

イスラーム共同体と共存の原理

黒田美代子

I. イスラーム共同体と非ムスリムの地位

622年に行なわれたマディーナへの移住により、イスラーム共同体が初めて成立して以降、正統4代カリフの為政の末期に至るまでは、少なくともスンニー派の見解によれば、イスラームの理念は原則的に遵守されていたとみなされている。精神的な事柄のみでなく、社会的な行為までも信仰の内実として問うイスラームにおいては、イスラーム共同体の具体的なあり方、実質が、ムスリムにとっての重要な関心事でありつづけることに疑問の余地はあるまい。

イスラームの信徒たちが形成する共同体は、正統4代カリフの為政が終わって以降、徐々にイスラーム性を失っていく。イスラームの理念が稀薄になるとともに、それを挺子にして成立していた共同体は、ふたたび世俗的関心の台頭によってゆっくりと蝕まれていく。しかしそれは一気に、また完全にその本質を失った訳ではなく、本来の主張のいく分かはイスラーム世界の思想、制度、さらにそこにおける個のあり方、公共性のかたちといったものの中に明瞭に存続しつづけているのである。理念と現実とは、この世界のあらゆる領域でいまもお厳しい相剋を示しつつある。このような状況のなかで重要な問題は、二つの極を明確に見据える視座であると思われる。

る。イスラーム世界の歴史を通じて、個別の時代、地域に応じてイスラーム性の質、量の配分は著しく異なっている。それらを評量する固有の視点なしには、この地域をその特殊性に即して分析、理解することは不可能であると思われるが、そのさいに決定的に曖昧なのが理念の部分なのではないだろうか。イスラーム世界の研究を単なる事情論ではなく、正当な学問的対象とするためには、むしろこの理念性の内実を改めて解明する必要がある。その後にはじめて、イスラーム性を介して妥当な現実的理解、解釈が可能となるはずであるからである。

ウマイヤ朝期以降今日に至るまで、ムスリムは初期イスラーム共同体を理想の共同体とする点で、いかなる変更をも行なっていない。人々はそのこへの回帰を夢み、そのための努力を試みつつけているが、歴史が人間の織りなす布にたとえられるとすれば、千数百年の間人々の意識を捉えて離さない理想的な共同体の内実の分析を蔑ろにすることは、稔りある学的態度であるとはいえないのではないであろうか。聖俗にわたる事柄を切離さない教え、イスラームの信徒にとって、クルアーン、ハディースの内容は教えの理念的な部分を指示する重要な法源であった。しかし同時に初期のイスラーム共同体の内実、人々がその達成を要請されている社会の模範として、上述の法源に劣らぬほど重要な参照例なのである。ムスリムの意識的関心の的であるクルアーン、ハディース、理想的共同体の実像といった一々の要素を明確に分析、認識し、その総体がいかなるものであるかを解明することなしには、イスラーム的現象は決して正しく理解されえない。

小稿の意図するところは、理想のイスラーム的共同体がいかなるものであるかということを除くことは語りえない。その総体の検討が、この共同体の内部で異質の民である非ムスリムの占めている地位の分析と密接に関わっているからである。これまでイスラーム共同体における非ムスリムの地位は、もっぱらこの問題のみを切離すかたちで、つまりそれが論じられるべき真の基礎を無視して論じられる傾向が強かったと思われる。しかし

このような論述の方法をもってしては、問題の核心を語りえないことはいうまでもあるまい。したがってイスラームの共同体論は小稿の主題ではないが、その一部を形成する問題を語るために、大本の主題についても最少限の言及を行なわざるをえない。

きわめて総合的な教えであるイスラームを論ずるにあたっては、欠かすことのできないいくつかの要素がある。その第一は、この教えの基本的な世界観を導き出すタウヒードの問題であり、第二には、その理念を公私にわたり規定するシャリーアがあげられる。イスラームが理想とする共同体の実質は、これらの諸要素とワン・セットにしてしか議論されえないものである。これをキリスト教的西欧世界にひきあてれば、三位一体論が作りあげるところの思想的環境、社会契約説を根幹とする法、社会的集団形式の理念である国家論にあたるようなものと見做しうるのであろう。このような諸要素に関する厳密な分析なしには、例えば西欧の近代的国家に関する考察はきわめて不完全なものとなろう。だがこれまでイスラーム世界の分析にあたって、研究者の多くはこういった基本的な問題を少しも厳密にとりあげはしなかった。三位一体論に対置されるタウヒード論は、研究上ほとんどまともに取上げられなかった。またシャリーアに関しては、それが天啓法であるという点のみで十分な考察の対象とはされてこなかった。しかしそれは社会契約説を排除するかたちで、独自の法体系を保持しているのである。それはタウヒード論を論理的背景として固有の社会構成理論をうち出している。その具体的な実現がイスラームの意図する共同体〈ウンマ・イスラーミーヤ〉なのである。

文明を形成する上でのこれほど基幹的要素を積極的に無視するオリエンタリズムの伝統が、イスラーム文明に認めうるものがどの程度のものにすぎないかは、以上の分析で明らかであろうと思われる。個々の要素がこれほどまでに蔑ろにされ、故意に無視されている以上、上述の基本的三要素の構成がいかなる像を形成するかという点について、ほとんど検討されて

いないことはいうまでもない。しかしイスラーム世界の個々のあり方、公共性のかたちを定め、かつ共同体内の非ムスリムの取扱いを決定する三極構造の質を検討せずに本論は始まらない。このような重要な事実が少しも常識として定着していないため、最少限の説明が必要であると思われる。

タウヒード、シャリーア、ウンマ・イスラーミーヤの三極構造を成立させるそれぞれの極は、たがいに密接な関連性をもっている。この点を明らかにするために、まずタウヒードから説明すべきであろう。一に化すことを意味するタウヒードは、神を一と措定することによって唯一神論の基礎となると同時に、その手になる被造物すべてを一と見做す。宇宙の全存在は、一なる神の創造にかかるゆえに、存在の価値として一、つまり等価なのである。「アッラーの他に神なし」と証言するイスラームの信仰告白の前半部分は、神の一性を肯定するのみでなく、このようなタウヒード的世界認識とその存在論を受け入れることを含意しているのである。

タウヒードの世界観によれば、一なる神はこの世の森羅万象を同一ではなく多様に創造したが、¹⁾ このような存在の多様性はその背後に存在の等価性を控えているのである。つまり一から発する多は、等価な存在として一に収斂されるのである。このような思考法は、当然のことながら多様な個別的存在者の差異性をそのまま肯定する。あらゆる個別的存在の性状、力能は神与のものとして等しく肯定されるのである。これを社会的次元に適用するならば、性質、力能の点でさまざまに異なる人間は、それぞれの差異性を前提として共生、共存すべきものとして捉えられるのである。換言するならばタウヒードの世界観に基づいて構築されるイスラーム共同体は、そもそも異質の人間の集団であることを自明のものとし、その差異を前提として成立、運営されるのである。

このような人間の性質、力能の差異性の肯定は、次のような準則から導き出される。つまりイスラームにおける宗教上の強制の禁止である。²⁾ 神はアダム以降、人間に幾たびも純正な教えを下してきた。あらゆる民族は預

言者をもつという考えは、端的にこれを反映しているであろう。さまざまな機会に純正な教えを下し、それを受け入れるよう諭してきたが、³⁾同時に神は純正な教えを受入れる者ばかりでなく、決してそれを受入れない人間をも存在させている。⁴⁾ただしこのさい重要な点は、問題の原点が個々の人間の本性にあるところにあるであろう。それこそあらゆる考察の原点であり、基本的な出発点なのである。前述の純正な教えを説く啓示宗教としては、⁵⁾ユダヤ教、キリスト教というイスラームの姉妹宗教があげられる。ただしイスラーム的観点からすれば、ユダヤ教もキリスト教も当初の純正な教えから逸脱したが、神と終末の日を信じ、善行にいそしむ者には恐れも、憂いもないとされている。⁶⁾教義の相違は二義的な問題にしかすぎず、肝要な点は個々の人間の本性的なあり方にあるのである。またたとえ純正な教えを受け入れない者であっても、イスラームに敵対しないかぎり寛容に取扱い、相手に危害を加えてはならないとされている。⁷⁾神は人種、民族、宗派それぞれを異なったように創造したが、それは人々にたがいを知らしめるためであるという基本的な考えは、⁸⁾以上の諸点を明確に支持するものである。

ウンマ・イスラミーヤと呼ばれ、ムスリムがその構築に参加する共同体を成立させる法的基礎は、シャリーアにある。一般にイスラーム法と訳されるシャリーアは、タウヒードがイスラームの世界観の基礎をなしているように、ムスリムの全生活を律する規範である。それは精神、物質双方の事柄にかかわり、ムスリムの私的、公的生活に関する広範な問題についての指針を提供している。小稿ではその総体の構造、内実を仔細に言及しえないが、そこで提示されている諸細則が、タウヒード的世界観にのっとった共同体の具体化のための法的道具であり、タウヒード論の内容と不即不離の関係にあるという点は決して看過しえない。イスラーム共同体における非ムスリムの問題は、シャリーアにおいては主としてズィンミー（庇護民）の項目で取扱われるが、彼らに関する法的細則は、それに関するタウ

ヒード的観点とパラレルなものなのである。異教徒たりといえども、イスラームに敵対的な態度をとらぬかぎり、これまた神与の本性、力能の自由、自然な開花を保証される。また彼らが共同体内の異分子、外なるものとしてではなく、共同体を構成する一要素としてその中に含みこまれているという点については、⁹⁾すでにタウヒード論に関する論述の中で言及した。シャリーアが、ズィンミーをまさにこのようなものとして規定している実態については、のちの分析で明らかにされるであろう。

タウヒード的観点を実現するために定められたシャリーアの特性については、これまで欧米の側には組織的、体系的な論述はない。天啓法として合理的精神にはただ奇異なもの、時代遅れのものとしてしか映じないこの法の内実に関しては、これまで厳密な検討がなされてこなかった。しかしこのような法に依拠しながら壮大な文明を築きあげてきたイスラーム世界の実質の解明のためには、例えば最近のスピノザ研究の成果といったものを踏まえた上での、新しい視角からの分析が必要であると思われる。¹⁰⁾

タウヒードの世界観を体得し、その精神にのっとった法、シャリーアの遵守を最大の関心事とするような人々が形成するイスラーム共同体は、時代、地域によってかなりの差異性を内在させている。イスラーム性の純度、強度に関しては、ムスリムが理想とする初期イスラーム共同体をもって最善とされるが、上述したように、それらは一挙に、または完全に衰えてしまった訳ではなかった。例えば本稿の主題であるズィンミーの問題は、もちろん時代、地域によって若干の相違はあったにせよ、それに関する基本的見解には変更はみられず、それは十分にこの世界の歴史的、社会的特質の形成に大きな役割を果しているのである。

タウヒード、シャリーア、イスラーム共同体の三極構造は、独自の個のあり方、公共性のありようを生み出す。そこでは個は、他者性から完全に切離されたかたちであらわれず、つねに他との関係性の中にある。¹¹⁾ このような特性は、ムスリムと非ムスリムの関係にもあらわれてくるが、これ

はそのままイスラーム共同体の中の非ムスリムの地位にあてはまるであろう。この点を明らかにするために、例えばイスラーム国家というかたちでこの問題を論じているマーワルディーの説を引いてみよう。マーワルディーによれば、国家の真の任務は、公正と真理の実現にある。悪を善に、悪徳を美德に、忌避されるものを是認されるものに変えるような体制を作ることが、国家の役割であるが、そのために必要なことは宗教を保護し、政治的絆を強固にしなければならない。¹²⁾ 宗教と政治は不可分のものであるため、一方の強化は他方の力を増強するといったかたちで、相乗効果をもつことになるのである。具体的にいうならばイスラーム国家は、その政体がいかなるものであれ、イスラームの原理に基づいて統治されなければならない。万象、万物を等位におくタウヒードを基本とするこの原理は、異質なものの本性を否定、抑圧することを許さない。ここで重要なのはタウヒード性なのである。したがってそのような国家の長が、タウヒード性を昂揚、維持に努めるムスリムでなければならないのは当然である。彼は自らの任務を遂行するための道具、手段としてのシャリーアをもっている。そして彼の正統性は、シャリーアにたいする忠誠度によって計られ、民衆はその度合に応じて国家の長にたいする自らの忠誠の度合を増減させる。ムスリム同士間の統治、臣従の関係の基本は、このように統治者のシャリーアにたいする忠誠さ、遵守の度合によって規定される。¹³⁾ この関係は、ムスリム対非ムスリムの場合、シャリーアのタウヒード性によって保証される。庇護民を親切にいたわれと命じているのはシャリーアであり、¹⁴⁾ それゆえ彼らにとっても統治者のシャリーアにたいする忠誠度は、自らの命運を決定する重要事なのである。

以上のような観点から、国家の長がムスリム（タウヒード、シャリーアの守り手としての）でなければならないばかりでなく、国政のさまざまな領域でシャリーアが守られているか否かを判定する協議会、シューラーのメンバーもまたムスリムでなければならない。¹⁵⁾ ただしこのメンバー

は、違憲立法審議会のメンバーのようなもので、原理的にはおおむね国政に直接参与する立場にはない。各行政レベルにおいて、例えばその長であるワジール（大臣）に非ムスリムが就任している例は、イスラーム世界では決して稀有なことではない。¹⁶⁾ 立法の面で見ると、公法はシャリーアに基づいて施行され、ムスリム、非ムスリムの別なく一様に適用される。ただし国政に関する諸規則は、その規定がシャリーアに違反しないかぎり制定されうるため、ここでも非ムスリムが活躍しうる余地は充分にある。司法に関しては若干の特異性があるが、これについては後述する。このようにしてみると、非ムスリムが参与しうる領域はきわめて広範囲であるといえるであろう。いずれにせよシャリーアに基づき国政が行なわれているか否かを監督する立場以外では、非ムスリムが排除されることはないのである。

このような共同体を運営することは、それ自体ムスリムにとってのジハード（努力）にあたるが、¹⁷⁾ この共同体に向けられる攻撃にたいして戦うことも同様にジハード（聖戦）といわれる。後者に関しては庇護民の立場にある非ムスリムは、共同体を構成する一員であるものの、兵役、軍事的参加の義務が免除される。¹⁸⁾ 共同体の成員として一定の保護を受け、安全を保障されることの代償として、非ムスリムは一定額のジズヤ（人頭税）の支払いを義務づけられる。また非ムスリムは各自の信仰の保持を保証され、各信徒集団の間では独立した自治が認められている。

イスラーム国家の非ムスリムの成員は、上述のようにズィンミーと呼ばれるが、庇護民と訳されるこのカテゴリーに入る人々は、シャリーアによって三種類に分類される。第1は条約又は合意書に基づきイスラーム国家の成員となった非ムスリムである。第2はムスリムとの戦闘に敗れたのちに成員となった者で、第3はこれら以外の理由によりイスラーム国家に居住する者たちである。¹⁹⁾

歴史上では、第1のカテゴリーは2つに分けられる。イスラーム国家の

基礎が築かれたマディーナには、当初からユダヤ教徒を初め他の信徒集団が存在していた。マディーナ憲章に合意した人々は、ムスリム、ユダヤ教徒、多神教徒、キリスト教徒等であった。またマディーナ以外の非ムスリムとの間で防衛同盟相互援助関係を結んだことも知られている。²⁰⁾これらの非ムスリムの場合とは異なり、イスラーム登場後百年足らずの間に行なわれた〈大征服時代〉に併呑された広大な版図には、戦闘行為が行なわれずに条約を締結した非ムスリムの地域も多かった。彼らの場合は、一種の条件つき降伏により、イスラーム国家の成員になったということができよう。

イスラーム初期における以上の非ムスリムの具体的処遇は、時代、地域等により異なっており、一様ではないが、²¹⁾ 時代を経るにしたがい上述の分類は意味を失い、法制上ムスリム、ズィンミーの二区分に分けられるのみとなっていく。²²⁾

ところでこれまでのズィンミーに関する研究の多くは、ズィンミーが不信者（カーフィル）であるため、さまざまな排除、抑圧の対象とされたとし、歴史上にみられるそれらの例を列挙して、信者対不信者という構図で捉えて分析している。²³⁾ しかしこれまでみてきたように、イスラームの原理からは、対立項としての信者対不信者という構造は導き出すことはできない。²⁴⁾ むしろ関係性としての差異、姉妹宗教としてのユダヤ教、キリスト教との共存を土台としてズィンミーの制度化が行なわれたと見做すことができるであろう。しかし歴史上ムスリム対非ムスリムの緊張関係が皆無であったことを意味するものではない。例えばイスラーム初期におけるマディーナのユダヤ教徒のある部族は、戦闘のさいに敵側を利したという理由で偽善者として厳しく糾弾されている。²⁵⁾ また歴史的に考察した場合、常に平和的共存が保持されていた訳ではない。時としてムスリムとズィンミーの間では、地域的に対立抗争が起ったことも否定しえない。²⁶⁾ ムスリム同士、あるいはズィンミー同士の対立抗争が、それ以上の規模で発生している事実と考えあわせれば、これは政治的側面での出来事であって、原則的な緊

張関係ではないことが明らかとなろう。西欧世界においては、フランス革命以来徐々に民主的な理念が醸成され、独自のコンテクストで自由、平等、博愛が追求されて種々の制度を生み出していった。しかししばしば内なる者にのみ適用される理念の制度化として機能してきた。これとは異質のコンテクストでイスラーム世界では、異質の民をモザイク的に共存させる機構が存在し、実効をあげてきたのである。

II. ズインミー制度

イスラーム共同体と非ムスリムの地位について総合的な概説を試みた前節を受けて、以下にこの問題に関する細目を検討することにしよう。

イスラーム国家における非ムスリムに関する最初の具体的な規定は、ムハンマドが起草し、一連の住民グループの間で締結された「マディーナ憲章」に見いだされる。イスラームの非ムスリムにたいする対応の原則の基礎をなすものは、この「マディーナ憲章」とウマルの「盟約」であるといわれているので、若干の歴史的な背景を加えながらズインミーの制度の形成過程、内容を検討することにした。

622年、メッカにおける迫害を避けマディーナに移住したムハンマドは、同行した教友たちの社会復帰をはかるため、マディーナ在住の人々との間で兄弟の契りを結ぶよう取りはからった。同時にムハンマドは、この地域に住むムスリムと、アラブ、ユダヤ教徒などの非ムスリム住民との間で、宗教、政治を統合した単一の都市国家設立に関する合意をえた。「マディーナ憲章」は、その際に作成された一種の成文憲法であるが、ここにこめられている精神は、イスラーム共同体建設の基本となっている。52条からなるこの憲章は、マディーナのアラブ、ユダヤ教徒の間で結ばれた協定であるが、この種の憲法としては世世最初の試みであり、その後のイスラーム

共同体の礎石としてきわめて重要である。

この憲章自体は、当時の地域的慣行に関する種々の規定を含み多岐にわたるため、全体の要約は困難であるが、主な内容は以下のごとくである。まず憲章は、市民ならびに首長たる者両者の義務を明らかにし、同時にそれまでの慣行として行なわれていた私的制裁を禁止している。またメッカからの移住者およびマディーナの援助者たち（アンサール）の8氏族がウンマ（共同体）を構成するものとし、それぞれの集団は各々の構成員がひき起す流血事件の代償金と、彼が捕えられた場合の身代金を負担する旨が定められている。そしてムスリム間の調停は、神とムハンマドの調停、つまりシャリーアに基づくムハンマドの調停に委ねるとしている。さらに異教徒にたいしては信教の自由を、とりわけユダヤ教徒にたいして明確に規定している。この憲章にはさらに防衛、外交上の諸原則が付加されており、既存のものとは異なるまったく新しい集団としてのウンマ、つまり宗教、政治共同体を形成するための成文憲法であった。

このようにイスラーム共同体においては、その構成員としてムスリム、および利敵行為を行なわぬことを条件に身柄の安全と信仰の自由を保障された庇護民が含まれることが前提とされている。マディーナ憲章の第25条では、「ムスリムには彼らの宗教を、ユダヤ教徒にはユダヤ教を」といったことが明記されており、さらに同じ条項の中には、「ユダヤ教徒は、信者たち（ムスリム）と（連合する）共同体の成員であると規定されている（イブン・ヒシャーム、ならびにアブー・ウバイドの伝えている表現によれば、〈信者たちの一部を構成する共同体の成員である〉）²⁷⁾ マディーナのユダヤ教徒は、この憲章により、不正を働かず利敵行為に走らぬかぎり、ユダヤ教の信仰を維持しつづけることを認められ、ムスリムと同等の権利を有するとされた。この原則は長らくイスラームの制度として定着し、啓典の民は決してその権利を奪われることがなかったのである。因みにムハンマドが行なったユダヤ教徒・クライザ族の処罰は、戦時の利敵行為に対する懲

罰であり、上述の原則は基本的に変更されることはなかった。

以上のような基本的な共存の肯定は、同時に若干の義務規定を伴っていた。例えばマディーナ憲章は、その第39条で「ユダヤ教徒は自分たちの費用を、ムスリムは自分たちの費用をそれぞれ負担する。

の憲章を攻撃した場合、彼らはたがいに助け合わなければならない」と規定している。小共同体の経済的自己負担と、戦時のさいの相互協力といった原則は当初の形態であったが、のちにこれはヒジュラ暦9年(630年)のクルアーンの啓示に基づき以下のように変更されることになる²⁸⁾つまり戦時のさいの共同体の防衛に関しては、非ムスリムは兵役と引きかえに少額の補助的税金であるジズヤ(人頭税)を支払うという制度に切換わったのである。

イスラーム登場当初におけるムハンマドおよびムスリムとユダヤ教徒の抗争は、神学上あるいは宗教的なものではなく²⁹⁾きわめて政治的なものであった。利敵行為がある場合を除き、イスラーム共同体はその成員であるムスリム、非ムスリムの別なく法の下での平等を保証していた。それによれば非ムスリムは、ムスリムと同じく司法、裁判、文化、信仰に関する完全な自治を享受しうるのである。例えば預言者の言行録(ハディース)によれば、姦通罪を犯した2人のユダヤ教徒が仲間の手で連行されてきた際、ムハンマドは旧約聖書「レビ記」に基づいて、彼らをユダヤ法で裁いている。

第2代カリフ、ウマル(634-644年在位)の時代には、イスラーム共同体は飛躍的に発展した。シリア、イラクをまたたく間に征服したムスリム勢は、その余勢をかって版図を一擲に拡大した。征服に際して和議に応じ、戦闘行為を行なわなかった啓典の民は、信教の自由、生命、財産が保証され、彼らは協約の民(アフルッ=ズィンマ)と呼ばれた。彼らは通常ズィンミー(庇護民)といわれた。ここで言う啓典の民とは、天啓の書を有するユダヤ教徒、キリスト教徒、サビ教徒をさすが、歴史上この原則はゆる

められ、イスラームに対敵しない宗徒を含み、ヒンドゥー教徒、仏教徒などまでズインミーに加えられている。

「庇護民」という訳語が端的に示すように、イスラーム国家は彼らの生活、権利を守ることが義務であり、それと引きかえに成人男子ズインミーには、一定の人頭税の支払いが義務づけられた。その額は時代、地域により異なっているが、諸般の事情を勘案すると決して高額ではなかった。³⁰⁾ムハンマドが628年にハイバルのユダヤ教徒との間で交わした協約では、棗椰子の収穫の半分を毎年供出することを条件に、それまで通り彼らに土地の耕作を継続することを許している³¹⁾。また631年に行なわれたタブーク遠征の際、アイラ（現在のヨルダン領アカバ）のキリスト教徒が、ズインマの保証と引きかえに年額300ディーナールをジズヤとして支払うという協約を結んでいる。アイラのキリスト教徒（成人男子）の数が300名であったため、毎年各人に1ディーナール（金貨1枚）の支払いを課したといわれている。³²⁾

一定のジズヤの支払いは、信仰の自由と生命、財産の安全を保証すると同時に、戦争の際の兵役の免除をも保証するものであった。

ズインミーの取り扱いに対する具体的な指針となるものとして史上有名な歴史的文書に「ウマルの盟約」が挙げられる。³³⁾これは第2代カリフ、ウマルが638年にイェルサレム大司教との間で締結した和平協定である。以下はその全文である。

慈悲深く、慈愛あまねく神の名において。

神の下僕にして信徒たちの長であるウマルがアエリア（イェルサレム）の民に保証する協約である。ウマルは彼らの生命、財産、教会、十字架および彼らのあらゆる宗教的事柄にたいして、病める者にも、健全なる者にもそれらの安全を保証する。彼らの教会が住居として用いられたり、破壊されたりすることはない。また教会や不動産、十字架、財産にいかなる危害も加えられないであろう。彼らは宗教上の理

由で迫害されることはない。ユダヤ教徒は唯一人アエリアに居住しないであろう。ただしアエリアの民は、他の解放された諸都市の民と同額のジズヤを支払う。自分の財産をもってビザンツの地に赴こうとする者は、教会と十字架に手をつけてはならない。この都を離れることを欲する者は、彼らの目的地に到着するまで彼らの生命と財産の安全な移動が保証されよう。またこの地に留まることを欲する者は、アエリアの原住民と同様のジズヤを支払う。もしローマ人と共にこの地を去る者、または故郷に帰る者は、とり入れが行なわれるまで貢納の必要はない。神とその使徒、カリフたち、そして信徒たちは、アエリアの民がジズヤを支払い続けるという条件の下で、この協約の内容が実行されることの証人となり、それを保証する。 ヒジュラ暦17年

この盟約の中ではユダヤ教徒のイェルサレム居住が禁じられているが、これはイェルサレムのキリスト教大司教の要請に基づいて明記されたものである。キリスト教ビザンツ帝国の支配下では、イェルサレムへのユダヤ教徒の立ち入りは厳禁されていた。この種の付帯的条件を除けば、イスラームの征服地における非ムスリムに対する基本的姿勢は、利敵行為がない場合、一定の協定の下での完全な市民権の保証を与えるというものであった。³⁴⁾ 8世紀末にシャリーアの法体系化が行なわれ、他の宗徒の位置づけが明確にされると、ウマルの盟約にあるユダヤ教徒に関する条項も緩和され、ユダヤ教徒は徐々にこの地を訪れはじめ、やがてそこに住みつくようになった。

上述のようなマディーナ憲章とウマルの盟約の内容は、ズインミー制度の大枠を十分に規定しているものであるが、このような歴史的経過をふまえながら、この制度を別の角度から検討してみることにしよう。イスラーム世界の拡大に伴い、厳密にいうとズインミーに関してはすでに上述したように3つのカテゴリーが存在することになった。第1は戦闘行為の有無にかかわらず、征服される以前にイスラーム国家のヘゲモニーを受入れ、

同時に一定の契約を結んだ者の場合である。彼らに関してはすべての事柄を締結された条約、あるいは合意書に基づいて決定する必要があった。イスラームはひとたび締結された合意の遵守を厳しく命じているのである。イスラーム史上、時の為政者が条約を遵守するためにいかに心を砕いたかに関する数多くのエピソードが記録されている。第1のカテゴリーに入る者は、契約を結んだ者と見做され、ムスリムはそのさいの条件を変更することは許されない。したがって契約者であるズィンミーとイスラーム国家の関係は、締結された合意に基づくものである。

第2のカテゴリーに入る者は、戦闘に敗北しイスラームのヘゲモニーを受入れざるをえなかった被征服民である。彼らにたいしても種々の権利が保証されるが、その地位は以下の5点に要約される。

- (a) 彼らが国家にジズヤを支払うと、ただちに国家の成員であるムスリムには、彼らの土地、財産、生命、名誉を保護する義務が生ずる。ジズヤの受諾により、国家のみならず、ムスリム成員は、彼らの財産、生命、自由、名誉を犯すことは許されないのである。
- (b) 征服されたのちになされる合意に基づき、ズィンミーは自らの財産の所有権を認められ、彼らの相続人は完全な権利を保障される。彼らは自らの全財産にたいする売買、移転、信託、抵当等の完全なる権利を有する。イスラーム国家はこれらいずれの権利をも奪うことはできない。
- (c) ジズヤの額は、ズィンミーの収入に応じて決定される。富める者にはそれ相応に、貧しい者にも相応な額が決められる。無収入の者、衣食にこと欠く者、他人の世話になって生活している者は、免除される。したがって固定した額は決められていない。
- (d) ジズヤは、実際にムスリムと戦った者、あるいは戦いに参加しうる成年男子からのみ徴収される。非戦闘員である女、子供、老人、身体障害者、僧侶、修道士等は免除される。

- (e) ムスリムが急襲して占領した町にある礼拝所を没収する権利はあるとされるが、この権利を放棄する者は、敬虔なムスリムとみなされて推奨される。

シャリーアが法体系化したのは8世紀末から9世紀にかけてのことであるが、その時点では、非ムスリムの間には前述のような3つのカテゴリーの区別はおおむねなくなっており、したがってすべてズインミーとして一括されている。征服者、被征服者の区別はもはや実態としては存在しなかったからである。この結果、ズインミーは1つの法理論上の概念となり、各時代、各地域における非ムスリムの生命、財産の安全と、信仰の保持を保証する法理念として確立し、制度化された。³⁵⁾

征服により決定された税額は、一様ではなく、地域毎に異なっていた。ホラーサーンにおける税額のとおり決めは必ずしもエジプトにおけるそれと同額ではない。また、例えばイラク学派に属する法学者の言及は、エジプトではなくイラクにおいてのみ有効であった。³⁶⁾したがってズインミーにたいする税は、当該地域の状況を考慮して決められたのである。税には二種類あり、人頭税と呼ばれるジズヤと土地税であるハラージュが徴収された。初期においてはこれらを一括して、地域単位で徴収していたため、両者の用法上の区別は明確ではなく、ある地方では一括してジズヤと呼び、また別の地方ではハラージュと呼んでいた。³⁷⁾のちにウマル2世の時代にズインミーのイスラームへの改宗が増大したため、ズインミーから徴収する人頭税と、ムスリムにも課される土地税の用語上の区別が確立したのである。

ジズヤについては前章で触れたように、軍役の免除にたいする代償としてズインミーの成人男子から徴収された。イスラーム国家の防衛はムスリムの義務である。国家の基本的理念を信ずる者のみが、国の防衛のために心身を捧げて戦うことができるからである。また戦闘においてムスリムに課されている倫理上の原則を、非ムスリムにたいしその遵守を期待することは無理であるかも知れない。ジズヤの支払いは、確かにズインミーのイ

スラーム国家にたいする忠誠の証しではあるが、同時に軍役免除の代償でもある。ジズヤが正常な成年男子にのみ課される理由はここにあるのである。したがってイスラーム国家がズィンミーを保護しえなかった場合には、徴収したジズヤは彼らに返済されなければならないのである。またズィンミーが志願して戦役に参加する場合には、彼は当然ジズヤを免除されることはいうまでもない。³⁸⁾

これまでジズヤに関しては、イスラーム国家が強制的に非ムスリムから徴収する抑圧的な税であり、改宗を拒否した者にたいする一種の罰金であるという論議がしばしばなされてきた。³⁹⁾ しかし以上みてきたように、これはイスラーム国家が非ムスリムに保証した彼らの権利を守り、敵の攻撃から守り保護するための報酬に相当するものであるといえよう。この税金について考慮する場合には、同時にムスリムに課される支払いとの対比で考察されなければなるまい。成年に達したムスリムは、男女共にザカートの支払いが義務づけられている。ジズヤに比はずっと高額な率であるザカートの他に、サダカと呼ばれる任意の拠出も共にムスリムの義務である点を考慮に入れる必要がある。

イスラーム国家がズィンミーに保証する諸権利については、すでにジズヤとの関連から種々の言及を行なったが、ついで司法、自治の観点からこの問題について検討してみることにしよう。共同体の構成にあたり、ズィンミーを異人として外側に排除するのではなく、内なる特異な要素としてつつみ込むイスラーム共同体においては、彼らの基本的人権は十分に擁護される。特異性の度合が、共同体にたいする敵対的な言動に及ばないかぎり、差異性が完全に肯定されるということは、タウヒード論における差異性の積極的な肯定に照らして当然予測されうることであろう。このことはムスリム、非ムスリムの別なくイスラーム共同体の成員すべてに適用される基本的枠組である。生命、財産、名誉等、この共同体が享受している基本的な事柄に関して、ズィンミーとムスリムの間には権利上のいかなる

差別も存在しないのである。⁴⁰⁾

以上のような観点から、ズインミーの血は、ムスリムのそれと同じくかけがえのないものであるとみなされることは当然であろう。したがってムスリムがズインミーを殺害した場合には、被害者の側は彼にたいして同じ報復を行なう権利をもっているのである。故意の殺人ではなく過失致死のような場合でも、ズインミーが殺害されたさいは、同様のケースでムスリムに支払われるのと同じ賠償額が彼に支払われなければならないとされている。財産、名誉の尊重に関しても同じ精神が貫かれるが、これについてはのちに司法上の観点から言及することにする。

司法上の問題についていえば、イスラーム共同体の運営、維持にあたり、社会秩序の保持のために必要な一般的な事柄に関しては、ムスリム、非ムスリムの別なく同一の法が適用される。これに該当するのは、例えば刑法の範疇に入る事柄である。例えば窃盗などの刑事事件においては、ムスリム、非ムスリムの別なく同じ刑法上の規則が用いられる。また姦通に関する偽証罪についても同じ取扱いがなされる。ただし実際に姦通の罪を犯した非ムスリムに関しては、その所属する宗徒集団の法に委ねられる⁴¹⁾

これにたいして一般的な社会秩序の維持と直接関わりがなく、教義的に許可、禁止の規定が異なるような場合、例えば飲酒や酒類の製造、販売などについては、非ムスリムに完全な自由が認められ、これらの点で処罰されることはない。ムスリムが非ムスリムの所有するアルコール飲料にたいして損害を加えた場合には、彼は非ムスリムに損害賠償を支払わなければならない。これは豚肉に関しても同様である。

平等の原則は、民法上の諸権利についても適用される。財産権、所有権、商取引等においてムスリム、非ムスリムの間には区別はなく、両者は同等の権利を有しているのである。また一般的にムスリムに禁じられている行為は、非ムスリムにも禁じられる。例えばムスリムにたいして禁止されて

いるリバー（利子）の取得は、原則的にイスラーム共同体の成員に等しく適用されるのである。

この他、例えば名誉の尊重は中東世界でとりわけ重要な意味をもつものであるが、この義務はムスリム、非ムスリムの別なく課されており、名誉毀損の行為があれば両者ともに厳しく罰せられることになっている。⁴²⁾

要するにひとたびズインミーとしてイスラーム共同体の成員として認められた以上、彼らにたいする責任を回避することはできない。つまり非ムスリムの側は、ズインミーであることを拒否、あるいは放棄する自由をもっているが、ムスリムは彼らをズインミーとして受入れ、その保護を約束した以上、それを拒否もしくは放棄することはできないのである。

例えばズインミーがある重大な罪を犯した場合、彼はその罪に関して罰せられこそせよ、ズインミーとして保護を受ける取扱いから除外されることはない。たとえ彼がジズヤの支払いを拒否したり、あるいはムスリムを殺害したとしても、犯した罪が罰せられるだけで、彼のズインミーとして保証されている権利は失われぬ。ズインミーに保証されている権利の失効は、以下の2つの場合に限られている。第1は、イスラーム国家を離れて敵国に移り住んだ場合であり、第2は、イスラーム国家に公然と反逆し、その転覆を計った場合である。⁴³⁾

ズインミーの自治権に関しては、例えばアッバース朝カリフ、マアムーンが825年の時点で、ムスリムにたいし各宗徒集団の内政にたいする介入を禁じている事例がみられる。そのさいユダヤ教、キリスト教、マジ教の各宗徒集団にたいし、それぞれの宗教上および各小共同体の運営の面での長を選出する権利を与えている。イスラーム共同体内の小宗教共同体を統治するにあたり、各小共同体に自治権を付与し、その長と交渉するといった方式はその後も長らく踏襲されている。これは15世紀のオスマーン朝、メフメド2世時代に制度化されることになるミッラ制にまでつながっていく。

この制度によれば18に及ぶ小宗教共同体が、準自治的市民集団として自治権を与えられ、それぞれの自治にあたっているのである。⁴⁴⁾

ところで各宗徒集団の自治の内容としては、宗教上の諸事項、ならびに私的関係法上の諸問題に関して完全な自主裁量権を有していることがあげられるであろう。

第1の宗教上の自治権には、教会、学校、修道院、墓地等の所有権ならびに維持、管理から、公的な礼拝、その他各種の宗教的行事の遂行、それぞれの小共同体に属する子供の教育、あるいは僧侶、聖職者の生活を律するすべての規則に関する成文法の管理、適用が含まれている。

また第2の私的関係法上の問題としては、以下の事柄が該当する。つまり出生、婚姻、死亡等に関する記録、種々の許可、儀式の遂行、証明書の発行等にはじまり、税の徴収、あるいは貿易および商業を営むさいに必要なとされる証人の認定、遺産の裁定、それぞれ小共同体内で生じた民事上の諸問題の管理、裁決等である。

以上を要約するならば、ズインミーは、宗教上の問題のみでなく、法律、裁判、財政、教育、福祉等の諸問題について大幅な自治権をもっていたといえるのである。彼らは上述のような諸権利に基づき、きわめて広範囲に自らの小共同体に属する諸問題を解決していた。例えば彼らに課されるジズヤの徴収についても、各小共同体が独自に行ない、のちにそれを上納するのが通例であった。

すでに述べたようにズインミーは、私的関係法の分野における裁判権を有し、独自の裁判を行なうことができた。ただしズインミー同士の係争で、彼らがイスラーム法の適用を望む場合には、シャリーア裁判所がイスラーム法によりこれを裁くことが可能であった。他方、当事者の一方がムスリムの場合には、イスラーム法の決定に従うことが要請されている。例えばムスリムの夫をもつ非ムスリムの妻が寡婦となったさいには、シャリーアに基づき一定の待婚期間を経なければ再婚することはできない。⁴⁵⁾もし彼女

がこの待婚期間終了以前に再婚した場合、この婚姻は無効であるとみなされるのである。

以上ズィンミーの自治権について略述したが、彼らが自治権を保証されているということは、決して彼らを隔離し、囲い込みの枠内での自由を保障することを意味するものではない。ズィンミーの重要な政府職への登用は、イスラーム史を通じてきわめてしばしば見受けられ、この点では西欧世界とは顕著な対比がうかがわれるのである。

異質の人々との共存という問題については、上述のような固有のズィンミーに関する取決めの存在という観点からのみではなく、別の視座からの考察も可能であろう。それはイスラーム共同体における種々のマズハブ(法学派)の共存である。ムスリムはシャリーアに基づいて生活を営むことを要請されているが、その具体的な適用については、後代に至りいくつかの法学派が法解釈上いくつか異なった見解を示すという事態が生じていた。歴史上さまざまな法学派が現われたが、現在まで存続している主な学派として、スンニー派では4つ、シーア派では2つあげられるのは周知のことであろう。ところで歴史的にみた場合すべてのムスリムはこれらの法学派のいずれかに属していた。例えばハナフィー派のムスリムは、法解釈、裁判、教育、宗教儀礼等の点ですべてハナフィー派の見解に従っていた。同じムスリムといいながら、法学上の問題に関するかぎり人々は、それらの異なった解釈の体系を容認していたのである。この点について誤解しやすい点は、イスラームにおける法学派は、キリスト教世界のカトリック、プロテスタントの別とはまったく異なっていることであろう。イスラーム諸法学派の場合、個々の詳細については、原則に抵触しないかぎりで解釈の幅が認められているが、大原則に関しては基本的な見解の相違はないのである。

ムスリム同士の間に見られる種々の細部に関する異なった解釈の体系の容認は⁴⁷⁾さらに一步異質性の度合を強めた内なる特異の小共同体の成員の

存在の容認と、ゆるやかに連結しているように思われる。これはまた視点を逆にすれば、イスラーム共同体の中では、異質性と同一性が明確に相反し、対立する別個のものとして捉えられず、むしろ一面で相即し、他面で相反するといった様相で存在していたといえるのではなかろうか。そこでは、明らかに全体の一性を損なうような契機が存在しないかぎり、差異性はあからさまな排除の対象とはならず、総体の中に含み込まれているのである。

イスラーム共同体と共存の原理の大綱を示し、その具体的方策をズィンミーの問題に関連して説明したが、本稿の内容はさらに歴史的な研究によって裏付けられると同時に、理論的にも一段と厳密に再定義される必要があると思われる。この種の努力は、イスラーム社会の認識を一層鮮明にする光を投げかけてくれることであろうが、ここでは本稿を終えるにあたり過渡的に、オスマーン朝期、制度化されたと一般にいわれているミッラ制について、若干の指摘を行なっておくことにする。

ミッラ制とは、上述のズィンミー制を活用したものとしてオスマーン朝期に具体的な形態が与えられ、以後4世紀にわたり継承されることになった制度である。ただしこの制度の礎石は、すでに初期イスラームにおいて築かれていたのであり、とりわけ漸新なものであるとは見做しえないであろう。

ミッラという用語については、すでにクルアーンの中に使用例があり⁴⁷⁾、第一義的には宗教を意味するものである。ただしこの語には同時に道という意味がある。つまりこの語は意味論的には、人間が社会集団を営む場合そこには道、つまり法が存在しなければならないということを含意しているのである。したがってこのミッラという語を、上述の2つの意味を総合して解釈するならば、独自の法をもつ宗徒集団、宗教的共同体という意味で理解することができるであろう。イブン・ハズム⁴⁸⁾、イブン・ハルドゥーン⁴⁹⁾

シャフラスターニー⁵⁰⁾等は、この語を伝統的にこのような意味に解している。シャフラスターニーによれば、最大のミッラは、純正な教えに従う者（ハニーフ）の集団で、ミッラ・イブラーヒーム（アブラハムの徒）であるとしている。

オスマーン朝のメフメト2世は、ズィンミー制を利用してミッラ制という新たな制度を作りあげたといわれている。⁵¹⁾これまで一般的にこの制度については、帝国内の非ムスリム成員を宗教別に隔離して統治するために作られた制度で、被統治者に一定の自治権を享受させている点で、被征服民の統治の形式としては相対的に寛容なものであるといった説明と評価が与えられてきた。ズィンミー制とミッラ制の質的相違、評価の方法にはなお検討の余地があるが、少なくとも後者は、前者と別個に創出されたものではなく、その点でとりわけ新しい制度とは見做されえないであろう。ただしミッラ制へと変化した段階で、この制度は本来のズィンミー制度とは基本的に異なるものとなっていた。

例えばオスマーン朝が新たに征服したコンスタンティノーブルは、当時新たなローマと呼ばれ、世界的にみて戦略的に重要な大都市の1つであった。ここではキリスト教の伝統が強く根づいており、以後数世紀にわたり、キリスト教徒はムスリムより多数を占めていたのである。⁵²⁾そこでメフメト2世は、イスラーム勢に敵対し、抵抗したキリスト教徒を遇するにあたり、本来ならば戦闘に敗れた者というカテゴリーに入る彼らにたいし、これまでの慣例を退け、平和裡に降った者に準ずる扱いをとって慰撫することに努めた。しかし彼は同時に自国の民衆を、独自のかたちで支配下におくことを試みている。その結果は以下のような統治体制の変更に垣間見られるであろう。つまりメフメト2世は、自国の民をすべてミッラの形式で区分し、それらを束ねて統治するという体制を作りあげているのである。具体的には異質の宗教的諸集団を別個のミッラで束ねると同時に、ムスリムたちをもミッラでまとめあげ、他の宗教集団の長と同様に彼らの長をミッレ

ト・バシとして、特別にシャイフ＝ル＝イスラームを選任させるという方式をとったのである。⁵³⁾このようなミッラ制により、ムスリム、非ムスリム集団は、ムスリム集団がやや上位であるとはされるものの同列に横ならびに並べられることになるが、スルターンがそれらすべての上に君臨するというかたちになり、本来の政治的体制は実質的に覆えされ、変形される結果となっている。

それまでズインミー制の基礎は、あくまでもイスラームを基体とするイスラーム国家に置かれていた。登場当初以降10世紀を経過する間に、この種の原則が事実上いつまで、どの程度貫かれてきたかについては、なお厳密な検討が必要である。ただし、これまでに述べてきたように、本来のイスラーム共同体は、そのタウヒード論の適用により、異質の諸要素を内なる構成要素の一部として含みこむような組成、機能をもっていた。しかしオスマーン朝のミッラ制は、そのような一体化を可能とした原則を除外して、ズインミー制を制度的に活用しながらまったく別種の構造、スルターンを頂点とする君主国家的枠組の中に組み込んでしまったといえるであろう。自らを頂点とする専制的国家体制の下で、タウヒード的な統一性、融合性は失われ、これによつてのちの分解過程が準備されることになるのである。

制度的にタウヒード性を切離し、政教分離へと移行したオスマーン朝は、その国運が隆盛の間は、上述のようなミッラ制による異質の民の統治が可能であった。しかしこの王朝の力が徐々に衰退し、とりわけそれが崩壊したのちには、もはやズインミー制は正当に継承される土台を失っていたのである。オスマーン朝の瓦解から現在のレバノン状況に至るまで、各宗徒集団はそれぞれ外国からの後ろ盾を受けながら、国際情勢の推移に応じてむしろ対立抗争を強めてきたのが、現代史の生々しい事実である。⁵⁴⁾

このような状況の中で、かつてのズインミー制における共存の基礎を追い求めることは果たして絵空事なのであろうか。現在直接にこのような志

向性をうち出すことは、諸般の事情から不可能のように思われるが、同時にこの地域の集団形成の原理を検討した場合、国家論、民主主義といった欧米的発想では、ここで生起する諸事件を分析し、理解することも、具体的な政治的安定の方策を求めることもまた不可能のようである。この地域に妥当する分析の道具となる諸概念を創出するためにも、またこの地域の歴史の変遷をそれに即した概念で分析するためにも、ふたたび10数世紀にわたり顕在的、あるいは潜勢的に存続しているズインミー制度、もしくはズインミー制度的なもの、あるいはそれへの回帰の内実について再検討する必要があると思われる。

〈本稿は、昭和61年度財団法人庭野平和財団研究・活動助成による「宗教共存の社会的基盤の分析研究」—中東におけるミッレト制を中心にして—の研究成果の一部である。〉

注

- 1) クルアーン第35章27-28節等参照。
- 2) クルアーン第2章256節、第50章45節。
- 3) クルアーン第5章48節。
- 4) クルアーン第7章168節、第18章29節。
- 5) クルアーン第2章135-136節。
- 6) クルアーン第5章66節、69節、第3章113-114節等。
- 7) クルアーン第25章63節等。
- 8) クルアーン第5章48節、第49章13節等。
- 9) Manouchehr Paydar, *Aspects of the Islamic State: Religious Norms and Political Realities*. University of Utah, Ph.D., 1972, p.36.
- 10) アントニオ・ネグリ、小林満、丹生谷貴志訳「以下ヲ欠コースピノザ最晩年の民主制政体概念の定義を推察する—」『現代思想』Vol. 15-10、1987年。

- 11) 個のあり方については、例えば J. L. Kreamer, "Humanism in the Renaissance of Islam," *Journal of the American Oriental Society*. (104, 1), 1984, p.141.
- 12) AL-Māwardī, *Kitāb-l-'Aḥkām as-Sultānīyah*, ed. by R. Enger. Bern, 1853, ch.I.
- 13) イスラーム国家とシャリーアの関係についての分析は、例えば Paydar:*op.cit.*を参照。
- 14) クルアーン第9章6節、第60章7-8節等。
「私が非ムスリムの民に与えた保護を注意深く維持するように」(アル=マールワディー参照)、「非ムスリムの民に迫害を加えた者は誰でも、復活の日に私が(圧迫を加えたムスリムにたいし)非ムスリムの擁護者となることを知れ」(アブー・ダウード参照)等のハディースがある。
- 15) M. Paydar, *op. cit.*
Abu-l-A'lā al-Maudūdī, *Huqūq 'ahl-dh-Dhimmah fi-d-Dawlat-l-'Islāmīyah*. Cairo, Dār-l-Fikr, (n.d.)等参照。
- 16) D.S.Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*. N.Y., Ams Press, 1949, p. 34.
E.Ashtor, *The Jews and the Mediteranean Economy 10th-15th*. Lond., Variorum Reprints, 1983, p.148.
A.S.Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, Lond., Frank Cass, 1970, p.19.
- 17) Muhammad Allahi, *The Administration of Justice in Islam*. Lahore, Law Pub. Co., (n.d.), p.113.
Institute of Middle Eastern Studies International University of Japan
- 18) al-Maudūdī, *op. cit.*, p.26.
- 19) *Ibid.*, pp. 7-11.
- 20) ハミードツ=ラー、黒田美代子訳『イスラーム概説』、イスラミック・センター・ジャパン 1983年 293頁。
- 21) D.C.Dennette, Jr. *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1950.
- 22) Said Ramadan, *Islamic Law: Its Scope and Equity*. (n.p.), 1970, 2nd ed, pp. 119-120.
- 23) Eli Strauss, *The Social Isolation of Ahl adh-Dhimma*. (n.p.), 1972.
- 24) M.Parvin and M.Šommer, "Dar al-Islam." *International Journal of Middle East Studies*, 11 (1980), pp. 1-21. E.Ashtor: *op.cit.*, p.151.

- 25) F.Rahman, "Islam's Attitude Toward Judaism." *The Muslim World*, vol.LXXII, Jan., 1982. 参照。
- 26) F.Rahman, *Islam*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1972, 2nd ed., p.27.
- 27) ハミードゥッラー、前掲書242頁。
- 28) クルアーン第9章29節。
- 29) F.Rahman: *Islam*, *op.cit.*, p.28.
- 30) Dennett: *op.cit.* が地域別の詳細について記述している。
- 31) ヒジャーズの肥沃なオアシス、ハイバルに住むユダヤ教徒は、マディーナに対抗してメッカ側が1万の軍勢を結集したさい、その費用を提供したが、630年ハイバルは征服された。その折下った啓示により彼らにジズヤが課された。これ以後ジズヤ徴収は、ユダヤ教徒、キリスト教徒の取扱いの基本となり、これは徐々に他の非ムスリムにも適用されることになった。
- 32) アカバの南東125マイルにあるオアシス。631年10月から12月にかけてイスラーム勢の遠征が行なわれた。
- 33) Dennett, *op.cit.*, pp.63-64. Tritton, *op.cit.*
- 34) Muhammad Allahi, *op.cit.*, pp.105-106.
- 35) *Ibid.*, p.113.
- 36) Dennett, *op.cit.*
- 37) Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fi-l-Mujtama' al-'Islāmī*. Cairo, Maktabah Wahbah, 1977, pp.31-32.
- 37) Yahyā ibn Ādam, *Kitāb-l-Kharāj*, ed.&tr.by Ben Shemesh. Leiden, E.J.Brill, 1976, pp.26-28. Dennett, *op.cit.* 参照
- 38) Abdul Ḥakīm Ḥassan al-'ilī. *Al-Hurriyat-l-'āmmah*. Cairo, Dar-l-Fikr-l-'Arabī, 1983, p.327. al-Maudūdī, *op.cit.*, pp.27-28.
- 39) Eli Strauss, *op.cit.*
- 40) al-Qardāwī, *op.cit.*, pp.9-10.
- 41) *Ibid.*, p.39.
- 42) al-Maudūdī, *op.cit.*
- 43) *Ibid.*, pp.17-18.
- 44) オスマーン朝全期間を通して公認されたミッラの数は18。A.Carleton, *Millet System: For the Government of Minorities in the Ottoman Empire*. The Kennedy School of Mission of the Hartford Seminary Foundation, Ph.D., 1937, p.149.

- 45) クルアーン第2章234節により、夫の死亡による婚姻の解消の場合、その妻の待婚期間は4か月10日とされた。
- 46) W.B.Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad closed?" *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984)。
- 47) クルアーン第3章95節、第6章161節等。
- 48) Ibn Hazm, *Al-Faṣl fi-l-Milal wa-n-Niḥal wa-l-'Aḥwā' wa-n-Niḥal*. Cairo, Maktabah wa Maṭba'ah Muhammad 'Alī Ṣabīh wa 'Awlādūhu, (n.d.), p. 3.
- 49) Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*. Cairo, al-Maṭba'at-l-Azhārīyah, 1930, p. 192.
- 50) Ash-Shahrastānī, *Al-Milal wa-n-Niḥal*. Cairo, Maktabat-l-Ānglo, 1977, p. 43.
- 51) Ahmad Khalifah, *Medieval Jewish-Muslim Contribution to the Academic Study of Religion*. Temple University, Ph.D., 1976, pp. 227–228.
Ernest Gellner, *Muslim Society*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1981, p. 59. Carleton, *op.cit.*, pp. 7–8.
- 52) Carleton, *op.cit.*, p. 77.
- 53) *Ibid.*, pp. 81–82,
M.M.Pixley, "The Development and Role of the Seyhulislam in Early Ottoman History" *Journal of the American Oriental Society*, 96. 1 (1976), pp. 95–96.
- 54) Carleton, *op.cit.*, p. 137 & p. 165. 板垣雄三「東方問題再考」『歴史評論』1983年1月号、3–22、27頁。

Islamic Community and Its Principle of Coexistence

by Miyoko KURODA

The Islamic community, which has existed for fifteen centuries, gradually has deviated from the original principle because of the decline of Muslims' Islamicity. However, the idea of Islam still remains in the thoughts, institutions and *mentalités* of the Islamic World. The Islamic community, although a reality, is in fact an ideal in the sense that it cannot be completely realized. The Islamic community continues to exist through the endeavours of Muslims who intend to realize the Islamic community through their our communities, societies, and lives as individuals. This paper attempts to make clear the situation of non-Muslims in the Islamic community by examining the ideal situations of the Islamic community. It seems that this kind of approach is necessary for examining this subject because none of the aspects of Islamic community can be presented by means of only focusing on the parts, neglecting the whole, which has tended to be used in previous research.

The world view of *Tawhīd*, which is central to the principle of Islām, explains the theory of society and community, the assumption of which accepts the inherent differences of each existent in the world. In the tripolar structure consisting of the *Tawhīd*, the *Shari'ah*(Islamic law), and the 'Ummah Islāmīyah(Islamic community), the existence of a member of the

community depends on his/her relationship with other members in that community. Furthermore, one of the most important duties for a leader of the Islamic community is to protect the *Shari'ah*, based on the spirit of the *Tawhīd* to maintain the *'Ummah Islāmīyah*. In other words, maintaining the *'Ummah Islāmīyah* is *Jihād*(a performance of holy endeavour). By taking into consideration all of the conditions mentioned above, it is obvious that the leader of the Islamic community must be Muslim. However, a non-Muslim is also regarded as a member of the Islamic community. A non-Muslim is not excluded from the Islamic community as an alien element but is invested with rights and assigned duties.

The institution of the *Dhimmi*(the institution for non-Muslims) is examined focusing on its formation and giving concrete examples. This paper will attempt to show the details of the regulations dealing with non-Muslims in the Islamic community and the autonomy of the non-Muslims' community in the Islamic community.

For a better understanding of the Islamic community based on the idea of coexistence, first its principles are pointed out in the context of the *Tawhīd* and secondly the policies of institutions for non-Muslims are explained in relation to the *Dhimmi*. Thirdly, there follows a brief explanation concerning the institution of the *Millah*. It is clear that the *Millah* was not established as an institution completely separate from the *Dhimmi*, although there is room for arguing that there are differences in quality between the institution of the *Dhimmi* and that of the *Millah*. In any case, it is difficult to define the *Millah* as a new institution without any relation to the *Dhimmi*. Based on this consideration, however, it is important to point out here that in the course of establishing the *Millah*, it became a fundamentally different institution from the original institution of the *Dhimmi*.

In principle, the maintenance and administration of the Islamic community, which is led by the tripolar structure of the *Tawhīd*, the *Shari'ah*, and the *'Ummah Islāmīyah*, is attained by the endeavours (Jihād) of a community leader and the Muslims themselves. Thus, the *Dhimmī* was based on the Islamic state which was derived from Islam. However, the original political system in the Islamic community was overturned after the establishment of the *Millah*, which is said to have been carried out by Mehmed II in the Ottoman empire. Mehmed II established a kind of absolute monarchy conducted by the Sultan which substituted the *Millah* for the *Dhimmī* for his convenience. It should be noted here that a fundamental change was brought into the community, that is to say, "the separation of religion and politics." As mentioned before, the Islamic community originally applied the *Tawhīd* to its administration, having a formation and function which can include alien elements as components of the community. The *Millah* of the Ottoman empire was established using the system of the *Dhimmī*, but in fact the *Dhimmī* developed along with the absolute monarchy. The Ottoman empire separated the *Tawhīd* from the field of politics institutionally and introduced "the separation of religion and politics" into the community. As a result, the integration and harmony characterized by the *Tawhīd* gradually deteriorated, and by so doing it was nearing the stage of disintegration.

From the decline of the Ottoman empire to the present situation of Lebanon, each religious group has found supporters from foreign countries and has rather intensively struggled against the others in response to international situations. In such a situation, it seems necessary to re-examine the principle of coexistence in the former *Dhimmī*. This kind of effort will contribute to the examination of present problems in Lebanon.