

# 現代イスラーム国家論

——『アル=マナール』派思想における政府と立法——

ムハンマド・ラシード・リダー

小杉 泰 編訳・解説

昭和60—63年度文部省科学研究費補助金(一般研究A)

研究課題番号 60400012

研究成果報告書・Ⅶ(昭和61年度第5分冊)

国際大学

中東地域研究科

本冊子は、昭和60—63年度文部省科学研究費補助金による一般研究（A）として行なわれた「現代イスラーム社会の変容の総合的研究——思想的背景と現状」の成果の一部を報告するために作成された報告書の第Ⅶ分冊であり、昭和61年度文部省科学研究費補助金の一部を用いて作成された。

#### 記

昭和60—63年度文部省科学研究費補助金一般研究（A）  
研究成果報告書・Ⅶ（昭和61年度第5分冊）

課題番号 60400012

研究課題 現代イスラーム社会の変容の総合的研究  
——思想的背景と現状——

研究代表者 黒田壽郎（国際大学教授）

研究分担者 石田 進（国際大学教授）

丸山直起（国際大学教授）

松本耿郎（国際大学準教授）

小杉 泰（国際大学講師）

# 現代イスラーム国家論

——『アル=マナール』派思想における政府と立法——

ムハンマド・ラシード・リダー

小杉 泰 編訳・解説

## はじめに

本冊子『現代イスラーム国家論——「アル＝マナール」派思想における政府と立法——』は、昭和60～63年度文部省科学研究費補助金による「現代イスラーム社会の変容の総合的研究——思想的背景と現状——」の研究成果の一部である。ここでは、アラブ・スンニー社会を中心としてイスラーム的システムの変容を考察する一環として、『アル＝マナール』派の思想に焦点を当てたものである。本冊子では、『アル＝マナール』派の政治思想を知る上で最も重要な論考である『イスラーム国家論』の主要部分を訳出し、それが全体の中で占める位置について若干の解説を行なった。

近年におけるイスラーム復興運動の顕在化によって、従来の「近代科」論——すなわち、中東社会は「中世」的なイスラーム的システムから近代化・西洋化によって脱却しつつある、あるいは脱却すべきである、とする考え方——では、十分説明し切れない現象が大きく立ち現われてきた。このような現象の背後にある思想的状況は、しばしば「時代錯誤」的なものであるかのように言われるが、それは西洋モデルによる「近代化」論の持つ分析枠組としての限界を示すものではあれ、現象の内在的なダイナミズムを的確に表現するものではない。本研究プロジェクトは、中東における社会変容をイスラーム的システムの変容過程として捉え、西洋的システムと中東固有のシステムの統合、または拮抗のあり方に焦点を当てている。そのような観点から見た場合に、イスラームと近代文明の統合を主要な課題として掲げた『アル＝マナール』派の思想は、きわめて重要なものであると言えよう。

さらに今後、本研究では、『アル＝マナール』派から、1930年代以降のアラブ世界において様々な面で中心的な役割を担ってきたイスラーム運動であるムスリム同胞団へとつながる潮流を展望していく予定である。

1987.2.10



## 目 次

はじめに .....	Ⅲ
------------	---

### <解説>

#### 『アル=マナール』派とラシード・リダー

Ⅰ. 序 .....	3
Ⅱ. 『アル=マナール』派 .....	5
Ⅲ. 『アル=マナール』誌とその時代 .....	8
Ⅳ. ラシード・リダー .....	12
Ⅴ. 全体的位置付けについて .....	17
注 .....	22

#### 『イスラーム国家論』について——歴史的・理論的位置付け

Ⅰ. 歴史的背景 .....	27
Ⅱ. 典拠と理論の展開 .....	32
Ⅲ. 理論的独創性 .....	35
Ⅳ. 「法学者の統治」論 .....	39
注 .....	42

#### 『イスラーム国家論』の内容と構成

Ⅰ. 内容の概要 .....	47
Ⅱ. 本書の翻訳について .....	57

<原典資料>

『イスラーム国家論』

I. 序——イスラーム文明と国家の再生のために .....	63
II. カリフ制国家の基本原則 .....	71
III. 元首職の基本規定 .....	90
IV. 権力と正当性 .....	100
V. イスラーム世界の統一性をめぐって .....	107
VI. 今日におけるウンマ指導者層の責務 .....	123
VII. カリフ制国家とイスラーム法の再生の展望 .....	137
原注 .....	151
訳注 .....	153

アラビア語用語・索引 .....	168
引用・索引 .....	172

『アル＝マナール』派とラシード・リダー

## I. 序

『アル=マナール』派について、これまでに確定的な学問的評価が成立している、とは言い難い。いくつかの評価が存在するが、いずれも決定的とは言えず、かつ現在の状況はそれらの評価の再検討を促していると言える。あらためて述べるまでもなく、現在の状況とは、1960年代の後半から始まり、1970年代になってははっきりと認識されるようになったイスラーム復興の現象を指している。この現象はしばしばごく最近のものとして把握されるが、より大きな視野の中で近現代の中東における政治システムの変容に即してみるならば、これは1世紀以上にわたってイスラーム世界全体で連動している動きの最近における顕在化であると考えられる。筆者はこれまで、そのような諸現象に表わされるものを「イスラーム復興運動」という概念によって明らかにしようと努めてきた。<sup>1)</sup>

このイスラーム復興運動という概念設定が有効であるならば、『アル=マナール』派の思想はその中で、非常に重要な位置を占めるものである。現在進行中の『アル=マナール』派の研究は、そのような問題意識に基づいて行なわれている。したがって、上に述べたように『アル=マナール』派に対する確定的な評価は存在しない状態ではあるが、仮にそのようなものが存在しているにしても、新しい状況をふまえて——あるいは、より正確に言って、これまで底流として研究者の視野の外にあった潮流が最近の諸事件によって感知されるものとなった事実<sup>2)</sup>に立脚して——そのような評価がはたして適切なものであったのか否かを再検討してみなければならない。

これまでの中東研究の多くにおいては、イスラーム社会やその政治システムの変容を見る場合、西洋的な近代化論が前提的に承認されていたと言える。そこでは、イスラーム的なシステムが全体としては前近代的なもの<sup>3)</sup>と見なされ、イスラーム世界はその前近代的な部分を放棄して、代わりに西洋的な制度を導入することによって近代化を達成できると考えられていた。その

ような観点に立てば、『アル＝マナール』派の試みは時代の流れに抗してイスラームの復興を計ろうとするものにほかならず、いずれは近代化の波にさらわれて消えゆく運命にあると思われたのも当然であろう。Malcolm Kerrが、『アル＝マナール』派の研究には過ぎゆくものについての歴史学的な意味しかないようだ、と述べた<sup>2)</sup>のも、当時（1960年）としてはごく一般的な見方であった。

しかし、中東諸国における近代化路線や民族主義の潮流が大きな混迷に陥った1970年以降において、そのような考え方を無批判に受け入れることができないのは、自明であろう。

本書に訳出した『イスラーム国家論』は、『アル＝マナール』派の思想を理解するうえで最も重要な著作の一つである。また、現代イスラーム政治思想全体の中でも、きわめて重要な位置を占める作品である。これによって『アル＝マナール』派の思想が政治的な側面において、相当程度に明らかとなる。

ただ、イスラーム復興運動における『アル＝マナール』派の役割ということ言えば、現在はイスラーム復興運動そのものの全体像が十分に明らかにされてはいない段階である。実際のところ、研究対象が全体の中でどのような位置を占めるかについて何らの展望もなく分析を進めることはできないため、『アル＝マナール』派研究に不可欠と思われる範囲においては、すでにイスラーム復興運動についての作業仮説を設定してあるが、ここではその仮説を論ずるゆとりはない。そこで、本解説では、『イスラーム国家論』を読むうえで参考になると思われることを、『アル＝マナール』派とラシード・リダーおよび『イスラーム国家論』について略述するにとどめる。

## II. 『アル=マナール』派

『アル=マナール』派とは、雑誌『アル=マナール』に拠った人々、あるいは、この雑誌をいわば「機関紙」とするような思想的運動とその支持者たちを指す。この命名は、従来の『アル=マナール』誌をその出版者兼主筆であるムハンマド・ラシード・リダー (Muhammad Rashīd Riḍā 1865～1935, 以下ラシード・リダーと呼ぶ) と同一視する考え方とはやや異なる見解に基づいている。思想史的にはラシード・リダーの思想をそれ自体として研究することは可能であるが、現代イスラーム思想を全体として眺望した場合、それではやや不足の部分が出てこざるをえない。その理由は、第一に、ラシード・リダー自身が非常に広範に活動し、著述を通じて自分の思想を世に問う思想家といった存在にとどまらず、社会的な運動を組織しようとしたからである。確かに、その努力はかならずしも大衆運動としては成果をあげなかったが、少なくとも知識人の思想運動の組織化にはある程度成功している。したがって『アル=マナール』誌の刊行も彼個人の努力にのみ帰されるべきではなく、彼を指導者とする思想的な運動が担ったと見るべきであるし、その後の思想史的展開もそのような広がりの中で見なければ十分に理解され難い。端的に言って、ラシード・リダー自身の影響力も、一個の思想家にとどまったならば、それほど大きなものにはならなかったに違いない。しかし、全体としての『アル=マナール』派の影響を考えるならば、それは非常に大きなものであり、ラシード・リダーの価値もそのような運動を、中心的な指導者として率いた点に求められる。

さらに、『アル=マナール』の執筆者は多岐に渡っており、ラシード・リダーの手になる作品の多さだけを根拠にこの雑誌を彼と同一視することはできない。もう一つ、ラシード・リダーの師であり、ある意味では彼以上に大きな影響力を持ったムハンマド・アブドゥ (Muḥammad ‘Abduh, 1849～1905, 以下、アブドゥと呼ぶ) の思想が『アル=マナール』誌によってイスラーム

世界全体に広められたという事情も存在する。筆者はアブドゥよりもラシード・リダーに着目しているが、それは、一つにはアブドゥの影響力が大きく評価されているのに対して、ラシード・リダーはこれまで十分に注目されず、正当な評価がなされていないことと、次にそもそもアブドゥの影響力のものが『アル=マナール』誌無くしては考えられないことによる。

アブドゥに対してラシード・リダーの評価がこれまで十分高くなかった原因は、一つには初めに言及した近代化論のためである。イスラーム世界が、前近代的な要素を払拭して現代に適応するには、西洋的な思想、制度の吸収が不可欠であるとしても、それは御都合主義的な折衷によってなしうるものではない。そこに優れた思想的才能が媒介として存在しなければならない。アブドゥは、イスラームと西洋の統合という点で独創的な思想を展開したとされている。したがって、近代化論的な観点から彼が高く評価されることはきわめて妥当である。一方、ラシード・リダーについては、その思想はアブドゥの単なる延長であるか、さらにはアブドゥの到達した地点から後退して「厳格な正統派的言説に回帰した」<sup>3)</sup>と見られてきた。伝統的イスラームはやがて近代化のなかで、消滅するか、しないまでもきわめてマイナーな存在となると考える近代化論的な見地から見れば、これに対する評価が低くなるのも、また当然であろう。

しかし、ラシード・リダーと『アル=マナール』派の思想は「厳格な正統派的言説」というべきものではなく、きわめて独創的なものを持っており、政治思想史的に見て重要な貢献をしているが、その独創性は西洋的な近代化論の文脈で評価しうるものではない。つまり、イスラーム復興運動の観点からの再評価が必要なのであり、また、イスラーム復興運動も『アル=マナール』派なしに論ずることができないものなのである。

そうした観点から、ここで言う『アル=マナール』派は、ラシード・リダーと彼に続く世代を指し、アブドゥおよびその同調者、彼の直接の弟子などの世代とは異なるものとして考えられている。もちろん、両者を全く違うも

のとして厳密に区分することができるわけではない。ラシード・リダーはアブドゥの「最も忠実な弟子」であり、『アル＝マナール』誌も創刊の1898年からアブドゥ逝去の1905年までは、編集方針についてアブドゥの意見がかなり反映されていたと思われる。この時期に、政治に直接関与する記事が同誌にほとんど見られないのは、その現われの一つである。

『アル＝マナール』派という呼称は、筆者の命名によるものではない。Charles C. Adams は、アブドゥ研究の古典とも言いうる著書で、マナール党 (The 'Manar' Party) という語を用いて、「ムハンマド・アブドゥ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」を表わしている。これは「『アル＝マナール』が、アブドゥの思想を広範に広め、改革に共感をもつ人々の結集点となった」からである<sup>4)</sup>。Adams によれば、Goldziher がこの語を示唆するとともに、“Abduh Party” や “Abduh-Manar Party” の語を用いている<sup>5)</sup> のであるが、いずれにしても、それらの定義はアブドゥをこれらの人々の指導者としている。当時 (Adams の著はラシード・リダー存命中の1933年の刊) においては、それはごく当然のことであるが、その後の歴史を視野に入れた上でラシード・リダーとその共鳴者たちに主眼を置いている本稿では、『アル＝マナール』派の語を、ラシード・リダーとその同調者、支持者、弟子の意味で用いる。アブドゥの薫陶を受けた者の中には、カーシム・アミン (1865-1908) やアフマド・ルトフィー・アッ＝サイイド (1872-1963) らのように<sup>6)</sup>、ラシード・リダーとは全く違った道を歩んだ人々もいるが、当然彼らは『アル＝マナール』派には含まない。その意味では、『アル＝マナール』派とは、アブドゥのラシード・リダー的継承といってもよい。

ところで、ラシード・リダー自身は『アル＝マナール』派というような名称は用いていない。彼らは自らの運動を狭い意味での党派的なものとは考えていなかったから、特に自己を識別するための名前を持たなかった。自分たちに対する定義は「イスラーム改革派」<sup>7)</sup> というものであったが、これは、



彼らの主観においても、研究者の立場からみても、その対象はかなり広範に及ぶ。『アル=マナール』派はむしろ、イスラーム改革派の一つの潮流と見なされるべきであろう。

### Ⅲ 『アル=マナール』誌とその時代

雑誌『アル=マナール』は、1898年に、ラシード・リダーの手によって創刊された。イスラーム改革のための雑誌を刊行するというラシード・リダーの考えに対して師のアブドゥは直ちにこれを支持した。ただし、オラービー運動の敗北後海外亡命を余儀なくされ、帰国後は教育におけるイスラーム改革の道を選んでいたアブドゥは、新しく創刊された雑誌が政治に介入することを戒めた。そのため、ラシード・リダーは師の存命中はさほど政治的な論考を著わしていない。本冊子の『イスラーム国家論』にしても、執筆された時はアブドゥ逝去後15年以上も過ぎている。

『アル=マナール』の名称は、ハディース（預言者言行）から採られている。このハディースは、毎号の表紙に刷られていたが、「イスラームには里標と、航路を照らす燈台 (manār at-tarīq) のような光塔 (manār) がある」というものである。この雑誌が、そのような人々を導くものだろうという抱負をもってスタートしたことは言うまでもない。抱負を表わすという点では、同じく表紙に刷られたクルアーンの章句も参考になる——「されば、しもべたちに福音を伝えよ。み言葉を聴き、その最善のものに従う者、このような者こそ神が導きたもう者であり、思慮ある者 ('ulu-l-'albāb) である」（集団章第17-18 節）、「神はみ心のままに叡知を授けたもう。叡知を授けられた者は、多大な善を授かったのである。しかし、それに留意する者はただ思慮ある者だけである」（雌牛章第 269節）。『アル=マナール』は、ムスリムたちに対して、「思慮ある者 ('ulu-l-'albāb ) 」となってイスラーム

ム文明の真価に目覚めよ、とのメッセージを伝えることを自らの使命としていたと言えよう。

『アル=マナール』は、同誌の表紙に印刷された「自己規定」によれば、「宗教の哲学と社会および文明の諸問題を探究する月刊誌」または「科学・文学・教育・宗教・情報誌」であった。その使命を一言で述べるならば、西欧列強の脅威にさらされたイスラーム世界を防衛するために、イスラームの復興を目指すものである。それがイスラーム改革の目的であったが、その方法はイスラーム的精神と近代文明の統合にほかならなかった。この統合を実践するうえでは、イスラーム世界の停滞に責任があると考えられる「伝統への盲従 (taqlīd al-jāmidīn)」を克服すると同時に、新しい「西洋への盲従 (taqlīd al-'afranjī)」をも否定することが必要とされた。

イスラームと近代の統合というテーマは、『アル=マナール』において終始一貫したものであるが、そのトーンは次第に変化した。初期においては、近代文明をイスラームの中に吸収するために、保守的な伝統を批判し尽くすことに主眼がおかれていた。しかし、時代が下がって、西欧列強の脅威が増大し、中東における世俗主義的西欧派、『アル=マナール』でいわれるところの「欧化主義者 (mutafarnij)」の影響力が増大すると、彼らに対抗してイスラーム的方法の正当性を主張することが主要な問題となった。同誌の自己規定は、1920年代末になって、「宗教的・文明的改革の全問題を探究するイスラーム雑誌」と変わり、さらに「宗教的・文明的」に「政治的」が加わっているが、この名称にはそのような背景が投影されている。つまりこの自己規定の変化は、西洋的科学とイスラーム的世界観の結合というテーマが、世俗主義的な西洋化——特に政治の領域における脱イスラーム・西洋化——と対抗するもの、世俗主義と互いに相手を否定しあうものとしてのトーンを強めるようになったことを物語っている。

言うまでもなく、西洋の脅威に対抗してイスラーム世界を統一、団結せしめようとする立場は『アル=マナール』の創始したものではなく、そのよう

な目的をもった雑誌は『固き絆 (Al-‘Urwah al-Wuthqā)』を嚆矢とする。

『固き絆』は1884年にパリで、アブドゥがその師ジャマールッディーン・アル＝アフガーニー (Jamāl ad-Dīn Al-‘Afghānī 1838/9 ～1897, 以下アル＝アフガーニーと呼ぶ) とともに刊行した雑誌である。トリボリの青年時代のラシード・リダーは、これを読み、その主張に強く共鳴して、アル＝アフガーニーに合流しようと志した。しかし、その望みを達するまえにアル＝アフガーニーがイスタンブールの幽居で亡くなったため、彼はエジプトに渡ってアブドゥの弟子となったのである。従って、ラシード・リダーが『アル＝マナール』を『固き絆』の使命を受け継ぐものと位置づけたのも、アブドゥがそのような活動を支持したのも当然であろう。実際、『アル＝マナール』には、『固き絆』からの転載記事も多く載せられている。

創刊時の『アル＝マナール』は、大判の8頁立ての週刊であったが、第2年目から月間となり、最初の年の分も再版時には第2年目以降の形にして刊行されている。最初の数年の発行数は1,500部程度であった。主として、予約購読者に郵便で送られ、その後も部数そのものはそれほど多くはなかった<sup>8)</sup>。その読者のほとんどは知識人であったと思われ、したがって部数の少なさと「モロッコからジャワまで」広範な影響力をもった<sup>9)</sup>ということとは、必ずしも矛盾はしない。(もっとも、この部数を、どの程度のものとして評価するかは、それほど簡単なことではない。この雑誌を購読者が自分だけで読んでいたと考えるべき理由はない)。C. C. Berg は、当時のインドネシアのイスラームの状況について書くなかで、「カイロの『アル＝マナール [原義=燈台]』は、エジプト人だけのために輝いたわけではない。それは、自国内および国外にいるアラブ人、[アラブの地で学んだ] マレーやインドネシアのムスリムたちに光を与えた。・・・エジプトで『アル＝マナール』の光を捕え、持ち帰った者たちは、いったんインドネシアに戻ると、自分たちの環境において小さな『マナール』となった」と述べている<sup>10)</sup>。

同誌は、1935年に、社主であり編集長兼主筆でもあったラシード・リダーが亡くなるまで、通算34巻が出された。彼の死後も、同年から1940年まで断続的に第35巻が刊行されたが、内容的には、抜け殻に等しい。この最後の第35巻について注目すべきことは、その内容よりも、ムスリム同胞団がその刊行継続を図ったという点にある。

『固き絆』がそうであったように、西洋列強の脅威にさらされたイスラーム世界の覚醒を望んだ『アル＝マナール』であったが、歴史の経過は、イスラーム世界が「反撃」に入るまえに、次々と後退したことを物語っている。モロッコ、リビヤの植民地化、オスマン帝国の崩壊、パレスチナでのユダヤ植民の進行、新たな脅威（特に中央アジアのムスリムにとって）としてのソ連の登場等々。もちろん、新生トルコの活力、サウジアラビアの勃興などのプラス材料も存在したが、全体としては状況は漸進的に悪化したと言える。第29巻の巻頭言で、ラシード・リダーは「富と力の残っているうちに再生せよ」と述べているが、どの程度の期待が、当時の客観的情勢としてありえたであろうか。

しかし、ここで注目すべきは、このような厳しい現実にもかかわらず、『アル＝マナール』全体の論調が全く衰えなかったという点である。イスラーム文明に対する確信は、一貫して強烈なものであり続けた。『アル＝マナール』の影響力の強さ、あるいはその歴史的役割は、この揺るぎない確信にあったと言えるのではないか。『アル＝マナール』の理論的活動をイスラーム復興運動の「原理論」と呼ぶのは、内容的に——その後の展開と比較して——やや未分化と言える点と、その果たした役割が、理論的内容そのもの以前に、イスラーム的理論には十分実効性があるという「正当性の確証」を行なったところにあると考えられるからにほかならない。

#### IV. ラシード・リダー

ファトヒー・ヤカン監修の『イスラーム運動人名事典』<sup>11)</sup>には67名が揚げられているが、その中には『アル＝マナール』派の中からラシード・リダー、その「右腕」であったアーシム・リダー（ラシードの従兄弟）、盟友シャキーブ・アルスラーンの名が見えているが、この3人はいずれも今日のレバノンで生まれた。ただし、歴史的シリアから分離した形でレバノン国家が成立するのは後のことであり、彼らにはシリア人意識しかない。

ラシード・リダーは、1865年に、現在のレバノン・トリポリ市近郊で、サイイド（預言者ムハンマドの子孫）の家系に生まれた。アーシム・リダーは彼をイマーム・ラシード・リダーと呼んだりしているが、普通は彼はアッ＝サイイドの敬称で呼ばれた。彼は、英国の支援を受けたヒジャーズ地方のシャリーフ・フセインに対してきわめて厳しい態度をとり、血統だけで支配権を狙っていると批判したが（本書 117-119頁参照）、このシャリーフに対しても臆するところのない態度は、彼自身の血統の高さによっているものであろう。ところで、後述のように、彼の理論は「法学者の統治論」としてホメイニー師の理論と共通することがきっかけとなって、最近再評価されているが、この両者ともサイイドであるということは、興味深い事実である。

トリポリ市では、フセイン・ジスル(1845-1909)の薫陶を受けたが、それがラシード・リダーのその後の人生を大きく規定したようである<sup>12)</sup>。ラシード・リダー自身はジスルを「我が第一の師」と呼んでいる。彼によればジスルは、「（当時の）シリアにおいてただ一人、イスラーム諸学と現代の政治・文明の知識を合わせ持った学者」であった。ジスルは、トリポリにおいて「イスラーム国民カレッジ (al-Kullīyah al-Watanīyah)」を創立した人物で、ラシード・リダーもここで学んだ。この学校は伝統的なイスラーム学のみでなく、西洋の近代科学についても教えた。このことの中に、後のラ

シード・リダーのモチーフが育ったであろう環境も、また彼がアブドゥにひかれるに至った理由も想像される。ジスル自身とアブドゥもまた、初めてベイルートで出会って以来、共鳴しあった友人であり、アブドゥは、トリポリにジスルを訪れている。ラシード・リダーがアブドゥに出会ったのもトリポリでのことであった。ラシード・リダーとジスルの間には、後年、ラシード・リダーのスーフィズム批判などをめぐって若干の意見の対立が生じているが、それは既にアブドゥに師事して以後のことである。

ラシード・リダーは、1894年のアブドゥのトリポリ訪問の時にその人となり心服し、1897年にアル＝アフガーニーが逝去するにいたって、急ぎアブドゥの住むカイロに移住している。アブドゥから「英知、知識、思想、経験」の全てを学ぶためであるが、後に彼は「第一の師が会うことかなわぬうちに亡くなったうえは、第二の師を逃すまいと決心した」と述べている<sup>13)</sup>。その後もラシード・リダーのシリアへの政治的コミットメントは続けられる——例えば、1912年には、「オスマン分権主義党 (Hizb al-Lāmarkazīyah al-‘Uthmānī )」を結成している<sup>14)</sup>——が、彼はその死までシリアに再移住することはなかった。

ラシード・リダーとアブドゥの関係について、Albert Hourani は、こう述べている——「1894年にアブドゥがトリポリを再訪すると、ラシード・リダーは彼に再会して長い間語りあった。この瞬間から、その死に至るまで、彼はアブドゥの忠実な弟子であった。ラシード・リダーは彼の思想の代弁者であり、彼の良き名声の守護者であり、彼の伝記の執筆者であった。確かに、アブドゥの弟子たちの中には、ラシード・リダーがアブドゥの精神的後継者と名乗ることに対する疑問は存在しており、また彼の手によってアブドゥの思想が一定の改変を受けてはいるが、しかし、彼の献身の実体を疑うことはできない」<sup>15)</sup>。

ラシード・リダーは、『アル＝マナール』の創刊者であり、出版者兼主筆として、同誌に掲載された記事、論文のかなりの部分を執筆している。それ

がきわめて広範な分野にわたっていることを、シャラバーシーは、「ラシード・リダーは、イスラーム的思想家であり・・・多くの雑誌、新聞に寄稿した文筆家であり・・・クルアーンの注解者であり・・・ハディース学者であり・・・多作な評論家であり・・・詩人・文芸家であり・・・説教者・社会活動家であった」と述べている<sup>16)</sup>。このすべてにおいて第1級の存在であったとは言えないにしても、思想家、ハディース学者、理論家として、当時のアラブ世界の最高の水準にあったことは、確かであろう。

彼の著作は、ほとんどの場合、『アル=マナール』に掲載されて後に、単行本として刊行されている。主要な作品は、次の通りである（アルファベット順。初版年不明のものには年号が付されていない）。

(1) Fatāwā Muḥammad Rashīd Riḍā

題名仮訳 = 『ラシード・リダーの律法裁定』。『アル=マナール』に掲載されたファトワー（律法裁定）を編集して、まとめたもの。比較的最近になってベイルートで刊行された。（1970-71年、4巻）

(2) Khilafāh 'aw al-'Imāmah al-'Uẓmā, 1341 A.H. [1922-3]

題名仮訳 = 『カリフ制あるいは最高イマーム職』。内容的には『イスラーム国家論』（本書に訳出）。仏訳もされている<sup>17)</sup>。

(3) Al-Manār wa al-'Azhar, 1353 A.H. [1934-5]

題名仮訳 = 『「アル=マナール」と「アル=アズハル」』。『アル=マナール』誌と伝統的ウラマーの『アル=アズハル』誌の間の論争。連載は第31～32巻（1930～1931年）。

(4) Muhāwarāt al-Muṣliḥ wa al-Muqallid, 1324 A.H. [1906-7]

題名仮訳 = 『改革者と模倣者（伝統盲従者）の対話』。改革を志向する青

年と伝統派のシャイフの討論という形を取ったもので、『アル=マナール』派の改革思想を全体的に明らかにした最初の作品として重要。Wahdah al-'Islāmīyah wa al-'Ukhūwah ad-Dīnīyah (『イスラーム的統一と宗教的同胞性』) という書名でも刊行されている。この書名には、イスラーム世界の再生と防衛を掲げる「改革」の主題がよく示されている。ただし、内容は政治的ではなく連載時に用いられた上の題名が分かりやすい。<sup>18)</sup>

(5) Nidā' 'ilā al-Jins al-Laṭīf, 1351 A.H. [1932-3]

題名仮訳 = 『優しき性への呼びかけ』。女性論。カーシム・アミーンによって開始された女性解放をめぐる論争において『アル=マナール』派の見解を示した作品。

(6) Ar-Ribā wa al-Mu'āmalāt fī al-'Islām

題名仮訳 = 『リバーおよびイスラームにおける商・経済関係』。リバー(利子)と経済のイスラーム法規定をめぐる問題。

(7) Shubuhāt an-Naṣārā wa-Hujaj al-'Islām, 1322 A.H. [1904]

題名仮訳 = 『キリスト教徒の疑義とイスラームの明証』。西洋におけるイスラームの「曲解」を正すという形の護教論。「政教一元論」も簡略に触れている。

(8) As-Sunnah wa ash-Shī'ah

題名仮訳 = 『スンナとシーア派』。スンニー派・シーア派論。

(9) Tafsīr al-Manār, 1346-1354 A.H. [1927-1936]

題名仮訳 = 『マナール派聖典解釈』。クルアーンのタフシール(解釈)であるが、連載開始の時点(1900年)ではアブドゥが行なった講義に立脚し



ていたため、従来アブドゥの著作と見られることもあった。しかし、その部分にしても、アブドゥに立脚したラシード・リダーの執筆と見るべきであるし、さらにアブドゥの逝去後「アブドゥの方法論に則って」リダーが継続し、さらにリダーの逝去後バハジャト・アル＝ビータールが「ラシード・リダーの方法論に則って」若干後を続けている。題名が示すように、『アル＝マナール』派の共同作品と見なすべきであろう。クルアーンの解釈としては、完結していない。

- (10) Tārikh al-'Ustādh al-'Imām ash-Shaykh Muḥammad 'Abduh,  
3 vols. 1324-1350 A.H. [1906-1931]

題名仮訳＝『イマーム・ムハンマド・アブドゥ伝』。3巻から成り、第1巻がアブドゥの伝記、第2巻がアブドゥの著述集、第3巻がアブドゥについて書かれたものを編纂したもの。アブドゥの生涯についての主要な一次史料となっている。

- (11) Al-Wahhābīyūn wa al-Hijāz, 1344 [1925-6]

題名仮訳＝『ワッハーブ主義者たちとヒジャーズ』。新たに建国されたサウジアラビア王国の擁護論。ラシード・リダーたちは、サウジアラビアの勃興をイスラーム世界統一の希望と考えたから、イブン・サウード王に対してきわめて好意的な態度を取った。エジプトの伝統的ウラマーは、これを好まなかったし、一般的にもラシード・リダーはサウジアラビアから資金援助を受けているのではないかとの非難をしばしば受けた。しかし、彼のサウジアラビア擁護は、思想的に完全に説明されうるものである。<sup>19)</sup>

- (12) Al-Wahy al-Muḥammadī

題名仮訳＝『ムハンマド的啓示』。クルアーンから展開した改革派のイスラーム論。内容的には、「政教一元論」を反映して、預言論、啓示論のほ

かに国家体制の原則、富と経済、戦争と平和などの項も含まれている。

『アル=マナール』の思想を最もコンパクトにまとめた趣があり、今日に至るまで版を重ねている。

(13) Yusr al-'Islām wa 'Uṣūl at-Tashrī‘ al-‘Āmm, 1928

題名=『イスラーム的容易さと一般的立法の原則』。この書も最近再刊され、思想的影響の持続性を証明している。

## V. 全体的位置付けについて

本冊子は『アル=マナール』派をその総体において紹介しようとするものではないし、イスラーム復興運動そのものを論じようとするものでもない。したがって、『アル=マナール』派を歴史的、あるいは思想史的な眺望の中で、全体的に位置づけ、そこから『イスラーム国家論』の位置を明確にする、といった作業を、ここで展開することはできない。そこで、研究の現段階での発見と仮説を念頭に置きつつ、『アル=マナール』派の位置をめぐって、以下に「覚書」的にいくつかの点を述べたい。

『アル=マナール』派の思想に名称を付けるとすれば、それは「サラフィー主義」となろう。この名称は彼らのみに適用されるものではないが、『アル=マナール』派を現代におけるサラフィー主義の代表とすることに異論はないであろう。総計およそ3万頁の『アル=マナール』には、ありとあらゆる記事があり、様々な問題、現象についてサラフィー主義の立場からの見解が書かれている。『エンサイクロペディア・サラフィーヤ』とでも言うべきであろうか。

Zaki Badawi の言葉を借りれば、アル=アフガーニーがサラフィー主義の「唱道者」で、アブドゥがその「ブレイン」で、ラシード・リダーが「ス

ボークスマン」であった<sup>20)</sup>。彼らの唱えた「イスラーム改革」は、伝統的イスラームの現状を批判し、サラフ（初期世代）のイスラームを復活することを「テーゼ」に、新しいイスラーム運動を創出しようとするものであった。サラフィー主義はこのテーゼのゆえに、しばしば「復古主義」との誤解を受けるが、このような用語は、この思想を正しく評価する上ではあまり有効とは言えない。『イスラーム国家論』にもはっきりと現われているように、その理論的方法は、いったん構築され体系化されたイスラーム法を、原理、原則のレベルまで戻って再構築し直すことによって、現代の諸条件にあうイスラームのあり方を提案することを目指している。イスラーム法は、比較的初期に確立された「法源」とその後の解釈の作業によって作られているから、法源そのものに戻って再び構築しようとする作業が、サラフ（初期世代）に依存するという理念を伴うことは、ごく当然といえるが、この理念が実際の作業を示しているわけではない。実際の作業は「復古」ではなく、「法の理論的な再構築」とでも言うべきものである。

伝統的なイスラーム体制が、西洋の脅威の前に無力さを露呈したことから「改革」の必要が認識されるが、それに対応する動きはおおまかに言って、2つの方向をたどった。1つは、近代化・西洋化の流れであり、もう1つがイスラーム復興運動の流れである。両者とも、思想的には様々なバリエーションを含んでおり、イスラーム復興運動にしても単一の運動ではない。しかし諸現象は、イスラーム世界全体での同時代的な類同性を示している。

おそらくは、イスラーム復興運動の初期のシンボリック的存在として、アル＝アフガーニーを取り上げることができよう。彼の時代を「初動期」とするならば、ラシード・リダーの時代は「原理論期」で、アブドゥッがこの両者をつないでいる。すでに言及したように、原理論は、再構築されたイスラームが有効性を持っていることを確証するところに、その機能があった。別な言い方をすれば、再構築の細かな作業よりも、この作業の正当性を確立することに歴史的な役割を見出すことができる。

最近の様々な理論的發展は、『アル＝マナール』派によって、現代におけるイスラームの正当性、有効性が理念的に確証されていたところからスタートしていると考えられるのである。具体例をあげると、イスラーム銀行の存在がある。『アル＝マナール』派も、リバー（利子）の問題、イスラームの経済活動の問題を論じている（例えば、前節にあげたラシード・リダーの著書の6番）。しかし、当時は、イスラーム世界の多くは植民地下にあり、独自の経済を作りうるような実体を備えていなかった。30年ほど後に書かれたバーキル・アッ＝サドルの『イスラーム経済論』『無利子銀行論』<sup>21)</sup> などと比較した場合、具体性において格段の差があることは明白である。この差は、「原理論」としての『アル＝マナール』派の歴史的段階と、それを所与のものとしつつ新たなイスラーム世界の経済的実体に見合うようになされた理論的發展の差であると理解される。当然ながら、イスラーム革命後のイランなどでは、バーキル・アッ＝サドルの著作等に依拠しつつも、さらにその水準を超える具体的、実体的理論活動を必要としていることであろう。

『アル＝マナール』派が原理論を形成したとして、その直後に来たのは、直接的な理論的發展ではなく、理論の「拡散」あるいは理論の大衆化であった。具体的に言えば、まず、エジプトで創設され、アラブ世界全体に広がったムスリム同胞団をあげることができる。第一次大戦後の戦間期に大きく発展したこの運動は、ある意味ではラシード・リダーら『アル＝マナール』派のなしえなかった大衆的運動の組織化を行なったといえる。

Nadav Safran は、次のように述べている——「ムスリム同胞団のイデオロギーは、本質的にはラシード・リダーと『アル＝マナール』派の思想を、体系的な思考よりも信仰に基礎を据えたシンプルな信念へと単純化したものにほかならない」<sup>22)</sup>。やや短絡的な表現ではあるが、これは『アル＝マナール』派とムスリム同胞団の思想的関係をよく物語っている。ムスリム同胞団が、単純化された『アル＝マナール』派思想を受けたというのは、別な言い方をすれば、『アル＝マナール』派の思想的営為によって彼らはもはや

そのような複雑な作業を必要としなかったということである。ラシード・リーダーらがイスラーム運動に正当性を与えた以上は、その議論を繰り返す必要はない。Safranはさらに言う——「同胞団の指導者アル=バンナーは実際、カイロのダール・ル=ウルームで学んでいた頃、ラシード・リーダーのもとに足繁く通っていたのである。しかし、ラシード・リーダーがイスラーム的源泉に立ち返るための理論的基礎に関心を奪われていたのに対して、アル=バンナーは単純にクルアーンとハディースで十分と考えた。・・・ラシード・リーダーがイスラーム国家の原則と、法の一元化、ウンマの統一回復のための基礎に関心を寄せていたのに対して、アル=バンナーとムスリム同胞団は直ちにムスリム国家、ムスリム社会秩序建設を訴え始めたのであった」<sup>23)</sup>。

『アル=マナール』派が大衆性をあまり持たなかったのは、部分的にはラシード・リーダーが古典的知識を身に付けた法学者であって、その議論がそもそも大衆を射程に入れたものではなかったためである。しかし、ウラマーの一員であることと、運動の大衆性は必ずしも矛盾するものではない。その意味では、シリアにおけるムスリム同胞団の指導者であったムスタファー・アッ=シバーイー (Muṣṭafā as-Sibā'ī 1915-1964) が、『アル=マナール』派の流れを汲むものとして、ラシード・リーダーのあり方にやや近い。彼は、ラシード・リーダーの教えを直接受けている点でも『アル=マナール』派を継いでいるといえるが、シリアのムスリム同胞団の機関紙が『アル=マナール』という名であったことが、その関連性を示唆する。アッ=シバーイーの指導期 (1947- 1957) は、シリアのムスリム同胞団の発展の中でも「最も豊かで創造的な時期」<sup>24)</sup> であったといわれている。彼は思想家としては、『イスラーム社会主義』で知られるが、ウラマーとしての著作として『イスラームの立法におけるスンナの位置』が高く評価されている。

イスラーム諸学の知識を職業的に保持するウラマーを一方に置き、他方に大衆的なイスラーム運動を置くならば、ラシード・リーダーはその中間に位置する。ウラマー的な知識を持ちつつ、あくまでその社会性を追求する立場で

ある。アッ=シバーイーも、そのような立場にあったし、最近の思想家では、ユースフ・アル=カルダーウィー (Yūsuf al-Qardāwī 1906-) がこの類型にはいるであろう。彼は、エジプトのムスリム同胞団のメンバーとしてアル=バンナーの薫陶を受けているが、後にウラマーの資格を得て、広範な思想的・教育的活動をしている。

『アル=マナール』派の目指した「イスラームと近代文明の統合」は、そのような思想と活動を担いうる主体を必要とする。それは、いわばラシード・リダー、アッ=シバーイー、アル=カルダーウィーのような存在を組織的に育成することによってしか達成しえないのであるが、その点ではダーワ・イルシャード学院の試みが重要な意味を持っている。教育を思想運動の中心に置く考え方は、『アル=マナール』派にしても彼らと袂を分かった人々にしても、アブドゥの弟子全体に共通するものである。ダーワ・イルシャード学院は、『アル=マナール』派がイスラーム改革の担い手を養成するために設立し、短期間存続した教育機関である。これは1912年に設立され、第1次大戦によって中断された。学院の母体として設立されたダーワ・イルシャード協会の会長に当時の高名な弁護士マフムード・サーリムを据え、ラシード・リダーが副会長兼学院長を務めた<sup>25)</sup>。

この学院が成功し、継続し続けたならば、『アル=マナール』派がいつその実体をもつものとして存在し得たと考えることもできる。つまり、今世紀のイランに見られるような改革派ウラマーのネットワークとでも言うべきものが志向されていたと想像される。

この比較は、単なる比喩ではない。イランのウラマーに対するラシード・リダーの賞賛（本書 127頁参照）と、「法学者の元首職」を実現するために元首の候補者たちを生み出す教育機関を設立する構想（本書 137頁参照）を重ねあわせると、そのイメージがある程度理解される。元首候補者のための教育機関が、ダーワ・イルシャード学院の発展したものとして考えられていることは、「イスラーム改革派」の主体意識から見ても明らかであろう。

<注>

- 1) 拙稿「イスラームの『復興』——構造と概念」『国際問題』293号、17-31頁、においては、「原理主義」等の不適切な用語を批判すると共に、「ウンマの再興」という理念などを分類の基準とする1つの試案を提出した。また、日本中東学会第1回年次大会(1985年4月)のパネルディスカッション「イスラム復興運動」では、問題提起として「復興」の概念規定を提示すると共に、思想史的な分析枠組みとして、従来の modernist/fundamentalist という2分法に代る、保守主義に対応する再解釈派、再構築派という新しい用語を提案した。現在、「保守主義」「伝統主義」「復古主義」といった用語の使用が混乱しているが、「復興」が「伝統」と理念的にも主体の実態としても対立することを、拙稿「現代イスラームにおける宗教勢力と政治的対立——カイロにおけるアズハル＝フセイン複合体とサラフィー主義」『国立民族学博物館研究報告』10巻4号、1985年、959-1,000頁において事例を通じて、示した。
- 2) Malcolm Kerr, "Rashid Riḍā and Islamic Legal Reform: An Ideological Analysis," The Muslim World, Vol.50, p.99.
- 3) P. J. Vatikiotis, The History of Egypt, London, Weidenfeld and Nicolson, 1980 [Second Edition], p.196
- 4) Charles C. Adams, Islam and Modernism in Egypt, London, Oxford University Press, 1933, p.205
- 5) Ibid., fn.
- 6) アブドゥの弟子で、『アル＝マナール』派とは異なる方向へ歩んだ者については——Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939, Cambridge University Press, 1983 [Reissued], pp.161-192.
- 7) 「中道の改革派」とも言っているが、これは伝統墨守派と西洋盲従派の「中間」、すなわち硬直化したイスラームと反イスラームのいずれにも偏向しない改革派イスラームとのニュアンスである。本書128-134頁参照。
- 8) 'Anwar al-Jundī, Tārīkh as-Ṣahāfah al-'Islāmiyah, Cairo, Dār al-'Anṣār, 1983, Vol. I (al-Manār), p.30.
- 9) H. A. R. Gibb, Islam, A Historical Survey, Second edition, Oxford, Oxford University Press, 1975 [Second impression, re-titled], p.122.
- 10) G. C. Berg, "Indonesia," in H. A. R. Gibb ed., Whither Islam?, London, Victor Gollancz, 1932 [Reprint: 1973], pp.268-269.

- 11) Fathī Yakan ('ishrāf), al- Mawsū'ah al--Harakīyah : Tarājim 'Islāmīyah min al-Qarn ar-Rābi' Ashar al-Hijrī, Beirut, Mu'assasah ar-Risālah, 1980.
- 12) 以下のジスル師についての記述は、'Ahmad ash-Sharabāshī, Rashīd Riḍā Ṣāhib al-Manār, Cairo, al-Majlis al-'A'la li-sh-Shu'ūn al-'Islāmīyah, 1970, pp.231-246 によった。
- 13) Ibid., pp.256-259.
- 14) Thomas Philipp, The Syrians in Egypt 1725-1975, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1985, p.116.
- 15) A. Hourani, op. cit., p.226.
- 16) ash-Sharabāshī, op. cit., p.7.
- 17) H. Laoust(tr.), Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida, Beirut, 1938.
- 18) 拙稿「『アル=マナール』派における政治・宗教的『改革』」『国際大学中東研究所紀要』第1号、1985年12月、125-152 頁参照。
- 19) ラシード・リダーの「右腕」であったアーシム・リダーはラシードの歿後、サウジアラビアから資金援助を受けていたとの説は事実無根であり、故人は『アル=マナール』を維持するために多額の負債を負っていた、と述べている。筆者は1986年8月のエジプト現地調査の際にも、ウラマーの一人から資金援助云々との説を聞いている。ラシード・リダーの親サウジ的態度の印象がきわめて強かったということであろう。
- 20) Zaki Badawi, The Reformers of Egypt — A Critique of Al-Afghani, 'Abduh and Riḍha, Slough Berks, The Open Press, 1976, p.47.
- 21) ムハンマド・バーキルッ=サドル、黒田壽郎訳、『イスラーム経済論』第1・2 巻、国際大学中東地域研究科、1985年、同『無利子銀行論』、同所、1986年。
- 22) Nadav Safran, Egypt in the Search of Political Community, Cambridge, Harvard University Press, 1961, p.231.
- 23) Ibid., p.232.
- 24) Umar F. Abd-Allah, The Islamic Struggle in Syria, Berkeley, Mizan Press, 1983, p.99.
- 25) Al-Manār, XIV, pp.114-115.



# 『イスラーム国家論』について

——歴史的・理論的位置付け——

## I. 歴史的背景

『イスラーム国家論』は、『アル=マナール』誌上に、第23巻10号（1922年12月18日号）から第24巻 6号（1923年 6月15日号）まで連載され、完結後すぐに単行本として発行された。連載が開始された時点では『イスラームのカリフ制に関連するイスラーム法の諸規定（ Al-'ahkām ash-shar'īyah al-muta'allāqah bi-l-khilāfah al-'ialāmīyah ）』との題名が付けられていた。後に単行本として出版の際には、『カリフ制、あるいは最高イマーム職（Al-khilāfah 'aw al-'imāmah al-'uzmā ）』と題されている。連載は次のようになされた。

第23巻10号	729～ 752頁----	序、第1節から10節まで
第24巻 1号	33～ 67頁----	第10節補追、11 節から20節まで
2号	98～ 120頁----	第21節から29節まで
3号	185～ 200頁----	第30節から33節まで
4号	257～ 271頁----	第34節から37節
5号	345～ 373頁----	第38節、結語
6号	459～ 465頁----	単行本への序文

この時期はオスマン帝国の最終的な崩壊を迎えており、西洋列強の侵略にいかに対応するかをめぐって、新しいシステム構築が必死で模索されていたと言えよう。あらためて述べるまでもなく、トルコではオスマン帝国の否定のうえに、民族国家としての新生トルコが生まれつつあり、またそれまでオスマン帝国の統治下にあったアラブ地域でも、アラブ人の民族主義的な傾向が強まりつつあった。そうしたなかで、カリフ制、あるいはイスラーム国家一般の是非が一つの焦点となっており、これをめぐる活発な思想的論争が行われていた。『アル=マナール』派のラシード・リダーによる『イスラーム

国家論』は、そのような論争の一部としてとらえられる。したがって、激しく揺れ動く政治的現実と、思想的論争の両者を勘案してみなければ、その歴史的な位置は判然としない。

「カリフ」とは「預言者の代理人（ハリーフア）」の意で、その起源はいわゆる正統カリフ第1代のアブー・バクル（在位632-34年）までさかのぼる。この称号はイスラーム国家の正当性を持つ元首を示すものとなったが、10世紀は名目的な存在になって、実権者＝スルターンに権力を委任する擬制が成立した<sup>1)</sup>。オスマン朝は、16世紀にそれまで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揚げた<sup>2)</sup>。しかし、言うまでもなく、これによってもオスマン帝国の崩壊をくいとめることはできなかった。

オスマン帝国の崩壊、あるいはより厳密に言ってカリフ制の廃絶をめぐって、カリフ制の存続を望み、これを支持する運動がイスラーム世界の各地で発生したことは、よく知られている。そのような運動は、トルコやアラブ地域といった、いわばイスラーム世界の中心部でよりも、「周辺部」のインドやインドネシアなどで大きく盛り上がった。その最も著名なものが、インドのヒラーファト運動であろう。ヒラーファト運動には反英運動としての側面も強くあるが、国民国家の枠組に慣れ切った今日の私達から見ると、イスタンブールのカリフを支持する運動が、遠いインドで大きく盛り上がったことは、やや奇異に思われる。しかし、当時のイスラーム世界は、相互に交流し様々な結び付きを持っている点で、今日よりもはるかに有機的・一体性を保持していたといえる。その点を理解しないと、『アル＝マナール』の「国際的」な影響力も十分に説明されえない。

『アル＝マナール』誌は、インドの情勢にきわめて敏感であり、ヒラーファト運動の動向やその指導者アブル＝カラム・アーザードの言説につい

ては、常に記事が載せられていた。アーザードの『イスラーム的カリフ論』が、本書の『イスラーム国家論』掲載直前に翻訳・連載されている。これをアラビア語に訳したのは、インド人のアブドッラザーク・アル＝ムリーフ・アーバーディーであるが、彼はダーワ・イルシャード学院（本書21頁参照）で学んだ人物で、その意味ではラシード・リダーの弟子であり、『アル＝マナール』派の一人に数えられる。

一方、オスマン帝国のスルターン・カリフを擁護するのではなく、その崩壊を前提として、自らカリフ位に就きたいとの願望をもつ統治者も存在した。その中では、メッカ太守フセインとエジプト国王フアードが最も著名である<sup>3)</sup>。このようなカリフ制擁護や継承への動きの背景として、カリフ制の存在がイスラーム法上、義務として全ムスリムに課せられているという問題がある（72、123頁参照）。オスマン帝国のスルターン・カリフの「墮落」を論ずる声が高かったのは事実であるが、同時にイスラーム世界全体が、カリフ制そのものの「消失」を望まなかったことも忘れてはならない。ラシード・リダーが、正当なイスラーム国家とその元首制を明らかにしようとしたのは、そのような中でのことであった。

この間の流れを、年表的に概括してみよう<sup>4)</sup>。

政治的「事件」	思想史的「事件」
1918 オスマン帝国、第1次大戦で敗北	1912. 『アル＝マナール』派のダーワ・イルシャード学院創立。アミン・アル＝フサイニーらが学ぶ。

1920.1. 最後のオスマン帝国議会開催さる。

1921.1. トルコ大国民議会、国民主権を謳った憲法を制定。

1922.11. スルターン制とカリフ制の分離、前者の廃止（メフメット 6 世の廃位）。「精神的カリフ制」の成立。

1923.7. ローザンヌ条約によってトルコの国境確定。

1923.10. トルコを共和国とする（ケマル・アタチュルク大統領）。

1924. 3. カリフ制の最終的廃止。エジプトのウラマー、カリフ位が空位であることを宣言。

1924.4. トルコ、シャリーア法廷を廃止。

1925.12. イランにパフラヴィー王朝

1919. インドでヒラーファト会議結成され、運動始まる。

1922.12. 『アル=マナール』誌に『イスラーム国家論』の連載始まる。

1923. 1.~6. 『イスラーム国家論』連載第 2~6 回

1925. カイロでアリー・アブドゥラージクの『イスラームと統治の基礎』刊行さる。同書に対してエ

成立。（ウラマーの圧力により共和国とせず）。

1926.5. カイロにおいてカリフ制会議開催さる。しかし、新カリフの選出は行なわず。この直後に、カイロ会議に対抗して、イブン・サウードに征服されたヒジャーズで、メッカ会議開催さる。

1928. トルコ、憲法からイスラーム国教条項を削除し、トルコ共和国を世俗主義国家と宣言。

ジブトの「大ウラマー組織」がアブドゥッラージクのウラマー資格剥奪を決定。ラシード・リダーも『アル＝マナール』誌上でアブドゥッラージク批判。

1926. ムハンマド・バヒートのアブドゥッラージク批判の書『イスラームの統治の基礎の本質』が刊行さる<sup>5)</sup>。

1931. エルサレム会議開催さる。議長はアミン・アル＝フサイニー。ラシード・リダーも、インド・ヒラーファト会議のシャウカト・アリーらと共に参加<sup>6)</sup>。

以上から明らかなように、『イスラーム国家論』はトルコにおいて実体のない「精神的カリフ制」なるものが成立してから、これも最終的に廃止されるまでの期間に、発表されている。ラシード・リダーは、この「精神的カリ

フ制」に反対して、ケマル・アタチュルクらに対して正当なイスラーム国家の建設を要求している。ラシード・リダーのケマル・アタチュルクとトルコ国民会議に対する考えは、西洋の侵略を退けたという点から、新たなムスリム勢力として大きな評価を与える一方、その西洋化路線を批判するというものであった。トルコの世俗主義路線が明らかとなるにつれて後者のトーンが増すが、この時期には前者の期待がかなり強く、『イスラーム国家論』にもそれがはっきりと反映されている。

思想史的に見ると、この「政教一元論」<sup>7)</sup>をめぐる論争が行なわれている。『イスラーム国家論』が、「政教一元論」を擁護し、その再生を目指す一方の雄であるとすれば、アブドッラジクの『イスラームと統治の基礎』は、政教二元論的なイスラーム像を提示した他方の雄とすることができよう。

## II. 典拠と理論の展開

ラシード・リダーは、様々な面で彼が硬直化していると考えた伝統的なイスラームのあり方を「改革」しようと試みた。しかし、思想家として言えば、むやみと自分の独創性を主張することがなく、いわば伝統的なウラマーの「礼儀」を守っていたと言える。イスラーム世界での伝統的なく知のあり方は、先人の業績に対して、注釈、解説を重ねる形で、あるいは先人の諸見解を比較・総合することで、自己の思想、解釈を展開する形式を生み出した。ラシード・リダーも、一見したところ、そのような伝統的な形で『イスラーム国家論』の展開を始める<sup>8)</sup>。

彼が神学・法学の側面から多くを負っているのは、アル＝マーワルディー、アッ＝タフタザーニーである。アル＝マーワルディーは、西暦10世紀の終りから11世紀の前半を生きた法学者であり、アッ＝タフタザーニー

は、14世紀の学者である。きわめて古典的な典拠と言わざるをえない。この2人以外にも登場するのは、タフシール（聖典解釈）に関してアッ＝ラージー（12世紀）、神学に関してアル＝イージーとその注釈者アル＝ジュルジャーニーなどであるが、いずれも古く、上記の2人に次いで多く引用されているイブン・アル＝フマームにしても15世紀の法学者である。

しかし、ここから彼の思想が「古典の復興」であるとの短絡的な結論に至ることは誤りである。丁寧に典拠の用い方を見ると、ラシード・リダーの場合、伝統的な法学がそうであるような形でそれらに「依存」しているのではないことが、分かる。といって、自己の議論を正当化するために古典を恣意的に用いているというのではない。古典が理論的欠陥を内包していると考えられる場合には、その古典が成立する以前のイスラームに立ち返って古典の立論を批判的に再検討し、その批判に耐える骨子のみを取り出していると言ふべきであろう。そのことは、アル＝マーワルディーの著作が、Gibbが明らかにしているように<sup>9)</sup>、イスラーム的理念からは離れてしまった当時の政治的実態を合理化することを一つの意図として書かれている事、にもかかわらず、それを典拠として展開されたラシード・リダーの国家論は「理想」の現代的再生を主張していることを見れば、明白である。

例えば、元首の義務に関して、ラシード・リダーは、アル＝マーワルディーのあげた10の義務を引用する際に、この10の義務そのものは肯定するにもかかわらず、その中にシューラー（協議）が含まれていないことは誤りであるとして、シューラーの説明をしている。その際に、サラフ（初期世代）の例をいくつも引いてシューラーが義務である事の証明を独自に行なっている。しかも、これは単に10の義務にもう一つを追加したというようなことではない意味が含まれている。現代イスラーム思想において、伝統的なあるいは古典的な理論と袂を分か一つ一つのメルクマールは、このシューラーの概念だからである。アル＝マーワルディーが、シューラーを義務としなかったのは、古典理論では、これを義務とする者よりも勧告事項とする見解の方



が優勢だったからである。また、元首が政策決定にあたってシュレーをしなければならないという見解にしても、その協議の結果に元首が拘束されるか否かについては、見解が分かれていた。しかし、現代思想においては、シュレーが義務であるだけでなく、その結果も元首を拘束するとの見解が非常に強くなっている。いわゆる「イスラーム的民主主義」の概念はそのような見解に立脚している<sup>10)</sup>。シュレーが義務でなければ、いわば君主の政治的美徳にとどまるのに対して、拘束性を持つシュレーは議会的な存在を前提とするからである。シュレーを義務とすることは、現代理論を古典から分ける分水嶺と言ってもよい。その点で、ラシード・リダーはすでにアル=マワルディーの地平から遠くはなれているのである。

ラシード・リダーは、古典と並んで、あるいはそれ以上にクルアーン、ハディースを引用し、典拠としている。この場合のクルアーン、ハディースを古典と見なすことはできない。そもそも、規範として機能しているクルアーン、ハディースは、イスラーム世界の思想史では、同時代的なテキストとしてとらえられるべきである<sup>11)</sup>が、『アル=マナール』派を中心とする現代サラフィー主義の場合はそれがいっそう強調されなくてはならない。ラシード・リダーが本書で行なっているのは、サラフ（初期世代）のイスラーム、すなわちイスラーム法の法源そのものまで立ち返って、イスラーム法を「再構築」<sup>12)</sup>する作業なのである。その意味では、彼の言うサラフは、歴史的な意味での初期イスラームではない。ハディースを用いる場合に、ブハーリーとムスリムの2大『正典集』を極度に重視していることも、現代サラフィー主義に共通の特徴といえる。

現代の作家としては、アブドゥッ・シディーク・ハサン・ハーンを用いている。前者はラシード・リダーの師であるから、何ら異とするにあたらない。後者について言えば、ラシード・リダーがハーンの主張に依拠したというよりも、思想を共有しているからこそこれを引用したと見るべきであろう。いずれにしても、ラシード・リダーに自己の思想の独自性を——独自性

があるにもかかわらず——主張する態度が全く見られないのは、彼が、自己の独創性に執着する一個の思想家としてよりも、『アル=マナール』派の指導者として、共通の思想としてのイスラーム改革の理念を広めたい、という立場による、と考えることができる。

### Ⅲ. 理論的独創性

前節に述べたように、『イスラーム国家論』は、古典の引用からスタートし、さらに常にクルアーンとハディースを典拠として論を進めるため、一見すると、古典理論の焼き直しのような印象を与えるが、しかし、その展開を丁寧に追っていくと、その所論は著者の正則アラビア語の豊かな教養によっていかにも古典的な雰囲気をもっているものの、実際上はイスラーム復興運動の原理論というにふさわしい現代的な内容を包含していることが分かる。

論考全体に古典的な印象をもたらしている第1の原因は立論の展開の仕方によって、イスラーム国家が、その元首職とほぼ同一であるかのような印象を与える点にある。古典的な政治論は、常に元首の正当性、資格、権力といったものを中心課題として展開されてきた。それは中東に限ったことではないのであるが、ただ、それが今世紀に入ってからのものであるということから、「中世的」との評価を受けがちなのであろう。もちろん、当時の中東にあっては、ほとんどの国が、君主制を採っていたということも考えに入れなければならない。しかし、『イスラーム国家論』を分析していくと、ラシード・リダーの関心は、元首そのものだけではなく、元首の資格をもつ人人と元首を選出する人々に向けられている、あるいは、それこそが主要なテーマであることが判明する。つまり、「ウンマの指導者群」の問題である。彼は、一貫して、イスラーム的な思想を持ち、かつ強い指導力を備えた指導者層の必要性に意識を集中させているのであって、決して古典的な意味

での統治者の正当性にのみ拘泥しているわけではない。

彼が「カリフ制」という名称を用いていることは彼の立論が中世的であることを意味するわけではないが、同時に、「近代的」な名称を避けていることにも留意する必要がある。それは名称の「イスラーム性」にこだわっているのではなく、彼の思想が、サラフ（初期世代）のイスラームを再構築しようとするものであることに関わっている。そのような思想は一般にサラフィー主義と呼ばれているが、初期イスラームをモデルとして現代的なイスラーム制度を構築しようとする——それによって中世的な、あるいは伝統的なシステムを否定する——場合に、正当性の根拠から考えて初期の名称を用いることは、ごく自然であろう。別な言い方をすれば、初期に確立された「カリフ制」という言葉が使われるとき、伝統的・中世的な「スルターン・カリフ制」が否定されているのである。

「カリフ制」という7世紀に起源を持つ名称が私達に与える不敵切な語感——つまり君主性を連想させがちな語感——から逃れるためには、彼が現代の文脈で意味している「カリフ制国家」が、たとえば「大統領制国家」というようなニュアンスに近いことに留意する必要がある。西洋的な文脈で現代国家を考える場合、政府の形態として、議院内閣制と大統領制が対照されるが、本書を見る限りでは、現代カリフ制国家はどちらかと言えば、大統領制に近い。あるいは、「カリフ制」の語感から自由になるために、革命後のイランが、「最高指導者」の監督下の「大統領制」という政体をとったことを想起して、より現代的なイメージを持つこともできる。

元首をめぐる論考の量に比して、具体的な政府の機構に関する言及は限られている。それでも、おおよその輪郭を想像することは可能であるが、ラシード・リダー自身は、言及が少ない理由を、無用に詳論することは（敵の知るところとなって）ウンマの利益とならない、と述べている（139頁）。彼がさらに具体案を持っていたか否かは、これだけでは判明しない。公表された以外にも、何らかの構想があったとしても、どの程度に具体的なものであ

りえたか。筆者は、『アル=マナール』派全体が当時の思想的課題に応えた、との見解を採っており、その観点から言えば、行政の機構を構想することは、当時イスラーム銀行を構想することに実体的な意味がありえなかったのと同じ程度に、現実的ではなかったであろう。

さらに、彼の主要な関心が正当性（レジティマシー）の問題に集中していたことも見逃せない。政治学的な観点から言えば、イスラーム国家の機構において権力の濫用を防止する装置をどのように構想するのか——あるいはその前の段階として、そのようなものの必要性をそもそも認めるのか否か——について興味を持たれるが、当時の状況においては、まず国家がイスラームに基盤をおいて成立すること自体が是とされるか否かが問題となっていたのであり、正当性の問題を通り越して制度論に入ることができなかったのは理の当然であろう。そして、ここでは正当性は、機構の有効性によって論じるような種類のものではなかった。

言うまでもなく、ラシード・リダーの『イスラーム国家論』は、彼の直接的な目的——正当なカリフ制のあり方を示してその実現を促す——から言えば、さほどの効果をあげなかった（ラシード・リダー自身も楽観的な期待を持っていたとは思われない）。むしろ、その貢献は、イスラーム国家の正当性を確立したことにこそ見出される。このことは、特にイラン・イスラーム革命によって、ホメイニー師の「法学者の監督論」が注目されるにいたって、いっそう明確になってきたようである（次節参照）。

『イスラーム国家論』の理論的独創性については、筆者は既に一部論じている<sup>13)</sup>が、ここで簡略に触れたい。

（１）イスラーム的正当性の確立と近代性の統合——ラシード・リダーは、イスラームが近代文明と矛盾しないだけでなく、むしろ「真のイスラーム」によってこそ近代文明が吸収されることを、イスラーム的な主張（近代主義的な議論ではなく）によって確証した。イスラームと近代の統合を目指すもう一つの実験であるイスラーム近代主義の潮流が、ごく限られた時期に

しか生きられなかったことを考えると、この貢献は重要である。『アル＝マナール』派的には、国家は「真のイスラーム」に奉仕すべきであり、それによってこそ国家は正当性を獲得し、近代文明の吸収、軍事力の整備も可能となる。

（２）革命権と正当な権力——「革命」の語は用いられていないが、不正な権力者の廃絶が正当化される。これも後のホメイニー師の思想を思わせる点であるが、ここでの独創性は、「公正の地」「不義の地」という概念の創出である。イスラーム法では、国際関係における世界を「イスラームの地」「戦争の地」に２分するが、古典理論では「イスラームの地」は一つである。ラシード・リダーは、ここに「公正の地」に権力の正当性を認める新しい考え方を加え、さらに、「ジャマーア」を古典的な概念から全く違ったものとして用いる。スンニー派の正式名称が「スンナとジャマーアの民」ということから分かるように「ジャマーア」の語は正統派を含意するが、ラシード・リダーはこの語を政治体制に還元して用いる。理念上の単一のウンマと実際上の複数の国家の存在は、イスラーム政治思想史において大きな問題となり続けてきたが、ラシード・リダーの創案はそれに対する有力な一つの答を与えている。

（３）新しい法体系の提案——これは『イスラーム国家論』のみならず、『アル＝マナール』派の最も基本的なテーゼであり、ごく初期から繰り返し述べられてきたものであるが、イスラーム法のいわゆる「硬直性」を歴史的な誤りに還元して、弾力的な立法のためにイジュティハードを称揚する。

（４）改革主体の呼びかけ——ラシード・リダーが単なる法学者ではなく、思想家であり、思想的運動家であったことは、イスラーム改革派の行動を訴えていることによく現われている。このようなあり方が、その思想的影響が後の社会運動にも及んだ原因と思われる。

### Ⅲ. 「法学者の統治」論

イラン・イスラーム革命によってイスラーム共和国が成立して以来、ウラマーによる直接統治の理論が、現地における是非の論争、観察者の間の批判的「注釈」（分析的研究はごくわずかしかなされていない）を含めて、大きな話題となっている。いくつかの論評は、ホメイニー師の所論をシーア派的なものとしているが、同様の思想が1920年代において、この『イスラーム国家論』によってなされていることは注目に値する。ここで若干検討を加えておきたい。

ホメイニー師の「法学者の監督 (wilāyah al-faqīh)」論と、『イスラーム国家論』の「法学者の元首職 (khilāfah al-mujtahid)」論<sup>14)</sup> を合わせて一般的に「法学者の統治」論と呼ぶことができるであろう。このような総称を用いる理由は、二つの思想が同一カテゴリーに区分さるべきものであると同時に、類似の主張がさらに登場するか、既にしている可能性があるからにはかならない。なぜ、このような伝統的な理論と根本的に異なる思想が登場したのかは、イスラーム復興運動の文脈で説明されるように思われる。

スンニー派の場合にいっそう顕著であるが、古典的な理論においては現実の権力者を正当づける根拠は、彼らがイスラーム世界を防衛して、イスラーム法と秩序を守る責務を果たすという点にあった。いうなれば、これは「次善」または「必要悪」であって、『イスラーム国家論』でも、やむをえざる場合のものとして認められている。しかし、西洋列強の侵略、イスラーム世界の植民地化、半植民地化という状態が出現すると、中世的な王朝は、軍事的な無力さをさらし、防衛の任に耐えないことが明白になった。のみならず、しばしば彼らは西洋列強の傀儡と化した。政教一元論的なイスラーム体制は、実態的な分極化の結果、王朝権力とウラマーに二極化し、両者の間に現勢的にせよ潜勢的にせよ緊張関係が保たれるようなシステムが成立したといえるが、前者が防衛の任を「放棄」することによって、このシステムが有

効性を失うと、自然「政教一元論」を再構築しようとする思想が登場する。

「法学者の統治」論とは、そのようなものと考えられる。これが、「時代錯誤」の結果ではありえないことは、『イスラーム国家論』が元来イスラーム的国家と近代文明の統合をテーマとして構想されていることから明らかであろう。この理論が現代的条件を背景として生まれたことは、軍隊の問題からもはっきりと推察される。つまり、防衛能力を欠いた王朝権力に替わるといっても、ウラマーに軍事的能力があるはずもなく、その前提として、近代的な職業的軍隊と文民統制が存在しなければならないのである。

このような、イスラーム復興運動の文脈で「法学者の統治」論を理解する立場から見ると、2つの理論の間には、スンニー派・シーア派的な差異よりも、類似性が目に留まる。もちろん、両者とも、イスラーム法学を修めた人物であり、法学的立論は当然スンニー派的、シーア派的な色彩を帯びるが、全体としてのトーンの近接性は全く否定できない。一つだけ、引用を比較してみよう。

＜『イスラーム国家論』＞ 元首は、ムジュタヒドであることが条件とされる。・・・ムジュタヒドであれば、クルアーンとスンナおよび必要とされる法規定を理解することができ、自ら真と偽、公正と不正を識別して、イスラームとウンマの両者が彼〔元首〕に要請するところの正義の確立を、容易になしうるからである<sup>15)</sup>。カリフ制の支柱は、ウンマ指導者層すなわちシューラーの人々であり、その長が最高イマームである。これら全員が、法制定、つまり法源学で言うところのイジュティハードと法規定の発見を行なう資格を有していなければならない（本書147頁）。

＜ホメイニー師＞ イスラーム政府は法による政府であるから、法の知識が統治者にとって不可欠である。・・・実際、そのような知識は統治

者だけではなく、公職に就くか、何らかの政府の機能を執行している者にとっては誰であれ、不可欠なものである。・・・もし統治者がイスラームに忠実であるならば、必ずや彼は法学者に従い、イスラームの法と規則を実施するためにそれらについて法学者に尋ねるはずである。そして、そうであるならば、真の統治者とは法学者たち自身であり、統治者の職は公式に彼らのものでなくてはならない<sup>16)</sup>。

このようにトーンが類似していることを、Hamid Enayat は当然のこととして説明している——「[ホメイニー師の]『法学者の監督』論は、イスラーム国家を最良の統治形態とする信念の中に基礎づけられている。この信念は近現代の他の多くのファンダメンタリスト思想家によって主唱されてきた。彼らの中では、シリア出身のラシード・リダー、エジプトのムハンマド・ガザーリー、パキスタンのマウドゥーディーが最も良く知られている。彼らと違ってホメイニー師はシーア派法学者であるが、彼が説くイスラーム国家[建設]の『義務性』に関して、特にシーア派的あるいは宗派的であるような点は見あたらない」<sup>17)</sup>。

おそらく、植民地支配、西洋優位の世界システムに代わりうるオルタナティブとしてイスラーム国家、その理念型としての「法学者の統治」論が提示されてきた、と言うことが可能であろう。そのような全体像を措定する努力を続けつつ、「イスラーム復興運動」の理念と実体の検討が続けられなくてはならない。



<注>

- 1) カリフ、スルタンの称号の起源、歴史的用例については——Hasan al-Bāshā, Al-'Alqāb al-'Ialāmīyah fī at-Tārīkh wa al-Wathā'iq wa al-'Āthār, Cairo, Maktabah an-Nahdah al-Misrīyah, 1957, pp.275-277, 323-329.
- 2) 羽田 明「イスラム国家の完成」『岩波講座 世界歴史』第8巻、岩波書店、1969年、特に165-167頁。三橋富治夫『オスマン・トルコ史論』吉川弘文館、1966年、95-107頁。
- 3) Cf. Elie Kedourie, "Egypt and the Caliphate 1915-1946," Journal of the Royal Asiatic Society, 1963, pp. 208-248.
- 4) 以下の年表は、Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, などによった。
- 5) A. Hourani, op.cit. (22頁注6), pp.189-192.
- 6) Thomas Mayer, "Egypt and the General Islamic Conference of Jerusalem in 1931," Middle East Studies, Vol.18, 1982, pp.311-322.
- 7) 「政教一元論」については、拙稿「現代イスラーム思想における主権と国家——スニー派・シーア派の政治概念をめぐって」『日本中東学会年報』第1号、1986年3月、4-18頁参照。
- 8) 以下の古典の著者については、翻訳の訳注で扱っているので、ここでは注解しない。
- 9) H. A. R. Gibb, "Al-Mawardi's Theory of Khilafah," Islamic Culture, XI, no.3, 1937, pp.291-302.
- 10) 拙稿「シェラー制度——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研究紀要』2号、1984年12月、147-155頁参照。
- 11) 拙稿「『初期イスラーム』の規範性をめぐる考察——『共存の原理』の原型としての『マディーナ憲章』」『国際大学中東研究所紀要』第2号、1986年12月、209-242頁参照。
- 12) 「再構築」は、既成の体系をいったん解体して、基礎的典拠から法的基本原则を組み直すことをいう。既成の体系を「再解釈」によって更新することと対照される概念。
- 13) 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研究紀要』3号、1985年7月、35-53頁。
- 14) この名称は、本書の内容が明らかに示すものではあるが、ラシード・リダーが理論の名称として自ら提示しているものではない。

- 15) Al-Manar, XXIV, pp.348-349.
- 16) Ruhollah Khomeini, "Islamic Government," in Hamid Algar (tr.), Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini, Berkeley, Mizan Press, 1981, pp.59-60.
- 17) Hamid Enayat, "Iran: Khomeini's Concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult'," in James P. Piscatori (ed.), Islam in the Political Process, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p.164.

## 『イスラーム国家論』の内容と構成

## I. 内容の概要

前述のように『アル＝マナール』に6回にわたって連載された『イスラーム国家論』は、全体で149頁、邦訳にしておよそ原稿用紙450枚の論文であるが、本書では現代思想史的に見て重要と思われる部分のみを訳出して編集したので、ここで原文の全体の概要を述べ、若干の解説を付す。訳出した部分については、本書の掲載頁を示した。

全体が、序文、38の節、結語に分かれており、結語自体はさらに短い9節に分かれている（ただし結語の中では番号は振られていない）。以下、節ごとに所論を要約する。なお、節の番号について若干の乱れがあり、単純なミスと思われるので、適宜修正した。

<序・1> これは全編執筆後に、単行本の序文として書かれた。イスラームの正当性の確認と、イスラーム改革の必要性。その中心課題としてのカリフ制。トルコ人に対するカリフ制再生の呼びかけ。（本書63－70頁）

<序・2> 連載開始の時点での序文。執筆の動機——トルコにおけるスルターン制の廃止と「精神的カリフ制」の創始に対して、イスラーム国家の本来的な姿を示すことの必要性を痛感すること。

<第1節・カリフ制の定義> アッ＝タフタザーニー、アル＝マーワルディー、アッ＝ラージーの定義の引用。この定義からラシード・リダーが古典的議論に従っているように見えるが、これはあくまで議論の出発点として述べられたもので、以下に展開される詳論の結論を先に定義として述べたものではない。（本書71頁）

<第2節・カリフ職の法的位置> ウンマには元首職がなければならない。

これを設置することはウンマの連帯義務である。（本書72頁）

＜第3節・カリフを選任、罷免する者＞ 「権威を持つ者」が国家元首（カリフ）を選任し、彼らのバイアによって元首職が成立すること。ここでの論証は、サラフィー的に、正統カリフ時代の例を典拠として行なわれている。（本書73－76頁）

＜第4節・ウンマの主権とジャマーアの意味＞ ジャマーアがすなわち「権威を持つ者」あるいはウンマ指導者層（「解き、繋ぐ者」）であるという証明。この証明の含意はここだけでは判然としないが、後での議論、すなわちジャマーアこそウンマ内の正統派であって、ウンマが複数の国に分かれている場合はこのジャマーアに従うべき、との立論への伏線としておさえるべきであろう。（本書77－79頁）

＜第5節・元首選任権者の資格条件＞ 元首を選任する「権威を持つ者」の資格が論じられる。特に、資格の中の知識について述べられる。知識の内容が時代によって変化するという点は、『アル＝マナール』派の基本テーゼの一つと考えてよい。選任権者は、罷免権も有する。（本書79－83頁）

＜第6節・カリフとなるべき者の資格条件＞ アッ＝タフタザーニーとアル＝マーワルディーからの引用で、カリフの候補となりうる者の資格条件が述べられる（本書83－85頁）。そのあと、クライシュ族出身者という条件について、数頁にわたって論及される。その趣旨は、元首はクライシュ族出身たるべし、ということであるが、この問題自体は思想的にはそれほど重要でないようにも思われる。古典的には重要な問題であったが、オスマン帝国の成立以来、この条件は重視されなくなっている。もちろん、ここでの議論はそのことに対する批判であり、オスマン帝国によってもたらされた種々の誤

りを払拭してイスラームを初期のそのように純化することが必要との理念と、この批判は軌を一にしている。これが現実的な意味を持つとは考えにくい。サラフィー主義の立場からは、この規定は重要であろう。サラフ（初期世代）の中核たる正統カリフがクライシュ族出身であることは、言うまでもない。インドのヒラーファト運動のアーザードの『イスラーム的カリフ論』では、オスマン帝国支持である以上当然とも言えるが、クライシュ族出身の規定は不要とされている。ラシード・リダーは、その部分についてはアーザードの所論を批判している。ラシード・リダーのこのこだわりを、彼自身がサイイド（ムハンマドの子孫）であり、したがってクライシュ族出身であるという点から説明することは、正しくないように思われる。いずれにせよ、本書ではこの議論の大半は割愛した。

＜第7節・バイア（統治委任の誓い）の形態＞ バイアの定式を初期の例から示す。統治委任の誓いは、統治者に対する聴従の義務を内包するが、これは、統治者がイスラームから外れたときは失効する。（本書85－87頁）

＜第8節・統治委任の誓いによってウンマが負う義務＞ 前節に続いて、聴従の根拠とその限界が示されている。神の命（イスラーム法の規定）に違反するようなことについては、聴従の義務はない。元首（国家）に対する一般人の義務の内容が数点述べられている。（本書87－89頁）

＜第9節・イスラームとウンマに対する元首の義務＞ アル＝マーワルディーの書から、元首の10の義務を述べた箇所が引用され、そのうちの2点について詳しいコメントがある。アル＝マーワルディーにかなり依存しているような印象を受けるが、コメントの内容を見ると、全く異なる議論である。アル＝マーワルディーはごく一般的にサラフに言及しているが、その部分にラシード・リダーは、『アル＝マナール』派的な「イスラーム法の2分

法」論（不変と可変に分けるが可変部分が非常に広い）を読み込んでいる。  
（本書 90-92頁）

＜第10節・イスラームにおけるシュエラー（協議）＞ 前節で、アル＝マールディーがシュエラーの義務を述べていないことを批判しているが、本節では特にこの問題を取りあげて、協議が元首の義務であることが、クラーン、ハディースを典拠に詳細に論証されている。この議論の延長には、シュエラーを政府の根幹に据えたイスラーム国家像があり、シュエラーを重視するか否かが、伝統的国家観と現代の国家論との分水嶺であるといえよう。（本書93－97頁）

＜第11節・後継指名と継承権認定＞ 元首が在任中に自分の後継者を指名し、その者の継承権を認定することは有効であること。これが、正統カリフの先例によって根拠づけられること。ただしラシード・リダーは、これが伝統的に王朝の世襲を正当化するのに利用されたことを批判する。アル＝マールディーなどは、むしろこの正当化をやむなしとしているようであるが、ラシード・リダーはあくまでウンマ主権の代行者は指導者集団（「権威を持つ者」）であると論証する。（本書97－99頁）

＜第12節・「地位を求める者に資格なし」＞ 地位を自ら求める者には、公職を与えるべきではないこと。その典拠のハディース。ウマイヤ朝を初めとして、権力を求める者が権力を握ったがためにウンマが退廃したこと。

＜第13節・「必要性」による元首職および「強権支配」による元首職＞ 正当な元首としての資格条件を満たした人物がいらないか、そのような人物が就任することを妨げる事情が存在するときは、「解き、繋ぐ者」が次善の策として、可能な範囲の候補者の中から選任をする。これは、元首職がウンマ

の義務であることから派生するので、「必要性」による元首職と呼ばれる。これに対して、実力を持った者が強権的に支配の座に就くものを「強権支配」による元首職と呼ぶ。これもやむを得ざるときは、必要性に立脚して容認される。（本書 100-103頁）

＜第14節・カリフが元首職を罷免される場合＞ アル＝マーワルディー、アッ＝タフタザーニーなどを引用しつつ、元首が失職するのは、明確に信仰を放棄したときであること、墮落も元首にふさわしくないことが述べられる。ただしラシード・リーダーの結論は、伝統的な見解とは突然トーンが変わり、指導層には、武力をもってしても、不義の元首を退任せしめる義務があるというものである。（本書 104-106頁）

＜第15節・「公正の地」と「不正（不義と強権支配）の地」＞ イスラム世界が、公正の地と不正の地に区分される。前者は、正当な元首と彼を戴く人々の地で、後者は強権支配が行なわれている地。ムスリム全体の忠誠が公正の地に対するものであるべきことが述べられる。この部分には、ラシード・リーダーの独創が生き生きと現われている。（本書 107-109頁）

＜第15節・カリフ制の実力支配の歴史＞ ウマイヤ朝によって、強権支配の悪しき慣行が作られたことが、歴史的に述べられる。ここには、サラフ的なあり方をウマイヤ朝が停止したことに、その後の逸脱の根源を見るサラフィー主義的な歴史観がはっきりと現われている。しかし、ウマイヤ朝にしても、アッバース朝にしても文明的な隆盛についてはそれなりの功績があったことが認められている。単なる倫理主義的な非難がなされるわけではない。



＜第16節・元首職の単一性と複数性＞ 古典からイブン・アル＝フマームやアル＝マーワルディーを引用し、現代の著作からシッディーク・ハサン・ハーンを引いて、元首職が独任制で2人いることがありえないこと（政府は2つありえないこと）を論証する。ただし、イスラーム世界が広大なものとなり、地方ごとの政府がやむを得ない場合は、中央の正当なカリフ政府と同格ではないとの前提の下に容認される。もっともラシード・リダーは、近代的な通信、交通手段が登場した以上、やむを得ない事態はかつてのように多くないと考えている。（本書 110-115頁）

＜第17節・ウンマの統一性と元首職の単一性＞ ウンマが単一である以上、元首職も単一でなければならないことを述べたあと、具体的に、当時独立を保っていたイスラーム諸国をあげて、統一が可能であるか、論じている。北イエメンのザイド派イマームに対する好意的評価、ヒジャーズのシャリーフ・フセインとその一族に対する批判、アフガーン、イランへの言及など。結論的には、根本的団結は望めないのが、各国間の同盟から始めるべき、との見解。（本書 115-122頁）

＜第18節・今日におけるウンマ指導者層、ウンマと元首職に関する彼らの義務＞ ここまでで、カリフ制国家の法的規定に関する部分は一応終り、以下では、むしろ、正当なイスラーム政府を樹立するためになすべきことについて語る。その中でラシード・リダーの抱いている、現代におけるイスラーム国家のイメージも明らかとなってくる。ウンマ指導者層が現状で存在するか、具体的に論じられる。ムハンマド・アブドゥ、インドの指導者たち、シーア派のウラマーなどが言及される。ウンマ指導者層となるべきは、「中道のイスラーム改革派」である。（本書 123-128頁）

＜第19節・中道のイスラーム改革派＞ イスラーム世界が3つの潮流に分

かれていること。（本書 128-129頁）

＜第20節・欧化主義者＞ 3つの潮流の第1。カリフ制をめぐるいくつかの立場。全面否定派、トゥーラーン主義者を中心とする限定的効用を認める派、実際上の否定派。（本書 129-131頁）

＜第21節・伝統的法学墨守派＞ 第2の潮流。本来ならば、ウンマ指導者層であるべきだが、その力を無くしている人々。カリフ制には賛成だが、それを確立する力量はない。ダーワ・イルシャード学院が、イスタンブールで日の目を見なかったエピソード。トルコで第3の潮流が勢力を結集すべきこと。（本書 131-134頁）

＜第22節・カリフ制に関する改革派の責務＞ 新しい「精神的カリフ制」に対するエジプト、インドでの評価とその理由。エジプトでは、背後の英国の意図に危惧の念がある。インドでも実態のない新制度には批判的（以上は割愛）。そのあと、真のカリフ制を再興するために改革派が正しいイスラーム国家像を示すことの重要性が説かれる。（本書 135-136頁）

＜第23節・カリフ制とアラブ人およびトルコ人との関係＞ 前項に述べたカリフ制再興のためには、トルコ民族とアラブ民族の協和が肝要であること。しかし、具体的に考えると、いずれかから元首を選出するとなると、様々な困難が生じる。首都の選択は3つありうる——アラブの地、特にヒジャーズ地方、トルコ、特にイスタンブール、あるいは両者の中間。

＜第24節・ヒジャーズ地方にカリフの座（首都）をおくことの可否＞ ヒジャーズ地方に首都を置くことが、具体的に検討される。聖地があるという利点、ラシード・リダーが独裁者と見なしているフセイン国王が治めている

というマイナス点など。

＜第25節・カリフ制をトルコの地に置くことの可否＞ トルコは西洋列強の侵略をはねのけているという観点からも好ましいが、トルコの指導者が、カリフ制の形態に賛成しないであろうことと、アラブ側からの反対が予想されるのが、困難な点とされる。

＜第26節・カリフの座を中間の地に設定すること＞ ラシード・リーダーは、トルコ人もアラブ人も彼の提案するような協和に賛成する可能性が少ないとみて、中間の場所として、住民がトルコ人、アラブ人、クルド人から成るモスル（現イラク領）を臨時の首都として、勢力を増大させてはどうかと提案する。このような考えは、その後の歴史的展開を既成のものとしてこの時代を見る私達には、やや奇異に映るが、当時は中東はまだ西洋が支配する「世界」の完全なサブ・システムになっていたわけではない。主体にとって状況は流動的な部分を多く持っているとして理解されていたであろう。

＜第27節・イスラーム国家（カリフ制国家）建設のための計画＞ 正当なイスラーム政府を樹立するための準備と当面の「必要性」による臨時政府による統治を並行させること。元首とウンマ指導者層の候補を養成するための高等学院設立の提案。この後、簡潔であるが、現代カリフ制国家の機構について言及があり、重要な節となっている。（本書 137-139頁）

＜第28節・ムスリムたちの復興のために必要なイスラーム法におけるイジュティハード＞ イジュティハードを復活することが、イスラーム政府復興の要であることが強調される。『アル＝マナール』派が批判する西洋模倣とは、文化、法、政治に関するもので、科学、技術は構わないこと。（本書 139-141 頁）。正しいイジュティハードがないために、トルコでアタチュル

クが勝手な解釈で音楽や彫像を許容物としていることの批判。

＜第29節・トルコ人がイジュティハードを必要とする例＞ 前節の続きで、音楽の問題などが論じられたあと、失われたイジュティハードを回復することは一朝一夕ではできないとして、教育の重要性が説かれる。

＜第30節・イジュティハードにおけるアラビア語の知識の不可欠性＞ イジュティハード能力は、法源の理解を必要とし、そのためにはアラビア語が理解できなければならない——カリフ制とアラビア語の連関性。アラビア語はイスラームと全ムスリムの言語であるとの主張。ここには、サラフィー主義とアラブ主義の結び付きがよく現われている。

＜第31節・イスラーム的立法とカリフ制国家＞ イスラームには時代に即応する「立法」が存在しないとの考えは誤りであるとして、イスラームにおける法の制定について述べられる。その立場は一貫して「法曹法」としてのイスラーム法を擁護するものであるが、『アル＝マナール』派のテーゼの一つ、「イスラーム法の2分法」論が述べられている。（本書 142-149頁）

＜第32節・立法とウンマの状態の乖離と適合＞ 中世に立法を行なわなかったためにイスラーム法が現状との乖離を生んだこと（割愛）。しかし、イジュティハード能力を持つ者はいつの時代にも存在したとして、いわゆる「イジュティハードの門は閉じられた」という考えは否定される。さらに、今日ではイジュマーまでも再興しうるとの大胆な見解が述べられている。（本書 149-150頁。なお、以下の各節はこれまでの節の内容との重複および当時の状況などに関する歴史的記述がやや多いので、本書では訳出しなかった）。

＜第33節・イスラーム世界の改革における元首職の重要性＞ オスマン帝国のかつてのスルターン・アブデュルハミト2世に対する批判。彼は正当なカリフだったわけではない、との主張。ウンマの分裂は正当な元首職のみによって解消されるという点の再確認。アタチュルクが率いるトルコの現状への批判。

＜第34節・非ムスリムのカリフ政府への反対＞ 非ムスリムが「宗教的」政府に反対していることを指摘し、正当なカリフ政府は公正と宗教的自由を原理とするものであることを力説。具体例をあげて、宗教的協力について述べているが、全体のトーンとしてキリスト教徒などへの親近感が満ちており、その論調はラシード・リダーがレバノンという宗教共存の歴史が長い地域の出身者であることを想起させる。

＜第35節・カリフ制と植民地主義諸国＞ 主として英国との関係が問題とされている。ラシード・リダーが外相ロイド・ジョージに送った覚書のこと紹介されている。

＜第36節・カリフ制と汎イスラーム主義の嫌疑＞ かつての駐エジプト総領事クローマーの汎イスラーム主義論の紹介と反論。主として以前に『アル=マナール』に掲載されたものの紹介。

＜第37節・イスラーム法に対する総領事の証言＞ クローマーのイスラーム法に関する見解への反論など（これもかつて起こったことの紹介）。

＜第38節・カリフ制と教皇権または精神的権威＞ 「政教一元論」的見解が示されるが、半分以上はアブドゥの著作からの引用となっている。イスラームには、人の内面について司る聖職者は存在せず、カリフは政府の長に

過ぎず、カリフといえども法に服従しなければならないこと。

＜結語・カリフ制およびイスラーム国家に関する歴史的・社会的概要＞ 脚注で、本来イスラーム的政府について述べるための論考であったが、終りに来てやや周辺の問題に紙数を割きすぎたので、本来の主題について要約すると書かれている。基本的に、本書に訳出した部分をまとめたもので、多少別な例があげられたりしているが、理論的な問題をあらためて扱った部分はない。最後に提言として、カリフ制の問題を論じるために、現トルコ政府の恣意によるのではない、「正当な」国際会議を開くべきことが述べられている。

## Ⅱ. 本書の翻訳について

### (1) 文体について

ラシード・リダーのアラビア語は、きわめて正則的なもので、古典的知識が縦横に用いられている。もちろん、アラビア語そのものが、イスラーム初期、中世期、近現代のいずれのものでも基本的に同じで、現代人であっても一般的な文法をきちんと修得していれば古典を自由に読みうるという点では、日本語や英語とはかなり趣を異にした言語である。しかし、文体という点では、時代によって大きな違いがあり、今日のアラビア語の書物においては、クルアーンやハディースが引用されるときは地の文とは異質なものとして、いかにも引用的な印象を与えるのが普通である。ところが、ラシード・リダーにあっては、彼自身の文章と、自在に用いられている古典からの引用文は、いわば混然一体というに近い。もちろん、これは個人の資質というようなことよりも、時代的背景、すなわち彼が、閉鎖的で自足的なイスラーム的教育を受けた——受け得た——最後の世代であることと密接に結び付いて

いる。そして、このことは、彼の思想がある面で知識人の間のものにとどまり、さほどの大衆性を帯びなかった原因を部分的に説明してくれる。

いずれにせよ、原文の古典的な雰囲気や文体的に伝えることは不可能でないにしても、きわめて困難であり、また思想的内容を問題とする本研究の趣旨から言っても、その必要はないと判断されたので、ごく普通の現代語訳とした。ただ、その場合に、クルアーンを含めて引用されている古典もある程度現代語化せざるを得なかった。もっとも、これは筆者（翻訳者）の従来の主張からすると、当然と言える部分もある。つまり、本書の内容を一読すれば明らかなように、イスラーム世界では、クルアーンの章句は生きた規範として、同時代的なテキストとしてとらえられているのであって、これをクルアーンが成立した当時の史料に還元することは、思想史的なアプローチにとっては適当ではない。このことは、クルアーンの章句を訳するうえでの文体的な問題だけではなく、内容の問題にもかかわる。何世紀にもわたって用いられてきたテキストとしてのクルアーンの内容は、解釈者の理解に従って意味を重層化させている。翻訳も、当然その理解に沿ってなされるべきであろう。「歴史的」なクルアーンの「本来」の意味に拘泥することは、ここではそれほど重要ではない。

ただし、クルアーンを解釈の内容にそって翻訳するといっても、おのずと限界はある。そこで、字義的に、あるいは文法的に不明な点がある場合は、やや古典的ではあるが、アン＝ナサフィーの『聖典解釈』（'Abū Barakāt an-Nasafī, *Tafsīr an-Nasafī*, 4 vols., Cairo, 'Īsā al-Halabī, n.d.）を参照した。アン＝ナサフィーの注釈は、神学的、法学的な諸問題を読み込んだものではなく、文法、語義を中心としたもので、かつスンニー派の一般通念に従っている点で、本書の内容にとって適切と思われたからである。

## （２） 用語について

『アル＝マナール』派の思想は現代的ではあるが、イスラーム世界の一般

的に知のあり方に規定されて、専門用語は古典における用語と基本的に同じものを使用している。その思想内容が古典的との不適切な評価を受ける理由の一端はここにあるが、しかし、含意だけに着目して、これらの用語をすべて現代語に訳することは、ややためられる。原文では同一の語であるのに、古典と現代の書ではまったく違う語に置き換えられるというのも、好ましいこととは思われないからである。両方に対して通底性をもつ訳語を造るように努めたが、この点の解決が十分付いたとは言えないので、本書の訳語はとりあえず仮訳としたい。この点での不備を補うために必要に応じて、ローマ字表記の原語の用語を付与した。

### (3) 人名・書名について

原文では多くの学者や彼らの著作がその知的伝統の中に生きている者にとっては自明とされるような、尊称や通称、略称によって示されている。それらは適宜補い、訳注ではできるだけ正確な姓名を明らかにするよう努めた。古典の書名は本来修飾的要素が強く、「名」は「体」を必ずしも表わさないため、簡単な邦訳または原題の音写を載せるにとどめた。

### (4) 注について

原注については、古典からの引用の中の難解語に注釈したものは、訳す意味がないので、省略したが、その他は巻末にまとめた。本文の中では<sup>(1)</sup>というふうに、丸カッコで付けた。

訳注については、<sup>[1]</sup>のようにカギカッコで付け、巻末にまとめたほか、文中でも、適宜〔 〕によって原文を補う形で付けた。人名には、最初に登場した個所でのみ、注をつけた。本文中で( )で付されているものは、主として原語または言い換えた訳語である。原文には、( )はほとんど使われていない。

原文ではクルアーンの章句にはごく一部を除き出典箇所が書かれていない



が、これを訳注とすることは煩雑となるので、それぞれの箇所、（ ）内に章名と節番号を記した。節番号はカイロ版による。

# 『イスラーム国家論』

ムハンマド・ラシード・リダー

## I. 序 —イスラーム文明と国家の再生のために<sup>〔1〕</sup>

「主がイブラーヒーム（アブラハム）を試そうとして、ある御言葉を啓示され、彼がそれを果たそうとしたときのこと〔を想起せよ〕。主は言いたもうた——『われは汝を人々の指導者（イマーム）とする』。彼が『私の子々孫々までもですか』と問うと、『わが約束は不正をなす者には認められない』とお答えになった」（クルアーン雌牛章第 123節）。

「神は、汝らのうち信仰し善を行なう者に約束された、汝ら以前の人々を代理人とされたように、彼らを地上における代理人とすることを、また、是認された彼らの宗教を確固たるものにしたもうことを、また、以後彼らの恐怖を安らぎに代えたもうことを。彼らはわれに仕え、何者をもわれに併置することをしない。その後不信をなす者があれば、それは墮落した者たちである」（光章第55節）。

「神は汝らを地上の代理人とし、汝らの間で、ある者には他の者より高い階位を与えたもうた御方である。こうして、汝らに授けたもので汝らを試したもう。まことに主は懲罰に迅速な御方であり、主は寛容にして慈悲深い御方である」（家畜章第 165節）。

真理の書〔クルアーン〕と被造物の歴史を知ることによって、これから本書で述べるように、私達は、地上における主権と統治に関して、諸民族の指導権および各民族内における個々人と諸集団の指導権について適切な認識に到達し、その中に、どのような正当な権利と不当な遺産があるかということを知ることができた。また、そうした中に内在する神の叡知と〔創造における〕社会的法則、イスラーム法上の諸規定、使徒のある者たちに与えられた

包括的指導権 ('imāmah 'āmmah)、人間に対する地上における代理権の約束などについて、正しい認識に到達することができた。

そのような一般的法則の中には、諸民族が苦難によって試されるということも含まれている。それは、試練によって、いずれの民族がより正当でより公正と真理に近いかを明らかにせしめ、全人類に対する明証となし、また不正者にたいして報復をなさしめるためである。不正者に対する報いは、時として同じように墮落した者によってもたらされ、時として正反対の社会改革者によってもたらされる。そして対立の結末は最終的には篤信なる者を利するものとなる。篤信者とは、裏切りと失敗につながる道を恐れ、その行動においてイスラーム法と自然の法則に従うものであり、正しい者とは、墮落を避け正しい道を歩み、人間の行なう逸脱に抵抗する者たちである。

上述のクルアーンの章句にあるように、神は、預言者イブラーヒームと彼の子孫の中の公正なる者<sup>[1]</sup>に包括的指導権を授与した。その結果として「イブラーヒームの子孫の中で」イスラエルの民の中からムーサー（モーセ）に従う人々、イスマーイールの子孫からムハンマドに従う人々に、指導権が与えられた<sup>[2]</sup>。前者に対する約束についてクルアーンは次のように述べている——「われは、その地で抑圧された者たちに寵を与え、彼らを指導者とし、彼らを〔地上を〕継ぐ者にしようと望んだ」（物語章第5節）。そして、その約束の成就については——「そして、われはかつて抑圧されていたこの民に、われが祝福を与えた地の東西を継がせた。こうしてイスラエルの民に対する主の御言葉は彼らの忍耐に報いるものとしてまっとうされた」（高壁章第137節）。後者に対する約束について言えば、クルアーンはこう述べている——「神は、汝らのうち信仰し善を行なう者に約束された、汝ら以前の人々を代理人とされたように、彼らを地上における代理人とすることを、また、是認された彼らの宗教を確固たるものとしたもうことを、また、以後彼らの恐怖を安らぎに代えたもうことを。彼らはわれに仕え、何者をもわれに併置することをしない。その後、不信をなす者があれば、それは墮

落した者たちである」(光章第55節)。そして、神はイスラーム共同体に対してこの約束を実現なさり、彼ら以前の者と同じように繁栄を与えた。しかししかる後に、かつての民に起こったのと同じように、神はお与えになったものを差し止めになされた。それは、彼らが契約を正しく履行しなかったためであり、神の命に背いたからであり、その立場と啓典を誤って理解したためである。本来、神が地上の継承権を与えたのは、真理と公正を確立し、被造物の諸事について福祉と改善を施すことを条件としてのことであった。神の約束を受ける者からは、不正をなす者は除外されているのであり、墮落した者には約束の取り消しが予め警告されているのである。したがって、イスラーム共同体はこの点に留意し、正道に立ち返り、神に立ち返り、契約を初めの時に行なったと同じように最後まで執行しなければならなかったのである。しかるに、これまでのところその義務は果たされていない。それが今日の課題である。

自分の病気に気が付いていない病人は、治療を求めることをしない。またその病気についてよく知っている医者に治療を頼まない者は、治癒することがかなわない。ムスリムたちの病いもその治療法も、彼らの啓典〔クルアーン〕に照らせば明らかである。しかし、彼らはそれを学んで実践することを自ら拒んでおり、伝統墨守派の法学と書物をもって事足れりとしている。おそらく、地上を歩み諸国の状況を観察し、被造物をめぐる天の摂理を汲み取るならば、その〔病いと治療についての〕知識を得ることもできるはずであるが、彼らは地上を巡ることも少なく、巡っても、観察し教訓を汲み取ることが少ない。

イスラームの教えは精神的かつ政治的であり、社会的かつ文明的である。それによって神は諸預言者の教えと、人間社会の秩序を基盤とする向上の法則を完結なさせた。

純粹に宗教的な教えについて言えば、イスラームは、法の原則(ʿuṣūl)と細則(furūʿ)、法に規定された義務と自由な行為といったもののいずれ

においても、完璧なものとして現われた。教えの中心は啓典とそれを解明する預言者言行（ハディース）である。しかしムスリムたちは、弱体化した結果、この原則を忘れ、やがて何事においても行き過ぎの傾向が現われて、神秘主義の祭礼や修行が行なわれ、それにほとんどの時間を費やす者さえ現われた<sup>〔3〕</sup>。そうしたものをイスラームの一部とすることは、「教友（ṣaḥābah）」と「第2世代（tābi‘ūn）」<sup>〔4〕</sup>のイスラームを失うことである。そのようなことに時間を費やすならば、諸国を解放し、人々の状態を改革するための時間を見出すことはできないであろう。

他方、政治的、社会的、文明的な教えについて言えば、イスラームはその基礎と原則を定立し、ウンマ（‘ummah 共同体）にラアイ（ra’y 意見）とイジュティハード（‘ijtihād 学的努力）を定めた。なぜなら政治は時代と場所によって異なり、また文明と科学の進歩によって向上するからである。そして政治の原則の中には、次のような諸点が含まれている——ウンマは主権（ṣultāh）<sup>〔5〕</sup>を有すること、ウンマの諸事はシューラー（shūrā 協議）による<sup>〔6〕</sup>こと、その政府は一種の共和制（jumhūrīyah）であること、預言者のカリフ（khalīfah 代理人）<sup>〔7〕</sup>もその法に服する点では成員の中の最も弱い者とも何ら変わるところがなく、彼はイスラーム法の規定とウンマのラアイ（意見）を実施する者にほかならないこと、そしてウンマは宗教および現世の公益を保全し、文化的美徳と物質的利益を統合し、諸国の外的・内的な構成要素を統合することによって人間的同胞精神を普及、広めるものであること。しかし、ムスリムたちは、弱体化したとき、原則を確立して原理を実践することを怠った。もし、それを実践してきたならば、いつの時代にも時代にふさわしい体制と制度を構築していたことであろう。

イスラーム文明は、クルアーンの教えの地平から昇って輝いた。それは人間の改善からすべてを始めるという基礎に立脚し、彼〔改善された人間〕をして存在の諸事と社会の状態の改革者（muslih）<sup>〔8〕</sup>にせしめるものである。かつての正統カリフの改革は、真理と正義の確立、人々の間の公正と平

等の実現、美德の普及と悪徳の排除、人類が苦しむ王侯の専制と、占い師や聖職者による理性と精神に対する支配といったものの排除などにおいて偉大なものであり、それによって、歴史にも類例のないような完璧さを示した。そこから、宗教・倫理と富貴・繁栄を合わせ持ち、急速に拡大する文明が生まれ、信じ難いスピードで諸科学と文芸が発展した。これについて、歴史哲学者のグスタフ・ル・ボン<sup>[9]</sup>がその著『諸国の進歩』の中で、わずか3世代のうちに科学精神を確立せしめたのは、諸文明の中でただアラブ人だけである、とまで述べている。彼の言う3世代とは、模倣の世代、過渡期の世代、独立の世代のことである。

しばしの間、人々が、イスラーム文明はすでに命を失い、衰退し、その復興はかなわぬものであり、一方、西洋文明には永久的な繁栄が約束され、その終焉を望むことはできないと考えた時期があった。しかし、その後の経過の中で、この見方が誤りであることが明らかとなってきた。西欧の知識人、学者の中には、物質主義の害毒、好戦性、欲望の肥大、動物的欲望に基づく浪費などがもたらす破壊的影響によって、その文明の終焉が近づいていることを理解している者もいる。この見解を採る人々の一人が、今日の哲学界の長老であり、社会学の創始者であるイギリスのハーバート・スペンサー<sup>[10]</sup>である。このような人々は、世界大戦によって数え切れないような種々の破綻が生じた結果、その数を増した。実際、西欧諸国の間では憎しみと敵対心がはびこり、経済的、政治的な破綻、困難が激増した。他方、戦争はイスラーム世界と東洋をゆるがし、その諸国民の間にかつてなかったような革命を起こさせた。ここに行動の機会が生じたのであり、そこにこそ希望が見出される。

このような機会の中で最も顕著な現われは、トルコ民族がオスマン帝国が終焉に至った混沌の底から復興 (nahdah) したことであり、彼らがイランとアフガニスタン両国の間の同胞精神の絆を強めたことであり、また、彼らがその他のイスラーム諸民族との連帯 ('i'tisām) を呼びかけていることであ

り、彼らが外国の国内特権の廃止に成功したことであり、その他の政治的、社会的な桎梏と制約を取り払ったことである。そこで私達が彼らに望むことは、アラブ民族（'ummaḥ）<sup>〔11〕</sup>との同胞精神を強化しイスラーム文明復活（'ihyā'）のために協力して、神学と法学に定められた原則に則ってカリフ政府を再建することである。私達が望むのは、これをなすことなく現世の現象に満足したり、精神的カリフ制<sup>〔12〕</sup>に関してムスリム大衆が示した賛同をもって欺瞞を行なったりしないことである。ムスリムたちが現世と宗教を失うことになるのは、愚かな者たちが政府と国が行なうことに対して何であれ無条件に賛同を与えるからにはほかならない。これら何百万人の大多数はかつてスルターン・アブデュルハミト<sup>〔13〕</sup>の願望に従わない者に対して、裏切りやイスラームからの逸脱といった非難を浴びせたが、彼こそ「誤った政治によって」トルコ人の大部分にスルターンの権力を廃絶すべきと納得させるに至ったスルターンであり、今日ではこの同じ何百万人がスルターン制の廃止を讃えているのである。彼らには、この問題にせよ他の問題にせよ、何らの知識もなく、確固たる権威もない。

同時代を生きるトルコ民衆よ、イスラームは地上における最も偉大な精神的勢力である。これこそ東洋の文明を再生させ、西洋の文明を覚醒させるものである。文明は精神的な徳なくして存続がかなわぬものであり、精神的な徳は宗教なくして実現するものではない。そして、科学・文明と合致する宗教はイスラームをおいてほかにないのである。西洋の文明はこの数世紀間生き延びてきたが、それは一方で残存するキリスト教の美德が均衡を保ち、他方で自立的知識と教会の教育が対立しつつのことであつた。世界の諸民族がその宗教の美德を喪失するのは、個々人と諸集団の間に信仰に対する疑いが投げかけられて直ちにそうなる、というようなことではない。事態は何世代にもわたって段階的に進展するのであって、その末に「科学と宗教の」対立が終り、「美德の」均衡が破れて、宗教と文明は衰亡の危機に瀕するのである。そこで、基礎の確固とした精神的・文明的な改革を行なつて、強者によ



る弱者の隷属化、富者による貧者の抑圧、富者に迫るボルシェビキの脅威といったものを消失せしめ、諸民族間の不平等を廃し、人々の間の包括的同胞性を実現することの必要性が増大するのである。そして、それを成就せしめるものはイスラーム的政府以外にありえない。本書では、イスラーム的政府について概要を示したが、私達には、神が嘉みされるならば、詳細について語る用意がある。

勇敢なるトルコ民衆よ、あなたたちは今日、イスラーム諸民族の中でこの信託を人類のために実現するに最も力のある人々である。この機会をその手につかんで、永遠に名を残す人類的光栄を打ち立てよ。その栄誉の前には、いにしえのトルコ人の武勇も色褪せ、また、欧化主義者たちがあなたたちを西洋盲従の罪に引き込むこともありえないであろう。あなたたちは彼らの文明よりも優れた文明をもって彼らの指導者となるべき立場にある。ただあるべきは、信仰に基礎づけられた確固とした理性的原則を支柱とするイスラーム文明ではないか。その基礎が、技術を弄び人々の社会的生活のシステムを混乱させる諸理論によって揺らぐことがないことを、切に望む。

思慮深きトルコ民衆よ。イスラームのカリフ政府の再生 (tajdīd) をもって蘇れ。イスラームのアサビーヤ ('aṣabīyah 連帯意識) <sup>[14]</sup> によって西洋諸国を脅かすためではなく、宗教の導きと人類に奉仕する文明の統合を目指して。もし、あなたたちがそれをなし、あなたたちの誠実性と意図 (ニーヤ) の正しさを確証するならば、西洋の中にも、あなたたちを支持し捏造された疑いを払拭する知識人と自由精神の持ち主が出現することであろう。

理性あるトルコ民衆よ、あなたたちに本書を捧げる。ここに私は、カリフ制国家の本質とその法的規定、その若干の歴史とカリフ制の崇高な位置、それを人類が必要とすること、これをめぐるムスリムたちの誤り、現在のカリフ制復興のための考え方などを、論理と法学的証明の示すところに従って、概要と詳解の中間の詳しさで、現世の公益と宗教の本質を知悉した学者たちの様々な意見を糾合しつつ著わした。願わくは、本書の意図を汲み、その論

を正しく感謝〔評価〕されんことを。その感謝は、行動をもって、示されん——「汝らの主が宣言したもうた〔時のことを想起せよ〕、『汝らが感謝するならば、われはかならずや恩恵を増し加えよう。しかし、汝らが信仰に背くならば、懲罰はまことに厳しいであろう』と。」（イブラーヒーム章第7節）

## Ⅱ. カリフ制国家の基本原則

### 1. カリフ制の定義

カリフ制 (khilāfah)、最高イマーム職 ('imāmah 'uzmā)、<sup>〔15〕</sup>「信徒たちの司令官」職 ('imārah al-mu'minīn)の三語はいずれも同義であり、宗教と現世の公共善を合わせたイスラーム的政府の元首職を表わす。

法源学の碩学アッ=タフタザーニー<sup>〔16〕</sup>は神学書『学究たちの意図』の本文<sup>〔17〕</sup>中で、次のように述べている<sup>〔2〕</sup>——「イマーム職とは、預言者を〔預言者の死後に〕代理する、宗教と現世の事項における包括的首長職 (ri'āsah 'āmmah) である」。また、権威ある法学者アブル=ハサン・アリー・イブン・ムハンマド・アル=マーワルディー<sup>〔18〕</sup>は、『統治の諸規定』<sup>〔3〕</sup>の中で、「イマーム職は宗教の護持と現世の政治に関して、預言者を〔預言者の死後〕代理するためにおかれたものである」と述べている。

スンニー派の諸学派の他の神学者、法学者の見解も、いずれも、以上の趣旨と異なるものではない。ただ、イマーム・アッ=ラージー<sup>〔19〕</sup>は、定義を厳密にして、「一人の個人が担当する、宗教と現世に関する包括的首長職」と述べ、「この〔職の〕権限は、イマームが不義によって廃される時はウンマ全体に保留される」と付け加えている。アッ=タフタザーニーは、この定義を注釈して、「ウンマ全体とは『権威をもつ者たち』を意味し、首長職は『権威をもつ者たち』を除く全ての者に対するものか、あるいは彼らを含むウンマの全構成員に対するものと考えられる」と述べている。

## 2. カリフ職の法的位置

ウンマの初期世代 (salaf) とスンニー派および他の諸派の大多数の見解は、元首の任命、すなわちイマームにウンマを宰領せしめることは、ムアタジラ派<sup>[20]</sup>の一部が主張していたように理性のみによってではなく、[天啓の]法によっても全ムスリムの義務とされる、という点で一致をしている。その証明は、アッ=タフタザーニーの要約によれば次の通りである——「我々の根拠は、(1) イジュマー('ijmā' すなわち教友たちのイジュマー——これが証明の基柱である——によって[この規定は]根拠づけられている。それは預言者が埋葬された際にも、明らかであった<sup>[21]</sup>。(2) イマームがいなければ、刑法の確立や治安の保全といった秩序の維持に関連する責務が果たされない。(3) イマームの任命によって、数え切れない利益と害悪の防止が期待され、そのような[善事の執行]はそれ自体がイジュマーによって義務とされる。(4) クルアーンとスンナによって、元首を認め彼に従うことが義務とされているが、これを実践するためには、まず元首が存在しなければならない」。これについて、アッ=タフタザーニーは、かなりの長きにわたって、説明を加え、この見解に反対する逸脱者たちの主張に反論している。

彼やその他の学者たちは、元首の任命が義務である事を証明するのに、ハディースを用いていないが、ジャマーアと元首を堅持すべき事は、例えばイブン・ウマルが伝えるハディース「バイアが不在の状態[元首が存在しない状態]において死ぬ者は、ジャーヒリーヤに死ぬに等しい」などに明言されている。フザイファのハディースは、後出する。

### 3. カリフを選任、罷免する者

スンニー派の見解は、国家元首 (khalīfah カリフ) の任命が、連帯義務 (farḍ kifāyah) <sup>[22]</sup> であることで一致をみており、その責任を負う者はウンマにおけるウンマ指導者層 (「解き、繋ぐ者」 'ahl al-ḥall wa al-'aql) <sup>[23]</sup> であり、ムアタジラ派もハワーリジュ派 <sup>[24]</sup> も、元首職が解き、繋ぐ者」によるバイア (bay'ah 統治委任の誓い) をもって成立するという点で、スンニー派と同意見である。しかし、幾人かの学者たちの見解は、「権威を持つ者」が誰であるか、また彼らのバイアは全員によるものでなければならないのか、一定数の者で有効なのか、あるいは数は特定されないのか、といった点をめぐって対立している。本来、「解き、繋ぐ者」という名称は、彼らの間で見解の対立が生ずるべきではないことを示している。その中の含意に明らかなように、彼らは、ウンマの指導者であり、高貴な位置を占め、ウンマの大衆 (as-sawād al-'a'zam) の信頼を受ける人々であり、彼らがウンマの首長として選任する者にウンマ全体が従い、それによってウンマの体制が決定され、そしてその首長に従うことによってウンマへの忠誠と帰属が確保されるような重責を担う者だからである。アッ=タフタザーニーは、他の神学者や法学者と同じように、「彼ら〔解き、繋ぐ者〕は、ウラマー、長たち、人々の代表 (wujūh an-nās) である」と述べている <sup>(4)</sup>。アン=ナワウィー <sup>[25]</sup> の場合は、『学究たちの方法』において、「一堂に会することが容易な」という形容で限定を行なっている。アン=ナワウィーの注釈者アッ=ラムリー <sup>[26]</sup> は、上記の定義について、「彼らによって〔国家の〕諸事は決定され、彼らに他の人々は従うからである」と解説している。この解説は、定義の字義、含意の両方をきわめて適切に示している。もし、バイアを行なう者にウンマが従わないのであれば、彼らのバイアによって元首職が成立することもありえないからである。この規定は、正統カリフ <sup>[27]</sup> の選任における教友たちの行為から導き出されたものである。

ウマル<sup>[28]</sup>の場合は、アブー・バクル<sup>[29]</sup>に対するバイアを、ウンマ指導者層の間で協議（tashāwur）を終了する以前に急遽行なっているが、それは、サーイダ氏族の家に「集まった人々の間に」は、「ムスリムの間で」最も高貴なハーシム家の者は一人もいなかったからである<sup>[30]</sup>。また、多くの伝承によって支持されているところによれば、アブー・バクルは、ウマルを後継者に指名するにあたって、教友の中の長老たちと長い時間をかけて協議を行なっている。ウマルの指名について反対があったのは、ただウマルの熾烈さに対してだけであつたし、それもウマルの強烈な公正の意識によるものであることは等しく認められていたので、アブー・バクルは、「ウマルの熾烈さの由来は」自分が寛容に過ぎるときには補左官としてのウマルが公正を期すために厳しい態度をとって、寛容たるべき時には寛容を、厳しくあるべき時には厳しさをもって事にあたったのであると説得した。アブー・バクルは、アリーを筆頭とする指導者たちの大多数が納得したのを看とったときに、後継指名を行ない、彼ら全員がこれを承認したのであつた。また、ウマルが刺客に襲われたとき、彼は不可欠のシューラー（協議）のメンバーとして、預言者の死の時点で預言者がその知識に満足なさせていた6人を指名した<sup>[31]</sup>。彼らに勝る者は存在せず、彼らが合意したことに反対する者は誰もいないと考えられたからである。彼らこそ、元首の候補者であつた（この6人とは、ウスマーン、アリー、タルハ、アッ＝ズバイル、サアド・イブン・アブー・ワッカーズ、そしてアブドッラフマーン・イブン・アウフ<sup>[32]</sup>である）。イブン・アウフが、自ら候補たることを辞退し、他の者が彼に選択を委ねた時、残る3人はあまり眠ることができず、目をはらしていた。イブン・アウフは、「移住者（muḥājirūn）」と「援助者（ʿanṣār）」<sup>[33]</sup>の長老たちと協議を重ね、最後にウスマーンを選択すると、移住者、援助者、軍の司令官たちを呼び集め、「マディーナのモスクで」暁の礼拝の後に、ウスマーンを選任することを宣言すると、集まっていた者全員が統治委任の誓いを行なった（ブハーリー『正典集』<sup>[34]</sup>その他の伝承による）。ここでいう

軍の司令官は、主要地域、つまりカイロ、ダマスカス、ホムス、クーファ、バスラの総督たちのことで、この年彼らはウマルとともに巡礼を行ない、当時マディーナに滞在していたのである。ところが、これらの総督の1人、すなわちムアーウィヤ<sup>[35]</sup>が、[ウスマーンの死後]他のムスリム全体の合意にもかかわらず、アリーに対するバイアを拒絶したことから、周知の対立と分裂が生じたのであった。以上に明らかなように、統治委任の誓いは、「権威を持つ者」の一致、または少数意見が従うところの多数派の合意によって有効なものとなるのであって、その選択に従わない者がいる場合は、ウンマの力をもってこれらを服従せしめることは容易である。今日においては、指導者の中に国防相や将軍たちのような軍の司令官も含まれる。首都においてバイアが成立したときには、諸県はこのバイアに従わなければならない。従って、この[バイアを行なう人々の]中に、各地の宗教・政治・その他の分野の指導者が含まれているべきである。

ムアタジラ派と法学者の一部は、バイアは常に、元首となる資格のある5人によって成立すると述べ、ウマルが6人を指名し、全教友がそれを承認してイジュマーとなったことを、その証明としている<sup>[36]</sup>。確かに、それは当該事件に関してイジュマーとなっているが、これは全てのバイアにおいてこの数を定数とするというイジュマーではない。また、アシュアリー派<sup>[37]</sup>が採っている見解、すなわち彼らのうちの1名のバイアでも、その者が証言者の資格がある場合にはバイアが成立するという考えも、いっそう明らかな誤りである。この説について、法学者たちは、ウンマの指導者たちによる信託と委任によってウンマ指導者層を一人の者が代表する場合のことである、と限定している<sup>(5)</sup>が、そのようなことは歴史的にも起こったことがないし、起こりうるとしてもきわめて稀のことであろう。ウスマーンの元首職にしても、イブン・アウフ一人のバイアによるものではなく、全体の承認によるものであった。ウマルがアブー・バクルにバイアしたケースも同様であって、元首職がウマルのバイアだけで成立したわけではなく、それを全体

( jamā'ah ) が支持したことで成立したのである。ウマルが、バイアが全体との協議なしに成立すると主張する者に対して、これを否定したのは正当であった。この主張がウマルの耳に入ったのは、巡礼の最中であつたので、彼は、直ちに巡礼者の大群にむかって、バイアの本質と条件について明らかにしようとしたが、幾人かが、「巡礼は様々な人々が集う場所であり、ウマルの言葉を理解できない者もいるであろうし、それが流言の元となつてはいけない、マディーナに戻って後にしかるべき人々にそれを表明すべきである」と忠告したため、彼はその言葉に従つた。

マディーナのモスクでウマルは人々に対して言つた——「私に伝えられたところによれば、汝らの中に、『もしウマルが死んだならば、自分は何某にバイアをするであろう』と言う者がいると聞く。何人も迷妄に陥つて『アブー・バクルのバイアは、突然に行なわれ、それだけで[全体の承認なしに]完結した』と述べたりしてはならない。確かに、彼のバイアは突然のものであつたが、神はそれを悪から守りたもうた。汝らの中にはアブー・バクルほどに得難き者などいないことを忘れてはならない。他の者と協議することなく、誰かにバイアを行なう者があつても、それはバイアとはいえない。[そのようなバイアをした者とされた者の]迷妄の2人は処罰を受けるであろう。アブー・バクルのバイアについて言えば、当時、そうしなければ移住者と援助者の間の内乱の恐れがあつたが故に、他のムスリムたちがこれを受け入れることを信頼して、急遽のバイアがなされたのである」。(ブハーリーの伝承による)。教友たちは、これについてウマルを支持し、それがイジュマーとなつた<sup>[38]</sup>。

それによつて明らかなように、バイアの原則は、ムスリムの大多数に諮問し、「権威を持つ者」が選任を行なつたあとで、バイアが行なわれるものであつて、その他の者のバイアは単にその承認と理解される。ウマルが「アブー・バクルに対して」この根本的原則と異なる行動をとつたのは、特別な状況に従つた緊急の行為であつて、一般的な拘束性をもつイスラーム法的な原



則としてではない。したがって、それを真似て、誰かが他の1人にバイアを行なっても、その双方ともバイアについての資格はなく、それによってウンマに分裂が生じるような場合には、それは両名の処刑を必要とする妄動とされる。

#### 4. ウンマの主権とジャマーアの意味

クルアーンは、信徒の性格として、「互いの間で協議（シューラー）を旨とする」（シューラー章第38節）と述べている。聖典解釈[『アル・マナール』連載の聖典解釈のこと]で明らかにしたように、クルアーンは、戦争規定などの個人には関わらない一般事項の諸規定についてまでも、ムスリム全体に対して、語りかけている。そのような中に、統治者たち（walī al-ʿamr）に対してではなく「権威を持つ者」（ʿulu-l-ʿamr）——彼らがジャマーア（jamāʿah）であるが——に対して服従（tāʿah）するよう述べた命令が含まれている。すなわち、統治者（walī al-ʿamr）が服従を受けるのは、ムスリムのジャマーアが彼にバイアを行ない、彼に信託を行なって、支持をするからである。このことを証明するハディースでは、ジャマーアを堅持することが命じられ、アミール（ʿamīr 指揮官、行政官）に対する服従はジャマーアに対する服従に由来することが明らかにされ、ジャマーアの主権によって統一を図ることが示されている。例えば、イブン・アッバース<sup>[39]</sup>の伝える、2つの『正典集』に収録されたハディースは、「自分たちのアミールに何か〔好ましくないこと〕を見出したときは、忍耐せよ。たとえ一寸でもジャマーアから離れて死ぬ者は、ジャーヒリーヤ（jahiliyyah 無明時代）に死ぬ<sup>[40]</sup>に等しいからである」と述べている。また、有名なハディースにおいて、預言者はフザイファ・イブン・アル＝ヤマーン<sup>[41]</sup>に、やがて来るべきウンマの内乱について知らしめている——「〔フザイファは〕

『それを避けるために、何をお命じになりますか?』と尋ねると、預言者は『ムスリムのジャマーアとその指導者（イマーム 'imām）を堅持せよ』と、答えた。私〔フザイファ＝伝承者〕が『もし、ジャマーアもなくイマームもない時は?』と尋ねると、『その場合は、全ての派から身を引け』と答えた」（以下略＝著者による）。

アッ＝タバリ<sup>[42]</sup>は、ジャマーアの中に生じた対立に言及したあとで、述べている——「あるべきは、自分たちが指揮権を与えることに合意した者に対して服従するところのジャマーアを堅持することで、その〔合意を受けた〕者に対するバイアを拒む者が、ジャマーアから外れた者である。ハディースの中には、人々の間に指導者（イマーム）が存在せず、人々が諸党派に分裂しているときには、いずれの派にも従わず、できるならばそれらすべてから身を引くべきであり、これは悪しきに陥るのを恐れてのことである、と述べられている」。これを、アル＝アスカラーニー<sup>[43]</sup>が、ブハーリー『正典集』を注釈する中に引用し、正しい見解と認めている。

このような存在が、ジャマーアであり、彼らがムスリムの中の「権威を持つ者」、「解き、繋ぐ者」であり、そのなかから元首の元で協議を行う者たちが出るのである。信徒たちが、クルアーン、スンナ（sunnah 預言者慣行）、教友の指示のなかで一般的事項について何かを命じられている時は、その命令の執行が求められているのである。その点においてイジュマーが成立していることは、次のアブー・バクルの言葉でも証明されている。彼は、バイアを受けたあとの最初の説教で、こう述べている——「私は貴方たちの指導者となったが、皆の中で最も優れているというわけではない。従って、私の行いが直きければこれを助け、過てばこれを直したまえ」。同様の言葉が、ウマル、ウスマーンについても伝えられている。彼らこそ、元首職のあり方を、移住者たちの中の中庸の者<sup>[44]</sup>として定めたものであった。

前述のように、カリフ制の定義についてアッ＝ラージーは、「包括的首長職」と述べ、「この〔職の〕権限はイマームが不義によって廃されるときは

ウンマ全体に保留される」と付け加えている。アッ=タフタザーニーは、この定義に誤解が生じないように注釈して「ウンマに対する統率権 (ri'āsah 首長職) であるとするならば、誰が被統率者 (mar'ūs) であるのか、と問われれば、次のように答えよう。ウンマとは、その指導性と地位によってウンマを代表するような『解き、繋ぐ者』であって、その統率者〔首長〕の統率の対象となる者について『解き、繋ぐ者』はその中に含まれないとの説と、彼らを含めた、ウンマの構成員全員が対象となるとの説がある」と述べている。〔被統率者についての理解は〕後者が正しい。そのことは、クルアーンの婦人章第59節「信ずる者達よ、神に従い、神の使徒と権威を持つ者 ('ulu-l-'amr) に従え」の中の「権威を持つ者」に関するアッ=ラージーの解釈によっても支持される。アッ=ラージーは、「権威を持つ者」をウンマの主権を代表する「解き、繋ぐ者」の意味に解している。アン=ニーサーブーリー<sup>[45]</sup>もこの解釈に従い、導き手たる師〔アブドゥ〕もこれをよしとしており、私達はこの解釈を、クルアーンの「安全や危険に関する情報が届くと〔恐れおののいて〕彼らはすぐに公表してしまう。もし、使徒や彼らの中の権威を持つ者に尋ねたならば、それに対処するすべを知りえたであろうに」（婦人章第83節）を根拠として、すでに〔『マナール聖典解釈』の中で〕詳解した。周知のように、使徒と共にあって、安全・危険といった公共の利益について報告を受けたのは、法学者でも諸候・統治官でもなく、ムスリム指導者達の中のシューラーの人々であった<sup>(3)</sup>。

## 5. 元首選任権者の資格

正統派のウラマーは、ウンマ指導者層（「解き、繋ぐ者」）の資格を定めている。アル=マーワルディーは、『統治の諸規則』において、次のように述べている——「〔以上のように〕元首職の必要性が確証されるので、これ

はジハードや知識の探究（学問 *ṭalib al-‘ilm*）のように〔ウンマ〕全体の義務となる<sup>〔6〕</sup>。資格をもつ者がこれを実践した場合は、全体の義務は解除され、誰も実践しない場合は、人々の中で2種類の者が責めを受ける。第1に、選任権者（‘ahl al-‘ikhtiyār）がウンマの元首を選任するまで、第2に、元首資格者（‘ahl al-‘imāmah）が、そのうちの一人が元首職に就くまで〔責めを受ける〕」。

「選任権者の資格は、3点である。（1）公正さについてその条件を満たしていること、（2）必要条件を満たして元首職に就く資格のある者が誰であるか知りうるような知識、（3）元首職によりふさわしく公共善の執行にあたってより公正で有能である人物を選任しうるような、見識と経験。元首職の〔座のある〕地の人々が、他の人々よりも優れているわけではないが、彼らが元首の死を先に知りうる点と、その地に元首となる資格ある者が存在するのが通例であるために、元首職の地の人々が、慣習的、法的に、元首契約の後継者となるようになっていた」<sup>〔46〕</sup>。

この条件は初期世代（salaf）の教えに基づくものである。アッ＝タバリーもこう述べている——「イスラーム教徒の中には、ウマルが互いに協議すべしと選んだ6人以上に、信仰、ヒジュラ（hijrah）<sup>〔47〕</sup>、〔イスラーム参加における〕先行性（sābiqah）<sup>〔48〕</sup>、理性、知識、政治の理解といった点で優れている者は誰一人として存在しない」。

上記条件の第1の公正について言えば、これは法学者の用語では、義務と美德の実践、罪と悪徳の忌避を指す。また、高潔性を備えていることも、その中に含まれている。学者の中には、それが意識的行為ではなく身にそなわった性格となっていなくてはならない、とする者もある。しかし、意識的行為も努力を続ければ、その者の性格となるであろう。

次に、知識とは、法学者の専門用語ではイスラームの知識を意味し、従ってここではイジュティハード（学的努力 ‘ijtihād）と呼ばれる自立的知識（‘ilm ‘istiqlālī）<sup>〔49〕</sup>を指す。法学者の幾人かの見解から理解されるとこ

ろでは、イスラーム法におけるイジュティハード能力は選任権者の集団全体に対する条件であって、一人一人がこの能力を有していなければならないというわけではない。『ラウダの書』でも、「その原則は、彼らの中にムジュタヒド〔イジュティハード能力のある者〕がいなければならないということである」と述べている。

上記において、知識に限定的な説明が付されているのは、知識の内容が時代の変化によって変わることを示している。今日における元首職の資格として必要とされる知識は、かつて必要とされた知識とは異なる。幾人かのウラマーによれば、教友たちがアブー・バクルを〔カリフに〕選任したことの正当性は、彼が彼らのなかでアラブ諸部族の家系と現状について最もよく知っていた事実の中にある。その知識のゆえに、アブー・バクルは「リッダの民」<sup>[50]</sup>を討伐するにあたってウマルが危惧した点について十分な自信を抱いていたのである。今日で言えば、元首と、彼を補佐しその政府の支柱となるべきシューラーの人々（「解き、繋ぐ者」）には、国際法、諸国間の条約、世界の諸国およびイスラーム世界に隣接し、政治的・商業的關係を有する国々について、その政治的傾向、国力、危険性といった状態をよく知っていることが求められる。これに関する典拠として、ウスマーンのバイアをめぐって解説する中でアル＝アスカラーニーが述べた言葉をあげることができる——「ウマルが諸国の知事を任命する際にどのようにしたかを見ると、宗教的に最も優れた者という観点から選任するのみならず、政治の知識の有無およびイスラーム法を遵守する性格を持っているか否かを考慮していたことが分かる。これゆえに、ムアーウィヤ、アル＝ムギーラ・イブン・シュウバ<sup>[51]</sup>、アムル・イブン・アル＝アース<sup>[52]</sup>といった者たちを〔それぞれシリア、バスラ、エジプトの〕知事に、宗教と知識においては、彼らよりも優れた者たち、例えばシリアのアブー・アッ＝ダルダー<sup>[53]</sup>、クーファのイブン・マスウード<sup>[54]</sup>などの存在にもかかわらず、任命したのである」。カリフ職在職中のアブー・バクルとウマルの行いは、模倣さるべきものである。

特に全体にかかわる一般事項についての彼らの行いも、スンナと呼ばれる。その根拠は、アブドッラフマーン〔イブン・アウフ〕が、アリーに対して、それを預言者のスンナとともに実践することを条件として課したことによる。というのも、彼ら2人の慣行（スンナ）はイジュマーによって支持され、また、「私の〔死んだ〕後には、アブー・バクルとウマルに従え」というハディースがあるからである。このハディースは、アフマド〔イブン・ハンバル〕<sup>〔55〕</sup>、アッ＝ティルミジー<sup>〔56〕</sup>、イブン・マージャ<sup>〔57〕</sup>によってフザイファから伝えられ、彼らはこれを真正のハディースとしている。諸学派の法学者は、彼らの行いを、ハラージュ税やジンマの民の扱い<sup>〔58〕</sup>といった細目についての原則としている。これらはイジュティハードによる実践であって、〔その時代の〕公共善によって変化する。

以上が知識の解説である。第3の条件で述べられている見識も知識に準じる。彼らについてアサビーヤ（‘asabiyyah 集団的連帯意識）は条件とされていない。なぜなら、彼らはウンマが一般事項について信頼すべき「解き、繋ぐ者」でなければならないのであり、一般事項においては、イスラーム法の規定こそが決定権をもち、ムスリムはそれによってのみ宗教をまっとうできるのであり、ムスリムはイスラーム法を実行する者にのみ服従するからである。集団のアサビーヤによって他者を規制することはイスラームの教えにおいて何ら価値を認められていない。否、むしろそれは教えからの逸脱であろう。この点に関しては、後述する。

以上に述べたことから、「解き、繋ぐ者」という呼称は、2つの動名詞の行為〔解くこと、繋ぐこと〕を實力および実践によって行うことを意味している。彼らこそ、一般事項に関してウンマが従うところの指導者であり、そして一般事項の中で最も重要なのが、最高イマームを任命し、その必要がある場合には彼を罷免することである。ウンマの主権の節で述べたように任命権を有する者は、罷免権をも有する。イマーム・アル＝ハラマイン〔アル＝ジュワイニー〕<sup>〔59〕</sup>は、こう述べている——「（元首が）圧政者となり、そ

の不正と不義が明らかとなり、その害を防止することがかなわない場合は、『解き、繋ぐ者』が合意すれば彼を、必要とあれば武力をもってしても、罷免することができる」。もし、知識と地位がある者ならば誰であろうと、そのような者がバイアしたならば元首職が成立しウンマはそれに従わなければならない、と思う者があるとすれば、それは「解き、繋ぐ者」やジャマーア、イジュマーの意味、また特に選任権者の資格についてを十分知らないがためのことである。

## 6. カリフとなるべき者の資格条件

アッ＝タフタザーニーは述べている——「法学書に述べられているところによれば、ウンマには必ず、教えを活性化し、スンナを打ち立て、抑圧された者のために公正を求め、人々の権利を平等にして、あるべきところに権利を与えるイマーム（元首）がいなければならない。この地位に就くことのできる者の条件は、成年に達していること（mukallaf）、ムスリムであること、公正であること、自由人であること、男性であること、ムジュタヒドであること、勇気があること、見識（ra'y）と能力（kifāyah）を有すること、聴力、視力、会話力が正常で、クライシュ族出身であること。もし、クライシュ族の出身者に上記の条件を備えた者がいない場合は、キナーナ系<sup>[60]</sup>の者の中から、それもない場合は、イスマーイールの子孫〔アラブ人のこと〕から、それでもいない場合は、アジャム〔非アラブ人〕の中から〔選任する〕」。

ここで「ムジュタヒドであること」というのは、イスラーム法の諸規定について、細目の証明（'adillah tafsīlīyah）の知識をもってイジュティハードする能力を言う。最後の、クライシュ族出身者の中に資格者がいない場合についての説明は、シャーフィイー派<sup>[61]</sup>の見解によるもので、実際には

生じない仮定であるとも言われる。この部分を除いて、スンニー派の見解は一致している。ただし、ハナフィー派<sup>[62]</sup>には、元首がムジュタヒドでなくとも、裁判におけるようにムジュタヒドたちの助力を得られるならば構わないとする法学者もいる。カーシム・イブン・カルツブガー師は、その師アル=カマル・イブン・アル=ハマーム<sup>(7)</sup>の注解の中で、「ハナフィー派においては、それなくしてはカリフ位が成立しない条件とは、ムスリム、男性、自由人、理性、勇気、クライシュ族出身、である」と述べている。つまり、これ以外の条件は、優先性をもたらすが、必要条件ではない。これらの条件について、アル=マーワルディーは、次のように解説している<sup>[63]</sup>。

「カリフとなるべき者の資格条件は、7つある。1) 公正さについてその必要条件を満たしていること。2) 司法および法規定においてイジュティハードができるだけの知識を備えていること。3) 聴覚、視覚、言語能力の諸感覚が健全で、対象の知覚力に障害がないこと。4) 五体満足で、十分な運動・迅速な行動を妨げる欠陥がないこと。5) 国家運営と公共善の推進を可能ならしめる見識。6) 国土を防衛し、外敵との戦いを可能ならしめる勇気と気概を有していること。7) 出自、つまりクライシュ族の出身であること。これについては、明文が存在し、イジュマーも成立しており、すべての人がイマームになりうるとするディラールの主張は類例のない意見であり、考慮に値しない。すなわち、アブー・バクルは『サキーファの日』<sup>[64]</sup>に、アンサール（援助者）がサアド・イブン・ウバーダにバイアを行なおうとしたのに対して、『イマームはクライシュ族から』というハディースによって反証している。アンサールは、ハディースの真正さと効力を認めて自分たちから全体のカリフを出すことを諦めたが、同時に同一の「クライシュ族の」カリフを戴くことも嫌って、『私達の中から一人の長（'amīr）を、貴方たちの中からも一人の長を』と提案した。彼らは「最終的に」アブー・バクルの「私達が指揮官（'amīr）であり、あなたたちは副官（wazīr）である」との言葉に納得した。預言者は、『クライシュ族を先に立てよ。その先に立



つことなかれ』と言っている。この確立された明文がある以上、この問題について論争を生むような疑義は存在しないし、反対者を支持する典拠も存在しない」。

公正と知識については、選任権者の節で既に述べた。クライシュ族出身という条件を課すイジュマーについては、伝承と実践によって確証されている。信頼されるハディースにも伝えられているし、神学者たちとスンニー諸派の法学者たち全員がこれを証明している。その実践について言えば、アンサール〔援助者＝マディーナでムハンマドを受け入れた人々〕が、カリフ位への要求を放棄してクライシュ族に従い、大衆がそれに従って以来、何世紀にもわたって、この条件が守られてきたが、トルコ人〔オスマン帝国〕が出現して、アッバース朝を制圧し、彼らから権力を奪うにいたって、誰もなしえなかったカリフ位の僭称が、後述する「実力支配 (taghallub) 」によってなされるようになったのである。

## 7. バイア（統治委任の誓い）の形態

元首職は、「解き、繋ぐ者」が、彼らの間の協議 (tashāwur) の後にウンマの元首として選出した人物にたいしてムバーヤア（統治委任の誓い＝バイア、mubāya‘ah）を行うことによって成立する契約（‘aqd）である。バイア契約の原則は、元首になる者の側からはクルアーンとスンナにしたがって、真理と公正を樹立すること、彼らの側からは、善行 (ma‘rūf) における聴従 (sam‘ wa tā‘ah) <sup>[65]</sup> [を誓うもの] である。2つの〔アル＝ブハーリーとムスリム・イブン・アル＝ハッジャージュ <sup>[66]</sup> の〕『正典集』によれば、アブドッラフマーン・イブン・アウフは、ウスマーンにバイアを行なうにあたって、「神とその使徒、および2人のカリフ〔アブー・バクルとウマル〕のスンナ（慣行）によって、貴方にバイアをします」と述べた。人々はそれ

に従ってバイアをしている。また、アブドッラー・イブン・アッ＝ズバイル<sup>[67]</sup>が〔第2次内乱のあとで〕殺されたあと、アブドル＝マリク・イブン・マルワーン<sup>[68]</sup>〔をカリフとすること〕に人々の意見が一致した後、それまで両者の間の対立ゆえに双方にバイアをすることを禁じていたアブドッラー・イブン・ウマル<sup>[69]</sup>はアブドル＝マリクにバイアを行ったが、その書簡にこう書いている——「私は、神のスナとその使徒のスナにのっとって、信徒たちの長アブドル＝マリクに対する聴従(sam‘ wa tā‘ah)を力の及ぶかぎりにおいて、確言いたします。そして、人々がそれを確言していることを伝えます」。

かつて教友たちは、預言者に対して、楽しき時も悲しき時も命令を守り、力の及ぶかぎり真理を語ってそれを実践し、クルアーンの婦人たちの誓い<sup>[70]</sup>に触れた箇所「善行において汝に決して背反しない」（試される婦人章第12節）とあるように、善行において決して背反しないことを、バイアにおいて誓った。真正の伝承において、バイアの際に「力の及ぶかぎり」と条件を付けさせたのは預言者の側であることが知られている。また彼らは、イスラームの護持、ヒジュラ、ジハード、忍耐、戦闘から逃亡しないこと、クルアーンに記録されている「婦人の誓い」〔の条項〕について、バイアを行った。これに関するハディースは、2つの『正典集』や各『スナ集』にあり、よく知られている。ここでは、その真正さについて見解の一致しているウバーダ・イブン・アッ＝サーミト<sup>[71]</sup>の伝えるハディースを、ブハーリーの『正典集』の＜内乱（フィットナ）の章＞から引用する——「預言者が私達をよび、私達はバイアを行ったが、その誓いの条項の中には、私達は楽しき時も、悲しき時も、苦においても、楽においても、命令を守り、資格ある者の判断に反対しない——ただし、その者に明らかな不信仰が見えて、私達にその確証がある場合は除いて——ということがあった」。＜諸規定の章＞のムバーヤアの節では、「私達は、預言者にバイアを行って、楽しき時も悲しき時も命令を守り、資格ある者の判断に反対せず、神の道において、非難者

の非難を恐れることなく真理を語りあるいはそれを実践することを、誓った」となっている。アル＝アスカラーニーは、注釈において、「資格ある者」すなわち統治・指揮権の持ち主、と述べている。

要約的に言えば、ウラマーは、イマームが不信仰に陥ったときは、これを廃位するが、圧政（zulm）と墮落（fisq）場合にはどうするかについては、対立する典拠、例えば内乱防止の優先性<sup>[72]</sup>などがあって、見解が一致していない。採るべき見解としては、一般の個人には「善行を勧め、悪行を妨げる（al-'amr bi-l-ma'rūf wa an-nahy 'an al-munkar）」<sup>[73]</sup>は義務であるが、統治者を実力で廃する必要はない。他方、ウンマ指導者層については、たとえ廃止のために武力行使が必要であってもそれがより重要な公共善に適合すると判断されれば、これを行う義務がある。この点については、ウンマの主権の節で言及したが、「カリフが元首職を罷免される場合」においても後述する<sup>(8)</sup>。

## 8. 統治委任の誓いによってウンマが負う義務

統治委任の誓いが完了すると、誓いを行なった者と、その他のウンマの構成員には、当然ながら、イマームに対する義務として、神への罪を命じられた場合を除いて、イマームに対して聴従し、彼を助け、彼に反乱したりその権力を篡奪する者に対して戦う義務が生じる。これに関連する「公正の地」とジャマーアについては後述する。

正当なるイマームに対する全ムスリムの服従義務、強権支配のイマームに対する、バイアを行なった当事者および「解き、繋ぐ者」のバイアに拘束される者〔一般人〕の服従義務に関して、ここで特に述べるべきことは、次のような義務である——財産、家畜、農産物、商業にかかるザカートの支払い、法学書に明記されているような、ウンマ全体の連帯義務としてのジハー

ドおよび個々の男女の義務となるジハードをすること<sup>[74]</sup>、各県の行政官、裁判官、軍司令官として任命された者に対する服従、またこれらの者には、彼らの権力に対する制限・指示および罷免の際の罷免命令に従う義務がある。服従に関する一般原則は、神に背くことになる命令には服さないということで、これについてのハディースはよく知られており、その趣旨も一致している。ここで掲げるにふさわしいハディースは、ムスリムの『正典集』に、アブドッラフマーン・イブン・アブド・ラッビル＝カアバ<sup>[75]</sup>の伝承として記録されているものである——「私がモスク〔カアバ聖殿〕に入ると、アブドッラー・イブン・アムル・イブン・アル＝アース<sup>[76]</sup>が、聖殿の蔭で人々に囲まれていた。私はそこへ行くと、彼の傍らに座った。彼は言った。『私達が預言者とともに旅をして、あるところに泊まった時のこと、各自思い思いのことをしていたが、「礼拝に集いたまえ」との呼び声があったので預言者のところに集合すると、〔礼拝のあとで〕預言者はこうおっしゃった——「私以前の預言者たちも、いずれも彼が率いるウンマに対して、その教えのなかのよきことを示し、好まざることを警告する努めを負っていた。さて、汝らのウンマであるが、その初めには〔神から〕許しが与えられ、やがては試練と汝らの嫌悪するものが襲いかかり、内部対立（フィトナ）が訪れて互いを弱める。フィトナが訪れるとき、真に信仰する者は、これこそ私を滅ぼすものだ、と言うであろうが、そのことはすぐに明らかとなる。またフィトナがやって来て、真に信仰する者は、ああ、これこそ、これこそ、と嘆く。そこで、火獄を避けて楽園に入ることを望む者があれば、神と終末の日の信仰によって希望を持たしめ、また人々にも同じ希望を持たしめよ。そして、イマームにバイアを行なうならば、手の証〔バイアは右手を差し出して行なう〕と心の誠意をもってこれを行ない、可能な限り彼に従わしめよ。もし他の者がイマームと争うならば、汝らをこれを討て」。私〔アブドッラフマーン〕は、彼に近づくと——『神が貴方を嘉みましたまいますように。貴方は、これを確かに預言者からお聞きになったのか？』。すると彼

は、両手で耳と左胸を示して、『わが耳が聞き、わが心がそれを刻み込んだ』と言った。そこで私は言った——『見よ、貴方の従兄弟のムアーウィヤが、私達に互いの間で不正に財産を奪いあい、互いに殺しあうように命じている。神は〔クルアーンにおいて〕おっしゃっているのではないか、「信仰する者たちよ、合意の上の取引でない限り、互いの間で不正に財産をむさぼってはならない。また互いに殺しあってはならない。まことに神は汝らに慈悲深くあられる」（婦人章第29節）と』。彼はしばらく黙っていたが、やがて言った——『神〔の命〕に違反しない場合には、彼〔ムアーウィヤ〕に従い、神〔の命〕に違反する〔ことになる〕場合には、彼に背きたまえ』」。

神は、イスラームを人類に贈った。その、クルアーンとスンナの教えによれば、イスラームにおいては、服従と忠誠とは、ただ神に対するのみである。預言者に対する服従も、クルアーンに「使徒に従う者は、神に従う者である」（婦人章第80節）とあるように、神に対する服従の一部に過ぎない。

「権威を持つ者」（'ulu-l-'amr）に対する服従も同様に、クルアーンに「〔預言者と〕権威を持つ者に従え」（婦人章第59節）とあるように、付随的な服従である。それゆえに、彼らに対する服従は、イスラーム法の原則または細則に沿うものという条件が付けられているのである。アル＝アスカラーニーの伝えるところでは、ある時ウマイヤ朝の諸公のある者が、「第2世代（タービウーン）」<sup>[77]</sup>のウラマーのある者に、「神は、『権威を持つ者に従え』といって、汝らが我々に従うことを命じているのではないか」と言ったという。すると、彼はこう答えた——「服従の義務と貴方たちの間に、貴方たちが正義に背いたとき、対立が生じたではありませんか。そして、対立が生じたときのことについては、神は『汝らの間で対立が生じたときには、もし神と終末の日を信じているのであれば、その問題を神とその使徒に委ねよ』（婦人章第59節）とおっしゃっているではありませんか」。アル＝アスカラーニーは、なんと優れた応答か、と書いている。ここでいう「権威を持つ者」がジャマーアすなわちウンマにあたることは、既に述べた。

### Ⅲ. 元首職の基本規定

#### 1. イスラームとウンマに対する元首の義務

元首は、真理の公布（布教）、公正の確立、宗教の逸脱からの護持、啓典に明文規定のない全ての事項に関する協議（mushāwarah）を行なう義務があり、また、元首は、ウンマの構成員の誰かが、彼が過ちを犯したと考えて問う場合は、自身の行為に責任をもたなければならない。ウンマ指導者層は、その監査をおこなう。イブン・ウマルのハディースとして2つの『正典集』およびその他のハディース集にあるように、預言者は「イマームは人々を監督し、彼らに対して責任をもつ」と述べている。アル＝マーワルディーは、元首の義務として、10の基本原則を掲げているが、協議の原則については、これに関する明文が多く存在し、正統カリフが預言者の先例に習ってこれを行なった事例も豊富であるにもかかわらず、掲げていない。

アル＝マーワルディーは言う——「元首に課せられたウンマ全体に関わる公共の任務は10ある。（1）確立された原則に基づいて、またウンマの初期世代（サラフ）の合意したことに基づいて、宗教（イスラーム）を守ること。もし改変する者が現われたり、疑わしいことを言う者が宗教（正しい教え）から離れたりしたら、彼に証拠をはっきりと示し、正しいことを説明し、与えられるべき権利と罰を彼に課さなければならない。それは、宗教が誤りから守られ、ウンマが過つのを防ぐためである。（2）互いに争う人々の間を裁定し、その争いを断つこと。正義が広まり、害をなす人の悪事が止み、害をなされる人が押しつぶされてしまわないようにするためである。

（3）イスラーム世界を防衛し、またその境界を守ること。人々が食料を獲得し、また生命と財産が危険にさらされることなく安全に旅行し、各地に広

がっていけるようにするためである。(4) 刑罰を確立すること。神の禁じたもうたことが犯されるのを防ぎ、信徒の権利の侵害と毀損を防止するために。(5) 防衛のための準備を整え、敵を斥ける武力でもって辺境地帯の防衛を強化すること。敵がこちらの弱さを利用して辺境地帯を侵犯したり、また同地域のムスリムや同盟者たちの血が流されたりしないようにするためである。(6) 改宗を呼びかけた後にもなおイスラームに敵対的態度をとる者に対し、イスラームに改宗するか、ジンマ(保護)を受け入れるまでジハードを遂行すること。神の真理をもって、他のすべての宗教に対するイスラームの優越性を確立するためである。(7) 戦利品(ファイ)と喜捨(サダカ)を、明文規定とイジュティハードによるイスラーム法の規定が定めるところに従って、威嚇や圧迫なしに集めること。(8) 給与の支払いやその他の財務庁に固有の任務を過不足なく取り行ない、遅速なく時機に合わせて支払いを行なうこと。(9) 委任された任務と託された資金の取り扱いに関して、信頼できる人物を見つけ出し、その任務に誠実な人物を当てること。仕事は能力ある人物によって行なわれ、資金は信頼できる人物によって守られるようにするために。(10) 自ら国事を監督し、諸状況を調べること。それはウンマの政治と、宗教の防衛を高めるためである。快楽や信仰行為ばかりに時間を費やすために他人に任せきりにしたりせずに、任務を(自ら)遂行しなければならない。信頼できる者も時には誤りを犯し、誠実な人も嘘をつくことがあるかもしれないのである」<sup>[78]</sup>。

第1の義務に関する記述は、きわめて的確である。これは、元首は、宗教についてサラフ(初期世代)の見解が一致したことについてはこれを遵守し、それ以外のイジュティハード事項については、個々人の知識と信仰行為に関することはウンマの構成員の全面的な自由に任せ、また政府に関連する政治、司法の事項については、イジュティハードによる規定の中から自分で判断を下しても構わない、ということ述べている<sup>[79]</sup>。ただし、自分の判断を下す場合も、ウンマ指導者層の中のウラマーに諮問すべきである。特に

元首自身がイジュティハード資格者でない場合は、必ず諮問すべきである。実際、かつての大イマーム〔諸法学派の著名な学者たち〕も、カリフたちが政府の事項について彼らのイジュティハードとは異なる選択をしても、それがクルアーンとスンナの明文規定 (naṣṣ qatʿī) に違反するものでなければ、彼らに従っていたのである。クルアーン創造説〔をアッバース朝カリフ・マアムーンが強制した時〕に従わなかったのは、これが、初期世代の教えとは相容れない信仰箇条だったからである。

第6項で述べられているジハードは、連帯責任または個別責任の戦いを意味しているが、これは敵がムスリムの土地の一部を征服し、その防衛のために〔全員の参加が〕必要とされる場合には、全成人の義務となる。それ以外の場合は、必要に応じて元首が指名する者だけで十分である。ジハードは、〔武力以外にも〕富、言説を用いるものもあり、その中には明証をもってイスラームを布教することも含まれる。徴兵制などによる軍事訓練でも元首に従う〔＝訓練に参加する〕ことが義務である。元首は、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。これらの全てについて、〔国民が政府に〕財産と身体をもって従うことが、クルアーンの明文「できるかぎりの力をもって敵に備えよ」（戦利品章第60節）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、科学などの諸科学・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。なお、イスラームにおけるジハードは、同盟者やジンマの民であっても対立する者とは必ず戦う、というようなものではない。



## 2. イスラームにおけるシューラー（協議）

元首の義務の中で最も重要なものは、協議（mushāwarah）を行なうことである。協議の対象は、クルアーンまたはスンナに明文規定がない、あるいは効力のあるイジュマーも存在しない、または典拠はあっても解釈の余地があつて明文規定ではない事項で、特に、公共善に基づく政治および和戦の事項は協議を必要とする。政治・和戦については、明文がある場合でも、その執行方法は時と場所によって異なるので、協議の対象となる。元首は、多くの人が誤って理解しているような絶対的な支配者ではなく、クルアーンとスンナ、正統カリフの一般的慣例、そして協議によって規制されているのである。もし、クルアーンに、信徒の属性として「互いの間で協議を旨とする」（シューラー章第38節）と述べられ、使徒〔ムハンマド〕に「諸事について彼らと協議せよ」（イムラーン家章第 159節）と命じられていなかったならば、協議は必要とされなかったかもしれないが、実際には伝承のなかにも多く言及され、実践もされてきた。使徒にこのようにウンマの事項について協議をするよう命じられた理由は、これをウンマの公共善のためのイスラーム法的原則とするためであった。というのは、公共善というものは、種類も内容も多岐にわたり単純に規定しえないものであり、また時代と場所によって様々に異なって限定しえないものだからである。初期のウラマーの中には、預言者は協議を必要とせず、もしこれをイスラーム法上の原則とする意図がなければ、神はこのように命じなかったであろう、とする者もいた。アル＝ハサン・アル＝バスリー<sup>[80]</sup>は、「諸事について彼らと協議せよ」の解釈として、「神は、彼〔預言者〕が彼らの意見を必要としていないことを御存じであったが、後の人々がこの先例に習うことをお望みになったのである」と述べている。ハディースの中にもこの見解を支持するものがある。イブン・アディー<sup>[81]</sup>とアル＝バイハキー<sup>[82]</sup>が、イブン・アッバースから優良なイスナード（伝承経路）で伝えられたハディースとして、クルアーンのこの節

が啓示されたとき、預言者が「神とその使徒はこれ（協議）を必要としないにもかかわらず、神はこれをわがウンマに対する慈悲となされた。人々に諮問（'istishārah）をする者は、道理（rushd）から外れることなく、しない者は過ち（ghayy）から逃れることがない」と述べたと、伝えている。つまり、神は協議〔の原則〕を、公共善において道理を実現し、諸悪を防止するために、定めたのである。「過ち（ghayy）」とは、墮落、迷妄にほかならない。しかし、他の真正のハディースは、預言者が、啓示の下らない事項についてまで、人々の意見を不要としたわけではないことを、語っている。「汝らの方が、汝らにかかわる世事についてはよく知っている」というハディースを、ムスリムの『正典集』がアーイシャ<sup>[83]</sup>とアナス<sup>[84]</sup>から伝えている。アフマド〔イブン・ハンバル〕は、「汝らの宗教（イスラーム）のことは、私が知っている。汝らの世事については汝らがよく知っている」というハディースを伝えている。また、ムスリムの『正典集』にあるラーフィウ・イブン・ハディージュ<sup>[85]</sup>のハディースで、預言者はこう言っている——「私も人間である。もし、汝らの宗教のことで何か命じたならば、それに従いなさい。しかし、私の意見として何か命じたときは、私は〔ただの〕人間である〔から間違うかもしれない〕」。これらはクルアーンの「言え、私は汝らと同じただの人間で、啓示が下るに過ぎない」（洞窟章第 110 節）と合致する。彼は啓示によって人類の中で傑出しているのであって、それ以外のことでは、人間なら誰でも分かることを除いて、人間が通常犯す誤りを犯しうるのであり、経験的な事項については他の者を必要とするのである<sup>[86]</sup>。最も完璧な人間であることは、全てのことを知って、何事もできるということの意味しない。それは、ただ神だけに言えることである——「言え、私は汝らに『わがもとに神の宝庫がある』などとは言っていない。私は不可視のものを知らないし、『私は天使だ』とも言わない」（家畜章第 50 節）。これゆえに、教友たちは、彼が命じたことを見て、他の方法に善を見出したときには、それが神の啓示によるものであるのか、預言者の考えから

出たものか、尋ねたのであった。そして、それが彼の意見であることが分かれると、彼ら自身の意見を述べ、あるいは既に自分たちの考えを実践し、それを妥当とした。好例はバドルの戦いの際に見られる。預言者はバドルの地に進駐すると、最も近い水場で留まったが、そのときアル＝フバーブ・イブン・アル＝ムンジル<sup>[87]</sup>が尋ねた——「神の御使いよ、ここにお留まりになったのは、神の命によるもので、私達には、進むことも退くことも許されないのでしょうか。それとも、これは、意見、戦術、策略なのでしょうか」。預言者は答えた——「否、これは意見、戦術、策略である」。すると彼は進言した——「神の御使いよ、ここはよい場所ではありません。さらに進んで、敵に最も近い水場まで行き、背後の水場をすべて塞いでしまうべきです……」。預言者は、「汝はよき意見を示した」といって、その言に従った<sup>[88]</sup>。イブン・サアド<sup>[89]</sup>の伝えるイブン・アッバースの伝承では、ジブリール〔大天使〕が下って預言者にアル＝フバーブが述べたのと同じことを告げたという。

預言者は、バドルの戦いの捕虜についても、アブー・バクルとウマルに諮問している。2人の意見は対立したが、預言者は「汝らの意見が同じであれば、必ずやそれに従ったであろう」と言っている。彼自身の意見は、アブー・バクルの意見と同じで、それを執行したが、後でウマルの見解を支持する啓示が下っている<sup>[90]</sup>。「地上で〔敵を〕滅ぼしたあとでなければ、預言者にとって捕虜を捕え置くなど、ふさわしいことではない」（戦利品章第67節）以下2節がそれである。預言者はウマルに「汝の意見を違えて、悪しきを得た」と語っている。この件に関する伝承は数多い。以上の例は、いずれも協議を命じる啓示が下るまえのことで、この啓示が下ったのは、ウフドの戦いの際で、このときは彼自身と教友の長老の意見を退けて、多数意見に従っている<sup>[91]</sup>。イブン・マルディワイヒはアリーの伝えるハディースを記録している。すなわち預言者は、「決断」——つまり「諸事について彼らと協議せよ。そして決断したならば、神を信頼したてまつれ」（イムラーン家

章第 159節)の「決断」——について聞かれて、「見識ある者たちと協議して、それに従うこと」と答えている。

私達は、イスラーム的政府におけるシューラーの問題を、この節と、「神に服従し、神の使徒と汝らの中の権威を持つ者に服従せよ」(婦人章第59節)のタフシール(聖典解釈)において、詳細に論及した。また、前者において、なぜ預言者がシューラー制度をウンマに委ねて、具体的規定を定めなかったのかを明らかにした。要約すれば、それは、ウンマの状態が、時代の変化とともに、人口の増減、社会的諸問題と公共善の変化などによって変わるのに応じて、制度も変化しなければならないからである。全ての時代と場所のあらゆる状態に適用できる一定の規定を定めることは不可能であろう。もし、預言者が一時的規定を定めていたとしたら、その時代だけのための制度を人々が恒久的な教えとして、たとえ公共善と対立しても字義的に従うべきものとする恐れがあったであろう。アブー・バクルとウスマーンのバイア、[アブー・バクルによる]ウマルの後継指名について、その後の人々がその形式を墨守したのと同じように。従って、神が協議を義務としてお定めになり、預言者がウンマに対して実践でこれを教えたということで十分なのである。しかし、族閥主義の者たちが、その欲望と野望に従って神の法に違反したのであり、彼らこそが、「権威を持つ者」がウマルがかつてそうしたのと同じように時代ごとの要請に従って協議の制度を制定しようとするのを、妨げてきたのである。ウラマーにしても、浄・不浄や売買の諸問題に関するほどには、この問題に意を用いてこなかった。アル＝アシュアリーのような大学者ですら、「解き、繋ぐ者」の中のたった一人のバイアでもウンマ全体を拘束するなどと述べているほどである。一体、このような見解を元首職について実践したとしたら、ウンマの行方は、どうなってしまうであろうか。

協議に関する正統カリフの先例は、数多い。例えば、アッ＝ダーリミー<sup>[92]</sup>とアル＝バイハキーが、マイムーン・イブン・マフラーン<sup>[93]</sup>から

伝えているところでは、アブー・バクルは、クルアーンにもスンナにも先例の見つからない事項があると一般信徒たちに、それについて預言者からの伝承によって行なっていることが何かあるか、尋ねていたという。時によっては、幾人かがやって来て、こうしております、と伝え、彼はそれを採用する場合には神に感謝をささげた、という。また、納得されないときは、指導者たちを集めて、諮問し、彼らの意見が一致すると、それに従った。ウマルも同様にしたが、彼の場合は、クルアーン、スンナを調べたあとに、アブー・バクルの先例をも参照した。彼は、アブー・バクルが、啓典の典拠か、協議に基づかずには何をもなさなかったことを知っていたからである。一般信徒には質問のみして、協議は指導者たちと行なったのは、彼らこそ、クルアーンにおいて、神とその使徒に続いて服従するよう命じられているところの「権威を持つ者」、ウンマ指導者層だからである。クルアーンは、ウンマの諸事を彼らに委託するについて、こう述べている——「もし、神の使徒や彼らの中の権威を持つ者に尋ねたならば、それに対処するすべを知りえたであらうに」（婦人章第83節）。

### 3. 後継指名と継承権認定

法学者たちの見解の一致するところによれば、正当な元首（'imām haqq）が、後継者を指名すること（'istikhlāf）、および彼が、継承権を認められるにふさわしい資格——すなわち正当な元首となることのできる資格——を備えた者に継承権を認める（'ahd bi-l-khilāfah）ことは有効である。継承権の認定および指名は元首職に必要な資格条件を満たしている元首から、同様に条件を満たしている人物に対してなされるのでなければ、有効とはならない。これは、一個人に継承権を認める場合の条件であり、その典拠は、アブー・バクルがウマルを後継に指名した事実の中にある。一方、複数の者に継承権を認める場合、すなわち「権威を持つ者」たちの中の一定人数の間での

シューラー（協議＝互選）とする場合については、元首としてその中の一人が任命され、その合意に対してシューラーのメンバーの誰からも反対が起こらないことが、条件とされる。これは、ウマルが6名の者の間で元首職について協議せしめた事実に対応している。アル＝マーワルディーは、「継承権認定による元首職が有効であること、また、『解き、繋ぐ者』による選任を通じてその中の一人が元首職に就くよう数人が元首候補として指名された場合、彼らがバイアを行なえば、それが有効であることは、イジュマーによって原則として確立している」と述べている。

不義の元首たち、強権と権力欲のカリフたちは、この原則を悪用したが、この原則による実践を正当とした者たちが必須条件としたこと、すなわちウンマ指導者層に諮問し、彼らの了解を確認し、保留する者についてはこれを納得させる、といったことについては、全く無視した。この件については、ハディースも多く——『実践者の宝物』<sup>〔94〕</sup>が最も豊富であるが——また歴史書にも明らかである。知識ある者、あるいは理性ある者の中で、一体誰がアブー・バクルが、真理と公正、公共善のためにウマルを継承権認定した事実と、ムアーウィヤが不義で不徳なヤジードに対して、一方で恫喝、他方で指導者たちの買収を用いて、後継指名・継承権認定したこと<sup>〔95〕</sup>を、同格に考えることが出来るであろうか。そして彼の悪き慣行に習って、不義と権力欲の人々が権力を独占し、それを、財産・資産を相続するのと同様に子孫や一族の者たちにあたえる遺産のようにしてしまったことを〔アブー・バクルの例と〕比べる事が出来るであろうか。これこそ、クルアーンの教えとイスラームの慣行に反する、強権の権勢家の族閥主義がなせる業ではないか。

法学者イブン・ハジャール〔アル＝ハイサミー〕は、『トフファの書』<sup>〔96〕</sup>の中で、正当な元首が行なう2種類（個人の指名、集団の指名）の後継指名について言及したあと、次のように述べている——「歴史書や伝記集を見ると、法学者たちの振る舞いについての疑義が出されている。つまり、アッバース朝の行なった継承権認定が〔事実上の世襲で〕必要な資格条件を満たし

ていないにもかかわらず、法学者たちがこれを認めたこと、そればかりではなく、サラフですらウマイヤ朝の継承権認定を同様に資格条件を欠いているにもかかわらず認めていたことに対する疑義である。ただ、これについては、おそらくフィットナ (fitnah 内乱) への恐れによってそうしたのであって、認定そのものを本心から認めたのではないのであろう、と言われている。否、それ以外には考えられない」。

アル＝マーワルディーは、この節の初めに述べた継承権認定に関して、「元首職の資格条件は、継承権認定の時点から問題となる。従って、認定の時点で、未成年、あるいは不徳者 (fāsiq) であったならば、前任者の死亡時に、成年に達して公正な者となっていたとしても、選任権者が、バイアを更新しなければ、元首職に就くことは出来ない」と述べている。イブン・ハジャール [アル＝アスカラーニー] が、前述 (87頁) のウバーダのハディースの注釈の中で伝えるところでは、「初めから不徳者である者には後継の契約はできない。ただし、元首の座に就いた時点では公正な者でその元首職も有効であったが、後に不義に陥った場合、これを廃するか否かについては、見解の相違が存在する」。

以上に述べた点から明らかなように、後継指名と継承権認定は、その条件を満たした上で、「解き、繋ぐ者」が決定しなければ成立しない。このことは、仮に明言されていないとしても、法学者たちの論証の中にはっきりと含意されている。族閥主義の力によって強権支配する者たちについて言えば、彼らが行なう後継指名や継承権認定は、彼らの元首職そのものと同様に、それ自体としてイスラーム法上の正当な権利であるわけではない。むしろ、その拒絶が義務であり、それは、彼らの罷免が達成可能で、かつそれ以上にウンマにとって害であるところのフィットナ (内乱) の恐れがないときには、彼らを廃して正当な元首職を樹立することが義務であるのと同様である。もし、強権支配の元首職が、別の強権支配に取って代わられた場合は、ムスリムには、前者を擁護するために戦う義務はない。

## Ⅳ. 権力と正当性

### 1. 「必要性」による元首職および実力による「強権支配」の元首職

ウラマーの主だった者たちの見解は、元首職のバイアを行なうことは、その者が、法学的に規定されている諸条件、なかでも公正さ(‘adālah)、適合能力(kifā’ah)、クライシュ族出身という条件を満たした者でなければ許されない、という点で一致している。もし、条件のうちのいくつかが欠ける場合は、問題は「必要性による規定(hukm ad-darūrāt)」の範疇に入る。必要性はそれぞれの状態によって異なる。従って、そのような場合には候補者のうちから、イジュティハード能力と条件を全て満たす努力をすることを含めて、最も多く条件を備えた者にバイアを行なわなければならない。アル＝カマル・イブン・アル＝フマーム<sup>[97]</sup>は、『適応の書』のなかで次のように述べている——「強権支配する者が、これらの諸事 [= 統治] を行なうことは、公正なクライシュ族出身者が存在しないか、しても不義者の強勢のために統治の任に就きえない場合に限って、必要性 [の原則] によって認められる」。これは、ハナフィー派法学者の一部が「公正は元首の資格条件とはならない」と、幾人かの教友がマルワーンのようなウマイヤ朝の圧政者の求めに応じて知事職や裁判官を引き受け、さらに彼らと共に礼拝も行なった事例を根拠に述べていることに対する反論として、述べられているものである。つまり、ここで言う「これらの諸事」とは、『適応の書』の注釈者が述べているように、裁判、軍の指揮、統治などのことである。

アッ＝タフタザーニーは、『意図の書・注解』で次のように述べている——「ここに、一つの問題点がある。つまり、条件を満たした元首が存在せず、『解き、繋ぐ者』の中の一群が条件の一部を満たしたクライシュ族出身



者にバイアを行なった場合に、その者の発する政令は実行されず、大衆もその命に従わず、人々の福祉のために自由に行政を行なう権力（shawkah）もなく、望む者が戴冠・廃位を自由にできるというような状態であるとしても、〔元首を任命するという〕義務を果たしたことになるであろうか。そして、各地の王侯の中で、優れた政治と公正、正義で知られる権勢の持ち主たちは、この元首に全面的に統治権を委託し、他の臣民と同じようになるべきなのであるか。クルアーンの『神に従い、神の使徒と汝らの中の権威を持つ者に従え』（婦人章第59節）、ハディースの『死ぬ時に、その時代のイマームを知らずに死ぬならば、ジャーヒリーヤに死ぬに等しい』という言葉に従うならば、イマームを認知し、彼に服従することの義務のゆえに、そのようになることが望まれる」。

ここで、バイアを行なう者が「解き、繫ぐ者」の一部のみであると仮定されているのは、もし、王侯を含む全ての者がバイアを行なったとすれば、その者の権力は十全のものとなり、その政令は完全に実施される〔ので、上述の問題が生じない〕からである。このような形は、ウマイヤ朝およびアッバース朝のカリフの一部において実際に生じた。彼らは公正さ、またはイジュティハードをできる学識を欠いていたが、法学者の大半は、彼らよりも適切な人物がいたとしてもその者にバイアを行なうことが困難であったので、必要性（darūrah）を根拠に、この元首職を有効なものとした。ただし、ハナフィー派の見解ではこの元首職は全面的に有効であった。というのは、既に言及したように、この学派では学識と公正さを元首職の条件としてはいないからである。ハナフィー派の見解の総合者であるイブン・アル＝フマームは『適合の書』においてアル＝ガザーリー<sup>[98]</sup>の見解を認めて、次のように述べている——「第10の原則。もし、元首職に就こうとする者が学識と公正さを備えていないことがやむをえざるものとされる——強権をもって元首職の座に就く者がイスラーム法の規定に無知であるか、不徳者（fāsiq）であるために——場合で、かつ彼を取り除くことが内乱（フィット

ナ)の危険をはらむときは、宮殿を建てて都を滅ぼす者の如く「一部分のために全体を犠牲にするの意」ならないためにこの元首職を有効とすべしとの規定が適用される。しかし、必要性のためにその統治が容認されていたところの圧政者たちの勢力が衰えたならば、「内乱という」一般的な害の防止のための必要性がなくなるのに応じて、彼らの元首職の有効性を認める必要性もなくなるのは当然である。もし別な者が先の強権支配者を圧倒してその座に坐ったならば、後者は廃され、前者が元首となる」。

アッ=タフタザーニーは、『意図の書・注解』において、元首職の条件を述べ、最後にクライシュ族出身という条件に触れたあとで、こう言っている——「もし、クライシュ族出身者で条件を満たしている者がいないか、あるいはいても、不正者の隆盛、圧政と迷妄の主たちの権力のためにその者を元首の座に就けることが叶わぬ場合は、元首がクライシュ族出身であっても彼がムジュタヒドでないどころか不徳者(fāsiq)、不義者(jā'ir)、無知者(jāhil)であるような場合と同じように、実権を持つ「公正な」元首に関わる全てのこと——例えば裁判、法規定の執行、刑罰の確立といった事柄——について元首の命を盲目的に執行することは許されない。要約するならば、元首職は、選任と能力を原則とする。そして、それが不可能でやむを得ない場合、つまり圧政者・不信者・不義者の隆盛、悪しき権力者の支配が現実である場合は、現世の首長職は強権支配(taghallubīyah)となり、元首に関連する宗教的規定は、必要性に立脚してその上に執行され、学識、公正、その他の条件が欠如していることは顧慮されない。必要性(darūrāt)は、疑義あるべきこと(mahzūrāt)を黙認するのである」。

本節の初めに述べた元首職とこの「強権支配による」元首職の違いは、両者とも必要性のゆえに許容されるものであるが、前者の場合は、条件のいくつかを欠いた者の中から最善の者を「権威を持つ者」が選出するところに特徴がある。それゆえにアッ=タフタザーニーは、クライシュ族出身という条件を重視しているのである。クライシュ族出身者はいつでも多く存在するの

だから。一方後者は、条件を全て満たす者がいないために次善の策として「権威を持つ者」によって選出されたのではなく、アサビーヤ（族閥主義）の力によってその地位に就いたのである。前者は、選択のゆえに服従すべきものであり、後者はやむをえず服従すべきもののなのである。

この意味は、強権支配の権力とは、死肉や豚肉を必要性によって食べることと同様で、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もののなのである。従って、実行可能な場合は、これを取り除くように努めなければならないのであり、その継続に安住して、権力がボールのように強権支配者たちの間でやり取りされるに任せておいてはならない。かつて多くの諸国民は、抑圧され、しかし自らの中に隠された力も知らず、その力が王侯の権力の源泉であることも知らぬために抑圧に甘んじてきた。ところが、社会科学〔社会の法則〕に目覚めた者たちは、不義の政府と専制の君主たちを打倒してきたのである。その最も最近の例がトルコ民衆である。ただ、惜しいかな、彼らは一つの強権支配を倒し、もう一つの強権支配を——おそらく前のものよりはましであろうけれど——打ち立ててしまった。これはかの好まれざる国〔西洋列強〕に盲従した結果である。それというのも、トルコ、インド、エジプトなどの諸国のウラマーの大半が、これまで、オスマン朝のスルターンたちがイスラームを放棄したりそれに敵対したりしない限りは——服従が圧政と墮落を容認するものとなり、諸国が荒廃したにもかかわらず——彼らに服従すべきであるとしてきたためである。これは、判断力もイジュティハード能力もない法学者たちの所業であった。そしてこれこそ、多くの者が、イスラーム法的なカリフ制の権力には、執行権（mulk）の掌握も政治的自立制がなくともよいのであると信じるに至った最大の理由なのである。この問題と統治をいかにイスラーム的に合法的なものとするかについては、後に詳述する。

## 2. カリフが元首職から罷免される場合

周知のように、アル＝マーワルディーが論じている<sup>[99]</sup>ようなカリフ廃位の条件は、すべて、本来の資格条件を満たして就任し、義務を果たしている正当な元首について言えることで、強権支配の元首職については前節のやむを得ざる場合の原則が適用される。

元首が墮落 (fisq) によって廃位されるか否かについては、見解の相違が見られるが、有力な見解は、墮落者 (fāsiq) が元首になることは出来ないが、元首となったあとで墮落が現われた場合はそれだけでは元首職を失職しないというものである。アッ＝タフタザーニーによれば——「元首が実力と強権によって決定したあとで、別な者がさらに奪権した場合は、奪権した者が元首となって先任者は退任させられるが、しかし、元首を理由なくして退任させることは許されない。もし、退任を〔強制的に〕行なったとしても、実施すべきではない。自ら退位する場合も、統治を行ないえないためであれば許されるが、そうでなければ許されない。元首は墮落 (fisq) や〔一時的〕思考力喪失でも退任させられない。退任させられるのは、精神異常、失明、聾啞、および知識を忘却するような疾病によってのみである」。

元首は神への背信 (ma'ṣiyah＝イスラーム法違反) によっては退任させられないが、信仰を放棄したときは失職すると述べる者は、2大『正典集』におけるウバーダ・イブン・アッ＝サーミトのハディースをその典拠としている——「預言者が私達を呼び、私達はバイアを行なったが、その誓いの条項の中には、私達は楽しき時も悲しき時も、苦においても楽においても、命令を守り、資格ある者の判断に反対しない——ただし、その者に明らかな不信仰が見えて私達にその確証がある場合を除いて——ということがあった」。

アル＝アスカラーニーは、「明らかな不信仰が見えて」の注釈において、〔不信仰〕の語ではなく「背信 (ma'ṣiyah) と罪 ('ithm)」の語が使われている伝承を引用し、さらに次のように述べている——「アフマド〔イブ

ン・ハンバル]、アッ=タバラーニー<sup>[100]</sup>、アル=ハーキム<sup>[101]</sup>に収録された、イスマーイール・イブン・アブドッラーがアブー・ウバーダから伝えたハディースとして『わが[死の]後は、汝らが[悪として]拒むことを[なすべきこととして]命じ、汝らが[善として]知っていることを禁止する者には、汝らの諸事をまかせるなかれ。神に背く者に服従する必要はない』がある。アブー・バクル・イブン・アブー・シャイバがアズハル・イブン・アブドッラーを通じてウバーダから伝えるところでは、『やがて、汝らが[法として]知らないことを命じ、汝らが[悪として]拒むことを行なうアミールたちが現われる。彼らに対して汝らには服従の義務はない』」。

アル=アスカラーニーは、「[統治者の不信仰について]明らかな確証がある場合」を注釈して、こう述べている——「すなわちクルアーンの節かハディースによって解釈(ta'wīl)の余地のない場合。つまり、その含意としては、元首の行為に解釈の余地がある場合は、退任せしめることが出来ないのである。アン=ナワウィーは、『ここで言う「不信仰」とは、背信(ma'siyah)の意で、ハディースの意味は、イスラームの原則に照らして許されない行為が実際に行なわれた時以外は、統治権者に対して対立したり、反対するな、ということである。もし、そのような行為が行なわれた時は、彼らに対してそれを拒絶し、己の立場に従って真理を述べなければならない』と語っている。他の者は、ここでの『罪('ithm)』は背信(ma'siyah)と不信仰(kufr)の意で、明白な不信仰が現われないかぎり、スルターンに反抗してはならない、と述べている。総合的に言えば、『不信仰』のハディースは、統治に関して対立が生じるような場合には、統治者が不信仰の罪を犯していないかぎりには統治権を侵犯するような形で対立してはならない、という意味に取るべきであり、他方、『背信』のハディースは統治以外に関する対立の場合で、統治権を侵犯しないならば、友好的に背信を咎め、暴力を用いずに真理を述べるように努める、と理解すべきであろう。いずれにしても、それが行ないうる場合に限られている。イブン・アッ=ティーンが伝え

るところでは、アッ＝ダー＝ウー＝ディーは『不義の統治者に関するウラマーの責務としては、内乱（フィトナ）も抑圧の恐れもなく退任せしめることが可能なときはそうすべきであり、さもなければ忍耐が義務である』と述べている。別な学者によれば、初めから墮落者（fāsiq）と分かっている者に統治を任せることは許されないが、公正であった者が〔在任中に〕不義（jawr）を行なった場合については、退任させることが可能か否かについて見解が分かっているが、正しい見解は、許されないとするもので、ただ、不信仰については退任させなければならない」。

以上を要約すると、「解き、繋ぐ者」の義務としては、圧政、不義に抵抗し、その主たちの行為を行動をもって批判し、そのような不義のスルターンはたとえ武力をもってしても取りのぞかなければならないのであるが、これは、彼らがそうする場合の公共善と弊害を比較して善が大きいと確信したときのことである。そのようなケースとして、トルコ人がオスマン朝の権力を排除したような、個人的専制の権力形態の排除も含まれる。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をなし、その統治の内実は、今日の用語で言うところの絶対王政であった。それゆえに、トルコ人たちは、ヨーロッパ諸国に習って、彼らを憲法（qānūn 'asāsī）によって制限し始めたのである。そのようになった原因は、その推進者たち——メドハト・パシャやその類例——が、イスラーム法の規定に無知だった〔から、イスラーム法でスルターンの権力を制限しなかった〕ことにある。そして最終的にケマル主義者たちがこの国家を打倒して、一切の個人的権力を否定するにいたった。

## V. イスラーム世界の統一性をめぐって

### 1. 「公正の地」と「不正（不義と強権支配）の地」

イスラーム世界 (dār al-'Islām) とそれに対応する戦争世界 (dār al-harb) はよく知られており、両者については規定も多い。また、カリフ制の規定に関してウラマーから引用する中で、「公正の世界 (dār al-adl)」にも幾度か触れた<sup>[102]</sup>。これは、正当な元首がその職に就いていて、公正が確立されているイスラーム世界である。このように命名されたのは、「不正と不義の世界 (dār al-baghy wa al-jawr)」の反対語としてである。これは、ムスリムの中の族閥主義の民が実力による強権支配を行なっている地を言い、そこではイスラーム的に合法的な元首職の諸規定とその諸条件は遵守されていない。公正の地の人々が、「ジャマーア (jamā'ah)」と呼ばれる人々であり、全てのムスリムは、彼らと彼らの元首に自発的選択によって従わなければならない。彼らと対立する者には、やむをえない場合 ('idtirār) を除いて、従ってはならない。この2つの世界は、同時に併存することもあり、どちらか一方のみが存在することもある。それぞれについて法的規定がある。

公正の地においては、善行 (ma'rūf) に関して元首に服従することは、心身両面におけるイスラーム法上の義務であり、元首の命に反することは、命令の内容が、イジュティハードやタクリードのレベルではなくてクルアーンまたはスンナの明文によって背信 (イスラーム法違反) とされているような行為でないかぎり、許されない。ムスリムの中でこの元首に背く者、あるいはこの元首のいる地において力をもって墮落 (fisād) を広める者に対しては、イスラーム法上義務とされている他の戦いと同様に、戦わなくてはな

らない。また、戦争世界や不正の地において抑圧され、自らの宗教を實踐しえない者は、そこからこの公正の地へ移住 (hijrah) しなければならない。また、公正の世界を維持し、不信者や反乱者から防衛するうえで、あるいは防衛以外でもイスラーム強化のために不可欠な公共善のために必要とされる人材は、これらの義務が彼らの参加なしには達成できない場合、公正の地に移住しなければならない。一方、不正と不義の地では、服従は、それ自体としてはイスラーム法的な義務ではない。むしろ、それは必要性によるものである。必要性の程度が状況によって異なることは、前述の通りである。

また、移住することのできる者が、そこから公正の地に移住すべき場合として、強権支配者たちが、自分たちの族閥主義を満足させようと、他のムスリム地域を征服するために支配下にある者たちを戦いに動員する場合は、揚げられる。その場合には、それから逃れうる者は、逃れなければならない。いずれにしても、この問題は常に、「2つの害のうちより小さな害を實踐する ('irtikāb 'akhaff ad-dararayn)」という原則をめぐるものである。明らかに、戦いは、2種に分けられる。公正の地に対する戦いが命じられる場合は、これに服従することは絶対に許されない。他の強権支配者が支配しているような、公正の地以外に対する戦いの場合は別な規定となるが、ここでは詳論することができない。〔外敵に対する〕イスラーム法上のジハード（聖戦）は、不義の元首を戴いている場合でも義務であり、それには非ムスリムが攻撃してきた場合の郷土防衛も含まれる。

預言者は言った——「服従〔の義務〕を放棄し、ジャマアから離れて死ぬ者は、ジャーヒリーヤに死ぬに等しい。郷党 ('aṣabah) のために怒り、あるいは郷党に呼びかけ、あるいは郷党を助けて、強権の旗の下で戦い、死ぬ者は、ジャーヒリーヤに死ぬに等しい。わがウンマから離脱して、その中の良き者・悪しき者を〔＝誰をも〕撃ち、その〔＝ウンマの〕信託物を打ち壊し、約束に背反する者、そのような者は、わが道に背き、またわれも彼の道を嫌う」——別の伝承では——「郷党のために怒り、郷党のために戦う者



は、わがウンマの一員ではない」。これは、アブー・フライラ<sup>[103]</sup> のハディースとして、ムスリムとアン＝ナサーイー<sup>[104]</sup> が伝えている。「強権」には2つの読み（‘ummīyahと ‘immīyah）があり、高慢と迷妄と注解されており、ここでの意味は、力の強大さと、真理を求めない強権支配を指す。それゆえ、郷党（‘aşabah）のために怒る、とされているが、これはその者の一族を動かすことである。彼らはその者と連合し、彼は彼らに力を与える。[‘aşabah の代わりに] 族閥主義（‘aşabīyah）となっている伝承もあるが、この語も同根から派生している。

言うまでもなく、強権支配者というものは、かつて今日でも、族閥主義によってしか立つことがない。そこで求められるのは、強権的な支配の偉大さであって、彼らが戦うのは、神の言葉〔イスラームの意〕を高く掲げるためでもなく、人々の間に、正義と公正を打ち立てるためでもない。このウンマの諸事が混迷し、その栄光が失われたのは、〔法学者たちが〕これらの不正な権力者たちに対する服従を絶対的な義務となし、強権支配を、ウンマ指導者層と「権威を持つ者」の中の選任権者が正当な元首を選ぶのと同じものであるかのようにしてしまい、不正な強権支配者が権力と権勢を一族のものとし続けるために、自分の子や係累の者に継承権認定するのを、それ自体として守るべきイスラーム法的な権利であるかのようにしてしまったからにほかならない。そして、ムアーウィヤが、不義で墮落したその息子のヤジードをムスリムたちの反対にもかかわらず後継指名したことと、大シッディーク〔アブー・バクルのこと〕がウンマ指導者層と協議し、彼らの了解を得たあとで、偉大な美質の持ち主である公正のイマーム、ウマル・イブン・アル＝ハッターブに継承権を認定し、彼を後継に指名したことの区別すらつけられなくなってしまったのが、災いのもとなのである<sup>[105]</sup>。

## 2. 元首職の単一性と複数性

イスラーム法の原則は、政府の首長つまりイマームは独任制とするものであって、これは、ムスリムの場合と同様、いずれの諸国でも合意事項となっている。その理由は明らかであろう。政府というものは、多くの人々が関わる一般の公共事項よりもさらに、一つの方向性に沿って秩序を組織だて、無政府状態を避ける必要があるのである。2人のアル=カマール〔イブン・アル=フマームとアル=マクドシー〕<sup>(9)</sup>は、『適合の書』とその注釈<sup>[106]</sup>の中で次のように述べている——「一人以上が元首職に就任することはない。というのは、『二人のカリフがバイアを受けた場合は、その一人を討ちとれ』という、ムスリム〔イブン・アル=ハッジージュ〕の伝えるアブー・サイード・アル=フドリー<sup>[107]</sup>のハディースがあるからである。討伐の命令は、ウラマーが明言しているように、討伐以外で事態が收拾できない場合に適用されるもので、二人のうちで対立し続ける者は、反乱者となり、討伐しか道がないときはそれが実施される。元首が複数となることを禁止することの意味は、そうでなければ、イスラームの民を統一し、内乱を防止するという元首職の機能が否定されてしまうからであり、このような場合には、対立する規定を整合化することが求められる——フッジャ〔アル=ガザーリーのこと〕は、イマームの資格のある数人が名乗りをあげたときは、最も多くの人々からバイアを受けた者が元首となり、それ以外は反乱者としてイスラーム法に服せしめなければならない、と述べている。その他のスニー派の法学者の見解は、〔バイアにおける〕先行性のみを認めるというもので、2番目以降の者は資格を失う」。多数派見解の典拠は、上のハディースである。

アル=マーワルディーは、「2つの地方で2人のイマームに元首職が委任された場合、いずれも有効なものとはならない。ウンマに一時に2人の元首が存在することは——ごく少数異見(shādhah)がこれを認めてはいるが——

許されないからである」と述べている。2人の元首の存在を認める者は、ウンマ統一が保てないやむを得ざる場合に認めているに過ぎないが、アル＝マールディーの見解は、アダド〔アル＝イージー〕<sup>〔108〕</sup>が『マワーキフの書』で、「近接しあった狭い地域で2人の元首に統治委任することは許されないが、一人では行政しきれないほどの広域の場合についてはイジュティハードの対象となる」と述べている点と対立する。この注釈者であるアル＝ジュルジャーニー<sup>〔109〕</sup>は、「これ〔イジュティハードの対象となること〕は、見解の相違が存在するからである。2人の元首を容認する見解は、アル＝ファナーリー<sup>〔110〕</sup>の注解に拠っている。彼は、ルーム朝のウラマーの一人である。他方、統一が可能な状態においては、我々の知るかぎり、名のあつたウラマーで元首が複数存在することを認める者はいない。ただし、必要性がある場合に複数の元首を認める見解は、必要性によって強権支配の元首職を認める多数派見解よりも、有力である。なぜなら、資格条件を備えた2人、またはそれ以上の元首がそれぞれの地で公正を打ち立てるならば、これは何らの脅威あるいは敵対性を生むものではないが、他方の不正と不義の強権支配者においては、宗教と現世の両方に害を与えうる、否、現に与えてきたからである」。

シッディーク・ハサン・ハーン<sup>〔111〕</sup>は、この見解を支持して、その著『開かれた庭園』において次のように述べている——「イスラーム的元首制は、教友、第2世代、第3世代の時代にそうであったように、独任制と規定され、政府の諸事は彼の管轄下に置かれる。すでに統治権者が確定したあとで統治権を主張する者が現われた場合の規定は、紛争を取り下げないならば、これを討つというものである。また、同時に2人に対してバイアが別々に行なわれ、両者に優劣の別がない場合は、ウンマ指導者層が2人の間を調整していずれかが統治権を握るようにしなければならない。それでも収拾されない場合は、ウンマ指導者層が2人の内のムスリムにとってより良き方を選択しなければならない。この選択は、それを行なう資格ある者たちにとつ

ては、むずかしいものではない。〔以下も引用の続き〕

イスラームが広まり、その領域が拡大し、周辺が遠方に及んでからは、周知のように、地方ごとにイマームまたはスルターンの統治が始まった<sup>(10)</sup>。それぞれの統治範囲を越えては、その統治者の命令も禁止も実施されることがなくなった。従って、イマームやスルターンが複数存在することには、何ら問題がなく、各地の民は、統治委任の誓いのあとは、それぞれの首長に服従して、その地において命令と禁止が実施されればよいのである。別な地の統治者にもその地において同様のことが言える。もし、すでに統治権が確立し、その民がバイアを行なったあとでその地の統治権を主張する者が現われたならば、それは討伐しなければならない。しかし、離れている他の地方の者は、この統治者に従う必要はない。元来、遠い地の場合、首長に関する知らせも伝わらなかったりするもので、この場合の服従の義務は、実践しえない〔から義務となりえない〕ものである。このことは、人々と諸国の事情に通じている者には自明であろう。中国とインドの人々はマグレブの地を統治する者について、彼に服従するどころか、その名も知らないであろうし、その逆もまた同様である。ホラサーンの民はイエメンの統治者を知らないであろうし、その逆もまた同様である。このことが分かれば、これが〔複数の元首を認める〕イスラーム法の原則に合致し、典拠の示すところと適合していることが分かる。これと反対の見解に耳を傾けるまでもない。初期イスラームにおけるイスラーム的統治のあり方と、今日のその相違は、日中の陽光の如くに明らかであり、これを否定する者に対しては、あえて証明を持って論証するまでもない。

これが必要性によって元首の複数性を認める論議であり、優れたイジュティハードと言える。法学者によっては、この問題を集合礼拝〔金曜日の礼拝〕と類似のものとしている。集合礼拝のイスラーム法上の原則は、その地の人々が全員一つのモスクに集まることにある。そこには信徒が一体に集まることの意味があり、いくつもの礼拝が行なわれたときは、先、または後に

行なわれたものは、集合礼拝とは見なされない。従って、一つのモスクで集合礼拝が行なわれたことが知られた場合には、そのモスクで2回目の集合礼拝ができないことは言うまでもなく、同じ地区では他のモスクでも集合礼拝はもはや行ないえない。もし行なった者がいたとしたら、その礼拝は無効である上、罪を犯したことになる、また正午の礼拝の義務はそのまま残る<sup>〔112〕</sup>。しかし、集合礼拝が複数行なわれることを禁ずる見解の持ち主たちも、選択の余地があるときには厳密な禁止を言うが、やむを得ない必要性が存在する場合については、その程度に応じて許容されるとしている。

法学者の大多数が、正当な元首が複数存在することは認められないとしていることの明らかな含意は、きわめて遠隔の地にいて通信も困難なために、公正の地に住むジャマーアとその元首に従うことのできないムスリムたちは、自分たちの地方において個別政府を形成することが容認されるということであり、彼らの法的立場は、イスラームに入信したが、イスラーム世界に移住してイマームを助けることの出来ない者と同じである。彼らの地は、公正の地と同格ではなく、彼ら以前にイスラーム法を施行して正当な元首を戴いているジャマーアと比べて、等しい地位にあるものではない。むしろ、彼らは義務として、ジャマーアと連携する方策を採り、ジャマーアの主権を受け入れてでも統一を図り、可能な場合には公正の地を侵す敵と戦って、ジャマーアとその元首を助けなければならない。同様に、ジャマーアも、この地が敵の攻撃を受けた場合には、援護しなければならない。彼らの法的立場が、イスラーム世界に移住しない者と同じであるという見解が正しいとすれば、ジャマーアが援護すべきという規定は、クルアーンの「信仰に入ったが、移住していない人々については、彼らが移住しないかぎり、汝らは彼らの〔遺産〕執行権と何らの関係はない。しかし、彼らが宗教に関して汝らに助けを求めるならば、汝らが契約を結んでいる民を敵とする場合を除いて、かれらを助けなければならない」（戦利品章第72節）との指示に含まれる。これは、この節が一般の執行権（wilāyah ‘āmmah）に関するもので、単に遺

産の執行権に関するものではないとの、最も妥当な見解に立脚している。

要約すれば、ムスリムの大多数は、イスラーム的元首職においては、元首が複数存在することは認められないとの見解を採っており、その意味するところは、必要性のために更新され、ジャマアに従うことが免除されるイスラーム的政府とは、臨時と見なされる「必要性の政府 (fukūmah ḍarūrah)」であって、その統治は〔有効なものとして〕実施されるが、仮に正当な政府と同様の法的条件を備えたとしても、決して正当な政府に等しいものではない、ということである。正当な政府と同様の条件を満たした場合は、正当な元首職となるとの見解——これは少数異見 (shādhah) と見なされている——を採るならば、真の複数性〔正当な政府の複数性〕を認めることになるが、しかし、あくまでも必要性に基づく政府であるとするのが異論のないところであって、その場合、必要性が消滅したら統一政府を持つことが義務となる。この問題については、多くの規定が存在するが、ここでは論じている余裕がない。

必要性の政府を認めるといっても、この必要性が確かなものか検証されなければならない。諸地域間の距離や法の施行を妨げる通信の困難といったものは、時代と場所によって異なるものであり、それをイスラームの統一を妨げる恒常的な口実としてはならない。現代における「時間の短縮」は、不可視の力に隠された諸現象を教えるハディースの内容が具現化したものと言えようが、遠方の諸地域が、陸と海から汽船や鉄道によって、次いで航空機によって、結ばれるようになった。これによって、旅客、荷物が何百、何千マイルの距離を、何時間かの間に運ばれるようになり、情報は電気通信によって世界の端から端まで数分のうちに届くようになった。これらの手段をサラフ（初期世代）が所有していたならば、全世界を征服したであろうに。これ〔世界の征服〕は、今日いくつかの国が望んでいることである。いくつかの国とは、「北」のヨーロッパの諸民族であり、彼らは南と東方のほとんどの民族を支配するに至っており、両者の間には、限らない文明の差が存在す

る。

しかし、ムスリムたちの間では、これらの手段が不足しており、いくつかの国では全く手に入っていない。また、いくつかの国では、これらが西洋人に依存していることが理解されていない。しかるに、イスラーム法は、種々の義務を私達に課しているが、多くの義務がこれらの手段に依存するか、これらなしには完遂できないものなのである。例えば、領土の維持とその防衛、クルアーンに命じられているように、力を蓄えて敵に備えることなど。これら〔近代技術を獲得すること〕は、彼らが私達の地のほとんどを制圧しているために、一人一人に課せられた義務となっているのである<sup>〔113〕</sup>。たとえ敵が小さな村一つを制圧しても、これは男女の一人一人の義務となるものである。この義務を實踐して、イスラーム法に則って真理と公正を打ち立てる一人の元首に従って、主権の統一性が回復されんことを切に望む。

統一的な元首を戴く義務の前には、多くの義務が存在する。しかし、ムスリムたちは、それらを怠って、強権支配の統治を受け入れ、それによってイスラームが人類の改革のためにもたらした国家形態その他のものの栄光は失われてしまった。防衛の義務を果たす前に、一体果たすべき何の義務が存在するといふのであろうか。

### 3. ウンマの統一性と元首職の単一性

元首職の単一性(wahdah)は、ウンマの単一性から導き出される。しかし、各々の民族主義による団結心がイスラーム諸民族を引き裂き、イスラームがもたらした、単一の主、単一の神、単一の啓典、単一の法、単一の言語による統一は失われた。一体どこに単一の元首がありうるであろうか。これは、単一のウンマではないのか。

私は、統一(wahdah)がそれ自体として、不可能であるとは思わない。しか

し、ムスリム諸民族の一つであれ、組織された諸集団の一つであれ、統一の重要性を十分に理解し、その実現のために努力している者を、私は知らない。彼らは、無知と分裂と党派的対立 (tafarruq madhhabī) と民族主義的熱狂 (ta'aṣṣub jinsī) と無関心に落ち込み、宗教的、社会的完成の理想へ向かって昇っていかうともしない。独立した政府を持っているイスラーム諸国を軍事力によって、単一の首長に従わしめることは不可能であり、またこれらの地域の諸政府に対して、納得と自主選択をもってその中の一つに従うよう、説得することも不可能であろう。

今日における独立政府とは、トルコ、ベルシャ、アフガン、ナジドおよび上イエメン [現在は北イエメンという]、すなわち山岳民とその同盟者、下イエメン [南イエメン]、ヒジャーズ<sup>[114]</sup> である。ボハラのように、ツァー・ロシアの支配下にあったイスラーム地域のいくつかが一応独立したが、いまだ安定しているとは言えない。トルコとアフガンの条約などで、アゼルバイジャン、クルディスタンも独立を認められているが、これらは小政府であり、いずれトゥーラーン主義<sup>[115]</sup> によってトルコは併呑しようとしている。コーカサスのイスラーム諸民族も同じようであり、イスラーム的カリフ制を主張できるような政府は存在しない。従って、論ずることができるのは、アラブの諸政府とアジャム [非アラブ] の3政府についてだけである。

上イエメンの民であるが、彼らは、ここ千年ばかりの間、正当で合法的な元首職は彼らの間にのみ存在してきたと信じている。というのは、彼らのイマームは、スンニー派が指定している資格条件、およびザイド派<sup>[116]</sup> による追加条件——この追加はスンニー派の立場と対立するものではない——をすべて満たして、合法的な選出によって就任して、イスラーム法によって統治し、治安を確立しているからである。ザイド派は、スンニー派4法学派と異なるところがごく少なく、特にハナフィー派とは近い。従って、彼らに他の者に従うよう説得することは望むこともできない。トルコ人は何世紀も彼



らと戦ってきたが、彼らのイマームを打ち倒すことができなかった。ただし、周辺のアラブ人と他のムスリムは、彼らのイマームに敵対するものではないし、彼らも自分たちのイマームを認めるよう呼びかけたり、その旗の下に近隣を従えようとしなかった。このイマーム位の有効性は、ハディース学者の長、アル＝ハーフィズ・アフマド・イブン・ハジャル・アル＝アスカラーニーによって、ブハーリー『正典集』のハディース「このこと〔カリフ職〕は、ただ2人〔の統治者と非統治者〕が残るのみになってもクライシュ族出身者を当てるべし」の注釈の中で認められている<sup>[117]</sup>。

アッ＝サイイド・アル＝イドリーシー<sup>[118]</sup> について言えば、彼は、独立した統治者であり、アリー家の血を引くサイイド<sup>[119]</sup> であり、アズハルで学んだ法学者であり、スーフィーの師である。私達の知るかぎりでは、カリフの座を求めたこともないし、自分の支配地の指導者たちにカリフとしてバイアをするように求めたこともない。しかし、彼の一族と支持者たちは、彼こそヒジャーズ地方のシャリーフ<sup>[120]</sup> たちよりもカリフ位にふさわしいと信じており、彼をアッ＝サイイド・アル＝イマーム<sup>[121]</sup> と呼んでいる。またハーシム家の君主<sup>[122]</sup> と呼ぶ者もある。信頼できる筋の報告によれば、フセイン国王<sup>[123]</sup> は、外交政策のみ、あるいは単なる儀礼のみにしてもヒジャーズに従うよう、彼に要求することを考えたという。この動きを彼は歓迎しなかったし、〔イエメン〕のイマーム・ヤフヤー<sup>[124]</sup> も同様喜ばなかった。実際2人とも、フセイン国王の動きに驚きの意を示している。私達に伝わる場所では、アッ＝サイイド・アル＝イドリーシーは、外交政策においては、西洋人の策謀に対抗しイスラーム的同盟を強化するために、むしろトルコの主権を認めたほうが良いと考えていたという。

ヒジャーズ政府<sup>[125]</sup> について言えば、これは新しい政府であって、確固たる機構もなく、ヒジャーズ王がすなわち政府であり全てであるという状態にある。メッカの人々がアラブ人の王として彼にバイアを行ない、続いて、シリアの人々の一部とその他の人々が、〔シリア王が予定されていた〕その

息子ファイサルが後継するとの想定によって、ダマスカス政府の独立宣言<sup>〔126〕</sup>の前に、彼にカリフとしてのバイアを与えた。これはシリアとエジプトで、似たような人々が、イスタンブールの新カリフ〔精神的カリフのアブデュルメジト〕にバイアを行なったのと同様のことである。おそらく現在は、彼の息子ファイサル・イラク王とアブドッラー・東ヨルダン王がその勢力を背景に父親をカリフにしようとし、シリアとイラクでバイアを行なうチャンスを待っていると思われる。〔トルコの〕『キブラ』紙には、かつて最近もイスタンブールのオスマン朝カリフのカリフ制を無効とし、彼らと彼らの政府のイスラーム性を否定する記事が掲載されてきた。〔ヨルダンの〕アンマンでは、壊れかかったモスクがあったところ、アミール・アブドッラーが改築を命じ、彼の法官であるシャイフ・サイード・アル＝カラミーが彼のために詩を献じ、大理石に彫り付けて新しくなった建物の扉のうえに掲げたという――

フセインは、アドナーン<sup>〔127〕</sup>の栄光を継ぐ者にして  
並ぶ者なき「信徒の長」となり  
オスマンの一族に簒奪されて長年たったが  
真の持ち主にカリフ制の権利は戻された

この法官は、彼がアドナーンの栄光と名付けたものを、フセイン国王をしてイスラーム世界において並ぶ者なき信徒の長とする根拠としているが、彼はアドナーンの家系に栄光をもたらしたわけでもなく、またアドナーンの栄光がカリフ職に就く理由となるわけもない。ただこの詩の作者は、かつて今も父親をカリフにしたがっているヨルダン王におもねっているに過ぎない。しかし、これは彼らの敵であるトルコ人のカリフ職のみならず、ヨルダン王とその父フセイン国王が親交を語っている〔イエメンの〕ヤフヤー・ハミードドディーーンのイマーム位に対しても誹謗したことになる。イマーム・ヤフヤーを、ヒジャーズのシャリーフたちのように血統だけでカリフ職に就

く資格があるとしている者と比較することなど出来ないのである。イマーム・ヤフヤーは、ハーシム家のアリーの由緒ある血統であるのみならず、イスラーム法に反する一切を行なわないことを明言している。彼は学識あるムジュタヒドであり、勇気ある統治者であり、権勢と威令をもってその独立を維持することができ、すでにバイアを受けて何十年も過ぎており、そのイマーム位を認める者の数はヒジャーズ地方、シリア、イラクの民よりも多い。

ここでの私達の目的は、これらの人々やその他の者の主張や狙いについて論ずることではなく、独立しているイスラーム諸国の状況を明らかにすることにある。その点で、ヒジャーズ国王とその息子たちが、カリフ職が、彼らの血統とヒジャーズ地方の中心的位置によって彼らのものとなるべきと考えていることを述べただけである。彼らはその野望を推進するにあたって、英国の援助を受けている。彼らの一人ヨルダン王アブドッラーがアレキサンドリアで「カリフ位は私達のものである」と語ったことは、エジプトの新聞に報道され、それに対する反論を掲載した新聞もある。

ネジド<sup>[128]</sup>の人々について言えば、彼らはハンバリー派のサラフィー主義者<sup>[129]</sup>で、彼らは自分たちの長〔イブン・サウード〕をイマームと呼んで、カリフとは名付けず、彼がカリフ位を号したとも伝わっていない。しかし、彼らは、自分たちの長以外に、啓示されたとおりのイスラームを実践しているムスリムの長はほかに存在せず、彼らの国こそ公正の地であって、彼らこそジャマーアであり、そこに移住することは信徒の義務である、と考えている。したがって、彼らを他の人々に従わせることは、望むべくもない。彼らは新しい学派を立てて他の者を従わせようとしているのだとの嫌疑を受けているが、彼ら自身は自分たちに対して言われていることを気に掛けていないし、他の者に対して自分たちに従うよう呼びかけているわけでもない。ただ、正しいイスラームを知らない周辺の遊牧民に、信仰を深め、遊牧生活をやめて、「スンナのイマーム」アフマド・イブン・ハンバルの学派に則ってイスラーム法を施行する彼らの政府に従うよう、呼びかけているだけであ

る。

以上、私達の知るかぎりにおいて、独立しているアラブ諸国の状況について概説した。オマーンのイバード派の政府については言及しなかったが、それは、オマーンが英国の支配下にあり、他のムスリムと連合する気が無く、また住民の大多数がイバード派<sup>[130]</sup>に属しているからである。イバード派はハワーリジュ派の一派であって、クライシュ族出身を初めからカリフの資格条件とはせず、前スルターン<sup>[131]</sup>も、オスマン帝国とのつながりを求めないと公言している。

非アラブの独立諸国であるが、まずイランは、イマーム派・シーア派<sup>[132]</sup>であり、彼らの学派ではイマーム位は、イマーム・ムハンマド・マフディー・アル＝ムンタザル<sup>[133]</sup>のものであって、他のいかなる者にもイマーム職は認められない。他のイスラーム諸国との連合は、一種の政治的同盟として行なわれているのである。

アフガン [アフガニスタン] は、スンニー派であり、アンカラの新トルコ政府との間の条約において、トルコがカリフ国家であることを認めているが、その主権が自分たちに及ぶことを認めたわけではなく、この条約は対等な国同士の条約である。

アンカラで調印されたこの条約の第3条は、アフガン国家をトルコに従属させるものであったという。エジプトの『アル＝アフバール』紙のアフガン首都カブール特派員電によれば、この第3条は「アフガン国は、この機会に、同国が、優れた [イスラーム的] 貢献をなしイスラーム的カリフ制の旗を掲げているトルコに対して従うものであることを明言する」となっているという。

特派員によれば、アフガンのアミールは、この条文を受入れず、「アフガン国は、高貴なる [オスマン帝国以来の敬称] トルコ国家に従属するものではないが、同国がカリフ国家であることを認めるものである」と変更したという。これは、先日のトルコ革命以前のことであって、最近の情報によ

れば、アフガーンは、トルコがカリフ制を政治と統治に関わりない精神的なものとしたことに反対している。もし、彼らがオスマン朝カリフ職の有効性を再び認知するならば、イスラームを強力に堅持する彼らとしてはカリフに従わなければならないであろう。

しかし、明らかに、オスマン朝にカリフ職を認める者たちは、その政府に従うのではなく、その持ち主が諸国に対して精神的な影響力をもつところの一つの名誉ある称号として認めているに過ぎない。そうでないならば、ムスリムたちのカリフであるということは、宗教上の長であり、彼らに服従を要求し、反乱する者に対しては処罰権を持つところの政府の長でなければ、何らの意味はないのである。他方、武力をもってのみ服従を得る強権支配者については、武力によって制圧されている者以外はそのカリフ位を認めてはならないのである。イスラームにおいては、最高イマーム職を、単なる尊敬と名誉の称号にしてしまうことには、寸毫の価値もありえない。

さて、外国支配の重荷にあえいでいるイスラーム諸国、エジプトとその他の北アフリカ諸国、シリア、イラクなどについて言えば、彼らはカリフ制やイスラーム政府のことについては何らの発言権がない。この問題について責任ある指導者層は存在しないのである。というのは、仮に、当該地方における政府と民衆の指導者たち——彼らは、外国支配さえなければ、この地域におけるウンマ指導者層なのであるが——が、例えばトルコ人、あるいはアラブ人のカリフに正当なバイアを行なおうと望んだとすると、このバイアは、彼らをして、このカリフの権力に服従し、公共の事項に関するその命令・禁止に従い、反乱する者に対して彼を助けなければならないことを意味するが、これを、彼らを支配している外国の許可無しに実践することは不可能であり、といって外国の支配者が許可を与えることも——公式には、ムスリムの宗教問題には介入せず、カリフ制の問題は本人たちに任せると称したところで——考えられないからである。

他方、公職にもなく、民衆に対する指導性も持たず、バイアを行なったと

してもカリフに服従もできない個人や集団について言えば、彼らの態度は、逃げろといわれれば逃げ、助けろといわれれば助けるような者の行為であって、外国支配の行なわれている地域では、このような者たちに自由に発言を許しているところもあり、そうでないところもある。これらの地域におけるムスリム大衆の意見は、いずれも外国支配者の意見と対立するものである。一例をあげると、エジプト、インドで個人、集団の中で新しいトルコのカリフにバイアを行なった者があったが、もし、チュニジア、アルジェリアの民が同様のことを望んだとしたら、ここを支配するフランスは、このバイアが彼らがトルコ政府に従うことを意味しないことを知っていても決して許可しなかったであろう。カリフに対するバイアがトルコ政府に従うことを意味しえないということで言えば、そもそもトルコ政府自体がカリフに従っているわけではない。従っているのは、カリフの方で、彼はトルコ政府の官吏に過ぎず、政府がその職と機能を決定しているのである。

要するに、外国の支配を受けているイスラーム諸民族には、カリフ制について何らの権利もなく、外国人支配者が容認することを行ないうるに過ぎない。彼らが、単一の元首職を不可欠の条件とするウンマの統一のためにできることは、言論活動と資金提供だけである。一方、独立している諸国については現在のところ、彼らが学派对立と民族主義を捨てて団結することは、望み薄である。次善の策は、相互友好条約なり、政治的・軍事的同盟なりを結ぶことであろう。非アラブ諸国はすでにこれを始めている。アラブ諸国の間では現在のところこれはむずかしいが、いずれ状況が許せば、他の国との合意も可能であろうし、それが全イスラーム世界を団結させる包括的元首職再興の準備となるであろう。

誰が、分裂し、断片化したイスラームのウンマを再構築し、カリフ制国家を立法者が初めに定めたように再生することを、求めるのであろうか。ウンマの指導者たち、彼らはいずこに……。今日における彼らは、誰なのか、一体どこにいるのか。

## Ⅵ. 今日におけるウンマ指導者層の責務

### 1. 今日におけるウンマ指導者層、ウンマと元首職に関する彼らの義務

これまで、イスラームにおける最高イマーム職〔カリフ制国家〕の諸規定に関して明らかにすべきことを述べてきた。次に、これらの規定を実践し、ウンマとその統一の再構築および正当な元首職の回復を達成するためになすべきことについて述べていきたい。すでに第2節〔Ⅰ-2〕で述べたように、これは、私達のイスラーム法的な義務であって、それを放置するならば、ウンマ全体が罪を犯したことになるのである。そして、正当な元首職を欠いたままでは、ウンマの生も死もジャーヒリーヤ〔イスラームなき状態〕のものになってしまう。したがってウンマは全体として義務の実践を求めるのである。ウンマがこれについて主権者である事は第4節〔Ⅰ-4〕で述べた。主権を実践する者は、第3節〔Ⅰ-3〕で述べたように、ウンマの代表としてのウンマ指導者層（「解き、繋ぐ者」）である。従って、ウンマ指導者層こそ、ウンマの全ての事項において——中でもとりわけ最高主権に関し——公共善の実現を求める人々なのである。

すでに述べたように、ウンマ指導者層とは、ウンマの貴顕であり、指導者たち、長たちである。ウンマは彼らに、ウンマ存立の基盤たる知識と行政と公共善を信託し、宗教と社会に関して彼らの決定するところに従う。これは、秩序だった社会生活の基礎となるものであり、あらゆる民族において社会秩序の根本原理として承認されている。アラブの詩人も言っている——

混乱が来れば、人々も貴顕も道を失い

無知なる者が治めれば、上下もなくなる

ウンマの中のこの集団が正常な状態にあれば、ウンマとその統治者たちの状態も正しいものとなり、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、これらのウンマ指導者層を、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（‘ilm ‘istiqlālī）を有し、公正と見識と叡知を備えた人々によって構成せしめることにある。この問題は、第4節〔I-4〕の元首の選任権者の項において言及した。

カリフ制の法的規定に関する書では、ウンマ指導者層について多く語られるのが通例であるが、本書で述べたのは第4節に触れた諸点だけであった。さて、彼らは今日、どこにいるのであろうか。そして、現代においては、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。植民宗主国または国民主義による正当性のない諸政府は、彼らが専制的に支配している国において、民衆の指導者たちを墮落させ、彼らの協力者にしようとしている。もし、取り込み、ついで恫喝に失敗すれば、策謀、弾圧をもって臨む。そのため、自由な諸国を除いて、ウンマの側に立つ指導者はごく少ない。支配されている諸国の指導者たちは彼らを公職に就けた支配者の側に立っており、彼らの統治行為は買収されたものとなる。このような者たちの中にはウンマを欺いてきた者があり、彼らはウンマの観点からは背信者であって処罰に値する。中には本来なら信頼に値する者もいるが、それをウンマが明らかにすることもしないこともある。ウンマが彼らを侮蔑していることは、専制者たちの支配のためにウンマが沈滞し分裂しているときは表に現われない。それが表面化するのには、蜂起と革命によって結集するときである。ウンマがそのような指導者たちの支配を嫌悪し、侮蔑していることは、近年のエジプトにおける革命によって私達の目にも明らかとなった。これらの人工的な買収された指導権の徴は、彼が公職を離れたときに、ウンマの大半が彼を祝福することもなく、指導者として迎えることもないことの中に現われている。今日、イスラーム世界を占領している外国人の中には、これらの指導者を彼



らの祖国の首都に招き、植民地における彼らの権力を強化することに同意せしめ、これらの者たちを植民地支配のために働かせたりすることがある。これはまさしく、スルターンたち、アミールたちが、公職、叙勲、贈与を用いて、ウラマー、貴顕の者を取り込んでいたのと同じ事である。さて、トルコ、エジプトでは、議会 (majlis an-nuwwāb) をもってウンマの主権を要求し始めた。これらの議会は、イスラームにおけるウンマ指導者層に相当する。ただし、イスラームでは、議員の資格として学識と美徳を条件付けているが、今日における西洋とその模倣者たちはそのような条件を課していない。

アンカラの大国民議会派の人々は、实际的にウンマ指導者層になって、オスマン朝議会、内閣、スルターンを統合した位置を占めるに至った。これは、かつてイスタンブールでアフメト・モホタール・パシャが私に語った言葉を思い出させる。彼は立憲政府について尋ねた私に次のように言った——「私達の元には議会があり、スルターンはいない。いずれが重いかは、存在の秤にかけてみなければ、分らない」。

エジプトやインドのように外国に占領されている被支配地では、トルコが実践したようなことを行なうことは期待できない。ただ、ウンマが自立に至るまで、優れた個人が輩出されるだけである。

導き手たる師 [アブドゥ] は、このウンマにおいて指導者の地位に達し、宗教的事項、および政治その他の社会的事項においてウンマ指導者層の位階に到達した。否、彼はほとんどウンマ全体の指導者になるところであった。ただ、それは潜勢としてであって、実勢としてではなかった。ウンマが、彼が描いたような方向に前進すべき準備が出来ていなかったからである。そのため、師は「悲しいかな、ウンマのない者よ、彼の国のアミールは、彼を遠ざけてその意見を聞こうともしない」と語ったものであった。

師の弟子のサアド・ザグルール<sup>[134]</sup> は、その支持層が広がってきた近年において政治的指導者の地位に登ったが、それまで民衆の力をもって何か実

践しようとする、いつも否定につぐ否定を受けていたものであった。インドにもムスリムおよびヒンズー教徒出身の優れた人々が、近年の様々な出来事によってその能力と志が明らかとなつて、ウンマにおける指導者の地位に登っている。彼らは現在獄中にあるが、ヒンズー教徒ではガンジー、ムスリムではアブル=カラム [アーザード]<sup>[135]</sup>、ムハンマド・アリー<sup>[136]</sup>、シャウカト・アリー<sup>[137]</sup> がいる。彼らは、エジプトにおけるワフド党、彼の地におけるヒラーファト協会のように、それぞれの集団を率いている。

一方、古くからの集団について言えば、エジプトのアズハル、イスタンブールのファーティフ・モスク、スレイマニエ、チュニジアのザイトゥーナ・モスク、インドのデオバンド学院などに依拠するウラマーの組織があり、ウンマの大半は、彼らの述べる見解が神の法を正しく示していると信頼している。しかし、欧化主義者 (matafarnij) たちの大半は——その中には、統治者、軍の司令官たち、諸政党の指導者たちの多くが含まれる——これらのウラマーに価値を認めることが、公職または財産によって何らかの社会的地位を得ている者に対する場合は別として、ほとんどない。スンニー派のウラマーの中には、集団としてであれ、個人としてであれ、シーア派のウラマー、特にナジャフで学問を修めたウラマーの水準ほどに指導性を持ち、民衆が付き従うという人物は存在しない。シーア派のウラマーは、実際彼らの学派に従う民衆の指導者なのである。聞くところによれば、彼らは [ナジャフで] 最近ファトワー (fatwā 法学裁定) を発して、ファイサル王の政府がイラクと英国の間の条約の批准を命じるために招集する議会の投票を禁じたところ、シーア派の者は遊牧民も定住民もこれに従ったという<sup>[138]</sup>。ミルザー・ハサン・シーラーギー<sup>[139]</sup> の時も彼がタバコ禁止のファトワーを発すると全イラン人が従って、喫煙とタバコの栽培をやめたのであった<sup>[140]</sup>。タバコは、彼の国の輸出品の中でエジプトにおける綿花の地位を占めているにもかかわらず。そして、このファトワー発布を要請したのが、東方の覚醒者 (muwaqqiz ash-sharq) ジャマールッディン・アル=アフガーニーであっ

た。その原因は、イラン政府が英国の会社にタバコの独占権を与えたため、結局イラン政府は5万スターリング・ポンドの補償によって、独占権を撤回したが、もしそうしなかったならば、かつてインドで独占権がインド併合につながったように、イランでも同様の事態を迎えたことであろう。

すでに、専制の政府が、民衆の中から現われる指導者を墮落させようと努力していることは、述べた。しかし、それ以前に、そもそも指導者が現われることを防止するような努力をしているのである。それが、教育と教育行政の非イスラーム化である。彼らは、ウラマーを、政治と行政から遠ざけ、そのため、政治と行政に携わる者の大半はイスラーム法を知らない者となった。これらの人々が、教育を監督し、政府で働く者を育てるようになったのである。彼らは、ウラマーを攪乱して、モスクの片隅や居所に押込め、ウラマーもその権利を求めることなく、それゆえ文明と時代の要請に応える準備もせず、ウンマにその権利を教えることによって指導性を発揮するすべも知らないでいる。そして、ウンマの指導権はそれを声高に要求する者の手にわたり、ウラマーの「解き、繋ぐ者」としての権利も消失し、ウンマを統治者と政党と政治集団のなすままに任せてしまっている。これらの者はほとんどの場合、イスラームの知識が無く、イスラーム教育も受けていない。イスラーム教育はといえば、今や残存している部分でも無秩序なものとなってしまっている。

さて、このような状態において、イスラーム法上の義務として、真理と公正の元首職を復興しようと志すならば、まず、第5節〔I-5〕で述べたような資格条件を備えたウンマ指導者層を存在せしめなければならない。彼らこそ、ウンマを代表して、元首を選任し、ウンマを彼に従わしめる責任者である。そして、ウンマ全体に、あるいはウンマ内で現在独立している地域に元首職を確立する前に必要なことは、これらの地域の諸民族を団結させ、学派的・民族的・言語的な違いを統一と合意の妨げとならないようにすることである。

ここで、私達は自問する——イスラーム諸国に、ウンマ指導者層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。もしそれだけの勢い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出来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ならしめる。そして、その決意の力は〔真理・公正を〕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。

## 2. 中道のイスラーム改革派

これまで述べたところから明らかなように、可能な限りでのイスラームのウンマ統一のための行動は、今日においては、2大民族、すなわちイスラーム揺籃の地のアラブ民族と恒久のイスラームの剣・トルコ民族から始まらなければならない。そしてアラブの独立諸国の問題は、まず、その統治者、指導者たちが連合することが全てに優先する。さてここで、次の点を明らかにしよう。

アラビア半島は別として、イスラーム諸国において政治的指導権を競っているのは、3つの勢力である。第1に伝統法学の墨守者、第2にヨーロッパの法・制度の模倣者、そしてイスラームとその法の自立的理解とヨーロッパ文明の核心を糾合した改革派である。第3のこの派こそ、勢力を増し、財力と人材を結集できた時に、ウンマからその苦難を取り除き、正当な政府（元首職）を復興することのできる者であり、その立場は中道にあって、前2者の中からウンマの再生を志す者を吸収できる派である。私達は、かつてこの

派を、「導き手たる師の党〔アブドゥ派〕」と呼んだ。『アル＝マナール』は、われらが師〔アブドゥ〕を全イスラーム諸国の改革派の指導者とするために力を注いでいたからである。私達は、様々な地域、特にアラブ、トルコ、インドの中道の改革者たちを知っており、また私達は、インドのムスリムたちが全体として、この派を財政的、人材的に強化しようと望んでいることを確信している。しかし、行動は、インドだけでは不可能で、まずイスラーム世界の全地域の理性ある人々を糾合し、互いに合意する組織をもってウンマ指導者層を形成し、世論を指導し、現在採るべき方策を決定するために緊急の〔国際〕会議を開催しなければならない。カリフ制の問題は長らく顧慮されなかったが、トルコ革命によって第一の重要課題となった。それについて書かれた多くの誤りによって世論が混乱しなかったとすれば、私達はむしろ沈黙を守ったまま、公益実現のために行動を起こしていたであろう。しかし、まず準備として、〔本書などで〕真理と基本原則を明らかにしなければならなかった——かつ様々な見解と願望についても付随的に論じなければならなかった。以下には、改革派について、模倣と党派性を特徴とする他の2派から寄せられた批判に言及し、さらに改革派の提起する行動のための原則と方針を述べる。

### 3. 欧化主義者 (ḥizb al-mutafarnijīn)

すでに、欧化主義については、『アル＝マナール』において、その主張および実践者について述べ、彼らの中にはイスラームを放棄し、それを公言して自慢している者もいること、また彼らがイスラーム政府が樹立される場合にその法においてどのような扱いを受けるか、言及した。若干重複となるが、再び以下を述べる。

欧化主義者の中の棄教者 (mulḥid) <sup>[141]</sup> たちは、現代においては、宗教

は、政治、科学、文明と合致せず、宗教によって実際に規定されている国家は、発展して国力を増強し列強に伍するようになることなどできない、と考えている。これらの者は、ヨーロッパで学んだ者たち、〔イスラーム世界の中の〕ヨーロッパ諸言語と近代科学を教える教育機関で学んだ者の中にきわめて多い。彼らの大半は、政府は非宗教的であるべき、との意見を持っている。この派は、トルコにおいて強力かつ組織化されている。エジプトでは組織化はされてなく、シリア、イラク、インドなどでは、強力ではない。この派の見解は、イスラームのカリフ制を国家から排除し、ウンマにおけるイスラームを弱め、イスラーム的宗教的連帯に代えて民族的、国民的連帯を強化するあらゆる方策を取らなければならないというものである。トルコ人は、この派の中でも最も強力に、トルコにおいて正当な元首職を確立することに、反対している。

欧化主義者の中には、トルコにカリフ制が置かれていることには、政治、文化その他の理由で、有用性がある、と考える人々もいる。すなわち、カリフ制を形式的または精神的なもので立法または行政上の権力を持たないものととどめ、国家のために宗教をもって政治宣伝をせしめる、つまり、ローマ教皇やギリシャ正教の大主教の権力のごときものにする、という考え方である。この主張をする者の多くは、トゥーラーン主義者である。彼らの思想は、汎イスラーム主義と部分的に重なる。彼らは、東方のアジャム〔非アラブ〕のムスリム諸国民をトルコ民族として統合したウンマを形成することを願っている。その根拠は、これらの諸民族には、イラン人、アフガン人のペルシャ語、インドのムスリムのウルドゥー語を除いて、書き文字をもつ発展した言語はトルコ語しかないからであり、またトルコ語はイランの諸地方の大半に広がっているからである。そして、トゥーラーン主義とトルコ語の同盟の名によって糾合できない人々は、イスラームのカリフ制によって吸収できる、さらにこれらの人々の子孫は政府が与える教育によってトルコ化できる、と構想されているのである。しかし、純粋のトルコ民族主義者は、こ

の汎トゥーラン主義に、これでは汎オスマン主義——あるいは本人たちの理念としての汎イスラーム主義——の場合のようにトルコ人は、その中に埋没してしまうのではないかと恐れて、反対している。本節の目的は、これらの問題を検討することでも、批判を行なうことでもない。ただ、簡単にイスラーム的政府に反対する人々を紹介しているだけである。また、私達は、これらの人々の多くに対して、民族とイスラームを統合する思想をもって説得することを諦めたわけでもない。

欧化主義者の中には、イスラームのカリフ制を樹立し、国家元首をイスラームを確立するところの正当なイマームとすることが、今日の文明国家では、实际的に可能ではないとする人々もいる。その中には信仰の篤い人もおり、そうでない人もいる。その考えによれば、トルコにおけるカリフ職をかつてオスマン朝においてそうであったように、名目的なものに留め、可能な範囲でその益を引きだし、カリフが専制君主になったりその政府が絶対王政にならないように、今日では施行しえない法規定は制限するか、もしそうでなければ、カリフ制そのものを廃止すべき、とされる。改革派がこれらの人々を引きつけることは、他の人々に対するよりは容易であろう。

#### 4. 伝統的法学墨守派

すべてのウラマーと彼らに従う大衆のほとんどは、彼らの国の政府が純粹にイスラーム的なものとなることを、望んでいる。トルコ人の場合はハナフィー派法学の従うことを決意している<sup>[142]</sup>。中には、いくつかの規定に関してハナフィー派以外の法学に準拠することを厭わない者もいるが、いずれにしても、それが今日の文明と対立することがあってもその正当性を疑うことはない。しかし、これらのウラマーは、伝統法学を基礎として〔現代に適用できる〕軍事・財政・政治の法を作ることはできないし、そもそも、す

すべての社会的関係の規定は一般的イジュティハードによるとの見解を拒絶している<sup>[143]</sup>。彼らに政府の行政を委託しても、実践することは全くできないであろうし、戦争も平和も彼らの能くするところではない。

『アル＝マナール』において何度も述べてきたように、ウラマーが、今日の状況が要請するところに従って、イスラームの本質を明らかにし、それを擁護することをしなかったことが、多くの欧化主義者がイスラームから離れた最大の理由なのである。もし、彼らがなすべきようにそれを行っていたならば、出ていくムスリム以上に、西洋人がそもそもイスラームを受け入れたであろうに。このような事態を迎えた原因、あるいは最も重要な原因は、ムスリムたちが、キリスト教諸国におけるカトリックの教皇や宣教団体のような、宣教のための機構と財力をもって活動する指導者と組織を欠いていたことである。スルターンやアミールおよびその配下の者たちが、ウラマーを墮落させ、彼らの圧政と専制を支持する場合を除いて、ウラマーからウンマの指導権を奪った事の責任は重大なのである。

ムスリムたちに、正当な元首がいて、最高イマーム職の重責を担っていたならば、イスラームの防衛とイスラームへの呼びかけがないがしろにされて、イスラームを離れる者が増大し、オスマン帝国の権力をイスラームに無知な者が握るといようなこともなかったであろう。今にしても解せないことは、私が、この——本来元首とジャマーアの責務である——義務を实践するためのダーワ・イルシャード学院の計画を〔1910年にイスタンブールで〕提示した時、大臣や政府高官の中で誰一人この名称を許可する責任を取ろうとしなかったことである。初めは、この計画に賛成した人々は、名称をイルム・イルシャード協会とすることに同意したのである。確かに、宰相顧問官の一人がわたしの前で、大宰相ハッキー・バシャ<sup>[144]</sup>に、「この計画を実施した場合に、列強から反対が出るのではないでしょうか」と尋ねた時、大宰相は「ブルガリアは、我が国にキリスト教の宣教師の学校を持っている。カリフ国家が、ブルガリアにおいてというならいざしらず、自国の首都にお



いて信教の自由を有さないことが、ありえようか」と応えたのであった。ところが、この宰相は、計画を全く実施せず、いかなる援助も与えてくれなかったのである。私達としては、彼がイタリアに行き、内相で「統一と進歩委員会」の指導者の一人タラート・バシャ<sup>[145]</sup> がエデルナにでかける機会を掴んで、この計画を公式に決定してもらおうとしたのであった。そのチャンスだったのは、シャイフル＝イスラーム・ムーサー・カージム・エフェンディーが議長を務める次官会議が開催されることであったが、私が早急に決定を下してくれるように要請を続けている間に、タラート・バシャがイスタンブールに戻ってきて、全ては水泡に帰したのであった。

その時彼らがスルターンと呼んでいる人物は幽居において、全く無力で、酔いから覚めず、シャイフル＝イスラームは彼から支持にしても行動にしても何も求められない状態であった。なぜ、タラートやカージムのような人物の方が、シャイフル＝イスラームやファトワー庁<sup>[146]</sup> のウラマーよりもスルターンを支配する力があつたのであろうか。それは、ウラマーたちが、国家運営の諸事を行なうことができず、イスラーム法の対応能力を示すことができず、信仰と行為の根本を明証をもって確証して、疑義に応えることができなかつたからではないか。結局、彼らは、ウンマ指導者層の中のイスラーム法専門家が資格条件とした学識、政治的見識、能力、適合性に欠けていたのではないか。

トルコにおけるウラマーの勢力は、シリアやエジプトにおけるよりも強力であるが、彼らを攻撃する欧化主義者の方が、いっそう強力であり、両者は互いに相手を、国家の衰退とウンマの退嬰の原因としているが、真実を言えば、罪は両者ともにあるであろう。正当な元首職を成立せしめ、トルコをしてカリフ職の担い手たらしめるためには、改革派に最大の勢力を結集せしめて、分裂しているムスリムを統合し、ウンマ指導者層の資格条件を備えるところまで進まなければ無理である。そのためには、ウラマーを、伝統墨守と学派主義の硬直から解き放つとともに、欧化主義者の宗教とイスラーム法に

関する疑義を消滅させ、民族主義の過ちを明らかにするしかないのである。もし、それを大多数に納得させることが現時点で不可能であれば、改革派が他の諸派よりも正当である事を確立することを目指し、後述するような方式によってその準備をしなければならない。

イスラームは、精神的導きであるとともに、社会的・政治的紐帯であり、両者が完全なときイスラームは完全なものとなる。いずれか一つ、または両方が弱体化すれば、イスラームは弱体となる。民族主義者の中の棄教者は、この両者を失った。これらの者には、治癒の見込みはない。カリフ制支持派でも、それ以外の派でも彼らを治療することは困難である。しかし、イスラームの本質とその中に含まれている叡知と法規定とを明らかにし、それが文明と繁栄の階梯を明示すると同時に物質文明の持つ害悪から逃れていることを教えるならば、彼らの苛烈な心を和ませ、その激しさをとどめうるかも知れない。否、それによって、心の封印されていない者は導かれるであろう<sup>[147]</sup>。これは、導きとして、彼ら以外に対してはいっそう有効なものであろうし、彼らに対しても呼びかけの成功率は高い。

以上はトルコでなすべきことであるが、イスラームの原点であり、揺籃の地である〔アラビア半島の〕アラブ人について言えば、その再生は彼らの言語によってしかなく、その基柱は彼らの地に人々が集まるハッジ（巡礼）の義務によってしか据えられることはない。巡礼は、諸国民を結集する唯一の社会的基柱である。アラブ人を抜きにして正当な元首職を確立することはありえない。彼らは皆、信仰が篤く、半島内には棄教者も欧化主義者もない。ただ、統治・行政や文明の方法について無知であり、独立とイスラームの強化のために必要な科学、知識を知らず、アミールたちが互いに争い、敵対しあっているというだけである。従って、改革派にとってなすべきことは、アミールたちに団結の必要なことを説き、力と繁栄のための方策を準備するに必要なことについて彼らを助けることである。

続いて、公表が可能な範囲で、行動計画について語ることにしよう。

## 5. カリフ制に関する改革派の責務<sup>[148]</sup>

諸事は、その目的による。そして、カリフ制に関する人々の目的は様々であって、本書でその本質と法規定を述べたような正当な元首職を確立しようとする者はごく少ない。それは、大半の者が、カリフ制を理解していないからであり、少数の理解している者にしても、その確立は無理であると感じており、有り得べき資格条件を満たしていない「必要性による元首職」で満足せざるを得ないと考えているからである。しかし、この必要性のレベルについては、見解と思惑が広範囲に及ぶため、かなり見解の相違が生じており、その結果、彼らと、カリフ制の本質および機能を知らない者の間には、ほとんど見解の違いがないような事態に至っている。ウンマの大多数が、カリフ制の本質を知るならば、必ずやそれを望み、その確立のための機構を作って呼びかければ、必ずやそれに応え、そのためにできるかぎりの努力を惜しまないであろうに。

もし、ムスリムたちが、今日の状態にとどまるならば、元首職も元首も存在し得なくなる。そうなれば、必要性に立脚する強権支配の元首職の規定と呼ばれるものが、不動の恒久的な原則であるかのように理解されるようになり、正当な元首職の根本が破壊される。そして、ジャマアが握るべきウンマ主権は消失し、そこから分裂が生じ、宗教と国家が弱体化し、スンナの改竄が現われ、正逆が反対となり、無知が一般化し、ついには、ムスリムの統治者、軍司令官、社会的指導者たちが、今日においては、カリフ制その他のイスラーム法の規定こそがムスリムが弱体化している原因であり、これを基盤とすることはできないし、それを実践しては強く豊かなウンマは建設できない、と思い込むに至るであろう。しかし、真実は逆である。

この病を治す薬、この病気を根治する治療は、正当な元首職の復活、ジャマアと呼ばれるウンマ指導者層の権力の回復、正当なイスラーム政府の確立以外にない。それこそ、ムスリムの状況を正す最善の政府である。否、人

類全体にとってもそうであろう。この政府は、公正と平等、公共善の擁護と社会悪の防止、善行を勧めることと悪行を禁じること (al-'amr bi-l-ma'rūf wa an-nahy 'an al-munkar)、弱者の保障と貧者の救済、をすべてあわせるものなのである。その中には、物質文明の諸政府が持つ社会的害悪、それがためにボルシェビキズムとアナキズムの蔓延を招いているところの社会悪全てに対する解決策があるであろう。

カリフ制政府復活の目的は3つある——（１）人類全体の鑑となるように神が定めた、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持った文明の回復。それによって、全ての社会的問題が解決されうる。（３）宗教的改革——これは迷信と逸脱 (bid'ah) の払拭、預言者のスンナの復活、イスラームの統一、イスラーム的同胞性やその他の人間的美徳の強化を伴う。

ここにおける改革派の責務は、まず、イスラーム的カリフ政府の形態を、他の時代とはまったく異なっている現代に適合する形態で提示することに全力を尽くし、次に、この実践のために行動が期待されるイスラーム諸国で勢力を持つ人々を説得して、このことに公益、利益、ムスリムにとっての幸福があること、これが全世界の如何なる政府形態よりも優れていること、またその実施が可能である事を納得させ、欧化主義者がこの点に関して持ち出している疑義に応えることである。これは私達の経験に照らして、決して困難な事ではない。

## Ⅶ. カリフ制国家とイスラーム法の再生の展望

### 1. イスラーム国家（カリフ制国家）建設のための計画

改革派が、この偉大な改革を担っていくために、まず行なうべきことは、カリフ制政府の基本的機構を、宗教を護持し、統一国家——あるいはイスラーム諸国——の政治とウンマの改革を円滑ならしめるために現代的な要請を満足せしめる形で立案し、この機構を迅速に発展せしめ、実体化させるような行動計画を立て、同時にイスラーム諸法規の原則を明らかにした書を著わす——この目的は、イスラーム法が現代においては文明と繁栄のために寄与する有効性を持っていないと主張する人々に対して、明証をもって反論することができるようにすること——である。

正当なイスラーム政府をその基礎、機能、行政が完全となるように樹立するための機構を決定したあとは、必要性による臨時政府の機構を決定し、2つの機構を同時的に機能させる。

もう少し詳しく述べよう——まず、元首職およびイスラーム法におけるムジュタヒドの候補者を養成する高等学院を設立する。これらの者の中から、元首庁（dīwan al-khilāfah）の官職者、司法担当者、ファトワー権者、一般法の制定者<sup>[149]</sup>、イスラームの布教・護教、逸脱からの教導などの担当者等が選出される。この学院で学ぶことの中には、国際法の原則、諸宗教、世界史（諸国家の歴史）、社会学、ヴァチカン、ギリシャ正教等の宗教組織の実態などが含まれる<sup>[150]</sup>。一定期間の後に、この学院から元首職の資格条件、特にイジュティハードを行ないうる自立的知識と公正さを備えた者が誕生したら、知識のない者、または不徳者を元首に据えておくことの必要性は消滅する。

これらの者の中の一人が、選任権者——選挙人は、独立諸国を中心とした全イスラーム地域を網羅していなければならない、そのための特別の機構が設定されなければならない——の自由な選挙によって元首に選挙されると、続いて、ウンマ全体から完全な信頼を受けているウンマ指導者層〔で選挙人とならなかった者〕が、統治委任の誓い（バイア）を行なう。これによって、選出された者が、宗教および現世の事項において預言者を代理する正当な元首である事が、〔ウンマの〕すべての個人、集団、民族に対して確立され、この元首に従うことが、クルアーンあるいはスンナによって確定的な背信（イスラーム法違反）とされる行為でない限りは、イスラーム法上の義務となる。元首がイジュティハードによって決定したことに、それと対立するイジュティハードまたは他のムジュタヒドの見解を根拠に反対することは、許されない。公共善に関する事項については、元首がイジュティハード能力を有するかぎり、彼のイジュティハードが優先するからである。一人一人の個人が、自らのイジュティハード<sup>[151]</sup>と自分の心が納得できる決定に従ってよいのは、ウラマーたちが統一の見解を示していない個人的事項、例えばこの財産が〔自分にとって〕イスラーム法上許容されたものか否かといったことに関してである。全てのムスリムは、元首の見解がクルアーン、スンナと対立するときはこれを問うことが出来るし、また、ウンマ指導者層は、元首の見解が公共善と対立すると思われる時は、これに反対することが出来る。イジュティハード〔による決定〕が廃棄される例をあげれば、例えば、裁判官が係争について裁決を下したとしても、〔勝訴した〕当事者が裁決が正しくないことを知っている場合はその財を受け取ることが許されない、という事例がある。当事者が〔自分に正当な権利が無いことを〕実際に知っているとするれば、それが、裁判官のイジュティハードまたはイジュティハードの係争に対する適用よりも正しいからである。これはハディースにある通りである。ただし、ハナフィー派は、裁判の判決は形式的にも実体的にも有効であって、裁判によって認められた財産は、本人自身がそれを取得する権利が

無いことを知っていても、取得して構わないとしている。

さて、行動の基礎として立案すべき計画について、最も必要な点を、改革派の諸氏に喚起したい。

- (1) 元首とムジュタヒドを輩出するための高等学院の計画
- (2) 元首選出のための計画
- (3) 元首庁の行政的、財政的諸組織と諸評議会の計画
  - a) 一般シューラー会議
  - b) ファトワーおよび宗教的・法的編纂業務に関する評議会
  - c) 諸政府（行政府）の長および司法担当者の選任・委託に関する評議会
  - d) 政府に対する一般的監督に関する評議会
  - e) イスラーム布教に関する評議会
  - f) モスクにおける教宣、教育、ヒスバ<sup>[152]</sup>に関する評議会
  - g) ザカートとその支出に関する評議会
  - h) 巡礼の指揮と2大聖地の管理に関する評議会

## 2. ムスリムの復興のために必要なイスラーム法におけるイジュティハード

おそらくは、イスラーム政府再興のための方法、目的、利益について私が持っている知識、見解を全てここで公表することは、有益なことではないであろう。イスラームに敵対する者がこれを私達の目的を阻止するために用い、私達がありうべきように利益を得ない、という恐れがあるからである。実際、この改革のための私達の準備は、未だきわめて劣悪と言わざるをえない。ムスリムたちは不正に慣れ切って、弱体化し、不名誉に耐え、善に関しても悪に関しても無関心が覆っている。その結果、近年にいくつかの民族に起こった新しい展開——それは外国からの強圧が主因で生起したものである

が——も、彼らをイスラームの教えに戻す契機とはならなかった。また、彼らはイスラームの教えを放棄したからこそ、かつてこの教えによって得ていた繁栄を失ったのだということも知らずにいる。もし彼らが、イスラーム法を確立し、「できる限りの力をもって敵に備えよ」（戦利品章第60節）という神の命を実践していたならば、他の者〔西洋〕に戦車、大砲その他の武器の生産において、また海上を進む山のような船<sup>[153]</sup>の建造において、あるいはこれらの基となる科学や技術においても、遅れを取ることもなかったであろうに。また、文明と、現世の装飾や生活の良き糧において、他の者に優越されることもなかったであろうに。彼らは、啓示された書〔クルアーン〕の中に、「言え、神がしもべたちのために授けた装飾や良き糧を禁じたのは、誰なのか、と。言え、それらの物は、復活の日には、現世で信仰した者だけの物となる、と」（高壁章第32節）と読んでいたというのに〔なぜ、努力せず、遅れを取るに至ったのか〕。

もし、この復興がイスラームの教えによって——この教えはそれ以上のものに値するのであるが——起きるとすれば、それはきわめて急速に広がり、最も大きく発展する文明となるものであろう。そうであれば、カリフ制の復興にしても、東奔西走して改革派を必死で形成して行なうなど不要だったはずである。イスラーム的感情というものが復興のための最も強力な精神的手段であるにもかかわらず、復興のために行動している者の中には何の展望もない者、あるいは復興を阻害さえする者がいる。もっとも、彼らの多くは、自分たちが力量ある者の指揮と指導を必要としているのだと知ってはいる。彼らは、ウンマの大衆にすぎない。新世代が育成されて、それらの者が自らの中に純粋な連帯意識を植え込み、民衆の中で世論を先導するようになるまで、彼らは指導を必要としているのである。

これまで、エジプトとトルコにおける復興について私達が知っていることを述べてきた。また一方で、アフガンにおける新しい復興は、宗教を変更するようなものではなく、純粋に文明的なレベルにおけるものであると、言



われている。アフガン人は、復興しつつあるイスラーム諸民族の中で最も信仰に篤く、最も西洋模倣が少ない——あるいは、西洋模倣が全くないといっても良い。私達がここで言っている西洋模倣とは、生活習慣や政府の形態について西洋人を模倣しようとする事で、今日彼らの元で広く行き渡っている科学、技術、生産、機構などについて言っているわけではない。これらの物は彼らが全く後進的であった何世紀もの間は、元来私達のものだったのである。アフガンの復興について伝えられたことの中で最も良い知らせは、彼らの意図が、ヨーロッパから農業・工業技術を吸収することにある、文芸・文化や法律を導入しようとするものではない、ということであろう。そもそも文化は、イスラームとその法をもってすれば、特にイジュティハードと呼ばれる自立的知識の道を歩むならば、十分充足し、他を必要としない。イスラーム文明の再生は、その初めの隆盛がそうであったように、イジュティハードに依拠するものなのである。このことは、これまでも繰り返述べてきたが、このような重要事項は反復をおそれずに論じなければならない。もし、アフガンがアラビア半島とつながっていて、アラビア語を公用語としていたならば、彼らこそ、イスラーム諸民族の中でも、カリフ制復興のために先行するに最もふさわしい人々であったであろう。東方においてイスラーム文明を再生させようとする彼らの望みは偉大であり、道をそれることもないであろう。現代における東方の覚醒者であり、指導者である人物〔アル＝アフガーニーのこと〕は、まさしくこの地から出たのであった。

ムスリムたちが、主権と権力の宗教としてのイスラームについて、その教えと文明を統合しようとするならば、それは、包容性をもち柔軟なイスラーム法に関してイジュティハードを行なうしか道はない。イジュティハードを放棄したからこそ、彼らの中には、元の遊牧生活あるいはそれに近いものに戻ってしまった者がおり、他方では、西洋模倣、棄教、宗教の放棄に走る者も出てきたのである。

### 3. イスラームにおける立法とカリフ制国家<sup>[154]</sup>

法制定（'ishtirā'）の意味は、イスラーム法学では法規定の発見（'istinbāt）と学的努力（'ijtihād）と呼ばれるものであって、これは現代では立法（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、国内での腐敗を防ぐ上で必要とされる法規定を制定する事である。そして、その法規定は時代と場所、人々の宗教的・社会的状態に応じて異なるものである。公正の元首ウマル・イブン・アブドル＝アジーズ<sup>[155]</sup> は、これを「人々には悪——および利害得失〔リーダーによる注記〕——が生じるのに応じて係争が生じる」と表現している。法の規定は、制定の目的が同一でも、異なることがありうるのである。

政府は、法制定なしに存立しえない。また、いかなるウンマ（民族）も、文明の位階を登るためには、過去の歴史によって形成された現状に応じ、将来的な発展を可能ならしめるような、公正な法の制定の出来る政府機構を必要とする。一つのウンマには、構成要素、利害得失、歴史などの異なる他のウンマの法は適用できない。これは丁度、一つの言語に、語法、構文の異なる他の言語の文法をあてはめられないのと同じである。ただし、そのウンマがもう一つのウンマに合併し、両者が一つのウンマとなってしまう場合は別である。それはイスラームによって多くの民族に生じた事で、彼らは〔イスラームという〕一つのウンマとなったのであった。しかし、ある民族が、一切の規制をせず他のウンマの法を導入し、その法に対してイジュティハードを行なってそれまでこの民族を独立の民族たらしめていた信条、習慣、利害に適合するように変えもしないとしたら、その場合は害悪と混乱が深まり、民族的独立が弱まり、結果として政治的独立も失われていく事になる。したがって、法とは、そのウンマの栄光と名誉を示すものであり、その存立と発展の真髄なのである。ところが、驚くべきことに、いくつかのイスラーム民

族は、真理に確かな根拠を置き、公正と平等をもたらす原則をもったイスラーム法を廃棄して、他の民族の法でこれを代替した。その結果、彼らは、法の制定において何の自立性も持たず、他国の者に追従しているだけとなった。もはや模倣者の彼らには、彼らのウンマの最も重要な構成要素であり、その榮譽の最上の表現たる法制定〔の自由〕は、残されていないのである。

ここで、過去および現在の諸政府とそこにおける法制定の種類、並びにそれに関するムスリムの立場について論ずることはできないが、次の事を明らかにしておきたい。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、それがウンマの主権に属しているというものだと明言している。そのように書いている人々とその読者は、その原則が西洋人の手になるものだと考えている。そして彼らの考えでは、イスラームにおいては、人間が立法を行なう余地はない、というのも、イスラーム法はクルアーンから生まれるもので、そこには社会的・政治的規定はごくわずかであり、さらにスンナとスンナを典拠としてクルアーンに追加される条項といっても少なく、その上これらはイスラーム初期の状態には適合しても、他の時代、特に現代には適合しないのであり、また、クルアーンとスンナに立脚して行なわれるイジュマーとイジュティハードも、もはや停止され、スンニー派のウラマーの大半が「これら2つの門は閉じられ、2つとも全イスラーム世界で行ないえないものである」としている、と理解されている。彼らは、さらに、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り、近代政府たるエジプトとトルコの政府がいくつかの西洋法をもって——初めは直接的導入によって次いで自己の立法によって——イスラーム法と替えざるをえなかっ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。彼らは、イスラーム法学の用語と現代的な語法を混同して、専門用語の違いに全く気が付いていないのである。宗教(dīn)と法(shar‘)の語は、それぞれ共通の意味と独自の意味を持っているにもかかわ

らず、同義的に使われることも多い。彼らは非常に多くの場合、「法 (shar‘)」の語を、司法や人間の行為に関わる法規定の意味で用い、信仰箇条、理念、儀礼の意味には使わない。こちらは、現世と来世の正道と関連する宗教(dīn)の原則とされる。このため、法学を、信仰行為(‘ibādāt)と一般行為(mu‘āmalāt)に区分しているのである。法学者も、信仰(diyānah)と裁定(qaḍā’)'の語で区分して、これは裁定事項であって信仰事項ではない、と述べたりする。行為規定がディーン[上では「宗教」とした]と呼ばれることがあるのは、これによって神に「貸し付ける(‘adāna)」事になる<sup>[156]</sup>からで、そこから神の命令と禁止に従うことになる。その意味で「立法者(shāri‘)」の語は神に対して用いられ、また、神の法を伝え、その解説をなす者としての預言者に適用されるのである。ウラマーの中には、神が預言者に独自の立法を許した、とする者もいるが、大多数のウラマーは、預言者は啓示されたものを伝え、明らかにするだけの者であるとの見解を採っている。「啓示」はクルアーンよりも広義である。

以上を総合して言えば、これらは全て、[時代の影響を受けない]宗教に関連している。[時代に関わらない]宗教とは、すなわち神に近づくために定められた事で、信仰行為を行なうこと、罪惡を避けること、他人との関係において権利と公正を守って、心を清め来世に備えることがこれに含まれる。また、その中には、一般行為でも宗教的意味をもつこと、例えば、他人の身体・名誉・財産の尊重、彼らへの忠告、罪・抑圧・敵対・欺瞞・裏切りをなさず、他人の財産を不当に取得しないこと、などが含まれる。これ以外の、行政機構、司法、政治、財政、軍事などで、神への篤信の行為に含まれないことについては、預言者もイジュティハードによって法制定を行っていた。その際には神の命によってウンマと協議をしていた。協議に参加したのは、ウンマの中で特に、ウンマが公共善に関して信頼する「権威を持つ者」、ウラマー、指導者、軍司令官などのウンマ意志の代表者である。また、預言者は後を継ぐ者についてこれらの者に信託し、彼らが代理人(カリ

フ)として選任する者をしてウンマの統一を体現せしめるようにした。

以上の根拠として、クルアーンから「互いの間で協議を旨とする」(シュラー一章第38節)、「神に従い、神の使徒と汝らの中の権威を持つ者に従え」(婦人章第59節)、「安全や危険に関する情報が届くと彼らはすぐに公表してしまう。もし使徒や彼らの中の権威を持つ者に尋ねたならば、それに対処するすべを知りえたであろうに」(婦人章第83節)があげられ、スンナからは、このウンマは迷妄において一致することはない、というもの<sup>[157]</sup>

と、預言者が戦争等の現世的事項を協議の対象にしたという事実[94-95頁参照]、またクルアーンとスンナに従うべき典拠がない場合は自分のイジュティハードと判断に従うことを許可した事実——これについてのハディースは有名である——があげられる。さらに、正統カリフの先例からは、彼らが行政、司法、戦争等について、知識と見識を持つ人々に諮問していた事実、ディーワーン(俸給庁)やハラージュ税など預言者時代になかったものを創設した事実があげられる——法源学においてはウンマのイジュマーと初期イマームのイジュティハードには典拠性(hujjiyah)が認められている[のて以上を典拠とすることができる]。これら全ては、法律学において、立法(tashrī')と呼ばれているものである。これは、ムジュタヒドたちが活躍する広大な分野であって、黄金時代には盛んに活動が行なわれたのであった。

以上から、イスラームにおいては、法制定('ishtirā')が認められていること、それがウンマに信託されていて、ウンマ内の知識・見識・指導権の持ち主が互いの間の協議によって実際の決定を行なうことが、明確となった。ウンマが何かについて決定を下すよう求めることができ、かつウンマの見解が一致したときには、他の選択はありえないという点から見ても、主権は本質的にウンマに帰属している。元首ですら——当然それ以下の統治者は論外である——ウンマのイジュマーを覆したり、それに反対したりすることはできないし、ウンマの代表者であるウンマ指導者層(「解き、繋ぐ者」)に反対することもできない。これらの代表が、イジュティハード能力をもつ

者で、見解が全員一致した場合には、この見解は法源学でいうイジュマーである。見解が対立した場合は、問題を2つの根本典拠であるクルアーンとスンナに戻って、その両者あるいはいずれかから支持を受ける選択をしなければならない。その理由は、神と神の使徒および権威を持つ者に従うことを命じた後でクルアーンがこう述べていることによる——「もし、汝らの間で対立が生じた場合は、汝らが神と終末の日を信じているならば、それを神と神の使徒に委ねよ。これが最も良き事であり、より良き解釈である」（婦人章第59節）。「より良き解釈」とは、それ以外よりも優れた決着の意味である。それ以外のものの中には、ヨーロッパおよびその模倣者たちの立法において行なわれている多数決が含まれる。この問題に関しては、私達の法は違った見解を持っている<sup>[158]</sup>。「最も良きことで、より良き解釈」である理由の一つは、ウンマにおける対立が、クルアーンとスンナの裁決によって消滅し、ウンマ代表者たちが典拠に基づく決定によって満足して、彼らの間に対立や憎悪が生ずる余地が無いからである。ウンマに主権が存すること、それをウンマ指導者層が代表することについては、本書冒頭の第3、4節〔I-3, 4〕で、必要な範囲で論じた。この問題の詳細については、『マナール聖典解釈』第5巻の婦人章第59節の項を参照頂きたい。

法制定（'ishtirā'）——あるいは立法（tashrī'）あるいは法規定の発見（'istinbāt）——は、人間社会における最も必要なものの一つである。イスラーム法の原則の一つとして、「必要性」をめぐる規定があげられる。その規定には、「ただし、やむを得ざる場合を除く」（家畜章第119節）の許可に従って、神が禁じたことを必要性によって許容されたものとする、宗教においてきわめて困難な事は免責とすることなどがある。後者の規定は、信仰行為より一般行為において特にそうである。というのは、信仰行為においては、精神を鍛え、純化するために一種の困難を課すということは十分ありえるからで、これも教育の一部といえる。しかし一般行為においては、上述した以外に篤信の行為はない〔ので、無用な困難を課すことはな

い]。一般行為の中の篤信行為は、身体、財産、名誉の保全を目的としており、これらが不法に侵犯されないようにするための規定である。[この二重性によって] これらを犯す行為は、現世における統治者による刑罰の恐れによって防止されないとしても、神と来世を信じる者の場合は、来世の刑罰の恐れによって防止されるのである。

以上から明らかなように、社会的・財政的・政治的・軍事的な法制定には [クルアーンとスンナ以外にも] 必要性の原則、害悪排除の原則など多くの根拠がある。したがって、仮にクルアーンにおいて信徒の公共事項が協議によると明言されていなかったとしても、また仮に神と神の使徒に続いて權威を持つ者に従うことが義務とされていなかったとしても、また仮にウンマがその諸事を「權威を持つ者」に委託し、法規定の発見を彼らに信託することがウンマに課せられていなかったとしても、さらには仮に預言者が、マアーズが「クルアーンまたはスンナに典拠がないことは自分のイジュティハードに従う」<sup>(11)</sup>と述べたのをよしとしなかったとしても、それでも「必要性の原則」のみをもってして、今日の用語で立法 (tashrī‘) と呼ばれている法規定の発見 (‘istinbāt) を行なうことは十分可能なのである。さらに、イスラーム初期および黄金時代におけるウンマの実践がある。しかし、その後の中世期には、公共事項の実践を行なうカリフ制は自立的知識の方法論から逸脱し、その結果、カリフ制も自立的知識も——この両者は補完的なものであるゆえに——失われたのであった。

カリフ制は、ウンマ統一の要であり、法制定の根源であり、秩序を定め、統治を実践するものである。その支柱はウンマ指導者層すなわちシューラーの人々であり、その長が最高イマームである。これら全員が法制定、つまり法源学で言うところのイジュティハードと法規定の発見を行なう資格を有していなければならない。カリフ体制が最初に墮落し始め、その支柱が崩壊し始めたのは、これが強権と族閥主義の者たちの世襲制にされたためであったし、ムスリムたちが決定的な打撃を被ることになったのは、彼らがクルアーン

ンとスンナの教えに則った原則によって、ウンマのためのカリフ制を確立するための機構を作らなかったからであった。そして、ここから生じた最初の混乱は、[不正な]カリフたちがウンマを代表するウンマ指導者層を支配し、彼らの方でも族閥主義の実権支配者——このような存在を払拭することこそ、イスラームが人類にもたらす最も重要な改革であったはずなのに——に依存するようになったことであった。この結果、ウンマの正誤は、カリフと彼を取り巻く族閥主義の者たちの正誤によるものとなってしまった。本来あるべきように、ウンマを代表し、その信託を受け、ウンマに情熱と愛情を注ぐ、知識と見識の人々によるのではなく。

時がたつと、カリフたちは、知識が不要であると感じ、あるいは快楽を捨てて知識を学びイジュティハードの位階に達するという事の必要性を感じない状態になり、法規定の発見に必要な仕事については、行政、司法、法学裁定（ファトワー）等の職務を司るウラマーを用いればよい、と考えるようになった。これがために、彼らは知識を捨て、次いでウラマーの価値を認めなくなり、その行為において自分同様に無知な先人の所業をまねるようになった。そのような中には、元首の資格条件として自立的知識（イジュティハード能力）は不要とのファトワーを発する者さえいた。その見解によれば、裁判官にもイジュティハード能力は不要で、その理由は、いずれもイジュティハード能力を持ったファトワー権者の助けを受けることができるから、というものであった。まもなく、知識を持たない者が、自分同様の者にファトワーを求めるようになり、やがて、国家の公職と財産を独占したこれらの無知者たちが、イジュティハードの門は閉じられ、もはやイジュティハードは行なわれない、と宣言し、自分たちとウンマ全体に、特定のウラマーに追従（模倣 taqlīd）し、その者の系列に入ることを義務付け、それぞれが望む者に追従するようになった。追従者に追従することを禁じるイジュマーが存在するにもかかわらず、である<sup>[159]</sup>。このようにして、法の知識は失われ、徐々に法制定と法規定の発見は消失したが、ウンマはこれに気づくこと



がなかったのである。政府の諸事が無知者の手に渡ったため、イスラーム法と法制定は失われ、ウンマの機構は秩序を失い、その権力は分解し、その權威は地に墜ちた。こうした全ては、イスラームの原則と細則を放棄したことから生じたのであるが、無知なる者たちは、イスラームの教えに従ってきたと考えているのである。

しかし、事實は、自立的知識（イジュティハード能力）自体は、このウンマからとぎれたこともなく、今後もとぎれることがないのである<sup>〔160〕</sup>。そうでないとすれば、被造物に対する神の明証〔イスラーム〕がその担い手を失うことになるからで〔それはイスラームの教義上あり得ないことで〕あり、また、預言者の、ウンマが迷妄において一致することはないというハディース、終末が来るまで必ず一群の者たちが真理を明らかにし続けるというハディースが正しくないということになるからである。実際に起こったことは、独立のムジュタヒドたちが、無知が優勢となった時代に、〔本来独立性を宣言してもよくなっても〕イジュティハード能力を得るまで従っていた学派の系列に所属し続けたという事なのである。その理由は2つあった——（1）学問の道に精進し続けるための糧が、それぞれの学派に指定されたワクフ財産からしか得られなかったために、ワクフ財産に応じた学派において教育、執筆を行なわざるをえなかった。（2）学派追従を良しとする諸王、統治者、その臣下たちが、当時——そして今日でも——彼らの過ちを明らかにするような自立的知識に敵対心を持っていて、イジュティハード能力を示すと抑圧をあからさまにした。しかし、現在のトルコ政府のように覇気あるイスラーム政府が登場して、イジュティハードの知識を復興すれば、これからは、必要とされる法規定や第26節〔Ⅶ－1〕で設立を提言したイジュティハードのための学院での教育を求める者が続出するであろう。たとえ、現在の政府が、既成の学派の追従者たちを支持して、勝手な解釈によって〔政府を支持する〕ファトワーを発する者たちを優遇し続けたとしても。

従って、ウンマが落ち込んでいる虎穴から脱することは、ただイジュティ

ハードとムジュタヒドたちの存在、そして彼らがもたらすイジュマーによってのみ可能なのである。イジュマーは、法源学における法源の一つであり、さらには確固たる法制定の基柱と言うこともでき、それなしにはウンマが向上することも、政府の諸事を組織化することもかなわないのである。すでに述べたように、正当な元首職を確立するためには、イジュティハードが必要である。そして、ムジュタヒドたちを集合することについて、今日では道が開けている。彼らがどこにいるかを把握し、一堂に会するよう要請し、あるいは各自の場所においてそれぞれの見解を問うことは、十分可能なことである。これは、アブー・ハニーファ、マーリク、アッ＝シャーフィイー、アフマド〔イブン・ハンバル〕<sup>[161]</sup> や彼らに続く世代の時代にはなしえなかったことである。法学者の中に、「イジュマーが存在するとしても、それを知ることにはできない」と述べる者があったのは、そのゆえであった<sup>[162]</sup>。

<原注>

- (1) [ヒジュラ暦] 4世紀のハナフィー派の権威ある法学者アブー・バクル・アル＝ジャッサーズ [‘Abū Bakr ‘Aḥmad b. ‘Alī al-Jaṣṣāṣ, 917-980] は、その著『クルアーンの法規定』において、神がイブラーヒームに対して語った「わが約束は不正をなす者 (zālimūn) には認められない」について、これがイブラーヒームが彼の一族から代々イマームが出るのか尋ねたのに対する答として、イブラーヒームの子孫でも不正をなす者はイマームとなることが出来ないと述べたものであることに言及したあと、「不正をなす者 (zālimūn) は、預言者になることも、預言者の代理人、裁判官になることもできないのであり、またそれ以外でも、人々が宗教に関してその者の言葉を受け入れるべき人間、例えばムフティー（法学裁定官）、証言者、預言者についての伝承者などになることはできないのである。この節は、宗教の諸事に関して指導的立場となる者は必ず公正と高潔さが資格条件となることを示している」と述べている。また、アル＝バイダーウィー [‘Abū al-Khayr Nāṣiruddīn ‘Abdullāh b. ‘Umar al-Bayḍāwī, d.1286] は、この文[神の言葉]は、イブラーヒームの要請に対する返答であり、彼の子孫の中の不正をなす者に指導権 (‘imāmah) が与えられないのは、指導権が神からの信託ならびに契約だからであり、不徳者 (fāsiq) は指導権の資格を持たない、と述べている。アル＝ジャッサーズおよびその他の者は、イブン・アッバースから、「不正をなす者の契約を執行する必要はない。契約によって不正をなさなければならない時は、それに違反せよ」というハディースを伝えている。
- (2) アッ＝タフタザーニーは、[ヒジュラ暦]791年歿。彼の書は注釈と共にイスタンブールで1305年に刊行された。彼は、アラブ人、トルコ人その他の神学者の中の長と言うにふさわしい。
- (3) アル＝マーワルディーは、[ヒジュラ暦]450年歿。彼のこの書は、主題・内容において類例のないものである。刊本はエジプトで1228年[西暦1813年]に出版され、多くの言語に翻訳されている。
- (4) 「人々の代表 (wujūh an-nās)」の語について、アッ＝シャブラーマッリシー [Nūriddīn ‘Abū aḍ-Ḍiyā’ ‘Alī al-Shabrāmāllisī, d. 1676. シャーフィーイー派法学者、アッ＝ラムリー — 訳注[25]を見よ — の解説を著した] は、「一般名詞『人々』が『代表』の語によって限定されている。つまり、人々の代表とは、行政権、学識、その他によって人々の中からぬきんでた者を言う」と述べている。

- (5) アッ＝ラムリーの『学究たちの方法・注解』第7巻 120頁〔版不明〕。
- (6) 『アル＝マナール』第13巻の終りから第14巻初めにかけて掲載された聖典解釈の「神に従い、神の使徒と汝らの中の權威を持つ者に従え」の句に関する部分を参照のこと。単行本では、第5巻 180-222頁。ここでの「知識の探究」は個々人の義務を超えた分の知識を得ることで、言語、法、生活の技術、医学、武術などが含まれる。
- (7) イブン・アル＝フマームは、〔ヒジュラ暦〕861年歿。ハナフィー派法学者の泰斗で、一般的イジュティハード——訳注〔143〕参照——の位階に達したと言われている。弟子のカーシムは、878年歿。明らかに、トルコ人ウラマーの一人である。イブン・アル＝フマームの『適合の書』は、905年歿のシャーフィイー派法学者アル＝カマール・イブン・アビー・シャリーフの注釈とカーシムの解説を付けて、1316年〔西暦1898/9年〕にエジプトで刊行されている。
- (8) これまで述べてきたことから明らかなように——さらに、今後の展開でいっそう明らかとなるであろうが——アンカラのトルコ大国民議会在ムハンマド・ワヒド・ドッディーン〔ワヒデッティン〕を廃したことはイスラーム法的に有効であって、彼はもはやカリフでもスルターンでもない。彼を廃することを正当化するために、この問題について書いている者の幾人かが述べているように、「彼に解釈の余地がない不信仰が見えた」などと主張する必要はない。〔彼を廃する〕規定は、本書のバイアの項、ウンマの主権の項で論及したことから導き出されるのである。
- (9) 『適合の書』がハナフィー派のアル＝カマール・イブン・アル＝フマームによって書かれ、『夜談の書』と呼ばれるその注釈の書がシャーフィイー派のアル＝カマール・イブン・アビー・シャリーフ・アル＝マクドシーによって書かれたことは前述した〔この「夜談 (musāmarah)」という題は、「適合 (musāyarah)」に音を合わせたであろう〕。
- (10) ここで前述の、正当な元首職と必要性による元首職、公正の地と不正の地の解説を参照のこと。
- (11) このハディースは、アフマド〔イブン・ハンバル〕、アブー・ダーウード、アッ＝ティルミジーによってムルサル〔伝承者の中に教友を欠いたハディース〕として記録されているが、アル＝ブハーリーがアムル・イブン・アル＝アース、さらにアブー・フライラ、アブー・サラマ〔3人とも教友〕のハディースとして伝えている「統治者が統治にあたってイジュティハードを行なった場合、正答を得れば、〔努力と正答に対する〕2つの報奨が、誤った場合には〔努力のみに対する〕1つの報奨を〔神から〕得る」によって〔側面から〕支持されるであろう。

<訳注>

- [1] この「序」は、全編執筆後に書かれたもの。本書47頁参照。
- [2] イブラーヒーム（アブラハム）には二子がいた。イスハーク（イサク）とイスマーイール（イシュマエル）である。前者の子孫の中にヤコブがおり、彼の別名をイスラエルというところから、彼の子孫をイスラエルの民という。モーセはそこから出て、彼らを率いた。一方、ムハンマドは、イブラーヒームのもう一人の子イスマーイールの子孫とされる。
- [3] サラフィー主義の一つの特徴として、スーフィズム（神秘主義）に対する批判をあげることができるが、これを教義の次元でのみとらえることはできないように思われる。『アル=マナール』派は、ここにも明らかなように、イスラームの社会性を重視するため、そこから社会性よりも内的信仰体験に比重を置くスーフィズムに関して批判が生じているようである（もちろん、スーフィズムのすべてが社会性を軽視しているとは言えない）。
- [4] 「教友」は、ムハンマドの同時代人のムスリム。イスラーム学における定義としては、「ムスリムとして、ムハンマドを直接見るか、聞くかした人」を言う。ただし、この定義であると対象は非常に広く、ムハンマドの最後の巡礼で彼の姿を見た子供も含まれる（そうした場合の総計は10万人余とされる）が、実際上は、彼を信奉し、生死を共にして付き従った人々をさす。「教友」という訳語は、やや平等の関係の含意が強く、必ずしも適切ではない。「第2世代」は、「教友」に出会ったことのある人物。教友の子供はもちろん含まれる。ただし、親子でムハンマドに従っている場合は、二人とも教友であって、子を第2世代と考えるわけではない。
- [5] スルタ (sulṭah) の語は、本書では「主権」とした。最近では、これを権力の意に用い、主権として siyādahを用いることが普通であるが、当時の用法はやや違っている。
- [6] シューラーについては、本書 33-34頁を参照。
- [7] カリフの語は、クルアーンの「われは地上に代理人を置く」（雌牛章第30節）による。イスラーム国家の長の称号としては、下の [15] を見よ。
- [8] 改革者 (muṣliḥ) は、ラシード・リダーにおける人間の理想像といえる。「改革」という日本語は、本来存在するものを部分的に手直しする、とのニュアンスをもつが、原語の 'aṣlaḥaは、ṣalaḥaのIV形動詞で、物事を根本的に（本来の）正しい状態とすることを意味する。

- [9] ル・ボン=Gustave Le Bon (1841-1931)。フランスの社会心理学者。社会学、心理学、歴史などについて多くの著作を著わした。
- [10] スペンサー=Herbert Spencer (1820-1903)。イギリスの哲学者。ダーウィンに先立つ進化説で知られる。生物学、心理学、人類学、社会学の発展に大きく寄与した。
- [11] ウンマ ('ummah) の語は、本来イスラーム共同体を意味し、後にこれと対抗する形で、アラブ民族主義による「祖国」としての理念上のアラブ国家をも指すようになった。そして、汎イスラーム主義とアラブ民族主義が対立する結果、ウンマの語はいずれかのみを指すようになるが、この段階においてはそのような対立はなく、本書では、唯一のウンマとしてのイスラーム共同体も、各民族もウンマと呼ばれている。
- [12] 「精神的カリフ制」とは、新生トルコが、スルターン・カリフ制の廃止によって、オスマン帝国に終止符をうち、当面の過渡的政策として打ち出した名目的なカリフ制。本論考の目的の一つはこれを否定することにあつた。本書 29-31頁の年表を参照。
- [13] アブデュルハミト=Abdulhamit II (1842-1918)。オスマン帝国のスルターン（在位 1876-1909年）。オスマン帝国延命のための方策として汎イスラーム主義を鼓舞したことはよく知られている。
- [14] アサビーヤ ('aşabīyah) の語は、集団における連帯意識を意味し、14世紀の歴史家イブン・ハルドゥーンが、国家の興亡の説明原理として用いてから社会科学的な用語となった。しかし、ラシード・リダーは一貫してこの語をネガティブに用いているので、以下では「族閥主義」と訳した。一般的に、ラシード・リダーはイブン・ハルドゥーンを正しく理解しなかったと評価されている。これはラシード・リダーを考えるうえでは重要な問題ではないが、いずれにしても、彼がイブン・ハルドゥーンを継承する潮流に属していなかったことは確かである。
- [15] カリフ制は、第1代正統カリフ・アブー・バクルが「預言者の代理人 (khalīfah rasūlillāh カリフ)」と称したところから始まった。イマームの称号は、スンニ一派では長を意味する一般名詞で、国家の長を指すときは、モスクなどでの礼拝のイマーム（下位のイマーム職 'imāmah suḡhrā）と区別するために、「最高イマーム職（あるいは高次のイマーム職）」と呼ぶ。「信徒たちの司令官 ('amīr al-mu'mīnīn 「信徒たちの長」とも訳す) の称号は、第2代正統カリフ・ウマルによって創始され、カリフの称号の一つとなった。
- [16] アッ=タフタザーニー=Sa'd ad-Dīn Mas'ūd b. 'Umar at-Taftazānī (1312-

1389)。スンニー派において最も広範に読まれた神学者の一人。法学者、修辞学者でもあった。その史的位罫については――al-Taftazani, Earl Edgar Elder (ed.), A Commentary on the Creed of Islam, New York, Books for Libraries, 1980 [Reprint of 1950], pp. ix-xxxii (Translator's introduction)。

[17] 『学究たちの意図』=Maqāṣid at-Tālibīn fī ‘Ilm ‘Uṣūl ad-Dīn. アッ=タフタザーニーはその注釈書も自分で著した= al-Jidhr al-‘Aṣamm fī Sharḥ Maqāṣid at-Tālibīn.

[18] アル=マーワルディー=‘Abū al-Ḥasan al-Māwardī (d. 1058)。シャーフイー派の法学者。当時の大法官であった。本書42頁注 9) にあげた Gibb の論考を参照のこと。

[19] アッ=ラージー= Fakhrud-dīn Muḥammad b. ‘Umar ar-Rāzī (d. 1210)。スンニー派の神学者、聖典解釈学者、法学者。アシュアリー神学に依拠した神学的なクルアーン解釈書で知られる。

[20] ムアタジラ派は、アッバース朝前期に興隆をきわめた合理主義神学の学派。善悪の第一の基準を理性においた。後のスンニー派神学の正統派はまずこれを批判する。

[21] イジュマー (‘ijmā‘) は、全体の「合意」を意味し、イスラーム法の法源の一つ。イジュマーをめぐる議論(法源となるか否か、実際に成立するか否か等々)は古典期にも『アル=マナール』誌上でも行なわれている。現代におけるイジュマーの可能性については、150 頁をみよ。「預言者が埋葬された際」のイジュマーとは、「預言者の後継者」を選出する必要について全員が一致していたことを指すものであろう。

[22] 連帯義務(farḍ kifāyah)は、ムスリム全体に課せられた義務で、誰か一人でも実践すれば全体として義務が果されたことになり、他の者は実践しなくとも免責されるが、誰一人として実践しなかった場合は全員が責任を問われるものをいう。個々人の義務(farḍ ‘ainī)に対応する。

[23] ‘ahl al-hall wa al-‘aql は、直訳すると「解き、繋ぐ者」であるが、これが誰を意味するかについては古来さまざまな議論があるが、通例ウラマーを指すことが多い。ラシード・リダーは、イスラーム的な指導者群をイメージしているので「ウンマ指導者層」と訳す。直訳の方が文意に近い場合は直訳を用いた。この語は、キリスト教会の「繋釈権」を想起させるが、基本理念は異なっている。キリスト教の場合、聖ペテロ(およびその後継者としての教皇)が「あなたが地上でつなぐ者はみな天でもつながれ、あなたが地上でとく者はみな、天でもとかれるだろう」とい

う繫釈権を得たとされるが、イスラームの場合は、人間はイスラーム法によって（終末の日に）裁かれるが、ウラマーはその法の解釈を行なうことによって「解き、繫ぐ」にすぎない。免罪権などは一切なく、その解釈そのものが「裁き」の対象となる、という点においても、ウラマーの権威は、キリスト教会の場合と比べて間接的な形をとっている。

[24] ハワーリジュ派はイスラーム最初の分派で、バイアが成立するならば何人でも元首となりうる、とした。クライシュ族等の条件を全く必要としていない。

[25] アン＝ナワウィー＝Yahyā b. Sharaf an-Nawawī (d. 1277)。ハディース学者、シャーフィイー派法学者。後期ハディース学の注釈者として知られる。著名な『40ハディース』には邦訳がある。

[26] アッ＝ラムリー＝Shamsuddīn Muḥammad al-ʿAnṣārī ar-Ramlī (d. 1596)。シャーフィイー派法学者。ナン＝ナワウィーの注釈者として、アル＝ハイサミー（注[96]）と並ぶ権威をもつ。

[27] 正統カリフは、スンニー派の規定する「正しく導かれたカリフ」をさし、アブー・バクル、ウマル、ウスマーン、アリーの4代をいう。「正統性」は、ウンマの指導者たちによって選出され、それをウンマが承認した、というスンニー派的理念による。

[28] ウマル＝ʿUmar b. al-Khaṭṭāb (d. 644)。第2代正統カリフ（在位634-644）。

[29] アブー・バクル＝ʿAbū Bakr aṣ-Ṣiddīq (573-634)。第1代正統カリフ（在位632-634）。

[30] ムハンマドの死後、後継者の選出にあたって、アンサール（元来のマディーナ在住のムスリム）はサーイダ家の集会場（サキーファ）に集って自分たちの間から後継者を選出しようとしたのに対して、アブー・バクル、ウマルらが駆けつけて、後継者はメッカから移住したムハーヅルーン（移住者）から選出すべきことを説いた。その結果アブー・バクルが選出され、それが翌朝承認されたが、これが既成事実的になされたため、アリーが保留を行なった。そのような経過がここで問題にされている。

[31] ウマルはベルシャ人奴隷に刺殺されたため、臨終までさほど間がなく、特定の1名を後継者とする（指名し、承認を得る）ゆとりを持たなかった。

[32] ウスマーン＝ʿUthmān b. ʿAffān (d. 656)。第3代正統カリフ（在位644-656）。ウマイヤ家出身。ムハンマドの女婿。アリー＝ʿAlī b. ʿAbū Ṭālib (ca.600-661)。第4代正統カリフ（在位656-661）。ムハンマドの従弟、女婿。シーア派にとっては初代イマーム。タルハ＝Ṭalḥah b. ʿUbaydullāh (d. 656)。クライシュ族の富裕層



出身の教友。のち、次のアッ＝ズハイルと共に反アリー蜂起し、「ラクダの戦」で戦死した。アッ＝ズハイル＝Az-Zubayr b. al-‘Awwām(d. 656)。ムハンマドの従弟、教友。サアド・イブン・アブー・ワッカース＝Sa‘d b. ‘Abū Waqqāṣ(d. 675)。メッカ時代初期改宗者の一人。弓の名手として知られた。ベルシャ征服軍を率いた。アブドッラフマーン・イブン・アウフ＝‘Abdurrahmān b. ‘Awf(d.652)。メッカの富商で、ごく初期に改宗した。多くのハディースを伝えている。これら6人は全員クライシュ族出身の「移住者」である。

[33] マディーナに 622年に成立したイスラーム国家はメッカから移住した「移住者」とマディーナで彼らを迎えた「援助者」からなっていた。彼らは教団国家が拡大して他の人々が参入した後も統治の中心を担い続けた。

[34] アル＝ブハーリー＝‘Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. ‘Ismā‘īl al-Bukhārī(808－870)。その『正典集(al-Jāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ)』は、スンニー派6正典のうちで、ムスリム・イブン・アル＝ハッジージュの『正典集』と並んで、最も権威を持っている。サラフィー主義は初期イスラームへの回帰を主張するため、より信憑性の高いハディースを重視して、主として2つの『正典集』に依拠する傾向を見せている。

[35] ムアーウィヤ＝Mu‘āwiyah b. ‘Abū Sufyān(d.680)。教友の一人。シリア征服に参加、第2、3代正統カリフ時代にシリアを統治、第4代のアリーに反対し、彼の死後ウマイヤ朝を開いた。ラシード・リダーは、ウンマを「墮落」させた元兇として批判している。

[36] 「5人」は、指名された6人のうち、協議に実際には参加しなかったタルハを除いた人数。

[37] アシュアリー派はスンニー派の主要な正統神学。ここに言及されているアシュアリー派の見解は、法学的な意味では重要でない。

[38] 上記[30]参照。

[39] イブン・アッバース＝‘Abdullāh b. ‘Abbās(d.687)。ムハンマドの従弟、教友。その知識によって「ウンマの知者(Habr al-‘Ummah)」と呼ばれた。

[40] ジャーヒリーヤは、イスラーム以前の時代を指す。「イスラームを知らずに死ぬ」の意。

[41] フザイファ・イブン・アル＝ヤマーン＝Hudhayfah b. al-Yamān al-‘Absī(d.656)。教友。「援助者」の一人。イラク征服に参加。

[42] アッ＝タバリー＝‘Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr at-Ṭabarī(d.923)。歴史家、聖典解釈学者。法学派の祖でもあるが、彼の学派は消滅したため、法学者としては

ほとんど評価されていない。

- [43] アル=ハーフィズという称号しか記載されていないが、前後からみて、アル=アスカラーニーであることは間違いない。本書では、アル=アスカラーニーは自明視されていて、称号か、イブン・ハジャルという名しか書かれていない。アル=ハイサミーもイブン・ハジャルとのみ記されているので、混同しやすい。アル=アスカラーニー='Abū al-Faḍl 'Aḥmad b. 'Alī b. Hajar al-'Asqalānī (d. 1449)。ハディース学者、歴史家、詩人。
- [44] シーア派が主張するような血統の高貴さを持つわけでもなく、ハワーリジュ派のような平民主義というのでもなく、という含意であろう。「移住者」と限定してあるのは、サーイダ家の出来事（上記 [30]）によって、「援助者」からイスラーム国家の長が出ることはなくなったからである。
- [45] アン=ニーサーブリー=Niẓāmuddīn b. al-Husayn al-Khurāsānī an-Nīsābūrī (d. ca. 1328)。聖典解釈学者。その解釈はアッ=ラージーに負うところが多い。
- [46] アブー・アル=ハサン・アリー・ブン・ムハンマド・アル=マーワルディー、湯川武訳「統治の諸規則・I」『イスラム世界』第19号、1981年 9月、6～7 頁参照。
- [47] ヒジュラは移住のこと。イスラームは初めメッカで始まったが、当時の支配者に受け入れられず、やがてマディーナに「移住」してイスラーム国家を樹立して、メッカと対抗するようになった。この時点からメッカ征服までの間、メッカからマディーナへの移住が奨励された。メッカの征服後はもはや移住の必要が無くなったのでその義務もなくなったし、またその時点ではイスラーム入信は何らの社会的危険を伴わないものとなった。そのため、移住が義務の間に入信し移住を行なった者は、より高い評価を受けた。
- [48] 先行性も、前項のヒジュラと同じで、困難な時期に早く呼びかけに応えたという事実が、高い評価につながった。
- [49] 自立的知識とは、他に依存することなく、自分の知識にのみ依拠して法的な判断を下せる水準の知識の意である。
- [50] リッダの民は、ムハンマドの生存中はその權威を認めていたが、アブー・バクルが後継するとザカートの支払いを拒んだ諸部族。アブー・バクルはこれを棄教（リッダ）と見なし厳しく対処した。ちなみにラシード・リダーは別な論考で、これについて、政權を樹立したばかりのアブー・バクルの政治的判断の結果として、教義的な問題でないとしている。
- [51] アル=ムギーラ・イブン・シュウバ=Al-Mughīrah b. Shu'bah (d. 670)。教友の

一人。シリア、ペルシャ征服戦に参加。ウマルによって、バスラ、クーファの総督に任ぜられる。ウスマーンの代に免ぜられるが、ウマイヤ朝になって再びクーファの総督となった。

[52] アムル・イブン・アル＝アース＝ ‘Amr b. al-‘Āṣ (d.664)。教友の一人。エジプト征服で有名。

[53] アブー・アッ＝ダルダー＝ ‘Abū ad-Dardā’。マディーナ出身の教友。シリア征服に参加。

[54] イブン・マスウード＝ ‘Abdullāh b. Mas‘ūd (d.652)。メッカ期初期に入信した教友。イブン・アッバース（上記 [39] ）などと並んで、その知識の豊かさを謳われた。

[55] アフマド・イブン・ハンバル＝ ‘Aḥmad b. Ḥanbal (780-855)。法学者、ハディース学者。スンニー派4大法学派の一つ、ハンバリー派の開祖。そのハディース集は、6聖典（スンニー派の最も重要な6つのハディース集）に次いで重視される。ラシード・リダーがハンバリー派的傾向を強く持っていることがしばしば指摘されている。

[56] アッ＝ティルミジー＝ Muḥammad b. ‘Īsā at-Tirmidhī (824-892)。ハディース学者。ハディースの編纂のみならず、その評価基準の設定に大きな貢献をした。そのハディース集はスンニー派6正典の1つ。

[57] イブン・マージャ＝ ‘Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. Yazīd b. Mājah al-Qazwīnī (824-886)。ハディース学者。そのハディース集はスンニー派6正典の1つ。ただし、アン＝ナワウィー（上記 [25] ）は、これを認めず彼のいう5正典の下位に位置付けた。

[58] 税制やイスラームの主権を受け入れた「啓典の民」の扱いなどは、ムハンマド時代にはいくつかの事例が示されていたが、イスラーム法の原則というほど明確な形となっていなかったため、アブー・バクル、ウマルはそれぞれ行政的に対処した。彼らの採った処置も後の法制において原則を確立する上での典拠の一つとなった。

[59] イマーム・アル＝ハラマイン＝ ‘Abd al-Malik b. ‘Abdullāh al-Juwaynī (d.1085)。アシュアリー派神学者、シャーフィーイー派法学者。「2聖都（アル＝ハラマイン）のイマーム」の尊称で知られる。

[60] クライシュ族はキナーナの一氏族。キナーナはクライシュの名で知られるフィフルから3代前の人物。

[61] シャーフィーイー派はスンニー派4大法学派の1つ。その祖 Muḥammad b. ‘Idrīs ash-Shāfi‘ī (767-820) に対して、ラシード・リダーは「4大法学派の開祖の中で、

イジュティハードの力が最も強く、正答が最も多かった」と評価している。

[62] ハナフィー派はスンニー派4大法学派の1つ。オスマン帝国の公式学派で、エジプトでも勢威が強かった。

[63] 前掲湯川訳 7～8 頁参照。

[64] 「サキーファの日」は、注[30]の出来事があった日を指す。

[65] 聴従 (sam' wa t̄ā'ah)は、「私たちは聞き (sami'nā)、従います ('aṭa'nā)」(クルアーン雌牛章第 285節) に由来する。

[66] ムスリム・イブン・アル=ハッジージュ=Muslim b. al-Hajjāj al-Nīsābūrī (817-875)。スンニー派で最も権威あるハディース学者で、その『正典集(al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ)』はアル=ブハーリーのものと同壁をなす。

[67] アブドッラー・イブン・アッ=ズバイル='Abdullāh b. a-Zubayr (622-692)。上記注[32]のアッ=ズバイルと第1代正統カリフ・アブー・バクル(上記[29])の娘アスマーを両親とする。ウマイヤ朝に反対して、自らカリフを名のった。このため第2次内乱(683-692)となった。

[68] アブドル=マリク・イブン・マルワーン='Abd al-Malik b. Marwān (646-705)。ウマイヤ朝第5代カリフ(在位685-705)。

[69] アブドッラー・イブン・ウマル='Abdullāh b. 'Umar (d.692)。第2代正統カリフ・ウマル(注[28])の息子。教友の一人。その見識によって、イブン・マスウードらと並んで称される。後のヒジャーズ学派の祖の一人。

[70] 「婦人たちの誓い」は、ムハンマドに対するバイアであるが、戦闘に参加する義務は含まれていない。

[71] ウバーダ・イブン・アッ=サーミト='Ubādah b. aṣ-Ṣāmit (d.654?)。マディーナ出身の教友。

[72] イスラームの政治理念(特にスンニー派)では、内乱、無政府状態を極度に嫌う。それを防止することを目的に謳って、本来正当性の弱い政権に正当性を付与されることも少なくない(現代においてもそれが見られる)。

[73] この概念はきわめて広範に用いられる。イラン革命においても、王制を否定する際の典拠の一つとなったことは、記憶に新しい。

[74] ジハードそのものは連帯義務であるが、元首(政府)によって指名された者にとっては、個人的義務となる。92頁参照。

[75] アブドッラフマーン・イブン・アブド・ラッビル=カアバ='Abd ar-Raḥmān b. 'Abd Rabbi-l-Ka'bah (没年等不明)。イブン・マウスード、イブン・アムルからのハディースを伝えている。

- [76] アブドッラー・イブン・アムル・イブン・アル=アース=‘Abdullāh b. ‘Amr b. al-‘Āṣ(d.684?)。アムル・イブン・アル=アース(上記[52])の息子。
- [77] 注[4]参照。
- [78] 前掲湯川訳25～26頁、この部分は湯川訳に拠ったが、一部語句は全体の統一のため変更した。このあとに若干引用が続いている(湯川訳27頁に相当)が、省略した。
- [79] この部分はアル=マーワルディーの記述の解説の形であるが、明らかにラシード・リダー自身の見解である。
- [80] アル=ハサン・アル=バスリー= ‘Abū Sa‘īd al-Ḥasan al-Baṣrī (642-728)。「第2世代」に続く「第3世代」に属する思想家。法学、神学、神秘主義などにおいて、広範な影響を与えた。ラシード・リダーはスーフィズムを激しく攻撃したが、アル=バスリー的なスーフィズムは正当である、とした。
- [81] イブン・アディー=‘Abdullāh b. ‘Adī al-Jurjānīのことと思われる。ハディース学者。特に、伝承者についての著作を著した。
- [82] アル=バイハキー=‘Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī(d.1066)。ハディース学者、シャーフィーイー派法学者。後期ハディース集の編纂者の一人。
- [83] アーイシャ=‘Ā’ishah bint ‘Abū Bakr(d.678)。第1代正統カリフ・アブー・バクルの娘、ムハンマドの妻。スンニー派ハディースについて最も多く伝承を残している一人。
- [84] アナス=‘Anas b. Mālik(d.711)。マディーナ出身の教友。ムハンマドの執事として約10年仕え、数多くのハディースを残している。
- [85] ラーフィウ・イブン・ハディージュ= Rāfi‘ b. Khadīj(d. 679?)。マディーナ出身の教友。
- [86] サラフィー主義による預言者像は、啓示に関する部分を取り除くと、通常の合理的人間像に近い。伝統派の預言者像とは大きく異なっている。
- [87] アル=フバーブ・イブン・アル=ムンジル=Al-Ḥubāb b. al-Mundhir(ウマルの治世中に歿)。マディーナ出身の教友。
- [88] Cf. Ibn Ishāq, A. Guillaume(tr.), The Life of Muhammad, Karachi, Oxford University Press, 1967, pp. 296-297.
- [89] イブン・サアド=Muḥammad b. Sa‘d az-Zuhrī(d. 845)。歴史家。初期イスラームについて最も重要な史料の一つを残した。
- [90] 捕虜を処刑すべきか否かで、アブー・バクルは穩健(助命)策、ウマルは処断説をとらえた。

- [91] ウフドの戦の際、ムハンマドはマディーナに留って防衛戦を行なおうとしたが、教友の多くの者が出撃を主張した。
- [92] アッ=ダーリミー=‘Abdullah ‘Abū Muḥammad ad-Dārimī (d. 869)。ハディース学者。ムスリム、アッ=ティルミジーらに師事した。
- [93] マイムーン・イブン・マフラーン=Maymūn b. Mahrān (d. 735)。イブン・アッバースとイブン・ウマルからハディースを伝えている。
- [94] 『実践者の宝物』=Kanz al-‘Ummāl fī Sunan al-‘Aqwāl al-‘Af‘āl. 10 世紀のハディース学者 ‘Alā’uaddīn ‘Alī al-Muttaqī al-Hindī による集大成で46,000以上のハディースを収録している。
- [95] 嶋田襄平『イスラムの国家と社会』岩波書店、1977年、81-84 頁参照。
- [96] イブン・ハジャール・アル=ハイサミー= ‘Aḥmad b. Ḥajar al-Haythamī (d. 1567)。シャーフィイー派法学者。『トフファの書』=Kitāb at-Tuḥfah は、アン=ナワウィーの『学究たちの方法』の注釈書で、アッ=ラムリー（上記[26]）と並んで権威ある書とされた。
- [97] 原注(7)を見よ。イブン・フマーム= Kamāluddīn Muḥammad b. Humāmuddīn ‘Abd al-Wāhid as-Sīwāsī (1388-1457)。ハナフィー派法学者。ハナフィー派で最も権威ある法学者 al-Hidāyah の詳細な注釈書である Fath al-Qadīr を著した。
- [98] アル=ガザリー=‘Abū Ḥamid Muḥammad al-Ghazālī (1058-1111)。神学者、シャーフィイー派法学者、スーフィー。
- [99] 省略したが、アル=マーワルディーの『統治の諸規則』が引用されている。前掲湯川訳の28、32～35頁に相当。
- [100] アッ=タバラーニー=‘Abū al-Qāsim Sulaymān b. ‘Aḥmad b. ‘Ayyūb al-Lakhmī at-Ṭabarānī (873-971)。ハディース学者。約2万5千のハディースを収録した『大集成』などで知られる。
- [101] アル=ハーキム=‘Abū ‘Aḥmad Muḥammad an-Nīsābūrī al-Karābīsī (d. 988) と思われる。(al-Hākim an-Nīsābūrī d. 1014. ではないであろう)。ハディース学者、法学者。
- [102] 言及されているだけで詳述はされていない。
- [103] アブー・フライラ=‘Abū Hurayrah al-‘Azdī (d. 678)。マディーナ期後期に入信した教友。彼が伝えたとされるハディースは非常に多い。
- [104] アン=ナサーイー=‘Aḥmad b. ‘Alī b. Shu‘ayb an-Nasā’ī (d. 915)。ハディース学者。そのハディース集はスンニー派6正典の1つに数えられている。
- [105] サラフィー主義の観点からは、イスラーム法を厳格に実践した点で第2代正統カ

リフ・ウマルの治世は理想的であり、ウマイヤ朝カリフ達はサラフの慣行を破壊したという点で、最も激しく非難される。

- [106]『適合の書』の注釈者のアル＝カマルは、Kamāluddīn b. 'Abū Sharīf al-'Anṣārī al-Maqdusī (d.1501)。
- [107]アブー・サイード・アル＝フドリー＝ Sa'd b. Mālik b. Sinān 'Abū Sa'īd al-Khudrī (d.693?)。マディーナ出身の教友。多くの預言者、正統カリフのハディース伝承者となっている。
- [108]アドド・アル＝イージー＝'Aḍuddīn al-'Ījī (d. 1355)。神学者、哲学者、シャーフィイー派法学者。
- [109]アル＝ジュルジャーニー＝'Alī b. Muḥammad al-Jurjānī (1339-1413)。アシュアリー派神学者、哲学者。アル＝イージーの『マワーキフの書』の最良の注釈を著した。
- [110]アル＝ファナーリーについては不明。アル＝イージーの注釈者としてアル＝ジュルジャーニーの次の世代に-Hasan Jalabī b. Muḥammad Shāh al-Fanārīがいるが、文脈的に見て彼ではないであろう。
- [111]シッディーク・ハサン・ハーン＝ Ṣiddīq Ḥsan Khān (1832-1889)。19世紀におけるイスラーム復興の思想家の一人。インド人。デリーで学び、ヒジャーズ地方に住んだ。多くの著作を行なっている。
- [112]金曜日の集合礼拝は、通常の正午の礼拝の時間に行なわれ、これを代替する。集合礼拝に参加しなかった場合は、正午の礼拝を行なわなくてはならないことを指している。
- [113]注[22]参照。
- [114]アラビア半島紅海側の地方。メッカ、マディーナの両聖地、港湾都市ジェッダなどが含まれている。
- [115]トゥーラーン主義＝トルコ系諸民族、ウラル＝アルタイ系諸民族を共通の故地「トゥーラーン」を基軸として団結せしめようとする、汎トルコ主義思想。1913年にオスマン帝国の実権を握った「統一と進歩委員会」はトゥーラーン主義を信奉していた。
- [116]ザイド派＝シーア派の一分派。第5代イマームを（ムハンマド・アル＝バーキルではなく）ザイドとするところから分岐、スンニー派の正統カリフを容認する点で他のシーア派と異なる。
- [117]アル＝アスカラーニーは彼の時代の各地の状態を検討して、大勢としてイマーム位がクライシュ族の手に残されていることを確認する中でイエメンに言及している

—Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*, Cairo, Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1959, Vol. 17, pp. 234-235.

[118]リビヤのサヌーシー教団のムハンマド・アッ=サヌーシーを指す。当時、イタリアの侵攻に対抗して、建国を行なおうとしていた。

[119]ムハンマドの血統の者を「サイイド (sayyid)」または「シャリーフ (sharīf)」と呼ぶ。

[120]ハーシム家 (クライシュ族の中のムハンマドの家系) のメッカ総督位は「シャリーフ・メッカ」と呼ばれ、歴史を通じて連綿と引き継がれてきた。当時は-Husayn b. ‘Alī の代。

[121]カリフ位とイマーム位は同義であるが、個々人の尊称としての「イマーム」は、カリフ位を含まない。

[122]ハーシムはムハンマドの曾祖父で、「預言者の一族」を直系の子孫に限定せずに広義にとらえる場合は、ハーシム家を指す。

[123]フセイン国王=-Husayn b. ‘Alī (1856-1931)。1908年にメッカとヒジャーズ地方のシャリーフとなり、1916年にオスマン朝に叛旗を翻して (いわゆる「アラブの乱」)、ヒジャーズ王を宣言。本書執筆当時は、1924年に彼がイブン・サウードに追われるまでのヒジャーズ王の時期。

[124]イマーム・ヤフヤー=ザイド派イマームとしてイエメンを治めた Yahyā b. Muḥammad (在位1904-1948)。

[125]ヒジャーズ政府=上記[123] のヒジャーズ王宣言による政権を指す。

[126]フセインの子ファイサルは、1918年10月にダマスカスを首府とするシリア王国を宣言したが、1920年7月仏軍によって終焉させられた。これが書かれている時点では、ファイサルは英国の手によって、イラク国王となっている。

[127]アドナーンはクライシュから10代さかのぼった祖先とされる。いわゆる北アラブの祖。

[128]ネジド=アラビア半島中央部。ネジド出身のアブドル=アジーズ・イブン・サウードは後のサウジアラビア王国建国の途上にあり、「ネジド及びその属領のスルターン」と称していた。『アル=マナール』派は一貫して、彼らに好意的であった。

[129]サウジアラビアの建国原理であったワッハーブ主義運動を指している。サラフィ主義を主唱するラシード・リダーがこの名称を彼らに使っている点に、リダーのサウジ観がはっきりと現れている。

[130]イバード派 (‘Ibāḍī)=ハワーリジュ派の一派。イスラーム最初の分派の流れが今日まで残存している点で、オマーンはきわめて興味深い地である。ハワーリジュ派



- は、ウマイヤ朝とは逆の、平等主義的な方向で正統カリフの伝統を否定しているから、ラシード・リダーらが好意を持つものではない。
- [131] オマーンの首長はスルターンの称号を用い、国名もスルターン国となっている。
- [132] シーア派の主流、いわゆる12イマーム・シーア派のこと。
- [133] 第12代イマーム。942年に「大隠蔽」に入って姿を隠し、終末に再臨するとされる。シーア派的な意味でのイマーム位は、ラシード・リダーが主題としている元首職とは異なり、ここでの指摘は必ずしも正鵠を射ていない。ホメイニー師の「法学者の監督」論は、むしろ「大隠蔽」を前提として、法学者による統治権の正当性を組み立てている。
- [134] サアド・ザグルール= Sa'd Zaghlūl (1857-1927)。いわゆる1919年革命を指導し、エジプトの独立を勝ち取った。本書執筆は、ザグルールが（国外追放から）帰国し、彼の率いるワフド党が選挙で勝利して、彼が首相となる直前にあたっている。
- [135] アブル=カラム・アーザード= Abul Kalām Āzād (1888-1958)。インドの現代イスラームを代表する思想家、政治家。ヒラーファト運動の理論的指導者であった。国民会議派に参加、独立後の初代文相。『アル=マナール』にはインド・ムスリムの動向として、彼の活動や主張が頻繁に紹介されていた。
- [136] ムハンマド・アリー= Muḥammad Alī。兄のシャウカトと共に、アリー兄弟として知られる。インドにおけるヒラーファト運動の指導者の一人であった。
- [137] シャウカト・アリー= Shawkat Alī。インドにおけるヒラーファト運動の指導者の一人。
- [138] 1922-1923年のマフディー・アル=ハリシーらを中心とする運動を指す。
- [139] ミールザー・ハサン・シーラージー= Muḥammad Ḥasan Shīrāzī (1814-1895)。当時、シーア派法学者最高権威のマルジェエ・タクリードであった
- [140] いわゆるタバコ・ボイコット運動 (1891-92) のこと。
- [141] mulḥidには、異端者、背教者等の意味があるが、現代思想においては、ムスリムの中からイスラームを否定する信条を持つに至った者を否定的に指す時に用いられることが多い。
- [142] ハナフィー派はオスマン帝国の公式学派であったため、今日に至るまでトルコ人のほとんどはこの学派に属している。
- [143] 一般的イジュティハード (ʾijtihād mutlaq) は、一切の制限のない包括的イジュティハードで、そのようなイジュティハードが今日でもありうるとする点、および社会的関係の規定がすべてその対象となりうるとする点において、ラシード・リダ

ーは伝統派と決定的に異なっている。

[144]ハッキー・パシャ = Ibrahim Hakki Paşa (1863-1918)。青年トルコ人の指導者の1人。大宰相(在職1910年1月-1911年9月)。

[145]タラート・パシャ = Mehmet Talat Paşa (1874-1921)。内相、大宰相(在職1917年2月-1918年10月)。

[146]ファトワー (fatwā 法学裁定) は、イスラーム法の適用に関する法学上の判断で、大きな権威を持つ。オスマン帝国においては、かつて対オーストリア戦を「ジハード(聖戦)」とするファトワーなどが出された。

[147]クルアーンの「神は彼らの心と耳を封印したもうた[ので警告は意味をなさない]」(雌牛章第7節)にかけた表現。

[148]この節は、原文第22節に第24節の一部を接合した。

[149]これは、現代の状況に適合するようにイスラーム法を構築するウラマーを意味する。あくまでイスラーム法は法曹法として理解されている。

[150]この高等学院は明らかに、ダーワ・イルシャード学院(本書21頁)を原型としている。そのカリキュラムについては——Al-Manār, xiv, pp. 801-821.

[151]広義のものであれ、一般信徒の判断もイジュティハードであると規定するのは、ラシード・リダー独自の思想に立脚している。

[152]ヒスバ (ḥisbah) は市場監督官制度とも訳されるが、それが教育などと共にここに掲げられている理由は、モスクを拠点とすべき機能の一つ、との意味であろう。

[153]この比喩はクルアーン・シューラー章第32節をかけている。

[154]この節は、原文の第31節に、第32節の一部を接合したものである。

[155]ウマル・イブン・アブドル=アジーズ = ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (681-720)。ウマイヤ朝第8代カリフ(在位717-720)。篤信と改革の努力で知られ、第5番目の正統カリフとも呼ばれる。

[156]宗教(dīn)と貸借(dayn)はそれぞれ同形の dāna を語根とする。

[157]ウンマの無謬性(=ウンマ全体による決定はそれ自体が価値基準となること)の根拠とされ、イジュマーの典拠となっている。

[158]法曹法は単純な多数決では制定しえないこと、またイスラーム法のガイドラインそのものは廃棄できないことを指していると思われる。

[159]「イジュティハードの門」をめぐる議論は別な論考で詳しく展開されている。ラシード・リダーの主張はきわめて論理的である——「イジュティハードの門が閉じられた」との判断が、イジュティハード能力を持つ者の見解であるとすれば、これ自体がイジュティハードであって、絶対的ではない。他のイジュティハード能力を

- 持つ者が別な見解を出すことは自由である。もし、閉鎖の判断がイジュティハード能力を持たない者の見解であるとすれば、この見解はいっそう有効性が低く、その上、自分より上位の者（イジュティハードができる者）を拘束する力は持ちえないので、實際上無効である。従って、イジュティハードの門は閉じられようがない。
- [160]この見解はハンバリー派の立場。ハンバリー派は一貫して、イジュティハードの門は常にかかれているとの主張をしてきた。
- [161]それぞれ、スンニー派4大法学派の開祖。
- [162]現代においてはイジュマーが可能であるとのラシード・リダーの主張は瞠目に値する。イジュティハードに関する主張以上に画期性を持っている。

アラビア語用語・索引

\*ローマ字表記が掲載されているページのみ記載。

\*\*アルファベット順——ただし、母音なしの‘はaとして配列。

- ‘adālah (公正さ) 100  
‘adillah tafṣīlīyah (イスラーム法の細目の証明) 83  
‘ahd bi-l-khilāfah (継承権認定) 97  
‘ahl al-ḥall wa al-‘aqd (ウンマ指導者層、「解き、繋ぐ者」) 73、155  
‘ahl al-‘ikhtiyār (選任権者) 80  
‘ahl al-‘imāmah (元首資格者) 80  
al-‘amr bi-l-ma‘rūf wa an-nahy ‘an al-munkar (善行を勧め、悪行を妨げること) 87  
‘amīr (アミール、指揮官、行政官、長) 77、84  
‘amīr al-mu‘minīn (「信徒たちの長」) 154  
‘anṣār (援助者) 74  
‘aqd (契約) 85  
‘aṣabah (郷党) 108、109  
‘aṣabīyah (アサビーヤ、連帯意識、族閥主義) 69、82、109  
bay‘ah (バイア、統治委任の誓い) 73  
bid‘ah (逸脱) 136  
dār al-‘adl (「公正の世界」) 107  
dār al-ḥarb (戦争世界) 107  
dār al-‘Islām (イスラーム世界) 107  
ḍarūrāh, ḍarūrāt (必要性) 101、102  
dīn (宗教、信仰事項) 143、144、166  
dīwān al-khilāfah (元首庁) 137  
diyānah (宗教) 144  
farḍ ‘ainī (個々人の義務) 155  
farḍ kifāyah (連帯義務) 73、155  
fāsiq (不徳者、墮落者) 101、102、106、151  
fatwā (法学裁定) 126、166  
fisād (墮落) 107  
fisq (墮落) 87、104

fitnah (内乱、内部対立) 99  
 fukūmah ḍarūrah (「必要性の政府」) 114  
 furū‘ (イスラーム法の細則) 65  
 ghayy (過ち) 94  
 hijrah (ヒジュラ、移住) 80、108  
 ḥisbah (ヒスバ、市場監督官制度) 166  
 Hizb al-‘Islāh al-‘Islāmī al-Mu‘tadil (中道のイスラーム改革派) 128  
 ḥizb al-mutafarnijīn (欧化主義者) 129  
 ḥujjīyah (典拠性) 145  
 ḥukm ad-ḍarūrāt (「必要性による規定」) 100  
 ‘ibādāt (信仰行為) 144  
 ‘idtirār (やむをえない場合) 107  
 ‘ihyā’ (復活) 68  
 ‘ijmā‘ (イジュマー) 72、155  
 ‘ijtihād (イジュティハード、学的努力) 66、80、142  
 ‘ijtihād mutlaq (一般的イジュティハード) 165  
 ‘ilm ‘istiqlālī (自立的知識) 80、124  
 ‘imām (イマーム) 78  
 ‘imām ḥaqq (正当な元首) 97  
 ‘imāmah ‘āmmah (包括的指導権) 64  
 ‘imāmah suḡhrā (礼拝のイマーム職) 154  
 ‘imāmah ‘uẓmā (最高イマーム職) 71  
 ‘imārah al-mu‘minīn (「信徒たちの司令官」職) 71  
 ‘irtikāb ‘akḥaff aḍ-ḍararayn (2つの害のうちのより小さな害の実践) 108  
 ‘ishtirā‘ (法制定) 142、145、146  
 ‘istikhlāf (後継者指名) 97  
 ‘istinbāt (法規定の発見) 142、146、147  
 ‘istishārah (諮問) 94  
 ‘ithm (罪) 104、105  
 ‘i‘tiṣām (連帯) 67  
 jāhil (無知者) 102  
 jāhiliyah (ジャーヒリーヤ、無明時代) 77  
 jā‘ir (不義者) 102

jamā'ah (ジャマーア、全体) 76、77、107  
 jumhūrīyah (共和制) 66  
 khalīfah (国家元首、カリフ、代理人) 66、73  
 khalīfah al-mujtahid (「法学者元首制」) 39  
 khalīfah rasūlillāh (預言者の代理人、カリフ) 154  
 khilāfah (カリフ制、元首職、カリフ制国家) 71  
 kifā'ah (適合能力) 100  
 kifāyah (能力) 83  
 kufr (不信仰) 105  
 mahzūrāt (疑義あるべきこと) 102  
 majlis an-nuwwāb (議会) 125  
 manār (光塔) 8  
 manār at-tarīq (航路を照らす灯台) 8  
 ma'rūf (善行) 85、107  
 mar'ūs (被統率者) 79  
 ma'sīyah (イスラーム法違反、背信、神への背信) 104、105  
 muhājirūn (移住者) 74  
 mu'āmalāt (一般行為) 144  
 mubāya'ah (ムバーヤア、バイア、統治委任の誓い) 85  
 mukallaf (成年に達していること) 83  
 mulḥid (棄教者) 129  
 mulk (執行権) 103  
 mushāwarah (協議) 90、93  
 muṣliḥ (改革者) 66、153  
 mutafarnij (欧化主義者) 9、126  
 naḥḍah (復興) 67  
 naṣṣ qat'ī (明文規定) 92  
 qaḍā' (裁定) 144  
 qānūn 'asāsī (憲法) 106  
 ra'y (意見、見識) 66、83  
 ri'āsah (統率権、首長職) 79  
 ri'āsah 'āmmah (包括的首長職) 71  
 rushd (道理) 94

sābiqah (〔イスラーム入信における〕先行性) 80  
 ṣaḥābah (教友) 66  
 salaf (初期世代) 72  
 sam' wa ṭā'ah (聴従、服従) 85、86、160  
 sawād 'a'zam (大衆) 73  
 sayyid (サイイド) 164  
 shādhah (少数異見) 110、114  
 shar' (法) 143、144  
 shāri' (立法者) 144  
 Sharīf (シャリーフ) 164  
 shawkah (権力) 101  
 shūrā (シューラー、協議) 66  
 siyādah (主権) 153  
 ṣulṭah (主権) 66、153  
 sunnah (スンナ、預言者言行) 78  
 ṭā'ah (服従) 77  
 ta'aṣṣub jinsī (民族主義的熱狂) 116  
 tābi'ūn (第2世代) 66  
 tafarruq madhhabī (党派的对立) 116  
 taghallub, taghallubīyah (強権支配) 85、102  
 tajdīd (再生) 69  
 ṭalib al-'ilm (学問) 80  
 taqlīd (追従、模倣) 148  
 taqlīd al-'afranj (西洋への盲従) 9  
 taqlīd al-jāmidīn (伝統への盲従) 9  
 tashāwur (協議) 74、85  
 tashrī' (立法) 142、145、146、147  
 ta'wīl (解釈) 105  
 'ulu-l-'albāb (思慮ある者) 8  
 'ulu-l-'amr (「権威を持つ者」) 77、79、89  
 'ummah (ウンマ、民族、共同体) 66、68、154  
 'uṣūl (法の原則) 65  
 waḥdah (統一、単一性) 115

walī al-'amr (統治者) 77  
wazīr (副官) 84  
wilāyah 'āmmah (一般の執行権) 113  
wilāyah al-faqīh (「法学者の監督」) 39  
wujūh an-nās (人々の代表) 73、151  
ẓulm (圧政) 87  
ẓālimūn (不正をなす者) 151

## 引用・索引

(1) クルアーン (<章番号>章名・節番号の順に記載。章番号順)

<2> 雌牛章第123節 63  
第269節 8  
<3> イムラーン家章第159節 93、95-96  
<4> 婦人章第29節 89  
第59節 79、89、96、101、145、146  
第80節 89  
第83節 79、97、145  
<6> 家畜章第50節 94  
第119節 146  
第165節 63  
<7> 高壁章第32節 140  
第137節 64  
<8> 戦利品章第60節 92、140  
第67節 95  
第72節 113  
<14> イブラヒーム章第7節 70  
<18> 洞窟章第110節 94  
<24> 光章第55節 63、64-65  
<28> 物語章第5節 64



<39>集團章第17-18節	8
<42>シューラー章第38節	77、93、145
<60>試問される婦人章第12節	86

(2) ハディース (伝承者／ハディース集等の編纂者／主題の順に記載。

伝承者名50音順)

アーイシャ+アナス／ムスリム／世事一般を預言者が知っているとは限らないこと	94
アブー・ウバーダ／イブン・ハンバル+アッ=タバラーニー+アル=ハーキム／イスラーム法違反に関しては元首に従わないこと	105
アブー・フライラ／ムスリム+アン=ナサーイー／郷党に従うことの否定	109
アブドッラフマーン・イブン・アウフ／アル=ブハーリー+ムスリム／ウスマーンへのバイア	86
アブドッラフマーン・イブン・アブド・ラッビル=カアバ／ムスリム／イスラーム法違反に関しては元首に従わないこと	88-89
アリー／イブン・マルディワイヒ／イムラーン家章第159節における「決断」の意味	95-96
イブン・アッバース／イブン・アディー+アル=バイハキー／クルアーンの「協議」の節について	93-94
イブン・アッバース／イブン・サアド／バドルの戦いの際の軍営地	95
イブン・アッバース／アル=ブハーリー+ムスリム／ジャマアを堅持すべきこと	77
イブン・ウマル／アル=ブハーリー+ムスリム／元首の責任	90
イブン・ウマル／出典記載なし／バイアと元首が必要であること	72
ウバーダ・イブン・アッ=サーミト／アル=ブハーリー+ムスリム／不信仰の元首には服従しないこと	86-87、104
伝承者名なし／イブン・ハンバル／預言者は宗教を知り、人々は世事を知っていること	94
伝承者名なし／アル=ブハーリー／カリフはクライシュ族出身であるべきこと	117
伝承者名なし／アル=ブハーリー／アブー・バクルのバイアに関するウマルの演説	76
伝承者名なし／アル=ブハーリー／指名された6名のうちからウスマーンがカリフとなったこと	74
フザイファ／イブン・ハンバル+アッ=ティルミジー+イブン・マージャ／アブー・バ	

クルとウマルに従うこと 82  
 フザイファ・イブン・アル=ヤマーン／出典記載なし／ジャマーアとイマームを堅持すべきこと 77-78  
 (アル=) フドリー, アブー・サイード／ムスリム／元首は1名のみ 110  
 マイムーン・イブン・マフラーン／アッ=ダーリミー+アル=バイハキー／アブー・バクルの「協議」の実践 96-97  
 ラーフィウ・イブン・ハディージュ／ムスリム／預言者も人間であること。 94

(3) 法学書、神学書、その他(著作者名のみ記載。定冠詞を除き50音順)

(アル=) アスカラーニー 81、87、99、104-105  
 (アル=) イージー 111  
 イブン・フマーム、アル=カマール 100、101-102、110  
 カーシム・イブン・カルツブガー 84  
 (アル=) カラミー、サイード [詩] 118  
 (アル=) ガザーリー 110  
 シッディーク・ハサン・ハーン 111-112  
 (アル=) ジュルジャーニー 111  
 (アル=) ジュワイニー (イマーム・アル=ハラマイン) 82-83  
 (アッ=) タバリ 78  
 (アッ=) タフタザーニー 71、72、73、79、83、100-101、102、104  
 (アッ=) ダーウディー 106  
 (アン=) ナワウィー 73、105  
 (アン=) ニーサーブリー 79  
 (アル=) ハイサミー、イブン・ハジャール 98-99  
 (アル=) ハサン・アル=バスリー 93  
 (アル=) マクドシー、アル=カマール 110  
 (アル=) マーワルディー 71、79-80、84-85、90-91、99、110-111  
 (アッ=) ラージー 71、78-79  
 (アッ=) ラムリー 73  
 ル・ボン、グスタフ 67