

## 2つの「イスラーム憲法」

——イランとエジプト——

小 杉 泰

### はじめに——問題の所在

1970年代以降の中東地域において非常に顕著となった「イスラーム復興運動」の中でも、イラン・イスラーム革命とその後の新生イランの軌跡ほど、この地域の政治力学に大きな影響を与えたものはない。近隣諸国に与えるインパクトの点からも、その動向と思想はきわめて大きな関心を引きつけてきた。しかし、少なからぬ研究が、正確な対象把握を行なう以前に、ある種の予断を抱いてこの問題に臨んでいるかのように思われる。そうした「予断」の最大のもは、イラン革命を「シーア派革命」、革命後の体制を「シーア派国家」とするものであろうし、副次的には、統治の体制を「神権政治」とするものも、この範疇に含まれる。たとえば、「[政治学が]最後の瞬間が訪れるまで実際に何が起っているのか記録することを怠って、イランにおける状況についてきわめて誤った判断をした」<sup>1)</sup> ことの反省から、従来の研究を再検証し、イランの現状を再構成しようと試みる書までが、なぜ、『「神の政府」——イランのイスラーム共和国』というような、誤った予断を助長する表題をつけるのであろうか。

イラン革命の担い手がイスラーム・シーア派であり、指導的役割を果たしたウラマー（‘ulamā’ 宗教学者）が「神権政治」をめざしていることは、時に自明視されている。確かに、イランにおいては、シーア派、特に12イマーム・シーア派の文化的伝統が支配的と言える。R. M. Savoryはその点に着目して、今次の革命がシーア派的、というよりも、イランそのものがサファビー朝が12イマーム派を国教とした16世紀以来「12イマーム・シーア派国家」なのであると論じている<sup>2)</sup>。しかし、文化的伝統に固有性が存在するからと言って、その特殊性が、一般的なイスラーム性よりも強く、重要であると断じることはできない。イスラームの一般的な政治概念との比較・検証を抜きに、イランの革命のシーア派的特殊性を論じることができるのであろうか。

たとえば、西洋の文脈において、一般的な意味での「西洋的民主主義」の概念が存在することを疑う者はいないであろう。しかし、そのような一般的概念が一般的なままで実体化している国は存在しない。その場合、たとえばイギリスの議会主権の概念は、特殊な歴史的背景と文化的・社会的伝統に由来すると考えられる。議会主権の特殊性を言うあまり、そこに一般的な民主主義が体现されていることを無視する者はいない。ところが、イランにおける

革命とその後の体制については、「シーア派的」と特殊性のみが強調されても当然のように扱われている。特に、いっそう特殊化して、全体を「ヴィラーヤテ・ファギー (Vilāyat-e Faghih 法学者の統治)」論に収斂させる研究すら散見する。

こうした特殊性の強調は、注意深い吟味の結果というよりも、先験的な前提に類するものであって、研究の発展を促進するものではない。革命後のイランをシーア派的とすれば、これに敵対的な近隣諸国をスンニー派的と形容することが可能になるが、そうした記述が両者間の紛争の真の原因を曖昧にしている。「法学者の統治」論にしても、同様の政治論はスンニー派でも1920年代に提出されており<sup>3)</sup>、これらは、今世紀のイスラーム復興運動における国家論の一般的特徴ととらえなくてはならない。ホメイニー師の立論の形態がシーア派的であることにのみ着目することは、決して正しいと言えないのである。

本稿では、上に述べた問題意識を前提として、一般的なイスラーム的政治概念を明らかにするように努めたい。そのために、ほぼ同時期の2つの「イスラーム憲法」の比較を行なう。一方は、1979年にイランで制定された「イラン・イスラーム共和国憲法」<sup>4)</sup>であり、他方は1978年にエジプトで作成された「イスラーム憲法案」<sup>5)</sup>である。前者は、イスラームの一般的原則と共に革命時の状況を色濃く反映したものとなっているが、後者は、スンニー派の法学に立脚して作成された「試論」で、実際上の制定のために起草されたものではなく、一般論の色彩が強い。従って、この2つの比較は、一般的概念の抽出という観点からは、適切な効果が期待されるものと言えよう。

## I. イスラームの政治概念

具体的な比較を行なう前に、まず、イスラームの全体的枠組について考察する必要がある。そこで、2つの重要な問題に焦点をあてて、イスラーム特有の政治概念の構成を明らかにしてみよう。

### (1) 「政教一元論」とウラマーの本質

ウラマーまたは法学者 (ファキーフ faqih, 複数フカハー fuqahā') が、直接または間接的に政治に介入すべきである、との命題について論じる場合に、立論の成否を左右するのは、法学者の存在をどのように規定するかであろう。法学者をキリスト教的な聖俗二元論における「聖」と等視するならば、当然、法学者による統治は、聖職者による統治、場合によっては「神権政治」の規定を受けるものとなる。

前出の R. M. Savory は、「よく知られているように、イスラームにおいては理論上は、西洋の伝統において教会と国家 (Church and State) と呼ぶもの、中世キリスト教では

regnum と sacerdotium、つまり王の領域と聖職者の領域と呼ばれていたもの、の間には何らの分離が存在しない。しかし、10世紀半ば以降、この理論は実践されなくなった<sup>6)</sup>と述べているが、このようにイスラームの理念を西洋的な聖俗二元論における政教一致と同態であるかのように描くことから誤った結論が導かれる。実際、Savory は西洋モデルに合わせて、彼が「12 イマーム・シーア派国家」と呼ぶものの特性を、世俗権力としてのシャー(王)と宗教権力としてのウラマー(宗教学者)の対立と規定している。

しかし、中世ヨーロッパの叙任権闘争を思わせる両権力の対立の(たとえば宗教学者の最高位としてのサドル Şadr の任命をめぐる)図式は、権力闘争が単一の法をめぐるものであることを見落させるものである。王権がイスラーム法の解釈者としてのウラマーを支配下に置き、恣意的統治を正当化しようとしたにせよ、それは、イスラーム法に対抗する法体系を用意しようとするものではなかった。これを聖職叙任権闘争が刺激の一つとなって、ボローニャ大学などで、「教皇統治理論を法的論争で攻撃するのに最適の道具」としてローマ法研究が盛んになった、つまり、教会法に対抗するものとしてローマ法が持ち出された<sup>7)</sup>事実と比較すべきであろう。

角度を変えて、次のように言うこともできる——西洋において近代国家が成立した後に教会と国家という形で定立される「政教二元」の極は、中世期の教会における「聖俗二元論」に端を発している。つまり、教会を構成する「司祭と俗人は、聖職者と国王に要約され、教皇権と皇帝(王)権として集約された<sup>8)</sup>」が、これが近代国家においては、いわば司祭のみを構成員とする教会と、国家権力に分解する。ところが、イスラーム世界には本来聖俗の区別が存在しない。ウラマーと言えども、知識の所有者であるという以外は、他の人間と全く同等で、他人を免罪することもできなければ、自らが解釈するイスラーム法から逃れることもできない。また、聖職者の独身制のごとき、一般信徒と異なる法規定の対象となるわけでもない。従って、すべての権力が単一の人物に集約すべきとの理論から実態が分離した時に生じたのは、ウンマ(共同体=国家)が俗権と宗教権力に分解することではなく、法と権力の分化であったと言える。すなわち、統治者が行政機能を(および時に司法機能も)果たす一方、ウラマーは、法曹法としてのイスラーム法の担い手として、立法機能を果たすようになったのである。

つまり、ウンマ(共同体=国家)の法はただイスラーム法だけであり、そのイスラーム法がウンマの構成員全員を等しく拘束する、との概念が存在する限り、権力の掌握者が誰でもろうとも、イスラームは「聖俗一元」「政教一元」論に立脚していると言いうるのである。

ここで当然、イスラーム法が「神意」に基づくとされる以上、イスラーム法の支配とは「神権政治」ではないか、との疑問が提出される。それは、イラン革命における「法学者の統治」論をめぐるこの用語が使われている<sup>9)</sup>ことから理解される。この用語「神権政治

(theocracy)」を、「神意を体現すると主張する宗教的人格や聖職者集団による政治支配」<sup>10)</sup>と定義して、それをイスラーム国家に適用することの妥当性を検討してみよう。

イスラーム世界における「神意」とは何であろうか。イスラーム世界において、「神の書 (Kitāb Allah)」と呼ばれるクルアーンが神の啓示とみなされていることは言うまでもない。また、クルアーンをもたらしたムハンマドが預言者（「神の言葉を預かる者」）であり、その言行（ハディース）が「神意」を反映したものと考えられていることにも、ほぼ異論はないであろう。さらに、シーア派の場合は、預言者の後継者（イマーム）の言行にも同様の質を認めている<sup>11)</sup>。このようなクルアーンとハディースが「神意」を示していることは、イスラーム世界における相互主観的な「事実」と言いうるであろうが、これらのものはいずれも、学者たちの手によって編纂され、おおよそ11世紀までにテキストが確定している。つまり、イスラーム世界で「神意」を体現しているものは古典的な書物である、と要約できる。しかも、これらはすべて公開されており、クルアーンについては、すべての信徒がそれを持ち、日々誦唱することが推奨されている。

法学者の職務とは、これらの典拠を基礎に法体系を作り上げ、さらに日々の事態に法的に対処するものである。彼らが占有しているものは、いわゆる典拠に対する「解释权」であり、その権能を、他の社会において法律家たちが独占している機能と類比させることは、必ずしも不当ではない。法学者がこの「解释权」の重要性をきわめて誇張したとしても、それは、中世キリスト教会を想起させるような「聖職者」のニュアンスすら持ちえないであろう。キリスト教における聖職者統治理論は、キリストが聖ペテロに与えた繫釈権（「あなたが地上でつなぐ者はみな天でもつなぐれ、あなたが地上でとく者はみな、天でもとかれるだろう」）を教皇が継承した、として正当化されており<sup>12)</sup>、そのような権威に立脚して発される教皇教令や教令書簡が教会法の規定となった<sup>13)</sup>からである。これに対して、ウラマーは、「神意」を体現する典拠を変更・改訂したり、自ら追加することはできず、「ただ解釈を通してのみ人間はイスラーム法をコントロールするものであり、解釈の中に、イスラーム法の原則を新しい状況に適用することも含まれる」<sup>14)</sup>と言うに過ぎない。

ホメイニー師が、反シャー闘争が信徒の義務である。と述べたとすれば、それは古典的な典拠にすでに明言されている「神意」を「新しい状況に適用」した場合の解釈を表現したものであって、彼自身が「神意」を俗人に伝える媒介者として行動しているわけではない。上に定義したような形での「神権政治」がありえないことは明白であろう。

ところで、「神意」のありか、あるいは「神意」を示す言葉が何であるかについて、一般的に共通の理解が成立している——言い換えれば、イスラーム法の典拠が、共同体的に承認されている——ことは何を意味するであろうか。問題を整理するために、自然法という概念を、永遠的・普遍的規範に照応するものとして用いるならば、次のように言うことが可能で

あろう。つまり、イスラーム世界の人々は、これらの典拠に体现されている「神意」を彼らにとっての自然法とみなしており（「神的自然法」<sup>15)</sup> という語を用いることもできる）、ウラマーが「解釈権」によって体系化したイスラーム法はそこから派生した実定法の位置を占める。このような性格のために、「自然法と実定法とは別個の存在とし……相互間の緊張関係において自然法を把握しようとする」<sup>16)</sup> 西洋の法伝統と比較して、イスラームは、「一貫して実効力ある実定的自然法として存在し……いわば自然法即実定法、実定法即自然法として人々の生活を規律してきた」<sup>17)</sup> と言えるであろう。

## (2) 「二重主権論」

イスラームにおいては、ウンマ（共同体＝国家）とその法の一体性を中心概念とする「聖俗一元」「政教一元」論が優勢であることを述べてきたが、政治と宗教を2極に分離する概念が存在しないにもかかわらず、実際には、権力と権威は、王朝とウラマーの間で、権力と法という形で2分された。一元論が原則であるとすれば、法の担い手としてウラマーは、この2極分解をどのように理論化したのであろうか。

歴史的な経移を捨象して述べるならば<sup>18)</sup>、2極は、包括的な法と、政治・行政を担当する権力であり、また、そのようなものとして正当化された。つまり個々人の内面的生活から非イスラーム世界との外交関係までもを網羅するものとしてのイスラーム法について、その規定を「神的自然法」から抽出し、また具体的事例に応じて解釈するのがウラマーの職務であり、このようなイスラーム法を施行し、またそのガイドラインに沿って行政を実施するのが、統治者すなわち王朝権力者である、との図式である。この点に関して、von Grunebaum は、11世紀半ばから14世紀初頭までの古典理論について、「国家の基本的に倫理的な〔存在〕目的は……政府の司法・行政権を制限するものとしてのイスラーム法の受容に表れている。この制限は作為及び不作為の両方に適用される。たとえば、法に定められた刑罰の実施はひとつの宗教的行為であって、政府は刑罰を増大させることも取りやめることもできない」<sup>19)</sup>と要約している。

国家が倫理的な存在目的を有するということは、国家は「神的自然法」の実現のために存在する、すなわち、イスラーム法が国家の上位にあることを意味する。これは、国家意志を超越する法がありえない西洋的な近代国家とは、大きく異なっている。

ここで、法と国家の関係を、「主権」という用語を用いて表現してみよう。それは「2重主権論」として表される。

ただし、この「主権」は、近代的な意味での主権国家におけるそれと同じものを示しているわけではない。ここでは、中世期においてはそのような名称を持たなかった一定の政治的概念<sup>20)</sup> に対して、便宜的にこの用語を用いて、現代イスラームの政治論にまでつながる特

徴を描き出すことに目的がある。

周知のように、イスラームにおいては、主権は究極的に神に属する。その神の主権を人間が行使することを正当化するのは、人間は地上における神の代理人（ハリーフア khalifah）であるとの概念であり、これはクルアーンの記述に基づいている（雌牛章第30節）。al-Attasの表現によれば、「人間はただ神の代理人 khalifah であって、神の意志と望みに従って支配する統治の委託 amānah を受けている」<sup>21)</sup>に過ぎないのである。この場合に、神のもとを離れた主権は、「神の意志と望み」、すなわち「神意」を反映したイスラーム法（この部分の主権を仮に「法主権」と呼ぶ）と、人間の自由裁量の領域において行使される主権に分けられる。人間とは特定の個人ではなく、ウンマ（共同体＝国家）全体への共同委託であるから、自由裁量の領域に関しては、これを「ウンマ主権」と呼ぶことができる。法主権とウンマ主権が全体として神から委託された主権を構成する、との考えが「二重主権論」と名づけられる。

二重主権論は、今日に至るまでイスラーム世界に広く認められる思想であるが、いつ頃成立したかについては、さらに歴史学的な研究であろう。ただ、ここで言えることは、初期の、法と権力を一身に兼備する「正統」なカリフが理想とされていた時代（シーア派的には、イマームの時代）にはこのような思想は存在しないこと、しかし、少なくとも、アッバース朝カリフ制崩壊（バグダード陥落＝1258年）後の、「イスラーム法の優越性」がカリフ制そのものよりも本質的な問題となった時代<sup>22)</sup>、恐らくは14世紀頃まではその起源がさかのぼりうる、ということであろう。法主権を実際に担うのがウラマーであることは明白であるが、ウンマ主権は、スンニー派においてはウンマがバイア（bay'ah 統治委任の誓い）を通じて統治者に委任するものと考えられ、それが中世においては世襲的王権の正当性の根拠となり、また近年においては、ウンマが選出する代表者が統治すべし、としてイスラーム的民主主義を根拠づけるものとなっている<sup>23)</sup>。

ここで留意すべきことは、イスラーム法的な概念規定からは、ウンマ主権によって制定される法律は「法」と呼ばれない点である。これは、私たちが政令などの語で呼ぶ行政上の規則と同じ概念でとらえられる。従って実質上は法律であっても、行政行為とみなされる。なぜなら、イスラーム法によって自由裁量と認められたものはまさしく自由裁量であって、その運用に規則を定めることは政策の領域に属するとみなされるからである<sup>24)</sup>。

ところで、理念上はイスラーム法がウンマ主権の上位にあっても、ウンマ主権を行使する統治者こそが実際上の支配者であって、支配者の恣意的な政治が行なわれる余地は常に存在する。それを防ぐためのチェック・アンド・バランスがウラマーに課せられた役割と言える。ウラマーは、その階層が形成される時点では元来「私人」であり、今日に至るまで、ウラマーの再生産はウラマー内部で行なわれる（つまり、ウラマーのみが新しいウラマーを認定

しうる)原則が維持されている。従って、国家権力による介入の手段は、ウラマーに官職を与えて国家機構に組み込むか、ウラマー内の位階秩序に干渉することに限定されている。

ウラマーの存在自体に、反権力的な要素が内包されていたと言えるわけであるが、それがどの程度実体化するかは地域によって異なった歴史経過を見せている。本稿に関わりのあるイランとエジプトについて19世紀以降の歴史を見れば、イランにおいては、国家権力がウラマーに介入しきれず、最終的には敵対排除の政策を採ったためにイラン革命に至った、と言いうるし、エジプトにおいては、ナポレオンのエジプト遠征時には占領に対する抵抗の中心となり、アラービー運動(1881-2)、1919年革命にも加担した<sup>25)</sup>ウラマーが、徐々に位階に対する干渉を通じて国王の支配下に組み込まれ<sup>26)</sup>、「ナセル革命」(1952年)後も、いっそう国家管理が強まった、と言える。

いずれにしても、中世キリスト教における聖俗両権の対立が人々に対する支配権をめぐるものであったのに対して、「二重主権論」には、イスラーム法の優位という理念を武器として、権力を下から規制する要素が内包されている点を見落してはならない。イスラームにおいて、権力者の「圧政」を抑制する理念ないし装置は、伝統的に、この「二重主権論」に由来している。イランにおける「法学者の統治」も、この文脈で考慮する必要がある。イスラーム的な政治概念には「三権分立論」がないがゆえに個人の自由が保証されにくいとの議論は「二重主権論」を見落しており、的確なものではない。さらに、主体は「二重主権論」にあるとは言え、今日では三権分立について、「かつてイスラーム法のウラマーの間ではこの原則が知られていなかったとは言え、公共善の観点から採用すべき時には、イスラームはこれを拒むものではない」<sup>27)</sup>との考え方が優勢となっている。もちろん、その場合も、選挙制度の導入と同様に、イスラームの原則を執行する上での有用な制度の「輸入」と考えられ、西洋的な根本理念を導入しているとは言えない。

## II. 現代の「イスラーム憲法」

本節では、「イラン・イスラーム共和国憲法」とエジプトの「イスラーム憲法案」の作成経過を瞥見した後、前節で考察した政治的諸概念が、2つの「憲法」の中に、どのように具体的に反映しているかを検討する。

### (1) 「憲法」作成の経過

王制を打倒した後のイランでは、1979年3月30-31日に「イスラーム共和制」を政体とすることの可否が国民投票にかけられ、国民の大多数の賛成(公式発表98.2%)をもってイスラーム共和制が樹立された。次のステップとして、憲法の制定が必要とされ、当時のバザ

ルガン暫定内閣が起草の任にあたり、主として革命問題相ヤドッラー・サハビーが実際の草案を作成した。革命以前にパリで（ホメイニー師やサンジャビ博士ら指導者の間で）合意された概要に、1906年憲法、フランス第5共和国憲法を加えて作成された草案は6月18日に公表されるが、「その最大の特徴は、ドゴール主義モデルに立脚した、強力な大統領制」であり、「1906年憲法と同様に、個人に限定された権利と自由を与え」、「イスラーム的国家の理念には、リップサービスを行なった」だけのものであった<sup>28)</sup>。主権在民を明記し、イスラーム法の権威についてかなり曖昧な表現をとっているこの草案は確かに全体として西洋的モデルに近く、イスラーム性が希薄である<sup>29)</sup>。

この草案に対して、ほとんどの諸党派からそれぞれの理由によって反対が表明され、草案を検討するための専門家評議会（Majlis-i-Khibragan）が選挙されることになった。8月3日の選挙の結果、73名のメンバー中、およそ60名をウラマーないしイスラーム共和党のメンバーまたは同調者が占めた<sup>30)</sup>ため、この評議会が8月19日から11月15日までかけて討論・改正し、12月2-3日の国民投票で承認された<sup>31)</sup>憲法は、著しくイスラーム的色彩を強め、「法学者の統治」論に基づく条項も含まれることになった。

ここで注意すべきことは、いくつかの研究書に見られる、イスラーム的色彩を「法学者の統治」論に還元する傾向が、正鵠を射ていない点であろう。たとえば、国会の制定した法律がイスラーム法に合致するか否かをウラマーが審査する制度は、「法学者の統治」論と直接関係がない。憲法採択の過程で、「法学者の統治」条項を含めることにシャリーアトマダリー師などが反対している<sup>32)</sup>が、その際もこの制度は批判の対象になっていないし、そもそも制度そのものはホメイニー師の出現を待たず、1906年憲法にすでに謳われている。

経過を要約するならば、反王制の1点に結集した諸勢力が革命を成就した後に諸勢力の対立が生じ、イスラーム派がいつそう強いヘゲモニーを握っていく過程で、「イラン・イスラーム共和国憲法」は制定されたと言える。主権などの政治概念や行政権に関わる部分は徹底してイスラーム的概念の導入がはかられたものの、三権分立の枠組や経済関係の条項についてはイスラームの原則に特に抵触するとはみなされず、元々のモデルが何であるにせよ、深刻な論争を呼ばなかったようである<sup>33)</sup>。

イランの憲法がこのようにして、国家に必要なすべての原則を含み、かつ、実際の政治力学の中で作成されているためにある意味できわめて現実的であるのに対して、エジプトの「イスラーム憲法案」は、主としてイスラーム法からの演繹に依っているためと、「論争になりかねない細部に言及することを注意深く避けている」<sup>34)</sup>ため、一般的であると共に、憲法としてはやや具体性に欠ける。しかし、全く抽象的な机上の空論というわけではない。イラン革命のように劇的な形ではないが、この憲法案も、「イスラーム復興運動」と密接に関わっている。前述のように、エジプトのウラマーは国家の支配下に組み込まれてきたが、ウラ



マーと権力との緊張関係が消滅したわけではなく、全般的なイスラーム復興の中で、1970年代後半にはウラマーからの政府に対する要求もかなり強いものとなった。要求は主として国内法の再イスラーム化と元来ウラマーが管理していたワクフ（寄進）財産の返還の2点であった。ウラマーと在野のイスラーム復興勢力の圧力のため、サダト政権は1980年に憲法改正を行なった際に、「イスラーム法は主要な法源の1つ (a primary source)」を「主要な法源 (the primary source)」(憲法第2条)と改正している<sup>35)</sup>。すでに、1972年の恒久憲法制定時に「主要な法源の1つ」と挿入した時点から、イスラーム法再導入の要求は強まっていたが、この「憲法案」はその要求の最も高まった時期に提出されている。作成したのは、ウラマーが構成する「イスラーム憲法起草高等委員会」の小委員会で、1978年に本委員会に提案されている。1976年1月には、同様にアズハル総長の指示で「刑法イスラーム化高等委員会」が構成されており<sup>36)</sup>、いずれも「法の再イスラーム化」をめざす一連の措置と言えよう。

ただし、これらは1980年の憲法改正という成果を得た以降、この改正に連動する、いわゆる「宗派対立」があり、さらにサダト暗殺事件が発生、新政権の誕生といった経過をたどったため、その後めだった発展を見せていないようである。

以下では、それぞれ「イラン憲法」と「エジプト案」と略すが、条項数は、前者が12章175条、後者が9章93条となっている。

## (2) 2つの「憲法」の比較

本項では、第II節で記述したイスラーム的政治概念の特徴に従って、2つの「イスラーム憲法」の比較を行なっていく。

はじめに、ウンマ（共同体＝国家）とそのイスラーム法の一体性・統一性を内容とする、「政教一元論」については、まず、

＜イラン憲法＞第11条……すべてのムスリムは単一のウンマであり、イラン政府はイスラーム世界の政治的・経済的・文化的統一の実現のために努力する……。

＜エジプト案＞第1条1項 ムスリムたちは単一のウンマを構成する。

と、ウンマの一体性が述べられる。イスラーム法が、聖俗などの対象による区別を持たないことは、

＜イラン憲法＞第19条 イランの国民は、平等な権利を有し、エスニシティー、部族、

## 2つの「イスラーム憲法」

色、人種、言語、その他これらに類するものにより差別されない。第20条 イラン国民は、男女を問わず、法の下に同一の保護を受ける。……

＜エジプト案＞第28条 公共と平等は統治の基礎である……。第62条 すべての人間は法の前に平等である。……

と示される。「法の前の平等」は元来、イスラーム法の一元的支配の概念から派生している。

神の主権とその人間への委託は、イラン憲法では明言されているが、エジプト案では特に言及されていない。ただし、エジプト案には、主権在民に類する語句は一切なく、神の主権は自明視されていると見るべきであろう。

＜イラン憲法＞第56条 人間と世界に対する絶対的な支配権を有する全能の神は、人間にその社会の運命を定める権利を与えた。何人も、神の与えたこの権利を剝奪することはできない……。

「二重主権論」は、法主権の優位と、ウンマ主権の自由裁量権がイスラーム法の許容範囲内であることを確認している中に、はっきりと見られる。

＜イラン憲法＞第4条 民事、刑罰、財政、経済、行政、文化、軍事、政治及びその他の法律と天然資源に関する規則はすべて、イスラームの法と原則を基礎としなければならない。本条項は、憲法の他のすべての条項に適用される……。第72条 国民議会は、憲法および国教の理念と原則に反する法律を制定することはできない。

＜エジプト案＞第1条2項 イスラーム法はすべての立法の法源である。第83条 国家には次の権限を有する議会が置かれる——(1) イスラーム法の規定に反しない形で、法律を制定すること……。

種々の法律や権利がイスラーム法の規定によること、あるいはその規制を受けることに言及した条項は多い。

＜イラン憲法＞第24条 出版と報道は、イスラーム法の規定または公共の権利に反しない限り、自由である。…… 第26条 政党、団体、政治的・職業的結社……の結成は、自由・主権・統一の原理、イスラームの原則、イスラーム共和国の基礎を侵害しない限り、

自由である。…… 第28条 何人も、イスラーム・公共善・他人の権利に反しない限り、望む職業を選択する権利を持つ。…… 第44条 ……〔諸産業における〕所有権は、本章〔経済〕の他の条項に適合し、イスラーム法の規定に外れない限り……法の保護を受ける。…… 第61条 ……司法裁判所は、イスラームの法と原則に立脚して開催される……。第105条 〔地方自治の〕評議会の決定は、イスラームの原則と国家の法律に違反してはならない。

<エジプト案>第17条 目的が合法的であるのみならず、すべての場合にわたって、方法もイスラーム法の規定に合致しなくてはならない。第19条 商業・工業・農業の自由は、イスラーム法の範囲内で保障される。第20条 政府はイスラーム法に従って、経済発展の計画を立てる。第29条 イスラーム法の範囲内で、政府は、宗教的・思想的信条、労働、表現、結社……の基本的人権を保障する。第37条 労働権・生活権・財産権は、イスラーム法の規定による以外は、不可侵である。第41条 新聞の発行は許される。報道はイスラーム法の規定の範囲内で自由である。第61条 司法権の判決は、イスラーム法の規定に従って、公正を特徴としなければならない。

また、イスラーム法の固有の観念を直接的に反映している条項も見出される。不可侵な人権の中に「名誉 (イルド 'ird)」を含めている点もその一つである。

<イラン憲法>第22条 個人の名誉、生命、財産、権利、住居、職業は、法に定められた〔一定の〕環境以外においては、不可侵である。

<エジプト案>第16条 政府の政策は、公共善——特に、宗教、理性、生命、財産、名誉の保護に奉仕するものでなくてはならない。

生命の不可侵性は、クルアーンの「神が神聖と定めた人命は、真理によるほかはこれを殺めるなかれ」(家畜章第151節)に依っている。「真理による」とは、イスラームの死刑の規定を指すが、イラン憲法の「法に定められた環境」も同様の意味と思われる。住居、プライバシー、私的所有権の不可侵性をイスラーム法が強調していることは、よく知られている。

<イラン憲法>第31条 必要に応じた、適切な住居は、すべてのイラン人個人及び家庭の権利である。…… 第33条 法律に定める場合を除き、何人も、自らの住居から追放されたり、自らの欲する場所での居住……を妨げられることはない。第46条 すべての者

## 2つの「イスラーム憲法」

は、自らの合法的な業務と労働の成果を享有する。…… 第47条 合法的手段によって獲得された私有財産は尊重される。

<エジプト案>第30条 住居、通信、その他のプライバシーは神聖であり、これを侵害することは禁じられる。…… 第39条 政府は、所有の自由、私有権、およびその神聖さを、保障する。……

また、イスラーム法においては、学習は、神に対する信徒の義務とみなされ、それに従って教育は政府の義務となる。いずれにも、教育の「権利」に関する特定の条項はない。

<イラン憲法>第30条 すべての国民に対して中等教育までの教育施設を無料で提供し、適切な範囲内で無料の高等教育を発展させることは、政府の責任である。

<エジプト案>第10条 知識を求めることは義務であり、教育は、法律による政府の職務である。

以上のように、イスラーム法による制限の明記や、イスラーム法を直接反映した条項によって、憲法自体が、さらに上位にイスラーム法が存在することを確認していることは、憲法が西洋近代国家におけるような最高の法ではないこと、また、憲法は国家に関する限り最高であるにしても、国家のさらに上位に「神意」を反映したイスラーム法があることを意味している。そのことがイスラーム国家に倫理的色彩を与えるが、次のような条項が両者に見出されることは、偶然の一致ではない。

<イラン憲法>第8条 イラン・イスラーム共和国においては、善行を命じ悪行を禁ずることは、国民相互の、そして政府の国民に対する、また国民の政府に対する義務である。……

<エジプト案>第6条 善行を命じ悪行を禁ずることは、義務である。その能力がありながらこれを怠る者は、罪人である。

この条項が、クルアーンの章句（イムラーン家章第104節、巡礼章第41節など）に立脚していることは明白である。見方を変えれば、この条項は、「神的自然法」を実定法化するものであるが、同様のことは、家族に関する条項についても言える。これもまた、イスラーム国家の持つ倫理性を示唆している。

<イラン憲法>第10条 家族がイスラーム社会の基本的単位であることにかんがみ、すべての関連する法律及び規則は、イスラームの原則と倫理に立脚して、家族の確立を助け、その神聖さを保護し、家族関係を強化するという目的に奉仕するものでなくてはならない。

<エジプト案>第7条 家族は社会の基礎であり、家族は宗教と倫理に立脚しなくてはならない。政府は、家族の維持、母性の保護、子供の養育を保障し、その目的のために必要なすべての措置を採らなくてはならない。第8条 家族の保護は政府の義務であり、〔その実践のために〕結婚を奨励し、そのための住宅等の物質的手段を供給しなければならない。……

イスラーム刑法において、姦通罪が重罪とされていることは、その法益というべき家族制度の保護に与えられた重要性を見なければ、理解できないであろう。

「二重主権論」においては、国家はその上位にあるイスラーム法の規制を受けるものであるが、それは実際には、イスラーム法の担い手としてのウラマーの権限を合意している。その場合、国民によって選出された議会が、ウンマ主権の範囲を越えて、法主権と対立しないことが、第一義的な重要性を持つ。

<イラン憲法>第91条 イスラーム法の原則と憲法を擁護し、これらと国民議会による法律の間の矛盾〔の発生〕を避けるため……憲法擁護評議会が設置される。第94条 国民議会を通過したすべての法律は、憲法擁護評議会に送られなくてはならない。……法律が〔イスラーム法と憲法に〕抵触すると判断された場合、それは議会に差し戻される。… 第98条 憲法擁護評議会は、憲法解釈権を有する。……

<エジプト案>第81条 高等憲法裁判所が、法律がイスラーム法の規定と本憲法に適合するものであるかを審査するために、設置される。

イランの憲法擁護評議会は、6名のウラマーと6名の法律家から構成され、イスラーム法との適合性についてはウラマーが、合憲性については全員が審査に加わる。審査期間は10日間とされる。エジプト案には、上の条項以外の具体的制度は述べられていない。もっとも、この点については、やはりウラマーに属するアル=アンサーリーが、スンニー派の理論に基づいたその著『シュレー、及び民主主義におけるその影響』の中で、国民の選挙による議会とウラマーの評議会の「二重シュレー制度」を提示しており、それは現行のイランの制度と酷似している<sup>37)</sup>。今後、「二重主権論」を実践しようとする国家が出現した場合、イラ

## 2つの「イスラーム憲法」

ンの制度が先例となる可能性がある。

司法については、イラン憲法では、最高裁判所長官及び検事総長はウラマーでなくてはならない（第 162 条）。エジプト案では明言はされていないが、「裁判官はイスラーム法以外のいかなる法典も適用しない」（第 65 条）、「政府は司法部に最も優れた資格を持つ者を選出する」（第 68 条）とあり、ウラマーの重要な役割を示唆している。

行政については、イランでは、大統領の上に、ウラマーたる最高指導者（または最高指導評議会）がいて、国軍及び革命防衛隊の総帥権を握っている（第 107, 110 条）。最高指導者には、三権全体にわたる「指導権」も与えられている（第 5 条）。エジプト案の方は、行政権については、かなり曖昧である。イマーム（元首）について、第 44 条から第 60 条まで割かれているが、行政府についてはわずか 2 条（第 85, 86 条）のみで、「行政府はイマームに対して責任を負う」（第 85 条）と述べるのみで、元首が行政府の長を兼ねるのか否か、明文は存在しない。ただし、元首に関する条項の中で、「神に対する不服従についてイマームに服従する必要はない」（第 45 条）と、明白なイスラーム法違反については元首が何の強制力も有しないことを確言している。これは、法主権の優位の確認であり、何が「神に対する不服従」かの「解釈権」がウラマーにあることを考えると、ウラマーによる行政権の規制を含意していると思われる。

イラン憲法における最高指導者の職位と権能は、「法学者の統治」論に立脚するものであるが、これはある意味では、イスラーム法＝ウラマーの優位性という概念の「変形」の一つと言える。つまり「これらの〔最高指導者や憲法擁護評議会に関する〕条項のいずれも、平均的なイスラーム教徒の根本的信仰と対立するものではない。それは宗派の別を問わずである。いかなる宗派もしくは慣例も、原則において、ウラマーが政治的指導権を掌握することを禁じてはいない」<sup>39)</sup> からである。また、「第 12 代イマームの隠蔽の時代においては」といった語句は 12 イマーム・シーア派特有のものであるにしろ、国権の最高責任者のあるべき資質に目を転じると、両憲法は再び類似性を示す。

＜イラン憲法＞第 5 条 第 12 代イマームの隠蔽の時代においては、イラン・イスラーム共和国においては、国事の指導権は、公正、篤信、時代認識、勇気、判断力を備え国民の大多数が指導者として受け入れている人物が負う。…… 第 109 条 最高指導者……の資格及び特性は次の通り——1. 宗教的指導と法学的裁定に必要不可欠な学識と美德を有すること。2. 政治的・社会的理解力を有し、国の運営を行なうにたる力・能力を有すること。

＜エジプト案＞第 47 条 元首職への候補は、ムスリム、男性、成人、正気、篤信で、

かつイスラーム法の条項に通曉していなくてはならない。第 55 条 元首は、国民に対して、公正、慈善、善行において、模範とならなくてはならない。……

さらに、エジプト案で、「元首は敵と戦うために軍を率い、領土を保全する責任を持つ」（第 56 条）とある点も、イラン憲法の最高指導者の統帥権を想起させる。問題は、エジプト案に言う「イスラーム法の条項に通曉」の内容であろう。これをかなり厳密にとらえるならば、元首は法学者でなくてはならないことになる。

ところで、このような「公正な法学者」の観念が批判の対象とされることが多い。統治者に倫理性を要求することで善政を期待しても、人間の本性に照らして、それが満たされる保障はない。むしろ、倫理性と無縁でも圧政が生じることがないようにするために（西洋的）民主主義は生まれたのである、と。しかし、ここで権力の腐敗を防止すると期待されているのは、個々人の倫理観念ではなく、法を体得した者が持つ思考様式と行動様式である。法を最も深く体得した者が法を恐れないのであれば、イスラーム法などは存在しえない。従って、ウラマーが法主権の優位を説く時は、彼らが法学に従って行動することが当然の前提とされており、「神的自然法」を実体化したものとしてのイスラーム法に信頼が寄せられていることを考える必要がある。

法主権から翻って、ウンマ主権を見ると、イラン憲法もエジプト案も、イスラーム的民主主義——つまり、ウンマの構成員全員が共同的に主権を行使する方式を、選挙制度の導入と共に採っている。

イラン憲法では、国民議会も大統領も直接選挙に依るものであり、また、最高指導者を選出する専門家評議会も選挙によって選ばれる。エジプト案は、「司法権の監督下での元首選出の方法は、法律で定める。選出は、参加者のうちの必要な多数による」（第 46 条）として、細目を定めていない。議会についても同様（第 84 条）であるが、何らかの選挙によることは明瞭である。

繰り返し述べたように、ウンマ主権の自由裁量権は、法主権の範疇には及ばない。従って、法主権に属する機関は選挙によらない。たとえばイランの場合、憲法擁護評議会のメンバーとなるウラマーは、最高指導者が任命する。こうしたことは、国民主権、ひいては民主主義の制限とみられがちである<sup>39)</sup>が、「二重主権論」の観点からは、立法も含めてウンマ主権全体が行政行為であることを想起すべきであろう。法主権の優位は元々、行政権の（かつては王朝権力による）専横を抑制することが意図されたものなのである。

最後に、国教条項に触れなくてはならない。

<イラン憲法>第 12 条 イランの国教はイスラームであり、遵守さるべき派は 12 イ

## 2つの「イスラーム憲法」

マーム派である。この条項は不可変である。イスラームの他の学派、ハナフィー派、シャーフィイー派、マリーキー派、ハンバリー派、ザイディー派は、十分に尊重されるものとする。……

最後に言及されているザイディー派は、シーア派の一分派で、12イマーム派に対して5イマーム派と呼ばれることもある。他の4派はスンニー派を構成する法学派である。この条項は、時に、「神権政治」を含意するものとみなされ、時に、「シーア派国家」であることの証明とみなされるが、ここに掲げられている派はすべて「法学派」であることに注意しなくてはならない。つまり、この条項は、まず「国教」をイスラームと定めた上で、いわば「国定法学派」について述べているのである。キリスト教など非イスラーム教については、次の第13条で触れられている。「シーア派を国教とした」<sup>40)</sup> というような雑駁な把握では、問題の焦点が曖昧になるだけであろう。

すでに見てきたように、イスラーム憲法においては、イスラーム法の上位性が確認されており、憲法それ自体が最高の法の位置を占めるわけではない。イスラーム世界の中には、イスラーム法は自己完結的であり、イスラーム憲法を創る試みは原理上成功しえないとの議論も存在する<sup>41)</sup> が、イスラーム憲法とは「不文法」的なイスラーム法を明文化、法典化する作業と理解されるべきであろう。その場合、イスラーム法には、異なる法学的立場があり、すべての法学派を折衷して法律を作成することはできない。従って、イラン憲法のこの条項は、国民とウラマーの大多数が帰属する法学派を主要な法源として利用することを宣言したものと言えよう。そのことは、個別的に適用が異なっても差支えない領域——結婚や遺産相続など——については、当人の属する学派によることが同条項の後半に述べられていることから、明白である。

エジプト案には、国教条項は含まれていないが、そこで言われている「イスラーム法」がスンニー諸法学派に立脚していることは、元首に関する条項（特に、選出と統治委任の誓いに関する第46～50条）に明確に現れているし、次のような条項も存在する。

＜エジプト案＞第12条 すべての信徒に、義務的事項及び預言者と正統カリフたちの慣行を……教えることは、政府の義務である。

「正統カリフ」がスンニー派の法学理論に基づくものであることは、言うまでもない。

国教条項を定めること自体の是非について言うならば、国家を律する法にまつわる基本原理がイスラーム法である以上、これは不可欠の条項と考えられる。さらに、ヨーロッパでも、北欧のノルウェー、スウェーデン、デンマーク、英国内のイングランド、スコットランドなどで国教制度が存続している事情<sup>42)</sup> を見ても、国教条項がただちに信教の自由に反するも



のとは言えないし、「非友好的な政教分離の典型」<sup>43)</sup>たるフランスのような、政治と宗教が完全に相反する事例を基準としてこの問題を考えることができないことも明らかであろう。

## 結 論

イスラームの内部において、スンニー派とシーア派が存在することがよく知られ、イラン・イスラーム革命に関しても、そのシーア派性が論じられることが多い。しかし、そうした差異は文化的伝統の違いとして論じられうる一方、より一般的な意味でのイスラーム的政治概念と呼びうるものが、両派に共通して存在している。そのことが、以上に論究してきたように、シーア派法学に立脚するイラン・イスラーム共和国憲法と、エジプトで作成されたスンニー派的な「イスラーム憲法案」の条項とその背後の理念を比較することによって、確認される。

革命後に制定された憲法と、より一般的な試案という相違点にもかかわらず、全体として「イスラーム復興運動」の文脈に位置付けられる2つの「イスラーム憲法」は強い類似性を示している。そこには、ウンマの統一性、イスラーム法の一体性、政教一元論、神の主権・人間への委託、二重主権論、国家の倫理的存在目的、ウラマーの政治的役割などに関して、明白な共通性が見出されるのである。

## 注

- 1) Cheryl Benard and Zalmay Khalilzad, "The Government of God"—Iran's Islamic Republic, New York, Columbia University Press, 1984, p. xi.
- 2) Roger M. Savory, "Religion and Government in an Itnā 'Aṣari Ši'i State," in Joel L. Kraemer and Ilai Alon (eds.), *Religion and Government in the World of Islam*, Tel-Aviv, Tel-Aviv University, 1983, pp. 195-210.
- 3) スンニー派における「法学者の統治」論は、ムハンマド・ラシード・リダー (1865-1935) の Khilāfah al-Mujtahid である。その立論の前提となるイスラーム国家論の全体的枠組については、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、pp. 35-53 において論究した。ホメイニー師の思想との比較については別稿で論じる予定である。
- 4) イラン・イスラーム共和国憲法については、Hosein Elahi Qomshei tr., *The Constitution of the Islamic Republic of Iran*, Tehran, The Hamdani Publishers, n.d. (An official translation), および "Constitution of the Islamic Republic of Iran," *the Middle East Journal*, Vol. 34, 1980, pp. 184-204, 邦訳については、日本イラン協会編『イラン・イスラーム共和国憲法』、イラン協会、1979年 (邦語仮訳)、をそれぞれ参照した。本文中の邦訳は、各訳を比較して筆者が作成した仮訳である。なお、最近刊行された *The Constitution of the Islamic Republic of Iran*, Tehran, Islamic Propagation Organization, n.d. もあるが、これは上記 Qomshei 訳の全面的

- な複製と思われる。
- 5) イスラーム憲法案は、“Mashrū‘ ad-Dustūr al-’Islāmi,” *Majallah al-’Azhar*, Vol. LI, No. 4, April 1979, pp. 1092–1100. 本稿の邦訳は筆者による仮訳である。英訳として、“Draft of the Islamic Constitution,” *Ibid.*, pp. 1118–1126, および Muḥammad al-Ghazali tr., “A Draft Islamic Constitution,” *Islamic Studies*, Vol. XX, 1981, pp. 157–168 があり、参照した。
  - 6) Savory, *op. cit.*, p. 195.
  - 7) W. ウルマン、朝倉文市訳、『中世ヨーロッパの政治思想』御茶水書房、1983 年、125–127 頁
  - 8) 同上、10 頁
  - 9) たとえば、「イラン人社会主義者・歴史研究者」とであるという R. Nima (筆名) は、イラン・イスラーム共和国憲法の成立を扱った章に “Toward an Islamic theocracy” との題を付している——Ramy Nima, *The Wrath of Allah: Islamic Revolution and Reaction in Iran*, London, Pluto Press, 1983. また、S. Zabih はホメイニー師のいうイスラーム共和国 = a Shia theocracy としている——Sepehr Zabih, *Iran Since the Revolution*, London, Croom Helm, 1982, p. 33.
  - 10) 阿部 斉・内田 満編『現代政治学小辞典』有斐閣、1978 年、142 頁
  - 11) William C. Chittick ed. and tr., *A Shi‘ite Anthology*, London, Muhammadi Trust, 1980, pp. 15–16.
  - 12) ウルマン、前掲書、16–20 頁、105–109 頁。
  - 13) M. D. ノウルズ他、上智大学中世思想研究所編訳、『中世キリスト教の発展』、キリスト教史 4、講談社、1981 年、23–27 頁。
  - 14) W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought: The Basic Concept*, Edinburgh University Press, 1980 (Paperback edition of first 1968 edition). p. 94.
  - 15) 真田芳憲、『イスラーム法の精神』、中央大学出版部、1985 年、110 頁。
  - 16) 同上、111 頁。
  - 17) 同上、112 頁。
  - 18) この問題に関連する歴史的経緯については、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 12 月、151–153 頁で若干触れた。
  - 19) G. E. von Grunebaum, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, Westport, Greenwood Press, 1981 (rep. of 1961). p. 127.
  - 20) 中世期には al-Hukm = 統治権・裁定権の語が一般に用いられていた。今日でも同じ語が広く用いられるが、当然、含意は変化している。
  - 21) Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islām, Secularism and the Philosophy of the Future*, London, Mansell, 1985, p. 62.
  - 22) Hamilton A. R. Gibb, “Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate,” in his *Studies on the Civilization of Islam*, ed. by Stanford J. Shaw and William R. Polk, 1982 (Original Edition: 1962). Princeton, Princeton University Press, pp. 141–145 参照
  - 23) 拙稿「シェーラー制度」p. 153.
  - 24) 今日でもサウジアラビアではこの原則にのっとり、勅令による法律はすべて nizām (規則) と呼ばれている。
  - 25) Muḥammad al-Bahī et al., *al-’Azhar: Tārīkhuhu wa Taṭawwuruḥu*, Cairo, Wizārah al-’Awqāf wa Shu‘ūn al-’Azhar, 1964, pp. 59–83.
  - 26) エジプトにおけるウラマーの最高位はアズバル総長であるが、17 世紀から 19 世紀半ばまでウラマーの互選と終身制によって独立性を保っていたものが、終身制の廃止 (1870)、国王による任命権の確立 (1927) などを通じて、自立性を失うに至った——‘Āṣim ad-Dusūqī, *Mujtama‘*

- 'Ulamā' al-'Azhar fī Miṣr: 1895-1961, Cairo, Dār ath-Thaqāfah al-Jadidah, 1980, pp. 10-23.
- 27) 'Abd al-Hamid Mitwalli, *al-'Islām wa Mabādi' Niẓām al-Ḥukm fī al-Mārksīyah wa ad-Dīmuqrāṭīyah al-Gharbiyah*, Alexandria, Mansha'ah al-Ma'ārif, n.d., p. 143.
- 28) Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*, New York, Basic Books, 1984, pp. 73-74.
- 29) 日本イラン協会編『イラン・イスラーム共和国新憲法草案』日本イラン協会、1979年を参照。
- 30) Hossein Bashiriyeh, *The State and Revolution in Iran: 1962-1982*, London, Croom Helm, 1984, p. 151.
- 31) Dilip Hiro, *Iran under the Ayatollahs*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985, pp. 119-120.
- 32) Bashiriyeh, *op. cit.*, pp. 156-157.
- 33) Bakhash, *op. cit.*, pp. 83-88.
- 34) Muhammad al-Ghazali, "Introduction to A Draft Islamic Constitution," *Islamic Studies*, Vol. XX, 1981, p. 156.
- 35) Israel Altman, "The Arab Republic of Egypt," in Colin Legum et al. (eds.), *Middle East Contemporary Survey*, Vol. III (1978-9), New York, Holmes & Meier, p. 408.
- 36) Muḥammad Salīm al-'Awwā, *Fī 'Usul an-Niẓām al-Janā'i al-'Islāmī*, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1983 (Enlarged Second Edition). p. 33.
- 37) 'Abd al-Hamid 'Ismā'il al-'Anṣārī, *ash-Shūrā wa 'Atharuhā fī ad-Dīmuqrāṭīyah*, Cairo, al-Maktabah as-Salafiyah, 1981, pp. 225-264. 拙稿「シェーラー制度」147-148頁。
- 38) Hamid Enayat, "Iran: Khumayni's Concept of the 'Guardianship of Jurisconsult'," in James P. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 166.
- 39) Zabih, *op. cit.*, p. 36.
- 40) Benard and Khalilzad, *op. cit.*, p. 135.
- 41) Fateh M. Sandeela, "The Islamic Constitution," *Islamic Order*, Vol. V, No. 1, 1983, pp. 15-27.
- 42) 村上重良『現代宗教と政治』東京大学出版会、1978年、178-180頁。
- 43) 相沢 久『現代国家における宗教と政治』勁草書房、1969年(第2版)、200頁。

## SUMMARY

### **“Islamic Constitutions” in Iran and Egypt: A Comparative Study**

**Yasushi Kosugi**

The Islamic Revolution (1978–9) and the post-revolutionary political system in Iran are often interpreted as a Shi‘i revolution and a Shi‘i theocracy. Although the Iranian culture is strongly coloured by the tradition of *Ithnā ‘Ashari* school of Shi‘ite Islam, it does not prove that contemporary Iranian political system is more sectarian than being generally Islamic. It is absurd to confirm its sectarian nature before examining its common features with other Islamic cultures.

Here brought are two “Islamic Constitutions” for comparison. One is the constitution of Islamic Republic of Iran, which embodies general Islamic principles and particular historical structures set by the consequences of the revolution. The other is a draft Islamic constitution written in 1978 by *Sunnī* scholars in Egypt. Though this one is also situated in the general context of Islamic revival, the draft is not of revolutionary nature at all. Furthermore, since it was made as a theoretical one, not intended to be applied in a particular condition in a particular country, it is expressed in very general manner. Therefore the comparison of the two, which are supposedly a particular Shi‘i one and a general *Sunnī* one, is very useful to find what is commonly Islamic.

As a result, two constitutions show many ideas in common. Among these are: Unity of *Ummah* (Community-State); no distinction between *regnum* and *sacerdotium*; Divine Sovereignty and its trust to the humanity; the primacy of Islamic Law and the subordination of the state which serves the Law, hence the ethical *raison d’être* of the state; the primacy of ‘Ulamā’ who are regarded as guardians of this judicial law; the confinement of the administrative power within the limits set by Islamic Law; the idea of Islamic democracy and importation of the electoral system as a “useful device”, not as a principle of the Western democracy.