

翻訳：

イブン・タイミーヤ著『スンナの道』第3章第1節翻訳(1)

Translation of Ibn Taymīya's *Minhāj al-sunna*

西山 尚希

Naoki NISHIYAMA

I. 解題

1. イブン・タイミーヤと『スンナの道』

本稿で訳出する『スンナの道 (*Minhāj al-sunna*)』について解説するにあたって、まずはアッラーマ・ヒッリー (al-‘Allāma Jamāl al-Dīn Abū Maṣū‘ Ḥasan ibn Yūsuf ibn al-Muṭahhar al-Hillī, d. 1325) によって著された『高貴なる道 (*Minhāj al-karāma*)』を紹介する必要があるだろう。アッラーマ・ヒッリーは、『スンナの道』の著者であるイブン・タイミーヤ (Taqī al-Dīn Aḥmad ibn Taymīya, d. 1328) と同時代を生きたヒッラ⁽¹⁾出身の十二イマーム派のウラマーである。十二イマーム派に改宗した初めてのイル・ハーンである、イル・ハーン朝第8代君主オルジェイトウ (Öljeitü, r. 1304-16) にカーディーとして仕えた。『高貴なる道』は十二イマーム派の視点から、スンナ派が正統カリフとする3名、すなわちアブー・バクル (Abū Bakr al-Ṣiddīq ‘Abd Allāh ibn Abī Quḥāfa, r. 632-4), ウマル (‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, r. 634-44), ウスマーン (‘Uthmān ibn ‘Affān, r. 644-56) や、ウマイヤ朝、アッバース朝君主たちのカリフ位の正統性を批判するとともに、十二イマーム派がイマームとして奉じるアリー (‘Alī ibn Abī Ṭālib, r. 656-61) から連なる13人のイマームのイマーム位を証明することを目的として著されたものである。

『高貴なる道』に対して、イブン・タイミーヤがシャルフを付す形で著した反駁の書が、本稿で扱う『スンナの道』である。ハンバル学派の法学者であったイブン・タイミーヤは、イル・ハーン朝の勢力がダマスカスへ迫った際にはイル・ハーン朝軍との戦闘はジハードであるとの旨のファトワーを出すなどして積極的に対抗しようとした人物である。『高貴なる道』が比較的短い著作であるのに対して、『スンナの道』は、単に『高貴なる道』の内容に対して反駁するにとどまらず、より広く十二イマーム派の教義に対し反駁するとともに、イブン・タイミーヤ独自のスンナ派護教論を展開した。そのためその文量は『高貴なる道』よりはるかに多く、本稿で使用した *Sālim* による校訂では9巻本となっている。『スンナの道』はその論点の多様さと筆致の詳細さゆえに、シーア派との関連性を超えてイブン・タイミーヤの思想を知る資料としても有用である⁽²⁾。

⁽¹⁾ 現在のイラク、バグダードから約100km南方に位置する都市である。13-14世紀シーア派学問の中心都市であった。

⁽²⁾ 『スンナの道』を用いた研究の例をいくつか挙げると、中田 1986 は、イブン・タイミーヤのイジ

本稿では『スンナの道』で論じられる内容のうち、特にアッラーマ・ヒッリーによって展開された、「無謬なるイマーム (imām ma‘šūm)」の理性に基づく (‘aqli) 存在証明に対応する反駁の部分を取扱う。それに先立ってまずイブン・タイミーヤの十二イマーム派認識や、彼の理性的議論への認識を概略したい。

十二イマーム派を含む諸学派のムスリム共同体における正統性をイブン・タイミーヤがいかに認識していたかについて Makdisi は次のような同心円状のモデルを提示している。同心円状に並ぶいくつもの円の中心点にクルアーンや伝承という最も規範的なものが位置し、この点から遠ざかるほど規範性を欠いたものとみなされる。数多くの円のうち最も中心に近い集団がサラフ、次にクルアーンと預言者の伝承に従う者たちであるスンナとハディースの徒 (ahl al-sunna wa al-ḥadīth), スーフイー, 神学の徒 (ahl al-kalām), 哲学者, ハワーリジュ派と続き, ムスリム共同体の最も外方にラーフィダ派, つまり当時の十二イマーム派やイスマーイル派^③が位置する。イブン・タイミーヤ自身はスンナとハディースの徒に位置づけられる。また, ムスリム共同体の枠外には唯一ジャフム派 (al-Jahmiyya) が分類される。つまり, イブン・タイミーヤの認識における十二イマーム派の位置づけは, ムスリム共同体内部に数えられるものの, しかし最もクルアーンや伝承から遠く離れた正統性の低い集団であったとされる [Makdisi 1981, 257-8]。

イブン・タイミーヤの理性に基づく (‘aqli) 論証に対する認識についても言及したい。Anjum によると, サラフは理性的議論を避けたとするガザーリーなどの先人たちとは対照的に, イブン・タイミーヤは, 誤った考えへの論駁手法としてサラフも理性的議論に携わっていたという認識を持っていたとされる。そして理性 (‘aql) と啓示 (wahy) の関連については, 理性なくして

ユマー論について, *Ma‘ārij al-wuṣūl* を資料として彼は教友世代以降のイジュマーを否定したとする従来の研究を覆し, 『スンナの道』を基に教友世代以降のイジュマーについての新たな解釈を示した。また, Bori 2007 は, Jacob Taubes や Jan Assman の提唱した政治神学理論がイスラームに適用できるか否かをイブン・タイミーヤの政治理論を例に検証したものであり, 『スンナの道』のうち序章を参照することで, 預言者の権威がいかなる領域にあるのか, およびその死後の宗教的権威の帰属を明らかにし, その証左の一部としている。al-Jamil 2010 はアッラーマ・ヒッリーとイブン・タイミーヤの時代のダマスカスの学術環境について概略した後, 『高貴なる道』と『スンナの道』のテキストから, 部分的ながらもいくつかの対応しあう箇所を紹介している。Anjum 2012 は, 特定の権威者によってシャリーアが護持されるのではなく, ウンマ全体の意見の一致こそがその役割を負うという旨の『スンナの道』の記述を基に, イブン・タイミーヤが宗教的権威をウンマ全体の合意に求めたということを示している [Anjum 2012, 229-32]。また, イマームがその臣民を完成 (takmil) させるという十二イマーム派の主張に対する反駁をもとに, 支配者と被支配者の協議を重視するイブン・タイミーヤの政治思想を明らかにしている [Anjum 2012, 246-8]。Michot 2012 は『スンナの道』のテキストを翻訳, 整理し, イブン・タイミーヤの政治理論, 特にイスラーム法を実行する主体となる支配者がどのような者であるべきか, そしてその支配者が不正である場合に被支配者は彼に従うべきであるかどうかという点について論じたものである。

^③ 「ラーフィダ派 (al-Rāfiḍa)」という用語は, スンナ派の用法ではイマーム派に対する蔑称であり, ウマイヤ朝カリフに対して武装蜂起したザイド・イブン・アリー (Zayd ibn ‘Alī ibn al-Husayn ibn ‘Alī ibn Abī Ṭālib, d. 740) を見捨てた (rafāḍa) シア派集団を指すものである。そのため一般的にはイスマーイル派など, 第5代イマームをムハンマド・バーキル (Muḥammad al-Bāqir, d. 733) であるとする分派全体を指す。一方でイマーム派がラーフィダ派を自称する際は, アブー・バクルやウマルのイマーム位を拒否した (rafāḍa) 集団という意味で用いるため注意が必要である [Kohlberg 1979]。

は啓示の真実を確認できず、その内容を判断することもできないが、啓示なくしては理性のみで現世と来世のための完全な導きに向けた真実を知ることにはできないと論じた。啓示と理性が矛盾するとき、それは誤った過程に基づいているがために生じるであって、正しい議論を以てすればそれらは完全に調和し補完しあうとした。誤った神学的議論は理性的議論を行うことそのものによって生じるのではなく、不適切な知識を基に理性的議論を行ったがために誤るのだと述べた⁽⁴⁾。また、イブン・タイミーヤは、神学的議論について病氣と薬のアナロジーをもって論じ、理性の行使によって理解を誤った人々(病人)に対して啓示など万人に必要な知識を与えること(食料の摂取)は無意味であり、彼らの前提と方法論に基づいて論駁する(薬による治療)という特別な方法が必要であるとした [Anjum 2012, 180-1, 196-202, 218-20]。

2. 訳出箇所について

アッラーマ・ヒッリーが著した『高貴なる道』は6章に分かれており、そのうちの第3章は「信仰者たちの長アリー・イブン・アビー・ターリブが預言者——彼にアッラーの祝福と平安あれ——の後のイマーム位にあることを示す証拠について」と題されている。この章はさらにその論証方法ごとに4つの部分に分かれている。第1が理性的論証、第2がクルアーンに基づく論証、第3が預言者のスンナに基づく論証、第4がアリーの状態の中に見出される論証と題されている。第1の方法である理性的論証はさらに5つの点にわけて述べられるが、本稿ではそのうちの1点目に着目した。この箇所は、十二イマーム派が主張するような「無謬なるイマーム (imām ma‘šūm)」が存在することに関する、伝承に依らない理性に基づく論証である。イブン・タイミーヤの『スンナの道』ではさらにこの箇所について13の観点 (wajh) から反駁をしている。13点全てについて翻訳を示したいところだが、その記述量の多さのために、『イスラム思想研究』第2号では第7の観点までを、第3号で残りを扱う計画である。なお、『スンナの道』の欧米諸言語への全訳はなく、紹介することができるものはいずれも部分訳であるが、英語への翻訳である Ibn Taymīya 2012, 221–30, 244, 246–56, Michot 2014, また仏語への翻訳を多く収録した Michot 2012 がある。なお、Michot 2012 には 263-6, 270, 273-4 に本稿で扱う箇所の一部の仏訳が収録されている。

II. 翻訳

1. 凡例と底本

⁽⁴⁾ なお、Anjum は同書 196-7 において理性と啓示の調和についてのイブン・タイミーヤの思想に対する他の研究者の見解も次のように紹介している。Laoust は、啓示と理性の間に対立はあり得ず、正しい伝承と正しい理性は単一の真実についての2つの現れにすぎないというようにイブン・タイミーヤは考えた論じた [Laoust 1939, 176-7]。また、Abrahamov は、啓示と理性に矛盾はないものの理性に基づく議論は啓示に見出される知識の範囲内に限定されるという説を展開した [Abrahamov 1992, 256-273]。しかし後にこの自説を否定し、啓示とは独立して人間の理性から生じる理性的議論が存在し、啓示と矛盾しない限りにおいてアッラーについての知の源となると訂正した [Abrahamov 1998, 51]。また、Anjum は Michot もこの Abrahamov の後者の説と近い見解であると論じる [Anjum 2012, 197]。

角括弧は文意をより明瞭にするために言葉を補う場合に用いる。また丸括弧内には、理解を援けるために日本語で直前箇所の説明や補足、またはアルファベットで直前箇所のアラビア語転写を示した。また、クルアーンの章句は二重山括弧内に区別して示し、この翻訳にあたっては中田考監修『日亜対訳クルアーン：「付」訳解と正統十読誦注解』作品社、2014年を参照しつつ作成した。

先行研究の多くが依拠する『スンナの道』の校訂本として、Ibn Taymīya, *Minhāj al-sunna al-nabawīya fī naqḍ kalām al-Shī‘a al-Qadarīya*, ed. M. R. Sālim, 9 vols., Maktabat Ibn Taymiyya; Cairo 1986が挙げられ、脚注においても写本による表現の相違に詳しく、また他にめばしい校訂本が見当たらないことから、本稿でもこれを底本とした。訳出箇所と対応するのは vol. 6, 382-429 であり、そのうち『イスラム思想研究』第2号で扱うのは 382-402 である。

2. 翻訳

[アリーが預言者ムハンマドの後のイマームであることについての] 節

そのラーフィダ派 (アッラーマ・ヒッリー) は言った。

信仰者たちの長アリー・イブン・アビー・ターリブが預言者——彼にアッラーの祝福と平安あれ——の後のイマーム位にあることを示す証拠についての第3章⁶⁾

それについての証拠は数えきれないほど多いが、我々はそのうち重要なものを述べ、4つの方法を示そう。第1の道は、理性に基づく (‘aqlīya) 証拠であって、それは5つある。

第1の道は、イマームは無謬 (ma‘ṣūm) でなければならず、そうであるならばそのようなイマームはアリー——彼に平安あれ——であるということである。

第1の命題 (イマームの無謬性) については次のようである。人間は本性において都市的 (madanī bi-ṭab‘) であるから、孤立して生きることはできず、その存続 (baqā‘) のために飲食物や衣服、住居を必要とするのである。これらを自身のみで満たすことは不可能であるので、他者の助けを必要とし、人類の存立が全うされるために人々の誰もが同輩の必要とするものにとらわれてしまう。個々人は皆、他者の手中にあるものを求めるため、社会には戦争や攻撃の恐れがあり、かくして [人々の] 欲望の力はその [他者の手中にあるものの] 奪取、[個々人による他者への] 制圧、[個々人による他者の手中にあるものについての] 不正の誘因となり、このことが戦いの発生や無秩序を引き起こすことに結びつく。よって彼らから不正や侵犯を抑え込み、戦争や制圧を防ぎ、不正者から不正を被る者たちを公正に扱い、権利を相応しき者に与え、間違いや不注意や [アッラーへの] 不服従があり得ないような無謬なるイマームを [アッラーが] 擁立することが不可欠である。さもなくば (擁立したイマームが以上のような条件を満たさなければ

⁶⁾ この一文以降は『高貴なる道』の本文からイブン・タイミーヤが引用する箇所である。『高貴なる道』では、第1章でイマーム位についての諸学派の説について、第2章で十二イマーム派の学説に従うべきであるということについて述べられるが、この箇所以降はそれらに後続する部分から始まる。また、このイブン・タイミーヤの引用箇所は al-‘Allāma al-Hillī, *Minhāj al-karāma fī ma‘rifa al-imāma*, ed. ‘A. R. Mubārak, Tehran, 2004, 137-8 にあたる。イブン・タイミーヤによる当該箇所の引用はおおむね正確であり、両者を比較して意味上の差異は認められなかった。

ば), イマームを擁立することが必要である原因はウンマ(信仰共同体)に間違いが可能であるということであるので, 別のイマームを必要とする。もしイマームに間違いが可能であるとするならば, 別のイマームを必要とすることになるのだが, 彼(別のイマーム)が無謬であったならば彼こそがイマームであり, さもなくば無限遡及(tasalsul)が帰結する[ためそのようなことはあり得ない]。

第2の命題(無謬なるイマームがアリーであること)については明白である。なぜならアブー・バクルもウマルもウスマーンも一致して無謬ではなく, アリーは無謬であった。よって彼こそがイマームなのである。

それ(以上のアッラーマ・ヒッリーの主張)に対する回答は我々が以下のように言うものである。

両命題ともに不合理である。第1の命題である「よって不正や侵犯を抑え込み, 戦争や制圧を防ぎ不正者から不正を被る者たちを公正に扱い, 権利を相応しき者に与え, 間違いや不注意や[アッラーへの]不服従があり得ないような無謬なるイマームを[アッラーが]擁立ことが不可欠である」との言説については, 以下のように言われる。この論拠に従って, [上記の説は]正しいと我々は主張する。というのも使徒こそが無謬であって彼への服従が全ての時代の全員にとって義務なのであるからだ。使徒の命令と禁止についてのウンマの知識は, ムンタザル(al-Muntazar, 十二イマーム派における第12代イマーム)のようにガイバ(幽隠)しているイマームの命令や, その命令と禁止に基づく指示についての臣民たちの知識よりも完成されている。アッラーの使徒——彼にアッラーの祝福と平安あれ——こそが無謬なるイマームなのであってウンマは彼の命令と禁止を知るものの, 彼ら(十二イマーム派)にとっての無謬者はガイバしているムンタザルに行き着くのだが, たとえ彼が無謬であったとしても誰一人彼の命令と禁止を知らなかった。否, アリーの臣民ですら彼の命令と禁止を, ウンマがその預言者の命令と禁止を知ると同様知ってはいなかったのである。ムハンマド——彼にアッラーの祝福と平安あれ——のウンマにおいて, 彼の命令と禁止は, 宗教についての知の何物に関しても統治者を決して必要とせず, また[宗教]行為において[人々の]助け合いが必要となるようなものが不要となる(ムハンマドのもたらしたものを参照することだけで十分である)ようなものであるという点で, 彼以外のいかなるイマームをも人々に必要とならないようなものである。彼らは, 無謬者の臣民たち各人の知よりも多く, 彼(預言者)の命令と禁止を知っているのである。

たとえ彼(預言者)の命令によって彼(無謬者)の存在が定められていたとしても, [十二イマーム派が]無謬性を主張する者たちがアリー以外に人々を統治したことは明らかになかった。また, イエメン⁶⁾やホラーサーンおよびその他の地域には, イマームの臣民でありながら彼が何を命じて何を禁じたかを把握していない者がいたということを我々は確かに知っている。むしろ, 彼らの代理人たちはイマームが知らないようなことすら自由に行っていたのである。

⁶⁾ 『スンナの道』の著された14世紀までにイエメンで十二イマーム派が優勢となったことはなかった。しかし同じくシーア派であるザイド派の王朝が901年に現在のサヌアを中心に成立して以後, ザイド派のアイデンティティを保持した地域であった [Momen 1985, 50]。

またムハンマド——彼にアッラーの祝福と平安あれ——の知識を相続した相続者たち (waratha) については、アリーの代理人たちのもつアリーの命令と禁止についての知識よりも多くムハンマドの命令と禁止を知り、そしてそれを伝承することにおける彼ら (アリーの代理人たち) の誠実さよりもそれ (ムハンマドの命令と禁止) を伝承することにおいてより誠実であったのである。彼ら (十二イマーム派) はただ生存している無謬なるイマームがいなければならないと望んでいるにすぎないのだ。

我々は [以下の 13 個の] 観点から、この [十二イマーム派の] 言葉が間違いであると言う。第 1 の観点は次のものである。

以上のようなイマームはこのような属性をもって存在したことはない。我々の時代については、このこと (無謬なるイマーム位) を [他者に] 主張されているものの、自らについてそう主張することなく、むしろ信奉者たちに対して隠れていて見つからず不在である者——理性ある者たちにしてみればそのような者は実在しないが——は知られていない。同じく、イマーム位の目的は彼によって全く生じない。むしろ、[実際に] 人々を統治した者の方が、たとえ無知や不正のいくらかが彼にあったとしても、いかようにしても役に立たない者よりは人々にとって役に立つ。

無謬なるイマームへの帰属者たちは、諸事において助けを求める先が彼 (イマーム) 以外しか見つからない。否、彼らは無謬者に帰属する者たちであるから、不信仰や不正に助けを求めるにすぎないのだ。この待望される無謬者を真であると認める者たちが、その宗教においても現世の事柄においても、彼らのうちの誰も彼から利を享受しないのであれば、彼によってイマーム位の諸目的は誰にも全く生じないのである。

目的がそれによって何も達せられないのであれば、道具 (wasīla) を肯定する必要性が我々にはない。なぜなら道具というものはその目的のため以外に意図されないのであって、目的がないと我々が確信すればその道具について語ることは無駄事となるからである。それはちょうど、[某集団に属するある者が] 「その人々は自身を食べさせ飲ませる者が必要であるのだが、食べ物と飲み物は然々の性質の物、飲み物は然々の性質の物でなくてはならない」と言うのだが、しかしその集団は最貧の人々であると知られているようなことと同様である。

それが存在しないとわかっているものを求め、それによって役に立つことがないものに従うことにはいかなる利があろうか。イマームは 2 つの点 (知識と行為) において必要とされる。知識についてはそれを知らせること (tabligh) と教えること (ta'lim) のためであり、彼による行為については、彼の能力と権威によって行為で人々を援けるためである。しかしムンタザルはこれにもそれにも役に立たない。否、彼ら (イマーム) にある知識は彼以前の者の言葉であって、行為については (イマームに能力も権威もないため)、もし [イマームの] 行為が彼らの賛同の対象になる場合、ムスリムたちは彼らに援助を乞うことになり、さもなくば不信仰者や異端者などに援けを求めることだろう。無謬者に求められるもの (maqṣūd) は知識と能力であるのに、[十二イマーム派は] 彼に倣うことを人々に呼びかけておきながら、彼ら (十二イマーム派) は人々の中で行為において最も無力で、人々の中で知識において最も無知なのだ。彼らには知識も能力も生

じない。かくして彼らが主張するこのことの〔議論の有効性の〕欠陥がわかる。また、12人のイマームの誰一人によってもイマーム位に求められるもの (maqāṣid, 知識と行為による利) の全てがウンマの誰一人にも生じなかった。

アリー以後の者(イマームたち)については、人々に生じた知識や信仰は、彼の同等者から生じたものと同様であった。アリー・イブン・フサイン(‘Alī ibn al-Ḥusayn, 第4代イマーム, アリー・ザイヌルアービディーン ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn を指す, d. 713), その息子であるアブー・ジャウファル (Abū Ja‘far, 第5代イマーム, Muḥammad al-Bāqir を指す, d. 733), その息子であるジャウファル・イブン・ムハンマド (Ja‘far ibn Muḥammad, 第6代イマーム, ジャウファル・サーディク Ja‘far al-Ṣādiq を指す, d. 765) はアッラーが彼らに教えたことを、彼らの時代のウラマーたちが教えていたことと同様に教えていたが、彼らの時代には彼らより知識がありウンマに役立つ者もいた。これはウラマー (ahl al-‘ilm) にはよく知られたことである。また、たとえ彼らが最も知識あり最も信仰深かったと仮定しても、政権を持つ者から生じるような能力や、権威や、人に義務を課すことや、人々を力で偽りから引き離すことといったことは、知識と信仰の人からは生じなかつたろう。

3人の後の、例えば2人のアスカリー⁷⁾のなどといった者たちについては、ウンマが利を得るような知識は彼らに顕れなかつた。彼らにはウンマが援けを求めるほどの権能はなく、彼らのようなハーシム家の人々と同じくする尊敬 (ḥurma) と地位 (makāna) はあつたが、彼らにあつたのは、[ウンマの民が] イスラームや信仰に関して求めた [程度の]、同等の者(ウラマーたち)にもある知識であり、一般のムスリムの多くが知るものだった。ウラマーの中で彼らに固有なものは知られておらず、このため知識人たちは、それら3人⁸⁾から学んだほどには彼らに学ばなかつた。もし役立つものがあつたならば学んでいたはずである。しかし知識の探求者は求めるべきものを知っているのだ。

もしその人に高貴な血筋があるのであれば、それは彼が人々に受容されることの助けとなる。イブン・アッバース (Ibn ‘Abbās, d. 687/8) ⁹⁾は、彼にあるとウンマが知るような知識が多く、そしてウンマがそれを役立てたことによって彼の名声は専門家にも一般人にも広まったのだと、あなたは考えないのか。同様にシャーフィイー (al-Shāfi‘ī, d. 820) ¹⁰⁾は、彼に備わつた役立つ学識や法学について、ムスリムたちが彼にそれがあることを知り、それを役立てたがために、その学識と法学について彼の名声は顕になつたのである。

しかし人はあるところにおいて適当な目的を見出さないとそれを求めることはない。もし誰か

⁷⁾ 第10代イマームであるアリー・ハーディー (‘Alī al-Hādī, d. 868), 第11代イマームであるハサン・アスカリー (al-Ḥasan al-‘Askarī, d. 874) を指す。2人はアッバース朝の治世下において軍営地 (‘askar) に軟禁されていた。

⁸⁾ 前述のアリー・イブン・フサイン, アブー・ジャウファル, ジャウファル・イブン・ムハンマドを指す。

⁹⁾ 預言者ムハンマドの教友であり、タフスィール学の権威でもあり、多くのハディースを伝えた [医王 2002]。

¹⁰⁾ シャーフィイー学派の祖であり、法源学の創始者である人物 [柳橋 2002]。

が、「彼は医者かあるいは文法家であって、医者たちあるいは文法家たちが彼の許へ（教えを乞いに）来るほど偉大である」といったにもかかわらず、彼らが求める医学や文法学を彼が知らないことがわかったならば、彼らは彼を避け、また愚か者の主張や誇張でしかないものは役に立たないのだと、あなたは考えないのか。

彼らイマーム派はムウタズィラ派から次の説を採用した。アッラーには能力賦与 (iqdār), 権限賦与 (tamkīn), 恩寵 (luṭf) が必然であり、義務賦課者 (mukallaf) に備わったもの⁽¹¹⁾によって、正しきものに近づき、誤ったものから遠ざかるのであるが、またこのとき2つの状況（善行と悪行）において権限賦与がされている⁽¹²⁾。

そして彼らはイマーム位が必然であり、そしてそれは彼らにとって預言者性よりも義務性が高いのだと言う。なぜなら義務賦課における恩寵はそれ（イマーム位）によっておこるからである。彼らは言う。「畏怖され、従われ、裁量権を持ち、権能の広く及ぶ指導者がいるとき、民衆はその存在によって正しきものに近づき、誤ったものから遠ざかるが、指導者がいなければ互いに争いが発生して、正しきものから遠ざかり、誤ったものに近づくということを我々は慣例と時の継続 [からわかる規則性] によって確信をもって知っている」。この状態は理性的前提として知られるのであって、慣例に無知で、理性的に考えて一貫した規則が継続していることを知らない者だけが否定するものであると知られている。彼らは言う。「これ（イマーム位）が義務賦課における恩寵であるがゆえに、その必然性が帰結する」。そしてイマームの属性として無謬性やその他を述べる。

そして、彼ら（十二イマーム派）のある集団は自身にある問いを提示した。彼らは（十二イマーム派に）言った。「お前たちは『イマームは恩寵である』と言うが、彼はお前たちからガイバしている。彼がガイバしている中でどこに恩寵が生じているのか。ガイバの中で恩寵が生じないのに義務賦課が可能であるならば、イマームが宗教における恩寵であるということは破綻している。よって無謬なるイマーム位についての言説は無効である」。十二イマーム派は）この問いに対する回答として言う。「イマームの恩寵は、顕現 (zuhūr) の状態における彼を知る者たちには、ガイバの状態でも生じている。彼のイマーム位を信奉しない者にのみ恩寵は消失するのだ。それはちょうど、知識の恩寵が、至高なるアッラーを知らない者には生じないが、彼を知る者には生じるのと同じである」。そして言う。「こうしてこの問いは退けられ、無謬者たちのイマーム位についての言説 [を奉じること] が義務となる」。

彼ら（十二イマーム派）に対して [反論として] 言われる。「もし顕現の状態と同様にガイバ

⁽¹¹⁾ 理性的能力や服従する意志などを指すと思われる。

⁽¹²⁾ 啓示によりアッラーが人間に義務を与えることを義務賦課 (taklīf) といい、義務賦課の対象となる人間を義務賦課者 (mukallaf) とする。アッラーマ・ヒッリーのイマーム論によれば、賦課された義務が人間にとって不可能であるならば、義務賦課は不正義であり、そのような義務賦課をアッラーが為したとすればアッラーに不正義が帰されるためあり得ない。ここで義務賦課を義務賦課者にとって実行可能にするものが恩寵などのものである。ただし、義務の履行は人間の選択によるものでなくてはならず、恩寵によって義務の履行が強制的に実現されるものとはならないとされる [Sachedina 1981, 109-49]。

の状態でも恩寵が生じるのであれば、彼の顕現を「人々は」必要とせず、死ぬまで彼に従うということが帰結する。これは彼らが主張することと異なる」。

〔十二イマーム派は〕回答して言う。「彼を知る者へのガイバの状態での恩寵は、顕現の状態と同じく、恐れさせ悪から遠ざけるという類のことである。しかしそれ以外のことのためにも彼の顕現が必要であると我々はみなす。それは、信仰者たちから制圧者たちの支配力を取り除き、暴君から財を取りあげて相応しき場にそれを配し、彼（ムンタザル）のやり方でなければ取り除けられないような不正なる王権を取り除き、彼の顕現なくては為しえないような不信仰者に対するジハードをすることである」。

彼ら（十二イマーム派）に対して〔反論として次のように〕言われる。これは破綻が明らかな言説である。というのも、お前たちが恩寵だとしているイマームは理性と慣例が認めるものであり、それはお前たちが述べたことである。お前たちは「畏怖され、従われ、裁量権を持ち、権能の広く及ぶ指導者がいるとき、民衆は指導者の存在によって正しきものに近づき、誤ったものから遠ざかる」と言う一方で、お前たちは彼について無謬性を条件づけた。お前たちは「なぜなら矯正（inzijār）に求められるものはそれなくしては生じないからである」と言う。しかし、ムンタザル以前の存在者たち（イマーム）は誰もこの属性を持たなかったことが知られている。誰も権能が広く及ばず裁量権を持たなかったのである。

アリー——アッラーが彼を嘉し給わんことを——はカリフ位を継承したが、彼の裁量権や権能の広範性は彼以前の者（3人の正統カリフ）の裁量権や権能の広範性のようではなかった。続く者たちについては、彼らの権能は広く及ばず、裁量権もなかった。彼らによって生じたもの（政治的権力による人々の利益）は、その同等者たち（イマームでない支配者）によって生じたものであった。

ガイバしている者（ムンタザル）について、彼による〔恩寵としての政治的機能は〕何も生じなかった。彼の存在について知られることは、彼が460年以上もガイバしており、〔敵からの襲撃を〕恐れて顕現できず、ましてやハッド刑の施行はなおのことであり、何一つ命じられず禁じられないということである。これによって争いや害悪が止むことはなかった。このため、ラーフイダ派は、争いや害悪、言動の矛盾が最も多く見られた集団であった。そして不信仰者の統治にも見られないような——ましてイスラームの統治はなおのことであるような——互いの戦いや論争や不正が見られた。彼によって、どのような恩寵が彼に従う者たちに得られようか。住民たちがムンタザルのイマーム位を認めるような町や村と、〔住人たちが〕それを認めないものを比べてみよ。後者の状態の方が生活においても来世（のための行動）においても秩序立ち、正しいとわかるであろう。果ては、世界の諸状態に通暁する者が、不信仰者の国を、現世の公益（*maṣlaḥa*）を打ち立てる彼らの指導者たちの存在故に、信仰においても現世においても公益が生じる原因を打ち立てないムンタザルへの服従に〔人々が〕結び付けられた地よりも、より秩序立っていると見出すほどであろう。

ムンタザルの存在について、彼が顕現し、そして人々を罪に応じて罰するという人々を恐れると仮に認めるとしても、彼らを罰することについてよく知られている彼らの〔世俗の〕統

治者への人々の恐怖の方が、ムンタザルの懲罰への彼らの恐れよりも大きいであろう。罪には2種類あり、1つは人々への不正や明らかな不品行のような明らかな罪である。これについて人心は権力者の懲罰を、十二イマーム派がムンタザルの懲罰によって恐れるものよりもより大きく恐れる。ゆえに彼らが必然であるとする恩寵は、彼を知る者にとっても、それ以外の人々にとっても、ムンタザルによって生じはしないことがわかる。

恩寵は、ムンタザルを知る人々には、彼が顕現の状態にあるときに生じると同様に生じるという彼らの言説については、これは明らかに論理の誇張 (mukābara) である。というのも、彼が顕現すればハッド刑の施行や説教などが彼によって生じるというのであるが、それは顕現することなしには生じない恩寵があることを必然とするものだからである。

恩寵について、ムンタザルに関する知をアッラーに関する知に擬していること (tashbīh-hum) ——すなわちムンタザルを知る者にのみ彼によって恩寵が生じるということ——は、誤った比較である。アッラーは服従を命じそれに報奨を与え、罪を禁じそれに懲罰を下すような、存在者であり生者であり権能者であるという知識は、望み (raghba) と恐れ (rahba) の原因として、ムンタザルを知ることよりもより大きい。というのも、彼が全知全能であり、服従者への報奨と反逆者への懲罰が慣行となっていると、人々が知っていることによって、この知識は、命じられたことを行い禁じられたことを行わないことによる彼の報奨への望みと、逆らうと彼に罰されるということへの恐れへの誘因であるからである。400年以上見つからず、誰にも懲罰を下さず誰にも報奨を与えず、まして顕現する際には命令し禁止することをさて置いて自身の身を案じると人々が知るような個人について、いかにして彼を知ることを命じられたことを行い禁じられたことを行わないということへの誘因となろうか。否、彼の無力さと恐れを知れば悪行への不敵さが必然的に導かれるであろう。とりわけその時の長く、そして刻一刻と時が続くにもかかわらず、彼が誰にも懲罰を下さず誰にも報奨を与えないとなればなおのことである。

たとえ彼が100年ごとに顕現し懲罰を下すと仮定したとしても、(世俗の) 統治者の各人によって生じると同様の恩寵が彼によって生じることはない。いや、たとえ10年ごと⁽¹³⁾に顕現すると言ったとしても、さらには1年後に顕現すると言ったとしても、常に人々に顕現している統治者による利と同様の利はない。統治者に諸事の一部において罪や不正があったとしても、アッラーは彼らによって法を授けたのであり、彼らが行う懲罰や、彼らを与える服従への望みは、一定期間ごとに顕現する者によって為されることの幾倍でもあり、ましてや見つからない者についてはなおのことである。理性ある者の大多数は彼が存在しないことを知っており、また彼を認める者たちすら、彼が無力で恐れており、人々の各人が行うことさえ一切行わず、統治は言うに及ばないということを知っている。畏怖され、従われ、裁量権を持ち、権能の広く及ぶ指導者が人々にあって、彼らとその存在によって正しきものに近くあるためのいかなる畏怖が、いかなる

⁽¹³⁾ 十二イマーム派の教説ではムンタザルの顕現は終末の日に先立って一度のみ起こるとされる。ここでは、Sālim の校訂によると彼の参照した写本は全て「ごとに (kull)」と記されていることから、十二イマーム派が主張するよりもムンタザルの統治の頻度が高いと仮定したとしても、常に君臨する支配者による利益の方が大きいという文脈であると推定した。

服従が、いかなる裁量権が、いかなる権能の広範性がこの者にあるか。このことを念頭に置けば、ムンタザルが無力でありガイバしているという状態での彼による恩寵を、彼が顕現している状態での彼による恩寵のように扱い、そして無力で恐れており見つからない状態にある彼を知ること、あたかも顕現していて能力があり安全である状態 [にある彼を知ること] と同じであると、そしてあたかもアッラーを知ることが恩寵であるのと同様に、この者(ムンタザル)を知ることそのものが恩寵であるとする点で、彼らが愚かさ(jahl)、論理の誇張、詭弁(safsata)の極みにあることが知られるだろう。

第2の観点は次のものである。

「これらの諸事を為す無謬なるイマームの [アッラーによる] 擁立が不可欠である」とのお前たち(十二イマーム派)の言説については以下のように言われる。

お前たちは、これらの属性で形容される者をアッラーが創造し樹立せねばならないということを用意するのか、それともそのような者にバイア(臣従の誓い)をすることが人々に義務であるということを用意するのか。

もしお前たちが前者を用意するとしたら、アッラーはそれらの属性で形容される者を一人も創造しなかった。

お前たちの言うところのせいぜいは、アリーは無謬であったが、アッラーは自身によっても、彼につく人々の軍によっても、彼を安定させず、彼を支えず、果てはお前たち(十二イマーム派)が述べるような[望ましくない]ことが行われたのだということである。さらにお前たちは言う。

「3人の(正統カリフの)時代、彼は無力で圧倒されており不正を被った。また彼に軍が得られたときも、彼と戦う別の軍が立ち向かい、そうしてお前たち(十二イマーム派)にとって不正者たちである彼以前の者(3人の正統カリフ)が為したこと(効果的な統治)を為せなかった」。アッラーは彼(アリー)以前の者(正統カリフ)を支え、彼らが為した公益(maṣāliḥ)を為すことを可能にしたが、そのようなことが為されるようにアリーを援けることはなかった。アッラーは、お前たちがアッラーに要求するようなこの支えられた無謬者を創造しなかったのである。

もしお前たちが「人々はアリーにバイアをし、彼を援ける義務がある」と言うとしたら、我々は言う。

人々はそのようなことを為さず、服従も反逆も等しくした。どちらにせよ、お前たちにとっての無謬者たちの誰にも、アッラーからも人々からも支援はなかった。お前たちが述べる公益は支援なしには生じず、それが生じないのであれば、公益をあらしめるものも生じず、それ(公益)のための原因も生じないということだ。よって目的を達成することはできない。

第3の観点は次のものである。

以下のように言われる。

この求めるべきもの(公益)を生じせしめるもの(アッラーや人々からの支援など)の全てが生じず、むしろその(公益が実現するための)条件の多くが失われたならば、どうしてその失われたものが無謬性であるということがあり得なからうか。[否、あり得る。] 求められるもの(公益)が失われたならば、無謬性がないということによるのであれ、無謬者の無力たることによる

のであれ、それ（公益）がないことがどちらによるものであっても、どちらにせよ差異はない。理性的論証において、どうしてアッラーが無謬なるイマームを創造することが義務であるということが知られるというのか。アッラーはイマームを、まさに彼によって僕たちの公益を生じせしめるために創造しておきながら、彼をその公益を為しえない無力なものとしても創造し、ましてその存在なしには生じなかったであろう害悪が彼によって生じたというのに。

このことは第4の観点によって明らかにされる。

もしこの無謬者をアッラーが創造しなかったならば、[創造したときに] 起こったより多くの悪が現世に起こるといふことはなかったであろう。というのも彼の存在は、「彼の存在は然々を防いだ」と言われるまでに悪を防いだということが一切なかったのである。むしろ彼が無謬者であると仮定したならば、彼の存在は、多数の人々が彼を嘘つきだとみなし、彼の党派に敵対し、彼と彼の仲間にも不正を働かせる、アッラー以外に知りえないような諸悪が生じたということが必然となる。アリー——アッラーが彼を嘉し給わんことを——が無謬者ではなく、また12人[のイマームたち]などの残りの者たちも無謬者でなかったと仮定すれば、彼らが無謬なるイマームであると仮定した場合の、3人[の正統カリフ]やウマイヤ家やアッバース家の支配に起こったことの中に、[イマームたちが] 無謬なるイマームであったという仮定における[十二イマーム派が主張するような]不正や悪はなかったことになる。また、たとえ彼らが無謬者であったと仮定したとしても、彼らが止めた悪は無謬でない者が止めたものと同程度に他ならなかった。ゆえに、彼らが無謬者であるということは、善ではなく、ただ悪（人々が無謬者に逆らったという罪）を生じさせるものであったことになる。善を生じさせるためにあるものを創造しておきながら、それが善ではなく悪以外生じさせないということがいかにして叡智ある者（アッラー）に可能であろうか。

では、「この悪は人々の不正から彼に生じたのだ」と[十二イマーム派から]言われたとすれば、（その主張は）以下のように言われる。

イマームを創造した叡智者（アッラー）が、彼を創造すれば人々の不正が増加すると知っていたにもかかわらず、イマームの創造が人々の不正を防ぐためであるならば、彼を創造することは叡智ではなく愚かさである。これはまるで、自身の子を、彼（子）に正しきことをするよう命ずる者へ、彼（子）が彼（命令する者）に従わず悪を為すであろうことを知っているにもかかわらず、引き渡すことのようなものである。叡智ある者がこのようなことをするだろうか。またこれは、ある人が、それを建てれば不信仰者がそれを砦として、盗賊が自身の隠れ家として奪取することを知っているにもかかわらず、隊商が身を寄せるための宿を街道に建て、不信仰者や盗賊がそれを占拠するというようなものである。あるいは、遠征軍（ghuzā）やジハード戦士（mujāhid）のために使うよう、財をある男に、しかし彼がそれを不信仰者や、使徒に敵対する戦士のために使うということを知っているにもかかわらず、与える者のようなものである。

彼らカダル派的ラーフィダ派 (al-Rāfiḍa al-Qadāriyya) はカダル派的ムウタズィラ派 (al-Mu'tazila

al-Qadarīya)⁽¹⁴⁾の原則からこれらの議論を学んだことは疑いようない。前者(十二イマーム派)は善(al-ṣalāh)や最善(al-aṣlah)をアッラーに必然であるとみなすにあたって、彼らからこれを学んだ。後者(ムウタズィラ派)の原則とは、全ての義務賦課者に対して、彼にとって信仰と現世について最善なことを為すことがアッラーに必然である[という教義]にある⁽¹⁵⁾。だがたとえ至高なる主が彼の叡智(hikma)と慈悲(rahma)によって信仰と現世的利益において役立つことを人間に行うことがあるとしても⁽¹⁶⁾、これは誤った原則である。

人々はこの原則について3つの説にわかれる。カダル派は「各個々人に対して最善の、あるいは善の遵守がアッラーに必然である」と言い、彼らはその必然性を人間に必然であるもの[と同様]の類として扱った。こうして彼らは、義務であるものや禁じられたものにおいて、アッラーを人々の一人に擬す(shabbahū)という点で誤りを犯し、彼らは行為における擬人神観者(mushabbihā)となった。つまり、全体的な公益と、全体の不利益もしくは善の真逆にしばしば結びつくような個々人の利益とを混同したという点で誤りを犯したのである。

ジャフム派的予定説主義者(al-Qadarīya al-Mujbara al-Jahmīya)⁽¹⁷⁾はアッラーに叡智と慈悲を主張せず、彼らの説では、叡智や慈悲の含まれない純粋な望み(mushī'a muḥḍa lā la-hā hikma wa lā rahma)によって行為するとした。彼らの筆頭であるジャフム・イブン・サフワーン(Jahm ibn Ṣafwān, d. 746)は、ハンセン病に苦しむ者たちなどと会い、「最も慈悲深き者(アッラー)がこのようにことをするだろうか」と言い、彼に慈悲がないということを示唆した。前者と後者は対立する両極にある。

そして第3のものは、次の多数派の説である。アッラーは知者であり叡智者であり慈悲深き者であり、公正(qist)を打ち立てる者である。賞賛されるべき彼は自身に慈悲を書き留め(kataba 'alā nafsi-hi)⁽¹⁸⁾、彼の僕に対して、親がその子にするよりも慈悲深い。同じく聖典やスンナの明文でもそのように語られており、同じく感覚的、理性的な思考もそれを証言する。このことは彼

⁽¹⁴⁾ ウマイヤ朝末期、予定説に反対し人間の自由意志説を唱えた一派をカダル派と呼ぶ。カダル派の自由意志説はその後ムウタズィラ派に継承された[青柳 2002a]。また、ガイバ以前の十二イマーム派は理性的神学議論には消極的であったものの、ムウタズィラ派からの批判に対する護教論を構築する中で、9世紀末から10世紀初頭にはムウタズィラ派の教義のうち、アッラーの属性や人間の自由意志についての見解など、イマーム論に矛盾しないもののいくつかは受容したとされる[Haider 2014, 145-8]。

⁽¹⁵⁾ 義務賦課が為されている限りアッラーは人間のために最善のことを為す必然性があるという言説は、バグダードのムウタズィラ派や十二イマーム派に共通の形で受容されていたと十二イマーム派のウラマーであったシャイフ・ムフイード(al-Shaykh al-Mufid, d. 1022)が述べている[Mcdermott 1978, 71-6]。

⁽¹⁶⁾ 原文には「叡智によって(bi-hikma)」の語があったが、意味上重複するため訳出しなかった。

⁽¹⁷⁾ ジャフム派とはジャフム・イブン・サフワーンを祖とする一派であり、人間の行為について極端な強制(jabr)を主張した。カダル派と対立する教義を奉じ、現在のスンナ派において主流な神学派であるアシュアリー学派は人間の行為について獲得理論を唱え、両派を批判した[青柳 2002b; 青柳 2002c]。

⁽¹⁸⁾ 同じ段落に登場するクルアーン6章54節の表現に基づいた表現だと推測される。このクルアーン6章54節の「書き留めた(kataba)」は、スューティー、マハッリー 2002によると「定めた」の意である。

の叡智と慈悲によって、また彼が自身に慈悲を書き留め不正を禁じたという叡智によって彼から起こるものなのであって、人間 (khalq) が彼に義務付け禁ずることによってではなく、また義務であることや禁止されることについて被造物に類似することによってでもない。否、全ての彼からの恩恵 (ni'ma) は余剰 (fadl) なのであり、全ての彼からの懲罰 (niqma) は正義 ('adl) なのであり、被造物には彼に対する権利はなく、神聖なる彼自身に対して権利を持つ者はただ彼のみである。「お前たちの主は彼自身に慈悲を書き留めた」(6:54) や「われらへの義務であるものは信仰者たちへの援けである」(30:47) との彼の言葉のように。これは彼の啓示における彼の約定と誠実さによるものであり、このことはムスリムたちが合意する事柄である。また彼自身と彼の叡智と慈悲におよぶ彼の聖典によるものであり、以上についてはこの箇所以外で述べられる解明と論争もある。

[アッラーによる] 最善の支援 (ri'āya) [の必然性] を主張するカダル派は「(アッラー自身の利のためではなく) 彼ら (人々) に報奨 (thawāb) を与えるためだけに彼ら (人々) を創造したのである」と言う。「アッラーが [報奨を] 与えた人が、アッラーが彼に創造したもの (報奨) から利を得ず、むしろそれから害を被るということを [アッラーは] 知っていたのである。これはあたかもある人にアッラーの道に使うための財と不信仰者と戦うための剣を、彼がそれをムスリムとの戦争や彼らと戦うために使うと知っていながら与える者のようである」と言われたならば、彼らは言う。「義務賦課者はただ自身の方より来たる (行為は義務賦課者自身に帰属するものである)。彼は服従の放棄によって [義務を] 怠った (farrāṭa) ののである」。

彼らに対してスンナ派は2つの回答によって回答する。第1はアッラーに知識があることの証明に基づき、第2は、意志と完全な能力があり、そして彼が全てのものの創造者であるということの証明に基づく。彼ら (スンナ派) は言う。「第1について、彼は現実にその目的であることが生じないと知っていたならば、たとえそれが他者の怠慢によるのであれ、その行為は叡智ではないということである。第2について、彼が望む限りあり、望まない限りないということである。彼は全てのものの創造者であり、彼は [カダル派が] 述べるような求めるべきもの (人々が報奨を得ること) をあらしめるもの (アッラーによる必然的な最善の支援) を意図も創造もしないと知られている。このことから、彼らが求められるべきものだと述べるもの (アッラーによる必然的な最善の支援) が創造によって生じることは不可能である。カダル派への回答は全てラーフィダ派への回答でもある。

彼ら (十二イマーム派とカダル派) はたとえ欠陥判定 (ta'ḥīl) と悪判定 (tajwīr) の基礎において意見を一にするとしても、彼ら (十二イマーム派) はカダル派が回答する別の回答によって回答される。[カダル派は] 言う。「無謬なるイマームの創造が必然的となるのは、彼 (イマーム) が [人々にとって] 必要でなくなるようなものを人々に創造していない場合 (イマームが人々に不可欠な場合) だけである」。

概して、この論証の本質は、実際を必然性によって演繹していることである。彼らは言う。「然々 (無謬なるイマームの創造) が [論理的に考えて] 必然的である。よってその必然的なこと (イマームの創造) は既に為されていなくてはならない。[論理的に考えて] このようでない

(必然的ではない) のであれば、こうではない(既に為されているとは限らない)。

多くの断定的で確信的な方法による、実際に起こったことについての知は、彼らが実際に起こったことだと述べるこのことが消滅(intifa')⁽¹⁹⁾したことを証明する。求めるべき利益が消滅⁽²⁰⁾したことを我々が確信をもって知ったならば、それ(求めるべき利益)に付随するもの(lāzim)の証明は不可能である。それは道具(wasīla)でしかない。我々は、付随の対象となる本体(malzūm)を証明することによってそれに付随するものを証明する。もしその本体が消滅したと我々が断じて知ったならば、それに付随するものを証明することは不可能である。

さて、[イマームの存在の] 必然性について総論として、あるいは詳細に批判しよう。我々は言う。「ムアーウィヤの[一族の] 中に⁽²¹⁾同様の者(無謬者)がいないのであれば、一般論として、必然的なものは、彼らが主張する無謬者を条件としない。ラーフィダ派の説は、『神は受肉し降臨し、彼の息子を磔にされるために降臨させ、その磔がアードムの罪(原罪)への贖罪となった。これはそれによって彼らのためにシャイターンを追い払うためであった』というキリスト教徒の説と同類である。彼ら(キリスト教徒)に対して次のように言われる。『もし彼(イエス・キリスト)の殺害や磔や嘘つき呼ばわりしたことが悪や罪の最たるものであったならば、[神は] 小さな罪(原罪)をそれより大きな罪によって取り除くことを意図したことになり、それによって彼は悪を置換せず、むしろもともとあったものに[罪の重さを] 付け加えたことになる。いかにして目的のために何かを為したというのか。生じたものはただ目的の反対のものである』。

第5の観点は次のものである。

人間が本性的に都市的であって、まさに無謬者の擁立が不正と悪をその都市の民から取り除くために義務であるのであれば、至高なるアッラーが人々の不正を抑える無謬者を全ての都市に絶えることなく創造したとお前たち(十二イマーム派)は言うのか、それともそうではないのか。

もしお前たち(十二イマーム派)が前者だと言うのであれば、これは明らかに論理の誇張である。多神教徒たちと啓典の民から成る不信仰者の国にも無謬者がいるというのか。ムアーウィヤの治世下においてのシリアにも無謬者がいたのか。

もしお前たち(十二イマーム派)が「否、[無謬者は] 全ての都市にとって一人であり、彼には残りの諸都市に代理人がいると我々は言う」と言うのであれば、次のように言われる。「無謬者は皆全ての地上の諸都市に代理人がいるのか、それともその一部にか」。もしお前たちが全てであると言ったならば、これは論理の誇張である。もしお前たちが一部にはいてそれ以外にはいないと言ったならば、「全ての都市において無謬者が必要なのは同じであるのに、お前たちが言ったこと(一人の無謬者が一部の都市に代理人を派遣すること)がアッラーにとって必然なのだとしたら、その違いは何か」と言われる。

⁽¹⁹⁾ ムンタザルのガイバによって、人々のもとから無謬なるイマームが消滅したことを指すと推定した。

⁽²⁰⁾ 原文では intiqā' となっているが、文脈から判断して intifa' の誤りであると判断して訳した。

⁽²¹⁾ Sālim の校訂では「ムアーウィヤの代理人たちのなかに (fī nawwāb Mu'āwīya)」となっているが、これでは指し示す意味が不明であるため、注に示された異本の中から「代理人たち」の語のないものを採用した。

第6の観点は次のものである。

[十二イマーム派に対して]「この無謬者は彼一人が無謬であるのか、それとも彼の代理人たちの全てが無謬なのか」と言われるが、彼らは後者の説を唱えないし、[もし唱えたとすれば]その言説は論理の誇張である。というのも、預言者——彼にアッラーの祝福と平安あれ——の代理人も無謬者ではなかったし、アリーの代理人たちも違ったからである。まして、彼ら（アリーの代理人たち）の一部は、ムアーウィヤの代理人の中にも同様な者がいなかったほどの悪や不服従が彼らのアミール（アリー）に対してあったというのに、どこに無謬性があるというのか。

もしお前（十二イマーム派）が「それについて彼一人が条件づけられる」と言ったならば、次のように言われる。「イマームがいないような国、特に無謬者が彼の代理人たちを制する力がなく、無力である時、イマームの無謬性の何が役立つのか。彼ら（人々）は無謬者でない者の後ろで礼拝をし、無謬者でない者が彼らを裁き、彼らは無謬者でない者に服従し、無謬者でない者が彼らの財を徴税する」。

もし[これに対して十二イマーム派に]「諸事は無謬者に伺い立てられる」と言われたならば、次のように言われる。「もし無謬者がウマルやウスマーンやムアーウィヤなどのように権能あり権力を有する者だったとしても、彼が知るような義務たる正義を全ての臣民に結びつけることはできない。彼にできることのせいぜいは、彼に可能な限りの最善の者を任命することであるが、しかし彼が無力者や不正者以外に見つけられなかったならば、いかにして能力者や正義者の任用が彼に可能となろうか」。

もし彼らが「アッラーがこのような者（任命すべき能力者や正義者）を創造しなかったときは、彼に義務賦課が免じられる」と言ったならば、次のように言われる。「それならば無条件的な能力者や正義者を創造することはアッラーに義務ではなく、ましてイマームに義務付けられるのはできる限りのことをすることのみである。同様に、人々に義務づけられるのは、たとえその者に能力であれ公正性であれ欠点があったとしても至高なるアッラーの創造した者の中で最善の者を統治者とするのである」。

ウマル——アッラーが彼を嘉し給わんことを——は言っていた。「アッラーよ、悪人が強く、信頼できる者が弱いということを私はあなたに訴えます」。誰一人ウマルほどに世界を治められないのであるから、彼以外についてどうして[完全な統治が可能だと]推測できようか。このことは、統治者自身が能力者であり正義者である場合である。無謬者が無力であったならばいかようであろうか。まして見つからない者ならばいかようであろうか。誰が臣民と彼（イマーム）の間に立って彼に彼らの状態を伝えるのか。また誰が彼に彼らが従うよう彼への服従を彼らに強いるのか。彼の代理人のある者が、[イマームが]彼を任命するように、彼への服従を表明し、そして彼は財の望むものを徴税し、その王として町に住んだならば、彼に対して無謬者に何ができようか。

よって次のことが知られる。権力を有する者であったとしても、一人の無謬者によって目的であるものは生じないというのに、彼が無力で見つからないのであればいかようであろうか。誰も話しかけることができないような見つからないガイバした者であるならばいかようであろうか。

実体 (ḥaqīqa) を持たず存在しない者であるならばいかようであろうか。

第7の観点は次のものである。

以下のことが [十二イマーム派への反論として] 言われる。

他者を不正から護り、不正を被る者をそれ (不正) から公正に扱い、他者が [本来] 持つはずの権利をその者に取り戻してやることは、不正を防ぎ権利を完全に満たすことの枝葉である。よってその者が無力で見つからないのであれば、彼は [自身が被る] 不正を自身から取り除くことも、統治権や財などの自身の権利を完全に満たすことも、自身の妻の [不正に奪われた] 遺産相続権⁽²²⁾ [を取り戻すこと] もできない。ではいかなる不正を彼は取り除くというのか。いかなる権利を取り戻してやるというのか。存在せず、あるいは (存在するとしても) 不正者たちが彼を殺害することを恐れて村や町に姿を顕すこともできずに恐怖しており、ずっと 460 年以上この状態にあり、大地は不正と腐敗に満たされ、自身について知らせることもできないのならば、いかようであろうか。いかにして人々から不正を取り除き、また権利を相応しきものに取り戻すのか。彼らはなんとまあ以下の至高者の言葉にあるようなものだ。「それとも彼らの多くが聞き理解するとお前は考えるのか。彼らは家畜のようなものでしかない。否、彼らは道に迷う最たるものなのだ」 (25:44)。

参考文献

- Abrahamov, B. 1992. "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition," *The Muslim World* 82 (3-4), 256-273
- Abrahamov, B. 1998. *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Anjum, O. 2012. *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bori, C. 2007. "Théologie politique et Islam: à propos d'Ibn Taymiyya (m.728/1328) et du sultanat mamelouk," *Revue de l'histoire des religions* 224 (1), 5-46.
- Haider, N. 2014. *Shī'ī Islam: An Introduction*, New York: Cambridge University Press.
- al-Ḥillī, al-'Allāma. 2004. *Minhāj al-karāma fī ma'rifa al-imāma*, ed. 'A. R. Mubārak, Tehran: Intishārāt-i Tāsū'ā'.
- Ibn Taymīya. 1986. *Minhāj al-sunna al-nabawīya fī naqḍ kalām al-Shī'a al-Qadarīya*, ed. M. R. Sālim, 9 vols., Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya.
- Ibn Taymīya. 2012. *Against Extrimisms*, trans. Y. M. Michot, Beirut: Albouraq Editions.
- al-Jamil, T. 2010. "Ibn Taymiyya and Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī: Shi'ī Polemics and the Struggle for Religious Authority in Medieval Islam," in *Ibn Taymiyya and his Times*, ed. Y. Rapoport & A. Shahab, Karachi:

⁽²²⁾ アリーの妻であるファートイマが預言者からの遺産であったファダクの地 (ハイバルの戦いを経て預言者ムハンマドが個人所有していた地) の相続をアブー・バクルから認められず自身のものとならなかったというシーア派の歴史観を暗示していると考えられる。

- Oxford University Press, 229-46.
- Kohlberg, E. 1979. "The Term "Rāfiḍa" in Imāmī Shī'ī Usage," *Journal of the American Oriental Society* 99, 1-9.
- Laoust, H. 1937. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-l-Dīn Aḥmad b. Taymīya.*, Cairo: Imprimerie de l'Institut Français D'Archeologie Oriental.
- Makdisi, G. 1981, "Hanbalite Islam," *Studies on Islam*, trans. Merlin Swartz, New York: Oxford University Press, 216-274.
- Mcdermott, M. 1986, *The Theology of al-Shaykh al-Mufid (d. 413/1022)*, Beirut: Dar al-Mashreq.
- Michot, Y. 2012. "L'autorité, l'individu et la communauté face à la Sharī'a: quelques pensées d'Ibn Taymiyya," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 64, 262-86.
- Michot, Y. 2014. "Ibn Taymiyya's Critique of Shī'ī Imāmology: Translation of Three Sections of his *Minhāj al-Sunna*," *The Muslim World* 104 (1-2), 109-149.
- Momen, M. 1985. *An Introduction to Shi'ī Islam*, New Haven: Yale University Press.
- Sachedina, A. A. 1981. *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany: State University of New York Press.
- 青柳かおる 2002, 「カダル派」『岩波イスラーム辞典』(大塚和夫ほか編, 岩波書店), 271.
- 青柳かおる 2002, 「ジャフム派」『岩波イスラーム辞典』, 446.
- 青柳かおる 2002, 「ジャブル派」『岩波イスラーム辞典』, 459.
- 医王秀行 2002, 「イブン・アッバース」, 『岩波イスラーム辞典』, 155.
- スューティエー, ジャラールッディーン, マハッリー, ジャラールッディーン 2002, 『タフスィール・アル=ジャラーライン (ジャラーラインのタフスィール注釈)』, 中田香織訳, 日本サウディアラビア協会, 第1巻.
- 中田考 1986, 「イブン・タイミーヤにおけるイジュマーの意義」『オリエント』29 (2), 46-62.
- 中田考 2014, 『日垂対訳クルアーン: 「付」訳解と正統十読誦注解』, 作品社,
- 柳橋博之 2002, 「シャーフィイー」『岩波イスラーム辞典』, 459.

東京大学大学院人文社会系研究科修士課程

Master's Student, Graduate School of Humanities and Sociology, The University of Tokyo