

『アル = マナール』派のイスラーム国家論

小 杉 泰 (国際大学)

The periodical *al-Manār* (published between 1898 and 1940), with Muhammad Rashīd Riḍā as its moving spirit, greatly contributed to the re-construction of Islamic political ideas to match modern conditions. With the growing tendencies toward secularization in the Middle Eastern countries until the 1960s, such ideas were no longer taken seriously. But the rise of Islamic revivalist movements from the 1970s onward requires the reconsideration of the historical role of the Manarists, who prepared the theoretical and doctrinal grounds for these movements.

Political arguments in *al-Manār* culminated in the 1920s, when the Ottoman Caliphate was finally broken up after the defeat in the first World War. Although the ideas presented in these pages at first resemble the classical theories, which has been exerted a tremendous influence on political thinking, they are very distinctive in many respects. Among these are: the assertion of the necessity of Islamic legitimization for all the governments in the Muslim territory within a 20th century context; the recognition of the right of revolution against an unjust ruler, even when he is a Muslim ruler; rearrangement of a double-sovereignty theory; the urge for enlightened Muslims with the 'true primordial Islam' to commit themselves to the reform of Islamic political institutions.

はじめに

中東を中心に東西に広がるイスラーム世界の様々な政治思想やその運動を分析しようとする場合に、国家論・主権論は重要な主題のひとつであろう。しかし、ともすれば現代イスラームの政治思想は、中世以来の伝統的思想の焼直しにすぎないと安易な断定を受け、看過される傾向にあった。本稿で取り上げる『アル = マナール (*al-Manār*) 派』について「その基本的な教えは厳格な正統派的言説に回帰した」¹⁾と理解する考え方はそうした傾向を反映している。

ここでは、「アラブ世界におけるイスラーム改革の最も重要な声であった」²⁾と評価される『アル = マナール』誌のイスラーム国家論をめぐって若干の論考を行ないたい。1898年にムハンマド・ラシード・リダー (Muḥammad Rashīd Riḍā 1865–1935、以下リダーと呼ぶ) によって創刊され、1935年まで定期刊行された同誌は、多岐にわたる主題と総計 29,600 頁

に及ぶ分量、⁹⁾「モロッコからジャワにいたる広汎な配布」¹⁰⁾による影響力といった刊行当時の重要性からのみならず、現在に至るまで継承されている思想的影響から、その真価を評価すべき存在である。『アル=マナール』に代表される思想運動を「いわばスーフィズムの次元で大衆組織・運動化したのが、ムスリム同胞団」¹¹⁾であり、このムスリム同胞団とそこから派生した諸組織¹²⁾が1970年代以降のアラブ世界の「イスラーム復興運動」¹³⁾の主力を担っていることを見るならば、『アル=マナール』の思想研究の今日的意義も明白であろう。

なお、本稿では、主としてリーダーの『イスラーム国家論』を扱っているが、それらはいくまで彼を中心とする『アル=マナール』派の思想の一部として構想されている。リーダーが『アル=マナール』の相当部分を執筆している事実は、彼が、『アル=マナール』派と呼ばれうるひとつの政治・思想潮流の主要な原動力であったことを意味するが、同誌やそれが代表する潮流を彼個人に還元することは適切ではない。リーダーの師ムハンマド・アブドゥッについての、古典と言いうる著を述した Charles C. Adams は、マナール派 (The 'Manār' Party) という名称を用いて、「ムハンマド・アブドゥッの教えに影響を受け、大なり小なり公然と彼の創始した運動に同調した人々」を表している¹⁴⁾。本稿では、『アル=マナール』派をリーダー及びその協力者と彼らの影響下にあった人々ととらえているが、C. C. Adams の規定と対立するものではない。前者はリーダーの存命中の規定であるが、現在にいたるその後の歴史の中に『アル=マナール』を位置付けるためには、アブドゥッと同世代の改革派と、リーダーが担った潮流とは一定の区別をした方がよいと思われるのである¹⁵⁾。

以下では、『イスラーム国家論』が書かれた時代背景を明らかにし、さらにこの論考を中心とした『アル=マナール』派の政治思想の重要な特徴のうちから、4つの側面を取り上げて論じる。

I. 『イスラーム国家論』をめぐる歴史的背景

リーダーは、ジャマルッデーン・アル=アフガーニー (1838/9~97) から、その弟子ムハンマド・アブドゥッ (1849~1905) を通じてリーダー自身へと続くイスラーム改革派の流れの中に位置付けられる。イスラーム改革派は、アル=アフガーニーをその提唱者、アブドゥウをそのブレイン、リーダーをそのスポークスマンとして¹⁶⁾広まった。言い換えれば、リーダーの主宰する『アル=マナール』が「アフガーニー-アブドゥッ学派に従うところのイスラーム改革の機関誌」¹⁷⁾となったわけであるが、この雑誌を取り巻く状況は、先達たち2人の時代とは大きく変わっていた。政治的次元での最大の変化は、オスマン帝国の最終的な解体・崩壊であろう。アル=アフガーニーとアブドゥッは、そうした状況が訪れる以前の、すでに末期とは言えオスマン帝国がなお力を残している時期に亡くなっている。それゆえ、前者は、反帝国主義闘争の一環としてオスマン帝国の役割を構想し、一方後者は、直接的な政治改革を志すの

ではなしに教育を通じた改革に専心した。

しかし、リダーと『アル＝マナール』派は、経済的植民地化のみならず、第一次世界大戦での敗北、連合国軍による占領、さらに1920年3月16日の首都占領によってオスマン帝国の主権と政治権力に終止符が打たれ、一方で内側からトルコ革命によって新しい共和国が生まれてくる、という事態に直面しなければならなかった。そのような経過の中で、『アル＝マナール』には、近代におけるイスラーム国家とは何か、その存立の意味と可能性はどのようなものなのか、といった問いに答える責務が負わされた。

イスラーム国家をめぐる論文・記事は第10巻(1907-8年)あたりまでほとんど見られないが、これは師のアブドゥッが存命中、直接政治に関与しないよう指示していた¹²⁾ことによると思われる。一方、第30巻(1929-30年)を境として、それ以後のリダーの晩年にあたる時期には、政治に関連した記述はほとんど見られなくなる。従って、『アル＝マナール』派の政治思想は、この間のおよそ20年余の間に展開されたといえる。その頂点をなすものがリダーの『イスラーム国家論』(以下『国家論』と略す)で、これは第23巻10号(1922年9月)から第24巻6号(1923年6月)までの間に連載され、完結後すぐに単行本として発行されている¹³⁾。この頃に「リダーと『アル＝マナール』の影響力が頂点に達した」¹⁴⁾点からも、重要な著作と言える。

この時期は、オスマン帝国のスルターン・カリフ制の廃止と新生トルコ共和国の成立をめぐって切迫した時期であり、そのことが『アル＝マナール』の記述に、歴史的な限定性と同時に狭い意味の政治闘争を越える広い眺望を与えている。

「カリフ」とは、「預言者の代理人(ハリファ)」の意で、いわゆる正統カリフ第一代のアブー・バクル(在位632-34年)以来、イスラーム国家の正当性を持つ元首の称号となったが、やがて、10世紀には名目的な存在となり、実権者(スルターン)に権力を委任するという擬制が成立した¹⁵⁾。オスマン朝は、16世紀に全く名目的に存続していたカイロのアッバース朝カリフに終止符を打ってからも、もっぱらスルターン位を名のっていたが、末期になって、アブデュルハミト2世(在位1876-1909年)の代に、汎イスラーム主義のいわば道具として、「カリフ」の称号を再び大きく掲げた¹⁶⁾。つまり、正当性と信徒に対する権威を持つこの称号をシンボルとして、イスラーム世界の政治的動員に利用しようとしたのである。

第一次大戦に敗北し、オスマン帝国が実質的に終焉した後、アンカラに拠点を置き、ムスタファ・ケマルを指導者とするトルコの革命政権は、ギリシャ軍を破って「祖国解放」を成し遂げた実力を背景に、スルターン・カリフの地位そのものに終止符を打とうとする。第一段階は、1922年11月1日に行なわれたスルターン制とカリフ制の分離、および前者の廃止である¹⁷⁾。これによって、「精神的カリフ制」という、ほとんど実体のないものが成立する。リダーの『国家論』は、この時期に執筆されている。リダーが、この名目的なカリフを明確

に否定しきっていることは、形式的であれカリフという称号に忠誠を誓おうとした人々と、対照的である。

第二段階は、1923年10月、トルコを共和国と明確に定めたことであった¹⁸⁾。これは、カリフを元首にとどめようとする勢力の反撃を呼び起こしたが、第三段階として、1924年3月、最終的にカリフ制が廃止される¹⁹⁾。当時の観察者の言葉によれば、これによってケマルは「イラームを廃止した」²⁰⁾のである。これ以降、トルコでは、世俗主義の旗の元で、教育・言語・裁判など多岐にわたるイスラーム的諸制度が解体されていく²¹⁾。リーダーは、『国家論』の中で、「(トルコ政府が)イスラーム政府でないことを、宗教と権力の分離によって証明しようとしても……不可能である。なぜなら、国民の大多数はムスリム(イスラーム教徒)であり、彼らこそ主権の保持者なのである」²²⁾と述べている。その多数の声が実施されるとのリーダーの楽観は裏切られるが、しかし、1950年代以降トルコでもイスラーム復興の運動が起っている点を見れば、リーダーの確信は予見的であったと言える。

いずれにせよ、リーダーの論文、あるいは『アル=マナール』の論議は孤立した動きではなく、トルコやオスマン帝国の旧範囲以外においても、広くイスラーム世界全体においてスルターン・カリフ制の存否をめぐるなされた議論と連動している。カリフ擁護の形をとった反英闘争というべきインドのヒラーファト運動は、その中で最も著名なものであるが²³⁾、『アル=マナール』にはその動向や指導者アブ・ル=カラム・アーザードの言説について、常に記事が載せられていた。カリフ制そのものについては、リーダーの論文の連載直前に、アーザードの『イスラーム・カリフ論』が翻訳・連載されている(第23巻1号~10号)。記者は、リーダーのインド人の弟子で(『アル=マナール』派の重要な一人と数えうる)アブド・アッラザーク・アル=ムリーフ・アーバーディーである。

また、知識人や民衆の運動のみならず、権力者の側でも、廃止されたオスマン朝のカリフ位を自らのものにしようとの動きがなされた。その中では、メッカ太守フサインとエジプト国王フアードが最も著名である。特に後者の野望は、カイロで開かれた1926年5月の「カリフ制会議」がフアードを推挙するどころか、現状ではカリフ制再興は不可能と決議するに至った後も、子のファルーク王によって1940年代にいたるまで引き継がれた²⁴⁾。1931年には、メッカ太守とエジプト国王の抗争を避けて、エルサレムで新しいカリフを推挙しようとの狙いも含めて、イスラーム会議が開かれたが、事前のエジプト政府の介入で、カリフ制は議題とされなかった²⁵⁾。エルサレムの会議の主な企画者はエルサレムのムフティ(律法裁定官)アミン・アル=フサイニーとインドのシャウカト・アリーであるが、前者はリーダーの弟子とも言え後者はヒラーファト協会の議長であった。リーダー自身も会議に参加し、教宣・指導委員会の委員長を務めている。

リーダーの論考は、これらの運動や思想の相互連関の中で書かれており、法学者が古典理論

の組み替えを試みたというように静態として把えることはできない。また、これらの活動が、今日のアラブ世界と非アラブ世界の分離状態からは想像がつかない緊密さをもって、国境を越えていた点に注意する必要がある。

II. イスラーム的正当性の再確立

オスマン帝国が西洋列強に解体され、かつてのアラブ諸州は英仏の支配下におかれ、東西いずれを見ても植民地となっていないのはアラビア半島の4地方（ネジド、ヒジャーズ、上下イエメン）とアジャム（非アラブ）の3カ国（トルコ、イラン、アフガニスタン）のみという事態²⁶⁾を迎えて、リーダーらは、まず、イスラーム国家の前提として、国家存立の正当性がただイスラームからのみ派生することを再確認しようとする。言うまでもなく、オスマン帝国の終焉よりもはるか以前から始まっている「西洋の挑戦」に対して、イスラームの「真理」と文明的「有効性」を再確立することが『アル＝マナール』の創刊以来の使命であり、政治的正当性の主張も、その文脈の中にある。中東をはじめとする当時のイスラーム世界の危機的状況を考えると奇異に思われるほど、『アル＝マナール』全巻の主張はイスラームへの確信に満ちているが、そのゆるぎない自己の確信が、読者に対する影響力を作り出した。

『アル＝マナール』の主張を要約するならば、イスラーム世界が西洋に文明的、軍事的な敗北を蒙ったのは、初期の「真のイスラーム」を喪失したためであり、それを回復するならば、イスラームは再び精神・物質の両面において復興する、というものである。この初期のイスラームを「サラフ（初期世代）」のイスラームと呼ぶため、彼らの思想と運動はサラフィーヤと呼ばれる。この「復古主義」と近代文明の結合をめざす『アル＝マナール』の立場は一見奇妙なものと思えるが、それは「サラフに戻れ」とのスローガンを字義的に受け取るために生じる印象であろう。「初期イスラーム」というシンボルを用いて、リーダーを中心とする『アル＝マナール』派が自ら主張するところの「真のイスラーム」を正当化していく過程を正しく理解するならば、彼らの主張の内容が13世紀も昔の宗教であるとの誤認は起こらないはずである。

イスラーム世界の現状が墮落と逸脱の結果であるとするならば、その危機的な様相は、「真のイスラーム」への確信と矛盾するどころか、むしろより一層の証明となる。『アル＝マナール』派にとって、この「真のイスラーム」こそが、国家が奉仕すべき目的であり、それを護持することによって国家は正当性を得る。そうすることによってのみ、近代文明の吸収、軍事力の整備は可能なのである。リーダーは言う

……宗教学者たちが発するイスラーム法解釈については、もしその解釈が、『アル＝マナール』が採っているようなサラフ（初期世代）の方法にのっとって、確かな証明を得

ている場合にのみ、その信憑性を納得してそれに従うのが正しい原則である。その解釈を下した者が学者であるというだけで、あるいはその者が自分たちの従う学派に属しているというだけで信頼するならば、公共の諸問題は何ら解決されることはなく、ウンマ（イスラーム共同体＝国家）は宗教学者たちの意見と法解釈の対立によって分裂したままであろう。公共の諸問題が解決され、ウンマがひとつにまとまるのは、元首（カリフ）が「正しくイスラームを解釈する者」²⁷⁾である場合のみである……すでに述べたように、現代文明とその諸科学とイスラームの護持を統合することは、イスラーム法の正しい解釈を通じてのみ可能であり、同様に、カリフ——すなわち、ウンマの構成員を従え、イスラームの護持と教宣を行ない、逸脱を阻止し、公共の社会的・現世的諸問題についてウンマ内部の分裂を解消する正当な元首も、彼が「正しくイスラームを解釈する者」でない限り、存在しえない²⁸⁾。

リーダーの議論においては、イスラームは、私たちが宗教という言葉で理解するものを越えて、社会制度のすべてを包含するものとして提示される。従って、国家論はその中心的なもの、「それなくしてはイスラームもなく、私たちは義務を放棄したことになる」²⁹⁾のようなものとなる。そこではイスラーム国家の再興は、信仰から直接的に派生する義務となる。そうした意味で正当な国家秩序を代表するカリフ制を復活させようとする目的は3つに要約される。

……（1）神が、人類全体の鑑となるべきように法に定めた、イスラーム的シューラー政府の樹立。（2）力と繁栄の基礎となる諸科学と技術を備えたイスラーム文明の回復——かの、物質的現世的恩恵と精神的宗教的美徳を合わせもった文明の回復。それによって、すべての社会的問題が解決される。（3）迷信と逸脱の払拭、預言者の慣行の復活、イスラームの統一、イスラームの同胞性やその他の人間的美徳の強化による宗教的改革……³⁰⁾

第1の項目で、シューラーを掲げている点は、リーダーの特色をよく示している。シューラーは、協議を意味する語で、今世紀においてはイスラーム的民主主義の法的根拠となっている概念を表している³¹⁾。『アル＝マナール』派の政治思想には、反専制の立場が明確である。その一因を、リーダーやその朋友ジャキーブ・アルスラーンの故郷（歴史的シリア）が末期オスマン帝国の専政を経験していたことに求めることもできるが、いずれにしても、シューラーをイスラーム国家の根幹に据えている点が、リーダーの描くカリフ制を、中世の古典理論と異なるものとしている。『国家論』の中には、アル＝マワルディー（991～1031）の『統治の諸規則』がしばしば引用されているが、元首の義務としてアル＝マワルディーの述べた10の総則³²⁾を引用した部分で、リーダーは「彼は……この中で、協議の項を、それについての明文が多く存在し、正統カリフたちがそれを行なったという伝承も数多くあるにもかか

わらず、掲げていない」³³⁾と批判している。

「イスラーム的シュレー政府」の構成については、IVにおいて権力の問題と関連して論及されるが、それが第3項のイスラーム改革と合わさって、第2項のイスラームと近代文明の統合の容器となる。ここで明らかなようにリーダーにとって、自文化の価値は明白であり、西洋の優位と魅力は科学や技術に限定される。フランス革命やリベラリズムについて、反専制という観点から賞讃を惜しまない彼も、それを自分たちが導入することには反対する。宗教や文化は輸入するべきものではない。トルコ民衆はオスマン帝国の専制をヨーロッパの例に倣って打倒したが、西洋の模倣によってそれを行なったのは「その実施にたずさわった者たちが、イスラーム法の諸規定に無知であった」³⁴⁾からで、本来はイスラーム法によってオスマン朝の不当性を処断すべきだったのである。

他の文化から「輸入」しえない最大のものは法である。「ひとつのウンマが、その社会構成・特性・歴史において異なる他のウンマの法を用いることは可能ではない。それは、ひとつの言語が他の言語の文法を用いて、表現や作文を行なうことができないのと同じ」³⁵⁾である。しかも、それだけではなく、リーダーにとって、イスラーム法は、他のいかなる法体系よりも優れている。その法に従ったイスラーム的政府の形態を放棄したがゆえに、イスラーム諸国とその政府が衰退し、その文明もまた衰退したのである³⁶⁾。

言いかえれば、イスラーム法が国家に正当性と存在理由を与え、そして、そのような国家こそが文明と繁栄を保証するとされる。西洋の近代科学や技術の導入は、この文脈の中で、容認され、さらには奨励される。

……元首は（義務として）、敵と戦うに必要な対等の、あるいはそれ以上の戦力を整えなければならない。その中には、戦艦、潜水艦、戦闘機、種々の武器の生産も含まれる。これらのすべてについて〔国民が政府に〕財と身体をもって従うことが、クルアーンの明文「できる限りの力をもって敵に備えよ」によって義務となる。ここで命じられているのはウンマ全体であって、国家元首の役割は、その秩序を統一することにある。これによって、物理、化学などの諸科学・技術を修得することはすべて〔ウンマの〕連帯義務となる。それなしには絶対的な義務を果たしえないような事柄は、それ自体が義務となるからである³⁷⁾。

ここでは、近代文明は、国家あるいはその上位にあるイスラーム法の目的に奉仕する手段の位置にある。この点において、リーダーは、近代文明を獲得するためにイスラーム法を放棄しようとする「欧化主義者」たちと鋭く対立する。西洋の技術の導入という点では一致しても、近代化そのものを目的化する立場は、リーダーとその支持者たちとは、全く逆のものであった。

以上のように、オスマン朝の腐敗と墮落をもってイスラームおよびカリフ制自体の意義を

否定する思潮に対抗して、『アル=マナール』派は、イスラームの正当性を原理とする立場を確立した。ところでこのことの歴史的な意味は何であろうか。

Malcom Kerr は 1960 年に、リーダーの影響があったのは思想的役割によるものであって、建設的な面においてはなかった、と述べている。つまり、イスラーム、法制改革、近代文明の導入が整合的であると確証する作業の結果、「ラシード・リーダーと彼の学派の人々は、本人たちの意図が何であれ、イスラーム諸国……における世俗的改革が大きく進められるのを、民法・家族法の両者の改革が“真の”イスラーム精神と調和していると想像することを可能ならしめることによって容易にした」³⁸⁾のである。こうした指摘によって Kerr は分析をしめくくっているが、『アル=マナール』派の思想をこのような事実だけに収斂させようものであろうか。ここに研究史的な問題点があると思われる。Kerr を初めとして、リーダーや『アル=マナール』の主要な研究は、1960年代までのもので、その後は新しい研究はほとんど出されていない。1950年代から60年代にかけては、世俗的な民族主義が中東を席卷しており、イスラーム法は力を失い、政治的にイスラームはもはや力を持っていないと論じられる状態にあった³⁹⁾。Kerr が、イスラーム法は「過去の理解」に役立つ単なる歴史的な重要性しか持たないようであるし、改革派の試みも「過ぎゆくエピソード」と見える⁴⁰⁾と述べたのも、そうした時代背景による。

しかし、その後の発展、特に 1970 年以降の中東の政治状況を見るならば、これらの判断が時期尚早であったことがわかる。『アル=マナール』派の政治思想は、現代の思想に対する直接・間接の影響や歴史的先駆性という観点から再検討されなくてはならない。少なくとも、『アル=マナール』派によって行なわれたイスラームの正当性の再確立が、今日のアラブ諸国におけるサラフィーヤ運動の前提になっていると考えることができるのである。

III. 革命権

正当なイスラーム政府と正当な元首とは、イスラーム法の規定する条件を満たし、規定の手続きによって構成されたものをいう。これに対して、力によって支配を獲得した統治者は、イスラーム法を施行することで合法性を得る。また、イスラーム法にいう「必要性 (darūrah) の原則」、あるいは「より小さな害の選択 (ikhtiyār 'akhaff aḍ-ḍararain) の原則」によって、部分的な正当性が付与される。つまり、イスラーム法では法の停止を伴う内乱状態を最大の害悪と規定し、力による支配を、この害悪を防ぐという「必要性」、またはこの害悪よりも「小さな害」として容認するのである。この分類においては、リーダーと古典理論の間には、差異はない。

違いは、古典理論が、これによって、現実に行なわれている世襲の君主制をイスラーム法の枠内に収めようと努めた⁴¹⁾のに対して、リーダーがあくまで正当な政府と国家元首の擁立を

原則として主張している点にある。やむをえぬ「必要性」とは、彼にとって例外にすぎない。この背景には、「必要性」によって容認されていたはずのオスマン帝国の崩壊がある。リーダーの前には、内乱状態以上の害悪として、イスラーム世界の植民地化、外国支配の問題が立ちはだかっている。『アル=マナール』が発行されているエジプトは英支配下にあり、彼の故郷もすでに仏支配下に置かれている。従って、彼にとっては、外国支配、内乱、力による支配（専制）の順に、より小さな害となる。しかし、いずれも「より大きな害」によって正当化されるものではない。イスラーム世界が外国支配に屈することになった最大の理由はオスマン帝国の専制に帰せられたから、彼の植民地主義に反対する態度は、前項で言及した反専制と不可分なものとなっている。

……実力支配 (taghallub) による権力とは禁じられた肉を必要性によって〔他に食物がないやむをえぬ場合に〕食べることで同様で、強制によって実施されるものであり、無政府状態よりもましというにすぎない。従って、実行可能な場合には、これを取り除くよう努めなければならない。それが継続していることに安住することは許されず、権力を、実力支配する者たちが自分たちの中で投げかわす球のようなものにとどめることは許されない⁴²⁾。

……要約すれば、「権威ある者たち」〔後述〕にとって、抑圧と不義に抵抗し、そうした支配者たちを実際に拒絶し、不義の権力者を廃位することが義務である。もし、そうすることが公共善の観点から害よりも多くの益をもたらす確信されれば、武力に訴えてでもそうしなければならない。トルコ人がオスマン家の権力を廃絶したような、個人の専制的な権力形態を廃止することも、その例に含まれる。実際、オスマン朝はイスラームのカリフ制を僭称することにおいて不義であり、その政治の多くにおいて、今日の用語で絶対王制と呼ばれる施政を行っていた⁴³⁾。

ここには、革命権の思想がはっきりと謳われている。すでに明らかなように、この思想は、フランス革命などの影響を特に受けて成立したわけではない。また、「革命」の語も用いられていない。正当な主権者が資格を喪失した統治者を、すでに古くから定められている法ののりによって排除するという意味合いが強いからであろう。

しかし、革命権の思想は、正当な元首と実力支配の統治者という古典理論を発展させるだけで理論化されたわけではない。ここに、リーダーの独創と言える「公正の地」「不義の地」の概念が登場する。

イスラーム法では、国際関係において、世界を二分する。イスラームの地 (Dār al-'Islām)、戦争の地 (Dār al-Harb) である。時に同盟の地 (Dār as-Ṣulḥ) が加えられて、両者の中間に位置する⁴⁴⁾。いずれにしても、古典理論においては「イスラームの地」はひとつである。

しかし、リーダーは、これを二つに分ける。

……公正の地 (Dār al-‘Adl) とは、イスラーム世界の中で正当な国家元首が治めている地域であって、正当な元首というものは公正を確立する。それゆえの命名であり、反対語は「圧政と不義の地 (Dār al-Baghy wa al-Jawr)」である。これは、そこにおける統治者がムスリムではあるものの、力の支配が行なわれていて、イスラーム法上の元首職の諸規定や条件が遵守されていない地域をいう⁴⁵⁾。

リーダーはここで、もうひとつの独創を行なう。彼は、「公正の地の人々が、ジャマア (jamā‘ah) と呼ばれる人々である」と定義する。神学的な内容の盛り込まれた「ジャマア」の語はとりあえず「正統派」と訳しうるが、それを彼は、政治体制の差異に還元する。

公正の地の人々が、正統派と呼ばれる人々であり、すべてのムスリムは、彼らと彼らの元首に自発的に従わなくてはならない。そして、やむをえぬ場合を除いて、彼らと対立する者に従ってはならない。このふたつの地は、時に同時に存在し、時にどちらか一方だけが存在する。……公正の地においては、善き行いに関して元首に服従することは、身心両面にわたるイスラーム法的義務であり、神への明白な叛逆を命じられない限り、不服従は許されない。……また、戦争の地や不義の地において〔両者が同格であることに注意〕抑圧され、自らの宗教を実践しえない者は、そこからこの公正の地へと移住しなければならない。また、公正の地を防衛する上で、……あるいはその他の不可欠な公共善のために必要とされる人材は、〔公正の地に〕すでにいる人材だけでは十分でない場合、公正の地へ移住しなければならない。一方、圧政と不義の地では、服従はそれ自体は義務ではない。むしろ、それは必要性によるものであり、必要性の程度は状況によって異なる⁴⁶⁾。

ここでリーダーは、戦争に動員された場合、相手国が公正の地であれば、必ず兵役を忌避しなければならないと述べる。しかし、非イスラーム世界からの攻撃に対しては、郷土防衛の義務がある。こうして、植民地主義の列強と戦う場合を除いて、圧政者の支配する地は「戦争の地」と同格のところまで引き下げられる。もはや、圧政者とその行政官たちには、イスラーム的政府を要求する人々の革命権を否定する根拠は何も残されないのである。

IV. 二重の主権

国家はその上位にあるイスラーム法という目的に奉仕するものであり、国家の存在理由はイスラーム法を施行するという点にある。そして、イスラーム法の拘束性は、それが神の主権から派生していることによる。神のみに属する主権の概念は、その主権を実際に人間が行使する際の正当性付与の機能を果たす。そして、神の主権はイスラーム法の主権（以下「法

主権」と呼ぶ)とその下位の国家の主権(以下「ウンマ主権」と呼ぶ)に分割される。イスラーム法に規定された領域内での行政権や、イスラーム法に規定のない、あるいはイスラーム法によって自由裁量と規定されている領域における立法権は、下位のウンマ主権に属する。このような二重主権の設定においては、『国家論』は古典理論の含意するものほとんど差異がないように思われる。しかし、二つの主権の領域については大きな組み替えを試みている。

従来のイスラーム法の理解は、聖典の規定やそこから直接演繹して導き出された規定のほかに、間接的な演繹方法による諸規定も含めた全体をイスラーム法とするものであった。つまり、7～13世紀の間に体系化されたイスラーム法の全体を一定程度固定的なものとみなす考え方が有力であった。法規定を導き出すことを「イジュティハード(学的努力)」と呼ぶが、イスラーム法が一体のものとして完成したとみなす者は、そのことを「イジュティハードの門は閉じられた」と表現した⁴⁷⁾。

リーダーたちは、こうした固定化が硬直性を招き、イスラーム文明の衰退をもたらしたと断じる。イスラーム法の根幹は永遠不変であるが、演繹による法規定は時代と場所によって変化するべきものであって固定的なものではない。その部分は、時代の要請に従って常に新しい学的努力で作られるものである。言いかえると、リーダーたちは、それまで法主権に含まれていた領域の一定の部分をウンマ主権に移行させたのである。それによって、国家による立法権の行使がより自由になり、時代への対応が容易になると考えられた。その理論化のキーワードとして古典理論ではあまり用いられないイシュティラーウ('ishtirā' 法制定)の語が登場する。

法制定の意味は、イスラーム法学では法規定の発見(イスティンバート 'istinbāt)と学的努力(イジュティハード)と呼ばれるものであって、これは現代では立法(タシュリーウ tashrī')として知られているものである。これは、政府が、人々の間に公正を確立し安全と秩序を守り郷土とウンマの利益を防衛し国内での腐敗を妨ぐ上で必要とされる法規定を制定することである。そして、この法規定は時と場所、人々の宗教的・社会的状態に応じて異なるものである⁴⁸⁾。

……今日におけるアラブの諸紙は次々と、最も新しい立法の原則は、それがウンマの権利である〔=ウンマ主権に属する〕というものと明言している。そのように書いている人々と読者の大半は、この原則が西洋人の手になるものだと考えている。そして、イスラームにおいては、人間が立法を行なう余地はなく……そして、そのことがイスラーム法を護持するイスラーム諸政府が衰退した原因であると考えている。……しかし、これはイスラーム法の原則とその法制定の基礎を知らない者の考えに過ぎない⁴⁹⁾。

リーダーは、イスラーム法学の用語と現代の用語を混同してはいけないと述べたのち、イスラーム法は信仰行為と一般行為に分かれると説明する。信仰行為および一般行為のうち「内面を浄化して来世に備えせしめる役割を持つ正義と公正」に関する部分は、不変の法として確立している。これは宗教の事項のように見えるが、後者には「個体・名誉・財産の尊重」すなわち殺人の禁止や財産権も含まれている。内容構成の分類は西洋的な概念と全く異なっているので注意を要する。リーダーがわざわざ混同を戒めているのは、そのためである。そして、この項に含まれないすべて——行政組織、司法、政治、税制、戦争の遂行などは、学的努力、すなわちウンマの立法権の領域に含まれる。

以上によって、イスラームには、神によって認められた法制定があることが確証された。それはウンマに全面委託されて (mufawwad) おり、「権威ある者たち」と指導者たちが協議 (シューラー) によってその内容を決定する。そして権力は本質的にウンマに属する⁵⁰⁾。

ウンマの主権と立法権が確認されると、次に、誰がウンマを代表し、誰がこの主権を行使するかが問題となる。それは「権威ある者たち」である。この語の原義は「解きかつ結ぶ力を持つ者たち ('ahl al-Hall wa al-'Aqd)』⁵¹⁾で、中世では法学者たちを指すことが多かった。彼らの法解釈が人々を拘束するからである。リーダーは、必ずしも定義の明確ではないこの語によって、国民が付き従う一群の指導者のイメージを提出する。

……彼らは、公共の事項においてウンマが従う指導者たちである。〔公共の事項のうち〕最も重要な事項は国家元首の任命であり、同様にその必要が認められる場合には、元首の罷免である。任命権を持つ者は罷免権をも持つ⁵²⁾。

国家元首は、この指導者たちの代表としてイスラーム政府の長となるのであり、その職は「契約」⁵³⁾ にすぎない。彼らの資格条件のひとつは「知識」であるが、国政に必要な知識は時代によって異なる。現代においては、「国際法や諸条約、国際社会、外交・通商関係を保っている近隣諸国の状況についても知悉していなければならない」⁵⁴⁾。

……「権威ある者たち」とは、ウンマの擁護者たちであり、指導者たちである。ウンマは彼らに、ウンマ存立の基盤たる知識・行政・公共善を信託し、宗教と社会に関して彼らの決定するところに従う。……ウンマの中のこの集団が正しくあればウンマとその統治者たちの状態も正しくあり、前者が墮落すれば後者も墮落する。それゆえ、イスラーム改革の目標は、彼らを、ウンマの法とその政治的・社会的・司法的・行政的・財政的利益について自立的知識を有し、誠実さと正しい判断力と叡知を備えた人々によって構

成せしめることにある⁵⁵⁾。

『国家論』においては、「権威ある者たち」の資格や選出方法についてこれ以上の制度論的な論究はなされていない。Kerr は、リーダーがこの点において不明確であり、彼の議論は「権威は権威を持つ者に属する、あるいは権威はそれを行使することのできる者に属する」と言っているに過ぎず、これは、「力は正義なり、を言いかえたもの」であり、「彼らがウンマの代表と断言しても、それでは両者の関係性の質について何を言ったことにもならない」と批判している⁵⁶⁾。これはリーダーの意図と当時の環境を考えるならば、むしろ奇妙なコメントと言うべきであろう。当時は、『アル=マナール』の種々の主張が実践されうる可能性はごく少なく、中東政治のベクトルはむしろ逆方向に強く働いていた。リーダーが、現実に存在しない、あるいは存在しえない人々を明確に定義することに興味があったとは思われない。この点に関する思想的力点は、次節でみるように主体的コミットメントにあったと考えるべきであろう。

Kerr のもうひとつの誤認は、『国家論』にいうカリフ制は、世俗的側面を強調しているが「実際には精神的制度 (a spiritual institution) を示唆している」との分析⁵⁷⁾ であろう。ここでは、spiritual と temporal という西洋的 2 分法によって『国家論』そのものの文脈を切断してしまっている。リーダーの、国家元首の権威は精神的なものではないとの主張は、上述の二重の立法権とその領域の再編成の文脈の中で理解しなければならない。

V. 改革派の政治構想

イスラーム国家の復活が、正当な国家元首職の復活として論じられる背景には、カリフ制度の崩壊によって、ウンマの主権を代表する者をめぐって政治的主張がくりひろげられていたという事情がある。それこそが『アル=マナール』を含めたイスラーム世界の関心事であった。国家の他の諸制度についてはそれほど危機感を抱かれていない。

正当な国家元首を選出するためには、ウンマを代表して選挙権を行使する母体である「権威ある者たち」が確立されなければならない。ウンマ全体が彼らの決定に従うと考えられる論拠は明示されていないが、それは Kerr の言うように欠落部分なのではない。リーダーは政治学者ではない。政治思想家としての彼は、ウンマに対してあるべき「権威ある者たち」に従うよう訴えているのである。彼は、ウンマの構成員であるムスリムの「大多数 (as-suwād al-'a'zam=大衆とのニュアンスがある)」のイスラームに対する忠誠心に信頼を置いているが、そうであれば課題は忠誠心を呼びかけることではなく、忠誠の正しい対象を提示することにある。言いかえれば、「真のイスラーム」を提示し、それを体現する「権威ある者たち」を組織し、それに関する啓蒙を行なうことが『アル=マナール』派の目的であり、全活動で

あった。元首の篤信に対してウンマは信頼で応えると想定することで、リーダーが「初期の法学者たち同様、制度よりも個人に大きく依存する」⁵⁹⁾ という欠陥を示したといった見解は、『アル＝マナール』の主張をきわめて静的にとらえることから生じる。

リーダーは、「権成ある者たち」は、「今日どこにいるのであろうか。現代において彼らはどのような義務をウンマに対して負っているのであろうか」⁶⁰⁾ と設問して、現状でのイスラーム世界の指導者たちを吟味していく。外国支配下や国民主義 (wataniyah) の諸政府はイスラーム法によらず、その指導者たちは誤っている。1919年のエジプト革命を指導した人々は、イスラーム的ウンマを認めないゆえに否定される。彼は今は亡き師ムハンマド・アブドゥッが、「権成ある者たち」の位階に達し、ほとんどイスラーム的ウンマ全体の指導者となるべきところであったと、讃える。しかし、それは「潜在的にであって実現したわけではない。〔当時の〕ウンマは彼が描いたような方向に前進する用意ができていなかった」⁶⁰⁾ からである。伝統的ウラマーたちは未だ大衆の信頼を受けているものの、軍人や政治家などの近代的エリートは彼らに何らの重きを置いていない。リーダーは結論にいたる——

ここで私たちは自問する。イスラーム諸国に、「権成ある者たち」を構成する者はいないのだろうか。その機能を復興する力のある者はいないのだろうか。もしそれだけの勢を実際に持っている者がいないにしても、潜在力として持っている者もないのだろうか。そして、ムスリムたちにとって、その潜在力を実際の力に転化させる組織化を行なうことはできないことなのであろうか。否、これは困難であるが可能である。不退転の決意は困難を容易にならしめる。そして、その決意の力は〔真理・正義を〕求める決意から生まれる。誰がこの組織化の開始を望み、行動に起つのであろうか。それこそが、中道のイスラーム改革派 (hizb al-'Islāh al-'Islāmī al-Mu'tadil) ではないか⁶¹⁾。

政治的指導権と「権威ある者たち」の地位を要求している潮流は、アラビア半島を除くイスラーム世界では、三つに分けられる。一方には頑迷固陋な宗教学者とその追従者たちがおり、他方に「欧化主義者 (mutafarnij)」がいる。前者は、伝統的法学から現代に適応する軍事・財政・政治の諸法規を作り出すことができない点で批判されているが⁶²⁾、しかし、彼らとの対抗を主目的とした初期の『アル＝マナール』と違って、この時期には彼らは主要敵ではない。脅威と理解されていたのは日増しに勢力を強める「欧化主義者」たちであった。この両者の中間にあって、イスラームと西洋文明を結合させる改革派——『アル＝マナール』はその機関誌である——こそが、ウンマを混迷から救う勢力とされる。しかし、現段階においてこの派の力が弱いこともリーダーは認めており、当面の責務は、イスラーム国家の理念を明らかにすることを中心とする知的活動と考えられている。

知的活動の重視は、改革のプログラムにおいて教育が占める重要性にも表われている。教

育による改革との基本姿勢は明らかに師アブドゥッから継承したものであろう。長期計画的には、特殊な高等教育機関を設置して、そこで国家元首の候補者やその選挙人（「権威ある者たち」）、行政官、司法官を養成するとしている。ここでは、元首の第一義的機能は立法権の行使にある。前節でみたように、リーダーは法主権の領域を二分して、一方をウンマ主権の立法権に繰り込んでいるが、この部分は、ウンマ主権による立法の中でも行政規則・政令として制定しうるきわめて自由裁量の認められた領域とは異なり、あくまでもイジュティハード（学的努力）の行使によって法が作られる「学説法」または「法曹法」の領域となっている。つまり、元首は、学説法の制定権を持つ法学者たちの長であり、そのことによって彼の判断が他の判断に優越するものとして設定される。言いかえれば、正当な元首がウンマの分裂を克服するとの期待は、学説法的な立法権の組織的一体化によって従来あった学派間の対立を廃絶できるとの仮説から生じている。リーダーは、ウンマはこの単一の元首を戴いて統一されなければならないと力説する⁶³⁾一方で、この元首の治める地域と他地域との連邦的なあり方を示唆している⁶⁴⁾が、それは、前者が立法権、後者が行政権を強調しているとみれば説明される。つまり、正当な元首が行政的に統治する地域がごく限られた範囲であるとしても、立法上の決定はイスラーム法がウンマ総体の上位にあるとの原則によってその境界を越えた拘束力なり影響力をもつものである。それは、『アル＝マナール』の権威を認める人々——インドネシアのジャワから西のモロッコに至る——が同誌の発する法的判断（『アル＝マナール』の裁定 *fatāwā al-Manār* と呼ばれる）に服していたことで、実証されるであろう。

もちろん、この正当な元首の統治地域が何らかの優越性をもたなければ、その立法にも権威が生じないが、リーダーは彼の統治地域を「公正の地」（前述）とすることでその優越性を確立する。

……公正の地に住む正統派（ジャマア）とその元首に、距離的な遠さや通信の困難さによって従うことのできないムスリムたちは、その地方において個別的政府を形成することが許される。しかし……その地は、彼らより以前にイスラーム法を施行している公正の地と正当な元首職〔を擁するところ〕の正統派と等格ではない⁶⁵⁾。

しかし、両者は共に、敵に対して共同防衛の義務を負っている。

ところで、教育は政府そのものを樹立する手段ではない。そこで短期的には、オスマン朝が廃絶された今日、「必要性によるカリフ制」をとりあえず再興し、臨時政府を形成することが肝要となる⁶⁶⁾。この政府は、上述の長期計画によって正当な候補者が生まれるまで、その職務を継続する。

言うまでもなく、思想家であり言論人であるリーダーと『アル＝マナール』派が、これらの

提案を実行するための大衆運動や武装闘争の組織化に努めたわけではない。これらの思想の実現をめざす政治運動について論じるには、1930年代から50年代初めまでのエジプトを席卷したムスリム同胞団とその再建・1970年代における復興、1970年代における多くの政治グループなどを研究する必要があるが、それにはずっと時代を下ってこななければならない。

結論

多くの古典の引用などのためもあって、一見中世の政治理論の復活を試みているかに思われるリーダーの『国家論』も、以上のように、イスラームと近代文明の統合をめざす『アル=マナール』の一環として、多くの独創的・積極的思想を提出したものと理解される。『アル=マナール』派は、イスラーム的正当性と革命権の確立によって植民地支配と専制に反対し、立法権をめぐる古典理論の再編によって近代に対応するイスラーム国家の構想を打ち出した。そのような先駆性と主体的コミットメントの姿勢こそが、現代中東政治にもつながる重要な側面となっているのである。

註

- 1) P. J. Vatikiotis, *The History of Egypt from Muhammad Ali to Sadat*, Second edition, London, Weidenfeld and Nicolson, 1980, p. 196
- 2) John J. Donohue, John L. Esposito eds., *Islam in Transition—Muslim Perspective*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 57 [the editors' words]
- 3) 筆者の計算による。リーダーの歿後、ムスリム同胞団などによって、1940年9月まで不規則に刊行された8号分も含む。
- 4) H. A. R. Gibb, *Islam, A Historical Survey*, Second edition, Oxford, Oxford University Press, 1975 [Second impression, re-titled], p. 122. 『アル=マナール』の影響の広域性は、同誌に掲載されているインドやインドネシアなどからの通信によっても窺われる。
- 5) 板垣雄三「イスラム改革思想——アラブの場合を中心として——」『岩波講座 世思歴史』第22巻、岩波書店、1969年、p. 550。ムスリム同胞団の創立者H. アル=バンナーがリーダーのサークルに通っていたことは、よく知られている——Ishak Musa Husaini, *The Moslem Brethren*, Beirut, Khayat's College Book Cooperative, 1956, p. 7, Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, London, Oxford University Press, 1969, p. 5
- 6) エジプトについては、Gabriel R. Warburg, “Islam and Politics in Egypt: 1952–1980”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 18, 1982, pp. 131–157に概観されている。
- 7) この定義におよび「原理主義」という用語をめぐる批判については、拙稿「イスラームの『復興』——構造と概念」『国際問題』293号、1984年8月、pp. 17–31を参照。
- 8) Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London, Oxford University Press, 1933, p. 205。彼は注で、Goldziherがこの語を示唆すると共に“Abduh Party”や“Abduh-Manar Party”の語を用いている、と述べている。なお、その後の研究書の中には“Manārists”の語も散見する。
- 9) リーダーとアブドゥの関係、アブドゥの後継者問題については、Assad Nimer Busool, “Shaykh Mu-

- hammad Rashid Ridā's relation with Jamāl al-Din al-Afghani and Muhammad 'Adbuh," *The Muslim World*, Vol. 66, 1976, pp. 272-286 参照。著者は『アル=マナール』を全面的にリーダー自身のイニシアチブによるものとしている。
- 10) Zaki Badawi, *The Reformers of Egypt—A Critique of Al-Afghani, 'Adbuh and Ridha*, Slough Berks, The Open Press, 1976, p. 47
 - 11) Majid Khadduri, *Political Trends in the Arab World*, Baltimore, London, The Johns Hopkins Press, 1970, p. 66
 - 12) Badawi, *op. cit.*, p. 48
 - 13) 題名は直訳すると、『イスラームのカリフ制に関連する法的諸規定』、単行本にまとめられてからは、『カリフ制、あるいは最高イマーム職』。
 - 14) Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, p. 76
 - 15) カリフ(ハリーフ)、スルターンの称号の起源、歴史的用例については、Hasan al-Bāshā, *al-'Alqāb al-'Islāmīyah fī at-Tārīkh wa al-wathā'iq wa al-'Āthār*, Cairo, Maktabah an-Nahdah al-Misriyah, 1957, pp. 275-277, pp. 323-329 参照。
 - 16) 羽田明「イスラム国家の宗成」『岩波講座 世思歴史』第8巻、岩波書店、1969年、特に pp. 165~167。三橋富治男『オスマン・トルコ史論』吉川弘文館、1966年、pp. 95~107。
 - 17) Gotthard Jäschke, F. R. C. Bagley tr., "Turkey since the armistice of Mudros," in *The Muslim World, A Historical Survey*, IV, Leiden, E. J. Brill, 1981, p. 35. この決定とそれに先立つムスタファ・ケマルの演説(アラビア語訳)、及び『アル=マナール』のそれに対する論評は同誌に収録されている。*al-Manār*, XXIII, pp. 772~785
 - 18) Jäschke, *ibid.*, p. 36.
 19. ムスタファ・ケマルが1924年の演説の中で、ホジャ・シュクリー・エフェンディーらのカリフ制維持の企図に言及した部分(英訳)が、William H. McNeill, Marilyn Robinson Waldman eds., *The Islamic World*, New York, Oxford University Press, 1973, pp. 438-445 に収録されている。
 - 20) Alun Yale, "The Future of the Caliphate", *The Moslem World*, Vol. 14, 1924, p. 343
 - 21) Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, II. pp. 384-388
 - 22) *al-Manār*, XXIV, p. 114
 - 23) Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London, Oxford University Press, 1967, pp. 131-140, Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islām in India*, New York, AMS Press, 1974 (rep. of 1946), pp. 195-207.
 - 24) Elie Kedourie, "Egypt and the Caliphate 1915-1946," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1963. pp. 208-248.
 - 25) Thomas Mayer, "Egypt and the General Islamic Conference of Jerusalem in 1931," *Middle Eastern Studies*, Vol. 18. 1982. pp. 311-322
 - 26) *al-Manār*, XXIV, p. 52
 - 27) 「イスラームを正しく解釈する者」は「ムジュタヒド (mujtahid)」の訳。この語は本来、独自の学的努力(イジュティハド)を駆使してイスラーム法の解釈にあたる学者を指すが、この語は『ア

ル=マナール』派の改革思想の中心概念を内包しており、ここでは文意に即して訳した。

- 28) *al-Manār*, XXIV, p. 118
- 29) *Ibid.*,
- 30) *Ibid.*, p. 106
- 31) 拙稿「シェーラー制度——イスラーム的民主主義の概念」『国際大学大学院国際関係学研究科紀要』第2号、1984年、pp. 147-155 参照
- 32) リダーは出典のページを明記していないが、たとえば *Subaiḥ* 版を見ると、元首職を扱った第1章に述べられている——*al-Māwardī, al-'Aḥkām as-Sultānīyah wa al-Wilāyāt ad-Dīnīyah*, Cairo, Mahmūd 'Alī *Subaiḥ*, n. d., p. 14. 邦訳——湯川武訳「統治の諸規則」『イスラーム世界』19号、1981年、pp. 25-26
- 33) *al-Manār*, XXIII, p. 747
- 34) *Ibid.*, XXIV, pp. 41-42
- 35) *Ibid.*, p. 185
- 36) *Ibid.*, p. 355
- 37) *Ibid.*, XXIII, p. 749
- 38) Malcom Kerr, "Rashid Ridā and Islamic Legal Reform: An Ideological Analysis," *The Muslim World*. Vol. 50, p. 181
- 39) シャラビーの次の議論を見よ。Hisham Sharabi, "Islam and Moderrization in the Arab World," in J. H. Thompson, R. D. Reischauer eds., *Modernization of the Arab World*, New York. D. Van Nostrard, 1966, pp. 26-35
- 40) Kerr, *op. cit.*, p. 99
- 41) Hamilton A. R. Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate," in *Studies on the Civization of Islam*, Princeton, Princeton University Pross, 1962, pp. 141-150
- 42) *al-Manār*, XXIV, p. 38
- 43) *Ibid.*, p. 41
- 44) Majid Khadduri, *The Islamic Law of Nations-Shaybānī's Siyar*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966, pp. 10-14
- 45) *al-Manār*, XXIV, p. 42
- 46) *Ibid.*
- 47) この問題については、欧文献では、Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, 1984, pp. 3-41 が最も新しく、かつ包括的に扱っている。
- 48) *al-Marār*, XXIV, p. 185
- 49) *Ibid.*, p. 186
- 50) *Ibid.* p. 187
- 51) 「権威ある者たち」は意識。ただし、'ahl al-Ḥall wa al-'Aqd とほぼ同義に用いられる ulu-l-'Amr に対しては、ほぼ直訳となる。
- 52) *al-Manār*, XXIII, p. 737
- 53) *Ibid.* p. 744

- 54) *Ibid.* p. 736
- 55) *Ibid.* p. 58
- 56) Malcom Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Ridā*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1966, pp. 161–164
- 57) *Ibid.*, pp. 176-179
- 58) Badawi, *op. cit.*, p. 65
- 59) *al-Manār*, XXIII p. 58
- 60) *Ibid.*, p. 59
- 61) *Ibid.*, p. 61
- 62) *Ibid.*, p. 64–67
- 63) *Ibid.*, XXIV, p. 52
- 64) *Ibid.*, p. 48–51
- 65) *Ibid.*, p. 50
- 66) *Ibid.*, p. 109