

ターハー・ジャービル・アル＝アルワーニーの思想と 「クルアーンの主権」理論

松山 洋平
東京外国語大学大学院地域文化研究科

要旨

本稿の目的は、アメリカ合衆国で活躍するイラク出身のウラマー、ターハー・ジャービル・アル＝アルワーニーの提起する「クルアーンの主権」理論と、そこから導出される政治論の意味、及びアルワーニーの思想全体に与えるそのインパクトを考察することにある。

「クルアーンの主権」理論は、神の最終啓示であるクルアーンを啓示「封緘」以降の時代を生きる人間の行為規範における最高権威として規定し、クルアーンを人間的読解によって解釈する学的努力の必要性を主張する。それは、預言の「封緘」以前に適用されていた、強制的・直接的介入に基づく「神的主権」とは性質を異にする、神の新たな主権形態である。またアルワーニーは、「クルアーンの主権」実現の手段としてジハードを定義し、独自の政治論を展開する。

この「クルアーンの主権」理論は、アルワーニーが提起する諸言論の理論的素地として、また「ウラマー」が発信する新しい「形式」のイスラーム思想の萌芽として認識することが可能である。

キーワード

クルアーンの主権、預言の封緘、神的主権、ジハード、イジュティハード

はじめに

ターハー・ジャービル・アル＝アルワーニー (Ṭāhā Jābir al-ʿAlwānī、以下「アルワーニー」と表記)は、アメリカ合衆国ヴァージニア州に位置する the Graduate School of Islamic and Social Sciences (GSISS)の学長として、同国に居住するムスリムの教育に携わるウラマー (イスラーム学者) である。アルワーニーはこれ

まで、その活発な社会活動が紹介されるほか、西洋起源の諸科学をイスラームの価値観で再編することを目指す「知のイスラーム化 (Islamization of Knowledge)」の論客としても言及され、研究者の間では、ムスリム・マイノリティのためのフィクフ (≒イスラーム法) 理論「マイノリティ・フィクフ (fiqh al-aqalliyāt al-muslimah)」の提唱者として広く知られている¹。

アルワーニーの思想内容を扱った研究としては、「マイノリティ・フィクフ」理論を対象としたもの、及びイジュティハード (法規定導出における推論解釈) 論を対象としたものがある²。しかし、これらの研究の内容は個別的なテキストの部分的引用に留まり、彼の全体的思想がどのようなものであるかとの問いが議論の射程から抜け落ちていた。

アルワーニーが提起する一連の議論の背景には、彼の思想の根幹をなす独自のクルアーン積義論が存在する。本稿は、アルワーニーのクルアーン積義論の結晶である「クルアーンの主権 (ḥakimīyah al-qurʾān)」理論に焦点を当てる。「クルアーンの主権」は、神の最終啓示であるクルアーンを、人間の行為規範における「主権者」として規定する。これは、「神 (アッラー)」を行為規範における主権者とし、地上における「神の支配」の確立を目指す「神的主権 (ḥakimīyah ilāhiyah)」に対抗する概念である。アルワーニーによれば、預言の「封緘」に伴い、神の主権形態は「神的主権」から「クルアーンの主権」へ移行したとされる。

本稿の目的は、この「クルアーンの主権」の意味内容を明示し、それを彼の主要な思想として取り上げられることの多い「マイノリティ・フィクフ」理論や「知のイスラーム化」等の一連の議論の思想的前提として位置づけることである。つまり、「クルアーンの主権」理論は、啓示に対する解釈の多様性を承認し「多元的フィクフ観」を帰結することで、イスラームの行為規範の構造的単一性を解体する「マイノリティ・フィクフ」理論や、西洋的知とイスラーム的知の相互交流を可能とする「知のイスラーム化」などの諸概念を育むための解釈の地平を提供していると言える。またこの概念から、現代のウラマーの間に、イスラームの伝統的学問体系の解体と再編に対する積極的態度が生まれている事実を確認することが可能である。

次節のIIでは、アルワーニーの人物像を概観する。IIIでは「クルアーンの主権」理論のクルアーン積義論的側面を、IVでは同理論の政治論・ジハード論的側面を考察する。Vでは、以上の議論から導かれる多元的フィクフ観と、アルワーニーの種々の思想的展開における「クルアーンの主権」理論の影響を考察し、同理論の射程と限界を示す。

1. 人物像

1. 経歴

アルワーニーは1935年にイラクの名門アルワーン家に生まれる。初等教育をイラクで終え、カイロのアズハル大学に進学、1973年にウスール・アル＝フィクフ（イスラーム基礎法学）で博士号を取得する。1963年から1969年の間に、イラク・ミリタリー・アカデミーに従軍イマームとして務め、イスラーム諸学を教える。1975年から1985年の間、リヤドのイマーム・ムハンマド・ブン・サウード・イスラーム大学にてフィクフ学とウスール・アル＝フィクフ学を教えるが、その間の1981年には、合衆国で the International Institute for Islamic Thought (IIIT)の設立に携わっている。同学院は、「知のイスラーム化」の拠点として名高い³。1985年に職を辞し渡米。1988年の the Fiqh Council of North Americaの設立に携わり、一時期は会長を務める。現在は、1997年に自身が設立した GSISSの学長を務め、クルアーン学とフィクフ学を教えている⁴。IIITがムスリムのみシンクタンクであるのに対し、GSISSはムスリムと非ムスリム双方を対象に、諸社会科学とイスラーム学の融合を試みている点をその特徴とする⁵。

2. 思想

タクリード批判

Fishmanの研究にあるように、アルワーニーは「タクリード（学派への盲従）は、ムスリムの精神に適合しない上に、ムスリムの精神を育み啓蒙したタウヒードの本性からかけ離れたものである⁶」と述べ、タクリードを痛烈に批判し、現代におけるイジュティハードの活性化の必要性を訴えている⁷。

アルワーニーの見解では、イジュティハードは十世紀にその「停滞」を開始し、この頃から、タクリードと学派への追従義務を主張するウラマーが優勢を占めるようになった⁸。

アルワーニーは、タクリードの精神の蔓延によって生み出された今日的問題のひとつとして、「シャリーアのフィクフ学への埋没」という現象を指摘する。タクリードの精神は、イジュティハードの停滞を招くことで、シャリーアからフィクフを生成する過程を阻害し、シャリーアを狭義の「フィクフ学」の中に埋没させた根本的な病とされる。彼はこう述べる。「危機を生むメンタリティーによって、シャリーアに代わってフィクフ学者たちの言葉がシャリーアに成り変わったとき、人間的なフィクフ自体が、シャリーアとなってしまった⁹。」つまり、時と場所を越え普遍的に妥当すべき無謬の啓示法であるシャリーアが、特定の歴史的状況の中でシャリーアから導出された蓋然的なフィクフ学＝フィクフ学者の言葉によって覆い隠されているという。そして多くのムスリムは、フィクフ学の古典に記さ

れたフィクフ学者の言葉を「シャリーア」そのものと誤認している。そのため、シャリーアの復活と現代に適したフィクフ学の発展のためにイジュティハードを活性化させることが、アルワーニーの思想的目的となる。

知のイスラーム化

IIIT の設立に関わっていることから判るように、アルワーニーは「知のイスラーム化」運動を全面的に支持し、自身も一論客として多くの論考を行っている。アルワーニーにおける「知のイスラーム化」の意味を簡潔に定義すれば、「真実を知る根拠を、啓示(wahy)と存在世界(wujūd)に求め、理性を媒介とし、そこからイスラーム的、社会的、人文的学問を産出すること」である¹⁰。「知のイスラーム化」は、その達成によってムスリムを再びイジュティハードに従事させ、彼らにその本来の知性を回復させることを可能とするのみならず、知と価値の関係を再規定する方法を示すことによって人類全体の知性に貢献するものと規定される¹¹。

マイノリティ・フィクフ理論

「マイノリティ・フィクフ」は、1994年にアルワーニーが提唱した概念である¹²。この理論はつまり、「非イスラーム社会」に居住するムスリムをその対象として特化したフィクフ学を意味する¹³。地域によって異なる複数のオーソプラクシーを帰結させるこの概念は、ラマダーン・アル＝ブーティー(Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī)などの伝統主義ウラマーから激しい批判を受ける一方、ユースフ・アル＝カラダーウィー(Yūsuf al-Qaraḍāwī)のような改革主義ウラマーによって支持されており、ムスリムと非ムスリムの「共存」の糸口を模索する概念として、ムスリムと非ムスリム双方から注目を集めつつある¹⁴。

III. 「クルアーンの主権」理論

アルワーニーは「クルアーンの主権」という概念によって、最終啓示であるクルアーンを、啓示「封緘」以降の時代を生きる人間にとっての、行為規範における最高権威と規定する。彼はこの概念によって自身のクルアーン積義論に独自の方向性を持たせている。

1. 預言の「封緘」の歴史的意義

632年に預言者ムハンマドが逝去したことにより、預言者を通じた神の世界への言語的介在が「封緘」されたとするのは、イスラームの基本的信仰箇条のひとつである。ムハンマドが預言者の「封緘」であることは、クルアーン第33章40節に次のように記されている。「ムハンマドはおまえたちの男の誰の父親でもなく、アッラーの使徒にして、預言者たちの封緘であった。」

この預言の「封緘」は、預言者ムハンマドがもたらしたシャリーアが、特定の集団に限定されない全人類に妥当し、その有効性が審判の日まで継続することを意味する。つまり預言の「封緘」は、「単一の行為規範への全人類の統合」という意味合いを有する。アルワーニーは、預言の「封緘」の意味理解の前提として、それが含意する「人類の文明的完熟」という側面を確認して言う。「最終啓示を巡る問題として最初に認識すべきことは、その啓示が人間を、既に成熟し、信託(amānah)と責任、至高なるアッラーとアーダムの間の契約の履行、世界における最優先の責務と見なされる文明(‘umrān)の確立、ヒラーファの具現化、信託の責務の達成を担うに値する存在になったと認識しているという事実である¹⁵。」

しかし一方で彼は、「封緘」の「単一の行為規範への全人類の統合」という側面について独自の解釈を施し、そこに新たな意味を付加する。彼は、預言「封緘」を預言者ムハンマドに恵まれた徳性(faḍā’il)とする一般の見解に対し、それをイスラームという宗教を他から区別し、その特性を規定する概念とみなす¹⁶。そして、この預言「封緘」の意義を、「神的主権(ḥākimiyyah ilāhiyyah)」から「クルアーンの主権(ḥākimiyyah al-kitāb, ḥākimiyyah al-qur’ān)」への移行という図式によって説明する。

2. 「神的主権」から「クルアーンの主権」へ

アルワーニーによれば、クルアーンが啓示される以前のイスラエルの民の時代においては、「神的主権」が人間の行為規範を支配していた。「神的主権」とは、預言者への命令や奇跡を媒介とし、神が直接的・物理的介入によって人間に裁定を下す、罪刑の比重が完全に一致した統治システムである。アルワーニーは「神的主権」を以下のように説明する。「神的主権はその民族を聖なるものとする。それ故、背信は赦されることなく、背信には最高刑が適用される。つまり、イスラエルの法(al-shārī‘ah al-islā’iliyyah)においては、殺人を犯した者は人類すべてを殺したかのように見なされ、窃盗を犯せばその手が切断され、姦通を犯せば石投げによって処刑され、赦免その他は存在しなかった。なぜなら主権は神的(ilāhī)であり、地は聖なるものであり、民族は至高なるアッラーの民であるべく高貴なものとされるからである¹⁷。」

アルワーニーによれば、この種の主権形態は、預言者の「封緘」たるムハンマドの派遣とクルアーンの啓示によって「終結した(intahat)」とされる¹⁸。そして、神の新たな主権形態として顕れたのが「クルアーンの主権」である。アルワーニーはこの主権形態の移行を以下のように説明する。「これ(直接的・物理的な支配形態)は、そのような神的主権を必要としていた人類の、ある一つの

発展段階であった。一方、理性や場所や時代の相違にもかかわらず、人類が総じて単一の啓示の下に置かれた場合、必然的に別の種類の支配と主権が必要とされる。そのために主権は、直接的な神的主権から、人間的解釈に基づく (bi qirā'ah bashariyah) クルアーンの主権へと移行した¹⁹。」

「神的主権」とは即ち、神が、各民族の具体的状況に応じた個別的命令を下すと同時に、自らそれに基づいて裁定し賞罰を下す主権形態であった。この「神的主権」から、クルアーンのテキストに主権的地位が帰され、人間が解釈に基づいて行為規範を導出する「クルアーンの主権」体制に、行為規範の段階が移行したとされる。

換言すれば、預言の「封緘」は「複数の地域的・部族的なシャリーアから単一のシャリーアへ」、という数的移行の構図では捉えられず、そこには神の主権形態の質的な転換が生じているということである。アルワーニーは、文明的発展によって全人類が単一の一義的な行為規範体系に服することが可能なまでに「均一化」されたという見方を否定し、人類を未だ「理性や場所や時代」において相違する存在として捉える。そのような相違を含む存在に単一のテキストとしての最終啓示＝クルアーンが下されたことが、神の主権形態の質的な変化を帰結させる。つまり、預言の「封緘」は、「単一の一義的な行為規範体系への全人類の形式的な統合」を意味しているのではなく、単一の啓示テキスト＝クルアーンから、人間的解釈を通して多元的な秩序を導き出すための人間理性の成熟を示唆している。

アルワーニーはまた、「偉大なるクルアーンこそが、このウンマにおける主権者 (al-ḥākim) である」²⁰ と述べ、クルアーンを「主権者」と表現することで、それ以前の啓示との質的差異を強調している。

「クルアーンの主権」という神の主権形態は、人類の多様性への対応を可能とするシステムとして機能するとされる。またそれは、神の名において人間が人間を恣意的に支配する状況への抑止力ともなり、そのような主権性を携えたムスリムのウンマが「中庸のウンマ」として規定される根拠であると言う²¹。

3. 解釈者としての人間

「神的主権」と「クルアーンの主権」を差異化する最大の要点は、「神的主権」体制における神の直接的介入である。「神的主権」においては、人間に対する裁定を神が直接に行い、預言者はその「代理者 (khalīfah)」に過ぎなかった。「それは、代理委任 (istikhlāf) に基づく主権であった。裁定 (al-ḥukm) はアッラーに属し、一方の預言者は代理者であった。そこでは、正答と一致しない場合、即座にその訂正が行われた。(中略) それはまるで、至高なるアッラーが彼の代理者たる諸預言者に対し、直接に向き合っているかのようであった²²。」

「神的主権」の下では、神の命をその代理者たる預言者が執行し、誤りが含まれる場合は神が直接的に預言者たちの解釈を矯正した。それはつまり、神的主権においては、命令者と解釈者と執行者が等しく神であったことを意味する。

対照的に「クルアーンの主権」体制下においては、命令者は神であるが、その解釈、及び執行の責任は人間に負わされる。「シャリーア制定の発展の枠組みの中で、クルアーンの主権はこれ（神的主権）とは異なるものを付与する。つまりクルアーンの主権においては、解釈と理解、現実への適用についての人間の責任が明白となる²³。」つまり、預言者という神の「代理者」が預言の「封緘」によって途絶え、神と直接対話しえない一般信徒にその解釈と執行の責任が負わされたのである。

一般信徒を啓示の解釈者として規定することは、二つの意味を持つ。第一にそれは可謬の人間の読解に依拠した主権の運用を意味し、それ故の慈悲のシャリーアを要請する。アルワーニーは言う。「『主権』はアッラーの書（クルアーン）へと移行した。（中略）それが内包するシャリーアは、軽減と慈悲、苦しみと搾取からの放免、それ以外の種々の特性を備えたシャリーアである。これらの特性が、聖クルアーンをまさに主権者(al-ḥākim)となす。但しそれは、人間的読解(qirā'ah insānīyah)に依る。即ち、常に人間がその読解者(al-qāri')となる²⁴。」第二に、クルアーンの解釈者としての人間の地位と責任を理解することは、現代のムスリムが直面する種々の課題を解決するための前提となるという。「クルアーンには解釈(al-qirā'ah)が不可欠である。なぜなら主権は、非限定的な神の啓示の解釈に拠った、人間的な主権(ḥākimiyyah bashariyyah)だからである。（中略）我々のイスラーム思想がこの（クルアーンの主権の）地平を顕かにすることができたとき、それはもはや静態的思想ではない。つまり、歴史的現実が循環を繰り返し、シャリーア制定の概念理解、権力や社会の意味、クルアーンの明文と可変的な社会と歴史の関係性、クルアーンにおける非限定的な概念と、変化、社会とウンマ、盲従と追従、革新と改変の理解と、一定の連関を持つ諸問題の解決を不可能とするようなものではなくなるのである²⁵。」つまり、人間的な解釈を介することで、啓示の価値を変動の激しい現実社会に結びつけて理解することが可能になるという。

IV. 政治論としての「クルアーンの主権」理論

マウドゥーディー(Saiyid Abū al-A'īn Maudūdī, d. 1979)の「神の主権」の概念が、経験的現実を直接その射程に入れる政治論であったように、アルワーニーの「クルアーンの主権」理論もまた特有の政治論・ジハード論を内包している。アルワーニーは、「クルアーンの主権」の実現手段としてジハードを定義し、その枠組みの中で為政者、被為政者、イスラームと国家について論考を行っている。

1. 「クルアーンの主権」とジハードの関係

アルワーニーはムスリム社会内部に向けたジハード、所謂為政者への「革命のジハード」²⁶を「根拠を持たない」²⁷主張として退ける。革命のジハード論者の目的は「神的主権」の達成であり、彼らは神の主権性理解を誤っていると言う²⁸。この種の誤りは、サイイド・クトゥブ(Sayyid Quṭb, d. 1966)やマウドゥーディー、その支持者達の思想にも含まれるとされる²⁹。

アルワーニーによれば、「クルアーンの主権」への理解なしにジハードの意味を論じることは不可能である。なぜならジハードの唯一の目的は、主権をクルアーンに帰すこと、つまり「クルアーンの主権」の確立にあるからである。彼は、「ジハードは、より偉大な目的の実現のための、つまり主権をクルアーンに帰すための媒体であると言うのですか？」との質問に対してこう答えている。「その通りです。(ジハードの目的とは)主権をクルアーンに帰し、クルアーンを人々と連結させ、それを彼らに提示し、その遵守と朗唱(tilawah)と具現化、それによる裁定へと彼らを招くことです³⁰。」

アルワーニーはその論拠として、クルアーン第25章52節「かれらに対しこれ(クルアーン)を持って大いなるジハードをせよ」を挙げ、クルアーンによる非戦闘的ジハードこそが神から預言者ムハンマドに命じられた真の「ジハード」の意味と解す。「至高なるかの御方(神)が『かれらに対しこれ(クルアーン)を持って大いなるジハードをせよ』と仰せられた通り、ジハードは、その高貴なる使徒に対する『人類に対しこのクルアーンを持って大いなるジハードをせよ』との命令となった。それは、人々がそれ(クルアーン)を理解し、受け入れ、それと共に生き、それを読むためである³¹。」

アルワーニーにおいては、「クルアーンの主権」の確立というイスラームの使命を達成するための一手段として、ジハードが定義されるのである。

2. 好戦的ジハードの否定的認識

アルワーニーはジハードを「クルアーンの主権」の一実現手段と規定した。その一方で彼は、物理的戦闘としてのジハードを「必要悪」と捉え、預言者やその教友が戦闘を忌避していたと述べている³²。そして、当代のあらゆる戦いは、イスラームの確立、或いはムスリムの自衛のための不可避な戦闘であったのであり、そこに預言者と教友の積極的な意志が働いていなかったことを強調する³³。

以上のアルワーニーの議論とジハードを巡る歴史的解釈との整合性は当然問われるべき問題であろう。彼はこの点について、「彼ら(ウラマー)はひとつの特定の現実のために法を発見する。つまりフィクフとは、現実が発生する以前に論じる問題ではなく」、また、「(古典的学説は)特定の現実と関連している。それはそ

の現実に対する法制定(tashrī‘)に過ぎない」と述べ、伝統的なジハード解釈に修正の余地を認めている³⁴。

そして、「先制ジハード(jihād ṭalab)」と「防衛ジハード(jihād daf‘)」の区分、「イスラームの家(dār al-islām)」と「戦争の家(dār al-ḥarb)」の分類の絶対性を否定し、それらを歴史的な個別的な文脈におけるひとつの「フィクフ」として捉える³⁵。特に、対外的な「先制ジハード」を否定してこう述べている。「対外的な原則は、我々は誰にも戦闘を挑まない、ということである。『アッラーは、宗教上のことであなたがたに戦いを仕掛けたり、またあなたがたを家から追放しなかった者たちに親切を尽し、公正に待遇することを禁じられない(クルアーン第60章8節)』これが、すべての他者に対する、クルアーンに基づく我々の黄金律である³⁶。」

3. イスラームの政体の任意性と「革命のジハード」の否定

伝統的な学説が絶対的なものではなく、可変的現実における個別的解釈であったとすれば、必然的にそれらの学問的営為に基づいて形成されたイスラームの政体観もまた絶対性を失う。アルワニーはまず、「国家(dawlah)」をムスリム共同体たる「ウンマ」に内包される概念として規定する。「預言者のヒジュラ(聖遷)後にマディーナで起こったことを、国家の建設と捉えるのは誤りである。私はそれをウンマの建設と考える。クルアーン的目的、使徒的目的はウンマの建築である。そしてそのウンマこそが、統治する国家や秩序を形成するのである³⁷。」そして、イスラームの理想的政体はひとつに定まっているわけではなく、「彼ら(ウンマの成員)が、共和制、王制、帝政などの統治体制を望むままに選択する」³⁸と言う。

この主張は、イスラーム社会内部でのジハードの否定と、非暴力の原則という結論に、今一度帰結する。「我々の内的関係を規定するものが『非暴力(al-lā‘unf)』であることを強調したい。(中略)つまり、イスラーム内部では一切暴力は許されず、それを許可する物は何もない。(中略)剣は一切許されない。見解には見解、論教には論教で臨み、それ以外は許されないのだ!³⁹」そして、古典的なジハード論において頻繁に引用される「私は、人々がアッラーのほかに神はないと言うまで、彼らと戦うことを命じられた」との有名なハディースの信憑性を疑問視し、「それ(当ハディース)は聖クルアーンとの矛盾を含む。なぜならそのハディースは剣によって人々を信仰へと強制しているからである」とも評している⁴⁰。

おわりに —— 「クルアーンの主権」理論の射程と限界

以上で見てきた「クルアーンの主権」理論の枠組みにおいては、預言の「封緘」は「一義的な単一の行為規範体系への全人類の形式的な統合」の意味には捉えら

れず、単一の啓示テキスト＝クルアーンから人間的解釈を通して多元的な秩序を導き出すための人間理性の成熟を示唆しているとされる。

この思想の要諦は、「可謬の人間的聖典解釈に基づく、特定の現実に対応した多元的フィクフ観」と表現することができるだろう。この多元的フィクフ観は、アルワーニーの提起する諸概念の思想的前提として、またその思想全体における根幹概念として認識することが可能である。

「クルアーンの主権」理論においては、預言の「封緘」によって可変的な人間社会が単一の啓示下に置かれたことが、啓示の多様な人間的解釈を帰結させる。我々はこの考え方から、彼の継続的なイジュティハードの要求の意図を理解することができる。同時に、現代的なイジュティハードを可能とする知的体系を形成するために「知のイスラーム化」が要求される。なぜなら西洋起源の諸科学は、現代世界を形成する最大の要素だからである。そして、特定の時代と場所に生成する個別的フィクフとしての「マイノリティ・フィクフ」理論が、「クルアーンの主権」理論を媒介として成立する。事実、アルワーニーは「クルアーンの主権 (ḥakimiyah al-kitāb)」を少数派フィクフの「法源(uṣūl)」のひとつに数えている⁴¹。このように、「クルアーンの主権」概念は、アルワーニーの発信する諸概念の基礎をなしている。つまり、彼が提起する諸概念の意味を、「クルアーンの主権」理論の視座から読み直すことが可能である。

他方で、ウラマーによる新しい「形式」のイスラーム思想の萌芽として、同理論を読むことも可能である。アルワーニーはそのジハード論の中で、「革命のジハードの否定」という多数の伝統的ウラマーが依る一般的見解を、古典的学説の引用には頼らずに、クルアーンに立ち帰った「復古主義的」な態度で、独自の解釈学と新しい専門用語を通して導出する。この態度からは、伝統知の「形式」の解体と再構築への積極的態度を見出すことができる。むしろ、彼の伝統知の再構築は、「マイノリティ・フィクフ」理論の展開と、IIIT や GSISS の設立運営などを通じ、実践的段階に入っていると見ることもできる。そしてこの改革運動のひとつの原点は、イスラーム諸学の根源たるクルアーンの地位と法制定史上の意義に関する根本的見直しを試みた「クルアーンの主権」理論に見出すことが可能である。

しかしこの「クルアーンの主権」は、いくつかの問題点と課題を残している。ここでは次の二点を指摘したい。第一に、単一のテキストの「多元的」な読解の可能性は、クルアーンに限定されないあらゆる聖典や法典にあてはまる原則である。特に、教会機関の存在しないイスラームに関しては、事実として、テキストの多元的な読解を通じ、複数の法学派、神学派が相互に正統性を承認し並立する複数真理説が採用されてきた。アルワーニーの「クルアーンの主権」理論から導き出される聖典読解の多元性は、この伝統的な多元主義とは異質のものであるの

か、あるいは、この伝統を新たな術語によって語り直しただけのものであるのか。この点は、アルワーニーの議論からははっきり見えてこない。

第二に、この理論はクルアーンの積義論的側面と政治論的側面を備えているが、特に後者の議論においては、同理論の政治的理念への援用によって為政者と被為政者の関係が規定されている。しかし一方で、神と人間全体の関係、つまりは、神の啓示テキスト＝クルアーンが、地上における統治形態をいかなるかたちで生成せしめるのかについての言及がなく、この点は不透明なままに留まっている。アルワーニーの言うように、イスラーム（あるいはクルアーン）が単一の政体を規定していないもののだとしても、人間の行為のすべてが最後の審判における裁きの対象となるというイスラームの神学的要請を前提とすれば、統治のあり方が完全に為政者に委任され、いかなる体制であれ神学的に許容されると考えることは不可能である。この問題に関する議論の欠如は、「クルアーンの主権」理論の射程を極度に狭めている印象を与える。

政体論は、正統な知識や権威構造、及び信徒の宗教実践に直接的に連関する重要な論点であるにもかかわらず、現代ムスリムのコンセンサスを欠く領域でもある。いくつかの課題を残すとは言え、歴史に沈殿しかけているこの種の問題を、聖典解釈論という根本的・理念的視点から再考し、経験的現実へと定位させるという思考回路を示している点は、アルワーニーの「クルアーンの主権」理論のひとつの大きな成果だと言えよう。

近代化以降、ウラマーの学問的営為は硬直化の一途を辿り、イスラームを社会に体現しようとする彼らの意図に反し、「流動する社会」対「硬直した伝統イスラーム学」という対立構造を生んだ。現在もなお、ウラマーと一般信徒の間の意識の乖離は拡大し続けている。一方で、宗教的言論の消費者と生産者の壁はぼやけつつあり、ウラマーの宗教的権威性は弱化の一途を辿っている。この意味で今日のウラマーは、思想的な改革の必要性に迫られている。そのような背景において、アルワーニーの言論は、イスラームの伝統的学問体系を、その解体を通して継承しようとする、ひとつの試みなのかもしれない。

註

¹ IIT や GSISS の設立などの活動については Stenberg, Leif, “Islam, Knowledge, and ‘the West’ The Making of a Global Islam” in Birgit Schaebler and Leif Stenberg (ed.), *Globalization and the Muslim World*, 2004, pp. 93-110. 「知のイスラーム化」に関しては Malam Sa'idu Sulaiman, *Islamization of Knowledge: Background, Models and the Way*

-
- Forward*, 2000, Nigeria: IIIT, pp. 34-39 (Retrieved 2 July 2009, from <http://i-epistemology.net/e-books/toward-islamic-anthropology/571-islamization-of-knowledge-background-models-and-the-way-forward-.html>). マイノリティ・フィクフについては Masud, Muhammad Khalid, “Islamic Law and Muslim Minorities,” in *ISIM Newsletter*, No.11, The Netherlands, 2002, p. 17 (Retrieved 6 June 2008, from <http://www.isim.nl/files/news11.pdf>), Fishman, Shammai, “Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities,” 2006 (Retrieved 12 April 2008, from http://www.futureofmuslimworld.com/docLib/20061018_MonographFishman2.pdf)参照。
- ² マイノリティ・フィクフについては Fishman, *op. cit.*; Wu, Ridzuan, “Issues in Cross-cultural Da’wah,” in Ridzuan Wu (ed.), *Readings in Cross-cultural Da’wah*, Singapore, 2001, pp. 31-72. イジュティハード論については Fishman, Shammai, “Ideological Islam in the United States: The Idjtiḥad according to Dr. Taha Jabir al-Alwani,” Translated by Dr. Tzemaḥ Yoreh, 2003 (Retrieved 8 February 2008, from <http://www.e-prism.org/images/IdeologicalIslam.pdf>) に詳しい。
- ³ 「知のイスラーム化」の一般論については、小杉泰「イスラーム世界における文理融合論——「宗教と科学」の関係をめぐる考察——」『イスラーム世界研究』1(2)、2007、123-147頁参照。
- ⁴ 同校は現在 Cordoba University と改名しているが、その下部組織として GSISS の名も残っている。cf., <http://www.cordobauniversity.org/gsis/introduction.asp>
- ⁵ Stenberg, *op. cit.*, pp. 96-97.
- ⁶ Al-Alwani, Taha Jabir, *Issues in Contemporary Islamic Thought*, London; Washington, 2005, p. 123.
- ⁷ Fishman, “Ideological.”
- ⁸ Al-Alwani, *Issues*, p. 108.
- ⁹ al-‘Alwānī, Ṭāhā Jābir, *Iṣlāḥ al-Fikr al-Islāmī*, Beirut, 2001, p. 70.
- ¹⁰ Al-Alwani, *Issues*, p. 21.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 21.
- ¹² Masud, Muḥammad Khalid, “Islamic Law and Muslim Minorities,” in *ISIM Newsletter*, No.11, The Netherlands, 2002, p. 17.
- ¹³ Cf., Fishman, 2006.
- ¹⁴ プーティエーのマイノリティ・フィクフ批判については al-Būṭī, Ramaḍān, Laysa Ṣudfah Tulāqī al-Da’wah ilā Fiqh al-Aqalliyāt ma‘ al-Khuṭṭah al-Rāmīyah ilā Tajzi’ah al-Islām,” n.d. (Retrieved 18 July 2009, from <http://www.bouti.net/article.php?PHPSESSID=3h9cpqte7gtiai4b2pv6evbns4&id=336>)参照。カラダーウィーは *Fī Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah*, Cairo, 2005 を著している。
- ¹⁵ al-‘Alwānī, Ṭāhā Jābir, *al-Khuṣūṣīyah wa al-‘Ālamīyah fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āṣir*, Beirut, 2003, p. 262. なお本稿では、アラビア語の語末のター・マルブータ(ة)を‘h’によって転写する。なぜならそれは、発音上も表記上も省略されることはないからである。
- ¹⁶ Abd al-‘Azīz Farḥān, al-Faqīh wa al-Mufakkir al-Duktūr Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī fī Ḥiwāri-hi ma

-
- ‘Islam Online. Net: Murāja‘āt al-Jihād Khalaf fi Mafhūm al-Ḥākimiyyah,” 2007. (Retrieved 2 July 2009 from http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1196786028921&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout)
- ¹⁷ Ibid.
- ¹⁸ al-‘Alwānī, *al-Khuṣūṣiyyah*, p. 265. ムハンマドはその他の預言者と異なり「クルアーンの主権」を体現した預言者であり、教育的・啓蒙的な使徒活動を行ったとされる。Cf., Ibid., pp. 262-264.
- ¹⁹ ‘Abd al-‘Azīz Farḥān, op. cit.
- ²⁰ al-‘Alwānī, *al-Khuṣūṣiyyah*, p. 268.
- ²¹ Ibid., p. 268.
- ²² Ibid., p. 261.
- ²³ Ibid., p. 283.
- ²⁴ Ibid., p. 265.
- ²⁵ Ibid., p. 284.
- ²⁶ 中田考「ジハード（聖戦）論再考」『オリエント』35(1)、1992、16-31 頁参照。
- ²⁷ ‘Abd al-‘Azīz Farḥān, op. cit.
- ²⁸ Ibid.
- ²⁹ al-‘Alwānī, *al-Khuṣūṣiyyah*, pp. 274-275.
- ³⁰ ‘Abd al-‘Azīz Farḥān, op. cit.
- ³¹ Ibid.
- ³² Ibid.
- ³³ Ibid.
- ³⁴ Ibid.
- ³⁵ Ibid.
- ³⁶ Ibid.
- ³⁷ Ibid.
- ³⁸ Ibid.
- ³⁹ Ibid.
- ⁴⁰ Ibid.
- ⁴¹ al-‘Alwānī, Ṭāhā Jābir, *Nazarāt Ta’sīsiyyah fi Fiqh al-Aqalliyāt*, 2001, ch.3 (Retrieved 12 April 2008 from <http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/politic/2001/article1-1.shtml>)