

スンナ派の十二イマーム崇敬とマフデー

Is Muḥammad b. al-Ḥasan the *Mahdī*? Diversity of Confessional Self-Identities among Medieval Imamophilic Sunnis

水上 遼

Ryo MIZUKAMI

Although it is well known that reverence for the Twelve Imams (imamophilia) spread among medieval Sunnis, researchers have paid less attention to the diversity of their confessional self-identities. To explore this issue, this study focuses on how such Sunnis have discussed the identification of the Twelfth Imam, Muḥammad b. al-Ḥasan, with the *mahdī* (savior), by analyzing their *faḍā'il* (virtues) works on the Imams in the 12th–14th centuries. The attitudes of Sunni authors toward this “Shi‘i-originated” theory can be classified into three categories: de-Shi‘itized affirmation, Sunni-Shi‘i mixed affirmation, and denial. Ibn Ṭalḥa, al-Kanjī, and Sibṭ Ibn al-Jawzī agree with the *mahdī*ship of Muḥammad b. al-Ḥasan without citing Shi‘i materials, while ‘Umar b. Muḥammad and Ṣadr al-Dīn al-Ḥammūyī do not hesitate in using Shi‘i traditions. Al-Junābadhī and al-Zarandī deny the *mahdī*ship of the Twelfth Imam. These attitudes show that imamophilia does not always mean the weakening of Sunni self-identity.

はじめに

十二イマームといえば、通常、十二イマーム派シーア派（以下、シーア派と表記する）の支持する12人の宗教指導者とされ、スンナ派が支持するとされるアブー・バクルら4人の正統カリフと対置される。そして、正統カリフと十二イマームのどちらを支持し、崇敬するかがスンナ派とシーア派の根本的な相違だとするのが一般的な理解であろう。だがこれまでの前近代イス

* 本稿は JSPS 科研費 21K20036 および 19H01317 による研究成果の一部である。

ラーム史研究では、そのような単純な枠組みに当てはまらない、十二イマームを崇敬するスンナ派の存在が度々指摘されてきた。そうした先行研究を踏まえ、これまでに筆者は十二イマームに関する美質の書 (faḍā'il/manāqib) という文献群に着目し、スンナ派の十二イマーム崇敬とそれに対するシーア派学者の反応について研究を行ってきた¹。

しかし、スンナ派の十二イマーム崇敬に関しては未解決の問題が数多く残されている。なかでも重要なものとして、そのようにシーア派と共通の人物を崇敬するスンナ派の人々は、いかなる宗派意識を持っていたのかという問題がある。先行研究において、アリー裔や十二イマームを崇敬するスンナ派はシーア派の信仰との類似性から、「親シーア派的」であり宗派意識の希薄な人々として一括りに扱われることが多かった²。しかし、Pfeiffer や Hirschler の近年の研究によって、13~14 世紀のイランやシリアでは、アリー一族崇敬や十二イマーム崇敬において宗派意識が曖昧化していたスンナ派であっても、政治的な文脈においては宗派意識を強く維持していたことが示された³。さらに、Algar や Rizvi は、ジャーミー (Jāmī, 1492 年没) などナク

¹ スンナ派の十二イマーム崇敬の概要については、拙著『語り合うスンナ派とシーア派：十二イマーム崇敬から中世イスラーム史を再考する』風響社、2019 を、研究史については拙稿「13-14 世紀におけるスンナ派の十二イマーム崇敬とヒッラのシーア派学者集団：サドルッディーン・ハンムイー著『二本紐の首飾りの真珠』に見られる宗派を越えた伝承教授」『アジア・アフリカ言語文化研究』99 (2020): 5-25 (特に 1-2 註 1 および 2) を参照。十二イマーム崇敬の隆盛に対する 13 世紀のシーア派学者の反応については、同「イルビリー著『悲嘆の除去』におけるスンナ派文献の戦略的引用：超宗派的の信仰としての十二イマーム崇敬」『西南アジア研究』91 (2020): 1-24 を参照。

² 例えば、Molé や Bausani はスンナ派の権威であったアッバース朝の滅亡とイルハン朝の宗教的に寛容な姿勢の結果シーア派思想がスーフィズムに流入し、親シーア派的なスンナ派が登場したとしている。モンゴル時代からサファヴィー朝成立までのイランの宗派状況について研究した Mazzaoui は、歴代イマームに関心を持つイランの君主たちを「シーア派への親近感」(affinity to Shi'ism) を持っていたと表現している (Marian Molé, "Les Kubrawiya entre sunnisme et shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire," *Revue des études islamiques* 29 [1961]: 61-142 [esp., 69-70]; Alessandro Bausani, "Religion under the Mongols," in John Andrew Boyle [ed.], *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, Cambridge: Cambridge University Press, 1968, 538-549 [esp., 543-544]; Michel M. Mazzaoui, *The Origins of Šafawids: Št'ism, Šūfism, and the Ġulāt*, Wiesbaden: Franz Steuber Verlag, 1972, 63-65)。

³ Judith Pfeiffer, "Confessional Ambiguity vs. Confessional Polarization: Politics and Negotiation of Religious Boundaries in the Ilkhanate," in Judith Pfeiffer (ed.), *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, Leiden and Boston: Brill, 2014, 129-168; Konrad Hirschler, *Medieval Damascus: Plurality and Diversity in an Arabic Library, the Ashrafiya Library Catalogue*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017, 127-128.

シュバンディー系のスナ派スーフィーが³、十二イマームを崇敬しつつも、同時にシーア派に対して強い敵意を表明する場合があったことを明らかにした⁴。これらの研究成果は、十二イマームへの支持がシーア派への親近感を必ずしも意味せず、スナ派への帰属意識を強く表明しつつ十二イマームを崇敬する場合があったことを示している。

スナ派の十二イマーム崇敬の詳細や、そこでの宗派意識の表れが最もよくうかがえる文献が、彼らの残した十二イマームに関する美質の書である。しかし、これまでの研究で美質の書から宗派意識を読み解こうとするものはほとんどなかった。よって本稿では、それらの作品の中で展開される、第12代イマームのムハンマド・ブン・ハサンをマフディー (mahdī, 救世主) とみなすことに関する議論に着目する。シーア派によればムハンマド・ブン・ハサンはそのイマーム就任以降、大半の信徒がその姿を見たことがないが、お隠れ状態 (ghayba) のまま超自然的寿命を生きており、終末に際してマフディーとして再臨する、とされる⁵。シーア派の根幹ともいえるこの教義に対し、スナ派の美質の書編纂者らがいかなる主張を行っているかを分析し、彼らの宗派意識を考察する。分析に当たっては、彼らのシーア派の思想や伝承への姿勢を基準に、「脱シーア派的肯定論」、「スナ派・シーア派混交的肯定論」、「否定論」の三つの立場を暫定的に設定し、それぞれの議論の特徴を明らかにする。

I. 12～14世紀におけるスナ派の十二イマーム崇敬と美質の書

スナ派の間で十二イマーム崇敬が確認できるようになる時期に関しては、13世紀半ばのモンゴルの西アジア侵入以降とされることが多いが⁶、十

⁴ Hamid Algar, "Naqshbandis and Safavids: A Contribution to the Religious History of Iran and Her Neighbors," in Michel Mazzaoui (ed.), *Safavid Iran and Her Neighbors*, Salt Lake City: The University of Utah Press, 2003, 7–48; Sajjad H. Rizvi, "Before the Safavid-Ottoman Conflict: Jāmī and Sectarianism in Timurid Iran and Iraq," in Thibaut d'Hubert and Alexandre Papas (eds.), *Jāmī in Regional Contexts: The Reception of 'Abd al-Rahmān Jāmī's Works in the Islamicate World, ca. 9th/15th–14th/20th Century*, Leiden and Boston: Brill, 2018, 227–255.

⁵ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'ī Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven and London: Yale University Press, 1985, 161–171.

⁶ 註2で挙げた Molé と Bausani の他、スナ派の間でのアリー崇敬や十二イマーム崇敬の隆盛について「宗派的曖昧性」(confessional ambiguity) という概念を提唱した Woods や、西アジアでの

十二イマームを賛美したスンナ派学者を列挙した *Dānīshpazhūh* や、アッバース朝カリフ・ナーシル（在位 1180～1225 年）によるシーア派イマームの支持を扱った Hodgson と Hartmann の研究からは、初期の事例が 12 世紀に遡ることが明らかである⁷。12 世紀のスンナ派学者が十二イマームをひとまとまりの存在として称賛していた例としては、*Dānīshpazhūh* の挙げるヤフヤー・ブン・サラーマ・ハスカフィー（*Yahyā b. Salāma al-Ḥaṣkafī*, 1156–57 または 1158 年没）の十二イマーム賛美の詩のほか、ハナフィー派学者のアフタブ・ハーラズム（*Akḥṭab Khwārazm*, 1172 年没；ホラズム随一の説教師、を意味する尊称）の『フサイン殉教譚』（*Maqṭal al-Ḥusayn*）で引用される十二イマームに関する伝承、バグダードのハンバル派学者イブン・ハッシャーブ（*Ibn al-Khashshāb*, 1172 年没）による十二イマームの生没年を扱った短い論攷『イマームたちの生没年』（*Tārīkh al-a'imma wa-wafayātuhum*）がある⁸。ただし、ハスカフィーとアフタブ・ハーラズムの場合は十二イマームの名が列挙されるのみ、イブン・ハッシャーブの場合は名前に加えてイマームの母親や生没年などわずかな情報が加えられるのみで、第 12 代イマームをマフディーと呼ぶことはあってもその役割についてそれ以上の説明や伝承の引用は行われぬ。

本稿で主に取り上げる文献は、スンナ派の間での十二イマーム崇敬がさらに隆盛し、理論化が進む 12 世紀末頃から 14 世紀に書かれた十二イマームの

シーア派的救世主思想の広がり論じた Bashir も、その始まりをモンゴル時代としている（John E. Woods, *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire: A Study in 15th/9th Century Turko-Iranian Politics*, revised and expanded ed., Salt Lake City: The University of Utah Press, 1999, 4; Shahzad Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nūrbakhshīya between Medieval and Modern Islam*, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2003, 31–41）。

⁷ Muḥammad-Taqī Dānīshpazhūh, “(Intiqād-i kitāb) *Kashf al-ḥaqāyiq*,” *Farhang-i Īrān-zamīn* 13 (1966): 299–310 (esp., 307); Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols., Chicago: Chicago University Press, 1974, 2: 283–284; Angelika Hartmann, *An-Nāṣir li-Dīn Allāh: Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbāsidenzeit*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1975, 166–167.

⁸ ハスカフィーの詩は、後述する 13 世紀の十二イマームの美質の書『貴人たちの伝記』に引用されている（Sibt Ibn al-Jawzī, *Tadhkirat al-khawāṣṣ*, Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-'Ulūm [ed.], Najaf: al-Maṭba'a al-Ḥaydariyya, 1964, 365–367）。アフタブ・ハーラズムとイブン・ハッシャーブの十二イマーム崇敬については、Akḥṭab Khwārazm, *Maqṭal al-Ḥusayn*, Muḥammad al-Samāwī (ed.), 2 vols., Qom: Anwār al-Hudā, 1997–98, 1: 144–145, 146–147, 212–213; Ibn al-Khashshāb al-Baghdādī, *Tārīkh al-a'imma wa-wafayātuhum*, Thāmir Kāzīm al-Khafājī (ed.), Qom: Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, 2011 を参照。

美質の書や関連作品である。13世紀までの作品としては、バグダードで活動したハンバル派学者ジュナーバズィー（‘Abd al-‘Azīz b. Maḥmūd al-Junābadhī, 1215年没）の散逸した作品『預言者の子孫の道標』（*Ma‘ālim al-‘itra al-nabawīyya*）、バグダードとダマスカスで活動した歴史家・ハナフィー派学者スイフト・イブン・ジャウズィー（Sibt Ibn al-Jawzī, 1256年没）の『貴人たちの伝記』（*Tadhkirat al-khawāṣṣ*）、シリアで活動したシャーフィイー派学者イブン・タルハ（Muḥammad b. Ṭalḥa al-Naṣībī, 1254年没）の『探究者の求めるもの』（*Maṭālib al-sa‘ūl*）、イルビルやダマスカスで活動したシャーフィイー派学者カンジー（Muḥammad b. Yūsuf al-Kanjī, 1260年没）の『求道者の充足』（*Kifāyat al-ṭālib*）とそれを補足する『時代の主伝承の解説』（*al-Bayān fī akhbār Ṣāhib al-Zamān*）、スナ派学者と考えられるウマル・ブン・ムハンマド（‘Umar b. Muḥammad, 13世紀に活動）がモスルで著した『永続の恩寵』（*al-Na‘īm al-muqīm*）⁹がある。

14世紀の作品としては、マーザンダラーン出身でシャーフィイー派学者・スーフイーとして名高いサドルッディーン・ハンムーイー（Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm al-Juwaynī al-Ḥammūyī, 1322年没）が、イラン高原の各地やイラク、アラビア半島、シリアを巡って伝承を収集して編纂した『二本紐の首飾りの真珠』（*Farā‘id al-simṭayn*）がある。また、アラビア半島出身のザランディイー（Jamāl al-Dīn Muḥammad al-Zarandī, 1349年以降没）はハナフィー派に属し、『階梯』（*Ma‘ārij*）を編纂した。上記の例から明らかなように、十二イマームの美質の書編纂者たちは決まった地域に固まって現れたわけではなく、また属する法学派も様々であった。次節からは各作品におけるマフディーの議論を具体的に検討していく。

II. 「脱シーア派的」マフディー肯定論

十二イマームを崇敬するスナ派学者たちの中にも、ムハンマド・ブン・

⁹ 『永続の恩寵』の刊本の編者である al-Ghurayrī は、著者の名を ‘Umar b. Shujā’ al-Dīn b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wāhid al-Mawṣilī とするが、史料の根拠は乏しい。本稿では写本に記される人名にもとづき、著者を「ウマル・ブン・ムハンマド」と呼ぶこととする。写本中で著者名が記されている頁のファクシミリは、‘Umar b. Muḥammad, *al-Na‘īm al-muqīm*, Sāmī al-Ghurayrī (ed.), Qom: Intishārāt-i Kalimat al-Ḥaqq, 2009, 23 を参照。

ハサンをマフディーとみなす者は多い。この立場はシーア派と共通するものだが、彼らは必ずしもシーア派思想へ無自覚に接近し、シーア派と同じ説明を繰り返していたわけではなかった。本節では、第12代イマームのマフディー性を肯定するが、あえてシーア派とは異なる方法でその説明を試みる立場を脱シーア派的マフディー肯定論と呼び、そうした主張について検討を行う。

前節で挙げたスンナ派学者たちのうちで脱シーア派的マフディー肯定論の立場から最も詳細な説明を行うのがイブン・タルハである。彼は1250年にシリアのアイユブ朝のワズィール職に就任したものの、わずか2日間で辞職し、その後政治の場から離れてオカルト学問に没頭し、その中で十二イマームの美質の書である『探究者の求めるもの』を著した¹⁰。同書ではイマームごとに12の章(bāb)が設けられ、各章で引用される伝承のほとんどはスンナ派の伝承経路にもとづくものとなっている¹¹。第12代イマームの章の中では、ムハンマド・ブン・ハサンこそがマフディーであり、神の証(al-hujja)、待望される者(al-muntazar)であると断言される¹²。これらの尊称は、シーア派の伝承で述べられるものと共通する¹³。そして、マフディーは終末が迫ると地上を公正さで満たすこと、預言者一族の、特にファーティマの子孫から現れることなどの伝承が列挙される¹⁴。イブン・タルハの議論で特徴的なのは、第12代イマームのマフディー性を認めない意見を想定した上で、問答形式で自らの思想を説いている点である。特に、マフディーの特徴に合致する別の人物が将来現れる可能性から、ムハンマド・ブン・ハサンをマフディーと確定できない、という反論に対してイブン・タルハが答える箇所で

¹⁰ イブン・タルハの経歴と『探究者の求めるもの』の執筆に関しては、Mohammad Ahmad Masad, "The Medieval Islamic Apocalyptic Tradition: Divination, Prophecy and the End of the 13th Century Eastern Mediterranean," unpublished Ph. D. dissertation, Washington University in St. Louis, 2008, 83–84, 88–92; Andrew C. S. Peacock, "Politics, Religion and the Occult in the Works of Kamal al-Din Ibn Talha, a Vizier, 'Alim and Author in Thirteenth-Century Syria," in Carole Hillenbrand (ed.), *Syria in Crusader Times: Conflict and Coexistence*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020, 34–60を参照。

¹¹ *Ibid.*, 39, 41–42。ただし例外として、シーア派学者イブン・シャフラーシュューブから引用される箇所もある(Ibn Ṭalḥa, *Maṭālib al-sa'ūl fī manāqib Āl al-Rasūl*, al-Sayyid 'Abd al-'Azīz al-Ṭabāṭabā'ī (ed.), Beirut: Mu'assasat al-Balāgha, 1998–99, 174)。

¹² *Ibid.*, 311。

¹³ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 45; Abdulaziz Abdullhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany: State University of New York Press, 1981, 66–68。

¹⁴ Ibn Ṭalḥa, *Maṭālib al-sa'ūl*, 312–313。

は、彼の主張がよく示されている¹⁵。ここで反対者は、ムハンマド・ブン・ハサン誕生の時までマフディーの諸特徴に合致する人物が彼以外にいなかったとしても、マフディーが出現するであろう「ずっと先の時代」(al-waqt al-mutarākhi al-mumtadd) までに別の該当者がファーティマ裔から現れる可能性が残るため、彼をマフディーだと確定できない、と述べる。それに対しイブン・タルハは、ムハンマド・ブン・ハサン誕生の時に彼だけがマフディーの諸特徴に合致する人物だと認められるなら、マフディーの確定にはそれで十分だとし、次のように返答する。

汝らの言及したところの、清浄なる一族に関してそれらの諸属性を持つ者が将来新たに現れる可能性については、証拠の採用を損なうものでも、それに基づく判断の承認を妨げるものでもない。まさに、証拠が示すものは、それが出現している以上一義的に重要なのであり (dalālat al-dalīl rājiḥa li-zuhūrihā), それに反するもの (mā yu'arīduhā) が後に現れるかもしれないことはそれと比べて二義的なことに過ぎない。一義的なものを二義的なものによって放棄することは許されない。もし我々がそれを許せば、諸規定を確定させる証拠の大部分について、その使用を阻害することになる。というのも、それと反するものが新たに現れる可能性のない証拠などないからである。一致している見解によれば (wifāqan), そのことはそれ [証拠] の使用を妨げるものではない。

このようにしてイブン・タルハは、マフディーの諸特徴に合致する人物が将来新たに現れる可能性に触れつつも、ムハンマド・ブン・ハサンが諸特徴の「証拠の出現」たる人物であることこそがより重要であると強調し、彼のマフディー性を肯定しているのである。

続いて、過去にも最初の「証拠の出現」が重視された類例が三通り示される¹⁶。第一は預言者ムハンマドが第2代カリフのウマルに対し、将来ウワイス・ブン・アーミル (Uways b. 'Āmir) という人物がイエメンから到来することを、彼の出自や特徴とともに伝えたことで、ウマルは自身のカリフ時代

¹⁵ Ibid., 314–315.

¹⁶ Ibid., 315–317.

に該当する人物が現れたので、その者をムハンマドの語った人物だと判断したのであった。第二はハワーリジュ派についてで、ムハンマドは生前に彼らに対抗するためにその特徴を述べていたが、アリーは最初に該当する集団を見つけた際に彼らをハワーリジュ派であると判断した。第三はユダヤ教の聖典トーラーにおいて、将来の預言者ムハンマドの登場がモーセに告げられていたとされる点である¹⁷。イブン・タルハにとって、将来別の該当者が出現しうるので判断を避ける、という主張は、ウマルの判断を否定することや、ハワーリジュ派を異端とする断定を避けること、ユダヤ教徒たちがムハンマドの預言者位を否定したことに等しい行為なのであった。

最後にイブン・タルハは、ムハンマド・ブン・ハサンのお隠れと超自然的寿命¹⁸の議論で章を閉じている。彼はムハンマド・ブン・ハサンがお隠れ状態になり、その情報が途絶したことを述べつつ、情報の途絶自体では寿命や死亡を判断できないとする。そして、神は過去にも特定の人物に超自然的寿命を与えた例があったとし、存命中とされるイエスやヒドル、通常の寿命よりもはるかに長く生きたノア、人間の敵対者であるイブリースやダッジャールなどを挙げている¹⁹。イブン・タルハは、ムハンマド・ブン・ハサンの超自然的寿命を積極的に肯定する論拠を示しているわけではない。しかし、その死亡を判断できないことや超自然的寿命を与えられた過去の人物の例などから、ムハンマド・ブン・ハサンの超自然的寿命もまた否定はできない、というのが彼の立場だといえる。後述するように、カンジーもまた同様に過去の預言者たちや悪魔を超自然的寿命の先例と位置づけている。吉田京子が指摘しているように、ヒドルを超自然的寿命の前例とみなして第12代イマームのお隠れを正当化する方法はシーア派の間でもみられたが、他の過去の預言者や悪魔などをもそうした先例に加えた点は、イブン・タルハやカンジーに特徴的な主張といえる²⁰。

¹⁷ モーセが預言者ムハンマドの出現について述べていたとされることは、クルアーン7章157節が根拠となり、ムスリムの間で広くみられた考え方であった (Hava Lazarus-Yafeh, "Tawrāt," in *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, H. A. R. Gibb et al. [eds.], 13 vols., Leiden: Brill, 1960–2009, 10: 393–395 [esp., 394]).

¹⁸ 超自然的寿命は史料中で *baqā'* (存続) と記され、誕生してから著者の時代までの、常人ではありえないほど長い期間を生き続けていることを意味する。

¹⁹ Ibn Ṭalḥa, *Maṭālib al-sa'ūl*, 319–320.

²⁰ 吉田京子「12イマーム派ガイバ論におけるヒドル(ハディル)伝承」『東洋文化』87(2007): 23

イブン・タルハの第12代イマームに関する考え方は、彼をマフディーとみなすだけでなくそのお隠れ状態と超自然的寿命を容認していることから、シーア派の教義と類似しているともいえるが、一方で明らかな相違点も存在する。シーア派の間では第12代イマームがマフディーであるということの根拠に、預言者ムハンマドや過去のイマームたちがそのことを予知、予言していたという伝承が用いられる²¹。しかし、イブン・タルハはそうしたシーア派の伝承には依らず、マフディーに関する諸々の特徴や条件を考慮したとき、ムハンマド・ブン・ハサンが「証拠の出現」とみなせる人物であることをその根拠として強調したのであった。お隠れ思想については、ghaybaという語を用いているものの、それがどういった状態なのかということは詳しく論じられない。シーア派教義にあるような「小ガイバ」と「大ガイバ」の区別や、特定代理人によるムハンマド・ブン・ハサンからのハディース伝達や命令といったことも語られない。そのため、あたかも第12代イマームはお隠れしたという情報以外は何も知られていないかのように述べられている。一方、超自然的寿命については他の事例を挙げる点ではシーア派と共通するが、イブン・タルハはより広い預言者たちや悪魔もまたそれに該当する例だとみなした。これらの点を踏まえると、イブン・タルハはシーア派のイマーム論やマフディー論を知り、それを前提として議論していたことは確かであろう。ただし、そうしたシーア派の議論を提示し、単に繰り返すのではなく、シーア派の論法とは距離を置いた状態で肯定論を主張しようとしていたのである。換言すれば、イブン・タルハの主張は、第12代イマームをマフディーとする説をスナ派的立場から肯定することで、それを脱シーア派化、超宗派化する試みなのであった。

イブン・タルハと類似する、脱シーア派的肯定論の立場をとる人物としては彼の同時代人であるカンジーとスイプト・イブン・ジャウズイーが挙げられる。カンジーは、1249年にモスルで起こった預言者ムハンマドの御家の人々に関する論争を受けて、十二イマームの美質の書『求道者の充足』と、それを補足する形でマフディーの伝承のみを集めた『時代の主伝承の解説』²²

-39. ここで吉田は過去の預言者たちや悪魔を超自然的寿命の先例とすることをカンジーの主張としており、イブン・タルハについては触れていない。

²¹ Najam Haider, *Shī'ī Islam: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, 97.

²² 時代の主 (shāhib al-zamān) もまた、シーア派の間で、超自然的寿命を念頭に置いたムハンマド・

を著し、それらをイルビルのアッバース朝代官 (nā'ib) であったイブン・サラヤー (Tāj al-Dīn Ibn al-Ṣalāyā, 1258 年没) に献上した²³。その後はダマスカスで活動していたようだが、モンゴル軍のシリア侵攻の際に内通を疑われて処刑された²⁴。カンジーは『求道者の充足』の末尾で第 12 代イマームを、第 11 代イマームのハサン・アスカリーの子であり、「待望されるイマーム」(al-imām al-muntazar) であるとし、マフディーを連想させる表現を用いている。『求道者の充足』ではムハンマド・ブン・ハサンの名は記されていないものの、『時代の主伝承の解説』ではマフディーの名は預言者と同じくムハンマドであるという伝承が引かれていることから²⁵、カンジーがムハンマド・ブン・ハサンをマフディーとみなしていたことは明らかである。

カンジーはマフディーに関する伝承をまとめた『時代の主伝承の解説』の序文において、同書がシーア派の経路で伝わる伝承に一切もとづいていない、ということを確認する。そして、シーア派の伝承はシーア派のためのものであるから「[我々には] 必ずやそれ以外のものが必要である」と述べる²⁶。このことから、カンジーはシーア派教義としてのマフディー論について熟知し、それが彼自身のマフディー論と類似していることも認めるものの、同派の伝承に依拠せずスンナ派の伝承でムハンマド・ブン・ハサンのマフディー性を示そうとしたことがわかる。宗派名を出した形での宗派意識の表明は、イブン・タルハの『探究者の求めるもの』におけるマフディーの議論にはみられない特徴である。

カンジーがマフディーに関して挙げる伝承の多くはイブン・タルハが挙げるものと共通する。多少異なるものとしては、カンジーはマフディーをイエスやウマイヤ朝のウマル 2 世 (在位 717~720 年) だとする説にも触れ、それらを明確に否定している点がある。特にイエスは、終末の際に再臨するものの、マフディーとしては振る舞わず、マフディーの背後で礼拝を行うのみ

ブン・ハサンへの尊称とされる (Momen, *An Introduction to Shi'ī Islam*, 165)。

²³ イブン・サラヤーの名は両作品の序文にみられる (Muḥammad b. Yūsuf al-Kanjī, *Kifāyat al-ṭālib fi manāqib 'Alī b. Abī Ṭālib, wa-yāṭhi al-Bayān fi akhbār Ṣāhib al-Zamān*, Muḥammad-Ḥādī al-Amīnī [ed.], Tehran: Dār Iḥyā' Turāth Ahl al-Bayt, 1983-84, 36-40, 475)。

²⁴ Masad, "The Medieval Islamic Apocalyptic Tradition," 149.

²⁵ Al-Kanjī, *Kifāyat al-ṭālib*, 483.

²⁶ *Ibid.*, 476.

とされる²⁷。『時代の主伝承の解説』は超自然的寿命とお隠れの議論で閉じられるが、そこでもまたイブン・タルハと類似の主張が展開される²⁸。吉田が指摘しているように、カンジーの主張とは、超自然的寿命の持ち主としてイエス、ヒドル、ダッジャー、イブリースなどの先例があるため、マフディーにも十分起こりえる、ということであった²⁹。さらに、クルアーンとスナにマフディーの超自然的寿命の根拠があるとされるが、ここでの説明は必ずしも説得的なものではない。クルアーンの根拠としては、9章33節の「たとえ多神教徒らが嫌おうとも、それをあらゆる宗教に勝たせ給うために」という章句が、マフディーはファーティマ裔から現れる、と解釈されるということが挙げられるのみである。また、スナでの根拠は、「本書において述べられた、正しく意味の明白な諸ハディース」(mā taqaddama fī kitābinā min al-aḥādīth al-ṣaḥīḥa al-ṣarīḥa) がそれに当たるとされるにとどまっている。そして、超自然的寿命は人間の共同体 (umma) の選択によるのではなく神の能力と選択によって起こることだと強調するとともに、マフディーのお隠れ状態は終末まで続くとしている。お隠れ状態の詳細は、イブン・タルハと同様に述べられていない。

スイフト・イブン・ジャウズイーもまた、十二イマームの美質の書『貴人たちの伝記』でシーア派の伝承を排しつつ第12代イマームのマフディー性を論じている。ただし、前二者に比べ、スイフト・イブン・ジャウズイーの議論は非常に簡潔である。彼は第12代イマームについての章の冒頭で、その尊称として「時代の主」、「決起者」(al-qā'im), 「待望される者」などを列挙している³⁰。この「決起者」もまたシーア派の間で第12代イマームによく用いられるもので、マフディーとほぼ同義とされる³¹。そして、マフディーが地上を公正さで満たすことや、イエスはマフディーの後ろで礼拝をすることなど、イブン・タルハやカンジーと共通する伝承を記している³²。

²⁷ Ibid., 498–499, 503. マフディーをイエスやウマル2世とみなす説については、菊地達也『イスラーム教「異端」と「正統」の思想史』講談社、2009、133–135、137–138を参照。

²⁸ Muḥammad b. Yūsuf al-Kanjī, *Kifāyat al-ṭālib*, 521–529.

²⁹ 吉田「12イマーム派ガイバ論におけるヒドル（ハディル）伝承の展開」32–35.

³⁰ Sibṭ Ibn al-Jawzī, *Tadhkirat al-khawāṣṣ*, 363.

³¹ Momen, *An Introduction to Shi'ī Islam*, 45; Sachedina, *Islamic Messianism*, 60–64; Haider, *Shī'ī Islām*, 96–97.

³² Sibṭ Ibn al-Jawzī, *Tadhkirat al-khawāṣṣ*, 363–364. ただし、イエスがマフディーでないことについて、

一方で、『貴人たちの伝記』の超自然的寿命の議論では、著者の立場は曖昧である。彼は「イマーム派の一般（‘āmmat al-Imāmiyya）は、後継者、〔神の〕証〔の御方〕は〔現在も〕存在し、彼は糧を与えられつつ生きている（al-khalaf al-ḥujja mawjūd wa-annahū ḥayya yuzraqū），ということを主張している」と述べ、超自然的寿命説をシーア派の主張だと位置づける。そして、「彼が〔今も〕存命であることには異論もある」と断りつつ、シーア派の唱える根拠として、ヒズルやイルヤースといった預言者たちや、過去の人物たちには超自然的寿命を与えられた者がいたと記している³³。しかし、このシーア派の主張の是非について著者の言葉は記されない。おそらく、スンナ派の伝承ではムハンマド・ブン・ハサンの超自然的寿命を積極的に肯定できなかったため、終末にマフディーとなって現れるまでの彼の状況についてはシーア派の説を紹介するにとどめたのであろう。シーア派の説に対する異論にも触れていることから、スイフト・イブン・ジャウズイーは超自然的寿命説に確信があったというよりも、遠い過去の人物であるムハンマド・ブン・ハサンと未来の出来事である終末を結びつける上で否定しがたい他派の説、と位置づけていたのだと推察される。彼のこうした立場は積極的な肯定論というよりも、緩やかな肯定的立場という方が適当であろう。

イブン・タルハ、カンジーの肯定論やスイフト・イブン・ジャウズイーのゆるやかな肯定的立場は、マフディーが預言者ムハンマドの子孫（特にフサイン裔）であること、地上に公正さをもたらすこと、イエスはマフディーではないこと、超自然的寿命を有している、あるいはその可能性があることについて述べている点で一定の類似性がある。三者は互いの名を挙げることなく議論を進めているため相互の影響関係は不明である。三者の主張の間には相違点もみられることから、単純な影響関係があったとするよりも、シーア派の主張とは距離を置いてムハンマド・ブン・ハサンを論じようとそれぞれが独自に論証を試みた結果、主張の一部において偶然類似の主張が見られた

スイフト・イブン・ジャウズイーは二通りの独自の説明を行っている。まず、イエスがマフディーであり人々を従えて礼拝するならば、「前に立つ者」が原義であるイマームはイエスの背後で礼拝することになり、イマームでなくマムーム（ma'mūm, 先に立たれる者）になってしまう、として語義からイエスのマフディー性を否定する。次いで、預言者であるイエスが再臨すれば預言者ムハンマドの言葉「私の後に預言者はいない」に疑念を生じさせる、という理由が述べられている。

³³ Ibid., 364–365.

と考えるべきであろう。

III. スナ派・シーア派混交的肯定論

ムハンマド・ブン・ハサンをマフディーと認めるスナ派の中には、スナ派・シーア派双方の伝承を意識的に分けようとはしなかった者もいた。その立場に該当するのは、ウマル・ブン・ムハンマドとサドルッディーン・ハンムイーである。ウマル・ブン・ムハンマドはアリー裔と十二イマームの美質の書『永続の恩寵』を編纂し、モスルの支配者であったバドルッディーン・ルウルウ (Badr al-Dīn Lu'lu', 1259 年没) に献呈した³⁴。同書ではアリーとハサンの美質についてまとめられた後に、正統カリフの最初の3人、アブー・バクル、ウマル、ウスマーンの生年やカリフ位の期間について簡潔に記され、彼らとアリーがカリフであったことが示されている³⁵。こうした記述は、同書がスナ派の立場から書かれたことを意味していると言える。

同書の第12代イマームのムハンマド・ブン・ハサンに関する章では³⁶、ムハンマド・ブン・ハサンが「待望される者ムハンマド」や「決起者」、「マフディー」などの尊称で呼ばれており³⁷、著者が彼のマフディー性を認めていたことは明らかである。『永続の恩寵』は全体として記載される伝承の情報源が明かされないことが多い。ただ、ムハンマド・ブン・ハサンに関する一部の伝承は、シーア派に属したターリブ家系譜学者アブー・ハサン・ウマリー (Abū l-Ḥasan al-'Umarī, 11世紀に活動) の『ターリブ家の系譜におけるマジュディー』 (*al-Majdī fi ansāb al-Ṭālibiyyīn*) からの引用と思われるものがある³⁸。第12代イマームが終末に際して復活することに関する伝承として、第5代イマームのムハンマド・バーキルの言葉、第7代イマームのムサー・カーズィムの言葉、アリーの言葉が連続して記されるが、これは『マジュディー』においてもまったく同じ順番で連続して記される伝承であ

³⁴ バドルッディーン・ルウルウの名は序文と末尾にみられる (‘Umar b. Muḥammad, *al-Na’īm al-muqīm*, 30, 618)。

³⁵ *Ibid.*, 268–271.

³⁶ *Ibid.*, 443–461.

³⁷ *Ibid.*, 443, 445.

³⁸ アブー・ハサン・ウマリーについては、森本一夫「サイド系譜学の成立 (10, 11世紀): 系譜統制との関わりを中心に」『史学雑誌』105-7 (1996): 1–37 (特に20–21) を参照。

る³⁹。『永続の恩寵』で次いで書かれる伝承は第4代イマームのアリー・ザイヌルアービディーンの言葉とされるもので、イマームたちの最後が「決起者」であり、イマームたちの中にはムハンマドが3人、アリーが4人いる、というものである。これも『マジユディー』では前述の箇所少し後に記される伝承である⁴⁰。彼がフサイン裔であり、超自然的寿命を持つことは、イマームたちの言葉の中で言及され、著者自身は特別な説明を行っていない。

ウマル・ブン・ムハンマドは、スンナ派の間でよく知られた伝承も引用している。例えば、「星々は天の人々の安全を保つもの（amān）で、私の御家の人々は私のウンマの安全を保つものである。星々が消えてしまえば天の人々も彷徨い、私の御家の人々が消えてしまえば地上の人々も彷徨うのである」という伝承の解釈では、預言者ムハンマドの御家の人々の中に「安全を保つもの」が一人いるとし、この伝承がマフディーを示唆するものだとしている⁴¹。ここで記されている伝承はイブン・ハンバル（Aḥmad Ibn Ḥanbal, 855年没）の『教友たちの美質』（*Faḍā'il al-Ṣaḥāba*）にも含まれている⁴²。さらに、マフディーを預言者ムハンマドの子孫で終末に際して登場し地上を公正さで満たす者とする伝承が2種類引用されるが、これらのハディースはイブン・タルハの『探究者の求めるもの』で記されるものと類似、または同一のものである⁴³。このようにマフディーについては、時にシーア派的な、また時に両派に共通する伝承が引用されるが、ウマル・ブン・ムハンマドが両派の伝承を分けて議論しようとした形跡はまったくみられない。このことは、彼が第12代イマームのマフディー性に関して、スンナ派とシーア派で大きな見解の相違はないという前提で議論していたことを示している。そのため、肯定的立場を示すためにシーア派の伝承を用いることは、彼にとって何ら問題ではなかったのである。

ウマル・ブン・ムハンマドが両派混交的な伝承引用を行っている背景の一

³⁹ 'Umar b. Muḥammad, *al-Na'im al-muqim*, 449–453; Abū l-Ḥasan al-'Umarī, *al-Majdī fī ansāb al-Ṭālibiyyīn*, Aḥmad al-Mahdawī al-Dāmghānī (ed.), 2nd ed., Qom: Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, 2001–02, 329.

⁴⁰ 'Umar b. Muḥammad, *al-Na'im al-muqim*, 453–454; Abū l-Ḥasan al-'Umarī, *al-Majdī*, 330.

⁴¹ 'Umar b. Muḥammad, *al-Na'im al-muqim*, 555.

⁴² Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Faḍā'il al-Ṣaḥāba*, Waṣī Allāh Muḥammad 'Abbās (ed.), 2 vols., Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1983, 2: 671.

⁴³ 'Umar b. Muḥammad, *al-Na'im al-muqim*, 555–556; Ibn Ṭalḥa, *Maṭālib al-sa'ul*, 312–313.

つと考えられるのが、彼の師でモスルのナキーブ（サイドの長）家系出身のカマルッディーン・ハイダル・フサイニー（Kamāl al-Dīn Ḥaydar al-Ḥusaynī, 1237年没）の存在である。カマルッディーン・ハイダル自身の宗派的帰属は不明であるが、彼はスナ派・シーア派双方と師弟関係で繋がっていた。シーア派のイブン・シャフラーシューブ（Ibn Shahrāshūb, 1192年没）からアリーの言行録『雄弁の道』（*Nahj al-balāgha*）を学び、またヒッラのシーア派学者ラディーユッディーン・イブン・ターウース（Raḍī al-Dīn Ibn Ṭāwūs, 1266年没）にアリーに関する伝承を教えていた⁴⁴。一方で彼のスナ派の弟子には、クーファのカーディー職やバグダードのアブー・ハニーファ廟の教授（mudarris）職を歴任したマジュドウッディーン・イブン・ブルダジー（Majd al-Dīn Ibn Buldajī, 1284年没）がおり、彼は『雄弁の道』をカマルッディーンから学んでいた⁴⁵。『永続の恩寵』の冒頭では1227-28年にモスルでカマルッディーン・ハイダルに伝承を学んだことが記されており、そこでは彼について他の人物への言及では見られない長々とした尊称が記されている⁴⁶。ここから、『永続の恩寵』の執筆または当時の師弟関係において彼がウマル・ブン・ムハンマドにとって重要な存在であり、その超宗派的な伝承教授に影響を受け、ウマル・ブン・ムハンマドもまたシーア派の伝承を含める両派混交的な形で第12代イマームを論じた、という可能性は十分考えられる。

サドルッディーン・ハンムーイーはイルハン朝の有力政治家ジュワイニー（Juwaynī）家との親交や、ガザン・ハン（在位1295～1304年）のイスラーム改宗への関与で知られる学者である⁴⁷。彼の残した十二イマームの美質の書『二本紐の首飾りの真珠』は、伝承全体のうち約1割がシーア派学者たち、特にイラクの都市ヒッラのシーア派学者たちから学ばれたものである。

⁴⁴ Ibn al-Fuwaṭī, *Majma' al-ādāb fī mu'jam al-alqāb*, Muḥammad al-Kāzīm (ed.), 6 vols. Tehran: Wizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī, 1995-96, 4: 151; Raḍī al-Dīn Ibn Ṭāwūs, *al-Yaqīn bi-ikhtisāṣ Mawlawānā 'Alī bi-imrat al-mu'minīn, wa-yatlūhu, al-Taḥṣīn*, Muḥammad Bāqir al-Anṣārī and Muḥammad Ṣādiq al-Anṣārī (eds.), Beirut: Mu'assasat Dār al-Kitāb, 1992-93, 485. カマルッディーン・ハイダルからラディーユッディーンへの伝承教授は1223年に行われた。

⁴⁵ Ibn al-Fuwaṭī, *Majma' al-ādāb*, 4: 440-441.

⁴⁶ Umar b. Muḥammad, *al-Na'im al-muqīm*, 36.

⁴⁷ サドルッディーンの経歴については、拙稿「13-14世紀におけるスナ派の十二イマーム崇敬とヒッラのシーア派学者集団」9-11を参照。

シーア派学者から学んだ伝承は、必ずしもシーア派の知的伝統で受け継がれてきたシーア派系統のものだけではなく、伝承経路がスンナ派学者中心であるスンナ派系統と呼べるものも含まれている⁴⁸。シーア派系統の伝承を用いる傾向は、マフディーまたは第12代イマームに関する諸伝承が集中する同書末尾にもみられる⁴⁹。そこではこれまで述べた美質の書でも広くみられた、マフディーが地上を公正さで満たす、イエスがマフディーの後ろで礼拝する、といったものも引用されるが、同時にヒッラのシーア派学者イブン・ジャフム (Mufīd al-Dīn Muḥammad Ibn Jahm al-Ḥillī, 1282年没) から学んだ伝承として、マフディーはフサイン裔であり第12代イマームのことであるという伝承も引かれている⁵⁰。この伝承の鎖には著名なシーア派学者であるイブン・バーバワイヒ (Ibn Bābawayh, 991年没) やシャイフ・ムフィード (al-Shaykh al-Mufīd, 1022年没) が含まれており、明らかにシーア派の伝承経路を持つものである。つまり、サドルッディーン・ハンムーイーもまた、第12代イマームをマフディーとみなす立場をとる際に、シーア派の伝承であっても断りなく用いているのである。

第12代イマームこそがマフディーであることを示す他の根拠は、主に歴代イマームを列挙する伝承において、スンナ派学者から学んだ伝承とシーア派学者から学んだシーア派系統の伝承の双方によって示される。スンナ派の伝承は二つ、いずれもアフタブ・ハーラズムを伝承経路に含み、彼の『フサイン殉教譚』に含まれる伝承と同じである。しかし、いずれの伝承においてもハサン・アスカリーの次代がマフディーであるとされるのみで、両者の親子関係は明示されていない⁵¹。それ以外は伝承経路にイブン・バーバワイヒを含んでいるシーア派系統のもので、そこではハサン・アスカリーの息子こそが第12代イマームであることがよりはっきりと記される。例えば、ムハンマドがユダヤ教徒と論争をする中で十二イマームの名を列挙する伝承には、最後のイマームは「ハサンの息子である [神の] 証 (al-Hujja ibn al-

⁴⁸ 詳しくは、ibid., 15-21を参照。

⁴⁹ Ṣadr al-Dīn al-Ḥammūyī, *Farā'id al-simṭayn fī faqā'il al-Murtaḍā wa-l-Batūl wa-l-Sibṭayn wa-l-ʿimma min dhurriyyatihim*, Muḥammad-Bāqir al-Mahmūdī (ed.), 2 vols., Beirut: Mu'assasat al-Mahmūdī, 1978, 2: 310-340.

⁵⁰ Ibid., 2: 312-313.

⁵¹ Ibid., 2: 319-320, 321; Akhtab Khwārazm, *Maqālat al-Ḥusayn*, 1: 144-145, 146-147.

Hasan)」と表記されている⁵²。また、ファーティマが持っていた紙片に12人のイマームの名が記されていた、という伝承では第12代イマームの名は「アブー・カースィム・ムハンマド・ブン・ハサン。彼は神のしるし (ḥujjat Allāh) であり、決起者」と、第8代イマームのアリー・リダーが自身の後のイマームの名を列挙する伝承では「ハサン [・アスカリー] の後は彼の子、[神の] しるし、決起者、そのお隠れにおいて待望される者、その出現に際して従うべき御方」(ba‘da al-Ḥasan ibnuhu al-ḥujja al-qā‘im al-muntaẓar fī ghaybatihī al-muṭā‘ fī zuhūrihi) と、親子関係がはっきり明記されている⁵³。つまり、サドルッディーンは、第12代イマームの特定を両派の伝承を区別せず、混交した形で示していたといえる。

第12代イマームの超自然的寿命やお隠れについてイブン・タルハヤカンジーが説明に注力したのに比べ、『二本紐の首飾りの真珠』でこの問題に関連する伝承は驚くほど少ない。ムハンマド・ブン・ハサンが存命であること (baqā‘) について論じるものはほとんどない。お隠れについてはシーア派系統の伝承で言及され、アリー・リダーが後代のイマームを列挙する中で「そのお隠れにおいて待望される者」(al-muntaẓar fī ghaybatihī) と述べる伝承や、預言者ムハンマドが「マフディーは私の子孫から出るが、彼はお隠れ状態と彷徨の状態 (ḥayra) になる」と語る伝承がある。これらの伝承から、サドルッディーンは第12代イマームのお隠れについては疑っていなかったものと推測される。むしろ、シーア派の伝承を根拠と認めていたため、それ以上の説明や補足の伝承は不要と判断されたのかもしれない。

ウマル・ブン・ムハンマドとサドルッディーンは、これまで見てきたように第12代イマームをスナ派・シーア派双方の伝承を混交した形で理解していた。両者はシーア派学者たち、あるいはシーア派と師弟関係上の繋がりのある人物から多くの伝承を学んでおり、シーア派の学術環境で学ばれてきた伝承にも一定の信頼を置いていたと考えられる。第12代イマームの同定や特徴について躊躇なく両派の伝承を述べている点から、彼らにとって第

⁵² Ṣadr al-Dīn al-Ḥammūyī, *Farā‘id al-simṭayn*, 2: 134.

⁵³ *Ibid.*, 2: 140-141, 337-338. 十二イマームを列挙するシーア派系統の伝承としては、泣くファーティマにムハンマドが歴代イマームの名を告げるものがあるが、そこでは第12代イマームは「マリアの子イエスがその後ろで跪拝する者」とあるだけで、ハサン・アスカリーとの関係ははっきりとは示されない (*ibid.*, 2: 153-154)。

12 代イマームの位置づけは、宗派間で見解が異なる問題とはみなされなかったと言える。

IV. 第 12 代イマームのマフディー否定論

最後の立場は、崇敬するのは第 11 代イマームまでとし第 12 代イマームの存在は認めない、あるいは、十二イマームを崇敬しながらも第 12 代イマームをマフディーとはみなさない、というものである。シーア派と同じ人々を崇敬しながらも、その根幹教義を否定しているという点で、スンナ派の十二イマーム崇敬の中で最も目を引く立場であろう。

この立場をとった最初の例とみなせるのがジュナーバズイーである。Dādāshnizhād が述べているように、彼の残したイマームの美質の書『預言者の子孫の道標』は現存しない作品だが、その一部が 13 世紀イラクのシーア派学者イルビリーの『悲嘆の除去』(*Kashf al-ghumma*) に引用されている。それによれば、『預言者の子孫の道標』は第 11 代イマームのハサン・アスカリーで記述が終わっている⁵⁴。このことから、姿を見た者すらほとんどいない第 12 代イマームの存在を、ジュナーバズイーがそもそも認めようとしていなかったことがわかる。11 人のイマームにしか言及しない彼の立場は厳密には十二イマーム崇敬とは言い難いかもかもしれないが、第 12 代イマームに関してシーア派と同様の評価を行うことを拒絶する点においては後述する他の否定論との共通性が認められる。

第 12 代イマームのマフディー否定論を最初に理論的に説明したのは、ヒジャーズ地方やシーラーズで 14 世紀に活動したハナフィー派学者ザランディーである。ザランディーは十二イマームの美質の書である『階梯』において第 12 代イマームの章を立てつつ、彼が超自然的寿命を持つことやマフディーであるという評価はシーア派のものであるとし、スンナ派はそうした

⁵⁴ Alī b. ʿĪsā al-Irbilī, *Kashf al-ghumma fī maʾrifat al-aʾimma*, ʿAlī Āl Kawthar (ed.), 4 vols., Qom: Majmaʾ al-ʿĀlamī li-Ahl al-Bayt, 2012, 4: 57. ジュナーバズイーはハサン・アスカリーに関する伝承を記した後、「[[預言者の]子孫の道標』の書は終わった。称賛は神へ」(tamma kitāb Maʾālim al-ʿitra, wa-l-ḥamd li-Allāh) と書いており、第 12 代イマームの記述は存在しないことがわかる (Manṣūr Dādāshnizhād, “Barrasī-yi kitāb-i mafqūd Maʾālim al-ʿitra al-Nabawīyya-yi Junābadhī,” *Muṭāliʿāt-i Islāmī: Tārīkh wa Farhang* 84 [2010]: 123–140 [esp., 135]).

立場を受け入れないとしてそれを否定している。この章でザランディーはまず、ムハンマド・ブン・ハサンの諸々の尊称や生年、母親について述べた後、彼のお隠れに関して人々が語る様々な説を紹介する。最初の説は、ムハンマド・ブン・ハサンは人々のうちのいくらかの者 (āḥād al-nās) にしか会ったことがなかったが、彼が41歳であったヒジュラ暦296年(西暦908-09年)のある金曜日に人々の前から姿を消してお隠れになった、というものである。続けて、似た説としてお隠れ状態は父ハサン・アスカリーが死ぬより前から始まっていたという説を挙げている。そして、多数派の説として、ハサン・アスカリーにはもともと男子がいなかった、というものが紹介される。それによれば、もし「シーア派の言うように」(kamā za‘amat al-Shī‘a) お隠れが前述のヒジュラ暦296年であるなら、ハサン・アスカリーが没した際にその兄弟ジャアファルが、ムハンマド・ブン・ハサンを差し置いて遺産相続を要求するはずがなかったのである⁵⁵。また、もしお隠れがハサン・アスカリーの生前であるなら、ウンマのイマーム位を主張し、自らの正しさを示すために超常的な奇蹟を見せること (izhār al-mu‘jizāt al-khāriqa li-l-‘ādāt al-dālla ‘alā ṣidqihī) ができないため、イマーム位に就くことができない、とする。諸説列挙の最後は、イマーム派 (Imāmiyya, ここでは十二イマーム派を指す) の主張として、ムハンマド・ブン・ハサンがマフディーとして再臨し地上を公正さで満たす、という説が示される⁵⁶。多数派の説の中で「シーア派の言うように」という表現があることから、ここでのお隠れ説はシーア派、中でも十二イマーム派の主張という前提になっているのは明らかであろう。

ザランディーはムハンマド・ブン・ハサンのお隠れやマフディーとしての再臨をシーア派の見解としつつ、それに対して「イマーム派以外の多数」(al-jumhūr ghayr al-Imāmiyya) はムハンマド・ブン・ハサンをマフディーとみなさない、と明言する。その根拠としては、ムハンマド・ブン・ハサンの

⁵⁵ これは、ハサン・アスカリーの死後に彼の兄弟ジャアファルがイマーム位を継いだと主張する集団がいたことと関連する記述である。この集団には、ハサン・アスカリーがジャアファルを指名したとするものと、ハサン・アスカリーにはそもそも息子がいなかったため指名はなくとも兄弟ジャアファルにイマーム位が移ったとするものの二派閥が存在した (Sachedina, *Islamic Messianism*, 44-45)。

⁵⁶ Jamāl al-Dīn al-Zarandī, *Ma‘ārij al-wuṣūl ilā ma‘rifat faḍl Āl al-Rasūl wa-l-Batūl*, Muḥammad-Kāzīm al-Maḥmūdī (ed.), [Qom]: Majma‘ Ihyā’ al-Thaqāfa al-Islāmiyya, 2004-05, 184-187.

父のイスマ（ハサン）と預言者ムハンマドの父のイスマ（アブドゥッラー）が一致しないことや、ムハンマド・ブン・ハサンをマフディーに指名（naṣṣ）するような預言者ムハンマドの伝承がないこと、サーマッラーで生まれたムハンマド・ブン・ハサンは、マフディーはマディーナ生まれだとするアリーの言葉と一致しないこと、アリーが語るマフディーの諸特徴の伝承が、ムハンマド・ブン・ハサンにみられる特徴と一致しないことなどを挙げる。同時に、ムハンマド・ブン・ハサンが存命中であるということもあり得ないとして退けている。そして、シーア派以外の者からはムハンマド・ブン・ハサンこそがマフディーであると伝えられず、預言者ムハンマドもマフディーとは彼のことだと述べていなかった、と結論づける⁵⁷。ここで「イマーム派以外の多数」は主にスンナ派を指しており、否定論がスンナ派の説として示されていると考えられる。つまり、ザランディーにとって第12代イマームをマフディーとみなすか否かは、まさにスンナ派とシーア派の宗派を分ける問題であり、スンナ派が否定論を唱えていることを強調することで自らの宗派意識を明示したのである⁵⁸。言い換えれば、ザランディーは否定論を正当化することにより、イブン・タルハヤカンジー、スィブト・イブン・ジャウズイーとは異なる形で十二イマーム崇敬を「脱シーア派化」しようとしていたとみなすことができる。

第12代イマームのお隠れと超自然的寿命、マフディーとしての再臨をシーア派的教義と位置づけ、それを否定するザランディーの姿勢は、十二イマーム崇敬そのものに批判的なスンナ派学者たちの主張と一定の共通性がある。イブン・タイミーヤ（Ibn Taymiyya, 1326年没）やイブン・カスィール（Ibn Kathīr, 1373年没）は、ムハンマド・ブン・ハサンがそもそも実在したかについて疑わしく、仮に存在していたとして、彼に超自然的寿命があることや彼のマフディー性については根拠のないこととして一蹴する⁵⁹。ただし、

⁵⁷ Ibid., 187–189.

⁵⁸ 『階梯』では、この記述のあとにマフディーの性質や諸特徴に関する預言者ムハンマドやアリー、イマームたちの言葉がまとめられている（ibid., 190–201）。

⁵⁹ Ibn Taymiyya, *Minhāj al-sunna al-nabawiyya*, Muḥammad Rashād Sālim (ed.), 9 vols., [Riyadh: Jāmi' at Muḥammad b. Sa'ūd al-Islāmiyya], 1986, 4: 87–94; Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūt and Bashshār 'Awwād Ma'rūf (eds.), 20 vols., 2nd ed., Damascus: Dār Ibn Kathīr, 2010, 6: 369; 拙著『語り合うスンナ派とシーア派』39–43。イブン・タイミーヤについて論じた Husayn によれば、彼はシーア派の信奉するイマームたちが敬虔な人々であったことは認めていたが、シーア派は

ザランディーがムハンマド・ブン・ハサンの実在性自体まで疑っていたとは考えにくい。彼は第11代イマームの章でその息子として「イマーム、決起者であるムハンマド・ブン・ハサン・マフディー」を挙げており⁶⁰、第12代イマームの章を設けてもいる。ザランディーにとっては、ムハンマド・ブン・ハサンは実在し、マフディーや決起者といった救世主を指す名で呼ばれていることは認めつつ、それらは単なる尊称に過ぎないと考えていたのであろう。

これまで述べてきた第12代イマームに関する脱シーア派的肯定論、スナ派・シーア派混交的肯定論、否定論の三つの分類は、15世紀以降のスナ派の十二イマーム崇敬の分析においても適用しうる。脱シーア派的肯定論と位置づけられるのがジャーミー、フンジー (Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī, 1521年没) およびホーンダミール (Khwāndamīr, 1535–36年頃没) である。ジャーミーは『預言者位の証』(*Shawāhid al-nubuwwa*) において肯定論をシーア派の主張としつつも、スナ派の見解としてイブン・アスィール (Ibn al-Athīr, 1233年没) やイブン・アラビー (Ibn al-‘Arabī, 1240年没)、アラーウッダウラ・スィムナーニー (‘Alā’ al-Dawla al-Simnānī, 1336年没) などの作品から引用を行い、緩やかな肯定的立場をとった⁶¹。フンジーは十二イマームの美質の書『しもべがあるじへと至る手段』(*Wasīlat al-khādīm ilā al-makh-dūm*) において、ムハンマド・ブン・ハサンがマフディーの諸特徴に関する伝承に矛盾しない人物であるため、他の該当者が出現する可能性は残るものの「慎重策」(iḥtiyāt) としてそのマフディー性に合意する、とした⁶²。ホーンダミールは普遍史書『伝記の伴侶』(*Ḥabīb al-siyar*) のうち、内容をスナ派的に改めた3度目の改訂において、ムハンマド・ブン・ハサンのマフディー性を一部のスナ派は疑問視しているとしながらも、自らはスナ派の真正

彼らを極端に過大評価しているとし、シーア派イマームをシーア派思想から切り離そうとしていた (Nebil Husayn, *Opposing the Imām: The Legacy of the Nawāṣib in Islamic Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021, 156–160)。こうした十二イマームの存在自体や彼らへの崇敬をシーア派の教義や思想から切り離そうという姿勢は、ザランディーと共通するものといえる。

⁶⁰ Al-Zarandī, *Ma‘ārij al-wuṣūl*, 181.

⁶¹ Jāmī, *Shawāhid al-nubuwwa li-taqwiyat yaqīn ahl al-futuwwa*, new ed., Istanbul [Istanbul]: Maktabat al-Haqīqa, 2010, 276–282.

⁶² Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī, *Wasīlat al-khādīm ilā al-makh-dūm: Dar sharḥ-i ṣalawāt-i Chahārdah Ma‘šūm*, Rasūl Ja‘fariyān (ed.), Qom: Anṣāriyān, 1996, 278.

集などから肯定的な伝承を繰り返し引用している⁶³。

混交的肯定論としては、ヒジャーズ地方で活動したマーリク派学者イブン・サッバーク（‘Alī b. Muḥammad Ibn al-Ṣabbāgh, 1451 年没）が挙げられる。彼の十二イマームの美質の書『要の諸章』（*al-Fuṣūl al-muḥimma*）は、シーア派学者イルビリーの編纂した、スンナ派・シーア派の伝承からなる十二イマームの美質の書『悲嘆の除去』に大幅に依拠している⁶⁴。そのため、ムハンマド・ブン・ハサンのマフディー性を肯定する伝承もまた、両派の伝承が混交された形で並べられている⁶⁵。否定論には、エジプト出身で、ヒジャーズ地方で活動したシャーフィイー派学者サムフーディー（‘Alī b. ‘Abd Allāh al-Samhūdī, 1506 年没）や 16 世紀オスマン朝のスンナ派学者たちが該当する。サムフーディーは、アリー一族の美質を論じた『二つの首飾りの真珠』（*Jawāhir al-‘iqdayn*）で第 11 代イマームまでを列挙した後、ムハンマド・ブン・ハサンについてはそのイマームの地位が認められない、とする⁶⁶。また、Erginbaş が論じているように、オスマン朝のスンナ派学者ラーミー・チェレビ（Lāmi‘ī Çelebi, 1532 年没）やムスタファー・ジェナービー（Muṣṭafā Cenābī, 16 世紀末没）は十二イマームを崇敬しつつも、ムハンマド・ブン・ハサンのマフディー性は否定している⁶⁷。このように、第 12 代イマームに関

⁶³ Khwāndamīr, *Kitāb-i Ḥabīb al-siyar fī akhbār-i afrād-i bashar*, Muḥammad Dabīr Siyāqī (ed.), 4 vols., 2nd ed., Tehran: Khayyām, 1974–75, 2: 100–101. 『伝記の伴侶』の 3 度目の改訂における十二イマームや正統カリフ描写のスンナ派的改変については, Philip Bockholt, *Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna: Ḥwāndamīrs Ḥabīb as-siyar im Handschriftenzeitalter*, Leiden and Boston: Brill, 2021, 156–238 を参照。なお, 上述の『伝記の伴侶』の刊本は 3 度目の改訂にもとづいている (ibid., 16)。

⁶⁴ Mansūr Dādāshnizhād, *Sīmā-yi Dawāzdah Imām dar mūrāth-i maktūb-i Ahl-i Sunnat*, 2 vols., Qom: Pazhūhishkada-yi Tārīkh wa Sīra-yi Ahl al-Bayt, 2016, 1: 265–281. ただし, Dādāshnizhād が述べているように, イブン・サッバークは『悲嘆の除去』を典拠としたことに一度も言及していない。『悲嘆の除去』に含まれる伝承の特徴や傾向については, 拙稿「イルビリー著『悲嘆の除去』におけるスンナ派文献の戦略的引用」9–17 を参照。

⁶⁵ Ibn al-Ṣabbāgh, *al-Fuṣūl al-muḥimma fī ma‘rifat al-a‘imma*, Sāmī al-Ghurayrī (ed.), 2 vols., Qom: Dār al-Hadīth, 2010–11, 2: 1095–1122.

⁶⁶ Kazuo Morimoto, “The Prophet’s Family as the Perennial Source of Saintly Scholars: Al-Samhūdī on ‘Ilm and Nasab,” in Catherine Mayeur-Jaouen and Alexandre Papas (eds.), *Family Portraits with Saints: Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, Berlin: Klaus Schwarz, 2014, 106–124 [esp., 121–122].

⁶⁷ Vefa Erginbaş, “Problematising Ottoman Sunnism: Appropriation of Islamic History and Ahl al-Baytism in Ottoman Literary and Historical Writing in the Sixteenth Century,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 60 (2017): 614–646 [esp., 623–625].

する三つの立場はそれぞれ後代に受け継がれていったのであった。

おわりに

本稿では、十二イマームを崇敬するスナ派学者たちの間での第12代イマームの位置づけを三つの立場に分類して論じてきた。従来の研究では、スナ派の十二イマーム崇敬は宗派意識の曖昧化によるものされてきたが、これまでみてきたようにスナ派学者の美質の書や関連作品の中では、自らの宗派的立場を示しながらイマームを語ろうとするものが多くみられた。もちろん冒頭で述べた通り、これらの三分類はマフディーの議論に限った便宜的なものであり、十二イマーム崇敬を表明しているスナ派の議論すべてを整然とこれら三つに区別できるわけではない⁶⁸。しかし、こうした分類を通じてスナ派の間にいくつかの立場があったことを明らかにできた。特に脱シーア派的肯定論や否定論はいずれも、十二イマーム崇敬をシーア派側の根拠や議論と切り離して論じようとするものであり、宗派意識の曖昧化というより、むしろ強い宗派意識の表明が読み取れる。こうした強い宗派意識と十二イマーム崇敬の共存は、Algar や Rizvi によるジャーミーの宗派意識に関する議論とも通じるものである。

否定論の立場をとるスナ派学者たちにとって、第12代イマームをマフディーと認めるかどうかは、スナ派とシーア派を分ける宗派境界上の問題であった。そのため、肯定論を唱えるシーア派の立場を否定することこそが、自身の宗派意識の表明になりえたのである。一方、脱シーア派的肯定論の場合、十二イマームをマフディーとみなすこと自体はシーア派と共通の立場であり、そこでシーア派との差異化がなされるわけではない。しかし、シーア派と同じ見解であっても、シーア派と同じ方法・伝承でそれを肯定すべきでないと考えられた結果、スナ派の伝承のみを用いることになった。言い換えれば、肯定論をとる以上、著者自身の主張とシーア派教義は明確に区別されないものの、彼らの意識の中では両派の伝承を分けるべきという別

⁶⁸ 本稿で扱った作品以外にも、ごく簡潔な十二イマームの美質の書や歴史書中での彼らの伝記などは存在するが、ムハンマド・ブン・ハサンに関する記述がわずかなものや、マフディーとみなすかどうかの記述が非常に断片的なものは扱わなかった。

の方法での区別が試みられていたのである。それに対し、スンナ派・シーア派混交的肯定論では、第12代イマームをマフディーとすることも、どの宗派の伝承を用いるかということも、それらについて特別な解説を要するものではないとされていた。そして、シーア派が伝えるマフディー同定に関する伝承は、肯定論のための有効な根拠だと認識されていた。そのため、両派混交的肯定論者の場合、マフディーをめぐる議論では宗派意識の曖昧化を指摘できるだろう。もちろん、スンナ派意識の曖昧化と結論づけるには、マフディーの議論だけでなくそれぞれの作品全体を分析し、引用される文献や伝承の傾向なども検討する必要がある。

なぜスンナ派学者たちがシーア派と同じくムハンマド・ブン・ハサンをマフディーだと認めようとしたかについて、その原因を解明することは現時点では難しい。肯定論の間にも主張や議論の微妙な相違があるため、一つの議論から直線的に発展したとは考えにくい。むしろそうした肯定論の理論化は、終末論の流行やアッバース朝カリフ・ナーシルといった権威ある為政者がムハンマド・ブン・ハサンのマフディー性を支持する姿勢をみせたことなどと相互に影響し合いながら、各地で同時並行的に展開していったものと推測される。

第12代イマームをめぐる立場の相違は、スンナ派学者たちの十二イマーム崇敬のあり方が決して一様ではなかったことを如実に示していると言える。加えて、同じ分類に入れられた学者たちであっても、論じ方や選択する伝承の種類は異なるため、実際にはさらに多様な議論が存在していたことになる。12～14世紀のこうしたスンナ派学者たちが互いにどのような思想的影響関係にあったかは、少なくとも史料中の引用からは明らかではない。また、15世紀以降にみられたマフディーに関する議論もまた、必ずしもそれまでのものの単純な繰り返しではなく、各々の著者の独自性が見られる場合が多い。スンナ派内でのこうした議論や理論の発展を詳細に把握するため、今後は個々の作品の分析をさらに進めていきたい。