

〈研究ノート〉

シューラー制度 ——イスラーム的民主主義の概念——

小 杉 泰

はじめに

中東における政治概念や権力構造の実態は未だ十分に解明されているとは言い難い。特に、権力の正当性がどのような思想で保証されているかについては、従来は西洋的政治理念の受容度という観点からもっぱら論じられ、固有の政治風土の研究はあまりなされてこなかった。

ここでは、「イスラーム的民主主義」の概念を包摂するものとして、「シューラー制度 (*nizām ash-Shūrā* or the *shūrā* system)」を取り上げてみたい。

I シューラー制度およびイランの政治体制

アラビア語における「シューラー」は協議・話し合いを意味し、互いの中で協議することを示す動名詞が「マシュワラ (*mashwarah*)」であり、他人の意見を求めることを意味する「イスティシャーラ (*'istishārah*)」も同じ語根からの派生語である。この語は後述のようにイスラームにおける聖典＝クルアーン（コーラン）の中に見出されるが、単なる協議を意味する語としては、クルアーンの成立以前から存在した。従って、イスラームの政治概念としての「シューラー制度」を語義的に定義するならば、「統治者が統治を行なうにあたって協議を行なうこと、およびそれを実現する制度」と言うことができる。

A.I. アル＝アンサーリーは、シューラー制度に代表されるイスラーム的民主主義と西洋的民主主義の異同を明らかにしようと試みたその書『シューラー、および民主主義におけるその影響』において、シューラーを「ウンマの見解、またはウンマを代表する者の見解を、ウンマにかかわる一般事項に関して発現させること」と定義している。¹「ウンマ」とは、宗教共同体を意味するが、イスラームにおいては、この共同体が同時的に国家を形成することが前提とされるゆえに、ここでは共同体＝国家と表記する。つまり、「共同体＝国家の総意、またはこれを代表する者の（多数）意見を、共同体＝国家の全体にかかわる事項について発現させること」がシューラー制度の機能とされる。アル＝アンサーリーは、この定義には、ウンマがその意志に従ってその公共善のために統治するとの前提が含まれている、とする。

そうした上で、シューラー制度は、相互に補完的とも言えるふたつのシューラー会議の形をとる、とされる。ひとつが、「代表制シューラー (*ash-Shūrā an-Niyābiyah*)」である。これは、共同体＝国家の構成員の中から、全体の利益を代表する者を選出し、その者たちが共同体＝国家の代表として立法を行なう機関である。その選出方法が普通選挙であれば、この機関は、近代的民主主義における議会ときわめて類似している。その場合、選挙民の個別的利益を代理する委任代表制の考え方ではなく、共同体＝国家の構成員全体を代表するとの理解である。もうひとつの機関は、「専門家シューラー (*ash-Shūrā al-Fannīyah*)」

であり、これは、イスラーム法の専門家、すなわち法学者たち（フカハー fuqahā'）によって構成される。イスラームの政治概念においては、イスラーム的国家とは第一義的にイスラーム法を基本とする、ということが広範に認められているゆえに、そのような国家におけるイスラーム法は近代国家における憲法の位置を占める。²従って、専門家によるシュエラーとは、「代表制シュエラー」が行なう立法よりも上位の、憲法的な法を「施行」するものである。つまり、イスラーム法は不文法的ではあるがすでに確立されたものであり、その限りでは「専門家シュエラー」は、イスラーム法の実施を監督することはあっても、自ら立法を行なうわけではない。「代表的シュエラー」との関係において言うならば、「専門家シュエラー」は違憲立法審査権を行使する、と表現することができる。

このことは、専門家シュエラーと、わが国における最高裁判所、あるいは米国における連邦最高裁判所の違憲立法審査権との比較を呼び起こすが、その差異は明白である。裁判所が訴訟なしに法律のひとつひとつを審査することがないのに対して、専門家シュエラーの場合、代表制シュエラーの立法のひとつひとつに対してイスラーム法に照らした可否の判断を示すことが前提とされている。

このような「二重シュエラー制度」を概観する時、ただちに想起されることは、1978～79年のイスラーム革命以降のイランで実施されている制度との類似性であろう。

イランにおいては、国民が直接投票する普通選挙による「国民シュエラー会議 (majles-e shōrā-e mellī)」という名称の議会（現行の定員270名）があり、その上に、憲法擁護評議会が置かれている。³ただ、イランの場合は、不文法のイスラーム法と、革命後制定された成文憲法の両者が上位の法となっている。憲法は第4条で、民法・刑法や経済、軍事、政治に関する法律が、イスラームの諸原則を基礎とし、イスラーム法を基準とすると謳って、イスラーム法の上位性を認めており、また憲法自体もイスラーム法の基本的概念を取り入れた条文が少なくなく、イスラーム法との間に矛盾はない。ただ、憲法には、イスラーム革命の成果をふまえてイスラーム法一般に付加されている部分が多い。憲法擁護評議会は最高指導者（現在はルーホッラー・ホメイニー師）の任命する6名の法学者と議会の任命する6名の法律家の計12名で構成され、議会の立法がイスラーム法および憲法に合致しているか否かについて審査する。イスラーム法に合致または違反しているとの決定は法学者6名のうちの多数意見により、憲法に合致または違反しているとの決定は12名全員のうちの多数決による。⁴実際に、憲法擁護評議会の法学者の拒否によって、議会でいったん成立しながら差し戻しとなった法案もある。⁵

アル＝アンサーリーの立論とイランの現体制の間の類似性はきわめて興味ある事実である。アル＝アンサーリーは、イランの革命の理論から影響を受けたわけでも、イランの体制に立脚しているわけでもないからである。彼の論文はイラン革命以前のもの（1974～78年に執筆）であり、基本的には、70年代のエジプトにおける国内法のイスラーム化問題⁶に関連して、現行の制度をイスラーム的政治概念に適合するよう変革するにはどのようにすべきかという観点から構想されたものなのである。さらに、アル＝アンサーリーの立論がスンニー派法学に立脚し、イランの制度がシーア派のジャアファリー派法学から派生している点を考慮するならば、「二重シュエラー制度」として定式化されている概念が一部の者の思索的営為の成果ではなく、イスラーム世界にかなり広汎にみられる固有の政治意識を反映している、と推定することができる。

イランの議会は、代議制の仕組みから考えて、西洋的な民主主義を採用したものとみなされている。しかし、同時に、「法学者の監督（ヴィラーヤテ・ファギーフ *vilāyat-e faghīh*）」理論に基づいて、ある面においては議会をも超越する最高指導者が存在することから、イランの政治体制は実際には「独裁」ないし「専制」である、との指摘もなされている。⁷そうした主張は必然的に、この民主主義が、「真の民主主義」ではないか、「みせかけ」のものである、との結論へ向かう。⁸しかし、実際に、イラン国民は西洋的な意味での「国民主権」を行使しているのであろうか。⁹もし、そうでないとすれば、イランの政治体制を、西洋的な意味での「民主主義」なり「独裁」「専制」なりの基準ではかることの有効性が問われなくてはならない。

II ふたつの「主権」

二重シュエラー制度は、ある意味では二院制と思われる形態をなしているが、ふたつのシュエラーはそれぞれ依って立つ根拠が異なっている。つまり、立法権の根拠が異なる。

イスラーム的な概念のすべてがそうであるように、シュエラーの概念も、唯一の絶対神の存在を前提としている。すなわち、究極的な立法権は神に属する、という前提がある。しかし、神が現実において立法行為を行なうわけではないから、この前提はただちに、具体的なレベルでの立法権に翻訳されなくてはならない。その場合、立法権は、聖典クルアーンと、ウンマ（共同体＝国家）の二者に分割される。

しかし、ここで注意すべきことは、クルアーンは聖典としてイスラーム法の最高の法源をなすとはいえ、いわゆる律法書ではないという点である。その章句は、形而上学的、神学的なものや宗教的同胞性に関する精神的なものから、具体的な遺産相続の問題に至るまで、きわめて多岐にわたる内容を包含している。法的規定を直接的・間接的に含む章句は「法規定の諸節」と呼ばれているが、それを最も広義に解釈したとしても、その数は、全6238節のうちわずか909節にすぎない。¹⁰しかも、一部分を除けば、その規定は一般的で、法律の条文のように明文的でない場合が普通である。従って、実際の法的規定は、クルアーンに含意されている一般の原理——これは西洋的文脈における「自然法」に対応するとの指摘もなされている¹¹——から、中世期の法学者たちが発達させた諸々の演繹方法によって作り出された。つまり、聖典の精神に依存しつつ、体系化された実際のイスラーム法を創出した主体は人間なのである。

また、有機的な単一体として描かれるウンマにしても、実際に決定を下し、それを実施するのは、ウンマの構成員たる人間である。そこでは、全員一致が達成されなければ、一般的に多数派の見解が採用されていく。¹²

従って、神の立法権という概念は、正当性をめぐる理念としての機能を果たしたあとは、立法権の行使者としての人間の政治行為に道を譲る。言い換えれば、神の立法権と人間による立法権の行使は、次元を異にするが相互に関連した概念なのである。神の立法権は、それを人間が実施することを前提として、初めて実体のある概念となる。従って、この概念を、人間の営為や自由を否定するものとして解釈する¹³ことは当を得ていない。

立法権よりも広い枠組で、主権の概念を用いて論じることも可能であろう。もちろん、ジャン・ボダン以降の近代的な意味における国家主権の概念が、イスラーム世界にただち

にあてはまるわけではない。しかし、ごく初期から、共同体＝国家としてのウンマの概念には、「単一の正当な権力」という概念と、力としての権力の概念の分化が見られる。¹⁴特に、中央アジアからスペインに至る広大な地域がイスラーム圏となって、単一の政治体制がそれらすべてを包括することができなくなってからは、理論上の正当な権力（あるいは正当性の根拠）は単一であるが各地で実態として統治する権力は複数ありうる、という形で両者の分化は明確化された。それは、正当性の保持者としてのカリフが、実際に権力を握った者を統治を委任する者としてスルタンに任命する、という11世紀以降の擬制によく示されている。しかも、現代に至るも、中東においては、アラブ国家は唯一であり既存国家はその断片にすぎないとの思想の広汎な影響力に示されるように、¹⁵近代的な国家主権の概念がどれだけ受容されているか疑問とすべき状態にある。そこでイスラーム世界においては、理論上の正当な権力を主権、力としての権力を権力という語で対置させることが可能であると思われる。

以上のような保留を付けた上で主権という語を使うならば、イスラーム国家の前提は神の主権であろう。神の主権の概念によって正当性を付与された、現実における主権は、神の法としてのイスラーム法の主権と、共同体＝ウンマの主権に分割される。仮に、前者を法主権と呼び、後者をウンマ主権と呼ぶことにしよう。法主権がウンマ主権の上位にあるが、イスラーム法に規定のない事項は多く、また法的規定はあってもそれをどのように運用するかは行政に属することが普通であり、両者は補完的と言える。近代的な三権と対比して論じるならば、恐らく、司法権は両者から派生していると言いうるのであろう。

言うまでもなく、ここで用いる法主権の語は、近代西洋における「人民主権論の変形」¹⁶としての法主権論からの借用であるが、その西洋的文脈から離れて用いている。近代における法主権で言う「法」は、立法府としての議会における実定法を指すが、ここではイスラーム法を指している。しかし、法の概念の差異にもかかわらず、両者とも、専制君主個人が主権者であるとする主張を否定する内容を持っており、そのことが君主の権力の制限または否定へつながるという点において共通性を持っている。やや歴史的な文脈を離れた借用を行なう理由は、この共通性にある。

ふたつの主権のうち、法主権を実際に担う者は、宗教学者（ウラマー ‘ulamā’）¹⁷ 狭義には法学者である。これは、イスラーム法が持つ、ローマ法の場合と類似した「学説法」または「法曹法」¹⁸としての性格による。一方、ウンマ主権を実際に行使する者は、ウンマの全構成員から委託を受けた統治者である。この統治者は、中世においては、世襲の君主であった。しかし、王位継承権を持つ嫡子であっても、王権は、「バイア（統治委任の誓い）」を受けてウンマの主権を委託されたとの形式を踏まなければ成立しなかった。また、ウンマ主権に立脚する王権は、理論上は法主権の下位にあり、家産国家と呼びうるものは成立することがなかった。王権神授説に相当する思想も生まれなかったと言ってよい。そのことは、君主の世襲制が完全に確立した後の神学者であるアル＝バグダーディー（1038年歿）が、なお、「イマーム（最高指導者＝君主）職の根拠はウンマの選出による」¹⁹と述べていることによく示されている。君主の指定する後継者を次の君主に「選出」する以外に何の選取肢もない場合においてすら、ウンマ主権の委託という概念は崩されることがなかったのである。

宗教学者あるいは法学者が現在でも多く存在するのに対して、君主制は、今世紀に入っ

てから、中東の各地で次々と崩壊した。そうした中で、ウンマ主権を誰にどのような形で委託するかという観点から、イスラーム的民主主義の概念が明確化されてきたと言えるであろう。アル=アンサーリーは、世襲の君主制が外来の制度であって、イスラームには本来的に国民主権に類似したウンマ主権の概念があると述べているが、むしろ、次節で見るように、シューラー制度の概念は君主制の存在によってそれに対立するものとして発展した、と見る方が歴史的経過に適合すると思われる。

西洋的なりベラル・デモクラシーが、その様々なバリエーションにもかかわらず、ひとつの共通項として「人間の等価性」原理を持っていると見るならば、イスラーム的民主主義の場合にも、同様の原理が認められる。ただし、西洋的な文脈では、人間の等価性から、国民に等しく共有される主権が派生するのに対して、イスラームの文脈では、まず、人間は誰も主権を持たない（主権は神の占有物である）ことによって平等であり、次に、神の法（イスラーム法）の前に平等であると同時に、イスラーム法以外について行使すべき神の主権の委託において平等である、と表現することが可能であろう。イスラーム法には、法によらずして生命・財産が侵されえないことや種々の権利が、個々人の果たすべき義務と共に明言されており、神の法の前での平等は、神の前の平等という概念とは異なる具体的な意味内容を有している、と言える。

ふたつの主権について、現在のイランを例として考えるならば、立法においては、憲法擁護評議会と国会が、行政においては、最高指導者と大統領が、それぞれ法主権とウンマ主権に対応している。それは、シャーの体制が、法学者による君主制否定（法主権の発動）と民衆による反体制の直接行動（ウンマ主権の発動）によって正当性を失ない崩壊した事実を受けている、と言える。このふたつの主権から生み出される体制の中で明らかなことは、国民の行使する主権（ウンマ主権）は一定の制限内のものであること、法主権の概念上の主体がイスラーム法である以上、それを担う解釈者としての法学者が言葉の正しい意味での「独裁」を行なうことは不可能であること、の2点であろう。むしろ、最高指導者の行使する権力が国民主権ではなく、彼の恣意による変更がなしえないイスラーム法に依拠していることは、「国民の意志」の名において国家の生存を最優先する政策を容易にとりえないことを意味する。つまり、そこにおける困難性は、独裁による「恣意」ではなく、イスラーム法の優位性に由来する柔軟性の欠如と見られるべきなのである。

III 歴史的背景——二重シューラーの定式化

初期のイスラームにおいては、シューラーすなわち「協議」は、統治者にとって行なうべき「推奨行為」とみなされており、統治にともなう不可欠な制度とは考えられていなかった。そのことは、クルアーンに述べられている「シューラー」の句をめぐる解釈から論証することができる。

クルアーンには、明確にシューラーに言及した句が二箇所に見られる。第1は、第42章38節である——「主の呼びかけに応え、礼拝の務めを守り、互いの中で協議（シューラー）を旨とし、われが授けたものから施す者〔には報償が約束される〕」。この章は『シューラー』章と題されているが、全52節のうち「シューラー」の語が現れるのはこの一節のみであり、命名そのものがシューラーの重要性を示唆しているとされる。²⁰第2は、第3章159節

の中で、ここでは名詞ではなく、動詞の命令形で現れる——「それゆえ彼らの過失を許し、彼らのために〔神の〕赦しを請い、諸事について彼らと協議せよ (Shāwir-hum)。そして〔意が〕決したならば、神を信頼したてまつれ」。

初期の解釈については、イスラーム暦3世紀（西暦9/10世紀）に成立したアッ=タバリー（839～923年）の解釈書が伝えている。この書は、叙述方法として伝承の収集を基本としており、著者の見解ではなくそれ以前に流布していた見解を主として反映している。²¹

それによれば、第1の句については、「互いの中で協議を旨とし…」の解説として、「彼らにとって重大な問題が生じた場合に、彼らの中で協議をしていた」と事実而言及しているにすぎず²² 第2の句の「諸事について彼らと協議せよ」との命令については、「教友〔=信奉者〕たちと、戦争における策略や敵と遭遇すべき地点の選定に関して、協議を行なえの意。〔協議の目的は〕彼らたちを厚情をもって遇することによって教えに対して一致協力せしめ、彼〔ムハンマド〕が彼らの意見に耳を傾けるということを彼らに知らしめること」と著している。²³ 明らかに、ここでは、シュエラーは恩恵的なものとみなされている。

しかし、イスラーム法が体系化されるに従って、解釈は全くトーンを変える。体系化の時期は、西暦7世紀後半から13世紀半ばに及ぶが、²⁴ この時代には、アッ=タバリーなどの「伝承による解釈 (tafsīr bi-l-ma'thūr)」とは全く異なる「法学的解釈 (tafsīr fiqhī)」と呼ばれる一群の著述が登場するが、それらはいずれも、シュエラーが統治者の義務である、すなわち、統治において不可欠の制度であるとしている。

ハナフィー派のアル=ジャッサース（980年歿）は、「我々は協議を行なうことを命じられているのである」²⁵ と述べて、選択の余地のないことを示している。マーリキー派のイブン・アティーヤ（1145年歿）は「シュエラーはイスラーム法の原則ならびに基本的規定のひとつであり、知識と宗教の民〔法学者の意〕に諮問しない者は、これを廃位することが〔ウンマの〕義務であり、その点に関してはいかなる見解の相違も存在しない」²⁶ と断言して、シュエラー制度が権力に正当性を与えることを明確にしている。また、同じくマーリキー派のイブン・フワイズ・マングード（1008年歿）は、シュエラーに参加すべき構成員を詳述して、「行政官は義務として、自らに知識のない事項や宗教の諸事において不明な点については宗教学者たちと、戦争に関連する事項については軍の指揮官たちと、公共善に関連する事項については人々の代表と、地域の福祉と土地に関連する事項については書記、大臣、および用人の主だった者と、協議を行なわなければならない」と述べている。²⁷ さらにシャーフイー派においても、アッ=ラーズィー（1208年歿）、および彼の解釈に依存したアン=ニーサブリー（15世紀）も、シュエラーが預言者〔ムハンマド〕の義務であった、と述べて、シュエラーの任意性を否定している。²⁸

シュエラーが任意のものとなっていた時代から、統治に不可欠なものとなる時代への移行は、政治体制の移行に対応している。つまり、初期には共同体のコンセンサスによって統治者が選出されていたものが、ウマイヤ朝の成立と共に権力がウマイヤ家の独占物となり、さらに、アッバース朝に至って世襲の君主制が成立するという経過に対応しているのである。これは、イスラーム国家が、構成員のすべてが政治に参加する部族社会的な共同体から世界帝国へと発展したことの必然的結果であった。法学者たちは、初期には自明視されていた権利を確認するために、統治者の義務としてのシュエラー制度との概念を創出したと言える。

つまり、法学者たちの主張は、ウマイヤ朝が『王国』となり、イスラーム初期の神政的精神を裏切って、アラブ社会の民主的傾向とは対照的に……専制的な政府形態を採用した²⁹とみなされる状態に対する反動として生まれ、それ以降の専制を規制するための制度としてシュエラー制度が構想されたのである。構成員全員による統治者選出が、世襲的君主を追認するだけの形式的なものに変容していく過程で、構成員の政治的権利を保証し、恣意的ではない公正な統治を確保するために、何らかの法的規制が望まれたことは歴史的に明白であろう。

二重シュエラーとして定式化されるふたつのシュエラーの領域の分化がどのように発生したかという点についても、上述のイブン・フワイズ・マングードの言説が示している。初期の統治者は、法学者と統治者の機能を未分化のままに包括しているような存在であったため、シュエラーの対象はやがてイスラーム法として体系化されるもの以外の事項に限られていたが、世襲の君主には法の知識が期待できないゆえに、行政事項のみならず、本来は「協議事項」ではないイスラーム法についても法学者とシュエラーを行なってその指示または同意を得るべき、と主張されているのである。

正当性の問題に即して見るならば、この時代のシュエラー制度は、バイア（統治委任の誓い）制度と並んで、法主権およびウンマ主権を君主の権力へと転換させる機能を果たしていたと言える。従って、近代に入って、植民地化が進行し、君主制が第一義的義務であるウンマの防衛の任を果たせず、その結果主権を担当する能力を失ったとして、君主制が否定され、あるいは廃絶される傾向が生じると、それぞれの主権は本来的な主体によって担われるべきであるとの主張がなされるようになったことは当然であろう。それらの中には、君主制によってシュエラー制度が事実上停止していたことがイスラーム衰退の原因であると主張する者もあり、³⁰シュエラー制度の重要性を強調して、それが統治上の制度にとどまらずイスラームの根本精神のひとつと断言する者もある。³¹

言うまでもなく、シュエラー制度とその中に包摂されている概念は、実践面における種々の側面を個別的に見るならば、解決すべきいくつかの問題点をかかえている。また、理論面でも、西洋民主主義がそうであるように、いくつかの点で対立し、あるいは異なっている理論が提出されている。それらが今後、どのようにして克服され、または統合されていくにせよ、その過程と内容は注目に値するものであろう。

注

- 1) 'Abd al-Ḥamīd 'Ismā'īl al-'Anṣārī, *ash-Shūrā wa 'atharuhā fī ad-Dī mūqrā'īyah*. Cairo, Maktabah as-Salafīyah, 1981. p.4. (以下 *as-Shūrā* と略)
- 2) Khālid Muḥammad Khālid, *ad-Dawlah fī al-'Islām*. Cairo, Dār Thābit, 1981. p.71.
- 3) イラン・イスラーム共和国憲法は、国民シュエラー会議に最も多くの条項を割いている（第62～90条）。憲法擁護評議会については、第91～99条。
- 4) Hossein Bashiriyeh, *The State and Revolution in Iran 1962-1982*. London, Croom Helm, 1984. p.167.
- 5) 代表的な例として、いわゆる「貿易国有化法案」があげられる。*Iran Press Digest* 1984. 5.22., p.3-7, 1984.6.5., p.13-15. 参照。

- 6) Joseph P. O'Kane, "Islam in the new Egyptian Constitution: Some Discussions in *al-Ahrām*" *The Middle East Journal* 26:1 (Winter 1972) p.137-148. 参照。
- 7) たとえば、「それは、近代的政治独裁と……宗教的指導権の社会文化的支配を結合させている」。Mangol Bayat, "The Iranian Revolution of 1978-79: Fundamentalist or Modern?" *The Middle East Journal* 37:1 (Winter 1983) p.41.
- 8) たとえば、「彼らは未だ、イランにおいて立憲制デモクラシーの妄想を追っている。現在の混沌の中から……民主主義的形態の政府は生まれるのであろうか?」。R. M. Savory, "Religion and Government in an Itnā 'Aṣārī Šī'ī State" in Joel L. Kraemer and Ilai Alon eds., *Religion and Government in the World of Islam*. Tel-Aviv, Tel-Aviv University, 1983. p.208.
- 9) 西洋的政治形態を採用しているとみなされている現在のエジプトにおいてすら、国会選挙の際に、選挙はイスラーム法上の被統治者の権利である、といった論議がなされている。 *al-Ahrām*, 1984.5.25. p.7. を見よ。
- 10) Ibn al-'Arabī, *'Aḥkām al-Qur'ān*. Cairo, 'Īsā al-Halabī, 1974 に基づく。
- 11) 真田芳憲「イスラーム法の精神」『時の法令』1117号(1981) p.53-54.
- 12) アル=アンサーリーは『シューラーの拘束性とイスラームにおける多数決原理』において、中世以来の多数決の例を列挙している。A. I. al-'Anṣārī, *'Ilzām ash-Shūrā wa Mabda' al-'Akhariyah fī al-'Islām*. Cairo, Dār Thābit, 1981. p.32-38.
- 13) R. M. Savory, *op. cit.*
- 14) その一面については、Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, chapter 4. "The Use and Abuse of Sovereignty", 特に p.48-58 を参照。この問題は、未だ政治学的には包括的に論じられていない。
- 15) アラブの既存国家の主権を否定する考え方は、最終的にはいずれも不成功に終わったいくつかの連合の中に示されている。浦野起央・西修 編著『資料大系 アジア・アフリカ国際関係政治社会史』第7巻(憲法資料 中東)パピルス出版 1979年、特に p.603-614. を参照。
- 16) 原田綱『政治学原論』新版 朝倉書店 1972年、p.478.
- 17) 宗教学者は、大別して、法学者、神学者、聖典解釈学者、伝承学者に分かれる。社会的機能の面では、法学者の役割が最も大きい。
- 18) 真田芳憲、上掲 p.54-56.
- 19) 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *Kitāb 'Uṣūl ad-Dīn*. Beirut, Dār al-'Āfāq, 1981. p.279.
- 20) 'Adnān an-Naḥwī, *Malāmiḥ ash-Shūrā fī ad-Da'wah al-'Islāmīyah*. Damman, Dār al-'Iṣlāḥ, 1982. p.609.
- 21) Helmut Gätje, Alford T. Welch (tr.), *The Qur'ān and its Exegesis*. London, Routledge & Kegan Paul, 1976. p.34.
- 22) aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol.25. Cairo, Maktabah al-Halabī, p.37.
- 23) *Ibid.*, Vol.4, p.152.
- 24) 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Madkhal li-Dirāsah ash-Sharī'ah al-'Islāmīyah*. Alexandria, Dār 'Umar bn al-Khaṭṭāb, 1969. p.132-149.
- 25) quoted in al-'Anṣārī, *ash-Shūrā*, p.50.
- 26) quoted in al-Qurṭubī (d. 1237), *Tafsīr al-Qurṭubī*, Vol.4. Cairo, Dār al-Kātib al-'Arabī, 1967. p.249.

- 27) quoted in *ibid.*, p.250.
- 28) al-'Anṣārī, *ash-Shūrā*, p.50 ; an-Nīsābūrī, *Gharā'ib al-Qur'ān*, Vol.4. Cairo, Maktabah al-Ḥalabī, p.109.
- 29) Laura Veccia Vaglieri, "The Patriarchal and Umayyad Caliphate" in P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Lewis eds., *The Cambridge History of Islam*, Vol.IA. Cambridge, Cambridge University Press, 1978. p.57.
- 30) たとえば、ムハンマド・アブドゥの教えを受けたムハンマド・ラシード・リダー (1865~1935)。Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Vol.11. Cairo, al-Hay'ah al-'Āmmah al-Miṣrīyah li-l-Kitāb, 1973. p.219-220.
- 31) たとえば、ムスリム同胞団のイデオログでナセル政権に処刑されたサイイド・クトブ (1906~1966)。Sayyid Quṭb, *Tafsīr Sūrah ash-Shūrā*. Beirut, Cairo, Dār ash-Shurūq, 1973. p.83-85.

SUMMARY

The Shūrā System

—The Concept of Islamic Democracy—

Yasushi KOSUGI

Middle Eastern societies have their own inherent political ideas, which can not be understood by judging how far they have absorbed Western political values, such as the liberal democracy. One of these is the idea of *nizām ash-Shūrā* or the system of Consultation. This concept is central to what we may call "Islamic" democracy. There is a striking similarity between the ideas expressed in Dr. A. I. al-Ansari's recent books on the Shūrā system, which are based on Sunni Islamic Law, and the political structure of contemporary Iran, which is based on the Shi'i tradition. In any Islamic state, authority derives partly from Islamic Law, as interpreted by the scholars, partly from the Ummah, or the whole community of believers.

The idea of the Shūrā system, which insists that no ruler can govern without consulting both the scholars of Islamic Law and the Ummah, was developed during the medieval period, when hereditary monarchies prevailed. After the denial of hereditary monarchies in the modern period the concept established itself as the foundation for the Islamic democracy. The parallel existence of the National Assembly and the Guardians Council, which has the power of veto over the Assembly's legislation, as seen in Iran, derives directly from this system.