

『アル＝マナール』派における 政治・宗教的「改革」

小杉 泰

はじめに

1970年代以降きわめて顕著になった中東における「イスラーム復興運動」が、大まかに言って、ジャマルッ＝ディーン・アル＝アフガーニー(Jamāl ad-Dīn al-'Afhānī 1838/9-1897)をひとつの起点とするいくつかの潮流として理解されることは一般に認められている。それは、イランにおいては、ウラマー(宗教学者)の政治的コミットメントと民衆の抵抗運動と結びついて、19世紀末のタバコ・ボイコット運動、20世紀初頭の「立憲革命」などを経て、現在のイラン・イスラーム革命へと続く社会運動の流れとして理解できるであろうし、アラブ世界においては、アル＝アフガーニーの弟子ムハンマド・アブドゥ(Muḥammad 'Abduh 1849-1905)を經由して様々な展開する流れとして理解できるであろう。アブドゥの継承者たちは、チュニジアやモロッコなどのマグレブ(西方アラブ世界)にも明確に見出されるが、マシュリク(東方アラブ世界)においては、ムハンマド・ラシード・リダー(Muḥammad Rashīd Riḍā 1865-1935)を中心とする『アル＝マナール』誌の理論的・啓蒙的活動を経て、その思想を大衆運動として体現したと言ふべきムスリム同胞団およびそこから分派した諸組織へとつなが

り、現在の運動に至っている。

このような流れの中で、『アル=マナール』派が果たした役割を要約するならば、「イスラーム改革」思想の確立と理論化と行うことができる。以下では、そのような『アル=マナール』派の営為を、イスラームにおける宗教の包括性の再確認、改革派の法学的立脚点の理論化、伝統的法学派の否定とイスラーム世界統一の追求、といった主題に沿って論述する。

I 「政治」と「宗教」の構造的一元性

ムハンマド・アブドゥの弟子たちは、単一の組織ないしは学派を形成したわけではなく、従って、リーダーだけを、アブドゥの継承者とみなすことはできないであろう。たとえば、エジプト国民主義 (waṭāniyah) とリベラリズムの結合によって立憲政治の道を歩んだサアド・ザグルール (Sa'ad Zaghlūl 1860–1927) を、リーダーと同じ潮流の中に入れて考えることはできない。しかし、『アル=マナール』派の人々が、その指導者をアブドゥの「最も正統な後継者」とみなすには、それなりの根拠がある。リーダーは、終生変わらぬアブドゥの賛美者であり、また、彼の著したアブドゥ伝全3巻(第1巻はリーダーの手になる伝記、第2巻、第3巻はそれぞれ、アブドゥの著作、並びにアブドゥ歿に際しての各方面の評言を編集したもの)¹⁾が、いわば「公式伝記」とみなされている上、何より、アブドゥ自身の思想的影響が『アル=マナール』によってこそ広められた²⁾事実があるからである。

リーダーの理解したアブドゥは、第1義的にイスラーム改革者であった。そのことは、師について語る次の言葉からも明らかであろう。

皆様、私たちがこのように集まって、思い出を新たにしようとしている「我らが師 ('Ustādhnā)」の性格の中で、最も傑出していた点は、

師が改革派イマーム ('imām muṣliḥ) だったことであります。師は、その実践的な生涯のいつの時期にも、人々への奉仕と、ウンマの諸事の改革 ('islāḥ shu'ūn al-'Ummah) のために働き、自分自身や家族のためには何のほどのこともなさいませんでした。師の生涯を一語に要約するならば、それは改革者 (muṣliḥ) という語に尽きます。³⁾

アブドゥの「第一の弟子」たるリーダーが、自らの使命を「改革」の継承と自覚していたことは、改革派の思想的原則を最初に定式化した『伝統派と改革派の対話』という書の表題にも示されている。その中で「若き改革者」と書かれているのは、リーダー自身の投影にほかならない。この書の内容については次節で論じるが、ここで、アブドゥが生涯を捧げ、リーダーもそうありたいと志した「イスラーム改革」の対象の範疇を明らかにする必要がある。

「イスラーム改革 (al-'Islāḥ al-'Islāmī)」のイスラームを、イスラーム教とし、その内容を一般に私たちが宗教と呼ぶものと等視するならば、この思想についての確な理解を期待することはできない。アブドゥやリーダーはいわゆる宗教改革者ではない。だからこそ、『アル=マナール』派の思想を、中東における政治および政治思想を理解する鍵とみなすことができるのである。

1898年から40年程にわたって展開された『アル=マナール』での改革への主張は、おおむね、神学的、法学的、社会的、政治的、(狭義の)宗教的な諸分野にわたっている。しかも、これらは、異なる諸分野における各々の改革としてではなく、単一の改革の諸領域として把えられる。

これは、一般的に言えば、『アル=マナール』派の主張に限定されない、イスラームの包括性に由来する現象であろう。現代ムスリム社会と世俗主義 (secularism) の問題を扱った書の中で、al-Attas は、アラビア語で言う「ディーン (dīn)」そのものが「西洋宗教史を通して解釈され理解されてい

る宗教 (religion) の概念と同じではない⁴⁾として、「ディーン」の語根に内包される語義を明らかにしている。それによれば、語根 DāNa⁵⁾およびそこから派生する語には、負債、服従、義務 (DayN)、審判 (DayNūnah)、納得 (iDāNah)、都市 (maDīNah)、統治者 (DayyaN) 等の意味が含まれる。さらに、文明 (tamaDDuN) の語もここから生まれる。このように、王国 (kingdam)、コスモポリスの観念は、「ディーン」の中に内在している。⁶⁾ al-Attas は、こうした検証を通して、アラブ・イスラーム的な文脈の中では、宗教 (ディーン) とは、概念的に、「個人的、主観的なものであると同時に、社会的・共同体的・客観的なもの」⁷⁾であることを明らかにしている。

宗教が前者、すなわち個人的・主観的・内面的な部分と本質的な関わりを持ち、社会的・政治的なものが宗教とは別な実体を構成すると考える、即ち「政教二元論」の立場を採るならば、政教一致または政教分離の理念が成立しうる。しかし、イスラームは、そうした二元論そのものと無縁である、トリダーも繰り返し述べている。『アル=マナール』の立場は「政教一元論」と呼ぶべきものである。

『アル=マナール』は、前期においては、既存の諸制度、既存のムスリム諸勢力の改革をめざしていた。この時期には、主要な批判対象は、伝統派のウラマー (学者) であったが、彼我の間には、イスラームの包括性をめぐる思想的対立は存在しなかった。つまり、両者とも政教一元論で一致しており、『アル=マナール』の批判は、伝統派が、この包括性の実現を、学問的にも実践的にも「怠っている」点に向けられていた。ところが、「第一次大戦後になって、彼 [リダー] の思想に最も強い挑戦を行なうのが、新たに力をつけてきた西洋化ムスリム・インテリゲンチヤの階層である」⁸⁾ことが明らかになってくると、対立は改革か否かではなく、イスラームの改革か世俗主義に立脚する改革かをめぐるものとなる。後者が政教一元論を否定するものであることは言うまでもない。こうして、後期になると、

『アル=マナール』には、イスラームの包括性を訴える主張が顕著になる。

特に、オスマン・トルコ帝国の解体に伴うカリフ制の廃絶をめぐる時期⁹⁾には、イスラームが政治を内包するか否かをめぐって、激しい議論がなされた。『アル=マナール』の立場は、カリフ制を含めて、政治の全領域はイスラームに立脚すべき、というものであった。アンカラで出版された『イスラームと国民主権』(トルコ語)の紹介が『アル=アフラーム(al-'Ahrām)』紙上でなされると、『アル=マナール』は、その内容に批判を加えて、次のように述べている。

著者たちの「カリフ制は宗教の事項ではなく、現世的・政治的問題である」との主張は、もしその言わんとするところが、カリフ制は行為規範を包含するゆえに、純粹に信仰箇条的な事項には含まれず、また信仰行為にも属さない——つまり、法学者たちが一般行為として分類するところのイスラーム法の行為規定に属する——ということであれば、それは正しい主張である。しかし、これが彼らの意図とは思われない。もし、彼らの言わんとするところが、カリフ制は、人間が自由に判断する現世的事項に属し、イスラーム教の規定によるものではないとするならば……その主張は誤っていると言わざるをえない。¹⁰⁾

こうした『アル=マナール』派の主張に真向から反対する思想を展開したのは、アリー・アブドゥ=ラージク('Alī 'Abdār-Rāziq 1880-1966)であった。彼の著『イスラームと統治の諸基礎 (Al-'Islām wa 'Uṣūl al-Ḥukm)』(1925年刊)は、イスラームを二元論的な意味での宗教に限定しようとした数少ない試みの一つとして、大きな社会的リアクションを引き起こした重要な著作である。これは、カリフ制には何らのイスラームの根拠もなく、そもそも「ムハンマド〔預言者〕は真理を宣教するという本質的な預言者の機能以外には何の機能も持たなかった。彼は政治的権威を行使するため

に遣わされたのでもなく、それを行使することもなかった」¹¹⁾ことを論じて、イスラームを精神的な宗教と規定したものであった。当然ながら、『アル=マナール』は、同書が「カリフ制とイスラームにおける政府の研究」〔同書副題〕ではなく、「〔イスラームにおける〕政府の破壊とその民の迷妄化への新たな招待」であると断じて、批判を展開している。

アブドゥッ=ラージク自身は当時イスラーム法裁判所の判事であり、元来がウラマーの階層の出身者で、その主張も、さほど西洋的な思想の影響を受けたとは思われない。恐らく、西洋的な理念を導入しようという動機よりも、中世的な諸制度の解体を正当化しようとの狙いが主であったと考えられる。しかし、『アル=マナール』は、論評の序として、イスラーム世界の隷属化を望む者たち〔列強を指す〕とその思想攻勢に迎合する欧化主義者 (mutafarnij) たちについて長々と述べ、その流れに連なる最新の例として、アブドゥッ=ラージクとその書を掲げている。¹²⁾ このことは、後期の『アル=マナール』が同書の内容よりも、それが持つ政治思想上の影響に対して激しく反応したことを示している。

そもそも、リダーを中心とする『アル=マナール』派が「イスラーム改革」の必要性を説く背景には、イスラーム世界の衰退、植民地化があった。この原因を、彼らは、ムスリムたちが個別的な利害に拘泥して、イスラーム全体の利益のために働くことを忘れたことに見た。つまり、分裂こそが衰退の原因であり、その分裂は、硬直した諸学派の消耗な論争に端を発するとみなされた。『アル=マナール』において、一見政治とは無縁の神学的・法学的論議が続けられるのは、この根底の部分においてこそ統一の実現が必要と考えられていたからである。イスラームの包括的性格からするならば根底における統一があれば、政治的統一は容易に成就されると考えられた。あるいは、少なくとも前者なしに後者は達成しえないとみなされたのである。

ところが、『アル=マナール』の主張が諸学派の分裂を代表する「伝統派」

との論争に一定の成功を収める一方で、植民地化・西洋化の進展によってイスラームの包括性そのものが挑戦を受けるようになった。イスラームの包括性を理論的・実践的に確証し、もってイスラーム諸国の団結の前提を作り出し、それによってイスラーム世界に政治的な力を蘇生させ、植民地支配の克服・自立の達成を成就させることが「イスラーム改革」の理念であるとすれば、イスラームの包括性を否定するアブドゥッ=ラージクの主張は、新たな「分裂の種」でしかない。要約するならば、分裂は、伝統派のもたらす内発性のものと、植民地勢力・「欧化主義者」のもたらす外発性のものがあり、アブドゥッ=ラージクは、出身的には前者に、思想内容からは後者に属するとみられるのである。

統一の必要性について、リダーは、シリアにおけるシーア派に関する論考の中で、次のように述べている。

イスラームとその民を再生せしめる宗教的改革 (al-'Islāh ad-Dīnī) とは、すでに『アル=マナール』誌上で述べてきた統一の原則——すなわち、諸学派成立以前の時期のムスリムたちがクルアーンとスンナ(預言者言行)に従って……意見を一致させていた事項に関しては全体的に統一を行ない、一方、諸学派間に対立のある事項は、他の学問や諸文芸と同様に、自由な領域とし、各々の学者は自らの学説に従い、大衆は自分の知らないことについて、学問的・宗教的に自らが信頼できる者にその見解を求めることとする〔という統一の原則によって成し遂げる〕ものである。それによって、すべてのムスリムが共同することを阻害する要因はなくなり、彼らが、宗教を護持しつつ、現世的諸事において興隆することが可能となる。かくて、国際的にも勢威を持ちうるであろう。

クルアーンとスンナの教えの中で、……ムスリムたちをひとつの身体のように〔団結〕せしめる「統一と団結の原則 ('aṣl al-Waḥdah wa

al-'Itisām)」に比較しうるものは存在しない。ムスリムたちにとって、これ以上に重要なものはなく、また分裂と分派以上に誤ったこともない。カリフ制をめぐる内紛〔歴史的なものを指す。オスマン帝国をめぐるものではない〕がなかったならば、かくの如くイスラームにおいて諸学派分裂の害が大きいものとなることはなかったであろう。¹³⁾

続いてリダーは、「こう書きながら、私は、味わった者にしかわかり得ないであろう胸の痛みを覚えている」と記して、分裂の問題が、いかに著者にとっての心痛事であるかを記している。

『アル=マナール』の激しいアブドゥ=ラージク批判は、その書が『アル=マナール』派のこのような統一への努力に水をさすものであると同時に、時期的に、リダーが真にイスラーム的なカリフ制とは何かを論じた連載を行なった翌年に刊行されている¹⁴⁾ 事実深くかかわっている。さらに、アブドゥ=ラージクがアブドゥの影響を受けたと主張されたことも、アブドゥの正当な後継者をもって任ずる『アル=マナール』派の黙過できないところであったろう。ただし、アブドゥ=ラージクの主張が、実際にアブドゥの思想を受けたものとすべき根拠は希薄である。アブドゥ研究の第一人者 C.Adams は、「アブドゥは、宗教的実践の精神的性格をきわめて強調したにもかかわらず、イスラームにおける世俗的・宗教的(civil and religious)権威の合一を擁護した。……シャイフ・アリー〔アブドゥ=ラージク〕の思想とムハンマド・アブドゥの信条の間に何らかの関係があるとすれば、それは、個々の見解ではなく、一定の精神的・知的類縁性に求められるべきであろう。」¹⁵⁾と述べている。

いずれにしても、リダーたちにとって、植民地主義者たちによる「イスラームとムスリムたちに対する政治および知的分野における戦争」は、分裂を助長するゆえに、「宗教の名による十字軍よりも危険で害が大きい」¹⁶⁾ のであり、「政治がイスラームにおいては宗教の一部」であるにもかかわらず

ず、ムスリムの中の欧化主義者たちが、「宗教と国家の分離について、〔アラブ人の〕キリスト教徒の欧化主義者とその教師たち〔西洋列強〕に盲従している」¹⁷⁾ことが、重大な誤謬であり危険であると考えられた。

このように、後期になって、イスラームの包括性を擁護する主張は、より顕著になるが、しかし、包括性そのものについての基本認識は当初から一貫したものがあり、前期においては、やや潜在的であったにすぎない。¹⁸⁾この点を踏まえることは、神学的・法学的な側面での「イスラーム改革」が直線的に政治的改革につながっていること、あるいは政治的改革のためにこそ、神学的・法学的論議がなされていることを理解するために、きわめて重要と言わざるをえない。

さらにここで留意すべきことは、政教二元論の不在は、教会の不在を意味することであろう。『アル=マナール』の活動を、反教会の「宗教改革」ととらえることはできないのである。ウラマー（学者）たちは、単一のヒエラルキー組織を構成しているわけではなく、いくつかの研究・教育機関を中心とする人脈でつながっているとはいえ、究極的には、知的伝統のみを主要な規制力とする個人の集合体であった。従って、リダーらは、理論的に成功を収めるならば、その力によって「本流」になることも可能だったのである（実際、それは部分的にはそうしたものとなった）。ここにも、「イスラーム改革」が、反教会運動を政治的に組織するようなものではなく、神学的・法学的レベルからの新しい理論構築をめざす運動であった理由がある。

II 「イスラーム改革」

『改革派と伝統派の対話 (al-Muḥāwarāt bayna al-Muṣliḥ wa al-Muqallid)』は、『アル=マナール』第3巻28号(1900年12月7日号)から第4巻22号(1902

年2月9日号)にわたって、連載され、後に単行本として出版された。リーダーの手になるこの著作は、『アル=マナール』派における「イスラーム改革」の基本理念を、最初に全面的に展開したのものとして、きわて重要である。この連載はアブドゥの晩年に当たっていると同時に、そこで述べられた主張が後に様々な形で詳論され発展させられている点から、アブドゥからリーダーへという継承軸を中心として形成される『アル=マナール』派の思想の原型を宿していると言える。また、当時の状況において、伝統的立場を採るウラマーへの反論として提示されている改革派の理念が、今日では、ウラマーの間でも大むね共通認識として受け入れられている事実を見ても、イスラームと現代性という中東地域に固有な課題に『アル=マナール』派がいかにか先駆的に努力していたかが窺われる。この著作は、これまで、カリフ制を論じた論考などと比べてさほど重視されず、日本でも全く紹介されていないが、そのことはむしろ奇異とされるべきであろう。

プラトンの「対話篇」を思わせるこの『改革派と伝統派の対話』(以下『対話』と略す)は、改革派の思想を直線的に述べた論文ではなく、改革派の青年と伝統派ウラマーの一人が、互いの主張を学問と論理の限りを尽くして展開し合う対話の形を採っている。青年は、「現代的知識と宗教的知識を合わせ持つ新世代」に属し、「イスラームが本来の簡潔さに戻るべきと考えて改革を望む者たち」の一人であり、他方は、「法学を修め、人々を教導する宗教的長老」¹⁹⁾の一人である。このような対話形式の論考は、『アル=マナール』には、他に見当らず、また、近世におけるアラビア語散文の一般的形式とも言えない。中世の法学書には、「何々と問われるならば、かくかくと答える」といった形で論理を運ぶ形式が存在するが、『対話』の内容を見るならば、そうした形式を発展させたものとも思われぬ。この表現形式のユニークさは、リーダーが自派の思想のみならず、双方の見解をあますところなく読者に呈示する必要があると考えたためのものであろう。読者が両派の主張を比較できる対話形式は、改革派が新しい思想を明らかにする

上で、きわめて適切なものと言える。『対話』に登場する伝統派のシャイフは、決して、批判され指弾され、屈服することによって改革派の主張を浮彫りにする狂言回しではない。論争の中には、改革派が、論理的には論破しえたと思っても尚かつ立脚点の相違を超えられないという局面が幾度も立ち現れる。伝統派の主張も、単に改革派から見た伝統派のあり方ではなく、かなり公平に詳述されている。恐らくは繰り返し行なわれた実際の論争を反映していると思われ、きわめて興味深い。

両者の対話は13回にわたって行なわれ、途中でシャイフの友人で同じく伝統派の人物が3回にわたって参加する。毎回、数行にわたって、両者が再会したことが述べられたあと、対話に入り、最後に、次回の日時を約して別れるとの形式を踏んでいる。

論争の内容は多岐にわたっている。人間の定義、原初的イスラーム、信仰と不信、イスラーム世界の衰退の現状、衰退の原因、終末論か改革か、4大法学派、思弁神学者の功罪、神秘主義、聖者、文字の神秘学、占星術、シーア派・ドルーズ派などの諸分派、ユダヤ教とキリスト教、等々が言及され論じられ、さらに、イスラーム法上の規定が数多く実例として参照され、イブン・ハルドーンやガザリーを初めとして多くの古典が引用される。しかし、論争にありがちな主題の多彩さに拘泥されないならば、主要な論点は、3つに集約されるであろう。

(1) 法の革新

第一点は、「イジュティハード(ijtihād)」にかかわる。イジュティハードとは、法学者の中で、一定の知的水準に達し、法学的な問題を総合的に把握できる段階に到達した者が行なう「学的努力」を意味する。大まかに言うならば、それは、特定の法学的な問題に対して、典拠たりうべきものからしかるべき規定を演繹する能力を指す。²⁰⁾ このイジュティハードは、イスラーム国家がアラビア半島の小国家から世界帝国へと拡大・発展する過程

で生じた様々な問題を克服するために、大いに活用された。ところが、イスラーム法の体系化が行なわれ、大半の事態にすでに先例が存在する状態となると、もはやイジュティハードは必要ないとされるようになる。「10世紀の初めには、過去の法学者たちの働きによって、法学の信条は成熟に達したとみられた。それ以上のイジュティハードは無意味か無益とされた。……アラビア語の表現によれば、『イジュティハードの門は閉じられた』のである」。²¹⁾

イジュティハードの演繹作業の結果である法の規定に、典拠にかかわらず従うことを「タクリード (taqlīd (追従・模倣))」という。「イジュティハードの門」が閉ざされる結果、タクリードのみが残される。イジュティハードを行なう者をムジュタヒド (mujtahid) と呼ぶが、タクリードをなす者はムカッリド (muqallid) であり、『対話』の伝統派とは、このムカッリドにはかならない。改革派は、このようなタクリードによる硬直化こそが、イスラーム世界の創造力を枯渇させ、時代の要請への対応力を失わせた原因と考える。従って、イジュティハードの停止=タクリードの必然化という中世の法学的命題が否定の対象とされる。²²⁾

〈改革派〉 疑いもなく、〔法学の祖たちを預言者の如く扱って〕追従を是とする者たちは、追従〔の命題〕に追従することで迷妄に陥ったのである。もし、法学の祖たちの生き方と方法に真に追従したならば、〔典拠たる〕預言者の言葉を放棄して、それ以外の〔典拠たりえない〕言説に従うこともなかったであろうに。……これでは、イスラームに〔キリスト教のような〕僧侶の制度を持ち込むことになる。そこでは、誰も啓典から直接真理を得ることはできないのである、なぜなら、一般人には理解がかなわないからで、啓典を理解する者は聖職者であり、人々は彼らの言うことに、たとえ聖典と矛盾しても従わなくてはならないという愚かな考えが支配する……。

〈伝統派〉 ユダヤ教とキリスト教のすべてが間違いなわけではなく、非難さるべきことに従うことだけが誤りである。ムスリムたちは、キリスト教の僧侶たちの例に従おうとしたわけではない。ただ、彼らは、イジュティハードの能力がない者はタクリードすべきである、という典拠に従ったのみである。イジュティハードの能力なき者には、理解力の弱さのゆえに法の規定を論じることは許されず、正しいイスラーム理解のできる者たちの見解に従うことが義務なのである。²³⁾

これに対して改革派は、タクリードが義務でありえない根拠を列挙する。①知識は2種類に区別される——すべての者に理解できる知識と多くの者にとって理解が困難でありムジュタヒドを必要とする知識。この両者を無差別に論じることは誤りである。②法学の典拠たるクルアーンは明確な正則アラビア語で書かれており、一般人に理解できないとする理由はない。少なくとも、難解な法学書よりも容易である。③大半の人間に理解できないというのであれば、イスラームの普遍性という教義と矛盾する。④宗教は、識別を要求し、盲従を否定する。⑤クルアーンは、タクリードを禁じている。⑥ムジュタヒドの学的努力は正鵠を射ることも誤ることもあり、無批判に追従することはできない。⑦イジュティハードの対象となる領域は、時と場所によって内容が変化する。時間を超えたタクリードは認められない。⑧法学の祖たち自身、自分たちに盲目的に追従するなと戒めている。²⁴⁾

このような根拠のうち、伝統派に対して最も説得性があるのが⑧であることは、ある意味で当然であろう。伝統墨守、すなわちタクリードとは権威へ依存であり、各法学派にとって、その祖以上の権威は存在しない。実際に、その祖たちに追従すべきことを主張したのは後世の学者たちであって当人たちではないから、この点は伝統派にとって最大の矛盾となっている。そのため、『対話』の第10～12回で、改革派は長きにわたって、法学の

祖たちの言葉を紹介している。

②から⑤の点は、元来、神学あるいは法学の論争の対象であって、ただちに改革派を支持する証明とはならない。特に、クルアーンが解釈を要しない書物であるとの主張には大いに異論がありうる。リーダー自身は、クルアーンの理解にはアラビア語のみが必要であるとし、終生その立場を守り続けた。²⁵⁾ここで、従来からある主張とは異なる独創という点では、①知識の二分法と⑦イジュティハードの対象の変化、に着目しなければならない。

改革派の主張においては、イスラーム法の規定の領域は、すべての人間に理解可能であり、かつ理解が義務であるものと、そうでないものに区分される。前者が宗教的真理であり、これは時代の拘束を受けない。後者は、状況に応じて変化すべき法制であって、それは時代毎のイジュティハードに依存する。前者には、信仰箇条と信仰行為が含まれるが、これは、神学の法学的還元と呼びうるであろう。つまり、中世的学問領域としては、内面的な規範すなわち信仰箇条は神学に属し、信仰行為は行為規範であるがゆえに法学に属していた²⁶⁾ものを、ここでは、すべて法学的な範疇に収めている。その背後には、最も基礎的であるべき信仰の内容を難解な論争とせしめた思弁神学に対する懐疑があり、その限りでは、『アル=マナール』派の思想は、イスラームの包括性を、信仰箇条を中核とするイスラーム法の同心円的一元性として実現しようとするものと捉えることができる。

いずれにしても、二つの領域の設定は、伝統的な観念からはかなり隔ったものである。

〈改革派〉 ……根本的なイスラームの基礎とは、正しい信仰、倫理的な性格、明示された方式にのっとった神への信仰行為、そして、人々の間の一般行為に関する普遍の原則——身体・名誉・財産の不可侵性といった——である。これらの基礎はすべて預言者の時代に完成された。……信仰箇条と信仰行為については詳細を含めて完璧なものとな

っており、増減は許されない。増減を行なう者はイスラームを変更し、新しい宗教をもたらす者である。一方、一般行為の規定は、倫理的原則——法的規定における公正の義務、権利における平等、不正・敵対・欺瞞・背信の禁止といった——を確立し、いくつかの犯罪に対して刑罰を定め、シューラー（協議）の原則を定立した後は、個別的規定に関するすべては、ウラマーと統治者たちの中の「権威をもつ者」²⁷⁾に委任された。これらの者は、知識と公正の民でなくてはならず、彼らが、協議によってウンマ（イスラーム共同体＝国家）にとって最善のことを時代に応じて、決定するのである。²⁸⁾

伝統派にとっては、これらすべてにおいてすでにタクリードの原則が確立している。つまり、イジュティハードの門が閉じられたあとでは、法学者さえも、先人に対する追従者であって、その点では学者と一般信徒の間に違いはない。後述のように、この観念は実態よりもドグマを反映しているのであるが、それに対して、現状の変革を志す改革派は明快で論理的である。時代によって変化しない規定についてはイジュティハードは存在せず、従って、ムジュタヒドも一般信徒もない。イジュティハードを行なう事項については、「大衆は……宗教的・現世的知識を備えたムジュタヒドたちに追従することが義務とされる」²⁹⁾のである。

(2) 学派の分立とイスラームの統一

伝統派の歴史観においては、イスラーム法の体系化は、降下する階層制として理解される。つまり、学派の開祖（およびそれ以前）の世代を最上層として、世代ごとに法学者としての地位（＝イジュティハードの能力）が下降するのである。その結果、各世代は前の諸世代に依存しつつそれを部分的に補完することだけが機能となる。³⁰⁾ 言いかえれば、法学者が独立して存在することはありえず、必ず何らかの系列に属していなければならない

いことになる。このような歴史観が、きわめて厳密な「学派」制度と並行して成立したことは疑いを入れない。

伝統派にとって、タクリードの原則が、このような学派(マズハブ madh-hab)を前提にしていることは明確であり、そこではタクリードは無限の連鎖となる。改革派にとっては、この学派の分立と対立こそ、ウンマ分裂の元凶であり、新たな統一のためにはその克服が必要となる。前項で論究したイジュティハードの問題の論理的帰結は、法学派の解体となる。改革派にとってのタクリードは、継承の連鎖ではなく、ムジュタヒドとそうでない者の1対1の個人的対応関係と理解される。それは同時代的関係で、前世代の模倣は認められないから、タクリードそのものが党派の形成を助長するものとはならない。

〈伝統派〉 あなたは、諸学派の対立がウンマの弱体の原因というが、承服しかねる。ウンマが若々しく力に満ちていた時期にも諸学派は存在したからである。同様にヨーロッパの諸国も、盛衰いずれにせよ、宗教的対立、諸学派の分裂を抱えているではないか。……

〈改革派〉 それは、病いが健康な時に潜在していることと同様である。……ヨーロッパでは、宗教が政治を支配した時代には宗教的対立による弱体化が生じたが、それを政教分離によって克服した。今では、宗教は、宣教師を送ってオリエントとアフリカでの植民化を援助する以外は、政治や国家の統治とは無縁である。……あなたは、イスラーム諸国がヨーロッパ諸国の例に倣うことを望むというのか。イスラーム諸国の道は、あなたたち宗教学者が率先して、宗教的改革を行なって、イスラーム法の法則を自然の法則と合致せしめることの中にこそあるのではないか。神は、自然の法則を確立なさい、私たちに対しては、イスラーム法の規定を自主的努力によって確立することをお許しになった。しかし、私たちがその自主的努力によって2つの法則を合

致させないのであれば、自然の法則の力が優越し、自主性は失効させられるであろう。³¹⁾

時代の変化を無視したタクリードと諸学派の硬直こそが、現実と法の乖離を生んだ原因であり、それは初期には存在しなかった。

〈改革派〉 ……ムジュタヒドであった開祖たちの弟子たち、たとえばアブー・ユースフやムハンマドは、〔師の〕アブー・ハニーファの法学の方法論に従って学的努力を行なったのであって、タクリードをしたわけではない。このような、見解の相違が生じうる個別的問題については、人は無知であったり誤りを犯したりしても、それはやむをえないことであって、学的努力の結果が誤りだからといって、イスラーム的統一が乱されることはありえない。しかし、そうした人物に、その人の状態やその見解の論拠を見きわめることもなくただ追従するのであれば、これこそ害である。そうしたことをしていると、ムスリムたちは分派・党派に分裂し、各々の党派が、自分たちがイマームと呼ぶ学者の見解に従うことを他人に強制し、すべての点において自派のイマームに執着し、他の学者に従う別の党派に対しては非妥協的となり、ついには〔イスラームの根幹たる〕クルアーンとスンナ（預言者の慣行）すら置き去りにするに至る。³²⁾

伝統派と改革派の間に、クルアーンとスンナの法源としての重要性について、鋭い対立が存在するわけではない。しかし、何がスンナであるか、は争点となる。伝統派は、法学派と法学者は、スンナの正当な解釈者の位置にあると論じるが、改革派は、それを否定して、スンナを、各学派が継承しているものだけでなく、全体像において把えなくてはならないと主張する。すなわち、歴史的には、法学の体系化とスンナを伝える伝承（ハ

ディース)の編纂は並行的であり、開祖たちにすべてのスンナが知られていたわけではない。実際、弟子たちは、未知のスンナの「発見」に応じて、開祖の学説を変更した、と改革派は言う。

〈改革派〉 ……このような変更や補遺は〔初期の〕大ウラマーたちによって度々行なわれており、すべての者がこの正しい道を歩んでいたならば、諸学派分立も解消され、有害な対立は消滅し、イスラーム的統一が実現していたであろう。もっとも、異なる見解や願望はそれ自体として一致を見るものではないゆえに、裁決者がいなくてはならない。そうした立場の裁決者とは、〔国家の長たる〕カリフであるが、カリフ制は正統カリフ時代の末期〔7世紀後半〕に弱体化し、その時代の終了と共に私物的な王権に転化してしまった。そのため、宗教諸学は無政府的となり、私たちが窮状を訴えているような、衰退を招いたのである。³³⁾

イスラーム世界の植民地化を、諸学派・諸党派の分立のみに還元することは、単純化が過ぎると思われるかもしれない。ひとつの文明の興亡を、主体的な側面からのみ論じることにはできないからである。しかし、こうした提起は、ジャマールッ＝ディーン・アル＝アフガーニーの系譜に連なる『アル＝マナール』派が、西洋列強との対抗は、基本的に、同盟による政治力の結集、および団結をもたらす正当な政治的リーダーシップによって達成される、と考えていたことから、容易に理解できる。軍隊の近代化といった問題は、そのようなりーダーシップの採るべき政策であり、全体の中では副次的な次元に属する。

イジュティハードの再確立による分派の克服という「イスラーム改革」の最終的な目標は次のように語られる。

〈改革派〉 ……つまり、私が、政治と法におけるイスラーム的統一によって望むことは、ウラマーと貴顕の中の「権威を持つ者たち」が集まって、明確なイスラーム法の諸原則を明らかにし、時代の要請に適合し実践が容易であって何らの見解の相異も内包していないような、法規定の書を著し、これをもって、最高元首³⁴⁾が、ムスリムの統治者たちにその実行を命じることである。それが、最高元首の職務であって、もしその能力がないためにこれを果たさないのであれば、ウラマーがその責務を負って、その実践を元首に要求しなくてはならない。もし彼らがそうしないのであれば、すべてのムスリムは、統治者たちとウラマーがイスラームを失なわしめムスリムたちを分裂させたと認識しなくてはならない。そして、彼らを矯正するために、立ち上がる準備を整えなくてはならない。³⁵⁾

改革派の提起は、伝統派ウラマーの覚醒を喚起するだけでなく、大衆のあり方に向かわざるをえない。

(3) 一般信徒と知識

伝統派の規定において、人は、ムジュタヒドとムカッリド（追従者）の2種類に区分され、さらに、「イジュティハードの門」が閉ざされると、すべての人間がムカッリドとされることは前述したが、このような2分法は、いわば一種の虚構を内包している。つまり、イジュティハードには様々な段階があり、イジュティハードかタクリードかという絶対的な2分法が適用しうるわけではない。たとえば、ファトワー (fatwā 律法裁定) は多くの場合、「適用のイジュティハード」と呼ばれるものを含んでいるし、また、イスラーム法が法典化されていない以上、法学者には常に典拠の知識が必要とされる。こうしたレベルでの学的努力は、明らかに「基本的（無限定的）イジュティハード (ijtihād muṭlaq)」とは異なるが、しかし、これらは

すべて、必要とされる学問的作業の水準の問題である。にもかかわらず、「イジュティハードの門」が閉ざされた以上、そうした作業を一切イジュティハードと呼ばないし、イジュティハードの存在も認めない、というのは、ドグマであって実態ではない。言いかえれば、法学者もムカッリドの一人であって、先代のイジュティハードについての知識を有しているに過ぎない、とする立場は、それをドグマとして遵守しようとする思想的立場であって、客観的な事実認識の範疇には含まれえない。

改革派が、これを大衆に対する知的責任を放棄する態度と考えたのは当然であろう。そこで彼らは、まず大衆に盲目的なタクリードを要求する結果、大衆が無知のままに放置されていることを批判する。

〈改革派〉 あなたは、ムスリム大衆 (‘āmmah al-Muslimīn) が、開祖たちに追従し、その導きによって正しく暮しているとの幻想をお持ちなのか。……これらの大衆は、互いの中で追従し合っているのであって、そのイスラーム法の知識と言えれば誰もが知っている程度のもののみで、学派間に相異のある事項について多少なりとも知っているわずかな者にしても、その知識は不完全である。一体、大衆の中で、アシュアリー神学、あるいはマートゥリーディー神学³⁶⁾について知っている者、4大法学派の一つでも法学全体について知っている者が、どこにいるというのか。それに、どこでそれを知りうるというのか。彼らにはほとんど教える者もなく、彼らの間には学ぶ者もない。……大衆は法学派とは全く無縁である。……4大法学派に追従する者と言えれば学問に従事する者のみであるが、彼らは自分たちのやり方にこり固まって、イスラームを難解なものにした。そのため、大衆は宗教から離れ、為政者は世俗法を導入したのであり、学者たちにすべて責任がある。³⁷⁾

続いて、改革派は、イジュティハードとタクリードの硬直した2分法を批判する。イジュティハードに関わらない信仰箇条などにおいて、学者も大衆も区別がないことは、前項ですでに言及した。

〈改革派〉 私の考えでは、4人の〔4大法学派の〕開祖たちの中で、イジュティハードの力が最も強く、正答が最も多かったのは、イマーム・アッ=シャーフィイーであるが、しかし、それでも私は、他の3人も、彼とは異なる見解に至った多くの問題において正答を得ていると考える。もし、私に何らかの法学的問題が示されて、私自身では演繹が行ないえない場合には、彼らの立証を検証して、その中で妥当と考えられるものに従う。その場合、一面では、私はムジュタヒドであって自らの宗教について識別力を示したことになる。自らの能力の限りで努力したからである。また、別な面からは、私は正答を得た者に対する追従者（ムカッリド）であって、その者の演繹方法に従ったことになるが、これは有害で非難さるべきタクリードではない。³⁸⁾

伝統派は、大衆には、そんなことはできないと、反論する。「そうした知識がなければ、結局、ウラマーに尋ねるしかないのではないか？」³⁹⁾

〈改革派〉 そのような大衆は、イスラーム初期の大衆のあり方に習うことができる。かつては、何かの問題が示されて、それに関する法規定を知らない場合は、クルアーンかスンナからの規定を知っていると思われる人物に尋ねていた。これは、個人的意見を尋ねているわけでも、その見解を典拠も知らずに受入れるわけでもない。仮にそうであるとすれば、彼はムカッリド（追従者）となるが、初期にはそのようなことはなされなかった。規定について誰かに尋ねることは、指導者層においても起ったことであり、その場合、問われた者は、規定の

出典と根拠についての伝達者 (rāwin) あるいは註釈者となる。もし、問う者がすべてムカッリドで、問われる者がすべてイマームであるとするならば、すべてのムジュタヒドはムカッリドになってしまうし、知識のない者の多くもイマームとなってしまいますが、そのような解釈が荒唐無稽であることは言うまでもない。⁴⁰⁾

徹底した典拠の重視は、改革派の思想的特徴と言える。典拠が明らかにされる限りは、それを伝達 (riwāyah) と呼んで追従とみなさず、能力の限りの努力をイジュティハードの一部とみなそうとする態度の中には、『アル=マナール』派の自画像が見てとれる。『アル=マナール』を読み、鼓舞される者の多くは職業的な宗教学者やその弟子たちではなかったであろうし、そうした者がイスラームの知識に主体的にコミットする時、知者 (アーリム 'ālim) と無知者 (ジャーヒル jāhil) という中世的で静的な2分法を超えたところに、自らの位置を求めたことは容易に想像できる。それは『アル=マナール』以降のムスリム同胞団を初めとするイスラーム復興運動が、世俗的職業人たちによって担われている事実へとつながっている。⁴¹⁾ ここで注目すべきことは、『アル=マナール』派の理論的指導者 (アブドゥとリダー) が法学者であって、いわば改革派の法学理論を打ち立てた点である。近代主義者などによる「イジュティハードの門」閉鎖の批判は少なくないが、その多くは状況論にとどまっており、伝統派の主張を法学的に解体するには至らなかった。⁴²⁾ イスラーム復興運動の思想的前提を作る上で、『アル=マナール』派が果たした理論的役割は大きいと言わざるをえない。

しかし、伝統派は、改革派の提起に呼応するものではなかった。そのため、当然ながら、独自に「イスラーム改革」の担い手を養成する必要が生じた。『アル=マナール』派の改革は、知的な硬直性を払拭することを中核として、同心円的に政治的改革をとげるものであるから、教育はきわめて重要な手段となる。『対話』の改革派は、大衆の知性に懐疑的な伝統派の言

葉に対して、楽観的に答える。

〈改革派〉 ……それ〔大衆の知的無能力〕は、広範な社会的な病いであって、治療が必要なのである。真の治療を施すならば、それは止み、現代の青年たちの間には、言語その他の学問において向上を示している他の諸国におけるのと同様に、人間の向上という神の摂理が現れるであろう。もし、理想的な教育方法を知る者を見出すならば、5年もあれば、学生にアラビア語を教え、修辞学者たちの諸説を完璧に理解できるような書き手・語り手を育てるに十分であろう。⁴³⁾

このように、指導者たちが法学者でありながら、自分たちの階層に閉じこもることなく、主体的にイスラームにコミットする大衆を信頼し、その教育に希望を託したところに、イスラームと現代をつなぐ架橋としての『アル=マナール』派の特徴が最も良く示されていると、言うべきであろう。

結論

以上で見てきたように、『アル=マナール』派の立場は、「イスラーム改革」の語に集約されるが、その場合のイスラームには狭義の宗教を超えて政治をも含む包括性があり、『アル=マナール』派の思想においては、神学的・法学的論議が展開されている際にも必ず政治につながる含意が見出されることが、明らかである。さらに、『アル=マナール』派が、イジュティハードとタクリードをめぐる論争を通じて、改革派の法学的な理論的基礎を打ち立てたこと、伝統派の法学的絶対視を否定する中で、一般信徒の新しいあり方として主体的に知識にコミットする者の像を提起したこと、そうした中で、西洋列強に対抗しイスラーム的統一を達成する改革の担い手

を育てるために大衆の覚醒と教育を重視したことが、明確となる。このような点を把えるならば、今日のイスラーム復興運動に至る以前の段階で、『アル=マナール』派がそれらの理論的前提の形成の上で果たした役割の意味は、きわめて大きい、と言わざるをえないのである。

〈本稿は、昭和60～63年度文部省科学研究費助成金・一般研究(A)による「現代イスラーム社会の変容の総合的研究——思想的背景と現状」の研究成果の一部である。〉

注

- 1) Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tārīkh al-'Ustādh al-'Imām ash - Shaykh Muḥammad Abduh*, Vol. I, Cairo, al-Manār, 1350AH/1931 (First Edition), 1134pp. Riḍā ed. *Ibid.*, Vol. II, Cairo al-Manār, 1344AH (Enlarged Second Edition), 651pp. and Vol. III, 1324AH/1906, 427pp.
- 2) Assad Nimer Busool, "Shaykh Muḥammad Rashīd Riḍā's Relations with Jamāl al-Dīn al-Afghānī and Muḥammad 'Abduh", *the Muslim World*, Vol. 66, 1976, p. 281
- 3) アブドゥッヌワール17周年目の記念の集い(1922年7月11日)における発言—— *al-Manār*, X XIII, p. 600
- 4) Syed Muhammad Naguib al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, London, Mansell, 1985, p. 47
- 5) アラビア語は、子音が語根となり、それに母音、長母音、あるいは接辞が付与されて種々の語を形成する。DāNa とは D (+長母音=弱子音) + N が語根となっていることを示す。以下、同じ語根は大文字とした。なお、中間の弱子音は長母音になったり Y に変化したりする。
- 6) al-Attas, *op. cit.*, pp. 48–50
- 7) *Ibid.*, p. 69
- 8) Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad 'Abduh and Rashīd Riḍā*, Berkeley, University of California Press,

1966, p.187

- 9) 歴史的背景および『アル=マナール』派のカリフ制に関する主張については、拙稿『『アル=マナール』派のイスラーム国家論』『国際大学大学院国際関係学研究科紀要』第3号、1985年 7月35-53頁参照。
- 10) *al-Manār*, X XIV (1923), p.698
- 11) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge. Cambridge University Press, 1983 [Reissued], p.186. アブドゥ=ラージクの経歴については同 p.183. 著書の全体については同 pp.184-8 および Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, London, Macmillan, 1982, pp.62-8 を参照。
- 12) *al-Manār*, X XVI, pp.100-1
- 13) *Ibid.*, X X III, pp.768-9
- 14) ただし、刊行の意図はそのようなものであったにしても、最近の研究で、執筆の時期は、1915年から1917年の間と証明されている。従って、執筆の意図についても、従来言われてきたように、フアード=エジプト王のカリフ位への野望を牽制することがその目的ではなく、開陳されている思想内容そのものを世に問おうとしたと見るべきである——Muḥammad Ḍiyā' ad-Dīn ar-Rīs, *al-'Islām wa al-Khilāfah fī al-'Aṣr al-Hadīth*, Cairo, Dār at-Turāth, 1976, pp. 96-116を見よ。
- 15) Charles C.Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London, Oxford University Press, 1933, p.267
- 16) *al-Manār*, X XVI, p.100
- 17) *Ibid.*, X X III, p.769
- 18) 第4～5巻(1902-3)に連載された護教論の中にも、キリスト教と比較して、イスラームの特徴を、教会的権力の否定、世俗的権力とイスラーム法の「両権力」の統合、とする議論は登場する。
- 19) *al-Manār*, III, pp.635-6
- 20) Muḥammad Zakariyā al-Burdīsī, *'Uṣūl al-Fiqh*, Cairo, Dār ath-Thaqāfah, 1983, pp.459-60. 一般的に言えば、イジュティハードは法学に限定されないが、他の分野では一般に「タクリド」の問題が生じないため、ここでは法学のみに限った。
- 21) Noel J.Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago, The University of Chicago Press, 1965, pp.42-3
- 22) 本稿では法学的命題だけが問題とされているが、この命題をめぐる歴史的経過につ

いては, Wael B.Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?” *International Journal of Middle East Studies*, Vol.16, 1984. 特に pp.20-28 で興味深い考察がなされている。

- 23) *al-Manār*, IV, pp.162-3
- 24) *Ibid.*, pp.163-70
- 25) ‘Abd ar-Raḥmān ‘Āsim, “as-Sayyid Muḥammad Rashīd Ridā”, *al-Manār*, XX X V, p.488
- 26) “at-Ta’rīf bi-l-Fiqh al-‘Islāmī”, *Mawsū‘ah Jamāl ‘Abd an-Nāsir fī al-Fiqh al-‘Islāmī*, I, Caïr, al-Majlis al-‘A’lā li-sh-Shu‘ūn al-‘Islāmīyah, 1386 AH [1966], pp.9-13
- 27) 拙稿, 前出, 46-47頁参照
- 28) *al-Manār*, IV, pp.209-10
- 29) *Ibid.*, p.859
- 30) “at-Ta’rīf”, *op.cit.*, pp.24-41, Muḥammad Abu Zahrah, *‘Uṣūl al-Fiqh*, Caïro, Dār, al-Fikr al-‘Arabī, n.d., pp.309-18
- 31) *al-Manār*, IV, pp.206-7
- 32) *Ibid.*, pp.362-3
- 33) *Ibid.*, p.524
- 34) 当時はまだ, オスマン帝国のカリフが存在していた。
- 35) *al-Manār*, IV, P.866
- 36) 両神学は, スンニー派の正統神学。いずれも思弁神学であって, これに対するリダールの疑念についてはすべに述べた。ここでの神学への言及は, 肯定的な立場からなされているわけではない。
- 37) *al-Manār*, IV, pp.370-1
- 38) *Ibid.*, p.369
- 39) *Ibid.*, p.272
- 40) *Ibid.*, pp.272-3
- 41) E.Sivan は, 1970年代から運動を担っている青年層が——伝統的教育を受けていないにもかかわらず——宗教的古典に深くコミットしている姿を描いている—— Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven, Yale University Press, 1985, pp.ix-x
- 42) イジュティハドの「再開」を求める者は, すでに伝統派の論理にはまり込んでい

ると言える。リーダーらは、門が「閉鎖」されたとの命題そのものを認めることがなかった。

43) *al-Manār*, IV, pp.166-7

Al-Manārist on Politico-religious “Reform”

by Yasushi KOSUGI

The emergence in the political scene of the movements for Islamic revival since the 1970s is simply a recent manifestation of the movements which began toward the end of the last century. Al-Manārist contributed to the movements by establishing “Islamic reform” thought and theorizing its doctrines.

“Islamic reform” cannot be understood as a religious reform in the ordinary sense, since there was an insistence on the comprehensive nature of Islam, which encompasses all the domains of a society; therefore the reform is one which must penetrate all the aspects of the society, state and politics coming at the top of the list. Hence the severe attack of the al-Manārist on *Al-'Islam wa 'Uṣūl al-Ḥukm* (1925) by 'Alī 'Abd ar-Rāziq, who tried to theorize Islam as a purely spiritual religion. Since al-Manārist saw that the reform should culminate in the political unity of the Islamic Community, tremendous efforts were spent to overcome the factionalism of traditional legal schools and the like.

Dialogue between the reformer and the traditionalist, which appeared serialized in *al-Mānar* in 1900-1902, was the first work to elaborate the basic ideas of “Islamic reform”. This work has not received due scholarly attention, and has never been studied in Japan. Most important areas of discussion in the work are: the three. Firstly, denial of blind imitation and assertion of the right

of *Ijtihād* (independent judgement) in Islamic Law. (This is not the same as the so-called re-opening of the gate of *Ijtihād*.) Secondly, denial of attachment to specific legal schools (*madhhab*) in order to bring political unity based on the essential Islam, political unity being the only way to overcome the colonization of the Islamic world. Thirdly, denial of the social dualism of the knowledgeable and the ignorant and emphasis on a dual attitude for every individual, that is, the obligation to be knowledgeable on the essentials and to make voluntary efforts according to one's own capability on the non-essentials. The whole endeavour of al-Manārist was to distinguish between what is essential and what is not, so that unity will be manifested by those who rely on the essential Islam, not on the various deviations. This was the reform they sought.