

16世紀ナクシュバンディーヤの指導者 マフドゥーメ・アウザムの著作における政治理論

B. M. ババジャーノフ
(磯 貝 健 一 訳)

〔訳者記〕 本稿は平成9年11月8日第37回羽田記念館講演会（京都大学文学部）における講演の内容（ロシア語）を日本語に訳したものである。翻訳するにあたって、アラビア文字の転写法を改め、注を追加した。

I

「貧困は我が誇り al-faqr fakhri」という有名なハディースは、スーフィズムのあらゆる教派により、理論面における主要な原理として採用されたものである。その際、“al-faqr（貧困，困窮）”という言葉には、本来の語義からは相当に隔たったスーフィズム的な解釈が施され、その結果「ファキール faqir」¹⁾の語はスーフィーとはほぼ同義にさえなっている。当人の意志による自発的な禁欲、蓄財の放棄、内面と外面の双方における自制、神の前には自分がまったく取るに足らぬ存在であるとの自覚。以上のような要素に加え、——少なくとも初期スーフィズムでは——世俗の権力者との交わりを完全に断つことが「ファキール」の条件であった。ところが一方では、スーフィー・シャイフたちの名声が増大してゆくのにともない、彼らの政治への参与はもはや避けられない状況となっていた。既にスーフィズムの歴史のもっとも初期の段階において、多くのスーフィズムの理論家たちが請われるがままに自らの意志において、支配者の課す外交その他の政治上の任務を果たしていたのであり、その中には特定の教派の創設者さえ含まれていた。たとえば、スーフィー・シャイフであるアブー・ハフス・ウマル・アッスフラワルディー Abū Ḥafṣ ‘Umar as-Suhrawardī (1145–1234) を中心とする外交使節団が、バグダードのカリフのもとよりアヌーシュティギーン朝のホラズム・シャー、ムハンマド・スルターン Muḥammad Sulṭān (1200–1220) の宮廷へと赴いたことなどは有名な史実である。また一方では、この使節団の派遣から暫くの時を経て、同じカリフが今度は政治的な動機から高名なスーフィー・シャイフであるナジュム・アッディーン・クブラー Najm ad-Dīn Kubrā²⁾ の弟子、ナジュム・アッディーン・バグダーディー Najm ad-Dīn Baghdādī の処刑を命じている。スーフィズムの歴史において同様の事例は少なからず見出されるが、こうしたケースはスーフィズムの

指導者たちによる政治参与の一形態と見なすことができるであろう。但し、初期スーフィズム文献においてはこうした出来事はごく稀にしかその痕跡をとどめることがない。恐らく彼らは、神のもとへと至る道はあらゆる世俗の事柄、とりわけ政治への関与の放棄をその前提とする、という考え方にもとづく初期スーフィズムの主要な定式から逸脱することに、まだ躊躇いを覚えていたのであろう。

結論から言えば、ナクシュバンディーヤ³⁾はイスラム世界のあらゆるスーフィー・タリーカ *ṭarīqa* のうち、その広域性と生命力の点で第一位と目されるに相応しいタリーカである。かくも広範囲にわたる名声をこの集団が勝ち取った要因として、研究者はスーフィズムの歴史において先例のない、政治・経済・社会の各方面におけるこの集団のシャイフ達の積極的な活動を挙げているが、これは決して根拠のないことではない。

ナクシュバンディーヤの歴史を扱った研究では、この集団の著名な指導者であるホージャ・ウバイドゥッラー・アフラール *Khawājā ‘Ubaydullāh Ahrār* に帰される、次のような言葉がしばしば引用される。

これまで、シャイフ達は民衆のための請願をアミールやパーディシャーのもとに持ち込むことなどなかった。だが、我々はいつもこれを行っている。……我々は、これを為さねばならぬことと考えているのだ。[*Silsilat al-‘Ārifīn*: 74 a-b]

おそらく、ホージャ・アフラールの言葉そのものは正しい。ただし、それは理念を現実に応用したという意味において正しいというのにすぎず、この理念自体は既に彼に先立って、この集団の理論的文献において綿密に練り上げられてきたものだったのである。

II

ところで、ホージャガーン・ナクシュバンディーヤ *Khawājagān-Naqshbandīya* の開祖であるアブドゥ・アル・ハーリク・ギジュドゥーヴァーニー *‘Abd al-Khālīq Ghijdūwānī* (d. 1179 or 1220) は、世俗の権力者との交わりについて、それが如何なるものであろうとも無条件に否定する立場をとっていた。彼にあっては、こうした交わりはスーフィーの内に俗世への危険な執着を呼び起こすものとみなされたのである。彼はこう述べている。

汝等が人々のスルターン等を怖れること、汝等が彼等の獅子を怖れるがごとくであれ。

スルターン達と同席してはならぬ。何故なら、それは信仰とタリーカを衰えさせるものだから。[*Waṣīyat-nāma*: 182 b-183 b]

ギジュドゥーヴァーニーと最も近い間柄にあった信奉者達についても、知り得る限りでは、すすんで「スルターンの仕事に関わりを持」とうとした者はいない。たしかに、15世紀半ばのナクシュバンディーヤの聖者伝には、サイイド・アミール・クラール・アッスハーリー *Sayyid Amīr Kulāl as-Sukhārī* (d. 1370) とアミール・ティムール *Amīr Tīmūr* (1370-1405) の間の密接な関係を伝える一連の物語が書き加えられている。しかしながら、スー

フィー聖者伝に特有の、虚構と現実とが相半ばする叙述形式をとって伝えられたこれらの話の信憑性については、特に入念な批判・検討を加える必要がある。なぜなら、このヴァージョンの出所はアミール・クラールその人の曾孫にあたる人物であって [Maqāmāt(1): 21 b-22 b], 叙述の際に後者が特定の偏りをもっていたことは明らかだからである。また、ナクシュバンディーヤの系統に属する史料のうち、アミール・ティムールとサイド・アミール・クラールとの間のなんらかの繋がりについて言及した史料はそもそもこれ以外には見当たらず、さらに、ティムールおよびティムール朝期の年代記史料には類似の記事が一切存在していないのである。

同様に、バハー・アッディーン・ナクシュバンド Bahā' ad-Dīn Naqshband の伝記中にも一編の非現実的な物語の存在を指摘できるが、そこではかの人物は或る時期ハリール・スルターン Khalīl Sulṭān のもとで刑吏の職に就いていたとされる。また、サラフ・イブン・ムバラク Ṣalāḥ b. Mubārak およびアリーシール・ナヴァーイー 'Alishīr Nawā'i の著作に現れるヴァージョンでは、ハリール・スルターンはかつてテュルク人のシャイフだったことにさえなっている [Anīs: 7 a-b; Nasā'im: 63-186]。このエピソードを簡潔にまとめるならば以下になるだろう。定例通りの死刑執行の日、若きバハー・アッディーンのもとにアミール・クラールのムリード murīd (弟子) の一人が連れてこられる。ところが、どうやっても手にした斧は受刑者の生命を「奪い取ることができない」。実は、受刑者はそのピール pīr (師匠) の目に見えぬ力により護られていたのである。この出来事はバハー・アッディーンを心をいたく揺さぶったという。そして彼は俗世のあらゆることどもへの関心を失い、アミール・クラールのムリードとなることを決心するのである。さて、このエピソードを注意深く読むならば、そこに独特の文学的な処理が施されていることに容易に気がつくであろう⁹⁾。ちなみに、主人公を襲う不意の衝撃と前者の改悛 (tawba) という要素を伴うこの手法そのものは、スーフィー聖者伝というジャンルにあっては特に目新しいものではない。加えて、「罪深き者から信仰厚き者へ」の唐突かつ劇的な転向という構成の中に存する対照法は、この種の作品ではきわめて一般的でさえある。それはたとえば、「強盗から信仰厚き者へ」であるとか、「刑吏から信仰厚き者へ」であるといったふうであり、さらには「商人」あるいは「世俗の権力者」から「信仰厚き者」への転向といったケースも見受けられる。E.Э. Бергельсがいみじくも指摘しているように、この種の「衝撃と変身」は心理的にはありふれた現象であるが、このモチーフがスーフィズムの伝記作品において執拗に繰り返されている事実をおもえば、実はこれが当該ジャンルにとってある種の約束事にさえなっている文学的な技法だと考えざるをえないのである [Бергельс 1965: 189]。

ところで、バハー・アッディーンの変身というモチーフを含むこのエピソードの信憑性についてはひとまず措くとしても、このエピソードの内に「政治的志向の一つのあらわれ」を見ようとする H. Alghar の解釈にはいずれにせよ無理があるように思われる [Alghar 1990: 125]。まず、世俗の権力者の宮廷で死刑執行の任にあたっていたような人物が、なんらかの

政治的関心を有していたとは思われず、ましてや政治的権威を獲得していたなどと考えることは到底できぬであろう。また、先述のエピソードで扱われているのは——あくまで、この出来事が事実であると仮定した場合だが——、若きバハー・アッディーン——当時二、三才——がまだスーフィーの「道 *ṭarīqa*」には入っておらず、ハリール・アタ Khalīl Ātā を含めいずれのシャイフからもイルシャード *irshād* (教導) を受けていなかった頃の話であることも付言しておかねばなるまい。ここでは、バハー・アッディーンの伝記中に見えるエピソードのうち、より晚い時期を扱い、加えてより信憑性も高い一点のエピソードに注目する必要がある。これは聖地巡礼 (*ḥajj*) の帰途、バハー・アッディーンがクルト朝 (1245–1389)——正確には「カルト」朝——の君主であるムイZZ・アッディーン・フサイン Mu'izz ad-Dīn Ḥusayn に面会した際の出来事を伝えるもので、このとき二人の間に交わされた会話からは、隠遁を否定し、労働への積極的従事を勧めながらも、このシャイフが政治に全く関心を向けていないさまが見て取れるのである [Семенов 1914: 209]。

一方、バハー・アッディーン・ナクシュバンドの弟子の一人、ホージャ・ムハンマド・パールサー・アル・ブハーリー Khwāja Muḥammad Pārsā al-Bukhārī (d. 1419/20) においては既に政治的活動へのなにかの関心が現れている。この人物がティムール朝のシャールフ・スルターン Shāhrukh Sulṭān (1405–1447) との間で積極的に書簡をやりとりし、結果としてサマルカンドのティムール朝君主であるハリール・スルターン (1405–1409) の不興をかかったことは周知の事実である [Чехович 1982: 71]。また、ムハンマド・パールサーの著作ではこの集団の「政治的立場」について、——いまだ具体性に欠けるものではあるが——最初の理論的考究が展開されている [Мухамедходжаев 1991: 76–77]。ただし、ホージャ・パールサーの政治活動の実際についてはまったく不明である。

政治に関する自己の見解をより明確に主張したのは、アミール・クラール (d. 1370) の子にあたるアミール・ウマル Amīr 'Umar (d. 1406) であった。この人物は、例えば次のように発言したと伝えられている。

政治 (*siyāsāt*) とは、抑え付け、秩序を与えることだと知れ。悪しき人あれば、これを抑えるには恐怖をもってあたり、善き人あれば、これを抑えるには恩恵をもってあたるべきである。政治がなければ国家の大事は成らず、信賞必罰の規則がなければ [同様に国] 事は統制を失ってしまう。なぜなら、君主と共同体を飾るもの、および信仰と国家の安寧は、みな政治に存するからである。[Maqāmāt(2): 103 a–b]

ただし、このような考え方自体は決して独創的なものとはいえない。同様の見解は、少なくともアミール・ウマルより三百年も前に、有名なニザーム・アル・ムルク Niẓām al-Mulk (1018–1078) やアタベク・ジュヴェイニー Atābak Juwaynī によって上引の言葉とほぼ同じ形で定式化されているのである [Siyāsāt-nāma: 15–17; 'Atabat: 20, 113]。むしろアミール・ウマルが提唱した理念でより独創的だったのは、「世俗の権力者がシャリーア *sharia'* の道を辿るべく」スーフィー・シャイフの側で前者の行動を監視 (*iḥtisāb*) する必

要性について説いたものであり、こうした意見がナクシュバンディーヤ関係の文献で述べられたのは恐らくこれが初めてのことであった。そして、この集団に属した後代のシャイフ達すべての拠り所となったものこそ、権力との密接な接触によるシャリーアの護持というこの理念にはかならなかったのである。

III

その後、ナクシュバンディーヤの政治面での積極性にかかわる様々な理念をより明確に定式化し、さらにはこれらの理念をもっとも重要かつ広範な形で現実の世界に適用した人物こそ、先にも述べたホージャ・ウバイドゥッラー・アフラルであった。かの人物は、まさにこの意味において自分がスーフイズムの革新者であることを自覚していたようだが、それもあながち根拠のないことではなかったのである。ところで、ホージャ・アフラル本人は自身の政治への志向を次のような言葉で説明している。

このごろはまったくひどい時代になってしまった⁹⁾。だからこそ、一般の民衆や虐げられた人々を援けるため権力者の宮廷に侍するのが最善のことなのだ……。予言者達の宗教を [高みへと] 至らせ、この宗教とともに権力者達の宮廷へと赴かねばならぬ。信仰の偉大なるさまを前にしては、彼等の目にもその玉座や王冠が取るに足らぬものと映るであろう。 [Manāqib: 81 a-b, 103 a-b]

この種の言説は、ホージャ・アフラルの思想を一般的かつ文学的な形で定式化したものと捉えられ、この人物を描くいずれの伝記作品中にも大量に収められている。そして、これらの言葉の根底に存する理念とは、国の法規範をイスラムの法に服従させようとする呼び掛けであり、活動だったのである。

一方、興味深いことにホージャ・アフラルの死後作成されたナクシュバンディーヤの聖者伝には、この集団の過去の名だたるシャイフ達が前者の特異な役割をすでに予言していたとする、非現実的な物語が収められるようになる。たとえば、アラー・アッディーン・アッターール 'Alā' ad-Dīn 'Aṭṭār (d. 1400) の弟子にあたるニザーム・アッディーン・ハームーシュ Niẓām ad-Dīn Khāmūsh (d. 1456) は、ホージャ・アフラルの誕生を予見し、「怠惰なスルターン達は彼に悲しめられることになろう」と述べたという [Rashaḥāt: 250]。また、アラー・アッディーン・アッターールの息子であり信奉者でもあるハサン・アッターール Ḥasan 'Aṭṭār の場合には、同様にホージャ・アフラルの誕生日時を予言し、彼が「スルターン達の宮廷に仕え、虐げられた人々を援ける」ことになる、と語っていたとされる [Баргольд 1964: 123 - 124]。

スーフイー・シャイフと世俗の権力者との相互関係につきその独特の形態と方法論とを作り上げたという意味においては、ホージャ・アフラルは一種の革新者であったといえよう。この相互関係の根本に据えられたのは、単なる従来のスーフイズム式訓育などではなかった。

大部分の権力者やその廷臣にとって、この手の「訓育」はいまだ理解しがたいものだったのである。それゆえ、権力者やその取り巻きと相対する際、ホージャ・アフラルは自らの経済力にも物を言わせての「力による和解」という手段をしばしば採用した⁶⁾。ナクシュバンディーヤの聖者伝の作者達は、——ホージャ・アフラルの時代においても、またその後の時代においても——或るシャイフが敵対者に厳罰をもってあたっていったような事例を隠し立てすることはなく、むしろ場合によっては強調しさえする。そこでは、件のシャイフに無礼な態度 (bi-ādāb) をとったり、敵対したりするような者が、必ず病気に罹ったり、死亡したりといったような「天罰」を被ることになっている。ここには或る根本的な考え方が明確にあらわれているが、それは、シャイフとはシャリーアの護持者であり、ゆえにこれに敵対する者はシャリーアに敵対する者にほかならない、という思想なのである。

ホージャ・アフラルが「チングス・ハーンのヤサという煙幕の払拭」を意図していたことは夙に知られた事実である。基本的には、この意図とは一定の社会的プランを遂行することにほかならず、それは「タムガ tamghā」税の廃止、国家による臣民搾取の適正化の呼び掛け等々から成り立っていた。また一面では、ホージャ・アフラルの理念は、シャリーアの統治の上に成立する国家秩序を強化しようとする意志に基づくものでもあった。そしてこの理念は、人種や居住地といったものを超越したウンマという枠組における一体化したムスリムという形での、支配者とその臣民のアッラーへの責任というイスラムに共通の観念から生じているのである。いずれにせよ、ホージャ・アフラルの伝記を研究するならば、この人物が自身の政治的活動に本人みずから大きな意義を与えていたことが看取されるであろう。非イスラム的な国家的法秩序への敵対姿勢を明確にした、スーフィー・シャイフとしては奇異にさえ映る、この政治指導者としての新たな役割については、以上のように述べるができるのである。

IV

このタリーカの様々な理論家達によって作り上げられてきた政治理論がその完成型をみるのは、タリーカ最大の理論家でありマフドゥーメ・アウザム Maḥdūm-i A'zam の尊称をもって知られる、サイド・ジャマル・アッディーン・アフマド・アル・カーサーニー・アッダフビーディー Sayyid Jamāl ad-Dīn Aḥmad al-Kāsānī ad-Dahbīdī の著作でのことである。この人物は三十以上の著作をものしているが、その三分の一ほどはこのタリーカの活動における政治色の強化という概念の理論的裏付けと、この概念自体の展開とにかかわる問題を扱ったものである。そして、これらの著作のうちもっとも重要なものが *Tanbīh as-Salāṭīn* と *Risāla-yi Aḥwāl-i 'Ulamā' wa Umarā'*⁷⁾ という二点の作品なのである。

Tanbīh の正確な作成年代は不明であるが、文脈から判断する限りでは、ほぼ西暦 1530 年から 1532 年の間に著されたものと考えられ、この作品はシャイバーン朝のウバイドゥッ

ラー・ハーン ‘Ubaydullāh Khān (1504年以降ブハラ君主、1533年から1539年までシャイバーン朝の大ハーン)に献呈されている。当然のことながら、マフドゥーメ・アウザムは作品中で政治やイスラム国家の制度原理を扱う先人の様々な著作を広く利用しているが、引用した原典の名称が記されることはなく、引用を行う場合は単に「このターイファṭā’ifa (集団)⁸⁾の偉大なるシャイフ達が述べるごとく……」であるとか、「タリーカの偉大なる諸先達の意見によれば……」といった注記が付されるにとどまっている。作品はアダムとエヴァḤawwā’の楽園からの追放譚をもって始まり、彼等の子孫と人類の出現についての物語がこれに続く [Tanbīh: 136 a-b]。そして、マフドゥーメ・アウザムはコーランを引用しながら⁹⁾、はじめアッラーはアダムとその子孫を自身の代理者(ハリーフ khalifa)とした、と述べる。ハリーフの地位にあったのは、旧約・新約両聖書中のすべての預言者(ダビデ Dāwūd, ノア Nūḥ 等)とムハンマド、およびその後続く四人の後継者といった人々である。著者によれば、アダムとエヴァの死後この両名より世に現れ出た様々な民族に、アッラーは「その時代とその民族に相応しい」ハリーフとアミールを任命したのだという。「なぜなら、人間が支配者なしでいられぬのは、アッラーのスナナの定めるところだからである」¹⁰⁾。しかしながら、地上におけるアッラーの権威の代表者として相応しくあるためには、ハリーフはその臣民に正義をもって臨まねばならない。以下、著者はムハンマドをはじめとする様々な予言者達の事績からその実例を示してゆく [Tanbīh: 136 b-137 a]。

つづいて、マフドゥーメ・アウザムは話題を一転して、スーフィー・ダルヴィーシュと世俗権力者の関係における特殊性について叙述をすすめる。マフドゥーメ・アウザムの見解によれば、世俗の権力者はダルヴィーシュに対し特別の好意を示さねばならないという。

なぜなら、幸福も不幸も、また神の怒りもその慈悲も、神のもとよりパーディシャーやアミールに下されるものはみな彼等(=スーフィー達)の高貴なる精神を介してもたらされたものなのである……というのも、このスーフィー集団(ṭā’ifa)の唯一の意志にして主たる特質たるものは、何時如何なるときでもあらゆる人々にとって有益な存在たることだからである。[Tanbīh: 138 a-b]

ここで著者は、前出のホージャ・アフラルの身に起こったとされる次のような出来事を紹介する。ホージャ・アフラルの語るところでは、預言者ムハンマドは「シャリーアの護持とタリーカ——即ち、ナクシュバンディー・タリーカ——の維持」とを彼の手に委ねた。けれども、このことを思う度ごとにホージャ・アフラルは、パーディシャーの支援なくしてこれを成し遂げるのは不可能である、という結論に辿り着くのであった [Tanbīh: 139 a-b]。そして、著者はふたたびホージャ・アフラルの経験を物語り、この人物の次に示すような言葉を引用するのである。

この時代の様々なパーディシャーと私が交渉を持つ際、神は私を支えて下さった。というのも、これ以外にシャリーアを支え、護る手段は存在しないからなのだ。パーディシャーの支持と援助なくしてはこの高貴なるタリーカ(=ナクシュバンディー・タリー

カ)は何事も成し得なかったであろう、という点こそが重要なのだ。大半の民衆は無知 (jāhil wa nādān) であり、それゆえこの高貴なる集団 (=ナクシュバンディーヤ) の為す事をはねつけた。けれども、パーディシャーがこの集団に敬意と共感を示した場合には、この無知もなんら問題とはならなかったのだ。[Tanbih: 139 b]

著者によれば、タリーカの活動において優先すべきものが変化した要因は、政治状況の悪化とムスリムの窮状であったという。この点につき著者はこう記している。「タリーカの偉大なる諸先達が述べるごとく、サーリク sālik¹¹⁾ がスーフイーの道を究めるには、イフワーン ikhwān, ザマーン zamān, マカーン makān の三者が必要である。」マフドゥーメ・アウザムはこの言葉の意味を次のように説明する。イフワーン (友愛) とは、タリーカという同胞集団 (jamā'at-i yārān) が心を一にし、連帯感をもった同志の集まりたるべきことを指す。マカーン (位階, 位置) とは、同胞集団のメンバーが高貴なるムルシド (導師) 達との会話を通して、時と共にこの集団のなかでの偉大なる地位を獲得すべきことを指す。ザマーン (時, 時代) とは、こういうことである。即ち、そもそも或る時代に伴う矛盾や困難により人々の間に不和が生じるようなことがあってはならないのだが、もし現実にかような事態が生じたとしても、ダルヴィーシュ達の間には対立があってはならない [Tanbih: 142 a-b]。さらにマフドゥーメ・アウザムは叙述をすすめるが、それによれば彼がナクシュバンディーヤというターイファ (集団) に加わったのは、当時ムスリム達の間で不和軋轢が横行し、不法が罷り通っていたためであるという。これはシャリーアからの逸脱が既に当然のこととなってしまい、タリーカの活動の成果を人々にもたらすことが出来なくなっていたことによるものである。彼の言葉によれば、「スルターン達の為す事は、その一方の端が罪にまみれておりながら、もう一方の端はカッバにもたれかかっている」のであった。著者はつづける。「これ (=シャリーアの護持) を首尾よく成し遂げられるか否かはパーディシャー達次第であり、またこれは彼等に直接かかる義務でもある」 [Tanbih: 142 b]。そして、マフドゥーメ・アウザムは自身の側近くに仕える人々の話から、当時において何よりもまずシャリーアと公正な統治と「タリーカの人々」とに心を配っているのが、ウバイドゥッラー・ハーンであることを知る。「歓喜とともに」、マフドゥーメ・アウザムは「その地 (wilāyat)¹²⁾」へと赴くことが自らの義務 (farḍ) であると思に至るのだが、それはかのハーンが「このターイファ (=ナクシュバンディーヤ)」の尊崇者で在り続けることにより、「現世と来世の双方において、ターイファより生ずる利益がひとりハーンのみならず、そのすべての臣民にも享受されるようになる」との希望をもってのことであった [Tanbih: 143 a-144 a]。

以上のような議論をマフドゥーメ・アウザムはこうまとめている。

この取るに足らぬ者 (=筆者) は次の如き結論に到達した。即ち、タリーカの偉大なる諸先達との霊的結合を前進させ、強化するためには、ムルシドは前述した三つの点 (=イフワーン, ザマーン, マカーン) ではなく、ハーン khān, イフワーン, ザマーン,

マカーンという四つの点をこそ究めねばならない。[Tanbih: 144 a-b]

マフドゥーメ・アウザムはこれら四つの構成要件のうち「ハーン」を筆頭に記すが、これはタリーカの機能において政治活動が最優先事項たることを強調したものにほかならないのである。

さて、この *Tanbih* とほぼ同じ内容をもつのが *Risāla-yi Aḥwāl-i 'Ulamā' wa Umarā'* である。ただし作品中、著者は“umarā' (アミール達)”の語をかなり広い意味で使用しており、“umarā'”の範疇には支配者、高級官僚、廷臣等のすべてが含まれる。この論文¹³⁾は、アミールとウラマー相互の関係を著者であるマフドゥーメ・アウザムが解説したもので、まず冒頭では次に示す有名なハディースが引かれている。「アミールのうちで最良の者は、ウラマーのもとを訪れる者であり、ウラマーのうちで最悪の者は、アミールのもとを訪れる者である。」¹⁴⁾ このハディースに注釈を施すにあたって、マフドゥーメ・アウザムはその前半部の文言には無条件に同意を示し、新たな論拠をもってこれを補強することさえしている。一方、ウラマーによるアミールの訪問 (ziyāra) を扱う後半部の文言については、マフドゥーメ・アウザムは次のような解釈をおこなう。まず第一に、ウラマーは真の知識を有し、ただひたすらにシャリーアの強化を願う者でなければならず、その活動の成果はすべての民衆によって享受されねばならない。もしもこうした資質を備えたウラマーが、高潔なる目的のためにみずからアミールのもとに赴くのであれば、実際には後者こそが訪問者 (zā'ir) なのであって、一方のウラマーは訪問を受けた側 (mazūr) と捉え得る。そして、ここで著者が再度強調しているのが、ウラマーの目的とは自らの行為と知識によって支配者を訓育し、人々に恵みをもたらすことでなければならぬという前提条件なのである。このように、この箇所で開催されるハディース解釈はかなり独創的なものである。

また、この作品でマフドゥーメ・アウザムは、地上におけるアッラーのハリーフア (代官) としての支配者の義務について、あらためて補足説明をおこなっている。マフドゥーメ・アウザムは次のように述べる。

ウラマーであれば自分の知識により承知していることであるが、アミールとはパーディシャーのハリーフアにほかならず、さらに後者は至高なる神のハリーフアにほかならない……¹⁵⁾。[Risāla: 210 b-211 a]

さて、地上におけるアッラーのハリーフアたるに相応しいのは、シャリーアとタリーカに通曉し、この知識にもとづいて統治を行う支配者である。このような支配者のもとを訪れるのであれば、それは神の嘉する行為 (thawāb) とみなされるが、一方でこうしたウラマーやダルヴィーシュとの会話を通じて、シャリーアとタリーカに関する自らの知識を完成させることは支配者の側の義務でもある。以下、マフドゥーメ・アウザムは上に述べた理念を擁護するための別の様々な論拠を呈示しているが、そこでは「欲得ずくで支配者の門前へと赴く」貪欲で権勢欲の強いウラマーや、シャリーアとタリーカに敬意を示さない支配者への警告も為されている。また、ここではシャリーアの強化という事業においてこの集団のシャイ

フ達が果たした役割や功績であるとか、このタリーカの偉大なる面々との交際があらゆる人々に恵みをもたらすということなどについて、特に強調がなされている [Risāla: 211 b–216 a]。

一方、ナクシュバンディー・タリーカと世俗君主との関係についての様々な問題を専門的に取り扱っているのが、*Gul-i Nawrūz* という小品である。このなかでマフドゥーメ・アウザムは、本作品を献呈した人物でもあるイस्कンダル・ハーン Iskandar Khān (1556–1583)¹⁶⁾ が、「このターイファ (=ナクシュバンディーヤ) の支援者となり、また一員ともなったおかげで、この集団の活動成果が一般民衆のもとに至ることになった」と述べている。さらに著者は比喩表現を巧みに用いながら、ナクシュバンディー・タリーカの目的がシャリーアの強化にある以上、ハーンのこうした姿勢はシャリーアの強化を無条件に促進するものだと説くのである [Gul: 223–224]。

別の *Mi'rāj al-Āshiqīn* という作品においても、マフドゥーメ・アウザムは国家の宗教的役割と政治的役割の一致という概念に多大な関心を寄せている。この論文はシャイバーン朝のウバイドゥッラー・ハーンに献呈されたもので、作成年代は西暦 1532 年前後と推定される。本作品において最初に論じられているのは、アダム時代から始まってアッラーが予言者の封印と為したムハンマドに至るまでの、地上における権力の継承性という問題である [Mi'rāj: 231 b–245 b]。ところが、マフドゥーメ・アウザムの見解によれば、アッラーは自身の側近くに侍する栄誉を授けた人々にもムハンマドと同じ段階 (maqāmāt) に到達することを認め、さらにはこうした者達に奇跡 (karāmat) を起こす能力さえ賦与したのだという。このような人々を呼ぶに際して、マフドゥーメ・アウザムはスーフィズムの古典的術語である “awliyā'i Allāh” の語を用いている。著者の主張するところでは、この集団の偉大なるシャイフ達はすべて “awliyā” の段階に到達していたとされるが [Mi'rāj: 247]、これはこの集団の霊的継承関係が神聖なることを強調しようとしたものであろう。続いて、またしてもマフドゥーメ・アウザムは地上におけるアッラーの代官 (ハリーフア) としての支配者の地位、およびシャリーアとタリーカの護持というこの地位に付随した義務について叙述を行う [Mi'rāj: 248 a–252 a]。ここで著者が特に力点を置くのは、ナクシュバンディーヤの霊的継承関係の環が預言者ムハンマドへと連なり、それゆえにこの集団が “ṭarīqa-yi Muḥammadiya” ないし “silsila-yi dhahab (黄金の連環)” とさえ称されるのであれば、集団の一員となることは支配者にとって推奨さるべき行為であるのみならず、義務でさえあるとする論理である [Mi'rāj: 252 a–254 a]。マフドゥーメ・アウザムは、ウバイドゥッラー・ハーンが「罪業の館」—— 酒場、売春宿等 —— の破壊を命ずる一方で、シャリーアの強化を促進するモスクやマドラサといった施設の建設には保護を与えていることを誇らしげに伝えている。そして、こうした敬虔なる施策が行われるのも、ひとえにハーンがナクシュバンディー・タリーカに尊崇の念を抱くがゆえであると、直接に指摘するのである [Mi'rāj: 254 a]。これに類似した考え方は、マフドゥーメ・アウザムの手になる別の

様々な論攷にも見受けられる¹⁷⁾。

V

端的に言って、人間共同体の唯一可能な存在形態としての国家の出現につきマフドゥーメ・アウザムが呈示する見解は、幾世紀にもわたって形成されてきた、イスラムにとって普遍的な概念の枠組を超えるものとはいえない。この概念では、権力とは最初的人类にして支配者でもあったアダムから始まって、地上に神の支配を実現できるような人物にのみアッラーが綿々と伝えてきたものとされ、一方、神の定めし法より逸脱した支配者には現世と来世における苦痛がまっているのである。さらに、支配者が地上におけるアッラーの代官（ハリーフ）として全権を委任されているとする思想に始まり、統治を行う際には宗教的役割と政治的役割の双方を統合すべきであるとか、シャリーアの護持に配慮すべしなどという支配者の義務に関連した理念に至るまで、マフドゥーメ・アウザムが述べていることはそれほど独創的なものとも思われない。むしろ興味深いのは、マフドゥーメ・アウザムが自分と同時代のシャイバーン朝の君主やその周囲の人々のなかに、ハリーフという高貴なる称号に完全に値するような人物はほとんどいないと言明していることである [Silsilat aṣ-Ṣiddīqīn: 188 a-b]。マフドゥーメ・アウザムの言葉によれば、ホージャ・アフラルが権力者達に接触し、必要であれば強制的手段をもってしてまで彼等に神の法を遵守させようと呼び掛けたのは、ひとえに権力者がシャリーアの規範に無知であり、これを守ろうともしなかったためであるという [Tanbih: 139 a]。マフドゥーメ・アウザムがナクシュバンディーヤに加わることを思い立ったのも、まさにこれと同じ動機によるものであった。みずからの議論や理論的考究をすすめるにあたり、マフドゥーメ・アウザムがホージャ・アフラルの経験に立脚したのは決して偶然によるものではなかったのである。そしてその度毎にマフドゥーメ・アウザムは、国家内のシャリーア的統治を強化するうえでこの集団が果たしてきた比類ない役割をも併せて強調することを忘れなかった。マフドゥーメ・アウザムはこう記している。

民衆の間でアッラーの命令や戒めが重きを置かれるようになるためには、ナクシュバンディーヤのシャイフ達はただ民衆の間で訓育を行うのではなく、ウラマーやパーディシャー、およびその配下の者達 (mawālī) のもとでも同じ事をせねばならない……。 [Tanbih: 139 b]

さて、マフドゥーメ・アウザムはナクシュバンディーヤのシャイフ達が積極的にスルターン達と交際すべきことをあらゆる手をつくして強調しているが、それは「悪行と圧制という手を締め¹⁸⁾、スルターン達の庭先にシャリーアという種子を播くこと」を可能ならしめるためであった。そして交際するにあたっては、シャイフは権力者の側からの敬意をかちとらねばならない [Anis: 54 b-55 a]。マフドゥーメ・アウザムの弟子の一人は、師匠の次に示すような言葉を書き留めている。

我々がどのような段階にまで達しているのか、もしもパーディシャー達を知っていられたならば、と思う。それは剣でもって奪い取ることなどできぬようなものなのだ!¹⁹⁾
[Anis: 54 a]

明らかにマフドゥーム・アウザムは、国事に影響を及ぼすだけの力が自分に備わっていることを十分に自覚していたのである。そして、さらにもう一つの興味深い事実がある。ナクシュバンディヤーによる政治活動を、この集団の基本的役割の一つへと転化させる必要性を説いたマフドゥーム・アウザムの理念は、—— インド、カシュガル等々 —— この集団の活動が及んだあらゆる地域において、このタリーカに属する後代の全てのシャイフ達の理論的考究に多大な影響を与えたのである。

以上のように、マフドゥーム・アウザムが著した様々な論攷やその伝記作品からは、この人物が活動した時期ナクシュバンディヤーの政治色の深化が新たな局面を迎えたこと、さらにはマフドゥーム・アウザムがこのタリーカの「政治的プラン」の実現を緊急の課題として据え、しかも彼自身このプランをある程度まで遂行していたことなどが知られるのである。

注

- 1) 訳者注 —— アラビア語の faqr と faqīr は共通の語根から派生した語彙であり、前者は抽象名詞として「貧困・困窮」を、後者は形容詞として「貧しい」或いは「貧しい者」を意味する。
- 2) この人物は、1221年、モンゴル軍の侵攻の際に殺害されている [Бартольд 1963: 438-442]。
- 3) 訳者注 —— ナクシュバンディヤーとは、我が国で通常「ナクシュバンディヤー教団」と称される集団を指し示す言葉である。ナクシュバンディヤーに限らず、これまで特定のスーフィー集団を指して「……教団」と呼ぶことが通例となっていたが、現在の学界状況はこうした呼称を改める方向へと傾いている。というのも、こうしたスーフィー集団は、実際には或る共通の導師の道統——これをシルシラと呼ぶ——を継承しているという意味で一体性を有するのに過ぎず、例えばナクシュバンディヤーの場合では、世界各地に広がるこの集団を統合するような確固とした教団組織はそもそも存在しないのである。ちなみにナクシュバンディヤーとは、この集団により共有される教義を確立した、バハー・アッディーン・ナクシュバンドという人物より発する道統を引くスーフィー集団のことである。ところでバハー・アッディーンが確立した教義は、別の高名なスーフィーであるアブドゥ・アル・ハーリク・ギジュドゥーヴァーニーの教えを下敷きとしている。ギジュドゥーヴァーニーより発する道統を引く集団はホージャガンと呼ばれるが、ここからバハー・アッディーンを経由してギジュドゥーヴァーニーへと至る道統に属するスーフィー達をも含めて、ホージャガン・ナクシュバンディヤーと総称する場合も生じた。著者のバフティヤール氏は以上のような事情を自明のこととして、専ら「ナクシュバンディヤー」という呼称を使用しており、訳者もこれにならって「ナクシュバンディヤー教団」という用語を敢えて使わなかった。
- 4) 米国の研究者 H. Alghar はこれを「バハー・アッディーン」の伝記に見えるきわめて興味深い出

来事」であるとしている [Alghar 1990: 125]。

- 5) これは、ティムール朝の政治的分裂や内紛により国力が衰退し、民衆の生活が圧迫されるにいたった状況を指した言葉である。
- 6) Болдырев 1985: 59; Alghar 1990: 126 も参照のこと。
- 7) この作品は *Zubdat as-Sālikin wa Tanbih as-Salāṭin* という名称でよく知られているが、作品の内容から判断して、本文中で用いる名称の方が正しいものと思われる。
- 8) ナクシュバンディーヤを指す。
- 9) コーラン、第2章第30節、第38章第26節。
- 10) ... Chūnki sunnat-i Allāh chunin jāri shuda ast ki ādamiyān bi-pādishāh na-mī-tawānand būd...
- 11) スーフィーの道を歩む者のこと。
- 12) 明らかにブハラを指している。
- 13) 訳者注——“risāla”とは「論文」の意味である。
- 14) khayr al-umarā' man zāra al-'ulamā' wa sharr al-'ulamā' man zāra al-umarā'
- 15) 'ālim mi-dānad bi-muqtaḍā-yi 'ilm-i khud amir khalifa ast az khulafā'-yi pādishāh ki ū khalifa az khulafā'-yi ḥaqq subḥān wa ta'ālā
- 16) ハーンの名前そのものはこの作品中には現れないが、再三にわたり使用される形容辞から判断して、本作品はシャイバーン朝のイスカンドル・ハーンに献上されたものと想定される。著者のマフドゥーメ・アウザムが記すところでは、この人物は「ノウルーズの風そよぐ時、このシルシラ (=ナクシュバンディーヤ) に加わ」ったというのが、本作品の名称 *Gul-i Nawrūz* はこの出来事に由来するものである [Gul 223 a]。
- 17) *al-Wāqī'āt al-Ḥaqqāniya* もその一例である。
- 18) 訳者注——これはペルシア語独特の表現で、“……の手を縮める”とは、“……をさせない”という意味である。ここで作者のバフティヤール氏は原文のニュアンスを伝えるために敢えて字義通りの訳文を付しているのので、訳者もこれになった。
- 19) agar pādishāhān dānand ki mā-rā chi marātīb ḥāṣil ast — bi shamshir khwāhand ki az mā girand na-mī-tawānand

文 献 表

- Anis: Ṣalāḥ ad-Dīn b. Mubārak, *Anis, at-Tālibin wa 'Ādāt as-Sālikin*, MS. ИВ АН РУз, инв. № 2520/1.
- 'Atabat: Мунтаджаб ад-дин Бади' Атабек ал-Джувайни, Атабат ал-катаба (Ступени совершенствования Катибов). Перевод с персидского, введение и примечания—Г. М. Курпалидиса. Москва, 1985.
- Gul: Aḥmad b. Jalāl ad-Dīn Khwājagī Kāsānī (Dahbidī), *Gul-i Nawrūz*, MS. ИВ АН РУз, инв. № 501.

- Manāqib : Anonym, *Manāqib-i Khwāja 'Ubaydallāh Aḥrār*, MS. ИВ АН РУз, инв. № 9730.
- Maqāmāt(1) : Shihāb ad-Dīn b. bint Amīr Ḥamza, *Maqāmāt-i Sayyid Amīr Kulāl*, MS. ИВ АН РУз, инв. № 3804.
- Maqāmāt(2) : Shihāb ad-Dīn b. bint Amīr Ḥamza, *Maqāmāt-i Sayyid Amīr Kulāl*, MS. ИВ АН РУз, инв. № 8667.
- Mi'rāj : Aḥmad b. Jalāl ad-Dīn Khwājagī Kāsānī (Dahbīdī), *Mi'rāj al-'Āshiqīn*, MS. ИВ АН РУз, инв. № 501/12, 231 b–257 b.
- Nasā'im : Алишер Навоий, “Насоим ул-Муҳаббат мин Шамоиймул футувват’ дан”, Алишер Навоий. Асарлар тўплами, том 15, Тошкент, 1968.
- Rashaḥāt : Fakhr ad-Dīn 'Alī b. al-Ḥusayn al-Wā'iḥ al-Kāshifi, *Rashaḥāt 'Ayn al-Ḥayāt*, Tashkent, 1911.
- Risāla : Aḥmad b. Jalāl ad-Dīn Khwājagī Kāsānī (Dahbīdī), *Risāla-yi Aḥwāl-i 'Ulamā' wa Umarā'*, MS. ИВ АН РУз, инв. № 501/20, 209 b–222 a.
- Silsilat al-'Ārifin : Muḥammad Burhān ad-Dīn (Muḥammad Qāḍī), *Silsilat al-'Ārifin wa Tadhkīrat aṣ-Ṣiddiqīn*, MS. ИВ АН РУз, инв. № 5314.
- Silsilat aṣ-Ṣiddiqīn : Dūst Muḥammad b. Nawrūz Aḥmad b. Fakhr(?) ad-Dīn b. Khūsh Muḥammad b. 'Ādil Muḥammad al-Kishī (al-Kāsānī), *Silsilat aṣ-Ṣiddiqīn wa Anīs al-'Āshiqīn*, MS. ИВ АН РУз, инв. № 622.
- Siyāsat-nāma : Низомулмулк (Тусий), Сиёсатнома. Ба чоп тайёркунанда А. Девонани. Душанбе, 1989.
- Tanbīh : Aḥmad b. Jalāl ad-Dīn Khwājagī Kāsānī (Dahbīdī), *Tanbīh as-Salāṭīn*, MS. ИВ АН РУз, инв. № 501/10, 135 b–146 b.
- Wāqī'āt : Aḥmad b. Jalāl ad-Dīn Khwājagī Kāsānī (Dahbīdī), *al-Wāqī'āt al-Ḥaqqāniya*, MS. ИВ АН РУз, инв. № 501/24, 262 a–267 b.
- Waṣīyat-nāma : 'Abd al-Khālīq al-Ghījdūwānī, *Waṣīyat-nāma*, MS. ИВ АН РУз, инв. № 3844/16.
- Alghar, H. (1990) Political Aspects of Naqshbandi History. In: Gaborieau, M., A. Popovic & T. Zarccone(ed) *Naqshbandis—Historical Development and Present Situation of a Muslim Mystical Order*. Istanbul-Paris.
- Бартольд, В. В. (1963) Туркестан в эпоху монгольского нашествия. —Сочинения, том 1. Москва.
- Бартольд, В. В. (1964) Улугбек и его время. —Сочинения, том 2 (часть 2). Москва.
- Бертельс, Е. Э. (1965) Фудайл б. Ийад. Опыт анализа суфийской агиографии. -Избранные труды. Суфизм и литература. Москва.
- Болдырев, А. Н. (1985) Еще раз к вопросу о Ходжа Ахраре. —Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. Москва.

- Мухамедходжаев, А. (1991) Идеология Накшбандизма. Душанбе.
- Семенов, А. А. (1914) Бухарский шейх Баха-уд-дин (1318–1389). —Сборник статей, посвящённый памяти Н. И. Веселовского. Ташкент.
- Чехович, О. Д. (1982) О социальной роли и политической деятельности Ходжи Ахрара. —Бартольдские чтения, год шестой (Тезисы докладов). Москва.

(著者：ウズベキスタン共和国科学アカデミー東洋学研究所)

(訳者：日本学術振興会・京都大学大学院文学研究科)