

# みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

## The Position of ‘Ali b. Abi Taleb in Twelver Imami Shi’ism (Ithnā ‘Ashariyya) : The Image of ‘Ali among Iranian Muslims

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 嶋本, 隆光 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00004397">https://doi.org/10.15021/00004397</a>

## 12イマーム派シーア主義<sup>1)</sup>における イマーム・アリー的位置について

——イラン人ムスリムの場合——

嶋 本 隆 光\*

The Position of 'Ali b. Abi Taleb in Twelver Imami  
Shi'ism (Ithnā 'Ashariyya)

——The Image of 'Ali among Iranian Muslims——

Takamitsu SHIMAMOTO

One of the most important characteristics of a religious symbol is its plasticity or flexibility. This functions in *homo religiosus*, enabling him to comprehend the meaning of life in the way most fitting to him. Religious men, who belong to various social strata and differ in their level of education, understand the meaning of symbols according to their own experience, so that they can obtain the satisfaction to feel themselves "real" (Eliade). Sometimes a religious symbol might be interpreted in a highly illogical and passionate manner, but, in other cases, interpretation may be quite logical and rational. In each case,

1) 我が国では、シーア派研究の根が浅いため、現在イランの国教であるイスナー・アシャリーヤ（英語では Twelver Imami Shi'ism）の用語について呼称が確定していない。本論においては、12イマーム派シーア主義という用語を用いるが、ここで「派」と「主義」の用法の区別について若干の注意を行ないたい。

英語では、Shi'ism という語が「シーア派」及び「シーア主義」の両方の意味を表わすものとして用いられる。しかし、本論では「派」と「主義」を区別して用いる。「派」とは、例えばスンニー派やシーア派というように、宗教、政治的セクトの相異を明示するために、また「主義」という言葉は、哲学、思想的な内容の相異に重点を置いて用いることができる。

このように考えた場合、従来のように「派」という語が固定的にシーアという言葉に付加され「シーア派」となるのではなくなる。つまり、スンニー派に對置されるシーア派の内部においても、様々な分派、例えば7イマーム派（イスマーイル派）や4イマーム派（ザイディー派）というように、それぞれのセクトの相異を明示するために用いることが可能である。

さらに、これらシーア派内部の各分派の哲学、思想的差異に注意を払う場合、7イマーム主義（イスマーイル主義）、4イマーム主義（ザイディー主義）ということができる。

従って、12イマーム派シーア主義という場合、12イマーム派の「派」は、7イマーム派や4イマーム派と区別するため、シーア主義の「主義」は、同派における哲学、神学、思想的内容に注意を払うという意図のもとに用いた。

\* 大阪外国語大学、国立民族学博物館共同研究員

however, interpretation should be that most fitting to the interpreter.

In this paper, through the examination of 'Ali b. Abi Taleb, a figure of crucial significance in the Shi'i tradition in general and in that of the Twelver Imami Shi'ism in particular, I attempt to demonstrate those contentions. To do this I examine; (1) how this figure became so important among Shi'i believers (particularly among Iranians); (2) how he has been accepted by them; (3) how those believers (*i.e.*, theologians, traditionists, secular intellectuals and ordinary mass believers, among others) have interpreted him; and lastly (4) how we can appreciate his importance in religious, societal and political terms.

I. はじめに	によるイマーム・アリー像 (①-a)
II. 12イマーム派シーア主義研究の現状と問題の糸口	3. 世俗的知識人によるイマーム・アリー像 (①-b)
III. 本論	4. 一般信者のイマーム・アリー像 (②)
1. アリーの経歴とシーア派の起源	IV. 結語
2. 宗教的エリート(神学者, 伝承学者等)	

## I. はじめに

「アリー(彼に神の栄光あれ)の宗教は、単に宗教的な知識、つまり信仰('ibādat)や禁欲主義(riyāzat)という側面のみで極立っていたばかりでなく、理性あるいは思想的宗教(dīn-e fekri)という側面から言っても、アリーという人格と結びついた特異なものであった。」(ハサン・サドル『無限の人, アリー・b・アビー・ターレブ』) [SADR 1982: 56]

宗教的シンボルの機能の重要な特徴の一つに、それが宗教的人間(homo religiosus)に働きかけ、彼に宗教的現実を身を以って体験させることによって、真に充足した生活を送る原動力となる点を挙げることができる。既存の様々な宗教には、必ず幾つかの枢要なシンボルの体系があって、これが多様な社会階層に属する信者に、各人の社会的地位、個人的体験、教育レベルの差異等に応じて、実に多様にしかも流動的に働きかける。その結果、信者は自らの置かれた立場、境遇に従って、宗教的充足感を最も効率的に獲得できる方法でシンボルを解釈してゆくのである。時には感性的、直感的に、またある時には理性的に冷徹な心でシンボルの解釈を行なうこともある<sup>2)</sup>。

2) エリアーデは、シンボルが人間の内部に占める枢要な働き、特に想像力との関係について論じている。そして、「想像力を持つことは、世界を総体として眺めることができることである」と述べている [ELIADE 1961: 20]。

イスラームのように神の唯一性 (tawhīd) を極端に強調する宗教では、厳密に言えば、アッラー以外にいかなる並置すべきシンボル体系も存在し得ない。しかし、現実には、カーバ神殿の黒石に代表されるように、神の絶対的唯一性の原則に抵触するシンボルの体系が存在した。

聖者に対する尊崇もまた、タウヒードの原則に対する著しい違反の一例である。預言者マホメットに対する崇拜やその他スーフィーの聖者に対する崇拜は、無知蒙昧な一般ムスリムにとって近づき難い一神教の原則と彼らの多神教的、土俗的な宗教慣習の空隙を埋める効果を持ちながら発展した<sup>3)</sup>。

同様に、イランにおける12イマーム派シーア主義の伝統では、スンニー派の信者共同体全体の総意 (イジュマー) に対して、イマームという神的知識を併せ持つ指導者個人に対する絶対的帰依を教義の核心に据えるため、一種独特のシンボル体系の発達を観察することができる<sup>4)</sup>。

本論では、同派における12人のイマームの中で初代イマームの位置を占め、イラン人ムスリムの間で巾広い人気と計り知ることのできない影響力を持つ、アリー・エブネ・アビー・ターレブという人物を取り扱う。この人物がどのように神話化されてきたか。そして、その神話が人々の間で広汎に受け入れられてきた結果、どのように多様な人々の想像力を掻き立ててきたか。さらに、ムスリムの日常生活のレベルから、社会思想、政治活動のレベルに至るまで、どれ程甚大な影響力を行使してきたかについて分析を行ないたい。この作業によって、宗教 (イスラーム) が、単に礼拝や儀礼の集積としてでなく、現実の歴史の中でダイナミックな要因として作用することを理解する一助としたい。

## Ⅱ. 12イマーム派シーア主義研究の現状と問題の糸口

イラン近・現代史を一瞥しただけで、宗教 (イスラーム) の果たしてきた特異な役割を知ることができる。タバコ=ボイコット運動 (1891—1892)、立憲革命 (1905—1911)、さらに1978—1979年のイラン=イスラーム共和革命等において、12イマーム派のウラマー (特に後者では法学者 (faqih, plu. fuqahā)) の演じた役割は、内外の研

3) Goldziher の研究は、イスラームの聖者崇拜の発展史と今世紀初頭における聖者崇拜の実状を知る上で基本的なものである。彼の著作 [GOLDZIHNER 1971: Vol. 2, 265] において、聖者崇拜の発展の過程で、権威の依り処としてアリーの重要な位置について示唆が行なわれている。

4) ナスルは、「ある意味で、スンニー派を『アブー・バクルのイスラーム』と行うことができるように、シーア派を『アリーのイスラーム』と呼ぶことができる」と述べている [NASR 1972: 153]。

究者の関心を引いてきた<sup>5)</sup>。

これらの事例において宗教の果たしてきた役割を考慮に入れると、イラン近・現代史を総合的に把握するために、12イマーム派シーア主義 (Ithnā 'Ashariyya (A), Twelver Imami Shi'ism (E))<sup>6)</sup> に関して何らかの言及を行なうことなく論じることはほとんど不可能に近いことが分かる。この意味で、本論に入る前提として、同派に関する研究の現状について略述を行なうことは、本論を理解する上で有益である。

ホメイニー師 (Āyatullāh Rūḥ al-Allāh Mūsavī Khumeinī, 1902- ) の指導によるイスラーム共和革命の勃発以後、イランの国教である12イマーム派シーア主義の特異性に対して、これまで以上に注目が払われた結果、様々な角度から研究が行なわれるようになった<sup>7)</sup>。しかし、依然として未開拓の分野が多く、この意味でイランのシーア主義研究は、多くの可能性を秘めた研究分野であるということが出来る。

これまで行なわれてきた研究の成果は、大雑把に次のように分類整理することができる：

- (1) 教義的アプローチ、
- (2) 社会・政治的アプローチ、
- (3) 経済的アプローチ、
- (4) 一般民衆、信者の信仰、宗教観の立場に基づくアプローチ。

以下において、この四つの立場に立脚した研究について、主要な研究業績を紹介しながら、批判検討を行なうことにする。

(1)の教義的アプローチは、宗教のいわば「建前」を論じ、その枠組みを知る上で極めて重要である。研究テーマとしては、イマーム論、イマームの権威の基盤とその権威の委譲の問題、さらにこの議論の発展として、信者共同体におけるウラマーの権限の教義的根拠を探ることなどが中心となる<sup>8)</sup>。しかし、この分野に関心を持つ研究者

5) 例えば、E. Abrahamiyan, *Iran: Between Two Revolutions*. 1982, Princeton Univ. Press, N. Keddie, *Roots of Revolution*. 1981, Yale Univ. Press, E. J. Hooglund, *Land and Revolution in Iran: 1960-1980*. 1982, Univ. of Texas Press などがある。前二者は、政治的側面に重点を置く。Abrahamiyan は、巾広く資料を駆使した力作、Keddie は初心者向きである。また Hooglund は、革命を農村の側から眺めた研究である。

6) 本論で用いた特殊な用語の音訳について、特に明示しない場合はペルシア語、あるいはペルシア語化したアラビア語である。ただし、二カ国語を並置したり、紛らわしい場合には、ペルシア語 (P)、アラビア語 (A)、英語 (E) の記号を付した。

7) これ以前のものとして、Donaldson, D. M. [1933] を参照されたい。本書は、12イマーム派シーア主義研究の画期を示すものである。多くの点で不十分であるが、なお利用価値がある。

8) 例えば Sachedina [1981] は、12イマーム派理論確立の過程で、特に「隠れイマーム」理論の形成に重点を置いた力作である。

また Calder [n.d.] は、初期シーア派神学者、法学者の著作に依拠して、ウラマーがイマームの代理人としての権威を継承し得るか否かを論じている。この他 McDERMOTT [1978] は、ムッタズィラ派神学と12イマーム派神学の橋渡的存在として Shaykh al-Mufīd を位置づけることを主張する興味深い研究である。

は、ともすれば歴史的諸条件（社会、政治、経済的諸条件）の変化を無視、あるいは軽視することによって、超時間的に問題を把握するという欠点がある<sup>9)</sup>。例えば、ウラマー（イスラームの宗教学者）がイマームの代理人として信者共同体を直接支配する権限を持つかどうかという議論がある。教義的アプローチの立場をとる人々は、初期の神学書にこれを立証する記述が存在しないことを根拠に、ウラマーのこの権限を否定する。つまり、12イマーム派の教義は、10-11世紀にその基礎が確立されたが、その教義をそのまま近・現代の状況に当てはめようと試みるのである。時代の推移に従って、宗教をめぐる諸条件が変化することは当然であり、教義も時代と共に変化する。しかも、教義はあくまで「建前」の議論であって、実際に宗教に係わる諸問題を取り扱うウラマーたちが、歴史条件の変化に従って様々な権限を持つようになったことは、何ら不思議なことではない。特に、シーア派では、宗教問題の解釈に際して理性的判断（イジュティハード）の門は閉ざされていないとされるので、これを用いることによって、ウラマー（特にイジュティハードの行使を許されたムジュタヒド）の権限が拡大されたと考えることは十分に根拠がある。

(2)、次いで社会、政治的アプローチについて。この立場の中心を占めるのは、イスラームの宗教学者『ウラマー』論である。

イラン近・現代史（特に19世紀初頭から現代に至るまで）を一貫して、ウラマーは社会、政治的分野で計り知ることのできない重大な役割を果たしてきた。ムスリム社会における彼らの役割は非常に大きく、人々の生活の細部に至るまで多かれ少なかれその影響の下にあった。この意味で、ウラマーの社会、政治的役割に注意を払うことはけだし当然である。

しかし、この点を強調する余り、ウラマーに関連する諸々の事件について、社会、政治的利害関係の枠内でのみ論じ、この利害関係が彼らの影響力のすべてを決定するかのように説明を行なうことは誤りである<sup>10)</sup>。信者共同体の宗教体験の代表者、指導者という彼ら本来の重要な役割を軽視することはできない。宗教の問題は、宗教本来の機能、役割に基づいて考察することが必要で、宗教以外の何物かの尺度を用いて判断を下すことができない場合が多い<sup>11)</sup>。

9) 例えば、Eliash [1979] がこれに該当する。また、Algar [1969] は、国家対宗教（ウラマー）の対立を教義的に不変のものとして把握する神学的アプローチを行なっている。

10) N. Keddie の立場がこれに当たる。彼女は、20年以上の長きに渡って宗教の社会、政治的機能に関心を払ってきた。しかし、主著 [KEDDIE 1972] においても、アフガーニーが宗教を政治的に実用的に利用した点を強調するが、信者の宗教意識、宗教の受容形態に関する分析はほとんど行なわれていない。

11) C. J. Adams は、“Islamic Religious Tradition” という論文の中で、研究者が宗教を取り扱う際の基本的立場を明らかにしている [BINDER (ed.) 1976: 29-95]。

(3)、経済的側面から行なう12イマーム派シーア主義研究は、これまで最も未開拓の分野である。スンニー派のウラマーは、国家から多大な金銭的援助を受けていたため、国家から独立した独自の立場を堅持できなかったといわれる。これに対して、シーア派のウラマーは、一般信者からの布施やワクフ<sup>12)</sup>管理等々からの収益によってかなりの収入を得ることができたため、経済的に国家に対する依存度が低く、強硬な態度を維持することができたといわれてきた。

これまで、点数は少ないがウラマーの経済基盤に関するいくつかの研究が存在する<sup>13)</sup>。しかし、実情を把握するために多くの困難が伴うため、実質的な研究が行なわれてこなかった。例えば、ワクフについても、実際これがウラマーの権力の経済的基盤として、そしてその結果として彼らの社会、政治的権力の基盤としてどれ程重要であったか、さらに、マシュハドやコムなど、イラン最大級のワクフを持つ聖地におけるワクフの管理状況の実態等を知ることは至難の術であり、具体的にはほとんど明らかにされていない<sup>14)</sup>。

この他、信者からの寄進や宗教税の徴収、さらにウラマー自身が行なう商業活動等々についても不明瞭な点が多いのが実状である。これらの問題を解明するためには、以上の経済活動に関するファトワー（教令）やタウズィーフ（*tawzīh*、ムジュタヒドによる法的問題の解説）等を分析し、現実の慣行と比較検討することが必要である。

(4)、第四番目のアプローチは、一般民衆、あるいは信者の宗教観、信仰、宗教的慣習の側面から行なうものである。本論は、基本的にこの方法に基づく一考察である。一般の信者から知識人エリートに至るムスリムの宗教観や宗教的慣習に注意を払うことによって、彼らの歴史参加の動機的一端を知ろうとする。

ムスリムの宗教観や信仰という観点から彼らの歴史参加について知ることは、具体

12) ワクフ（複数アウカーフ）とは、「停止」を意味するアラビア語で、イスラーム法の用語としては、所有権移転の永久停止を意味する。一般には、ある物件の所有者がその用益権を放棄し、それからの収益が最初に設置された目的に使用されている限り、その処分権をも放棄することを意味する。主要な形態として、イスラーム寺院や学院、病院などを維持するための土地、建物の寄進がある。

イランでは、ウラマーがこの寄進財の管財人（モタワッリー）として任命されることが多く、管財人はワクフ収益のおよそ1/10を報酬として受けとることができた。

13) アン・ラムトンは、ワクフの基本的性格について解説を行っており [LAMBTON 1953: 230-237]、また別の著作 [LAMBTON 1964] において、*marja' al-taqlid* 制をウラマーの経済基盤の問題をも含めて取り扱っている。この他、宗教税ホムスを取り扱った興味深い論文としては、Sachedina [1980] を参照されたい。

14) ワクフの研究に際しては、12イマーム派の法学的立場を知る一方、様々な「ワクフ文書 (*vaqfnāmeḥ*)」を検討することによって、ワクフ管理の実態を知ることが必要である。ワクフ文書から、直接特定のウラマーの収入を知ることは至難であるが、彼らの経済的基盤を類推することが可能となる。この他、19世紀における個人のワクフの管理状況を知る文書がいくつか存在する (e.g. *‘Alī Ābād Nāmeḥ*)。今後、これらの文書を総合的に分析することが望まれる。

的資料に乏しいため、資料的に裏づけることは極めて困難である。しかし、一方でタ  
 ァジーエ（受難劇）、バスト（聖域に避難する行為）<sup>15)</sup>、聖者崇拜（イマームやセイ  
 エド自身、あるいは、彼らの廟及び縁のある場所、事物に対する崇拜）等々、イラン  
 人ムスリムの間に広汎に流布した（している）慣習を考察することによって、又他方  
 で、知識人の書き残した文書や説教の類を調査することによって、彼らの宗教観を知  
 ることができる。その結果、ムスリムが参加した歴史的運動の背後に種々雑多な宗教  
 的動機が存在したことが明らかとなり、歴史の理解が容易になると考える。

以上をふまえて、具体的にイラン「民衆」の間で絶大な人気を誇り、尊崇の対象と  
 なっているイマーム・アリーを一例として考察を行なう。そして、この半神格化され  
 た人物が、イラン社会の各層の人々によってどのように受容され、解釈されてきたか  
 を探ることによって、歴史形成の過程でムスリムの信仰、宗教観がどの程度重要な役  
 割を果たすのかを提示したい。

なお以下の議論を円滑に行なう手順として、ムスリムを次のように分類する。

#### ムスリムの分類

- |   |       |   |  |
|---|-------|---|--|
| ① | エリート  | { | a. 神学者、法学者、伝承学者（一般にウラマー）、学僧など              |
|   |       |   | b. 世俗的知識人（インテリゲンチア）ムスリム、世俗的高等教育を受けた人々、学生など |
| ② | 一般の信者 | { | 高等教育（宗教、世俗共に）を受けたことのない、比較的俗信、              |
|   |       |   | 軽信に陥り易いグループの人々                             |

この分類表に現われる「エリート」と「一般の信者」の間には共通部分も多く、必ずしも厳密なものではない。しかし、両者には宗教的シンボルに対する接近の方法において、決定的ともいえる差異が存在するため、この点に留意して分類を行なった。

本項の最後に資料に関して付言したい。本論の執筆に際して、10—11世紀に記された12イマーム派シーア主義確立期の文献、さらに同派発展の一大画期である17世紀末葉から18世紀初頭以降、現代に至るまでの長期に渡る時代に記された資料を用いた。本論の取り扱う時代は基本的に近・現代であり、厳密な歴史記述においてこのような資料の用い方を採用することが、好ましくない場合が多い。しかし、初期の資料が、現在もイラン宗教界で依然として重要な宗教書として読まれているという事実によ

15) タージーエについては、社会、政治、宗教、救済論等の立場から、数多くの研究が可能である。例えば、Beeman [1982] がある。また、タージーエのシナリオも多く存在する。Pelly [1879], Humayūni [n.d.] など。

バストについては、その宗教的意味に焦点を当てた論文を近日発表の予定である。

て、それらは現代的意義を持つと考えることができる。従って、本論では、この前提に基づいて資料を用いたことを銘記したい<sup>16)</sup>。

### Ⅲ. 本 論

#### 1. アリーの経歴とシーア派の起源

アリー・b・アビー・ターレブは、600年<sup>17)</sup>頃、ラジャブ月13日にメッカで生まれた。父は、アビー・ターレブとあって、預言者マホメットの父親と兄弟である。従って、アリーとマホメットは従兄弟であった(表1, 家系図を参照)。また、アリーの生まれる以前のことであるが、マホメットが父母を亡くし孤児であった時代、アビー・ターレブは彼を引き取り育てた [IBN ISHAQ 1980: 79]。さらに重要なことは、マホメットが長じて商人として成功を収めた後に起こった。つまり、クライシュ族が大飢饉に襲われた時、アビー・ターレブは多数の子供を扶養することができなくなり、預言者にアリーを引き取り養育するよう依頼することになったのである [IBN ISHAQ 1980: 114]。その結果、二人の従兄弟は、年令こそ20才ばかり異なっていたが、アリーは文字通りマホメットと寝食を共にして成長したのである<sup>18)</sup>。610年頃、アッラー

16) 本論では、12イマーム派シーア主義の教義、神学的議論、ならびに同派の伝承に関する記述において、Majlisi [n.d.], Shaykh al-Mufid [1981], Bābawayhi [1942], Ṭabāṭabā'i [1975]などを主に用いた。

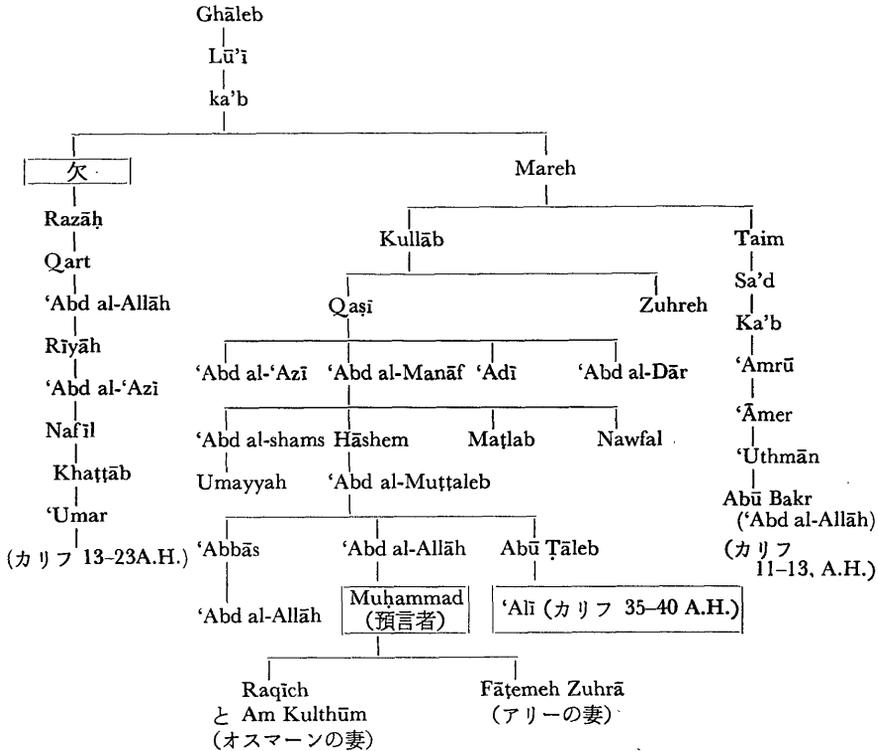
17) 中近東の大多数の国々では、西暦622年を元年とするイスラーム暦(回教暦、あるいはヒジュラ暦)を用いる。イスラーム暦は太陰暦であるため、我々の用いる太陽暦とは一年の長さが異なっている。

本論では、特に明示しない場合は西暦を用いたが、歴史叙述の慣例上、あるいは叙述の流れから必要上イスラーム暦を用いたところもある。その場合は年代の前にイスラーム暦と明示した。

18) 「私(アリー)は、習慣的に夜も昼も極秘密のうちに、アッラーの使徒を訪れたものであった。その時、彼は私の尋ねたことに答えてくれたものである。そして、私は彼の行くところならどこへでも同伴したものであった。アッラーの教友たちも、彼が他の誰に対してもこのように振る舞わなかったことをよく知っている。そして、これ(秘密の会話)は、しばしば私の家で行なわれた。私が彼の休息の場所を訪れた時はいつでも、彼は私と二人きりになるように手配し、彼の妻に座をはずすように言った。こうして、彼と私の他は、誰もその場には残らなかった。そして、彼が秘かに私の元にやって来る時は、ファーティマあるいは私の二人の息子のうち一方を除いてすべての者に席をはずさせた。そして質問されると、私の質問に答えてくれたものであった。私が沈黙を保ち、質問することがなくなってしまった時、彼は自ら語り始めたものである。その結果、合法や違法について、命令や禁止、また従順や罪過について、はたまた過去や未来のことについて、何事であれ、私にそれらを教え、それを読ませ、書き留めさせた。そしてまた、私自身の手で書き留められることなく、コーランの章句が預言者に啓示されたり、アッラーによって教えが下ることはなかった。彼は私にその真実の意味 (ta'wīl) や、明らかな意味と隠された意味 (ẓāhir, bāṭin) について教えてくれたものであった。そして、私はそれを記憶に留め、その一字一句すら忘れることはなかったのである。」 [BĀBĀWAYHI 1942: 122-123]

表1 預言者マホメットとアリーの系図

※ A.H. はイスラーム暦を表わす。



出典：[MASHKŪR n.d.] による。

の神からお告げを受けたマホメットは、やがて宣教を開始する。新しい教えについて間近で聞いたと推察されるアリーは、一足早くその教えを受け入れた。彼は、男子で最も早くイスラーム教徒になった人物であると言われている（因みに、最初の女子ムスリムは、マホメットの妻ハディージャである）。この時、アリーはわずか10才であった。

ヒジュラ（622年）以降、アリーはイスラームの戦士として多くの戦いで武名を轟かせた。イスラーム暦2年、ラマザン月のバドルの戦い、イスラーム暦3年、シャヴァール月のウフドの戦い、イスラーム暦5年、ハンダクの戦い、さらにイスラーム暦7年、カイバルの戦い等における彼の活躍は、後代様々な神話の物語を生み出し、多数の信者に偉大なる武人アリーのイメージを作り出すことになった<sup>19)</sup>。

19) イラン人の中で、アリーはフェルドゥースィーの『王書』の主人公、ロスタムに比較されるようである。例えば、シャリアティーの著作の一つ [SHARĪ'ATĪ n.d. 1: 9] にこれを示唆する発言が記録されている。

さらに、アリーとマホメットの関係において重要な事件は、イスラーム暦2年における、預言者の娘ファーティマとの結婚である。アリー21才、ファーティマ15才の時であった。このように、アリーは、預言者の家系であるハーシム家に属するばかりでなく、彼の従兄弟であり、養子、しかも女婿であったため、マホメットと非常に親密な関係を持っていた。やがて、彼の従者の間では、この特異な位置と彼の人格に対する熱烈な支持と崇拜の感情が生まれてきた。これが一層鮮明に、しかも血生臭い党派間の争いとして表面に現われるのは、預言者の没年632年以降のことであった。

シーア派の運動の発端は、預言者マホメット亡き後、アラブ人ムスリムの間で生じた後継者をめぐる宗教、政治的闘争であった。マホメットの没後、ウンマ（信者の共同体）は、最も偉大な指導者を失い、困難の極地に達した。ウンマにとって、新しい後継者を見出すことが急務であった。この状況下において、既に述べた理由から、アリーは、こと家系と血統に関する限り、マホメットの後継者として最有資格者であった。

しかも、シーア派信者の間では、マホメット自身が、生前にアリーを後継者に任命していたという伝承が固く信じられていた（後述）。いずれにせよ、預言者の後継者は、ハーシム家の者でなくてはならないと信じる少数の人々は、アリーがまさにその人物であると主張したのである。この一団の人々は、シーアトアリー（アリーの一党）と呼ばれた。これまで使用してきたシーア派の語の起源はここにある。

しかし、実際にマホメットの後継者（カリフ *Khalifa*）に選出されたのは、ムスリム共同体の長老アブー・バクル（632-634）であった。彼の死後は、ウマル（-644）、ウスマーン（-656）が相次いでカリフに任命され、ようやくアリーがカリフの地位に即いたのは、マホメットの死後20年以上も経過した656年のことにすぎない。

しかも、このカリフ任命すら順調に行なわれたわけではなかったもので、5年足らずの彼の統治期間は、安定を欠いた相次ぐ内乱の時代であった。とりわけ、ウマイヤ家との権力闘争は熾烈であった。しかし、アリーの同家に対する対応のし方が徹底しなかったため、一部の者が彼の陣営から離脱した（ハーレジー派、*Khwarijites* (E))。この離脱事件は、後に彼の暗殺へとつながるのである。

661年、ラマザン月18日、アリーは、クーファにあるモスクで朝の礼拝を行なうためにそこへ向かった。そして、そこで彼を暗殺するために待ち受けていたハーレジー派の刺客イブン・ムルジェム（*Abd al-Raḥmān b. Muljem al-Maradī*）の凶刃に斃れたのである。アリーは、この後数日間生と死の間をさ迷うが、同月21日、ついに他界した。彼の遺体は、遺言に従ってクーファから程近いナジャフに埋葬された。こ

の地は、それ以来今日に至るまで、サーマッラ、カーゼマイン、ケルベラー等の聖地と並んでシーア派の学問の中心地として、また巡礼地として多くの信者に崇められてきたのである。

以上で述べたシーア派の運動は、その後紆余曲折を経て様々な分派が生じることになる。その中で現在最大のグループが12イマームシーア派である<sup>20)</sup>。

ところで、シーア派の運動は元来アラブ人ムスリムの間における宗教、政治闘争に端を発すると述べたが、ここでこのイスラームの一派とイランとの結びつきについて少し触れる必要がある。イランがイスラーム化されたのは、7世紀の末葉であるが、14～15世紀に至るまでイラン人の大半はスンニー派に属していた。しかし、サファヴィー朝（1501—1722）の成立と同王朝の宗教、政治政策によって12イマーム派が国教に制定されることになり、イランと同派の結びつきは決定的になった。以来、イランではイスラーム共和制体制の今日に至るまで、12イマーム派シーア主義が国教の位置を占めている。

さらにイスラームとイランの結びつきに関して非常に興味深いことは、すでにブワイ朝（932—1062）において、アリーの息子ホセイン（厳密には、預言者マホメットの娘ファーティマから生まれた第二児）とイランのサーサーン王朝（226—642）の最後の王ヤズデギルド三世の娘が結婚して、その結果四代目イマームが生まれたという考えが存在したことである<sup>21)</sup>。つまり、この時以後のイマームには、預言者の家系の血とイラン王家の血とが相混じることになったというのである。この考えは、現在でもイラン人ムスリムの間で真実として中広く信じられている。このように、イスラームのイラン的解釈が行なわれてきたのである。

上述したアリーの経歴とシーア派発生経緯についての説明から、何故に12イマーム派の学者たちが異常なまでに初代イマーム・アリーの特異な位置を強調してきたか首肯できる。そして、彼が預言者マホメットの直接の後継者であり、信者の政治、社会的指導者であるばかりでなく、霊的指導者であるという主張は、ウラマーの著述の中心を占めてきたのである。

宗教学者たちのこの熱意は、単に彼らの机上の空論、高邁な知的遊戯に終わったのではない。彼らの思索と体系化の成果は、彼ら自身の説教や職業的説教僧（Vā'ez̄）の説

20) シーア派全体のその後の発展史に関しては、Mashkūr [n.d.] や、D. Donaldson [1933], Richard [1980]などを参照されたい。

21) クミーは、ホセインとヤズデギルドの娘、シャフルバーヌーイェとの間に生まれたアリー・アクバル（'Ali Akbar）が、ケルベラーで殺害されたという一般の人々の考えは誤っていると述べている。このように、二入の結婚は自明のこととして取り扱われているのである [QUMMĪ n.d.: 195-196]。

教等を通して、より教育レベルの低い人々に対して彼らが理解し易い用語を用いて伝えられてきた。その一方で、一般信者の俗信や土着信仰がウラマーの解釈に逆投影され影響力を与えるなど、複雑な様相を呈しながら、アリーはムスリムの間で受け留められてきたのである。

そこで、このアリーについてムスリムが具体的にどのように受け留めてきたのか、先に行なった分類に従って検討を加えることにする。

## 2. 宗教的エリート（神学者、伝承学者等）による

### イマーム・アリー像（①—a）

既述のように、シーア主義が存在することの根本は、アリー・b・アビー・ターレブが預言者マホメットから直接、公然と後継者としての承認を受けたか (naṣṣ-e jallī),あるいは、暗黙のうちに承認を受けたか (naṣṣ-e khafī), そのいずれにせよ、この承認に対する絶対的信仰である。従って、神学者や伝承学者たちが、並々ならずこの点に注意を払ってきたことには十分な根拠がある。シーア派のウラマーにとって、アリーが預言者の後継者であり、信者の霊的指導者であることを証明することは、実に死活の問題であったと言っても過言ではない。こうして、ウラマーの著作の中で「イマーム論」が最も重要な部分を占めることが理解され、普通それは次の項目について行なわれる：

- (1) イマームが存在することの必然性、不可避性について。イマームであるための諸条件。
  - (2) アリーは、紛れもなくマホメットから直接後継者としての承認を得た。
  - (3) (2)の事実にもかかわらず、偽善者たち (munāfeqān) がこれを無視したことに對する批難と攻撃。
  - (4) アリー以下12名のイマームの業績、奇跡に関する伝承、並びにその解説。
  - (5) 12代目『隠れイマーム』の再臨とそれに伴う公正 ('adl) の到来と不正 (ẓulm)<sup>22)</sup>の克服。信者たちの救済。
- (3)及び(5)は、本論の主題とは直接関係がないので、(1)、(2)及び(4)について具体的に

22) イランの12イマーム派シーア主義を論じる場合、アドル ('adl, 公正)の問題は極めて重要である。12代目イマームは、世の終焉に際して、公正と公平 (enṣāf) をもたらし、信者を救済すると信じられている。さらに、共同体の指導者、統治者に求められた最大の徳は公正であり、その逆が不正 (ẓulm) であった。後代、同派の理論において、公正の名の下に不正な統治者を取り除くことが正当化されるようになる。

アドルは、イラン史における宗教、社会、政治の問題を取り扱う際不可欠の概念であるので、その社会、宗教的意味について稿を改め論じる予定である。なお、公正の主として社会、政治的意味、役割については、拙稿[嶋本 1981]を参照されたい。

論じることとする。

現代イランの哲学者で神学者、タバータバーイー ('Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī) は、イマームが存在しなくてはならない理由を次のように説明している。

「人間というものは、神から授けられた性格上、組織された統合体、例えば国や町、村、部族等々において、指導者がいなければ成り立たないことを知っている。イスラームの宗教もまた社会的な宗教であるから、神御自身も預言者も社会集団とその指導者、及びその後継者の問題に対して大いなる関心を持っていた。このようなわけで、イスラーム共同体にとって指導者（イマーム）は必ず存在しなければならず、紛れもなく、マホメットは自らの後継者としてアリーを任命したのである」と。[ṬABĀṬABĀ'Ī 1975: 174-175]

またマジュリスィー ('Allāma Muḥammad Bāqer b. Muḥammad Taqī Majlisī) は、次のように説明している。[MAJLISĪ n.d.: 41]

イマームとは、ウンマの政治、宗教のみならず、あらゆる問題に関する指導者 (muqtaṭavā, pīshvā) であり、預言者の代理 (niyābat), 及び後継者 (jāneshinī) としての機能を果たす。イマームが存在しなくてはならない理由は、信者の共同体は常に過誤を犯す傾向があるので、これを矯正する必要があるためであり、イマームがシーア派の共同体に送られているのは神の恵みである、と。そして、イマームであるための資格に関して、細目に渡る条件が述べられている。それらの中で最も重要なものは：

- (1) イマームは、信者共同体のすべてのことについて最もよく知っている、最も学識のある者 (afzal) でなくてはならない、
- (2) イマームは、預言者同様無謬性 (i'smat) を持っていること、
- (3) 彼は、ハーシム家の者でなくてはならない、などである。

この他に、勇敢であること (shujā'at), 完全なる資質 (ṣefāt-e kāmel) を保持し、勇気、寛容 (sekhāvat), 男らしさ (muravvat), 慈愛 (karm) を持っていること、さらに盲や癩病など肉体的欠陥がないこと、また嫉妬心 (kakhāl) や貧欲 (hers) その他の性格的欠陥がないこと、そして奇跡を行なう能力があることなどがイマームである条件として列挙されている。

以上の諸条件を備えたイマームが、12イマーム派では12名いるわけであるが、その初代目がいうまでもなくアリーなのである。従って、第(2)点のアリーが、神及びマホメットから後継者としての任命を受けた紛れもない信者共同体の指導者であることを

証明することが必要不可欠となるわけである。この点を実証する証拠として、シーア派神学者、伝承学者によって四つの事件が挙げられている [JEFERY 1981: 29-32]。

第一は、マホメットがイスラームを宣教する決意をした時、彼が親戚、縁者の者にその旨を伝えた時のことである。預言者は、居合わせた人々に対して新しい教えを受け容れるよう勧めたが、わずか10才ばかりのアリーの他は、誰一人これに耳を貸さなかった。預言者は、この少年の入信をよしとした。

第二は、アリーがカイバルの遠征に出かける際の預言者の言葉である。「汝は余から出でて、余は汝から出でた。汝は余の後を継ぐ。……汝と余の関係は、アロンとモーセの関係の如きである。……汝は、最後の審判に際して、余と最も近い所におり、カウサルカウサルの泉で余の隣りに待るであろう。……汝に敵する者は、余に敵するのであり、汝に対する戦いは、余に対する戦いである。……汝は神に対して、余と同じだけの信仰を持っている。汝は、余に至る扉 (bāb) である。」

第三の事件は、イスラーム暦9年、タブーク遠征に際してである。この時も、マホメットはアリーに対して、「……汝と余の関係は、アロンとモーセの関係の如きである。」と告げた。

そして、アリーが預言者マホメットから直接、公然と後継者に任命されたという主張の第四番の根拠であり、おそらく最も重要と考えられるのが「ガディール・ホーム (Ghadir Khumm) 事件」である。従って、この事件の経緯について、少し詳しく説明を行ないたい。

「ガディール・ホーム事件」とは、632年、マホメットが「別離の巡礼 (Ḥujjat al-Vedāʿ)」からの帰途、ガディール・ホームという小さな池のある場所に立ち寄り、そこでアリーを自らの後継者として任命した、とシーア派信者によって固く信じられている出来事である。その事件の次第は次のとおりである。

その日はとても暑く、肉を地面の上に置けば焼けてしまうほどであった。マホメットは、木陰の下をハールの木 (khār) で蔽い、そして石を積み重ねて説教壇を作ること、さらに被せ物 (jameʿ) をその上にかぶせるよう、マグダード (Magdād)、サルマーン (Salmān)、アブー・ザッル (Abū Dharr) 及びアナール (Anār) といった教友に命じた。そして、預言者は設定された壇上に登り、アリーの腕をとって高く挙げて言った。「アリー・b・アビー・ターレブは、私の兄弟であり、私の代理人 (Khalifah) であり、イマームである。私の後、彼は私のすべての知識を獲得した。」さらに引き続いて次の有名な言葉を述べた、「私とその者のマウラー (mawlā)<sup>23)</sup>である者は誰でも、アリーがその者のマウラーである。神は、彼を愛する者を愛され、彼を惜む

者を憎まれる。彼を援助する者を援助せよ。そして、彼に従う者に従え。」[Majlisī n.d.: 112-113]

この伝承の内容は、スンニー、シーア両派のハディースに記録されており、おそらく史実であろう<sup>24)</sup>。しかし、両者の間に解釈の相違があることは言うまでもない。スンニー派は、これがマホメットによるアリーを直接後継者として認定する事件とは見做さない。

このように、シーア派の信者にとって、マホメットの直接の後継者は、アリーに先立つ三人のカリフではなく、アリーその人である。従って、三人のカリフは、彼の権力、権威の篡奪者であると考えるのである。

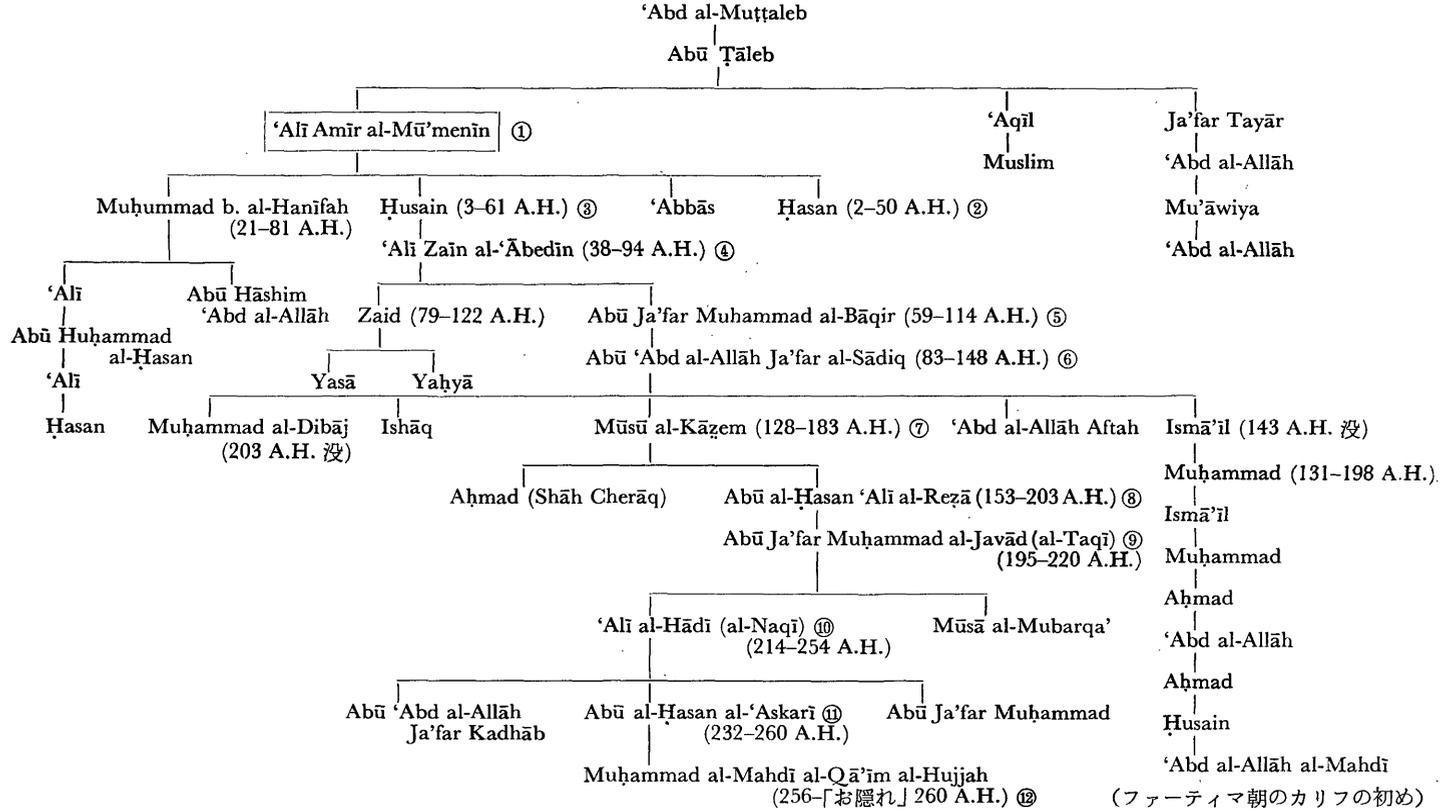
すでに述べたように、シーア派の宗教的エートスの最も重要な部分として、アリーに対する絶対的帰依という原則が存在した。この原則は、単なる信者共同体の宗教、政治的指導者という枠を越えて、後代アリーを超人、あるいは半神格化された人物という次元にまで拡大されることになる。この点で興味深いのが「原初の光」をめぐる議論であろう。つまり、人類の創造の初めに神からアダムに与えられた神的な光の本質は、彼以降の諸預言者に次々と伝えられていった。そして、この光がマホメットとアリーの共通の祖父 (*i.e.* ‘Abd al-Muṭṭaleb, 表1参照)の腰に達した時、それは二つに分裂した。つまり、一方は預言者の父アブドゥラーに、他の半分はアリーの父アビー・ターレブに入ったのである。この後、アビー・ターレブに入った「原初の光」は、アリーを通じて11人のイマームに相次いで引き継がれてゆくのである(表2)。この神적「原初の光」は、イマームをイマームたらしめる本質的性格を賦与するもの

23) マウラーはアラビア語であり、コーランにおいては、信者の保護者としての神を意味して用いられる。歴史的には、イスラームの発展に伴う征服戦争の過程で解放された捕虜は自由人となるのではなく、分配された旧所有者のマウラーとされた。このように、被護民をマウラーと呼ぶ一方、保護者に対してもこの語が用いられた。本論で用いた用法が保護者の意味であることは明らかである。さらに詳しい語源、用法については、Majlisī [n.d.: 126-127]を参照されたい。

24) 例えば、シーア派のものとしては、Shaykh al-Mufid [1981: 119-127]がある。また、スンニー派の伝承として、Al-Baghawī [n.d.: 1342-1343]を挙げることができる。後者においては：「Al-Barā’ b. ‘Azīb と Zaid b. Argam は、次のように語った。神の使徒が、ホムの水溜まりに着いた時、アリーの手を取って居合わせた人々に尋ねた。『汝らは、余が信者たち自身以上に彼らに近いということを知らないのか』。すると彼らは答えた、『知っています』と。そして、また彼は尋ねた、『汝らは、余がすべての信者自身以上にその者に近いということを知らないのか』と。彼らは答えた、『知っています』と。そして、彼は言った、『おお神よ、私とその者の保護者である者は、アリーがその者の保護者である。おお神よ、彼に友好的である者と友好的であれ、そして敵対する者に対して敵対せよ』このことがあって後、オマルはアリーに出会って言った、『おめでとう、アビー・ターレブの息子よ。朝も夜も、汝はすべての信仰を持つ男女の保護者である』と。」このように、スンニー派ではアリーは単なる「保護者」であって、何ら特別な霊的意味を与えていない印象を受ける。

表2 アリーの家系図

※ 番号は、12人のイマームを示し、  
A.H. はイスラム暦を表わす。



出典：[MASHKŪR n.d.] による。

であり、一般の人々を遙かに凌駕した靈的能力の根源となるものである<sup>25)</sup>。

この議論は、簡単に言えば、神与の光源がマホメットとアリーの間で算術的に均等に二分されたということであり、神知能力においてアリーとその後継者(イマーム)が、預言者マホメットと勝らずとも劣らないレベルに達しているという主張に他ならない<sup>26)</sup>。

アリーとその後のイマームの神知能力と靈力を強調する傾向はさらに進み、マジュリスィー(17世紀末)においては、アリーがマホメットに勝る靈的影響力を持つかのように提示されるようになった<sup>27)</sup>。

いずれにせよ、マホメットによって直接後継者に任命されたアリーは、シーア派の信者にとって聖人であり、武勇の人であり、超人的能力の所有者である。彼の高い倫理性、道徳性については、彼の説教(khaṭābeh)や書簡集であるナフジュール・バラカ(Nahj al-Bālāgha)に詳しく記録されている。また、彼の武勇、奇跡にまつわる伝承が、今日まで伝承学者によって数多く残されている。

例えば、カイバルの戦いにおいて、それを運ぶのに50人以上の人力を要する重量の巨大な砦の扉を、アリーがたった一人で持ち上げて地面の上に置いた話 [SHAYKH AL-MUFĪD 1981: 251–252]、また、彼の名刀ズール・ファカール(Dhū al-Faqār

25) 「原初の光」説に関しては、Eliash [1969: 24–25] や Goldziher [1981: 183–184] その他において、紹介、検討されている。

26) その他、例えば、Shaykh al-Mufīd [1981: 235–236] がある。

27) マジュリスィーは、*Hayāt al-Qulūb* において、次のように述べている。

「ミラージュの夜、マホメットは次のように宣言したと言われている。つまり、至高の神は、私に過去の預言者たちに対して、どうして彼らがあれ程の高い位に上げられたのかを問うように命じられた。すると、彼らは、自分たちが高く上げられたのは汝(i.e. マホメット)の持つ預言者の地位とアリー・b・アビー・ターレブのイマームたるゆえんである、さらに汝の子孫の諸イマームたちのゆえんである、と答えた。その時、神の声は命じた、最上天の右側を見よ、と。私は眺め見て、アリー、ハサン、ホセイーン……(中略、十二名のイマームの名前)……の似姿を見た。彼らはすべて、光の海の中で祈りを行なっていた。至高の神は仰せられた、これらの者は、みな余の証明であり、代理人、友人である。そして、彼らの最後の者は、余の敵に対して報復を行なうであろう、と。

預言者はさらに言った。自分が天に昇った(ミラージュ)時、天使たちが余り事細かにアリーについて問うので、私は、アリーが天においては自分以上に知られていると結論し始めるようになった。さらに続けて預言者が言うには、私が第四天に到着した時、私は死の天使を見た。彼は言った、自分の仕事は、汝(i.e. マホメット)とアリーの魂を除くすべての人の魂を取ることである、と。汝の魂は、至高の神が自らの力で取り去られるであろう。さらに、私(マホメット)が最上天に来た時、そこにアリー・b・アビー・ターレブが立っているのを見た。それで、私は彼に言った、おおアリーよ、汝は私より先にここに来たのか、と。すると、天使ガブリエルが言った、汝(i.e. マホメット)は、誰に話かけているのか、と。私が、我が兄弟アリーに対してである、と答えると、天使は、これはアリーではなく、慈愛の神の天使である。神は、これをアリーに似せて作られたのだ、そして我々の中で神に近づく特権を与えられたものが、アリーを眺めたいと願う時、この天使を訪れるのである、……」 [DONALDSON 1933: 52]。

「脊椎の持主」の義)は、多くの神話的伝承を生んだ。もともこの刀は、バドルの戦いで敵から奪い取ったものであるが、マホメットによってアリーに授けられた。その切れ味は見事なもので、馬上の敵の体を真二つに切り、「下半身がまだ馬上にあるのに、上体は大地を転がる」有様であった、と言われる [DONALDSON 1933: 44] (後述図1, アリー像を参照)。

さらに、マホメットの一行がある部族を平定する途次、荒れた溪谷にさしかかった。その溪谷には、ジン、悪霊どもが教友の一行を妨害、眩惑しようと策謀を練っていた。マホメットは、アリーに一団の者と共にジンを退治するように命じた。彼に同行した者は、余りの恐ろしさに地に足がつかぬ状態であったが、アリーは、アッラーの御名を唱えながら歩を進めたので、ジンどもは縮み上がってしまったということである [SHAYKH AL-MUFĪD 1981: 256-258]。この他、彼は魚に話しかけることができた等 [SHAYKH AL-MUFĪD 1981: 263]、アリーの超能力、奇跡に関する伝承は多い。

以上で紹介した幾つかの伝承の全体としての特徴は、高い道徳性、武人としての能力、超越的、魔術的能力など、完璧な人間、あるいは、超人(半神?)としてアリーを提示しようとする点にある。

これらの神話的伝承は、後述する一般信者の日常生活レベルでのアリー像と密接に結びついていることが推察できる。従って、エリート宗教家の著作が一般信者の宗教とは無縁であるという議論には疑問の余地がある。逆に、ここで注意を喚起したいことは、以上の宗教的知識人によって構築されたイマーム・アリー像は、知識人の信仰心や敬虔な想像力を駆使した結果生まれたものであって、決して彼らの知的遊戯の産物として提示されたのではない、ということである。

このイマーム像は、彼らの信心の所産として生まれたこと、次いで様々な手段を用いて一般信者に対しても影響力を与えてきた点は重要である。この意味で、例えば説教僧 (Vā'ez) の果たす役割に注意を払う必要がある。彼らは、日常生活の幾多の機会を利用して、難解な教義の内容を平易に、一般信者の言葉と用語を用いて解説を行ってきたのである<sup>28)</sup>。

しかしながら、総じて、宗教的知識人のアリーに対する接近方法は、極めて思弁的であり、宗教的シンボルの解釈に際して独特な立場を堅持することは明らかである。

28) 説教僧が一般民衆に対して、政治的煽動、あるいは宗教、社会、政治思想の教化を行ない活躍した一例として、拙稿 [嶋本 1981] を参照されたい。

### 3. 世俗的知識人によるイマーム・アリー像 (①—b)

ウラマーのグループに対して、職業的宗教家ではないが、世俗の高等教育を受け、しかもイスラームに対して重大な関心を持つ知識人ムスリムのイマーム・アリー像は、上述の人々のものとは多くの点で異なっている。彼らの中には、ヨーロッパやアメリカで教育を受けたり、あるいはその影響の下にある人々が多く、思考の様々なレベルで西洋の合理主義およびそれを基礎にして生まれた概念や価値観の影響が顕著である。しかし、その一方で、旧来のイスラーム的価値を重視し、それに再評価、あるいは再解釈を試みる点にこのグループの特徴がある。

このグループと同様の傾向を持つ人々の雛型は、すでに立憲革命期(1905—1911年)に見られる。しかし、資料の豊富さ、及び印象が鮮明であるという意味で、1978—1979年のイスラーム共和革命に恰好の事例を見出すことができる。革命期間中、またそれ以前から多くの民衆指導者によって数知れない説教、講演が行なわれたが、その中に幾つかのアリーを取り扱った興味深い講演があるためである。そして、このような世俗的傾向を持つムスリム指導者の代表として挙げることができるのが、バーザルガン (Mehdī Bāzargān) とシャリアティー ('Alī Shari'ati) である。

二人は、テヘランにあった「ホセイニエ・イルシャード」という教育機関において、大学生や一般知識人を対象とする数多くの講演を行ない、いわゆるインテリの糾合、統合に甚大な影響力を振ったことはよく知られている。特にシャリアティーは、その雄弁さと博識、さらに革命運動半ばにして急死したことによっていわば「神話化」された結果、革命中ホメイニー師と並ぶ今一つのシンボルとして、知識人を中心とする人々の間に絶大な人気を博していた。

彼は講演の中で、アリーを現代的に解釈する試みを行なっている。彼はアリーの生涯を(1)教化の時代(マホメットのそばにいてイスラームの基礎について学習した時代)、(2)統合の時代(三人のカリフの時代で、アリーが沈黙し、忍耐した内的統合の時代)、(3)公正の時代(彼がカリフであった理想の時代)に分類して、これをイラン社会の発展になぞらえて説明を行なっている[SHARI'ATI n.d.3]。

また、『アリーは孤独である』の講演においては、一般の人々による感情的、無定見なアリー崇拜を戒め、誤解されて孤独なアリーに理性の目を以って接し、彼の立場を理解するよう勧めている [SHARI'ATI n.d.2]。『アリー、彼の死後』では、現代社会においては、文明、経済、技術の分野では著しい発展が見られるものの、知性 (ma'naviyatt) において立ち遅れている、この意味で現代という時代こそ、アリーの真の意味を知る必要がある時代であるとして、アリーの真の使命は、彼の死後に一層

重要となったと主張している。そして、アリーを知的、社会的、人間的知性の典型として把握し、彼によって開始されたシーア派の真髄を現代に合致した形で、社会的、政治的に理解してゆくことの必要性を説いている。また、そのためにたと世の人々を敵にまわしても、真理について発言せず黙してはならない、と戒めている [SHARĪ'ATĪ n.d.1]。

しかし、シャリアティーの議論は、しばしば散漫であり、整合性を欠く傾向があるため、ここではバーザルガーンの講演の一つ『アリーとイスラーム』に見られる論点を詳しく紹介し、世俗的知識人グループによるアリー像を眺めてみたい [BĀZARGĀN 1978]。

バーザルガーンの講演に見られるアリー像を整理すれば、次のようになる：

- (1) アリーは、廉直の人物であり、高い存在の秘密を知った人物であるが、同時にこの地上の人物でもある。彼は、行動力と影響力を持ち、同時にそれを結実させる人物であった。
- (2) アリーは、敬虔で禁欲的な人物であった。しかし、彼は同時に最も行動し、影響力を振った人物であった。マスジェドで祈り、神に語りかけたが、決して人間のことを忘却していたのではない。彼は、神にも顔を向け、人にも顔を向けていた。
- (3) アリーは雄弁家であったが、単なる雄弁家ではなかった。フェルドゥーシーやサァディー、あるいはヴォルテールなどは、雄弁家ではあっても行動が伴わず、またサッタール・ハーンやナーディル・シャー<sup>29)</sup>は、行動力を持っていたが雄弁家ではなかった。これに対して、アリーは雄弁さにおいて比類なく、勇気と果敢さにおいて誰にもひけをとらなかった。
- (4) アリーは、戦いにおいて勇敢であり、まさに神の獅子であった。
- (5) 人間の徳性は、勇気と洞察力 (basīrat), なかんずく公正 ('adālat) である。アリーはこれらを体現していた。
- (6) アリーはまた、単に勇気のある人物ではなかった。彼は、不正 (ẓulm) に泣く人々に同情できる人物であった。彼は、血も涙も通った人物なのである。
- (7) アリーは、単なる宗教の人 (mard-e mehrāb) ではなかった。彼は単独で生きた人物ではなく、人々と共に生き、人々の上に (指導者として) 立つことのできる

29) フェルドゥーシーは、イラン人の中で計り知れない影響力を持つ民族叙事詩「王書」の作者、またサァディーは、イラン南部に位置するシーラーズを中心に活躍した詩人である。教訓的な詩で人々に親しまれている。サッタール・ハーンは、立憲革命期のタブリーズ市における民衆指導者、さらに、ナーディル・シャーは、アフシャル朝 (1736—1795) の開祖で、イランを領土的に拡張した武人として知られている。

人物であった。そして、民主主義の考えを持った人物であった。

(8) アリーは、人類と人間性 (bashariyat va Ensāniyat) の模範であった。

以上のように、アリーについて事細かに説明した後、バーザルガーンは、次のように結論する：

「イスラームはアリーをもたらし、彼は神の子であり、神の力の顕現であった。アリーという個人は、イスラームの真理と偉大さと創造力の証しであった。……アリーは普遍的であり、イスラームも普遍的である。彼は神の人であり、また神の創造物であり、この世の人でもあったのである。」 [BĀZARGĀN n.d.: pp. 12-13]

世俗的ムスリム知識人の代表であるこの二人の人物に共通した特徴として、次の諸点を挙げるができるであろう。第一に、バーザルガーンもシャリアティーも共に職業的宗教学者ではなく、世俗的教育を受けた知識人を代表する人たちであり、彼らの聴衆は、何らかの高等教育を受けた人々であった点を指摘できる。彼らは、宗教学者による伝統的な宗教的なシンボルの解釈から離脱して、何らかの独自の解釈を施そうとしている。第二は、彼らが初代イマーム・アリーを論じる際、一般の人々の間に存在する「超人的」、あるいは「半神格化」されたアリー像が自明の前提として取り扱われている点である。「ガディール・ホーム事件」や「鉄の扉の奇跡」などが、繰り返し二人の口から発せられている。この事実は、これらの神話的要素が批判的に受け入れられようと、あるいは肯定されようと、イランにおけるシーア主義の伝統の深さを傍証するものである。同時に、宗教的シンボルの持つ可塑性を知る上で極めて重要である。つまり、イランにおけるシーア派イスラームの伝統の中で、アリーという人物は、何らかの形で絶対多数の人々の間で受容され、影響力を持っているわけであるが、それを解釈する人々によって生じてくるイメージは千差万別である。このシンボルを、バーザルガーンやシャリアティーのように現代的に解釈することもできれば、神学者のように伝統的な方法で理解することも可能である。また、後述するように、一般の信者のような直感的、感性的把握を行なうこともできるのである。こうして、アリーやその他の宗教的シンボルが、世俗的ムスリムによって新たなイデオロギー、行動の原理を形成する媒介として利用された点を看過することはできない。

第三は、両者に共通して、「半神格化」されたアリー像をそのまま受容するのではなく、むしろ一般の人々の間に流布する消極的で、現実の諸問題から乖離したアリー像を批判している点である。その批判において、現実の革命運動の波が高揚する中で、アリーを「行動の人」と提示することによって、聴衆に対して行動の必要性を説く手段としているのである。

彼らの講演に見られる特徴の最後として、以上の現代的解釈、あるいは合理化の過

程において、旧来のイスラームの重要な概念（例えば、「公正（‘adl）」や「不正（ẓulm）」）と共に、ヨーロッパの新しい概念（民主主義や進化論など）を用いて説明を行なっている点を指摘することができる。聴衆の中に学生及びその他の世俗的教育を受けた知識人が多数を占めていた事実を考慮に入れば、この傾向は自然である。さらに注目すべきことは、バーザルガーンもシャリアティーも共に、イスラームの諸価値を全面的に否定していない（できない）点であり、旧来の価値と新しい価値とを何らかの形で統合、ないしは融合することによって、独自の価値の体系を構築しようとしている。それが成功したかどうかは別として、イランにおけるイスラーム近代主義（Modernism (E)) を考察する場合、以上の諸点から彼らの役割を評価する必要があるだろう。

#### 4. 一般信者のイマーム・アリー像 (②)

冒頭で行なった『ムスリム』の分類の最後のグループ、一般信者によるアリー像に顕著に見られる特徴として、様々な俗信的要素、及び土着的要素が濃厚であり、宗教感情の表現がしばしば極端にまで露骨である点を指摘することができる。特に、受難劇（タჯジーエ）に観察できる強烈な宗教感情の息吹きは、恰好の例であろう<sup>30)</sup>。

ところで、イラン人の宗教的年中行事の一覧表（表3参照）を一瞥して気づくことは、新年（ノウ・ルーズ）を別にすれば、大多数の重要な行事が、イマームあるいはイマームと何らかの関連を持つ人物に起縁がある点である。本論の主題に従って、アリーに因む行事を列挙すれば次のとおりである：

- (1) ラジャブ月13日、アリーの誕生日。
- (2) シャバーン月15日、アリーとファーティマ（マホメットの娘）の結婚記念日

30) タჯジーエは、その性格上、二種類に分類することができる。一つは、舞台（タキーエ takieh）上で演じられる一種の舞台芸術として発展したイマーム・ホセインの受難劇であり、他は一般の熱狂的信者の参加によって特徴づけられる市街地域における行進である。民衆の宗教的熱情が最も熾烈に、かつ露骨に表われるのが後者であることは言うまでもない。

ムハッラム月の10日（アシュラー、紀元680年のこの日、イマーム・ホセイんが殉教した）、13才から40才くらいの壮健で、熱心な男子信者は、早朝よりモスクの前に集合する。彼らは頭には何も被らず、身には純白のくるぶしまで達する上着を着用する。各人は、右手に短刀を持ち、左手は前の人の腰に置く姿勢で隊列を組み、行進を行なう。

先導の者が、「アッラーは大いなる唯一の神、マホメットは、その使徒なり。そして、アリーは、その代理人なり。」とシーア派の信仰告白（シャハーダ）を唱えると、これを合図に、彼は自らの額を短刀で切りつける。すると、従う者たちもいっせいにその行為に倣うのである。たちまち、若者たちの額からほと走り出た鮮血が、純白の衣服に飛び散り、一点のしみもない布を真紅に染め上げる。これに勢いを得た若者たちは、「ハサン、ホセイん」と大声で叫びながら街路を行進する。彼らの通り抜けた路上には、血の跡が果てしなく続くという戦慄を覚えさせる光景が繰り広げられるのである。

多量の出血のために生命を失う事態もしばしば起こったが、この行為によって生命を失った者は、そのまま天国へ行くとできると信じられていた。

表3 イランの宗教行事の暦

月	日	行 事
モ ハ ッ ラ ム	1	喪の開始
	10	アシュラー, 三代目イマーム・ホセインの殉教記念日 (タ ァジーエの行進)
	12	4代目イマーム, ザイヌルアーベディーンの命日
サ フ ェ ル	1	アリーとムアーウィアの戦い
	3	5代目イマーム, ムハンマド・バーケルの誕生日
	7	7代目イマーム, ムーサー・カーゼムの誕生日
	17	8代目イマーム, アリー・レザーの殉教*
ラビー・アル・アッ ヴァル	5	3代目イマーム, ホセインの誕生日*
	8	11代目イマーム, ハサン・アスカリーの命日
	12	マホメットの誕生日
	14	アブー・バクルがカリフになる
	15	ホセインを殺害したヤズィードの死
ラビー・アル・アー ハル	4	ハサン・アスカリーの誕生日
ジョマーディー・アル ・アッヴァル	4	2代目イマーム, ハサンの命日
	15	ザイヌル・アーベディーンの誕生日
ジョマーディー・アル ・アーハル	3	アリーの妻ファーティマの命日*
	20	ファーティマの誕生日*
ラ ジ ャ ブ	1	ムハンマド・バーケルの誕生日*
	2	10代目イマーム, アリー・ハーディー (アリー・ナギー) の誕生日
	13	アリーの誕生日
シ ャ バ ー ン	27	ミラージュ (マホメットの第七天への旅)
	3	ホセインの誕生日*
	15	ファーティマの誕生日*
	ㄥ	アリーとファーティマの結婚記念日
ラ マ ザ ー ン	ㄥ	12代目イマーム, ムハンマドの誕生日
	1	断食月の開始
	2	ファーティマの命日*
	15	ハサンと9代目イマーム, ムハンマド・ジャワード (タキ ー) の誕生日
	18	アリーが凶刃に弊れる
シ ャ ヴ ェ ー ル	21	アリーの命日
	24	イマーム・アリー・レザーの殉教*
	27	アリーの暗殺者, イブン・ムルジュムの処刑
	1	フィトル又はウルジュ・バイラム祭 (断食明けの祭)
	4	12代目イマームの「お隠れ」
	12	マホメットが月を打つ
ズ ー ル・カ ダ ー ズ ー ル・ヘ ッ ジ ャ	25	6代目イマーム, ジャファルサーディクの殉教
	11	イマーム・レザーの誕生日
	10	コルバーン・バイラム (犠牲祭)
	13	アリーがカリフに就任する

月	日	行 事
	18	マホメットがアリーを後継者に任命する（ガディール・ホムの記念日）
	25	ハタム・バフシュの祭
	26	オマルの命日（道化の芝居が行なわれる）

\* これらの行事は、伝承の相異によって、二度割り当てられている。

本暦は、[WILSON 1973] に若干手を加えて作製した。

（同日は、12代目イマーム「マフディー」の誕生日にも当たる）<sup>31)</sup>。

(3) ラマザン月18—21日、アリーが刺客に討たれ、生と死の間をさ迷った期間で、服喪の期間である。

(4) 同月27日、アリーの殺害者イブン・ムルジェムの処刑記念日、一変して人々は祝賀を行なう。

(5) ズール・ヘッジャ月13日、アリーがカリフに就任した日。

(6) 同月18日、アリーが、ガディール・ホムでマホメットによって後継者に任命された記念日。「セイエドの日」と呼ばれる。また、この日人々は兄弟の契約を互いに結んだ [MASSÉ 1938: 137-139]。

このように、イラン人の日常生活の中で重要な部分を占める年間行事において、アリーにまつわる行事が多いことが分かる。

この他にもアリーと結びついた俗信の類は多い。アリーとジンの関係については既に触れたが (p. 742)、彼が悪霊 (div) をムスリムに改宗させたり、また彼の護符を作ってそれを身に帯びた者は、もはや悪霊に襲われることはない、という信仰もある [DONALDSON 1973: 43]。さらに、マシュハド近郊では、人々がピクニックに出かけた時、川岸からそびえ立つ切り立った岩山を眺めて、それがアリーの伝説の名刀ズール・ファカルによって切り取られたのだとして、彼の勇武に思いを馳せるという報告がある [DONALDSON 1973: 60]。また、同地方の温泉場においては、かつてアリーがこの地を訪れ、そこで祈りを行なったと言われており、その時残した膝の跡が今も残っていて、訪れる人々に崇められている [DONALDSON 1973: 149]。

この他、人々がアリーを初めとする12人のイマームの名にあやかって新生児に命名

31) この日は、また12代目イマームの誕生日にも当たるので、盛大な祝いが行なわれる。人々は、爆竹、花火などを鳴らしてこの日を祝う。ただ、主体となるのは、アリーとファティマの結婚記念であるより、「隠れイマーム」の誕生日であるとのこと、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所上岡弘二先生より御教示を受けた。

なお、12代目イマームの誕生日に関する伝承については、Sachedina [1981: 72-74] に詳しい。

することによって、イマームの加護と祝福を願うというのも、一般信徒の日常生活レベルにおけるイマーム崇拝の一例であろう。

さらに付言すれば、本稿でたびたび言及したタージェエは、一般信者の宗教的情熱が最も生のまま発現する好例として、注目すべき宗教・社会現象である。この興味深い行事は、しばしば三代目イマーム・ホセインの殉教がそのモチーフのすべてであるかのように強調されるが、タージェエのシナリオなどを検討すると、アリーとその一族の悲運が最大のテーマであって、ホセインの殉教は、そのクライマックスであることが分かる<sup>32)</sup>。

このように、様々な形でアリーは一般の信者の中で受け容れられている。その特徴は、概して、思弁性、合理性に基づく整合性を欠き、土着信仰や俗信の要素が多い点である。そして、生のままの宗教感情が、露骨に表現されている場合が多いと言える。高等教育を受け、世俗的価値に最大の信頼を置く現代人の冷ややかな観察に従えば、あるいは愚とも映るこれらの慣習とそれに基礎を置く行動は、多数の信者にとって、自らの実存の喜悦と悲哀を表現するのに最もふさわしい手段なのである。

#### IV. 結 語

以上において、イラン人ムスリムの間で観察できるイマーム・アリー像について考察を行なった。ここで取り挙げた三つのグループ相互の間には、アリーを理解する方法に明白な相異が存在することを示したが、それらが互いに排斥し合っていることを示すことは、本論の意図ではない。むしろ逆に、これらのグループの間にある多くの重なり合い、影響を与え合う複雑な現実を認識することが肝要である。

例えば、聖地への巡礼やイマームザーデ<sup>33)</sup>への参詣、ならびにアリーを神格化して把握する傾向は、すべてのムスリムに多かれ少なかれ観察できる。さらに、別表で示した宗教的年中行事には、一般信徒のみならず、宗教学者や世俗的知識人も参加してきたのである。

この他、宗教的知識人、及び世俗的知識人の側から一般の信者への働きかけ(教化)も盛んに行なわれてきた。具体的には、職業的説教僧が、高邁なイスラームの教義を

32) タージェエのシナリオに関しては、Pelly [1879] や Humayūni [n.d.] などを参照されたい。

33) イマームザーデ (Imām zādeh) とは、イマームから生まれた者の義で、イマームの子孫を意味する。また、そのように信じられた人々の聖廟や聖所をさす。ここでは、後者の意味で用いているが、イラン最大級の巡礼地マシュハドやコムもイマームザーデであり、地方でしか通用しない小規模なものもある。

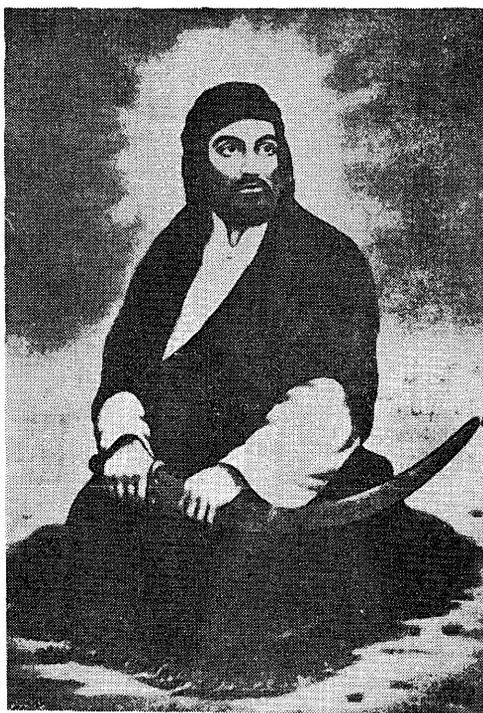


図1 アリー像：手に持っているのが幻の名刀ズール・ファカルである [OYTAN 1955]。

無学な一般の信者に理解し易く解説を行なったり、また、バーザルガンやシャリアティーの聴衆が、職場や学校、バーザル、家庭等の場において、講演の内容をより教育レベルの低い人々に説明を行なったと推察することは容易である。このようにして、思弁的なアリー像は、少しずつ形を変えながら、巾広く人々に伝えられていったのである。

これとは逆に、一般信徒の土着的、俗信的イスラームが、教養人に突き上げを行なって影響を与えたことを見逃してはならない。例えば、タージエに見られる宗教的熱狂は、反イスラーム的であるとして、秩序を好むウラマー階層や統治者の立場から嫌悪の情を以って忌避されてきた。

しかし、実際彼らは何ら有効な手段を講じることができずに、半ば暗黙の了承を与えていたのが実状である。さらに、アリーをはじめとするイマームの奇跡に関する伝承の中には、既存の民間伝承にイスラームの名のもとに合理的説明が加えられたと考えることができるものが多いようである。

こうして、イマーム・アリーのイメージ一つを例にとってみても、そのイメージは、様々な人々の間で多様に受け留められていることが分かる。そして、その受容の結果、ムスリムの日常生活の諸層である時は強烈な、またある時は微妙な影響力を行使していると考えられるのである。

この意味で、冒頭で引用したハサン・サドルの見解は示唆に富んでいる。つまり、真に影響を持つ宗教は、単なる思弁の産物でも、また露骨な感情流出の結果から生まれたものでもない。熱烈な信仰や禁欲主義は、時として極端で過激な党派主義に陥ったり、あるいは社会からの逃避をもたらす。また逆に、宗教を冷徹な理性の力で理解し去ろうとするのは愚の骨頂と思われる反面、宗教に確固とした理論的枠組、組織化がなければ、その宗教を永続化させることはできない。教義とそれに基づく社会活



図2 12人のイマーム像：中央がアリーである。やはり、名刀ズール・ファカールを持っている。他は左から、10代目アル・ナキー、8代目アル・レザー、6代目ジャファル、4代目ザイヌル・アーベディーン、2代目ハサン、アリー、3代目ホセイーン、5代目アル・バークル、7代目アル・カーゼム、9代目アル・タキー、11代目アル・アスカリー、そしてアリーの右上部に見える少年は、12代目イマーム、アル・マフディーである [OYTAN 1955]。

動の規範としての宗教は、合理性を持ち、それ故に永続性を持つと考えられる。両者の間に程好い調和がなければならぬ。現代イラン人思想家が、ロゴスとパトスの両面から宗教を理解し、アリーを両者の体現として把握している点は、宗教的シンボルを以上の脈絡で理解する際、非常に示唆的であると思うのである。

## 謝 辞

本論は、国立民族学博物館、片倉素子教授を責任者とする共同研究プロジェクト「イスラームの民族学的研究」において、1984年6月10日、筆者が行なった発表に基づいている。

また、文末ではあるが、貴重な助言をいただいた出席者各位に謝意を表したい。

## 文 献

ALGAR, Hamid

1969 *Religion and State in Iran*. Berkeley: Univ. of California Press.

BĀBĀWAYHĪ AL-QUMMĪ, Muhammad b. 'Alī

1942 *A Shi'ite Creed (Risalat al-I'tiqadat)*. A. A. A. Fyzee, trans., London: Oxford Univ. Press.

AL-BAGHAWĪ, Abu Muhammad al-Husain b. Masud b. Muhammad al-Farra

- n.d. *Mishkat al-Masabih*. James Robson, trans., Lahore: Ashraf Press.
- BĀZARGĀN, Mehdi  
n.d. *'Alī va Islām*.
- BEEMAN, William  
1982 *Culture, Performance and Communication in Iran*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
- BINDER, Leonard (ed.)  
1976 *The Study of the Middle East*. New York: A Wiley Interscience Publication.
- CALDER, Norman  
n.d. *The Structure of Authority in Imami Shi'i Jurisprudence*. Unpublished Ph. D. Thesis, School of Oriental and African Studies.
- DONALDSON, B. A.  
1973 *The Wild Rue*. New York: Arno Press.
- DONALDSON, D. M.  
1933 *The Shi'ite Religion*. London.
- ELIASH, Joseph  
1969 The Ithna 'Ashari Shi'i Juristic Theory of Political and Legal Authority. *Studia Islamica* 29: 17-30.  
1979 Misconceptions Regarding the Juridical Status of the Iranian Ulama. *International Journal of Middle Eastern Studies* 10: 9-25.
- ELIADE, Mircea  
1961 *Images and Symbols*. Philip Muiret, trans., Kansas City: Sheed Andrews and McMeel Inc.  
1963 *Myth and Reality*. Willard R. Trask, trans., New York: Harper & Row, Publishers.
- GOLDZIEHER, Ignaz  
1971 *Mustim Studies (Muhammadanische Studien)*. Vol. 2, C. R. Barber and S. M. Stern, trans., New York: State Univ. of New York Press.  
1981 *Introduction to Islamic Theology and Law*. Andras and Ruth Hamori, trans., Princeton: Princeton Univ. Press.
- HŪMAYUNĪ, Sādeq  
n.d. *Ta'zieh va Ta'ziehkhwani*.
- JEFERY, Syed Mohammed Askari  
1981 *Nahjul Balagha*. New York.
- IBN-ISHAQ  
1980 *The Life of Muhammad (Sirat Rasul Allah)*. A. Guillaume, trans., New York: Oxford Univ. Press.
- KEDDIE, Nikki  
1972 *Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani"; A Political Biography*. Berkeley: Univ. of California Press.
- LAMBTON, A. K. S.  
1953 *Landlord and Peasant in Persia*. London: Oxford Univ. Press.  
1964 A Reconsideration of the Position of the Marja' al-Taqlid and the Religious Institution. *Studia Islamica* 20: 115-135.
- McDERMOTT, Martin, J.  
1978 *The Theology of Al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*. Beirut: Dar El-Machreq Éditeurs.
- MAJLISĪ, Muḥammad Bāqēr b. Muḥammad Taqī  
n.d. *Ketāb Haqq al-Yaqīn*.
- MASHKŪR, Muḥammad Javād  
n.d. *Tārīkh-e Shi'ah va Faraqhā-ye Islām ta Quran-e Chehārom*.
- MASSÉ, Henri  
1938 *Croyances et Coutumes Persanes*. Paris: Librairie Orientale et Americaines.

嶋本 12イ マーム派シーア主義におけるイマーム・アリーの位置について

- NASR, Seyyed Hussein  
1972 *Ideals and Realities of Islam*. London: George Allen & Unwin LTD.
- OYTAN, M. Tevik  
1955 *Bektaşlığın İcüyüzü—Dibi, Köşesi, Yüyü ve Astari Nedir?—*, Cilt: 2, Ankara: İSTANBUL MAARİF KİTAPHANESİ.
- PELLY, Sir Lewis  
1879 *The Miracle Plays of Hasan and Husain*. London.
- QUMMĪ, Ḥasan b. ‘Ali b. Ḥasan b. ‘Abd al-Malek  
n.d. *Tārikh-e Qum*.
- RICHARD, Yann  
1980 *Le Shi’ism en Iran*. Paris: Librairie D’Amérique et D’Orient.
- SACHEDINA, Abdulaziz  
1980 Al-Khums: The Fifth in the Imami Shi’i Legal System. *Journal of Near Eastern Studies* 39(4): 275-289.  
1981 *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi’ism*. Albany: State Univ. of New York Press.
- ŞADR, Ḥasan  
1982 *Mard-e Nāmottanāhi*. Tehrān: Chāpkhāneh-ye Sepehr.
- SHARĪ‘ATĪ, ‘Ali  
n.d.1 ‘*Alī, pas az margash*.  
n.d.2 ‘*Alī, tanhā ast*.  
n.d.3 ‘*Alī, Maktab, Vahdat, ‘Adālat*.
- SHAYKH AL-MUFĪD  
1981 *Kitāb al-Irshād; The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*. T. K. Howard, trans., London: The Muhammadi Trust.
- 嶋本隆光  
1981 「イラン立憲革命(1905—1911年)初期におけるウラマーの役割と公正(‘adl)について」『アジア経済』22(6): 46-65。
- ṬABĀṬABĀ’Ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn  
1975 *Shi’ite Islam (Shī’ah dar Islām)*. Hossein Nasr, trans., London: George Allen & Unwin Ltd.
- WILSON, Samuel Graham  
1973 *Persian Life and Customs*. New York: AMS.