

Title	<原典翻訳>現代シーア派のイスラーム国家論：ムハンマド・パーキル・サドル「イスラーム国家における力の源泉」
Author(s)	山尾, 大
Citation	イスラーム世界研究 : Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies (2007), 1(1): 172-197
Issue Date	2007-04
URL	<a href="https://doi.org/10.14989/70850">https://doi.org/10.14989/70850</a>
Right	
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

## 現代シーア派のイスラーム国家論： ムハンマド・バーキル・サドル「イスラーム国家における力の源泉」

訳・注解 山尾 大\*

本訳出は、現代イラクのイスラーム思想家であり政治活動家のムハンマド・バーキル・サドル (Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, 1935-80; 以下サドルと略) が1979年に著した「イスラーム国家における力の源泉」(*Manābir al-Qudra fī al-Dawla al-Islāmīya*) の全訳である。訳者解説として、はじめに本論考の位置付けとサドルの生涯を瞥見する。

### I. 現代イラクにおけるイスラーム国家論と本論考の位置付け

#### 1. イスラーム国家論とサドルの重要性

2003年のイラク戦争後、シーア派を中心とするイスラーム政党がイラクの政治アリーナに躍進を見せた。これらのイスラーム政党および政治組織のほとんどは、その起源を1950年代後半に始まるイスラーム運動の黎明期に出現したひとつのイスラーム政党に辿ることができる。それは現在イラク政権与党の中核を占めるイスラーム・ダアワ党 (Ḥizb al-Da‘wa al-Islāmīya) であり、そこで中心的なイデオログとしての役割を果たしたのが、この「イスラーム国家における力の源泉」を執筆したサドルであった。当時のイラクにおいては、様々な「独創的」イスラーム国家論が生み出された。なかでも豊富なイスラーム法学・法源学の知識をもとに、独自のイスラーム国家論を構築したサドルの思想史的な重要性は顕著である。同論考は、そのサドルのイスラーム国家論の一側面が論じられているものである。

ここで、現代イラクが生んだイスラーム国家論を概観しておきたい。端的に言えば、現代イラクの国家論にはひとつの共通点がある。それは、現代のイスラーム国家においては、イスラーム法の番人たるウラマーが政治・国家の運営を主導的に執り行うべきである、という議論である。

最も有名なのは、1979年にイラン革命を指導したホメイニー (Rūh Allāh Mūsavī Khomeynī, 1902-89) の「法学者の統治」(*Wilāya al-Faqīh*) 論であろう。彼自身はイラン人であるが、この思想は、1960年代後半から70年代初頭にかけて、亡命中のイラクのナジャフで紡ぎ出された。さらに、サドルの盟友で、現在レバノンでシーア派の最高権威とされるファドルッラー (Muḥammad Ḥusayn Faḍl Allāh, 1935-) の「組織化された法学権威」(*al-Marja‘īya al-Mu‘assasa*) 論、イスラーム行動組織 (*Munazzama al-‘Amal al-Islāmī*)<sup>1)</sup> の中心的イデオログであるムハンマド・シーラーズィー (Muḥammad al-Shīrāzī) の「法学権威たちのシェーラー」(*Shūrā al-Marāji‘*) 論、サドルの親戚で1990年代のイラクで極めて大きな動員力を誇ったサーディク・サドル (Muḥammad

\* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科  
日本学術振興会特別研究員 (DC)

1) イラクのシーア派イスラーム政治組織。1961年頃に同組織の原型が作られ、その後1974/75年に改名。イラクのイスラーム運動の中ではめずらしく、カルバラーを中心としたウラマーのネットワークで形成された組織であり、シーラーズィー家とムダッリッシー家の協力によって成立している。同組織にかんしては、[Ra‘ūf 2000: 231-302; Jabar 2003: 216-224] などを参照のこと。

Muḥammad Ṣādiq al-Ṣadr, 1943-99) の「複数の法学者の監督」(Wilāya al-Faqīh al-Muta‘addid) 論などを挙げる事ができる [Ra’ūf 2000: 84-85]。

これらの現代イラクにおけるイスラーム国家論を考えるにあたって、次の2つの点が重要であろう。第1に、法学者であるウラマーが政治を指導するべきであるという点は一致するが、その政治を担うべきウラマーをいかに定義するか、またそのウラマーがどのような方法で政治・国家を指導するかという点で相違が見られる。言い換えると、(a) 政治指導を行なうウラマーの位階の問題(最高権威か否か)、(b) そのウラマーが単独で国家運営の政治的意思決定を行なうのか、複数で組織化・制度化された運営を行なうのかの2点にかんしては、様々な見解が存在する。

第2に、このような議論はスンナ派のイスラーム国家論にも通底する部分がある。代表的な例は、「現代においてイスラーム国家を運営するためには、[イスラーム法の] 現代的な解釈が必要であり、イスラーム性と現代性を兼備するためには、資格ある法学者(独立した解釈権を持つ法学者)が元首にならなければならない」[小杉 1999: 286] と論じたりダー (Muḥammad Rashīd Riḍā, 1865-1935) であろう。彼はこの議論を「法学者のカリフ制」(Khilāfa al-Mujtahid) 論と呼んだ。

以上のようなイスラーム国家論の中で、2つの理由からサドルの議論の重要性が顕著であると言える。すなわち、第1に、法学者が政治を指導しなければならないというサドルの立論に見られる独創性である。サドルが持ち出す根拠は「監督権」(wilāya)ではない。彼は神の主権の「代理権」(khilāfa)と、ウンマの逸脱を矯正する役割を担う「証言」(shahāda)という2つの概念を用いて論を展開する [山尾 2006a]<sup>2)</sup>。ホメイニーの「法学者の監督」論と類似しているものの、立論の方法は全く異なり、導き出される結論も微妙に異なる<sup>3)</sup>。

第2に、サドルの政治思想が現代イラクのイスラーム運動に極めて大きな影響を与えたことである。上述のイスラーム行動組織を除く全てのシーア派イスラーム運動は、その思想的出発点をサドルに遡ることができるのである。サドルは、現代イラクが生んだ最大の思想家のひとりなのである。

## 2. 本論考の位置付け

本論考は、1979年のイラン・イスラーム革命直後に書かれた論考集『イスラームは生活を導く』(*al-Islām Yaquḍ al-Hayāt*) に所収のものである。同論考集は、社会経済にかんする3つの論考と3つの政治・国家論で構成されている。いずれも比較的短い論考であるが、サドルの晩年の思想のエッセンスが凝縮された重要な資料である。政治的な3つの論考にかんしては、本稿のほかにも、レバノンの法学者の質問に対する返答という形でそこに収められ、イラン憲法にも大きな影響を与えた<sup>4)</sup> イスラーム共和国憲法草案の試みである「イスラーム共和国憲法草案のための法学的予備的考察」(*Lamḥa Tamhīdiyya Fiqhiyya ‘an Mashrū‘ Dustūr al-Jumhūriyya al-Islāmiyya*)、現代イスラーム世界が直面する問題を的確に分析し、法学権威が政治を指導するべきなのはなぜかということ、イスラーム法学に立脚して理論化した「人間の代理権と諸預言者の証言」(*Khilāfa al-Insān wa Shahāda al-Anbiyā’*)がある<sup>5)</sup>。さらに、サドルの政治思想が極めて明確にまとめられている「正統な法学

2) この議論が展開されているサドルの論考にかんしては、[サドル 2006]、その解説と詳細にかんしては、山尾 [2006a] を参照のこと。

3) 詳細にかんしては、[サドル 2006] およびその解説 [山尾 2006a]、[ホメイニー 2003] とその解説 [富田 2003] を比較されたい。

4) 小杉によると、1979年6月18日に草案が発表され、12月2日に国民投票で承認されたイラン・イスラーム共和国憲法を見ると、サドルの論考が相当程度反映されていることがわかる [小杉 1992:40]。

5) この2つの論考にかんしては、既に邦訳がある。前者はサドルの3つの論考とファドルラーの論考をまとめた編訳の中に収められ、後者は単独の翻訳である [サドル 1992; 2006]。

権威の指導体制」(*Uṭrūḥa al-Marja'īya al-Mawḍū'īya*) という論考も重要である<sup>6)</sup>。

本論考は、現代においてイスラーム国家の建設がなぜ必要であり、ムスリムにとってそれがいかに有益かにかんして議論が展開されている。直接的な国家論というよりは、理念的にイスラーム国家が現代において力を発揮するのはなぜかという点をまとめたものである。

## II. M.B. サドルと現代イラクのシーア派イスラーム運動

### 1. イスラーム思想家サドル、その軌跡

サドルは、現代イラクのみならず、イスラーム世界における 20 世紀最大の思想家のひとりとして評される。シーア派宗教界において高位ムジュタヒド (mujtahid) に上りつめたイスラーム法学者であり、卓越した政治思想家・活動家でもある<sup>7)</sup>。

彼は、1935 年、イラクのカーズィミーヤでサイイド (預言者の子孫) の名家に生まれた。早くに父を亡くし<sup>8)</sup>、兄のイスマーイル (Ismā'īl al-Ṣadr) と、母方の伯父で高位ムジュタヒドであったムルタダー・アール・ヤースィーン (Murtaḍā Āl Yāsīn) の保護下で成長した<sup>9)</sup>。カーズィミーヤでは、伝統的イスラーム教育と西洋的な近代教育の双方を折衷した教育プログラムを提供していた教育機関、ムンタダー・アン＝ナシュル (Muntadā al-Nashr, 公宣協会) で学び、改革派ウラマーの薫陶を受けた [al-Ḥusaynī 2005:47]。この経験は、後のサドルの思想・行動形態に大きな影響を及ぼしていると考えられる。その後 1946 年、もしくは 47 年にシーア派の学問的中心地ナジャフに移住し、兄と伯父のほか、当時ナジャフでシーア派宗教界の最高権威とされたムフスィン・ハキーム (Muḥsin al-Ḥakīm, 1888/89-1970) と、高位ムジュタヒドのアブー・カーシム・フイー (Abū al-Qāsim al-Khū'ī, 1899-1992)<sup>10)</sup> に師事した [al-Ḥā'irī 1986:42-43]。

サドルはその後、ナジャフでイスラーム法学・法源学を中心とするウラマー養成教育を受けることになるが、サドルの関心はイラクの社会的・政治的状況や、シーア派宗教界の制度自体に向けられていく。1950 年代のイラクにおいては、共産党が勢力を拡張し、ナジャフを始めとするシーア派聖地のウラマーの息子が多数共産党に加盟していた<sup>11)</sup>。サドルは、シーア派宗教界のウラマーの影響力が低下する中、社会的・政治的問題に無関心な「伝統派」ウラマーに対して批判的な考えを持つようになる。

そこで彼は、そのような状況を憂慮するウラマーや非ウラマーの若手改革者たちと協力し、1957 年にイスラーム政党であるダアワ党の創設に主導的に関わった [山尾 2006b]。そして、党内

6) この論考にかんしても、[サドル 1992] に邦訳が所収。

7) サドルの生涯や著作群にかんしては、アラビア語の研究書では [al-Ḥā'irī 1986; al-Ḥusaynī 1989; 2005; al-Nu'mānī 1997; 2003] が詳細で代表的なものとなっている。また、彼の思想や政治活動などの多角的な研究にかんしては、2つの論文集 [Majmū'a min al-'Ulamā' wa al-Bāḥithīn 2000; Nakhba min al-Bāḥithīn 1996] が有益である。その他の研究書としては、[Mallat 1993]、邦語では、[小杉 1992; 山尾 2006a] などが挙げられる。

8) サドルの最も近い弟子であり、1980 年にサドルが自宅軟禁状態にあった時に、唯一共に過ごした [al-Ḥā'irī 1986: 153] ヌウマーニー (Muḥammad Riḍā al-Nu'mānī) によると、サドルは「私は父の記憶がほとんどない。ぼんやりとしかイメージできない」[al-Nu'mānī 1997: 43] と語ったという。父ハイダル (Ḥaydar ibn Ismā'īl al-Ṣadr) が死去した際、サドルは 3 歳 7 ヶ月であった [ʿAbd al-Ḥamīd 2002: 14-15]。

9) 母ザーヒダ (al-Zāhida) はウラマーを輩出する名家ヤースィーン家のアブドゥルフサイン (ʿAbd al-Ḥusayn Āl Yāsīn) の娘である [al-Ḥā'irī 1986: 31]。ムルタダーが一家の面倒を見ていたが、かなり貧しかったという [al-Ḥaydarī 2005: 39]。

10) ムフスィン・ハキームの死後 (1970 年)、1992 年にこの世を去るまでイラクにおけるシーア派ウラマーの最高権威であった。

11) シーア派聖地ナジャフにおける共産党員の多くがウラマーの息子や親戚で、1949-55 年までの共産党幹部の 46.9% がシーア派出身者であった [Batatu 1978: 700,752]。

で配布され、党員の教育に用いられた学習文書『イスラームの基礎』(*al-Usus al-Islāmīya*) を執筆したのである。

サドルは、イスラーム政党の創設に加えて、シーア派宗教界内部の改革と近代化を行い、イスラームに立脚した国家を確立することを最終的な政治目標とした [al-Ṣadr 2005]。言い換えると、シーア派宗教界を組織化し、イスラーム政党と接合することで宗教界の社会的・政治的影響力を拡大し、イスラーム国家を建設することを主要な命題に掲げたのである。宗教界の組織化と近代化を目指す試みの顕著な例が、ナジャフ・ウラマー協会 (Jamā'a al-'Ulamā' fi al-Najaf al-Ashraf) の活動であった。サドルは、兄と伯父の支持を得て同協会に影響力を行使し [Faḍl Allāh 1982:16]、現在レバノンのヒズブッラー (Ḥizb Allāh) の精神的指導者であるファドルッラーとともに『アドワー』(*al-Adwā*, 光焰) 誌の編集に関わっていた。サドルは、その雑誌に「我々の使命」(*Risālatu-nā*) という論考を連載し、イスラームの覚醒を呼びかけていたのである。

このようなサドルの活動に対して、ウラマーは社会的・政治的な活動を行うべきではないと考える宗教界の「伝統派」からの圧力が強くなり、同協会がサドルの論考の連載を停止したため [al-Ḥā'irī 1986: 73-76; Sankari 2005:108-109]、シャムスッディーン (Muḥammad Mahdī Shams al-Dīn, 1936-2001) がその後を引き継ぐこととなった [al-Husaynī 2005:99,158,163]。さらに、最高権威のムフスィン・ハキームの説得により、サドルはダアワ党を離党せざるを得なくなった [al-Husaynī 2005: 99-115]。

そこでサドルは、ダアワ党との関係を保ちつつムジュタヒドの階段を上るべく、ハウザ (*al-hawza al-'ilmīya*)<sup>12)</sup> での研究・教育に専念する。イラン革命の指導者となるホメイニーもまた、亡命中のナジャフで教鞭を取っており、サドルとも交流が深かったと指摘されている [Ra'ūf 2001: 295]。しかし、1968年にバアス党政権が成立してからは、サドルを取り巻く政治的状況が劇的に変化することになる。政権側は、シーア派宗教界と連携して党勢を拡大するダアワ党に危機感を抱き、宗教界と同党の弾圧を本格化させる<sup>13)</sup>。

とりわけ1970年代後半には、政権とイスラーム政党、宗教界の対立は決定的なものとなり、ダアワ党は革命闘争路線を採用していく。その中で、サドルはダアワ党の指導部との連帯関係を再強化し<sup>14)</sup>、自らの思想の拡張のために、ワキール (*wakīl*, 代理人) をイラク内外の各地に派遣した [al-Mu'min 1993: 129]。サドルの代理人たちは、ダアワ党幹部と協力して反体制運動を活発化させることになる<sup>15)</sup>。ここでサドルは、ダアワ党とシーア派宗教界との接合/統合を目指して活動を活発化させたのである [al-Ḥā'irī 1986: 100-102]。イラクでイスラーム反体制運動が高揚する中、1979年にイランでホメイニー率いる革命が成功し、イスラーム国家が成立した。

このような状況の中で、サドルはイラン・イスラーム革命に対する支持をいち早く明確にした [Ra'ūf 2001:33-34,147]。サドルの大衆動員力に差し迫った危機感を抱いた政府は、1980年妹のピ

12) 12 イマーム派シーア派の聖地に設置される宗教学校のこと。ナジャフなどの大きな聖地には、高位ムジュタヒドが指導する複数のハウザが存在する。それらのハウザをまとめて「ナジャフのハウザ」と呼ぶこともでき、それが最高権威マルジャア・アッ=タクリード (*marja' al-taqlid*) を頂点とする「シーア派宗教界」を形成している。すなわち、各ハウザは「学園」にあたり、様々な学閥が集まって、「学界」を作っている、と考えることができる。

13) 中央政府は、ダアワ党に対しては、多くの幹部を逮捕し、1971年の党ナンバー2の処刑を嚆矢に中核組織に壊滅的打撃を与えた。一方、シーア派宗教界に対しては、学生の徴兵、聖地のモスクに隣接する集会所 (フサイニーヤ, *al-husayniya*) の活動規制などを行った [al-Khursān 1999: 157,175-178]。[山尾 2006a: 16] も参照のこと。

14) サドルはダアワ党幹部と頻りに会合を持ち、党指導部はサドルを指導者として活動を活発化させた [al-Khursān 1999: 162-163]。

15) 当時のダアワ党のウラマーの80%近く(約80人)が、サドルのワキールであった [al-Khursān 1999: 284-287]。

ント・フダー (Bint al-Hudā, 本名アーミナ・サドル [Āmina al-Ṣadr])<sup>16)</sup> と共に、秘密裏にサドルを処刑した。その後、政府はイスラーム運動の弾圧を継続し、サドルの弟子たちおよびダアワ党の指導部は、イラク国外に亡命せざるを得なくなった。

## 2. イラク権威主義政権の成立と思想変容

サドルの政治思想には、彼がダアワ党の学習文書を書いた 1950 年代後半から処刑されるまで変化が見られないわけではない。既に指摘したように、1968 年に権威主義的な性格の強いバアス党政権が成立し、イスラーム運動をめぐる政治的環境が激変した。サドルやダアワ党に対する弾圧が強化されるに伴い、1970 年代の中ごろにはサドルの政治思想にも変化が見られる。

端的に言えば、『イスラームの基礎』に見られるようなシューラーに立脚した「民主的」政治参加を強調するイスラーム国家構想から、法学権威が組織的・制度的に政治体制を指導する国家構想へと変容したのである<sup>17)</sup>。すなわち、イラクの政治変動に適合する形で、イスラーム政治運動があるべき姿を提示したと言えよう。ここでは、『イスラームの基礎』や「我々の使命」にまとめられた政治思想を「前期政治思想」、変化後の論考を「後期政治思想」と呼ぶことにする。本論考は「後期政治思想」に位置付けることができる。

## III. 翻訳について

翻訳のテキストは、[al-Ṣadr 2000] を用いた。この論考にかんしては、すでにイラク国外のあるイスラーム研究所が発行した英訳が存在する [al-Sadr 1982]。これは、本稿以外のサドルの論考をもふくめた編訳である。この英訳を適宜参照しつつ、アラビア語原典からの訳出という形を取った。なお、訳文中の ( ) は原語の転写、□ は訳者が補足した言葉である。また、[原注] には説明を加えることをせず、転写で表記するに留めた。

## 引用文献

小杉泰 1992 「現代アラブ・シーア派の思想家群像」サドル、ムハンマド・バーキル『イスラームの革命と国家——現代アラブ・シーア派の政治思想』(小杉泰編訳)(中東学叢書 6) 国際大学中東研究所, pp.3-46.

—— 1999 「変革のイスラーム——文明再生の論理と構想」木村雅昭・廣岡正久(編)『国家と民族を問いなおす』ミネルヴァ書房, pp. 273-296.

サドル、ムハンマド・バーキル 1992 『イスラームの革命と国家——現代アラブ・シーア派の政治思想』(小杉泰編訳)(中東学叢書 6) 国際大学中東研究所.

—— 2006 『人間の代理権と諸預言者の証言』(山尾大訳・注解) (「地域言語としてのアラビア語」プロジェクト) 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科・連環地域論講座.

16) ビント・フダーは、イスラーム政治運動における女性の役割にかんしても、学習サークルを開催するなど積極的に関与し、危機感を高めた政権によって、1980 年にサドルとともに処刑されている。ビント・フダーにかんしては、研究論文 [Wiley 2001]、伝記 [Muhammad 2004] などを参照のこと。

17) この思想変容にかんしては、近年のアラビア語の研究書においてさかんに指摘されている。たとえば、[al-Haydarī n.d.:35; al-Mu'min 1993: 379-381; al-Khursān 1999: 197; Ra'ūf 2000:196-199; 'Abd al-Razzāq 2001: 131-134; 'Abd al-Hamid 2002; al-Nu'mānī 2003: vol.2, 26-35] などを参照のこと。

- 富田健次 2003 「十二イマーム・シーア派法学の展開とホメイニー」 ルーホッラー・ムーサヴィー・ホメイニー 『イスラーム統治論・大ジハード論』(富田健次編訳) 平凡社, pp. 312-348.
- ホメイニー, ルーホッラー・ムーサヴィー 2003 『イスラーム統治論・大ジハード論』(富田健次編訳) 平凡社.
- 山尾大 2006a 「サドルのイスラーム法学的業績とその思想史的位置づけ」 ムハンマド・バーキル・サドル 『人間の代理権と諸預言者の証言』(山尾大訳・注解) (「地域言語としてのアラビア語」プロジェクト) 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科・連環地域論講座, pp. 5-18.
- 2006b 「ダアワ党とシーア派宗教界の連携——現代イラクにおけるイスラーム革命運動の源流」 『現代の中東』 41, pp. 2-20.
- ‘Abd al-Ḥamīd, Ṣ. 2002. *Muḥammad Bāqir al-Ṣadr: Takāmul al-Mashrūf al-Fikrī wa al-Siyāsī*. Beirut: Dār al-Hādī.
- ‘Abd al-Razzāq, J. 2001. “Dawr al-Umma fī al-Dawla al-Islāmīya fī Fikr al-Shahīd al-Ṣadr,” in Ḥasan Bashīr ed., *Shu’ūn Islāmīya*, London: Islamic Centre of England, 2 (8-9), pp. 115-140.
- Batatu, H. 1978. *The Old Social Classes and Revolutionary Movements in Iraq*. New Jersey: Princeton University Press.
- Faḍl Allāh, Ḥ. 1982. “Taḥdīm,” in Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *Risālatu-nā*, 3rd ed., Tehran: Maktaba al-Najāh, pp. 9-19.
- al-Ḥā’irī, K. 1986. *Mabāḥith al-Uṣūl: Taqrīran al-Abḥāth Samāḥa Āya Allāh al-‘Uẓmā al-Shahīd al-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr*. Qumm: al-Mu’allif.
- Ḥaydarī, M. 2005. *al-Ṣadr fī Dhākira al-Ḥakīm: ma’a Shadharāt min Ḥayāt al-Shahīd al-Ṣadr*. Baghdad: Dār Nūr al-Shurūq li-l-Ṭibā’a wa al-Nashr.
- . n.d. *al-Imām Muḥammad Bāqir al-Ṣadr: Mu’āyish min Qarīb*. Beirut: Dār Maḥajja al-Bayḍā’.
- al-Ḥusaynī, M. 1989. *al-Imām al-Shahīd al-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr: Dirāsa fī Sīrati-hi wa Manhaji-hi*. Beirut: Dār al-Furāt.
- . 2005. *Muḥammad Bāqir al-Ṣadr: Ḥayāt Ḥāfila, Fikr Khallāq*. Beirut: Dār al-Maḥajja al-Bayḍā’.
- Jabar, F. 2003. *The Shi’ite Movement in Iraq*. London: Saqi Books.
- al-Khursān, Ṣ. 1999. *Ḥizb al-Da’wa al-Islāmīya: Ḥaqā’iq wa Wathā’iq, Fuṣūl min Tajriba al-Ḥaraka al-Islāmīya fī al-‘Irāq ḥilāl 40 ‘Ām*. Damascus: al-Mu’assasa al-‘Arabīya li-l-Dirāsāt wa al-Buḥūth al-Istrātijīya.
- Majmū’a min al-‘Ulamā’ wa al-Bāḥithīn. 2000. *al-Imām al-Shahīd Muḥammad Bāqir al-Ṣadr: Sumūw al-Dhāt wa Khulūd al-‘Aṭā’*. Beirut: Markaz al-Ghadīr li-l-Dirāsāt al-Islāmīya.
- Mallat, C. 1993. *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi’i International*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muḥammad, ‘Ā. 2004. *al-Shahīda Bint al-Hudā: al-Sīra wa al-Masīra*. Beirut: Dār al-Murtaḍā.
- al-Mu’min, ‘A. 1993. *Sanawāt al-Jamr: Masīra al-Ḥaraka al-Islāmīya fī al-‘Irāq 1957-1986*. London: Dār al-Masīra.
- Nakhba min al-Bāḥithīn. 1996. *Muḥammad Bāqir al-Ṣadr: Dirāsāt fī Ḥayāti-hi wa Fikri-hi*. Beirut: Dār al-Islām Mu’assasāt al-‘Ārif.
- al-Nu’mānī, M. 1997. *al-Shahīd al-Ṣadr: Sanawāt al-Miḥna wa Ayyām al-Ḥiṣār, ‘Arḍ li-Sīrati-hi al-Dhātīya wa Masīrati-hi al-Siyāsīya wa al-Jihādīya*. Qumm: al-Mu’allif.

- . 2003. *Shahīd al-Umma wa Shāhidu-hā: Dirāsa Wathā'iqīya li-Ḥayāt wa Jihād al-Imām al-Shahīd al-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr*, 2 vols. Qumm: al-Mu'tamar al-‘Ālamī li-l-Imām al-Shahīd al-Ṣadr.
- Ra'ūf, ‘Ā. 2000. *al-‘Amal al-Islāmī fī al-‘Irāq bayna al-Marja‘īya wa al-Ḥizbīya: Qirā’a Naqdīya li-Masīra Nisf Qarn 1950-2000*. Damascus: al-Markaz al-‘Irāqī li-l-‘Ilām wa al-Dirāsāt.
- . 2001. *Muḥammad Bāqir al-Ṣadr bayna Diktātūrīyatayn*. Damascus: al-Markaz al-‘Irāqī li-l-‘Ilām wa al-Dirāsāt.
- al-Sadr, M. 1982. *Introduction to Islamic Political System*, tr. M.A. Ansari. Accra, Bombay, Freetown, Karachi, London & New York: Islamic Seminary Publications.
- al-Ṣadr, M. 2000. *Manābī’ al-Qudra fī al-Dawla al-Islāmīya*. Qumm: Markaz al-Abḥāth wa Dirāsāt al-Taḥaṣṣuṣīya li-l-Shahīd al-Ṣadr.
- . 2005. “al-Usus al-Islāmīya,” in Muḥammad al-Ḥusaynī, *Muḥammad Bāqir al-Ṣadr: Ḥayāt Ḥāfīla, Fikr Khallāq*, Beirut: Dār al-Maḥajja al-Bayḍā’, pp. 694-712.
- Sankari, J. 2005. *Fadlallah: The Making of a Radical Shi‘ite Leader*. London: Saqi Books.
- Wiley, J. 2001. “Alima Bint al-Huda: Women’s Advocate,” in Linda S. Walbridge ed., *The Most Learned of the Shi‘a: The Institution of the Marja‘ Taqlid*, Oxford, New York: Oxford University Press, pp. 149-160.



## ムハンマド・バーキル・サドル「イスラーム国家における力の源泉」

停滞状況を克服しウンマ (umma) の文明的発展を達成する中で、イスラーム国家 (al-dawla al-Islāmiya) に固有の巨大な力はいかなるものか〔を明らかにするため〕の研究

慈愛あまねく慈悲深き神の御名において

イスラーム国家は、ある時は、それが神の統治を地上に打ち立てることであり、神の代理として人間の役割を具体化することであるがゆえに、法的に必要なものであるという分析がなされる。そしてまた時には、この真実に着目しつつ、イスラーム国家が固有の偉大な文明的天才を持ち、巨大な力を有しているという側面から分析される。これは、他のいかなる社会的試みからも区別され得るものである。

これこそが、本稿で論じようと試みる主題である。それは、イスラーム国家が法的に必要なものである (darūra sharʿīya) というだけではなく、それに加えて文明的に必要なものでもある (darūra ḥadārīya)、ということを確認するためである。なんとすれば、イスラーム国家とは、イスラーム世界において人間の潜在力を開花させ得る唯一の方法であり、人類文明のレベルにおいて人間があるべき中心へと向上する唯一の方法だからである。そしてまた、人間が直面している様々な〔能力の〕拡散や〔人間の人間に対する〕従属、崩壊から人類を救済する唯一の方法なのである<sup>1)</sup>。

ここでは、以下の主要な2点から、イスラーム国家の特徴を提示することにより、この真実を明らかにしていく。すなわち、

- (1) イスラーム国家に特有の信仰構造 (al-tarkīb al-ʿaqāʾidī) について
- (2) 今日のイスラーム世界の現実におけるムスリム個人の信仰・精神的構造についてである。

### 第1章 イスラーム国家の信仰構造

#### (1) 国家の信仰構造と進路の目標

高い意識にもとづくあらゆる進路には目的があり、またあらゆる文明的な運動には、達成すべき目的がある。また、目的あるあらゆる進路や運動は、その燃料を必要とする。そして、それに向かって進み、それを達成するべく動くような目標から放出される燃料を必要とする。そうであるならば、目標は運動の燃料〔を獲得すること〕であり、同時に、それが達成されるときに発出される力〔を得ること〕である。そして、運動は目標に向う原動力たる燃料が尽きると静化してしまう。

ある学位や証明書を取得するために一生懸命頑張っている人を例にとってみるがよい。たいまつ

1) イスラーム的な統治の確立、すなわちイスラーム国家の建設こそが、人間の人間に対する搾取を否定し、平等を達成するという議論は、サドルの政治思想において一貫している。しかしながら、サドルの政治論のトーンは常に同じだったわけではない。訳者は、サドルの政治思想が1970年代中旬をさかいに変容したことに着目してきた。本稿は、サドルの「後期政治思想」にあたることは訳者解説で指摘した。このように政治思想は前期と後期という変化は見られるが、通底している点は、イスラーム国家の必要性とそこにおけるウラマーの役割の重要性、そしてイスラーム国家の確立こそが人間の平等を担保するという議論であり、これは「前期政治思想」の中心的な論考のひとつである『我々の使命』(Risālatu-nā)においても、繰り返し議論されている問題である。Muhammad Bāqir al-Ṣadr, *Risālatu-nā*, 3rd ed., Tehran: Maktaba al-Najāh, 1982を参照のこと。

(jadhwa) は心の中で燃え続け、〔ある成果を〕獲得するという目標を達成する方向に人間を進ませ続けている、ということに気がつくであろう。そしてそれらの目標が実現すれば、たいまつは消え、動きは止まってしまう。すなわち、新たな目標が顕在化しない限り、運動を継続するいかなる意義も失ってしまうのである。

これ〔と同様のこと〕は、そのまま社会にも言える。つまり、ある社会の文明が進展する中でより大きな目標を掲げれば掲げるほど、前進し続けることができ、目標のたいまつをより長い間燃やすことができる。反対に、目標が制限されているときはいつも、運動は限定されたものになり、その目的が達成された後は、発展や創造が継続力を失うのである。

ここから分かることは、史的唯物論 (al-māddīya al-ta'rikhīya) は、弁証法の法則 (qawānīn al-diyaliktik) に鑑みると、人類発展の道に対するその考え方にかんして、ある問題に直面した、ということである。すなわち、マルクス主義が歴史の運動と人間の進歩に対して設定した〔人間の側に〕覚醒なき到達点は、生産力と生産手段から社会的障害が排除される、というものであった。そしてそれは、個人所有制の廃止と共産主義社会の確立によって達成し得ると論じられた。これが進歩の到達地点であるとすれば、進歩はやがて停止し、発展は共産主義社会が確立した時点で硬直することになる<sup>2)</sup>。

すなわち、〔平等な〕分配を阻害するような〔生産〕関係から生産手段を解放するということが歴史を動かす目標であるとするならば、生産手段が解放された時点で歴史は停止し、人間の中にある発展と創造の能力は残らず枯渇することになるであろう<sup>3)</sup>。〔以上が史的唯物論の直面した問題である。〕

〔以上のような議論に反して〕人間の文明的な運動が歩み続け、エネルギーを放出し続け、燃え続けることを保障する唯一の目標は、人間がその目標に歩み寄り続け——そして歩み寄ったときはいつでも——新たな地平 (āfāq jadīd) を発見するような目標に他ならない。また、炎が燃え上がり、運動がさらに活性化するような目標であり、その発展がさらなる創造を生むような、目に見えない広がりを発見する目標なのである。

そしてここで、イスラーム国家の役割が出現する。それは、神を人間の発展の目標に位置づけ、神の属性と性質を偉大な目標の徴として写し出す。つまり、公正・智・力・寛容・寛大の全てが、人間の正しい集団 (al-jamā'a al-basharīya al-ṣāliḥa) が持つべき進歩の目標を形成するのである。人間の将来がこの目標に近づき、目標の幾ばくかを達成すればいつでも、その前により大きく地平が拡がり、道を歩み続ける決意と炎がより大きなものとなる。なんとすれば、限定された人間は完全なる神には到達し得ないが、人間が神への道へ足を踏み入れたときはいつも、新たな道を見出し、偉大な者 (al-majīd) へと至る道が開かれるからである。

「だが、われ〔の道〕のために奮闘努力する者は、必ずわが道に導くであろう」(29章〔蜘蛛章〕69節)。

ここで我々は、以下のことに気が付く。つまり、イスラーム国家の人間にかんしては——彼らは、新たに歴史を作り出すために、このウンマの歴史のはじめから〔この道を〕歩きはじめた——偉大

2) サドルがイスラーム的な統治システムと対比させて共産主義を批判するのは、1940-50年代にかけて、イラクにおいてイラク共産党の台頭に代表されるように、共産主義の大きな伸張が見られたことに起因する。彼の有名な大著『イスラーム経済論』(Iqtisādu-nā) は、共産主義の席捲に対して、資本主義や共産主義、社会主義とは異なる、オルターナティブなイスラーム経済のあり方を模索するものであった。Muhammad Bāqir al-Ṣadr, Iqtisādu-nā, Beirut: Dār al-Ta'arīf li-al-Maṭbū'at, 1991を参照のこと。

3) これは、資本主義的な経済システムに対する社会主義や共産主義批判を念頭においたサドルの議論である。

な神こそが彼らの真の目的であった時期は、彼らの中で炎が消えることはなかった。むしろ、イスラーム国家の人間は、この偉大な目的に見出すことができる完全なる公正を求め、不正者の不正や独裁者に対する終わりなき戦いに燃料を注入されることを希求しているのである。そのことは、イスラーム国家の中の小さなコミュニティのみならず、また、特定の半島のみならず、さらに個人や民族のみならず、現世の全てに当てはまる。

ホスロー（Kisrā）が、自らが皇帝である帝国にムスリム軍が侵略してきたことにかんして、ムスリムたちは一体何を考えているのかと、あたかも自分が全能であるかのように酔いしれてあざけりながらイバーダ・ブン・サーミト（‘Ibāda ibn al-Ṣāmit）に尋ねた。すると、イバーダは、イスラームの軍隊は抑圧された人々を解放するためにやって来た、と返答した<sup>4)</sup>。

これは、完全な公正は枯渇することではなく、完全な目標は常に活力を与えることができる、ということを意味する。

「言ってやるがよい、たとえ海が、主の御言葉を記すための墨であっても、主の御言葉が尽きないうちに、海は必ず使い尽くされよう」（18章〔洞窟章〕109節）。

イスラーム国家の信仰構造は——それは神と神の性質に対する信仰の基礎に立脚し、神を進路の目標に設定し、地上の文明に正しい運動の目標に掲げる——尽きることのない燃料を人間の文明の運動に供給する唯一の信仰構造なのである。

そのために、イスラームは、相対的で段階的な諸目標（al-ahdāf al-nisbīya wa al-marḥalīya）を絶対的な目標（hadaf muṭlaq）へと変化させるようないかなる運動をも批判してきた。というのは、絶対的な目標は、次の段階において、運動が継続し、相対的な目標を克服し続けることを妨げるからである<sup>5)</sup>。

ムスリムは、例えば自らの村や国、民族の中に見出される不正に対して抵抗するとき、〔自らの問題としての〕その不正を、圧制者が地上に持ち込んだ他のあらゆる不正と区別すべきではない。そして、自らのコミュニティの不正を排除することを最終的で絶対的な目的としてはならない。なんとすれば、身近な不正を排除することを最終目標とすることで、世界の中で行われている不正を〔暗黙裡に〕認めることになるからである。周囲で〔他の人間が〕直面している不正と闘うことは、兄弟である人間に対する不正と闘争することである。それによってのみ、ペルシアの周縁地域において抑圧されている農民達を解放するために、アラブの半島から同胞達と共に出発したイバーダ・ブン・サーミトの役割に立ち戻ることができるのである。

## (2) 国家の信仰構造のモラリティーと現世への執着からの人間の解放

権利・公正を確立するためには、あるいは正しい構築作業（al-binā’ al-ṣāliḥ）を引きうけるためには、責任感や義務感などから生まれる動機（dawāfi’）が不可欠になる。この動機は、成長も発展もしていないのに〔意識を〕変えることの困難さに常に直面する。

この困難は、それがどのような形態であれ、現世とその贅沢品（zīna）への固執、この地上の生活への愛着に起因する。この固執や愛着は、多くの場合人間を硬直させ、正しい構築作業への参加を妨げるのである<sup>6)</sup>。なんとすれば、あらゆる偉大な構築作業に参加するということは、様々な努

4) 〔原注〕 *al-Kāmil fī al-Ta’rīkh* 2: 463.

5) ここでの「絶対的な目的の達成による運動の膠着」という議論は、言うまでもなく共産主義的な歴史観を念頭において批判的に検証したものである。

6) この部分のサドルの議論では、現世に固執することを批判する、極めてイスラーム的な世界観が前面に出ている。

力や才を〔提供することを〕意味し、また、責務のために様々な犠牲や痛みを〔引き受けることを〕意味し、人類全体の幸福と福祉のために、損失に耐える勇気を意味しているからである。

この安直な贅沢品を放棄し、日常の些細な関心事から抜け出して偉大な構築作業に関心を示すということは、現世の贅沢品に執着し、地上の生活だけを目標とする人間には不可能なことである。ゆえに、個人が持つ偉大な構築の能力を動員するためには、現世の奴隷ではなく、現世の主になるように、また、贅沢品に所有されるのではなく贅沢品を所有するように、固有のモラリティー (akhlāqīya khāṣṣa) を持つ信仰の構造から、教育を施さねばならない。そしてまた、地上の生活よりも豊かで豊穡な生活を希求し、地上のあらゆるものを犠牲にすることは、信仰に敬虔な者たちに対して神が準備した生活であるということ信じざるべく、個人を教育しなければならない。

これこそが、聖クルアーンの教え、すなわちモラリティーに対する一般的指針を定めるイスラームに見られるように、イスラーム国家が有する信仰構造なのである。

「信仰するものよ。あなた方は富や子女にかまけて、神を念じることを疎かにしてはならない。そうする者は、自らを損なう者である」(63章〔偽善者たち章〕9節)。

「あなたがたの財産と子女とはひとつの試練であり、また神はあなたがたへの最高の報奨を持つ方であることを知れ」(8章〔戦利品章〕28節)。

偉大な預言者は仰せられた。

「現世が最大の関心ごとであるような者は、神から何の恵みも受け取らないであろう」<sup>7)</sup>。

また、こうも仰せられた。

「現世への愛は、全ての過ちの筆頭である」<sup>8)</sup>。

現世への固執と愛着は、全ての逸脱の基礎である。現世に関心を持つことは地上での正当な代理権 (al-khilāfa al-rashīda)<sup>9)</sup> の役割を放棄することであると考えられる。また、現世の贅沢品と快楽に浸ることは、神の忘却を意味し、この偉大な唯一神が体現する価値、すなわち前進し、目的を決定し、人間を天上と結びつけるような価値から注意を散漫にさせることを意味している。

ムスリムから現世に対するこの激しい愛着と関心を取り除くために、イスラームは現世に適切な大きさの〔欲望と関心の対象となる性質を〕与えた。すなわち、現世が来世と競合する目的として認識されたとき——つまり、来世が呼びかけ、促すような偉大な構築作業と競合する目的として〔現世が認識されたとき〕——現世は教育の館から快楽と墮落の地へと姿を変えるのである。

「あなたがたの現世の生活は遊び戯れに過ぎず、また虚飾と、互いの間の誘惑であり、財産と子女の張り合いに過ぎない」(57章〔鉄章〕20節)。

「様々な欲望の追求は、人間の目には美しく見える。婦女、息子、莫大な金銀の貯え、〔血統の正

7) 〔原注〕 *al-Mustadrak li-l-Hākim* 4: 317, Kitāb al-Raqāq.

8) 〔原注〕 *Mustadrak al-Wasā'il* 12: 45, al-Bāb 62 min Abwāb Jihād al-Nafs.

9) これは人間の「代理権」としてサドルが用いている言葉であり、サドルの「後期政治思想」の核となる概念である。サドルは、神の主権を前提とし、その代理権が地上の人間に信託されると論じる。神に信託された代理権によって、社会と国家の統治が行われる。サドルによると、これこそが、人間が同じ人間を統治することにかんするイスラーム的な説明であるという。以上を前提として、ウラマーが政治と国家を指導することが可能であり、同時に義務であるという結論を導き出している。詳細は Muhammad Bāqir al-Ṣadr, *Khilāfa al-Insān wa Shahāda al-Anbiyā'*, Qumm: Markaz al-Abhāth wa al-Dirāsāt al-Taḥaṣṣuṣiyya li-al-Shahīd al-Ṣadr, 2000; ムハンマド・パーキル・サドル (小杉泰編訳) 『イスラームの革命と国家：現代アラブ・シーア派の政治思想』(中東叢書6) 国際大学中東研究所 1992; ムハンマド・パーキル・サドル (山尾大訳・注解) 『人間の代理権と諸預言者の証言』(「地域言語としてのアラビア語」プロジェクト) 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科・連環地域論講座, 2006; 小杉泰 『イスラーム復興運動とウラマーの政治指導論：サドルの『法学権威の政治指導』』(『国際大学中東研究所紀要』6, 1992, pp. 45-70; 山尾大 『サドルのイスラーム法学的業績とその思想史的位置づけ』 ムハンマド・パーキル・サドル (山尾大訳・注解) 『人間の代理権と諸預言者の証言』(「地域言語としてのアラビア語」プロジェクト) 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科・連環地域論講座 2006, pp. 5-18 など を参照のこと。

しい) 焼印を押した馬、家畜や田畑。これらは、現世の生活の楽しみである。だが神の御側こそは、最高の安息所である」(3章〔イムラーン家章〕14節)。

一方、現世が、来世へ至る道と認識された場合——つまり、現世が素晴らしい側面をもつというこの枠組みの中で、人間が自らの真の存在を發展させ、神との関係を發展させる場合、あるいは創造や革新、構築の作業において絶対者(al-Muṭlaq)<sup>10)</sup>へと絶え間なく進むことを促進するような装置として、現世が認識された場合——に、現世は、この偉大な視座において、金銭をめぐる争いや貪欲さの舞台から、誠実になにかを構築し、継続的になにかを創造する舞台へと姿を変えていくことになる。

「神があなたに与えられたもので、来世の住まいを請い求めなさい。現世におけるあなたの務めを忘れてはいけぬ。そして神があなたに善いものを与えられているように、あなたも善行をなし、地上において悪事に励んではならない」(28章〔物語章〕77節)。

ハディースには以下のようにある。

「お前の来世のために現世を売り払え。そうすれば、双方の利益を得ることができる。しかし、お前の来世を現世で売ることにはしてはいけぬ。そうすれば、双方共に失ってしまうことになるであろう」<sup>11)</sup>。

イスラームは、純粹に頭の中のイメージとして現世に対する視座を投げかけていたわけではない。そうではなくて、現世での実際の行動とこのような視座を結合させ、その視座を現実のレベルへと引き下げ、イスラームの基本的な視座に基づいて現世の贅沢品と関わるよう呼びかけているのである。

そしてイスラームは、この視座を実際の行動の中に規定した。預言者(彼と彼の子孫に神のご加護あれ)は仰せられた。

「蓄財はあなた方の注意をそらす。それは私の金、金と人間は言う。あなた方の金はどれくらいの〔意味が〕あるのか。施しをした者以外は、あなた方がとどめておいたもの以外は、あなた方が食べたり着たり、試みたりしたもの以外は、どれほどの〔意味〕があるというのか」<sup>12)</sup>。

現世に関するイスラーム的視座を信じ、それを実際の行動に移す人間はみな、現世から必要なだけ贅沢品を合法的に(bi-l-ḥalāl)獲得し、享受することができる。なんとなれば、現世は、基本的に蓄財のためではなく、過剰な欲望に対して歯止めをかけるために作られたからである。それは、現世自体が人間にとっての目的とならないためである。それとは反対に、人間の能力は、主へと続く道において、またその目的を実現する道において、絶え間ない尽力を続けることによって改新されるのである。そうであるならば、人間が現世の贅沢品を必要なだけ摂取し、残りを大きな目的のために投資する(yuwazzifu)ということは自然なことである。というのは、人間が必要以上のものを独占すると、現世こそが目的になってしまう。そのことによって、地上における正しい役割が損なわれ、長く続く〔歴史の〕中で、様々な搾取・不正に直結するような、正しい目的からの逸脱の果実を収穫することになるからである。それについて、預言者は仰せられた。

「十分なもの以上に現世から取り出そうとする者は、気がつかずに死を取り出しているのである」<sup>13)</sup>。

イスラーム国家においては、その住人は、〔目的を〕正しく設定することによって、地上の誘惑

10) 絶対者、至高の存在は、神を意味する。

11) 〔原注〕 *Bihār al-Anwār* 13: 422; al-Ḥadīth 17.

12) 〔原注〕 *Al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥīn* 4: 322; Kitāb al-Raqāq.

13) 〔原注〕 *Kanz al-Ummāl* 3: 193; al-Ḥadīth 6117.

から解放され、神〔の関心・目的〕とは無関係の卑小な関心から離れ、大きな関心のために生きることができるのである。

それにより、人間は、〔目的を正しく〕設定するという最も重大な責任感に、寛容・平静心・強靱な精神・計画的でみどり多い公正さを持って、直面するのである。この公正さとは、いかなる時にも損失がないような状況を獲得するように計算された公正さである。

「あなた方信仰するものよ。われは、痛苦の懲罰から救われるひとつの取引を、あなた方に示そう。それは、あなた方が、神とその使徒を信じ、あなた方の財産と生命をもって、神の道に奮闘努力することである。もし分かるならば、それはあなた方のために最も良い」(61章〔戦列章〕10-11節)。

### (3) イスラーム国家の信仰構造における政治的意味

イスラーム国家の信仰構造における政治的意味 (al-madlūlāt) は、人間が持つあらゆる善なる能力の発展において、また人間の仕事にその能力を任じることに於いて、重大な役割を果たしている。

この政治的意味の中には、ジャーヒリーヤ時代 (al-Jahiliya)<sup>14)</sup> の諸社会に支配的であったあまねき搾取関係を、イスラーム国家から根絶するという問題を含んでいる。政治的・経済的・思想的生活の全ての分野における、人間による人間の搾取から人間を解放することによって、その社会に2つの建設的な能力が増えることになる。

その1つ目は、解放された被搾取者 (al-mustaghall) の能力である。というのは、被搾取者の能力は、他者の個人的な利益のために浪費されており、蓄財や現世の生活を飾るための燃料となっていたからである。しかし、解放された後は、その能力は、人類集団の善なる建設的な能力となるのである。

その2つ目は、被搾取者を抑圧することに浪費されていた搾取者 (al-mustaghill) の能力である。搾取者の能力は、被搾取者が解放された後は、自然な状態に戻り、建設や仕事の能力へと変容するのである。

独裁者の統治や、搾取関係の中で、どれほどの能力や潜在力が浪費されたらうか。また、不正者はどれほど能力を浪費し、能力の芽を摘んだことであらうか。しかし、イスラーム国家が作り上げた正しく自由な空間においては、それらの能力は発展や拡張の力となるのである。

独創的な試みに満ちたイスラーム史は、以上のことの最大の証左である。イスラームは、人間のために取り戻した自由や威厳によって、血統・親族関係・地位・経済力とは無関係に、発展や創造に適した空間を全人類に準備することを可能にした。そして、ジャーヒリーヤ社会において奴隷や半奴隷であった多くの者たちは、平等に人類の指導者になることが可能となった。つまり、思想生活・政治・軍事の様々な分野において創造力のある卓越した指導者になったのである。なんととなれば、イスラーム国家においては、個人が適切に発展できるかどうかは、個人の潜在力やその特別な能力によってのみ決定されるからである。

信者たちの長、アリー——彼に平安あれ——は、エジプトの彼の代理人 (wālī) に仰せられた。

「人間がこれまで経験してきたことを全て学びなさい。人間以外のことで、人間の経験を担保するようなことがあってはならない。試みる前から目的を限定してはならない。ある人が高貴であるからといって、本当は些細な試みを過大に評価してはならない。また〔反対に〕、ある人がその身

14) イスラームの信仰を知らない時代のことを意味する。仏教用語を援用して「無明時代」と訳されることが多い。現代の政治体制とイスラームの政治的役割に関する議論において、ジャーヒリーヤの概念を用いる思想家は、パキスタンのマウドゥーディー (Abū al-A'lā Maudūdī, 1903-79) をはじめとして多数存在する。エジプトのムスリム同胞団の思想家、サイイド・クトゥブ (Sayyid Qutb, 1906-66) がマウドゥーディーの思想的影響を受けていることは周知の事実であるが、シーア派のイスラーム思想家であるサドルも、ジャーヒリーヤという概念を用いてイスラームと政治の問題を論じている点には注意が必要であろう。

分が低いからといって、本当は偉大な試みを過小評価してはいけない<sup>15)</sup>。

イスラーム国家の政治的意味の中には、イスラーム国家における統治者が生活している現状も含まれる。統治者たちは、その特別な人生においても、普通の住民として生活している。彼らは、普通の住民が暮らす住居で生活し、一般人と同様の人間関係を持つのである。

私がここで論じているのは、統治者と統治者たちの実状 (al-waḍʿ al-wāqīʿī) である。というのは、実際の生活において具現化しない法規則 (al-waḍʿ al-qānūnī) は、人間を動かすことはなく、実生活の正しいモデルを構築することはない、ということを読んだからである。独裁者が統治する大衆のために憲法を作り、その憲法を統治者と非統治者の間の平等という原則で満たすことは、統治者や抑圧者にとってなんと安易な法的遊戯であろうか<sup>16)</sup>。しかしながら、その憲法は、現実の生活においては、建設的でも明示的でもない単なる言説にとどまる。そしてそれは、統治者の生活と被統治者の生活の間に生じた矛盾と、統治者の特権と何も持たない被統治者の間に生じた矛盾を覆い隠す役割しか果たさない。

一方、これらの概念は、イスラーム国家においては、憲法討議 (lawḥa al-dustūr) における机上の空論ではなく、実際の適応レベル、また実生活における有効な実践レベルで問題となるのである<sup>17)</sup>。イスラームの経験の歴史と現状が、以上に論じてきたことの生きた証拠になっている。イスラームの試みの歴史 [を例に挙げよう]。イスラーム国家の長イマーム・アリー (彼に平安あれ) が、彼に不平を言う普通の市民と共に、裁判官の前に立った。そして裁判官は、両者を裁くために判決の場に連れてきた。

これよりも前のウマル [が正統カリフであった] 時代のことである。イスラーム国家で生活するひとりのユダヤ人が、イマーム・アリー (彼に平安あれ) への不平をカリフ・ウマルに申し立てた。すると、ウマルは、そのユダヤ人と神の使徒 (彼と彼の子孫に神のご加護あれ) の伯父の息子<sup>18)</sup> を一緒に裁判所に連れて行った。そして、ウマルがそれぞれの言葉を聞くとどうであろうか、イマーム・アリーが感情的になっていることに気が付いたのである。そこで、ウマルは、イマーム・アリーがユダヤ人と共に裁判所に出廷することを嫌がっているのだ、と想像した。そうすると、イマーム・アリー (彼に平安あれ) はウマルに仰せられた。

「私は苛立っている。というのも、あなたが彼と私を平等に扱わないからである。あなたは私を尊称 (kunya) で呼んで、彼を尊称で呼ばなかったからである」<sup>19)</sup>。

このように、イスラーム国家は、裁判や公正な判断において、統治者と統治される者の平等という崇高な理念を実際に体現する。同様に、イスラーム国家は、全ての抑圧された者たち (al-mustadʿafīn)<sup>20)</sup>

15) [原注] *Nahj al-Balāgha* 53.

16) この議論において、サドルが念頭においているのは、ハサン・バクル (Aḥmad Hasan al-Bakr, 1914-82) とサッダーム・フサイン (Ṣaddām Ḥusayn, 1937-2006) のバース党 (Ḥizb al-Baʿth al-ʿArabi al-Ishtirākī) 政権下のイラクであろう。石油収入の激増に支えられた経済発展を背景にして、レントをばら撒きつつ (鉛)、イスラーム政治運動を脱動員化し、さらに弾圧する (鞭) 中で、法治という原則が形骸化したイラクの実状に対して、サドルは酷評を加えていると考えられる。

17) サドルがダアワ党の学習文書として『イスラームの基礎』を執筆したことは、解説の部分ですでに指摘した。これまでそこに含まれるのは9項目であるとされてきた。Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, “al-Usus al-Islāmīya,” in Muḥammad al-Ḥusaynī, *Muḥammad Bāqir al-Ṣadr: Ḥayāt Ḥāfīla, Fikr Khallāq*, Beirut: Dār al-Maḥajja al-Bayḍāʾ, 2005, pp. 694-712; サドル『イスラームの革命と国家…』などを参照のこと。しかし、ダアワ党の内部文書『イスラーム・ダアワ党の文化』(*Thaqāfa Ḥizb al-Daʿwa al-Islāmīya*) の第4巻には10～13項目もサドルの論考として掲載されている。Ḥizb al-Daʿwa al-Islāmīya, *Thaqāfa al-Daʿwa al-Islāmīya*, vol.4, n.p.: Manshūrāt Ḥizb al-Daʿwa al-Islāmīya, 1989, pp. 44-51 を参照のこと。その中の第10項目でサドルは、「立憲制」の重要性を強調している。

18) すなわち、イマーム・アリーのことを意味している。

19) [原注] *Sharḥ Nahj al-Balāgha* li-Ibn Abī al-Ḥadīd 17; 65.

20) 「抑圧された者たち」という概念は、1970年代以降の、とりわけシーア派のイスラーム政治運動においてしば

のために、とりわけ統治者の生活のなかに正しいモデルや精神的な慰安 (al-salwa al-rūhīya) を作り出すのである。なんとすれば、統治者は、あらゆる一般市民と同様の生活を送っていたからである。彼らは、高い城や軽快な車、テーブルや家具といった贅沢品を所有せず、また、大量の美術品や宝石を持つようなこともなかった。

イマーム・アリー (彼に平安あれ) は仰せられた。

「私は、統治される者たちと、この時代の困難な状況を分かち合っていないにも関わらず、本当に信者たちの長と呼ばれることに満足しても良いのか。もし分かち合っていれば、不健康で不道德の生活において、彼らのモデルになるのであるが」<sup>21)</sup>。

イスラームは、統治者に以下のことを教えている。つまり、統治とは現世の喜びを享受するための方法ではなく、実生活や贅沢品において他者と差異化するための道具でもない。統治は、抑圧された者たちの諸問題に責任を持つことである。そして、抑圧された者たちの代理となり、抑圧された者たちと協調することこそが、統治に他ならないのである。

イスラームの経験の歴史を現在に至るまで瞥見すると、あの偉大な高位の人は<sup>22)</sup> 神の勝利を獲得するまで、イスラームの旗の下で大衆の闘争を指導してきた。そして、シャーの帝国が宝物倉ごとホメイニー師の手中に落ちた。そして、ホメイニー師は国を開いた人として〔イランという〕自らの国に凱旋したのであるが、自らの古い家よりも、他の家を好むということはなかった<sup>23)</sup>。およそ 20 年前に、独裁者が彼を追放したその同じ家に戻ったのである。それは、イマーム・アリー (彼に平安あれ) が過去の歴史的人物なのではなく、終わりなきイスラームのプロジェクト (al-khatt) [を体現した] 人物であるということを示している。

イスラーム国家というプロジェクトが、その国家の人民の巨大な潜在力を開花させ、彼らに大きな精神的燃料を供給することは疑いを入れない。また、そのプロジェクトによって、人民は以下のように感じるであろう。つまり、国家が主導する建設作業に〔参加することに〕応じることは、地上における自らの威厳と力に答えることに他ならない、と。

イスラーム国家の政治的意味は、国際関係においてイスラーム国家が協調〔する姿勢を見せる〕ことも含んでいる。つまり、イスラーム国家とは、西洋文明のように、弱者の搾取に立脚して強化されるわけではない。また、西洋文明が主張するように、交換によって生じる利益を基礎として成り立っているわけではない<sup>24)</sup>。そうではなく、権利 (ḥaqq) と公正 (‘adl)、そして地上の抑圧された者たちを救済することによって成立している国家に他ならない。

権利と公正とは、イスラーム国家の内面を満たす真実である。それは、国際連合や国際組織が通常、自らの利益に合致するべく利用しているような単なる美しいスローガン (‘anāwīn) ではないのである。

---

しば見出すことができる。例えば、イラクのナジャフでサドルと共に教鞭を取り、後にイラン革命を指導したホメイニーも同様の概念を用いており、さらに、サドルの一族でナジャフからレバノンに移住して、アマル (Amal; Afwāj al-Muqāwama al-Lubnāniya の略) の母体となる「奪われた者たちの運動」(Haraka al-Mahrūmīn) を結成したムーサー・サドル (Mūsā al-Sadr, 1928-78?) もまた、類似した概念を発展させて政治組織に結実させた。著名なイラク研究者のラウフ (‘Adil Ra’ūf) によると、サドルは、社会が搾取によって「傲慢なる者たち」(mustakbirūn) と「抑圧された者たち」(mustaḍ‘afūn) という社会階層に分断されるという認識を持っており、西洋の社会にもその図式を当てはめて議論を展開している。‘Adil Ra’ūf, *Muḥammad Bāqir al-Ṣadr: bayna Diktātūriyatayn, Damascus: al-Markaz al-‘Irāqī li-l-‘Ilm wa al-Dirāsāt*, 2001, pp. 88 を参照。

21) [原注] *Nahj al-Balāgha* 418.

22) [原注] つまり、イランにおけるイスラーム革命の指導者である、アーヤトウッラー・ウズマー・ホメイニー師のことである。

23) ホメイニーは、1965年10月にイラクのナジャフに亡命し、78年の10月6日にイラク政府によって追放され、フランスに移動するまでの13年間をイラクで過ごした。そして、イラン・イスラーム革命のためにイランに凱旋帰国した。ここでの古い家とは、祖国イランを意味している。

24) 「交換によって生じる利益」とは、資本主義に基づいた経済システムを指していると考えられる。



つまり、大国が自らの特別な利害関係にかかわる問題に直面した際は、それが〔大国の〕利害とかがわかるがゆえに、大国は国連のホールで発言する権利を見出す。反対に、いずれの大国もこの発言権に利益を見出さない場合は、〔国連における発言権という〕この権利は、国連の〔意思決定の〕壁を乗り越えるいかなる力も見出すことはないであろう。

イスラームの歴史においては、その試みが追い風に乗っていない時代、あるいは不正を行う者たちからの風当たりがすこぶる強い時代でさえ、この問題にかんしてユニークなモデル (amthila farīda) を提示した。

例えば、最も偉大な使徒やカリフ達の時代と比較して、栄光に欠ける時代を取り上げてみよう。つまり、ウマル・ブン・アブドゥルアジーズ (‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz) の時代に、クタイバ (Qutayba) が指導するムスリム軍は、ある条項についてサマルカンドの人々と合意を交わした。そして、サマルカンドに侵攻したが、ムスリム軍は、長い間彼らと締結した合意を履行しなかった。そこで、サマルカンドの人々はカリフに不平を言った。すると、カリフは征服軍の指導者とサマルカンドの代表者たちに、公正に判断するために裁判官のもとに出廷するように命じた。そこで裁判官は、サマルカンドの人々に判決を下し、そしてイスラームの征服軍に撤退するように命じた。イスラームの征服軍は撤退することが求められたが、それは国際組織や国際機関によってではなく、軍が帰属するイスラーム国家自体の裁判官によって命じられた、ということが理解されたであろうか<sup>25)</sup>。

イスラーム国家と国際的な領域の相互関係にかんしては、崇高な神の御言葉の中に現れている。「あなた方信仰するものよ、神のために堅固に立つものとして、正義に基づいた証人であれ。人々を憎悪するあまり、あなた方は正義に反してはならない。正義を行いなさい。それは最も篤信に近いのである。神を畏れなさい。神はあなた方の行うことを熟知なされる」(5章〔食卓章〕8節)。

この精神に立脚したイスラーム国家が国際関係の中で〔他の国々と結ぶ〕相互関係は疑いなく、世界的に人間の内面を覚醒させ、正義と権利の概念を覚醒させ、地上に対する正義の道に貢献するよう促進するのである。

## 第2章 現代的状況におけるムスリム個人の構造

イスラーム国家には、その信仰上の構造から生まれた強大な力が存在する。また、イスラーム国家の特徴は、今日的なイスラーム世界の人間が実際に持っている信仰構造や精神構造、歴史的構造から生まれる偉大な力の中にも見出すことができる。あらゆる社会制度は、机上の空論の中でその役割を果たすわけではなく、人間の存在や人間の間に生まれる関係の中において、形作られるからである<sup>26)</sup>。この観点から考えると、社会制度 (niẓām ijtīmā’ī) が、積極的あるいは消極的に、個人の歴史的・精神的構造とどの程度調和するかによって、〔その社会制度が持つ〕社会の動員能力や成功の度合いが決まるのであり、また、個人の正しい能力をどの程度発揮させることができるかが決定する。

以上で論じたことは、社会制度や社会の文明的枠組みが、〔いつの時代も不変的に〕社会の中の個人の精神構造や歴史構造を作り上げるべきである、ということの意味しているわけではない。ま

25) [原注] *Ta’riḫh al-Ṭabarī*, 6: 567-568.

26) この点にかんしては、信仰の中身よりもそれを表現する行為をより重視するイスラーム的な考え方がよく表れている。とりわけイスラーム的な社会制度やイスラーム国家の建設を構想するサドルの思想にあって、政治・社会・経済的な状況に適合した実際の行動を重視する記述が多く見られる。この議論は、続く文章に典型的に表れている。

た、社会制度や文明的枠組が、個人の思想や習慣自体を〔そのまま変化を加えずに〕組織化された形態に変化させなければならない、と言っているわけでもない。それは、停滞・崩壊の兆しに危機感を感じ、様々な精神的弱体化を被っているイスラーム世界の諸社会にとって、適切ではあり得ない。というのは、この打ち負かされた精神状況を具現化することは、その現実によりいっそう固執させ、崩壊と従属の道を歩み続けさせるだけだからである。

そうではなくて、ここで論じたいのは、停滞した諸社会 (mujtama'āt al-takhalluf) に新たな文明を構築する作業には、それがウンマの復興やウンマの能力の動員、停滞に対する闘争のための潜在能力の活用、新たな枠組みの設定などを目的とするのなら、以下のことが不可欠になるということである。つまり、このような文明を形成するためには、その正しい枠組みを選択する作業において、ウンマの習慣、メンタリティー、信仰と歴史的構造を考慮に入れることが必要なのである。

それは、以下の理由による。つまり、文明的発展が社会的な手段 (minhaj ijtimā'ī) や政治的枠組み (iṭār siyāsī) を必要としているということは、単にあるひとつの社会制度の枠組みを必要としているわけではなく、また〔社会制度の〕枠組みを模索し、現実と乖離した抽象的な像を選択することは、新たな文明の構築作業にとって不十分であるからである<sup>27)</sup>。そうではなく、ウンマをその枠組みの中に包含し、ウンマと相互作用するような基礎に基づく枠組みを持つことによってのみ、構築作業はウンマの発展や停滞に対する闘いに全ての力を注ぐ中で、その目的を達成することができるのである。そして、ウンマの運動 (ḥaraka al-umma) は全て、それぞれの新たな文明の構築作業の成功と、停滞に対するそれぞれの包括的な闘争の成功の基本的な条件となるのである。なぜならば、ウンマの運動は、ウンマの発展を表出し、ウンマの願望を言い表し、ウンマの内面的能力を描き出すからである。というのも、あらゆる無味乾燥な方法や形態も現実を少しも変化させないとしたら、ウンマは発展することはないからである。

「まことに神は、人が自ら変えない限り、決して人々の運命をかえないのである」(13章[雷電章]11節)。

ウンマの構築と停滞根絶のための一般的な方法・枠組みを選択するとすれば、我々は、この〔クルアーンに書かれた〕真実を基礎とし、それに照らし合わせてウンマを活性化し、ウンマの全ての力と潜在力を停滞との闘争に動員することができる文明的構成要素 (murakkaz ḥaḍārī) 〔はいかなるものか〕を分析しなければならないのである。

イスラームから構築作業の基礎と社会制度の枠組みを抽出するイスラーム国家のみが、イスラーム世界の人間に文明的構成要素を提供することができるのである。

そこで以下では、この点を勘案し、イスラーム国家へと至る道の中で増強される動員能力と構築の巨大な力を証明するような点をいくつか提示することにする。

## (1) イスラームの信仰

イスラーム世界の人間が、宗教としてまたは使命 (risāla) として、偉大な神から諸預言者の封印 (khātim al-anbiyā')<sup>28)</sup> に下されたイスラームを信仰していることは疑いを入れない。そして、その宗教と使命に従う者には天国に入ることが約束され、従わない者には地獄の猛火が待っている

27) この段落で議論されていることをまとめると、イスラーム国家の建設 (=「新たな文明」あるいはイスラーム的な社会制度を構築する作業) のためには、既存の停滞した社会に見出すことができるムスリムのメンタリティーを基に、社会的あるいは政治的動員を行なうのではなく、同時代の現実の政治・社会・経済的状况によって生じる諸問題に対応可能な社会的・政治的制度を構築していかなければならない、という主張である。このような制度を求めるベクトルを、サドルは「ウンマの運動」と呼んでいるのである。

28) 「諸預言者の封印」とは、預言者ムハンマドのこと。イスラームにおいては、ムハンマドは最後にして最高の預言者であり、彼以降、預言者は存在しないとされる。

ことを信じているであろう。

この信仰は、逸脱の時代を通してその輝きの多くが失われ〔たにもかかわらず〕、色あせた信仰として、ほとんどのムスリムたちの中で現在も生き続けている。とりわけ、イスラーム世界が植民地時代に足を踏み入れ、植民地主義者たちがこの信仰を解体し、その正統で革新的な内容を取り除くために尽力した後も、生き続けているのである。

このような理由で、ムスリムたちは、イスラームのウンマを再び〔別の意味で〕解釈することはなかった。このイスラームのウンマは、世界への証言 (al-shahāda)<sup>29)</sup> となるために、神が中核のウンマ (umma wasaṭ) としたものであり、人々に善なるものが表出するようなウンマに他ならない<sup>30)</sup>。というのも、イスラームのウンマは、単なるムスリムの集合体ではなく、地上における神の責任を負うということを意味するからである。すなわち、イスラームのウンマは、内面的には善を命じ悪を禁じる (al-amr bi-l-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar) 責任<sup>31)</sup>、つまり、イスラームの信仰を〔現実の〕構築作業に昇華させる責務を負っているのである。

「あなたがたは、人類に遣わされた最良のウンマである。あなたがたは善を命じ、悪を禁じ、神を信奉する」(3章〔イムラーン家章〕110節)。

善を命じ悪を禁じるという教義に加えて、イスラームのウンマが有する、神への第3の正しい信仰は、次のような確信へと変わることになる。すなわち、真の信仰とは、心の中の無味乾燥なしたそれではなく、光が燃え盛り、それによって他者を照らす炎に他ならないのである。つまり、イスラームのウンマは、外的には、世界に対してあまねく中核のウンマであること、そして〔外的世界に対する〕証言であることの2点によって、世界に対して責任を負っているのである<sup>32)</sup>。

「このように、我々は、あなた方を中核のウンマにした。それであなたがたは、人類に対する証言なのであり、また使徒は、あなた方に対して証言なのである」(2章〔雌牛章〕143節)。

つまり、ムスリムたちが、これら2つの責任〔を背負い実現する〕レベルまで達することがない限り、正しい意味でのイスラームのウンマは存在しないということである。また、イスラームの信仰が、生活の全ての側面において、それら2つの責任を果たすための基礎としての中核とならない限り、実生活におけるイスラームの使命は正しい意味で存在しないことになる。

そして、現在の色あせたイスラームの信仰ですら——影を潜め、〔信仰の〕炎を上げていないにもかかわらず——イスラームに思想的・イデオロギー的影響を受けることのないあらゆる文明的枠組みや社会制度に対して、消極的な働きかけを行なっている。というのも、色あせたイスラームの信仰〔を持つ者〕ですら——たとえ見かけだけであったとしても——少なくとも、イスラームから

29) この「証言」とは、ウンマがあるべきイスラーム的な目標から逸脱した場合、その軌道を正しく修正するために行なわれる神の介入、という意味で用いられている。これは、ウラマーが組織的・制度的に政治と国家を指導することが可能であり、また義務であるという議論を展開する際に、サドルが「人間の代理権」と並列して用いる概念である(注9を参照のこと)。

30) 「中核のウンマ」とは、クルアーンの節(2章〔雌牛章〕143節)に由来する。

31) 「善を命じ、悪を禁じる」は、クルアーンの節、「男の信者も女の信者も、互いに仲間である。彼らは、善を命じ、悪を禁じる」(9章〔悔悟章〕71節)、「良いことを呼びかけ、善を命じ、悪を禁じる一団を汝らの中からたてよ」(3章〔イムラーン家章〕110節)、あるいは本文中の次段落で引用されている節(3章〔イムラーン家章〕110節)に由来し、12イマーム派シーア派法学においてジハードと並ぶ義務体系に位置付けられる。また、スンナ派法学においてもマーワルディー (‘Alī ibn Muḥammad al-Māwardī, 975-1058) の『統治の諸規則』(al-Aḥkām al-Sultāniyya) にみられるヒスバ (ḥisba) 概念をはじめ、重要な義務となっている。

詳細は、中田考「シーア派法学における『善の命令と悪の阻止』理論の発展とホメイニーによるその革新」『日本中東学会年報』12, 1997, pp. 61-87; M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000を参照のこと。

32) ここでサドルは、イスラームへの信仰は、①善を命じ悪を禁じること、②中道のウンマであること、③証言、すなわちあるべきイスラーム的目的からの逸脱を修正すること、の3点によって担保されると論じている。

その法則を演繹していない枠組みや制度は全て、〔イスラーム社会においては〕合法的ではないと信じているからである<sup>33)</sup>。

以上のような信仰は、たとえ〔非イスラーム的理念が〕確立された活動形態に翻訳されていなくとも、それらの〔非イスラーム的〕制度と社会的イデオロギーが担うあらゆる文明的運動に対して、内面的に消極的で否定的な姿勢をとる。そのような制度やイデオロギーのひとつが、権力や社会の指導力を手中に収めることに成功した例は数多くあるが、すぐさま様々な強制を伴う〔統合〕行なわざるを得ないということが分かる。つまり、強制力を行使しない限り、その制度の下にウンマの力を統合することができない、ということが露呈するからである<sup>34)</sup>。ウンマは、このような統治に深く足を踏み入れれば踏み入れるほど、消極的要素が増え、〔非イスラーム的制度やイデオロギーの中で〕合法性 (sharʿīya) を失っていくのである。このようにして、一方で、強制力の行使や精神的圧迫を加えることにウンマの能力が浪費され、また他方で、それへの反動として、沈黙を守ることやジハードと抵抗運動を行なうことにウンマの力の大部分が浪費されていくのである。

しかし、イスラーム国家におけるイスラーム的制度 (al-nizām al-Islāmī) においては、人々の姿勢はこれとは根本的に異なる。イスラーム的制度とは、善を命じ悪を禁じ、責任感と活力ある信仰によって神を信じるウンマが持ち合わせるものである。つまり、この色あせた信仰は、新たな文明の構築作業において、消極的な要素から積極的な要素へと、直ちに変容を見せるのである。なんとになれば、イスラームの枠組みの中で人々の信仰が具現化されていることを見出すからである。彼らの多くは、〔以前は〕信仰を具体化するために犠牲を払い、苦痛を被る準備ができていなかった。しかし、その準備ができた時、大きな希望や神聖なる信仰、宗教的な熱情をそこ〔イスラーム的制度の中〕に見出すのである。そして、すぐさま精神的に完全に〔イスラーム的制度と〕ひとつになる。すると、あの無味乾燥の信仰は、生命感や躍動・活力に満ち溢れた輝かしい信仰に変容するのである。このようにしてウンマの力は、強制によってではなく、誠実な信仰の精神によって、大きな構築作業へと動員されるのである。

この期待され得る変化の諸要素を明らかにするためには、いくつかの小さな例を示すだけで十分であろう。イスラームの信仰が色あせた時でさえ、何百万ものムスリムたちは、義務である宗教税 (al-farāʿid al-mālīya) を自発的に支払い続けた。対照的に、その同じムスリムたちは、法的義務である納税が滞った場合は厳しい罰則が待っているにもかかわらず、公的税金 (al-darāʾib al-rasmīya) の支払いを様々な手段で逃れている。この納税の要求をイスラームの名で行う時、イスラーム国家の納税と、発展活動の要求を保障するという点で、イスラームはどれほど〔大きな〕力を発揮することであろうか<sup>35)</sup>。

33) この部分の議論からは、サドルのイスラーム「改革」という志向性が強く看取できる。すなわち、敬虔な信仰心を失った現在のムスリムですら、ある程度イスラーム的な規範の中で生活を送っており、イスラームではなくその現状、あるいは現状に適合した形でイスラームの解釈を改革することで、イスラーム的な社会や国家を確立することが可能であるという考えである。サドルは『我々の使命』の中の「ウンマの復興の基本的条件」という論考の中で、復興の条件として①ウンマにイスラームの正しい原理が存在すること、②ウンマがその原理を理解すること、③ウンマがその原理を信仰すること、の3点を挙げている。サドルによると、現在でも①と③は存在するが、②の原則の理解が欠如しているために、イスラーム的な政治・社会システムが衰退し回復できていない。それゆえに、イスラームの原則を示すが、サドルをはじめとする改革派のウラマーである、ということになる。al-Šadr, *Risālatu-nā*, pp. 21-25. を参照のこと。このように、「前期政治思想」においても、イスラーム改革におけるウラマーの役割は重視されている。

34) サドルとイスラーム・ダワフ党は、1970年代中甸をさかんに反体制の政治運動を強化していく。この論考が執筆された1979年は、この反体制運動が大きな盛り上がりを見せた時期であった。統治の正当性が欠如しているがゆえに、強権的、あるいは権威主義的な性格の政治を行なわなければならないというサドルの批判は、サッダーム政権を念頭に置いたものであることは疑いを入れない。

35) 国家権力に対する納税を歴史的に回避する傾向が強かったことと対比させて、イスラームの宗教税は継続的に徴収されていたというサドルの議論の背景には、シーア派固有の宗教税であるフムス (5分の1税; khums) の存在

また、イスラームの信仰が無味乾燥な時でさえ、宗教的信仰〔を示すための〕要請に答えるべきであるという呼びかけに敏感な極めて多くの闘争部隊を集結させる能力を何度も確立してきた。それは、時に自発的に (‘afwiya)、また時にジハードの名の下で、そしてイスラームの旗の下 (tahta rāya al-Islām) で行なわれた。一方、通常の家は、極めて苛烈な強制や支配を行使しない限りにおいて、これほど多数の人間をいかなる戦闘にも動員できないであろう。そうであるならば、ウンマにおいてイスラームが社会的指導を行なうとすれば、それはどれほど〔大きな〕力を持ち得るであろうか。また、ウンマの闘争のための能力をどれほど動員できる〔指導部に〕変化させるであろうか。

イスラーム国家の確立によって、生活の中で〔非イスラーム的の制度〕に対して忠誠を示すことを強制されたムスリム個人の自己が分裂してしまうという悲劇に歯止めがかかることになる。クルアーンとイスラームに示される諸制度に従って生活をしているムスリムは、〔既存の非イスラーム的の制度の下では〕多くの場合、生活の中で矛盾したことを行なうよう強制されていると感じる。つまり、モスクや神の前では、商店・教育機関・書店での〔非イスラーム的〕行為を否定し、反対に実際の生活では、モスクでの神聖さ・神が実現を約束された事柄を否定するのである。そして、この分裂した忠誠心のなれの果てには、モスクから逃げ出す〔＝世俗化する〕ことでしか矛盾を解決する方法を見出せない状況に陥る。その結果、まず個人の脅威となる精神的空白 (farāgh rūhī) が生じる。その精神的空白は、次に社会を崩壊の危機にさらし、それから日常生活における社会的役割を放棄することに繋がる脅威となる。そして、それによって、この精神力は消極的な力に変化し、社会は徐々に最も純粋な構築作業や、最も清潔な個人を失うのである。

しかしながら、もしイスラーム国家が確立し、地上と天上を統合し、モスクと書店を統合し、モスクでのドゥアー (神への要求; du‘ā) が現実から乖離することなく未来に繋がり、また、実際の生活がモスクと乖離することなく〔モスクの〕一般的な精神から生じるとすれば、人間は再び真の統一と完全なる調和を取り戻すであろう。そして、そのことにより、人間は自らの役割に誠実となり、困難な道のりの中で忍耐強くなるのである。

## (2) 経験の明示性と歴史の感情的結合

新たなものを作り出す作業に犠牲を払い、献身的な努力をするよう呼びかけるための最も重要な要素は、この呼びかけ (da‘wa) が、その構築作業を発展させるための現実的で明確なモデルを、人々に提示〔できるかどうか〕という点である。

この点に鑑みると、イスラーム世界やムスリムの歴史の外での経験に従って過去に形成され、あるいは現在作り上げられているモデルや規範を輸入すべきであるという呼びかけは、大きな困難に直面するであろう。それは、ムスリムに体現すべきであると主張する模範についての明確なビジョンを提示することにおいて、大きな困難に直面するからである。というのも、それは、ムスリムにとって色あせて異質なビジョンしか持たないからである<sup>36)</sup>。

がある。フムスの根拠はクルアーンの節「戦争で得たどんな物も、5分の1は神とその使徒そして近親、孤児、貧者、そして旅人に属することを知れ」(8章〔戦利品章〕41節)に由来する。シーア派の歴史的研究では、オスマン帝国とシーア派宗教学界に集まったフムスとイランからの聖地巡礼による収入は、カージャー朝の国家予算の数倍から10倍以上という莫大なものであったことが明らかにされている。詳細は、Moojan Momen, *An Introduction to Shi‘i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi‘ism*, New Haven, London: Yale University Press, 1985; Juan Cole, *Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi‘ite Islam*, London, New York: I.B. Tauris, 2002; 守川知子『シーア派聖地参詣の研究』京都大学学術出版会 2007などを参照のこと。

36) 以下の段落でも議論されているように、オスマン帝国の崩壊とそれともなう国民国家システムの導入によってもたらされた、西洋的な領域主権国家の概念、民主主義や資本主義、社会主義や共産主義などに対する批判である。

すなわち、民主主義・社会主義・物質主義・共産主義などのイスラーム世界外部の人間が作り上げ、様々な形で具体化され、異なった形態をとるイデオロギーや社会潮流は、個々のムスリムにとって、厳格で明確な形の標識 (ma‘ālim) とはならないのである。ムスリムはむしろ、最も厳しい独裁・専制体制をとる政府が、あたかも国家の名称の一部であるかのように「民主主義」という言葉を掲げていることに注目することになる。また、社会主義圏 (al-falak al-ishtirākī) の中でも最も厳しい社会主義体制をとる政府が、制限のない差別を行なっていることに気づくであろう。また、その後で、人類のウンマの最も崇高なモデルが崩壊し<sup>37)</sup>、〔社会主義を主張した〕その同じ人間が、〔実際は〕社会主義を信じていないことに気が付く。つまり、人々が崇拜したスターリンは、死後に天国から引きずり下ろされ、栄光ある尊敬の印を剥がされるのである。また、毛沢東は、少なくとも四半世紀の間、革命家の頂点に君臨していたが、今や〔その価値を〕再考しなければならない人物の筆頭が変わった。

つまるところ、それらの概念やスローガンがいかにも多様なバリエーションで実行されようとも、その実行者がいかなる試みに腐心しようとも、ムスリムが自らの血と汗、命をかけて貢献しようとする構築作業に、明確なモデルや精緻な像を確立することにはならない。

反対に、イスラーム国家は、個々のムスリムに明確なモデルを提示する。そのモデルは、太陽のように明確で、ムスリムの精神に近く、ムスリムの最も深い感情と調和し、最も崇高で純粋で偉大な輝きに満ちた歴史的段階 (marāḥil al-ta‘rīkh) <sup>38)</sup> から導き出されたものである。

預言者 (彼と彼の子孫に神のご加護あれ) やその代理人イマーム・アリー (彼に平安あれ) の統治した時代のイスラーム政府について、明確なイメージを持たないムスリムなどはたして存在するのであるか。そのイメージの崇高さと尊さに心を動かされないムスリムなど、どこにいるのであろうか。預言者ムハンマドやイマーム・アリー、そして教友たちの生きた、正義と光で満ちたりた時代が、再びこの世にやって来ることを心から感じるとき、自尊心を持たないムスリムなど存在するのであるか。

イスラーム国家は、人類を不正に導くのではない。個々のムスリムが明確に見ることができないような遠くの事柄を指し示しているわけではなく、内容の一致しないスローガンを掲げるような矛盾した集団へと導くわけではない。

イスラーム国家は、人類を光へと導く。いかなるムスリムも、明確に見ることができ、確定されたイメージを持つことができるような頂上を示唆する。それによって、個々のムスリムは、イスラーム的文明を動員する中で、安心してその道に踏み出すことができ、信頼して目的を設定し、正しい進路とそこからの逸脱を峻別する能力を獲得することができるのである。なんとすれば、モデルや崇高な規範は、それが明確であり続ける限り、それに立脚して、正しい進路とそこからの逸脱を判断する客観的な基準 (al-miqyās al-mawḏū‘ī) となるからである。

これは全て、偉大な構築作業に完全に答え得る精神状況を準備する。また、これによって、プロジェクトの路線を機械のように進むのではなく、プロジェクトを理解し、その道標と実生活への崇高な理想を理解して、個人が潜在能力を活用することができるのである。

これは、西洋的な政治システムやそれに対する西洋的な認識が、イスラーム的な政治システムや制度とどのような関係にあるのかという問題を問いつけたサドルの姿勢が顕著に現れている部分である。

37) ブルジョワ階級を打倒し、プロレタリアート階級が主導権を掌握する中で、富の平等な分配が行なわれるという共産主義の理想的なモデルのこと。

38) 最も崇高なイスラームの歴史的段階とは、預言者存命の時代を意味するが、とりわけ 12 イマーム派シーア派の文脈では、その後の 12 人のイマームの時代も含まれる。

## (3) 植民地主義者と無関係な高潔な経験

イスラーム世界のウンマは、西洋の白人が武器・思想・活動様式を振りかざして我々の土地に足を踏み入れて以来、植民地主義から様々な裏切りや謀略などの被害を受けてきた。そして、この根の深い傷跡は、植民地主義に対する、疑惑と懐疑といった独特の精神的感情を作り上げた。そしてその感情によって、ウンマは、ヨーロッパ人の制度的遺産 (al-mu‘ṭiyāt al-tanzīmīya) に深く足を踏み入れることになった<sup>39)</sup>。また、植民地主義者の祖国の社会〔状況〕を〔背景に〕作り出された制度に対して不安を抱くようになり、それに対して激しい反感が生まれたのである。そしてこの反感によって、それらの制度が——たとえそれらの制度が正しく、政治的に植民地主義とは無関係なものであったとしても——ウンマの潜在力を発揮することを妨げ、〔国家や政治制度の〕建設という苦闘において指導力を発揮することを不可能にする。それゆえに、植民地主義時代に形成され実現された精神状態を巧みに統制することによって、ウンマは、植民地主義国とは比較的無関係な社会制度の基礎と文明的道標に立脚した新たな覚醒を確立しなければならないのである。

イスラーム世界の多くの政治勢力は、哲学として、あるいは文明の拠り所として、そしてまた社会制度の基礎として、イスラーム世界の多様な大衆に対していくつものナショナリズム (qawmīyāt) を取り入れることを考えたということは、明白な事実である。そして、植民地主義の思考様式から完全に乖離した革命的なスローガン (shī‘ārāt thawrīya) の確立を熱望し、民族的起源 (al-‘irq al-qawmī) が存在するという〔スローガンを〕煽動するというプロジェクトに尽力した。

しかしながら、ナショナリズムは、歴史的・言語的紐帯 (rābiṭa ta‘rīkhīya wa lughawīya) でしかなく、理念ある哲学や基礎ある信仰ではなかった。そうではなく、ナショナリズムの性格上当然のことながら、哲学・社会的イデオロギー・宗教的イデオロギーに対して中立的な立場を取った。それゆえに、被造物や生活に対して〔既存のイデオロギーのいずれの立場にも与しない新たな〕特定の考え方、つまり、文明の道標や覚醒、社会制度を形成するために、拠って立つ特別な哲学が必要なのである。

ここで、ヨーロッパ人の方法論とイスラーム的なそれは大きな乖離を見せる。つまり、たとえいかなる表面的な枠組みや多様性が付与されていたとしても、植民地主義大陸の人間である西洋のヨーロッパ人が用いる方法論と、この〔植民地主義という負の〕側面において完全に無垢であるイスラームの方法論との間には、ウンマの〔人々の〕記憶の中で大きな乖離が顕在化するのである。イスラームの方法論が潔白 (nazāfa) であるというのは、ウンマの内面において、敵の歴史と連動せず、むしろ自己の栄光の歴史と結合しているからであり、植民地主義者の指紋に拠らずに起源の正当さを出しているからである。また、イスラームが持つこの清潔さに対するウンマの自覚とイスラームそのものこそが、内面的にその清潔さを出しており、歴史的な個性の所在であり、栄光の鍵である。そして、植民地主義がその清潔さを破壊するためにあらゆる手段を用いて尽力しているのである。ウンマが以上のようなことを意識しているということは、文明的建設作業に門戸を開くための極めて大きな要素について熟考しているということの意味する。その文明的建設作業は、イスラームの基礎に立脚し、その構築作業に対するイスラームの信念に基づいている。それによって、停滞に対する闘争の中で獲得した栄光を現実のものにするのである。

付言すれば、イスラーム的建設作業はゼロから始まることはない。というのは、この作業はウン

39) 植民地主義が持ち込んだ西欧の制度的遺産に深く足を踏み入れるという議論は、植民地時代に宗主国から与えられた制度、すなわち国民国家システムと不可分の関係にあるナショナリズムに基づいて国家・政治を運営するようになった、ということの意味している。そのことは、次の段落の議論を見ると明らかである。この新たな西洋的国家運営のメカニズムに対して、以前から存在していたイスラーム的な政治・国家運営のオルターナティブな方法を提示し、それが現在でも有効であるのみならず、不可欠な利点を含んでいるという議論がここでの主旨である。

マにとって異質ではなく、歴史的・精神的根源があり、思想的中核がすでに存在しているからである。一方、人工的に洗練された形で (bi-ṣūra muṣṭana‘a aw muhadhdhaba) 海外から輸入された他のいかなる建設作業の方法論も、イスラーム世界に適用するためには、[その建築作業を] ゼロから始めざるを得ず、[社会に] 根を張っていない状況から拡張を始めねばなるまい。

#### (4) 新たな建築運動へ伝統墨守者を取り込むこと<sup>40)</sup>

イスラーム世界におけるいかなる革新運動 (ḥaraka tajdīd) も、長い年月を経て宗教的な神聖さを獲得するほどになった習慣・社会的慣習・支配的伝統の大部分と衝突することになる。そして、ウンマの大部分にとっても、それらの習慣を排除することは容易でない。そのことによって、ウンマの再構築を目的とする全ての革新運動が、内面的な緊張 (tawattur nafsi) ——そこで行われている変革運動に対する反動としての——に直面することになる。そして [改新運動に対する] 伝統・習慣からの宗教的 [と彼らが言う、攻撃のための] 反感や新たな概念や価値観に対する抵抗に直面することになる。

このような状況における革新運動は、以下2つの選択肢のいずれか一方をとってきた。つまり、精神から宗教的な信仰を排除することによって、[宗教が] 保守的感情と伝統への固執であるとして、この [革新運動に対する] 否定的感情や緊張 [関係] の精神的根 (al-judhūr al-nafsiya) を根絶するように試みるか、もしくは、宗教をこの伝統から分離し、宗教の真実と生活における宗教の役割を大衆に啓蒙するかの、どちらかを選択することになる<sup>41)</sup>。

第1の選択肢の場合、問題は解決されない。それどころか、問題はより複雑になる。つまり、革新運動は、仮面を剥かれて宗教とは正反対の敵になり、自らを宗教のオルタナティブとして提示することになるのである。このことは——宗教を客観的に評価する視点を欠いているがゆえに——建設作業に [不必要なほど] 膨大な尽力を要求してくる。そして巨大な潜在力を浪費し、ウンマの最も保守的な勢力によって、その能力を最も厳しい危険にさらしているのである。

第2の選択肢にかんして言うと、これは、世俗主義の基礎に立脚するか、イスラームと密接に関連するイデオロギーと結合していないような革新運動がとる立場である。そしてそれは有効には機能しない。なんとすれば、この分野の運動は、イスラームを正しく説明する能力はないからである。また、イスラームとその概念・叡智を説明する姿勢において正当化され得る性質を保持しない限りにおいて、その視点でイスラームを説明しても、大部分の人々を満足させることはできないからである。

そうではなく、[理想的な] 改新運動は、イスラームの基礎に立脚し、ウンマ内のイスラームの

40) この節で展開されている、伝統主義者の取り込みにおける宗教と世俗主義の関係にかんしては、サドルの思想と政治活動から、以下のようなインプリケーションを得ることが可能であろう。すなわち、サドルの思想は、政治・社会のイスラーム化とシーア派宗教界の改革を双軸としていた。政治と社会のイスラーム化にかんしては、この論考をはじめとして彼の政治論において展開されている。一方、シーア派宗教界の改革にかんしては、政治と社会のイスラーム化と密接に関連しており、サドルは、政治的・社会的・経済的な問題に無関心で、シーア派宗教界といういわば「象牙の塔」に籠ってイスラーム諸学に没頭するウラマーに異議申し立てを行なうという方法を取った。その代表的な例は、政治・社会問題に対して積極的な発言を行い、ウラマーの影響力を拡大する目的で改革派ウラマーを中心に形成された「ナジャフ・ウラマー協会」の活動に積極的に参加したことであろう。同様に、サドルはダアワ党の創設にも主導的に関わった。このような経験から、伝統的ウラマーと全面的な対立関係に陥るよりは、宗教界からの逸脱であるという伝統主義的なウラマーの批判を克服して彼らの協力を得るほうが有効であるという考えを持つようになった。そのことが、社会的・政治的問題に積極的に関わるイスラームのあり方を取り戻し、改革を実行するという、世俗主義にも伝統主義にも傾倒せず、両者を克服する改革運動を展開するべきであるという議論に繋がっていると考えられる。

41) つまり、第1の改革運動は、1950年代から60年代にイラクで勢力を拡大した共産主義のように、宗教の役割を完全に否定してしまうことを意味し、第2の改革運動は、伝統的な宗教の役割を否定して、宗教をいわゆる個人の問題に限定した上で宗教の公共性を認めない、いわゆる世俗主義的な傾向を意味している。



真なる源泉 (maṣādir) と真摯に結合し、善を命じ悪を禁ずる国家において、このイスラームを具現化する。このような革新運動は、建設や革新から得られる公益を守ろうとする大部分の人々を吸収する能力があるのである。というのは、その運動は、イスラームに対する深い理解とイスラームに対する革命的な覚醒によってイスラームを説明し、習慣や伝統、社会における流動的で影響力のある要素、多様な要素が織り成す社会的な風俗習慣とイスラームとを区別することができるのである。同様に、ウンマにおけるイスラームの合法的な源泉との結合力によって、また、ウンマをイスラーム主義 (Islāmīya) に統合するというイスラームの正しい計画——アルコールを禁じ、宗教税のザカート〔の支払い〕やイスラーム的な理想を実行するといったようなこと——を確実に実行することによって、ウンマ〔の人々〕を満足させることができるのである。またウンマ内の大部分の保守主義者 (al-muḥāfiẓūn) を、イスラームを正しく説明することによって満足させ、イスラームを習慣・慣習・道徳に由来する停滞状況から分離することができるのである。

これにより、多くの消極的な潜在力が、建設作業の中で積極的な力へと変容するのである。例えば、ムスリム女性を支配する後進的な状況や、女性と社会・男性との関係を支配している後進的な状況にかんしては、女性と男性の関係——ウンマの大部分の個人を構成する対となる事象——を、西洋文明の概念や姿勢に基づいて考える替わりに、宗教的基礎に立脚してその問題に取り組まねばなるまい。これは、女性が後進的な状況に置かれていることの原因となる社会的状況や習慣と、その習慣とは全く何の関係もないイスラームを区別するようムスリムを啓蒙することから出発しなければならない問題なのである<sup>42)</sup>。

このような経緯を経て、我々は、後進的な状況によって消極的な性格を付与された宗教的・道徳的価値を改正し得る。これにより、その〔宗教に付与された〕消極的な特徴を、イスラーム的で正しく、積極的な特徴に変容させることが可能なのである。

例えば、忍耐 (ṣabr) は、偉大なイスラーム的・道徳的価値である。しかしながら、それは、イスラーム世界において、後進的な状況が進んだために、消極的な意味あいをもつことになった。そして、忍耐は従属 (istikāna) を意味する表現となり、無関心の精神が広がり、ウンマの重大な問題に対する働きかけがなくなることによって、忌まわしいものを暗示する言葉となってしまった。しかしウンマは、このような〔誤った〕忍耐の理解を見直し、忍耐は義務的な行為であると信じない限り、ウンマの生活における包括的な復興を達成することはできない。忍耐とは、不正や独裁者と闘うために苦難を身に纏うことを意味し、また重大な問題のために卑小な関心事から離れ〔より崇高な目的へと〕向うことに他ならないのである。

「神が、あなた方のうち、奮闘努力する者と、よく堪え忍ぶ者が、誰であるかを知られない間に、あなた方は天国に入れると考えるのか」(3章〔イムラーン家章〕142節)。

「彼らは弱気にならず、屈しなかった。誠に神は、耐え忍ぶ者を愛でられる」(3章〔イムラーン家章〕146節)。

イスラーム以外のあらゆる社会的イデオロギーは、忍耐をその正しい意味に立ち返らせることはできないし、正しいイスラームの概念に基づいた耐え忍ぶウンマを構築することはできないであろう。

42) これまであまり論じられたことはないが、サドルはムスリム女性の問題にかんしても大きな関心を持っていた。それは、ムスリム女性の地位や社会的役割にかんして積極的な発言を行っていた彼の妹のビント・フダーの活動を積極的に支援していたことから看取できる。

(5) 天上に対する切望と建設作業における天上の役割

ヨーロッパ人は、東洋の人間と大きく異なっている。つまり、ヨーロッパの人間は本質的に、常に地上を眺め、天上 (al-samāʿ) を見ようとはしない。キリスト教——ヨーロッパ人が何百年間も信じてきた宗教である——ですら、ヨーロッパ人の地上を〔重視する〕傾向を克服できないで来た。キリスト教は、彼らヨーロッパ人の視線を空に向ける代わりに、キリスト教の神を天上から地上へと引きずり下ろし、その神を地上的な存在に具現化することができたのである。

生物の分類と人間の関係について研究するという知的試みや、地上の環境に人間が実際にどのように適応してきたかということから人間性を説明するという知的営為は、神を地上へ引きずりおろす行為に他ならない<sup>43)</sup>。また、地上に存在する力をはじめとした〔神以外の〕創造力に基づいて、人間の構造を説明するという知的営為は、精神的意味において、また、ヨーロッパ人の精神に内在する地上への洞察と、この視点との道徳的で密接な関連において、神を地上へと引き下ろす試みに他ならない。これらの営為は、その方法と知的性格、神話の点で〔イスラーム的なそれとは〕異なるものであった。

地上に対するこのような視座によって、ヨーロッパ人は、この考え方と調和する物質主義や富、個人所有の価値体系を作り出すことができた。

ヨーロッパ人の精神に長い間根付いていたこれらの価値観は、西洋における哲学的・道徳的思考が獲得した快樂主義や功利主義 (madhāhib al-ladhdha wa al-manfaʿa) に、どっぷり浸かっていると言われているのである。つまり、これらのイデオロギー——ヨーロッパ思想的のレベルで重要な成功を獲得したヨーロッパ的思想としてのもの——は、ヨーロッパ的精神の一般的な気質を示すものであり、精神的重要性を持っている。

物質・富・個人所有に特別な評価を与えるということは、ウンマの個人の潜在能力を發揮させ、この指針に適合する建設活動や発展の目標を掲げることに於いて、大きな役割を果たした。このようにして、ヨーロッパの近代的経済の台頭に伴って、活発で一貫した運動がウンマの連帯関係に深く侵入してきた。その〔西洋的価値を帯びた〕運動は、倦むことなく贅沢品を獲得しつづけるが、そこから潤いを得ることがない。

ヨーロッパ人の地上に対する視線が、建設作業で潜在力を發揮することが可能なと同じレベルで、その視線は、地上の贅沢品を求めて多様で熱狂的な競争を生み出した。そして、人間の人間に対する搾取形態を作り上げた。なんとすれば、この被造物が地上とその富に固執することによって、その同胞を犠牲にし、パートナーを〔自らの利益を獲得するための〕装置へと変えることになるからである。

一方、東洋人 (Sharqīyūn) について言うと、その宗教的歴史の結果、東洋人のモラルティーはヨーロッパ人のそれとは異なっている。つまり、東洋人は——天の使命を受けて、〔東洋の〕国に生活しながらイスラームによって偉大な宗教教育を受けてきた——当然のことながら、地上よりも優先的に天上を眺め、物質や可感的なものを手に入れる前に、不可視の世界 (ʿālam al-ghayb) を手に入れるのである。

可視世界よりも不可視の世界に大きな魅惑を感じるということは、ムスリムの生活における思想レベルの精神をよく表している。それは、感知できる現実にかかわる目的とは異なる、人類の叡智からの合理的目標へと進むイスラーム世界の思想である。

43) これは、ダーウィニズム的な進化論を指しており、それに対する批判である。このような知的営為を、サドルは、神への冒瀆、神を地上に引きずり降ろす行為であると批判している。

東洋人ムスリムの気質に宿るこの深く隠された真実は、ムスリムに対する物質的誘惑の力を制限し、その誘惑を刺激する力を減ずる。〔その誘惑とは〕すなわち、イスラーム世界において——物質と搾取への誘惑にかかわる観念的な動機が取除かれた時でさえ——人間を消極的な姿勢へと導く事柄であり、時に無関心という形態を取り、また時には満足という形態を取り、そしてまた時には怠慢という形態を取って表出するのである。

しかしながら、地上が天上と分離すれば、イスラーム世界の人間の、地上よりも天上を優先する視座は、消極的な姿勢のひとつになってしまうのである。一方、地上が天上の枠組みで捉えられ、〔イスラーム世界の〕特徴を持った仕事に、義務の性格と神の崇拜という概念が付与されたとしたら、ムスリムのもつ隠れた視座は、活力ある能力に変化し、生活水準を向上させるために最大限の力で貢献するべく促す力に変容するであろう。

これこそが、イスラーム国家が作り出すものなのである。つまり、イスラーム国家は、天上に対する深遠な視点を人間から奪うことはない。むしろ、人間に天上の正しい意味を付与し、人間は被造物の中でも神の代理権 (khilāfa al-insān li-Allāh) のひとつの表れであるという観点に従って、地上における仕事の義務や合法的性格を拡張する。すなわち、この視線を建設作業の力とするのである。同時に、このことによって、建設の能力が搾取の力に変容しないための保障として、イスラーム国家が維持されるのである<sup>44)</sup>。

つまるところ、ムスリムたちは、地上——それはムスリムが天上の〔連続する〕一部として認識し、天上の代理人としてのムスリムが地上の富の発展に貢献する——の文明化に貢献するのである。そのようなムスリムは、代理権という人間の役割を放棄させる消極的禁欲 (al-zuhd al-salbi) から最も縁遠い者たちであり、人間を現世の奴隷ではなく主人にし、他者を搾取するための専制者へと変化することのない、積極的禁欲 (al-zuhd al-tjābi) に最も近い者たちである。

「〔彼に協力する者とは〕もしわれの取り計らいで、地上に〔支配権を〕確立すると、礼拝の務めを守り、定めを喜捨をなし、〔人々に〕善を命じ、悪を禁じるものである。実に、全てのことの結末は、神に属するのである」(22章〔巡礼章〕41節)。

44) この結論部分の議論からも明らかなように、イスラーム国家が有する力の源泉は、以下のようなものであろう。つまり、人間は神の主権を代理する存在であることを前提に、イスラーム的な統治制度を実現することにより、人間の人間に対する搾取を排除し、人間の持つ潜在能力を最大限に開花させることを担保する。このようなシステムを提示するのが、イスラーム国家である、ということである。