



ラシード・リーダーの政治思想：
汎イスラム主義と民族主義

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2009-08-25 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 古林, 清一 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00011370

論文

ラシード・リーダーの政治思想 — 汎イスラム主義と民族主義

古 林 清 一

はじめに

近代アラブの傑出した思想家、ラシード・リーダー(Rashīd Riḍā) (1865–1935) の業績についての研究史をふりかえってみると、まず、宗教思想史研究の立場からの評価がよく知られている。つまり、いわゆる、サラフィーヤ運動の指導者として、ムハンマド・アブドゥフとの対比で彼の思想が問題とされ、アブドゥフのモダニズムに対して、彼の思想はファンダメンタリズムとして位置づけられることが多い。しかし、ここではこのような宗教思想史的评价の問題よりは、彼の政治思想の考察をテーマとしよう。

リーダーの政治思想についての、今までの研究史を瞥見してみるとM.Kerrの研究が重要である。⁽¹⁾ カーはその研究においてリーダーの政治思想を批判的に考察しているが、その批判の尺度は近代西欧の政治観である。すなわち、近代西欧の社会契約説、人民主権（国民主権）論のような「政治体」の構築の論理を基準としつつ分析を加え、リーダーの政治思想にもこれらの諸観念にあたるものが見られるものの、十分な展開が行なわれていないことをついでいる。これに対して、小杉泰氏はリーダーの思想を現代の「イスラーム復興運動」の源流として積極的に評価している。⁽²⁾ 両者のリーダーの思想に対する評価は正反対であり、例えば、リーダーの思想における反専制主義的性格の問題に関して、小杉氏はリーダーの主権論や革命論を積極的に評価しているが、カーはリーダーの思想の曖昧

さを指摘する傾向がある。

これはたしかに大きな問題である。しかし、ここではこのテーマの検討は行なわない。リダーの思想におけるウンマを即「国家」とみなして、その「イスラム国家」なるもの分析を行なうという問題設定をここでは行なわない。この小論の関心は考察の対象を単一の「政治体」の内部に限定して支配の正当性や主権のあり方を考察しつつ、リダーが反専制主義の新しい政治思想をうちたてることに成功したかどうかを検討することではない。なぜならば、リダーの思想においては「政治体」のあり方は必ずしも一元的な構造をなしてはいないと思われるからである。彼はイスラム世界全体、つまり、ウンマ・ムハンマディーヤのレベルに深い関心を持ち続けた思想家である。そして、ムスリムの大同団結を説き、いわゆる、汎イスラム主義の立場を説いたのである。しかし、このリダーは、他方では、アラブ民族主義の思想家でもあり、同時にその実践にも深くかかわった人物として知られている。

このラシード・リダーの政治思想を考察するにあたっては、彼のこのような汎イスラム主義と民族主義の双方のレベルに注目しなくてはならないのである。この民族主義、ナショナリズムの立場と汎イスラム主義の立場は両立するものなのか、矛盾するものなのかが問題となるだろう。この二つのレベルの関係を考察することがここでの課題なのである。この課題を歴史学の立場に立って時代状況を顧慮しつつ、彼の思想の形成過程を追いながら考えていきたい。この両者の関係を、彼が編集者でもあり、最大の執筆者でもあった、マナール誌(*Al-Manār*)における彼の論説によりつつ検討していくこととしよう。

- (1) M.H.Kerr, *Islamic Reform*, Berkeley and Los Angeles, 1966.
- (2) 小杉泰, 「『アル＝マナール』派のイスラーム国家論」『国際大学大学院 国際関係学研究科紀要』第3号, 1985, pp.35－53.

て、この問題についての彼の見解がいつも同一であったわけではなく、この時代の中東史の激動のなかで、彼の立場、思想も変容していかざるをえなかった。そこで、まず彼のこのマナール誌創刊時の見解から見ていくこととしよう。この雑誌が彼の編集のもとに刊行が始まってしばらくたった、1898年9月にリーダーはアル・マナール第一巻に“Al-Iṣlāḥ al-dīnī al-muqtaraḥ ‘alā maqām al-khilāfa al-islāmiyya”（イスラム的カリフ制の地位に対して提案された宗教的改革）⁽¹⁾なるタイトルの論説を書いたが、ここではイスラム的カリフ制のあり方に対する提案という形で彼の改革思想のアウトラインが浮き彫りにされている。ここで、彼は次のように論じている。まず、彼はイスラムがもたらした最も重要なものは宗教的教義、道徳的教育、司法的・市民的規則における「統一性」(tawḥīd)であるとし、イスラム的改革の柱の最も重要なものは、一つの教義、一つの道徳的基礎、一つの正しい法(qānūn shar‘ī)、一つの言語へのムスリムの結集であるとする。⁽²⁾そして、この改革はカリフの後見下にある「イスラム的結社」(jam‘iyya islāmiyya)の結成にかかっているとす。この結社はイスラム世界の各地に支部を持ち、その本部はメッカに置かれる。このメッカへイスラム世界の各地のムスリムが「巡礼」(ḥajj)のシーズンには赴き、彼らはここで会合をして、お互いに兄弟にならなくてはならない。この結社の支部のメンバーがこの地で「総会」(al-mujtama‘ al-‘āmm)を行い、ここで決められたことを帰国の際、自分たちの支部に伝えるべきであるとする。

このように、彼は改革のために結社の結成を説き、その「総会」を「巡礼」シーズンに行なうことを説いているわけである。そして、この結社の本部をイスタンブルよりはメッカに置くことを説いているが、その理由としては、このメッカが外国、ことに、ヨーロッパより遠く、外国人の陰謀や干渉から離れているからであるとする。⁽³⁾

ついで、彼はこの結社の行なうべき活動について述べ、メッカで学問的、宗教的雑誌を刊行するべきとする。さらに、この結社は宗教的教義の統一、道徳の統一のために努めなくてはならない。そのために、イスラム信仰の原則を定

めた一つの本が書かれなくてはならないが、この作品は総てのムスリムの言語に翻訳されなくてはならない。さらに、この結社は法の統一に努めなくてはならず、カリフの命令によって法典を作らなくてはならないが、この法典は総ての学派から意見を取り、現状に適用されるものでなくてはならないとする。そして、最後に言語の統一がなされなくてはならない。つまり、アラビア語が重視されなくてはならないとするのである。⁽⁴⁾

そして、このような改革が実現されれば、イスラム世界の政治秩序は次のようになるだろうと彼は論じる。すなわち、イスラム世界の各地の諸政府がお互いに接近し、イスラム的同胞性を実現し、協力しあって、ヨーロッパの侵略を防ぐように団結するようになる。これらの諸政府は対外的事項においてはお互いに同盟し、対内的事項、例えば、教育、司法、文化、言語の統一のような問題に関しては自らが責任を持つ。どの政府も他の政府の内部には影響力を持つべきではなく、その内部の行政はその国土の人民の中の賢人の中から選ばれた「議会」(majlis al-shūrā) が指導すべきであるとする。そして、このようなタイプの国家のモデルとしてアメリカ合衆国を挙げている。⁽⁵⁾

以上が彼の提案である。ここに、イスラムの宗教的統一性を政治的統一の実現のために活用していこうとする立場を見ることは容易である。この立場はいわゆる、汎イスラム主義に基づくものである。彼によれば、汎イスラム主義(Al-Jāmi'a al-islāmiyya)とは二つの側面からなる。その一つの側面はイスラムの信仰を持つ者たちを包摂し彼らを信仰上の同胞性の絆で結びつけ一つの身体をなすまでにすることである。もう一つの側面はムスリムと非ムスリムを公正なシャリーア(イスラム法)の絆で結びつけることである。⁽⁶⁾

この汎イスラム主義は当時、流行のイデオロギーであり、多くの人々によって説かれていたが、リダーの思想を他の思想家たちのものと比較しつつ検討してみよう。この汎イスラム主義的な改革案、ことにイスラム世界の各地から代表を集めて「イスラム会議」を開催することを主張するプランがこの時代には他の思想家たちによってすでに提出されていたことはよく知られている。例えば、この時代にイスラム会議を説いた重要な人物にロシア帝国統治下のタター

ル人ムスリムの指導者で、いわゆる、ジャディーディズムの指導者である、Ismail Gasprinskii (1851–1914) がいる。彼は1907年から8年にかけてエジプトで活動し、イスラム会議をカイロで開くことを説き、当時、話題の人物となった。このガスプリンスキーの活動に対してリダーがとった対応を見てみよう。リダーはこのガスプリンスキーのイスラム会議構想に深い関心を示したが、やがて、それに対して批判的態度を示すようになった。ガスプリンスキーのイスラム会議構想はリダーのそれとは微妙に異なる性格を持っていた。その構想はアラブの多くの思想家たちのように、アラブのカリフ制の再建という関心を持つものではなかった。彼はこのような方向は宗教的ファナティズムによって動機づけられたものとしてしりぞけた。彼がモデルとしていたのは、1905, 1906年の全ロシア・ムスリム会議やインドの全インド・ムスリム連盟会議であった。⁽⁷⁾ もちろん、彼もムスリムの思想家なのであるが、そのイスラム会議構想には、比較的、宗教的性格が薄かったのである。このような、ガスプリンスキーのプランにリダーは自らの立場と異なるものを見だし批判的立場をとるようになっていったのである。⁽⁸⁾

次にアラブの思想家について見ていくと、'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1854–1902) の書いた有名な作品、Umm al-qurāは1898年の巡礼シーズンにメッカで開かれたムスリム会議というフィクションの形でイスラム世界各地の代表者から成るイスラム会議を描いている。その際、イスラムの活性化のために結社を作ることが決められている。⁽⁹⁾ この構想は今まで見てきたリダーの提案と酷似していると言える。

実際、このカワーキビーとリダーはきわめて近い関係にあり、カワーキビーがシリア滞在時に作ったこの作品の草稿に対してリダーとカワーキビーとは協力して何度も改訂作業を行なったこと、この作品が最初に刊行された時、リダー自身が著者と間違われたことをリダーは後年、回顧している。⁽¹⁰⁾ 1900年、この作品が匿名で発表された時にはほとんど読まれず、1902年にリダーによってマナール第5巻に連載して発表されて初めて広く読まれるようになった。このようにリダーの改革提案にはカワーキビーの思想との類似性を指摘することは容

易である。

しかしながら、両者の間には無視できない相違点が存在することも事実である。カワーキビーはアラブ民族主義の先駆的思想家とみなされ、しかも、反オスマン・トルコの立場をとっていたことが指摘されている。⁽¹¹⁾ところが、この時期のリダーの立場には、オスマン帝国およびそのスルタンに対しては反抗的姿勢はあまり、認めることはできない。今まで見てきた改革提案においては、当時のスルタン・アブデュルハミト二世に対してamīr al-mu'minīnという伝統的にカリフに対して用いられた尊称を用いており、この君主に対して忠誠を示し、この君主に対してイスラム的改革を呼びかけている。⁽¹²⁾また、彼のこの頃のカリフ制を論じた他の論説においても、オスマン家のカリフ位を否定し、クライシュ族のカリフ位を主張する者たちに対して、彼はこのような者たちはイスラム的権威を破壊する者であると批判を浴びせており、オスマン・トルコのスルタンのカリフ位を擁護しているのである。⁽¹³⁾

このような親オスマン帝国の立場は彼の師、アブドゥフについても指摘されている。アブドゥフはこのオスマン帝国にいかにも欠陥があっても、ヨーロッパの列強の圧力の増大という状況のもとではこの帝国が消滅すればムスリムの政治的独立が失われると危機的にとらえ、アラブのこの帝国からの離反には反対の立場をとっていた。⁽¹⁴⁾リダーも、少なくとも、この時期においてはオスマン帝国の存在をウンマの団結、保持のために不可欠とみなしていたのである。

もちろん、ラシード・リダーの前述の提案はスルタンに受け入れられることはなかったし、このスルタンの汎イスラム主義的政策のブレーンであったAbu'l Hudā al-Ṣayyādī (1850-1909) とリダーとの激しい対立のあったことはよく知られている。⁽¹⁵⁾また、両者の汎イスラム主義の思想内容も異なる。アブルフダーのそれは絶対的政府がイスラムにおける本来のシステムであるとし、アブデュルハミト二世に対するムスリムの服従、そのもとでの団結を説き、それを宗教的義務であるとして、このスルタンの政策をイスラムの名のもとに正当化するという性格のものであった。⁽¹⁶⁾これに対してリダーはオスマン帝国の内政の改革を説き、代議制の政府を作ること、帝国の臣民間の平等の実現を

重視している。¹⁷⁾ このように両者の立場には大きな相違がある。しかしながら、リーダーがいかにアブルフダーやスルタンの政策に批判的であったにせよ彼はオスマン帝国の存在そのものは否定していないことに注意しなくてはならない。

要するに、この19世紀末から20世紀初頭の時期における若きラシード・リーダーの思想的立場を検討してみると、ムスリムの大同団結を説く汎イスラム主義の立場を容易に認めることができる。しかも、イスラム世界最強の国家であるオスマン帝国の存在を肯定しその保全には強い関心を持っていたのである。この時期のリーダーの思想にあってはこのオスマン帝国がイスラム世界の中心の位置を占めていたと思われる。このため、彼の思想においては汎イスラム主義的連帯の実現とこの帝国の保持とは完全に両立するものであったと考えられるのである。

- (1) *Al-Manār*, vol.1 (1898-99), pp.764-71, 788-94. (以下、M.と略記)
- (2) *ibid.*, pp.765-6.
- (3) *ibid.*, p.766.
- (4) *ibid.*, pp.766-71.
- (5) *ibid.*, pp.792-93.
- (6) M.vol.2 (1899-1900), p.326.
- (7) Thomas Kuttner, "Russian Jadīdism and The Islamic World: Ismail Gasprinskii in Cairo-1908", *Cahiers du Monde russe et soviétique*, 16, 1975, p.414.
- (8) *ibid.*, pp.417-8.
- (9) Khaldun S. Al-Husry, *Three Reformers*, Beirut, 1966, pp.57-8.
- (10) M., vol.32 (1931-32), pp.114-5.
- (11) Khaldun S. Al-Husry, *op. cit.*, pp.89-92.
- (12) M., vol.1, p.765.
- (13) *ibid.*, pp.628-29.
- (14) A.Hourani, *Arabic Thought in The Liberal Age 1798-1939*, 1970,

pp.268-9.

(15) *ibid.*, pp.301-2.

(16) B.Abu-Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi", *Middle Eastern Studies*, vol.15, 1979, pp.141-2.

(17) M.vol.2, p.327.

2

それでは、この若きラシード・リダーは民族主義というものに対してはどのような見解を持っていたのであろうか。この点の検討を行なってみよう。この民族主義を意味する言葉としてこの時期、彼が使っているものとして二つの術語がある。すなわち、*waṭaniyya*と*jinsiyya*である。前者は祖国なり、郷土を意味する*waṭan*に関わる術語であり、後者は人種なり民族を意味する*jins*に関わる術語である。前者の術語はこの時代の多くの思想家の用いているものでありよく知られているものである。後者については、一般には、*qawmiyya*が用いられるが、少なくとも、この若き日のリダーは*jinsiyya*の方を用いている。この二つの術語は、民族主義については、前者は帰属の対象となる郷土なり祖国に対する愛という観点からこの現象をとらえる発想にかかわり、後者は共通の血統や言語を持つ者たちの連帯という人的レベルからこの現象を規定していこうとするものであると言えるであろう。

まず、前者のワタニーヤについての彼の把握から検討してみよう。この若きリダーの活動していた時期は、一般にワタニーヤ・タイプの民族主義の典型とみなされている、エジプト民族主義運動の草創期にあたっていることはよく知られている。彼はこの時期、このエジプトで活動していたわけであるが、もともと、エジプト人ではなく、いわば、亡命シリア人であった、リダーはエジプト民族主義運動には何の共感も持たなかったようだ。この運動を代表する「ワタン党」(*Al-Hizb al-waṭanī*)と彼が不仲であったことはすでに指摘されている。(1)そこで、エジプト民族主義の形であらわれたワタニーヤに対するリ

ダーの批判を見ていくこととしよう。

1911年、彼の構想していた「宣教と指導の協会」(Jam'iyya al-Da'wa wa'l-Irshād)の発足にあたり、彼はインドのムスリムの商人であるQāsim Ibrāhīmという人物が二千ポンドもの多額の寄付をしたことにふれ、イスラム的団結の絆にもとずいて、自己のワタンと異なる地のムスリムのために尽くしたこの商人の行為を奇貨として讃え、他方ではイスラムとの結びつきを見失った、エジプトにおけるワタニーヤに熱狂する者たちを手厳しく批判している。⁽²⁾ このワタニーヤに熱狂する者たちはエジプトにおけるコプトの側をムスリムの側よりも優先し、しかも、ワタニーヤと宗教は敵であるとみなし、ウンマの人々をお互いに結びつけることにおいてワタニーヤが宗教に取って代らなくてはならない主張していると批判している。⁽³⁾ この誤った、まやかしのワタニーヤを支持してはならない。それはイスラームの絆を断ち、その一般的同胞性を断ちきってしまうのだとする。⁽⁴⁾

ここでリダーはワタニーヤそのものを完全に否定しているとは思われないがその危険性を手厳しく批判している。このタイプの民族主義は特定の地域とのみ結びつき全世界のイスラム教徒との連帯感を弱めてしまう危険性を持つものとして、この立場を批判しているのである。

次に、民族主義を意味する言葉として彼が使用しているもう一つの言葉であるジンシーヤについて見てみよう。彼は人間は本性的に結合を好むものであるとし、血統と言語という二つの基本的要素によって人々が結びついてこのジンシーヤが構成されるとしている。⁽⁵⁾ 人間がこのような絆で結合することは人間の本性に根ざすものでありそれ自体は否定されているわけではない。しかし、このレベルでの結合は人間の社会的発展段階の出発点にすぎない。人間は、いと高き神の導きで文明の頂点に昇らなくてはならない。その頂点では、総ての結合よりもより高度の絆が与えられる。つまり、イスラームの教えに基づいて人類の総てが一つのウンマを構成することが可能になるような絆である。⁽⁶⁾

イスラム史の過去をふりかえってみるとムスリムたちはこのウンマの一体性と共通の言語としてのアラビア語のもとで長期間、過ごしてきたが、ペルシャ

人やトルコ人のような非アラブの諸民族がジンシーヤの感情を新たに復活させた。このタイプのジンシーヤを彼は新しい政治的段階において起こってきた現象として批判的に見ている。⁽⁷⁾ しかも、彼は「西欧化」が生み出した新しいジンシーヤがムスリムたちの間に最近になって生じてきたことに対しても警告を発している。⁽⁸⁾

要するに、リーダーはこのジンシーヤをそれ自体として否定しているわけではないが、それはムスリム全体のウンマよりは低次元のものでしかないのであって、「西欧化」のインパクトのもとで非アラブの諸民族の間に西欧型のナショナリズムの形をとってそれが広まろうとしている状況を危機的にとらえていたのである。彼は「今日、ムスリムたちのもとに、イスラームの絆とワタンの、言語的ジンシーヤのような別の絆が競いあうような新しい生活がしのびよった」⁽⁹⁾ と危機感を表明している。今まで、彼のワタニーヤ観とジンシーヤ観を考察してきたが、彼はこの民族主義という立場に対しては批判的であって、イスラームに基づくムスリムの連帯があくまでも優先するというのがこの時期の彼の基本的立場であるとみなしてよい。しかも、先に見たように彼はイスラム世界最強の国家であり、多民族国家でもあるオスマン帝国の存在を肯定している。このためにこの帝国からのアラブ民族の離反、自立を説くには至っていないと見てよい。このように、この若き日のリーダーには汎イスラム主義者の立場は見られても、アラブ民族主義者の立場は認められないのである。

しかしながら、この彼の若き日の立場は、やがて、当時の激しい時代状況のインパクトを受けて変容し、彼の思想にはアラブ民族主義者の立場が徐々に現われてくるようになる。では、このような変化はいかにして生じてきたのか、次にこのプロセスを考察していくことにしよう。

- (1) S.G.Haim, *Arab Nationalism, An Anthology*, Berkely and Los Angeles, 1964, p.47.
- (2) M.vol.14 (1911) , pp.197 – 200.
- (3) *ibid.*, p.198.
- (4) *ibid.*, p.199.

- (5) M.vol.2 (1899–1900) , p.321;vol.17 (1913–14) , p.534.
- (6) M.vol.2, pp.321–22.
- (7) M.vol.17, p.534.
- (8) M.vol.14, p.200.
- (9) *ibid.*,p.197.

3

19世紀末から20世紀初めにかけてシリア地方で始まったアラブ民族意識の覚醒は1908年の「青年トルコ人」革命以後、アラブ民族主義運動として新たな政治的展開を見せるようになる。この運動にもラシード・リダーは深く関わっていくことになる。まず、この政治運動への彼の関わりから見ていくこととしよう。この革命に対しては多くのアラブは当初、大きな期待を寄せていたが、やがてそれは失望に変わった。それは権力を掌握した「統一と進歩委員会」政府のトルコ民族主義政策、中央集権化政策のためである。リダーもトルコ新政府に期待し、1909年にはイスタンブルに赴いて、彼の構想していた「宣教と指導の協会」のプランに対してこの新政府の支援を求めているが、この政府の政策には批判的になっていった。当時、彼はトルコ新政府の政策に対して次のように警告を発している。このトルコ化政策という誤った政策は、元来、オスマン帝国に対して敵対的でもなく、トルコ人に対して憎しみも持っていなかったアラブの、この帝国からの離反をもたらす危険があり帝国に大きな災難をもたらすであろう。(1)

この後、トルコ政府の政策に対するアラブの不満が高まり、アラブ民族主義者たちによって多くの政治団体が作られたが、これらの諸団体のうち、彼が深く関わったのは、1912年にカイロに設立された「オスマン行政非集権化党」(Ḥizb al-Lāmarkaziyya al-Idāriyya al-‘Uthmānī) であり、彼はその設立者の一人であった。(2) この政党はオスマン帝国の統一性の保持、帝国の不可分性を主張しつつも、中央集権化政策に反対し、帝国の諸属州、諸民族の自

治を求めた。そして、各属州においてはトルコ語のほかに、その地の住民の話すローカルな言語が公用語とされること、各属州における教育はその地の住民の言語で行なわれることなどを求めた。⁽³⁾ この政党の立場について、リーダーは次のように言っている。「そのプログラムにも宣言にも、アラブ民族主義を呼びかけ、トルコ民族主義をしりぞけることは一言も言っていない。」⁽⁴⁾ つまり、この政党の主張はオスマン帝国からのアラブの「独立」を求めるというよりは帝国の保全を前提としつつ、その枠組の内部での「自治」を求めるものであった。このような傾向は第一次世界大戦以前のアラブ民族主義運動の一般的傾向でもあったのである。⁽⁵⁾

この第一次世界大戦の直前からその勃発直後の時期において、リーダーは「統一と進歩委員会」のトルコ政府の政策を厳しく批判している。例えば、トゥラン主義に基づいてイスラムを敵視し、アラブを抑圧し、トルコ化しようとする政策を告発している。⁽⁶⁾ しかしながら、彼がこの時期に告発しているのはトルコ政府の誤った政策であってオスマン帝国の存在そのものではない。彼はオスマン帝国の存在を認めつつ、その枠内での自治を主張するという立場をとっているのであって、まだアラブ民族主義の立場を全面的には打ち出すには至っていないのである。

彼がこの立場から一步踏みだしてこの帝国からのアラブの独立を説くようになるのは、第一次世界大戦も末期になってからのことではない。この新たな立場が打ち出されるのはメッカのフサインによる、いわゆる「アラブの反乱」からほぼ一年を経過した後の1917年のことである。マナール誌の発刊以来ほぼ20年を経過した、この1917年の時点になって彼はアラブ民族主義に対する全面的帰属を表明するに至るのである。⁽⁷⁾ すなわち、この年の7月にマナールに発表された“Al-Mas’ala al-‘Arabiyya”（アラブ問題）と題する論文⁽⁸⁾ がこの新たな彼の姿勢を表明しているのである。そこでこの内容を検討していくこととしよう。

ここで彼は次のように主張している。アラブは地上における最も古い民族の一つであり、独立する資格のある民族である。彼らは偉大な過去の栄光、すぐ

れた学問、文学、言語を持っている。しかも、人類に与えられた最も公正な法であるシャリーア（イスラム法）の持主である。しかるに、現在では、この高貴な民族は弱体化し、その利益、言語も弱体化し、シャリーアの殆どは無視され消え去りそうになっている。この総てはこの民族に独立の「国家」(dawla)がないためである。国家を欠いた民族が発展することは不可能である。このアラブ民族の新しい国家が生まれると、コーランの言語であるアラビア語は生きたものとなり、この言語が生きたものとなることによってイスラームのシャリーアも生きたものとなるのである。⁽⁹⁾

このように彼は論じて、アラブの独立国家を作ることの正当性を主張するのである。この独立国家がムスリムであるアラブにとって利益のあるものであるのはいうまでもないが、この国家は非ムスリムであるアラブにも利益をもたらすものだとは彼は主張する。レバノンのような非ムスリムが多数を占めるアラブ地域もオスマン帝国のような非アラブの国家との結びつきを維持するよりはこのアラブの新国家と結びつき、団結することによってこの地域が過去、半世紀間に享受してきた「独立」よりはより広汎な行政的独立を獲得することが可能なのだとは彼は論じるのである。⁽¹⁰⁾

ついで、彼はアラブ民族主義運動の歴史をふりかえる。このアラブの政治運動そのものは19世紀に、ミドハト・パシャがシリア総督であった時にさかのぼるとし、古い歴史を持つことを指摘する。⁽¹¹⁾ しかしながら、アラブは長期間にわたってオスマン帝国に対しては忠実であり続け、自らの独立国家を作ろうとはしなかった。では、何故、このアラブが新しい国家を作る努力を永らくしてこなかったのか、その原因は何かを彼は問いかける。それはアラブがオスマン帝国の強大な力を恐れたためではない。それにはイスラームとヨーロッパという二つの真の原因があったとするのである。⁽¹²⁾ すなわち、イスラームという宗教がアラブの民族主義を抑えていたということとヨーロッパの侵略からの防衛のためにはオスマン帝国の存在が必要であり、アラブが独立することによってこの帝国を弱体化させることは好ましくないと考えられていたということである。

そこで、前者の問題から見ていくと、「イスラームはベドウィンの生活が圧倒している者たち以外のアラブの人々から民族主義(jinsiyya)のアサビーヤ⁽¹³⁾を取りのぞいた」⁽¹⁴⁾と彼は論じるのである。このため、アラブは「宗教的民族主義」以外のものは知らないムスリムであったために、最近になって生じた「民族的アサビーヤ」を認識した最も遅い民族なのである。⁽¹⁵⁾このようなアラブのあり方を変えたのはトルコの「統一と進歩委員会」政府のトルコ民族主義政策である。この政策はアラブを抑圧しトルコ人のアサビーヤをかきたてた。このことに対抗してアラブのアサビーヤが再生した。この状況下ではアラブは危険にさらされた自らの地位、アラビア語の防衛のために民族主義に目覚めオスマン帝国からの自立の道を選ぶべきとするのである。⁽¹⁶⁾

次に、ヨーロッパの侵略に対する防衛のためのオスマン帝国の必要性の問題について見ていくと、今やこの必要性もなくなると彼は論じるのである。この帝国はイタリアとの戦争に敗れ、「統一と進歩委員会」政府はアラブの国土であるトリポリタニアとキレナイカをイタリアに売り渡した。しかも、バルカン戦争に敗れた結果、ヨーロッパの列強が帝国各地に進出し、アラブの諸属州にまでこれらの列強の「経済的影響圏」が作られた。この「経済的影響圏」は「政治的影響圏」にやがて変化していく可能性がある。このように、オスマン帝国がイスラム世界、アラブ世界の防衛者として無能ぶりをさらけだした今日、アラブは自らの国家を作ることにためらうことはないのである。そして、大戦勃発後、ヒジャーズのフサインの蜂起、アラブの国家としてのヒジャーズ王国の建設に到った事態を彼は正当化している。⁽¹⁷⁾

このように、アラブが独立を求めることをためらってきた二つの要因が今や消え去ったとして、リーダーはアラブのオスマン帝国からの離反、独立国家建設を擁護し、正当化するのであり、ここにアラブ民族主義者リーダーの誕生を見ることができるのである。

もちろん、このことは、彼が従来の汎イスラム主義者の立場を捨ててアラブ民族主義者に変身したということではない。彼の立場においてはイスラム的なものとアラブ的なもの間には矛盾はありえないことだった、もし、万一、両

者が対立した場合は彼はイスラムの立場を優先することを表明している。なぜならば、イスラムは単に現世にのみ関わるのではなくて来世にも関わるのであって、現世の次元にしか関わらない民族主義より高い位置を占めるものだからである。⁽¹⁸⁾ 彼がアラブのオスマン帝国からの自立を正当化するのもイスラムの言語であるアラビア語を守るためであって、彼においてはイスラム的価値がアラブ的な価値に対して優位を占めているのである。このような価値の枠組は彼の生涯をとうして貫かれるものであると言ってよいであろう。しかしながら、この時点において、彼は永年にわたって保持してきたオスマン帝国に対する忠誠を放棄することによってアラブ民族主義者としての新たな道へと踏みだしていったのである。

(1) A.Hourani,*op. cit.*,p.302-3.

(2) *ibid.*,p.303.

(3) Z.N.Zeine,*The Emergence of Arab Nationalism*,Beirut,1966, pp. 97-8.

(4) M.vol.17 (1913-14), p.537.

(5) Z.N.Zeine,*op. cit.*p.83.

(6) Muḥammad al-Khayr ‘Abd al-Qādir,*Nakba al-Umma al-‘Arabiyya bi-Suqūṭ al-Khilāfa al-‘Uthmāniyya*,Cairo,1985, pp.81-3.

(7) J.Jomier,“Les Raisons de l’Adhesion du Sayyed Rashid Rida au Nationalisme Arabe”,*Bulletin de l’Institut d’Egypte*,tome 53 et 54 (1971-73), 1978, pp.58-61.

(8) M.vol.20 (1917-18), pp.33-47.

(9) *ibid.*,p.35.

(10) *ibid.*,pp.35-6.

(11) *ibid.*,p.36.

(12) *ibid.*,p.41.

(13) リダーのアサビーヤ(‘aṣabiyya) 観はイブン・ハルドゥーンのように

この観念に積極的意義を認めるのではなく、党派意識という否定的ニュアンスで用いられている。cf. A. Hourani, *op. cit.* p. 299.

(14) M. vol. 20, p. 41.

(15) M. vol. 17 (1913-14), p. 534.

(16) M. vol. 20, pp. 43-4.

(17) *ibid.*, pp. 45-7.

(18) *ibid.*, p. 34. ; A. Hourani, *op. cit.*, pp. 305-6.

4

第一次世界大戦の終了後、1920年代の初めにはリーダーはアラブ民族主義者としての実践活動に活発に参加している。1920年にはファイサルをシリア国王に選出したシリア議会に参加し、1921年には彼の盟友のシャキーブ・アルスラーンらを中心として、シリアに対するフランスの委任統治に抵抗してスイスのジュネーブで開催された「シリア・パレスチナ人会議」に参加した。⁽¹⁾ しかも、この1920年代にはオスマン帝国の解体にともない、トルコ新政府は1922年にはカリフ制をスルタン制と分離してスルタン制を廃止し、1924年にはカリフ制も廃止した。この措置はイスラム世界全体に大きな衝撃を与えたことはよく知られている。⁽²⁾ この状況下でカリフ制のあり方をどう考えるべきかということもこの時期のリーダーの直面した大きな問題であった。

それでは、今まで考察してきた汎イスラム主義と民族主義との関係について彼はこの時期、どのように考えていたのだろうか。この時期の彼の政治思想は1923年に刊行された『カリフ制論』⁽³⁾にうかがうことができる。この作品は彼の代表作の一つとして高く評価されているものだが、ここで彼はムスリムの伝統的政治論の思考のパターンにしたがって、正しい、あるべきカリフ制のあり方を探求している。この作品の前半部ではカリフ制についての古典的法理論の考察がなされているが、ここでは、イスラム世界の現状認識を扱った後半部をとりあげてみよう。

彼があくまでもカリフの存在を不可欠のものとしてカリフ制の再建を説くのは、彼の汎イスラム主義の立場にそってイスラム世界の統一性のシンボルとしてのカリフの存在が必要なためであろう。彼はイマーム（カリフ）は一人であるべきか、複数であるべきかという問題について、イスラム法の法学者たちの古典理論を引用しつつ、検討し、あくまでも、それは一人でなくてはならないのがイスラム法の基本原則である、カリフの複数であることはウンマの統一性と相容れないことだと論じている。⁽⁴⁾ しかも、現代においては、従来のような、イスラム世界の遠隔の各地を隔てていたコミュニケーションの困難という障害が除去された。蒸気船、鉄道、飛行機などの交通の発達、無線電信のような通信手段のめざましい発達はイスラム世界各地の結びつきを強め、一人のカリフのもとでのイスラム世界の政治的、宗教的統一をもたらすのに有利にはたらいっていると彼は論じるのである。⁽⁵⁾

しかしながら、この現代という時代の状況は同時に彼に新たな困難な問題を提起するものでもあった。すなわち、ムスリム諸国の民族主義者たちの願望、国際政治の現実には彼はすでに通じており、リアルな政治感覚を身につけていた。イスラム世界にはすでにローカルな政治権力、西欧列強の占領地が存在しており、このことがカリフ制の再建を困難にしていることを自覚していた。このために、カリフ制の再建は単にイスラム法の古典理論の考察だけでは不十分であり、イスラム世界の政治的現状についての考察も要求されたのであり、その目的にそうためにイスラム世界の現状を論じた、この書物の後半部が書かれたのであった。⁽⁶⁾

彼はイマーム（カリフ）があくまでも一人でなくてはならないことはムスリムのウンマが一つであることに由来するのだと論じ、ウンマの統一性、不可分性を指摘しているが、同時に、当時のイスラム世界を見ると多くの独立国がすでに存在するという事実にも配慮している。すなわち、ここで彼はトルコ、ペルシャ、アフガニスタンのような主要な独立国だけでも七ヶ国、ブハーラー、アゼルバイジャン、クルディスタンのような程度は劣るが独立の動きを示している五つの地域ないし民族を挙げている。そして、これらの独立した政府を持っ

たイスラム諸国を軍事力でもって一人の長に服従させることは不可能であり、同様に、これら諸国の政府をそれらのうちの一つの政府に従うように説得することも不可能であることを彼は認めているのである。⁽⁷⁾ このようなイスラム世界の各地域や民族の政治的自律性、多元性を彼は現状として認識しつつもカリフ制のもとでのイスラム世界の政治的統一性の探求を行なっていくことを課題とするのである。

そこで、彼のカリフ制の構想について検討していくこととするが、この内容については、まず、カリフに専制君主の地位を否定し、ウンマをむしろ「主権者」の地位に据え、その指導者である、ahl al-hall wa'l-'aqd (解き結ぶ人々)の役割を重視し、彼らに事実上の「立法権」を与えるものであったことが明らかにされている。しかし、この問題については、かつて、論じる機会を持ったので⁽⁸⁾、ここでは繰り返さない。

この時点でのリダーはスルタン・セリム以来のオスマン家のカリフ位を「征服」(al-taghallub)によるものでしかないとし、その正統性を否定している。⁽⁹⁾ そして、彼はカリフはクライシュ族出自のアラブでなくてはならないという立場を強く打ち出していた。⁽¹⁰⁾ しかし、当時のアラブの支配者たちのいずれかを彼の理想とするカリフとして認めることは慎重に避けている。⁽¹¹⁾ たしかに、彼はカリフ制の再建においてアラブの果たす役割をどの民族よりも高く評価していたのだが、彼は排他的なアラブ至上主義者ではない。このことは、再建されるカリフの政府の首都をどこに置くべきかという彼の議論に反映している。彼は将来のカリフの政府の首都として、現在のイラク北部のモースルを想定している。この都市はアラブ人、トルコ人、クルド人などの諸民族が一緒に住んでいる地域であり、とりわけ、アラブ民族とトルコ民族の世界の「中間地域」である。彼はこの都市名、Al-Mausilのアラビア語での文字どうりの意味である「結合の場」というニュアンスを強調し、この地理的境界領域においてムスリムたちの精神的絆が強められることを期待していたのである。⁽¹²⁾

このように、カリフ制の再建においてはムスリム諸民族の協力が期待されるのだが、ことに、アラブ、トルコ両民族の協力が強く求められる。彼はこの『カ

リフ制論』の序説でケマルのもとでのトルコ政府がイスラムを捨てて西欧化という誤った政策をとったことを批判し、トルコ民族がイスラムに立ち帰ることを忠告している。⁽¹³⁾つまり、リダーはトルコ「政府」の誤った政策を非難はしていても、トルコ「民族」そのものには敵意は持っておらず、彼らのうちの大衆は西欧の法や慣習よりはイスラムの指導の方を本当は望んでいるのだと期待感を表明しているのである。⁽¹⁴⁾彼の主張では、イスラムの本来的な宗教的担い手であるアラブ民族と政治的、軍事的に強力なトルコ民族が互いに協力しあい、双方が自らに欠けているものをお互いに補いあわなくてはならない。そして、双方が各々の国土の行政、政治、主権において独立を保ちつつも、しかも、シャリーアに従い、イスラム的統一性から利益を引き出しつつ、カリフとのつながりを維持することは可能なのである。⁽¹⁵⁾

次に、この再建されるべきカリフ制の政治的・宗教的組織についての彼のプランを見てみよう。彼はカリフの政府のもとには次のような職務を担当する各種の評議会 (majlis) が設置されなくてはならないとする。すなわち、(1)一般的協議 (shūrā)、(2)ファトワーを出すこと、宗教的出版、著作物の監察、(3)諸政府の長たち、カーディーたち、ムフティーたちの叙任 (taqlīd)、委任 (tafwīd)、(4)政府に対する一般的監察、(5)イスラームへの宣教と宣教師たち、(6)モスクでの説教、宗教的指導、ヒスバ、(6)ザカートとその支出、(7)巡礼のアミール職と両聖地の奉仕、(8)通信である。⁽¹⁶⁾ここにリダーの構想するカリフ制の政治的・宗教的機構の具体的イメージをうかがうことができる。

このリダーのプランについては、今まで研究史的にも問題としてとりあげられてきたところである。まず、カーはここで挙げられている諸評議会を見ると、政治的職務を担当するものよりは宗教的職務を担当するもののほうが圧倒的に優位を占めていることを指摘している。そして、リダー自身が批判している、トルコ新政府が作りだした政治的職務を持たず、宗教的、精神的職務しか持たないカリフ制とそれほど、変らないカリフ制のプランしか彼も作れなかったことを指摘している。この矛盾はリダーの思想、ひいては彼の依拠しているイスラム法学において、精神的権威と現世的権威との関係について厳格な理論的把

握が行なわれていないためであると批判している。¹¹⁷ たしかに、リーダーのカリフ制のプランを見るとカリフの政治的職務にあたるとみなせるのは、彼の構想する各種の評議会のうち、せいぜい、(3)と(4)ぐらいでしかなくカリフの宗教的職務の側面に大きく傾いていることは事実である。軍事、警察、財政、経済のような我々が政府の職務として、まず連想するものを殆ど欠いている。このことはカリフは単に宗教面だけではなく政治面においてもムスリムのウンマの最高の指導者であるべきだとする彼の本来の立場に比すれば奇妙な印象を与えることは事実である。しかし、ここにはこうならざるをえなかった事情もあったことを顧慮しなくてはならない。マンスールが指摘しているように、リーダーはイスラム世界には多くのローカルな政治権力、外国人の支配が存在しており、この状況下ではカリフは真の政治権力を持つことはできないとみなしていたと思われる。そのため、カリフの果たす宗教的職務が強く正面に出てくるのである。¹¹⁸

つまり、イスラム世界におけるローカルな政治権力の分立や西欧の列強の支配の存在という政治的現実のもとではイスラム初期におけるような、イスラム世界が即一つの国家をなすという事態はもはや、望みえないのである。しかも、イスラム世界最強の国家であったオスマン帝国も解体した。このような状況下ではこれらの政治的分立をこえた統一性はむしろ宗教的次元に求められるのである。彼はこの統一性をもたらすものとしてイスラム法の果たす役割に期待するのである。彼は真のカリフ制の設立のプランがたとえ、地上の小さな部分でも実現されるならば、次のような効果が得られると指摘する。全イスラム世界はこのカリフに精神的服従を行なう。ムスリムの政府のみならず、外国の支配下にあるイスラム的民族(*sha'b*)もこのカリフに従うようになる。外国人の国家の強制のためにカリフの政府に従えない民族は、この外国人の政府が力を及ぼすことのできない、宗教的教育、イスラム的教育の組織、「個人的地位の法」(*al-ahkām al-shakhsiyya*)のような分野で「正統派の共同体」(*jamā'a*)とカリフに従おうと努力するのである。¹¹⁹ つまり、全イスラム世界のリーダーとしてのカリフはムスリム諸民族の政府に対して精神的レベルで

支配を及ぼし、西欧諸国の植民地支配のもとに置かれているムスリムに対しても教育や「個人的地位の法」のようなイスラム法の固有の領域として維持されてきたレベルを通じて支配を及ぼすことができることを期待しているのである。

要するに、リダーの構想するカリフの政府なるものは「国民国家」を念頭に置いて一般にいだかれる国家や政府のイメージとは異なったものとならざるをえないのである。それは個々の地域国家の分立を超えた次元に立つ、一種の国際機関的性格を持つものなのである。そして、この国際性を体現するものこそイスラム、ことにイスラム法なのであり、このイスラム法の最高の解釈者 (mujtahid) としてのカリフの存立の基盤はそこにあるのである。

- (1) A.Hourani, *op.cit.*, p.304. ; W.L.Cleveland, *Islam against the West, Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*, Texas, 1985, pp.49 – 50.
- (2) S.G. Haim, “The Abolition of the Caliphate and its Aftermath”, in Thomas Arnold, *The Caliphate*, London, 1965, pp.205 – 44.
- (3) *Al-Khilāfa, aw al-Imāma ’l-’Uẓmā*, Cairo, 1923.
- (4) *Al-Khilāfa*, p.48ff.
- (5) *ibid.*, p.51.
- (6) C.Mansour, *L’Autorité dans La Pensée Muslmane*, Paris, 1975, pp.135 – 6.
- (7) *Al-Khilāfa*, p.52.
- (8) 拙稿, 「近代エジプトにおける『西欧リベラリズム』と『イスラム改革主義』の成立」, 『人間関係論集』創刊号, 1984, pp.139 – 46.
- (9) *Al-Khilāfa*, p.55.
- (10) M.A.Zaki Badawi, *The Reformers of Egypt*, London, 1976, pp.119 – 20.
- (11) H.Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, London and Basingstoke, 1982, p. 74.

- (12) *ibid.*, p.75.
- (13) *Al-Khilāfa*, pp.6 – 8. ;Muḥammad Muḥammad Husain, *Al-Ittijāhāt al-waṭaniyya fi' l-adab al-mu'āṣir*, vol.1, Cairo, 1954, pp. 52 – 3.
- (14) *Al-Khilāfa*, p.105.
- (15) *ibid.*, pp.69 – 70.
- (16) *ibid.*, p.80.
- (17) M.Kerr, *op. cit.*, pp.176 – 86.
- (18) C.Mansour, *op. cit.*, p.136.
- (19) *Al-Khilāfa*, p.103.

結語

1920年代から30年代にかけての成熟期のリーダーはアラブ民族主義者としての立場を確立していたが、そのみならず、非アラブの民族主義も認めていた。このことはトルコ民族主義の場合についてすでに見てきたところである。さらに、晩年のリーダーはイスラム世界の東のはての、オランダ統治下のインドネシアの民族主義の運動にも深い理解を示していたのである。この地のムスリムからの問いに答えて1933年、彼はファトワーを出し次のように論じたのであった。イスラムはアサビーヤというものは禁じているが、民族主義は決して禁じてはいない。彼によれば、ワタニーヤとは宗教の別を問わず、ある郷土(waṭan)に住む人々の団結、その郷土の防衛、その独立が失われていればその回復における協力のことである。そして、ムスリム青年が讃えることのできるワタニーヤの類いとは次のようであるとする。ムスリムは自分の属する郷土とその人々に対して、たとえその宗教が異なっても奉仕し協力しなければならない。同時に世界中の数億人のムスリムに対しても互いに兄弟であることを自覚しなければならない。ムスリムは自分の民族(qawm)よりはより大きな体の一部である。彼の郷土は彼の宗教的郷土の一部である。彼は部分の発展を全体の発

展の一つの手段としなくてはならない。(1) このように、リーダーはワタニーヤの危険性を説くのに急であった若き日とは異なりそれを積極的に肯定している。そして、それがイスラムに基づく連帯と両立しうることを論じているのである。晩年のリーダーはこのファトワーにおいて汎イスラム主義と民族主義との関わりという、彼の生涯をとうして探求してきたテーマについて円熟した見解を示すに至ったのである。このようにムスリム諸民族の民族主義を肯定していけば、イスラム世界の各地にはこれらの諸民族の民族国家（国民国家）の存在を認めざるをえまい。

それに対して、汎イスラム主義に基づく「政治体」がカリフ制であるが、それは近代西欧の国民国家（民族国家）のように単一の民族から構成されるのではない。リーダーの構想するカリフには強力な君主のイメージは全くない。このカリフはイスラム初期のカリフやオスマン帝国のスルタン＝カリフのように当時のイスラム世界で最強の国家の君主ではないし、専制君主でもない。彼はムスリム諸国の内政には関与せず、その長たちの任命を行なうだけであり、これらの諸国の上に一種の「宗主権」的なものを行使するにすぎない。カリフ制はイスラム法に体现されるような、ムスリムの汎イスラム的連帯を生み出すものに基づく、主として宗教的な絆に基づく超国家的な国際機関の性格を持つのである。

このようなイスラム諸国の国際的連帯に対するリーダーの、より実践的な関心は1920年代に開催されたイスラム会議に対する彼の関わりに見ることができる。1926年にメッカでイブン・サウードのイニシアティブで開かれたイスラム会議に彼は深く関わった。この会議の場でリーダーはムスリムの諸政府の間で「イスラム協定」(mīthāq islāmī) を結ぶことを提案している。このプランによれば、ムスリム諸国の争いの仲裁機能をこのメッカのイスラム会議が持つことが期待された。彼はこの会議がムスリム諸国の連盟の設立集会に発展することを期待していたのである。(2)

このように、リーダーはイスラム世界の政治秩序のあり方を領域国家と国際機関との、いわば、一種の二重構造的連関の中でとらえていたと考えられるので

ある。このようなとらえ方は、彼と同時代にカリフ制のあり方について思索を行なった他の思想家たちのカリフ制論を検討してみても見いだすことができる。カワーキビーの思想においても、イスラム世界の各地にはスルタンやアミールたちの独立的権力の存在が認められており、カリフはこれらの諸国の内政には干渉することができない。カリフはこれらの支配者たちの任命に承認を与えるのみである。カリフの政治的権威は彼の直轄領たるヒジャーズ地方にのみ及ぶのであり、カリフは軍事力を持たず、ムスリム諸国より集められた兵士たちによってヒジャーズの治安は守られるのである。カリフは主として「宗教問題」だけに関わるのである。⁽³⁾ 近代エジプトを代表する法学者となった、サンフーリー(As-Sanhūrī)も若き日に、リダーよりややおくれて、1926年に学位論文の形でカリフ制について論じたのだが、彼はムスリム諸民族の諸国の自治を残しつつもカリフ制のもとでの統一性を探求し、当時、発足したばかりの「国際連盟」(Société des Nations)をモデルとして「東洋国際連盟」(Société des Nations Orientales)なるものの設立を提案している。⁽⁴⁾ この政治組織は独立した東洋の諸国より構成され、仲裁、相互扶助、相互の安全保障などを目的として持つ。⁽⁵⁾ 彼によればこのような政治組織が設立されてはじめて、カリフは宗教、政治の双方において権力を持つことになり、今日の非合法なカリフ制は合法的なものとなるのである。⁽⁶⁾ サンフーリーのカリフ制論において「国際連盟」のアナロジーが出てくるのは一見、奇異な印象を受けるが、これはあながち、牽強付会とばかりは言えないであろう。1920年代において、オスマン帝国におけるカリフ制の帰趨に対する危惧がインドのムスリムたちのキラーフット運動をひきおこしたことを想起すれば、このカリフ制の問題はムスリムたちにとっては一種の国際問題に属する事柄であったのである。

第二次大戦後の現代においてもこの傾向の存続を認めることができる。現代エジプトの学者、ライイス(Ar-Rayyis)はイスラム世界の統一性の保持のためにはカリフ制の有効性を主張し、それは頂点に事務総長を置いたイスラム諸国の組織の形をとるべきことを提案しており、それは「国際連合」を想起させるものである。⁽⁷⁾

要するに、ラシード・リダーにとって、カリフ制の問題は民族主義の高まりによるローカルな領域国家の存在を是認しつつも汎イスラム主義的な連帯を維持するための政治的・宗教的組織の問題としてとらえられていたのである。カリフ制の問題は、我々の術語で解すれば、国家論のレベルに属するというよりは超国家的な国際機関の問題であったのである。彼はこのカリフ制論という伝統的な政治論の枠組によりつつも、ウンマが即大帝国をなした初期イスラム時代でもなく、オスマン帝国という他のムスリム諸国に対して圧倒的に有力な大帝国の存在した時代でもない、群小の民族国家の分立という全く新しい状況のもとでのイスラム的国際体制のあり方を探求していたのである。そして、これらの諸国の国際的連帯をイスラムの絆やカリフ制によっていかにして作りだしていくべきかということが彼の関心事であったのである。

- (1) M.vol.33 (1933-34), p.192. ;cf.S.G.Haim,*Arab Nationalism.*,p.76-7.
- (2) M.Kramer,*Islam Assembled*,New York,1986, p.115.
- (3) Khaldun S.Al-Husry,*op.cit.*,pp.93-4. ;M.Kramer,*op.cit.*,p.33.
- (4) A.Sanhoury,*Le Califat,Son Evolution vers une Société des Nations Orientales*, Paris,1926, p.572.
- (5) *ibid.*,pp.596-8.
- (6) *ibid.*,pp.576, 605-7.
- (7) T.Nagel,*Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*,Band II, Zürich und München, 1981, SS.219-20.