することである。その目的に鑑みれば、タリーカ全体を眺めたうえで、ナクシュバンディー教団のメンバーとされる人々がウラマーのなかにどれほど居るのか、またその数が人名録の扱う2世紀強の間にどのように変わっていくのかを明らかにすることは重要な作業となる。

最後に第3節では、人名録におけるナクシュバンディー教団のメンバーを、さらにハーリディー系支教団に絞って、その内訳を考察する。シリアにおけるナクシュバンディー教団の歴史については多くの研究があるため、人名録に見られる情報をとおしてそれらをつぶさに検証することはしない。第3節の主たる目的は、本章の趣旨に鑑み、現代シリアにおいて「ウラマー」と見なされる人々のなかで同支教団のメンバーがどのように位置づけられるのか、また人名録が取り上げる同支教団のメンバーをとおして、どのような現代シ

リアのウラマー像が現れるのかについて考察することである。

以上3節によって、本章は、現代シリアにおいて「ウラマー」とされる人々の特徴と、それが時代とともに、とくに20世紀に入り国民国家が誕生する過程、すなわち「創設者シャイフたち」の時代に突入するなかで、どのように変化したのかを明らかにする。

(1)ウラマーと伝統イスラーム諸学

本節では、本論文、とくに本章が用いるダマスカスのウラマー人名録 [Abāzah & al-Hāfīz 1986a; 1986b; 1991a; 1991b; 1991c, Abāzah 2007] の内容を紹介し、その特徴を確認する。そしてそのうえで、各ウラマーの肩書きと学問分野への言及を抜き出しながら、現代シリアのウラマー像を描き出したい。

「ウラマー」とその人物伝

アラビア語の「ウラマー」は、職業でも身分でもなく、たんなる知識人を指す。しかしながら、実際に同語が示唆するのは、広く伝統的なイスラーム諸学を修めた知識人である。「知識人」に「イスラーム諸学を修めた」という形容を付すのは、特殊な意味合いが「ウラマー」に込められているからであり、ほとんどの人が世俗知とは異なる宗教知をそこに読み込むだろう。

ただし、宗教的背景を必要とするように思えるこうしたウラマーの基準は実は曖昧である。そもそも、社会において宗教領域が分化、確立された（ように見える）のは、近代化、世俗化を経た後である。そうした宗教領域の分化、確立の理解は概ね西洋社会に端を発するが、それはイスラーム世界においても、世俗教育や西洋法の導入、国民国家の誕生や宗教管財（ワクフ, waqf）の国有化をとおして、ウラマーの活動域を徐々に狭める方向に進んだ時期と並行して考えることができる [小杉 2001]。つまりウラマーを宗教に特化した存在とする認識には、少なからず近代特有の視点が存在する。

他方、今日では、世俗化が進むことで宗教が消費財化、商品化しやすく、またメディアの多様化によって宗教が顕現する領域が広がっており、逆にあらゆる場に宗教が浸透している、あるいは浸透する可能性を有する。この意味においては、そもそも宗教領域が分化、独立しているかどうか曖昧になる。それゆえ、ウラマーを宗教についての高度に専門的な知識を有する人物に限らない一般的な学者、さらには広く有識者、文化人とする見方も今日なくはない¹。

ウラマーについての研究は、「ウラマー」の語が持つこの曖昧さを前提としており、その定義や概念化を中心的課題とはしていない。近現代を対象とした研究に関しては、ウラマーの役割がどう変化し、それがどのような政治的、社会的影響力を持ちうるかという点に多く関心が払われる²。そして近現代以前を対象とした研究では、ウラマーについての記述が当時のムスリム社会を知る源泉の1つとして重宝されており、その筆頭と言える史料が人名録である。ではなぜ人名録がそのような意義を持つのか。人物伝に類する他の史料にも目を配りながらその特徴を指摘したい。

イスラーム世界では、人物を取り上げる史料に、アラビア語でスィーラ (sīrah), タルジャマ (tarjamah), タズキラ (tazhkirah), タアリーフ (ta'rikh), タバカート (ṭabaqāt) といった様々な呼称がある。これらを区分する方法として、たとえばイスラーム史を専門とする C・F・ロビンソン (Chase F. Robinson) は、ある個人の生涯をその誕生から逝去まで説明する伝記 (biography) と、個々人の状況を彼らの帰属をとおして説明する伝記集 (protopography) という区分を提案する [Robinson 2003: 55-60]。これに基づけば、スィーラとタルジャマは伝記となり³, タアリーフとタバカートは伝記集となる。

しかしながら、実際のところ、上記の呼称を区別する明確な基準はない。たとえば「伝記」か「伝記集」かを区別の基準としてしまうと、その区別は取り上げる人物が単数であるか複数であるかという点に拠るように思われる。しかし『預言者ムハンマド伝』が『スィーラ (al-Sīrah)』と呼ばれるように、スィーラが1人の人物を中心としたものであるのに対して、タルジャマには複数の伝記を含むものもある [Robinson 2003: 61]。

では、人物を取り上げるという点を前提としたうえで、伝記(集)にどのような特徴が見られるのか。その点を論じ続けるのが、人名録を史料として用いる歴史研究である。R・S・ハンフリーズによれば、伝記集は「誰か」についてよりも「ジャンルや集団」についての情報を提供することで、当時の社会史を捉える史料としての価値が見出される [Humphreys 1991: 190]⁴。いふならば、まず人物があって成り立つ一個人の伝記と異なり、伝記集の肝要な性格は、まず何らかの枠設定がなされた後で人物が取り上げられていく点にある。それが形式に反映された例を挙げれば、タアリーフに関しては、同語が「月日を記す」というアラビア語の原義から転じて一般に「歴史」を意味するように、地方史などのかたちで世に現れた⁵。それは必ずしも史実を時代に沿って語る史料ではなく、むしろ限られた地域の人物についての記述を重視する、イスラーム世界の歴史叙述の特徴を反映したものである [佐藤 2005: 69-70; 森山 2013: 62, 93]。またタバカートに関しては、同語が

アラビア語で「階層」,「階級」,「世代」を意味する「タバカ」(ṭabaqah)の複数形であることから分かるように,特定の人々を対象として,聖者列伝や詩人列伝などのかたちで世に現れた。イスラーム史の研究では,これらの伝記集によって取り上げるのが,イスラーム社会において文化の形成と伝播に貢献した人々であり,それらの編纂がイスラーム社会,とくにアラビア語圏に固有の活動であることが早くから強調される [Gibb 1962: 56]。

この点をとおして,伝記集がたんなる人名事典ではないこと,また本論文の目的に適った資料であることが理解できたと思う。以降,本章が活用する伝記集は,3種6冊にわたって,地域をダマスカスに,時代をヒジュラ暦13-15世紀に限ってウラマーを取り上げる。そのうち1種3冊は「タアリーフ」の語を冠するが,歴史叙述としての性格は皆無であり,人物伝に徹したものである。本論文は,扱う3種6冊を人名録としてのタバカート,伝記集と位置づけたうえで,以下,その内容を見ていきたい。

ウラマー人名録の内容

人名録の具体的な内容について説明したい。本章が用いる人名録は,没年順に1,428人のウラマーを列挙する。しかし重複する人物がいるので⁶,実際に登場するウラマーは次のとおり,1,373人である。

- ①『ヒジュラ暦13世紀におけるダマスカスのウラマーと名士』第1巻 [Abāzah & al-Hāfiz 1991b]: 229人
- ②『ヒジュラ暦13世紀におけるダマスカスのウラマーと名士』第2巻 [Abāzah & al-Hāfiz 1991c]: 211人
- ③『ヒジュラ暦14世紀におけるダマスカスのウラマーの歴史』第1巻 [Abāzah & al-Hāfiz 1986a]: 224人
- ④『ヒジュラ暦14世紀におけるダマスカスのウラマーの歴史』第2巻 [Abāzah & al-Hāfiz 1986b]: 115人
- ⑤『ヒジュラ暦14世紀におけるダマスカスのウラマーの歴史』第3巻 [Abāzah & al-Hāfiz 1991a]: 244人
- ⑥『ヒジュラ暦15世紀におけるダマスカスのウラマーと名士』 [Abāzah 2007]: 405人

人名録が取り上げるウラマーは,題名のとおりに,ダマスカスとの何らかの縁を持った人

物に限られるが⁷、それ以外の選定基準は特段設けられない。もっとも、1980年代以降に編纂されたことから、バアス党との関係を考慮した性格、つまり反体制的と見られるウラマーを取り上げないこと、逆に親体制的と見られる人物を、「ウラマー」と呼ぶに値するかどうかの問題を看過し、取り上げるといった性格は随所に見られる。前者に関しては、シリアにおけるムスリム同胞団の指導者であったスィバーイーとハウワーが取り上げられない。後者に関しては、バアス党創設者であるミシェル・アフラク (Mīshīl ‘Aflaq, 1912-89) [Abāzah 2007: 188] やハーフィズ・アサド前大統領が取り上げられる [Abāzah 2007: 418]。アフラクとアサドの肩書きはそれぞれ「政治家、バアス党創設者」、「シリア・アラブ共和国大統領」となっており、こうした点から、人名録が社会・時代状況を反映したものである様子がうかがえる。

では、人名録はウラマーのどのような情報を記載しているのか。ウラマーについての情報は、氏名、生没年、肩書き、出自（家族、出身地、民族など）、学歴（師事した人物、教育を受ける機会を求めての移動歴を含む）、職歴、社会活動、弟子、著作といった要素から構成される。それらのうち、確実に記載されるのは氏名と没年のみであるが、没年にしても「約〇〇年」とあるように、不確定な場合がある。したがって、ウラマー人名録といっても、学問的背景や宗教的背景が一切記載されない例もある。以下に、その標準的な記述 [Abāzah & al-Hāfīz 1991c: 705] を挙げる（ゴシック部分は筆者による説明）。

ムハンマド・ガズズィー (Muḥammad al-Ghazzī) (氏名)

ヒジュラ暦 1233-1291 年(生没年)

西暦 1817-1874 年(生没年)

シャーフイー派法学のムフティー(肩書き)

ヌールッディーン・アブー・ハフス・ムハンマド・ビン・ウマル・ビン・アブドゥルガニー・ビン・ムハンマド・シャリーフ・アル＝ガズズィー・アル＝アーミリー(尊称(kun`ya), あだ名(raqab), 職業・出身地・部族名など(nisbah)を含めた氏名)

ヒジュラ暦 1233 年のラビーウルアウワル月 7 日月曜日に生まれる。父によって育てられ、経済的援助をはじめとした庇護を受けた。シャイフ・ムスタファー・

タリーのもとでクルアーンを読み、シャイフ・アブドゥッラフマーン・タイビー、シャイフ・ハサン・シャッティーのもとで学問、また多くの宗教的規範を身につけた。(出自, 家庭環境, 学歴)

父を継いで法裁定 (fatwā, ファトワー) に携わり、ダマスカス最高議会ならびに政府議会の一員となった。そしてそれらの代表, 責任者となった。(職歴)

彼には次の著作がある。(著作)

『罪を照らす輝き——偉大なる神の秘密の顕現 (Bahjah al-nūr al-atamm fī bayān sirr Allāh al-a‘zam)』

『輝ける星たち——『喜ばしき真珠』の注釈 (al-Kawākib al-durriyyah fī sharh al-Durrah al-murḍiyyah)』

『『イスラームの規範』の要点への人々の導き (Hidāyah al-anām ilā khulāṣah aḥkām al-islām)』

『イスラームへの導きのための規範の要点 (Khulāṣah al-aḥkām li-hidāyah al-islām)』

『詩集 (Dīwān shi‘r)』

ヒジュラ暦 1291 年ズールヒッジャ月 25 日月曜日に没した。(没年)

(了)

以上はあくまでも一例であるが、人名録がこうした様式を用いることは、既存の人物伝研究においても指摘されるように、被記載者の経歴を定型的に述べるという、アラビア語人名録に見られる顕著な特徴である [谷口 2005: 132-134; 森山 2009: 31-33; Humphreys 1991: 190]。その点、本章が用いる人名録は、従来の人名録の特徴を継承した、伝統的なものだと見ることができる。本節では、人名録で取り上げられるウラマーの肩書きを確認するが、その前に、この人名録を使ってどのように人物間のつながりを見ることができるのか、上記ガズィーを例に示したい。

ガズィーの学歴には、クルアーン誦読の師としてムスタファー・タリー、そしてその他のイスラーム諸学の師としてアブドゥッラフマーン・タイビーとハサン・シャッティ

一が挙げられる。このうち、タイイビーとシャッティーは同じ人名録のなかに確認することができる。それによると、まずタイイビー（‘Abd al-Raḥmān al-Ṭayyibī, 1770-1847）は、肩書きにシャーフイー派法学者とあり、ハディース学と法学を中心としたイスラーム諸学をムハンマド・キズバリー、アフマド・アッターールなど 8 人から学んだ [Abāzah & al-Ḥāfiẓ 1991c: 506]。さらに遡れば、そのキズバリー（Muḥammad al-Kizbarī, 1727-1806）は、ハディース学と法学を、父と、叔父であるアリー・キズバルから学んだ [Abāzah & al-Ḥāfiẓ 1991b: 175]。一方、ガズズイーのもう 1 人のイスラーム諸学の師であるシャッティー（Ḥassan al-Shaṭṭī, 1790-1857）は、その肩書きにハンバル派法学のシャイフとある [Abāzah & al-Ḥāfiẓ 1991c: 564]。したがって、ガズズイーはイスラーム諸学に関して 2 人に師事したわけだが、シャーフイー派法学に関してはタイイビーに師事した可能性が高い、という推測が可能となる。こうした確認作業を繰り返すことで、限られた時代範囲と情報のなかから、ウラマー間のつながりや系譜をある程度浮かび上がらせることができる。それでは以下、各ウラマーの肩書きを見ていきたい。

ウラマーの肩書き

肩書きは、伝統イスラーム諸学を修めた者という「ウラマー」の暗黙の基準をある程度重視しつつも、職業一般、また個人の徳性や尊称といった、専門とする学問分野やそれに関連する職業に限らない複数の要素から構成される。たとえば職業の内訳を見てみると、総督 (wālī) やワクフ管理官 (nāzil li-awqāf) などのオスマン朝時代の行政職、法裁定官 (muftī) や裁判官 (qāḍī) などの法曹職、礼拝指導者 (imām), 礼拝呼びかけ人 (mu’adhdhin), 説教師 (khāṭib), クルアーン読唱者 (qārī), スーフイー教団指導者 (shaykh al-ṭarīqah...) などの教育職を含めた儀礼職、法学者 (faqīh), ハディース学者 (mutaḥaddith), スーフイー (ṣūfī), 天文学者 (falakī), 教師 (mudarris) などの学術・教育職、作家 (kātib), 詩人 (shā‘ir) などの文筆職、画家やスポーツ選手などの芸術・文化職、医者や商工業者、といった具合に多様である。

徳性や尊称に関しては、単独で記載される場合と、複合して記載される場合がある。後者については、職業などに付随して記載される場合と、複数の徳性・尊称を組み合わせた場合があり、たとえば「信心深い者 (mu‘taqid)」、「正しい者 (ṣāliḥ)」、「シャームの大学者 (‘allamah al-Shām)」、「名士の 1 人 (aḥad al-a‘yān)」、「代表的な学者 (‘ālim fardī)」、といった具合に様々である。なお、どの徳性、尊称が冠せられるかについての基準は明確で

ないが、例外と言えるのが「殉教者 (shahīd)」である。これは 1920-1946 年のフランス委任統治期において、植民地支配への抵抗運動に参加し、逝去した人物の一部 (8 人) のみに冠せられる。

以上の大まかな傾向を踏まえ、肩書きの構成を業種やそこでの地位からなる「職業」、専門とする学派などを示す「学問分野」、個人的資質への肯定的評価を示す「徳性・尊称」の 3 つに便宜的に大別し、おおよそ半世紀毎の内訳を示したものが表 1 である⁸。

ウラマーの没年/人数	職業	学問分野	徳性・尊称	その他	肩書き有り	肩書き無し
1786-1850/266	244	138	62	4	213	53
1851-1900/268	249	136	85	8	206	62
1901-1950/268	383	227	116	12	240	28
1951-2005/571	1,198	430	105	5	526	45

表 1:ウラマーの肩書きを構成する要素

※「肩書き有り」と「肩書き無し」はウラマーの人数を、それ以外はウラマーの肩書きで言及される肩書きの構成要素を単位とする。

表 1 によれば、各時代において多くのウラマーには肩書きが冠せられ、その最も多い構成要素は職業である。もっとも、職業自体が学問分野をとおして成り立つ例が多く、職業と学問分野を厳密に区別することは困難であるため、表 1 をとおした容易な分析はできない。

とはいえ、最後の半世紀において、学問分野に対して職業の比率が高い点は指摘しておかねばならない。学問分野に言及しない肩書きは、19 世紀以前は徳性・尊称、また職業一般を中心に構成されるが⁹、20 世紀、とくに最後の半世紀では、徳性・尊称の割合が下がり、記者や政治家といった新しい職業が急増する。この特徴は、最後の半世紀、あるいはその時期に逝去したウラマーの多くが誕生したその直前の半世紀、つまり 20 世紀前半において、人名録に登場するウラマー像が変化したことを示す。

では、ウラマーの一般的基準である伝統イスラーム諸学の内訳はどうか。肩書きで言及される学問分野の内訳を具体的に整理したものが表 2 である。

学問分野への言及は、あくまでもウラマーの肩書きに記載されるものであり、彼ら個人のすべての学問的資質を述べたものではない。たとえば、ハディース学に造詣が深くて

も法学者としてその名を馳せた人物であるため、肩書きで「ハディース学者」とは記載されない例もある。この点を予め断ったうえで、表2から導出できる事柄を挙げたい。

まずイスラーム諸学の内訳に関して、目を引くのは法学とスーフィズムが多い点である。各年代いずれも、言及される学問分野全体のうち、法学は5割前後、スーフィズムは3割前後を占める¹⁰。この点に関しては、法学については法曹界、すなわち実体的な所属機関や団体（裁判所、法裁定機関、モスク、マドラサなど）が多く用意されており、職業化しやすいこと、スーフィズムについても同様にタリーカという実体的な組織が存在し、加えて複数のタリーカに所属することが可能であることが、その背景として挙げられる¹¹。

ウラマーの没年/ 人数	伝統イスラーム諸学					その他	言及 無し
	聖典学(読唱学, 注釈学含む)	ハディース学	法学(法源 学含む)	スーフィ ズム	言語学(ア ラビア語)		
1786-1850/266	6	12	57	29	2	33	149
1851-1900/268	7	3	57	38	2	31	151
1901-1950/268	23	9	84	50	9	53	100
1951-2005/571	25	3	85	53	18	215	257

表2:ウラマーの肩書きに見る学問分野の内訳

※「言及無し」はウラマーの人数を、それ以外はウラマーの肩書きで言及される学問分野を単位とする。

しかしながら、イスラーム諸学とそれ以外の学問分野との関係においては、そこでもやはり最後の半世紀に大きな変化を見ることができる。最後の半世紀では、イスラーム諸学の内訳において法学とスーフィズムが多いことには変わりはないものの、イスラーム諸学に属さない「その他」の割合が、学問分野全体の半分以上を占める。「その他」に該当する学問分野は19世紀以前では詩文学、歴史学、天文学が中心だが、最後の半世紀では医学を中心とした自然科学と西洋法学の割合が高い。つまり、伝統的なイスラーム諸学に限らない学問的背景を持つ人々が最後の半世紀に「ウラマー」として多く登場している。

以上、人名録が取り上げるウラマーの肩書きについて、時代の変化にも気を配りながらその内容を確認した。人名録は、歴史学で扱われる従来のタバカート、伝記集としての伝統的な定型様式を備える一方、時代の変化を反映した「ウラマー」像を提示する。彼らの肩書き、いわば「ウラマー」としての最初の情報は、20世紀以降、とくに後半において大

大きく変化しており、そこにはイスラーム諸学とは必ずしも関係のない職業や学問分野への言及が、世俗教育の導入といった時代背景や政治的配慮にも基づいて確認できる。

もっとも、従来のタバカートも当時の背景に少なからず基づいて書かれてきた経緯から、特定の時代背景を反映して「ウラマー」概念が設定されること自体は、本章が用いる人名録の特徴にならない。しかしながら、伝統的な定型様式を引き継いだタバカートが現代においても存在し、人物間のつながり、さらにはその背景にある時代の変化を知るための資料としての価値を残していることは重要な点として挙げられる。その点を踏まえ、第2節と第3節では、人名録の活用をとおして、現代シリアにいたるウラマーのつながりをスーフィズムの系譜、つまりタリーカの所属から見ていく。

(2)シリアにおけるタリーカとナクシュバンディー教団

本節では、人名録をとおしてウラマーとスーフィズムのつながりを見ていく。それは本章の課題である現代シリアのウラマー像を、スーフィズムとの関係をとおして見ることと同時に、ピエレの提唱する「創設者シャイフたち」を検証することにつながる。その具体的な事例となるのが、ハーリディー系ナクシュバンディー支教団であるが、まずは人名録をとおして見られるスーフィズムについての一般的な情報を確認する。

スーフィズムに関する情報は、各人物の肩書きにおいて「スーフイー (ṣūfī)」、「スーフイー学者 (‘ālim ṣūfī)」、「〇〇スーフイー教団のシャイフ (shaykh al-ṭarīqah...)」、「〇〇スーフイー教団の1人 (aḥad min al-ṭarīqah...)」などと言及される。また各人物情報の本文において、関わりを持った具体的な教団名や師事したシャイフの名が示される。肩書きにスーフィズムへの言及があったウラマーは表2で示したが、それらは個々人の学問的背景に留まる場合もあるため、具体的な系譜を辿る視点として本節ではタリーカの情報に焦点を当てたい。

人名録におけるタリーカ

すでに述べたように、修行集団としてのタリーカは12世紀以降に組織化された。しかしながら、それらは個々の師弟関係の道統、つまりスィルスィラに基づいて形成されたものであって、共通した1つの源流から分派、拡大したわけではない¹²。そのことを踏まえて、我々はタリーカについての2つの重要な特徴を確認しておかなければならない。第1に、各タリーカは、道（修行法）としての面においても集団としての面においても、それによ

って他のタリーカと背反しうる明確な特徴を必ずしも持つわけではない。この点においてタリーカは、それぞれが独自の教義や体制を持つ宗派や教派と異なる。第2に、各タリーカは強い地域性を持つ。中央アジア、西アジア、北アフリカといった地域毎に勢力を誇るタリーカが個別に存在しており、それらのタリーカを取りまとめる組織や位階制度はなく、それはある教団とそこから分派した支教団の間においても同様である。したがって、タリーカの別は正統、異端をめぐる理解によるものでも、上下関係を定めるものでもない。そこからうかがえるのは、イスラーム世界における地域的多様性、あるいは宗教集団や宗教的指導者を統括する組織や制度を持ってこなかったイスラーム世界の——とくに仏教やキリスト教の場合と比べて——特徴だと言えよう。

シリアに関しては、13世紀以降にエジプト、イラク、トルコ、コーカサスといった周辺地域からの流入によって、リファーイー教団 (al-ṭarīqah al-Rifā'iyyah)、カーディリー教団 (al-ṭarīqah al-Qādiriyyah)、シャーズィリー教団 (al-ṭarīqah al-Shādhiliyyah)、マウラウィー教団 (al-ṭarīqah al-Mawlāwiyyah/Mevlevilik)、ハルワティイー教団 (al-ṭarīqah al-Khalwatiyyah)、ナクシュバンディイー教団 (al-ṭarīqah al-Naqshbandiyyah) などの様々なタリーカが定着した¹³。そのうち、ウラマー人名録のなかで数多く言及されるのは、ナクシュバンディイー教団、ハルワティイー教団、カーディリー教団、シャーズィリー教団である。表3はそれら4つのタリーカを中心に、それ以外のものは「その他」で一括して、タリーカの内訳を整理したものである¹⁴。

なお、表3におけるタリーカの計上方法に関して、次の4点を断っておく。(1)スーフィズムおよびタリーカへの関わりは肩書きで必ず言及されるわけではない。したがってその情報源として人名録本文の内容も参考にする。(2)特定のタリーカ名が必ず言及されるわけではない。したがって、スーフィズムに関わりを持つがタリーカには所属していないウラマーが存在することを考慮して、タリーカ名に言及があるウラマーのカテゴリーを設ける。(3)1人のウラマーが複数のタリーカに関わりを持つ場合が多々ある。したがってタリーカに関わるウラマーの人数の和はそこで言及されるタリーカの数と一致しない。(4)以上3つの点から、タリーカへの言及が見られるウラマーの数は、表2で示された、肩書きでスーフィズムへの言及が見られるウラマーの数(年代順に29, 38, 50, 63)と連動しない。

表3によれば、特定のタリーカとの関わりが言及されるウラマーの割合自体は、人名録において年代順に1割半、2割強、2割強、1割強と、決して高くない。ただしいずれの年代、言及人数と言及タリーカ数のどちらを基準に見ても、ナクシュバンディイー教団の割合

が最も多い点は顕著な特徴として挙げられる。そこで次は、ナクシュバンディー教団に焦点を当ててシリアのタリーカ図を眺めたい。

ウラマーの没年 /人数	特定教団の言及が 見られるウラマー (スーフィー)人数	タリーカの内訳				
		ナクシュバン ディー	ハルワ ティー	カーディ リー	シャーズィ リー	その他
1786-1850/266	50(51)	22	13	8	5	7
1851-1900/268	61(65)	25	12	11	10	14
1901-1950/268	58(64)	24	7	11	18	17
1951-2005/571	73(84)	34	4	6	19	18

表 3:ウラマーの肩書き・本文に見るスーフイズム／特定スーフィー教団への関わり

※「タリーカの内訳」はウラマーについての情報(肩書き・本文)で言及されるタリーカを単位とする。したがって1人のウラマーについて複数のタリーカへの帰属が記される場合には、複数回計上される。

ナクシュバンディー教団の発展と拡大

ナクシュバンディー教団は、13世紀の中央アジアでホージャガーン (Khwājagān) と呼ばれていた集団を出自とし、その第7代シャイフであるシャー・ナクシュバンド (Khwāja Bahā' al-Dīn Naqshband, 1318-1389) の名に因んで誕生したタリーカである¹⁵。他の多くのタリーカと同様、道統の始点を預言者ムハンマド (Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, ?-632) とし、その後、ムハンマドの最初の後継者である初代カリフ、アブー・バクル (Abū Bakr al-Siddīq, ?-634) を経由するものの、第4代カリフであるアリー (‘Alī ibn Abī Ṭālib, ?-661, シーア派初代イマーム) は経由しない。つまりその道統に強いスンナ派指向が確認できる¹⁶。

シャー・ナクシュバンドがホージャガーンの道統のなかで重視される理由については、彼以降、ナクシュバンディー教団が「心の唱名 (zhikr khafī, 隠された、つまり声を出さないズィクル)」の教義を確立し、今日にいたるまでその修行方法が同教団の特徴となった点が挙げられる [Weismann 2007a: 17, 21-22]。彼の後、ナクシュバンディー教団は18世紀までには東トルキスタン、アナトリア、そして南アジアまでその分布地域を広げ、今日では世界最大のスーフィー教団の1つとなった。

ナクシュバンディー教団のシリアへの流入に関しては、アフマド・スィルヒンディー (Aḥmad Sirhindī, 1564-1624) とハーリド・バグダーディー (Ḍiyā' al-Dīn Abū al-Bahā' Khālīd

al-Baghdādī, 1776-1827, 別表 1-9, 2-26) という, 同教団の思想的発展に寄与した 2 人の重要なシャイフの存在が挙げられる。デリーを拠点として, 南アジアへのナクシュバンディール系支教団の進出に努めたカブール出身のパキール・ビッラー (Baqī bi-Allāh, 1563-1603) の弟子であったスィルヒンディールは, 従来見られたスーフイズムのあり方に対して, シャリーアを重視する思想を掲げ, 「第 2 千年紀の革新者 (mujaddid alf al-thānī)」という尊称をもって, タリーカ思想改革者として讃えられた¹⁷。彼の弟子たちは, スィルヒンディールの思想を信奉するムジャッディディー (革新) 系ナクシュバンディール系支教団を設立し, それをはじめとした多くのナクシュバンディール系支教団が, 16 世紀以降, 西アジアやアラビア半島に広がった¹⁸。

19 世紀になると, ムジャッディディー系支教団に源流を持つもう 1 つのナクシュバンディール系支教団の指導者が, ダマスカスを中心に活動を始める。バグダード近郊のクルド人居住地域であるスライマニーヤ (Sulaymāniyyah) で教師を務めていたクルド人, ハーリド・バグダーディーは, インドでムジャッディディー系ナクシュバンディール系支教団のシャイフ, グラーム・アリー (Ghurām ‘Alī, ?-1824) に師事し, グラーム・アリーの逝去後にオスマン朝下のダマスカスに移り住んだ¹⁹。19 世紀のオスマン朝は, 度重なるロシアとの戦争やギリシア独立などによってその領土を徐々に減らしており, その状況打開のために様々な改革を行っていたが, バグダーディーとその弟子たちが興したハーリディー系ナクシュバンディール系支教団は, すでにオスマン朝に根づいていたムジャッディディー系支教団と協力して, 当時のスルタンの政策を支援し続けた [Weismann 2007a: 85]。

とはいえ, それはタリーカによる政権への一方的な従属ではなく, 場合によっては反抗することも辞さなかったようである。たとえばシリアのスーフイー教団の歴史を整理したアスカリーの研究書 [‘Askarī 2006a] によると, ダマスカスのムフティーであったムハンマド・ハリール・ムラーディー (Muḥammad Ḥalīl al-Murādī, 1759-1791, 別表 1-2, 2-7) は, 当時のダマスカス総督であるアフマド・バーシャー・ジャーザール (Aḥmad Bāshā al-Jāzār, 1775-1804) の不正を糾弾し, 彼を強制追放した。

そうした政権との関係に加え, ナクシュバンディール系教団は, ザーウィヤ (zāwiyah) やテック (tekkeh) と呼ばれる多くの修道場を構え, その勢力を形成, 拡大した。そのなかでも, ハーリディー系支教団は最大勢力を誇る支教団として拡大したが, その背景には, バグダーディーが師弟関係の強い教団形成を行ったこと, またムジャッディディー系支教団の教えを継承し, シャリーア遵守の教育に努める正統主義的指向を備えていた点などが挙

げられる²⁰。

このように、ナクシュバンディー教団の通史研究では、シリアにおける同教団の展開が、16世紀以降のムジャッディディー系支教団の定着、そして19世紀のハーリディー系支教団の定着をとおして捉えられる。では、人名録ではそれら支教団の内訳がどうなっているのか、続けて見ていきたい。

ナクシュバンディー支教団の内訳

支教団の分類としては、まずハーリディー系と明示されるものと、師事したウラマーやシャイフの背景からハーリディー系であると判断されるものの2つを、ハーリディー系支教団として計上する。また、ハーリディー系と明示されず、ハーリディー系か否かを判断する情報も不足しているもの、なおかつハーリディー系以外の支教団とは明示されないものを、支教団不明のタリーカとして計上する。そして、ハーリディー系以外の支教団と明示されるものは、その支教団名単位で計上する。これに該当する例は、ハーリディー系支教団の前身と言えるムジャッディディー系支教団の1つのみである。以上の方法に則り、人名録に見られるナクシュバンディー支教団の内訳を整理すると、表4のとおりとなる²¹。

没年/人数	総数	ハーリディー系支教団	支教団不明	ムジャッディディー系支教団
1786-1850/266	22	17	5	0
1851-1900/268	25	24	1	0
1901-1950/268	23	18	4	1
1951-2005/571	34	26	8	0

表4:ウラマーのナクシュバンディー教団内での支教団の内訳

※各数字は、肩書き・本文で言及されるタリーカ毎の数であり、ウラマーの人数である。

表4によれば、人名録のなかでナクシュバンディー教団のメンバーとされる104人のウラマーのうち、非ハーリディー系支教団のメンバーと明示されるのはわずかに1人である。他の103人については、支教団が不明なウラマーが18人である一方、ハーリディー系であるウラマーが85人、全体の8割強に及ぶ。そしてもちろん、支教団不明のウラマーのなかにも、その個々人についての情報を精査した結果、ハーリディー系と判断されうるウラマーが含まれる可能性は否定できない。その点を考慮すれば、人名録のナクシュバンディー

支教団のなかでハーリディー系が多勢を占めることには議論の余地がない²²。

なお、ナクシュバンディー支教団においてハーリディー系が多勢を占める様子は、近年のタリーカ図をとおしてもうかがえる。2006年に出版された、アスカリーによる、シリアのシャイフへのインタビュー集 [‘Askarī 2006b] では、表5のとおり国内の主要タリーカが取り上げられる。

ナクシュバンディー	カーディリー	シャーズィリー	アキーリー	メヴレヴィー
10	10	9	2	1

表 5: [‘Askarī 2006b]が取り上げるタリーカー一覧

※各数字は、取り上げられるタリーカの数を示す。

インタビュー集はすべてのタリーカを網羅的に取り上げたものではないため、人名録同様、これをシリア全国のタリーカ勢力を量るための統計的資料として活用することはできない²³。事実、リファーイー教団をはじめとした他のタリーカが数は多くないものの国内に存在するが、同書はそれらに言及しない。そもそも管理、統括する公的機関もなく、在野の修道場として存在するタリーカのすべてを網羅するという作業は、すべてのムスリムを把握しうるような手段がない限り、現実的ではない。

とはいえ、本章でこれまで用いてきた人名録が、取り上げる人物をダマスカスとの関わりを持ったウラマーに限っている点、また国内のタリーカを包括的に取り上げる試みが統計を含めてこれまでなされていなかった点を考えれば、より広くシリア全体を視野に入れた同書は、本論文が用いる資料として無視できない価値を有する²⁴。また、表3と比べると、ハルワティー教団が取り上げられないことと、アキーリーという新興の教団が取り上げられることを除けば、同書のタリーカとその数の割合は、人名録におけるタリーカの割合とそれほどかけ離れたものとはなっていない。その点、同書がタリーカを取り上げるにあたって極端に作為的な選定基準を用いたわけではないと考えられる。

なお、表5で取り上げられる10のナクシュバンディー教団を、拠点となる都市、分布範囲、インタビューを行った当時のシャイフとともに、支教団別に整理すると、表6のとおりとなる。

表6によれば、表5で取り上げられた10のナクシュバンディー支教団のうち、9がハーリディー系と明示される。表5の場合と同様に、これを直接にタリーカの勢力図として活

用することはできないが、今日のシリアで確認できるナクシュバンディー教団のなかでハーリディー系支教団が多勢を占める様子をうかがい知るにはじゅうぶんである。

ところで、国内の地域別に見れば、支教団の拠点が多いのは北東部のカミシリである。シリア北東部と言えば、カミシリを含むハサカ県 (muḥāfazāh al-Ḥasakah), イラク北部, イラン西部, トルコ東部を含めた同地一帯は、クルディスタン (Kurdistān) と呼ばれるクルド人居住地域として知られている。シリア国内のハーリディー系支教団の分布に特定の地域と民族に依った特徴がうかがえるが、この点についてはクルド人であるバグダーディーの影響をはじめとした、ナクシュバンディー教団のシリアへの流入の歴史が関係する。

支教団	拠点都市	分布範囲	シャイフ	備考
ハーリディー系	アレッポ		ムハンマド・アディーブ・ハスーン	
	ハマ	国内各地	タキーユッディーン・ハティーフ	
	ダマスカス		アフマド・クフターロー	★
			アブドウルハーディー・バーニー	★から派生
	ラッカ	ラタキア, ハマ, ヒムス, ハサカ	イスマーイール・アブー・ナスル	
		国内各地, トルコ	アブドゥッラティーフ・ハーヅジュ	
	カミシリ		アドナーン・ハキー	
		国内各地, トルコ, レバノン, イラク, 欧米諸国	アブドウルガニー・ハズナウィー	☆
		カタール, UAE, トルコ, ヨーロッパ	ムハンマド・ハズナウィー	☆から派生
			ムハンマド・ヌーリー	
言及無し			ムハンマド・ヌーリー	

表 6: [‘Askarī 2006b]が取り上げるナクシュバンディー教団一覧

では、ハーリディー系支教団は具体的にどのような経緯でシリアにおけるナクシュバンディー教団の中心勢力となったのか。その点について、次節ではバグダーディーの時代から現代シリアに至るダマスカスでの同教団の活動をとおして探りたい。

(3) シリアにおけるハーリディー系支教団の伝統

前節において、人名録が取り上げるナクシュバンディー教団のメンバーの多くがハーリディー系支教団に所属していることを確認した。それを踏まえて本節では、同支教団がどのような経緯でその勢力を拡大したのか、またそれを担ったのはどのような人々なのかを確認したい。まずはバグダーディー以後の同支教団のダマスカスでの展開を見ていく。

バグダーディー以後のハーリディー系支教団

オスマン朝下のハーリディー系支教団の活動は、首都であるイスタンブールよりはダマスカスを中心とし、政権との一定の距離を保っていた。その背景には、同支教団が、1839年に始まった恩恵改革、すなわちタンズィマーティ・ハイリーエ (Tanzimat-i Khayriye) に代表される、19世紀半ばから後半に向けてオスマン朝で加速した世俗化、西欧化政策への抵抗姿勢を徐々に見せ始めたことも含まれる [Weismann 2007a: 93]。しかしながら、ダマスカスはバグダーディーの故地であり、伝統の面から見ればハーリディー支教団の中心がダマスカスであるのは自然なことと言える²⁵。加えてダマスカスは、ハーリディー系支教団の思想的特徴を形成する、2つの重要な機会を提供した土地であるという点においても重要な舞台となる。

第1の機会は、ダマスカスのハナフィー派法学のムフティーであったイブン・アービディーン (Muḥammad Amīn ibn Ābidīn, 1748-1836, 別表 1-18, 2-39) とバグダーディーの出会いである。当時のオスマン朝の公式法学派がハナフィー派であることを考えると [Khoury 2003 (1983): 14], イブン・アービディーンは政権に仕える立場になるわけだが、そのことが彼とバグダーディーとの最初の接点となる。イブン・アービディーンは、当時のスルタンであるマフムト2世の政策を同じく支援し、社会での影響力を持ち始めたハーリディー系支教団の指導者であるバグダーディーと出会い、神学やハディース解釈などの講義をおして彼の個人的な弟子となり、そればかりかバグダーディーの存命中にハーリディー系支教団のメンバーにもなった [Weismann 2005a: 71-72]。イブン・アービディーンがバグダーディーの教えを求めた理由は、たんに政治的な立場を同じくするというよりも、むしろナクシュバンディー教団のシャイフである点を含むバグダーディー個人の学問的、霊的な資質にあったと言っている²⁶。

第2の機会は、アブドゥルカーディル・ジャザーイリー ('Abd al-Qādir al-Jazā'irī, 1807-1883, 別表 2-90) とハーリディー系支教団のメンバーたちとの出会いである。ジャザ

ーイリーは、祖国アルジェリアで対植民地運動の指導者として知られる人物であり、その後は宗主国フランスでの虜囚生活、トルコのブルサ（Bursa）での流浪生活を経て、1855年にダマスカスに移住した。彼はダマスカスで多くの弟子への教育に専念したが、その弟子の集団は大きく2種類に分けられる。1つはカーディリー教団のメンバーに代表されるアルジェリアからの移民であり、もう1つはダマスカスのハーリディー系支教団のメンバーである。ジャザーイリーは後述するハーニー家の人々をはじめとするハーリディー系支教団のメンバーと接触し、彼らにイブン・アラビーの著作などを教授した〔Voll 1994: 120, Weismann 2001: 204-205〕²⁷。ハーリディー系支教団はその後、インドのシャー・ワリーウッラー（Shāh Waliyy Allāh al-Dihlawī, 1703-1762）や、イエメンのシャウカーニー（Muḥammad al-Shawkānī, 1760-1834）といった、「（当時のアラビア半島で起こったワッハーブ主義の運動の担い手と比べると）穏健で平和的（moderate and peaceful）な改革主義者」の思想に影響を受けながら、19世紀末には教団内に、スーフィズムの文脈に沿った「サラフィー主義的な伝統」を形成、発展させていった〔Weismann 2001: 270-271; Schwartz 2008: 135〕。

こうした思想的展開を背景に、ハーリディー系ナクシュバンディー支教団は、オスマン朝における新たなイスラームの潮流を担う存在として、ダマスカスを中心に活動を続けた。バグダーディーの後継者として筆頭に挙げられるダマスカスのハーニー家は、ムハンマド・ハーニー（Muḥammad al-Khānī, 1798-1862, 別表 1-29, 2-66）がシャイフの時代に伸張し、スルタン・アブドゥルメジド（Abdūlmecid, 1823-1861, 在位 1839-1861）によりダマスカス随一の修道場であるスライマーニーヤのテッケのシャイフに任命されるなど、勢力を誇った。またアフマド・ハティーブ（Aḥmad al-Khatīb, ?-1834, 別表 1-15, 2-34）は、ダマスカスのヤーグーシーヤ・モスクでタリーカを指導し、アッダース・モスクにおけるズィクルの担当者に任命された。その他、ムハンマド・タラルー（Muḥammad Talalū, ?-1865, 別表 1-31, 2-71）は、行政改革の推進にあたってシャイフの追認を得ようとするスルタン・マフムト2世（İkinci Mahmud, 1784-1839, 在位 1808-1839）からイスタンブールへの招待状を受け取っていた。こうした個々人の活動に加え、ハーリディー系支教団のシャイフは、スルタンから、総シャイフとしてすべてのナクシュバンディー支教団で説教を行う権限を与えられた。

このように、シャー・ナクシュバンドによって打ち立てられたスンナ派正統主義の指向と、スィルヒンディーによって打ち立てられたシャリーア重視の指向を基底とするナクシュバンディー教団は、シリアにおいて、ハーリディー系支教団によるスーフィズムとシャ

リーアの結合という思想を取り込み、さらには反スーフイズム思想（ワッハーブ主義）に対抗する理論武装を経て、その思想的特徴を形成してきた。重要なことは、その形成を担った人々がダマスカスのウラマーとして人名録に名を連ねており、同地においてハーリディー系支教団がナクシュバンディー教団、またタリーカのなかで一定の勢力を有してきた点である。表 5-6 のとおり、その状況は今日も確認することができるが、それは 20 世紀初頭、つまりシリアにおいて従来の宗教エリート層が周縁化した時期においても、ハーリディー系支教団が脈々とその系譜を維持したことを意味する。

もっとも、この系譜がどのように現代シリアに至ったのか、またクフターローといった現代シリアの宗教的指導者を輩出するに至ったのかについては、ハーリディー系支教団がタリーカの勢力均衡のなかでたんに数が多いというだけでは説明ができない。クフターローの系譜についての本格的な検証は次章にゆずり、本節では次に、その前提となるハーリディー系支教団の実態を人名録に基づき描き出していきたい。

ハーリディー系支教団のメンバーの背景

本論文末の別表 1 は、人名録が取り上げるナクシュバンディー教団のメンバーを一覧化したものである。それをとおして、我々はハーリディー系支教団のメンバーにいくつかの特徴を見出すことができる。結論から述べれば、それは、シャーフィイー派法学者でクルド人であったバグダーディーに倣うように、人名録が取り上げる同支教団メンバーには、シャーフィイー派法学に所属するクルド人が散見されるという点である。

とはいえ、それらの人物が占める割合は、ナクシュバンディー教団メンバー総数の 104 人のなかで決して高いわけではない。では、シャーフィイー派法学とクルド人という 2 つの要素は、どのようなかたちでその特徴として浮かび上がるのか。まずは、ナクシュバンディー教団における法学派の具体的な内訳を、表 7 をとおして確認したい。

表 7 は、ナクシュバンディー教団の総数を基準として、その後の丸括弧内にハーリディー系支教団の数を記載したものである。各数字は該当するウラマーの人数を指すが、法学派に関しては、シャーフィイー派法学とハナフィイー派法学の双方に言及する例が 1786-1850 年に 1 人、1951-2005 年に 3 人見られた。それらについては、両法学派にそれぞれの数を計上したため、上記 2 期間においては法学派への言及人数が、言及される法学派をそれぞれ 1 と 3、下回る²⁸。

表 7 によれば、ナクシュバンディー教団全体においても、ハーリディー系支教団におい

でも、法学派への言及はおおよそ5割前後で、そのうちハナフィー派法学とシャーフィー派法学が大部分を占める。ハリディー系支教団に関しては、シャーフィー派法学に所属する人物が最も多いが、法学派間の比率よりもむしろ注目に値するのは、シャーフィー派法学への言及総数28のうち、ハリディー系支教団でないナクシュバンディー教団メンバーがわずかに4だという点である。つまり、ナクシュバンディー教団のなかでは、ハリディー系支教団のメンバーであればシャーフィー派法学に所属するとは限らないが、シャーフィー派法学に所属していればハリディー系支教団であるということが、高い確率で言える²⁹。

没年 /ウラマー総数	ナクシュバンディー 教団メンバー総数	法学派			
		言及メンバー数	シャーフィー	ハナフィー	マーリク
1786-1850/266	22(17)	9(5)	3(2)	7(4)	0
1851-1900/268	25(24)	14(13)	9(9)	5(4)	0
1901-1950/268	23(18)	11(8)	5(5)	4(1)	2(2)
1951-2005/571	34(27)	16(12)	11(8)	8(5)	0

表7: ナクシュバンディー教団メンバーの法学派の内訳

※丸括弧内はハリディー系支教団

クルド人という背景についても同様の指摘が可能である。表8は、別表1、つまりナクシュバンディー教団のメンバーから、クルド人であることが明らかな19人を抽出し、彼らの支教団と法学派の情報を分類したものである。その結果、支教団であればハリディー系、法学派であればシャーフィーに所属する例が顕著に多いことが分かる。

没年/ ウラマー総数	支教団		法学派	
	ハリディー	不明	シャーフィー	ハナフィー
1786-1850/266	2	1	2	1
1851-1900/268	6	0	2	0
1901-1950/268	4	0	2	0
1951-2005/571	3	3	4	1

表 8: ナクシュバンディー教団におけるクルド人の内訳

さらに表 9 は、範囲をハーリディー系支教団のメンバーに絞って、法学派におけるクルド人の割合を整理したものであるが³⁰、そのうち、ハナフィー派法学に所属する例はわずかに 1 である。

没年／ウラマー総数	ハーリディー系支教団メンバー	法学派	
		シャーフィイー	ハナフィー
1786-1850/266	17(2)	2(1)	4(1)
1851-1900/268	24(6)	9(2)	4(0)
1901-1950/268	18(4)	5(1)	1(0)
1951-2005/571	27(3)	8(2)	5(0)

表 9 : クルド人におけるハーリディー系支教団メンバーおよび法学派の内訳

※丸括弧内はクルド人の数

表 9 では、19 人のクルド人のうち、9 人に法学派への言及がないため、法学派全体におけるクルド人の割合は低い。しかしながら、そこではシャーフィイー派法学への依存度の強さがさらに明確になる。

まとめるならば、ナクシュバンディー支教団の多勢を占めるハーリディー系支教団のうち、クルド人の割合は高くないが、クルド人においてはハーリディー系、そしてシャーフィイー派法学に所属する確率が高い、ということになる。

以上のとおり、シャーフィイー派法学とクルド人（またはその組み合わせ）という要素を、シリアのナクシュバンディー教団における主たる背景だと言えるかという点、量的な面では難しいと言わざるを得ない。一方で質的な面ではどうか。すなわち、割合としては多くないシャーフィイー派法学者、クルド人がどのような活動を行い、またナクシュバンディー教団あるいはハーリディー系支教団全体においてどのような存在となりえたのか。その点については、次章でクフターローの系譜を整理することをとおして論じるが、ここでは最後に、本章のテーマであるシリアのウラマー像を今一度振り返りたい。

人名録が取り上げるウラマーは、本章で見てきたように、伝統的なイスラーム諸学を修めた者、つまりイスラーム学者という一般的な認識を踏襲しつつも、とくに 20 世紀以降、

それに収まらない存在となった。つまり、イスラーム諸学とは無関係の資質でもって「ウラマー」とされる人々が現れた。

もっとも、イスラーム学者以外の人物をウラマーと併置して取り上げることは、従来の各種人名録にも見られる特徴である。しかしながら、ウラマーの庇護や支援を行った為政者などであるならばともかくとして、バアス党に所属する政治家や医者、芸術家、スポーツ関係者といった世俗的著名人が多く取り上げられる点は、タバカートをとおして見るウラマー像と近代との関係という点で興味深い。人名録からウラマー像を探るにあたっては、第一次世界大戦前後のシリアで世俗教育が普及し、宗教指導者層が交代したことによる変化を問題意識の1つとしたが、20世紀以降のウラマー像の変化をとおして、その点について一定の確認ができたことになる。またそれは、人名録が伝統的な定型様式を維持しつつも少なからず現代に応じた変化を見せていることの確認ともなった。

一方、その変化を経ても変わらないウラマー像があることも、肩書きで言及されるイスラーム諸学において法学とスーフィズム、またタリーカへの所属の内訳においてナクシュバンディー教団が、高い割合を維持している点をとおしてうかがえる。全体の数のなかで圧倒的な割合を占めるわけではないため、それらを人名録の「ウラマー」の必要条件、あるいは中心的要素と言うことは難しい。しかしながら肝要な点は、上述したように、そうした量的な見方よりは、むしろ質的な見方をとおして現代シリアにおける「ウラマー」の位置づけを考えることにある。その入り口として、本章第3節ではハーリディー系ナクシュバンディー支教団に焦点を当てて、同支教団がその初期、どのような経緯でシリアにおける一定の勢力となったのか、また彼らの紐帯と言えるような要素はあるのかについて検討した。そして前者についてはナクシュバンディー教団の伝統を踏まえた思想形成を、後者についてはシャーフィイー派法学とクルド人という背景を指摘した。次章では、その検討の対象をさらにハーリディー系支教団のメンバー個人へと絞ることで、現代シリアにおける同支教団の位置づけを明らかにしたい。

註

¹ 実際、本章で後述するように、人名録のなかには芸術家や記者、政治家といった人々が登場する。もっとも、それらの例を含めた幅広い層の人々が「ウラマー」とされる背景には、イスラーム世界のムスリムの多くが初等教育の段階で一定の宗教教育を受けている、あるいは家庭生活のなかで少なからず礼拝などの宗教経験を積んでいるということもあるだろう。その意味では、「伝統的なイスラーム諸学を修めた知識人」というウラマーにつ

いての説明のなかで、おそらく最も曖昧な部分は、「イスラーム諸学」や「知識人」が指す内容ではなく、「修めた」というのがどこまでを指すのかという点にあるようにも思われる。

² たとえば南アジアのウラマー像を出版文化の発展なども含めながら提供するザマーンの研究 [Zaman 2002: 10-11] を参照。

³ ロビンソンの同書では取り上げられないが、後述する人物伝との区別により、「記念」を原義として個人の偉業を述べるタズキラもまた、伝記となる。

⁴ 伝記集が個々人の生涯についての細かな情報の記述中心的意義としない点は、その起源をめぐる説をとおしてもうかがうことができる。東洋史を専門とする谷口淳一によれば、アラブ世界における伝記集の起源として、これまで次の点が指摘されてきた。まずは、預言者ムハンマドの言行に関する伝承であるハディースの真贋を確認するための史料として。つまり、あるハディースが本当にムハンマドの言行であるかどうかを判断する手がかりとして、伝記集が、伝承者とされる人物を同定し、伝承経路を確認することに貢献したというものである。この点は地方史で取り上げられる人物の選定基準についても一部言える点である [佐藤 2005: 69-70]。続いて、イスラーム以前からアラブ人の中にあつた系譜や伝記への関心の一端として。この説は、ハディース学の興隆以前から伝記集があつたことを根拠に、ハディース学と伝記集を関連づけるものではない。谷口自身は、以上2点の双方、すなわちタバカートにはイスラーム以前と以後の双方の要素が含まれるとする [谷口 2005: 119-120]。その他、人物伝の研究としては [森山 2009; 2013; Gibb 1962; Rosenthal 1968; al-Qadi 2006] などを参照。

⁵ 現在のイラク、シリア、エジプト、スペイン、モロッコ、イラン、ウズベキスタンの諸都市を対象として、多くの地方史が編纂された。それらは15世紀のアラブ人歴史学者サハウィー (Shams al-Dīn Muḥammad al-Sakhawī, 1428-1497) の著作『歴史家批判者に対する批判の声明 (*I'lān bi-tawbīkh li-man dhamma ahl al-ta'rīkh*)』のなかで一覧される [al-Qadi 2006: 40 (Rosenthal 1968: 381-408)]。

⁶ 重複人数 (重複回数) は④⑥で15人 (15回)、⑤⑥で39人 (39回)、③⑤で3人 (3回)。④⑥の重複と⑤⑥の重複の内、1人 (2回) が重複。したがって重複するのは $15(15)+39(39)+3(3)-1(2)=56$ 人 (57回) となる。登場回数をもって登場人数とした数字が1,428なので、重複分 ($15+39+3-2=55$ 人) を差し引けば、人名録が取り上げるウラマー総数は、1,428から55を引いた1,373人となる。

⁷ 具体的には、ダマスカスで生まれたか、ダマスカスを訪問あるいは滞在したか (目的は様々であるが、ダマスカスで教育を受けたか、ダマスカスで教育を行った事例が中心である)、ダマスカスで逝去したかのいずれかに該当する人物である。なお地方史人名録であるという点は、前述した個々人の生涯や歴史事実についての記述が少ないこととあわせ、本論文が用いる人物伝の特徴あるいは限界として留意しなくてはならない。

⁸ この表はウラマーの分類ではなく、彼らの肩書きの構成要素の分類を趣旨として、次の基準をもって作成したものである。(1)ウラマーの肩書きの有無と数に制限はない。(2)1つの肩書きが複数の要素から構成される場合、それぞれに計上する (例: 「敬虔な伝承学者」→「学者」=職業×1, 「伝承学」=学問分野×1, 「敬虔な」=徳性・尊称×1)。(3)学問分野が自明である職業に関しては職業と学問分野にそれぞれ計上する (例: 「誦読者」→職業×1, 学問分野 (聖典学)×1)。(4)学問分野を同じくする職業が複数回記載される場合は、学問分野の数は1とし、職業にその回数分計上する (例: 「ダマスカス地区裁判官にしてマディーナ地区裁判官」→職業×2, 学問分野 (法学)×1)。(5)同一の職業に複数の学問分野が記載される場合は、職業の数は1とし、学問分野にその回数分計上する (例: 「ハディース学者にしてスーフィー学者」→職業×1, 学問分野×2)。(6)行政職の担当分野は学問分野に計上しない (例: 「ワクフ管理官」→職業×1)。(7)数は少ないが、民族や家系の要素の分類として「その他」を設ける。なお民族名として肩書きに挙げられる例はクルド人のみである。(8)重複する人物に関しては、ウラマーの総数に関わる列 (「ウラマーの没年/人数」, 「肩書き有り」, 「肩書き無し」) は重複分を差し引くが、肩書きの構成要素に関しては単語

が完全に一致するものを除いてすべて計上する。

⁹ 参考までに、肩書きが徳性・尊称のみで構成されるウラマーの数は、1786-1850年(266人中)に5人、1851-1900年(268人中)に14人、1901-1950年(268人中)に2人、1951-2005年(571人中)に2人である。

¹⁰ なお、かつてはウラマー対スーフィーという構図、つまりスーフィズムに関与する人物はウラマーではないとする見方もあったが、今日ではその構図は限定的にしか用いられない〔東長 2013: 83〕。

¹¹ 神学は法学、スーフィズムと並んで、中世以来のスinna派学問体系を構成してきた分野であるが、実質的に法学者に担われた経緯から、法学の一部とされるのであろう。肩書きには「神学者」という記載は見られず、本文の学歴情報を見ても、特定の神学派が言及されるのはイブラーヒーム・フスリー (Ibrāhīm al-Ḥusrī al-Shahīr, ?-1786, アシュアリー派神学) [Abāzah & al-Ḥāfiz 1991b: 12] とサーリフ・シャムス (Ṣālih Shams, ?-1802, アシュアリー派神学) [Abāzah & al-Ḥāfiz 1991b: 106-107] の2人だけである。

¹² すでに述べたように、多くのタリーカは預言者ムハンマドを始点、つまり初代シャイフとするが、彼へと遡る系譜はタリーカの組織化の段階で設けられたものである。

¹³ 各教団の具体的な情報については、従来の代表的なタリーカ研究 [Abun-Nasr 2007; Trimmingham 1971] を参照。

¹⁴ 「その他」のタリーカとしては、リファーイー教団 (al-ṭarīqah al-Rifā'īyyah), サアディー教団 (al-ṭarīqah al-Sa'dīyyah), ドゥスーキー教団 (al-ṭarīqah al-Dusūqīyyah), ラシュディー教団 (al-ṭarīqah al-Rashdiyyah), マウラウィー教団 (al-ṭarīqah al-Mawlāwiyyah/Mevlevilik) など。なお、中心となる4つのいずれかのタリーカを母体とする支教団は、その母教団に含めて計上する (例: ダンダラーウィー教団 (al-ṭarīqah al-Dandarāwiyya) → シャーズィリー教団)。表3で計上するスーフィー264人の概要については別表2を参照。

¹⁵ 「ナクシュバンディー」という教団名は彼の名に因むと同時に、原語 (ペルシア語) に基づくナクシュバンドの語源説明、つまり「ナクシュ」が心に神の名を深く刻むこと (またはその試み) を、「バンド」が人と創造主とのつながりを意味するという説明によって権威づけられる。必ずしも説は1つではないが、以上はアメリカを中心に活動するナクシュバンディー教団のシャイフの1人であるヒシャーム・カッパーニー (Hisham Kabbani, 1945-) の説明である [Kabbani 1995: 4]。なおナクシュバンディー教団の通史については [Algar 1985a; 1985b; Kabbani 1995] を主に参考とした。またシリアにおける同教団の歴史は [al-'Askarī 2006a; 2006b, Weismann 2001; 2004; 2005a; 2007a] の記述をもとにした。

¹⁶ ジュナイド (Abū al-Qāsim ibn Muḥammad ibn al-Junayd al-Khazzāz, ?-910) など、バグダードで活躍した初期のスーフィーたちは、アリーを経由する道統を有する。

¹⁷ ムジャッディド (mujaddid) は「新しくする者」を意味し、スィルヒンディーの生きた時代がヒジュラ暦で第2千年紀の始まりであったためこのように呼ばれる。なおムジャッディドと呼ばれる人物が1世紀毎に現れたことについては、W・ハッラーク (Wael B. Hallāq) による法学史の研究 [ハッラーク 2003: 56-60] を参照。この問題については、クフターローのスーフィズムがタジュディード (刷新, tajdīd) と呼ばれたことに関連して、第3章第3節で再度言及する。

¹⁸ ムジャッディディー系支教団のオスマン朝への流入の背景には、スィルヒンディーの代理人や弟子の活躍があった。アーダム・バヌーリー (Ādam al-Banūrī, ?-1663), ムハンマド・マアスム (Muḥammad al-Ma'sūm, ?-1663), アフマド・ジュルジャーニー (Aḥmad al-Jurjānī, ?-1707), ムラード・ブハーリー (Murād Bukhārī, 1640-1720) がその代表的人物として挙げられる。バヌーリーとジュルジャーニーはマッカとマディーナを中心としたアラビア半島西部のヒジャーズ地方で、ブハーリーはイスタンブールやダマスカスを中心として、オスマン総督との協働関係を築きつつ、ムジャッディディー系支教団メンバーの入植活動を進めた。その他、イスタンブールのナクシュバンディー教団の修道場 (テッケ, tekke) の管理人を務めたメフメト・アミーン・トゥクウディ (Mehmet Amīn Tukdi, ?-1745)

がジュルジャーニーの代理人であったことなどから、多くの現地協力者がいた様子もうかがえる。

¹⁹ ダマスカスにおけるバグダーディーの活動については、彼がクルド人であることから、クルド人の利益を代表して政権に抵抗する性質を持っていたと評価される場合もある。例えば露土戦争や第一次世界大戦での抵抗運動にバグダーディーの後継者が関わったことを具体的な例として、M・v・ブルイネッセン (Martin van Bruinessen) は、ハーリディー系ナクシュバンディー支教団がクルド・ナショナリズム運動とつながりを持っていたと指摘する [Bruinessen 1985: 337]。しかし実際のところ、政権や他のタリーカとの協働関係を築いていたことを考えると、そうした評価はややクルド人であることを重視しすぎである。クルド人としてのバグダーディー、またシリアのクルド人全般に関しては [Blau 1985; McDowall 2004: 50-53, 466ff., Özoğlu 2004] にも詳しい。

²⁰ この正統主義的指向により、ハーリディー系支教団が、18世紀以来アラビア半島を中心に勢力を誇っていたワッハーブ主義に対抗しうるスンナ派思想潮流として、オスマン朝の政権側とタリーカ内部の双方から、期待されたことは注記しておくべきであろう [Weismann 2007a: 88]。

²¹ 重複する人物に関しては、タリーカが重複する場合のみ差し引き、異なる場合はそれらをすべて計上する。

²² 表4で計上した、ナクシュバンディー教団スーフィー104人の概要は別表1を参照。

²³ シャーズィリー教団に関してはワイズマンの論考 [Weismann 2005c] を参照。

²⁴ また、第4章で活用するように、同書の最大の特徴は、インタビュー集として各タリーカのシャイフからタリーカについての詳細な回答を聞き出している点にある。

²⁵ この点については、バグダーディーの拠点が最初からダマスカスであったのか、あるいは徐々にダマスカスに移ったのかという疑問が残る。本章はこの問いに対する明確な答えは出せないが、述べてきたように、彼が交流した人物、埋葬場所、彼の弟子たちが拠点とした修道場、また彼の後継者たちを見る限り、少なくとも晩年の拠点がダマスカスであることには疑いが無い。

²⁶ イブン・アービディーンがスーフィズムに言及した著作は多くないが、『迷える者を「選りすぐりの真珠」に送り出すこと (*Radd al-muhtār 'alā al-durr al-mukhtār*)』では、ガザーリー (Aḥmad Ghāzalī, ?-1126)、イブン・アラビー (Muḥī al-Dīn ibn al-'Arabī, 1165-1240)、ジャラルッディーン・スューティー (Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, 1445-1505)、アブドゥルガニー・ナーブルスィー ('Abd al-Ghanī' al-Nābulusī, 1641-1731) といったスーフィーたちの思想を支持しつつ、スーフィズムの真理とシャリーアが目的を同じくし、互いに他方を必要とすると明言される [Weismann 2005: 74-75]。ワイズマンは、ハーリディー系支教団から離脱してバグダーディーを異端と非難したアブドゥルワッハーブ・スーシー ('Abd al-Wahhāb al-Ṣūṣī, ?) や、スーフィズムの権威を否定するワッハーブ主義の勢力の存在をとおして、イブン・アービディーン以上の主張を、スーフィズムを擁護するものと見なす。イブン・アービディーンはそれらのバグダーディー個人やスーフィズムへの批判に対して、ハーリディー系支教団がシャリーアを重んじる正統イスラームたる存在だと反論する。バグダーディーとハーリディー系支教団を擁護したこと自体は、スルタンの政策支援やシャイフの任命などで両者が協働関係にあることから、それをオスマン朝に対する政治的な駆け引きと見ることができるかもしれない。しかしワッハーブ主義への反論は政治的な立ち位置で説明できない。聖者信仰批判などの点でイブン・アービディーンは部分的にワッハーブ主義と同じ主張をするからである。その点、イブン・アービディーンの見解には、ワッハーブ主義が自負する「正統主義」の看板をスーフィズムにかけかえて擁護した点が指摘できる。これは現在まで保たれるハーリディー系支教団の思想的特徴を形成したもう1つの機会と関係する。

²⁷ ハーニー家もまた、ジャザーイーの子供たちの教育や保護を任されており [Weismann 2005a: 207]、その交流が個人的な一定の信頼の上に成り立っていた様子うかがえる。

²⁸ なおスンナ派4法学派 (シャーフイー、ハナフィー、マーリク、ハンバル) のうち、

ハンバル派法学は該当する例がない。

²⁹ マーリク派法学においては 10 割だが、該当する例が少ないため勘案しない。

³⁰ なお表 7 に見られた、シャーフイー派法学とハナフィー派法学の双方に言及する 4 人のうち、1786-1850 年の 1 人、1951-2005 年の 1 人、合計 2 人がクルド人である。表 7 の場合と同様に、それらについては、両法学派にそれぞれ計上する。

3 アフマド・クフターローとハーリディー系ナクシュバンディー支教団

本章は、第2章で人名録をとおして明らかになった、18世紀末から21世紀初頭のシリアにおけるウラマー像、とくにハーリディー系ナクシュバンディー支教団の伝統を踏まえ、現代シリアとその形成の過程における同支教団の位置づけを考察する。人名録を用いて広くウラマーとされる人々を扱った前章と異なり、本章は以下のとおり、アフマド・クフターローの系譜を描き出すことを中心に、個々人の背景への着目をとおして現代シリアのイスラーム伝統を探る。

まず第1節では、クフターローの経歴を整理する。それにあたり、本章の目的は現代シリアに至ったハーリディー系支教団の系譜の考察であることから、彼に大きな影響を与えた父アミン・クフターローと同支教団との関わりについて述べることから始めたい。アミン・クフターローが生きた時代は、オスマン朝末期から第一次世界大戦を経たフランス委任統治期、つまりピエレの言う「創設者シャイフたち」の初期に相応する。そのため、アミン・クフターローの経歴について理解を深めることは、ハーリディー系ナクシュバンディー支教団およびアフマド・クフターローについての理解にとって必要であると同時に、「創設者シャイフたち」の初期の状況を把握するうえでも重要となる。

続いて第2節では、アフマド・クフターローをとおして、ハーリディー系ナクシュバンディー支教団のメンバーがシリア社会においてどのような存在であったのか、同支教団の道統を確認しながら考察する。これは前章第3節で掲げた、シリアにおいて一定の勢力を維持してきた彼らの存在を質的な視点でどう位置づけられるか、という問いに答えるものである。その際には、シャーフイー派法学者とクルド人という、前章第3節で指摘したハーリディー系支教団の背景をクフターローが有することにも着目し、彼が同支教団の伝統を備える一方でどのように独自の存在となっていたのかを探る。

そして第3節では、タリーカを基盤としたクフターローの活動面に目を向ける。タリーカをとおした活動は、彼が現代シリアの宗教界を代表する人物として強く知られるようになった契機の1つであり、また彼をスーフィーやウラマーといった伝統的な宗教的指導者にとどまらない存在に押し上げた背景として重要である。つまり、クフターローの活動面は、現代シリアにおいて従来のイスラーム伝統がどのように変化したのか、またその過程でクフターローをはじめとした新しい宗教的指導者たちにどのような政治的、社会的立場が求められたのかを明らかにすることにつながる。

以上3節をとおして、本章は、現代シリアにおいてイスラーム伝統が形成される過程を、

クフターローを事例として明らかにし、その特徴を考察したい。

(1) ダマスカスにおけるクフターロー家

アフマド・クフターローは、祖父の代からダマスカスに住むウラマーの家系の出身である。本節では、その祖父の代を始点とし、父アミン・クフターローの経歴をとおして、クフターローの宗教的背景をはじめとした人物像を探る。

クフターロー家の経歴を述べる資料

まずは本章が用いる資料について述べたい。クフターローに関する資料のうち、彼本人の著作で現存しているものは限られる。一部の説教や講義は彼の晩年あるいは逝去後に徐々に編纂、刊行され始めているが、まだその数は少ない。彼の生前に出た単著で現存するのは、アブー・ヌール・モスクで行われた講義をまとめた『預言者伝 (*al-Sīrah al-rasūl Allāh*)』[Kuftārū 1996] と、説教集『真理の道 (*The Way of Truth*)』[Kuftarō 1997] である。没後には、彼の高弟の1人であるラジャブ・ディイブ (Rajab Diyb, 1931-) と共編のクルアーン注釈『我らが主のクルアーンとその注釈における祈祷の重要性 (*L'importance des invocations dans le Coran et Tafsir des Rabbana*)』[Kaftarō & Dib 2007] の他、生前に行われた金曜礼拝での説教や講義、また海外のイスラーム団体や宗教団体との共催で行われた国際会議やシンポジウムでの講演録が、近親者や弟子によって出版され始めている。それら海外で行われた講演の多くは、『シャイフ・アフマド・クフターロー猊下との意図された対話 (*Ḥiwārāt ḥādīfah ma'a samāḥah al-shaykh Aḥmad Kuftārū*)』[Kuftārū M. 2008a] や『猊下シャイフ・アフマド・クフターローによるイスラームとキリスト教に係る講義 (*Muḥādarāt fī al-islāmī al-maṣīhī li-samāḥah al-shaykh Aḥmad Kuftārū*)』[Kuftārū M. 2008b] のように¹、「宗教間対話 (*ḥiwār al-adyān*)」と銘打たれた宗教・文化活動の一環として、ムスリム以外の、時に一般市民や政治社会団体の関係者を交えた公の場で行われたものである。

クフターローの系譜を理解するために役立つ資料としては、近親者および弟子が取りまとめた伝記や語録集がいくつかある。本論文が参考にする代表的なものとしては、まずムハンマド・ハバシュによるアミン・クフターローとアフマド・クフターローの親子のそれぞれの伝記である『シャイフ・アミン・クフターロー——50 周年忌を記念して (*al-Shaykh Amīn Kuftārū fī dhikrā murūr khamsīn āmm 'alā wafāt-hu*)』[Ḥabash 1989]、『シャイフ・アミン・クフターロー——1875-1938 年 (*al-Shaykh Amīn Kuftārū: 1875-1938*)』[Ḥabash 2008]、

『シャイフ・アフマド・クフターロー——刷新と改善の方法 (*al-Shaykh Aḥmad Kuftārū wa-manhaj-hu fī al-tajdīd wa-l-iṣlāh*)』[Ḥabash 1996] が挙げられる。その他、伝記というには散漫であるが、クフターローの経歴を項目に分けて綴った『ムハンマド [の教え] を継承する者との満たされた (*Riḥlah wafā' ma'a al-wārith al-Muḥammadiyy*)』[Dahmān 2008] や、クフターローと同時代を過ごし、彼に師事した人物の伝記もある²。

また、クフターローのスーフィズムの系譜を確認する際に、現代シリアのスーフィズムの全体像にもある程度触れるが、そのための資料として、たとえば前章で用いた、クフターローがシャイフを務めたナクシュバンディー支教団を含む、シリア国内のタリーカでインタビューを行った資料 [al-'Askarī 2006b] がある。同書には、今日のシリアにどのようなタリーカが残っているかについての情報に加え、クフターローが指導したタリーカについて彼の高弟の1人であるアフマド・ラージフ (Aḥmad Rājīḥ, 1934-) による丁寧な説明が収められている。

以上のうち、クフターローの経歴を分析することを目的に本節が用いる主たる資料は、ムハンマド・ハバシュが著した『シャイフ・アフマド・クフターロー——刷新と改善の方法』である (以降、本論文では『方法』と記す)。以下、同書の内容を簡単に紹介したい (ゴシック部分は筆者による説明。頁数は第2版のもの)。

序 (13-19 頁)

第1章 戦いの物語 (23-258 頁)³

(家系、家族、他のウラマー・シャイフとの交流を中心とした幼少期から壮年期まで、また外遊や宗教間対話についての記述)

第2章 イスラームの活動における方法 (259-414 頁)

(公職に就いてからの活動を中心とした中年期以降、また宗教、政治、社会への姿勢についての記述)

第3章 残された彼の功績 (415-458 頁)

第1節 宣教とイスラーム教育 (417-442 頁)

(今日見られる、アブー・ヌール・モスク併設の神学校の教育方針・課程についての記述)

第2節 社会活動 (443-450 頁)

(今日見られる、アブー・ヌール・モスク併設の慈善団体を中心とした福祉活動についての記述)

第3節 思想(451-458頁)

(出版活動などについての記述)

付記・目次(459-560頁)

『方法』の特徴の1つは、クフターローの経歴に多くの紙幅を割く点にある。とくに青年期から壮年期にかけては、エピソードを交えた彼の宗教活動が述べられ、本章にとっては重要な資料となる。また同書は、クフターローの政治・社会活動についても述べており、彼の学者、教育者としての側面と、政治・社会活動家としての側面の双方を描き出す。

この趣旨は序からもうかがえる。序には、著者による序とは別に、5人の著名人の手による文章が掲載される。その5人とは、インドの著名なスーフィーであるナドウィー、ニジェール共和国の元首相であるハーミド・ガービド(Hamid Algabid, 1941-, 在位 1983-1988)、アメリカ合衆国第37代大統領のR・ニクソン(Richard M. Nixon, 1913-1994, 在位 1969-1974)の外交政策顧問であった、アメリカのロバート・クレイン(Robert D. Crane, 1929-) ⁴、日本の教派神道系教団「大本(おほもと)」の教祖の1人である出口王仁三郎(1871-1948)の孫で、現在は大本の幹部である出口京太郎(1936-) ⁵、そしてシリアのムハンマド・ズハイリー(ダマスカス大学シャリーア学部副学部長、当時)である。この5人の文章を掲載することで、『方法』はクフターローの多面的な人物像、つまり、彼の交友関係、あるいは名声が、欧米を含めた諸外国の高官、海外他宗教の指導者、国内のイスラーム学者という広い範囲に及んでいたことを示す。それでは、『方法』の内容をとおしてクフターローの経歴を確認していきたい。

カルマからの移住とムーサー・クフターロー

アフマド・クフターローは、祖父ムーサー・クフターロー(Mūsā Kufṭārū, ?-1894/1900)と、父アミン・クフターロー(1877-1938)の時代にダマスカスに移住したクルド人の家系に属する。一家は1894年に、現在のトルコとシリアの国境付近、シリアのハサカ県にある町カルマ(al-Karmah)から、ダマスカス市内北東部、カーシユーン山(jabal al-Qāsiyūn)麓のクルド人地区ルクヌッディーン(Rukn al-Dīn)に移住した [Sharīf 2003: 1138] ⁶。一家が移住したカーシユーン山の周辺、とくにサーリヒーヤ(al-Ṣālihiyyah)やザイナビーヤ(al-Zaynabiyyah)と呼ばれる地区は、イブン・アラビー、アブドゥルガニー・ナーブルスィー、ハーリド・バグダーディー、アブドゥルカーディル・ジャザーイーリーといった著

名なスーフィー、聖者、ウラマーの廟が林立し、古くから多くのクルド人移民が好んで移住した地区としても知られている⁷。

移住して間もないある時、ムーサー・クフターローは、アブー・ヌール・カラージャール・サラヒー(Abū al-Nūr Qarājā al-Ṣalāhī, ?-1188)の廟があるカシオン山麓のモスクを訪れ⁸、疲れた足を休めるためにそこに座った。しかし、高名なスーフィーや聖者の廟が林立する限界で、彼はどの方向にも足を向けることができずに困惑し、そこで正座したまま寝入った。すると東の方向に廟を構えるハーリド・バグダーディーが夢のなかに現れ、「我々の廟に足を向けて伸ばしても良い。気を楽しみなさい」と語りかけたという[Habash 1996: 42]。彼のこの神秘体験は人々に伝わり、そのモスクは「アブー・ヌール・モスク」と呼ばれ、ムーサー・クフターローと彼を敬う者たちの教育の場となった。しかし、ムーサー・クフターローがその後間もなく逝去したので、彼の名がダマスカスに広まることはなかった。彼の教育の場は、逝去後、息子であるアミン・クフターローが継承した。

アミン・クフターローとイーサー・クルディー

ムーサー・クフターローが逝去した当時、アミン・クフターローはまだ20歳前後と若かったため、イスラーム諸学を学ぶために何人かの人物に師事していた。師事したのは、シャーフィイー派法学者でハーリディー系ナクシュバンディー支教団のシャイフであったイーサー・クルディー(‘Īsā al-Kurdī al-Naqshbandī, 1831-1912, 別表 1-55, 2-134)と、ハディース学者でマーリク派法学者、そしてカーディリー・スーフィー教団のメンバーであったバドルッディーン・ハサニー(Badr al-Dīn al-Ḥasanī, 1850-1935, 別表 2-156)という、当時のダマスカスにおけるイスラームの碩学として知られた2人である[Abāzah & al-Ḥāfīz 1986a: 284-291, 473-494; Habash 1989: 37-41; Ḥimṣī 1991a: 151-158; 1991b: 803-808]⁹。2人はそれぞれ自分たちの教育の場を持っており、アミン・クフターローを含む多くの弟子を集めて講義を行っていた。

ハサニーはハディース学を専門としたが、クルディーはシャーフィイー派法学を中心とした法学に加えてスーフィズム教育にも重きを置いた¹⁰。クルディーはカーシユーン山の中腹にあるハーリド・バグダーディーの廟に住み込んでタリーカ(ハーリディー系ナクシュバンディー支教団)を指導しつつ、イスラーム諸学を教授した。スーフィーとしての修行だけではなく、様々な学問を教えたため、クルディーの修道場からは多様な弟子が巣立っていった。たとえば、ファイサル・イブン・フサイン(Fayṣal ibn Ḥusayn, 1883-1933)

統治下のシリア・アラブ王国 (al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Sūriyyah, 1920) で最高ムフティとなった、ハナフィー派法学者のムハンマド・アターウッラー・カースィム (Muḥammad ‘Aṭā Allāh al-Qāsim, 1844-1938)¹¹, 同じくハナフィー派法学者でウラマー連盟 (Rābiṭah al-‘Ulamā’) の議長となったムハンマド・アブー・ハイル・ミーダーニー (Muḥammad Abū al-Khayr al-Mīdānī, 1875-1961, 別表 1-78, 2-198)¹², ダマスカス郊外のカタナー郡 (Mintāqah Qaṭanā) で裁判官や説教師として活躍し, 1911年に同地のムフティとなったイブラーヒーム・ガライーニー (Ibrāhīm Gharā‘īnī, 1884-1958, 別表 1-76, 2-191)¹³, などである [Abāzah & al-Hāfiz 1986a: 517-522; 1986b: 687-692, 720-732, Ḥabash 1989: 29-34]。注目すべきは, これらの弟子にハナフィー派法学者が含まれていること, そして全員がハリディー系支教団のメンバーではなく, カースィムのようにクルディー個人に師事した人物もいたことである。

アミン・クフターローがクルディーに師事したのは, アミン・クフターローが結婚した 1897年以降, つまりムサー・クフターローの逝去より後である [Ḥabash 1989: 37]。彼はムハンマド・ザマルカーニー (Muḥammad Amīn al-Zamalkānī, 1853-1927, 別表 1-60, 2-147) とともに, クルディーの弟子のなかで突出した存在となった。両者はともに 1911年にハリディー系支教団の後継者としての免状をクルディーから授かったことが確認されるものの [Ḥabash 1989: 37], どちらがクルディーの直後の後継者なのかは定まっていない¹⁴。

クフターロー家によるタリーカ継承とその教育

クルディーの後継者となったことで, アミン・クフターローが指導する教育の場は, 父から受け継いだアブー・ヌール・モスクとクルディーから受け継いだバグダーディー廟の2つになった。しかし, クルディーは生前, アミン・クフターローに対して, アブー・ヌール・モスクを離れるなど命じていた。そのため, アミン・クフターローは, ムサー・クフターローから引き継いだ教育活動と, クルディーから引き継いだナクシュバンディー教団の活動を, アブー・ヌール・モスクで一括して行うことになった。結果的に, アブー・ヌール・モスクは多彩な弟子が集う場所となり, その教育は, 多様な学問の混合を掲げる超党派主義の性格を帯びていく。

彼の教育における超党派主義的性格を示す例として, アミン・クフターローが用いた幾つかの教本を挙げるができる。ここではシャアラニー (‘Abd al-Wahhāb al-Sha‘arānī,

1492-1565) による法学書『(最も)偉大なる天秤 (*al-Mizān al-kubrā*)』と、イブン・ルシュド (Abū al-Walīd ibn Rushd, 1126-1198) の法学書『ムジュタヒドの端緒 (*Bidāyah al-mujtahid*)』を取り上げよう。前者はスンナ派4法学派の調和を説き、論拠として複数の法学派の学説が等しく用いられることを特徴とする¹⁵。アミン・クフターローは、シャラーニーの法学派間の調和の指向や穏健なスーフィーとしての立場を汲み取ることで法学派間の連帯、そしてスーフィズムとシャリーアとの調和の可能性を弟子たちに伝えた。同様に後者の『ムジュタヒドの端緒』も、スンナ派4法学派間の比較を行っており、著者であるイブン・ルシュドが帰属するマリーク派法学の論拠に固執しないことを特徴とする。

また、アミン・クフターロー自身が特定の学派に固執しない立場を明確に示した例は、1つの土地に多くのモスクがある場合に集合礼拝後のズフル礼拝を省略することができるというファトワーに見られる。そのファトワーはシャーフイー派法学者とハナフィー派法学者の双方から批判を浴びるものであったが、アミン・クフターローは、『一つの土地における集合礼拝の多発の可能性とそれをズフルの礼拝の代わりとすることを説明する書簡 (*Risālah fī jawāz ta'addud al-jum'ah fī al-balad al-wāhid wa-bayān annahā taqūm maqām fard al-zuhr*)』(1923/4年の作)で、自身のファトワーを弁護した¹⁶。

残念ながら書簡自体は現存しないが、その内容については、アミン・クフターローがシャーフイー派法学の祖であるイマーム・シャーフイー (Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, 767-820) の見解をそのファトワーの根拠としたことが知られている。その見解は、シャーフイーが、エジプト在住時の弟子であるイブラーヒーム・ムザニー (Ismā'īl ibn Yahyā al-Muzanī, 791-878) に向けた以下の発言に見られる。

私の言うことを何でも実践しようとしてはならない。ムジュタヒド [イジュティハード、つまり自らの解釈、判断によるイスラーム法学解釈を行う者] たちは以下のような言葉を残した。「我々が [信頼できる根拠として] 選んだ法源を知る者だけが我々が言ったすべてのことを [盲目的に] 実践してよい」。この問題 [イジュティハードの結果生じた見解のすべてを實踐すべきか否かという問題] は、イジュティハードに関わる問題の1つである。ムジュタヒドがイジュティハードをする時には憶測しか獲得されないことはよく知られている。ムジュタヒドの言葉から獲得される見解は憶測に過ぎないので [確実ではないので]、そうした見解を何が何でも実践しようとすることは許されないのである

[Habash 1996: 44-45] ¹⁷。

上記引用文について、アミン・クフターローあるいは『方法』の著者ハバシュによる説明はない。しかしその内容は、学問的権威の見解であってもそれに盲目的に追従することは許されないという考えである。学問的権威とは、端的にはムジュタヒドであり、彼らの学説をまとめたものは学派内で受け継がれてゆく。

ここにおいて、アミン・クフターローの掲げる法学派間の連帯、調和の基礎は、あらゆる学派を総花的に学ぶ、いわば一般教養を身につけるということでなく、特定の見解、学説、法学派に固執することの忌避に強く基礎づけられていることが分かる。以上の教本とファトワーの側面から、1つの法学派に固執しないという教育方針が、クルディーからアミン・クフターローへと、次第に明確な形態を帯びていきつつ継承されたさまを見ることができる。アミン・クフターローはこうした思想を具現化するために、アブー・ヌール・モスクを広くイスラーム諸学を教える教育の場とした。

対植民地主義運動をめぐって

教育活動の一方、アミン・クフターローには、シリア全土を巻き込んだ当時の社会状況を反映した別の面も見られる。アミン・クフターローがタリーカのシャイフとなり、アフマド・クフターローが産まれて間もなく、シリア・アラブ王国が誕生した。シリア・アラブ王国は、マッカ (Makkah) とマディーナ (al-Madīnah) の2つの聖モスクの太主であったファイサル・イブン・フサインがオスマン朝に対して反乱を起こし、サイクス＝ピコ協定 (1916年) およびバルフォア宣言 (1917年) を経て建国されたアラブ王朝である。そのわずか4年後の1920年にはフランスによる委任統治が始まり、それは1946年まで続く。20世紀初頭のシリアは目まぐるしく統治者が入れ替わる混乱期にあり、アミン・クフターローとアフマド・クフターローはその混乱に少なからず巻き込まれた。

ところで、それに先行して、西暦19世紀は「イスラーム世界解体の世紀」と言われる [小杉 2006: 188]。その言葉が意味するのは、ムガル朝 (1526-1858)、サファヴィー朝 (1501-1736)、ガージャール朝 (1796-1925)、オスマン朝 (1299-1922) といった、近代以前のイスラーム世界を代表する王朝の解体、消滅に代表される、ヨーロッパ諸国の植民地支配の世紀である。そしてそれはまた、ムスリム勢力の反植民地運動や、ムスリム内部における革命思想の伝播が随所に見られた時代でもあった¹⁸。

それらに携わった活動家の多くは、モスク、マドラサ、スーフィー修道場でなく、世俗の機関に身を置くか、あるいは世俗機関との接触をとおして運動を展開した¹⁹。しかしシリアにおける反植民地運動は、イスラーム世界のなかでも例外的に、ウラマーとスーフィーを中心とした学者を主体とするものであった。運動に参加したメンバーには、評議長を務めていたアブドゥルカーディル・カッサブ（‘Abd al-Qādir Qaṣṣāb, 1847-1941）[Abāzah & al-Hāfiz 1986a: 539-550]、ウマイヤ・モスクの説教師を務めていたアブドゥルカーディル・カイワーン（‘Abd al-Qādir al-Qaywān, 1875-1920）[Abāzah & al-Hāfiz 1986a: 385-386]に加え、多くの法学者、ウラマーがいた [Ḥamīdān 2007: 24]²⁰。そのなかにはアミン・クフターロー、ムハンマド・ザマルカーニー、バドルッディーン・ハサニーも含まれる。とくにハサニーは、当時のムスリムにとってウラマーとしての学問的素養に加えて熱心な活動家としての魅力を備えていた [Habash 1996: 37]²¹。同様に、アミン・クフターローも後に活動家として高い評価を受けている²²。

ただし、アミン・クフターローの反植民地運動は、師であるクルディーからの訓示を反故にした結果と評することもできる。前述したように、かつてクルディーはアミン・クフターローに対して、アブー・ヌール・モスクを離れないように命じた。その真意がどこにあったのかは詳らかでないが、少なくともアブー・ヌール・モスクでの教育活動を疎かにする事態に陥らないよう命じていたことは確かである。しかしアミン・クフターローは、弟子であったミドハト・シャイフ・アルド（Midhat Shaykh ‘Ard, 1900-2001）を連れて、フランス軍から逃れるために女装してサウディアラビアのヒジャーズ地方に逃亡することを余儀なくされた [Habash 1996: 32]²³。

結果としては、シリアにおける反植民地運動はイスラーム世界全体にとって特別な意味や影響を持たなかった²⁴。しかしながら、幼少期のアフマド・クフターローに与えた影響は少なくない。彼はアミン・クフターローをはじめとするウラマーの活動のなかに、「学者によるジハード」を見た。その一方でアフマド・クフターローは、アブー・ヌール・モスクでの教育活動に専心するという、かつてクルディーが父アミン・クフターローに命じた内容に、父以上のこだわりを見せた。そしてクフターローは、父が目指した法学派間の調和、スーフィズムとシャリーアの調和、さらには戦乱の渦のなかにあった「祖国シリアの連帯」に、教育活動をとおして尽力することを決意したのである。

以上から分かるように、アミン・クフターローの宗教的背景、あるいは教育者としての活動からは、ハーリディー系ナクシュバンディー支教団という特定の帰属が示されつつ

も、タリーカの師であるイーサー・クルディーに倣った、開かれたイスラーム教育に携わるという姿勢が伝えられる。同時に、彼の教育活動には対植民地抵抗運動という、非常に政治的で、当時の社会・時代状況を反映した性格も見られる。これについては、アミン・クフターローに限った話ではないことがハサニーの例からもうかがうことができ、当時のウラマー像をめぐる対植民地抵抗運動に携わる活動家、ジハード戦士としての評価が存在する様子が、前章で取り上げた、人名録で「殉教者」という肩書きが冠されるウラマーの存在とあわせて、確認できる。では、この教育姿勢と時代・土地背景を継承することになったアフマド・クフターローは、どのような活動を展開したのか。

(2)アフマド・クフターローの系譜

ハーリディー系支教団のタリーカがイーサー・クルディーからアミン・クフターローに継承されたこと、アミン・クフターローが各種の党派主義を排除した教育を積極的に行ったことは、青年期から壮年期にかけてのクフターローの活動の重要な背景をなす。加えて、クフターローは父よりもアブー・ヌール・モスクでの教育活動にこだわりを見せた。とはいえ、そのことによって彼は社会と断絶した学者になったわけではない。むしろ彼は、アブー・ヌール・モスクを拠点に、父の世代とは異なる方法で社会との関係を築いた。本節では、それらの過程を整理、分析する。

アフマド・クフターローのタリーカ継承とその展開

クフターローは、父アミン・クフターローからシャーフィー派法学とスーフィズムを、シャーフィー派法学者でリファーイー・スーフイー教団のメンバーであるムハンマド・サリーム・ハルワーニー (Muḥamma Salīm al-Ḥalwānī, 1888-1944, 別表 2-174) [Abāzah & al-Ḥāfīz 1986b: 603-605] からクルアーン学を、そしてハナフィー派法学者でイーサー・クルディーが指導するハーリディー系支教団のメンバーであったアブー・ハイル・ミーダーニーからその他のイスラーム諸学とアラビア語を学んだ [Abāzah 2007: 492-495]。クフターローが、タリーカのシャイフを含めたアブー・ヌール・モスクの教育指導の立場をアミン・クフターローから継承したのは 1932 年である [Naddāf 2005: 84]²⁵。彼はアミン・クフターローの後継者として、また「スーフィズムの真理、イスラーム法の知識、若者の意志を一手に集めた新しい思想を提示する」[Habash 1996: 51] 者として、ダマスカスおよび周辺各地の要人から講義の依頼を受けるようになる。ただし、彼の教育活動の中心はあ

くまでもアブー・ヌール・モスクであった。『方法』では、著者のハバシュが自身の父やその同世代の人々から聞いた思い出が次のとおり綴られる。

私〔ハバシュ〕の父は、夜明けの礼拝の呼びかけの 1 時間前には家を出て、シャイフ〔アフマド・クフターロー〕に会いたい一心でアイヌルキルシュ（‘Ayn al-Kirsh）やサーリヒーヤといった地区を通ってアブー・ヌール・モスクに向かった。父より遠くに住んでいる者もいた。彼らはアブー・ヌール・モスクでの礼拝にシャイフと一緒に参加するため、道中、狼やハイエナを振り払いながら、深夜に村から村へと渡り歩き、朝には杖をついていた。

アイン・ハズラー・モスク（masjid ‘Ayn al-Khadhrā’, アイン・ハズラーはダマスカス郊外西部）のイマームであるシャイフ・ユースィフ・ナスルッラー（Yūsif Naṣr Allāh）は、当時のアブー・ヌール・モスクで夜明けの講義が行われた日々について知っていると言った。彼はアイン・ハズラー・モスクの同胞とともにそこに参加していたのだ。

彼らは雪や洪水の時にも同じ道を通り、山を越えてアブー・ヌール・モスクへ向かった。寒さと野獣、そしてフランス駐留軍に襲われる危険のなか、道中は 3 時間かかった。しかし朝の礼拝時の講義を逃すこと以外、彼らに降り掛かる恐れは感じなかった。

細部はさておき、ここで挙げた話は信頼のできる人物から聞いたうちのごくわずかでしかない。似たような話は多く残され、語り継がれており、その信憑性には疑う余地が無い。自らに問うてみるといい。はたして人が無駄にそれだけのこと〔危険を顧みず遠方のモスクに通い続けること〕をできるのだろうかと〔Habash 1996: 64-65〕。

クフターローは、シャアラニーの『ウンマ全体を覆う暗雲の払拭 (*Kashf al-ghummah ‘an jamī‘ al-ummah*)』と、イブン・ルシュドの『ムジュタヒドの端緒 (*Bidāyah al-mujtahid*)』を教本とし、父に倣った学派間の調和を説く教育活動をアブー・ヌール・モスクで開始した。そして彼の講義に魅せられた多くの若者が、毎週数日間をそこで過ごすようになった。次節で触れるように、一部の先行研究はこのアブー・ヌール・モスクでの教育の集まりが「カフターリーヤ教団 (Kaftāriyyah)」, つまり「クフターロー系ナクシュバンディー支教

団」の誕生だとする²⁶。

シャイフとしての教育活動を本格的に始めた 1940 年代、クフターローは並行して社会活動にも力を注いだ。その 1 つは、アブー・ヌール・モスク内部での取り組みをとおしたものである。彼は、ムスリムが生涯学習としてスーフイズムやイスラーム諸学を学ぶ場であったアブー・ヌール・モスクを、宣教に向けての戦略拠点としてよりシリア社会に開かれた場とすることに努めた。その過程で、モスクにはタリーカやイスラーム諸学の弟子だけでなく、政治家などの社会的指導者が出入りするようになり、クフターローは彼らとの交流を継続した。またアブー・ヌール・モスクで 1, 2 年を過ごした一部の弟子を、ダマスカス周辺地域に宗教的指導者や社会的指導者として派遣した。教育活動と並行して、クフターローはアブー・ヌール・モスクがその後のシリア社会、あるいはイスラーム伝統を担う人物を輩出する場所とすることを目指したのである。

そして 1950 年代以降、クフターローはアブー・ヌール・モスクの機能をより実体的に拡張することに着手した。その代表的な事績が、交流のあるダマスカスのウラマーたちの支援を受けて、貧困者支援に従事する公益法人団体「アンサール慈善協会 (Jam‘iyyah al-Khayriyyah al-Anṣār)」をモスクに併設したことである²⁷。これはその後、1970 年代における「シャイフ・アフマド・クフターロー財団 (Mujamma‘ al-Shaykh Aḥmad Kuftārū)」および「アブー・ヌール・イスラーム学院 (Jāmi‘ Abū al-Nūr al-Islāmī)」といった各種法人機関を擁する、宗教センター「アブー・ヌール」誕生の第一歩であったと言える。

アフマド・クフターローと政治・社会との関わり

1 つめの社会活動がアブー・ヌール・モスク内部での取り組みをとおしたものだだったとすると、もう 1 つの社会活動はアブー・ヌール・モスクの外部での取り組みをとおしたものとなり、これはクフターローの政治的活動の基礎を知るために重要となる。

タリーカ継承の免状を受け、アミン・クフターローが逝去して間もなく、クフターローは「シャーム・ウラマー協会 (Jam‘iyyah ‘Ulamā’ al-Shām)」に加わった。ウラマー協会は、ムハンマド・カーミル・カッサブ (Muḥammad Kāmil al-Kaṣṣāb, 1873-1954) が 1938 年に設立した団体で、ダマスカスとその近郊のウラマーをメンバーとしてイスラーム諸学、数学、地理学、外国語などの教育、またスポーツ振興を行っていた²⁸。

またウラマー協会は、1944 年に結成された「ウラマー連盟 (Rābiṭah al-‘Ulamā’)」の前身の 1 つとしても知られる。ウラマー連盟は、ムスタファー・スィバーイーの主導で 1945-47

年の間に組織化された大衆イスラーム組織、ムスリム同胞団の系列団体である。同胞団自体、多くの団体が合体して設立された組織であるが、ウラマー連盟はシリアがフランス委任統治から独立した後、同胞団が国政参加を達成するにあたって選挙活動を支援した²⁹。

ウラマー連盟の初期の主要メンバーには、アブー・ハイル・ミーダーニー（連盟長）やイブラーヒーム・ガライーニーといった、イーサー・クルディーの門下生が名を連ねており、クフターローも連盟議会副議長の任に就いていた。観念的な側面においてウラマー連盟は、同胞団（政治勢力）に学問的素養を提供する立場にあり³⁰、同時にウラマーにとっては、彼らの政治参加の場として機能した。ただしその後、フランス委任統治政府の将校であったアレppo出身のクルド人、フスニー・ザイーム（Huṣnī al-Za‘īm, 1894-1949）が1949年に起こしたクーデターの影響で同胞団の活動が中断されたこともあり、ウラマー連盟はシリアで目立った活動は行っていない³¹。

しかしながら、ウラマー連盟の停滞を横目に、クフターロー個人は自身の公人としての側面を強めていく。1948年にクネイトラ県(muḥāfazah Qunaytrah)の宗教教師(mudarris dīnī), 1950年にダマスカス県の同職、そして1951年には同県のムフティーに任命されるなど、彼はシリアの公式宗教界に進出した。その絶頂と言えるのは、1964年のシリア・アラブ共和国最高ムフティー就任である。国内は、ザイームによるクーデターの後も、1958年のエジプトとの国家連合(al-Jumhūriyyah al-‘Arabiyyah al-Muttaḥidah, 1958-1961, アラブ連合共和国), 1961年のシリア・アラブ共和国としての再独立、そして1963年のバアス党によるクーデターといった政変が絶えず起こった。しかしクフターローの公人としての社会進出はその間も滞ることなく続いたのである。

このように、クフターローにとって1940-50年代は、アブー・ヌール・モスクという教育の場の改革と同時に、自身の公人化が進行した時期でもある。ハバシュによれば、1950年代以降のクフターローの活動には、「祖国の面(jānib al-waṭanī)」, 「イスラームの一体化への歩みの面(jānib al-sa‘ī ilā al-waḥdah al-islāmiyyah)」, 「宗教間対話への歩みの面(jānib al-sa‘ī ilā ḥiwār al-diyānāt)」という3つの側面が見られる[Habash 1996: 78]。これらの側面は、たとえば「祖国」連帯のために「イスラームの一体化」が主張され、またその方法として「宗教間対話」が採られるなど、それぞれ独立したものではない。むしろそれらは密接につながり、それをとおしてクフターローの政治的側面は浮かび上がる。この点についての議論は次節に譲るとして、以下では、ここまでの内容を振り返りつつ、クフターローの系譜がいかなるものであったか確認する。

アフマド・クフターローをめぐる系譜

前章で用いたウラマー人名録によると、クフターローの師として名が挙げられるのは、本節冒頭で述べたアミン・クフターロー、ムハンマド・サリーム・ハルワーニー、アブー・ハイル・ミーダーニーの3人である。そしてそれら3人の師として人名録で名が挙げられるのは、アミン・クフターローは前述のようにバドルッディーン・ハサニーとイーサー・クルディーの2人。ハルワーニーはアフマド・ムナイヤル (Aḥmad al-Munayyar, 1812-1885, シャーフィイー派法学者) [Abāzah & al-Ḥāfiẓ 1986a: 36-38], サリーム・アッタール (Salīm al-‘Aṭṭār, 1817-1889, シャーフィイー派法学者) [Abāzah & al-Ḥāfiẓ 1986b: 89-93], ウマル・アッタール (‘Umar ‘Aṭṭār, 1826-1890, アラビア語学者, シャーフィイー派法学者) [Abāzah & al-Ḥāfiẓ 1986b: 102-104], バクリー・アッタール (Bakrī al-‘Aṭṭār, 1834-1902, シャーフィイー派法学者) [Abāzah & al-Ḥāfiẓ 1986b: 197-204], マフムード・ハムザーウィー (Maḥmūd al-Ḥamzāwī)³², ムハンマド・ムニーニー (Muḥammad al-Munīnī, 1835-1898, ハナフィー派法学者) [Abāzah & al-Ḥāfiẓ 1986b: 157-162] の6人³³。そしてミーダーニーはイーサー・クルディー (スーフイズム他) の1人である。

もちろん、人名録の語る系譜が必ずしもすべての師弟関係を描くわけではなく、実際にはより多くの人物がそれぞれに師事していたと考えられる。一般に、高名なウラマーについてその弟子が語る際、ほぼすべてのウラマーが一度は、あるいは何らかの形でその師の薫陶を受けた、といった類の内容を持つことは珍しくない。曖昧で、真偽が疑わしい一方、ムスリム社会の伝統的な宗教教育の場は開かれたものであるため、否定できない面もある。クフターローの系譜を逆方向、つまり彼の弟子に向けてみると、人名録のなかで彼を師とする人物は、アミン・クフターローの弟子でもあったアーリフ・タルカジー (‘Arif al-Ṭarqajī, 1912-1993, 医者, ハーリディー系ナクシュバンディー支教団, 別表 1-98, 2-249), アーディル・ダーダー (‘Adil al-Dādā, ?-1993, 商人) [Abāzah 2007: 258], アフマド・カナークリー (Aḥmad al-Kanākirī, 1931-1995) [Abāzah 2007: 283-284], マルワン・シーフ (Marwān Shīkh, 1940-2001) [Abāzah 2007: 454] の4人である。しかしながら、実際はより多くの「弟子」と呼ばれる人々がいたことには疑いがない。こうした人名録と実態との差は、人名録が各ウラマーの記述に与える紙幅が限られていること、一部のウラマーはクフターローのもとで学んだが、クフターロー以上に強く師事した人物を持っていたこと、またクフターローのタリーカ継承者やハバシュのように、編纂時に存命中であったため人名録に掲載

されないことなど、様々な理由が考えられる。いずれにせよ、これらの情報をもとにして、クフターローを中心とした系譜と描くとすれば、図1のかたちで示すことができる。

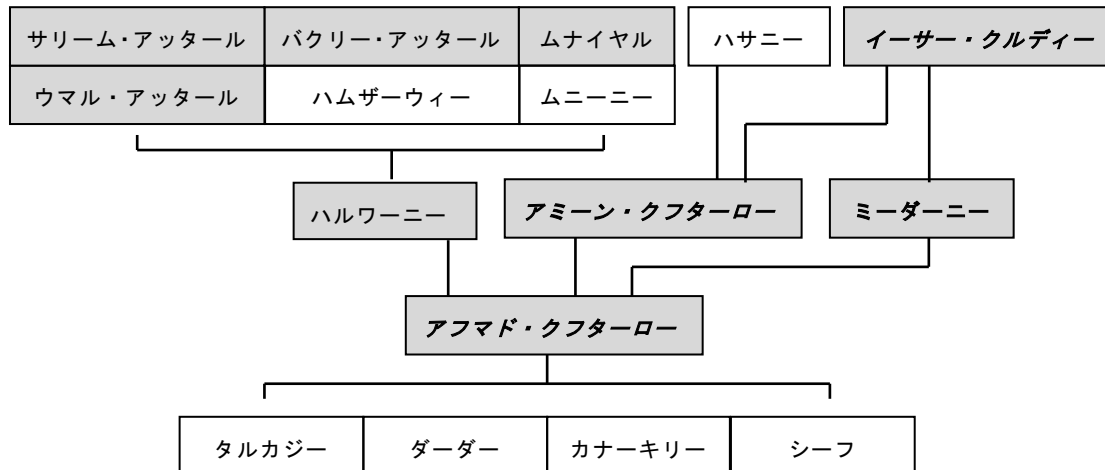


図1:クフターローを中心とした師弟関係の系譜

図1は、あくまでもクフターローを中心とした一部の師弟関係を示すもの過ぎないが、彼の系譜のいくつかの特徴を探るにはじゅうぶん有益である。たとえば灰色背景色はシャーフイー派法学者と明記される人物、太字はナクシュバンディー教団（すべてハーリディー系支教団）メンバーと明記される人物である。少なくとも人名録の情報によれば、シャーフイー派法学者とハーリディー系支教団という2つの要素が、クフターローの系譜の特徴だと言っていいだろう。また該当する例は少ないが、斜体はクルド人である。シャーフイー派法学者とハーリディー系支教団に、これを含めた3つの要素をすべて持ち合わせた人物となると、クルディー、アミン・クフターロー、そしてアフマド・クフターローが該当する。その3人を並べると、クルディーが指導したハーリディー系支教団の系譜、すなわちタリーカの道統が浮かび上がる。つまり、少なくともタリーカに焦点を当てたクフターローの系譜では、3つの要素がクルディー以来、継承されていたことが分かる³⁴。

また、シャーフイー派法学者とハーリディー系支教団という2つの要素は、前に述べた、混乱期シリアで活躍したウラマー連盟のアブー・ハイル・ミーダーニーとイブラーヒーム・ガライーニーにも見出せる背景である。同じくウラマー連盟で活躍したアフマド・クフターローとともに、ウラマー連盟の中核にシャーフイー派法学者とハーリディー系支教団のメンバーがいたことが分かる。

このように、ウラマー全体から見た割合の低さに鑑みれば、以上の2つないしは3つの要素をシリアのイスラーム伝統の主流となる背景と位置づけることは難しい。一方、それらの要素を持ち合わせた人物が活躍した割合、すなわち密度の高さを指摘することは可能である。密度という点に関連して、本節では最後に、バドルッディーン・ハサニーに触れておきたい。

系譜についての量的理解と質的理解

本論文がバドルッディーン・ハサニーに言及する契機となったのは、第1章で紹介したピエレによる指摘、つまり「創設者シャイフたち」の象徴的存在というハサニーの位置づけである [Pierret 2011: 48]。すでに述べたように、ハサニーは19世紀末から20世紀初頭にかけてのダマスカスを代表する、とくにハディース学を専門とした人物で、多くの弟子を持った教育者でもある。またフランス委任統治下のダマスカスにおいて、抵抗運動に参加した憂国の戦士として名声を得た。ワイズマンは、ハサニーについての小論のなかで、彼の青年期以降の生涯を、大衆説教師であった時代 (1880-1914)、アラブ統一を支援した時代 (1914-1920)、対フランス植民地運動の時代 (1925-1927) と区分する [Weismann 2005]。大衆説教師の時代には、ハサニーがダマスカスの各地区のモスクでハディース学の講義を行っていた面が強調され、そこではアブドゥルカーディル・ジャザーイリーとの交流をはじめとした、彼の教育者、学者としての側面が描かれる。一方、アラブ統一と対植民地運動の時代には、前述したようないわゆる運動家としての彼の側面が描かれる³⁵。本節ではハサニーの運動家としての側面は扱わず、彼が教育者として多くの弟子を持っていたことがどのような意味を持つのかについて考えたい。

まずは、ウラマー人名録のなかでハサニーに師事したことが明記されるウラマーが、はたしてどれほどいるのかを確認する。人名録に登場するウラマーのうち、ハサニーと同時代を過ごした人数、すなわち1850年以前に逝去した人物と1936年以降に生まれた人物を総数から差し引いたウラマーの人数は、最大で983人である³⁶。そのうち、ハサニーに師事したと明記されるウラマーは85人である。同時代人と比べた割合としては1割を下回るが、ハサニーが実際に教育者としての役割を担った時期はハサニーの生涯よりも短いので、実際には983よりも少ない数が分母、つまり対象となるウラマーの総数となり、その結果、1割を超えるウラマーがハサニーに師事した可能性もある。

もっとも、人名録における他のウラマーと比べた場合のハサニーへの師事率の高さ、あ

あるいは低さは、人名録で確認できるすべての師弟関係を整理してはじめて分かるものである。他方、彼の教育者としての特徴を、その弟子の数でなく、弟子の構成をとおして分析することは現時点で可能である。その方法として、彼に師事したと明記されるウラマーの肩書きをとおして、職業、法学派、またタリーカの情報を整理したものが、表 10 である³⁷。

職業／ 肩書き	イスラーム諸学関連							
	礼拝指 導者	説教 師	クルアーン 読唱者	ハディース 学者	ムフティー	法学者	スーフィー	言語 学者
	3	10	7	2	3	13	16	2
	その他							
	作家・詩文学者		歴史学者		政治家		医者	他
4		1		1		1	1	
法学派	シャーフィイー		ハナフィー		マーリク		ハンバル	
	12		8		3		1	
タリーカ	ナクシュバンディー			ハルワティー	カーディリー	シャーズィリー	他	
	ハーリディー	ムジャッディディー		2	1	12	11	
	7	1						

表 10: ハサニーに師事したと明記されるウラマーの職業／肩書き、法学派、タリーカの内訳

表 10 によれば、ハサニーに師事したウラマーは、その職業、学問分類、またタリーカにおいて、法学派ではシャーフィイー派法学、タリーカではシャーズィリー教団が多いものの、その割合は突出しておらず、全体としては幅広い背景を持ったウラマーが彼に師事した様子うかがえる。その理由としては、ハサニーの教育者としての器量や信頼性といった個人的資質に由来する面と、信仰の基礎の 1 つと言えるハディースという学問分野を持つ性格の面の 2 つが指摘できよう³⁸。もっとも、「創設者シャイフたち」という面、つまりハサニーが在野の教育の場を用意していたことがそれらの背景にあるのは言うまでもない。

逆の見方をすれば、少なからぬ数の、そしてあらゆる背景を持つウラマーがハサニーに師事したゆえに、特定のいくつかの要素でもって彼の系譜を限定することは困難である。ハディース学者という彼の主たる学問分野に注目しても、表 2 および表 10 から分かるよう

に、彼の同時代においてもそれ以降の時代においても肩書きにハディース学者と言及されるウラマーの数は少なく、ウラマー人名録のなかに見られる彼を起点とする系譜をハディース学の系譜と呼ぶことは難しいからである。ハディース学の基礎学問としての性格、またハサニーの教育者としての門戸の広さにより、彼の系譜のなかでハディース学が目立たない可能性はあるものの、ハサニーの系譜に何がしかの特徴は見出せないという一応の結論が導かれる。

それに対して、クフターローの系譜に関しては、その特徴として、前章で述べた特定の法学派、タリーカ、さらには民族といった、限定的かつ組み合わせとしては少数となる背景が確認できる。つまりハサニーの系譜とクフターローの系譜を比較するならば、前者は量的に影響力を持ちうる系譜、後者は質的に影響力を持ちうる系譜と言表すことができるかもしれない。これは、ピエレが提示した「創設者シャイフたち」という理解、およびそれに付随するハサニーとハーリディー系ナクシュバンディー支教団という系譜の指摘に対する、本論文の考えの1つである。

最初に述べたように、「創設者シャイフたち」とは、ウラマーの公の肩書きではなく、1920-70年代のシリアに台頭した新しい宗教的指導者層で、教育の場を設立したウラマーたちを捉えるための分析概念である。したがって、「創設」された教育の場しかり、「シャイフたち」しかり、一定の不確実さを伴うことになる。他方、そのなかで唯一確実に示されるのは、1920-70年代という時代設定である。つまりピエレが着眼したのは、「創設者シャイフたち」よりは、いわば「創設」の時代、そこで活躍した「シャイフたち」であったと考えられる。

それに関して本節では、前章の内容を踏まえ、現代に至るまでその足跡を残した一部の有力ウラマーの系譜の端緒と位置づけられる何人かのウラマーが、19世紀末から20世紀初頭にかけて存在したという点を、ピエレの理解と共有することができる。他方で、それを現代シリアのイスラーム伝統の「創設者」とできるかどうかは、他の系譜との比較をとおした相対化や、また系譜が必ずしも単線的に存立するわけではない、つまり多くのウラマーが複数の系譜に連なる問題をどう扱うかといった、さらなるいくつかの作業を経なければ分らない。

方法論に関して言えば、人名録という史料が持つ特徴や限界に起因する問題もある。ハサニーとハーリディー系支教団という2つの系譜、またシャーフイー派法学者とクルド人という要素は、そうした制約がある現時点で絞り出すことができた、現代シリアのイス

ラーム伝統のわずかな、しかし重要な一部である。この点については、第5章結論部で改めて論じることとしたい。

では、クフターローはその量的に影響力を持ちうるわけではない系譜をどのように活用してきたのか。次節では、その系譜がクフターローの政治・社会的立場にとって重要な背景となったことを確認したい。

(3) 宗教的側面と政治的側面の交差

本節では、本章の前2節の内容を踏まえ、アフマド・クフターローがどのような経緯で現代シリアを代表するイスラーム学者と認識されるに至ったのか、また何をもってそう認識されたのかを、彼の宗教的側面と政治的側面の交差に注目することで明らかにしたい。

すでに述べたように、クフターローは主にその政治的立場をとおして関心が寄せられてきた人物である。彼の宗教的背景にそう多くの関心が寄せられなかった理由は、資料説明の際に触れたように一様ではないが、同様に、等閑視されてきた彼の宗教的素養として掘り起こされるべきものもまた一様ではないことが予想される。この問題意識に基づき、本節は、従来の研究で、彼の政治的側面への関心が宗教的側面への関心につながった契機として、タリーカの社会化があったことの再検討から始める。そしてそれによって、彼の宗教活動が政治的立場と密接に関連していた様子を確認したい。

先行研究に見る「カフターリーヤ」をめぐる認識

クフターローは父からタリーカを継承した後、従来の教育活動に加え、様々な政治・社会活動に身を投じることでタリーカを展開させた。別の見方をすれば、政治・社会活動に身を投じることによって、タリーカやシャイフに特化した活動が目立たなくなったとも言える。それを背景として、クフターローに関する初期の研究では、彼のタリーカの形成時期を1960-70年代とする議論が主流であった[De Jong 1985: 594-595, 600-601; Luizard 1996: 364; Zisser 2005: 50-51]。それによると、1960-70年代、アブー・ヌール・モスクに、クフターローをシャイフに擁する「カフターリーヤ」というナクシュバンディー支教団が誕生した。

カフターリーヤについて、リュイザールはそれを、シリアとレバノンにまたがる教団のネットワークの構築、ひいてはそれをとおした両国の関係強化のために、ベイルート(Bayrūt)、トリポリ(Tarābulus)、サイダー(Şaydā)といったレバノンの諸都市で様々な

社会活動を展開したタリーカだと述べる [Luizard 1996: 364]。またデ・ヨングは、指導者（クフターロー）が最高ムフティであること、クルド人であることを効果的に利用することで、シリアのタリーカとしては例外的に政権との接触を可能にしたタリーカだと述べる [De Jong 1985: 600]。そして両者は、カフターリーヤを 1960 年代にダマスカスに成立したタリーカだと説明する。ズィッセルはそれらの 2 人とやや異なり、カフターリーヤの成立を 1970 年代、アブー・ヌール・イスラーム学院の設立より後に置くが [Zisser 2005: 51]、カフターリーヤ成立の背景に関しては大きく異なる見解を述べない。こうした、カフターリーヤ成立を 1960 年代以降に求める傾向は、ステンベリの研究以来、徐々に少なくなった。ステンベリは、アミン・クフターローとアフマド・クフターローとのつながりを「霊的遺産の継承」と言い表すことでその思想的つながりを強調し、カフターリーヤの成立をクフターローのシャイフ継承の時期である 1930 年代と設定することを主張する [Stenberg 1999: 105]。

ところで、そもそも「カフターリーヤ」という名称は、かつて今も自称としては用いられない。加えて、クフターローが 1930 年代にハリディー系ナクシュバンディー支教団のシャイフの免状を受け取ったことを考慮すれば、「カフターリーヤ」とは何か、そしてその成立時期はいつかといった議論に果たしてどれほどの意味があったのか、はなはだ疑問である。そこで見方を変えて、なぜ 1960 年代以降にクフターローのタリーカが注目されたのか、そのタリーカが「カフターリーヤ」という独自の名を冠せられるほどの存在と認識された背景はどのようなものなのかを問いたい。

手がかりとなるのは、リュイザールの説明に見られた、レバノン国内で様々な社会活動を展開した、という具体的な事実である。この点はデ・ヨングも触れており、それによると、カフターリーヤは 1967 年以降、スポーツ・クラブやスイミング・プールをベイルートに設置し、とくに女性、子どもを対象として現地の人々との交流に取り組んだ。活動は地方農村へも広がり、ベイルート郊外のサブラー (Ṣabrā) などのパレスチナ難民キャンプ地も含むようになった [De Jong 1985: 600-601]。

デ・ヨングの情報は、彼自身による「1981 年のシリアにおける現地調査と 1982 年前半のレバノンにおける現地調査の結果」であり、カフターリーヤのレバノンでの活動も 1982 年に終わったと報告される³⁹。リュイザールも、おそらくデ・ヨングの研究を資料としながら、カフターリーヤが 1967 年にレバノンで活動を開始したと主張する。またリュイザールは、カフターリーヤの活動に関して、それが社会活動でありつつもナクシュバンディー

支教団メンバーの増加や連帯感をもたらしたことを評価内容に加える [Luizard 1996: 364]。両者の研究は、着目点が微妙に異なるものの、カフターリーヤの活動をシリアとレバノンの関係強化という外交政策の一環と見なす点で共通している。そしてそれを踏まえ、ズィッセルは、1970年以降のクフターローによるハーフィズ・アサド大統領への支持表明や、その敵対勢力であったムスリム同胞団への非難声明に言及しながら、現代シリアの御用教団という見方をカフターリーヤに対してより明確なものとする [Zisser 2005: 51]。

結局のところ、以上の研究に見られるクフターローのタリーカに対する認識は、1963年に誕生したバアス党政権、1971年に確立したハーフィズ・アサド大統領政権、またその間のクフターローの最高ムフティー就任、これらの政治的背景の視角をとおしたものである。言い換えれば、そもそも彼らのカフターリーヤについての評価は、それが御用教団であるという認識を出発点としていた⁴⁰。

カフターリーヤの評価とアフマド・クフターローの政治的立場

以上、先行研究においてクフターローの政治的側面に多く関心が寄せられてきたこと、そしてステンベリやワイズマンの研究を経て、タリーカの成立時期をはじめとしたクフターローの宗教的側面が再考されたことを述べた。しかし、クフターローのスーフィーという背景がバアス党のシリア覇権に先行することが確認されたからといって、彼の政治的側面が著しく再評価されたわけではない。ステンベリとワイズマンによるクフターローへの評価は、スーフィー・シャイフの側面と親バアス党のウラマーの側面、すなわち宗教的立場と政治的立場の双方において地位を築いた、優れてバランス感覚に長けた人物だ、という点につきる。

この視座は、今日に至るまでクフターローの人物描写における支配的な様式と言える。たとえばシリアのクルド人情勢を整理したテジェルは、クフターローについて、デ・ヨング、リュイザール、ステンベリ、ワイズマンらの研究成果を総合した見方を提示する [Tejel 2009]⁴¹。テジェルは、「カフターリーヤ」がアミン・クフターローから継承されたことを前提としたうえで、クフターローやラマダーン・ブーティーといったクルド人宗教エリートがバアス党に関与し始めるのは1970年代以降であり、その時期にクフターローが彼の経歴における絶頂を迎えたと論じる [Tejel 2009: 65]。ここで重視されるのは、「カフターリーヤ」がアミン・クフターローおよびクフターローによるシャイフの継承に起源を持ち、それが1970年代以降、ハーフィズ・アサド大統領とクフターローとの蜜月関係により、

クフターローの経歴の絶頂を示す1つの形として顕在化したという、その変質である⁴²。

カフターリーヤとクフターローが経験したその変質は、クフターローの政治的立場の転機と言い表すことができよう。1970年代、ハーフィズ・アサド政権の誕生、クフターローの政治的立場の転機、これら3つのキーワードは、シリアにおけるムスリム同胞団の消長をとおして一続きのものと見ることができる。クフターローは、独立後のシリアにおいて国内連帯を求める各種活動に関与する過程で、ウラマー連盟をとおして同胞団に間接的に関わった。しかしムスタファー・スィバーイーの台頭による同胞団の勢力拡大、そしてバアス党政権の誕生と最高ムフティーへの就任以降、クフターローの活動領域から同胞団への関与に代表される政治活動は取り除かれる。

同胞団とクフターローとの断絶は、同胞団にとって少なからず不利であったと言えるだろう。同胞団のメンバーは当時若く、兄団体にあたるエジプト・ムスリム同胞団の指導者ハサン・バンナーが有したスーフイズムの要素を強く引き継いでいた [Khativ 2011: 38]。バンナーが目指した社会改革、また倫理的陶冶と社会参加を促す性格を持ったスーフイズム（タリーカ）のあり方に鑑みれば⁴³、タリーカのシャイフであり、ウラマーの伝統を持ちつつ伝統墨守とは異なる姿勢を採るクフターローは、同胞団にとって理想の同士となつたはずである。

そして、同胞団にとってさらに残念なことに、以降、クフターローはバアス党政権に近い存在になった。同胞団を中心とする反体制イスラーム主義勢力とシリア政府との対立は1970年代に激化し、1982年にハマー（Ḥamāh）で反体制勢力の蜂起が鎮圧されたことでバアス党政権の勝利に終わった。それに先行して、バアス党は同胞団などのイスラーム主義に取って代われるシリアの「公式イスラーム」形成に取り組んでいた。具体的には、政治に対して静観主義で、政治に関与しないという意味での霊性、精神的威光を備え、また学識と現代的な適応力に富んだイスラーム指導者の庇護に努めたのである [Pinto 2007b: 109, Khativ 2011: 89-90]。

そのイスラーム指導者として庇護を受けたのが、クフターローであり、またラマダーン・ブーティーであった。彼らは特定の団体や宗派、教団を広報し、反体制的で超国家主義的な性格を持ちうるイスラーム言説を宣布することよりは、バアス党の基本的な主張、政策に抵触しない形で、あるいはそれへの支援と両立するかたちで、自分たちの正統イスラームの立場を国内に広く流布させることに勤しんだ。また、それによってシリアのイスラーム国家としての立場を国外、とくに周辺のイスラーム諸国に対して喧伝した⁴⁴。彼らは、

まさにバアス党が求めたウラマーの要件を満たしていたのである。

このように、カフターリーヤの誕生とされてきた 1960 年代とは、国内で政治的利害関係が最も先鋭化する前段階で、クフターローが自身の政治的立場を確立した時期だと言える。別の言い方をすれば、カフターリーヤとは、クフターローの名を現代シリア社会、あるいは広く中東地域に知らしめた要素であると同時に、現代シリアやスーフィズムの研究に彼を登場せしめた要素である。では、そのカフターリーヤは国内でどのような活動を展開し、クフターローの現代シリア社会における立場にどのような影響を与えたのか。

「アブー・ヌール」の誕生

「カフターリーヤ」は政治的要素も含めた複雑な背景によって形成された。では、クフターローのもとに集まる人々にとって、彼が指導するタリーカははたしてどのような存在と意識されるのか。

まず、「カフターリーヤ」という新奇な他称に対しては、「タリーカ」や「ナクシュバンディー教団」といった名称でもって、自らを歴史と伝統を備えた存在だとする意識が確認できる。指導者であるクフターローは、表向きはこれまでのタリーカと趣が異なる活動しながら、その教育の場を伝統と切り離された新奇なものとは考えていない。ナクシュバンディー教団の第 37 代シャイフとして、クフターローが後継者に関して遺した「アッラーが適当と見なす者によって 37 番目の数字 [37 代シャイフであるクフターロー] は過ぎ去るだろう」という言葉によって、彼の集団のなかで伝統的な「タリーカ」のあり方が保持されていたことが読み取れる⁴⁵。

ただし、「タリーカ」や「ナクシュバンディー教団」という呼称には、「カフターリーヤ」とは異なる問題がある。次章で述べるように、クフターローはタリーカの教育において、スーフィズム特有の名称や固有名詞によって自らを表現すること、また表現されることを忌避した。これによってタリーカは、従来の教団の概念を超える側面を持ちうることになる。

しかし、その側面がそのまま「カフターリーヤ」という特定化につながらない点はきわめて重要である。それを示すのが、アブー・ヌール・モスクの名称に因んだ「アブー・ヌール」という、クフターローのもとに集まる人々がその場を呼ぶ際の最大公約数的な自称である。今日、当事者によって「カフターリーヤ」が用いられるとすれば、それは形容詞、つまり「クフターローが関わった」程度の意味を超えるものとはならないだろう。「アブー・

ヌール」こそは、タリーカおよびそれを取り囲むさまざまな活動を包括する固有名詞として認識、共有される名称である⁴⁶。

「アブー・ヌール」とは具体的に、アブー・ヌール・モスクに、アンサール慈善協会、シャイフ・アフマド・クフターロー財団、アブー・ヌール・イスラーム学院といった、1950-70年代にかけて併設された機関を加えた複合施設・複合組織を指す。それは、礼拝所を軸としつつ、イスラーム諸学の神学校であり、タリーカの修道場であり、また福祉活動や宗教間対話を行うダマスカスの一大宗教センターである⁴⁷。またアブー・ヌールは、バアス党との協働関係と正統イスラームの国内外への発信を求められた、クフターローの現代シリアのウラマーとしての立場を体現する機関でもあった。したがって、アブー・ヌールの活動を政治的観点のみをとおして読み解くのは誤りであり、逆に伝統にもとづいた宗教的観点のみでもって語ろうとすることも実態を見誤る。そこに見られるのは、クフターローの政治的側面と宗教的側面の交差であり、それは従来のあり方を継承しつつ国民国家の状況の下で変質したイスラーム、つまり本論文が問う現代シリアのイスラーム伝統の1つの側面を示すものとなる。逆に見れば、それを反映した「アブー・ヌール」をとおして行われた効果的な活動をとおして、彼が現代シリア屈指の宗教権威であった所以を見出すことが可能となる。以下、その活動の事例として、宗教間対話と孤児支援の2つを紹介したい。

宗教間対話をとおして見るアフマド・クフターローの政治的背景

前述したように、宗教間対話 (*ḥiwār al-diyānāt/al-adyān*) は、1950年代以降のクフターローにとっての主たる活動の1つと位置づけられる。1950年にダマスカスのヤルバガー・モスク (*masjid Yalbaghā*) でキリスト教徒とクリスマスを祝ったというエピソードに代表されるように [Habash 1996: 81-82]、彼の対話活動は国内や周辺国のキリスト教を交流相手として始まり、その後は海外のムスリムとの対話、さらに海外の他宗教との対話へと展開する⁴⁸。そのうち、1960年代以降に顕著となる海外のムスリムを相手とした対話は、アラブ民族主義というバアス党の政治方針の1つを補強する性格を持っていた。前述のように、1960年代は、クフターローの政治的立場が明確かつ強固になり始めた時期であり、また中東地域においてはアラブ諸国とイスラエルとの対立が激化した時期である。彼は1966年に、アミン・フサイニー (*Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī*, 1893/5/7-1974) をはじめとしたパレスチナ民族運動指導者の手引きでエルサレム (*al-Quds*) のアクサー・モスク (*masjid al-Aqṣā*) を訪れ、「アラブの長よ、王よ。実に7億のムスリムがあなた方を戦士として見

ている。自分たちを率いる将軍として見ている」と演説した [Habash 1996: 107-109]。同様の例はその後も見られ、たとえば 1980 年にはクウェートで、「1 つのアラブなくして 1 つのイスラームなし」と題した講演を行い、アラブ諸国の連帯を訴えた [Kuftaro 1997; Kuftārū M. 2008: 129-136]⁴⁹。これらの対話活動は、宗教間対話と銘打たれる一方、アラブ民族主義というバアス党の政治方針や、イスラエル問題という国家および周辺諸国の課題を反映したものとなっている。そして 1990 年代以降は、クフターローの対話活動が、アブー・ヌールをとおして異なる展開を見せる。1990 年代は、第 2 ヴァティカン公会議 (1962-1965) 以降のカトリックの現代化 (aggiornamento)、世界宗教者平和会議 (World Conference of Religions for Peace, 1970-)、また比叡山宗教サミット (1987-) を経て、世界に宗教間対話の潮流が醸成された時期である。クフターローはその背景を効果的に活用しながら、世界平和、環境保護、基本的人権といった多様なテーマを掲げた講演をとおして、欧米諸国の宗教的指導者、また政治・社会指導者との交流を深めた。バアス党の政策推進の性格を持った対話においてはクフターローが最高ムフティー、つまり政府に任命された国家公務員として活動していたが、この種の対話においては、彼が在野の一宗教学者、宗教活動家として携わっていた点を特徴とする。それを可能にしたのが、教育をはじめとした各種の宗教活動に取り組む組織としてのアブー・ヌールであった。

なおクフターローの講演録は、原語であるアラビア語版に先行して英語、フランス語、イタリア語、ドイツ語といった欧米諸語版が出版されており [Kuftaro 1997]、アブー・ヌールを訪問する欧米の「来客」に土産物として渡される。これらの活動を、ハーフィズ・アサド政権末期から次のバッシャール・アサド大統領 (Basshār al-Asad, 1965-, 在位 2000-) 初期にかけてバアス党が目指した、欧米との関係改善という政策方針を間接的に後押しするものと見ることもできよう。とはいえ、クフターローの対話活動は以上のような政治的主張、あるいは世界の風潮の反映に終始するわけではなく、たとえば日本の大本との交流は宗教思想をとおしたのもであった。そこにはクフターローのスーフィズム思想を理解する手がかりも含まれるため、次章で触れたい。

孤児支援をとおして見るアブー・ヌールの位置づけ

クフターローの人物像の多様化に寄与した活動として、孤児支援は宗教間対話とはまた別の意味を持ちえた。宗教間対話と同様に、1950 年代に始まったアンサール慈善協会の貧困者支援の活動は⁵⁰、その初期からアブー・ヌールをとおして展開された。

1997年に刊行されたアンサール慈善協会の活動綱領『ダマスカス・アンサール慈善協会 (*Jam‘iyyah al-Anṣār al-Khayriyyah bi-Dimashq*)』[MANI 1997]によれば、協会の活動目的は次のとおりである⁵¹。

- ① 次のクルアーンの聖句を実行すること。「あなた方は一団となり、[人々を] 善いことに招き、善を命じ、悪を禁じるように。その人たちは成功者である」(イムラーン家章 104 節)
- ② 文化の伝播と教育機関の設立、識字率の向上、質の高い教育提供、道德の普及
- ③ 敬虔で善なる行為の共有、貧困者の援助

活動綱領には、②の「文化」はイスラーム文化を、「教育」はとくにイスラーム法学を中心とするという補足説明がある。①の内容や③の「敬虔」という表現とあわせて、その活動が強く宗教的な動機に基づいた様子がうかがえよう。加えて、アンサール慈善協会は、教育が新たな貧困発生を防止する手段となるという趣旨に則り、1990年代以降、外国語やコンピューターの講座を設け、職業訓練としてのカリキュラムの充実化を図っている⁵²。また教育課程を導入する以前の、広く貧困者を対象とした活動も継続されている。たとえば2009年10月時点で、アブー・ヌール・モスク地下の食堂では併設学院の生徒の他、周辺の市民に対しても無料で食事が振る舞われ、生活必需品のバザーもしばしば行われる。また孤児院とは別に、20名分に満たない数ではあるが学院で学ぶ留学生には寢室が用意されている⁵³。

アンサール慈善協会の活動の価値は、まずもってその人道的側面に見出されよう。他方で、宗教団体が活動するにあたって慎重な態度が要求される現代シリアにおいて、貧困者や孤児の支援といった人道的活動が広く社会において認められやすく、なおかつ組織としての存在意義を示しうる点も重要である。アブー・ヌールは、宗教的基盤を強く維持しつつ社会とのつながりをはたした点で、宗教施設としても、慈善・福祉団体としても際立つ存在となった。

アブー・ヌールにとって、アンサール慈善協会の存在意義は、クフターローの逝去後にますますその重要性を増した面がある。2004年9月に彼が逝去した後、末子であるサラーフディーン・クフターロー (Ṣalāḥ al-Dīn Kuftārū, 1957-) がアブー・ヌールの統括者とな

った。しかし彼は、2009年6月にアブー・ヌール資金の横領容疑でシリア当局に逮捕され、アブー・ヌールはワクフ省（wizārat al-awqāf, モスクや宗務を管轄する省）の指導のもとで人事編成を余儀なくされた。それ以後、アブー・ヌールは、資金の運用に大きく影響する、宗教間対話に代表される対外活動に制限が設けられるようになり、代わって地域密着型の活動に専念することを求められた〔インタビュー 2009〕。しかし、アブー・ヌールはそもそも地域での活動を出発点とし、とくにアンサール慈善協会の活動はその性格が強い。そのため、アンサール慈善協会はアブー・ヌールの再出発を象徴する機関と言えるのである⁵⁴。

以上のように、クフターローの経歴、とくにその政治・社会的側面の形成の背景には、タリーカの組織的展開があった。そこで採られた方法は、クフターローの人脈やタリーカの宗教的側面を維持、活用しながら、政治的側面と両立させるというものである。それはバアス党政権、そしてハーフィズ・アサド大統領の時代の政治・社会状況に適ったもので、クフターローがどのような活動をとおして、現代シリアで自身とそのタリーカの地位を築いたのかが、本節において明らかになったと思う。

本章全体に関して、現代シリアにおけるイスラーム伝統の形成の過程を探るというその目的に対しては、第1-2節において、クフターローを事例としてどのようなウラマーの系譜が見られるのかを明らかにした。一方、第3節では、タリーカの展開によってクフターローの宗教的背景、またクフターローのタリーカとしての位置づけが曖昧、あるいは不可視的なものとなってきたこともまた述べた。いわば彼のスーフィズムの側面は、その見えづらさ、捉えづらさを最大の特徴としてきたと言ってよい⁵⁵。

そうはいっても、彼のスーフィーの側面を捨象するとなると、それは彼の系譜とその生涯を切り離してしまうことになり、また何よりも彼がハーリディー系ナクシュバンディー支教団の第37代シャイフであった事実を無視することになる。見えづらさや捉えづらさは無かったことを意味するわけではない。次章では、クフターローをとおして見る現代シリアのイスラーム伝統についてさらに理解するために、そうしたクフターローのスーフィズムが備える不可視性を根拠づける彼の思想面、つまりスーフィズム理解を取り上げる。

註

¹ 「睨下 (samāḥah al-shaykh)」（英語では His Eminence）は、最高ムフティーに対して用いられるアラビア語の尊称である。

² 前出のラジャブ・ディイブの伝記 [Hamīdān 2007] がそれに該当する。

³ 「戦い (kifah)」が指すのは、彼の教育・宣教活動である。またその戦いの相手は、後に述べる彼の教育・宣教活動の指針に鑑みれば、党派主義者を指すと考えられる。ハバシュは序において次のように述べる。「シャイフ・アフマド・クフターローはその生涯をとおしてただ 1 つの目標を呼びかけた。それはアッラーへの導きであり、新たに党派を設けることなく、既存の諸学派と天啓の諸宗教との調和を図ることである」 [Habash 1996: 21]。

⁴ その他、クレインはアメリカ国家安全保障会議の次席大統領補佐官、また駐アラブ首長国連邦アメリカ大使を歴任し、ムスリムとしてはアメリカ国内でイスラームの啓蒙活動に携わった。なお、イスラームに改宗した正確な時期は不明であるが、改宗後のムスリム名はファールーク・アブドゥルハック (Fārūq ‘Abd al-Ḥaqq) である。

⁵ 以下に記す出口京太郎の寄稿文は、彼がアブー・ヌール・モスクを訪れた際にそこで読み上げたものである [Habash 1996: 11]。出口京太郎とクフターローの交流については第 4 章第 4 節を参照。

私はアッラーの他に神はいないこと、そしてムハンマドが神の使徒であることを証言します。

我々はアフマド・クフターロー猊下の呼びかけに応じてこの国に来ました。そしてアブー・ヌール・モスクにおける、この靈性に満ちた園のなかで輝かしいラマダーンの日々を過ごしました。我々が [クフターローから] 学んだように、ここで素晴らしい師匠から学んでいるあなた方を羨ましく思います。彼は普通の 1 人の人間でありながら、偉大なる創造主であるアッラーと預言者ムハンマド——彼にアッラーの祝福と平安あれ——との靈的な結びつきとそれをとおした大きな感性を持った人物です。

1,400 年の時を経た後、預言者ムハンマド——彼にアッラーの祝福と平安あれ——の教えが日本に届いた後、あなた方が大本の家族となることについて、私は何も不思議に思いません。

出口京太郎

大本総長

1991 年 4 月 19 日、アブー・ヌール・モスクでの発言

神が 1 つであることの証言を伴った結びの言葉

⁶ シリアへのクルド人の移住は、1916 年のサイクス＝ピコ協定に基づいたオスマン朝の分断に起因したものが有名であるが、それに先行して、移住が集中的に行われた時期が何度か確認される [Yildiz 2005: 12, 25-26]。たとえば 12 世紀以降の、対十字軍戦士の英雄であり、アルメニアから移住したクルド人であるサラーフッディーン (Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī, 1138-1193) がアイユブ朝を創設したことに続く移住である。また、18 世紀から断続的に起こった、クリミア戦争に代表されるロシア帝国とオスマン朝の一連の戦争を避けるための移住である。クフターロー家の移住は、バルカン諸国やルーマニアの独立が問題となった 1877 年の露土戦争による被害を避けてのものであった [Habash 1996: 41]。

⁷ イブン・アラビーはムルシア (現在のスペイン) で生まれたスーフィーで、アンダルスやカイロを経て最後はダマスカスに居住し、逝去した。ナーブルスィーはダマスカスで生まれたスーフィーで、イブン・アラビーに関する研究で知られる。バグダーディーとジャザーイリーについては前章を参照。なおジャザーイリーの遺体は 1968 年に祖国アルジェリアに移されたが、当初は本人の希望によりイブン・アラビー廟のなかに葬られた。

⁸ サラーヒーはサラーフッディーンの部下の 1 人である。

⁹ ワイズマンによる、クルディーとハサニーをそれぞれ直接に取り上げた論考 [Weismann 2003; 2005d] がある。

¹⁰ クルディーはシリアのジャズィーラ地方 (ユーフラテス川上流域) の北部、ディヤール・バクル (Diyār Bakr) の郊外にあるタルハム (Tarham) という町に生まれた。そして 1877 年のロシア帝国とオスマン朝との戦争の直後にダマスカス (サーリヒーヤ地区) に移住し、

同地のムフティーであるマフムード・ハムザ (Maḥmūd Hamzah, 1821-1887) や、前章で取り上げたアブドゥルカーディル・ジャザーイリーなどに師事した [Abāzah & al-Ḥāfiz 1986: 51-58]。

¹¹ ダマスカス生まれのハナフィー派法学者である。彼は 1918 年、オスマン朝によるシリア統治が終わり、ファイサル・イブン・フサインによるシリア・アラブ王国が誕生した際に、ダマスカスのムフティーに任命された [Abāzah & al-Ḥāfiz 1986a: 517-522]。

¹² ハナフィー派法学者でナクシュバンディー教団のメンバーである。1945 年にイブラーヒム・ガライーニー、アフマド・クフターローらとともにウラマー連盟を設立し、その代表および評議会議長を務めた [Abāzah & al-Ḥāfiz 1986b: 720-732]。

¹³ ダマスカス郊外、カタナー郡において裁判官、教師、説教師として活躍し、1911 年に同郡を管轄するムフティーに任命された [Abāzah & al-Ḥāfiz 1986b: 687-692; Ḥabash 1989: 29-34]。

¹⁴ アミーン・クフターローとザマルカーニーの 2 人が、弟子のなかで具体的にどの点で抜きんできていたのか、またどのような経緯で彼らが後継者に選ばれたのかはわからない。しかし、彼らとクルディーは、シャーフィイー派法学者のクルド人という点で共通する。前章でも論じたように、クルド人とシャーフィイー派法学者という特徴は、ハーリディー系支教団を軸とするシリアのイスラーム伝統においては一定の注意が払われるべき要素である。この問題には、クフターローの系譜を分析する次節で再度言及する。なお、アミーン・クフターローが直接クルディーの後を継いだとする資料とザマルカーニーを挟んでアミーン・クフターローがタリーカを継いだとする資料の両方が存在する。クルディーをアミーン・クフターローが直接継いだとする資料は [Nadwī 1999a: 169; Naddāf 2005: 65]、ザマルカーニーを経由したとする資料は [Ḥimṣī 1991: 101-102; Dahmān 2008: 419] である。

¹⁵ シャアラニーについては、エジプトのスーフィズム史を専門とする M・ウィンターの研究書 [Winter 1982] を参照。なお、それによれば、「天秤 (mīzān)」、つまり均衡 (balance) は、シャアラニーの法学における基本的見解であり、それぞれの学派の始祖たちの間には、彼らの子弟たちの間にあるほどには実質的な違いはない。あるのはただ、唯一のシャアリーアを緩やかに解釈するか厳しく解釈するかという姿勢の差である [Winter 1982: 181-182]。

¹⁶ シャーフィイー派法学が、1 つの土地に多くのモスクがある場合に、集合礼拝後のズフル礼拝を省略することを認めるうることについては、[Khaṭār Muḥammad 2003: 619-620] を参照。それは簡単には、「集合礼拝が 1 つの場所で多数行われるという条件のもとで、ズフル礼拝を行うことができる」という命題の解釈を巡っての法学論争であった。シャーフィイー派法学は集合礼拝が 1 つの土地の複数の場所で行われる可能性があるとの立場から (本来なら 1 つのマスジドで行われるのが望ましい)、複数の箇所でも集合礼拝が行われた場合には (集合礼拝が完遂されていないと解釈されるため、その補いとして)、ズフル礼拝が行われ「なければならない」と考えた (「ズフル礼拝を行うことができる」の「できる」は推奨と義務の両方を含み、後者の義務の方をシャーフィイー派法学は採る。条件が集団礼拝の未完遂を意味するので、帰結節はそれを補うことが義務であることを言い表すことになる)。それに対してマールク派法学の通説およびハナフィー派法学は、「集団礼拝が 1 つの場所で複数回行われることはありえない (あるいは複数回行われることがない)」との立場を採るので、条件そのものが成り立たなくなる。条件が成り立たなければ帰結文はいかようにでも解釈できることになる。ハナフィー派法学内部で、「ズフル礼拝を行うことができる」をシャーフィイー派法学のように義務とする解釈 (「ズフル礼拝を行わなければならない」) と、推奨行為だとする解釈 (「ズフル礼拝を行った方がよい」) で見解が別れた。アミーン・クフターローの説は、前半部 (条件) はシャーフィイー派法学、後半はハナフィー派法学の見解である。この折衷主義的な理解が、双方の法学派から批判された所以と考えられる。

¹⁷ この見解については、イスラーム学者である中田考の解説 [中田 2003: 13-14] も参考になる。学派主義を忌避するシャアラニーの立場は、次のとおり、法源から演繹された

法見解には対立や不安定さがあると彼が見なしていることからうかがえる。「修行者、あるいは職を有する信者は、クルアーンとスンナに明言されたことだけを行なっていればじゅうぶんであり、〔クルアーンとスンナから推論によって〕演繹されたことを行なう必要はない。なぜなら演繹されたことのすべてが、いと高きアッラーフの無謬のシャリーアではないからであり、それ故に〔法学者間にも〕見解の対立が生じるのである」。丸括弧内補足著者。

¹⁸ アルジェリアのアブドゥルカーディル・ジャザーイリー、モロッコのアブドゥルカリム・ハッタービー（‘Abd al-Karīm al-Khaṭṭābī, 1882?-1963）、ムガル朝の滅亡に影響を受けたジャマルッディーン・アフガーニー、エジプトのムハンマド・アブドゥフ、そしてムスリム同胞団の創設、展開に関わったラシード・リダーやハサン・バンナー（Ḥassan al-Bannā, 1906-1949）などがある。

¹⁹ 「イスラーム主義」と呼ばれる近代のイスラーム運動を、一面的に復古主義やイスラームへの回帰と捉えることができない所以である [大塚 2004: 97]。運動家の性格を示す例として、エジプトのアフガーニーやアブドゥフは保守派ウラマーと袂を分かち、パキスタン（インド）のムハンマド・イクバル（Muḥammad Iqbāl, 1877-1938）はイギリスとドイツの大学で哲学を専攻し、ラホールに帰った後は弁護士を務めた。またモロッコのアブドゥルカリム・ムラード（‘Abd al-Karīm al-Murād, ?-?) は、イスラーム法裁判官の父のもとで育ったが、スペインの飛地領であるメリリャで新聞編集者を務めた。やや特殊なのがアルジェリアのアブドゥルカーディル・ジャザーイリーで、彼は自らを「(信徒の)長(amīr)」と宣言し、カーディリー・スーフィー教団を率いたが、それが伝統的なウラマーとしての活動ではなかったという点で、以上の例と共通する。他の植民地における抵抗運動と比べてとりわけ長期化したアルジェリアの抵抗運動の主たる担い手は、ジャザーイリー指導下のものをはじめとしたスーフィー教団のザーウィヤと、とくに 20 世紀以降はイブン・バーディース（‘Abd al-Ḥamīd ibn Bādīs, 1889-1940）の率いるアルジェリア・ウラマー協会（Association des Ulémas Musulmans Algériens, 1931-）であった。独立後は、運動の主体が知識層から民衆へと移行し、国家による宗教政策の管理と世俗化政策によってウラマーの影響力低下が顕著になった。詳細は北アフリカのイスラーム史を専門とする私市正年の研究書 [私市 2004: 67-68] を参照。

²⁰ その他、[Gelvin 1994; Nadwī 1999a; ‘Abd al-Raḥīm 1992: 38-40] を参照。

²¹ ハサニーの人物像については本章第 2 節で触れる。

²² なお、ウラマー人名録のアミン・クフターローの項には、そうした活動家としての情報は記載されていない [Abāzah & al-Ḥāfiẓ 1986a: 515-516]。

²³ ミドハト・シャイフ・アルドはダマスカスで生まれ、ダマスカス大学（当時のシリア大学）で医学を修めた内科医である。彼は 1923 年に大学を卒業した後にイスラーム法学を学び、法学とスーフィズムの両面でアミン・クフターローに師事した。アミン・クフターローの弟子のなかではフランス軍と度重なる戦闘を繰り返した武闘派であり、フランス軍に捕獲、投獄され、死刑執行の寸前に脱走してヒジャーズ地方に逃亡した。なおサウディアラビアに渡ってからは、同国におけるサウド家の復権に助力した [Abāzah & al-Ḥāfiẓ 1986a: 453-454; Himṣī 1991: 901-902]。

²⁴ オスマン朝の解体によって、国民国家制度のなかでの民族、国家、宗教をめぐるさまざまな思惑が分極化したシリアにおいては、ウラマー主体の素朴、純粋な抵抗運動はトランス・ナショナルな影響力を持たなかったと評される [末近 2005: 81]。

²⁵ 免状 (ijāzah) の日付はヒジュラ暦 1350 年ラマダーン月 24 日である。

²⁶ 「カフターリーヤ」は他称であり、クフターロー、その近親者および弟子によって用いられる名称ではない。同語が用いられるようになった背景、また同語が孕む問題については、本章第 3 節で論じる。

²⁷ アンサール慈善協会については次節を参照のこと。なおクフターローとともにアンサール慈善協会の創設に関わったウラマーとして、アブドゥルウーフ・アスタワーニー（‘Abd al-Ruwūf al-Aṣṭawānī, 1913-1968）、ムハンマド・バシール・バーニー（Muḥammad Bashīr

al-Bānī, 1911-2008) [Abāzah & al-Hāfiz 1986b: 816-818], アーリフ・タルカジー (‘Ārif al-Ṭarqājī, 1912-1993, 別表 1-98, 2-249) の 3 人が挙げられる [Ḥabash 1996: 83-84]。バーニーとタルカジーの 2 人はアミン・クフターローに師事, その後アフマド・クフターローに師事したウラマーであり, いずれもハリディー系ナクシュバンディー支教団のメンバーである。バーニーに関しては, 第 5 章で述べるようにアフマド・クフターローのタリーカを継いだ人物の 1 人である。

²⁸ カッサブはエジプトのアズハル大学に留学して, ムハンマド・アブドゥフのものを中心とした改革主義的なイスラーム思想に影響を受けた人物である [Abāzah & al-Hāfiz 1986b: 657-667]。

²⁹ シリア・ムスリム同胞団は, アズハル大学留学中にエジプトのムスリム同胞団に影響を受けたスィバーイーがシリア帰国後に設立した。シリア・ムスリム同胞団の活動を含めたスィバーイーの生涯については [末近 2005: 158-164] に詳しい。1947 年 7 月に行われたシリア独立後の最初の総選挙において, 同胞団はムハンマド・ムバーラク (ダマスカス選挙区), マアルーフ・ダワーリビー (アレppo選挙区), マフムード・シャカファ (ハマ選挙区) の 3 人を当選させ, 議会での発言力を強めることに成功した [末近 2005: 187]。

³⁰ ハバシュによれば, ウラマー連盟は預言者の以下のハディースを出発点とする。「2 種類の人々がいる。その 2 つが良くなればウンマ全体が良くなる。悪くなればウンマ全体が悪くなる。その 2 種類とは, ウラマーと執権者 (umarā’) である。」 [Ḥabash 1996: 69]。

³¹ 1961 年にミーダーニーが逝去した後は, マーリク派法学者のムハンマド・マッキー (Muḥammad Makī al-Kiṭṭānī, 1897-1973) [Abāzah & al-Hāfiz 1986b: 909-914] が連盟長を務めた。

³² 筆者はこの人物の身元を確認できなかったが, 同年代では前述したクルディーの師の 1 人であるマフムード・ハムザ (Maḥmūd Ḥamzah, 1821-1887) [Abāzah & al-Hāfiz 1986b: 51-59] がいる。ダマスカスのムフティーを務め, 多くの弟子を持っていたので, 同一人物である (氏名が誤植である) 可能性が考えられる。

³³ 誰がどの学問を教育したのかについては不明である。

³⁴ クルディーの次代のタリーカ継承者に関しては, それをアミン・クフターローではなくムハンマド・ザマルカーニーとする資料も存在することを前節で述べたが, 既述のようにザマルカーニーもその 3 つの背景を持ち合わせる。

³⁵ なお人名録 [Abāzah & al-Hāfiz 1986a: 473-494] における彼についての情報は, ハディース学を主とした学者の側面が中心である。

³⁶ 人名録には生年が不明な例があり, ハサニーの逝去後に誕生した人物が実際はより多い可能性があるため, 「最大」という表現を用いた。

³⁷ 表 10 は, ハサニーに師事したと明記される 85 人を分類したものではなく, 彼らについての情報のなかで言及される職業, 法学派, タリーカをそれぞれに計上したものである。

³⁸ このことは, 決してハディース学が容易なものであることを示すわけではない。ハディース学の中心は, 本文と伝承経路の検証をとおしたその真贋の識別にあり, むしろ他のイスラーム諸学に比べると習得が困難であるとも言われる [小杉 2001]。

³⁹ 1982 年のベイルートと言え, 秋にイスラエル軍がサブラー, シャーティーラ (Shatīlā) と呼ぶパレスチナ難民キャンプを包囲し, ファランジスト (キリスト教マロン派の民兵組織) を使って虐殺を行った時期である。少なくともサブラーからのカフターリーヤの活動撤退はこのことに起因する可能性が高い。

⁴⁰ もっとも, シャイフとなった直後からアフマド・クフターローがタリーカの展開に取り組んだことを背景に, その集団としての活動が 1960 年代以降に変質し, 「カフターリーヤ」が誕生したというのであれば, 1940-50 年代にかけてのタリーカの存在意義は, 主としてアフマド・クフターローのスーフィズム, つまり集団としてのタリーカではなくて思想・行為の流儀としてのタリーカにあり, 1960 年代以降はそれが集団としてのタリーカとして顕現した, と考えることも可能である。

⁴¹ テジェルの関心はシリアにおけるクルド人の社会・政治参加の実態を描き出すことにあ

り、必ずしも本論文の主たる関心とは合致しない。しかしクフターローの系譜に鑑みれば、宗教界におけるクルド人に注目する研究は貴重である。

⁴² 同様の内容をより端的に述べるのはハティブの研究 [Khativ 2011: 90] である。すべての「カフターリーヤ」認識に共通するのは、1970年代、バアス党政権が確立し、アサドによる体制が敷かれたことが、カフターリーヤにとって大きな転機になったということである。

⁴³ エジプト・ムスリム同胞団のハサン・バンナーとスーフイズムについては [横田 2009: 33] を、シリア・ムスリム同胞団のサイド・ハウワーとスーフイズムについては [末近 2005: 226-229] を参照。

⁴⁴ クフターローに関しては、後述する宗教間対話においてこの例が確認できる。

⁴⁵ アフマド・クフターローの後継者問題に関しては結論部で触れる。

⁴⁶ ちなみに、前節で挙げた、人名録においてクフターローに師事したことが明記される4人のうち、アブー・ヌール（・モスク）で学んだと記載される人物は1人もいない。唯一カナーキリーに関しては、アブー・ヌール・モスクで追悼礼拝が行われた旨が記載されている。

⁴⁷ こうした、いわば宗教文化センターとしてのアブー・ヌールに焦点を当てる資料は、ダマスカスにおいて散見される [Wardah 2006]。

⁴⁸ 海外のムスリムとの対話において強調される側面は、非スンナ派を相手とした点である。たとえば主にイラン、イラク、レバノンのシーア派、広義のシーア派という点では、パキスタンのイスマーイール派やインドのブハラ派、イエメンのザイド派やオマーンのイバード派との対話が含まれる。また海外の他宗教との対話とは、キリスト教や東アジアの新宗教（大本、黒住教、世界基督教統一神霊協会など）の宗教指導者を相手としたものである。これについては、比叡山宗教サミット（1987年、京都）や世界宗教者平和会議（1992年、京都）、そして2001年5月のローマ法王ヨハネ・パウロ2世の中東訪問といった機会を活用した交流が見られる [Sabbāgh 2001]。アフマド・クフターローはシリア宗教界あるいはイスラーム聖職者を代表する人物として、それらの催しに積極的に参加した。クフターローの外遊歴については別表5を参照。

⁴⁹ アラブの連帯を1980年に訴えた背景には、1979年のイラン革命、またソ連のアフガニスタン侵攻といった背景も考えられる。

⁵⁰ アンサール慈善協会は、クフターローが「貧困者への援助」と「貧困状況の打開」を掲げて1951年に創設した団体で、1959年に認可された公益法人である。その活動はダマスカス市内の数百世帯を調査し、そのうち、とくに貧困層に該当する165世帯に毎月の生活資金と衣類などの生活必需品を支給することから始まった [Habash 1996: 83-84, 443-444]。その後は貧困家庭の子供を対象としたイスラーム教育活動に着手し、1970年代になるとアンサール慈善協会の教育場にはおよそ600人の生徒が集まり、国内外から寄付金も集まり始めた。これによってアンサール慈善協会は、ダマスカス郊外に孤児支援を目的とした土地を購入し、1995年、少なくとも当時の中東地域における公益法人の資産としては最大規模であるという約300万シリア・ポンドの資本を蓄えて、男児用の孤児院を建設した。

⁵¹ なお「アンサール」は、アラビア語で援助者たちを意味し、かつてマッカで迫害を受けて移住した預言者ムハンマド一行を受け入れたマディーナの人々を指す。

⁵² 2009年10月時点で、語学はアラビア語、フランス語、英語の教室が設けられ、アラビア語は外国人も受講が可能である。アラビア語とフランス語は公立学校の春休み期間の朝と平日夜に開かれ、英語は公立学校の春休み期間の朝のみである。パソコン教室はOSの基本操作やワード、エクセルなどのソフトウェア習得を内容としており、春休み期間の朝に開かれている。受講対象者はとくに子供であり、彼らは無償で、男女別の教室でそれらを受講することができる。その他、青年向けに救命処置教室（9日間の集中講座）も設けられる。アンサール慈善協会の職員によれば、それらは「完全な世俗教育」である。この背景には、国際協力機構（JICA: Japan International Cooperation Agency）シリア事務所をとおした日本政府からの政府開発援助（ODA: Official Development Assistance）の獲得もある。

アンサール慈善協会は2005年に日本外務省「草の根・人間の安全保障無償資金協力」にローカル NGO として採択され、約1,000万円の資金援助を受けた (http://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/oda/data/zyoukyou/h_16/gctb_0503.html (2013年8月25日アクセス)。日本外務省ホームページによると、「締結日」は2005年3月10日、「分野」は教育研究、「案件名」は「ルクヌッディーン地区貧困者及び孤児対象職業訓練所設置計画」、「被供与団体名」はアンサール慈善協会、「団体の性格」は「ローカル NGO」、支給は「邦貨」にして9,970,950円である。この資金はコンピューターの設備費などにも当てられ、アンサール慈善協会の活動は ODA の推進するベーシック・ヒューマン・ニーズ(BHN: Basic Human Needs)、つまり食料や衣類など、人間の生活に最低限必要とされるものを中心とした援助へと方向づけられた。なお JICA シリア事務所は2011年にヨルダンに移転している。⁵³ 2007年には、アブー・ヌール・モスクの至近に女児用の孤児院が新設された。孤児院は2008年3月の時点で約150名のシリア人児童を受け入れており、教育や遊戯の場を提供する。孤児院の入所条件は「両親のいずれかを亡くした女児」で、宗教や人種の別は問われない。院内では女性職員が「お母さん」と呼ばれ、児童との「家族生活」が実践される。生活面の支援としては衣類や文具などの日用品が支給される他、料理や洗濯を共同で行うことで家事教育の機会も提供される。娯楽としては映画鑑賞から折り紙教室(JICAシリア事務所による活動)が行われる。また教育支援としては、初等教育に関してダマスカス市内の公立学校を紹介、斡旋しており、イスラーム教育はアブー・ヌール・イスラーム学院のカリキュラムを適宜活用する。卒院時期は就職や結婚にあわせて柔軟に対応しており、国内の他の孤児院が卒院時期を13歳と定めていることを考えれば、アンサールの特色と言える点である。ちなみにアフマド・クフターローにとって、1995年の男児用孤児院の設立に続いて女児用孤児院を設立することは、アンサール慈善協会の活動としての悲願であったと言われる。従来クフターローは女子生徒の教育に熱心であることが知られており、生前、アブー・ヌール・モスク北側の道路を一本挟んだ女子寮に女子学生と一時期同居していたほどである。

⁵⁴ 現代シリア研究者である P・ピント (Paulo G. Pinto) は、アンサール慈善協会の活動にはスーフィズムの素地があると述べる [Pinto 2006]。これが意図するところは、本節が述べたアブー・ヌールという組織としての素地ではなく、イスラームの道徳的側面としての素地をスーフィズムが提供する、というものである。

⁵⁵ 以上の内容を踏まえ、『方法』の題名に用いられた「刷新と改善 (al-tajdīd wa-l-iṣlāḥ)」の語が意味する内容について触れておきたい。「刷新と改善」はクフターローの「方法 (manhaj)」、すなわち行動様式や過程、取り組みの姿勢についての説明、評価である。それらの内容は本章第1節で紹介したように多岐にわたり、それゆえに同書はクフターローの伝記としての価値を持つに至る。したがって何が「刷新」および「改善」されたのかという問いに対して、1つの明確な答えを出すことは困難である。本章註3で述べたように、彼の生涯は教育活動にあたって党派主義と戦うことから始まった。そこでは具体的な党派主義者が引き合いに出されるわけではないが、当時のダマスカス、シリア、またウンマ全体を覆う暗雲としてそれらの排除が訴えられた。そうすると、「刷新 (tajdīd)」の語が意図するのは、前出のアフマド・スィルヒンディーの場合のように、イスラーム世界に1世紀毎に現れるという革新者 (mujaddid) として、クフターローを位置づけることなのかというと、おそらくそうではないだろう。クフターローに対してその種のムジャッディドという評価は管見の限り与えられておらず、また『方法』における彼の教育活動はいわば法裁定理論におけるムジャッディド、タジュディード、イジュティハードの議論を越える (他方、アミン・クフターローに関しては法学者としての側面が多く記述される)。これらの状況に鑑みれば、おそらく「刷新」の語が意味するのは、それを価値中立的な一般名詞と捉えたうえで、後続する「改善」によって形容されるもの、すなわち「改善という刷新」であると推測できる。

4 スーフィズムをととした「正統イスラーム」の構築

本章は、引き続きアフマド・クフターローを事例として、現代シリアのイスラーム伝統を具体的に描き出すことを目的とする。それは端的に言えば、19世紀に根づいたハーリディー系ナクシュバンディー支教団のシャイフという、スーフィー伝統の継承者の側面、20世紀前半に祖国が混乱を経験するなかで党派主義を排したイスラーム教育のあり方を訴えた教育者の側面、そしてバアス党政権以降の現代シリアにおいて、宗教活動を維持、拡大しながら政治的地位を築いた現代ウラマーとしての側面、以上の3つがどのように齟齬なく並立されたかを問う作業である。前章第3節では、タリーカをととした活動面を検証することでその問いに答えた。それに対して本章は、スーフィズムの思想面の検証をととしてその問いに答えるものである。

本章は、まず第1節において、クフターローのスーフィズム理解を探るための主たる資料について説明する。本章は彼のスーフィズム理解を整理するために、その立場毎のスーフィズム理解の差異を析出する。それは彼が用いたスーフィズムの多様な名称とも連動し、多角的なスーフィズム理解を読み解くためのものでもある。

第2節以降、本章は上記のクフターローの3つの側面を順に扱う。第2節では、伝統的なスーフィーとしてのスーフィズム理解を分析する。それは、スーフィズムをすべてのイスラーム諸学、学問、宗教に共通しうる靈性の涵養のための要素として、またイスラームの最高到達点とする理解である。そこではスーフィズムの伝統的要素、言い換えるとスーフィズムの歴史のなかで普遍的に見られた要素が少なからず踏まえられており、彼のスーフィズム理解にムスリム、スーフィーとしてのいわば常道を確認する作業となる。

それに対して、第3節では、スーフィズムの否定的側面を訴える、現代の教育者としてのスーフィズム理解を分析する。それはスーフィズムを、特定の名称や用語をとおしてムスリムを分断させる、一種の党派主義と位置づける理解である。それは伝統的なスーフィズム理解の一方で、彼が育った環境を踏まえた教育背景、教育方針が反映されたものであり、いわば彼の現代イスラーム教育者としての特性を見出す作業となる。

そして第4節では、現代シリアを代表するウラマーとしてのスーフィズム理解を分析する。それはスーフィズムを、超党派主義的で、かつ国家の公式イスラームとなりうる、いわば「正統イスラーム」のあり方と位置づける理解である。そこではクフターローの政治的立場が勘案されるため、前2節と比べて必ずしもスーフィズムを直接に説明するものとはならないが、むしろそれによって現代シリアにおけるスーフィズムのあり方、ひいては

現代シリアのイスラーム伝統のあり方の一端が描き出されることが期待できる。

以上4節をとおして、本章は現代シリアのイスラーム伝統の1つとしてスーフィズムがどのようなあり方を見せるのか、言い換えれば、クフターローはどのようなスーフィズムを提示することで現代シリアを代表するウラマーとなったのかを明らかにする。

(1)クフターローのスーフィズム理解について述べる資料

他の章と同様、まずは本章が用いる主たる資料の説明から始めたい。先行研究では、スーフィー・シャイフとしてのアフマド・クフターローを取り扱う研究があるが、そこでの関心が組織としてのタリーカを中心とすることはすでに述べた。クフターローのスーフィズム思想の分析は、現代シリア研究はもちろんのこと、現代スーフィズム研究、さらにはクフターローの研究においても大きく欠落していると言える。それでは、クフターローのスーフィズム思想に言及する資料はどれほど残されているのか。

クフターローの思想背景を知るには、引き続き、ハバシュによる伝記である『方法』[Habash 1996]が参考になる。しかし、その思想自体については、インタビューのなかでクフターローがスーフィズムについて論じる『シャイフ・アフマド・クフターローは語る (*al-Shaykh Ahmad Kuftārū yataḥaddathu*)』[Naddāf 2005]が最も信頼できる資料となる。同書はまた、バクー（アゼルバイジャン）で行われた、スーフィズムに直接言及するクフターローの講演「スーフィズムの刷新、クルアーンとスンナの教えへの回帰、スーフィーの行動憲章 (*Tajdīd al-taṣawwuf wa-i'dātu-hu ilā qawā'id al-Qur'ān wa-l-Sunnah wa-mūthāq al-'amal al-ṣūfī*)」を収めている。

近親者や弟子がクフターローのスーフィズム思想を整理した資料としては、インドのスーフィー、アブー・ハサン・ナドウィー (Abū al-Ḥasan 'Alī Ḥasanī Nadwī, 1913-1999) による『シャイフ・アフマド・クフターローの思想と宣教におけるスーフィズムの方法 (*al-Manhaj al-ṣūfī fī fikr wa-da'wah al-shaykh Ahmad Kuftārū*)』[Nadwī 1999a]がある¹。また、クフターローに言及するわけではないが、彼に師事し、アブー・ヌール・モスクに併設された神学校でスーフィズム教育を担当するムハンマド・ハイル・ファーティマ (Muḥammad Khayr Fāṭimah, ?-) のスーフィズム教本 [Khayr Fāṭimah 2006a; 2006b; 2008] は、クフターローのスーフィズム教育がどのように継承されているかを確認するにあたって有効であろう。

クフターローのスーフィズム理解を現代イスラーム思想として敷衍する過程では、スー

フィズムとサラフィー主義の関係について、クフターローのスーフィズム理解も取りあげつつ論じる『スーフィーとサラフィーの間の霊的教育 (*al-Tarbiyah al-rūḥiyyah bayna al-ṣūfiyyīn wa-l-salafiyyīn*)』[Shaykhānī 1995] も参考になる。

以上、本論文が活用するものを中心として、アフマド・クフターローとその近親者、弟子が著した資料を簡潔に紹介した。数としては、クフターロー自身が著した資料よりもその近親者や弟子が著した資料の方が多い。彼らは、クフターローから直接に教えを受け、師であるクフターローの思想を継承してその功績を普及させることに余念がないため、クフターローの思索や活動を丹念に紹介する。その意味では、それらの資料は、著作をあまり遺さなかったクフターローの思想継承・伝達の役割を果たしていると言える。したがって、本論文はそれらをクフターローの人物像とスーフィズム理解の考察にとって有益な資料と判断し、活用したい。

紙数の面、また一次資料という点で、本章が最も活用すべき資料となるのは、『シャイフ・アフマド・クフターローは語る』[Naddāf 2005] (以降、本論文で『語る』と記す) である。同書には、題名から推察できるようにクフターローへのインタビューが含まれており、その目次および内容は次のとおりである (ゴシック部分は筆者による説明。頁数は第3版のもの)。

序文(5-14 頁)

第1章 シャイフの思い出(15-44 頁)

(編者とクフターローとの会話, その思い出, クフターローへの評価についての記述)

第2章 シャイフの対話(45-182 頁)

(クフターローの教育観, 政治観, ジェンダー観, また宗教間対話についての記述)

第3章 シャイフの生活(183-230 頁)

(クフターローの日常のエピソードについての記述)

第4章 航海するシャイフの船(231-318 頁)

(国際関係, とくに各国の軍事や紛争についての記述)

付記・資料・目次(319-464 頁)

この書の特徴は、とくに巻末に多くの資料が添付されていることであり、クフターローの国内での行事や外遊にまつわる写真がカラーで掲載されている他、外遊歴や学歴 (取得

した名誉博士号の概要など)が詳細に記される²。前章で扱ったハバシュの『方法』とは対照的に、経歴については簡潔にまとめられ、インタビューを中心としてテーマ別に構成されている。スーフィズムについては、第2章「シャイフの対話」のなかの1節「スーフィーのシャイフ」(63-85頁)において述べられる他、クフターローの講演録で現存するものうち、例外的にスーフィズムに焦点を当てた、前述の「スーフィズムの刷新、クルアーンとスンナの基礎への回帰、スーフィーの行動憲章」を収める³。講演は教育と宣教におけるスーフィズムの役割を述べるもので、頁数は少ないが活用したい。

クフターローの弟子が著した資料はどうか。まずハバシュの『方法』は、第1章「戦いの物語」のなかの1節「シャイフとスーフィズム」(64-68頁)で、量は少ないがクフターローのスーフィズムに言及する。一方、量の面でも質の面でも活用すべき資料となるのは、クフターローのスーフィズム思想に特化したナドウィーの『シャイフ・アフマド・クフターローの思想と宣教におけるスーフィズムの方法』[Nadwī 1999a]である(以降、本論文では『思想と宣教』と記す)。その内容は次のとおり、ほぼ全章にわたってクフターローのスーフィズムを扱う(ゴシック部分は筆者による説明)。

目次・序文(5-32頁)

第1部 導入(33-34頁)

第1章 シャイフの家系とスーフィーとしての源泉(35-39頁)

第2章 シャイフ・アフマド・クフターローの生涯における輝きと展開(41-46頁)

第2部 スーフィズムの開示におけるシャイフの刷新的な方法(47-55頁)

第1章 スーフィズム用語の廃棄とクルアーン用語への回帰(57-59頁)

第2章 スーフィズムに関する内面の誤った考えの拒絶(61-63頁)

第1節 奇跡とその真理(64-69頁)

第2節 禁欲と清貧の区別(70-78頁)

第3節 独居と群居の区別(79-62頁)

第4節 シャイフと賢人たち(63-94頁)

第3章 イスラームの一部にしてそのすべてではないスーフィズム(95-112頁)

第4章 スーフィー教団間、スーフィズムとサラフィー主義の調和(113-121頁)

第5章 スーフィズムはその時間の子供である(123-135頁)

第6章 結論——スーフィズムの未来(136-140頁)

付記・資料(141-173頁)

『思想と宣教』が『方法』や『語る』と決定的に異なるのは、著者が著名なスーフィーだということであろう。著者アブー・ハサン・ナドウィーは、1941年にラホールでイスラーム主義的政治団体「ジャマーアテ・イスラーミー (Jamā‘at-i Islāmī)」を創設したアブー・アラー・マウドゥディー (Abū al-‘Alā Mawdūdī, 1904-1979) に師事し、クルアーン学、ハディース学、法学を修めたイスラーム学者にして、デーオバンド (Deobandī) に代表される現代南アジアのイスラーム主義運動における理論的指導者の1人である⁴。また彼は、ムジャッディディー系ナクシュバンディー支教団のメンバーでもある。彼はダマスカスでクフターローの講義や説教に立ち会い、超党派主義的な考えに基づき、ムスリム間の連帯を訴える宗教的指導者としてのクフターローの姿勢を称えたと言われ、いわばクフターローと思想を共有した立場の人間である。このように『思想と宣教』は、同世代、とくに政治運動に携わったウラマー、同じタリーカの兄弟支教団に所属するスーフィー、また外国人としてクフターローに接した人物による、彼への評価を含めた研究書としての性格が顕著である。

最後に取りあげるのは、『ムハンマド [の教え] を継承する者との敬虔な旅 (Riḥlah wafā‘ ma‘a al-wāriṭh al-muḥammadiyy)』[Dahmān 2008] である (以降、本論文では『旅』と記す)。この書は次のとおり、『方法』、『語る』、『思想と宣教』のいずれとも異なる構成を持つ (ゴシック部分は筆者による説明)。

序文(3-17頁)

第1章 幼児期(17-18頁)

第2章 少年期(19頁)

第3章 知識を求めて(20-24頁)

第4章 青年期(25頁)

第5章 性格(26-45頁)

第6章 徳性(46-57頁)

第7章 教育(58-62頁)

第8章 聡明さ(63-78頁)

第9章 洞察力(79-81頁)

- 第 10 章 宣教(82-88 頁)
- 第 11 章 外遊(89-91 頁)
- 第 12 章 しばしば引用されたもの(92-95 頁)(クフターローによって引用されたハディースの列挙)
- 第 13 章 崇高なる善導(96-108 頁)
- 第 14 章 逝去(110-112 頁)
- 第 15 章 逝去直後(113 頁)
- 第 16 章 弔辞(113 頁)
- 第 17 章 同胞が見たシャイフ(121-377 頁)
- 付記・資料・目次(379-427 頁)

この書は以上のとおり、多くの項目で章立てされ、クフターローの社会的立場や政治的立場よりは、一宗教家、あるいは一教育者としての彼の資質を中心に述べる。またクフターローの経歴に、弟子による追悼文(第 17 章)が多く付されていることもこの書の特徴として挙げられる。追悼文を寄せるのは、クフターローからタリーカを継承した人物の 1 人であるラジャブ・ディイブをはじめとして、長年クフターローの通訳(アラビア語・英語)を務め、その職務柄、宗教間対話の活動を含めたクフターローの非アラビア語圏への外遊に随行してきたファールーク・アークビーク(Fārūq Āqbīq, ?-)など、18 人である。

スーフィズムについては、第 13 章の 1 節「スーフィズムにおいて」(105-108 頁)で集中的に扱われている。同節はわずか 4 頁であるが、クフターローのスーフィズムに関する言及が列挙される、いわば金言集の体裁を持つ。

以上 3 つの書が、クフターローのスーフィズム理解を捉えるにあたって本章が用いる主たる資料である⁵。それでは、冒頭掲げた 3 つの側面から、クフターローのスーフィズムについての理解を考察していきたい。

(2) スーフィー・シャイフとしての伝統的スーフィズム理解

本節では、タリーカのシャイフとしての立場をとおした、クフターローの伝統的なスーフィズム理解を明らかにする。それは必ずしも時代・土地背景と切り離されるものではなく、次節以降で扱う他の 2 つの側面、すなわち教育者として、また現代シリアのウラマーとしてのスーフィズム理解と緩やかにむすびつく。

とはいえ、ここで言う伝統的な理解とは、イスラーム諸学に収まるものとしてのスーフィズム、つまり聖典学、伝承学、法学といった諸学と並び、イスラームの宗教知の一角を担うスーフィズムについての理解である。その点において、本節が扱うスーフィズムは、スーフィズム史においてしばしば見られてきた理解であり、クフターローのスーフィズム思想の独自性を浮かび上がらせるものとはならない。しかしながら、重要なのは、伝統的な理解をなぜ彼が改めて掘り起こし、またそれを他の教育者、現代シリアのウラマーとしての側面とどのように関連づけてきたのか、という点であろう。本節では、伝統的なスーフィズム理解として、まずは「霊 (rūḥ)」と「魂 (nafs)」という、信仰の涵養に関わる部分について述べるが⁶、それは本節で完結を見る理解ではなく、むしろ彼のスーフィズム理解の基礎となる部分である。

霊的側面の重要性

まずは、クフターローがスーフィズムの価値をどのように主張するのかについて見ていきたい。タリーカの指導者であるクフターローが、スーフィズムの重要性や意義を主張すること自体は自然であるかに見える。しかし彼の主張の背景には、20世紀に入ってシリアで導入され、普及した世俗教育や宗教教育のなかで、スーフィズムが低く位置づけられることに対する憂慮によって動機づけられていたことが指摘される [Naddāf 2005: 68]。彼は霊的（あるいは精神的）側面の重要性を『語る』のなかで次のように述べる。

宗教の専門家はかつて二分されていた。1つの区分は、イスラームの規範を扱う法の専門家であり、彼らは神事 ('ibādāt) と人事 (mu'āmalāt) を扱い、ウラマーやフカハー (fuqahā') と呼ばれた。もう1つの区分は「スーフィー」である。彼らは魂の浄化 (tazkiyah al-nafs), 霊的側面 (nāḥiyah rūḥiyyah) の教育の専門家であり、アッラーへの畏れ (taqwā) に満たされ、道徳的資質 (akhlāq) を備えていた。

……ところが今日、宗教教育に携わる学校が初等、中等、高等というような公教育のかたちをとって以来、「畏れ」や「魂の浄化」を涵養するためのスーフィズムの教育課程は配置されていない。イスラームについての科目は、技師が工学部で学び、医師が医学部で学ぶのと同様、理論的科目 (dirāsah nazariyyah) に配置される。もし技師が工学の理論的な側面だけを、また医師が医学の理論的

な側面だけを学び、実践的な側面が重視されないのであれば、それらを学ぶことで得られるものは何もない。イスラームは人を理性ある者と見るが、そうした考察のみの学問を選ぶのであれば、満足する結果を得て、求める目的を達成することはない [Naddāf 2005: 67-68]。

このように、クフターローは、スーフィズムをとおした靈性の涵養が教育の現場で欠落していると指摘する。ただし、「スーフィズムの教育課程」とあるものの、この批判は教育課程や学習計画にスーフィズムが組み込まれないことではなく、むしろ近代的教育の制度や認識の構成そのものに向けられたと思われる。そのことを示唆するのは、続けて述べられる次の言葉である。

加えて言うと、イスラームは魂を支配し、肉体を支えるに留まらず、理性を育みもする。イスラームはムスリムが英知ある者 (ḥākīm) となるまでに人の理性を育てあげる。その証拠は次の至高なるクルアーンの聖句である。「彼 [アッラー]こそは、文盲の者たちのなかに彼らのうちから使徒を遣わし給うた御方で、彼は彼らに彼の諸印を読み聞かせ、彼らを清め、彼らに啓典と英知を教える」(金曜集合章第2節)。

知識と理性が英知の域に至り、ムスリムが英知ある者となれば、その者は悪徳、誤り、悪、罪から浄化され、清められたことになる。はたして人間はそれらの学問 [魂の浄化を含まない教育課程] を修めた時、どのような人間になっているのか、彼らはじゅうぶんな [もしくは神を満足させる] 信仰告白 (shahādah) を行っているのか？ 一体どのような人々が [それを行っているのか]？ どのように人間がアッラーの学び舎の門を叩くのかについて、我々は歴史から学ぶことができる。文盲の人たちは読み書きができず、その学び舎は小学校でも中学校でも高等学校でもなかった。それでは、彼らが求めたことはどのように実現したのだろうか！

魂の浄化、清めを可能にするアッラーの学び舎は、たとえ読み書きを知っていなくても、その者たちを知恵ある者、偉大な知識人、使徒によって清められた者とすることができる。「アッラーこそは、文盲の者たちのなかに彼らのうちから使徒を遣わし給うた御方」(クルアーン金曜集合章第2節)。はたしてそれ

らを彼に教えたのは誰か？それは超越者であり実在者である，創造者その御方である [Naddāf 2005: 68]。

この文章を見ると，クフターローが，各教育機関にスーフイズムの科目を設けることを訴えているのではないことが明らかである。彼は教育現場にイスラームの伝統と霊性が根源的なかたちで活用されることを期待した。これはもちろん，彼がアブー・ヌール・モスクでタリーカという教育の場を運営してきたこと，また後に神学校を併設したことと無関係ではないだろう。

では，その霊性（あるいは精神）の涵養をとおして，スーフイズムがムスリムをどのように育むというのか。『語る』では，その点についても次のとおり述べられる。

スーフイズムは諸宗教の精神 (rūḥ al-adyān) である。その儀礼を物理的なものに留めるのであれば，諸宗教はその精神的なあり方 (wujūd)，つまりアッラーとの魂のつながりを失い，人々の生活はその魂を失ったようなものとなる。それは肉体に魂が欠けていること，つまり死に体を意味する。それゆえ，聖典クルアーンでアッラーは次のように語る。「まことに，あなたは死者に聞かせることはない」(蟻章第 80 節)。預言者は墓を訪れ，魂を失った肉体に話しかける。「まことに，おまえ〔預言者〕は死者に聞かせることはない，また聞こえぬ者に呼びかけを聞かせることもない。もし，彼らが背を向けて去る時には。またおまえは目の見えない者を迷いから導く者ではない。おまえが聞かせるのは，我らが諸印を信じる者のほかになく，彼らこそ帰依した者である」(蟻章第 80-81 節)。ムスリムの霊的〔精神的〕側面 (al-nāhiyah al-rūhiyyah) が完成されたならばそれは力となり，肉体を動かす流れとなる。そしてアッラーの呼びかけと命令に耳を傾けるようになる。その霊的側面は，人々を傷つけ，害し，またその諸権利を抑圧する動物的な欲望や魔的な欲望にムスリムが向かうのを阻止するものである [Naddāf 2005: 66-67]。

スーフイズムは諸宗教の精神 (rūḥ al-adyān) である。またそれはすべての宗教の基礎となる種(たね)である。畢竟，それはアッラーについての知 (ma‘rifah) である。人はアッラーの美しさを知れば，その美しい愛のうえで形成され，誕

生する [Naddāf 2005: 79]。

それは「タサウウフ (taṣawwuf)」という名である。その名は聖典クルアーンにおいて「魂の浄化 (tazkiyah al-nafs)」と呼ばれる。「それ〔魂〕を清めたものは成功した」(太陽章第 9 節)。つまり誤り、悪、不義から魂を浄化するものである [Naddāf 2005: 79]。

クフターローは、スーフィズムを、ムスリムがその魂を清めるうえで、また神（とその愛）に気づくうえで不可欠なものとして位置づけている。それはたんなる神秘道ではなく、ムスリムとしての信仰の道である。また「諸宗教 (al-adyān)」とあるように、彼はそれがムスリムに限らず重要なものとなることをも示唆する。では、どうすればその信仰の道を進むことができるのか。クフターローはこの点についてまとまった説明をしていないが、『思想と宣教』では 4 つの方法が説明される⁷。

1 つ目は、聖典クルアーンと預言者のスンナである。それらは、すべてのムスリムがその言動の規範とする第 1 と第 2 の根拠であり、学問、社会、教育、経済および霊性のすべてを、それぞれの今日的な意味に結びつけながら説明することができる [Nadwī 1999a: 96]。

2 つ目は、イスラーム法学 (fiqh) である。既述のようにクフターローは、特定の学派に固執することを拒否し、様々な学派の見解を用いることを推奨した。それによって法学は、ムスリムの知識を広げることに貢献する。なお『思想と宣教』で紹介されるクフターローの言葉のうち、各法学派の柔軟な採用を推奨する、次の発言がある。

学派というのはいくつかある薬屋のようなものであり、それはあらゆる人のあらゆる問題に対応することができる。ある人がある問題を抱えた場合、最初に行きつけの薬屋のなかに答えを探すが、そこに無ければ他の薬屋を訪ねる。そしてそこになければ、また他を訪ねる [Nadwī 1999a: 99-100]。

3 つ目は、「[非宗教的] 諸学 (‘ulūm), つまり様々な現代的な知識 (ma‘ārif al-‘aṣriyyah al-mukhtalifah)」である。これは、クルアーンとスンナにおいて命じられることの 1 つであり、その知識は霊的、理論的、哲学的なあらゆることがらを対象とし、ファーラービー (Muḥammad al-Fārābī, 870?-950)、イブン・スィーナ、ガザーリー、イブン・ルシュド

といったそれぞれの専門家から学ぶものとされる。その目的は、理性を用いた神の存在証明にあり、同時にイスラームの文明としての広さおよびあり方を学ぶことにある [Nadwī 1999a: 106-108]。

そして4つ目が、「スーフイズムと清め (tazkiyah)」である。『旅』が取りあげる金言によれば、スーフイズムは端的に、「礼拝 (ṣalāt) にとって [その直前に行われるべき] 沐浴 (wuḍūʿ) のようなもの」、つまり「その言動において真のムスリムになるために、人が行うべき準備」と位置づけられる [Dahmān 2008: 106]。

以上のように、クフターローはスーフイズムをイスラーム、あるいはムスリムに通底する信仰の基盤と理解した。他方で、霊性の涵養という方法において、スーフイズムは4つのうちの1つとされる。すなわち、スーフイズムはイスラームの一部であり、そのすべてではない [Naddāf 2005: 80; Nadwī 1999a: 95]。この点は、よく言われるように、その「霊」がイスラームにおける内面的、補完的側面として理解されることを示唆すると同時に⁸、次節で述べる、スーフイズムに特化した理解を拒否するクフターローの姿勢にもつながる。

とはいえ、スーフイズムをイスラームの一部とするこの理解は、スーフイズムの価値を過小評価するものではないことは述べておきたい。それを示すのが、「心づくし (iḥsān)」という名で語られるスーフイズム理解である。

イスラームの最高到達点

スーフイズムに関して述べられる際に、頻繁に引き合いに出される理解の方法として、ハディースに見られるイスラームの3つの側面、つまり「イスラーム (islām)」⁹、「イーマーン (īmān)」¹⁰、「イフサーン (iḥsān)」という区分がある。このうち、スーフイズムはイフサーンに該当するという理解がスーフイズムでは広く見られ、クフターローもスーフイズムをそう呼び変える¹⁰。「帰依」を意味する「イスラーム」、「信仰」を意味する「イーマーン」とともに、「イフサーン」はイスラームを構成する一側面とされるが、クフターローはそれをどのように説明するのか。まずは上記3つの区分について語るハディースを参照したい。

ハディースのなかでも権威ある『ブハーリーの真正集 (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī)』によれば、「イスラーム」、「イーマーン」、「イフサーン」についての理解は以下のとおりである。

[信仰の書 (38)] : アブー・フライラによると、ある日、預言者——彼にアッ

ラーの平安と祝福あれ——が人々の前に姿を現した際、1人の男がやって来て言った。「イーマーンとは何か」。預言者は言った。「イーマーンとは、アッラー、彼の天使、彼に出会うこと、彼の使徒、彼の復活を信じることである」。次いで男は言った。「イスラームとは何か」。預言者は言った。「イスラームとは、アッラーに仕え、彼を偶像としないことである。礼拝を行い、定められた喜捨を行ない、ラマダーン月に断食することである」。また男は言った。「イフサーンとは何か」。預言者は言った。「アッラーを見るかのように彼に仕えることである。たとえあなたがアッラーを見ていなくても、アッラーは確かにあなたを見ているからである [Bukhārī, 1999: 12; ブハーリー 2001: 46] ¹¹。

また別のハディース集である『サヒーフ・ムスリム (*Ṣaḥīḥ Muslim*)』には以下のハディースが収録されている。

[信仰の書 (93)] : ウマル・ブン・ハッターブによると、ある日、我らがアッラーの御使い——彼にアッラーの平安と祝福あれ——の許にいと、真っ白な服に真っ黒な髪の方がやってきた。彼には旅の跡が見られず、また我らの誰にも知られていない男であった。彼は預言者——彼にアッラーの平安と祝福あれ——の所に座り、自身の両脚を両膝に乗せて、そして両手を脚の上に乗せた。そして言った。「ムハンマドよ！イスラームについて教えてくれ」。神の御使い——彼にアッラーの平安と祝福あれ——は言った。「イスラームとは、アッラーの他に神はいない、ムハンマド——彼にアッラーの平安と祝福あれ——はアッラーの御使いである、と証言することである。そして礼拝をし、喜捨を施し、断食をし、可能であれば館 [マッカのカアバ聖殿] に巡礼することである」。男は言った。「その通りである」。次いで言った。「それではイーマーンについて教えてくれ」。預言者は言った。「それはアッラー、彼の天使、彼の啓典、彼の使徒、審判の日、そして善きにつけ悪しきにつけ定命 (qadar) を信じることである」。男は言った。「その通りである」。そして言った。「それではイフサーンについて教えてくれ」。預言者は言った。「それはアッラーを見ているかのように、彼に仕えることである。もしあなたが見ていなくても、アッラーはあなたを見ているからである」 ¹²。

以上のハディースに見られるように、「イスラーム」と「イーマーン」は、預言者ムハンマドの説明をとおしてスンナ派イスラームの根本教義に対応する。つまり「イスラーム」は信仰告白、礼拝、喜捨、断食、巡礼からなる「五行」、 「イーマーン」はアッラー、預言者（使徒）、天使、定命、来世、啓典からなる「六信」に該当する。

他方で、神の臨在への気づきに伴う「イフサーン」の具体的な内容については、それら2つと比べると正体ははっきりしない。スーフィズム研究においては、イスラームを行為と信仰、あるいは外面と内面という具合に2つに分けたうえで、そこには補完関係があり、スーフィズムを後者と位置づけることが多い [東長 1996: 58-59]。「イスラーム」、 「イーマーン」、 「イフサーン」という3区分に関しては、たとえばスーフィズム研究者のW・チティック (William C. Chittick) が、「イスラーム」を“submission,” 「イーマーン」を“faith,” 「イフサーン」を“virtue”や“doing the beauty”と訳し、「イフサーン」を内面的、道徳的、そして靈的な善の意味を含むものとする [Chittick 1992: 4, 9-10]。

そしてその3区分は、相互補完的な局面別理解として捉えられると同時に、段階的に捉えられるものでもある。たとえばムハンマド・シャイハーニーは、クフターローのスーフィズム理解について、「イスラーム」が五行、「イーマーン」が六信という、スンナ派イスラームの基本教義に該当することを踏まえたうえで、「イフサーン」がそれら2つの上位段階に該当すると主張する。つまり、ムスリムとはイスラームという宗教を実践する者だとするならば、五行である「イスラーム」と六信である「イーマーン」の2つは、その実践の前提であり基本である。それゆえにシャイハーニーは、その後の応用段階としての「イフサーン」、つまりスーフィズムが、ムスリムにとっての「最終段階にして真理の頂点 (dhurwah)」なのだとする [Shaykhānī 1995: 219-220]。

シャイハーニーによれば、ムスリムは「イスラーム」、 「イーマーン」、 「イフサーン」の段階を順に辿らなければならない。この「最高段階」としての「イフサーン」の価値の1つは、その境地、つまり「イフサーン」にいるということが「イスラーム」と「イーマーン」の段階を超えた証、ムスリムとしての基本を修めていることの証明になるという点にある¹³。つまり、前述した霊性の涵養という側面において、スーフィズムは信仰の道歩む方法としてクルアーンやスンナ、また他の知識に後続するものであり、ともすればそれらに比べて低い価値を有するものと理解される。しかしながら、「イフサーン」という宗教実践としては、信仰の応用段階と位置づけられることで、先行するクルアーンやスンナ、

他の知識の価値を有しながら、ある種の付加価値が備わったものと理解される。

なお「イスラーム」と「イーマーン」の差について、それらを段階的側面として捉える理解はクルアーンにも見ることができる。たとえば以下の聖句を参考にしよう。

ベドウィン〔遊牧民〕たちは言った、「われらは信仰した (āmannā)」。言え、「おまえたちは信仰していない」。だが、「服した (aslam-nā)」と言え。信仰 (īmān) はまだおまえたちの心に入っていない。もし、おまえたちがアッラーと彼の使徒に従うなら、彼は、おまえたちの行いからわずかもおまえたちに阻み給うことはない。まことに、アッラーはよく赦す慈悲深い御方」(部屋章第 14 節)。

「イスラーム」、「イーマーン」、「イフサーン」は、それぞれ人間が「身体」、「理性」、「霊」の 3 つの要素からなるという理解に沿って、行為規範を問う「法学 (法源学, uṣūl al-fiqh)」, 信仰箇条を問う「神学 (宗教基礎学, uṣūl al-dīn)」, 精神修養, あるいは倫理について問う「霊学 (スーフィズム, taṣawwuf)」という学問体系を伝統的イスラーム学のなかに残した¹⁴。上記のとおりクルアーンが語るように、「身体」における帰依と「理性」における信仰との違いは、信仰者としての成熟度の差として捉えられうる。上記の聖句は、必ずしも「イスラーム」と「イーマーン」との間に優劣や優先順位を設ける趣旨が見られるものではないが、両者が別個の段階となりうることを示すものである。

以上、クフターローがスーフィズムに言及する箇所を、資料から拾集しながら、彼のスーフィズム理解のなかでも、とくに伝統的、基礎的な部分を析出した。霊性の涵養という面では、スーフィズムがすべてのムスリムにとって基本的かつ不可欠な要素である点が、また心尽くし (イフサーン) という面では、ムスリムの信仰生活においてスーフィズムが上位にある点が確認された。しかしながら、後者は、クフターロー本人よりもむしろその弟子であるシャイハーニーによって殊更に主張されており、クフターローのスーフィズム理解として位置づけることはやや性急かもしれない。

ただし、シャイハーニーの主張が拙速であったかという点、必ずしもそうは言い切れない。というのも、前章で述べたクフターローのスーフィーの側面の見えづらさの議論を思想面において敷衍するのであれば、シャイハーニーはクフターローが抑制に努めたスーフィズムへの関わりを可視化させたと見ることもできるからである。それでは、クフターローのスーフィズム思想における不可視的性格はどのような背景を持つのか。次節ではその

点について探ることで、彼の教育者としてのスーフィズム理解を明らかにしたい。

(3) 教育者としてのスーフィズム理解

本節が取りあげるクフターローのスーフィズム理解には、スーフィズムへの否定的評価が見られる。しかしそれはスーフィズム自体に向けられたものではない。彼が否定するのは、スーフィズムを端的に表現する語「タサウウフ」に代表される。スーフィズム自体への評価ではないことにより、その否定的評価には、教義に依拠した前節のスーフィズム理解とは異なり、彼を取り巻く環境や今日の文脈が強く反映される。その点、本節におけるスーフィズム理解は、クフターローのスーフィー的側面を文脈に沿ったうえで最も特徴づけるものだとも言えよう。ではまず、彼がスーフィズムに否定的視点を持つに至った背景を述べたい。

党派主義としてのスーフィズム

前章第1節において、アフマド・クフターローの教育方針のなかにイーサー・クルディー、アミン・クフターローを経た党派主義の否定があることを明らかにした。そしてとくにアミン・クフターローとアフマド・クフターローに関しては、その超党派主義の根源が当時のイスラーム世界全体の混乱にあることを踏まえ、それがたんなる脱学派主義ではなく、あらゆるムスリムの連帯を目指したものであることを述べた。その点を踏まえ、まずはクフターローの経歴に再度着目し、クフターローのスーフィズム思想と彼の教育指針との関わりについて考えたい。その入り口となるのは、『方法』が述べる、クフターローのスーフィズム思想における超党派主義の性格である。

個々の構成員の生の霊的側面、実践的側面を周縁化させるイスラーム運動は、かえってその運動の未来や希望をミイラ化〔形骸化〕させてしまう。そうしたイスラーム運動は活動力や奮闘努力を〔イスラーム運動から〕疎外し、そのイスラーム運動が本来持っている若さを能動的なイスラーム意識から〔皮肉にも〕新たな老境へと変えてしまう。…（中略）…シャイフは自身のイスラーム運動を、主流化傾向を生じさせる〔何が主流かを探る過程で形骸化を生じさせる〕専門用語から解放することに努めた [Habash 1996: 67]。

修辭に富んだ説明であり、「イスラーム運動」が具体的に何を指すのかについての説明もない。そのなかにあって明らかなのは、引用文冒頭にあるように、ムスリム個々人の靈性とその涵養が、それを伴わない活動よりも優先されているという訴えである。そしてその活動の形骸化を生じさせたものの1つが、末尾にある「専門用語」である。専門用語がなぜムスリム個々人の靈性の涵養を妨げるのかについては、スーフィズムに関わる問題としてクフターローが述べる、次の発言を参考にしたい。

私はムスリムをスーフィー、サラフィー、その他へと分裂させてしまった諸々の用語の廃止を呼びかけている。講義のなかでは兄弟たちにタサウウフという語を排除すること、そしてそれをクルアーンとスンナに見られる表現に戻すことを呼びかけている [Naddāf 2005: 85]。

このように、クフターローは「タサウウフ」をはじめとしたスーフィズム用語が、ムスリムをスーフィーと非スーフィーに分けること、そしてそれが好ましくないことであることを示唆する。それはすなわち、スーフィズムおよびタリーカが、父アミーン・クフターローと自身が批判し続けてきた党派主義と結びつく可能性を意味する。

クフターローが意図したことの1つは、「スーフィズム」をムスリムにとって必要不可欠なものとして復権させることであったが¹⁵、彼はその復権の過程でスーフィズムが1つの排他的な領域として確立することを同時に懸念した¹⁶。つまり、スーフィズムとは靈的側面を涵養すべきであるのに、タリーカのスーフィズムは靈的側面に関わりながら、逆に靈的側面を抑圧するという皮肉な結果をもたらしうるとクフターローは診断したと思われる¹⁷。その意味において、自身を他から区別してしまう立場性を伴った専門用語は、党派化をとおして信仰の道を形骸化させてしまい、ムスリムの靈性の涵養を妨げるものとなる。

スーフィズム用語の置換

では、具体的にどのような用語が廃止の対象となったのか。『思想と宣教』においては、クフターローが廃止した用語として次のものが挙げられる [Nadwī 1999a: 58]。

【置換前の用語】 → 【置換後の用語】

タサウウフ (al-taṣawwuf) → イフサーン (iḥsān)

タリーカ (al-ṭarīqah) ¹⁸ → ズィクル (al-zhikr, 唱名), タルビヤ (tarbiyah, 教育／修行)

ハキーカ (al-ḥaqīqah, 真理) → マアリファ (al-ma‘rifah, 靈知)

ラービタ (rābiṭah, 教団員の紐帯) → アッラーへのマハッバ (maḥabbah, 愛) とウフ
ウワ (al-ukhuwwah, 友愛)

タサウウフはもちろんのこと、置換前の語はいずれもスーフィズムの文脈で頻繁に使われる用語である。これらの用語をスーフィズムの文脈から取り除くことで、言説としてのスーフィズムの存在は確かに薄まることが期待できる。

一方、実体としてのスーフィズム、つまり集団としてのタリーカはどう位置づけられるのか。その点については、アスカリーによるタリーカのシャイフへのインタビュー集 [‘Askari: 2006b] に見られる回答が参考になる。クフターローのタリーカへのインタビューは、後にタリーカのシャイフの地位を継承するスーフィーの1人であるアフマド・ラージフが回答しているが、ここではタリーカに所属することに関する回答を見てみたい。この問答のなかには、スーフィズム用語の置換について考える手がかりもある。

問：[アスカリーは尋ねた。] どのタリーカにも所属しないムスリムについてどう思うか？

答：タリーカ [に所属すること] は自立したムスリムに定められた義務なのか。答えは否、である。しかしすべての人間は、その宗教、信仰、生活の問題において手本となる教育者を持たねばならない。もしその教育者をシャイフと呼びたくなければ教師 (ustādh), 先生 (mu‘allim), また師匠 (murshid) と呼べばよい。しかし言うておこう。知識獲得のためには [やはり] 導き手 [先達] が必要である。なぜならどんな立場であれ、どんな職であれ、導き手を必要とするからである。[たとえば] 我々は職の根本的なところを理論的基礎から学ぶが、その理論的基礎は導き手をとおして学ぶものである。最も良いのは、2つ [理論と実践、自ら知識を得ることと師による指導を受けること] をあわせ持ち、見習いの域を出ることである。なぜなら、理論的な素地のみでは人は真の職能者にはなれないからである。自分には理論的素地があるので独りでクルアーンを読む、またハディースを読むと言う者がいたら、彼はこう問われるべきである。

はたしてそれでじゅうぶんなのか、と。もしそれでじゅうぶんなのだとすれば、なぜアッラーの使徒は次のように言われたのか。「ウラマーは預言者の相続人である」と。またなぜ聖典クルアーンは次のように述べるのか。「彼らのうち各集団の一部が出征しないのか。彼らが宗教について理解を深め、彼らの民に、彼らが彼らの許に戻った時に警告するためである」（悔悟章第 122 節）と。誰もがムハンマドの相続人に当たるわけではない。相続人たる存在は外面においても内面においてもアッラーの使徒とともにある者に限る。そうでなければ、イスラームの理論的な問題についての教師はオリエンタリストの学者たちだということになる。彼らはムスリムではない。闘士は理論によって闘士たるわけではない。闘士には、彼が〔行動を伴う真の〕勇士となるまで指導する師が必要なのである。同様に、書物や大学から理論的な出発点を得ることは可能である。しかし理論だけを身につけた人々のうち、一体どれだけの者が悪魔から救われ、〔アッラーの〕慈悲に至ることができたのか。だからこそ、シャイフの存在は靈的教育と理論的な出発点において必要となる。そのうえでタリーカははたして必要なかどうか？我々はこう答えよう。問題はない〔必ずしも必要ではない〕。しかし〔今いるせっかくの〕指導者とその指導力を無駄にしてはならない。同胞よ、我々のところに来なさい、我々とともに居よ。「タサウウフ」や「ナクシュバンディー」という名称を冠さなくてもよい。師弟の誓い（バイア, bay‘ah）を立てる必要もない¹⁹。しかし来なさい、そして学ぶのだ！〔‘Askarī 2006b: 32〕

このように、クフターローは、集団としてのタリーカの存在をムスリムにとっての必要条件、あるいは最優先事項ではないとする理解を示す。一方で重要なのは、「預言者の相続人」たる師のもとで学ぶことである。つまり、その学び舎がタリーカであるか、またナクシュバンディー教団であるかは重要ではなく、あくまでも適切な資質を備えた師の存在が重要なのである。それゆえ、クフターローが廃止の対象としたスーフィズム用語には、「ナクシュバンディー」という教団名や「シャイフ」という尊称も含まれる。彼はそれらの用語を、クルアーンに見られる用語に置き換えることで、スーフィー教団の独自性を抑制し、それをすべてのムスリムに開く姿勢を示した²⁰。つまり用語の置換は、スーフィズムとその学び舎であるタリーカから党派性を取り除き、それらをすべてのムスリムに開放するという意義を持つのである。

以上のアフマド・ラージフの回答には、クフターローのスーフィズム理解を示唆する点が他にも含まれる。回答の内容を次のように言い換えてみよう。ムスリムにとっては、イスラーム的陶冶を果たした指導者を持つことが必須であり、タリーカ（集団）そのものは必須ではない。しかし我々のタリーカは、それに該当する指導者（クフターロー）を擁する。ならば我々に加わることを躊躇う理由はないはずである。もしタリーカに対して、専門用語に塗れた、強い師弟関係を備えた閉ざされた空間というイメージを持っており、そのことが我々に加わることへの躊躇いの原因なのであれば、我々はそれらを廃止するべく取り組んでいるため、それは杞憂である、と。つまり、クフターローが試みたスーフィズムおよびタリーカの党派的独自性の除去は、自身のタリーカの存在を否定する、あるいはその価値を切り下げるものとはならない。

加えて、この点をとおして、本章第2節で確認したクフターローによる「理論的側面」への批判についてさらに理解を深めることも可能となる。「霊的側面」という視点で批判された「理論的側面」は、文脈上、ともすれば「世俗教育」だけにかかわるかのごとく捉えられるものであった。しかしここでは、スーフィズムを含めた宗教教育であってもそれが独学でなされること、つまり知識のみに依存した理論学習が批判される。つまり、タリーカに所属するか否かが本質的な問題とされない一方、タリーカに所属しないことで生じる問題についても挙げられており、また用語置換の問題をとおしてタリーカをどう位置付けるかを訴える側面も持っていることが分かる。

スーフィズムの開放と制限

前章で述べた経歴を踏まえて、教育者としてのクフターローのスーフィズム理解の特徴を確認してきた。前節の内容とともにまとめるならば、彼は「スーフィズム」の潜在的な価値、重要性を認めつつ、「スーフィズム」をムスリムの内面の修養と位置づけることで、その具体的な実践を特殊な人々に限られたものとしなかった、ということになる。そしてそうすることで、彼はスーフィズムおよびタリーカがイスラーム諸学、あるいはムスリム社会において他と区別される、際立った党派となることを避けたと言える。伝統あるナクシュバンディー教団を指導するシャイフであること、同時に、世俗教育が導入され、政治的混乱期を迎えた青年時代の環境を反映した、彼の宗教的指導者あるいは教育者としての立場がここに集約されている様子がうかがえる。

それを踏まえて育まれた彼のスーフィズムへの態度には、開放と抑止という二面性が見

られる。すなわち、スーフィズムをすべてのムスリム、あるいは人間に通底する霊性と捉え、またタリーカを特別な修行集団とはしない「スーフィズム」の開放性が主張される一方で、用語の置換に見られるように、抑止される「スーフィズム」、さらに言えば、排除される「スーフィズム」が確かに存在するのである。別の言い方をすれば、それは『方法』の書名でハバシュが用いた、「刷新 (tajdīd)」である。これはクフターロー自身によって、他のスーフィーやタリーカに対しても用いられる標語である。バクーでの講演「スーフィズムの刷新、クルアーンとスンナの基礎への回帰、スーフィーの行動憲章」で、クフターローは次のように述べる。

スーフィズムには刷新が必要である。それは、スーフィズムに由来するものでないものをスーフィズムから取り除くことである。そして害悪からスーフィズムを清めることである [Naddāf 2005: 304]。

この発言に端的に見えるように、クフターローがスーフィズムに関して取り組んだ課題のなかには、スーフィズムによって教育を改善し、人間の内面を清めることに加え、スーフィズム自体を正すことが含まれる²¹。彼のスーフィズム理解に見られる開放と制限という二面性は、こうした取り組みの方法となる²²。

ところで、クフターローが取り組んだスーフィズム用語の置換を、ワイズマンは『思想と宣教』の著者であるナドウィーの影響であるとし、その取り組みを「タサウウフなきスーフィズム (Sufism without tasawwuf)」と呼ぶ [Weismann 2007b: 125]。ワイズマンは、その「タサウウフなきスーフィズム」が、クフターローのものを含めた、1980年代初頭のシリアにおけるイスラーム言説の重要な要素だったと主張する。

ナドウィーのスーフィズム理解を瞥見すると、彼は「タサウウフ」という言葉がクルアーンとスンナには見られないものであること、またその意味や語源を誰も確証を持って語れないことを根拠に、それが正しい言葉に置き換えられなければならないと述べられる。そして「タサウウフ」が指すものは、預言者ムハンマドとその教友が語る、つまりスンナに見られる「イフサーン」だと [Ghawrī 2005: 770; Nadwī 2000: 13-14]、そして「イフサーン」が指すのは、クルアーンに見られる「魂の浄化 (tazkiyah al-nafs)」(金曜集合章第2節) だとする²³。彼はスンナにおいて「イフサーン」、クルアーンにおいて「魂の浄化」と呼ばれる「タサウウフ」を、「内面の法 (fiqh al-bāṭinī)」,あるいは「内面の知 (‘ilm al-bāṭinī)」

と呼び、それを人間の至る精神修養の偉大な終着点と説明する [Nadwī 1963: 23-27]。

一部の表現方法はともかくとして、このナドウィーのスーフィズム理解は、クフターローのそれと多くの部分を共有する。ただし、クフターローが以上のナドウィーのスーフィズム理解、またスーフィズム用語を置換する試みを意識して彼から摂取したかどうかについては、現存の資料のなかに見出すことができない²⁴。ナドウィーは1951年にシリアを訪れ、ウラマー連盟の議長であるアブー・ハイル・ミーダーニー、シリア・ムスリム同胞団の指導者であるムスタファー・スィバーイー、そしてクフターローと出会った [Ghawrī 2005: 249-250]。滞在中のナドウィーとクフターローとの交流を伝える資料はあるが、ウマイヤ・モスクやヤルバガー・モスクで行われたクフターローの説教にナドウィーが出席したこと、また市内のホテルやモスクで教育や宣教についてクフターローの高弟たちを交え歓談したことを伝えるにとどまる [Ghawrī 2001: 309-310]。ナドウィーの伝記の冒頭にはクフターローによる寄稿があるが [Ghawrī 2005: 31-33]、ナドウィーの教育歴、博學ぶり、宣教のための外遊歴への賛辞に終始しており、スーフィズム用語に関わる言及はない。クフターローがナドウィーからスーフィズム用語の置換に関わる構想を継承したというワイズマンの主張は慎重に扱わなければならない、さらなる検証が必要であろう。

一方で、ワイズマンの主張におけるより肝要な部分、つまり「タサウフなきスーフィズム」が1980年代初頭のシリアにおけるイスラーム言説の重要な要素であったという点は、次節において本論文が関心を共有する点となる。この点の検証は、本論文が繰り返し述べてきたクフターローのスーフィーの側面の見えづらさを、思想面から検証する鍵の1つであり、それはクフターローへの理解を深めると同時に、現代シリアの宗教言説への理解にもつながる。前章第3節では、その不可視性を組織面、つまりタリーカをとおして、クフターローの宗教的側面と政治的側面の交差と言いつつ検証した。次節では、その検証を思想面から行い、現代シリアのイスラーム伝統という本論文の問いに答えたい。

(4)「正統イスラーム」の宣布者としてのスーフィズム理解

本節で述べるクフターローのスーフィズム理解は、とくに現代シリアを代表するウラマー、宗教知の権威という立場を反映したものとなる。彼がその立場をとおして求められたのは、対内的にはバアス党体制と協働しうる宗教言説を、対外的にはシリア・アラブ共和国のイスラーム的正統性を担う宗教言説を構築、宣布することである。前節末尾で指摘したスーフィズムの刷新とは、そうした正統イスラームの形成に寄与するもの、ひいてはそ

れに沿った正統スーフィズムの革新を含む。その実態を捉えることを目的に、本章はまず、クフターローが宣布する「正統」とはどのようなものかを明らかにするため、彼のスーフィズム理解において「正統」となりうる判断基準を分析する。その後、彼がスーフィズム思想を含めた自身の思想的立場の「正統」性を主張した例として、同じく「正統イスラーム」を掲げた現代イスラーム思想のうち、代表的なものの1つであるサラフィー主義との比較を行う。

「正統」と「非正統」

イスラームには、教義における「正統」と「異端」を決定し、それを公式な理解として発布する機関や制度がない。したがって、クフターローの考えるスーフィズム、あるいはイスラームについての「正統」とは、それらについて彼が義務づける、あるいは推奨する要素をつなぎあわせてそのかたちが出来上がるものである。逆に「異端」、つまり「非正統」なるスーフィズム、イスラームは、彼が禁止あるいは忌避する要素からなる。その一部については、専門用語に塗れたスーフィズムとして、前節で述べたとおりであるが、さらにその「正統」と「非正統」の輪郭を描き出すために、本節ではクフターローが自身のスーフィズムを「クルアーンの的スーフィズム (al-taṣawwuf al-Qur'ānī)」と言い表したことに着目する。それは彼のスーフィズム理解を包括した表現であるが [Shaykhānī 1995: 292]²⁵、本節はそれが指す内容と、その逆、つまり「非クルアーンの的スーフィズム」の概念を整理することで、彼の「正統イスラーム」としてのスーフィズム理解を精査したい。

まずは、彼が挙げる「非正統スーフィズム」の要素を見ていこう。本章はすでに、それに該当するものとしてスーフィズム特有の用語を指摘した。その用語を整理した『思想と宣教』では、さらにクフターローがスーフィズムから取り除こうとした次の2つの要素が挙げられている。

1 つは、スーフィズムの歴史のなかで見られた哲学的アプローチや奇跡（カラーマ, karāmah）といった呪術的様相を含めた、高度に思弁的で、秘教的な側面である [Nadwī 1999a: 61-69]。ただし、それらの要素は必ずしもすべてが否定されるわけではない。たとえば前述のように、『思想と宣教』が述べる霊性の涵養の方法には一部の哲学的アプローチが含まれる²⁶。またカラーマについては、前出のアスカリーによるインタビュー集のなかで、アフマド・ラージフが「一部の弟子は、シャイフ [クフターロー] の多くのカラーマを知っている」と述べる [‘Askari 2006b: 29]。

問題とされるのは、哲学的アプローチやカラーマ自体ではなく、それをどう位置づけるかということである。それを理解するために、同インタビュー集でラージフが述べる、タリーカでの師弟の誓い（バイア）を例に出したい。

前節で引用したラージフの発言にあるように、クフターローのタリーカは必ずしもバイアを必要としない。バイアを行う場合でも、シャイフと弟子が向かい合って座り、シャイフが「あなたは目を閉じ、その心はアッラーを見る」と述べた後、両者が3回「アッラーの他に神はなし」と唱える簡潔なものである²⁷。他のナクシュバンディー支教団では、バイアの方法として弟子がシャイフの手を握り、あるいはその手に接吻をする方法を採用するものもあるが、クフターローはその方法を忌避した。こうしたバイア儀礼の簡素化の背後には、ラージフが以下に述べるように、弟子がシャイフ個人に強い忠誠を示すことへの否定的見解があった。

我々是一部のタリーカが、宗教的にも理性的にも受け入れられない、誤った作法を実践するのを耳にする。たとえば、大広間で弟子が前に進み、そこにいるシャイフの手にすがりつくというのがそれである。これは我々にとって受け入れられず、シャイフ〔クフターロー〕は厳に拒否する。かつて1人の同胞がタリーカのメンバーに入ったが、彼はシャイフの手と膝に接吻をして、座った。するとシャイフは彼にこう言った。「もし私がパセリの束を買いたいとしたら、その費用としてあなたはすべての財を差し出すべきなのではないでしょうか？手に接吻をすることは禁じられていませんが、師に対するあなたの愛と敬意は、〔我々のタリーカの〕実践には含まれません。あなたの愛から生まれるものは、アッラーに至る宣教の方法に用いられなければなりません」〔‘Askarī 2006b: 26-27〕。

パセリの例は、師、つまり個人に強い敬慕の念を抱き、それを示すことが必ずしも信仰の道ではないことを説くものである。バイアの文脈で語られることと合わせて考えれば、上記引用文から、特定の指導者を擁し、儀礼を行うタリーカが、ともすれば個人崇拜や形式主義的な信仰のあり方の場になることを危惧するという理解がうかがえる。このようなスーフィズムに見られる儀礼的側面の排除は、クフターローの正統スーフィズム形成の試みの1つであると同時に²⁸、ナクシュバンディー教団の伝統とは異なる「カフターリーヤ」の特徴と見ることもできよう²⁹。

クフターローがスーフィズムから除去しようとしたもう1つの要素は、スーフィズムの厭世的側面である [Nadwī 1999a: 70-81]。その例として挙げられるのは、清貧 (faqr, ファクル) を禁欲 (zuhd, ズフド) と、また独居／出家 (‘uzlah, ウズラ) を群居／在家 (ikhtilāt, イフティラート) と区別したうえで、ファクルとウズラを批判し、スーフィズムがなすべき実践はズフドとイフティラートだとする主張である。それによれば、ファクルとズフドはともに自ら貧しい状態になることを意味するが、その貧しさは根本的に異なる。ファクルがその貧しさにおいて満たされることを知らないのに対し、ズフドはその貧しさのなかにアッラーの真理を見出し、満たされる。それゆえズフドは、預言者ムハンマドやその教友たちがそうであったように、来世を指向しながら現世において満たされる状態を指す [Nadwī 1999a: 70]。

またウズラとは、必ずしも一個人の修行法を指すわけではなく、むしろここで批判されるのは社会から隔離されたテッケやザーウィヤといったスーフィズムの修道場の存在である。テッケやザーウィヤはスーフィズム史の初期からその伝統を担ってきた要素である。クフターローが批判するのはその伝統自体ではなく、修道場がその初期において多くの人々が交流する、社会に開かれた場であったのに対して、現在ではスーフィーがその修行のためだけに集まる場所となったことである。彼は修道場に引きこもることを、ウンマと宣教の放棄につながる行為と見なして批判する [Nadwī 1999a: 79-81]。クフターローのタリーカは、あくまでも金曜日の礼拝、つまりアブー・ヌール・モスクでの講義と集合礼拝を活動の中心としており³⁰、アブー・ヌール・モスク以外の活動場所として修道場は持っていなかった [‘Askarī 2006b: 26]。

以上のようなスーフィズムに関する要素の取捨選択をとおして、クフターローは自身のスーフィズムのあり方を「道徳 (khulq)」と「真理の会得 (さらに言えばクルアーンとスンナの文言を真に理解すること) (taḥaqquq)」の両輪によって成り立つ「クルアーン的スーフィズム」と銘打った。そしてその形成の過程で批判されたスーフィズムのあり方を、「修道的 (al-rahbānī) スーフィズム」、「迷信的 (al-khurāfī) スーフィズム」、「新奇あるいは異端的 (al-bid‘ī) スーフィズム」といった様々な呼称で言い表した [Dahmān 2009: 14-16]

³¹。

こうした「正統」スーフィズムのあり方を、近現代のスーフィズムの1つの典型とする見方もある。主に思想史を専門とするスーフィズム研究者の東長靖が提示する、神秘主義、聖者信仰、道徳の3極からなるというスーフィズム理解を援用すれば [東長 2013: 37-45]、

以上のクフターローのスーフイズム理解は、神秘主義と聖者信仰を排除し、結果としては道徳に特化したスーフイズムのあり方となる。東長は、スーフイズムを分析概念としたうえで、その多様なあり方を眺める方法の1つとしてその3区分を提示し、スーフイズムが思想、民間信仰、そして日常的倫理としての3つの側面でもって歴史のなかに現れてきたことを説明する。これはスーフイズム通史の理解においても用いられ、それによれば、道徳の側面が強調されるのは近現代のスーフイズムの特徴である [東長 2013: 46-47]。

東長の言う「道徳」が具体的に何を指すのかはさておき、「神秘主義」や「聖者信仰」の否定をとおして「道徳」が強調されるという点は [東長 2013: 42-45]、思弁的、秘教的、厭世的な側面を批判して「道徳」を掲げるクフターローのスーフイズムのあり方にも当てはまる。その意味で、クフターローのスーフイズムのあり方は近現代スーフイズムのなかで論じられるものとなりうる。他方で、それはスーフイズム通史の枠内でのみ語られる問題ではない。少なくともクフターローの訴える「正統」スーフイズムのあり方は、スーフイズムの文脈から生まれたものというよりは、むしろ法学派を対象に含めた党派主義をめぐる姿勢から生まれたものであり、いわばスーフイーをその立場の1つとするウラマー、教育者としての見解を背景としたものである。この点に関して、個別の事例に特有の社会・時代背景があるのは当然としても、スーフイズムのあり方がスーフイズム通史の文脈で整理、分析される過程で、スーフイーという立場が限定的なものとなることをどう扱うかという問題——たとえば本論文は、それがスーフイズムの「衰退」なのか、あるいは積極的に採られたその方法なのかという点を検討した——が生じうることは指摘しておかねばならない。

それゆえに、党派性を抑制し、社会との関係を築き、また聖典というすべてのムスリムが認識論的に否定できない要素を基盤とする、クフターローのスーフイズムのあり方は、彼のスーフイーとしての立場から見て、スーフイズム自体に今日的な意義があることを告げるにとどまらず、彼のウラマー、最高ムフティーといった様々な立場から見ても整合性を持つ。霊性の涵養を重視する態度や儀礼的要素の排除は、彼の宗教間対話においても間接的ではあるが評価を受けるに至った。その例となる、京都（綾部市、亀岡市）の教派神道系教団、大本との交流は、直接にスーフイズムについて述べるものではないが、参考にしておきたい。

大本との交流におけるスーフイズム

大本との交流は、クフターローの数多い宗教間対話の活動のなかでも、すぐれて霊的（精神的）な交流であったとされる [インタビュー 2006]。その背景には、クフターローと大本が互いの教義に強い親和性があることを表明しあったという経緯がある。

大本との交流は 1990 年に始まり³²、その後 3 度の相互訪問がなされた。最初の大本訪問の際³³、クフターローは出口京太郎と大本第 4 代教主である出口聖子（1935-2001）らと会談し、大本とはどのような宗教かと彼女らに尋ねた。それに対して彼女らは、「1 つの神、1 つの世界、1 つの言葉」という標語で端的に回答した。続けてクフターローは、イスラームの預言者ムハンマドをどう理解するかと彼女らに尋ねた。それに対して彼女らは、大本ではムハンマドが神の預言者の 1 人として理解されていると述べた³⁴。それを聞いたクフターローは、初めてイスラームの兄弟に出会ったと驚き、「私は大本信徒であり、あなた方はムスリムである」と述べた。

次の訪問は、大本によるアブー・ヌール訪問である³⁵。大本一行はダマスカスで断食を行い³⁶、約 1 ヶ月間の滞在中、クフターローからイスラームについて学んだ。一行の田中雅道は、クフターローが大本をイスラームの兄弟と発言した意味を、以下のように理解した。

イスラムのモットーは「現世における幸福と来世における幸福」に要約されている。中道を歩み、人間として全体的に調和のとれた均衡を創りながら、肉体と精神を同時に向上させようと努める。一方のために他が犠牲となってはならないとしている。精神面での義務と実践を想定しているが、物質面での利益も含んでいる。また現世的に有利な行為を認めているが、その行為がいかに精神的満足の源たりうるかを示している。…（中略）…このように人生のすべてを一つとみなす態度の当然の帰結としてコーランは「信じかつ善行をなせ」と説く。実践、実行の伴わない信仰にはさしたる価値がない。…（中略）…主要な関心は何を信ずべきかではなく、何をすべきかにあった。それはイスラムの場合、信ずべきことが比較的単純であることにもよるが、何よりも主たる関心実践にあったからである [田中 1999: 208-209]。

大本には、スーフィズムの教義内容として敷衍される、いわゆる神との合一といった考え方はない。しかし田中は、「魂の浄化」というスーフィズム理解が、大本の教義で言えば

「霊主体従」に相当すると理解し、クフターローがイスラームと大本を兄弟だと言った意味を実感した [田中 2005: 152-153; インタビュー 2008b]。田中雅道は、クフターローと大本との親和的な関係の構築を果たした要素として、スーフイズムの価値を次のとおり述べる。

原文ママ
スーフイは形式よりも精神を重んじる教えであり、このような教えを信奉する方々だからこそ、大本と手を携えて世界を一つに結ぼうとおっしゃるのである。もしも他のムスリム学派であったら、これほどお互いを親密に感じることはなかったのかもしれない [田中 1999: 208-209, 211] ³⁷。

このように、田中は、大本とクフターローとの交流において、スーフイズムが少なからず重要な役割をはたしたことを指摘する。もっとも、アブー・ヌール側の資料では、スーフイズムが宗教間対話の素地となりうることを示唆するクフターローの言及——前章第2節の「諸宗教の霊」——はあるものの、実際の宗教間対話の活動のなかで積極的にスーフイズムが語られる機会はない。この点、田中によるスーフイズムへの評価は、クフターロー側にとってはあくまでも結果として寄せられたものに過ぎないが、見方を変えれば、これまで述べてきたクフターローのスーフイズムの特徴、つまりスーフイズムの顕現を抑制しつつもその存在を残すという取り組みが、大本との交流において機能したと見ることができる。

「正統」と「非正統」という問題に関連づけて言えば、クフターローとそのスーフイズムのあり方に対する田中の評価をとおして、スーフイでない立場にとっても受け入れることができるスーフイズムと、そうでないスーフイズムが存在することがうかがえる。クフターローがスーフイズムの説明のなかで表現した「諸宗教の霊」の「諸宗教」が指す範囲は明確ではないが、超党派主義とスーフイズムの開放を掲げてきたクフターローにとっては、大本の交流は疑いなくその結実の1つであると言うことができる。

では、スーフイズム自体を全否定する姿勢に対して、クルアーン的スーフイズムはどのように応えることができるのか。サラフィー主義をめぐる理解をとおして、その問いに答えたい。

スーフイズムとサラフィー主義

クフターローによるスーフィズムとサラフィー主義の関係についての理解を論じるうえで、まずは、なぜサラフィー主義への理解が重要となるのかを述べることから始めたい³⁸。

サラフィー主義は、イスラーム初期の世代——概ね、預言者ムハンマドに直接従った者を第1世代として、それを含む3世代——を意味する「サラフ」が、「サラフィー」と形容詞化した後、主義主張を表す接尾辞が付加されたことで抽象名詞化したアラビア語である。一般的には、中世のハンバル派法学者イブン・タイミーヤを理論的基礎と、ムハンマド・イブン・アブドゥルワッハブを今日まで続く潮流の端緒とし、ムハンマド・アブドゥフやラシード・リダーら、近代の改革主義的な活動家の主張を代表的なものとする [Shinar 1995: 906; 末近 2001: 418]。サラフィー主義を掲げた近代の宗教改革者に通底する同語の理解は、ビドア (bid'ah), つまり預言者ムハンマドの時代には見られなかった新奇の、非イスラーム的な要素を排除して、サラフに倣うことである [中田 1989: 6]。それはイスラーム以前の慣行の否定はもちろん、イスラーム中世に確立した神学、法学、スーフィズムの権威への追従 (党派主義) や聖者信仰の否定をその特徴とし、いわば中世以来のスナナ派の伝統全体への批判とも受け取れる。

しかしながら、実際のところ、「サラフィー主義 (al-salafiyyah)」という語は非常に多義的に用いられてきた。とくにアブドゥフとリダー以降、サラフィー主義を標語とする運動がイスラーム世界の各地域に広がることで、同語が示唆する内容は多様化した³⁹。その結果、サラフィー主義は近現代イスラーム世界の思想家や団体が主張する、特定の文脈に沿って固有名詞 (集合名詞) 化した。つまりサラフィー主義は、いつどこで、誰が語ったものかという点がその意味把握において重要な概念であり、むしろそれ以上の普遍的概念として語ることは大変な困難がつきまとう⁴⁰。

時代と地域による意味内容の幅に関して、サラフィー主義は盲従 (taqlīd, タクリード), つまり既存の法判断への追従を拒んで、法源から新たに法判断を演繹するイジュティハード (ijtihād) を奨励し、西洋近代文明と両立可能なイスラームの再構築を掲げるアブドゥフとリダーの改革主義の影響を受けた 19 世紀末から 20 世紀初頭にかけてのもの、そして 18 世紀以来のサウディアラビアにおけるワッハブ主義を念頭に置くものにと大別できる [Johansen 1996: 60]。前者は、活発な政治活動を行った 20 世紀前半のムスリム同胞団に影響を与え、後者は、今日に至るまでサウディアラビア以外の中東諸国やインドネシアなどにおいて「過激主義」思想と見なされる。こうした多様性が等閑視され、さらにはサラフィー主義やワッハブ主義に影響を受けつつ、それらと同一ではない、世俗教育を受

けたさまざまな立場の論者による「イスラーム主義」が台頭したことにより、サラフィー主義は伝統的ウラマーに親和的かどうか、政治的イデオロギーを含むかどうか、また誰がサラフィーなのかといった点において一致を見なくなっている⁴¹。

こうしたサラフィー主義の多義性に鑑み、スーフィズム研究においても、スーフィズムとサラフィー主義が「敵対関係にある」というかつての支配的な説明は徐々に改められつつある⁴²。他方、例外と言えるのは、スーフィズムを全否定するサウディアラビア、すなわちワッハーブ主義の理解である。そこで否定されるのがスーフィズムそのものなのか、あるいはそれをスーフィー側がどう受け止めてきたのかは一様ではないが〔東長 2013: 231-237〕、少なくともサウディアラビア側では、スーフィーとサラフィーが相容れない存在であるという認識が大勢を占める。その一例が、サウディアラビアの前最高ムフティーであるアブドゥルアズィーズ・イブン・バーズ（‘Abd al-Azīz ibn Bāz, 1912-99）が、クフターローとの対話で表明した見解である。この対話は、サラフィー主義によるスーフィズム批判への反論をとおして、クフターローのスーフィズム理解が見られる貴重な対話であるため、以下に紹介したい。

ビン・バーズは尋ねた。「シャイフよ。あなたがスーフィーであり、そしてサラフィーであると私は聞いている。それらはどのように両立するのか。」

アフマド・クフターローは言った。「スーフィズム (taṣawwuf) が魂の浄め (tazkiyah al-nafs), つまりイフサーンであるなら、私はスーフィーである。またサラフィーが正しき先人 (salaf ṣāliḥ) に追従する者のことであるならば我々は皆、サラフィーである。そこに争いはなく、我々はただアッラーについて想う〔皆、アッラーについて想う点において共通する〕。それはクルアーンのなかで述べられていることである。我々は自身の魂を清めてアッラーに専心するだけであり、そこにスーフィーとサラフィーの違いはない。

於サウディアラビア [‘Askarī 2006b: 32-33]

同一のものと思われる対話が『思想と宣教』にも引用されており、その記述内容が若干異なるため以下に併記する。

ビン・バーズ「あなたについての矛盾した情報を理解させてほしい。ある者は

あなたをスーフィーと、またある者はあなたをサラフィーと言う。一体どちらが正しいのか」。

アフマド・クフターロー「どちらも正しい。私はスーフィーであり、サラフィーである」。

ビン・バーズ「しかしそれらは両立しない」。

アフマド・クフターロー「私は両立させた。スーフイズム (taṣawwuf) は魂の浄め (tazkiyah al-nafs) であり、それはクルアーンに記されている。至高なる方は言われた。「確かに成功した、己を清めた者は、そして己の主の御名を唱え、礼拝した者は……」(いと高き御方章 14-15 節)。こうも言われた。「それ〔魂〕を清めた者は成功したのであり、それを葬った者は失敗したのである」(太陽章 9-10 節)⁴³。それはまた、預言者——彼にアッラーの祝福と平安あれ——がイフサーンの立場について想うことである。「あなたはアッラーを見ているかの如くアッラーに仕える。あなたがアッラーを見ていなくても、アッラーはあなたを見ている」。私はそれら (taṣawwuf など) の名称や用語を使わないよう呼びかけている。なぜならそれらはムスリムを分断させるからである。またそれは、我々がクルアーンとスンナの言葉に戻るためである」。

1967年、於リヤド [Nadwī 1999a: 118-119]

以上の対話の引用は、ビン・バーズの問いに対するクフターローの回答で終わっている。いずれもクフターロー側の資料のなかに収められたもので、ともすればクフターローがビン・バーズを言い負かしているように見え過ぎるきらいもある。とはいえ、以上の対話からまず分かることは、クフターローが、自身をスーフィーともサラフィーとも称していたことである。彼は、サラフィー側からの批判を免れるために自身をサラフィーと称したわけではなく、そもそもスーフイズムとサラフィー主義が背反するという認識を否定し、それらがともにムスリムに求められ、両立可能なものであるとの考えを示す。

その点で気を払いたいのは、ムスリムがサラフィー主義を標榜することは何を意味するのかということである。それに関する H・アブー・エル・ファドル (Khaled Abou el-Fadl) の指摘は示唆的である。彼はサラフィー主義の特徴を、イスラームにおいてきわめて根本的で、原理的な考えに訴えることにあると見ている。それは「ムスリムは、預言者と彼に正しく導かれた教友たち (al-salaf al-ṣāliḥ), および敬虔な初期の世代の先人たちの慣行に

倣うべきだ」という考えである [Abou El Fadl 2005: 75]。そして、サラフィー主義を「色々な意味で、直感的に、時には認識論的に、否定不可能な」もの、「否定あるいは異議申し立てをするのが困難な世界観を与える」ものと言いつつ [Abou El Fadl 2005: 75]。サラフィー主義が、ムスリムが理解する正しいイスラームにおける最大公約数としての性格を持つという指摘は、クフターローのサラフィー主義理解や、その言及の仕方にも通じる。彼がサラフィーを「正しき先人に追従する者」とする時、アブー・エル・ファドルが指摘したサラフィー主義の最も否定されがたい部分が端的に述べられているからである。

もちろん、クフターローが、サラフィー主義という語がさまざまな意味で用いられることを知らないわけではない。それを示す例として、彼の高弟たちが「似非サラフィー」の存在を暗示する箇所が挙げられる。前出のシャイハーニーは、誤った知見でスーフィズムを非難する一部のサラフィーを挙げ、正しいスーフィズム（つまり自分たちの支持するクフターローのスーフィズム）と誤ったスーフィズムとの正しい区別を、イブン・タイミーヤのような偉大な先達は行っていたと主張する [Shaykhānī 1995: 193]⁴⁴。また、アブー・ヌール・イスラーム学院の教員であるムハンマド・ハイル・ファーティマは、スーフィーとされる者のなかにもスーフィズムを曲解する者がいるように、サラフィーと呼ばれる者のなかにもサラフィー主義を曲解する（その結果としてスーフィズムを曲解する）者がいると述べる [Khayr Fāṭimah 2006a]。ラジャブ・ディイブはより控え目に、スーフィズムという名称（へのこだわり）が人々をサラフィーとスーフィーに分化させ、一部の敵意を持った人々が現れたのだと述べる [Ḥamīdān 2007: 70]⁴⁵。

こうしたサラフィー主義の多様性を認めたいうえで、クフターローが「サラフィー主義」概念をかなり単純化して捉えたことは、彼のスーフィズム理解と以下の重要な2点で呼称する。1つは、サラフに追従し、クルアーンとスンナを重視するというサラフィー主義の最大公約数的性質を提示し、それと自らのスーフィズム理解とを重ね合わせることで、普遍的なイスラームの価値観に根ざしたスーフィズムの正統性および普遍性を主張することである。これは、スーフィズムをすべてのムスリムの基盤と位置づけたことに通じる。

もう1つは、スーフィズムをサラフィー主義と同一のものとしつつ、サラフィー主義をそもそもすべてのムスリムが採るべき基本的な立場だと述べることで、スーフィズムの相対的な上位性を主張することである。これは、スーフィズムをムスリムにとっての最高段階と位置づけたことに通じる。

つまり、クフターローのサラフィー主義理解は、たんなるスーフィズム擁護にとどまら

ず、正統スンナ派イスラームを自負するサウディアラビアの立場を批判し、さらにそのサウディアラビアが自らの正統性の根拠として掲げるサラフィー主義の看板をいわば奪取するものとなっている。そして、それによって形成される正統主義の中心に据えられるのがスーフイズムであり、クフターローはそれに依拠しつつ、自らの立場を、正統なスーフイズムであり正統なサラフィー主義、そしてそれらを含めた正統なイスラームのあり方と位置づける。

これが、ナクシュバンディー教団（スーフイー）、アミン・クフターローの継承者（超党派主義を掲げる教育者）、宗教センター・アブー・ヌール（社会あるいは海外と広いネットワークを持つ宗教活動家）、そして現代シリアの宗教知の権威、つまり正統イスラームの宣布者といった、彼の持つ様々な位相のすべてに貫通する思想的立場であり、同時に政治的立場でもある。政治的立場に関しては、能動的に語られる機会は少ないものの、彼が政治に対して静観主義的な立場を求められたことは既述のとおりであり、その意味では、政治舞台からは距離をとりつつ、国家の公式イスラームを担うという、その補完的な役割こそが、彼の政治的立場だと言うことができよう。

他方、その静観主義を強く宗教思想として主張することもまた、現代シリアの宗教知の権威が採りうる方法の1つであるが、クフターローはその方法を選択しなかった。それを選択したのは、現代シリアのウラマーとしてクフターローの双璧をなしたラマダーン・ブーティーである。クフターローと共通点を持つものの、その方法が異なるブーティーのサラフィー主義理解を確認することは、現代シリアのイスラーム伝統を洞察する作業として、またクフターローのサラフィー主義理解をより実態に即して理解するために不可欠である。

ラマダーン・ブーティーによる超党派的サラフィー主義

クフターローが述べるサラフィー主義は現実に存在せず、彼が言説上で表現したに過ぎない架空のものと考えられるかもしれない。しかし彼のサラフィー主義理解を、レトリックだけに依ったものと捉えることは誤りである。彼のサラフィー主義理解についての考察を深めるために、彼と同じく、超党派主義を中心としたサラフィー主義理解を提示した同時代のシリアのウラマーである、ムハンマド・サイード・ラマダーン・ブーティー（1929-2013）の例を挙げよう⁴⁶。ブーティーは法源学や神学、道徳教育からパレスチナ問題といった幅広い分野とテーマを扱う多筆家であり、とくに著書『サラフィー主義——イスラームに学派が存在しなかった祝福された時代（*al-Salafiyyah: marḥalah zamāniyyah mubārakah lā*

mazhhab islāmī』 [Būṭī 1998] (以降、本論文では『サラフィー主義』と記す) のなかで、自身のサラフィー主義理解を説明する。

国営テレビ放送などのメディアで活躍する、シリアの人気説教師としての印象が強かったブーティーだが、かつては父ムッラー・ブーティーが反世俗主義の立場からウラマー連盟に関わっていたことに由来して、ハサン・ハバンナカ (Ḥasan al-Ḥabannakah, 1908-1978) に師事するなど⁴⁷、ムスリム同胞団と関わりを持つ活動的な思想家であった [Abāzah 2007: 199] ⁴⁸。

しかし彼は、過激な武力行使には共感せず、1970年代からバアス党と同胞団の対立が激化する過程で、徐々に同胞団との関わりを弱めていった。1979年、バアス党を構成するアラウィー派のメンバーが同胞団の襲撃によって殺害された際に、彼は情報省からの要請に基づき、同胞団を非難する声明を国営放送で発表した。さらに1982年、ハマーにおける同胞団蜂起の際には、ハーフィズ・アサド大統領の掲げたイスラーム主義武装組織との戦いに賛同、支持する声明を発表した。これらの2つの声明によって、ブーティーは反世俗主義の先鋒に立つ宗教的指導者という看板を失った [Būṭī 2006(1995): 140-141; Christmann 1998: 152-153]。

青年期にウラマー連盟、同胞団に関わりながら、その後は親バアス党に転向したという経歴は、クフターローと通じる部分が多い⁴⁹。もっとも、クフターローと比べると転向の時期が遅く、またバアス党と同胞団との対立がきわめて熾烈であった時期に親バアス党の立場に転向したため、御用学者というイメージはクフターローより強い面もある。この経歴から見ても、ブーティーのサラフィー主義理解が、クフターローのサラフィー主義理解と似通いつつ、より具体的なものであったことが予想される。

以下、具体的に『サラフィー主義』の記述を追っていこう。まず重要なこととして、ブーティーはサラフを模範とするという同語の基本的理解を否定しない——むしろこれはスンナ派ムスリムとしては否定できない——ものの、サラフが後代のムスリムよりも優れている理由を、彼らが預言者ムハンマドの至近にいたことで彼からの祝福を受けたことに見出す [Būṭī 1998: 224]。したがって、サラフィー主義の核となる「サラフに倣う (ittibā‘ al-salaf)」という言葉が指す内容は、サウディアラビアのように、サラフが過ごした、ビドアのない社会を再現することでもなければ、世俗教育を受けたモダニストのように、近代科学をイスラームと両立可能なものとする——モダニストがこうした立場を採ることができるのは、サラフの立場に戻ることで、サラフの時代以降、近代までに積み

重ねられた伝統を再解釈することができるからである——でもない。むしろ、サラフが受けた祝福をサラフと限りなく同じように享受することである。それは、サラフが授かった祝福のうち、その内容が変わったり損なわれたりすることなく継承されることが可能な唯一のもの、つまりテキスト（クルアーンとスンナ）のみの受容、そしてそれへの回帰を意味する [Būṭī 1998: 55-56]。

この主張のなかでは、サウディアラビアのワッハーブ主義とモダニストによる改革主義という、サラフィー主義の2つの側面が否定されていることが分かる。すなわち、ブーティエーのサラフィー主義はムスリム個人としてのあるべき姿を促すものであり、それをイスラーム世界全体の新しい思想潮流とすることも、ましてや社会を統治する規則とすることも意図しない。むしろ彼は、サラフィー主義者と称する、あるいは称される人々が、「預言者に従え」というクルアーンの命令を、「サラフィー主義という名の一派を作ること (tamazhhab bi-mazhhab ‘al-salafiyyah)’」と誤って解釈していると批判する⁵⁰。そしてその種のサラフィー主義者たちを、「ムハンマド信奉者 (Muḥammadiyyūn)」であり、ムハンマド個人とその人格に忠実な人々、またムハンマドを取り囲み、彼のみを想いの対象とする人々だと糾弾する [Būṭī 1998: 221-222]。彼によれば、「[ムハンマドを含めた] サラフに倣う」ことは、あくまでもテキスト理解の一環として預言者を模すことに限られ、預言者に付き従うサラフたちに追従することに固執するならば、それは先人のいなかったサラフには見られなかったビドアとなる。

つまりブーティエーは、聖句が命じる預言者への追従をテキストへの追従と捉え、それをテキストへの追従と必ずしもつながらない預言者個人、またサラフに固執した追従から厳密に区別する。彼によれば、預言者やサラフに追従することは、ムスリムにとって自らをテキスト以外のものに帰属させる行為であり、それがムスリムに課せられた行為ではないと示すことこそが預言者の義務であった [Būṭī 1998: 224]。この議論を援用して批判されるのが、19世紀末から20世紀にかけてのアフガーニーやアブドゥフ以降に生じたムスリム同胞団の活動など、つまり政治イデオロギーとしてのサラフィー主義である。ブーティエーはそれらのサラフィー主義を、個人に端を発したスローガンであり、自らが生み出した標語を自らの源流とする行為、つまり自らを自らの徒とし、自らを学派 (mazhhab) とする党派主義的行為だと批判する [Būṭī 1998: 232-233]

このように、ブーティエーはワッハーブ主義的なサラフィー主義に加え、ムスリム同胞団による行動主義に代表される、政治イデオロギーとしてのサラフィー主義を批判した⁵¹。

既存の社会の打倒や、新しい社会の建設を訴えるサラフィー主義を批判する点に、ブーティエの掲げる正統サラフィー主義が持つ、政治に対するある種の静観主義的な性格を見出すことができる。クフターローのサラフィー主義批判においてもそうであるが、この種のサラフィー主義批判は、ワッハーブ主義、ムスリム同胞団、タリーカ、あるいは暗黙のうちにシーア派などの分派勢力を否定しうる批判言説でありつつも、その代替として何か特定の教派、宗派、団体を明確に支持するものではない。いわば超党派的で、党派主義的でないという点において正統主義的な、それでいて政治イデオロギーを含まないサラフィー主義を提唱する試みである。

クフターローと「タサウウフなきスーフィズム」

ブーティエのサラフィー主義理解を前提として、クフターローのサラフィー主義理解を振り返れば、彼のサラフィー主義理解を、現実味を帯びた理解として、また現代シリアのウラマーという立場に即した主張の1つとして捉えることができよう。それはまた、スーフィズム理解でもありイスラーム理解でもあったわけだが、そこに通底する要素として、ワイズマンが言うところの「タサウウフなきスーフィズム」が重要であったことは言うまでもない。クフターローが意図したクルアーン的スーフィズムの意義の1つには、スーフィズムとサラフィー主義の調和があったからである [Shaykhānī 1995: 291-297]。本節の最後の作業として、「タサウウフなきスーフィズム」をとおしてクフターローのスーフィズムの位置づけをまとめたい。

前節では、スーフィズム用語の廃止の文脈で「タサウウフなきスーフィズム」を引き合いに出したが、それがたんに「タサウウフ」という用語を用いないという用語置換だけの問題ではないことはこれまでに述べたとおりである。それはいわば、「中道 (middle-strand)」に立つという [Weismann 2007b: 119]、クフターローの宗教的立場、また政治的立場における方法の1つである。

もっとも、「タサウウフなきスーフィズム」が必ずそのような立場につながるわけではない。ワイズマンは、「タサウウフなきスーフィズム」を目指したクフターロー以外の2人のウラマーを引き合いに出してその点を説明する。その2人とは、アブドゥルファッターフ・アブー・グッダ (‘Abd al-Fattāh Abū Ghuddah, 1917-1997) とサイド・ハウワーという、ムスリム同胞団を指導した2人のウラマーである。ワイズマンによれば、クフターローは伝統的なスーフィズムの枠組みを維持しつつバアス党との協働関係を築くため、アブー・

グッダは世俗主義政権下でイスラーム的伝統を復興させるため、ハウワーは体制を打倒するための草の根のネットワークを作るため、それぞれが「タサウウフなきスーフィズム」を掲げた [Weismann 2007b: 127-128]。

これをとおして、ワイズマンが「タサウウフなきスーフィズム」を、前述のとおり「1980年代初頭のシリアにおけるイスラーム言説の重要な要素」と位置づけた根拠が理解できる。「タサウウフなきスーフィズム」は、必ずしも現代スーフィズムの一形態、つまりスーフィズム史の枠内で、その現代的なかたちとして位置づけられるにとどまるものではない。なぜならそれは、従来のスーフィズムから何かを取り除いて作られたというよりは、むしろ新しいスーフィズムの解釈、あるいはイスラームの文脈におけるその資源の活用方法の1つとして生まれたものだからである。そしてそれは、スーフィズム以外の文脈に積極的に埋め込まれていくことが可能となる。それゆえにそのスーフィズムは、1980年代初頭という、ハーフィズ・アサド大統領のもとでバアス党政権の覇権が完成する時期において、異なる立場のウラマーがイスラーム伝統を維持する、また今後のイスラーム伝統のあり方を模索するなかで採られた1つの方法となりえた。

もっとも、その点に鑑みれば、上記3人の「タサウウフなきスーフィズム」のうち、クフターローのものは、本論文で確認してきた内容をとおして、異なる位置づけが可能である。彼に関しては、そのスーフィズムが新しいものであると同時に、伝統的なものでもあるからである。前者についてはタリーカの展開、つまり「アブー・ヌール」の確立をとおして果たされ、後者についてはハーリディー系ナクシュバンディー支教団のシャイフというスーフィズム伝統の継承者としての立場をとおして果たされた。

ここで改めて、クフターローにおけるスーフィズムの重要な位置づけが浮かび上がる。彼にとってスーフィズムとは、近代以前に形成された理解に基づきつつ、今日の政治・社会状況に適合するものとして再形成された、現代シリアのイスラーム言説の主流となりうるものとして掲げられた、つまり本論文が問うべき現代シリアのイスラーム伝統の1つとなりうるものである。加えて言えば、その「タサウウフなきスーフィズム」の根幹を成すものとして重要となるのは、彼の教育背景である。超党派主義を指針とする彼の教育背景は、「タサウウフなき」ことがスーフィズムの価値の切り下げにはつながらないこと、そしてなぜそのスーフィズムがサラフィー主義といった現代思想との調和を果たすのかの根拠となる。つまりクフターローの「タサウウフなきスーフィズム」とは、現代において衰退したとされるスーフィズムがその意義を控え目に残そうとする処世術でもなければ、スー

フィズム批判への反批判として紡ぎ出された修辭的表現でもない。これを経て「正統」イスラームを掲げるに至る宗教的立場こそ、本論文が問うてきた現代シリアのイスラーム伝統のあり方であり、クフターローという事例が持つ価値だと言うことができよう。

註

¹ アブー・ハサン・ナドウィーについては本章第3節で述べる。

² あとがき部分には、『方法』と同様にロバート・クレインの寄稿が掲載されている。

³ 1995年3月21-23日、アゼルバイジャンの首都バクーで、世界イスラーム指導者会議 (al-Qiyādah al-Sha‘biyyah al-Islāmiyyah al-‘Ālamiyyah) の主催で行われた「スーフィー教団とその運動の秩序と持続のための委員会会議 (Ijtimā‘ Lajnah al-Tansiq wa-l-Mutāba‘ah al-Ṭurq wa-l-Ḥarakāt al-Šūfiyyah)」での講演。

⁴ またナドウィーは、マウドゥーディーに師事した後、エジプト、スーダン、シリア、ヨルダン、サウディアラビア、カタール、マレーシア、バングラデシュなどを遍歴した。現代イスラームの碩学の1人として、イスラーム諸学、神学、法学、地誌、比較宗教学、現代史といったさまざまなテーマに関する著作を多く遺しており、それらのうち代表的なものは、彼の生涯の編歴とともに [Ghawrī 2002, 2005; Nadwī 1999b] に詳しい。その他、ジャマーティ・イスラーミー、マウドゥーディー、および近現代南アジアのイスラーム系運動についても多くの研究がある [山根 2003; Grare 2005(2001); Upadhyay 2008; Nadwī, A. 2006]。

⁵ なお本章では、前2章で用いた人名録は活用しないが、それは人名録でのクフターローについての説明が思想面を特段取り扱わないからである。

⁶ 日本のスーフィズム研究では、アラビア語のルーフ (rūḥ) は「霊」や「精神」と邦訳されるのが通常である。一方、「魂」と訳される語はナフス (nafs) である。これらの訳語は英語の spirit と soul に相応するもので、じゅうぶんに日本語の「霊」と「魂」を検討したうえで使用されているわけではない。加えて、伝統的なスーフィズム文献でのルーフやナフスと現代スーフィズムで言及されるルーフとナフスが同じものである保証はどこにもない。近現代で精神や靈魂の捉え方が変質した可能性が高いが、その分析は本論文の範囲を大きく超える。

⁷ [Nadwī 1999a: 96-113] をもとに筆者整理。

⁸ イスラーム法学を外面的な「形」とし、スーフィズムを内面的な「心」とする理解である [東長 1996: 58]。

⁹ この「イスラーム」が指すのは、宗教としてのイスラーム総体ではなく、たんに「帰依 (islām)」である。

¹⁰ イスラーム、イーマーン、イフサーンの理解については、井筒俊彦の研究 [Izutsu 2006] を参照。

¹¹ ブハーリーのハディースについては [Bukhārī, 1999: 12; ブハーリー 2001: 46] を参照。

¹² *Ṣaḥīḥ Muslim*, 2000, pp. 24-25.

¹³ アフマド・クフターローはまた、スーフィズムを「形而上から形而下に至るすべてにおける信仰の形態」、「イスラームおよびそれ以外の知識のすべてであるがごときもの」と言い表す [Naddāf 2005: 78-79]。

¹⁴ [アル＝クルディー 1995: 233] の訳者である中田考による解説を参照。

¹⁵ たとえばハバシュは次のように述べる。「それにもかかわらず彼はそれを [クフターローは自身のイスラームの運動を] スーフィズムの箱舟のなかに残すことを選んだ」 [Ḥabash 1996: 68]。

¹⁶ 今日、アブー・ヌール・モスクに併設されたアブー・ヌール・イスラーム学院の教育課程では、以下のとおりスーフィズムが独立した科目となっていない。

1 大学前教育

(1) 宣教のための法学教育と導入

13歳以上の男女を対象としたシャリーア学を中心とした中等教育。3年以上の就学。

(2) シャリーア教育専修

シャリーア以外の中等教育の免状を持つ男女を対象とした中等教育。所定の課程を終えることでシャリーア学の高等教育を受けるために必要なシャリーア教育免状を授与。

(3) 定時制イスラーム教育

シャリーア学を中心としたイスラーム教育全般を提供する、男女を対象とした定時制の中等教育。

(4) アラビア語およびイスラーム教育

アラビア語を母語としない男女学生を対象とした中等教育。アラビア語圏の宗教系大学への入学準備を目的とし、預言者伝、法源学、ハディース学、宣教学、霊学(スーフイズム)などを幅広く取り扱う。3年以上の就学。

(5) アラビア語教育

アラビア語を母語としない男女学生を対象とした語学専門教育。6段階のクラスで会話、読み書きの教育。

2 大学教育

(1) イスラーム宣教学

シャリーア学の大学前教育課程修了免除を条件としたシャリーア学、アラビア語、イスラーム文化学、宣教学を中心とした4年課程教育。修了者にはアラビア語とシャリーア学の学士(lisans)を授与。

(2) 宗教基礎学

シャリーア学を中心にシリアのシャリーア伝統に関する4年課程教育。シャリーア学の学士を授与。

(3) シャリーア学

シャリーア学を中心とした、エジプトのアズハル大学との単位交換4年課程教育。シャリーア学の学士を授与(試験などはアズハル大学で行う)。

(4) イマーム・ウザーイー学部

シャリーア学、文学、商学などを中心としたベイルートのイマーム・ウザーイー大学との提携による4年間課程教育。学部課程ではあるが正規のシャリーア学部への転入準備課程の扱いで、学士授与はない。

3 大学院教育

(1) 宗教基礎学

ハディース学、クルアーン注釈学、法源学、比較法学を中心とした教育。宣教学部と宗教基礎学部の課程を修了した学生より成る。

(2) イマーム・ウザーイー研究科

イスラーム法源学、クルアーン注釈学、ハディース学を中心とした教育。宣教学部、宗教基礎学部、シャリーア学部の課程を終了した学生より成る。世俗教育の大学院修了者(修士)の入学も可能。

4 クルアーン学、暗唱学、朗誦学

クルアーンの暗唱と朗誦の免状付与のための特別課程。

以上は[Naddāf 2005: 460-462]をもとに筆者整理。

¹⁷ もちろん、自身が指導するタリーカは例外として、さらにはその状況を克服する稀な存在とされるわけであるが、その点についての説明は次節に譲る。

¹⁸ ここで挙げられる「タリーカ」は、集団としてのタリーカよりは、むしろ道、すなわち

修行法としてのそれを指す。

¹⁹ バイアは、タリーカの弟子 (murīd) が行うシャイフへの忠誠の誓いの儀礼である。方法は一樣ではないが、檀家制度や教会制度を持たないイスラームにあって、バイアの実績はタリーカのメンバーの規模を計る 1 つの目安となる。ラージフは、クフターローにバイアを行ったものがインタビューの時点で 25,000 人だと述べる [al-‘Askarī 2006b: 26]。

²⁰ 「ナクシュバンディー」という名称すら必要ないとする姿勢ともおそらく関連して、クフターローとその近親者および弟子は、ナクシュバンディー教団の特定のスーフイーを自らが倣うべき先人として引き合いに出すことはしない。これもまた、スーフイズムを党派主義と見る意識のうちに含まれるのであろう。

²¹ このスーフイズムへの否定的視点も、スーフイズムが党派主義につながることへの意識、それを排除するための教育方針を考慮すれば、『方法』が題名において言い表す「刷新と改善」のうちに含まれる。クフターローのタジュディードが、前章第 2 節で触れたムジャッディードの法学理論の議論とは異なるものであることが改めて理解できる。

²² また、本節の内容を振り返ると、クフターローにとっての「宣教 (da‘wah)」の多義的な性格も見えてくる。『思想と宣教』の題名に用いられた「ダアワ」は主に教育活動を意味しているが、さらにそれがスーフイズムの文脈で用いられることを考えれば、それは自己教育 (人間の内面とスーフイズム自体) を含むものとなる。

²³ 典拠として引用されるのは、前出した次のクルアーンの聖句である。「彼 ([アッラー]こそは、文盲の者たちの中に彼らのうちから使徒を遣わし給うた御方で、彼は彼らに彼の諸印を読み聞かせ、彼らを清め、彼らに啓典と英知を教える」(金曜集合章第 2 節)。同聖句はシャイハーニーによっても典拠として引用される [Shaykhānī 1995: 213]。

²⁴ ワイズマンも、ナドウィーとアフマド・クフターローの交流を「個人的なもの」と捉えている一方で [Weismann 2007b: 126]、両者の直接の交流は描いていない。

²⁵ もっとも、ここで用いられる「クルアーン的 (al-Qur’ānī)」という語は、たんに「クルアーンに倣った」という、イスラームとしては常識的な意味しか持たないのかもしれない。しかしながら、彼の考える「非正統スーフイズム」が、「非クルアーン的スーフイズム」であることを考えると、彼のスーフイズム理解を捉えるためのじゅうぶんな手がかりとなる。

²⁶ 哲学的アプローチに関して、アスカリーのシャイフへのインタビュー集では、「イブン・アラビーの思想についてどう思うか」という問いが用意されている。それに対してアフマド・ラージフは、「それはイスラーム哲学から生まれたもので、純粋なスーフイズムから生まれたものではない」と回答し、それ自体に対しては肯定も否定もしない [al-‘Askarī 2006b: 36]。

²⁷ このバイアの方法は、アミーヌ・クフターローの時以来採用されたものである [al-‘Askarī 2006b: 26]。

²⁸ その他、リファーイー・スーフイー教団に代表される、剣を身体に刺す、蛇を飲み込むといった儀礼や修行を、ラージフは激しく批判する [al-‘Askarī 2006b: 29-30]。

²⁹ クフターローのタリーカは、ナクシュバンディー教団の特徴である「心のズィクル」を実践している。しかし彼らの活動内容は、アブー・ヌール・モスクでのマグリブ (日没開始時) 礼拝の後にクフターローが講義を行い、その後ズィクルと再度の礼拝を行うという簡素なものである。ナクシュバンディー教団とそのズィクルについては [アミーヌ・アル＝クルディー 1995b] を参照。

³⁰ 特殊な集まり、催し、儀礼は行わないということ。かつて筆者が出会った教団メンバーの 1 人は次のように述べた。「確かに我々はナクシュバンディー教団のメンバーである。しかしその活動の中心は金曜礼拝の講義である。我々はズィクルを行う。しかしその基本は 1 日 5 回の礼拝である」。

³¹ 筆者は、アブー・ヌールのタリーカのメンバーに誘われて初めてその講義とズィクルに参加するにあたり、その人物から「我々の集まりは回転したり [回転する儀礼を行うメヴレヴィー教団を想定した発言]、何かしら奇術を行ったりはしませんからね」と言われた。

その発言の真意を問うたところ、彼は「タリーカと言えばそのような儀礼を想定する人が多いから」という回答が返ってきた。

³² 1990年1月にモスクワで開かれた国際フォーラム「生存のための環境と発展に関する国際フォーラム (Global Forum on Environment and Development for Survival)」で、クフターローが「人間の自身に対する責任 (The Responsibility of Man towards Himself)」[Kuftaro 1997: 55-62]と題する講演を終えた際、出口京太郎 (出口王仁三郎の孫、大本総長) はクフターローに近づき、「あなたは私の霊的な師です (You are my spiritual teacher)」と述べて彼の手に接吻をした。クフターローの通訳を務めたファールーク・アークビークによれば、当時クフターローは大本の存在をまったく知らず、その宗教の信徒が自分たちに突如として敬意を表明したことに大変驚いたという [インタビュー 2006]。

³³ 1990年11月、アフマド・クフターローは出口京太郎の誘いを受け、京都府亀岡市にある大本本部を訪れた。訪問したのはクフターロー、通訳のアークビーク、クフターローの主待医の3人である。この訪問については [田中 2005: 151-152] と [インタビュー 2006; 2008b] を参照。

³⁴ この発言は大本の「万教同根」思想に基づくものである。万教同根の思想は、大本の二大教祖である出口なお (1837-1918) の発言をまとめた『大本神諭』と出口王仁三郎 (1871-1948) が著した『霊界物語』という、大本の二大教典に由来する。以下のとおり、『大本神諭』では現実世界の立て直しを目指した一神 (「良の金神」) 論が述べられ、『霊界物語』では『大本神諭』の解説とともに諸宗教の源が一つであることが述べられる。「明治二十五年に出口直に申しおきたが、神はもとは一株である、神の道はみな一つであるから、しまいにはみな一つになるぞよ。」(『大本神諭』明治32年旧正月)、「無限絶対、無始無終にましまして霊力体の大元霊とあらわれ給うまことの神はただ一柱おわすのみ」(『霊界物語』第64巻第4章「山上訓」)。その他、『大本神諭』明治25年旧正月、『霊界物語』第6巻第23章、同第47巻総説を参照。思想の解説としては [大本教学研鑽所 (編) 1969; 伊藤 1999: 66; 106-107; 齊藤 2005: 154] を参照。

³⁵ 1991年4月の大本の訪問メンバーは、出口京太郎と従兄弟の出口尚雄、田中雅道と西野祥隆の4人である。

³⁶ 1991年4月末はイスラーム暦の断食月に相応する。大本一行はこの交流が、互いの宗教を理解し、学ぶことをとおして進展する機会だと考え、アブー・ヌールのみスリムとともに断食を行った [インタビュー 2008b]。

³⁷ 「他の学派」の例として田中は、「音曲を流して、旋回舞踊を行うスーフィー」を挙げる。また彼は、もしクフターローがそのような宗教実践を行っていたら、自分たち (大本) がそれに参加するのは難しかっただろうと述べる [インタビュー 2008b]。

³⁸ 本論文では、原語 (アラビア語) を「サラフィーヤ (salafiyah)」とし、日本語で「サラフィー主義」、「サラフィズム」、「サラフィーヤ」と表されるものを、「サラフィー主義」という表記で統一する。

³⁹ 語としての形態論的な点から見れば、形容詞化したサラフィーの語がサラフィー主義「者」を指して用いられることから、同語がサラフに倣うこと、サラフィー主義者に倣うこと、あるいはそれらを支持する立場一般のいずれを指すのかが不明瞭なことも、サラフィー主義の多義性の要因の1つである。

⁴⁰ たとえばアブドゥフヤリダーに関連づけられるサラフィー主義は、とくに現代イスラーム研究の関心の的となったが、それらの研究蓄積は植民地化への抵抗イデオロギーと近代黎明期の改革思想という特定の時代状況に依拠することから、今日のイスラーム言説のなかでのサラフィー主義が持つ意味内容を正確に反映したものにはならない。

⁴¹ こうした状況のなか、今日のサラフィー主義をめぐる研究には、その概念の包括的あるいは本質的な規定ではなく、同語が当該社会においてどのようなラベルやアイデンティティとなるかを問題にする動きが見られる [Roy 1994; Ayubi 1993; Fuller 2003; Stenberg S. 2004; 見市 2004; Abou el-Fadl 2005; Meijer 2009]。そのうえで、ボヌフォワのようにサラフィー主義を宣教型 (da'wiyah)、学術型 ('ilmiyah)、ジハード型 (jihādiyyah)、活動

型 (munazzama) と分類する研究 [Bonney 2011: 44] もある。

⁴² スーフィズムの主張がサラフィー主義の主張に接近しているという 1980 年代のエジプトの事例が、社会人類学者の大塚和夫によっても報告された [大塚 1989: 219-223]。その傾向がエジプト全土にわたって観察できるものなのかどうか、またそのようなスーフィズムの変容がサラフィー主義の登場 (近代) に触発されて初めて成立したものなのかどうかについてはそこでは判断されない。しかしスーフィズムとサラフィー主義の敵対関係という言説に留保を付けるべきであること—少なくとも両者が近似、融合しえない対極のものとは言い切れないこと、またスーフィズムにとってサラフィー主義が決して無関係ではなく、サラフィー主義が何らかの課題をスーフィズムに突きつけていた様子がうかがえる報告である。

⁴³ 前出の『タフスィール・アル=ジャラーライン』に基づけば、これら 2 句の概要は次のとおりである。アッラーは全て (公然のものも隠れたものも) を知り給う。信仰を持つ者は来世の報償に授かり、持たない者は地獄の火に焼べられる。即ち、信仰によって己を浄化、清め、主を賛美し、礼拝の務めを守った者は確かに成就する。そして信仰を持たなかった (「葬った」) 者は確かにその報償を失った (「失敗した」)。

⁴⁴ またシャイハーニーは、クフターローと同様に、「正しい」スーフィーでありサラフィーである現代のウラマーとして、エジプトの元アズハル大学総長、アブドゥルハリーム・マフムード (‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, 1910-1978) を挙げる。シャイハーニーは彼を、スーフィズムをシャリーアの極点と位置づけた偉大なウラマー、「サラフィー・スーフィー」だと評する [Shaykhānī 1995: 285]。

⁴⁵ ここでいう「一部の敵意を持った人々」とは、文脈上、スーフィズム全般を批判する「誤った」サラフィーを指すと考えられる。

⁴⁶ ブーティーはアナトリアのジルカ (Jilkah) に生まれたクルド人で、彼の一家は 1934 年にダマスカスのルクヌッディーン地区へ移住した。以降ブーティーは、シャーフィイー派法学者の父ムッラー・ラマダーン・ブーティー (Mullā Ramadān al-Būṭī, 1888-1990) のもとでイスラーム諸学の教育を受けた [Būṭī 2006(1995): 13-14]。なおジルカは、クルド語でブータン (Būṭān) 中州、アラビア語でイブン・ウマル (Ibn ‘Umar) 中州と呼ばれる地域にある村であり、「ブーティー」というニスバは前者の名に因んだものである。

⁴⁷ ハバンナカは、ナクシュバンディー教団やバドルッディーン・ハサニーの私塾といった複数の教育の場で哲学、シャーフィイー派法学、ハディース学、スーフィズムなどを修め、ラマダーン・ブーティー以外にも多くの弟子を輩出した [Abāzah & al-Ḥafīz 1991a: 401-403; Būṭī 1998: 131ff.]。

⁴⁸ たとえばブーティーの経歴のなかで、後に最も良く知られることになる「ダマスカス大学シャリーア学部長」という肩書きは、彼のウラマーとしての学問的素養を証明すると同時に、同職の前任者であり、当時の同胞団指導者でもあったムスタファー・スィバーイーと彼との親近性を示す。スィバーイーの同職就任は 1956 年、ブーティーは 1960 年から同学部の助手となった。なおダマスカス大学は 1958 年に「シリア大学」が名を改めたものであるが、シャリーア学部は先んじて 1955 年に設立されており、スィバーイーはその初代学部長となる。

⁴⁹ A・クリスマン (Andreas Christman) は、その学問的素養とハーフィズ・アサド大統領との親和関係から、ブーティーがクフターローの後を継いで最高ムフティーになる可能性を示唆していた [Christmann 1998: 163]。実際は約 1 年の空位期間を経て、前アレppo 県ムフティーであったアフマド・バドルッディーン・ハスーンがワクフ省によって最高ムフティーに任命された。

⁵⁰ 預言者に従うことをクルアーンが命じる例として、ブーティーは次の聖句を引用する。「使徒がおまえたちに与えたものがあれば、それは受け取り、彼がおまえたちに禁じたものがあれば、避けよ」(追い集め章第 7 節)。

⁵¹ クフターローとブーティーとの間で、批判するサラフィー主義の内容が異なる理由をその経歴から推察するならば、スーフィー・シャイフであるクフターローのサラフィー主

義批判の矛先が、サラフィー主義と同時に「スーフィーの真理」を掲げたムスリム同胞団の主張よりも、明確にスーフィズムを全否定する現代のサラフィー主義の主張に向けられるのは、ある意味で自然である。ただし、言説上では表面化しないクフターローと同胞団の関係については考察の余地がある。他方、ブーティエによるサラフィー主義批判は、同胞団の武装行動を公の場で批判したことから推測されるように、その批判の矛先がそもそも同胞団に対して強く向けられていたのではないかとも思われる。とはいえ、彼の同胞団批判の基底もまた、党派主義とそれが生み出す追従への熱狂にあるのならば、彼が同胞団の理念自体には共鳴していた可能性も並行して考察しなければならないだろう。

5 結論

本論文の結論部として、本章では、本論文が扱った課題についてまとめる。まずは、本論文の目的を改めて確認したい。

本論文は、近代以前のイスラームのあり方を継承しつつ、国民国家のもとで再形成された現代のイスラームの様態を「イスラーム伝統」と言い表し、現代シリアにおけるその特徴を問うことを課題として掲げた。そのための方法としてまず、近現代シリアのウラマー像をとおして、その再形成を担った人々とその系譜を浮かび上がらせることを試みた。そしてそのための事例、つまりそれをもって現代シリアのイスラーム伝統の一端を描き出すための例として、現代シリアを代表する宗教的指導者であったアフマド・クフターローを取り上げ、彼がどのようにそう認識されるに至ったのかについて検証を重ねてきた。

それを経て、まず明らかになったのは、20世紀のシリアにおいて、ハーリディー系ナクシュバンディー支教団の系譜が連綿と続くなか、ダマスカスにおけるその中心的メンバーがウラマー団、ウラマー連盟、ムスリム同胞団といった組織をとおして広く政治・社会活動に携わったことである。第一次世界大戦後に名望家たちの多くが宗教界から去ったことに伴い、シリアにおけるイスラーム教育の新たな担い手としての役割を負った、T・ピエレが言うところの「創設者シャイフたち」のなかでも、彼らはタリーカの道統という紐帯をとおして、シリアの公共領域への進出を試みた。

もっとも、そうしたウラマー百花繚乱の時代は、1980年代、つまりバアス党の覇権完成を持って終わりを迎える。その後の公的宗教界を担ったのは、伝統的なイスラーム諸学をとおして人々の霊的指導者になりえ、かつバアス党との協働が可能なウラマーであった。その筆頭となったのがアフマド・クフターローである。

ただし、クフターローの宗教的指導者としての権威の背景は、イスラーム諸学を修めた碩学、あるいはバアス党によって最高ムフティーに任命され、ハーフィズ・アサド前大統領との蜜月関係を築いた御用学者という評価にとどまらない、広範な分析を必要とする。本論文は、まずクフターローの経歴をとおして、彼が伝統的なイスラーム教育を受け、またナクシュバンディー教団の伝統を継承したことを確認した。そのうえで、超党派主義という、父アミン・クフターローから受け継いだ教育方針——それはアミン・クフターローの師であったイーサー・クルディーの、タリーカにおける教育活動の流れを汲むものでもある——を彼が掲げたこと、そしてそれは、たんなる教育論ではなく、20世紀前半に祖国シリアが直面していた政治・社会状況を強く反映したものであることを明らかにした。

クフターローと他のウラマーとを分かち最大の要素は、「創設者シャイフたち」の時代を過ぎてなお、スーフィーのシャイフ、イスラームの教育者、現代シリアの宗教的指導者という、多くの側面を持ちえたことである。その点について、本論文は彼の幅広い宗教的背景にスーフイズムの存在があることに着目した。彼にとってスーフイズムは、伝統的なイスラームのあり方とムスリムとしての立場を提示する教えであり、またタリーカの展開をとおして現代シリアの宗教文化を築くものであった。

I・ワイズマンに倣い、これを「タサウウフなきスーフイズム」と呼ぶのであれば、それは「タサウウフ」という語に込められた伝統的な要因が取り除かれたスーフイズムでもなければ、伝統的なスーフイズムが受け入れられないことを暗に示す「現代」という時代において萎縮したスーフイズムの一形態でもない。それは、クフターローが訴えるところの真のスーフイズム、イスラームであり、また超党派主義に基づくイスラーム教育にもとづいて他の現代イスラーム思想と融合しうる思想、活動、立場として積極的に打ち出されるものである。現代シリアのイスラーム伝統を、クフターローをとおして見た場合、以上のスーフイズムの伝統をその一端として挙げるができる、というのが本論文の結論となる。

なお、そのスーフイズムのあり方は、クフターローがなぜスーフィーであり続けたのか、という問いへの答えともなる。そもそも、そうした問いが生じうる背景として、最初に述べたように、スーフィーであること、とくに特定のタリーカの指導者として宗教活動に従事することが、現代シリアにおいて必ずしも政治的、社会的に有利な条件にならないということがある。それに基づけば、現代シリアの御用学者という立場に鑑みて、クフターローはスーフィー教団のシャイフの地位を放棄することも選択肢としてはありえた。彼がそれをしなかった理由は、1 つに、父から受け継いだタリーカを維持するという純粋なスーフィー伝統の継承者としての選択である。そしてもう1 つは、スーフイズムを上記背景に適うものとして提示できるという彼の自負である。本論文は、この2点を彼の経歴、思想、活動をとおして検証し、後者の点については、彼の宗教的側面と政治的側面が効果的に連動していたことを明らかにした。その意味では、現代シリアにおいて例外的に勢力を維持、拡大できたタリーカ、あるいはスーフィーだという、先行研究にしばしば見られるクフターローへの評価が、彼のスーフィーの側面についての分析を経たものでないことが分かる。この問題はクフターロー個人にのみかかわるものではない。本論文が示した現代シリアのイスラーム伝統の一端は、クフターローが「例外的」と評される所以に迫ることで辿り着

いたものである。

もつとも、本論文が用いた資料、方法、事例は、以上の内容にとどまらない、さらなる課題を示すものともなる。本論文の展望として、最後にその点について述べたい。

本論文の展望

まず本論文は、現代シリアにおいて一定の宗教的勢力となりうる存在としてナクシュバンディー教団が挙げられること、さらにそのなかで、ハーリディー系支教団が突出した存在であることを明らかにした。同支教団の内訳は多様だが、その後現代シリア社会で活躍した人物に至る系譜として、シャーフィイー法学者とクルド人という要素が見られることを確認した。それらは数、割合の面では同支教団の大多数とはならないものの、社会での活躍をとおした影響力の面でその系譜の存在感を保ち続けた。以上の点は、近現代シリアのウラマーを扱う人名録をとおして浮かび上がったものである。

しかしながら、資料としての人名録を本論文でじゅうぶんに活用できたかという点、そうではない。すでに述べたように、そもそも人名録は厳密な統計的分析に耐えうる資料ではない。また本論文が用いた人名録の時代・地域の制限を考慮しても、人名録の 1,373 人のウラマーをとおして見えてくるシリアのイスラーム伝統の系譜は、本論文が取りあげた以外の要素を持つことがじゅうぶんに考えられる。たとえば本論文ではナクシュバンディー教団・シャーフィイー法学派・クルド人という系譜に注目した。それは、上記の制約がある現時点で絞り出すことができた現代シリアのイスラーム伝統の一部である。幅広い検証を重ねた結果、他の法学派やタリーカに関しても何らかの系譜——たとえそれが現在まで続いていないとしても、現代シリアのイスラーム伝統の下地として——が浮かび上がることは不思議ではない。

系譜とは別に、ウラマー像という点に着目するならば、取りあげられていないウラマー、また取りあげられるウラマーの別に着目することも有益である。本論文では、前者に関してはムスリム同胞団の関係者が該当すること、後者に関しては 20 世紀以降に世俗的知識人が現れることを指摘するにとどまった。しかしそれだけでも、現代シリアにおける政治と宗教の緊張関係やシリアにおける近代化の諸相を探る重要な入り口となるだろう。さらに言えば、よりウラマー研究に特化したかたちで、前近代から現代を対象とした本人名録は、国際的なネットワークを持つ現代のウラマー育成の諸制度 [Zaman 2002: 173-177] と、知識を求めて旅を繰り返した中世のウラマーの状況とをむすびつけて考えるための資料とも

なることが期待される。

また本論文は、現代シリアのイスラーム伝統として、クフターローの超党派主義的な思想を明らかにした。ここで言う「党派」が、たんに法学派を指すものでないことは、彼が法学者の権威である最高ムフティーと同時にナクシュバンディー支教団のシャイフを務めたことから明らかである。それによって、彼の掲げる超党派主義は、法学やスーフイズムの枠内で語られる一潮流にとどまらない、伝統の形成に足る現代イスラーム思想の1つと位置づけられる。

その思想をスーフイズムの側から見ると、クフターローの理解は、現代世界におけるスーフイズム固有の価値を示すものとなる。スーフイズムがかつての神秘主義としての思想や教団としての組織力、軍事力をとらえて社会や政権に対して発揮してきた影響力を失った現代イスラーム世界、とくにその状況が顕著である現代シリアにおいて、クフターローは宗教権威に上り詰めた。それが結果論、あるいはスーフイズムの価値の切り下げではないことを説明するのが、彼が取り組んだタリーカの政治・社会的展開、また超党派的なスーフイズム理解を通じた「正統」イスラーム思想の形成である。

ちなみに、これは彼のスーフイズム理解を潜在化も顕在化もさせる要因となる。潜在化と顕在化の両方向を含むあり方が現代スーフイズムには存在するという点は、現代スーフイズム研究の事例としてクフターローが備える価値となろう。これと関連して、第1章で述べた、伝統と切り離されたスーフイズム、極端には「スピリチュアリティ」と評される現象を主に扱い [Howell 2007]、現代スーフイズムが隆盛しているとする評価を再考しつつ、クフターローのスーフイズムの位置付けをさらに深めることも可能となろう。それら「スピリチュアリティ」としてのスーフイズムをめぐる評価は、そもそも「潜在化したスーフイズム」のような形態を問題にしておらず、「スピリチュアリティ（霊性）」というその用語の示唆する内容にもかかわらず、表面化したものだけを対象としており、現代スーフイズム全般の評価として妥当なのかという問いを惹起する。クフターローの事績からは、伝統に密着しながら「潜在化したスーフイズム」が命脈を保ち、なおかつイスラーム世界だけでなく全世界に対して顕在化していくというスーフイズムの姿が見出された。まとめるなら「衰退」でもなく、「伝統と切り離された」わけでもないスーフイズムの姿がそこにあるということになる。

クフターローという個人に関して言えば、すでに述べたように、彼を筆頭に現代シリアのウラマーは、政治的立場を中心として、いわばバアス党に着目した現代シリア政治研究

のなかで関心が寄せられてきた。そうした特定のウラマーについての研究の数が限られているなか¹、本論文はいわば現代シリアの知識人の研究を切り開く試みとなる。この種の知識人研究は、今後ますます貴重なものになる可能性がある。その理由の1つは、2011年1月以来続くシリア・アラブ共和国の騒乱で、今後の同地における政治情勢と宗教情勢の見通しが立っていないことである。仮に同騒乱の後、政権交代などを経てシリアが新たな国家体制を築く場合、従来のバアス党体制下で形成された公的宗教界は少なからず再編を余儀なくされよう。その際、従来の宗教的指導者層に取って代わる人々が台頭し、新しい現代シリアの宗教界が形成されていくのであれば、その分析にあたって本論文が扱った20世紀にシリアにおける伝統の再形成の過程は何ら参考になろう。

もう1つの理由は、クフターローの逝去後、彼に続く宗教権威が現代シリアにおいて存在しないことである。この点について、クフターローの人物像を改めて眺める機会ともなる、後継者問題を含めた彼の逝去後の状況に簡単に触れておきたい。

誰がアフマド・クフターローの後継者になるかは、先行研究においても関心の対象であった [Stenberg 1999: 114-115]。クフターローの後継者とはつまり、タリーカのシャイフ、アブー・ヌール・イスラーム学院の校長、アンサール慈善協会の会長、シャイフ・アフマド・クフターロー財団の総長、つまり宗教センター・アブー・ヌールの指導者である。そしてシリア全体で考えれば、最高ムフティーに代表される、同国の新たな宗教的指導者である。

結論から述べれば、それらすべてを一手に引き継ぐ後継者をクフターローは持つことができず、また現れることもなかった²。彼のそれぞれの役職の後継者として、まず最高ムフティーには、アレppo県のムフティーであったアフマド・バドルッディーン・ハスーンが就任した³。またアブー・ヌール、つまりシャイフ・アフマド・クフターロー財団、アンサール慈善協会、アブー・ヌール・イスラーム学院の長には、クフターローの末子であるサラフッディーン・クフターローが就任した。サラフッディーン・クフターローは当時、まだ40歳代と若く、父やその親近者とは異なり世俗教育を受けたモダニストであったが、クフターローの嫡男としての血統を活かしつつ、アブー・ヌールの顔役として運営、経営面での職責を負った。しかし彼は2009年6月に逮捕され、その後任にはアブー・ヌールではなくワクフ省の指示によって、アブー・ヌール・イスラーム学院の教員であるシャリーフ・サッワーフが就任した。

サラフッディーン・クフターローは、アブー・ヌール・モスクでの金曜礼拝の時に行

られる説教は担当していたが、その直前に行なわれる講義は担当していなかった。講義の役割をクフターローから継承したのは、アフマド・ラージフ、ラジャブ・ディイブ、バシール・バーニーといった、クフターローにきわめて近い、それゆえに高齢（70-90歳代、当時）の弟子たちであり⁴、彼らこそが、クフターローが指導したハリディー系ナクシュバンディー教団のシャイフの継承者である。タリーカのシャイフはその3人を含めた5人が継承し、彼らは平日の5日間（土曜日から水曜日）、夜にタリーカとしての講義やズィクルを日替わりで指導していた。前述したように、クフターロー自身は生前、タリーカの後継者の問題について、自身を継ぐ者が現れると述べたが、同時に「[タリーカの指導者が有する] 免状はすべての同胞に帰属する」[Naddaf 2005: 84]とも述べた。また後継者の条件としてクフターローは、「シャイフの真の後継者は、シャイフの道徳と振る舞いを体現する人物」という点を挙げる [Dahmān 2008: 107]。ラージフは5人のシャイフがタリーカを継承したこと、またクフターローのこの発言について、「37番目の数字が過ぎることはなく、スィルスィラは消滅した」としたうえで、「今やすべての弟子がシャイフである」と述べた [インタビュー 2008a] ⁵。

5つに別れたタリーカの活動内容は、ナクシュバンディー教団の伝統に沿ったもの、すなわちシャイフの説教を聞き、心のズィクルを行うものだが、一部はその前半の説教時に、クフターローの生前の説教をビデオで流す。つまり、クフターローを系譜の最後としたタリーカとしての意識が残っている。もしこの活動内容が長く続いた場合、その一部のタリーカが独立した支教団として、「カフターリーヤ」という自称を用いることもあるかもしれない。

このように、宗教的立場と政治的立場をいずれも高いレベルで備えた、クフターローの現代シリアにおける特殊な立場については、その後継者がいない。彼の立場にかねてより近い立場にあったウラマーであるラマダーン・ブーティーは、最高ムフティーには任命されず、一方で体制支持の御用学者というイメージは残り、いわば政治的地位を持たない御用学者になった⁶。また最高ムフティーに任命されたハスーンは、市井を対象とした教育活動に携わる機会を持たず、国家の宗務儀典長とすべき立場にある。

別の見方をすれば、1970年代以降、クフターローをその中心に据えて国家の公式イスラームを形成し、1982年にムスリム同胞団を掃討したことで反体制勢力の伸長の芽を摘みとったシリア政府にとっては、2004年、つまりクフターローの没年の時点において、クフターローの政教をまたぐ立場を継ぐ者を最早必要としなかったのかもしれない。その可能性

を考慮すれば、バアス党の統治体制が揺さぶりをかけられている現時点で、クフターローの思想と事績が取りあげられることは非常に重要な意味を持つと言えるだろう。

註

¹ レバノン、ヨルダン、エジプトといった周辺を見回しても、現代の知識人に特化した研究はほとんど見当たらない。エジプトに関しては、人類学者の相島葉月によるアブドゥルハリーム・マフムード（スーフィー、元アズハル大学総長）の研究 [Aishima 2001; 2005] が今後ますます期待される。マフムードは、第4章註51で取りあげたように、クフターローと共通した思想的背景、また政治的背景を持ったウラマーである。

² 実際のところ、クフターローは早くから長男であるザーヒル・クフターロー（Zāhir Kuftārū, ?-1979）に英才教育を施しており、その甲斐あってザーヒル・クフターローは1970年代にはウマイヤ・モスクで講義を行うなど、その頭角を現した。しかしながら、1979年に彼は逝去した。それに関して、裏づける資料は存在しないものの、ザーヒル・クフターローは政府当局によって暗殺されたというのが暗黙の事実とされており、その轍を踏むまいとクフターローはその後、あえて特定の人物を後継者として教育しなかったとも言われる。なおザーヒルの逝去については、ハバシュの『方法』第1章のなかの1節「ザーヒル・クフターローの逝去」で語られる [Habash 1996: 181-189]。

³ 弟子筋によれば、クフターローは生前にワクフ省に対してハスーンを推挙したとも言われる。なおハスーンは、2004年9月1日にダマスカス旧市街のウマイヤ・モスクで行われたクフターローの公葬にあたって、ムハンマド・ズィヤーダ（ワクフ大臣、当時）とアフマド・ラージフとともに弔辞を述べた。

⁴ ディイブやバーニーはアミン・クフターローの弟子でもあり、クフターローとは元々兄弟弟子の関係であった。

⁵ 特定の1人が後継者とならなかったことについては、それをクフターローの超党派主義的な思想に還元して評価することがもちろん可能であろう。実際のところ、多くの弟子が分担してクフターローの後任者となったことを、その論点でもって語る向きはクフターローの弟子たちの側に見られないが、その背景に、クフターローが後継者候補を早期に亡くしたという陰があることは、すでに述べたとおりである。

⁶ 2013年3月21日に、ダマスカス市内のモスクで反政府勢力による爆弾攻撃が起きた際、巻き込まれて逝去した。

参考資料一覧

1 和文資料

- 青山弘之，末近浩太（編） 2009『現代シリア・レバノンの政治構造』岩波書店。
- アル＝クルディー，ムハンマド・アミン 1995『『アル＝シャーフィイー師の道（学派）に則って宗教学を初めて学ぶ者の悦び』訳注（2）』（中田考訳）『東洋文化研究所紀要』128冊，東京大学東洋文化研究所，179-257頁。
- 伊藤栄蔵 1999『大本・教祖伝——出口なお・出口王仁三郎の生涯』天声社。
- 大塚和夫 1989『異文化としてのイスラーム——社会人類学的視点から』同文館。
- 2000『近代・イスラームの人類学』東京大学出版会。
- 大本教学研鑽所（編） 1969『大本のおしえ』天声社。
- 私市正年 2004『北アフリカ・イスラーム主義運動の歴史』白水社。
- 黒木英充（編） 2008『シリア・レバノンを知るための64章』明石書店。
- 小杉泰 2001「脅威か、共存か？「第三項」からの問い」、『増補：イスラームに何がおきているか——現代世界とイスラーム復興』（小杉泰編）平凡社，16-41頁。
- 2006『現代イスラーム世界論』名古屋大学出版会。
- 斉藤泰 2005「大本の基本教義」『まつのよ——大本教学研鑽誌』7巻，天声社，153-158頁。
- 佐藤次高 2005「歴史を伝える」『記録と表象——史料が語るイスラーム世界』（林佳世子，榎屋友子編）東京大学出版会，55-79頁。
- 末近浩太 2001「サラフィー主義」『岩波イスラーム辞典』（大塚和夫，小杉泰，小松久男，東長靖，羽田正，山内昌之編）岩波書店，418頁。
- 2005『現代シリアの国家変容とイスラーム』ナカニシヤ出版。
- 高橋圭 2010「近代エジプトにおけるタリーカ批判の転換点——1881年ダウサ禁止をめぐる議論から」『オリエント』53巻1号，日本オリエント学会，58-81頁。
- 田中雅道 1999「イスラームについて——十億人の世界宗教」『まつのよ——大本教学研鑽誌』，4巻，天声社，201-211頁。
- 2005「イスラームと大本の対話——大本・人類愛善会の宗際活動史」『まつのよ——大本教学研鑽誌』，7巻，天声社，149-153頁。
- 谷口淳一 2005「人物を伝える——アラビア語伝記文学」『記録と表象——史料が語るイスラーム世界』（林佳世子，榎屋友子編）東京大学出版会，113-140頁。

- 東長靖 1993「スーフィーと教団」『イスラームを学ぶ人のために』(大塚和夫, 山内昌之編) 世界思想社, 69-85 頁。
- 1996『イスラームのとらえ方』山川出版社。
- 2008「スーフィズムとタリーカ」『イスラーム世界研究マニュアル』(小杉泰, 林佳世子, 東長靖編) 名古屋大学出版会, 102-110 頁。
- 2013『イスラームとスーフィズム——神秘主義・聖者信仰・道徳』名古屋大学出版会。
- 中田考 1989「サラフィー主義のタウヒード論——イブン・タイミーヤとサイイド・クトゥブの場合」『日本サウディアラビア協会報』142 号, 日本サウディアラビア協会, 1-7 頁。
- 2003『イスラーム法の存立構造——ハンバリー派フィクフ神事編』ナカニシヤ出版。
- 2004「宗教学とイスラーム研究」『宗教研究』78 卷 2 号, 27-51 頁。
- 中村廣治郎 2004「宗教学から見たイスラム研究」『宗教研究』78 卷 2 号, 1-26 頁。
- ハッラク, ワーイル 2003『イジュティハードの門は閉じたのか——イスラーム法の歴史と理論』(奥田敦訳) 慶應義塾大学出版会。
- ブハーリー 2001『ハディース—イスラーム伝承集成 一卷』(牧野信也訳) 中央公論社。
- 堀川徹 2005「タリーカ研究の現状と展望——道, 流派, 教団」『イスラームの神秘主義と聖者信仰』(赤堀雅幸, 東長靖, 堀川徹編) 東京大学出版会, 161-185 頁。
- 見市健 2004『インドネシア——イスラーム主義のゆくえ』平凡社。
- 森山央朗 2009「「地方史人名録」伝記記事の特徴と性格——中世イスラーム世界のウラマーが編んだ地域別人物記録の意図」『東洋學報』90 卷 4 号, 27-54 頁。
- 2014「地方史人名録——ハディース学者の地方観と世界観」『イスラーム——知の遺産』(柳橋博之編) 東京大学出版会, 61-94 頁。
- 山根聡 2003「南アジア・イスラームの地平——イクバルとマウドゥーディー」, 『現代イスラーム思想と政治運動』(小松久男, 小杉泰編) 東京大学出版会, 85-116 頁。
- 横田貴之 2009『原理主義の潮流——ムスリム同胞団』山川出版社。

2 欧文資料

- Abou el-Fadl, Khaled. 2005. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York: Harper Collins Publishers.

- Abu Nasr, Jamil M. 2007. *Muslim Communities of Grace: The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life*. New York: C. Hurst & Co.
- Aishima, Hatsuki. 2001. "Intellectuals and Knowledge in Modern Egypt: The Case of 'Abd al-Halim Mahmud," in *Istanbular Almanach*, 5, pp. 11-15.
- 2005. "A Sufi-'Alim Intellectual in Contemporary Egypt," in Eric Geoffroy (ed.), *Une école soufie dans le monde*. Paris: Maisonneuve et Larose, pp. 319-332.
- Algar, Hamid. 1985a. "A Brief History of the Naqshbandī Order," in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic & Thierry Zarcone (eds.), *Naqshbandis: cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Paris/Istanbul: Éditions ISIS, pp. 3-44.
- 1985b. "Political Aspects of Naqshbandi History," in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic & Thierry Zarcone (eds.), *Naqshbandis: cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Paris/Istanbul: Éditions ISIS, pp. 123-152.
- Arberry, Arthur J. 1950. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- Ayubi, Nazib. 1993. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. Oxon: Routledge.
- Baldick, Julian 1989. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. New York: New York University Press.
- Beckford, James. 1992. "Religion, Modernity and Post-Modernity," in Bryan Wilson (ed.), *Religion: Contemporary Issues*. London: Bellew, pp.11-23.
- Blau, Joyce. 1985. "Le Rôle des cheikhs Naqshbandī dans le mouvement national kurde," in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic & Thierry Zarcone (eds.), *Naqshbandis: cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Paris/Istanbul: Éditions ISIS, pp. 371-377.
- Blée Fabrice. 2009. "Toward a Culture of Peace." in Arvind Sharma (ed.), *The World's Religions after September 11. Volume 4: Spirituality*. CT: Praeger Publishers, pp. 181-186.
- Bonnefoy, Laurent. 2011. *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*. London: Hurst.
- Böttcher, Annabelle. 1998. "L'élite féminine kurde de la kufitariyya: une confrérie Naqshbandi Damascène." in Martin van Bruinessen (ed.), *Islam des Kurdes*. Paris: INALCO, pp. 125-139.
- Bruinessen, Martin van. 1985. "The Naqshbandī Order in 17th-Century Kurdistan," in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, & Thierry Zarcone (eds.), *Naqshbandis: cheminements et*

- situation actuell d'un ordre mystique musulman*. Paris/Istanbul: Éditions ISIS, pp. 337-359.
- Bruinessen, Martin van & Howell, Julia Day (eds.). 2007. *Sufism and the 'Modern' in Islam*. New York: I.B.Tauris.
- Burckhardt, Titus. 1951. *Du Soufisme*. Lyon: Derain.
- 1960. *Fes, stadt des islam*. Olten und Freiburg-im-Breisgau: Urs Graf Verlag.
- 1969. *Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam*. Paris: Dervy-Livres.
- 1985. *L'art de l'i slam*. Paris: Sindbad.
- Chittick, C. William. 1992. *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts*. New York: State University of New York Press.
- 2000. *Sufism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld.
- Christmann, Andreas. 1998. "Islamic Scholar and Religious Leader: A Portrait of Shaykh Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī," in *Islam and Christian-Muslim Relations*, 9(2), pp. 149-169.
- 2009. "Transnationalising Personal and Religious Identities: Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī's Adaptation of E. Xanī's 'Mem ū Zīn'," in Catharina Raudvere & Leif Stenberg (eds.), *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London/New York: I.B.Tauris, pp. 31-47.
- Curry, John & Ohlander, Erik (eds.) 2011. *Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World, 1200-1800*. New York: Routledge.
- Dam, Nikolaos van. 1997 (1979). *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and the Ba'th Party*. London/New York: I.B.Tauris.
- De Jong, Frederick. 1985. "The Naqshbandiyya in Egypt and Syria: Aspects of its History, and Observations Concerning Its Present-Day Condition," in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, & Thierry Zarcone (eds.). *Naqshbandis: cheminements et situation actuell d'un ordre mystique musulman*. Paris/Istanbul: Éditions ISIS, pp. 589-601.
- Ernst, Carl W. 1997. *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston/London: Shambhala.
- Fuller, Graham E. 2003. *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave Macmillan.
- Geaves, Ron. 2004. "Who Defines Moderate Islam 'post'-September 11?" in Ron Geaves, Theodore Gabriel, Yvonne Haddad & Jane Idleman Smith (eds.), *Islam & The West: Post 9/11*. Hampshire: Ashgate, pp. 62-74.

- Geaves, Ron & Dressler, Markus & Klinkhammer, Gritt (eds.). 2009. *Sufis in Western Society*. London/New York: Routledge.
- Gelvin, James L. 1994. "The Social Origins of Popular Nationalism in Syria: Evidence for a New Framework," in *International Journal of Middle East Studies*, 26, pp. 645-661.
- Gibb, Hamilton A. R. 1962. "Islamic Biographical Literature," in Bernard Lewis & P. M. Holt (eds.), *Historian of the Middle East*. London: Oxford University Press, pp. 54-58.
- Goldberg, Jacob. 1985. *The Foreign Policy of Saudi Arabia: The Formative Years, 1902-1918*. Harvard: Harvard University Press.
- Grare, Frédéric. 2005 (2001). *Political Islam in the Indian Subcontinent: The Jamaat-i-Islami*. New Delhi: Manohar.
- Green, Nile. 2012. *Sufism: A Global History*. New York: Wiley-Blackwell.
- Guénon, René. 1924. *Orient et occident*. Paris: Éditions Trédaniel.
- 1939. *La métaphysique orientale*. Paris: Éditions Traditionnelles.
- Heck, Paul L. 2007. "Muhammad al-Habach et le dialogue interreligieux," in Baudouin Dupret, Zouhair Ghazzal, Youssef Courbae & Mohammed al-Dbiyat (eds.), *La syrie au présent*. Paris: Sindbad Actes Sud, pp. 413-420.
- Hoffman, Valerie J. 1995. *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Howell, Julia Day. 2007. "Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia's New Sufi Networks," in Martin van Bruinessen & Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*. London / New York: I.B.Tauris, pp. 217-240.
- Humphreys, Stephen R. 1991. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press.
- Izutsu, Toshihiko. 2006. *The Concept of Belief in Islamic Theology*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Johansen, Julian. 1996. *Sufism and Islamic Reform in Egypt: The Battle for Islamic Tradition*. London: University Press.
- Kabbani, Muhammad Hisham. 1995. *The Naqshbandi Sufi Way: History and Guidebook of the Saints of the Golden Chain*. Chicago: KAZI Publications.
- Kaftaro, Ahmed & Dib, Rajeb. 2007. *L'importance des invocations dans le coran et tafsir des*

- rabbana*, El Khādim Bouzid Bouasla (trd.). Damas: Dar Thaiba.
- Khatib, Line. 2011. *Islamic Revivalism in Syria: The Rise and Fall of Ba‘thist Secularism*. New York: Routledge.
- Khoury, Philip S. 2003 (1983). *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860-1920*. New York: Cambridge University Press.
- Klinkhammer, Gritt. 2009. “Sufism Contextualised,” in Catharina Raudvere & Leif Stenberg (eds.), *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London/New York: I.B.Tauris, pp. 209-228.
- Knysh, Alexander. 2000. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill.
- Kuftaro, Ahmad. 1997. *The Way of Truth*, Akbik Farouk (ed.). Damascus: Abu Nour Islamic Foundation.
- Leverett, Flynt. 2005. *Inheriting Syria: Bashar’s Trial by Fire*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.
- Lings, Martin. 1952(1992). *The Book of Certainty: The Sufi Doctrine of Faith, Wisdom, and Gnosis*. London: Rider.
- 1961(1993). *A Moslem Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad Al-Alawi: His Spiritual Heritage and Legacy*. London: Allen & Unwin.
- 1975(1993). *What is Sufism?* London: Allen & Unwin.
- 2004. *Sufi Poems: A Mediaeval Anthology*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Luizard, Jean Pière. 1996. “Le moyen-orient arabe,” in Alexandre Popovic & Gilles Veinstein (dir.), *Les Voies d’Allah*. Paris: Fayard, pp. 342-371.
- MacDowall, David. 2004. *A Modern History of the Kurds* (3rd Revised Edition). London/New York: I.B.Tauris.
- Malik, Jamal & Hinnells, John (eds.). 2006. *Sufism in the West*. London/New York: Routledge.
- Meijer, Roel (ed.). 2009. *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. London: Hurst.
- Modood, Tariq & Triandafyllidou, Anna & Zapata-Barrero, Ricard (eds.). 2006. *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach*. London/New York: Routledge.
- Molé, Marijan. 1982. *Les mystiques musulmans*. Paris :Presses universitaires de France.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1964. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi*. Cambridge: Harvard University Press.

- 1972. *Sufi Essays*. London: Allen & Unwin.
- 1978. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. London: Thames and Hudson.
- 2004. *Sufism and the Integration of the Inner and Outer Life of Man*. London: Temenos Academy Publications.
- 2007. *Spirituality, Sufism: Mini-set E 11 vols: Islamic Spirituality*. London: Routledge.
- Nielsen, Jørgen. 1992. *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nonneman, Gerb & Niblock, Tim & Szajkowski, Bogdan (eds.). 1997. *Muslim Communities in the New Europe*. Berkshire: Ithaca Press.
- Özoğlu, Hakan. 2004. *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*. Albany: State University of New York Press.
- Pierret, Thomas. 2011(2013). *Baas et islam en syrie: la dynastie Assad face aux oulémas*. Paris: Presses Universitaires de France; *Religion and State in Syria : The Sunni Ulama from Coup to Revolution*. New York: Cambridge University Press.
- Pinto, Paulo G. 2005. "The Limits of the Public: Sufism and the Religious Debate in Syria," in Armando Salvatore & Dale F. Eickelman (eds.), *Public Islam and the Common Good*. Leiden/Boston: Brill, pp.181-204.
- 2006. "Embodies Morality and Social Practice in Syria," in *ISIM Review (International Institute for the Study of Islam in the Modern World)*, 17, pp. 14-15.
- 2007a. "Le soufisme en syrie." in *La syrie au present: reflets d'une société*, Paris: Sindbad Actes Sud, pp. 389-397.
- 2007b. "Sufism and the Political Economy of Morality in Syria," in Paul L. Heck (ed.), *Sufism and Politics: The Power of Spirituality*. Princeton: Markus Wiener, pp. 103-136.
- al-Qadi, Wadad. 2006. "Biographical Dictionaries as the Scholars' Alternative History of the Muslim Community," in Gerhard Endress (ed.), *Organizing Knowledge: Encyclopedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*. Leiden/Boston: Brill, pp. 23-75.
- Raudvere, Catharina & Stenberg, Leif (eds.). 2009. *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London/New York: I.B.Tauris.
- Renard, John 2005. *Historical Dictionary of Sufism*. Maryland/Toronto/Oxford: Scarecrow Press.

- Robinson, Chase F. 2003. *Islamic Historiography*. New York: Cambridge University Press.
- Rosenthal, Franz. 1968. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E. J. Brill.
- Roy, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam*, Carol Volk (trl.). London/New York: I.B. Tauris.
- Saito, Tsuyoshi. "Festival without Festivity: Saint Festival and Religious Practice of a Sufi Order in Morocco," in *Journal of Sophia Asian Studies*, 22, pp. 47-60.
- Schimmel, Anne-Marie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Schuon, Frithjof. 1961(1976). *Comprendre l'islam*. Paris: Gallimard.
- 1969. *Dimensions of Islam*. London: Routledge.
- 1976. *Islam and the Perennial Philosophy*. London: World of Islam.
- 1980. *Le Soufisme voilé et quintessence*. Paris: Dervy-Livres.
- 1981. *Christianisme/islam: visions d'oecuménisme ésotérique*. Milan: Arché.
- Schwartz, Stephen. 2008. *The Other Islam: Sufism and the Road to Global Harmony*. New York: Doubleday.
- Sedgwick, Mark J. 2000. *Sufism: The Essentials*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Shinar, Pessah. 1995. "Salafiyya," in *Encyclopedia of Islam*, New Edition. vol. VIII. Leiden: Brill, pp. 900-906.
- Soares, Benjamin F. 2007. "Saint and Sufi in Contemporary Mali," in Martin van Bruinessen & Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*. New York: I.B.Tauris, pp. 76-91.
- Stenberg, Leif. 1999. "Naqshbandiyya in Damascus: Strategies to Establish and Strengthen the Order in a Changing Society," in Elisabeth Özdalga (ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia*. Istanbul: Swedish Research Institute, pp. 106-111.
- 2009. "Translocal Mobility and Traditional Authority: Sufi Practices and Discourses as Fact of Everyday Muslim Life," in Catharina Raudvere & Leif Stenberg (eds.), *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London/New York: I.B.Tauris, pp. 1-12.
- Stenberg, Schaebler. 2004. *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity*. New York: Syracuse University Press.
- Syriyeh, Elizabeth. 1999. *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. London: Curzon Press.

- Teitelbaum, Joshua. 2004 "The Muslim Brotherhood and the 'Struggle for Syria,' 1947-1958: Between Accommodation and Ideology," in *Middle Eastern Studies*, 40, pp. 134-158.
- 2011. "The Muslim Brotherhood in Syria, 1945-1958: Founding, Social Origins, and Ideology," in *Middle East Journal*, 65, pp. 11-30.
- Tejel, Jordi. 2008. *Syria's Kurds: History, Politics and Society*. London/New York: Routledge.
- Trimingham, John S. 1971 (1998). *The Sufi Orders in Islam*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Upadhyay, Ramashray. 2008. *Indian Muslims in a Whirlpool*. New Delhi: Rupa.
- Vertovec, Steven & Rogers, Alisdair (eds.). 1996. *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*. California: Ashgate.
- Voll, John O. 1994. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, 2nd ed. New York: Syracuse University Press.
- Webb, Gisela. 2006. "Third Wave Sufism in America and the Bawa Muhaiyaddeen Fellowship," in Jamal Malik & John Hinnells (eds.), *Sufism in the West*. London/New York: Routledge, pp. 86-102.
- Weismann, Itzhak. 1993. "Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria," in *Middle Eastern Studies*, 29, pp. 601-623.
- 1997. "Sa'id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba'athist Syria," in *Studia Islamica*, 85, pp. 131-154.
- 2001. *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: Brill.
- 2003. "The Forgotten Shaykh: 'Isa al-Kurdi and the Transformation for the Naqshbandi-Khalidi Order in Twentieth Century Syria," in *Die Welt des Islams*, 43(3), pp. 373-393.
- 2004. "Sufi Brotherhoods in Syria and Israel: a Contemporary Overview," in *History of Religions*, 43, pp. 303-318.
- 2005a. "Law and Sufism on the Eve of Reform: The View of Ibn 'Abidin," in Itzhak Weismann & Fruma Zachs (eds.), *Ottoman Reform and Muslim Regeneration*. London/New York: I.B.Tauris, pp. 69-80.
- 2005b. "The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in

- Twentieth-Century Hamah,” in *International Journal of Middle East Studies*, 37, pp. 39-58.
- 2005c. “The Shâdhiliyya-Daqawiyya in the Arab East: XIXth/XXth Centuries,” in Eric Geoffroy (ed.), *Une voie soufie dans le monde: la shâdhiliyya*. Paris: Espace du Temps Présent/Maisonneuve & Larose, pp. 255-269.
- 2005d. “The Invention of a Populist Islamic Leader: Badr Al-Din Al-Hasani, the Religious Educational Movement and the Great Syrian Revolt,” in *Arabica*, LII(1), pp. 109-139.
- 2007a. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. New York: Routledge.
- 2007b. “Sufi Fundamentalism between India and the Middle East,” in Martin van Bruinessen & Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*. New York: I.B.Tauris, pp. 115-128.
- Winter, Michael. 1982. *Society & Religion in Early Ottoman Egypt*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Yildiz, Kerim. 2005. *The Kurds in Syria: The Forgotten People*. London/Michigan: Pluto Press.
- Zaman, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Zisser, Eyal. 2005. “Syria, the Ba‘th Regime and the Islamic Movement: Stepping on a New Path?” in *The Muslim World*, 95, pp. 43-65.

3 アラビア語資料

- Abāzah, Nazār (eds.). 2007. *‘Ulamā’ Dimashq wa-a’yān-hā fī al-qarn al-khāmis ashār al-hijriyy*. Dimashq: Dār al-Fikr.
- Abāzah, Nazār & al-Ḥāfīz, Muḥammad Muṭī‘(eds.). 1986a. *Ta’rīkh ‘ulamā’ Dimashq fī al-qarn al-rābi’ ashār al-hijriyy*, vol. 1. Dimashq: Dār al-Fikr.
- 1986b. *Ta’rīkh ‘ulamā’ Dimashq fī al-qarn al-rābi’ ashār al-hijriyy*, vol. 2. Dimashq: Dār al-Fikr.
- 1991a. *Ta’rīkh ‘ulamā’ Dimashq fī al-qarn al-rābi’ ashār al-hijriyy*, vol. 3. Dimashq: Dār al-Fikr.
- 1991b. *‘Ulamā’ Dimashq wa-a’yān-hā fī al-qarn al-thārith ashār al-hijriyy*, vol. 1. Dimashq: Dār al-Fikr.

- 1991c. *'Ulamā' Dimashq wa-a'yān-hā fī al-qarn al-thārith ashār al-hijriyy*, vol. 2. Dimashq: Dār al-Fikr.
- 'Abd al-Raḥīm, Aḥmad. 1992. *al-'Ārif bi-Allāh al-shaykh Aḥmad al-Ḥārūn Aḥmad bin Muḥammad Ghanīm: sīrah-hu wa-karāmāt-hu*. Dimashq: Dār al-Īmān.
- al-'Askarī, 'Ubūd 'Abd Allāh. 2006a. *Ta'rīkh al-taşawwuf fī Sūriyyah: al-nasha'ah wa-l-taṭūr*. Dimashq: Dār al-Namīr.
- 2006b. *Ṭurq al-şūfiyyah fī Sūriyyah: taṭawwurat wa-mafhūmāt, qirā'āt fī wāqi' al-ḥāl*. Dimashq: Dār al-Namīr.
- Bukhārī. 1999. *al-Şaḥīḥ al-Bukhārī*. al-Riyādh: Dār al-Salām.
- Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. 1998. *al-Salaḥiyyah: marḥalah zamāniyyah mubārakah lā mazhab islāmī*. Dimashq: Dār al-Fikr.
- 2006(1995). *Hadhā wālidī*. Dimashq: Dār al-Fikr.
- Dahmān, Muḥammad Bāshim. 2008. *Riḥlah wafā' ma'a al-wārith al-Muḥammadiyy*. n.p.
- 2009. *Adhwāq al-Naqshbandiyyah fī sharḥ al-ḥikm al-'aṭā'iyyah*. Dimashq: Dār Ṭayyibah al-Gharā'.
- Ghawrī, 'Abd al-Mājid. 2001. *Riḥlāt al-'allamah Abū al-Ḥasan 'Alī al-Ḥasanī al-Nadwī: mushāhadāt-hu, muḥāḍāt-hu, liqā'āt-hu, inṭibā'āt-hu*. Dimashq: Dār Ibn Kathīr.
- 2002. *Min Turāth al-'allamah al-Nadwī min a'lām al-muslimīn wa-mashāhir-hum li-l-'allamah al-imām al-sayyid Abū al-Ḥasan al-Nadwī*. Dimashq: Dār Ibn Kathīr.
- 2005. *Abū al-Ḥasan al-Nadwī: al-imām al-mufakkir al-dā'iyyah al-murabbī al-adīb*. Dimashq: Dār Ibn Kathīr.
- Ḥabash, Muḥammad. 1989. *al-Shaykh Amīn Kuftārū fī dhikrā murūr khamsīn amm 'alā wafāt-hu*. Dimashq: Dār al-Ma'rifah.
- 1996. *al-Shaykh Aḥmad Kuftārū wa-manhaj-hu fī al-tajdīd wa-l-işlāḥ*. Dimashq: Dār al-Rashīd.
- 2008. *al-Shaykh Amīn Kuftārū: 1875-1938*. Dimashq: Dār Nadwah al-'Ulamā'.
- Ḥamīdān, Ziyān Muḥammad. 2007. *al-'Allamah al-rabbānā al-shaykh Rajab Diyab: nibrās da'wah wa-manārah hidāyah*. Dimashq: Dār Ṭayyib al-Gharā'.
- al-Ḥimşī, Muḥammad Ḥasan. 1991a. *al-Du'āh wa-al-da'wah al-islāmiyah al-mu'āşirah al-munṭalaqah min masājid Dimashq*, vol. 1. Dimashq: Dār al-Rashīd.

- 1991b. *al-Du‘āh wa-l-da‘wah al-islāmīyah al-mu‘āşirah al-munṭalaqah min masājīd Dimashq*, vol. 2. Dimashq: Dār al-Rashīd.
- Khaṭār Muḥammad, Yūsif. 2003. *Mawsū‘ah al-Yūsifiyya fī bayān adlah al-şūfiyyah*. Dimashq: Dār al-Taqwā.
- Khayr Fāṭimah, Muḥammad. 2006a. *Madkhal ilā ‘ilm al-taşawwuf*. Dimashq: Dār al-‘Aşmā’.
- 2006b. *Manhaj al-islāmī fī tazkiyah al-nafs*. Dimashq: Dār al-Khabar.
- 2008. *Ittibā‘, lā ibtidā‘*. Dimashq: Dār al-‘Aşmā’.
- Kuṭṭārū, Aḥmad. 1996. *al-Sīrah rasūl Allāh*. Dimashq: Dār Afnān.
- Kuṭṭārū, Maḥmūd. 2008a. *Ḥiwārāt hadīfah ma‘a samāḥah al-shaykh Aḥmad Kuṭṭārū*. Dimashq: Dār Nadwah al-‘Ulamā’.
- 2008b. *Muḥādarāt fī al-islāmī al-maşīhī li-samāḥah al-shaykh Aḥmad Kuṭṭārū*. Dimashq: Dār Nadwah al-‘Ulamā’.
- MANI (Mujamma‘ Abū al-Nūr al-Islāmī). 1997. *Jam‘iyyah al-Anşār al-Khayriyyah bi-Dimashq*. Dimashq: Mujamma‘ Abū al-Nūr al-Islāmī.
- Naddāf, ‘Imād ‘Abd al-Ṭaif. 2005. *al-Shaykh Aḥmad Kuṭṭārū yataḥaddathu*. Dimashq: Dār al-Rashīd.
- Nadwī, Abū al-Ḥasan. 1963. *Bayna al-taşawwuf wa-l-ḥayāt*. Dimashq: Dār al-Fataḥ.
- 1999a. *al-Manhaj al-şūfī fī fikr wa-da‘wah al-shaykh Aḥmad Kuṭṭārū*. Dimashq: Bayt al-Ḥikmah.
- 1999b. *al-Muslimūn fī al-Hind*. Dimashq: Dār Ibn Kathīr.
- 2000. *Rabbāniyyah, lā rahbāniyyah*. Dimashq: Dār al-Qalam.
- Nadwī, ‘Abd al-Rashīd. 2006. *al-Shaykh Abū al-‘Alā al-Mawdūdī: al-‘abqariyy al-mawhūb wa-mujaddid al-qarn al-munşarim*. Dimashq: Dār Ibn Kathīr.
- Şabbāgh, Māzin Yūsif. 2001. *al-Waḥdah al-waṭaniyyah al-Sūriyyah: ziyārah al-Bābā Yūḥannā Būlis al-thānī 5-8 ayyār 2001 Namāzaj*. Dimashq: Dār Mī li-l-Nashar.
- Sharīf, Muḥammad. 2003. *Mu‘jam al-usar wa-‘allām al-Dimashqiyyah*. Dimashq: Bayt al-Ḥikmah.
- Shaykhānī, Muḥammad. 1995. *al-Tarbiyah al-rūḥiyyah bayna al-şūfiyyīn wa-l-salafiyyīn*. n.p.: Dār Qatībah.
- Wardah, Muḥammad Anwar. 2006. *Masjid waṭan*. Dimashq: Dār al-Şabbāgh

li-l-Tibā' wa-l-Nashar.

al-Zuhaylī, Wahbah. 2000(2003). *al-Fiqh al-islāmī wa-adillah-hu*. Dimashq: Dār al-Fikr;
Financial Transactions in Islamic Jurisprudence. vol.1/2. Mahmoud A. El-Gamal (trl.). n.p.

4 インタビュー

2006: 2006年9月3日, 筆者による, ダマスカスのアブー・ヌール・モスクでの, アフマド・クフターローと大本との交流についての, ファールーク・アクビク氏 (Fārūq Āqbīq, シャイフ・アフマド・クフターロー財団私設秘書, アブー・ヌール・イスラーム学院非常勤教員) へのインタビュー。

2008a: 2008年3月18日, 筆者による, シャイフ・アフマド・クフターロー財団での, アフマド・クフターローが指導したハーリディー・ナクシュバンディー支教団についての, アフマド・ラージフ氏 (Aḥmad Rājīh, アブー・ヌール・モスク礼拝講義担当者, ハーリディー・ナクシュバンディー支教団シャイフ, シャイフ・ムヒッディーン・モスク礼拝指導者) へのインタビュー。

2008b: 2008年5月2日, 筆者による, 京都府亀岡市, 大本・天恩郷での, 田中雅道氏 (大本本部国際部・部長) へのインタビュー。

2009: 2009年11月3日, 筆者による, シャイフ・アフマド・クフターロー財団での, ムハンマド・シャリーフ・サッワーフ氏 (Muḥammad Sharīf 'Adnān al-Ṣawwāf, アブー・ヌール・イスラーム学院シャリーア学部教員, シャイフ・アフマド・クフターロー財団総長; 2009年6月30日-) へのインタビュー

別表

1 ウラマー人名録で取りあげられるナクシュバンディー教団メンバー一覧(没年順)

※支教団については氏名の後のアルファベットを参照。K=ハーリディー, X=不明, M=ムジャッディディー

	氏名	生没年	法学派	師匠	備考
1	アフマド・バカーイー (Aḥmad al-Baqā'ī) X	1711-90	ハナフィー		ウマイヤ・モスク・ムフティー
2	ムハンマド・ハリール・ムラーディー (Muḥammad Ḥalīl al-Murādī) X	1759-91	ハナフィー		ダマスカス・ムフティー
3	アブドゥッラー・ムラーディー ('Abd Allāh al-Murādī) X	1747-97	ハナフィー		ダマスカス・ムフティー
4	サーリフ・クルディー (Ṣāliḥ al-Kurḍī) X	1740-1803	シャーフィー	アフマド・アイユービー・ラフマティー	クルド人
5	ハーリド・ジャズィーリー (Khālīd al-Jazīrī) K	?-1824		ハーリド・バグダーディー	
6	アブドゥッラー・アルザンジャーニー ('Abd Allāh al-Arzanjānī) K	?-1824		ハーリド・バグダーディー	
7	ターヒル・ウライミー (Ṭāhir al-'Ulaymī al-Mughnīsī) K	?-1825	ハナフィー		ヤルバガー・モスク礼拝指導者・説教者
8	イスマーイール・アナラーニー (Ismā'īl al-Anārānī) K	?-1826		ハーリド・バグダーディー	
9	ハーリド・バグダーディー (Khālīd al-Baghdādī) K	1779-1826	ハナフィー		クルド人
10	ムハンマド・イマーディー (Muḥammad al-'Imādī) K	?-1826		ハーリド・バグダーディー	
11	ムハンマド・ナスィフ (Muḥammad al-Nāṣiḥ) K	?-1826		ハーリド・バグダーディー	
12	アブー・バクル・バグダーディー (Abū Bakr al-Baghdādī) K	?-1826		ハーリド・バグダーディー	
13	イスマーイール・ガズィー (Ismā'īl al-Ghazzī) K	1792-1831	シャーフィー	ハーリド・バグダーディー	

14	アブドゥッラー・ハルウィー (‘Abd Allāh al-Harwī) K	?-1831		ハーリド・バグダーディ —	シャイフ
15	アフマド・ハティーブ (Aḥmad al-Khatīb al-Irbilī) K	?-1834		ハーリド・バグダーディ —	アッダース・モスクのシャイフ
16	アブドゥッラフマーン・クルディー (‘Abd al-Raḥmān al-Kurdī) K	?-1834		ハーリド・バグダーディ —	クルド人
17	ハリーマ・キヤーリー (Ḥalīmah al-Kiyālī al-Khālidi) K	?-1835			
18	ムハンマド・アービディーン (Muḥammad Amīn ibn ‘Ābidīn) K	1748-1836	ハナフィー	ハーリド・バグダーディ —	シャーム・ハナフィー派イマーム
19	ウマル・ムジュタヒド (‘Umar al-Mujtahid) K	1764-1838	ハナフィー	ハーリド・バグダーディ —	
20	アブドゥッラー・アービディーン (‘Abd al-Allāh ‘Ābidīn) K	?-1843			
21	ユースィフ・ナーブルスィー (Yūsif al-Nābulṣī) X	?-1846			
22	イスマーイル・カウリー (Ismā‘īl al-Qawlī) K	?-1847		ハーリド・バグダーディ —	サンジャクダル・モスク礼拝指導者
23	アブー・バクル・キラニー (Abū Bakr al-Kilānī al-Kurdī) K	?-1853	シャーフ ィー	ハーリド・バグダーディ —	クルド人
24	ハサン・バイタール (Ḥasan al-Bayṭār) K	1791-1855		ハーリド・バグダーディ —	
25	ムハンマド・シャーム (Muḥammad Shāmū) K	?-1857		ムハンマド・ハーニー	クルド人
26	ウマル・アスバヒ (‘Umar al-Aṣbahī al-Qādirī) K	?-1858		ムハンマド・ハーニー	
27	ナジュムッディーン・ナクシュバンディ (Najm al-Dīn al-Naqshbandī) K	1729-1858			
28	ムハンマド・シャリーフ (Muḥammad al-Sharīf al-Makkī) K	1788-1861	ハナフィー	ハーリド・バグダーディ —	
29	ムハンマド・ハーニー (Muḥammad al-Khānī) K	1798-1862	シャーフ ィー	ハーリド・バグダーディ —	
30	ムハンマド・ファラーキー (Muḥammad al-Farāqī) K	?-1863		ハーリド・バグダーディ —	シャイフ, クルド人

31	ムハンマド・タラルー (Muḥammad Ṭalālū) K	?-1865	ハナフィー	ハーリド・バグダーディ —	シャイフ
32	アブドゥルファッターフ・アクリー (‘Abd al-Fattāh al-‘Aqrī) K	?-1866		ハーリド・バグダーディ —	
33	マフムード・サーヒブ (Maḥmūd al-Ṣāhib) K	1782-1866	シャーフィ イー	ハーリド・バグダーディ —	シャイフ
34	ファアティマ・ハーリディーヤ (Fāṭimah al-Khālidiyyah al-Naqshbandiyyah) K	1782-1869			クルド人
35	アリー・フズーリー (‘Alī al-Ḥuzūrī al-Ḥimṣī) K	?-1872		ハーリド・バグダーディ —	
36	アブドゥラッスール・ブハーラーリ (‘Abd al-Rasūl al-Bukhārālī) X	?-1879	ハナフィー		
37	アフマド・クルディー (Aḥmad al-Kurdī) K	?-1881		アフマド・イルビリー	クルド人
38	ターハー・ブズーリー (Ṭāhā al-Buzūrī al-Kurdī) K	1834-1884	シャーフィ イー		クルド人
39	ムハンマド・タンターウィー (Muḥammad al-Ṭantāwī) K	1825-1888	シャーフィ イー	ムハンマド・ハーニー	
40	アフマド・アービディーン (Aḥmad ‘Ābidīn) K	1823-1889	ハナフィー	ムハンマド・ハーニー	
41	ムスタファー・ナイミー (Muṣṭafā al-Na‘īmī) K	1795-1891		ハーリド・バグダーディ —	
42	ムハンマド・タキーツディーン・フスニ (Muḥammad Ṭaqī al-Dīn al-Ḥusnī) K	?-1893	ハナフィー	アブー・バクル・キラ ニー・クルディー	
43	イブラーヒーム・アッタール (Ibrāhīm al-‘Aṭṭar) K	1816-1896	シャーフィ イー	ハーリド・バグダーディ —	
44	ハリール・ムワッサリー (Khalīl al-Muwaṣṣalī) K	?-1896		アフマド・クルディー	シャバカリー・モ スク説教師
45	ムハンマド・ハーニー (Muḥammad al-Khānī) K	1831-1898	シャーフィ イー	父	
46	アフマド・ハーニー (Aḥmad al-Khānī) K	1846-1899	シャーフィ イー	父	

47	アブドウルマジード・ハーニー (‘Abd al-Majīd al-Khānī) K	1847-1900	シャーフィー イー		
48	マフムード・シャフィーク・ハーニー (Maḥmūd Shafīq al-Khānī) K	1839-1901		ムハンマド(父)	
49	ハリール・ムワッサリー (Khalīl al-Muwaṣṣalī) K	?-1902		マフムード・サーヒブ	
50	フサイン・ガズィー (Ḥusayn al-Ghazzī) K	1824-1904	シャーフィー イー	叔父	
51	アミン・バイタール (Amīn al-Bayṭār) K	1818-1908	ハナフィー	ムハンマド・ビン・アブ ドゥッラー・ハーニー	
52	アフマド・バハーウッディーン (Aḥmad Bahā’ al-Dīn al-Ḥasanī) K	1861-1911	マーリク	イーサー・クルディー	
53	サーリハ・ムッラー・ジャウファル (Ṣāliḥah Mullā Jawfar) K	?-1912		サーリフ・サバキー	クルド人
54	ハサン・アッタール・ラハーム (Ḥasan al-‘Attār al-Laḥām) X	?-1912			
55	イーサー・クルディー (‘Īsā al-Kurdī al-Naqshbandī) K	1831-1912	シャーフィー イー		シャイフ
56	ハサン・アッタール (Ḥasan al-‘Attār) X	?-1916			
57	ムハンマド・アディーブ (Muḥammad Adīb al-Jarāḥ) X	?-1918	ハナフィー		
58	アブドゥッラッザーク・タラブルスイ ー (‘Abd al-Razzāq al-Ṭalābulṣī) K	?-1920		アリー・ハーニー	シャイフ
59	アブドゥッラー・ハーニー (‘Abd Allāh al-Khānī) K	1848-1924			
60	ムハンマド・アミン・ザマルカーニー (Muḥammad Amīn al-Zamalkānī) K	1853-1927	シャーフィー イー	イーサー・クルディー	クルド人
61	ムハンマド・アスアド (Muḥammad As‘ad al-Ṣāḥib) K	1855-1928			シャイフ, クルド人
62	アブドゥッラフマーン・ブルハーニー (‘Abd al-Raḥmān al-Burhānī) X	1860-1932	ハナフィー		タウバ・モスク礼 拝指導者・説教師
63	ムハンマド・ムフィード・サーアーティ ー (Muḥammad Mufīd al-Sā‘āfī) M	1882-1932	ハナフィー		ムジャッディディ ー支教団

64	ムスタファー・ハーニー (Muṣṭafā al-Khānī) K	1860-1937	シャーフィー		
65	アミン・クフターロー (Muḥammad Amīn Kufṭārū) K	1877-1938	シャーフィー	イーサー・クルディー	クルド人
66	ムハンマド・シャリーフ (Muḥammad al-Sharīf al-Ya‘qūbī) K	1865-1943	マールク	アブー・サーリフ (叔父)	
67	サフィーヤ・ハーニー (Ṣafīyyah al-Khānī) K	1882-1943			
68	ヌールッディーン・ダウジー (Nūr al-Dīn al-Dawjī) K	1883-1945		イーサー・クルディー	シャイフ
69	アブドッラフマーン・ハティープ (‘Abd al-Raḥmān al-Khatīb) K	1889-1947		アブドッラッザーク・タラーブルスィー	アウミー・モスク 礼拝指導者
70	ムハンマド・サーリフ・アマディー (Muḥammad Ṣāliḥ al-Amadī) K	1846-1950		ウスマーン・イズミリー	
71	ムハンマド・シャーキル・ミスリー (Muḥammad Shākīr al-Miṣrī al-Ḥimṣī) X	1875-1951	ハナフィー	ムハンマド・サリーム・ハラフ	
72	マフムード・カラフ (Maḥmūd al-Qarah Kawwī) K	1879-1952	シャーフィー	ムハンマド・ディヤーウッディーン・マルカブ	クルド人
73	ナイーム・バグジャーティー (Na‘īm al-Baghjātī) K	1880-1954	シャーフィー	マフムード・ジャットムール	
74	ムハンマド・シャクリー (Muḥammad Shakrī al-Aṣṭwānī) X	1869-1955		ムハンマド・ビン・ハサン・バイタール	シャーム・ムフティ
75	ムハンマド・ジャッズー (Muḥammad Jazzū) X	1884-1957	シャーフィー		クルド人
76	イブラーヒーム・ガラーイーニー (Ibrāhīm al-Gharā‘īnī) K	1882-1958		イーサー・クルディー	カタナー郡ムフティ イー, イマーム, 説教師
77	ムハンマド・アシュマル (Muḥammad al-Ashmar) K	1892-1960		アミン・ザマルカーニー・クルディー	
78	ムハンマド・アブー・ハイル・ミーダーニー (Muḥammad Abū al-Khayr al-Mīdānī) K	1875-1961	ハナフィー	イーサー・クルディー	ウラマー連盟委 員長

79	サーリフ・リファーイー(Ṣāliḥ al-Rifāʿī al-Ḥabāl) K	1878-1961	シャーフィ イー	アブドゥラッザーク・タ ラーブルスィー	
80	ファートイマ・クルディー (Fāṭimah al-Kurdī) K	1886-1961			クルド人
81	ムハンマド・アミン・シーフ (Muḥammad Amīn Shīkh) K	1890-1964		アミン・クフターロー	
82	ヤースィーン・ジャウイージャーティー (Yāsīn al-Jawjājātī) K	1878-1965		イーサー・クルディー	
83	ムハンマド・アーリフ・ウスマーン (Muḥammad ʿArīf ʿUthmān) X	1872-1965	ハナフィー		
84	ムハンマド・サイード・ブルハーニー (Muḥammad Saʿīd al-Burhānī) K	1892-1967	ハナフィー	アブー・ハイル・ミーダ ーニー	
85	アフマド・ハマーマ (Aḥmad Ḥamāmah) K	1907-1967	シャーフィ イー	ムハンマド・アミン・ ザマルカーニー	
86	アブドゥルハミード・ハワースィリー (ʿAbd al-Ḥamīd al-Ḥawāṣīlī) K	1893-1969	シャーフィ イー	アミン・クフターロー	
87	ムハンマド・ファリーズ・キーラーニー (Muḥammad Farīz al-Kīlānī) K	1886-1972		マフムード・ハーミド	
88	ハサン・ハバンナカ (Ḥasan Ḥabannakah al-Mīdānī) K	1908-1978	ハナフィ ー、シャー フィイー	アブドゥラッザーク・タ ラーブルスィー	
89	ムハンマド・アブー・ヤスル (Muḥammad Abū al-Yasr ʿĀbidīn) X	1889-1981		イブン・アービディーン	最高ムフティー
90	ムハンマド・サヒール・ハティーブ (Muḥammad Sahīl al-Khatīb) K	1897-1981	シャーフィ イー	アブドゥラッザーク・ タラーブルスィー	
91	ハディージャ・ハーニー (Khadījah al-Khānī) K	1908-1984		アブドゥルカーディル・ ハーニー(叔父)の娘	シャイフ
92	ダーウード・ヒムスィー (Dāwūd Ḥimṣī) K	1912-1986		アミン・クフターロー	
93	アフマド・マズハル・アズマ (Aḥmad Mazʿhar al-ʿAzmah) K	1909-1982		アブー・ハイル・ミーダ ーニー	

94	ムッラー・ラマダーン・ブーティ (Mullā Ramaḍān al-Būṭī) X	1888-1990	ハナフィー ー、シャー フィー	サイド	クルド人
95	アブドゥルアリーム・ザンキー (‘Abd al-‘Alīm Zankī) X	1910-1990		マフムード・カラクーヤ	クルド人
96	ヤーシーン・アラファ (Yāsīn ‘Arafāh) K	1907-1991		アブドゥラッザーク・ タラブルスィー	
97	アブドゥラッティーフ・ディクル (‘Abd al-Laṭīf al-Dīqr) K	1910-1992		アブー・ハイル・ミーダ ーニー	
98	アーリフ・タルカジー (‘Ārif al-Ṭarqajī) K	1912-1993		アミン・クフターロー	
99	アフマド・スィーラワーン (Aḥmad al-Sīrawān) K	1930-1993		アブー・ハイル・ミーダ ーニー	
100	ラシュディー・アラビー (Rashdī al-‘Alabī) X	1904-1994			
101	ダルヤ・フラファーン (Daryāh al-Khurafān) K	1911-1995		アミン・クフターロー	
102	ヤーシーン・マーリフ (Yāsīn al-Māliḥ) K	1922-1995	ハナフィー	アブー・ハイル・ミーダ ーニー	
103	ムニール・カシム (Munīr al-Kasim) K	1909-1996	ハナフィー	アブー・ハイル・ミーダ ーニー	
104	アフマド・クフターロー (Aḥmad Kuṭfārū) K	1910-2004	シャーフィ イー	アブー・ハイル・ミーダ ーニー	最高ムフティー, シャイフ, クルド人

[Abāzah & al-Ḥāfiẓ 1986a; 1986b; 1991a; 1991b; 1991c, Abāzah 2007] をもとに筆者作成

2 ウラマー人名録で取りあげられるスーフィー一覧(没年順)

※タリーカ名がない人物は肩書きにスーフィズムに関する言及が見られる人物

	氏名	生没年	法学派	タリーカ名
1	イブラーヒーム・フスリー (Ibrāhīm al-Ḥuṣṣrī al-Shahīr bi-Naṣarī)	?-1786	シャーフィイー	ハルワティイー
2	アブドゥルアズィーズ・バルバーニー (‘Abd al-‘Azīz al-Balbānī)	1717-1786		ハルワティイー
3	ウマル・サフルジャラーニー (‘Umar al-Safījalānī)	?-1786	シャーフィイー	サフルジャラーニー
4	ムスタファー・クルディイー (Mustafā al-Kurdī)	1708-1787	シャーフィイー	ハルワティイー
5	アフマド・バカーイー (Aḥmad al-Baqā‘ī)	1711-1790	ハナフィー	カーディリー, ナクシュバンディイー
6	ハーミド・ナーブルスィイー (Ḥāmid al-Nābulṣī)	1740-1790	ハンバル	タバヒー, ハルワティイー
7	ムハンマド・ハリール・ムラーディイー (Muḥammad Khalīl al-Murādī)	1759-1791	ハナフィー	ナクシュバンディイー
8	アブドゥッラー・ムラーディイー (‘Abd Allāh al-Murādī)	1747-1797	ハナフィー	ナクシュバンディイー
9	ターハー・クルディイー (Ṭāhā al-Kurdī)	1723-1799	シャーフィイー	カーディリー
10	フサイン・ウマリー (Ḥusayn al-‘Umarī)	1749-1801		カーディリー, ハルワティイー
11	サーリフ・クルディイー (Ṣāliḥ al-Kurdī)	1740-1803	シャーフィイー	ナクシュバンディイー
12	ハサン・サフルジャラーニー (Ḥasan al-Safījalānī)	?-1805	ハナフィー	シャーズィリー
13	ウマル・ティグリビー (‘Umar al-Tighlibī)	1704-1805		ティグリビー系シャーズィリー
14	ムハンマド・シャーキル・アカード (Muḥammad Shākir al-‘Aqād)	1744-1807	ハナフィー	ハルワティイー
15	アリー・ディマシュキー (‘Alī al-Dimashqī)	?-1811	ハナフィー	シャーズィリー
16	アブドゥルカーディル・サマーディイー (‘Abd al-Qādir al-Ṣamādī)	1737-1813	ハナフィー	サマディイー系カーディリー
17	ウマル・ヤーフィー (‘Umar al-Yāfī)	1759-1817	ハナフィー	ハルワティイー
18	ムハンマド・タッバーフ (Muḥammad al-Ṭabbākh)	?-1821	ハナフィー	ハルワティイー

19	イブラーヒーム・ハラビー (Ibrāhīm al-Ḥalabī al-Qādirī)	1739-1811	シャーフィイー	カーディリー
20	ハーリド・ジャズィーリー (Khālid al-Jazīrī)	?-1824		ハーリディー系ナクシュバンディ —
21	サーリフ・サフルジャラーニー (Ṣāliḥ al-Safījalānī)	1717-1824	シャーフィイー	サフルジャラーニー系ハルワティ —
22	アブドゥッラー・アルザンジャーニー (‘Abd Allāh al-Arzanjānī)	?-1824		ハーリディー系ナクシュバンディ —
23	ターヒル・ウライミー (Ṭāhir al-‘Ulaymī al-Mughniṣī)	?-1825	ハナフィー	ハーリディー系ナクシュバンディ —
24	ムハンマド・ドゥスーキー (Muḥammad al-Dusūqī)	?-1825	シャーフィイー	ドゥスーキー
25	イスマーイール・アナラーニー (Ismā‘īl al-Anārānī)	?-1826		ハーリディー系ナクシュバンディ —
26	ハーリド・バグダーディー (Khālid al-Baghdādī al-Naqshbandī)	1779-1826	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ —
27	ムハンマド・イマーディー (Muḥammad al-‘Imādī)	?-1826		ハーリディー系ナクシュバンディ —
28	ムハンマド・ナーシフ (Muḥammad al-Nāṣiḥ)	?-1826		ハーリディー系ナクシュバンディ —
29	アブー・バクル・バグダーディー (Abū Bakr al-Baghdādī)	?-1826		ハーリディー系ナクシュバンディ —
30	アブドゥルガニー・バカーイー (‘Abd al-Ghanī al-Baqā‘ī)	?-1827	シャーフィイー	カーディリー
31	イスマーイール・ガズィー (Ismā‘īl al-Ghazzī)	1792-1831	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ —
32	アブドゥッラー・ハルウィー (‘Abd Allāh al-Harwī)	?-1831		ハーリディー系ナクシュバンディ —
33	ムハンマド・イード・アーニー (Muḥammad ‘Īd al-‘Ānī)	1774-1832		
34	アフマド・ハティーブ (Aḥmad al-Khatīb al-Irbilī)	?-1834		ハーリディー系ナクシュバンディ —
35	サーリフ・ヤーフィー (Ṣāliḥ al-Yāfī)	?-1834	シャーフィイー	ハルワティ

36	アブドゥッラフマーン・クルディー (‘Abd al-Rahmān al-Kurdī)	?-1834		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
37	ムスタファー・ハラビー (Muṣṭafā al-Ḥalabī)	?-1834	シャーフィイー	ドゥスーキー
38	ハリーマ・キヤーリー (Ḥalīmah al-Kiyālī al-Khālīdī)	?-1835		キヤーリー, ハーリディー系ナク シュバンディー
39	ムハンマド・アービディーン (Muḥammad Amīn ibn ‘Ābidīn)	1748-1836	ハナフィー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
40	ウマル・ムジュタヒド (‘Umar al-Mujtahid)	1764-1838	ハナフィー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー, ハルワティー
41	アフマド・バクリー (Aḥmad al-Bakrī)	1785-1844	ハナフィー	カーディリー
42	アブドゥッラー・ビン・アブドゥルアズィーズ (‘Abd Allāh bin ‘Abd al-‘Azīz)	?-1844	ハナフィー	シャーズィリー
43	アブドゥッラー・アービディーン (‘Abd Allāh ‘Ābidīn)	?-1845	ハナフィー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
44	アフマド・カシューラ (Aḥmad Kashūrah al-Aṣḥabī)	?-1846	ハナフィー	カーディリー
45	ユースィフ・ナーブルスィー (Yūsif al-Nābulṣī)	?-1846		ナクシュバンディー
46	アフマド・アジュルーニー (Aḥmad al-‘Ajlūnī)	1756-1846	シャーフィイー	シャーズィリー
47	アフマド・ウマリー (Aḥmad al-‘Umarī)	1784-1846	シャーフィイー	ハルワティー
48	イスマーイール・カウリー (Ismā‘īl al-Qawlī)	?-1847		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
49	ハリール・サアディー (Khalīl al-Sa‘dī)	?-1847	シャーフィイー	サアディー
50	ムハンマド・ハーシム (Muḥammad Hāshim al-Tājī)	?-1847	ハナフィー	ハルワティー
51	シャーキル・マジュズーブ (Shākīr al-Majzhūb al-Rifā‘ī)	1766-1849		リファーイー
52	アブー・バクル・キラニー (Abū Bakr al-Kilānī al-Kurdī)	?-1853	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
53	ムハンマド・ムバーラク (Muḥammad al-Mubārak)	?-1853		シャーズィリー, ハルワティー
54	ハサン・バイタール (Ḥasan al-Bayṭār)	1791-1855	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー

55	ムハンマド・シャームー (Muḥammad Shāmū)	?-1857		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
56	ハリール・サフルジャラーニー (Khalīl al-Safījalānī)	1790-1858	シャーフィイー	サフルジャラーニー系ハルワティ ー
57	ウマル・アスバヒー (‘Umar al-Aṣḥabī al-Qādirī)	?-1858		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
58	ムハンマド・ジャルビー (Muḥammad Jalbī al-Safījalānī)	1725-1858	シャーフィイー	サフルジャラーニー系ハルワティ ー
59	ナジュムッディーン・ナクシュバンディ (Najm al-Dīn al-Naqshbandī)	1729-1858		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
60	ムハンマド・ズフリー (Muḥammad al-Zuhrī al-Yāfī)	?-1860	ハナフィー	ハルワティ
61	ムハンマド・サイード (Muḥammad Sa‘īd al-Jazā‘irī)	?-1861		カーディリー
62	ムハンマド・シャリーフ (Muḥammad al-Sharīf al-Makkī)	1788-1861	ハナフィー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
63	ムハンマド・マフディー (Muḥammad al-Mahdī al-Zawāwī al-Sukalāwī)	1785-1861		ハルワティ
64	ムヒーッディーン・イドウリビー (Muḥiyy al-Dīn al-Idlībī)	1804-1861	シャーフィイー	カーディリー
65	ウマル・ティグリビー (‘Umar al-Tighlibī)	?-1862		ティグリビー系シャイバーニー
66	ムハンマド・ハーニー (Muḥammad al-Khānī)	1798-1862	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
67	ウマル・ハリリー (‘Umar al-Ḥarīrī al-Rifā‘ī)	?-1863		アフマディー、リファーイー
68	ムハンマド・ファラーキー (Muḥammad al-Farāqī)	?-1863		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
69	ムハンマド・ターハー (Muḥammad Ṭāhā Ghazāl)	1805-1864		カーディリー
70	イブラーヒーム・サアディー (Ibrāhīm al-Sa‘dī)	1802-1865		サアディー
71	ムハンマド・タルルー (Muḥammad Talalū)	?-1865	ハナフィー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー

72	アブドゥルファッターフ・アクリー (‘Abd al-Fattāh al-‘Aqrī)	?-1866		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
73	マフムード・サーヒブ (Mahmūd al-Ṣāhib)	1782-1866	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
74	サイード・アフマディー (Sa‘īd al-Aḥmadī al-Ṣālihī al-Mawlawī)	?-1867		マウラウィー
75	ムハンマド・サアディー (Muḥammad al-Sa‘dī)	?-1868	シャーフィイー	サアディー
76	ファティマ・ハーリディーヤ (Fāṭimah al-Khāladiyya al-Naqshbandiyya)	1828-1869		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
77	ムハンマド・アブー・ファタフ (Muḥammad Abū al-Fatah al-‘Ajlūnī)	1817-1871	シャーフィイー	ムヒーウィー
78	ムハンマド・ザブヤーン (Muḥammad Zabyān al-Kilānī)	1789-1871		カーディリー
79	アリー・フズーリー (‘Alī al-Ḥuzūrī al-Ḥimsī)	?-1872		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
80	アターッラー・マウラウィー (‘Atā Allāh al-Mawlawī)	?-1873		マウラウィー
81	アフマド・タツバーフ (Aḥmad al-Ṭabbākh)	?-1873	ハナフィー	ハルワティー
82	アブドゥッラー・カナーニー (‘Abd Allāh al-Kanānī)	1793-1875		ハルワティー
83	マフムード・アズム (Mahmūd al-‘Azm)	1836-1875		シャーズィリー
84	サイード・ハーリディー (Sa‘īd al-Khālīdī)	1806-1877	シャーフィイー	シャーズィリー
85	ムハンマド・キヤリー (Muḥammad al-Kiyālī)	1824-1877	ハナフィー	カーディリー
86	アミン・ジャンディー (Amīn al-Jandī)	1813-1879		ハルワティー
87	ユーンイス・ティグリビー (Yūnis al-Tighribī)	?-1878		シャイバーニー
88	アブドゥッラッスール・ブハーラーリー (‘Abd al-Rasūl al-Bukhārālī)	?-1879	ハナフィー	ナクシュバンディー
89	アフマド・クルディー (Aḥmad al-Kurdī)	?-1881		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
90	アブドゥルカーディル・ジャザーイリー (al-Amīr ‘Abd al-Qādir al-Jazā’irī)	1807-1882		カーディリー

91	ターハー・ブズーリー (Tāhā al-Buzūrī al-Kurdī)	1834-1884	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
92	サイード・ガブラ (Sa'īd al-Ghabrah)	?-1885	シャーフィイー	ヤシュラティー系シャーズイリー
93	ハサン・サツカル (Ḥasan Sakkar)	?-1887		
94	ハサン・ジュナイナ (Ḥasan Junaynah al-Dusūqī)	1825-1888	シャーフィイー	シャーズイリー, バカリー
95	アラーウッディーン・アービディーン ('Alā' al-Dīn 'Ābidīn)	1828-1888	ハナフィー	ハルワティー
96	ムハンマド・タンターウィー (Muḥammad al-Ṭanṭāwī)	1825-1888	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
97	アフマド・アービディーン (Aḥmad 'Ābidīn)	1823-1889	ハナフィー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
98	アスアド・ハムザ (As'ad Ḥamzah)	1822-1889	ハナフィー	シャーズイリー
99	ムハンマド・スイッディーク (Muḥammad al-Ṣiddīq al-Ya'qūbī)	?-1889		カーディリー, シャーズイリー
100	ムハンマド・タイブ (Muḥammad al-Ṭayyib al-Jazā'irī)	1839-1890	マーリク	カーディリー
101	ムスタファー・ナイミー (Muṣṭafā al-Na'imī)	1795? -1891		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
102	ムスタファー・ルフワンジー (Muṣṭafā al-Ruhwānjī)	?-1892		
103	バクリー・バツガール (Bakrī al-Bagghāl)	1834-1893	シャーフィイー	ハルワティー
104	ムハンマド・タキーッディーン・フスニー (Muḥammad Taqī al-Dīn al-Ḥuṣnī)	?-1893	ハナフィー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
105	アリー・ハルワーニー ('Alī al-Ḥalwānī)	1812-1894	シャーフィイー	カーディリー, サーウィー系ハル ワティー, リファーイー
106	イブラーヒーム・アッタール (Ibrāhīm al-'Aṭṭār)	1816-1896	シャーフィイー	アフマディー系シャーズイリー, ハ ーリディー系ナクシュバンディ
107	ハリール・ムワッサリー (Khalīl al-Muwaṣṣalī)	?-1896		カーディリー, カブラウィー, スフラ ワルディー, チシュティー, ハーリ ディー系ナクシュバンディ
108	ムハンマド・バズラ (Muḥammad al-Bazrah)	?-1897		
109	サブリー・マウラウィー (Ṣabrī al-Mawlawī)	?-1897		マウラウィー

110	アブドゥルガニー・バイタール (‘Abd al-Ghanī al-Bayṭār)	1824-1897		シャーズイリー
111	ムハンマド・ハーニー (Muḥammad al-Khānī)	1831-1898	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
112	ムハンマド・サイード・キラニー (Muḥammad Sa‘īd al-Kilānī)	1821-1898		カーディリー
113	アフマド・ティグリビー (Aḥmad al-Tighlibī)	?-1899		スーフィー
114	アフマド・ハーニー (Aḥmad al-Khānī)	1836-1899	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
115	ムスタファー・カマル (Muṣṭafā Kamāl al-Sharīf)	1846-1899		シャーズイリー
116	アブドゥルマジード・ハーニー (‘Abd al-Majīd al-Khānī)	1847-1900	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
117	ムハンマド・ムルタダー (Muḥammad al-Murtaḍā al-Jazā‘irī)	1829-1901		カーディリー
118	マフムード・シャフィーク・ハーニー (Maḥmūd Shafīq al-Khānī)	1839-1901		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
119	アフマド・ジャザーイリー (Aḥmad al-Jazā‘irī)	1833-1902	マールク	カーディリー
120	ハリール・ムワッサリ (Khalīl al-Muwaṣṣalī)	?-1902		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
121	マフムード・マウキウ (Maḥmūd al-Mawqī‘)	1841-1903	シャーフィイー	カーディリー, ハルワティー
122	フサイン・ガズズィー (Ḥusayn al-Ghazzī)	1824-1904	シャーフィイー	カーディリー, シャイバーニー, ハ ーリディー系ナクシュバンディ ー, ハルワティー
123	カマルツディーン・ズバルー (Kamāl al-Dīn Zubārū al-Dahhān)	?-1904		リファーイー
124	サリーム・ムスーティー (Salīm al-Musūṭī)	1832-1906	ハナフィー	シャーズイリー, ハルワティー
125	アミン・バイタール (Amīn al-Bayṭār)	1818-1908	ハナフィー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー, ラシーディー
126	サリーム・サマーラ (Salīm Samārah)	1838-1909		シャーズイリー
127	ムハンマド・バハーウツディーン (Muḥammad Bahā‘ al-Dīn al-Bayṭār)	1848-1910		シャーズイリー

128	アフマド・バハーウッディーン (Aḥmad Bahā' al-Dīn al-Ḥasanī)	1861-1911	マーリク	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
129	アブドゥッラー・サカリー ('Abd Allāh al-Sakarī)	1814-1911	ハナフィー	カーディリー, シャーズィリー
130	ムハンマド・ムバーラク (Muḥammad al-Mubārak al-Jazā'irī)	1847-1912	マーリク	ハルワティー
131	サイード・ムワッサリー (Sa'īd al-Muwaṣṣalī)	?-1911	シャーフィイー	
132	サーリハ・ムッラー・ジャウファル (Ṣāliḥah Mullā Ja'far)	?-1912?		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
133	ハサン・アッタール (Ḥasan al-'Atṭār al-Laḥām)	?-1912		ナクシュバンディー
134	イーサー・クルディー ('Īsā al-Kurdī)	1831-1912	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
135	アディーブ・カッバーニー (Adīb al-Qabbānī)	?-1914		カーディリー
136	ラシード・サンナーン (Rashīd Sannān)	?-1914	シャーフィイー	シャーズィリー
137	ハサン・アッタール (Ḥasan al-'Atṭār)	?-1916		ナクシュバンディー
138	ムハンマド・アブドゥルバーキー・ハサニー (Muḥammad 'Abd al-Bāqī al-Ḥasanī al-Jazā'irī)	1850-1916	マーリク	ファースイー系シャーズィリー
139	ムハンマド・ハキーム (Muḥammad al-Ḥakīm)	?-1917		シャーズィリー
140	ムハンマド・アディーブ (Muḥammad Adīb al-Jarāḥ)	?-1918	ハナフィー	ナクシュバンディー
141	アブドゥッラッザーク・タラーブルスィー ('Abd al-Razzāq al-Ṭarābulsī Ghallā al-Ḥalīb)	?-1920		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
142	マフムード・アブー・シャーマート (Maḥmūd Abū al-Shāmāt)	1849-1922	ハナフィー	ヤシュラティー系シャーズィリー
143	アブドゥッラー・ハーニー ('Abd Allāh al-Khānī)	1848-1924		ハーリディー系ナクシュバンディ ー

144	イブラーヒーム・サアディー (Ibrāhīm al-Sa‘dī al-Jabāwī)	?-1924		サアディー
145	ムハンマド・サイード・ファッラー (Muḥammad Sa‘īd al-Farrā)	?-1926	ハナフィー	ハルワティー
146	シャリーフ・ラアイー (Sharīf Rā‘ī al-Ghazālah)	?-1927		カーディリー
147	ムハンマド・アミン・ザマルカーニー (Muḥammad Amīn al-Zamalkānī)	1853-1927	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディー
148	ムハンマド・タルマサーニー (Muḥammad al-Talmasānī)	1847-1927	マーリク	シャーズィリー
149	ムハンマド・アスアド (Muḥammad As‘ad al-Ṣāhib)	1855-1928		ハーリディー系ナクシュバンディー
150	アブドゥッラフマーン・カッサール (‘Abd al-Raḥmān al-Qaṣṣār)	1868-1930		シャーズィリー
151	ムハンマド・イード・サフルジャラーニー (Muḥammad ‘Īd al-Safṛjalānī)	1838-1931	シャーフィイー	ラシーディー
152	アフマド・スूसィー (Aḥmad al-Sūsī)	?-1931		
153	アブドゥッラフマーン・ブルハーニー (‘Abd al-Raḥmān al-Burhānī)	1860-1932	ハナフィー	ナクシュバンディー
154	ムハンマド・ムフィード・サーアーティー (Muḥammad Mufīd al-Sā‘āfī)	1882-1932	ハナフィー	ムジャッディディー系ナクシュバンディー
155	サイード・カラミー (Sa‘īd al-Karamī)	1852-1935	ハンバル	シャーズィリー
156	ムハンマド・バドルッディーン・ハサニー (Muḥammad Badr al-Dīn al-Ḥasanī)	1850-1935	マーリク	カーディリー
157	ムハンマド・バクリー・シュワイキー (Muḥammad Bakrī al-Shwaykī)	1880-1935		シャーズィリー, リファアーイー
158	アブドゥルカーディル・ハーニー (‘Abd al-Qādir al-Khānī)	1876-1935		
159	ラシード・ムジャッリド (Rashīd al-Mujallīd al-Jandalī al-Ḥabāl)	1847-1936		リファアーイー
160	ムハンマド・アミン・スワイド (Muḥammad Amīn Suwayd)	1855-1936		

161	ムハンマド・アミン・ハルブートウリー (Muhammad Amīn al-Kharbūṭlī)	1859-1937		
162	ムスタファー・ハーニー (Muṣṭafā al-Khānī)	1860-1937	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
163	マフムード・ムワッサリー (Maḥmūd al-Muwaṣṣalī)	1852-1937	シャーフィイー	
164	アミン・クフターロー (Amīn Kuftārū)	1877-1938	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
165	アブドゥッラフマーン・ハティーブ (‘Abd al-Raḥmān al-Khaṭīb)	1871-1940	ハナフィー	カーディリー, ラシーディー
166	ムハンマド・サーイギー (Muhammad al-Sā‘ighī)	1865-1940		ラフマーニー系ハルワティー
167	アブドゥルムフスィン・ティグリビー (‘Abd al-Muḥsin al-Tighlibī)	?-1940		ティグリビー系シャイバーニー
168	ウマル・アイタ (‘Umar al-‘Aytah)	1865-1941	ハナフィー	ラシーディー, ジャバウイー系サア ディー
169	ムハンマド・シャリーフ (Muhammad al-Sharīf al-Ya‘qūbī)	1865-1943	マーリク	シャーズィリー, ハーリディー系ナ クシュバンディ, ハルワティー
170	サフィーヤ・ハーニー (Ṣafīyyah al-Khānī)	1882-1943		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
171	ムヒーッディーン・アブー・サッラー (Muḥī al-Dīn Abū Sallū al-Mawlawī)	?-1943		マウラウイー
172	バドルッディーン・サアディー (Badr al-Dīn al-Sa‘dī al-Jabawī)	?-1943		サアディー
173	サリーム・アブー・サッラー (Salīm Abū Sallū al-Mawlawī)	?-1943		マウラウイー
174	ムハンマド・サリーム・ハルワーニー (Muhammad Salīm al-Ḥalwānī)	1868-1944	シャーフィイー	リファアーイー
175	ヌールッディーン・ダウジ (Nūr al-Dīn al-Dawjī)	1883-1945		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
176	アブドゥッラフマーン・ハティーブ (‘Abd al-Raḥmān al-Khaṭīb)	1889-1947		カーディリー, シャーズィリー, ハ ーリディー系ナクシュバンディ, ラ シーディー

177	アブドゥルジャリール・ダラー(‘Abd al-Jalīl al-Darā)	?-1947	ハナフィー	ファースイー系シャーズイリー
178	マフムード・サイード(Maḥmūd al-Sa‘īd)	1885-1949	ハンバル	シャーズイリー
179	サービト・ニウマーン(Thābit Ni‘mān Farīzā‘ī al-Amāwūt)	1860-1950		
180	ムハンマド・サーリフ・アーミディー(Muḥammad Ṣāliḥ al-Āmidī)	1846-1950		カーディリー, シャーズイリー, ハーリディー系ナクシュバンディー, ラシーディー
181	ムハンマド・シャーキル・ミスリー(Muḥammad Shākīr al-Miṣrī al-Ḥimṣī)	1875-1951	ハナフィー, シャーフイー	ナクシュバンディー
182	イブラーヒーム・ガズズィー(Ibrāhīm al-Ghazzī)	1872-1951	シャーフィイー	シャーズイリー
183	マフムード・カラフ(Maḥmūd al-Qarah Kawwī)	1879-1952	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディー
184	フスニー・アズマ(Huṣnī al-‘Aḍmah)	1866-1954		
185	ナイーム・バグジャーティー(Na‘īm al-Baghjātī)	1880-1954	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディー
186	ムハンマド・シャクリー(Muḥammad Shakrī al-Aṣṭwānī)	1869-1955		ナクシュバンディー
187	ムハンマド・イード(Muḥammad ‘īd al-Bārī)	1876-1957		シャーズイリー
188	アブドゥルカリーム・アーウィー(‘Abd al-Karīm al-Āwī)	?-1957		
189	ムハンマド・ジャズズー(Muḥammad Jazzū)	1884-1957	シャーフィイー	ナクシュバンディー
190	アブドゥルハミード・カナワーティー(‘Abd al-Ḥamīd al-Qanawātī)	?-1957		
191	イブラーヒーム・ガライーニー(Ibrāhīm al-Gharā‘īnī)	1882-1958		カーディリー, ハーリディー系ナクシュバンディー
192	ムハンマド・ハーシム(Muḥammad Hāshim al-Khatīb)	1890-1958	シャーフィイー	カーディリー
193	ハサン・ティグリビー(Ḥasan al-Tighlibī)	1877-1959		シャイビー系サアディー
194	アフマド・タルマサーニー(Aḥmad al-Talmasānī)	1899-1959		シャーズイリー
195	ムハンマド・アシュマル(Muḥammad al-Ashmar)	1892-1960		ハーリディー系ナクシュバンディー

196	ムハンマド・カーフィー (Muḥammad al-Kāfī)	1861-1960		ハルワティー
197	イスマーイール・ヤアクービー (Ismā'īl al-Ya'qūbī)	1882-1960		シャーズィリー, ハルワティー
198	ムハンマド・アブー・ハイル・ミーダーニー (Muḥammad Abū al-Kahyr al-Mīdānī)	1875-1961	ハナフィー	ハーリディー系ナクシュバンディ
199	サーリフ・リファーイー (Ṣāliḥ al-Rifā'ī al-Ḥabāl)	1878? -1961	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ
200	ファアティマ・クルディー (Fāṭimah al-Kurdī)	1886-1961		ハーリディー系ナクシュバンディ
201	ムハンマド・ハーシミー (Muḥammad al-Hāshimī)	1880-1961	マーリク	
202	アブドゥッラー・アブー・シャーマート ('Abd Allāh Abū al-Shāmāt)	1880-1962		ヤシュラティー系シャーズィリー
203	マフムード・ハファール (Maḥmūd al-Ḥafār)	1882-1962	ハナフィー	リファーイー
204	アフマド・ハールーン (Aḥmad al-Ḥārūn)	1900-1962		
205	アブドゥルワッハーブ・サラヒー ('Abd al-Wahhāb al-Ṣalāḥī)	1890-1962		ラシーディー
206	ムハンマド・ハーシム (Muḥammad Hāshim Abū Ṭawq)	1847-1962		リファーイー
207	ムハンマド・アラビー (Muḥammad al-'Arabī al-Ya'qūbī)	1874-1963	マーリク	シャーズィリー
208	サアドッラー・ハリリー (Sa'd Allāh al-Ḥarīrī)	1845? -1964		
209	ムハンマド・アミン・シーフ (Muḥammad Amīn Shīkh)	1890-1964		ハーリディー系ナクシュバンディ
210	アフマド・ハルワニー (Aḥmad al-Ḥalwānī)	1903-1964		リファーイー
211	ヤアスィーン・ジャウィージャーティー (Yāsīn al-Jawjājātī)	1878-1965		ハーリディー系ナクシュバンディ
212	ムハンマド・アーリフ・ウスマーン (Muḥammad 'Arif 'Uthmān)	1872-1965	ハナフィー	ナクシュバンディ

213	ハマディー・リファーイー (Ḥamadī al-Rifāʿī al-Ḥabāl)	?-1966		
214	ムハンマド・サイド・ブルハーニー (Muḥammad Saʿīd al-Burhānī)	1892-1967	ハナフィー	ハーリディー系ナクシュバンディ
215	アフマド・ハマーマ (Aḥmad Ḥamāmah)	1907-1967	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ
216	ムハンマド・サラフッディーン・カイワーン (Muḥammad Ṣalāḥ al-Dīn Kaywān)	1897-1968	ハナフィー	シャーズィリー
217	アブドウツラヒーム・アブー・シャーマート (ʿAbd al-Raḥīm Abū al-Shāmāt)	1889-1968		シャーズィリー
218	アブドウルハミード・ハワースィリー (ʿAbd al-Ḥamīd al-Ḥawāṣilī)	1893-1969	シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ
219	ムハンマド・ナジャー・ハルワーニー (Muḥammad Najā al-Ḥalwānī)	1875-1969	シャーフィイー	リファーイー
220	ラジャブ・アブドウルマトウアール (Rajab ʿAbd al-Matʿāl al-Rabāt)	?-1969	シャーフィイー	シャイバーニー
221	ムハンマド・サイド・ハルワーニー (Muḥammad Saʿīd al-Ḥalwānī)	1911-1969		リファーイー
222	マフムード・ワダフフ (Maḥmūd Waḍaḥ-hu al-Munīnī)	1890-1970		ラシーディー
223	ムハンマド・ファリーズ・キラニー (Muḥammad Farīz al-Kilānī)	1886-1972		ハーリディー系ナクシュバンディ
224	アブドウルハスィーブ・アッディ (ʿAbd al-Ḥasīb ʿAddī)	1908-1976	シャーフィイー	
225	サービト・ハルワーニー (Thābit al-Ḥalwānī)	1892-1977	シャーフィイー	
226	ハサン・ハバンナカ (Ḥasan Ḥabannakah al-Mīdānī)	1908-1978	ハナフィー, シャーフィイー	ハーリディー系ナクシュバンディ
227	ファティマ・ヤシュラティーヤ (Fāṭimah al-Yashraṭīyyah)	1890-1980		ヤシュラティー系シャーズィリー
228	ムハンマド・サーリフ・ハティーブ (Muḥammad Ṣāliḥ al-Khaṭīb)	1892-1981	シャーフィイー	カーディリー
229	ムハンマド・アブー・ヤスル (Muḥammad Abū al-Yasr ʿĀbidīn)	1889-1981		ナクシュバンディ, ハルワティー

230	ムハンマド・サヒール・ハティーフ (Muḥammad Saḥīl al-Khaṭīb)	1897-1981	シャーフィイー	カーディリー, ハーリディー系ナク シュバンディー
231	アフマド・マズハル・アズマ(Aḥmad Maẓḥar al-‘Azmaḥ)	1909-1982		
232	ザキー・ムワッサリー(Zakī al-Muwaṣṣalī)	1880-1982	シャーフィイー	ムワッサリー系カーディリー
233	アブドゥッラフマーン・タルマサーニー (‘Abd al-Raḥmān al-Talmasānī)	1922-1983	マーリク	シャーズィリー
234	ハディージャ・ハーニー(Khadījah al-Khānī)	1908-1984		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
235	ムハンマド・シャムスッディーン (Muḥammad Shams al-Dīn al-Mawlawī)	?-1984		マウラウィー
236	アブドゥルカリーム・ズフル(‘Abd al-Karīm Zuhūr)	1917-1984		
237	ハーシム・アイタ(Hāshim al-‘Aytah)	1914-1984		サアディー, ダンダラーウィー, ラ シーディー
238	アフマド・ナスィーフ(Aḥmad Nāṣīf)	1892-1985	シャーフィイー	リファーイー
239	イブラーヒーム・ヤアクービー(Ibrāhīm al-Ya‘qūbī)	1924-1985		シャーズィリー
240	ウマル・ヒムスィー(‘Umar al-Ḥimṣī)	1872-1985		バダウィー
241	ダーウード・ヒムスィー(Dāwūd Ḥimṣī)	1912-1986		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
242	ハビーブ・ハッラーク(Habīb al-Ḥallāq)	1913-1987		ダルカーウィー系シャーズィリー
243	アリー・サリーク(‘Alī Salīq)	1900-1989		ラシュディー
244	ムッラー・ラマダーン・ブーティイー(Mullā Ramaḍān al-Būṭī)	1888-1990	シャーフィイ ー, ハナフィー	ナクシュバンディー
245	アブドゥッサタール・シャーシュ(‘Abd al-Sattār al-Shāsh)	1932-1990		シャーズィリー
246	アブドゥルアリーム・ザンキー(‘Abd al-‘Alīm Zankī)	1910-1990		ナクシュバンディー
247	ヤースィーン・アラファ(Yāsīn ‘Arafah)	1907-1991		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
248	アブドゥッラティーフ・ディクル(‘Abd al-Laṭīf al-Dīqr)	1910-1992		ハーリディー系ナクシュバンディ ー

249	アーリフ・タルカジー(‘Ārif al-Ṭarqajī)	1912-1993		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
250	アフマド・スィールワーン(Aḥmad al-Sīrwān)	1930-1993		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
251	アフマド・シャーミー(Aḥmad al-Shāmī)	1904-1993		シャーズィリー
252	アブドウルワキール・ドウルビー(‘Abd al-Wakīl al-Durūbī)	1914-1993	シャーフィイー	シャーズィリー
253	ラシュディー・アラビー(Rashdī al-‘Alabī)	1904-1994		ナクシュバンディー
254	アブドウルハキーム・アブドウルバースト(‘Abd al-Ḥakīm ‘Abd al-Bāsīt)	1911-1994		リファーイー
255	ダルヤ・フルファーン(Daryah al-Khurfān)	1911-1995		カーディリー, ハーリディー系ナク シュバンディー, ハルワティー
256	ヤースィーン・マーリフ(Yāsīn al-Māliḥ)	1922-1995	ハナフィー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
257	ムニール・カシム(Munīr al-Kasim)	1909-1996	ハナフィー	ハーリディー系ナクシュバンディ ー
258	バシール・カフジ(‘Bashīr al-Qahūjī)	1916-1999		シャーズィリー
259	リヤード・マーリフ(Riyāḍ al-Māliḥ)	1939-1998	ハナフィー	シャーズィリー
260	ムワッフィク・ナシューカーティー(Muwaffīq al-Nashūqātī)	1938-2000		シャーズィリー
261	アフマド・クフターロー(Aḥmad Kuftārū)	1910-2004		ハーリディー系ナクシュバンディ ー
262	アブドゥッラフマーン・シャーゲーリー(‘Abd al-Raḥmān al-Shāghūrī)	1910-2004	シャーフィイー	ダルカーウィー系シャーズィリー
263	ジハード・ブルハーニー(Jihād Burhānī)	1925-2004		シャーズィリー
264	ムハンマド・ワジーフ・ダルカル(Muḥammad Wajīh Darkal)	1922-2004	シャーフィイー	

[Abāzah & al-Ḥāfiẓ 1986a; 1986b; 1991a; 1991b; 1991c, Abāzah 2007]をもとに筆者作成

3 現代シリアにおける主なスーフィー教団 ([‘Askari 2006b’]で取りあげられているタリーカの概要と道統の訳出)

※道統の順番は現在のシャイフから始まる。

(1) ナクシュバンディー教団

a. シャイフ・アドナーン・ハキーのタリーカ

ハーリディー系支教団。ハサカ県カミシリのバシール・モスクを拠点とする。

道統: シャイフ・アドナーン・ハキー, シャイフ・アラワーン・ハキー, ムハンマド・ザキー, イブラヒーム・ハキー, フサイン・ズィーバーリー, ハーリド・ズィーバーリー, ムハンマド・アイニー, サーリフ・サバティー, ハーリド・ジャズリー, ズィー・ジャーナーヒーン, ハーリド・バグダーディー

b. シャイフ・ムハンマド・ヌーリー・アッディールシャウイーのタリーカ

ハサカ県カミシリを拠点とする以外詳細なし。

c. シャイフ・アブドゥラティーフ・ハーツジュ・アブドゥー・ニウサーンのタリーカ

ハーリディー系支教団。ラッカ県を拠点にシリア全域およびトルコに広がっている。

道統: ムッラー・ウスマーン・アリー, ムッラー・マフムード・アリー, シャイフ・ムヒーッディーン・スルージー, ハッジュ・ラジャブ・ラハーウィー, ムハンマド・シャリーフ・ブハーリー, シャイフ・アブドゥッラー・ダフラウィー, シヤムスッディーン・ハビーブッラー, ムハンマド・ヌール・バドゥーニー, サイフッディーン・サフランディー, ムハンマド・マアスーム・サフランディー・・・ハーリド・バグダーディー

d. シャイフ・アブドゥルハーディー・バーニーのタリーカ

ハーリディー系支教団。アミン・クフターローを師とした, アフマド・クフターローの兄弟子に当たるシャイフを擁する。ダマスカス市内のムハージリーン地区にあるカッターニー・モスクを拠点に活動する。

道統: シャイフ・アミン・クフターロー, シャイフ・ムハンマド・アミン・クルディー・ザマルカーニー, シャイフ・イーサー・クルディー, シャイフ・カースィム・ハーディー, シャイフ・サーリフ・サバキー, シャイフ・ハサン・ヌーラーニー, ハーリド・バグダーディー

e. シャイフ・アフマド・クフターローのタリーカ

ハーリディー系支教団。ダマスカスのアブー・ヌール・モスクを拠点とする。

道統: dと同じ。

f. シャイフ・アブドゥルガニー・ハズナウィーのタリーカ

ハリディー系支教団。ハサカ県カミシリを拠点にシリア各地，トルコ，レバノン，イラク，アメリカ，ヨーロッパ各地に広がっている。

道統: シャイフ・アフマド・ハズナウィー，シャイフ・アラウッディーン，シャイフ・ムハンマド・マアスム，シャイフ・アフマド・フサイニー，シャイフ・アフマド・ハズナウィー，シャイフ・ムハンマド・ディヤーウッディーン，シャイフ・シャリーア・ファタフラー，シャイフ・アブドゥラフマーン・ターギー，シャイフ・サブガトゥッラー・ファースイー，シャイフ・ターハー・マシュフル，ハーリド・バグダーディー

g. シャイフ・ムハンマド・ハズナウィーのタリーカ

ハリディー系支教団。シャイフ・アフマド・ハズナウィーを師とする上記アブドゥルガニー・ハズナウィーの兄弟タリーカである。ハサカ県カミシリを拠点に，カタール，アラブ首長国連邦，トルコ，ヨーロッパ各地に広がっている。

道統: fと同じ。

h. シャイフ・イスマーイル・アブー・ナスルのタリーカ

ハリディー系支教団。アレppoにあるフルカーン地区を拠点にラッカ，ラタキア，ハマー，ホムス，ハサカなどシリア全域に広がっている。

道統: シャイフ・バースイト・アブー・ナスル，シャイフ・ムハンマド・アブー・ナスル，シャイフ・ムハンマド・サリーム・ハラフ，シャイフ・アフマド・タウザクリー，ハーリド・バグダーディー

i. シャイフ・タキユッディーン・ハティーブのタリーカ

ハリディー系支教団。ハマーにあるタイバトゥルイマーム地区を拠点にシリア各地に広がっている。

道統: シャイフ・ハーフィズ・ハティーブ，シャイフ・フサイン・ハティーブ，シャイフ・ムハンマド・サリーム・アブー・ナスル，シャイフ・アフマド・タウザクリー，ハーリド・バグダーディー

j. シャイフ・ムハンマド・アディーブ・ハスーンのタリーカ

ハリディー系支教団。アレppoのウサーマ・ビン・ザイド・モスクを拠点とする。

道統: シャイフ・ムハンマド・ナブハーン，シャイフ・ムハンマド・アブー・ナスル，シャイフ・ムハンマド・サリーム，シャイフ・アフマド・タウザクリー，ハーリド・バグダーディー

(2)リファーイー系カーディリー教団

リファーイー教団は，12世紀にアフマド・ビン・アリー・リファーイーを開祖として興り，エジプト，シリア，アナトリアに広がった。カーディリー教団は，アブドゥルカーディル・ジラーニーを名祖として14-15世紀に興り，

アフリカ, イラク, シリアに広がった。

a. シャイフ・ウバイドゥラー・カーディリーのタリーカ

1925年頃, アレッポ周辺地域に流入。アレッポのアームダーにあるモスクを拠点にシリアを含めたアラブ各地, ロシア, トルコに広がっている。

道統:ムハンマド・カーディリー, アフマド・カーディリー, ムハンマド・バーキリー, ヌール・ムハンマド・ブリーフィカーニー, ヌールッディーン・ブリーフィカーニー, マフムード・ジャリール・ムワッサリー, アブー・バクル・アルूसィー, ウスマーン・カーディリー, アブー・バクル・バグダーディー, ヤフヤー・カーディリー, フサームッディーン・カーディリー, ヌールッディーン・カーディリー, ワリーユッディーン・カーディリー, ズィーンッディーン・カーディリー, シャルフッディーン・カーディリー, シヤムスッディーン・カーディリー, ムハンマド・カーディリー, アブドゥルアズィーズ・カーディリー, アブドゥルカーディル・ジーラーニー

b. シャイフ・ムハンマド・ワイル・ラーウィーのタリーカ

ジャズィーラ地方を拠点に活動している。1864/5年にユーフラテス川流域にシャイフ・アフマド・ラーウィーの手によってテッケが設立された。ラッカ, ハサカ, ヨルダンのアンマンに広がっている。

道統:シャイフ・サイフ・ラーウィー, アブドゥルガフル・ラーウィー, シャイフ・アブドゥルワッハブ・ラーウィー, シャイフ・ハーミド・ラーウィー, シャイフ・ターハー・ラーウィー, シャイフ・アブドゥッラー・ラーウィー, シャイフ・アフマド・ラーウィー, シャイフ・ヌールッディーン・ハビーブッラー

c. シャイフ・ムハンマド・アッジャー・ハディードのタリーカ

ラッカ県を拠点, 拡大範囲とする以外に詳細無し。

d. シャイフ・サイド・ビン・サーリフ・アブー・ズバイバのタリーカ

20世紀に流入したもので, ラッカ郊外, アレッポ郊外に広がっている。

道統:シャイフ・ムハンマド・アリー・ナーク, シャイフ・アブドゥルハンナーン, 以下トルコのシャイフ

e. シャイフ・ハサン・キヤーリーのタリーカ

20世紀に流入したもので, イドリブ県を拠点とする。リファーイー系に強く依ったもの。

道統:シャイフ・アリー, シャイフ・アフマド・ジャズバ・キヤーリー, シャイフ・アリー・ジャズバ・キヤーリー, シャイフ・アフマド・ジャズバ・キヤーリー, シャイフ・アブドゥッラフマーン・ジャズバ・キヤーリー, シャイフ・ターハー・バティーフ, シャイフ・ムスタファー・バティーフ・ルージー, シャイフ・ムハンマド・ヒラール, シャイフ・ハイルッラー・サーニー, シャイフ・ムハ

ンマド, シャイフ・ハイルッラー, シャイフ・アブー・バクル, シャイフ・ムハンマド・ビン・ヒジャーズィー, シャイフ・ムハンマド, シャイフ・ムーサー, シャイフ・アブー・バクル, シャイフ・ウマル, シャイフ・サドルッディーン, シャイフ・アフマド・スイヤード, シャイフ・アブドウルムフスィン, シャイフ・アフマド・リファーイー

f. シャイフ・アフマド・ビン・アフマド・ウマイシュ・アブー・ファハドのタリーカ

ダマスカス郊外に広がっている以外詳細無し。

g. シャイフ・ハラフ・シューアのタリーカ

ラッカ郊外, ダイルッザウル周辺, ハサカ周辺, アレポ周辺に広がっている。

道統:アフマド・アースィム, アブドゥッラフマーン・マフド, アリー・カーディリー, アブド・カーディリー, イスマーイール・カーディリー, アブドウルワッハブ・カーディリー, ヌールッディーン・カーディリー, ムハンマド・ダルウィーシュ, フサームッディーン・カーディリー, アブー・バクル・カーディリー, ヤフヤー・カーディリー, ヌールッディーン・カーディリー, ワリーユッディーン・カーディリー, ズィーンッディーン・カーディリー, シャルフッディーン・カーディリー, シヤムスッディーン・カーディリー, ムハンマド・ハッターク, アブドウルアズィーズ・カーディリー . . . アブドウルカーディル・ジラーニー

h. シャイフ・ナブハーン・バーダンジキーのタリーカ

アレポ, ラッカ周辺に広がっている以外詳細無し。

i. シャイフ・ジャマール・アブドウルカーディル・ヒラーリーのタリーカ

アレポを拠点とする以外詳細無し。

(3) シャーヰリー教団

13 世紀にアブー・ハサン・アリー・シャーヰリーを開祖として興り, アフリカに広がった。

a. シャイフ・アフマド・ニウサーンのタリーカ

20 世紀初頭に流入。バーブを拠点にアレポ, ダイルッザウル, ダマスカス, トルコに広がっている。

道統:シャイフ・アブドウルカーディル・イーサー . . .

b. シャイフ・バクリー・ハヤーニーのタリーカ

アレポのクライミーヤ・モスクを拠点とし, カタールにも広がっている。

道統:シャイフ・アブドウルカーディル・イーサー, シャイフ・ムハンマド・ハーシミー . . .

c. シャイフ・アブドゥッラフマーン・ムンドゥーのタリーカ

ホムスを拠点に活動。

道統: シャイフ・ジャーミー, シャイフ・アブドゥルカーディル・イーサー, シャイフ・ムハンマド・ハーシミー・・・

d. シャイフ・ムハンマド・カーミルのタリーカ

ダマスカス, ホムス, またトリポリ (レバノン) に広がっている。

道統: アブドゥルワッハブ・サラヒー, アブドゥルカーディル・ビン・アブドゥッラー・イウズィー・ハラビー, カースィム・キースィー, サイド・クルディー, ハーシム・ナジュル・マフムード・ドゥーマーニー, ムハンマド・ナブハーン・ハラビー, サイド・ブルハーニー, ハーシム・ハティーブ, ムハンマド・ジャウダト・アマリー, マフムード・アッサイド・ドゥーマーニー, ムハンマド・イブン・ハーシミー

e. ハーシム・ブルハーニーのタリーカ

ダマスカスのタウバ・モスクを拠点に活動している以外詳細無し。

f. シャイフ・アフマド・フルシード・アブー・ヌールのタリーカ

ダマスカスのラスラーン・モスクを拠点に活動している以外詳細無し。

g. シャイフ・ムハンマド・ナディーム・シハービーのタリーカ

アレッポのファタフ・モスクを拠点にカタール, クウェート, サウディアラビア, アラブ首長国連邦, レバノン, ヨルダン, トルコに広がっている。

道統: ダルカーウィー, アブー・ハサン・シャーズィリー・・・

h. マフムード・アブー・フダー・フサイニーのタリーカ

ホムス, ヨルダンに広がっている。

道統: シャイフ・アブドゥッラフマーン・シャーゲーリー, シャイフ・ムハンマド・ハーシミー, シャイフ・アフマド・ビン・ムスタファー, アラビー・ダルカーウィー, アブー・ハサン・シャーズィリー

(4)アキーリー教団

アキーリー教団は, リファーイー教団やカーディリー教団と同統とも言われる教団だが, 詳細は不明。

a. シャイフ・ムハンマド・バフバト・アキーリーのタリーカ

アレッポ他, 国内西部に広がっている。

道統: シャイフ・ウマル・ビン・ムハンマド・アキーリー, シャイフ・ムハンマド・ビン・ウマル・アキーリー, シャイフ・ウマル・ビン・ムハンマド・アキーリー, ムハンマド・ハーディム, アブー・ファドル・ウスマーン・アキーリー, シャイフ・ヤフヤー・アキーリー

b. シャイフ・バクリー・ターヒルのタリーカ

ダマスカス, ハマー, ホムス, パキスタンに広がっている。

道統: シャイフ・ウマル・アキーリー・ビン・ムハンマド

(5) マウラウィー教団(メヴレヴィー教団)

13 世紀にジャラルッディーン・ルーミーを開祖として興り, オスマン朝下で隆盛を誇った教団。

a. ムハンマド・マーズイン・マウラウィーのタリーカ

ヒジュラ暦 923 年に流入。ダマスカス, アレッポ, ホムス, トリポリ (レバノン) に広がっている。

道統: ファーイズ・マウラウィー・・・シャムスッディーン・マウラウィー, シャイフ・サイド・ビン・アターウ・マウラウィー・・・

4 アフマド・クフターロー関連年表

- 1894年 ロシアとオスマン朝の戦争の影響で、クフターロー家がシリア北東部ハサカ県のカルマからダマスカスに移住。ムーサー・クフターローがアブー・ヌール・モスクで教育活動を開始。
- 1900年 ムーサー・クフターローが逝去。アミン・クフターローがアブー・ヌール・モスクでの教育活動の指導を継承。
- 1911年 アミン・クフターローがイーサー・クルディーからハーリディー系ナクシュバンディー支教団のシャイフの免状を授与。
- 1912年 イーサー・クルディーが逝去。
- 1915年 アフマド・クフターローが誕生（1910, 1911, 1912年と諸説有り。1915年は身分証明証に記載された生年）。
- 1918年 ファイサル・イブン・フサインのダマスカス入城。シリアが、彼を初代国王とする「シリア・アラブ王国」としてオスマン朝から独立。
- 1920年 シリアがフランスの委任統治領となる。アミン・クフターローはハディース学の師であるバドルッディーン・ハサニーらとともに対植民地運動に参加。
- 1932年 アフマド・クフターローがアミン・クフターローからナクシュバンディー教団のシャイフの免状を授与。この頃よりアブー・ヌール・モスクでの教育活動を開始。
- 1938年 アミン・クフターローが逝去。アフマド・クフターローがアミン・クフターローの弟子たちとマッカに聖地巡礼。
- 1946年 シリアが「シリア共和国」としてフランスから独立。アフマド・クフターローがシリアのウラマー連盟に参加。
- 1948年 アフマド・クフターローがシリア・クネイトラ県の宗教教師に就任。
- 1950年 アフマド・クフターローがシリア・ダマスカス県の宗教教師に就任。ダマスカス市の中心にあるヤルバガー・モスクで、シリアとレバノンのキリスト教指導者を招いてクリスマスを祝う。
- 1951年 アフマド・クフターローがシリア・ダマスカス県のムフティーに就任。アブー・ヌール・モスクにアンサール慈善協会を併設（1951年に公益法人として認可を得る）し、会長に就任（至逝去）。
- 1952年 アフマド・クフターローがシリア最高ファトワー委員に就任（至逝去）。
- 1958年 シリア共和国とエジプト共和国の連合国家である「アラブ連合共和国」が誕生。
- 1961年 シリアがエジプトとの国家連合を解消、「シリア・アラブ共和国」として再独立。
- 1963年 シリアにバアス党政権が樹立。
- 1964年 アフマド・クフターローがシリア・アラブ共和国最高ムフティーに就任（至逝去）。
- 1967年 アフマド・クフターローがレバノンでタリーカによる布教活動を開始（至1982年）。

- 1971年 アフマド・クフターローがアブー・ヌール・モスクにシャイフ・アフマド・クフターロー財団とアブー・ヌール・イスラーム学院を併設、代表に就任（至逝去）。ハーフィズ・アサドがシリア・アラブ共和国大統領に就任。以降、バアス党政権とムスリム同胞団の武装対立が激化。
- 1976年 シリアがレバノンへの駐留開始（至2005年）。
- 1981年 アフマド・クフターローがアブー・ヌール・モスク至近にシャイフ・アミン・クフターロー・クルアーン暗唱学校（後の女子学生寮）設立、校長に就任。
- 1982年 アフマド・クフターローがシリアで初めてとなるイスラーム宣教学部をアブー・ヌール・イスラーム学院に設立。イスラエルのレバノン侵攻に伴い、レバノンでのスーフィー教団の活動を停止。ハマー市において政府軍とムスリム同胞団を中心とする反体制勢力が衝突。政府軍は反体制勢力を鎮圧。
- 1990年 アフマド・クフターローが京都府亀岡市を訪問。大本との交流が始まる。
- 1991年 大本代表団がアブー・ヌール・モスクを訪問。アフマド・クフターローが大本代表団をマッカに案内し、ともに聖地巡礼を行う。
- 1995年 アフマド・クフターローがアンサール慈善協会の活動の一環としてダマスカス郊外に男児用の孤児院を設立（2007年にはアブー・ヌール至近に女児用孤児院が設立）。
- 2000年 ハーフィズ・アサド大統領が逝去。バッシヤール・アサドが大統領に就任。
- 2001年 ローマ法王ヨハネ・パウロ2世がダマスカス訪問。アフマド・クフターローがシリア宗教界の代表として接伴を務める。
- 2004年 アフマド・クフターローが9月1日に逝去。棺がダマスカス市新市街のシャーム病院から同旧市街のウマイヤ・モスク、そしてアブー・ヌール・モスクへと移動する、交通規制を伴った大規模な公葬が行われ、多くの市民が野辺送りに参加。アブー・ヌール・モスクに併設された団体のすべての代表を、アフマド・クフターローの末子であるサラフッディーン・クフターローが継承。
- 2005年 アンサール慈善協会が日本のODA（外務省「草の根・人間の安全保障無償資金協力」）を受ける。
- 2007年 アンサール慈善協会がアブー・ヌール・モスク至近に女児用の孤児院を設立。
- 2009年 サラーフッディーン・クフターローが公的資金横領の容疑で逮捕される。ワクフ省により、ムハンマド・シャリーフ・サッワーフが後任として任命される。

[Dahmān 2008; Naddāf 2005; Habash 1996]をもとに筆者作成

5 アフマド・クフターローの外遊歴

年	外遊先	内容
1951	カラチ(パキスタン)	世界イスラーム会議にシリア代表団メンバーとして参加
1954	レバノン	イスラーム・キリスト教間の連帯の会合にシリア代表団メンバーとして参加
1956	エジプト	シリア・エジプトの国家連合に際してシリア代表団メンバーとして参加
1957	カラチ(パキスタン)	世界イスラーム会議にシリア代表団メンバーとして参加
1962	イラク	世界イスラーム会議に参加
1964	ソマリア	世界イスラーム会議に参加
1965	バグダード(イラク)	イラク・イスラーム会議にシリア代表として参加
	バンドン(インドネシア)	バンドン会議(アジア・アフリカ会議, 1955年)の会合にイスラーム代表団メンバーとして参加
	エルサレム	中東情勢をうけて, エルサレムのイスラーム指導者と謁見
1966	インディアナ・ミシガン・オハイオ(アメリカ)	中東情勢をうけて, アメリカの大学で出張講義
1967	ジャカルタ(インドネシア)	バンドン会議(アジア・アフリカ会議, 1955年)の会合にイスラーム代表団メンバーとしての参加
	レバノン	中東情勢をうけて, レバノン最高ムフティーと謁見
	パキスタン	アイユーブ・ハーン大統領(1907-74, 在位 58-69)による招聘でイスラーム学の会議に参加
1968	インドネシア	バンドン会議(アジア・アフリカ会議, 1955年)の会合にイスラーム代表団メンバーとしての参加
	ソ連(現 CIS 諸国)	ウズベキスタンを中心とした現 CIS 諸国のモスクに出張講義
1969	レバノン	シーア派指導者ムーサー・サドルに謁見
	ザゴルスク(ソ連)	世界諸宗教会議にシリア代表団の代表として参加
1970	バンドン(インドネシア)	バンドン会議(アジア・アフリカ会議, 1955年)の会合にシリア代表団メンバーとしての参加
	アルジェリア	イスラーム思想教育のための会合にシリア代表団として参加
1972	テヘラン・コム・マシュハド(イラン)	テヘラン大学他に出張講義
	クウェート	ワクフ・イスラーム問題省の招聘により, ラマダーン期間の宗教会合に参加
1973	インド	ブハラ派の会議にシリア代表団代表として参加
	ソ連	シリアのウラマー代表団代表として参加
1974	インド	インドのイスラーム諸団体の会議に参加

1974	アラブ首長国連邦	ファトワー分野における協力のための会議に参加
1975	サウディアラビア	マッカの聖モスク会議に参加
1976	リヤド(サウディアラビア)	イマーム・ムハンマド・ビン・サウード・イスラーム大学の法学・法源学会議に参加
	タシュケント(ウズベキスタン)	中央アジアのムスリム会議設立 30 周年記念の会合に参加
1978	チェコスロヴァキア	イスラーム・キリスト教会議に参加
1979	オーストリア	ウィーン大学でイスラームとキリスト教について出張講義
1980	ソ連	世界イスラーム会議に参加
	ドイツ民主共和国	ベルリン大学神学部の代表団と意見交換
1981	モスクワ(ソ連)	モスクワのアカデミーで出張講義
	リビア	イスラーム宣教会議にシリア代表として参加
1982	モスクワ(ソ連)	宗教者会議にイスラーム代表として参加
	デリー(インド)	インドのスーフィー連盟の祭典に参加
	テヘラン・コム・マシュハド(イラン)	イランの諸大学で出張講義
1983	ブラハ(チェコスロヴァキア)	世界平和会議に参加
	モスクワ(ソ連)	平和のための持続的な発展のための会議にシリア代表として参加
1984	イラン	世界イスラーム会議にシリア代表として参加
	モスクワ(ソ連)	平和のための持続的な発展のための会議にシリア代表として参加
	リビア	イスラーム宣教協会事務局を訪問
1985	東ドイツ	宗教政策に関して政府高官と謁見
	イラン	イスラーム思想に関する会議に参加
	ヴァティカン市国, ローマ・ミラノ(イタリア)	ローマ法王ヨハネ・パウロ 2 世に謁見。ミラノ大学に出張講義
1986	ポローニャ(イタリア)	イスラーム・キリスト教世界対話会議に参加
	モスクワ(ソ連)	平和のための持続的な発展のための会議にシリア代表として参加
	バクー(ソ連)	イスラーム会議に参加
	レバノン	レバノン最高ムフティーの招聘によりレバノン・イスラーム会議に参加
	アラブ首長国連邦	イスラーム法源学会議に参加
	リビア	リビア文化情報事務局の招聘による表敬訪問
1987	東ドイツ	政府の招聘により諸大学で出張講義
	ポローニャ(イタリア)	諸大学で出張講義
	ブルガリア	最高ムフティーと外務省の招聘による出張講義
	マルタ	出張講義

	ヴァチカン市国	ローマ法王ヨハネ・パウロ 2 世と謁見
	モスクワ(ソ連)	宗教問題省の招聘により国際平和会議に参加
1988	アメリカ	世界宗教会議に参加
	ソフィア(ブルガリア)	ソフィア大学開校式に参加
	アラブ首長国連邦	イスラーム問題ワクフ省の招聘によりラマダーン期間の行事に参加
	ドイツ民主共和国	地域における脱原子力会議に参加
	イギリス	オクスフォード大学で出張講義
	リビア	イスラーム宣教協会事務局で出張講義
	ヴァチカン市国,	エヒド(Ejido)協会の招聘により, 現代世界におけるイスラームと平和の持続のための会議に参加
1989	トルコ	イスラーム系団体および大学で出張講義
	ソ連	イスラーム系団体および大学で出張講義
	アメリカ	イスラーム系団体および大学で出張講義
	イラン	アフガニスタン情勢に関する会議に参加。アリー・ハーメネイー最高指導者他と謁見
	アラブ首長国連邦	イスラーム問題ワクフ省高官との意見交換
1990	サウディアラビア	イスラーム世界連盟を表敬訪問
	モスクワ(ソ連)	世界宗教連盟の会議に参加
	ローマ(イタリア)	世界宗教会議に参加
	アメリカ	世界宗教会議の招聘で出張講義
	東京・京都(日本)	世界宗教者平和会議に参加。京都の大本本部を表敬訪問
	アラブ首長国連邦	出張講義
	カイロ(エジプト)	宗教系会議に参加
1991	イスタンブール(トルコ)	イスラーム・キリスト教会議にイスラーム代表団代表として参加
	サウディアラビア	サウディアラビア最高ムフティー, イスラーム世界連盟, イスラーム問題・ワクフ・宣教・善導省との会議に参加
	アラブ首長国連邦	イスラーム問題省の招聘により出張講義
	京都(日本)	京都府亀岡市の大本本部を表敬訪問
	韓国	現地ムスリム系団体を訪問
	中国	現地ムスリム系団体を訪問, 出張講義
	スーダン	イスラーム宣教事務局を訪問
	スーダン	世界宗教者会議に参加
	クウェート	イラク情勢に関する会議に参加
	スーダン	イスラームとアラブ人民会議に参加

1992	アテネ(ギリシア)	宗教会議に参加
	クウェート	イスラーム問題・情報省の招聘により世界イスラーム祭典に参加
	イラン	諸大学で出張講義
	カイロ(エジプト)	宣教と救済のための世界イスラーム評議会に参加
	ラホール(パキスタン)	財政会議に参加
	サウディアラビア	サウディアラビア最高ムフティーに謁見
	リオデジャネイロ(ブラジル)	国際連合の会議に参加
	オーストリア	人道のための平和会議に参加
1993	日本	生存のための価値変化に関する国際会議に参加
	ミラノ(イタリア)	エヒド(Ejido)協会会議に参加
	日本	各地で出張講義
	イスタンブール(トルコ)	世界イスラーム会議にシリア代表团代表として参加
	オマーン	ファトワー評議会出張講義, カーブース・ビン・サイード国王に謁見
	ケニア	最高イスラーム評議会出張講義
	コモロ連合	イスラーム会議, 司法・ワクフ省出張講義
	エジプト	エジプト・イスラーム問題最高評議会会議に参加
	マレーシア	マレーシア・ウラマー連盟, イスラーム評議会出張講義
	カタール	イスラーム問題省出張講義
	京都(日本)	大本を表敬訪問
1994	アメリカ	各種表敬訪問
	インド	イスラーム系大学を表敬訪問
	カイロ(エジプト)	アズハル大学総長の招聘により宣教と救済のための世界イスラーム評議会会議に参加
	スーダン	ズィクルとズィクルを行う者についての会議にシリア代表团代表として参加
	スーダン	ウンム・ダルマーン大学を表敬訪問
	モロッコ	ウラマー連盟会議にシリア代表团代表として参加
	ヨルダン	フサイン国王他に謁見
1995	サウディアラビア	ファハド国王他に謁見
	レバノン	宗教諸指導者を表敬訪問
	エジプト	情報省, 人民諮問法議会, アズハル大学総長などを表敬訪問
	チュニジア	最高ムフティー, イスラーム問題省などを表敬訪問
	リビア	世界イスラーム・スーフィズム会議に参加
	マルタ	世界イスラーム宣教協会事務所を表敬訪問
	キプロス	世界イスラーム指導者会議に参加

1996	クウェート	ファトワー分野における二国間協力のための各種表敬訪問
	マレーシア	イスラーム宣教会議に参加
	シンガポール	イスラーム協会事務局を表敬訪問
	アラブ首長国連邦	イスラーム分野における二国間協力のための各種表敬訪問
	バハレーン	地域間協力のための各種表敬訪問
	トルコ	世界イスラーム諸運動・団体の連帯と協力のための会議に参加
	バクー(アゼルバイジャン)	世界イスラーム指導者会議に参加
	レバノン	イスラーム・キリスト教会議に参加
1997	レバノン	ラフィーク・ハリリー首相に謁見
	アラブ首長国連邦	ザイド・ビン・スルターン首長に謁見
	サウディアラビア	アブドゥッラー・ビン・アブドゥルアズィーズ皇太子に謁見
	オマーン	最高ムフティーに謁見
	アラブ首長国連邦	イスラーム会議に参加
	エジプト	イスラーム問題最高評議会に参加
	アラブ首長国連邦	現代世界におけるイスラーム会議に参加
	バハレーン	イーサー・ビン・サルマーン首長(1933-99, 在位 1961-99)に謁見
	香港	イスラーム連帯のための宣教委員会に参加
	京都(日本)	世界宗教サミットに参加
	パキスタン	世界イスラーム会議に参加
1998	アラブ首長国連邦	各種表敬訪問
	京都(日本)	大本を表敬訪問
2000	リビア	世界イスラーム指導者会議に参加

[Naddāf 2005: 425-437]をもとに筆者作成