

Religious Forces and Political Conflicts in Contemporary Islam : the Azhar Husayni Complex and the Salafiyyah in Cairo

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: 小杉, 泰 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004385

現代イスラームにおける宗教勢力と政治的対立

—カイロにおけるアズハル=フセイン複合体とサラフィー主義—

小 杉 泰*

Religious Forces and Political Conflicts in Contemporary Islam
—the *Azhar-Husayni* Complex and the *Salafiyah* in Cairo—

Yasushi KOSUGI

There is a widely held view which assumes a fundamental conflict between the Islam of the '*Ulamā*', an official and elite Islam, and the Islam of the Sufi orders, a popular Islam. It also tends to see "the official Islam" as an instrument in the hands of those in power. But in Cairo, which is without doubt one of the most flourishing centers of the Islamic world and where a field study was carried out in 1977-8, practice does not substantiate such a view. There the '*Ulamā*' and the Sufi orders show many signs of co-existence.

What symbolizes the close relationship between the two, both in terms of spatial and social intimacy, is the *Azhar-Husayni* Complex, which is situated in the center of old Cairo. The *Azhar* with its numerous institutions represents the Islam of the '*Ulamā*', while the Sufi orders are represented by the Husayn Mosque and the Supreme Council of the Sufi orders. All of these are in one area, measuring about 300 m by 200 m, and constitute one religious center. Here we can recognize many different aspects of inter-relationship and co-existence: the two Islams, so to speak, have their own hierarchical structures, starting from the top of the pyramid and being merged into the mass without clear borders; furthermore the hierarchies penetrate each other in concrete social terms. Therefore it is simplistic to interpret "official Islam" and "popular Islam" as opposite positions.

* 国際大学, 国立民族学博物館共同研究員

小稿は, 国立民族学博物館共同研究「イスラームの民族学的研究」における研究発表『エジプトのイスラーム—宗教勢力と政治的対立』(1984年12月9日)の骨子を, 発展させたものである。

The *Salafi* movement represents, in the context of the Egyptian capital in the 1970's, the movements for Islamic revival in a more general sense, which are in sharp contrast to the traditional attitudes of both the 'Ulamā' and the Sufi orders. Against the situation represented by the *Azhar-Husayni* Complex, the *Salafi* movement established its own doctrinal position, with theological and juristic foundations. It is quite wrong to regard their criticism of the traditional position of the 'Ulamā' and the Sufi orders as purely political. Here political ideas are inseparable from general Islamic views.

Any serious analysis of Islam in Cairo requires looking carefully into the complex nature of the inter-relationship among these three Islamic forces and their respective relationships with the government and the masses. It is highly probable that the situation in Cairo is unique in the Islamic world, and comparative studies with other cases are urgently required.

- | | |
|--------------|------------------|
| I. 序 | IV. アズハル=フセイン複合体 |
| II. ウラマー集団 | V. 現代サラフィー主義 |
| III. スーフィー教団 | VI. 総括と展望 |

I. 序

本稿に述べられる観察は、エジプトを中心とするマシュリク（東方アラブ諸国）における政治的な「イスラーム復興運動」を調査・研究する過程で生まれた。筆者の関心は、1970年代の後半のエジプトにおいて、イスラーム的統治の復活を標榜する政治的運動の思想・理論・行動に向けられていたが、それは当然、他のイスラーム的諸勢力との比較や、これらの諸勢力相互間の浸透・対立の調査・研究を含むこととなった。特に、政治的な復興運動は、国内政治の次元では政府に対する激しい攻撃を行なうと同時に、日常的な宗教生活の次元においてはスーフィー教団や聖者廟にまつわる諸事に対して厳しい批判を浴びせていたため、政治に限定されない、より一般的なイスラームの諸問題の解明が要求されることになった。また、徐々に、政治的な復興運動に対する報告や研究が現れるにつれて、こうした政治的運動の思想に対して、「復古主義的」「伝統的」「保守的」といった、本来的には相矛盾する形容が同時的になされるようになり、概念区分上の混乱が顕になった。この混乱は、明らかに、他のイスラ-

ム的諸勢力との比較がなされていないために生じたものであり、その点でも、比較による明確な定義・位置付けの必要が痛感された。

一方でまた、これらの政治的運動が、政府と結びついたウラマー（‘ulamā’ 宗教学者）を批判するために、彼らを「反体制的イスラーム」とし、サダト大統領によるイスラーム的シンボルの便宜的な利用 [DESSOUKI 1983: 89-92] や政府機構に組み込まれ政府に協力するウラマーに代表される「体制的イスラーム」と対置させる図式が広く用いられるようになった。ウラマーが、政府の意に添って、あるいはその政策を支持するために、ファトワー（律法裁定）を、主として政治的に発する [cf. PETERS 1979: 106-108] といった御用学者的なイメージは以前からあり、「反体制的イスラーム」のイメージは、互いのコントラストをきわだたせる効果をもたらした。しかし、ウラマーを政府に協調的な人物に限定するのではなければ、こうした図式化はできない。政府とウラマーは一身共同体ではなく、また、ウラマーも単一的な集団ではない。「体制派」のイメージと共に、ウラマーの「公式イスラーム (official Islam)」との表現が時折見られるが、これも、ウラマーを、上級ウラマーのレベルに限定して理解することに由来するように思われる。恐らく、これらの図式化は、ウラマーに対する実態的研究がほとんど存在しないことに端を発しているのであろう。イランのシーア派ウラマーについては、[AKHAVI 1980] や [FISCHER 1980] のような優れた研究があって、上級ウラマーから下級ウラマー、学生に至るまでのヒエラルキーが明らかにされているが、エジプトや他のスンニー派の社会については比類しうるような研究は存在しない¹⁾。そのため、スンニー派ウラマーにおいては、何らのヒエラルキーも存在しないかのような誤解すらある。

政治的運動の担い手たちのウラマー批判が、政府との協調といった政治的次元に限ったものではない事実も、「体制的」「反体制的」の分類の限界を示す。復興運動の主張が社会の種々の領域にわたっていることは、宗教的・政治的・社会的側面を包括するイスラームの特殊な性格 [cf. AL-ATTAS 1985: 47-69] によって説明されるが、このことは、言いかえると、イスラーム内部の諸勢力間の対立がイスラームの根幹的解釈にわたっており、政治的次元の対立をそれ自体として解消することが容易ではないことを、意味する。

しかし、一方では、ウラマーのイスラームを上記のように「公式イスラーム」とする時に、スーフィー教団に代表される「民衆イスラーム (popular Islam)」が対立す

1) [ECCCEL 1984] は、エジプトのアル=アズハル機構に関する、欧文献の中では最もインフォーマティヴな書であるが、ウラマーの研究という点からは、それほど貢献をしていない。

るものとして想定されるが、両者が根幹において対立する二つの単一体であるのか否か、疑問が生じる。少なくとも、本稿で取り上げた調査対象に関する限り、両者の主要な関係は対立的なものではない。

たとえば El-Zein は、従来の人類学的研究および神学的イスラームが、共に、普遍的で絶対的な、単一のイスラームの存在を前提しているとして批判を展開している [EL-ZEIN 1977] が、その分析がきわめて興味深いものであることは疑いを入れないにしても、そこにおいて神学的イスラーム、ウラマーのイスラーム、エリート・イスラームが等視されている点については、雑駁との印象を受ける。ウラマーをそのヒエラルキーの全体において把えるならば、底辺部においては、ウラマーと一般信徒²⁾の区別は判然としないであろうし、また、ウラマーが自分たちの理解するイスラームを「優越的」なものとして、popular Islam を否定していると考えらるべき証拠があるとも思われない³⁾。

以上のような背景的認識に立った上で、本稿では、ウラマーと一般信徒が共有する「イスラーム」——あるいは、ウラマーと一般信徒の接点のあり方——や、ウラマーとスーフィー教団が共有する「イスラーム」——あるいは、ウラマーとスーフィー教団の接点のあり方——に着目し、さらに、そうした「イスラーム」に対して、政治的な復興運動の担い手たちが、どのような批判を加えているかに注目して、ウラマー、スーフィー教団、復興運動の3者（および、政府、一般信徒）の相互関係について考察を進めたい。

なお、本稿で用いられているデータは、筆者がバーブ・アル=ハラク (Bāb al-Khalaq) 地区 (地図2参照) に居を構えて調査を行なった1977年当初から1978年夏にいたる時期のものである。この時期は、中東政治と「イスラーム復興運動」の文脈で言うならば、1977年1月のエジプト「物価暴動」から、イランでやがて革命につながる騒擾が開始されるまでの時期にあたっている。エジプト国内では、青年層を中心に、政治的な復興運動の影響がきわめて広汎に感じられ、それが間もなく国内の政治的緊

2) 「一般信徒」は「民衆」とほぼ同義と考えて差支えない。しかし、本稿では、ウラマーを宗教的エリートとし、スーフィー教団を民衆イスラームとする区分法に疑義を提出しているため、「民衆」の語を避けた。

3) ウラマーは学者であるがゆえに、彼らの書いたものや公式の発言でその思考が測られることが多いが、彼らが日常的な一般信徒との交わりの中で、教科書的な発言を繰り返していると仮定すべき理由は、何もない。また逆に、大衆的な人気があって、一般信徒向けの説教をきわめて多く行なう学者について、その説教自体が彼のウラマーとしての内容を表わしているかのようを考える [LAZARUS-YAFEH 1983] ことも誤りであろう。ある人間がウラマーの位階に達するためには、ウラマーに要求されるしかるべき知識を獲得しなければならないが、それらの知識は一般信徒に伝達されるべきものとは考えられていない。ウラマーの発言は、常に、彼らが聴衆および聴衆との関係をどのようなものと理解するかによって変化する、という点を踏まえて分析する必要がある。

張につながっていく、いわば過渡的な時期でもあり、それまで比較的表面上に現れなかったイスラーム的諸勢力の動向が、かなり明確に把握しうる状態にあったと言えよう。

Ⅱ. ウラマー集団

エジプトにおけるウラマーは、アル=アズハル機構を中心として、集団を形成している。アル=アズハルは一般に、「アル=アズハル大学」と表現されることが多いが、これは誤解を生みやすい。アル=アズハル機構⁴⁾は大学そのものではない。大学は、アル=アズハル機構の一部ではあるが、中心的な役割を担っているわけでもない。特に今日においては、アズハル大学は、国立大学の一つであり、伝統的な教科の存在を除けば、他の大学とさほど変わりはない。政府の定める教育ガイドラインの統制下にある点でも、同様である。また、かつてのアル=アズハルにおいても、その教育機能を過大視することはできない。アル=アズハルの存在理由はウラマー集団を擁している点にあったのであり、ウラマーの存在理由はその学術的・社会的・政治的役割にあったと考えられる。教育とは、そうしたウラマーの自己再生産の過程であって、副次的必要物にすぎない⁵⁾。

970年のファティマ朝によるモスク建設から1960年代までのアル=アズハルの歴史については、[DODGE 1961; QARĀ'AH 1968]に詳しい。しかし、1000年余にわたるその歴史のうち、本稿にかかわりがあるのは、現在の機構と、その前史にあたる部分のみであるから、以下に、それを概述する。

(1) 近代における「改革」

現状のアル=アズハル機構が形成されてきた過程は、一般に「アル=アズハル改革 ('Islāh al-'Azhar)」と呼ばれる一連の行政措置・組織化として扱えられる。それは、中世的な体制を近代的なものに転換させようとすると同時に、国家権力と拮抗関係を保ってきたアル=アズハルを国家の支配下に組み入れようとする動きと、それに対する抵抗によって、織りなされている。

4) 「アル=アズハル機構」は、筆者による命名で、これに厳密に対応するアラビア語は存在しない。アラビア語では、全体の呼称としては、単に「アル=アズハル (al-'Azhar)」とするか、「ジャーミウ・アル=アズハル (Jāmi' al-'Azhar)」が用いられる。後者は「アル=アズハル・モスク」の意であるが、この場合のモスクは建物を指すわけではなく、組織、機能などの全体が含意されている。なお、本稿では、全体が意味されている場合には「アル=アズハル」と定冠詞を付し、それ以外では「アズハル総長」のように定冠詞を省略した。

5) これは、教育の社会的役割、あるいはエジプトの教育におけるアル=アズハルの役割を否定するものではない。ただ、ここではあくまでウラマー自体に力点が置かれている。

要約するならば、アル=アズハルが独立的な存在から国家機関に組み込まれるまでに、5回の大きな契機を経ている⁶⁾ (以下、Appendix 年表を参照)。

18世紀から19世紀初めにかけてが、ウラマーの権勢の絶頂期であった。彼らは大衆の信頼をかちえており、その大衆への影響力ゆえに、権力者たちも彼らに敬意を払っていた [AL-SAYYID MARSOT 1968a: 264-266]。当然この時期には、ウラマーは自分たちの間の問題を独自に決定する力をもっており、ウラマーの最高位と言うべきアズハル総長(シャイフ・アル=アズハル Shaykh al-'Azhar)も彼らとの互選によって決められていた。こうしたウラマーの力は、ムハンマド・アリー王朝が成立し、権力を確立するに従って、制限されていく。最初の打撃は、1870年に、アズハル総長とヘディーヴ・イスマイルの間の対立から起こった。ヘディーヴが、オスマン朝カリフの代理人との資格で、総長を解任したのである [AD-DUSŪQĪ 1980: 41-42]。これによって、総長職の終身制が崩壊し、互選制度は存続しているものの、総長の権力はやや不安定なものとなった。

次に、ムハンマド・アブドゥ (1849-1905) による改革が重要である。1895年2月3日の勅令によるアズハル運営評議会 (Majlis 'Idārah al-'Azhar) の設置によって、アル=アズハルは本格的な行政的組織化の道を歩み始めるが、これは独立性喪失の第一歩であった [AD-DUSŪQĪ 1980: 21-23]。

さらに、1911年に、大ウラマー組織 (Hay'ah Kibār al-'Ulamā') が設立されると、ウラマーの組織化と規制が進行する。

ウラマーは、ナポレオンの遠征の際の抵抗の先頭に立ち、また外国支配に反対するアラビー運動 (1881-1882) に参加するが、こうした積極的な政治的コミットメントは1919年革命をもって終了し、1927年には、ついに、総長の互選権をも失うことになる。この時、首相による指名・国王による任命権が確立する。この任命権は、1952年の「ナセル革命」によって、国王から共和国大統領の手に移行する。このようにして、ウラマーの自治権は失われる。

さらに、最終的な改革は、1961年に訪れる。この改革は、アル=アズハルの完全な再組織化であり、いわばアル=アズハルを「国有化」するものであった [CRECELIUS 1966: 44]。

以上のような改革によってなされた変化を中世的な体制から近代的組織への再編という観点から見ると、4つの特徴をあげることができる。

6) 改革のための法律は、1872年から1936年の間に、16の法が公布されている。詳細については、[BIN SALAMON 1980: 91-98] を見よ。

①財政的には、ワクフ（寄進）財産による維持、すなわち財政的独立の状態から、国家財政の一部に吸収されるに至った。19世紀初頭には、ウラマーの中にはきわめて富裕となるものもあり [AL-SAYYID MARSOT n.d.: 314-315]、また、当時ウラマーが管理していたワクフ財産の土地は、全耕地の5分の1に及んでいた [AL-SAYYID MARSOT 1972: 153]。しかし、その後の歴史、特に今世紀に入ってからは、ワクフ財産の制限・解体が漸進し [BAER 1969: 79-92]、1961年の「国有化」をもって、半独立にも終止符が打たれた。

②内部組織を見るならば、かつては、頂点に立つアズハル総長に権限が集中し、それを補佐する組織は存在しなかった。また下部機構としては、学派ムフティー制とリワーク制が採られていた。つまり、ムフティー（mufti 律法裁定官）は法学者の最高位であるが、これを4大正統学派のそれぞれに立て、その下にウラマーを束ね、学生について、民族、出身地、学派のいずれかに応じて特定のリワーク（riwāq 回廊）に居住させ、リワークの長であるウラマーの指揮下に服させる方式である。リワークはかつて26存在し、そのうち10がエジプト人、16が非エジプト人を対象としていた [MAHER 1967: 21-22]。今日では、若干のリワークが学寮の形で残存しているのみで、こうした制度はすべて、近代的な「官僚機構」に置き換えられている。国際関係の拡大のためもある [cf. ISRAELI 1984: 68]、その機構と業務は、かつてと比べものにならないほど複雑化したと言える。

③前項の学派ムフティー制もその1つであるが、かつては、学派間の均衡をはかることが原則とされていた。たとえば、1911年に設立された「大ウラマー組織」の場合、メンバー30名は、学派別に、次のように配分が定められていた [AD-DUSŪQĪ 1980: 31]。

ハナフィー派	11名
シャーフィイー派	9名
マーリキー派	9名
ハンバリー派	1名

これは、均分の原則ではなく、実勢及び歴史的経緯に応じた配分である。[DODGE 1961: 162]によれば、1892年の学生数は、上記の4学派について、それぞれ、1,774人、3,941人、2,508人、36人となっている。ハナフィー派の優位については、これがオスマン朝の公式学派であったことを考慮しなくてはならない。

現在では、学派均衡の原則は顧みられなくなっている。一つの理由は、近代的組織が、ウラマー間のバランスよりも、実務的・行政的能力に注意を払うことにあるが、

それ以上に、前世紀末以来の「イスラーム改革」の営為の中で、学派を前提としてイスラームを考える伝統が弱体化したことの影響が強であろう [cf. 小杉 1985]。

④教育のあり方も、かつてのヒルカ (ḥilqah) 制・イジャーザ (ʿijāzah) 制から、近代的学校システムへと変化した。ヒルカとは、教授を中心とした輪座で、かつてはモスクの中で、学生がそうした輪座に自由に出席して、実際にその学問を修得したと教授が認めたものにのみイジャーザ (「免許」) が与えられる方式であった。19世紀における転換点は、1872年の「アーリミーヤ」試験の導入であり、最終的な国民教育システムへの統合は1961年の改革によるが、こうした変化の背景には、1871年のダール・アル=ウルム学院 (Dār al-ʿUlūm) の創設によって、アル=アズハルのアラビア語学・イスラーム学に対する独占が破られた [ARQIAN 1983: 60] ことがあることを忘れてはならないであろう⁷⁾。

次に、以上のような経過を経たのちの、現在のアル=アズハル機構について、記述する。

(2) アル=アズハル機構の現状

図1に示されているアル=アズハル機構は、公式的な組織図そのものではなく、それに機能や実態的な権力関係といったものを盛り込んだものであるが、機構全体の頂点には、アズハル総長が立つ。その任命権は共和国大統領にあり、国内的には、閣僚と同格とされる。俗に「宗教相」と訳される、ワクフ及アズハル問題相は、閣僚であるが、宗教的文脈では、アズハル総長の格に及ばない。ワクフ相から横すべりでアズハル総長に着任するケースは珍しくないが、その逆はない。アズハル総長は、「大イマーム (Al-ʿImām al-ʿAkbar)」とも呼ばれる。

アズハル総長が議長として主宰するアズハル最高評議会 (Al-Majlis al-ʿAʿlā li-l-ʿAzhar) が機構全体の最高意志決定機関である。総長以外のメンバーは、総長代理 (Wakīl al-ʿAzhar)、大学学長、各学部長、イスラーム研究院のウラマー4名及び同事務局長、ワクフ・教育・法務・大蔵の各省次官または次官補、全国学校局長、その他の教育専門家3名となっている [CRECELIUS 1966: 45; AL-BAHĪ *et al.* 1964: 479–483]。

7) エジプトの教育制度から見れば、19世紀までのアル=アズハルによる独占から、国民教育体系の併存・発展、さらにそれへのアル=アズハルの再統合 (1961年) という過程となる。前述のように、アル=アズハル機構にとっての教育とは、ウラマーの自己再生産過程にはかならず、それが国家に管理されることは重要な意味を持つ。一般的に言って、ウラマーの位階に達するまでの全教育期間は25年以上であるから、新しいシステムの中から尚ウラマーが誕生するとすれば、それは1980年代後半以降のことであり、この点に今後注目していく必要がある。

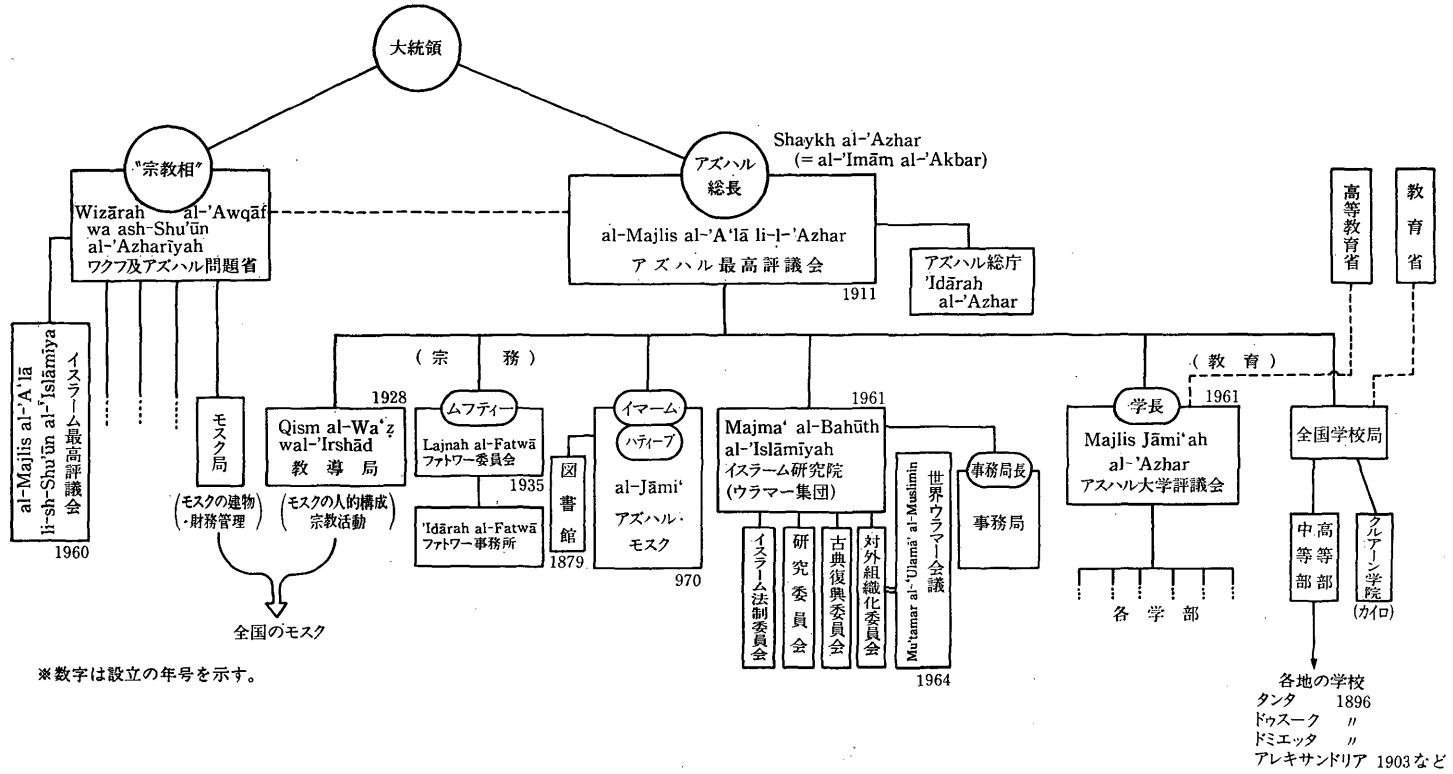


図1 アル=アズハル機構
 (1979年のイスラーム研究院発行の組織図などを参考に、筆者作成)

総長及び最高評議会の直属の機関がアズハル総庁 ('Idārah al-'Azhar) である。いわば、アル=アズハル機構全体の心臓部と考えられる。アル=アズハルの存在理由をウラマー集団とするならば、それを組織的に体現しているのは、イスラーム研究院 (Majma' al-Bahūth al-'Islāmīyah) であり、エジプト政府にプレステージを与えているのが、これが主催する世界ウラマー会議 (Mu'tamar al-'Ulamā' al-Muslimīn) であろう。

一方で、アル=アズハルを象徴するのは、モスクであり、これは常任のイマーム(導師)によって総括される。モスク内には、ファトワー委員会 (Lajnah al-Fatwā) があり、イスラーム法の解釈について、世界的な権威を誇っている。委員会形式に組織されたのは1935年である [AD-DUSŪQĪ 1980: 84] が、1895年11月から1978年8月までの間に、歴代14人のムフティーによって、58,738件のファトワーが出されている ['ABDUH *et al.* 1980: 34-35]。

全国的なネットワークとしてのアル=アズハル機構を束ねる機関としては、2つある。教育に関しては、全国学校当局が各地の中・高校を管轄し、大学レベルでは、学長を中心とする大学評議会が、カイロの本校、タンタ市やアシュート市における分校を掌握している。一方、宗教活動については、教導局 (Qism al-Wa'z wa al-'Irshād) が全国のモスクに導師や説教者 (wā'iz) を派遣すると同時に、彼らに対して一般信徒の教導に関して、指導・研修などを行なっている。全国に3,000を越える政府管轄のモスクがある [BERGER 1970: 17-18]が、建物としてのモスクは、ワクフ省モスク局の管轄であり、両者の協力のもとに、モスクの物的・人的側面が維持されていると言える。

さて、こうしたアル=アズハル機構におけるウラマーの位置はいかなるものであろうか。ウラマーとは、「アーリム ('ālim 知識を持つ者)」の複数であり、元来、職業ではない。従って生計を立てるためには、何らかの職に就かなくてはならない。裁判官への道は、裁判制度の世俗化によって閉ざされ、また、著述も、エジプトの出版状況においては十分な収入をもたらさうものではない。従って、教職に就くか、アル=アズハル機構(およびワクフ省)において何らかの地位を得ることが、現在の一般的なあり方となっている。

もちろん、「在野」の高名のウラマーも存在するが、同時に、上級ウラマーと認められた者のみが占めるポジションとして知られているものがある。そのポジションに就くことで、その人物が上級のウラマーの一員であると理解される地位は次のようなものである——第一に、総長。次に、ムフティー(ただし、法学者のみ)。その次に、

ワクフ相、並びに、アズハル・モスクの常任のイマームが位置する。ワクフ相は非ウラマーが着任することもあり、その場合はこの位階に含まれない。大学学長はイマームと同格か、やや下と考えられる(なお、学長の任命は総長ではなく、大統領の権限)。以上が頂点を形成するとすれば、大ウラマーの格としては、イスラーム研究院メンバー、大学学部長、ファトワー委員会メンバー、教導局長、全国学格局長、などがあげられる。また、イスラーム研究院事務局長もこのランクに含まれるが、この職は実務上も重要で、総長職に至るコースの一つとされている⁸⁾。

以上が大ウラマーの就くポジションとすれば、中堅ウラマー層としては、大学教授陣、主要モスクのイマーム、ハティーブ(khaṭīb 説教者)などがあげられる。主要モスクでの金曜日の説教は重要であるが、中でも、フセイン・モスク(次節参照)の説教はラジオで全国に放送される。さらに下には、マーズーン(ma'dhūn 法定登記人⁹⁾)、一般モスクのイマーム、教導局派遣のワイズなどが位置付けられる。このクラスになると、一般信徒との接触が日常的となる。この下のクラスに属する小モスクのイマーム、カーリウ(qāri' クルアーン誦唱者)、ワクフ省やアズハル総庁の書記、さらにモスクの管理・維持を行なうムラーヒズ(mulāḥiẓ), ハーディム(khādīm)ともなれば、もはやウラマーであるとも言い難く、一般信徒とのボーダー上に位置している。しかし、一般信徒の日常生活においてはこうしたクラスの人々が大きな役割を果たしており、この水準における「ウラマーのイスラーム」は決して軽視できるものではない。

ウラマーの下層における一般信徒との交流は当然であるが、アル=アズハル機構に即して見れば、一般信徒との接点は3箇所ある。第1に、教導局がイマーム、ワイズを派遣しているモスクである。第2に、アズハル・モスクである。ここでは、中堅ウラマーが説教を行ない、また、金曜日などには、大ウラマーが講話を行なうこともある。モスクであるから誰でも参加でき、問答形式で一般信徒の疑問に答が与えられることも多い。

第3は、ファトワー事務所で、ここではファトワー委員会に名を連ねる高名な法学者が一日中、一般信徒の質問を受けつける。所在はアズハル・モスクの内部で、かなり大きな広間があり、常時2～3名の法学者が対応している。一般信徒は、広間の両側に並べられた椅子に腰かけて順番を待つようになっている。神学的な問題や純法理

8) たとえば、本稿の調査期間中に総長であった Shaykh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd も、その後を継いだ Shaykh 'Abd ar-Raḥmān Biṣār も、この職を経験している。

9) 各地区ごとに法務省の代行者として任命されており、イスラーム法に立脚して行なうべき、結婚、離婚、遺産相続などについて司る。

論的な質問はほとんどなく、離婚や遺産問題、乳母子関係に関することが多いとのことであるが¹⁰⁾、筆者の観察ではさながら人生相談のように思われた。

ウラマーと一般信徒の親近性は、部分的にはウラマーの出身階層によるものであろう。19世紀のアズハル総長たちの出身を調査すれば、「指導的ウラマーは農民の出身である」[AL-SAYYID MARSOT 1972: 157] ことがわかるし、全般的に言って、「彼らは大半、貧困階層と中農層の出身であって、都市富裕層の出身はきわめて稀れ」[AD-DUSŪQĪ 1980: 69]なのである。

Ⅲ. スーフィー教団

スーフィー教団は、草創期の指導者たちの名を冠した主要な流れが、時代と共に分岐し、多くの独立した教団を形成していく [cf. TRIMINGHAM 1971: 31-66] が、An-Najjār [1978] は、エジプトにおける主要な教団の系列として、リファーイー系、(Ar-Rifā'iyah)、カーディリー系 (Al-Qādiriyah)、バダウィー系 (Al-Badawiyah)、シャーズィリー系 (Ash-Shādhiliyah)、ドスーキー系 (Ad-Dusūqīyah) をあげている。バダウィー系列とドスーキー系列の創設者はエジプト人であり、シャーズィリー系の創設者は西方からエジプトに移住して教団を確立し、その墓はエジプト国内にある。

これらの諸系列に属する数多くの教団の個々の信条や儀式の内容などは、本稿が取り扱う問題ではない。ここで重要なことは、とりあえず、次の3点に要約される。

①これらの教団がエジプトにおいて、きわめて広範囲に広がっており、厳密な意味でのメンバーに限らず、多くの一般信徒を教団の周辺人口としてかかえていること。従って、「神秘主義」の語が示唆するよりもはるかに開放的であり、社会的影響力も大きいこと。

10) 若干古い統計であるが、1963年の場合、郵送を含めて2148の質問が寄せられ、ファトワー事務所は約2000の返答を行なっている。その内容別の内訳は、

離婚	30%
遺産問題	35%
乳母子関係	15%
その他一般	20%

となっている [AL-BAHĪ *et al.* 1964: 356]。

次に、筆者の採取した質問の中から一例をあげる。

「私(男性)の父が再婚いたしました、新しい妻(=イスラーム法では「義母」にならぬ=筆者)には連れ子の娘がおります。この娘は、前夫との間にできた子で、私と彼らの間には血のつながりはありません。私はこの娘と結婚したいのですが、合法(halāl)でしょうか」

②これらの教団は、それぞれは独立した組織であるが、後述のようないくつかの例は別として、全般的には、スーフィー最高評議会 (Al-Majlis aṣ-Ṣūfī al-'Alā) の傘下にあること。これも、アル=アズハルの場合と似て、19世紀から現在に至る、政府による統制・組織化の面を強く持っていること。

③他のイスラーム諸国の場合と同様に、スーフィー教団の存在は、聖者の存在を前提とし、いずれの教団も何らかの聖者廟を有していること。そこでは、聖者廟詣でなどの「聖者尊崇¹¹⁾」の現象があり、またフセイン・モスク (Masjid Sayyidnā al-Ḥusayn) などを中心に大々的にマウリド (mawlid 生誕祭) が行なわれていること。さらに、こうした全エジプト的な状況に加えて、特殊カイロ的なあり方として、多くの生誕祭は、特定の教団と結びついたものではなく、「預言者の一族 ('Ahl al-Bayt)」が中心となっていること。

以下、この3点について概述する。

(1) 教団の構成

原理的には、いずれの教団も、シャイフ (shaykh 師) とムリード (murīd 弟子)、および両者の間のアフド ('ahd 誓約) の三要素で成り立っている [AN-NAJJĀR 1978: 32-39]。教団の大きさに応じて、シャイフの代行者が様々な位階において任命され、ヒエラルキーを形成するが、教団の本質はこの師弟関係にある。精神的主従関係とも言うべき師弟の誓いを行なわない限り、どれほど教団に親しい人物でも教団のメンバーとは見なされない。しかし現実には、いずれの教団にも周辺人口があり、外側からの観察者にとっては、彼らの間を区別することは、きわめて困難である。

師弟関係という以上は、相伝さるべき何ものかが、そこになくてはならない。原則においては、それを「スーフィズムの学」すなわち「秘教的知識」であると捉えることができる [cf. ROSENTHAL 1970: 176-193]。従って、原則においては、スーフィー教団というものは、その知識の水準において異なる人々のヒエラルキーをなしていると考えることができる。しかし、残念ながら、スーフィー教団において、そのような知識が伝達されているのか、シャイフの任命による位階がそうした知識の水準と対応関

11) 聖者廟にまつわる現象は「聖者崇拜 (saint worship)」の語で一括されるのが通例であるが、筆者は2つの理由でこの語の使用について保留している。第1に、崇拜 (worship) はアラビア語では 'ibādah であるが、この語は本来神に対してしか使えないものであり、聖者廟詣でがこの点に抵触するか否かがイスラーム世界で絶えることなき論争点となっているからであり、第2に、崇拜がアラビア語における 'ibādah を意味しないとすれば、そもそもこの語が、対象となっている現象の相互主観的な実体を表現するにふさわしい呼称であるか否か、疑問となるからである。「尊崇」もとりあえずの代替語であって、必ずしも適切なものではない。

係にあるのか、といったことは、外部からの観察では確認しようがない。[GILSENAN 1973] は、きわめて厳格な組織と規則を持つ教団についての優れた報告であるが、他の教団がどの程度の厳格な組織を保っているかを知りうる資料は、ほとんど見当らない。

とはいえ、スーフィー教団のヒエラルキーについて素描することは可能であろう。教団の頂点には言うまでもなく、シャイフが立つ。続いて、ハリーファ (khalifah 代理人)、ナーイブ (nā'ib 同じく、代理人) 等の呼称で呼ばれる責任者たち、秘書役等のシャイフの側近が位置付けられる。教団とシャイフを財政的に支える富裕な弟子たちも、この中に含まれるであろう。次のランクには、ハリーファの補佐をするナキーブ (naqīb) や毎週のズィクル (dhikr 唱名) などの教団活動に欠かさず参加する活動的メンバーが含まれる。次のランクには、活動的ではない周辺のメンバーと、厳密に言えば教団メンバーではない、活動的メンバーの家族（特に妻）を考慮することができる。この部分は一般信徒とのボーダーに位置している。さらに下位には、ムヒッブ (muḥibb 愛好者) などとも呼ばれる、特定の教団の催し（生誕祭など）に出入りする人々があり、さらに、主要モスクでの生誕祭に集まる一般信徒へと裾野は広がっていく。

(2) スーフィー最高評議会

前項で述べたヒエラルキーのさらに上に、「シャイフたちの中のシャイフ (shaykh Mashāyikh aṭ-Ṭuruq aṣ-Ṣūfiyah)」という権威が存在する（以下「大シャイフ」と略す）。ウラマーにおけるアズハル総長の如き存在であるが、しかし、スーフィー教団が全体として、この人物を頂点とする厳密なピラミッド的ヒエラルキーを形成していると考えれば誤りになる。[MUṢṬAFĀ 1980: 88] の組織図は、スーフィー最高評議会をそのようなものとして描いているが、形式的と言わざるをえない。ウラマーは、本来個人であり、現在のように組織化されていない時代においても、緩やかなネットワークによって結び合わされていたが、スーフィー教団はそれぞれが独立した組織体であり、最高評議会はそれらを政治的に束ねた上にとったものに過ぎないからである。

現在に至るスーフィー最高評議会の形態は1895年の法令で定められ、1903年、1910年に手直しされ、ほとんどが今日まで継承されている。大シャイフの権能の存在は、バクリー家と共にそれ以前にさかのぼるが、創始については、定説はない [cf. DE JONG 1978]。最高評議会に加盟している教団は公認教団であるが、1906年にはその数33であった。系列別に見ると、シャーズィリー系が12で最も多く、パダウィー系が

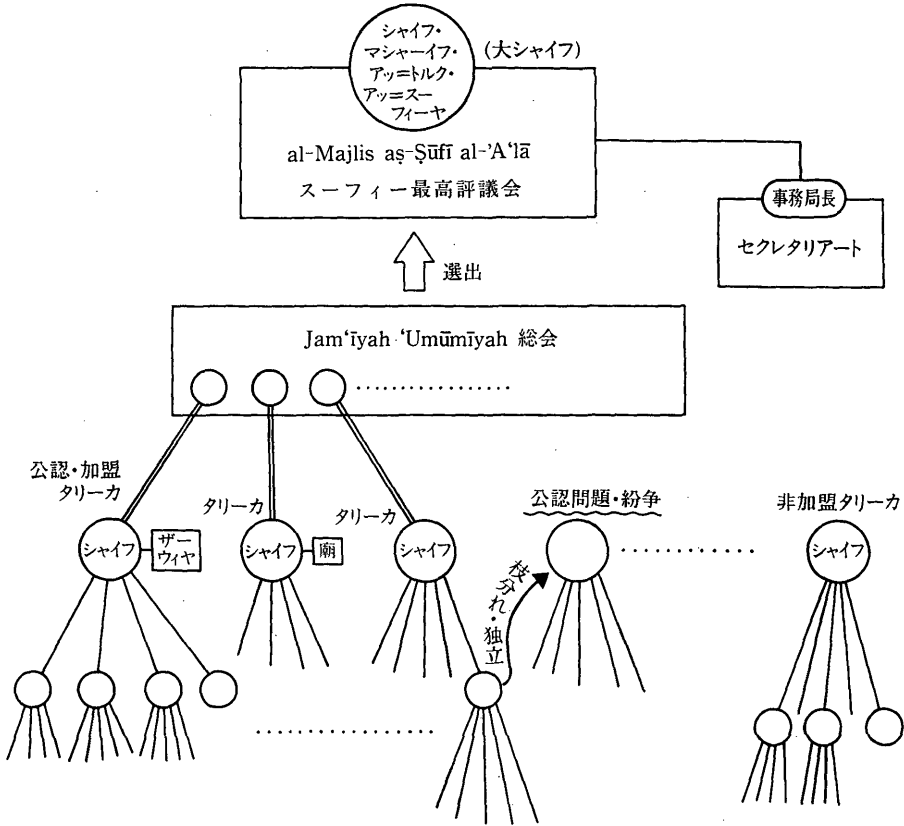


図2 スーフィー教団の組織化
 ([De JONG 1978; 1983], [BERGER 1970]などを参考に, 筆者作成)

10と続いている [De JONG 1978: 180-182]。Muṣṭafā [1980: 309-312]によれば、現在の公認教団は66ある。Bergerは、1958年には60教団あり、1964年には64教団あったと述べている [BERGER 1970: 67-68] から、明らかに教団数は漸増している。66教団を系列別に見ると、バダウィー系15、シャーズィリー系14、ハルワティー系 (Al-Khalwatiyah) 10、ドスーキー系3、リファーイー系2、カーディリー系2、などとなっている。

しかし、これらの公認教団がすべての教団を網羅しているわけではない。きわめて少数で弱勢の教団は別としても、比較的大きな教団の中でも加盟していない教団が存在することに気がつく。たとえば、アフマディーヤ教団 (Al-'Aḥmadiyah al-'Idrisiyah)、サヌシーヤ教団 (As-Sanūsiyah)、ティジャーニーヤ教団 (At-Tijā-

nīyah), プルハーニーヤ教団 (Al-Burhānīyah Ad-Dusūqīyah) などである。ティジャーニーヤ教団の場合は、自分たちの教団が他のすべての教団に優越することをドゲマの一部にしているため、彼らが最高評議会のような組織を否定することは容易に理解できる [cf. ABUN-NASR 1965: 163-185; DE JONG 1978: 149-150]。

プルハーニーヤ教団の未公認は、重要な意味をもつ。スーダンのシャイフに従うこの教団はきわめて大きな勢威を持つだけでなく、全生誕祭の中心とも言うべきフセイイン・モスクを拠点としている。にもかかわらず公認されないのは、この教団が、ドスーキー系列そのものを体現していると主張しているために、他のドスーキー系教団と対立していることが原因と言われている。インフォーマントによれば、さらに、同教団はナセル時代に政府の庇護を受けて（政府が影響力を及ぼしうる教団を育成しようとした？）急成長したため、サダト時代になってから、他の教団の批判対象になっているのだという。

いずれにしても、最高評議会は、生誕祭などの開催権を有しているため、公共の場での活動を望む教団にとって、公認・加盟は不可欠のことである。最高評議会の概要を図2に示したが、各教団のシャイフがメンバーとなる総会が最高評議会のメンバーを選出し、それを大シャイフが主催する仕組みとなっている。大シャイフならびに最高評議会の機能は、主に、4種類あげられる。第1に、教団の公認である。公認の対象には、未公認の教団だけではなく、既存の公認教団からの分岐も含まれる。合意の上の分岐でない場合には、既存教団が反対する場合もあり、大シャイフによる認定が係争点となる。第2は、大きな生誕祭の主催である。第3に、教団ごとの生誕祭やそれに伴うザファーフ (zafāf 行進) の許可。第4に、教団内で後継者問題が生じた際の調停の機能がある。教団は本来独立した存在であるが、シャイフの逝去によって後継問題が発生・紛糾する場合がある。教団内で収拾がつかない時、大シャイフの調停が求められる。

この他の活動としては、出版があげられる。1979年からは、月刊誌『アッ=タサウフ・アル=イスラーミー (At-Taṣawwuf al-'Islāmī)』が発行されている。『イスラーム的スーフィズム』との誌名は、興味深い。ここには明らかに、1970年代のイスラーム復興運動の高まりの中でスーフィー教団に向けられた「非イスラーム的である」との批判に対応しようとの姿勢が窺われる。それは、1950年代末から60年代にかけて同じ機関が発行していた『イスラームとスーフィズム (Majallah al-'Islām wa at-Taṣawwuf)』という誌名と比較してみると、一層明らかとなる。

(3) 聖者廟と生誕祭

地方都市（あるいは農村部の村落）における聖者廟は、きわめてローカルなものであり、特定の教団と結びついていることも多いが、カイロの場合、主要な聖者が「預言者の一族」（＝預言者の子孫）である点が特徴となっている。エジプトで最も「高貴」な聖者は、預言者ムハンマドの孫であるフセインとザイナブ¹²⁾(As-Sayyidah Zaynab)の兄妹であり、彼らのモスク=廟がエジプトで最も著名で、かつ多くの信徒を引きつける場所となっている。両者の生誕祭が、預言者生誕祭と並んで、カイロ最大の生誕祭であり、預言者生誕祭も両者のモスク=廟で催される。

このことは2つの意味を持っている。第1に、こうした聖者は、すべての教団にとって聖者とみなされるということである。預言者ムハンマドと教団をつなぐスィルシラ (silsilah 師弟相伝の鎖) の中にフセインを含まない教団は存在しない¹³⁾。前項で、ティジャーニー教団が他の教団を否定している点に触れたが、同教団が、非ティジャーニーの聖者廟の訪問を禁じているにもかかわらず、「預言者の一族」についてはそれを許している事実を見ても、フセイン、ザイナブが「すべての教団」にとっての聖者であることが証明される。第2に「預言者の一族」は血統の高貴さによってシャリーフ (sharif 高貴な人) と呼ばれ、神秘主義的な含意なくとも聖者たるべき資格を備えていると考えられる。つまり、これらの聖者は、スーフィー教団の関係者のみならず、一般信徒にとっても聖者とみなされるのである。

フセイン・モスクとザイナブ・モスクがきわめて広汎な動員の中心となる事実は、この点から説明されるであろう。実際、彼らの生誕祭は、スーフィー教団的な祝事というよりも、「庶民的なお祭り」といった様相を呈している。生誕祭に、スーフィー教団の集会や聖者廟詣でが行なわれるのは、ある意味で当然であるが、同時に、周辺

12) フセインは、ウマイヤ朝を否定してカルバラーで戦死した(680年)。一般に、シーア派第3代イマームとされるが、これは後に成立したシーア派の歴史観によるものであり、同様に、盛大なフセイン生誕祭をエジプトのシーア派的要素と見ることに根拠はないと思われる。ちなみに、シーア派では al-'Imām al-Ḥusayn と呼び、殉教の日を悼むのに対して、エジプトでは Sayyidnā (our Master) al-Ḥusayn と呼び、生誕祭を祝う。また、欧文献には、ザイナブらを「カイロ市の守護聖者」[PARKER and SABIN 1974: 21] としたり、フセインをエジプト全体の守護聖者とする記述があるが、筆者の知る限り、そうした観念は存在せず、西洋の守護聖人の概念をあてはめたばかりではないか、との疑問が残る。

13) スーフィー教団のスィルシラは、主に2つある。預言者アラーイー・ハサン/フセイン系と預言者アブー・バクル系であるが、後者を主張するナクシャバンディー教団などは、エジプトでは教勢が小さい。20世紀初めまで大シャイフ職を専有していたバクリー教団 (Al-Bakriyah) は、名称からはアブー・バクル系のように思われるが、Trimingham [1971: 77] はハルワティー系教団としている。

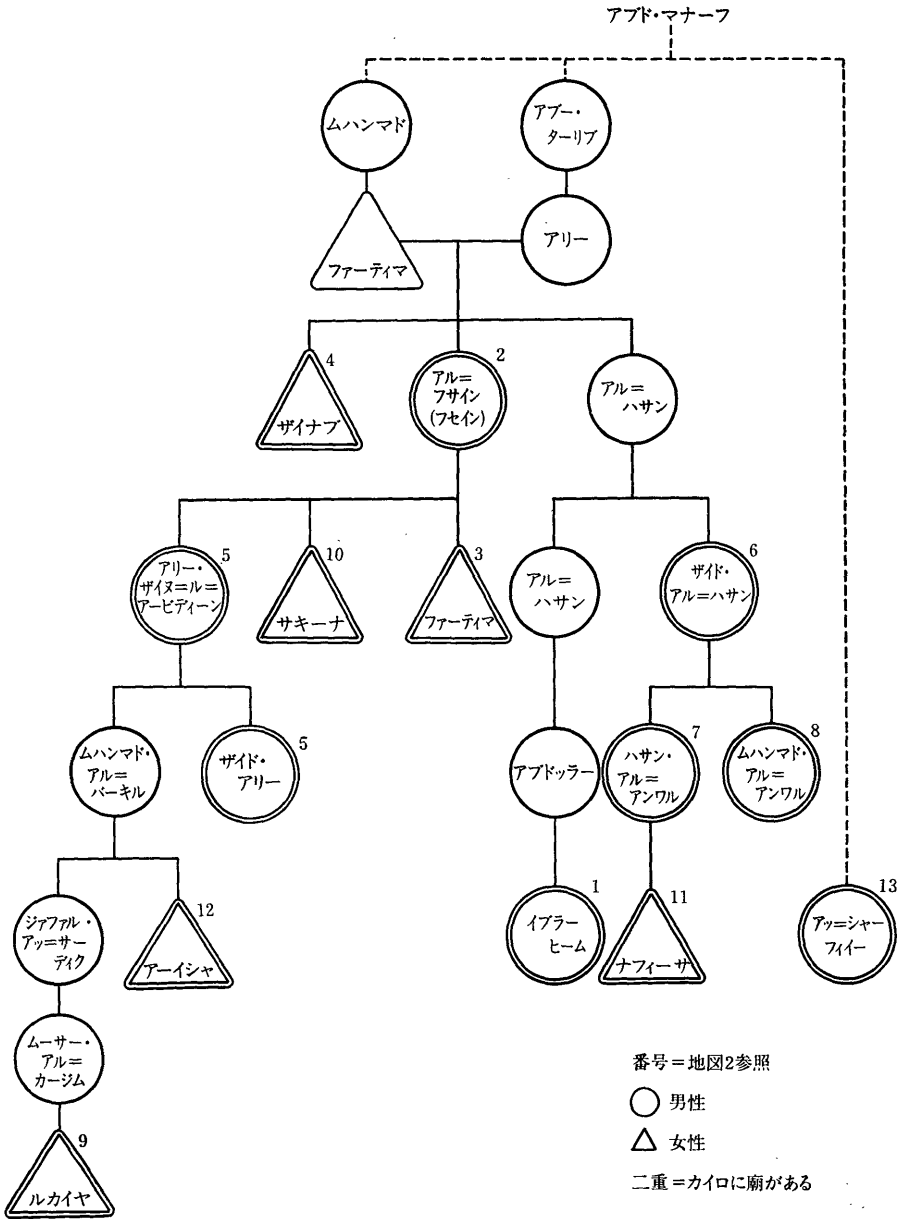


図3 「預言者の一族」系図
 ([ABU KAFF 1977: Appendix] の図に加筆)

には、何ら宗教的意味を持たない施設も多く出現する。たとえば、テント小屋のマジック・ショー、歌手のコンサート、遊戯場（景品を担う輪投げや力試しの器械の類）などである。しかし、それでも彼らは、これらを世俗的な娯楽とはみなさず、聖者の与える祝福（バラカ barakah）の枠組の中で考えているように思われる。

言いかえれば、中心部（あるいはヒエラルキーの頂点）においては、神秘的な知識を伝授すると考えられるシャイフや彼に従う者の厳格な組織で構成されているスーフィー教団も、周辺部（底辺）に向かうにつれて、一般信徒とまざり合い、あるいは境界が不明のままに一般信徒の中に拡散してしまうのである。少なくとも、社会的現象としては、そのように考えられる。

Ⅳ． アズハル=フセイン複合体

これまで、エジプトにおけるウラマーとスーフィー教団について、その存在のあり方とヒエラルキーの構造について、それぞれ、アル=アズハル機構とスーフィー最高評議会という組織に着目しつつ、記述してきた。いずれの場合も、組織化された部分では政府の規制を受けていること、一般信徒との間に密接な交流があること、ヒエラルキーが底辺部において一般信徒の中に拡散してしまうこと、などを特徴としている。

神学や法学に立脚するウラマーのイスラームを *official Islam* とし、神秘主義に立脚するスーフィー教団のイスラームを *popular Islam* と規定する可能性があることについては、すでに言及した。両者の関係は、Gellner の言葉を借りるならば、「大まかに言って、都市のスーフィー神秘主義は、法学主義的で、抑制され、無味乾燥な（と批判者の目には映る）ウラマーのイスラームに対する代案 (an alternative) であり、地方的・部族的な『スーフィズム』は、それに対する代替物 (a substitute)」[GELLNER 1981: 115] である。

こうした、マグレブなどを中心として Gellner 流に定式化されたあり方と、エジプトの事例は、やや異なっているように思われる。本節では、ウラマーとスーフィー教団の補完性及び共存性について記述する。

（1）地理的構図

アル=アズハル機構は、全国のレストランにイマームを派遣し、全国に点在するアズハル学校群 (Al-Ma'āhid al-'Azhariyah) を束ねている。言いかえれば、カイロのアズハル総庁を初めとする組織は、全国的なネットワークとしてのアル=アズハル機構の

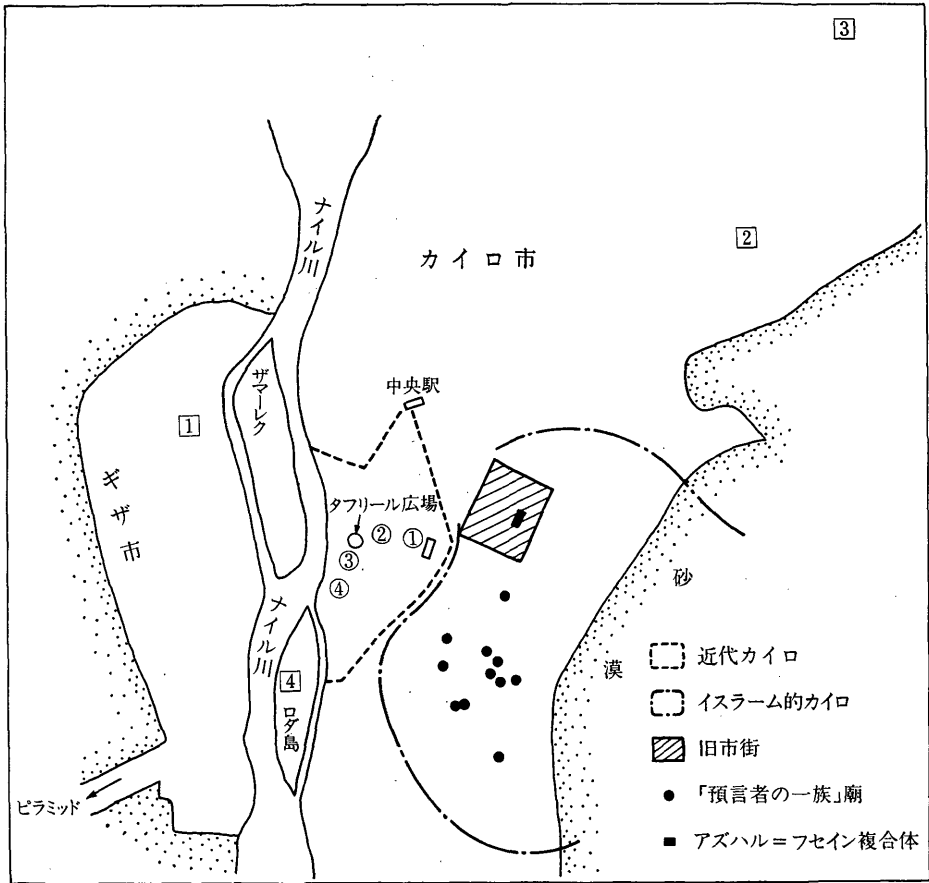
中心となっている。一方、スーフィー教団も、教団によって地域的偏りはあるものの、全国的ネットワークを形成しており、スーフィー最高評議会はその中心をなしていると言える。また、スーフィー教団と分かち難く結びついたフセイン・モスクは、彼らの諸活動の中心地であり、たとえて言えば、フセインは、聖者たちの全国的な「位階秩序」の頂点に立っている。

こうした、次元の異なる2つのイスラームの勢力（あるいは2つの「宗教界」）を見る時、その中心・頂点となっている、アズハル・モスク、アズハル総庁、フセイン・モスク、スーフィー最高評議会が、隣接して1個所に存在している事実は、何を物語るであろうか。

2つのイスラームの間に、根源的に和解しえないような対立が存在するのであれば、空間的・人的親近性、接触をもたらす、このような地理的配置は可能でないと思われる。両者の補完性を示唆するこの実在を、とりあえず、「アズハル=フセイン複合体」と呼ぶことにする。

地図1は、エジプトの首都カイロの市街地を示している。大カイロ (Al-Qāhirah al-Kubrā) と呼ばれる行政区域は、カイロ、ギーザ、カリュービーヤの3県 (muḥāfazah) を含んでいるが、本来のカイロは、2つの川中島を含めて、ナイル川の東岸に発展した [WATERBURY 1978: 139]。カイロにおける、イスラームに関連した施設の分布は、興味深い事実を告げている。聖者廟やアル=アズハルといったものはすべて、歴史的なイスラームのカイロの中に位置している。これに対して、政府に関連する諸施設は、主として19世紀から英植民地時代に発展した新市街地に位置している。言うまでもなく、川に沿った地区はナイルの洪水の対象地区であり、特にアスワン・ダム建設以後急速に市街地となった。さらに、政治的な復興運動に関連するモスクを見ると——地図では4例のみを挙げたが——その後に発展したより郊外の新興地に位置する傾向が看取される。

政府関連の施設は、ワクフ省、イスラーム最高評議会、ウマル・マクラム・モスクである。ワクフ省は、「宗教省」とも呼ばれるが、宗教の登揚のためではなく、むしろイスラームの国家的管理のための機関である。しかし、革命後のナセル政権は、王制時代から続くワクフ省を反動的とみなして、イスラーム最高評議会を1960年に設立した。この機関は形式的にはワクフ省の下にあるが、ワクフ省に対抗するものとして作られた [BERGER 1970: 47-49]。ただし、サダト時代になってから (Shaykh ash-Sha‘rāwī がワクフ相を勤めていた本稿の調査時期に) 自立性が弱められた。ウマル・マクラム・モスクは、カイロの中心タフリール（解放）広場に隣接し、軍人、高級官



『政府のイスラーム』

- ①大統領府 ②ワクフ及アズハル問題省 ③ウマル・マクラム・モスク ④イスラーム最高評議会

政治的サラフィー主義派の拠点モスク(例)

(1982年9月に接收)

- | | |
|---|-------------------------------|
| ① マーリク・モスク
(イッズッ=ティーン・イブラヒーム師、
タブリーグ協会/ムスリム同胞団) | ② アイン・ハヤー・モスク
(クシュク師) |
| ③ アル=フラファー・アッ=ラシードゥーン・モスク
(ムスリム同胞団) | ④ サラーフッ=ティーン・モスク
(イスラーム集団) |

地図1 エジプトの宗教的中心としてのカイロ

([ABU-LUGHOD 1971: 181] の地図を下図に筆者作成)

僚の葬儀に必ず用いられる。ナセルや、国民的歌手で民間外交の担い手であったウンム・クルスムの葬儀もここで行なわれた。歴史的由緒はないが、官界の公式モスクと言える。

地図2では、イスラーム的カイロが示されている。ここには、641年のイスラーム

軍のエジプト征服時に作られたフスタート市から、徐々に北上して、ファーティマ朝が969年に建設したカイロ市までの区域が含まれる。旧市街と呼ぶべきは城壁に囲まれた区域で、これは、残存する城壁と城門によって今日でも十分知覚できるものである。イスラームのカイロは、「預言者の一族」の廟=モスクの点在によって、特徴づけることができる。彼らが系図上どの位置にあるかについては、図3で示した。いずれも10世紀以前に生きた人々である。一般信徒の間における彼らの存在の大きさは、廟のある地区が彼らの名前で呼ばれている事からも推測できる——Sayyidah Zaynab, Zenuhum (=Zain al-‘Ābidīn), ‘Imām ash-Shāfi‘ī, Sayyidnā al-Ḥusayn。さらに、女性たちの廟が並ぶあたりは、メディナの墓地の名称（バキーク）をとって、「エジプトの小バキーク (Baqi‘ Miṣr aṣ-Ṣaghīr)」と呼ばれている¹⁴⁾ [ABU KAFF 1977: 101]。

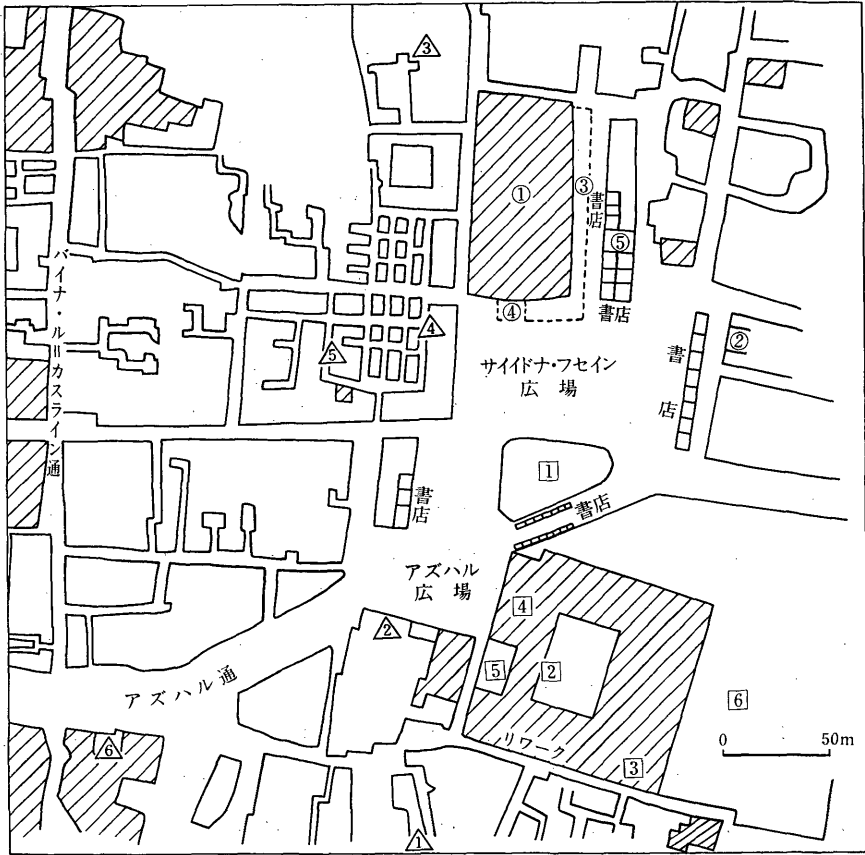
ザイナブ・モスクとフセイン・モスクの間には、ロバに引かせた荷車に人を乗せて運ぶ路線が存在する。これは、近隣の農村などから詣でに来た人たちのもので（彼らは見知らぬカイロのバスを利用できないか、利用に不安を抱くとされる）、乗客の多くは女性である。この路線の存在は、二つのモスク=廟がカイロにおける主要な聖者廟詣での対象であることを物語っている。


フセイン・モスクとアル=アズハルは、城壁に囲まれた旧市街の、ほぼ中心に位置している。地図3は、この地区を示しているが、アズハル=フセイン複合体が、およそ300メートル四方の中に収まってしまうことは、一目瞭然であろう。

スーフィー教団関連では、まず、フセイン・モスクがあげられる。この廟には、フセインの頭骨が埋められているとされ、また、預言者ムハンマドの遺品も所蔵されているという [TAYMŪR 1971: 47-50]。生誕祭の際には、モスクの周囲に天幕が張られ、教団ごとに場所が割り当てられる。正門に最も近い場所は、大シャイフの定位置であり、生誕祭の間、表敬訪問が絶えることなく続く。モスクの対面のビルには、前節で言及したブルハーニーヤ教団の（エジプトにおける）本部がある。スーフィー最高評議会の事務局は、モスク前の広場に面したビルの中にある。

一方、アル=アズハル関連では、アズハル総庁、アズハル・モスク、同イマーム事務所、ファトワー事務所などが連なっている。モスクの一部には、かつてのリワーク（回廊）が学寮として残存している。アズハル大学は、ごく一部がこの地区に残っているが、国立大学としての近年の拡張・整備に伴って、学部が多くが郊外に新しく建

14) この名称は、カイロに「預言者の一族」の廟が多いのは、ファーティマ朝がここにメディナの雛型を創造しようとしたためである、との説を支持する傍証であろう。



-  モスク
 アズハル関連
 ①アズハル総庁 ②アズハル・モスク ③アズハル・イマーム事務所 ④図書館 ⑤ファトワー委員会
 ⑥アズハル大学
 フセイン/スーフィー教団関連
 ①サイドナ・フセイン・モスク ②スーフィー最高評議会 ③マウリド(生誕祭)のテント[一般の教団]
 ④マウリド(生誕祭)のテント[大シャイフ] ⑤ブレハーニーヤ教団ザーウィヤ
 その他関連(イスラーム古典の出版社など)
 △ムスタファー・アル=ハラビー(1859年創業) △スパイフ(1900年創業) △イーサー・アル=ハラビー
 △フィーシャーウィー茶房(1800年頃創業) △ハーン・アル=ハリリー △クラーン暗唱協会

地図3 アズハル=フセイン複合体
 ([JOHNSON 1979a]の地図を下地に筆者作成)

設されている。

アズハル=フセイン複合体を構成しているのは、これだけではない。この一帯にはモスクが多く(地図の斜線部分)、イスラーム的雰囲気醸し出している。子供たちにクラーンを暗唱させることや、困窮者の援助を目的とした慈善団体も存在する(地

図には1例のみ記載)。

この地区の知的伝統を示すものは、多くの書店であろう。店舗を構えたもの20以上、クシュク (kushk キョスク) と呼ばれる小さな小屋を構えたもの10以上が、軒を並べている。さらに、イスラームの古典の出版社として海外にも名高い3社が、存在する。

最も古いのは、アズハル・モスクの背後にある1859年創業のムスタファー・アル=ハラビー書店である。ハラビーとはアレppo出身者の意であるが、創立者は、シリアのアレppo市からアル=アズハルに留学し、後に定住して、出版を始めた。この出版社は、イスラーム学、アラビア学のほとんどの分野を網羅しているが、印刷の質でも定評を得ているという¹⁵⁾。この書店から2代前に分店したのが、イーサー・アル=ハラビー書店である。こちらはフセイン・モスクの裏手に位置している。ムスタファー・アル=ハラビー書店と比べると、出版点数は少ないが、マーリキー派、シャーフィイー派の法学書などを中心に特色を出している。スパイフ書店は1900年の創業で、イスラーム古典書については、ムスタファー・アル=ハラビーと並んで、出版点数の多さ、質の高さを誇っている。

さらに、フィーシャーウィー茶房 (Maqhā al-Fishāwī 1800年頃創業) を初めとする、伝統的形式の茶房について言及する必要がある。フセイン・モスクの周辺の茶房は、下級ウラマーと、フセイン廟詣でに来る人々も含めた一般信徒の解逅点のひとつとして重要であろう¹⁶⁾。現代アラブ小説界の最高峰と言うべきナジブ・マフフーズは、この近隣に生まれ、有名な3部作を含め、この界隈を描いた小説を数多く発表している。彼はかつて、フィーシャーウィー茶房で執筆し、そこに出入りする人々をモデルとして、[MAḤFŪZ 1946, 1947] などを書いているが、こうした作品は下級ウラマーがしばしば重要なキャラクターとして登場する点で興味深い。

15) 店長 M. Farhāt 氏とのインタビューにもとづく。

16) 下級ウラマーと一般信徒の会話がどのようなものであるか、フィーシャーウィー茶房で採取した1例をあげる。

靴磨き「シャイフよ、うかがいたいのですが、ハシーシはハラーム (禁じられたもの) でしょうか」

ウラマー「もちろん。酩酊状態を作り出すものはすべて禁じられており、ハシーシもその中に含まれる」

靴磨き「しかし、私は、ハシーシをやらないと、妻と床に入れないですよ」

ウラマー「(笑いながら) それでは仕方がないな、マクルーフ (好ましくないもの) に当る」

この例におけるウラマーの判断が、イスラーム法にいう「より小さな悪の選択 ('Ikhtiyār 'Akhaff ad-Dararain)」に立脚するものなのか否か (妻の権利の否定は重大である) は判然としない。いずれにしても、こうした日常的会話においてウラマーは臨機応変であり、返答にしても、法学的・神学的であるよりは、逸話などを用いることが多いように見受けられる。

(2) 「共存」の構図

ウラマーには様々な階層があるが、ウラマーと一般信徒を区別する規準は単純である。ウラマーとはアーリム（‘ālim 知識を持つ者）の複数であり、対語はジャーヒル（jāhil 無知なる者）であり、その中間には、アーリムをめざす者としてのムタアッリム（mata‘allim 学ぶ者）が位置するのみである。この知一無知の二分法を行なった上で、ウラマーの階層が、どのような知識をどの程度持っているかによってでき上っている。

スーフィー教団においても、同様に単純な二分法が原理となっている。ハーッス（khāṣṣ）とアーンミー（‘ammī）は、それぞれ、神秘主義な意味における選良と大衆にあたる。選良とは、神秘的な知識を獲得した者＝スーフィー（ṣūfī）であり、それをめざすものとしてムタサウウィフ（mutaṣawwif）がある。

ふたつのヒエラルキーは、それぞれ独自の基準によって成立している。言いかえれば、法学において学者である人物も、スーフィー的な観点からは「大衆」でありうるし、優れたスーフィーであっても、ウラマー的観点からは「無知者」でありうるのである。つまり、2つの基準は、二律背反的に対立する要素を内包している。official Islam としてのウラマーのイスラームが、スーフィー教団にまつわるものを popular Islam として否定するということは、ウラマー的なく知の規準から言えばスーフィー教団の総体が「愚かな無知者」にすぎない、との事情を表現している。

しかし、前節の地理的構図をめぐる記述が明確にしているように、アズハル＝フセイン複合体においては、二律背反的と思われる2つのヒエラルキーが、対立的というよりも、「共存」的に存在している。そのことは、フセイン・モスクが、廟の併設によってスーフィー教団と強く結びつきつつも、モスク自体の（イマーム等の）人的供給はアル＝アズハルによってなされている事実によっても、示されている。

また別な例をあげるならば、調査期間中にアズハル総長であった Shaykh ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd、アズハル・モスクのイマームであった Shaykh Ṣāliḥ Ja‘fari の場合が示唆的であろう。両者が上級ウラマーであることは言うまでもないが、前者はシャーズィリ系教団に属しており¹⁷⁾、後者は、アフマディーヤ教団 (Al-‘Aḥmadiyah al-‘Idrīsīyah) のシャイフであった。さらに、当時、「当代随一のハディース学者 (Shaykh al-Muḥaddithīn fī ‘Aṣrihi)」とも呼ばれ、ウラマーの重鎮の一人であった Shaykh Muḥammad at-Tijānī が、ティジャーニー教団のシャイフであったことも、こうした例に含まれるであろう。確かにこれらのケースは、やや例外的¹⁸⁾ではあるが、しかし、ウラマーとスーフィー教団の共存性をよく示しているといえよう。

こうした共存を可能ならしめている原因は様々に考えられようが、ここでは、歴史的観点も含めて特に3点に着目したい。

第1に、カイロの特殊な状況である。ウラマーは、聖者廟を一般的に認めるものではないし、まして聖者廟詣でを奨励するものではない。しかし、すでに詳しく見たように、カイロにおける聖者廟の主要なものは、「預言者の一族」のものであり、それも預言者からそれほど世代を隔てない人々のものである。言いかえれば、これらは、正統的な神学・法学の観点から見ても、深刻な議論を呼び起こすことなく聖者と認めうる人々であり、ウラマーにとって、十分「許容」しうる状態であると言えよう。

第2に、アズハル=フセイン複合体においては、「棲み分け」の原則とでも呼ぶべきものが成立している、との仮説が立てうるであろう。つまり、ウラマー的な知識とスーフィー的な知識は、互いに独立した別々の領域である、との理解の仕方である。この考え方によれば、それぞれにおいて知識ある者は、それぞれの領域において優れた者であって、一方の規準に照らせば他方は無知である、と主張する必要はない。ウラマーなどがよく用いる、教団メンバーや周辺の人々の中の「無知な者たち」が非難さるべき行為を行なっている、との主張 [cf. AN-NAJJĀR 1978: 9] は、こうした「棲み分け」を示している。無知な者が非難さるべきとの主張は、暗黙裡に、2つの領域はそれを「真に」体得した者（知識ある者）の次元では整合的である、との理解を物語っている。

第3には、前世紀以来エジプト全体で進行してきた世俗化 (secularization) に着目すべきであろう。社会全体が、世俗化し、非イスラームが進んでいく中で、伝承されてきたものを保存しようとする点で「保守的」と言いうるウラマーが、スーフィー教団を、宗教性を維持する限りにおいて善、とみても、何ら不思議はない。さらに議論を進めるならば、社会の他の部分の世俗化が、2つのイスラームの勢力がアズハル=フセイン複合体に凝縮することを助けた、とも推測できる。II章、III章で見たように、アル=アズハル機構とスーフィー教団の組織化は、近代化・世俗化と並行しており、明

17) 彼についての Gilsenan の言及 [GILSEMAN n.d.: 229-231, 243-244] は的を得ていないように思われる。Shaykh 'Abd al-Ḥalīm の意見が多くのウラマーと同様に「popular Sufism とその教団は真にイスラーム的ではない」というものであった [GILSEMAN n.d.: 230] と要約することは、不正確に過ぎるであろう。Shaykh 'Abd al-Ḥalīm の意見(と考えられるもの)に対する反証として、Gilsenan は、ハーミディーヤ教団の例をあげているが、Shaykh 'Abd al-Ḥalīm が Salāmah ar-Rāḍī (ハーミディーヤ教団の創設者) の流れをくむことを考えると、これは議論として成立していない。しかし、別な箇所での言及 [GILSEMAN n.d.: 243-244] も合わせて考えると、問題はスーフィー教団ではなく、Gilsenan が、エジプトのウラマーの性格をどの程度正確に把握していたかによるように思われる。

18) ウラマーとスーフィー教団の関係性として例外的、という意味ではない。同一人物が、両方のヒエラルキーを登りつめることが珍しいのである。

らかに、今日の複合体が2つのモスクの距離的近接性のみで成立したわけではない。

ウラマーの保守的立場が、世俗化に直面して、スーフィー教団を許容するものであるとするならば、イスラーム「復興」をめざす運動の立場がこれと異なることは、自明であろう。「復興」とは、世俗化されていない残存部を守るのではなく、いわば世俗化に「反撃」することだからである。このことの傍証として、地図2が示すように、アズハル=フセイン複合体が旧市街の中心にあり、復興運動に関するモスクが、近代化に伴って発展した地区に多く見られる事実を、想起することができる。

V. 現代サラフィー主義

イスラーム復興運動の、広く学術的に認められた定義は未だ存在しない¹⁹⁾。包括的な分析枠組も提出されているとはいえない²⁰⁾。しかし、ここでは、ウラマー、スーフィー教団、エジプト政府と関係のある局面に限定して論じるため、イスラーム復興運動の中でも、1977-1978年における青年層のサラフィー主義のみを取り上げ、これをもって本稿で論じているイスラーム復興運動を代表させる。

(1) 革新的回帰

サラフィー主義 (As-Salafīyah) は、サラフ (salaf) すなわちイスラーム初期の世代が「最も正しく最も知識がある」[HILMI n.d.: 59] として、その時代の「純粋な」イスラームに従うことを主張するために、この名称で呼ばれる。そのため、「復古」といった連想を生むが、「初期世代」を歴史的に理解することは誤りである。彼らの言う「初期世代」が彼らにとっての理念的な存在であることは、逆にスーフィー教団にとっての「初期世代」(フセインに代表される) がスーフィーの伝承を意味すること

19) 筆者は、[小杉 1984]において、明確な定義もなく使用されている用語の混乱について批判し、イスラーム復興運動を、政治的および国際政治的分派で考える場合の定義を、一つの試論として提案した。また、日本中東学会第1回年次大会のパネル・ディスカッション「イスラーム復興運動」では、問題提起として、新しい概念規定について次のように論じた——「復興」には、①「あるべきイスラーム」の復興、②伝統主義・保守主義の否定、③西洋支配の打破、が含意される。そこから、現代性という特徴(中世の復興運動との差異、「墮落」した中世体制の崩壊という二重の否定を通過)が導き出され、運動としては、政治的な意味でのウンマ(共同体=国家)の復興・各地域におけるイスラーム法の実施が共通の目標として認められる。思想的には、保守主義との関係において、再解釈派と再構築派に分類される。

20) たとえば、Voll [1982]はイスラーム復興運動の全体像を描こうとしているが、トピックの豊富によって対象が何であるかを網羅的に示している点は評価できるとしても、構造分析には失敗している。Modernist-Fundamentalist という分類が思想的には最早意味をなさないことを示している。もっとも、Rahman [1981]は、Modernist-Fundamentalist の分類は使用しているものの、著者自身の主体的立場が明確であるため、問題の所在を明らかにすることに成功している。

を考えれば、明らかであろう。従って、初期世代への「回帰」が現代的文脈において実際上持っている「革新 (tajaddud)」の意味に注目する必要がある。

現代におけるサラフィー主義の基礎理論はムハンマド・ラシード・リダー (1865—1935) を中心とする『アル=マナール』派によって作られたと言っても過言ではない [cf. 小杉 1985] が、その特徴は、イスラームの正統性と現代性の結合にあり、イスラームを一貫性をもって再構築しようとしているため、きわめて論理的で明晰である。たとえば、神は超越的絶対神として理解され、神と人間の直接的な関係の中における自己の責任と行動が強調される。その中には、聖者の入る余地はないし、そもそも聖者の存在は正当化されない。また、前節で見たウラマーとスーフィー教団の「棲み分け」の原則のようなものもありえない。社会を一貫的に把えるために、イスラーム法の一元的統治が理論化される。そのため、すべては法学に還元される。還元されえない「別な領域」などは認めえない。

革新的回帰によって社会をイスラーム的に純化しようと志向することが、神に対する人間の責任とされる結果、とくに、そこに参加することは、イスラーム社会の構成員全員の義務となる。その場合の第一歩は、正しい (サラフィー的な) イスラームの学習であり、学習が義務である以上、無知の状態にとどまることは許されなくなる。こうした考えが、ウラマー的ヒエラルキーと対立的であることは言うまでもない。ウラマーの存在は、ウラマーに指導される者としての一般信徒の存在を前提とするからである。

確かに、イスラーム法の一元的統治の主張は、政治的次元では、世俗法を推進する政府批判へ向かい、イスラーム法実施を求める運動となる。その中で、政府に協力的なウラマーへの批判も生まれる。しかし、ウラマーに対するサラフィー主義者の立場は、狭義の政治に限らず、根底的な部分で異なっており、ある意味では世界観において対立していると言える。さらに、スーフィー教団に対しては、ウラマーに対するよりも一層批判を強めるが、その場合にも、根底的なイスラーム理解における対立がある。そして、そうした次元での批判が、政治レベルにおける批判を支え、自己の主張の正しさを確信させる効果をもたらすのである。

次に、教義レベルにおける「聖者」、法学レベルにおける「廟」を例として、対立点を記述してみよう。

(2) 「聖者」をめぐる

サラフィー主義の立場からは、超越神と人間の中間に来る存在は正当化されない。

預言者ムハンマドは「神の使徒」であるから、神と人間をつなぐ存在であるが、その機能は預言者だけに認められる。さらに、預言者のメッセージは、人間に、神のみを直接的に「崇拜（'ibādah）」することを教えるものであった、と理解される。これが「サラフ（初期世代）」のイスラームである。サラフをこのように規定するならば、聖者もスーフィー教団もビドア（bid'ah 逸脱）にすぎない。

一方、スーフィー教団にとっては、預言者が人間と神の間をつなぐということ自体が、他のそのような存在を示唆する。確かに、啓示については預言者のみの機能であるが、その他の点について、「預言者の一族」と聖者は、預言者のいわば延長として存在する。フセインのような存在は、この血統的・精神的な両面において、預言者の資質を継承している。

問題は、スーフィー教団にとって、聖者は、一般的に存在するのではなく、何某として特定の形で存在することである。その時に、聖者である資格が授与される一形式として、預言者を夢で見ることが重視される。しかし、夢を実際に見たか否かは本人にしかわからない性質の事であろう。サラフィー主義は、こうした夢を見たという主張は「嘘である」として、認めないし、そのような夢が聖者の資格を意味するという点にも合意しない。つまり、スーフィー教団は、非常に多くの特定の聖者たちを認知するが、サラフィー主義は、この特定の人々を認めない。

これに対して、ウラマーの立場は、原則において聖者を認めるものである。ハディースに「私を夢で見た者はまさしく私を見たのである」[IBN MĀJĀH n.d.: 1284]とある以上、夢の实在は否定しない。このような夢を見ることが聖者の奇蹟（カラーマ karāmah）であることも認める。神学的には、全能の神が、ある人間に奇蹟の能力を与えたとしても、矛盾は生じない。しかし、特定の人物が聖者に相当するか否かは、ウラマーの関与するところではない。当人の主張が嘘でありうることも認める。つまり、ウラマーの理念上の立場は、スーフィー教団とサラフィー主義の中間に位置すると言える。にもかかわらず、カイロの状況においては、ウラマーにも認めうる「預言者の一族」が主要な聖者であることによって、ウラマーとスーフィー教団の間の溝が埋められていることは、すでに指摘した通りである。

（3） 聖者廟とモスク

聖者を認め、聖者のバラカ（祝福）を認めると、次の段階では、聖者の墓を廟とし、時には隣接してモスクを建てることになる。この場合、イスラーム法に関連して、4つの問題が生じる。第1に、墓の上に墓標などを建てることの是非、第2に、墓の上

にモスクを建てることの是非、第3に、墓に向って礼拝を捧げることの是非、第4に、特定のモスクに価値を認めることの是非である。サラフィー主義はこれらのすべてに否、と答える。墓標それ自体も許されない²¹⁾し、墓が内部にあるようなモスクを建ててもいけない。彼らの観点からは、そうしたモスクがあれば避けなくてはならない²²⁾。モスクの中で、他のモスクにない価値を持つのは、聖地(メッカ、メディナ、エルサレム)のモスクのみで、特定の聖者の廟があるモスクに価値を見出すことは許されない。

スーフィー教団がこうした議論に拘泥しないことは言うまでもない。ウラマーの立場は、ここでも中間的である。墓標はあるべきではないが、この禁止規定は広く知られていなかったために、歴史的に遵守されたことがない。墓が内部にあるようなモスクは許されないが、一般に墓のある部屋は別室であって、原理的にはモスクと廟は分離されている。従って、特定の廟とつながったモスクを好んでも、それが好悪の問題とされ、その廟を聖地と同列に扱うことがなければ、差し支えない。

このようなウラマーの解釈は、現実を法学的操作の可能な範囲で「許容」しているとするものである。これも「棲み分け」の原則に由来する態度と言える。しかし、法学的操作によっても看過しえない点として、第3の問題——すなわち、礼拝する方向(メッカの方角)に墓があってはならない、との問題が残る。形式的であれ、神以外に向って礼拝を行なうことは、ウラマーとしては黙過しえないことである。図4には、カイロの著名なモスクのいくつかが示されている。墓は聖者とは限らない。(4)(6)(7)は、為政者たちの墓であり、(5)は混合している。(2)のようなモスクは、墓は別棟で、かつ後方にあつて、ウラマーにとって許容範囲にある。(1)や(4)の形は、ウラマーにとって正当化しにくい。ただし、全体の数としては、ごくわずかと言えよう。フセイン・モスクがこの種類に含まれることは、アズハル=フセイン複合体における共存を考えると、奇異に思われるが、墓を中心からずらすことで、それなりの正当化がはかられているのかもしれない。

聖者廟は、多くの人々を廟詣でに引きつける。特に、生誕祭において、そうであるが、サラフィー主義は、生誕祭を否定する理由として、多くの害悪が伴うことを指摘する——男女の混合、浪費、不潔、モスクを本来の目的以外に使用すること、音楽(踊り、太鼓)の利用、カラーマ(奇蹟)に関する作り話の捏造、カイロに埋葬され

21) サウジアラビアでは、石で位置を示すだけで、墓の主の名前さえわからないようになっている事実は、よく知られている。これはワッハーブ主義に立脚しているが、ワッハーブ主義は広義のサラフィー主義に含まれる。

22) サラフィー主義の青年の一人が、「カイロには、礼拝できるモスクは2つしかない」と筆者に語ったことがある。これは、墓が付属しているモスクが多いことを指している(ただし、2という数字は誇張であろう)。

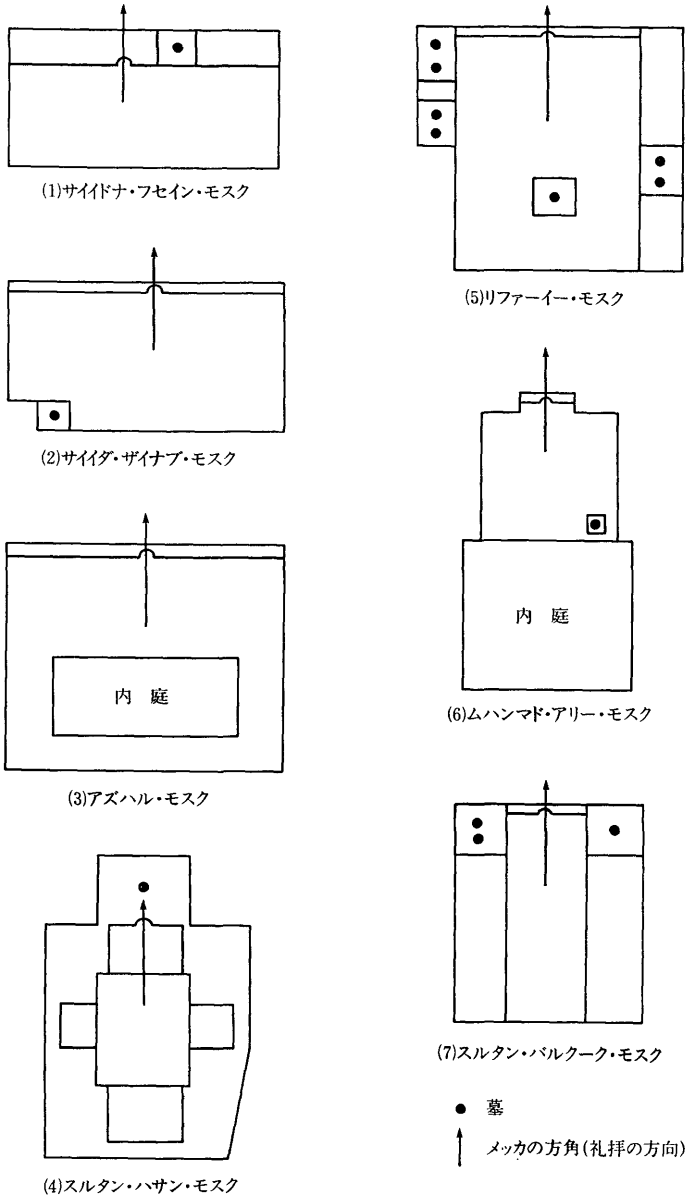


図4 モスクと廟の位置

ていない者の生誕を祝う誤り、等々 [HILĀWĪ 1979: 100-102]。最後の点は、最も重要な聖者であるフセインとザイナブにかかわる。フセインの頭骨が実際にカイロに運ばれてきたのか、ザイナブがエジプトに渡ったことは歴史的事実なのか、をめぐって論議が存在する。中世におけるサラフィー主義の祖と言うべき Ibn Taymīyah は、

「この廟がフセインに結びつけられているのは……明らかに、捏造された虚偽である」
[IBN TAŪMĪYAH n.d.: 154] と論じている。

(4) 政府との関係

サラフィー主義の観点からすると、フセイン・スクは、虚偽、逸脱と形容されうる、許容されざる要素を多く含んでいることになるが、そのことに、さらに政治的次元が密接に関連していく。前述のようにフセイン・モスクはスーフィー教団と結びつき、生誕祭を通して一般信徒を広く引きつけているが、同時に、このモスクは第1級の公式モスクとなっており、イスラームの祭事の際には大統領がここで礼拝を捧げるのである [PARKER and SABIN 1974: 43-44]。ナセルと対照的に、サダトは、自らの宗教性を誇示する政策を採ったため、サダト時代にはフセイン・モスクが頻繁に利用された。さらに、サダトはスーフィー教団に対しても、奨励策を採った。それ以前のナセル時代には、スーフィー教団は、政府に脅威を与えることもないが、国家建設にも役立たない、としていわば放置されていた [BERGER 1970: 72, 80-81]。一方、サダト政権にとって、左派の脅威を抑制するために、イスラームの諸勢力の伸張を鼓舞することは、有効な政策と考えられたことであろう²³⁾。もちろん、1960年代後半から70年代前半にかけてのスーフィー教団の活性化そのものが政府による奨励策に起因するとみなすことはできないが、サラフィー主義にとっては、政府とスーフィー教団は連動していると理解される状況がそこにあった。

こうした状況に対抗するものとして、サラフィー主義者は、2つの祭事（「断食明けの祭」と「犠牲祭」）において、自分たちの集合礼拝を組織した。会場は、大統領府の前にあるアービディーン広場で、数万の会衆が集った。祭の際の礼拝はすべての信徒の義務であり、アービディーン広場に参集した人々全員がサラフィー主義者であるとは限らないが、祭の2～3週間前にはビラ貼りによる広汎な宣伝が行なわれており、その宣伝が成功していたと言える。サラフィー主義者は拠点であるマーリク・モスク（地図1参照）などに事前に集合して、大声で唱句をととなえながら、アービディーン広場まで行進するのが常であった²⁴⁾。

祭の朝に、フセイン・モスクで礼拝を捧げるサダト大統領と、大統領府前に集合し

23) サダト時代末期にカイロを訪れた Muhtar Holland 氏（英人アラビスト）によれば、氏がカイロに渡っていた1960年代前半にはスーフィー教団の活動はきわめて抑制されており、関係者以外にはほとんど知覚されえないものであったが、それと比較して、サダト期における教団活動の開放性は驚異的である、という。

24) デモ行進は1977年1月の「物価暴動」以後禁じられていたが、祈りの唱句を声高ととなえて礼拝所へ向かうことは、祭においては通常の宗教的行為とみなされている。

て礼拝を捧げるサラフィー主義者について、いずれも宗教を利用した（あるいは宗教の形をとった）政治的示威行動を行っていると解釈することは可能であろう。しかし、そうした解釈では、サラフィー主義は政治的イデオロギーと捉えられるが、それでは、彼らが、政府批判をする一方で、激しくスーフィー教団やフセイン廟詣で、生誕祭を非難する事実を説明することはできないであろう。

VI. 総括と展望

政治的権力者としてのサダト大統領が自らを宗教性の衣で飾ろうとする際にフセイン・モスクを利用したことは、このモスクが持つ社会的価値を示している。フセインは、全エジプトの聖者の「位階秩序」の頂点に立ち、一般信徒の間で最も敬愛されているからである。政治的効果を狙うのであれば、一般信徒の人気を集めるモスクを選択することは当然であろう²⁵⁾。フセインを敬愛し、生誕祭にフセイン・モスクを訪れることを好むような一般信徒——言いかえれば、スーフィー的なヒエラルキーの「据野」の部分——のイスラームを仮に popular Islam と呼ぶとすれば、権力者はこの popular Islam を利用したと言える。カイロにおいてこの popular Islam, および権力者とこれとの結びつきを主として批判するのは、ウラマーではなく、サラフィー主義者である。

厳密に言えば、いま仮に規定したような形での popular Islam が、ヒエラルキーの底辺のみならず、ヒエラルキーの全体、即ちスーフィー教団そのものを含むものである——つまり、スーフィー教団とその周辺人口のすべてが普遍的・理想的イスラームではない——との見解を、サラフィー主義者は採っている。これはウラマーの見解ではない。

これまで論じてきた中で明らかになったように、ウラマーは、スーフィー的なヒエラルキーが自分たちのヒエラルキーとパラレルなものである、と理解している。彼らは、そこに異なる知識の体系が存在する——つまり、世界観の相違が存在する——ことを知っている。このことを、「棲み分け」の原則として表現してきた。しかし、異なる体系の存在を容認することは、そのすべてを放置することを意味しない。ウラマーの機能がイスラーム法であるとすれば、彼らはあくまでそれを管理する。スーフィー教団は別な宗教ではなく、異なる世界観を持つだけで信徒の行為がイスラーム法か

25) これがサダト大統領のきわめて意識的な政策であったことを、サダト暗殺後のムバーラク大統領と比較して考えることができる。ムバーラクはサダトのように公的モスクで礼拝を捧げることをひかえた上に、初めてそうした行動をとった時には、フセイン・モスクではなく、アズハル・モスクを選択した。

ら自由になるわけではないからである。教団のメンバーは、自分の属する教団のルールに従ってズィクル（唱名）を行なうであろうが、彼が一般的な礼拝を捧げる時には、ウラマーによって定められたイスラーム法の行為規範に従わざるをえない。

このことを、一般信徒に即して言うと、どうなるであろうか。Ⅱ章、Ⅲ章では、2つのヒエラルキーの底辺を形成するものとして、一般信徒を描いた。しかし、それぞれのヒエラルキーに一般信徒が別々の集団として帰属しているわけではない。一般信徒は、ウラマーのような学問的な師弟関係に結ばれているわけでも、スーフィー教団のような誓約によって結ばれているわけでもない。従って、彼らは、動的な存在と考えられ、人によって偏りがあるにしろ、全般的に見て、2つのヒエラルキーの双方から影響を受けると考えなくてはならない。昼間、遺産相続に関してファトワー事務所相談に行った同じ人物が、夜、フセイン・モスクの生誕祭を訪れる、といった事態を妨げるものは何もないのである。

言うまでもなく、一般信徒のこのようなあり方を可能ならしめるのが、アズハル=フセイン複合体であり、この複合体を存在せしめるようなカイロの状況である。イスラーム世界のいかなる場所でも、ウラマーとスーフィー教団の共存が成立していて、一般信徒がその間を自由に往き来できるわけではない。単純化した分類を行なうならば、イスラーム世界には、①ウラマーのみが存在する地域、②スーフィー教団のみが存在する地域、③両者が存在する地域、があり、③が一般的というわけでは決してないであろう。むしろ、①②の方が広範に見られるかもしれない。②の場合には、スーフィー教団のシャイフがウラマーの機能を兼ねている場合もありうる。さらに、③の場合でも、カイロのように、空間的かつ社会的な親近性がある「共存」しているとは限らないであろう。親近性の有無、あるいはその質と程度、共存のあり方などについて、事例によってカイロとはかなり異なっているであろうことが、推測される。

ウラマーとスーフィー教団の共存を可能ならしめている原因については、Ⅳ(2)において3点掲げたが、ここでは、さらに、カイロにおけるアズハル=フセイン複合体の成立の要因について、次のような仮説を立てることができる。

第1に、アル=アズハル機構は、世界最大級のウラマー集団を擁しているが、これが2つの意味を持つ。内部的には、ウラマーの多様性である。これまで、記述を整理するために、ウラマーを単一的に扱ってきたが、実際はウラマーの学問分野は多様であり、世界観も単一ではない。特に、イスラーム法は広義には信仰個条と行為規範を含むが、前者は神学の領域であり、後者は法学に含まれる。これらの中で「棲み分け」が成立しないとすれば、ウラマー間の関係は緊張に満ちたものとなるであろう。

外部に向っても適用されうる「棲み分け」の原則は、内発的な要素を持っていると言わざるをえない（さらに、アル=アズハルでは、スーフィズムの一部を倫理学として、ウラマー的な学問体系の中に取り込んでさえいる）。一方、ウラマーの数の多さは、社会に対して、イスラーム法の存在を強調する。これだけのウラマーがいて、なお、カイロの信徒たちがイスラーム法を無視したり、安易な態度をとったりすることは、困難であろう。当然、スーフィー教団の側でも、カイロにおいては、イスラーム法に対して、かなりの整合性を備えていると推測される。本稿では、ウラマーの側でいかにスーフィー教団を容認しているかに言及したが、反対側からの歩み寄りが全くないとは考えにくい。これは、今後の研究上興味ある点であろう。さらに関連して、一般信徒の教義の理解について考える必要もあろう。ウラマーのヒエラルキーを描いた部分で、いわゆる「ウラマーのイスラーム」を一つの次元のみで把えることの問題点を指摘したが、一方で、カイロにおいては、一般信徒の間に教義がかなり深く浸透している様子が見られる²⁶⁾。一般信徒が、いかに「ウラマーのイスラーム」と異なったことを信じているかに関する研究は散見するが、一般信徒がいかにウラマーのイスラームを受容しているかについての研究は見当たらない。社会的存在としてのウラマーの研究がほとんどなく、「ウラマーのイスラーム」が実態的に把えられていないために、それと一般信徒との関係も不明のままである。「ウラマーのイスラーム」を多様な次元で把えると共に、この点が明らかにされなければ、イスラームの全体像を知ることはいかならないであろう。

ウラマー集団の大きさと並行して、複合体の成立には、第2の要因として、スーフィー教団の多彩さがあげられる。カイロ——あるいはエジプト全体——における教団の種類と数の多さは、教団間の寛容ないし異なる世界観の受容を作り出すと思われる。恐らく、比較研究を行なった場合、少数の支配的教団が競合しているような地域とは全く異なる性格が指摘されうるであろう。

第3の要因としての、カイロにおける聖者の特殊性は、繰り返して述べた通りである²⁷⁾。

以上のような3点に要約される要因がアズハル=フセイン複合体を成立させたとの仮説は、さらに、他の事例との比較などを通して検証する必要があるが²⁸⁾、いずれに

26) [PIAMENTA 1979] からは、「正統」的教義が一般信徒の日常会話に浸透している様子が見取られ、きわめて示唆的である。

27) 本稿では、聖者廟をスーフィー教団に関連させて論じてきたが、カイロにおける「預言者の一族」の中にはウラマーを代表する人物——4大法学派の1つの創設者であるイマーム・アッ=シャーフィイー——もおり、そのモスク=廟では毎年大きな生誕祭が行なわれていることも注目に値する。

せよ、カイロの事例には明白な点として、共存の傾向が認められることであろう。このような、既存の世界観が共存をはかっていく構造がアズハル=フセイン複合体の構造であるとすれば、新しい世界観の確立を試みるものがサラフィー主義であると言えよう。残存する自己の保存が保守主義であるならば、失なわれた「初期世代」のイスラームを取り戻すことで自己を回復しようとするものが革新的回帰の思想と言えよう。

少なくともカイロの事例を見るならば、イスラームの諸勢力と政治的対立の連関性は、狭義の政治に限定されない、包括的な枠組で考えなければ十分には理解しえないことが、明らかにされるのである。

Appendix

「アル=アズハル改革」略年表 ——「独立」時代から「国有化」まで——

- 1690 第1代アズハル総長ムハンマド・アブドッラー・フルシー歿（第1代が誰であるかについて、若干の異説あり）
- 1725 ムハンマド・シャナーン総長歿。マーリキー派による総長職独占の終了。以降、シャーフィイー派の時代となる。
- 1870 ムスタファー・アル=アル=シー総長を、ヘディーヴ・イスマイルがオスマン朝スルタンの代理の資格で退任せしめる。総長職終身制の崩壊。同時に、ハナフィー派のムハンマド・アル=アッパシー・アル=マフディー総長の誕生で、シャーフィイー派の独占も終了。以後、三派のいずれも総長職を独占することはない。
- 1872 「アフリミーヤ」試験制度の導入。
- 1895 ムフティー（律法裁定官）・ムハンマド・アブドゥの努力による「改革」導入——（1）アズハル運営評議会の設立、（2）アラビア語学・イスラーム学以外の教科（数学、歴史など）の導入、（3）政府より固定給付の支給。
- 1896 法令で、総長を運営評議会の議長と確認。カリキュラムの整備。
- 1907 イスラーム司法学校 (Madrasah al-Qadā' ash-Shar'i) の設立。アル=アズハルに反対運動起こる。
- 1911 1911年法令第10号——（1）アズハル最高評議会の設置（運営評議会と替わる）、（2）大ウラマー組織 (Hay'ah Kibār al-'Ulamā') の設置。
- 1919 1919年革命——「アズハル独立期の最後を飾る行動」[Ad-Dusūqī 1980: 54]
- 1927 1927年法令第15号——アズハル総長を首相の指名にもとづいて国王が任命するものとする。これによって、ウラマーは総長選出権を喪失。
- 1930 1930年法令第49号——（1）中学～大学を、4・5・4制として、学部制度を導入、（2）モスクにおける教育の終了（大学建物へ移行）。
- 1936 革命以前の最後の改革——カリキュラムの統合。
- 1952 「ナセル革命」——総長の任命権、国王から共和国大統領に移管。

28) たとえば、ウラマー集団を擁せず、巨大な聖者廟が存在する、という点で、下エジプトのパダウィー・モスクのあるタンタ市などに興味を持たれる。また、ヒエラルキーを形成するほど多数のウラマーを擁すると同時に多くの聖者廟のあるイランとの比較も、スンニー派とシーア派の比較という面も含めて、示唆的であろう。筆者は、従来の、相違点のみを強調するスンニー／シーア論の有効性に、懐疑的である。

- 1954 「タンタ事件」の結果、金曜日の説教に対して、政府の統制強化さる。革命政府、イスラーム会議 (al-Mu'tamar al-'Islāmī, サダト事務局長) を設立 (ただし、2年間のみ存続して、失敗に終わる)。
- 1955 イスラーム法裁判所 (al-Mahākīm ash-Shar'īyah) の廃止。
- 1960 政府、「反動的」な宗教勢力に対抗するために、イスラーム最高評議会 (Al-Majlis al-'A'lā li-sh-Shu'ūn al-'Islāmiyah) を設置。
 シャルトゥート総長、カリキュラムに外国語を教科として導入。
- 1961 1961年法令第103号 (いわゆる「アズハル再組織法」)——(1)アズハル総長の権限を大幅に制限、(2)大ウラマー協会 (大ウラマー組織を改称したもの) を改組して、「イスラーム研究院」設置、(3)アズハル大学の一般国立大学化、国民教育体系への組み込み、大統領による学長の任命。
- (出所) [AD-DUSŪQĪ 1980], [BIN SALAMON 1980], [CRECELIUS 1966] をもとに作成。初期の総長の属する学派については、[AL-BAHĪ 1964] は若干異なる説を掲げている。

文 献

- 'ABDUH, Muḥammad *et al.*
 1980 *Al-Fatāwā al-'Islāmiyah min Dār al-'Ifṭā' al-Miṣriyah*. Vol. I, Al-Majlis al-'A'lā li-sh-Shu'ūn al-'Islāmiyah.
- 'ABU KAFF, 'Aḥmad
 1977 *'Āl Bayt an-Nabī fī Miṣr*. Mu'assasah Dār at-Ta'āwn.
- ABU-LUGHOD, Janet L.
 1971 *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*. Princeton U.P.
- ABUN-NASR, Jamil M.
 1965 *The Ṭijāniyya: A Sufi Order in the Modern World*. Oxford U.P.
- ADAMS, Charles C.
 1933 *Islam and Modernism in Egypt*. Oxford U.P.
 1983 *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Ḥaykal*. State Univ. of New York Press.
- AHMAD, Eqbal
 1984 *Islam and Politics*. In Yvonne Yazbeck Haddad, Byron Haines, and Ellison Findly (eds.), *The Islamic Impact*, Syracuse U.P., pp. 7–26.
- AJAMI, Fouad
 1981 *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*. Cambridge U.P.
 1983 *In the Pharaoh's Shadow: Religion and Authority in Egypt*. In James P. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge U.P., pp. 12–35.
- AKHAVI, Shahrough
 1980 *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavī Period*. State Univ. of New York Press.
- ANSARI, Hamied H.
 1984 *The Islamic Militants in Egyptian Politics*. *International Journal of Middle East Studies* 16: 123–144.
- AROIAN, Lois Arminé
 1983 *The Nationalization of Arabic and Islamic Education in Egypt: Dar al-'Ulum and Al-Azhar*. The American Univ. in Cairo.
- AL-ATTAS, Syed Muhammad Naquib
 1985 *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*. Mansell.
- AL-BĀSHĀ, Ḥasan *et al.*
 1970 *al-Qāhirah: Tārīkhuhā, Funūnuhā, 'Āthāruhā*. Mu'assasah al-'Ahrām.

- BAER, Gabriel
1969 *Studies in the Social History of Modern Egypt*. The Univ. of Chicago Press.
- AL-BAHĪ, Muḥammad, et al.
1964 *Al-'Azhar: Tārīkhuhu wa Taṭawwuruhu*. Wizārah al-'Awqāf wa Shu'ūn al-'Azhar.
- AL-BAYYŪMĪ, Muḥammad Rajab
1983 *al-'Azhar bayna as-Siyāsah wa Hurriyah al-Fikr*. Dār al-Hilāl.
- BERGER, Morroe
1970 *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion*. Cambridge U.P.
- BIN SALAMON, Ahmad S.
1980 *Reform of al-Azhar in the 20th Century*. Ph.D. Dissertation, New York Univ.
- BORTHWICK, Bruce M.
1967 *The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication*. *The Middle East Journal* 21: 299-313.
- CRECELIUS, Daniel
1966 Al-Azhar in the Revolution. *The Middle East Journal* 20: 31-49.
1972 Nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization. In Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saint, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Univ. of California Press, pp. 167-209.
1980 The Course of Secularization in Modern Egypt. In John L. Esposito (ed.), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse U.P., pp. 49-70.
- DESSOUKI, Ali E. Hillal
1981 The Resurgence of Islamic Organizations in Egypt: An Interpretation. In Alexander S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki (eds.), *Islam and Power*, Croom Helm, pp. 107-118.
1983 The Limits of Instrumentalism: Islam in Egypt's Foreign Policy. In Aeed Dawisha (ed.), *Islam in Foreign Policy*, Cambridge U.P., pp. 84-96.
- DODGE, Bayard
1961 *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*. The Middle East Institute. (1974 Memorial Edition)
- AD-DUSŪQĪ, 'Āṣim
1980 *Mujtama' 'Ulamā' al-'Azhar fī Miṣr: 1895-1961*. Dār ath-Thaqāfah al-Jadidah.
- ECCEL, A. C.
1984 *Egypt, Islam and Social Change: Al-Azhar in conflict and accomodation*. Klaus Schwarz Verlag.
- EICKELMAN, Dale E.
1981 *The Middle East: An Anthropological Approach*. Prentice-Hall.
- FAKSH, Mahmud A.
1980 The Consequences of the Introduction and Spread of Modern Education: Education and National Integration in Egypt. In Elie Kedourie and Sylvia G. Haim (eds.), *Modern Egypt: Studies in Politics and Society*, Frank Cass, pp. 42-55.
- AL-FAQĪ, Muḥammad Kāmil
1965 *al-'Azhar wa 'Atharuhu fī an-Nahḍah al-'Adabiyah al-Ḥadīthah*. Maktabah Nahḍah Miṣr (Second Edition).
- FISCHER, Michael M. J.
1980 *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Harvard U.P.
- GELLNER, Ernest
1981 *Muslim Society*. Cambridge U.P.
- GIBB, H. A. R.
1947 *Modern Trends in Islam*. The Univ. of Chicago Press (1972 Reprinted by Octagon Books).
- GILSENAN, Michael
1973 *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*. Oxford U.P.

- n.d. *Recognizing Islam: An Anthropologist's Introduction*. Croom Helm.
- VON GRUNEBaum, G. E.
1951 *Muhammadan Festivals*. (1976 New Impression by Curzon Press.)
- AL-ḤADĪDĪ, Faṭḥi Ḥāfiẓ 'Aḥmad
1981 *Dirāsāt fī Madīnah al-Qāhīrah: Mīntaqah Qismay al-Jamāliyah wa Manshūt Nāṣir bayna al-Mādī wa al-Hādīr*. ash-Sharikah al-Miṣriyah li-ṭ-Tibā'ah wa an-Nashr.
- HILĀWĪ, 'Abd al-Mawlā Maḥmūd
1979 *As-Sunan wa al-Bidā'*. Al-Markaz al-'Arabi li-n-Nashr wa at-Tawzi'.
- ḤILMĪ, Muṣṭafā
n.d. *Qawā'id al-Minhaj as-Salafī*. Dār al-'Anṣār.
- HOURLANI, Albert
1962 *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*. Oxford U.P. (1983 Reissued by Cambridge U.P.)
- IBN MĀJĀH
n.d. *Sunan Ibn Mājah*. Vol. II. Edited by Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Dār al-Fikr.
- IBN TAYMĪYAH
n.d. *Ra's al-Ḥusayn*. Matba'ah al-Madani.
- ISMAEL, Tareq Y. and Jacqueline ISMAEL
1985 *Government and Politics in Islam*. Frances Pinter.
- ISRAELI, Raphael
1984 *Islam in Egypt under Nāṣir and Sadat: Some Comparative Notes*. In Metin Heper and Raphael Israeli (eds.), *Islam and Politics in the Modern Middle East*, Croom Helm, pp. 64-78.
- JOHNSON, S. W.
1979a *SPARE Map of Islamic Cairo: From Al Azhar to the North Wall*. Maadi Graphics.
1979b *The Monuments of Islamic Cairo: 641 A.D.-1900 A.D.* Thomas R. Flebotte.
- DE JONG, Fred
1978 *Ṭuruq and Ṭuruq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*. E. J. Brill.
1983 *Aspects of the Political Involvement of Sufi Orders in the Twentieth Century Egypt (1907-1970)—An Exploratory Stock-Taking*. In Gabriel R. Warburg and Uri M. Kupferschmidt (eds.), *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and Sudan*, Praeger, pp. 183-212.
- 小杉 泰
1984 「イスラームの『復興』——構造と概念——」『国際政治』293: 17-31.
1985 「『アル=マナール』派における政治・宗教的『改革』」『国際大学中東研究所紀要』1: 125-152.
- LAZARUS-YAFEH, Hava
1983 *Muhammad Mutawalli al-Sha'Rawi—A Portrait of a Contemporary 'Alim in Egypt*. In Gabriel R. Warburg and Uri M. Kupferschmidt (eds.), *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and Sudan*, Praeger, pp. 281-297.
- LIEBESNEY, Herbert J.
1983 *Judicial System in the Near and Middle East: Evolutionary Development and Islamic Revival*. *The Middle East Journal* 37: 202-217.
- MAHER, Soad
1967 *Al Azhar: Monument and Culture*. Shaaban Abdel Aziz Afifi, trans., the Supreme Council for Islamic Affairs.
- MAḤFŪZ, Najīb
1946 *Khān al-Khalīlī*. Maktabah Miṣr.
1947 *Zuqāq al-Midaqq*. Maktabah Miṣr.

- AL-MARAGHY, Mohammed Moustafa
1929 A Defence of Reforms in Al Azhar. *The Moslem World* 19: 183-195.
- MARTIN, Maurice and Rose Marie MASSAD
1976 Return to Islamic Legislation in Egypt. *CEMAM Reports* 1976: 47-78.
1977 "Al-Takfir Wal-Hijrah": A Study in Sectarian Protect. *CEMAM Reports* 1977: 135-156.
- MITCHELL, Richard P.
1969 *The Society of the Muslim Brothers*. Oxford U.P.
- MORRISON, S. A.
1926 El Azhar Today and Tomorrow. *The Moslem World* 16: 131-137.
- MUṢṬAFĀ, Fārūq 'Aḥmad
1980 *Al-Binā' al-'Ijtimā'ī li-ṭ-Ṭariqah ash-Shādhiliyah fī Miṣr*. al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah li-l-Kitāb.
- AN-NAJJĀR, 'Āmir
1978 *aṭ-Turuq aṣ-Ṣūfiyah: Nash'atuhā, Nuḏumuhā, Rawāduhā*. Maktabah al-'Anglū al-Miṣriyah.
- PARKER, Richard B. and Robin SABIN
1974 *A Practical Guide to Islamic Monuments in Cairo*. The American Univ. in Cairo Press.
- PETERS, Rudolph
1979 *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*. Mouton.
- PIAMENTA, M.
1979 *Islam in Everyday Arabic Speech*. E. J. Brill.
- QARĀ'AH, Saniyah
1958 *Masājid wa Duwal*. Maktab aṣ-Ṣaḥāfah ad-Duwali.
1968 *Tārikh al-'Azhar fī Alf 'Ām*. Maktab aṣ-Ṣaḥāfah ad-Duwali.
- RAHMAN, Fazlur
1970 Revival and Reform in Islam. In P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*, Vol. II, pp. 632-656.
1981 Roots of Islamic Neo-Fundamentalism. In Philip H. Stoddard, David C. Cuthell, and Margaret W. Sullivan (eds.), *Change and the Muslim World*, Syracuse U.P., pp. 23-35.
1982 *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. The Univ. of Chicago Press.
- ROSENTHAL, Franz
1970 *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. E. J. Brill.
- AL-SAYYID MARSOT, Afaf Lutfi
1968a The role of the 'ulamā' in Egypt during the early nineteenth century. In P. M. Holt (ed.), *Political and Social Change in Modern Egypt*, Oxford U.P., pp. 264-280.
1968b The Beginnings of Modernization among the Rectors of al-Azhar, 1798-1879. In William R. Polk and Richard L. Chambers (eds.), *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*, The Univ. of Chicago Press, pp. 267-280.
1972 The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. In Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, Univ. of California Press, pp. 149-165.
n.d. A Socio-Economic Sketch of the 'Ulamā' in the eighteenth century. *Colloque International sur l'Histoire du Cairo*, General Egyptian Book Organization, pp. 313-319.
1977 The Wealth of the Ulama in Eighteenth Century Cairo. In Thomas Naff and Roger Owen (eds.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, Southern Illinois U.P., pp. 205-216.
- ASH-SHARQĀWĪ, Maḥmūd
1978 *'Ahl al-Bayt*. Dār ash-Sha'b.

- SIVAN, Emmanuel
 1985 *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. Yale Univ. Press.
- STEWART, Desmond
 1968 *Great Cairo: Mother of the World*. The American University in Cairo Press. (rep. 1981)
- TAYMŪR, 'Aḥmad
 1971 *al-'Āthār an-Nabawīyah*. 'Īsa al-Bābi al-Ḥalabi.
- TRIMINGHAM, J. Spencer
 1971 *The Sufi Orders in Islam*. The Clarendon Press (1973 by Oxford U.P.).
- VATIKIOTIS, P. J.
 1980 *The History of Egypt* (Second Edition). Weidenfeld and Nicolson.
- VOLL, John Obert
 1982 *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Westview Press.
- WARBURG, Gabriel
 1981 The Challenge of Populist Islam in Egypt and the Sudan in the 1970's. In George S. Wise and Charles Issawi (eds.), *Middle East Perspectives: The Next Twenty Years*, The Darwin Press, pp. 105-128.
- WATERBURY, John
 1978 *Egypt: Burdens of the Past, Options for the Future*. Indiana U.P.
- ZAKĪ, 'Abd ar-Raḥmān
 1966 *al-Qāhirah: Tārīkhuhā wa 'Āthāruhā*. ad-Dār al-Miṣriyah li-t-Ta'lif wa at-Tarjamah.
 1970 *al-'Azhar wa Mā ḥawlahu min al-'Āthār*. al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah li-t-Ta'lif wa an-Nashr.
- EL-ZEIN, Abdul Hamid
 1977 Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam. *Annual Review of Anthropology* 6: 227-254.