イバード派イスラーム思想における共同体論の研究

<table>
<thead>
<tr>
<th>著者</th>
<th>近藤 洋平</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>学位授与年月日</td>
<td>2013年8月</td>
</tr>
<tr>
<td>URL</td>
<td><a href="http://doi.org/10.15083/00006286">http://doi.org/10.15083/00006286</a></td>
</tr>
</tbody>
</table>
博士論文

論文題目 イバーク派イスラーム思想における共同体論の研究

氏名 近藤 洋平
凡例

（1）本研究におけるアラビア文字のローマ字転写は、以下のように定める。

<table>
<thead>
<tr>
<th>アラビア</th>
<th>ローマ字</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>ا</td>
<td>a, A</td>
</tr>
<tr>
<td>ب</td>
<td>b, B</td>
</tr>
<tr>
<td>ث</td>
<td>Th, th</td>
</tr>
<tr>
<td>ج</td>
<td>j, J</td>
</tr>
<tr>
<td>ح</td>
<td>h, H</td>
</tr>
<tr>
<td>خ</td>
<td>kh, Kh</td>
</tr>
<tr>
<td>د</td>
<td>d, D</td>
</tr>
<tr>
<td>ذ</td>
<td>dh, Dh</td>
</tr>
<tr>
<td>ر</td>
<td>r, R</td>
</tr>
<tr>
<td>ز</td>
<td>z, Z</td>
</tr>
<tr>
<td>س</td>
<td>s, S</td>
</tr>
<tr>
<td>ض</td>
<td>ð, D</td>
</tr>
<tr>
<td>ط</td>
<td>t, T</td>
</tr>
<tr>
<td>ظ</td>
<td>z, Z</td>
</tr>
<tr>
<td>ع</td>
<td>’, ’</td>
</tr>
<tr>
<td>غ</td>
<td>gh, Gh</td>
</tr>
<tr>
<td>ف</td>
<td>f, F</td>
</tr>
<tr>
<td>ق</td>
<td>q, Q</td>
</tr>
<tr>
<td>ك</td>
<td>k, K</td>
</tr>
<tr>
<td>ل</td>
<td>l, L</td>
</tr>
<tr>
<td>م</td>
<td>M, m</td>
</tr>
<tr>
<td>ن</td>
<td>n, N</td>
</tr>
<tr>
<td>ه</td>
<td>h, H</td>
</tr>
<tr>
<td>و</td>
<td>w, W</td>
</tr>
<tr>
<td>ي</td>
<td>y, Y</td>
</tr>
<tr>
<td>ء</td>
<td>’, ’</td>
</tr>
<tr>
<td>ى</td>
<td>á</td>
</tr>
</tbody>
</table>

（2）アラビア語から日本語への訳出における、筆者による単語、文章の付加は、[ ] で表現する。

（3）本文および註におけるクルアーンの訳は、特別の場合を除いて、三田一郎監訳、日本イスラム協会発行の『日亜対訳・注解 聖クルアーン』を使用する。

（4）神の名の後に続く断言の動詞（ta‘alá など）、または預言者や教友らへの讃辞句（ṣallá Allāh ‘alay-hi wa sallama, raḍiya Allāh ‘an-hu）などは、文章の解釈上重要な意味がある場合を除いて、省略する。


（6）本研究では、ヒジュラ暦と西暦の換算は、チューリッヒ大学東洋学研究所のウェブサイト（http://www.oriofold.uzh.ch/static/hegira.html）を第一に使用する。
目次

【本論】
はじめに ................................................................. 3

第１章 イバード派に関する先行研究 ........................................ 5
1.1 イバード派概観 ...................................................... 5
1.2 イバード派の分類 .................................................... 6
1.3 イバード派に関する先行研究の蓄積 ..................................... 8

第２章 イバード派の共同体論の特質を究明するための方法 ................. 15
2.1 宗教集合体の特質および宗教集団における教理の形成と展開 ............. 16
2.2 イスラーム世界の諸宗派共同体の特質に関する先行研究 .................. 22
2.3 イバード派の共同体論の特質に関する先行研究 .......................... 24
2.4 本研究の着眼点 ..................................................... 27
2.5 資料と対象 .......................................................... 33

第３章 フラーヤ、バラーア、ウクーフの意味内容 ................................ 37
3.1 フラーヤ、バラーアの言語的意味、イスラーム法上の意味 .................. 37
3.2 クルアーン、ハディースにおけるフラーヤとバラーア ..................... 40
3.3 まとめ：ムハンマドと教友時代におけるフラーヤとバラーアの実践 .......... 48

第４章 フラーヤ、バラーア、ウクーフの規則の形成と展開 .................... 51
4.1 三原則の確立とその運用 ............................................. 51
4.2 フラーヤとバラーア、ウクーフのための諸規定の整備 ...................... 62
4.3 フラーヤとバラーア、ウクーフの規則の体系化 .......................... 72
4.4 まとめ：イバード派における規則の形成と展開 .......................... 87

第５章 イバード派の世界観 .............................................. 89
5.1 神と人間 .......................................................... 89
5.2 イバード派における人間の宗教的分類とその方法..........................109
5.3 圏域の概念とその分類，その利用.................................................121
5.4 まとめ：イバード派の世界観......................................................129

第6章 イバード派の自己理解と他者理解.............................................131
6.1 信仰（imān）と信仰者（muʾmin）..................................................132
6.2 イバード派の自己理解.................................................................143
6.3 不信仰：イバード派の他者理解.....................................................152
6.4 まとめ：イバード派の自己理解と他者理解.....................................172

第7章 イバード派共同体への加入とコミットメント..................................175
7.1 イスラーム共同体への加入..............................................................176
7.2 改宗活動とイバード派共同体への加入.............................................182
7.3 共同体へのコミットメント.............................................................196
7.4 信仰と帰属の再生産：子どもとマジュヌーンの信仰とワラーヤ................213
7.5 まとめ：イバード派における入信とコミットメントの議論..................221

第8章 逸脱への対応..............................................................................225
8.1 逸脱行為の探求..............................................................................228
8.2 大罪...............................................................................................235
8.3 罪に関するいくつかの問題.................................................................244
8.4 悔悟...............................................................................................253
8.5 まとめ：イバード派における逸脱への対応......................................261

第9章 イバード派共同体の統治体制......................................................263
9.1 共同体内のヒエラルキー.................................................................264
9.2 イバード派のイマーム論.................................................................274
9.3 まとめ：イバード派の統治体制.......................................................305
第10章 イバード派の共同体論：まとめと考察........................................309
10.1 本研究のまとめ..........................................................309
10.2 本研究の考察：イバード派共同体の特質.................................315
10.3 今後の展望：イバード派研究の蓄積と深化のために....................319
謝辞..................................................................................320

【補論】

補論A イバード派の学経.........................................................323
A.1 バスラの指導者たち.......................................................323
A.2 2/8世紀に活動した主な人物...........................................337
A.3 3/9世紀のオマーンのイバード派の人物...............................343
A.4 4/10世紀以降の主な人物とその著作................................348

補論B イバード派の資料について........................................353
B.1 イバード派『書簡集』の形成過程......................................355
B.2 2-3/8-9世紀の著作物の真証性・信頼性.................................368
B.3 オマーンのイバード派の『集成』.......................................419

参考文献一覧.....................................................................425

図表
中東の地形図...................................................................ix
オマーンの地形図...........................................................x
イバード派の学経（一部）.................................................xi
3/9世紀までのオマーンのイバード派政権のイマーク、....................xii

補論B イバード派『書簡集』について
表（1）『書簡集』における書簡の配列 421
表（2）『啓示法の解明』中に引用される書簡の例 423
3/9 世紀までのオマーンのイバード派政権のイマーム

ジュランダー・イブン・マスウード

ムハンマド・（イブン・アブドゥッラー・）イブン・アビー・アッファーン
Muḥammad (b. ‘Abd Allāh) b. Abī ‘Affān al-Yaḥmādī, r. 177-9/794-6

ワーリス・イブン・カアク
al-Wārith b. Kaʿb al-Kharūṣī, r. 179-92/796-808

ガッサーン・イブン・アブドゥッラー
Ghassān b. ‘Abd Allāḥ al-Fajī al-Yaḥmādī, r. 192-207/808-23

アブドゥルマルク・イブン・フマイド
‘Abd al-Malik b. Ḥumayd al-Azdī, r. 208-26/824-41

ムハンナー・イブン・ジャイファル
al-Muḥannā b. Jayfar al-Fajī al-Yaḥmādī, r. 226-37/841-51

サルト・イブン・マーリク
al-Ṣalt b. Mālik al-Kharūṣī, r. 237-72/851-86

ラーシド・イブン・ナザル
Rāshid b. al-Nāẓar al-Fajī, r. 272-7/886-90

アッザーン・イブン・タミーム
‘Azzān b. Tamīm al-Kharūṣī, r. 277-80/890-3
【本論】
はじめに

イスラーム共同体におけるイバード派の出現とその展開は、イスラーム史においてユニークかつ極めて興味深い出来事である。この宗教集団は、教義や歴史解釈などにおいて、スンナ派やシーア派のそれに匹敵する、高度に体系化された思想を有する。そしてイバード派が伝える文字資料は、イスラームの思想と社会の実態を、二大宗教であるスンナ派やシーア派とは異なる視座から考察することを可能にする。イスラームの宗教思想に豊かさを与えるイバード派を取り上げることは、イスラーム世界における少数派の実態を解明するための有意義な方法であり、そしてその研究は、イスラーム思想史研究の蓄積と発展に貢献するものとなる。

本研究は、前近代イスラーム世界におけるイバード派共同体の特性を、共同体論の分析から究明することを第一の目的とする。この作業においては、主として2/8世紀から6/12世紀の期間に、バスタラからオマーンにかけて活動したイバード派の学者たちの見解を取り上げる。本研究は10章から構成される。第1章では、イバード派に関する先行研究を概観する。続く第2章では、宗教社会学の分野における研究蓄積を利用して、本研究の考察課題を提示する。それらは（1）共同体論の理論と実践を支えるワラーヤとバラーヤおよび関係諸概念の究明、（2）自己理解、他者理解をはじめとするイバード派の世界観の究明、（3）改宗と入信の規定などのメンバーシップに関する問題の究明、（4）共同体へのコミットメントのあり方などに関する問題の究明、（5）集団内で生じる逸脱への対応という問題の究明、そして（6）共同体内で形成されるヒエラルキーの究明の6つである。

そしてこれらの課題を、第3章から第9章において考察する。第3章では、共同体論の鍵概念であるワラーヤ、バラーヤの概念と1/7世紀における実践を、クルアーンや預言者ムハンマドのハディースなどから考察する。続く第4章では、主に2/8世紀から4/10世紀のイバード派におけるワラーヤ、バラーヤ、ウクーフの理論と実践を取り上げる。第5章と第6章では、共同体論を支えるイバード派の世界観および同派の自己理解と他者理解を考察する。そして第7章では、入信と改宗活動の規定、また共同体へのコミットメントに関わる議論に目を向け、続く第8章では、同派における逸脱への対応の方法を考察する。第9章では、イマーム論を利用して、イバード派における統治体制の特徴を読み解く。そして第10章にて、第9章から第9章までの議論のまとめと考察を行い、本研究が掲げる、イバード派共同体の特質に関する本研究の成果を提示する。
第1章 イバーーデ派に関する先行研究

1.1 イバーーデ派概観

イスラーム共同体（al-Umma）におけるイバーーデ派（al-Ibādiyya）の出現とその展開は、イスラーム史においてニューヨークかつ極めて興味深い出来事である。同派は、スンナ派（al-Sunna）、シャーア派（al-Shīʿa）とは異なる宗派である、ハワーリュージャ派（al-Khwārizījī）の中から現れた集団である。その起源はヒジュラ暦1／西暦7世紀のウマイヤ朝下で起きた第二次内乱（60-72/680-692）に求められるともされるが、イバーーデ派は2世紀前半／8世紀半ば、イラクのバスラから各地に宣教集団（hamala al-ʿilm/ naqala al-ʿilm）を派遣し、信徒の獲得をすすめた1。ハワーリュージャ派の諸分派がイスラーム史の表舞台から姿を消し、またこのイバーーデ派も分裂を経験するが、同派の思想を受け継いだ枝派は、現在も北アフリカのリビア国やアルジェリア国、またアラビア半島のオマーン国に生き残っている（本研究では、現在まで存続するこのイバーーデ派の枝派も「イバーーデ派」と表記する）2。現在のイバーーデ派信徒の数は全世界で100から150万人ほどと推計される3。少数種人ものの信徒を抱えるイスラームにおいては、1パーセントに満たない少数派であるが、この宗教集団は、教義や歴史解釈などにおいて、スンナ派やシャーア派のそれにも匹敵する、高度に体系化された思想を有する。イスラームの宗教思想に豊かさを与えるイバーーデ派を取り上げることは、イスラーム世界における少数派の実態を解明するための有意義な方法であり、またその研究は、イスラーム思想史研究の著書と発展に貢献するものとなる。

イバーーデ派の著述家たち、学者たちは、教義や儀礼そして制度を長い年月をかけて整備した。その結果、イバーーデ派共同体には、教義や儀礼に関する著作はもちろんなこと、その構成員たちは共同体を運営する過程で経験した政治的、社会的そして宗教的活動、さら

2現在のオマーン国の領土と異なり、歴史的オマーンは、現在のオマーン国の北半分、広義には、オマーン国の北半分と、アラブ首長国連邦を併せた地域をさす。福田安正『オマーン』『岩波イスラーム辞典』231b。同地域は、ペルシア（アラビア）湾、オマーン湾、アラビア海、そしてルブアルハリ砂漠に囲まれ、地域の中央を最大3,000メートルに達するハジャル山脈が走る。
3[Custers 2006, 39]2010年にオマーン国で実施された国勢調査では、オマーン人国籍保有者は195万人強と発表された。イバーーデ派信徒は内陸を中心に、オマーン人の半数ほどを占めていると考えられる。また前世紀後半には、アルジェリアのムザブの谷（Mzab）には約10万人のイバーーデ派信徒がいると報告された。
には思想的発展を伝える文字資料が残された。幸いにも西暦1980年代以降、そうした文字資料の校訂、出版作業がオマーマ国を中心に積極的に行われており、研究者が比較的容易にイバード派の思想や活動の実態に触れられる環境が整いつつある。そしてこれらの資料は、イスラームの展開、またその思想と社会を、二大宗派であるスンナ派やシーア派とは異なる視座から説明するものであり、それゆえに異なる角度からのイスラーム世界の考察を可能にする、第一級の材料である。さらにそうした文字資料の中には、その原稿がヒジュラ暦の早い時期にまでさかのぼる著作も含まれる。つまりクローネとツィンマーマンも語るように、イバード派を対象とし、彼らが著した著作を用いることで、我々は初期イスラーム思想およびイスラーム社会の実態の一端を解明することができるのである。

1.2 イバード派の分類

前世紀に活動した研究者のうち、特に非イバード派の著作物を使用してイバード派の思想の究明を試みた者は、北アフリカやオマーマといった地理上の分布を考慮に入れず、イバード派とまとめて考察した。オマーマのイバード派の学者から北アフリカのイバード派に従って得られた資料も現存し、また北アフリカのイバード派社会でオマーマのイバード派に属した者の著作が挙げられるなど、両集団の間には一定の知的交流があったことが想定されるが、イバード派による文献を使用する場合、その地理上の分布を考慮に入れて、北アフリカで活動した一派と、またオマーマを中心として活動した一派を区別することが望ましいだろう。イバード派に属した人びともマシュリク（al-Mashriq；東部または東方）とマグリブ（al-Maghrib；西部または西方）の語で自集団を区別した。例えば北アフリカのイバード派の歴史家アブー・ザカリーヤー・ワルジラーニー（Abū Zakariyyā’ Yahyā b. Abī Bakr al-Warjīnī al-Wārijīnī，d. after 504/1110-1）は、ルスタム朝下におけるイバード派の分離を叙述するさい、バスタラで活動した人物たちを「東方の同胞たち」（ikhwās-hum bil-mashriq）と表現した。また8/14世紀の北アフリカの学者バッラディー（Abū al-Qāsim Faḍl b. Ibrāhīm al-Barrādī）は、当時までに知られていたイバード派の著作を列挙するにあたって、2/8世紀にバスタラを中心に活動した人物と、3/9世紀以降オマーマやイエメンで活動した人物の著作を「東方の我々の仲間たちの諸著作」（tawālīf asḥābī-nā al-mashāriqa）あるいは「東

---

4 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 1]
5 Abū Zakariyyā’ al-Warjīnī, Kītāb Siyar al-A’īmma wa Akhbārī-him, 89-90.
方の徒の著作」（ta'liif ahī al-mashriq）と表現する。
さらに両イバード派の著作の間には、説明の方法や語句の用法の点でいくつかの違いがみられる。

現在の研究者の間では、イバード派の著作物を扱うさいには、両集団を区別することが一般的となっている。例えば「善を命じ悪を禁じること」を考察したクックは、イバード派を西方イバード派（the western Ibabīs）と東方イバード派（the eastern Ibabīs）に区別して論じる[Cook 2000]。またイバード派の文献を調査したカスタース[Custers 2008]も、その成果を「マグリブのイバード派」（Ibadīs of the Maghrib）と「マシュリクのイバード派」（Ibadīs of the Mashriq）に分類する。

また後代のイバード派の学者たちが自集団の先人として紹介する、第二次内乱からヒジュラ暦2世紀前半までの数十年間に活動した人物、すなわち北アフリカのイバード派の学者ダルジーニー（Abū ‘Abbās Aḥmad b. Sa‘īd al-Darjīnī, d. 670/1271-2）が入門書で第二、第三代（tabaqāt）（ヒジュラ暦50-150年）として列挙する人物を、ウィルキンソンは「プロト・イバード派」（proto-Ibadīs）と表現し、第三世代（ヒジュラ暦100-150年）の時期に派の原型（proto-madhhab）ができたと論じる。

さらにナーフィウ・イブン・アズラク（Nāfi‘ b. al-Azraq, d. 65/685）の離脱により、ハワーリジュ派は分離主義者（secessionists）とユニテリアン（Unitarians）（jamā‘a al-muslimin）に分裂したこと、イバード派やスフル派（al-Ṣufriyya）は後者に属するが、ヒジュラ暦2世紀の前半には分派間の違いは明瞭でなかったこと、そしてユニテリアンは政治制度を持ち合わせていなかったことを論じる。

一方ガイザーは、この時代に活動した人物は、ハワーリジュ派を分派への言及を避けていることから「静寂主義的ハワーリジュ派」（quietist Khārijites）と表現することがふさわしいと論じ、また上述のウィルキンソンの主張について、ウィルキンソンはハスラの静観主義的ハワーリジュ派の状態を、別々の分派としてではなく、同じ志向をもったハワーリジュ諸派の緩やかな連合（loose confederation of like-minded Khārijites）として捉えていると解釈する。

後代に北アフリカで編纂された人名録には、2/8世紀から3/9世紀に活動したマフブー

---

7 カスタースは、マシュリクのイバード派の巻に、2/8世紀のパスタラで活動した人物に帰される著作物を指す。またガイザー[Gaiser 2010a; Gaiser 2010b]も、イバード派におけるイマーム派の説明において、北アフリカとオマーンに分けて論述する。
8 [Wilkinson 1982, 136-138]
9 [Wilkinson 1982, 132]
10 [Gaiser 2010a, 162 (n. 79)]
11 [Gaiser 2010a, 61-62]
プ・イブン・ラヒール（Abū Sufyān Maḥbūb b. al-Raḥfi）から伝えられるものとして、ヒジュラ暦2世紀には他集団によって「イバード派」という表現が用いられたことが報告される12。一方イバード派の間でイバード派の名が自称として用いられるようになるのは、3/9世紀以降であり、それ以前に活動した者たちは、自らを単に「ムスリムたち」(al-muslimūn)などと表現する。宣教活動の組織など、ヒジュラ暦2世紀前半には、派としてのまとまりがあったと考えられる。本研究では、ウィルキンソンの表現と区分に従って、ヒジュラ暦100-150年の間に、他者によって「イバード派」として識別されるような集団が存在していったと考え、その集団も便宜的に「イバード派」と表現する。そして後代のイバード派の著述家たちが自集団の先人として紹介する、1/7世紀後半から2/8世紀前半にかけて活動した人物が属した集団を「プロト・イバード派」と表現する。

1.3 イバード派に関する先行研究の蓄積

研究者の間では、イスラーム思想研究の分野において、イバード派を扱った先行研究は、数の限られた、そして対象の狭かったものとして受け止められてきた。西暦1970年までのイバード派研究の状況について、エンナーミーは自らの博士論文の序文で、(1)欧米研究者の関心は、主としてイバード派共同体の歴史、あるいは彼らの現在の社会的宗教的生活に向けられていること、(2)イバード派神学に関するいくつかの論文を除いて、イバード派の教義については重大に論じられていないこと、そして(3)イバード派に関する欧米の学者によってなされた研究は主として歴史資料に基づいており、法学や神学に関するイバード派の資料はふさわしく利用されていないことを説明した13。このエンナーミーの指摘後も、例えば近現代史の研究者ホフマンは、現代におけるイバード派の研究はわずかであり、それらの研究はイバード派の政治的動向に関心を払っていること、クーペルリーによる一連の研究を除いて、イバード派の神学的内容に特化した論考がないことに触れる14。またヨルダン王立宗教間対話研究所（Royal Institute for Inter-Faith Studies）は、2005年にハワーリジュ派とイバード派の特集号を出版したが、近現代史の研究者ガザルは、その序文で、イバード派は各宗派のうちで最も研究が行われていない派であり、イバード派に関する学術研究は、不十分で乏しいがために目立っていること、またハワーリジュ派の起源と展開

12 al-Darjīnī, Kitāb Tabaqāt al-Mashāʾik bil-Maghrib, II, 246.
13 [Ennami 2008 (1971), 6-7]
14 [Hoffinan 2004, 201]
に関する研究はより一般的であるが、そうした研究はイバーデ派、イバーデ派とハワーリジュ派との関係、およびその歴史的展開にはほとんど関心を向けていないことなどを訴える１５。

イバーデ派についての研究は、欧米諸国では19世紀後半から本格的に始まった。この背景の1つには、西欧列強諸国の植民地主義政策により、北アフリカがイタリアやフランスの影響下に入るという事実が関係するようにみえる。すなわち政策上の必要性から、また植民地となった地域への関心から、現地のイバーデ派共同体が、ヨーロッパの研究者に関心を引きつけたのである。モチリスキーによる、アルジェリアのムザブ（Mizâb/Mzab）[Motifylnski 1885a]、またリビアのジャバル・ナフサ（Jabal Naufasa）[Motifylnski 1898a]に暮らすエバード派共同体を対象とした人類学的研究は、その代表例といえるだろう。


---

１５[Ghazal 2005, I]
１６パッラーデーの著作には、ルピナッチ[Rubinacci 1952]も考察を加えている。
１７マグリブ地方のペルペル人とハワーリジュ派やイバーデ派との関係については、[Strothmann 1929]や[Bekri 1957]も扱っている。
イバード派イスラーム思想における共同体論の研究


このほかハルスミー[al-Kharusi 2004]は、イバード派によって編纂されたクルアーン解釈書（al-tafsīr）の概要を紹介する。またフランチェスカ[Francesca 2003] [Francesca 2005]は、2/8世紀からのイバード派法律の形成過程を考察しており、エンナーミーの博士論文

注19 オアシスや山岳地帯など、北アフリカのイバード派は外部との接触を制限する環境で生存してきた。しかしながらスモゴルツェスキーが紹介した詩が示すように、当時北アフリカで優勢だったマーリク法学派とイバード派の間では、ある程度の交流が行われていたようである。その証拠として、イバード派の学者ジャガイヒー（Abū 'Abbās Alīm b. Sa'id al-Shāmmākhī, d. 928/1522）とマーリク法学派のガダーミスィー（Ṣūla b. Ibrāhīm al-Ghadāmisī）との間の往復書簡が残されており、そこでは信仰論など、神学分野の様々な問題が論じられている。

注20 イバード派では2/8世紀からタフスィールが編纂されていたとされるが、現存する最古のイバード派タフスィールは、3/9世紀のマグリブのイバード派の学者フード・イブン・ムハッカム・ハッファーリー（Hūd b. Muḥakkam al-Hawwārī, d. between 280/887-290/893）によって著されたものである。
とともに、イバード派法学に関する貴重な研究である。


22 中東北アフリカ地域の文書館などに伝わるイバード派の写本を紹介した論文としては、このほか[van Ess 1976]、[Schacht 1956]、[Smith 1978]がある。
のであるという仮説を提示し、採録された伝承がスンナ派伝承集の影響を強く受けたものであることを主張する23。6/12世紀までのバスタおよびオマーンのイバード派の歴史的展開を扱った[Wilkinson 2010]は、彼の一連の研究の集大成として位置づけられよう。


近年、イバード派を取り上げた国際会議が連続して開催されている。2010年には、様々な学問分野で活躍する研究者があり、ギリシャのテッサロニキに集まった。翌2011年にはドイツのハイデルベルク大学で、オマーンとイバード派に関する国際会議が開催され、さらに2012年5月にはイタリアのナポリ東洋大学にて、イバード派神学に関する国際会議が3日間の日程で開催された。テッサロニキ、またナポリ東洋大学にはそれぞれ、20世紀後半以降、イスラーム研究の第一線で活躍してきた論学が一堂に会しており、イバード派への関心の高さ、そしてイスラーム思想研究におけるイバード派研究のプレゼンスの拡大を示すものとなっている。

各国際会議には、イバード派信徒を多く抱え、また天然資源によって経済的に恵まれたオマーン国政府がスポンサーとして名を連ねている。こうしたスポンサーの影響もあるが、イスラームの初期時代から現代まで存続し、豊富な資料を残すイバード派は、歴史学、思想史あるいは宗教学の分野で、今後益々注目が集まり、研究が進められていくと予想される。

23 同見解は、フランチェスカ[Francesca 2003]によっても支持されている。
第1章 イバード派に関する先行研究

25 ナポリでの国際会議の半年後の2012年12月には、スペインのマドリードで、中世イバード派の思想と社会に関するコロキアムが、3日間の日程で開催された。同コロキアムは、フランスのCNRSのプロジェクトによって実施されたものであるが、オマーン国の財政的支援もあった模様である。さらに100年の歴史と伝統を誇る学術誌The Muslim Worldが、イバード派特集号の2014年の発行を計画中とのことである。
第2章 イバーデ派の共同体論の特質を究明するための方法

宗教における信仰は、個人の内面の経験にとどまるものではなく、同じ信仰を持つ人間同士を連帯させ、1つのまとまった集団を成立させる働きを持つ。そしてその集団では、その集団に特有の行動様式が定められ、集団構成員はその行動様式に従って活動する。この様子は、レンスキーが「他の活動分野とともに、宗教の分野においても、人間は社会的な存在であり、宗教的活動において人間は絶えず自己他者と関連づけ、また宗教活動は社会的な相互作用や集団の組織化を促し、結果として宗教生活と個人の活動は、各宗教集団に応じて組織されるようになる」と説明するようなものである1。宗教共同体は、所属する構成員に帰属感とアイデンティティの基礎を与えるが、その共同体内部ではさらに、同じ宗教的態度をもつ人びとがまとまり、1つの宗教共同体の中にいくつかの宗派や集団あるいは派閥が生まれるようになる。すなわち、ある宗教的集合体に属する個々人は、類似した志向性を持つ人びとと一緒に、新たな集団の形成を追求しようとする2。

イバーデ派共同体も、イスラーム共同体に生じた、類似した志向性を持つ人びとの集まりである。すなわちイバーデ派は、第3代カリフ、ウスマーン（'Uthmān b. 'Affān, r. 24-35/644-656）そして第4代カリフのアリー（'Ali b. Abī Ṭālib, r. 35-40/656-661）を信仰者とする集団がのもとになり、それ以外にも様々な主義や思想に同意し、またその価値観を共有する個人の集まりである。そして宗教共同体は時間の経過とともに変容する。イバーデ派が現在まで存続することができた背景には、単にオマーンの内陸部や北アフリカのサハラ地帯など、イスラーム世界の周縁部あるいは海岸を主たる活動の場としたことだけではなく、1200年以上の間に、その時代や社会の要請に応じて、その宗教的儀礼、信念そして組織を制度化させてきたことが挙げられるだろう3。今日におけるイバーデ派の生存は、まさにそうした教義、儀礼そして組織の体系化あるいは制度化の賜物なのである。

歴史家バラーズリー（Aḥmad b. Yahyā b. Jābir al-Balādhurī, d. 279/892）は、129/746年のアラビア半島南部におけるアブドゥッラー・イブン・ヤッハヤ（'Abd Allāh b. Yahyā Ṭālib

1 [Lenski 1963, 18]
2 これらの集団は、さらに上位の集団を支配している宗教的ないし道徳的傾向に満足できない宗教集団のメンバーから構成されているため、彼らは、集合体全体の最終的な回帰ないし変革を目的とした、異なった種類の宗教性を主張することがよくあるとされる[マグアイア 2008, 253 (McCuir 2002, 169)]。
3 オディ[O'dea 1966, 50]は、宗教の制度化（institutionalization）は、安定性と継続性の必要から、また宗教的信仰の内容を守り続ける必要から発展したと論じ、また制度化は教義（知識）、儀礼そして組織の3つのレベルで行われると論じた。
al-Ḥaqq, d. 130/748) の蜂起の叙説において、彼の思想はイバード派のものに従っていたこと、彼の蜂起には 2,000 名が集まったこと、またそれに引き続くムタール・イブン・アウフ (Abū Ḥamza al-Mukhtarī b. ‘Awf, d. 131/749) のマッカ入城には、900 名あるいは 1,100名が参加したことを報告する。部族の傾向による参加など、必ずしも蜂起に参加した者すべてがイバード派が構成員であったとは考えられないかもしれないが、これに参加しなかった者を考慮に入れれば、本研究で考察の対象とするイバード派は、当時少なくとも数千人、そして多く見積もれば数万人の支持者を抱えていたと考えられる。それではこのイバード派はいかなる特質を有した集団であり、またどのように運営され、そして今日まで存続してきたのだろうか。

宗教学、特に宗教社会学の分野では、宗教がもつ社会的機能の究明が試みられてきた。宗教社会学における新たな視点とは「宗教的信念と実践にかかわる人間的な側面に着目するもの」(Ansell 2006) と説明される。こうした宗教社会学の理論の成果、またはキリスト教世界の分析のために生み出された理論とその成果は、イバード派についてはもちろいるもの、イスラーム世界に現れた宗教集団の特質を分析するさいに有益なものである。

2.1 宗教集合体の特質および宗教集団における教理の形成と展開

2.1.1 宗教集合体の類型論

宗教集団は、組織形態の面で非常に多様である。宗教社会学の分野では、前歴史期中から、宗教集団の類型化がみられてきた。例えばトルレチは、チャーチに対する集団としてセクトを提示し、キリスト教世界の宗教集団をチャーチセクトの二分論から説明しようと試みた。マグアイアは、トルレチのチャーチセクト論の分類の特徴を次ページの


5 [マグアイア 2008, 24; (McGuire 2002, 6)]
第2章 イバード派の共同体論の特質を究明するための方法

よようにまとめるとある。

<table>
<thead>
<tr>
<th>チャーチ</th>
<th>セクト</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>本質的に社会秩序を守り世俗社会に順応する志向性と組織</td>
<td>機械的で、個人に完全な状態を営望する</td>
</tr>
<tr>
<td>排他的ではない、大衆を組み込む</td>
<td>メンバー同士の直接的な友好を望む</td>
</tr>
<tr>
<td>社会秩序の不可欠な一部</td>
<td>無関心かつ敵意を持って社会から距離をとる</td>
</tr>
<tr>
<td>支配階級の利害と結びつきがち</td>
<td>下級階層と結びつく</td>
</tr>
<tr>
<td>客観的な制度的特徴を備え、チャーチは神とメンバーとの仲介を行う</td>
<td>友好と奉仕の自発的共同体であり、仲間と神との関係はもっと直接的</td>
</tr>
</tbody>
</table>

トレルチと同時代のウェーバーも、チャーチという組織は大衆を受け入れるのに対して、セクトは宗教的資格者だけを含む結社であり、社会環境との間に緊張をはらんでいること、宗教的セクトは潜在的に社会変動のダイナミックな源泉であるが、その有効性は信者たちの共同体の組織にかかっていると論じた。クックはウェーバーが唱えたイスラームの「チャーチ/セクト」の二分論を否定するが、現在の宗教社会学では、宗教的集合体を大きくチャーチ的立場、セクト的立場、デノミネーション的立場そしてカルト的立場の4つに類型化し、また宗教集合体は組織形態を変容させるとする考え方が主流である。ニーバーは、セクト型組織は、それぞれの性質のためにただ一世代の間にのみ有効であり、自発的参加によって成員になった第一世代の者に生まれた子どもは、分派年齢（discretion）に達するよりずっと前に、そのセクトをチャーチ的なものに変へ始めると考えた。そしてこの第二世代が登場すると、セクトは教育と規律の制度としての性質を帯びざるを得ないが、これはすでに伝統化してしまった諸理念・諸習慣に新しい世代を適合させるという目的のためであるとした。また第一世代が諸理念や諸習慣への確信を形作り、殉教の危険を冒すほどの熱情を持ってそれを守る一方、第二世代がこうした確信を受け継ぎ、先代に同程度の熱情を持って守ることはまれであると考えた。すなわちニーバーは、セクトは「世界」と妥協するか、組織的に弱体化するかであり。

6 以下の表は[マクガイア 2008, 229 (McGuire 2002, 150-151)]をもとに筆者が作成した。
7 [マクガイア 2008, 229 (McGuire 2002, 150)]
8 [Cook 1999, 274-275]
9 [ニーバー 1984, 26 (Niebuhr 1957, 19-20)] ニーバーはトレルチのチャーチ/セクトの特色
妥協したセクトは、デノミネーション的立場、すなわち社会に適応する組織化された宗教に進むと考えた。

またベッカーは、チャーチ、セクト、デノミネーションの3つの類型に、私的で折衷的な宗教性を備えた人びとの緩やかな結社という特徴を持った、カルトというカテゴリーを提示した。

セクトとカルトはさらに細分化されるが、イスラームのスナ派とシーア派は、エスタブリッシュド・セクト（established sect）として説明されることもある。インガーは、エスタブリッシュド・セクトを、セクトよりもより包括的で、構造化されており、無外されておらず、そのためデノミネーションに近い集団と定義した。彼は、小規模で非妥協的な集団は本来的に不安定であり、案内人が死んだ時には、その集団は崩壊すると、あるいは新しい案内人が受け入れ、彼らの共通の利益を達成するための方法を伴った、より形式のある構造に形成されるかであると説明する。そして第一世代の狂熱を引き続きするために専

徴を以下のように細かく説明する。すなわち、チャーチは家族・国家と同種の自発的な社会集団であり、その成員はチャーチに生まれ込む。チャーチは包括的制度であり、しばしば国家をその範囲とし、模倣の普遍性を強調する。チャーチにおいては、特殊な要求を充たすことが成員としての特徴を得るための条件になっているわけではない。チャーチは制度的なため、自ずと管理されている恩寵の手段、公式化された教義体系、秘儀、公式聖職者の説教に対する公的管理を非常に重視する。そしてチャーチは英雄的な少数者の道徳ではなく、単から数多数者の道徳を説こうとする、また包括的会議集団として、チャーチは国家的、経済的、文化的利益と密接に結びついている。

一方セクトについては以下のように説明される。セクトは自発的参加に基づく結社であり、自分から加わることが求められる。セクトは他的一性質を有し、キリスト教の個人的要素に訴え、倫理的要求を重視する。またセクトは、一定の宗教体験を持つことを成員にするための先行条件を求める傾向がある。加えてセクトは、集団の交わりに加わる前際体験を重視し、三人祭司と、交わりの象徴でありかつ忠誠の誓約でもある秘儀（sacraments）を最重要視、そのほかセクトは、牧師職（clergy）を定めることを拒絶し、熟練した神学、儀式師による導きよりもむしろ一般信徒の霊感の導きにすぎないことを好む、少数者を集団である。そしてセクトの、この世に対する分離主義的、半禁欲的（semi-ascetic）態度は、迫害の中で培われる忠誠によって一層強化される。またセクトは、キリスト教倫理に関する独自の解釈を頑固に守り、妥協には孤立を選ぶ。行政への参加を拒む、戦争に反対し、可能な限り産業と文化と言った公共生活の枠を断とうとする[ニーバー 1984, 24-25 (Nebuhr 1957, 17-20)]。

10 [マクガイア 2008, 231 (McGuire 2002, 151)]
12 [Ferrante 2006, 529]
13 このほかセクトは「正式なものとリアルキーや公的な統治組織を持たない、緩やかな結社（a lay ministry）によって成り立った、信仰者たちの小集団」、エスタブリッシュド・セクトは「デノミネーションあるいは教会（ecclesia）からの離脱者たち（renegades）から構成され、十分な期間存続し、多数の信徒と広範囲に及ぶ社会的地位を獲得するに成功した、デノミネーションとセクト双方に類似する宗教組織」とも定義される[Ferrante 2006, 529]。
門的な指導者層が現れ、また初期の構成員の階層的地位は改善されるとした。またインガーは、その組織の複雑さに応じて、さらに「素人が運営するエスタブリッシュメント・セクト」（established lay sect）という区分を提示した14。

2.1.2 宗教集合体の変容

ニーバーによるデノミネーションの説明にもとられるように、宗教社会学の分野では、クト、チャーチ、デノミネーションそしてカルトの諸宗教集合体は、その類型にとどまることはなく、変容する考えられている。ネルソンは、セクトーチャーチの連続（continuum）は、主として社会秩序の拒絶から受容という動きを評価するものである一方、カルトー新宗教運動の連続、新宗教の出現を分析するために有用な枠組みであること、またセクトーチャーチの連続は一方向への変容ではなく、チャーチもデノミネーションの方向に発展しうるとした15。インガーは、キリスト教のクエーカー派（Quakers）のように、抑圧され迫害され、孤立感を発達させたセクトは、個人の不安と罪を強調するデノミネーションに発展する一方、主として社会の懸念を向けて生まれたセクトは、いくらか素早くエスタブリッシュメント・セクトに発展し、社会正義と改革を求めるようになると論じた16。

ウィルソンは、ニーバーの世代論的解釈に批判的に応じ、セクトをconversionist sect, adventist (revolutionist) sect, introversionist sectそしてgnostic sectの4つに細分化し、それらの中には、セクトの特質を保持しつつも、デノミネーションの状態に特徴的な性質を有する集団があること、すなわち必ずしもすべてのセクトが、セクトからデノミネーションへの移行を経験するわけではないとして17。

また個別の宗教共同体の変容モデルについて、オディは、特別な宗教的機能を果たす組

14 [Yinger 1970, 266-273] これにインガーは、エスタブリッシュメント・セクトの組織上の特徴として、専門的なリーダーシップ、官僚的構造の存在を挙げている。そして空の完全な意味では、すべての信者の司祭職が維持されていることはまれであるとした。またインガーはセクトを、社会に対して参加志向の受容的セクト（acceptance sect）、力を志向する攻撃的セクト（aggressive sect）、社会からの疎隔を志向する回避的セクト（avoidance sect）に分類した。

15 [Nelson 1968, 359-360]


17 [Wilson 1959, 14-15]
織は、まずある特定の創始者とその弟子たちの特別な宗教的体験から発展していくと考えた。そしてウェーバーの「カリスマの日常化」をもとにして、オディは、宗教的体験から宗教的共同体の1つの型があらわれ、それが次第に恒久的な制度化された宗教組織となっていくこと、また宗教的体験は、日常的なことがから突き破っていくものであり、それはカリスマ的な体験であり、そのカリスマ的な契機から、安定した組織が発展していくことを論じた。さらにオディは、集団とその存続の基礎となっているカリスマを維持していくためには、カリスマとそれにに基づく権威の性格を根本的に変えることが必要となり、そのとき、カリスマ的な創始者に代わって、誰がこの集団の中で権利を引き受けていくかという、権威の継承の問題が生まれるとする。そして宗教団体の発達とともに生まれてくる安定した組織体の種類は、創始者あるいは創始者たちの宗教的体験の内容と、重要な関係を持っていますと論じた。オディは、また、宗教が制度化される過程について、原始キリスト教の例から、宗教制度はまず①礼拝のための形式として、つまり祭式（cult）として発展し、同時に、②いくつかの理念あるいは定義の形で、つまり信仰内容を次第に厳密にいく形で発展するものであるとし、そして③宗教制度は、共同体あるいは組織体など、各種の形態を取りながら発展していくとのモデルを提示した。

2.1.3 宗教教義の形成と展開

ヴィレームは、宗教システムが社会的維持を図ろうとすれば、ただそれが個々のネットワークや諸々の制度や共同体を出現させることによってだけではなく、一人ひとりの人間や諸々の共同体が、特定の人員・世界観を所与の世界のなかで表現し、またそれを生きるような「1つの精神世界」を明確にすることによってでもあるとした。精神世界の明確化とは、共同体構成員に帰属感とアイデンティティを与えるような思想、およびそれに従った実践を構築することと考えることができるが、そうした精神世界は宗教集団の成立当初

18 カリスマの日常化（routinization of charisma）とは、カリスマ的リーダーシップのダイナミズムが伝統的な意思官僚的組織の安定性へと翻訳される過程をいう[マクガイア 2008, 264 (McGuire 2002, 177)]。すなわちウェーバーは、カリスマ的支配は、その真正的な形態においては非日常的な性格を有し、個人的資質のカリスマ的妥当とその証とに個人的に結合された社会関係をなしているが、その社会関係が一時的なものにとどまらず、一つの永久的な関係の性格をもってくると、カリスマ的支配は、伝統化されるか、合理化（合法化）されるか、もしくはある点では伝統化され、別の点では合理化されるというように、その性格を根本的に変更せざるをえなくなると論じる[Weber 1978, 246 (ウェーバー 1970, 80)]。
19 [オディ 1968, 68-69 (O'Dea 1966, 37)]
20 [オディ 1968, 71 (O'Dea 1966, 38-39)]
21 [ヴィレーム 2007, 158]
にその完成形が提示されるわけではない。

オディは宗教の制度化から知識すなわち教義の発展を論じたが、ワイルズはその著作『キリスト教教理の発展』において、キリスト教における教理の発展には、（1）護教的動機、（2）異端への対応、そしてこれら 2 つの動機と関わりをもった、（3）自分たちの信仰をできるだけ深く充分に、熟考し考え抜いてみたいという願望という 3 つの動機が指摘できると論じる。さらにワイルズは、この諸動機は、それぞれ順に、外側の人びととの関係における自己理解、境界の外に半分、内に半分またがっている人びととの関係における自己理解、そして自己自身との関係における自己理解がもとになっていると主張した22。

ワイルズの唱える 3 つの動機とその説明は、完結的には神の試みに対するふさわしい回答を探求しようとする動機とまとめられるかもしれない23。そしてそれらは順に（1）ある集団による、他宗教あるいは同一宗教の他集団に対する自派の正当性を確立するという動機、（2）同一宗派内で生じる、構成員による社会的規範や教義の理解における逸脱や、様々な事象への対応という動機、そして（3）自分たちの信仰をできるだけ深く充分に、熟考し考え抜こうとする動機というように、いくらかの修正を加えた後に、イスラームにおける教義発展の動機を説明するためにも利用できるだろう。すなわち現在のイーバード派に限る、あるいはある特定の時代のイーバード派の学者が提示する共同体にかかわる理論と実践は、ある時には他宗派との相互作用において、またある時には自分たちの社会から生じる諸動機によって、生み出されたものとしてみることができるのである。

またマクガイアは、思想それ自体は直接的には社会変動に影響するわけではない、思想は、それを追い求め、社会的行為に適用することに関心を持つ人びとを通じて、社会と間

---

22 [ワイルズ 1983, 24-25 (Wiles 1967, 18-19)]

23 1,400 年以上もの長きにわたってムスリムの学者（'ālim / pl. 'ulamā') が従事してきた宗教の教義にかかわる知的営為は、神が喜しとするものを探求する活動、あるいは神 (Allāh) が与えた「試練」 ( battleground) にふさわしく応答しようとする作業と総括できる。2/8 世紀のハラフ・イブン・ズィヤード（Khālaf b. Ziyād al-Baḥrānî, d. after 134/752）に就される書簡の表現を借りれば、「神は禁じたものを合法化することを喜し給わぬ (lā ya'udd), 合法としたものを禁じることを喜し給わぬ。また神に人間が神の敵である者もと関わりを持つ (yatawayallâ) ことを喜し給わず、神の友である者もを敵とすることを喜し給わなければ、同じく虚偽 (bâti) を真実とすることを神は喜し給わず、反対に真理 (haqq) を虚偽とすることも喜し給わぬ。さらに神は教え (din) における疑いを喜し給わず、教えにおける誤差 (ghulfūw) も喜し給わぬ。そして神は、神の事の [正しい] 解釈ではないものによって神の事を解釈することを喜し給わず、神の事のないものをつけ加えることも喜し給わぬ」ために、学者たちは「ハラームを知ることでハラームを知り、また虚偽を知ることで真実を知る」などといった方法を通じて、神の教えであるイスラームの体系を把握することを試みてきたのである。MakS, 584; MakSQ, 108; MakKh1, 216.
接的に影響を与えるとする。そして宗教思想は、ある人びとの集団が何をしようとするのかの中身を形作り、彼らが自分たちの利害が何であるかという認識を形作り、救済願望などの宗教的関心が、その思想を行為に移すように、人びとを動機づけるとする24。

2.2 イスラーム世界の諸宗派共同体の特質に関する先行研究

イスラームの各宗派共同体の特質に言及した先行研究に目を向け、研究者の間には意見の相違、とりわけイパード派と関わりの深い、ハワーリジュ派について意見の相違があることがわかる。ワットは、ハワーリジュ派は、共同体に属する者に救済を授けるというカリスマを伴う、神によって創設された少数の構成員からなる「カリスマ的共同体」を目指していたこと、彼らの共同体論はイスラーム以前のアラブ人による部族についての考え方に類似していること、そしてシアーパ派とは異なる、リーダーにいかなる特別なカリスマも認めていなかったことを説明した25。またワットは、大罪者は共同体から排除されるというハワーリジュ派の主張は、共同体の構成員であるためには、倫理規範から落伍してはならないということが暗に含まれており、それによってその共同体は「聖者たちの共同体」になること、さらに大罪の回避は個人的な事情だが、その考え方の内容は共同体論的であることを論じた26。またワットの見解に関しても、ターナーは、ハワーリジュ派にとっては、カリスマ的共同体の成員であることは最終的救済の保証を意味し、また共同体内部のいかなる罪人も会員の救済を嚭かすことになったとし、個人は救済のために集団に依存すると信じていたと主張した27。

一方ダバシは、ムハンマドのカリスマ的なリーダーシップがどのように扱われているかという観点から、スンナ派、シアーパ派そしてハワーリジュ派の思想を分析した。そしてハワーリジュ派は徹底した倫理的個人主義を支持し、カリスマの概念を完全に否定したとし、ハワーリジュ派の見解は共同体的カリスマの概念によって支配されていた、とするワットらの見解を越えた28。同様にマーダルギングも、ハワーリジュ派の考えでは、救済を保証するものは、共同体へのメンバーシップではなく、宗教の教義と儀礼の遵守であり、共同体の団結よりも正しいふるまいという考え方、ハワーリジュ派の過激な運動を引き起こしたこと、「カリスマ的共同体」という考え方はスンナ派のジャマーラ（jama'a）には

24 [マクガイア 2008, 369 (McGuire 2002, 247)]
26 [Watt 1964, 7]
27 [ターナー 1986, 140 (Turner 1974, 91)]
28 [Dabashi 1989, 121-145]
有効だが、ハワーリジュ派にはさわやかないと論じる29。

シーア派思想を研究するダカケは、ワラーヤ（wala'i）という術に着目し、シーア派の文脈では、同語は単なる政治的なイマームと支持者たちとの間の密講を示す術ではなく、それよりもより広く、基本的でそして包括的な意味を持つ、すなわち神、預言者、イマームそしてシーア派共同体への忠誠を集合的かつ同時に述されるあらゆるものを含んだ、スピリチュアルな宛在を意味すると説明する。そしてワラーヤは、イマームと信徒、シーア派のリーダーシップを共同体の間にスピリチュアルなつながりと存在論上の親近感を提示し、またアリーとイマームたちのカリスマ性と霊的な地位を与えるものであると論じる。そしてカリスマ性のリーダーシップに基づいているという意味のみならず、平教徒も全体としてそのカリスマ性に関与し、また他のムスリム集団よりも上位に位置するための霊的特徴と力を与えたと考えられている点で、シーア派共同体を「カリスマ性の共同体」として語ることは適切であると主張する30。そしてダカケは、年代記のハワーリジュ派の記述からのは、同派におけるワラーヤの概念は、共同体のリーダーシップ、および特徴の指導者への深い忠誠と結びついていることが明らかになるとする31。

宗教社会学の確立に多大な貢献をしたマックス・ウェーバーは、支配の類型として「伝統的支配」「合法的支配」そして「カリスマ性の支配」を提示した。「カリスマ性」の語は、ある個人の持つ非日常的な資質に用いられ、「カリスマ性の権威」とは「被支配者が特定の個人のそうした資質への信仰からしてみずから進んで服従するような、そうした仕方で行われるところの人間による支配のこと」とあり32、そしてカリスマ性の権威に従属する組織された集団はカリスマ性的共同体と呼ばれ、それは「情緒的な共同体関係」であると説明される33。ウェーバーの「カリスマ性的共同体」は、個人ではなく共同体そのものにカリスマ性の要素を認めようとする点で、ウェーバーが意図したカリスマ性的共同体とは別のものと考えているようにみえる。

このほか花田は、ジャマーナの概念に関連して、ハワーリジュ派は政治統一社会としてのジャマーナの形成化・無実化を指摘しつつ、クルアーンの諸規定を政治体で具現することを主張すること、またヴェルハウゼンの言著を引用して、彼らはほとんど不可能な、到達し難しい政治体、神聖国家の実現という目的のために非妥協的行動に走ったこと、そしてそ

29 [Madeung 1988, 55]
30 [Dakake 2007, 6-10]
31 [Dakake 2007, 57]
32 [ウェーバー 1972, 86-87]
33 cf. [Dabashi 1989, 141]
れへの反動としてハワーリジュ派以外の一般ムスリムたちは、現実的政体との妥協、そのあるがままの受容に向けたことを論じる34。

2.3 イバード派の共同体論35の特質に関する先行研究

イバード派についての先行研究についてはすでに紹介した。このうちエンナミー[Ennami 2008 (1971)]やシュワルツ[Schwartz 1982]そしてクーペルリー[Cuperly 1984]は、イバード派の共同体論を論じる上で重要な概念である、信仰と不信仰、またワラーやバラーアの議論に言及する。このうちエンナミーはワラーや(walāya)、バラーア(barā'a)、ウクーフ(wuqūf)の大要を説明し、イバード派の運動において、ワラーやバラーアの概念が重要な役割を担っていたこと、北アフリカのイバード派では、ヒジュラ暦4世紀以降の著作物で各概念が詳細に論じられていると述べた36。シュワルツは歴史的観点からワラーや、バラーア、ウクーフの概念を取り上げ、イバード派のウクーフはイルジャーの概念とは同一視されないこと、イバード派におけるワラーや、バラーア、ウクーフの概念は遅くとも2/8世紀半ばにはその存在が証明され、また同派では誰がワラーやに値するかが議論されていたが、その教義はまだ完全なものとしても、また一貫的にも記述されていないことを論じた。さらに彼は、北アフリカのイバード派におけるワラーやとバラーアの理論と実践の乖離を指摘した37。クーペルリーは、北アフリカのイバード派の信仰筋条を利用倉、ワラーやは行為を信仰の構成要素とするイバード派の信仰の概念と密接に結びついていることを論じた。そしてウクーフについて、同概念は5-6/11-12世紀にはワラーやとバラーアの中間に位置するものではなく、ワラーやとバラーアの分類のみでは明らかに不

34 [花田 1999, 209-210]
35 本研究では「共同体論」の語で、共同体の構築に関する理論、規定、実践に関する議論を意味する。この定義のため、その議論は法学、神学の枠組みを超える。扱う内容の多くは、オマーンのイバード派の著作では、清めや礼拝など、儀礼行為に関する議論の前に割かれる「宗教の諸原理」(usūl al-din)の部分で論じられる。

オマーン人でマレーシアのイスラーム国際大学で博士号を取得したイバード派の研究者アブドゥッラー・リーヤミーは、信仰 ('aqīd) の分野で論じられるテーマを、大きく①神に関するもの（al-ilāhīyā'）、②啓示によって知られるもの（al-samī'īyā'）、そして③人間に関するもの（al-insānīyā'）の3つに分類する[al-Riyāmi 2008]。そしてリーヤミーは②を「人間にかかわる思索的諸議論（al-mawādī' al-fikriyya allati ta'tān bi-l-insān）」と定義し、③が含むものとして「諸名称と諸規定」「善を命じ悪を禁じること（al-amr bil-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar）」「ワラーやとバラーア」「イマーム論と政治思想」「悔悟と魂の浄化（al-tawbah wa tazkiya al-nafs）」などを挙げる（筆者との私信（2011年5月11日）による）。すなわち本研究はこの③の部分を対象とする研究である。
36 [Ennami 2008 (1971), 286-314]
37 [Schwartz 1983, 58-63]
第2章 イバード派の共同体論の特質を定義するための方法

適切な実例を記録し解決するために提示される一方、より後のイバード派の神学者たちは、ウクーフをフラーヤとパラーヤと同列にすえ、そこで詰とを開いていること、ウクーフは一時的で不安定（provisoire et instable）な解決案しか示していないことを論じた38。


また研究者は、同じくイバード派の共同体論と密接な関係をもつ、イマーム論および権威の問題にも目を向けている。例えばバグリエリ[Vaglieri 1949]はオマームにおけるイバード派政権の歴史を概観するほか、クローネ[Crone 2000]は、ハワーリジュ派あるいは少なくとも初期のイバード派は、公正な統治者を神の代理として理解していたとの説を唱えた。

さらにフーリー[Khuri 2006, 107-111, 113-123]は、シーア派ではイマームが勤労のイマームとして語られる一方、イバード派のイマームは英雄として語られていること、イバード派はシーア派におけるカルバルラーのような、時間と空間が限定されるような歴史的出来事や事件に自らの起源をみてはいないこと、またドゥルース派やアラウィー派とは違い、そしてスンナ派と同じように、イバード派では人間社会における神の顕在（manifestation）は断絶したと考えられていることを論じた39。

ウィルキンソンは、4/10世紀のピシュアウィーが語る「神の信仰者たちへのフラーヤ」（walāya Allāh lil-muʾminīn）を、神とその共同体を結びつける、それゆえその共同体の構成員を互いに結びつける根本的な関係を示したものと紹介する。そしてフラーヤーとは集団的な関係であり、「神聖さ」の個人的な段階ではなく、集合的な段階にのみ存在する、初

38 [Cuperly 1984, 54-57; 130-142] 4/10世紀以降の北アフリカのイバード派において議論されるフラーヤとパラーヤは、術語レベルでオマーマのイバード派のそれと異なっている。例えばジャンナーウーーは、フラーヤを信仰者を信仰者の総体のフラーヤ（walāya jumla al-muʾminīn）、服従と善行で描かれて、フラーヤで賞賛されている。無論性に欠きする者のフラーヤ（walāya al-maʾṣūmīn al-maḥḍūdīn fi kitāb Allāh al-mawṣūfīn bil-tāʾa wa al-iḥsān）、公正な指導者のフラーヤ（walāya imam al-ʿadī），そして個人に特別なフラーヤ（walāya al-makḥṣūṣ bi-naṣīḥa-hi）の4種類に分類する。同様にパラーヤについても、信仰者の総体のパラーヤ、不正な指導者のパラーヤ、クルアーンで非難されているパラーヤ、そして特定の個人のパラーヤの4種類に分類する。Abū Zakariyya al-Jannawī, Kitāb al-Wadā', 32-34。北アフリカの信仰者論では、フラーヤとパラーヤは、4あるいは7つに分類されると説明される[Cuperly 1980, 47-48][Motylinski 1905a, 510-511]。

39 フーリーの研究は、副題で「イスラームにおける国家、宗教、セクト」と記載しているが、宗教社会学の理論を踏まえた考察というよりも、彼が専門とする人類学的観点からの概観的な内容となっている。
期キリスト教の sanctitas および sancti の概念にある程度一致する概念であると説明する。またパラーアの概念は、(1) ウスマーンやアリーなど、イバード派が非難する指導者、(2) イバード派にとって受け入れられない教義という 2 つの問題に関わっていること、このうち後者はイバード派共同体を分裂に導いたこと、また分裂を引き起こした主要な問題の 1 つは定命（qadar）であったと論じる。40

このほかクック［Cook 2000］は、イバード派の宗教生活において重要な実践である「善を命じることと悪を禁じること」（al-amr bil-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar）を、他学派の思想とあわせて論じる。さらにエンナーミー［Ennami 2008 (1971), 335-351］とガイザー［Gaiser 2010］の研究は、イマーム階に関係するイバード派共同体の段階階（masālik al-dīn）を扱う。このうちガイザー［Gaiser 2010, 109-132］は、ウスマーンのイバード派の歴史家は、初期ハーリジェ派の「神のために魂を売って戦う者」（shurā）が持つ英雄的なイメージを、イバード派の領域を守る自発的な武士のモデルとすること、また北アフリカではルスタム朝の解体後のイマーム不在においてウラマラーがその共同体を運営し、ウラマラーがイマームの役割を担っていたこと、北アフリカのイマーム論は纯粹に理論的なものであったこと、そして中世のイバード派のイマーム論の理論は、イマームと共同体のパワーバランスを制度化したことなどを論じる。使用する資料が限られるなど、いくつかの問題点も残されるが、ガイザーの研究は、ハーリジェ派とイバード派のイマーム論の連続性あるいは類似性を分析する点で、興味深いものである。

このように、イバード派の共同体論、また同派の共同体の共構の解明に重要となる概念に対しては、一定の研究蓄積がある。他方イバード派共同体の共構を明らかにするためには、その共同体がどのように運営されてきたか、という問題を理論と実践の面から考察する必要がある。しかしながら以上の先行研究は、イバード派研究のみならず宗教研究にとって興味深いテーマである。イバード派がどのように自派を理解し、また自集団を他集団と区別したのか、そしてどのように人間の社会活動を規定し、共同体を維持、運営したののかという観点から資料を分析していない。もしくは考察するが、関連する周辺の諸概念を有機的に結びつけて論じていない。結果としてイバード派がどのような共同体であったのか、すなわち共同体の特質についての評価は、不十分な状態にとどまっており、考察の余地が残されているのである。

エンナーミーは博士論文の序文で、欧米研究者との関心を、主としてイバード派共同体の

40 [Wilkinson 2010, 219-221]
歴史、あるいは彼らの現在の社会的宗教的生活に向けられていると言った。過去のイバード派共同体構成員の社会的宗教的生活に、依然として十分な関心が向けられていないことを、イバード派研究の現状として指摘することができるよう。

2.4 本研究の着眼点

宗教集合体の類型論において提示された各宗教集合体の特徴は、イバード派の共同体の実態を考察するために参考となるものである。現在もそして過去においても、イバード派は、信徒数の観点からみれば、イスラーム世界においては圧倒的に少数の集団である。そのためイスラーム世界におけるイバード派の共同体の特質の究明には、宗教集団の諸類型のうち「セクト」あるいは「エスタブリッシュメント・セクト」の概念を参考にして、そこから同派の著作物を分析するという方法が利用できるかもしれない。

繰り返しになるが、類型論で提示された諸特徴から本研究の着眼点を得るために、ここではウィルソンが提示したセクトの諸特徴を列挙しよう。彼は、トレルチやニーバーらの研究をもとにし、セクトの特徴として以下の 8 項目を挙げた。

(a) セクトは、二重の忠誠を容認しないという意味で、併他的な傾向がある。

(b) セクトは、自らが完全な宗教的真理を独占し、他はそれを持たないと主張する傾向がある。

(c) セクトは、俗人組織（lay organizations）である傾向がある。専門的な職員や組織人の一団を発展させるかもしれないが、一般的には反聖職主義的（anti-sacerdotal）である。

(d) 宗教的実践に関するかぎり、セクトは、宗教的分業を拒絶し、創始者や指導者等の特定の場合を除き、いかなる者も特別な宗教的卓越性をもっていないと主張する傾向がある。

(e) セクトは、自発主義によって特徴づけられる。信者として受け入れられるためには、何らかの功績のしるし（some mark of merit）を見ることが要求される。

(f) セクトは、信者の規範を維持することに関心を払う。不適格者やわがままな者に対しては処罰を行う。

(g) セクトは、全体的な忠誠を要求する傾向がある。セクト信者は、宗教的忠誠によって強く特徴付けられており、その忠誠が生活の全領域に際立った影響を及ぼすことが求められる。

---

[ウィルソン 2002, 105-107 (Wilson 1982, 91-92)]
（h）セクトは、抗議する集団である。個人の振る舞い、人間関係や責任、社会的実践や道行の規準を主張する。

ウィルソンらが提示する宗教集合体の特徴は、イバール派の著作物から探し出すという方法は、非効率であり、また利用できる資料の性格および量の問題から難しいだろう。むしろ上記の諸特徴を参考として、イバール派の共同体論およびイバール派共同体の特質を明らかにするために必須と思われる視座を取り出し、その問題がイバール派の著作物ではどのように記述されているか、またイバール派の著作物で語られる内容を上記諸特徴の観点から分析するという方法を探ることが現実的であるようにみえる。

そしてこの立場から、本研究では、以下の6点を課題として取り上げ、その究明を試みることにする。

（1）ワラーヤとバラーリュ、ウクーフ：イバール派共同体論を支える諸概念の究明

イバール派共同体の特質を究明するという目的を達成するためには、共同体論にかかわる概念を取り上げることが第一である。分析すべき概念は数多くあるが、ワラーヤ（waliya）とバラーリュ（bara’a），そしてその同語根語および関連語は、分析対象から外すことはできない。なぜならこれらの概念を通じて、イバール派の学者たちはイバール派共同体の範囲とその構成員を定めたからであり、まさにこれらの概念は、イバール派共同体の本質と実態を明らかにするための鍵となるものであるからである42。

サリム・イブン・ザクワーン（Sālim b. Dāhkān）の書簡を校訂するにあたり、クローネとツィンマーマンはその導入において、ワラーヤとバラーリュのような術語はすべての文脈に利用できる言語の同義語がないとする。そしてワラーヤとは同一の法の下で生活する

42 シーア派におけるワラーヤの概念について、ダッカは、初期シーア派においてワラーヤはヒジャラ暦2世紀に盛んに論じられたこと、ワラーヤは信仰の概念と密接に結びついていることを明らかにする。さらにワラーヤとアダーバ（あるいは信仰と不信）の間に神の意志という不可知の部分が認識されていることに触れ、ダッカは、初期シーア派におけるワラーヤはハワーリジュ派の教義よりもムルタク派の教義と類似性を有していると論じる（Dakake 2007, 103-123）。またアミール・モエンズィは、ワラーヤの概念はシーア派思想において重要な位置を占めているとして、シーア派の学者によるクルアーン解釈や、諸著作におけるワラーヤの記述を分析する。そしてシーア派の専門用語としてのワラーヤには、イマーム位、イマームの愛そして観念的なイマームの神学（théologie de l’Imam métaphysique）という、補完的であり相互に独立する3つの主要な意味があると結論づける（Amir-Moezzi 2002）。このほか、松本（松本 1993）は、w-l-yから派生するワラーヤとウィラーヤを、クルアーン解釈、スフィズムなどにおける議論から考察する。
第二章 イバード派の共同体論の特質を究明するための方法

共同体構成員への愛，誠実さとふさわしい支援であり，そのような関係があるとある人によりみなされた者はワリー（wallî）の名で呼ばれること，また動詞 tawallā は，ある人との関係には上記の関係があるとき話者が宣言することであり，一方バラーアおよび同義根から派生する動詞 tabarrā'a はその反対を宣言することであると説明する43。

イバード派の学者たちは，これらの語およびその派生語を，イスラームそしてイバード派共同体を表現するための必須の語とみなしている。例えば 3 サラッハ世紀に活動したイスラム・ジャサファ（Abū Jābir Muḥammad b. Ja'far al-Iṣkawī, d. after 280/893）の見解を含む『イスラム・ジャサファの集成』（al-Jāmi‘ li-Ibn Ja’far）のワラーヤとバラーアの章の冒頭では「[イバード派の]ムスリムたちが信じ，そして義務づけられているものに，神の友たち（awliyā’）へのワラーヤ，彼らを愛することがあり，また神の敵を憎むこと，彼らへのバラーアがある。神に仕える者を愛する者は，神を愛する者である。それは最も高貴な行いの 1 つであり，楽園において階級（daraja）の最も高い行いである」と宣言される44。またクダミィ（Abū Sa‘īd Muḥammad b. Sa‘īd al-Kudāmī, d. after 361/971）は，無名の先人による「イスラーム」の語の言い換えを紹介し，ワラーヤ，バラーア，ウクフそして同一語根の語を用いたこの先人による 4 語，5 語そして 10 語でイスラームの言い換えに同意する45。彼らの説明は，イバード派共同体の特質を究明するためには，両概念および判断停止を意味するウクフ（wuqūf），そして関係する諸概念の分析を避けることができないことを我々に知らせている。そしてワラーヤとバラーアおよびその関連語，下記（3）から（6）の着眼点および議論とも密接な関わりをもつ。

43 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 33]
45 この先人は，イスラームを１語，２語，３語，４語，５語，10 語で言い換える。それには，順に「神への服従」（al-jā‘a li-Allāh）；「事を命じ，悪を禁止すること」（al-amr bil-ma‘rīf wa al-nafy ‘an al-munkār）；「知ること，信じること，行うこと」（al-ilm wa al-imān wa al-‘amāl）；「神の教えを信じること，神の友たちと関わりを持つこと，神の敵たちを敵とすること，我々の生命財産についてのクルアーンの規定を告白すること」（yādīn bi-dīn Allāh wa yatawallū‘ awliyā’ Allāh wa yu‘ādī a’dā‘ Allāh wa yuqīrū bi-ḥukm Allāh ft anfusī-nā wa amwālī-nā）；「信仰，行為，ワラーヤ，バラーア，信仰証言」（al-imān wa al-‘amal wa al-walāya wa al-bar‘ā wa al-shahīdā），そして「アッラーの他に神はなく神に信値のものはいない」と証言すること，ムハンマドは神の従僕であり使徒であると証言すること，ムハンマドが神のもともともたらしたものを告白すること，礼拝，喜捨，ラマダン月の齋戒，巡礼，信仰者たちはワラーヤとして，その証言のゆえに迷妄の徒をバラーアとして，不明瞭なことに判断の停止すること」と言わされる。al-Kindī, Bayān al-Shar‘, III, 315. クダミィは2語の言い換えについてのみ，先人の見解を修正している。なおワリーには様々な訳語が考えられるが，本研究ではワリー（wallî, wallî‘ awliyā‘）を友と訳した。
これら諸概念を取り扱うさいには、はじめにその語義的意味やクルアーンにおける用法を押さえることがふさわしい。そしてそれを踏まえ、ワラーヤとバラーヤ、そしてワクフの理論と実践を、時代を追って考察し、共同体論の鍵であるそれらの規定のイバード派における整備の過程を明らかにし、そこからイバード派共同体の特質を明らかにしよう。この作業は、知識あるいは組織の制度化の事例として、イバード派研究の蓄積に十分な貢献することになる。

（2）イバード派の自己理解、他者理解：共有される世界観の実現

イバード派共同体は、特定の信条と実践を共有する個人の集まりである。彼らは、この共同体に属する者を、信仰（imān）を通じた、神と友好的な状態にある者と考える。一方イバード派共同体に属さない者、イバード派の求める要件に合致しない者は、神との関係において、不信仰（kufr）という否定的な状態にある者として理解される。信仰と不信仰の概念を通じた同派の世界観についての考察、すなわちイバード派共同体に属する者である自己の理解、また属さない者である他者の理解についての考察は、ワラーヤとバラーヤの理論と実践の土台にあるもの、つまりイバード派の共同体論を支えるものを実現することにつながるため、本研究に資する課題である。

イバード派の世界観の実現では、彼らによる人間理解、閣域（dār）の理解、またワラーヤとバラーヤにかかわる、人間の宗教的分類などが対象となる。また神と人間との関係である信仰と不信仰について考察することで、神が創造した世界におけるイバード派共同体とその構成員の位置づけという、共同体論と自己理解の要となる情報を得ることになる。

（3）メンバーシップの問題：改宗と入信の規定の実現

ある個人がある宗教団体に加入することは、その個人の入信や回心（conversion）、また改宗として説明され、その過程は古くから宗教研究者の研究対象となった。例えば 19 世紀末のスターバックは、個人を入信に導く動機と力を、死あるいは地獄への恐怖、他の自己に関する諸動機、利己的な諸動機、倫理的理想的の追求、罪の自覚と後悔、教えへの応答、模範と機敏、そして呼びかけと社会的圧力の他の諸形態の 8 つに分類した。46

共同体への加入の動機は、スターバックが分類した諸動機を利用して、大きく（ア）親などの先祖からの信仰を引き継ぐ形で加入する者、（イ）主として自身の宗教的動機によ

46 [Starbuck 1899, 49-51]
って加入する者、（ウ）宣教活動などの外部からの影響を受けてその集団に加入する者、というようにまとめることができる。イバード派共同体への加入における、入信希望者の心理的状況については、資料の制約もあり、本研究では扱わない。本研究の目的に資する課題とは、入信希望者に対するイバード派構成員の対応である。ウィルソンが提示した上記（e）は、入信の資格を択ったものであるが、入信希望者である「よそ者」への対応、また家族間での「信仰の継承」あるいは信仰の再生産のための規定に関する議論は、2/8世紀以降のイバード派共同体の性質を如実に示し、同宗教集団の特質を考えるために有益な情報を我々に提供する。

また改宗させること（proselytizing）は「個人や集団が、信者でないと感じるよう積極的に説得しようとすること」と定義される⁴⁷。イスラームの諸宗派にとって他者を改宗させることとは、その教務論的側面からいえば、1人でも多くの人間を来世における楽園に導くことを目的とした活動であり、また社会的側面からいえば、信徒の獲得を通じた共同体の存続と、イスラーム世界における影響力の拡大を目的とした活動である。特に少数派にとって改宗活動すなわち他者を自集団に加入させることは、その共同体を存続させるための「生命線」あるいは戦略の1つである。自派に加入するさいに、イバード派構成員はどのような対応を示したか、もしくはある個人を自派の共同体に加入させるために、イバード派構成員はどのような活動を展開したかという課題の究明は、同じくイバード派共同体の特質を知るための手がかりを得るための有効な方法の1つであると言えよう。

（4）コミットメント：集団内外のつながりの究明

上記入信の過程は、共同体へのコミットメントという過程で継続される。コミットメントとは「メンバーが欲し必要とするものを集団が与えてくれるがゆえに、メンバーが進んで集団の維持に寄与しようとすること」と定義される⁴⁸。カンターは、コミットメントが組織へのコミットメント（instrumental commitment）、集団内他者のコミットメント（affective commitment）、そして集団の規則、規定、アイデアそして習俗へのコミットメント（moral commitment）という3つの異なるレベルで行われることを明らかにした⁴⁹。ト

⁴⁷ [マクガイア 2008, 135 (McGuire 2002, 83)] 
⁴⁹ 各コミットメントについて、あるシステムへの継続的な参加は、第一にその個人に認識の（cognitive）あるいは手段に対する（instrumental）志向を伴い、システムから離れるとの犠牲が、とどまることの犠牲よりも大きくなるために、とどまることの利益がその個
レルチは、セクトの特徴として、排他的であること、仲間と神との関係は直接的であることとともに、メンバー同士の直接的な友好を望むことを挙げたが、イバード派においても、共同体構成員が他宗派に転向しないように、競合する他の集団から身を引かせるしくみ、また共同体構成員間での結びつきを維持、強化させるしくみが存在したと考えられる。イバード派における共同体の継続の本質を、カンターが提示する3つのコミットメントを参照して考察することは、イバード派共同体内の関係を把握するために有益な方法であるようにみえる。

（5）集団内で発生する逸脱への対応の究明

ウィルソンは、セクトは信者の規範を維持することに関心を払ったと述べたが、集団に十分にコミットしていない構成員を取り除くことは、集団の枠組みを示し、また集団内の秩序を維持するために重要な作業であるといえる。イバード派では、罪人に対する刑罰、また対象者へのパラーオの宣告が、共同体の秩序の維持に役立ったようにみえる。しかしながら、パラーオの宣告を乱発することは、構成員間の関係を張りつめものとするかもしれない。さらに明確な規則無しのこの判断を用いることは、共同体の構成員の中に、抑圧と恐怖の感情を引き起こし、混乱を招きかねないだろう。

ワットは、ハワリシュ派は高い倫理規範を有する「聖者たちの共同体」を志向したと論じたが、イバード派の学者たちが集団内の秩序の維持と緊張状態の緩和という課題にどのように対応したかに目を向けることは、同派の共同体の特質を把握するための手がかりを得ることになる。

（6）共同体内で形成されるヒガヤルキの究明

一部の例外を除いて、イスラーム世界にはキリスト世界における教会や公公議のような正しい教義を宣言する唯一の機関、また正統・異端の決定をおこなう制度は成立しながら

人に組織への参加を強いることになる（組織へのコミットメント）。また人間関係、集団の連帯へのコミットメントは、第一にその個人のカテゴクシス（cathexis）な姿勢を伴い、感情の結びつきが構成員を結びつけ、さらに彼らが形成する共同体も結びつつ、満足は集団のすべての者との関わりに由来する（集団内他者へのコミットメント）。そして集団の権威に従い、法規を守りその価値を支えることへのコミットメントは、第一に個人の評価に対する姿勢を伴い、システムによって示される要求が正しく、道徳的で公正であるとき、それらへの服従は規範的必要事項となり、システムによる裁可は適切であるとされる（規則等へのコミットメント）【Kanter 1973, 65-70】。
た。しかし一般に、現世における教団の運営にあたっては、宗教的知の面から、あるいは政治的面から、指導者、学者、平教徒などのように、いくつかの階層あるいは序列化が必然的に生じるようにみえる。ウィルソンが提示した（c）と（d）の特徴は、宗教の存続には不都合であり、時間の経過とともに、イバード派でもオディが語る「宗教の制度化」，またウーバーが語る「カリスマの日常化」あるいは制度化が起きたと考えられる。インガーは、エスタブリッシュメント・セクトは専門的なリーダーシップと官僚制を備えていると論じたが、組織の拡大や構成員の増加に応じて、特定の権威を生み出し、集団内にヒエラルキーを生み出すことは、宗教共同体の安定にとって避けられない事柄である。さらにそのさい、著述家たちは、ヒエラルキーの各階層が果たすべき役割、また階層間の関係について説明し、ヒエラルキーの維持・固定化、さらにそれを通じて共同体の安定化を試みたことが想定できる。ここでいう著述家たちは、具体的にはイスラームの知を収めた学者たち（‘ālim/ pl. ‘ulamā’）であるが、彼らによるイバード派の指導者であるイマームについての記述、またイマームの臣民(ra‘Tyā)についての記述、「見識の乏しい者」(du‘āṬ pl. du‘āṬ)についての記述、さらに各階層、序列間の交わりについての説明は、イバード派共同体のありようを理解するために有益な情報である。

以上の6点は、それぞれ独立したものではなく、密接にかかわり合う着眼点であるため、本研究における論の展開上、説明にいくらかの重複が生じることをあらかじめ断っておく。

またこれらと合わせて、ハワーリジュ派から現れたイバード派の共同体の本質は、ハワーリジュ派についてロットが語るものと同一なのか、あるいはダバシやマーデルングの語るようなものなのか、もしくはまた別の性格を有しているのかという問題は、（4）および（5）の着眼点とともに、本研究が解決を目指す課題の１つでもある。

2.5 資料と対象

2.5.1 対象とする時代、地域

対象とする時代について、本研究では主として2/8世紀から6/12世紀の期間を考察の対象とし、その中でも特に2/8世紀から4/10世紀の間に活動したイバード派の学者たちの見解を取り上げる。前章で述べたように、イバード派は2/8世紀半ば以降イスラーム世界の

[小杉 2007, 122-123] そのため、いかなる教義も公式には「正統」であると宣言されえない[Knysh 1993, 52]。
各地に宣教師を派遣し、信徒の獲得をすすめるとともに、オマーンや北アフリカでイバード派政治が枝分かれても発展し、足行が2/8世紀後半以降、内部対立などによって分裂を繰り返し、北アフリカやオマーンに成立したイバード派政治も3/9世紀末に一旦崩壊する。このハーニシュ派の中から現れ、共同体の拡大をめざし、政権を樹立し、そして政権の崩壊を目撃した時代に生きた学者たちは、共同体の運営に関わる様々な課題に対処することが容易に想定される。この時代に活動した人びとの見解に目を向けることは、共同体論に限らず、イバード派思想全体の形成と展開のハイライトを押さえることになる。極めて意義のある作業である。

次に対象とする地域について、本研究では、北アフリカで活動したイバード派の学者の著作、また北アフリカに残されたイバード派の著作も適宜使用するが、主として上記期間においてイラクのパスタラおよびオマーンで活動したイバード派の学者の思想を中心に取り扱う。パスタラのイバード派は、北アフリカおよびオマーンの各イバード派との連続性が指摘できる。一方北アフリカのイバード派とオマーンのイバード派の間では、例えば術語レベルの叙語の違いなどが存在する。そのため2つを同時に語ることは、比較という観点からは有益であるが、本稿で明示する課題がはやけ、いくらかの混乱を生じさせる恐れがある。また3/9世紀の北アフリカのイバード派における共同体論を解明しようとするととき、そこには資料的制約がある。筆者の手元にある北アフリカのイバード派の著作のうち、これらのテーマを扱った著作は、5/11世紀以降に執筆されたものである。他方オマーンに残されたイバード派の著作は、3/9世紀に執筆されたものもあり、また5/11世紀以降に執筆された著作には、2/8世紀から4/10世紀の間に活動した人物による、共同体の運営に関する言説が記録される。これらを踏まえ、本研究ではパスタラのイバード派、そしてオマーンのイバード派の動向を中心に考察を加える。パスタラのイバード派からオマーンのイバード派へと連なる学統および本研究で言及する学者の経歴などについては、補論Aを参照されたい。

2.5.2 資料

本研究では、イバード派に伝わる、人名録、法学著作、神学著作そして書簡を資料として利用する。

4/10世紀以降のイバード派の著作では、上記諸着眼点にかかわる議論は、主として宗教儀礼の諸規範（'ibādāt）や社会生活の諸規範（mu‘āmalāt）前で展開する、宗教基準（uṣūl
al-dīn）の部分で論じられる。宗教基礎の部分には、これらの諸概念とともに、着眼点の（2）であるイバード派が有する世界観や人間観など、共同体論の考察に必要な情報も含まれる。また社会生活の諸規範の部分でも、例えばイマーム論や「善を命じることと悪を禁じること」など、ワラーやバラーーに関連する議論が展開されており、それらも適宜参照する31。一方39世紀までに執筆され、我々に伝わる著作の多くは、書簡である。書簡の内容は歴史的事件を扱ったもの、ワラーやバラーーを含む、イバード派の特定の教義を扱ったものなど、様々であり、当時の歴史的そして思想的状況を知るための第一級の資料である。本研究で使用する各著作物については、補論Bにて紹介する。

本研究は、イバード派に関する研究としてはもちろんのこと、前近代のイスラーム世界における少数派の活動の実態を、その共同体の運営に関する理論と実践という観点から明らかにする事例研究として、またイスラーム世界における共同体論を考察する事例研究として、イスラームの思想史的および宗教社会学的研究の蓄積に貢献するものとなるだろう。

31 イバード派では、「善を命じることと悪を禁じること」も、ワラーやバラーーの事柄に含まれると理解されている。SIYAR, II, 147.
第3章 ワラーヤ、バラーア、ウクーフの意味内容

本章では、イバーダ派の共同体論の雛形のgenerateワラーヤ、バラーアそしてウクーフと類義語の意味を概観する。そしてカルアーンやハディースにおける各語の用法に目を向け、その用法からムハンマドの存命時期におけるイスラーム共同体の実態を推論する。そしてあわせてムハンマド没後からイバーダ派の登場前夜、すなわち1/7世紀におけるワラーヤ、バラーアの実践について考察する。

3.1 ワラーヤ、バラーアの言語的意味、イスラーム法上の意味

ワラーヤ、バラーアそしてウクーフは、それぞれアラビア語の語根w-l-y, b-r, w-q-fから派生する語である。w-l-yの動詞walīya/yaliīは「近くにある、友である、統治する」とどの意味をもつ。またw-l-yからは友などの意味をもつ walī'pl. awliyyāという能動分詞、そしてwalāyaとwilāyaという2つの動名詞などが派生する。8/14世紀の北アフリカで活動したジャイタリー（Abū Ṭāhir ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Umar al-Jayṭālī, d. 750/1349-50 or 730/1329-30）は、walāyaの言語的意味を「近さ」（qurb）と説明する1。一方5/11世紀のオマールで活動したアウタビ（Abū al-Mundhir Salama b. Muslim al-‘Awtaibī）は、w( )lāyaについて、子音wをaの母音で読む、すなわちwalāyaと読むと「支援すること」（nuṣra）の意味になること2。またwilāyaとiの母音で読むと「権威／権限／統治」（al-tawallī）の意味になること、そしてwalāyaの対義語は敵意や憎しみを意味する‘adāwaであり、そのさいにはwilāyaは友情（muwālāt）の意味になることを説明する3。

ワラーヤにはこの言語上の意味とともに、イスラーム法上の、すなわちシャリアーヤ上（sharī‘）の意味があり、イバーダ派の学者たちは、このシャリアーヤ上の意味を主台として、ワラーヤおよびバラーアの議論を展開する。ジャイタリーはワラーヤのシャリアーヤ上の意味を「[イバーダ派]ムスリムたちへの相互愛、および彼らのために神に敬しを乞うことに同意すること」（ījāb al-tarāṣṣum wa al-islāmī al-lil-muslimīn）と表現する4。一方4/10

2 アウタビはワラーヤの例として、18章44節「こんな時、救い（walāya）は真の主アッラーに（だけ）属する」を引用する。
4 al-Jayṭālī, Qawā‘īd al-Islām, 47.
世紀のオマーンで活動したビスヤウィー（Abū al-Ḥasan 'Aṭī b. Muṭṭamad al-Bisaywī, d. after 363/973-4）は、ワラーヤとは「ムスリムたちを支援し、彼らを愛し、彼らへの中傷に反論し、敬虔と畏神で彼らを助ける、彼らのために神に祈しを乞い、彼らに彼らの権利を認め、彼らを尊重し、彼らに敬意を払いつつ、関わりを持つこと」（al-tawallā līl-qiyām bi-nuṣra al-muslimīn wa al-maḥabbat al-hum wa al-radd fī muğhibī-him wa mu'awwānati-him ‘alā al-bir wa al-taqwā wa al-istighfār al-hum wa iṯtā'ī-him ḥuqiqa-hum wa taḍżimī-him wa tashrīfī-him）とおり具体的に定義する。そしてクローネとツィンマーマンも指摘するように、オマーンのイバード派の著作では、ある人間が他者にこのシャリア上のワラーヤを認める行為には、動詞 waliya の第 V 形 tawallā/yatawallā が用いられることが多い。

一方パラーアの語根である b-r-について、動詞 bari'a/yabara'u は前置詞 min をとり「一方から自由である、～とかかわりのない」という意味をもつ。パラーアの対象である前置詞 min 以下には、人物だけではなく、shirk や dīn のような言葉が続く場合もある。barī'a は bari'a

5 SIYAR, II, 173. 前近代のイバード派の著作で語られる「ムスリムたち」とは、多くの場合イバード派共同体構成員、またその構成員にふさわしい者は、すなわちイバード派のワラーヤに値する者のみに限定される。


クローネとツィンマーマンは、tawallā と tabar'ā の最もふさわしい英語訳はそれぞれ 'incommunicate' と 'excommunicate' であるが、英語にはそのような単語はない。あるいは英語には特定のニュアンスが含まれているため、サリーム・イブン・ザクワーンの著書の訳出にさいしては、tawallā には associate with と affiliate と、tabar'ā には loyalty, walt には friend や associate の語を、また tabar'ā を disown や dissociate と訳し、barā’には dissociation を加えてことを説明する [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 35]。本研究では、tawallā を「ワラーヤを認める」あるいは「関わりを持つ」、tabar'ā を「パラーアを宣言する」あるいは「関わりを絶つ」を訳し、キリスト教史では、excommunication は「破門」と訳される。クーベルリーはフランス語でワラーヤを amitié, communion de solidarité, またパラーアをフランス語の huine, excommunication と表現する [Cuperly 1984, 130, 134]。パラーアを excommunication と訳す例は、ハワーリジ派の思想を扱ったサーレム [Salem 1956, 100]の研究にみられる。

7 al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, III, 418, 421; Abū Ghānim al-Khurāsānī, al-Mudawwana al-Kubrā
の動名詞形であり、bariは能動分詞形である。またイバード派の著作では、barâ'aとその動詞が記述されるさいには、しばしば「縁を切る」などの意味を持つkhal（動詞はkhala'a）という語が併置される。

アウタビーは『アラビア語の説明の書』（Kitâb al-Ibâna fi al-Lughâ al-'Arabiyya）の中でバラーアの言語的意味については触れていない。他方ジャイタリーは、バラーアの言語的意味を「ものから遠く、ものから離れること」（al-bu'd min al-shay' wa al-khuruj min-hu）と表現する。そしてジャイタリー上のバラーアの意味に関して、ジャイタリーは「不信仰者たちに対する中傷と呪いに同意すること」（ijâb al-sham wa al-lâ'n lil-kuffâr）、またビスヤウィーは「不信仰の行いに関わりをもたないこと、不信仰の状態にある彼と分かること、彼女を誤認すること、そして彼らを否定し、忌避し、彼らの行いに同意しないこと」（al-tabarru' min al-fî I al-mukfrar wa muhâraqa al-muhûtith bi-rakûb il-hadath al-mukfrar wa al-takhî'a la-hum wa al-inkâr 'alay-him wa tark al-rîqâ bi-hîm）と定義する。そしてある人物がバラーアの状態であること、またある人物にバラーアの宣告をすることを表現するために、イバード派では動詞barâ'a/yabra'uとともに第V形の動詞tabarra'a/yatabarra'aが用いられる。

第3章 ワラーヤ、バラーヤ、ウケーブの意味内容

8. 例えば、SIYAR(II, 49; al-Kândî, Bayân al-Sharâ', III, 418; al-Shaqâsî, Manhaj al-Tâlibîn wa Balâgh al-Râghîbîn, I, 519. コールバーグは、アラビア全編でtabarru' とkhal'の語は、家族関係の正式な断絶を表現する法律用語として用いられたとする（Kohlberg 1986, 140）。
10. al-Jayyâlî, Qawâ'id al-Islâm, 71. al-Jayyâlî, Qawâ'id al-Islâm, 71.
11. 例えば、SIYAR(II, 173; al-Jayyâlî, Qawâ'id al-Islâm, 71. このほか11/17世紀のジャスミー（Khamîs b. Sa'id b. 'Aff al-Rastâqî al-Shaqâsî, d. after 1059/1649）が、バラーアを「神が禁じた行為に対して、敵意を持つこと」と（'itîqad 'adâwa 'alâ fi'I mâ nahâ Allah 'an-hu）と定義する。
al-Shaqâsî, Manhaj al-Tâlibîn wa Balâgh al-Râghîbîn, I, 510-514.

クローネとツィンマーマンが論じるワラーヤとバラーアの概念は、アブー・ムスリム・
そしてウクーフについて、そのアラビア語語根 w-q-f の動詞 waqafa/yaqif には「立つ、止まる」という意味のほか、前臓詞‘alā を伴って「理解する、関心を持つ」など、さまざまな意味が含まれる。この動詞 waqaf からは 2 つの動名詞 wuqif と waqf が派生する。イバード派の学者は、このウクーフの言語的意味、そしてイスラーム法上の意味について説明しない。代わりにクルアーン 17 章 36 節「またあなたは、自分の知識のないことに従ってはならない」を、ウクーフの実践が認められる根拠として提示する。またイバード派の著作では、ウクーフの同義語として、「懐むこと」という kaf‘an や imsāk ‘an などの語も用いられる。

3.2 クルアーン、ハディースにおけるワラヤとバラーア

3.2.1 w-l-y とその派生語

イバード派の読みに従えば、クルアーンの中で wa‘lā が語される節は、18 章 44 節と 8 章 72 節の 2 件のみである。18 章 44 節は、同章 32 節から語られる、地上上で豊かな実りを得た者が神への崇拝を怠ったことによって天災を受けるという類話の結論部であり、その直前の 43 節では、アッラーの外に人間を援助する者（lam yakun fi‘atul yanṣūrūna-hu min dūna Allāh）はいないことが語られる。そして 44 節の wa‘lā について、12-13/18 世紀の学者サイード・キンディー（Sa‘id b. Ahmad al-Kindī, d. 1207/1792）は同節の wa‘lā を支援（al-nuṣra）と言い換える。クルアーンでは 2 章 107 節、11 章 113 節、8 章 40 節。

バハラーニーの定義と合致するようにみえるが、バハラーや世俗的、肉体的、空間的にそして時間的な分離を含めないバリーリーの説明をもとにする、ワラヤとバラーアのイスラーム法上の意味は、厳密に言えば、完全に対極にある対義語ではないことがわかる。

14 例えば al-‘Awtabī, al-Dīyā, II, 280; al-Kindī, Bayān al-Shar‘, III, 171; VI, 133.
15 「こんな時、Walāya/willāy が真の主アッラーに（だけ）属する。」 (huwālik al-walāyya li-Allāh al-haqq) 松本、同節の walāyya の読みの問題を、シーア派の中心であり、教友が多くいたクーファのクルアーン読者たちの大多数が willāy と読んでいたというタバリの報告から、同節を willāy と読む方法が伝統性の高いものであると推論する。さらに松本は、同節について、クーファの人々が王権や統治権を意味する willāy という読み方を選んだのは、シーア派的傾向の人々の独自のイスラーム理解と深い関係があると論じる (松本 1994, 37-47)。
16 「本当に信仰して移住した者たち、財産と生命を捧げて、アッラーの道のため奮闘努力（ジハード）した者たち、またかれらに避難所を提供して援助した者たち、これらの者は互いに友である。また信仰した者でも、移住しなかった者については、かれらが移住するまではあなたがたは保護（waldāyya）する義務はない。」 (わし、かれらがもし宗教（上のことを）であなたがたに救援を求めるならば、あなたがたと盟約のある閑間の民に逆らわない限り、これを助けるのはあなたがたの義務である。)
また3章150節21などのように、w-l-yには、しばしばn-ṣ-rから派生する語が併用されるが、w-l-yとn-ṣ-rのこの近い関係は、アウターピーからのワラーヤの言語的定義の根拠となり、そしてキインディーによる18章44節の言い換えの根拠を提供するものとなっている。

一方8章72節では、イスラーム共同体内のwalāyaの対象が話題に上る。同節では、神のために奮闘努力した者、そうした者を援助した者は互いに友（awliyā’）である一方、信仰したにもかかわらず、移住しなかった者に対しては、移住するまではwalāyaの義務はないことが語られる22。

ワラーヤの用例がこの2件のみである一方、w-l-yから派生する友（walī/ pl. awliyā’）の語は、クルアーン中に数多くみられる23。すなわち神はイスラーム共同体を「中正の共同体」（Q. 2: 143）と定めるとともに、「男の信者も女の信者も、互いに仲間（awliyā’）である」（Q. 9: 71）と伝え、預言者ムハンマドに従う者たちが神を信じる信仰者として、そして仲間としてのまわりを形成することを明らかにする。そしてこのまわりは「悪を行う者たち」（Q. 45: 19）すなわち不信仰者のまわりと対置される。友の語自体は、この45章19節24や2章257節「信仰しない者は、邪神がその守護者で」（wa alladhīna kafarū awliyā’u-hum al-tāghūt）、また8章73節「信じない者たちも互いに守護しあっている」（wa alladhīna kafarū ba’d-ṣum awliyā’ ba’dīn）などのように、唯一神を信仰する者のみならず、それ以外の者を表現するさいにも用いられる。同時に同節や7章27節25、また3章68節26の用例からも分かるように、waliの言は人間関係のみならず、神と信仰者たちの間、また

21 あなたは天と地の大権、アッラーの有（もの）であることを知らないのか。またあなたがたには、アッラー以外に守護者も援助者もいない。「wā mà lā-kum min dūnī Allah min wālī min là nāṣū20)
22 あなたがたは悪を行う者を顔にしてはならない。さもないと災災があなたを抱えるであろう。あなたがたには、アッラーの外に守護者はなく、助けられることもない。「wa mà la-kum min dūnī Allah min awliyā’ dhumma là tûnaṣīnūn
23 かれらがもし背き去るなら、アッラーはあなたがたの守護者であることを知れ。何とよい守護者であり、また何とよい救護者であれば得られることよ。」(wa in tawallaw fa’-lāmmā anna Allah mawlā-kum ni’-am al-mawla wa ni’-am al-nāṣīn)
24 いき、アッラーこそは、あなたがたを愛護し、また最も優れた援助を与えられる方であられる。」(bal Allah mawlā-kum wa huwa khāyir al-nāṣirin)
25 続く74節では「移住した者たち、アッラーの道のために奮闘努力した者たち、またはかれらに避難所を提供して援助した者たち」が真の信者として語られる。
26 動詞tawallá/yattawalláは、クルアーンでは5章51節や8章40節のように「背き去る」という意味でも用いられる。
27 生悪を行う者は、お互い同志に友である（ba’-d-hum awliyā’ ba’-dīn）。だがアッラーは、主を畏れる者の友である」
28 本当にあなたは悪魔の不信心者たちの友とした。
29 アッラーこそは、信者たちを愛護される（wālī）御方であられる。」 同節はピスヤウィーの「神の信仰者たちへのワラーヤ」（walāya Allah lil-mu’minīn）の論拠となっている。
悪魔と不信仰者たちの間のように、立場や地位の異なる者の間でも用いられる27。

そして神は信仰者たちに、彼らが友としてはいけない者を伝える。神はムスリムだけで
なくキリスト教徒やユダヤ教徒に報酬を約束した一方（Q.2:62）、ムスリムたちにキリス
ト教徒、ユダヤ教徒（Q.5:51）、そしてアラブの多神教徒を友とすることを禁じる（Q.5:
57）。また神はクルアーンの中で、ムスリム共同体に属しながらアラブの多神教徒に親密
な態度を示す偽信者たち（munāfiqūn）を非難する。偽信者たちのこの態度に対し（Q.4:139），
神は信仰者たちに「あなたがた信仰する者よ、信者の外に不信心な者を（親しい）友とし
てはならない」（Q.4:144）、また別の箇所では「信者たちは、信者を差し置いて不信心な
者を親密な友としてはならない。これをあえてする者は、アッラーから（の助け）は全
くないであろう」（Q.3:28）と警告する。そして神は、イスラームにおいては宗教による
結びつきが家族のそれよりも優先されることを宣言し（Q.9:23）、信仰者にとっての友と
は「アッラーとその使徒、ならびに信仰する者たちで礼拝の務めを守り、定めの喜捨をな
し、謙虚に隣近く者たち」（Q.5:55）であることを明らかにする。

3.2.2  b-r-と'd-w およびその派生語

ルビンは、クルアーン9章1節28にみられる多神教徒との盟約の解約（barā‘a）から、ク
ルアーンにおけるバーラーハ、そして当時のムハンマドと多神教徒との関係の解明を試みた。
その中でルビンは、アラビア語の barā‘a はヘブライ語で「契約」を意味する berit の発達形
(reflex) であるとする見解などに触れつつ29、クルアーン中では、バーラーハの語根 b-r-’は、
弁解するや警告を与えるといった語の語根'dh-r と密接な関わりをもって現れること、バ
ーラーハはムハンマドと多神教徒との関係において用いられ、ムハンマドが多神教徒との間
で結んだすべての約定の一方的な破棄の宣言を意味していること、そしてこのバーラーハの
宣言は、ムハンマドの非ムスリムに対する態度の根本的な変化を特徴付けるものであるこ
とを論じた30。

27 ダカクは、一般的にワラーハの語は主と従僕、パトロンと被庇護者、そして統治者と臣
下という地位的不平等な関係を表す語であり、また平等の地位にある人物の関係を表す
語でもある説明する[Dakaku 2007, 16]。
28 「アッラーとその使徒から、あなたがたが盟約を結んだ多神教徒に対し解約が、（宣言）
された」（barā‘at min Allāh wa rasūlī-hi iš alladhi‘nā ‘ahadatum min al-mushrikīn）
29 cf. [Wansbrough 1977, 11-12] ヘブライ語の berit は、語源的には「分離」を意味するとも
と。
30 [Rubin 1984] ルビンは、9章1節で語られる barā‘a の宣言は、ムハンマドの布教活動の
クルアーン中のバラーは、多くの場合、一神教徒と多神教徒の関係についての文脈で
登場し、その動き主は神や人間である。すなわち9章1節32ではbarī'aの動名詞barā'atが
多神教徒との盟約の解約を表す語として用いられる。また神は唯一の神であり、多神教徒
が同位にすえるもののとは関わりのない存在（barī'min-mātushrikūna）33であると宣言され
るほか、続く9章3節では、能動分詞barīが預言者ムハンマドと多神教徒との関係を表現
するために用いられる34。また神はムハンマドに、多神教徒がイスラームに従う場合には
それを受け入れる一方、「かれらがあたたに従わないなら、あなたがたが行うことは、
わたしに関わりはありません。」と言ってやるがいい（fa-in'aśaw-kafa-qulinnībarī'min-māta'malūna）
と、b-r-の語を用いて多神教徒と袂を分けることを命じる35。このほか
クルアーンでは、イブラヒームは父親に対し、父親たちが崇拝するものと絶縁すると宣
言し（yāqawmāinnībarī'min-mātushrikūna）36、さらにそれにより父親との関係も絶った
ことが語られる37。

クルアーン中では、b-r-の語はイスラーム共同体構成員の間の関係を示すためには用い
られていない。そしてクルアーンには、b-r-と深い関わりのある敵（adaww/pl.a'dā'）の語
がしばしばみられる。すなわちそこでは神は不信仰者の敵であること38、また悪魔は信仰
者の公然の敵と説明され39、神一信仰者を一方とし、悪魔一敵を他方とする対立関係が提

比較的後代に行われたと論じる。またコールバーグは、アラブ世界あるいはイスラーム世
界におけるバラーを概観し、バラーの概念がイスラーム以前の、ジャーミーヤ時代の
ペトウィン社会で実践されていた、追放すること（khal'）と深い関わりがあること、ク
ルアーンでは神及びその使徒と関わりを絶すること（tabarru'）が、不信仰の特徴として言及
されていることなども明らかにした[Kohlberg1986,139-144]。
31.多神教徒と一神教徒との関係を表すb-r-の派生形が現れるのは、このほか10章41節、
11章54節や59章16節などである。
32.「アッラーとその使徒から、あなたがたが盟約を結んだ多神教徒に対し解約が、（宣言）
された。」（barī'amīn-Allāhwa-rasūli-hiilā-ālādhīna'thadhumīnāl-mushrikīn）
33.2章166節。また9章1節。
34.「本当にアッラーは、多神教徒と（の盟約）を解約された、その使徒にしても同じこと」
（anna-Allāhabāri'mmināl-mushrikīnwarasūli-hi）
35.6章78節または43章26節「イブラヒームが、その父とその人びとにこう言った時のこと
を思い起こす。」（innībari'mmin-māta'budūna）
36.9章114節「イブラヒームが自分の父のために、御赦しを求めて祈ったのは、只かれ
（父）と約束があったためである。それでかれ（父）がアッラーの敵であることが明白に
になった時、かれ（父）との関係を断った。」（lammātabayyana-lahuanna-hu'adūw-ll-Allāh
tabarra'minhu）
38.2章98節
39.2章168節，同208節
示される。また神は信仰者の友であると同時に、信仰者の敵を知る存在として位置づけられる④。神は、神の敵であり信仰者の敵である者を友としてはならないと語り、ムハンマドと信仰者に敵との接し方を教える。神は悪魔を、信仰者の敵としてだけではなく、人類の敵として言及する⑤。また神はキリスト教徒と約束を結んだが、彼らが教訓の一部を忘れてしまったため、復活の日まで、神は敵意と憎悪の念（al-'adāwa wa al-baghḍā'）をかせらの間にこびりつかせたこと⑥、同じくユダヤ教徒の間に投じた敵意と憎悪は、復活の日まで続くだろうと⑦、さらに人びとの中で信仰する者を敵視することが最も厳しいのは、ユダヤ人と多神教徒であることが語られ⑧、彼らがマディーナのムスリム共同体にとっての敵であることが説明される。そして当時の社会的状況を踏まえ、神は「出来る限りの（武）力と、多くの繁いマフを備えなさい。それによってアッラーの敵、あなたがたの敵に恐怖を与えない」⑨と啓示し、ムハンマドに従う者に対し、イスラーム共同体構成員の敵に対しては対処姿勢をとるよう命じている。

3.2.3 ハディースにみられるワラーアとバラーア

預言者ムハンマドの言動は、スンナ派、シーア派のみならず、イバド派にも伝わり、ハディース集が編纂された。編纂された伝承の中には、各派に共通する伝承もある、ある特定の集団のみに伝わるものもある。そうした伝承は、特定の集団の教義に適合するように解釈され、また教義の正当性を補強する形で提示されることもある。例えばシーア派の学者たちは、歴代イマームのワラーアについて論じるさい、預言者ムハンマドがアリーを後継者に指名したガディール・フンム（Ghadir Khumm）の伝承を提示し、アリーとその子孫こそがムハンマド没後のイスラーム共同体の正統な指導者であることを主張する⑩。

ワラーアとバラーアに関して、イバド派が提示する伝承にはどのようなものがあるだろうか。6/12世紀の北アフリカのイバド派の学者アブー・ヤアクーブ・ワルジランニ（Abū Yūnqāb Yūsuf b. Ibrāhīm al-Warjalānī）が編纂した『真正集』（al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ）には、

④4章45節
⑤60章1節
⑥17章53節
⑦5章14節
⑧5章64節
⑨5章82節
⑩8章60節
「ウィラーヤとイマーラの章」（būb fī al-wilāyā wa al-imārā）という章が設けられているが48。同章中では、ラーヤおよびバラーヤに関する伝承は掲載されていない。一方同書の最後
「ジャービル・イブン・ザイドから伝えられる断片的伝承」の章には、ジャービル・イブン・ザイドが伝えるものとして「占星術師あるいは占星師、もしくは詩人のもとで行き、
その者の言葉を承認する者は神がムハンマドに啓示したものと関わりがない」（man atī
‘arīfwa kāhinwa sāhib wa-saddīqa fī-mā yaqūlu fa-huwa barī wa min-mā anzala Allāh ‘alā
Muḥammad），また「私は神かてカダル派とは関わりがない。私はムルジア派とも関わ
りがない。神と神の使徒は、両集団とは関わりがない」（abra’u ilā Allāh min al-Qadariyya wa
abra’u min al-Murji’ā barī wa Allāh min-humā wa raṣūlu-hu）という伝承が記録されている49。
前者は「私は占いをする者、あるいは予言をする者、あるいは予言される者、あるいは
魔法を使う者、あるいは魔法を使われる者とは関わりがない」という別の伝承とあわせ
て、当時のアラビア半島の社会に普及していた占いや詩を介した「神託」との演劇、すな
わち一神教が受け入れない慣習との演劇を乗り越している。一方後者は、ムハンマドの没後
イスラーム共同体に出現する集団がバラーヤの対象となっている。すなわち a-b-rの語がイ
スラーム共同体内個人あるいは集団に向けられる。ムハンマドの存命中にこれらの名前
を有する集団が実際に存在したと考えること、また両集団の出現とそれへの対応をムハン
マドが予言したと考えることは難しく、伝承は、イバード派の間でワラーヤとバラーヤ
の理論と実践が形成されていくさいの、意図的に作成された伝承（ḥadīth mawdū’）として
理解するのがよいかかもしれない50。
さてオマーンと北アフリカのイバード派は、ワラーヤとバラーヤの実践が義務であるこ
とを主張するさいに「最も強固なイスラームの絆とは、神のためのワラーヤと神のための
僧侶みである」（awthāqa ‘urā al-Islām al-walīya ṣī Allāh al-bughḍ ṣī Allāh）という伝承を提示
する52。またオマーンを中心に活動したアブー・アブドゥッラー・キディー（Abū ‘Abd

ーン・サーリミー（Nūr al-Dīn ‘Abd Allāh b. Ḥumayd al-Sālimī, d. 1332/1914）の校訂本に従
った。Kitāb al-Tartīb fī al-Qālidh, 24-26.
52 al-Jayīlī, Qawā’id al-Islām, 47; al-Bahlānī, al-‘Aqīdah al-Wahhābiyya. 245. ジャイタリーは
Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī, d. 508/1115）の『啓示法の解明』（Bayān al-Shar）には、ワラーやバラーやが義務であることを示す預言者ムハンマドの言葉として「信仰者が信仰者に属することは、頭が身体に属することのようなものである」（al-mu'min min al-mu'min mithl al-ra's min al-jasad），および「我々を騙す者は、我々に属さない」（man ghashsha-nā fa-laysa min-nā）が記録される53。

上記のように、イバード派におけるワラーやバラーやの実践の義務性は、w-l-y と b-r-yの語を使用した伝承のほかにも、w-l-yやb-r-yの語が本文中に用いられず、学者たちの知的根拠によって採用された伝承によっても定まる。ジャイドーリーやアブー・ムスリム・パラーニーは、ワラーやバラーやの実践が義務であることを示す伝承として「神のために与え、愛し、悟る者はすでに信仰の諸葛を完成する」（man a'tā wa mana'a wa abghād li-Allāh ta'alā fa-qad istakmalaha khaṣṣ'īl al-īmān），また「神はイスラームにおいて悪事を犯した者、もしくはその者の直前を犯した者を呪う」（la'ana Allāh man abdatha fi al-Islām ḥadhath aw šāwī muθdithī），さらに「ひげを剃る者、あるいは大声を上げる者は、我々にはいない」（layša min-nā man hulaqa aw šalaqa）を提示する54。

イバード派に伝わるムハンマドの言行から、スンナ派の伝承集に目を向けるとき、例えば預言者ムハンマドは「神は親切を愛する者の友である」55と述べるほか、自らの父親の一族は親しい者たちではなく、神と敬虔な信者らのみが親しい者であると語る56。また神のために互いに団結し、神のために出会い、その神のために別れる者を来世において

同伝承を踏まえ、神のためのワラーやと神のための僧侶のことは、信仰の本質であり、これらを信じない者は宗教がないとするイバード派の見解を提示する。またビスヤウィーはムハンマドからの伝承という形をとることなく「神のための愛（al-hubb）と神のための僧侶みである」という表現を名付けた。al-Bīyāwī, Jāmiʿ Abī al-Ḥasan al-Bīyāwī, I, 93。

53 al-Kindī, Bayān al-Shar, III, 7. 第1回 ghansha には「騙す」のほか、「～に対して不誠実である」などの意味がある。またこのハディースは「我々を騙す者は、我々に属さないのでないか。我々の子どもに慈悲を与えず、大人を尊敬しない者は、我々に属さないのでないか」という文脈の一部としてジャービル・イブン・ザイドから伝えられており、「我々に属さないので我々の友（walī）ではない」との意味であると説明されている。

al-Warjānī, al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ, 231 (no. 552); 370 (no. 970). またワルジラーニーの真相集には「我々に対し武器を運ぶ者は、我々に属さないのでない」という伝承について、アブー・ウバディアが「武器を運ぶ者を敵と解釈したことが記録される。al-Warjānī, al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ, 188-189 (no. 465)。

54 al-Bahlānī, al-'Aqīda al-Wahhīyya, 246; またal-Jayyālī, Qawā'id al-Islām, 70. パラーニーの著作の校訂者カヌーネーは、アブー・ムスリムが引用するこれらの伝承と同一のものあるいは類似のもので、スンナ派の諸伝承にも収められていることを紹介する。

55 むスリム『サヒーフ・ムスリム』III, 539-540。

56 むスリム『サヒーフ・ムスリム』I, 179.
て神の庇護があるとする57。そして神は魂を守る友であり、保護者である58と語る。

一方バラーナについて、例えばティルミジー（Muṣjam b. ʿĪsā al-Tirmidhī, d. 279/892）
の『スナン』 (al-Sunan) では、高慢と詐欺と貪欲の3つと関わりのない（barīm min thalāthīn
al-kibra wa al-ḥuluwl wa al-dāya）者に楽園へ入るとの伝承が記録される59。またアフマド・イ
ブン・ハンバール（Ahmad b. ʿ Ḥanbal, d. 241/855）の『ムスナド』 (al-Musnad) などには、ム
ハンマドのマスジドで礼拝をする者は、火獄から切り離され（kutibat la-hu baraʿa min al-nār）,
懲罰から救われる。そして仮信者から切り離される（barīm min al-nilāq）と語られる60。ここで
の b-r' は不信者との断絶であり、キプラの徒とそれ以外の者との関係を説明する61。

クルアーンには神がイスラーム共同体構成員に対して b-r' の話をした例はみられない
一方、ハディースには預言者ムハンマドが自らの共同体構成員に向けて b-r' の話を使用し
た例が現れる。ティルミジーのアブー・ダービード（Abū Dāwūd Sulaymān b. al-ʿAsh'ath, d. 
275/889）の『スナン』には「多神教徒どもの間にとどまるムスリムとは、私は関わりがない」
(anā bari'm min kull muslimin yuqumu bayna aẓhr al-mushrikīn) という伝承が掲載される
62。またアブー・ダービードやイブン・マージャ（Ibn Māja, d. 273/887）の『スナン』には
「誓いを立てて、私はイスラームと関わりがないと言った者について、もし嘘つきであれば
ばその者は言ったようであり、もし誠実な者であれば、安全にはイスラームに戻ることは
ないだろう」 (man ḥalafa fa-qāla innī bari'm min al-İslām fa-in kāna kāhidhīw fa-huwa kāna ka-mā
qāla, wa-in kāna šādīqī lan yarja'a ilā al-İslām sālim) とムハンマドが語ったことが記録され
る63。またダーリミー（ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān al-Dārimī, d. 255/869）の『スナン』に

---

57 ムスリム『サヒーフ・ムスリム』II, 147-148。
58 ムスリム『サヒーフ・ムスリム』III, 617。
59 al-Tirmidhī, al-Sunan: Kitāb al-Siyar, Bāb mā jā' a fi al-Ghulūl (Hadith Encyclopedia, Sunan
al-Tirmidhī, no. 1498); al-Dārimī, al-Sunan: Kitāb al-Buyūʿ, Bāb mā jā' a fi al-Tashdīd fī al-Dāya
(Hadith Encyclopedia, Sunan al-Dārimī, no. 2479).
60 Ahmad b. Hanbal, Musnad Ahmad: Bāgī fi Musnad al-Mukhtarīn, Musnad Anas b. Mālik
(Hadith Encyclopedia, Musnad Ahmad, no. 12123).
61 また信仰者の男が多神教徒の再信のために神の救済を求たことに対し、ムハンマドは
9 章 113 節からのイブラーヒームの話を引き合いに出し、多神教徒に救済を求むことを説明する。
al-Tirmidhī, al-Sunan: Kitāb Taṣfīr al-Qur'ān wa min Shīrāz al-Tawba (Hadith
Encyclopedia, Sunan al-Tirmidhī, no. 3026)
62 al-Tirmidhī, al-Sunan: Kitāb al-Siyar, Bāb mā jā' a fi Karāhiyya al-Maqrūm bānya Aẓhr
al-Mushrikīn (Hadith Encyclopedia, Sunan al-Tirmidhī, no. 1530); Abū Dāwūd, al-Sunan: Kitāb
al-Jihād, Bāb al-Naḥy 'an Qatil man i'tsama al-Suṣūd (Hadith Encyclopedia, Sunan Abī Dāwūd,
no. 2274).
63 Abū Dāwūd, al-Sunan: Kitāb al-Ajmān wa al-Nudhirr, Bāb mā jā' a fi al-halīf al-Barāʿa wa
bi-Milla ghayr al-İslām (Hadith Encyclopedia, Sunan Abī Dāwūd, no. 2836); Ibn Māja, Sunan:
Kitāb al-Kafārī, Bāb mar ḥalafa bi-Milla ghayr al-İslām (Hadith Encyclopedia, Sunan Ibn Māja,
no. 2091).
は、父親が息子をバラーアとしていた（tabarra’a）ことに言及する伝承が残る64ほか、さらにナサーアー（Aḥmad b. al-Shu‘ayb al-Nasā‘ī, d. 305/915）の『スナーン』には、ムハンマドがルワイヤフィ・イブン・サビト（Ruwayfi‘u b. Thābit）に対し、後代の者に「あごひげを
編み、あるいは教数つなぎにし、あるいは家畜の排泄物もしくは骨で身を清める者と、ム
ハンマドは関わりがない」（man ‘aqada lihayatihi aw taqallada watar‘ aw istanjá bi-rají‘ dābbat‘
aw ‘ażmīn‘ fa-inna Muḥammad‘ bi-barṣa‘ min-hu）と伝えるよう述べた話が残る65。
さらに伝承集は、ムハンマド没後の教友たちの動向にも紙面を割く場合がある。このう
ちムスリムの『サヒーフ』やイブン・ハンバルの『ムスナド』には、クルアーンを読み、
ハディースについての知識を有する者たちが、定命などあり得ないと語ったことに対して、
教友のアブドゥッラー・イブン・ウマル（‘Abd Allāh b. ‘Umar, d. 74/693）は「私にとって
彼らは無縁の輩にすぎないと伝えよ」（akhbir-hum annī barṣa‘ min-hum wa hum burā‘u
min-nī）と応えたことが記録される66。イブン・ウマルが「私にとって彼らは無縁の輩」と
いう表現で、彼らにワラーや認めないことを意図したのか、あるいはそこまで踏み込ん
でいないかは判断できないが、同話は、少なくとも b-r-の語が、イスラーム共同体構
成員に向けて用いられていたことを伝えるものである。

3.3 まとめ：ムハンマドと教友時代におけるワラーやとバラーアの実践

イバード派の学者ムーサー・イブン・アリー（Abū ‘Ali Mūsā b. ‘Alī al-Izkawī, d. 230/845）
は神がムハンマドを遣わしたとき、人びとはユダヤ教徒、キリスト教徒、マギ教徒、サー
ビア教徒そして偶像を捧げるアラブの多神崇拝者であったと論じる。そしてムハンマドは多
神崇拝者に対し、信仰告白とともに、神、最後の審判、復活、楽園と火獄を信じること、
そして礼拝、喜捨、ラマダン月の齋戒、契約に忠実であること、親孝行、親族を敬うこ
と、神に服従する従にワラーやを認め、迷妄の従にバラーアを宣告することに呼びかけた

64 al-Dārimī, al-Sunan: Kitāb al-Farā‘īd, Bāb fī Mīrāth Iḥb al-Mulā‘ana (Hadith Encyclopedia,
Sunan al-Dārimī, no. 2841).
65 al-Nasā‘ī, al-Sunan: Kitāb al-Zayna, Bāb ‘Aqd al-Lāiya (Hadith Encyclopedia, Sunan al-Nasā‘ī,
no. 4981)
またプハーリー（Muḥammad b. Ismā‘īl al-Mukhārī, d. 256/870）の『トゥーラー』『諸義務の書』
には、「ワーラーーと関わりがなく、宣言した者の罪」という章（bāb ithn man tabarra’a
mawālihi）がある。
66 ムスリム『サヒーフ・ムスリム』I, 27; Muslim, al-Sahīh: Kitāb al-Īmān, Bab Bayān al-Īmān
wa al-Īṣām wa al-Iḥsān (Hadith Encyclopedia, Sahīh Muslim, no. 9); Ahmad b. Ḥanbal, Musnad
Ahmad: Musnad ‘Asḥara al-Mubashsharīn all-Jamā‘, Awwal Musnad ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (Hadith
Encyclopedia, Musnad Ahmad, no. 352).
ことと説明する。同様にサルト・イブン・ハミース（Abū al-Mu'thir al-Ṣālt b. Khamīs al-Bahlānī, d. after 278/891-2）は、アブー・パクールとウマルの治世において、敬虔さ（ṣalāḥ）や信心深さ（war'a）を示す者にはワラーヤが認められ、一方不信仰を明らかにする者にはバラーヤが宣告され、そして言葉や行いが分からない者は判断が停止された。とし、ワラーヤとバラーヤの実践が教友時代にまで遡るものであると主張する。そして4/10世紀のビスマウィーは「使徒の時代におけるワラーヤについて」という節を設け、クルアーン9章79-80節「信者たてで進んで慈善のために施しをする者を属し、または自分の労の外に、施すもののない者を属し、かれらに嘲笑を加える者がある。アッラーはその嘲笑をかれらに返される。かれらに対しては、息を呑む懲罰がある」付けがかれらのために御赦しを請おうとも、また請わなくても（かれらの罪は免れられない。あなたが仮令70回、かれらのために御赦しを請うても、アッラーはかれらを赦さないであろう。」また32章18節「信仰している者が、主の従を背く者と同じであろうか。彼らは決して同じではない」を根拠として、慈悲のために施しをする信者を属する者は、神への背信を行った者であり、ムスリムの教えあるいは神の教えについてムスリムたちを喚めた者であること、そして神の使徒とその教友は、こうした神が禁じたものを犯した者と見なされることを説明する。このようにイバード派では、イスラーム共同体構成員へのワラーヤとバラーヤの実践は預言者ムハンマドの存命中から行われていたと理解する。

クルアーンでは、敵や敵意の語、また b-r-'の語は、主としてイスラーム共同体の外部の集団に向けられており、イスラーム共同体構成員に対してははっきりとは用いられていな。一方でハディースの中には、預言者ムハンマドの存命中に、イスラーム共同体の構成員に対して b-r-'の語が向けられたことを示すものもある。バラーヤの宣告の有無や敵というレッテルの有無については不明であり、またそれがたとえ一期的かつ特殊な状況であったにせよ、少なくとも前に提示した8章72節、そして5章51節は、ビスマウィーが主張するように、ムハンマド存命中のイスラーム共同体では、その構成員はワラーヤを保持する者と、保持しない者に分類され、またそのように理解されたこと、あるいはワラーヤに該当する者を属し、かれらの同類である」

67 MakSQ, 208; MakKh1, 303.
68 SIYAR, II, 318.
69 al-Bisyawi, Jami' 'Abi al-Hasan al-Bisyawi, I, 103.
70 「あなたがた信仰する者よ、ユダヤ人やキリスト教徒を、仲間（awliyā'）としてはならない。かれらは互いに友（ba'du-hum awliyā' ba'd 49）である。あなたがたの中誰か、かれらを仲間にとする者は、かれらに同調である」
イバーダ派イスラーム思想における共同体論の研究

プラーヤとバーラヤの概念の歴史的展開について、エンナーニーは、イスラームはそれ以前に重視されていた家族や部族的なつながりよりも、神と個人の関係を強調し、家族や部族に向けられていた忠誠を、神と預言者に向けさせたとする。そしてプラーヤとバーラヤのシステムはその新しく生まれたマッカのイスラーム共同体の中で確立されたこと、共同体内でバーラヤが適用された最初の例として、8章72節および4章89節「かれらは自分が無信仰なように、あなたがたが無信仰になり、（かれらの）同類になることを望む。だからかれらがアッラーの道に移って来るまでは、かれらの中から（親しい）友を得てはならない。もしかれらが背をむけるならば、ところかまわずかれらを捕え、見付け次第かれらを殺せ。かれらの中から決して友や援助者を得てはならない」にみられる、預言者の命令にもかかわらず、マディーナへの移住をためらった集団に向けられた対応であったとする[Ennami 2008 (1971), 286-314]。

[Kohler 1986, 139-144]

Naṣr b Muzāḥim al-Minqārī, Waqā ‘a Sīffīn, 103.
al-Shahrastānī, Kitāb al-Milāl wa al-Nīhal, 137. オマーンのイバーダ派の著作では、ウスマーンの一連の行いは殺害に値するものだったため、ウスマーンは殺害されたと説明される。al-Kindī, Bayān al-Shārī, III, 207.
第4章 ワラーヤ、パラーワ、ウクーフの規則の形成と展開

4.1 三原則の確立とその運用

1-2/8世紀のバサラのプロト・イバード派、そして2/8世紀以降のイバード派におけるワラーヤ、パラーワ、そしてウクーフの実践について、マフブーブ・イブン・ラヒール（Abū Sufyān Maḥbūb b. al-Raḥil al-Ruḥayl）によれば、ジャービル・イブン・ザイド（Abū al-Shaʿthā Jābir b. Zayd al-Azīdī, d. ca. 103/721）は「無知が許されるもの」（mā yasaʿu al-nās jahla-hu）について触れられたさい、「それを犯さず、あるいはそれを犯した者と関わりを持た（yatawallū）ず、またそれを犯した者と関わりを絶った学者たち（al-ʾulamā‘）と関わりを絶た（yabra’ū）ず、もしくは判断を停止し（yaqīfnā）ない限りでの、それが禁じられたものであることを信じているもの」と、ワラーヤ、パラーワそしてウクーフに関連づけて答えた1。またアフリカのイバード派の著作には、同じくマフブーブ・イブン・ラヒールから伝わるものとして、ウマイヤ朝のイラク総督ハッジャージュ・イブン・ユースフ（al-Ḥajjāj b. Yūsuf, d. 95/714）のもとから「ムスリムたち」すなわちプロト・イバード派の集団に逃れ、そしてスフル派から同集団に転向したイブン・ナザール（Ibn Naẓar Bistām）という人物に対し、彼を受け入れたプロト・イバード派のムスリムたちが「真理を言い、それを実行する者と関わりを持つこと、そして真理と異なるものを使い、それを行う者と関わりを絶つこと、そしてそれをわかりをしない者についてはおそらくすでに判断を停止することによるのを呼びかける」（nadaʿū-ka ilā walāya man ʿalimta-hu anna-hu yaqūlu al-ḥaqqa wa yaʾmal bi-hi wa nadaʿū-ka ilā barāʾa man ʿalimta-hu anna-hu yaqūlu bi-khīlāf al-ḥaqqa wa yaʾmalu bi-hi wa nadaʿū-ka al-wuqūf ʿan man lā taʾlamu ṣhāṭaʾ taʿlimu）と語ったとの記述が見られる2。アッサーナ

---


2 al-Dārjānī, Kitāb Taḥbīq al-Mashāʾikh bi-l-Maghrib, II, 289; al-Shammākhī, Kitāb al-Siyar, I, 102-3. 2/8世紀のバサラのイバード派に属したアブー・マウドゥードに帰される書簡では、人間に限られた最重要のことは、誠実さとともに真実を語ること、そして真実を行うことと表現される。MakKhi, 157; MakSQ, 72.

織り返しになるが、本研究が分析の対象とするイバード派の著作物では、ムスリムという語は主としてイバード派の自称、また自派の先人などを表現するために用いられる。またムスリムは信仰者（muʿmin）であるとも解釈される。「ムスリム」という語について、3/9世紀のアッサーナ・イブン・サクルは、イバード派ではクルアーンの徒と、正しい解釈を行う徒に対して用いられると説明する。al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 307; al-ʿAwtabī, al-Diyāʾ, III, 68-69。前者はキブラの徒、後者はイバード派と読み替えることができる。前近
ン・イブン・サクル（Abū Mu‘āwīya ‘Azzān b. al-Ṣaqr al-Kharūṣī, d. ca. 268/881-2）も、この
プロト・イバード派のムスリムたちが発したものと同様の説明を行っている3。すなわちこ
れらの報告は、後代のイバード派に達する、2/8 世紀前半の学者たちが、人間の状態を定
める原理としてワラーヤ、パラーラ、ウクーフを採用し、実践していたこと、そしてそれ
はオマーンのイバード派にも受け継がれたことを示している。

4.1.1 ワラーヤ、パラーラ、ウクーフの実践におけるハワーリジュ派諸派の役割

前章で見たように、イスラーム共同体外構成員へのワラーヤとパラーラの実践は、第一次
内乱にその例がみられるが、それは引き続きイバード派を含むハワーリジュ派諸派の行動
原理となった。すなわちコールレバが指摘するように、ワラーヤ、パラーラ、ウクーフ
の三原則は、イバード派の専売特許ではなく、出自を同じくするハワーリジュ派の諸分派
によっても採用されていた4。シャフラー・ターニーは、分裂以前のムハッキマ
(al-Muḥakkīm) すなわちハワーリジュ派の諸分派の共通の教義として、アリーとウスマ
ーンとの関わりを絶つこと（tabarru’ min ‘Uthmān wa ‘Ali）を挙げ、諸分派はこの教義をす
べての服従行為に先行するものとしていたと報告する5。またウマイヤ朝カリフ、ウマル2
世（‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, r. 99-101/717-720）に宛てられた書簡には、ハワーリジュ派の一
団がウマル2世にワラーヤを認めつながれ、また大罪者を不信仰者とし、彼らにパラーラ
ーアを宣告することとともに、ウマル2世をアリーとウスマーンのパラーラに促そうとして
いたことが語られる6。

またウクーフの実践について、サルト・イブン・ハミース（Abū al-Mu‘thir al-Ṣalt b. Khamīs
al-Bahlānī, d. 278/891-2）は、預言者の死後アブー・バクルとウマルの時代には、敬虔さと篤信が現れる者にはワラーヤが認められ、不信仰が現れる者にはパラーラが宣告され、

代イバード派の著作において「ムスリム」の語が使用される場合、第5章の辻延論などを
除いて、その多くは、後者の意味で用いられる。

3 al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, II, 50; al-Shaqqāṣī, Manhaj al-Ṭalibīn wa Balāgh al-Rāghibīn, I, 532.
4 [Kohlberg 1986, 139-144]
5 al-Shahrastānī, Kitāb al-Mīlal wa al-Nihāl, 133. 一方バグダーディー（Abū Maṣūr ‘Abd
al-Qāhir b. ‘Abd al-Baghdādī, d. 428/1037）は、tabarru’の語ではなく、ウスマーンおよびアリ
ーを「不信仰者とすること」（ikfār）という語を用いる。al-Baghdādī, Kitāb al-Farq bayna
al-Firaq, 55-56.
al-‘Umawīyya), III, 9.
そして言葉と行為が分からない者については判断が停止された（waqafa 'an-hu）と論じる。非イバード派の人物による著作で、ムハンマドの生前から第一次内乱までの期間において、ウクーフの実践が行われていたことをはっきりと報告する伝承は見当たらない。他方バラーズリーは、ナーフィウ・イブン・アズラク（Nāfi' b. al-Azraq, d. 65/685）がハワーリジュ派から離脱したが、ハワーリジュ派は彼の行いを非難し、彼と袂を分けたこと、また物事が不明瞭なさいには（'inda al-shubha）判断を停止したために、ハワーリジュ派は「判断停止の徒」（ahl al-wuqūf）と呼ばれたことを報告する。このようにバラーズリーは、遅くとも1/7世紀の後半には、ウクーフの理論と実践があったことを我々に伝えている。

ワラーシャ並びにウクーフの理論と実践の整備に関して、ハワーリジュ派諸派は多大な貢献を残した。ハワーリジュ派諸派によるワラーシャとバラーア（あるいはアダーウ）そしてウクーフの実践は、後世のスンナ派の分派書などから知ることができる。例えばアシュアリー（Abū al-'Ijān Arūf b. Ismā'īl al-Ash'arī, d. 324/935-6）は、アジュラド派（al-'Ajrīda）の枝派であるハズィム派（al-ḥādīthiyya）が、ワラーシャとアダーウは神の本体にある属性（ṣīlahān li-Allāh 'azza wa jalla fī dhātī-hi）であり、神は神に仕える者とも（'ubbad）が自らに与することに応じて（'alā mā hum sa'īrūn ilay-hi）、彼らと関わりを持つと主張していたこと、すなわち彼らが人間関係のワラーシャやバラーアだけではなく、神の属性という神学的問題、そして神と人間との間にある双方向の関係にも関心を有していたことを報告する。またハワーリジュ派諸派における判断停止の実践についても、例えばダッハーク派（al-Ḍḥāḥiqīyya）は、ハッハ刑を受けた者（aṣḥāb al-ḥudūd）を友とするか、敵とするか、もしくは判断を停止するかで意見が分かれていたと報告される。

ワラーシャ並びにウクーフの三原則について様々な見解を提示したハワーリジュ派

---

7 SIYAR, II, 318. 1/7世紀にはウスマーンとアリーに対してバラーアの宣伝をしない集団がいたが、イバード派は、そうした立場を疑い（ thawākk）の立場として説明し、判断を停止する立場とはみなしていない。イバード派の著作では、人なりとに疑いを置いた最初の人物は、イブン・ウマルであると説明される。al-Kindī, Bayān al-Shar', III, 85.

8 al-Balādhūrī, Ansāb al-Asḥaḥf, IX, 143.


10 al-Ash'arī, Maqālāt al-Islamiyyān wa Ikhtilafl Muṣallān, 110-111.
諸派であったが、同時にそのフーラーヤとバラーアの実験を、同星団の分裂と弱体化をもたらすものでもあった。アシュアリーやジャフナスターニーは報告する、フーラーヤの認定とバラーアの宣告を通じたハワーリジュ派の排他の諸派団の形成、マフプーブ・イブン・ラヒールに至っても描される。彼は、ナーフィウ・イブン・アズラクが自分の見解に反する者にバラーアを宣告したこと、シャビブ・イブン・ズィヤード（ヤズィード）・シャイバーニー（Shāhīb b. Ziyād/Yazīd al-Shaybānī）は、サーリフ・イブン・ムスルィジュ（ムサリフ）（Ṣāliḥ b. Masrūf/Musarriḥ）が採用したものを採用したが彼の徒と関わりを絶った（barī'a min aḥṣābi-hi）こと、また彼に従った集団は、その後さらにシュアイブと関わりを絶ち（tabra'u）サーリフと関わりを持つ（tattawallā）集団と、シュアイブと関わりを持ちサーリフが関わりを絶つ集団に分かれたこと、さらにスフル派はその派内で意見を異にし、互いを巣い互いにバラーアを宣告したことなどを報告する11。

ハワーリジュ派は宗教的問題と政治的問題を区別しない立場、すなわち基本的には宗教的規準に依拠しながらも同時にきわめて政治的な善悪観を有していたと黒田は論じる12。自分たちの考え方を同意しない、あるいはその基準に合致しない集団内外の者に対するバラーアの宣告は、その集団自体を分裂させ、弱体化させ、そして最終的に消滅を呼び込むものでもあったのである。

4.1.2 イバード派における二分論的エイドス

話をイバード派に戻そう。マフプーブ・イブン・ラヒールは、プロト・イバード派あるいはイバード派の先人たちが、こうしたハワーリジュ派内の「バラーアの宣告の嵐」と無関係ではなく、いくらか常態的に関与したあるいは巻き込まれたとの理解を示している。彼の書簡では、ナーフィウ・イブン・アズラクが一連の逸脱行動を示したとき、ムスリムたちは彼を追放し、関わりのない者とした（kha'ā'a-hu al-muslimūn wa bari'ū min-hu）こと、またナーフィウ・イブン・アズラクが自分たちの集団に属さないキプラの徒を多神崇拝者と名付けた実態を、彼らは彼に対しては行わなかったことが記録される13。また別の書簡

11 al-Kindī, Bayān al-Sharī', III, 421-425. サーリーフ・イブン・ムサリフとシャビブ・イブン・ヤズィードが共に活動したとは、バグダーディーによっても報告されている。
al-Baghdādī, Kitāb al-Mīlāt wa al-Nihāl, 74-75. イスラーム思想史において語られるハワーリジュ派の分派あるいはその枝派は、互いにバラーアを宣告することを通じて形成された集団を列挙したものととらえることができるかもしれない。
12 [黒田 1991, 169]
13 SIYAR, I, 300; また SIYAR, II, 302. 後代のイバード派の著作では、ズィヤード・アアサ
では、「地位（manzila）と従（fāḍī）のあるムスリム」であったズィヤード・アサム（Ziyād al-A'sam）が、自分たちの集団を多神教徒と呼んだこと、それを聞いたジャービル・イブン・ザイドは、彼を自分のものと呼び出し、最終的に彼にバラーアを宣告したことが説明される。

ハワーリジュ派におけるバラーアの実践に関連して、コーヂバは、エンナーミーでウィルキンソンの研究を参照しつつ、イバド派における判断停止（tawaqquf）は、バラーアかバラーアかはっきりと分からない場合という、いくつかの場合にのみ宣明されると説明した。人間の状態を友、敵、友であるか敵であるか分からない者という3つに分類する方法は、本章冒頭でも見たようにイバード派において主流を占めたようである。しかし同派にはもう1つの態度、すなわち人間の状態を友か敵かの二分論でとらえるとする態度があったことがわかる。マフブーブ・イブン・ラヒールは、バラスザイバード派の指導者がアブー・ウバハイ（Abū 'Ubayda Muslim b. Abī Karīma al-Tamīmī, d. ca.158/775）であった時に、アブー・ムースィル（Abū al-Mūsir）の息子アブドゥルラフマーンという人物が「私がそれもってバラーアとするものを示す者以外は皆バラーアの徒である」と主張したこと、これに対して彼の父親と（プロト・イバード派の）ムスリムたちはその考えを放棄するよう促したが、アブドゥルラフマーンは応じなかったこと、そのために彼らは彼を否定し、最終的に彼と関わりを断ったことを報告する。アブドゥルラフマーンの発言は、誰が人間の状態を判断するのかという資格の問題とともに、人間の状態の二元論的分類を提起するものである。そしてそれに対する彼の父親とムスリムたちの対応は、彼らによる恣意的な判断基準ともに、二元論的分類を彼らが危険な見解とみなしたことを映し出しているようにみえる。

ムはハワーリジュ派の一分派の名祖として挙げられる。al-Qalḥātī, Kitāb al-Kashf'wa al-Bayūn, Ms. British Library Or. 2606, 200b; Kāshīf (ed.), II, 430. ズィヤード・アサムの活動については、バラーアリーが伝えている。al-Balādhūrī, Ansāb al-Ashrāf, VIII, 95-96。

14 SIYAR, I, 317; al-Kindī, Bayūn al-Sharī'ī, III, 418. ウィルキンソンはこの2人のやりとりについて、プロト・イバード派に動揺をもたらしたのは、ズィヤードが過激なハワーリジュ派の1人であったということではなく、自分自身たちを含めたハワーリジュ派は、すべて多神教徒という常軌を逸する罪を犯した状態にあり、静観主義であろうとならないと、多神教徒に与えられる処遇に理論的には従属する、とズィヤードが考えたことである、と解釈する[Wilkinson 2010, 194-195]。2つの報告は、イスラーム共同体の構成員に対する多神教徒宣告（tashrīk）の文脈で提示されており、その主題は、ナーフィト・イブン・アズラクらによるイスラーム共同体の構成員への多神教徒宣告の実践に、自分たちの先達は関与していないことを明らかにする点にある。

15 Kohlberg 1986, 139-144
16 al-Shammākhī, Kitāb al-Siyar, I, 106.
とはいえこの二分論の態度は、少弾としてイバード派の中で生き残っていたようである。イマーム派に関連して、3-4/9-10世紀の学者ムハンマド・イブン・ハワーリー（Abū al-Ḥawārī Muḥammad b. al-Ḥawārī al-Ḥawārī）に帰される言説には、イバード派の一部の学者が、不明瞭さのゆえにワラーヤの他との関わりを持たないことは、すでにその者と関わるものを絶れていることになるため、ワラーヤの他へのウクーフは認められないとして、人間の分類においてはワラーヤとラーヤのみであると主張したことが記録される17。

そして人間の状態を友か敵かの単純な二分論でとらえようとする態度は、人間の地位を3つに分類する立場に影響を及ぼしている。すなわち2/8世紀後半から、イバード派の学者たちは、ある者を白とするか黒とするか（あるいは灰色とするか）を巡って派内に意見の対立が生まれることを承知しつつ、できるだけ多くの人間を、できるだけ早く白か黒かすなわち友か敵かに分類しようと試みた。彼らのウクーフを、ワラーヤあるいはラーヤ、もしくはハラールやハラールが定まるまで用いられるとした。パシール・イブン・ムンズィル（Bashîr b. al-Mundhir）やムハンマド・イブン・マフブー（Abū ʿAbd Allâh Muḥammad b. Maḥbûb, d. 260/873-4）は、忌避されるがラーヤの宣告には値しないようなものを行った者に対しては、ウクーフが判断されるという立場を探った18。イバード派では、一般に忌避されるものを犯した者には悔悟が求められる19。またあるムスリムが、その家の構成員の許可なくその家に入った場合、その者は小罪を犯したのか否かを尋ねられ、2/8世紀から3/9世紀に活動したアブー・イーサー・フラーーサーニー（Abū ʿIsâ Ibrâhîm b. Ismâʿîl al-Khurâsâni）は、その者は小罪を犯していないと答えた。そして質問者に対し、その者について判断を停止し、悔悟を求めるよう命じている20。すなわち判断停止の対象者に悔悟を求め、その対応をもとに、その者をワラーヤとするかラーヤとするかを決めようとするのである。またアブー・アブドゥッラー・キンディー（Abū ʿAbd Allâh Muḥammad b. Ibrâhîm al-Kindî, d. 508/1115）によって編纂された『啓示法の解明』（Bayân al-Sharīʿ）には、友でも敵でもない者には、「[イバード派]ムスリムがタウヒードと告白の徒の言葉と行為をそ

18 al-Kindî, Bayân al-Sharīʿ, III, 37. 「忌避するもの」とは何かを尋ねられ、マフブー・イブン・ラヒールは、「神はハラールを認めハラールを禁じた。そしてハラールかハラールかが明確でないものについては、そのままにした（āmsāka ʾashyāʾ ʾām yājī fi-hā bayān）。そのため、法学者と学者はそれを忌避するのである」と答えている。al-Kindî, Bayân al-Sharīʿ, V, 65.
の者に知らない者であり、その者について「判断を」止め、様子を見る（fi sabīl al-Intizār）者のことである。もしその者が「イスラームの」要約で課された行為に忠実であることが分かったとき、その者を信仰者と名付け、それに手を残す。もし偽信者の行為をその者に見ると、その者を偽信者と名付け、関わりを絶つ」と、ウクーフが、わずかな時間のみに適用されるものであることを説明する21。これらの実践は、ある行為を行った対象者への判断が分かれる場合には、その行為そのものの判断をやめ、対象者に悔悟を求めるあるいは対象者が示す別の行為から判断することによって、対象者をできるだけはやく二元論の土俵の上に立たせることを可能にする。

さらにイーブド派の学者たちは単にウクーフの対象となる者がではなく、その周りにいる者たちについての規則も定めた。ラビーア・イブン・ハビープ（Abū 'Amr al-Rābī' b. Ḥabīb al-Farāḥī, d. ca. 170/786）とマフンブー・イブン・ラヒールは、2人の人物のうちどちらが正しいか分からない場合には、判断を停止し、ワラーヤとバラーワーの規則について詳しいムズリムに尋ねることがふさわしいと語る22。またこの実践に加えて、ハーシム・イブン・ガイラーン（Abū al-Wālid Hāshim b. Ghaylān al-Sūjānī, d. after 207/822）は、イーブド派のムスリムたちが関わりを絶つ者に対してワラーヤーを認める事さえしなければ、彼らが判断停止をする者に対してワラーヤーを認める者には、イーブド派のワラーヤーが認められるという見解を報告する。

ハーシム・イブン・ガイラーンは以下のように主張した。ムスリムたちに示され、彼らのもとで保持されるものとは、ある男が「イーブド派」ムスリムたちのワラーヤーにあり、その者にムスリムたちが忌避するものが存在した。しかしこれは呼びかけられると答え、非難されると敗った。その状態であれば、その者はムスリムに属する。もしこの者に不信仰として伝えられないものが混ざるのを見ると、その者について判断を停止し、ワラーヤーを認めることもバラーワーを宣告することもしなかった。もしムスリムたちのうちある者がその者にワラーヤーを認めると、ムスリムたちはその者に判断を停止するよう命じた。その者は「あなたがたは彼にバラーワーを宣告したのですか？」と言った。彼らは「否」と言った。もしこの者が「あなたがたはその者について疑っているのですか、

---

21 al-Kindī, Bayān al-Sharī; III, 84.
22 al-Kindī, Bayān al-Sharī; III, 120-122.
もしあなたが彼にバラーアを宣告するのであらえ、私も彼と関わりを絶ちます」と言えれば、彼らは「我々はバラーアを宣告していない」と言った。するとその者は「それでは私はその者にワラーヤを認めます」と言った。ムスリムたちは彼にそれを止めさせることができなかった（lam yakun lil-muslimin ‘alay-hi sabit fi dhālika）。彼はムスリムたちが関わりを絶つ者と関わりを持たない限り、ムスリムたちのワラーヤを有する23。

ハーシム・イブン・ガイラーンが伝えるこの立場は、ウクーフすなわち「判断停止」の連鎖を断ち切る、ウクーフの状態の継続、また対象となる人物および事柄への量的拡大を防ぐことを可能にするものである。

クーペルリーは、北アフリカのイバード派におけるウクーフとバラーアの中間に位置するものではなく、ワラーヤとバラーアの分類のみでは明らかに不適切な実例を記録し解決するために提示される一方、より後世の神学者たちは、ウクーフをワラーヤとバラーアと同列にすえ、そこで論争を展開したとし、ウクーフは暫定的で不安定な解決策（solution provisoire et instable）しか示すことができなかったと評した24。

ここまでの説明から明らかであるように、この解決策は、できるだけ人間に二元論で把握しようとする、イバード派の積極的な姿勢に由来するものである。ウクーフの判断は、そのように判断された者がその状態で死亡する、あるいはあるものについて、それがハラールかハラームであるかの判断を得ることができないなどの、わずかな事例そのものに対して永遠の性質を持つことになる。まとめれば、オマーンのイバード派においてウクーフは、その対象を白か黒かに振り分けるために用いる、一時的な仮の判断であり、また二元論的世界観を支える手段として利用されているのである。

4.1.3 原理から規則の導出：ドゥマーマーム・イブン・サーティブの役割再考

ダカケは、初期シーア派においてワラーヤはヒジュラ暦2世紀に盛んに論じられたこと、ワラーヤは信仰の概念と密接に結びついていることを明らかにした25。上述のように、後世のイバード派が自派の先人とみなすバスラの学者たちも、ヒジュラ暦2世紀には、ワラーヤ、バラーアそしてウクーフの三原則を保持し、それを実践した。そのためこの時代に

24 [Cuperly 1984, 54-57; 130-142]
25 [Dakake 2007, 103-123]
第4章 ワラーヤ、バラーア、ウクーフの規則の形成と展開

は、原則から様々な実践的規則が引き出されたと考えることができる。ウィルキンソンは、
ワラーヤとバラーアの規則の形成においては、ドゥマーム・イブン・サーライブ（Dumām b. al-Sā’īb）が重要な役割を演じたと評価する26。ドゥマーム・イブン・サーライブはアブー・
ウバイダの同時代人であり、またムフティーであるとともに27、ジャービル・イブン・ザイドの言動の伝承者として知られている。

ワラーヤとバラーアの議論におけるドゥマームの役割は、(a) 伝承者としての役割、(b) 
個人的見解、そして(c) イバード派における彼の見解の影響、という観点から考察するこ 
とができるだろう。このうち(a) 伝承者としての役割に関して、ワラーヤとバラーアにつ 
いてドゥマームが伝承者として登場するものは、ジャービル・イブン・ザイドに関するも 
の1件のみである28。そのため、同問題における彼の伝承者としての役割を正確に評価す 
ることは難しい。

一方 (b) について言えば、ワラーヤとバラーアに関するドゥマームの見解は、3つが知 
られている。1つは北アフリカのイバード派の著名者にみられ29、残る2つはオマーンのイ 
バード派の著名者に採録されている30。

[i] アブー・スフヤーンは言った。ムスリムに属するホラーサーンの徒の 
男で、地位の高い男（la-hu manzila）が、アブー・ウバイダ、ドゥマームそして 
ジャイフたちとともにいた。その男は部落 (balad) の徒に対し力を有していた。 
ある日彼のもとにドゥマームが訪れ、ムスリムの男について説明し、彼はその 
男について論争した。ドゥマームは彼に対して「もう十分だ、やめなさい」 (mah 
lâ taf'al) と言った。男が再びはじめたので、ドゥマームは彼を拒絶した (fa-'āda 
fa-nafara-hu)。

27 Ibn Sallān, Kitāb fi-hi Bad' al-Islām wa Sharā'i' al-Dīn, 114.
28 マフブーブ・イブン・ラヒールは、ドゥマーム・イブン・サーライブが伝えるものとして、 
以下の場合を記録する。「ジャービル・イブン・ザイドは al-Khawārijに会い「神はその教え 
として、[キブラの徒の敵対者の]殺害を禁じたが、教えとして殺害を合法としたのか」 
と言った。彼らは「そうだ」と答えた。ジャービルは続けて「神は教えとして教えが 
関わりを持たす (yatawallā) を命令した後で、教えとして教え者と関わりをもつつことを禁じたの 
か」と言った。彼らは「そうだ」と答えた。ジャービルは言った「神は教えとして教えいで 
ないものを合法としたのか」彼らは沈黙し、何も答えることがなかった。」al-Dārjīnī, Kitāb 
Ṭabarqāt al-Mashā'ik bil-Maghrib, II, 208-209; al-Shāmākhī, Kitāb al-Siyar, I, 72.
29 al-Dārjīnī, Kitāb Ṭabarqāt al-Mashā'ik bil-Maghrib, II, 248; al-Shāmākhī, Kitāb al-Siyar, I, 
81-82.
30 al-Kindī, Bayān al-Shārī', III, 27-28, V, 94; al-Kudāmī, al-Jāmī' al-Mufīd min Ākbām Abī Sa'īd, 
I, 24-25.
アブー・スフヤーンは言った。その男は「神はあなたと関わりを絶つ」と言った。ドラマームは「いや神はあなたと関わりを絶つ」と言った。アブー・スフヤーンは言った。その男は「おおドラマームよ、私はあなたと関わりを絶つのか？」と言った。ドラマームは「あなたはあなたが考えることを私にし、私をそれに強いるのである。あなたは我々がワラーヤを認め者にバラーヤを宣告した。私があなたと関わりを持つと思うのか、あなたの推察の何と悪いものであることか」と言った。その男は「私は神に敬しを乞い、悔悟を願います」と言った。ドラマームは「神があなたをお敬しになりますように」と言った31。

（ii）私ののもとに以下のが伝えられる。ある男がドラマーム・イブン・サーワイブのもとにやってきて、ある男について尋ねて「某はどうか？」と言った。その者に集まりにいたある男がこう言った。「おおアブー・アブドゥッラーーや、その男について尋ねてはいけない。その男は悪い男である。」ドラマームはその男には言及せず、その男について尋ねた。その男はドラマームに「私はその男と関わりを絶つ」と言った。

ドラマームは「神はあなたと関わりを絶つ」と言った。その男は尻、神に敬しを乞い、その男にバラーヤを宣告したことから悔悟した。そして言った。 「私は早まりました、アブー・アブドゥッラーーや。」

ドラマームはその者に言った。「あなたは私がワラーヤを認める者にバラーヤを宣告しました。そのため私はあなたにバラーヤを宣告したのです。」

その男が悔悟するとドラマームはその者の悔悟を受け入れ、その者と関わりを絶つことから戻った32。

話の展開と結果における類似から判断すると、北アフリカのイバード派の著作物にみられる話 (i) と、オマーンのイバード派の著作物に採録されている2つの話の一方 (ii) は、同一の事例を説明していると考えられる。オマーンに伝わる話をもとに、この事例をまと

めると以下の通りである。あるムスリム（Xとする）がドゥマーを元に去行、別のあるムスリム（Yとする）について話し、そしてYと関わりを絶ったと言った。そのためドゥマーンはXと関わりを絶った。なぜ関わりを絶ったのかと尋ねられ、ドゥマーンは「私はXと関わりを絶った。なぜなら彼が関わりを持っているYと関わりを絶ったからである」と答えた。Xが悔悟すると、ドゥマーンは彼の悔悟を受け入れ、関わりを絶つことを止めめた。

上記のやりとりから、我々はドゥマーンによる以下の実践を指摘することができる、すなわち(I) ムスリムたちがワラーヤを認める者と関わりを絶つ者には、バラーラが宣告される、(II) 悔悟するとそれは受け入れられ、バラーラの宣告は取り消される、である。これらの実践のうち、(I) はマフブーブ・イブン・ラヒールが報告する、イブン・ナザルに対してプロト・イバード派のムスリムたちが述べた。ワラーヤとバラーラの実践から導き出すことができる。そして(II)について、悔悟とバラーラについての規定は、ヒジュラ暦1世紀末から2世紀前半のバシュラにおいてもすでに定められていたようである。4/10世紀のウマル・イブン・ムハンマド・イブン・ウマル（Umar b. Muḥammad b. ‘Umar）という人物の著作からの抜粋では、1ディルハムを非合法的あるいは不正に取得した者について、悔悟の勧めを拒絶し固執するまでは、その者にはバラーラが宣告されないこと、一方そのディルハムを（イバード派）ムスリムのために用いた場合、その者は悔悟を求められる前にバラーラが宣告されることが説明される。そして著者は「このようなことが、ハイヤーン・アラルージからアビ・ジャービルへの返答の中で、我々に伝わっている」（ka-dhālīka balaga-nā fi Jawāb Ḥayyān al-Aʿraj ilā Abī Jābir）と続けて説明する。

イバード派の著作ではハイヤーン・アラルージ（Ḥayyān al-Aʿraj, lived in 99/718）はジャービル・イブン・ザイドのもとで学び、ドゥマーン・イブン・サーイブと同じように彼の見解を次世代に伝えた人物として知られている。一方アブー・ジャービルは、ムーサー・

33 もう1つの話（al-Kindī, Bayān al-Sharīʿ, V, 94）も上述のように話が展開するが、この事例ではXがドゥマーンに対し「Yには良い行いがない」（fulūn ila khayrī fi-hī）と言い、これに対しドゥマーンはXに「神がお前と関わりを絶たろう」と返答する。
34 類似の規則である「ムスリムが関わりを絶つ者をワラーヤとする者とは関わりが絶たれる」は、ムハンマド・イブン・マフブーブによっても語られている。MakKh1, 148; MakSQ, 226.
36 al-Shammākhī, Kitāb al-Syār, I, 83. またイブン・サアドは、ジャービル・イブン・ザイドは片目独眼であった（aʿwar）とする、サリフ・ダッハーン（Abū Nūḥ Sāliḥ al-Daḥḥān）あるいはハイヤーン・アラルージからの話を引用するが、これは両者がジャービル・イブン・ザイドと交流があったことを示すものである。Ibn Saʿd, Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā, IX,
イブン・アビー・ジャービル（Musá b. Abī Jābir al-Ḍabbī al-Izkāwī, d. 181/797）の父親である。『啓示法の解明』には、ハイヤーン・アララジュからアブー・ジャービルへの返答の一節と思われるやりとりが掲載されるが、そこではムスリムが忌避するものを繰り返し犯す者の悔悟が話題となる37。

そして最後に (c) について、我々はドゥマームのイバーデ派への影響あるいは貢献を、上記 (b) が北アフリカおよびオマーンのイバーデ派に伝わっていること、また彼の実践 (i) がガラーファキー（Abū Bakr Āḥmad b. Muḥammad b. Šāliḥ al-Ghalāfaqi, d. 576/1180）の信仰著述にみられることから判断できる38。

これらの証拠から、確かにドゥマーム・イブン・サーイブはウラーやとバラーやの規則の確立に関して、重要な役割を演じた。しかし 2/8 世紀前半のバスラには、ドゥマーム・イブン・サーイブの他にも、ハイヤーン・アララジュのように、その後のイバーデ派におけるウラーやとバラーやの規則の整備に貢献した人物がいた。ドゥマーム・イブン・サーイブの役割と貢献は、いくつかの事例において有益な規則を基準から導き出したというように、ある程度解して考えることがふさわしいだろう。そしてウラーや、バラーや、ウクーフの三原則から適用の規則を導出し作業は、ドゥマーム・イブン・サーイブやハイヤーン・イブン・アララジュらの活動後以降も、引き続き行われている。

4.2 ララーヤとバラーハ、ウクーフのための諸規定の整備

第7章でも扱うが、ある個人のイバーデ派のウラーやは (a) その当人と、その者のイバーデ派共同体への入信に立ち会った者との間に成立すると同時に、(b) イバーデ派の有資格者による認定によっても成立する。本節では、(b) について取り上げる。

4.2.1 ララーヤとバラーハの成立要件あるいは判断材料

プロト・イバーデ派のムスリムたちがイブン・ナザル（Ibn Nażar Bistām）に説いたもののうち、「真理を言え、それを実行する者と関わりを持つこと」と「真理と異なるものを言え、それを行う者と関わりを絶つこと」すなわちウラーやとバラーやは、後代オマーン

182.
37 al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 181.
38 al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 295-296. 13/9 世紀のサアディーによって編纂された『啓示法辞典』（Qāmūs al-Shariʿ）には、3/9 世紀のアッザーン・イブン・サクルが実践（II）に言及したことが記録される。al-Saʿdi, Qāmūs al-Shariʿa, IX, 146.
のイバード派の間では義務（farīḍatūn）と定められた39。イバード派の間では「真理を言い、それを実行する者」は彼らにとっての友であり、「真理と異なるものを言い、それを行う者」は敵であり、それが「分からない者」は友でも敵でもない者として理解された。

2/8 世紀以降、制度化の一環であるワラーヤとバラーアそしてウクーフの諸規則の整備の過程において、イバード派の学者たちは様々な課題の解決あるいは説明に取り組んだ。

そうした課題のひとつに、ワラーヤとバラーアは何によって定まるのか（bi-mā tathbutu al-walā'ya/al-bari'ā），あるいは「何を証拠として」もしくは「どのような手続きを通じて」ある者のワラーヤもしくはバラーアを判断するのか，すなわち成立要件に関する問いがあった。というのも、有資格者がある個人にワラーヤとバラーアの判断を下すためには証拠が必要であるが，その証拠には質，量ともに様々なものが考えられるからである。

そうしたワラーヤとバラーアの判断材料あるいは成立要件については，4/10 世紀以降の著作で整理されて説明される。あるにワラーヤを認定するために有効な証拠として，ピスヤウィー（Abū al-Ḥasan 'All b. Muḥammad al-Bisyawi, d. after 363/973-4）は，（a）言葉と行為において（イバード派の）ムスリムたちに一致すること（muwafaqa），（b）申し立て（rafi'a），（c）2 人の証言，そして（d）確かな情報を提示する40。一方 5/11 世紀の学者アウタビ（Abū al-Mundhir Salama b. Muslim al-'Awtabī）の『輝きの書』（al-Diyā'）やアプー・アプドゥッラー・キンディーの『啓示法の解明』（Bayān al-Shar）では，ワラーヤは，確かな情報（shahra），目撃（mushāhada），2 人の証言（shāhīdayn），信頼できる男性の申し立て（rafi'a al-raji al-thīqa）の 4 つの相のいずれかによって必然的となると説明される41。同様にバラーアの成立要件について，ピスヤウィーは（ア）禁止事項を犯し義務事項をしないこと，（イ）禁止事項を犯したとの自白，（ウ）公正な 2 人の証言，そして（エ）確かな情報という 4 つの相をあげ，『輝きの書』や『啓示法の解明』では，広く伝わる情報，目撃，2 人の証言，そして自白（iqrār）という 4 つの相が提示される42。

40 SIYAR, II, 149.
41 al-‘Awtabī, al-Diyā‘, III, 57; al-Kindī, Bayān al-Shar, III, 77.
ビスヤウーの語る（a）および（ア）は、アウタービーの『輝きの書』などでみられる「目撃」の目的語として理解できよう。そして各成立要件のうち、確かな情報、目撃、2人の証言は、ワラーヤの認定およびバラーリアの宣告における共通の証拠となっている。一方ワラーヤの認定においては、1人の信頼できる男の申し立てが、バラーリアの宣告においては、バラーリアの対象となることを犯した者の自白が、それぞれ証拠としての効力を有するものとして認められている。

成立要件を順に確認していく。はじめにワラーヤとバラーリアにおける一致することあるいは目撃（al-mushāhada al-mu'āyana）とは、ムカラー（mukallaf）の状態が、神への服従であるか背信であるかを、ワラーヤとバラーリアを判断する有資格者が目撃することである。例えば有資格者が、ある個人にイーパード派の教えに一致するふるまいを目撃すると、有資格者はその個人にワラーヤを認め、反対にイーパード派の教えに背くふるまいを目撃すると、それに従ってその個人にバラーリアを宣告するとする考え方である。

また確かな情報（al-shahāra）とは「反証されることのない知らせ（al-akbhr allātī lā tuffā'u）であり、その連続性（tawātūr）が否定されることがなく、またとえ伝承者に信頼できる者がいなくても、伝える者が多いことによりその正確性に疑いがなくくらいに伝播し、顕在化したもの」と定義される。すなわちワラーヤとバラーリアを判断する有資格者が、対象の人物に関する確かな情報を得ると、その情報を証拠として、その者のワラーヤもしくはバラーリアを判断することになる。

確かな情報とみなされる条件は、様々なに語られる。時代はいくらか下がるが、『啓示法の解明』の著者アブー・アブドゥッラー・キンディーの同時代人であるアフマド・イブン・ウマル（Abū Bakr Ahmad b. Umar b. Abī Jābir, d. 502/1110）は、確かな情報とは何人がによって定まるのかとアブー・アブドゥッラー・キンディーに尋ねられ、2名の学者より多いことと（mā 'adā al-ṭalā'mayn）や経済の証言より多いことという見解をはじめ、5人、8人、10人、40人以上、300人、40人でそのうちに学者が1人含まれること、さらには公正な者がいなければ確かな情報とはされない。その反対に公正な者がいなくてもよい、などイスラーム世界で提示された様々な見解を紹介する。そしてイーパード派においても、ムハンマド・イブン・マフブープの孫であるイマーム、サイード・イブン・アブドゥッラー・イブン・

43 Majmū'a min al-Bābītīn Mu'jam Mustalahāt al-Ibādīyya, I, 569-570. ハディース学では、各伝承はその経路の多寡に応じて、ムタワーティル（mutawātir）とそれ以外に区分される。そして「それ以外」の区分において、三経路以上の伝承はマシュフール（mashhūr）に分類される。小杉泰「ハディース」『岩波イスラーム辞典』769.
ムハンマド（Abū al-Qāsim Saʿīd b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Maḥbūb al-Makhzūmī, d. 328/940）から伝わるものとして、4名、5名、7名、10名、公正な者が含まれるまで、疑いが消えるまで、など様々に語られていたことを報告する44。このように、何人の伝達者によって「確かな情報」とするかについては、イバーデ派において統一した見解は提示されていなかったようである45。

また2名の証人と信頼できる者の申し立てについて、イスラーム法の理論では、法的証拠能力を持つのは証人の証言であり、証人の条件は、公正であること（adl）のほか、ムスリム、自由人、成人などと定められる46。イバーデ派において、ワラーヤの認定とパラーラーの宣告の判断に必要な証人の人数と性別については、2人の男性または1人の男性と2人の女性（ワラーヤの場合は1人の信頼できる男性の申し立ても可）と定められる47。手元にある著作からは、ワラーヤとパラーラーにおける証人の人数については、遅くとも3/9世紀には話題に上っていたことが確認される。ムハンマド・イブン・マフブーブは、ハーシム・イブン・アブドゥルアズィーズ・フウーリズミー（Hāshim b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Khuwārizmī）という人物による、1人の（イバーデ派）ムスリムの証言によるワラーヤの認定の質問に対し、そのムスリムの証人が、ワラーヤとされるものとパラーラーとされるものを知っている者ならば、その者からその証言は受け取られ、その対象者（sāḥib）にはワラーヤが認められること、パラーラーは2人の証言者の証言によって成立することを説明する48。一方ムハンマド・イブン・マフブーブは、ワラーヤとパラーラーを識別できる男がある男にワラーヤを認めた場合、その者にワラーヤを認めなければならないが、と尋ねたところ、ハーシム・イブン・ガイラインとサイード・イブン・ムバッシル（Saʿd b. 44 al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 259.
45 またイバーデ派では、イバーデ派の教義と対立するような「確かな情報」は、有効なものとしてはみなされない。たとえばある者がイエメンへ行き、教えについて意見を異にし、見解の相違が現れていることからについて、その地の学者、特権・支配層やそれに近い者たち（al-ḵāṣṣ）そして民衆（al-ʿāmm）が、ヘールーン・イブン・ヤーマーン（Hārūn b. al-Yāmān）は正しく、マフブーブ・イブン・ラヒールは誤っているという言葉で一致していることを知るとする。そしてこの両者が見解を異にするものについて判断を停止せず、これについて、イエメンでの特権・支配層や民衆の間で、そうした言葉が累積し（aṯbāq al-kalīma）、確かな情報（al-shahra）として流布していることに基づいて、マフブーブ・イブン・ラヒールと関わりを絶つと、それによって破滅者となるとされる。Ibn Jaʿfar, al-Jāmīʿ li-Ibn Jaʿfar, I, 226.
46 [愛宕 2007, 29]
47 al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 193.
al-Mubashshir）という人物は意見を異にしたことで、タアディール（ta'dīl）は1人で、タフリージュ（takhrīj）は2人であるとサイード・イブン・ムバッシルが応えたのに対し、アブドゥルマリクという人物はタアディールにおいて考えられるものはタフリージュでも考えられると答えたこと、そしてハーシム・イブン・ガイラーンが「私は、ワラーヤは1人で認められ、バラーッアは2人で認められるということを聞いた」と答えたことが記録される49。

また上述のムハンマド・イブン・マフブーブの発言からは、ワラーヤにおいて証拠となる「1人の信頼できる者」の申し立てとは、ワラーヤとバラーッアに通じた者の証言であることがわかる。この他の条件として、4/10世紀のクダミーは、イスラームの諸義務や法規定を知る者であることなどを提示する50。

一方バラーッアに特徴的な要件について、1人の証人がバラーッアは宣告されるという見解もあったようだが51、多数説はバラーッアの判断における証人は2人である、とする立場にある。バラーッアにおける証人は、ワラーヤとバラーッアを理解する（man yabṣara al-walāya wa al-barāt’a）者とも表現されるが、バラーッアは通常の2名の公正な証人がによっても成立すると考えられる。すなわちバラーッアは、ワラーヤとバラーッアを理解する者がバラーッアの宣告に相当する行為をする者にみたとき、その有資格者は目撃に基づいて、その者に対してバラーッアを宣告することで成立するが、第三者の有資格者も、2名の有資格者の目撃証言か、2名の公正な証人の目撃証言に基づいて、対象者に対してバラーッアの宣告（またはバラーッアの宣告の追認）をすることになる。そして自白（iqrār）について、一般に自白が有効なものとして受け入れられる条件は、自白者が子どもでないこと、強迫されていないこと、また心神喪失者（majnūn）でないことが挙げられる52。有資格者は、バラーッアに相当する言動を犯した者の自白を通じて、その者にバラーッアを宣告することになる。

49 al-Kindī, Bayān al-Sharʾ, III, 183-4. 2つの話のうち、タアディールとは、証人審査においてある者が公正であると判断することである[愛宕 2007, 44]. 一方タフリージュ（takhrīj）とは、ある法規定を法原理から導出することをさす。サイード・イブン・ムバッシルは、1つの有効な法規定とみなされるためには、何名の学者が同じ過程を経て同一の結果を導き出さなければならないかどうかという議論を念頭においているようにみえる。
50 al-Kudāmi, Kitāb al-Istīqāma, I, 104-105.
51 al-Kindī, Bayān al-Sharʾ, III, 192.
52 al-Kindī, Bayān al-Sharʾ, LVIII, 320-321.
4.2.2 ワラーヤ、パラーヤ、ウクーフを判断する者

また成立要件とともに誰がワラーヤとパラーヤの判断を下すのか、という資格の問題も、ワラーヤとパラーヤの規則の整備にあたって重要なものである。前節でみたように、アブー・ムースィールの息子アブドゥルラフマーンは、（プロト・）イバーデ派に属した者たちに対してこの問題を提起したようにみえる。そしてイバーデ派では、ある個人へのワラーヤとパラーヤの判断は、ワラーヤとパラーヤを理解する者（man yabṣara al-walāya wa al-bari‘a）が担うと定められた。「ワラーヤとパラーヤを理解する者」について、クドミーはワラーヤとパラーヤのうち知られないことが許されるものと許されないものを区別すること、ワラーヤとパラーヤの諸規定の普通（‘āmm）と特殊（khāṣṣ）を区別できることなど、数多くの項目を列挙するが、大まかに言えばその条件を満たす者は、イスラーム的知を修めた者すなわち学者（‘ālim/pl. ‘ulamā‘）である。そしてイバーデ派の著名家たちは、有資格者でない者、あるいは宗教的知識を乏しい者を「弱い人びと」（ahl al-ḍa‘ir または al-du‘a‘ar）と名付け、その者たちが自分勝手にワラーヤとパラーヤの判断をしないように定めた。39 世紀の学者ムハンマド・イブン・ウスマーン（Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Uthmān）は、「弱い人びと」には、ワラーヤとパラーヤを理解する者になるまで、あるいは信頼できる者の申立てを得るまでは、自分自身で誰かにワラーヤを認めることは課されていないと論じる。すなわち彼は、例えば目撃者がワラーヤとパラーヤを理解しない者である場合には、その者によってワラーヤとパラーヤが判断されることはないと定めている。またある 1 人の証人（shahid）が、ある男に悪行をみた場合、その証人のパラーヤの宣告は受け取られ、悪行を犯した者とは関わりが絶たれるか、という問いに対して、ワラーヤとパラーヤを理解する 2 人の公正な者がその悪行を証言するまでは、パラーヤとはされないと説明される。この説明に従えば、一般信徒（平教徒）は、ワラーヤとパラーヤを理解する者（man yabṣara al-walāya wa al-barā‘a）あるいは公正な証言者とならない限り、有資格者によるワラーヤの認定とパラーヤの宣告の判断活動に直接的に携わることはない。


56 al-Kindī, Bayān al-Šarī‘, III, 192.
そしてイバード派の学者たちは、一般信徒にワラーヤとパラーラについてより知識のある者に尋ねることを求める。例えばアブー・マウドゥード（Abū Mawdūd Ijlājb b. Mawdūd al-Tā‘ī, d. ca. 150/767-8）に帰される書簡では、ある者が行ったもので判断が困難である場合に、判断停止が認められ、それにについての知識は神と知識のある者に戻される（fā-mā ašikālā min shai‘ām ‘amila bi-hi (man ma‘a) fāl-wuqūf jā‘ī‘a‘an wa radda ‘ilmu-hu ilā Allāh wa ‘ull al-‘ilm）と説明される57。またマフブーブ・イブン・ラヒールは、クルアーンを読まず、ムスリムたちの言葉を知らない平信徒（da‘īf）について、学者たちが不信仰の行為と定めたものに関して、平信徒を疑念を持つのではなく学者に尋ねることが求められると語る58。またハーシム・イブン・ガイラーンは、見方が異なる時には判断を停止して、他のイバード派ムスリムや知識を有する者に尋ねることが認められるとする。

サイード・イブン・ムフリズ（Abū Ja‘far Sa‘īd b. Muhriz）がハーシム・イブン・ガイラーンから我々に伝える。ハーシムは言った。「我々のシャイフたちは、以下のことを取り教えていた。ワラーヤについてであれ、またパラーラについてであれ。ある者がハラールとし、ある者がハラームとしたものについて人びとが意見を異にした場合には、その不明瞭さのゆえに、ハラームからハラールを知り、ワラーヤと『その』区別が明らかになるまで判別を停止しない。そしてこれらの事柄について以下のように言いなさい。『私の言葉はムスリムたちの言葉であり、私の教えは彼らの教えである。ムスリムたちの見解が合意に達するものについて、私は彼らに属する。』そして『私は判断を停止し、ムスリムたち、また神や神の書そして神の使徒のスンナを知る者たちに尋ねます』と言いなさい。これに従って[我々の]先人たちは生活した。」59

ここでは、神の書そして神の使徒のスンナを知る者すなわち宗教的知識を持つ人びとが、イバード派共同体において特別な存在として位置づけられる。第9章でも扱うが、こうしたウクーフの原則の確立とともに、ワラーヤとパラーラにおける有資格者の設定は、イバード派イドゥーム思想における共同体論の研究

57 MakKh1, 156, MakSQ, 71; al-Kindī, Bayān al-Shar‘, III, 95。ただし『イブン・ジャアファルの集成』では、「知識のある者」が省略される。Ibn Ja‘far, al-Jāmi‘ li-‘Ibn Ja‘far, I, 155。
58 SIYAR, I, 280。
4.2.3 ワラーヤ、パラーヤ、ウクーフの判断における原則の対立と、見解の共存

ワラーヤとパラーヤの判断の資格は、共同体の1人のみに限定されるものではなく、一定の要件を満たす者すべてに与えられるものである。そのこととは、ある事例について、すべての学者が一致して1つの判断に定まることもあれば、意見が分かれ可能性もあることを意味する。そして実際、イバード派の間では1つの事例に対して学者たちの見解が不一致（ikhtilaf）となる場合があった。その代表例である、2/8世紀に話題に上った、イバード派のワラーヤを有する2名のうち一方が他方を殺した、しかしながらその殺人の理由は不明であった、という事例をみてみよう61。

この事例についてハーシーム・イブン・ガイラーンから伝えられるものによれば、シャビーブ・イブン・アティーヤ（Shabib b. ‘Aṭiya al-‘Umāni）は、殺人の弁解（‘udhr）が知られるまで、その2人にはワラーヤの状態にあるとした。一方ムーサー・イブン・アビー・ジャービルは、弁明が知られるまで、殺人はパラーヤの状態であるという立場を採った。これについてクダミーは、その事例の困難さのゆえに、殺人はパラーヤともされず、ウクーフとされるという立場があったことを報告する。そしてワラーヤを支持する者としてムーサー・イブン・アリー（Abū ‘Ali Mūsā b. ‘Ali al-Izkawi, d. 230/845）、ウクーフを支持する人物としてはムハンマド・イブン・マフブーブ、そしてパラーヤを主張する者としてムーサー・イブン・アビー・ジャービルの名を挙げる。そしてクダミーは、イバード派の教義に基づけば、殺人者へのワラーヤそしてウクーフは、法規定において定まっていること、そしてパラーヤも同様にイバード派の教義から導出されるとしつつ、自らはウクーフとワラーヤが好ましいとする立場を示している62。

60 イバード派共同体内におけるヒエラルキーの形成と学者の役割については、第9章で改めて扱う。
62 Ibn Ja’far, al-Jāmi‘ li-Ibn Ja’far, I, 155-156. またハーシーム・イブン・ガイラーンは、ムーサー・イブン・アビー・ジャービルの説を支持する立場を表明した。シャビーブ・イブン・アティーヤが「私は分裂を恐れる」と言うと、ハーシーム・イブン・ガイラーンは「これはあなたの同胞であるイラクの後の見解である」と応じたと伝えられる。
同問題において複数の見解が提出され、そしてそのうちのどれかに統一することができなかった背景には、各主張は、その見解を支える原則に立脚しており、そのどれもが有効であると認められるような性質を持っていたことにあった。『啓示法の解明』では、この問題に対して以下のような解説が加えられる。

シャビーブ・イブン・アティーアヤから以下のように伝えられる。私は、どちらが不正者であるかが私ののもとで明らかになるまで、殺した者とも殺された者とも関わりを持つ。

ムーサー・イブン・アリー63について言えば、以下のように伝えられる。私は、殺人が正当な権利によるものとわかるまで、殺された者と関わりを持ち、殺した者と関わりを絶つ。

2つの主張には、その正しさについての原理がある。2つは【ある原則から】枝分かれしたもの（mutafarra’āyn）だが、分離してはいないもの（ghayr mutafarraqayn）である。すなわち2つの主張は【それぞれ】1つの原則に帰着する。シャビーブが語った原則について、あなたの友のもとに、真理とも考えられるし、虚偽とも考えられる出来事をあなたが見たとしよう。あなたは、友人にその出来事が起きたことを知っている。しかしその出来事の真偽をあなたは知らない。そのためあなたはその友を、彼が不正にそれを犯したということがわかるまで、ワラーヤを認める。もしこの原則が存在しなければ、例えば我々は月経中の女や旅行者がラマダン月の目中に食事をしたのを見ると、それらの者と関わりを絶たなければならないのである。そしてこれに基づいて人々にバラーアを宣告する者は、破滅することになる。

一方ムーサー64・イブン・アビー・ジャービルの言説は、貴人である卑しい者であれ、血を流すことが合法である状態になるまでは、人々の血は不可侵で神圣なものであるとするものである。もしもこの原則がそのようであれば、血を流した被告たちに対する血の代価や同容報復刑がハラールと定まらなくなる。

63 ムーサー・イブン・アビー・ジャービルの孫であるムーサー・イブン・アリーは、上述『イブン・ジャアファルの集成』ではシャビーブ・イブン・アティーアヤの立場を支持した。この直後にムーサー・イブン・アビー・ジャービルの立場が説明されており、ここはムーサー・イブン・アビー・ジャービルの間違いであるようにみえる。
64 本文中のムハンマドを、ムーサーと読み替えた。
すなわち理由不詳の状況下での殺人は、異なる原則を視点とする説明が可能であり、そしてその原則はどちらも有効であり、一方の原則が他方のそれに勝ることはないために、唯一の見解に統一することができない状態となるのである。この事例のほか、イーバード派共同体構成員のうち、小罪を犯した者についても、悔悟を求める前の段階でその者にワラーヤが認められるかあるいは判断が停止されるかという点において見解が分かれる。そしてそれぞれの立場が提示する論拠は、どちらかが他方に勝るというものではなく、共に認められるという判断が下された。こうした事例に対しては、後代のイーバード派においても見解を一本化しようとする動きはなく、それぞれの見解はイーバード派の思想体系の中で否定されることなく記録されている。

またイーバード派共同体内で見解の相違が生まれたとき、見解を一本化するのではなく、受け入れられるものであればそれらを並存させるという方法には、対立を回避するため、という動機もあると指摘することができる。

アブー・ムハンマドは言った。 [アブー・] ジャアファル [・サイード・イブン・ムフリーズ] とハサン・イブン・ウマル（al-Hasan b. 'Umar）は知事を（al-wulāt）について意見を異にした。アル＝ハサンは言った。イマームがある者を知事に任命すると、その者にはワラーヤがある。

[アブー・] ジャアファルは言った。私は、その者に良いことがあるところの者にワラーヤを認める。彼らは論争し、ハーシム・イブン・ガイラーンのもとへ行った。ハーシムはハサンを支持し（a'āna）、ハサンは静かになった。

ハーシムは言った。私はその者に良いことがあるところの者にワラーヤを認める。我々はハーシムに言った。なぜあなたはハサンを支持したのですか？ハーシムは言った。私は分裂を恐れた（khashaytu al-firqa）。

67  この話の記者は、「彼らがどのように分裂をみて、彼らが恐れる分裂の原因をとったのか考えなさい」とまとめる。al-Kindi, Bayân al-Sharî', III, 317; al-Sa'di, Qâmiṣ al-Sharî‘a, VIII, 88. 『シャリーア辞典』にはいくらか程度の大きな異文が採録される。サアディーの異文では、ジャアファルがアブー・ジャアファルとなっているほか、後に『啓示法の解明』からのもののが終わると記述される。その学統から、『啓示法の解明』の冒頭
ハーシム・イブン・ガイラーンは、最終的にサイード・イブン・ムフリーズの説に賛成の立場を提示するが、アル＝ハサンの眼前では、彼の見解を否定することなく、それどころか彼の見解を支持した。ハーシム・イブン・ガイラーンは、「真理と異なるものを言い、それを行うこと」、すなわちバラーアの宣示に相当する見解でなければ、排除しないことで、ワラーヤとバラーアの判断をめぐって集団内に対立が生じることを回避しようとしたのである。

2つの事例からうかがうことのできる、意見の相違に対するイバード派の学者たちの立場は、イバード派の教えに抵触しない限り、提示されるものはすべて受け入れられる見解として受け入れ、そしてそれぞれの立場を支持する者たちも、誤った者ではないとするという立場である。換言すれば、知識あるいは組織の制度化の過程において、イバード派の学者たちは、見解を1つに意見を集約するのではなく、問題のないものはすべて受け入れる。という方針を選択したのである。この方針は、ワラーヤとバラーアの分野における思想の確立化を防ぎ、思想的柔軟性を与え、また意見の対立に起因する派内の緊張を緩和させるという機能を有しているとみることができよう。

4.3 ワラーヤとバラーア、ウクフの規則の体系化

エンナミーは、ワラーヤ、バラーア、ウクフは、北アフリカのイバード派ではヒジュラ暦4世紀以降の著作で詳細に語られると論じた68。オマーンのイバード派においても、これらは4/10世紀以降に執筆された著作で体系的に説明されるようになる。

4.3.1 ワラーヤ、バラーアの諸相

ワラーヤとバラーアに限らず、あらゆる分野に向けられるムスリムたちの知的営みは、彼の命令事項と禁止事項を明らかにすることに向けられており、それは人間が彼の意図を読み解き、彼の規定（hukm）と人間のそれとを一致させることである。そのさい、場合に


---

68 見解の不一致（ikhitiṣṭa）について、シャハト[Schacht 1982, 67]は、イスラーム共同体において見解の不一致は神の気ままで（indulgence）のしろであるという行動原理（maxim）が、ヒジュラ暦2世紀はすでに定式化されていたと論じた。またハッラク[Hallaq 1997, 22]は、スンナ派（シャーフィイー）法学における見解の不一致の重要性に言及する。

69 [Ennami 2008 (1971), 290]
よっては、人間が下す判断と、（人間には不可知であるが）神のもとでの判断が食い違
う可能性も出てくるだろう。すなわちある個人が神の友であるか敵であるか、そしてイバ
ード派構成員の友であるか敵であるかという問題には、神による判断と人間による判断と
いう二方向からの説明が可能である。そしてこれまでのワラーやとバラーオの議論は、人
間同士のワラーやとバラーオを、主として人間側から論じたものである。

ハワーリジュ派の分派も部分的に論じているが、ワラーや、バラーオの判断に、神の側
と人間の側という2つの面が存在するという理解は、早くからイバード派の間にも存在し
ていたようである。後代の著作では、楽園へ行くと神が知る多神教徒を、神は関わりを持
つかと尋ねられたアブー・ウバイダは、神はその者を不信衆から出すまでは、神は関わり
を持たないと答えたと記録される70。またアッザーン・イブン・サクルは、今は多神教徒
（mushrik）であるが、信仰者でありワラーやのもとで死ぬと神が知るところの男について
尋ねられ、イバード派にはその男について「神の敵である」「神の友である」「友とされ
ない友であり、敵とされない敵である」という3つの見解があること、そしてこのうち「神
の友である」と主張する集団は「永久不変の（la yatahawwalu abad）神の知」という概念
を持ち出していたことに触れる71。この例は、人間がある個人を多神教徒すなわち敵であ
ると判断し、その者と関わりを絶つ一方、神のもとでは、人間のその判断とは異なるもの
になる可能性を指摘する。

以下みていくように、4/10世紀以降のイバード派の学者たちは、この神によるワラーや
とバラーオの規定と、人間によるワラーやとバラーオの規定を整理し、そして2つの相が
ワラーやとバラーオのシステムの中で対立や矛盾なく存在するような説明を提示した。

4.3.1.1 真理の規定におけるワラーや（al-walāya fi ḫukm al-ḥaqīqa）、真理の規定における
バラーオ（al-barāʾa fi ḫukm al-ḥaqīqa）

真理の規定におけるワラーやとバラーオとは、それを虚偽とみなすことが考えられず、
そこに疑いや疑念がなく、ある状態からある状態へ移ることが考えられない、真理によっ
て定まったものと表現される72。換言すれば真理の諸規定とは、上述の神の「永久不変の
神の知」からみた人間の状態を表現するものである。全知全能の神が一人一人の人間に定

70 Anonymous, Risāla ilā Ahl Khwārizm (in [al-Salimi 2001, 95]); al-Kindī, Bayān al-Sharʾ, III,
359, 363; al-Shaqaṣī, Manḥaj al-Tālibīn wa Balāgh al-Rāḡḥibīn, I, 634.
71 al-Shaqaṣī, Manḥaj al-Tālibīn wa Balāgh al-Rāḡḥibīn, I, 634.
72 al-Kudamī, al-Iṣtiqāma, I, 40.
めた状態であるため、この規定の中では神の友である者が神の敵に変わる事はなく、またその判断は人間には究極的には不可知の事であることである。そしてこの真理の諸規定は、来世における各人の行き先を基準として説明される。クダミーは、来世において楽園に行くことが定まっている者は、幸福の徒（sa‘īd/pl. su‘āda’）として神との間に実のワラーヤを有していること、反対に来世における火獄行きが定まっている者は、不幸の徒（shaqīyy/pl. ashqīyā’）として神との間に実のバラーアが定まっていることを説明する73。

そしてこの世に暮らす（生きた）一人ひとりが幸福の徒に属するのか、あるいは不幸の徒であるのかは究極的には不可知であるが、その人物、集団の一部は、啓示あるいは説言者の言動から知ることができるとされる。例えばクルアーンに言及される、諸説言者や洞窟の徒（ašḥāb al-khāf）、フィルアウンの女、イーサーの母マルヤム、音言者ムハンマドの妻、そしてアブー・バクルやウマルのような人物は、幸福の徒として神との間に実のワラーヤを有していると説明される。反対に不幸の徒の例として、イブリースやカービール、フィルアウン、カールーン、ハーマーン、アードの民、サムードの民、ヌーフの女、ルートの女などの名が挙げられる。またクルアーン中で「信仰者」や「善行の多い者」、「神を畏れる者」、「敬虔な者」などの語で表現される者たちも、幸福の徒として来世で楽園へ行き、反対に「不信者者」や「不義者者」などの語で形容される者は不幸の徒として火獄へ行くと定められる。そしてクダミーは、幸福の徒について疑うあるいは否定するもしくは関わりを絶つ者、反対に不幸の徒について疑うあるいは否定する者、もしくはこうした者たちにワラーヤを認める者には、バラーアが宣告されると断じている74。

4.3.1.2 外面の規定によるワラーヤ（al-walāya bi-li‘ukm al-žāhir）、外面の規定によるバラーア（al-barā‘a bi-li‘ukm al-žāhir）

一方外面の規定によるワラーヤとバラーアとは、ある個人のワラーヤとバラーアは、その対象者が示す言動を通じて人間が判断するという規定である。現世における人間のワラーヤとバラーアの状態を、その個人の状態の変化に即して説明するため、その判断は変化するという性質をもつ75。

ビスタウィは、神はそのしもべたちすなわち人間に、不可視のものの法規定を課して

73 *al-Kudamī, al-Istiğāma*, I, 40.
75 クダミーは、外面による規定のワラーヤと、外面による規定のバラーアは、神の教えの諸原理のうちの原理（ašlān）であると説明する。*al-Kudamī, al-Istiğāma*, I, 66.
おらず、明らかであるものについての法規定を課しているとする。そしてイバラード派構成員である信仰者たちの間の互いのワラーヤとは、彼らの行いに基づくものであり、その行いに基づいてワラーヤが認められること、また人間には不可知のものについての知識は課されておらず、法規定は目に見えるものによる、という原則があるとする。その例としてビスヤウィーは、もし2人の男が裁判者の前で、ある男に関して、この男を殺したと偽証をし、裁判者がその者を殺したと判断した場合、神は2人の男が偽証をしたことを知っているが、裁判者は、法判断は明らかになるものによるという神の命令を実行したものであり、それによって裁判官は神のもとで不利益を受ることはないと説明する。そして以下のようにまとめる。

我々は以下のように言う。神は人間どもの間のワラーヤとアダーワを、彼らの間にあるものについての彼らの知識（‘ilm）に基づいて定めた。ワラーヤとバラーアについて、神のもとでの規定に関する事柄は、人間のもとでのものと異なるかもしれないことを、我々は知っている。つまりワラーヤとバラーアは法規定（hukmān）なのであり、人間どもの、明らかになる人間の行動（‘ilm）に従ってその2つの法規定を施行するのである。そしてワラーヤの従には、親密な関係を維持すること（tawāsul）、「神があなたに慈悲を授けますように」と言うこと（taraḥhum）、愛すること（tawaddud）などの権利を定め、またアダーワの従には、彼らを憎むことや彼らと距離をおくこと、彼らの行いを醜いものとすること、彼らと分かれること、彼らを間違いとすること、彼らにワラーヤが認められるまで関わりを絶つこと、神の命令の届くまで、彼らのうちの圧政者と戦うというような、諸規定でもって対応するのである。

外面の規定では、ある人間が表出する言葉や行為を重視し、個人の内面は考慮されない。そのため、ある男の言動が、啓典クルアーンと預言者ムハンマドのスンナ、そしてイバラード派の教えと一致していることが明らかになると、たとえその男の内面がイスラームを否定する多神教徒であっても、その表面上の一致により、イバラード派のワラーヤが成立することになる。ビスヤウィーは、神は不可視・不可知の事柄を人間には課していないこと、

そして人間は、明らかになる人間の行動（'amal）に従ってワラーヤとバラーアの規定を施行すると説明することで、真理の規定と外面の規定の食違いが生じても、それによって判断を下した者が罪に問われることはないとする。この規定は法学的見地に依拠しており、現世において人間にワラーヤとバラーアを定めるための現実的な内容となっている。そしてそこでは、神はどのように判断しているかという真理の規定はほとんど考慮されていない。

4.3.1.3 全体と個別：条件のワラーヤ（walāya al-sharīṭa）、条件のバラーア（barāʾa al-sharīṭa）

イバード派の教えでは、神の友と関わりを絶つ者、あるいは神の敵と関わりを持つ者は破滅するとされる。上述のようにビスユウィーは、神は人間に真理の諸規定の探求を課していないと説明し、もし神のもとでの真理の規定と異なる判断を提示したとしても、その有資格者そしてその有資格者に従ったイバード派信徒は、破滅とはならないとする。その一方で、同派ではワラーヤとバラーアの実践は義務と定められた。自分の周りにいる者の中誰が友であるか、誰が敵であるか、換言すれば、ワラーヤとバラーアの義務を達成するために、個別の事案を 1 つ 1 つ知ることそして調べることは、個別の知識と膨大な労力を必要とする。負担のかかる作業である。

イバード派の学者たちはこの事態に陥ることを回避するために、条件のワラーヤ、条件のバラーアという規定を創出した。この規定は、遅くとも 4/10 世紀には存在したものであることがわかる。ムハンマド・イブン・ラウフ・イブン・アリー（Muḥammad b. Rawḥ/Ṣuḥ b. ʿArabī al-Kindī, d. after 320/932）による「我々の教えでは、条件によって（ʿalā al-sharīṭa）アリー・イブン・アピー・ターリブと関わりを持つ者を否定し、またウマル・イブン・ハッターブの内面は外面と一致しているという条件によって、ウマル・イブン・ハッターブと関わりを絶つ者を否定する」77 と説明しているが、ここで彼は、何らかの特殊な、個別的なものを「条件」あるいは理由として、ウマルとアリーにそれぞれワラーヤとバラーアの判断を下している。

またクダミーは、ハワーリジュ派の一分派ハムザ派に属したイーサー・イブン・フーラク（Iṣā b. Fūrak）の信仰断条の書簡に注釈を加えるが、そのさいイーサー・イブン・フーラクが書簡の中でバラーアを宣言するイスラームの諸宗派に対して、条件に従ったバラーア

77 SIYAR, I, 369-370.
の宣告を行っている。例えば、イブン・フーラクがハワーリジュ派の分派ナジュド派（al-Najdiyya）と関わりを絶つ理由として、神が現在および来世における懲罰を約束する大罪や背信を彼らがすることを挙げる。これに対してムハンマド・イブン・マフブーアは、「我々はこの記述に関してハムザ派の徒と一致する」と語る。そしてクダミーは「我々はその条件に従って（alá shari'a）アブー・アブドゥッラーの見解を支持する」と注釈する。

ここで「その条件」とは、記述された、ナジュド派が大罪などを犯したこと、そして大罪を犯す者とは関わりが絶たれるということを指す。またイーサー・イブン・フーラクは、同じくハワーリジュ派の分派マイムーン派（al-Maymüniyya）およびバイハス派（al-Bayhasiyya）について、それぞれバラーアが宣告される理由を挙げる。ムハンマド・イブン・マフブーアは「この記述（siṣa）について我々はハムザ派に同意する」、また「我々ハバイハス派についてハムザ派の主張に同意する」と語る。そしてクダミーは、マイムーン派について「我々は条件に従って、この記述の総体について彼らに同意する」と注釈し、バイハス派についても「我々は彼らがそれとともにバイハス派を記述したものについて、条件に従ってアブー・アブドゥッラーの見解を支持する」と注釈する。

クダミーは、各分派が、イーサー・イブン・フーラクが記述する、バラーアの宣告に相当のものである不敬礼や不信仰の状態にあるという「条件」に従って、それらの諸分派にバラーアを宣告する、という自派の立場を説明する。そしてこのとき提示されるバラーアを宣告する「条件」すなわち理由とは、各派に特徴的な、かつその派の構成員全員に適用する内容となっている。この方法により、クダミーは、「ムワタズィラ学派」や「アズラク派」という一括によるバラーア（あるいはバラーア）の判断の有効性を確立した。

そしてこの「条件のバラーア／バラーア」は、究極的には真理の規定と外面の規定を包括する、より総体的な規定に行き着く。クダミーは条件のバラーアとバラーアを以下のように説明する。

条件のバラーアと条件のバラーアは、神の教えの諸原理のうちの2つの原理であり、神の教えの諸規定のうちの2つの規定である。これによって神のしもべど

78 al-Kindī, Bayān al-Shā'r', III, 277-294; al-Ṣadī, Qāmūs al-Shā'ī'a, VIII, 337-352. 同書はムハンマド・イブン・マフブーアに提示された（ma’ūrūda）と説明されているため、ムハンマド・イブン・マフブーアの死亡年である260/873-4年以前に成立したと考えることができる。
も（al-‘ubbād）は、神が彼らに義務づけたワラーヤとバラーアの法規定を怠ることによる破滅を免れ、また外面の法規定と真理の法規定において神の敵ともにワラーヤを認めることから免れ、そして外面の法規定と真理の法規定において神の友たちを敵とすることから免れる。そしてこれによって神はそのしもべに、神の友たちに対して、その個別の名とその個体によってワラーヤを認めるという負担、また神の敵ともにに対して、その個別の名とその個体によって敵とする負担からの解放という恩恵を与えるのである。

すなわち条件の諸規定とは、神のしもべたち［である人間］は、神に対し、総体（jumla）で、神の友すべてを友とし、神の敵すべてを敵とすることであり、あるいは神に対し、総体で、神に服従する徒を友とし、神に背く者を敵とし、あるいは総体で信仰者すべてを友とし、不信者すべてを敵とすることである。①

要するに条件のワラーヤと条件のバラーアとは、具体的に個別の知識や情報が到来するまでは、神と神の使徒そして信仰者たちがワラーヤを認める者（信仰者、神に服従する者など）に、個別的にはではなく「信仰者」という総体／全体（jumla）によってワラーヤを認め、また神と神の使徒と信仰者たちがバラーアを宣告する者（不信者、神に背く者など）に、「不信者」という総体でバラーアを宣告することであり、これによりワラーヤとバラーアに関する信条と実践について必要な事柄をすべて満たすことになる、という考え方である②。クダミーは、それにふさわしい名前によって、総体で神の友すべてを友とし、神の敵すべてを敵とすると、神の友すべての名前、あるいはある名前の知識、また神の敵の名前、もしくはある名前の知識についての明証（ḥujja）が生じるまで、神の友や敵の名前すべてを知る必要はないとする③。そしてイスラームの要約（jumla）を告白した者が、イスラームの要約の詳細（tafsīr）について知るような場面になると、総体で信じていたものの個別を知り、それを信じるようになるように、条件のワラーヤとバラーアの状態にある者も、真理の諸規定及び外面の諸規定に関することについて試練を受ける（yumtaḥānu）状態になると、その総体の状態は十分ではなく、その個別について真理の諸規定及び外面の諸

---

① al-Kudāmī, al-Iṣṭiğāmā, I, 29.
③ al-Kudāmī, al-Iṣṭiğāmā, I, 29.
規定の判断を下す必要があると説明する\textsuperscript{84}。つまりイバード派の構成員は、総体で人びとにワラーヤとバラーブを定める条件の規定という「土台」から、個別的な事案に目を向け、ある者の外面の規定における状態。また神のもとでの真理の規定について考察するあるいは学ぶことになる。そして個別的事案において真理の規定あるいは外面の規定が定まると、総体であるものに個別に加わることになるため、条件の規定は不完全なものとなる（nāqiḍ）\textsuperscript{85}。換言すれば、条件の規定が完全な状態であるのは、個別によっての知識がない段階、すなわちイスラームの要約の告白のみでイバード派に入信した直後の段階であると理解されているのである。

そしてこの条件の規定には、単に個別の事情について詳しく知ることを不要にさせるだけではない、より重要な性質も認められる。例えばある不信仰者がイバード派のワラーヤに称する行為を示した場合、ワラーヤとバラーブの判断の有資格者は、その行為に基づいて外面の規定でのワラーヤをその不信仰者に認め、その者を共同体構成員の一員とみなす。と同時に「神や神の使者などがワラーヤを認める者にワラーヤを認め、神がバラーブとする者にバラーブを宣告する」という条件の規定を維持することによって、その不信仰者を、外面の規定によるワラーヤとは別に、バラーブが宣告された者としても位置づけることができる。後代には「外面[の規定]において神の友である者が、条件[の規定]と神のもとでの真理の規定において神の敵であることはあり得るかもしれない、また外面の規定においてバラーブを宣告された者が、その者の条件[の規定]と神のもとでの真理の規定において神の友であることはあり得るかもしれない」と表現されるが\textsuperscript{86}。理論上、条件の規定が神の真理の規定と食い違うことはない。つまり外面の規定が神の真理の規定と食い違う事態が生じても、有資格者はもちろん、彼の見解に従って対象者への態度を示す信者も、条件の規定を通じて、常に神の真理の規定と一致した状態にとどまることがになるのである。

オマーンのイバード派の学者たちは、神の判断と人間の判断の間の食い違いの可能性を率直に認め、受け入れた。そしてワラーヤとバラーブの判断には、神の側と人間の側があるとしつつ、たとえ人間の判断が神の判断と食い違うようなことが起きても、それによって判断を下した人間、およびそれに従ったイバード派構成員が誤った者とならないような仕組みを作り上げている。後代の著作では、外面に不信仰を有する者は、外面のワラーヤと、総体のバラーブ（すなわち条件のバラーブ）という2つの規定で神に仕えることにな
4.3.2 ウクーフの整備

4.3.2.1 ウクーフの多様化

一時的で最小限であり、二分論の世界における仮の段階であるとはいえ、ウクーフすなわち判断停止は、イバール派において有益な手段であり、その共同体の運営において重要な役割を演じた。ワラーヤあればラーパーレかがわからない場合に用いられると定められたウクーフは、そのために様々な場合で用いられた。例えば先に言及したアブーマウドゥードに帰される書簡では、物事が困難な（ashkala）ものにウクーフを用いることが認められている。またパシール・イブン・ムンズィルやムハンマド・イブン・マフブーブは、ワラーヤとバリーパーレについてのイバール派の教義は、ムルジア派やシェア派の教義とは別の体系にあったと考えることができる。

88 [Dakake 2007, 103-123]
89 後代には、この3つの相加で加えて、見解のワラーヤ( ‏ walāya al-ra’y ), 見解のバリーパーレという考え方が提示される。このうち見解のワラーヤとは、イバール派のワラーヤを有する者に、背信が起こったことが見られたが、それが背信であるか服従であるかがワラーヤとバリーパーレを判断する者にはわからない場合、その者は、その行いは行為者をワラーヤから出すものであるという条件のバリーパーレを信じながら、その行いが神への服従である場合の教義のワラーヤ( ‏ walāya al-dīn ) を信じて、そのワラーヤを有する者を見解( ‏ al-ra’y ) で友ともすることができるものと説明される。 Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Jum’a b. ‘Ubaydān al-Nizwi (d. 1106/1694-5), Jawāhir al-ʾĀḥār, 14-16。ここでいう教義のワラーヤは、「真理を行い、それ言う者はワラーヤが認められる」という原則を意味するようにみえる。
サラーヤを持つ者に、それによってバラーアが必然的になるものではないが、しかしムスリムたちが避難するものが起こると、その者について判断を停止することが考えられるとした90。そして先に示したハーシム・イブン・ガイラーンが伝えるシャイフたちの実践とともに、ラビーウ・イブン・ハビーブが以下で語るウクーフは、イブン・ナザール・ビスターヌに対して説明されたウクーフとは、その用法において異なるものである。

マフブーブ[・イブン・ラヒール]は言った。ホラーサーンの男がラビーウ[・イブン・ハビーブ]のもとにやってきて、「おおアブー・アムルよ、[イバード派の]ムスリムに判断停止が求められる状態はあるのか」と言った。ラビーウがあると答えると、その男はそれを我々に教えてくれと言った。

ラビーウが「おおホラーサーンの兄弟よ、あなたがたの友の従のうち、2人の男が義務に関する問題について意見を異にし、私が言ったものが教説であると一方が言い、言い争いとなり、互いに互いにバラーアを宣告した。あなたは彼らが意見を異にとっても知らず、ムスリムがそれについて何を言っていこうかも知らない。このような場合、あなたは何を言いますか」と聞くと、その男は「アブー・アムルよ、あなたは何を言いますか」と答えた。

ラビーウは「あなたは両者について判断を停止し、その問題について[イバード派の知識を有する]ムスリムたちに問うでしょう。そしてどちらかが間違っていることがわれば[その者に対し悔悟を求め]、もし悔悟しなければあなたはその者と関わりを絶つことでしょう」と答えた91。

イバード派の構成員は、罪人が犯した罪の詮索をせず92、それについての判断を停止し、代わりにその罪人に悔悟を求めることができ求められたが、ラビーウ・イブン・ハビーブは、意見の相違に即し発する当着者間での争いから身を引くために、そして学者に尋ねるために、ウクーフを使用することを認める。ウクーフには、無法な詮索による構成員間の

---

90 al-Kīndī, Bāyān al-Shār'i, III, 37; al-Shaqaṣī, Manhaj al-Ṭālibīn wa Balāgh al-Rāghibīn, I, 525.
91 al-Kīndī, Bāyān al-Shār'i, III, 121-122; al-Shaqaṣī, Manhaj al-Ṭālibīn wa Balāgh al-Rāghibīn, I, 532.
転轢を減じさせる機能が与えられ、そして学者を含めたイバード派構成員に、単に分から
ないことに対してのみならず、正しい判断を下すための一時的な間、すなわち不十分な能
力や不正確さによる性急な判断を避けるための時間を利用した。それによりウクーフは、
イバード派構成員を巻き込むことになる、共同体における不必要な誤いのエスカレーショ
ンを減じることに貢献した。そしてこの場合のウクーフも、当事者間の意見の相違につい
て第三者のイバード派ムスリムに問うためという目的に限定される、あくまでも一時的な
ものである。

3/9世紀後半のオマーンのイバード派政権のイマーム、サルト・イブン・マーリク（al-Ṣalṭ
b. Mālik al-Kharūṣī, r. 237-272/851-86）年に宛てられた書簡では、ワラーヤとバラーヤ、そし
てウクーフの規定に関する論理と実験が詳しく説明される。そのうちウクーフについては、
ウクーフは諸行為や法規定のうち、務め（al-ważāḥī）のないもののみに認められると説明
される。書簡の作者は、務めとは、神を知ることと神を唯一とすること、アッラーの他に
神はなしと証言し、神のもとからもたらされたもの、そして信仰の特質（ṣīfa）すべてを告
白することであるが、それを知ること以外には信仰が完成しないところのこの務めに属す
るものは、それを行わないあるいは目撃しない限り知られないもの（majhūl）であると説
明する。つまり、例えば礼拝について、イスラームの要約を告白してイバード派に入信し
たばかりの者は、その礼拝が義務であることを知るまでは、礼拝を実践する者に対して、
また礼拝を怠る者に対して、それぞれにワラーヤの認定とバラーヤの宣告をせず、判断を
停止してもよい、ということである。これは、人間は総体の状態から個別のことがからを知
り学び、実践するという前小節で示た原則に沿った説明といえる。

また書簡では、1人の男があるムスリムに不信を証言したとき、その容疑者に対する
判断停止が許され、証言内容を吟味し、証人の証言と同じものを証言する別の者が現れる
場合にはその容疑者にバラーヤを宣告し、もし現れない場合は、容疑者に偽証を求め、偽
証をすれば容疑者のワラーヤは戻る一方、偽証を拒めるならば容疑者のワラーヤは喪失するとい
う見解が示される。これはバラーヤの成立に必要な要件のうち、証人の問題を扱ったもの
だが、証拠が不十分な場合には、その容疑者に対して偽証を求めめるという手段をとること
で、判断停止という期間を一時的なものとし、その者への二元論的判断をできるだけ早く
回復させる仕組みが出来上がっていることがうかがえる。

ウクーフを一時的なものとし、対象者へのウクーフの判断の永遠性をできる限り排し、

93 SIYAR, I, 191-198; MakKh2, 28a-29b.
二元論の中で対象者をとらえようとする姿勢は、「生前の主張[の証拠]が入手できない場合には、ウクーフ[の判断]は死者から切り離される」（yanqa'atu al-wuqūf ayyān al-mayyi idhā lam tanūj la-hu ḥujja'tī ri-hā ḥayātī）という原則に関する議論からも読み取れる。つまりもし（1）ある男が誰かを殺し、この者は不信仰であったために殺したと主張し、それについての1人の証人を立て、別の証人を立てる前に死んだ場合、あるいは（2）某が不信仰であることを証言する者がたくさんいたからその者を殺したとし、それについての証拠を示す前に死ぬ場合、もしくは（3）ある者が、某に不信仰を証言し、それについて証言者たちがいると言ったものの、証人を示さずに死んだ場合、各事例において、証拠を残す前に死んだ者に対しては、自動で判断が停止されると説明される。そして証人を示さずに死んだ（3）の事例において、その者が判断停止を下した者のもとでは、その死者は判断停止の地位とともに、バーラーの地位にあり（fa-yākūnu bi-manzila al-wuqūf ‘alay-hi bi-manzila barā‘a ‘inda man waqafa ‘alay-hi），それについて判断停止されたことがから以外のことがからに関して、その者の証言は認められないと定められる84。このようにイバード派では、少なくとも人間の人間に対する、ウクーフの判断が継続しないような仕組みが整えられていたのである。

このほか書簡では、2人の男がハラールあるいはハラームについて意見を異にし、どちらも相手の弁解を無視し、互いに相手にバーラーを宣告するような、不明瞭さ（shubha）がある場合には、それにに関する知識を得るまで判断を停止すること、またある者がある罪を犯した場合については、その者がそれを犯すことの禁止を教えとみなさず、それを信奉せず、それに呼びかけていない限りにおいて、その者への判断停止が許されることが説明される。

4.3.3.2 ウクーフと疑い、判断の延期

ウクーフの規則の形成の過程において、イバード派の学者たちは、共同体の構成員がウクーフの誤用に陥ることを回避するために、他の概念——それらはウクーフと密接にかかわるようにみえるが、その意味と目的において全く異なる概念——に言及した。すなわち、疑い（shakk）と判断の延期（irjā‘）である。『イブン・ジャアファールの集成』で述べられているように、イバード派では、疑いは教義と相容れないもの（laya yaḥṣub al-shakk dīn85）である

84 SIYAR, I, 198; MakKh2, 29a-29b.
ると理解されている54。またアブー・マウドゥードの他に集大成の書は、著者に、嘘（kadhûb）、
偽信（nifâq）、疑い（shakûk）、そして偏信（raib）といった特質を信仰者は持たないと説
明し、著者がこれらの特質とかわかりを持たないように教える55。イバード派の学者たちは、
明白な証拠が現れていない事例においてのみ、その対象を疑うことを認めている56。I
そして後代のイバード派の学者は、それを疑うことによって不信者となるところの事例
を列挙する57。

イバード派の学者たちは、クーフーツは疑いや疑念から用いるのではないという事実を明
らかにするために、疑いを非難する。例えば後代の著作でもしばしば引用されるアブー・
ウバイダの言葉「疑う者は破滅し、尋ねる者は許される」（al-shâkk hâlik58 al-sâ‘î‘î ma‘dhûr59）
への注釈で、マフブープ・イブン・ラビールは疑う者を、同じように疑い、判断を停止す
る者以外は誰とも関わりを持たず、また誰かにパラーゼを宣告されたあるいはクーフーパータ
認められた者と関わりを持たない者と定義する59。彼の批判の根拠は明らかに「疑いの徒」
（ahl al-shâkk）、また後代のイバード派によってムルジア派と同一視される集団に向けら
れているが、同時に、クーフーマは疑いに基づいて用いられるものではなく、また明証によ
って状態が明らかである者に対しての、判断の延滞のために用いられるものでもない、と
いうイバード派の立場も明らかにしている。

しかしながら時代が下ると、クーフーマにはこの疑いの要素も含まれるようになる。3/9
世紀後半のオマーンにおけるサルト・イブン・マリクのイマーム退位とそれに続くイマ
ームの就任の正当性、またそのイマームを支えた人物たちへの対応について、オマーンの
イバード派は3つに分派した。そしてこの3つのうちニズワ学派（al-Nizwîyya）は、
一連の出来事に関わった人物についての判断を停止したが、イブン・パラカやピスカウィ
ーら、同じく地名から名付けられたルスカーク学派（al-Rusqâqiyya）に属する学者は、ニ
ズワ学派の立場をムルジア派のものとして、以下のように語り、批判する。

彼らがサルト・イブン・マリクをフラークとしてのフラークについて、
彼をパラーゼとした者のフラークについて、またラーシド・イブン・ナダル
（Râshid b. al-Nâdar/Nâzar）をフラークとした者のフラークについて、および彼

55 MakKhi, 152. MakS, 577; MakSQ, 68.
56 al-Khânî, Bayân al-Sharî‘, III, 41.
58 SIYAR, I, 281.
をバラーアとした者のワラーヤについて。またアッザーン・イブン・ダミーム（‘Azzān b. Tamīm）をワラーヤとした者のワラーヤについて、そして彼をバラーアとした者のワラーヤについて、これらについて判断停止することは、判断延期（irjāʿ）そのものである。彼らの例は、殺人の加害者と被害者をワラーヤに集め、服従者と背信者をワラーヤにまとめるようなものである。[イバード派] ムスリムたちは、これを主張するハシュウィーヤ（al-Hashwiyya）やムルジア派と関わりを絶った。というのも、これを言う者は、法規定において、誤った者を友とする者であるからである。

すなわちルスターク派に属する学者たちは、サルト・イブン・マリクは正しい指導者として、そのワラーヤが認められる一方、ラーシド・イブン・ナダルやアッザーム・イブン・ダミームは正統性のない指導者でありバラーアの宣告に値し、そしてそのバラーアの宣告は確立したものであると考えた。そのため、後者2名の指導者および彼らを支持する者たちについて判断を停止するというニズワー学派の立場は、ワラーヤあるいはバラーアの明証が定まっているにもかかわらず判断を延期するという立場、すなわち暗いの徒やムルジア派のイルジャーの概念と同じ立場、またウクーフの用法が変質しているように映ったのである。

4.3.2.3 ウクーフの諸相

このようにオマーンのイバード派では、ウクーフは様々な場面で、そして様々な目的のために用いられ、そして本来の用法とは異なった方法で一少なくとも一部のイバード派の学者にとっては、受け入れられない方法で一用いられた。後代そうしたウクーフは、その用法によって分類された。『啓示法の解明』では、アブー・アブドゥッラー・キンディー、アフマド・イブン・ウマルの同時代人であるナジャード・イブン・ムーサー（Abū Muḥammad Najād b. Mūsā al-Manḥī, d. 513/1119）は、ウクーフには5つの相があると主張

100 以上は、ニズワー学派に対するビスユウィーの批判である。SIYAR, II, 96. イブン・バラカの批判については、SIYAR, II, 403.
101 ナジャード・イブン・ムーサーは487/1083年あるいは496/1103年、アフマド・イブン・ウマルとともに、当時のイマームであったラーシド・イブン・アリー（Rāšīd b. 'Alī）の退位を求めてルスターク派の指導者に対して反乱を起こした[al-Sa'dī, 2007, I, 39]。
したことが記録される102。そしてその5つは、以下のように順に説明される。

(1) 教義のウクーフ（wuqūf al-dīn）。このウクーフは、ムスリムたちを（破滅から）保護し守るもの（junna wa salāma lil-muslimīn）である。ムスリムのうち学者も無知なる者も、力ある者も弱い者も、教義の総体（jumla al-dīn）で、真実の者たちにワラーアを認め、そして誤った者たちにバラーアを宣告するという条件（‘alā al-sharī‘a）で、その者にワラーアあるいはアダーワが必然的になるものを知るまで、世界のすべての被造物について判断停止を信じることができる。教義のウクーフは、ムスリムたちに課せられた義務である。

(2) 見解のウクーフ（wuqūf al-ra‘y）。1人の（イバード派）ムスリムが、ムスリムたちから示されるワラーアが欠落した103、ある特定のムスリムのみに対して行うものである。すでにそのワラーアを背したその出来事についての問いを信じることなく、見解で判断を停止することが許される。

(3) 質問のウクーフ（wuqūf al-su‘āl）。真理の従がそれについて意見を異にし、その法規定について論争する、そしてそのことが、互いを間違えであるとすること、互いにバラーアを宣告することに直ぐとき用いられる。真理の従が何について意見を異にしていているのか知らず、また正しいものを間違ったものから区別できない見識の乏しい者は、彼らすべてについて判断を停止することが義務づけられる。その者には彼らについてそして彼らが意見を異にする法規定について尋ねることが課される。

(4) 恐難のウクーフ（wuqūf al-ishkāl）。互いにのしり合う者や殺す者、また互いにバラーアを宣告する者についてのウクーフである。原則において彼らの状態が分からず、また誤ったものから正しいものを識別できず、それについての知識がない場合に用いる。

(5) 疑いのウクーフ（wuqūf al-shakk）。疑い判断停止するように、（同じように）疑い

102 その内容は不詳だが、ウクーフは5つの相以上あると主張した者もいたことが説明される。al-Kindī, Bayān al-Shar‘, III, 96。また『啓示法の解明』の別箇所では、ウクーフには教義のウクーフ、疑いのウクーフ、見解と質問のウクーフという3つの相があるとも説明される。al-Kindī, Bayān al-Shar‘, III, 87。さらに後代の著作では、ウクーフは教義のウクーフ、見解のウクーフ、疑いのウクーフ、質問のウクーフという4つの相があるとも説明され、イバード派におけるウクーフの相に関する統一した見解は見られない。Muhammad b. ‘Abd Allāh b. Jum‘a b. al-Nizwī, Jawāhir al-Āthār, I, 15-18。
103 本文中の‘s-q-tをsaqātatと読む。
判断停止する者を除いて、誰一人とも関わりを持たないことである。

5 種類のうち、（1）は、イブン・ナザル・ビスタームに対して（プロト・）イバード派のムスリムたちが語った「わからないものについてはわかるまで判断を停止する」という立場に「教えの総体（jumla al-dīn）で、真実の者たちにワラーヤを認め、間違った者たちにパラーワを宣言するという条件（ṣalā al-sharīṭa）で」という一文が加わったものである。この一文で、条件の規定が、真理の規定と外面の規定の食い違いを正す場であると同時に、ワラーヤとパラーワの二元論的世界観を維持する場でもあることを明らかにする。また「その者にワラーヤあるいはアダーワが必要になるものを知るまで」によって、ウクーフが一時的な判断であることを説明する。また（1）が総体的な内容である一方、（2）、（3）、（4）は、特定の場面に特化した内容である。一時的であるという性格上、（1）から（4）に基づいて対象に示されたウクーフの判断は、ワラーヤ、パラーワの各判断に変化する可能性を有する。そして（5）は、マフブーブ・イブン・ラヒールやルスターク学派など、多くのオマーニのイバード派が否定する用法である。

4.4 まとめ：イバード派における規則の形成と展開

28 世紀以降のイバード派におけるワラーヤ、パラーワ、ウクーフの諸規定の制度化、あるいは理数の発展は以下のようにまとめることができるだろう。すなわち、すでに 1-28 世紀のプロト・イバード派の間では、この世における人間の状態を規定するものとしてワラーヤ、パラーワ、ウクーフの三原則が採用され、それはオマーニのイバード派のへ受け継がれた。この三原則からは様々な規則が導き出されたが、彼らの立場は、できる限り人間をワラーヤとパラーワという二元論的世界に位置づけるものであり、ウクーフはその二元論的世界を支えるものとして利用された。ウクーフの連鎖を断ち切るなど、ウクーフの実践に関するイバード派の規則は、できるだけ多くの対象者を、できるだけ馬鹿れく二元論の土俵の上に立たせることを可能にしている。またイバード派では、ワラーヤ、パラーワ、そしてウクーフの判断において複数の見解が提示された場合、1 つに解を統一するのではなく、受け入れられる見解であればすべて受け入れる、という態度が採用された。

104 al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, III, 96-97.
ワラーヤ、バラーア、ウクーフは時代が下るにつれて整備される。2/8世紀で論じられた三原則は、後代数義のワラーヤ、バラーア、ウクーフと表現されるが、これららのうち、教義のワラーヤ、バラーアはさらに真理の規定、外面の規定、そして条件の規定から説明された。イバード派の学者たちは、神の側からの判断である真理の規定の重要性を認めつつ、神は人間に不可知のものの考察を求めてはいないとし、明らかになる人間の行動を従ってワラーヤとバラーアの判断を下すという外面の規定の原則を定めることで、真理の規定と外面の規定の食い違いが生じても、それによって判断を下した者が罪に問われることではないとした。同規定は法律的見地に依拠する現実的な内容となっている。そして全体によってワラーヤとバラーアの義務が達成されるとする条件の規定によって、イバード派では、個別的事例について知り、判断を下すという労力から共同体の構成員が解放され、さらに外面の規定と神の真理の規定との食い違いが調整された。さらに後代には、ワラーヤとバラーアには、教義のワラーヤ、バラーアのほかに見解のワラーヤ、バラーアという考え方が生まれ、できる限り多くの者にワラーヤの判断がなされるような仕組みが整えられた。一方ウクーフは、ムルジア派のイルジャースなわち判断延期とは別のものとして理解され、一部のイバード派によるウクーフの使用は、判断延期のような性質とともに用いられ、それはオマーンのイバード派内で議論の対象となった。

キリスト教における教理の発展に関して、ワイルズは、教理の発展には集団内で発生する逸脱への対応という動機、そしてより深く考察しようとする動機などが指摘できること、イバード派におけるワラーヤ、バラーア、ウクーフの規則の展開にも、ワイルズが指摘したような動機が指摘できるだろう。そして中でも条件の規定は、人間の法規定である外面の規定と神の法規定である真理の規定を調和させるものとして、イバード派のワラーヤとバラーアの体系において重要な役割を演じているといえる。
第5章 イバード派の世界観

すべての宗教は認知的側面を不可欠なものとして持つ。マグタイアは、宗教は信者が世界に関して知ることを定め、そうした知識は世界についての人びとの認識を組織立て、行為の規準としての役割を果たすこと、また歴史的に存在する宗教（historical religion）のほとんどは、個人と社会集団のあらゆる体験を唯一の普遍的な説明体系の中に位置づける包括的な意味体系、すなわち世界観をもつことを説明する1。

前章で明らかにしたイバード派におけるワラーヤ、バラーサそしてウクーフの諸規定は、イバード派共同体の範囲を定めるものである。そして有資格者がある個人のワラーヤ、バレーサ、ウクーフを判断するとき、彼らは様々な材料を利用するが、それらの材料はイバード派の世界観、またその世界観に基づく人間理解というフィルターを通じて解釈される。つまりワラーヤ、バレーサ、ウクーフの理論と実践を支える柱とも言えるイバード派の世界観に目を向けずして、彼らの共同体論を十分に把握することはできないだろう。そして学者たちは、自派の構成員たちに、自分たちは何者なのか、そしてその世界観において自集団とはどのような存在なのか、などの説明を施すことで、彼らにアイデンティティを与え、共同体への帰属をより深めさせることが可能である。イバード派の著述家は、信徒たちにどのような世界観を提示したのだろうか。本章および次章では、イバード派の共同体論の究明に有益な情報を提供する。同派の世界観および人間理解の方法に目を向け、その思想の特徴を明らかにする。

5.1 神と人間

5.1.1 5/11および6/12世紀におけるイバード派の人間観

5.1.1.1 人間のかたち

イバード派の人間観のうち、人間のかたち、また次項で取り上げる人間のありようについて、5/11世紀以降に活動した著述家が具体的に説明する。このうちアウタビーユの『アラブの諸系譜の書』（Ansâb al-ʻArab）は、人間のかたちに関する当時のイバード派の理解の一端を我々に伝える2。同書によれば、人類の祖であるアダム（Ādam）の創造を欲した神は、天使ジブリールに、大地の四隅から（min al-ard, min zawāyā-hā al-arba’a）黒く、

1 [マグタイア 2008, 38, 54 (McGuire 2002, 15, 26)]
赤く、良く、またごっごっし、そして平らな土を持ってくるように命じた。天使ジブリール、ムーアーイールが採取に失敗すると、神は死の天使（malak al-mawi）を遣わし、採取させめた。大地の四隅から採取されたものは、揺ねられて（ulqiyah）粘着性のある土（al-tīn al-lāzīb al-multaziq）となり、それは放置されると泥（ḥam* masnūn）となった。それから神は40日間、陶土のような土でアーダムの形を創造し、この被造体は放置され、魂のない肉体の状態で、40年間諸天使の道に取り残された（labitha...fī taʿrīq al-malāʾik）。

アウタビはこの40年を、人間にとって「間にものとも呼ばれず、長い時期」（Q. 76: 1）と表現する。

アウタビは、ムジャヒド（Mujāhid d. Jabr. d. ca. 101/720）やカルビ（Muḥammad b. al-Sāʾib al-Kalbī, d. 146/763）など、イバーディ派との直接的なつながりのないあるいは通常自派の先人として言及されない者が伝える説も引用しながら、神によるアーダムの創造の次第を説明する。タバリー（Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, d. 310/923）の歴史書には、アーダムの創造にまつわる膨大な伝承が採録されるが、そのなかにはアウタビが説明するものと類似する内容もみられる。すなわち上記内容や、人類（al-ʻubbād）の体間における姿（ṣūra）や理解（raḥma）の違いは、大地から採取された「素材」の違いに由来するなどというアウタビの記述は、当時のイスラーム世界に流布した情報に基づいて構成されていると判断することができるだろう。またアウタビーは、ある写さから（fī nuskhah）として、神がアーダムを眠りに落とし、アーダムの左肋骨からハウワーを創造したこと、眠りから覚めたアーダムは、彼らに座るハウワーを見て「私の骨の骨、私の肉の肉」（ʻazmīn in′ ʻazmī wa lamīn in laḥmī）と言ったこと、またこのために男は父母から

アーダムの創造については、アプドゥッラー・イブン・サラム（Abū Allāḥ b. Saʿlām, d. 43/663-664）の共同の著者ムハンマドの伝承も記録される。それにえば、神はアーダムの頭と顔をカフバ神殿の土で創造し、2つの胸をエルサレムの【の土】で創造し、両脚をイエメンの土で創造した。また両腕をエジプトの土で創造し、両足をヒジャーズの土で創造した。また右手をマシュリクの土で創造し、左手をマグリブの土で創造した。アーダムの胴体（jasad）をタイフの土で創造し、前部と後部を平原と山で造り、アーダムの肝臓と心臓をマウスフィルの土で造り、肺臓と肺をジャジィーラの土で創造したとされる。al-ʻAwtābī, Kitāb Ansāb al-ʻArab, 1, 21.

4 本項で扱う神によるアーダムの創造に関して、ショック[Schöck 1993, 67-73]は、ハディースのほか、タバリーのクルアーン解釈書等を用いて、イスラームにおけるアーダムの創造とその形について説明する。

5 al-Ṭabarī, Taʾrīkh al-Rusul wa al-Mulūk, 1, 89-105; [Rosenthal (tr.) 1989, 257-274]

6 良いもの、赤いものなど、大地の素材の違いによる人類の個体の違いに関する話は、アブー・ムーサー・アシュアリー（Abū Mūsa al-Asḥārī, d. ca. 42 or 52/662 or 672）が預言者ムハンマドから伝えるものとして、タバリーの歴史書やイブン・カスィール（Ibn Kathīr, d. 774/1373）の作品に採録される。al-Ṭabarī, Taʾrīkh al-Rusul wa al-Mulūk, 1, 91; [Rosenthal (tr.) 1989, 260]; Ibn Kathīr, Qiṣas al-Anbiyāʾ, 39.
離れ、自分の女に従い（yatba'u imra'a-hu）、また 2 人は一体となることを記録する。同部分は旧約聖書の創世記第 2 章 21-24 節にもみられる内容である。意図的な利用であるか偶然的な利用であるかわからないが、これは、アウターベがイスラーム外部の思想や著作に触れる環境に生きていたことを知らせるものである。

そしてアウターベは、上記クルアーンの節「なにものとも呼ばない」を「知られていない（majhûl）」被造物」と解釈し、神が形作ったものに天使たちが驚いたこと、イブリースはそれを見たときに不安になったこと、また天使やイブリースは、神が創造したものでアダムに似たものを見ることができなかったということを説明する。タバルリの歴史書には、神はアダムを自らの手で（bi-yadi-hi）形作ったという伝承もみられるが、アウターベはこの点に深く踏み込んでいない。すなわちアウターベは、「神人等形説」（tashbih）を否定するイバーレ派の立場にしたがって、人間の姿かたちは人間等形のものであることを明らかにしている。

2 al-'Awtâbî, Kitâb Ansâb al-'Arab, I, 22-23.


8 本研究では「新共同研究聖書」を参照した。

9 al-'Tabârî, Ta'rîkh al-Rusul wa al-Mulâkâ, I, 90; [Rosenthal (tr.) 1989, 261]


神人等形説へのイバーレ派の対応について、初期の著作では多神崇拜宣告（tashrik）との関連で語られる。例えばマフプーブ・イブン・ラヒールは、神はアダムを自らの姿に創造したとムカーティール・イブン・スライマンが主張したことを聞いたアブー・ウマイダは、ムカーティールは虚偽を述べていると答えた。彼を多神教徒と呼ぶことはなかったと説明される。SIYAR, I, 302. 時代が下り、ビサウィーは、創造主が被造物と似せられると、創造における創造主の定めは被造物の定めとなり、あらゆる相から創造主と被造物が似ることになると論じ、そこから被造物は創造主に似せられることを説明する。

イバード派のクルアーン解釈書は、人間のありよう、そして被造物における人間の位置についての同派の理解を我々に知らせる。「本当にわれは、人間を最も美しい姿（taqwîm）に創った」（Q. 95: 4）について、フード・イブン・ムハッカはtaqwîmをṣūraと言う換えにとどまる11一方、オマーンの学者サイード・キンディーは、被造物の諸特徴（khawâş al-kâ’inât）や、存在が可能な状態にあるすべての諸物と同等のもの（naţâ’il sâ‘îr al-mumkinât）を集めてことによって、神は人間を最も美しく調整した（aţsan ta‘dîl）と説明する12。

5.1.1.2 人間のありよう

また物々、あるいはかたちとしての人間とともに、クルアーンには「人間は気短か（min ajâl）に創られている」（Q. 21: 37）や「凡そ人間はいつも性急である」（Q. 17: 11）など、人間の内面や行動に関する説明がみられる13。アウタビーは、40年の放置の後、神がアーダムに魂（al-rûh）を吹き込み、神の息吹（nafâkha）がアーダムの中心に達すると、神はアーダムが性急になり、立ち、飛び跳ねることを欲するようにしたと説明する14。アウタビーはこれにより、人間が日常生活で示す、運動の諸様態も、神によるアーダムの創造の過程で握付けられたものであることを明らかにしている。また「本当にわれは、人間を苦労するように（‘îkabad）創った」（Q. 90: 4）について、フード・イブン・ムハッカはkabadを直立すること（intîşâb）あるいは困難（shadda）と言い換えれる説を紹介し、前者については、人間以外の被造物は身を屈めて（munkabîb）いること、また後者については、人間は死ぬまでこの世で苦痛を感じること、すなわち死ぬまで先世と来世の勤めに耐えることと解釈する15。また「人間は気短か（min ‘ajâl）創られている」については、気短か（‘uţül）という解釈とともに、アーダムの創造が急いで行われたとするムジャヒドの解釈に言及する16。一方サイード・キンディーはkabadを困難（ta‘b）と苦しみ（mashaqa）

11 al-Hawwârî, Ta‘fîr Kitâb Allâh al-‘Azîz, IV, 469.
13 奥田[奥田] 2005は、スニ派のクルアーン解釈書を利用して、こうした人間のありようについて語るクルアーンの節を読み解いている。
と解釈し、苦害とは信仰者も不信者も対象とする一般語であると説明する17。そして「人間は気短かな創られている」については、急ぐことは程度が厳しいこと、ゆっくりすることの少ないこと、また「凡そ人間はいつも忙しいある」については、心に起こるものを求めることにおいて早く、ゆっくりしないとする解釈を提示する18。

イバード派の著作を解では、神が創造した世界における人間のありよう、また被造物における人間の位置が説明される。北アフリカのイバード派の学者ジャンナーニーは、被造物を無生物（mawiyit）と生物（qayy）に分類し、無生物を、大地のような「生的無生物」（mawiyit yağyà）と、鉄や木、また鉱物のような「無生的無生物」（mawiyit lâ yahyâ）に分類する。彼は生物を、魂を有するものと魂の無いものと分類し、このうち魂を有するものを天使、ジン、人間という理性者あるいはムッカリフ（mukallaf）と、獣とも（bahâ‘îm）のような無理性者あるいは非ムッカリフに分類する19。さらに天使、ジン、人間という区分における人間の特殊性について、同じく6/12世紀のアブー・ヤクーブ・ワルジラーニー（Abû Ya‘qûb Yusuf b. Ibrâhîm al-Warjînî）は、神は人間を、欲望と摂食という動物の本性（khilqa）、そして知ること（masâ‘if）と理論性であること（ma‘qûlî）という天使の本性とともに創造したため、人間は常に離絶的な努力（jihâd dâ‘îm）、欲望と理性の間に存在する戦い（harb qâ‘îm bayna al-shahwât wa al-aqîl）、そして不作為（târîk）と行為（fî‘î）の中にあるとする20。また「アブドゥルワッハーブ・アンサーリーからアブー・アンマー・ダーナー・ティーへの書簡」21では、諸天使とはその性格において栄養を摂らず（gayr mutaghadhîhîn），栄養され（mutarrabîn）ず、また理性を有するが欲望（shahwât）は持たないもの、人間とジンとは、神が欲望と理性を揺げ付けたもの、そして獣とは欲望を持つが理性を持たないものと説明される22。同様の人間理解は、オマーンのイバード派にも伝
わる。23

以上から当時のイバーデ派の間では、人間はジンとともに、「天使の不完全版」でもなく、また「他の動物の長」でもない存在として理解されていたことがわかる。あらゆる被造物のなかで人間だけが神の似姿に創造されたということが、旧約聖書の世界観における人間の特別な位置を占めていることを示すものであるならば24、イバーデ派の世界観あるいは人間観では、天使に由来する理性と、獣に由来する欲望の両方を備えた存在であること、また美しい姿に創造された一方で、その内部では「天使性」と「獣性」がせめぎあっているということが、ジンとともに、神の被造物としての人間の生物的特徴として提示されているのである25。

また神はなぜ人間を創造したかという問いには、神の意志など様々な問題を含んでいるが、例えばウスマーン・イブン・アビー・アブドゥッラーは、神は自らの恩恵（hikma）を示すために人間を創造し、自らの恩恵（ni'ma）を示すために人間に糧を与え、また自らの力（qudra）を示すために人間に死を与え、自らの慈悲（ra'fa）を示すために人間を穏らせる。そして自らの恐ろしさ（hayba）を示すために人間の生前の行い勘定をし、慈愛（rajma）を示すために彼らを救し、自らの正義（'adl）を示すために人間を罰すると説明する26。他方で、神は自らが創造したものすべてを必要としておらず（kāna Allah ghanī 'an jamī' mā khalaqa），また人間へのタクリーフは、人間に課したものを必要とするためではないと理

23 アブーニアブドゥッラー・キンディーの『啓示法の解明』（Bayān al-Shar')には、ある学者の見解として、神は天使に理性、獣どもに欲、そして人間に理性と欲の両方を授けたこと、そして人間のうち理性が欲に勝る者は、天使たちよりも良い者である一方、欲が理性に勝る者は、獣どもよりも悪い者であるという見解が記録される。al-Kindī, Bayān al-Shar', II, 237.
24 [並木・荒木 2012, 228]
25 人間と天使の関係、そして人間とジンであるイブリースの関係について、アウタビーは、イブリースが天使たちに、もし神がアダムに従うように命じたらどうするかと尋ねると、天使たちは主の命令に従い、神が命じるものをすると言った一方、イブリースは、もし私がそれよりも優れていたらそれを破壊し、それが私の利益になったと、それに従わないということ（wa-ina fudžila 'alay-yu lā ufi'u-hu')を考慮したと説明する。al-'Awtābī, Kitāb Ansāb al-'Arab, I, 21。天使による人間への関わりは、神への服従に基づくものである一方、イブリース（そして一部のジン）による人間への関わりは、神への服従に基づくものであると理解される。またこのほか人間の特徴として、クルアーンで語られる神の信託を担ったこと（Q. 33: 72）、地球における神の代理であるアダム（Q. 2: 30）の子孫であるというこのことが挙げられる。廃居[廃居 1990]は、ムタディラ学派における原子論の人間観を扱っている。
解される27。すなわちイバード派では、神は十全者として、また超越した状態で、人間を創造し、そして人間との関わりを持つと理解されているのである28。

5.1.2 来世における賞罰の構造

アウターピーは、預言者ムハンマドから伝わるものとして「人間にに対する神の権利（haqq）とは、人間が神を知り、唯一とし、崇拝し、感謝し、忘れることであり、神に対する人間の権利は、神に何ものも配さない者は罰せられることはないということである」という言葉を紹介するが29。これはイバード派のみならずイスラームにおける救済論の原則、あるいは彼らが考える神と人間の関係を端的に示した表現といえる。そしてイバード派の学者たちは、この神と人間の関係が、この世に生を受けるすべての人間を対象とすることを、理性、タクリーフ、神を知ること、そして人間の本性と関連づけて論じる。

5.1.2.1 理性とタクリーフ

理性（‘aql）は生命（ḥayāt）とともに、神が人間に与えた懸賞として位置づけられる。

既述したように、北アフリカのジャンナーニーは、被造物を無生物と生物に分類したが、


29 al-ʿĀṭibī, al-Ḍiyāʾ, III, 7.
ビシュワーウィーは、神が人間を無生物ではなく生物として創造したことは、神が人間に授けた第一の恩恵（awwal al-ni‘am）であること、そして神が聴覚、視覚、心（fu‘ād）、言葉、触覚、嗅覚、感情、味覚を創造したことで、人間は自分たちのための諸利益（manāfi‘）に達し、また恩恵と快楽を覚える（yadhkūr）と説明する30。

神は人間を必要とはしていないと説明する一方で、イバーサド派の学者たちは、神は人間に生命と理性を授け、単に「（目的の）ために作られ」（Q. 75: 36）させることなく、人間にいくつかのことがらを課した（taklīf）と考えた。それは、上述のアウタビーニの言葉、人間が「神を知り、唯一とし、崇拝し、感謝し、忘れないこと」に相当する。

ビシュワーウィーは「神は人間を完璧な理性を授け、それによって人間は善と悪を知ることができた」と説明するが31、これは人間にただ快楽を享受するのみに造されたのではなく、理性の行使を通じて善と悪を判断し、「人間に対する神の権利」に応えないことは明らかにえるものである。このようにイバーサド派の学者は、人間の理性は神からの恩恵であるが、同時に亜れとも異なる、それを与えられたかゆえに人類は神からの試錬で変わるタクリフの対象となったと理解する32。

32 イスラーム世界では、理性について様々な説が提示された。例えば6/12世紀の北アフリカで活動したマルシューティ（Tibghūrī b. ʿIsā b. Dāwūd b. Malshūrī）は、理性とは神が神の奴隷である（ubbād）の中に創造した道具（alā）であり、奴隷であれどもそれは諸物とその客を識別するというシャフィーイ（Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Idrīs al-Shāfiʿī）の説。理性とは心臓のあるもの（ma‘ṣān）であり、それを司るものは脳にあり、脳の上を叩くと消えてしまう」とする説。そして理性とは心臓にある能力であり洞察力（baṣīrā）であるとする説を紹介する。al-Malshūrī, al-ʿAdilla wa al-Bayān, 34-35.
一方オマーンのイバーサド派においても、理性についての統一的見解は示されていなかったことがわかる。『啓示者の解明』では、理性の所在が人間の脳か、頭か、心臓かという点について見解が分かれていることが報告される。また知る者は理解し、理解する者は知るのので、理性とは知（ilm）であり、知とは理性であるという理性と知を同一のものとみなす説が提示される。そして理性とは言有であり、理性には、発音付けられた（murakkab fi-tal）強制の理性（aṣl iḍāª)と、獲得される理性である獲得の理性（aṣl ikritāb）があると説明される。また人間の理性は先天的な（ghāzirā）ものか獲得されるもの（muktaṣib）か
例えばスンナ派のハナフィー・マートゥリーディー学派では、イスラームにおける最高の善とは神の啓示を真理として受け入れること、換言すれば信仰者になることと考えられていた。信仰で意味されるものは異なるが、イバード派も、その考えにあった。イバード派の学者たちは、上記アウタビーが掲げた神と人間の関係、そして最高の善である「神を信じること」あるいは「神に服従すること」を、タクリーフという概念とともに説明する。

6/12世紀の北アフリカで活動したマルシューディー（Tibghūrīn b. ʿĪsā b. Dāwūd al-Malshūṭī）は、タクリーフを命令と禁止（al-amr wa al-nahy）と定義し、被造物はこの2つと共に神に仕え、また神はこの2つのために楽園と火獄を創造したとする。同時代のオマーンの学者アブー・バクル・キエンディー（Abū Bakr Aḥmad b. ‘Abd Allāh b. Mūsā al-Kindī, d. 557/1161-2）は、神の教え（dīn Allāh）とは、神が命じたものと禁じたものについて、神に従うことと定義する。これらの説明から、彼らがタクリーフを神の教え、そしてイスラームの信仰の核とみなしていたことがわかる。

アウタビーは神が人間に課した（iťaraşda）もののうち最も重要なもののは、神を知ること（maʿrifā）であると語る。そしてイバード派では、神を知ることは理性の行使を通じて達成されると考えられた。同派では、タクリーフの対象と内容は、理性（ʿaql）と伝承（samʿ/naql）という2つで知られるとされる。アウタビーは、理性のタクリーフは、神を知ることであり、一方伝承のタクリーフとは、神が定めた諸戒律を遵守することであると説明する。そして神を知ることは理性の成人であるムカッラフにとって

という議論では、それでもってタクリーフが必然的となる理性とは、神が人間に創造するものであり、獲得される理性とは、知（ʿilm）と道具（ādāb）であるとも説明される。al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, II, 228-229, 237.

36 また「謙虚（mukallif）」が語られる者（mukallal）に、謙虚である者にとって重荷であることを欲すること」という定義を紹介するal-Malshūṭī, Al-Adilla wa al-Bayān, 35-36.
39 伝承（samʿ）とは、「その知識が辞書あるいは預言者のスンナあるいは合意あるいは類推によって定まるもの」と説明される。al-Malshūṭī, Al-Adilla wa al-Bayān, 35-36.またアウタビーは「仏教法の解読」でも論じるように、オマーンのイバード派では、samʿはnaqlとも表現される。SIYAR, II, 40; al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, II, 279.
40 換言すれば、伝承の方法によるタクリーフとは「伝聞によるもの、あるいは目撃のものであり、その義務は必然的ではなく、伝えられる話によって明証がその後に定まるまで、それを知らないことで破滅者とはならない。しかしながら、それについて聞くことができれば、その義務は必然的となる」ものである。al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, II, 279.
必然的なものであるとする39。
『啓示法の解明』では、タクリーフは以下のように分類、細分化され、このうち（I）に含まれるものは理性者に課される第一のものであると説明される40。

(I) 信じることが命じられたもの
(i) 神を唯一とすることや神の使徒を承認することという、確立の事項（al-ithbāt）
(ii) 神と同位のもの、子、類似のものの否定という、否定の事項（al-nahy）

(II) 行うことが命じられたもの
(i) 礼拝や齋戒といった身体に関わるもの
(ii) 善行や贖罪という財産に関わるもの
(iii) 巡礼やジハードのような肉体と財産両方に関わるもの

(III) 慎むことが命じられたもの
(i) 殺人や毒物の摂取の禁止といった、生命の生存にかかわるもの
(ii) 怒りや不正、憎しみなどの禁止のような、人間同士の結びつきや和解にかかわるもの
(iii) 窮通や近親婚（nikāḥ dhawāt al-mašārīm）の禁止のような、血族関係の維持にかかわるもの

これら（I）から（III）のうち（I）は、イバード派が全人類を対象とする理性のタクリーフと定める項目である。そして（II）の例で提示されるものは、預言者ムハンマドが派遣されたイスラーム共同体に限定される、伝承のタクリーフに分類されるものである。一方（III）の例で提示されるものの中には、理性によって判断される、普通的な内容のものも含まれるが、伝承のタクリーフに分類されるものもある41。

5.1.2.2 神を知ること、人間の本性
さて理性のタクリーフとして挙げられる「神を知ること」については、2つの問いが考えられる。その一方は「どのように知ることができるか」という方法論に関する問題で

39 SIYAR, II, 40.
40 al-Kindī, Bayān al-Sh̲ar, II, 280; また al-Shaqāṣī, Manhaj al-Tālibin wa Balāgh al-Rāqibin, I, 375.
41 『啓示法の解明』には、絶海の孤島に住む男の例として、その者には神を知ることのみではなく、痛みを伴わせる方法での恩のある動物の殺害やその肉を食することなどの、理性において醜いものを慎むことが求められること、ムハンマドがもたらしたものについても、理性で可能であれば課せられているとする立場が示される。al-Kindī, Bayān al-Sh̲ar, II, 300-302.
るが、これについてイブランド派の学者たちは、すでに言及したように、神を知ることは、主として理性の行使を通じて達成されると考えた。アウタビーは、諸物を統御する者（mudabbir）の存在を示す、そのような諸物を見て、考察することで、神を知ることができるとする42。イスラーム世界では被造物や自分自身について瞑想（tafakkur）することなど、神を知るためのさまざまな方法が論じられている。

これに対して、イブランド派の人間観あるいは世界観の探究により関係のあるものは、もう1つの問いである「なぜ神を知ることができるのか」という問いである。これについてイブランド派は、再び、神は人間をどのように創造したか、という観点から説明する。そしてそのさい基となる概念は人間の本性（khitqa）である。すなわちアウタビーは、神は神を知る能力をもつ（tahtam'il）本性を被造物に創造したため、神を知らないことは許されないが、また人間には学習を通じて諸物を学ぶ本性（fitra）が備わっていると説明し43、人間はその本性によって、神を知りうる状態にあると理解する。

スンナ派の学者ジャフラスターニーの分派書を利用すれば、神を知ることを人間の本性に関連づけて論じることは、イスラームの初期時代にもできなかった、ムルジャ派のガイラーン・イブン・マルワーン（Ghaylān b. Marwān al-Dimashqī, d. 105/723）は、神に関する知を①世界には作り手がいて、自分自身には創造者がいるという必然的かつ本性的な知、②現世において獲得によって得られる知という2種類に分類した。そして前者は「第一の知」（al-ma'rifah al-ūlā）であり、信仰とは呼ばれないこと、後者は「第二の知」（al-ma'rifah al-thānīya）であり、これこそが教義に資する信仰であると主張した44。

イブランド派における神の知と人間の本性との関係の理解について、アブー・ウバイダとアブー・マウドゥードに帰される書簡の冒頭では、以下のように語られる。

信仰の起源 (bad') は、神がすべての被造物に創造した知の上にある。知とは「神が人間に定められた天性（fitra）」である。「アッラーの創造に、変更があるとは言わざる。それは正しい教えである。だが人びとの多くは分らない。」（Q. 30:

42 SIYAR, II, 40.
43 またアウタビーは、もし神が人間に、神を知ることをもたらさない本性を創造したら、人間からはタクリーフが消えてしまうこと、皆も（al-bahā'im）には神を知ることがもたらされないために、タクリーフはなく、タクリーフは理性と伝承によって必然的となると語る。SIYAR, II, 40.
44 al-Shabrastānī, Kitāb al-Mīlāl wa al-Nihāl, I, 168. またガイラーンは、善や悪は人間に由来するとして、人間の自由意志を重視するカルダル派に分類される人物としても知られる。
al-Shabrastānī, Kitāb al-Mīlāl wa al-Nihāl, 165.
それから神は彼らが告白した知（ma'rifat）に関して彼等物を試み、それらのうち誰が真実を語る者であり誰が虚偽を語る者かを知る。神は善を命じそして悪を禁じることで彼らに試練を与える。


「神がすべての被造物に創造した知」「彼らが告白した知」は、ガイライーン・イブン・マルワーンの「第一の知」に対応する。そしてまた「服従は背従に先行し、被造物は皆服従に入った」という表現とあわせて、書簡は、すべての人間が自らの創造主は神であると告白したことを明らかにする。同様にアウタビーの『臨き』には、「子どもはみな天性に基づいて生まれる」という預言者の伝承中の「天性」を、ムファダル（al-Muṣfaḍāl）という人物が神の知と解釈したことが記録される[47]。

このようにイバール派の学者たちが理論化したタクリーフは、神は人類の創造に関しして神に関する知を人間の本性に据え付けたこと、また人間は、存在以前に神の主性を告白したことの前提とする。彼らは、本性の知そのものは、神を知ることに人間を自動的には導くわけではない、人間は神が定めた救済の条件である先天的知への誠実さに、与えられた理性を行使してただり着かなければならないと定めることで、来世に関する救済論を確立している[48]。本性の知ののみでは救済されないとする点において、イバール派の立場はガ

---

[45] 本文中の ahī を aṣl と読む。
[46] MakSQ, 56; MakKh1, 281.
[48] 信仰における誠実さ（ṣīdq）は、イバール派の学者の間で重要な概念であった。ハラフ・イブン・ズィヤードに帰される書簡には、マディーナ期の啓示「砂漠のアラブたちは、わたしたちは信仰します。」と言う。言ってやるがいい。「あなたがた信じてはいない。ただ『わたしたちは入信しました（aslanā）』と言っているだけで、信仰はまだあなたがたの心の中に入ってはいない。」（Q.49:14）について、同節所中の「入信しました（aslanā）」は「告白すること」を意味しており、砂漠のアラブは告白することによってイスラームの諸規定が課されることになるが、その告白に誠実ではないために、信仰者はではないと説明する。同じようにヨーイル・イブン・アイユーブに帰される『イスラームの
イラーム・イブン・マルワーンやナフフィー・マートゥリディービー学派が示すものと大枠で一致するものである49。

イバード派において、神によって据え付けられた人間の本性は、クルアーンでも語られる、神はすべてのものの創造主であるということとともに、すべての人間には神を知ることと課されていることを示す根本である。人間の本性に言及することで、イバード派の学者たちは、来世における賞罰すなわち救済論を、いかなる時代の、あらゆる空間に暮らす成人の理性者を対象とすることに成功している。『啓示法の解明』では、人間も戒律も知らずに絶海の孤島で成長した男、イスラームの従から知らなければならないものが遅していない卑しい黒人たる（al-zanj bi-safala）、また果てに住む人びともに、自分を創造した創造主、自分を作り統制する作り手がいることを、理性によって知ること、また自身天地、また昼と夜などの変化から、神を知ることが課せられることが解明される50。6/12世紀の著作で説明されるイバード派の救済論は、何千年もの後の時代に生きる「ある個人」をもその対象とする、包括的な性格を帯びているのである。

5.1.3 神の教え

イバード派の学者たちは、すべての成人理性者には神を知ることが課されていると考えた。イバード派にとって、神を知ること、神の命じたことを行うこと、そして神が禁止したことをしないことは、神が全人類に課した「試練」であった51。タクリーフは「神の教え

系譜」（Nasab al-Islām）も、信仰とワラーヤは告白することに誠実で、告白したものを行う者に定まると明言する。Makṣ, 587; Makṣ, 111; MakKHL, 255-251; SIYĀR, II, 45.

49 また神を知ることと人間の本性は、「原初の契約」の観点からも考察される。原初の契約には「あなたがたの主が、アーダムの子孫の皆さんからかれらの子孫を取り出され、かれらを自らの証人とされた時を思い。」（その時かれは仰せられた。）『われは、あなたがたの主ではないか。』かれらは申し上げた。』（Q172）は、わたしたちは証言いたします。』これ

は復活の日があなたがたに、『わたしたちは、このことを本当に注意しました。』と言わせないためである』（クアーン）にみられる、存在以前の人類が神と交わしたやりとりを、現代の研究者が表知したものである（例えれば[鈴田 1995]）。人類にみた討を受け

する以前に、神に対し神の主性を証言し、現在においてその証言に忠実であったかによって、来世における賞罰が定まるとする考え方である。極言すれば、この原初の契約が示されることによってはじめて、イスラームの救済論は全人類に対して効力をもつことになる。そして上で述べたアプー・ワバイラとアプー・マウドゥーに帰される書簡の内容も、「告

白された知」という表現から、原初の契約をもとにしていると考えることができる。


51 3/9世紀のイブン・ジャアフィール（Abū Jâbir Muḥammad b. Ja'far al-Iṣkawī, d. after 280/893）

の解説が含む『イブン・ジャアフィールの集成』（al-Jāmī' li-Ibn Ja'far）には、「人類は試

練のために創造された。それは神が人間のうち誰かより良い行いをするかをみるためであ

る」という 4/10 世紀の学者ムハンマド・イブン・ラウフの口述が記録される。ここで語ら
5.1.3.1 神の教えの性質：普遍性、不変性、連続性

クルアーンでは、神はムハンマドとその信徒たちに対し、彼らのための「教えとして、イスラームを選んだ」（Q. 5: 3）ことが述べられている。イバード派の学者たちは、この神の教え（dīn）を始原から人類史を貫くものとして理解した。12/18世紀に編纂された『アブー・サイードの諸規定からの有益な集成』（al-Jāmī‘ al-Muṣṭāfī min Aḥkām Abī Saʿīd）は4/10世紀のクダミーの解釈をまとめたものとされるが、同書中には、(1)神がアーダムを創造する前にも、大地には被造物がいたのかという問いに関する回答が掲載される。回答者は、アーダム以前には神を崇拝するジンがおり、それらは神に服従していたが、背き、血を流したため、神はイプリース以外を全滅させたとする。また(2)ジンにも預言者や教えがあっただのかという問いに対し、人類以外の預言者が存在したかは分からないが、服従と信従によって神を崇拝することは、なんらかの教えの原則に基づいてなされるため、神の教えは存在したと回答する。そして神のもとの教えはイスラームであり、ある教えで神に服従する者はみな、イスラームの教えで服従していること、またイスラーム以外の、あるいはイスラームではない教えによって神に服従することは迷妄であり、虚偽であること、そして始原から時間の終わりまで、事実上（‘aṣā al-ḥaqīqa）イスラーム以外で神が崇拝されることはないことを説明する。さらに(3)アーダムを創造するまでの、また神が太陽や月、昼と夜、天と地を造る前の神の教えとはどのようなものかと尋ねられた回答者は、神の教えは変化も変更もなく、それは正義（‘adl）であり、いかななる状態、いかなる時間においても相違がないものであると答える52。この回答者は、神によって創造されたジンと人間は、神の教えを規範として、神に対する服従と信従を示してきたという理解を示す。そして服従と信従の規範となる神の教えを、正義という言葉で表現される、始原から永遠にま

52 al-Kudāmī, al-Jāmī‘ al-Muṣṭāfī min Aḥkām Abī Saʿīd, 1, 15-17.
で不変の性質を持ったものであり、それはイスラームと換言され、ムハンマドに啓示されたもののみに限定されない、普通的な性質を持ったものとして説明する。33

そしてアブー・バクル・キンディー（al-Kindī, Abū Bakr Aṣmad b. ‘Abd Allāh b. Mūsā, d. 557/1161-2）は、教えの諸原理（al-qawā'id）とその意味について、以下の4つの順序で説明する。

(1) 神には教え（dīn）がある。神に仕える者どもうち、ムカッラフは神の預言者たちの言葉（alsun）に従って、それとしても神に仕える。

(2) むカッラフがそれでもって神に仕えるところの神の教えとは、神が命じたものと禁じたものについて神に服従すること（qā'a）という意味（ma'nā）である。「本当にアッラーの御許の教え、イスラームである」（Q. 3: 19）におけるイスラームとは、言語上降伏すること（istislām）や従うこと（inqād）であるが、実際には、服従するという意味である。また「教え」の名には、たとえば報酬（al-jazā'）、生存の行いの勧奨（al-ḥisāb）、慣習（al-tāda）、本質（al-dhāt）など、服従することそのもの以外も含まれる。

(3) 神に仕える者どもがそれでもって神に仕えるところのこの教えについて、神の大地（ʿard Allāh）は、神の教えを実行する者、それに従って主に服従する者、そしてムカッラフをその必然性に呼びかける者を欠くことがない。また神は、預言者が存在しないが、権能がある者が存在するとき、人びとが権能のある者に従うことを語っている。

(4) 神の教えを実行する者、それを行う者、それに敵対する者にそれを呼びかける者には、

神の満足と慈悲と報酬、恩恵が必然的となり、それは楽園である。

アブー・バクル・キンディーも、先に紹介した回答者と同じく、イスラームを服従することと理解し、イスラームにより普通的な意味を与える。彼は、預言者ムハンマド以前に遺わされた諸預言者の教えも「神に服従すること」すなわち「イスラーム」であり、その各預言者があたらしいものに従って生活をすることが、神への服従であり、その時々の「イ

33 イスラームに限されない、dīn の一般的な用法について、アウタビは dīn を qā'a と言
い換え、ユダヤ教の教え、キリスト教の教えにあるということは、ユダヤ教、キリスト教に従っていることだとする。
34 同様の思想は、ハナフィー・マドゥリディー・フンド派にもみられる。アラーチにディー
ン・サマールカンディーは、大地は預言者（nabi）や神の友（wallī）を欠くことがないため、地
球上の民がすべて不信者であることはないし、この地球は信仰者だけが、あるいは不
信仰者と信仰者が共にいる場であると理解する。「Alī’ al-Dīn al-Samargandi, Sharḥ Ta‘wilāt al-Qur'ān, Suleymaniye, Ms. Hamidiye 176, 63b-64a; Topkapi Sarayi Müzesi Kütüphanesi, Ms. Medine 179, 72b.
スラーム」であったと理解する。

『啓示法の解明』では、人間にはその時代の人びとに神が選んだ使徒を信じること、その使徒の教えを信じること、その使徒とその教えについて尋ね、それでもって神を崇拝することが課されていると説明される。神の教えはイスラームという不変・普遍の教えであり、その時代に派遣された預言者を信じればよいということは、ムハンマドの布教以前に、神が遣わした預言者に従った者、そしてムハンマドの登場と死後、彼を知らないまま「神の教え」を実践した者も「ムスリム」として理解されることを意味する。実際『啓示法の解明』には、ムハンマドの使徒性がもたらされていない最果ての土地（ghurba min al-ard）に住むキリスト教徒の男がマギ教徒をキリスト教に呼びかけ、マギ教徒がそれに応えて改宗したらどうなるかという問いについて、アブー・ウバイダは、明証がもたらされ、それを否定しない限り、キリスト教徒の男は「ムスリム」であり、またマギ教徒も「ムスリム」であると回答したと伝えられる。ムハンマドと彼の預言を全く知らないも、神に遣わされた預言者の教えを守る者であれば「ムスリム」であるとするアブー・ウバイダの回答は、アーダムからムハンマド召命以前に遣わされた諸預言者とその預言者に従った民の正しさを確立しつつ、「神の教え」の不変性と普遍性、そして連続性という性質を、矛盾なく維持するための回答となっている。

また上述の（3）は、神の教えは不斎の連続性があることを明らかにし、また第9章で扱うイマーム擁立の正当性を明らかにするものである。そしてアブー・バクル・キンディーは、イバード派のムスリムたちは、対立する意見を異にする者たち（mukhtalifin muta'adadun）に対して、彼らが神の明証に従って、神を知り、神の明証を承認するように、真理の道を派遣しなければならないと主張する。

56 al-Kindī, Bayān al-Sharī', II, 300.
57 クダミーは、（預言者ムハンマド以前の）預言者たちそれぞれに報酬（ajr）があり、また各預言者への服従と呼びかけに従って活動したその共同体にも、少しも減ることなく、その報酬があることを望むと語っている。al-Kindī, Bayān al-Sharī', II, 245.
58 これに対してサフ・イブン・サリフ（Sahl b. Ṣāliḥ）とアブドゥッラー・イブン・ルザイク・ハダウィー（'Abd Allāh b. Ruzayq al-Hadāwī）そして若者の叢団は、宣教者のキリスト教徒の男はムスリムであり、マギ教徒である応答者は不信仰者であるとした。アブー・ウバイダは、宣教者が神の教えと神への服従の状態にあるならば、神と神への服従に呼びかける者がムスリムと判断され、神の教えと神への服従に応答する者が不信仰者と判断されることはないとする。このあと若者たちは自らの見解を繰り返すと、アブー・ウバイダは怒り、出て行けと言った。al-Dārjīnī, Kitāb Tabaqāt al-Mashā'īk bi-Magārib, 1, 242. 『啓示法の解明』では、呼びかけた者はムスリムで応答者は不信仰者であるとする見解は、シュアイブ・イブン・マアルフーフに伝わっている。そしてアッザーン・イブン・サクルは、アブー・ウバイダの見解にも言及し、応答者は不信仰者であるとする者は不信仰にふさわしいと断じる。al-Kindī, Bayān al-Sharī', II, 303.
このように、イバード派の学者たちの間では、神の教えはその根本において不変であり、普適であり、そしてこの世で断然であると理解されていたことがわかる。

5.1.3.2 聖者の派遣と、人類の展開

さて普遍、不変である神の教えが聖者たちによってもたらされることについて、ウスマーン・イブン・アアーヴー・アブドゥッラーは、人間は理性で神に仕えることができるが、神は使徒を遣わすことがより良いとしたために、彼らを派遣したと説明する59。

他方でイバード派の間では、神が聖者を地上に派遣した理由は、地上の人類が宗教的に分裂したため、とも理解されている。「人間は（もともと）一族であった、それでアッラーは、聖者たちを啓示と警告の伝達者として遣わされた。またかれらと共に真理による啓典を下し、それで、人びとの間に異論のある種々の事に就いて裁定させられる。こうしてかれらに明証が下っているにも拘らず、（啓典を）授けられた者たちは、かえって互いのために争ったのである」（Q. 2: 213）について、サイーード・イブン・アフマド・アッディーのクルアーン解釈書には、同賛へのクダミーの解釈が記録される。それによれば、（1）人類は神が使徒たちを派遣する前までは神を知ることにおいて1つの共同体（umma）であり、その知に従って神に仕えており、それ以外のことはなく、神を知ることについて対立も無く、それについての疑いも無かった。2存在していたものといえば、神の教訓によって神を知ることと、神の意志（faṣl）と正義（‘adl）と力（qūdra）と恩恵（ḥikmah）、示される神の徳を目撃することであり、使徒が遣わされることも、下される啓典も無く、使徒が遣わされる前は、神を知ることの正道（ṣīḥa）と、神に従うことへの誠実さ（ikhlaṣ）と、神に降伏し神と神の扱いを信じることによる崇拝を伴った神への崇拝があった。（3）それから使徒が遣わされる前に神を崇拝することにおいて人類は意見を異にし、ある者は疑う者となり、ある者は否定する者となり、またある者は神の属性を否定し、ある者は神とともに他のものを抑えることになった。（4）そのため神は、神に従い神に服従する者に言葉を知らせるために使徒と啓典を下した。神による聖者の派遣は以上のように説明される60。

60 Sa‘īd b. Ahmad al-Kindī, al-Tafsīr al-Muyassar lil-Qur‘ān al-Karīm, 1, 118-119. 3/9世紀のフード・イブン・ムハッカメは同様について、人類はイスラームの上、1つのシャリーアの上にいたこと、アーダムから10世代までの人類は、皆導きの上でそして真理のシャリーアの上で神への服従を行っていたこと、そしてそれから意見を異にしたので、神はヌーフを
クルアーンでは、使徒がある民のもとに遣わされ、神からの啓示を伝えるが、民の中にはそれを信用せず、啓示を受け入れなかった者がいたこと、するとその信仰を拒んだ人びとに神からの懲罰が下るという「懲罰物語」（al-mathānī）が展開される。イスラーム世界では、預言者ムハンマドまでの時代の人類の歴史は、神に仕える者とそれを否定する者という分裂の歴史として理解されるが、イバード派における人類の展開についての理解も、これに従ったものといえる。

5.1.4 人間の状態：人間の信仰と神の定命・創造

クルアーンには、神はすべてのものの創造主である（khāliq kull shay‘ān），また全知者（al-‘ālim）であると明言される。イバード派の学者たちは、この文言を字義通りに解釈し、人間の行為はもちろん、信仰・不信仰もすべて神の知の中にある、そして神によって創造された、と主張する。

『啓示法の解明』では、マフブーブ・イブン・ラヒールがハーシム・イブン・ガイラーンの息子ムハンマド・イブン・ハーシム（Muḥammad b. Ḥāṣim）に筆述させたものとして、人間の信仰と、神の知および意志の関係が以下のように説明される。

神は人間を創造する前に、彼らが何をするか、また信仰者となる前に誰が信仰者になるかを知っており、不信仰者となる前に誰が不信仰者になるかを知っている。神は、知っているものが知っている者に存在することを欲し、知るものの以外が存在することを欲しない。神はある者が信仰者となる前に、信仰者になる者を知っており、知っている者に信仰が存在することを望む。そして信仰することを知る者に、信仰が存在することを望む。そして神は信仰を呼びかけ、それに満足する。神は信仰を愛し、【まだ信仰者となっていない】者たち


61 懲罰物語については、例えば[ペル 2003, 346-370]が詳しい。
62 例えば6章102節、13章16節または8章61節、12章34節。
が信仰者となる前から、彼らが信仰者となることを知る。そして神は、そうした彼らが信じることを好み、それを行うと知っている者たちが、[実際に]信仰の徒に属することに満足する。

同様に不信仰者であると神が知る者については、すでに神は、その者に[不信仰者]存在することを知り、その者が不信仰とするとあることを欲する。神はその者に不信仰を禁止し、それを禁止しき、神はその者がそれをすることを知っている。そして神はその者に[不信仰者]禁止し、禁止した不信仰者が存在することを欲する。63

このようにイバード派の学者たちは、人間の信仰や不信仰はすべて神の知と望みの中にあると考えた。一方で彼らは、ある個人に信仰の獲得を強いる性質を、神の知や望みには認めなかった。人間の行為と神の制約あるいは予定の問題は、すでに 28 世紀のイスラーム世界で話題となっていた。ベスタトウイド派の指導者アブー・ウライダは、定命について議論したと記録されるが、マフフーブ・イブン・ラヒールから伝えられるものとして、アブー・ウライダは「神は服従を命じ、それに満足し、それを愛し、それを飾り付ける（zayyana）。服従を行う者は、神の知とともにあり、神はその者を祝福する。神は背信を禁止しそれを憎み、忌避する。それを行う者は神の知とともににある」と述べていたと報告され、彼が人間の活動は神の知の中にあると考えていたことをうかがわせる64。一方で神はある人間に服従を、あるいは背信を制約するのかと問われたアブー・ウライダは「私はそれを知らない」と答えたこと、さらに神の知は人間を彼らが行う背信に近いのかと問われ、「私は力を覚える方が、私はそれを言うわけではない」と応じたことが記録される。ここでアブー・ウライダは、人間の信仰や不信仰は神の知と意志と密接に関係するが、それは人間にいかなる制約や影響を及ぼすものではない、異次元の性質のものであると理解しているようにみえる。

そしてイバード派では、人間が不信仰者となるような「悪」の責任は、そうした不信仰や背信を創造する神に帰されることではなく、その悪を実際に選び、行う人間に帰されることと定められた。例えばムハンマド・イブン・マフフーブは、神の創造について「神はものがと

その反対を創造した。それはつまり良いものと悪いものの創造、導きと途妄の創造であり、光と闇、信仰と不信仰、公正と不正の創造である。それは人間のもとでは行為であり、神はそれらを創造する。神は悪いもので形容されない。神はそれから超越している。それどころか神の行為はすべてよいものである。悪いものを創造したとき、神は悪いことをしたとは言われない」として、神による悪の創造は、悪ではないことを説明する65。そして行為に関連して、ムハンマド・イブン・マフーブは「神は利子を取らせ、貪欲をさせる、犯罪をさせる、汚させると」と言われず、神は貪欲、利子、汚れ、犯罪を創造すると表現し、神の犯罪やリバー等の悪も神によって創造されたものではないが、悪を創造したからといって神が悪の存在ではないこと、その悪を行う者が悪として罰されることが説明する66。

同様に、399世紀のサルト・イブン・ハミースは「神に仕える者ども（uubbād）の諸行為、諸運動、諸静止そして動物の行為すべてを創造する。そして信仰と不信仰を創造し、服従と背信を創造する。神に仕える者どもは、その中でそれを獲得する者である。そして神は彼らの獲得を創造する、神に仕える者どもが神の創造を獲得するとは言われなく神が人間の獲得を創造すると言われる」とし、人間の神への信仰や不信仰、また神への服従と背信はすべて神によって司られていると定める67。サルト・イブン・ハミースの「神に仕え

65 al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, II, 91.
66 この神の創造と人間の行為が別の相であることを、ジャスピーは以下のように表現する。「ある者が、神は不信仰と信仰を創造するのか、と言うのなら、そうだと答えない。神はそれを人間の行為として創造する。神はそれを人間が行う様相でそれをするのではない。神は人間の行為を創造し、信仰、服従を人間の行為として創造する。人間が為し、行うすべてのもとと同じである。神は彼らの行為の創造主である。神が彼らの行為を創造することは、人間の行為ではない」al-Shāqūṣī, Manhaj al-Tālibīn wa Balāgh al-Rāghiḥīn, I, 348.
67 SIYAR, II, 284; al-Shāqūṣī, Manhaj al-Tālibīn wa Balāgh al-Rāghiḥīn, I, 346.
第5章 イバード派の世界観

る者どもが神の創造を獲得するとは言われなく、神が人間の獲得を創造すると言われる」
という表現は、人間が神よりも表現上重要になることを避け、あくまでも人間の活動が神
の中にあるように、換言すれば神の創造が最終的にすべてのものを包含する最外郭となる
ような構造を維持する。この表現は、神がすべてのものの創造主であることを確立させ、
さらに神の創造と人間による行為を調和させる、イバード派の表現上の解決策となってい
る。

5.2 イバード派における人間の宗教的分類とその方法

前節では、イバード派における人間観として世界観の一端を明らかにした。それらを踏
まえ、本節では、イバード派の学者たちは、この世で暮らす人びとを、宗教的にどのように
分類していたか、という課題を取り上げる。

博物学や生物学に限らず、分類という方法はあらゆる学問領域で观察されてきた。坂
本の言葉を借りれば「分類とは認識や行動のために人類の知的意義によって生み出された
枠組み」である68。例えば人類学の分野では、デュルケムとモースが、人間はそもそも複
雑な分類体系を構成する能力を持たないとしたうえで、オーストラリアなどの事例をもと
に、分類体系とは人間の社会的な諸関係の所であって、また原初的な生活を送ってい
た人類がおこなった最初の論理的分類は、人間の社会的関係に関する分類であったとする、
社会決定論を提起した69。このデュルケムとモースが唱えた社会決定論であれ、またはか
なる基準からであれ、人間が人間を分類するという営みは、人類史の極めて早い段階から
行われていたと考えることができる。

5.2.1 宗教的分類の構造とその展開

人間を一神教徒と多神教徒、すなわちムハンマドの教えを受け入れるキプラの徒とそれ
以外の集団に宗教的に二分することは、啓示にも言及されるイスラームの原則であるが70。

良いもの、美しいもののすべてのことがらについて、神の知がそうであるように予定づけ
た」と表現する。MakK1, 362-365; MakSQ, 216-218, MakS, 628-629. ウハイピー[al-Wuhaybi,
2006, 378-388]は、アブー・ウバヤダのもとでも獲得の感覚が知られていたと主張するが、
当時のイバード派の著述家が、議論においてK-s-bの語を用いていたことを示す証拠は見
当たらない。イスラーム世界における獲得理論の歴史については、ワット[Watt 1943; Watt
1948]などが扱っている。

68 [坂本 2006, 206]
69 [デュルケム、モース 1969, 12-15, 147-152][ニーダム 1993, 31-34]
70 マッカ期の啓示は、現世の森羅万象が唯一である神の創造によるものであることととも
イバード派もこれに従って人類を区分した。マフブープ・イブン・ラヒールの書籍では、自分たちに反するキブラーの徒は多神教徒であるというハワーリジュ派の主張に反駁を加えるかたちで、イバード派のもとでは、人間は（A）神、諸天使、諸啓典、諸使徒、来世、死と復活、報酬と懲罰を告白した者たちと、（B）それらを否定し、拒絶し、虚偽であるとするユダヤ教徒、キリスト教徒、サビア教徒、マギ教徒そしてアラブの多神教徒たちに分類され、後者は多神教徒（al-mushrikūn）としてまとめられると説明される。

イバード派による人間の宗教的分類法

人間

キブラーの徒（ahl al-qibla）
or一神教徒（muwaḥḥid）

信仰（lmān）

偽信（njāāq）

不尊仰（kufr）

信仰者（munāfiq）

多神教徒（mushrik）

不信仰者（kāfir）

マフブープ・イブン・ラヒールによる人類の宗教的分類はここで終わらない。彼は（A）の一神教徒（al-muwaḥḥidūn）をさらに（a）上記内容を告白し、それを承認することに忠実である（イバード派）ムスリム、（a''）上記内容を告白するものの、告白に反し、罪を犯し、ムスリムたちが忠実であるものに忠実ではない者に分類し、後者を、多神崇拝から切り離された、偽信者（munāfiq）、不信仰者（kāfir）、迷妄者（dāīl）、不義者（fāsiq）に、偶像崇拝の否定、最後の審判の警告、来世の楽園と火獄の情景などを告げ、人びとを唯一神の信仰へ促している。

SIYAR, 1, 319.
と名付ける72。

マフブープ・イブン・ラヒールは、優と劣という二項対立を2つ利用して、人類の宗教的分類を行っている。すなわち自分たちを優として、イスラーム（自己）とそれ以外の宗教団体（劣である他者）という基準から、第一段階である（A）と（B）の分類（前ページの図の中の①）を、そしてイバード派（自己）とそれ以外のキブラの徒（劣である他者）というもう1つの基準から、第二段階である（a'）と（a''）の分類を提示する（図中の②）。
つまりこの2つの分類法を組み合わせて、人類を自分たち、自派以外のキブラの徒、多神教徒という3つに分類する。人類を宗教的に3つに分類することは、イバード派の基本的立場となっている72。

そしてこの三分類法の起源について、イバード派の間では、同分類法は教友時代以降に行われていた実践であると理解される。例えばマフブープ・イブン・ラヒールは、キブラの徒と多神教徒の名が付与されないことは、アブー・ビラール・ミルダース、アブー・ダッラー・イブン・ヤヒヤ、ムフタール・イブン・アウフなど、先人の実践であったと論じる74。またダルジーニーは、マフブープ・イブン・ラヒールが伝えるものとして、ヒジュラ暦100年から150年の区分（tabāqa）に属するアブー・ムハンマド・ナハディー（Abū Muḥammad al-Nahdī）という人物が、キブラの徒を犯した者たち、多神教徒を犯す者でもなく、申告者でもなく、不信者でも（kuffār）であるという見解を表明したことを報告する75。このようにマフブープ・イブン・ラヒールは、すでに2/8世紀前半のバスマの

72 SIYAR, I, 320. マフブープ・イブン・ラヒールの別の著書では、彼の論敵であるハールーン・イブン・ヤマーン（Hārūn b. al-Yamān）が、「自分たちの集団に属さないキブラの徒」（qawm）について、①大罪者は、多神崇拝から切り離された一神教徒である、②神を描写し解釈する者について、「ムスリム」の解釈でない解釈を示す者は多神教徒である、③預言者について解釈する者が多神教徒であるが、神について解釈する者は多神教徒ではない、などと主張していたことが記録されている。SIYAR, I, 293, 300。

73 北アメリカのイバード派 ([Motyński 1905a, 509][Cuperly 1980, 49]) がそうであるように、オマーンのイバード派は4/10世紀以降も、イバード派、イバード派以外のキブラの徒、そして多神教徒という三分類を提示する（例えば、Abū Bakr al-Kīnādī, al-Jawhar al-Muṣṭaṣirī, 118-126）。

74 SIYAR, I, 302, 317. 彼の息子ムハンマド・イブン・マフブープは、①ウマル・イブン・ハッタープの臨終に集まったムスリムたちが彼の死後の分裂（al-firqa）を恐れたこと、それに宛てウマルは、クルアーンの中に示されたものを示す者を受け入れるべきである、クルアーンに反する者とは戦わないでくれならばならが、諸規定と解釈に関してクルアーンに反する者を多神教徒と名付けてはいけず、また兄弟を捕縛することもあり、略奪も許されずと返したと、②ムスリムたちはウマイヤの殺害に合意したが、彼を多神教徒と名付けることはなく、また兄弟を捕縄することも財産を略奪することも合法としなかったと説明する。

al-Kīnādī, Bayān al-Sharī′a, III, 290; al-Saʿdī, Qāmūs al-Sharī′a, VIII, 348-349。

75 al-Durjīnī, Kitāb Ṭabaqāt al-Mashā ʾikhl bil-Maghrib, II, 257; al-Kīnādī, Bayān al-Sharī′a, IV,
ロト・イバーダ派のもとでは、人びとを自集団、自集団に属さないキブラの徒、そして多神教徒という3つの集団に分類する方法が確立していたと理解する。

さらにムーサー・イブン・アリー（Abū ‘Ali Mūsā b. ‘Ali al-Iṣṣāwī, d. 230/845）は、預言者ムハンマドと2人のカリフの後に生じた意見の相違（al-ikhtilāf）において、ムスリムたちはイスラーム共同体の構成員（qawm）に対し、彼らが怠っている（intaqadū）神の教えの完遂（istikmāl）を呼びかけ、またそうした彼らを信仰者の不正者とも（bughā mānifāqīn）と名付けて戦ったと説明し77、信仰の話を使ったキブラの徒の分類が、アブー・バクールとウマルという2人のカリフの死後の時代にも実践されていたと理解する。

イバーダ派の著作を離れるとき、例えばバラーズリーは、アブドゥッラー・イブン・ヤヒヤーらのイエメンでの活動を描写するさい、自派に属さないキブラの徒の集団は神の恩恵を忘れた者ともであり、神を信じない者ともではない（qawmu-nā kuffār ni’ma wa laysū bi-kuffār bi-Allāh）とする彼の見解は、イバーダ派の見解であったと説明する78。バラーズリーの説明は、アブドゥッラー・イブン・ヤヒヤーが人びとを自分たち、忘恩者そして多神教徒という3つの集団に分類していたことを伝えるものであり、マフブーブ・イブン・ラーヒールの報告と一致する。同様にアブー・ウバーユド（Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām, d. 224/838）は、イバーダ派は、罪を犯した者を多神崇拝の不虔者（kāfīr shirk）ではなく恩恵を忘れた者（kāfīr ni’ma）として分類すると報告する79。3/9世紀の他宗派の学者からも、2/8世紀から3/9世紀のイバーダ派は、人びとを3つに分類する集団として見直されていた。

59-60. 同人はパラスにマスジドを所有し、そこで異教徒との戦い（al-maghāzī）時に見聞したものを語っていたと報告されている。この出来事を取り上げたウィルキンソンは、イバーダ派における人間の宗教的分類、特にshirkとkufīrを分類したことでは、アブー・ムハンマドの果たした役割が大きいと評価する[Wilkinson 2010, 132]。しかし同出来事の主題は、アブー・ムハンマドが独特で上述の人間の宗教的分類を語ったこと、そしてそれを聞いたパラスのイバーダ派ムスリムたちが彼のもとに行き、彼が示した分類が正しいことを伝えたことにあるようにみえる。

76 このほかサルト・イブン・ハミースは、イブン・イバーダに普及し「アブドゥッラー・イブン・イバーダとムスリムたちは、彼らと意見を異にし、彼らと関わりを絶ち、キブラの徒の不信仰者も（al-kafara）とは、不義者であり、道を遠まった者であり、信仰者であるという、彼ら以前のムスリムたちの教え（da'wa）に呼びかけた。そして呼びかけの後で彼らが不信仰であったところの神の教えに従って彼らと戦った。彼らは子孫の捕縛も財産の略奪も合法とせず、彼らの面前でとどまっている者を不信仰者とせず、呼びかけなしでの尋問（isti'rād）を合法とせず、預言者の後の聖遺物を採用せず、夫を持った者との結婚をしなかった」と表明する。MakS, 116; MakSQ, 352; MakKh1, 346; MakKh2, 46a; SIYAR, II, 308.
77 MakSQ, 208-209; MakKh1, 303.
78 al-Baladhurī, Ansāb al-Askāfī, IX, 285.
ことわざかわれる。さらにパグダーディーは、アリーのもとから出て行った「第ームハッキマ（al-Muḥakkima al-ʿOlā）が、イスラーム共同体に属し自分たちに反する者は、多神教徒ではなくkufārであると主張していたと報告する80。

ファン＝エスは、二分法から三分法への概念の転換は、2/8世紀のハサラの神学の一般的傾向であると述べ81、イバーディ派の三分法もこの流れにあるとの立場をとる。パグダーディーが語る「第ームハッキマ」が、アズラク派登場以前の集団を指しているとするならば、パサラのイバーディ派の分類方法は、その集団が保持し、実践していたものを踏襲したものと考えることができよう。人間の宗教的分類という観点からみれば、64/683-4年のハワーリジュ派の分裂あるいはハワーリジュ派（ムハッキマ）からのナフィウィ・イブン・アズラク（Nafīʿ b. al-Azraq, d. 65/685）の離脱は、人びとを三分に分解する集団内に、自集団に属さないキブラの徒は多神教徒と同様に扱われる、すなわち信仰者が多神教徒かという二分法を唱える個人と、彼の主張を支持する集団が出現したことが引き金となって起きた出来事であるとまとめることができるよう82。

5.2.2  分類の探求

80 al-Baghdādi, Fārgh hayna al-Firaq, 62-63.
81 [van Ess 1992, II, 228]
82 タバリー（Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jaʿrī al-Ṭabarī, d. 310/923）は、2/8世紀のアブー・ミフナフ（Abū Mīkhāl Lūṭ b. Yahyā, d. 151/774）が伝えるものとして、イブン・イバードが「イスラーム共同体に属し、自分たちと対立する者ども」（qwm）は、恩恵を忘れただ者ととり、多神教徒から切り離されていると主張したことを記し、イブン・アズラクの二項立証的な人間の共通に関してイブン・イバードの二分法を提示したと理解する。

al-Ṭabarī, Tārīkh al-Rusūl wa-al-Mustakīb, V, 568。ファン＝エスは、アブー・ミフナフが伝える、ハワーリジュ派の諸分派の名祖によるこのやりとりは、せいぜい神話である（kaum mehr als Mythologie）と評価する[van Ess 1992, II, 187]。

ハワーリジュ派の展開に関して、クローネとツィンマーマン[Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 211-217]は、ハワーリジュ派がイスラーム共同体を構成する（qawm）に対して使用するkufārは、異教徒という意味であったと主張する。両者はその根拠や前提を挙げ、kufārはキブラの徒を意味するというイバード派の主張を「二分（次）」なるものとして考慮に入れていない。とはいえ、彼方が根拠として用いる「ハワーリジュ派はムスリムの名を他のキブラの徒に用いず、信仰者の共同体から閉め出される」という思想も後代からの二次的なものであり、その議論は説得力に欠けるようにみえる。1/7世紀のハワーリジュ派内部におけるkufārが指す意味などの問題を解決するためには、より多くの一次資料が必要になるだろう。

同様に黒田[黒田 1990, 145]は、ハワーリジュ派諸派による人間の宗教的呼称の多様性について「例えばムッッキマ・ウーラー派は、自派と意見を異にする者を多神教徒と呼ぼずに不信者とみなすにとどめるといった相違はあるが、敵対者を宗教的に断絶している点では大差ない」と論じる。人間の宗教的分類とイスラーム法上の観点からみれば、多神教徒と不信者（kufār）の間には、極めて大きな差がある。
後代のイバード派は、この三分類を基本として、人類の分類を様々な観点から試みた。ハドドラマウトのイマーム、アブー・イスハーク・ハドラミー（Abū Ishāq Ibrāhīm b. Qays al-Hamdānī al-Ḥaḍramī, d. between 475-500/1082-1106）は、キブラの徒を以下のように分類する。

（1）一神教徒であり、良い名前すべてに値し、醜い名前から除かれる者。
（2）信仰やイスラームなどの名がなく、神を唯一とすること（tawḥīd）、告白すること（iqrār）、承認すること（taṣdiq）の名前のみに値する者。彼らのものとはし信教の名前が生じない。
すなわち、迷妄が顕在する「暗なる（dār）でイスラームの要約を告白した者。
（3）神を唯一とすること及び承認することの名に値する者で、多神崇拝以外の信教の名前すべてが生じる者。すなわち、信仰やイスラーム、忍耐や進気ののような良い名前が除かれる僕者。
（4）よりにおいて神を唯一とすること、告白すること、承認することの名に値する者だが、信仰、イスラーム、敬虔さ（al-taqwā）の名が定まるかについては見解が異なる者。すなわち小罪を犯した時のイバード派構成員（al-wali）。

（1）と（4）はイバード派の構成員に関する説明であり、（2）はイスラームの他宗派が支配的な土地でイスラーム共同体に加入した人物、そして（3）はイバード派以外のキブラの徒について説明したものである。また（4）について、オマーンのイバード派には小罪を犯した構成員に判断を停止する立場と、ワラーヤを認める立場がある。すなわちイスラームの戒律の遵守を履行する者で、信仰者やムスリムとして表現される。厳密にはイスラーム派の教義に合致する言動をする者に限定される。2つについては第6章でも触れが、クダミーが伝えるところでは、イバード派の主張（da'wa）が顕在する「暗なる（dār）でイスラームの要約（jumla al-Ḥaḍram）」を告白した多神教徒はイバード派とみなされる一方、不信仰の「暗なる（dār）でイスラームの要約を告白した場合には、意見の相違がある

83 アブー・イスハーク・ハドラミーは、本研究で用いる彼の著作『諸特質の要約』（Mukhtāṣar al-Khiṣāl）で、ムハンマド・イブン・マフブーブをはじめとするオマーンのイバード派の見解をしばしば提示する。これは、ハドドラマウトとオマーンのイバード派の間に知的な交流が存在したことを示す証拠である。al-Ḥaḍramī, Mukhtāṣar al-Khiṣāl, 143, 173, 286, 383.
とする。また（3）には、イバード派信徒で大罪を犯した者や他宗派に属し、信仰者としてイバード派が求める要件を満たしていない者が含まれる。ハドラミーは、（2）と（3）に属する者に、告白する（iqrāʾ）という意味合いではなく、信仰者やムスリムなどの名を付ける者は、仮信者であると説明する。

ハドラミーが提示する上記分類は、自派とそれ以外の他宗派という、キブラの従ってのマフブーブ・イブン・ラヒールの二分法（（1）と（3）に相当）を土台にしつつ、それだけでは説明できない事例を加味し修正を加えたものである。ここでは神を唯一とする神を唯一とする者、告白すること及び承認することがキブラの従ある前提であることが再確認されている。

（3）と（4）、また（1）と（4）は、罪あるいは背信（maṣiṣya）の有無や程度が区別となる基準となっている。また（2）に属する者はその後のふるまいによって、（3）の区分にも、

（1）の区分にも移動しうる。この四分法は、イスラーム共同体の成年構成員すべてを、いずれかの区分に分類することができる精度を備えていると評価できる。

さらにマフブーブ・イブン・ラヒールやハドラミーが提示する人類の宗教的分類は、垂直的に、すなわちイバード派を頂点としたヒエラルキーの形でも表現される。6/12世紀のアブー・バクル・インディーは、人類を4つの階級（darajāt）に分類する。

(i) 最高の階級は、真理と正しい徒（ahl al-ḥaqq wa al-ṣawāb）の階級であり、スンナと啓典をしっかりとつかんだ者たち（al-mutamassikīn）の階級。彼らは傑出した者たちであり、イバード派信徒であり、優れた者たちであり、神の満足を得る者たちであり、

（唯一神の）否定と多神崇拝の徒と関わりを絶ち、道を誤った嘘つきの徒と関係を切り、判断延期（irjāʾ）と疑いの徒を認めない者たちであり、教えの真理をしっかりとつかんだ者たちであり、導かれる者たちの道を進む者である。彼らは真理で裁き、正義であり、使徒のスンナに基づいて生活し、それを変えず、魂を売り、裁量を神ののみに属するとした徒である。彼らはワラーヤの徒であり神に喜ばれる者である。

(ii) 神の教えを告白し、我々の預言者ムハンマドの預言者性を承認しているにもかかわらず、正しさを放棄し、スンナと啓典を間違って解釈したために、真理から出て行った者たちの階級。大きくラーフィダ派、ムルジア派と懐疑派者、ムタズィラ派、カダル派、ジャブール派そして道を逸れたハワーリジュ派に分類され、さらに合計72の集団に細分化される。それらの中には、下の階級の徒に参加しそんな集団がある。イスラ

---

85 al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 154.
86 al-Ḥadrāmī, Mukhtasar al-Khiṣāl, 123.
イバード派イスラム思想における共同体論の研究

チーム共同体（milla）の法規定が適用される。

(iii) 神の教えのいくつかを告白することが、預言者ムハンマドの預言者性を否定する者たちの階梯。ユダヤ教徒やキリスト教徒、およびそれについて彼らに同意する、ゾロアスター（zādāsht）の預言者性を支持するマギ教徒のハルマディーニーヤ（al-Harāmānīyya）のような、混乱した異端者（mulhid）などが含まれる。

(iv) 神の教えを否定する者であり、世界の無始性を主張する者の階梯。唯物論者（al-Dahrīyya）、無神論者（al-Zandaqa）、二元論者及びそれについて彼らに同意する道を誤ったパラモン教徒。神の主性と預言者ムハンマドの使徒性の否定が、彼らに共通することがある。

アブー・バクル・キシンディーは説明中「私のウンマは73に分かれ、1つの派を除いたほかはすべて火獄に入ると」という預言者ムハンマドの言葉を引用し、「我々がその[1つの]派である。真理は我々のもとでは削除されず、明らかである」というイバード派の徒の言葉を引用する。彼はイバード派を最高の階梯（al-daraja al-‘ulya）に位置づけ、人類の集団の中で自派が最上位に君臨すること、この集団こそが来世の報酬を得る集団であること、そしてダカケが言及するシーア派と同じように、ヒラルキーやの最上位に位置づけることで、神との近しさを宣言する。セクトには、自らが完全な宗教的真理を独占し、他はそれを持たないと主張する傾向があると指摘されるが、アブー・バクル・キシンディーのヒラルキーや的な分類、そして自派のみが真理の徒であると表現する点で、中世のイバード派も排他的なセクト的性を維持していた、あるいは宗教的個別主義（religious particularism）の立場にあったと結論付けることができる。88

アブー・バクル・キシンディーは、最上位のヒラルキーやの集団が、神からの特別な霊的特徴と力を与えられた集団であるとされていた結論をとっている。彼はイバード派を、スンナと啓典をしっかりとつかんだ者たち、すなわち、自らの努力によって神との肯定的な関係を築いたという指摘において、他集団とは異なる特別な地位を保持していると理解する。一方4/10世紀のピスヤウィーは、神の信仰者たちへのワラーヤを、真理のために信仰者「たち」を成功に導き、彼らを支援し、彼らを光へと動かし、そして彼らを正直な道へ導く

88 宗教的個別主義とは、自らの宗教集団を唯一の正当な宗教だとする見方である[Glock and Stark 1966, 20]
こと、と定めた。人間集団のヒエラルキー的解釈とともに、神による導きを不可視のスピリチュアルなものととらえるならば、4/10世紀以降のイバード派は、自集団を、いくらか「聖なる性質を帯びた特別な共同体」と理解していたとも結論付けられよう。

5.2.3 宗教的分類の方法

ワラーヤ、バラーヤ、ウクーフの議論と深く関係する、こうした人類の宗教的分類は、各個人が意的に行うものではなかった。ハラフ・イブン・ズィヤード（Khalaf b. Ziyād al-Baḥrānī, d. after 134/752）に帰される書簡は、イバード派における人間の宗教的分類の方法、またマフブープ・イブン・ラヒールが語る、告白したものへの忠実さ、あるいは服従の内容を説明する。書簡では、人間は言葉と行為（al-qawl wa al-fā’il）に基づいて他者の諸地位（manāzil）を把握することが語られ、そして各人は言葉と行為に応じて地位が定まり、そして定まった地位に基づいて諸名称（asma‘）が定まり、それによって諸規定（ahkām）が定まるという順序が提示される。

そして書簡の作者は、各人の諸地位を知り、それを定める前に諸名称を定め、規定（ Huffman）を適用する者は、誤りと間違いないことをすることになるとし、彼が提示する方法以外の方法は無効であると主張する。そしてある人間を、その人間の言葉や行為と異なる地位に位置づけられる者は道を逸れており（jāra），不正であるとし、以下のように続ける。

「一人として、ムスリムたちの言葉や行いなしではムスリムではありえず、偽信者たちの言葉や行いなしでは偽信者ではありえず、ユダヤ教徒どもの言葉や行いなしではユダヤ教徒ではありえず、キリスト教徒どもの言葉や行いなしではキリスト教徒ではありえず、マジ教徒どもの言葉や行いなしではマジ教徒ではありえず、そして多神教徒の言葉や行いなしでは多神教徒ではありえないのである。神のもとでの来世における事柄も同様である。「各人は、その行ったことに応じて種々の段階がある。これはかれが、行為に対して（完全に）報われためで、決して不当に扱われることはない」（Q. 46: 19）

多神教徒の諸共同体の共同体（milla）や、彼ら以外の［ムハンマドの教えを］告白したキブラの徒で罪を犯した人びとは、［それぞれ］知られた言葉と行

『啓示法の解明』では、神のワラーヤは信仰者たちを信仰に導き、彼らが楽園に入ることを支えるものなどと語られる。al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 75.
為があり、それを通じて彼らの諸地位が知られ、彼らに諸名称が定まり、それ
に従ってユダヤ教、キリスト教、マギ教、アラブ人の多神崇拝、そしてムハン
マドの教えを告白したキプラの徒で罪を犯した人びとの諸規定が施行されるの
である。既に分離している彼らをまとめるようなことをしてはいけなく、まと
まっている彼らを分離してはいけない。また彼らが結びつかない諸名称や諸規
定を彼らに結びつけてはいけない。

各宗教集団にはそれぞれ特有の儀礼行為や規範がある。書簡の筆者は、人間は個々人が
外面に表出させる諸言動を観察することによって、その個々人を各宗教集団に結びつける
ことができ、そしてそれに従ってふさわしい地位と名称と規定が定められることを説明す
る。また同書簡では、信仰証言、承認すること、そして否認することなど、宗教実践にお
ける言動が多神教徒とは異なるため、キプラの徒の罪人を多神教徒と同じ規定そして1つ
の共同体（milla）にまとめる事はできないとし91、キプラの徒の分類も同様に、人間の
外面に表出される言動からならされること。すなわちある個人をイーブド派の構成員とし
て判断するためのワラーアやバラーアの諸規定と同様に、ある個人が唯一神を信仰する者
であるかどうかは、言動の本質とともに言動の形式によって判断されることになる。また
書簡の説明は人間を、理論上、1つの地位に固定されず、その言動に応じて3つの地位
を移動する流動的な存在と位置づける。各規定や名称は各人の諸言動の観察と地位の認定
を通じて確定されると論じるこの書簡にみられる人間の分類方法は、外面による判断を定
めたワラーアやバラーアの外面の規定に従った、経験主義的なものと評価することができる
92。

90 MakS, 585; MakSQ, 109; MakKh1, 217-218.
91 MakS, 586; MakSQ, 110; MakKh1, 218-219.
92 またハラフイブ・ズィヤードに属される書簡では、「警示を知り、それを承認して
いる解釈による不信仰を、警示[を否定すること]と、それを素であるとする不信仰と同
じものにしてはいけない。またそれについて告白しているにもかかわらず義務行為を忘る
ことを、それを否認しているために行為を忘ることと同じにしてはいけない。さらに再び
られていることにについて、その罪には神の恨（hadd）が課されることを知りながら、魂の
欲望による、邪な望みから背信行為を犯することと、犯罪を合法と考え、その禁止であるこ
とやハッジが課されることを信じないで犯すことを同じようにしてはいけない」と、ムハ
ンマドの教えを承認する者たちが、現世では1つの共同体を構成し、他の宗教集団とは区
別されることが説明される。MakS, 585; MakSQ, 109; MakKh1, 217-218。また3/9世紀のパシ
ールイブ・ムハンマド・イブン・マフブープ（Abū al-Mundhir Bashīr b. Muḥammad b.
Maḥbūb）も、人間の宗教的分類が同様の手順で確定されることを説明する。Abū al-Mundhir
Photocopy of a Ms. in the Omani Culture Studies Center of Sultan Qaboos University, BP
そして『イブン・ジャアファルの集録』中でイバード派の伝承から（ja'a fī al-athar）として提示される下記の説明は、人間の宗教的分類に関するイバード派の方針をより詳しく説明する。93

解釈をせずに要約（mujmal）の言葉を言った者には、その者に必要であるもののについて、最もよい判決が下される。なぜなら人びとは、不明であることがらについては、真理と虚偽、あるいは［イスラームへの］不信仰あるいは信仰、もしくは［イスラームの］告白あるいは否定が考えられるとき、自分たちの教えに基づいて、その話者あるいは行為者を信用するからである。ある人間に信仰と服従が考えられる時は、その者は背信が明らかになるまで服従の状態にある。[イスラームの]告白と[イスラームの]否定が考えられる時は、告白[した者]の法規定が下される。その者に不信仰から出ることが考えられないが、その不信仰が、多神崇拝の不信仰と偽信の不信仰が考えられるとき、その者は、その者が[イスラームの]告白の状態から出て、[イスラームの]否定の状態に変わることが明らかになるまで、[イスラームを]告白[した者へ]の法規定、忘恩、そして偽信という法規定にある。

同じように以下のように言われる。言葉であれあるいは行為であれ、ある者に悪行（hadath）が明らかになり、その者がそれを合法である（istihlāl）とみなしていたとも、違法である（tahrīm）とみなしていたとも考えられるとき、その者の法規定は、彼に必然的となる判決について、それを合法とみなしていた場合の諸規定が妥当になり、それについてのパラーアと、[彼が自らの悪事を]合法とみなしていた場合の規定の無効が必然的になるまで、違法とみなしていた場合の諸規定が定められる。

同様に、その者に多神崇拝が定まるが、［生命・財産の保障等に関する］契約の確定が可能とも、また契約の確定が可能でないと考えられる場合には、その者が契約から出ることが明らかにならない限り、その者への契約は定まり、その者の血と財産は不可侵となる。これに類することはイスラームの法規定にもある。その者から生じるものについて、人間は、その者を最も敵対的状態にあると

93 次章で扱うが、本文中では忘恩（kufr al-nil'ma）や偽信の不信仰（kufr nīfīq）という語が用いられており、4/10世紀に後で作成された可能性が高い。
いうことがわかるまで、法規定において最もよい状態にあるのである。

人間の地位は外面に表出される諸言動によって判断されるが、審理を経て、その諸言動によって行為者に定められる法規定と地位が決定されるのでは、行為者にはその者にとってもっとも有利な地位が保障されるとする。第8章でも触れるように、こうした彼らの慎重な姿勢は、特にある個人にパラーゼを宣告し、イバード派共同体から追放する手続きにおいても重要な役割を果たした。

クルアーンにおける宗教倫理の諸概念を分析した研究において、両者、人間の性質はクルアーンではすべて肯定的そして否定的という正反対の2つのカテゴリーに分類されている点しつつ、その二分化における完結的な基準は、唯一の信仰であり、信仰者と不信

仰者という二元論が基調になっていると論じた。宗教倫理について彼の見解に異論をはさむ余地はないだろう。他方、人間の宗教的分類に関して後代のムスリムの学者たちが問題としたのは、一神崇拝と多神崇拝、信仰と不信仰（あるいは現世と来世）という二元論は軌を一にするものか、という点である。少なくともパストゥ（プロト・イバード派、そしてオマーンのイバード派の学者たちは別のものであると理解した。彼らは、クルアーンの世界観を支える2つの二元論を、イスラーム中心主義とイバード派中心主義という主観的な優劣を交叉観で読み替え、組み合わせた。そしてクルアーンの基調に逆らわぬ、かつより柔軟な説明が可能になる三分法の獲得に成功した。論争とも関係において、イバード派の分類方法は、一神教徒か多神教徒かは分かるが、「神は人間たちに、明らかにある言葉と行為によって人間の諸名称を知ることを求めておらず、また人びとのうち誰が道を迷った者であり、また誰が導かれる者かを知ることも、さらに彼らの諸規定を知ることとも求めていない」とする。人間の宗教的分類を否定する疑いの徒（ahl al-shakj）の主張よりも断定的であり、一神教徒と多神教徒という二分法に、信仰者、不信仰者、不義者という別の三分法を提示するムタバクイラ学派の主張に比べて単純明快であり、そして

94 Ibn Ja'far, al-Jāmi' Li-Ibn Ja'far, I, 252.
95 Izutsu 2002a, 105-106.
96 ニーダムは、原初的かつ普遍的な分類の様式は二元論であり、その二元論は対立関係にあること、二項対立はカテゴリーを序列化すること、また対立関係の組み合わせは、いくつかの象徴的カテゴリーを交互に結びつける基本的手段になっていることなどを明らかにしている[ニーダム 1993, 6-9, 40]。
97 MakKhi, 254; MakSQ, 113
98 ムタバクイラ学派による人間の宗教的分類については、例えばal-Zamakhshari, al-Minhāj fi Uṣūl al-Dīn, 73.
5.3 圏域の概念とその分類、その利用

5.3.1 圏域の種類

圏域（dār）の 개념は、イバード派の共同体論の一角を占め、彼らの世界観を究明するために目を向けるべき重要な概念の１つである。現代の研究者による『イバード派用語辞典』の「圏域」の項では、圏域の語には、土地や国という領域的な概念とともに、そこに住む人びと、そこを統治する者、そしてそこを統治する者のもとで活動する者という、人格的な対象も含まれると説明される。イバード派の圏域論は、同派がこの世の平面と空間、そしてそこに暮らす人びとを宗教的にどのように認知し、区分していたかという世界観を我々に伝えるものである。

圏域についての記述はクルアーンにはみられないが、古典イスラーム世界において圏域は、「国際関係」における地域区分に関する語として用いられた。例えばスンナ派のハナフィー法学派は、世界をイスラームの圏域（dār al-Islām）とウィがの圏域（dār al-ḥarb）に大別する。一方シャフーフィー法学派は、この２つに加え、イスラーム世界との間に和睦条約が締結された友好的な世界として、調整の圏域（dār al-ṣulḥ）という第３の概念を提示した。

スンナ派の分派者は、ハワーリジュ派諸派が圏域の議論にも目を向けていることを伝えめる。例えばアシュアリーは、バイハス派（al-Bayhasiyya）のある集団は、イマームが不信仰者になると、その臣民（al-naʿīya）も不信仰者となり、またその圏域は多神崇拝の圏域であり、そこ住人はすべて多神教徒になると主張したことも。またダッハーヘ派（al-Ḍāḥṭākiyya）は、彼らの集団に属する女性を、タキーヤの圏域（dār al-taqiyya）では他宗派に属する者である不信仰者どもと（min kuffārī qawmi-him）婚煙させることを認めたこと、同様に同派に属する男も、タキーヤの圏域では他宗派に属する女と婚煙を認めたことなど、ハワーリジュ派諸派が圏域の概念に関心を有し、圏域を法的問題とともに扱い、ま

---

99 例えば、SIYAR, I, 295.
100 Majmūʿa min al-Bāḥīthīn Muʿjam Muṣṭalḥāt al-Ḥādiyya, I, 390.
101イスラーム世界の圏域（領域）に関する議論を扱った研究として、[Yanagihashi (ed.) 2009]がある。
102 以上は、小杉泰「ダール」、古賀幸之「ダール・アル＝イスラーム」「ダール・アル＝スルフ」「ダール・アル＝ハルブ」『岩波イスラーム辞典』617b-619b。
た不信仰の圏域（dār al-kufr）やタキームの圏域、さらには混在圏域（dār khaṭṭ）など、様々な解で圏域を表現していたことを報告する103。

現存するオマーンのイバード派に伝わる著作のうち、例えば「サーリーム・イブン・ザクワーンの書簡」やパスラのイバード派の指導者ワイル・イブン・アイユーブ（Abū Ayyūb Wā’il b. Ayyūb al-Ḥadrānī）に帰される『イスラームの属性』（Ṣīfa al-Īslām）では、タキーヤの文脈で「他宗派の圏域において」（fī dār qawmī-nā）や「タキーヤの圏域」（dār al-taqīyya）といった表現がみられる。同派における圏域論は、3/9世紀以降に執筆された著作で詳しく語られる。そして同維論は、「戦争（muhārabah）やジハード（jihād）など、外部集団との規定に関わる章においてとともに、ワラーヤに関する章においても論じられる。

オマーンのイバード派による圏域の区分と説明には、大きく2つの方法があると指摘することができる。そのうちの一方は、イスラームの他宗派にも共通される内容を含み、もう一方は、イバード派に特徴的な空間理解の方法である。そしてこの2つの方法は、前節でみた人間の宗教的分類の方法と同様の考え方に基づいている。

イスラームの他宗派にも共有される圏域の認知方法について言えれば、例えば3/9世紀の学者バシール・イブン・ムハンマドは『戦争の書』（Kitāb al-Muhārabah）の中で、衰教者（murtadd）に対する法規定の文脈において、戦争の圏域（dār al-ḥarb）とイスラームの圏域（dār al-Īslām）という2つの圏域を提示する104。同様に4/10世紀の学者クダミーは、圏域を告白の圏域（dār al-iqrāʾ）と拒絶の圏域（dār al-inkār）に区分する105。

サルト・イブン・ハミーズは、多神教徒は、イスラームに入信するか契約（tadh）を交わさない限り、イスラームを呼びかけられ、それを拒否すると、殺害され、財産が没収され、子孫が捕縛されること、そして衰教者の法規定も殺害であるが、イスラームの圏域にいる場合は、財産の略奪はされないと説明する106。イバード派は、イスラームの他宗派に転向する者を衰教者の名で表記することはない。また同派では、イバード派の教えへの呼びかけ（daʿwa）後には、キブラの徒の殺害が認められる一方、子孫の捕縛や略奪は、禁止行為と定められる107。これらを踏まえると、パスラのイブン・ムハンマドやサルト・イブン・ハミーズが語る「イスラームの圏域」とは、イバード派と他派からなるキブラの徒の圏域であり、クダミーの「告白の圏域」に対応する概念である。また「戦争の圏域」に

104 [al-Salimī and Madelung (ed.) 2011, 38]
106 SIYAR, II, 296.
107 SIYAR, I, 352-353.
ついて、一般に同囲域は「イスラーム法が適応されず、イスラーム世界と戦争状態にある領域」と説明される108。バシール・イブン・ムハンマドは別の箇所で、乗教者をイスラームの名を放棄した者と表現し、偽像崇拝者が二元論者そして啓典の民と同様に多神教徒と呼ばれること、そして彼らには戦爭の規定（ḥuḳm al-ḥarb）が必然的となることを説明する109。これらのことから、バシール・イブン・ムンズィルの「戦争の囲域」は、クダミーの「拒絶の囲域」に対応するものであり、またこの囲域の分類は、一神教徒か多神教徒かという観点からなされていることがわかる。

他方イバード派独自の囲域の分類について、クダミーは、人びととは真理囲域（dār ḥaqq）、悪の囲域（dār jawr）、そして混在囲域（dār al-ikhtilāf）の地位のうちいずれかに属すると説明する110。各囲域について、真理囲域は正義囲域（dār ādil）とも表現され、正義の法規定と正義の徒の呼びかけ（da’wa）が施行され、正義の徒の教えのみが存在する場所である111。ここでいう正義の徒（ahl al-ādil）は、イバード派信徒を指す。つまり正義囲域とは、たとえ少数で狭い範囲であっても、イバード派の教えに沿った法規定が施行される囲域をいう112。これに対して悪の囲域とは、真理囲域の逆で、イバード派が正しいとするイラームの法規定が施行されていない囲域を指し、不信仰（kufr）、不義（fisq）、迷妄（dālāl）の囲域とも表現される113。

また混在囲域は、そこに迷妄を信じる者と真理を信じる者がいて、迷妄の徒の教えと真理の徒の教えが混れた囲域をさす。この混在囲域に暮らす者が善行を示した場合は、悪の囲域において善行を示した者と同様に、その者に真理を信じていることが分かるまで、ヲ

108 古賀幸之「ダール・アル＝ハルプ」『岩波イスラーム辞典』619a.
109 [al-Salimi and Madelung (ed.) 2011, 34]
110 al-Kudami, al-ʾIṣṭiqāma, II, 45. 『啓示法の解明』では「すべての人間は」と説明される。
al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 139.
111 al-Kudami, al-ʾIṣṭiqāma, II, 45; al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 139.
112 ガイザーは、北アフリカの魂を売るイマーム（Imām al-shārīʿ）は純粋に理論的な制度であり、そのイマームは軍事的指導者と考えられたこと、その役割はイバード派の「イラームの囲域」を拡大もしくは設立すること、あるいはそれを試みて死ぬことであると説明する(Gaiser 2010, 14)。バシール・イブン・ムハンマドの用法は「イラームの囲域」の用語を、ガイザーの語るようにイバード派に限定してはいない。一方アブー・パクール・キディーは、囲域の徒が正義の指導者たちと彼らに従う者であれば、その囲域は正義囲域であり、イラームの囲域であると説明し、イラームの囲域という語でイバード派が支配する囲域のみをさす用法もある。Abū Bakr al-Kindī, al-Muṣannaf, X, 49.
ラーヤは認められず、判断が停止されると説明される114。3/9 世紀前半のオマーンのイバーデ教義のイマーム、アブドゥルマルク・イブン・フマイド（Abd al-Malik b. Ḥumayid al-Azdī, d. 208-226/824-841）に宛てた手紙の中で、ハーシム・イブン・ガイラーンは、スパールのカダル派とムルジャ派が彼らの教義を明らかにし、人びと（al-nās）を彼らの教えに呼びかけていること、そして彼らに応える者が多いことを報告する115。歴史的にみて、オマーンのイバーデ派に属す者には、不正円形に暮らす者も多くいたと考えられる。1人の個人の中に、信仰と不信仰が同時に存在することはありえない一方、現実の社会では、1つの円形に信仰者すなわちイバーデ派の集団と、それ以外の集団が存在することは十分考えられる。そのためイバーデ派の著述家たちは、社会の状況が紙面上の議論により反映されるように、あるいはその逆に紙面上の理論を現実社会に当てはめるために、一部のハワーリジュ派の分派も論じる「混在円形」の概念を整備したと考えられる。

クダミーらが提示するこのイバーデ派に特徴的な円形の区分は、信仰と不信仰という人間の宗教的分類に類似した、正しいか偽ったかという優劣の基準、すなわち自集団を規準として、イバーデ派の教えである正しい教えが普及する地域と、それ以外の悪い教えが普及する地域という単純な二分論法が上台となっている。そこでは同じキブラの徒であるというイスラームの他宗派との共通点は考慮されていない。同分類が、主としてイスラーム共同体の構成員についての議論である、ワラーヤとバラーヌの文脈で語られていることから、クダミーの上記三分法は、自らが提示した「告白の円形」のみを単純化したものであると考えることができるかもしれない。しかし同時に迷妄の円形あるいは不信仰の円形は、多

114 al-Kindī, Bayān al-Shar‘, III, 141. この他円形に関して、パシール・イブン・ムハンマドは、イスラームの教義（niḥla al-islām）すなわちイバーデ派と迷妄の集団が一つの円形に集まる場合、自己（iḥriqa）を確認（al-taswīl）が示され、また合意（al-ridā）が示されているにもかかわらず、片方の在着が禁じられると、イスラームと迷妄は一つに集まらず、また不信仰、不義そして迷妄は信仰を無とするように、その住人は迷妄であるとの判断が下されると主張する。MakS, 193; Ms. Omani Culture Studies Center, 38; [al-Salimi and Madelung (ed.) 2011, 28]

神教徒の圏域である「拒絶の圏域」をも含む概念であるとも考えることができる。つまり彼は人間の宗教的分類と同じように、一神教徒か非神教徒かという観点から圏域を「告白の圏域」と「拒絶の圏域」に分類し、また教義論的観点から「正義の圏域」すなわち信仰の圏域と、「違営の圏域」すなわち不信仰の圏域を提示する。そしてその後の二集団が交わるところとして、混在圏域を設定するのである。

5.4.2 圏域の状態、変容とその判断、及びワラーヤとの関係

イバード派が有した歴史認識あるいは世界観の特徴は、圏域に関する説教からも読み解くことができる。サルト・イブン・ハミースは「アブー・パクルとウマルの時代の圏域はイスラームの圏域であり、人びとは尋問（milha）を必要とはされなかった。正しさと敬虔さが現れた者には、それに基づいて関係が持たれ、また不信仰が現れた者とは関係が絶たれた。その言葉と行いがわからない者には判断が停止された」と語る。同様に、オマーンのイバード派のイマーム、サルト・イブン・マーリクに宛てられた書簡やアブー・パクル・キニディーの『編纂されたもの』（al-Musannaf）では、イスラームの圏域は神の使徒の時代には1つであり、それからアブー・パクル、ウマルの時代、それにウスマーンのいくつかのカリフ位においては定まっていったこと、そしてウスマーンが悪行を犯し、ムスリムたちが彼を非難したとき、圏域は変わり、非難される者の手に渡ったことが説明される。当時からすでにウクーフが実践されていたとするサルト・イブン・ハミースの見解は慎重に判断する必要があるが、オマーンのイバード派は、ウスマーンの治世におけるイスラーム共同体（al-Umma）の分裂を、圏域の変化としても理解していたことがわかる。

イバード派の学者たちが関心をもち、そしてイバード派の世界観を究明するために重要な問題は、ある圏域を信仰の圏域か、不信仰の圏域か、はたまた混在圏域かと判断するためには、何をもとに判断されるのか、また圏域は変容することがあるのか、そしてそれは何によってどのように変容するのかという点にあるだろう。彼らは、圏域の状態を、そこに住む人びとの信仰やワラーヤの状態を判断する手がかりとして利用した。

116『イバード派用語辞典』は、イバード派は圏域（dār）を一神教圏域（dār al-tawḥīd）あるいはイスラーム圏域と、多神崇拝圏域（dār al-shirk）に大別し、前者はさらにイバード派の支配下にある真理の呼びかけの圏域（dār da'wa al-ḥaqq）とイバード派以外のキブラの徒が支配する不正圏域（dār al-jawr al-ṣulm）に分けると解説する。Majmū'a min al-Bāḥthīn, Mu'jam Musjalāhāt al-Ibādiyya, I, 390.
117 SIYAR, II, 318.
118 SIYAR, I, 199; Abū Bakr al-Kindī, al-Musannaf, X, 48.
クダミーは、サラーヤが関係する圏域の判断について、学者たちは意見を異にしていたとし、大きく3つの見解を紹介する。

(1) 圏域とは、そこを所有し、そこを支配する統治者によって判断される(al-dār dār al-mālik la-hā al-mustawī ‘alay-hā min suṭānī-hā)。圏域を管理する者が真理を実現し、公正なる人物であるならば、圏域は正義であり正直（せいちよく）の圏域である。その住人には尋問(miḥna)なくサラーヤが判断される。圏域を所有する者が他人（jā’ir）であれば、その圏域は悪の圏域であり、その住人は、尋問を受けるまで、あるいは正直の徒が彼らに対してあるいは彼らのうち1人に対して（正しい教えであるイバード派の）イスラームを明らかにするまでには、サラーヤは定まらない。

(2) 圏域は、そこで施行される諸規定によって判断される(al-dār tabī‘ī il-aḥkām fī-hā)。

(イバード派)ムスリムたる正直の徒の諸規定が施行される圏域は、正直の徒の圏域であり、悪の所有者や統治者は考慮されない。圏域は諸規定とともにあり、諸規定が正義の徒の諸規定であれば、圏域は正義の圏域であり、その住人は尋問は行われない。悪の徒の諸規定や対立する徒の諸規定が施行される圏域は悪い圏域であり、不一致（khilāf）の圏域である。その圏域では、善があることと、そこに住む徒のうちある者自身の確かな情報（shāhra）による（イバード派の教えへの）一致なしでは、そこにある徒がと一致（al-muwāfaqa）は認められない。

(3) 圏域は、そこに暮らす宗教集団によって判断される(al-dār dār ahl al-nīhla wa al-tadāyyun)。その圏域の住人が、真理の道に従った真理と正直の徒であり、その圏域に迷妄の諸宗教(adwān)が現れておらず、その圏域を迷妄の教え(dīn)が支配しておらず、迷妄の教えが正直の徒の教えに類似して(yuḍāhi)おらず、正直の徒が宗教についてそれを疑っていなければならず、その圏域は正義と正直の圏域である。王権（mulk）によって正義の徒を支配するその所有者や統治者は考慮されず、また悪なる者たちの諸判決は考慮に入れられない。偽善の徒の悪は、正義の徒の判断を覆すことはできない。

(1)の見解は、圏域を、そこを統治する者から判断しようとする立場である。この立場では、統治者が変われば圏域も変容する。例えば上述のウスマーンの事例では、アブー・

パクル、ウマルという正義の指導者から、ウスマーンという1人の指導者に代わり、彼の悪行によって、圏域が変化したとの理解がなされている。また反対に、圏域が潜在圏域であるとは退廃した（fasād）圏域を正義の統治者が支配し、その圏域で正義の諸規定（aḥkām）を施行し、その圏域で正義の諸部分が実行され、その統治者の権威が増し（ʿalat yadu-hu）、虚偽の現れていることが認められ、真理が明らかになると、その圏域は正義へと遡り、人びとが真理と正義に戻り、正義がその住人に現れ、虚偽がその住人から閉め出されたことにより、圏域は正義圏域となること、そしてそこに住む者のうち悪者が知られず、また良いことと善行が知られる者は、尋問なくイバード派のイスラームという判断が認められることが説明される120。

また上記クダミーの(1)の説明では、ワラーヤが認められると言及されているが、正義の圏域に暮らす者にはワラーヤとともに、信仰の名も与えられると考えられた。『啓示法の解明』では、真理の圏域があり、そこを管理する者が公正なイマームであり、その圏域をそのイマームの法規定が支配し、その上に彼の行いが顕現する場合は、それでもてワラーヤが必然的となる善行を示した者に対しては、信仰についての言葉の尋問はなされず、また善行と善へ急ぐことが明らかになる者にはすべて、信仰の名とワラーヤが必然的となると説明される121。

これに対し(2)は、たとえ悪たる人物が統治者として君臨していても、イバード派の教義に従った法が施行されているならば、その土地は正義圏域、すなわちイバード派の教えが顕在化する圏域として判断される、という考え方はである。この見解は(3)の見解とあわせて、圏域の状態は統治者の交代と連動しにくく、(1)に比べてより固定的な状態となる。また、たとえ公正なイマームが不在であっても、圏域をイバード派の圏域として認めることができる。実際『啓示法の解明』では、圏域がすべて正義圏域であり、正義の宗派の徒の圏域であり、その中に虚偽の諸宗教が現れないときには、圏域の徒の総体は、正義の徒の教えに基づいていると判断され、禁止事項を犯す圧政者の手の中にあっても、その圏域は正義圏域すなわちイバード派の圏域として認められること、圏域の徒の教えが正義の教えであり、その圏域には正義の徒の教えしか存在せず、また虚偽の逸脱の教えを信奉する者が明らかでない場合には、たとえその徒に圏域を所有する公正なイマームがいなくとも、そこで

120 al-Kudamī, al-Iṣtiqāma, II, 46, 48; al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, 143。尋問とは、イバード派が正しく考える善行や言葉を示すある個人に対して、その者に帰属する集団や信奉する教えについて吟味や問いかけをすることである。

121 al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 138。
は真理と正義の圈域であることが定められる。そしてその圈域の民で善行と服従の要件を示す者には、その者が真理の教え以外のものにあることが分かることまで、ワラーラが認められ、その者にはその信仰についての検査（khabra）も試験もないと語られる122。

さてイバード派の学者たちは、圈域の状態をある個人の状態を判断するための材料としたが、圈域の状態そのものが人間個人の状態に直接的に影響を及ぼし、人間の地位を決定することは考えなかった。すなわち次章で扱う信仰、または第7章で扱う改宗と信じの問題とも関係するが、彼らが持つ原則は、正義と真理の従の圈域にいる者で、ワラーラが必然的となる善行を示した者にはすべて信仰の名と、ワラーラが必然的となることを、イスラームに入信し、（イバード派の）イマームへの服従を告白した者にはワラーラが必然的となること、そして真理に反することが知られていない者については、真理の告白の名すなわちキブラの従としての名が必然的になり、それとともに言葉が行為と一致するかをみるとというものである。他方で真理圈域であろうが、不正圈域であろうが、または混在圈域であろうが、大罪を犯すあるいは小罪に拘束したことが明らかである者は、関わりが絶たれると断じる123。またいかなる場所でも、善行が有名である者、もしくは真理の教えを信奉していることが有名である者にはそのワラーラが定まる一方、迷惑の従の教えを信じている者が有名な者が善行を示しても、バラーラが判断されるとする124。そして悪の圈域に暮らす者が善行を示した場合、真理の教えであるイバード派の教えを信じていることが分かるまで、その者にはワラーラは認められず、判断が停止されると定められる125。

人間にワラーラとバラーラを判断する過程では、第一にその個人が示す信条と行為が問題となり、その次にその個人が暮らす圈域が問題となる。という優先順位になっている。すなわちイバード派では、何よりもまずある個人はどのような信条を有し、どのような行いをしているか、という前節の人間の宗教的分類により多くの関心が向けられているので

122 al-Kindī, Bayān al-Sharḥ, III, 140.
123 al-Kindī, Bayān al-Sharḥ, III, 139.
124 al-Kindī, Bayān al-Sharḥ, III, 141.
125 al-Kindī, Bayān al-Sharḥ, III, 141. 『イブン・ジャアファルの集成』では、イバード派イスラームの主張が支配的な場合には、たとえその言葉が隠されていたとしても、人びとは明らか（shāhīra）善行にしたがって関わりが持たれる一方、主張が支配されている時には、その者が言葉と行為において（イバード派の教えと）一致していることが知られない限り、示される善行ではワラーラが認められないこと、その者について知らず、またその教えに一致していることを知らず、示された善行に基づいてある者にワラーラを認めた場合には、そのワラーラをやめ、（ワラーラを認めない）最初の状態にあることが課されることが説明される。Ibn Ja'far, al-Jāmi` li-Ibn Ja'far, I, 182-183.
ある。

5.4 まとめ：イバーダ派の世界観

本章では、イバーダ派の共同体論を支える同派の世界観に目を向けた。それ故に基づけば、同派では、神が創造した世界において、人間は人間のみが有するかたちで創造されたと理解される。そしてこの世界において、人間はジンとともに、理性と欲望というそれぞれ天使と獣に由来する性質を根元付けられたこと、この「天使性」と「獣性」が1つの肉体の中でせめぎあっていることが、神の被造物としての人間の第一の特徴であると理解されている。またイバーダ派は、人間はこの世で快楽を享受するために理性と生命を与えられたが、神は人間に、この理性と生命を利用して、神に感謝すること、すなわち唯一の神が存在することを知ることを課したと考える。そしてイバーダ派の学者たちは、すべての人間はその本性において神を知りそれを告白した存在であり、その状態でこの世に生まれてくると主張し、神を知り唯一とするというヌルマーニが全人類を対象とするものであることを確立させる。こうした方法によって整備されたイバーダ派の教義論は、何千年もの後の時代に生きる「ある個人」をもその対象とする、包括的な性格を帯びている。

そしてイバーダ派の世界観は、自らの宗教集団を唯一の正当な宗教とする宗教的個別主義に立脚するものである。イバーダ派のこの宗教的個別主義は、2/28世紀に派が形成されて以来、前近代のイバーダ派の構成員たちに共有された態度であるといえる。人類の宗教的分類に関して、イバーダ派の学者たちは、自らの宗教集団が唯一の正当な宗教であることを確立するために、一神崇拝と多神崇拝、信仰と不信仰というクルアーンの世界観を支える2つの二元論を、イスラーム中心主義とイバーダ派中心主義という主観的な優劣の価値観でとらえ、自派が世界において最優位に位置づけられるようにそれを利用した。

さらに彼らは、世界の諸宗教集団を、階層構造を利用して分類し、その階層においてイバーダ派のみをその上位に位置づけ、そしてこの集団に属する者は神の満足を得る者であり、神に導かれる者たちであることを説明し、自派を唯一の「聖なる性質を帯びた特別な

126 背信か服従かが明らかでない者について、イバーダ派には、その者が混在圏域あるいは不正圏域にいる場合には、その者の判断は停止され、関わりを持つことも関わりを絶つことも判断されないが、正義圏域にいる場合には、関わりを持つという説と、服従が明らかになるまで判断が停止される、という説が存在した。al-Kindî, Bayân al-Sharî', III, 139.
また、混在圏域で真理の従の善行をする者は、その者が真理を信じているということがわかるまでは判断が停止され、ワラーヤは認められないという見解が示される。al-Kindî, Bayân al-Sharî', III, 141.
共同体」と理解した。

イバード派において、ある者がこの既に位かつ最上位に属する者であるかどうかを判別する方法は、事例でみたワラーヤとバーラーヤの論議同様、現実的かつ経験主義的なものである。彼は誰が信仰者であり、誰が不信者であるかを知る者であり、人間の宗教的属性は人間の知の中にあると説明する一方、人間の宗教的分類において、彼らは神による判断という観点をほとんど考慮に入れないと考え、イスラーム共同体の成年構成員すべてを、いずれかの区分に分類することができる程度を備えた区分法を整備した。

また宗教的個別主義は圈域の議論にも影響を与えた。自派が支配的な圈域のみが正義の圈域であり、それ以外の圈域は迷妄あるいは不正の圈域であると表現することで、イバード派は自集団の教えが施行される空間およびその教えを信奉する人びとの優位性を説明する。そしてイバード派では、いかなる場所でも善行が有名である者は、もしくは真理の教えを信奉していることが有名である者にはワラーヤが定まるとする一方、真理圈域であるが、不正圈域であろうが、または混在圈域であろうが、大罪を犯すあるいは小罪に困執したことが明らかである者とは、関わりが絶たれると定められる。圈域の状態は、そこに住む人びとの状態を判断する材料にはなるが、圈域の状態そのものが人間個人の状態の判断に直接的影響を及ぼし、人間の地位を決定するものではないとすることにより、イバード派は、ある個人の宗教的状態は、その者が示す言動から判断されるという原則を維持している。

さて前章における議論、さらに本章の議論からもわかるように、ワラーヤとバーラーヤ、そして信仰と不信は密接な関係にある。またイバード派の共同体論を把握するためには、イバード派の自己理解と他者理解に基づくことが有益である。そこで次章では、この信仰と不信を取り上げ、そこからイバード派の自己理解と他者理解について考察することにしよう。
第6章 イバード派の自己理解と他者理解

イバード派の学者たちは、人類を信仰者と不信仰者、またムスリム、偽信者、そして多神教徒に分類した。そして信仰者たるムスリムを「自己」として、不信仰者である偽信者、多神教徒を「他者」と定めた。第4章の議論を追い出せば、イバード派の信徒たちにとって「自己」とはこの世において友、すなわちイバード派のワラーヤを有する者たちであり、反対に「他者」は敵、すなわち自分たちがワラーヤを宣告した者である。アブー・アブドゥッラー・キシディの『啓示法の解明』（Bayān al-Sharī‘）では、イバード派にとっての敵とは「[イバード派]ムスリムたちが、その者に、神を否定し拒否すること、あるいはタウヒヒードと呪文の役立たず大罪または大罪のようなものを犯したことを知るとところの者、あるいは神の関与を要求しないものとみなす、神が約束したものを破棄して小罪に固執することを知るところの者」であること、一方友とは「タウヒヒードと呪文の役立たずムスリムたちを同意する者、彼らの領域（bayyīz）の中でいいた、神が課したものをすべてについて神に忠実であり、神が義務づけたものをよく行い、神を信じたものを信者とする」であること、そして友でも敵でもない者とは「[イバード派の]ムスリムたちが、その者に、タウヒヒードと呪文の役立たずと行為を知らないところの者、ムスリムたちはその者について判断を停止し、その者について様子を見る（kanū ma‘a-hu ‘alā sabīl al-intījīl）」者。もしムスリムたちが、要約で（fi al-juma‘）その者に課された行為に、その者が忠実であることを知った、その者を信仰者と名付け、それにより関与を持つ（tawallū-hu）。もし偽信者の行為をその者に見ると、その者を偽信者と名付け、関与を絶つ（barī‘）者」であることが説明される。

イバード派の共同体論をよりよく理解するためには、イバード派における信仰と不信仰の概念、そして関係する諸概念についても考察することが適切である。なぜならば上記の「友でも敵でもない者」についての説明からも分かるように、ワラーヤとワラーヤ（あるいはアダーワ）の概念は、信仰や不信仰の概念と密接な関係があらかじめあるからである。すなわち

2 ダカは初期シーア派の教義におけるワラーヤと信仰の密接さを指摘し、またその関係
信仰と不信信仰に関する議論は、前章における世界観の一部を構成し、そしてそのためにイバード派の共通体論を支える重要な柱の1つとなっている。

6.1 信仰（Imān）と信仰者（mu'min）

イスラームの諸宗派は、現世で信仰者として生き、そして死んだ者には、来世における楽園行きが報酬として与えられる、というに合意する。そのためムスリムたちの最大の関心事は、救済に与る者である信仰者とは誰か、自分はクルアーンで描写されている信仰者であるのか、もしくは信仰者であるにはどうすればよいのか、という点にあるといっ
ても過言ではないだろう。イスラーム思想史の早い時期から、ある者を信仰者の状態とするもの、すなわちイマーマン（Imān）の本質が論じられていることは、信仰と来世の救済へのムスリムの関心の高さを示すものである。

6.1.1 救済の証としての「神のフラーヨー」

前章でみたアブー・パクル・キエンディーによる宗教集団の階層化の説明からもわかるように、イバード派の構成員にとって、イバード派は第一の宗教であり、唯一の救済される集団であり、その教えは直実である。そして彼らは自集団が特別であること、自分たちが信仰者として救済されることを、ワラーヤの概念から理解した。ハラフ・イブン・ズィヤードに帰される書簡の中では、キブライの徒のうら悪事を犯した者が、多神教徒でも信仰者を詳細には語っていないものの、ケーベルリーも北アフリカのイバード派における二概念の密接さを論じた[Dakake 2007, 103-123] [Cuperly 1984, 54-57]。

イスラーム神学においての信仰（Imān）の概念を扱った研究の中で、井筒は、ハワーリジュ派は、信仰の概念よりも不信の概念に重大な関心を有していたと論じた[Izutsu 1965, 4]。本章でも明らかになるように、信仰はイバード派においても重要な論題の1つとなったが、同時に彼らは、信仰についても詳細な記録を残している。


4 本研究ではアラビア語のイマーマン（Imān）を信仰と訳しているが、日本語の「信仰」
とアラビア語の「イマーマン」は、厳密には対一で対応するものではない。ワットが指
摘するように、アラビア語のイマーマンには動名詞的な「信じること」という意味とともに、
「人間を信仰者の状態にすること／もの」また「信仰者の状態にあること」という意
味が含まれている[Watt 1964, 8][Watt 1967, 8]。

5 キリスト教神学の伝統において、信仰は認識論的議論（どのようにして神などについ
ての物事が知られるのか）と、救済論的議論（どのようにして救いが獲得されるのか）
の2つの観点から構成される[マグクラス 2002, 327]。イスラーム思想における信仰論につい
ても、この2つに分類し、分析することが可能である。以下本研究では、主として救済論
的議論をを取り扱う。イスラーム世界における信仰の議論については、例えば[Kazi
1966][Ringgren 1951][Pessagno 1975]などがある。
でもないことについて説明される。書簡の作者は、そうした者たちは、多神教徒が誤りとして否定し、結核している神の唯一性を指摘して使徒についてはすでに告白していき、その後彼らは、それでも神の指導と保護に値する、主のワラーヤをはぎとられたために、自分たちの信仰を信じていかず包んでしまった（labbasū ɪmāna-hum min al-qulm bi-mā qad inkhalā'ū min walāya rabbi-him allaṭāf yastāḥaqqu bi-hā al-hudā wa al-amn）と説明する。そして神はワラーヤがなければいかなる者にも信仰の名を定めることは決してなく、また、信仰がなければいかなる者とも決して関わりを絶つことはない（inna Allāh lam yuthbit ism al-imān li-khalqî qaṭṭ min ghayri al-walāya wa lam yabrâ' min khalqî qaṭṭ min ghayri al-kufr）とまとめている。

書簡の作者は、また、クルアーン 9 章 107 節2を引用しつつ、妨害と不信仰を助長するためにマスジドを建立した者について、神はそれらの者に信仰の名を禁じ、彼らを神のワラーヤから退放したと述べる（naft-hum Allāh min ism al-imān wa khala'ta-hum min walāyati-hi）。

書簡の作者は、神は不信仰者にバラーやを宣告し（yabra'u）、神のワラーヤを有する者に信仰の名を授ける存在であることを説明する。そして神による人間へのワラーヤの認定と信仰の名の付与が一体的なものであることを明らかにする。また「はぎとられた者」あるいは「退放した」いう表現で、作者は神が「神のワラーヤ」の与奪者であることとともに、信仰者たちは神のワラーヤの中にあること、そして神のワラーヤと神による信義と安全の保障、すなわち末世における「救済の証」であることを説明する。

4/10 世紀のビスヤウィーは、ワラーヤを7種類に分類し、説明する。そしてその中で「神の信仰者たちへのワラーヤ」（walāya Allāh li-khalqî-hi）を「真理のために信仰者たちを成功に導き、彼らを支援し、彼らを愛から光へと動かし、そして彼らを正直（せいちょうく）な道へ導くこと」と説明する。

ウィルキンソンは、この神の信仰者たちへのワラーヤを、神とその共同体を結びつける、それゆえその共同体の構成員を互いに結びつける根本的な

---

6 MakKhl, 220; MakS, 587; MakSQ, 110-111.
7 「また（イスラームの）妨害と不信心（の助長）のために、一覧のマスジドを建立した者があり、それで信者の間を分裂させ、また先にアッラーとその使徒に対して戦った者のための、隠れ家とする者がある。しかも（口先では）、『わたしたちは、只善いことを行うだけです』と誓う。だがアッラーは、かれらが確かに偽っていることを立証される。」
8 MakKhl, 221; MakS, 587; MakSQ, 111.
関係を示したものと紹介し、ワラーヤは集合的な関係であり、「神聖さ」の個人的な段階ではなく、集合的な段階にのみ存在する、初期キリスト教のsanctitasおよびsanctiの概念にある程度一致する概念であるとする。しかしながら信仰者たちへの神のワラーヤについて言えば、それは第一に神と1人の信仰者との個別的関係から成り立っていると考えることができる。

6.1.2 信仰の本質

6.1.2.1 「神に服従すること」の内容

イバード派の学者たちは、救済の証である「神のワラーヤ」は、神に対して肯定的な態度を示すことで得られると定めた。そしてこの肯定的な態度は、神への服従（tā‘a）として理解される。ハッフ・イブン・ズイヤードに帰される書簡では、前章で扱った人間の宗教的分類の方法、そして先に見た「神のワラーヤ」の議論に引き続くかたちで「告白すること（iqrār）は諸規定を定め、服従すること（tā‘a）は信仰を定める。信仰の徒には、それでもって信仰の名とワラーヤ（wa‘lāya）に値する服従を破棄することで神に背かない限り、信仰の名とワラーヤがある。告白の徒には、その告白を破棄しない限り、その告白による権利が生じ、また承認（tasdiq）にしたがって神の徒（ṭadd）が課されることになる」と説明される。

そして神への服従とは、「ムスリムたちの言葉と行い」の遵守であり、それは信仰の実践であり、イバード派の教義に従ってこの世での宗教生活を送ることである。次章の入信の議論とも関係するが、6/12世紀には、イスラームの要約を告白した者は、具体的に神への服従行為をおこなうまでは、神の教えのすべてを知らぬとも許されなる信仰者であり、ム

---

10 [Wilkinson 2010, 219-220]
11 イバード派の著者たちは、「信仰者たちはも」複数形で記述される場合が多いが、単数形（abd）でも記述される場合がある。al-Kindi, Bayān al-Shar, III, 70。また非イバード派の著作においても、例えばイブン・フーラク(Ibn Fūrak, Abū Bakr Muhammad b. al-Ḥasan b. Fūrak, d. 406/1015)は、「神は信仰者に友である」(Allāh ta‘āla walī al-mu‘min)と、単数形を用いて表現する。Ibn Fūrak, Sharh 'Alīm wa l-Muta'allim, 254。
12 神のワラーヤは、ビザヤウィーが「神を賞賛すること、神を唯一とすること、神の友を支えること、そして神にその恩恵を認知すること」と説明する「信仰者たちの神へのワラーヤ」(wa‘lāya al-mu‘minin li-Allāh)と反対的な、そして循環的な関係にある。すなわち信仰者への繼續的な「神のワラーヤ」は、その個人による「神へのワラーヤ」の継続的な提示によってもたらされる。al-Bisaywi, Jāmi‘ Abī al-Ḥasan al-Bisaywi, I, 92。
13 MakS, 588; MakSQ, 112; MakKhi, 222。また文章中のワラーヤの語には、単に救済の証である神のワラーヤのみならず、信仰者間、すなわちイバード派内湖に生じるワラーヤも含まれていると考えることができる。
スリムであると定められた。とはいえ、義務行為もせず、また禁止行為も犯さず、信じることのみであるという期間は、ムスリムとしての生活においてはわずかである。特別な理由がなく、1日に5回課される礼拝を怠ることは、神の命じたものに服従しないことであり、それは神への服従の対義である神への背信（maṣißiya）として理解される。つまりイバード派においては、人間が救済の適格者である信仰者であるかは、一神教徒として告白したものについて誠実（ṣidq）であるかも、または忠実（wafā’）であるかにかかっている。アブー・マウドゥードに帰される書簡にみられる「現世で義務行為（ʿamal）を怠った場合、来世での報酬は与えられない」という表現、またワール・イブン・アイユーブに帰される「イスラームの系譜」（Nasab al-Islām）にみられる「信仰は、神が教した義務（farāʾid）を忘り、神の禁じたもの上にとどまっていることによっては定まらない」という表現は、イバード派構成員も義務の実践や禁止行為の回避を促す働きを持っている。

服従に含まれる具体的な行為について、ワール・イブン・アイユーブに帰される著作で語られる信仰の諸項目、またサルト・イブン・ハミースがクルアーンの節を利用して語る信仰者の形態には、単に礼拝や喜捨、巡礼といった義務行為のみならず、同親への孝行、貞操の維持（ḥift az-furūj）、懐の回避、クルアーンの規定に従った遺産分割（al-mīrāth bi-farāʾid al-Qur’ān）など、クルアーンで提示される言動に関するものが含まれる。そしてイバード派の構成員たちは、これらの実践において、畏神（al-taqwá）や敬虔（al-birr）などの内面的感情を伴わせること、すなわち全身全霊をもって神に仕える「積極的信仰」の姿勢が求められている。

3/9世紀の学者ムニール・イブン・ナイイル・ジャアラーニー

15 MakS, 576; MakSQ, 67; MakKhl, 150.
16 SIYAR, II, 60.
17 信仰と服従の一般的な関係について、第5章でもみたように、アブー・ウバイダとアブー・マウドゥードに帰される書簡では「信仰の源は、[神の]知を伴えた服従に帰着する」と表現されている（MakSQ, 56; MakKhl, 281）。また北アフリカのジャンナーウニーは、信仰の源は服従であり、服従の源は天使からであること、天使がアーダムに平伏礼（ṣajda）をするように命じられ、平伏礼をしたとき、服従は信仰の源となったと説明する[Cuplerly 1980, 51]。一方クダミーは「神へのすべての服従は信仰に属すると言われるが、神へのすべての服従が信仰であるとは言えない（kulull taʿa li-Allāh fa-hiya min al-ʿamān wa lā yuqālu kull taʿa hiya ʿamān）。すべての服従が信仰ではない。なぜならその中には諸手段（al-wastāʾiʾ）があり、手段を怠ることはその者を不信仰ではない。信仰はもし怠ると、その怠ることは不信仰である」と表現する。al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, II, 245.
18 例えばサルト・イブン・ハミースは、神が信仰者を描写している箇所として、「（かれに協力する者）もしこれの取り計らい地上に（支配権を）確立すると礼拝の務めを守り、定めの喜捨をなし、〈人びとに〉正義を命じ、悪徳を禁ずる者である。本当に凡ての事の結果は、アッラーに属する。」（Q. 22: 41）や「男の信者も女の信者も、互いに仲間である。かれらは正しいことをすすめ、悪徳を禁じる。また礼拝の務めを守り、定めの喜
（Munir b. al-Nayyir al-Jalāni, d. after 192/808）は、「服従の総体を理解し（baṣira），知り（mārifā），自分のものとし（tammassuk），背信の総体を避けた後で，真理を理解し，神の命令に正直（istiṣqāma）であることによって，信仰は定まり，それによって人は楽園へ行く」と説明し19，禁じられたものは犯されないが，かといって定められた儀礼行為も実践しないというような「消極的信仰」あるいは「中途半端な信仰」というものを認めていない20．

6.1.2.2 イスラームの契約

イスラーム世界では，信仰のシャーリア上の定義，すなわち「それによって人が救済に資する者となるところの信仰」の定義が詳しく論じられた。イバーダ派の学者たちは，信仰に行為は含まれないとする説に対して様々な反論を加えるが，そのさい，この世における人類の展開において，神が特定の集団あるいは個人と交わした契約（mīthāq）あるいは約束（‘ahd）を持ち出す。そしてイスラームの契約には義務行為の実践や禁止行為の回避が含まれると主張し，信仰には行為が含まれるという立場を堅持する。

契約として，例えば「確約として置きながらアッラーとの約束を破る者（alladhīna naqḍū ‘ahd Allāh ba’d mīthāq-hu）」（Q. 2: 27）や「（即ち）アッラーの約束を全うし契約に違反しないで（alladhīna yuwfīna bi-‘ahd Allāh wa lā yanqḍūna al-mīthāq）」（Q. 13: 20）のような

19 SIYAR, I, 238.
20 イバーダ派の信仰の概念を最も端的に表すものとして，クルアーン2章177節「正しく仕える（al-bir）ということは，あなたがたの願を東または西に向けることではない。つまり正しく仕えるとは，アッラーと最後の（審判の）日，天使たち，諸聖典と預言者たちを信じ，かれを愛することにその財産を，近親，児子，貧者，旅路にある者や物乞いや奴隷の解放のために費やし，礼拝の務めを守り，定めの喜捨を行い，約束した時はその約束を果たし，また患苦と逆境と非常時を際しては，よく耐え忍ぶ者。これらこそ実質の者であり，またこれらこそ主を畏れる者である」が挙げられる。ハラ・イブン・ズィヤードに帰される書簡では，ムルジア派への反撃において同様に引用される。MakS, 611; MakSQ, 135; MakKh, 252。またイバーダ派のハディッディー集には，信仰とは何かを尋ねられた教友のアブー・ザッル（Abū Dharr al-Ghifārī, d. 32/652）は同節を読み，預言者も同様の見解であったと答えたことを記録する。al-Warqā‘ī, al-Jāmi‘ al-Saḥīḥ, 296 (no. 770).
に、互いに密接な関わりをもつ語である。そして神が人類と個別的に取り交わした契約は、人類の祖アーダムの時代にまでさかのぼる。そして神と人類の契約は、締結と人間側からの破約の続返しである。契約や約束という語は用いられていないが、クルアーンでは神はアーダムに禁断の実を食べないように命じるも、アーダムはそれを達成できず楽園から追放されたこと（Q. 7: 19-24）、また神は神の外に何ものも崇まってはいけないこと、父母への孝養、礼拝の勤めの実行をイスラエルの民への契約としたが、少数の者を除き、彼らは背ぎ去ったこと（Q. 2: 83; Q. 5: 11）、さらにキリスト教徒とも約束を結んだが、かれらも授けられた教訓の一部分を忘れてしまったこと（Q. 5: 14）が説明される。そして神は各民族に預言者を遣わし、人びとに神の教えを遵守することを望んだが、大部分の人間は契約を果たすことができず、「主の従に背く者であること」（Q. 7: 102）が明らかになったため、神はムハンマドを遣わし、人類とイスラームの契約を交わしたことを説明する。

ムハンマドは諸預言者の封印であり、イスラームの契約の次にもたらされるものは、最後の審判である。イスラームは神と人類との契約の締結と破約の歴史に終止符を打つ最後の契約であり、クルアーン7章172節の原初の契約とともに、イスラームの宗教的世界観・歴史観を形成する土台となっている。またクルアーン中の原初の契約とのかかわりで、イスラームの契約とその内容は、ムハンマドにイスラームの啓示が下されて以降地上に生まれる全人類を対象とするものとなる。クルアーンの「あなたがたに対するアッラーの恩恵と、かれがあなたがたと結ばれた約束を心に銘じ、あなたがたが、『わたしたちは聴きました、従います。』と言った時を思い出、アッラーを畏れない」（Q. 5: 7）は、西暦7世紀前半のアラビア半島に住む者だけではなく、時空を超えたすべての人間に宛てられた、神からの命令として位置づけられる。

イバード派の学者たちは、信仰とは神への服従であり、それは言葉と行為（そして意図）からなると考えた。ハラフ・イブン・ズィヤードに帰される書簡では、信仰が言葉と行為から構成されるというイバード派の立場が、契約と関連づけて説明される。

神が神の被造物（khalq）に課し、またそれに関して神が信仰者たちからイスラームの契約とそれに従うこと[の契約]を取った（akhadha ʿalay-hi mīthāq

21 神が人間と契約を交わした（akhadha al-mīthāq）ことへの言及は、このほかアブー・マウドゥーデに帰される書簡、またアブー・ハーヴァードとアブー・ウバイダの時代に書かれたとされる書簡などにみられる。MakS, 576; MakSQ 67, MakKh1, 150.
al-istām wa ittba‘a-him min al-mu‘minin) ところの信仰について彼らに問いなさい。それは言葉であり、行為はともなっていなかったのか、あるいは言葉であり行為をともなっているのか、と。もしそれは言葉と行為であると彼らが言うのならば、それは神の書と使徒たちの諸スンナが説明する[ものと合致する]真理である。もし信仰は言葉であり、行為はともなっていなかったのであれば、それによって神に対して虚偽を述べることになる。そして彼らはそれによって、言葉と、神の書とその契約で語られ、神の使徒のスンナにあった行為を分離することになる。

無知によって、アッラーは唯一であるという知識と、タウヒドとともに神が課した礼拝や嘘捨、巡礼との間を分離する者は、最も甚だしい嘘つき者である。また神が啓示した真理の知識と真理を行うことを、また神が課した禁止[の知識]とその禁止[を行うこと]を[分離する者は、最も甚だしい嘘つき者である]。

これは神が神の書において明らかにしている信仰者の言葉である。「かれらの命じられたことは、只アッラーに仕え、かれに信心の誠を尽し、純正に服従、帰依して、礼拝の務めを守り、定めの嘘捨をしなさいと、言うだけのことであった。これこそ真実の教えである」（Q. 98: 5）。これは神がタウヒドを命じたときに、自分自身に対して取った行為の契約である。神はタウヒドについての義務とともに、行為を神への服従としたのである。

書簡の作者は、神は行為の実践を含んだイスラームの契約を信仰者と取り交わしたと理解する。神が信仰者と取り交わしたイスラームの契約の内容には、神の唯一性の承認のみならず、神が命じたイスラームの義務行為の実施、また神が命じた禁止事項を行わないことが盛り込まれ、そしてこれらを果たすことで、信仰者は神に服従した者として救詮の適格者となる。反対にこれを果たさない者は、イスラームの契約を破約した者であり、信仰者とはみなされない。2/8 世紀後半に活動したシャビーブ・イブン・アディーヤ（Shabīb b. ‘Aṭīyya al-‘Umānī）は、ムスリムには神との契約に忠実（wa‘ā‘）であることが求められ、神に背き（‘aṣā），神との契約と約束を破棄する（naqadā）者には服従は存在しないと語る。

22 MakS, 610; MakSQ, 134; MakKh1, 251.
第6章 イバード派の自己理解と他者理解

23 類似にクダミーは、定められた規範を実践しない者は、神との契約と約束を破棄した者であり、契約を破棄したことへの弁解はないことと論じる24。

このようにイバード派の学者たちは、イスラームの契約を現世で実遂する者にのみ神への服従、すなわち信仰と来世における救済が定まるとし、自集団すなわちイバード派共同体を、神と交わしたイスラームの契約を履行する者たちによって構成された集団として理解する。一方それを果たさない他者はすべて、イスラームの契約を破棄した者として理解され、救済の対象外に位置づけられている。

タクリーフの文脈における人間の本性や神の知そして原初の契約の誤論と、本節におけるイスラームの契約の義論の違いは、前者の力点は、すべての人間は神との関係を有してあり、報酬と懲罰の当事者であることを説明することに置かれている。一方後者の力点は、教義に与る信仰者とは誰か、という点に置かれている。イスラームの契約に関する彼らの主張は、信仰に関する言説と同様、来世における救済を獲得することを求める構成員たちに、自集団は唯一の真理の宗教集団であること、その教えの本質とは定められた宗教規範の実践であることを説き、彼らを契約の履行すなわち宗教規範の遵守と実践に導く働きを持っている25。

6.1.2.3 信仰の2つの定義

イバード派には、「それによって人が救済に資する者となるところの信仰」すなわちシャリーア上の信仰の定義が大きく2つある。そのうちの1つは「神が命じたものとともに神に服従しそれを承認すること（al-imān huwa al-tā‘a li-Allāh fi-mā amara bi-hi wa al-taṣdiq bi-dhālika）」あるいは「神に服従することとそれをを行うこと（tā‘a Allāh wa al-‘amal bi-hā）」と表現される26。前者の「承認すること」とは、入信時の必須項目であり、また服従を実践するさいにその服従が信仰として認められるための、心的状態を表したものであるよう

23 SIYAR, II, 379.
24 al-Kudamī, al-Iṣtiqāma, II, 8–12.
26 al-Bisyawī, Jāmi‘ Abī al-Ḥasan al-Bisyawī, I, 235; al-‘Awtābī, al-Diyā‘, III, 33. またビヤウウィーは、信仰は服従することを承認し（taṣdiq），それを行うことであるとも定義する。服従の語を用いて信仰を定義する他学派として、ムウタズィラ学派が挙げられる。井筒はムウタズィラ学派の信仰概念を、法学的性質を有するものと評した[Izutsu 1965, 160]。
にみえる。一方非イバーク派の著作においても、イバーク派の主張は「諸服従の総計（jumma al-tā'at）」あるいは「諸服従すべて（jamā' a al-tā'at）」と紹介される27。ここで語られる服従の内容は、義務行為の実践及び禁止行為の回避など、本研究がこれまでに言及してきたものである。

クルアーンの記述に従った信仰の描写、または上述の定義だけでは、他宗派に属し、クルアーンに規定された事柄を実践する者も信仰者となりうる。そのためイバーク派の学者たちは、信仰のもう1つの定義である「信仰とは言葉、行為、意図である」によって、他宗派が実践する服従と、イバーク派の服従は異なるものであるということを説明する28。この信仰の定義は、イバーク派ムスリムと偽信者の間には、それを区別する言葉と行為があるとする、ハラフ・イブン・ズィヤードに帰される書簡にみられる人間の宗教的分類における基準と一致している。またイバーク派ムスリムの子どもに関する文脈で、マフブーブ・イブン・ラヒールは、ムスリムは、幼少時は親に従ってムスリムであり、成人に達したときには「ムスリムの言葉と行為」を実践することで、その者はムスリムすなわちイバーク派の構成員になると主張した29。さらにクダミーは、信仰者がしてはいけない言動として、カダル派やムルジア派の主張を唱えてはならないことを挙げる30。つまり同定義における「言葉」には、日常生活における言語活動全般が含まれている。このほかイブン・バラカ（Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Baraka, d. between 342-355/953-966）は、


『啓示法の解明』には「信仰とは言葉と行為と意志、及びスンナに同意することであり、信仰はこの4つなくしては存在しない。一方不信仰者は言葉と行いと意志、及びスンナに反することであり、信仰は4つのうち1つによってなくなってしま（mutaqaddam）」という教説がマンマードから伝えられる言葉が記録される。 al-Kindī, Bayān al-Sharīʿ, V, 89. またアフリカのイバーク派の著作では、教えを存立させるもの（qawwālim al-dīn）は知、行為、意志、敬虔の4つであること、その柱（arkān）は神の命令に服従すること、神の定命に満足すること、神を信頼すること、神に任せることの4つであること、一方クフィルの基礎は、無知、狂妄（himāya）、高慢、嫉妬の4つであり、その柱は、欲、恐れ、欲望、怒りの4つであると説明される [Motylnski 1905, 509]; [Cuperly 1970, 49].
29 al-Kindī, Bayān al-Sharīʿ, III, 364; al-Shaqūsī, Manhaj al-Tālibīn wa Bālağh al-Rāghibīn, I, 635.
30 al-Kudāmī, al-Muʿtaʻib, II, 188; また al-Kindī, Bayān al-Sharīʿ, III, 47.
同じ宮殿に知識などを加えているが、ここでいわれる知識とは、イバード派の信条などについての知識も含まれていると考えることができる。すなわち宮殿は、クルアーンに明記されない、実質的にイバード派が定める教えに従わなければならないことを宣言し、その実践の継続こそが信仰の状態の継続であるということもあわせて示しているのである。

また意図（niyya）の重要性について、ハラフ・イブン・ズィヤードに帰される書簡では、
神は意図を伴った服従しか受取らないこと（fa-inna Allāh ْā ya'qībū al-ṭā' a illā 'alā dhālikā min al-niyya）、また背信を慎むことはその意図を伴わなければ有効ではないとし、行為においてはその意図を清め、心で意図を確たるものとし、その意図に誠実であることを求める。そしてクダミーは「信仰とは言葉と行為と意図である」の意味について、「神に服従し神に仕えるということを神に対して意図する、という意味の誠実さがなければ、信仰は言葉によってでは信仰として定まらない。まだ神に対する忠実な意図の誠実さがなければ、信仰は言葉と行為によっては完成しない」と解釈する。これらの説明は、タウヒーデの段階における告白と承認の関係のように、信仰の段階における外的表出としての言葉と行為、そして内面的構成としての意図をともに重視するイバード派の態度を示している。

このようにイバード派の学者たちは、信仰についての2つの定義を通じて、神への服従とは神が命じたものを男うことだけではなく、イバード派の教えに従って生きることであろう。

32 クーベルリーは北アフリカのイバード派の信仰真実をもとに、北アフリカのイバード派における信仰（fai: imān）の定義は「言葉（qawāl）と行為（'amal）」であるとし、このうちは信仰告白（confession de foi）であり、信仰証言（al-shahâda）と来世や後の審判などの信仰対象の告白を意味すると説明した[Cupely 1984, 173-176]。クーベルリーが使用したアムル・イブン・ジャムーユの信仰節句では、①イスラームは言葉（qawāl）と行為からなること、②者はイスラームの要約と信仰対象を唱えることであり、行為とは神が命じた義務行為の実行であること、③イスラームの要約を述べること、タウヒーデが完成すると説明される[Molybinski 1905, 508]。オマーンのイバード派はタウヒーデについての告白（iqār）の脅が用いられるなど、北アフリカのイバード派とオマーンのイバード派においては諸の用法と考え方の違いが見られる。北アフリカのイバード派では「行為」という信仰の構成要素に宗教生活における諸言語活動全般が含まれ、オマーンのイバード派では「言葉」とそれに含まれていると考えることがふさわしいだろう。
33 Maks, Sb, MakSQ, 107; MaksKht, 215; また al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, VI, 25-26. 関連文献に類似するものを、アブー・ウババダの時代に執筆されたとされる書簡の冒頭にも見られる。MaksSQ, 164; MaksKht, 292; al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, VI, 27. また後世には、意図とは「至高なる神と神の使者への服従の行為を意図（qāṣd）することである」と説明されている。
al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, VI, 28. またワルジラーニーが編纂した『真実集』には「信仰者の意図は、その行為よりも良い」というハディースが掲載されており、イバード派において意図が重要視されていたことがわかる。al-Warjânī al-Jāmi‘ al-Sahih, 23 (no.1).
34 al-Kudāmi, al-Mu‘tabar, I, 126.
ことを示し、数珠の適格者たる信仰者の名を、事実上自派に属する者に限定した。この2つの定義は独立したもののではなく、服従の具体的な内容あるいは使用する四肢を言葉・行為・意図の語で表現し、また言葉・行為・意図の神への方向性を示すために服従と表現するというように、相補的な関係となっている。

こうして信仰者として認定された者は、数珠の証である「神のワラーヤ」またイバーダ派構成員間の「信仰者同士のワラーヤ」が認められる者となる。すなわち上述の信仰の文脈で語られる服従、また行為と言葉と意志の具体的内容とは、ワラーヤとバラーマの文脈における、真理性を語り、それを行うことの具体的内容でもある。ヤーレル・イブン・アイユーブに帰される『イスラームの属性』（ṣīfa al-Islām）では、イバーダ派ムスリムが遵守しなければならない宗教規範が列挙された後で、（イバーダ派の）ムスリムたちからそれらのイスラームの特質を受け取った者は皆（イバーダ派の）ムスリムであり、信仰者であり、その者のワラーヤが彼らの間で定まると言られる35。またウマル・イブン・ムアンマル（Umar b. al-Mu'āmmar）という人物およびアッザーン・イブン・サクルは「それでもってワラーヤが必然的となるものは、イスラームで名付けられること、イスラームの要約を告白すること、言葉であれ行為であれ、義務行為を行い、禁止行為を避けることである」と定義する36。さらにムハンマド・イブン・マフブーブは「ワラーヤとは、ムスリムたちが神に対して信じている、言葉および行為との一致によって必然的となる」と語る37。かくして、信仰の議論とワラーヤの議論は、別々に語られるが決して独立したものではなく、互いに密接な関係にあるものとなる。

そしてこのワラーヤと信仰の密接に接続を強固な結びつきにより、後世には、信仰とワラーヤを混同し、同義語として用いる人物も現れることになった38。

6.2 イバード派の自己理解

神への服従、またその服従の内容や方法を説くと同時に、自派の構成員に対して、自分たちとは何者なのか、自集団とはどのような存在なのか、という点を説明することは、その個人にアイデンティティを与え、また共同体への帰属感を高めさせる効果がある。そのため著述家たちは、包括的な世界観を作り上げる。彼らは人間の由来についてと同時に、世界における自集団の位置についても筆を進め、それを関係者に語ることになるだろう。前章では、人類が分裂し預言者が派遣されることになった次第に触れれたが、オマーンを中心に活動したイバード派の学者たちは、1/7世紀におけるイスラーム共同体の分裂、そしてイバード派の形成と展開についても紙面を割いている。

6.2.1 イバード派の歴史観

3/9世紀の学者サルト・イブン・ハーミースは、イスラーム共同体の分裂に関するイバード派の歴史観を提示する。はじめに彼は、預言者ムハンマド、アブー・バクルとウマルの2人のカリフ、そして悪事を行う前までのウスマーンの時代には、人びとは1つの教えの上にあったこと、しかしながらウスマーンの死後、この宗教共同体は3つに分裂したことを説明する。そしてこのうちウスマーンの血の代儀を求めた集団はウスマーンの徒（al-Uthmāniyya）、ウスマーンの殺害について判断を下さなかった集団は疑いの徒（al-Shuukkan）と呼ばれること、そしてスィフィーンの戦いで、もう1つの集団である、ウスマーンの殺害を合法としてアリーに従った集団は、後にシー派と呼ばれる集団とハワーリジュ派（al-Khāwārij）に分裂したことを説明する。イスラーム共同体が1つの

---

3/9 シリア、ユーヨル・アビ・アブドゥッラーによる説明も、サルト・イブン・ハーミースの説明に基づいており、この期間のイバード派に共通した典型的な歴史観をみることができよう。al-Kindi, Bayān al-Sharī'ī, III, 207-208. イバード派の間で伝えられてきたイスラーム共同体の諸集団への分裂について、例えばダルジューニーの人名録では、ヒジュラ後50年から100年の世代として登場するナフィ・イブン・ハードィア（Nāfi’ b. al-Khālid）という人物の母が、その当時人びとは（1）圧政者たちは（al-jābahā）。それと従う者、（2）酒を飲み礼拝を怠り、不嬌さを行う不義者、（3）圧政者と戦うこと、善を念じ無を禁じること、そして不義者がそれを行うことを禁じることを信じた、クルアーンを読む者たち（al-qurān）と呼ばれる人びとに分けられ、当時はスブーラ派やアズラク派、また懐疑論者はいなかったと語ったことが記録される。

al-Dārjīnī, Kitāb Tabaqāt al-Mashāikh bil-Maghribī, II, 235. イラス・イブン・ラヒールから伝えられるものとして、ジャービル・イブン・サイドとも交流のあったアブー・ヌーフ（Abū Nūsār Sa‘īd b. al-Da‘īš）は、人びとを、ウスマーンを擁護し、イルジャを放棄しない集団、アリーを擁護し、徒党を放棄しない集団、そしてムスリムの3つの集団に分類したことが記録される。al-Shamālī, Kitāb al-Siyār, I, 83.
教えの上にあったと論じる点、また圏域論に関して、アブー・バクル、ウマルの時代の圏域はイスラームの圏域であったと論じる点から40、サルト・イブン・ハミースが発言者ムハンマドからウマルまでの時代を「理想の共同体」の時代と認識していたことがわかる41。

イバード派は、この計4つの集団から様々な分派が生まれたと理解するが、彼らはこのうち、ウスマーンを殺害した者たち、そしてさらにアリーのもとから出て行った者たちを、自集団のルーツと理解した42。例えば3/9世紀に活動したムニール・イブン・ナイイルに帰される書簡には、ウスマーンの行いを非難し、スィッフィーの戦いで死んだアンメール・イブン・ヤースィル（‘Ammār b. Yāsir, d. 37/657）の教えを受け入れいだ者たちとして、スィッフィー（Ṣifin）の徒、ナフラワーン（Nahrawān）の徒、ハルーラー（Ḥarūrāʾ）の徒、ヌハイラ（al-Nukhayla）の徒、クライブとザッハーフ（Qurayb wa al-Zāḥhāf），また40人で2,000人のウマイヤ朝の軍隊と戦ったとされるアブー・ピラール（Abū Bilāl al-Mirdās b. Ḥudayr al-Tamīmī, d. 61/681），イエメンにイバード派政権を樹立したアブドゥッラー・イブン・ヤッヒャー、そしてオマーンにイバード派の政権を打ち立てたジュランダー・イブン・マスウードの名が挙げられ、彼らの活動が記述される43。

そしてイバード派の学者たちは、イスラーム共同体の分裂によって生じたハワーリジュ派についても、理想的な状態であったと理解した。マフブー・イブン・ラヒールは、ナーフィウ・イブン・アズラクの登場以前の「ムハッキマ」1つであった。もし西方にいたある男が治める（ḥakama）とき、東方の者は彼にワラーヤを認め（tawallā），また東方の者が治るとき、西方の者は彼にワラーヤを認めた」と表現し、ムハッキマが1つの集団として行動していたことと理解する44。また4/10世紀の学者ハーリド・イブン・カフター（Abū Qaṭṭān Khālid b. Qaṭṭān al-Hajjārī）は、ナーフィウ・イブン・アズラク登場後も「ムスマムたちのハワーリジュ派」（Khawārij al-Muslimīn）は、出てくる者もいれば、後に残る者（takhallaf）もいた。出てくる者（khārij）は留まる者（qaʿīd）を友とし、留まる者は

40 SIYAR, II, 318.
41 ほぼ同時代の3/9世紀後半にオマーンのイマーム、サルト・イブン・マーリクに宛てられた書簡では、ウスマーンが悪行を犯すまでは圏域は1つであったと説明され、その「理想の共同体」の期間はいくらか拡大する。SIYAR, I, 199.
42 6/12世紀のカルハーティー（Abū Saʿīd Muhammad b. Saʿīd al-Qalhātī）は、この4つの集団から生まれた宗派・分派を挙げ、その教義を解説する。al-Qalhātī, Kitāb al-Kashf wa al-Bayān, 137b-196a; Kashif (ed.), II, 323-424.
44 SIYAR, I, 298.
出で行く者を友とした。それに従って彼らは進み、死んでいった」と、その一体性を表現する45。さらにサルト・イブン・マーリクに宛てられた書簡においても、ムスリムたちは自分の主張（da‘wa）を1つにし続けており、とどまる者は出ていく者にワラーヤを認め、また出て行く者はとどまる者にワラーヤを認めていたこと、彼らはヒジュラを採用することもなく、人びとを剣で尋問することもなく、彼らのキブラの徒から財産を略奪することもなく、子どもたちを捕らえることもしなかったことが説明され、自派の先人たちは「正しい教え」に従った活動をしていたという印象を与えている46。

そしてイバード派にとって自派のルーツである、アリーのもとから出て行った集団の活動は「殉教史」の扱いにまで高められて描かれられる。サルト・イブン・ハミーヌの説明とともに、ビスヤウィーはこの集団について「その悪行によりウスマーンと袂を分かち、その圧政（baghy）によりムアーウィヤと袂を分かち、その暴力と仲間の殺害のためにアリーと袂を分けた者たちはである。彼らは神の道のためにジハード（jihād）をし、ムハーデルーンやアンサールが依拠した真理に基づいて過ごし、善を名じ、悪を禁じ、殉教した（ustushhidt）者たちである」と紹介する47。同じようにアブー・ビラール、またアブドゥッラー・イブン・ヤヒヤや彼に従ったムフタール・イブン・アウフらの戦いは、殉教として叙述される。ハーリッド・イブン・カブターンは、彼らの一連の行動を単に出て行く（kharaja）と表現するが、同時に神の道のためにジハード（聖戦）をするとも表現しており、出て行くこと（kharaja）が聖戦として殉教と密接に関係付けられている48。

このように3/9世紀のオマーンのイバード派の学者たちのもとでは、ナフラワーンの徒だけでなく、その後に続く圧政者たち（al-jabābira）に対する一連の蜂起あるいは戦いと、その結果の敗北は美化されて表現される。サルト・イブン・ハミースやビスヤウィー、またクダミーによるハーディーの例のように、オマーンのイバード派の間では3/9世紀以降、

45 SIYAR, I, 121. カルハーティーは、この時のハワーリジュ派について、「彼らの事柄は1つであり、彼らの歩みも1つであった。彼らの敵も1つであった。彼らの友とは、神と神の使徒に服従し、神の言と言語者のスンナに従って行動し、言語者の死後2人のカリフの歩みに従む者であった。そして彼らの敵とは、神と背き神の命令に反することであり、言語者のスンナに従わないことであり、ムハンマドの死後の2人のカリフの歩みに従まない者であった」と説明する。al-Qalhātī, Kitāb al-Kish'wa al-Bayān, 196a-b; Kāshif (ed.) II, 421-422.
46 SIYAR, I, 207; al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, III, 218.
47 SIYAR, II, 83-4; また SIYAR, II, 313-314.
48 SIYAR, I, 119. このほかビスヤウィーもまた、アラビア半島で蜂起したアブドゥッラー・イブン・ヤヒヤとムフタール・イブン・アウフおよびそれに従った者たちの活動を、立ち上がること、ジハードをすること、そして殉教することという観点とともに叙する。SIYAR, II, 85-86.
預言者ムハンマドから、アブー・バクル、ウマルを経てイバーデ派に関係する人物を列挙する伝統が生まれる49。そうした著述家たちによる昔の理想的な共同体に属した人物の列挙、その活動の説明、そして彼らが自集団に連なることの説明は、それを読み取るイバーデ派の構成員たちに、彼らの自称である「正直（せいちよく）の徒」（ahl al-istiqāma）としての自負を持たせ、彼らのイバーデ派へのコミットメントを高める効果を有するものとなる50。

フーリーは、シーア派ではイマームが殉教のイマームとして語られる一方、イバーデ派のイマームは英雄として語られている。イバーデ派はシーア派におけるカルバラーのような、時間と空間が限定されるような歴史的出来事や事件に自らの起源をみたことなど、イマームは8世紀に活動したアブドゥッラー・イブン・ヤヒヤやシュランダー・イブン・マスウードのようなイマームに結びつくことが多い。さらにホフマンやウィルキンソンが指摘するために、シーア派におけるカルバラーのように、イバーデ派にとってはナフラワーンやヌハイラが、自派のアイデンティティを語る上で重要な、象徴的意味を持つ殉教者として認識されているようにみえる52。またイバーデ派は、ナフラワーンやヌハイラという「場所」に自らのアイデンティティを求める、圧政者に対して立ち上がるという一連の「行為」をも、自分たちのアイデンティティを支えるものとした。アリーからフサイン、ハサンと続く血統が、シーア派の正統性を確立させるための重要な要素の1つであったのなら、イバーデ派にとっては、真理のために立ち上がり戦った人物たち、それを支えた学者たちや集団を列挙することが、自集団の連続性とその活動の正統性を説明するための重要な作業の1つであったのである。

6.2.2 「ハワーリジュ派」という呼称への対処

49 SIYAR, II, 104, 313-314. クダミーは、ムハンマドから続く正直の徒の指導者の列挙において、その代表的な人物を①預言者（ムハンマド）、②教友（アブー・バクル、ウマル）、③ウスマーン暗殺の日（yawn al-dār）ヤクの戦いなどでアヌマール・イブン・ヤースィルの道に従った人びと、④タービーヒーン（ジャービール・イブン・ザイド、アブー・ウバインダ）、⑤ハワーリジュ派（ミルダーズ・イブン・フサイル、アブドゥッラー・イブン・イバード、アブドゥッラー・イブン・ヤヒヤ）そして⑥教えにおける学者たち（マフプープ・イブン・ラヒール、ワイル・イブン・アイユーブ）という興味深い分類で紹介する。al-Kudāmī, al-istiqāma, I, 224.

50 宗教集団は、自集団を客観的にも主観的とも「信仰の系譜」として定義する[Hierieu-Léger 1998, 216]とされるが、イバーデ派もこの例に当てはまるといえよう。

51 [Khuri 1990, 107-111, 113-123]

52 [Wilkinson 2010, 139-140]; [Hoffman 2010]
教友時代からの連続性を語り、ウスマーンの徒やウマイヤ朝に立ち上がった者たちを讃える一方、イバード派の着述家たちは「ハワーリジュ派」という語を、慎重に取り扱う必要に迫られていた。イスラーム世界で圧倒的に多数を占めるスンナ派では「ハワーリジュ派」の語は、アリーのもとから出た集団として、長の意味合いを含めて、否定的に語られていたからである。近現代エジプトの研究者ケンニーは、前近代のイバード派によるハワーリジュ派理解について、イバード派はハワーリジュ派とイバード派の系譜的そして歴史的関係を作り直さなければならないとしたうえで、カルハーティーによる歴史・分派に関する書を利用して、そして当時のハワーリジュ派は、イバード派がムスリムやナフラワーンの徒と描写するものと同一視されていたこと、イバード派にとって重要であったことは、暴力と反乱の典型例であるハワーリジュ派との関連性を避けることであったりなどを説明し、イバード派をハワーリジュ派の影響から分離させるカルハーティーの作業を、解釈的ごまかし（interpretive legerdemain）と評する。

それが解釈的ごまかしいとは別として、3/9世紀から6/12世紀に活動したオマーンのイバード派の著述家たちは、ハワーリジュ派という語に2つの用法を見出した。ウスマーン・イブン・アビー・アブドゥッラー（Abū ʿAbd Allāh ʿUthmān b. Abī ʿAbdullāh al-ʿAṣamm, d. 631/1234）は、スィフフィーの戦いの際、アリー・イブン・アビー・ターリブの徒は2つの宗派（firqā）に分かれ、その1つはアリーに従った宗派であり、シア派と呼ばれること、もう1つはアリー（との契約）を破棄した宗派（firqā naqdaʿat ʿalā ʿAlī）で、彼らはムスリムであると説明する。そして後者について、また彼らはハワーリジュ派と呼ばれ、意見を異にしているが、2つの宗派に集約されることし、以下のように語る。

その1つは、ナフラワーンの徒やヌハイラ（Nukhayla）の徒のムスリムのハワーリジュ派のような、真理に従うことのために、道を誤った指導者たちに抵抗したことによってハワーリジュ派と呼ばれる。もう1つは、アズラク派やナジュダ派のように、正義の指導者たち（aʿimma al-ʿadl）やムスリムたる正直（

---

54 [Kenney 2006, 37-42]
いちょく）の徒に抵抗した宗派である。55

すなわちウスマーン・イブン・アビー・アブドゥッラーは、道を誤った指導者たちに抵抗した者たちであるか、あるいは正しい指導者に抵抗した者たちであるか、という抵抗の対象を、2つのハワーリジュ派を区別する基準として利用する。そして自派の先人とみなす理想的な集団を前者に含めることで、その集団の正当性とともに、他のハワーリジュ派の諸分派との差別化を図っている56。

この「理想的な集団」を提示するさいには、圧政者に対して立ち上がった者、という点が強調され、イバース派にとっては都合の悪い歴史的事実は無視された。その例として、クライブとザッハーフの活動が挙げられる。バスラの歴史家イブン・ハイヤート（Abū ‘Amr Khallīḥ b. Khayyāṭ, al- Miṣfārī, d. 240/854-5）は、クライブとザッハーフは、ナフラワーンの戦い後、最初に蜂起（kharaja）したハルーリーヤ（al-Ḫarūriyya）の人物であったという伝承を紹介する57。すでにムニール・イブン・ナイイル・ジャアラーニーが2名に言及し、またハーリド・イブン・カフトーも2名の活動を描写するなど、クライブとザッハーフはオマーンのイバース派にとって、理想的なハワーリジュ派を説明するさいに重要な位置を占めている。

とはいえ非イバース派の歴史理解では、クライブとザッハーフは、イバース派が否定する行動をとったことが伝えられる。サリー・イブン・ザクワーンやサルト・イブン・マーリクに宛てられた書簡など、イバース派の著作では、アリーのもとから離脱した（理想的）ハワーリジュ派は、キブラーの人々（qawn）を剣で尋問すること（isti‘rāḍ）をしなかったと主張する58。

一方イブン・ハイヤートは、2名が人々を剣で尋問したとする伝承を報告する59。さらにクライブとザッハーフの活動を聞いたアブー・ビラール・ミルダー・ス・イブン・フダイルは「神はクライブを近づけず、またザッハーフを敵させない」と語っ

56 この集団は、ムッハッキマ（al-Muhakkima）とも、（神のために）魂を売る者たち（al-Shirāt）とも、ムスリムたちのハワーリジュ派（khawārij al-muslimīn）とも表現される。
58 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 96]; SIYAR, I, 207。イバース派を含むハワーリジュ派諸派における「剣で尋問すること」の実践については、クローネとツィンマーマンが取り上げている[Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 325-329]。イバース派法学者では、呼びかけたりでは刀で尋問ことはない、という原則が述べられる。al-Kindī, Bayān al-Shārī‘, LXIX, 151-152.
たとする60, 1つにまとまった集団という理想像を指す恐怖のある情報が報告される。

この対立する情報において、オマーンのイバーデ派はクライプとザッハーフに言及しないのではなく、自派の歴史観に抵触する両者の活動には言及しないことで、その解決を試みたようである。クライプとザッハーフの名と一部の活動は、後代のイバーデ派の著作においても取り上げられる61。

他方ウスマーン・イブン・アビー・アブドゥッラーが利用した、もう1つの「ハワーリッシュ」の用法は、アリーのもとから離脱したというルーツを同じにしながらも、ナーフィウ・イブン・アズラクを端緒として、その理想的な集団から離脱していった諸集団を否定的にまとめる語として用いられる。

（理想の集団であった）「ムスリムのハワーリッシュ派」に分裂をもたらしたナーフィウ・イブン・アズラクについて否定的に述すことは、2/8世紀半ば以降から行われていたようである。イブン・イバーデに帰される書簡では、ナーフィウ・イブン・アズラクとその徒は、信仰に入った後に不信仰者となった者と表現される62。またハラフ・イブン・ズィヤールに帰される書簡では、貞節な女性を非難すること、解釈によって神がハラームとしたものをハラールとし、またその逆を行うことなどの一連の罪行がイブン・アズラクに帰され63。同じくシャビーブ・イブン・アティーヤは、ナフラワーンの徒の中には、ナーフィウ・イブン・アズラクやアティーヤ（・イブン・アスワド）（'Aṭīyya b. al-Aswad）など、信仰者白とその行いにおいて道を誤った者がいると説明し64、他の逸れた人物とともに、ナーフィウ・イブン・アズラクを否定的に語る。以下のサルト・イブン・マーリクに宛てられた書簡中の記述は、こうしたナーフィウ・イブン・ナーフィウらに対する3/9世紀のイバーデ派の立場をまとめて表現したものとして理解できるよう。

ムスリムたちと分離し、悪を呼びかけた最初の悪のハワーリッシュはナーフィウ・イブン・アズラクである。彼はパスラの人で、優れた人びと（ashrāf）に属していた。また彼とともに多くの人間が出て行き、アフワーズにとどまった。

彼はイスラームの教えに基づいていたが、彼らにこの世の【の魅惑的な諸事】が

62 SIYAR, II, 341-342.
63 MakS, 611; MakKh 252; MakSQ, 134.
64 SIYAR, II, 375.
現れ、それが彼を虐にすると、神の敵は悪事を行い、神はそれによって、彼と彼に従ったイスラームの徒を追放した。ナーフィウはそれに値する者であり、彼は反乱に熱心になり、〔まとまっていた〕集団を分け、人びとを焚き付け、嘘を犯し、〔正しい〕言葉と袂を分かち、共同体（jamā‘a）から分離し、ヒジュラを採用し、キブラの徒に不信印宣告をし、信仰を秘匿する者にバラーアを宣告し、立ち上がらずずにとどまっている者を多神教徒と呼び、人びとを剣で篭門し、彼らの子どもを捕られ、彼らの財産を略奪した最初の者である。これから彼の後に不義者ナジュダ・イブン・アミルが現れ、ナーフィウの行いを進めた。

これから彼の後にナジュダ・イブン・アディーヤが現れ、彼はナーフィウの道と法に従った。これから彼の後にアディーヤとズィヤード・アサムが真理に反した。またその後アブドゥッラー・イブン・サッファールとその徒がいた。彼らはスフル派である65。

この引用にも見られるように、イブン・アズラクへの否定的叙述には、彼が唱えた主張にも言及される。イブン・アズラクはイスラーム共同体に属する人びと（qawm）を多神崇拝で名付けたとサーリム・イブン・ザクワンの書簡で説明されるように、オマーンのイバード派では、イブン・アズラクはキブラの徒を多神教徒と名付けた人物であるという理解にある66。そしてイバード派の学者たちは、このナーフィウ・イブン・アズラクの主張を利用し、理想的ハワーリジュ派から離脱した諸分派は「彼らの集団に属さない、また彼らの見解を受け入れないイスラーム共同体構成員を多神教徒と名付けている」とし、それらは「悪のハワーリジュ派（Khawārij al-Jawr）あるいは道を逸れたハワーリジュ派（al-Khawārij al-Māriqa）として一本締めにする67。

クローネとツィンマーマンは、ハワーリジュ派を多神崇拝と結びつけて語る最初の例は、815年頃にパストラあるいはオマーンで執筆された、マフブーブ・イブン・ラヒールの書簡であるとすると68。理想のハワーリジュ派から離脱した諸分派をこの方法で一まとめにする

67 「悪のハワーリジュ派」という表現は、このほかSIYAR, II, 85; al-Kindi, Bayān al-Shar’, III, 218にみられる。
68 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 275-278] 後にイバード派の枝派として認知さ
第6章 イバード派の自己理解と他者理解

方法は、オマーンのイバード派の伝統の中で確たるものとなっている。また4/10世紀のクダミーは、ハワーリジ派は皆キプラの徒を多神教徒と名付けるが、我々はキプラの徒をそのように名付けないとし、諸分派と自派の主たる違いを、自分たちの集団に属さないキプラの徒をどのように分類するかに置いている。

イバード派における、ハワーリジ派の諸分派を多神崇拝の語とともに否定的に一括りに結びつけて論じるこの方法は、マフブーブ・イブン・ラヒールによって発明されたものではなく、彼の書簡が生じたためとされた時代、あるいはもう少し前にはすでに確立した伝統であったようにみえる。北アフリカのイバード派に伝わる『明証の書簡』（Risāla al-Ḥujja）は、マフブーブ・イブン・ラヒールの一世代前のラビーユ・イブン・ハビーブ、ワイル・イブン・アイユーブ、そしてムフラド・イブン・ウムッルド（Abū Ghassān Mukhld b. al-‘Umurrud）らの名でによる書簡として伝わる。同書簡は①アズラク派やスフル派、そしてすべてのハワーリジ派、キプラの徒を多神教徒と名付け、預言者が多神教徒に下した法規定を彼らに定めていたこと、②それによりムスリムたちはハワーリジ派の諸分派すべてと袂を分かれた（‘alā hādhā fāraqa al-muslimūn aṣnāf al-Khwārij kullahā）ことなどを説明する。同様に『啓示法の解明』には、181/797年に没したムーサー・イブン・アビー・ジャービル、タウヒーディの徒すなわちイスラーム共同体構成員を、多神教徒と呼ぶ集団としてハワーリジ派を挙げたことが記録される。以上のように、遅くとも2/8世紀後半

Siyar, I, 295.
70 al-Kindi, Bayān al-Sharī‘, III, 286. マフブーブ・イブン・ラヒールは、ムカティールイブン・スライマーン（Abū al-Ḥasan Muqdatī b. Suiyaymān al-Balkhī, d. 767）が「神はアーダムを自らの姿に似せて（alā sūratu-hi）創造した」という見解を述べたことについて、同時代のアーダム・ウバカリは、ムカティールは虚偽を述べていると非難しつつも、彼を多神教徒と呼ばず、また彼に多神崇拝を結びつけることはなかったとする巻を記録する。Siyar, I, 302. またワイル・イブン・アイユーブの存在中に書かれたとされる『和解の書』（Kitāb al-Sulḥ）には「我々のキプラを受け取り、神と神の諸使徒と神の書、また神の使徒がもたらしたものを告白する人びと（qawmu-nā）は、多神崇拝者から切り離され、（その者の）捕縛や財産の略奪は禁じられる。他方彼らの捕縄や財産の略奪を合法と考え、彼らを多神崇拝者と名付ける者は、我々のものでは破滅する者である」という文言がみられる。al-Kindi, Bayān al-Sharī‘, III, 419-421.
72 al-Kindi, Bayān al-Sharī‘, III, 171. このほか、ムフラド・イブン・ウムッルドは、「スフラ派等のハワーリジ派、他宗派の人間を殺害することを合法としている」と、多神崇拝以外の共通項で諸分派をハワーリジ派の語でまとめようと試みる。Abū al-Ğānim
6.3 不信仰：イバーデ派の他者理解

イバーデ派の他者理解について考察することは、イバーデ派の自己理解、彼らの世界観の一端を明らかにすることであり、それはイバーデ派の共同体論の完成に寄与する作業である。本節では、イバーデ派にとって他者であり、異質な存在である不信仰者を、多神崇拝と仏教、そして忘恩の諸概念から考察する。

6.3.1 多神崇拝（shirk）と多神教徒（mushrik）

6.3.1.1 多神崇拝の意味内容とその起源

イバーデ派を頂点とする人類のヒエラルキーにおいて、多神教徒は最下層に位置づけられる。多神教徒の集団には、啓典の民であるユダヤ教徒とキリスト教徒、そして無神論者、二元論者、偶像崇拝者などが含まれる。このうち啓典の民は、ムハンマドの使命性を否定するが、神の教えの一部を信じるという点によって、多神教徒のカテゴリーの中でも一段上位に位置づけられた。クルアーン中に「本当にアッラーは、（何ものかを）かれに配すること（an yushrika bi-hi）を敬されない。それ以外のことに従っては、御心に適う者を敬される。アッラーに（何ものかを）配する者は、まさに大罪を犯す者である」（Q. 4: 48）という節があるように、多神教徒が犯す多神崇拝は「もとのそれ以外のものを配すること」（al-ishrâk fî al-shay‘ ghayrâ-hu）を原義とし、決して敬されることのない行為とされる。

ピスティイーやアウタリィは、多神教徒（mushrik）とみなされる行為を列挙する。ピスティイーは「アッラーが何の権威をも授けられないものを崇拝すること」（Q. 7: 33）という、統治（mulk）において神と同位のものを置くこと、偶像や火、太陽などアッラーのほかに神を立てるという、上記「もとのそれ以外のものを配すること」に該当する行為のほとんどが禁止される。


27 現在のイバーデ派に属する著述家たちは「イバーデ派はハワーリジュ派ではない」ことを訴えるが、その主張は、イバーデ派は正しい指導者から出て行ったアズラク派などの「悪のハワーリジュ派」ではないという点については妥当である。一方イバーデ派が、第4代カリフ、アリーのもとから出て行った集団に自らのルーツを求めていることに、疑いの余地はない。ハワーリジュ派への現代のイバーデ派ムスリムの言説については、ホフマン[Hoffman 2009]が取り上げている。
かにも、神や天使、啓典などの信じる対象を信じないこと、イスラームの要約（jumla al-Islām）を告白しても神を信じないこと、神を信じる一方で預言者ムハンマドに疑いを持つこと、クルアーンの一部を否定すること、さらには礼拝や喜捨を否定することなど、イスラームの他宗派とも共有される。イスラームの存立を支える信条と実践の否定を、多神崇拝に該当する行為として列挙する24。

多神崇拝のカテゴリーとして「ものにそれ以外のものを配すること」には、偶像を崇拝することが含まれるが、イバード派の学派たちは、人類史における偶像崇拝の起源を、極めて早いものと理解した。ウスマーン・イブン・アビー・アブドゥッラーは、偶像が崇拝されるまで、神の教えは正統（istiqāma）であったこと、偶像が崇拝されたときから人類（khala'iq）の間に意見の対立が生じたことに触れつつ、偶像崇拝の起源を、アーダムの子であるナルス（Nasr）が死んだとき、あるいは預言者ヌーフの時代とする説を紹介する25。

また人間による「同位のものを置く」という行為は、人間自身によって発明されたものではなく、イブリースによってもたらされたと考えられている。4/10世紀の学者ハーリド・イブン・カフタンは、神が天使たちにアーダムへの敬拝を命じたとき、イブリースはその命令に従わなかったが、そのときのイブリースの背信は多神崇拝の不信仰（kufr shirk）ではなく、仏信の不信仰（kufr niftiq）であったこと、そしてイブリースが多神教徒になっただのは、彼ら人間に対して、自分と偶像を崇拝するように呼びかけた時であったと説明する26。

6.3.1.2 多神崇拝の3つの相：クダミーの分類

25 al-Kindī, Bayān al-Shar‘, III, 202. イバード派では、人類における最初の大罪者は、アーダムの息子であり、自らの弟ハービール（fābiil）を殺したカービール（Qābil）であるとする。
カルハーティーは、最後の審判において不信心の者が「主よ、ジンと人間の中でわたした
ちを迷わせた者に、会わせて下さい。足の下に踏みつけて、最も卑しい者にしてやります」と言う（Q. 21:29）ことについて、同様の人間はカービールであると解釈する。一方ウス
マーン・イブン・アビー・アブドゥッラーは、神はカービールを不信仰者として駆逐させ
たが、彼のもとは、人々の間に相違をもたらしたものの（‘uqba）はないと説明し、人類初
の兄弟殺しで、その後の人類の宗教的分裂とは無関係であることを説明する。al-Qalḥāṭi,
Kitāb al-Kashf wa al-Bayān, Ms. British Library Or. 2606, 9b; ed. S. Kāshīf, I, 26; al-Kindī, Bayān
al-Shar‘, III, 202; またal-Izkāwi, Kashf al-Ghumma al-Jāmi‘ li-Akhkhār al-Umma, I, 60. 後代に
は「不信仰となる人間とジンの不信仰は、彼ら自身の、信仰よりも不信仰を選択する悪に
基づく」。その最初はジンたちの長イブリースであり、また不正に弟のハービールを殺した
アーダムの息子カービールである。イブリースは不信仰、尊大の徒の長であり、カービー
ールは不正と背信の徒の長（imām）である」と語られる。al-Shaqaṣī, Manhaj al-Tālibīn wa Balāgh
al-Rāḥibīn, I, 375-376.
26 SIYAR, I, 90.
4/10 世紀のクダミーによる shirk の説明は、彼の時代までに語られていた shirk の意味を整理し、分類したものとして理解される。彼は、shirk には「否定（jubah）の shirk」、「服従（بَعْد）の shirk」そして「見栄（riyā）の shirk」という 3 つの相（wajh）があると分析する。そして否定の shirk について、クダミーは神にそれ以外を配すること、神とそれ以外を等しくすること（al-ishrāk bi-Allāh ya'nī alladhī ya'dilu bi-hi ghayru-hu）と定義する。そしてこの否定の shirk には、唯一ある神を否定すること、唯一ある神とともにそれ以外の神に仕えることが含まれるほか、神について、あるいは神の使徒について疑うこと、さらに神の使徒がもたらしたものを否定することが含まれ、それを行う者には shirk の名が結びつくとする。

通常イード派の学者たちが語る shirk は、この「否定の shirk」である。マフブーブ・イブン・ラヒールは、多神崇拝の言い換えとして、神や諸天使などを拒否すること（jubah）、拒絶すること（inkār）、そして虚偽をすること（takhdīb）の 3 つに言及する。またサルト・イブン・ハミースは、①神を拒絶する、②神に同位のものを配する、③訛言者あるいは啓典のあるものを拒絶する者には、shirk の名が付与されると説明する。イード派では、唯一の神や発言者のもたらしたものを拒否すること（jubah）、拒絶すること（inkār）、虚偽をすることは、キブラの徒が決して持ち合わないものと理解される。

またイード派の学者たちは、ハワーリッシュ派諸派が、人類を信仰者か多神崇拝者かという二分法で定めたこと、世界観では偽信者や背信者（ tasīn）そして多神敬奉者、多神敬奉者として知られる者を主張したこと、そして「アーダムの子孫よ、悪魔に仕えてはならないと、われはあなたがたに命令しなかったか。かれはあなたがたの公的な敵である」（Q. 36: 60）を提示し、悪魔に仕えるということは服従することであり、神に対して罪を犯した者はみな悪魔（al-Shayṭān）に仕えており、悪魔に仕える者は多神崇拝者であると主張したことを報告する。

---

77 al-Kudami, al-Mu'tabar, I, 132-134; al-Sa'di, Qūmūs al-Shari'a, VI, 95.
79 SIYAR, I, 300, 313.
80 SIYAR, II, 295-296.
81 5/11 世紀のアウターリーは、虚偽をすること（takhdīb）について、もとの語である虚偽（kidhb）は真実（ṣidq）の対義語であり、誰かが誰かを虚偽とするという表現は、相手の言葉や詐欺（maqāṭa）を承認し（ṣuṣadīq）ないという意味であると説明する。al-'Awtārī, Kitāb al-Ibānā fi al-Lughā al-'Arabiyya, IV, 115。つまり否定すること、拒絶することなどは、言動のみならず、その言動とともにある各個人の意識、心的状態も含んでいる。
82 SIYAR, I, 295; al-Kindī, Bayān al-Shar', III, 417; Abū Khazr Yaghīlā b. Zaltāf al-Wiṣāyīnī (d.
さてクダミーは、2 番目の「従従（tā'a）の shirk」で、悪魔に仕えることを話題にする。
彼は「従従（tā'a）の shirk」とは悪魔に従従することであるとし、その例としてクルアーン 7 章190 節53、16 章100 節54、そして 14 章22 節55を提示する。そしてハワーリジュ派が提示する「悪魔に仕えてはならないと、われはあなたがたに命令しなかったか」にみられる動詞「仕える」（ya'budū）を、ハワーリジュ派と同じく従従することと解釈する。そして悪魔に従従する者は、知らないうちに（min ḥaythī la ya'lim）悪魔に仕えていると説明する。

そして 3 番目の「見栄の shirk」について、クダミーはクルアーン 18 章110 節56を提示し、主を崇拝するさいに主以外のものを同位に配すると、知らないうちにこの shirk の名が付されることを説明する。クルアーンの節と彼の主張との関係は不明である。クダミーが語る「見栄の shirk」は、ハディース集にみられる「見栄と評判（sam'ta）のために」様々な活動をすることを念頭に置いていると考えることができるかもしれない。57 最後にクダミーは「従従の shirk」及び「見栄の shirk」には、不信仰、偽信、迷妄、不義など、否定すること以外の醜い名が結びつく一方、「否定の shirk」には、偽信以外の醜い名が結びつけられるとまとめめる。

悪魔に従従すること、そして仕える者には shirk の名が付されるという点で、クダミー

380990, al-Radd 'alá Jami' al-Mukhālifīn, 77.
53 「だがかれが両人間に良い（子）を授けなければ、かれらに授けられたことに対して、かれに同位の者を立てる。だがアッラーは、かれらが立てたもののに高くおられる。」
54 「（悪魔）の権威は、かれを保護者とした者、そしてかれに同位の者を配した者の上に及ぼし得る。」
55 「悪魔は言った。『異実の約束を、あなたがたに約束されたのはアッラーだった。わた
しも約束したのです。あなたがたの役は立たなかったのです。もともとわたしは、あなたがたに
に対し権威はないのです。あなたがたに呼びかけ、あなたがたがわたしに従っ
ただけです。それでわたしを非難してはならないのです。寞ろ自身自身を負めなさ
い。わたしはあなたがたを助けることは出来ないので。あなたがたもわたしを助けられない
のです。実はあなたがたが、先にわたしを（アッラーと）同位に置いたが、わたしはそれを
拒否していたのです。本当に不義の従には痛ましい懲罰があるのです。』」
56 「言うてやるがいい。「わたしはあなたがたと同じ、只の人間に過ぎない。あなたがた
の神は、唯一の神（アッラー）であることが、わたしに啓示されたのである。凡そ誰でも、主との会見を誇り願う者は、正しい行為をしなさい。かれの主を崇さ
る場合に何一つ（同位に）配置して崇拝してはならない。」」
57 Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Adhān (Hadith Encyclopedia CD-ROM, ver. 2.1, no.713, 4538); [牧野 2001, I, 282; IV, 516]. 6/12 世紀の北アフリカのイバーデ派で編纂されたハディース集に
のは「見栄で（riya'58) 礼拝をし、斎戒をし、サダカを施す（taṣādaqa）者は ashīrka である」というハディースが掲載されている。Abū Ya'qūb Yūsuf b. Ibrāhīm al-Warjāfn, al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ: Musnad al-Imām al-Rabi'ī b. Ḥabīb, 293 (no.760). また同じく 8/14 世紀のジ
ヤイタリーは、クダミーとは別の方法で shirk を分類するが、この偽善の shirk を al-shirk
al-āṣghar と名付けている。al-Jāyātī, Qawā'id al-Islām, 37.
はハワーリジュ派の見解に同意する。その一方でクダミーは、信仰者、仮信者、多神教徒という三分類の立場から、そして「服従の shirk」及び「見栄の shirk」には、否定すること以外の醜い名が結びつくが、「否定の shirk」には、仮信以外の醜い名が結びつけられるということから、悪魔に服従し仕えるという事は、唯一の神を否定する、また同位の神を置くこととは別であるとし、悪魔の shirk を、否定の shirk と区別する。そして服従と見栄の両 shirk には、本来の shirk が持つ同位に置くという意味を含めていない。クルアーンには悪魔の喰い（waswasa）など、悪魔が人間を誘惑する罪がみられるが、オマーンのイバード派では、人間に罪を犯すとき、そこには悪魔が関わっているとの理解がされた88。クダミーは、悪魔の教唆によってイバード派のみならイスラーム共同体構成員が犯す、多神崇拝ではない罪を、この「服従の shirk」としてまとめたのである89。

6.3.1.3 多神教徒とイスラーム

さてクルアーンの9章28節において、神は信仰者に「多神教徒は本当に不浄である」（innamā al-mushrikūn najas88）と呼びかける。同節の解釈についてアウンタビーは、イスラーム世界には、「不浄である」とは、多神教徒たちを猿や豚と呼ぶように、多神教徒たちを罵る意味で不浄の語が用いられたとする説、多神教徒たちは不浄に接触しており、また不浄への注意が少ないとために、神は彼らを不浄と呼んでいるという説があることに触れ、その後、イブン・バラカとイバード派（ahṣābu-nā）が、多神教徒はそれ自体において不浄であり（hum anjās fī anfusi-him），同節は彼らの行いと内面（“an-hum wa fī-him）そして彼らの食事や衣類、水などについて述べたものであることと主張していたことを紹介する89。イスラーム世界に多神教徒がイスラームに入信した場合、それまでその者は、イスラームでは穢れとされるものとの接触を好ましいとしていたため、入信時にその者は大汚からの清め（ighāṭisāl）が命じられるとする立場と、清めは不されず、またそれは命じられないが、それが穢れであることは知らなければならないとする立場、さらに清め（ghusl）は義務であるとする立場があった。アウンタビーは、預言者ムハンマドは改宗した男に大汚から

88 例えば、アブーヴィーウバヤトとアブーフィ＝ムアドゥードの書簡では、楽園を追放されたイブリースが人間に誘惑し、人間がそれによって罪を犯すという説明がなされる。MakSQ, 57-58, MakKhi, 282-283.
89 後代のイバード派では、悪魔の喰いは人間の心あるいは精神（nafs）を支配するため、悪魔の喰いに屈しない精神を整えることが重要であることとし、心の働きとともに精神の修練（tahdhib al-nafs）の方法論などが語られるようになる。例えば al-Shaqāṣī, Manhaj al-Tālibīn wa Balāgh al-Rāghibīn, I, 705-737.
90 al-’Awlabi, al-Diryā', III, 83.
の清め（ghaṣl）を命じたというアブー・フライラ経由の伝承を紹介し、イバード派の人びとは改宗時の清めを義務とするという見解を支持していたこと、また多神崇拝は不浄の状態であり清浄な状態ではないために、清めがおこなわれると説明する91。

3/9世紀の学者ムハンマド・イブン・マフブーは、多神教徒を改宗させる活動を行っていたとき改宗者に対して「人糞や尿、清めのための水に注意せよ」（itqaq anjaṣan mithal al-gāḥit wa al-būl wa ghīṣl）と言っていたことが伝えられる92。ここからだけでは上記主張が実現されていなかったことを読み解くことはできないが、多神教徒は滅れた存在であり、入信後は清めを行わなければならないとするイブン・パラカからイバード派の態度は、イスラームのうえにおいて此の事実に基づくものである。

また多神教徒とイスラームの関わりについて、ムスリムたちが名宛てられるタウヒーデやシャリーア、そしてそれらの諸規定を、多神教徒はムスリム同様に名宛てられているか、という問題がある。これについてアウタビーは、イバード派の間には、多神教徒には神を唯一とすることとイスラームの要約を告白することができる名宛てられ、イスラームの要約を告白した者には、シャリーアや諸規定の名宛（khitāb）が必然的になるという立場と、多神教徒には神を唯一とすることのほかにも清め等の諸規定も名宛でられるが、ムスリムたちには礼拝の前に清めが命じられるように、多神教徒は第一にタウヒーデが命じられるとする立場があったことを紹介する。シャリーアと諸規定の名宛について見解が分かれるが、多神教徒には第一に神のタウヒードとイスラームの要約の告白が求められる、という点において、両見解は一致をみている93。

6.3.2 偽信（nīfaq）と偽信者（al-munāfīq）

イバード派が理解する偽信、イスラーム世界で理解される偽信

宗教的個別主義の立場を採る一方で、イバード派の学者たちは、自派以外のイスラームの他宗派は、必ずしも全面的に仏教の存在ではなく、それらも部分的には理趣を共有すると考えた。彼らは、自派に属さないキプロスの徒に偽信者という名を付けて差別化を図るとともに、同じキプロスの徒として、イバード派の構成員と偽信者たちとの交流を理論上は認める94。すなわちこの偽信者というカテゴリーに含まれる人物・集団は、預言者ムハンマ

91 al-'Awtabi, al-Diyā', III, 80.
92 al-'Awtabi, al-Diyā', III, 82.
93 al-'Awtabi, al-Diyā', III, 79.
94 SIYAR, I, 320; al-Kindī, Bayān al-Sharī', III, 20; al-Shaqaṣī, Manḥaj al-Tālibīn wa Balāgh.
ドによってもたらされた教えを承認するという点でイバード派と同質の存在であり、真理から逸れたという点で異質な存在である。

イバード派は、人間の宗教的分類において信仰者という独立したカテゴリーを提示するが、イスラーム神学思想においては、信仰者という語は一神教徒であるキプロの徒には付されないという見解も存在し、またむしろそちらのほうが優勢であった。例えばその史実性は別として、ハワーリジ派の分裂に関して、ムバラク（Abū al-'Abbās Muḥammad b. Yazid al-Mubarrad, d. 285/898）は、自分たちに反する者は多神教徒ではなく忘恩者はであると主張するイブン・イバードに対して、アブー・パイハス（Abū Bayhas Hayṣam b. Jābir al-Ḍabīṭ）がそれらの者は多神教徒であり、また信仰者であることは、キプロの徒に信仰者の名は付けられないとする立場を示したこと報告する95。またハワーリジ派の外部でも、例えば2ハナフィー學派の名祖アブー・ハニーファ（Abū Ḥanīfah Nuʿmān b. Thābit, d. 150/767）は、預言者の時代の信仰（nīfāq al-awwal）とは、心でイスラームを虚偽として否定し、舌を承認と告白を示すことであり、その意味はアブー・ハニーファの同時代においても変わらないと述べる96。すなわちアブー・ハニーファは、アブー・パイハスと同じように、信仰者の名は神を否定する多神教徒に付されるとする立場にある。さらにハナフィ学派の学祖の1人であるシャイバーニー（Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī, d. ca 189/805）は、罪はその行為者を不信仰者とせず、また罪人は信仰に入ることをしないとするアブー・ハニーファの言葉を伝えている97。

オマーンのイバード派の著作などでは、信仰を意味する nīfāq は、アレチネズミ（yarbū'/学名 Gerbillus）が掘る隧道（sarab）内にある、ナーフィカー（nāfiqā）と呼ばれる部屋（ḥujra）を語源とする。そしてこの隧道には2つの入り口（bāb）があり、アレチネズミはその一方から隧道に入り、もう一方から出ること98、またナーフィカーに身を隠し、外に姿を見せないアレチネズミの様子から、信仰者は（内面を）外に示さないがゆえに、ムナーフィク

95 al-Rāghibīn, I, 519.
96 al-Mubarrad, al-Kāmil fi al-Lughā wa al-ʿAdab, II, 199.
98 Sāʿīd b. Muḥammad al-Uṣūwī (d. 431/1040-41), Aǧīda marwīya 'an al-imām al-ʾAzīz, Ms. Leiden Or 706 (5), 46b; ed. S. Baharvan, 156. このほか北アメリカのイバード派の著作では、義務行為を怠る者は多神教徒で信仰者にならないとムルジャ派が主張していたことが記録される。al-Nāfūs, Usul al-Diyāni al-Qāṣīya, 77。また後代のイバード派の理解では、アシュアリー学派そしてムサヴィラ学派も、多神教徒に信仰の名が付与されるという立場にあった。al-Saʿdī, Qāmis al-Shārīʿa, IV, 89.
と呼ばれることが説明される

クルアーンでは、偽信や偽信者は、例えば「本当に偽信者たちは、火獄の最下の奈落に（除らう）」（Q. 4: 145）など、35 の箇に見出される。動詞は 2 件で、その動作主は人間である。偽信者の行動としては、口で信じると言って、信仰する者たちを欺こうとする（Q. 2: 8-9）、また礼拝に立つ時は、物憂げに立ち、人に見せるためで、ほとんどアッラーを念じず、あれやこれやと心が動く（Q. 4: 142-3）者などと描写されている。これに対して神は預言者ムハンマドに、偽信者に対して奮闘努力（ジハード）をするよう命じる（Q. 66: 9）。

クルアーンにおける偽信（nīfaq）の用法を分析した井筒は、偽信とは口で信仰を唱えながら、心では不信の念をもつことであり、信仰における言動の不一致が基本的な意味であるとした。また彼は、偽信の問題はポスト・クルアーン期にハワーリ жид派によって論じられたとし、イバード派はこの問題に関心を持ち、派内で 3 つの見解が発展したこと、そして偽信の概念を不義や大罪との関係では論議をしなかったと論じた。

井筒が利用したアシュアリーの分派書では、①偽信は多神崇拝ではない、②偽信とは、タウヒードの反対であり、多神崇拝である、③偽信とは神が歴史上の特定の集団（qawm）に付した名であり、その集団以外の者たちを偽信で名付けることはできない、という見解が提示される。管見の及ぶ限り、オマーンのイバード派として北アフリカのイバード派の著作では(1)のみが示されている。

北アフリカの学者アブー・ヤアクーブ・ワルジラーニーが編纂したイバード派のハディース集である『真正集』（al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ）には、偽信は小さな昆虫（dālib al-dharr）

---

100 また井筒は、クルアーンは、信仰者、不信者、そして偽信者という 3 つのカテゴリーを提示していると主張した[Izutsu 2002a, 178-9]。
101 [Izutsu 1965, 50-51]
104 Abū Ya`qūb Yusuf al-Warjalīnī (d.570/1175), al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ: Musnad al-Imām al-Rabī` b. Ḥabīb. 本文中の番号は、同書中で振られたものである。
よりも隠れることができうまく（no.985）105、「アッラーの他に神なし」と言い、不品行とともにそれを追求する者は偽信者であり（no.924）、偽信者は知識を持つ者、年長者、公正な指導者を囲み（no.927）、そしてたとえ礼拝や齋戒等をしても、話をするとときに嘘をつき、約束してそれを破り、信用させて騙す者は偽信者である（no.936）という伝承が採録される。さらにムハンマドは、自分の死後の信仰者や不信仰者については心配しないが、舌で知り、心で知らず、信者が知っているものを語り、信者が禁じているものを行う偽信者を恐れていると語ったと伝えられる（no.935）。このように、預言者の口を通して語られる偽信及び偽信者は、クルアーンの描写のように、否定的であり、また偽信者は現世でイスラーム共同体の一員のようではあるが、その行いに関しては問題がある者として理解されている。

イバード派の学者たちは、偽信と偽信者が、預言者ムハンマドの死後直後に問題となっていたと理解する。上記ワルジラーニーの『真正集』には、教友のフザイファ（Hudhayfa b. al-Yaman, d. 36/656）が偽信とは何かと問われ、イスラームについて話し、それをしないことであると述べたこと、また偽信者は預言者の時代と今日とではどちらが多いかと問われ、偽信者はその当時自らの偽信を隠していたが、今日ではそれを明らかにし、それは明らかに不信仰となっているため、今日であると答えたこと、さらに彼が、偽信者は預言者の時代よりも激しく、多くなっているとも髄えたことを記録する（no.931-3）106。フザイファから伝わるこれらの話は、預言者からの伝承と同じく、偽信行為と関係づけている。

クルアーンの解釈とともにこうした伝承を通じて、イバード派の学者たちは、すでに預言者の時代とその直後に、イスラーム共同体に加入しつつもイスラームの否定を内に隠した構成員とともに、さらに義務行為を怠り禁止事項を犯すという、いわばイスラームの契約に敬拝的な態度で臨む構成員があり、それらは偽信者と呼ばれていたこと、そして偽信者はイスラーム共同体を構成するもの、信仰者ではない、独立したカテゴリーを構成する集団であったと理解したのである。

6.3.2.2 イバード派における偽信概念の展開

2/8世紀から3/9世紀は、イバード派において偽信というカテゴリーが理論的に整備され

た時期であるといえる。ハラフ・イブン・ズイヤードに帰される書簡は、偽信というカテゴリーの幾規として、クルアーン 4 章 143 節「あちらの者たちへでもなく、またそちらの者たちへでもなく、その間で揺れ動いている者たち」（mudhabdhūb bayna dhālika lā ilā hā'ulā' wa lā ilā hā'ulā'）を提示する。同節は、138 節から始まる偽信者についての神の説明の一部をなし、その主語は偽信者である。書簡の作者はこの節について、偽信者とは信仰者が実質（sidq）を持ち合わせておらず、かといって多神崇拝者がもつ拒否（kidhb）も持ち合わせていない者と解釈する。そして神は偽信者たちを多神崇拝ではなく迷妄（al-dalāl）と関係付けており、信仰には迷妄がなく、また迷妄者とも（al-dullāl）には信仰がないと説明する。ここで語られる誠実でないこととは、イスラームの要約を告白（iqrār）した後に、シャリーアを遵守しないこと、また拒否とはイスラームを否定することを指す。またワーサー・イブン・アイユーブに帰される『イスラームの施行』では、偽信の徒は大罪により信仰から切り離され、不信仰の名が付されるが、信仰告白により唯一神の信仰を示しているため多重崇拝の名は付されないと説明される。そして彼に帰されるもう 1 つの著作である『イスラームの系譜』では、クルアーン 9 章 77 節が引用され、神と約束を結び、神が恩恵（faḍl）を与えたにもかかわらず約束を破った者について、以下のように説明する。

神は約束を破棄したことにより彼らを偽信者と呼び、神の命令を怠ったことにより不義者と呼んでいる。不信仰は多神崇拝者とキプロの徒で罪を犯した者を集めている。不信仰には、多神崇拝の法規がその者たちに適用される多重の不信仰と、諸行為の不信仰（kufr bil-a'māl）がある。行為の不信仰の者たちとは、[イスラームの] 告白（al-iqrār）により最も崇拝的な門から入り、神が命じた服従。

108 Mak, 588; MakSQ, 112; MakKh, 222.
110 「もしけれが、わたしたちに恩恵を与えれば、わたしたちは必ず施しをなし、必ず正しい者の仲間になるでしょう。」／だがかれが、恩恵を与えれば、かれらはそれに貪欲になって、（約束に）背き（宗教への貢献を）嫌う。／それでかれらがかれに会う日まで、その心の中で偽善を抱かさして慰められ、かれらはかれらがアッラーとの約束を破り、（度々）偽りを言っていたためである。」（Q. 9: 75-77）
行為や教義の義務を怠ることによって偽信の門から出て行く偽信者たちのことである。これは神が与じたものでないものによる法規定を持ち、神の命令[の遵守]を放棄した、告白の従（ahī al-īqrār）の不信信仰である。111

このようにみてみると、オマーンのイーパード派の学者たちが語る偽信（偽信者）は、クルアーンで語られるそれとは大きく異なることがわかる。クルアーンでは、偽信者とは、ロで信仰を唱えながら、心では不信の念をもつ者と描写されていた。他方ウィール・イブン・アイユーブやハラフ・イブン・ズィヤードに帰される書簡では、宗教戒律の不履行など、主として行為から偽信が論じられる。この傾向は3/9世紀以降にもみられる。サルト・イブン・ハマースは、大罪者の中の名に関連して、神に背き、その背信に固執する者には、その地位の程度に応じて、多神教徒と偽信者の名が結びつけられるとし、このうち偽信者とはキプラの従の中の大罪者であると述べる112。またクダミーは、ムウタズィラ学派が提示する人間の宗教的分類に応じ、人間を信仰者（muʾmin）、異教徒（kāfīr）113、偽信者（munāfīq）に分類し、偽信者を多神崇拝以外の大罪を犯すあるいは小罪に固執することによって神に背いた者と定義する114。さらにピスヤウィーは、偽信（nīfāq）とはだますこと（khidā）であり、舌で告白し、行いだす者は、真理をだましたことにより、偽信者と呼ばれると説明し115、偽信における心の問題をあまり考慮していない。

5/11世紀のアウタビーは、偽信には、神とその本人しか知らない心の偽信（nīfāq al-qalb）と、理性者が知ることができ、しのとくに間で明らかになる行為の偽信（nīfāq al-ʾamal）があると説明する。そして、預言者の時代の偽信は、神の使徒との契約に対する偽信であり、それは多神崇拝であった一方、今日の偽信は神の否定ではなく、神との契約に対する言葉と行為の偽信であり、それにより彼らは多神崇拝者とはされないと続ける116。すなわちアウタビーの説明は、オマーンのイーパード派の間では、預言者の時代に問題となった心の偽信（すなわち多神崇拝）とは別の、言動の偽信という考え方を取り上げられ、それにより偽信の概念が他派における理解とは異なるものになったことを明らかにしている。

111 SIYAR, II, 59. ムニール・イブン・ナイイル・ジャアラーニーの書簡においても、偽信者とはムスリムとともに信仰という最大の門に入ったにもかかわらず、偽信の門から出て、不信信仰に入った者であると表現される。SIYAR, I, 237.
112 SIYAR, II, 296.
113 ここでは、多神崇拝者と同義と考えられる。
115 al-Bisyawī, Ḥāmīʾ Abī al-Ḥasan al-Bisyawī, I, 123, 124.
116 al-ʾAwtabī, al-Diyāʾ, III, 93.
6.3.2.3 信者の探求—ハドライミーの分類

サルト・イブン・ハミースやクダミーは、信者は大罪を犯すなどの行為と関係する概念であると説明する。一方アウタビは、信者は心の信者と行為の信者から構成されると論じる。若干地域は異なるが、ハドライムのイマーム、アブーアイスハーグ・ハドライミーによる信者の属性（ṣīfa al-nilāq）の説明は、イバード派の間で語られた信者の内容をうまく整理したものである。彼は信者を、1）多神崇拝を隠蔽して告白すること（al-iqrār bi-mā yuṣimu-lu min al-shirk）、2）多神崇拝以外の大罪を犯すことの2つの特質に分類する。そして2）を、2-a）言葉によるものと2-b）行為によるものに分類する。2-a）はさらに2-a-a）否定の表現によるものと、2-a-a’）疑いの表現によるものに大別される。

ハドライミーは否定の表現（2-a-a’）の具体例として、（2-a-a’-1）信条（al-daynūna）に関するもの、すなわち神は存在を創造しないというカダール派、信仰とは行為を含まず言葉のみであるとするムルジア派など、解釈によって神の言葉を否定し、それを語ること、また（2-a-a’-2）尊大さ（al-istikbār）に関するもの、すなわちアーダムへの跪拝を尊大さによって否定した際のイブリースの言葉を挙げている。一方否定の表現（2-a-a’’）については、神の教えについての知識がもたらされた後に「これが真理かどうか分からない」と語ることを挙げている。そして行為の信者（2-b）については、2-b-1）定められた時の礼拝や献身を意図的に忘るなどの義務行為をなし、および2-b-2）禁じるされた殺人など、ハラームを犯すことに分類する177。

ハドライミーの説明のうち（1）は、アウタビによる「心の信者」と同一の概念である。一方（2）に分類される信者は、アウタビが語る「行為の信者」と対応し、言葉と行為という外面に表出されるものが基準となっている。信条に関する信者に関しても、否定の表現を発する過程、すなわち解釈という知的言明を問わせず、あくまでその知的言明を経た外面に表される言葉を問題とする。これらはすべて、イバード派における信者の認定においては、人間の心の状態や知的言明の過程については考慮されないと、そして同派における信者は、第一に言動に関連する概念であったことを示している178。

177 al-Ḥadramī, Mukhtar al-Khiṣār, 133-134.
178 ヴィルキンソン[Wilkinson 2010, 133]は、ピスヤウィやアウタビらの説明の枠組みにある信者には、道徳的問題というような、内面的問題という意味があるとしている。ピスヤウィは「告白し、行いでしまう、心で虚偽（kadhība bil-qalb）とする者は信仰者ではなく信者である」と述べている。al-Bisyawi, Jāmī Abī al-Ḥasan al-Bisyawi, I, 245。一方別の箇所では「外面で告白し、行いでしまう者は信者であり不義者である」との名言語。
6.3.3 忘恩（kufr al-ni’ma）と忘恩者（kāfīr al-ni’ma）

6.3.3.1 忘恩をめぐる諸問題

前章の人間の宗教的分類の節でも触れたが、キブラの徒で罪を犯した者は kuffār であるというアブー・ムハンマド・ナハディーの主張、またアブー・ミフナフが報告するイブン・イバールドの主張、そしてパラーズリーが伝えるアブドゥッラハ・イブン・ヤヒヤの主張のように、イバールドは関係ある人物の中には、独立したカテゴリーの名として偽信の語を用いない場合がみられる。このほかにもアブー・ウバヤド・カースィィ・イブン・サッラーム（Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām, d. 224/838）は、イバールド派が、信仰とは服従行為であり、何か1つを念った者は忘恩者（kāfīr ni’mat）であるが、多神崇拝の不信者ではないと主張していたことを報告する119。そして偽信についての報告とともに、アシュアリーは、イバールド派が大罪（kabīra）とは忘恩であり、多神崇拝の不信者ではないと主張していたことを紹介する120。さらにバグダーディーは、イバールド派が kuffār とは、イスラーム共同体中の自分たちと意見を異にする者たちであり、彼らは信仰者でも多神教徒でもないと主張していたこと121、またシャフスラーーニーは、イバールド派が大罪者に対し、共同体（milla）の不信仰ではなく、忘恩としての不信者を定めていたという、ムウタズィイラ学派のアブー・カースィィ・カービー（Abū al-Qāsim al-Balkhī al-‘Abbā, d. 319/931）の言葉を引用する122。

イバールド派の学者たちは、自派に属さないキブラの徒を、偽信者とも、また忘恩者（あるいは単に不信者ともという意味の kuffār）とも名付けていたようである。そしてアブー・ウバヤドが訳する忘恩やバグダーディーが訳する kuffār、またカービーの説明からは、イ


バード派の学者が用いた忘恩と偽信が同一のカテゴリーをさす語のように見る。そして実際エンナーミーやホフマンのように、イバード派においては偽信と忘恩は等しいものと主張する研究者もいる123。

クローネとツィンマーマンは、偽信と忘恩概念の歴史を振り返り、忘恩は2/8世紀前半にはソウルイズラーム的な概念であったこと、ハワーリュージ派が使用していたことなどに触れつつ、忘恩の概念の歴史はまだ微候のままであるとまとめ124。その後ウィルキンソンは、偽信と忘恩の語は相互に排他的ではなく、同時代的に使われていたが、徐々に忘恩というかたちで不信用の概念が洗練され、偽信の分類に置き換わったとの解釈を示した125。彼はその証拠として、①原典を直接確認していないことを認めて、ムーサー・イブン・アリーが、人類をムスリムと忘恩者、そして多神教徒に分けること126、また②ムハンマド・イブン・マフブーブによる不信用の分類、そして③ムハンマド・イブン・マフブーブの息子バシール・イブン・ムハンマドによる『戦争の書』（Kitāb al-Muhāraba）における忘恩の記述を提出した。

ウィルキンソンの主張に関して、管見の及ぶ限りでは、①のムーサー・イブン・アリーの書籍には、人間の宗教的分類への直接的な説明はなく、先人たちが自分たちに属さないキプラの従を圧政者の偽信者と名付けたこと、またムハンマドがキリスト教徒やユダヤ教徒などを多神教徒としてまとめたことが説明されるのみである127。また筆者らの研究によると、バシール・イブン・ムハンマドの『戦争の書』には、彼が③で根拠にするような忘恩の記述は見当たらない128。そして4/10世紀以降も偽信の語は用いられており、イバード派において忘恩が偽信に置き換わったと断定することも難しいようにみえる。

6.3.3.2 イバード派における忘恩

忘恩と偽信の関係について考察する前に、イバード派における諸名称の用法について触れおく。3/9世紀の北アフリカの学者アブー・ハフス・ナフースィは、偽信（nīfāq）と多神崇拝（shirk）は、迷妄の一部に対してのみ使われる固有名詞（ism khaṣṣ）である一

123 [Ennami 2008 (1971), 223]; [Hoffman 2004, 208]
124 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 195-200]
125 [Wilkinson 2010, 132-133]
126 ウィルキンソンが参照した情報は、サーリミー[al-Salimi 2001, 21; al-Salimi 2010, 134]である。
127 MakSQ, 208-210; MakKh1, 302-305.
128 MakS, 193-205; MakKh2, 156a-165b; [al-Salimi and Madelung (ed.) 2010, 29-60].
方、不信仰（kufr）や不義（fisq）などの語はすべての迷信に対して使われる一般名詞（ism ‘āmm）であると説明する129。4/10世紀のクダミーやイブン・バラカも述べるように、オマーンのイバーデ派は、偽信者は不義者だが、不義者が皆偽信者であるわけではなく、また不義は多神崇拝者にも付される一方で、偽信は多神教徒には付されないと理解する130。
そのため、エンナーミーは、イバーデ派では偽信、忘恩（kufr al-ni’ma）、不義は意味が同じであると主張した131が、少なくとも語の特殊な用法という観点からは、偽信と不義の等価関係は成り立たない。

忘恩は、ここまで不信仰と訳出した kufr と、恩恵を意味する ni’ma からなる構成語であり、クルアーンにも現れる語である。このうち恩恵 ni’ma（複数形 ni’am）は 48 回登場し、動詞「恩恵を授ける an’ama」は 17 回登場する。それらの多くは、「あなたの主の恩恵 ni’ma rabbi-ka を念じ」（Q. 43: 13）や、「かれらは虚偽を信仰して、アッラーの恩恵（ni’ma Allāh）を拒否するのか」（Q. 16: 72）のように、神の語を伴った構成の状態で現れる。動詞「恩恵を授ける」はすべて動作主が神になっており（例えば Q. 2: 40, 27: 19）、恩恵は神と関わりの深い語であることがわかる。そして「忘恩」すなわち神の恩恵を忘れる動作主は、人間である。クルアーンにおける kufr については、井筒は意味論的アプローチにより、kufr は本来の「忘ること」という意味から、少しずつ信仰（imān）概念に対比される不信仰という意味へ変遷していったと論じた132。一方ワルドマンは、ブラシェールによるクルアーンの啓示の年代順配列を利用し、kufr は意味を変えていったのではなく、啓示が下される過程で様々な意味を蓄積するようになったと論じた133。

クルアーンにおいて、ni’ma と kufr の語根である k-f-r が一つの節の中で現れる例は、いずれもマッカ期に啓示された 4 件（Q. 14: 28; 16: 72; 16: 83; 29: 67）となっている。またアウタビーは、忘恩の語を構成する kufr について、kufr には心の知があるにもかかわらず否定する kufr、反抗の kufr、偽信の kufr、そして心と舌の kufr という 4 種類があること、不信仰は信仰を無効とすること、そして言語学者による、kāfir とは神の諸恩恵と唯一性を覆うものであるとする説明を紹介する134。

オマーンのイバーデ派は不信仰（kufr）の下位区分として、多神崇拝と偽信をあげたが、

131 [Ennami, 2008 (1971), 223].
132 [Itutsu 2002b (1964), 15].
133 [Waldman 1968].
134 al-‘Awtābī, Kitāb al-Ibāna fī al-Lughā al-‘Arabiyya, IV, 104.
同時に不信仰は「否定の不信仰」（kufr al-juḥūd）と「忘恩」（kufr al-nīma）とも細分化される135。このとき多神崇拝と否定の不信仰、そして偽信と忘恩がそれぞれ同一の集団、カテゴリーを指す言として対応関係にある。とはいえイスラーム思想史において、kufrを2種類に分けるという立場は、少数派であった。アウタビーは、イバーディ派と意見を異にする者たち（mukhlāfūn-nā）が、不信仰は否定の不信仰のみであるとして、忘恩に関するイバーディ派の見解（qawl ālsaībī-nā）を否定したことを記録する136。

クローネとツィマンーマンは、忘恩の語がオマーンのイバーディ派で初出するのは、西暦900年頃のハーリド・イブン・カフターン（Abū Qaḥṭān Khālid b. Qaḥṭān）の書簡であると考えた。一方ウィルキンソンは、先述の②のように、260/872年没のムハンマド・イブン・マフブーブが、すでに忘恩の語を使用していることを明らかにした。オマーンのイバーディ派における忘恩の語の登場は、クローネとツィマンーマン、またウィルキンソンが指摘する時期と同じくらいか、いくらか早い、ヒジュラ暦3世紀前半（西暦9世紀半ば）に定めることができるかもしれない。そして忘恩の語のもと意味内容は、先にみた偽信のそれとは一致しない。すなわちオマーンのイバーディ派政権のイマーム、ムハンマー・イブン・ジャイフル（al-Muhānā b. Jayfār al-Yahmādī, r. 226-237/841-851）がアーズ・イブン・ハルブ（Muḥādh b. al-Jabāl）という人物に宛てた書簡の中では、不信仰には啓示の不信仰と忘恩の2種類があること、そしてこのうち後者は「人びとがそれを教え（dīn）とみなすことによって生じる、解釈の間違いの不信仰」であることと説明される137。ここでムハンーナー・イブン・ジャイフルは、忘恩の語を解釈という人間の知的営みに対して用いている。

135 al-‘Awtābī, al-Diyā‘, III, 85; MakS, 614; MakSQ, 212; MakKh1, 355.

イスラームにおける共同体の分裂, そして分派の発生と乱立そして分裂の固定化の要因のひとつには, クルアーンの解釈をめぐる意見の相違があると言っても過言ではないだろう。ムスリム学者たちは, 啓典の解釈の相違という問題を, イスラーム共同体の主要な問題として認識していた。例えば5/11世紀のハンバル学派のイブン・ファラーラ（Abū Ya'la Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Farrā', d. 458/1066）は「（誤った）解釈者たちに不信仰を宣言することについて」という節において, イスラーム共同体に反する者はすべて, 合意により不信仰者であるが, イスラーム共同体の構成員のうち, カダル派やハワーリュト派, ウル・ジア派などの真理と反する者については, 各集団について個別に判断を下す必要があるとする138。イブン・ファラーラは, 真理と反する者とは, 啓典の解釈を異にする者であると理解する。

そしてイスラーム世界では, 解釈の違いは神の恩恵を変更することとしても理解された。ウマイヤ朝カリフのアブドゥルラーマン（'Abd al-Malik b. Marwān, r. 65-86/685-705）に宛てられたとされる, ハサーン・バストリー（Abū Sa'īd al-Ḥusayn b. Yūsuf al-Baṣrī, d. ca. 110/728）に帰される書簡では, 定命（qadar）の文脈の中で神の恩恵が語られる。書簡の書き手はクルアーン14章28節139などを利用して, 恩恵は神からもたらされるが, 人間はそれを変更し（taghyīr/tabdi‘l）, 結果として彼らは神が命じたものと異なるものを行うようになると述べる140。そして書簡の宛先に対し, クルアーンを改ざんしたりクルアーンの解釈でないものでクルアーンを解釈したりしないよう訴える。

2/8 世紀末以降のバサラのイバーデ派においても, 解釈の違いから生じるイスラーム共同体の分裂は認識されていた。キプラの徒の不信仰を語るさい, ワーアイル・イブン・アアイユーブに帰される書簡は解釈の問題には触れていないが, 例えばハラフ・イブン・ズィヤードに帰される書簡では, 解釈による不信仰を, 啓示を虚偽であるとする不信仰と同一と考えてはいけないとしつつ, キプラの徒の中には, 神の掟を怠る者もいれば, 本来の解釈とは異なるもので解釈や改ざん（tahrīf）をする者がいると述べ, イスラーム共同体内における解釈の違いの問題が意識されている141。またオマーンの民に宛てた書簡の中で, マフブーブ・イブン・ラヒールは, クルアーン2章136から137節142を告白した者は, 多

139 「あなたがたは, アッラーの恩恵を冒涜に換え, 自分たちの民を破滅の住み家に落ち入れた者を見ないのか」
140 [Ritter, 1933, 69]
141 MakS, 586; MakSQ, 110; MakKh1, 218.
142 「言え, 『わたしたちはアッラーを信じ, わたしたちに啓示されたものを信じます。」
神崇拝から出た、それ者から否定すること、虚偽とすること、拒絶することが無くなり、信仰告白をした一神教徒になる（min al-muqirrin al-muwaḥhidin）こと、②神への服従と神が禁止したものを回避することによって、神に対する告白に忠実である者は、ムスリムであり、ムスリムの権利義務が発生すること、③一方信仰告白が不十分であり、神の禁止事項を犯し、クルアーンをその解釈でないものに従って解釈し、クルアーン（の字句）を適切でないものに改竄する（harrafa-hu ‘alá ghayr mawādhy-hi) ①43 は、それによって偽信者（munāfiq）であり不信者（kuffār）であり、信仰とその根拠から切り離されるが、信仰告白をした者の地位によって、多神崇拝およびその法規制からも切り離されると論じる①44。
マフブーブ・イブン・ラヒールは、言動による神への背信行為と、知的行為である解釈の誤りによる神への背信行為を指摘し、それらの者に対して偽信者や不信仰者の名を付している。そしてムハンマー・イブン・ジャイファルの書簡以前の、イバード派の著作では、解釈の誤りを意味する語として忘恩の語は用いられていない。

6.3.3.3 イバード派における忘恩と偽信

これらを踏まえると、オマーンのイバード派で説される忘恩の展開と、偽信の関係は以下のように考えることができる。北アフリカのイバード派の人名録で説されるように、1/7世紀には人びとはシャリーアの遵守という観点から分類され、解釈の違いによって生じた学派や分派というものは目立つものではなかった①45。そのため、言動を対象とした偽信の概念は有効であった。しかし2/8世紀以降、イスラーム共同体の構成員は、ムルジア派やカダル派、そしてムタザィラ学派など、啓示の解釈の違いから生じた集団によって分類されるようになり、その集団を基準とした区別が目立つようになった。各人は、自ら所属する集団に特有の啓典の解釈に従って宗教生活を送ることになる。そのためイバード派と他宗派との違いは、政治的見解の相違に留まらず、解釈の違いに起因する宗教実践の相違であると、またイブラーヒーム、イスマーイール、イスハーク、ヤアコーブと諸支派族に啓示されたもの、とムーサーとイーサーに与えられたものと、主から預言者たちに与されたものを信じます。かれらの間のどちらにも、差別をつけるません。かれにわたった者は服従、帰依します①46／それでもしかかれが、あなたがたのように信仰するならば、かれらは確かに正しい道を進んでいる。だがあまり服を去るならば、かれらは離れなければならないであろう。「」①47

①43 cf. 「しかしかかれはこの絆を破ったので、われは見放って、かれらの心を頭Hzにした。かれらは（啓典の中）字句の位置を変え、与えられた訓戒の一部を忘れてしまっただ。それであるらの中の少数の者以外は、いつも契約を破棄し、裏切りに出るであろう」 (Q. 5: 13)

①44 SIYAR, I, 294-295, 302.

にまで拡大することになる。そしてこのとき、イバード派と異なる啓典の解釈に従って示される言動は、偽信としてひとくくりにできるのかという問題が持ち上がる。ハラフ・イブン・ズィヤードに帰される書簡やマフブーブ・イブン・ラヒールの書簡は、まさにその時代のイバード派の学者たちの問題意識を表したものとして理解できよう。そして遅くとも389世紀前半のオマーンのイバード派の学者たちは、それまでの言動から判断する不信の枠組みとは別に、解釈という観点から不信の定義の刷新を迫られたのではないかろうか。彼らは、解釈の誤りの不信という概念を創出し、不信の名で多神崇拝を想起させないようにするために、解釈の誤りによる不信に、クルアーンにも用法がみられる神の恩恵を変更するという意味で忘恩の語を使用した。直接的な言及はないものの、ムハンーダー・イブン・ジャイカルによる不信の定義は、ハラフ・イブン・ズィヤードに帰される書簡の作者やマフブーブ・イブン・ラヒールが真接した、解釈の相違から生まれる共同体の分裂あるいは諸宗派の存立を、いかに説明するかという課題に対し、その回答を提示したものととらえることができるのである。

不信を解釈の否定と解釈の間違いという観点から分類する方法は、同じ表現で後代に引き継がれた146。4/10世紀のビスヤウィーは「不信には2種類あり、それは解釈の不信」と、諸恩恵に解釈の不信性（kufr bi al-ni'am wa al-ta'wil）である」と述べる。ビスヤウィーは「諸恩恵に解釈の不信」の論拠として「アッラーの恩恵が失った後、これを改変する者があれば、本当にアッラーは懲罰に厳重であられる」（Q. 2: 211）を提示しており、恩恵と解釈を結びつけて1つの用語として用いているようにみえる。すなわち彼の不信の分類の表現も、ムハンーダー・イブン・ジャイカルの書簡で提示された枠組みで理解することができるのである147。

そして忘恩の語は、4/10世紀以降様々な文脈で登場する。例えばクローネとツィンマーマンが忘恩の例として挙げたアブー・カフターン・ハーリド・イブン・カフターンの書簡では、アーダムに跪（sajda）をしなかったイブリースについて、神が命じたことを忘したことによる神への背信の不信は、忘恩であり、偽信であるが、まだ神に同位となるものの懲罰を受けてはいなかったため、多神崇拝の不信ではなかったと説明される148。またクダ

148 SIYAR, 1, 90. イブリースは、その後神を崇拝する者たちに偶像崇拝を勧めたことによって多神教徒となったと説明される。
ミーは、イスラームの要約に疑問を持ち、あるいはその中のあるものに疑問を持つ。また知識あるいは明証（ḥujja）が定まった後に啓示（tanzīl）に疑問を持つ者は多神教徒である一方、知識あるいは明証（ḥujja）が定まった後に解釈（taʾwil）に疑問を持つ者は偽信者であり、忘恩の不信者である（munāfiq, kāfūn, kufra niʾmat）と論じる。クダミーは啓示と解釈を対比させつつ、解釈の誤りに対して偽信と忘恩という語を並列して同時に使う。

そして偽信との混同あるいは同一視について、6/12世紀のアブー・バクル・キンディーは、アブー・バクルとウマルを預言者ムハンマドの後継者と認めないラーフィダ派（al-Rawāfiḍ）に対し、「彼らは啓示ではなく解釈において間違っている者であるため、我々は彼らに多神教の不信者ではなく、偽信の不信者（kufr nīfiq）を証言する」と説明する。つまり偽信の不信という表現が、解釈の間違いを指す語として用いられ、それにより忘恩と偽信の区別があいまいなものとなっている。さらにスプヒー（Saʿīd b. Bashir al-Ṣubḥī, d. 1150/1737）は、偽信者に忘恩者の名は非限定で付される（yuṭlaqʿ ʿaʿla）かと問われ、付されると回答したことが伝えられる。

以上のことから、偽信と忘恩の関係は以下のようにまとめることができる。語が生まれた背景や、本来の語が示す対象という視点からは、偽信と忘恩の両語は、イバーダ派に属さないキブラの徒、同じくカテゴリーの集団を指す語ではあるが、厳密には同義ではなかった。しかし時代が下るにつれ、この同じカテゴリーを表す語ということで、また偽信は現世での状態、また忘恩は来世での状態を表す語として定着し、それにより両語が本来もっていた言動による罪と解釈の間違いという区別が曖昧となった。忘恩と偽信は、軌を一にしないが、密接に関わり、そして同義とみなされるようになったのである。

---

149 al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 289.
150 ハーリド・イブン・カフターンの書簡における忘恩と偽信の意図は、それぞれ火から救われた自己の罪から救われたアーダムよりも優れているというイブリースの解釈の主と、それに続く神の命令の言葉による拒否を示すために、つまり解釈の間違い（忘恩）とそれに由来する誤った言動の表出（偽信）を表すために用いられているとも、またクダミーの説明のように、偽信の語で一種教徒としてイスラーム共同体の構成員であることを示し、また忘恩の語で、kufr がもつ不信の意味から、来世においては火獄へ行く者というレッテルを貼るために用いられていると考えられる。
152 Abū Bakr al-Kindī al-Jawhar al-Muqtaṣir, 133.
153 al-Saʿīdī, Qīmās al-Sharīʿa, VI, 96.
154 後世の北アフリカのイバーダ派では、「偽信の大罪」として、死肉の摂取や漬漬、ワインの飲用等と並んで、間違った解釈として、神が禁じたものを合法とし、神が合法としたものを禁じることが挙げられている。[Cuperly 1980, 51-52]; al-Jayyālī, Qawād al-Islām, 40-41. また本節で論じた偽信と忘恩の関係については、仏教[近藤 2011]も参照されたい。
6.4 まとめ：イバード派の自己理解と他者理解

これまでの考察から明らかになったイバード派の自己理解と他者理解は、以下の通りである。イバード派が理解するワラーヤは、構成員間の集団的、集合的な性質をもって以前に、信仰という神と人間の間にある、肯定的な個別的な関係である。同派では、イバード派とは救済の証である「神のワラーヤ」を有する個人の集合体であると理解され、そしてこの集団に属する者たちを神は「信仰者たち」という１つのまとまりに導くと理解されていた。またイバード派では、この救済の証である「神のワラーヤ」を維持するためには、神への服従、換言すればイバード派ムスリムの教えに従った宗教実践をしなければならないと認めたが、同派の学者たちは、宗教実践そのものは神への信仰が行為と言葉から構成される理由を、イスラームの契約を利用して説明する。そして自集団を、神が預言者ムハンマドを通じて全人類と取り交わしたイスラームの契約を正しく履行する集団として、そして他宗派や他宗教に属する（あるいは、イバード派に属さない）他者を、イスラームの契約を破棄した集団として理解する。またイバード派では、禁じられたものは犯さないが、これといって定められた儀礼行為も実践しないというような「消極的信仰」あるいは中間的な信仰というものは認められておらず、イバード派の構成員たちはその実践において、畏神や敬虔などの内面的感情を伴わせること、すなわち全身全霊をもって神に仕える「積極的信仰」が求められていた。

またイバード派の著述家たちは、この神との契約を履行する自集団の歴史を美化して叙述した。彼らはイスラーム共同体が分裂するまでの時代を、イスラームの理想的な時代としてとらえ、そして分裂後に登場し、アリーやウマイヤ朝などに対して蜂起した人物の活動を、殉教史のかたちで表現した。イバード派の学者たちは、ナフラワーンやヌハイラという「場所」に自らのアイデンティティを求めつつ、圧政者に対して立ち上がるという一連の先人の「行為」をも、自分たちのアイデンティティを支えるものとした。イバード派にとって、真理のために立ち上がり戦った人物たち、それを支えた学者たちや集団を列挙することは、自集団の連続性とその活動の正統・正当性を説明するための重要な作業の一つであったといえる。一方同じ「自己」であったハワーリジュ派諸派を、正しい指導者に対して抵抗した集団、あるいは「イスラーム共同体構成員を多神教徒と名付けた集団」として否定的にひとまとめにし、自己とは関わりのないものとすることで、自派を唯一の真理の集団として確立するという宗教的個別主義を維持した。
そしてイパラド派にとって他者である不信仰者に属する多神教徒と偽信者について、イパラド派は多神教徒という集団を、人類史の展開の最初期から存在するものとして、またそれ自体破れた存在として理解した。そして彼らが有する救済論に基づき、多神教徒であっても神を知ることや神を唯一とすることが名実でられていると定めた。またイスラーム共同体内の他者である偽信者と忘恩者について、イパラド派における偽信は、イスラーム共同体の構成員が示す言動をもとにして付与される語であり、預言者ムハンマドの時代に用いられた偽信とは異なる用法になっている。一方忘恩は、イスラーム共同体における解釈の違いに起因する宗派・学派の形成とその固定化を説明するために、不信仰を神の否定と解釈の誤りという観点から分類することで生み出された概念である。そして偽信と忘恩、偽信者と忘恩者は、その語の成り立ちや意味は異なるものであったが、ともにイパラド派以外の他宗派を示す語として、また混同して用いられることにより、同義の語として理解されるようになったと考えることができる。
第7章 イバード派共同体への加入とコメントメント

前章までのワラーヤの認定そして信仰（者）に関する議論は、主としてイバード派への入信後の人間を対象としたものである。これに対し、入信すなわちイバード派共同体への加入についての議論は、まだ別に存在した。第2章でも触れたように、イスラームの諸宗教派にとって他者を改宗させることとは、その教義的側面からいえば、一人でも多くの人間を来世における楽園に導くことを目的とした活動であり、また社会的側面からいえば、信徒の獲得を通じた共同体の存続と、イスラーム世界における影響力を拡大を目的とした活動である。そのため特に少数派にとっての改宗活動すなわち他者を自集団に加入させ、その者を共同体にとどまらせることは、共同体を存続させるための「生命線」あるいは戦略のひとつであるといえる。

しかしながら他方で、マフブーブ・イブン・ラヒールが報告する下記のサラマの例のように、他者を自集団に導き入れることは、共同体に新たな混乱と不安定さをもたらそう、いくらかのリスクを伴う活動でもある。

サラマという、[（プロト・）]イバード派の主張（hadhihi al-da’wa）や告白（ashya‘）を告白した者がいた。それから彼のもとに諸事（ashya‘）が現れた。彼はムスリムを中傷し非難する小片（baṭa‘iqa）を書き、それを集まり場（al-majālis）でブラマイたのである。ムスリムたちは40数枚ほどのムスリムを非難し中傷する小片を見つけた。彼らはそれにより、サラマのことをムスリムたちに明らかにすることに合意し、サラマは関わりを絶たれた。

サラマが帰属する共同体へのコミットメントをやめ、引用文中のような問題行動を起こしたことは、他の（プロト・）イバード派の構成員に少なからぬ衝撃を与えたことだろう。

1 圈域論に関する議論でも触れたが、ハーシム・イブン・ガイラーンは、オマーンのイバード政権のイマーム、アブドゥルマリク・イブン・フマイド（Abd al-Malik b. Ijamayid al-Azdi, d. 208-226/824-841）に宛てた手紙の中で、オマーンのスハールのカダル派とムルジア派が彼らの教義を明らかにし、人びと（al-nās）を彼らの教えに呼びかけていると、そして彼らに応える者（mustajib）がいることを報告する。ハーシム・イブン・ガイラーンが通ずる「人びと」が、イバード派信徒であるのか、または他宗派に属する者であるかは分からないが、書簡からは、イバード派を含めた各宗派が改宗活動に関心を持ち、そしてそれに従事していったことがわかる。SIYAR, II, 38.

サーラのこの問題行動が、イバード派に以下の議論をもたらしたのかは不明であるが、ある個人がイスラーム（そしてイバード派）に入信すること、あるいはある個人を加入させるさいの手続きについては、イバード派の学者たちの関心を惹き付け、彼らはそれに関する興味深い議論を、イスラームの要約やワラーやの概念に関連づけて展開した。本章ではイバード派の共同体論、そして彼らの共同体運営の実際を、入信とコメントメントという観点から考察する。

7.1 イスラーム共同体への加入

7.1.1 イスラームの要約

これまで明らかにしてきたように、イバード派の学者たちは、イバード派の構成員として認められるための要件を「信仰」そして「ワラーや」の定義とともに説明した。同時に彼らは、イスラーム共同体の一員として認められるための要件、すなわちタウヒードの要件を「イスラームの要約」（jumla al-İslam）と表現する。イスラームの要約とは、(1)アッラーの他に神はなく、神は唯一であり同位のものではないこと、(2)ムハンマドは神のしもべであり、使徒であること、そして(3)ムハンマドが神のもとからもたらされ果たしたものは真理であること（mâ já’a bi-hi Muḥammad min ‘inda Allâh huwa al-ḥaqq）からなる。これらは「ムハンマドはアッラーの使徒である」（Q. 48: 29）、「またムハンマドに下されたものを主からの真理として信仰する者」（Q. 47: 2）のように、啓示の文言をその主舞台とする。そしてこれらは、イスラームという宗教の機神を表現する、完結の要約表現であり、成人の理性者にとって「知らないことが許されないもの」と位置づけられる。マグアイアは、入信とは本質的に個人の意味体系と自己の変化であり、社会的・心理的・概念的な構成要素を持

3最後の2つについては、「ムハンマドはアッラーの使徒である」（Q. 48: 29）、「またムハンマドに下されたものを主からの真理として信仰する者」（Q. 47: 12）といった文言がある。


「イスラームの要約」に対する概念として「イスラームの詳細」（tafîl al-İslam）がある。これは、信仰の条件（信じる対象）すべてを唱え、それらを知、信じ、承認することである。ハナフィー・マートゥリディー学派に属するバズダウィ（Abû al-Yusîr Muḥammad b. Muḥammad al-Bazdawî, d. 493/1100）は、ムタズィラ学派およびアシュアリーは、信仰の対象を承認する方法に関して、詳細（mufassar）による信仰が義務であると主張したと伝える。al-Bazdawî, Uṣûl al-Dîn, 154. 詳細の信仰あるいはイスラームの詳細を支持する立場では、知識や見弁が必要となり、入信時に信仰の対象を述べるだけは不十分である。
第7章 イバード派共同体への加入とコミットメント

...ていること、また観念的構成要素には入信の過程において入信者が採取あるいは拒絶する具体的な観念が含まれるが、こうした観念がきわめて哲学的あるいは理論的であることはめったにないことを説明する。イバード派の学者たちが整備したイスラームの要約は、この説明に合致した簡潔な表現となっている。

イスラームの要約は、3つの構成要素のいずれかが欠けても不十分であると考えられた。4/10世紀のビシワウィは「アッラーの他に神はなく、唯一であり、同位のものはいない」ことを告白し、それを承認する者に信仰の定まるのか、と尋ねられ、アッラーの他に神は無く、神は唯一であり、同位のものはなく、ムハンマドは神のしもべであり使者であり、ムハンマドが神のもとからもたらされたものは真理であるというこの要約を告白しなければ、神とその使者を信じたことはならないと回答する。さらにビシワウィは、ムハンマドの時代に「アッラーの他に神はなく、イーサーは神の使者であり、神が預言者たちすべてを祝福しますように」と言う者に信仰を定まったのかと問われ、イスラームの要約を告白しない限りその者に信仰の定まりなかったこと、そしてワラーヤが必然的になる信仰をその者から聞いておらず、またアダーワと分離が必然的となる不信仰も聞いていないため、不信仰の判断は下されず、イスラームが知られ、ムハンマドの教えの要約を告白するまでは、その者には判断が停止されたと説明する。

イスラームの要約という考え方とその表現は、イスラーム世界においては遅くとも3/9世紀には整備されていたと考えることができる。イバード派の著作では、2/8世紀半ばのアブー・マウドゥードに帰される書簡では、イマーム論の文脈で「神はイスラームを教えとして選択し、啓示と神への服従、そして神が下した啓典の告白、また遺わした諸使従あるいは約束した報酬あるいは畏怖させる懲罰、あるいは課した義務もしくは非難する禁止行為の告白を、イスラームの支えとした。要約を告白すること（al-iqrār bi-jumlat）で[イスラームが]認められ、それを告白する者は信仰（al-īmān）に入った。それは[予言者ムハンマドの言葉を]聞くこと[予言者ムハンマドに]服従することの始まりであり、その後に詳細（のイスラーム）がもたらされることと説明され、詳細と要約の区別が提示される。またワールド・イプン・アイユーブに帰される『イスラームの系譜』には、信じるものの、実践するものが具体的に列挙されるのみで、③の表現は見当たらない一方、彼の存命
中に執筆されたと伝えられる『和解の書』（Kitāb al-Ṣulḥ）には「神の使徒がもたらしたもの」（mā jā'a bi-hi rasūl Allāh）という表現、またマフブープ・イブン・ラヒールの書簡にも「ムハンマドが神からもたらしたものすべてを告白すること」（al-īqrār bi-jāmi'i mā jā'a min Allāh）という表現がみられる9。さらに彼の息子ムハンマド・イブン・マフブープは、多神教徒をイスラームに改宗させるさい、イスラームの要約にみられる3つの表現を告白することを求めると報告される10。イスラーム世界に目を向けたとき、アシュアリーは、信仰の構成要素あるいは本質に関するムルジア派の主張をこの表現を用いて紹介する11。また同表現は、2/8世紀のアブー・ハニーファの書簡や3/9世紀半ばのハワーリジュ派の分派ハムザ派による信仰範囲にもみられる12。これらのことから、イバード派におけるイスラームの要約は、クルアーンや当時のイスラーム世界で通用していた表現に従ったものと判断できる。

イバード派の学者たちは、イスラームの要約を承認し、告白することをイスラーム共同体への加入に必要な要件として、同時にイバード派への加入に必要な最低要件とも定めた。そして彼らは、イスラームの要約にはムスリムとして信じなければならないもののすべてが含まれているとし、それを承認し、告白した者は、この2つによって、前章でみたイバード派の信仰内容とその実践を知り、またそれらを行わなければならない時が来るまで、それらを知らずに実践しないと、ムスリムすなわちイバード派の共同体構成員とみなされるという原則を定めた。『啓示法の解明』に、その編者であるアブー・アブドゥッラー・リンディーが伝える話として、4/10世紀の学者クダミーやビスライー、またイブン・バラカは、イスラームの要約を告白する者には、神の教えのすべてが定まること、また合意（ijmā')によってイスラームの名が定まると論じていたことが記述される13。

クダミーは、ある者が告白する要約には、神の諸言者、諸使徒、諸天使、そして言葉であれ行為であれ意図であれ、神が名をかけるものすべてを信じることが含まれており、要約を告白することは、具体的な内容についての知識が定まる。あるいはそのうちのあるもので試され、告白した者にその試練（baliya) が起こるまで、その者にとって十分であり、

9 SIYAR, I, 296.
12 Abū Ḥanīfah, Risāla Abī Ḥanīfah 'īlā 'Ummān al-Battī, 35; al-Kīndī, Bâyân al-Sharī', III, 277.
要約に含まれているものの詳細は必要とはされないと説明する。そして神の書、神の書の諸規定、そして神の書の啓示を知るまでは信仰者ではないということは、理性上考えられないこと、ある者が、神の書においてその名とその実体（'ayn）が明らかである「ひとつのもの」を知らないとすると、その者にはそれがなければ信仰が定まらなくなってしまい、それを知ることによって以外ではその者に信仰が定まらなくなってしまう、すなわち知る者のみがウリーユあるいはムスリムとなってしまうことなどを説明する14。そしてムハンマドを信し、彼を友とし彼を知れば、神の諸預言者や使徒をすべて知らなくてもムスリムであり信仰者であること、神の敵であるイブリースを知らなくても入信すれば信仰者であり、そして要約を告白するさいにそれらを知らなくてもムスリムであるとまとめていている15。

詳細のイスラームを信仰者の条件とすると、知識を有する者しか信仰者になれない、さらにある知識や実践のうち、何をもって信仰者の基準を満たすのか、という問題が生じる。イスラームの要約による信仰の承認という考え方は、総体によるウラーやパラーアの考え方とともに、信仰における知識偏重を避け、イバード派共同体への加入を容易にするものとなっている。

7.1.2 告白すること、承認すること、知ること

マフブープ・イブン・ラヒールは「タウヒードとは告白すること（iqār）と承認すること（taṣdiq）である」と語り16、告白することと承認することを、イスラームの入信のために行わなければならないものと定める。他方にイバード派の著作には、承認することに言及せず、告白することにのみに言及する例もある。この例は、入信における具体的実践を説明するさいにみられる。ムハンマド・イブン・マフブープは、イスラームの要約を唱えること（ahādā）を求められた多神教徒は、イスラームの要約を告白すれば（aqarr）多神崇拝から切り離されるとした17。また彼の師であるムーサー・イブン・アリーも、多神崇拝から切り離することは、神が主であり、預言者たちは諸使徒であると告白すること（al-iqrār）であると説明する18。一方サルト・イブン・ハミースは、イスラームの要約を

16 al-tawḥīd iqār19 wa taṣdiq20 (MakS, 304; MakSQ, 168; MakKh2, 100b). カーシフ校訂本では「タウヒードとは告白することとタウヒードである」（al-tawḥīd iqār20 wa tawḥīd20）となっている。SIYAR, I, 296.
18 al-Kudāmī, al-Jāmi‘ al-Muṣfīd min Ahkām Abī Sa‘īd, I, 17. ムーサー・イブン・アリーとムハ
告白しきれを知る者（man asqarā hādhīhi al-jumla wa ‘arafa-hā）は多神崇拝から切り離され一神教徒になるとし、承認することの代わりに知ることという語を使用する19。

「承認すること」と「告白すること」の関係は、信仰の文脈ではあるが、ハナフィー・マードゥリーディー学派が詳しく論じており、現代の研究者たちは、この2つの関係について様々な解釈を提示している。例えば井筒は、同学派では両要素は等しく重要であると理解されていたが、いくつかの信仰面で、信仰が「告白すること、心で承認すること」という順で定義されていることについて、告白することが心理的に無し強調された結果であると解釈した20。一方ギャルデは、信仰の定義から、アシュアリー学派では承認することあるいは内的な判断が強調されていると主張した。また上述した信仰の定義の順番について、ハナフィー・マードゥリーディー学派では、信じることからそれを言葉で表現することに従事が移り、「告白すること」は信仰の行為を意味する一方、「承認すること」は告白するさいの状態を表していると解釈した21。

アブー・ムカティール・サマルカンディー（Abū Muqātīl Ḥāfṣ b. Muslim al-Samarqandī, d. 208/823）の書の中で、アブー・ハニーファは、信仰とは承認すること、知ること、告白すること、帰依すること（islām），そして確信すること（yaqīn）であると説明する。そして例えばあるは、「おお人間よ」「おお男よ」「おお女よ」と様々な呼び方が、答え者が意図する相手は一人であるように、神は主であることを告白する、承認する、確信する、

シマト・イブン・マフブーブの事例では、多神教徒の改宗が話題となっている。

19 SIYAR, II, 270.
20 [Izutsu 1965, 147-151].
21 [Gardet ‘MĀN’ EL, III, 1170b-1174a].

承認することについて、9/15世紀のジェルジャーニーは「承認することとは、選択によって、実質であるということを伝える者に結びつけること」（al-taṣdiq wa ḥuwa an tansaba bi-ikhtiyāri-ka al-ṣiṣīq ilā al-mukhbīr）と定義する。al-Jurjānī, Kitāb al-Taʿrīfā, 61. 現代の研究者たちは、信仰の文脈ではあるが、この承認することがどのようなものであるかについて様々な解釈を示している。例えばマードゥリーディーの著作を利用した井筒は、「承認すること（assent）を「指のぎない確信から生じる深遠な充実感をその者が感じるような性質」と表現しているほか、論理学において「taṣdiq」とは、ある一定の心理的状態の発生を意味し、そこでは意志的な働きが生じないと論じた[Izutsu 1965, 136-138]。またスミスは、承認することの例である「誠実さ」（ṣidq）とは、ある者が精神的誠実さと事実に基づく明白な妥当性（objective overt appropriateness）の組み合わせによって言動をおこならうに存在する実であること、承認するとは信じることではなく、そのものの真理を認識する（recognize of the truth of）ことであると説明する[Smith 1979, 104-105]。どのような状態になることかは、理論的には入信する当人にのみ知り得る事実である。「信じること」そして「承認すること」には、認識的内容が含まれるとともに、宗教心理学の分野で話題になる、その人間の意志や感情の領域の要素も同時に含まれるだろう。本研究では、ある人間がイスラームに入信するさいには、その者の内面にこうした先行研究が言及するような状態が生まれていると想定するのが基本である。
知るということは、その表現は多様であるが意味されるものは1つであり、それは信仰であると説明する22。

一方6/12世紀のカーサーニー（Abū Bakr b. Mas'ūd b. Aḥmad al-Kāsānī, d. 588/1191）は、舌で告白すること（iqrār）を信仰の構成要素（rukn）に含めるかどうかで、ハナフィー・マートゥリーディー学派内には意見の相違があったことを伝える23。そして舌で告白すること（iqrār）については、サーブーニー（Abū Muḥammad Aḥmad b. Maḥmūd al-Ṣāḥīnī, d. 580/1184）は、心で承認することは内面的なことだからならず、承認することの印として（amāra accommodates the rule），また諸規定（ahkām）を定める条件として（shaṭ），舌で告白することを義務づけるものであり、生涯において一度行えば十分であると説明する24。

マフブーブ・イブン・ラヒールの定義にみられる承認することを、ギャルデが語るように、告白時の心的状態を表すものとして解釈することは可能である。そして心で承認することと舌で告白することはどちらが重視されていたかは、何を問題とするかで変わってくるだろう。例えばある人間を宗教的に分類するという観点からは、舌で告白することはその者の状態を判断するために重要な役割をもつ。外面の規定によるワラーヤとバラーヤの原則があるように、イバード派の理論では、イスラームの要約を告白し、イスラームに従った宗教生活を送れば、たとえ心にイスラームへの否定を宿していても、この世ではイスラーム共同体の構成員として認められる。対反にいくら心に承認することを有していても、

22 Abū Muḥāshīlāl al-Samaqândī, al-ʿAlīm wa al-Mutâallim, 14.
それを表出しなければ、イスラーム共同体を構成しない者として扱われる。すなわち人間の言動は、その人間の状態を判断するために第一に考慮に入れられるものであり、この場合には舌で告白することは心で承認することよりもより重視されることになる。

一方来世における救済という観点からは、心で承認することがより重視されることになる。すなわち信じることそれすべては、それでもって信仰が必然的となるものを心で承認することであり、確信することである（al-imān kullu-hu inna-mā huwa tāsdiq⁵⁹ wa yaqin⁶⁰ bil-qalb alladhī wajaba bi-hi al-imān）とクダミーが語るように、神を信じるということは心による承認がなければ成立せず、そしてそれによって神との肯定的な関係も生じない。この場合には心で承認することは舌で告白することよりもより重視されることになる。つまり承認することと告白することは、どちらも欠くことのできない項目であり、外見と内面のうちどちらがより重視されるかは、何を問題にするかによって変化する相対的なものである。イード派においては、心による承認することと舌による告白ことはどちらも重視されていた、とまとめるとどめるのがふさわしいだろう。

そしてサルト・イブン・ハミースの語る「知ること」は、承認することの前段階にある状態を表現したものとも、アブー・ハニーファが語るように、承認することと同義のものであるとも考えることができる。前者について、ハラフ・イブン・ズィヤードに帰される書簡では、「啓示を知り（maṭrīfa al-tanzīl）、それを承認している（taṣdiq）解釈の不信を、それを虚偽であるとする（takhdīb）啓示の不信と同様にしてはいけない。また啓示を告白している（iqār）にもかかわらず義務行為を怠ることを、それを否認している（inkār）ために行為を怠ることと同じにしてはいけない」⁶⁰とし、知ることと承認することを連続的に提える。知ることなくして信じることができないように、サルト・イブン・ハミースの表現には、イスラームの要約を告白した者に備わる、イスラームの要約などの知に言及していると考えることができよう⁶¹。

---

⁵⁹ クダミーは、心の告白、すなわち承認することが伴わなければ、舌での告白は役立たず、たとえ告白したものの誠実であっても、嘘つきの偽信者であるとする。al-Kudamī, al-Mu'tabar, I, 123. クダミーが表現する偽信者は、アウダービーが分類したうちは心の偽信、すなわち神とその当事者のみが知る偽信を指すものとして理解される。

⁶⁰ MakS, 585, MakSQ, 109; MakKh1, 218.

7.2 改宗活動とイバード派共同体への加入

7.2.1 入信希望者に対する対応

ある個人を、イバード派共同体構成員として受け入れること、すなわちその者にイバード派のワラーヤを認めることが、そのすべてがはっきりと区別されて論じられるわけではないが、入信希望者が多神教徒であるか、イスラームの他宗派に属する者か、またイバード派に入信を希望する者か、あるいはイスラームの他宗派に加入する者か、というようにいくつかの場合分けが考えられる。

(a) イバード派への入信希望者の対応については、2つの見解が提出される。（1）3/9世紀半ばに活動したサイード・イブン・ムフリズ（Abū Ja‘far Sa‘īd b. Muḥrīz）は、入信希望者の熟慮（quṣṣa）をかるまえ、その者を追い返し、試し、入信させず、その者が入信に倣すると、その者を入信させ（aslama）、その者が入信する（qabila）と、入信とその受け入れのときにその者にワラーヤを認めるという立場を示した。（2）一方ムハンマド・イブン・マフブープは、まず入信希望者を入信させるが、その者が入信して、イスラームを受け入れた後、その者がワラーヤに倣することがわかった後に、その者にワラーヤを認めたとしる。

マフブープ・イブン・ラヒールは、サイード・イブン・ムフリズの主張のように、イバード派の長老たち（al-ashyākh）が、その熟慮を見るまでは入信希望者（tālib）を追い返していたという実践を伝える。そしてもしその希望者に善行が起き、またその自らの行いに満足していたら、その者へのワラーヤは認められないと語る。一方ワッダフ・イブン・ウクバ（Abū Ziyād al-Waḍḍāh b. ‘Uqba, d. after 237/851）は、ムハンマド・イブン・マフブープの立場を支持し、（イバード派の）イスラームと国（dawla）が顕在した（quhūr）後は、入信希望者を追い返すことは好ましくないこと、入信し、善行に励んでいることがわかると、入信者による入信の告白は一旦日後に受け入れられ、それから彼は正しい者とみなされる（‘uddīla-hu）ことを主張する28。

両見解の争点は、イバード派共同体への加入の認定を意味する、入信希望者のワラーヤの認定は、その者のイバード派共同体への加入と同時かあるいは後のどちらであるか、にある。サイード・イブン・ムフリズの主張そしてマフブープ・イブン・ラヒールが伝え

る長老たちの立場は、ムハンマド・イブン・マフブーグのそれと比べると受動的で、加入希望者に対してより注意深く、用心深くそして厳しいものである。彼らの態度は、 IPA ード派共同体にふさわしい者を事前に「ふるいにかける」ことによって、イバーート派共同体の質の低下を防ごうとし、またいくらか閉鎖的な集団としてのイバーート派共同体を志向するものである。共同体への加入希望者に対するその態度は「去る者は追わず」とまとめることができよう29。

一方ムハンマド・イブン・マフブーグやワッダーフ・イブン・ウクバの立場は、イバーード派共同体への加入とワラーヤの認定を区別し、まず入信希望者にイバーート派共同体への参加を認め、それからその者の言動がイバーート派にふさわしいかを判断して、ワラーヤを認定しようとする。この点において同立場は、サイード・イブン・ムフリズの立場に比べ、より開放的なイバーート派共同体像を提示しており、共同体への加入希望者に対してより積極的で、寛大である。彼らの態度は「来る者は拒まず」と表現することができるかもしれない30。そして加入後にその入信者がイバーート派の教えと行いに適合しているか、すなわちワラーヤに値するかを判断し、イバーート派共同体の質が低下しないように配慮する。

ウィルソンはセクトとデノミネーションの類型を示した。彼はその中で、ある者の加入において、セクト的集団は、教理上の知識・回心体験・会員の推薦など、本人の資質を証明するなんらかの条件を要求する一方、デノミネーション的集団では形式上の手続きで加入を許可すると説明した31。共同体への加入という点から見れば、サイード・イブン・ムフリズの立場はセクト的であり、ムハンマド・イブン・マフブーグのそれはデノミネーション的である。しかしながら両者は、ワラーヤの認定の時点について意見が異なる一方で、イバーート派のワラーヤの価値は単なる信仰証言（al-shahāda）以上のものであるとする点、そして共同体の質を維持しようとする点で、同じ方向性にあるといえる。

29 彼らの態度は、ユダヤ教における改宗の手続きに類似するものととらえることができるかもしれない。ユダヤ教における改宗の規則は、改宗者の情熱と忠誠が真実であるかどうかを確かめるために考案されたものと表現される。一方ユダヤ教においては、ユダヤ教だけが永遠の地獄から人間を救う宗教だと考えていたため、他の宗教を改宗させようと情熱の主要動機となるような基本原理が欠けていると考えられている[スタインバーグ 1998, 182-183]。
30 ハイヤーナー・アラジャのアブー・ジャービルへの返答は、一旦構成員としてワラーヤが認められると、その者の状態は「去る者を追う」の状態になることを伝える。al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, III, 181.
31 [赤池 1977, 190]
(b) 多神教徒の他宗派への加入

上述の議論は、入信希望者の宗教的属性などへの考慮がされていないが、(a)と同時代である3/9世紀半ば以降、イバーダ派の学者たちは対象者の宗教的属性を加味した議論を展開した。そのうちの1つは、イスラームの他宗派に加入した者、また他宗派に属する者の呼びかけによってイスラームに入信した者の状態についてである。この問題は、キプロの徒としての共通点を有する自派に属さない他宗派を、不信仰者という他者に位置づけたことによって論じる必要性が出てきたものであるといえる。

他宗派に加入しようとする個人へのイバーダ派の理解と立場は『イブン・ジャアファールの集録』に採録された「マグリブの徒の書」からとされる回答（jawāb）で語られる。後述する議論で現れるような、国勢への考慮がみられないことから、同回答は3/9世紀に編纂されたものと考えることができる。同回答では、非イバーダ派的人物すなわち偽信者（al-manāfiq）によって改宗を呼びかけられ、その呼びかけを受け入れた多神教徒が話題にする。そして、①宣教師である偽信者が示すイスラームの公長な叙説に従ってその偽信者と関わりを持つ場合、応答者である多神教徒はムスリムであるとする。一方②応答者が、呼びかける者である偽信者ののもとに、それでもって不信仰になる行いを見るものので、その偽信者がワラーヤを認めた場合、その応答者は不信仰者となるとする。加えて、③偽信者の呼びかけに不信仰であるものが混ざっていた場合、それについてすでに知っていてあるが未知であろうが、改宗希望者がその偽信者と関わりを持つと、その者は不信仰者となると説明される。そして、④もしヌフル派の人物が、ある者がイスラームの特徴（qīfa al-Islām）を説明し、そこにいかなる不信仰や間違えも混ざっていたならば、呼びかけられた者はイスラームの特徴でその偽信者と関わりを持っているため、（イバーダ派の）ムスリムであるとまとめられる32。

すなわち他宗派の人間による改宗活動についての当時のイバーダ派の理解は、理論上は、たとえ他宗派に属する者の誘いによってイスラーム共同体に加入した者であっても、その「イスラーム」の呼びかけの内容次第では、イバーダ派のムスリムであり、ワラーヤが認められるとするものである。

32 Ibn Ja'far, al-Jāmi' li-Ibn Ja'far, 1, 186-187. 不信仰者あるいは偽信者と対置されている点で、ムスリムはイバーダ派を指していることがわかる。
(c) 多神教徒のイバード派への加入

（b）の議論と関係するが、多神教徒がイバード派に加入するさいに、イバード派が提示する入信の要件は、ハードルの低いものである。ムーサー・イブン・アリー（Abū ‘Ali Mosá b. ‘Ali al-Izkawi, d. 230/845）は「多神崇拝から切り離されることは、神を主であり、預言者たちは諸使徒であると告白することである」と述べるが33、4/10 世紀以降のイバード派の学者たちは、多神教徒のイバード派への加入を、イスラームの要約と釈義から説明する。イスラーム共同体への加入者の状態について、クダミーは、彼と同時代の学者アブー・ウスマー・ラムシャキー・イブン・ラーシド（Abū ‘Uthmān Ramshaqī b. Rāshid）の見解を記録する34。このラムシャキーは、イスラームに加入した者について、場合分けをする。そしてその中で、イスラームはその者からその要約で多神崇拝を消し、その者を要約でイスラームに入れるため、イバード派の主張（da‘wa）が顕現する圏域で彼らの呼びかけへの応答者（al-mustajīb）が多神教徒であった場合、その者は告白した時にワラーヤが認められるという見解を報告する35。イスラームの要約の告白のみでイバード派への加入即ワラーヤの認定という同見解は、先の（a）で提示された2つの見解から、それぞれsnake他的な部分を取り除き、宗教集団としてより普遍的な性質となる部分を融合、発展させたものであるといえる。

一方不信仰の圏域あるいは混合圏域でイスラームの要約を告白した者については、「信仰やイスラームなどの名がなく、神を一とすること（tawḥīd）、告白すること（iqrār）、承認すること（taṣdiq）の名前のみに値する者であり、信仰の名が生じない者」という理解がなされていたと考えられる36。ラムシャキーはこの事例について見解が分かれると語るが、それは具体的な行為が現れるまでその者をワラーヤとするか、ワクーフとするかという見解の違いであったと考えることができる。ハドラムウトのイマーム、アブー・イースハク・ハドライムは、神の知識、ムハンマドの知識、そしてムハンマドがもたらしたものについての要約による知識という3つの、それを告白した者に対して関わりを持つこと

---

35 al-Kindi, Bayān al-Shar', III, 153. 同様に、多神教徒の入信についての多数説と説明される。
36 第5章第2節のアブー・イースハク・ハドラミーによる人間の分類を参照のこと。
を必然的とし、判断を停止することを禁止するものであるが、迷妄が顕現する圏域でそれを告白する者は、この3つに加えて、さらに（違法なことを）合法とする者たちには不信者であるという知識。彼らを不信者とするムスリムたちと関わりを持つこと、そして不信者であることを示すために反する者と関わりを絶つことという、合計6つの事柄がその告白する者のもとに分かれる必要があると論じ、対象者にイスラームの要約以上の知識や行動を求める。これに従えば、非イバード派の圏域でイスラームの要約を告白する者、つまり他宗派に告白のみで入信する者に、イバード派のワラーヤが認められることはなくなる。前節と先の(b)でみたイスラームの要約の告白によるワラーヤの認定は、圏域の議論の文脈では修正を受けることになるが、ハドリミーの説明は、非イバード派の圏域でイバード派のワラーヤを保持する者がいない（もしくは、すぐになくなる）理由、そして個人の各宗派への帰属の決定の過程を、うまく説明したものである。

(d) 他宗派の信徒のイバード派への加入

最後に、イスラームの他宗派に属す者がイバード派に入信した場合について、明瞭には語られていないが、この問題についても『啓示法の解明』に記録されるラムシャキの見解から著しく解くことができる。

ラムシャキーは、イスラームを示された男がそれを受容すると、その者にはそのイスラームの受容によってワラーヤが認められるのか、という問いに対し、イバード派の学者たちの著作（al-athar ‘an ‘ulamā’ min ahl al-da’wa）で語られるものとして、（1）受容する者がすでに禁じられたものを善い、（イバード派イスラームへの）疑い（shubhāt）を消し、そして善に急いでいることが知られるのならば、それでもってその者が逸脱者たちの道と袂を分けていているということが推論されるため、加入した者はそのときにワラーヤを認められるという原則を提示する。（2）一方その者とその行いについてイバード派の構成員が知らないところの者が、（イバード派）ムスリムの呼びかけを受容した場合には、（2-1）告白したものと異なるものが明らかになるまで、その受容者にはワラーヤが認められるとす

37 al-Ḥaqrāmī, Mukhtaṣar al-Khīṣāl, 142.
38 また「イブン・ジャファルの集成」には、（イバード派の）「ムスリムたちの主張（da’wa）が支配的である場合には、その知られた善行に従って、たとえ諸教説（maqāla）が隠されていても、我々は人なりとワラーヤを認める。それは我々の見解では、我々の教義の従に限定される。ムスリムたちの主張が支配を受けている（maḥbūra）時は、その者が教説と行為について主張に一致しているということで知られないならば、善行によっては誰もワラーヤを認められない」とする、「神を知る徒」（ahl al-‘ilm bi-Allāh）の見解が記録される。Ibn Ja’far, al-Jāmi‘ li-Ibn Ja’far, I, 182.
る説と、(2-2) 告白した言葉が行為とともに誠実であり、それがその者に現れるまではワラーヤを認められないとする説があることを報告する。後者の立場では、もし告白したもののに道に正直（せいいちよく）であり、またその者に義務の履行、禁止されたものを慎むことは、従数行為の必要性、そして不明瞭さの回避が明らかになれば、その者が示したものに従って、外面の規定によるワラーヤが必然的となると説明される。そして（3）（イバーデ派の）真理に応答する者が、その信条において迷惑とともに神に仕える者であるが、しかしその者は彼の（従前の）教えにおいて信頼される者であり、それからイバーデ派に応え、彼らに対し悔悟を示し、正義と正しいものを告白し、その諸原因によって迷惑に入っていった自分を違反した場合には、加入のときにその者にワラーヤが認められると論じる。\(^39\)

ラムシャリーが提唱する諸見解は、先の（a）で示した2つの立場をより詳しく紹介するものである。実現や応答者の宗教的属性は詳しくは語られていないが、その転向希望者の状態や行動が考慮されている。また一般にイバーデ派では、イバーデ派の構成員が他宗派の見解に従うことは罪であり、再びイバーデ派共同体に戻るためにはそこからの悔悟をしなくてはならないと定められている。そのため上記（3）にみられるように、一般に他宗派の構成員はイバーデ派への加入の際に、悔悟をすることが求められていたと考えることができる。

さてイバーデ派の学者たちは、入信希望者のそれまでの宗教的属性のみならず、その者が従事していた活動によっても、イバーデ派共同体への加入に関する対応を変えていた。
2/8世紀後半から3/9世紀初頭の状況を報告する下記の2つの例は、入信希望者が、他宗派の宣教者あるいはイバーデ派以外の教えに人びとを呼びかけていた者である場合のイバーデ派の対応を示したものである。

(i) ムスリムたちから以下のが伝わる。ムスリムたちは[イバーデ派に加入した]ヒラール・イブン・アディーヤに対し、国に戻り、さら派の教えにあった彼の呼びかけに答えた者を[正しい教えであるイバーデ派に]戻すように言った。同じように彼は、アブー・ムアッリジュに対し、[イエメンの]キダムの徒のもとへ行き、彼のシャアブ派の呼びかけに入った者を[正しい教えであるイバーデ派に]戻すように言った。

ヒラール・イブン・アディーヤは国へ戻り、ムスリムたちが命じたものを行

った。そのためヒラールはムスリムたちとともにフラークにある。アブー・ムアリジュについて言えば、彼は到達する前に死んでしまった。そのためムスリムたちは彼について判断を停止した。40

(ii) 私は以下のことを探した。[イバード派の] イスラーム (al-Islām) から離脱した男が、[イバード派の] ムスリムたち (al-muslimān) はひどいと人びとに言い、彼らの悪さを言いふらし、彼らが迷惑を上にあると言い、それを人びとに呼びかけた。そして彼の呼びかけに答える者がいた。その後この離脱者が後悔し、その者に悔悟を欲したかどうかか。

アブー・イーサー [・フラーク・ナニ] は言った。「その者の悔悟は、自分が迷惑に呼びかけた者たちのところと、[イバード派の] ムスリムたちについて悪く言い、そこでそれを広めた者たちのところへ行き、彼らに対し『私はあなたがたを真理ではないものに呼びかけました。私が[イバード派の] ムスリムたちについて言ったものは、嘘であり、でっち上げたものです。[イバード派の] ムスリムたちは最良の人びとであり、地上には[イバード派の] ムスリムたちより良い者はいません。私は神に赦しを乞い、私は彼らに言った者について、神に悔悟します』と言うことである。もしそれをすれば、そのときにはその者には悔悟はある。しかしそれをしなかった場合には、その者には悔悟はない。」

またアブー・イーサーは以下のことを語った。「ラビーウとワールドの時代に、スフル派の男がいた。フワリズムにいたが、悔悟を欲した。[イバード派の] ムスリムたちは、『あなたにはイスラームが明らかになったが、あなたは人びとを[スフル派に] 呼びかけた者である。あなたは呼びかけたスフル派の人びとのともに行き、「自分はあなたがたを真理ではないものに呼びかけました。私はすでにそこから悔悟し、真理に戻りました。皆さん、これをして下さい」と説明するまでは、我々のもとにはあなたへのフラーヤはない。』アブー・イーサーは言った。「彼らは行き、彼らにそれを説明した。彼はその後[イバード派の] ムスリムたちのもとに行行った。[イバード派の] ムスリムたちは

他宗派の宣教師には、その役にない者と同様に悔悟を求められるが、さらにそれまで属した教団の構成員たちに対して、イバード派への宣教師を求めることが求められている。これは、イバード派側が、その加入希望者である宣教師に、それまでの生活からの脱却を求めるための、またその宣教師がイバード派へのコミットメントを検査するために与えた課題といえる。同時に、全員の「よそ者」であるイバード派の宣教師が改宗をするよりも、そこに以前に所属し、いくらかの関係が形成されていると考えられる宣教師に改宗を任せるほうが、その者たちのイバード派への改宗をより円滑に進めることができるだろう。イバード派側にとっては、たとえ平和的であれ、時として危険を伴う可能性がある布教活動に、貴重な人材を割く必要がなくなる。また万が一この宣教師が元々属していた集団の構成員に対するイバード派共同体への加入の脱退に失敗する、あるいはイバード派への入信を顕意したとしても、イバード派共同体にとっては特になしや衰威が発生するわけではない。このように、宣教師という役割を有する者であれあるいは、究極的には一人でも他者を改宗させたことがある者一の入信希望に対するイバード派の対応は、合理的で効率的であり、無駄のないものと評価できるよう。

7.2.2 改宗させること：宣教師の役割

イバード派の学者たちは、ワラーヤを、ある個人にイバード派構成員の資格を与えるための、そしてイバード派の信徒たちを結びつけるための鍵とした。前項の議論と関係するが、3や6世紀前半のラビーユ・イブン・ヤズィード・キンディー（al-Rabi' b. Yazid al-Kindī）は、あるイバード派の者（ba'd aṣḥābi-nū）が、自分にとっての友（wāli）とは以下の3人であると述べたと報告する。

(1) 自分をイスラームに呼びかけた者。自分がイスラームの呼びかけを受け取ったとき、呼びかけた者は自分にとっての友となる。

(2) 自分がイスラームを呼びかけた相手。相手がその呼びかけを受け取ったとき、その者は自分の友となる。

(3) ワラーヤとバラーワの判断の能力を有する者が、友と認めた者。認定された者は、自分にとって友となる。そしてこの3つの事例に入らない者については、沈黙あるいは判断

41 al-Kindī, Bayān al-Shār, V, 92.
を停止することが認められる42。

ここでは、友の関係すなわちワラーヤが、有資格者によるワラーヤの認定とともに、入信時における呼びかける者と呼びかけられる者の直接的なやりとりによっても構築されることが説明される。すなわちあるイバーデ派共同体への新規加入者のワラーヤには、加入を呼びかけた者との間の直接的な関係と、その新規加入者への有資格者によるワラーヤの認定という間接的な関係によって、二重の保証が与えられることになる。また（3）は、イバーデ派に属するある個人が、直接的なやりとりがなくとも、過去に生きたあるいは離れた土地で暮らすイバーデ派の個人と結びつくことを可能にしている。最後の「3つの事例に」の文句は、イバーデ派に属する者同士が、お互いが友であること、また友になりうることを知らない、という事態を生み出すかもしれないが、ラビーユイブン・ヤズィードは、この「あるイバーデ派信徒の見解を通じて、ワラーヤが時空を超えた共同体の紐帯となること、そして構成員にイバーデ派としてのアイデンティティを与えるものであることを明らかにする。

入信時の直接的なやりとりでイバーデ派のワラーヤが認められるということは、ある者をイバーデ派共同体に改宗させるさいには、対象者をイバーデ派に引きつけるような教義、そして何よりもその対象者に集団への加入を勧める者、すなわち宣教者の役割が重要であることを意味する43。改宗させることにおける宣教者の役割については、対象者が多神教徒であるかイスラームの他宗派であるかによって大きく異なる。対象者が多神教徒である場合についていれば、すでに我々は、イバーデ派の学者たちが、イスラームの要約に多神崇拝の状態を消す作用をしていたこと、多神教徒の入信希望者については、入信時にはいくらか緩い対応がとれていたことを明らかにした。この傾向に従って、多神教徒に対する


43 ラムシャキーは、イバーデ派に反する宗派の迷惑の道に従って神を崇拝し、その道を追求し、善が現れていないかもしれない者には、その者にふさわしい物事が現れるような呼びかけ（da‘wa）が必要であると論じている。al-Kindî，Bayân al-Shar，III, 152。シーア派の一分派イスマーイール派では、イマームの道を一人一人の信徒に伝達するための装置として、教宣組織が整備された。イスマーイール派の著作とは異なり、本研究で用いたイバーデ派の著作では、教団内の信徒に対する指導の意味での教宣活動、また教宣組織の位置については詳しく論じられていないように見える。イスマーイール派の教宣活動については、[宮地 2005, 274-278]に詳しい記述がある。
る宣教者の役割は、イスラームの教義について具体的に説明するよりも、対象者が入信後にイスラーム（あるいはイバード派）の宗教儀礼を困難なく習得できるよう支援することにより重点が置かれていた。

アブー・ムウスィル [・サルト・イブン・ハミース] は言った。ムハンマド・イブン・マフブーブは多神教徒たちを [イバード派の] イスラームに改宗させており (yudkhilu al-shrikirin ð al-Islām)，私は同行していた。彼は多神教徒たちに以下のように言っていた。「私のアッラーの他に神はなく、神は唯一で、神に同位のものはいないことを証言します。私はムハンマドが神の従者であり、神の使徒であることを証言します。私はムハンマドが神のもとからもたらしたものは明白な真理であり、また彼が命じるものや禁じる禁止行為も同様であることを証言します。また、神に服従するものへの報酬は、神の満足であり、それは楽園であること、神に背く者の懲罰は、神の怒りであり、それは火獄であることを証言します。」言いなさい。そうすればあなたはイスラームにそのイスラームの要約とともに加入し、多神教徒からその要約とともに出ることとなり、またあなたは神以外の崇拝されるものすべてから関わりを絶つことになる。アッラーの他に神はなく、神は唯一であり、同位のものは神にはいない。ムハンマドは神の従者であり、神の使徒である。」

多神教徒がその言葉をムハンマド・イブン・マフブーブに語ると、ムハンマド・イブン・マフブーブはその多神教徒を、その者が多神教徒時代に呼ばれていた名前とは異なる名前で呼び、「これはあなたの名前である」と言った。彼が多神教徒に付けた名前として、ヒンディー (hindī)，ムナイブ (munayb)，サーリフ、そしてスライマーンがあった。これたたムハンマド・イブン・マフブーブが多神教徒に対して付けた名前のうち、私が記憶しているものである。

それからムハンマド・イブン・マフブーブは言った。「 [マスジドへ] 行き、礼拝をし、 [礼拝の所作を] 学ぶまで立礼、屈礼、平伏礼をするときに『覚えあれアッラー』と言いなさい。」

44 al-Jāmi‘ al-Mufid min Ahkām Abī Sa‘īd では、多神教徒のインド人たちは (al-hind al-shrikirin) となっている。
45 al-Jāmi‘ al-Mufid min Ahkām Abī Sa‘īd では、「礼拝において『覚えあれアッラー』と言い、礼拝を学びなさい」となっている。
ムハンマド・イブン・マフブープは以下のようにも言っていた。「排泄物、尿そして汚物を落とすための水（ghisl）のような縁に注意しなさい。」またムハンマド・イブン・マフブープは彼らに一語ずつ教えていた（kāna yulaqqu'nu-hum kalimat[28] [fa-] kalimat[28]）。

ムハンマド・イブン・マフブープは、イスラームの要約について、詳しい解説を与えていない。つまり教義上の知識の獲得よりも、正しい行いの習得により重点を置いている。また礼拝に関する彼の命令は、イスラームの儀礼行為を頭で理解するのではなく、身体に叩き込むこと、換言すれば礼拝がもつ宗教的意味ではなく、礼拝の所作を第一に習得させようとする彼の方針が読み取れる。そしてサルト・イブン・ハミースが伝えるムハンマド・イブン・マフブープのこの行動は、ワラーヤの認定に関して、まず対象者を信信させ、その後イーブード派の教えに適合した行動規範を教えるという、先に取り上げた彼とフッカー・イブン・ウクバの方針と一致する。

一方対象者が他宗派である場合は、宣教者の役割は、多神教傾の場合とは逆に、入信後の義務行為の習得の支援よりも、イーブード派の教えがどのようなものであるかを説明すること、すなわち「真理の」知識を授けることに力点が置かれていた。ビスヤウィーは、預言者ムハンマドの時代、「アッラーのほかに神なし」という言葉は、宗教（dīn）のしるし（'alam）であり、その呼びかけは1つであったこと、ムハンマドはイスラームの要約、および他宗教の人びとと（イスラーム共同体の人びとが）意見を異にするものの説明（bayān）をおこなったとする。そして宣教者の役割について、以下のようにまとめる。

（ア）人びとが1人の指導者のもとに集まる場合には、人びとが持つ呼びかけ（da'wā）は、預言者の呼びかけであるが、（分裂し）宣教者たちが意見を異にし、各々がイスラームの要約に呼びかけ、真理は自らの手にあり、自分に反することはないと呼びかけた場合には、宣教者は、応答者がイーブード派ムスリムたちの呼びかけ（da'wā al-muslimān）を迷乱の従の呼びかけから区別できるように、応答者がイスラームの要約を解説しなければならない

47 ビスヤウィーは、イスラーム共同体における見解の相違（ikhtīāf）は、解釈（tafṣīr）の違いに起因すると理解する。
（イ）イスラームの要約に呼びかける者すなわち宣教者は、公正という属性によって（bi-ṣifa al-‘adl），他宗派の者（al-mukhtalīfūn）がそれについて意見を異にするものの解釈と説明において、また意見の相違が存在するものの説明において、神と神の教えのために、誠実でなければならない。また質問されたり、タウヒドの解釈についての問題が応答者の心に起こしたりする場合には、宣教者は応答者に助言し、その応答者を知らないことが許されるものや許されないものに呼びかけなければならない。

（ウ）宣教者は、対象者がすでに知っているものをその者に呼びかける必要はない。ユダヤ教徒やキリスト教徒、またそれ以外のキブラの徒の意見の違いがあるものに呼びかけてはよい。また宣教者は、応答者がイバード派ムスリムたちの教えに従するものを作っている場合、それを告白していることを知っている場合には、応答者への呼びかけに必要なものであり、そこに嘘（fiyrā）が生じている。対立する宗教的事柄のみを呼びかけなければならない。

（エ）神の書、神の使徒を告白していない者に呼びかける時にも、その者を服従の徒へのラーユーと、背信の徒のパラーラへと呼びかけた後で、上記事柄は認められる。宣教者が応答者に疑いを持っている場合、宣教者は自分にとって疑わしいものに向かってはいけない。宣教者はその者に、判断を停止し、実際にそれにについて尋ねなければならない（ghayra anna huwa shakka fi al-mustajīb fa-‘alay-hi allā yataqaddama ‘alā shay‘a‘ ashbaha ‘alay-hi wa an yaqufa ḫattā yas’ala ‘an-hu bil-ḥaqīqa）。

（オ）今日（al-yawm）の宣教者には、真理に反する他宗派に対しては、預言者が要約で呼びかけたものの解釈と説明が課されている。宣教者には逸脱と意見の相違がある男たちの名を挙げ、その者たちのパラーラを呼びかける権利がある。他宗派との間で対立する（解釈上の）意見の相違を明らかにし、服従の徒のラーユーに呼びかけ、また背信の徒、また真理に反し、悪行を明らかにした者のアダーヴに呼びかけ、応答者が説明に従ってイバード派のもとにとどまった後であれば、（男たちの）名を挙げ、彼らのパラーラを呼びかけることはない。

宣教者が入信以前の対象者に、イバード派に関する知識を与えるというビシュヴィーの

48 伝説文化省の版では qurba となっている。ここではバリズィーズの校訂本の読みに従った。
49 al-Bisyawī, Jāmi‘ al-Bisyawī, I, 246-247; ed. S. Bābīzī and D. Bābīzī, I, 598-599. この後ビシュヴィーは、イスラームの要約の解釈、また他宗派の見解の提示とその反駁を展開する。
見解は、入信希望者に対するサイード・イブン・ムフリズの態度のように、冒頭で紹介した、サラマの事例のような事件が共同体内で発生することをいくらか予防する効果を備えている。同時に彼の見解は、対象者ができるだけ早く、また容易にイバード派共同体にコミットするように導く効果を持つ。彼は、宗教者の要件として一定処分以上の知識を求めて、礼拝や巡礼などの他宗派と共通する所作についての説明の省略の許可など、対象者に対して柔軟な、そして効率の良い勧誘活動を認めている。

このほかビシャウィーは、イスラームの要約を告白しただけの者がワラーヤを認められない理由について、預言者ムハンマドの時代、イーサーを信じていると知られる者には、ムハンマドを信じなければ信仰が定まらず、イーサーを信じることとともに、ムハンマドを信じ、承認し、ムハンマドに下されたものを承認していることが知られる者に対して、イスラームの法規定が課されたと説明する。そしてビシャウィーの同時代について、キブラの徒は悪行を犯し、意見を異にし、逃脫を示し、ハラームを合法とし、神とその使徒についてでっち上げたとし、第一の信仰証言（al-shahāda al-tālā）とともに、（神が禁じたものを）合法する者を不信仰とすること、そして神に逆従する者へのワラーヤが知られなければ、要約の告白が知られているだけの者には、ワラーヤは定まらないと論じる50。

399世紀のムーサー・イブン・アリーは、イバード派にとってのワリーとは、神が命じたものを行うことにおいて誠実で、禁じられたものを慎む者であると定義した51。この表現、そして前章までのワラーヤの認定そして信仰（者）に関する議論は、主としてイバード派への信仰の構成員を対象としたものである。マフブーブ・イブン・ラヒールは、もしある者がイスラームへ呼びかけられ、信仰者、不信仰者、偽信者の行いを教えられ、それらの行為を要約で同意し告白した場合、その者はムスリムであり、ワラーヤが認められる（fa-huwa muslim yatawallā-hu）者であるとする。そしてイバード派の中には、それを行うことによって不信仰者となる行いを知らないうけいるかもしれないが、それでもその者はムスリムであると続ける52。コールバーグは、部外者と関わりを持たざる自身の宗教共同体に属する者を友とするという態度は、イバード派を含むハワーリジュ派のすべての分派の主要な教義となったと論じるが53、このマフブーブ・イブン・ラヒールの論述および「マグリブの徒への書」が語るように、理論的には、イバード派のワラーヤは「イスラームの

52 al-Kindī Bayān al-Shar‘, III, 47; al-Shaqaṣī, Manhaj al-Ṭālibīn wa Balāgh al-Rāghibīn, I, 532.
53 Kohlberg 1986, 139-144
要約」を告白した者すべてを対象としており、すべての人間にもイバード派の構成員、ならび彼らの友となる可能性を提供していた。

しかしながら実際には、改宗者あるいは改宗者は、イバード派が求める要件に適合するように、改宗の前あるいは後で、宣教者によって、あるいはその場に居合わせたイバード派信徒によって、イバード派の教えと行いを身につけるよう促されている。また他宗派への加入者は、後代には圏域論と結びつけて論じられる。他宗派への初入者は、日々の生活の中で非イバード派の教えに従って暮らすため、イバード派のワラーヤの認定要件に適合しなくなる。結果として、イバード派のワラーヤは、彼ら自身の共同体にのみ向けられ、またその共同体を対象とすることを前提として語られるようになるのである。

プレッテは中世イスラーム世界におけるイスラームへの改宗の実態を統計的に分析した。その中で、イスラームへの改宗の正式な手続きは、主として信仰告白で構成され、また政府や宗教関係者とともに、特筆すべき地位ないムスリムによっても担われたと論じたが。イバード派においても、一般の信徒も外部世界との繋がりのなかで、他宗派や他宗教に属する者を改宗させたことが十分に考えられる。これとともに、本節では特にあるいは高度な知識を獲得した宣教者が育成され、派遣される場合もあったことを確認した。イバード派の著作家は、改宗あるいは共同体加入と、ワラーヤに認定について詳しい理論を構築した。統計や歴史的出来事とともに、こうした改宗の理論や個別の事例にも目を向けることで、イスラーム世界における改宗の問題はよりよく考察されるだろう。

7.3 共同体へのコミットメント

前節で挙げた入信の過程は、ある個人がその集団に参加することで終わるものではなく、入信の過程はコミットメントの過程において継続される。マクガイアは、構成員に対して競合する他集団への忠誠（competing allegiances）やそれまでの生活様式から身を引くように迫る点、そして構成員が集団の生活、価値観、目標により深く自らを参加させることを奨励する点で、集団がコミットメントを育む過程は入信の過程と類似しているとする。コミットメントは「メンバーが欲し必要とするものを集団が与えてくれるかゆえに、メンバーが進んで集団の維持に寄与しようとすること」と定義される。コミットメントの過程で、その宗教集団に加入した個人は、自らを集団、集団が持つ意味体系、そしてその

54 [Bulliet 1979, 33-42]
55 [マクガイア 2008, 139 (McGuire 2002, 85)]
56 [マクガイア 2008, 138 (McGuire 2002, 85)]
目標と同一化する。効果的な勧誘戦略を持つ集団でも、コミットメントの過程が効果的なものでなければ、構成員を維持し、また効果的に活動させることはできない。そのため受け入れる宗教集団側は、新規加入者がその集団への帰属を円滑に進め、維持し、そしてさらにその集団のみにコミットメントをするような規定を準備することになる。

7.3.1 競合する他の信仰、ものから身を引くこと

宗教集団は、その構成員に他のさまざまな関係性の断念を求めることで、以前の生き方がさらに身を引くことを促し、また多くのセクト的集団は、構成員が「外部の世界」と接触するのをやめさせようとする。ここでいう「他の様々な関係性」や「外部の世界」とは、単に他集団や集団内部から生まれる逸脱者という人間や集団のみならず、集団が不適切とみなす「もの」や「こと」も含まれる。これらの「もの」や「こと」から身を引くことについて、犠牲、あるいは何かを放棄することは、目標をより価値あるものに思わせるため、個人のコミットメントを強化する。イスラームについて、例えば豚肉食や飲酒の禁止は、他宗教の教えや文化、習慣から身を引くという点において、構成員にイスラーム共同体に属しているという帰属意識を与える。そして現世におけるイスラーム共同体による安全保障と、来世での報酬が、その犠牲の対価として提示される。この報酬を求める者は、イスラームの規定を遵守し、結果としてイスラームという宗教集団にコミットメントすることになるだろう。

イバーデ派の教義と実践にも、上記宗教社会学の説明に沿った思想と行動を指摘できる。ムハンマド・イブン・マフマーブは多神教徒に新たな名前を与えた。またイバーデ派では、多神教徒はイバーデ派に加入（aslama）したさい、繋がからの身体の済み（ghusl）を求められる。名前が与えられることとともに、入信後に身体を清めることは、多神崇拝からイスラームへの新規加入者に、それ以前の信仰からの脱却と、新たな道を歩むことを意識させる。

イスラームの他宗派からイバーデ派への転向者に対しても、それまでの信条を捨てることが求められた。その代表的なものは、正統カリフであるウスマーンとアリーへの態度に

57 [Long and Hadden 1983, 6-7]
59 al-‘Awtabī, al-Ḍiyā', III, 80.
関するものである。マフブーク・イブン・ラヒールは、イバード派への加入を欲する者に対するラビーユ・イブン・ハビーブとアブー・ウバイダのやりとりを記録する。

ラビーユ・イブン・ハビーブから。彼の隣人である2人の男について。アブー・ウバイダは2名を知っていた。2名は禁欲的な者（nāsikān）であった。彼らは（イバード派への）イスラームを呼びかけられたが、ウスマーンとアリー［と関わりを絶つことへ］の嫌悪（wāshū）が2名に入った。私はそれをアブー・ウバイダに報告した。アブー・ウバイダは「私が2名を追放することは構わないし、またある集団は私が2名をバラーアとすることで私を追放するだろう。ラビーユよ、その2名は私の追放する者について何を言っているか」と尋ねた。ラビーユは「2名は、その者をムスリムと言っています」と言った。アブー・ウバイダは「2名は破滅する」と言った。ラビーユが「もし2名が、あなたを追放する者は破滅すると言ったらどうなのでですか」と尋ねると、アブー・ウバイダは「2名は「イバード派の」ムスリムである」と言った。

2名のワラーヤは、2人がアブー・ウバイダのワラーヤを定め、アブー・ウバイダを追放する者を追放するまでは定まらない。アブー・ウバイダは、ウスマーンおよびアリーとの関係を絶つことこそが、イバード派の存立を支える根幹の1つであり、この原則はいかなることがあっても修正されず、また例外も認められない、という強い態度を示している。後世のイバード派の著述家たちは、第一次内乱からウマイヤ朝にかけて活動した人物のうち、ウスマーンやアリー等がなぜバラーアの対象となるのかを説明する。この一連の作業は「ムスリムのハワーリジュ派」の証と同一に、過去の出来事を風化させずに次世代に伝え、イバード派の「イバード派らしさ」あるいはアイデンティティが変わることなく保持されるように、すなわち確固たる「記憶の共同体」（a chain of memory）として存続するために必要な作業の1つであっ


61 例えば、SIYAR, I, 371-378.
たといえる。
またイバード派の信仰真意は、しなければならないこと、してはならないことを明記する。イバード派は、イスラームの一宗派として、儀礼行為の実施、豚肉食や飲酒の禁止を列挙する。と同時にイバード派は、イスラームの一部の集団あるいは個人が合法とみなすもののいくつかを禁止する。カルハーティーは、シーア派が合法とするムトア婚を禁止する。また『啓示法の解明』では、クダミーは歌うこと（ghinä）を大罪とみなしていたと報告される。そして学者たちは、他宗派と袂を分かち、彼らに不信信の名を付けることなど、イバード派に特有の規則、あるいはイバード派に受け入れられない実践を提示し、それらを遵守した者あるいは回避した者には信仰者でありワラーヤが定まるとする。これによりイバード派の学者たちは、構成員が「外部の世界」から身を引く、イバード派共同体へのコミットメントに向かうようなくみを作り出している。

さらにイバード派の学者たちは、他集団との交流もいくらか制限した。その例として、婚姻が挙げられる。オマーンのイバード派には「我々と我々の民の間には2つの立場がある。[そのうちの1つは]背徳の際に彼らと関わりを絶ち、意見の相違と彼らが犯した背徳に基づいて彼らを追放することである。彼らを真実と正義とその実践へ呼びかけた後に、彼らの誤りがあれば彼らを殺害することは合法である。[もう一方である]それ以外の神が信仰者全てで規定した婚儀、遺産相続、屠殺された肉を食べること、同害報復刑の執行、疑いない証言を受容すること、彼らと礼拝を行うことは、教えとして我々と我々の民との間で行われる」という言葉が、ラビーウ・イブン・ハビーブあるいはマフブーブ・

63 al-Qalhâti, Kitâb al-Kashf wa al-Bayān, II, 474.
64 al-Kindi, Bayân al-Sharâ', XXIX, 57. 12/18世紀の先代イズラウィー（Sirhân b. 'Umar b. Sa'îd al-Izkawî, d. after 1140/1728）の著作には、イバード派に対する諸宗派は、神が聖典の中禁じ、預言者がそのスンナの中で禁じたものを合法としているとして、踊り、歌、締縄（mazârnî）、タンバリン（dadur）を叩くこと、そしてチェスをすることが挙げられる。
al-Izkawî, Kashf al-Ghamma al-Jami' li-Akhbâr al-Umma, II, 705-706. イスラーム法上で歌は許容されるか議論は分かれているが、現実には民衆から宮廷まで、イスラーム世界は豊かな歌謡伝統を構築している。赤堀幸「歌」『岩波イスラーム辞典』59a。イバード派では、遊び（i'a'b）としてでなければならない、それらの使用を認めないという立場にあった。例えば太鼓（tabl）を叩くこと、笛を吹くことは、それらのいれは問題ないというムハンマド・イブン・マフブーブの見解が伝えられる。またチェス（shaṭranj）についても、戦略を学ばせる（ta'lim al-ğarb）限りでは認められるという立場もあった。al-Kindi, Bayân al-Sharâ', XXIX, 46, 48.
イブン・ラヒールから伝わる65。文言の後半部分は、キブラーの徒としてのまとまりをイバーデ派構成員に意識させる。そして宗派間の結婚について、神が認めた合法な行為であり、教えとして我々と我々の民との間で行われるという文言は、理論において当時のイバーデ派が他宗派との交流について他集的なではなく、寛容な態度を示していたようにも映る。

しかしながら、宗派間の結婚を可とするこの原則が、本研究が対象とする時代において積極的に実践されていたと考えることは難しい。すなわち仏信者として分類されるキブラーの徒の男（rajį m min qawmi-nā min al-munāfiqīn）が、ムスリムすなわちイバーデ派の女性に結婚を申し込んだとき、父親あるいは兄弟は、彼女を嫁がせるかどうかについて、アブー・ムアリジュは、ムスリムがユダヤ教徒の女やキリスト教徒の女と結婚するように、仏教徒がイバーデ派の女性と結婚することは神が合法としたものではあるが、父親あるいは兄弟たちはこれに拒絶されるものであり、父兄は、女性をイバーデ派の構成員（muslim）以外の男性と結婚させないように命じられると言え、そしてアブー・ウバイダが、自分の娘を不義者の男（rajį m min al-fussāq）の一ここではイバーデ派の信条に従っていない者という意味である一に嫁がせたイバーデ派の構成員を避け、しばらく彼と話さなかったという事例を出し、アブー・ウバイダもイバーデ派の女性と仏信者の男との婚姻を忌避していたと説明する66。

上述はイバーデ派の女性の話であるが、イバーデ派の女性仏徒と非イバーデ派の者との結婚が忌避されるということは、イバーデ派の男性側からみれば、未婚の女性仏徒が社会で多くならないように、同派の女性仏徒をいくらか優先的に配偶者として選ばることを意味する。忌避という判断は義務的なものではないが、結果としてイバーデ派構成員同士による結婚関係、すなわちより「純度の高い」イバーデ派の信仰の再生成がすすむしくみなっている。イバーデ派の女性と他宗派の者との結婚が忌避されるという判断は、「啓示法

65 SIYAR, I, 320; al-Kindī, Bayān al-Shar‘, III, 20; al-Shaqqāsī, Manhaj al-Tālibīn wa Balāgh al-Rāghibīn, I, 519.

北アフリカのイバーデ派共体である。近現代になっても他宗派の者との結婚が忌避されてきたようである。共体外部の女性と結婚した者は、共体体内での生活が認められなかったが報告される[Morand 1903, 28-29]。
の解明」などにも記録されるため、ラビーユ・イブン・ハビープ（あるいはマフブーブ・イブン・ラヒール）の言明とアブー・ウバイダの見解との違いは、世代の交代によって宗派間の婚姻に対する見解が変わったというよりは、前者は2/8世紀以降のイバード派が採用した、他宗派との関係についての原則であり、そして後者は実践を示したものとして解釈されよう。

同様に『啓示法の解明』では、イバード派の教え（al-Islām）を告白し、イスラームを受け入れたが、偽信者のために神に救しを乞い、偽信者の自発的喜捨（ṣadaqa）を受け取り、またそれを偽信者に与えることをムスリムたちに定めようとする者が話題に上る。これについて、偽信者どものために救しを乞うことはムスリムたちは許されておらず、また偽信者は神の友ではないため、ムスリムたちはそれを試みる者を論ずることが求められるところ、そしてその者がその忠告を受け入れればよいが、そうでなければ関わりを絶たなければならないことが説明される67。またマフブーブ・イブン・ラヒールは、イバード派に属さない者を失った、イバード派の優れた（fādila）女性が、兄の死を悲しんだこと、彼女の息子が、イバード派ではない死んだ兄のために救いを乞うようなことをすると「あなたののもとからあなたがみていたものが消えますよ」とたしなめたこと、それに対して女性は、「息子よ、[神に] 彼への救いを乞うことは、私を叩きます（istīghfārī la-hu yadribū[n]）」としてそれは死んだ兄には役立たないのです」と答えたことを報告する68。この話は、当時のイバード派の集団の間で、偽信者のために神に救しを乞うことが禁じられていたこと、そして教えに逆らってそれを行った女性も、それがイバード派の教えに反する行為であることを認識していたことを明らかにする。

こうした他宗派との婚姻の忌避や、偽信者すなわち他宗派の信徒のために神の救いを乞うことの禁止、そして自発的喜捨の分配の禁止という事例は、セクタ的集団に特有の、他宗派に属する者との交流を制限し、宗派間で必要以上の親和的な関係あるいは二重のコミ

67 al-Kindī, Bayān al-Sharḥ, III, 157. その論戦として「あなたがた信仰する者よ、われの敵である、あなたのこともあなたがたの敵である者を、友としてはならない。あなたがたに与えられた真理を拒否しているにも拘らず、秘密に救いを乞うものか。かれらは、あなたがたの主、アッラーを信仰しているという理由で、偽信者であなたがたを追放したのである。あなたがたは、われの喜びを願いながら、われのために罪を犯していながら、（一方で）かれらに好意を寄せるのか。かれらはあなたがたの敵である、もしあらすことも許さず」としている。あなたがたの中このようなことをする者は、本当に正しい道から迷い去った者である」（Q, 60:1）が提示される。ワール・イブン・アイユーブに帰される『イスラームの属性』では、パラーグの対象者のために神に救しを乞うことは禁止されると語られる。Ibn Ja'far, al-Jāmi‘ li-Ibn Ja'far, I, 105.

68 al-Kindī, Bayān al-Sharḥ, III, 40.
メントが形成されることを好まないという排他的な性格を示している69。

また次章で扱う逸脱の問題とも関係するが、イバード派の著作は、2/8世紀のバスタラのイバード派の指導者が、集団内から生まれる逸脱から身を引くことを勧奨していたことを伝える。アブー・マウドゥードはアブドゥルラーマン・タウィール（Abd al-Malik al-Tawīl）という人物に、以下のように語ったと伝えられる。

おおアブドゥルラーマン・タウィールよ、その者と神との間にある諸事のため
に[イバード派の]ムスリムたちが難難するところの者がいるとき（ahadīya ya’ību ‘alay-hi al-muslimūn ashyā’ takūnu bayna-hu wa Allāh）には、その者について協議し（tashawwur），その者に警告（‘iqā-hu），その者をあなたがたの集まりの場に出席させ、努力してその者を慰撫に扱いなさい。恐らく神はその者を許すだろう。一方教義について[イバード派]ムスリムたちに反するためにムスリムたちが難難するところの者（ahadīya ya’ību ‘alay-hi al-muslimūn fī khilāfī-him fī al-dīn）が、ムスリムたちの平和を乱し、彼らを分裂させようとするのなら、その者の欠点を明らかにし、その者を見捨て、その者を集まりの場に同席させず、人びとがその者に注意するあるいはその者が悔悟するように、そのことを人びとに知らせなさい70。

前半部で語られる内容は、異教徒あるいは他宗派の者、もしくは逸脱を犯した共同体構成員への対応とも考えられるが、それはイバード派共同体への勧誘あるいは集団内の逸脱をめぐる初期対応を表すものである。そしてイバード派の教義に関して、イバード派ムスリムたちの平和を乱すときというように、限度を超えた逸脱者への対応は、共同体の帰属を問わず、容赦のないものに変わる。この対応の他にも『啓示法の解明』には、アブー・マウドゥードが「善は神に、悪は人間に由来する」と主張するハムザ・クーフィー（Hamza al-Kūfī）と議論した後、人びとを集まりの場に呼び、ハムザの主張は悪行であること、彼を（集まりに）入れる者、泊める(anzala)者、そして彼と話す者は疑わしい不忠の者（al-hā’in al-muttaḥim）であると言い、ハムザ・クーフィーとの関わりを絶つように出席者に命じた

69 このほかタミーは、ワラーヤやパラーヤそしてクーフに関する事柄について、イバード派信徒に対する他宗派に属する者の証言は受け入れないと定める。al-Kindī, Bayān al-Shar fi, III, 198。
70 al-Dārjī, Kitāb Ṭabaqāt al-Mashā‘ik bil-Maghrib, II, 252-253; al-Jayjālī, Qanātir al-Khayrāt, I, 129.
こと、イバーディ派ムスリムたちは誰一人としてハムザに話しかけようとはしなかったため、ハムザ・クーフィーはバグラに居ずくなり、クーファへ、そしてさらに別の場所へ移ったという話が掲載される71。さらに次世代にあたるラビーチ・イブン・ハビーブは、シュアイブ・イブン・マアルーフらがバグラのイバーディ派から離脱したき「彼らに同意することに戻るな、彼らの葬式に列するな、彼らの集まりで座るな、彼らのことを気に留めるな」と語ったと伝えられ、イバーディ派の指導者たちが派内の逸脱者たちに対して厳しい態度をとるように求めていたことがわかる72。

これらの事例は、カンターが論じる、集団の規則、規定、アイディアそして習俗へのコミットメント（moral commitment）がイバーディ派においてどのように行われていただかを説明する諸事例である。バグラのイバーディ派の指導者たちは、構成員たちが「外部の世界」あるいは「異質の世界」との親和的な関わり、あるいは自集団へのコミットメントと他集団へのコミットメントという「二重のコミットメント」を持つことを好まず、また構成員が「二重のコミットメント」に向かわないように彼らを誘導した。そしてその宗教生活の邪魔になるものや集団とのかかわりをできるだけ抑制し、それにより彼らがイバーディ派共同体にコミットメントを強めるように努めたのである。またバグラのイバーディ派の指導者たちは、集団内の逸脱者に対して一度は悔悟を求めるが、相手がそれを拒否すると、その者と関わりを絶ち、その者の再加入についての歩み寄りの姿勢を示していない。こうした対応は、集団内の結びを高める効果を持つ反面、共同体側からの歩み寄りが示されなかったため、ある者を排除することに伴って集団内に分裂や大きな混乱が生じる場合には、その収拾を図ることがいくらか難しいものともなる。

7.3.2 愛者と「愛の共同体」

マグアイアは、集団は、その構成員たちが他の集団への忠誠から身を引くよう促すと同時に、人びとをさらなる集団との一体化に引き込むことで、彼らがますます集団自体に関与するように仕向けること、メンバーを集団内での交遊へ導き、また集団としての意識を

71 al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, II, 82. ダルジーニーの人名錄では、ハムザのほか、アディーヤ（‘Aṭīyya）やハーリス（al-Ḥārīth b. Mazyad）という人物の名も挙げられる。al-Darjānī, Kitāb Ṭabaqāt al-Masḥah ‘ikhlās bil-Maghrib, II, 244. 定命（qadar）の問題におけるハムザ・クーフィーらの思想については、ファン＝エスが分析する [van Ess 1992, II, 203-206]。
高める活動は、集団の結びと各メンバーのコミットメントの双方を促進すること、そして愛着のためのコミットメントのメカニズムは、その集団が求めるコミットメントの強度に従って異なり、構成員の強いコミットメントを求める集団は、集団への愛着を促進するためのより強力な手段を用いると説明する。

イバード派におけるワラーヤは、宣教者と信者間の直接的な関係だけでなく、時空を超えた関係、つながりをも形成する性質を有していた。構成員同士が社会生活において肯定的な人間関係を形成し、また集団へのコミットメントを維持させるために、イバード派の学者たちは「愛」という概念に着目し、それをワラーヤと関連づけて説明する。それはカントゥーが分類した「集団内の他者へのコミットメント」（affective commitment）に対応するものである。

愛を取り上げること自体は、イバード派のみの思想的特徴ではない。クルームには「また善いことをしなさい。本当にアッラーは、善行を行う者を愛される」（Q. 2: 195）や「誠にアッラーは、悔悟して断に（かれに）帰る者を愛され、また純潔の者を愛される」（Q. 2: 222）、そして「アッラーを信頼しなさい。本当にアッラーは信頼する者を愛されられる」（Q. 3: 159）などで、神から人間への愛が語られ、また「言え『あなたがたがもしアッラーを敬愛するならば、わたしに従え。そうすればアッラーもあなたがたを愛される。あなたがたの罪を赦される』」（Q. 3: 31）、さらに「信仰する者よ、もしあなたがたの中から教えに背き去る者があれば、やがてアッラーは、民を愛でられ、かれらも主を敬愛するような外の民を通れてこられるであろう」（Q. 5: 54）のように、神と人間との相互愛に触れることもある。またスーフィズムの文脈でも神と人間の愛が論じられる。

すでに2/8世紀から3/9世紀のイバード派共同体は、特定の宗教的または政治的信条に基づいて「熱狂的に」活動したような個人の集まりではなく、さまざまな社会的背景をもった人びとを抱える集団であった。前項で言及したように、兄妹で所属する集団が異なるという状態が存在する一方で、親から子へのイバード派への「信仰の再生産」もしくはイ

23 [マクガイア 2008, 143 (McGuire 2002, 88)]
24 村田とディティックは、イスラームをīmān、islāmそしてiḥsānの3つの次元からとらえ、論じるが、iḥsānで言及されるものと最も密接に結びついた語の1つが愛（ḥubb）であり、後代にiḥsānがイスラームの3つの次元の1つとしてとらえられることになる。愛はその中心に据えられたとする。そしてイスラーム的な愛の概念について、愛という贈り物は、神の恵み深さであり、優しさ、慈悲、美という属性と結びつけられると論じる[Murata and Chittick 1994, 285-288]。
バード派共同体への「帰属の継承」も行われていた事例が報告されている。

ダルジーニーやジャンマーギーは、マフプーブ・イブン・ラヒールからの伝承を利用しつつ、2/8世紀のイーバード派共同体が、富裕層、中間層で貧困層から構成されていたことを記述する。階層について、例えばアブドゥッラー・イブン・ヤヒヤがハドラムウートで蜂起したとき、バスタラのアブー・マウドゥードはイーバード派に属する裕福な者に対して、それぞれに見合った鯨を提供するよう求めめる書簡を送る（kataba 'alā kull mūsir min al-muslimīn qadrā mā yārā）と、関わりがないとしてそれを拒絶する者はいなかったこと、さらにアブー・マウドゥードはアブー・ターヒル（Abū Ṭahir）という人物に、女性や中間層の人びと（awṣat/awṣāt al-nās）にも声を掛けるよう命じた。また富裕層が貧困層に手を差し伸べるなど、共同体内で協力体制あるいは相互扶助が構築されていた。富裕層による援助への支援として、例えばヤヒヤ・イブン・ナジーフ（Yahyā b. Najīh）という人物は、すだ袋（jarāb）を手に持ち富裕層（al-aghnīyāʾ）のもとを周り、パンやナツメヤシ、ザクロやお金を集める、それらを貧困層（al-fuqārā）に分配したこと、彼がオマーンにおけるジェランダー・イブン・マスウードの蜂起に参加し現地で死ぬと、ディヤール・イブン・ヤズィド（Diyāl b. Yazīd）という人物がその活動を続けたことが記録されている。またマッカにいたアブー・フッルはバスタラからの蔵入によって裕福であったと説明されており、バスタラを中心とした、集団生活の運営に係る経済的ネットワークが構築されていたことがうかがえる。さらにイブン・サッラームやマフプーブ・イブン・ラヒールらの記述

75 例えば、マフプーブ・イブン・ラヒールは、家族内の「帰属の継承」によってイーバード派に加わった人物として取り上げられる。彼自身の報告によれば、彼の祖父アンバル（al-'Anbar）とその兄（al-Raḥiṣ）が、高齢を理由として両人の母ウンム・ラヒール（Umm al-Raḥīl）がラマダンの月の齋戒を履行しなくてよいかを、ジャーバール・イブン・サイドに尋ねており、彼の一族が早くからプロト・イーバード派の集団に属していたあるいは関わりがあったことを明らかにする。al-Darjini, Kitāb Ṭabaqāt al-Mashāʾ ikh bil-Maghrib, II, 246.

76 女性や中間層の人びとからの資金集めは難しく、尋ねると皆去ってしまう有様であった一方で、財力がある場合には見えない男から3,000ディルハムの支払いがあったと報告される。al-Darjini, Kitāb Ṭabaqāt al-Mashāʾ ikh bil-Maghrib, II, 262; al-Shammākhī, Kitāb al-Siyar, I, 105. またマフプーブ・イブン・ラヒールは、アブー・ターヒルは信仰のための贖罪（al-kafārāt）を遺言し、家族（'iyāl）を残して死んださい、マフプーブ・イブン・ラヒールが何をすれば良いかをラビーユに尋ねると、ラビーユは大妻（al-shā'īr）を買い、アブー・ターヒルの扶養家族を知るすべての貧者（miskīn）に与えるよう指示したことを報告する。

77 al-Shammākhī, Kitāb al-Siyar, I, 104-105.

78 アブー・フッルは、受け取ったバスタラからの蔵入金を金の延べ棒（nīqra）にし、それを等分し、半分をムスリムの貧者たち、4分の1を自分自身、そして4分の1を彼の代理にそして彼の周りにいるムスリムの同胞に渡したと伝えられる。al-Darjini, Kitāb Ṭabaqāt al-Mashāʾ ikh bil-Maghrib, II, 262.
からは、2/8 世紀のイバード派共同体構成員には、ホラーサーンやフワーリズム、ハドーマート、マッカそしてバーレーン（パハライン）など、各地の出身者が参加していたことがわかる。

イバード派の学者たちは、こうした構成員間の紐帯を、他者への支援などの側面に表出される具体的、物理的な行行為とともに、人間の内部の肯定的な情動あるいは感情によって強化しようと試みた。行為に関連して、ワール・イブン・アイユーブに帰される『イスラームの属性』（Sīfa al-Islām）では、ムスリムには他者のために神に依拠しを乞うこと、彼らに忠告すること、また彼らのために自己を犠牲にすることなどが義務づけられていると説明される79。イバード派ではラーヤが支えること（nuṣra）と言い換えられるように80、イバード派のメンバーはその社会生活において他者を助け支えることが求められている。

そしてイバード派は、愛という感情を、構成員間の紐帯を形成する主要な感情として提示した。マフブープ・イブン・ラヒールが以下のように伝える、兄弟に対するアブー・フッル・アンバリーの態度、またムタミル・イブン・イマーラとアブー・ウバイダとのやりとりは、イバード派の構成員が、アズド族やタミーム族といった部族的な紐帯81、そして

81 イエメンやオマーンにイバード派政治が樹立され、そしてバブラからのイバード派の教義が普及した背景には、アラビア半島南部出身をもつアズド族が、タミーム族とともに2/8世紀前半のバブラに多く住んでいたという。部族的なつながりが指摘される。例えばオマーンの歴史家イズカウィーは、イラク総督ハッシャージュの命令によるウマイヤ朝のオマーン侵攻において、ハッシャージュはバブラのアズド族がオマーン側に加勢しないように、その動向に目を光らせていたこと、さらに当時オマーンの統治者であったスライマーンがサイードは、5,000人のサヒーン人部隊の到来を、同部隊に夜に逃亡したアズド族の水先案内人（milhā）を通じて知ることになったと記述する。al-Izkāwī, Tārikh ‘Umān al-Muqtabas min Kashf al-Ghumma al-Jāmi‘ li-Akhbār al-Unma, 40（同版では水先案内という語は欠落する）; [Klein (ed.) 1938, 13].

オマーンの歴史は、アズド族はもともとイエメンに住み、イスラーム到来前のオマーンにはペルシア人が住んでいたが、マリク・イブン・ファハム（Mālik b. Fahn）という人物がイエメンからオマーンに移動し、ペルシア勢力を駆逐し、その後も王（mālik）としてオマーンにとどまったことにより、カフターン系のアズド諸部族のオマーンへの進出、そしてオマーンのアラブ化が促進されたと説明する。Anonymous, Tārikh Ahl ‘Umān, 15-35.

ラッスールは、オマーンへのアズド族の流入は、二度にわたって行われ、そのうち二度目の移住は西暦5世紀頃であったと論じる[Ravas 2000, 29]。またウィルキンソンは、アズド族を構成する諸部族がバブラからオマーンの砂漠地帯にわたる広範な地域を活動拠点として、1/7世紀にはそのうちの一部がアラブの征服活動の過程でバブラに移住したこと、その後イラン方面へのアラブの征服活動が本格化すると、オマーンからのアズド族がさらにバブラに移動したと論じる[Wilkinson 1982, 140-143]。ウィルキンソンは、バブラにおけるアズド族内での対立や、アズド族とタミーム族との部族間抗争の存在にも言及する。
て家族という結びつきに、宗教に基づく愛という親鸞的な関係でその連帯を保っていることを知らせる。

(a) アブーブ・スフヤーン [・マフブーブ・イブン・ラヒール] は以下のことを伝える。アブーブ・ラヒールは集まりで車座に座っていた。彼の弟アル＝ハサンがイランからやってきた。兄は彼が立ってこちらへくるだろうと思い、車座に向かい始めた。しかしながら弟は彼に対して立たず、座ったまま兄の手を取った。アブーブ・ラヒールはしばらく兄を見なかった。彼らがそのようであるとき、彼のもとにオマーンの彼のある男が現れた。アブーブ・フッデはこの男を見ると立ち上がり、車座から立ち退き彼に会い、彼を抱擁し、彼の両側面にキスをし、挨拶をした。そして兄に向かい「この者を愛することはあなたを愛することには基づかない。なぜならこの者を愛することは、教えに基づくものであり、あなたとの関係は、血縁に基づくものだから」と言った。82

(b) アブーブ・スフヤーンはムタミルから伝える。ムタミルは言った。私はアブーブ・ウマイヤに言った。あなたは私の父よりも、私を愛してくれています。アブーブ・ウマイヤは言った。おおムタミルよ、あなたもそうでなければならない。なぜならあなたは私に、あなたがあなたの父親に与えていないもの—すなわちワラーヤーを与っているのだから。83

そしてイバーダ派の学者たちは、愛の概念を、ワラーヤーと関連づけて論じた。ハラフ・イブン・ズィヤードに帰される書簡では、ムスリムたちの教えとして、友を害してはいけないこと、それは彼らにはワラーヤーがあり、ムスリムがそれらの者を愛しているからであると説明される。またラビーユ・イブン・ハビーブは、教えの諸原則（da‘a’im al-dīn）の中には、神に従う者を愛し（al-mawadda）、神に背く者を憎むことがあると述べたと伝えられる。さらに信仰とワラーヤーの保持者として認識される善行の列挙において、ワーエ

---

82 al-Darjini, Kitāb Ṭabaqāt al-Mashā‘i kh bil-Maghrib, II, 272; al-Kindi, Bayān al-Sharī‘, V, 100.
83 al-Shammakhī, Siyar al-Shammakhī, I, 101. タルジーニーの著者が、最後が「なぜなら父親はあなたに与え、あなたは父親に与えるものを私に与えているからです」といている。
84 Makī, 586; MakSQ, 110; MakKhī, 219.
ル·イブン·アイユーブに帰される『イスラームの系譜』（Nasab al-Islām）には、イバラ
ド派のワラヤを有する者への愛情と同情がムスリムの義務として語られるほか86、『イ
スラームの属性』では「ワラヤの権利義務（ḥaqq）とは『対象者を』イスラームと信仰
で名付けることであり、『対象者のために』神に慈悲を求うことと、その者を知ることを
必然的とすることであり、また『対象者に』親しみを持つこと、愛することであり、自ら
を犠牲にすることであり、正しい教えの従を良く考えることである」と説明される87。そ
してワーヨルフ·イブン·アイユーブは、これらの感情とともに、命じられたものを行い、
禁じられたものを慎む（war'）といったような、諸権利や義務を実践することによって、
神はムスリムたちとその心を結びつけると論じる88。かくして前述で明らかにしたように、
イバラ派の学者たちは、畏神（al-taqwā）や敬虔（al-birr）などの内面的感情を伴った、
全身全霊をもって神に仕えるとともに、構成員に、他者との肯定的な関係を形成すること
に同じく「全身全霊を」捧げることを求めている。

そして最後に、39世紀のムハンマド·イブン·マフブーピは「愛と憎しみは行為であ
る。神を愛すとは、神への服従を完遂しつつ、神に服従する従と関わりをもつこと
（al-hubb wa al-baghd ṭāmalān fa al-hubb li-Allāh wāliya ahl īśa Allāh‘ālā istikmāl ṭī‘at-īhi）で
ある」と述べ89。ピサヤウィーは、信仰者たちを愛することは義務であり、彼らを憎むこ
とは（神への）背信（ma‘ṣiyya）であると明言する90。イバラ派において信仰は、行為と
言葉（と意図）と定義されたが、このときの行為や言葉とは、神とその個人との間の宗教
儀礼にはかかわらずとし、人間同士のやりとりすなわちを含むものである。ム
ハンマド·イブン·マフブーピやピサヤウィーは、神を愛することとは、構成員にワララ
ヤを認めることであるが、ワラヤを認めることにより、ワラヤの義務として相互扶助
が発生すること、そしてその相互扶助は、神が人間たちに行うよう命じた行為に含まれ、
それは神を愛することとして、すなわち信仰の実践として、そして神と人間との関係に肯

88 SIYAR, II, 53.
90 al-Bisaywī, Jāmi‘ Abī al-Ḥasan al-Bisaywī, IV, 229. さらに「[イバラ派]ムスリムが信
じ、そして義務づけられているものに、神の友たちへのワラヤ、彼らを愛することはあ
り、また神の敵を憎むこと、彼らへのパラーラーがある。神の従者を愛する者は、神を愛す
者である。それは最も貴重な行いの１つであり、楽園において階級（daraja）の最も高い
行列である」とも宣言される。Ibn Ja‘far, al-Jāmi‘ li-Ibn Ja‘far, I, 147。同表現はピサヤウィ
第7章 イバード派共同体への加入とコミットメント

定的に作用することを説明する。別の人ともばれ、両者は、行為と感情による信仰者の間での肯定的な水平軸の関係が、神と人間の肯定的な垂直軸の関係に昇華されるモデルを示している。直接的には神に向けられない人間に対する善意も、究極的には神を愛することであり、そしてそれは神によって神への信仰として認められる、というこの考え方は、構成員を共同体での更なる相互援助に促す効果を有している。

またビスヤウィは、ワラーヤの種類の説明において、信仰者の神へのワラーヤとは、神を称賛し、神を唯一とし、神の友たちを支えることであることを説明する91。信仰者の神へのワラーヤは、救済の証である神のワラーヤを得るための、そしてそれを持続させるための、神への肯定的な態度であり、服従であり、信仰である。そして「神の友たちを支えること」とあるように、この信仰者の肯定的な態度は、神にのみならず、神の友であるイバード派信者、また自らの宗教団体の祖先とみなす者へも向けられる。すなわちこのワラーヤは、神とその個人の対一の垂直的関係だけではなく、同じように神へのワラーヤを示す人間同士との間に共同体を形成するという、水平的関係を抜いている。信仰者の神へのワラーヤは、救済という垂直的関係と共同体の形成という水平的関係が生まされる始点でもあり、信仰者たちを、この世でイバード派共同体を形成することに促すものとなっている。

このようにイバード派の学者たちは、共同体の他者に対する愛を集団維持の要の一つとした、「愛の共同体」を志向していたことがわかる。しかしながら彼らの教義は、愛のベクトルを、神と、イバード派の構成員に限定するようメンバーに求めており、コミットメントの観点からみた場合、本研究が対象とする時代のイバード派は、セクト的な排他的態度を有している。セクト的集団は、一般には高いレベルの愛着を求め、コミットメントの過程は、一般的な教派のそれよりも激しく極端であるとされるが、愛という感情によって生み出されるイバード派の結団は、他者に対する怒りと憎しみという負の感情とともに、イバード派の輪郭をより一層はっきりとさせ、イバード派の学者たちは「組織へのコミットメント」「倫理的コミットメント」とあわせて、イバード派共同体および共同体構成員への「愛着のコミットメント」も求め、信徒たちにイバード派としての結びつきを意識させた。そしてさらに彼らは、そのコミットメントが強化されるようなしくみも開発したのである。

91 al-Bisyawī, Jāmi’ Abī al-Ḥasan al-Bisyawī, I, 92; al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, III, 75.
7.3.3 信仰の秘匿（タキーヤ）

セクト的性質をもつ集団にとって、競合する他の集団から身を引くことは、集団の結局を高めるために効果的であるかもしれない。とはいえ、前述の婚姻など一部については実施可能であるかもしれないが、「外部の世界」との接触を一切絶って社会生活を送ることは、現実には難しいだろう。構成員は何らかの形で「外部の世界」とのつながりを維持さざるを得ないようにみえる。そして2つ以上の宗教集団が同じ空間に存在するとき、立場や勢力が優勢である側は、数などの面でより劣る相手に対して、何らかの圧力をかけるかもしれない。そのため少数派のセクト的宗教共同体の構成員にとって、自らの信仰を隠すこと（distillation）とは、安全に社会生活を送るために、そしてその空間で生き残るために必要不可欠な選択であるようにみえる92。

イスラーム思想において、自らの信仰とその実践を秘匿する行為そして状態は、タキーヤ（taqiya）と呼ばれる。クルアーンには、16章106節「アッラーを信仰した後、信仰を拒否する者。ただし心に信仰を堅持し、安心大けている者で強迫される者の場合は別である。不信を表わして満足する者、かれらにはアッラーの激怒が下り、厳しい懲罰があろう」や3章28節「信者たちは、信者を差し置いて不信心な者を親密な友としてはならない。これをあえてする者は、アッラーから（の助け）は全くないであろう。だがかれらが（不信者）から（の危害を）恐れて、その身を守る場合は別である」のように、一定の条件の下で自らが信じる教えを秘匿し、また教えに反する振る舞いを認める文言がみられる。前者は、教友アンマール・イブン・ヤースィル（'Ammar b. Yāsir）一家が体験した迫害の出来事に言及したものであり、また後者についても、北アフリカのフード・イブン・ムハッカムは、アンマール・イブン・ヤースィルに関する話であるとする説を紹介する93。そして同節は、預言者ムハンマド生存時のイスラーム共同体構成員による信仰秘匿の実践を伝えるのみならず、信仰秘匿が認められることの論拠を後世のムスリム学者たちに与えた。

ウクーフ（wuqūf）、ルフサ（rukhṣa）、タウバ（tawba）そしてタキーヤがなければ人

92 歴史的にみて、信者に信仰秘匿を認め、それを実践する宗教集団は数多く存在する。イスラーム世界においても、シーア派の12イマーム派やドゥルーズ派など、少数派がその実践を認めている。シーア派におけるタキーヤについては、ヨールバーグ[Kohlberg 1975]が扱っている。

びとはすべて破滅していただろうとアウタビーヌが述べるように94，イバード派もまたタキ
ーヤの実践を認めた。マフブープ・イブン・ラヒールを主たる情報源とする北アフリカの人名録や歴史書は，ドゥマーーン・イブン・サーイブやアブー・マウドゥード，またアブー・
ウバイダが研究されたこと56，イバード派の集まりに警察たち（shuraq）が踏み込んだこと96，宣教師の育成が秘密裏に行われていたこと97，そして人びとが，ニカーブをかぶるなど
の女装，また水かめを背負い，またある者は売り子の格好をしてイバード派の集まりに参
加していたこと98，さらにイバード派の集まりに参加していた男がアッパーパー朝カリフの
マフディー（Muḥammad b. al-Manṣūr al-Mahdi，r. 158-169/775-785）に，集まりの参加者の名
前と顔を密告したことなど，ウマイヤ朝そしてアッパーパー朝政権にとって，イバード派の
活動が警戒対象であったことをうかがわせる話が多く記録される。直接的には語られないが，
イバード派の指導者たちは，こうした多数派あるいは当局などの外部からの迫害あるいは
圧力を避け，社会で生き残るための戦略として，タキーヤの使用を構成員に認めたことに
なったと考えられる。

タキーヤについてのイバード派の立場と実践の方法について，例えばサーリム・イブン・
ザクワーンの書簡では，第二次内乱において，立ち上がらずにどまった者たち（qa'da）
は信仰を隠したために不信仰者である，というアズラク派の主張に対し99，クルアーン 3
章 28 節の後半部が引用された後，神は信仰者たちにタキーヤを促していること，また不信
仰者たちに彼らが好むことを示し，彼らに対して自分たちの教えを秘匿する以外に，どの
ようにして信仰者たちは不信仰者たちに自らの信仰を秘匿できるのか，と反論的な問いが
提示され，タキーヤの実践が認められることを説く100。同様にワイル・イブン・アイユ
ーブに帰される『イスラームの属性』でも，偽信者たちの間にいるとき（bayna aẓhuri-him）

94 al-‘Awtabī，al-Diya‘，III，8.
95 al-Darjīnī，Kitāb Ṭabaqāt al-Mashā‘īkh bil-Maghrib，II，244，252.
96 al-Darjīnī，Kitāb Ṭabaqāt al-Mashā‘īkh bil-Maghrib，II，249-250.
97 al-Warjānī，Kitāb Siyar al-A‘immah wa Akhbarī-him，55-56.
98 al-Darjīnī，Kitāb Ṭabaqāt al-Mashā‘īkh bil-Maghrib，II，249-250.
99 ムハンマド・イブン・マフブープに提示されたハムザ派のイーサー・イブン・フーラク
の信仰条約には，アズラク派が，イスラームにはタキーヤは存在しないという主張をした
こと，タキーヤの状態にある自己集団の構成員を不信仰者と呼んだこと，イスラームのすべ
ての徒にジハードを課したことが説明される。al-Kindī，Bayān al-Shar‘，III，284。アズラク派
がタキーヤを認めなかったことは，スンナ派などの分派書にも記録される。al-Ash‘arī，Kitāb
Muqālāt al-Islāmiyyān wa Iktīlāf al-Muṣallīn，89；[van Ess 1971，69]
100 また同書扇の最後には『他宗派の歴史』において（ff dār qawmi-nā）今日の我々に合法で
あるものの」として，神は迷妄の徒の間にいる者にタキーヤを許可したが，真理を宣告し，
それに呼びかける者については，神の命令によって迷妄の徒を恐れて（タキーヤをするこ
とを）許してはいない，と記述される[Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2000，104，144]。
には彼らに対してタキーヤの状態をとること。タキーヤの状態でも信仰者たちが道を逃れた者であることを知ることが信仰者のふるまいとして提示される。さらに別の箇所では、タキーヤの圏域（dār al-taqiyya）において、神の教えに関してムスリムたちに合意する者には、タキーヤが許され、（その状態で）悪の徒の間でとどまることが許されること、そして上記クルアーンの2つの節が引用されつつ「タキーヤは神の許可（rukhṣa）」であり、神はそれをムスリムたちの容赦（ūdhr）とした。タキーヤとは、神がムスリムたちに授け、彼らをそれも訳って破滅（halāka）から救うところの慈悲である」と記述される。このようにイバード派では、上述のように第一義的には構成員の安全を目的として、タキーヤの実践が構成員に認められた。しかしながらこの時代には、タキーヤは義務ではなく許可としてとられ、また活動する地域の状態など、いくつかの条件のもとで認められるということでもすでに定められていた。

時代が下ると、タキーヤの要件はより詳しく論じられる。《啓示法の解明》のタキーヤの章は、その冒頭「イブン・ジャファルの集成から」として、不正な血を流すことで知られる悪の統治者（al-sulṭān）や圧政者たち（al-jabābīra）が、イバード派のムスリムと関わりを絶つこと、あるいはある不正者と関わりを持つこと、あるいはそれによって多神崇拝や不信仰の教えに入るなどの言葉を言うなどの者に強いる（akhāda）さい、生命が脅かされる場合には、それを裁判で発表することが認められること、心ではそれを忌避すること、またタキーヤは言葉では認められるが、行為では認められないことが論じられる。さらにタキーヤの状態にあっても心には真理を保持しなければならず、それを忘る者は破滅者であるとも説られる。

このようにイバード派の学者たちは、上述の圏域の条件に、強制下という条件を加え、さらに人間の心にとって不安いものを重視し、心が他宗派への二重のコミットメントを起こさないこと、そしてイバード派へのコミットメントを破棄する状態で隠蔽することを条件として、構成員に言葉でのタキーヤを認める。すなわち、たとえ強制されていても、神への

---

101 rukhṣa とは「その中にムカッラフたちの容赦があることを考慮に入れた緩和的な規定（ḥukm mukhaflaf marā'ī fihi a'dhār al-mukalla'flīn）」と定義される。Majmū'a mīn al-Bābişīn, Mu'jam Mustalabat al-Ibādiyya, 1, 418.
103 シーア派では「タキーヤの圏域」はタキーヤが義務づけられている領域をいう[Kohler 1975, 397]。またタキーヤを rukhṣa とする立場はシーア派にも存在した[Kohler 1975, 399].
104 al-Kindī, Bayān al-Shar', VI, 119. 強制されるものとは、理性によって嫌悪感を感じるものの（al-mustakrih ilī-'aql）と説明される。
105 al-Kindī, Bayān al-Shar', VI, 129.
背信を犯すことは認められないが、心を背信で開かない限りにおいては、神への背信に相当する言葉を発しても良いと定める\(^{106}\)。この方針は、自らを守ることにおいては、言葉のみで十分対応できるという理解に起因すると考えられる。

そして『啓示法の解明』では、タキーヤは下記の３つの相（wujūh）に分類される\(^{107}\)。

(1) 義務（faridā）のタキーヤ…自分の宗教（din）が脅かされる恐れがある場合。その者は自らの宗教に従って自分自身を守る。

(2) 許される（tawwasu')タキーヤ…自分の生命と財産が脅かされる恐れがある場合。ムサイリマ（Musaylima al-kadhdhāb）の話に見られるように、耐え、真理に基づいて過ごすこともできるが、神からの許可である信仰秘密を選ぶこともできる\(^{108}\)。

(3) 許されない（la yasī'u）タキーヤ…(強いられたものをしなければ)自分の地位（manzila）が減じられ、名声が中傷される恐れがある場合。

タキーヤは神が許容する（ibāḥa）ものとして説明されるが\(^{109}\)，上記分類では信仰に関することからは義務に位置づけられる。宗教、自己の生命・財産そして自分の地位や名声という区分とその説明は、人間はこの世の自己の名声や地位のために生きるのではなく、宗教すなわちイスラームのために生きること、そしてそのためにタキーヤを使用するという意識を読者たちに植え付けるものである。

7.4 信仰と帰属の再生産：子どもとマジュヌーンの信仰とワラーヤ

7.4.1 子どもと信仰および来世における帰属

イバード派に限らず、イスラーム神学における信仰論そして教義論は、原則として理性を有する成人を対象とする。そのためイスラーム思想史においては、成人ではない幼児（țifl/platfīl）あるいは子ども、また理性を有しない人間についての処遇が問題となった。宗教共同体における子どもの養育は、子孫を残すという生物的目的のみならず、自分の信仰を子孫に継承させる、あるいは宗教的世界観を再生産するという目的からも重要である。

---

\(^{106}\) 3/9世紀の学者の間では、強制下における行為については若千の見解の相違があった。ムハンマド・イブン・マフブープは、タキーヤは言葉によるものであり、行為によるものではないと主張した。一方アッザーン・イブン・サクルも同様のことを主張したが、彼は強制のもとで死肉を食べることは認めたとされる。al-Kindī, Bayān al-Sharī', VI, 128-129.

\(^{107}\) al-Kindī, Bayān al-Sharī', VI, 128-129.

\(^{108}\) イスラームの話は、預言者ムハンマドの存命中、イスラームが2名の男に対し、自分を預言者として認められるように強い、1人はそれを拒否して殺され、もう一方は言葉でそれを絶望延びたという話を指す。その話を聞いたムハンマドは、死んだ男を称賛するとともに、言葉を発した男も、神の許可を受け取った者であるとしてとめなかった。

\(^{109}\) al-Kindī, Bayān al-Sharī', VI, 128.
子どもの状態については、それぞれが密接に関係するが、宗教論に関係する信仰の問題と、共同体論に関係するワラーヤの問題から分析することができる。イスラーム世界の学者たちは、子どもの来世の行き先の問題について論じるが、幼児の親が信仰者（ムスリム）であるか否かで場合分けをする。アシュアリーは、幼児の状態について、ハワーリジュ派内には以下の3つの見解があったとして報告する110。

①幼児の規定は親の規定（hukm）に準じる。多神教徒の幼児は火獄で罰せられ、信仰者の幼児は楽園へ行くことになる111。

②神は、罰する根拠がないにも関わらず（‘alā ghayr al-mujāzā），火獄で、多神教徒の幼児に苦痛を与えるかもしれないし、与えないかもしれない。「信仰する者たち、またかれらに従った信心深い子孫の者たち、われは、それらの者を一緒にする」（Q.52:21）という啓示があり、信仰者の幼児は親とともに楽園へ行く。

③多神教徒の幼児も信仰者の幼児も楽園へ行く。

諸見解の共通点は、信仰者の幼児は楽園へ行くということにある。一方多神教徒の幼児については、様々な見解が提出される。そしてアシュアリーは、イバード派の多くは②に類似する説を採りつつ、神が多神教徒の幼児に火獄で苦痛を与えることには判断を停止していると報告する112。

アシュアリーが報告する多神教徒の幼児への見解の相違は、ハワーリジュ派以外においても確認できる。アブー・ライス・サマルカディー（Abū al-Layth Naṣr b. Muḥammad al-Samarqandi, d. ca. 373/983）は、多神教徒の幼児について問われたアブー・ハニーファが、自分にはそれについての知識がないと返したこと、またシャイバーニーは、神は罪なき者を罰することはないとする一方で、幼児については判断を停止したことを報告する113。こうした報告は、すでに2/8世紀には幼児の状態が話題となっていたこと、そして特に不信仰者の幼児の扱いについては統一した見解が示されていなかったことを知らせるものである。

111 アズラク派が主張する。アシュアリーは①の説に関連して、幼児が死んだ後に親が別の宗教に改宗した場合、（1）幼児の規定は親の改宗前の規定に従う、（2）幼児が死んだ時の親の状態に準じるという説を紹介する。
112 al-Ash'arī, Kitāb Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhilāf al-Muṣallīn, 111.
113 Abū al-Layth Naṣr b. Muḥammad al-Samarqandi (d. ca. 373/983), Bustān al-ʿArīfīn, 108.
第七章 イバーダ派共同体への加入とコミットメント

幼児の来世における帰属先の問題は、ブララの、そしてオマーンのイバーダ派においても早くから話題になった。このうち信仰者の幼児については、他のイスラーム世界と同様、統一した見解が示されたようである。『啓示法の解明』では、イバーダ派ムジルムの子どもたちについて尋ねられたマフブーブ・イブン・ラヒールが、彼らの子どもたちはその親たちとともにあり、子どもたちはムジルムたちであると語ったと記録される114。ここでのムジルムとは、信仰者と同義である。一方多神教徒として仮信仰者の幼児について、ムハンマド・イブン・マフブーブは、ハーモ・イブン・ガイラーンを伝えられるものとして、バシール・イブン・マンディールと、多神教徒の幼児は親に従うという立場にあったこと、それに対しアブー・ウバイダ、ドゥーマーム・イブン・サーイブ、ラビーウ・イブン・ハビーブらを含む多数説（‘āmma fuqahā al-muslimīn）は、多神教徒として仮信仰者の幼児については判断の停止（wuqūf）を支持したと報告する。そして啓示や伝承（sunna ma'āthīq）には彼らについての明確な説明が見当たらないため、判断停止をして神に委ねる、と続ける115。

ムハンマド・イブン・マフブーブの同時代人であるオマーンのイマーム、ムハンナー・イブン・ジャイファルがムアーズ・イブン・ハルブに宛てた書簡は、同議論を取り上げた資料の1つであり、この問題についての3/9世紀におけるイバーダ派の立場を知ることができる116。ムハンナー・イブン・ジャイファルは、イバーダ派の人間の宗教的分類に従い、信仰者の幼児と不信仰者（仏教者と多神教徒）の幼児に場合分けする。そして信仰者の幼児については、クルアーン52章21節117を論拠とし、幼児は親とともに楽園へ行くことに意見の相違はないとする118。

一方不信仰者の幼児については、先人の諸作（al-āthār）や説伝者のからの諸説伝（al-abādān）に見解の相違がみられること。クルアーンには彼らの属性（ṣīfa）についての説明がないとされた上で、①ハディージャがムハンマドに対し、夭折した自分の子はどこにいるかと尋ねたさい、彼は、彼女と自分との間に生まれた子は楽園にいるが、自分以外の男との間に生まれた子は火獄にいると言えたこと、②また多神教徒の幼児は、楽園の徒の倉候者

114 al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, III, 364.
115 al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, III, 292-293.
116 MakS, 628; MakSQ, 217; MakKh1, 362.
117 「信仰する者たち、またかれらに従った信心深い子孫の者たち、われは、それらの者を（楽園において）一緒にする。かれらの凡ての行為に対し、少しも（報奨を）軽減しないであろう。誰もがその様子にたいし、報酬を受ける。」
118 例えばイスラームの要約を照準し告白することで信仰者となるとするハナフィー・マーティリディー派では、イスラームへの入信あるいは改宗は即信仰者となるため、その分類は信仰者（キファーの徒）が不信仰者（多神教徒）かという二分法になる。
イムハートムーイの伝えるとする2つの伝承を紹介する。そしてムハンマドの言葉は真理であるが、どちらの伝承を述べたか分からないため、判断を停止することが認められると言「神がより良く知りたまう」とまとめられる。

こうしたイマーマ派内の見解の相違を、4/10世紀のイブン・バークは以下のようにまとめる。

(1)ムスリムの幼児は現世でも現世でも父方の親たち（al-aba')の規定に従うという類推（qiyas）から、多神教徒および仏教者の幼児の規定は、現世・来世ともに親の規定に従う。神は善行のないムスリムの幼児を楽園の恩恵に浴させないので、悪行のない多神教徒や仏教者の幼児を火獄で罰することも考えられる。

(2)合意があるものについては支持し、見解の相違があるものについては判断を停止する。

ムスリムの幼児は親とともに楽園の恩恵に浴するが、不信者の幼児については、判断を停止する119。

また子どもの来世における地位については、4/10世紀には、さらに別の観点から解説がなされる。クダミは、信仰者の幼児が来世に行く根拠として、原始的契約そして人間の本性を挙げる120。他方不信者の幼児に対しては、人間の本性への言及はされず、判断を停止するという立場を採る121。他方ビスワヴァーは「神は罪の無い者を罰しない」そして神の慈愛と慈悲深さを根拠として、多神教徒の幼児は楽園へ行くという説を支持し、多神教徒は火獄へ行くとするバリール・イブン・ムンズィルとは対極の立場を採る122。

トリットットは、イバード派は不信者の子どもたちの運命については意見を表明しなかった。

119 al-'Awtabī, al-Dīyā', III, 74-75; al-Qalhātī, al-Kashf wa al-Bayān, II, 317-321. イブン・バラカは続けて、彼の師であるアブー・マーリックが、ムハンマー・イブン・ジャイファルの書簡における説明のように、ムハンマドからの2つの伝承が対立しているため、判断停止が許されるという立場が認められるとしたことを報告する。

この後イブン・バラカは、ムハンマー・イブン・ジャイファルが提示した、相反する内容の伝承の調和的説明を試みる。多神教徒の幼児は楽園の徒の伺候者であるという伝承について、多神教徒の幼児たちが神の敵でなければ、神が彼らに恩恵を授け、彼らに神の友たちを伺候させることは可能であるため、この伝承はあり得るとする。一方ハディージャに対するムハンマドの答えについて、アラブ詩には成人（al-bālich）を jabと表現する例がある。ハディージャが誰に自分の子どもたち（awlād）とは、成人になった子どもたちを指すと解釈する。そして以上ののことから2つの伝承は、その内容において矛盾は生じないと結論付ける。al-'Awtabī, al-Dīyā', III, 75-76; al-Qalhātī, al-Kashf wa al-Bayān, II, 319.

120 al-Kudamī, al-Mu'tabar, I, 45-47.

121 al-Kindī, Bayān al-Shar', III, 293.

ったと説明した。イバーディ派の多数説は、判断を停止することで意見を表明しなかったのではなく、決定的な明文が存在せず、1つの意見への集約が不可能であったために、判断を停止する、また出された見解すべてを認める、という立場を採ったと考えるのが適切である。また人間の宗教的分類に起因するものだが、信仰者の幼児にのみ認め、仮信者すなわち他宗派に属する者の子どもを多神教徒の幼児ともにまとめて論じた点は、他宗派と比べた時のイバーディ派思想の特徴といえる。そして幼児の救済に関する議論では、救済の条件は信仰者であることという原則が、信仰者と信仰者に従う者と修正されている。

7.4.2 子どものワラーヤ

第4章でも触れたが、ハワーリジュ派諸派は、子どもとワラーヤの関係についても関心を有していた。アシューリーによれば、アジュラド派（al-'Ajārida）の一枝派であるサリブ派（al-Tha‘āliba）が、成年に達し、イスラームを呼びかけられ、イスラームを告白するあるいは否認するまでは、不信者の子どもも信仰者の子どもも、神に対するワラーヤ（walāya）やアダーワ（‘adāwa）などの対象にはならないと主張し、また別の枝派のサルト派（al-Ṣaltīyya）は、弁別能力が備わり、イスラームの呼びかけに応じるまでは、子どもにイスラームは存在しないため、バラーヤの状態にあるとした。後者の見解におけるバラーヤとは、来世における祝願行いという不信仰の宣言あるいは共同体からの追放という意味ではなく、前者の見解と同様に、子どもはイスラームの救済論の対象外であるという意味での「関わりがない」と解釈することがふさわしいだろう。

イバーディ派の学者たちは、信仰に関する問題と同じく、子どものワラーヤを親の状態から考察した。先に示したものの繰り返したが、マフブーブ・イブン・ラヒールは、彼らの子どもはその親たちとともにあり、子どもたちはイバーディ派のムスリムであること、また彼らのうち大きくなった者は、ムスリムたちの言葉を語り、ムスリムたちの行いをする者以外は、親に従った規定ではなくなると語ったと記録される。そしてイバーディ派ムスリムの子どもには呼びかけはなく、イバーディ派ムスリムは生まれると、神が禁じたものを犯したり神への背信を犯したり、またムスリムたちの教えを否定しなければムスリムであると続けられる。さらにこれに続く形で、イバーディ派の教えが顕在化している場合には、ムスリムたちの子どもは試されず、良いものがある者にはワラーヤが認められ、試されること

123 [Tritton 1947, 42]
ないとするサイド・イブン・ムフリズの主張が記録される。同様にファドル・イブン・ハワーリー（Abū Muḥammad al-Faḍl b. al-Ḥāwārī, d. 278/892）による、父親がムスリムである子どもには判断停止は存在せず、成長したとき、もしその者に忌避するものがあり、完璧にしたがって過ぎるとき、その者は親のワラーヤとともに友であるとの見解が提示される125。マフブーブ・イブン・ラヒールの説るムスリムには、ワラーヤを有する者という意味が含まれているようにみえる。このようにイバーダ派は、自分たちの子どもは共同体の構成員としてのワラーヤが認められ、成年構成員と同じように保護されると考えた。

一方多神教徒や仏教者の子どもたちについては、管見の及ぶ限り、イバーダ派では多神教徒を両親に持つ子どもにワラーヤが認められるという見解は提示されない。これは、イブン・バラカが説明するように、現世において子どもは父方の親たちの法規定に従う、という原則が維持されていることによる。一方学者たちは、親がイスラームに信した際に、子どもはどのように扱われるか、ということにその関心を向けた。そしてこの問いに対するイバーダ派の答えは、時代とともに変化するようにみえる。例えば『ラビーヴの伝承』（Āthār al-Raʾibīʾ b. Ḥabīb）には、2人のキリスト教徒のうち一方がイスラームに入信し、その者に子どもがいる場合には、その子どもはムスリムに信すること（fī al-naṣrāniyyān aslama ʾabādu-humā wa la-hu waladānī ṣaghīrin wa al-muslim ʾaḥāqq bīl-ṣaghīrīn）、また両親のどちらかがイスラームに入信し、その者に子どもがいた場合、ムスリムである親の宗教がその子どもを認められ、そうでなければ殺されること（ayyu al-abāsawān aslama wa la-hu waladānī ṣaghīrin lam yaqbal al-walad al-ṣaghīrīn illā dīn wālidī-hi al-muslim wa-illā qutlā）、そして両親（abaway-hi）の一方がイスラームに入信し、それから子どもが死んだ場合、ムスリムたちはその子どもを近親者（al）と結びつけ、その子どもを近親者た者の墓に埋葬する、というジャービル・イブン・ザイドの見解が記録される126。キリスト教徒の男性とムスリム女性の婚姻は理論上あり得ないため、女性が入信した場合はその配偶者もイスラームに改宗するか、婚姻が解消されるかの選択肢となる。そしてその子どもは、父親がイスラームに入信すればその子どもにもイスラームが認められることになる。

ジャービル・イブン・ザイドの見解は、他宗教からイスラームに改宗したさいの事例である。これに対しイバーダ派への加入について、ワッサーフ・イブン・ウクバは、サイド・イブン・ムフリズとともに、（イバーダ派の）ワラーヤを有する母親の子どもが死ん

126 al-Raʾibīʾ b. Ḥabīb, Āthār al-Raʾibīʾ b. Ḥabīb, 35, 36, 47-48 (no. 69, 73, 179).
だとき、その子どもには rahima-hu Allāh という言葉がかけられる（yutarashihamu）という法的答（jawāb）を書き、ムーサー・イブン・アリーに見せると、ムーサー・イブン・アリーはそれを変更しなかった（lam yughayyar-hu）と述べる127。一方クダミーの『考察』や『イブン・ジャアファルの集成』では、ムーサー・イブン・アリーの態度を描写した後、父親にワラーヤがあれば子どもはワラーヤにあるが、母親の場合は違うという見解が続く128。クダミーはその理由を、子どもの養育を母親ではなく父親に義務があること、子どもの衣服も父親に義務があること等を挙げ、諸規定が父方の祖先（ābā’）の属性に基づいて決まるものを説明する129。そして『啓示法の解明』では、多神教徒の子どもには、もし父親（abū）がイスラームに入信し（aslama），善行を行い（ašlaha），ワラーヤにあれば、父親に従ってワラーヤが認められること、子どもが成人に達すると、その状態は子どもから消えること、もしその新成人にワラーヤがあればワラーヤは認められ、その者にワラーヤがなければ父親のワラーヤによってはワラーヤを認められず、判断が停止されるとする。そしてもしその新成年に良いものがあらわれると、ムスリムたちはその新成年にワラーヤを認める一方、その者からふしだらなもの（fasād）が現れた場合には、ワラーヤが宣告されると続ける。もし良いものもふしだらなものも現れなかった場合は、彼らのそのことが現れるまでその者について判断が停止され、現れた時にその者にワラーヤあるいはアダーワの判断が下されるとする130。

上記ムーサー・イブン・アリーとサイード・イブン・ムフリズらのやりとりは、父親がイバード派に帰属していることが条件として修正される。イバード派の女性が他宗派の男性と結婚した場合、その子どもは理性者の成人に達する前は、原則として他宗派の男性の信条に従うことになるかもしれない。修正以前の同立場は、イバード派にゆかりのある子どもであれば、できる限りイバード派共体構成員としての地位を認めようとするものである。

また上記説明からも分かるように、形式的であれ実質的であれ、イバード派の学者たちは、改宗者の子どもにも、そしてイバード派の子どもにも、彼らが成年に達した時に、場合によっては、その者のワラーヤを認めるかどうかの通過儀礼的対応を定めた。アウタ

127 al-Kindī, Bayān al-Shar‘, III, 365.
130 al-Kindī, Bayān al-Shar‘, III, 363.
ビトーは、多神教徒の夫婦の一方がイスラームに改宗したとき、夫婦の子どもはイスラームの規定に従うこと、その親が棄教した場合、子どもが成年に達する前の棄教については、子どもはイスラームの諸規定の中にあるが、その子どもが成年に達し、イスラームを怠る場合には、イスラームが呼びかけられると申明する111。救済論に従った処罰の対象となる共同体構成員として、ある個人にとっての最も重要なことは、成人の理性者としてイスラームの要約を告白し、それに従って活動することである。つまり成年に達した段階で、それまで父親の影響によって認められたワラーヤの状態の効力を失われるとする主張は、理性ある成人として行う信仰の告白およびその告白に従った言動によってその宗教的帰属が決まる、という救済論の原則に従ったものである。

そしてワラーヤをイバード派共同体に属す子どもに認めることで、世代を超えた集団としてのまとまりが意識され、そして成年構成員と同じように、構成員は子どもたちもコミットメントの対象とみなす。そのような環境で育つ子どもは、成人構成員間のコミットメントに触れ、共同体へのコミットメントを刷り込まれ、そしてその共同体で生き続けることになる、あるいは自己のアイデンティティをその集団に見つけるだろう112。両親による教育とともに、共同体が子どもにワラーヤを認めという方法で、イバード派では、その構成員の子どもの中に自分たちの宗教的世界観が再生産されるようなくみが整えられている。前節でもみた、イバード派の女性を非イバード派の他宗派の男性に嫁せないことは、イバード派のワラーヤを再生産するという観点からも重要な戦略であったといえる。

7.4.3 マジュヌーンの状態

子どもとともに、イスラームの救済論の原則から除外された人間として、心神喪失者（majnūn/ jumūn）が挙げられる。原義はジンに取り憑かれた（者）という意味だが、イスラーム法では、心神喪失者が精神錯乱（khait）、あるいは病（āfa）もしくは悪魔の嘔きに

111 al-'Awtaḥi, al-Diyyā', III, 81.
112 宇都宮[宇都宮 2012, 94-95]は、キリスト教界やイスラーム界では、なぜ人は通常周囲の人びとと同じ信仰を持つようになるのか、という問いを提示し、宗教は生活形態の変化に応じて自らのありようを変えながら、現実生活と一体になっていた、換言すれば従来となっている宗教と生活形態で何も問題ない状態のとき、人はそれに従って生活していくことにより他者信条を抱く理由がないとした。パーガーは、個人にとっては、ある特定の宗教的関係に存することは、特定の社会的文脈に生きることであり、その文脈の枠内でこそ世界がその信徳性を保つことができるとした[パーガー 1979, 75]。本研究で明らかにしたように、イバード派においては、信条とともに、ワラーヤという関係に基づいた日常生活における構成員間のコミットメントが、その個人に共同体にとどまることを選択させる要素の一つであると理解することができる。
よって理性が不完全であり、また理性が薄弱である（ikhtilāl al-'aql wa ilālāl-hu）者と定義される133。

実定法の分野では心神喪失者が発する離婚宣言（talāq）の無効などが議論されるが、ラーヤとバラーラの文脈では、理性を有するラーヤを有する者から理性が消えた場合、その者はラーヤの状態にある、と簡単に説明される134。またクダミーは理性が消え、狂気の段階に進むと、その者からは神への崇拝に関する法規定が消え、現世の法規定については、神に仕えること（'ibāda）の法規定がない少年の地位に進むと結び、ラーヤの判断について、心神喪失者が子どもの規定に準じることを明らかにする。そして狂気の状態にある者（ma'tūh）はラーヤが外面の法規定において定まるとした。このほかクダミーは、狂気の状態にある心神喪失者の子どもは、ラーヤの状態であり、イーバーデ派ムスリムとしての諸規定が施行されることと続ける135。そしてアウタービーは、イーバーデ派の友（wali）である者から理性が消え、その者が背信行為を犯しても、その者はラーヤの状態にあると説明する136。

管見の及ぶ限り、成人に達する以前から心神喪失である者についての議論は展開されていない。とはいえラーヤに関してイーバーデ派の心神喪失者はイーバーデ派ムスリムの子どもに準じること、そのイーバーデ派ムスリムの子どもには、親にラーヤが認められれば、その子にもラーヤが認められるとする立場から、そうした成人到達以前からの心神喪失者に対しても、イーバーデ派のラーヤを認めていたと判断することができよう。

7.5 まとめ：イーバーデ派における入信とコミットメントの議論

本章で扱った、入信とコミットメントにかかわるイーバーデ派の思想は以下のようにまとめることができる。同派では、イスラームの要約を告白した者にはすべて、理論上はイーバーデ派のラーヤが認められると考えられていた。イーバーデ派が定めた「イスラームの要約」は、イスラームの本質をまとめた最小限のものであり、イスラームの諸宗派にとって

133 Majmū'a min al-Bāyīthīn, Mu'jam Muṣṭaḥāt al-Ībādiyya, I, 212.
135 al-Kudamī, al-Mu'tabar, II, 25-26. 狂気の状態にある者が多教教徒であれば、その者には多神崇拝者としての法規定が定まり、またその子どももそれに従うとされる。
136 al-'Awtābī, al-Dīyā', III, 64. このほかアウタービーは、心神喪失から回復するまで、来世の賞罰にかかわる事績の記録に心神喪失者は含まれないこと（al-qalam marfūʿ 'an al-majmūʿ），また病を得る前にイーバーデ派ムスリムのラーヤのあった者に対しては、その言葉が罪の無いもの（'udhr）か不信仰でなかったので、バラーラを慎み、ラーヤを定めなければならないとするマフブーッ・イブン・ラヒールの見解を記録する。al-'Awtābī, al-Dīyā', III, 63.
も受け入れられる内容である。そしてイスラームの要約による信仰の承認という考え方は、信仰における知識値が低いとされ、イスラームとしてイバード派への入信を容易にする、普通的なものとなっている。

しかしながら実際には、入信希望者へのイバード派のワラーヤの認定には、イスラームの要約の告白以上のことが求められた。3/4世紀にはイバード派共同体への加入の認定を意味する入信希望者へのウラーヤの認定について議論がなされ、入信希望者の熟意を事前に審査することによって、イバード派共同体の質の低下を防ごうとする見解と、まず入信希望者がイバード派共同体への参加を認め、それからその者の言動がイバード派にふさわしいかを判断してワラーヤを認定しようとする見解が提示された。共同体への加入という点から見れば、前者の見解はセクト的であり、後者はデノミネーション的である。イバード派のワラーヤの価値は単なる信仰処罰以上のもものであるとする点、加入の前であれ後であれ、入信希望者がイバード派のワラーヤにふさわしいかをみて共同体の質を維持しようとする点で、同じ方向性にあるといえる。

また時代が下ると、イバード派への加入に関する議論は、時間によって場合分けがされた。イスラームはその者からその要約で多神崇拜を消すため、イバード派の圏域で入信した者が多神教徒であった場合、その者はイスラームの要約を告白した時にワラーヤが認められると定められた一方、非イバード派の圏域でイスラームに入信した者のワラーヤの認定には、イスラームの要約以上の知識や行動が追加の判断材料として挙げられた。それによりイバード派は、イバード派の圏域では無い場所でイスラームの要約を告白した非イバード派への入信者のもとに、イバード派のワラーヤがなくなることを理解、説明した。そして改宗に携わるイバード派の人物は、対象者が多神教徒の場合には、教義的な知識の教授よりも、入信後の正しい行いの習得の教育に重点を置いた。一方対象者が他宗派に属する者である場合、宣教者の役割は、「真理の」知識を授けることなくわちイバード派の教えがどのようなものであるかを説明することに力点が置かれていた。イバード派は、ある人間の入信においてのような態度をとることで、イバード派への入信希望者を圧え込む、同時にイバード派共同体の質を維持し、また自己と他者との間を明確に線引きしたのである。

そしてイバード派の共同体運用について、イバード派では、構成員に対し、他宗派と決

を分から、彼らに不信仰の名を付けることなど、イバード派に特有の規則、あるいはイバード派に受け入れられない実践が提示される。そしてそれを遵守した者あるいは回避し
た者は信仰者でありワラーヤが定まるとすることで、構成員が「外部の世界」から身を引き、イバード派共同体へのコミットメントを高めるようなくみが整えられた。すなわちイバード派の学者たちは、構成員たちは「外部の世界」あるいは「異質の世界」との親和的な関わり、あるいは自集団へのコミットメントと他集団へのコミットメントという「二重のコミットメント」を持つことを好まず、また構成員が「二重のコミットメント」に向かわないように彼らを誘導した。同時にイバード派の学者たちは、構成員がイバード派共同体にコミットメントを强めるようなくみを開発した。すなわち彼らは「組織へのコミットメント」「倫理的コミットメント」とともに、行為と感情による信仰者の間での肯定的な水平軸の関係が、神と人間の肯定的な垂直軸の関係に昇華されるというモデルを示した。そしてイバード派共同体構成員を愛することは、神を愛することであり、それは信仰であると定めることで、共同体および共同体構成員への「愛着のコミットメント」を構成員が持つようにし、それにより信徒たちにイバード派としての結びつきを意識させ、彼らを共同体内での更なる相互扶助へと導いた。そしてワラーヤをイバード派共同体に属する子どもに認めることで、イバード派内では世代を超えた集団としてのまとまりが意識され、そして自分たちの宗教的選択が再生産されるようになっている。

イバード派の学者たちは、共同体の他の構成員に対する愛を集団維持の要の1つとした「愛の共同体」を志向したが、この愛のベクトルは、神と、イバード派の構成員のみに限定されており、他者なものである。そして愛という感情によって生み出されるイバード派の細部は、他者に対する怒りと憎しみという負の感情とともに、イバード派の輪郭をより複雑性をもたらすものとなっている。
第8章 逸脱への対応

第2章で言及したように、ウィルソンは、セクトはある者を信仰として受け入れるさいに、教義の知識や儀礼の履行などの何らかの功績のしるし（some mark of merit）を示すようその者に要求するとともに、信者の規範を維持することに関心を払い、不適格者やわがままな者に対しては処罰を行い、またその集団から除名することも珍しくないとした。自集団のみが完全な宗教的真理を独占し、救いへの唯一の道であると定められた宗教集団に属する構成員は、その宗教集団が求める行動の規範に熟心に従おうとし、違反に対する罰を受け入れ、そこから追い出されないことを望む。自集団は唯一の真の宗教であるというその宗教の主張が浸透し、構成員たちが受け入れている場合、その集団から追放されることと、その構成員にとっては考えられる限りでの最悪の罰となる。

宗教規範とは、特定の宗教（教義）が教える「あるべき人間の」あり方を指示する指針と表現されるが、この定められた宗教規範に背くふるまいは、逸脱（deviance）として認識される。マクガイアは、逸脱を「ある社会集団の行動規範や期待に背くふるまい」と定義する。そして①規範を設定し、ある人の逸脱したふるまいの事実を特定する事はその集団であること、②宗教は集団からの逸脱を罰する規範を持つ、他者のみならず神によっても裁かれるという考えは、逸脱に対して強力な抑制になること、③逸脱者が悔い改めない場合でさえも、逸脱は集団の連帯に寄与すること、④さらに外部との対立よりも、逸脱したメンバーとの内部対立の方が、はるかにその集団が有する境界と規範に対する感覚を弱くすることを説明する。

イバード派におけるバーラーラの宣告は、神に背く者、あるいは逆説的役に対する定めであり、それは集団内における「限度を超えた逸脱に対して対抗する措置」でもある。イバード派におけるバーラーラの宣告は、理論においても実践においても、イスラーム共同体を構成する者すべてに向けられる。このうち構成員に対するバーラーラの宣告は、しばしば「追放す

1 [ウィルソン 2002, 106-107 (Wilson 1982, 92)]
2 [マクガイア 2008, 325 (McGuire 2002, 218)]
3 [小田 1992, 15-16]
4 [マクガイア 2008, 323-325, 365 (McGuire 2002, 216-218, 244)] マクガイアは、個別主義的で共通義観（particularistic worldview）を持つ宗教集団は、とりわけ逸脱に対して不見容であると説明する。またベッカー[ベッカー 1978, 16 (Becker 1966, 3)]は、逸脱とは何らかの合意に基づく規則に対する違反であると定義する。
5 MakSQ, 74; MakKh1, 299. また MakSQ, 208, MakKh1, 303.
こと」を意味するアラビア語 khal"とともに用いられていることからもわかるように，集団に十分にコミットしていない構成員など，イバード派に不適格な構成員を排除し，イバード派共同体の秩序と質を維持するために用いられた。共同体からの離脱は，大きく強制的なものと自発的なものに分類される。このうち強制的な離脱は，イバード派共同体の有資格者が，対象者にバラーアーを宣告し，その者を追放することによって発生する。ウィル・イブン・アイユブに帰される『イスラームの属性』中の「バラーアーとは，［対象者に］信仰の否定と，不信仰で名付けること，慈悲をうなすことの禁止であり，またその者に，呪いと怒り，不満と憎しみ，そしてジャハンナの火獄での懲罰が必然となることを認識することである」8という一文は，バラーアーの対象となるる者をした者は，考えられる限りでの誠実の罰である，不信仰者として来世で神に罰せられることを明言し，構成員の逸脱行為を強力に予防，抑制するものである。すなわちバラーアーの宣告は，ワラーヤの認定と合わせて，イバード派共同体を一定の基準を満たした者のみが所属する，高度に倫理的で純粋化した「聖者の共同体」の形成と維持に貢献する制度である。そして第4章で取り上げたアブー・ムースィル（Abū al-Mūsir）の息子アブドゥラッファーマーンの事例が示すように，共同体からの追放を目的としたバラーアーの宣告は，その対象となる者のみに向けられ，対象者の親族や関係者は逮捕させられないという性質を有している。

一方構成員に対するバラーアーの宣告は，共同体の結びにとって錯抗の剣でもある。すなわちバラーアーの宣告を乱発することは，共同体内の雰囲気や関係を張りつめたものにするかもしれない。また明確な規則なしでのバラーアーの宣告，さらにバラーアーの対象となる逸脱とは何であるかを提示しない状態でのバラーアーの宣告は，共同体の構成員の中に抑圧と恐怖の感情を生じさせ，結果としてその集団は混乱と分裂，そして弱体化に向けうろう。

イバード派の学者たちは，主に2つの方法を通じて，共同体がそうした状態に陥らないように努めた。そのうちの1つは，バラーアーの宣告の手続きにおける慎重さである。アブー・ウバヤダが者者たに示した態勢は，彼らの言動の「目撃」に基づきつつも，いくらか慎重さを欠いた，感情的で対応であったかもしれない。しかしながら時代が進むにつれて，

---

7 一方共同体からの自発的な離脱について言えば，ナーフィウ（Nāfī'）というクッラーブ族の男の例がある。彼は南アラビアでアブドゥラッファ−イブン・ヤヒヤが処刑されると，その遺体を引き取り，遺体を埋葬した後，ヒジャーズ地方クーラ（al-qū'a）という村に住んだ。そしてその村のハワーリジュ派の分派スフラ派の住人と意気投合し，スフラ派に改宗した。al-Dārjīnī, Kitāb Tabagāt al-Mashā'ikh bil-Maghrib, II, 261.
イバード派の学者たちは、バラーアの宣告の実行のための注意深い手続きを定めた。すでに本研究第8章の宗教的分類の議論において触れられたように、イバード派の学者たちは、ある個人の状態を定める際、何らかの判断が下されるまでは、その対象者には最良、最善の地位、状態にあることができるように配慮する規則を定めた。またバラーアの宣告に特化したものとして、アブー・ウバイダあるいはムハンマド・イブン・マフブーブに帰される文章には「ヲラーヤがある者は、神が現世でハッブ、来世で火獄を約束する罪が、真正な明諭によって日の出のように明らかになるまでは、バラーアとはされない」と語られる。

さらにこの慎重な態度は、第4章で取り上げたバラーアの宣告に必要な条件についての議論からも指摘できる。ハーシム・イブン・ガイライは、ヲラーヤは1人の男性の申し立てによっても効力が発生する一方、バラーアの宣告には2人の男性の証言が必要であるとした。つまりヲラーヤとバラーアの規則は熟知した1人の男性による申し立てによってヲラーヤの認定がなされる一方、それはバラーアの宣告にとっては不十分であるとみなされる点で、バラーアの宣告はヲラーヤの承認よりもより慎重な対応である。ハーシム・イブン・ガイライの主張およびバラーアの成立要件は、バラーアに対するイバード派の慎重な態度を映し出したものといえる。

そしてもう1つは、バラーアの宣告の対象となる逸脱行為の明確化である。以下、バラーアの宣告の対象となる逸脱行為に関するイバード派の議論を考察する。

---

10 al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 43; al-Shaqaṭī, Manhaj al-Tālibīn wa Balāgh al-Rā기hīn, I, 529. 同様に、イスラームを告白し、その後立合い（ahdāth mūḥisha）をした者について、ラビーム・イブン・ハービーは、悔悟するまでは関わりが結ばれることはなく、また急いでバラーアをすることに良いことはない（wa lā khayra fī al-'ajala fī al-barā'a）と答えている。al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 183.
12 手続きにおける慎重な姿勢について、アブー・マウドゥードに帰される有者では、罪を犯した者の主張に対する証拠が現れ、犯人の主張は証拠ではなく、彼の述べることが正しくなく、そのために彼のヲラーヤが正しくなく、その言葉によって諦を外れ、そのためにそれにふさわしい名前が明らかになるまでは、その者自身にバラーアは宣告されないと表現される。MakKh1, 156; MakSQ, 71; al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 187. また『啓示法の解釈』には、「イバード派ムスリムたちは、某と某のバラーアに合意している」という表現に対して「ムスリムたちの合意とは、誰1人としてそれに反することは許されず、またムスリムたちが合意したものに反対が現れないものである。そのため、ムスリムたちはある男その者のバラーアに合意しているとは表現されない。しかしながらムスリムたちは、その教えに基づいて、某の信者のものとに起きた悪行と関わりを絶つこと（barā'a）に合意したと言われる。そしてその出来事をその者に認めた者は、それを認めた他の者とともに、その悪行を犯した者と関わりを絶たなければならない」という説明が示され、ある者のバラーアの宣告の合意は、その人間ではなく行為に向けられることが説明される。al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 28.
8.1 逸脱行為の探求

8.1.1 バラーワの宣告における2つの基準

2/8世紀の（プロト・）イバーフ派において、バラーワの宣告に関する見解は一様でなく、その見解の違いが集団の分裂の原因にもなった。すなわちアブー・ムースィルの息子アブドゥルラフマーンは、独断によるバラーワの判断という基準を提示した。またハーレーン・イブン・ヤマーンは、この世で神の子（hadd），そして来世で懲罰が必然的になる背信を犯した者にのみバラーワが宣告され、その者は不信仰者とされると主張した13。

イバーフ派構成員にとって最悪の罰であるバラーワの宣告は、もともと様々な逸脱のうち「真実と異なるものを言い、それを行うこと」と「大罪を犯すこと」そして「義務行為を怠ること」に向けられていた。最初の基準については、マフアーブ・イブン・ラヒールが伝える、ハッシャージュ・イブン・エーヌスフに追われたイブン・ナズルに対して「ムスリムたち」が語った内容から明らかである。また前章までにそれぞれ論及した、集まりの場で中傷の小片をばらまいたサラーワへの（プロト・）イバーフ派ムスリムたちの対応、ホラーサーン出身の男の見解に対するドゥマーブ・イブン・サーイブの対応、ワラーヤとバラーワを判断する資格について問題提起をしたアブー・ムースィルの息子アブドゥルラフマーンへの（イバーフ派）ムスリムたちの対応、預言者ムハンマドを知らないキリスト教徒とマギ教徒について、反論する若者たちに対してアブー・ウマイダが示した反応、そしてハムザ・クーフィーハへのアブー・ウマドゥーブの対応について、各人が相手にバラーワを宣告した理由は、イバーフ派構成員であれば共有すべき「真理」とは異なるものを言い、そして実施したという判断によるところが大きい。そして「真理と異なるものを言い、それを行うこと」という基準を通じて、イバーフ派の指導者たちは、必ずしも宗教的ではない対立事項をも「限度を超えた逸脱」としてバラーワの宣告を通じて不信仰と結びつけ、それを宗教的な逸脱、すなわち神に対する罪として提示することができた。すなわちこの基準は、単に宗教的な観点からのみならず、政治的な観点からも、イバーフ派共同体に不適格な者を排除するさいに有用な基準であるといえる。

一方「大罪を犯すこと」について、ムハンマド・イブン・マフプープは「バラーワは大罪を犯すことに対して必然的となる。それを犯した者は関係が絶たれる（buri'a min-hu）。その者は悔悟を求められ、悔悟した場合にはワラーヤへ戻る。固執した場合には、その者

13 SIYAR, I, 287.
はバラーアのもとにある。大罪以外の罪は、関係を絶たれることはなく、悔悟が求められる。もし悔悟すればその者は受け入れられ、その者は関係を絶たれない。固執した場合には、その者はバラーアの上にある」と説明し、大罪と罪への固執（îsâr）という観点からバラーアが宣告されるという原則を提示する。またアブー・マウドゥードに帰される書簡では、①「背信のうちの大きなもの（kabîr al-ma‘âsf）を犯した者、神について真理と異なるものを述べる者は、悔悟するまで神のもとでは不信仰者である」こと、また②「イスラームがその実践によって定まるところの義務行為（farâ‘îd）を怠る者、またそれを犯することでイスラームが定まらないところの諸背信（al-ma‘âsf）を犯す者は、悔悟し、イスラームに戻らない限り不信仰者である」ことが記載される。この書簡では b-r‘から派生する語は用いられていないが、①にみられる大罪と神について真理と異なるものを述べることの区別、また真理と異なるものを述べることに対してはバラーアが宣告されるという原則、そして不信仰者の認定とバラーアの宣告には密接な関わりがあることから、この書簡の筆者が、大罪によってもバラーアが宣告されると認識していたことがわかる。

そして後代には「真実と異なるものを言い、実践すること」は「大罪」として理解されるようになった。例えば『イブン・ジャアファールの集成』では「[イバード派の]ムスリムを中傷し、傷つけることは大罪に属する。またカリームの徒やイルジャーの徒の言葉を語り、それを見ること、またそれを信じる者と関わりを持つこと、[イバード派の]ムスリムたちと関わりを絶つこと、彼らを誤りとすることについて、すでにそれを行う者がイバード派ムスリムと関わりを絶つことが知られている場合には、それらすべてにおいて、またそれらが類似するものにおいて、その者は悔悟を求められる前に関わりが絶たれる」と説明される。またクダミーは、大罪として神に同位のものを配すること（al-shir‘k bi-Allâh）

---

14 al-Kindî, Bayân al-Sharî‘, III, 48.
15 また al-Hadramî, Muhkâtâr al-Khisâl, 142.
16 Makî, 577; MakSQ, 67; MakKH1, 151–152. 後代の著作は、アブー・マウドゥード・ハビール・イブン・ハフス・ターアイ（Abû Mawdûd Ḥâfîz b. Ḥâfîz al-Ṭâ‘î, d. after 192/808）が同様の見解を示したと報告する。すなわち『啓示法の解明』では、ハビール・イブン・ハフスの見解として「背信行為の大罪を犯した者、あるいは背信の小罪に固執する者、あるいは神について、神がその書の中で啓示した真理や預言者の慣行、あるいは神の友たち（awliyâ‘）の慣行や彼らが信じていたものと異なることを言う者は皆、悔悟するまで道を誤った者であり、不信仰者である」と記録される。al-Kindî, Bayân al-Sharî‘, V, 59.
17 クダミーは、信者とは神の崇拝以外の、大罪を犯すことによって、あるいは小罪に固執することによって神に背いた者であると説明し、大罪を犯した者および小罪に固執する者は信仰者とみなされない、すなわちイバード派共同体構成員の一員として受け入れられないと説明する。al-Kindî, Bayân al-Sharî‘, III, 285.
神が禁じた殺人（qatl al-nafs allāti ṣarrama Allāh），両親に敬意を払わないこと（‘uqūq al-wālidayn），親族と疎遠であること（qāṭī’a al-arḥām），貞節な女性を非難すること（qaddh al-muḥṣināt）など，クルアーン中で明記された行為とともに19，カダル派やムルジア派の教説を語り，支持し，信じること，イバード派のムスリムたち（al-muslimīn）を敵とし誤った集団とする者と関わりを持つことなど，イバード派に特有の信条にかかわる諸行為，すなわち「真理と異なるものを言い，それを行うこと」を挙げる20。このようにイバード派においては，バラーアの宣告の対象となる「限度を越えた逸脱」とは大罪である，という図式に単純化されることになる21。またマフプーブ・イブン・ラヒールの孫バシール・イブン・ムハンマド・イブン・マフプーブは，大罪で神に背く背信の罪人は，すでにその崇高さに際限のない，崇高で偉大な主に背いていることになるので，その背信者は際限なく永遠に火獄にとどまることになるだろうと論じ，大罪者が火獄で罰せられる理由を説明する22。

8.1.2 罪の理解

8.1.2.1 背信

一般に，罪はその内容から（1）法律に違反する行為（犯罪），（2）道徳的規範に反する行為（罪悪）そして（3）宗教的戒律にそむく行為（罪業）に区別される23。前近代のイスラーム世界においては，神が啓示したシャリーアは，イスラーム共同体構成員のあらゆ

19 al-Kudamī, al-Jāmi’ al-Muḍfī min Aḥkām Abī Sa’dī, I, 43.
21 オマーンのイマーム，サルト・イブン・マーリクに宛てられた書簡には，ムスリムたちの教えによれば，神がこれらに対して火獄を必然的にした大罪を犯した者，あるいはそれを犯すことによってその徒が不信仰者となるところの義務を犯す者，もしくはそれを犯した者が不信仰となるところの罰行を負わずにバラーアを宣告することがあると説明される。SIYAR, I, 195. またクダミーは，必然的な義務を犯す者は，大罪を回避する者ではなく，むしろ諸大罪の頂上にいる者（muwaḥḥid ‘l-ra’s al-kabā‘ir）であること，なぜならその者は背信の状態にあることで大罪を犯しているからであり，信条での信仰という義務を怠っているからであり，小罪に固執して尊大な状態である者は大罪を回避する者ではないと主張し，義理行為を怠ることも大罪として扱われるという理解を示している。
24 石田襄夫『「罪」』『宗教学辞典』1973, 556-559.
第8章 逸脱への対応

る行動規範を支配するものと位置づけられた。そのため、イスラームにおいては（1）はす
なわち（3）に直結し、また（2）と（3）の両方に含まれる行為も数多く存在する。そして
宗教規範からの逸脱は、罪であり、神に対する「背信」（ma’ṣiyah/pl. ma’aṣin）とも理解さ
れる。神への背信は「誰でもアッラーとその使徒に従う者は、川が下を流れる楽園に入ら
されよう。しかし誰でも背き去る者は、痛ましい懲罰が下されるであろう」（Q. 48:17）
と表現されるように、神への服従に対置される概念である。

イハーダ派の学者たちは、罪の説明において、dhanb（pl. dhunūb）や sayyi’a（pl. -āt）と
いった語を用いる。クルアーンには、罪を意味する語として dhanb, ithm, khit’a, jurm,
sayyi’a などがみられる。澤井は、クルアーンにおける罪を表す語のうち、dhanb を罪の
主要語として提示し、dhanb によって示される罪、または dhanb の意味の解明を試みている。
そして彼は、同語によって指示される罪行為は、信仰の具体的内容に対する不信仰であり
「dhanb は倫理的、道徳的概念というより、むしろ極めて宗教的概念である」と、また
「神に対する人間の直接的な関わりにおける信仰上の重大な罪を意味し、宗教の罪と」い
えるものであるとまとめた。一方井筒は、dhanb とは道徳および宗教上の戒律の侵犯であ
り、現世そして来世において罰せられるものに分類され、クルアーンでは神に対する悪質
な罪（heinous sin）をさすことが多いと論じた。そして dhanb は、神を否認すること（takdhīb），
不信仰（kufr），破棄的なこと（fītaba），不正（zulm）などとされる行為に関連して語
られるとしつつ、クルアーンでは dhanb と khit’a, また jurm がほぼ同義であること、また
ithm は暖昧な概念であり、正確に規定することはほぼ不可能であると論じた。

4/10 世紀のクダミーは、何が神への背信であるかを、服従と背信の二項対立を利用して、
服従行為と関係するもの以外が背信である、という消去法で説明する。

服従行為やそれに類似する服従行為で知られるものから出るものは、すでに
背信に入る[ものである]。そして言葉、意思、行為は以下の事柄のどれかと
関係する。

[（1）] 義務の服従であるもの（imān an yakūna min al-tā’ā al-fardā）。

24 [澤井 1990] また柏原[柏原 2009]は、クルアーンで罪として使われる語について、ithm
は一般的に犯罪や違反を犯したときに使われる言葉であること、jurm/pl. ijrām はクルアー
ンの対象と信仰者を靶の罪に対して用いられていること、zulm は多神の罪ばかりではなく、不
法や不正による罪などにも使われることを明らかにした。
25 以上は、[Izutsu 2002 (1959), 241-249]
[2] 義務に似たものであるもの。それは義務に結びつく（immā an yakūna min-mā asbaha al-farīḍa fa-huwa lābiq® bil-farīda）。

[3] 服従であり、すでに諸手段（wasā'il）に属すものとして知られた手段、もしくは神の教えにおいて義務以上のものである（immā an yakūna iṣ'at® wa wasf al® mim-mā qad 'urifa min al-wasā'il aw anna-hu naṣl® fi dhin Allāh）。


これら４つの相以外のものは、背信へと出て行く。そして大罪の背信であるものは、既に神の啓典あるいは預言者の言行、あるいは合意などによる大罪に関する規定で定められる26。

また5/11世紀のアウタビジは、神を唯一としないことや預言者や使徒を信じないことなどの信仰行為、また礼拝やラマダン月の齋戒を怠ること、喜捨を施さないことなどの義務行為に関する行為のほか、親孝行（birr al-wālidayn）の怠慢、近親者との関わり（ṣila al-arḥām）の怠慢など、道徳的かつ宗教的な内容を、罪の例として挙げる27。すなわちイバラード派における罪とは、クルアーンに関して井筒が明らかにしたように、宗教道德上の戒律の侵犯に対して用いられる語であることがわかる。また悪行や罪過を意味するṣayyī'ūtは、「小さいものであれ大きいものであれ、それでもって神に背くものはすべてṣayyī'ūtに含まれる」と表現され、dhambとほぼ同義の語としても使用されている28。

26 al-Kudāmī, Iṣtīqām, III, 240. 善を呪じることを悪を禁じることの文脈で、ビスタウィーは、義務以上の行い（nawāfi）や手段（wasā'il）は、善（ma'rūf）であり、神に近づくこと（al-qurba ilā Allāh）であり、義務ではないが好まれるもの（marghtūb fit-hi）であると説明する。al-Bisyawī, Jāmi' Abī al-Ḥasan al-Bisyawī, IV, 189-190.
また背信の分類について、アブー・ウサイダとアブー・マウドゥードに帰される書籍では、それによって不信仰となる背信は、知とともにあるものと、無知とともにあるという2種類に分類されること、知とともにあるものは、背信行為を意図することであり、その不信仰は陰謀に属すること、他方無知ともにあるものは、逸脱の装飾（zīva al-bid'a）であり、逸脱を教唆として採用することであると説明される。そして逸脱の装飾は、呼びかけ（da'wa）あるいは崇拝することにおいて、神に等しいものを置くことである多神崇拝と、多神崇拝ではなく、その中には（イバラード派の）ムスリム集団と異なること、また彼らの禁止を合法とすることがある、タウヒドの徒が作り上げる教えという分類が提示される。MakSQ, 57; MakKhī, 281.
27 al-'Awtābī, al-Dīyā', IV, 32.
28 al-Kindī, Bayān al-Shar`, V, 57.
そしてイバーディ派の学者たちは、逸脱の行為に対して厳しい態度を示す。彼らは、義務行為を怠り、神が禁じたものを犯すことは、神に対する背信行為であり罪であること、罪は違法で（khaṭṭa'）犯してしまったもののみ容赦されるが、それ以外の意図的になって無知による罪はすべて懲罰の対象になると訴えた39。「取るに足らないこととして量りをこまかす者とは厳重が施される」というサヒール・イブン・ムンズィル（あるいはサヒール・イブン・ムハンマド・イブン・マフブープ）の言葉30、「我々が信じているものに違反した、それは多量の不正をした者は不信仰者である（ašl mà dannā bi-hi anna man zalama ḥabbab40 fa-mâ fawqa-hā fa-huwa kāfir41）」というムハンマド・イブン・マフブープの主張、さらに彼の孫であるイマーム、サイード・イブン・アブドゥッラー（Abū al-Qāsim Sa’īd b. ‘Abd Allāh Al-Nizwārī, d. 328/940）の「神はいかなる罪をも許しておらず、それどころかそれらを禁じ、それらを犯した者は非難している」という言葉32は、罪に対する彼らの厳しい態度を示す例である。そして反対に「神への背信を一時的にでも思いつかない者は、楽園において最高の報酬を得る（wa alladhī lā yahimū bi-ma’siyya Allāh fa-huwa afjāl al-thawāb fi al-jannā）」という言葉、また『啓示法の解明』で「もしある男が、1,000 の義務以上の行為（nawāfil）を行い、別の者が何もしないが、1 つの背信も犯さなかったとすると、後者は前者よりもよい。なぜならその後者は、背信をしないという義務を行っているからである」33 と説明されるように、イバーディ派では、罪を犯さない、または意図しないということに対して最大限の称賛が与えられる。これらの態度・表現は、総じて社会の秩序維持に貢献する、犯罪の抑止効果を有しているといえよう34。

30 al-Kindī, Bayān al-Shar‘, III, 23.
31 al-Kindī, Bayān al-Shar‘, V, 63.
33 Abū al-Ḥawārī, al-Dīrāyā wa Kanz al-Ḥimāyā, I, 213.
34 al-Kindī, Bayān al-Shar‘, V, 34. 「身分の低い者は服従を行うが、高位の者は背信をしない」とも語られる。
35 ハワーリジュ派の詩を分析した黒田は、ハワーリジュ派は神への畏怖の念を強めることにより、罪への意図が高まり、自らの行いを慎み、律するという点から自らに厳しい歴を
8.1.2.2 罪の原因

イバード派の学者たちは、人間が罪を犯す原因にも関心を向けた。例えばハラフィ・イブン・ズイヤードに帰される書簡では「禁じられていることについて、その罪には神の掟（ḥadd）が定まっていることを知りつつ、魂の欲望による、邪な望みから信徳行為を犯すことと、罪を犯すことを合法と考え、それが禁止であることを信じずに犯すことを同じようにしてはいけない」と述べられ、犯罪が欲望による衝動的なものと、意図的なものとに区別される。またアブー・ウバイダとアブー・マウドゥードに帰される書簡では、多神崇拝ではない（信徳である）ものへの専心（al-‘ahd fi-mā dūna al-shirk）は、①魂がこの世の快楽を欲すること、②心のかたくなさ（qaswa al-qalb）、粗雑さ（ghalza）、傲慢さ（kabr）、そして神のことがらへの横柄さ（‘utū ‘an amr Allāh）という2種類に基づくと説明される。

罪の原因は、イブリースという外的要因と、人間個人が有する内因要因からも説明される。このうち前者について、アダムとウマイヤの背信、すなわち人類による神に対する罪の始まりは、イブリースによる教唆あるいは誘惑によるものとして理解される。イブリースの誘いに従うことは、後世には「服従のしーク」と表現されるが、アブー・ウバイダとアブー・マウドゥードに帰される書簡では、イブリースは人類を誘惑することと道を誤らせること（fitna bān Ādam wa ḍalālatī-hi）の責任者として任命され（tawakkala）、彼らを不信仰へ促す存在に位置づけられたことが記述される。そしてイブリースは人類をそれで誘惑させる数多くの「背信の間」（abwāb al-ma’siya）を彼らに対して開いたと表現される。

36　Maks, 585; MakSQ, 109; MakKh, 218.
37　スンナ派において、例えばハナフィー・マートゥリーディー学派では、大罪を合法とみなして、またはそれを禁止した者（すなわち神）を見下して、もしくは背信を意図して大罪を犯す者は神を信じていない者であること、欲が支配的によって、あるいは怠惰（kasal）によって、または怒りや怒りもしくは不運の状態で大罪を犯した場合には、その者はその大罪のために神によって罰せられることを恐れ、そしてそれをうわす神の慈悲と救済を望むことになるとして説明される。その大罪者の名は不義の信仰者（al-mu’mīn al-fāsiq）であり、その者の規定は、もし悔悟すれば神はその者を赦し、悔悟の前に死んだ場合には、その者は神の望み（mash‘a）の中にあり、もし神が望めば、その恩恵や慈悲、あるいは預言者や神を崇拝する者たちのうちの神の友（wa‘li）の義理を成しによってその者を赦し、またもし望めばその者をその罪の程度に応じて罰し、それからその者を楽園に入れると考えられている。al-Lāmisī, al-Tamhīd li-Qawā‘ id al-Tawhīd, 121.
38　MakSQ, 57; MakKh, 281.
39　クルアーン7章15節から27節を参照のこと。
40　イブリースと人間のやりとりの例として、イブリースはある者には現世をもたらし、そ
これに関連して、パシール・イブン・ムハンマド・イブン・マフブーブは、背信を意図し、それを行う者を、イブリースはどのように知るのかと尋ねられ、これについては意見の不一致があること、ムタズイラ学派は、イブリースはちょうど人間が呪（rumāḥ）などでものを得る（yatanāwalu）ように、道具（āla）でそれを知ることに達すると主張したとする。そしてパシール・イブン・ムハンマドは、自分が聞いたもののもうち、より正しいもののとして、人間の心はピン（qārūra）のようであり、その中には外側からそれを見ることができる火もしくは光が入っていること、もしこの男が善行を意図するのであれば、その光は輝くことを説明する。また彼は、欲は人間に摂え付けられた（murakkaba ḥūb ibn Ādam）ものであり、窮乏の度合いに応じて人間の中に形成される（wa-hiya ṭabā'īm fi-hi ‘alā qadar al-jaw'）とし、イブリースはその光を見下ろして、その欲を支え、その結果その光は弱くなり、欲が優勢になると続ける。

パシール・イブン・ムハンマドは、心や欲さらにはイブリースという不可視のものを、光や火そしてピンという可視的なもので具体化し、人間が罪を犯すプロセスを分かりやすく説明する。また彼は、罪はイブリースという媒介とともにすべての人間に揺れ付けられ、欲によって、すなわち外的動因とともにその人間自身に起因するものによって生み出されると理解し、欲を押さえることができなかった責任、すなわち罪を犯したことの責任が人間自身に帰されるようにしている。ワーアル・イブン・アイユーブに帰される『イスラームの系譜』（Nasab al-Islām）では、魂がもつ僧舎と妖穢から心を清めること、魂の持つ忌避されるものから舌を守ること、さらに魂が命じるもののもうち、悪さをもたなかった魂の反逆から身を守ることが読者に呼びかけられる。後代のイーリード派では、罪は魂の欲望（shahwa al-nafs）に起因すると説明され、魂の修練の方法やイブリースの働きに立ち向かう方法について紙面が割かれている。

8.2 大罪
8.2.1 罪の分類

それらをその者のために飾り付け、それを渴望させ、来世を現世で買うことに従わせること、イブリースに唆された者は背信を意図し、それを行い、神の敵イブリースが固執したように、固執すること、そしてその固執により、神の敵イブリースを友とすることに違し、その背信により不信者への状態になることが説明される。MakSQ, 57; MakKhi, 281.

41 al-Kindī, Bayān al-Sharī', V, 73; al-Sa'dī, Qūmūs al-Sharī', X, 261.
42 SIYAR, II, 50.
43 al-Shaqaṣī, Manhaj al-Ṭalibīn wa Balāgh al-Rāghibīn, I, 734.
イスラームの神学思想において、逸脱である罪は大罪を基準に分類される。大罪は「だがあなたがたが、禁じられた大罪（kabā‘ir）を避けるならば、われはあなたがたの罪過を消滅させ、栄誉ある門に入らせるであろう」（Q. 4: 31）など、クルアーンにみられる表現である44。クルアーンでは、具体的な行為が列挙されている一方、「大罪とは～である」というような定義はみられない。そのため大罪の列挙、そして大罪の定義は、預言者ムハンマドの存命中から話題となった。

ヴェンシンクは預言者のハディースを利用して、初期時代における大罪の概念は、多神崇拝、自分の子どもを殺すこと／親を非人道的に取り扱うこと、そして滝通／偽証の3つを挙げた第1段階、また多神崇拝、魔術、孤児の財産を賭すことなど7つを挙げた第2段階からなり、預言者の時代には大罪と小罪の区別が認識されていたと主張した45。井筒は、ハワーリジュ派は罪について問題提起をしたと述べつつ、同派は大罪と小罪を理論的に区別せず、大罪そのものをどう定義するかは、犯罪の実際の結果に関心を持っていたとの、またイブン・ハズムの著作を利用して、イバード派では大罪は純粋な（pure）信仰者でもkafirでもないと論じた46。さらにスンナ派における大罪の問題を扱ったステーリーは、大罪の定義は来世にかかわる救済論的見地から説明されるものと、現世の罰則など法的見地から説明されるものがあること、大罪は、クルアーンで規定されているもの、ハディースで語られているもの、学者たちの合意で定められたものなどから構成されることを明らかにし、学者たちは、法的基準による具体的な罪の列挙と神学的（救済論的）定義をどのように調和させるかが問題となり、それにより複雑な議論が生じたと結論付けた47。

イバード派では、犯罪の実際の結果へのとともに、大罪そのものをどう定義するかという

44 このほか大罪に言及する節は、42 章 37 節「また、大罪や破滅的な行為を避ける者、怒ってしまえる者」や 53 章 32 節「小さい餌は別として、大罪や破滅的な行為を避ける者には、主の容赦は本当に広大である」がある。エルダーは、イスラームにおける犯罪と小罪の区分に、ユダヤ教およびキリスト教の分類方法の影響を指摘した[Elder 1939, 180]。
45 [Wensinck 1979 (1932), 39]
問題にも関心が向けられた。同派における罪の分類と大罪の理解について、マフブーブ・イブン・ラヒールは、大量は小罪及び大罪からの悔悟を課されていること、また悔悟により大罪はなくなり、小罪の状態にある者の小罪もなくなる（lā kabīra ma‘a al-tawba wa lā ṣagūra li-man aqāma min al-nās ala ṣagūra）ということがムスリムたちの教えであるとする。そして彼は罪（dhanb）を、（a）それを行ったとき、また起こしたときに破滅する罪、（b）そこからの悔悟を念、その状態にとどまるで破滅する罪という2種類に分類する48。
また『啓示法の解明』には「大罪であれ、また固執し（āṣarra）取るに足らないとした小罪であれ、神に背き、悔悟せず尊大なまでその状態で死ぬと、神はその者を火獄に入れる」という彼の言葉が記録される49。

マフブーブ・イブン・ラヒールの分類のうち（b）の「その状態にとどまる」とは、固執することをさす。そして後代には（a）は大罪として（b）は小罪と理解される50。マフブーブ・イブン・ラヒールは、行為そのものが持つ性質を基準にして、罪を大罪と小罪に分類する。そして大罪を犯した者はそれにより即不信仰者となるが、小罪を犯した者についても、その状態にとどまるすることすなわち小罪に固執するという行為で、不信仰者になると主張する。そしてこの（a）と（b）による不信仰者の状態には区別がなく、その状態から回復する方法は、悔悟のみであるとする。

さらにこの世でハッド刑（ḥadd）そして来世で懲罰が必然的になる非信を犯した者にのみバラーアが宣告され、不信仰者とされるというハールーヌ・イブン・ヤマーンの見解に対し、マフブーブ・イブン・ラヒールは、意図的な自由人の売買や意図的な豚肉食、またラマダン月における意図的な齋戒の不履行を犯した者について、先人たちはそのような事柄を犯した者たちと関わりを絶っていた（kānī yabra‘ūna min-hum）こと、クルアーンにはこれらのことを見た者たちに対する乱世におけるハッド刑（ḥadd）や具体的な罰がみられないが、先人たちは、大罪に類似するもの、また大罪に近いものには、大罪がよりふさわしい（mā asbāba al-kabīr aw qāraba-hu fāl-kabīr aswā li-hi）と理解していたことを説明し、たとえハッド刑が定められていない逸脱であっても、バラーアが宣告されるという立場を

48 SIYAR, I, 289-290. 大罪を基準とする罪の分類法がある一方、罪をいくつかに分類するかについては統一した見解がなかったようにみえる。マフブーブが提示した罪の分類は、パルスのイハマド派から離脱したハールーヌ・イブン・ヤマーンによる罪の分類への反駁のかたちで提示される。ハールーヌは罪（dhanb/pl. dhunūb）を①不信仰者になる罪、②不信仰となるかどうかわからない罪、そして③赦される罪の3種類に分類した。
示している51。

8.2.2 大罪者の地位

第5章と第6章の議論とも関係するが、イスラーム思想史上、大罪者の地位に関する主張は大きく3つ存在した。すなわち大罪者は（1）信仰から出ることはない、（2）信仰から出て、不信仰に入る、（3）信仰者でも不信仰者でもない、というものである52。イバーク派は一貫して（2）の立場を採った。例えば612世紀に北アフリカの学者アルジャーニーが編纂したイバーク派のハディース集には「大罪者は不信仰者ではないと述べる者に対する証拠」と題される章があり、大罪者が不信仰者であるということを示した預言者ムハンマドのハディースが列挙される53。またサルト・イブン・ハミースは、神に背きその背信に固執する者とは、多神教徒と偽信者の2つの集団であり、このうち偽信者とはキプラの徒のうち大罪を犯した者であり、彼らには不義者（fāsiq），不信仰者（kāfir），不正者（zhālim），犯罪者（mujrīm）など、多神崇拝 shirk の名を除いた醜い名が結びつくと主張する54。さらにブサヤウィーは、大罪者は信仰者でも不信仰者でもなく、不義者（fāsiq）であるとする他派の主張について、もしそのようなであっただけれどもだれその性質を承認する者（muwaḥḥid）で異端者（muḥsid）でもなくなってしまい、信仰も信仰も存在しなくなること、②人間は信仰者か不信仰者、または幸福な者か不幸な者であり、神の果を信仰者に準拠しており、不信仰者や不義者には準拠していないこと、さらに③不義者はその信仰により信仰者であり、大罪により不義者であるとする主張についても、神が大

52 スンナ派の学派は、（1）に自分たちを結びつけ、（2）の謝罪をハワーリジュ派のものと説明する。そしてハワーリジュ派には、大罪であれ小罪であれ、神の背信を意図的に犯した者は、信仰者ではなく不信仰者であり、他の不信仰者とともに火獄に永遠にとどまると主張する者もいれば、大罪と小罪を区別し、大罪者のみの来世における火獄行きを定める者もいたことを伝えている。al-Uṣmānī, Lubāb al-Kalām, 165. また大罪者の地位に関する見解の歴史的変遷について、ブサヤウィーは、アシュアリーと同じように、ワースィル・イブン・アターが持つ前、人びとは、大罪を犯した者はその信仰により信仰者であり、その大罪により不義者であるとする説と、大罪を犯した者は大罪を犯したもので不信仰者であるとする説のどちらかに合意していたこと、ワースィル・イブン・アターは、大罪を犯した者は信仰者でも不信仰者でもないとして、それらの合意から出た行うことを説明する。そしてイバーク派ムスリムたちは、大罪を犯した者には不信仰者、不正者、逃がし、そして不義者という名が結びつくということに合意していると続ける。al-Bisaywī, Jāmi‘ Abī al-Ḥasan al-Bisaywī, I,108; al-Asb’arī, Kitāb al-Luma‘īft al-Radd ‘alā Aḥl al-Ziyāg wa al-Bītā,’ 79.
54 SIYAR, II, 292.
罪者に準備した来世の威嚇と現世のハッドは、信仰者に対して準備されたものではなく、
また殺人により火獄に入れる者には信仰の名は消えていること（cf. Q. 4: 93）を挙げ、それ
らの主張を退ける。55

大罪者の地位に関するイバラド派の主張は、人類の宗教的分類に基づいた、明快かつ簡
潔なものである。すなわち神との関係において、人間は服従する者である信仰者か、ある
いは服従しない信仰者かのどちらかであり、それは日常の言動をもとに判断される。彼
らは、大罪および罪に固執すること56には信仰者としての地位を喪失させる性質があり、
大罪者はその犯した罪により神及び神の掟を背いた偽信者、すなわち信仰者の対概念であ
る不信仰者であるため、火獄へ行く者と説明するのである。つまりイバラド派のもとでは、
大罪者は絶対的に不信仰者であり、「罪深い信仰者」と形容されることも、また「純粋な
信仰者ではない」とも、あるいは「純粋な kāfir ではない」と形容されることもないのであ
る。57

8.2.3 大罪の列挙とその定義

それでは具体的に大罪とは何だろうか。マフブーブ・イブン・ラヒールは書簡の中で、
先人たちが「大罪に類似するものまた大罪に近いもの（mā ashhaha al-kabīr aw qāraba-hu）
は、大罪がよりふさわしい」と論じていたことに触れる。このことは、イバラド派におい
ては様々な逸脱行為が大罪として扱われるということを示唆する。そして実際、大罪とみなさ
れる行為は時代が下るにつれて多くなる。例えばアブー・ウバイダとアブー・マウドゥー
ドに帰される書簡では、大罪として、クルアーンでも挙げられる殺人（qatl），窃盗（sariqa）
酒通（zinā），饮酒（shurb al-khamr），利子を取ること（akl al-riba）が列挙される58。また
すでに言及したが、クダミーは、クルアーン内で明記された行為59，信条にかかわる行為

56 次節で扱うように、イバラド派では罪への固執も大罪と考えられている。
57 アブー・ハニーファは、信仰者となりイスラームの諸義務のうちあるものを怠った者は
罪を犯した信仰者である（muʾmin mudnhīb）と表現する。Abū Ḥanīfa, Risāla Abī Ḥanīfa ʿilā 
ʿUthmān al-Battī, 37. イバラド派では「罪を犯した信仰者」という状態は持続せず、義務行
為を怠った時点で大罪者すなわち信仰者の地位へ移る。
58 Makkī, 283; MakSQ, 58.
59 al-Kudāmī, al-Jāmiʿ al-Mufid min Ahkām Abī Saʿīd, I, 43. アブー・アブドゥッラー・キンデ
ィーは、神に同位者を配することの次に、神に対する嘘を加えた 11 項目を提示する。
al-Kindī, Bayān al-Sharʾ, V, 60.
を挙げる。さらに後代には、嘘（kadha）や平手打ち（lazma）といった、クルアーンでは明記されない逸脱行為が大罪であるか否かが論じられる。

こうした増大する大罪の神学的意義について、上記のマフブーープ・イブン・ラヒールが示した、性質からみた罪の分類は、後代のイバード派によって大罪の一般的な定義として採用されなかったようである。13/19 世紀のサアディーが編纂した『シャリーア辞典』（Qāmūs al-Sharī‘a）には、イバード派における大罪の定義の展開が、以下のように説明される。

[①] 預言者から以下のように伝えられる。「大罪は 3 つである。神に同位のものを置くこと、両親への不敬そして偽りの誓いである。」
[②] イブン・アッバースは言った。「大罪とは神がハッド刑（hadd）もしくは懲罰を約束したものである。」またムアーズ [・イブン・ジャバル] から伝えられる。「神が禁じたものはすべて大罪に含まれる。」
[③] アブー・ムウスィル [・サルト・イブン・ハミース] は言った。「イブン・アッバースから伝えられるところによると、神は罪すべてを 24 章のはじめから「皆一緒に悔悟してアッラーに返れ。必ずあなたがたは成功するであろう」（37 節）までにおいて説明している。またイブン・マスウードから伝えられるところによると、神は罪すべてを 4 章のはじめから「だがあなたがたが、禁じられた大罪を避けるならば、われはあなたがたの罪過を消滅させ、栄誉ある門に入らせであろう。」（31 節）までの中で説明している。これら [の行為] は大罪に属する。」
[④] アブー・アブドゥッラー [・ムハンマド・イブン・マフブーープ] は言っ

---

61 al-‘Awtabī, al-Diyā‘, IV, 30. 後代にはジャービル・イブン・ザイドから伝わる「邪な視線に至るまで、人間が神に背くものはすべて大罪である」とするイブン・アッバースの見解が記録されるほか、ムスリムへの邪推や第三者の女性への接物（al-qubia min imra‘a ajnabiyya）は大罪に属するとも説明される。al-Sa‘dī, Qāmūs al-Sharī‘a, X, 122; al-‘Awtabī, al-Diyā‘, IV, 31. またクルアーン 5 章 2 節にみられる「悪と恨みのための協力」についても、クダミーは、悪と恨みの何であれ、もし彼の協力者が大罪であるとされれば、それが悪いことであると信じ、またその悪や懲罰を取るに足らないものと考えてそれを犯すのであれば、それは大罪であること、悪事を行おうとする者への協力も大罪であることを説明し、構成員が大罪を犯すことに加担しないように呼びかけている。al-Kudamī, al-Istiqa‘ma, III, 239.
た。「大罪とは神がそれを犯した者に現世でハッド刑（ḥadd）を定め、そして来世においてそれに対する懲罰を与えるものである。」

ここでは①と③が、ステーリーが述べる法学的見地からの大罪の定義あるいは列挙、そして②と④が、大罪の神学的定義を表している。ムハンマド・イブン・マフブーブに帰される大罪の神学的あるいは包括的な定義は、罪の性質から定義したマフブーブ・イブン・ラヒールの表現と異なり、懲罰という観点からなされている。このムハンマド・イブン・マフブーブの表現は、「この世でハッド刑（ḥadd）、そして来世で懲罰が必然的となる背信」という、上記ハールーン・イブン・ヤーマーンの説明とも類似する。4/10世紀以降の学者の中には、大罪を神学的に説明する者、ムハンマド・イブン・マフブーブにみられる表現を利用する者もいる。

しかしながらこの定義には問題点があった。例えばカダール派やムルジア派などの意見を支持すること、すなわち他宗派に属することは大罪であり、現世においてはイバード派によってバラーアの対象となり、不信仰の烙印が押される。しかしそれらの罪に対して、現世においてハッド刑が執行されるとは定められていない。そのため、大罪とは神が火獄を必然的に與するものであるという表現もみられるのが、後世のイバーディ派の学者たちの中には、イブン・アッバスの定義のように、ムハンマド・イブン・マフブーブの定義のうち、接続詞「そして wa」を「もしくは aw」と修正して利用する者もいる。このわずかな違いは、単に文字上の誤りではなく、より重要な問題である。大罪の列挙の無限性と関係があるようにみえる。例えばサディーは「その罪が神の誓典、従従のスンナ、ムスリムたちの合意によってハッド刑（ḥadd）あるいは来世における懲罰が必然的であるのなら、その罪人は破滅する者である」という基準を紹介するが、クルアーンや預言者が述べる

---

64 SIYAR, I, 194.
66 al-Sa'di, Qānūs al-Sharī'a, X, 123.
ものには限りがある一方、現世での事象には限りがない。業は時代の流れのなかで生み出される、その数は膨大になる。この世で新たに生じた事象が業であるのか、また現世でのような罰則が設けられるかは、啓典や預言者のハディースには明言されていない。

法学的基準による具体的な罪の列挙と神学的定義をどのように調和させるかという問題は、現世で生じる罪すべてに当てはまる神学的定義とは何か、という問題でもある。イバード派の学者たちは、抽象的で総体的な文言によって、また「もしくは」とすることで、大業の神学的定義の有効性が持続するようにし、そして現世でハッド刑が定められた逸脱行為以外をも大業に含めることを可能としたのである。

8.2.4 大罪者へのバラーアの宣告の実際

ここまでイバード派における罪理解に目を向けた。イバード派の学者たちは、大罪を犯した者にはバラーアが宣告されるという原則を定めたが、それでは彼らは、その理論と規則に従って、実際に大罪を犯した者に対して、バラーアの宣告が必要なものに対して、バラーアを宣告していたのだろうか。

第4章で確認したように、バラーアが成立する条件あるいは証拠は、バラーアが必然的となる言動の目撃、それについて広く知られた情報、または2名のムスリム男性の証言、もしくは本人の自白であった。これらをもとに、ウライヤとバラーアの判断の有資格者は、対象者にバラーアの判断を下すことになる。そしてこのうち証言についての議論で、ラビーユー・イブン・ヤズィードから伝えられるものとして、2/8世紀に活動したアブー・マンスール・フラーサーニー（Abū Maṣūr Ḥātim b. Maṣūr al-Khurāṣī）は、イバード派の学者あるいはムスリムは、他の構成員に対し、バラーアに置するときみなされるものを証証する権利はなく、その者のところへ行き悔悟を求めなければならない（layṣa lil-ālim aw al-raji min al-muslimin an yashhada *alā rajī* min al-muslimin bi-amīrī fīhi al-barā'a illā an yakūna qad taqaddama ilā al-raji wa istatāba-hum）と言ると、またこの発言に続いて『啓示法の解明』には、2人の男が、某はムスリムであるが、偽信を語るあるいは行った（inna fulān muṣlim yatakallamu aw *amīla bi-nīfāq*）と言ったとき、そのムスリムに対する2人の証言は合法で、それは否定されないが、両者はそのムスリムに悔悟を求めたかどうかを尋ねられる。もし否と応えた場合、両者はそれをするように命じられる。また彼らが、悔悟を求めたがその者は悔悟しなかったと述べた場合、バラーアは必然的となると語られる67。

67 al-Kindī, Bayān al-Shārī'ī, III, 185.
さらに『啓示法の解明』の別の箇所には、クダミーからとして、収穫あるいは殺人あるいは窃盗を自白した者について、自白の時に聞きを絶つことが必要か否かということが話題になる。そして以下のように返答される。

その者があなたとともに収穫や窃盗を自白した場合、あなたはそのときにその者と関わりを絶たなければならない。なぜならその者は大罪を自白しているからである。しかしながら悔悟を示しながら自白した場合（illā an yakūna yuqirru iqrār68），その者は神に赦しを乞いながら罪を認識している者であり、罪から悔悟する者たは罪がいない者であるので、関わりは絶たれない。

一方殺人を自白した者について、もし正当な理由なく人を殺害したことを自白した場合には、そのときにあなたはその者と関わりを絶つ。それ以外であれば、その者の殺人が正当な権利がないことが分かるまでその者と関わりを絶つことが認められない。殺人者の自白は、その者が人を殺すことを見た者【の証言】と同じである68。

自白による窃盗や収穫は、自白以外による立証が難しい場合がある。その場合には、自白者にはジャリーユに則った刑罰が課されるかもしれないが、大罪は不信仰者でありバラーラーが宣言されるという原則よりも、悔悟によって罪は赦されるという原則をより重視して、彼らにはバラーラーは宣告されないとする。

すなわちイーブード派が偽信を不信仰に分類していることを鑑みて、また『啓示法の解明』の文脈を考慮して、イーブード派では、大罪者にはバラーラーが宣言されるという原則は、実際に過度に用いられなかったようにみえる。彼らは、ハッス刑の執行が付随するもののような、真にそれが必要であるとする大罪以外にはバラーラーの宣告を好まず、また相手が悔悟していることが明白である場合にはバラーラーの宣告をせず、そして小罪における対応のように、バラーラーの宣告の前に悔悟を求めるかなどを通じて、バラーラーの宣告をできるだけ回避していたのではないか。さらに悔悟を求めることは大罪を犯した者にも向けられおり、大罪者はイーブード派によって逃れることができた機会が与えられている69。イーブード派では、悔悟を求めることが、共同体における逸脱した行為や考えを平和裏に解決するた

68 al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 357.
69 al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 48.
めの最重要のものと位置づけられている。まとめれば、彼らは、バリーアの宣言においてはその手続きとともに慎重な態度で臨み、そして大罪者に対しては、必ずしもその要件に従ってバリーアを機械的には宣言しなかった。そしてバリーアを宣言した場合にも悔悟を求める。被告がすぐに共同体の一員に復帰できるような仕組みを整えたのである。

またハムザ・クフィーへのアブー・マウドゥードの対応が示すように、イバード派構成員はバラーアの被宣告者との接触が禁じられた。一方バラーアの被宣告者は、多神崇拜を理由とする宣告以外であれば、イスラーム共同体を構成する者として位置づけられる。そしてイバード派はイスラーム共同体を構成する諸宗派、偽信者に対し、同じキブラの徒として婚姻や遺産相続など、現世におけるイスラーム法上の宗教的権利を認めめた。つまりイバード派のバラーアの宣告は、論理上は、被宣告者との完全な分離を宣言するものではなかったのである。

8.3 罪に関するいくつかの問題

8.3.1 小罪

罪のもう一つの分類である小罪（ṣaghīra/pl. ṣaghāʾir）について、イバード派は、小罪を大罪以外のもの（mā ḏūna al-kabāʾir）と定義した。小罪は罪過や悪行を意味するsayyā'（pl. sayyā’t）の語を利用しても説明される。クルアーンには「だがあなたがたが、禁じられた大罪を避けるならば、われはあなたがたの罪過を消滅させ、栄誉ある門に入らせるであろう」（Q. 4: 31）という一節があるが、これについてムハンマド・イブン・マフブープは、ここで説られる罪過とは、大罪以外のもので、それへの固執ではなくそこからの悔悟に基づいてそれを消滅させることを神が述べているもの、と説明する。またその直後で、神が消滅させる罪過とは、その行為者が信じているものの原則においてそこにからの悔悟を信じており、また神と人間の間にあるところの大罪以外のもの（mā ḏūna al-kabāʾir min al-dhimmā allatī baiya-hu wa bayna al-arbaʿā）であり、それを合法とみなすことなく、それに固執することなく、そこからの悔悟によって、神はそれらを消滅させるとする。


71 al-Kindī, Bayān al-Ṣharīʿ, V, 63.

72 al-Kindī, Bayān al-Ṣharīʿ, V, 58-59; al-Saʿīdī, Qāmūs al-Ṣharīʿa, X, 131. むハンマド・イブン・マフブープは、神が消滅させる罪過なわち小罪の例として、手に触れること（massa）
すなわちイバード派では、神は無条件で人間の小罪を消滅させる、あるいは救す存在で
はない。罪に固執することは大罪であると明言されるように、イバード派ではたとえ小
さな罪であっても、それに固執（泥炭）する者は、大罪者と同様であると理解される。罪
の分類においてマフブース・イブン・ラヒールが提示する言葉や、ムハンマド・イブン・
ラウフ・イブン・アラビーユによる「罪からの悔悟の誠実さがあれば、神のもとではその罪
は重大ではない。またたとえ芥子大な一粒でも固執するのであれば、神のもとではその罪
は小さくはない」という説明は、悔悟の重要性を説くとともに、罪への固執が、神への
重大な背信行為であることを説明する。クルアーン4章31節にみられる「大罪を避ける」
とは、小罪に固執するという大罪を回避すれば、すなわち悔悟すれば神はその小罪を救
す、という意味である。そのため、殺人等の大罪を犯していないというそれまでの「実績」
が、何らかの小罪を犯した時にその免罪符になり、悔悟しなくとも救されるというわけで
も、あるいは犯した小罪をなかったかのようにするわけでもない。クダミーによる「たと
え小罪を犯しても、神の慈悲を恐れ、また神がそれを罰せずに救すこと（たじゃうす）を望み、
小罪に固執する高慢な状態になれば、その者は服従の状態にあり、神はその恩恵により
小罪を消滅させる。もし背従のうちあるものや小罪を、それをつまらないものと考え、神
への背従による懲罰が取るに足らないものとして行うと、その者は契約を破棄したことによ
って大罪を犯したことになる」という説明は、このことを示している。イバード派の
信徒は、換言すれば、いかなる罪も真実に向き合い、そこからの悔悟が求められている

や接吻（quibla）を挙げる。イバード派の著作では、邪視（nazra）や軽い嘘（kadhba khaffifa）
などが小罪として列挙される。al-Hadrāmi, Muhkhasar al-Kisāl, 125。クダミーは「小罪とは、
神がその犯罪に対してこの世でwaddを、あるいは来世で懲罰を約束する大罪ではないもの
であり、大罪などでは無いものは背従のうち小罪である」と説明する。al-Kudamā, al-Iṣtiqāmā,
III, 240。人間の間で起きる出来事は、シャリーアを介して解釈されるため、人間関係は最
終的に神と人間の関係にも結びつけられる。

このほか罪の分類について、11/17世紀の学者シャクスィーは、大罪と小罪の分類とと
のもに、罪を①神が人間に義務づけたものを人間が怠ること、②神と人間との間の罪、③人
間同士の間で分類する。al-Shaqqāṣ, Manhaj al-Tālibān wa Balāgh al-Rāghibān, 1, 683。一方近代
の学者アブー・ムスリム・バハラニーは、罪を①大罪、②小罪、③大罪か小罪かわからない
ものに分類する。al-Bahlānī, Nithār al-Jawhar, 1, 150。

73 al-Kudamā, al-Mu’tabar, II, 185。

74 al-Būṣa’īdī, Luhāb al-‘Ahar, 1, 338。

75 またクダミーは「義務行為を実施し大罪を回避する服従者が、背従のうち大罪を犯すと、
その者の法規定は服従ではなくなり、背従がその者の名に定まり、その者の服従行為が無
効となり、それでも服従の法規定から出て、それによって背従の法規定が定まる。そ
の背従から戻るまで、決してその者には服従が存在しない」と論じる。罪への固執は大罪
に属すものである。al-Kudamā, al-Iṣtiqāmā, III, 242。
のである。

他方でムハンマド・イブン・ラウフは、イスラームには、それをする者を間違いないとせず、それをすることとその報酬をつまらないものとみなさなければならない。それを怒る者は破滅者にはならないような余剰のもの（faḍḍa’il）があると説明する。この余剰のものとは、本章8.1.2.1で言及したクダミーが示した4種類の服従行為のうちの（3）および（4）に相当する。例えば義務以上の礼拝は、善行であり神への服従行為に属するが、それを怒ることによって神に罰せられることはない。クダミーは「義務行為をもたらす者は、もたらし手段を受入れされ、もたらさなかった手段は救される。手段や義務以上の行為は、それらをもたらせば受入れされ、たとえそれらをもたらさなくても救される」と語り、それを行うあるいは怒ることが神への服従行為にあたりない服従行為は、小罪ではなく、それを怒ったとしても神は救すとの理解を示している。

8.3.2 固執すること

たとえ小さな罪であっても、そこから悔悟せずにそれに固執する者は、大罪者であるとする考え方方は、イバフセツ派における罪理解と逸脱への対応において重要な位置を占めていた。

76 また「小さい誤ち（al-lamam）は別として、大罪や破廉恥行為を避ける者は、主の容赦は本当に広大である。」（Q. 53: 32）の「小さい誤ち」について、ムハンマド・イブン・マフブーブは、「小さい誤ち」とは目配せ（ghamza）や目で合図を送ること（lamza）そして邪悪な目つき（naẓra）のような、神と人間に不適当な行為である。その者がそこからの悔悟（の必要）や神に敬意を表することが必要であるとする。そして心に起きた服従の想起（dhikr）やそれを鼓舞するもの、それへの意志や、そしてムスリムたちを保護しない、彼らの尊厳（aʿrād）を損ねる行為については、それについて神に敬意を表することを忘れた場合に「主の容赦は本当に広大である」と論じる。al-Kindi, Bayān al-Sharḥ, V, 57-58. このようにさせない心情の変化、または実行に移さない、あるいは実行に移されても共同体の構成員に迷惑が及ばない人間同士の罪であり、さらにそこからの悔悟や神に敬意を表することの必要を本人は感じているがその実行を忘れてしまった場合のみ、神は行動としての悔悟や神に敬意を表すことができなくても敬意を示すとされる。実際「啓示法の解明」には「小さい過ちとは心にその服従を促すもの、服従を鼓舞するもの、それを行うための意思である。その小さい過ち及び神が禁じたものを行うことから悔悟する者に、その容赦は本当に広大である」という別名の解説があり、この小さい過ちについても悔悟が必要であるとの立場が示される。al-Kindī, Bayān al-Sharḥ, V, 57.

4/10 世紀のアブー・ハワーリは「小さい誤ち」を「心に怒られた、服従への一時的な思いつきで（mā lamma bil-qalb mimmū yahumū bil-maʿṣīya）実行に移されないもの」と解釈する。Abū al-Haṭṭār al-Hāṭṭār, al-Dirāya wa Kanz al-Ghīnāya, I, 204. ビサワエーは「それをしたり信じない限りでの、心に怒られた服従の思いつきである」と説明する。al-Bisawā, Jāmiʿ Abī al-Ḥasan al-Bisawā, I, 211. これについてはオマーンのイバフセツ派では、服従への意図は服従だが、服従への意図はそれを行うまでは服従ではない」との立場が示されてい

77 al-Kindī, Bayān al-Sharḥ, V, 64.

いる79。固執する者について問われたアブー・ウバイダが、悔悟もしろむことも後悔もしない者であると言えたように、イバラード派において固執することとは、悔悟することなく罪の状態にとどまること（al-maqām `alā al-dhanb bi-lā tawba）と定義される80。

イバラード派では、罪への固執という行為は人類の祖アーダムの誕生時にまで遡るものと理解されている。クルアーンでは、神がアーダムへの跪拝（sajda）を天使たちに命じ、天使たちがそれに従うなか、イブリースはそれを拒絶したと述べられるが81、イバラード派では、この出来事は、被造物による神への背信の起源と理解される。アブー・ウバイダとアブー・マウドゥードに帰される書簡は、この背信の起源を、固執することと関連づけて説明する。

不信仰の源（aşl）とその起源は、背信に固執することに帰着する。それはつまり、神の敵であるイブリースは、神に背いた最初の者であり、神への背信は他から存在することになったのだが、イブリースは【その背信に】固執し、その固執により不信仰者となったのである。イブリースは固執する者たち【と】不信仰のイマームである。このことの後、固執の徒の道は、不信仰に関してはイブリースのスンナに遡る（şara sabil ahl al-işrār min ba'da-hu ilā sunnati-hi fī al-kufr）。82

同書簡では、アーダムへの跪拝という神の命令に諸天使が従うなか、イブリースはそれを拒絶するという背信行為を犯したこと、そして背信行為からの悔悟ではなく、背信行為に固執することによって、イブリースは不信仰者になったという流れが確認される。4/10世紀のハーリド・イブン・カフターンは、イブリースが神の命令に背いたさい、神はイブ

80 al-Kindī, Bayān al-Sharḥ, V, 58.
81 Q. 7: 11-18. イスラーム思想史においては、イブリースは天使がジンかという議論が提起されるが、天使は神に背くことはなく、人間とジンが神に背くという理解から、イバラード派はイブリースのジン説を採用していることがわかる。イブリースに関する議論については、al-*Awtabī, Kitāb Ḥansāb al-`Arab, 1, 15-18.
82 MakSQ, 56; MakKh1, 282. 北アフリカの学者ジャンナーウーニーも、不信仰の源は何かと問われたら、背信であり、その源はイブリースからであること、神がイブリースに跪拝（sajda）するよう命じ、イブリースが拒絶し尊大となったときにイブリースは不信仰者の徒となったと説明する(Cuperly 1980, 51).
リーズに悔悟するよう促したこと、一方イブリースは自らの罪を誡びず、悔悟せず、尊大にならぬのもから逃亡したために、神はイブリースのそれまでの善行を無にしたことを説明する83。このように固執は悔悟の対局にある行為として位置づけられる。

アブー・ウバイダとアブー・マウドゥード、そしてハーリド・イブン・カフターンに帰される書簡は、神の命令に背いたという行為自体には不信仰の起源を認めていない84。彼らはイブリースの背信に罪の起源を認め、そして不信仰の起源を背信に連続した「背信への固執」に求めている。またハーリド・イブン・カフターンは、神が禁じるものを犯し、神が命じたものを怠る者は、イブリースのような不信仰者であり、罪から悔悟せずに固執する者の善行は無になるとまとめ、固執という行為がもたらす結果を強調する85。イノーデ派におけるイブリースの背信の物語は、単に罪の起源を提示するという役割だけでなく、固執することがイブリースの不信仰の直接的原動を語ることによって、固執に対する否定的意識や宗教的罪悪感を読者や聴衆の中に醸成させる86。

クダミーは、固執とその性質（ṣīfa）の考え方について次の2つの説を紹介する。
①罪から悔悟しない限りその者は固執する者であり、固執する者は不信仰者である。小罪を犯したときに悔悟しない限り、犯した者はそこから悔悟するまで、罪の状態にある固執した者である。
②小罪からの悔悟をしないことを意思しない、あるいは小罪を犯るに足らないむらないことと考えない、神からの懲罰を軽いものと考えない、それによる神への背信を小さなことだと考えないなどの限りでは、その罪を犯した者は固執者ではない87。

83 SIYAR, I, 90.
84 ハラフ・イブン・ズィヤードに帰される書簡では、神の命令に背いたイブリースの状態について、神の唯一性を知り、それを承認する者であったと説明される。またハーリド・イブン・カフターンは、このときのイブリースは多神崇拝の状態ではなく、忘恩と偽信の状態であったと解釈する。MakS, 136; MakSQ, 612; MakKhl, 253; SIYAR, I, 90.
85 SIYAR, I, 90.
86『啓示法の解明』では「固執することは不信仰である。それは神がイブリースにアーダムへの敬拝（ṣajda）を命じ、イブリースが拒否した時に彼のもとにあり、イブリースの[不信仰の]原因である。神はイブリースを非難したが、イブリースは悔悟を拒否し、その間違いに固執し、脅迫を放棄しないことを望んだ。神はそれをイブリースを増幅者とし、そのもとから信仰の名と、イブラームや敬虔、畏神の名を消し、不義、不信仰、遠から遠くなるとという醜い名を義務づけた。人間のうちこのようなものを行う者は、イブリースの不信仰の不信仰者である」と説明される。al-Kindī, Bayān al-Sharḥ, V, 59.
石田は、宗教的罪悪感にリアリティーを与えるために、神話的表現によって罪の起源と本質を説明しようとする試みが生まれると主張した（石田慶和『罪』『宗教学辞典』1973, 556-559）。イスラーム世界では、神の啓示であるクルアーンの解釈が、罪の起源と本質を説明する試みにおいて重要な役割を果たしたと言えよう。
87 al-Kudāmī, al-Mu'tabar, II, 185-186; cf. al-Kindī, Bayān al-Sharḥ, V, 27. ハドラミーは、小罪
クダミーが提示する①の説は、固執に「状態の持続」という性質をみており、また罪を犯した瞬間から固執の状態が持続していると考える。つまり固執することは大罪であり、大罪は不信仰であるという観点からは、①説では、罪を犯した者は固執の状態である大罪者として、すなわち不信仰者の状態で悔偽に臨むことになる。同説では、いかなる罪も実質的には大罪と同じ効果を有することになり、罪に対する厳重な態度が強調される。一方ある者を固執者と認定することは、大罪者であるということの認定であり、パラーアの宣告によってイバード派共同体からの落伍者という烙印を押すこともつながる。②の説は、小罪を犯した者を固執者とすることに対して、より慎重な立場をとっている。⑧

同様にイバード派において、小罪を犯した者のワラーヤの有無については2つの説があった。『啓示法の解説』には、2-3/8-9世紀のアブー・イーサー・フーラーサーニーが、小罪を犯した者に判断が停止されることなく、その者はワラーヤの上にあること、そして悔偽を求められ、悔偽すれば、ワラーヤの地位にあること、一方も拒否し固執した場合は、追放され、関わりが結ばれること、そして悔偽を求められる前に死んだ場合は判断が停止されるとし、また法学者たちの合意はこれにあると説明したことが記録される。一方『イブン・ジャアファルの集成』では「もし背信が大罪ではなく小罪の場合、判断が停止される。そしてその者は関わりが結ばれることなく、悔偽を求められる。もし悔偽すればその地位に戻り、もし固執して尊大であれば追放され関わりが結ばれる。固執することは不信仰である」と説明される。⑨小罪を犯した者はワラーヤの状態にあるか、判断停止の状態にあるかにおいて意見が分かれているが、双方ともに悔偽を求めるという点においては一致する。

繰り返しになるが、イバード派の学者たちは、無条件で赦される罪はないという原則に基づいて、小罪を犯した者を放置するのではなく、彼らに対しても悔偽を求めた。そして相手に対し、犯した行為を罪として認識し、真摯に向き合うことを求めている。このよう

を犯した者は、固執するまでは迷惑者ではないということが合意されていると説明する。そして小罪を犯した後から固執する前までの状態について意見に相違があること、固執することは大罪であることに意見の相違がないことを説明する。al-Hadrāmī, Mukhtāsār al-Khiṣāl, 118-119。

⑧クダミーやハドラミーは、人間（ubbāד）間の法規定について、ある者が悔偽を求められ、悔偽を念的では、その者には固執者の法規定は下されないとする立場をとっている。

⑨al-Kindī, Bayān al-Shārī̀', III, 39; al-Shāqīṣī, Manḥaj al-Tālibīn wa Bahāgh al-Raḡhibīn, 1, 528。

Ibn Ja'far, al-Jāmi' li-Ibn Ja'far, 1, 147。また「一定以上の不正を犯し、あるいは小さなウソをついて、悔偽を呼びかけられて、拒絶し、それに固執すると、固執することはそれによりその者を不信仰者とする。そしてムスリムのワラーヤから切り離される」とも説明される。
な対応は、イバード派構成員に大罪、小罪を問わず罪が非難されるものであることを意識させ、共同体の社会生活において罪を犯さないように彼らを促すことになり、総じて社会の秩序の安定をもたらすことになる。スンナ派の著作では、イバード派が出自を同じくする「ハワーリジュ派」が、意図的に背信を犯した者は、その大小に関わらず不信仰者であり信仰者ではないと唱えたことが記録される。罪に固執する者は不信仰者であるとすると一方、小罪を犯すという行為そのものでは不信仰者にはならないと定める点において、イバード派の立場はいわゆる穏健なものである。

8.3.3 善行と悪行の関係

罪についてはまた別の問題、すなわち罪を犯した場合それまでの善行には影響があるのか、というものがある。よほどの聖人君子でないかぎり、生涯において善い行いのみをし続けることは難しいようにみえる。信仰者として積み上げてきた善行は、悪行によってどうなるのか、また固執した状態において行った善行はどのように扱われるのか、といった問題は、イバード派の構成員にとって、大罪とは何かという問題と同様に関心を引きつけられる問題であるようにみえる。

信仰者の善い行い（hasana/pl.-āt）と悪い行い（sayyiʿa/pl.-āt）については、クルアーンにも多くの説明がされており、道徳規範的に行、また教義論的にも重要な意味を持つものである。善や悪い行いに関する描写が信徒たちにその行為の自覚を働きかける作用があるように、例えば「善いことを行う者は、それと同じようなものを10倍にして頂ける。だが悪いことを行う者は、それと等しい応報だけで、かれらは不当に扱われることはないであろう」（Q. 6: 160）や善行に動じた信仰者に報酬として与えられる楽園の没が活き活きとした描写、また「礼拝は昼間の両端において、また夜の初めの時に、務めを守れ。本当に善

91 『啓示法の解明』には、一部に見解の相違もあるが、「[イバード派の]ムスリムたちは言う。大罪を犯した時には、その者は不信仰者である。それらを犯した時にはその者は既に不信仰者であり、ムスリムたちはもしその者にワラーヤがあるのならば、その者と関わらず、悔いを絶ち、悔悟することを求める。もし悔悟すれば、その悔悟は受け入れられる。大罪ではない罪を犯したとき、例えば男性を中傷したり、不合理な必要なものをとったり、児童などの耳をふったり、嘘をつったりすると、その者は判断が停止されることなく、関わりが絶たれることもなく、悔悟を求められるまではそれによって不信仰者にならない。もし悔悟すればそれは受け入れられ、固執すれば不信仰者である」と、本第の議論を最も良くまとめる一節がある。al-Kindī, Bayān al-Sharīʿ, V, 63.

92 al-Lāmīshī, al-Tammālī qi-Qawāʾid al-Tawhīd, 121。またハワーリジュ派の一分派ナジェド派は、少しの邪悪をする者や小さな嘘をつく者は多神教徒であるが、固執することなく謔通や冒険して飲酒をする者もムスリムであると主張したと伝えられる。al-Baghdādī, Kitāb al-Mīlal wa al-Nīhil, 67.
行は、悪行を消滅させる。これは（主を）念じる者に対する訓戒である」（Q. 11: 114），さらに「悔悟して信仰し、善行に励む者は別である。アッラーはこれらの者の、いろいろな非行（sayyi‘āt）を変えて善行にされる。アッラーは寛容にして慈悲深くあられる」（Q. 25: 70）といった命令や説明は、善行の功德や機能を信徒に訴え、彼らを善行へと促す働きを有している。

アブーブー・ウバイダとアブーブー・マウドゥーデに帰される書簡では、善行は悪行を消し、悪行は善行を消すとの説明があるのみであり、そのメカニズムについては語られていない。神によって無条件で許される罪はないという立場から、善行が悪行を消すということは、イバード派への入信という善行が、不信仰や多神祭祀という悪行を取り替えるということのほかに、悔悟という善行がそれまでの悪行である大罪および小罪への固執の持続性を消すこと、そして善行を続ける限り悪行から切り離された状態にある、ということを意味しているようにみえる。

一方その逆に、信徒として積み上げてきた善行は、たった１つの悪い行いで消えてしまうのかという問題については、3/9世紀前半のイバード派の間でも話題となった。ジャービル・イブン・ヌウマーン（Jābir b. al-Nu‘mān）という人物は、スハールのイバード派ムスリムたちは、①善行と悪行はその者が死ぬまで数えられ、それから神はその者の善行と悪行のどちらが多いかを勘定し、それに報いるとする蓄積・全体的なモデルと、②善行をしてそれから悪行をすると、悪行が善行を消すとする逐次・個別的なモデルかで、意見が分かれていたことを報告する。①は終末における神による最後の審判そして来世における報罰という観点をより意識した説明であり、一方の②は現世における人間の行為と宗教的地位の議論により関連する説明である。『アブーブー・サイードの諸規定からの有益な集成』（al-Jāmi‘ al-Mufrad min Ahkām Abī Sa‘īd）では、善行をしてそれから背信行為を行う者に善行は定まるのかあるいは失われる（taḥfīt）のかと尋ねられた者が、背信は善行を打

94 MakKhi, 283; MakSQ, 58.
ち負かすという②のモデルを回答したことが伝えられる98。このほかイーヴィル派の学者たちが合意しているものとして、大罪は不信醜と信仰を消すことを必然的にするため、大罪はすべて非行為を無にすると説明されている99。また小さいものであれ大きいものであれ、それでもって神に背くものすべては悪行（sawiyat）に含まれ、大罪の状態にいるあるいは小罪に固執すると、それまでの行為はちり（habā'）となること。また善行をした後に背信を犯すと、背信は善行を消すことが説明されており100、後代のイーヴィル派ムスリムたちの間では、②のモデルが好まれていたことがわかる。

また②のモデルに基づくものであるが、善行と悪行の問題は、ある行為を完了したときの、あるいは臨時の状態がどのようなものであるか、という観点からも言及される。3/9世紀の学者サルト・イブン・ハミースは、人びとはその諸行為の最後の状態（khawā'īm）に応じて関わりが択えられること、ある者の行いが、悔悟と、神に赦しを求むことで終わり、その者が神に赦しを乞い、悔悟をし、その者に必要なものである権利と自らの罪を認知することを示し、悔悟に誠実であれば、先行する多くの罪がその者を害することはない、イーヴィル派ムスリムはその者と関わりを持つことを説明する。あわせて彼は、行為が不誠実（nākth）や固執の状態であり、そして虚偽を教えとして採用したまま世を去るものについては、善行は悪行を消し、悪行は善行を消すため、その者が行った善行は役立たず、イーヴィル派ムスリムたちはその者を追放する（khāla'-nā-hu）と主張する101。

そして善行と悪行の関係に関連する、善行は信仰者の状態においてのみ勘定されるのかという問題について、イーヴィル派の著作物では、固執の状態においておこなわれた善行は神によって受け入れられるかという問いに対して、善者は敬虔なる（al-muttaqī）から善行を受け取るという回答のみが示され、この問題については深く掘り下げられていない102。この簡単な回答には、イーヴィル派に属していれば、それだけで十分であり、また罪や悪行への関心を生じさせないようにするために、必要以上の説明を控えるという姿勢があるようにみえる103。一方信仰者や多神教徒が善行を行う場合には、①信仰と多神崇拝の状

98 al-Kudāmī, al-Jāmī al-Mufid min Aḥkām Abī Sa'id, I, 42. 本文中の動詞 taḥṣīl と taḥṣīl と読む。al-Kindī, Bayān al-Shar', V, 57
99 al-Būsīrī, Kitāb Lubāb al-'Āthār, I, 333.
100 al-Kindī, Bayān al-Shar', V, 57, 74.
101 al-'Arwābī, al-Diyā, IV, 14; al-Shaqāṣī, Manhaj al-Tālibīn wa Balāgh al-Rāghibīn, I, 655.
103 また 5/11 世紀のイマーム、ラーシド・イブン・サイード（Rāshīd b. Sa'īd al-Yaḥmadī, d.
態で行う善行は記録されない。②すべてのものは記録される。③逆信者のためには記録されるが、多神教徒のためには記録されないという見解に分かれていたと報告される104。

このほかサイード・イブン・ムフリーズは、ムハンマド・イブン・マフブーブと、善行を行った後に不信仰者となり、それから悔悟した者について考え、意見を異にしたが、それらは神のもとでは失われないことを望む、ということで合意したこと、ムハンマド・イブン・マフブーブは、もし悔悟すれば、神はその者のためにその行いのうちよいものを戻す（idhā tāba yaruddu Allāh la-hu ṣāliḥ ‘amali-hi）と述べたと記録される105。不信仰の状態で行った善行については明言されていないものの、少なくともこの立場に従えば、大罪から悔悟し信仰者の立場に戻った際、信仰者として大罪以前に実践した善行は、来世の報酬のために有効になると考えられているようにみえる。罪を犯しても悔悟すれば善行の効果も戻るとする彼らの立場・主張は、信徒に悔悟の重要性を説くとともに、信徒を日常生活における善行へ促している。

8.4 悔悟

アウタビーニュウクフ（wuqūf）、ルフサ（rūkhsa）、タウバ（tawba）そしてタキーヤ（taqīya）がなければ人びとはすべて破滅していただろうと論じるように106、タウバすなわち悔悟はイーバード派の共同体論において極めて重要な役割を演じる。

8.4.1 神の慈悲としての悔悟

例えばハナフィー・マートゥリーディー学派が悔悟による罪の赦しを認めるように、悔悟による罪の赦しはイーバード派の専売特許ではなく、イスラームの他宗派にとっても採用された思想である。悔悟は、「だが悔悟して（その身を）修め、アッラーにしっかりと繋ぎきって、アッラーに信心の誠を尽くす者は別である。これらは信者たちと共にある者である。アッラーは、やがて信者に偉大な報奨を与えるであろう」（Q. 4:145）や「だが悔

445/1053）は、神がアーダムの子カービール（Qābīl）の捧げもの（qurban）を受け取らなかった一方、その弟ヘービール（Hābīl）の捧げものを受け取ったことに触れ、神は逆信者からはその服役を受け取らず、主を畏れる者からのみ受け取ることを説明する[al-Salimi, 2001, 149]。

104 al-Kindī, Bayān al-Shar‘; V, 75.
105 al-‘Awtābī, al-Dīyā‘; IV, 13. 別の箇所では、ムハンマド・イブン・マフブーブは、不義者が悔悟した場合、神は不義の状態で行った善行に対して報酬を与えると述べ、少なくとも③誹で支持していたことが伝えられる。al-‘Awtābī, al-Dīyā‘; IV, 37; al-Kindī, Bayān al-Shar‘; V, 72.
106 al-‘Awtābī, al-Dīyā‘, III, 8.
イバード派イスラーム思想における共同体論の研究

寓して信仰し、善行に勤しみ、その後（正しく）導かれる者には、われは度々寛容を示す」（Q. 20: 83）、そして「かれこそは、しあてたちの悔悟を受け入れ、様々な罪を許し、あなたがたの行うことを知っておられる」（Q. 42: 25）などのように、クルアーンでは頻繁に言及される行為である。「罪ある者は、きっと火の中にいて」（Q. 84: 12）や「本当に信仰を抱く不信者として死ぬ者たち、かれらの上にはアッラーの罰と、天使たちおよび全人類の呪いがある。かれらはその中に永遠に住むであろう。その懲罰は絶えず、また猶予もないであろう」（Q. 2: 161-2）というように、クルアーンでは罪に対して厳しき態度で臨む神が表現される一方、人間の悔悟を受け入れ、赦す慈悲深い神もまた読者の前に現れる。そしてクルアーンの39章53節107で語られるように、悔悟による罪の赦しという神の慈悲に絶望することを、神は人間に禁じている。すなわち悔悟によって罪が赦されることは神の慈悲であること、その慈悲に決して絶望しないことが信仰者のあるべき態度として示されている108。

イバード派も、悔悟は神の慈悲であるという考え方を採用した。マフブーブ・イブン・ラヒールが語ったとされる「山のような罪をもたらしても、そこから悔悟する者については、神は赦す」という表現は、神の慈悲深いことを強調するものである109。そしてこの神の慈悲は、人類誕生の初期から人間を包むものと理解された。すでに見たように、同派では、悔悟の正反対の行為である固執、アーダムへの貶謗に対するイブリースの拒否という、人類史の初期段階に現れたものと理解された。悔悟という行為はその後、人類の祖アーダムがイブリースの唆しによって禁じられた実を食べ、それによって楽園から追放された場面で言及される。アブー・ウマイダとアブー・マウドゥードに帰される書簡では、アーダムによる禁じられた実の摂取を、神への背信であることが明らかにされることとともに、以下のようすに続けて説明される。

107 自分の魂に背いて過ちを犯したわがしもべたちに言え、『それでもアッラーの慈悲に対して絶望してはならない』アッラーは、本当に凡ての罪を赦される。かれは貫容にして慈悲深くあられる。」
108 al-Kindî, Bayân al-Sharî', V, 19。『啓示法の解明』には、「謙虚な悔悟とは、牛乳が乳首からだてた後はそこにに戻らないように、罪から出て、そこに戻らないことである」というアーズ・イブン・ジャバルの言葉、また「謙虚な悔悟とは、それについて自分自身を卑下し、自分を自分以外の者から低く見て、愛情とともに、彼らの罪のすべてが許されることを欲することである」というイブン・アッバスの言葉など、悔悟に関する教友時代からの伝承が数多く引用される。al-Kindî, Bayân al-Sharî', V, 32。
109 al-Kindî, Bayân al-Sharî', V, 59。
第8章 沈黙への対応

固執の後の悔悟は神の慈悲である。神は悔悟を信徳と関連づけている。神が開いた門である悔悟とは、不信心となる固執から身を引くこと（'iṣma）である。悔悟により信徳の道人は[告白した]知の誠実さ、その名、そしてその報酬が定まる。アーダムはイブリースの後に神に背いた。しかし神への自らの罪をアーダムは認知（'itârafa）し、イブリースの不信の原因である固執から誠実に悔悟した。固執と不信から切り離された悔悟の道は、アーダムの順従の状態にある。110

神への信徳がなければ、悔悟による罪の赦しという神の慈悲も存在しなかったわけではあるが、書簡の作者は、神に背いたアーダムの罪深さを強調しない。アーダムの物語の強調点はむしろ、アーダムによる自らの犯した罪の認識と悔悟、そして悔悟によって罪を赦す神の慈悲深さに置かれている。4/10世紀のハーリド・イブン・カフターンは、アーダムとハウワーレは自らの罪を認識し、神の元に行き、固執せず、逃げなかったため、神は彼らの悔悟を認めたことを説明しつつ「悔悟は神がそのしもべたちへの救済であり、神はそれを自らの慈悲とした。神が服従を命じあるいは信徳を禁じた者について、その者が神の禁止を犯し神の命令を怠ると、神に背くことになる。アーダムとハウワーレがしたように悔悟し、固執しなければ、神はしもべへの悔悟を認めない。なぜなら神は悔悟する者を愛するからである。神が我々に慈悲をあたえ、教えの基礎を与えていていることを理解しなさい。固執によって小罪は小罪でなくなり、赦しを求むことで大罪は大罪でなくなる。罪に固執する者は、神はその行為を無効にし、その者をイブリースに結びつける。罪から誠実に悔悟する者は、神はその者をアーダムとハウワーレに結びつける。この2つ以外には地獄はない」111とまとめると。すなわちアーダムの物語は、人間は罪を犯す存在であり、罪は身近にあることを信従に気づかせるとともに、罪を悔悟によって赦す神の慈悲深さへの感謝と、罪の認識と罪からの悔悟の重要性をその読者に訴えるものとして機能する。

110 MakSQ, 56; MakKhl, 282.
111 SIYAR, I, 92. キリスト教と異なり、イスラームにおいてはアーダムの堕落に原罪のような罪に対する否定的な見解は示されていない[小田 1991][Murata and Chittick 1994, 142-144]。オマーンのイハダス派においても原罪の概念は見当たらない。また罪を認知する（'itârafa）という表現は、9章102節や40章11節にみられる。アーダムについての敘述からは、自らの罪を認知するということが、悔悟に必要な行為として理解されていたことがわかる。
そしてイバード派では，神に服従した状態に戻るということは，神への背信がない状態に，すなわち神の無いような状態に戻ると考えられた。ピサヤウィは「固執する者は破滅する」として「神から悔悟する者は，神の無い者のようである」という頑強者ムハンマドから伝わる言葉に触れ，これは固執する者には破滅を必然づける一方，悔悟した者には，神の無い者のようであることを約束したものであると説明し112，悔悟を，罪の持続性を消すものとして提示し，また人間は悔悟の対象となった罪によって神に責任を問われることもなく，罰せられることもないとの立場を示している。『啓示法の解説』の第5巻では，アブー・カースィム・サイード・イブン・（アフマド・イブン・）ムハンマド・イブン・ザーリフ（Abū al-Qāsim Sa‘īd b. (Aḥmad b.?) Muḥammad b. Ṣāliḥ, d. 578/1182）から伝わるものとして「神は悔悟を彼のウンマのための救済とし，神の慈愛のための鍵とし，その光がウンマの従を神の敵に導くような灯火とし，彼らが神の満足と恩恵へと向かう翼とした。神はそれでもって彼らを罪の障害から救済する」という補遺がみられる113。本研究が対象とする時代のイバード派の間では，悔悟は善行あるいは信仰とともに，神との肯定的な関係を維持するための鍵として，そして人類はその誕生以来，終末に至るまで，悔悟による罪の赦しという神の慈悲に包まれた存在として理解されていたのである。

8.4.2 悔悟の実践

イバード派では悔悟者とは，内面においても外面においても，誠実な献身で神を畏れ，言葉と行為と意図とともに服従とともに神に忠実である者であると理解される114。4/10 世紀の学者アブー・ハワーリー（Abū al-Ḥawārī Muḥammad b. al-Ḥawārī al-Ḥawārī）は，そのタフスィールの中で，罪への人間の対応は，①罪を犯したことを知り，すぐに悔悟する，②罪を犯し，それに固執する，③罪を犯し，それは神への服従であり，神をそれを許可したと証言する，④罪を犯したがそれに気がつかなかったという4種類に分類されるとする115。そして彼は，①は信仰者すなわちイバード派ムスリムによる罪への対応であり，神はそれを赦すと説明し，罪に真摯に向き合い，すぐにその状態から悔悟することの重要性を読者に訴える。

113 al-Kindī, Bayān al-Shārī`, V, 9.
悔悟は、自らの罪を認知するという過去を振り返る行為であるとともに、未来志向的な行為でもある。アッザーン・イブン・サクルは、礼拝を怠るなどの罪を犯し、悔悟を意思するものの、悔悟をせずに忘れて死ぬと、その者は破滅する者であるとき、悔悟を意思するだけでは悔悟は成立しないとの立場を示している。またビシュハディーは悔悟の源（asl）を、背信行為への後悔（nadam）と、背信行為に戻らないという信念（i'tiqād）などに定め、悔悟には形式的なことではなく、犯した罪の自覚と、そして過ちを繰り返さないという未来への強い意志が必要であることを説く。悔悟の方法について、サルト・イブン・ハミースは「アッラーの他に神はなく、讃えあれアッラー、私は悪い者でした。私は悪を犯し、自分自身を害しました。もし私の主が私をお許しにならず、またわたしに慈悲を与えないならば、私は破滅する者となりましょう。アッラーの他に神はない。私は神に悔悟します。神のもとで急避される悪いもののすべてについて、私は神に慈悲を乞います」と言った者は、知っているもの、知らないものすべてから悔悟をする」と説明するが、神と人間との間における悔悟が成立するためには、文言を語るだけの形式的な、うわべだけのものではなく、悔悟の実質が伴うことが求められている。

そして悔悟は神と人間との関係である。クダミーは、悔悟とバラーアの宣告に関連して、それでもって不信仰に倣するものを集団の面前で行い、その者の不信仰が有名であれば、バラーアの宣告が必然的となること、その者が自身で後悔すると、その者は悔悟し、（火獄の懲罰から）安全であるという原則を述べたあと、その悔悟を集団の中で示さない場合でも、その者はバラーアを宣告した集団とともに（火獄の懲罰から）安全であり、また彼をバラーアとした集団も正しく、安全であると説明する。これによりクダミーは、外的な言葉であれ行為であれ、悔悟が他者に示されない場合でも、その本人の内面で悔悟が行われれば、神との間での悔悟は成立するとの見解を示している。そして悔悟者自身による悔悟を知らぬにバラーアを宣告した者たちも、神にそのことの責任を問われることはない

116 al-Shaqaqī, Manhaj al-Tālibīn wa Balāgh al-Rāghibīn, I, 660. 罪と悔悟を繰り返し、臨終間際において罪を犯した者の状態については、39世紀に活動した学者の発言が多く記録されており、その時代に問題にされていたことが示される。

117 al-Bisyawī, Jāmiʿ Abī al-Ḥasan al-Bisyawī, IV, 227. 悔悟に対応される固執の性質（ṣīfa）について、ハドラーは罪を軽いものとみなして（istiḥāf）後悔をしないこと、そして悔悟を拒否すること（intimā mīn al-tawba）の二つの段階（wajh）に分類し、固執の起源を、罪に対する罪人自身の独断あるいは心理的意図に求めている。al-Ḥaḍramī, Mukhtāṣar al-Khiṣāl, 118.


119 al-Kindī, Bayān al-Sharī, V, 17.
とするが、これは、悔悟という行為の本質が人間の内面によるものであり、第三者によって気づかれない場合もあることに配慮した規定であるといえる。

そしてイバード派では、悔悟なく死んだ大罪者について、例えばハナフィー・マードゥリーディー学派が認めるような、大罪者に対する預言者らの執り成しや、神の恩恵や慈悲による大罪の赦し、さらに神によって罰せられた後に大罪者が楽園へ行くような思想は整備されていない。そのため、信仰者として生を全うすること、究極的には信仰者として死ぬことが来世における救済の条件とされた。3/9世紀の学者バシール・イブン・ムンズィル（Bashir b. al-Mundhir）による、臨終時の死前喫鳴（taghghara）までに悔悟を行えば、その者の悔悟を受け入れられるとする見解は、イバード派の通説となっている。4/10世紀のビスヤウィーは、神は信仰者として死んだ人間を信仰者として墓にいれ、信仰者として復活させて楽園に入れると説明し、人生の最後の瞬間まで、すべての人間に楽園行きの可能性を開く。またアブドゥッラー・イブン・ムハンマド・イブン・アブー・ムスィル（Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Abī al-Muʿthir, d. between 328-343/940-953）は、罪を犯した者が、遺言やその権利の証言が可能である程度の理性が定まってている場合には、その悔悟を受け入れられ、ワラーヤに戻る一方、死ぬ前の喫鳴が起き、権利の証言も遺言も不可能な状態における悔悟ではワラーヤには戻らないと表現する。


121 al-Kindi, Bayān al-Sharīʿ, V, 22, 49. 臨終の喫鳴は、臨死（muʿāyana al-mawt）の状態と理解される。このほか臨終時の喫鳴は、死を担当する天使（malak al-mawt）がその者に待つとき、あるいは天使が降りてくるときとも表現される。Abū al-Ḥawārī al-Ḥawārī, al-Dīrāya wa Kanz al-Ghinaʿa, I, 208. ビスヤウィーは、喫鳴に関する見解をムハンマド・イブン・マフーブーに帰す。al-Bisyawi, Jāmiʿ Abī al-Hasan al-Bisyawi, IV, 231。

また『啓示法の解明』には、交友ウスマーン・サフィー（‘Uthmān b. Abī起源 Barg al-Thaqafī）の「神はそのもはやからの悔悟を死の1年前に受け取る、神はもしもからの悔悟を死の1月前に受け取る、神はもしもからの悔悟をメスラクダの死前喫鳴の前に受け取る」の3説が記録される。al-Kindi, Bayān al-Sharīʿ, V, 26。

122 al-Bisyawi, Jāmiʿ Abī al-Hasan al-Bisyawi, IV, 226, 231. このほかアブー・イスハク・ハドゥラミーは、悔悟は理性が働いているいわていても受け入れられること、悔悟には①飲酒の合法性を信じている「合法」と考えた罪からの悔悟、②飲酒や殺人といった「禁止された罪からの悔悟」の2種類から構成されること、①はそのものを停止することでのみ悔悟が受け入れられる一方、②はそれがハラームだと信じながら、それを停止すること以外によっても受け入れられることを説明する。al-Ḥadrāmī, Mukhtar al-Khiṣālī, 143。

123 al-Kindi, Bayān al-Sharīʿ, V, 18.
第8章 逸脱への対応

とはいえすぐにみたように、イバード派の学者たちは、罪の状態にある者は固執した者であり、また不信仰者であること、神は敬虔な者からのみ善行を受け取るとの立場にあった。そしてこの立場から、来世におけるより良い報酬を得るためには、信仰者の状態での活動が求められるとし、終末における「罪全体の」一括した悔悟ではなく、その都度ごとの悔悟を信徒に要求する。大罪を犯した者に、その者を友としていた者がバラーアを宣告したところ、その大罪者が自らの犯したすべての罪について（min jamī‘ dhunūbi-hi）神に赦しを乞うことと、そこからの悔悟を行った場合について、①もしその犯罪者が、それを信じて、それを合法とみなす者であれば、その罪そのものから悔悟しなければ、総体での（ff al-jumla）悔悟は有効においてその者の利益とはならず、その罪そのものからの悔悟によってワラーヤに戻る。一方②もしそれを違法であると信じている者であれば、（a）総体での悔悟は見落され、ワラーヤに戻るとする説と、（b）それそのものから悔悟すれば、ワラーヤに戻るとする説が提唱される124。犯したものが違法であることを信じている場合には罪総体での悔悟が認められるとする説もあるが、これについては対立意見が存在する。すなわちイバード派信徒たちは、救済のためのより確実な方法として、個別の罪に対する悔悟に向かうことになる。

第7章の改宗と入信に関する議論でもみたように、悔悟は誤った教えから正しい教えすなわちイバード派への転向において重要な過程として考えられていた。そのさいイバード派の学者たちは、彼がそれまでに信じていた教えに従って実践したものは、転向によってどう扱われるのかという問題に関心を向けた。特にイバード派の教義において違法とされるものを、合法としておこなっていた者の悔悟は、2/8世紀後半に盛んに論じられたようである。 （イバード派を含めたイスラーム共同体の構成員である）ムスリムたちの殺害と、彼らの財産を接収することを合法とみなし、彼らを殺し、財産を接収し、それからイバード派への悔悟を欲した男の悔悟について、アブー・ウバイダは、その者の悔悟とは、合法とみなしたことがからについて、それを禁止することであり、ムスリムたちから接収したものをムスリムたちに返すこと（an... yarudda min dhaliqa mā akhadha min al-muslimin ilay-him）であり、そして神に対して赦しを乞い、もう戻らないことを心に持つことであるとする。一方アブー・ウバイダは、財産と血を奪った者が、それが禁じられたものであると認識する場合にはキサース刑が適用され、接収した財産も手元にある分はもちろんで、消費した分も返す義務があるとする。

124 al-Kindī, Bayān al-Sharḥ, V, 23.
アブー・ウバイダの上記立場のうち、ムスリムの殺害や財産の侵害を合法とする者についての対応は、彼の次世代にあたるムフラド・イブン・ウムゥルド（Abū Ghāṣīn Mughlād b. al-ʿUmūrūd）によっていくらか説明が加えられる。

アブー・ガッサーン・ムフラド・イブン・ウムゥルドは言った。『ムスリムに危険を加えて得られる』その血が彼にとって禁じられていることを信じながら『ムスリムの』血を流し、それから悔悟者としてやってくる者は、その者の悔悟は受け入れられる。そして『その報復の刑罰として』彼の相応の血が流される（lām yuḥdir dhālīka al-dām ‘alay-hi）。

それを信じてそして合法として『ムスリムの』血を取る者とは、たとえばスフール派等のハワーリジュ派であるが、彼らの教えではそれは合法である。そしてその者が悔悟者としてやって来た場合、それについての言葉は、『報復としてその者の』血そして財産からは何も取られない、というものである。けれども、もし、その財産そのもののうち、あるものが存在する場合は取られる。消費したものは『それを返還するよう』その者には課されない（wa mā īstahālaka fa-mawāḍū dhālīka ‘an-hu）。

同じようにワイル［・イブン・アイユープ］もマフブープ［・イブン・ラヒール］もラピーヴ［・イブン・ハビープ］から『伝わるものとして』、アブー・ガッサーンと同じことを言った。ハーティム・イブン・マンスールは言った。私はラピーヴとガッサーンの言葉を、我々の時代にいたシャイフたちが死に絶えるまで彼らから聞いた。\(^{125}\)

すでにみたように、イバーデ派の学者たちは、ある罪から悔悟した者について、その悔悟者は犯した罪をどのような信条に基づいて実行したのかという観点から場合分けをした。殺人と財産の侵害というこの事例において、それを合法だと信じて行う者の悔悟への処置は、それを違法であると信じて行った者に比べて、同様報復が行われないという身体面において、そして消費した財産は返還義務がないという点でいくらか緩やかである。一方、殺人と財産の侵害の行為が禁止されたものであることを信じる者であれば、たとえ他宗派に属していた者であれ、イバーデ派内で同様の逸脱する者への規定と同じように、同審報

8.5 まとめ：イバード派における逸脱への対応

イバード派における逸脱への対応は、以下のようにまとめられる。イバード派の学者たちは、逸脱である罪に対して厳しい態度を示した。彼らは、無条件で赦される罪はないという原則を定め、バラーアの対象となるふるまいをした者への処罰は、その構成員にとって考えられる限りでの最悪の罰である、不信仰者として来世で神に罰せられることと定めた。そしてバラーアの宣告は大罪を犯した者に必然的にとす、時代を下っても有効となるような大罪の定義を提示し、またその大罪を細かく列挙した。小さな罪であってもそれに関係することは大罪に倣るものであると定められ、イバード派信徒たちは、来世における極端な救済のために、罪に真摯に向き合い、そうした小さな罪１つ１つからの悔悟が求められた。同時にイバード派では、宗教的罪を犯さない、また意図しないことに対して最大限の称賛が示される。こうした言説を通じて、イバード派の学者たちは、構成員による逸脱行為を強力に予防、抑制しようと試みたといえる。

そして本章では、イバード派においてバラーアの宣告は、慎重に行われたことを明らかにした。バラーアの宣告の手続きは慎重にすすめられ、またイバード派の学者たちは、ハッルド刑の執行が付随するような、真にそれが必要であるとする大罪以外にはバラーアの宣告を好まず、そして相手が悔悟していることが明白である場合には、小罪における対応のように、バラーアの宣告の前に悔悟を求めてることなどを通じて、バラーアの宣告をできるだけ回避した。イバード派においては、悔悟を求めるとは、共同体における逸脱した行為や考えを平和裏に解決するための最重要の行為であり、さらに大罪者にも更生の機会そしてイバード派共同体に復帰する機会が与えられた。悔悟する者は罪の無い者のようであるという表現が示すように、悔悟は、善行あるいは信仰とともに、イバード派の構成員が信仰者としての地位を維持するための、そしてその者がイバード派共同体にとどまるための鍵とされた。イバード派は、人類はその誕生以来、悔悟による罪の赦しという神の慈悲に包まれた存在として理解したのである。

イバード派の学者たちは、バラーアの宣告の判断をより限定し、また悔悟を通じてイバード派共同体から排除される人間が極力少なくなるような実践を定めた。それは換言すれ
ば、イバード派は自派を「聖なる共同体」とみなす一方、高度に倫理的な「聖者たちの共同体」とは一線を画し、あるいは「聖者たちの共同体」の質をいくらか減じることで、構成員間の緊張関係をより緩めた、より普遍的で現実的な共同体の形成を志向したのである。そしてこのことは、地理的条件とともに、オマーンのイバード派共同体が現在まで存続する理由の1つであると評価できるかもしれない。
第9章 イバーイ派共同体の統治体制

イスラーム世界には、キリスト教世界における教会制度のようなものは存在しない。しかしながら組織の拡大や構成員の増加に伴って、集団内に特定の権威を頂点とするヒエラルキーを作り出すことは、宗教共同体を組織化し、安定させるために避けられない事柄であるようにみえる。第2章でみたように、ウィルソンは、セクトは、俗人組織（lay organizations）である傾向があり、専門的な職員や組織人の一団を発展させるかもしれないが、一般的には反教職主義的（anti-sacerdotal）であること、また宗教的実践に関するかぎり、セクトは宗教的分業（religious division of labour）を拒否し、創始者や指導者等の特定の場合を除き、いかなる者も特別な宗教的卓越性をもってないと主張する傾向にあるとした。一方で、小規模で非正式的な集団は本質的に不安定であり、構成員が死んだ時には、その集団は崩壊するか、あるいは新しい構成員を受け入れ、彼らの共通の利益を達成するための方法を伴った、より形式のある構造に形成されるかであり、第一世代の熱狂を引き継ぐために専門的な指導者層が表れること、またガスプリッシュト・セクトは専門的なリーダーシップと官僚制を誇っていることを論じた。

社会学の分野で重要な観点を果たしたウェーバーは、「カリスマの日常化」という概念を提示した。それによれば、カリスマ的支配とは、個人的資質のカリスマ的妥当とその証とに個人的に結合された社会関係である。そしてその社会関係が一時的なものにとどまらず、1つの永遠的な関係の性格をもってくると、カリスマ的支配は、伝統化されるか、合理化（合法化）されるか、もしくはある点では伝統化され、別の点では合理化されるというように、その性格を基本的に変更せざるをえなくなる1。

カリスマ的指導者であった預言者ムハンマドの死後、イスラーム共同体（al-Umma）は、彼に代わってそれを治める人物を必要とした。またイスラーム共同体の分裂によって生じた各集団もまた、自集団を導き、そして統制する人物や組織を必要とした。そして以下明らかになるように、オマーンのイバーイ派においても、専門的な指導者層が一般信徒を導くという構造が形成された。こうしたこの統治体制に関する議論は、イマーム論すなわち共同体の指導者論で展開される。イバーイ派のイマーム論およびそれに関係する概念についてはすでに数多くの研究が発表されている。本章では、そうした先行研究を参照して、イバーイ派におけるイマーム論の概要とその特徴を明らかにしつつ、共同体論の特質の解

1 [Weber 1978, 246 (ウェーバー 1970, 80)]
9.1 共体内のヒエラルキー

9.1.1 天使、預言者、ムスリム：信仰や確信の程度を基準とした序列

初期シア派における共同体論を考察したダカケは、信仰や知識、服従行為という概念をもとに、イマームを頂点とするシア派共体内の「スピリチュアルな階層構造」 (spiritual hierarchy) を読み解く。そしてシア派の伝承では真の信仰者とは少数であると語られていること、知 (ma'rifâ) がその信仰の必須の特質として理解されていたこと、信仰の段階あるいは程度 (darajât) という考え方があったことを明らかにし、シア派はイスラーム共同体を構成する諸宗派を序列化するとともに、シア派共同体をも階層化しようとしていたと論じる①。

第 6 章でも触れたが、クダミーは、信仰者にとっての信仰の完成 (kamāl al-īmān) とは、多神教徒や偽信者から区別される諸特質を有することであるとした②。信仰者としての特徴とは、クルアーン 8 章 3 節、またワイル・イブン・アレイーブに帰される『イスラームの属性』、さらにサルト・イブン・ハミースの書簡などで説明される事柄である。また第 5 章で明らかにしたように、アブー・バヤル・キンディーは、自集団を神との関係においてイスラーム共同体の諸宗派の頂点に位置づけ、また信仰者のみが来世における救済を得ると定めた。イーバード派においては、信仰 (īmān) とイスラームは同一義 (wāhid) であると理解され、信仰者はムスリムであり、ムスリムは信仰者であると定められる③。そして『啓示法の解明』の補遺で明確に否定されるように、イスラームという円の中に信仰というもう 1 つ円が存在するという考え方、すなわち信仰はイスラームよりも一段である。またはすべての信仰者はムスリムであるが、すべてのムスリムが信仰者であるわけではない。

② al-Kudāmī, al-Iṣtiqāmah, III, 60.
③ al-Bisyawī, Jāmiʿ Abī al-Ḥasan al-Bisyawī, 1, 244.
という考え方を否定する。そのため、純粋な信仰者という考え方とともに、イスラーム共同体における「真の信仰者」という考え方は、オマーンのイバード派においては発展しなかった。

しかしながらイバード派の学者たちは、信仰者たちの間には、明確な区別や序列があると理解した。被造物のうち神を崇拝する信仰者は、天使、預言者、そして一部の人類とジンである。そしてイバード派の学者たちは、天使や預言者そして人間の信仰者は同じであるとする見解を受け入れなかった。ハラフ・イブン・ズィヤードに帰される書簡では、信仰の徒の信仰はジブリールやミーカーイールという諸天使、またムハンマドやイブラヒームといった諸天使や諸使徒の信仰のようであるとする「信仰の同質性」の思想が紹介される。また『啓示法の解明』では、ムルジア派が、イスラームの要約を証言し、多神崇拝の名から切り離された者を信仰者であり、その者たちの信仰はジブリールやミーカーイールの信仰、ムハンマドやイーサー、ムーサーやイブラヒームの信仰のように完全で完璧である（tāmm wa kāmil）こと、またそれらの者が霊通、啓示、正当な理由のない殺人をする、また理由なく意図的に義務の履行をせず、さらには彼等をタウヒードから離れ出す多神崇拝以外の、禁止され禁止される行為をすべて行い、それらの者は信仰者であることを主張したと伝えられる。両著作では、信仰の同質性に対する直接的な反駁は示されないが、両著作的文脈は、その筆者が信仰の同質性を否定する立場にあったこと、換言すれば天使、諸預言者と、それ以外の信仰者の間には明確な差別があるということを示唆する。

そして時代はより下がるが、11/17 世紀のシャフスィーは、神を崇拝する者たちの地位

---

5 al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, II, 251. このほか 5/11 世紀以降のオマーンのイバード派の著作では、アリー・イブン・アリー・ターリブからの「信仰は心臓にある白い点 (lumda/lumza)（馬の下唇の白い絵画）」（白い絵画の白い絵画）と同様の考えが表される。信仰が増加するごとにその白が増し、信仰が完成すると心臓はすべて白くなる。信仰者は心臓の白い点にみえる。信仰が増加するごとに心臓の黒は増し、信仰が完成すると心臓はすべて黒くなる。またジャアフィアル・イブン・ムハンマド（Ja'far b. Muhammad al-Sadiq, d. 148/765）からの「信仰はイスラームよりもも一段高い」または「イスラームとは神のもとからもたらされたものを也びすることであり、信仰とはフラーである」という伝承が提示されるが、それについての注釈は付されていない。


7 al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, III, 413.
は，確信（yaqīn）における優劣（tafājul）に応じるとして，順に諸天使，諸使徒と諸預言者，そして（イバーデ派の）ムスリムたちという序列を提示する。ジャクラスィは，確信という観点から，理性を有し神を賛美する諸天使，また神から遣わされ，神の言葉を人類に伝える諸預言者および諸使徒を，神に仕える者の中でも特別な存在として位置づけ，被造物全体からみた時の，信仰者たちの間に生じる序列を肯定する。

9.1.2 確信，知識に基づいたヒエラルキー

それでは諸預言者や諸使徒以外の，人間の信仰者の間における序列はどのようであったのだろうか。イバーデ派には「真の信仰者」という概念は存在しなかったが，信仰者たちの間には信心の程度において，また宗教への態度や取り組み方において個人差があることは認識されていた。そしてこの個人差こそが共同体内の階層形成の根拠となった。そのさい諸天使，諸預言者や諸使徒，そしてそれ以外の信仰者たちという序列における基準であった確信が，基準の1つとして採用された。

信仰者たちの間にはその信心の程度に違いがあるというイバーデ派の認識は，信仰の増減の議論から読み解くことができる。信仰の増減については2-3/8-9世紀のイスラーム世界において話題となったテーマの1つである。信仰の増減について，イバーデ派には①増えるが減らない，②増減しない，③増減するという3つの立場が存在した。①増えるが減らないという立場について，ジャービル・イブン・ザイドに帰されるヌマーレーン・イブン・サラマ宛の書簡では「信仰は増加については信仰者たちに結びつくが，減少については彼らに結びつかない」と記述され，信仰は増えるが減らないという立場が示される。ジャービル・イブン・ザイドがこの発言で何を意図しようとしていたかは定かでないが，同様の立場をとるタディミーは，信仰者のもとから信仰が芥子だね一粒でも減ると，信仰の場所（maḥallu-hu）が消えてしまうことになるため，信仰は減らないとする。さらに別の場所では，信仰から何かが減ると，それすべてが無効になってしまうこと，信仰は弱くなる，

8 al-Shaqaṣī, Manhaj al-Tālibīn wa Balāgh al-Rāghibīn, I, 450.
9 al-Shaqaṣī, Manhaj al-Tālibīn wa Balāgh al-Rāghibīn, I, 449-450. 確信（yaqīn）とは獲得されるものではない，心に据え付けられる知（‘ilm mustawrid），不可知界の規則によって神密を明らかにすること（taḥqīq al-asrār bi-hukm al-mugayyabāt），開示すること（al-mukāshafa），さらには承認すること（al-tasdīq）であり，承認することの増加とともに増え，減少とともに減ること，様々な定義が示される。
11 al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, II, 244. 一方タディミーは，不信仰は増減すると主張する。またアブー・ウバイダから伝わるものとして，信仰への確固たる意志は信仰であるが，不信仰への確固たる意志は，それを行うまでは不信仰ではないという見解が提示される。
第9章 イederland派共同体の統治体制

また勝るとられ、減少することは言われないと論じる。クダミーは、信仰の減少の文脈では信仰の間で「信仰者としての地位」と「信仰の内容と対象の量」を語る。彼はそれらには減少がないとする一方、信仰の増加については、人間の信心の強弱を語り、それについて個人差があることを認めめる。

信仰の減少の文脈における信仰が「信仰者としての地位」と「信仰の内容と対象の量」を意味し、そして人間の信心には強弱や個人差があるという立場は、信仰は増減しないとするビスヤウィーも採用した。ビスヤウィーは、神のもとからもたらされたもののうちあるものを信じない者は、その者が告白するイスラームの要約を承認しない限り信仰者はないために、またもし神が命じたものうちあるものが、ある者の承認することから少なくなり、そしてその者がイスラームの要約を告白したら、その者の信仰は減少し、信仰者とは呼ばれなくなるために、信仰には減少はないと言える。この文脈における「信仰」とは、「信仰の内容と対象の量」を指している。また別の箇所では、大罪を犯すこと、あるいは貞節な女を中傷することは信仰を減じているのかという問題について、それを犯す不義者が他の信仰者の偽信者、その不義によって信仰から出る（kharaja）であって、信仰そのものは減少していないこと、また不義者は信仰から出ることによって、自ら自分の信仰を駆除にしており、そして人間が「信仰者としての地位」から出ることはあり得るが、それ自体が減少することはないと主張する。

一方信仰の増加の否定について、ビスヤウィーはクダミーが語らなかった「信仰の内容と対象の量」の増加を問題にする。他方、人の信心については増加するという立場をとる。ビスヤウィーはクルアーン5章3節「今日われはあなたがたのために、あなたがたの宗教を完成、またあなたがたに対するわれの恩恵を全うし、あなたがたのための教えとして、イスラームを選んだのである」に触れ、神はその教えと啓示を神の預言者ムハンマドの舌を通して完成させたため、その完成の後には減少がないこと、また啓示の完成その後には信仰は増えず、信仰の中に啓示に含まれないものは入らないと説明する。ビスヤウィーは、信仰を「信じなければならない内容と対象の量」という意味で理解し、ここには増加がないことを論じる。そして信仰は増加するという者が根拠として提示するクルアーン48章4

12 al-Kudamī, al-Isiqāma, III, 60; al-Kindī, Bayān al-Sharī', II, 245.
14 al-Bisaywi, Jāmi' Abī al-Ḥasan al-Bisaywi, I, 237-238. ビスヤウィーは「あなたがたの宗教を完成し」という啓示が下った後に、婦人章の最後にある遺産についての2節だけが加わったと説明する。
イクバール派イスラーム思想における共同体論の研究

節「信心の上に信心を加える」について、ビサヤウィーは、同節はフダイビーヤの和約の日にいた人びとに下したものであり、当時マッカの多神教徒たちは預言者ムハンマドたちがマッカに入ることを拒絶したこと、ムハンマドが彼らと調停を結ぼうとしたとき、ムスリムたちは多神教徒との戦争を欲し、調停を拒絶したこと、ムハンマドが多神教徒たちと調停を結んだとき、神は信仰者の心に落ち着かせるものを啓示したこと、それによりムスリムたちは預言者への承認することを増やしたが、それが「信心の上に信心を加える」ことの意味であることを説明する。これらを踏まえ、ビサヤウィーは、信仰者は神が啓示したものについて承認すること、確信すること、信じることを増やすが、信仰は増加しないこと、信仰は信仰者ではないこと、信仰者（の信心）は増する一方、信仰は定まったものであり、その中に増加や減少はないとまとめ15。このようにビサヤウィーとクディミーは、その立場は異なるとはいえ、信仰の増減についての解釈は共通する。

一方、信仰は増減するという立場について、この立場を説明するシャクスィーは、信仰者たちは信仰の段階を進むことにおいて、この信仰に優劣がありと主張する16。そして最初の段階とは、神が信仰者たる神を崇拝する者たちに課し、またそれについて神が彼らを喜ぶとするもの（ma'ná）である、ムスリムたちの承認すること（taṣdiq 'Amma al-muslimin）であると説明する。この最初の段階は信念（i'tiqād）であるが、この信念はある時には激しく、強くなり、またある時には弱く、衰えること、しかしながら水を与えることが木の

15 もつビサヤウィーは「イスラームが完成された後には、イスラームには増減はない。イスラームはムスリムではなく、信仰は信仰者ではない。人間からはそれぞれを信じない、そして承認しないというものが滅える。神の法を背かした者はそれを告白し承認した者から出ており、それでもでても信仰者ではない」とも表現する。
このほかビサヤウィーは「（新たに）1章 [スーラ] が下る度にかれらのある者は言う。「これによってあなたがたの中、誰が信心を深めるであろうか。」本当に信仰者することは、これによって信心を深め、喜ぶ」（Q. 9: 124）について、同節はイスラームの教えが完成する以前について説明したものであると解釈する。また「信仰者、アッラーのことに話が進んだ時、胸が（畏敬の念で）狭くし、かれらが預言者を告白するのを聞いて信心を深め、主に信頼する者たち」（Q. 8: 22）についても、同節は、復活と最後の審判について話が進むと心が震え、承認することが信仰への増進することを説明する節であること、信仰者たちは神が命じたものをすべて承認することであり、それは滅することのない完璧なものであることを説明する。al-Bisaywí, Jāmiʿ Abī al-Ḥasan al-Bisaywí, I, 240。
16 al-Shaqaṣ̄, Manhaj al-Talibin wa Balagh al-Raghibin, I, 447-449。ここでシャクスィーが語る信仰者とは、諸天使や諸使徒そして諸預言者を除外した、特別な存在ではない人間を表すと理解することがふさわしい。また以下の説明は、6/12世紀の北アフリカの学者アブー・ヤアクーブ・ワルダーニーの説をもとにして、すなわちワルダーニーは信仰の段階（darajāt）を、信仰者になること（īmān）を、推進・信じているものを詳しく考察すること（zann.taḥqīq mā i'taqada al-mu'mīn wa 'āmana bi-hi），宗教知（īlim），確信すること（yaqīn），霊的知（ma'rifah）という5段階で説明する。Abū Ya'qūb al-Warqābī, Kitāb al-'Adl wa al-Inṣāf fī Maʾrifa Uṣūl al-Fiqh wa al-Ikhilāf, II, 95.
成長に影響を及ぼすように、宗教実践（‘amal）が信念の増進と増大に影響を与えると続け、クルアーン 48 章 4 節「信心の上に信心を加えられる」について、イスラームの要約を告白し、行為によってそれによつてである者については、神はその者たちの信仰と、承認することと、確信を増すことであり、信仰は諸服従行為の履行（‘amal al-ṣa'āt）により増大し、禁止事項を犯すことによって減少すると論じる。

クダミーやビスヤウィーの主張と同じように、ジャクスキーが主張する信仰の増減とは、神に向かう個人の心的状態あるいは確信の強弱をさす。さらにこの強弱は、その個人の日常の行為の影響を受けるとする。すなわちジャクスキーは、義務行為を数多くこなし、禁止行為を慎む信仰者、禁止行為を犯してしまった信仰者よりもイスラームや信仰に対する「承認すること」や「確信」の程度が高い状態にあると理解する。とはいえ、イバード派における信仰者の定義は、義務行為の履行と禁止行為の回避が含まれ、それらに不忠実な者は不信仰者として位置づけられる。またとえ罪を犯し、不信仰者と断罪されても、悔悟をすれば、罪の無いような者として再び信仰者として位置づけられる17。前章で明らかにしたように、罪を犯す前に積み重ねた善行は、犯罪によって無効になることはなく、悔悟によって再び有効なものになると定められる。そのため外的な義務行為の履行や禁止行為の回避という身体的行為の形式や絶対数だけでは、信仰者たちの間の個人差は極端に大きくなることはない。

ジャクスキーの立場に話を戻そう。ジャクスキーによれば、神に仕える者が最初の段階である「信仰者になること」を実現し、それが心に烙を下ろすと、その者はより高い段階である「確信」（yaqīn）あるいは「推察／信じているものを詳しく考察すること」（zann/tahqiq mā i'taqada al-mu'min wa 'āmana bi-hi）の段階に進み、さらに「知ること」（al-'ilm）の段階へと向かう。ジャクスキーは、知ることの段階は信じることの段階よりも高いことの根拠として、クルアーン 58 章 11 節「アッラーはあなたがたの中信仰する者や、知識を授けられた者の位階を上げられる」そして「学者たちの段階は信仰者たちの段階よりも 700 段上にあり、その間の距離は 500 年である」というイブン・アッバスからの伝承を引用する。そして知識が増すと、この知識は、疑いを消し、心に鎮座する知識（'ilm rājiḥ fī al-qalb）である確信（yaqīn）となるとまとめる。

9.1.3 共同体構成員の階層と知識

宇都宮は、イスラーム世界において、ウラマーや法学者を認定するという制度がはっきりしたかたちをとっていない場合でも、認定そのものは社会的である点、また西暦11世紀以降、マドラサがウラマーや養成教育制度となり、そこで一定の業績を身につけた者が様々な職につけというウラマーや職業化が起きている点を挙げ、イスラーム世界におけるウラマーや法学者は聖職者にきわめて近いと論じる。

上で見たように、シャクスィーは、信仰者であるということでは同じであるが、預言者や使徒を除く人間の信仰者たちは、さらに知識や確信の程度を基準として序列化されるということを説明する。知識の量や程度による階層の形成は、シャクスィー以前のイバード派共同体においても当然のこととして受け入れられていた。すでにみたように、イバード派の著作では、学者たち（śālim / pl. ulamā́）は平教士あるいは一般信徒に対置される集団として提示される、4章で明らかにしたように、平教士（dāʿī / pl. dūʿā́f）にはウラマーやバラーラーの判断をすることは課されていないが、ウラマーやバラーラー、あるいはハラールやハラームについて不確かなことがある場合には、学者たちに見解を求めることと定められ、宗教の知識や組織の制度化は学者層の専門事項となった。こうした規定は、共同体運営において、学者たちの役割や地位を高める機能を有している。

クダミーは、この学者たちにイバード派共同体の運営あるいは統治における中核的な役割を認める。クダミーは学者たちは預言者の後継者たちは（wartha al-anbiya’）であり、この世の導き手たち（muluḥ al-dunya）であり、大地の灯火であり、盲目な者たちの案内人であり、大地でも天においても有名であることを、それはなぜなら彼らは指導者たち（al-a’imma）であり、この共同体の威厳のある者たち（rabbāniyū hādhīhi al-unma）であり、神とソナを知る者たちであり、人びとを楽園へ連れて行く者たち（qawwām al-nās ilā

18 [宇都宮 2012, 119-120]

例えばブハーリー（Abū Abd Allāh Muḥammad b. Isnāṭī al-Bukhārī, d. 256/870）の『真正集』（al-Sahih）には『知識の書』が設けられ、イスラーム世界では知識を求めること、また学習することに関する預言者ムハンマドからの言教が伝わるが、イバード派においても知識の重要性が理解されていた。クダミーは、知識を教えることは義務であること、知識を求める事はすべてのムスリムに課された義務であることが預言者ムハンマドから伝わると説明する。al-Kudamī, al-Iṣṭiqāma, II, 83.

20 マフブーブ・イブン・ラヒールは、知識の乏しい者はより知識のある者に尋ねることが課されると主張した。SIYAR, I, 280.
al-janna）であるからであると言ってする２１。すなわち信仰者であること、共同体の構成員であることにおいては平等であるが、学者たちと一般信徒の間には、知識という基準によって、イーバード派共同体内部では明白な区別が形成されている。

そして一般信徒は、この宗教のにおいて上位の立場にある学者に従うことが求められた。６/１２世紀の学者カルハーティーは、イーバード派共同体における学者と一般信徒の関係を以下のように説明する。

学者たちに従うことは義務である。「父よ、あなたが授かっていない知識が、今、確かにわたしたしに下った。だからわたしに従いなさい。わたしはあなたを正しい道に導くでしょう」と(Q. 19: 43)

学者たちは大地における神の明証（ḥujja）であり、神は学者たちを、神と神に仕える者ども（‘ubbād）との間の明証とし、神に仕える者どもたちに対し、学者たちの言葉を受け入れること、また彼らに導きによって導かれるることを命じたのである。２２

かくして次節で見るように、オマーンのイーバード派では、最も優れた学者たちの中から選ばれたイーバードを頂点とし、それを支える学者たち(al-‘ulamā‘)と、平教徒たち(al-du‘afā‘)という大きな区分が形成された２３。

さてイーバード派共同体の構成員は、信仰者としての地位を維持するため、またイーバード派共同体のワッラーヤを保持するために、求められる宗教教律を遵守する必要がある。知識（‘ilm）がなければ神の崇拝（‘ibāda）は存在せず、神の崇拝がなければ知識は存在しないと表現されるように２４、宗教において知識は宗教規範の実践と密接な関係にある。信徒には宗教実践のために知識が必要となるが、このとき信徒たちは、クダミーが説明するように、信徒たちを導くために必要な知識を授ける役割を担った。イーバード派における知識の対象は、入信時に最低限必要なもの、そして入信後に信仰者として必要なものの２段

２１ al-Kudamī, al-Mu’tabar, I, 22; 学者たちが預言者たちの後継者であるという考え方は、ビスヤウィーによっても指摘される。al-Bisyawi, Ḥāmi’ Abī al-Ḥasan al-Bisyawi, IV, 190.
２２ al-Qalahātī, al-Kushf wa al-Bayān, I, 48.
２３ イーバード派共同体内の区別については、イーバードを頂点として学者や戦士（askar もしくは shārīf/shurātī）などの特別な役割を与えられた集団（khāṣṣ）と、民衆（‘āmm）という二分法、またイーバードと臣民という区別も可能である。
２４ al-Kudamī, al-Mu’tabar, II, 22.
階に分けることができる。前者はイスラームの要約であり、これは入信後のいかなる時も、「知らないことが許されないもの」として位置づけられる。25 他方入信後に必要な知識の問題は「知らないことが許されるもの」（mā yāsi‘u jahlū-hu）そして「知らないことが許されないもの」（mā lā yāsi‘u jahlū-hu）というかたちで説明される。後代の著者では、神の教えはすべて 2 つの源泉（ašt）に行き着き、その 1 つが「知らないことが許されるもの」であると説明される。26

「知らないことが許されるもの」という考え方は、一般信徒の日常生活における宗教実践および来世における救済にも有益なものであった。イバード派では、一般信徒には深い知識の習得は求められていない。知識を求める事はすべてのムスリムの義務であると説明される一方、知識を教えることは集団の義務（ta'lim al-‘ilm farīda ‘alā kifīya）に位置づけられており、すべての信徒が完全な宗教的知識を身につけ、他者に教えることができるようになることは期待されていない。そしてそれにより、イバード派の教義では、平信徒が知識偏重主義に陥ることを防ぎ、また救済のための負担が必要以上に彼らにしかからないような配慮がなされている。イバード派共通に加入した者は、クルアーンの学習と宗教戒律の実践を第一とし、学者たちはその都度必要な教義上の儀礼上の知識を彼らに授け、救済の証である神のワラーヤの保持を助けるという構造となっている。

「知らないことが許されるもの」の定義について、4 章冒頭でも示したが、マフブーブ・イブン・ラヒールは、「知らないことが許されるもの」は何かと尋ねられたジャービル・イブン・ザイドは、「それを犯さず、あるいはそれを犯した者と関係を持たず、またそれを犯した者と関係を絶した学者たち（al-‘ulāmā）と関係を絶たず、もしくは判断を停止しない限りでの、それが禁じられたものであることを信じているもの」と答えたこと


26 al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, IV, 20. またクダミーは、ワラーヤとバーラーヤの文脈において、ワラーヤとバーラーヤは、いかなる状態においても、その無知が許されるものと、その無知が許されないもののどちらかに属すること、神の教えはすべて、いかなる状態においても、知らないことが許されるものか、知らないことが許されないものかという 2 つの原理、2 つの事柄のどちらかに属すること、条件の諸規定も無知が許されるものと許されないものに分けられること、属性や生じた出来事については、知らないことが許されないものであることを説明する。al-Kudamī, al-Istīqāma, I, 20, 38.

27 al-Bisaywī, Mukhtasar al-Bisaywī, 14.
第 9 章 イバード派共同体の統治体制

を報告する。一方ムハンマド・イブン・マブブープは「その説明 (bayān) が、神の書にも、神の使徒のサンナにも、そして学者たちの合意 (ijmāʿ) にもないものは、知らなくとも許される」29と定義した。ジャービル・イブン・ザイドから伝わるものは、ワラーアとバラーアの文脈を踏まえた定義である。一方ムハンマド・イブン・マブブープは、ジャービル・イブン・ザイドが意図したものを含み、さらに広範な対象を包含する定義となっている。

イバード派が考える「知らないことが許されるもの」は、身体的な宗教実践に関するものと、宗教的教義あるいは信条に関するものの大別される。前者については、清めや礼拝などの儀式行為は、それを行うことが求められるまでは、それを行うことを知らないことは許される。しかしその行為が必然的となり、それを果たすときは到来した時には、それを知らないことは許されない。儀式行為に限らず、例えば遺産の相続方法に関する知識も、その遺産相続を実行するときは知らないことが許されないものとなる。先にもみたように、クルアーンの規定に従った生き方は、信仰者の必要条件である。たとえ知らなくとも許されるものに分類されても、平信徒 (daʿī) はその知識を獲得しなければならない。つまり法規定や宗教戒律の実践に関する「知らないことが許されるもの」は、信仰者として生活を続ける過程で「知らないことが許されないもの」に変化する。

また教義あるいは信条に関して、墓場での裁判 (ādhāb al-qabr) 、ムンカルとナキール、そして墓場での生前の行いの勘定 (bisāb) について、ビスヤウィーの著作において、2/8 世紀に活動したムーサー・イブン・アビー・ジャービルの言葉として一ももっとも、この言説の彼への帰属は疑わしい (al-shakk min-nī) と本文で述べられるが、「法規定 (ḫuqūm) に関する教説 (qawl) については啓典や合意されたものに従わなければならないが、意見の相違が存在し、また [先人が] 定めた明文による規定が存在しないものについては、我々の教説はムスリムたちの教説であり、我々は尋ねる者 (sāʿilūn) である」という見解が記録される29。この説明は、意見の相違が存在し、明文 (nāṣṣ) がない教義上のことがあればすべて、それについての明確な回答が出るまで、いかなる状態においても「知らないことが許されるもの」であり、そしてそのためにそれについて論じ、意見を異にしても罰され

9.2 イバード派のイマーム論

第５章の神による人間の創造の文脈では、神が人間に与えた最も素晴らしい恩恵は生命と理性と表現された。一がイマーム論の文脈では、人類の創造の開始後に神が人間に与えた最も素晴らしい恩恵とは、指針となる使者（al-rasūl al-ḥāḍī）と公正な統治者（al-wāfī al-ṭādīl）であり、前著によってのほかに宗教の知識は授けられること（īā ṭaṣlahu）そしてまた後者の手によって以外にはこの世は正常な状態とはならない（īā ṭaṣlahu）と説明される。そしてビスヤウィーやアブー・バクル・インディーは、大地は神の教えを実行する者、それに従って主に服従する者、そしてムッサラフをその必然性に呼びかける者を欠くことがない、あるいは大地はその者に従うよう神が命じるところの公正なイマームを欠くことができないと表現し、イマームの存在とその統治を正当化する。

9.2.1 イマームについての理解

9.2.1.1 2/8世紀前半のプロト・イバード派の統治体制

既述のように、ウィルキンソンは、ナーフィゥ・イブン・アズラクの離脱により、ハワーリジュ派は分離主義者（secessionists）とユニテリアン（Unitarians）に分裂したこと、ユニテリアンは政治制度を持ち合わせていなかったことを論じた。ガイザーは、バスラの靜観主義的ハワーリジュ派の状態を、別々の分派としてではなく、同じ志向をもったハワーリジュ諸派の緩やかな連合（loose confederation of like-minded Khārijites）として捉える。またガイザーは「静観主義的ハワーリジュ派」の論は、65/684年から、イバード派という表現がふさわしくなる123/740年までの間に、潜伏（kitmān）の状態でバスラに存在した。


第9章 イバード派共同体の統治体制

明確な定義のない模様とした（diffuse and undefined）ハワーリジ派ムスリムに用いられるものであること、またこの時期の「静観主義的ハワーリジ派」の統治体制について、イバード派の資料では学者たちが指導者として、そしてさらにはイマームとして遡及的に語られていること、そして123740年以降のイスラーム世界にはウラマーたちの指導下で潜伏（kitmān）の状態にあったイバード派共同体もあれば、イマームの指導下で出現（zuhūr）の状態にあった共同体もあったこと、そしてバグラではアブー・ウバイダの死後もウラマーが権威の地位にあり続けたことを論じる35。

ガイザーが指摘するように、後世の北アフリカのイバード派の著作では、ジャービル・イブン・ザイドやアブー・ウバイダという政治的指導者というよりはむしろ法学者や学者として理解される人物が潜伏期のイマーム（Imān al-kitmān）として指導者の地位に据えられる36。一方後世のオマーンのイバード派の間では、自集団の状態は潜伏（kitmān）が出現（zuhūr）かのいずれかであると理解される。アブー・バクル・キインディーは、アブー・ウバイダ・ナーフィー・イブン・ナスル・マグリビー（Abū ‘Ubayda Nāfi’ b. Naṣr al-Maghribī）という人物による37、潜伏期は出現期よりも多くあること、アリー・イブン・アビー・ターリブの時代からアブドゥッラー・イブン・ヤヒヤがアラビア半島南部で蜂起するまでの97年間は、すべて潜伏期であるとする見解を紹介する38。

マフブーブ・イブン・ラヒールは、ミルダース・イブン・フダイル（Abū Bilāl al-Mirdās b. Hudayr al-Tamāmī d. 61681）を、アブドゥッラー・イブン・ヤヒヤーヤムフタール、イ

35 [Gaiser 2010a, 61-69]
37 アブー・バクル・キインディーはしばしば「アブー・ウバイダ・マグリビーから」と引用する。オマーンの『書簡集』には「アブー・ウバイダからアブドゥルワッハーブ・イブン・アブドゥルラフマーン・イブン・ルスムへの書簡から」という文書が採録される（SIYAR, II, 320-324）。文書中には「アブー・ウバイダ・マグリピーは言った」という表現がある。バグラのイバード派の指導者であったアブー・ウバイダは、アブドゥルワッハーブ・イブン・アブドゥルラフマーン（'Abd al-Wahhāb b. 'Abd al-Raḥmān b. Rustam, r. 168-208/784 or 5-623 or 4）がイマーム位についた時には既に死亡しており、そのため同文書の書き手を、バグラのイバード派の指導者であったムスリム・イブン・アビー・カリーマとすることはできない。またイバード派の人名録には、ヒジュ拉暦100-150年の世代として、アブー・ウバイダ・アブドゥッラー・イブン・カスィム（Abū 'Ubayda 'Abd Allāh b. Qāsim）という人物が登場する。al-Darihīn, Kitāb Ṭabaqāt al-Mashā‘ikh bil-Maghrib, II, 253-254。同人はマッカ県在在を通じて中国を往復することが知られている。記述される世代から判断すれば、この「アブー・ウバイダ・マグリビーが、アブドゥッラー・イブン・カスィムではないことが明確に推測される。
38 Abū Bakr al-Kindī, al-Muṣannaf, X, 52.
ブン・アウフ、そしてジュランダー・イブン・マスウードとともに「我々の模範となる先達、友、指導者（hum ṣalafu-nā wa al-awlīya’u-nā wa a’immatu-nā）」と紹介する39。また3/9世紀前半のムニール・イブン・ナイール（Muṣrīr b. al-Nayyīr al-Ja’līnī）は、ウスマーンの行いを非難し、スィフィーンの戦いで死んだアハマール・イブン・ヤースィール（Ammār b. Yāsir）の教えを受け継いだ者たちとして、ナフララーの徒、ハルラーの徒、ヌハイラの徒、クライプとザッハーフ（Qurayb wa al-Zaḥāf）、ミルダース・イブン・フダイル、アブドゥララー・イブン・ヤヒヤー（‘Abdullāh b. Yahyā Ṭāliūb al-Ḥaqq）、ジュランダー・イブン・マスウード（al-Julandāb b. Mas‘ūd）を挙げ、ミルダース・イブン・フダイルからアブドゥララー・イブン・ヤヒヤーまでの約60年間にわたる指導者の名を挙げていない40。すなわち3/9世紀前半のオマーンのイバーダ派の学者たちは、ガイザーが提示する上記時期には、何らかの指導者はいたかもしれないが、そうした指導者は表立って選出されなかったと解釈している41。

この指導者不在の（プロト・）イバーダ派においては、学者たちが指導者の役割を果たした。そして彼らは集会（majlis/ pi. majālis）の場を通じて共同体の運営と統制、そして維持に努めたようである。その表現こそ異なるが、特にアラビア語の先行研究は、アブー・ウバヤダの存命中に関かれた集会を、その参加者から（1）一般の集まり（al-majālis al-ṭāmma）（イバーダ派共同体に加わる者すべてが参加できる集まりで、当局の目から逃れるために、シャイフや有権者たちの家あるいは地下で秘密裏に開催された。参加者は変装して出席し、シャイフたちによってイバーダ派の教義が解説された。月曜日と木曜日と

39 SIYAR, I, 302. ミルダース・イブン・フダイルは、61/681年に歿した。
40 SIYAR, I, 238-240.
41 一方3/9世紀の後半になると、ミルダース・イブン・フダイルとアブドゥララー・イブン・ヤヒヤーの間にイブン・イバーダの名が提示される。サルト・イブン・ハミースは、手元に残る資料のうち、オマーンのイバーダ派においてイブン・イバーダに言及する最初期の人物の1人であるが、彼はイブン・イバーダをムスリムたちのイマーム（Imām al-Muslimūn）と表現する。SIYAR, II, 308, 314. またクダミーは、ムハハンマドから続く正しき彼の列挙において、その代表的人物を暗示（ムハハンマド）、教友（アブー・バクール、ウマル）、ウスマーン暗殺の日（yawm al-dūr）やラクダの戦いでアハマール・イブン・ヤースィールの道に従った戦争の人物と、タービウィーン（ジャービル・イブン・ザイド、アブー・ウバヤダ）、ハワーリージュ（ミルダース・イブン・フダイル、アブドゥララー・イブン・イバーダ、アブドゥララー・イブン・ヤヒヤー）そして教えにおける学者たち（マフプーブ・イブン・ラヒール、ワール・イブン・アイユーブ、ムーサー・イブン・アビー・ジャービルら）という分類を提示する。al-Kudāmi, al-Iṣṭigāma, I, 224. すなわち4/10世紀以降には、オマーンのイバーダ派では、ミルダース・イブン・フダイルとアブドゥララー・イブン・ヤヒヤーの間にも、傑出した指導者（イマーム）がいたという理解が示される。
いうように、定期的に開催される集まりもあった。運営はシャイフたちに任され、時として女性の家でも開かれられた）42。（2）シャイフたちの集まり／名士たちの集まり（majālis al-ashyāk/ majālis al-a’yān）（秘密裏に開かれた、集団の年長者で学者や指導者のみが参加を認められ、若者は参加できなかった。参加者の上限は7名であり、活動の計画や組織、宣教に関することが、政治的問題等が扱われ、イバーデ派内における意思決定の最高機関であった）そして（3）宣教者たちの集まり／宣教者養成の集まり（majālis/madāris ġamala al-‘ilm/ majālis al-‘ilm/ marākiz tadrīs al-du‘āt）（アブー・ウバイダ自らが主宰し管理した。イスラーム世界各地から学生が集まり、地下で養成が行われた。イバーデ派の教えや宣教の方法等を学び、修了後は各地へ宣教に出発した。この集まりを知る者は「知識を運んだ者たち」（ģamala al-‘ilm）として知られるイバーデ派の学者や宣教者のみであった）という3種類に分類して紹介する43。

9.2.1.2 イバーデ派におけるイマーム、カリフ、信徒たちの長、王の理解

サーレムは、ハーリジェ派は地方で政権を樹立後、カリフ（khalīfa）と信徒たちの長（amīr al-mu’minīn）という称号を放棄したと論じた44。これに対しクローネは、アラビア半島のイバーデ派を除いて、地方に政権を樹立したハーリジェ派は、カリフあるいは信徒たちの長という称号を使用したと記録されていること、またアラビア半島のイバーデ派は、地方のイマームが信徒たちの長を名乗ることは不適切であると考えたが、それは「神の代理」（khalīfa Allāh）という称号に反対意見であったからではないこと、そして初期のイバーデ派では「神の代理」という考えが引き続き使われていたことを主張し、ワイル・イブン・アイユーブやサルト・イブン・ハミースの著作を引用する45。

クローネが指摘したワイル・イブン・アイユーブの『イスラームの系譜』では「預言者の死後、正義の指導者たちは預言者のスンナとともに、教えにおいて定まり、それに基づいた完全なスンナを実施した。神の権利を実行する者として、神の代理たちはそれを神の大地で行った（ya’malu bi-hā khulafā’ Allāh fr arḍî-hi qā’imīn bi-ḥaqiqi-hi）」と記載される46。またサルト・イブン・ハミースの著作では「指導者たちは神の正義に基づいて正

42 ジアビーリーは、これらの集まりはすべてアブー・ウバイダの管理下にあったとする。
44 [Salem 1956, 52-53]
45 [Crone 2000, 85]
46 SIYAR, II, 57.
直（せいちょく）であり、神との契約において神に忠実である限り、神の大地における神の代表たちであり、神の代理人たちである（al-a'immah anna' Allāh wa khulafā'u-bu fi 'arḍ-hi）」と記述される47。

イバード派の学者たちが「指導者たち」を「神の代理」として認識していたかはここでは踏み込むず、それよりも彼らが統治者をどのように分類していたかに目を向けよう。後代のイバード派の著作は、イバード派の学者たちがカリフ（信徒たちの長）、王そしてイバード派のイマームは、それぞれ異なる基準によって選出されると考えていたことを伝える。以下は（a）アブー・ウマイダ・マグリベと（b）ムハンマド・イブン・マフブーブの説明である。

(a) アブー・ウマイダ・マグリベがウマル・イブン・ハッターブから、カリフ位は信仰されるものである。すなわち知識と徳を有する信徒の協議に基づく。王位（mulk）は剣で取られる。そのイマーム位が、知識と徳の信徒による協議のなか「締結された」者はみな王である。同じようにイマーム位が、悪のために締結される者も王である48。

(b) 「イバード派の」ムスリムたちは言う。2 人のイマームは1つのイスラムには集まらない。そのようにイスラムたちはアブドゥッラー・イブン・ヤヒヤのイマーム位締結とともにあった。彼は1人のイマームであり、「彼のイマーム位は」信徒たちに対する権威（imra‘alā al-mu‘minīn）という名のもとでは締結されなかった。信徒たちの長たちは、アブー・パクルやウマルのように、信徒たちに対して権威（imāra）を有する者である。彼らはキブラの信徒を統治した。そのような者が信徒たちの長である。49

クローネは、3/9 世紀以降の非イバード派による歴史書では、イバード派がアブドゥッラー・イブン・ヤヒヤを信徒たちの長と呼んだと説明されることに言及する50。一方ムハンマド・イブン・マフブーブは、信徒たちへの権威を有する者にのみ信徒たちの長とい

48 SIYAR, II, 323; Abū Bakr al-Kindī, al-Muşannaf, X, 60.
49 SIYAR, II, 267; Abū Bakr al-Kindī, al-Muşannaf, X, 117-118.
50 [Crone 2000, 86-87]
う称号が付されるとする。また彼は、父親であるマフブーブ・イブン・ラヒールからの言葉「指導者たちは諸ミスル（al-amšar）にいる。そして各イマームは自らのミスルにいる。

[イバード派の]ムスリムたちの裁きが継続すると、ムスリムたちの間で協議が開かれる。信徒たちの長とは、全ミスルの信仰者たちはを束ねる者（jāmi‘）の名であるため、イスラームの土地すべてを所有するまではすべての人びとの長とイマームとも呼ばれないように、

[ある特定のミスルにいるイマームは]信徒たちの長とは呼ばれない」ことを伝える31。

すなわちイバード派のイマームは、全ミスルを統治するときにはじめて信徒たちの長に位置づけられ、例えばオマルのイバード派のイマームが「信徒たちの長」の名でその土地を統治することは否定される。またある特定のミスルを統治するイバード派のイマームが「信徒たちの長」として、他宗派に支配されるミスルを率いる（そしてイスラーム共同体の構成員を率いる）ことを事実上否定する。アブー・ウバイダ・マグリビによる王位とイマーム位の違いの説明とともに、イバード派のイマーム位は、ある特定の地域を治めるための指導者に与えられる、現実的でそして正当な権威として定義されている。

9.2.1.3 イマームの種類

北アフリカのイバード派には、「教えの諸段階」（masālik al-dīn）という議論があり、共同体の状態は出現在（zuhūr）、魂を売ること（shirā‘）、防御（dīfā‘）そして潜伏（kīmān）という4つの段階のいずれかに分類されると考えられた。そして「顕在」期の指導者としてアブー・バクルとウマル、「魂を売る」期の指導者としてアブー・ブハーラー・ミルダース・イブン・フダイル、「防御」期の指導者としてアブドゥッラー・イブン・ワハブ・ラースィビー、「潜伏」期の指導者として、ジャービル・イブン・ザイドとアブー・ウバイダが挙げられる32。

一方オマールのイバード派の間では、北アフリカのイバード派における「教えの諸段階」という議論は発達しなかった。ミシャウィーは、イマーム位は（神のために）魂を売るイマームと、防衛のイマームの2種類であるとして、それをさらに以下のように分類する。

魂を売るイマーム…

（1）知者であり、洞察力があり力強く、求められるイマーム位の属性において敬意な者。

（2）自分自身でワラーヤとバラーナを判断するが、シャリーアと法規定について強い者。

32 [Cuperly 1982, 49]; [Motylnski 1905, 510]
そのような者は、もし力強く敬虔であれば、認められる。

防衛のイマーム…

(1) その状態と地位がほとんどの事柄について魂を売るイマームの地位である者であり、
知者であり、洞察のある者で、ムスリムの諸事に通じている者である。しかしながら
その者はバラーアとされることもあるし、より優秀な人物がいるあるいは同等の者がい
ると判断され、学者たちがそれに同意した場合は、自発的であれ強制的であれ退位さ
せられる。

(2) ワラーやとバラーやについて従事があるが、それ以外の諸規定については騒いもので
ある。条件は、魂を売るイマームと【上述の】防衛のイマームの条件と同じである。

(3) 時限的なイマームであり、それは特定の時間までの、ムスリムたちの代表者（wakil）
のような者である。

(4) 特定の事柄についてのイマームである。例えばムスリムたちと戦争あるいは防衛など
に参加するものである。もしそれらが消えれば、その規定も消える。しかしながらム
スリムたちがその者の擁立を考え、その者にイマームの地位を与えるならば【その者の
イマーム位は継続する】。

ビスヤウィーは、自分自身でワラーやとバラーやを判断できない者に、魂を売る者のイ
マーム位を認められないと語り、魂を売る者としてのイマームの最低条件として、ワラー
やとバラーやの判断ができることを挙げる。一方防衛のイマームの条件はより緩やかなも
のであり、時間的や目的別など、多様な状況下でのイマーム位の継続すなわち指導者をの選
出を可能とする。

さてイバード派の学者たちは、クローネ氏の語るように、公正な指導者を「神の代理」と
して理解していたのかもしれない。一方で彼らは、イバード派のイマームが預言者ムハン
マドと同格の地位にあるとは考えなかった。すなわち前節でみたように、信仰者は諸天使、
諸預言者や諸使徒、そしてそれ以外と大別されるが、イバード派のイマームが「諸預言者
や諸使徒」の地位にあるとは説明されていない。そして後代の著作は、ワーヨル・イブン・ア
イユーブとサルト・イブン・ハーミーヌの間の世代であるムーサー・イブン・アリーが、ム
ハンナー・イブン・ジャィファルへのイマーム位認定に関して、魂を売るイマームが誓う

53 ビスヤウィーは、退位については意見が分かれていると説明する。
ことの「最小の事柄とは、神に服従することと、神の使徒に服従することと、善を命じることと悪を禁じることである」と語ったことを記録する55。同記述は、ムーサー・イブン・アリーが、後代のビシュヤウィーが最も基準の厳しいイマームとして説明する「魂を売る」イマームでさえ、神、神の使徒ムハンマドに続く序列にあるという理解を示していたことを我々に伝える。

9.2.2 イマームの選出

9.2.2.1 イマームが選出されるための前提条件

それではイバード派のイマームはどのように選出されると定められたのだろうか。アブー・イスハーク・ハドラミーの書『諸特質の要約』（Mukhtasar al-Khisāl）は、イバード派のイマーム論を簡潔にまとめており、利用に値するものの1つである。はじめに彼は、イマーム位は以下の3つの条件で必然的になることを説明する。

(1) 宣教の従（すなわちイバード派）が力強くなること。それは、自分たちは虚偽の従を打ち負かすという考えが優勢になることである（qūwa ahl al-da‘wa wa dhalika an yaghliaba ‘alá zann-him anna-kum yaghlabūna ahl al-bāṭil）。

(2) 40人以上の宣教の従がいること。彼らは自由人で、理性者で、成人で健康な者で、その中に盲目の者がいないこと。

(3) 上記(2)の中に、6名以上の宗教基礎と法学を知り、教えについて敬虔で篤信である者がいること。宣教の従にこれらの属性が集まれば、彼らには教え、敬虔、知識において最も従のある者にイマーム位を築立することが課される。56

これらの項目は、無計画で大義のないイマームの擁立を防止する働きをもつ。（1）は、イバード派共同体の構成員の意識をもつ。また（2）に見られる40人という数字は、第二次内乱において40人ともにウマイヤ朝政治に対して立ち上がったと伝えられ、イバード派においてイマームとみなされている。アブー・ビラール・ミルダース・イブン・フダイルの活動と関係があるようにみえる57。ムーサー・イブン・アリーは、預言者の死後、イ

55 Abū Bakr al-Kindī, al-Muqannaf, X, 90, 96. もう1つの防衛のイマームへの忠誠を誓う場合には、善を命じ悪を禁じること、権利義務を施すること、自発的喜捨（al-ṣadaqāt）を徴収することを誓うこととされている。al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, LXVIII, 224.

56 al-Ḥadrānī, Mukhtasar al-Khisāl, 357.

57 ある法学者（ba‘d al-fuqahā）からサルト・イブン・マリクに宛てられた書簡。またハーリド・イブン・カフターンの書簡には、ナーフィウ・イブン・アズラクの登場以前に、
スラームの徒は、イラクで戦い、イスラームを明らかにしたこと。40人に達すると、正義を明らかにし、真理に呼びかけたこと、そしてワラーヤとパラーワを名宛し、背信と禁止行為を犯す徒と戦い、殺されたことを報告する。さらに（3）は、集団が学者たちに対をされる「弱い者たち」あるいは平教徒のみの状態における、無秩序なあるいは勝手なイマームの擁立を防止する働きを有している。

9.2.2.2 イマームの資格

アブー・イスハン・ハドゥームはイマームの条件として、（1）男性の自由人で成人の理性者であること、（2）目の見えない者でないこと、耳の聞こえない者でないこと、（3）口の聞分けない者でないこと、（4）アラビア語が流暢であること、（5）健康であり慢性的な病気でなく、四肢が切断されていないこと、（6）教えにおいて知識と敬虔の徒であること、（7）ワラーヤの徒のうち6名以上の成人男性自由人理性者で、教えに関する知識と敬虔において最も優れた者たちが、イマームの選出者である。その中には目の見えない者はいないこと、（8）ムスリムたちの宣教の術に属し、彼らに基づいてイマームが選出されること、（9）上記6名以上の者たちは、（イマームに擁立しようとする者）以前にいた、いかななる者にもイマーム位を絶縁しないこと、（イマームに擁立しようとする者）をその者と前任者との間に、大きな距離がある場合は除く（lā ya'qūdū li-ahādī qabla-hu min al-muslimīn illā an yakūna bayna-hu wa bayna-hu bahr）。両者に大きな距離がない場合は、選出しようとする者の前任者は、呼びかける者（dā'īa）であり、イマームではない。（10）同時にその者と他者にはイマーム位を絶縁しない。どちらが先かわからない時、また両者に大きな距離がない時、また2人のうちどちらがイマームかが分からない時には、ムスリムたちの協議に委ねられる。（11）四肢の切断やむち打ちのようなハッド刑を受けていない者。

ウマイヤ朝政権に対して蜂起した人物が列挙される。そこではクライブとザッハーフの活動の後、アブー・ビラール・ミルダース・イブン・フダイルがバサラの40人の男とともに立ち上がったこと、ヤズィード・イブン・ムアーニャおウバイドゥラール・イブン・ズィヤードがクーファを治めていたとき、彼はアフワーズに滞留したこと、ウバイドゥラール・イブン・ズィヤードがアブー・ビラールにムスリム・イブン・ズルア・バーヒリーと呼ばれる指揮官を2,000人の民兵とともに随伴したことを、アブー・ビラールは彼らに真理を呼びかけたが、ウバイドゥラール・イブン・ズィヤードは彼らにイバード・イブン・アルカマと呼ばれる別の指揮官を派遣し、彼は彼らを殺したことが説明される。SIYAR, I, 206-207; al-Kindī, Bayān al-Sharʿ, III, 217-218; SIYAR, I, 110-111.

58 Abū Bakr al-Kindī, al-Usuṣ, X, 51. この40人については、ムーセー・イブン・フリッキは、信頼と教えの徒である40人は、自分自身で神に対して誓っていた。そして互いに支援していた。信頼できない人はそれよりもはなかった」と説明する。
以上の11項目を掲げる59。

上記項目は、イマーム位に就く者の身体的機能、健康状態、能力（1）～（6）とともに、イマームが選出される諸状況を挙げる60。慢性的病気の項目は、選出の資格とするときで健康なイマームが選ばれることを促しており、また教えにおいて知識と敬虔の徳であるとは、クルアーンの解釈（maw‘īl）と預言者のサンナを知っていること、またイバード派ムスリムたちのサンナを知ること、そして知識と有德の徳の良さを知っていることと言い換えることができる61。そしてこれらの項目からは、イバード派においては、無謙なる者（ma‘āṣūm）であることや不可視界を知る者（‘ālim bil-ghayb）であること、あるいはイスラーム共同体の最も優れた武者（afras）であることや最も勇敢な者（ashja‘）であることは、イマームの資質に必須のものとして求められていないことがわかる62。すなわちイバード派におけるイマームには、単に血統のみならず、重要なカリスマや外れた武力もその条件とはされていない。イバード派においてはイマームとは、あくまでもイスラーム的知識と敬虔さにおいて秀でた生身の人間にすぎず、イマームには、共同体の運営のための超人的な役割や、共同体の拡大に必要な武力ではなく、シャリーアに従った共同体の運営、共同体における施政のための能力が最低条件として求められているのである63。

イマームの資格に関しては、いくつかの争点がある。そのうちの1つに、イマーム位はクライシュ族に限定されるのか、という問題がある。イスラーム世界には「イマーム位はクライシュ族の中からである」（al-imāma ʿālī qa‘raysh）といわれる預言者ムハンマドからの伝承が残されている。ガイザーは、アブー・バクル・キンディーは（必要ではないが）純粋なクライシュ族の者がイバード派共同体を統治することを好んでいるとし、アブー・バクル・キンディーの書にみられる「イマームの資格は…ハーシム家ののみに限定されず、クライシ

59 al-Ḥadramī, Mukhtasar al-Khisāl, 357-358.
60 イバード派では、イマームを選出する為に必要な「最も知と徳のある者」の人数については、6名の他にも、2名、5名の説が知られている。このうち5名説では、ウスマーンのカリフ位選出が例で挙げられる。Abū Bakr al-Kindī, al- Muṣannaf, X, 100-101.
61 al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, LXVIII, 236.
63 イスラーム世界ではイマーム（カリフ）の資質をめぐって様々な見解が提出された。ハワーリシュ派から生まれた諸分派の中には、勇敢さをイマームの条件とした集団や、禁欲を重要視した集団がいた。イバード派も関わりのある、ハワーリシュ派におけるイマームの資格については、サレームが他宗派との比較とともに簡潔にまとめてる[Joseph 1956, 47-67]。
帰属者である」（wa laysa min šīfatî-hi an...wa la in yakûna min bânî Hâshimi fuqât dûnî
ghayri-him min Qaraysh）に言及する。しかし彼が根拠として挙げた第箇所はバーキラーニーの『序説』（Kitâb al-Tamhid）からの引用であり、この文面のみからアブー・バクル・キンディーがクライシュ族の者による統治を好んでいたと結論づけることはできない。
アブー・バクル・キンディーの著作では、上記預言者からの伝承について、①イマーム位はクライシュ族に属する者のみである、②クライシュ族が施行していた通りに公正であり、クライシュ族が分配していた（qasamat）通りに分配し、さらに神の書と預言者のスンナを実行することにおいて、クライシュ族がしていた通りにふるまう限りにおいては、イマーム位はクライシュ族に限定されない、③イマーム位はクライシュ族のみに限定されるという意味ではなく、イマーム位にふさわしくないクライシュ族の者であることでイマーム位の義務が無効にならないように、クライシュ族でもそれ以外でも良いという意味である。という3つの立場が紹介される。そしてアブー・バクル・アサンミ（Abû Bakr al-Âşâmm）という人物の「もし我々[の教義]にクライシュ族の者とナバタイ人（al-nabați）の者が一致すれば、我々はナバタイ人をイマームに擁する。というのも後の廃位がより容易からである（li-nakûna 'alâ 'azli-hi aqdar）」と、クライシュ族よりも他を優先するような見解も記録される。これらを踏まえ、イバード派においては、血統や出身はイマームの候補者資格にはふまれていない、と説明するののみにとどめるのが良いだろう。
またイマームの選出においては、イマームの候補者は、最も優れた者（al-afîdal）である必要があるのか、という問題がある。クーペルリーは、イバード派の多数説は、最も優れた者を選出する必要はないという立場であったとする。同様にウハイビーも、イバーード派は最も優れた者のイマーム位は義務ではないと考え、それが共同体にとって良いことであり、混乱や対立が起きなければ、望まれる者（al-maf'dal）のイマーム位を認めたとする。

ハドゥラミはイマーム選出の条件として、イマームの候補者が知識と敬虔の徒であるこ
と、そして教えに関する知識と敬意において最も優れた6名以上の成人男性自由人理性者が選出することを挙げる。一方、候補者は最も優れた者でなければならないという条件は付してない。またビシュヴィーは、イマーム位を分類し、その目的や状態によっては必ずしも最も優れたイマームが選出されるわけではないことを説明する。さらに6/12世紀の北アフリカのアブー・ザカリーヤー・ワルジラーニーの歴史書には、イマーム位をめぐって北アフリカのイバード派内で混乱が生じた際、ラビーユ・イブン・ハピーブが彼らに宛てた書簡が採録されている。そしてその書簡では、より知識を有する者がイバード派内にいるにもかかわらず、ある男にイマーム位を認めることについて（tawliya），書簡の筆者は、その男が優越的な地位とともに健全さと徳を有していれば、それは認められる（fa-dhālika jā'iz‘ idhā kāna fi al-qinā'a wa al-faḍl bi-manzilat hasana‘）という判断を下している。そしてその根拠として、アブー・バクルがカリフに就任したとき、ザイド・イブン・サービト（Zayd b. Thābit, d. ca. 46/666）は彼よりも宗教的義務を行い（afrāq），アリー・イブン・アビー・ターリブは彼よりも法的事件に詳しく（aqād），そしてムアーズ・イブン・ジャーバル（Mu'ādh b. Jabal）は彼よりも学識が豊富であったことを挙げる69。この内容に従えば、候補者が一定の条件を満たせば、より知識がある者がいた場合であっても、その者のイマーム位は認められることになり、必ずしも最も優れた者がイマームに選出されるわけではない。

一方後代のオマーンのイバード派の著作に記録されるアブー・ウバイダ・マグリビーの以下の主張は、それが「少数説」であったにせよ、クーベルリーやウハイビーが言及するものとは異なる態度を、イバード派が有していたことを示す。

アブー・ウバイダ・マグリビーから。我々に下的ことが伝わる。イマーム位は、誠実さと敬虔と理解のある者にのみふさわしい、なぜならムスリムたちはアブー・バクルを選んだ。それは彼がその時代に最も優れた人物であったからである。また彼はウマル・イブン・ハッターブを選んだ。なぜなら彼はその時代に最も優れた者だったからである。

も精通し理解のある者をイマームとしなければならない。\textsuperscript{70}

ラビーユー・イブン・ハビーユーの見解と異なり、アブー・ウバヤダ・マグリビーは、アブー・バクルとウマルがその時代において最も優れた者（al-aṣghal）であると理解し、そこからイマームは最も優れた人物であること、また啓典と説言のスンナに最も通曉した者であることを訴える。さらにサルト・イブン・ハミースは、イバード派のムスリムたちが現れる（žahara）と、イバード派の法学者や見識の持ち主、有徳の士（fuqahā’u-hum wa dhūw al-ra’y wa ahli al-faḍl）が集まり、神のために誠実な忠告をするよう努力し、彼らにではなく、神に服従する男を選ぶこと、彼らはその選出した者を支配しようと、自分たちのが欲することを行わせようとせず、正義によってそして神の満足に従うこととともに諸事を統べることをその者に欲すること、そして神のために最も法的知識（afqāha-hum）があり、最も知識が（a’lāma-hum）、養を命じることと恩を賜ること、また正義を施し行い敵との戦い、神聖な場所の防衛、彼の場所から神の財産を徴収すること、またその道を養うことにおいて最も力強い者（aqwā-hum）を選択するとする。そしてそのような性質をもった者が見つからない場合には、イマームおよび統治者（al-wāsl）が有すべき最小の知識である、ラーラーやパラーラーについて考察することができる者を探す。それからそれとともに、そのイマームへの教育やそのイマームと法学者たちの協議は省略されないこと、そしてもし欲すれば、魂を売るイマームとして、あるいは防衛のイマームとして誓いを立てることになると続ける。\textsuperscript{71}

すなわちサルト・イブン・ハミースは、イマーム選出の過程において学者たちや優れた者たちが、自分たちの部門の良い者をイマームに選出することを否定し、最も優れた者を選出することを求めており、さらに資格を満たす適任者がいない場合には、選出後にもその者に教育を施し、協議を聞くことで、できる限り最も完璧な状態になるようにすることが必要であると訴えている。

すでに6章で示したように、オマーンのイバード派の学者たちは、説言者とそれに続く友の時代を、イスラーム共同体にとって理想的な時代であったと理解した。その時代の最も優れた人物を選出するというアブー・ウバヤダ・マグリビーおよびサルト・イブン・ハミー

\textsuperscript{70} Abu Bakr al-Kindī, \textit{al-Musammaf}, X, 66. このアブー・ウバヤダ・マグリビーの経歴は不詳であるが、オマーンの『書簡集』には、「ルスタム朝イマームのアブドゥルワッハーブ・イブン・アブドゥルラフマーンへのアブー・ウバヤダの書簡（ṣīra）から」という著作が掲載されており、その中でも「アブー・ウバヤダ・マグリビー」という人物が登場する。SIYAR, II, 320-324.

\textsuperscript{71} SIYAR, I, 77-78.
スの主張は、最も優れた者によって共同体が造られれたこの理想時代の共同体の状態に、イバード派共同体を少しでも近づけようとする意欲に基づいたものと考えることができよう。

最後にイマームに求められる上記以外の諸資質について、アブーバクール・キブディーは、信頼のおく公正なる者で、イマーム位の上で力強く、また引き締められた神の命令につ
いて信頼できる者であり（ma’mūn ’alā mā taqallada min amr Allāh）、知識があれば、慈悲深さ（rahīm）や人びとの間の調停者（muṣliḥ）、また嫉味深く（ḥusūd）ないことや強欲（bakhil）でないことなどの資質を有さない者へのイマーム位は許され、認められていると語る72.

9.2.2.3 イマームと最も優れた学者たちとの協議

カリフ位、そしてイマーム位と王位の違いが、協議（al-shūrā）の有無と説明されるよう
に、イバード派の統治体制において、さらにイスラーム世界の統治体制において、協議は
重要な役割を持つ。協議あるいは諮問は、現代ではイスラーム的民主主義の根拠とも言わ
れる73。協議の本質について、アブーバクール・キブディーは、アブーバクール・キブディーによ
る「協議の根本とは、物事について集うことであり、協議とは、理性と知識と敬虔さによっ
て見解を導き出すことである」という言葉を紹介する74。さらにアブーマウドゥードに
帰される叡言では「協議の土台（asās）とその利点（faḍl）とは、正しいことをする時に、
イマームの前で知識の徳が集まり、真理を求めることである」と表現される。またサルト・
イブン・ハミームも、ムスリムたちに義務であることは、可能であり、イバード派の教え
を示す状態にあるのなら（adḥā kānū ʿaḍārūn zahirūn）、言葉を1つにして、彼らのうちの
知識の徳が協議をし、イマーム位にふさわしい者をイマームにすることであると論じる75。
イマーム権利における協議の構成員は、6名以上の成人男性自由人理性者で、教えに関す

72 Abū Bakr al-Kindi, al-Masnaṣaf, X, 64.
73 小杉泰「シューラー」『岩波イスラーム辞典』483b。現在イバード派信徒が多く住むオ
マーン国では、国王の勅令による議員から構成される国家院（majlis al-dawla）と、有権者
による選挙によって選ばれた議員から構成される諮問院（majlis al-shūrā）からなるオマー
ン議会（majlis ‘Umān）が整備されている。現国王のカーブースは、同議会はイスラームの
伝統に基づいており、オマーヌ固有の制度であると認識している。またスプヒー国家院議
員は、オマーンでは伝統的な諮問制度を基にしてきた議会運営がなされており、それは民主主
義とは異なるものである。また議会は選挙において、本来の制度を維持しつつ、人民
が参加できる形になっているという見解を有している。いわゆる「アラブの春」以前のオ
マーン議会の動向については、拙稿[近藤 2011a]を参照のこと。
75 SIYAR, II, 316.
なる知識と敬虔において最も優れた者たちであると定められるが、イブラーヒル派では、協議は、イマームを選出するための最高意思決定機関として位置づけられる。

上で示したアブー・ウバイダやアブー・マウドゥードに帰される言葉からも分かるように、協議は、単にイマームを選出することのみのためには召集されるものではなく、イマームの選出後彼の施政を補佐する機能も与えられた。クルアーンには、3章159節「諸事にあたり、かれらと相談しない（shāwir-hum）」や42章38節「互いに事を相談し合って行う者（amru-hum shūrā bayna-hum）」のように協議に言及する節がある。このうち「互いに事を相談し合って行う者」に関連して、アブー・マウドゥードに帰される書簡では、神と神の使徒の諸事（amr）に一致する真正な協議とは、学者たちがその見解について、クルアーンや預言者のサンナそして指導者たちや指導者たちの後の敬虔な者たち（šāliḥın）の諸著作物にあるものについて理解した後に（ba’da al-‘ilm），努力すること（an yajtahida）であると説明される。また書簡では、自らと学者たち76に課せられる、神の真理について学者たちに助けを求めるために（li-yasta‘īna），イマームは学者たちを召集すること、学者たちとイマームには、神の権利（ḥaqq Allāh）の執行と神の権利の中での統治（wilāyah）が、またそれに基づいた、そしてその中における親密な関係の維持（tawāṣul）が許されることが語られる。そしてイマームは、神が定めた協議の利点（faḍl）のために、また信仰者たちにそれを義務づけたことのために、学者たちの協議を求めるとき説明される（talabā al-imām mushāwarata-kum li-mā ja’ala Allāh min faḍl al-shūrā wa fāraḍa min dhālika alā al-mu’mīnīn）77。

また別の箇所では、イマームの「基づくものと進むべき道について」（fi maqāmih wa ḍa’ni-hii）イマームに忠告をせよ（ashtrū）と読者に命じている78。さらに同書簡では、イマームが神の権利（ḥaqq Allāh）について忠告を求めて（istāṣaba）きたときには、神は、真理を人びとに隠すのではなく、明らかにするという契約を学者たち（al-‘ulamā’）と取り交わしたので、彼らは神とイマームに対して真実を述べ（uṣduqū），真理について隠してはいけないと説明される79。

アブー・マウドゥードに帰される書簡では、協議は為政者であるイマームの求めによ

76 文章中では「あなたがた」（kum）となっているが、学者たちと読み替える。
77 MakSQ. 72; MakKhl. 157, al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, LXVIII, 218。
78 進むべき道は、基づくものが健全であってはじめて健全になると説明される。
79 MakSQ. 72-73; MakKhl. 157-158, al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, LXVIII, 217. この注意は、クルアーン3章187節「アッラーが、且つて啓典の民と約束された時のことを思い起こさせ、『あなたがたはこれを人びとに説明して、隠してはならない。』だから考えはこれを背後に捨て、偽的な代償でこれを売った」ともとなっている。アブー・マウドゥードに帰される書簡では「啓典の民」（alladhī ʿūtū al-kiṣa‘）が「学者たち」（al-‘ulamā’）となっている。
第9章 イバード派共同体の統治体制

って開かれるときなど、協議の義務性が語られる。それではイマームはその義務を無視して協議を召集せず、独断で共同体を統治することは許されるのだろうか。イマームは正義の従の協議なしで議を総会に任命する（yuwalli）ことは許される（yajūzu）かという問いに対し、ピスマイウィは、イマームには統治者を任命するあるいは軍隊を派遣することを欲することに、彼の統治する地域（mamlaka）の民とを彼のもとに集めることはできないために、許されると回答する。しかし同時にピスマイウィは、イマームはその諸事について正義の従に尋ねることが命じられていること（yu'maru）、預言者ムハンマドはバドルの戦いにおいて出撃者や彼ら以外に諮問し、またアブー・バクルやウマルも協議したこと、そして神は真理に基づく協議を相互支援を命じたことを説明する。つまりピスマイウィは、イマームのある程度の事柄について協議なしでの決定権を与えるが、協議は神が命じ、預言者ムハンマドやアブー・バクルそしてウマルも実践したものであるとして、イマームが学者たちの協議を求める様子を好むとする立場にある。イマームによる共同体の統治は、協議から独立しては存在することがなく、協議はイマームの施政を助けるとともに、彼の独裁をいくらか抑制する機能を備えたものであったといえる。

またサルト・イブン・ハミースは、学者たちは、自分たちにではなく、神に服従する男をイマームとして選ぶこと、学者たちはその選出した者を支配しようとも、自分たちが選ぶことを行わせようともせず、正義によってそして神の満足に従うことともとに諸事を治めることを、選出する者に欲すると説明した。このようにイバード派の間では、個人の利益を考慮に入れずに協議を実施すること、共同体のために協議に参加するという姿勢が、協議に参加する学者たちに求められていたことがわかる。

9.2.3 イマームと圍城、ミスル

諸イマームは諸ミスルに在し、各イマームは自らのミスルにいる（al-a'imma fi al-amșār kull imām fi miṣri-hi）とする父親の見解を紹介したムハンマド・イブン・マフブーブは、ミスルごとにイバード派を信奉するイマームが選立されることを肯定する。そして後代のオマーンの学者たちは、イスラーム世界各地で指導者として選出され、そしてその土地を統治する人物が、イバード派の指導者であるかを判断する材料の1つとして、そのイマームが暮らす圏域の状態に言及する。例えばある男が、彼の事実（sīra）のわからないイマームのいる村（qarya）へ行った場合、その村の住民がイバード派のムスリムたちの教義に従っ

89 SIYAR, II, 184-185.
いいード派イスラーム思想における共同体論の研究

ていることを見て、それを知ったら、その者にはイマームのワラーヤを認めることが課せられること、もし村の住人がイマームについて意見を異にし、しかしこの意見がムスリムたちの教えにあるのであれば、その者からイマーム位を消すものが現れるまで、その者はイマームであることが説明される81。この説明は、正義圏域で擁立されるイマームは、悪行などがない限り、イバード派が認めるイマームであるというイバード派の立場を示している。

またハワーリィ派やラーフィ派、またムタダズィラ学派のようないくつの（bāṭīl）を信奉する者が支配的な圏域で、イマーム位を明らかにする者については、その者はその人のビンとを信奉で統治するために、イマーム位の無効な者（nabṭī）であること、また混在圏域でイマーム位が明らかになる者は、イマーム位が疑われる（mākshūš）者であるとする82。正義圏域の場合とは異なり、不正圏域で擁立された者についてはそのイマーム位を認めず、そして混在圏域で擁立された者については判断を停止するという慎重な姿勢が示される。

また各地で指導者として擁立される者への対応は、ワラーヤ（wālāya）とともに議論される83。アブー・バクール・キンディーの著作には、アブー・ハワーリ（Abū al-Ḥawārī Muḥammad b. al-Ḥawārī al-Ḥawārī）の見解として、ハドライマットの人びとがイマームを選出した場合、オマーンの徒はその者にワラーヤを認める（tawallā）こと、そしてオマーンの徒には、そのイマームを選出した者について、また選出されたイマームについて尋ねることとは課されていないこと、同様にオマーンの徒がイマームを選出した場合にも、ハドライマットとオマーンのムスリムたちは彼にワラーヤを認める（tawallā）が、誰がその者を選出したのか、誰が選出されたかは関われることを説明する。39 世紀のハドライマットはイ

81 Abū Bakr al-Kīndī, al-Musannaf, X, 33。またある男がオマーンの地を離れた（ghā’ib）後にオマーンに戻ったとき、イマームとして名が知られた者がオマーンにいて忠诚を誓うよう求められた場合について、その圏域すなわちオマーンが正直（siyāsh）の支配的な圏域で、そこにイマームへの反対を口にする者がいなければ、そのイマームを支援することに義務であり、誓いが誓わうが、イマームへの従者の誓い（bay’a）は定まるとされる。

Abū Bakr al-Kīndī, al-Musannaf, X, 33。

82 疑われる者とは、その諸事が健全なものとなるまで判断が停止される者であると表現される。Abū Bakr al-Kīndī, al-Musannaf, X, 34。

83 第3章でも述べたように、アラビア語のw-l-yはwiłāeaと読みと権威や統治権を意味する。イマーム論という性質上、本小節の議論におけるワラーヤはイマーム伝統や統治権を解体することもできるが、クダミーの『正直』（al-Iṣṭiṣāḥa）やアブー・アブドゥッラー・キンディーの『啓示法の解明』（Bayān al-Shar）としてアブー・バクール・キンディーの『編纂されたもの』（al-Musannaf）では、イマームと圏域の問題が、ワラーヤとバリーナの筋や文脈で語られる。また一般信徒はそのイマームに服従することで、同時にその統治権を認めるという構想も考えられる。さらにイマーム位（imāma）という語に統治権も含まれていると考えることができる。以上のことから、本研究では一貫してw-l-yとその派生語をワラーヤと訳した。
バーディ派のイマームによって統治されていたため、ここでは正義圏域の意味を持つ。つまり既述した村の問題とともに、正義圏域で擁立されるイマームは、イバード派の教義に従っていること、またそのイマームを選出するものもイバード派の構成員であることが前提とされ、そうしたイバード派構成員によって選出された者には当然ワラーヤが認められること、そしてイマームの擁立と統治の正統性についても疑う余地がないことが定められている。

一方349-10世紀の学者アブー・イブラヒヒーム・ムハンマド・イブン・サイード・イズカウィ（Abū Ibrāḥīm Muḥammad b. Sa`īd al-Īzkawi）は、イマームにイマーム位が継続されるとき、その圏域がイスラームの圏域であればワラーヤが必然的になるが、圏域が内乱の圏域（dār fitna）である場合には、公正な2人の証人が、その者がイマーム位に就く信頼できる者であることを証言するまでは、イマームにはワラーヤは認められない（la yatawallya）こと、そして公正な2人の証人がこのことを証言した場合には、イマームのワラーヤは必然的になることを説明する。アブー・イブラヒヒームは、正義圏域の不安定化は、イマームへのワラーヤの認定にもいくらか影響を及ぼすと理解している。

そしてアブー・バクル・キンディーは、イエメンのキダムの徒や、ホラーサーンの徒、またパルサ徒がイマームを選出した場合、それらのミスルはイバード派の主張（da‘wa al-muslimîn）を抑義（niḥla）で統治される場所ではないため、イバード派のムスリムたちはそのイマームの主張と教義、誰がその者に誓いをしたか、誰がその者をイマームに選出したか、その者に何であったかが分かるまで、その者にワラーヤを認めなかった（lam yatawally hu）とする見解を記録する。

このほかイマーム位とミスルの関係について、アブー・バクル・キンディーは、ハドラーマウトやその他の土地がイマームを選出した際、オママンやそれ以外のミスルの徒には、彼らにはその者のワラーヤを認めることが課されるが、そのイマームへの服従（ta‘ā）は課されないとし、あるミスルを統治するイマームが、別のミスルに住むイバード派信徒に命令を下すことは認めず、またその反対に、イバード派の信徒が、複数のイマームに服

---

84 al-Kindī, Bayān al-Shār‘, III, 306. 349世紀末のオママンで起きたイマーム高権の分裂に際し、アブー・イブラヒヒームはサルト・イブン・マリクの退位に関わったムーサー・イブン・ムーサーらについて判断を停止するという立場をとった。al-Kindī, Bayān al-Shār‘, III, 222. 文章中の「内乱の圏域」は当時のオママンの状況を示していると解せよう。
85 Abū Bakr al-Kindī, al-Muṣannaf, X, 119-120.
86 Abū Bakr al-Kindī, al-Muṣannaf, X, 119-120.
従することを認めていない。すなわちミスルを越えたイマームとイバード派信徒の主従関係を否定する。さらにイマーム選出の規定に関連して、オマーンのイバード派の学者たちは、1つのミスルに悪の支配者（sultān jawr）とイマームが共存することは認めだが、2人のイマームが1つのミスルに存在することを認めないという。1ミスル1イマームの原則を採用した。そのため複数のイマームによる共同統治という考え方は、イバード派の統治体制には存在しなかった。2人のイマームの権限が一つになり（ittāṣa al-amr humā），2人がともに自らの魂を売って戦うこと（shāriyayn）に合意し、神の教えを顕在化させることを望む。イスラームのシャリアにおいて彼らに義務であるものをともに奉じている場合には、2人のイマームの権限（amr）が一つになったときに2人のイマーム位は消滅し、イマーム位については協議がなされる（kāna al-amr shūrā）と定められる。

9.2.4 イマーム位の喪失
9.2.4.1 イマーム位の喪失の要件

アブー・イスハーカは（1）視力が完全に失われるとき、（2）聴覚が完全に失われるとき、（3）口がきけなくなるとき、（4）その理性が変化すること、（5）ハッデ刑が必然的になる大罪を犯すこと、この場合その者は放逐され、彼以外のイマームが擁立され、その者にハッデが施される。（6）ハッデが必然的ではない罪を犯したとき、悔悟を呼びかけられたときに悔悟すれば良いが、悔悟しなかった場合はそのイマーム位は剥奪される。（7）イバード派の教義から他宗派に移るとき、（8）自分自身でイマーム位から退位するとき、という8つの項目によって、イマームのイマーム位は無効になるとする。アブー・イスハーカが提示する要件は、イマームの身体に関わるもの、その行いに関わるもの、その信条によるもの、そして自己都合によるものから構成されている。そして協議を構成する者たちによる恣意的なイマームの撤位と擁立を禁止する。ビスヤウィーの語る時限的な防衛のイマームの例を除き、イマーム位に定まった任期はなく、一度選ばれると8項目のうちいずれかが発生するまで、イマームはその地位にとどまることになる。

87 Abū Bakr al-Kindī, al-Muṣannaf, X, 119-120.
89 Abū Bakr al-Kindī, al-Muṣannaf, X, 120.
90 Al-Hadrāli, Muhkāṣar al-Khīṣāl, 358-359.
91 オマーンのイバード派には、イマームは不能（ʿajz）理由に退位させられず、退位させられるのは、不信仰となる悪行か悪行を犯した時であるという説が伝わる。SIYAR, II, 187-188.
身体的問題による退位について、ビスヤウィはアブー・イスハク・ハドラミーが提示するものと同じ項目を挙げる。そしてイマームの選出のさいに条件であった慢性的病気による罹患（zamīna）していないことについて、在任中に慢性的病気により退位してしまったイマーム位は喪失せず、また足を引きずる状態になったり（‘uraja）、病気になったりしても（mariḍa）、理性者であり正当者であれば、イマーム位は喪失しないとする。先のイマームの選出における要件とあわせて考えると、聴覚、視覚、言語能力そして理性は、様々な身体的条件の中でも、共同体の運営と統治というイマームの職務を果たすために必須の項目として認識されていることがわかる。

そして行いによるイマーム位の喪失について、大罪と小罪に対する国粛によるイマーム位の喪失は、一般信徒が大罪を犯すあるいは小罪に国粛して信仰者の地位を喪失することと同様の対応がとられている。例えばビスヤウィは、イマームがイバード派ではない者、イマームの友ではない者と親しくなることは許されず、それが知られたら、悔まずが求められること、悔まずすれば受け入れられ、悔まずしなければ関わりが絶たれること、イマームには、ムスリムの事柄について不義者と関わりをもつ権利は無いことを語る。これについては、イバード派信徒も、アリー諸ムサーンの例のように、関わりを絶つことが求められる者と関わりを持つことは禁止されている。すなわちこの事例は、イマームに特別なものではなく、すべての信徒に当てはまるものである。そして小罪を犯したことによってすぐにそのイマーム位が喪失するというような、イマームの職務に基づくもののほかは、より厳格な宗教実践上の規定は設けていない。

またアブー・ハドラミーがイマーム位の喪失として挙げた他宗派に転向することについて、ビスヤウィは、イマームがイスラームを棄教した場合、そのことが知られると、イバード派の信徒たちはそのイマームのもとへ行き、そのイマームに悔まずを求めることで、イマームは悔まずすれば退位させられない一方、悔まずしなければ深されることを説明する。そしてイマームがカダール派やラーフィダ派、またはハワーリジュ派の教えに従う場合には、同様にイマームは悔まずを求められ、悔まずすれば受け入れられる一方、国粛すれば関わりが絶たれ、そのイマームのイマーム位は消えると続ける。クダミーはムルジア派やカダール

92 SIYAR, II, 179.
93 SIYAR, II, 182.
94 SIYAR, II, 181. そして戦争が仕掛けられる。そして退位するか殺され、別のイマームが選出されるとする。
派の教義を信じること、口にすることを大罪として挙げた
もはや実行はされていなかったようだが、イバーデ派信徒には、原則上は悔悟が求められる前にバーラーハが宣告される。これに対してアブド・イスマーク・ハドハミーは、大罪のうち、ハッド刑が必然的な大罪にのみ、悔悟前のイマーム位の喪失を定めた。同じようにニスヤウィーは、たとえイマームが大罪に相当するものも犯しても、ハッド刑が必然的になるものでなければ、すぐにイマームにはバーラーハは宣告されず、悔悟が求められるとし、イマームへのバーラーハの宣告、そしてイマーム位の喪失について、慎重な姿を示している。

9.2.4.2 オマーンの第二次イバーデ派政権におけるイマーム位喪失の理論と実際

ガイザーは、オマーンのイバーデ派は、罪に基づいてその指導者たちを退位させることをほとんどなかったと主張し、その根拠としてハーリド・イブン・カフターンの書簡を挙げる。ガイザーは、同書簡には、初期のイマームたちは厳格な正義の要件に一致しない方法でふるまっていたが、それでもそれらのイマームは、イマームとしての権威を維持していたということが記録されているとする。そしてその例としてガイザーは、イマームのアブドゥルマルク・イブン・フマイド（Abdulmalik b. Ḥumayd al-Azdi, r. 208-226/824-841）は精神を病み、その邸宅に引きこもったが、退位しなかったこと、また2人の=explode(798,369)

電子版に掲載されていない箇所や、排他性に問題がある箇所は、参考とした。

[参考文献]


アブドゥルマリク・イブン・フマイドの事例について、ガイザーガが使用したハーリド・イブン・カフターンの著書では、イマームの陣営で不祥事が起こったこと。イマームの理性が不十分となったこと（dakhala‘acṣu-hu naqṣān）が述べられる。そしてムスリムたちはイマームの退位について協議したか。ムーサー・イブン・アリーはその場で、陣営に赴き国事を担当すること（uqīmū al-dawla）を提案したこと、そして彼らは陣営へ赴き、真理を実行し、虚偽を禁止し、ムスリムたちの兵士に厳しく対応したこと。アブドゥルマリクはムスリムたちの家にいたこと、ムスリムたちは彼を席位せず、イマーム位を喪失させず、その状態でアブドゥルマリクは死んだことが説明される99。この事例では、イマームの不十分となった理性が、イマーム位を失効させるほどのものであったのかが問題となる。

また2人の傑出したイバーダ派の学者、すなわちバシール・イブン・ムンズィルとムハンマド・イブン・ジャフラー（fi al-sāri‘a）

99 SIYAR, I, 123.
バラーアとしたことについて、ハーリド・ィブン・カフターンは「もしムハンマド・ィブン・マフブーープとパシール（・ィブン・ムンズィル）が、イマームが無功となりバラーアが結びつくような悪行をムハンマド・ィブン・ジャイファルに見ていたら、彼らには権威が許されなかっただろう。もし両者が伝えられるものが本当であれば、たぶん彼ら２人は(rewa-humā)バラーアに値するものをイマームに見たのだろう。

【イバード派の】囲いと呼びかけ(da'wa)の中でイマームの不信仰が明らかになるまでは、両者はイマームのバラーアを明らかにすることは認められなかった。だから両人は密かに彼をバラーアとしたのである」と説明する。すなわちハーリド・ィブン・カフターンは、実際がどのようであったかは別として、罪によってイマームが退位させられるとする原則が実現されなかったのではなく、「囲いと呼びかけの中でイマームの不信仰が明らかになる」という、バラーアの成立条件やイマームの退位に関する条件が揺れていたために、ムハンマーに対してバラーアの宣言や悔悟を求めることができ行われなかったとする立場をとっている。

イマームが諸規定の実行できなくなったとき、臣民は、そのイマームを退位させることが可能であるかという問いに対して、ビスヤウィーは、イマームが真理の実行や諸規定の施行ができなくなり、（虚偽）が拠えられても禁じられないことがなく、虚偽が強くなり虚偽がはねのけられなくなる、それから人びとがイマームを助け、彼を支援するものの、（国事の遂行に）必要な程度に達しない（ia yablugu mā yambilgh）時には、臣民には彼を退位させる権利があるとすると。後代に尊崇された情報という制約があるが、これらの情報を元にすれば、アブドゥルラミックの事例については、ムーサー・ィブン・アリーが彼を助けることによって、彼の殿位が必要ないと判断されたために、またムハンマー・ィブン・ジャイファルの事例については、彼を殿位するための条件が揺れていたために、両イマームはイマームとして天寿を全うできたのかもしれません。またそれも、イマーム位の失効に関する明確な基準が、その問題が生じた当時、十分に整っていなかったと考えることができかもしれない。本研究ではこれ以上踏み込むなが、オマーンにおけるイマーム位の喪失の規定に関するイバード派思想の形成と展開については、より深く考察する余地が残されているようにみえる。

100 SIYAR, I, 123-124.
101 SIYAR, II, 187. （虚偽）は本文中では真理（al-ḥaqq）となっているが、虚偽と読み替えた。
9.2.5 イマームと臣民の関係

統治や政務において、イマームと協議の構成員には密接な関係があった。一方それ以外の臣民（al-ra‘iya）、特に民衆は、イマームが執り行う政治に参加する権利や義務を持たなかった。彼らは協議への参加資格が与えられず、イマームの選出や廃位に直接的な影響を及ぼすことはなかった。アブー・ウバイダ・マ格リヒが伝えている以下の話では、統治におけるイマームと支配階級（al-khāṣṣ）、そして民衆（al-‘āmm）の関係を表したものである。

ムスリムたちのある人びとが、アブー・バクルの地位を忌避した。アブー・バクルは脱教壇に上り、神を讃えから言った。「おお皆さん、あなたがたは私を懲っている。私に退位を求めて下さい。私は退位します。」するとアリー・イブン・アビー・ターリブは「何とまあ、何とまあ、あなたは退位せずたまた退位を求められることもない」と言った。ムスリムの健全な者たちは、彼のイマーム位に同意することに合意した。これは、これらの物事について民衆の否定や民衆の同意を考慮することなく、神と神の教えとイスラームについて考察する者、そしてその徒である「クルアーンで言及される」判断を求める者たち（al-mustanbiṭûn）の見解を考慮するということを意味する。

判断を求める者たち以外の人びとについて、彼らには服従することが課せられる。彼らにはイスラームとイスラームの事柄について考察することは課せられていない、「彼らは（戦時に）優勢、劣勢の情報を得る度にそれを言いふらす。だが、もしそれを使役、または権威を委ねられた者たちに正したなら、（正しい）判断を求めた者はそれを知り得ただろうに。」（Q. 4: 83）[節中の]判断を求める者とは、神の啓典とスンナを知る徒である。彼らは道であるからである。彼らは請願者と判断を求める者に正さなかったために神は彼らを非難したのではないか。

またイマームが不信仰となる悪事を犯し、それをある特権・支配階級の者が知り、一方

---

102 イマーム位を認定する者の人数に関連して、イマーム位は協議と特権・支配階級（al-khāṣṣ）の同意（tārāṣṣ min al-khāṣṣa）によって認められるという説が記録される。
Abū Bakr al-Kindī, al-Muṣannaf, X, 100.
103 SIYAR, II, 322.
民衆のもとは明らかでないときは、特権・支配階級の者たちはイマームに悔悟を求める
こと、特権・支配階級の者たちは、イマームに不信仰が現れる以外には、それを臣民の
間や彼が統治する地の中で示すことは求められなかったことが説明されている104。さらにイマ
ームは、そのイマーム位の妥当性を問われた、ムスリムたちにその妥当性を明らかにし、
彼らにそれについての明証が存在し、彼らがイマームに服従するようにしなければならな
い一方、民衆は学者たちに従うため、イマームは、民衆に説明することは課されていない
とも述べられる105。このようにイバード派思想では、イマームとその取り巻きの特権・支
配階級の統治に関する意思決定から、民衆は隔離された存在として位置づけられている。

本章第1節では、一般信徒は学者たちに従うことが求められていたことを示したが、イバード派のイマームが統治するムスリムあるいは圏域で暮らす人びとは、イマームにも服従する
ことが求められた106。アブー・パクール・キンディーは「あなたがたのワリーが身体の
一部を切断されたエチオピア人（ḥabšī majda’）で、彼があなたがたに神の書と私のスン
ナを掲げたら、彼の言うことを聞く、彼に従いなさい」また「あなたがたの諸事を守る者
に従いなさい」という預言者ヒマンマドからの伝承を記録する107。また同様にイバード派
の著作に記録される、ムアーズ・イブン・ジャバルへの「公正なイマームに逆らうな」と
いう預言者ヒマンマドの言葉は、イバード派にとっては、イマームの資格がライシュ族
に限定されないことを明らかにするものであると同時に、信徒にはイマームへの絶対的服
従が求められることが明らかにするものである108。そしてアブー・パクール・キンディーは、
イマームに背く者は大罪を犯している（man ‘ašā al-imām fa-qad rakība kābitra mīn
al-dunūb）と説明し、イマームに背くことを禁止する109。

イマームと臣民の間には、特別な関係に基づいた、特別なワラーヤが形成されると理解

104 SIYAR, II, 181. イマームに不信仰が現れた場合には、特権・支配階級と民衆には等しく
それが知られると定められる。
105 Abū Bakr al-Kindī, al-Muṣaṭaṣf, X, 34.
106 クルアーン4章59節「あなたがた信仰する者よ、アッラーに従いなさい、また使徒と
あなたがたのうちの中の権能のある者に従え」のうち、権能のある者とは、イマームとウラ
マーラーであると説明される。Abū Bakr al-Kindī, al-Muṣaṭaṣf, X, 57.
107 al-Bisayfī, Šāfiʿiʿ Abī al-Ḥasan al-Bisayfī, I, 103. これらの伝承（身体の一部を切断された
エチオピア人、若いエチオピア人（ḥabšī majdha’）とも表現される）は、『啓示法の解
明』をはじめ、後代のイバード派のイマーム論で提示される。al-Kindī, Bayān al-Sharʾ;
LVIII, 156; Abū Bakr al-Kindī, al-Muṣaṭaṣf, X, 23, 126. クローネ[Crone 1994]は、スンナ派
世界における類似の伝承の変遷を考察する。
109 Abū Bakr al-Kindī, al-Muṣaṭaṣf, X, 126. イマームやムスリムへの邪推は大罪であると
も説明される。SIYAR, II, 185.
されていた。ピスヤウィは、ワラーヤの種類の中にイマームのワラーヤというものを持

い証ししていない。イマームへのワラーヤについて、アブー・バクル・キンディーは「イマームのワラーヤとバラーアとウクーフについて」という章において、イマームへの仏従のよう


に明かよしさないものの、イマームへのワラーヤとは、信仰者にはワラーヤが定まるとい


う。信仰者たちの総体にワラーヤに基づいている（wa ammā walāya al-imām fa-in lam


yakun naṣṣ” ka-tā’ati-hi fa-inna-hā fī jumla man thabantat walāyatuhu min al-mu’minīm）と説明す


る。そしてイマームに従うことは、神と神の仏従への仏従とともに結びついて（maqrūnat”）


定まっており、神と神の仏従と信仰者たちのワラーヤが定まると、イマームのワラーヤが


定まること、そしてそのワラーヤは、信仰者たちにではなく、（仏従によって）神と神の


仏従へのワラーヤが特別に定まるように、イマームに仏従することによって特別であると

まとめる110。すなわちアブー・バクル・キンディーは、イマームへのワラーヤは、信仰者


へのワラーヤを士台として、イマームへの仏従という特殊な事項によって、独立した項目

として認められると説明する。そしてイバーデ派では、イマームにワラーヤを認めること

は行う義務のあること（tazīm）と規定されている111。


イマームと臣民の関係は、すでに2/8世紀後半のイバーデ派の間でも盛んに論じられた

ようである。バッラのイバーデ派の指導者アブー・ウバイダのもとで学んだアブー・ムアッリジュ（Abū al-Muʿārrīj ‘Umar b. Muḥammad al-Sadūṣī）は、臣民に対するイマームの権利
義務は何かと尋ねられ、イマームの義務とは、彼が駆る神への仏従のすべてについて彼
らを支え、協力することであることと表わす。一方臣民の権利義務として、イマームが


彼らに助けを求めるものすべてについて忠告をすること、イマームが彼らのためにすすすこと
とすべてに同意すること、イマームの命令を健全に履行し、イマームの事務について彼と


論争しないこと、またイマームに彼の権利を認め、誤った命令でない限り、彼の見解と命


令を受け入れることを挙げる。つまりイマームには、単に臣民に命令を下すだけではなく、


臣民がその命令を履行するように、臣民に対して個々に働きかけることが求められ、また


イマームは臣民を保護する存在としても理解されている112。


112 アブー・バクル・キンディーは、イマームはその臣民が関係するものすべてについて

面倒をみて、責任のある者であるため、イマームにはそのイマーム位を保護し、その臣民
を保護し、彼らの間にイマームへの信頼（amānā）をもたらすことがふさわしいこと、保
護する者は臣民と真理ともに謙虚であり、彼らの近くにいることがふさわしいことを

説明する。Abū Bakr al-Kindī, al-Musannaf, X, 162.
一方臣民のイマームに対する権利義務について、アブー・ムアリジは、イマームのイマーム位を認め、イマームの政治を支えることをその第一に挙げる。またイマームがイマーム位が定まると、臣民には何が課されるかと尋ねられたビシャウィーは、イマームが真理を実行するとき、臣民には、イマームに不信仰が現れ、イマームの悪行が有名になり、臣民が彼をワラーヤとすることが不信仰になるまで、イマームが呼びかけるときは答えることが課されること、イマームが彼らに助けを求めると、彼を助け、支援しなければならないこと、そしてイマームに従うことを告白しなければならないことを回答する。またそれとともに、イマームに陰口をたたくこと、イマームに敵対すること、彼について悪い想像をすること、彼への服従を止めることが禁止されること、イマームに反抗することが禁止され、イマームに対抗するイマームを擁立することも合法とはされないことの説明する。そしてイマームに不信仰が現れ、イマームの悪行が有名になった場合には、悔悟を求める。悔悟すれば臣民はそのイマームを受け入れ、その者のイマーム位を定めるとし、一方悔悟を拒否した場合には、悔悟を求めた者たちはそのイマームが統治する土地（mamlaka）において、そこに暮らす人びとに対してイマームが不信仰者であるとの明証を提示し、それからイマームの退位と彼との戦いが合法となるとする。そして自発的であれ強制的であれ、そのイマームを退位させ、第一次内乱において教友たちが行ったように、正義を示す者を新しいイマームに擁立するとまとめる。

またイマームには、その統治において臣民に対して絶対的な権限が与えられたわけではなかった。例えば『啓示法の解明』では、イマームは、臣民の良いことのために彼らに強制することができるため、例えば国から役政者を取り除くことをしない者にそれを強制することができるが、イマームには臣民を遠征（ghazwa）や聖戦に強制する権利はなく、遠征や聖戦はイマームとともに自分から魂を売った者（al-shārī/ pl. al-shurā）に課せられること、イマームには臣民を繰り返して強制することはできないこと、さらにイマームが悪に対し

113 またアブー・ムアリジは、イマームの臣民に対する義務として、彼らを公正に扱うこと、弱者の権利を守ること、また彼らの良いものを受け取り、彼らの悪いものを許すことなどを挙げる。Abū Ghānim al-Khurāsānī, al-Musāwawma al-Kubrā, III, 281. アブー・ムアリジが語る臣民のイマームへの権利義務のうち、イマームが彼らに助けを求めるものすべてについて忠告をすることは、これまでの議論から、一部の人びとに限定される項目であるようにみえる。
114 SIYAR, II, 178. アブー・アブドゥッラー・キンディーの『啓示法の解明』では、神がムスリムたちのイマームのためにムスリムたちに課したものは、イマームの言うことを聞き、彼に従い、彼を助け、彼のイマーム位を正しいものとし、イマームが彼らのために行った神の教えと最も良い行いと、善意とスンナの実施を彼に認めることであると説明される。al-Kindī, Bayān al-Sharī`, LXVIII, 290.
て立ち上がる者であるとき，イマームには自分とともに立ち上がることを誰にも強いることはできないことが説明される

そしてイバード派では，イマームが，臣民たちのもとに，神のためにそれでもって神の報酬を得ることになる服従行為に誠実でないことを見，彼らに神への服従に忠実であることを呼びかけるが，しかしながら神と神の使徒への服従について彼に答えることがなく， 彼1人のみになると，人びとから彼のイマーム方は消え，潜伏（kilmān）の状態に入ると理解されている

9.2.6 善を命じること，悪を禁じること（al-amr bi‘l-ma’ruf wa al-nahy ‘an al-munkar）

ムーサー・イブン・アリーが魂を売るイマームの忠誠における最低限の事柄を，神と神の使徒への服従，および善を命じ悪を禁じることと定めたように，イバード派において「善を命じることと悪を禁じること」は，イマーム論との関連で語られる。またビスワウィが，服従の徒へのワラーヤとは，善を行う者へのワラーヤであり，悪の徒へのパラーヤは背信を行う者へパラーヤであると語るように，善を命じることと悪を禁じることはワラーヤとパラーヤの領域の事柄にもなる。

『啓示法の解明』に採録される，4/10世紀のオマーンのイマーム，サイード・イブン・アブドゥッラー・イブン・ムハンマド（Sa‘īd b. ‘Abdullāh b. Muḥammad b. Maḥbūb，r. 320-328/932-940）の書簡（ṣīra al-Ilmām Sa‘īd b. ‘Abdullāh）には，善を命じることと悪を禁じることが関係する節として，3章 104節，22章 41節の一部，9章 112節の一部

115 al-Kindī, Bayān al-Sharī‘，LXVIII, 291.

116 SIYAR，II，321, 322.

117 イバード派における善を命じることと悪を禁じることについては，クック[Cook 2000, 394-426]の詳細な研究がある。クックは，悪を禁じることに関するオマーンの資料はその本質において法的なこと，悪を禁じることに関係する初期の著作のなかで示されるものは豊かなものであるが，大部分は他宗派や他学派に見られる集積と同様のものであることを明らかにした。そして西方イバード派と東方イバード派における善を命じることと悪を禁じることを比較し，双方が経験した政治史の違いによって，西方イバード派と東方イバード派では論じられる内容が異なること，また伊バード派の見解は，サイド派と共存する悪を禁じることを正当な反乱と密接に結びつけるという考え方はのほかは，その体系的で論的の方法において，イスラーム世界の本流から逸脱なものではないことを論じる。

118 SIYAR，II，147.

119 また，あなたがたは一団となり，（人びとを）善いことに招き，公正なことを命じ，邪悪なことを禁じるようにしなさい。これらは成功する者である。

120（かれに協力する者とは）もしおの節をこれに限り計いて地上に（支配権を）確立すると礼拝の務めを守り，定めの喜捨をなし，（人びとに）正義を命じ，邪悪を禁じる者である。本当に何事もこの部をは，アッラーに属する。

121 恨じて（アッラーに）返る者，仕える者，説える者，寄戒する者，立礼する者，サ
そして5章 78-79節122や31章 17節123そして3章 110節124が引用され、善（al-khayr）はすべてマールーフに属し、悪（al-sharr）はすべてムンカルに属すと説明される125。また善（al-ma'rūf）と悪（al-munkar）について、善とは理性がそれを拒絶せず、むしろそれを命じ、知らせるものであり、一方悪とは理性がそれを必要とせず、否定し拒絶し、それを正しいとしないものとも126、善とは魂でその本質とその行いの真実が知られるため、心がそれを知り、魂がそれに慣れ、それに安心大悟するようなものであり、反対に悪とは心がそれを拒否し、排除し、拒絶するものであるとも説明される127。

上で示したクルアーンの節からも分かるように、善を命じることと悪を禁じることは、イスラームに基づいた社会秩序の形成あるいは社会正義を実現するための鍵となる活動である。ビスヤウィーは、3章 110節に関連して、神は預言者ムハンマドの共同体を、善を命じることと悪を禁じることに基づいた最良の共同体としたこと、そしてイマームたちが善を命じることと悪を禁じることを実践すると、彼らはウンマの最良の者となることを説明する128。

後代のイバード派の人びとは、1/7世紀から2/8世紀のイバード派が先人とみなす人びと、また圧政に対して立ち上がった人びとは、この善を命じることと悪を禁じることを、その宗教生活や運動における指針として理解する。例えばグルジーニーの人名録では、ジダする者、善を勧める者、悪を禁ずる者、そしてアッラーが定められた限界を守る者。これらの信者たちに、この教義を伝えなさい。

122 イスラームの子孫の中、不肖な者は、ダーフードやマルヤムの子イーサーの舌で呪われた。それらはかれらが従わないで、法を越えたためである。かれらはその行った悪事を、互いに戒めなかった。かれらの行ったことの何と醜悪なことよ。

123 「息子よ、礼拝の務めを守り、善を（人に）勧め悪を禁じ、あなたに降りかかることを耐え忍び。本当にそれはアッラーがあなたに定められること。」

124 あなたがたは、人類に遺された最良の共同体である。あなたがたは正しいことを命じ、邪悪なことを禁じ、アッラーを信奉する。

125 al-Kindi, Bayān al-Sharḥ, XXVIII, 7. また神が命じた善に関して、善とは、神への服従すべてであり、悪とは、神が禁じたものすべてであるとも定義される。al-Bisyawi, Jāmī‘ Abī al-Hasan al-Bisyawi, IV, 188. ニールール・イブン・ナサイル・ジャアラーニーの書簡では、イマーム論の文脈で9章 112節の直訳者、訳者者、蓄成者者、成立者者、立礼者者が解釈される。SIYAR, I, 236.

126 al-Kindi, Bayān al-Sharḥ, XXVIII, 7.

127 al-Bisyawi, Jāmī‘ Abī al-Hasan al-Bisyawi, IV, 188. このほか善と悪についてビスヤウィーは、義務以上の行い（nawāfil）や手段（wasā’il）は、善（ma'rūf）であり、神に近づくことであり、義務ではないが好まれるもの（marghūb f-hi）である、あるものを命じている者は、その反対のものを禁じているため、善を命じる者はすでに悪を禁じている者であり、またあるものを禁じている者は、その反対を命じている者であること、善を知らない者は、悪を知らない者であることなどを説明する。al-Bisyawi, Jāmī‘ Abī al-Hasan al-Bisyawi, IV, 189-190. SIYAR, II, 146.

第9章 イバード派共同体の統治体制

ヒジュラ後50年から100年の世代として登場するナーフィウ・イブン・ハリーファ（Nāfi’ b. al-Khalīfā）という人物の母が、その当時人びとは（1）圧政者たち（al-jabābīra）とそれに従う者、（2）酒を飲み礼拝を怠り、不順なことを行う不義者、（3）圧政者と戦うこと、善を命じ悪を禁じること、そして不義者がそれを行うことを禁じることを信じた、クルアーン詠み（qurrā’）と呼ばれる人びとに分けられ、当時はスフル派やアズラク派、また懷疑論者はいなかったと考えたことが記録される129。またサルト・イブン・ハミースは、ナフラワーンの戦いの指導者アブドゥッラー・イブン・ワハブ・ラースィビー（'Abd Allāh b. Wahab al-Rāsībī, d. 37/658）は、善を命じることと悪を禁じることに基づいてジハードをし、殉教したと説明する130。そしてビスマウィーは、ウスマーン、アリー、ムアーヴィヤと袂を分かれた集団すなわち自派のルーツとなる集団について「彼らは神の道のためにジハード（jihād）をし、ムハージルーンやアンサールが依拠した真理に基づいて過ごし善を命じ、悪を禁じ、そして殉教した（ustushhidū）者たちである」と紹介する131。アブー・ウバイダ・マグリビーの書では、善を命じることと悪を禁じることを怠り、ハッド刑の実行を怠り、金賄礼拝を怠り、そして敵へのジハードを怠るなどをすると、それすべてあるいはそのいくつかによって、イバード派の教えが現在の状態に存在すべき事柄がその者について不足していることにより、イマームのイマーム位が消えると説明されるが132、イマームが臣民に対して善を命じることと悪を禁じることは、それまでの指導者たちが実践してきたことであると理解され、そしてそのためにイマーム位にある者が果たさなければならない、最も重要な職務に位置づけられている133。

善を命じることと悪を禁じることが必然的になる特質について、アブー・イスハーカ・ハドラーは（1）相手が成年の理性者でイスラーム共同体の構成員（muwahhid）であること、（2）相手に悪が現れること、（3）相手が真理を受け取ることが推定されるこ

129 al-Darjīnī, Kitāb Tahāqīt al-Mashā‘īkh bi-Maghrib, II, 235. ここでのクルアーン詠みとは、イバード派のルーツである集団を指している。
130 SIYAR, II, 313-314.
131 SIYAR, II, 83-4.
132 SIYAR, II, 323.
133 ビスマウィーは、人びとを導く指導者たち（a’īmma al-hudā）の事績と袂を分かち、それらに従わない者にはイマーム位はないとする。SIYAR, II, 189. ウィルソンは、シクトは、抗議する集団であり、個人の聴むような、人間関係や責任、社会的実践や道徳的規準を主張するとした。善を命じることと悪を禁じることは、彼らの考える「社会正義」との実践するならでは社会的実践や道徳的規準を主張することであり、人間関係をウマイヤ朝などのより大きな外部の威として、蜂起した時代の集団は「抗議する集団」としての性格を有していたといえる。
との3つを挙げる。134 （1）は善を命じることと悪を禁じることが主としてイスラーム共同体に向けられていることを説明する。すなわち多神教徒には、善を命じることと悪を禁じることの前に、神と神の使徒に従うことが求められる。また（2）は、正すべきものが存在していることを、善を命じることと悪を禁じることの発動条件とすることを示している。そして（3）は、命令によって混乱や対立が生じる恐れもなく、相手がその命令に従うと考えられる場合という状況を定める。これに関連して、生命や財産に関する恐れが少ない場合には、言葉と行為によってそれを実践しなければならないが、身体、財産そして信条への脅威によって許されているタキーヤの状態では、言葉のみによってこれを実行し、さらに言葉を発することにおいても危険が存在する場合には、心でそれを実行すればよいと説明される。135 クダミーは、善を命じることと悪を禁じることは、それを行うことができる者への義務（fardātān）であり、それを行うことができる者への宗教実践（amalān）であると表現する。そして善そのもの、悪そのものは知らないことが許されるものであるが、ある者が善を命じることと悪を禁じることの地位に就いた時、そこにおいてそれが課されるということに意見の相違がない状態において、その者には善を命じることと悪を禁じることが必然的となり、言葉あるいは行為によってそれをすることが課せられると説明する。136

イマームによる善を命じることと悪を禁じることの実践について、サルト・イブン・ハミースは、以下のように説明する。

人びとに、神の教えに入ることと正義を受け取ることに［対象者たちを］呼びかけさせなさい。対象者たちが彼らのそれへの呼びかけに答えたら、彼らの間を正義で裁き、彼らから彼らに課される義務を取り、彼らに彼らの権利を与えなさい。もし拒否したら、彼らが神の諸事に戻るまで戦いなさい。もし相手が戦わず、［正義を］受け取りもしないのであれば、彼らがそれを受け取る、あるいはムスリムたちが合意するものが彼らに必然的となるまで拘束し投獄しなさい。137

サルト・イブン・ハミースは、善を命じることと悪を禁じることは、単に警告という形

134 al-Hađramī, Mukhtāṣar al-Khiṣāl, 357.
135 al-Kudāmī, al-Muʿtabar, II, 211; また SIYAR, II, 317; al-Biṣyāwī, Jāmiʿ Abī al-Ḥasan
al-Biṣyāwī, IV, 189.
136 al-Kudāmī, al-Muʿtabar, II, 211.
137 SIYAR, II, 31.
第9章 イバディ派共同体の統治体制

式的なものではなく、対象者をそちらへ向かわせるために、実質を伴うものであるとの立場を示している。

最後に、善を命じることと悪を禁じることは、イマームのみの専権事項ではなく、その程度に応じてイバディ派の一般信徒にも課せられるものとされた。シャフフィーは、善を命じることと悪を禁じることは神の諸義務のうちの義務であること、そしてそれは、それをすることができる、神を崇拝するムッカッラフすべてへの義務となっていることに言及しつつ、そのうちには、公正の指導者、彼らの代理人、また彼らの魂を売る戦士たち（shurāt-t-him）、また自分自身をそのために任命した（aqāma nasu-hu li-dhālika）者に義務であるものあれば、民衆（‘āmma）に義務であるものもあると説明する。そして民衆に義務づけられるものの例として、互いに忠告すること（munaṣṣaḥa，また彼らの間にあることからについて公正であること（insāf），彼らの間にあるものをよりよくすること（iṣlāḥ），間違った者を導くこと，無知なる者に教えること，互いの財産を保護すること，人びとの尊厳を増やすこと（tawfīr a-raḍi-him），人びとの欠点を詫罪し明らかにしないこと，また彼らの良いものを隠さないことなどを挙げる138。

9.3 まとめ：イバディ派の統治体制

本章で明らかにしたことは、以下のようにまとめられるよう。イスラーム共同体における「真の信仰者」という考え方は、イバディ派においては発展しなかった。一方で、イバディ派の学者たちは、信仰者たちの間には、明確な区別や序列があると理解した。彼らは信仰の同質性を否定し、神を崇拝する者たちの地位は、確信の優劣に応じるとして、順に諸天使、諸使徒と諸預言者、そしてイバディ派のムスリムたちという序列を提示する。さらに彼らは、信仰者たちの間にも信心や確信の程度において、また宗教への態度や取り組み方において個人差があると説明し、そしてこの個人差、特に知識に基づく個人差を共同体内の階層形成の根拠とした。

また本章では、イバディ派においては、宗教的知識を修めた学者たちに、イバディ派共同体の運営あるいは統治における中核的な役割が認められていたことを明らかにした。学者たちは預言者たちの後継者、大地における神の明証、人びとを楽園へ連れて行く者と位置づけられ、一般信徒は、この宗教知において上位の立場にある学者に従うことが求められた。一方イバディ派では、平信徒が知識偏重主義に陥ることを防ぎ、また救済のための

138 al-Shaqāṣī, Manhaj al-Ṭalībīn wa Balāgh al-Rāḥibīn, V, 96-100.
負担が必要以上に彼らのしかからないような配慮がなされ、学者たちは、信徒たちを導くために必要な知識を授ける役割を担った。オマーンのイバード派では、イバード派共同体に加入した者は、クルアーンの学習と宗教戒律の実践を第一とし、学者たちは必要な知識を彼らに授け、彼らが信仰者として地位にとどまるようにする、すなわち学者が一般信徒の教養の獲得を助けるという関係が形成されている。

そして学者たちが選ぶ指導者であるイマームについて、イマームは神、神の使徒ムハンマドに続く序列に位置づけられ、またオマーンのイバード派のイマームが「信徒たちの長」の名でイスラーム世界の一部の地域を統治することは考えられていなかった。イバード派には、ある特定のミスルを統治するイバード派のイマームが「信徒たちの長」として、他宗派に支配されるミスルを率いる、つまりイスラーム共同体の構成員を率いるという考え方は存在していない。またイバード派においてはイマームとは、あくまでもイスラームの知識と敬虔さにおいて秀でた生身の人間にすぎず、彼には、カリスマ的資質ではなく、シャリーアに則った共同体の運営の施政能力が最低条件として求められている。

またイマームは様々な目的のために擁立されるが、イマーム擁立の条件においては、候補者は最も優れた者でなければならという条件は付されていない。しかしイバード派の学者たちは、最も優れた人物をイマームに選出するという立場もあり、それはアブー・バクルとウマルの時代の理想的な時代の統治体制を支配地域で再現しようとするとする立場と考えることもできる。さらにオマーンのイバード派の学者たちは、1つのミスルに懸の支配者とイマームが共存することは認めなかったが、2人のイマームが1つの中スルに存在することを認めないという、1ミスル1イマームの原則を採用した。そのため複数のイマームによる共同統治という考え方は、イバード派には存在せず、またイバード派信徒は二重の信徒を求められていない。そしてイマーム位は、時期的であるものを除き、失効を伴った項目に該当しない限り終身制と定められ、協議を構成する学者たちによる恣意的なイマームの廃位と擁立が禁止された。

このイマームと臣民の関係について、イバード派では、イマームとその周囲の特権・支配階級の統治に関する意志決定から、民衆は隔離された存在として位置づけられている。イマームには、単に民衆に命令を下すだけではなく、民衆がその命令を履行するように、様々に働きかけることが求められており、またイマームは民衆を保護する存在としても理解されている。一方イマームに反抗することが禁止され、イマームに対抗するイマームを擁立することも合法とはされないなど、臣民のイマームに対する権利義務は、イマームの
イマーム位を認め，イマームの政治を支えることがその第一に挙げられている。

3/9 世紀以降のオマーンのイバード派思想には，ウェーバーが語るような，カリスマ的指導者によって導かれるカリスマ的共同体という考えはみられない。イバード派は，共同体がカリスマによって導かれる，という考え方を放棄し，より現実的な統治体制を志向する。その統治体制からみれば，オマーンのイバード派の宗教共同体は，セクトの類型的特徴を脱し，より安定的な状態にあったと評価することができる。
第10章 イバード派の共同体論：まとめと考察

10.1 本研究のまとめ

本研究は、前近代イスラームにおける少数派の活動の実態を、共同体の運営に関する理論と実践という観点から究明することを第一の目的とし、イスラーム史の早い段階に派の出自を有し、現在でも北アフリカのリビア国やアラビア半島のオマーン国などにその信徒が暮らす、イバード派を取り上げた。そして宗教社会学の分野における研究蓄積を利用し、(1) 共同体論の理論と実践を支えるワラーヤとパラーヤおよび関係諸概念の究明、(2) 自己理解、他者理解をはじめとするイバード派の世界観の究明、(3) 改宗と入信の規定など、メンバーシップに関する問題の究明、(4) 共同体へのコミットメントのあり方など、集団内外のつながりに関する問題の究明、(5) 集団内で生じる逸脱への対応という問題の究明、そして(6) 共同体内で形成されるヒエラルキーの究明という6つを本研究の課題として提示した。そしてそれらについて、主として2/8世紀から6/12世紀の期間中にイラクのパラーヤからオマーンを中心に活動したイバード派の学者たちの見解を取り上げた。以下、本研究で明らかにしたこと、確認したことをまとめる。

第1章および第2章では、イバード派に関する先行研究および本研究の方法論を論じた。そして第3章では、イバード派の共同体論の鰐概念であるワラーヤ（関わりを持つこと）とパラーヤ（関わりを絶つこと）について、その語義、クルアーンおよびハディースにおける用例を確認した。そして同章では、預言者ムハンマドの存命時代から、イスラーム共同体構成員はワラーヤを保持する者と保持しない者に分類され、ワラーヤを認める、認めないという実践が行われており、後世のイバード派の学者も当時の状況をそのように理解していたことを明らかにした。そして第一次内乱時には、イスラーム共同体内で公然とパラーヤの宣告が行われていたことを確認した。

続く第4章では、宗教における組織あるいは知識の制度化、あるいは教理の発展の一例である。主として2/8世紀から4/10世紀までの期間における（プロト・）イバード派によるワラーヤとパラーヤ、そして判断停止を意味するウクーフの理論と実践の展開を考察した。そしてすでに1-2/8世紀のプロト・イバード派では、人間の状態を定める原理としてこの三原則を採用し、そこから様々な規則を導き出していたこと、そしてこれはオマーンのイバード派にも受け継がれたことを明らかにした。またワラーヤ、パラーヤそしてウクーフの実践に関する彼らの態度は、できる限り多くの人間を、できるだけ早くワラーヤと
バラーやの二元論的世界に位置づけようとするものであり、ウクーフはこの二元論的世界を支えるものとして利用されたことを明らかにした。そしてイバード派の学者たちは、神の側からの判断である真理の規定の重要性を認めつつ、神は人間に不可知のものを考察することを求めてはいないとし、人間が示す行動に従ってワラーヤとバラーやの判断を下すという外面の規定の原則を定めることで、真理の規定と外面の規定の食い違いが生じても、それによって判断を下した者、またその判断に従った者が罪に問われることはないように配慮した。彼らはまた、条件の規定を整備することで、個別的に判断を下さなくても総体によってワラーヤとバラーやの義務が達成されるようにし、同時に神の真理の規定と外面の規定との食い違いを調整しようとしたことを明らかにした。

第5章と第6章では、イバード派の共同体論を支える柱である、イバード派の世界観、および自己理解と他者理解を取り上げた。このうち同派の世界観について、彼らはタクリーフに関する神と人間の関係が全人類を対象とするものであることを説明するために、人間はその本性において神を知る存在であり、その状態でこの世に生まれてくると主張する。そしてそのためすべての人間は、理性によって神を知ることができ、また神を知ることが課されると論じることで、イバード派は、何千年もの後の時代に生きる「ある個人」をもその対象とする、包括的な性格を帯びた救済論を整備している。そして同章では、人類の宗教的分類に関して、イバード派の学者たちは、一神崇拝と多神崇拝、信仰と不信仰というクルアーンの世界観を支える2つの二元論を、イスラーム中心主義とイバード派中心主義という主観的な優劣の価値観でとらえ、自派が世界において最優位に位置づけられるようにそれを利用していること、さらに彼らは、世界の諸宗教団を、階層構造を利用して分類し、イバード派のみをその階層の最上位に位置づけ、この集団に属する者は神の満足を得る者であり、神に導かれる者たちであることを説明し、自派を唯一の「至高なる性質を帯びた特別な共同体」としてとらえていたことを明らかにした。また同章では、イバード派では人間が外面に示す言動こそが、その人間の宗教的属性を判断する材料であると定められ、ワラーヤとバラーやの讉論同様、実質的かつ教義主義的な方法で、ある者がこの最優位かつ最上位に属する者であるかどうかが判別されていたこと、またイスラーム共同体の成員構成をすべてを、いずれかの区分に分類することができる精度を備えた区分法が整備されたことにも触れた。そしてイバード派は、この世の空間的分類である国域論も整備したが、彼らは、国域の状態は、そこに住む人びとの状態を判断する材料にはなるが、国域の状態そのものが人間個人の状態に直接的に影響を及ぼすとは考えず、人間の宗教的
状態はその個人が示す言動から判断されるという原則を維持していたことを明らかにした。
そして第6章では、イバード派の自己理解と他者理解の究明を課題とした。はじめにイバード派が理解するワラーヤは、構成員間の集団的、集合的な性質をもつ以前に、信仰という神と個人の関にある、肯定的で個別的な関係であることを確認した。そしてイバード派は自派を、救済の証である「神のワラーヤ」を有する個人の集団体であり、この集団に属する者たちを、神は「信仰者たち」という1つのまとまりで導くと理解していること、神のワラーヤを維持するためには、神への服従行為、すなわちイバード派ムスリムの教えに従った宗教生活を送らなければならないと理解していたことを明らかにした。さらに彼らは、神への信仰が行為と言葉から構成される理由を、イスラームの契約という観点から説明し、自集団を、神が預言者ムハンマドを通じて全人類と取り交わしたイスラームの契約を正しく履行する集団として、そして他宗派や他宗教に属する者を、イスラームの契約を破棄した集団として理解した。これらとともに同章では、イバード派では、「消極的信仰」あるいは中途半端な信仰ではなく、異神や敬意などの内心的感悟とともに定められた宗教戒律を遵守するという、全身全面をもって神に仕える「積極的信仰」が構成員に求められていたことを明らかにした。
また同じくイバード派の自己理解について、同派ではイスラーム共同体が分裂するまでの時代が、イスラームの理想的な時代としてとらえられていること、そして分裂後に登場し、アリーヤ・ウマイヤ朝などに対して蜂起した、イバード派が先人とみなす人びとの活動が、殉教者のかたちで美化して叙述されていることにも触れた。そして同章では、イバード派の学説家たちは、ナフラワーンやヌハイリという「場所」に自らのアイデンティティを求める、先人の発揮者に対して立ち上げるという一連の「行為」をも、自分たちのアイデンティティを支えるものと定めつつ、同じ「自己」であったハワーリジュ派諸派を、正しい指導者に対して抵抗した集団、あるいは「イスラーム共同体構成員を多神教徒と名付ける集団」として否定的にひとまとめにし、自己と区別することで、正しい集団が自派のみであることを維持していたことを確認した。
そしてイバード派にとって他者である不信者に属する多神教徒と仏教者について、イバード派は多神教徒という集団を、人類史の展開の最初期から存在するものとして、そしてそれ自体孤立した存在として理解する。そして彼らが有する教説論に基づき、多神教徒であっても神を知ることや神を唯一とすることが名実でされていると定めた。またイスラーム共同体内の他者である仏教者と信者者について、本研究では、イバード派における仏教
の語は、イスラーム共同体の構成員が示す言動に基づいて付与されるものであり、預言者
ムハンマドの時代に用いられた仮称とは異なる用法であったこと、一方誤は、イスラーム
共同体における解釈の違いに起因する宗派・学派の形成を説明するために、不信仰を神
の否定と解釈の誤りという観点から分類することで生み出された概念であることを指摘し
た。そして仮称と誤は、その語の成り立ちや意味を異なるものであったが、ともに他宗
派を示す語として、そして混同して用いられることがあり、イスラーム共同体に属する他
者を指す同義の語として理解されるようになったという可能性を提示した。

続く第7章では、イバーダ派共同体への入信と改宗活動の規定、また共同体へのコミ
ットメントに関わる議論に目を向けた。はじめにイバーダ派の思想では、イスラームの要
約を告白した者にはすべて、理论上はイバーダ派のワラーヤが与えられると考えられてい
たこと、同派が定めたイスラームの要約は、イスラームの本質をまとめた最小限のもので
あり、信仰における知識増進を避け、イスラームとしてイバーダ派への入信を容易にする、
イスラームの諸宗派にとっても受け入れられる普遍的なものであることを明らかにした。

そしてワラーヤの認定と入信の関係について、3/9世紀にはイバーダ派共同体への加入
の認定を意味する入信希望者へのワラーヤの認定について議論がなされ、入信希望者の熟
意を事前に審査することによって、イバーダ派共同体の資の低下を防ごうとする見解と、
まず入信希望者にイバーダ派共同体への参加を認め、それからその者言動がイバーダ派
にふさわしいかを判断してワラーヤを認定しようとする見解が提示されていたことを確認
した。そしてより後代には、入信の問題は閉鎖としても語られ、イスラームの要約は多神
教徒の多神崇拝を消すため、イバーダ派の圏域でイスラームの要約を告白した者が多神教
徒であった場合には、その者はそれを告白した時にワラーヤが認められるといわれた一方、
非イバーダ派の圏域でイスラームに入信した者のワラーヤの認定には、イスラームの要約
以上の知識や行動が追加の判断材料として定められたことに触れた。そしてそれによりイ
バーダ派は、イスラームの要約を告白した他宗派への入信者に、イバーダ派のワラーヤが
なくなること、また各宗派への帰属の決定を理解・説明していたことを明らかにした。ま
た改宗に携わるイバーダ派の宣教者は、対象者が多神教徒の場合には、教義に関する知識
の教授よりも、入信後の正しい行いの習得の教育に重点を置き、一方対象者が他宗派に属
する者である場合には、イバーダ派の教えがどのようなものであるかを説明することに力
点を置いていたことを明らかにした。

そして同様では、イバーダ派では、その構成員に対し、他宗派と一概に分から、彼らに不
信仰の名をつけることなど、イバード派に特有の規則、あるいはイバード派に受け入れられない実践が定められていたこと、そしてそれらを遵守した者が信仰者でありワラーヤが定まるとするで、構成員が「外部の世界」から身を引き、イバード派共同体へのコミットメントを高めるようなしくみが整えられていたことを明らかにした。すなわちイバード派の学者たちは、構成員たちが「外部の世界」あるいは「異質の世界」との親和的な関わり、あるいは集団へのコミットメントと他集団へのコミットメントという「二重のコミットメント」を持つことを認めず、また構成員が「二重のコミットメント」に向かわないように彼らを誘導した。そしてイバード派の学者たちは、行為と感情による信仰者間での肯定的な水平軸の関係が、神と人間の肯定的な垂直軸の関係に昇華されるというモデルを示し、イバード派の他構成員を愛することは、神を愛することであり、それは信仰であると定めることで、構成員が「組織へのコミットメント」「倫理的コミットメント」とともに、共同体と共同体構成員への「愛者のコミットメント」を持つようにし、彼らを共同体内部での更なる相互扶助へと促したことを明らかにした。またワラーヤをイバード派共同体に属す子どもに認めることで、イバード派では自分たちの宗教的世界観が再生産されるような仕組みが整えられていたことを確認した。

そして第8章では、主にイバード派共同体内で生じる逸脱への対応の問題を取り上げた。はじめに、バラーアの対象となるふるまいをした者は、考えられる限りでの最悪の罰である、不信者として来世で神に罰せられるとするなど、イバード派の学者たちが罪に対して厳しい態度を示し、また無条件で赦される罪はないという原則を定めていたことを確認した。彼らは、バラーアの宣言は大罪を犯した者に必然的になるとし、時代を下っても有効であるような大罪の定義を提示することとなり、その大罪を具体的に細かく列挙した。そして彼らは、小さな罪であってもそれに因縁することは大罪に値するものであると定め、イバード派信徒たちを、来世におけるより確実な救済のために、罪に真摯に向き合い、そうした小さな罪1つ1つからの悔悟へと促っていたこと、宗教的罪を犯さない、また意図しないということに対して最大限の称賛を示し、信徒たちの逸脱を強力に抑制していたことを明らかにした。

あわせて同章では、オマーンのイバード派では、バラーアの宣言が慎重に行われていたことも明らかにした。バラーアの宣言の手続きは慎重にすすめられ、そしてイバード派の学者たちは、ハッフ刑の執行が付随するもののような、実にそれが必要であるとする大罪以外にはバラーアの宣言を好まず、そしてその場合であっても、相手が悔悟していること
が明白である場合にはパラーアの宣伝はせず、またそれ以外の場合にも小罪における対応のように、パラーアの宣伝の前に侮辱を求めることがを通じて、パラーアの宣伝をできるだけ回避した。そしてイバード派においては、侮辱を求めることが通じて大罪者にも更生の機会そしてイバード派共同体に戻る機会を与えられるなど、侮辱は、善行あるいは信仰とともに、イバード派の構成員が信仰者としての地位を維持するための、そしてその者がイバード派共同体にとどまるための鍵に位置づけていたことを明らかにした。

第9章では、イバード派における統治体制を、階層の形成そしてイマームから読み解いた。階層の形成について、イバード派ではイスラーム共同体における「真の信仰者」という考え方は発展しなかったが、イバード派の学者たちは、信仰者の間には、明確な区別や序列があると理解した。彼らは信仰の同質性を否定し、確信の優劣に応じた天使、諸預言者と、それ以外の信仰者という明確な序列があると定め、さらに信仰者たちの間にも確信や信念の程度において、また宗教内の態度や取り組み方において個人差があることを説明し、この個人差、特に知識に基づく個人差を共同体内の階層形成の根拠とした。そしてイバード派においては、宗教的知識を修めた学者たちは、預言者たちの後継者、大地における神の明証、人びとを楽園へ連れて行く者と位置づけられ、イバード派共同体の運営あるいは統治における中心的な役割が認められていたこと、一般信徒は、この宗教知識において上位の立場にある学者に従うことが求められていたことを明らかにした。また一般信徒が知識偏重主義に陥ることを防ぎ、救済のための負担が必要以上に彼らにのしかからないように仕組みのもと、学者たちは、信徒たちに必要な知識を授ける役割を担った。すなわちイバード派には、一般信徒が学者たちに従う一方、学者たちは一般信徒が信仰者の地位にとどまるように、そして救済を獲得することができるように助けるという関係が形成されていることを明らかにした。

そして学者たちが選ぶ指導者すなわちイマームについて、同様では、イバード派ではイマームは神、神の使徒ムハンマドに続く指導者の序列に位置づけられたこと、イマームのイバード派のイマームが「信徒たちの長」の名でイスラーム世界の一部の土地を統治することは考えられていなかったこと、そしてイマームの資格には、単に血統のみならず、精神的なカリスマや外在的威信もその条件とはされておらず、あくまでもイスラームの知識と敬虔さにおいて秀でた生身の人間にすぎないこと、すなわちイマームには、シャリーアに従った共同体の運営のための施政能力が最低条件として求められていることを確認した。またイマームは、時限的であるものを除き、失効を定めた項目に該当しない限り、終身制
と定められていたこと、協議を構成する学者たちによる恣意的なイマームの廃位と擁立が原則的には禁止されていたことを確認した。そしてオマーンのイバーダ派の学者たちは、1つのミスルに数の支配者とイマームが共存することは認めたが、2人のイマームが1つのミスルに存在することを認めないという。1ミスル1イマームの原則を採用したこと、そのため複数のイマームによる共同統治という考え方は、イバーダ派の統治理論には存在しなかったこと、イバーダ派のイマームに統治されるあるミスルに住む臣民は、別のミスルを統治するイバーダ派のイマームに服従することは課されておらず、二重の臣民は認められていなかったことを明らかにした。

そしてこのイマームと臣民の関係について、イバーダ派では、イマームとその取り巻きの特権・支配階級の統治に関する意思決定から、臣民は隔離された存在として位置づけられていた。本研究では、イマームには、単に臣民に命令を下すだけではなく、臣民がその命令を果たすように、様々に働きかけることが求められており、またイマームは臣民を保護する存在としても理解されていたことを確認した。そしてあわせてイマームに反抗することが禁止され、イマームに対してイマームを擁立することも合法とはされないなど、イバーダ派において臣民のイマームに対する権利義務は、イマームのイマーム位を認め、イマームの政治を支えることがその第一に挙げられていたことを明らかにした。

10.2 本研究の考察：イバーダ派共同体の特質

本研究が対象とした時代のイバーダ派共同体は、端的に言えば、自らの宗教集団を唯一の正当な宗教だとする見方である、宗教的個別主義に基づいた排他的性格を有する集団である。彼らは、来世における救済という観点から、自派のみを世界における最優位・最高位に位置づけ、自派の教えを施行されている国境のみが正義あるいは真理の領域であるとし、そしてイバーダ派の教えに従って生きる者たちのみが神に導かれる者たちであると説いた。そして一部の真理を共有する他者として、イスラーム共同体の他宗派との間でのイスラーム法上の交流を理論上認める一方、他宗派との婚姻の忌避や他宗派への呪い、また不信者の名付けとパラーカの宣告など、構成員が外部の世界との間に二重のコミットメントを持たず、逆に他宗派に対して否定的な価値観を持つような教義が整備されている。そしてそれとあわせて、イバーダ派の学者たちは「愛の共同体」を志向し、神への愛は構成員への愛である（反対に構成員間の愛を愛することは神の愛である）というような、構成員がイバーダ派共同体へのコミットメントを強めるような仕組みを整えている。
そしてこの宗教的個別主義に基づいて、イバーダ派共同体の運営が行われた。理論上、イスラームの要約を告白する者は誰でもイバーダ派のワラーヤが認められるとする普遍的な主張が提示された一方、彼らは人信希望者がイバーダ派のワラーヤに値する者であるかを入信の前後に吟味した。イバーダ派の圏域あるいはイバーダ派の宣教者のもとで入信を希望する多神教徒たちへのワラーヤの認定は後半には緩和されるが、彼らは改宗後すぐにイスラームの宗教儀礼の実践を習得することが求められ、それを通じて新規加入者の適い込みが行われている。また他宗派からの転向希望者については、イバーダ派の教えを遵守することがワラーヤの認定の条件に加えられた。共同体の構成員の資格であり、来世における救済の資格であるワラーヤの維持は、イバーダ派の教義に従ってシャリーアを遵守することであると定めることによって、イバーダ派は、宗教的個別主義と、共同体の質の維持を試みているのである。

他宗派に対して排他的性格を有した一方で、オマーンのイバーダ派共同体は、派内の逸脱に対して極端に厳しい規律を施行することからも距離をとった。イバーダ派の学者たちは、正規者に対して厳しい態度を提示し、構成員の逸脱行為を予防する一方、たとえ罪を犯し、それでも悔悟により共同体制成員としての地位と来世における救済は維持されることを定め、またバラーヤの宣告よりも悔悟を求める、あるいは本人が示す悔悟を優先し、逸脱行為による構成員の追放と、それによる共同体構成員の減少を最小限にとどめている。換言すればオマーンのイバーダ派は、自派を「聖なる共同体」とみなす一方、人間は罪を犯す存在であるということを受け入れることで、高貴に倫理的な「聖者たちの共同体」とは一線を画し、あるいは「聖者たちの共同体」の質あるいは純度をいくらか減じることで、構成員間の緊張関係をより緩めた、より普遍で現実的な共同体を形成し、今日まで生き残ることに成功したのである。

本研究では、ウィルソンが提示したセクト的集団の特質を利用して、イバーダ派共同体の実態解明を試みた。イバーダ派は、その構成員に対して二重の忠誠を容認していない点、また自派のみが完全な宗教的真理を独占し、他はそれを持たないと主張する点、さらにワラーヤの概念を通じて、構成員には全体的な忠誠が求められている点において、いくらか排他的性格を有していると評価できるだろう。一方、信者として受け入れられるためには何らかの功績が必要であるとする点、また信者の規範を維持することに関心を払い、不適格者やわがままな者に対しては処罰を行うとする点について、サイード・イブン・ムフリズが主張する入信希望者への対応は、セクト的であり、一方ムハンマド・イブン・マフブ
ーブの態度はデノミネーション的である。また他宗派に属する者への宣教者の呼びかけについてのビスヤウィーの説明は、宗教的個人主義に基づいたセクト的性格を有する一方、イバード派の圏域において改宗した多神教徒についての見解は、デノミネーション的である。そしてイバード派では、信者の規範を維持することに関心が払われ、大罪を犯した構成員に対してパラーやが定められる一方、侮辱を示す者はパラーやが宣告されないなど、その原則に対して実際の処罰はいくらか限定的なものとなっている。このように、3/9世紀から4/10世紀のオマーンのイバード派共同体は、ウィルソンが提示するセクトの諸特徴からはいくらかずれたものとなる。

統治体制の観点からみたとき、2/8世紀のバサラのイバード派には、イマームの擁立こそないものの、その集団内では学者たちによるワラーやとパラーや、ウクーフの規則の整備にみられるような組織あるいは教義の制度化，そして集会を通じた信徒の指導という体制がいくらかの程度うかがえる。イマーム論からみれば、オマーンのイバード派共同体の特徴は、エスタブリッシュメント・セクトの類型に当てはまるだろう。インガーは、セクトには第一世代の熱狂を引き継ぐために専門的な指導者層が現れ、またエスタブリッシュメント・セクトの組織上の特徴として、専門的なリーダーシップ、官僚的構造の存在を挙げるが、それはイバード派においてはイマームと学者層であり、またイバード派にとっての第一世代の熱狂とは、善を命じることと悪を禁じること、そしてウマイヤ朝に対するジハードのように、自派の基準からみた社会の悪に対する抗議に相当する。ウィルソンは、セクトは俗人組織である傾向があると論じ、またインガーは、エスタブリッシュメント・セクトにはその組織の複雑さに応じて、さらに「素人が運営するエスタブリッシュメント・セクト」という区分があるとして、すでに3/9世紀のオマーンのイマーム論は、この段階を越えた、組織的な機構を備えている。

さらにこのイバード派共同体の特質について、第2章でみたように、ワットは、ハワーリジュ派は共同体に属する者に救済を授けるというカリスマを伴う、神によって創設された少数の構成員からなる「カリスマ的共同体」を目指していたこと、シェア派とは異なり、リーダーにいかなる特別なカリスマも認めていなかったことを論じた。一方ダバシは、ハワーリジュ派は徹底した倫理的個人主義を支持し、カリスマの概念を完全に否定したとして、ハワーリジュ派の見解は共同体的カリスマの概念によって支配されていた、とするワットからの見解を追及。同様にマーデリングも、ハワーリジュ派の考えでは、救済を保証するものは、共同体へのメンバーシップではなく、宗教的教義と儀礼の遵守であり、共同
体の団結よりも正しいふるまいという考え方が、ハワーリジュ派の過激な運動を引き起こしたこと。「カリスマ的共同体」という考え方はスンナ派のジャマーラには有効だが、ハワーリジュ派にはふさわしくないことを論じる。

ハワーリジュ派にルーツを持つイバード派は、ハワーリジュ派の主張と同じくリーダーにいかなる特別なカリスマも認めていない。イバード派のイマームには、シャリーアに従った共同体の運営、共同体における施政のための能力が最低条件として求められている。そのためイバード派共同体は、ウェーバーが説明するような、カリスマ的指導者によって導かれるという意味での「カリスマ的共同体」ではない。一方、共同体に属する者に救済を授けるというカリスマを伴う、神によって創設された少数の構成員からなる「カリスマ的共同体」という考え方にいて、マーデルングがハワーリジュ派について語った、救済を保証するものは、イバード派においては「神のワラーヤ」である。ウィルキンソンは、ビスヤーが語る「信仰者たちへの神のワラーヤ」を、神とその共同体を結びつける、それゆえその共同体の構成員を互いに結びつける根本的な関係を示したものを紹介し、ワラーヤとは集合的な関係であり、「神聖さ」の個人的な段階ではなく、集合的な段階であるものを存在するものと説明する。ビスヤーは、神の信仰者たちへのワラーヤを、真理のために信仰者たちを成功に導き、彼らを支援し、彼らを導く為光へと動かし、そして彼らを正直な道へ導くこと、と説明する。とはいえ信仰者たちへの神のワラーヤとは、第一にそして究極的には神と1人の信仰者との関係であり、共同体への団結がなくとも救済は保証される。イバード派共同体に属すること、属していることは、来世における救済の証拠ともなるが、イスラームの要約や周辺の議論からも分かるように、イバード派共同体に属することのみが救済の絶対条件とはされていない。

しかしながらイバード派の学者たちは、「神のワラーヤ」は、イバード派の教えに従った宗教生活を通じて維持されると定めた。そしてイバード派の教えに従った宗教生活の実践とは「信仰者たちの神へのワラーヤ」であり、それは神への服従行為であり、信仰の実践であるが、イバード派の学者たちはこの信仰の実践あるいは神へのワラーヤに、正しくふるまいとともに、信仰者であるイバード派構成員を愛し、支えるという共同体の連帯や団結にかかわる項目を含めた。そのため、イバード派共同体に属する者たちは、救済の証である神のワラーヤを維持する手段の一つとして、他の構成員への支援、そして共同体へのコミットメントを行う。すなわち理論上信仰者のイバード派共同体への帰属は、イバード派の学者たちは定めた神への服従行為の実践を通じて生じる、二次的なものである。そ
してイバード派は自派を、神に導かれる「聖なる性質を帯びた特別な共同体」と理解したが、イバード派共同体構成員には、共同体に属することで神に導かれるという非日常的で受動的な態度よりも、信仰の実践を通じて神とその個人との間のワラーワを維持するという、より現実的で能動的な態度が求められている。

10.3 今後の展望：イバード派研究の蓄積と深化のために

本研究では、イバード派共同体の特質を究明するという目的のもと、様々なテーマを取り上げた。これらの作業は、イバード派についての研究としてはもちろんなこと、前近代のイスラーム世界における少数派の活動の実態を、共同体の運営に関する理論と実践という観点から明らかにする事例研究として、またイスラーム世界における共同体運営を考察する事例研究として、イスラームの思想史的および宗教社会学的研究の蓄積に貢献するものである。

本研究では、イバード派思想の究明を第一の目的とした。そのため取り上げた課題に関する他宗派との比較は不十分なものであり、イスラーム世界におけるイバード派共同体あるいはイバード派思想の特徴という点については、まだまだ考察の余地が残されている。イバード派の思想の特徴をよりはっきりとさせるためには、ムサーナ派やシーア派の思想に目を向ける必要があるだろう。

また本研究は、前近代のイバード派思想を取り上げた。一方筆者が知る限り、現在のイバード派信者は、本研究が明らかにした宗教的個別主義をいくらか弱め、この世において他宗派とのより協調的であるるなは友好的な関係の構築を目指している。思想はその時代の状況に応じて修正されるものであるが、本研究が明らかにしたイバード派の思想が、近代以降どのように理解されるかについて考察することも、興味深い課題である。

本研究が示した課題は、イバード派思想体系の次山の一角に過ぎない。共同体を軸として、様々なテーマを扱うことで、イバード派共同体の実態はより明確に解明されることだろう。本研究を、こうした今後の課題解決のための出発点に位置づけつつ、ここで筆をおくことにする。
謝辞

本研究の執筆にあたり、指導教官である東京大学大学院人文社会系研究科の竹下敦孝先生には多岐にわたる助言、また温かくも厳しい指導を賜った。また同研究科の柳橋博之先生および東洋文化研究所の錦田繁先生からも、授業を通じて法学やクルーアン解釈などにおける研究方法について有益な教示を賜った。このほか神田外語大学の菊地達也先生、新潟大学の菅川京先生、東京大学の森本一夫先生そして吉田克子先生からも、イスラーム思想史研究に関する有益な助言をいただいた。

また2012年5月にイタリアのナポリで開催された国際会議「イバード派神学：資料と研究者を再読する」に参加し、本研究の第7章および第8章に関わる内容を発表する機会に恵まれたことは、本研究の執筆にとって極めて有益なものであった。同時にウィルフェルド・マーデリング博士やヨーゼフ・ファン＝エス博士といった、イスラーム思想史研究の分野における世界的大家、またジョン・ウィルキンソン博士やエルシリア・フランチェスカ博士といった、イバード派研究の第一人者たちとの会話、イバード派という少数派をイスラーム思想研究においてどのように位置づけるかという問題意識、またその少数派を、イスラーム世界から精神的にも距離的にも遠くにある日本で研究することの意義について改めて考える機会となり、筆者にとっては刺激的であり、また望外の喜びであった。また2012年11月に来日した、先祖にイマームを輩出し、現オマーン国グランド・ムフティー補佐官であるカハラーン・ハルスフィールとは、イバード派思想研究について意見交換をする貴重な時間を持つことができた。

そして本研究は、筆者が多くのオマーン人研究者から受け取った、惜しまない協力の成果でもある。オマーン国内陸部ニズワーに住む、アハマド・キンディー師からは、同師が所蔵していたカーシフ校訂による『書簡集』をいただいた。またオマーン国ワクフ・宗教事務省のアブドゥララフマーン・サーリミー博士からは、『書簡集』の電子資料をいただいたほか、上記ナポリの国際会議への参加招待をいただいた。そしてオマーン国グランド・ムフティーのアハマド・ハリーリー師への表敬や、上記アハマド・キンディー師との面会など、多くのイバード派ムスリムたちとの交流の場を設けてくれた、アブドゥラーラーヴ・リヤーミー博士との交流は、2008年8月から2010年9月まで、日本国外務省専門調査員としてオマーン国に滞在した筆者にとって、美しくそして大切な思い出の一部である。これらの方々のほか、本研究に協力してくださった方々に、ここに記して謝意を表したい。
【補論】
補論 A イバード派の学統

A.1 バスラの指導者たち

A.1.1 アブドゥッラー・イブン・イバード（‘Abd Allâh b. Ibad al-Tamîmi）

研究者たちは、イバード派の名祖であるアブドゥッラー・イブン・イバードの実在を認めると一方、その生涯と活動については様々に語る。例えばエンナミーは、イバード派の実質的創始者とされるジャービル・イブン・ザイドと比べると、イブン・イバードの役割はイバード派においては二次的であったと評する1。クックは、イブン・イバードは実在したかも知れないが、彼が名祖となったのは、分派の指導者としての活動よりも、アズラク派の名祖ナフィウ・イブン・アズラク（Nâfî‘ b. al-Azraq）の「背」、スフライ派の名祖アブドゥッラー・イブン・サッファール（‘Abd Allâh b. Şaffâr/Ziyâd b. al-Aşfar）の「腹」のように、色を連想させる名を有していたことによるのかもしれないと言語る2。またフン＝エスは、アブー・ミフナフ（Abû Mîkhnaf Lû‘î b. Yahyâ，d. 151/774）が伝えるハワーリジュ派の分類に関する話のうち、ナーフィウ・イブン・アズラク、アブドゥッラー・イブン・サッファールそしてイブン・イバードというハワーリジュ派の諸分派の名祖によるやりとりは、せいぜい神話をである（kaum mehr als Mythologie）と評価する3。さらにウィルキンソンは、イブン・イバードは「魂を売って立ち上がる者たち」（al-shurât）の長の1人に過ぎなかったという説を支持する4。一方マーデルクは、シーア派のマルズバーニー（Abû ‘Ubayd Allâh Muḥammad b. ‘Imrân al-Marzûbânî，d. 383/994）の著作から、イブン・イバードがイバード派の集団の長として、アッバス朝カリフのマンスール（Abû Ja‘far ‘Abd Allâh b. Muḥammad al-Manṣûr，r. 136-158/754-775）の時期に生きていたとし、派の創始者としての彼の位置づけに疑問を投げかけた5。

研究者たちが依拠するアラビア語資料は、イブン・イバードについて様々にそして断片的に語る。上述のアブー・ミフナフまたはマルズバーニーの報告のほか、例えば4/10世紀の地誌学者イブン・ハウカル（Abû al-Qâsim b. Ḥawqal al-Nuṣaybî）は、当時の北アフリカ、

---

1 [Ennami 2008(1971), 23]
2 [Cook 1981, 64]
3 [van Ess 1992, II, 187]
4 [Wilkinson 2010, 154]
5 イブン・イバードはマンスールの御前で、アリーについての論争をシーア派のサイド・ヒマリー（Abû Ḥâshim Ismâ‘îl b. Muḥammad, al-Sayyid al-Ḥimaryî, d. 171/787-8）と行い、敗れ、マンスールによって獄獄され獄中死したと語られる。al-Marzubânî, Akhbâr al-Sayyid al-Ḥimyarî, 172-173; [Madelung 2006]
ジャバル・ナフーシ（Jabâl Naļraš）の人びとが有する、イブン・イバードがアブドゥッラー・イブン・ハハブ・ラースィービー（‘Abd Allâh b. Wahb b.-Râšib, d. 37/657）とともにナフサーラーンから同地へやってきたとする話を紹介する。彼の伝承との整合性を考えると、この話は史実を語るものではなく、当時の北アフリカのイバード派（al-Wâhbiyya al-Ibâdiyya）の心性を推し量る「落人伝説」として理解することがふさわしいだろう。また、6/12世紀のイエメンで活動したザイド派のニシュワン・ヒマヤーリ（Abû Sa‘îd Nishwân al-Îmîyarî, d. ca. 573/1178）は、ムウタズィラ学派のアブー・カヌシィ・バールヒー（Abû al-Qâsim al-Balkhî al-Ka‘bi, d. 319/931）が伝えるものとして、イブン・イバードがムウタズィラ派の思想に依拠しており（raj’a al-‘i‘tîzâl），彼の仲間はイブン・イバードのことを称揚していなかった（îa‘îf az‘îmûna amra-hu）と記録する。マルズバーニーの報告に依拠すれば、イブン・イバードの思想に「ムウタズィラ学派的」というレッテルを貼ることについての時代錯誤的な印象は、いくらか薄まることがある。そしてマフブープ・イブン・ラヒール（後述 A.1.6 を参照のこと）が報告する、マッカでアブー・ウバイダ（後述 A.1.3 を参照のこと）とワースィル・イブン・アター（Wâsîl b. ‘Aţa, d. 131/748）が出会ったさい、ワースィル・イブン・アターが「もし私が彼を黙らせれば、イバード派は沈黙だろう」（law qa‘a’atu-hu qâ‘î‘at al-Ibâdiyya）と述べたという話は、ワースィルの言葉をそのまま伝えたとするならば、マフブープ・イブン・ラヒールが、自個がイバード派と呼ばれていたことを認識していたこととあわせて、2/8世紀前半には他者によって、イバード派という呼称が使用されていたことを示している。

イブン・イバードに対する後代の学者、著述家たちの語りは、イバード派共同体の形成とその性格を考察するための参考となる。北アフリカのイバード派の著作では、「イバード派」の語は3/9世紀後半にみられる。一方イブン・イバードへの言及について、ダルジ

6 Ibn Hâwqîl, Kitâb Sûra al-Ârd, 93. アブドゥッラー・イブン・ハハブ・ラースィービーは、イスラームの流れにおいてアリー・アーリから「出て行った」集団の指導者としてナフサーラーンの流れに出陣し、そこで教わられたと考えられている。
7 al-Îmîyarî, Hûr al-‘Ayn, 227.
ーニー（Abū `Abbās Aḥmad b. Sa`īd al-Darjīnī, d. 670/1271-2）は、イブン・イバードがイスラームについて（fī al-muḥammadiyya）ナーフィウ・イブン・アズラクが信じていたものをひどく繼い、またバイラス派やナジダ派の道から分かれた（`adala `an ṭarīqay al-Bayḥasiyya wa al-Najdiyya）と述べるほか、同じくジャンマーヒー（Abū `Abbās Aḥmad b. Sa`īd al-Shammākhī, d. 928/1522）は、イブン・イバードはハワーリジュ派などと論争したと記述する10。

オマーンのイバード派の著作では、イブン・イバードの名と彼の活動については、多くの場合ハワーリジュ派の分裂に関する説明や、預言者ムハンマドからオマーンのイバード派に続く正統（seīdīdī）の徒（ahl al-Iṣtiqāma）の代表的人物の列挙の中で示される。


クローネとツィンマーマンも指摘するように、現在のところオマーンのイバード派の著作において彼の名が初出するのは、サルト・イブン・マーリクに宛てられた箋である13。

10 al-Darjīnī, Kitāb Ṭabagūt al-Mashā`īkh bil-Maghrīb, I, 214; al-Shammākhī, Kitāb al-Siyar, I, 73.
11 al-Kindī, Bayān al-Shar`, I, 61. またムハンマド・イブン・マフブープは、ハラフ・イブン・ウズラという人物に宛てて箋の中でハラフの指導者たちの名を挙げるが、そこでもイブン・イバードの名は挙げられない。MakKhl, 149; MakSQ, 228.
12 al-Kindī, Bayān al-Shar`, III, 289; al-Sa`īdī, Qāmūs al-Sharī`a, VIII, 348.
13 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 200]
そこでは分裂時に、ハワーリジュ派の諸分派の名目をもとにイブン・イバードがいたこと、ムスリムたちは、アブドゥラッハ・イブン・イバードが主張したものに同意したことが簡潔に述べられる14。また同時代のサルト・イブン・ハミース（Abū al-Mu’thir al-Ṣalṭ b. Khamīs al-Bahlānī, d. after 278/891-2）は、イブン・イバードと（イバード派の先人である）ムスリムたちは、彼ら以前のムスリムたちの教え（da‘wa）に呼びかけ、子弟の捕縛も財産の略奪も合法とせず、面内でとどまっている者を不信仰者とせず、呼びかけ（da‘wa）なしでの尋問（isti‘rāḍ）を合法とせず、ハワーリジュ派の分派が主張した、預言者の死後の霊運の実施を教義として採用せず、夫を持つ女性との婚姻も合法としなかったとし15、ハワーリジュ派諸分派が犯した「悪行」に彼が関与しなかったことを説明する。またサルト・イブン・ハミースの書簡は、オマーンのイバード派が自派をイバード派（al-Ibādiyya）と表現する最初期の著作に属する16。このようなオマーンのイバード派におけるイブン・イバード個人への関心は、3/9世紀後半に生じたと考えられる。そしてその背景の1つとして、外部からの「イバード派」という呼称への対応を挙げることができるかもしれない。

時代が下ると、イブン・イバードの名はオマーンのイバード派の学者が示す人物一覧において必ず現れ、また彼に関する叙述はより英雄的な性格が加わるようになる。4/10世紀のクダミー（Abū Sa‘īḍ Muḥammad b. Sa‘īd al-Kudamī, lived in 361/971）は、イバード派の枝派がワラーヤを認める人物として、ジャービル・イブン・ザイド、アブー・ウバイダとともに彼の名を提示する17。またムハンマドから続く正統（せいちゅう）の徒（ahl al-isti‘qāma）の列挙において、「ハワーリジュ」に属した人物として、アブー・ビラール（Abū Bilāl Mīrūdās b. Ḥudayr, d. 61/680-1）、アブドゥラッハ・イブン・ヤヒヤ（‘Abd Allāh b. Yāḥyyā al-Tālib al-Ḥaqq, d. 129/746）ともに彼の名を挙げる。聖職のために出て行き殉教したとされる人物と同列に扱うことで、クダミーは、宗教的知識を収めた人物としてよりも、より軍事的あるいは政治的な指導者としての役割をイブン・イバードに認めている18。このほかビスマウディィー（Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad al-Bisawī, d. after 363/973-4）は、自分たちが保持する教えは、ムハンマドの教えであり、彼の教えを信じたムスリムたちの教えであり、ムハンマドの道を歩み、それを変えなかった者の教えであるとし、そのムスリムたち

14 SIYAR, I, 207-208.
15 SIYAR, II, 308.
16 SIYAR, II, 310.
18 al-Kudamī, al-Istiqāma, I, 224.
の1人としてイブン・イバードの名を挙げる。そして最終的に6/12世紀のカルハーティー（Abu Sa‘īd Muhammad b. Sa‘īd al-Qalhā‘ī）は、イブン・イバードがムタズィラ学派、カダル派、ハワーリジュ派、ラーフィダ派、そしてシーア派といった、真理から逸れた宗派すべてと対を分かち、彼らの信仰範囲の誤りを論破したこと、ウマイヤ朝カリフのアブドゥルラヒャ・イブン・マルワン（‘Abd al-Malik b. Marwān, r. 65-86/685-705）に書簡をしたためたこと、さらに教友イブン・アッバス（‘Abd Allāh b. ‘Abbās, d. 68/687）やジャービル・イブン・ザイドから学び、ナフラワーンの徒、ヌハーラの徒、スィッフィーヌの戦いやラクダの戦いに参加したタービーウーンからも教説を伝えていることなどを説明し、名義としてある種の理想像を提示する。

一見様々であるこれらの敘述で共通することは、イブン・イバードは先人の教えを引き継いだ人物と表現されていることである。サルト・イブン・ハミースの「ムスリムたちの教えに呼びかけた」という説明、またビスヤウィーによるイブン・イバードの位置づけは、彼の行動と主張は新しい独自のものではなく、それ以前のものであったことを説明する。すなわちオマーンのイバード派の間では、イブン・イバードは、ムハンマドが教友時代を経て、ナフラワーンの徒まで伝わった正しい教えの保持者の1人として理解されることになる。換言すれば、イバード派において彼は、ハワーリジュ派の諸派と実を分けた人物であるが、分裂したハワーリジュ派から現れた革新者や発展者とも、また新しい派を立ち上げた創始者とも位置づけられず、さらには超人間的な資質をもつ、崇敬の対象となるようなカリスマ的存在ともみなされていないのである。

A.1.2 ジャービル・イブン・ザイド（Abū al-Sha‘th‘ī Jābir b. Zayd al-Azīdī）

イバード派の学者たちによって、そして研究者たちによってジャービル・イブン・ザイドは、イバード派法学の学祖に位置づけられている。そして早い時期から、イバード派

---

19. SIYAR, II, 104.
の間ではジャービル・イブン・ザイドの地位は高く位置づけられていた。例えば北アフリカでは、イブン・サッラーム（Ibn Sallām）が「我々が教えを受け継ぐ、預言者、教友、タービーウーンの時代後の法学者および指導者たち」の筆頭にジャービル・イブン・ザイドの名を挙げる23。またダルジーニーは、ヒジュラ暦 50-100 年に活動した世代（tabaqa）の筆頭に、彼を挙げ、その経歴や逸話を詳細に語る。

オマーンのイバード派の間でも、例えばサルクト・イブン・ハミースは、ジャービル・イブン・ザイドを、イブン・イバードや後述する абув・ウバイダらとともに「ムスリムたちの指導者」（a’imma al-muslimin）の1人に挙げる24。またサルクト・イブン・ハミースの師であるムハンマド・イブン・マフブーブは、カリフ、アリーと戦って敗れたナファラワー

の徒、ウマイヤ朝と戦い敗れたヌハイラの徒、ウマイヤ朝に立ち向かったアブー・ビラールに続くかたちで、ジャービル・イブン・ザイド、アブー・ウバイダ、ラビーユ・イブ

ン・ハビーブの名を挙げる25。さらに彼の父親であるマフブーブ・イブン・ラビールも、

書簡の中でジャービル・イブン・ザイドの言動に言及する26。

オマーンのイバード派の著作では、ジャービル・イブン・ザイドはオマーンの内陸部ニズワの近郊ファルク（farq）で生まれたと説明される27。前半生の行動は不詳だが、イブ

ン・サッラームは、ジャービル・イブン・ザイドはイブン・アッバースや預言者ムハンマ

ドの妻アーハシャ（‘Aisha bint Abī Bakr, d. 58/678）から学んだこと、彼の聡明さをアーハ

シャが讃えたこと、また当時のパスラにはジャービル・イブン・ザイドのほかにムフィー

ーはいなかったとする伝承を記録し、彼の優秀さを際立たせて叙述する28。イバード派の

著作物のみならず、イブン・サアド（Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Sa‘d al-Zuhri, d. 230/845）

の人名録など、非イバード派の著作物においても、彼が教友のイブン・アッバースのもと

で学び、イブン・アッバースが彼の才能を評価したという話、またハサン・パスリー

23 Ibn Sallām, Kitāb fi-hi Bad’ al-Islām wa Sharā’i’ al-Dīn, 108.
24 SIYAR, II, 314; MakKh1, 349; MakKh2, 476.
25 MakSQ, 228; MakKh1, 149. カーシフの校訂本を利用したウィルキンソンは、オマーンの

イバード派の書簡では、4/10 世紀の学者イブン・バラカとビスィューの著作まではジャ

ービル・イブン・ザイドへの言及がみられないとする[Wilkinson 2010, 192]が、これは誤り

であるようにみえる。
26 例えば SIYAR, I, 291, 304.
27 MakSQ, 567, 7/13 世紀の北アフリカの学者バッラーディ（Abū al-Qāsim Fadl b. Ibrāhīm al-Barrādī）はジャービル・イブン・ザイドの生年をヒジュラ暦 18 年、またシャンマーヒ

ー（Abū `Abdās Ḥāmid b. Sa‘d al-Shammākhi, d. 928/1522）は同 21 年とする。al-Barrādī, Kitāb

al-Jawāhir, 55; al-Shammākhi, Kitāb al-Siyar, I, 72.
28 Ibn Sallām, Kitāb fi-hi Bad’ al-Islām wa Sharā’i’ al-Dīn, 108.
（al-Hasan b. Abī al-Hasan al-Basrī, d. 110/728）とジャービル・イブン・ザイドが知友の間柄であったことを侯わせる話を記録する。イバード派、非イバード派の著作物は、イスラームの知の伝承者の1人として、ジャービル・イブン・ザイドの名がイスラーム世界において知られていたことを我々に伝えている30。

ダルジーニーはさらに、マフブーブ・イブン・ラヒールから伝わるものとして、ジャービル・イブン・ザイドが、ウマイヤ朝イライク総督のハッジャージュ・イブン・ユースフ（al-Hajjāj b. Yūsuf, d. 95/714）の書記官ヤズィーデド・イブン・アビー・ムスリム（Yazīd b. Abī Muslim）と仲が良かったこと、このヤズィーデドはジャービルを大いに気に入り（kāna Yazīd shādīd al-ḥubb il-ġābir）30、ハッジャージュに彼を紹介したこと、ハッジャージュはジャービルを「ムスリムたち」を裁く法官（qāḍī）に任命しようとしたが、ジャービルは能力不足であるとして断り、最終的にハッジャージュは彼に Diwān al-Mu‘āmala あるいは Diwān al-Muqābila の職を与えたこと、またハッジャージュは定命（al-qadar）について彼に尋ねたことなどを記録する31。

ジャービル・イブン・ザイドの没年についてはヒジュラ暦93年32、96年33、そして103年などとする報告がある。イブン・サッラームは、103年死亡説を採用する一方、ジャービル・イブン・ザイドの死を聞いたアナス・イブン・マーリク（Anas b. Mālik, d. 91/709 or 93/711）が、「地上で最も知識のある人物が今日亡くなった」と語ったと報告するなど、いくらかの混乱がみられる。3/9世紀前半のイブン・サアド（Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Sa'd al-Zuhri, d. 230/845）は、93年死亡説を間違いであるとして、103年（西暦721年）死亡説に合意がある（mujma‘ ‘alay-hi）と語る34。

10/16世紀のオマーンのイバード派の学者イブン・マッダード（Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Maddād）は、ムハンマド・イブン・マフブーブの言葉として、ジャービル・イブン・ザ

30 al-Shammākhī, Kitāb al-Siyar, I, 70.
31 al-Darjīnī, Kitāb Tabaqāt al-Mashā‘ik bil-Maghrīb, II, 211-212; al-Shammākhī, Kitāb al-Siyar, I, 70.
33 al-Shammākhī, Kitāb al-Siyar, I, 72.
34 Ibn Sa'd, Kitāb al-Tabaqāt al-Kubrā, IX, 182.
イドはハサーン・バスリーよりも法学に通じ（afqah）、優れていた（afqal）が、ハサーン・バスリーは民衆に知られていた方、ジャービル・イブン・ザイドはある一部の人びと（qawm）にのみ知られていたと表現する35。ここでは「一部の人びと」と（プロト・）イバーデ派集団を意味し、ジャービル・イブン・ザイドとイバーデ派の関わりや結びつきをより特別なものに位置づけるとする意図がみられる。他方、例えばイブン・サアードやイスファハーニー（Abū Naṣīr Aḥmad b. ‘Abd Allāh al-Iṣbahānī, d. 430/1038-9）のように、非イバーデ派の著述家は、ジャービル・イブン・ザイドはイバーデ派と関わりを持たなかった、あるいは彼関わりを否定したとする、イバーデ派の主張を否定する伝承を提示する36。これら彼らと「イバーデ派」との関わりに関する否定と肯定の言説は、宗派的なイドオロジーを反映するものであり、事実を明らかにするとは難しい。とはいえ、ジャービル・イブン・ザイドと交流を有した人物として、ドゥマーーム・イブン・サーリブ（Ḍumām b. al-Saʾīb）やサーリフ・ダッハーン（Abū Nūḥ Sāliḥ al-Dāḥṣān）、またハイヤーン・アラジャ（Ḥayyān al-Aʿrāj, lived in 99/718）といった名前が挙げられる37。彼らはジャービルの見解を、後代のイバーデ派の学者たちが自派の先人たちとみなす次世代に伝えている。ジャービル・イブン・ザイド自身の立場や意識がどうであろうか、少なくとも彼の思想がイバーデ派の発展に大きな影響を与え、これに疑いの余地はないだろう。

A.1.3 アブー・ウバイダ（Abū ‘Ubayda Muslim b. Abī Kārima al-Tamīmī）

アブー・ウバイダ・ムスリム・イブン・アビー・カリーマ・タミミーは、タミミ族のマウラーであったとされる38。ジャーヒズ（Abū ʿUthmān ʿAmr b. Bahr al-Baṣrī al-Jallījī, d. 255/869）やパラーズリーがイバーデ派の人物として彼を紹介しており、イバーデ派の指導者としての実在が非イバーデ派の文献の中でも証明される、数少ない人物の1人である39。

35 MakSQ, 573; al-Saʿdī, Qāmūs al-Sharīʿa, VIII, 366-367.
36 イブン・サアードは、「イバーデ派がジャービル・イブン・ザイドは自派に属する」と述べていると言われたジャービル・イブン・ザイドが、神かって私は彼らと関わりがない、と回答したと報告する。Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Saʿd al-Zuhri, Kitāb al-Taḥqīq al-Kubrā, IV, 182. またイスファハーニーは、ジャービル・イブン・ザイドはイバーデ派であったと主張する者たちに対し、ジャービル・イブン・ザイドは物事をよく知っていたが、イバーデ派の教えに呼びかけることはなかったと答えた女性の伝承を記録する。
37 al-Iṣbahānī, Hilya al-Awliyya wa Taḥqīq al-Aṣfāyiya, III, 89.
38 al-Dārjīnī, Kitāb Taḥqīq al-Maḥākāt il-Maghribī, II, 211; al-Shammāḫī, Kitāb al-Sīyar, I, 83. サアード・ダッハーンとハイヤーン・アラジャは、ジャービル・イブン・ザイドに関するイブン・サアードの情報源にもなっている。Ibn Saʿd, Kitāb al-Taḥqīq al-Kubrā, IX, 179.
イブン・サッラームは、彼がジャービル・イブン・ザイドのもとから伝承を受け（yarrwī），ジャービル・イブン・ザイド死後の最も偉大な法学者（akbar fuqahāʾ aš-šāhi-ni）であると紹介する。その活動年代の差などから、ウィルキンソンは、彼がジャービル・イブン・ザイドの弟子ではなかった、あるいはジャービル・イブン・ザイドにとっては取るに足らない（minor）弟子であり、アブー・ウバイダの直接の師は、ドゥーマーム・イブン・サーワイブ（Dūmām b. al-Sāʾib）やジャアファール・イブン・サンマーン（Jaʿfar b. al-Sammān/al-Sāmīk），またスハール・アルディー（スハール・イブン・アブド）（Suḥār al-ʿAbdī/Suḥār b. al-ʿAbd）であったと論じる。確かに10/16世紀のイブン・マッダード（Ibn Maddād）は、ムハンマド・イブン・マフブープから伝えられるものとして、アブー・ウバイダはジャービル・イブン・ザイドに会い、彼やドゥーマーム・イブン・サーワイブから教えを受けた（yarrwī）が、多くをスハール・イブン・アブドから学んだこと、またアブー・ウバイダはジャービル・イブン・ザイドに学んだ者から学んだ（adraka man adraka Jābir）ことを記述する。一方マフブープ・イブン・ラヒールは、ドゥーマーム・イブン・サーワイブが「アブー・ウバイダやアブー・ヌーフまた他のジャービル・イブン・ザイドの弟子たちが、ジャービルから暗記しなかったものを、ジャービルから暗記していた（kāna Dūmām

は、アブー・ウバイダ・イブン・ヤヒヤがアラビア半島南部で蜂起を計画したとき、アブー・ウバイダと彼の仲間に意見を聞くために書簡を送ったと記述する。

Ibn Sallām, Kitāb fi-hi Badʾ al-Islām wa Sharīʿ al-Dīn, 110.

ドゥーマーム・イブン・サーワイブは、オマーンのal-Nadbを出ずとする、バスタラ生まれの人物である。al-Saʿdi, Qāmūs al-Sharīʿa, VIII, 366; MakSQ, 567; MakKh2, 266b; al-Shaqaṣī, Manḥaj al-Tālibīn wa Balāgh al-Rāghibīn, I, 488（MakSQおよびシェカタイの記述では、al-nadbがal-badwとなっている。アブー・ウバイダと行動を共にし、後に『ドゥーマームの巻』と呼ばれる著作が知られている。「A. Tālibī (ed.), Arāʾ al-Khawārīj al-Kāmilīyya, II, 284。またドゥーマームは、アブー・ウバイダとともに投獄されている。al-Dārjīnī, Kitāb Ṭabaqāt al-Mashāʾikh bil-Maghrib, II, 246-248.


MakSQ, 572; al-Saʿdi, Qāmūs al-Sharīʿa, VIII, 366。イブン・マッダードは同時代人でジャービル・イブン・ザイドのもとで学んだジャアファール・イブン・サンマーンやドゥーマーム・イブン・サーワイブ、アブー・ヌーフ・サーリフ・イブン・ヌーフ・ダッハーン（Abū Nūḥ Ṣāliḥ b. Nūḥ al-Dāhḥān）よりも抜きん出ていたと報告する。
qad ḥafīza ‘an mā lam yuḥfaz-hu ‘an-hu Abū ‘Ubayda wa Abū Nūḥ wa lā ābd min tallāmīdhi-hi）と説明しており44，たとえその程度がわずかであっても、アブー・ウバイダがジャービル・イブン・ザイドのもとで学んでいたと考えることができる。

アブー・ウバイダの生年は不詳であるが、その青年期にウマイヤ朝のイラク総督ハッジャージュ（al-Ḥajjāj b. Yūsuf, d. 95/714）によって、ドゥマーマム・イブン・サーリとともに授業されたようである45。またマッカ巡礼時には、ムウィタズィラ学派の祖の1人とされるワースイル・イブン・アター（Waṣīl b. ‘Aṭā, d. 131/748）と、定命（qadar）の問題をめぐってマスジド・ハラームで議論したと伝えられる46。アブー・ウバイダは集まり（majlis）を主宰し、ラビーワ・イブン・ハビーブから多くの弟子を抱えていたことが伝えられるが、その中には、アブー・ウバイダの教えに従わず、彼のもとを去った者もいたことが伝えられる47。またパスタラの指導者の地位にあったとはいえ、アブー・ウバイダはあらゆる分野に精通していたわけではないのである。マフブーブ・イブン・ラヒールは、アブー・ウバイダが定命（qadar）および先実権（shaf’a）については明かた（kāna yaq‘āfu）と報告する48。

シャンマーヒーは、アブー・ウバイダはアッバース朝カリフ、マンスールの治世（156-158/754-775）に、行動を共にしたアブー・マウドゥーード（後述A.2.1を参照のこと）の後に死んだと記述する49。一方アブー・ザカリヤー・ワルジラーニー（Abū Zakariyyā’ Yahyā b. Abī Bakr al-Warjaliānī, d. after 504/1110-1）は、彼はルスマム朝のイマーム、アブドゥルラフマーン・イブン・ルスタム（‘Abd al-Raḥmān b. Rustam）の治世（162-168/777-784）

---

44 al-Dārjīnī, Kitāb Tabaqāt al-Mashā‘ikh bil-Maghrib, II, 211.
45 al-Dārjīnī, Kitāb Tabaqāt al-Mashā‘ikh bil-Maghrib, II, 240.
46 al-Dārjīnī, Kitāb Tabaqāt al-Mashā‘ikh bil-Maghrib, II, 246.
49 al-Shāmākhī, Kitāb al-Siyar, I, 78.
中に死んだと語る50。このように彼の死亡年代については最大で30年の聞きがあるものの、アブー・ウバイダはヒジュラ暦2世紀半ば（西暦8世紀の第3四半世紀）頃には亡くなっ
たと考えられている51。

A.1.4 ラビーウ・イブン・ハビープ（Abū ‘Amr al-Rabî‘ b. Ḥabīb al-Farāhīdī）

ラビーウ・イブン・ハビープは、バスラ出身の人物である。彼はジャービル・イブン・
ザイドから学んだとも伝えられる一方、その多くはドゥマーム・イブン・サーノブ経由で
あったと報告される52。またラビーウ・イブン・ハビープ自身、法学的問題（al-mas’ala）
について、自分はアブー・ウバイダ、アブー・ヌーフ・サーリフ・ダッハーンそしてドゥ
マーム・イブン・サーノブから学んだと語っている53。その活動時期から、ジャービル・
イブン・ザイドのもとで学んだときにはラビーウはまだ若く、そしてたとえジャービルか
ら直接教授を受けていても、その期間は短いものであったと考えられる。またイブン・サ
ッラームは、アブー・ウバイダがその傍らにラビーウ・イブン・ハビープを座らせ、彼の
理解力を知性、そして人々に発する法的見解（fatwâ）に満足していたと報告し54、彼がア
ブー・ウバイダの「お気に入り」であったとの理解を示している。

アブー・ウバイダ死後、ラビーウ・イブン・ハビープはバスラのイバーデ派共同体の長
となった。伝えられるところによると、アブー・ウバイダのもとから去った一部の者たち
が、独自の行動をとろうとしたさい、ラビーウ・イブン・ハビープは彼らに対し厳しい態
度をとった55。バスラにおける彼の指導者としての地位は、「ラビーウと関わりを絶つ者
は破滅する」あるいは「我々はラビーウと関わりを絶つ者と関わりを絶つ」という表現に
凝縮されている56。このほかルスタム朝のイマーム、アブドゥルワッハーブ・イブン・ア
ブドゥルラフマーン（‘Abd al-Wahhāb b. ‘Abd al-Raḥmān b. Rustam, r. 168-208/784 or 5-823 or
4）は、エジプトのムフティー、イブン・イバード（Ibn ‘Ibād）へと同時に、ラビーウに法
的見解を求める書を送付した。さらにアブドゥルワッハーブは12,000ディルハム（あるい

51 アブー・ウバイダの死亡時期の諸説については、[Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001,
304]がまとめている。
52 MakSQ, 572; MakKh2, 270a.
53 al-Dārjānī, Kitāb Tabaqāt al-Mashā‘ikh bil-Maghrīb, II, 276.
54 Ibn Sallām, Kitāb fi-ki Bad’ al-Isām wa Sharā’i‘ al-Dūn, 110.
55 al-Rābī‘ b. Ḥabīb al-Farāhīdī, Mukhīl b. al-‘Umurūd wa Wā’il b. Ayyūb, al-Risāla al-Ḥujja,
58, 65; al-Kindī, Bayān al-Shar’, III, 19.
56 al-Kindī, Bayān al-Shar’, III, 421.
はディーナール）をバスラのラビーウに届けさせ、それに対しラビーウはその資金で備品（jihāż）を購入した後、自分の兄弟にターハルトまで届けさせるなど、北アフリカのイバード派政権と良好な関係を保っていたことが伝えられる57。

ラビーウ・イブン・ハビーブの死亡年代については、様々な議論がなされているが、上述のアブドゥルワッハーブ・イブン・アブドゥルラフマーンとのやりとりが記録されている一方、イブン・サッラームの著作に収録された、アブドゥルワッハーブの死亡直後に執筆されたと考えられるアブー・イーサー・フラーサーニー（Abū 'Īsā ibrāhīm b. Ismā‘īl al-Khurāsānī）の書簡には、アブドゥルワッハーブを支持していた人物として、ワール・イブン・アイユーブとマフブープ・イブン・ラビールの名前のみ言及される。このことから、ラビーウは、アブドゥルワッハーブのイマーム在位の前半ごろに死亡したと考えられる58。

A.1.5 ウーイル・イブン・アイユーブ（Abū Ayyūb Wā‘il b. Ayyūb al-Ḥaḍramī）

そのニスバが示すように、ワーイル・イブン・アイユーブはアラビア半島南部のハドマウト地方の出身である。彼の経歴についての情報はわずかである。バスラに移動し、その地で結婚した59。ダルジーニーはワーイル・イブン・アイユーブをラビーウ・イブン・ハビーブと同じ世代（ṭabaqa）に収める。またマフブープ・イブン・ラビールの報告をして、ある問題について尋ねられたアブー・ウバヤダ・アブドゥッラー・イブン・カースィム（Abū 'Ubayda 'Abd Allāh b. al-Qasīm）は「あなたがたはワーイルとともにありなさい、というのも彼はラビーウと時代（ḥad）がより近いからである」と語る60。この話は、ワーイル・イブン・アイユーブがラビーウ・イブン・ハビーブとはほぼ同時代であったことを伝えるものである。

ワーイル・イブン・アイユーブは、ラビーウ・イブン・ハビーブの後を継いで、イバード派の指導者の位置にあったと考えられている61。彼の師やその弟子についての記述は不足しているが、マフブープ・イブン・ラビールの報告からは、彼がラビーウ・イブン・ハビーブやムウタミル・イブン・イマーラ（al-Mu'tamīr b. 'Imāra）らと行動を共にしたこと

57 Ibn Sallām, Kitāb fihi Bad al-Islām wa Sharā'i al-Dīn, 110. アブドゥルワッハーブは、到着した備品を現地の商人たちに売り払った。
58 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 307-308]
59 MakSQ, 571; MakKh2, 269b.
60 al-Darrīnī, Kitāb Ṭabaqaṭ al-Mashāʾikh bil-Maghrib, II, 274.
61 al-Saʿdī, Qāmūs al-Sharīʿa, VIII, 366.
がわかる。またシャンマヒーは、ワイル・イブン・アイューブがカハラーンというム
ウタズィラ学派の人物と論争をしたことを伝える62。ワイル・イブン・アイユーブはマ
フブーブ・イブン・ラビールの情報提供者の1人63であるほか、彼の法的見解はアブー・
ガーニム・フラーサーニー（Abū Ḥanīf al-Khurāsānī）の『縦められたもの』（al-Mudawwana）
に採録される。

ワイル・イブン・アイユーブの没年は不詳だが、上で触れたように、北アフリカでア
ブドゥルワッハーブがイマームとして活動をしていた頃に没したようである。

A.1.6 マフブーブ・イブン・ラビール（Abū Sufyān Maḥbūb b. al-Raḥil/al-Ruḥayl）

アブー・スファーニー・マフブーブ・イブン・ラビール（あるいはルハイル）は、2/8 世
紀の（プロト・）イバーダ派の動向と思想に関する第一の情報提供者であり、そのために
イバーダ派研究にとって最重要人物の1人である。ここまでの人物紹介がそうであったよ
うに、2/8 世紀におけるバスクのイバーダ派について考察するさい、研究者は後代の著作
物に引用される「アブー・スファーニーの語り」に頼っている。また東方のイバーダ派は2/8
世紀後半から3/9 世紀前半にかけて3あるいは5に分かれたと理解されているが64、この
うち現代までオマーンで活動するイバーダ派は、自らをマフブーブ・イブン・ラビールの
教えに忠実な者たちであると理解しており、マフブーブ派（al-Maḥbūbiyya）とも自稱する
65。4/10 世紀のクダミーは、正直（せいじょく）の徒であるイバーダ派として認められる
ためには、預言者や2人の正統カリフ、ナフラワーンの徒、またイブン・イバーダやジャ
ービル・イブン・ザイド、アブー・ウマイヤーにワラーセリア（walāya）を認めるのでは不十分
であり、マフブーブ・イブン・ラビール、あるいは彼からアッザーン・イブン・サクラ
まで続く学者のうち誰かにもワラーヤを認めなければならないとする66。このようにマフ
ブーブ・イブン・ラビールは、オマーンのイバーダ派共同体のアイデンティティにとって
も、極めて重要な人物である。

彼自身の報告によれば、彼の祖父アンバル（al-'Anbar）とその兄（al-Raḥil）が、高齢を
理由として、両人の母ウンム・ラビール（Umm al-Raḥil）がラマダン月の齋戒を履行し

62 al-Shamāḥī, Kitāb al-Siyar, I, 97.
63 al-Shamāḥī, Kitāb al-Siyar, I, 85, 98.
だけでなくよいと、ジャービル・イブン・サイドに尋ねている⁶⁷。この報告は、彼の一族がジャービル・イブン・サイドと関わりのある集団に属していた、あるいはプロト・イバーディード派と関わりがあったことを明らかにする。マフブーブ・イブン・ラヒールは、ラビーウ・イブン・ハビーブ⁶⁸やワーワル・イブン・アイユーブ⁶⁹からの話を伝える。また2世紀後半から3世紀前半に活動したイバーディード派のムフティー、アブー・イーサー・フラーサーニーはその書簡の中で、ルスタム朝のイマーム、アブドゥルワッハーハ・イブン・アブドゥルラフマーンに同意した人物として、ワーワル・イブン・アイユーブやシャイフたち、そして彼の名を挙げている。これらのことから、マフブーブ・イブン・ラヒールはヒジューラ暦2世紀後半から3世紀初頭、すなわち西暦8世紀後半から9世紀前半にかけて活動したと考えることができる。そしてアブー・ザカリーサー・ワルジラーニーは、上述のイマームの在位時に北アフリカで起了いたイマーム位をめぐる対立において、アブドゥルワッハーハのイマーム位を認めめる集団がマフブーブ・イブン・ラヒールに書をしたためたこと、その当時のマフブーブ・イブン・ラヒールはラビーウ・イブン・ハビーブ、ワーワル・イブン・アイユーブらが亡くなった後の、東方で活動したイバーディード派の長であったと説明する（wa huwa idh dhāk ra‘s al-da‘wa wa al-mutaqaddim fi al-mashriq）⁷⁰。さらにウスマン・イブン・アビー・アブドゥッラーラー（Abū Ṭabd Allāh ‘Uthmān b. Abī Ṭabd Allāh al-Aṣamm, d. 631/1234）は、オマーンのイバーディード派政権のイマーム、ガッサーーン・イブン・アブドゥッラーラー（Ghassān b. ‘Abd Allāh al-Fāhūt al-Yażmādī, c.192-201/800-23）の時代に、マフブーブ・イブン・ラヒールはハールーン・イブン・ヤマーン（Hārūn b. al-Yamān al-Sha‘bī）と決別したと説明する⁷¹。こうしたことから、マフブーブ・イブン・ラヒールは、ワーワル・イブン・アイユーブの死後、ヒジューラ暦2世紀末ごろから、バスラのイバーディード派の指導者の地位にあったと考えられている。またラビーウ・イブン・ハビーブとマフブーブ・イブン・ラヒールは、その晩年オマーンに移動した（intaqala）とも報告される⁷²。

マフブーブ・イブン・ラヒールにはスフヤーン（Sufyān）、マハッブ（al-Maḥṭabb）⁷³そ

⁶⁷ al-Darjānī, Kitāb Ṭabaqāt al-Mashā‘īkh bil-Maghrib, II, 246.
⁶⁸ al-Kindī, Bayān al-Shar‘, II, 89.
⁷⁰ Abū Zakariyya‘ Yalāyā b. Abī Bakr al-Warjānī (d. after 504/1110-1), Kitāb Siyar al-‘A‘īma wa Akhbār-ihim
⁷¹ al-Kindī, Bayān al-Shar‘, III, 220.
⁷² al-Sa‘dī, Qāmūs al-Shar‘ī‘a, VIII, 358.
⁷³ 3/9世紀に活動したアブー・スクフ・アブドゥルマリク・イブン・スクフ（Abū Ṭṣurfra ‘Abd al-Malik b. Ṭṣurfra）は、このスクフーやとマハッブにグルアーンの創造に関する回答を与えている。al-Kindī, Bayān al-Shar‘, I, 153. アブー・スクフは、マフブーブのもう一人の息子
してムハンマド（ムハッーマド）と、少なくとも3人の息子がいたことが知られている。このうち、ムハンマドは、3/9世紀のイバード派社会で最も著名な学者の1人となった。

A.2 2/8世紀に活動した主要な人物

A.2.1 アブー・マウドゥード（Abū Mawdūd Ḥujjī b. Mawdūd al-Ta’ī）

アブー・マウドゥード・ハージョ・イブン・マウドゥードはバッラを中心に活動した。ハドラマウトに赴いたとも伝えられている74。イブン・マッダードは、彼の出生地はバッラであると説明する75。

バッラでは獄中生活も経験した76が、アブー・マウドゥードは、2/8世紀前半のイバード派共同体を、運営面から支えた人物であった。彼の家ではしばしば集まり（majlis）が開かれており77、イバード派の活動拠点を提供した。またマフブーブ・イブン・ラヒールによれば、アブドゥッラー・イブン・ヤヒヤーとムフタール・イブン・アフがアラビア半島南部で蜂起した際、アブー・マウドゥードは彼らのために資金を集めて奔走し、集めた資金で武器を購入した78。さらに活動資金を自身の資産によっても調達していた。イブン・サッラームは、彼が資産を生業としており、80,000ディーナールの匿名組合（muqārāda）を運営していたこと、そしてその死後多額の負債が残されたことを報告する79。

6/12世紀の北アフリカの学者ウィサヤーニー（Abū al-Rabī’ Sulaymān b. ‘Abd al-Salām al-Wisaynī）は、アブー・ウバヤダトアブー・マウドゥードが、親密かつ絶対的な信頼関係で結ばれていたことに触れることを記録する80。またダルジーニーやジャンマーヒーは、ア

ムハンマド・イブン・マフブーブによって、信頼できる人物（thiqā）として紹介される。MakKh1, 150; MakSQ, 228。またマハッフリは、ムハイイル（al-Muḥayyirī）あるいはムジャッビル（al-Mujabīrī）とも表記される。al-Kindī, Bayān al-Shar', III, 326; al-Shaqqāṣī, Manhaj al-Tālibīn wa Balāgh al-Rāghibīn, I, 493.

74 al-Wisaynī, Siyar al-Wisaynī, II, 745.
75 MakSQ, 567; MakKh2, 266b.
76 al-Darjīnī, Kitāb Ṭabqaqāt, II, 252.
77 al-Darjīnī, Kitāb Ṭabqaqāt, II, 243, 248; al-Shammākhī, Kitāb al-Siyār, I, 102.
78 al-Shammākhī, Kitāb al-Siyār, I, 105; これのほかイバード派共同体の構成員（al-muslimūn）の面倒を見、彼らのために武器を購入したことが伝えられている。MakSQ, 567; MakKh2, 266b.
79 Ibn Sallām, Kitāb fi-hi Bad’ al-Islām wa Sharā‘i’ al-Dīn, 117; al-Darjīnī, Kitāb Ṭabqaqāt, II, 250（負債額は250,000（単位未詳）以上と報告されている）; MakSQ, 567; MakKh2, 266b（負債額は50,000ディーナールと報告されている）。
プーマウドゥードとアブー・ウバイダとのやり取りを詳細に記録する。これらの記録は、両者がバスタラにおいて行動を共にした証拠であり、また補論 B で考察する両名の連名による書簡の真正性を支持する根拠のひとつともなる。

そしてアブー・マウドゥードの死亡時期については、前述の通りシャンマーハーがアブー・ウバイダについて語るところによれば、アッバース朝カリフ、マンスールの治世中に定められる。

A.2.2 ハラフ・イブン・ズィヤード（Khalaf b. Ziyād al-Baḥrānī）

その事実から、ハラフ・イブン・ズィヤードはバーレーン（バハライン）出身と考えられている。イブン・サッラームやウィスヤーニー、またダルジーニーら北アフリカのイバード派の著述家たちは、彼についての記録を残していない。一方マフブーブ・イブン・ラヒールに帰される書簡には、ジャービル・イブン・ザイドの書、ヒラール・イブン・アティーヤの書とともに、「ハラフ・イブン・ズィヤードの書」（Kutub Khalaf b. Ziyād al-Baḥrānī）という記述がみられる。

3/9 世紀の学者サルト・イブン・ハミースは、ハラフ・イブン・ズィヤードの名前を、ヒラール・イブン・アティーヤの直後、ラビーウ・イブン・ハビーブの前に挿入しており、彼がハラフ・イブン・ズィヤードを約 100 年前のヒジュラ暦 2 世紀の半ばから後半に活動した人物と理解していたことが伺える。また 4/10 世紀のビスヤウィーは「イスラームの漸進」の中で彼の名を挙げるとともに、ハラフが真理を求めてバーレーンからバスタラに向かったこと、バスタラへの道中、彼は人びとと問答をするが、満足できる答えを得ることがなかったこと、そしてバスタラでアブー・ウバイダに出会い、彼が語る内容こそが真理であると考えそのまま彼のもとで学んだことを記述する。さらにイブン・マッダードがサルト・イブン・ハミースからとする報告では、ジュランダー・イブン・マスウークがオマーンの太守（ʿāmil al-sulṭān）ハーズィム・イブン・フザイマ（Hāzim b. Ḥuzayma）との戦いのために進軍するなか、ハラフ・イブン・ズィヤードは病のためにオマーン内陸のイズキ

な情報を提供する。

SIYAR, I, 304.
SIYAR, II, 315; MakKh2, 47b; MakS, 118; Ibn Jaʿfar, al-Jāmīʿ li-Ibn Jaʿfar, I, 225.
SIYAR, II, 86, 104.
SIYAR, II, 71; MakSQ, 568; MakKh2, 267b; al-Sālimī, Tul fís āl-Ayyān bi-Sīra Abl ʿUmān, I, 102-101.
一（izkī）で脱脱し、その後現地にとどまり、そのまま死んだと報告される。これらの報告を総合すれば、ハラフ・イブン・ズィヤードはパコーレーンからヒジュラ暦2世紀の第2半世紀頃にパスマへ行き、そこで学んだ後、オマーンへ移動したと考えることができる。

A.2.3 シャビープ・イブン・アティーヤ（Shabib b. ‘Aṭiyya al-‘Umānī）とヒラール・イブン・アティーヤ（Hilāl b. ‘Aṭiyya al-Khurāsānī）

シャビープ・イブン・アティーヤについて、彼が誰のもとで学び、また彼のもとで誰が学んだかは分からない。蓋徳したように、オマーンにイバード派統治を打ち立てたジュランダー・イブン・マスウードと行動をともにしたことが伝えられる。また彼に帰される書簡が2通残されている。西暦20世紀前半のオマーンの学者ヌールッディーン・サーリミーヌ（Nūr al-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Ḥumayyid al-Sālimī, d. 1332/1914）は、ジュランダー・イブン・マスウードの死後、シャビープ・イブン・アティーヤが監督官（muṭṭasib）としてオマーンの村々から税を徴収していたこと、このためパスマのイバード派の間では、彼の状態と処遇をめぐって議論がなされたことを記述する。ハーンム・イブン・ガイラーン（後述 A.3.1）によれば、ムーサー・イブン・アビー・ジャービール（後述 A.2.5）がラビーツ・イブン・ハビーブに、オマーンの人類およびシャビープによっての意見の相違を尋ねると、ラビーッは「ワラーヤが認められる者にはワラーヤを認め、バラーヤが宣伝される者にはバラーヤを宣言しない」と答えたとされる。

また第4章でも扱ったが、シャビープ・イブン・アティーヤはその殺人の理由が不詳である殺人者の地位について、ムーサー・イブン・アビー・ジャービールと議論したことが伝えられる。シャビープ・イブン・アティーヤは、殺人者の弁明が知られるまでその2人はワラーヤの状態にあるとする立場をとった。

3/9世紀以降のオマーンの学者たちは、ハラフ・イブン・ズィヤード、シャビープ・イブン・アティーヤの同時代人として、ヒラール・イブン・アティーヤ（Hilāl b. ‘Aṭiyya

85 MakSQ, 568; MakKhi, 267b. さらに別の報告では、ジュランダー・イブン・マスウードが上記戦いについてウラーワたちと協議したとき、シャビープ・イブン・アティーヤ、ヒラール・イブン・アティーヤとともにハラフ・イブン・ズィヤードがいたことが語られる。

86 al-Sālimī, Thuhfa al-Aʿyan bi-Sīra Abī ‘Umānī, 1, 102-104.


al-Khurāsānī）という人物を挙げる89。4/10世紀のオマーンの学者アブー・ハワーリー（Abū al-Ḥawārī Muḥammad b. al-Ḥawārī al-Ḥawārī）は、ヒラール・イブン・アティーヤはもともとスフイル派であったが「ムスリムたちの教え」に転向し、彼がスフイル派の教えに呼びかけた人びとをイバード派に改宗させたと説明する90。またマフブーブ・イブン・ラヒールは「ヒラール・イブン・アティーヤの書簡」に言及91、後の他には書簡の作者（ṣāhib al-sīra）と紹介されているが92、彼の名で伝わる書簡は『啓示法の解説』に部分的に引用が見られるのみである。ウィルキンソンは、ヒラールとシャビーブは兄弟であった可能性があるという見解を示している93が、それを確認する資料は見当たらない。そしてオマーンのイバード派では、ヒラール・イブン・アティーヤはジュランダー・イブン・マスウードとの行動を共にし、彼とともに殉教した人物と理解されている94。

A.2.4 サーリム・イブン・ザクワーン（Ṣālim b. Dhakwān al-Hilālī）

オマーンのイバード派に伝わる「書簡集」には、「サーリム・イブン・ザクワーンの書簡」と題された書簡が収録される。またシャンマーーヒーはサーリム・イブン・ザクワーンについて「ジャービル・イブン・ザイドが文書した（yukātibu）人物であり、サーリム・イブン・ザクワーンはジャービル・イブン・ザイドのもとで学んだ宣教者たちの1人（aḥad al-duʿāt）であり、ジャービル・イブン・ザイドが諸書簡を送った宣教者たそのうちの1人」と紹介する95。同人の詳細な歴史については不詳である。ダルジーニーは、マフブーブ・イブン・ラヒールから伝えられるものとして、ウマイヤ朝カリフ、ウマル2世へのイバード派使節団の中に、サーリム・ヒラリーという人物が参加したことを伝える96。シャンマーーヒーはサーリム・ヒラリーをタービーワーンの世代に据える一方、サーリム・イブン・ザクワーンはアブー・ウバイダの世代で記述されると説明し（ḥāqqu-hu an yudhkhara fi ṭabaqa Abī ‘Ubayda），2人が同一人物ではないとの見解を示している97。

89 SIYAR, II, 86, 315, 393.
91 SIYAR, I, 304.
92 al-Saʿdī, Qāmūs al-Sharṭa, VIII, 357.
93 [Wilkinson 1975, 103]
94 SIYAR, II, 315; al-Saʿdī, Qāmūs al-Sharṭa, VIII, 367.
95 al-Shammākhī, Kitāb al-Siyar, I, 109.
『啓示法の解明』には、al-Mu'tamir b. 'Umāra b. Sālim b. al-Dhakwān al-Hīlārīという名が登場する。ムタミル・イブン・ウマーラは、前述のシャビーブ・イブン・アティーヤの処遇を巡って、「シャビーブ・イブン・アティーヤと関わりを絶つことと剣の刃は同じである。彼の血が合法となるまでは彼と関わりを絶たない」という立場を示した人物である。ジャンマーヒーは、ムタミルをラビーワ・イブン・ハビーブの世代で語り、アブー・ウバイダ、ドゥマーマー・イブン・サーチーブらから多くの知識を暗記した（ḥafīza）と説明する。ムータミル・イブン・イマーラがサーリーム・イブン・ザクワーンの孫であるならば、ムータミルがアブー・ウバイダ、そして特にドゥマーマー・イブン・サーチーブから学んだ時期である。サーリーム・イブン・ザクワーンは2/8世紀半を中心に活動した人物となる。ジャービル・イブン・ザイドとの書簡のやりとりは、時代的には可能である。クローネとツィンマーマンは「サーリーム・イブン・ザクワーンの書簡」の原型は、134751年から177793年の間に作成されたとする説を提示した。同書簡をサーリーム・イブン・ザクワーンが執筆したと考えるならば、彼らが提示する成立時期のうち、より早い時期を想定することがふさわしいだろう。

A.2.5 オマーマへの宣教者たち

バースラのイバド派は、各地への宣教団の派遣にあたり、オマーマへの宣教者には、オマーマで生まれ育った人物、またオマーマと関わりのある人物を選んだ。クダミーはバースラからオマーマへの知識の伝播（naqala al-ʿilm）において中心的な役割を果たした人物として、ムーサー・イブン・アビー・ジャービル（Mūsā b. Abī Jābir al-Iṣkawī, d. 181/797）、バシール・イブン・ムンズィル（Bashīr b. al-Mundhir al-Nizwānī, d. 178/794）、ムニール・イブン・ナイイル（Munīr b. al-Nayyīr al-Riḍāmī al-Jaʿlānī, lived in 192/808）、そしてムハンマド・イブン・ムアッラー（Muḥammad b. al-Muʿallā al-Kindī, lived in 192/808）の4名を挙げる。イブン・マッダードは、彼らがラビーワ・イブン・ハビーブから知識をオマーマ

98 al-Kindī, Bayān al-Sharīʿ, III, 26. 北アフリカのジャーツリーは、ムタミル・イブン・ウマーラ・サーリーム・イブン・ザクワーン・ヒラリーが「礼拝を怠ること以上の事柄を犯した者に、神は会わない」と語ったことを報告する。al-Jayṭālī, Qanātīl al-Khayrāt, I, 260. 同内容はジャンマーヒーによっても伝えられるが、ジャンマーヒーは「ムタミル・イブン・ウマーラ」として紹介するのみである。
99 al-Shammākhī, Kitāb al-Siyar, 1, 101.
100 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 299]
に伝えたと説明する102。

ムーサー・イブン・アビー・ジャービルは、オマーンのニズワーに隣接する町イズキーの出身である。イブン・マッダードは彼の没年をヒジュラ暦181年、94歳と説明しており103、これに基づけば彼の生年は876/97年となる。彼の父親であるアブー・ジャービルは、ジャービル・イブン・サイドのもとで学んだハイヤーン・アラジャ（Ḥayyān al-A’rāj, d. after 99/718）104と書簡を交わしているが、このときムーサー・イブン・アビー・ジャービルは、父親の代筆をした105。ムーサー・イブン・アビー・ジャービルはバスラで学んだ後、オマーンに返り、第二次イバード派政権の樹立に尽力した。そしてはじめはムハンマド・（イブン・アブドゥッラー・）イブン・アビー・アッファーン（Muhammad (b. ‘Abd Allāh) b. Abī ‘Affān al-Yahmādī, r. 177-179/794-796）をイマーム位につけたが、同人はその素行に問題があったため、彼を解任し、ワーリス・イブン・カアブ（al-Wārith b. Ka‘b al-Khārūṣī, r.179-192/796-808）を新しいイマームに据えた。ムーサー・イブン・アビー・ジャービルのもとで学んだ者として、ハーシム・イブン・ガイラーンがいる106。また後述するムーサー・イブン・アリーは、オマーンのイブン・アビー・ジャービルの孫である107。

ムハンマド・イブン・ムアッラーは、ジュランダー・イブン・マスウードの死後のヒジュラ暦2世紀後半のオマーンで、オマーンのイバード派政権樹立のために立ち上がった最初の人物（huwa awwal man qāma fi dawla al-ibādiyya bi-‘Ummān）として紹介される108。ムハンマド・イブン・ムアッラーの半生については不明な点が多いものの、宣教師の1人として、バスラでラビーニ・イブン・ハビーブのもとで学んだと考えられている。またムーサー・イブン・アビー・ジャービルは、はじめムハンマド・イブン・ムアッラーをイマームに据えようとしたと伝えられる109。

バシール・イブン・ムンズィルは、オマーンの内陸の町ニズワー（Nizwā）の出身である。イブン・マッダードは、彼がヒジュラ暦178年に死んだこと、また偉大なシャイフ（al-shaykh al-kabīr）と呼ばれたことを記述している110。彼が著したとされる著作は散逸したようにみえるが、その見解は「バシールから」あるいは「バシール・イブン・ムンズィ
ルか」として後代の著作に記録される。なお 3/9 世紀半ばに活動した人物に、同名のバシール・イブン・ムンズィルがある。

そしてムニール・イブン・ナイイルはリヤーム族（Banū Riyām）の人物である。バブラへ行きラビーヴ・イブン・ハビーブのもとで学んだ後、宣教団の一員としてオマーンに戻った。彼からガッサーン・イブン・アブドゥッラー（Ghassān b. ‘Abd Allāh al-Faiḥā al-Yahmādi, r.192-207/808-823）への書簡が残されており、192/808 年には生存していたことが確認される。

A.3 3/9 世紀のオマーンのイバーデ派の人物

3/9 世紀に活躍したオマーンの学者に関する経歴は、同時代はおろか後代になっても詳しく残されていない。以下、現代の研究者による人名事典なども利用して、3/9 世紀のオマーンのイバーデ派の学者の経歴を概観する。

A.3.1 ハーシム・イブン・ガイラーン（Abū al-Walīd Hāshim b. Ghaylān al-Sūjānī）

ハーシム・イブン・ガイラーンはオマーンのサマーレ近郊のスィージャー出身である。ムーサー・イブン・アビー・ジャービルとともに知識を求めバブラへ行き、ラビーヴ・イブン・ハビーブのもとで学んだ。オマーンに戻った後はイマーム、ワーリス・イブン・カアブ及びガッサーン・イブン・アブドゥッラーの両イマームに仕えた。また息子のムハンマド・イブン・ハーシムは、マフブーブ・イブン・ラヒールのもとで学び、またムハンマド・イブン・マフブーブと交流があったことが知られている。

アブー・アブドゥッラー・キディーの『啓示法の解明』には、ハーシム・イブン・ガイラーンの見解が数多く記録されており、当時のイバーデ派の思想動向についての主要な情報提供者の 1 人として位置づけられる。また意見が対立した者が存を求めて彼のもとへ行くなど、当時のオマーンのイバーデ派の重鎮であったことがわかる。ハーシム・イブン・ガイラーンから学んだ人物として、後述するムーサー・イブン・アリーのほか、ワッダーフ・イブン・ウクバ（Abū Ziyād al-Waddāh b. 'Uqba, d. after 237/851）やサイード・イブン・ムフリズ（Abū Ja'far Sa'īd b. Muhriz）ら、多くの人物が知られているが、死

112 al-Kindī, Bayān al-Shar', II, 96.
亡年は不詳だが、父親が埋葬されたスィージャーに葬られたと説明される。

A.3.2 ムーサー・イブン・アリー（Abū ‘Ali Mūsā b. ‘Ali al-Iṣkāwī）

ムーサー・イブン・アリーは177/793年にオマーンの内陸イズキで生まれた。彼はハーシム・イブン・ガイラーンから学び、またムーサー・イブン・アリーから学んだ人物としてムハンマド・イブン・マフプーブがいる。ムーサー・イブン・アリーはアブドゥルマルク・イブン・フマイド（Abd al-Malik b. Ḥumayd al-Azdi, r. 208-226/824-841）及びムハンナーナ・イブン・ジャイナル（al-Muhammad b. Jayfar al-Fajhī al-Yahmadi, r. 226-237/841-851）の両イマームに仕えた。ムハンナーナ・イブン・ジャイナルが高齢のためイマームの職務を全うできないと考えた人びとがムーサー・イブン・アリーのもとへ行き、新しいイマームを任命しようと提案したさい、ムーサー・イブン・アリーは法官（al-qādī）であった。

ムーサー・イブン・アリーはムハンナーナ・イブン・ジャイナルを罷免せず、彼の在任中の230/845年に没した。4/10世紀の学者ハーリド・イブン・カフター（Abū Qahtān Khālid b. Qahtān al-Hajjārī）は「ムーサー・イブン・アリーは彼が生きた時代、オマーンの徒の先頭にあった」（kāna fī ‘aṣrihi muqaddimīn ‘alā ahl al-‘Umān）と語っており、3/9世紀前半のオマーンのイバラ派において最も影響力を有する人物の1人であったことがうかがえる。

オマーンのイバラ派の間に伝わる『書簡集』には、ムーサー・イブン・アリーに帰される書簡が採録されるほか、アブドゥルマルク・イブン・フマイドへの書簡の一部が『啓示法の解明』に引用されている。

上述のように、ムーサー・イブン・アリーはムーサー・イブン・アビー・ジャービルの孫であるが、後代の著作では、ムーサー・イブン・アリーの見解は祖父のそれと異なっていったことが報告される。例えば誤って（ghali）待婚期間が残っているにもかかわらず結婚してしまった女性について、ムーサー・イブン・アビー・ジャービルは待婚解禁後（ba’da al-jawāz）にその新しい夫との婚姻を禁じる一方、ムーサー・イブン・アリーは、新しい夫が待婚期間中に身を引き、元夫との待婚期間が満了後、女性が新夫の元に行けばその婚姻...

---

114 al-Shaquṣī, Manhaj al-Tālibīn wa Balāgh al-Rāghībīn, I, 492.
115 Abū Bakr al-Kindī, al-Muṣannaf, X, 239.
116 SIYAR, I, 125.
117 al-Kindī, Bayān al-Sharīʿ, LXVIII, 463.
は合法であるとした118。
またムーサー・イブン・アリーの息子ムーサー・イブン・ムーサー（Mūsā b. Mūsā）119は、399世紀後半に起きたイマーム、サルト・イブン・マリクのイマーム位退位の仕掛人であった。後代のオマーンのイバード派の学者たちは、ムーサー・イブン・ムーサーらの行動をめぐって意見を対立させている。

A.3.3 ムハンマド・イブン・マフブーブ（Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Maḥbūb al-Raḥīlī）とその息子たち

ムハンマド・イブン・マフブーブは、父親のマフブーブ・イブン・ラヒールのほか、ムーサー・イブン・アリーから学んだ。彼はバスタラからオマーンへ移り、オマーンのイマーム、ムハンマー・イブン・ジャイフルおよびサルト・イブン・マリク（al-Ṣalt b. Mālik al-Kharūṣī, r. 237-72/851-86）のもとで活動した。249/863年から没年の260/873年まで、オマーンのスハールで法官を務めている。ハーリド・イブン・カフターンは、ムハンマド・イブン・マフブーブがムハンマー・イブン・ジャイフルに対してイマーム位が不適格になる行為を認め、心のうちでは（īf al-sarī'a）ムハンマーにバラーアを宣告していたと伝え120。また彼は、ムハンマド・イブン・マフブーブをサルト・イブン・マリク就任時におけるオマーンのイバード派の「宗教指導者」（jimān huwa yawma'idhinā fi dhīnī-him）と評しており121、当時のイバード派社会において最も影響力のあった1人であったことがうかがえる。

ムハンマド・イブン・マフブーブは、70巻に及ぶ『書』を執筆したと伝えられる122。後代の著作には、多方面にわたる彼の見解のほか、同時代人のワッダーフ・イブン・ウクバ、ムハンマド・イブン・ハーシム・イブン・ガイラーン、そしてサイード・イブン・ムフリズとの間で起きた、クルアーンの創造についての自熱した議論、また多神教徒の改宗活動

119 SIYAR, I, 125.
120 SIYAR, I, 124. 『啓示法の解明』では、ムハンマド・イブン・マフブーブ、ワッダーフ・イブン・ウクバ、パシール・イブン・ムンディルは、ムハンマーにバラーアが宣告される明証を人びとに示そうとし、完璧な明証を得たが、それを人びとに示すことによって混乱（finā）と腐敗（fāṣād）が起きることを恐れ、判断を停止し、ムハンマーが死ぬまでその明証を示することを慣んだと説明される。al-Kindī, Bayān al-Shar', VI, 133.
121 SIYAR, I, 124.
122 al-Barrādī, Ḥādhā Kitāb al-Jawāhīr, 218.
など、思想のみならず、彼の宗教実践も記録されている123。
ムハンマド・イブン・マフブーブの息子のうち、バシール・イブン・ムハンマドはその
兄アブドゥッラー・イブン・ムハンマドとともに、両人が生きた時代において、徳と知で
並ぶもののはいない者（al-ghāya）と評される124。バシール・イブン・ムハンマドの著作とし
て『戦争の書』（Kitāb al-Muḥarraba）や書簡が伝えられる。また『道ならしの書』（Kitāb
al-Raṣf）は、神の唯一性（tawḥīd）、諸名称と諸規定論（al-asmāʾ wa al-aḥkām）そして sto
ka論（al-dār）を扱う125。さらにバシールの兄アブドゥッラーの息子サイード・イブン・アブ
ドゥッラー（Saʿīd b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad, r. 320-328/932-940）は、オマーンのイバー
ド派のイマームとなっている。シャカシーは、このサイードを、知（ʿilm）と禁欲（zuḥd）
で知られ、オマーマンのイマームのうち最も優れた（afḍal）人物であったと評価する126。

A.3.4 アッザーン・イブン・サクル（Abū Muʿāwiya ʿAzzān b. al-Ṣaqr al-Kharūṣī）

4/10 世紀のクダミーは、ムハンマドから続く正直（せいちよく）の従を列挙するさい、
教義における学者たちとして、マフブーブ・イブン・ラヒール、ワーリル・イブン・アイ
ユーブ、ムーサー・イブン・アビー・ジャービル、ハーシム・イブン・ガイラーン、ムー
サー・イブン・アリー、ムハンマド・イブン・マフブーブ、そしてアッザーン・イブン・

123 クルーグの創造については、以下のファドール・イブン・ハワーリーの報告がある。
『シャイフたちがある家に集まった。その中には、アブー・スィヤード・ワッダーフ・
イブン・ウクバ』、サイード・イブン・ムフリーズ、ムハンマド・イブン・ハーシムそして
ムハンマド・イブン・マフブーブがいた。彼らはクルーグについて互いに議論してい
た。ムハンマド・イブン・マフブーブが『クルーグは創造されたものであると私は主張
する』と述べると、ムハンマド・イブン・ハーシムは怒り、『私はオマーマンから出て行こ
う、そしてここには住まないだろう』と言うと、イブン・マフブーブは、彼がその言葉で
意図したものと考え、『いえ、私がオマーマンから出して行くのがふさわしいでしょう。私は
ここではよく見える（gharīb）ですから』と述べた。しかしハーシム・イブン・ムハンマドは
『今日がくる前に死んでもよかなかったな』と言いつつ家から出て行き、他のシャイ
フも解散した。その後彼らは集まり、ムハンマド・イブン・マフブーブは彼の言葉を取
り下げ（rajaʿa）、そして神はすべてのもののが創造主であり、神以外の造差されたものである
こと、そしてクルーガンは神の言葉であり、神の啓示（wahy）であり、神の書であり、ム
ハンマドに下したものであるということに一致した。そして彼らはイマームのムハンナ
ーン・イブン・ジャイファールに、クルーガンは造差されたものであると述べる者に対し厳
しくするよう命じた』al-Kindi, Bayān al-Sharīʿ, I, 154; al-Shaqṣī, Manhaj al-Tālībīn wa Balāgh
al-Rāʾihīnī, I, 173-4. またムハンマド・イブン・マフブーブによる多神教徒の改宗実践につ
いては、第章第2節を参照のこと。
124 al-Saʿīdī, Qāmūs al-Ṣahārīʿa, VIII, 359.
125 これらは、サーリミーとマデルンが校訂する[al-Salimi and Madelung 2011]。
126 al-Shaqṣī, Manhaj al-Tālībīn wa Balāgh al-Rāʾihīnī, I, 493; また MakSQ, 573.
サクルの名を挙げる。そして別の箇所では、ある者がオマーンのイバード派の構成員であると認められるためには、マフブーブ・イブン・ラヒール、もしくは彼からアッザーン・イブン・サクルまでの学者たちの誰かを承認することが必要であるとする。3/9世紀後半に起きたイマーム位をめぐる混乱の結果、オマーンのイバード派には3つの思潮が生まれた。後代の学者は、3/9世紀以降に活動した各人物がどの立場をとったかを明らかにするが、クダミーがアッザーン・イブン・サクルまでと定める理由は、この混乱が発生する以前の268/881-2年頃に彼が死去し（qad ma’dā qabla wa nuzūl al-ḥadath wa al-miṣna）、混乱に関与しておらず、またすべての学者が彼のワラーヤを認めていたことにある。

クダミーは、ムハンマド・イブン・マフブーブ死後のオマーンには、アッザーン・イブン・サクルとファドール・イブン・ハワーリー（Abū Muḥammad al-Fadl al-Ḥawārī）に並ぶ者はいなかったと述べ、彼が3/9世紀後半のオマーンにおいて傑出した人物であったと紹介する。アッザーン・イブン・サクルの見解は『啓示法の解明』をはじめとする後代の著作に記録されるほか、クルアーンの創造性に関する小論が『書簡集』に採録される。

A.3.5 サルト・イブン・ハミース（Abū al-Muʿthir al-Salt b. Khamīs al-Bahlānī）

サルト・イブン・ハミースは、オマーン内陸部ニズワー近郊のバハラ（Bahlā）出身である。視覚障害者（a’má）であったとも伝えられる。生来のものであったのか後天的なものであったのか、また近視や弱視、あるいは全盲かの程度はわからないが、サルト・イブン・ハミースはサルト・イブン・マーリクをイマームに選出した6名の1人とされる。そして後代のイマーム選出の条件では、目の見えない者はイマーム選出には関わることができない。以上のことを使えば、彼は生前のある一定時期までは、いくらかの視力を備えていたことが想定される。クダミーは、アッザーン・イブン・サクル後の代表的人物として、彼を、イブン・ジャアファー（Abū Jābir Muḥammad b. Jaʿfar al-Izkawī, d. after 280/893）、ナブハーン・イブン・ウスマーン（Abū Abd Allāh Nabhān b. `Uthmān」ともに挙げる。

127 al-Kudamī, al-Iṣṭiṣāma, I, 224.
130 al-Kudamī, al-Iṣṭiṣāma, I, 218.
132 イブン・ジャアファーは、オマーンの内陸部イズキー（Izki）に生まれた法学者、法官
サルト・イブン・ハミースは、ムハンマド・イブン・マフーブープと行動を共にした。彼から学んだ人物として、アブーハワーリー・ムハンマド・イブン・ハワーリー（Abū al-Hawārī Muhammad b. al-Hawārī al-Hawārī）らの名が挙げられる。サルト・イブン・ハミースはイマーム、サルト・イブン・マーリクへのイマーム位の宣誓（al-bay'a）に立ち会ったほか、サルト・イブン・マーリクの退位の問題については、サルト・イブン・マーリクにフラーヤーを認め、ムーサー・イブン・ムーサーにパラーナを宣告する立場を探った。この立場は、ムーサー・イブン・ムーサーにフラーヤーを認めたイブン・ジャアファールの立場と異なるものであり、クダミーは、イバード派の中心人とは、彼ら3名すべてにフラーヤーを認めるということは集まってはいないと説明する133。サルト・イブン・ハミースは、3/9世紀中に没したと考えられている。

A.4 4/10世紀以降の主な人物とその著作

A.4.1 イブン・パラカ（Abū Muhammad ʻAbd Allāh b. Muḥammad b. Baraka）

イブン・パラカは、オマーン国内陸部のパハーラ出身である。イブン・マッダードは彼がガッサーン・イブン・ムハンマド（Abū Mālik Ghassān b. Muḥammad al-Ṣafānī）のもとで学んだと報告する。3/9世紀後半にオマーンで起きたイマーム、サルト・イブン・マーリクの退位に関しては、ムーサー・イブン・ムーサーらにパラーナを宣告し、さらにムーサー・イブン・ムーサーにフラーヤーを認める者にもパラーナを宣告するという立場をとった。

イブン・パラカの『集英』（al-Ja‘imi）は法的教科書を含んだ著作であり、他派の法的説にも言及する。また『慣習』（al-Ta‘āryf）は当時のオマーンの法的な慣習を伝えるとともに、各事例におけるシャリーアの適用方法を解説する。また『書簡集』にはサルト・イブン・マーリクの退位の問題を扱った『均衡の書』（Kitāb al-Muwāṣṣa）という著作が掲載され、上記態度が示される。このほか『書簡集』には彼の書簡が掲載されるほか、『啓示法の解明』中にも、彼の著作からの引用がみられる。イブン・パラカは、4/10世紀半ば頃に没したと考えられている134。
A.4.2 ビスヤウィー（Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad al-Bisyawī）

イブン・マッダードは、ビスヤウィーはイブン・バラカから学んだと理解する。ビスヤウィーは、オマーンで起きたサルト・イブン・マーリクのイマーム退位をめぐる混乱に関して、イブン・バラカとともに、イマームの廃立を実行に移したムーサー・イブン・ムーサー、また彼にワラーヤを認める者に対してバラーアを宣告するルスターキー派（al-Rustāqiyya）の主張を擁護したことが知られている135。

ビスヤウィーの著作として、宗教基礎の分野と実定法を体系的にまとめた『集成』（Jāmiʿ Abī al-Ḥasan al-Bisyawī）が知られている。また『ビスヤウィーの要約』（Mukhtarṣar al-Bisyawī）は、北アフリカのイバード派バッラーディーによっても言及される。このほかビスヤウィーは ʿṢira を執筆しており、バッラーディーは、ビスヤウィーの 3 つの siyar を所持していると報告する136。

A.4.3 クダミー（Abū Saʿīd Muḥammad b. Saʿīd al-Kudamī）

4/10 世紀に活動したクダミーは、オマーン内陸部バハラで（Bahla）に隣接するハムラー（Ḥamār）で生まれた。クダミーは同時代人（shāhadānā-humā wā saḥibnā-humā）として、ムハンマド・イブン・ラウフ（Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Rawḥ/Rūḥ）およびムハンマド・イブン・ハサン（Abū al-Ḥasan Muḥammad b. al-Ḥasan）の名を挙げる137。

クダミーはスィーティスタンのハワーリジュ派の分派ハムザ派（al-Hamzīyya）の信仰関係に注釈を施すなど、その著述活動は多岐にわたっている。彼の著作である『考察』（al-Muṭābar）の第 1 巻と第 2 巻、また『正直（せいちょく）』（al-Iṣṭiqāma）全 3 巻は、イバード派におけるワラーヤとバラーアの理論と実践を詳細に論じている。また『アブー・サイードの諸規定からの有益な集成』（al-Jāmiʿ al-Mufīd min Ṭākhām Abī Saʿīd）は、12/18 世紀の学者スフルバーン・イズカウィー（Ṣirḥān b. ʿUmar b. Saʿīd al-İzkwī, d. after 1140/1728）がクダミーの見解を集めた著作である。この『集成』が編纂され、また「アブー・サイードから」あるいは「『考察』から」として後代の著作で数多く引用されること

137 al-Kudamī, al-Iṣṭiqāma, I, 223. 2 人のうち、ムハンマド・イブン・ラウフは、サルト・イブン・ハミースのもとで学んだアブー・ハワーリーから学んだとされ、その見解は後述する『啓示法の解明』（Bayān al-Shārīʿ）に残されている[al-Saʿdī 2007, III, 82]。
からもわかるように、彼は後代のイバード派に多大な影響を残した人物の1人である。またサルト・イブン・マーリクの退位をめぐる対立については、ムーサー・イブン・ムーサーおよび彼を支えた者たちについて、判断を停止するという立場をとった。

A.4.4 アウタビー（Abū al-Mundhir Salma b. Muslim al-Ṣuḥārī al-ʿAwtabī）

アウタビーは、オマーン北部のスハールで生まれた、5/11世紀に活動した学者である。彼の経歴は不詳だが、イブン・マッダードは彼がサイード・イブン・クライシュ（Saʿīd b. Quraysh）から学んだことを伝える138。サイード・イブン・クライシュはムハンマド・イブン・ムフタールから学び、このムハンマド・イブン・ムフタールは、ビシュウェーから学んだと理解されている139。

『書簡集』には、タクリーフと人間の理性に関する彼の小論が掲載される。またアウタビーの著作として『御理』（al-Diyā）のほか、アラブの系譜に関する『アラブの諸系譜』（Ansāb al-ʿArab）やアラビア語辞典である『アラビア語の説明の書』（Kitāb al-Ibāna fi al-Lugha al-ʿArabiyya）などが知られている。

A.4.5 アブー・アブドゥラーラー・キエンディー（Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī）

アブー・アブドゥラーラー・キエンディーは、オマーン内陸のニズワ出身である。イブン・マッダードは彼が法官（al-qādī）であったこと、またヒシュラ暦508年に没したことを報告する140。

彼の著作『啓示法の解明』（Bayān al-Shārīʿ）は、イバード派思想を網羅的にまとめた、全72巻からなるシャリーアに関する百科全書的著作物である。2/8世紀からのイバード派の先人から伝えられる見解や書簡、あるいは信仰箇条が部分的あるいはそのままのままで引用されており、第一級の資料の価値を有している。同著作では、学者間のやり取りが数例形式で記録されている。

オマーンの国家遺産文化省から出版されている同著作には、著者自身をはじめとする同時代の見解とともに、ガラファキー（Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Ghālāfaqī, d. 576/1180）やウスマーン・イブン・アビー・アブドゥラーラー（Abū ʿAbd Allāh ʿUthmān b. Abī ʿAbd Allāh al-ʾAṣamm, d. 631/1234）など、彼の死後に活動した人物の信仰箇条、また後

138 MakSQ, 574; MakKh2, 271a.
139 MakSQ, 574; MakKh2, 271a.
140 MakSQ, 571, 578.
世の編者による補遺（ziyāda）が挿入されている。このように、オマーン国家遺産文化省版『啓示法の解明』は、より正確に言えば、後代に編纂され成立したものとみることができる。

また 13/19 世紀のサアディー（Jumayyil b. Khamīs al-Sa’dī）によって編纂された『シャリーア辞典』（Qāmūs al-Shari’ā）は、『啓示法の解明』の構成をベースにしつつ、さらに後代の著作物からの引用を加えたものである[141]。

補論 B イバーデ派の資料について

イバーデ派社会を中心として、中東・北アフリカのイスラーム世界には、イスラーム思想の形成期であるヒジュラ暦2世紀から4世紀（西暦8世紀から10世紀）にかけて活動した、イバーデ派的人物に帰される資料が数多く残されている。それらの資料のなかには、研究者によって校訂、出版され、詳細な考察が加えられた著作もあるが、写本の状態で保存され、未だに手つかずにあるあるいは十分な利用がなされていないものもある。これらのが資料が、信頼に足るものであるのなら、これらは第一級の資料となる。研究する写本は、その伝承の過程でいくらかの加筆や修正を受けたと考えることが自然ではあるが、それでは本研究で用いる諸著作の原型は、果たして本当に帰されている時代そして人物によって執筆されたものなのだろうか。

イバーデ派の著作物に限らず、預言者ムハンマド、あるいは初期時代に関するムスリムの伝承、そして初期時代に著されたとされる著作物は、歴史的に信頼できるものなのか、そしてどの程度信頼できるかについては、初期イスラーム思想史の研究者の多くが関心を寄せてきた課題である1。初期時代の著作や伝承の正確性を扱った研究、またそうした先行研究については、[Hallaq 1988]や[Motzki, 2003], [Shoemaker 2011]そして[柳橋 2012]などが論じ、まとめている。著作や伝承ごとに様々なあるが、こうした初期時代の資料に対する研究者たちの立場を大きくまとめると、ムスリム研究者の多くが、初期時代に関する資料の正確性・信頼性を支持する一方、非ムスリム研究者あるいは欧米諸国で活動する研究者では、正確性や信頼性を支持する立場、修正を加えて部分的に支持する立場、そして懐疑的あるいは否定的な立場に分かれる。そして彼らは、正確性や信頼性を吟味するための、様々な着眼点や方法論を提示する。

一部の研究者は、イバーデ派に伝わる、初期の時代に活動した人物に帰される諸著作の正確性・信頼性についても目を向けた。その代表的な例として、ウマイヤ朝カリフ、アブドゥルマリク・イブン・マルワン（'Abd al-Malik b. Marwān, r. 65-86/685-705）に宛てられた、イバーデ派の名祖イブン・イバード（'Abd Allāh b. Iḥādī）に帰される書簡、彼に帰

---
1 正確性の問題は、初期時代のあらゆる資料に向けられている。例えばワンズブロック [Wansbrough 1977(2002)]は、クルアーンの成立はヒジュラ暦3世紀であるとする、ムスリムたちの伝統的解釈を否定する説を提示した。また最近では、長らく初期イスラーム時代における政治および宗教思想についての基礎的研究が評価されてきた、ハサン・バッリーの書簡について、その正確性と作者への帰属を否定する立場を支持する詳細な研究[Mourad 2006]も発表されている。
されるも1つの書簡，そしてサーリム・イブン・ザクワーンに帰される書簡が挙げられる。カリフへのイブン・イバードの書簡について，ザハウ[Sachau 1899]は，イブン・イバードに帰されるも1つの書簡とともに，その真正性を支持する立場をとる。またルピニッチ[Rubinacci 1953]は，書簡中で語られるハワーリジュ派の反乱を，ヒジュラ暦76年の出来事であるとし，同書簡がこの時期以降，このカリフの在位時に作成されたものであるとする。一方クック[Cook 1983]は，彼以前の先行研究が，書簡の真正性を無批判に受け入れ，それを前提としていることを問題拠し，イブン・イバードの書簡に詳細な資料批判を施した。そして同書簡は，ジャービル・イブン・ザイドがアブドゥルマリク・イブン・ムハッラブ（'Abd al-Malik b. al-Muhallab）に宛てた書簡をもとにしたものであり，またその作成時期はヒジュラ暦2世紀半ばより遅くはないとする仮説を提示した。

またイブン・イバードに帰されるもう1つの書簡は，12/18世紀の学者スィルハーン・イズカイー（Sīrḥān b. 'Umar b. Sa'īd al-Izkawi，d. after 1140/1728）によって執筆された『共同体の話を集めた苦悩の開示』（Kashf al-Ghumma al-Jāmi‘ li-Akhbār al-Umma）中に採録される。同著作の作成時期についても，クックは，ヒジュラ暦2世紀半ばより遅くはないと論じる。一方マーデルンクは，補論Aでみたように，イブン・イバードは西暦8世紀第3四半世紀のアッバース朝カリフ，マンスール（Abū Ja‘far al-Mansūr，r. 136-158/754-775）の時代に存命していたという立場から，同著作を彼に帰することは，年代的には問題ないとする。そしてサーリム・イブン・ザクワーンの書簡について言えば，クックはサーリム・イブン・ザクワーンの書簡の成立年代を72/691年頃とする一方，クローとツィンマーマンは同著作の原型が，134/751年から177/793年間に作成されたと結論付けた。

このように研究者は，書簡の成立年代について様々な説を提示するが，彼らの研究は，著作の原型はヒジュラ暦2世紀中には形成された，という点で共通する。すなわち彼らは，

---


3 [Madelung 2006][Madelung 2011]
4 [Cook 1981, 20]
5 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 299]
それらの著作がより後の時代に偽造されたとの立場にはない。

一方上記以外の、初期の時代の人物に帰される諸著作について、それらに資料批判を加えた研究は部分的であり、不十分な状態である。オマーンのイバード派に伝わる書簡（ṭīla）を網羅的に紹介する[al-Salmi 2009][al-Salmi 2010]は、著作名と帰されている人物、またその内容を簡潔に紹介するにとどまり、各著作の真価性については自らの見解を示していないようにみえる。そしてジャービル・イブン・ザイドやアブー・ウバイダら、2/8世紀に活動した人物に帰される著作について、それらを使用する研究者は、書簡に十分な批判を加えることなく、真価なものとして使用する。例えばウィルキンソンは、ジャービル・イブン・ザイドに帰される法的著作を、「いささかおおざっぱな調査」（somewhat cursory study）に従って、ヒジュラ暦70年から90年に書かれた真価なものであると評価する。同様にウィルキンソンやウレイビ[al-Wahaybi 2006]は、2/8世紀に活動した人物に帰される著作を、その真価性に言及することなく用いる。そして3/9世紀以降に活動したイバード派の人物の著作は、その人物によるものとして扱われているようにみえる。クローネとツィマーマンは、サリーム・イブン・ザクワーンの書簡の成立年代を確定するための比較資料として、同時代の他の資料とともに、3/9世紀以降に執筆されたイバード派の著作を利用する。

先行研究が諸著作を真価なものとして扱っていることのみを理由として、これらの著作を用いて筆を進めることは問題があるだろう。たとえ初期イバード派の人物に帰されるこれらの資料は信頼に足るものである、という結論になるとしても、各資料についてある程度詳しく吟味する必要がある。本補論では、本研究で使用した、主として2/8世紀から3/9世紀に活動した人物に帰される著作の真価性・信頼性について考察する。

B.1 イバード派『書簡集』の形成過程

B.1.1 イバード派共同体における「書くこと」および「書かれたもの」

後代のイバード派の資料などをもとにすれば、2/8世紀から3/9世紀のイバード派共同体には、必ずしもすべての構成員が関わったわけではないだろうが、書くということとともに、書かれたものを筆写すること、そして書かれたものから学び、それらを大切に扱うという習慣があったことがわかる。6/12世紀の北アフリカの学者ウィスヤーニー（Abū al-Rabi‘ Sulaymān b. ‘Abd al-Salām al-Wisyānī）は、ジャービル・イブン・ザイドの「ディー

[Wilkinson 2010, xxxiv]
ワーン』（al-Diwân）が、アブー・ウバイダから順に、ラビーウ・イブン・ハビーブ、マフブーブ・イブン・ラヒール、そして彼の息子ムハンマド・イブン・ラヒールへと伝えられたと報告する7。また書かれたものを写すという行為については、ラビーウ・イブン・ハビーブから連名の書簡の冒頭に記された、その書簡執筆の経緯8、マフブーブ・イブン・ラヒールがムハンマド・イブン・ハースム・イブン・ガイラーン（Muḥammad b. Ḥāshim b. Ghaylān al-Sayjānī）に対して、「定命」についてはのイバード派の見解を記した書を筆写する（nasakha）よう命じたこと9、さらにサイード・イブン・ムフリズ（Abū Ja‘far Sa‘īd b. Makhriz）による、アブー・マウドゥードから本を筆写した（nasakha min ‘inda Abī Mawdūd kitāb10）という証言11からその実践を窺い知ることができる。そしてこれらをあわせて、ルスタム朝のイマーム、アブドゥルワッハーブ・イブン・アブドゥルラフマーン（‘Abd al-Wahhāb b. ‘Abd al-Raḥmān, r. 168-217/784-832）による図書購入依頼に対し、バスタのイバード派がとった行動12は、書かれたものの保存、そして書かれたものによる知識および記録の伝承が、イバード派内で行われていたことを示す証拠である。また書から学ぶ、という態度については、ルスタム朝イマーム、アブラフイ・イブン・アブドゥルワッハーブ（Aḥfāṣ ‘Abd al-Wahhāb, r. 217-258/832-872）がイバード派信徒に対して述べた「あなたがたは順教の徒（ahl ad-da‘wa, すなわちイバード派）の諸著作（kutub）、その中でも特に『アブー・スフヤーンの書』を学ばなければならない」という言葉がそれを明確に表している12。

これらはすべて、2/8世紀から3/9世紀のイバード派共同体では、書かれたものが作成され、そして口述による伝承とともに、書物によっても知識の伝承が行われていたことを示

---

9 al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, II, 96.
10 Ibn Ja‘far, al-Jāmī‘ li-Ibn Ja‘far, I, 273. その活動期間を考えると、「アブー・マウドゥード」はバスタラスアーブ・ウバイダと行動を共にしたハーベーブではなく、オマーンのイマーム、ガッサーヌ・イブン・アブドゥールラフマーンに忠告の書簡をしたため、ハビーブ・イブン・ハフス（Abū Mawdūd Ḥabīb b. Ḥaṣf al-Tā‘ī, d. after 192/808）と考えることがふさわしい。
11 アブドゥルワッハーブは、1,000 ディーナールをバスタラスアーブ派に送り、それで自分のために書を買うよう求めた。バスタのイバード派が資金を受け取ると、彼らはそれで羊皮紙を買い、羊皮紙に14冊分の分量を筆写し（ishtarā‘ bi-hā raqq‘ fa-nasakhī la-hu ṣīh-hā wafr arba‘īn jumal kitāb），そしてマグリブへ送った。al-Shamāmāḥ, Kitāb al-Siyar, I, 142.
す証拠である。

B.1.2 イバーディ派の『書類集』
B.1.2.1 Sīra について

オマーンのイバーディ派に伝わる『書類集』（al-Siyar）に採録される諸著作は、2-3/8-9世紀のイバーディ派の動向と思想に関して、我々に重要な情報を提供する可能性を持つものである。Sīra の語について、イバーディ派研究者による『イバーディ派用語辞典』は、sīra は言語上の慣習（sunna）や作法（tarīqa）、または習慣（śada）や態度（hay'a）を意味するが、東方イバーディ派（al-Mushāraqa）では政治的、神学的そして法学的性格を有する書簡（risāla）を表す語として用いられると説明する。クローネとツィンマーマンは、教説的内容を含むオマーンの書簡の多くは、説教師がモスクで信徒に口頭で伝えるように作成された「説教聖なるマニフェスト」であり、書簡のはじめに記された説教はその「生活の座」（Sitz im Leben）を示していること、またオマーンの sīra には、ウマイヤ朝後期にその事例がみられる「教義的立場」や「見地」といった意味が含まれていると論じる。アプー・アブドゥッラー・キンディーの『啓示法の解説』（Bayān al-Sharī'）では、『イブン・ジャアファールの集』からの引用として、多世代のイバーディ派ムスリム（al-Muslimūn）は、sīra を作成し（ja'ala），それを「イスラームの系譜」（nasab al-Islām）さらに「ムスリムたちの教え」（dīn al-Muslimūn）と名付け、その時代とその場所（miṣr）の人びとをそれによって治

---

14 Majmūʿa min al-Balāghīn. Muʿjam Mustalahāt al-Ibādiyya, I, 520-522. また同項目的執筆者は、各書簡の作者の同時代あるいはそれ以前の諸問題、特にワラーヤとバリアーチの問題を記録しており、オマーンの歴史に関する第一級の資料であること、いくつかは抄本の状態であり、詳細な研究が待たれていることを解説する。

sīra は、イブン・ヒジャーシー（Ibn Hīšām, d. 213 or 218/828 or 834）の『預言者伝』（al-Sīra al-Nabawīyya）のように、「伝記」とも読まれる。マグリブのイバーディ派のジャンマーーヒーの著作 Kitāb al-Siyar は、イバーディ派の「伝記集」として読まれよう。オマーンのイバーディ派で、sīra の語が「伝記」の意味で用いられるのは、10/16 世紀のイブン・マッフードの著作である。またシャイバーニー（Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. al-Jāsān al-Shaybānī, d. 189/805）の『大スイヤル』（al-Siyar al-Kabīr）や『小スイヤル』（al-Siyar al-Saghīr）は、戦争法、国際法に関する著作である。
15 「生活の座」とは、元来旧約聖書研究において H. グンケルが用いた方法論に関する用語である。グンケルはモーゼ五書について、書に含まれているさまざまな材料は、もともと口伝伝承として存在し、またひとりづきの歴史の一部として現在のような形に整理される以前には、「独自に、個々の場所や習慣に結びついていた段階」であり、材料に保存されている諸相を理解するためには、そうした本来の「生活の座」を正しく理解する必要があると主張した[クレメンツ 1978, 28]。
16 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 23]
めたと解説されるが、ここでの stra は、『イバード派用語辞典』で説明される言語の意味から、またクローネとツィーンマンの説明の両方から理解されるよう。

そしてオマーンのイバード派に伝わる『書簡集』は、書簡のみを収録したものではない。収録されたもののには、書簡（risāla/sīra）のほか、法的答弁（jawāb）、また書（kitāb）さらには注解（ta’līq）といった標題が付されている。

B.1.2.2 『書簡集』についての先行研究


17 al-Kindi, Bayān al-Sharī‘ah, III, 133. この宗教的な生活様式は、時代に応じて変化すると説明される。
18 SIYAR, I, 7-9.
19 [al-Salimi 2010, 119] 筆者はサーリミーが注で示したハーリスィーの著作を確認したが、残念ながらそのような主張は見当たらなかった。
20 [Custers 2006, I, 59] 筆者はカスタースが言及する、ウェブサイトを検索したが、当該 web ページは、2012 年 5 月現在削除されている。
21 [al-Salimi 2010, 119] なおサーリミーが示した箇所は、アブー・ハワリーの書簡ではなく、ハーリスィー・イブン・カフターン（Abū Qaṣīdān Khālid b. Qaṣīdān al-Hajjārī）の書簡中である。SIYAR, I, 144. ハーリスィー・イブン・カフターンは、オマーン湾岸沿岸のバーリーナ地方に位置するワディ・バニーニー・ハルス（Wadi Banī Khārūs）のハッジャール村出身とされる。生没年など、詳しい経歴はわからない。イブン・マッードは、彼がムハンマド・イブン・マフーブの 2 人の息子のもとで学んだことを報告する。Makṣ, 574; MakKh2, 271a.
著作としての『書簡集』の編纂あるいは丁合はなかったこと、また書簡の収集は様々な時代に行われたことを主張する22。

B.1.2.3 本研究で用いる『書簡集』

カスタース[Clusters 2006]は、イバーデ派の関係する文献を調査し、それらを「マシュリクのイバーデ派」「マグリブのイバーデ派（エジプトを含む）」「二次資料」の3巻に分けて出版した。このうち「マシュリクのイバーデ派」の巻には、『書簡集』の書誌情報が掲載される。彼によって紹介された計10件の写本および刊本のうち、筆者の手元には、カーシュによって校訂された刊本および4点の写本のコピーがある。

①SIYAR＝サイダ・カーシュ校訂刊本『オマーンの指導者と学者たちの諸書簡と回答』
(al-Siyar wa al-Jawābât li-'Ulamā' wa A'imma 'Umān, ed. S. Kāshif, 2 vols.)

校訂には、オマーン国の国家遺産文化省（現在の遺産文化省）所蔵の写本が使用されている。最後に収録された著作には、ヒジュラ暦1009年ジュマーダー月7日火曜日の夜（西暦1600年11月14日）筆写完了の記載がある23。2/8世紀後半から6/12世紀までの34著作が収められている。

②MakS＝サーリー家所蔵写本『書簡集』（al-Siyar, Ms. Maktabs al-Sālimī）

本写本は、西暦19世紀から20世紀にかけて活動したヌールッディーン・サーリー（Nūr al-Dīn ʻAbd Allāh b. Ḥumayd al-Sālimī, d. 1332/1914）が収集・使用したコレクションに含まれ、所蔵する図書館はオマーンのシャルキヤ地方ビディィヤ（Biddiya）に位置する。サーリーは、パティナ地方ルスタク（al-Rustāq）から当地へ移住し、周辺地域のムフティーとして活動した。また歴史書やハディース注釈書などを精力的に執筆活動を行い、同時代のイバーデ派知識人はもちろんのこと、現代のイバーデ派知識人にも多大な影響を

3/9世紀の『集成』の作者であるイブン・ジャアファルの息子への書簡が残されており、またピスメウィがハーリド・イブン・カフターンに言及していることから、彼は3-4/9-10世紀に活動したと考えられる。SIYAR, II, 105。

現存が確認されるハーリド・イブン・カフターンの著作のうちの1つは、イスラーム初期から後の時代までの歴史を扱ており、アブー・バクルの時代におけるディバーの人物との乗数、またアリーのもとから出て行った集団の動向、オマーンのイバーデ派イマーム政権の分裂などを詳述する。

22 [al-Sālimī 2010, 121]
23 SIYAR, I, 18.
与えている。

本写本は653ページ、預言者ムハンマドがしたためさせたと伝わる書簡から、10/16世紀の学者の著作まで全81著作を収めている。ナスヒ一体で筆写されており、筆写完了の日付はヒジュラ暦1120年（西暦1708年）である。

③MakSQ＝オマーン国国家遺産文化省（現遺産文化省）所蔵写本『イバード派書簡集』の電子複写版（Siyar al-Ibādiyya, Ms. Ministry of National Heritage and Culture, no. 543）

オマーン国のスルタン・カブース大学付属オマーン文化研究センターが所蔵し、一般公開されている「『イバード派書簡集』の電子複写版」の標題および著作の配列は、カスターズ[Custers 2006, I, 61-62]が報告するオマーン国国家遺産文化省（現遺産文化省）所蔵写本『イバード派書簡集』のそれと全く同じである。カスターズは、オマーン国遺産文化省には、ブー・サイディー図書館所蔵のものと同じ『イバード派書簡集』があると報告する24。電子複写には書誌情報が記されていないが、標題から判断して、また同大学は、国内唯一の国立大学であり、その整備には国家が大きく関与していることが考えられることから、同電子複写版は遺産文化省の写本から複写されたものであると考えることができる。

電子複写版の表紙には、「1173年ズー・カアダ月3日の夜（西暦1760年6月16日）筆写完了」の記載がある。同電子複写版『書簡集』は、全2巻のものを1つにまとめたものであり、採録された書簡の配列は、内陸部ニズワーの名家サイフィー家の所蔵される一巻本の『イバード派書簡集』のそれと同一である。サイフィー家が所蔵する書簡集には、ヒジュラ暦1141年（西暦1728年）筆写完了の記述がある25。そのため同電子複写のオリジナルは、サイフィー家所蔵の写本からとられた、あるいは共通の写本からとられた可能性が高い。本文はナスヒ一体で書かれている。

④MakKh1＝ハルースィー家所蔵写本『ムスリムたちの諸書簡』（Siyar al-Muslimūn, Ms. Maktaba Nāṣir b. Rāshid al-Kharūṣī）

ハルースィー家（Āl Kharūṣī）は、オマーンのイバード派の歴史において、何人もイマームを輩出してきた家系として有名である。本写本が所蔵されているコレクションの名に冠されたナースィール・イブン・ラーシドは、前世紀後半に活動した法学者で、先述のヌー
ルッディーン・サーリミーのもとで学んでいる。また彼は、実見であり、西暦20世紀前半にオマーンの内陸に樹立されたイマーム国のイマーム、サーリム・イブン・ムハンマド（Sālim b. Muḥammad al-Khairūṣi, r. 1913-1920）と、その次代でありかつオマーンにおける最後のイマームであるムハンマド・イブン・アブドゥッラーハイ・ハリーリー（Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Khālīfī, r. 1920-1954）に仕えた。

その奥付から、本写本はヒジュラ暦1170（西暦1757）年までにまとめられたことがわかる。各書簡は同一人物の筆跡によりナスヒ体で筆写されており、384ページの中に、計60点の箋箋が収録されている26。

⑤MakKh2=ハリーリー家所蔵写本『書簡集』（al-Siyar, Ms. Maktaba al-Khālīfī）

筆者は同写本の電子版を、オマーン人研究者アブドゥルラフマーン・サーリミー博士から入手したが、残念ながら同写本の所蔵元がどのハリーリー家であるかを特定することができなかった27。同写本の最後に収録された著作は、ヒジュラ暦1131年サファール月29日（西暦1719年1月21日）に筆写されたことを我々に伝えている。各書簡は同一人物の筆跡により、ナスヒ体で書写されている。また目次部分には、1332年ジュマーダー・アーヒラ月からラジャブ月（1914年4-7月）にかけて、ユースフ・イブン・ムハンマド・バールーニー（Yūsuf b. Muḥammad al-Bārūnī）が、知識のある者（min ahl al-idrāk）に、本文中の文字の間違い（tahrīf）を修正するよう求めたことが記載される。バールーニー家は、リビアを中心に活動したイバー派の名家である。

なお本研究では、重複する著作についてはカーシュナ校訂本（SIYAR）を第一に用いた。

B.1.2.4 所在が確認されている『書簡集』の写本

一方カスタースが言及し、筆者の手元にない『書簡集』の写本は以下の通りである。

⑥Lwów = al-Siyar al-‘Umāniyya, a MS in the library of the University of Lwów (no. 1082).

⑦SUIM = Siyar al-‘Ulamā’al-‘Ibādiyya al-Maḥbūbiyyūn, 3 vols. in the Ministry of National

26 サーリミー博士によれば、同写本は現在、マスカット行政区スィブ（al-Sib）県に位置するブーサイディー図書館（Maktaba al-Būsa‘īdī）に保管されている。

27 ④で言及したイマーム、ムハンマド・ハリーリーの可能性もあるが、現在のオマーンのグランド・ムフィー、アフマド・ハリーリー（Aḥmad al-Khālīfī）の所蔵であるようにみえる。
B.1.3 書簡の収集と『書簡集』の編纂過程：『書簡集』の配列から

B.1.3.1 『書簡集』の型

ハサン・バザリーの書単「カダル派反駁に関するアブドゥッラ・ムスタファ・ムスタリンの書簡」への資料批判において、ムラードはその書簡が採録された写本中のどこに収められているか、という配列に着目した28。現在存する各『書簡集』の写本が、どのような書簡が、どのように採録されているかを調べることは、マーラーンの『書簡集』の成立立ちを明らかにするために有益であるようにみえる。

本論文の表（1）（421-422ページ）は、上記カスタースの研究調査29に基づき、所有が知られている『書簡集』中の書簡の配列を、『書簡集』ごとに記録したものである。そして『書簡集』の構成を『書簡集』間で比較し、著作の配列順などの『書簡集』間で共通する部分を一まとまりにして便宜的に色分けした。

この分類に基づけば、現在所有が知られている『書簡集』は、その構成から大きく4つの型に分類することができる。そのうちの1つ目の型には、3つの家系（MakKh2, Lwow, SUJIM）が含まれる。この型の特徴として、3/9世紀（一部は2/8世紀）から6/12世紀まで

28 [Mourad 2006, 181-183]
の期間に活動したイバード派の人物に帰される書簡を多く採録することが挙げられる。そして10/16世紀のイブン・マッダード (Ibn Maddād) の書簡が最も時代を下るものであり、最終的にこの時代以降に、今に伝わる『書簡集』が整えられたと考えることができる。また採録されていない書簡があるなど、細かい部分での相違から、これらの3つの『書簡集』は、「預言者の書簡」を冒頭に収めた、より大きな『書簡集』から写生字によって抜粋された、あるいは共通の『書簡集』から写生字による追加・削除を経て成立したという可能性を指摘できる。

同様に2番目の型の家族 (MakS, Damman, SM) は、黄色の部分の位置が異なるものの、水色から桃色のブロックの配列に共通点がみられる。1番目の型にみられる書簡を含みつつも、その配列順は1番目のそれとは異なっている。さらにサーリム・イブン・ザクワーンの書簡やハラフ・イブン・ズィヤードの書簡のように、2/8世紀に活動したと伝えられる人物に帰される書簡も採録される。採録された書簡は、6/12世紀までに活動した人物によるもののがほとんどである（写本SMは、『書簡集』の後に、さらに11/17世紀に活動した人物の書簡が追加される）。配列こそ違い、この型は1番目の型と近い関係にあることが指摘できるよう。

刊本の『書簡集』は最初の型に属するようにも見えるが、赤色と橙色の逆転、また黄色の部分に引き続く部分に関して、最初に紹介した型と異なっている。さらに上述したように、カーシフによれば、サルト・イブン・ハミースの書簡から始まる刊本の『書簡集』は、『導きの書』に引き続く形で1つの写本に収録されているという。そしてカーシフによっって校訂・出版された『導きの書と使徒、オマーンの指導者たちおよび学者たちの書簡からのが拔粋』（Kitāb al-Iḥtīād wa al-Muntakhab min Siyar al-Rasūl wa Aʾīma wa Ulamāʾ Umān）の最後は、「アラー・イブン・ハドロマービへの預言者の書簡」（Ṣīra al-Nabī kataba-hā lī-ʿAlā b. al-Ḥadrānī）である。カーシフによれば、「使徒、オマーンの指導者たちおよび学者たちの書簡からの抜粋」の部分は『導きの書』の第2部として『導きの書』に続いて写本に採録されている30。これらのことを踏まえると、刊本はこの2番目の型により近いと考えることができる。

3番目の型に含まれる家族 (Hinds, MakKh1) は、前の2つの型と同じように、一部で入れ替わりがみられるものの、書簡の配列に共通点がみられる。そしてアブー・ウバイダ

30 Abū Bakr al-Kindī, Kitāb al-Iḥtīād wa al-Muntakhab min Siyar al-Rasūl wa Aʾīma wa Ulamāʾ Umān, 12.
やアブー・マウドゥードの書簡など、2/8世紀から3/9世紀前半にかけて活動した人物の書簡を多く採録するという特徴を持つ。またその冒頭ではワラーヤとバラーヤに関する断片的な内容が続いており、編者がイバード派における同分野に関わる書簡の収集を目的として、この型の『書簡集』を編纂した可能性が高い。

これに対し4番目の型（MakSQ、SUI）では、そのほとんどない書簡が、その帰りでている人物が活動したと伝えられる時代順に並べられており、この点でそれまでの3つの型とは大きく異なっている。特にダハマドの書簡に始まり、バラースのイバード派の人物に帰される著作、そして10/16世紀の学者イブン・マッダードまでの書簡を集めるこの型は、前述した3つの型が示す自然な配列に比べると、より整然とした印象を与え、この型は最も早く形成されたと考えるよりも、編者が生きた時代に存在した『書簡集』を組み立てて作成されたと考えることがふさわしいだろう。

サリム・イブン・ザクワーンの書簡の校訂にあたって、クローネとツィンマーマンは、MakS、SUI、Hindsに収められた書簡を調べ、各書簡集に収められたサリム・イブン・ザクワーンの書簡は、同一の原形から、別々に派生したものであると結論付けている。この論論は、筆者の行ったこの分類に一致する。各型に含まれる同一の書簡を比較することにより、この4つの類型化の正しさ、そして現在伝えられている『書簡集』の更なる細分化が可能となるだろう。

B.1.3.2 『書簡集』の編纂

次に色分けした各ブロックの構成に目を向けると、書簡の収集と『書簡集』の編纂の過程についての有益な情報を得ることができる。例えば、赤色のブロックと橙色のブロックは、ともと別々にまとめられており、2つのブロックを1つにまとめるさい、2通りの組み合わせが発生したことを示している。また黄色のブロック内では、2-3/8-9世紀に活動したハーシム・イブン・ガイラーンの書簡、5/11世紀のアワビーヌの著作が続く。黄色のブロックにはこのほか4/10世紀の学者ビスヤウィーの著作、またバラースのイバード派の指導者、ウーヨール・イブン・アイユーブに帰される書簡などが含まれる。この黄色のブロック内の更なる細分化も可能かもしれないが、少なくともこのブロックは、5/11世紀以降にまとめられたと考えることができる。同じように他のブロックも分類することができる。

そして1番目の型と2番目の型の中で、同一の著作が2つ以上のブロックに採録される例は見当たらない。またブロック内の順序も多くが定まっており、さらにまったく不規則
な配列をする『書簡集』も今のところ見当たらない。このことは、特に2つの型において、ブロック間の統合が特定の場所で、そして少数の人間によって集中的に行われたこと、そして作成された『書簡集』は、配列の変化を認めない『書物』として位置づけられたことを示している。

次に、3番目の型（MakKh1とHinds）に目を向けると、この型には1番目と2番目の型にも採録される諸書簡も含まれているが、1番目と2番目の型でみられるブロックの配列を無視した配列となっており、さらに2番目の型で茶色に色分けされた諸書簡との間での重複が多いことがわかる。このことは何を意味するのだろうか。『書簡集』の編纂についての報告がないため、仮説の域を超えることはないが、3番目の型は、1番目と2番目の型の形成時期とは別の時代、あるいは同時期であっても別の場所で、そして1番目と2番目の型あるいはブロックを作成した集団とは別の集団によって形成された可能性が考えられる。

この可能性を裏付ける証拠として、「サルト・イブン・ハミースの書簡」（Ṣīra al-Shaykh al-Faqīh Abī al-Mu‘thir al-Ṣalt b. Khamīs）を挙げることができる。個別の著作の写本の異文については後述するが、筆者の手元にある1番目（MakKh2）、2番目（SIYAR、MakS）そして4番目（MakSQ）の各型に含まれる「サルト・イブン・ハミースの書簡」には、「他の書簡から、アブー・マーリクは言った」（min ḡayr al-ṣīra qāla Abū Mālik）という表現が見られる。研究者のなかにはこれを証拠の1つとして、同著作のサルト・イブン・マーリクへの帰属を否定する者もいる。一方3番目の型に属すMakKh1には、後代の人物による追加の痕跡は全く含まれていないのである。

さてアブー・アブドゥッラー・キニディー（Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī, d. 508/1115）の『啓示法の解明』（Bayān al-Shur）は72巻からなる大部の著作であるが、オマーン国家遺産文化省から刊行された版には、しばしば『書簡集』に採録される著作が引用される。『啓示法の解明』にはアブー・アブドゥッラー・キニディー没後に活躍した人物の著作など、後代の人物による「補遺」が加えられるが、書簡が引用される部分は、アブー・アブドゥッラー・キニディーによる記述と判断される。本補論末の表（2）（423ページ）は、その一部を示したものである。アブー・アブドゥッラー・キニディーは『啓示法の解明』第2巻「神を説明することなどて言われることが許されるもの」（mā yajūzu an yuqāla min dhikr Allāh wa mā ashibaha dhālika）の章において、14件の著作を引用する。またこの『啓示法の解明』第4巻には、アブー・アブドゥッラー・キニディーが同時代の法官（al-Qādi），アブー・バクル・アフマド・イブン・ウマル・マンヒー（Abū Bakr Aḥmad
b. ‘Umar al-Maḥbīに宛てた返答が記録されるが、そこでも同様に6点が引用される。特に第2巻の部分では、同14点が集中的に引用されている。このことは、これらを収めた、例えば4番目の型のような『書簡集』の原型が、すでに彼に利用できる状態であったことを示している。

以上の点は、アブドゥールラフマーン・サーリーによる、諸書簡の収集は様々な時代においてなされた、という主張を裏付けるものである。すなわちいくつかの諸書簡のまとまりが集積されることによって、現在の形の『書簡集』が生まれたと考えることができる。カーシフが主張する、アブーバクール・キンディーによる編纂説は十分に考えられるが、彼は一連の編纂活動に従事した1人の学者としての位置づけにとどまる。彼が活動した時代以前にも、いくらかの著作を採録するより小さな『書簡集』があり、アブー・バクール・キンディーはそれを利用できる環境にあったことが想定されるのである。

またウハイビーやサーリーが主張する、諸書簡を最初に収集した人物はビスヤウィーであるとする説について、バッラーディーは「ビスヤウィーのSiyar」という著作を紹介する31。このSiyarが、彼自身の復数の著作を指したものなのか、あるいはビスヤウィーが「まとめた」Siyarであるかは、ここからでは判断することができない。他方でビスヤウィーは、補論でみたように、ィブン・バラカー・アブーマーリク・アブドゥールラーフ・ィブン・ムハンマド・ィブン・マフブーーブー…という、パスラのイバーダ派にまでさかのぼる学説のつながりの中にいたと考えられている32。また彼は、自らのsiṣaの中で、ビスヤウィーの生きた時代までの学説を列挙するが、そこにはアブー・ウバヤダやマフブーーブ・ィブン・ラヒールをはじめとする、サークのイブン・ザワーニやハラフ・ィブン・ズィヤードら、その著作が帰される人物の名を列挙する33。さらにビスヤウィーはその著作『集成』（Jāmiʿ Abī al-Hasan al-Bisyawi）の中で、ハラフ・イブン・ズィヤードに帰される著作にみられる、比較的長い表現と類似の文章を用いるほか34、同時代人のクダミーに宛てた書簡において「マフブーーブ・ィブン・ラヒールの書簡」の一節を引用する35。そして先に考察した『書簡集』の型からみたとき、2番目の型では、黄色のブロックの後に、ビスヤウィーの著作を最も時代の下るものとする黒枠のブロックが存在する。以上を踏まえると、ビスヤウィーは2-3/8-9世紀の人物に関する情報を有しており、また4/10世紀以前のいくつか

31 Taihiti A. (ed.) 1978, II, 286
32 MakSQ, 574; MakKh2, 271a.
33 SIYAR, II, 86.
34 al-Bisyawi, Jāmiʿ Abī al-Hasan al-Bisyawi, 289.
35 SIYAR, II, 118.
かの著作を手に取る環境にあったと考えることができる。最初の人物であるかは別として、
『書簡集』に採録される諸著作を収集したこと、そして2番目の型にみられる黄色のブロックに続く黒枠のブロックから判断する限り、それらに自分の著作を加えたことは十分に
あり得るものである。
そしてここまでの分析から、オマーンのイバード派に伝わる『書簡集』に採録された、
2/8世紀から3/9世紀的人物に帰される著作のうち一部は4/10世紀の、そしてそれ以外の
著作の多くも、5-6/11-12世紀以降のイバード派が有した思想を解明するための資料として
使用することができる、と結論を下すことができる。

B.1.4 採録されなかった著作

オマーンのイバード派に伝わる『書簡集』は、イバード派内で流通した書簡を網羅して
はいない。同時代のあるいは後のイバード派の著作で、題名が伝えられるもの、あるい
は題名と部分的な引用がされるものの、その全容がかからない書簡が数多くある36。例え
ば「ヒラール・イブン・アティーヤの書簡」は、すでにマフブーブ・イブン・ラヒールに
知られており、また『啓示法の解明』でアブー・アブドゥッラ・キンディーが何度も引
用するなど、同派における思想の形成と展開において一定の役割を果たしたことが推察さ
れる。しかしながら現在まで、ヒラール・イブン・アティーヤの書簡の全文を採録する『書
簡集』、あるいは同書の全容を示すものは知られていない。ヒラール・イブン・アティー
ヤの著作が『書簡集』に採録されていない理由について、同著作は単体で存在しており、
それが散逸してしまった。『書簡集』の編纂の動きが起こったときにはすでに散逸してい
た、また同書簡を採録した『書簡集』が何らかの理由によってイバード派に利用できなく
なってしまった。さらにヒラールの書簡には、イバード派の教義に抵触する思想が含まれ
ており、それにより後代の学者たちは、彼らイバード派にとって問題のない部分のみを
引用した。なぜさまざまな原因が考えられる。その特定は、興味深い課題ではあるが、そ
れを実証するための手がかりは限られたものになっている。それ以外の未採録の著作につ
いても、ワラーヤとバラーヤというような、何らかの基準によって採録が見送られた、ま
た内容が採録に値しなかったなど、さまざまな理由が考えられる。

36 ベンドリーヌ【Bendreissou 2003, 472-484】は、散逸したと考える著作を一覧にしてまとめ
て紹介する。
B.1.5 伝えられる著作の原型を復元することの難しさ

また一部を除いて、アブー・アブドゥッラー・キインディーの『啓示法の解明』で引用される著作は、ほとんどが断片的である。そして断片的に引用されるこれらの著作を、手元にある『書簡集』の写本に採録されたものと比較すると、著作の中にはいくらか目立った異文が存在するものもあることがある。例えば「ハラフ・イブン・ズィヤードの書簡」について、アブー・アブドゥッラー・キインディーが当時の同著作には神を称揚するための付加語として「神はいと高く力強い」（ta‘ālā Allāh wa tajābbara）という表現があったことを伝える一方、『啓示法の解明』の補遺者は、「力強いこと〔という表現〕は認められない」（tajābbur lā yajūzu）と記述する37。そして『書簡集』に採録された同著作に、アブー・アブドゥッラー・キインディーが引用する他の箇所を見つける一方、管見の及ぶ限りでは、この一節は見当たらない。これは、アブー・アブドゥッラー・キインディーあるいは補遺者の時代以降、イバード派の見解にしたがって当該箇所が削除されたことを示しているようにみえる38。

また同じく『啓示法の解明』に採録された「サーリム・イブン・ザクローンの書簡」の部分は、『書簡集』に採録された同書簡の同じ箇所の要約的な内容となっている39。『啓示法の解明』に採録されたものは、原型の要約であると考えることもできるが、反対に、元々分量が少なかった原型に、様々な「補足」が加わって現在の形になったと考えることもできる。さらに各『書簡集』の間でも、異文が多くある。つまり現存する『書簡集』の写本に残された各著作は、放棄であれ不注意であれ、写学者や編者によって著作の原型にさまざまな削除、付加そして修正が加えられた産物である。そして、そこから原型を復元することは極めて困難な状況にある。

B.2 2-3/8-9 世紀の著作物の真正性・信頼性

B.2.1 検証の方法

B.2.1.1 検証のための視点

イバード派に伝わる初期時代の真正性・信頼性を考えるに、1/7 世紀から 3/9 世紀の著

37 Al-Kindī, Bayān al-Sharḥ, II, 192.
38 一方、後述する「イマーム・ガッサーーン・イブン・アブドゥッラーへのアブー・マウドゥードの忠言」（Nasīṭa Abī Mawdūḍ īl-Imām Ghassān b. ‘Abd Allāh）には、al-tajābbur ‘alā Allāh という表現がみられる。MakSQ, 74; MakKh1, 500.
39 Al-Kindī, Bayān al-Sharḥ, XXVIII, 89.
作を取り扱った先行研究の方法論を参照することがふさわしいだろう。例えばクローネとツィンマーマンは、サリム・イブン・ザクリーンの書簡の作成年代を確定するさい、同書簡を計18の項目から分析した40。このうち、本研究でも利用できる分析項目は、書簡中にみられる（2）術語、（3）歴史的事実への言及、（4）「今日」という表現、（6）死んだ敵対者への論争、（7）ウスマーンへの言及、（8）ハワーリジュ派への言及、また（11）（12）書簡導入部の表現、そして（16）書簡の古風な教義（archaic doctrine）である。またクックは、同書簡の成立年代の根拠として、同時期に執筆されたとされる他著作を持ち出し、書簡導入部の表現の類似、また本文中の表現の類似を挙げる41。術語について、クローネとツィンマーマンは、西暦9世紀以降のイバーデ派の著作では、イスラーム共同体の構成員はキブラの徒（ahl al-Qibla）ではなく一神教徒（al-muwaḥḥidūn）と表現されること、また罪人は罪を犯した者（muḥḍithūn）ではなく大罪者（ahl al-kabāʼir）や圧政者（al-bughā）と表現されること、そして非イバーデ派のムスリムは我々の集団（qawmu-nā）ではなく反対者（mukhālifūn）と表現されることを明らかにするほか、偽信者たち（munāfiqūn）が非イバーデ派ムスリムに対する標準的なラベルとなっていると論じる42。クローネとツィンマーマンは術語に関するこの特徴を、主としてカーシフ校訂の『書簡集』から導き出したようにみえる。そのため写本の『書簡集』のうち、カーシフ校訂の『書簡集』にみられない著作について分析するさいには、彼らが挙げた成果を利用することができる43。

またワダード・カーディーは、ウマイヤ朝の書簡の真正性の吟味に関連して、（a）書簡が作成されたとされる時代から、書簡の内容がはじめて確認される時代までの期間をどのように説明するか、（b）より多くの書簡が後代に現れることについてどのように説明するか、（c）いくつかの書簡に2つ以上の形があることをどう説明するか、（d）その筆者とは別的人物に帰される書簡が紛れ込んでいるとき、それをどう説明するか、以上の問いを

40 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 266-300]
41 [Cook 1981, 6]
42 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 197, 266]
43 またハサン・パスリーの書簡が1/7世紀に執筆されたとする立場にある研究者たちは、その根拠として、言語者ムハラマドのパヴィーズの不在、ユダヤ教思想およびキリスト教思想の影響がほとんどみられないことを挙げた[Mourad 2006, 190-193]。ジュインポルやファニ＝エズによれば、イスラーム世界ではパヴィーズは2/8世紀ごろから著作中にあらわれるとする。ムラードは、4/10世紀の著作にもパヴィーズの含まれない著作があるとして、パヴィーズの有無を年代特定の判断材料とすることはできないとする。とはいえ著作中にみられるパヴィーズの内容と著作内での使用状況、そして同一のテーマを扱った他の著作におけるパヴィーズの有無は、対象とする著作の作成時期を判断するさいに参考となるかもしれない。
提起した44。これらの点のうち (a) に関連して、3/9 世紀のムハンマド・イブン・マフューブの書簡やサルト・イブン・ハミースの著作が次世代のハーリド・イブン・カフターらによって参照されていること、またこれら 3 名の書簡は、前節で考察した『書簡集』の文型において、4/10 世紀後半を下限とするブロックにみられることから、3/9 世紀後半以降に執筆された著作は、執筆直後からオマーンのイバード派によって保持し続けられた。信頼性が高いものと判断することができる。そのため本節論では、主に 2/8 世紀から 3/9 世紀前半に著作されたとされる著作、また 3/9 世紀後半の著作で、写本の状態にある著作を取り上げる。

B.2.1.2 書簡導入部と書簡のひな型

クックは、アラビア文学の文脈では、書簡はヒジュラ暦 3 世紀までには時代遅れとなり、教義的な自己表現の媒介ではなくなりと論じる。またイバード派は、アラビア文学が「純文学」と表現されるものから影響を受ける前にイラクから去ったようにみえるため、イバード派の伝統は比較的謝色していないものの、反面宗教的書簡の伝統が長く生き残ったということは、書簡の偽造技術も同じように残ったということにも意味しうるとする45。

クックおよびクローネとツィンマーマンは、書簡冒頭の wa ṭaṣ-kum bi-taqwá li-Allāh という表現に着目する。クックはサーゲリム・イブ・ザクワンの書簡の執筆の年代特定において、同表現および類似表現は初期の宗教関係の書簡にみられるとして、ハサーン・イブン・ムハンマド・イブン・ハナフィーヤ（Hasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya）に帰される『イルジャーの書』（Kitāb al-Irjā）46、アブーハニーファ（Abū Ḥanīfa al-Nuʿmān b. Thabit, d. 150/767）の『ウスマーン・バッティーへの書簡』（al-Rizāla ilā Uthmān al-Ṣaffī）そしてサイド派イマーム、ザイド・イブン・アリー（Zayd b. ‘Ali, d. 122/740）の『サフワの書』（Kitāb al-Saḥwa）などをその例として挙げる47。またクローネとツィンマーマンは、あまり参考に必要としないとしつつ、書簡冒頭の waṣiyya bil-taqwá という表現は、ウマイヤ朝後期までに教義に関する書簡の標準的な特徴となり、この特徴を有する宗教的書簡は、西暦 700 年頃

44 [al-Qāḍī 1992, 234]
45 [Cook 1981, 52]
46 同著作の作者を指すが、ファーストマーカルからハサーン・イブン・ムハンマド・ハナフィーヤとする一方、クック、クローネとツィンマーマンらはその帰属を否定する[Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 258]。
47 [Cook 1981, 6]
から900年頃までに執筆されたものに多くみられると論じる48。

クローネとツィンマーマンは、イバーダ派の書簡は西暦900年頃から次第に減少してなくなる（Peter Out）と語る。確かに『書簡集』には、ヒジュラ暦4世紀（西暦10世紀）までに執筆されたもので、書簡の形式をとるものは多くは採録されていない。しかしながら、宗教的書簡をしたためるという活動は、4/10世紀以降も存続していたと考えられる。すなわちアブー・アブドゥッラー・キンディーの『啓示法の解明』の補遺に、そしてアブー・バックル・キンディー（Abū Bakr ʻAlī b. ʻAbd Allāh b. Mūsā al-Kindī, d. 557/1161-2）の『編纂されたもの』(al-Muṣannaf) には、イマームが書簡をしたためる堆の書簡冒頭部の「ひな型」が採録されており49、書簡の作成には一定の形式があったことを我々に知らせる。そしてその書簡の「ひな型」には、ūṣī-ka wa naṣīḥ bi-taqwā Allāh という表現が含まれている。この「ひな型」は、偽書を造り出す過程で生み出された可能性もあるが、もっともしくなり、受け入れられるためには、参考となる「前例」が必要である。そのことを考えると、この「ひな型」はイバーダ派内で流通した書簡に基づいて作成されたと考えることができる。しかしながら本研究で使用する著作が、この「ひな型」に基づいて作成された可能性もある。つまりクローネとツィンマーマンは、冒頭の表現のみから判断すれば、サーリム・イブン・ザクワーンの書簡の作成時期は西暦700年頃から900年頃に限定できるとするが、冒頭の表現のみからでは、執筆年代を限定することはできない。書簡冒頭における表現の類似は、真正性の証拠としてはいくらか弱いものであり、結局のところは書簡の内容を十分に吟味しなければならない。

一方「ひな型」の様式と異なる様式を有する著作は、そうした様式を知らない人物が作成した、あるいは様式が定められる前に作成したと考えられる。文学の1つのジャンルとして、書簡作成という実践がイバーダ派内にあり、そのさい書き手が、手元にある情報、知識をもとに書簡を書造する時、書き手は自由に書くというよりも、人びとに受け入れられる形式で書くと考えられる。まとめれば、著作の内容を十分に吟味する必要はもちろんですら、「ひな型」の様式を踏襲していないということは、その書簡の真正性を保証する証拠の1つにもなりうるのである。

B.2.2 バスラの（プロト・）イバーダ派の指導者たちに偽される著作

48 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 290]
49 al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, LXXVI, 463; Abū Bakr al-Kindī, al-Muṣannaf, X, 137.
イバード派の名祖イブン・イバードに帰される2通の書簡については、すでに本補論の冒頭で言及した。研究者たちによる資料批判に基づけば、両著作はヒジュラ暦2世紀半ば（西暦8世紀後半）以降のイバード派が保持した思想として使用することができる。

B.2.2.1 ジャービル・イブン・ザイド

(1) ジャービル・イブン・ザイドの諸書簡（Rasāʾīl al-Imām Ḫābīr b. Zayd）

(2) ジャービル・イブン・ザイドの文書（Marāṣīl al-Imām Ḫābīr b. Zayd）

(1) オマーン国の首都マスカットのルウィ地区にあるイスラーム図書館には、ジャービル・イブン・ザイドに帰される17通の書簡が所蔵されている。ウィルキンソンは、これらの諸書簡はチュニジアのジェルバ島の図書館に保存されていた写本をエンナーミーが活字化したものであると紹介する50。ジェルバ島における諸書簡については、エンナーミー[Ennami 1974]やファン＝エス[van Ess 1976]が紹介し、そしてその内容についてはウィルキンソンやベンドリース、またウハイビが紙面を割いている51。現代の研究者の使状況について、クックは諸書簡冒頭の表現 inni ʿuṣṭi-kum bi-taqwā Allāh および類似表現を、自らが部分的に校訂したサーリーム・イブン・ザクワーンの書簡の執筆年代の根拠として使用する52。またウィルキンソンは、書簡の多くが不詳の人物に宛てられていること、内容が実際的問題を取り扱っていることを理由の1つとして、同諸書簡はジャービル・イブン・ザイドによる真正な著作であると評価する53。

現在所在が知られている『書簡集』には、これらジャービル・イブン・ザイドの諸書簡は採録されていない。また『啓示法の解明』にも、ジャービル・イブン・ザイドの書簡からの引用はみられない。さらに北アフリカの学者バッラーディーヤーまたはダルジーニーも、ジャービル・イブン・ザイドの諸書簡について沈黙している。一方ジャンマーニーの報告からは、現在伝わるこの諸書簡が、遅くとも10/16世紀の北アフリカで知られていたことが確認できる54。諸書簡は婚姻、離婚、奴隷の取り扱いなど、大部分が法学的内容を扱っている。

50 [Wilkinson 2010, xxxiii]
51 [al-Wuhaybi 2006, 104-107]
52 [Cool 1981, 6]
54 al-Shammālkhī, Kitāb al-Siyar, I, 109.
る。異なるジャンルとして、これらが『書簡集』に採録されなかったことは十分考えられる
が、『啓示法の解明』をはじめとする大部の著作の実定法の箇所で引用がみられないこ
とは、編纂当時にこれらの書簡がオマーンで活動する学者たちに知られていなかった、ある
いは知られていたが意図的に利用されなかったことを示している。

ベンディリースは、同著書簡の問題点として、書簡をまとめた写本は2点知られている
が、そのうち一方の写本には各書簡の導入部の言葉がなく、直接法学者の問題が生じること。
両写本にはウスマン・イブン・ヤースィル（Ulhīmān b. Yāsīr）への書簡が含まれるが、
内容が異なること、両写本では書簡の配列が異なっていることを挙げる55。

ベンディリースは、書簡は18通あると言われるが、オマーンのイスラーム図書館に所蔵される
書簡は17通である。この17通の書簡のうち、最初の書簡は冒頭が欠けており、誰に宛て
られたかはわからない。残る16通のうち、12通目のヌムマン・イブン・サラマ（Nu‘mān
b. Salama）宛の書簡は、wa āqīl-ba bi-taqwā Allāh が欠けていが、それ以外の15通は宛名
の後に salām ‘alay-ka fa-‘innā ahmadu ilay-ka Allāh alladhī lā ilāh illā huwa wa āqīl-ba bi-taqwā
Allāh の表現が続く。間には amma alladhī dhakarīn min...という文言で紹介され、各書簡に
は主として法学にかかわる、様々な問いと回答が収録される。ただし、15通目のマーリク・
イブン・アスヤド（Mālik b. Asyad）宛の書簡のみ、間は wa katabta ilay-ya an/fi...という
表現で紹介されており、他の書簡は文言の面で異なっている。またいくつかの書簡では、
預言者ムハンマドの教友であり、ジャービル・イブン・ザイドがそののもとで学んだと伝え
られる、イブン・アッバース（‘Abd Allāh b. ‘Abbās, d. 68/687）の名が見られる56。

フランチェスカは、初期の時代のものとしてイバード派に伝わる写本が扱うテーマは、
ヒジュラ暦2世紀までに起きた法学者の議論を映し出しており、それらの事例に対してイバ
ード派の法学者が示す解釈はしばしば未発達であることも、また展開される法的議論は、
地域の法的慣習の継続とイスラームの伝統を確立しようとする法学者たちの努力という対
立する2つの傾向がみられるとした。そして写本で議論される古風な問題の例として、女
性奴隷との乱交の非難、自由人男性を奴隷として売買することの禁止を挙げる57。

注などをみる限りでは、フランチェスカは上記説明をするさい、本項で取り上げるジャ
ービル・イブン・ザイドの諸書簡を利用していないようにみえる。女性奴隷との乱交と、
奴隷として自由人男性を売買することは、書簡の中でも言及されている。例えば3通目の

55[Benndriessou 2003, 173, 174]
57 [Francesca 2003, 265-266]
タリフ・イブン・ハリード（Ṭarīf b. Khaļīd）への書簡では、ある男が2人のうち一方の女性が婚約の状態（fī janāba wāhida）で2人の女性奴隷を性交渉を持ったとき、それは同時に関係を持たない限り（mā lam yajma' bayna-humā）は問題ないが、どちらかの奴隷と家で関係を持った後にその女を追い出し、それからもう1人の奴隷のもとへ向かう（yursilu ilā al-ukhrā）ことは問題であると回答する58。同様にアニーファ（'Anīfa）への書簡では、2人の男が1人の女奴隷と関係を持ちその女奴隷が妊娠したことが話題になる59。また、奴隷として自由ない男性を売買することについては、10番目に採録された。上記の書簡とは別のマーリク・イブン・アスヤドへの書簡中にみられ、売った者も買った者も等しく、それは信仰者たちにとってハラームであるとの回答が示されている60。

また4番目のガトリーフ・イブン・アブドゥッラー（Ghaṭrīf b. Yūsuf b. Allâh）への書簡、アニーファへの書簡、そしてヌマーン・イブン・サラマへの書簡には、本研究においても重要があろう。ガトリーフへの書簡では、導入部で、信仰時には様々な段階があり、最小の段階は彼の（khūf）であると述べる61。またアニーファの書簡には「すべての被造物はイスラームをその真理とともに認知する」（wa al-Islām kullu al-khalq ya'tarīf la-hu bi-taqlī-hi）と記される62。そしてヌマーン・イブン・サラマへの書簡には「信仰は増加については信仰者たちに結びつくが、減少については新たに結びつかない」と、信仰の増減が話題になる63。信仰の増減についてはイスラーム世界では3/9世紀前半には論議されていたことがわかる64が、例えばオマーンのイバード派では、この問題は4/10世紀以降に本格的に論じられ、後世ではクダミーの見解が引用される場合が多い65。

ヌマーン・イブン・サラマへの書簡同様に、アニーファへの書簡では「もし~ができるのであれば、おこないなさい」（fa-in istaṭa' ta...fa-iṣa' al）という表現がみられる。同書簡では、テント（al-fasāṭīt wa al-akhabīya）を家とする許可と承認についての質問、また夫の

61 Jābir b. Zayd, Rasā'il Jābir b. Zayd, 10. 同書簡では、1つの衣服（burd）を2つの服（thawb）で貸し付ける男について、そして金曜礼拝をする導師をみつけたが、清めの状態になくまた水もなく、金曜礼拝に参加する場合、土（ṣa'īd）で代わりの清め（yattayammāmu）をしてよいか、という法学的問題が扱われる。
63 Jābir b. Zayd, Rasā'il Jābir b. Zayd, 30. このほか同書簡では、地代をめぐる法学的議論が展開されている。
64 Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (d. 224/838), Kitāb al-Īmān wa Ma'ālim-hi, wa Sunāti-hi, wa Istikmāli-hi, wa Darajāti-hi, 24-26.
65 al-Kudāmī, al-Iṣīqāma, III, 60; al-Kindī, Bayān al-Sharī', II, 244-245.
あるホラーゼーンの女性が、ホラーゼーンを出て、キブラの徒との戦争の地（arḍ ḥarb）へ行き、そこで地のキブラの徒の教えに従って（別の男と）結婚し、それからホラーゼーンへ戻ると、最初の夫が死んでいたとした場合、（さらに別の）ある男が彼女ぬれればその女と結婚できるかという問い、そして妻に離婚を宣告した男が、2年間の授乳に合意した時、2人の間では離縁しないことを妻に条件付けることは妥当かという質問、また待婚期完了前に、あなた以外とは結婚しないとする契約に関する質問などが出てくる。そしてこれらの質問に対し、回答者はイブン・アッパースの見解を引きつつ回答を示している。

問いは、その答えがわからないために出されるものであり、その時代の状況を映し出すものといえる。諸書節にみられる問いは、フランチェスカの語る「古風な」内容に属するように見える。また回答者はイブン・アッパースの見解に言及するが、預言者ムハンマドの伝承を持ち出すことなく、回答を提示する。後代には、預言者の伝承が法学的義論の中で提示されるが、預言者ムハンマドからの言葉が現れない点でも、諸書節は比較的早い段階に作成されたと考えることができるかもしれない。

（2）『ムスナド』（al-Musnad）は、イバード派で編纂されたハディース集である。ジャンマーーピーは、同著作は6/12世紀の北アフリカの学者アブー・ヤアクーブ・ワルジライニ（Abū Yaʿqūb Yūsuf b. Ibrāhīm al-Warjānī）によって編纂、配列されたことを伝えるとともに、後述する『ラビーレの伝承』と同じくアブー・スフラ・アブドゥルマリグ・イブン・スフラ（Abū Ṣufra ‘Abd al-Malik b. Ṣufra）が伝承者ではないか、と論じる66。現在『ムスナド』は『真正集』（al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīh）等の名で出版されている。

『ムスナド』は全4部からなり、最初の2部には、礼拝や祈禱などの法学的内容を項目ごとに集め、第3部は教義等に関して、他宗派に対する論拠となる伝承が採録される。フランチェスカやウィルキンソンは、この『ムスナド』は外部からの影響から自派を守り、また自派他の法学派と同列に置くためにイバード派法学が経験した「正当化」（rationalization）の過程の産物であり、またこの過程の結果として、イバード派の法体系はいくらかその独自性を失ったと主張する67。

さて『ムスナド』第4部には、最後に「ジャービル・イブン・ザイドから伝えられる断

66 al-Shammākhī, Kitāb al-Shīʿa, 1, 109.
67 [Francesca 2003, 274]
片的伝承」(no. 924-1005) と題される章がある。ウマイヤはこの部分を「ジャービル・イブン・ザイドの文書」(Marāṣīl al-Imām Jābir b. Zayd) と名付け、その真正性について、ジャービル・イブン・ザイドの公正さと信頼性、正確さと名声および知識の広さ、そして預言者の時代の近くに生きたことなどを挙げる。68金 82 件の伝承は、ジャービル・イブン・ザイド経由の預言者ムハンマドの言動。そしてジャービル・イブン・ザイド自身の言動が含まれる。結論から言えば、すべての情報が当時さかのぼる真正なものであるとみなすことは難しい。例えば本研究に関係するフラーーやバラーワについて、例えばジャービル・イブン・ザイドが伝えるものとして「占星術師あるいは占い師、もしくは詩人のもとへ行き、その者の言葉を承認する者は神がムハンマドに啓示したものと関わりがない」(man atā ‘arīfūn aw kāhinūn aw sāhilīn fa-ṣaddāqa fī-mā yaqūlu fa-huwa batīn min-mā anzala Allāh ‘alā Muḥammad)，また「私は神かってカダル族と関わりがない、私はムルジア族とも関わりがない。神と神の使者は、両集団とは関わりがない」(abra'a ilā Allāh min al-Qadariyya wa abra'u min al-Murjī'a batīn Allāh wa min-humā wa rasūlu-hu) というムハンマドの言葉が記録される。69第 3 章でもみたが、前者と同様の内容を伝える伝承は、スンナ派世界で編纂された『六書』のいくつかにも採取され、ムハンマドが語ったものとしてある程度の信憑性があるようにみえる。一方後者は、ムハンマドの没後イスラーム共同体に出現する集団が、バラーワの宣章の対象となっている。ムハンマドの存命中にこれらの名前を有する集団が実際上存在したと考えること、また両集団の出現とそれへの対応をムハンマドが予言したと考えることは難しく、同伝承は、イーバード派がフラーーやバラーワの概念を形成していくさいに意図的に作成した伝承 (ḥadīth mawdūt) として理解するのがよいだろう。そのため同章の部分は、ある時期以降のイーバード派の思想を知るためには有益であるが、初期時代のイーバード派の思想動向を知るための資料として用いるさいには、採取された各伝承を一つ一つ考察する必要がある。

B.2.2.2 アブー・ウバイダ

アブー・ウバイダの書から (Hādhā min Kutub Abī ‘Ubayda raḥima-hu Allāh) (MakSQ, 61-63;

68 [al-Wuhaybī 2006, 101-102]
70 「意図的に作成された伝承」については、[Azami n.d. 68-69]を参照のこと。また、カダル派とムルジア派に言及する類似の伝承は、イブン・ウマルの伝えるものとしてスンナ派の伝承集にも記録されている [van Ess 1975, 128].
筆者の手元にある『書簡集』の写本のうち、同著作は MakSQ および MakKh1 に採録される。分量は MakKh1 で全 43 行ほど、見開き 2 ページ弱である。また『啓示法の解明』第 5 巻の「ムスリムたちの知らせおよび彼らの美徳などについての章」（fr akhbâr al-Muslimîn wa faḍâ’ilî-him wa mā ashbaha dhâlika）には、MakKh1 の後半 25 行分が引用される。MakSQ および MakKh1 ともに、書簡は後述する「アブー・ウバイダとハージブによるファドル・イブン・カスィールへの書」に続く形で採録され、amrî ba’du fa-înî uṣî-kum bi-taqwâ Allāh で始まり、al-salām ‘alaykum wa raḥma Allāh で終わる。min kutub という表題が付されるが、laqad wajadi ‘alayya la-kum fr risâli-tî-kum ‘an ba’ji-kum（『啓示法の解明』では fr mas’alâti ‘an ba’ji-kum）とあるように、先行する書簡、問いへの返答のかたちをとっている。

同書簡に特徴的な内容として、前半部分における定命への言及が挙げられる。書き手は、神の威厳（‘aẓama Allāh）として、その地位（manâzil）に応じて被造物を創造すること、神は被造物を創造することを欲したものを、訓戒のまとまり（cf. Q. 21: 105）の中で完成させ、物事の諸規定を実行し、自らの予定（qāḍā）を実施することを挙げる。書中では、神の命令とは、それを定めるという知であり、定めることと定められること（qāḍā wa maqâdûr）であると説明されるほか、神の友たちについての神の命令は無始（qâdîm）であり、物事の根源は神の知に帰着すること、また神を崇拝する者どもを分類することを欲し、神はその恩恵により、崇拝の報酬と偉大な地位を伝えることによって神の友たちを救済することなどが記述される。

そして『啓示法の解明』にも引用される後半部分は、共同体内のワラヤが主題となっている。書き手は、神が我々に与えた恩恵（ni‘ma Allāh）の中には、人びと（aṣḥāb al-kahf）（cf. Q. 18: 9）や出る者（aṣḥāb al-ukhdûd）（cf. Q. 85: 4）また先行する預言者たちは自分の愛（mawadda）が届くことを我々が望むことがあるとする。そして反論的に、神を愛することとともに、自分たちの同胞や協力者への愛が不足することはないとする。また続く部分では、ジャービル・イブン・ザイドとアブー・ビラール・ミルダース、

71 al-Kindî, Bayân al-Sharî‘, V, 102-104. 両方では、マフラブープ・イブン・ラヒールからの話および分裂以前のハワーリジュ派に属した人物の事績が、詩とともに語られる。
イブン・フザイルのやしたりが記述される。

定命（qadar）の問題と、それに付随する神の意志（irāda）、命令（amr）、望み（mash'ā）そして知る、ヒジュラ暦2世紀には盛んに論じられたテーマの1つであった。後代の著作では、楽園へ行くと神が知る多神教徒を、神は関わりを持つかと尋ねられたアブー・ウバイダが、神はその者を不信から出すまでは、神は関わりを持たないと答えたことが記録されるが72。これはアブー・ウバイダが神の知る概念と無縁ではなかったことを示す証拠である。またマフブーブ・イブン・ラヒールから伝えられるものとして、アブー・ウバイダは定命の問題に陥った（ya'īfu）と報告されるが、続く箇所では「神は諸物が存在する前にその諸物を知っていると告白する者は、神の定命を告白している」と彼が述べたことを記述する73。この立場は、書簡の中の立場と一致する。そして神の命令が神の意思や知のようなものであるという考え方は、後代のイバード派によっても提示される74。

後代のイバード派では、誰が幸福なる者であるかは神の真実の規定で定まっていると理解され、先行する人びとのうち、誰が信仰者として楽園へ行くか、あるいは誰が神の友であるかが議論された。クダミーは、洞窟の人びとについては、真実のワラーヤ（walāya al-haqīqa）すなわち神のワラーヤが定まっており、来世における楽園行きが疑いのない人物たちはとして取り上げる。そしてそれを疑う者は破滅するとして説明する75。一方クルアーン85章4節で語られる坑の住人について、スンナ派ではこの人びとは不信者として解釈される76。2/8世紀に活動したシャビーブ・イブン・アディーユに最も近い書簡では、悪を行わなかった人物として、フィルソンの女性（cf. Q. 28: 9）とともに坑の住人が挙げられる77。また3/9世紀のフード・イブン・ムッハッカムが、住人は坑に投げ込まれ死刑に処せられた信仰者であるとするハサン・パルリーの見解を引用する78。来世で救われる集団として洞窟の人びとや坑の住人への言及がその著作中に現れることに、時代の整合性につ

74 al-Kindī, Bayān al-Shar, III, 425.
77 SIYAR, II, 279.
ての矛盾は生じない。
そしてジャービル・イブン・ザイドとアブー・ビラールのやりとりの中で語られる内容は、タルジーニーやシャンマーヒーら、マグリブのイバー派の人名録には見当たらない。一方ジャービル・イブン・ザイドとアブー・ビラール両名に言及する著作は、マフブーブ・イブン・ラヒールの書簡、またマフブーブ・イブン・ラヒールからの引用として上述の人名録にみられるほか79，後述するアブー・フッル・アンバリーからのアブドゥッラー・イブン・ヤヒヤ・ターリブ・ハッブへの書簡中にみられる。アブー・ウマイダが両名に言及すること自体には、同じように時代的錯誤はなく、また伝えられる学問からみても不自然ではない。そして本書録は、イバー派構成員に対して宛てられた著作である可能性が高い。

なおアブー・ウマイダに帰される書簡には、このほか「書簡に関するアブー・ウマイダの書簡」（Risāla l-Imām Abī 'Ubayda fl al-Zakāl）が伝わる。写本はエジプト国立図書館に所蔵される。オマーン国国家遺産文化省から校訂・出版されたほか、ラーシュディーがその研究書に同書簡を全文掲載し、内容を詳しく分析する80。書簡の文体上の特徴として、既述したジャービル・イブン・ザイドの諸書簡に見られる表現に類似する ammā mā dhakartum min...という表現が多用される。クルアーンの引用は 2 篇所（Q. 8: 4, 19: 103）にみられる。発言者のハディースは使用されない一方、第 2 代カリフ、ウマルに関する話が書簡の前半部で語られる。書簡では十分の一税やサダカ等が扱われている。

●アブー・ウマイダとアブー・マウドゥードの連名の著作

(i) アブー・ウマイダとハージブによるマグリブの徒への書
（Hadhā Kitāb Abī 'Ubayda wa Ḥājiṣ ilā Abī al-Maghrib）（MakSQ, 51-56; MakKh1, 275-281）

(ii) アブー・ウマイダとアブー・マウドゥードの書簡
（Hadhīhi Risāla Abī 'Ubayda wa Abī Mawdūd）（MakSQ, 56-59; MakKh1, 281-285）

(iii) アブー・ウマイダとアブー・マウドゥードによるファドル・イブン・カスィールへの書（Hadhā min Abī 'Ubayda wa Abī Mawdūd ilā al-Fadl b. Kathīr）（MakSQ, 59-61; MakKh1, 285-290）

79 SIYAR, 1, 302, 304; al-Darjīnī, Kitāb Ṭabaqāt al-Mashā'ikh Bil-Maghrib, 1, 206.
80 [al-Raṣḥidī 1992, 513-531]
補論 A でも言及したように、後代の著作ではアブー・マウドゥードとアブー・ウバイダが行動を共にしていたことが報告されるが、『百書集』には、アブー・ウバイダとアブー・マウドゥードの名前による書簡が採録される。マフフーブ・イブン・ラヒールの書簡では、ジュランダー・イブン・ムスワードが「アブー・ウバイダとハージブと両者のもとにいた法学者たちに書簡を出したため」と記述する。儒先としての両者の名の列挙は、両者が書簡をはじめとするイバーデ派構成員間のやりとりを共同管理する立場にあったことを示しており、転じて両名を差出人とする書簡が作成される可能性を表している。

(i) について、管見の及ぶ限り、同書簡は『啓示法の解明』では引用されない。同書簡は『書簡集』の第 3、第 4 の型に採録されるほか、アブー・ウバイダの研究書を執筆したラーシディーは、その巻末に同書簡を採録する。一方北アフリカのイバーデ派の歴史書では、書が執筆され、送付されることになった経緯が詳しく語られる。アブー・ザカリーヤー・ワルジラーニー（Abū Zakariyyā' Yahyā b. Abī Bakr al-Wارجی، d. after 504/1110-1）によれば、「ハーリスとアブドゥルジャッボールの問題」が東方のイバーデ派に伝わったとき、彼らはそれについて意見を異にしたこと、北アフリカのイバーデ派ではそれについての意見の対立がさらにひどかったため、アブー・ウバイダとハージブは、ムスリムたちは両者について語ることを慎むよう命じる旨の書を北アフリカに送付したこと、そしてその後ムスリム集団は 1 つにまとまり、潜伏（kimān）の状態に入ったこと、その後アブー・ハッターブ・アブドゥルアアラー・イブン・サムフ（Abū al-Khāṭīb ‘Abd al-‘Āl b. al-Ṣāmīḥ）が北アフリカへ行き、ヒジャーラ暦 140 年にタラーブルスでイマーム位に就いたことを記述する。83

ハーリス（al-Hārīth b. Tulayd al-Hadrāmī）とアブドゥルジャッボール（‘Abd al-Jabbār b. Qays al-Maṛādī）の問題とは、この 2 名がウマイヤ朝カリフ、マルワーン・イブン・ムハンマド配下の太守（fīhil）に対して立ち上がり、タラーブルス方面にいたが、あるときある家で、2 名がともに手に武器を持ちまま死んでいるのが見つかるという事件を指す。一般化すれば、イバーデ派のワラーヤのある 2 名が互いに戦い、そして第三者にはそれについての状況証拠がなくどちらに不正があるか分からないまま共に死んでしまった場合、2 名のワラーヤとバラーラはどのように判断されるか、という問題である。オマーンのイバーデ派の書簡は、同書簡は研究者ファルハート・ジャアビリーのノートに採録されたものを使用したと説明する（al-Rāşıḍī 2003, 579-584）。

81 SIYAR, 1, 284.
82 ラーシディーは、同書簡は研究者ファルハート・ジャアビリーのノートに採録されたものを使用したと説明する（al-Rāşıḍī 2003, 579-584）。
84 al-Shammākhi, Kitāb al-Siyār, 1, 105.
ード派の著作では、類似の議論として、理由が分からない状態で、ワラーヤのある2名の男のうち、一方が他方を殺した場合、加害者にワラーヤの状態にあるか、という問題が論じられる。

ウマイヤ朝カリフ、マルワーン・イブン・ムハンマドのカリフ位は、ヒジュラ暦127年から131年である。ジャンマーイヒーは、この事件の起きた年を報告していなかったが、イエメンで蜂起したアブドゥッラー・イブン・ヤヒヤへの対応から、アブー・ウバイダはすでにヒジュラ暦130年以前にパースラのイバード派においてリーダーシップをとる立場にあったと考えられる。時代的観点から判断すれば、彼がアブー・マウドゥーリードとともにイバード派の代表者として書簡を執筆することは十分可能である。

書簡の内容について、ワルジリーニーが詠む書簡の大要は、『書簡集』に採録される書簡の大要と一致する。冒頭は .alibaba man balagha-hu kitabu-nā hadhā min al-Muslimīn salām ʻalay-kum fa-ınna nashāmu Allāh alladhi lā ilāh illā huwa wa innā nūṣī-kum bi-taqwā Allāh wa al-ījtihād ʻalā tāʻāti-hi wa al-ījāba li-dhāti al-bayyin dā买东西、fa-bi-Allāh tawfīqī-nā wa tāyi-kum ʻaṣāma-nā Allāh wa tāyi-kum bi-al-taqwā wa al-salām ʻalay-kum wa raḥma Allāh wa barakāt-huで終わる。書簡中ではハーリスとアブドゥッラー・ジャッバールという固有名詞はみられず、2人の男（rajlayn）として言及されるのみである。また書簡にはそのほかの特定的人物名は現れない、またクルアーンの節が引用される一方、預言者ムハンマドのハディースは引用されない。

本文では導入文に続いて「私たちは、彼らにあなたがたのことについて尋ね、彼らは取るに足らない話（khabar ḫa'īn）を我々に伝えた」という、問題についてのやりとりを伝える一節が記述される。本題に入る前に、書簡の書き手は、物事が1つの言葉に集まった後で、論争することは最も苦悩する信頼であると断じる。そしてイスラーム共同体の分裂は、あるものをハラールとするかハラームとするかに関する意見の相違によって生まれたものであり、各集団は自らの手のうちにあるものを教えると仮定し、それに従う者たちにワラーヤを認め、それに反する者と袂を分けたと続ける。そして神とムスリムたちにとって最も好ましい事柄とは、（イバード派）ムスリムの言葉に同意することであり、最

アブドゥッラー・イブン・ヤヒヤー・キンディー（Abd Allāh b. Yahyā al-Kindī） "Tālib al-ījaqīn", d. 130/748 が、アブー・ウバイダとパステラのイバード派に、蜂起について協議するための書簡をしたためたが、パステラのイバード派は「一日でもその状態にあることができないのならば立ち上がりなさい、良き行いに急くことはよりよいことである」と、彼の蜂起を支持する立場を表明した。al-Balāḏūrī, Ansāb al-Ashrāf, IX, 285.
も憎むべきことは統一（al-jamā'a）から分離することであり、不穏を引き起こすことであるとすると。

そして2人の問題について、書き手は両者を称賛されるものではない（ghayr mahmūd）と評価するとともに、2人との対応について、たとえ神のもとで正しい者であっても、証拠がムスリムの者で定まれば、ムスリムの同僚である者にパラーサを宣告することをしなければならないが、子どもすること（ṣamī）は許されるとする。そして殺人者へのパラーサを内密に行い、それを公にしないことが、2人の判断について求められるものであると結論付ける。

書き手は、ワラーヤとパラーサ、そしてウクーフの原則に関する論説である、神のものでの状態と人間の判断の違い、また内面と外面という2つの相からの説明という問題を提示する。ワラーヤとパラーサの判断には、神の側からと人間の側からの2つの観点からの考察が可能であるとの理解は、先のアブー・ウバイダの書の部分でも触れた。真理の規定や外面の規定という表現が使用されていないことは、同著作がそうした概念の影響を受けていないことを意味する。また外面と内面について、後代の著作の中では、預言者ムハンマドは、人間の活動を心で行われる内面（ṣarīra）の活動と、また舌で話す、身体で用いる外面（‘alāniya）の活動に分類していたという話が、教友ムアーズ・イブン・ジャパル経由の伝承として記録される。外面と内面に分けるという考え方をアブー・ウバイダらが知っていることに関与はない。

(ii)について、アブドゥルラフマーン・サリーミは、ワーリ・イブン・アイユーブとの連名の著書として紹介するが、ワーリ・イブン・アイユーブへの直接的な言及はみられず、表題にはハージュと記載される。 (i)や (iii)のように、アブー・マウドゥッ

85 このほかにもアッサーン・イブン・サクールは、信仰者でありワラーヤのもとで死ぬと神が知る多神教徒について尋ねられ、イバード派には彼の男について「神の敵である」「神の友である」「友とされない友であり、敵とされない敵である」という3つの見解があると語る。そして神の友であると主張する集団は「永久不変の（īla yataḥjawwala abad）神の知」という概念を持ち出したことに触れる。 al-Shaqqāṣī, Manhaj al-Ṭālibīn wa Balāgh al-ARGSIBIN, I, 634.
86 al-Kudāmī, al-Iṣṭiqāma, III, 244.
87 対象者のパラーサを内密に行い、それを公にしないという行動は、9世紀のオマーンのイバード派政権のイマーム、ムハンマド・イブン・ジャイファルに対してムハンマド・イブン・マフブールやクシール・イブン・ムンズィルがといった行動としても伝えられる。 SIYAR, I, 123-124.
88 [al-Sahim 2010, 127]
ードとの連名の著作として伝えられた考えたほうがよいようにみえる。同書節も、（1）と同じく『啓示法の解明』での引用は見当たらない。書節は amma ba’du fa-inna-hu kâna badw al-îmân ’alâ al-ma’rifâ と、書節に特有の冒頭表現はなく直ぐに本題に入り、また hathâ yahbi’ta a’mâla-hum bi-hâ wa dhâlika bi-işrâr tammat と唐突に終わる。一方、本文中には fa-balagha bi-ka al-qawl ilay-ya an taqûla inna Allâh lâ yuhgadhdhibu aḥâda'în min ahl al-tawhîd bi-sayyî’atîn a’mila-hâ (MakKhi, 283) /fa-balagha bi-ka al-qawl inna Allâh lâ yuhgadhdhibu aḥâda'în min ahl al-tawhîd bi-sayyî’atîn a’mila-hâ (MakSQ, 58) という表現がみられ、同著作が返答のために作成されたことがわかる。そして宛先は、上述の内容およびその直後に続く wa dhâlika anna-ka taqûla [inna] al-tawhîd wa al-shahâda ma’a al-îmân bi-nafsî-hi, すなわち神はタウヒッ ドの徒に属す人間をその犯した悪行によって罰しない、そして信仰証言あるいは神の唯一性を承認する者は信仰者であるとする、後世にムルジア派的思考として紹介される思想を有する者とわかる。シャフカラッチャーによれば、ムルジア派のうち、ウバイド・ムクター イブ（‘Ubayd al-Mukta’ib）とその支持者で、神は多神崇拝以外の罪を許すという見解を有していたことを紹介する90。このウバイドはムジャーヒッド（Abû al-Ḥajjâj Mujâhid, d. 104 or 105/722 or 723）のもとで学んでおり、アブー・マウドゥードやアブー・ウバイダの同時代人である。この書節の論敵が誰かはわからないが、少なくとも2人が生きた時代には、著作中で述べられるような見解は存在しており、著作の原型成立時期に関して時代錯誤はないことがわかる。

書節では、神が人間を創造したさい、人間に神を知るという本性（fitra）を創造したという話（cf. Q. 30: 30）にはじまり、信仰の後に不信仰が現れ、その不信仰はイブリースの罪への固執であったことアーダムは悔悟により罪を救されたことが説明される。続いて書き手は、イブリースは人間を唆し、それにより人間は様々に迷混の道を進むこと、クル アーンの引用とともに、悔悟によって神はその者の罪過を赦すこと、一方固執によって神はその者の贖行を消滅させることが説明され、上記の反駁がはじまる。

書節のテーマは、罪の由来と、固執と悔悟あるいは善行と悪行の問題である。アブドゥルラフマーン・サーリミーは、同書はイバード派による最初の神学的論考であると評価する91。人間の本性について、人間の本性と神の知に関する論議は古い。シャフラスターニーによれば、ガイラーン・イブン・マルローン（Ghaylân b. Marwân al-Dîmashqi, d. 105/723）

90 al-Shahrastâni, Kitâb al-Milal wa al-Nihal, I, 163.
91 [al-Salimi 2010, 127]
は、神に関する知を①世界には作り手がいて、自分自身には創造者がいるという必然的かつ本性的な知、②現世において獲得によって得られる知の2種類に分類した92。神による人間の創造と神を知るという人間の本性が、本著作中で出ていることが村時錯誤はみられない。そしてクダミとは、天性（fiṭra）についての議論で、預言者のハディースを取り上げる93。「天性」の議論における預言者のハディースの不在は、早い時代に執筆されたことを示す証拠としてと考えることができる。

また著作は、人類の宗教的分化を説明するが、人間が多神崇拝ではない背信であるものを犯す原因として、魂がこの世の幸福を欲すること、また心のかたくさ、粗醜さ、傲慢さ、横闊さを挙げる。この心理的原因为いて、39世紀前半のムニール・イブン・ナイルの書簡では、多神崇拝の原因として、欲望の保持者が禁じられていると信じるものに走ってしまうことを挙げる94。またワイル・イブン・アイユーブに帰される『イスラームの系譜』では、心を魂がもつ無権高と嫉妬から清め、魂の持つ忌避されるものから舌を守り、そして魂が犯すものの悪さについての魂の反逆からも身を守るよう読者への呼びかけが行われている95。すなわち2/8世紀末から3/9世紀前半のイーパッド派においては、人間の活動の心理的側面に関心が向けられていたと考えることができる。本著書その問題を扱った著作として位置づけることができるのである。

さらに著作中では、殺人、竊盗、姦通、ワインを飲むこと、利子が大罪（kabbā'ir）の例として挙げられる。イーパッド派では3/9世紀以降大罪が様々に挙げられるが、本著作にはその影響はみられず、クルアーンに示される行為のみが挙げられている。そして固執と悔

93 al-Kudamī, al-Muṭṭabar, I, 46.
94 SIYAR, I, 237.
95 SIYAR, II, 50.
補論B イバード派の資料について

悟について、アブー・ウバイダは、固執者とは（固執の状態から）戻らず、後悔せず、悔悟しない者であると語ったとされ96。固執と悔悟の問題について考察できる状態にあったことがわかる。

以上のことを考えれば、同著作の原型がアブー・マウドゥードの存命中に執筆されたことは、十分に考えられると結論付けることができる。

そして(iii)について、本研究では用いなかったが、『書簡集』には両名に帰される書簡がもう一通掲載される。上記 (i) および (ii) の両著作と異なり、同書簡の一部は、『啓示法の解明』2巻の、神を記述するさいに用いてよい表現に関する議論で引用される97。ウィルキンソンはアブー・ウバイダとヘーブの著作として紹介し、用いている98。その冒頭は salām ‘alay-kum fa-innā naḥmadu Allāh alladhī lā ilāh illā huwa wa la-hu kull shay’n al-jabbār al-kābir で始まり、wa-raḥima-nā Allāh wa-Iyā-kum bi-mā raḥima bi-hi al-muttaqīn wa al-salām ‘alaykum wa raḥma Allāh で終わる。

アブー・ウバイダの書簡と同様に、本著作の主題は定命である。アブー・ウバイダの書簡同様に、管見の及ぶ限り、同著作はイバラド派の著作では定命の文脈で引用されていない。書き手は fa-inna al-qadar baqq99 khasya-hu wa sharra-hu とその立場を記述する。そして論敵として ahl al-shaghb wa al-taklīf/al-takalluf という集団が挙げられる。同集団は、神は人間がある行為を行う前に、その行為を人間に書いているという立場に反対する集団として描写され、ムタズィラ学派やカダル派を指していると考えられる99。

A.2.2.3 ラビーウ・イブン・ハビブ

(1) 『ラビーウの伝承』（Āihār al-Rabī’ b. Ḥabīb）

(2) 『明証の書簡』（al-Risāla al-Hujja）

既述したように、北アフリカの学者ジャンマーヒーは、アブー・スフラ・アブドゥルマ

97 al-Kindī, Bayān al-Sharʾ, II, 193.
99 イバラド派が予定説に立つことについて、例えばビスヤウィーの著作では「私はあなたの予定とあなたの定命に満足するために、あなたに問う」というムハンマドからの伝承が提示される。al-Bisyawī, Jāmiʿ al-Bisyawī, I, 193.
リク・イブン・スフラが伝承者である著作として（1）『ラビーウの伝承』に言及する。カハラーン・ハルースィー[al-Kharusi 2003]は、博士論文においてチュニジアおよびエジプトの図書館に保存される手稿本の一部を『ラビーウの伝承』として校訂した。その冒頭では「これはジャービル・イブン・ザイドからドゥマーム・イブン・サーブを経たラビーウ・イブン・ハビーブの伝承の第1巻である。我々はアブー・スフラ・アブドゥルマリク・イブン・スフラが話し、我々はハイサムが、ジャービル・イブン・ザイドから[伝わるものを]ドゥマーム・イブン・サーブ、ラビーウ・イブン・ハビーブ経由で話す…」と記述される。その形式からみると、ハルースィーが校訂した著作は、この『ラビーウの伝承』であるようにみえる。

ウィルキンソンは、『ラビーウの伝承』は『ムスナド』とは関係がないこと、同著作には教義あるいは政治に関する議論が含まれていないこと、その見解がプロト・スンナ派とプロト・イバード派と区別がつかないことから、同著作はジャービル・イブン・ザイドがプロト・イバード派であったことへの否定的な証拠となると主張する。

著作では、全324件の、1行から5行ほどの短いジャービル・イブン・ザイドの見解が複数に配列される。そのほとんどは礼拝、信仰、巡礼、婚姻、離婚等の法学の見解である。

ハルースィーは各伝承を説明した後で、ラビーウ・イブン・ハビーブの成立年代およびその真正性・信頼性について論じている。著作の享元について、著作の冒頭で「アブー・スフラが報告する」という表現は、マーリク・イブン・アナスの『大ムダウワナ』でサハヌーン・イブン・サイードやアブドゥルラーマーン・イブン・カーシムの名が伝承の冒頭で現れ、シャイバーニーの『マブスラー』の冒頭で「アブー・スライマーン・ジューヤジャーニーが語る」と表現されることと同じ形式であり、『大ムダウワナ』や『マブスラー』がそれぞれマリク・イブン・アナスやシャイバーニーに帰されるように、ラビーウの伝承もラビーウ・イブン・ハビーブに帰してもよいとする。また成立年代について、ハルースィーは、マーリク・イブン・アナスが語る2/8世紀前半の法学の状況に著作の内容が合

100 ウィルキンソンの説明によれば、『ラビーウの伝承』は『伝承』（riwāya）と「法的見解」（fatwā）からなり、このうちハルースィーの博士論文は、『伝承』の部分についての校訂および研究である[Wilkinson 2010, 190-192]。ハルースィーは、同著作は初期時代の伝承者の動向を明らかにする有益な情報を含んでおり、イバード派研究に価値のあるものであると説明する[al-Kharusi 2003, ix]。

101 [al-Kharusi 2003, 38]
102 またバッラディーは『真理を知ることのための明証の書』すなわちドゥマーム、ラビーウ経由でアブー・スフラ・アブドゥルマリク・イブン・スフラが伝えるドゥマームの書」という名の著作に言及する[Qalib (ed.) 1978, 1, 284]。

103 [Wilkinson 2010, 190-192]
致していること、また見解が無秩序に配列されていることなどを理由に、この著作は、ラビーウ・イブン・ハビーブによって 2/8 世紀前半（100-130/719-748）に編められたと結論づける。

(2) について、2009 年にオマーン国遺産文化省から公刊された『明証の書簡』（al-Risāla al-Hujja）は、バストラのイバード派の指導者ラビーウ・イブン・ハビーブ、マフラード・イブン・ウムムルド（Abū Ghassān Makhlab b. al’Umurrud）、ワーサー・イブン・アイユーブらの連名による書簡と伝えられる。校訂者スライマーン・ワルジラーニーはその解説の中で、同書簡はジャイターリーの『諸書のそり橋』（Qanāʿīr al-Khayrāt）の手稿版の基礎として筆写されていること、同写本の筆写年はヒジュラ暦 825 年であることを記述する。シャーマーニの著作には、同書簡の内容に一致する歴史的出来事が要約的に記載される。

書簡の序文では、書簡はマッカで作成されたこと、マフラード・イブン・ウムムルドがアブドゥルラフマーン・イブン・ムハンマド（Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Maslama）に、後のムスリムたちの明証となるように、当該書簡を筆写（naskh）するよう命じたことが記される。そして 170/787 年のルスタム朝におけるムッカール派の乱をはじめとする歴史的経過が語られる。アブー・ウバイダののもとを追放された、シュアイブ・イブン・マアルーフ（Abū al-Mac'ūf Shu'ayb b. al-Ma'rūf, d. after 170/787）、アブー・ムアリジュ（Abū al-Muʿarrīj ʿAmr b. Muḥammad al-Sadūṣī）、そしてアブドゥラーラー・イブン・アブドゥルアズィーズ（ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-ʿAzīz）ら 4 人の若者が、アブー・ウバイダらの死後、自らの思想をイバード派の知識の乏しい者（al-daʿī）に吹き込むようになる。これに対しバストラのイバード派は、それらの言葉に惑わされないように呼びかけた。そしてシュアイブ・イブン・マアルーフはエジプトへ行き、ルスタム朝イマーム、アブドゥルワッハーブ・イブン・アブドゥルラフマーン・イブン・ルスタムのイマーム位を認めず、反乱を起こすことになる。書簡中では、西暦 800 年初頭にルスタム朝下で起きた第 2 のイバード派の分裂や、ラビーウの世代後の学者については説明される。

書簡の宛先は不明である。また連名になっているが、ラビーウ・イブン・ハビーブは三人称で描かれるため、同人が本書簡の執筆者である可能性は低いようにみえる。執筆者の 1 人とされるマフラード・イブン・ウムムルドの没年は不詳であるが、アブー・ウバイダか

---

104 [al-Khurusī 2003, 139-144]
105 al-Shammākhi, Kitāb al-Sīyar, 1, 134-136.
ラ学んだことが伝えられる。また彼は書簡の書写を命じたアブドゥルラフマーン・イブン・ムハンマドは、マディーナ出身で、同じくアブー・ウバイダから学んだことが知られている。シャンマーヒーは、彼をヒジュラ暦150-200年に活動した人物として認めると106。書簡冒頭の記述に従えば、書簡の原型はヒジュラ暦2世紀末から3世紀初頭に求めることができる。

書簡ではシュアイブ・イブン・マアルーフ以前に起きたアブー・ウバイダとサフル・イブン・サーリフ（Sahl b. Šāliḥ）との意見の対立と、アブー・ウバイダによるサフルの追放が語られる。対立の原因となった問題については不明されているが、追放後に彼がアブー・マウドゥードのもとへ行き、語ったものによれば、キブラの徙が論争している問題でやって、サフルはアブー・ウバイダにイバラド派の見解を聞くこうとしたこと、アブー・ウバイダはイバラド派の見解にすでに同意し、正しいとしていたため、怒り、サフルを追放したと説明される。

ダルジーニーの人名録には、同書簡で語られる、アブー・ウバイダと若者たちの対立の話を思わせる話が採録される。そこでの意見の対立は、果ての土地（ghurba min al-arg）のこのキリスト教徒の男がマギ教徒をキリスト教に呼びかけ、マギ教徒がそれに応ええて改宗したらどうなるかという問題であり、アブー・ウバイダは、そのマギ教徒は「ムスリム」であると応えた。これに対してサフルを含む若者たちは、教義を男は「ムスリム」であり、応答者は不信者がであるとした。このあと若者たちは自らの見解を繰り返すと、アブー・ウバイダは怒り、出て行けと言葉にパラアを宣告したとされる107。

同一の内容を扱っているが、登場人物の役割の違い108など、話が細部で異なっている。また用いられている言葉も異なる。このことは、同一事件を異なる人物が記したことを意味し、書簡の真正性を支持する証拠となる。『明証の書簡』では、その後に現れたシュアイブ・イブン・マアルーフ、アブー・ムアッリジュ、そしてアブドゥッラー・イブン・ア

106 al-Shammākhī, Kitāb al-Siyar, I, 111.
108 ダルジーニーの伝承では、以下のように説明される。アブー・マウドゥームがアブー・ウバイダのもとへ行き、若者たちが悔恨していることを伝えると、アブー・ウバイダは彼らをラビーユー・イブン・ハービーブとアブドゥルサラーム・イブン・アブドゥルクドゥース（'Abd al-Salām b. 'Abd al-Qudūs）のもとで連れて行き、両者に悔恨を教えると答えた。彼らはラビーユーのもとへ行ったが、ラビーユーは彼らの話を知らず、彼らは悔恨をしたので、ラビーユーは彼らとともにアブー・ウバイダの元へ行き、彼らに彼らの悔恨を知らせた。
ブドゥルアズィーズは、サフラ・イブン・サーリフの見解を支持したと説明されており、話の内容は一致する。

シュアイブ・イブン・マアルーフらの主張の中には、法学的問題として3つの問題が挙げられる。すなわち(a)不正なイマームのもとは集まってはいけないので、金曜礼拝を行う必要はないこと、(b) 醸造飲料を飲む男たちの頭からその飲み物を注ぎ、また男たちの一人一人の男根を膣内に挿入させることなく、太腿の間で拘束あるいは膣外で射精させ、赦しを求むことも悔悟をしない女性について、その女性は不信仰者ではないこと、(c) そしてキプラの徒の一部は多神教徒であるという主張があったことである。回答では、(a') 金曜礼拝は神が定めた義務であり、2ラクアをすることを求めている。また (b') 女性は不信義者であり、不信仰者であること、そして (c') キプラの徒は多神教徒ではないことが語られる。金曜礼拝については、上述のジャービル・イブン・ザイドの書簡にもみられる問題であり、また男たちに対する女性の行為とその位置についても、フランチェスカが説明する「古風な問題」として取り扱うことができるだろう。

そして3番目の問題である。①アズラク派やスフラ派、そしてすべてのal-Khawārijが、キプラの徒を多神教徒と名付け、預言者が多神教徒に下した法規定を新たに定めること、②それによりムスリムたちはal-Khawārijの分派すべてと結びつけた('ālā hādhā fāraqa al-muslimūna aṣnāf al-Khawārij kullalā)ことについて、クローネとツインママンは「al-Khawārijとは、自らに属さないキプラの徒を多神教徒と名付ける団体である」というal-Khawārijの否定的表現は、西暦9世紀以降にみられるとする111。一方『啓示法の解明』では、同時代の学者で、ラビーユ・イブン・ハビーピのもとで学んだムーサー・イブン・アビー・ジャービルが「al-Khawārijはタウヒードの徒を多神教徒の地位に据えている」と論じたことが記録される112。ムーサー・イブン・アビー・ジャービルは181/797年に没している。このことを考えれば、al-Khawārijの否定的表現はヒジュラ暦2世紀後半（西暦8世紀後半）には知られた考え方で、そして9世紀には確立された表現であったと考えることができる。そのため『明証の書簡』における多神教徒の語を用いたal-Khawārijの否定的表現も、時代錯誤ではないようにみえる。

109 金曜礼拝については、後述するマフプーブ・イブン・ラヒールの書簡でも取り上げられている。SIYAR, I, 291.
111 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 275-278]
112 al-Kindī, Bayān al-Sharī'ī, III, 171.
以上のことから考えると、同書の著者はラビーユ・イブン・ハビーパがしたためた書簡と考えることは難しいが、その理由にあるように、ムフラド・イブン・ウムッルドのようなラビーユ・イブン・ハビーパの近くにいた人物が、当時の状況を後日まとめて書いた書簡であると考えることができよう。

B.2.2.4 ワーイル・イブン・アイユーブ

『イスラームの系譜』（Sīra `an al-Shayḥ al-Imām Wā'il b. Ayyūb (Nasab al-Islām)）（SIYAR, II, 46-61 (no.24); MakS, 20-27; MakSQ, 182-190; MakKh2, 140a-144a）

『イスラームの属性』（Ṣīfa al-Islām）

ヒジュラ暦2世紀後半（西暦8世紀末）のバスタラのイバド派の指導者であったワール・イブン・アイユーブに帰される著作として『イスラームの系譜』（Nasab al-Islām）および『イスラームの属性』（Ṣīfa al-Islām）の2件がある。前者について、アブドゥルラフマーン・サーリミーはその博士論文において、イブン・バラカ（Abū Muḥammad Abū Al-ʾĀla b. Muḥammad b. Baraka, d. between 342-355/953-966）の『結びつけること』（al-Tanīyūd）という著作中に採録された「我々に手紙を送ったホラーサーンの同胞へ」という書簡中に、この『イスラームの系譜』がほぼそのままの形で引用されていることを明らかにした。この書簡に採録された『イスラームの系譜』には、ワール・イブン・アイユーブの名は見当たらない。アブドゥルラフマーン・サーリミーはこのホラーサーンの同胞への書簡の執筆時期を、4/10世紀に定める113。これに基づけば、同著作は、遅くとも4/10世紀には存在が知られていたと考えることができる。

前節で紹介した『書簡集』の1番目および2番目の型では、『イスラームの系譜』は5/11世紀のアウタービの著作と4/10世紀のピサラーヴイーユの著作に挟まる形で採録される。一方『イスラームの属性』は、オマーラ国国家遺産文化省から出版された『イブン・ジャアファルの集成』（al-Jāmiʿ li-Ibn Jaʿfar）の第1巻に収録される114。同箇所ではイブン・ルスタムの書簡やハラフ・イブン・ズィヤーヨードのSīraなど、いくつかの著作からの引用に続く形で採録されており、直断では「私は真に信仰者です」（innī muʾmin ʾhaqq）という表現をめぐる議論が展開される。

113 [al-Salīmī 2001, 100] サーリミーは、2つの異なる書簡が1つにまとめられ、ホラーサーンの同胞への書簡が作成されたとする。
研究者による著作の使用状況について，ウハビーは『イスラームの系譜』をワイルによる著作として，ヒジュラ暦2世紀のイバード派思想の究明のために用いる。クローンとは，ハワーリシュ派あるいは少なくともイバード派は，初期の他のムスリムたちと同じように，公正な指導者たちは神の代理（khilfa Allāh）として理解していたとし，その証拠として『イスラームの系譜』の関係箇所を引用する115。またヴァン＝エスは，ワイル・イブン・アイユーブの著作と『イスラームの属性』に言及する116ほか，クックはイバード派における「善を命じることと悪を禁じること」を考察するさい，ワイル・イブン・アイユーブの著作として『イスラームの系譜』に言及する117。

『イスラームの系譜』と『イスラームの属性』には宛名が書かれておらず，両著作は特定的人物に宛てて作成された書簡ではないようである。『イスラームの系譜』は，Allāh rabbunā wa Muḥammad nabīy-nā wa al-qu'rān imāmu-nā wa bayt al-ṣāriḥ qiblatu-nā wa al-Islām dīnu-nā という表現とともにじまるが，同表現の類似のものが，アブドゥッラー・イブン・ヤヒヤによる，サナアでのフトバ（nada'ū ilā Allāh...al-Islām dīnu-nā wa Muḥammad nabīy-nā wa al-ka'ba qiblatu-nā wa al-qu'rān imāmu-nā）にみられる118。

『イスラームの系譜』では，最後の部分で「2つの地位の間の徒」（ahl al-manzila bayna al-manzilayn）が，イスラームに入り，イスラームの権利義務を承認し，ムスリムたちに同意（al-rīdā）を示したものの，彼らの教義に陥れた欠陥の方へと消えてしまった（ghābū ilā ghāyy-him）と説明される119。「2つの地位の間の徒」はムウタズィラ学派をさす語である。

さらに同著作では，受け入れられない主張をする者として，①定命はないと主張し，人間に神の事柄を委ねられていると主張する者，②信仰は言葉であり，行為は含まれないと主張する者，③信仰自体をした一神教徒を多神崇拝者と名付ける者，④神人同形説を唱える者，⑤見神を支持する者，⑥神による火獄の威懾は無効であるとする者，⑦一神教徒の背信者は，火獄へ行った後に楽園に入ると主張する者，を挙げる120。

『イスラームの系譜』には，クルアーンの引用とともに，後代に預言者ムハンマドに帰される「最も強固なイスラームとは，神の友を愛し，神の敵を憎むことである」という表

---

115 [Crone 2000, 85]
117 [Cook 2000, 424]
118 al-Balāḏurī, Ansāb al-Ashrāf, IX, 288.
119 SIYAR, II, 60; MakS, 26; MakK2, 144a. SIYARではghābūがghalabūとなっている。
120 SIYAR, II, 51.
現がみられる。またイスラームの諸義務行為の実践を履行した者はワラーヤの認定、怠った者はバーラーヤの宣告に値するという説明は、『イスラームの属性』とともに著作における中心のテーマの1つであるが、そこにはイマームのワラーヤとバーラーヤを巡って3/9世紀末に起きた、オマーンのイバード派の分裂の思想的影響はみられない。また『啓示法の解明』に採録されたガラーファキー（Abū Bakr Ahmad b. Muḥammad b. Šālih al-Ghalāfaqi, d. 576/1180）の信仰箇条は、そしてスィルハーン・イズカウィー（Sirḫān b. 'Umar b. Sa‘īd al-Izkawī, d. 1140/1728）の『共同体の伝承を集めた悲しみの開示』（Kashf al-Ghumma al-Jāmi‘l-Akhbār al-Umma）に採録された信仰箇条では、誰にバーラーヤを宣告するかが抽象的な表現で語られる。一方『イスラームの系譜』と『イスラームの属性』には、そうした部分は採入れられず、これらの形の信仰箇条が執筆される前に成立したものと考えられる。また人間の宗教的分類において仏教者として表現される集団は「（イスラームの）告白をしたキブラの徒で悪事を犯した徒」（ahl aḥdāth fī al-iqrār min ahl al-qibla）と表現される。同表層は、後述するハラフ・イブン・ズィヤードの書簡にもみられ、両著作が比較的近い時期に執筆されたことを示している。

『イスラームの系譜』の執筆年代を把握する手がかりは、3/9世紀の北アフリカの学者イブン・サンラーラーヴの書中にある。同書には、ルストム朝のイマーム、アブドゥッハッハーブ・イブン・アブドゥッハッハーヴィーによる「トリポリの民への書簡」が続く。挿入という形のため、同書簡の終わりがどこまでかは不明瞭だが、クリアーンにもみられるイスラームの信仰証言と諸義務の列挙、そしてそれらを実践した者にワラーヤが与えられること、そうでない者はアダービに相当すること、さらに罪を犯した者についてはの規定などが判明される。つまり2/8世紀後半のイバード派には、自派の信仰と実践を解説する文章を作成する習慣があったと考えることができ、したがって『イスラームの系譜』のような著作の原稿がワールフ・イブン・アイユーブの存命中に作成されたと結論付けることに、何ら問題はないようにみえる。

一方『イスラームの属性』について、同著作では、執筆年代を特定できるような社会情勢あるいは事件、また人物の言及はみられない。冒頭は al-Islām shahīda an lā ilāh illā Allāh

---

121 SIYAR, II, 60.
123 SIYAR, II, 53.
124 またこの書簡の直前で展開される、イスラームの諸義務についての解説は、アブドゥフルワッハーヴィーのこの書簡の内容を含んでいる。Ibn Sallām, Kitāb fi-hi Bad‘ al-Islām wa Sharā‘i‘ al-Dīn, 86-93.
wahda-hu lā sharīk la-hu wa anna Muḥammadīn ‘abdu-hu wa rasūlu-hu と始まり、いわゆる「六信五行」などの説明が続き、それらを内面（si’r）でも外面（alāniya）でも遵守した者には、ヲラーヤと信仰の名が認められる一方、反する者にはヲラーヤと不信の人が定まるとする。
すなわちその記述は信条に関する内容よりも、儀礼行為やふさわしいかの列挙に重点がおかれており、その点「トリポリの民への書簡」とほぼ同じ形式になっている。
また当著作には、4/10 世紀以降の著作で語られる「ヲラーヤとヲラーヤは果たさなければならない義務である」（al-walāya wa al-barā’a fariğatān wājibatān）という、ヲラーヤとヲラーヤの義務性に関する表現がみられるほか125、サーリム・ィフラ・ザクーレンや 3/9 世紀の学者ムニール・ィプラン・ナイルの各書簡に用例がある。タキーヤの圏域（dār al-taqiyya）という表現がみられる。

B.2.2.5 マフブープ・ィプラン・ラヒール

(1) 『アブー・スフヤーンの著』（Kitāb Abī Sufyān）

(2) 「ハールーン・ィプラン・ヤマーンについてのオマーンの徒への書簡」（Sīra ilā Ahl ‘Umān fī Amr Hārūn b. al-Yāmān）（SIYAR, I, 276-307 (no.7); MakS, 298-307; MakSQ, 162-174; MakKh2, 95b-104b (incomplete))

(3) 「ハールーン・ィプラン・ヤマーンについてのハドムグウトの徒への書簡」（Sīra ilā Ahl Ḥadramawt fī Amr Hārūn b. al-Yāmān）（SIYAR I, 308-324 (no.8); MakS, 307-312; MakSQ, 174-182; MakKh2, 95b-104b (incomplete))

バッラーディーの報告によれば、(1) には、歴史的出来事（akhbār）のほか、法学（al-fiqh）や神学（al-kullām）、また信仰篤条（al-‘aqīdād）に関する教説が含まれていた。先のアフラフ・ィプラン・アブドゥルフッハーブの言葉が示すように、北アフリカのイバード派共同体では、同書が高い権威を有していた。そしてアブラフの言葉は、この『アブー・スフヤーンの著』は、遅くとも 3/9 世紀には成立していたことを示している。
ウィルキンソンは、この『アブー・スフヤーンの著』について、証明することはできないと前記をかつつ、イバード派では、ある学者に帰される著作が、その弟子あるいはその弟子の弟子によって編纂されていることから、同書はアブー・スフヤーン・アブドゥルマリク・

125 例えば、SIYAR, I, 133.
イブン・スフラが、彼の師であるマフブーブ・イブン・ラヒールから聞いたものを、北アフリカのイバード派、とくにアフラフのために編纂したものであるという仮説を提示する126。『アブー・スフヤーンの書』の編纂者について言及する同時代以降のアラビア語資料はなく、また『アブー・スフヤーンの書からの引用』と明言する、3/9世紀から4/10世紀に執筆されたイバード派の著作は、現在までのところ見つかっていないようにみえる。また『アブー・スフヤーンの書』は散逸し、その全体像は不明である。マフブーブ・イブン・ラフールから伝わるものとして、『啓示法の解明』や北アフリカで編纂された人名録などにみられる記述は、この『アブー・スフヤーンの書』からの抜粋と考えることができるかもしれない。

(2) および(3) について、マフブーブ・イブン・ラヒールは、バサラのイバード派の分裂に関して、ハドドラマウトとオマーンの人びとに対して書簡を出したためた。両書簡は『書簡集』では連続して採録され、第1および第2の型ではその後にハールーン・イブン・ヤマーン（Hārûn b. al-Yamān）が、マフブーブ・イブン・ラヒールについてオマーンのイマーム、ムハンダー・イブン・ジャイカルに宛てた書簡を続く。ウスマーン・イブン・アビー・アブドゥッラーが、ムハンマドはハールーン・イブン・ヤマーンを長とするハールーン派（al-Hārūniyya）とマフブーブ・イブン・ラヒールに連なるマフブーブ派の2つに分かれたと説明するように127、ハールーン・イブン・ヤマーンはバサラのイバード派から分離し、イエメンを活動の拠点としたイバード派の枝派の長である128。

マフブーブ・イブン・ハビーはムハンダー・イブン・ジャイカルのイマームが就任以前には死亡したと考えられている。そのため、オマーンに宛てたマフブーブ・イブン・ラヒールの書簡と、ハールーン・イブン・ヤマーンの書簡の関係についていれば、先行するハールーン・イブン・ヤマーンの思想に対してマフブーブ・イブン・ラヒールが応答し、そしてそれに対してハールーン・イブン・ヤマーンが、彼の死後、ムハンダー・イブン・ジャイカルに向けて応答したという流れを想定できる。またハドドラマウトの民に送付された書簡について、書簡の冒頭には送付されるきっかけは書かれていないため、それがハドドラマウトの民への返書であったのかどうかはわからない。

126 [Wilkinson 2010, 163]
127 al-Kindī, Bayān al-Sharīʿ, III, 208-209.
128 『イブン・ジャアファルの集成』には、当時のイエメンの人びとが、ハールーン・イブン・ヤマーンの教えに従っていたことを知らせる内容が掲載されている。Ibn Jaʿfar, al-Jaḥiṣ al-Iṣḥāqī, 1, 226.
オマーンの徒に宛てられた書簡は、ハールーン・イブン・ヤマーンの思想に関するオマーンの民からの書簡を受け取ったマフフーブ・イブン・ラヒールが、ハールーンの思想の誤りをオマーンの民に伝えるために書をしたためた、という形式になっている。書簡中では、イバード派による人間の宗教的分類の方法、ハワーリジー派とイバード派の関係、神の擬人的解釈そして罪の問題が論じられ、当時のイバード派の思想の形成と展開を知る上で貴重な著作となっている。人間の宗教的分類に関する説明では、イバード派以外のキブラの徒に対し、偽信者や不信者そして不義者などの語を付し、また解釈の違いによるイスラーム共同体の分裂にも言及するが、それらに対して西暦 9 世紀半ば以降の著作にみられる忘恩（kufr al-ni'ima）の語は用いられていない。また書簡の作者は、イバード派の先人に言及する際、ジャービル・イブン・ザイドやアブー・ウバイダら 1/7 世紀から 2/8 世紀のバスマで活動した指導者、人物、学者の活動に触れる一方、イバード派の名祖イブン・イバードには言及せず、また 3/9 世紀以降に活動した人物の名も挙げていない。

そして『書簡集』に採録される多くの書簡と異なり、マフフーブ・イブン・ラヒールの書簡は、4/10 世紀に執筆された著作の中に言及がみられる。すなわちビスヤウィーは「ムハンマド・イブン・サイードへの反議」において、オマーンの民に宛てられたマフフーブ・イブン・ラヒールの書簡の一部を引用する129。クローネとツィンマーマンは、マフフーブ・イブン・ラヒールの書簡は西暦 815 年頃に執筆されたと主張する130が、これを踏まえると、彼らが主張するように、マフフーブ・イブン・ラヒールによる著作と考えることができる。

一方ハドラマウトの民に送付された書簡については、オマーンの民への書簡と同じように、同書簡でもイバード派の先人が言及されるほか、人間の宗教的分類の方法が語られ、キブラの徒を多神教徒と名付けるハワーリジー派諸派への批判が展開される。また金曜礼拝についてのジャービル・イブン・ザイドの実験が報告される。書簡の形式について、オマーンの民への書簡では、ハールーンの主張が取り上げられ、それに対して作者が反駁を加えるという形式がとられていたが、ハドラマウトの民への書簡は、作者による一方的な説明という形式になっている。また「ハールーン・イブン・ヤマーンについて」と題題が付されているが、ハールーンを直接名指しで批判してはいない。イブン・イバードへの言及の不在、3/9 世紀に活動した人物への言及の不在、そしてオマーンの民への書簡の内容との類似性から、同書簡はオマーンの民への書簡とほぼ同時期に執筆されたものと考えること。

130 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 277]
ことができる。

このほかダルジーニーは、イエメンのイバード派政権を打ち立てたアブドゥッラー・イブン・ヤヒヤに宛てたとされる、マフブーブ・イブン・ラヒールの手紙（‘Ahd）を人名録中に全文掲載する131。同手紙はパララディーによってもその名が伝えられる132。しかしながらアブドゥッラー・イブン・ヤヒヤとマフブーブ・イブン・ラヒールは、活動時期が異なるため、その扱いをめぐっては研究者の対応は異なっている。ファン＝エスは、同著作は彼に宛てられたマフブーブ・イブン・ラヒールの書簡であるとし、またクーペルリーも同人の作として使用する。イバード派のムスリム研究者も、同じくマフブーブ・イブン・ラヒールが彼に宛ててしたものとして扱っている。一方クローンとツィンマーマンは、ファン＝エスの主張は検証する必要があると述べている133。

また北アフリカの学者ジャイダリーは、「マフブーブ・イブン・ラヒールの書簡」からとする引用を著作中で提示するが、当該部分は、上記の書簡にはみられない内容である134。上記2つの著作の他にも、北アフリカの文献が伝わった、あるいはオマーンのイバード派の間では散逸してしまった書簡があるようにみえる。

B.2.3 2/8世紀に活動した人物に帰される著作

B.2.3.1 アブー・マウドゥード

(1) 「アブー・マウドゥードの書簡」

（Risāla Abī Mawdū’d ilā man balagha-hu kitābu-nā hādhā min al-Muslimīn）（MakS, 576-578 (incomplete); MakSQ, 67-74; MakKh1, 150-159）

(2) 「アブー・フッルへの書簡」

（Risāla Abī Mawdū’d Ḥājib ilā Abī al-Hurr）（MakSQ, 63; MakKh1, 290-291）

(1) 書簡の一部は『啓示法の解明』に引用されており135、6/12世紀には知られた著作であったことがよくわかる。書簡はsalām ‘alay-kum fa-innā nāḥmadu Allāh alladhī lā ilāh illā huwa wa nūṣi-kum bi-taqwā Allāh wa nada’ū ilay-hā bil-nuṣḥで始まり、wa salām ‘alā jamī’ man

132 [Ṭalibī (ed.) 1978, II, 284]
134 al-Jaytī, Qanāṭil al-Khayrāt, I, 183.
135 al-Kindī, Bayān al-Sharī', XXVIII, 139-140.
sallama Allāh ‘alay-hi wa nas’alu an yajma’a qulūb jamā’a al-muslimīn wa al-mu’minīn ‘alā šahbatī-hi wa tā’ati-hi thumma yajma’a baγna-nā wa bayna-kum f:i jannā: al-na’tīn sallā Allāh ‘alā Muğammad al-nabīy wa ‘alay-hi al-salām で終わる。

同著作の帰属をめぐっては、若干の見解の相違あるいは混乱がみられる。現代の研究者は、同書箇を、アブー・ウバイダと行動を共にした、アブー・マウドゥード・ハージブ・イブン・マウドゥードの著作とする136。『書簡集』のうち MakS では、不完全な形ではあるが、「アブー・マウドゥード・ハージブの書簡」として、「サリーム・イブン・ザクワーンの書簡」の後、「ハラフ・イブン・ズィヤードの書簡」の前に採録される。また 4 番目の型では、「アブー・マウドゥードの書簡」として、「アブー・ウバイダとハージブの時代に書かれたオマーンの民への書」の後、「イーマーム、ガッサーン・イブン・アブドゥッラーハへのアブー・マウドゥードの忠言」の前に採録される。MakKh1 では、同じく「アブー・マウドゥードの書簡」として、「ハラフ・イブン・ウズラに宛てたムハンマド・イブン・マフブーの書簡」の後に採録される。

同書箇には「ムスリムたちの教えには、以下のものがある。信仰行為の大罪を犯した者、あるいは信者の小罪に固執する者、あるいは神について、神がその書の中で啓示した真理や預言者の慣行を、あるいは神の友たちの慣行や彼らが信じていたものと異なることを言う者は皆、悔悟するまで道を逆った者であり、不信仰者である」という表現があるが137。これと類似の表現が『啓示法の解明』では「アブー・マウドゥード・ハビジブ・イブン・ハフス・ハージブの書簡から」と紹介される138。一方 13/19 世紀のサアディーによる『シャリーア辞典』では、単に「アブー・マウドゥードから」と紹介される139。

アブー・マウドゥード・ハビジブ・イブン・ハフス（Abū Mawdūd Ḥabīb b. Ḥafṣ）について、アブー・マウドゥード・ハージブの孫であるとする説もあるが140、それについての証拠はなく、彼の経歴は不詳である。『書簡集』には上述の「イーマーム、ガッサーン・イブン・アブドゥッラーハへのアブー・マウドゥードの忠言」（Naṣīḥa Abī Mawdūd lil-Imām Ghassān b. ‘Abd Allāh）が採録されているが、その表題から判断する限り、彼がヒジュラ暦 2 世紀末／西暦 9 世紀初頭に生死していたことが確認される。同巻は ammā ba‘du fa-inna al-muslimīn

136 [al-Wuhaybi 2006, 149]; [al-Salimi 2010, 128]
137 MakS, 577; MakSQ, 70; MakKh1 152.
138 al-Kindī, Bayān al-Shar‘, V, 59.
139 al-Sa‘dī, Qāmūs al-Sharī‘ta, X, 130.
140 [al-Sa‘dī 2007, I, 135-137]
min șulalâ ʿibâd Allâh で始まり、忠言の一部は、アブー・アブドゥッラー・キシンディーの『啓示法の解明』に引用される141。忠言の書き手は、読み手に対して、イスラームの基礎とは正義と公正であること、また敬虔な徒の善を受け取り、臣民の過ちを赦すこと、預言者ムハンマドや人びとを導く指導者（imâm al-budâ）が進んだ道を歩むことなど、イマームが行うべき事柄を説明する。同忠言では契約（mîthâq）や（預言者の命令を）聞くことと従うこと（al-samʿ wa al-tâʿa）という、アブー・マウドゥードをはじめとする2/8世紀に活動した人物に帰される書簡にみられる表現が欠如している。この文体上の観点などから、忠言の作者は「アブー・マウドゥードの書簡」の作者ではないことが推定される142。

「アブー・マウドゥードの書簡」中には、アブー・バクルやウマルへの言及はみられるが、時代を特定するような人物、出来事への言及はみられない。指導者が誤ること、人びとにとっては重大で甚だしい誤りとなることなど、イマーム論が主題となっている。そのため、イバード派の政権がイスラーム世界各地で樹立された時期以降に執筆されたと考えることができよう。また3/9世紀半ば以降に話題に上る、1つのミスルに複数のイマームがいることなどの問題については言及されず、さらに書簡では物事が不明瞭な場合には、ウクーフが認められることが説明されるが、3/9世紀後半に執筆された、オマーンのイバード派政権のイマーム、サルト・イブン・マーリク宛の書簡にみられるような、体系的な説明とはなっていない。このほか「魂を売るイマーム」や「防衛のイマーム」という概念にも言及されない。これらの点は、同書簡がそうした問題について理論や実践が整備される前に執筆されたことを示すものである。

書簡では、協議（shûrâ）の原則とその功徳は、正しいことをする時に、イマームの前で知識の徒が集まり、真理を求めることであること、協議の実施はクルーンやムハンマドのスンナ、また正しいと証明された健全な者たちの事績にも見られるもので、それに基づいて学者たちはイマームに忠言をすること、イマームは、学者たちを集め、イマームと学者たちに義務である、神の真理（の施行方法）について学者たちに助けを求めるなど、統治の方法が説明される。すなわち同書簡は、各地方にイバード派政権が樹立されたい、それを維持、運営するための指針として、バスタのイバード派集団から送付され

141 al-Kindî, Bayân al-Sharîʿ, XXVIII, 140.
142 2/8世紀の著作にみられるmîthâqやal-samʿ wa al-tâʿaという表現は、例えばMakS, 576; MakSQ, 67, MakKh1, 150, 151 (アブー・マウドゥードの書簡) ; MakS, 583, 584, MakSQ, 107; 215, 216 (ハラフ・イブン・ズィヤードの書簡) ; MakSQ, 53; MakKh1, 277 (マグリブの徒へのアブー・ウバイダとアブー・マウドゥードの連名による書簡) .
た書簡であると考えることができる。

（2）アブー・フッル・アンバリー（Abū al-Hurr ‘Alī b. Ḥusayn al-‘Anbarī）はマッカを中心に活動した人物である。ウマイヤ朝カリフ、ウマル2世への使節団に随行する143など、その活動はマフブーブ・イブン・ラヒール路由、ダルジーニーの人名録で説明される144。

アブー・フッルにはアラビア半島南部で終焉したアブドゥッラー・イブン・ヤヒヤに宛でたと伝えられる書簡がある。書簡の一部は、7/13世紀の学者ジャイタリーが引用するほか、その引用部分を含んだより長い書簡の一部が、フルハート・ジャアビーリーによるムフタール・イブン・アウフ（Abū Hamza al-Mukhtarī b. ‘Awf, d. 130/747）についてのモノグラフの巻末に付録されている145。ジャイタリーは、ウラマーがとるべき姿質に関する章の中で、書簡の一部を引用し、これは長い書簡の一部で、『指導者たちの諸書簡』(Rasā’il al-‘Aimmā)に採録されていること、その中には預言者の時代についてのことをはじめ、マシュリクのイバード派やマグリブのイバード派の動向が記されていることを報告する146。

手元にある MakSQ および MakKh1 に採録された書簡の一部は、アブー・アブドゥッラー・キンディーの『啓示法の解明』で「アブー・ハサン」（Abū al-Ḥasan）への書簡として言及される表現と一致する147。Abū al-Ḥurr と Abū al-Ḥasan の書き間違いは、あり得るようにみえる。本研究では取り上げなかったが、同書簡では書き手が旅行（irtaḥaltu）中に体験したことが記述されている。

B.2.3.2 ハラフ・イブン・ズィヤードの著作

143 al-Kindī, Bayān al-Shar, LIX, 69.
144 al-Dirṣī, Kitāb Ṭabaqāt al-Mashāʾīkh bi-l-Maghrib, II, 269-270.
145 [al-Ḥāʾirī 2009, 173-176] ジャアビーリーは出典元などその書誌情報を詳しく説明していない。同書簡の課題には、アブドゥッラー・イブン・ヤヒヤがアラビア半島南部でイマームとなったときに、アブー・フッルが彼に宛てて書いたと説明される。内容は来世志向の生活を送ることを求める。そしてアブー・バクルとウマル、アンマール・イブン・ヤヌスィル、またアブー・ビラールやジャビール・イブン・ヤウィドらの活動について、さらにその反対にウスマーンやアリー、ズライルやムアーヴィアらの活動についても考えるように求めていただいた。
146 al-Jayṣī, Qanūn al-Khayrāt, I, 170. また、シャンマーヒーは、アブドゥッラー・イブン・ヤヒヤによる書簡の中で、アブー・フッルが「アブー・ヤヒヤ」と隠し宛たた（kāna yaktuṭibu abū Yahyā）と語る。同部分はイブン・ヤヒヤと読み替えることもできる。
147 al-Kindī, Bayān al-Shar, II, 193.
（Sīra Khalaf b. Ziyād al-Bahrānī）（Makš, 583-613; MakSQ, 107-136; MakKh1, 215-254）

ハラフ・イブン・ズィャードの著作として現在まで伝わるものは一点（Sīra Khalaf b. Ziyād al-Bahrānī）のみである。同著作について、ウハイビー・アル・ウェハッブ（al-Wuḥaybī 2006, 140）は、ブー・サイディー図書館所蔵の『書簡集』中に採択されたものを紹介する。すでに示したように、同書簡はいくつかの『書簡集』中に採択される。同著作は20葉ほどと、比較的長い分量を有する。研究者の使用状況について、クルーネとツィンマーマーは、同著作の帰属が正しければ、すでに立証されていないとする148。一方ウハイビーは、ヒジュラ暦2世紀のイバード派の思想を含んでいるものとして使用するほか149、ウィルキンソンは著作の使用こそしないが、彼のsīraは現存すると述べる150。

タイトルはsīraであるが、特定の人物に宛てたというような書簡の形式にはなっていない。この著作のおおまかな年代特定について、マフブーブ・イブン・ラヒールの書簡では、ハラフ・イブン・ズィャードの書（kutub）という表現がみられるが、これが現存する書簡を指しているかはわからない。また『イブン・ジャァファールの集成』には「ハラフ・イブン・ズィャード・パハラーニーのsīraから」とする文章がある151が、引用された文章は、『書簡集』中のハラフ・イブン・ズィャードの本作中にはみられない。一方アブー・アブドゥッラー・キンディーの『啓示法の解明』中で引用される表現152は、本作中でも確認することができる。さらにビスヤウィーは、この著作にみられる人間の宗教的分類の方法に関する説明をほぼ同じ形で記録する153。つまり同著作にみられる表現・内容は、遅くとも4/10世紀半ばには知られたものであったと考えることができる。

著作の表現上の特色として、冒頭はアル・ハンディ・イー・ラッヒ・イィン・ビタクーラ・ラッヒ・アル・マルヒク・アル・ハッブで始まる。著作は人間に法規定を定めるための方法、キブラの徒との社会関係、預言者ムハンマドの死後オマーンのディバー（dibā）で起きた棄教（al-ridda），信仰と行為の関係という大きく4つの部分から構成される。また固有名詞として、第二次内乱において預言者を憂心したシリアのハーリス（al-Ḥārith bil-Shām），そしてクーファの「嘘つき」ムフタルール（al-Mukhtār al-Kādhīb bil-Kūfā），そしてイブン・アズラクの名がみられる。また著

148 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 339]
149 [al-Wuḥaybī 2006, 179]
150 [Wilkinson 2000, 194]
補論B イバーデ派の資料について

筒中には「今日のムスリムたちの行い」（ṣūra al-muslimīn al-yawm）という表現が現れるが、この「今日」を特定できるような歴史的な事件は記録されていない。

著作の導入部では「神は禁止したものを合法とすることを嘉し給わぬ（lā yaṛṣa）、合法としたものを禁止することを嘉し給わぬ。また神はある人間が神の敵である者どもを友とする（yatawwallā）ことを嘉し給わず、神の友である者どもを敵とすることも嘉し給わぬ。同じく虚偽（bāṭi’ī）を真理とすることを神は嘉し給わず、反対に真理（ḥaqq）を虚偽とすることも嘉し給わぬ。さらに神は教え（dtm）における疑惑を嘉し給わず、教えにおける誇張（ghulūw）も嘉し給わぬ。そして神は、神の書の[正しい]解釈ではないものをによって神の書を解釈することを嘉し給わず、神の書にないものをつけ加えることも嘉し給わぬ」154などと説明される。この二項対立的説明は『アブー・ウバヤダ・ハージブの時代にオマーンの民の間で意見の相違が起きた時の、イブン・ドゥルハムの騒動についての説明が書かれた、オマーンの民への書』（Kitāb ilā Ahī 'Umūn fi-hi Dhikr Fiina Ibn Durham hīna waqa‘a al-Ikhtilāf bayna Ahī 'Umūn fi Zaman Ahī 'Ubayba wa Ḥājīb）と題される書簡の導入でもほぼ同じ形で記述される155。文章の完全な一致は、両著作が同一人物によって執筆された可能性。また書き手による借用（盗用）あるいはそのような共通のひな型の存在（後代あるいは別の人物によるその部分の複製）など、様々な理由が考えられるが、両著作が親近関係にあることは確かである。ハラフ・イブン・ズィヤードはオマーンへ移動したとの報告もあり、彼の周辺でのこの「オマーンの民への書」が執筆されたことも十分に考えられる。

そして導入に続く人間の宗教的分類で、著作の筆者は人間をムスリム、偽信者（munāfiq）、多神教徒に分類する。クローネとツィンマーマンは、西暦9世紀以降のイバーデ派の著作では、偽信者の語が非イバーデ派ムスリムに対する一般的なラベルとして用いられることを指摘しつつ、サーリム・イブン・ザクワーンの書簡でも偽信者の語が用いられているこ

154 MakS, 584; MakSQ, 108; MakKhi, 216; cf. Ibn Ja‘far, Jāmi‘ Ibn Ja‘far, I, 85. ハラフ・イブン・ズィヤードについては、第1章第2節を参照のこと。  
と、そして彼の著作では仮信者の言葉文法的状態を示す言として用いられていることを説明した。ハラフ・イブン・ズィヤードの著作における munāfiq も、人間の地位を論じる文脈で議論されており、クローネとティンマーマンの主張に合致する。そしてワイル・イブン・アイユーブの『イスラームの系譜』と同じく、munāfiq は「（イスラームの）告白をしたキプロスの信徒を犯した者」（ahl ahdāth fī al-śihr min ahl al-qibla）156 と表現され、大罪者（ahl al-kabā‘ir）という言葉は用いられていない。

また西暦 9 世紀の半ば以前、仮信者の分類に属する集団は、忘恩者（kāfir al-ni‘ma）とも表現される。キプロスの信徒の間での解釈の相違は、マフブーープ・イブン・ラヒールの書簡でも話題となるが、ハラフ・イブン・ズィヤードの書簡は「解釈による不信仰を、啓示を虚偽であるとする不信仰と同一と考えてはいけない」157 と説明するにとどまる。そしてオマーンのイバード派のイマーム、ムハンマド・イブン・ジャイファル（al-Muhannā b. Jayfar al-Fajhī al-Yahmadi, r. 226-37/841-51）の書簡では、この解釈の不信仰に対して「忘恩」（kufr al-ni‘ma）の言葉が与えられる158。解釈による不信仰に対して忘恩の言葉が用いられていない点において、それ以前のイバード派の知的水準を現しているといえる。

本文最後の内容である信仰についての議論は、「もし彼らが～と主張したら」（fa-in za‘amū…）、あるいは「彼らに問う」（silū-hum）という論争形式で展開される。そしてそのうちの 1 つとして、fa-in za‘amū anna al-imān tawḥīd Allāh wa al-taṣdīq bi-hi laysa ma‘a dhālika sharā‘i‘ Allāh wa farī‘i‘dhu wa al-‘amal bi-mā ‘arrāfa-hum Allāh min ḥaqqī-hi とあるように、信仰の部分は、信仰行為を含めない立場への反駁となっている。後代のイバード派の学者たちは、この立場をとる集団を「疑いの徒」あるいは「ムルジア派」と名付けておりが、本文中にはそうした呼称は現れない。論敵は「虚偽を語る者どうも」（mutaqawwīlūn）と表現される。さらに著作では、この論敵が主張する、人間の信仰が天使の信仰と同じであるとする「信仰の同質性」が紹介されるが、この問題はアブー・ウバヤド（Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām, d. 224/838）が取り上げており、またアブー・ムカーティール・サマルカンディー（Abū Muqātil Hafṣ b. Muslim al-Samarqandi, d. 208/823）の著作にも、天使の確信（yaqīn）と人間の確信の同質性、また一般の信徒と天使や諸使徒の信仰の同質性が語られている159。つまりこれでは、ハラフ・イブン・ズィヤードに帰される同著作の原型が、ヒジュ

156 MakS, 585; MakSQ, 109 MakKhī, 218.
157 MakS, 586; MakSQ, 110; MakKhī, 218.
158 MakS, 624; MakSQ, 212; MakKhī, 355.
159 al-Samarqandi, al-Ālim wa al-Muḥallim, 14; Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām; Kitāb al-Imān
ラ暦3世紀初頭までに執筆されていても問題がないことを示している。

著作は、術語に関するクローネとウィンマーマンの基準に合致する。以上の点を踏まえれば、同書簡の原型はヒジュラ暦2世紀半ば（西暦8世紀後半）に執筆されたと十分に考えることができる。

B.2.3.3 シャビーブ・イブン・アティーや

（1）「アブドゥルサラームに宛てた、懐疑論者とムルジア派についてのシャビーブ・イブン・アティーやの書」（Kitâb Shabîb b. ‘Afiyya ilâ ‘Abd al-Salâm ʿalâ al-Shukkâk wa al-Murjiʿa）（MakSQ, 153-155; MakKh1, 159-163）

（2）「シャビーブ・イブン・アティーやのSira」（Sîra Shabîb b. ‘Afiyya）（SIYAR, II, 346-383 (no.33); MakS, 205-223; MakKh1, 79-103; MakKh2, 166a-178a）

シャビーブ・イブン・アティーやの作として伝えられる著作は、オマーンのイバーデ派の『書簡集』中に2件確認できる。北アフリカのバッラーディーは、シャビーブの著作として「アブドゥルサラームに宛てた、懐疑論者とムルジア派についてのシャビーブ・イブン・アティーやの書」（Kitâb Shabîb b. ‘Afiyya ilâ ‘Abd al-Salâm ʿalâ al-Shukkâk wa al-Murjiʿa）という書名を挙げる。バッラーディーは、シャビーブはスフーデ派であるが、書にみられる彼の言葉はイバーデ派にふさわしいものであると評価する。『啓示法の解明』には、（1）の一部が引用されるほか、（2）は、その大部分が6/12世紀のオマーンの学者カルハーティーの著作に、そのままの形で引用される。

（1）について、ウハイビは、宛先のアブドゥルサラームを、アブー・ウバイダのもとで学んだバサールのアブドゥルサラーム・イブン・アブドゥルクドゥース（‘Abd al-Salâm b. ‘Abd al-Qadîs al-Baṣrî）であるとする。書簡はūṣī-ka bi-taqwâ Allâh wa ḥusn al-naẓâr fi ṣal al-ḥikmaで始まり、tadarrara mā katab-tu bi-hi ilay-ka tawaqqafa ‘inda-hu bil-tafakkur fi-hi walî-ka wa Maʿâlimi-hi, wa Sumâni-hi, wa Istikmâli-hi, wa Darajâti-hi, 22。


161 al-Kindî, Bayûn al-Sharʿ, XXIX, 139.

162 al-Qalhârî, Kitâb al-Kashf wa al-Bayûn, 181a-195b.

khāđīn wa lā quwwa wa bi-hi wa al-salām ‘alay-ka wa raḥma Allāh で終わる。導入部では疑いと機念の徒（ahl al-shakk wa al-riḥa）による「神は人間たちに、明らかにする言葉と行為によって人間の諸名称を知ることを求めておらず、また人びとのうち誰が道に迷った者であり、また誰が導かれる者かを知ることも、さらに彼らの諸規定を知ることも求めていない」いう人間の宗教的分類を否定する論点の主張が紹介される。そして信仰は言葉と行為から構成されるなど、信仰のシャリーア上の定義を中心とする問題が「もし彼らが…のように述べたら、以下のように言え」（fa-in qāllū..., qul...）という形式で展開される164。ハラフ・イブン・ズィヤードに帰される書簡にもみられるように、信仰と行為の問題そしてそれに関する論争は、2/8世紀後半のイバーデ派内で扱われたテーマの1つである。

（2）について、クローネとツィンマーマンはその内容から、アッバス朝によるオマール侵攻後に執筆されたと主張する165。同書は謹慎的な内容で、「疑いと盲目的の徒」（ahl al-shakk wa al-‘amā）による、救済される統一体（al-jamā‘）や集団（al-firqa al-nājiya）といった概念への反駁、ナフラワーンの徒が逸脱した集団ではないこと、またウスマーーンが犯した悪行が説明される。そしてその論点が「私がウンマは73の分派に分けられるだろう」をはじめとして、預言者ムハンマドのハディースの解釈が軸となって展開される166。

また書簡中では、ナフラワーンの徒を擁護した後で、ナーフィウ・イブン・アズラク（Nāfi‘ b. Azraq）、ダーウード（Dāwūd）やアディヤ（‘Āṭiyya）が、逸脱した人物として列挙される167。イバーデ派の著作では、ハワーリジュ派として列挙される人物あるいは分派は、時代が下るとともに増える傾向にある。すなわち3/9世紀のマフブーブ・イブン・ラヒールや、オマーンのイバーデ派政権のイマーム、サルト・イブン・マリックに宛てられた書簡では、共通する人物や枝派として、イブン・アズラク、ナーフィウ・イブン・アーナー

164 この形式を（2）の著作にもみられる。ファーン=エス[van Ess 1973, 90][van Ess 1982, 111-112]は、神学的著作にみられる形式（in qālla..., fa qu/yaqālla la-hu）を示し、この形式は、キリスト教世界の神学的弁証法の影響を受けたものであり、ヒジュラ暦2世紀前半にはムスリムにも知られていたと主張する。表現形式の面では時代錯誤はみられないようにみえる。
165 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 343]
166 花田は、ジャマーラの語は第二次内乱後のウマイヤ朝で、同政権の正統性を確立するために発展した語であると論じる[花田 1999, 208]。シャピーブの著作で、ジャマーラの概念や多数の民（sawād al-‘azam）が話題に上ることについて、問題はないようにみえる。
167 クローネとツィンマーマンは、彼らを1/7世紀後半に活動したハワーリジュ派の人物と同定する。[Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 170]
ミル（Najda b. ‘Āmir），アディーヤ，ズィヤード・アサム（Ziyād al-A’sam），サーリフ・イブン・ムサッリフ（Ṣāliḥ b. al-Musarriḥ），シャビーブ・イブン・ズィヤード（ヤズィィド？）・ジャーバーニー（Shabīb b. Ziyād/Yazīd al-Shaybānī），アブー・バイハスとしてスフラ派に言及する168。

形式そしてその内容からみて、両作の原型が、ヒジュラ暦2世紀半ばから後半に執筆されたと考えることに問題はないようにみえる。

B.2.3.4 ムーサー・イブン・アビー・ジャーバーニの書簡
（Ṣira al-Imām Musā b. Abī Ja‘bīr）（MakSQ, 190-192; MakKh1, 296-299.）

『書簡集』の3番目と4番目の型に採録されるムーサー・イブン・アビー・ジャーバーニのṣiraは、その一部が『啓示法の解明』で引用される169。その冒頭は、バスマラの直後

υσί-κυμ βι-ταξών Αλλάχ fa-inna Allāh istafā al-taqwā...と続く。筆者はこの書をムスリムたちへの忠告としてしたためたこと、神は啓示で人びとを導く指導者たち（a’lima al-hudā）について語ったが、ウスマーの時代にムスリムたちは分裂し、互いにバラーあるいは宣戦したことで、当時信徒たちの長（amīr al-mu’minīn）と呼ばれたウスマーが身内や不誠実な人びとを重用（istījātha）したため、彼の殺害を合法とし、彼にバラーを宣戦したことを説明する。

そして話題はオマーンの状況に移る。書き手は1ムスリムたちはムハンマド（・イブン・（アブドゥッラー）・イブン・アビー・アッファーン（Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Abī‘Affān al-Yaḥmādi, r. 177-7/979-8）に対して、「彼に魂を売る者」（shirā）としての誓いを立てたこと、2その後彼は別のムスリムたちが信じていないようなことを信じ、自分はイマームであると主張したこと170、3ムスリムたちの間で協議（al-shūrā）が行われ、彼が貧者たち

168 al-Kindī, Bayān al-Shar‘, III, 421-424; SIYAR, II, 208-209. サルト・イブン・マーリクへの書簡はその後、ジャフム派、サアラブ派という分派とともに、迷妄の指導者として、シュアイブ・キルマーニー、ダーウード、マタル、マンスール、ハイダム、アズィーズ、ハムザ、アブー・イスハクそしてアブー・アウフというハワーリジィ派に属したとされる名が列挙される。これらの人物の列挙は、ハワーリジィ派の分派であるハムザ派に属したイーサー・イブン・フーラク（Abū al-Faḍl ‘Isā b. Fūraq al-Khārīji）の書簡のよう、外部からの情報を利用した可能性を指摘できる。al-Kindī, Bayān al-Shar‘, III, 279. そしてムハンマド・イブン・アッファーンは、このイブン・フーラクの書簡に注を付している。

169 al-Kindī, Bayān al-Shar‘, II, 194.

170 『啓示法の解明』では、イブン・アビー・アッファーンについては「防衛のイマーム」（imam al-dīfā‘）とする説と、軍の司令官（amīr jayth）とする説に分かれていたが、いずれも「魂を売る者としてのイマーム位」（al-imāma al-shārīya）としてのイマーム位は定まっていないと説明される。al-Kindī, Bayān al-Shar‘, LXVIII, 166.
に幸く当たっていること、彼らを不義者（fāṣṣaqa）とするなど、彼の行いが法学者たちの教条（sīra）に反したことを説明する。そしてムスリムたちに許されたことは、彼の行いを改めることであり、彼にそれからの悟悟を求めるところであり、彼が固執した場合にはバラーアが宣告されるとし、書簡の受け取り手であるオマーンの民に対し、神が定めた教えに集い、ムスリムの敵に立ち向かえと語る。

書簡の内容から、書簡が執筆された時点でのまだイブン・アビー・アッファーンには悟悟は求められていないようにみえる。彼の退位をめぐるムーサー・イブン・アビー・ジャービルの活動は、ハーリド・イブン・カフターンの書簡の中で語られるが、そこでの内容は本書簡には含まれない。オマーンのイバード派の指導者が、イブン・アビー・アッファーンからハリス・イブン・カアブ（al-Wārith b. Ka'b al-Kharūśi, r. 179-92/796-808）に代わるのは179/796年であり、ムーサー・イブン・アビー・ジャービルの没年は181/797年となっている。そのため、書簡作成における時代的誤りの問題は生じない。そして後半部における書簡の宛先である戦士たち（shurāt）への激励は、当時のオマーンの状況を表すものとして理解できる。イブン・アビー・アッファーンの指導者としての期間は177-9/794-6年である。こうした書簡が出回った後も指導者の地位に居続けることは難しいと考えられるため、その状況から判断すれば、書簡はイブン・アビー・アッファーンのイムマム在位中の後半あるいは末期に書かれたと判断される。

なお『啓示法の解明』第68巻「ジハードの書」で引用される「ムーサー・イブン・アビー・ジャービルのsīra」の部分は171、『書簡集』に採録された本書簡には見当たらない。このことは「ムーサー・イブン・アビー・ジャービルのsīra」は複数存在した、あるいは『書簡集』に現存するsīraは、sīra全体の一部のみである可能性を示している。また『啓示法の解明』には「ムーサー・イブン・アビー・ジャービルは言った」という引用があるが、その内容も『書簡集』に採録されたsīraにはみられない。このことは、彼の見解が本書簡とは別の形でも後代に伝えられたことを示している。

B.2.4 39世紀に活動した人物に帰される著作

B.2.4.1 ムニール・イブン・ナイルの書簡（Sīra Munīr b. al-Nayyir al-Ja‘lānī ilā al-Imām Ghassān b. ʿAbd Allāh）（SIYAR, I, 233-253; MakS, 284-291; MakSQ, 76-84; MakKh1, 188-199;

171 al-Kindī, Bayān al-Shar‘, LXIX, 174.
172 al-Kindī, Bayān al-Shar‘, III, 171.
MakKh2, 111a-115b)

書簡はイマームのガッサーン・イブン・アブドゥッラー（Ghassān b. 'Abd Allāh al-Fajhī al-Yaḥmādī, r.192-207/808-23）宛と題名に記される。冒頭は salām ‘alay-ka ammā ba'du fa-innī aḥmadu ilay-ka Allāh wa ʿūṣī-ka wa naṣī bi-taqwā Allāh とあり，後代に提示される「ひな型」よりも簡潔な表現となっている。同書簡は後代の著作でも引用される173。

書簡では，クルアーンが引用される一方，預言者ムハンマドのハディースは引用されない。そしてアンマール・イブン・ヤースィール，アブドゥッラー・イブン・ワハブ・ラースィビー，アブー・ビラール・ミルダース・イブン・フダイルそしてアブドゥッラー・イブン・ヤヒヤやジュランダー・イブン・マスウードら，ジハードのために立ち上がった人物が記述される。ムハンマド・イブン・マフブーブの書簡とともに，イブン・イバードの名が現れない点で，書簡はヒジュラ暦3世紀半ば以前の特徴を示している。同書簡では，バスタラとオマーンの海上通行を妨害する鷲撃の海賊問題が話題に上り174，またムーサー・イブン・アビー・ジャービルを筆頭に，学者たちあるいは模範となる者たちの道を進んだ者として人物たち175が列挙されるが，これらは当時を生きた人物にしか知り得ない情報であり，同著作の正確性の証拠ともなる。このほかキブラの徒の他集団は qawn と表現され176，人間の宗教的分類は，多神教徒，偽信者で提示される。そして偽信者の説明はワイル・イブン・アイユーブの『イスラームの系譜』中の表現と類似する177。これらのことから，同著作の原風は彼によって整備されたと考えることができる。

B.2.4.2 ハーシム・イブン・ガイラーンの書簡

（1）Sirā il-Shaykh Hāshim b. Ghaylān ilā al-Imām ‘Abd al-Malik b. Ḥumayyid（SIYAR, II, 36-38; MakS, 17; MakSQ, 199-200, MakKh2, 138a-138b)


（1）はハーシム・イブン・ガイラーンがイマーム，アブドゥルマルク・イブン・フマイ

---

173 al-Kindī, Bayān al-Shārī, XXVIII, 70; V, 308.
174 SIYAR, I, 242, 249.
175 SIYAR, I, 252.
177 SIYAR, I, 235; SIYAR, II, 59.
ドに宛てた書簡である。ベンドリース、またクローネとツィンマーマンは、同人の著作として紹介する178。その活動や交友関係から、ハーシム・イブン・ガイラーンはアブドゥルマリク・イブン・フライドのイマーム在職中に存命したと考えられており、両者の間での書簡のやりとりということに無理はない。同書簡は校訂本では2ページ程ほどの短い著作で、salām ‘alay-ka fa-īnūn aḥmadu Allāh al-lādhi lā īlāh illā huwa wa ʿuṣr-ka bi-taqwā Allāh で始めまり、aḥbabu-nā an nū’llimā-ka wa naktubu iliy-ka bil-ladhī balagha-nā min dhālīka wa daqat bi-hi ᵧudūrū-nā unẓur fī dhālīka naẓara Allāh ilay-ka wa ilay-nā bi-raḥmati-hi wa al-salām ‘alay-ka wa raḥma Allāhで終わる。書き手はイマームに対して、先人たちは、正しい教えを人びとに教え、イスラームの無類（nasab）を示したこと、また神が命じた服従行為と禁止した背信行為を人びとに明らかにしたことを記述する。一方書き手は、（正しい）イスラームの教えに決してハワーリジュ派や疑いの徒は、それに基づいて人びとを呼びかけることはなく、人びとは正しいイスラームを呼びかけられていな状態でイスラーム共同体に加入したと説明する。そして歴史的出来事を表した記述として、言者はカダル派やムルジア派がオマーのスハール（Ṣuḥār）に現れ、教義を明らかにしていること、それらの教えに転向する者が多くいることを明らかにする。そして宛先であるイマームに対して、スハールのヤズィードという者に対し、ピドアの徒の教宣活動を止めさせ、彼らを否定するように書簡をしたためることを求めるている。

カダル派とムルジア派の創立について、同時代資料でのこの動きを知らせる著作はない。一方、後の歴史書は、イマーム、ガッサーン・イブン・アブドゥッラーの時代、ニズワーの邸宅に、ムルジア派の別称である疑いの徒 (ahl al-riba) が住んでいたことを知らせる179。

後代の思想的影響を受けた内容は見当たらないため、同書簡は、彼の活動時期に執筆されたものと判断することができる180。

(2) は第3の型と第4の型に採録される。salām ‘alay-ka fa-īnūn naḥmadu Allāh alladhi lā īlāh

178 [Crone and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 336][ Bendriessou 2003, 217] また『書簡集』の1番目、2番目、3番目の型では、同書簡の後にアウタービの「注解」（taṭlīq）という著作が続くが、内容的な連続性はみられない。

179 [Klein 1938, 22] またナースィル・イブン・アビー・ナブバーン（Nāṣir b. Abī Nabhān al-Kharūṣī, d. 1263/1847）が語るように、近現代のイバード派の間では、オマーンにはイバード派のみならずスンナ派やシーク派そしてムタザィラ学派など、複数の教えが広まっていたとの理解がある。al-Saʿdi, Qāmūs al-Sharīʿa, VII, 278-279。

180 なお、MakSQに採録された同書簡には、200-202にかかって他の書簡にはみられない内容が続く。
illā huwa wa nūṣī-ka bi-taqwá Allāh で始まり、wa-qad balaqat bi-ka al-sinn ilā ghāya al-kifāya wa al-intifā‘ bi-mā jara‘ alayka waftaqa-ka Allāh wa al-salām ‘alay-ka wa raḥma Allāh wa barakātu-hu で終わる。同書簡について、アブドゥゥルラフマーン・サーリミーは、イマームの周りにいる人びとに関して、イマームに忠告をした著作であると紹介する。書簡の中には時期を特定するような出来事、人物への言及はみられない。その内容は、サーリミーが述べるように、イマームの周りにいる教えの人びと（ahl al-dīn）は、イマームへの忠告を怠りそれを放棄することは、バリーラと分離を意味し、またそれらを行う者は神に逆らう者であるため、彼らにはイマームに忠告（naṣīḥa）をする役割があろうことを説明する。

文体上の特徴として、同書簡には次項のムーサー・イブン・アリーらとの連名の書簡 (2) との共通点がある。すなわち導入部に続く ammā ba‘du ‘aṭā-ka Allāh ayyuhā al-imām wa ṣyā-ṇā ‘aṣība はムーサー・イブン・アリーらとの連名の書簡でも同様にみられる。またムーサー・イブン・アリーの (1) の書簡では、最後の部分が min-mā al-‘aṣīya となっている。そして先にみたアブドゥゥルマルク・イブン・フマイドへのハーシム・イブン・ガイラーンの書簡は ammā ba‘du ayyuhā al-imām min-mā al-‘aṣīya/ammā ba‘du ‘aṭā-ka Allāh ayyuhā al-imām min-mā al-‘aṣība となっている。これは、この書簡の形式が、当時のイマームに対する書簡の一般的様式であること、そしてムーサー・イブン・アリーらとの連名の書簡と親近関係にあることを示すものであり、同著作の真正性・信頼性を裏付ける証拠である。

なお、MakKh1 には、同書簡に続く形で、アリー・イブン・アビー・ターリブのイブン・アッバースへの書簡、そしてイブン・アッバースからアリーへの返書が採録される。アリーとイブン・アッバースのやりとりは、『啓示法の解明』にも部分的に引用される。そして同やりとりは、ハーシム・イブン・ガイラーンからアブドゥゥルマルク・イブン・フマイドへの書簡中にみられると説明される。

B.2.4.3 ムーサー・イブン・アリーの著作

(1) Sīra Abī ‘Alī (MakSQ, 208-210; MakKh1, 302-305)

(2) Jawāb min Mūsā b. ‘Alī wa Ḥāshim b. Ghaylān wa ʻAhl Iṣkī ilā al-Imām ʻAbd al-Malik b. Ḥumayid (MakSQ, 204-205; MakKh1, 199-200)

---

181 [al-Salimi 2010, 133]
182 SIYAR, II, 37; MakKh2, 138a.
183 al-Kindī, Bayān al-Sharī‘, XXVIII, 90.
（1）冒頭は ilā man balagha-hu hādhā al-kitāb min ashīyākh al-muslimīn wa al-shurāt とあり、特定の人物の名は出てこない。また MakSQ や MakKhl では Sīra の題名が付されるが、『啓示法の解明』では Kitāb の名で、部分的な引用がみられる。書簡の冒頭は salām 'alay-kum fa-innā naḥatadu ilay-kum Allāh alladhī lā ilāh illā huwa wa nūṣt-kum bi-taqwā Allāh ではじまり、as'al Allāh al-'āfiya wa tanām al-nīma 'akay-nā wa 'alay-kum wa al-fawz min al-nār inna Allāh 'alay-ya kull shayyīn qaddīn wa al-salām 'alay-kum wa rahma Allāh で終わる。別の箇所で筆者の ja'a-nā kitāb min ashīyākh Šuhār wa kitāb min al-shurā と書いており、同書簡がスハールにいたイーバード派構成員を念頭においていたことがわかる。

同書簡では、イーバード派による他宗教および他派との関係が主要となる。冒頭で神の誓約、言語者の慣行、そして（イーバード派が自派の先進とみなす）ムスリムたちの指導者たち（a'imma al-Muslimīn）が残した（athara）もので遵守することを読者に求める。そして書き手は、神がムハンマドを遣わしたとき、人びとはユダヤ教徒、キリスト教徒、マギ教徒、サーヴィア教徒そして偶像を摂むアラブの多神崇拝者であったこと、ムハンマドは多神崇拝者に対し、信仰告白とともに、神、最後の審判、復活、楽園と火獄を信じること、そして礼拝、喜捨、ラマダン月の齟齬、契約に忠実であること、親孝行、親族を敬うこと、神に服従する事をハラーヤとし、逆倫の事をバラーヤとすることに呼びかけたことを明示する。

サーリム・イブン・ザクワーンやハラフ・イブン・ズィヤードの書簡には、多神教徒としてサーヴィア教徒はまだ含まれない一方、マフブーブ・イブン・ラヒールの書簡では、イスラームのウンマも含めた「六宗団」（al-mīlāt al-sīt）として、上述の宗教宗団が列挙される。ムーサー・イブン・アリーが活躍した時期を考えれば、多神教徒としての宗団の列挙は、時代に合致するものである。またその後に列挙されるムスリムが行うべき項目は、アブドゥルラフマーン・イブン・ルスタムの書簡やワーサー・イブン・アイユーブの著作にもみられる。

この書簡を術語の面からみると、書簡では言語者と 2 人のカリフが死亡した後、ムスリムたち、すなわちイーバード派が自派の先進とみなす人々と、他集団との間で戦いと意

184 Al-Kindī, Payān al-Sharī‘ III, 127, LXVIII, 452.
185 [Cronc and Zimmermann (ed. and tr.) 2001, 106]
186 SIYAR, I, 320.
見の相違が起こり、ムスリムたちは他集団に対し、他集団が破壊している神の教えを完成するよう呼びかけ、ムスリムたちはこの他集団を圧政者として偽信者（bughay wa mnafiqin）と名付けたと説明される。クローネーとツィンマーマンは、圧政者という表現は西暦9世紀以降に用いられたとする。またムーサー・イブン・アリーの活動時期以降の偽信者と表現される集団には、忘恩者（kāfir al-ni’ma）という語も付される。アブドゥラフマーン・サーリミーは、同書節では人間は信仰者、多神教徒そして忘恩者に分類されると改題するが、管見の及ぶ限りでは、本文中には忘恩者という語は現れない。また書簡の作成者は、論争が起きた場合には「我々の教えはムスリムたちの教えであり、我々の解釈はムスリムたちの解釈です」と言うような命じているが、この実践はすでに西暦9世紀前半には存在したことが知られている。

これらの場合を考えると、同書節は39世紀に活動したムーサー・イブン・アリーによって執筆されたと判断することに、問題はないようにみえる。

（2）同著作はMakKhiではムニール・イブン・ナイイル・ジャアラーニーのガッサーニー・イブン・アブドゥラッカーへの書簡に続く形で採録される。『啓示法の解明』に部分的な引用がみられる。宛先の後、nuṣūbi bi-taqwā Allāh wa tā’atī-hi wa al-qiyām li-Allāh fi sabili-hi min dīnī-hiで始まり、wa tawallā-lka Allāh wa ḥafīz-kā aḥsana bi-kā fī jamī’ umūrī-kā wa al-salām ‘alay-ka wa ṭaḥma Allāhで終わる。アブドゥラフマーン・サーリミーは、前掲のハーシム・イブン・ガイラーンらの書簡のように、イスラーム法を遵守することをイマームに忠告する内容であると解題する。本研究では用いなかったが、同書簡は、特に神のためのジハードに関する、イマームからの書簡への返書という形式になっている。書簡での神に向かい、その報酬を求める者は、神に選ばれた者であることなどが説明される。

188 [al-Salimi 2010, 134]
189 例えばSIYAR, I, 280; al-Kindī, Bayān al-Shar’, III, 121.
190 al-Kindī, Bayān al-Shar’, XXVIII, 139.
191 [al-Salimi 2010, 133-134]
192 このほかムーサー・イブン・アリーに帰される書簡として、Kitāb min Abī ‘Ali ilā al-Imām (MakSQ, 205-208; MakKh1, 211-214）という著作が伝わる。同書簡は、ūṣṭ-ka wa naṣṣ bi-taqwā Allāh wa tā’at-hi wa al-ljitāhād li-Allāh fi iqāma-na ibtīli-kā bi-ιqāmati-hi wa ḥafīza mā istaḥafṣa-kā min iqāmati-hiで始まり、waćasub-ka Allāh wa tīyā-nā wa ni‘am al-ḥasb-wa al-mawla wa al-naṣṣ wa al-salām ‘alay-ka wa ṭaḥma Allāh wa barakātū-huで終わる。また本題に入るさいには、ammā ba’du ‘āfa-kā Allāh ayyūhā al-imām min kull balā'と表現されており、イマームに宛てられた書簡であることがわかる。同書簡は、書き手が読み手に対して、ある男を雇用しないように忠告するという内容になっている [al-Salimi 2010, 134]。
B.2.4.4 アブー・ガーニム・フーラーサーニーの『綴められたもの』（al-Mudawwana）

ダルジーニーは、本書がアブー・ガーニム・フーラーサーニーによってルスタム朝のイマーム、アブドゥルワッハーブ・イブン・アブドゥルワッハーブに献呈されたものであると、原本はルスタム朝の図書館が焼却されたかに失われたが、アブー・ガーニム・フーラーサーニーがジャマル・ナフサからターハルトへ届け、アムルース・イブン・ファトフ・ナフサスィー（Abū Ḥafṣ ‘Amrūs b. Fāth al-Nafūsī, d. 283/897）が彼の原本を複写したことを報告する193。西暦19世紀から20世紀にかけて活動したイットファイシュ（Muhammad b. Yūsuf Iftayyish, d. 1332/1914）によって、この『綴められたもの』は再構成され、三巻でal-Mudawwana al-Kubrāの名で出版されている。

このほか現在出版されているものとして、『アブー・ガーニム・フーラーサーニーの綴められたもの』がある。こちらはアトファイシュが再構成をする以前の『綴められたもの』を反映しているとされ、採録されている内容や順序も一部異なっている。預言者ムハンマドのハディースとともに、ジャービル・イブン・ザイドやアブー・ウバイダをはじめとする、イバーダ派に関係の深い人物の法的見解が綴められる。本書の最大の特徴は、アブドゥッラー・イブン・アブドゥルアズィーズとアブー・ムアリジーという、ラビーワ・イブン・ハビーブと袂を分けてイバーダ派を離脱し、後にヌッカール派と呼ばれるイバーダ派の技派を形成した人物が、伝承者として登場する点にある194。

ファン＝エスは、同著作はアブー・ガーニムのいくつかの著作が、後代に合成されたものであると理解する195。ウィルキンソンは、時系列およびテクストに改編の跡があると主張し、また同著作の時代には、イバーダ派ではmursalやmunqasīという技法が知られていたが、marfu'の伝統はほとんどなかったと論じる。そして『アブー・ガーニム・フーラーサーニーの綴められたもの』には、『ラビーワの伝承』の内容が含まれていることから、『ラビーワの伝承』の資料の一部は、『綴められたもの』から引用されたものであると論じた196。

本研究では、ムスタファー・バージューによって校訂、出版されたal-Mudawwana al-Kubrāの巻末に補遺として掲載された「報告集」（al-diwan al-ma'rūd）を利用した。同著作には、

193 al-Darjīnī, Kitāb Ẓabaqāt al-Mashā'ikh bil-Maghrib, II, 323.
194 シャハト[Schacht 1956, 381]は、この点から同著作をイバーダ派の技派ヌッカール派のアブドゥッラー・イブン・ヤズィィード・ファザーリー（‘Abd Allāh b. Yazīd al-Fazārī）に帰した。
195 [van Ess 1976, 38-42]
196 [Wilkinson 2010, 386-387]
イマーム論やワラーヤとバラーヤに関する部分的記述がみられる。形式は『嶺められたものの』と同様に、バストラのイバード派から排されたアブー・ムアリジュとアブドゥッラーヴ・イブン・アブドゥッラーヴ・アズィーズらをはじめとして、ヒジュラ暦2世紀半ば以降3世紀前半にかけて活動した人物の見解が採録される。バージューによれば、同『報告集』はアルジェリアのバヌー・ヤスジン（Banū Yajja）州にあるサーリフ・ライリー（Ṣāliḥ laylī）図書館と、エジプト国立図書館に所蔵される197。サーリフ・ライリーの写本には、アブー・ウバヤの喜捨の書簡など、様々な著作が収録される。

B.2.4.4 ムハンマー・イブン・ジャイナルの書

*Min al-Imām al-Muhannā b. Jayfar ilā Muʿādh b. Ḥarb* (MakS, 621-634; MakSQ, 210-223; MakKhl, 352-372.)

ムハンマー・イブン・ジャイナルはヒジュラ暦3世紀前半のオマーンのイマームである。同時代人として、ハーシム・イブン・ガイラーンやムーサー・イブン・アリー、またムハンマド・イブン・マフブープらが知られている。またムハンマド・イブン・マフブープからムハンマー・イブン・ジャイナルに宛てられた書簡の一部も知られている198。

『書簡集』に採録される本著作が宛てられたムアーズ・イブン・ハルブという人物についての詳しい情報はない。著作では「神の唯一性について」「定命について」「子どもについて」あるいは「慈善」 (muwāsāt) や「礼拝時の中め」等の、神学的内容や法学的テーマが、項目ごとに取り上げられ、「定命」 (qadar) の部分が『啓示法の解明』 (Bayān al-Shar') に引用される199。ムアーズ・イブン・ハルブの問いに対する項目ごとの回答という形式は、それ以前の sīra には見当たらない。

年代を示すものとして、話者は礼拝時の中めにおいて預言者ムハンマドは足のかかとを拭ったとする見解を主張する者を「嘘つきのハディースの徒」 (ahl al-ahādith al-kāhidhā)と表現しており、書き手の生きた時代には「ハディースの徒」という集団がいたこと、またハディースの信憑性に関しての意識が存在していたことを伝える。同様に書き手は虚偽の徒の一部が「ジャマーマとスンナとウラマー」 (al-jamāʿa wa al-sunna wa al-ʿulamāʾ) と自称していたことを報告し、これに対し話者は、彼らはジャマーマではなく自内障を患った者 (al-sādā) であり、また知る者ではなく無知の者であると論じる。イバード派の著作

では「ジャマーフとムスリムの徒」という表現は、例えばマフブーブ・イブン・ラヒールに帰される、アブドゥッラー・イブン・ヤヒヤーハへの契約（‘ahd）、またビスヤウィーによるハシュヴィーやの紹介などに見られる200。

これらのテーマのうち、多神教徒を仏信者の子どもについての議論では、先人の著著作（āthār）や預言者からの諸伝承（ahādīn）に見解の相違がみられること、クルアーンには彼らの属性（ṣīfa）についての説明がないとした上で、(1)ハディージャがムハンマドに対し、矢折した自分の子はどこにいるかと尋ねたが、彼は、彼女と自分との間に生まれた子は楽園にいるが、自分以外の男との間に生まれた子は火獄にいると言われたこと、(2)また多神教徒の幼児は楽園の徒の伺候者（khudām）であるとする2つの伝承を紹介する。そしてムハンマドの言葉は真理であるが、どちらの伝承を述べたかは分からないため、判断を停止することが認められるとし「神がより良く知りたまう」とまとめる。

一方4/10世紀の学者イブン・バラカは、ムハンマド・イブン・ジャイファルが提示した、相反する内容の伝承の調和的解釈を試みる。多神教徒の幼児は楽園の徒の伺候者であるという伝承について、多神教徒の幼児たちが神の敵でなければならず、神が彼らに恩寵を授け、彼らに神の友たちを伺候させることは可能であるため、この伝承はあらゆるとする。一方ハディージャに対するムハンマドの答えについて、アラブ語には成人（bālīgh）をtifと表現する例があるとし、ハディージャが問うた自分の子どもたち（awlād）とは、成人になった子どもたちを指すと解釈する。そして以上のことから2つの伝承は、その内容において矛盾は生じないと結論付ける。すなわちムハンマド・イブン・ジャイファルの著書は、2つの伝承の調和を図ろうと試みていない点で、またそれを記録していない点で、4/10世紀以前に作成されたものであると判断することができる。

さらに同著作では不信仰が否定の不信仰と、恩赦の不信仰（あるいは忘恩）に分類されるが、後者はkufr al-nīmaという表現で用いられ、忘恩とは解釈の不信仰であると言う換えられる。オーネとツィンママンは、同著作に言及せずに、オマーンのイバード派著作の中で、忘恩の語が初出するのは、西暦900年頃に執筆されたと思われるアブー・カフターンの著作であると主張する。忘恩の語は、4/10世紀以降のイバード派の著作では、仏信と同様に用いられる。本稿でも明らかにしたように、2/8世紀後半から3/9世紀前半

にかせて、イバード派は解釈の相違による共同体の分裂、という考え方に有していた。その点からみれば、解釈による不信仰という考え方がヒジュラ暦3世紀前半（西暦9世紀半ば）にも存続することは容易に想定され、そしてその解釈による不信仰を別の言葉で言い換えるという動機もあり得るようにあるとみえる。

以上のことから、著者はヒジュラ暦3世紀前半から半ばごろに執筆されたものであり、後述するサルト・イブン・ハミースに帰されるsīraのような形式の先駆けとして、位置づけることができる201。

B.2.4.5 ムハンマド・イブン・マフブーブ

(1) Sīra Abī 'Abd Allāh Muḥammad b. Maḥbūb ilā Imām Ḥadhramawt
(2) Sīra Abī 'Abd Allāh Muḥammad b. Maḥbūb ilā Abī al-Maghrib
(3) Sīra Muḥammad b. Maḥbūb ilā Abī Ziyād Khala'f b. 'Uṣza

ムハンマド・イブン・マフブーブに帰される著作は数多くある。上記の3つの著作のうち、(1)はジハードや善を発じることと悪を禁じることを扱った書簡であり、『啓示法の解明』第69巻の冒頭に採録される202。また(2)はイマーム論を扱った書簡であり、1つのミスルに2人のイマームが存在しないこと、イバード派のイマームは信徒たちの長(āmir al-mu'mīnīn)とは呼ばれないことなどが説明される。

そして(3)について、同書簡は6/12世紀の学者アブー・パクル・キンディーの『編纂されたもの』にその一部が引用される203。その冒頭はilā Abī Ziyād Khala'f b. 'Uṣza min akhī-hī Muḥammad b. Maḥbūb sajām 'alay-kum fa-inna aḥmadu ilay-ka Allāh allaadhī lā ilāh illā huwa wa 'ūṣī-ka bi-taqwā Allāh で始まり、wa Allāh hadā man yashā'ū ilā širāt mustaṣḥīn wa jama'a-nā wa ṭyā-kum 'alā al-taqwā wa al-salām 'alay-ka wa raḥma Allāh で終わる。先のハラフ・イブン・ウズラの経歴は不詳であるが、同書簡は、ウスマーンとアリーに関するハラフ・イブン・ウズラからの問い（katabta ilay-ya tas'alu-nī 'an amr 'Uthmān wa 'Ali）に対する返書の形式を

201 第6章でも言及したように、イブン・ジャアファールの集団には、ムハンナーヤ・イブン・ジャアファールからムアーズ・イブン・ハルフへの書簡はムーサー・イブン・アリーによって著書されたという記述がある。ムーサー・イブン・アリーはムハンナーヤ・イブン・ジャアファールの同時代人であり、同書簡が3/9世紀前半に著書されたことについては、問題はないようにみえる。
202 al-Kindī, Bayān al-Sharī', LXIX, 4-20.
っている。ハラフ・イブン・ウズラの問いは、彼が住む地域の人びとの書記たち（あるいは貴人たち）（kuttāb/kibār）が、アリーとウスマークはパラーゼとされないと、と主張していたことについてであり、この一節は、ハラフ・イブン・ウズラが、イバード派の堀域ではないところに住む者であることを示している。

これに対してムハンマド・イブン・マフブーブは、ウスマークとアリーが犯した誤りを説明し、両者が不信仰者であることを明らかにする。そしてそのさい、アブー・スファラ・アブドゥルマリク・イブン・スファラから伝えるものとして、ワーヨール・イブン・アイユーブとマフブーブ・イブン・ラヒールが、アリーとウスマーク、またタルハやズバイル、イブン・ウマルにパラーゼを告げていたことを報告する。ムハンマド・イブン・マフブーブは、アブー・スファラを信頼できる人物（al-thiqā）として紹介する。アブー・スファラには、ムハンマド・イブン・マフブーブの兄弟とも交流があったことが伝えられており204，時代的な背景は生じておらず、またアブー・スファラとムハンマド・イブン・マフブーブの交流の設定も問題はない。このほか書き手は「ウスマークは不信仰者として墓穴に入った」というフザイファ・イブン・ヤマークの言葉を伝えている。さらに書き手は、自集団がワラーやを認めなければならない相手として、なフラワーンの徒、ヌハイラの徒、アブー・ビラール、ジャービル・イブン・ザイド、アブー・ウバイダそしてラビーウ・イブン・ハビーブを挙げる。イバード派の名君であるアブドゥッラー・イブン・イバードが挙げられていなかったことは、同じ作でムハンマド・イブン・マフブーブの活動時期に作成されたとの証拠である。

このほか、書簡中ではウスマークとアリーへのパラーゼに関連して、知識のある者がウスマークとアリーについて判断を停止し、2人をナフラワーンの徒について疑うことは受け入れられないこと、2人をパラーゼとする者たちについて判断停止すること、彼らがパラーゼとする者のパラーゼが止まることになるので、ナフラワーンの徒にワラーやを認めるまでは、その者は受け入れられないことなど、イバード派におけるワラーやとパラーゼの原理と規則が説明される。また3/9世紀末に起きたサルト・イブン・マリクの退位への懸念はみられず、さらに4/10世紀以降の複雑な議論の影響を受けていない。以上のことから、同書簡が彼によって作成されたと考えることができる。

B.2.4.6 サルト・イブン・ハミース

204 al-Kindī, Bayān al-Sharā', I, 64.

一方、「サルト・イブン・ハミースの Sīra」について、カーシフの校訂本を利用したベンドリースは、著作中に①「アブー・マーリクの書簡から」という引用がみられるのに加え、②カーシフが便宜的に符号を付けた、同著作に続くアルフからテーマまでの部分について、著作のテーマが、彼の作とされる他の2つの著作のテーマとは異なる。③項目ごとのテーマという形式が、カーシフの校訂本の他の著作にはみられない。またヒジュラ暦3世紀にはテーマごとに配列するという形式はみられない。④「タウヒドの節」のはじめの表現は『書簡集』の他の著作にはみられない。⑤サルト・イブン・マーリクのイマーム退位を語るさい、その過ち（al-khāṭa'）をオマーンの人びとに帰している。⑥書簡の最後が「書簡が終わる」ではなく、「ムスリムたちの諸書簡が終わる」となっていることから、同部分はサルト・イブン・ハミースの著作ではないとされる。一方、ファニ＝エスやウェルキンソン、またクローネとツィマーマンは、サルト・イブン・ハミースの著作として当該部分を使用する。

これらの指摘について、①『書簡集』の写本 MakKhlに、アブー・マーリクの書簡からという追加は含まれていない。②サルト・イブン・ハミースが様々なテーマについて論じ、書き記したことは十分考えられる。③「既にみたように、イマーム、ムハンマー・イブン・ジャイファルの著作はテーマごとに配列されており、3/9世紀にはすでに存在した形式である。④「上記②の観点から、2つの著作とは異なる種類の著作として、サルト・イブン・ハミースが『タウヒドの節』などにみられるīlamū rāhimā-nā Allāh wa iyyā-kumという表現を用いることは十分に考えられる。⑥カーシフ校訂本以外の『書簡集』に採録される著作では「ムスリムたちの諸書簡が終わる」という表現にはなっていない。

そして⑥について、当該部分は預言者ムハンマドの死後のイスラーム共同体の分裂を説明する。そしてそれを受けて「同じようにオマーンの人びと」サルト・イブン・マーリクの相関を記す。
について遮らを犯した」と記述される。すなわち当該部分は、上記2つの著作に見られる。
自らの立場を示すことから距離を、オマーンのイバード派の分裂、またそれに対する
人びとの対応を、イスラーム共同体の分裂ともに客観的に記述したと考えることができる。
そしてこの部分に続く説明も、ワラヤ、バラーアそしてウクーフの普遍の原則を説
明するものとして理解することができないのでだろうか。

この他の証拠として、78『啓示法の解明』の定命（al-qadar）の章では、同著作の ウの
部分がサルト・イブン・ハミースの書簡として引用される207。これらを踏まえると、アリ
実はラームの部分も、その原型はサルト・イブン・ハミースによって執筆されたとする
立場は、正しいと判断できるだろう。

またバッラーディーは、サルト・イブン・ハミースの『ハラールとハラームに関する500
の節の解釈』（Tafsir Khamsami’i Aya fi al-Halal wa al-Haram）という著作に言及する208。
現在までに刊行されるものは、彼と交流のあった次世代のアブー・ハワーリー（Abū
al-Ḥawārī Muḥammad b. al-Ḥawārī al-Ḥawārī）209によるクルアーン解釈書である。この解釈
書は、ムカーティール・イブン・スライマーン（Abū al-Jasān Muḥātim b. Sulaymān al-Balkhī, d.
150/767）の解釈書を、イバード派の教義に合致するように改作したものと評価されている
210。同解釈書の大部分は、法学にかかわる節を扱っているが、大罪者の地位など、本研究

207 SIYAR, II, 284-288; al-Kindi, Bayān al-Sharḥ, II, 109-112. 『啓示法の解明』で引用される
箇所には、『書簡書』では、直接的に記述される部分に「著者ではない補遺者は語る」（qāla
ghaṣyr al-mu‘alilī il-kilāb wa al-ṣu‘ālī il-hay-hi）という一文が挿入され、直後に「たぶんそれ故
li-dhālīka である」という説が続く。その直下では khalaqa-hum muḥtāmilīn li-dhālīka とな
っている。Makkhī では khalaqa-hum muḥtāmilāt bi-dhālīka である。Makkhī, 336. すなわち
『啓示法の解明』の一文は、結局修正されていないが、その直前の li-dhālīka のみを指して
いると考えることができる。また後世の人物による補遺の可能性が高いが、『イブン・ジ
ャアファルの集成』には ウの部分が、サルト・イブン・ハミースの書簡として引用され

208 Talibī (ed.), Arā’ al-Khawārī al-Kalāmīyya, I, 284.

アブー・ハワーリーは、オマーン内陸部ニズワで活動した法学者で、視覚障害をも
っておりと伝える。彼は、ムハンマド・イブン・マフブープ、イブン・ジャアファル
（al-Izkāwī, Abū Jābir Muḥammad b. Ja‘far, d. after 280/893）、サルト・イブン・ハミース、
ナブハーン・イブン・ウマーン（Abū ‘Abd Allāh Nabāḥīn b. ‘Uthmān, d. after 280/893）の
もとで学んだ。後世に、彼の次世代における代表的人物の一人として名が挙げられる。
al-Shaqaṣī, Manḥaj al-Tālibīn I, 494; al-Izkāwī, Kashf al-Ghumma II, 893; [al-Jazā‘īrī and
al-Shaybānī 2006, 379-380]; [al-Sa’dī 2007b, III, 66-70]; また『書簡書』には、アブー・ハワーリ
ーの書簡も収録されている。

210 [al-Kharusi 2004, 272] イバード派では古くからクルアーンの解釈書が編纂されていた
とされるが、現在校訂・出版されているもののうち、最古のイバード派のクルアーン解釈
書は、9/世紀の北アフリカのイバード派の学者フード・イブン・ムッハッカム・ハッワー
リー（Hūd b. Muḥakkam al-Hawārī, d. between 280/887-290/893）によって著された著作であ
る。ハルースィー [al-Kharusi 2004, 271]は、フード・イブン・ムッハッカムの解釈書は、同時
に関わる内容もいくつか含んでいる。

B.3 オマーンのイバード派の『集成』

イバード派では、3/9世紀から『集成』（al-Jāmi'）と標題が付けられた著作物が執筆されるようになる。『集成』では、前半で「宗教基礎」（uṣūl al-dīn）に関する議論が展開された後、宗教儀礼行為（‘ibādāt）や人間関係上の諸規定（mu‘āmalāt）に関するイバード派の学説が設例（mas'ala/pl. masā'īl）形式とともに提示される211。この点において『集成』は、『書簡集』とは異なる性格を有している。『集成』で語られる内容は、モスクでの一般信衆への「説教」とは異なり、イスラーム的知を修めた／修めようとする者たちを読者として想定している。

諸集成の冒頭には、人間の宗教的分類と法規定についての記述、ワラーヤとパラーワに関する記述が含まれている。またいくつかの設例形式には、発題者や回答者の名前が明記されている。以下時代順に列挙する。


⑤は12/18世紀の学者スイルハーン・イズカウィによって編纂されたものである。①について『イブン・ジャアファルの集成』と呼ばれる著作は、後述する『啓示法の解明』の主たる典拠になっており、またバッラーディーによっても紹介されることから212、イバード派の宗教基礎論、法源論、そして実定法にとって貴重な資料であったことがわかる。一方で①の校訂者アーミルが指摘するように、オマーン国国家遺産文化省から出版された

代のヤヒヤー・イブン・サラーム・パスリ（Yaḥyā b. Sallām al-BASHRī, d. after 273/887）の著作をベースにしつつ、そこにイバード派の見解が加えられたものであると分析する。211設例形式とは「個々の、現実または架空の事案に対して解決を示すというカスイスティークな体裁を取っていて、体系的・論理的な記述にはなっていない」形式を指す（柳橋1998, i）。
212 [Ṭālībī (ed.) 1978, II, 285]
同著作がイブン・ジャアファルによって編纂されたと考えることは難しい。なぜなら、イブン・ジャアファルの活動時期以降に活動したと考えられるクダミーの見解213やビシュヤウィーの見解214がしばしば引用されるからである。さらに本文中には「アブー・ジャービル・ムハンマド・イブン・ジャアファルに帰される集成から」という表現もみられる215。しかしながら、著作中には2-3/8-9世紀のイバード派の動向について、他の著作にはみられない情報も含まれており、同校訂本がイブン・ジャアファルの編纂によるものでなくとも、イバード派思想研究にとって有益な著作である。本研究では『イブン・ジャアファルの集成』として言及した。

このほか②も「アブー・ハワーリーの回答から」という表現がみられるように、彼の見解を次世代以降の人物がまとめたという形になっている。また④の第1巻は、イスラーム神学の分野で取り上げられる神学の諸属性やカダル論に関する記述を、体系的・理論的に解説しており、他の著作とは性格を異にしている216。

216 このほかイバード派で編纂された『集成』には、法学的問題を扱った『ファドル・イブン・ハワーリーの集成』（Jāmi‘ al-Fadl b. al-Ḥawārī）や、法源論および実定法を扱ったイブン・バラカの『集成の書』（Kitāb al-Jāmi‘）がある。ハーリッド・イブン・カフターの『集成』など、まだ校訂・出版されていない著作もあり、今後の研究が待たれる。
表 (1) 『書簡集』における書簡の配列
الجواب (الجواب)
参考文献一覧

略号

MakKh1  Siyar al-Muslimūn, Ms. Maktaba Naṣīr b. Rāshīd al-Kharūštī.
MakKh2  al-Siyar, Ms. Maktaba al-Khalīfī.
MakS   al-Siyar, Ms. Maktaba al-Sālimī.
MakSQ  al-Siyar al-Ilāhiyya, Ms. Ministry of National Heritage and Culture, no. 543, a photocopy preserved in the Omani Study Center, Sultan Qaboos University.

A イバード派資料


-----  Sīra ilā Aḥl Ḥadramavit fi Aḥrār b. al-‘Aṣwān. in: SIYAR, I, pp. 308-324 (no.8); MakS, pp. 307-312; MakSQ, pp. 174-182; MakKh2, 105a-107b (text incomplete).

-----  Sīra ilā Aḥl ‘Umayn fi Aḥrār b. al-‘Aṣwān. in: SIYAR, I, pp. 276-307 (no.7); MakS, pp. 298-307; MakSQ, pp. 162-174; MakKh2, 95b-104b (text incomplete).

(att.) ʿAbd Allāh b. Ibrāhīm. Risāla ʿAbd Allāh b. Ibrāhīm ilā Abīl-Malik b. Marwān. in: SIYAR, II, pp. 325-345 (no.32); MakS, pp. 224-229; MakSQ, pp. 45-51; MakKh1, pp. 265-275; MakKh2, pp. 178a-183a.


---. Ta’līq fi Ma‘nā ‘an al-Shaykh Abī Mundhir Salama b. Muslim. in: SIYAR, II, pp. 39-45 (no.23); MakS, pp. 18-20; MakKh2, 138B-140A.


al-Bahlānī, Abū al-Mu’thir al-Ṣaḥī b. Khāmis (d. after 278/891-2). Kitāb al-Aḥdāt wa al-Ṣifāt. in: SIYAR, I, pp. 23-85 (no.1); MakS, pp. 157-178; MakSQ, pp. 305-333; MakKh2, 4a-17b.

---. Kitāb al-Bayān wa al-Burḥān Radd ‘alī man Qāla bil-Shāhīdayn. in: SIYAR, I, pp. 155-185 (no.3); al-Siyar, MakS, pp. 256-268; MakSQ, pp. 333-347; MakKh2, 18a-26a.


----. Fi Ṭaḥd ‘alā Muḥammad b. Sa‘īd. in: SIYAR, II, pp. 106-112 (no.26); MakS, pp. 43-46; MakKh2, 153b-155a.


----. Fi Ḥafs b. Rāshīd Ayyāmā Khaṣrījī-hi ‘alā al-Muṭahhar b. ‘Abd Allāh wa ‘Aqdi-hi al-Awwal. in: SIYAR, II, pp. 5-8 (no.19); MakSQ, pp. 489-496; MakKh2, 131a-133b.


al-Ḥujjārī, Abū Qaḥṭān Khālid b. Qaḥṭān. Siya Abī Qaḥṭān Khālid b. Qaḥṭān. in: SIYAR, I, pp. 86-154 (no.2); MakSQ, pp. 364-400; MakKh2, 48b-64b.


—-. Sīra Abī al-Ḥawārī Muḥammad b. al-Ḥawārī li-‘Ahl Ḥaḍramawt. in: SIYAR, I, pp. 338-365 (no.10), MakSQ, pp. 278-290; MakKh2, 88b-95b.


—-. Sīra al-Shaykh Abī Muḥammad ‘Abd Allāh Muḥammad b. Barka. in: Mak,S, pp. 242-250; MakSQ, pp. 407-419; MakKh2, 192a-192b.


—-. Sīra Abī ‘Alī. in: MakSQ, pp. 208-210; MakKh1, pp. 302-305.

—-. Jawāb min Muṣāb b. ‘Alī wa Ḥāshim b. Ghaylān wa Aḥl ikkī ilā al-Imām ‘Abd al-Malik b. Ḥumayd. in: MakSQ, pp. 204-205; MakKh1, pp. 199-200.


al-Ja'fārī, Munīr b. al-Nayyīr (d. after 192/808). Sīra Munīr b. al-Nayyīr al-Ja'fārī lilā al-Imām Ghassān b. 'Abd Allāh. in: SIYAR, I, pp. 233-253; MakS, pp. 284-291; MakSQ, pp. 76-84; MakKh1, pp. 188-199; MakKh2, 111a-115b.


ウィザーレ・アル・ツラッヒ・アル・クワンミ ウア・アル・カルフア，1983。


---. ‘An Muḥammad b. Maḥbūb bi Aṣmā Allāh. in: MakKh1, pp. 48-49.


---. Siṣa Muḥammad b. Maḥbūb ilā Abī Ziyād Khalaf b. ‘Uzra. in: MakSQ, pp. 223-227; MakKh1, pp. 144-150.


al-Malik b. Humayid. in; SIYAR, II, pp. 36-38; MakS, p. 17; MakSQ, pp. 199-200, MakKh2, 138a-138b.


al-Ṭarīqī, Abū Mawdūd Ḥājib b. Mawdūd (d. ca. 150/767-8). Risāla Abī Mawdūd itā man Balagha-hu Kitābu-nā Hādhā min al-Muslimūn. in: MakS, pp. 576-578 (text incomplete); MakSQ, pp. 67-74; MakKh1, pp. 150-159.

——. Min Abī Mawdūd wa (sic) Ḥājib itā Abī al-Hurr. in: MakS, p. 63; MakKh1, pp. 290-291.

al-Ṭarīqī, Abū Mawdūd Ḥābīb b. Ḥafṣ (d. after 192/808). Naṣīḥa Abī Mawdūd il-lil-Imām Ghassān b. ‘Abd Allāh. in: MakSQ, pp. 74-76; MakKh1, pp. 299-302.


——. Hādhā min Kutub Abī ‘Ubayda Razīma-hu Allāh. in: MakS, pp. 61-63; MakKh1, pp. 288-290.


——. Hādhāhi Risāla Abī ‘Ubayda wa Abī Mawdūd. in: MakSQ, pp. 56-59; MakKh1, pp. 281-285.


B そのほかのアラビア語資料


1933.


C 二次資料

【CD-ROM】


【アラビア語文献】


【欧文文献】


-----, “Notes à propos de la wala’ya imamate (aspects de l’imonomologie duodécimaine, X),” The Journal of the


——. *Zwischen Haddī und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinationisicher Überlieferung*. Berlin, New York:
Walter de Gruyter, 1975.


----. “Seeking Common Ground: Salafism and Islamic Reform in Modern Ibāḍī Thought,” Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies 7, 2005, pp. 119-142.


395-402.


———. “Note sur la chronique Ibāḍīte d’ad-Dargini,” Rocznik Oryentalistyczny 11, 1936b, pp. 146-172.


Mourad, S. Early Islam between Myth and History: Al-Hasan al-Baṣri (D. 110 H/728 CE) and the Formation of His
Schau, E. “Über die religiösen Anschauungen der ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika,”
Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen 2:2, 1899, pp. 47-82.


125-144.


【邦文文献】


赤池 嘉昭 『教団としての宗教—教団論理論を中心として—』井戸内幸夫（編）『講座宗教学 3 秩序への挑戦』東京：東京大学出版会, 1977, pp. 159-229.


ヴェーバー, M. 大塚 久雄, 生松敬三 (訳) 『宗教社会学論選』東京：みすず書房, 1972.


大川 真由子 『帰還移民の人類学—アフリカ系オマーン人のエスニック・アイデンティティ』東京：明石書店, 2010.
大塚 和夫（他編） 『岩波イスラーム辞典』東京：岩波書店，2002。

奥田 敦 『イスラームの文化—法における神と人』東京：慶應義塾大学出版会，2005。

奥野 克己 『オマーンのファラジ（カタート）：J. C. Wilkinson (1977) の研究を中心に』 『インド考古研究』17, 1995, pp. 44-48。

小田 慎子 『イスラームにおける罪悪観』谷口 茂（編）『宗教における罪悪の諸問題』東京：山本書店，1991, pp. 191-222。

—— 『シャリアーの教育的意義』『宗教哲学研究』8, 1991, pp. 36-51。

—— 『宗教における倫理と法』『京都女子大学宗教・文化研究所研究紀要』5, 1992, pp. 1-22。


柏原 良英 『クルアーンにおける死生観と罪の概念』 『シャリアー研究』6, 2009, pp. 117-132。

鎌田 繁 『イスラームにおける契約』竹下政学（編）『イスラームの思考回路』(講談イスラーム世界 4) 東京：栄光教育文化研究所，1995, pp. 145-174。

菊地 達也 『イスラーム派の神話と哲学—イスラーム少数派の思想史的研究』東京：岩波書店，2005。

—— 『イスラーム教—「異端」と「正統」の思想史』東京：講談社，2009。

クレメンツ, R. E. 村岡 崇光（訳）『近代イデオロギー研究史—ヴェルハウゼンから現代まで』東京：教文館，1978。

黒田 壽郎 『イスラームの反体制—ハワーリジュ派の世界観』東京：未来社，1991。

小口 偉一・堀 一郎（監修） 『宗教学辞典』東京：東京大学出版会，1973。

小杉 泰 『イスラーム世界における文脈整合論』『イスラーム地域研究』1 (2), 2007, pp. 123-147。

近藤 洋平 『信仰者と不信仰者—マトゥリディー学派における人類の二分化の理解』 『オリエント』50 (2), 2007, pp. 236-251。


—— 『東方研究派における人間の宗教的分類と忘恩・偽信概念の展開』 『宗教研究』368, 2011, pp. 51-74。

坂本 賢三 『「分けること」と「わかること』(講談社学術文庫) 東京：講談社，2006。

池井 義則 『コーランにおける罪の概念について— "dhanb" の用例を中心として』 『天理大学学報』163, 1990, pp. 181-193。

塩見 和子 『アブドゥル・ジャッパールの人間論—原子論的先端論における自己同一性』 『オリエント』
『イスラームの倫理—アブドゥル・ジャッパール研究』東京：未来社, 2002.
スギノバ・M. 山岡 万里子（訳）, 手島 敦矢（監） 『ユダヤ教の考え方—その宗教観と世界観』東京：ミルトス, 1998.

関根 正雄 『古代イスラエルの思想—旧約の預言者たち』 (講談社学術文庫) 東京：講談社, 2004.

並木 浩一・荒井 章三（編） 『旧約聖書を学ぶ人のために』京都：世界思想社, 2012.

ニーダム, R. 吉田 禅吾・白川 琢磨（訳） 『象徴的分類』東京：みすず書房, 1993.

日本聖書協会（訳） 『新共同訳 聖書』東京：日本聖書協会, 2006.


花田 宏秋 『イスラームの少数派とジャマーヤの成立』佐藤 次高（編） 『イスラーム世界の発展』岩波講義世界歴史10 東京：岩波書店, 1999, pp. 201-222.


松本 耕郎 『イスラーム政治神学～ワラーヤとウィラーヤ』東京：未来社, 1993.
三田 了一（訳） 『日英対訳・注解 聖クルアーン』東京：宗教法人日本ムスリム協会, 1982.
柳橋 博之 『イスラーム財産法の成立と変容』東京：創文社, 1998.