

オスロ合意以降のエルサレム問題と聖地 ——イスラエル領内におけるイスラーム運動の活性化——

山本 健介*

Jerusalem Problem and Disputes over Sacred Sites after Oslo Accords:
Revitalization of Islamic Movement inside Israel

YAMAMOTO Kensuke

In Palestine/Israel, there are numerous sacred sites related to the prophets of Abrahamic monotheism, and some of them are revered by more than one religion. Historically, at large, around these sites, people lived together and practiced their religious rituals without provoking others. However, the situation has changed as time passes and worsened particularly after 1967. This article treats al-Haram al-Sharif/Temple Mount in Jerusalem as a politically charged case of religiously intermixed sacred sites. Much of the previous literature about the Jerusalem Problem tends to fail to grasp the dynamics of Palestinian resistance; in other words, many researches focus more on the deeds of the Israeli government or the religious Zionists. To address this problem, this article focuses on the Islamic Movement inside Israel and addresses its social practices. This movement was shaped in the 1980's among the Palestinians living in Israeli proper and since the 1990's, particularly the 2000's, the movement has newly become one of the stakeholders in the Jerusalem Problem. Some researchers see its rise as the movement that filled the power vacuum in Palestinian politics in Jerusalem. However, in addition to this, the article contends that, through observing the development of disputes over sacred sites in Jerusalem, the rise of the Islamic Movement could be seen as a result of actively coping with the predicament of Palestinians, which has been aggravated by Israeli policies especially since the 1990's. This point will be supported empirically by analyzing the social practices of the Islamic Movement concerning the Jerusalem Problem.

I. はじめに

本論文は、エルサレムの聖地ハラム・シャリーフ／神殿の丘(al-Haram al-Sharīf / Temple Mount)¹⁾をめぐる論争を中心に据え、特に、オスロ合意²⁾後における聖地問題の変容とそこでのパレスチナ人の抵抗運動の展開について分析を行う。ハラム・シャリーフ／神殿の丘は、それぞれイ

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

1) 本論文では、アクサー・モスク(al-Masjid al-Aqṣā)と岩のドーム(Qubba al-Sakhra)を擁する空間をハラム・シャリーフ／神殿の丘と表記する。ユダヤ教において神殿の丘は、紀元前10世紀にソロモン王によって建立された第一神殿や、バビロニア軍による破壊の後にヘロデ王の治世に再建された第二神殿があった場所とされ、かつて、そこにはモーセの十戒の石板を納めた聖櫃(至聖所(Holy of Holies))が安置されていた。神殿の崩壊後も、聖地の神聖性が冒瀆されることを防ぐため、ハラハー(ユダヤ法規)は、長らく神殿の丘への入場を禁じてきたが、近年それを変更しようとするユダヤ教徒の運動も拡大しつつある[cf. Inbari 2009]。他方、イスラームの伝承においてハラム・シャリーフの重要性は、しばしば、「第一のキブラ[礼拝の方角]、[歴史上で]第二のモスク、[マッカの聖モスク、マディーナの預言者モスクに続く]第三のハラム(Ūlā al-Qiblatayn, Thānī al-Masjidayn, Thālith al-Haramayn al-Sharīfayn)」という言葉に集約される[El-Khatib 2001: 26]。ハラム・シャリーフは、マッカのカアバ神殿がキブラとなる以前に、初期のムスリムが礼拝に向けた場所である。また、アクサー・モスクは、マッカの聖モスクに続いて地上で二番目に建てられたモスクであると言われる(ブハーリーのサヒーフ集に収録)。さらに、岩のドームにある巨石は預言者ムハンマドが、先行する諸預言者と相まみえ、神の御許に達したと言われる奇跡(昇天を意味するミアラージュ(mi'raj)と呼ばれる)の舞台である。これらのことから、ハラム・シャリーフやエルサレムは、イスラーム第三の聖地として尊ばれている。

2) 正式な名称は、「暫定自治政府に関する原則宣言(Declaration of Principles on Interim Self-Government Arrangements)」である。

スラム、ユダヤから見た呼称であり、エルサレム旧市街の南東に位置する (cf. 地図 1・2)。多くの聖地がひしめき、三大一神教の聖都として世界的に著名なエルサレムのなかでも、ハラム・シャリーフ／神殿の丘は、ユダヤ、イスラームの両宗教にとって最大の聖地である。本論文で扱う聖地問題は、主として、複数の宗教的伝統が重複する聖地の主権や管理権、アクセス権、礼拝権などをめぐる利害対立を指す。しかし、言うまでもなく、聖地と一体的に発展してきた都市空間における共同体生活や政治状況も、聖地問題の帰趨と相互に結びついているため、必要に応じて言及する。

本論文は、1990年代・2000年代におけるエルサレム問題、とりわけ聖地問題の変容と、その中で新たに台頭したパレスチナ人ムスリムの勢力である「イスラエル領内のイスラーム運動」³⁾の活動実践に着目している。その背景には、以下で述べるようなエルサレム問題の現代的展開がある。

1. 問題の背景：エルサレムをめぐる論争と聖地問題

現代のエルサレム問題は、多様なイシューを含む複合課題である。エルサレムにおいては、キリスト教の聖地における管理権問題を中心に、オスマン帝国期にも諍いが生じており、英国委任統治期の1929年には、ユダヤ、イスラームの聖地である嘆きの壁（ブラク壁）⁴⁾における諸権利をめぐる論争がパレスチナ全土に広がる衝突の引き金ともなった（嘆きの壁事件、Thawra al-Burāq, Western Wall Riot）。さらに、1967年にイスラエルが東エルサレムを占領し、東西エルサレムを首都とする政策を進めるとともに、1980年代にパレスチナ解放機構（Munazzama al-Tahrīr al-Filasṭīniya, Palestinian Liberation Organization, 以下 PLO と略す）が、独立国家樹立への動きを加速させると、双方の主体が「首都」⁵⁾エルサレムに政治主権を主張する状況が生まれた。2000年・2001年に行われたイスラエルとパレスチナ自治政府（al-Sulṭa al-Filasṭīniya, Palestinian Authority, 以下 PA と略す）の和平交渉⁶⁾では、エルサレム問題に関して、領土分割や市政の運営など多様な論点が議論され、一定の参照枠が共有されたが、最終的な合意には至らなかった [cf. 立山 2010]。

現代のエルサレム問題を考える上で、1967年の戦争とイスラエルによる占領の開始がもたらした影響を看過することは出来ない。しかしながら、エルサレム問題は、1990年代・2000年代に、さらなる変化を経験している。本論文が主題とするのはこうした現代的展開であり、変化の要点は以下の二つに代表される。

第一は、聖地をめぐる様々な論争がエルサレム問題において中心化・前景化していることである。1967年以降の宗教復興に伴い、ユダヤ、ムスリム双方の主体においてハラム・シャリーフ／神殿の丘をはじめとする聖地への関心が徐々に高まったことはつとに指摘されるが [e.g. Ma'oz 2014: 65]、エルサレムの聖地問題は、1967年の占領以降、聖地のステイタス・クオ (Status Quo) 原則⁷⁾

3) 本論文が取り上げるイスラーム運動は、メディア等で、「イスラエル領内のイスラーム運動 (Islamic Movement inside Israel)」と呼ばれるものの中でも、北部支部 (northern branch) と称される組織に相当する (詳しくは第四節を参照)。自称としては、「パレスチナの内側におけるイスラーム運動 (al-Haraka al-Islāmiya fi al-Dākhil al-Filasṭīnī, Islamic Movement in the Palestinian Inside)」(実際には1948年パレスチナと呼ばれるイスラエル領内を指すと考えられる)を用いているが、本論文では、議論の便宜上、「イスラエル領内のイスラーム運動」という表現を採用する。

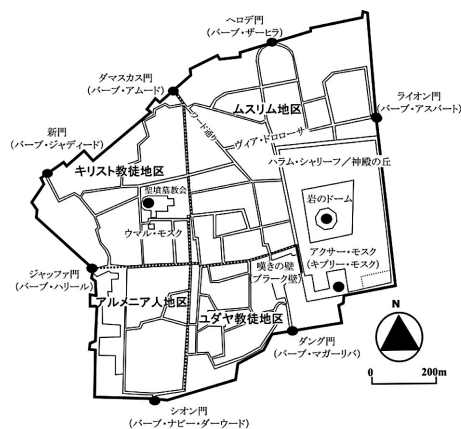
4) 嘆きの壁 (Wailing Wall) は他称であり、ユダヤ教徒は、ローマ帝国に滅ぼされたユダヤ第二神殿の西側の跡地として、しばしば「西壁 (Western Wall)」と呼ぶ。他方、ムスリムは、預言者ムハンマドが天馬ブラクに跨がり、一夜にしてマッカからエルサレムへ飛来した奇跡 (夜旅を意味する *isrā'*) と呼ばれる)において、預言者がブラクを繋ぎ止めた壁として尊んでおり、天馬の名前をとって「ブラク壁 (Hā'it al-Burāq)」と呼ぶ [cf. 臼杵 2002]。

5) 1980年の基本法エルサレムにおいて、イスラエルの「首都」エルサレムは、1948年～67年までヨルダンに統治された東エルサレムと1948年にイスラエルが自国領とした西エルサレムを合わせた統一エルサレムを指す。他方で、パレスチナ人が主張する「首都」エルサレムは、東エルサレムの区域に限定されており [立山 2010: 18]、両者のエルサレム像には隔たりがある。

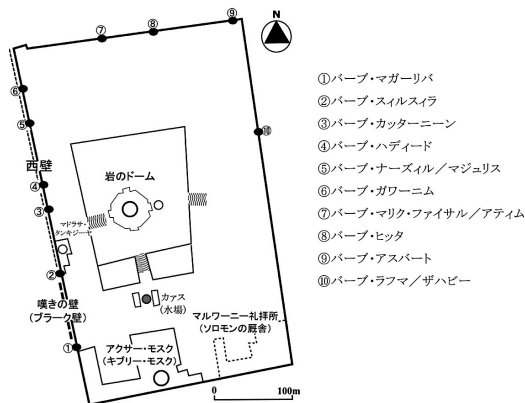
6) キャンプ・デーヴィッド交渉 (2000) とターバー交渉 (2001) の二つを指す。

7) 一般に「現状維持原則」の意で用いられる。ステイタス・クオ原則は、領土戦争などの戦後処理の手法として国

に従って、いわば封印された問題となってきた。その封印が解かれ、聖地をめぐる対立が顕著に表れるのは1990年代以降のことである⁸⁾。さらに、2000年・2001年に行われた和平交渉の決裂の背景に、ハラム・シャリーフ／神殿の丘をめぐる利害対立があったという見解が広がると、パレスチナ問題において宗教運動の昂進や聖地の争点化が一層進展し [Telhami 2001: 13-14]、聖地の情勢が、エルサレムやパレスチナ全体の紛争の帰趨に影響する状況も形成された (e.g. アクサー・インティファード (Intifāda al-Aqsā, al-Aqsa Intifada) (2000)、「クドゥス・インティファード (Intifāda al-Quds, Jerusalem Intifada)」(2015))⁹⁾。



地図1. エルサレム旧市街
出典: [PASSIA [n.d.]などを参考に筆者作成]



地図2. ハラム・シャリーフ／神殿の丘
出典: [PASSIA [2015: 10-15]などを参考に筆者作成]

第二に挙げられるのは、エルサレム・パレスチナ社会の孤立である。イスラエル政府は、1993年のオスロ合意以降、エルサレムにおけるPAの活動を常に制限してきた。事実、2000年・2001年の交渉を除いて、PAへの権限委譲はエルサレムに関しては全く議論されてこなかった [cf. Albin 2005]。さらに、2000年のアクサー・インティファードを契機として、イスラエル政府は治安対策を強化した。PAのエルサレムでの活動は一層困難になると同時に在地の政治勢力の弱体化も見られたため、政治的なレベルでエルサレム・パレスチナ社会の孤立と空洞化が進んだ。

アクサー・インティファードに続く西岸地区の再占領 (2002) (「防衛の盾」作戦) や分離壁の建設 (2002~) などに見られるように、2000年代以降、イスラエル政府は、西岸地区、ガザ地区に住むパレスチナ人のエルサレムへの往来に関して、厳格な管理体制を構築した [B'Tselem 2012. Jul.15]。そのことによって、政治的なレベルに加えて、社会経済生活のレベルでも、歴史的に西岸地区と強く結びついてきたエルサレム・パレスチナ社会の切り離しが生じ、西岸地区の南北の結節点としての機能も失われつつある。

本論文が主に扱うイスラエル領内のイスラーム運動は、1970年代以降にイスラエル市民権を持つパレスチナ人 (イスラエル・パレスチナ人¹⁰⁾) の間で形成されてきた。組織の形成と発展につい

際法分野で発展した概念である [cf. Grewe 2000]。

8) 1990年代まではステイタス・クオ原則による聖地問題の抑制が機能した一方で、1969年には、アクサー・モスクの放火事件が生じたほか、1982年には、礼拝の権利を主張する過激なユダヤ教徒の集団がハラム・シャリーフ／神殿の丘に侵入し、ムスリムとの大規模な衝突に発展した [Dumper 2013: 80]。

9) クドゥス・インティファードは、一部のメディアで用いられるものの、名称として定着しているとは言い難いためカギ括弧を付している。

10) イスラエル建国後も生地に留まったパレスチナ人 (イスラエル・アラブとも呼ばれる) は、イスラエル総人口の約20%を占める [CBS 2016]。イスラエル市民権を与えられているが、社会生活や法制度の面では不利な点も残存する。

では第四節で後述するが、エルサレムにおいては、聖地ハラム・シャリーフ／神殿の丘をめぐる論争を中心として活動を展開しており、2000年代にはエルサレム問題において無視しえないステイクホルダーの一つとなった[Larkin and Dumper 2012: 36]。同組織の活動における重要な基盤が聖地をめぐる論争にあり、また運動の主力がエルサレム問題の伝統的な担い手ではないイスラエル・パレスチナ人である点で、その台頭は、聖地問題の前景化やパレスチナ社会の孤立といった、1990年代・2000年代におけるエルサレム問題の展開を体現するものとして捉えられる。

他方で、イスラーム運動に対するエルサレム・パレスチナ人からの支持の程度について確定的な情報を得ることは難しい。ただし、ひとつの参考として、2010年に Pechter Polls が外交問題評議会 (Council on Foreign Relations) と共同で東エルサレムのパレスチナ人 (1039 名) を対象に行った世論調査では、ファタハ (Fatah, Haraka al-Tahrir al-Waṭānī al-Filasṭīnī, Palestinian National Liberation Movement) やハマース (Ḥamās, Haraka al-Muqāwama al-Islāmīya, Islamic Resistance Movement) を抑えて、僅差ながらもイスラエル領内のイスラーム運動が最大の支持を得たことが示されている [Pechter Middle East Polls. 2011. Jan.12]。イスラエル領内のイスラーム運動が、エルサレム・パレスチナ人の利害を代表する存在であるとは言い難いものの¹¹⁾、ファタハやハマースに比べ新参の政治勢力である点を考慮すれば、かなりの民衆的支持を確立しているとも言えよう。その意味で、聖地問題におけるパレスチナ人の動態を理解する上では、注目に値する運動であると考えられる。

2. 先行研究の概況と本論文の位置づけ

エルサレム問題は、パレスチナ問題のなかでも中心課題の一つであることから、これまでも多くの研究が積み重ねられてきた。ここでは、本論文の主題であるエルサレムの聖地問題とイスラエル領内のイスラーム運動の先行研究に限定して、それらの特徴と問題点を整理する。

まず、エルサレムの聖地問題に関しては、とりわけ深刻な紛争化が進んでいるユダヤ・イスラームの聖地を中心に、宗教集団間での利害対立を網羅的に扱った研究の蓄積がある [cf. Dumper 2002; Pullan et al. 2013]。本論文と同じく、ハラム・シャリーフ／神殿の丘の問題を取り上げた個別研究は、主に 1967 年以降を対象とし、イスラエル政府や宗教シオニズムの諸派 (e.g. 「神殿の丘信仰団 (Temple Mount Faithful)) とムスリム主体間での競合を現状分析的に描いている [cf. Houk 2015; ICG 2015; al-Jubeḥ 2009; 2016; Reiter and Seligman 2009]。

上記の研究群の抱える問題は、イスラエル政府や宗教シオニズムの運動を中心に政治展開を扱う構成になっており、イスラエル領内のイスラーム運動をはじめとした、パレスチナ人の側の動態については、十分な主体的理解がなされていない点である¹²⁾。そのなかにあって、al-Jubeḥ [2009] は、パレスチナ人ムスリムの視点から聖地問題を取り上げた稀有な研究であるが、2000 年代の展開に関して分析が手薄であることに加え、あくまでも時系列的な情報の羅列であり、聖地問題の性質に深く切り込んでいるとは言いがたい。非対称戦の特徴を強く帯びたエルサレムの聖地問題においては、パレスチナ民衆の動態を意識的に汲み取る作業が必要とされる。

一方で、イスラエル領内のイスラーム運動に関しても、そのエルサレムにおける活動の実相は十分に明らかにされていない。イスラエル領内のイスラーム運動を分析の主体とした研究は、その多

11) 調査では、東エルサレムに住むパレスチナ人のアイデンティティに関する項目で質問が行われており、帰属意識における重要度を 5 段階 (「極めて重要」「非常に重要」「中程度に重要」「やや重要」「全く重要ではない、あるいは回答拒否) で評価している。上位 4 段階の総計では、イスラエル領内のイスラーム運動が 51%、ファタハが 49%、ハマースが 46% であった。

12) Dixon [1999] も、エルサレム問題の研究・報道におけるパレスチナ人の主体性 (エージェンシー) の欠如を指摘している。

くが「イスラエル領内におけるパレスチナ市民の運動」という文脈を重視しており、そのエルサレムにおける活動は十分に取り上げられないか、イスラエル・パレスチナ人のアイデンティティ変容の文脈のみから捉えられることが多い[cf. Rosmer 2012; Sasley 2015. Oct.14]¹³⁾。

こうした状況下で例外的に大きな関心が寄せられてきたのは、エルサレムや聖地ハラム・シャリーフ／神殿の丘に関連してイスラーム運動が発信する言説・ナラティブである[cf. Luz 2013; 2014; Reiter 2008; Israeli 2008]。ここでは、イスラーム運動の指導者が聖地を民族的・宗教的シンボルとして利用し、大衆動員を図っている様子が描写される[e.g. Luz 2013: 74]。確かに、こうした分析は運動の戦略を理解する上ではある程度有益であるものの、第一に、これらの研究では、その記述のなかにイスラーム運動に対する脅威論的な眼差しがしばしば見受けられる点、第二に、これらの研究では分析の対象が聖地とそのシンボル性に限定され、周辺の都市部を巻き込んだ占領と抵抗の構図が見落とされる傾向がある点で問題を抱える。

以上のような、エルサレムの聖地問題とイスラエル領内のイスラーム運動を取り巻く研究状況において異彩を放っているのは、Larkin and Dumper [2012]であろう。同研究は、エルサレムにおけるイスラーム運動の台頭に関して、言説・ナラティブと社会実践を相補的に取り上げた研究として高く評価できる。彼らの議論の特徴は、エルサレムにおけるイスラーム運動の台頭を、PA やヨルダン政府の弱体化と関係づけ、運動が展開する文化財の改修工事や旧市街の経済的復興の事業などを、エルサレムにおける政治的空白を主体的に埋める活動として捉える点である。同研究は、エルサレムにおけるイスラーム運動の活動に関して大まかな見取り図を提示しているものの、個別の活動実践に対する関心は希薄であり、特に聖地問題の現代の変容という文脈は十分に意識されていない。エルサレム問題の現代的展開のなかにイスラーム運動の台頭という現象を位置づける上では、同研究で提起された言説研究と社会実践の分析を統合するアプローチを踏襲しつつ、聖地問題の文脈が補強される必要があると言えよう。

3. 本論文の目的・意義

以上のような背景から、本論文は、エルサレムの聖地問題におけるパレスチナ人ムスリムの実践を主体的に把握し、オスロ合意以降におけるエルサレム問題全体の包括的理解へ結び付けることを目的とする。そこで、パレスチナ人の抵抗運動としてイスラエル領内のイスラーム運動を取り上げ、エルサレムにおける台頭の背景と活動実践を分析の対象とする。それを通じて、本論文は、パレスチナ人ムスリムが、聖地をめぐる何をも問題とし、どのように変革を試みているのかという点について、その一端を明らかにしようと試みる。

具体的には、以下のように論を進める。まず、第二節、第三節において、1967年以降のエルサレム問題の歴史的展開を明らかにする。特に、パレスチナ人の政治活動と、聖地をめぐるステータス・クオ原則の変遷について論じ、イスラーム運動は、どのような背景状況のなかで伸長したのかという点を明らかにする。次に、第四節では、イスラエル領内のイスラーム運動に関して、その組織的発展の歴史を辿り、特に、エルサレム問題との関わり強化する過程を概観する。そして、第五節では、映像資料¹⁴⁾や年次報告書などの一次資料を用いて、エルサレムの聖地問題におけるイス

13) Abū 'Āmir et al. [2012]に収録された論文は、イスラーム運動の内部資料なども用いながら、その歴史的発展や指導者の思想・実践などを詳細に論じている。そのなかでは、Abū Jābir [2012]がイスラーム運動による聖地改修の取り組みを扱っているが(cf. 第四節)、エルサレムに特化した内容ではない。

14) 本報告で用いる映像資料は、2015年10月に報告者がイスラーム運動の社会活動部局で収集したものである。そのいくつかは、同題の映像でYouTubeのチャンネルにおいても公開されている。

ラーム運動の活動実践を明らかにし、その特質や意義を検討する。

II. エルサレム問題の形成と発展：社会経済的従属と政治活動の抑制 (1967-2000's)

本節と次節では、1967年以降の東エルサレムにおけるイスラエル支配の位相とパレスチナ社会の変遷について扱う。まず本節では、パレスチナ人の社会経済生活と政治活動の二つの側面に関して、東エルサレムの歴史的展開を論じ、特に2000年代に、パレスチナ人を取り巻く環境が過酷化したことを明らかにする。

1. イスラエルによる東エルサレムの占領と社会の空洞化

イスラエルは、1967年に東エルサレムの占領を始め、1948年の独立時点で既に自国領としていた西エルサレムとの併合政策を開始した¹⁵⁾。占領に際して特に重視されたのは、統一エルサレムの維持のために、市域の全土においてユダヤ人の人口動態的優位を確立することであった。そのため、イスラエル政府は、エルサレム市域のみならず、西岸に大きく食い込む形で入植地の建設を進めた。そこでは、先住のパレスチナ人の土地の接収や彼らの立ち退きが不可欠であったため、彼らを低開発の状態に置き、社会生活の継続を困難にするような政策がとられてきた [Dumper 2014: 84-86]。

アクサー・インティファダが発生した2000年以降、封鎖政策と分離壁の建設によって、1967年からパレスチナ人が経験してきた社会経済的な苦境は一層加速していった。そもそも東エルサレムは、西岸の多くの地域が農業や工業が中心としているのに対し、小売業や観光業が主体となっている [Abu Saud 2007]。こうした構造を持つ東エルサレムの経済は、人や物の移動の自由が制限されることで、深刻な打撃を受ける。それに伴い、東エルサレム在住のパレスチナ人経営者が西岸のベツレヘムやラーマッラーでビジネスを再開するケースが増加し、それらの西岸の都市で就業を試みるエルサレム・パレスチナ人も少なくない [Jubeh 2015: 10; Klien 2001: 36-38]¹⁶⁾。1967年からオスロ合意を経た1990年代・2000年代に至るまで、東エルサレムでは自律的な社会経済的基盤の破綻と社会の空洞化を経験してきた。

2. 東エルサレムにおけるパレスチナ人の政治活動と代表機関の欠如

(1) イスラエル・ヨルダン・PLO 関係と限定的な政治活動 (1967-1993)

1967年以降のエルサレムにおけるパレスチナ人の政治活動は、イスラエル、ヨルダン、PLO (1994年以降はPA) の三者関係で形成されてきた [Rekness 2008: 266]。イスラエルとヨルダンは、エルサレムにおける自律的なパレスチナ人指導者の台頭を恐れ、その抑制に共通の利益を見出していた [Rekness 2008: 279]。さらに、ヤースィル・アラファート (Yāsir 'Arafāt) などの在外 PLO 指導者は、特に1980年代から被占領地における活動家の育成を目論みながらも、東エルサレムを拠点としたファイサル・フサイニー (Fayṣal al-Ḥusaynī) をはじめとする指導者の台頭には一定の警戒感も示してきた [Klein 2001: 194]。

1970年代、80年代には、PLO がパレスチナ人を代表する組織として国際的に認知されていくとともに、エルサレムにおいても、在地のパレスチナ人組織や活動家が一定の影響を持ち始めた。

15) 東エルサレムのパレスチナ人は、イスラエル政府により永住権 (permanent residency) を付与されており、納税の義務を負う代わりに、イスラエル領内での自由な移動が可能であるほか、健康保険の制度なども受給出来るが、しばしばその権利の剥奪も生じている [Dumper 2014: 90]。

16) また、社会生活の中心が東エルサレムから離れていく動きは、若年層が娯楽を楽しむ場としてラーマッラーや西エルサレムを選ぶ傾向が強まっていることから確認される [ICG 2012: 11]。

その端的な例は、先に言及したファイサル・フサイニーの存在である。第三次中東戦争後に、当時 PLO の中軸を担いつつあったファタハに加入したフサイニーは、1948年に反シオニストの武装闘争を展開した英雄アブドゥル・カーディル・フサイニー(‘Abd al-Qādir al-Husaynī)の息子であり、多くのパレスチナ人から尊敬を集める存在であった[Rekheiss 2008: 275]。被占領地の内外においては、政治観の上で少なからぬ差異もあったが、フサイニーが本拠地としたオリエントハウスは、1980年代から、エルサレムにおける非公式な PLO 事務所として機能してきた[Rekheiss 2008: 276]。

(2) オスロ合意以降のエルサレムにおける政治活動

1993年のオスロ合意の締結とほぼ期を同じくして、当時のノルウェー外務大臣イェルゲン・ホルスト(Jørgen Holst)とイスラエル外務大臣シモン・ペレス(Shimon Peres)は、ペレス=ホルスト書簡(Peres-Holst Letters)と呼ばれる文書のやりとりを行っている。そこでは、東エルサレムにおけるパレスチナ組織の拡充が、和平の達成に必要な不可欠であることが確認されたが[Musallam 1996: 39]、実際には、イスラエル政府は、これを法的拘束力のある文書としては承認しておらず、オスロ合意後も、イスラエルはエルサレムでの PA の活動を原則的に認めなかった[Musallam 1996: 55]。ただし、その一方で、オリエントハウスにおけるフサイニーの活動など、PA に近いと思われる機関の活動がある程度黙認する現実的な立場を取った[Dumper 2014: 133]¹⁷⁾。

しかし、2000年代に入ると、アクサー・インティファダの勃発や和平交渉の頓挫、さらには、和平反対派のアリエル・シャロン(Ariel Sharon)内閣の発足などによって、東エルサレムにおけるパレスチナ人の政治活動は、PA に関連するか否かに関わらず、厳しく規制され始める。

まず、東エルサレムの文脈で重要であったのは、2001年5月末にファイサル・フサイニーが逝去したことである。幅広い勢力を糾合する稀有な存在であったフサイニーを失ったことは、近い将来にエルサレム・パレスチナ人の利害を代表する在地の指導者が台頭する可能性がほぼ失われたことを意味した[Rekheiss 2008: 278]。そして、シャロン首相は、同年8月にはエルサレムにおける最大のパレスチナ機関であったオリエントハウスの閉鎖に踏み切り、このほかにも、エルサレムにおける PA の活動を全面的に停止させるべく、商工会議所など PA と関連すると思われる社会組織・機関を次々に閉鎖した[ICG 2012: 3]。

イスラエル政府による政治活動の抑制に加えて、2000年代のエルサレムにおけるパレスチナ人の政治生活を考える上では、分離壁の影響も看過できない。先述のように、分離壁の建設は、東エルサレムの孤立と経済的な停滞を生じさせたが、政治活動の側面から見た変化としては、エルサレムにおいて政治行動を実践する主体が、西岸のパレスチナ人ではなく、壁の西側に入ったエルサレム・パレスチナ人やイスラエル領内のパレスチナ人を中心としたものに移行していった点が挙げられるだろう。2000年代にエルサレム問題におけるステイクホルダーの一つへと伸長したイスラーム運動は、西岸地区との切り離しが進んだエルサレムにおいて、イスラエル・パレスチナ人がイスラエル市民権を活かして一定の役割を果たし始めたことの象徴的な事例であると言えよう。

ICG [2015: 7] や Larkin and Dumper [2012: 35–36] は、イスラーム運動のエルサレムにおける台頭は、先に述べたような、エルサレムにおける在地の政治組織の間隙と、分離壁などによるエルサレム社会の西岸からの切り離しの結果として生じたと捉えている。確かに、これらはイスラーム運動

17) 他方で、アラファートを中心とした外部の指導者層は、ラマッラーの PA の拠点に権力を集中させ、中央政府としての地位を確立していくため、オリエントハウスをはじめとしたエルサレムのローカルな機関への援助をためらっていたと言われる[Klein 2001: 198–200]。オスロ合意以降の、こうしたパレスチナ人内部での政治的対立も、結果として、東エルサレムにおいてパレスチナ人の利害を代表する組織の形成を妨げることとなった。

の台頭を部分的に説明しようと考えられるが、いずれも構造的、消極的な要因であり、それらのみでは十分な説明原理とは言いきれない。次節では、イスラーム運動の台頭に関する説明を補強するために、聖地問題の変遷をたどり、イスラーム運動の活動が必要とされるような状況が形成されていたことを論じる。

III. 聖地における「ステイタス・クオ」の変容と持続：ハラム・シャリーフ／神殿の丘を中心に

本節では、ハラム・シャリーフ／神殿の丘を議論の中心に据え、イスラーム運動が台頭する背景状況について分析する。そこで、聖地の現状維持を意味するステイタス・クオ原則に関してエルサレムの歴史のなかでの用法を概観した上で、1990年代・2000年代に激化した聖地をめぐる論争の展開を明らかにする。

1. エルサレムの歴史における聖地のステイタス・クオ

パレスチナの聖地におけるステイタス・クオ原則の端緒はオスマン帝国期に遡る。パレスチナでは、18世紀頃からすでに、エルサレムの聖墳墓教会やベツレヘムの聖誕教会などにおいてキリスト教諸派の諍いが深刻化していた。そこで1852年にはオスマン帝国のスルタン・アブデュルメジト1世 (Abdülmecid I) が、勅令 (ferman) を発布し、その時点での教会内の状態をステイタス・クオとして紛争の凍結を命じた [Zander 1971: 54]¹⁸⁾。このステイタス・クオの規定は、クリミア戦争後のパリ条約や露土戦争後のベルリン条約において国際的な承認も得た [Zander 1971: 61]。

そして、英国委任統治期には、ユダヤ系の移民の増加に伴い、キリスト教の聖地に加えて、ユダヤ・イスラームの聖地をめぐる様々な問題が生じた。その代表は、1929年に嘆きの壁 (ブラク壁)¹⁹⁾をめぐるユダヤ教徒とムスリムの間での衝突 (嘆きの壁事件) である。事件の発端は、新たに移民した東欧系ユダヤ教徒 (アシケナジー) が、嘆きの壁の前に間仕切りや机を持ち込んだため、ムスリムたちがステイタス・クオの変更として反発したことであった。事件後の調査報告書では、問題発生以前の状況に関する調査と、それを経て、維持・回復されるべき状況の確認が行われた [Molinari 2009: 64–66]。委任統治政府は、ステイタス・クオに関しては、委任統治綱領第13条で公共の秩序を害さない範囲で、現在享受している権利を保護し、それと同時に、聖地へのアクセスおよび、そこでの礼拝の自由を保障している [cf. Laqueur and Rubin 2008: 33]。この文章で規定された「現在享受している権利の保護」は、すなわちステイタス・クオ原則を指していると推察されるが、それと宗教活動の自由の間には、嘆きの壁事件の遠因となりうる微妙な関係が確認される [Molinari 2009: 66]。

ステイタス・クオ原則が争点となるのは、特定の場において紛争が生じた場合であり、紛争が生じた聖地に関して保守されるべき状況の確認が行われる。宗教的伝統が重なり合う聖地であっても、管轄権や礼拝権、アクセス権などをめぐる問題が生じていない場合には、ステイタス・クオを確認する特段の必要は生じない。実際に、本論文が中心的に取り上げるハラム・シャリーフ／神殿の丘は、英国統治期においても、政治的争点とはなっておらず、国連パレスチナ調停委員会 (United Nations Conciliation Commission for Palestine) のエルサレム委員会が1949年に作成した報告書でも、

18) 正確には1757年にオスマン3世が発布した勅令を再確認する内容となっている。聖墳墓教会の他にも、ステイタス・クオ原則を適用すべき聖地として、エルサレムのデイル・スルターン、昇天教会、マリアの墓教会、ベツレヘムの聖誕教会が特記されている [cf. Zander 1971: Appendix 3]。

19) 英国委任統治期には、嘆きの壁の他に、ベツレヘムのラケル廟がステイタス・クオ原則を適用すべきユダヤ・イスラームの聖地として加えられ、キリスト教の聖地として、ミルクグロット、羊飼いの野教会も追加された。詳細は、英国委任統治行政官のライオネル・カストによる『聖地のステイタス・クオ (The Status Quo in the Holy Places)』 [Cust 1980(1929)] を参照。

ステイタス・クオ原則を適用すべき聖地として、特別の言及がなされているわけではない[cf. UNCCP Committee on Jerusalem 1949: 7]²⁰⁾。同報告書の中では、ハラム・シャリーフ／神殿の丘は、ムスリムの聖地として認定され、ユダヤ教のリストには含まれていないため[cf. UNCCP Committee on Jerusalem 1949: 23–26]、当時は、少なくとも公的政治の展開から見る限り、ハラム・シャリーフ／神殿の丘のイスラーム主体による管理は自明であったことが推察される。

2. 東エルサレムの占領と聖地ハラム・シャリーフ／神殿の丘

ハラム・シャリーフ／神殿の丘のステイタス・クオが問題となるのは、イスラエルによる東エルサレムの占領が開始された1967年以降のことである。占領に伴い、東エルサレムの政治的、行政的管理は、イスラエル政府に移管されたが、宗教行政においてはヨルダン政府による統括が継続された。そのため、1967年以降の聖地のステイタス・クオ原則におけるステイクホルダーは、イスラエル政府とヨルダン政府であり、イスラエルの治安当局や宗教省、ヨルダン宗務省直轄のワクフ管理局²¹⁾といった関連部局も実務を担う。時代をやや先取りして述べれば、オスロ合意が結ばれた以降も、ヨルダン政府は1994年のイスラエルとの和平条約²²⁾のなかで、エルサレムの宗教行政における特別な役割を承認されているため、公的なステイクホルダーとしての地位を保持しており、聖地問題においては現在まで強い影響力を保持している。

当時のステイタス・クオ規定は、イスラエル国防大臣であったモシェ・ダヤンの提案をほぼ反映したものである。彼は、戦後の最初の土曜日に、在地のイスラーム知識人と会合を持ち、当時、聖地内に展開していた軍の撤退を約束し、今後の治安管理は基本的に聖地の外部から行うと声明した。さらに、聖地の全体的な管理はイスラームの主体に一任するとし、ユダヤ教徒に対してはアクセス権のみが付与されるという提案を示した²³⁾[Dayan 1976: 390]。イスラエルは治安管理と非ムスリムのアクセス権の保障のため²⁴⁾、ハラム・シャリーフ／神殿の丘への通用門の一つであるマガーリバ門の鍵を接收し、有事の際に、聖地内に治安部隊を展開できる態勢を整えた[Reiter and Seligman 2009: 255]。ステイタス・クオ原則は不文律であり、その内容に関する当事者の理解を確認することは難しいが、政策決定者にも近い二次資料などから総合すれば、1967年時点でのステイタス・クオは表1のようにまとめることが可能である。

表1. ハラム・シャリーフ／神殿の丘のステイタス・クオ(1967年)(cf. 地図1)

アクセス権	ムスリム、非ムスリム * ワクフ管理局は特定の非ムスリムの入場に拒否権を持つ 異教徒は基本的にイスラエル管理のマガーリバ門(Bāb al-Maghārība)を用いる
礼拝権	ムスリムのみ * イスラエル主席ラビによるユダヤ人の礼拝禁止(至聖所(Holy of Holies)の存在) イスラエル最高裁が公共の秩序の観点から禁止

20) この報告書では、パレスチナにおける一神教の聖地が列挙されているが、それが基としているのは、フランシスコ会聖地特別管区(The Custody of Terra Sancta)とギリシア正教会、アルメニア正教会、英国委任統治政府が様々な場で提示してきたリストである[UNCCP Committee on Jerusalem 1949: 7]。ユダヤ、イスラームの主体が参加しておらず、それらの聖地のリストは委任統治政府が提出した点には留意が必要であろう。

21) 正式な名称は、エルサレムのワクフとアクサー・モスクの管理局(Dā'ira Awqāf al-Quds wa Shu'ūn al-Masjid al-Aqṣā)。

22) ヨルダンの特権に関しては、和平条約(ワーディ・アラバ合意)の第9条に記載されている[cf. Laqueur and Rubin 2008: 483–484]。この規定は、パレスチナ人の代表である PLO ないし PA のエルサレムに対する主権の主張を減じうるとして、イスラーム世界でも物議を醸した[cf. Klien 2001: 162–182]。

23) ダヤンはユダヤ教徒のアクセス権を認めたものの、首席ラビ庁は、かつての至聖所の場所をユダヤ教徒が踏み越えてしまう恐れから、訪問も忌避することを推奨している[Dumper 2013: 79]。

24) イスラエル政府は1967年に占領を開始した直後に、「聖地保護法(Protection of Holy Places Law)」を制定し、聖地の冒涇を禁じるとともに、あらゆる宗教の信徒に対して、各々の聖地に対するアクセスの自由を保障した[Dumper 2002: 19]。

管理権	ワクフ管理局 *非ムスリムの入場時間、服装規定の設定を行う
治安維持	ワクフ管理局、イスラエル治安維持当局の共同 *イスラエル軍は、基本的には外部から治安維持に携わる 有事の際は、基地として接收したマドラサ・タンキジーヤ (al-Madrasa al-Tankiziya) や マガーリバ門から治安部隊を展開 (1990年代までに数件)

出典：Dayan [1978: 387-395]、ICG [2015]、Reiter and Seligman [2009] を基に筆者作成

Reiter and Seligman [2009: 248] は、占領後のイスラエル政府の一連の決定は、聖地の管理に関するムスリムの全体的な権限を保護しており、パレスチナ人やイスラーム世界の反発を未然に防いだと評している。ただし、パレスチナ人の視点からは、イスラエルがマガーリバ門の管理を開始した時点で、聖地管理の体制におけるムスリムの独占が失われ、宗教行政の権限に制限があるため、歴史的な状況の回復は達成されていないとして批判的な解釈もなされた [cf. al-'Alamī 1986: 39-40]²⁵⁾。Arnā'ūt [2015. Sep.17] も、パレスチナ人の政治家、知識人の多くがあるべきステイタス・クオ (al-waḍ' al-qā'im) として指し示すのは、エルサレムが占領される 1967 年以前のアクサー・モスクの管理状況であることを指摘し、1967 年のステイタス・クオに対しては承認が得られていないと主張する²⁶⁾。ユダヤ教徒の側でも、宗教シオニズムの運動を中心に、イスラエルの主席ラビ庁が禁じた、ハラム・シャリーフ／神殿の丘での礼拝権を主張する動きが見られ [Ma'oz 2014: 65]²⁷⁾、双方の主体にステイタス・クオ原則に賛同しない勢力が存在した。しかし、実際に、イスラエル政府や過激なユダヤ教徒とムスリムの間の衝突も散発的に生じたものの [Jubeh 2016: 280-281]、1967 年から 90 年代までは、聖地をめぐる問題が激しい論争に発展するケースはそれ以降に比べれば稀であり [ICG 2015: 6]、1967 年のステイタス・クオ原則は、ハラム・シャリーフ／神殿の丘に関する権利関係の論争を封印する機能を持ったと評価できるだろう。

3. 1990 年代・2000 年代のステイタス・クオの動揺

(1) 宗教勢力の台頭と聖地問題の再争点化 (1990's)

1990 年代以降には、それまで安定を保ってきたステイタス・クオ原則に動揺が生じる。第一は、1990 年 10 月にハラム・シャリーフ／神殿の丘で生じた、イスラエル治安当局とムスリムの間の衝突である²⁸⁾。この事件は、ハラム・シャリーフ／神殿の丘にユダヤ神殿を再建する目標を持つ「神殿の丘信仰団」が、神殿の礎石を設置するという計画が明るみとなったことで、それを警戒するムスリムとの衝突へと発展した。衝突は、1987 年からのインティファダのさなかに発生し、蜂起が展開していた被占領地全土で刺傷事件が増加するなどの影響が見られた [al-Zarw 1991: 131-134]。また、イスラエル領内のイスラーム運動は、この事件に対する抗議行動を契機として、エル

25) 1969 年のアクサー・モスクの放火事件を起こした人物は、イスラエルが管理するマガーリバ門から入場したと考えられており、ムスリムからは、イスラーム主体による管理が徹底されていないことによって生じた事件であったという解釈がなされている [cf. al-'Alamī 1986: 92]。

26) ハラム・シャリーフ／神殿の丘以外の場所では、イスラエル政府による大幅な現状変更が見られた。エルサレムにおける例としては、嘆きの壁に面したパレスチナ人の居住区 (マガーリバ地区) の破壊や、それに続く嘆きの壁広場の建設、旧市街のユダヤ地区の拡大などがある [cf. Dumper 2002: 42-45]。パレスチナ人ムスリムの間では、西岸のヘブロン (ハリール) にある聖地イブラーヒーム・モスク内において、ユダヤ教の礼拝所が形成されたことも大きな波紋を呼んだ [cf. al-'Alamī 1986: 51]。イブラーヒーム・モスクには、預言者イブラーヒーム (アブラハム) やイスハーク (イサク)、ヤアコーブ (ヤコブ) の廟を擁するマクベラの洞窟があり、同地はユダヤ、イスラームにとってパレスチナ第二の聖地として名高い。

27) 広く知られるように、イスラエルにおけるユダヤ教の宗教行政を司る主席ラビ庁やイスラエル最高裁は、宗教的規律および公共秩序の面から、神殿の丘でのユダヤ教徒の礼拝を公式に禁じている [白杵 2016: 103-104; Ir Amim and Keshev 2013: 13]。

28) アラビア語では、しばしばアクサー・モスク虐殺事件 (Majzara al-Aqsā) と呼ばれる。

サレム問題への主体的な関わりを開始した[Abū Jābir 2012: 176]とも言われ、同時期には、エルサレム問題において、いずれの主体についても宗教勢力が隆盛する萌芽が見られた。

第二は、1996年9月のイスラエル政府による西壁トンネル(Western Wall Tunnel)の開通と、同年12月の、イスラエル領内のイスラーム運動とワクフ管理局の協働によるマルワーン礼拝所(al-Muṣallā al-Marwānī)の改修工事である。そこでは宗教勢力の伸長に加えて、ハラム・シャリーフ／神殿の丘の帰属をめぐる論争の激化が明確化した。

西壁トンネルは、嘆きの壁の脇からハラム・シャリーフ／神殿の丘周辺の地下空間を通っており、ハラム・シャリーフ／神殿の丘のステイタス・クオに直接的に関わるものとは言い難い。イスラエル政府は考古学的探求の一環であると主張したが、しかし多くのパレスチナ人は聖地に対するムスリムの主張を無力化する運動として警戒感を強めた[al-Jubeh 2009: 286]。イスラエル領内のイスラーム運動は、トンネルの開通を、聖地の物理的な破壊を目指すものであると主張し[ICG 2015: 7]、1996年から「危機のアクサー集会(Mahrajān al-Aqṣā fi Khaṭar)」を企画して大衆動員へと結び付けた[Larkin and Dumper 2012: 40]。また、エルサレム以外の地域でも、トンネルの開通に反対するパレスチナ人とイスラエル治安当局の間で衝突が拡大し、それはオスロ合意以降で最大の暴力事件であったとも言われる[Dumper 2002: 85]²⁹⁾。

もう一方のマルワーン礼拝所は、ハラム・シャリーフ／神殿の丘の南東の地下に位置している(cf. 地図1)³⁰⁾。ワクフ管理局は、信徒の収容のために必要な改修工事であるとし、さらに、聖地内の行政はワクフ管理局に全体的な権限が与えられているため、この行動に問題はないと主張した[Jubeh 2016: 282]³¹⁾。しかし、礼拝所の改修の過程では、ユダヤ神殿に関連する遺跡の一部も破壊されたと言われ[Reiter and Seligman 2009: 269]、「神殿の丘信仰団」をはじめとする組織(テンプル系運動)³²⁾から非難が寄せられた[ICG 2015: 8]。イスラエル政府は、こうした批判に応える形で、1999年以降、文化財の改修に用いる資材の搬入などを禁じた[al-Jubeh 2009: 282]。

1990年代の一連の事件は、ハラム・シャリーフ／神殿の丘をめぐる、1967年以降の宗教復興が顕在化したことを示した。そして、1967年のステイタス・クオ原則のなかで抑制されてきた聖地問題を、それぞれの宗教勢力が動揺させていった点で重要な意味を持っている。さらに、いずれの事例においても、ハラム・シャリーフ／神殿の丘をめぐる情勢の変化が広い範囲で影響を与えていることが示されており、同時期以降の、紛争における聖地問題の中心化が確認される。

(2) アクサー・インティファダの勃発とパレスチナ人への支配の強化(2000's)

2000年代に入るとアクサー・インティファダを契機に、ステイタス・クオ原則の内容面に関わる変化が生じた。Dumper[2013: 80]も指摘するように、これ以降の聖地問題の主要な特質は、被占領地やエルサレム全体における状況と並行して、ユダヤ人の安全保障の論理や入植団体の利害を反映した形で、イスラエル政府による一元的な管理体制が前景化する点である。

アクサー・インティファダ勃発とともに、ワクフ管理局は、イスラエルとヨルダンの両政府の

29) 一連の蜂起は、パレスチナ人の側からトンネル・インティファダ(Intifāda al-Nafaq)とも呼ばれる。

30) 岩のドームを建立したウマイヤ朝第5代カリフのアブドゥルマリクが自身の父親マルワーン1世に因んで作った礼拝所であると言われ、十字軍の時代には、厩舎として使われたため、「ソロモンの厩舎(Solomon's Stables)」とも呼ばれる。

31) マルワーン礼拝所の改修におけるイスラーム運動の関わりについては、第四節で詳述。

32) 神殿の丘に特別の関心を寄せる勢力は、テンプル系運動とも総称され、ハラム・シャリーフ／神殿の丘での礼拝権の主張から、モスクの破壊による神殿の再建まで、組織間のイデオロギーは多様である[Ir Amim and Keshev 2013: 24]。

共同決定を基に、非ムスリムのハラム・シャリーフ／神殿の丘への入場を全面的に禁止した [ICG 2015: 9]。2001年に首相に就任したシャロンは、就任の直後からユダヤ教徒へのアクセス規制の撤廃を望んできたが³³⁾、PAはそれを断固拒否する姿勢を示してきた [JPS 2001: 183]。

最終的に、非ムスリムへの入場規制は2003年8月に撤廃された。これはイスラエル政府の独断によって決定されたと言われる一方で [ICG 2015: 9]、ヨルダンとイスラエルは、エルサレムにおけるPAの支配力を削ぐ点で利害を一致させていたとも言われる [Reiter and Seligman 2009: 271-272]。

オスロ合意から2000年のアクサー・インティファダまでの期間には、ハラム・シャリーフ／神殿の丘においてワクフ管理局に加えて、PAの宗務省やパレスチナ警察が活動を展開していたが [Dumper 2014: 133]、2003年以降は、非ムスリムへのアクセス再開と同時に、PAの聖地管理からの排除が明確となった [ICG 2015: 9]。こうしたPAの活動への締め付けは、2000年代のエルサレム問題全体における動きと平行に捉えることが可能であろう (cf. 第二節)。

この2003年以降の変化は表2のようにまとめることが出来る。まず、アクセス権に関しては、非ムスリムのアクセス管理をイスラエル側が単独で担う体制が形成された [ICG 2015: 5]。1967年のステイタス・クオでは、ワクフ管理局が、過激なユダヤ教徒など特定の人物の聖地への入場を拒否する権限を持っていたが、それが剥奪された。

表2. ハラム・シャリーフ／神殿の丘におけるステイタス・クオの変化 (2003年～)

アクセス権	ワクフ管理局が非ムスリムのアクセスに関する拒否権を失う ムスリムへのアクセス制限が厳格化 (治安維持による正当化) [ICG 2015: 11]
礼拝権	主席ラビ庁による礼拝禁止の決定は維持。 ユダヤ教徒の礼拝権要求の高まり (「テンプル系運動」など)
管理権	ワクフ管理局
治安維持	イスラエル治安当局の一元管理化

出典：[筆者作成]

同時期には、ムスリムのアクセス権に関しても、イスラエル治安当局が安全保障という名目で管理を開始する。これは、全般的なアクセス規制に加えて、「希釈政策 (dilution policy)」という形でも実践されている。この政策は、ユダヤ教徒がハラム・シャリーフ／神殿の丘に入場する時間³⁴⁾に、ムスリムの入場を制限することで、両者の衝突の機会を減少させようとするものである [ICG 2015: 9 (note 38)]。ユダヤ教徒のアクセスも無制限ではないものの、希釈政策においては、ユダヤ教徒のアクセスが優先される形になっていることで、ムスリムからの反発が生じている [Houk 2015: 105]。

次に礼拝権については、イスラエル主席ラビ庁によるユダヤ教徒の礼拝を禁ずる指令が継続しているが、テンプル系の運動や一部の国会議員など礼拝権を要求する勢力が拡大している [臼杵 2016: 102; Houk 2015: 106]。「神殿の丘信仰団」をはじめとするテンプル系の運動は、2000年、2001年の和平交渉などにおいて、聖地がイスラームの主体に管理される可能性が浮上したことで支持を拡大させ、2003年以降のアクセスの再開に際しては、それ以前にも増して多くのユダヤ教徒の訪問が見られた [Inbari 2009: 29]。

2000年代の聖地問題における変容は、ステイタス・クオを論じる上での参照点として、「2000年

33) シャロン首相は、自身がハラム・シャリーフ／神殿の丘に入場し、民衆蜂起を発生させたことが非ムスリムへの入場禁止の一因であるため、アクセス権を回復することに特別の責任を感じていたと言われる [Shragai 2002. Jan.21]。

34) 非ムスリムのハラム・シャリーフ／神殿の丘への入場時間は、午前と午後に、ムスリムの礼拝時間に重ならないように設定され、金曜日は終日禁止されている。

の前後」という新たな軸をも生み出しつつある³⁵⁾。2000年代は、聖地においてイスラエルの治安当局による一元的支配の強化とワクフ管理局の権限の低減が見られた。そして、パレスチナ人へのアクセス制限が頻繁に課されるようになったと同時に、ユダヤ教徒からの権利拡大の要求が強まったため、ハラム・シャリーフ／神殿の丘におけるムスリム主体の主権的な管理体制の持続に関する危機の認識がパレスチナ人の間に拡大したと考えられる。ハラム・シャリーフ／神殿の丘におけるムスリムの苦境とそれに対処する主体の欠如は、次節以降で扱うイスラエル領内のイスラーム運動の台頭を招く直接の要因を形成したと考えられる。

IV. イスラエル領内のイスラーム運動：イスラエル・パレスチナ人にとってのナクサ

本節では、次節以降での分析の土台として、イスラエル領内で1970年代頃から台頭したイスラーム運動の沿革を、1967年の第三次中東戦争後の政治・社会変容と関係づけて論じる。その上で、1990年代以降に、エルサレム問題へと活動を拡大させていく過程について分析する。

1. 被占領地パレスチナ人との邂逅：イスラーム復興とパレスチナ化

イスラエル・パレスチナ人は、ユダヤ人国家イスラエルに支配されるなかで、民族的・宗教的アイデンティティの喪失を経験してきた。イスラエル国内の教育制度では、建国以降、アラブ・ムスリム市民へのイスラーム諸学やアラブ史に関する科目はまったく整備されておらず [Peled 2001: Ch.6]、彼らの政治意識や社会的実践において脱パレスチナ化や脱イスラーム化はかなりの程度進展していた [Rosmer 2012: 4-5] と言われる。

イスラエル・パレスチナ人がイスラーム運動を組織していく上で分水嶺となったのは、1967年の第三次中東戦争であった。同戦争以降の中東における地域的な宗教復興の動きに加え、イスラエル占領下で、歴史的パレスチナが単一政体に再編されたことで、政治的な民族意識を持った西岸、ガザ在住のパレスチナ人と接触する機会が増え、パレスチナ・ナショナリズムへの同調も徐々に進んだ [Rekheh 1993: 189-190]。

2. イスラエル領内のイスラーム運動の沿革 (1970年代～1990年代)

こうした1967年以降の変容のなかで、イスラエル・パレスチナ人のなかには、西岸の宗教学校へ「留学」を行い、イスラーム諸学を修めるムスリムが登場する³⁶⁾。1970年代に西岸でイスラーム学を学んだアブドゥッラー・ニムル・ダルウィーシュ (‘Abd Allāh Nimr Darwish) は、そうしたパレスチナ人の最初期の例である。彼は、1971年にナブルスの学校を卒業した後、1972年に彼の地元であるカフル・カースィムでダアワ (da‘wa, 「教宣」) を開始し、近隣の村落にも運動を拡大していった [Rekheh 1993: 194]。その後、一部のメンバーが武装闘争を画策し、ダルウィーシュも含む多くの活動家が逮捕されたが、1980年代中盤以降に運動を再開し、病院の建設や教育サービスの提供など社会活動へ専心していく [Rekheh 1993: 194-195]。

35) 2014年にハラム・シャリーフ／神殿の丘をめぐる情勢の悪化がみられた際、ヨルダンとイスラエルは二国間協議のなかで、ステイタス・クオの護持という点で一致したものの、ヨルダンが2000年以前の状況への回避を求めたのに対し、イスラエルは、情勢が悪化する以前の状況をステイタス・クオとして漠然と表現したと言われる [ICG 2015: 20]。パレスチナ自治政府のマフムード・アッバース (Mahmūd ‘Abbās) 大統領もヨルダン政府と歩調を合わせ、2015年9月以降のハラム・シャリーフ／神殿の丘における騒乱に関して、2000年以前のような、ワクフ管理局の権限の回復を求めている [al-Hayāt 2015. Nov.4]。他方で、イスラエルのベンヤミン・ネタニヤフ首相 (Benjamin Netanyahu) は、「礼拝権はムスリムのみ認められ、非ムスリムはアクセス権のみを持つというステイタス・クオを維持する」 [IMFA 2015. Oct.24] とだけ表明しており、そこでのヨルダン政府の役割には言及していない。

36) イスラエル国内では、イスラーム行政を担う宗教指導者の再生産が行われておらず、政府も人材不足に悩まされていたため、西岸への「留学」はイスラエル政府からも推奨された [Peled 2001: 128]。

1980年代後半から90年代に、イスラーム運動は、選挙への参加やイスラエル領内の宗教的聖地（聖者廟、墓地、モスク、教会）の改修・保全、聖地アクサー・モスクやエルサレムの問題への関与など、活動範囲を拡大した[Aburaiya 2004: 445]。これに伴い、組織内部での意見対立が表面化することとなった。1996年には、国政選挙への参加を主な争点として内部分裂が生じ、国政参加容認派と反対派は、それぞれ、代表的な指導者の拠点の位置関係から南部支部、北部支部と呼ばれ始める³⁷⁾。前者には、ダルウィーシュや1996年の選挙で議員に選出されたイブラーヒーム・サルスール(Ibrāhīm Ṣarṣūr)などがある。他方で後者には、ラーイド・サラーフ(Rā'id Ṣalāh)やカマル・ハティーフ(Kamāl Khaṭīb)などが含まれる。1990年代初頭の時点では、南部に繋がっていく「穏健」路線の方が運動内で優勢であるとも考えられていた[Peled 2001: 134]。しかし、イスラエルのアラブ・ユダヤ関係を専門とするサミー・スムーハが2015年に公表した調査報告によれば、今日では、半数以上のイスラエル・パレスチナ人が、北部支部を自らの利害を代表する勢力と捉えており[Yashar 2015. No.17]、イスラエルの政治制度の枠外で活動を続ける北部支部に高い民衆的支持が集められている。こうした状況を鑑みて、本論文でもイスラエル領内のイスラーム運動の北部支部を分析の対象とし、基本的には「イスラーム運動」という表記で同支部を指すこととする。

3. エルサレムへの道：文化遺産の改修活動(1990's～)

イスラーム運動にとって、アクサー・モスクやエルサレムは、運動が志向する社会のイスラーム化とパレスチナ化を結ぶ重要なシンボルであり、演説や声明のなかで、聖地の歴史性を守り、ムスリム、パレスチナ人としての権利を正当化する重要性は繰り返し主張される[Rosmer 2012: 18]。エルサレム問題に対するイスラーム運動の関わりは、運動が台頭する背景となった宗教復興と民族主義の伸長という二つの要素の交わりを示す最たるものであると言えよう。実際に、イスラーム運動がエルサレム問題への積極的関与を始める契機となったのは、1990年のアクサー・モスク虐殺事件であり、1996年の「危機のアクサー集会」の開催もエルサレムとの繋がりの強化を象徴する。なかでもとりわけエルサレムにおける実践として重要な起点となるのは、やはりマルワーン礼拝所の改修であろう。

イスラーム運動によるエルサレムの遺跡改修の活動は、イスラエル領内での実践がエルサレムに到達したものと捉えることが出来る。イスラーム運動は、1991年に「イスラームの聖地とワクフ保護のためのアクサー協会(Jam'īya al-Aqṣā li-Ri'āya al-Awqāf wa al-Muqaddasāt al-Islāmiya)」³⁸⁾を設立し、イスラエル領内の聖地保護の活動を始めた[Abū Jābir 2012: 194]。この組織は、イスラエル領内の聖地や宗教施設、ワクフ財産の管理の重要性を唱え、景観の面でのユダヤ化に抗する運動として、正しく補修工事を実施することを目的とした[Abū Jābir 2012: 194]。イスラーム運動はこうした記録や改修の活動の成果をウェブ上で連載してきたが、2014年には、アッカー、ハイファア、

37) これは、イスラエル国内のパレスチナ集住地域であるアラブ・トライアングル(al-Muthallath)の南部に位置するカフル・カースィム(ダルウィーシュやサルスールの拠点)と北部のウナム・ファフムやカフル・カンナー(それぞれサラーフとハティーフの拠点)を軸とした呼称である。しかし、各々の支持者は全国に散在していることに加え、運動の指導者の中には、理念レベルでの両者の共通性を訴えるものも多く、イスラエルのメディア等が南北の差異を殊更に強調しているという批判もある[Rosmer 2011: 195-196]。

38) イスラーム運動が南北に分裂した後、この組織名は南部支部にそのまま継承され、現在まで活動を続けている。他方、北部支部は、「イスラーム聖地の改修のためのアクサー協会(Mu'assasa al-Aqṣā li-l'mār al-Muqaddasāt al-Islāmiya)」の名で、2000年から活動を再開した[Rosmer 2011: 196-197]。2008年にイスラエル政府から活動停止命令を受けた後は、「ワクフと伝統遺産のためのアクサー協会(Mu'assasa al-Aqṣā li-l-Waqf wa al-Turāth)」と改称し、現在に至る。イスラーム運動の青年活動家であるM氏への聞き取りによれば、南北の分裂は今日まで解消されていないものの、プロジェクトレベルでは相互の連携も見られるほか、両者の活動内容は似通っている点も多いと言われる[M氏の自宅：2015年10月6日]。

サファドなど北部イスラエルの諸都市の聖地の記録を4巻本にまとめ、『パレスチナにおける聖地百科 (*Mawsū'a al-Muqaddasāt fī Filasṭīn*)』[Mu'assasa al-Aqsā 2014b]として出版した。Ben-Ze'ev and Aburaiya [2004: 651]が「いみじくも指摘するように、こうした文化遺産の改修の動きは、イスラエル国家の建設とその後のユダヤ化政策によって奪われた、パレスチナ人の生活の記憶を実体として回復する「再パレスチナ化 (Re-Palestinization)」に他ならない。

イスラーム運動による文化遺産の改修活動は、当初は、サマーキャンプの開催など小規模な活動に留まってきたが[Abū Jābir 2012: 194]、こうした運動が徐々にエルサレムにまで拡大し、1996年からマルワーン礼拝所、1999年から2000年には、現在のアクサー・モスクの地下にある「旧アクサー礼拝所 (Muṣallā al-Aqsā al-Qadīm)」の修繕へと結実した。この改修工事の中心的役割を担ったラーイド・サラーフは、アクサー・モスクの守護者としての地位がイスラーム世界で認識され始め、「シャイフ・アクサー (Shaykh al-Aqsā)」という尊称で広く知られるようになる[‘Aql 2012: 216]。

これらの改修工事において重要となるのは、ヨルダン政府との関係である。マルワーン礼拝所など、ハラム・シャリーフ／神殿の丘での工事は、すべてヨルダン政府傘下のワクフ管理局と共同で行われた[al-Jubeḥ 2009: 289]。イスラエル政府は、1967年以来、ハラム・シャリーフ／神殿の丘内部においてワクフ管理局が全体的な管理権を持つことは承認しているが、この改修工事の過程で、イスラーム運動の知名度や支持が大幅に高まったこと³⁹⁾に危機感を覚え、活動許可をワクフ管理局のみに限定する方針を明確化した[ICG 2012: 18 (note 161)]。

これに関し、アクサー協会の幹部であるA氏は、イスラーム運動のハラム・シャリーフ／神殿の丘での活動はワクフ管理局との協力なくしては望めないと述べ⁴⁰⁾、良好な関係の構築に尽力している。それは、イスラーム運動が、折に触れてハラム・シャリーフ／神殿の丘におけるヨルダンの主権を明言していることから確認される[cf. Mu'assasa al-Aqsā 2014a: 10]。前節でも述べてきたように、1967年以降のエルサレムにおいては、パレスチナ人の組織とヨルダン政府の関係は決して良好であったとは言い難く、大衆動員の基盤を持つイスラーム運動に対してもヨルダン政府は一定の警戒感を示している[ICG 2012: 19]。イスラーム運動は、従来からエルサレムにおけるパレスチナ人の自律的な運動に警戒してきたヨルダンとの積極的な関係の構築に注力しており、こうした姿勢は、エルサレムにおけるイスラーム運動の台頭を可能にする基礎的な要因として重要であったと考えられる。

V. 2000年代の聖地問題とイスラーム運動の抵抗：聖地と旧市街の再生

本節では、これまでの議論を踏まえ、2000年代の聖地問題におけるイスラーム運動の実践について分析する。序章でも言及したように、イスラーム運動のエルサレム問題に関する動向は、主にナラティブ的な側面、すなわち、聖地のシンボル性の政治的利用に焦点が当てられており、エルサレムの現場における実践の側面は十分に取り上げられてこなかった。本節では、聖地とその周辺に広がる旧市街の活用や利用という点に着目して、イスラーム運動の活動の実相とそこに見られる特質について検討する。なお、Reiter [2008: 20–23]も指摘しているように、今日では、イスラエル領内のイスラーム運動や一部のイスラーム法学者を中心に、ハラム・シャリーフ／神殿の丘全体をアクサー・モスクと呼び、欧米や日本のメディアで一般にアクサー・モスクと呼ばれている場所を、

39) Dumper [2009. Oct. 7]によれば、PAの高官は、「マルワーン礼拝所は、ラーイド・サラーフ [改修工事を担ったイスラーム運動の指導者] がエルサレムに向かう入り口になった」と比喩的に述べている。

40) A氏への聞き取りより [アクサー協会事務所：2015年10月7日]。

キブリー・モスク (al-Masjid al-Qiblī) と呼ぶ用法も顕著に拡大している [cf. Shurrāb 2003: 350]。そのため、以下では、アクサー・モスクとハラム・シャリーフ／神殿の丘をほぼ同義として用いる。

1. 聖地訪問の推奨：「マシーラ・バヤールク (Masīra al-Bayāriq)」の背景と意義

(1) アクサー・モスクへの参詣の推奨とマシーラ・バヤールクの概要

エルサレムにおけるイスラーム運動の活動実践として第一に取り上げるのは、聖地アクサー・モスクへの訪問の斡旋である。このプロジェクトはマシーラ・バヤールク (Masīra al-Bayāriq, 「横断幕・旗の行進」)⁴¹⁾ と呼ばれ、イスラエル・パレスチナ人の各居住地域から無料でバスを手配し、アクサー・モスクへの参詣を奨めるものである。これによってアクサー・モスクの防衛に役立てることが主たる目標とされる [Mu'assasa al-Bayāriq n.d.: 2]。アブー・フライラの伝えるハディースから⁴²⁾、マシーラ・バヤールクを「シャッド・リハール (shadd al-riḥāl, 「出発」)」のプログラムと呼ぶケースもある [cf. Ma'an 2013. Jul.20]。

アクサー協会が作成した映像資料 [Mu'assasa al-Aqṣā. n.d. a] によれば、2001年から2010年までに運行したバスの年間平均は約6,200台であり、利用者数の年間平均は約33万人に上った。ラマダーン月には一月で平均1,000~1,200台のバスが運行し、利用者は5万8千人程度となる。ライラ・アル＝カドゥル (Layla al-Qadr, 「御稜威の夜」) やラマダーン月の金曜日には特にバスが増発され、1日で200台ほどのバスが運行する。

(2) 文化遺産の改修における制限とアクセス規制

マシーラ・バヤールクの運営を担っていたバヤールク協会は、プロジェクトの実施理由について、2000年以降にハラム・シャリーフ／神殿の丘における改修工事の建築資材が搬入できない状況が生じたため、その苦境を打破することを目指し、ムスリムの人々を送り込む必要があった [Mu'assasa al-Bayāriq n.d.: 2] と述べている。さらに、聖地への訪問を斡旋する背景には、アクサー・インティファダ以降の移動制限の厳格化に伴い、西岸地区・ガザ地区のムスリムが東エルサレムを訪れることが難しくなったことがあった。これに関して、イスラーム運動のメンバーではないが、アクサー・モスクの写本管理部 (Qism al-Makhṭūṭāt) のナジフ・バキールート (Nājiḥ Bakīrāt) も、2000年代以降、聖地からムスリムの姿が消えることを防ぐために、エルサレム・パレスチナ人、イスラエル・パレスチナ人が担う役割が増大したと捉えている [al-Rajūb 2011. Aug.25]。同様の認識は、クドゥス紙に寄せられた論考のなかで、シャリーア法廷の判事アブー・シナイナが、エルサレムの防衛を呼びかける際に、「特に、エルサレムの民と1948年パレスチナの民衆に対して」という言葉を用いていること [Abū Sinayna 2015. Oct.9]、また、アクサー協会の映像資料のなかで、一般のエルサレム・パレスチナ人が、西岸、ガザをはじめ、多くのムスリムがエルサレムやアクサー・モスクに詣でられない現状のなかで、エルサレム・パレスチナ人やイスラエル・パレスチナ人の果たすべき責務は大きいと発言していること [Mu'assasa al-Aqṣā. n.d. b] からも確認される。

バヤールク協会は、2000年代のイスラエルによる支配の浸透に対して、アクサー・モスクへの参詣や、礼拝、お籠もりなどの信仰実践を推奨するほかに、主に若年層を対象としたイスラーム教育

41) マシーラ・バヤールクという名称は、サラーフッディーン (Sālah al-Dīn al-Ayyūbī) がパレスチナにおける十字軍支配を駆逐した後に、ムスリムに対し、「横断幕、旗 (バヤールク)」を持って、エルサレムへ巡礼するように呼びかけたことが由来となっているとされる [cf. Mu'assasa al-Bayāriq n.d.: 4]。

42) 「マッカの聖なるモスク、アクサー・モスク、そして預言者のモスクの三つにだけ向かって出発せよ [tushadd al-riḥāl]」(ブハーリーのサヒーフ集に収録)。

のプログラム(後述)や、子供向けの文化イベントなどを企画している。それにより、ハラム・シャリーフ／神殿の丘におけるムスリムの存在を維持し、入植者の侵入や破壊行為などから聖地を防衛することが目指される[Mu'assasa al-Bayāriq n.d.: 5]。この点からは、聖地におけるあらゆる活動の基盤として、マシーラ・バヤーリクが位置づけられていることが分かる。

(3) 東エルサレムと旧市街の経済的苦境

マシーラ・バヤーリクで重視されるのは、ハラム・シャリーフ／神殿の丘だけではない。その射程には、2000年代に悪化した、東エルサレムや旧市街の経済状況も含まれている。

第二節でも言及したように、アクサー・インティファダ後の封鎖政策の強化や治安の悪化は、人や物の移動性を基本とする商業、観光業に大きな打撃を与え、結果的に、東エルサレム経済の停滞をもたらす主因となった[Abu Saud 2007]。とりわけ分離壁の建設以後、西岸地区やエルサレム周辺の村落部のパレスチナ人による旧市街や東エルサレムでの消費行動が減退したことで、エルサレム旧市街において多くの商店が閉業に追い込まれたと言われる[Jubeh 2015: 14]。

バヤーリク協会のパンフレットでは、アクサー・モスクへのたゆまぬ参詣を勧めることで、旧市街におけるムスリム商人の生活を経済的に援助し、彼らが不動産を入植者団体に売却してしまわないようにすることも、活動目標に挙げられている。ここでは、旧市街のムスリム商人が、「アクサー・モスク防衛における前線(muqaddima al-difa' 'an al-Aqsā)」と表現されており[Mu'assasa al-Bayāriq n.d.: 5]、彼らへの生活援助もマシーラ・バヤーリクの中で重視されていることが明確に示される⁴³⁾。

さらに、イスラーム運動の映像資料では、聖地への参詣と旧市街経済への援助は、両者の歴史的な結びつきを示していることが述べられる[Mu'assasa al-Aqsā n.d. d]。すなわち、イスラーム王朝の支配期において、多くの人々が巡礼などの目的で聖地へ赴いたことで、周辺部に都市空間が形作られていったため、旧市街経済は、常に聖地への参詣によって支えられてきた。マシーラ・バヤーリクは、こうした相互関係の構造を回復することで、旧市街の経済的苦境と聖地へのイスラエル支配の侵食を同時に克服する戦略ともなっている。

(4) マシーラ・バヤーリクに対する評価

「ワクフと伝統遺産のためのアクサー協会」が作成した映像資料のなかでは、マシーラ・バヤーリクが旧市街経済の再生に大きな役割を果たしているという旧市街住民の発言が数多く収録されている[cf. Mu'assasa al-Aqsā. n.d. a; b; c; d]。例えば、そのなかの一つでは、「マシーラ・バヤーリクは、鼓動する心臓[al-qalb al-nābiq]であり、エルサレムのムスリムの生活に生命を注ぐもの」[Mu'assasa al-Aqsā. n.d. b]というエルサレム・パレスチナ人の発言が紹介されている。ワクフ管理局長のアッザーム・ハティーブ('Azzām al-Khaṭīb)も、マシーラ・バヤーリクが、信仰実践に加え、旧市街住民の経済的支援にも結びついている点を評価し、他の組織や社会運動もハラム・シャリーフ／神殿の丘への訪問を推奨すべきであると発言している[al-Rajūb 2011. Aug.25]。同様に、ICG [2012: 18]やLarkin and Dumper [2012: 49]などの研究でも、マシーラ・バヤーリクが2000年代に衰退した東エルサレムの経済を援護する上で一定の役割を果たしており⁴⁴⁾、それがイスラ

43) Pullan [2015: 178-179]は、マシーラ・バヤーリクの参加者の立場から分析を行い、イスラエル・パレスチナ人にとって、聖地への参詣と旧市街における宗教グッズの購買は、彼らの宗教的・民族的アイデンティティの確認作業となっている点を指摘する。

44) マシーラ・バヤーリクが、旧市街経済にどれほどの影響を及ぼしているのかという点については、東エルサレ

ム運動への支持に結びついていると指摘する。実際のところ、マスイーラ・バヤーリクとイスラーム運動へのエルサレム・パレスチナ人の支持の間の関係を明らかにすることは難しいが、それでも、エルサレムで活動を行うローカルな組織が欠如した状況で、聖地と旧市街に対する関心を絶やさない姿勢を堅持するイスラーム運動は、エルサレム・パレスチナ人にとって貴重な存在であると考えられる。

2. 聖地の利用・活用：伸縮するリバート概念とムスリムの存在の維持

以下では、リバート (ribāt) 概念を軸として、2000年代のイスラーム運動の活動実践を分析する。リバートは、後述するようにイスラーム史に根差した古典的概念であり、現代のエルサレム問題のなかでは、聖地防衛のための抵抗の意味で用いられている。以下で分析するように、イスラーム運動は、ハラム・シャリーフ／神殿の丘における様々な実践をリバート概念に包摂させることで、広範な民衆の支持を集める手段としている。

(1) リバートの古典的用法

リバートは、イスラームの初期時代から用いられてきた用語であり、当時は部族間の争いにおいて、敵陣の侵略に備えて自陣の前線を防衛するという意味を持っていた [Chabbi 1995: 494]。アッバース朝期には要塞の意味が加えられるとともに、戦闘行為としてのジハードと近い意味に転化していったと言われる [Chabbi 1995: 494–495]。このように、リバートは前線という存在を意識した考え方であり、領土と強く結びついた概念である。パレスチナやシャーム地方が、ビザンツ帝国や十字軍といった外敵との対面の場であったことから、それらを緩やかに「リバートの地 (arḍ al-ribāt)」と呼ぶケースがあるほか [al-Natsha 2006: 13]、著名なイスラーム法学者であるユースフ・カラダーウィーは、エルサレムをリバートの地として、「エルサレムの美德 (Faḍā'il al-Bayt al-Maqdis)」に関連づけながら、その防衛の重要性を説いている [al-Qaradāwī 2011: 14–15]。

現在もイスラーム運動系の報道機関や年次レポートでは、リバート、あるいは同語根を持つ行為者名詞型であるムラービト (murābiṭ) の語がしばしば用いられる。ムラービトと重なる形で、「リバートの民 (ahl al-ribāt)」という表現も散見され、アクサー協会が作成した映像資料のなかでも、旧市街の商店主が、「エルサレムに生きるムスリムは、リバートの民であり、最期まで侵略者との戦いを続けねばならない」[Mu'assasa al-Aqṣā. n.d. b] と述べている。リバートの実践として一般に知られているのは、過激なユダヤ人のアクサー・モスクへの侵入を監視することであり、それを発見した際には、ムスリムが声を合わせてアッラーフ・アクバル (神は偉大なり) を唱える [筆者も訪問時に確認 (2015年10月11日)]。境界地域の監視というリバートの原義と親和性の高い行動として興味深い事例である。

しかし、以下で紹介するように、イスラーム運動が用いるリバート概念の重要性は、それが極めて柔軟に解釈され、多種多様な社会的実践がリバートのなかに包摂される点にある。これまでの研究のなかでは、このリバートの用法を深掘りした議論は見られなかったが、広範な大衆動員を可能にするキープレーズとして考察に値すると考えられる。

(2) リバートの拡大的用法：イウティカーフとの関係

リバート概念の柔軟性を示す第一の事例として、ここでは、イウティカーフ (i'itikāf, 「お籠もり」)

ムノ経済停滞の構造的要因としての分離壁や封鎖政策などの影響をクリアするほどのパワーを備えているわけではないという見解もある [Jubeh 2015: 14]。

との連関を取り上げる。イウティカーフは、ラマダーン月などに、世事から離れ心の浄化を行い、アッラーへの信仰を深めるために、一定の時間にモスクに籠もり、礼拝やクルアーン読誦、アッラーの名の唱念などを行うことを指す[森 2002]。アクサー・モスクでのイウティカーフをリポートと結び付けて推奨する戦略は、イスラーム運動の発言の中にしばしば見いだすことが出来るが、特に2009年9月から10月にかけての期間には、イスラーム運動とワクフ管理局の主導でイウティカーフ・ラフマーニー(al-i'tikāf al-rahmānī,「慈悲深きお籠もり」)というプロジェクトが企画された[Mu'assasa al-Aqṣā 2010: 71]。同期間は、ユダヤ教のヨーム・キップールがあり、多くの過激なユダヤ教徒がハラム・シャリーフ／神殿の丘へ入場を試みる事が予想されていた。

同プロジェクトでは、まず、9月26日から27日にかけて、過激なユダヤ人によるアクサー・モスクへの訪問に備えてお籠もりが推奨され、さらに、彼らが侵入を試みる早朝の時間帯に入場門を防護することが呼びかけられたため[Mu'assasa al-Aqṣā 2010: 71]、イスラエル治安部隊とムスリムの間の衝突に発展した。さらに10月に入り、ユダヤ教徒による集団的な侵入の計画が判明すると、再びお籠もりが推奨された⁴⁵⁾。同様の攻防戦は、10月10日まで続けられたが、この期間中に、過激なユダヤ教徒による集団的侵入の計画が数多く阻止され、11日には、集団的・集中的なお籠もりの終了が宣言された[Mu'assasa al-Aqṣā 2010: 74]。同日に、エルサレムを拠点とする様々な政治勢力、宗教組織などが共同で記者会見を行い、イウティカーフを敢行したムスリム民衆によって、過激なユダヤ人による訪問の多くが阻止されたと述べ、イウティカーフを含む、ハラム・シャリーフ／神殿の丘におけるムスリムの一切の行動は、ムスリムが自律的に管理し続けるという意志が主張された[Ma'an 2009. Oct.11]。

(3) 知識の獲得とリポートの実践：「マサーティブ・イルム (Maṣātib al-'Ilm)」

リポート概念の柔軟性を示す第二の事例は、マサーティブ・イルム (Maṣātib al-'Ilm,「知識の石台」) と呼ばれるイスラーム学習のプログラムである。イスラーム運動の年次報告書のなかで、マサーティブ・イルムは、マシーラ・バヤリクと並び、聖地におけるムスリムの存在感とリポートを強化する重要な基盤として位置づけられている[Mu'assasa al-Aqṣā 2014a: 14]。マサーティブ(単数形は maṣṭaba)はオスマン帝国期に建立されたと言われる石造りの台座を意味し、ハラム・シャリーフ／神殿の丘の中庭部分に散在する。ここでは、日々、ムスリム民衆がクルアーンなどのイスラーム文献を車座になって輪読し、学習に励んでいる(cf. 写真1)。イスラーム運動のメンバーであるフサム・アブー・ライル(Husām Abū Layl)によれば、聖地でのイスラーム学習は、その実践自体がハラム・シャリーフ／神殿の丘の歴史の一部をなしており、その伝統を復興させ、アクサー・モスクと信徒の結びつきを絶やさないと重要であると説明される[Mu'assasa al-Aqṣā n.d. c]。

マサーティブ・イルムのような教育プログラムは2001年頃から始められ[Larkin and Dumper 2012: 48]、イスラーム法学、クルアーン解釈学、ハディース学などの伝統的なイスラーム学に加えて、指定の曜日には「善行論」などの講義も行われている[Abū Jābir 2012: 179-180]。2010年頃からは、それまで以上にマサーティブ・イルムのプログラムの組織化が進み、クドゥス・オープン大学と連携して地理や歴史なども教える総合的な学習の機会ともなっている。2010年には、100名以上のムスリムがプログラムに登録し、彼らには修業証書も配布された[Filastīniyū 48. 2014. May.30]。

プログラムに参加する背景として、イスラーム運動に近いメディアによれば、参加者の多くが

45) 10月10日まで続けられた同様の攻防では、いずれにおいても、マシーラ・バヤリクが企画され、イスラエル・パレスチナ人が多数エルサレムへ向かったが、しばしばイスラエル治安当局によってエルサレム市への侵入が阻止された[Mu'assasa al-Aqṣā 2010: 72]。

知識の獲得とリバートの功德 (faḍl) の両得を理由として挙げている [Filasṭīniyū 48. 2014. May.30]。聖地における学習行為とリバートの結びつきについて、マサーティブ・イルムを主導してきた「アクサー・モスクと聖地の再生協会 (Mu'assasa 'Imāra al-Aqṣā wa al-Muqaddasāt)」の代表ヒクマト・ナーアマナ (Ḥikmat Na'āmana) は、アクセス規制が強まる状況下で、聖地における学習行為もハラム・シャリーフ／神殿の丘でのムスリムの存在の維持に結びついていることを強調している [Ma'an 2011. Feb.1]。



写真1. ハラム・シャリーフ／神殿の丘におけるイスラーム学習の風景
出典：[筆者撮影(ハラム・シャリーフ／神殿の丘、2015年10月)]

以上のようなリバートの事例では、聖地への訪問の推奨に加えて、聖地の利用・活用を促し、ムスリムのプレゼンスを維持することに関心が向けられている。そこでは、聖地における様々な実践を、聖地の防衛としてのリバートに結び付けることで、パレスチナ人の抵抗への参加を容易化するような魅力的なインセンティブを提示する試みが見られ、そうした抵抗の実践を可能にするために、ハラム・シャリーフ／神殿の丘内部におけるイスラーム主体の管理という体制の維持に意識が集められていると考えられる。パレスチナ人の存在の堅持という点は、東エルサレムにおける日常的抵抗の中でも中心的な位置づけがなされているが[cf. 飛奈 2008]、その「聖地問題的展開」が、あらゆる実践を包含する拡大的なリバートとして顕現していると解釈できよう。

VI. おわりに

本論文では、1990年代・2000年代のエルサレム問題を象徴する存在として、イスラエル領内のイスラーム運動を取り上げ、とりわけ聖地問題の文脈から、彼らが台頭する背景やその活動の特質について分析してきた。本論文の大きな目的は、エルサレム問題におけるパレスチナ人の動態の主体的理解であったため、ステイタス・クオ原則を中心とした聖地問題の分析においても、取りこぼされがちな、パレスチナ人ムスリムの視点を重視した。

本論文は序論において、イスラーム運動が、聖地をめぐる何を問題とし、どのように変革を試みているのかという問いを立てた。それに対しては、以下のように結論づけられる。すなわち、イスラーム運動は、聖地におけるムスリムの空白化という点に関心を寄せ、聖地問題のそうした展開に対する主体的な応答として、聖地への訪問の斡旋とその利用・活用を促進する様々な活動を実践してきた。聖地をめぐる紛争を、そこでのムスリムの存在の問題として焦点化するイスラーム運動の活動は、東エルサレム全体のパレスチナ抵抗との連続性を感じさせる点であり、聖地とそのシン

ボル性に過度の注目を向ける言説・ナラティブ中心の研究では明らかとなりにくい点であろう。

最後に、本論文が持つインプリケーションについて述べて議論を締めくくりたい。イスラーム運動の活動のなかでしばしば看取されるのは、ハラム・シャリーフ／神殿の丘が歴史的に備えてきた機能の復興という目的である。とりわけ、マスイーラ・バヤリクや、リバートと結びついたお籠もりの推奨、教育プログラムの拡充は、少なくともイスラーム運動の視点からは、イスラエルによる占領政策の強化が進む以前の聖地が持ってきた、あるべき機能を回復する意義を持っている。聖地と旧市街は、聖域と世俗の空間という点で信徒にとって隔絶された存在であることは当然であるにせよ、聖地問題のなかでは両者が強い結びつきを持っていることが示唆される⁴⁶⁾。その点から、聖地問題の分析においては、一般信徒の社会生活に関する詳細な調査を行った上で、単純な聖／俗の分割に沿って対象を切り取る視点を越えて、それらの連続性に着目する統合的なアプローチが肝要となるだろう。

参考文献

- 白杵陽 2002 「嘆きの壁」大塚和夫ほか(編)『岩波イスラーム辞典』岩波書店, pp. 699-700.
- 2016 「パレスチナ／イスラエルにおける政治と宗教——二〇一五年阿克サー・モスク事件をめぐって——」塩尻和子(編)『変革期イスラーム社会の宗教と紛争』明石書店, pp. 94-116.
- 立山良司 2010 「中東和平プロセスにおけるエルサレム問題——交渉の推移と現実の変化——」『現代の中東』(48), pp. 10-23.
- 飛奈裕美 2008 「エルサレム旧市街のパレスチナ社会における占領下の諸問題と抵抗—商店街の事例から—」『アジア・アフリカ地域研究』7(2), pp. 214-237.
- 森伸生 2002 「イウティカーフ」大塚和夫ほか(編)『岩波イスラーム辞典』岩波書店, p.106.
- Abū ‘Āmir, ‘Adnān et al. 2012. *Munākafa fī Bayt al-‘Adūw: al-Ḥaraka al-Islāmīya fī Isrā’īl*. Dubai: Markaz al-Misbār li-l-Dirāsāt wa al-Buḥūth.
- Abū Jābir, Ibrāhīm. 2012. “al-Muqaddasāt wa al-Awqāf fī Manzūr al-Ḥaraka al-Islāmīya,” in ‘Adnān Abū ‘Āmir et al., *Munākafa fī Bayt al-‘Adūw: al-Ḥaraka al-Islāmīya fī Isrā’īl*, Dubai: Markaz al-Misbār li-l-Dirāsāt wa al-Buḥūth, pp. 173-204.
- Aburaiya, Issam. 2004. “The 1996 Split of the Islamic Movement in Israel: Between the Holy Text and Israeli-Palestinian Context,” *International Journal of Politics, Culture and Society* 17(3), pp. 439-455.
- Abu Saud, Azzam. 2007. “Closures and Separation and Their Impact on East Jerusalem’s Economic Sectors,” *Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture* 14(1), pp.105-113.
- Abū Sinayna, Muḥammad Jamāl. 2015 (Oct.9). “al-Quds wa al-Masjid al-Aqṣā al-Mubārak: ‘Aqīda wa Tārīkh,” *al-Quds*.
- al-‘Alamī, Sa’ad al-Dīn, ed. 1986. *Wathā’iq al-Hay’a al-Islāmīya al-‘Ulyā: al-Quds 1387-1405h 1967-1984m al-Juz’ al-Awwal* (al-Tab’a al-Thāniya) (Kitāb Sāmid 5). Amman: Dār al-Karmal/ Sāmid.
- Albin, Cecilia. 2005. “Explaining Conflict Transformation: How Jerusalem Became Negotiable,” *Cambridge Review of International Affairs* 18(3), pp. 339-355.

46) 2016年のラマダーン月には、西岸の都市ヘブロン(ハリール)のワクフ管理局(Mudīriya Awqāf al-Khalīl)も、平時以上にイブラーヒーム・モスクへの参詣を推奨すると同時に、その周囲の旧市街での消費活動の促進を呼びかけており[Rām Allāh al-Ikhhārī 2016. Jun.10]、聖地問題に関する認識がイスラーム運動と似通っていることが指摘できる。

- ‘Aql, Iyād. 2012. “Rā’id Šalāh: Maḥattāt al-Fikr wa al-Siyāsa,” in ‘Adnān Abū ‘Āmir et al., *Munākafa fī Bayt al-‘Adūw: al-Ḥaraka al-Islāmīya fī Isrā’īl*, Dubai: Markaz al-Misbār li-l-Dirāsāt wa al-Buḥūth, pp. 207–236.
- Arnā’ūt, ‘Abd al-Ra’ūf. 2015 (Sep.17). “Mādhā Ya ‘nī ‘al-Waḍ‘ al-Qā’im’ aw ‘Sutātaskū’ fī al-Aqṣā?,” *Ma’an*. <<http://www.maannews.net/Content.aspx?ID=799242>> (2015年9月21日閲覧).
- Ben-Ze’ev, Efrat and Issam Aburaiya. 2004. “‘Middle-Ground’ Politics and the Re-Palestinization of Places in Israel,” *International Journal of Middle East Studies* 36(4), pp. 639–655.
- B’Tselem. 2011 (Jul.15). “Background on the Restriction of Movement.” <http://www.btselem.org/freedom_of_movement> (2016年3月25日閲覧).
- CBS (Central Bureau of Statistics). 2016. *Media Release: 68th Independence Day: 8.5 Million Residents in the State of Israel*. Jerusalem: CBS.
- Chabbi, Jacqueline. 1995. “Ribāṭ,” in C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs and G. Lecomte (eds.), *Encyclopaedia of Islam* Vol. 8 (New Edition), Leiden: Brill, pp. 493–506.
- Cust, Lionel G.A. 1980 (1929). *The Status Quo in the Holy Places*. Jerusalem: Ariel.
- Dayan, Moshe. 1976. *Story of My Life*. London: Sphere Books.
- Dixon, John. 1999. “Jerusalem Today: The Dialectics of Power and Resistance,” *Jerusalem Quarterly* (3), pp. 3–11.
- Dumper, Michael. 2002. *The Politics of Sacred Space: The Old City of Jerusalem in the Middle East Conflict*. Boulder and London: Lynne Rienner Publishers.
- . 2009 (Oct.7). “Jerusalem’s Troublesome Sheikh,” *Guardian*. <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2009/oct/07/jerusalem-sheik-raed-salah-islamic>> (2016年3月25日閲覧).
- . 2013. “Security and the Holy Places of Jerusalem: The ‘Hebronisation’ of the Old City and Adjacent Areas,” in Wendy Pullan and Britt Baillie (eds.), *Locating Urban Conflicts: Ethnicity, Nationalism and the Everyday*, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, pp. 76–90.
- . 2014. *Jerusalem Unbound: Geography, History, and the Future of the Holy City*. New York: Columbia University Press.
- El-Khatib, Abdallah. 2001. “Jerusalem in the Qur’ān,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 28(1), pp. 25–53.
- Filasfīnīyū* 48. 2014 (May.30). “‘Jāmi’a al-Aqṣā’ fī Rihāb Maṣātib al-‘Ilm fī al-Masjid al-Aqṣā.” <<http://www.pls48.net/?mod=articles&ID=1181812#.Vyh5hmMbYW1>> (2015年11月1日閲覧).
- Grewe, Wilhelm G. 2000. “Status Quo,” in Rudolf Bernhardt (ed.), *Encyclopedia of Public International Law* Vol.4, Amsterdam: Elsevier Science, pp. 687–690.
- al-Hayāt*. 2015 (Nov.4). “‘Abbās: Na’mal li-I’āda Waḍ‘ al-Aqṣā ilā Mā Kān ‘alay-hi qabl ‘Ām 2000.” <<http://www.alhayat.com/m/story/11925287>> (2015年11月8日).
- Houk, Marian. 2015. “Dangerous Grounds at al-Haram al-Sharif: The Threats to the Status Quo,” *Jerusalem Quarterly* (63/64), pp. 105–119.
- ICG (International Crisis Group). 2012. *Extreme Makeover? (II): The Withering of Arab Jerusalem* (Middle East Report No.135). Jerusalem and Brussels: ICG.
- . 2015. *The Status of the Status Quo at Jerusalem’s Holy Esplanade* (Middle East Report No.159). Jerusalem and Brussels: ICG.
- IMFA (Israel Ministry of Foreign Affairs). 2015 (Oct.24). “Statement by PM Netanyahu Regarding

- the Temple Mount.” <<http://mfa.gov.il/MFA/PressRoom/2015/Pages/Statement-by-PM-Netanyahu-regarding-the-Temple-Mount-24-Oct-2015.aspx>> (2015年10月27日閲覧).
- Inbari, Motti. 2009. *Jewish Fundamentalism and the Temple Mount: Who Will Build Third Temple?*, (tr.) Shaul Vardi. Albany: State University of New York Press.
- Ir Amim and Keshev. 2013. *Dangerous Liaison: The Dynamics of the Rise of the Temple Movements and Their Implications*. Jerusalem: Ir Amim and Keshev.
- Israeli, Rafael. 2008. *Islamic Radicalism and Political Violence: The Templars of Islam and Sheikh Ra'ed Salah*. London and Portland: Vallentine Mitchell.
- JPS (Journal of Palestine Studies), ed. 2001. “Chronology,” *Journal of Palestine Studies* 30(4), pp. 172–193.
- al-Jubeih, Nazmi. 2009. “1917 to the Present: Basic Changes, But Not Dramatic, al-Haram al-Sharif in the Aftermath of 1967,” in Oleg Grabar and Benjamin Z. Kedar (eds.), *Where Heaven and Earth Meet: Jerusalem's Sacred Esplanade*, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press; Austin: University of Texas Press, pp. 275–289.
- (Jubeih, Nazmi). 2015. “Jerusalem: Five Decades of Subjection and Marginalization,” *Jerusalem Quarterly* (62), pp. 7–28.
- (Jubeih, Nazmi). 2016. “Jerusalem's Haram al-Sharif: Crucible of Conflict and Control,” *Journal of Palestine Studies* 45(2), pp. 278–292.
- Klein, Menachem. 2001. *Jerusalem: The Contested City*, (tr.) Haim Watzman. New York: New York University Press in Association with the Jerusalem Institute for Israel Studies.
- Larkin, Craig and Michael Dumper. 2012. “In Defense of al-Aqsa: The Islamic Movement inside Israel and the Battle for Jerusalem,” *The Middle East Journal* 66(1), pp. 31–52.
- Laqueur, Walter and Barry Rubin, eds. 2008. *The Israel-Arab Reader: A Documentary History of the Middle East Conflict* (Seventh Revised and Updated Edition). New York: Penguin Books.
- Luz, Nimrod. 2013. “The Islamic Movement and the Seduction of Sanctified Landscapes: Using Sacred Places to Conduct the Struggle for Land,” in Elie Rekhess and Arik Rudnitzky (eds.), *Muslim Minorities in Non-Muslim Majority Countries: The Islamic Movement in Israel as a Test Case*, Tel Aviv: Konrad Adenauer Program for Jewish Arab Cooperation, pp. 67–77.
- . 2014. “The Glocalization of al-Haram al-Sharif: Designing Memory, Mystifying Place,” in Itzchak Weismann, Mark Sedgwick and Ulrika Mårtensson (eds.), *Islamic Myth and Memories: Mediators of Globalization*, Farnham: Ashgate, pp. 99–119.
- Ma'an. 2009 (Oct.11). “al-Quwā al-Waṭaniya wa al-Islāmiya fī al-Quds Tunazzim Mu'tamar bi-'Unwān 'al-Aqṣā Muntaṣir'.” <<http://maannews.net/Content.aspx?id=231409>> (2016年1月21日閲覧).
- . 2011 (Feb.1). “‘Mu'assasa 'Imāra al-Aqṣā' Taḥtafil bi-Intihā' al-Sana al-Ūlā min Mashrū'-hā.” <<http://maannews.net/Content.aspx?id=347301>> (2015年11月1日閲覧).
- . 2013 (Jul.20). “‘Masīra al-Bayāriq' 'Unwān Shadd al-Rihāl ilā al-Aqṣā raghm Mu'ayyiqāt al-Iḥtilāl'.” <<http://maannews.net/Content.aspx?id=615449>> (2016年1月21日閲覧).
- Ma'oz, Moshe. 2014. “The Role of the Temple Mount/al-Haram al-Sharif in the Deterioration of Muslim-Jewish Relations,” *Approaching Religion* 4(2), pp. 60–70.
- Molinaro, Enrico. 2009. *The Holy Places of Jerusalem in Middle East Peace Agreements: The Conflict between Global and State identities*. Brighton: Sussex Academic Press.

- Mu'assasa al-Aqṣā (Mu'assasa al-Aqṣā li-l-Waqf wa al-Turāth). 2010. *al-Taqrīr al-Sanawī 2008–2009 m 1429–1430 h*. Umm al-Faḥm: Mu'assasa al-Aqṣā li-l-Waqf wa al-Turāth.
- . 2014a. *al-Taqrīr al-Sanawī 2012*. Umm al-Faḥm: Mu'assasa al-Aqṣā li-l-Waqf wa al-Turāth.
- . 2014b. *Mawsū'a al-Muqaddasāt fī Filasṭīn: al-Mash' al-Shāmil wa al-Dalīl al-Kāmil li-Muqaddasāt*. Umm al-Faḥm: Mu'assasa al-Aqṣā li-l-Waqf wa al-Turāth.
- . n.d. a. *Masīra al-Bayāriq 2*. Umm al-Faḥm: Mu'assasa al-Aqṣā li-l-Waqf wa al-Turāth (DVD).
- . n.d. b. *Zahf al-'Uyūn*. Umm al-Faḥm: Mu'assasa al-Aqṣā li-l-Waqf wa al-Turāth (DVD).
- . n.d. c. *al-Aqṣā: I'mār wa Ihyā'*. Umm al-Faḥm: Mu'assasa al-Aqṣā li-l-Waqf wa al-Turāth (DVD).
- . n.d. d. *Aghūthū Iqtisād al-Quds*. Umm al-Faḥm: Mu'assasa al-Aqṣā li-l-Waqf wa al-Turāth (DVD).
- Mu'assasa al-Bayāriq (Mu'assasa al-Bayāriq li-Ihyā' al-Masjid al-Aqṣā al-Mubārak). n.d. *Mu'assasa al-Bayāriq: Nashra Ta'rīfiya*. Nazareth: Mu'assasa al-Bayāriq li-Ihyā' al-Masjid al-Aqṣā al-Mubārak.
- Musallam, Sami F. 1996. *The Struggle for Jerusalem: A Programme of Action for Peace*. Jerusalem: PASSIA.
- al-Natsha, Jawād Baḥr. 2006. *Fiqh al-Thabāt fī Arḍ al-Ribāṭ*. Hebron: Maktaba al-Hudā.
- PASSIA (Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs). 2015. *al-Aqsa Mosque Compound Targeted: Lurking Dangers between Politics and Prophecies*. Jerusalem: PASSIA.
- . n.d. “The Old City of Jerusalem,” <http://www.passia.org/palestine_facts/MAPS/images/jer_maps/old_city.html> (2016年1月20日閲覧)
- Pechter Middle East Polls. 2011 (Jan.12). *The Palestinians of East Jerusalem: What Do They Really Want?* <<http://www.pechterpolls.com/wp-content/uploads/2011/01/Final-PMEP-E-Jerusalem-Briefing-for-CFR-Jan-122.pdf>> (2016年1月21日閲覧).
- Peled, Alisa Rubin. 2001. *Debating Islam in the Jewish State: The Development of Policy toward Islamic Institutions in Israel*. New York: State University of New York Press.
- Pullan, Wendy. 2015. “At the Boundaries of the Sacred: The Reinvention of Everyday Life in Jerusalem’s al-Wad Street,” in Elazar Barkan and Karen Barkey (eds.), *Choreographies of Shared Sacred Sites: Religion, Politics and Conflict Resolution*, New York: Columbia University Press, pp. 163–198.
- et al. 2013. *The Struggle for Jerusalem’s Holy Places*. Oxford and New York: Routledge.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. 2011. *al-Quds Qaḍīya Kull Muslim* (al-Tab‘a al-Thāniya) (Kitāb al-Quds 9). Giza: Markaz al-I‘lām al-‘Arabī.
- al-Rajūb, ‘Awaḍ 2011 (Aug.25). “Masīra al-Bayāriq: ‘Ahd ma‘ al-Aqṣā,” *al-Jazīra*. <<http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2011/8/25/مسيرة-النيارق-عهد-مع-الأقصى>> (2016年1月21日閲覧).
- Rām Allāh al-Ikhhārī. 2016 (Jun.10). “al-Ālāf Yu‘ammirūn al-Ḥaram al-Ibrāhīmī fī al-Jum‘a al-Ūlā min Ramaḍān.” <<http://ramallah.news/post/60515>> (2016年6月20日閲覧).
- Reiter, Yitzhak. 2008. *Jerusalem and Its Role in Islamic Solidarity*. New York: Palgrave Macmillan.
- and Jon Seligman. 2009. “1917 to the Present: Al-Haram al-Sharif/Temple Mount (Har Ha-Bayit) and the Western Wall,” in Oleg Grabar and Benjamin Z. Kedar (eds.), *Where Heaven and Earth Meet: Jerusalem’s Sacred Esplanade*, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press; Austin, Texas: University of Texas Press, pp. 231–273.
- Rekhes, Elie. 1993. “Resurgent Islam in Israel,” *Journal of Asian and African Studies* 27(1-2), pp. 189–206.
- . 2008. “The Palestinian Political Leadership in East Jerusalem after 1967,” in Tamar Mayer and Suleiman A. Mourad (eds.), *Jerusalem: Idea and Reality*, Oxford and New York: Routledge, pp. 266–282.

- Rosmer, Tilde. 2011. "The Islamic Movement in the Jewish State," in Khaled Hroub (ed.), *Political Islam: Context versus Ideology*, London: Saqi in association with London Middle East Institute, pp. 182–209.
- . 2012. "Resisting 'Israelization': The Islamic Movement in Israel and the Realization of Islamization, Palestinization and Arabization," *Journal of Islamic Studies* 23(3), pp. 325–358.
- Sasley, Brent E. 2015 (Oct.14). "Arab Israelis Step Out: Nationalism, Identity, and the Violence in Jerusalem," *Foreign Affairs*. <<https://www.foreignaffairs.com/articles/israel/2015-10-14/arab-israelis-step-out>> (2016年7月2日閲覧).
- Shragai, Nadav. 2002 (Jan.21). "Shin Bet: The Longer It Stays Closed, the Harder It Will Be To Open It," *Haaretz*. <<http://www.haaretz.com/shin-bet-the-longer-it-stays-closed-the-harder-it-will-be-to-open-it-1.55182>> (2016年7月2日閲覧).
- Shurrāb, Muḥammad Muḥammad Ḥasan. 2003. *Mawsū'a Bayt al-Maqdis wa al-Masjid al-Aqṣā: al-Tārīkh/al-Āthār/I'lām al-Amkina wa al-Rijāl*. Amman: Maktaba al-Ahlīya.
- Telhami, Shibley. 2001. "Camp David II: Assumptions and Consequences," *Current History* 100, pp. 10–14.
- Yashar, Ari. 2015 (No.17). "57% of Arab Israelis Say Islamic Movement Represents Them," *Arutz Sheva*. <<http://www.israelnationalnews.com/News/News.aspx/203540>> (2015年11月19日閲覧).
- Zander, Walter. 1971. *Israel and the Holy Places of Christendom*. London: Weidenfield and Nicolson.
- al-Zarw, Nawwāf. 1991. *al-Quds: Bayna Mukhaṭṭatāt al-Tahwīd al-Ṣahyūnīya wa Masīra al-Niḍāl wa al-Taṣaddī al-Filasṭīnīya*. Amman: Dār al-Khawājā.

公文書

- UNCCP Committee on Jerusalem (United Nations Conciliation Commission for Palestine Committee on Jerusalem). 1949 (April. 8). *The Holy Places: Working Paper Prepared by the Secretariat*. A/AC.25/Com. Jer/W.14.