東洋史研究
第四十五卷　第三號　昭和六十一年十二月發行

オスマン帝國におけるイスラム改革主義の展開
——*İslâm Mecmuası* を中心に——

新井政美

一　序說——*İslâm Mecmuası* 研究の意義——
二　*İslâm Mecmuası* の創刊
三　內容の檢討
　(一)　現狀批判
　(二)　コーラン翻譯
　(三)　イスラム法學
　(四)　女性の解放
四　結語——イスラム化と近代化——

一　序說——*İslâm Mecmuası* 研究の意義——

一九〇八年七月、停止されていた憲法の復活が宣言されると、三〇年にわたってスルタンの檢閲下で息をひそめてきたイスタンブルの思想界は、騎虎の勢いで自己表現を開始した。(1) 堰を切ったかのようなこの思想の奔流は、同時代人ズィヤ・

ギョカルプの分析に従って、普通、近代主義、イスラム主義、トルコ民族主義の三つに分類される。[2] さらに、これらの思想潮流を代表する「機關誌」として、*İçtihad*（＝近代主義）、*Sırat-ı Müstakim*（とその後身の *Sebil'ür-Reşad*＝イスラム主義）、*Türk Yurdu*（＝トルコ民族主義）といった雑誌の名があげられることも、ほぼ定着しているといってさしつかえあるまい。[3] 筆者はこのうち、最後の *Türk Yurdu* を初めとする若干の民族主義的定期刊行物の再検討を行なってきたが、最近、*Türk Yurdu* を支えていたナショナリストたちが、この雑誌の中で、イスラムのあり方についてもいくらかの發言をしていることに氣づかされた。[4] だが、これらの論説は、主としてイスラムの觀點からのナショナリズム批判に反論するために書かれたもので、彼らがこの雑誌の中で、イスラム全般について十分な議論を展開するまでには至らなかったと思われる。

一方、一九一四年になると、*İslâm Mecmuası*（『イスラム評論』以下ＩＭと略記する）という雑誌が刊行され始めていて、これを支えていたのが、やはりナショナリストであったと思われるのである。だとするならば、*Türk Yurdu* 誌上でイスラムの現狀を批判していた彼らナショナリストが、彼らの考える「あるべきイスラムの姿」について具體的に論じていたのがこの雑誌だったと考えられるのではあるまいか。毎號、この雑誌の卷頭に記される標語が「宗教のある生活、生命のある宗教」（dinli bir hayat, hayatlı bir din）であったことは、[5] ＩＭの刊行者たちが、世俗化あるいは脱宗教をめざしていたというよりもむしろ、イスラムの再活性化を望んでいたことを暗示しているように思われる。從來、一九〇八年からの、いわゆる青年トルコ時代には、急速な世俗化政策が實施されて、共和國成立後におけるケマル・アタテュルクの改革のための、いわば地ならしをしたと說かれることが多い。[6] さらに、そうした世俗化は、主としてズィヤ・ギョカルプらの民族主義的知識人の提案によって行われたと言われている。[7] それならば、その世俗化政策の提案と、彼らの意圖していた（と豫想される）イスラムの再活性化とは、どのように論理的につながり、あるいは斷絶しているのであろうか。——この點についての手掛りを得るためにも、ＩＭの內容を檢討してみることが必要なのではあるまいか。「世俗化」と

いう觀點以外からは、これまでほとんど論じられることのなかったオスマン帝國におけるイスラム改革について、ここで若干の議論を試みようとする際に、從來イスラム主義を代表する雜誌とみなされてきた *Sirat-ı Müstakim* や *Sebil'ür-Reşad* ではなく、まずİMをとりあげるのは以上のような理由によっている。

İMについて、正面からこれをとりあげて論じた研究は、管見の限り存在しない。İMに最も多く言及し、したがってそこからの引用も少なからずしているのは、T・Z・トゥナヤ、及びN・ベルケス、兩トルコ人研究者である。(8) イスラム主義の潮流に關する、トゥナヤ氏の定評ある著書は、*Sirat-ı Müstakim, Sebil'ür-Reşad, Beyan'ül-Hak* さらに *Volkan* 等の雜誌から多くの引用がなされていて有益である。そして、それらの引用の中に、İMからのものもはさみ込まれているのだが、筆者には、氏のこうした博捜ぶりが、本書の長所であると同時に、缺陷にもなってしまっているように思えてならない。なぜなら、イスラム主義の思想として氏がとりあげる諸々の主張のうち、どれが *Sirat-ı Müstakim* に固有のものでどれが *Volkan* のそれなのか、あるいは、どれがすべての雜誌に共通のものなのか、――こうした點が（少なくともこれらの雜誌の內容に疎い讀者には）いまひとつ明確にならないからである。青年トルコ時代のイスラム主義者が、オスマン帝國、ひいてはイスラム世界全體の衰退の原因として、タクリード（先例の墨守）をあげてこれを批判していることを論じる際、トゥナヤ氏は、*Sebil'ür-Reşad* もİMも等しく註の中で例として引いている。(9) 一方、一夫多妻制の是非をめぐる論爭をとりあげる時には、一夫多妻の禁止は可能であるとしたナショナリスト（Türkçü）に對し、イスラム主義者が反論したと述べ、*Beyan'ül-Hak* と *Sebil'ür-Reşad* とが引かれている。(10) 本書の導入部において「『イスラム評論』(*İslâm Mecmuası*) についていえば、［これは］ナショナリスト（Türkçü）の機關誌（Yayın organı）に留まった」と述べられていることを想起すれば、讀者は、İMが一夫多妻禁止可能論をとっていたことを推測しうるだろう。(11) しかし、トゥナヤ氏は、ある時はİMをイスラム主義者として論じ、またある時はİMがそれに屬したとされるナショナリストに、イスラム主義者が敵對したと論じているわけで、これはやはり、讀者に對してあまり親切な態度とは言えないであろう。ある

時代の思想動向を論じるために、その時代に刊行された何種類かの定期刊行物を史料として使うならば、まずそれらの刊行物の、史料としての性格を確定しておく作業がなされてしかるべきではなかろうか。

一方、トゥナヤ氏以上にİMから多くの引用をしているベルケス氏は、トゥナヤ氏が明確にしなかった一夫多妻否定論の出所を、İMであると明記し、İMと *Sebil'ür-Reşad* とがこの問題をめぐって論争をくり廣げたと述べている。(12) İMを *Sebil'ür-Reşad* との論争という次元でとりあげるのは、まことにベルケス氏の眞骨頂というべきで、氏は、ナショナリストが、青年トルコ時代における宗教に關する論争の中で、舊來の論點である「宗教と國家との分離」すなわち「國家の世俗化」から、一歩踏み込んで、「宗教の世俗化」を提起したことを說いているのであり、そしてそうした「世俗化」――つまりシャリーアがカバーする事柄を限定してゆこうとする議論――の支持者としてİMをとりあげているのである。(13) ベルケス氏の著書が「トルコにおける世俗主義の發展」を主題としている以上、これは當然の歸結というべきなのだが、しかし、そのことが同時に、例えばトゥナヤ氏があげた「タクリード批判」のような、*Sebil'ür-Reşad* とも共通するİMの性格を、氏の著書が無視ないし輕視する結果をもたらしたことも、また、否定しえない事實であろう。一體ベルケス氏には、(少なくとも青年トルコ時代に關しては) 諸々の思想をあまりにも明快に類型化し、分類しようとする傾向が強いように思われる。ズィヤ・ギョカルプは、同時代の思想動向を、先にあげた三つの潮流に分類して、それぞれの「機關誌」を紹介する際、近代主義に關しては、これといった機關誌は存在せず、あらゆる思潮がこれの影響下にある、と、重要なコメントを附け加えている。(14) しかしベルケス氏は、この時代に三つの思想潮流が「派」(school) を形成し (ギョカルプが「近代化」に "modernisation" をあてているにもかかわらず)、「西歐主義者」(Westernist) の主要な機關誌が *İçtihad* であると述べるのである。(15) トルコ民族主義の機關誌とされる *Türk Yurdu* を支えたナショナリストの多くは、西歐の學問を修得し、あるいは西歐への留學經驗をもっていたが、同時に彼らは、イスラムに關する發言もしていたし、またおそらくは、*Türk Yurdu* 誌上におけるその不足を補うためにİMを創刊したはずである。そうであるならば、*İçtihad* もまた、單に「西歐主義の機

關誌」として割り切れるものかどうか、――ベルケス氏の著書を高く評價することにおいて決して人後に落ちないであろうと自認し、また現實にそこから多くを學んでもいる筆者にも、こうした一抹の疑念が拭い切れないのである。

またベルケス氏は、多くの研究者によって今も利用され續けているズィヤ・ギョカルプの英語版アンソロジー『トルコ民族主義と西歐文明』にも、İMに發表されたギョカルプの論文から一〇篇を選んでおさめている。[16] これらの論文は、大旨、氏の言う「宗教の世俗化」の方向に沿うものと言うことができる。ギョカルプがİMに寄稿したものが、すべてそれに類するものであったか否かは、ここでは問わないことにするが、ベルケス氏がİMについて、この雑誌がギョカルプによって出された雑誌であり、ギョカルプとその協力者や門人の意見の公表を促進するために刊行されたものであったと解説しているのを讀むと、[17] İMが、そうした「世俗化」志向の雑誌であったと考えざるをえないように思われる。

一方、ロシア領内のトルコ系諸民族によって擔われていた出版活動についての貴重な情報を提供する、ベニグセン、ケルクジェ兩氏の著作の中でもİMは紹介されていて、そこでは、ロシア領内で展開されていたイスラム改革運動の指導者の多くがこの雑誌に寄稿していたこと、İMがロシア治下のムスリムの動向に注意を拂い、カザンの改革派の雑誌からの記事の轉載も多くなされていたことがしるされているのである。[18] İMが、主としてズィヤ・ギョカルプの影響下にあった雑誌なのか、それともロシア領出身者が重要なのか。さらに、これが、明確な「世俗化」志向の雑誌だったのか、それとも「イスラム主義者」とも共通する性格をもっていたのか。これらの疑問は、實際にİMを検討することによってしか解消しないであろう。

二 *İslâm Mecmuası* の創刊

İMの創刊にあたっては「統一と進歩」からの財政援助があったといわれている。[19] これは *Genç Kalemler* や *Yeni Mecmua* など、ズィヤ・ギョカルプがその編輯に深く關わった他の雑誌と共通する經緯である。しかし、殘念ながら、

İMの創刊年月日は明らかでない。誌面に日付が入り始めるのが第一卷の最終號（一二號。小稿では、以下すべて通卷號數で表示する）で、そこでは、オスマン財務暦一三三〇年七月一七日、ヒジュラ暦一三三二年ラマザン月七日と、二種類の日付が記されているが、これは西暦では一九一四年七月三〇日に相當する（以下、日付はすべて西暦に換算して表示する）。[20] その後しばらくの間は「一五日に一度刊行される」(on beş günde bir çıkar) という、誌名の下の文言にほぼ忠實に刊行されているから、創刊直後――創刊から一一號まで――は、この「一五日に一號」が守られた可能性がかなり高いといえよう。したがって、創刊號の刊行は一九一四年の二月頃であったと、筆者は考えてみたい。少なくとも、ベニグセン、ケルクジェ兩氏が記している一九一一年一月という日付には同意しかねる。筆者としては、財務暦の年數一三三〇年をヒジュラ暦と混同すると、それが西暦一九一一／一二年に相當することから、兩氏が換算の過程でミスをおかしたと考えたいが、實際、讀者にかなりの熱氣を感じさせる創刊號から一二號までの刊行に、İMが二年半も費したとは考えにくいように思われる。いずれにせよ、筆者が目にしえた限りのコレクションが、すべて表紙を缺いているために、斷言することはできないが、[補1] ここでは一應、一九一四年二月創刊としておきたいと思う。[21]

第一二號以降、（一三號と一四號との間の約三ヵ月を例外に）一九一五年一二月二三日刊行の第四一號まで、ほぼ隔週刊を維持したİMは、しかし、四二號以後、その刊行を不定期とし始める。その後、場合によっては、半年近くも閉隔をあけることがあったが、ともあれそれは、一九一八年一〇月三〇日、まさにオスマン帝國と連合國との休戰協定が調印されるその日に、第六三號を刊行するまで、刊行を續けていったのである。ベニグセン、ケルクジェ兩氏がİMの刊行號數を「一九一七年夏の五三號」、ベルケス氏が「一九一七年の五四號」までとしてしまったのも、おそらくは、こうした刊行の不定期化ゆえであったと思われる。[22] また、オスマン帝國が長びく戰爭の中で衰弱してゆくこの時期にİMが刊行されていったことは、İMの內容自體にも何らかの惡影響を及ぼしたと考えられるであろうし、また、そうした推測が、多くの研究者にİMを無視させた原因でもあったかもしれない。しかし、この時代の政權の中樞と深く關わったナショナリストのイ

第一表 *İslâm Mecmuası* 主な執筆者の執筆點數一覽表

區分	執筆者名 ＼ 卷數[1]	I	II	III	IV	V	VI	合計
宗教關係者	Şerefeddin	9	4	2		6	4	25
	H. N.	4	–	–	–	–	–	4
	Musa Kazım	3	–	–	–	–	–	3
	Şeyh Edebali		4	–	–		–	4
	Manastırlı Rifat	–	2	–	–		–	2
	Ahmed Süreyya			–	–	7	–	7
	(小計)							45
ロシア領出身者	Halim Sabit	6	8	9	–		–	23
	Rızaeddin Fahreddin	4	3	8	5		–	20
	Musa Carullah	2	–	–	–		–	2
	Şir İdris	2	1	–	–		–	3
	Ahmed Agayev	1	–	–	–		–	1
	Fatih Emir Han	1		–	–		–	1
	Zeki[2]			–	4		–	4
	(小計)							54
オスマン領出身者	Mensurizade Said	5	7	4	3	2	–	21
	Gökalp	5	5	6	1	–	–	17
	Ahmed Besim	1	4	5	7	2		19
	M. Şemseddin	5	2	2	1	1		11
	Ragıb Hulusi	6	1	–	–	–		7
	Bursalı Mehmed Tahir	2	2	–	–	–		4
	Aka Gündüz	3	–	–	–	–		3
	Seyyid	3	–		–	–		3
	Köprülüzade Mehmed Fuad	2	–	–	–	–		2
	Mustafa Şeref	2	–	–	–	–		2
	Haşim	2	–		–	–		2
	Kazım Nami	1	–	–	–	–	–	1
	Tekin Alp	–	1		–	–		1
	Ömer Seyfeddin	–	–	1	–	–	–	1
	İspartalı Hakkı	–	–		2	1	–	3
	Ahmed Muhyiddin	–	–	–	–	2	1	3
	Mehmed Kamil	–	–	–		2	–	3
	Üryanizade Vehid	–	–	–		2	1	3
	(小計)							105
	合計	69	44	37	23	25	6	203
	總頁數[3]	384	210	192	194	180	28	

1) 各卷12號だが第VI卷のみ，3號で廢刊となった。

2) この "Zeki" が何者か不明である。"Mehmed Zeki" ともしるされていて，Mehmed Zeki Pakalın である可能性もあり，もしそうなら「オスマン領」に移すべきだが，もしも "Ahmed Zeki" の誤りであれば Ahmed Zeki Velidi かもしれない。

3) 各號の頁數は以下の通り。1號～13號：32頁，14號～15號：16頁，16號：18頁，17號～40號：16頁，41號：18頁，42號～48號：16頁，49號～50號：18頁，51號～53號：16頁，54號：32頁，55號～56號：16頁，57號～62號：8頁，63號：12頁。

スラム觀を知る上で、これを無視し去ることはやはりできまいと、筆者は考えるのである。

ではまず、このIMがどのような人々によって支えられていたのかを確認しておきたい。全六三號を通じて、IMに二點以上の論説類を寄稿した者——特に著名な者に限って一點のみの者も含む——を一覽表にしたのが第一表である。*Türk Yurdu* におけるそれと比較した時、[23] ロシア領出身者の比率は若干下がるが、しかしそれでも、イスタンブルで刊行された雜誌の中でオスマン人寄稿者の約三分の一を占めていることは、やはりベニグセン氏らの指摘する通り、IMがロシアにおけるイスラム改革運動の影響下にあったことを證明しているとは言えそうである。さらに、*Türk Yurdu* とIMとでは、ロシア出身の寄稿者の顔ぶれに大幅な變動があることも興味深い。*Türk Yurdu* の場合、ユスフ・アクチュラとアフメット・アガエフ、及びカザン生れのハリム・サービトとによって大半が占められていたが、IMではアクチュラが消え、[24] さらにアガエフも創刊號のみでそれ以後は姿を見せず、それに代って、オレンブルグの *Şûra, Vakit* といった定期刊行物を支えていたイスラム改革主義者、ルザエッディン・ファフレッディンやムーサ・ジャールッラ（ビギエフ）らの名が登場してくる。[25]

一方、オスマン人の方に目を移すと、ギョカルプは別格としても、そのほかにアカ・ギュンデュズ、ブルサのメフメット・ターヒル、フアト・キョプリュリュ、さらにキャーズム・ナーミーの名前までが第一卷の中にずらりと揃い、*Türk Yurdu* を支えていたこれらのナショナリストが、おそらくはギョカルプに請われて、このイスラムの雜誌の創刊に參加していたことがわかる。しかし *Türk Yurdu* と比べると、オスマン人の側にも、やはりそれなりの變化が見られるのである。まず第一は、「宗教」に關わる人々の參加であろう。第一表で「宗教關係者」として假に分類した人々は、IMの中で、主としてコーランのトルコ語譯、ないしトルコ語による解釋（tefsir）を擔當した人々である。壓倒的多數を占めているシェレフェッディン（ヤルトカヤ）は、一八七九年に、イスタンブルでモスクのイマーム兼ハティーブの子として生れた人物で、傳統的な宗教教育と同時に近代的學校教育も合わせて受けた經驗をもっている。いくつかの學校でアラビア

語等を教えたのち、青年トルコ時代にはイスタンブルのベヤズト（Beyazıt<Bayezid）モスクの教師となっていた。そのちも多くのメドレセや學校で教鞭をとり、神學部教授、さらに一九四二年には宗教局（Diyanet İşleri）の責任者となる。[26] また、創刊號から第三號まで論文を連載したムーサ・キャーズムは、一八五八年にエルズルムで生れ、アフメット・ミドハトと共にトルコ語によるコーランの注釋を試みたことで知られるウレマーである。一九一〇年以後はシェイヒュルイスラムとして、宗教界の頂點に立っていた。[27]

「宗教關係者」以外のオスマン人の中で最も寄稿數の多いメンスーリーザーデ・サイトについては、イスラム法の專門家として法學部教授の職にあったこと以外は、目下のところ情報が得られていないが、[28] 彼に次いで寄稿の多いアフメット・ベスィム（アタライ）とM・シェムセッディン（ギュナルタイ）とについては、彼らがのちの世代に與えた影響力に見合っただけのデータが殘されている。一八八二年にウシャクで生れたベスィム（アタライ）は、故郷で初等教育を受けたのちメドレセに入り、イスタンブルでさらにその宗教教育に磨きをかけると同時に、師範學校（Dar'ül-Muallimin）も卒業した。青年トルコ時代には各地の師範學校で教鞭をとっていたと思われる。解放戰爭にも初期の段階から加わり、共和國成立後にはアンカラ大學でペルシア語を教え、また一方ではトルコ言語學協會の重要な成員として、トルコ語純化運動の推進役となった。[29]

M・シェムセッディン（ギュナルタイ）は一八八三年にエルズィンジャンで生れ、メドレセを經て師範學校、さらに理學部で學び、パリで物理を修めた。歸國後、種々の學校で教鞭をとり、一九一三年には神學部で宗教史、一五年には文學部でトルコ史を講じた。アタテュルクの信任も厚く、人民黨獨裁に終止符が打たれる一九五〇年には、同黨最後の內閣の首班であった。『過去から未來へ』（*Maziden Atiye* 一九一三年）、『迷信から眞實へ』（*Hurafattan Hakikate* 一九一六年）、『闇から光へ』（*Zulmetten Nura* 一九一七年）などの著作によって、僞りの信心に毒されたイスラム世界に警鐘を打ち鳴らしてその改革を訴え、トルコにおける「モダニスト」の代表的人物とみなされている。[30]

第二表　*İslâm Mecmuası* 掲載記事分類表[1)]

内容 ＼ 巻數	Ⅰ	Ⅱ	Ⅲ	Ⅳ	Ⅴ	Ⅵ	合計
コーラン[2)]	13	12	12	11	15	3	66
法學 (Fikh/Sünnet ve Hadis)	18	10	8	2	2	–	40
神學 (Kelâm)	4	3	2	2	2	–	13
哲學 (Felsefe)	6	1	–	1	2	3	13
道德 (Ahlâk)	2	4	4	2	2	–	14
社會學 (İçtimaiyat/İslâm İçtimaiyatı)	5	6	10	4	5	–	30
歷史 (Tarih/Tercüme-i Hal)	6	5	10	17	7	1	46
イスラム世界の情報 (İslâm Havadisi)	11	11	8		–	–	35
イスラム世界の情報 (İslâm Cemaatlerinin Yaşayışı)	5		–		–	–	
イスラムの救濟 (İslâmın Necati)	6	2[3)]	–		–	–	8
イスラムの覺醒 (İslâm İntibahı)	7	1	2		–	–	10
文學 (Din Edebiyatı)	4		–	2	1	–	11
文學 (Irk Edebiyatı)	–	3	1		–	–	
イスラムの女性 (İslâm Kadını)	10	1	–		1	–	12
經濟 (İktisad/Millî İktisad)	–	1	2	1	2	–	6
說教 (Hutbe)	1	4	2		4	–	11
イスラム世界出版動向 (İslâm Matbuatı)	7		–			–	7
その他	3	7	6	7	12	5	40

1) 誌面に附された分類見出しをもとに，さらに類似のものをまとめて分類した。カッコ内のトルコ語がその分類見出しである。

2) ほとんどが翻譯と解釋とであるが，それ以外に，コーランに關する論說も若干含まれている。

3) 第15號には宣戰布告關連の記事として，フェトヴァや陸相の聲明などが掲載されている。これらを一件ずつ數えると七件となる。

こうしてİMの中心人物を概觀してみると、彼らに共通する性格――したがって、おそらくはİMをも特徵づける性格――が浮び上ってくるように思われる。それは、彼らが一樣に、傳統的な宗敎敎育を受けると同時に、近代的な學校敎育も受けていた、ということである。それは彼らに、近代的な、あるいは科學的な目でイスラムを見る可能性を、つまり、イスラムの現狀を客觀視しうる、ある距離を與えたにちがいない。そうした目でイスラムの現狀に深く思いをいたした、その彼らの思索の結實が、İMへの寄稿という形であらわれたと考えられるのであり、したがって、我々も、ここでさしあたり、İMの「近代主義的」性格を豫測することができるように思われる。

さて、第一表からは、以上のような

寄稿者の傾向以外にも、若干の事實を指摘することもできる。それは、第一卷の充實ぶり、言い換えれば、第二卷以降の低調ぶりである。寄稿者の數からいっても、第一卷と二卷以降とには大きな隔りがあるし、また、各號の頁數も、一九一四年七月三〇日（つまり第一次大戰勃發の二日後）に刊行された一三號までは三二頁だったのが、オスマン帝國の參戰（一〇月二九日）後の十一月五日に三ヵ月ぶりに出された第一四號では一六頁と頁數が半減し、以後、末期に八頁になるまで、創刊時の厚みをとりもどすことは、ほとんどできていない。定期刊行物の、創刊當初の高揚と、それ以後の尻つぼみ現象とは、おそらく、程度の差こそあれ、かなり一般的に認められるものであろうが、ĺMの場合、特にそれが著しいように思われる。それは、執筆者の多樣性だけでなく、記事內容の多樣性の點からも窺うことができる。掲載記事分類表（第二表）を見ると、內容の豐富さからいっても、やはり創刊當初が格段の厚みをもっていることが了解されるであろう。イスラムの「救濟」（necat）や「覺醒」（intibah）が初期の號だけで論じられていることも、（しだいに希望が失われていったと推測するのが行き過ぎだとしても）少なくとも、創刊當初にイスラム改革への強い意欲がみなぎっていたことの證しであるとは言えるであろう。

三　內容の檢討

(一)　現狀批判

ĺMの內容を檢討する際に、まずおさえておかなければならないことは、ĺMがイスラムの現狀をどのように見ていたのか、という點であろう。創刊號に「イスラム世界における覺醒の徵候」を寄せたシェムセッディン（ギュナルタイ）は、まず、イスラム世界全體が西歐キリスト敎世界の攻擊にさらされて貧困と隷屬との狀態に陷っているという事實を指摘し[31]、さらに續篇において、その現實をより深く認識していた先達、アフガーニーについて語る。イスラム世界を廣く遍

歴したアフガーニーの目にしたものは、閉鎖され、あるいはクモの巣だらけになったサマルカンドやブハラのマドラサ[32]であり、全國土を悪夢のような無知にとざされたイランであり、そして十字架の捕虜になったアフリカであった。こうした全體的な衰退の原因を、アフガーニーは、ムスリムが宗教に名を借りた迷信の虜になったことにあると考えていた。――シェムセッディンはこのように述べるのである。[33]

一體、迷信（hurafe, hurafat）という言葉は、ÎMを貫くライトモチーフのひとつで、イスラムの現状を告發する論説の中には、この言葉がしばしば登場してくる。「全イスラム世界の注目の的である巨大なトルコ（Türkiye）の首都、偉大なイスタンブルで最大にして最も神聖な」アヤ・ソフィア寺院で行われている説教（va'z, hutbe）が、恥ずかしくなるほどの迷信と、無意味なたわごと（malayani）から成っていて、しかもそれらは、何世紀もくり返され古くさくなった、有害な作り話の集まりであるという、シール・イドリースの思い切った批判は、[34]その好例であろう。また、神の唯一性（タウヒード）の觀點から聖者崇拜を批判するルザエッディン・ファフレッディンの論説も、[35]こうした批判の同一線上に並ぶものと言うことができよう。

では、このようなイスラム（世界）の衰退なり頽廢なりがなぜ生じてしまったのか。この點については、アフメット・アガエフのÎMへの唯一の寄稿「イスラム世界に見られる衰退の諸原因」が要領よく答えている。アガエフは、イスラム世界衰退の責を三つの階層に負わせている。それは、俗界の支配者（ümera）、ウレマー、官僚（erbab-i kalem）の三者である。[36]元來イスラムの發展を擔ってきたはずのこれらの人々が、皆、己の義務を怠ったのである。支配者は、公の仕事（masalih-i âmme）を、イスラムの原理（esasat）に即應させず、恣意的な統治を始めた。それを監視すべきウレマーはその統治に法的正當性を與え、官僚は頌詩を作って、それぞれ己の保身を圖った。[37]こうして、イスラム本來の諸原理が忘れ去られてしまったのである。――これは要するに專制批判である。實際、創刊號から三回にわたって（コーラン翻譯の次に――つまり實質的には卷頭に――）連載された、前シェイヒュルイスラム、ムーサ・キャーズムの論説でも、まずイスラム世

界衰退の原因として専制政治があげられているし、[38] iM全體を通しても、「専制」(istibdad)は、先にあげた「迷信」と並んで、イスラムの現状批判のキーワードとして、つまりイスラム世界衰退の原因として、もっともよくあらわれる言葉であると言うことができる。[39]

一方、權力——あるいは正統派——から疎外され、それと戰い、抵抗した側にも責任の一斑が負わされる。黨派、宗派という形をとって出現したそれら一群の人々もまた、イスラムを、己の恣意によってねじ曲げたという點においては、專制と同樣、イスラムをその本來の姿から逸脫させ、頽廢させた、ひとつの要因にほかならない。なぜなら、これらの黨派は、自分の政治的目的を普及し、援助者や追隨者をふやすために、イスラムには本來存在しないビドアを作り出し、さらに幾千もの僞のハディースを作り出すことさえ、あえてやってのけたからである。[40] さらに、イスラム以外の諸宗教からも一連の迷信がとり入れられ、それらが、無知と、先例の無批判な踏襲(タクリード)という惡德と合體して、イスラムの中に根づいてしまったのである。[41]

このように、專制や迷信によって墮落させられたイスラムの現狀は、「本來の姿が異質の要素によって被いかくされた狀態」として認識されることになる。それは、イスラムは本來平明で活力に滿ち、進步の鼓吹者でもあるのだ、という確信によって支えられている。先に見たような、イスラムの現狀の批判者すべてが、同じ論說の中で、そうしたイスラム本來の姿について語っているのが、その證左といえよう。[42] そして、その中で目につくのは、イスラムは本來進步(terakki)のための障害ではない、という主張である。「專制」、「迷信」と並んで、この「進步」も、iMを特色づける言葉のひとつであることも、ここで指摘しておきたい。

もともと進步の鼓吹者でありながら、專制や迷信によって墮落させられたイスラムを救うには、したがって、そうした異質の要素によってかくされてしまったイスラム本來の姿をとりもどすことが、必然的に要請されてくる。[43] iMが、第六號から(斷續的にではあるが)十六回にわたってイブン・タイミーヤの評傳を連載したことには、明らかに、こうしたサラ

第三表 "İslâm Havadisi" 欄にとりあげられた地域一覧表

	地域	點數
オスマン領	イスタンブル	7
	(小計)	7
ロシア領トルキスタン	タシケント	5
	ペテルスブルグ	3
	ブハラ	2
	カザン	2
	ウファ	2
	カザフ	2
	バクー	1
	トロイツク	1
	シンフェロポリ	1
	チストーポリ	1
	セミパラティンスク	1
	シンビリスク	1
	バフチェサライ	1
	コーカンド	1
	エカテリンブルグ	1
	ハリコフ	1
	デルベント	1
	ティフリス	1
	エリザベトポリ	1
	オレンブルグ	1
	全般	6
	(小計)	36

	地域	點數
中國領	チュグチャク(塔城)	1
	ハルビン	1
	全般	1
	(小計)	3
アフガニスタン	カーブル	5
	アフガン南部	1
	全般	1
	(小計)	7
イラン	タブリーズ	6
	テヘラン	5
	バルーチスタン	2
	イスパハン	1
	ケルマンシャー	1
	ポシュトクーフ	1
	モハンメラ	1
	全般	8
	(小計)	25
インド	カルカッタ	3
	デリー	3
	アグラ	1
	ボンベイ	1
	ペシャーワル(?)	1

	地域	點數
	不明	1
	全般	1
	(小計)	11
アラブ地域	エジプト(カイロ)	4
	トリポリ	4
	マラケシュ	3
	ネジド	1
	ジェッダ	1
	マスカット	1
	ソマリ	1
	(小計)	15
その他	イギリス	3
	サライェヴォ	2
	コンゴ	1
	ジャワ	1
	オーストラリア	1
	日本	1
	(小計)	9

フィーヤ的性格をİMがもっていたことを示している。(44) また、そうしたイスラム本來の姿をとりもどす仕事が宗教階層に託され、そうした人々をメクテップあるいは大學神學部で養成すべきだとする論説があることにも、ここで注目しておきたいと思う。(45)

ところで、本來の眞實を再獲得すべく努力しなければならないという主張とともに、イスラム世界各地で、ムスリムが同樣の努力をしていることを讀者に知らせることにも、İMは大きな重要性を與えていたように見える。第三表は創刊號から一三號までの「イスラム世界の情報」(İslâm Havadisi) 欄に掲載された記事について、それらがどの地域の情報かを一覽表

にしたものである。同欄は一五號以降、「ジハードの情報」(iki haftalık cihad haberleri)に内容を變え、そしておそらくは戰況惡化のため、第三二號(一九一五年七月二九日刊)をもって、その情報も打ち切られることになる。「トルコ人地域」が群をぬいているのは、もちろん、İMがナショナリストの雜誌であるためであろうが、それ以外にも、廣い意味でのイスラム改革——特に教育の改革や普及など——において、ロシア領のトルコ人地域が、オスマン帝國のモデルとなるべき先進性を示していたためとも思われる。實際、これらの記事の中でも、特にロシア領内についてのものでは、教育の分野におけるムスリム・トルコ人の努力に關するものが相當數を占めている。また、エジプトやクリミアなどにおいて、ウラマーたちが、ビドアの排除に努めたり、マドラサ改革のための努力をする姿を傳える記事の中に、オスマン人ウレマーや神學生の保守性、反動性を揶揄する文がはさみ込まれていることも興味深い。[46] また、モロッコの原住民がスペイン人將校を捕えたことを賞揚したり、ジャワで宣教師を殺害したムスリムが逃亡に「成功した」ことを報道していることも、[47] ブラック・アフリカにおいてイスラム化が着々と進行していることを報ずる記事と合わせて、[48] İMが、帝國主義列強の侵略に對して抵抗するムスリムの連帶を志向していたことをよく表わしているだろう。

(二) コーラン翻譯

以上瞥見してきたように、İMは、イスラムの現狀を強く批判し、見失われてしまった本來の眞實を再獲得すべく訴えかけ、また、現狀の變革をめざす各地のムスリムについての情報も提供していた。ところで、もしも人々がコーランの內容を理解できず、また、禮拜の際の說教を理解できなければ、それらは呪文と同じになってしまうのではないか。そしてそこにこそ、宗教の姿を借りた迷信が入り込む隙があるのではないか。——彼らはこう考えたにちがいない。[49]

こうしてİMは、創刊號から最終號まで——第四八號を唯一の例外として——毎號、その卷頭にコーランのアラビア語原文とそのトルコ語譯、そして場合によっては解說(tefsir ve izah)を掲載することになったのである。まず創刊號では

第一章、續いて第二號及び第三號で第四九章、さらに第四號では第二章の數節、次に第五號で第八二章のうちの數節と續き、章を追って順次譯され始めるのは、第一四號で第二章にもどってきて以後のことであった。第三九號で第二章を終え、以後第三章、第四章と續けられて、最終的には第五章にまで進んでゆくことになるが、しかし、第一三號からはアラビア語原文が省略されることになる。

このようなコーランの翻譯、あるいは解釋は、エジプトやロシアで行われてきたイスラム改革運動と軌を一にするものであろうし、また特に、İMにロシア出身者が多く關わっていることを理由の一斑として、ロシアからの影響を強調することも可能であろう。(50) また、のちにズィヤ・ギョカルプが強く主張し、共和國成立後に追求された、コーランのトルコ語譯の先驅的仕事のひとつとして、これをとらえることもできるであろう。いずれにせよ、この試みが、迷信の域に墮し、人々を眠り込ませているイスラムの、本來の活力を呼びさますための努力の一環として位置づけられていたことはまちがいない。(51)

(三) イスラム法學

さて、これまで見てきたような一般的な性格に續いて、次に、İMを特徴づけていたと思われる若干の個別的テーマについて考えてみることにしたい。この雜誌がとりあげようとしていたテーマの中で、最も重要なもののひとつは、おそらくイスラム法學(fikh)の問題であったと思われる。

İMでは、先例の無批判な踏襲、つまりタクリードが非常に頻繁に批判されているが、その批判は、例えば、ジェヴデト・パシャを中心に編纂された民法典(Mecelle)にも向けられている。それは二重の意味でタクリードの惡德に染まっているのである。まず第一に、民法典が編纂されてから四十五年以上の歲月が經ち、外國人とのそれも含めて人々の社會關係が極めて多樣化し、擴大してきているにもかかわらず、それは一切修正されていない。(52) さらに、民法典の編纂のし方そ

れ自體にも大きな問題が潜んでいる。つまりそれは、ハナフィー派法學から逸脱することを極度に恐れ、その狹い枠の中で編まれたのである。彼ら（民法典の編纂者）は、シャリーアがただハナフィー派からのみ成っていると考えたが、ハナフィー派がシャリーアであるとしたら、シャーフィイー派やマーリク派はシャリーアではないのだろうか。[53]――こうした批判の中に、我々は以下の二つの特色を見出すことができるであろう。まず第一は、社會關係の多様化に卽して「イジュティハードの門」を再開させようとする意圖。そして第二は、諸法學派閒の壁をとり拂い、特定の學派にとらわれないで判斷を下そうとする意圖である。ドグマに忠實であることによって硬直化するよりも、むしろ、現實に柔軟に對應することによって、イスラムに活力を與えようとする、これはいわゆる近代主義的傾向であると言うことができるであろう。

また、これとは別に、法源として慣習（ôrf）を重視しようとすることも、ÎMが展開した重要な主張であった。我々は、ズィヤ・ギョカルプがこうした見解を發表していたことを既に知っているが、[54]實は、ギョカルプがこの主張を展開したのが、このÎM誌上においてなのであった。まず第三號に「社會的法源」と題する論說を掲載したギョカルプは、そこで、コーランとハディース、つまり明文（ナッス）の表面的な意味のみに固執したザーヒル派が、結局多くの支持者を得られずに消滅してしまったことに讀者の注意を喚起する。[55]それはつまり、硬直した理論が生活（hayat）によって拒絕されたことを意味する。[56]ギョカルプにとって、生活――つまり社會――を構成している人々の意識や習慣、思想等々は、人の意志を超えた自然の法則によって支配されているのであり、そして、その法則を操っているのが神そのものである以上、[57]ザーヒル派の消滅は必然であった。社會の進化が神の意志のあらわれであるならば、コーランやハディースから法判斷を引き出すために法源學が存在するのと同じように、慣習に關しても、社會とその進化とに從ってそれがどのように變化するのか、そしてその變化が、法源としての慣習にどのような影響を與えるかについて研究する學問を確立することが必要とされるのである。[58]

ギョカルプがフランス社會學の影響を強く受けた社會學者であることを知っている我々は、その學問こそが社會學なの

だろうと考えたくなるが、しかし彼はこれを愼重に否定する。ヨーロッパ起源の社會學は、實證的な學問として、まだ最近になって確立され始めたもので、まだ、これのみに依って社會的法源（içtimaî usûl-i fikh）を導き出すのは不可能だというのである。社會學者と法學者（fakih）とが相互に助け合って確立すべきなのが社會的法源學なのである。[59] 日々、その影響力を弱めているシャリーアが「最後の審判まで」生き殘るためにこそ、そうした努力をしなければならないのである。[60]

その後、ギョカルプのこの論説をめぐる多くの議論がİM誌上に掲載されるが、それらは大旨、ギョカルプの論旨をなぞって、それを肯定するものである。例えば、İMの編輯責任者ハリム・サービトは、フィクフが生氣を失い、シャリーアの影響力が日々減退していることを「有害な」こととして論じ、それをくいとめ、シャリーアを「再活性化」（tekrar canlandırılması）するために、それと「生活」との接點を見出すことが必要であり、そしてそのために、社會的法源學を確立しなければならないと説いている。[61] ギョカルプもサービトも、ともにシャリーアの力が失われている現狀を害惡としてとらえ、シャリーア――そして延いてはイスラム自體――に再び活力を與えるために苦心していることには、注目しなければならないであろう。

㈣　女性の解放

İMは創刊當初、特別に「イスラムの女性」（İslâm Kadını）という欄を設け、ほとんど毎號女性の問題、より具體的にはその解放、あるいは男性との平等について論陣をはっていた。彼らにそうした論陣をはらせた直接的な動機は、近代という、時代の大きな轉回が彼らに與えた衝擊であったと思われる。女性の問題についての一連の論説の口火を切った（第二號掲載の）論説では次のように説かれている。新しい知識が次々と生み出され、實業の世界でも、官僚の世界でも、さらに外國人に對抗するためにもそのような知識が必要で、諸外國では、あらゆる人々がそうした知識を身につけるべく努力している。オスマン帝國でもそうした努力がなされているが、諸外國との大きな差は、外國では女性もそうした努力に加

わっているのに、我々のところではそれがなされていない。つまり、彼らが二人で働いているところを我々は一人しか働いていないということである。また、うち續く戰爭によって多くの女性が一家の大黑柱を失い、一人で生きてゆかねばならない狀況にあることにも注意が喚起される。彼女たちの生活を成り立たせるためにも、ムスリムとしての枠の中でなしうる仕事を、女性ができるようにしなければならないと、このように說かれるのである。[62] この論說が女性によって書かれた（という仕組になっている）ことも大變興味深いが、最後の部分で「ムスリムとしての枠」ということが出てきていることにも注意を拂う必要があると思われる。ムスリムの女性を西洋人のようにしようとしているのではない。ヴェールを引き裂いて頭に帽子をのせたり、ダンスに加わったり、非常識な服裝をしたりしようというのではない。そのようなことは全く問題にもならないと、はっきりと說かれている。[63] そして、女ものの服の仕立てとか女性用裝身具の商いが女性によってなされればどんなによいことか。また、女性の醫者、產科醫、看護婦も必要ではないか。そのために女子醫大を開設すべきである。女性專用の市場を作る必要もある。——こう說かれてゆくのである。[64]

こうして女性の問題に口火が切られ、その後は、女性が商業活動に從事することがシャリーアに照らして合法的であることが說明されたり、[65] またイスラムが本來、女性あるいは母性を極めて尊重する宗敎であることが、イスラム出現以前の世界の各民族における女性の地位の低さとの對比で述べられたりしてゆく。[66] ここで重要なことは、女性を解放するとか、男女平等を說くとかいうことが、西歐化という文脈で語られているのでは決してないということであろう。イスラムが本來もっていながら失ってしまったものを、今こそ取りもどさなければならない。——こういう形で說かれていることであろう。これは、先に見た、この雜誌のサラフィーヤ的傾向と合致するものであり、一見「近代主義的」と思われる主張が、「復古」の文脈で語られることに、我々は注目しなければならないであろう。

四　結語――イスラム化と近代化――

小稿では、青年トルコ時代におけるイスラム改革主義を検討する手掛りを得るために、當時權力の中樞に深く關わったナショナリストの刊行したイスラムの雜誌İMについて、若干の基礎的考察を行ってきた。改革主義思想の全體像を把握するためには、その分析はあまりにも淺く、かつ狹かったが、しかし、小稿でİMをとりあげた理由が、この時代に急激な世俗化改革を實施させたと言われるナショナリストのイスラム觀――さらに改革の眞意――を探ることにあったのであれば、少なくとも、ここで最後に、İM誌上で展開された彼らの改革思想と、實際に遂行された改革との關係について考えてみることが要請されるであろう。

この時代には、ズィヤ・ギョカルプの提案などによって、多くの改革が行われた。(67) まず、一九一三年には、ウレマーと宗教裁判所とが國家の嚴しい監督下に入り、彼らが世俗的な控訴裁判所（Mahkeme-i Temyiz）の權威を承認させられることになる。宗教裁判所に勤務する下級の役人もすべて、法務省の監督下に入れられる。續いて教育の國家的統制がカーディー養成の分野にも適用され、國が運營する新しいメドレセがイスタンブルに作られ、國家による試驗も課されることになる。また、メドレセは教育省の管轄下に入り、そこから派遣される校長が、カリキュラムや教員の刷新を圖ることになる。さらにシェイフ協議會（Meclis-i Meşayih）も結成され、すべてのスーフィー教團の修業場などがその管理下に入った。

また、この時代は、女性の社會進出が始まったという意味でも、劃期的な時代であった。教育の改革、新しい家族法の制定などによって、女性が男性と對等の地位を獲得し始めるのが、まさにこの青年トルコ時代なのであった。

右に瞥見したような改革は、確かに、これを客觀的にとらえれば、世俗化改革と言うべきであろうし、また、のちにアタテュルクによって斷行される諸改革の先驅けとみなすこともできるであろう。しかし、İMの內容をわずかなりとも檢

討してきた今、筆者は、彼らナショナリストの意圖が世俗化にあったと、簡單に割り切ってしまうことに、若干のためらいを感じざるをえない。ＩＭでは、イスラム本來の眞實を被いかくしている異物を取り除き、その眞實を再獲得することが說かれていた。迷信を取り拂い、イスラムを預言者の時代の平明さにもどすことが主張されていた。社會とその慣習の變化に神の意志を讀みとり、その神意に沿うべく「社會的法源學」を新たに確立することが說かれたのも、イスラムを社會の變化に卽應させることによって、かえって平明さが獲得できると考えられたからに相異あるまい。そして、注目すべきは、そうした一連の仕事の多くが、ウレマー層に託されようとしていたことである。ＩＭでは、イスラムを墮落させた責任の一斑が彼らに負わされていたが、同時に、イスラム再活性化の仕事をもまた、彼らに託そうとしていた。(68) だとするなら、この時代に行われた、國家による宗敎の管理強化――「世俗化」あるいは「政敎分離」志向――は、實は、そうしたイスラム再活性化のための手段だったのではないだろうか。迷信の中で野放しになっていたイスラムを（取り締るというよりむしろ）眞のイスラムにとって代らせるための政策――強い危機意識をもち、かつ權力の座にあった彼らナショナリストの政策――だったのではなかろうか。ウレマーの養成機關であるメドレセやスーフィー敎團に對する國家の管理などに、その意圖はよくあらわれているのではあるまいか。つまり、これらの改革は、彼らにとっては「世俗化」なのではなく、むしろ「イスラム化」のための政策だったのではあるまいか。

單なる假說の域を出ないこの推測は、しかし、女性解放の問題を考える時にも、また妥當する。Ｓ・ショー氏は、この時代に行われた女性の解放を世俗化政策の一環としてとりあげ、それをそれなりに評價する一方で、しかしまだ女性が食事や芝居に男性と共に出かけられないことなどをあげて、それらの限界性を指摘している。(69) しかしＩＭを檢討してみると、そうした女性の解放は、むしろ、イスラムが本來的に備えていたにもかかわらず見失ってしまったものを再獲得するという形で說かれていた。したがって、「ムスリムとしての枠」も設定されることになっていた。「西歐化」というゴールをめざす近代主義的な單線モデルをあてはめてみるならば、彼らの改革は確かに中途半端で不十分なものであったが、

しかし實態は、時代狀況の中でイスラムを、柔軟に時代に適應させながら活性化し、そしてその活性化のエネルギーを預言者の時代のイスラムから汲み上げようとしていたと言うべきものであった。あるいは、初期の純粹さ、平明さにもどるという虛構を設定することによって、傳統を日々革新してゆこうとしていた、と言い換えることもできよう。だからこそ、そこには、法學派閥の壁を取り拂おうとする「近代主義的」發想と、預言者の時代に戻るという「原理主義的」傾向とが並存しえたのではないか。

さらに重要なことは、彼らが「西歐化」を志向していたのではなかったということである。西歐の學問から大きな影響を受け、また實際に西歐の技術や制度を導入して改革を實行しつつあったオスマン帝國にあって、彼らは西歐文明の本質についての、極めて深い洞察力を備えていた。それは、西歐文明の基礎はイスラム文明である、というような單なる強がりに留まるのではなく、西歐文明のもっている暴力的な、そして宗教的——彼らの言を借りれば狂信的——な性格も、彼らは身に泌みて理解していたのである。ヨーロッパ及びキリスト教の野蠻と狂信性とによって、毎年多くのムスリムが犧牲になっている。しかも、その蠻行は、實に「野蠻を文明化させる」というスローガンの下でなされている。[70]——こうした認識と、表面的な西歐化、つまり西歐かぶれへの嚴しい批判[71]とを合わせもつ彼らにとって、そもそも「西歐化」などということは成り立ちえなかったのではあるまいか。しかも、彼らは西歐の學問なり科學なりからは多くを學ばねばならないことを、これもまた實感している。一見矛盾に滿ちた彼らのこうした苦しい立場は、實は、[72]西歐なり西歐社會なりから純粹な理念型としての近代、あるいは近代性を抽出して、そこへ到達すべく努力しようとする立場だったのかもしれない。少なくとも、ズィヤ・ギョカルプが主張した「トルコ化、イスラム化、現代化」(Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak)のうちの「イスラム化」と「現代化」とには、右に述べたような側面が含まれていたのではないだろうか。また、「西歐化」をめぐる彼らのこうした考え方は、「西歐志向の近代主義」對「反西歐の原理主義」といった單純な枠組設定を我々に許さないものでもあろう。[73]近年、「原理主義」がとりざたされることが多いように思うが、そのわりには、存外、その

定義づけが曖昧なままであるように思われる。特に、トルコのように、正統イスラムの擔い手としての意識が強く、かつ「世俗化」改革が他地域に先んじて行われた地域においては、何が原理主義で何が保守主義なのか、何が原理主義で何が単なる反動なのか、——この點を明らかにしないまま議論が進められると、そこには大きな陷穽がひそんでいるように思えてならない。小稿が、この點に關する今後の建設的な議論への呼び水となれば、望外の喜びである。

註

(1) Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*. 2nd ed., London, 1968, pp. 230—231.

(2) Gökalp, "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak: 1," *Türk Yurdu*, III/11, p. 331.

(3) 例えば以下を參照。Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal, 1964, pp. 337—346; Shaw, Stanford J. and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Vol. 2, Cambridge, 1977, pp. 301—305.

(4) 新井政美「*Türk Yurdu* とその周邊」(『イスラム世界』二五・二六號、一九八六年) 六一—六四頁。

(5) 前稿で筆者は、"hayatlı" を "hayatı" と誤記してしまった(前掲拙稿六四頁)。ここでお詫びして訂正させていただく。

(6) これは、ほとんど共通の理解ないし前提であると言ってさしつかえないように思われるが、例えば以下を參照。Lewis, *op. cit.*, pp. 227—230; Shaw and Shaw, *op. cit.*, pp. 305—310.

(7) *ibid.*, pp. 306—307; Berkes (ed.), *Turkish Nationalism and Western Civilization*. London and New York, 1959, p. 319, n. 6.

(8) Tunaya, Tarık Z., *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul, 1962; Berkes, *The Development of Secularism*....

(9) Tunaya, *op. cit.*, pp. 7—8.

(10) *ibid.*, pp. 102—104.

(11) *ibid.*, p. 4.

(12) Berkes, *The Development of Secularism*..., pp. 390—393.

(13) *ibid.*, pp. 377—384.

(14) Gökalp, *loc. cit.*

(15) Berkes, *The Development of Secularism*..., pp. 338—340.

(16) 一〇篇のうち三篇は無署名論文だが、ベルケス氏はこれらをギョカルプのもの、あるいはギョカルプがその協力者と共

同で執筆したものとみなしている。なお、ベルケス氏が譯出したİM中のギョカルプ論文の原典として、氏がChapter VIの註にあげているもののうち、一（"Kıymet Hükümleri"）no. 18はno. 17、三（"Örf Nedir?"）no. 14はno. 10、四（"İçtimai Usul-u Fikb"）no. 2はno. 3にそれぞれ訂正されるべきである（Berkes (ed.), *Turkish Nationalism...*, pp. 318—319.）。

(17) *ibid.*, p. 318.

(18) Bennigsen, Alexandre et Chantal Lemercier-Quelquejay, *La Presse et le Mouvement National chez les Musulmans de Russie avnt 1920*. Paris et La Haye, 1964, p. 174.

(19) Berkes (ed.), *Turkish Nationalism...*, p. 318, n. 1 (Chap. VI).

(20) 換算は以下による。Unat, Faik Reşit, *Hicri Tarihleri Miladi Tarihe Çevirme Kılavuzu*. 4th ed. Ankara, 1974.

(21) ベルケス氏も、特に根據はあげずに一九一四年創刊としている（Berkes (ed.), *loc. cit.*）。なお、ギョカルプの同時代人キャーズム・ナーミーは一九一六年創刊と記しているが、これは問題外と言うべきであろう（Duru, Kâzım Nâmi, *Ziya Gökalp*. 3rd ed., Istanbul, 1975, p. 83.）。

また、表紙がもともと缺けていた可能性もあるように思う。第一次大戰後の混亂期にギョカルプが故郷ディヤルバクルで刊行した *Küçük Mecmua* の若干の號を、筆者は一九八一年にイスタンブルで入手したが、それには特に表紙がなく、地方發送のための切手が直接第一頁に貼付されていた。同じ頃手にしたİMのコレクションも二五號以後は未製本であったが、やはり表紙を缺いていた。こうしたことから、İMが創刊當初から表紙を缺いていた可能性も、わずかながら存在するように思われる。

(22) Bennigsen et Lemercier-Quelquejay, *op. cit.*, pp. 174, 308; Berkes (ed.), *loc. cit.*

(23) 新井政美「『テュルク・ユルドゥ』（*Türk Yurdu*）研究序説」（『オリエント』二八—一、一九八五年）二三頁（第五表）。なお、この表では「ロシア領内出身者」としてHalim Sabit——カザン生れでİMの編輯責任者（Müdür-i Mes'ul）——を脱落させてしまったので、ここで補っておきたい。Sabitは、*Türk Yurdu*には、"Altaylara Doğru"という旅行記を連載しただけだが、この連載が二三回にもわたっているので、彼の執筆點數は、數字の上ではアフメット・アガエフを上回ることになる。

(24) アクチュラがİMに寄稿しなかったことは、ズィヤ・ギョカルプがちょうどこの頃から *Türk Yurdu* への執筆を停止していることと相まって、彼らの間の「不和」のあらわれとも考えられよう。İMが「統一」と進歩」と密着していたことが、アクチュラをİMから遠ざけた一因かもしれない。

(25) このうち、*Şûra* は小松久男氏によって鋭意分析が進められている。さしあたり、同氏による研究報告要旨を參照。小松久男「雜誌『シューラー』（一九〇八—一九一八）について」（『東洋史研究』四三—三、一九八四年）。

(26) Gövsa, İbrahim Alaettin, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*. n. p., n. d., p. 401.

(27) *ibid.*, pp. 262—263. なお、改革派ウレマーとしての彼の思想は、以下の論文集に集約されていると思われる。Musa Kâzım, *Külliyat-ı Şeyhülislâm Musa Kâzım: Dinî, İçtimaî Makaleler*. Istanbul, 1336.

(28) Berkes, *The Development of Secularism...*, p. 390. なお、以下を参照。Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 2nd ed., Istanbul, 1979, p. 326.

(29) Gövsa, *op. cit.*, p. 49; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. Vol. 1, Istanbul, 1977, pp. 212—213.

(30) Gövsa, *op. cit.*, pp. 156—157; Ülken, *op. cit.*, pp. 388—392; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. Vol. 3, Istanbul, 1979, pp. 404—405.

(31) M. Şemseddin, "Müslümanlık Âleminde İntibah Emareleri: 1," *İM*, 1, pp. 25—26.

(32) 「イスラム世界の情報」欄には、かつてはイスラム世界の輝かしい知識の揺籃であったブハラのマドラサが、のように狂信者や不道徳者、アヘン吸飲者の巣窟になってしまったとする記事が掲載されている ("İslâm Havadisi: Buhara," *İM*, 2, p. 64.)。

(33) M. Şemseddin, "Müslümanlık Âleminde İntibah Emareleri: 2," *İM*, 4, pp. 110—111.

(34) Hoca Şir İdris, "Ulema-ı Kiram Hazratına Lozan'dan bir Hitab," *İM*, 3, p. 88.

(35) Rızaeddin Fahreddin, "Tevhid," *İM*, 3, p. 78.

(36) Ahmed Agayev, "İslâm Âleminde Görülen İnhitatın Sebepleri," *İM*, 2, p. 56.

(37) *ibid.*, pp. 57—58.

(38) Musa Kâzım, "İslâm ve Terakki," *İM*, 1, p. 1.

(39) 例えば以下を参照。Seyyid, "İçtihad ve Taklid," *İM*, 4, p. 106; Bursalı Mehmed Tahir, "Nisaiyata ait Eserler," *İM*, 5, p. 140.

(40)(41) Seyyid, "İçtihad ve Taklid," *İM*, 5, p. 133.

(42) 例えば以下を参照。Musa Kâzım, *loc. cit.*; Ahmed Agayev *loc. cit.*; Hoca Şir İdris, *op. cit.*, pp. 90—91; Seyyid, "İçtihad ve Taklid," *İM*, 4, p. 105; M. Şemseddin, "Müslümanlık Âleminde İntibah Emareleri: 2," *İM*, 4, p. 114.

(43) 例えば以下を参照。*ibid.*; Seyyid, "İçtihad ve Taklid," *İM*, 5, p. 135.

(44) ルザエッディン・ファフレッディンによる本文掲載の前に、編輯部の以下のような前書きが添えられている。「宗教とネーション (millet) とに奉仕した偉大なナラフたちについて知らせることは、(わが) 雑誌の望みのひとつである。……」(Rızaeddin Fahreddin, "İmam İbn-i Taymiya'nın Tercüme-i Hali," *İM*, 6, p. 166.)

(45) Kâzım Nâmi, "Dinî Terbiye," *İM*, 1, p. 19. なお、同様の論旨は、*Türk Yurdu* に掲載されたアフメット・アガエフの論文の中にも見出すことができる。Ahmed Agayev,

"Türk Âlemi: 8," *Türk Yurdu*, II/6, pp. 548—549.

(46) "İslâm Havadisi: Mısır," *İM*, 6, p. 192; "İslâm Havadisi: Kırım," *İM*, 8, p. 253.

(47) "İslâm Havadisi: Fas," *İM*, 8, p. 256; "İslâm Havadisi: Cava," *İM*, 8, p. 256.

(48) Tevfik Süveydî(?), "İslâmiyetin bir İntikamı," *İM*, 8, pp. 241—248.

(49) 例えば以下を参照。"İslâm Havadisi: İdil Havzası," *İM*, 4, p. 126; "İslâm Havadisi: Dicle," *İM*, 5, p. 157.

(50) 直接的な言及はないが、例えば以下を参照。Keskioğlu, Osman, "Musa Carullah (1875—1949): Hayatı, Görüşleri ve Eserleri," *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 1964, pp. 63—73.

(51) アヤ・ソフィアで行われている説教が迷信だと嘆いたシール・イドリースは、一方、ローザンヌの教會における説教で、バルカン戰争の概要が説明され、イエスの言葉が引かれ、しかもその言葉に政治的、科學的、社會的意味が與えられて、聽衆に大きな感動を與え、彼らをキリスト教國支援にかりたてていたと報告している (Hoca Şir İdris, *op. cit.*, pp. 90—91.)。

(52) Seyyid, "İçtihad ve Taklid," *İM*, 5, p. 136.

(53) *ibid.*, pp. 137—138.

(54) 三木亘「トルコ革命とイスラーム：ジヤ・ゲカルプの思想」(『講座近代アジア思想史』第三巻、弘文堂、一九六一年) 二〇三—二〇七頁。

(55)(56) Gökalp, "İçtimaî Usul-i Fikh," *İM*, 3, p. 85.

(57) *ibid.*, p. 87.

(58) *ibid.*, p. 84.

(59)(60) *ibid.*, p. 86.

(61) Halim Sabit, "İçtimaî Usul-i Fikh: Gökalp Beyin Bu Unvan ile Yazdığı Makale Münasebetiyle," *İM*, 5, pp. 149—150.

(62) F. N., "Müracaat Ediyorum," *İM*, 2, pp. 59—61.

(63) *ibid.*, p. 59.

(64) *ibid.*, pp. 62—63.

(65) Trabzonlu Hacu Kâmil, "Müracaat Ediyorum Makalesi Münasebetiyle Sual," *İM*, 4, pp. 115—118.

(66) M. Şemseddin, "İslâm'da Kadının Mevki-i İçtimaîsi," *İM*, 5, pp. 142—145.

(67) これらの改革については、さしあたり以下を参照。Shaw and Shaw, *op. cit.*, pp. 305—310.

(68) 註(45)及び(59)参照。

(69) Shaw and Shaw, *op. cit.*, pp. 307—308.

(70) Sibiryalı Şir İdris, "Avrupa'nın İslâmiyet ve Türklük Hakkındaki Nazarı ve Ona Mukabil Bizim Hareketimiz," *İM*, 7, pp. 207—208.

(71) *ibid.*; M. Şemseddin, "İslâm'da Kadının Mevki-i İçtimaîsi," *İM*, 5, pp. 144—145; Fatih Emir Han, "Manasız Taklid," *İM*, 4, pp. 123—124.

(72) この立場を端的に表わした言葉として、アフメット・アガ

エフの「東洋の無知、西洋の無法」(Şarkın cihaleti, Garbın da adaletsizliği)があるように思う(前掲拙稿「*Türk Yurdu* とその周邊」六三頁參照)。

(73) この點に關連する「原理主義」研究の側からの興味深い提言として、以下を參照。大塚和夫「あご髭とヴェール：衣裳からみた近代エジプトのイスラーム原理主義」(『民族學研究』五〇—三、一九八五年)二六三頁。

(補1) 多くのコレクションに表紙が缺けていることが、定期刊行物研究の一つの障害になっていることについては、*Türk Yurdu* を例として、K・アクユズ氏も最近の論文で言及している(Akyüz, Kenan, "Türk Ocakları," *Belleten*, L/196, 1986)。この論文自體の評價はさておき、氏がこの中で、*Türk Yurdu* の創刊日を、一九一一年一一月二四日としていることに、筆者は當惑せざるをえなかった(*ibid.*, p. 224, n. 8)。前にも述べたように、筆者は、この雜誌の表紙附きの創刊號をついに目にすることができなかったため、P・デュモン氏の記述に從って、それを一一月三〇日であると記したからである(前掲拙稿「『テュルク・ユルドゥ』(*Türk Yurdu*)研究序說」八頁、及び拙稿 "The *Genç Kalemler* and the Young Turks: A Study in Nationalism," *ODTÜ Gelişme Dergisi* (*METU Studies in Development*), XII/3—4, 1986, p. 222, n. 59)。また、同誌の復刊狀況についても、主としてJ・ランドー氏の著書から學んで列擧したが(前掲拙稿「『テュルク・ユルドゥ』(*Türk Yurdu*)研究序說」一六頁、註1)、これについても、アクユズ氏の記述は若干異なっている。當然至極のことながら、原典にあたることの重みを、改めて痛感している次第である。

追記 別にIMの目錄を準備したので、小稿での不足を補う意味でも、合わせて參照していただければ幸いである。「『イスラム評論』(*İslâm Mecmuası*)目錄稿」(『人文研究』〈大阪市大〉三八卷、一九八六年刊行豫定)。

THE DEVELOPMENT OF ISLAMIC REFORM THINKING IN THE OTTOMAN EMPIRE: as seen from the Contents of the *İslâm Mecmuası* (*Islamic Review*)

ARAI Masami

This article is an attempt to provide a clue to understanding the ideas of Islamic Reformers in the Ottoman Empire through an analysis of the *İslâm Mecmuası* (*Islamic Review*) which was launched in 1914. The *İslâm Mecmuası* was published by Turkish nationalists. Accordingly, it should reveal the Islamic outlook and especially the true intentions of the people who were said to be carrying out the rapid secular reform of the Age of the Young Turks.

In brief, these people hoped to revive the original form of Islam that had degenerated and had been obscured by extraneous elements that entered into the religion throughout its history. They were advocating "Modernization" in the form of reopening the "Door of ijtihād" and of removing the barriers between the different schools of Islamic law, among other things. Nevertheless, these things were advocated in order to restore the purity and simplicity of Islam in its early days.

Moreover, while on the one hand they saw that they had much to learn from Western Europe, they also clearly recognized the violent nature of Western Europe's civilization in the recent past. In other words, they were not simply "Westernizers."

Based on the above conclusions, we must go beyond the simple framework of "fundamentalism" versus "modernization" and further investigate Islamic reformism.