慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	解放党の「カリフ制国家」構想 : 基本原則及び総論・カリフ規定を中心に
Sub Title	Ḥizb al-Taḥrīr's conception of the "caliphal state" : focusing on basic principles, general provisions, and caliphal provisions
Author	山岡, 陽輝(Yamaoka, Haruki)
Publisher	慶應義塾大学大学院法学研究科内『法学政治学論究』刊行会
Publication year	2023
Jtitle	法學政治學論究 : 法律・政治・社会 (Hogaku seijigaku ronkyu : Journal of law and political studies). No.137 (2023. 6) ,p.293- 338
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10086101-20230615-0293

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

解放党の「カリフ制国家」構想
――基本原則及び総論・カリフ規定を中心に――

山岡陽輝

一　はじめに
二　イスラームにおいてあるべき国家像
三　「カリフ制国家」の基本原則
　(一)　主権論
　(二)　実態的な権力論
　(三)　カリフの任命の義務性とその権能
四　「カリフ制国家」の基本原則の思想的位置づけ
　(一)　主権論・権力論
　(二)　カリフ論の概要
五　「カリフ制国家」の諸規定
　(一)　解放党の「憲法草案」の特徴
　(二)　国家論総論――一般規定と統治制度
　(三)　国家の支配制度――イスラーム法とカリフ
六　おわりに

一　はじめに

本稿は、イスラーム主義組織「解放党（Hizb al-Taḥrīr）」[1]が提示する「カリフ制国家（dawla al-khilāfa）」構想の内実を、その基本原則や「憲法草案」の規定に注目して解明するものである。

解放党は、一九五〇年頃[2]にタキー・ディーン・ナブハーニー（Taqī al-Dīn al-Nabhānī）によってエルサレムで結成された、イスラーム主義組織であり、イスラーム政党[3]である。設立当初の目的は、イスラーム国家の樹立とエルサレム（パレスチナ）の解放であった［Commins 1991: 194; 中田　一九九七：四〇］。彼らは、自らを以下のように表現している。即ち、解放党は「政党であり、その原理はイスラームである。［…］解放党は政治的な団体であって、精神的な団体でなく、学問の団体でもなければ、教育［団体］でもないし、慈善団体でもない」（以下、〔　〕内は引用者による）［*Hizb al-Taḥrīr* 2010: 6］。

こうした解放党の政治性を象徴するのが、彼らの「カリフ制国家」構想である。解放党は、サイクス＝ピコ協定に象徴される既存の国民国家体制を強く批判しているが［Ibrāhim 2016; Ḥizb al-Taḥrīr Wilāya al-Sūdān 2017］、他方で「カリフ制国家」構想は、その思想的なオルタナティヴとなり得るものである。

ところが、こうした「カリフ制国家」構想は、これまで十分に検討されてこなかった。例えば、解放党の思想や組織を射程に含んだ研究には以下があるが［Commins 1991; Taji-Farouki 1996; 中田　一九九七；Baran 2006; Mohamed Osman 2012; Iqbal and Zulkifli 2016; Aitkulova 2021］、これらの多くは、その思想的論点がカリフ革命論[4]など一部にとどまり、国家論が十分に議論されていないという問題がある。例外的にコミンスは彼らの国家構想に一定の紙幅を割いているが［Commins 1991: 207-210］、その内容は役職や論点ごとの簡単な紹介にとどまる。またファールーキーも彼らの秩序構

想を論じてはいるが、その論点は、国家論に対するナブハーニーの視座やその背景、現代の国民国家からの影響などが中心であり［Taji-Farouki 1996: 63–71］、彼らの「カリフ制国家」構想自体を正面から論じているとはいえず、また国家論とイスラーム政治理論との関係性の検討も残された課題となっている。さらに、解放党の秩序構想を分析する本稿の文脈では、国民国家体制の否定やグローバル化と解放党の関係について論じたIqbal and Zulkifli［2016］も重要であるが、この研究は専ら、解放党が国民国家体制を否定していることに焦点を当てており、やはり、彼らの新たな国家構想は十分に論じられていない。端的に言ってこの研究は、解放党の「脱国民国家」的な思想にのみ注目し、彼らが「カリフ制国家」の建国を目指していることを等閑にしているのである。このように、従来の解放党研究において、その「カリフ制国家」構想は十分に論じられてこなかった。

このような研究状況において、本稿は、解放党の「カリフ制国家」構想の内実を解明することを試みる。後述するように、解放党は極めて具体的に「カリフ制国家」を構想しており、それは解放党の出版物に詳細に示されている。そこで本稿は、解放党が出版する一次資料として『イスラームにおける統治制度（*Nizām al-Hukm fī al-Islām*）』［al-Nabhānī 2002］及び「憲法草案」に依拠しながら[5]、その構想を描き出すことを試みる。

本稿の構成は以下のとおりである。まず、解放党がイスラームにおいてあるべきと考える国家像を瞥見し（第二章）、次いで、彼らが提示する「カリフ制国家」構想に目を向ける。具体的には、その基本原則を抽出し（第三章）、それをイスラーム政治思想の文脈に定位する（第四章）。また、「カリフ制国家」の「憲法草案」の諸規定についても、特に総論規定と国家元首（カリフ）に関する規定を中心に分析する（第五章）。

二　イスラームにおいてあるべき国家像

まず、解放党が理想とするイスラームにおける国家像を見てみたい。『イスラームにおける統治制度』において、彼らは以下のように述べて国家の樹立を義務とする。

> イスラームは、それが国家や社会、生活（hayāt）の原理であることに基づき、国家や統治をその一部とした。そして、ムスリムたちに、国家や統治を樹立しイスラームの諸規則（aḥkām al-Islām）によって統治することを命じた。[al-Nabhānī 2002: 14]

イスラームと国家の関係については、以下のように述べられる。

> イスラームは、〔イスラームの〕諸規則を施行する国家の中で生きるよりほかに存在しない。それゆえイスラームは、宗教（dīn）であって原理（mabdaʾ）であり、統治と国家はその一部である。国家とは、イスラームが一般的な生活（al-ḥayāt al-ʿāmma）においてその諸規則を施行するためにもたらした、唯一の合法的な手段である。〔…〕それは人間の政治的な国家であり、霊的な神権国家（dawla ilāhiya rūḥiya）ではない。それは神聖さ（qadāsa）をもたず、その元首は無謬性（ṣifa al-ʿiṣma）をもたない。[al-Nabhānī 2002: 16]

以上によれば、イスラームとは国家なしには成り立たないものである。そして、その国家とは神権的で無謬なもの

ではなく、単にイスラームの諸規則を施行するための唯一の手段に過ぎないとされる。

さて、以上のようにイスラームに不可欠であるとされる国家であるが、それは、具体的にはどのようなものであろうか。「イスラーム国家（al-dawla al-Islāmīya）」と題した節において、彼らは端的にイスラーム国家を表現する。

> イスラーム国家とは、聖法を施行するカリフ〔を戴く国家〕であり、イスラームの諸規則を施行するため、及びダアワとジハードによって世界にイスラームのメッセージを伝えるための、政治的行政的な実在である。[al-Nabhānī 2002: 17]

これまでの記述で、「イスラームの諸規則」や「聖法」といった表現が登場していることに気がつく。両者はともに、イスラーム法のことである。

小杉が「政教一元論」として提示したように、イスラームが政治と宗教を区分せず、両者が一元的であることは今やよく知られているが[小杉 一九九四：一六―二七]、イスラームの内部に一切の分節化が見られないわけではない。それが、小杉が「政教一元論」と並んで提示する「法政二元論」が意味するものである。これは即ち、シャリーア（sharī'a）と国家の分化[6]、換言すれば、法と共同体の分化を意味するものである[小杉 二〇〇六：八七]。

このようにイスラームの内部には法（シャリーア）と共同体（国家）の要素があるが、法は共同体より優位な存在である。これは、法が「神的正当性に近い次元であ」る一方で、国家は「法の意志を体現して法を施行することによってはじめて正当なものとなる」がためである[小杉 一九九四：二〇―二一]。換言すれば、国家はシャリーアによる正当化を求め、シャリーアは国家を正当化するのである。

のちに詳しく論じるように、解放党が樹立を目指しているのは、イスラーム法を施行する国家である[7]。或いは、次のように言うべきかもしれない。即ち、イスラームにおいて国家を構想することは、理念的には、イスラーム法を施

行する手段を構想することと同義である。それゆえに、解放党が理想とする国家像は必然的に、イスラーム法の施行に基礎づけられるのである。

その上で、解放党はまず、イスラーム国家を他の国家と消極的に区別する。

> イスラーム国家は、イスラームの信仰から生じたものを除いては、いかなる思想や概念、統治、尺度をもつことは許されない。［…］このように、イスラーム国家の機関（ajhiza al-dawla al-Islāmiya）においては、「民主主義的」概念による諸官庁（wizārāt）は存在せず、その統治においては、「帝政的」、王政的または共和制的ないかなる概念も存在しない。これらがイスラームの信仰から生じておらず、それから生じた諸概念に反するためである。［al-Nabhānī 2002: 18–19］

解放党によれば、イスラーム国家とは、思想であれ概念であれ、はたまた統治であれ尺度であれ、イスラームの信仰に由来しない一切のものを拒絶する国家である。その内部では、民主主義も否定されるし、帝政、王政、共和制も否定される。[8]

『イスラームにおける統治制度』は「イスラーム国家」を次のように言い表す。

> 結果として、イスラームにおける統治制度とはカリフ制（nizām al-khilāfa）である。すでに、カリフ制の統一（waḥda al-khilāfa）と国家の統一（waḥda al-dawla）、また、一人のカリフ［に対する］以外にはバイア（bay'a）[9]は許されないことについて、合意（ijmā'）が成立している。［al-Nabhānī 2002: 31］

即ち、解放党の提示する「イスラーム国家」とは、イスラーム世界全体にただ一人のカリフによって統治される国

家である。

カリフについては、次のように説明され、また、カリフ制樹立の義務性が強調される。

> カリフ位（al-khilāfa）とは、イスラームの聖法の諸規則を確立しイスラームのダアワを世界に伝えるための、世界中のすべてのムスリムに共通の指導者の地位（ri'āsa）であって、イマーマ（al-imāma）と同義である。［…］
>
> カリフの樹立は、世界中のすべての国（aqtār）において、すべてのムスリムの義務である。それを遂行することは、［…］選択の余地や容赦のない不可避の命令（amr muḥattam）である。そして、それを遂行しないことは最大の罪の一つであって、アッラーは厳しい責苦で苦しめる。［al-Nabhānī 2002: 32］

それでは、解放党によって提示されたイスラームにおける国家論を、広くイスラーム政治思想（研究）の文脈に位置づけてみたい。

まず、彼らはイスラーム国家の樹立をムスリムの義務であるとする。国家の樹立の必要性は、広くイスラーム政治思想に認められている。この点について、飯塚は次のように述べている。即ち、「ウンマの存在理由が地上に神の命令を具現することにある以上、ウンマはこれらの法規範によって統治されなくてはならない。しかるに、法による統治を実現するためにはなんらかの統治機構が不可欠となる」［飯塚 二〇〇八：八］。解放党が国家を求めていることは、イスラーム政治思想上の一般的な要請と何ら違うことはない。

他方で、問題となるのは、そこで要請される国家がいかなるものであるかという点である。現在のイスラーム世界（或いは、少なくとも中東）の諸国家は、世俗主義を掲げるトルコなど一部の例外を除いて、自らのイスラーム的正当性を強調している。このことは例えば、中東地域の多くの国の憲法に、国教条項に加えてイスラーム法条項が存在す

ることに象徴的である。[10] この条項は、イスラーム法の論理において「イスラーム法が国家の制定法に対して優位であることを要求する」中で［小杉 一九九四：二三四］、国家の制定法がそれに反しないことを強調するものであり、この点に、国家が自らのイスラーム性を強調する意図が見出せる。他方で、多くのイスラーム主義者は、国家がイスラーム法を施行していない（或いは、その施行が不十分である）との立場をとる。こうした対立こそが、現代のイスラームをめぐる対立の大きな要素となっているが、[11] ここでの解放党の訴えは、後者の立場に重なるといえよう。即ち、彼らが考えるイスラーム国家とは統一された「カリフ制国家」であり、解放党は、それを戴かない既存の体制はすべて、イスラーム国家の名に値しないとの立場をとるのである。イスラーム国家は、イスラームの信仰から生じたもののみによって構成されるべきであり、[12] それゆえ、民主主義や王政、共和制、帝政、連邦制といった他の体制はすべて批判されている。

ただし、彼らによれば、国家とはイスラーム法を施行するための手段に過ぎず、また、神権制でもなく無謬なものでもない。そもそも先述した「法政二元論」は、端的に言って、イスラームにおいては法（シャリーア）と共同体（国家）の分化が見られ、両者は、国家がシャリーアによる正当化を求め、シャリーアは国家を正当化するという関係にあった。この議論からも明らかなように、国家は無謬性をもつものではなく、その政治は神権制とはいえない。小杉は、イスラームが統治者の恣意を不可視の「神意」によって正当化し得ない構造をとることを論じているが［小杉 一九九四：二二―二二］、解放党の国家論もまさに、こうした構造を具体化したものということができる。この点について、解放党のイスラーム国家論は伝統的な国家論に大きく違うところはないといえよう。

その上で、彼らはあるべきイスラーム国家を「カリフ制国家」であるとし、その樹立を義務としていたのである。

三　「カリフ制国家」の基本原則

解放党が理想とするイスラーム国家（「カリフ制国家」）像が浮かび上がったところで、その基本原則を明らかにしたい。『イスラームにおける統治制度』では、「統治制度は四つの原則に基づく」として、次の四点が挙げられている［al-Nabhānī 2002: 38］。

一―主権（al-siyāda）はウンマではなく聖法（al-shar'）に属する。
二―権力（al-sulṭān）はウンマに属する。
三―単一のカリフの任命はムスリムの義務である。
四―カリフただ一人が、シャリーアの諸規則を法制化する権利をもち、憲法とその他の諸法律（qawānīn）を制定する。［al-Nabhānī 2002: 38］

これらの原則は、次のように整理することができる。前半の二項目はそれぞれ主権論と実態的な権力論である。後半の二項目はともにカリフ論であるが、そのうち「三」はカリフの任命の義務性（即ち、カリフの任命以前）について、「四」はカリフの権能（即ち、カリフの任命以後）について述べている。以下では、この四つの論点に依拠しながら、解放党が構想する「カリフ制国家」の基本原則を明らかにしよう。

㈠　主権論

解放党が掲げる四つの基本原則のうち、第一の論点は主権論である。あるべき姿の国家像とされる「カリフ制国家」においては、「主権はウンマではなく聖法に属する」とされる。この問題は、「主権（al-siyāda）」という言葉の意味に大きく左右されるものでもあるが、解放党が示す「西洋の術語（iṣṭilāh）」としての「主権」は、「意志（irāda）」の実行権とでもいうべきものである。この点については次のように述べられる。

> ある人が自分の意志を実行したら、主権はその人に属する。もし、その人の意志が他の人によって実行されたら、〔その人は〕奴隷である。［al-Nabhānī 2002: 38］

換言すれば、自らの意志を自らで実行することができれば、その行為者は「主権」をもつといえる。こうした「主権」概念をウンマにあてはめると、次のようになる。

> ウンマが自らの意志、即ち、ウンマの人々の意志の総和を、ウンマのうちの〔一部の〕人々を通してウンマ〔自身〕が実行し、また、ウンマが合意して彼らにウンマを司る権利を与えたら、ウンマ自身が主人（sayyida）である〔といえる〕。もし、ウンマの意志がウンマ以外〔の主体〕によって強制的に実行されたら、ウンマは奴隷（musta'bada）である〔といえる〕。そのため、民主主義の制度は〔次のように〕いうのである。主権は国民（sha'b）に属する。即ち、〔国民とは〕その意志を実行し、〔国民が〕望む人を〔代表に〕任命し、その意志を実行する権利をその人に与えるのである。［al-Nabhānī 2002: 38-39］

ウンマの意志とはウンマを構成する人々の意志の総和であり、これをウンマ自身が実行できれば、ウンマは主権をもつ「主人」であることになる。[13] この説明は、民主主義国家を想定した場合、非常によくあてはまる。即ち、他のあらゆる国家と同様に民主主義国家も（国民の意志の総和であるところの）意志をもつが、民主主義国家には、その意志を自由に実行できる権能をもつという特徴がある。それゆえ、民主主義国家においては、国民は（国民全体の総和的な）意志の実行者であるといえ、国民の代表を任命し、国民の代表が国民の意志を実行する。このような意味で、主権は国民に属するのである。

だが一方で、解放党が理想とするイスラーム国家においては、このような主権と国民の関係とは異なる形で、主権とウンマの関係が立ち現れることとなる。民主主義国家のそれとは異なる主権の位置づけは、次のように述べられている。

> こうした主権の法則によれば、主権はウンマではなく聖法に属する。聖法が個人の意志を聖法に従って実行するのであって、個人が自ら望むように自分自身〔の意志を実行するの〕ではない。個人の意志は、アッラーの命令とアッラーの禁止によって実行されるのである。〔…〕アッラーと使徒に戻すということの意味は、聖法の統治に戻すということである。聖法こそがウンマと個人を統治し、ウンマと個人の意志を実行するのである。これこそ使徒がもたらしたことであった。ウンマと個人は聖法に服属し、ゆえに、主権は聖法に属する。そのためカリフは、ウンマのもとでウンマが望むことを実現する被用者（ajīr）として、ウンマにバイアされるのではない。〔…〕カリフは、アッラーの書とアッラーの使徒のスンナを実現するために、つまり、人々が望んだことを実現するためではなく聖法を実現するために、アッラーの書とアッラーの使徒のスンナに基づいて、ウンマにバイアされるのである。〔…〕[al-Nabhānī 2002: 39]

イスラーム国家において、ウンマの意志を実行するのは、ウンマの意志そのものではなくイスラーム法である。たしかに、ウンマが人々（ムスリム）の集合である以上、その総和としてのウンマの意志は存在する。しかし、イスラーム国家においてそれを実行するのはイスラーム法であり、ウンマは民主主義国家のようにそれを自由に取り扱うことはできない。解放党が指摘する「西洋の術語」としての「主権」の用語法に従えば、ウンマは、自らの意志を実行する権能をもたないために、主権をもたないのである。

(二)　実態的な権力論

解放党が掲げる四つの基本原則のうち、第二の論点は実態的な権力論である。「カリフ制国家」においては、「権力はウンマに属する」とされる。これは一見、先に述べた主権とウンマの関係からすると矛盾した内容のように思われる。しかしながら、解放党の思想において、これら二つの立場は矛盾することなく両立する。

それは偏に、「主権（al-siyāda）」と「権力（al-sulṭān）」という二つの概念の質的な違いによる。即ち、（先に見たように）ここでの主権とはある主体が自分の意志を実行できる権能であり、それはイスラーム法に属していたが、他方で、ここにいう権力とは（主権がイスラーム法に属することを前提とした上での）より実態的な次元のものなのである。

さて、権力がウンマに属することは、ウンマによるカリフの任命と、バイアによるカリフの権力獲得に拠る［al-Nabhānī 2002: 39］。権力・カリフ・ウンマの三者の関係は、次のように述べられている。

> バイアは、ムスリムからカリフにするのであって、カリフからムスリムにするのではない。ゆえに、このムスリムたちはカリフにバイアした者、つまり、カリフを彼らの統治者として打ち立てた者である。［…］カリフはこうしたバイアによって、権力を獲得する［のである］。［…］［al-Nabhānī 2002: 40］

> カリフはバイアによって権力を獲得する。というのも、アッラーはバイアによってカリフに従うことを義務づけている。〔…〕それゆえ、カリフ制はバイアによる。〔…〕こうして、ウンマのバイアによって〔カリフは〕ウンマから権力を獲得し、ウンマはバイアした者に従うことが義務となった。〔…〕このことは、権力がウンマに属することを示している。〔…〕したがって、ムスリムがカリフを打ち立て、アッラーの書とアッラーの使徒のスンナに基づいてカリフにバイアし、カリフがこうしたバイアによって権力を獲得することは、ウンマが〔自ら〕望む人に権力を与えるという権力を有していることの明白な証拠である。[al-Nabhānī 2002: 41]

先述のように、イスラーム国家の主権はウンマに属さないが、実態的な権力は（イスラーム法という主権の枠内で）ウンマに属する。さりながら、その権力というのはそのままの形でウンマに属するわけではなく、その帰属はカリフを媒介とするのである。ウンマは、ウンマが望む人をカリフに据えることができるという点で「権力（al-sulṭān）」をもつに過ぎないのであり、これをもって「権力はウンマに属する」と表現されるのである。

㈢　カリフの任命の義務性とその権能

解放党が掲げる四つの基本原則のうち、第三と第四の論点はカリフに関するものである。即ち、「三―単一のカリフの任命はムスリムの義務であ」り、「四―カリフただ一人が、シャリーアの諸規則を法制化する権利をもち、憲法とその他の諸法律を制定する」。

以上で見たとおり、ウンマに属する権力とはカリフを媒介とするものであり、ウンマへの権力の帰属はカリフの存在に支えられていた。そして、このカリフ制の構想こそ、解放党の政治論の真髄なのである。

カリフを任命することの義務性は、次のように述べられる。

義務であるのは、すべてのムスリムの首にバイアが存在することであり、即ち、すべてのムスリムの首にバイアが存在するに値するカリフが存在することである。それゆえ、カリフが存在することとは、実際にバイアをしていようとしていなかろうと、すべてのムスリムの首にバイアが存在すること〔を意味するの〕である。カリフが一人であることは、〔…〕ムスリムが二人以上のカリフをもつことが禁じられることから明らかである。[al-Nabhānī 2002: 41–42]

一九二四年のカリフ制崩壊後、広くムスリムに認められるカリフ位はただの一度も成立していないが[14]、その中で解放党は一貫してカリフ制の再興を訴えてきた。それゆえ彼らは、「カリフ制再興を現代のムスリムにとって最重要課題とみなし、その実現のために、理論的かつ実践的な活動をグローバルに展開してきた組織」の筆頭に挙げられる［中田 二〇一五：一三三］。「カリフ制国家（dawla al-khilāfa）」という表現自体が、まさに、解放党のこうした立場を象徴しているといえるが、彼らが掲げる基本原則にもカリフの任命の義務性が謳われていることは、それを裏づけているといえるであろう。

その上で、第四の原則として、専らカリフにシャリーアの諸規則の法制化、即ち、憲法と諸法律の制定権が備わっていることが示される。カリフの実際の権能については、「カリフ制国家」の「憲法草案」の具体的な規定からより明らかになるため後述するが、イスラーム法の施行にあたって、カリフがイスラーム法の解釈とその法制化という重大な役割を担っていることは、ここで強調しておきたい。

四　「カリフ制国家」の基本原則の思想的位置づけ

以上では、解放党が提示する「カリフ制国家」の四つの基本原則について瞥見してきた。本章では、引き続きこれ

らの基本原則をもとにしつつも、解放党の政治思想をより広くイスラーム政治思想の議論に定位することを試みる。

(一) 主権論・権力論

解放党が掲げる基本原則のうち、第一の論点は主権論であり、第二の論点は権力論であった。彼らは、「主権」を「意志」の実行権と捉えた上で、「カリフ制国家」においてはそれがウンマではなくイスラーム法に属するとし、他方で、実態的な権力については、それがウンマに属するとしていた。

イスラーム政治思想を論じた小杉［一九九四：三〇―四〇］は、「主権」と「権力」の二つの概念を明瞭に整理している。以下では、解放党の思想をイスラーム政治思想の文脈に位置づけるために、小杉のこの議論を瞥見したい。

まず、主権とアッラーの関係についてである。イスラームにおいて、主権がアッラーに属することは論を俟たない。実際にクルアーンにおいても、「神の主権（siyāda Allāh）」を示した複数の節が存在する［小杉 一九九四：三〇］。

イスラーム思想には、主権がウンマに帰属するとの説や主権がウンマに全面的に授権されたとの説も存在するが、小杉は、これらの立場に対する有力な批判を引用している［小杉 一九九四：三二―三三］。例えば、こうした説は「イスラーム思想のバリエーションには含まれるものであるが」、「イスラーム法と西洋化された現代社会とを適合させる方向を示しており、現代社会の条件の中にイスラーム国家を再構築しようとするものではない」［小杉 一九九四：三二］。それゆえ、伝統的なイスラーム国家論に連なる主流のイスラーム政治思想においては、主権はアッラーに属すると考えられるであろう。

他方で小杉は、先述の主権と権力の二つの概念に関して、アブドゥルハキーム・アイリー（'Abd al-Hakīm al-'Ayli）の次の言を引用している。

適切な唯一の理解は、「主権（siyādah）と統治権力（sultah al-hukm）の区分である。主権は、神のみに帰属し、統治権力は、ウンマに授権され、主権の制限内で行使される」。［小杉　一九九四：三三］

この「統治権力」（解放党の基本原則にいう「権力」に相当）は、以下に「主権行使権」と言い換えられて、議論が進められる[15]［小杉　一九九四：三三］。

まず指摘されることは、イスラームにおける主権行使権が二重であるということである［小杉　一九九四：三七］。この二重構造を担うのは、ウンマとイスラーム法である。ただし、両者の権力の範疇には差異がある。即ち「ウンマの権力の範疇はイスラーム法によって規定されているがゆえに、前者が後者に包含されている」［小杉　一九九四：三八］。換言すれば、ウンマの主権行使権は、イスラーム法に反しない限りで認められるのである。また、国家はイスラーム法を執行するための「手段」に過ぎない［小杉　一九九四：四〇］。国家の統治者とは、即ち、ウンマを代表し、「その政治的権力を具現化したダウラ」の統治者であるが［小杉　一九九四：三九］、ウンマの一切の諸事が国家によって執行されるわけではない以上、国家はウンマによるイスラーム法の施行の一部を担うに過ぎないともいえるであろう。

さて、以上のイスラーム政治思想の基本構造の中で、解放党の思想はどこに定位されるであろうか。解放党が示した四つの基本原則において、「主権」とは自らの「意志」を自由に実行できる権利であり、それは「聖法に属する」とされていた。ここにいう「主権」は、以上の議論においても（主権行使権ではなく）主権に相当する。即ち、解放党の議論は、イスラーム法を、小杉の議論におけるアッラーと同じ「主権」の次元に位置づけている。ここで一見すれば、イスラーム法を（主権ではなく）二重の「主権行使権」の一つとして位置づけていた小杉の議論とは、矛盾するように思われるかもしれない。しかし実際には、両者には大差ない。即ち、主権か主権行使権かというイスラーム法をめぐる両者の差異は、イスラーム法のいかなる特質を強調するかの違いに過ぎない。小杉はウラマーの解釈から生

まれるというイスラーム法の「法曹法」的な性格を強調する一方で［小杉 一九九四：三九］、解放党はそうした性格よりも、イスラーム法自体がアッラーによって定められたことを強調しているのである。後者の議論では、主権行使権の二重性はイスラーム法とウンマとで分離され、前者は「主権」者であるアッラーに接合されている。他方で、ウンマの主権行使権（解放党の基本原則にいう「権力」）は、主権者であるアッラーが定めたイスラーム法（「アッラーの命令とアッラーの禁止」）を実現するために行使されるものとなる。このように、解放党の主権論と権力論は、小杉がライイス（Muḥammad Diyāʾ al-Dīn al-Rayyis）やライラ（Muḥammad Kāmil Layla）といったイスラーム世界の多くの学者の見解を再構成することで示した伝統的なイスラーム政治思想を、そのまま受け継いだものと判断されるであろう。

主権論と権力論に関する解放党の位置づけが明らかとなったところで、彼らが考えるイスラームの体制とその他の体制の具体的な相違点についても論じておきたい。

解放党はイスラームによらない一切の体制を批判しているが、その対象の一つに共和制がある。彼らによれば、「共和制はその基礎を民主主義の制度に置く」が、民主主義の制度とは「その主権が国民に属する」制度である［al-Nabhānī 2002: 27］。ここで、解放党が掲げる四つの基本原則のうちの第二の点、即ち、実態的な権力論の議論を想起されたい。その中では、ウンマは自ら望む人にバイアをしカリフとしての権力を与え得るという意味で、ウンマが権力を有することを論じた。一見すれば、この権力は国民の代表を選出する民主主義と構造的に類似しているようにも思われる。

しかしながら、民主主義体制とイスラーム体制の最大の違いは、まさにこの主権の位置にある。イスラーム法に拘束されるイスラーム体制とは異なって、民主主義体制において「国民は統治権と立法権を有」し、自由に「統治者を任命する権利や、罷免する権利、憲法や諸法律を立法する権利、それらを廃止し、変更し、修正する権利を有している」［al-Nabhānī 2002: 27］。このように、主権をめぐる両者のあり方の差異は、解放党による民主主義や共和制の否定

にも直結するものである。また同時に、こうした批判は既存の国民国家体制がイスラームに反するという主張の直接的な根拠にもなり得るであろう。

㈡　カリフ論の概要

解放党が掲げる四つの基本原則のうち、残る第三と第四の論点はカリフ論であった。そのうち、カリフの具体的な権能は次章に譲るとして、ここでは、解放党が構想するカリフ制自体の思想上の位置づけやその任命の義務性といった、カリフ論の概要を論じたい。

「カリフ」とは、アラビア語の「ハリーファ（khalīfa）」である。それは「後継者」や「代理人」を意味する普通名詞であるが［中田 二〇一五：二四―二五］、スンナ派における用語としては、「アッラーの使徒の後継者（khalīfa rasūl Allāh）」の略称である［中田 二〇一五：四〇―四一］。

松山［二〇〇八：一五―一七］は、カリフの要諦を示している。それによれば、カリフとは「イスラーム共同体の統一と秩序維持のため、また、アッラーの法と宗教を改変や逸脱から守護するため」に必要とされる「国家機構に相当する」役割を果たす、一人の自然人である［松山 二〇〇八：一六］。ただし、その実質的機能は「西洋法における国家（あるいは君主）に等しい」［松山 二〇〇八：一六］。もっとも、その特権がイスラーム法に制限されることは先述のとおりであり、この点をもって「立憲君主的な存在」とも表現し得るものである［松山 二〇〇八：一六］。

カリフについて論じたドゥマイジーによれば、カリフ任命の義務性は圧倒的多数のムスリムによって認められている［al-Dumayjī 1988: 45-46］。また、その根拠もクルアーンやスンナ、イジュマーなど多岐にわたっており［al-Dumayjī 1988: 47-64］、イスラーム思想として強い説得力を有する主張となっていることが窺える。

イスラーム法学において「カリフ」概念が包括的かつ厳密に規定された最古の作品は、マーワルディー（al-

Māwardī）及びアブー・ヤアラー（Abū Ya'lā）による、同名の両『統治の諸規則（*Al-Aḥkām al-Sulṭāniyya*）』であったとされる[19]［中田 二〇一五：五六―五八：二〇二〇：一九一―一九三］。すでにこれらの著作において、カリフの擁立は連帯義務であるとされ［アル＝マーワルディー 二〇〇六：八：松山 二〇〇八：三一五］、また、先に論じたカリフの就任手続きとしてのバイアも規定されていた［アル＝マーワルディー 二〇〇六：一一―一二：松山 二〇〇八：三二四―三三〇］。解放党のカリフ論も、基本的にはこれらの古典的なイスラーム法学に依拠しているように見える。

ただし、この時代のイスラーム法学は、カリフの正統性をイスラーム法の施行に積極的に見出そうとはしていなかった。例えば、マーワルディーの『統治の諸規則』においてカリフを退位させる状況の一つとされる「疑わしい考え」に従うという道徳的欠陥はイスラーム法の施行と関連するが、これについてマーワルディーは、次の説にも言及している。即ち、「多くのバスラの学者たちは、このこと〔誤った考えをもつこと〕はイマーム位の成立を妨げないし、イマームからイマーム位を奪うことにはならないと言う」［アル＝マーワルディー 二〇〇六：三五］。この説によれば、カリフがイスラーム法から逸脱しても、カリフ位は廃位されないことになる。即ち、この説はカリフの正統性をイスラーム法の施行に積極的に見出してはおらず、この説を取り上げたこと自体、すでにカリフ論は、その一部において体制護持の様相を見せていたといえる。

さらに、イスラーム法学はその後、カリフ論を主に「叛徒討伐」章や「叛徒」章、「内乱」章に組み込むようになる［中田 二〇二〇：一九五―二〇一］。このことは、「服従が義務付けられ反乱を禁じられる存在としてのカリフの正当性を弁ずる機能を果たし」、「力による支配を、カリフ位締結形式の一つとして認めることになった」［中田 二〇二〇：二〇二］。驚くべきことに、マーワルディーより二世紀ほどのちに生きたナワウィー（Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī）は、その著書『学生の道（*Minhāj al-Ṭālibīn*）』の中で次のように述べている。

〔カリフ位は〕カリフの資格条件を満たす者が自ら覇権を握ることによっても締結される。より正確には、その者が邪悪である、あるいはイスラーム的教養に欠ける場合も同じく締結されるのである。［中田 二〇二〇：四四八］

この記述からは、カリフ論が体制護持の様相を明白に見せており、もはやカリフの地位はイスラーム法の施行に基礎づけられていないといえるであろう。

他方で、解放党はカリフの地位を明確にイスラーム法の施行に根拠づけている。換言すれば、イスラーム法は明白にカリフの上位に位置している。このことは「主権はウンマではなく聖法に属する」との基本原則が明瞭に示しているが、或いは、これは古典的なイスラーム法学からの逸脱とも捉え得る。それではなぜ、彼らはカリフの地位とイスラーム法の施行をめぐって古典的なイスラーム法学から逸脱したのか。

この背景は、直接的には、現代という時代性に見出されるかもしれない。イスラーム世界は近代に「西洋の衝撃」を経験したが、西洋法の流入は、国家がイスラーム法を施行しているという前提自体を脆くしたからである。ここで再び、イスラームの政治理論が「現実の体制を認証するよりも、「あるべき体制」を論じるものになった」［小杉 二〇〇六：五四］が、この状況は現代まで続いている。しかし、解放党の政治思想を分析するにあたっては、むしろ、この背景をイブン・タイミーヤ（Taqī al-Dīn Aḥmad ibn Taymīya）に求めるべきであろう。タイミーヤは、現代の多くのイスラーム主義者（とりわけ、ジハード主義者）の思想的源泉であり、それゆえ、タイミーヤを参照軸として解放党の思想を追うことは、現代のイスラーム政治思想における彼らの位置を明らかにするに有効だからである。(17)

先述のとおり、イスラーム法学におけるカリフ論は「叛徒討伐」章や「叛徒」章等に組み込まれ、カリフへの叛乱は禁じられるようになった。そうした状況下で、イブン・タイミーヤは、カリフへの反抗は禁じられた「叛乱」であるとする考えを批判し、「イマームという人格への反抗ではなく、シャリーアからの逸脱こそムスリムが戦わねばな

らぬ対象である」［中田 二〇二〇：二一四］と論じた［中田 二〇二〇：二一一―二一五］。この立場は、タタールに対するジハードを説くファトワーにも通底し[18]、「イスラームのシャリーアのうちで、不特定多数が伝える周知の明白な規定の遵守から離れる集団に対してはすべて、〔…〕たとえ彼らが信仰告白を行いそのシャリーアの一部を実践していようとも、そのシャリーアの総体を遵守するようになるまで戦わねばならない」と述べられるに至る［イブン・タイミーヤ 二〇一七：二〇六］。このことから、カリフの地位をイスラーム法の施行に根拠づける解放党は、イブン・タイミーヤの系譜に位置づけられるであろう[19]。

ただし、解放党の思想におけるカリフとイスラーム法の関係は、彼らが構想するカリフに関する具体的な規定を見ることでより明確になる。そこで次章では、「カリフ制国家」の具体的な構想を示すものとして「憲法草案」を取り上げ、その規定の分析を通して議論を展開したい。

五　「カリフ制国家」の諸規定

㈠　解放党の「憲法草案」の特徴

本章では、解放党が構想する「カリフ制国家」の諸規定を具体的に取り上げる。その「憲法草案」には、次の特徴を指摘できる。

第一に、「憲法草案」の規定は網羅的である。表1は、「憲法草案」の構成として、大項目の見出しと該当する条番号を一覧にしたものである。この表から明らかなように、「憲法草案」はカリフのみならず、知事や軍隊、司法、諸政策等の基本原理をその規定に含んでいる。このことから、解放党は具体的かつ実体的な国家を構想しているといえ

表１　解放党「憲法草案」の構成

大項目※1	見出し	アラビア語見出し（転写）	条
1	一般規定	aḥkām ʻāmma	1-15
2	統治制度	niẓām al-ḥukm	16-23
3	カリフ	al-khalīfa	24-41
4	補佐	al-muʻāwinūn ※2	42-48
5	執行（大臣）補佐	muʻāwin（wazīr）al-tanfīdh ※3	49-51
6	知事	al-wulāt	52-60
7	ジハードの司令官：戦争省―軍隊	amīr al-jihād: dāʼira al-ḥarbīya – al-jaysh	61-69
8	国内治安	al-amn al-dākhilī	70-72
9	外務省	dāʼira al-khārijīya	73
10	工業省	dāʼira al-ṣināʻa	74
11	司法	al-qaḍāʼ	75-95
12	行政機構	al-jihāz al-idārī	96-101
13	国庫	bayt al-māl	102
14	メディア	al-iʻlām	103-104
15	ウンマ議会（シューラー及び査問）	majlis al-umma（al-shūrā wa al-muḥāsaba）	105-111
16	社会制度	al-niẓām al-ijtimāʻī	112-122
17	経済制度	al-niẓām al-iqtiṣādī	123-169
18	教育政策	siyāsa al-taʻlīm	170-180
19	外交政策	al-siyāsa al-khārijīya	181-191

※1　大項目の番号は、筆者が付したものである。
※2　英語版におけるアラビア語転写では、muʻāwin al-tafwīḍ（委任補佐）となっている（以下、アラビア語の転写方式は、本稿での転写方式に統一した）。
※3　英語版におけるアラビア語転写では、muʻāwin al-tanfīdh（執行補佐）となっている。
（出所）解放党の「憲法草案」をもとに筆者作成。

表２　『統治の諸規則』と解放党「憲法草案」の対応関係

『統治の諸規則』		対応・関連する「憲法草案」の項目	
章	見出し	見出し	大項目※1
1	イマーム制の締約	カリフ	3
2	ワズィールの任命	補佐 執行（大臣）補佐	4 5
3	地方のアミールの任命	知事	6
4	ジハード（聖戦）の司令官の任命	ジハードの司令官：戦争省―軍隊	7
5	公共の安寧のための戦争の司令官	国内治安	8
6	司法	司法	11
7	不正の監督	司法	11
8	高貴な血統の人たちにたいするナキーブ制度	–	–
9	礼拝のイマームの任務	–	–
10	巡礼の引率	–	–
11	サダカの管理	経済制度	17
12	ファイとガニーマの分配	経済制度	17
13	ジズヤとハラージュの課税	経済制度	17
14	地域によって異なる規則	–	–
15	不毛地の開墾と水の開掘	経済制度	17
16	保留地と［土地や場所の］一時使用権	経済制度	17
17	イクターの諸規則	–	–
18	ディーワーン（官庁）の設置と規則	国庫 経済制度	13 17
19	犯罪についての諸規則	国内治安	8
20	ヒスバの諸規則	司法	11

※1　大項目の番号は、筆者が付したものである。
（出所）アル＝マーワルディー［2006］及び解放党の「憲法草案」をもとに筆者作成。

るであろう。

第二に、「憲法草案」は現代的である。本稿ではこれまで解放党の思想をイスラーム政治思想の文脈に定位してきたが、その多くは、標準的なイスラーム思想や古典的なイスラーム政治理論から逸脱したものではなかった。例外的に、イブン・タイミーヤとの思想的接続からはスンナ派に主流であった体制を護持するイデオロギーからの距離を見出すことができたが、タイミーヤ自身が生きた時代を踏まえても、それ自体が現代的とはいえない。

しかし、解放党の「憲法草案」は現代性を有している。表2は、「スンナ派政治思想の古典として名高い」［飯塚 二〇〇八：一四］とされるマーワルディーの『統治の諸規則』の構成と、それに対応する解放党の「憲法草案」の項目を比較したものである。あくまでもこれらの対応関係は形式的なものであるが[20]、両者の項目を見ると、「憲法草案」の前半の官位には類似が見られながら、後半の省や議会、教育政策などは『統治の諸規則』には見られない。むしろ、これらはその概念自体、現代的といえるものである[21]。

以下では特に、国家論の総論として「憲法草案」の冒頭に掲げられる「一般規定」と「統治制度」を、また、支配制度としてカリフの規定を瞥見する。とりわけ後者については、イスラーム法とカリフ、「カリフ制国家」の三者の関係性に注目し、その役割や任免の制度に焦点をあてることで、その国家論の根幹を明らかにしたい。

㈡　国家論総論――一般規定と統治制度

「憲法草案」において、国家論の総論は「一般規定」と「統治制度」の項に示される。以下に主要な条文を見ていこう。

イスラームの信仰は国家の基礎をなす。したがって、国家の存在や国家機構、会計、その他国家と関係のあるすべてのものに

おいて、イスラームの信仰がその基礎とならないものは、何ものも存在してはならない。同時に、イスラームの信仰は憲法とシャリーアの諸法律の基礎となる。それゆえ、イスラームの信仰から生じるもの以外には、それら二つに関連するものの存在は認められない。（第一条）

カリフは特定のシャリーアの諸規則（ahkām shar'iya mu'ayyana）を採用し、憲法と諸法律として制定する。シャリーアの規則が採用されれば、この規則が、施行が義務である唯一のシャリーアの規則となり、そのときすべての市民が公私ともに従うことが義務である有効な法律となる。（第三条）

クルアーン（al-kitāb）、スンナ、教友のイジュマー、キヤースは、シャリーアの諸規則のために考慮されるべき唯一の法源（adilla）である。立法は、これらの法源以外にはいかなるものにも基づくことはできない。[22]（第一二条）

以上の条文からは、解放党が構想する「カリフ制国家」がイスラームの信仰に基づくことと、その国家が「法」に支配されることが明らかとなる。

とりわけ興味深いのは、後者である。「カリフ制国家」は「法」に基礎づけられた国家であるが、ここでの「法」の語には二重の意味がある。例えば、第三条には「シャリーアの諸規則」と「憲法と諸法律」という二つの類型の「法」が登場している。ここで「シャリーアの諸規則」とされているのはシャリーアそのものであり、具体的には、クルアーンとスンナに示されるものである。他方で、「憲法と諸法律」とは、シャリーアの解釈によって演繹される法規定（フィクフ、fiqh）のことである。国家が「イスラームの信仰」に基づく以上、一切の諸事がシャリーアに制限されることは当然としても、解放党の国家構想では、その「理解」（即ち、フィクフ）を「憲法と諸法律」という形で具体化し法制化することで、近代的な制度との融合を図るのである。このように、「法」の施行を国家の基礎とする解放党は、それを二重の意味で提示し、最終的には具体化することで、その施行を制度化しているといえる。或いは、

これは、「主権はウンマではなく聖法に属する」とした「カリフ制国家」の第一の基本原則を担保するものであるともいえるであろう。[23]

イスラーム国家の構成要素に関する規定も存在する。

> イスラーム〔国家〕の市民権（tabi'iya）をもつすべての人は、シャリーアの権利を享受し、義務を負う。（第五条）
>
> 国家は、統治、司法、諸事の処理（ri'āya al-shu'ūn）などの観点において、市民の間で差別〔をすること〕は許されない。すべて〔の市民〕は、人種、宗教、〔肌の〕色その他にかかわらず、平等に扱わなければならない。（第六条）
>
> 国家は、ムスリムであるか非ムスリムであるかにかかわらず、イスラーム〔国家〕の市民権をもつすべての人に、以下のようにイスラームの聖法を適用する。
>
> (a)—すべて[24]のイスラームの諸規則は、いかなる例外もなくムスリムに適用される。
>
> (b)—非ムスリムには、一般的な制度（al-nizām al-'āmm）の〔範囲〕内で、〔自ら〕の信仰と礼拝が認められる。
>
> 〔…〕
>
> (d)—非ムスリムは食事と衣服について、シャリーアの諸規則が認める〔範囲〕内で、彼らの宗教（adyān）に従って扱われる。
>
> (e)—非ムスリム間の結婚や離婚は、彼らの宗教に従って判断される。また、彼らとムスリムの間〔の結婚や離婚〕は、イスラームの諸規則に従って判断される。
>
> (f)—国家は、シャリーアの諸規則の〔うち上記の〕残り〔の領域〕と、イスラームのシャリーアの事柄の残り〔の領域〕、例えば、取引、刑罰、〔裁判における〕証拠、統治制度、経済その他を、すべて〔の人〕に適用する。それは、ムスリムに対しても非ムスリムに対しても等しく適用される。同様に、契約を結んだ人々や安全保障保有一時滞在者（musta'min）、イスラームの権威（sulṭān al-Islām）のもとにある人すべてに対して、市民に対して適用されるのと同様に適用される。ただし、大使や使節、それに相当する人は、外交特権を有していれば除外される。（第七条）

以上のように、「カリフ制国家」には非ムスリムの存在も想定され、彼らも含めた「イスラーム〔国家〕の市民権をもつ」者はすべて、イスラーム法の規定に服するとされる。部分的に認められている非ムスリムの自治も、あくまでもイスラーム法の規定によって認められていると解すべきであろう。この点で、イスラーム法の優位性には疑いがない。しかしそれでも、（イスラーム法の下であれ）非ムスリムの存在がある程度積極的に認められていることは、重要である。

もっとも、このこと自体は、イスラームの思想として特異なものではない。例えば、イスラーム法には庇護民についての規定が存在する［中田 二〇〇三：一六四―一五一］。ワフバ・ズハイリー（Wahba al-Zuhaylī）は、その著書『イスラーム法学とその典拠（*Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*）』の中で、フィクフ学者の用語としての庇護契約（dhimma）を、「彼ら（庇護民の）貢租の支払いと服従を条件とする、我々の居住地（「イスラームの家」）内の不信仰者（の居住）の承認、彼らの庇護、その防衛の遵守である」と表現しているが［中田 二〇〇三：二三八］、この中で非ムスリムは、貢租の支払いと（イスラーム法に対するものも含めた）服従を条件としながら、積極的に位置づけられているといえるであろう。

むしろ、この規定の重要性は現代という時代性にある。即ち、現代に活動する解放党がこうした規定を構想したことにこそ、思想的な意義があると考えられる。

思想的な意義とは、第一に、現代国家としてあるべき姿とイスラーム（法）が治める国家としての理想の融合を、具体的に試みたことにある。先述のとおり、これらの規定からはイスラーム法の優位性が窺える。しかし同時に、市民の間の平等原則もまた明瞭に示されている。特に、第六条は「すべて〔の市民〕は、人種、宗教、〔肌の〕色その他にかかわらず、平等に扱わなければならない」として、「宗教」による差別も禁じている。ある種の「矛盾」ともい

えるこれらの書き振りからは、現代国家が求めるべき平等とイスラーム国家に不可欠なイスラーム法の優位性の間の妥協的姿勢が垣間見える。

第二の意義は、宗教を基盤とする国家のあり方を現代的な形で提示したことにある。先述のように、解放党は既存の国民国家体制を否定しているが、現実に、現代世界のほとんどは国民国家によって埋め尽くされている。そして、この「国民国家体制」というものは、前近代まで存在していたイスラーム的な統治との相性が悪いのである。例えば、オスマン帝国について論じた鈴木によれば、イスラーム世界には「民族・言語・宗教・宗派の多様性を許容しつつ、多種多様な人々を一つの政治社会に統合し共存を可能とするシステム」が存在していたが［鈴木 二〇〇七：vi］、「「イスラム的寛容」の下におけるムスリムと非ムスリムの共存は、少なくとも前近代においては、ムスリム優位の下における不平等の下の共存を意味していた」［鈴木 二〇〇七：六］。それゆえに、「近代西欧で生じた平等に基づくネーション・ステイト」［鈴木 二〇〇七：vii］とは相容れなかったのである。このことは、「西洋の衝撃」を契機として、非ムスリムが「不平等の下の共存」から脱し、新たに「平等」を求めるようになったという歴史的事実とも符合する［鈴木 二〇〇七］。

したがって、現代の文脈では特に、イスラーム国家における非ムスリムの地位が問題となるであろう。そこで議論は、イスラーム法がいかなる形で優位性を有するかに移る。

ここで改めて「憲法草案」第七条を見てみると、イスラーム法はまず、ムスリムに対しては完全な形で適用される（a）。他方で、非ムスリムには、①「一般的な制度の〔範囲〕内」という条件はありながらも、自らの信仰や礼拝が認められる（b）。また、②同様に「シャリーアの諸規則が認める〔範囲〕内」という条件はありながらも、食事と衣服に関する自由も認められる（d）。さらに、③非ムスリム間での結婚や離婚も、自らの宗教の規定に従うことができる（e）。それゆえ、④専らイスラーム法が適用されるのは、取引や刑罰、証拠、統治制度、経済制度といった、

公法的側面に限定されるのである（f）。無論、「一般的な制度の範囲」や「シャリーアの諸規則が認める範囲」が具体的に明示されていない以上、非ムスリムの権利について確定的に論じることはできない。或いは、解放党の「憲法草案」が草案にとどまったままでは、それを動態的に解明することは困難である。

さはさりながら、非ムスリムに対するイスラーム法の適用が（少なくとも条文上）公法的側面に限定されていることには、現代国家としても正当化の余地がある。それは信教の自由の要請にも一定程度適うものであるし[25]、現実的にも元来、法律（或いは、政治制度）とは、いずれの国においても、その国の歴史的・文化的特質が反映されるものだからである[26]。換言すれば、信教の自由が一定程度保障される以上（或いは、実態的な運用においても保障されるならば）、その国家の公法がイスラーム法に規定されること自体の問題性は大きいとはいえない[27]。この意味で解放党は、現代的な文脈において宗教を基盤とする国家のあり方を提示した点で、思想的な意義を有する。同時にこれは、国家の基盤が専ら「ネイション」に求められる現代において、「ネイションから宗教へ」と移行する枠組みを示し、前近代のイスラーム世界における「イスラム的共存」を現代において模索したものと表現することもできるだろう。

その上で、表1に示したように、「憲法草案」は具体的な機関や役職をも詳細に規定することで、現代世界においても通用し得る「カリフ制国家」像を提示しているのである。このように、彼らの「カリフ制国家」構想は、極めて具体的なものであるといえるのである。

㈢　国家の支配制度――イスラーム法とカリフ

最後に、解放党の「カリフ制国家」構想について、その支配制度に目を向けてみたい。とりわけ、イスラーム法との位置関係を解明するため、カリフの役割や任免の制度に注目する。この検討を通して、「カリフ制国家」がイスラーム法に厳密に基礎づけられていることが明らかとなろう。

1　カリフの役割

さて、「憲法草案」においてカリフの役割は次のように規定されている。

カリフは、権力と聖法の施行においてウンマを代表する。（第二四条）

カリフは、以下の権限（salāhiya）を有する。

(a)― カリフは、ウンマの諸事の処理に必要である、アッラーの書とその使徒のスンナからの正しいイジュティハードによって演繹されたシャリーアの諸規則を法制化する。それは、服従が義務であり違反が許されない諸法律（qawānīn）となる。（第三六条）

これによれば、カリフはウンマを代表しイスラーム法を施行する。いわば、それはイスラーム法を施行する「カリフ制国家」の主軸である。同時にカリフは、シャリーアからの法規定（フィクフ）の演繹とその法制化の役割も担っている。

ただし「憲法草案」に規定されるカリフは、イスラーム法を施行する主軸であるとはいえども、独裁的な存在ではない。このことは、以下の点から指摘できる。

第一にカリフは、シャリーアの諸規則を法制化する役割を担うものの、それは「シャリーアの法源からの正しい演繹」に限定される。第三七条は、以下のように規定する。

カリフは、法制化においてシャリーアの諸規則に拘束され（muqayyad）、シャリーアの法源から正しく演繹されていない規則を法制化することは禁じられる。また、カリフは、法制化した諸規則と引き受けた演繹方法に拘束される。それゆえ、採用した

方法と矛盾する方法によって演繹された規則を法制化することや、法制化された諸規則と矛盾する命令を出すことは認められない。（第三七条）

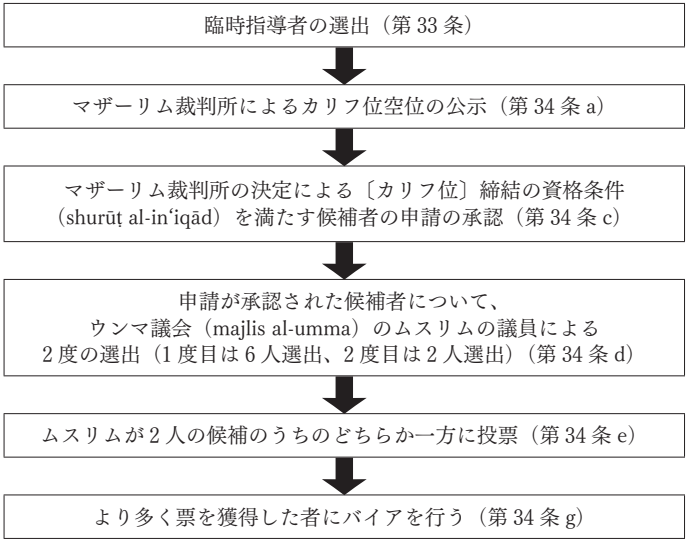
イスラーム法の解釈権（シャリーアの法源からの演繹の権能）はカリフにあるとしても、その解釈は無限定的ではない。その意味でイスラーム法は依然、優位な地位にある。

2　カリフの任命とバイア論

第二に、少なくとも条文上、カリフの任命にはムスリム大衆の合意と選択（即ち、統治委任契約のバイア）が必要とされ、国民の意志が介在している。ゆえにカリフは、ある程度民主的な方法で任命されるといえる。具体的には、以下のように規定されている。

> カリフ位（al-khilāfa）は、合意と選択の契約である。それゆえ、何人もカリフ位を受け入れることを強いられず、また、何人もカリフ位に就く人を選ぶことを強いられない。（第二五条）
>
> ムスリムが任命した場合を除いては、いかなる者もカリフにならない。また、イスラームにおける諸契約（'uqūd）のうちのいかなるものとも同様に、合法的な方法によってカリフ位の契約（'aqd）が締結された場合を除いては、いかなる者もカリフ位の正統性（salāhiyat）を有さない。（第二八条）
>
> 〔…〕人々のバイア（mubāya'a）によって一人〔の人物〕にカリフ位の契約が結ばれると、同時に、残りの〔人々の〕バイアは服従バイア（bay'a ṭā'a）となり、締結バイア（bay'a in'iqād）ではなくなる。〔…〕（第二七条）

図１　解放党「憲法草案」のカリフ選出規定



（出所）「憲法草案」をもとに筆者作成。

また、前カリフの死亡や辞任、罷免（第三二条）による新カリフの任命にあたっては、臨時指導者（amīr muʼaqqat）が任命された上で（第三三条）、新たにバイアが締結される。図1は、「憲法草案」中のカリフの選出規定を要約したものである。

以上のように、カリフ位締結の基本はバイアにある。バイアは次のように説明される。即ち、それは「政治においては、臣従の誓いとして、新たに君主や統治者が就任する際に被統治者またはその代表（ウラマーなど）との間で行う。理論上は、バイアを通して統治委任の契約が成立すると考えられる」［小杉 二〇〇二］。また、ハーリディーは、次のように述べている。即ち、バイアとは「国家元首を任命する方法であり、それゆえ、合意と選択によってウンマから締結バイア（bayʻa al-inʻiqād）が結ばれた者以外は、カリフ位に就任しない。つまり、バイアとはウンマが統治者を選択し任命するための唯一の合法的な方法なのである。」［al-Khalīdī 1983: 104］。或いは、それは「カリフ位締結を署名する

(imdā) ウンマの権利」[al-Khālidī 1983: 105] とも表現される。このように、バイアはカリフの正統性を担保するに不可欠な就任手続きなのである。

こうしたバイアの理解は、解放党の「憲法草案」にも継承されている。いわく、「合法的な方法によってカリフ位の契約が締結された場合を除いては、いかなる者もカリフ位の正統性を有さない」(第二八条)。ここで「合法的な方法」というのが、バイアなのである。

一般に政治学では、例えば、政治過程論などにおいてしばしば選挙が注目されるし[伊藤・田中・真渕 二〇〇〇：一〇七―一六四]、法学においても、法学的規範としての選挙(制度及び法)が研究されてきた。さすれば、イスラームにおける「政治過程」の主要な一側面であり、解放党の「憲法草案」という法学的規範にも内包される「バイア」に注目することもまた、「代表」を選出するプロセスの一形態を考察することとして、一定の意義を有するだろう。そこで以下では、「憲法草案」に規定される「バイア」を、現代イスラーム政治思想の文脈に定位しながら検討してみたい。

現代イスラーム政治学において、バイアは次のように議論される。まず、前提となるのは、初代カリフであるアブー・バクル (Abū Bakr al-Ṣiddīq) のカリフ位就任の出来事である。預言者ムハンマドの死後、「サーイダ族の館」に集まったアンサールとムハージルーンは、互いがそれぞれの指導者を立てようと分裂の危機に陥ったが、のちの第二代カリフ、ウマル・イブン・ハッターブ (ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb) がアブー・バクルにバイアをすると、次いでムハージルーンもバイアをし、さらにアンサールもバイアをした [al-Dumayjī 1988: 145; 中田 二〇二〇：四四九―四五〇]。また翌日に、「ウマルは、モスクに集まった人々を前に、ミンバル (説教壇) 上のアブー・バクルにバイアを行うように呼び掛け、人々はアブー・バクルにバイアをした」[中田 二〇二〇：四五〇]。

この伝承に基づいて、現代のイスラーム政治学は、バイアを「締結バイア (bayʿa al-inʿiqād)」と「服従バイア

(bay'a al-ṭā'a)」（または「一般バイア（bay'a al-'āmma)」）に区分する［al-Dumayji 1988: 220; 中田 二〇二〇：四五〇―四五一］。前者は、一部のムスリムである「解き結ぶ者（ahl al-ḥall wa al-'aqd)」によって行われるカリフの選定を含むバイアであり、アブー・バクルの事例では、「サーイダ族の館」で行われたウマルやムハージルーン、アンサールによるバイアを指す。他方で後者は、ムスリム大衆によるバイアであり、その事例ではモスクにおける人々のバイアを指す。

現代イスラーム政治思想において問題となるのは、一般に、いずれのバイアによってカリフ位が有効になるかという点である［中田 二〇二〇：四五一―四五三］。前近代のスンナ派古典法学においては、ムスリム大衆による「服従バイア」は重要視されていなかったが［中田 二〇二〇：四五一］、現代においては、双方の立場を主張する論者が存在する［中田 二〇二〇：四五一―四五三］。この背後には、西洋近代の民主主義の価値観の流入が指摘されている［中田 二〇二〇：四五一］。無論、「服従バイア」はその主体がムスリム大衆であるために、「締結バイア」よりも民主主義の理念に近いと考えられよう。

以上の分析軸を解放党の「憲法草案」にあてはめてみると、興味深い結果が得られる。

まず、解放党の「憲法草案」はたしかに、「締結バイア」と「服従バイア」の二重過程論を採用している。このことは、先述の第二七条が、まさにこれらの語を用いていることからも明らかとなる。

しかし、「憲法草案」における具体的なカリフの選出規定（第三四条、図1）については、バイア二重過程論をそのまま適用することはできない。

第三四条のバイア二重過程論へのあてはめとしては、例えば、ウンマ議会のムスリムの議員を、「締結バイア」の主体である「解き結ぶ者」と見ることができるかもしれない。しかし、実際の規定では、議員の選出によってはカリフの候補者は二人に絞り込まれるのみであり（第三四条d）、ゆえに「バイア」は成立し得ない。バイアは当然、一人に対してのみなされるからである。したがって、議員によるカリフの候補者の選出は、「締結バイア」でも「服従バ

イア」でもないことになる。他方で、ムスリムによる投票（第三四条e）とその後のバイア（第三四条g）は、一人のカリフ（候補）を選出する点と、カリフ位を確定するバイアが存在する点では、構造上はバイア二重過程論に合致するといえる。前者を「締結バイア」、後者を「服従バイア」とみなし得るからである。しかし、バイアの主体に注目してみると、今度は、双方の「バイア」がムスリム大衆によって担われている。それゆえ、「服従バイア」の対象を確定するために「解き結ぶ者」が事前に担うという意味での「締結バイア」は、存在しないことになる。

このことをどのように解すべきであろうか。注目したいのは、解放党の「憲法草案」が、バイア二重過程論の図式を提示しているにもかかわらず（第二七条）、あえてその構図を変形させていることと、カリフの候補者の最終選択が、ムスリム大衆の「投票」によると規定されていることである。換言すれば、解放党のバイア論は依然、バイア二重過程論の構図を基軸に理解される必要がありながら、実際は、それを一部に改変させた中で成立しているのである。

「憲法草案」においては、第二七条からも明らかなように、「締結バイア」と「服従バイア」はともに存在する。そこで、従来の議論から逸脱しているのは、「バイア」の種類ではなくその主体であると見るべきである。従来のバイア論では、「服従バイア」はすべてのムスリムによって担われる一方、「締結バイア」は一部のムスリムである「解き結ぶ者」によって担われることとなっていたが、「憲法草案」は、こうした従来の主体論から逸脱し、「締結バイア」の主体（即ち、「解き結ぶ者」の範囲）を、すべてのムスリムにまで拡大したと言い得るのである。このような整理であれば、第三四条の規定にもうまく適合するであろう。即ち、一部のムスリムからなる「解き結ぶ者」がもっていたカリフの「選択権」は、「投票」という形ですべてのムスリムからなる「解き結ぶ者」がもつことになった一方で（「締結バイア」）、ムスリム大衆は「締結バイア」で選出されたカリフに、全体としてバイアするのである（「服従バイア」）。

以上の議論からは、解放党のバイア論（ひいてはカリフの任命規定）が、従来のバイア二重過程論よりも「民主主義的」な特徴を備えていることが指摘できるだろう。解放党のバイア論を具現化した「憲法草案」におけるカリフの任

命規定は、すべてのムスリムが「投票」を通して（二人の候補から）カリフを選びそれにバイアをするという点で、首相公選制やアメリカの大統領制にも類比すべき構造をとるからである。しかし同時に、解放党は、「憲法草案」の第二七条が示していたように、現代のイスラーム政治学において展開される古典的なバイアを再定式化する議論に自らを積極的に位置づけてもいる。これらの検討からは、彼らがイスラーム政治思想の議論を取り入れ、それに自らを積極的に位置づけながらも、現代的な価値観との両立を模索していることが明らかとなるのである。

3　カリフの罷免

任命の規定と同様に、罷免の規定も重要である。例えば、以下の規定が存在する。

> ウンマはカリフを任命するが、〔ひとたび〕合法的な方法によってバイアが締結されると、カリフの罷免（'azl）〔権〕は有さない。（第三五条）
>
> マザーリム裁判所のみが、カリフの状態にカリフ位から解任される〔べき〕変化が生じたか否かを決定する。また、それのみがカリフを罷免し、または彼に警告を与える権限（salāhīya）をもつ。（第四一条）

このように、カリフの任命権はウンマに属する一方、その罷免権はマザーリム裁判所に属すると規定される。

> カリフには、任期（mudda maḥdūda）はない。それゆえ、カリフが聖法を護持し、その諸規則を施行し、国家の諸事を遂行する能力をもつ限り、カリフの状態にその地位から解任される〔べき〕変化が生じなければ、カリフは〔その地位に〕とどまる。もし、カリフの状態に変化が生じれば、その状況においては、カリフは罷免されなければならない。（第三九条）

マザーリム裁判所は、不正（mazlima）の排除のために罷免を必要とするとき、カリフを罷免する権利を有するのと同様に、国家におけるいずれの統治者（hākim）や公務員（muwazzaf）であっても罷免する権利を有する。（第九〇条）

マザーリム裁判所は、国家機関〔に属する〕人物に関するものや、カリフ（国家元首）による聖法の諸規則への違反に関するもの、〔…〕憲法、法律ほかシャリーアの諸規則における立法された条文（nass）の意味に関するもの〔など〕、〔…〕あらゆる不正について調査する権限を有する。（第九一条）

カリフには任期は存在しないが、その罷免は想定されている。罷免の主体は、マザーリム裁判所（maḥkama al-mazālim, 行政不正裁判所）である。

ここで注目すべきは、罷免（及び調査権）の規定が存在すること自体である。この重要性は、以下の二点から指摘できる。

第一に、罷免の規定が存在することは、「カリフ制国家」といえども、それは単にイスラーム法を施行するための手段に過ぎず、神権制でもなければ無謬性も有しないことを意味する。イスラーム政治思想における国家の位置づけは先に論じたが、「憲法草案」の罷免規定は、こうした国家観を具体的に示すものである。即ち、イスラーム法が国家の上位に位置する以上、理念的には、国家のイスラーム法解釈が共同体（ウンマ）から批判され得ることは必然であるが、「憲法草案」は、そうした批判を一定程度許容する環境を制度でもって構築したものとも判断できる。これにより、「カリフ制国家」の神権国家性は（少なくとも理論上は）明確に否定されるのである。

第二に、罷免の規定が存在することによって、カリフによるイスラーム法の施行が担保されている。というのも、第三九条において、カリフの在位の条件は聖法の護持とその諸規則の施行に求められており、また第九一条は、「カリフ（国家元首）による聖法の諸規則への違反」をマザーリム裁判所の具体的な調査対象として規定しているのであ

る。これを前近代の文脈に定位してみると、その差異は明白になる。すでに本稿では、前近代のカリフ論がイスラーム法の施行ではなく体制護持を基盤とする一方で、解放党はカリフの地位を明確にイスラーム法の施行に根拠づけていることを確認した。それに加えて、実際に解放党の「憲法草案」の条文を分析すると、彼らがイスラーム法をカリフの上位に位置づけていることがよくわかる。そこでは制度として、カリフによるイスラーム法の施行が保障されているのである。この点には、イスラーム法からの逸脱とカリフの廃位を積極的に接続していなかった前近代のカリフ論との差異が明白に見出せるであろう。

さらに、カリフの地位がイスラーム法の施行に基礎づけられていることで、国家によるイスラーム法の施行も一定程度担保される。それは、カリフの権限に以下のものが含まれるからである。即ち、カリフは国の責任者（mas'ūl）及び軍の〔最高〕司令官であり（第三六条b）、補佐及び知事の任命及び罷免の権限を有し（同d）、主席裁判官（qāḍī al-quḍāt）、裁判官、諸官庁の長（mudīr）並びに軍の司令官（quwwād）及び旅団長（umarā' alwiya）の任命及び罷免の権限を有する[28]（同e）。これは、国家元首としての実務的側面が強い規定であるが、役人等の任免権を有するカリフがイスラーム法の施行を（制度上も）義務づけられている以上、その下位に位置する行政の執行者もまた、イスラーム法の施行に拘束されるといえる。この点から、カリフのみならず（総体としての）国家によるイスラーム法の施行が、一定程度担保されていると判断できるのである。

六　おわりに

本稿では、解放党の「カリフ制国家」構想を、その国家観や基本原則、「憲法草案」の規定の分析を通して明らかにしてきた。「カリフ制国家」構想は、彼らの国民国家体制への批判とあわせて、既存の秩序に対する思想的なオル

タナティヴとなり得るものである。

ただし、その構想はまた、現代という時代に影響を受けていた。そのことは、省庁や議会等に関する規定が「憲法草案」に存在することや、その中で市民間の平等が強調されていること、シャリーアの内容（「理解（fiqh）」）が憲法と法律という形で具体化されていること、あえて主体を拡大したためにバイアが「民主主義的」様相を帯びるに至ったことなどに象徴的である。

他方で、「カリフ制国家」はあくまでイスラーム法に基礎づけられた国家である。何よりも、主権はウンマでなくイスラーム法に属するとされ、また、解放党の政治論の真髄ともいえるカリフについても、古典的なカリフ論からの逸脱を見せるほどにイスラーム法に基礎づけられていた。先述したカリフの罷免規定は、少なくとも理論上は、カリフによるイスラーム法の施行を担保する制度である。

無論、解放党の国家論は、イスラームにおける国家論であることを前提としたものである。その基本的なあり方は伝統的な国家論と変わりなく、国家樹立の義務性やイスラーム法が国家の上位に位置すること、さらには主権や権力の帰属先も、古典的なイスラーム政治論を踏襲したものであった。

以上を総合すると、解放党の「カリフ制国家」構想は、次のように言い表すことができる。即ち、その国家論は、国民国家に覆い尽くされ「ネイション」が支配的な紐帯となった現代において、イスラームの国家論を前提としつつも厳密にイスラーム法に基礎づけられた「宗教」に基づく秩序を提示しながら、同時に現代国家としてあるべき（普遍的な）国家像をもまた、それに組み込もうと模索した結果なのである[29]。

こうした模索を可能にするものこそが、イスラーム法の存在である。そもそも国家とは、イスラーム法を施行するための「手段」に過ぎず、それに本質的な価値はない。それゆえ、イスラーム法に反することなくそれを施行する限りにおいては、国家のあり方は多様であり得る。「カリフ制国家」構想の現代性と厳密さも、このような性質をもつ

イスラーム法の下でこそ併存し得るのである。

もっとも、イスラーム法の動態的な性格から考えて、「カリフ制国家」の内実を真に解明するには、何よりもその国家が「建国」されなければならない。すでに結成から七〇年以上が経ちながら、いまだにその兆しが見えない解放党の意義は、ますます「カリフ制国家」の「建国」に懸かっているのである。

（1）本稿において、アラビア語は大塚［二〇〇二］に則って転写する。

（2）解放党の結成年については、諸説ある。解放党自身は一九五三年としているが［*Hizb al-Taḥrīr* 2010: 31］、Cohen［1982: 209］やCommins［1991: 194, 196］、Mohamed Osman［2012: 89］は一九五二年としているほか、中田［一九九七：四一、五二］は一九四九年説を採用している。Taji-Farouki［1996: 5］は、治安当局の資料の中には一九五一年としているものがあると述べた上で、一九五二年説が解放党の内部資料に符合するとしている。

（3）イスラーム政党については、小杉［二〇〇六：五四一―五六四］を参照。その中で解放党は、「党派性を顕わにした先駆的なイスラーム政党」であるとされている［小杉 二〇〇六：五六〇］。

（4）本稿では詳細に論じないが、「カリフ革命論」は「カリフ制国家」樹立の方法論であり、解放党に特徴的な思想である。以上で例示した先行研究も、すべてがそれに言及している。その思想的影響は、現代においてイスラーム主義者（特にジハード主義者）に広く及んでいる。例えば、中田［二〇二〇：四三〇―四四五］は、ムスリムの為政者を背教者とみなしその打倒を訴える「革命のジハード論」について論じているが、「カリフ革命論」はその思想史的源泉の一つとされている［中田 一九九七：四〇］。

（5）解放党の「憲法草案」の条文は、al-Nabhānī［2001: 91-136］を用いた。邦訳にあたっては、「憲法草案」の英語版であるan-Nabahani［2001: 86-124］を参考にしたほか、一部、解放党出版物の邦訳［解放党 二〇一二］を参考にした箇所がある。

（6）イスラームにおける共同体には「ウンマ」という概念も存在するが、本稿では解放党の「国家」論を中心に議論することから、ここでもウンマは取り上げない。

（7）後述するように、解放党の「カリフ制国家」構想では、厳密には国家の統治者（カリフ）がイスラーム法の解釈の権能を

も担うが、他方で、イスラーム法に反する統治者の罷免規定が存在するなど、依然イスラーム法は国家の独占物ではないといえる。

（8）この点に関連して、解放党の国家に対する見解は極めて厳格であり、それに妥協はない。Mohamed Osman［2012: 96］は、解放党がスーダンやイラン、サウジアラビアといった、イスラーム法を施行していると主張する国に対しても批判を加えていることを指摘している。

（9）バイアとは、統治者と被統治者の間で交わされる、統治委任契約を締結する儀式である。

（10）イスラーム法条項とは、イスラーム法を「立法の主たる源泉（masdar ra'īsī li-l-tashrī' または al-masdar al-ra'īsī li-l-tashrī'）」とすることを定めた規定である（表現は国によって異なる場合がある）。これは、多くの場合「イスラームは国教である」と定める、国教条項とは異なる。

（11）或いは、こうした対立は、イスラーム政治思想史を貫く軸でもある。イスラーム思想史とは、「「真のイスラーム」とは何か、そして「現状」は「真のイスラーム」を具現しているか否か」という一点をめぐる議論の歴史であり［板垣・飯塚 一九九一：二五三］、ムスリムは「イスラーム国家を絶対的な価値をもった帰属集団とは見なさなかった」ために［板垣・飯塚 一九九一：二五四］、常に国家は、それが「真のイスラーム」を体現しているかを問われ続けたからである。

（12）無論、解放党のこうした見解は、それが真にイスラーム的ではないという他者からの批判にも晒され得るし、「イスラームの信仰から生じたもの」が指すものをめぐっても、論争を引き起こすに違いない。これこそがイスラームの弾力性であり、イスラーム政治思想の歴史を支えてきたものであるともいえるのである。

（13）ここに「主権」と訳した siyāda と「主人」と訳した sayyida は、ともに同一の語根 s、w、d からなる。

（14）いわゆる「イスラーム国」のアブー・バクル・バグダーディー（Abū Bakr al-Baghdādī al-Husaynī al-Qurashī）は、二〇一四年に「カリフ制」の再興と自身の「カリフ」就任を宣言したが、それは広くムスリムに認められているとはいえない。

（15）小杉は多くの論者の言説を引用して議論を進めているため、論者ごとの「主権」や「主権行使権」、「統治権力」の用語法が混在しているが、以下では議論を簡潔にするため、理念の次元での「主権」（解放党の基本原則にいう「主権」、また「神の主権」）を「主権」に、人間の次元での「主権」（解放党の基本原則にいう「権力」）を「主権行使権」に統一して議論する。

（16）両書には邦語の全訳または抄訳があるので、それらを参照した［アル＝マーワルディー 二〇〇六：松山 二〇〇八：三一

五―三三七］。

（17）その証左に、多くのジハード主義研究は、その系譜にタイミーヤを含めている（例えば、Maher［2016: 84-86］や保坂［二〇一七：一八―二二］、髙岡［二〇一九：二八九］）。

（18）このファトワーには邦訳があるので、それを参照した［イブン・タイミーヤ 二〇一七］。

（19）その意味で、解放党の主要な先行研究であるTaji-Farouki［1996］において、彼らが古典スンナ派のカリフ論に基づくことを指摘する中で、その例にマーワルディーとタイミーヤが並置されていることには違和感を覚える［Taji-Farouki 1996: 66］。

（20）各項目の内容については、両者の大部分が類似している場合もあれば（例えば、「ワズィールの任命」）、大きく異なる場合もある（例えば、「地方のアミールの任命」）。

（21）これらが『統治の諸規則』に規定されていないこと自体、イスラーム世界における古典的な国家論からの逸脱という意味で、現代性を示すものである。

（22）最後の一文は、英語版のみに存在しアラビア語版には存在しない。

（23）他方でナブハーニー自身は、「憲法草案」を「ムスリム社会の惨めな状況［…］にいかなる関心も払うことなく」起草したと述べており、イスラームの教えや制度に直接関連する法規定はイスラームの諸規則からなることを強調する一方で、手続きの詳細については、イスラーム以外の法源に依ることになるとも認めているという［Taji-Farouki 1996: 64］。

（24）「憲法草案」のアラビア語版では、各項目はいわゆる「アブジャド（abjad）」によって示されているが、本稿においては、ローマ字のアルファベット（順）に置き換えた。

（25）ただし、非ムスリムはカリフの選出に関与できず（第二六条）、カリフにも就任できない（第三一条）。このことは、主権がイスラーム法に属し国家の目的がその施行にある以上は、論理的に自然な帰結であるといえる。本稿では、「憲法草案」がどの程度非ムスリムの信教の自由を保護しているかという議論には立ち入らないが、ここで主権の問題には触れておく必要がある。即ち、「主権はウンマではなく聖法に属する」との解放党の主権論においては、非ムスリムのみならずムスリムも主権をもたない。それゆえ、カリフの選出権を有するムスリムの地位（或いは、選出権を有しない非ムスリムの地位）と、主権を有する近代国家の国民の地位は、必ずしも同列に論じることはできない。

（26）例えば、現代世界において支配的な政治と宗教の二元論的認識自体も、もともとローマ帝国とキリスト教の二者が別の実

体であったという西洋の歴史的経緯に依ることが指摘されている［小杉 一九九四：一七―一八］。

(27) 現代の中東諸国の多くが、自らのイスラーム的正当性を強調しイスラーム法条項を有していることは、先述のとおりである。

(28) カリフは一般に裁判官の任免権を有するが、マザーリム裁判所がカリフや委任補佐、主席裁判官の不正を調査している場合には、マザーリム裁判所の裁判官についての罷免権は有さない（第八八条）。

(29) 「カリフ制国家」構想の政治学的な位置づけについては、別稿で論じたい。

参考文献

飯塚正人『現代イスラーム思想の源流』山川出版社、二〇〇八年。

板垣雄三・飯塚正人「イスラーム国家論の展開」『国家と革命』岩波書店、一九九一年、二五一―二七六頁。

伊藤光利・田中愛治・真渕勝『政治過程論』有斐閣、二〇〇〇年。

イブン・タイミーヤ「ファトワー：タタール（モンゴル）軍との戦いは義務か？」『イブン・タイミーヤ政治論集』（中田考編・訳・解説）作品社、二〇一七年、二〇三―二一二頁。

大塚和夫ほか編『岩波イスラーム辞典』岩波書店、二〇〇二年。

解放党「カリフ国家の諸制度――統治と行政（増補版）」中田考『イスラーム革命の本質と目的』ムスリム新聞社、二〇一二年、九五―一九七頁。

小杉泰『現代中東とイスラーム政治』昭和堂、一九九四年。

小杉泰「バイア」大塚和夫ほか編『岩波イスラーム辞典』岩波書店、二〇〇二年、七三八頁。

小杉泰『現代イスラーム世界論』名古屋大学出版会、二〇〇六年。

鈴木董『ナショナリズムとイスラム的共存』千倉書房、二〇〇七年。

髙岡豊「イスラーム過激派の系譜――アフガニスタンから「イスラーム国」まで」髙岡豊・溝渕正季編著『「アラブの春」以後のイスラーム主義運動』ミネルヴァ書房、二〇一九年、二八七―三一二頁。

中田考「イスラーム解放党のカリフ革命論」『イスラム世界』四九号、一九九七年、三八―五八頁。

中田考『イスラーム法の存立構造――ハンバリー派フィクフ神事編』ナカニシヤ出版、二〇〇三年。

中田考『カリフ制再興――未完のプロジェクト、その歴史・理念・未来』書肆心水、二〇一五年。
中田考『イスラーム学』作品社、二〇二〇年。
保坂修司『ジハード主義――アルカイダからイスラーム国へ』岩波書店、二〇一七年。
松山洋平『イスラーム私法・公法概説――公法編』（中田考監修）日本サウディアラビア協会、二〇〇八年。
アル＝マーワルディー『統治の諸規則』（湯川武訳）慶應義塾大学出版会、二〇〇六年。
Aitkulova, Meerim. 2021. “Hizb ut-Tahrir: Dreaming of Caliphate.” In *Handbook of Islamic Sects and Movements*. Eds. by Muhammad Afzal Upal and Carole M. Cusack, 402–420. Leiden and Boston: Brill.
Baran, Zeyno. 2006. “Countering Ideological Support for Terrorism in Europe: Muslim Brotherhood and Hizb ut-Tahrir—Allies or Enemies?” *Connections* 5 (3): 19–34.
Cohen, Amnon. 1982. *Political Parties in the West Bank Under the Jordanian Regime, 1949–1967*. Ithaca: Cornell University Press.
Commins, David. 1991. “Taqī al-Dīn al-Nabhānī and the Islamic Liberation Party.” *The Muslim World* 81 (3–4): 194–211.
al-Dumayjī, ‘Abd Allāh bin ‘Umar bin Sulaymān. 1988. *Al-Imāma al-‘Uẓmā: ‘Inda Ahl al-Sunna wa al-Jamā‘a*. Riyadh: Dār Ṭība.
Ḥizb al-Taḥrīr. 2010. 2nd edition. Beirut: Dār al-Umma 〈http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/AR/ar_books_pdf/Tareef28092019.pdf〉（二〇一九年九月二八日掲載、二〇二〇年八月二三日最終閲覧）.
Ḥizb al-Taḥrīr Wilāya al-Sūdān. 2017. “Al-Dawla al-Waṭanīya; Mīrāth al-Kāfir al-Musta‘mir, Ḥarb ‘alā al-Islām wa Tamzīq li-l-Umma: Wa Dawla al-Khilāfa; Mīrāth al-Nubuwwa, Hiya al-Jāmi‘a li-l-Muslimīn.” Ḥizb al-Taḥrīr al-Maktab al-I‘lāmī al-Markazī 〈https://www.hizb-ut-tahrir.info/ar/index.php/leaflets/sudan/48716.html〉（二〇一七年一二月三一日掲載、二〇二一年一一月一二日最終閲覧）.
Ibrāhīm, Rūlā. 2016. “100 ‘Ām ‘alā Ittifāqīya Sāyikus Bīkū wa 95 ‘Ām min al-Tasharrud wa al-Ḍayā‘ bi-Suqūṭ Dawla al-Khilāfa.” Ḥizb al-Taḥrīr al-Maktab al-I‘lāmī al-Markazī 〈https://hizb-ut-tahrir.info/ar/index.php/radio-broadcast/news-comment/37303.html〉（二〇一六年五月二二日掲載、二〇二二年一一月二三日最終閲覧）.
Iqbal, Asep Muhamad and Zulkifli Zulkifli. 2016. “Islamic Fundamentalism, Nation-State and Global Citizenship: The Case of Hizb ut-Tahrir.” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 6 (1): 35–61.
al-Khālidī, Maḥmūd. 1983. *Qawā‘id Niẓām al-Ḥukm fī al-Islām*. 2nd edition. N.p.: Maktaba al-Muḥtasib.

Maher, Shiraz. 2016. *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*. New York: Oxford University Press.

Mohamed Osman, Mohamed Nawab bin. 2012. “Hizb ut-Tahrir.” In *Routledge Handbook of Political Islam*. ed. Shahram Akbarzadeh, 89–104. Abingdon: Routledge.

an-Nabahani, Taqi ud Deen. 2001. *The System of Islam*. 6th edition. N.p.: n.p.〈http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/EN/en_books_pdf/01_The_System_of_Islam_ 20112019_EN.pdf〉（二〇二〇年九月二〇日最終閲覧）.

al-Nabhānī, Taqī al-Dīn. 2001. *Niẓām al-Islām*. 6th edition. N.p.: n.p.〈http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/AR/ar_books_pdf/Nitham20112019.pdf〉（二〇一九年一一月二〇日掲載、二〇二〇年八月二三日最終閲覧）.

al-Nabhānī, Taqī al-Dīn. 2002. *Niẓām al-Ḥukm fī al-Islām*. 6th edition. Expanded and Revised by ‘Abd al-Qadīm Zallūm, N.p.: Manshūrāt Ḥizb al-Taḥrīr〈https://pal-tahrir.info/books2/6767-nithamalhukm.html〉（二〇一九年七月八日掲載、二〇二二年一月二七日最終閲覧）.

Taji-Farouki, Suha. 1996. *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*. London: Grey Seal.

〔付記〕本稿は、二〇二三年一月に慶應義塾大学大学院法学研究科に提出した修士論文「イスラーム主義における解放党の思想的位置づけ」の一部を加筆・修正したものである。

山岡　陽輝（やまおか　はるき）
所属・現職　慶應義塾大学大学院法学研究科後期博士課程
最終学歴　慶應義塾大学大学院法学研究科前期博士課程
所属学会　日本中東学会
専攻領域　中東地域研究、イスラーム政治思想
主要著作　「「法」の交叉点の思想――解放党英国支部の事例から」『政治学研究』第六五号（二〇二一年）
「論理の転換に見るハマースの「柔軟性」――2つの「ハマース憲章」から」『日本中東学会年報』第三八―二号（二〇二三年）