

イラクにおけるイスラーム政党

— 制度化と運動実践の連関と乖離 —

酒井啓子*

Islamic Political Parties in Iraq: Institutionalization and Mass Movement

SAKAI Keiko*

Secularisation and Westernisation/modernisation of the 1930-40 period affected the Muslim society in the Middle East and caused two types of reaction. One is popularisation of the crisis of Islam, i.e., the spread of the consciousness of the fear for losing the existing value system. It was a rather general phenomenon in the entire Middle Eastern Muslim society. The second reaction was from the narrower community of '*ulamā' al-dīn*', who feared the loss of their traditional position in society. This was more apparent in academic hierarchy among Shi'i '*ulamā'*'.

Muḥammad Bāqir al-Ṣadr developed his Islamic thought reflecting on these two waves. His aims were (1) to activate Islamic political movements in the framework of the modern-type of political parties (institutionalising political movement), and (2) to modernise and institutionalise *marja'i'ya* instead of individual *marja'i'ya*. The first aim was pursued in the context of the enlargement of the broader Islamic political activities including laymen. The second aim, on the other hand, involved regulation and systematisation of the intervention of '*ulamā'*' in politics, which had been observed in a sporadic and individual way through out the history of Shi'i *marja'i'ya*.

al-Da'wa was designed to achieve both purposes. Though it was established parallel to *marja'i'ya* and most of its founding members were from *ḥawza*, political circumstances forced them to withdraw from the party. Consequently, supremacy of the laymen was established in the leadership of al-Da'wa in the 1970s, and they introduced the organisational set-up, election system and internal regulation after loss of their sole *marja'*. This process led the party to the separation of political leadership from *marja'i'ya*. We may consider the feature of al-Da'wa as a symbol of modernity, and that it represents the ideological aspect of *marja'i'ya*.

In contrast to political development of al-Da'wa, other Islamic organisations such as 'Amal and SCIRI are rather inclined to depend on social networks of *marja'i'ya* in their activities. This is a part of the reason why they do not name themselves as a "party"; indeed for them it is rather important to enter the political sphere without using a name of "party" which carries with it imported Western images. This pattern in the Islamic movement emphasises the

* アジア経済研究所, Institute of Developing Economies

effectiveness of the traditional network of 'ulamā' or sayyids based on their sacredness, nobility of origin, or salvation of the soul. It can be acknowledged as an extension of the traditional social welfare network of *marja'i'ya*.

To conclude from what al-Da'wa and SCIRI could achieved, it is clear that the effort to institutionalise the political party was successfully accomplished but the institutionalisation of *marja'i'ya* is yet to be achieved. This does not mean, however, that the attempt for institutionalisation of *marja'i'ya* has abandoned. If we believe what is reported on the assassination of Sadiq al-Sadr, there remain still some forces to proceed with the reform movements of *marja'i'ya* inside Iraq. Shubbar suggests that the delay of political movements among Shi'i is because of the presence of *marja'i'ya*, and that after 40 years of experimentation with the political party idea we again see *marja'i'ya* working as an alternative to the immobilised political parties.

はじめに

現代イラク政治史において、常にその分析視点の核に据えられてきたのは、イラクに存在するエスニック上、あるいは宗派上の多様な社会集団間の関係と政治的対立構造との連関性である。アラブ民族とクルド民族、トルコマン民族などの複数民族集団の存在は、アラブ民族主義政党を始めとして各種民族主体に基づく政党結成を促した。¹⁾ 宗派的に言えば、イラクのイスラーム社会はスンナ派とシーア派にほぼ二分されるが、これもまたそれぞれの政治的環境に応じて、その宗派社会の政治化を反映した政党構成がなされることがしばしばである。とりわけオスマン帝国期以降のスンナ派イスラームの体制派学派化という、宗派上の差異と体制・非体制の区別が微妙に連関する構造にあって、シーア派社会出身の住民の間に長く、その政治的代表性が過少であるとの不満が蔓延していったことは事実である。

だが本稿の問題関心は、元来非エスニック的・非宗派的性格を持つ政党（たとえば共産党など）であるにも関わらず、上に挙げたようなイラク社会に存在するエスニック的・宗派的複合性とその政治活動や党員構成に影響を及ぼし、エスニック性・宗派性を身にまとうようになっていく、という過程にある。典型的な例としてはイラク共産党があり、これについては Batatu [1978] が詳細な分析を残している。

イスラーム政党もまた一看過されがちなことであるが、本来非エスニック・非宗派的性格の政党として成立したということに、留意したい。上のような分析視角が主流となるなかで、50年代以降イラクに成立したイスラーム政党に関しても、それがシーア派住民の間で広く活動を展開したことを捉えて、それがシーア派社会を代表する政党であると見なす見解が多く見られる。しかしイラクのシーア派社会は、アラブ民族に対峙して民族自決を求めるクルド民族と

1) アラブ民族主義政党は、イラク国家成立時（1921年）からさまざまな形で存在してきたが、最も代表的なものは現在の政権党であるバアス党であろう（1968年～）。またクルド民族政党は40年代の独立運動の志たるムスタファ・バルザーニーを核に成立したクルド民主党を祖として、多数存在する。また湾岸戦争後の北部地域の中央政府離れを反映したトルコマン、アッシリアなど少数民族の間での民族意識の高揚については、本文後述。

異なり、それがスンナ派社会に対して異なる政治的エンティティを求めるといような政治要求に発展したことはない [酒井 1996]。むしろシーア派社会における社会的アイデンティティを政治的代表性に反映させようという政治志向は、イスラーム政党によってではなく、王制下の世俗知識人の間に見られた。²⁾

本稿は、イラクのイスラーム政党の成立過程を再考することを通じて、そこでの非宗派性(=普遍性)と宗派性(=イラク南部に居住するアラブ・シーア派社会が持つ固有性)に注目し、その2つの要素の間で政党としての性格が揺れ動く過程を見る。そしてそうした「ゆれ」をもたらす政治的要因は何であるのか、さらには一般化して、社会的固有性が政治化する契機は何か、といった点を探ることとしたい。

1. 「イスラーム政党」の定義と分析視角

1.1 「政党」の持つ意味

まず、「イスラーム政党」を分析の俎上に乗せるうえで、アラブ世界でどれだけの「イスラーム政党」が存在するのか、大雑把なイメージを掴んでおきたい。そこで材料とするのが、1997年に日本国際問題研究所がまとめた「中東諸国における民主化と政党・政治組織の研究」という報告書で、湾岸の小国やリビア、スーダンなど若干のアラブ諸国を除けば、ほとんどの中東諸国における政党・政治組織を網羅した一種のディレクトリである。

このディレクトリで扱っているアラブ諸国の政党・政治組織数は272にも上る。しかしそのうち「イスラーム」と「党=ヒズブ, *hizb*」との名称を自称している政党は、実にわずか5組織しかない。うち2つは国際組織であるイスラーム解放党 (*hizb al-tahrir al-islāmī*) のシリア支部とチュニジア支部であり、残りはイエメンの民主イスラーム党 (*al-hizb al-islāmī al-dīmūqrāṭī*)、イラクのイスラーム・ダアワ党 (*hizb al-da'wa al-islāmīya*) とイラク・イスラーム党 (*hizb al-islāmī al-'irāqī*) である。「イスラーム」と明示しなくともイスラーム固有の名を冠したイスラーム主義の政党を合わせたとしても、エジプトのウンマ党 (*hizb umma*) やレバノン、サウディアラビアの神の党 (ヒズブッラー [*hizb allāh*]), チュニジアのナフダ党 (*hizb al-nahḍa*) などがわずかに加わるのみである。

むろん政党・政治組織の選び方に精粗はあろう。しかし大枠の認識としては、自称レベルで言えば「イスラーム」を冠した政党は実に数少ない、ということが言える。しかしこのことは、「イスラーム」を掲げた政治運動・組織が少ないということを意味しない。むしろ「イスラーム」を掲げた政治組織の数は極めて多いにも関わらず、それらの組織は「党=ヒズブ」と

2) 委任統治期・王制期 (1921-58年) において、いくつかのシーア派中心の政党が、シーア派住民の中央政府における代表性の小ささを問題視して、官僚など政府役職の宗派バランスを求める動きがあったが、それらは必ずしも分権・分離を志向するものではなかった [Nakash 1994]。

いう名称を使用せず、「集団＝jamā'a」や「運動＝ḥaraka」といった名称を使っているのである。ここに何故これらの「イスラーム」諸組織が「政党」を名乗らないのか、という問題が立てられる。あるいはこれらの諸組織はそもそも「政党」ではないのか。

ここにもう1つの資料を挙げてみよう。1992年10月に反政府活動の共闘組織であるイラク国民会議が、イラク・クルディスタンで開催したイラク反体制派大会で選出された執行委員会26人の名簿である。³⁾ この26人のうちイスラーム派と自他ともに認める者は10名であるが、彼らの出身組織は、以下のようになっている。

- ・イラク・イスラーム革命最高評議会 (majlis 'ālā lil-thawra al-islāmīya fil-'irāq, Supreme Council for Islamic Revolution in Iraq [以下 SCIRI と略])
- ・イスラーム・ダアワ党
- ・クルディスタン・イスラーム運動 (al-ḥaraka al-islāmīya fi kurdistan al-'irāq)
- ・イスラーム行動組織 (munazzama al-'amal al-islāmī)
- ・イスラーム・ブロック (kutla islāmīya)
- ・イスラーム幹部運動 (al-kawādir al-islāmī)
- ・イスラーム勢力団 (Islamic Forces Grouping ⁴⁾)

上述した通り、ここで「政党」を名乗っているのはダアワ党のみである。しかしその他の政治組織についても、このように反体制共闘組織に参加を表明している以上、政権奪取を目的とした組織であることは明らかである。「政党」の性質を緩やかな形で定義した岡沢 [1988] の「政治空間に浮遊するさまざまな利益・思想を吸収・動員してその力を背景に政治過程の継続的支配権を奪取しようとする人々の集合体／目的は全体的な政治権力獲得・行使・維持から、政府を形成して立法過程の主導権を得ること」との定義に照らせば、ここに集った諸イスラーム組織を政党と同質の機能と目的を有するもの、と見なすことができるだろう。広範に展開するイスラーム政治運動の現在の流れを見るにあたっては、政治主体を「政党」と名乗る組織のみに限定して分析することは、代表的ではあるが狭く特定しすぎて実態と遊離する、という懸念がある。ここでは、必ずしも「政党」と名乗るものでなくとも、ある程度政党としての特徴を有する組織については、分析対象に入れて考えるべきであろう。

そこで上の岡沢の定義を敷衍すれば、イスラーム社会における「政治空間に浮遊する利益」とはイスラーム信徒共同体の利益ということになるだろうし、また「政治空間に浮遊する思想」とはイスラームに源を発した思想ということになるだろう。よって「イスラーム政党」の定義を試み

3) 1992年当時の主たるイラク反体制派組織の概要については、酒井 [1993a] 参照のこと。

4) 設立経緯、アラビア語原語名不明。その後短命に終わったものと推察される。

ようであれば、「なんらかの形でムスリムから構成される信徒共同体の利益を代表するか、あるいはその組織の核となるイデオロギーをイスラーム思想から引き出している組織で、政権の獲得や参画、またその維持を目標とする集団」一般という形で定義することが可能であろう。

しかし同時に、同種の機能と目的を持ちながら何故政党と名乗るのか、あるいは名乗らないのかという問題を軽視するわけにはいかない。そこに明確な弁別の意図があるのだとすれば、それは何であるのか。ここでは、具体的には、上に挙げたイラクの諸イスラーム政党のうち、クルド地域におけるイスラーム勢力を除いた諸政党のなかで、過去20年以上の活動史を持ち3大主流と呼ばれる SCIRI、ダアワ党、イスラーム行動組織の3つの「自称」のありようとその政治運動理念を比較していく。つまり SCIRI とイスラーム行動組織が政党を名乗らず、ダアワ党があえて名乗っているのは単なる形式的な相違なのか、それともそれらの組織が持つ政治理念の差を意味しているのか、という点を第1の問題意識として、論を進めていきたい。

1.2 イスラームとナショナリズムの相反性とイスラーム政党

ところで、上で措定した「なんらかの形でムスリムから構成される信徒共同体の利益を代表するか、あるいはその組織の核となるイデオロギーをイスラーム思想から引き出している組織で、政権の獲得や参画、またその維持を目標とする集団」との定義は、緩やかな定義であるがゆえの両義性を排除しえない。その両義性とは、特に前段の「信徒共同体の利益代表」との位置付けが「イスラーム」=宗教としての性質を持つとともに、共同体=ネーション化した際には、それが「ナショナリズム」としての性質をも併せ持つということである。

ナショナリズムが、近代以前から存在するさまざまな社会意識一言語共同体や宗教共同体、過去の王朝の記憶や祖先の共有という神話などの「エトニ」、あるいは「プロト・ナショナリズム」—を礎型にして特殊近代に「創造」されたものである、という認識は、最近のナショナリズム研究者の多くの間で頻繁に議論されていることである [Gellner 1983; Anderson 1991; Smith 1986; 1979; Hobsbawm 1990]。このことは、ある種の中心的アラブ・ナショナリズムの思想的展開が、イスラームに基づく信徒共同体をひとつの重要な礎型として利用し、その上に成立したということによく現れている。⁵⁾ すなわち、アラブ・ナショナリズム思想の多くは近代西欧の世俗ナショナリズムをモデルとしながら、イスラームを「アラブ文化の重要な要素」として認識し、イスラームを否定するのではなくむしろ利用する形を取った。さらには、「アラブ共同体」の再生と復興はペルシアやトルコなどの非アラブによって歪曲・変質させられたイ

5) この立論は、主としてオスマン帝国からの自立・独立を求めるうえでアラブ・ナショナリストが、それまでイスラーム改革運動の文脈で主張されてきた「アラブにこそイスラームが啓示された」との論理を汲み上げることによって、トルコ人の統治に対するアラブの優位性を強調した、ということに基づく。またクルアーンの他語への翻訳不可性がアラビア語の言語的神聖性を立証するとの論理もまた、言語を核としたナショナリズム展開を支える要因となった [Haim 1962; Nuseibeh 1956]。

スラームを救済し、これを正しく担うものとしてのアラブの役割を再認識することである、として、イスラーム共同体とアラブ共同体の同一化を主張する議論も成立した [Farah 1984; Aflaq 1963].

しかしながら、基本的にイスラームとナショナリズムが相反する性格を持つということを看過してはならないであろう。すなわち宗教一般において、第1にナショナリズムが西欧近代の啓蒙思想のなかから信仰共同体に代わる共同体統合論理として生まれたものである、という点において、第2に世界宗教が普遍性を担うものであるのに対してナショナリズムは個別民族の固有性を一義的に捉える、という点において、宗教とナショナリズムの相反性は特に顕著である。アラブ・ナショナリズムもまた、宗教的紐帯に基づく人々の忠誠ネットワークを超えるものとして、世俗国家に集中すべき国民の忠誠のベクトルを想定した。

このアラブ・ナショナリズムの、イスラームを共同体紐帯の重要な要素と位置付けながら根本的には相反する、という二重性は、特に2つの形態を取って矛盾を表出させた。第1は宗教のナショナリズムの部分への矮小化、という問題であり、第2はナショナリズムが礎型とした宗教が必ずしも信徒共同体全体を代表する宗教でなかった場合の問題である。第1の点については、まさに「宗教復興」という現象がこの問題の帰結であると言って良いだろう。すなわち、ナショナリズムの「創造」に使われた礎型としての信徒共同体をナショナリズムの手から奪いかえし、ナショナリズムと別の形—「復興した宗教」の形で再生する試みこそが、「イスラーム復興」である。この奪いかえしの試みは、ナショナリズムが国家形成に失敗したために起こったと考えられる。そのため、「イスラーム復興」においては従来の「民族解放」史観を見直して新たな「イスラーム政治史」を構築せんとする、歴史の書き直し作業がしばしば行われる。⁶⁾

しかし第2の問題においては、必ずしもナショナリズムそのものの否定に帰結しない。逆に、代表されない信徒共同体がナショナリズムの枠組みのなかで一種のエスニック・マイノリティ化し、新たなナショナリズムとして多文化・多エスニック集団を包括する既存のシステムの延長上で展開する可能性を持つ。たとえばイラクにおけるアッシリア人は、従来アッシリア教会によって東ねられるキリスト教信徒共同体であると認識されていたが、イラク北部とい

6) たとえば、イラクにおいては従来アラブ・ナショナリズム史観のもとでその政党史が書かれてきたが、近年シュッバルを初めとしたイスラーム主義者による「政党史の書き換え」がなされている。そこでは特に、国家形成直前に発生した反英暴動である20年暴動の意味付けが最大の争点となり、民族主義史観では近代世俗主義知識人、軍人が抵抗運動の核になったとするが、イスラーム主義史観は暴動におけるウラマーの役割を強調している [Ruḥaymī 1984; Antonious 1938; al-Ḥusaynī 1994]. 特にシュッバルの「まずアラブ・ナショナリズムの政党がイラク外にできてその支部・活動延長がイラクに展開した」とのオスマン分権化党、誓約教会に対する認識、そして「イスラーム覚醒党の成立によって初めてイラクに独自の政党が成立した」とする認識は、アラブ・ナショナリズムによって保守的・後進的と否定されてきたイスラーム政党を、イラク一国内ナショナリズムの枠内で復権させる論理展開になっている [Shubbar 1989].

うアラブ、クルド、トルコマンなど種々の民族集団が自治・資源の分配を求めて競争を激化させていく過程で、自ら「民族集団である」という認識を選択し、固有の文化と歴史を持つアッシリア民族として、ナショナルな枠組みのなかで集団としての権利獲得を目指している。

このように見ていくと、上で規定したイスラーム政党には、ナショナリズムの枠組みと根本的に相反する方向性と、新たなナショナリズムとして展開していく方向性の両面がありうるということになる。たとえば上に挙げた反体制活動に従事するイラクの諸「イスラーム政党」は、いずれもナショナリズム政党・政権に反発するなかで発生した「イスラーム復興」を掲げる政党であると見なすこともできるし、同時に、これらのイスラーム政党のいずれもがクルドかシーア派中心の政党であることから考えれば、一種政治的マイノリティとしての性格をここに見ることもできる。すなわち、アラブ・ナショナリズムの礎型としてのイスラームが常にスンナ派イスラームであったことを考え合わせれば、⁷⁾「イスラーム派」と呼ばれる諸組織のシーア派としての「代表されない信徒共同体」としての性格が浮き彫りになる。

イスラーム派が反体制派連合の試みのなかで、シーア派社会における「エスニック組織」的役割をしばしば期待されているのは、この後者の見解に基づいたものである。現在の国際社会においては「クルド、スンナ、シーアの3エスニック集団から構成されるイラク」という認識が前提視され、さらに「イスラーム派」との呼び名によって普遍性を与えられながら、その実イラクの半数強の人口を抱えるシーア派社会＝「地域社会の利益集団」を代表するものとして「イスラーム派」諸組織が位置付けられがちなのは、上のような理由による。

それでは、このイスラーム政党の2つの方向性はどのようにして規定されるのであろうか。何が原因で、あるイスラーム政党は前者、すなわち反ナショナリズム型の復興主義政党の方向性を志向し、またある政党は後者、すなわちナショナリズムと親和性を持つに至るのであろうか。この点が、本稿が掲げる第2の問題意識である。

2. 近代「復興」イスラーム政党の成立経緯

2.1 ダアワ党成立の背景

本章および次章では、具体的に対象とする3つのイスラーム政党の性格を検討していく。そのことは実際には、シーア派イスラーム運動の祖たるダアワ党の成立過程を見ながら、その派生形態として SCIRI、イスラーム行動組織を位置付け、比較していくことに他ならない。

まず最初に、イラク・シーア派社会においてイスラーム政党が成立していった過程を概観

7) ここでは「ウルーバの父」と呼ばれるアラブ・ナショナリズム思想家のサーティウ・フスリー (Sati' al-Husri) が、イラクの教育行政の長としてスンナ派イスラーム史をイスラーム正史とし、シーア派ウラマーと政策上常に対立していたこと、またイラン系シーア派住民に対して反アラブの刻印を押して国外追放に処した、といった反シーア姿勢を取ってきた、という事実を指摘しておくにとどめる [al-Khalil 1989; Kedourie 1987].

しておこう。シーア派のイスラーム運動は、1950年代末に出現したイスラーム思想家、ムハンマド・バーキル・アッ=サドル (Muḥammad Bāqir al-Ṣadr) のイスラーム思想を核として開始、発展していった。直接の繋がりを持たないイスラーム行動組織を除けば、すべてのイスラーム派組織はバーキル・アッ=サドルが中心となって設立したイスラーム・ダアワ党 (以下、ダアワ党と略) を母党として分派・分裂して成立した。

ダアワ党の公式の成立年次は1957年、ナジャフにおいてである。⁸⁾ このダアワ党成立を招来した当時の政治的・社会的環境として、最近のイスラーム運動研究者の多くは、以下の諸組織および運動をあげている [al-Khursān 1999; Mu'min 1993; Nakash 1994]。

- ① 1930年代に発展したムンタダ・アン=ナシュル (muntadā al-nashr, 広報クラブ) によるイラク・シーア派のマドラサ (madrasa) 改革
- ② ムスリム同胞団 (al-ikhwān al-muslimūn), イスラーム解放党など、スンナ派社会を含めた広範なイスラーム運動組織の存在
- ③ ムスリム青年組織 (munazzama al-shabāb al-muslimīn), ジャアファル党 (ḥizb ja'fari) など、イラク・シーア派社会で成立した諸政党

これらの政治的環境と並行して、アヤトッラー・ムフシン・アル=ハキーム (Āyat allāh Muḥsin al-Ḥakīm) が、共産主義、社会主義など世俗近代思想のウラマー社会への浸透を危険視して、ハウザ (hawza, 学界) の改革を進めていった。そうした一連の経緯が、ダアワ党の政治活動展開へとつながっていった、というのが、近年の通説となっている。

このダアワ党成立の背景にあるイスラーム運動の流れには、2つの源流を見ることができる。第1は、イラクのみならずイスラーム社会で広範に起こっていたイスラーム復興運動の潮流としての側面であり、宗派を問わず外国支配のもとで近代世俗主義が浸透し、近代国家による宗教管理が強化されていくにつれて、高まる「イスラーム衰退」への危機感に対応した政治傾向であった。第2は、同じくイスラーム衰退に対する危機感に発するものではあるが、とりわけイラク・シーア派のウラマー社会という限定した空間において生まれた、西欧近代に対する抵抗と改革の潮流である。

第1の源流は、②のムスリム同胞団、イスラーム解放党から影響を受けたという点に如実に現れている。イラクのムスリム同胞団は、エジプトのムスリム同胞団のイラク支部として1948年成立したもので、ムハンマド・マフムード・アッ=サッワフ (Muḥammad Maḥmūd al-Sawwāf), ムハンマド・ファラジュ・アッ=サーマッラーイ (Muḥammad Faraj al-Sāmarrā'i) ら

8) 実質的に指導体制、内部組織が固まったのは58年晩夏カルバラの会合においてであった。このカルバラ会議に出席した者はバーキル・アッ=サドル、バーキル・ハキーム、ムルタダ・アスカリ、マフディー・ハキーム、ターリブ・アッ=リファーイー、ムハンマド・サーディク・アル=カムシー、アブドゥッ=サーヒブ・ドゥハイル、サーリフ・アル=アディーブであった [al-Khursān 1999]。

を中心にモースル (Mawṣul), サーマッラー (Sāmarrā'), バグダード, バスラなどで活動を活発化させていた。⁹⁾ ダアワ党の創設メンバーのうちでは、ターリブ・アッ=リファーイー (Ṭalīb al-Rifā'i) が特に強い影響を受けたと言われるほか、同胞団員であったムハンマド・ハーディー・アッ=スバイティー (Muḥammad Hādī al-Subaytī) が解放党を経てダアワ党に入党した、というケースもある [al-Khursān 1999]。イスラーム解放党も、1952年にパレスチナ, ヨルダン人中心にエルサレムで成立したもので、同胞団同様イラク外の組織であった。同胞団とは思想的にもそのスタンスも一線を画し、アブドゥル=アジズ・アル=バドリー ('Abd al-'Aziz al-Badri), アーリフ・アル=バスリー ('Ārif al-Baṣrī) などシーア派を含めてイラク人も加わっていたが、指導部が非イラク人で宗派主義的傾向が強かったため、幹部と折り合いがつかずに脱退するシーア派党員が多く、ダアワ党がこれらを吸収した [Mu'min 1993]。またフルサーン [al-Khursān 1999] は、構成員の連続性とどまらず、思想的にもサドルが同胞団、特にマウドゥーディ (Mawḍūdī) やサイイド・クトゥブ (Sayyid Quṭb) の思想に影響を受けた、としている。

このように、「ダアワ党=シーア派社会特有の政党」という他者からの「見なし」に反して、ダアワ党の出発点においては、シーア派の思想潮流よりはむしろスンナ派イスラーム思想において展開されていた流れがその政治思想に大きな影響を与えたと言える。ここに、ダアワ党成立が宗派を超えたイスラーム世界全体の潮流の一部としての現象であったという、「超宗派性」が指摘できる。そしてこれらの源流は、ダアワ党がシーア派社会という地域集団の利益代表としてではなく、普遍性を持ったイスラーム思想/イデオロギー政党としての性格を与えるものであったと言えよう。

これらスンナ派系政党に加えて、③のようなシーア派社会に固有の政党もまた、ダアワ党の前身として存在するのは確かである。ジャアファリ党は、1952年ナジャフで成立した組織で、これを結成したシュッバル (Ḥasan Shubbar), サーディク・アル=カーム=シー (Muḥammad Ṣādiq al-Qāmūsī), アブドゥッ=サーヒブ・ドゥハイル ('Abd al-Ṣāhib Dukhayl) はすべてダアワ党の創立時の党員となっている。またムスリム青年組織は1950年にイッザッディーン・アル=ジャザーイリー ('Izz al-Dīn al-Jazā'irī) がナジャフで設立した組織で、そのメンバーのサーリフ・アル=アディーブ (Muḥammad Ṣāliḥ al-Adīb) はダアワ党創立時のメンバーである。しかしこの組織の後身である「ムスリム信徒協会」(munazzama al-muslimīn al-'aqā'idīyyin), 「敬虔で信仰深き青年」(shabāb al-'aqīda wal-imān) 組織を、ダアワ党は結局統合できておらず、最終的には相容れない性格を持った運動であったと言えよう。このことを指してフルサーン [al-

9) 同胞団は50年代にイラク・イスラーム党という名称で公認政党の認可を得ようとして得られなかった。上に指摘した同名の党は、湾岸戦争後に同胞団の流れを汲む在外のイラク人が結成した新しい組織である。

Khursān 1999] は、ダアワ党にとってはこれらの組織よりも同胞団、解放党の方が関係が近く対話があった、と指摘しており、イスラーム政党としてのダアワ党の普遍性を強調している。

また①のムンタダ・アン＝ナシュルによる「近代」を賞賛する立場に基づいた改革運動も、30年代のイスラーム社会が経験していた西欧近代の波にどのように対応するかという、イスラーム世界全体の共通課題のもとに生まれた運動であった。ムンタダは1935年にムハンマド・リダー・アル＝ムザッファル (Muḥammad Ridā al-Muzaffar) が中心となって成立し、39年から継続的な教育活動を開始してマドラサを次々に建設していったが、その根底には旧来のマドラサが保守的で近代科学に対して否定的であり、現実に対応できないので、宗教教育と近代科学を併用する新たなマドラサを確立する以外にない、との認識があった。こうした試みは、ナジャフのウラマー (‘ulamā’, イスラーム知識人) 界がラディカルなモダニストと極端な保守派の2派の両極分裂を起こし、機能不全に陥っていると不満を持っていた若年層を惹きつけるに十分であった。特にイジュティハード (ijtihād) に対する新しい姿勢は、サドル思想にそのまま引き継がれている。こうした新規性ゆえにナジャフの宗教機関の多くはムンタダをマドラサとして認めなかったが、1942年にイスファハーニー (Abu al-Ḥasan al-Isfahānī) のファトワー (fatwā, 教令) でようやく認められた [Nakash 1994]。ムンタダとダアワ党の連続性は、ムンタダの事務局を務めていたカームシーやドゥハイル、マフディー・ハキーム (Muḥammad Maḥdī al-Hakīm) などダアワ党創設者の大半がムザッファルの生徒であったということによっても示される [al-Khursān 1999]。

しかしこのマドラサ改革は、その改革がシーア派若手ウラマーに多大な影響を与えたという点では、第2の流れを汲むものでもあった。第1の源流を代表するムスリム同胞団などの先行組織が、非ウラマーを含んだ—というよりは非ウラマーを中心としたイスラーム衰退に対する危機感に基づく反応であったとすれば、この第2の流れはウラマー界、とりわけシーア派社会におけるウラマー界＝ハウザを中心として展開された改革と政治化の試みの流れのなかに位置付けられる。シーア派社会における「ウラマー界の改革・政治化」という意味では、1920年前後に各種ウラマーが積極的に民族解放・反植民地主義活動を展開した例がいくつも存在する。この時期のシーア派中心のイスラーム政党には、イスラーム覚醒党 (ḥizb al-naḥḍa al-islāmiya, 1916年設立)、ナジャフ秘密党 (ḥizb al-najaf al-sirri, 1918年)、イスラーム祖国協会 (al-jam‘īya al-waṭaniya al-islāmiya, 1918年) などが挙げられる。1918年のナジャフ暴動や20年暴動に結実した当時のウラマーの政治関与は、¹⁰⁾ 当時のイスラーム社会が世紀の変わり目に経験したさまざまな変化に対していかに自己防衛するか、ということに主眼が置かれていた。英

10) 20年暴動とは、イラクに対するイギリス支配に反対してウラマーや南部部族、都市知識人や一部の民族主義軍人が1920年に起こした大規模な反英暴動のことを指す。またナジャフ暴動は、1918年に一部ウラマーと部族勢力が起した、その前哨的暴動と位置付けられる。

軍の侵攻に対するジハード運動は崩壊しつつあるオスマン帝国の救済を目的とし、ナジャフ暴動などに見られる対英攻撃は反植民地・抵抗運動のひとつであった [酒井 1993b].

これら 20 年代に激しく政治化したシーア派ウラマーが一旦政治舞台から退出した後、¹¹⁾ 上述したような「極端なモダニストと保守派の両極分解」という状況がハウザを取り巻いたわけであるが、それでも 40 年代初頭にナショナリスト勢力と共闘姿勢を取って反英活動に取り組んだムハンマド・フサイン・カーシフ・アル=ギター (Muhammad Husayn Kāshif al-Ghitā) などの存在もまた、ナショナリズムの台頭に付随したウラマーの政治化として認識されるものであった [Abbas 1997].

このような 50 年代のイラクにおける 2 つのイスラーム運動の潮流を、ムウミン [Mu'min 1993] は次のように表現している。つまり 1 つの流れは ①「ハサン・アル=バンナー (Hasan al-Bannā) 派閥」、2 つ目は ②「カーシフ・アル=ギターの派閥」で、①は組織的でマドラサの枠組みに新規性を持ち、現在に至る持続性を持つが、②は個人的 (fardiya) 伝統的方法を取る点で ①と相異なる、とする。ここでは「ハサン・アル=バンナーの派閥=同胞団」の延長線上にダアワ党を置いて、カーシフ・アル=ギターに代表される伝統型と区別して「革新型」に位置付けていることは明らかである。ダアワ党は、以上の 2 つのイスラーム運動の流れがまさに合流した地点で成立したと言えよう。サドル思想が求めたものは、この普遍的大衆的レベルでのイスラーム復興と、ハウザの改革とをともに実現することであったと見なすことができる。しかしこうした二側面を併せ持つということは、運動の局面ごとにどちらの性質が強く表出するか、常に党内が緊張関係のなかにあるということになりかねない。次節では、ダアワ党が経験してきた両側面の相克のあり方を見ていく。

2.2 マルジャイーヤと政治的分離

さて、「ハウザ/ウラマーの政治化」を考える際に無視できないシーア派社会の特質として、マルジャイーヤ (marja'iya) の存在が指摘できる。マルジャイ・タクリド (marja' al-taqlid)、すなわち模倣すべき模範という、スンナ派社会にはない宗教上の最高位階を持つシーア派宗教界は、しばしばこの「模範」が政治化することによって信徒共同体全体の政治的方向性が決められた。¹²⁾ 前述した 1920 年前後の反植民地運動も、それに先立つイランでの諸運動同様、マルジャイ・タクリドか、あるいはそれに続く高位のウラマーが政治的指導性を発揮することで展開されていったものであると認識できる。ここでシュッバル [Shubbar 1990] が興味深

11) 政治化したウラマーは、20 年暴動後多くが処刑されたりイランへ国外追放されたほか、その後国民議会選挙を巡り主要ウラマーが選挙参加禁止のファトワーを発出、ボイコットを呼びかけた結果、逆にシーア派住民の全般的な政治進出が遅れることとなった。

12) マルジャイ・タクリドとは、シーア派において 12 代目イマームの不在以降イマームの持つべき権威をウラマーが代行するにあたって 18 世紀に導入された概念で、イジュティハドを行ううえで「知」「公正」「敬虔」の 3 つが必要とされる。

い指摘をしているので、引用しておきたい。すなわち、「同胞団などスンナの組織は運動面での展開は早く、シーアに先立っていたが、シーアは政党結成でスンナに先立った」ということである。シュッバルは、シーア派のイスラーム復興が何故運動面でスンナに遅れたか、という点について、シーア社会においてはマルジャイーヤの存在が運動を代替していたからだ、と示唆する。そしてその代わり、シーア派宗教界はこの時期に信仰とイジュティハードなど思想面の革新に力点を置いていた、と指摘するのである。

ダアワ党も最初はマルジャイーヤに依存した形で活動を展開していった。すなわち、草創期のダアワ党は、ウラマーの集団としてマルジャイーヤの目的に沿った活動を行う組織として認識されていた。同党は60年にマルジャイ・タクリードとなったムフシン・アル＝ハキームを初めとして、ムルタダ・アール・ヤーシーン (Murtaḍā Āl Yāsīn), イスマーイール・アル＝サドル (Ismā'īl al-Ṣadr) ら当時の有力ウラマーから支持を受けている。¹³⁾ またアール・ヤーシーンら当時ナジャフの主要なウラマーによって設立された宗教・文化組織であるウラマー協会 (jamā'a al-'ulamā') は、ほとんど思想的にも構成上もダアワ党と同じであった。その協会が発行していた「アドワー (adwā)」誌の執筆陣は、今から読み返すとほとんど、後にダアワ党およびその分派イスラーム組織のオピニオンリーダーとなる者たちである。このように、ある意味で成立当初のダアワ党は、ナジャフのマルジャイーヤの政治ウィングといった色彩が濃厚であった。

こうしたダアワ党の出発点におけるマルジャイーヤとの密接な関係—二人三脚と言ってもよい—が大きく変質するのは、2つの経験を経てのことである。第1の変節点は、成立後まもない1960年にサドル、およびハキームの2人の息子であるマフディーとムハンマド・バーキル (Muḥammad Bāqir al-Ḥakīm) が脱党したことである。そもそもウラマー界においては、政治に関与することは望ましいことではないとの「伝統」が根強く存在する。たとえばカーシフ・ギターが、生前程度の低いウラマーであるとして他のウラマーから軽視されたのは、政治に対して積極的に介入したためであった [Shubbar 1990]。こうした傾向はダアワ党成立時においても強く、マルジャイーヤの露骨な政治関与を批判的に見るものは多かった。とりわけイスラーム勢力の政治組織化を危惧するアラブ・ナショナリストや共産党は、ウラマー協会をダアワ党と同一視してこれを非難、攻撃材料とした。ムウミン [Mu'min 1993] によれば、当時のバース党 (ḥizb al-ba'ṭh) はウラマーのフサイン・アッ＝サーフィー (Ḥusayn al-Ṣāfi) をム

13) 40年代マルジャイ・タクリードであったハサン・アル＝ムサーウィー (Ḥasan al-Mūsāwī) の死後、マルジャイーヤはコムブルージュールデー (Brūjurdī) に移動した。またナジャフでは当時10人ものがいた高位ウラマーの間でマルジャイーヤが分かれた。こうしたことからナジャフのマルジャイーヤが弱体化したが、その中心であったハキームとシーラージー両名のうち後者が60年に逝去し、またブルージュールデーも同年に逝去したため、その後はハキームの単独マルジャイーヤで安定した、という経緯がある。そのため、ハキームはマルジャイーヤの組織力強化と影響力拡大のためにさまざまな方策を取ったとされている [Mu'min 1993]。

フシン・ハキームのもとへ派遣し、「ダアワ党の政治行動がマルジャイーヤを利用しており、これを傷つけることになる」と進言させた。その政治的策謀はともあれ、サドルはこれを契機にダアワ党から退くことになる。¹⁴⁾ また同様にハキームの息子2人も脱党し、ダアワ党はマルジャイーヤから距離を置いた存在となるのである。さらに70年代、バアス党政権下でイスラーム勢力に対する弾圧が強まると、サドルはハウザ防衛のためにウラマーの子弟の入党を禁じたが、このことも非ウラマーの比例増に繋がった。

この結果、ダアワ党では非ウラマーの幹部進出が顕著となった。ウィリーはダアワ党における非ウラマーの存在の多さを指摘しているが、それはこうした経緯によるものと考えられよう [Wiley 1992]。その典型的な例は、サドル脱党の後に党の指導的地位についた元同胞団および解放党員のスパイティーである。彼はハウザを中心とした活動よりも超宗派的共同活動を優先させ、イスラーム解放党、ムスリム同胞団と合同で海外派遣団を組織するなどしている。またフルサーン [al-Khursān 1999] は、後に「イマーム戦士運動 (ḥaraka jund al-imām)」を結成するサーミー・アル＝バドリー (Sāmi al-Badri) が何故ダアワ党を脱党することになったかという原因を、この時期の幹部たるアーリフ・アル＝バスリーとの対立に帰している。すなわち、バドリーが地元 (バグダード・カラダ [Karrada] 地区) でのハウザやフサイニヤ (ḥusayniya) での活動に焦点を当てた運動を展開したのに対して、バスリーはこうした宗教ベースの活動に消極的であったことが、対立の原因であった。サイイド (sayyid, 預言者ムハンマドの子孫) でウラマーのバドリーが党の運動範囲を伝統的ハウザの範疇で考えていたのに対し、非ウラマーのバスリーは党活動を、「マルジャイーヤ・ネットワークを超えて広くムスリム社会全般」に向けた運動と認識していたのである。

第2の変節点は、1980年のバアス党政権によるサドルの殺害後、指導部選出において党内選挙制度を取り入れたことである。サドルを失ったことは、ダアワ党にとっては精神的指導者を失うというあまりにも大きな激震であり、その欠落をいかに埋めるかが急務であった。サドルの存在が大きすぎたことで、それに継ぐ精神的指導者を即時に全体の合意のもとで定めることは困難を極めた。¹⁵⁾ そこで採用されたのが政治局の公選制であり、2年毎の選挙が定められ、同時に党機構も整備された。¹⁶⁾ ここで設定された党機構において特徴的なのは、ウラマーである

14) その後サドルはドゥハイルを介してダアワ党との連絡を取り合った。ドゥハイルはその重要な役割のため、70年代初期にバアス政権によって殺害されている。

15) 現在のダアワ政治指導部は、サドル死後ダアワ党にとって最も近い精神的指導者はファドラッラー (レバノン・ヒズブッラーの精神的指導者) であるとしている。1999年の筆者によるダアワ党幹部インタビュー。

16) ダアワ党の組織概要は、以下のようになっている。最高決定機関は党大会 (mu'tamar) であり、2年毎に定期大会が開催され、そこで幹部 (qiyāda) が選出される。幹部任期はこれまで2年間で留任の回数を問わなかったが、2000年筆者のインタビューによれば、留任回数を3回に限定せんと改革案が進行中である。幹部には政治局、組織局、軍事局など7局あり、幹部の間では25-30人程度の出席によってシューラー (shūrā) が開催される。また司法機関にあたる党調整規律委員会 (lijna taqyiyim wa indibāt hizbi) も、大会によって選出さ

うと非ウラマーであろうと一般党员として党組織に組み込まれるが、神学、法学面での顧問的組織として高位ウラマーから成立するウラマー委員会 (al-majlis al-'ulamā'i) が、幹部を頂点とする組織構造とは別途設けられていることである。このことはウラマーを党内で特別扱いするというよりはむしろ、知識面での顧問的存在に高位ウラマーを位置付けることで、政治を取り扱う幹部との距離を維持するという意味合いが強い。同委員会が大会の下に位置付けられていることは、後述するようにウラマーに対する重要な制度的制限である。なおこの指導部の選挙という方法には当然反対の党员も多く、ここで反発して脱退した主としてバスラ出身の党员が設立したのがダアワ・イスラミーヤ (al-da'wa al-islāmiya) である。¹⁷⁾

さらに忘れてならないのは、これらの経験とは別に、サドル思想そのものがマルジャイーヤの近代化を推進していることである。アジーズ [Aziz 1993] は、サドルが「伝統的に親しい者同士や親族などの内輪のサークルが、情報収集や意思決定、宗教的基金の分配などにおいて利用してきた」マルジャイーヤのありかたを問題視し、マルジャイーヤ内部の制度化と政治との分離を主張したと指摘している。彼の「適切な (ṣāliḥī) マルジャイーヤ」、あるいは個人的 (fardīya) マルジャイーヤに対置した形の「客観的 (mawḍū'i) マルジャイーヤ」という発想は [Allāwī n.a.]、サドルと親しく、またダアワ党员の多くがサドル亡き後師事するレバノンのファドラッラー (Muḥammad Ḥusayn Faḍl Allāh) によって、「マルジャイーヤの制度化」という形で一層明確に示されている。ファドラッラーは「マルジャイーヤの制度化とは単なる伝統的ハウザの特質の域を超え、ウラマーの単なる集合体であってはならない。ウンマは社会的にも政治的にもマルジャイに依存しているのであるから、マルジャイがそれぞれ自分の意見なり個性なりをばらばらに主張すれば、それに従うウンマは分裂し、混乱する。ゆえに個人としてのマルジャイではなく、制度としてのマルジャイーヤを導入すべきである」と述べている [Ḥasanī 1993]。この「個別のマルジャイーヤに従えばウンマが混乱する」という危機意識は、とりわけサドルという制度化を必要としないほどに揺るぎないマルジャイを失った時に、党幹部の間で切実なものとして感じられたのであろう。

いずれにしても、サドル思想を核としたうえに、この2つの経験が加わることによって一偶然性も大きく影響したがその偶然を処理した選択によって一、ダアワ党は単独の宗教的・精

れる。それぞれの幹部局の下には地域委員会 (lijna qit'a'a), その下に地区委員会 (lijna mintaqā), マハッラ委員会, 細胞と細分化されていき、それぞれ2-5個の組織が上部委員会の下につく。細胞は2から10人程度の正式党员によって構成され、25人を超えるとマハッラ委員会 (lijna maḥallīya) となる。正式党员が大会で選挙権を得るには、6年以上の党歴を持ち3年以上マハッラ委員会に所属している必要がある。

17) サドル死後の「創設者の正統性」を巡る混乱は、選挙を巡ってのみ発生したのではない。この直後にダアワ党から脱退して新たなイスラーム政治組織を結成した者(イスラーム幹部運動、ムジャーヒディーン運動など)の多くは、サドル理論の「解釈」を巡ってダアワ党本体から飛び出したものである。とりわけサドルが「哲学」や「経済」と異なり「政治」に関して明確な理論を残していないことが議論の争点となっている。

神的指導者に依存することと、党として政治的指導者を抱えることとは異なるものである、という原則を築き上げることとなった。つまり、当初マルジャイーヤ改革とイスラーム政治運動が重複する形で始まった政党活動は、ダアワ党においてはマルジャイーヤと政治の分離という形に帰結していくのである。

3. 「イスラーム政党」制度化と運動実践の乖離

3.1 ダアワ党の対 SCIRI, 対イスラーム行動組織比較

さて、以上のダアワ党政治活動の展開経緯を踏まえたうえで、シーア派社会における他の主流イスラーム組織たる SCIRI とイスラーム行動組織を、ダアワ党と比較してみたい。これら2つの組織は、上述したようなダアワ党が進んでいった経路とむしろ逆方向を歩んでいった。すなわちこの2つに特徴的なのは、それがむしろマルジャイーヤとの重なり／不可分性を組織的性格としていることである。

まずイスラーム行動組織の場合は、ムハンマド・アッ＝シーラージー (Muhammad al-Shirāzi) のマルジャイーヤとして出発したという明確な出自がある。¹⁸⁾ 同組織はダアワ党を母体にしておらず、ナジャフのハキーム・マルジャイーヤに対して、カルバラーで対抗的にマルジャイーヤを確立しようとしたアッ＝シーラージーに思想的源泉を求めている。そもそもシーラージーの思想は、ホメイニーの主張した「ウィラーヤト・ファキーフ (wilāyat al-faqih)」に極めて近似した「マルジャイをいかなる政治組織をも超越しウマを代表する存在として位置づける」というものであると言われており、その前身組織の名をマルジャイーヤ運動と呼ぶほどに、マルジャイーヤとの一体性は明らかである。

一方 SCIRI は、1982年にイランに亡命したウラマーを中心にして成立した組織で、当初イスラーム諸組織の共闘と戦線統一を目的としていた。そのためダアワ党やイスラーム行動組織を初めとして、ダアワ党から派生した「イマーム戦士運動」やイラク・ムジャーヒディーン運動 (ḥaraka al-mujāhidin al-'irāqiyyīn)、さらにはクルディスタン・イスラーム運動 (al-ḥaraka al-islāmiya fi kurdistan al-'irāq) やクルド・ヒズブッラー (ḥizb allāh) などをその傘下におく形を取った。しかしその議長職が第1代目のマフムード・アル＝ハーシミー (Maḥmūd al-Ḥāshimī) からムハンマド・バーキル・アル＝ハキームに交替して以降、故ムフシン・ハキームの息子でありダアワ党の創設メンバーの1人としての、バーキル・ハキームのカリスマ的支配を核とした組織運営に変質していった。

またここでは、ハキームとサドルのハウザ改革思想における本質的差異にも留意しなければならない。すなわち、ダアワ党設立に先立ち、共産主義の台頭を脅威と見なしてムフシン・ハ

18) 成立年1976年。ただしそれ以前から文化・教宣活動を行っていたと主張する。

キームがハウザの改革、再編に熱心であったということは上でも指摘したが、その内容は主として、① ウラマー間ネットワークの再確立のため、各地にワキール（代理人、wakil）を派遣して密接な情報・広報網を構築する、② イスラーム儀礼における青年層の紐帯・活動強化を促進する、といったことであった。そしてハキームの主目的は、マルジャイーヤの中央政府からの自律性を維持することにあった。それはある意味では、大アヤトッラーとしてのハキーム個人のマルジャイーヤの強化・確立に力点が置かれていたとも言えるだろう。¹⁹⁾ その点が、個人のマルジャイーヤに依存するのではなく制度化すべきであると考えていたサドルとの違いである。

このマルジャイーヤ認識の違いが、SCIRIのダアワ党との明確な相違点を生み出している。すなわち、上にあげたようなムフシン・ハキームのカリスマ性の血縁による息子への継承といったあり方は、マルジャイーヤの制度化とはますます乖離した展開となった。SCIRIのこうした変質と並行して、成立時に整備された組織内の幹部選出制度もなし崩しになっていった。議長選出にあたっては、2-3年毎に議長選挙が実施されることになっているにも関わらず、少なくとも90年代に入ってから政治的状況が原因で実施されず、無選挙状態でハキームの議長歴任が続いている。²⁰⁾ このようにSCIRIの場合は、当初政党連合の確立とその近代的な組織化を模索しながら、かつてマルジャイであった父とその一族の影響力を背景としたウラマー・ネットワークへの依存パターンから脱却できなかった（あるいは回帰した）例と見なすことができよう。

ここで1.1で掲げた第1の問題意識に立ち返って考えてみれば、イスラーム行動組織とSCIRIの2つともがあえて「政党ではない」というスタンスを取っているということは、そうしたマルジャイーヤとの分離を想定すべき「政党」という組織形態を選ばないという選択と、密接に関わっていると言える。前述したシュッバルの「運動」＝マルジャイーヤ／「思想・組織」＝政党、という認識を前提とすれば、SCIRI、イスラーム行動組織が自他ともに認める「政党」ではないということは、それが「運動」であり、マルジャイーヤ「運動」というシーア派信徒共同体に固有なシステムに大きく依存している、ということである。²¹⁾

19) 必ずしも前述した選挙ボイコットに始まることなく、静観派と行動派は従来もそれぞれに存在した。20年暴動期においては、その直前までマルジャイであったヤズィディー（Kazim al-Yazdi）は政治関与を一切避けるとの姿勢を貫いていたが、死後マルジャイとなったムハンマド・タキー・アッ＝シーラージー（Mirza Muḥammad Taqī al-Shirāzī）が積極関与派だったことでウラマーの政治参加が促されたという側面がある。

20) 1996年、筆者による‘Abd al-Laṭīf al-Khaffājī（イマーム戦士運動）へのダマスカスでのインタビュー。

21) なお推察になるが、他の組織、特にSCIRIやイスラーム行動組織がマルジャイーヤ＝精神的指導者と政治的指導者の分離をなさなかったのは、それらが精神的指導者を失うことがなかったからではないかとも考えられる。すなわち、これらが核とするウラマーの多くがイランに亡命した—イラン革命という契機を経て、「現存するイスラーム政権」のもとに亡命できた—という時代性の要素は、否定できない。ダアワ党がマルジャイーヤ／政治の分離を時代が進むにつれて推進してきたのに対して、SCIRIがそれとは逆にハキームのマルジャイーヤ

また第2の問題意識、すなわち思想的普遍性に基づくイスラーム政党か「代表されない信徒共同体」を代弁するものとしての政党か、という区分をここでの事例に当てはめれば、マルジャイーヤという固有の社会的ネットワークを礎型として組み立てられた「運動」を指向するか、それを越えた形の「運動」を想定するか、ということがそれに対応するだろう。SCIRIとイスラーム行動組織という2つの政治組織の活動の力点が、マルジャイーヤを核とした地域社会—狭く見ればカルバラ、ナジャフといったそれぞれのマルジャイーヤのハウザが存在する地域であり、広く見ればイラク南部のシーア派社会—に限定される傾向は否定できない。かつてサーディク・アル=サドル (Muhammad Ṣādiq al-Ṣadr) のマルジャイ・タクリード位就任時に、ハキーム家のひとりが「何故ハキーム家からではないのか」と不満を露にしたことを記憶していたサドル支持者が、後述するサーディク・サドル殺害事件に際して、コムで反バーキル・ハキームのスローガンを掲げた、といった事件が発生した。²²⁾ このことはサドル事件が人々によって明確に、「サドルのマルジャイーヤ」対「ハキームのマルジャイーヤ」という対立項として解釈されたことを意味する。すなわち、公式見解はどうあれ、SCIRIがハキーム個人の血縁関係に基づく「政治集団」として他者から「見なされ」ていることが、この事件によって明示化された。こうしたことからわかるように、「ウラマー個人とその支持者集団の利益代表集団」としての性格を排除できないのが、現在のSCIRIであると言える。そしてそのことは、前節で述べた「個人的・伝統的方法」でのウラマーの政治介入—ダアワ党がその発展のなかで断絶してきたもの—に近似した形態をまとってきているとも言える。

さらに言い換えれば、「マルジャイはすべてに超越するものである」とするイスラーム行動組織の見解に明確に示されているように、マルジャイーヤと政党という2つの運動主体の認識において、マルジャイーヤが超越するがゆえにこれを政治主体から分離させたダアワ党と、超越するがゆえに政党という形態を取れないその他のイスラーム組織、という形で分類することもできるのではないだろうか。

このダアワ党のマルジャイーヤ/政治の分離を明確に示した事件に、1998年の党政治指導部と党スポークスマンであり主要なイデオログであったアースィフィー (Muhammad Mahdi al-Āṣifi) との意見の食い違いがある [酒井 1999]。経緯を要約すれば、イラン在住のアースィ

を継ぐものとしての性格を強めていったのは、イランにおけるイスラーム政権の成立とそれに対立するイラク政権によるハキーム一族の国外追放政策、という時代状況のなかで、ハキーム家の一族としての1ヶ所であつた生存という要素があつたからではなからうか。

22) サーディク・アル=サドルはバーキル・アッ=サドルの従兄弟にあたり、ホイ (Abū al-Qāsim al-Khū'ī) 死去の後1992年にマルジャイ・タクリードの地位を得たが、この人物で特筆すべきことは、現イラク政権が支持してマルジャイとなった、と言われ続けたことである。当時SCIRIのハキーム家は、露骨に「格からすればハキーム家の方がより多くのマルジャイ候補を抱えているのに、サドル家は政府に擦り寄ってまでマルジャイとなった」といった趣旨のサドル批判を行っていた。本文中のエピソードについては *Watan al-'Arabi*, 1999, Mar., 19 参照。

フィーがイランの最高指導者であるハーメネーイに特定したバイア (bay', 忠誠) の表明を行ったことに対して、それを一切踏られなかった党幹部がアースィフィーの独断専行性を批判、対立した結果アースィフィーが党での資格を凍結することとなった。ここで重要なのは、上で述べた「ウラマー委員会」のメンバーであるアースィフィーの個人としての思想、あるいはバイアの対象がどうであれ、党としての判断は政治局が選挙や合議を通じて行うものだ、という党の原則を明確に確認した事件だったということである。ここから「テヘランに対するロンドンおよびダマスカス支部（政治局が存在）の優位」という意味合いを引き出すことができると同時に、テヘラン支部の抱えるウラマー／宗教的イデオログと政治的指導部の間の明確な分離を見ることができよう。

このダアワ党内の対立は、2000年にはさらに深刻な亀裂となって現れた。それは上の事件を反映した形でロンドン支部とテヘラン支部を分断、実態として党が二分される形となったと伝えられる。²³⁾ このことを示唆しているのが、ダアワ党ロンドン支部機関紙による同支部代表イブラヒーム・アル＝ジャアフアリ (Ibrahim al-Ja'fari) に対するインタビューである。²⁴⁾ ここで彼は、マルジャイーヤと党の関係を以下の諸点にまとめている。すなわち、① 党内において、党員が従う特定のマルジャイに対する喧伝、ないし賞賛を明示してはいけない、② 党内にマルジャイーヤのネットワークを持ち込んではいならない、③ 党はいかなるマルジャイの広報母体でもない、といった点が原則である、とする。このスタンスはまさに上に述べた政党のマルジャイーヤからの独立を明確に示す発言だといってよからう。

3.2 思想政党の挫折と運動の復権？

以上、ダアワ党と SCIRI、イスラーム行動組織との比較を通じて、「思想→政党＝社会的固有性からの断絶性＝普遍性」、「運動＝既存動員ネットワークとの継続性＝固有性に基づく疑似エスニシティ化＝ナショナリズムの『材料』化」という2つの「イスラーム政党」のありようを概観してきた。そこでは、ダアワ党が政治とマルジャイーヤの分離によって党組織そのものに亀裂を生じて存続を脅かされ、他方で SCIRI はますますハキーム・マルジャイーヤに依存した個人的ネットワークに活動領域を押し込めていくという「政党」の閉塞状況が明らかにされた。そうしたなかで、サドル／ファドラーの掲げたマルジャイーヤの改革自体の流れは、いかなる展開をたどったのであろうか。

まず留意すべき点は、これらのダアワ党や SCIRI による展開が、ある意味では、両者ともに国外に拠点を置いた形で政党活動を展開しなければならない、という特殊な環境にあるがゆえのものである、ということである。イラクのイスラーム政治運動を取り巻く環境が、イスラーム

23) 2000年、イスラーム主義イラク人複数にインタビューした際の未確認情報。

24) *Sawt al-'Irāq*, July 7, 2000.

ム運動に対する弾圧と統制という国内の過酷な状況であるがゆえに、動員対象たる国民大衆の目の前で「政党としての制度化」と「運動」という2つの側面をひとつの主体が併せ持つことは、ほぼ不可能である。前述のダアワ党が、精神的指導者より党組織の論理を優先させたという事例は、ある意味では党幹部が国内の運動場面から離れていたがゆえに下せた判断であったとも言えよう。逆にイラク国内の運動場面においては、政府の厳しい監視のもと政党を組織化するという試みは極めて困難であり、よって「運動」は非政治的な形を取らない限り広がりや継続性を確保できない、という状況がある。この後者の事例として典型的なのが、1991年の湾岸戦争直後に発生したインティファダ (intifāda, 暴動)、および1999年2月に殺害されたマルジャイ・タクリードのサーディク・サドルによるハウザ再建の試みであった。

まず1991年インティファダにおいて特徴的であったのは、それがかつてない規模で全国的な広がりやを示した暴動であったということと、自然発生的かつ同時多発的に起こった組織化されていない暴動であったということである。徹底的な国内での反政府組織の解体によって、既存の政党組織はこうした暴動の契機に有効には機能しえなかった。逆に、共産党の例ではあるが、政権による過酷な弾圧を経験している分だけ政党所属であることが足枷となって、暴動に参加できない、ないしそれを抑制する形の行動を取るといった事例すら見られた。²⁵⁾ このインティファダを主導した層について、ラウーフ [Raūf 1999] は次のように分析している。「イスラーム政治活動の第一世代は、ダアワ党など政治組織に基づく活動を国内で活発に行っていた世代である。この世代が弾圧によって国外に出た後、1980年代の青年の間にはイラン・イラク戦争の影響もあって精神的な宗教依存が進み、社会不満を抱えた第二世代が生まれた。これがインティファダで主力となった世代である」。その組織離れは、暴動の成果を「手柄」に利用しようとする在外のイスラーム政治組織への反感によってその後も進んだが、新しい政治組織を結成するといった動きもなく、主たる暴動参加者は海外に亡命して継続的な運動となることがなかった。

これに対してラウーフが指摘するのが、国内の第三世代と見なされる層の存在である。その中心に据えられたのが、第一世代であるマルジャイ・タクリードのムハンマド・サーディク・サドルであった。以下、各種報道とラウーフの分析を総合すれば、サーディク・サドルはこれまでのイラク政府の弾圧方法と先行世代の失敗を十分見たうえでその経験を活用、「タキーヤ (taqiya, 信仰を隠すこと) と忍耐」を基本として静かな活動を心掛け続けた。そこではハウザとマルジャイーヤの護持を最大の目標に設定し、そのために、ハウザの大衆からの遊離を解消し日常的問題へのハウザの対処を深めることを目的とした。すなわち、インティファダで表出した大衆の不満を国外の「政治組織」が組織的に主導していくことができないなかで、改め

25) 1996年筆者によるイラク共産党関係者インタビュー。

てマルジャイーヤの社会的役割の重要性が浮き彫りにされた。そのことがサーディク・サドルをして、ハウザの大衆への再接近の必要性を認識せしめたと考えることができる。

特に対象となったのは部族社会との関係であり、ここでは「部族と政府の調停者」としてのウラマーの役割を回復するため、部族に対するウラマーの忌避感を払拭することに力点が置かれた。こうした行動には、湾岸戦争以降政権がその傾向を強めていた対部族依存の状況において、部族カードを政権から奪取しようとの意味を見て取れる。すなわち対部族懐柔を進める政府が部族法を復活させたことは [Baram 1997], まさにウラマー界にとっては50年代におけるイスラームの危機の再現であっただろう。

そうした目的意識のもと、サーディク・サドルはハウザと政府の相互不干渉を前提として政権と共働するという選択肢を取った。多くのウラマーやイスラーム政治組織が政府との衝突を恐れずに活動を展開して国外に出る結果となったのに対して、サーディク・サドルの選択は、ハウザを守り拡大していくためには可能な限り政府と衝突せず、非政治的運動に徹することであった。そのために彼が必須と判断したのが、金曜礼拝の再開である。イラクのシーア派社会においては、非ムスリムの統治下では金曜礼拝を行わないことを伝統として、バアス党政権下では金曜礼拝を実行してこなかった。²⁶⁾ しかしそのことが大衆との遊離を招いているという点を深刻視したサーディク・サドルは、クーファ (Kūfa) でこれを開始した。その結果、その影響の大きさを懸念した政府によって、1999年2月、殺害されたのである。

おわりに

以上に論じてきたことを要約すれば、以下のようになる。

イラクにおけるシーア派中心のイスラーム運動は、50年代にアラブ・イスラーム世界に一般的な傾向であった世俗化、イスラームの衰退に対する危機感の反映として、成立した。それには、(1)イスラーム社会の大衆的レベルでの一すなわち平信徒を中心とした一危機感と、(2)シーア派社会に固有のマルジャイーヤを基盤としたウラマー界 (ハウザ) での危機感との、二重の危機感があった。ダアワ党はそのいずれの潮流をも汲む形で成立し、そこでは、(1)の危機感から発する活動は平信徒幹部下での政党としての組織整備という形で、(2)はハウザの近代化改革と、個人的影響力に依存していたマルジャイーヤの制度化、という形で展開、具現化されていった。

しかし党を取り巻く政治的環境により、ダアワ党においては(1)の側面が前面に打ち出される傾向が強く、その結果マルジャイーヤに依存するウラマーの政治活動と党政治幹部の間に齟

26) 金曜礼拝の位置付けについて、筆者が2000年ダアワ党員に対して行ったインタビューによれば、シーア派ウラマーのなかでも、カーズィミーヤのハリシー (al-Khālīsī) のみは金曜礼拝を続けていた。内容的に政治的色彩が少なかったこと、ハリシーの社会的影響力が少ないことから、政府はこれを看過していたと言う。

齟齬を生ずることとなった。その代表的なパターンが、個人としてのマルジャイーヤ・ネットワークに依存する傾向を強めた SCIRI との不協和音であり、またウラマーを中心とする党テヘラン支部と平信徒中心のロンドン支部との亀裂である。このように、政党としての制度的整備を進めるとともに、マルジャイーヤとの距離を広げていったダアワ党は、その活動が宗派的限定性を帯びないように、政党として超宗派的・非個人的性格を維持してきたと言える。その一方で、SCIRI などのマルジャイーヤ依存度の強い政治組織は、それがゆえに地域的宗派的限界を乗り越えることができていないと対比することができる。

だがこのように一政党と名乗ると名乗らないとに関わらず、政治組織として活動する諸組織のいずれもが、政権による弾圧によって国内での活動から切り離されていったのに対して、国内でのマルジャイーヤ運動の流れは断たれたわけではない。特に湾岸戦争以降の大衆の間に蔓延する社会的閉塞感を、いかなる社会的・政治的組織も代表しえない状況のなかで、再びマルジャイーヤはその社会運動の核としての意味に注目が集まるようになっていく。

結局、地域性を代表するものにせよ、超宗派的イデオロギーを代表するものにせよ、「政党」が国内に「浮遊するさまざまな利益、思想を吸収・動員」することができずにいるなかで、国内では「運動実態」が先行して進んでいったというのが、イラクにおけるイスラーム政治運動の置かれた状況であると言える。

引用文献

- Abbas, Hasan Ali Turki. 1997. *Imam Kashif al-Ghita, the reformist Marji' in the Shiah school of Najaf*. ph.D, The University of Arizona.
- 'Abd Alla, Hamid. 1997. *Hizb al-Da'wa al-Islamiya; zuruf al-nashat wal-fiqr al-haraki*. Kuwait : Dar al-Qartas lil-Nashr.
- Aflaq, Mishil. 1963 (3rd ed.) *Fi Sabil al-Ba'ith*. Dar al-Tali'a. Beirut.
- Allawi. 1999. *Hizb al-Da'wa al-Islamiya; ishkaliya al-sira'a*. n.a.n.a.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities; Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. New York: Verso.
- Antonious, George. 1938. *Arab Awakening*. London: Hamilton.
- Armstrong, John. 1982. *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Aziz, T. M. 1993. The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shii Political Activism in Iraq from 1958-1980, *International Journal of Middle Eastern Studies* 25 : 207-222.
- Baram, Amatzia. 1997. Neo-Tribalism in Iraq 1991-1996, *International Journal of Middle East Studies* 29(1) : 1-31.
- Batatu, Hanna. 1978. *The Old Social Classes and Revolutionary Movements in Iraq*. New Jersey : Princeton University Press.
- Cleveland, William L. 1971. *The Making of an Arab Nationalist; Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*. New Jersey : Princeton University Press.
- Farah, Elias. 1984. *Arabism and Islam; According to the Ideology of the Arab Ba'ith Socialist Party*. Vienna : International Progress Organization.

- Farah, Tawfiq E., ed. 1987. *Pan-Arabism and Arab Nationalism; the Continuing Debate*. Boulder : Westview Press.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford : Basil Blackwell.
- Haim, Sylvia, G. 1962. *Arab Nationalism; an Anthology*. Berkeley : University of California Press.
- al-Ḥasanī, Salīm. 1993. *al-mu'ālim al-jadīd lil-marja'īya al-shī'īya*. n.a., n.a.
- Hobsbawm, Eric. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press.
- al-Ḥusaynī, Salīm. 1994. *Dawr 'Ulamā' al-Shī'a fī Muwājahā al-Isti'mār*. Qum: n.a.
- Ibrahim, Farhad. 1996. *al-Tā'ifīya wal-Siyāsa fil-'Ālam al-'Arabī; numūwdhāj al-shī'a fil-'irāq*. Cairo : Madbūli.
- Jankowski, James and Israel Gershoni, eds. 1997. *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. New York: Columbia University Press.
- a-Jubūrī, 'Abd al-Jabbār Ḥasan. 1977. *al-Aḥzāb wal-Jamā'āt al-Siyāsīya fil-Qutr al-'Irāq 1908-1958*. Baghdad : Dar al-Hurriya.
- Kedourie, Elie. 1987. The Iraqi Shias and Their Fate. In Martin Kramer ed., *Shiism, Resistance and Revolution*. Boulder: Westview Press.
- Khadduri, Majid. 1969. *Republican Iraq*. London : Oxford University Press.
- Khalidi, Rashid, Lisa Anderson, Muhammad Muslih and Reeva Simon, eds. 1991. *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press.
- al-Khalīl, Samir. 1989. *Republic of Fear*. London : Hutchinson Radius.
- al-Khursān, Ṣalāh. 1999. *Hizb al-Da'wa al-Islāmīya; Haqāiq wa Wathāiq*. Damascus : al-Mu'asasa al-'Arabiya lil-Dirāsāt wal-Buḥūth al-Istrātijīya.
- Litvak, Meir. 1998. *Shī'i Scholars of Nineteenth-century Iraq*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Mu'min, 'Alī. 1993. *Sanawāt al-Jamr; Musīra al-Ḥaraka al-Islāmīya fil-'Irāq 1957-1986*. London : Dār al-Musira.
- al-Nafīsī. 1995. *al-Fiqr al-Ḥarākī lil-Taiyārāt al-Islāmīya*. Kuwait : Dār al-Nahār lil-Nashr.
- Nakash, Yitzhak. 1994. *The Shiis of Iraq*. New Jersey : Princeton University Press.
- Nuseibeh, Hazem Zaki. 1956. *The Ideas of Arab Nationalism*. Ithaca : Cornell University Press.
- Ruḥaymī, 'Abd al-Ḥalīm. 1984. *Tārīkh al-Ḥaraka al-Islāmīya fil-'Irāq*. Beirut : Dār al-'Ālamīya.
- Raūf, 'Adīl. 1999. *Muḥammad Muḥammad Ṣādiq al-Ṣadr: marja'īya al-maydān: mashhurī'a al-taghbī'yyīri wa waqāi' al-igbtīyāl*. Damascus.
- Sawt al-'Irāq*. 2000.
- Shubbar, Ḥasan. 1989. *al-'Amal al-Ḥizbi fil-'Irāq* (Tārīkh al-'Irāq al-Siyāsī al-Mu'āṣir vol.1). Beirut : Dār al-Turāth al-'Arabī.
- _____. 1990. *al-Taḥarruk al-Islāmī* (Tārīkh al-'Irāq al-Siyāsī al-Mu'āṣir vol.2). Beirut : Dār al-Muntadā lil-Nashr.
- Smith, Anthony. 1979. *Nationalism in the Twentieth Century*. Oxford : Martin Robertson.
- _____. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. New York : E.J. Brill.
- _____. 1991. *National Identity*. London : Penguin Books.
- Wardī, 'Alī. 1969. *Lamahāt Ijtīmā'īya min Tārīkh al-'Irāq al-Ḥadīth*. Baghdad : Matba'a Sha'b
- Waṭan al-'Arabī*. 1999.
- Wiley, Joice. 1992. *The Islamic Movement of Iraqi Shia*. Boulder : Lynne Rienner.
- 岡沢憲美. 1988. 「政党」現代政治学叢書13. 東京大学出版会.
- 酒井啓子. 1993a. 「戦後イラクにおける反体制活動」『海外事情』41(5).
- _____. 1993b. 『国家・部族・アイデンティティー』アジア経済研究所.

- _____. 1996. 「アラブ民族主義とイスラームの相克」小杉 泰編『イスラームになにがおこっているか』
- _____. 1999. 「遠隔地イスラミストと国際政治」『国際政治 (宗教と国際政治)』第 121 号.