
20 世紀後半のエジプトにおける反イスラム主義思想 ——ファラグ・フォードの『隠された真実』を事例に——

西野 正巳

<要旨>

20 世紀後半のエジプトで活動し、イスラム主義過激派組織によって暗殺された反イスラム主義の思想家ファラグ・フォードによれば、イスラム主義者はエジプトをジャーヒリーヤ国家（暗黒国家）とみなしており、彼らはエジプトでイスラム法を直ちに実施してイスラム国家を樹立することと、カリフ制を復活させることを目指している。それに対して、フォードは、①カリフ制の復活に反対し、②イスラム主義者が主張するような形でのイスラム法の実施やイスラム国家の樹立に反対し、③カリフ制復活やイスラム法実施の要求の背景には、過去の歴史が素晴らしかったとの間違った歴史認識が存在すると考えて、正統カリフ時代を含む過去の歴史の美化・無謬化に反対し、④「イスラムは宗教であり国家ではない」との考えに基づいて、政教分離（宗教と国家の分離）を支持する。そして、⑤イスラム法実施のメルクマールとされるハッド刑の実施に反対する。

はじめに

2014 年にイスラム主義過激派組織「イスラム国」(Dawla Islāmīya) がイラクのモースルを実効支配し、カリフ制の復活を宣言して以降、イスラム主義の脅威は世界によく知られている¹。しかし中東、特に、イスラム主義の思想家や組織が多数生まれたエジプトでは、それ以前、遅くとも 1970～90 年代には、イスラム主義の脅威が顕在化していた。

エジプトでは、まず、1964 年にイスラム主義組織「ムスリム同胞団」(Jamā'at al-

1 筆者はイスラム主義 (Islamism) を、「イスラム法 (sharī'a) が実施されている国家が、イスラム国家である」との認識に基づき、イスラム国家の樹立を目指す思想・イデオロギーと定義する。そして、イスラム国家の樹立という目標実現のための手段として、宣教や教育、選挙参加などの合法的手段だけを用いる者をイスラム主義穏健派、暴力など非合法的手段をも用いる者をイスラム主義過激派（または急進派）と定義する。一方、本稿が分析対象とするフォードは、イスラム主義について、部分的に筆者と異なる定義や認識を行っているので、それについては指摘して説明する。John M. Owen IV, *Confronting Political Islam: Six Lessons from the West's Past*, (Princeton: Princeton University Press, 2014), p. 62.

Ikhwān al-Muslimīn) の思想家サイイド・クトゥブ (Sayyid Qutb) が『道標』を著し、イスラム主義者による現政権の打倒 (より踏み込んで言えば、武力による打倒) とイスラム国家の樹立を理論的に正当化した²。これによって、暴力など非合法的手段による政権打倒とイスラム国家樹立を目指すイスラム主義過激派の理論的土台が構築された。但し、この時点では、(穏健派か過激派かを問わず) イスラム主義者の多くは獄中にあり、その活動は大幅に制限されていた。1970年のナセル (Jamāl 'Abd al-Nāṣir) 大統領死去後、後任のサダト (Anwar al-Sādāt) 大統領は、イスラム主義者を、自身にとっての脅威である社会主義勢力に対する対抗勢力として育成して政権の支持基盤にする意図を込めて、獄中のイスラム主義者 (その多くはムスリム同胞団メンバー) を釈放した。そして1970年代以降、ムスリム同胞団はイスラム主義穏健派組織として公然活動を再開し、他方、穏健派路線に不満を抱くイスラム主義者は、イスラム主義過激派組織を新設するなどして活動した。こうして、一定の活動の自由を得たイスラム主義諸組織は、勢力を増大させたが、これら諸組織はサダト大統領の思惑に反して、政権の支持基盤にはならなかった。特に、1977年にサダト大統領がイスラエルとの和平路線に踏み切った以降、イスラム主義諸組織と政権の関係は急速に悪化した。そして、1981年、イスラム主義過激派組織「ジハード団」(Tanzīm al-Jihād) がサダト大統領を暗殺した。但し、同組織による政権打倒の企ては失敗した。一方、暗殺の前年の1980年にエジプトでなされた憲法改正の結果、憲法第2条には「イスラム法の諸原理は立法のための主要な法源である」との文言が盛り込まれた³。「エジプトの法律はイスラム法に合致していること」を実質的に意味するこの文言は、以降、イスラム主義を巡る論争の重要テーマとなる。そして、1980～90年代にかけて、エジプトでは、①ムスリム同胞団がイスラム主義穏健派組織として合法的手段による政権獲得 (= 現政権打倒) とイスラム国家樹立を目指し、②ジハード団などがイスラム主義過激派組織として非合法手段による政権獲得 (= 現政権打倒) とイスラム国家樹立を目指す一方、③政権は体制護持を目指してイスラム主義諸組織の抑え込みを図り、また、④イスラム主義に反対する思想家はイスラム主義を論駁する言説を展開する、という状況が生じた⁴。4者の内、概ね、①と②は政権打倒を目指す側 (= 反体制派)、③と④

2 Sayyid Qutb, *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*, (Cairo: Dār al-Shurūq, 1993).

3 中村廣治郎『イスラームと近代』(岩波書店、1997年) 174頁。

4 1980年の憲法改正の結果、エジプトの法律はイスラム法に合致していることになったので、①と②は、エジプトの現在の法律はイスラム法に合致していないとの現状認識に基づき、現在の法律をイスラム法に変更することを要求した。①と②の認識では、イスラム法が実施されている国家はイスラム国家であるので、この要求は、エジプトのイスラム国家化の要求である。一方、③と④は、エジプトの現在の法律はイスラム法に合致している、つまり、イスラム法は既に実施されているとの現状認識に基づき、現行の法律を変更する必要はないとの立場を取った。つまり、①と②が現状変革派、③と④が現状維持派である。

は政権維持を目指す側（≡体制派、政権支持派）である⁵。そして、①や②と④の間で、思想対立に基づく論争が展開された。この構造は、2011年の「アラブの春」に伴うムバラク（Muḥammad Ḥusnī Mubārak）政権崩壊まで継続したとみられる⁶。

しかし、多くの研究者の関心がイスラム主義に集中した結果、論争当事者の内の①と②について膨大な研究がなされてきた⁷一方、④について研究がなされることは稀だった。そのため、1980年代以降のエジプトにおけるイスラム主義を巡る言説・論争について、その全体像は描かれずにいた。そこで、本稿は④に光を当てて、当時のイスラム主義を巡る言説・論争の全体像の構築に向けて貢献したい。

④の分野の先駆的研究は、デヴィッド・サギフ（David Sagiv）によってなされている。彼はムハンマド・サイード・アシュマーウィー（Muḥammad Sa‘īd al-‘Ashmāwī）（1932-2013）、本稿の扱うファラグ・フォード（Faraj Fūda）（1946-1992）、サアドゥッディーン・イブラーヒーム（Sa‘d al-Dīn Ibrāhīm）（1938-）ら、エジプトにおけるイスラム主義に反対する思想家群のプロフィールや、彼らの思想の概要を明らかにした⁸。それを踏まえた、個別の思想家を掘り下げた研究としては、アシュマーウィーを分析した中村廣治郎の一連の研究がある⁹。中村によれば、アシュマーウィーは、イスラム法を慈愛の道と捉えており、エジプトの現在の法律においてはその慈愛の道が実施されている、つまり、エジプトの現在の法律はイスラム法に合致しているので、その変更の必要はないと主張する。また、イスラム法実施のメルクマールとされるハッド刑¹⁰についても、アシュマーウィーは、統治者にはハッド刑の実施を停止する権利があるとして¹¹、実質的に、その実施に反対する。他方、アシュマーウィー以外の思想家についての個別研究は進んでいない。そこで本稿は、アシュマーウィーと並んで1980年代に活躍した反イスラム主義の思想家フォードの思想を分析し、個別研究の推進に寄与したい。イスラム主義を主要分析対象として扱い、その中で反イスラム主義の思想家との論争にも言及している小杉泰によると、フォードは、1980年代のエジ

5 なお、この構図から外れるが、イスラム主義を批判し、かつ、政権を批判する思想家も存在した。また、イスラム主義に好意的で、かつ、政権を支持する思想家も存在した。後者については、小杉泰『現代中東とイスラム政治』（昭和堂、1994年）261-267頁を参照。

6 詳しくは、西野正巳「エジプトにおけるイスラーム主義過激派とテロ対策」中村覚監修、横田貴之編著『シリース・中東政治研究の最前線 エジプト』（ミネルヴァ書房、近刊）を参照。

7 例えば、以下の文献リストを参照。これらに記載されたもの以外にも、膨大な先行研究が存在する。三浦徹・黒木英充・東長靖編『イスラーム研究ハンドブック』（栄光教育文化研究所、1995年）223-225頁、小杉泰・林佳世子・東長靖編『イスラーム世界研究マニュアル』（名古屋大学出版会、2008年）319-322頁。

8 David Sagiv, *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993*, (London: Frank Cass, 1995).

9 中村廣治郎『イスラームと近代』、中村廣治郎「イエスとイーサ：M・S・アシュマーウィーによるキリスト教理解の試み」『聖心女子大学キリスト教文化研究所紀要・宗教と文化』17号（1996年）、31-54頁など、中村の一連の研究を参照。

10 イスラム法における、コーランかハディースにて言及された、量刑変更ができない刑罰。

11 Muḥammad Sa‘īd al-‘Ashmāwī, *Jawhar al-Islām*, (Cairo: Maktabat al-Madbuli, 1996), pp. 139-140.

プトを代表する世俗主義者の論客としてイスラム主義側と論争を繰り広げた人物であり¹²、つまり、言説・論争の全体像を再構築する上で有意義な分析対象と史料される。フォーダは多数の著書を著したが、本稿は其中で、イスラム教徒の過去の歴史を読み直すことを通じて、現在のイスラム主義を批判する『隠された真実』(*al-Haqīqa al-Ghā'iba*) (初版1986年)を事例に、彼の思想を分析する。

なお、『隠された真実』は挑発的な内容を含み¹³、また、イスラム主義批判に際して、イスラム主義に対する正確な理解に基づかずに記述されたと思われる個所もある。それについては、誤解を避けるため、指摘を行いたい。

1. フォーダの生涯

ファラグ・フォーダは1945年8月20日にエジプト北部のダミエッタ県のザルカーで生まれ、1967年6月に農学部を卒業し、1975年4月にアインシャムス大学修士課程を修了して農学(農業経済)の修士号を取得し、その後、博士論文「エジプトにおける灌漑水利用を正しく導く経済」を執筆して、1981年12月にアインシャムス大学にて農業経済の博士号を取得した。職歴としては、アインシャムス大学農学部で助手を務めた後、海外の複数の機関で経済専門家として勤務した。政治活動としては、彼は野党「新ワフド党」の党員だったが、党内対立のため1984年1月26日に同党を離党した。その後、彼は新政党「イステイクラル(istiqlāl)(独立)」の結党を試みたが、果たせなかった。彼はイスラム主義を批判する立場から活発な言論・執筆活動を行っており、そのため、1992年6月8日にジハード団のメンバーによって暗殺された¹⁴。

フォーダは、『隠された真実』、『我々は生きるべきか死ぬべきか』(*Nakūn aw lā Nakūn*)、『一時婚』(*Zawāj al-Mut'ā*)、『空虚な言葉にならないために』(*Hattā lā*

12 小杉泰『現代中東とイスラーム政治』(昭和堂、1994年)261-267頁。

13 フォーダは、あるイスラム主義組織の作成した「暗殺されるべき者リスト」の第3位に載った際、もっと高い順位に上昇すべく全力を尽くすことを約束するとコメントするなど、しばしば挑発的な言動を行っている。Faraj Fūda, *al-Irhāb*, (Alexandria: Dār wa Maṭābī' al-Mustaqbal, 2007), pp. 13-15.

14 Faraj Fūda, *Hīwār ḥawla al-'Almānīya*, (n. p., 1986?), pp. 134, 165; Sagiv, *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993*, pp. 72-73. フォーダを暗殺した組織はジハード団ではなく、イスラム集団との情報も存在する。

なお、反イスラム主義の思想家であるフォーダとアシュマーウィーはどちらもイスラム主義過激派に命を狙われる立場にあった。だが、司法の要職を歴任した体制側の要人であるアシュマーウィーは警察の厳重な警護を受けることができたので天寿を全うしたのに対して、在野の知識人でありそのような待遇を受ける立場になかったフォーダは40代半ばで殺害された。両者の運命の相違は、ハード・ターゲットを標的としたテロとソフト・ターゲットを標的としたテロの、テロリストにとっての難易度の相違という、今日的な課題に通じる。テロを行う側にとり、国家側の要人として厳重に警護されたアシュマーウィー(=ハード・ターゲット)の殺害よりも、民間人たるフォーダ(=ソフト・ターゲット)の殺害は容易だった。

yakūn Kalām fī al-Hawā)、『テロ』 (*al-Irhāb*)、『世俗主義を巡る対話』 (*Ḥiwār ḥawla al-‘Almānīya*) など 10 冊以上の著作を著した¹⁵。

2. 『隠された真実』におけるフォードの反イスラム主義思想

以下、フォードの著書『隠された真実』(初版 1986 年)に依拠して、彼の反イスラム主義思想を明らかにする¹⁶。同書は、正統カリフ期(632-661 年)からウマイヤ朝期(661-750 年)を経てアッバース朝期(749-1258 年)に至るイスラム教徒の歴史を扱っており、その期間の歴史を新たに読み解く(*qirā'a jadīda*)ことを通じて、イスラム主義を論駁することを目指している。歴史の叙述に際して、フォードは、イブン・カスィール(*Ibn Kathīr*)の『始まりと終わり』(*al-Bidāya wa al-Nihāya*)、スユートイー(*al-Suyūṭī*)の『カリフの歴史』(*Tārīkh al-Khulafā'*)、マスウデーイー(*al-Mas'ūdī*)の『黄金の牧場』(*Murūj al-Dhahab*)、タバリーの『歴史』(*Tārīkh al-Ṭabarī*)、イブン・アスィール(*Ibn Athīr*)の『完史』(*al-Kāmil*)、イブン・サアド(*Ibn Sa'd*)の『伝記集成』(*al-Ṭabaqāt*)など、中世の著名な歴史家の歴史書や伝記集(≒人名事典)に依拠している¹⁷。フォードはこれらの権威ある文献を論拠とすることによって、自らの言説の信憑性・客観性を確保しようとしているとみられる。

基本的な前提として、フォードは以下のように現状認識している。

①イスラム主義者(*islāmīyūn*)¹⁸は現在のエジプトを、正しいイスラムから隔絶したジャーヒリーヤ国家(=暗黒国家)¹⁹とみなしている。②イスラム主義者は「イスラムは宗教であり国家である」と考えており、彼らはその考えに基づき、イスラム法(*sharī'a islāmīya*)を直ちに実施してイスラム国家(*dawla islāmīya*)を樹立すること(≒エジプトをイスラム国家に作り変えること)を目指している。イスラム主義者が樹立を目指している、イスラム法が実施されるイスラム国家は、宗教国家(*dawla dīnīya*)である。③そのイスラム国家には統治者(*ḥākīm*)たるカリフ(*khalīfa*)が必要とさ

15 大英図書館の蔵書データベース (<http://explore.bl.uk/>)、及び、フォードの著作巻末に記載された著作リストなどを参照。

16 Faraj Fūda, *al-Ḥaqīqa al-Ghā'iba*, (Alexandria: Dār wa Maṭābi' al-Mustaḥbal, 2003).

17 Ibid., pp. 23, 26, 44, 60, 82, 87.

18 原文では「イスラム主義者(*islāmīyūn*)を自称する者たち」。Ibid., p. 53.

19 原文ではジャーヒリーヤ社会(*mujtama' jāhili*)の語が使用されているが、ここでは社会の語が国家(*dawla*)の同義語として使用されているので、国家と意識した。なお、フォードがジャーヒリーヤ国家ではなくジャーヒリーヤ社会の語を用いているのは、おそらく、フォードがサイド・クトップの『道標』での用語法に倣ったため。『道標』では実質的に国家(*dawla*)の意味で社会の語が用いられる。フォードも『隠された真実』で国家と社会を相互置換可能な同義語として使用。Ibid., pp. 10, 22; Qutb, *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*, p. 98.

れるため、イスラム主義者はカリフ制の復活を目指している²⁰。

この現状認識に基づき、フォードは、①カリフ制の復活に反対し、②イスラム主義者が主張するような形でのイスラム法の実施やイスラム国家の樹立に反対し、③カリフ制復活やイスラム法実施の要求の背景には、過去の歴史が素晴らしかったとの間違った歴史認識が存在すると考えて、正統カリフ時代を含む過去の歴史の美化・無謬化に反対し、④「イスラムは宗教であり国家ではない」との考えに基づいて、政教分離（宗教と国家の分離）を支持する。そして、⑤イスラム法実施のメルクマールとされるハッド刑の実施に反対する。フォードは、イスラム主義組織の具体名としては、「ムスリム同胞団」、「イスラム集団」(al-Jamā'at al-Islāmiya)、「ジハード団」に言及している²¹。

(1) カリフ制への反対

フォードは、カリフ制はイスラム的なものではなく、宗教を隠れ蓑にした専制的な統治であるとして、カリフ制の復活に反対する²²。

カリフ制では、カリフに就任する者の条件として、アラブ人のクライシュ族²³の出身でなければならないことが規定されている。だからこそ、フォードによれば、(エジプトで1936年にムハンマド・アリー朝の)ファールーク王(ファールーク1世)(Fārūq al-Awwal)が即位した時、国王の父方の先祖はアルバニア人のムハンマド・アリー(Muhammad 'Alī)であり、母方の先祖はフランス人のスライマーン・パシャ(Sulaymān Bāshā)である(ので、国王の血筋がアラブ人のクライシュ族の預言者ムハンマドに遡るか疑わしい)にもかかわらず、国王がカリフの条件を満たしていることを示すために、宗教学者たちは国王の血筋が預言者ムハンマドに遡ることを確認すべく努力したし、メディアは、国王の血筋が預言者ムハンマドに遡ることが確認された旨を報じたのである²⁴。クライシュ族の出自という条件は、イスラム教徒全体を、統治者たるクライシュ族と、それ以外の大多数派の2つの階層に区分しているが、イスラムにおいて人類は平等であるとされているので、フォードによれば、この条件はイスラムの精神に反する²⁵。このように、フォードは、イスラム国家の統治者たるカリフの条件としてクライシュ族の血筋が規定されていることについて、人種差別的であり、それ故、反イスラム的であると指摘する。

20 Fūda, *al-Haqīqa al-Ghā'iba*, pp. 5, 10, 12, 15, 17–18, 20, 30–31, 35, 53. フォードは、イスラム国家における統治者=カリフ、とみなしている。また、カリフの同義語としてイマーム(imām)の語も用いている。

21 Ibid., pp. 10, 67, 151.

22 Ibid., p. 109.

23 預言者ムハンマドの出身部族。

24 Ibid., pp. 16–18.

25 Ibid., pp. 16–18, 72.

この規定は、ハディース(≡預言者ムハンマドの言葉)に依拠している。しかし、フォードは、当該ハディースについて、2 段階の捏造がなされたとみなし、その信憑性を否定する。まずフォードは、ブハーリー (al-Bukhārī) とムスリム・イブン・ハッジャージュ (Muslim ibn al-Hajjāj) とイブン・ハンバル (Ibn Ḥanbal) とダーリミー (al-Dārimī) とアブー・ダーウード (Abū Dāwūd) らのハディース集 (預言者ムハンマドの言行録) に、この規定についてのハディースが収録されていることを事実として認める。当該ハディースの中で最も簡潔かつ明瞭なものは、「カリフ²⁶はクライシュ族から」というものである²⁷。

しかし、(預言者ムハンマドが後継者を定めずに 632 年に死去した後、) アンサール (al-Anṣār)²⁸ は、メディナのサキーファ (saqīfa) で会合を開き、(クライシュ族の出身ではない) サアド・イブン・ウバーダ (Sa'ad ibn 'Ubadā) を後継者 (≡カリフ) に選出した。この時、アブー・バクル (Abū Bakr) やウマル (ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb) らムハージルーンの有力者 (であり、かつ、クライシュ族の出身者) が現場に急行して、後継者候補として (クライシュ族の出身である) アブー・バクルを推挙し、双方の長時間の話し合いの結果、アブー・バクルが後継者たる初代正統カリフに選出されて、同人に対する忠誠の誓いがなされた²⁹。

フォードによれば、この話し合いにて、「カリフはクライシュ族から (選ぶように)」とのハディースへの言及はなされていない。そのハディースが本物 (であり、当時既に存在していた) ならば、アンサールの一部族たるハズラジュ族の長サアド・ブン・ウバーダが後継者に立候補した時に、アブー・バクルやウマルはそのハディースに言及すれば、それによって、後継者選出を巡る議論は決着したはずであると、フォードは指摘する。サアド・ブン・ウバーダは死ぬまで、アブー・バクルへの忠誠の誓いを拒否し続けたとされるが、これについても、もし、誰かがサアド・ブン・ウバーダにこのハディースを教えていたならば、彼は納得してアブー・バクルへ忠誠を誓ったであろうと、フォードは述べる³⁰。

このように、預言者ムハンマドが本当に「カリフはクライシュ族から (選ぶように)」と述べていたならば、その直弟子たちはその言葉を知っているはずだから、クライシュ族出身ではないサアド・イブン・ウバーダに後継者就任を断念するよう説得するのに

26 原文ではイマームの複数形 a'imma.

27 Ibid., p. 72.

28 預言者ムハンマドらメッカから移住してきたイスラム教徒 (=ムハージルーン) (al-Muhājirūn) を、メディナで受け入れたイスラム教徒。預言者ムハンマドの死去時、ムハージルーンとアンサールがイスラム教徒の 2 大勢力だった。クライシュ族はメッカの部族なので、アンサールではなく、ムハージルーンに属する。

29 Ibid., pp. 17–18.

30 Ibid., pp. 17–18.

長時間を要しなかったはずであり、それ故、当該ハディースは後世に捏造されたものであると、フォードは考える。そしてフォードの見解では、それが捏造されたものであるならば、その人種差別的な内容がイスラムの精神に反していることも合致する。

さらに、第2代正統カリフのウマルが死の直前に、「サーリム・マウラー・アビー・フザイファ (Sālim Muwālā Abī Ḥudhayfa) がもし生きていれば、私は彼を後継者 (= カリフ) に指名しただろう」と述べたことを、フォードは指摘する。サーリムはクライシュ族ではないし、「カリフはクライシュ族から (選ぶように)」とのハディースが本当に存在していたなら、ウマルがそれを知らないはずがないので、ウマルのこの発言も、当該ハディースが後世に捏造されたものであることを補強すると、フォードは考える³¹。

カリフ制は、正統カリフ期、ウマイヤ朝期、アッバース朝期と続いたが、アッバース朝は(「カリフはクライシュ族から」とのハディースに加えて)「カリフ位がアッバースの子供たち (= アッバース朝) に移った後は、彼らがカリフ位を救世主 (al-Mahdī) に、あるいはマルヤムの子イサー (ʿĪsā ibn Maryam) (= イエス・キリスト) に渡す時まで、カリフ位は彼らのものであり続ける」との内容のハディースに依拠して、自らのカリフ位を正当化した。救世主やイエスは世界が終末を迎える直前にこの世に再臨するとされているため、このハディースは実質的に、アッバース家がカリフ位を永遠に保持することを意味した。だが、フォードによれば、このハディースも、人々にそのような運命を受け入れさせるための手段として捏造されたものである³²。

カリフ制の理論的根拠とされる2つのハディースを捏造とみなすフォードは、これらのハディースを本物 (= 真正) とみなすハディース学を批判する。フォードによれば、ハディース学者は、ハディースの真贋を検証する上での研究対象を、伝承者の系譜 (sanad³³) に限定しており、ハディースの内容 (matn) に基づいての研究、つまり、ハディースの内容がコーランに一致しているかという観点からハディースの真贋を問う研究を行っておらず、その結果、イスラムの精神とは無縁なハディースが捏造された。だから、人々は伝承された知識 (naql) をそのまま受容するのではなく、伝承された知識に対して理性 (ʿaql) を行使すべきであると、フォードは主張する³⁴。こうして、伝承に対する理性の優位を説くフォードは、伝承者の系譜が適切であれば、伝承された内容を検証せずそのまま本物 (= 真正) のハディースとして受容する、というハディー

31 Ibid., pp. 72–73.

32 Ibid., pp. 72, 112. アッバース朝は、預言者ムハンマドの叔父アッバース (al-ʿAbbās) の子孫 (= アッバース家) が樹立した国家である。アッバース家もクライシュ族に属する。

33 isnād と同義。

34 Ibid., pp. 16–18, 72, 78, 158.

ス学の常識を否定する³⁵。

(2) イスラム法即時実施への反対

フォーダによれば、イスラム主義者はエジプトを、正しいイスラムから隔絶したジャーヒリーヤ社会とみなしており、彼らは、この状況に対する解決策はエジプトにおけるイスラム法の即時実施であり、それによって、社会（≡エジプト国家）は即座に正しいものとなり、社会の諸問題は即座に解決される、と考えている³⁶。

しかしフォーダは、①イスラム法の実施は（国家や社会における）正義の実現を保証しないことが歴史的に明らかであることと、②イスラム主義者が具体的な政治プログラム（≡政策）を持たないので実際には諸問題を解決できないことを理由に、イスラム法をすぐ実施すべき（≡イスラム国家をすぐ樹立すべき）とのイスラム主義者の主張に反対する。

フォーダによれば、社会が正しい状態にあることや、社会の諸問題の解決は、正しいイスラム教徒の統治者の存在や、イスラム法の実施によって保証されるものではないことは、歴史的には正統カリフ時代の証拠によって明白である³⁷。フォーダは具体例として、第3代正統カリフ・ウスマーン（‘Uthmān ibn ‘Affan）の治世を挙げる。ウスマーンは、前任者のウマルが死去した時、次期カリフはウスマーンかアリー（‘Alī ibn Abī Tālib）のどちらかであるとイスラム教徒の意見が一致した上で、カリフに選ばれた人物であり、正しい統治者とされる。そして、当時のイスラム教徒の大半は預言者ムハンマドの直弟子であり、彼らはイスラムの第一の源であるコーランと、第二の源であるスンナの最も近くにいた人々であり、公正なイスラム教徒とされる。そして、当時はイスラム法が実施されていたとされる³⁸。しかし、ウスマーンの治世にてカリフの威信は揺らぎ、有力者たちはウスマーンの解任か、あるいは殺害しての排除に合意した。ウスマーンはコーランとスンナに反したとみなされ、預言者ムハンマドの有力な直弟子らから反対に遭い、蜂起して彼の家を包囲したイスラム教徒たちにより殺害された。彼らの復讐心はウスマーンが死んでも収まらず、遺体は埋葬されずに二晩放置された。その後、一部の人々が彼の遺体を運んで、メディナのイスラム教徒

35 ハディース学の手法を批判するフォーダは、（理性を重視する神学派である）ムッタズィラ学派を肯定的に評価している可能性がある。フォーダは、自身によるムッタズィラ学派への評価を直接述べないが、アッバース朝カリフ・ワースィク（al-Wāthiq bi-llāh）がムッタズィラ学派を支援したことを肯定的に評価する。そして、ワースィクが大物ハディース学者のフザーイー（Ahmad ibn Naṣr al-Khuzā‘ī）を尋問した所、フザーイーがコーラン被造物説を拒絶し、かつ、擬人神観を護持したので、ワースィクが怒ってフザーイーを斬首したエピソードに言及する。Ibid., p. 142.

36 Ibid., pp. 10–11.

37 Ibid., p. 22.

38 Ibid., pp. 27–28.

の墓地に埋葬しようとしたが、他のイスラム教徒たちによって阻止されたので、結局、遺体はユダヤ教徒の墓地に埋葬された。その際、イスラム教徒たちは石を投げ（て埋葬作業を妨害し）、また、ある者は埋葬前の遺体に飛びかかってそのあばら骨を折った³⁹。

フォードは、①ウスマーンは正しいことも間違えることもある人間に過ぎず、彼を含め統治者は無謬ではないこと、また、②正しき統治者と公正なイスラム教徒が存在し、イスラム法が実施されていたならば、国民の状態や統治の状態が改善され、正義が実現し、安全が広まるわけではないことを指摘する⁴⁰。そして彼は、（国家や社会における）正義は、統治者や国民が正しき人々であることや、イスラム法が実施されていることによってではなく、統治体制によってこそ、実現が保証される、とする。ここでの統治体制とは、統治者が間違ったことをした場合にはその責任を問い、統治者が行き過ぎた行いをした場合にはそれを禁止し、統治者が公共の利益を害した場合には統治者を罷免する規則を指しており、この規則は、法典化され、制度化されることが望ましいとされる⁴¹。

さらにフォードは、正統カリフのウスマーンやアリーですら、実際にはイスラム法を遵守できず、超法規的な解決策を取ることがあったことに言及する。第2代カリフのウマルが殺害された直後に、その息子ウバイドゥッラー（‘Ubayd Allāh ibn ‘Umar）は、父殺害に関与したと思しき者3人を、関与が確証されてないにもかかわらず殺害しており、ウスマーンはカリフ就任直後、この事件への対処に直面した。この問題についての本来あるべき裁定では、ウバイドゥッラーは殺人に対する同害報復により、殺害されることになる。しかし、ウマルが死んだ悲しみが癒えぬまま、ウマルの息子も死んだら、ウマル一家が気の毒だとウスマーンは考えた。そこで、ウバイドゥッラーが殺人を犯した時、第2代カリフのウマルは既に死んでおり、かつ、第3代カリフのウスマーンはまだ就任していないので、この問題の裁定は（不在のカリフではなく）神に委ねられることにして、ウスマーンは、ウバイドゥッラーに殺された人々の遺族に対する血の賠償金⁴²を、自身の財産から支払ってこの事件を解決した。つまり、ウバイドゥッラーは殺害の責任を負わなかったばかりか、賠償金の支払いすら免れたが、フォードによれば、これは、イジュティハード（ijtihād）（法解釈）として正当化することすら不可能な、イスラム法の規定に対する明確な改変（≒違反）である⁴³。しかも、

39 Ibid., pp. 24–26.

40 Ibid., pp. 27–28.

41 Ibid., pp. 28–29.

42 イスラム法では、被害者遺族は、殺人に対する同害報復（＝犯人の殺害）の代わりに、賠償金の受け取りを選択することができる。

その後、ウスマーンが殺害されてアリーがカリフに就任すると、ウスマーンを殺害した者たちはアリーの軍に参加したので、今度はアリーが、配下にいる彼らをイスラム法に基づき処罰することができなかったことを、フォードは指摘する⁴⁴。そしてフォードは、正統カリフのウスマーンとアリーですらイスラム法を逸脱することがあったのだから、社会状況が大きく変化した現代にて、イスラム主義者が要求する形でのイスラム法の実施は不可能であると主張する⁴⁵。

以上が、歴史的証拠に基づく、イスラム法実施への反論である。加えてフォードは、仮にイスラム法が実施されてイスラム国家が樹立された場合には、統治体制の諸問題や、政治、経済、教育、住居などの諸問題に対する、イスラム的見地からの解決策を提示する政治プログラム（≒政策）が必要とされるにもかかわらず、イスラム主義者が具体的な政治プログラムを提示しないこと、つまり、イスラム主義者が現実的な対処策を欠くことを、批判する⁴⁶。例えば、エジプトでは住宅問題が危機的状況にあるが、これは、社会状況の変化によって生じた、マールク（Mālik ibn Anas）やアブー・ハニーファ（Abū Ḥanīfa）やシャーフィイー（al-Shāfi'ī）やイブン・ハンバルの時代には類例がない新しい問題とされる。イスラム主義者は、このような現代の経済の諸問題も、ヒジュラ歴 2 世紀までの法学者のイジュティハードを適用すれば対処できると主張しているが、フォードによれば、これらの諸問題はヒジュラ歴 2 世紀までの法学者のイジュティハードの適用対象として不適切である⁴⁷。

さらにフォードは、イスラム主義者が現状に対する安易な批判ばかり行い、かつ、自らが批判された場合には、相手に対して不当なレッテル貼りを行って、真摯な議論を避ける姿勢を批判する。フォードによれば、社会全体が信仰心の領域から逸脱しているとの裁定を下すことや、利子（fawā'id）が合法ではないとの裁定を下すことや、社会やその諸制度をジャーヒリーヤとみなすことは、より容易なことであり、統治者の選出方法や統治の方法や諸権力間の関係のような、より難しい課題を扱うことこそが、イスラム主義者にとっての試金石であるが、彼らはこうしたことについて質問されて回答できない場合、質問者を、帝国主義の手先や、共産主義かぶれ呼ばわりする⁴⁸。

なお、フォードは、イスラム主義者が主張するような形でのイスラム法の実施（や

43 Ibid., pp. 78–79.

44 Ibid., pp. 79–80.

45 Ibid., p. 80.

46 この問題は、フォードの死から 30 年後の 2012 年にエジプトでムスリム同胞団政権が誕生した時、つまり、イスラム主義政権が実際に出現した時に表面化した。

47 Ibid., pp. 12–15.

48 Ibid., pp. 15–16.

イスラム国家の樹立)には反対しているが、イスラム法自体には反対していない。エジプトでは1980年の憲法改正後、憲法には「イスラム法の諸原理は立法のための主要な法源である」と記されている。これについて、フォーダは、エジプトの法律の大半は憲法改正以前からイスラム法の諸原理に基づいていたので、当該憲法改正は新しいものをもたらしていない、とみなす。そして、フォーダは、エジプトの法律は宗教に基づく政党の設立を認めていない(し、その法律はイスラム法の諸原理に基づく)ことを指摘して、それにもかかわらず、ムスリム同胞団が他政党と同盟を組む形で実質的に政党を保有していることを批判する⁴⁹。つまり、フォーダによれば、ムスリム同胞団はエジプトの法律に違反しており、それ故、イスラム法(の諸原理)にも違反していることになる。

(3) 正統カリフ時代を含む過去の歴史の美化・無謬化への反対

現代のエジプトのイスラム主義者がイスラム法の実施されるイスラム国家の樹立や、カリフ制の復活を要求する背景には、彼らが、「過去には、イスラム法が実施されるイスラム国家が存在しており、その国家は良きイスラム教徒たるカリフによって統治されており、そして、その国家は理想的な状態にあった」と認識していることがある、とフォーダは考える。

そこでフォーダは、イスラム教徒の間で理想的な時代とみなされがちな正統カリフ時代を含め、過去の歴史を美化・無謬化することに反対し、過去のカリフやその統治の実情を歴史書などに基づいて明らかにした上で、過去を客観視する必要性を主張した。

まず、フォーダは、預言者ムハンマド存命中の時代(西暦632年まで)と、その死後(632年以降)とで、時代を二分する。そして彼は、前者をイスラムの時代とみなし、後者をイスラム教徒の時代とみなす。つまり、イスラムの時代は、預言者ムハンマドの死去によって終焉しており、そして以降は現在まで、イスラム教徒の時代とされる。そして、イスラム教徒の時代は、正しいことを行うこともあれば間違ったことを行うこともある人間たるイスラム教徒の時代であり、歴史家による検証を禁じるような聖性を有しておらず、その時代の内実は、イスラムから遠く離れている可能性がある、とされる⁵⁰。

イスラム主義者を含む多くのイスラム教徒が、預言者ムハンマドの時代と正統カリフ時代を理想的な時代とみなして美化・無謬化しがちなのに対して、フォーダは、理

49 Ibid., pp. 37-39.

50 Ibid., pp. 7, 27.

想的な時代の範囲を、時代区分としては、預言者ムハンマドの時代（フォードの用語では「イスラムの時代」）のみに縮小する。これによって、正統カリフ時代が無謬化の対象から除外される。但し、フォードは、初代正統カリフ・アブー・バクルの治世は、期間が短いことなどを理由に、主要分析対象から除外する⁵¹。そして、第2代正統カリフ・ウマルについては、歴史上唯一の、宗教的指導者としての能力と政治指導者としての能力の両方を兼ね備えた人物として、極めて高く評価する⁵²。こうしてフォードは、初代と第2代を批判・批評対象から実質的に除外した上で、第3代のウスマーン以降に対して、客観的な（かつ厳しい）評価を下す⁵³。

まず、フォードによれば、統治を安定させ、継続させるためには、統治に対する（国民からの）畏敬の念が必要であり、アブー・バクルとウマルはこれを維持できたが、ウスマーンは、自身の間違った決定について謝罪して泣くなどの行為によって、統治に対する畏敬の念を失わせた。そしてついには、ウスマーンは、剣を真っ二つに折られる、説教壇にいるウスマーンに向けて石が投げられる、といった事態にまで至ったとされる⁵⁴。

ウスマーンによって失われた統治に対する畏敬の念を回復するには、反抗した者はたとえ敬虔な者であろうとも躊躇なく殺害するウマイヤ朝初代カリフ・ムアーウィヤ（Mu'āwīya ibn Abī Sufyān）のようなタイプの現世的政治家が必要だったと、フォードは考える。だが、ウスマーンの次に第4代正統カリフに就任したアリーは、フォードによれば、宗教の道を歩み、自分たちと袂を分かった者たちとの間でコーランやハディースを巡る論争を繰り返して、その結果、イスラム教徒の内部分裂は一層悪化して互いに剣で戦い、結局アリーは袂を分かった者の剣によって殺された⁵⁵。

このように、フォードは正統カリフのウスマーンとアリーを、統治者としての適性を欠く者として否定的に評価する。フォードは、ウスマーンとアリーが「天国を約束された10人（のイスラム教徒）」に含まれることに言及しており、つまり、両名が敬虔なイスラム教徒であることを認めている⁵⁶。但し、フォードは、良き（≒敬虔で信心深い）イスラム教徒であることと、良き（≒有能な）統治者であることを、全く別のこととみなしており、統治者の持つべき資質としては、後者の要素をより重視して

51 Ibid., p. 22.

52 Ibid., pp. 97–98.

53 フォードは読者を過度に刺激することを回避すべく、「イスラムの時代」（＝無謬）と「イスラム教徒の時代」（≠無謬）の間にワンクッションを置く狙いで、アブー・バクルとウマルを批判対象から実質的に外した可能性がある。

54 Ibid., pp. 69–70.

55 Ibid., p. 70.

56 Ibid., p. 58.

いる。そのためフォードは、ウマイヤ朝とアッバース朝で例外的に敬虔なカリフだったとして肯定的な評価を受けることの多いウマル2世 (‘Umar ibn ‘Abd al-Azīz) とムフタディー (al-Muhtadī bi-llāh) を、否定的に評価する。まず、フォードによれば、ウマル2世とムフタディーはアリーと同様に、人々 (≡被統治者) から嫌われていた。アリーの70年後に現れたウマイヤ朝カリフ、ウマル2世の生涯はアリーより短く、40歳になる前に死去しており、その統治期間は2年3ヶ月であり、最後は毒殺された、とされる。そして、ウマル2世の1世紀半後に、彼を模範とするアッバース朝カリフ、ムフタディーが現れたが、人々は彼の、預言者や正統カリフを見倣い、礼拝を熱心に行い、イスラム法学者を重んじ、善を命じて悪を禁じる清廉なやり方にうんざりしたので、彼を殺害し、そのカリフ在位期間は11ヶ月以下に過ぎなかった、とされる⁵⁷。その上で、フォードは、歴代カリフの中で敬虔なイスラム教徒だった者は、正統カリフ4人とこの2人の計6人のみと認識しており、そのため彼は、この6人の統治期間を、カリフ制がイスラムと関係性を有していた期間とみなす⁵⁸。フォードは、カリフ制はヒジュラ暦918年にオスマン帝国がマムルーク朝を打倒するまで継続したと考えており⁵⁹、カリフ制が維持された約900年間の内、この6人の統治した短期間以外は、カリフ制はイスラムという属性を欠いていた、とする⁶⁰。つまり、預言者ムハンマドの死後約900年間にわたり、アブー・バクルとウマルを除けば、敬虔だが無能なカリフの統治と、敬虔さからほど遠いカリフの統治の2種類しか存在せず、そのどちらも美化・無謬化されるようなものではない、とフォードは指摘している。

フォードが美化・無謬化を除去する対象は、カリフだけではない。第2代正統カリフは死去に際して、6人の後継者候補を挙げており、その内、ウスマーンとアリーは実際にカリフに就任したが、それ以外の4人 (ズバイル (al-Zubayr ibn al-‘Awām)、サアド (Sa‘d ibn Abī Waqqās)、タルハ (Ṭalha ibn ‘Ubayd Allāh)、アブドゥッラーフマーン (‘Abd al-Rahmān ibn ‘Auf)) は、カリフにならなかったものの、模範的なイスラム教徒として「天国を約束された10人 (のイスラム教徒)」に含まれている。しかしフォードは、この4人がいずれも、(要職に任命された機会を活用するなどして) 莫大な財産を築いたこと、つまり、清廉さからは程遠かったことを指摘している⁶¹。同様に、預言者ムハンマドの優れた直弟子で名前がアブドゥッラーである者たち数名は、アバー

57 Ibid., pp. 62–63.

58 Ibid., p. 71.

59 一般的には、オスマン帝国によるマムルーク朝の打倒はヒジュラ暦923年 (西暦1517年) とされるが、フォードは918年としている。

60 Ibid., pp. 71–72.

61 Ibid., p. 59.

ドラ（‘Abādla）と総称されており、彼らは敬虔さや禁欲主義的な姿勢や優れた学識で今日でもよく知られているが⁶²、フォーダは彼らについても実情を暴く。フォーダによれば、アバードラの一人でバスラの総督（wālī）のアブドゥッラー・イブン・アッパース（‘Abd Allāh ibn al-‘Abbās）は人頭税（jizya）を使い込む汚職を行った。その汚職が、君主であり従兄弟でもあるカリフ・アリーに伝わると、アブドゥッラーとアリーの間で書簡を通じての喧嘩が発生した。その際、アブドゥッラーは、「アリーはカリフの地位を確保するためにイスラム共同体の（≡イスラム教徒の）血を流した」と書き送って、イスラム教徒のアリーが「ラクダの戦い」にてイスラム教徒と戦ったことを糾弾したが、アブドゥッラーはこの戦いにアリー陣営の一員として参加していたので、この糾弾は自身の行為を棚に上げた不適切なものである⁶³。さらにフォーダは、「ジハード団」のあるメンバーが、この汚職について知らないために、当該アブドゥッラーを理想的なイスラム教徒として尊敬し、彼が両目にコフル（kuhl）のアイシャドーを塗っていたことを模倣して、自身も同様のアイシャドーを塗っていたことに言及する⁶⁴。これはフォーダによる、イスラム主義者が初期イスラム史について、ひいてはイスラムについて無知であるとの指摘である。また、同じくアバードラの一人であるアブドゥッラー・イブン・ジャアファル（‘Abd Allāh ibn Ja‘far）⁶⁵は、カリフ・アリーが刺殺された際、アリーを殺した犯人の両手と両足を切断し、熱く燃えたぎるコフルを両目に流し込んで目を潰し、舌を切り落として殺した上、その遺体を燃やしたとされるが、フォーダによれば、この行為はイスラムの精神を体現していない⁶⁶。

以上のように、フォーダは、一般に敬虔で理想的なイスラム教徒とみなされる正統カリフ、「天国を約束された10人」、アバードラらについて、その無能さ、汚職体質、残虐性などを暴いた。他方、一般に敬虔で理想的なイスラム教徒とはみなされていないウマイヤ朝とアッパース朝の歴代カリフの大半について、フォーダは、①有能な統治者としての肯定的な側面と、②敬虔なイスラム教徒からほど遠い人物としての否定的な側面、の両方を持つ者とみなし、そして、美化・無謬化されるべき過去の歴史（や歴史上の人物）は存在しない、との自身の主張に帰結させる。

以下、具体例を示す。ウマイヤ朝第5代カリフ・アブドゥルマリク（‘Abd al-Malik ibn Marwān）はコーランに背を向け、自らの恣意による統治を行ったとされる。しか

62 Ibid., p. 66.

63 Ibid., pp. 63–65.

64 Ibid., p. 67.

65 アリーの甥。フォーダは同人をアバードラの一人に含めているが、同人をアバードラに含めない見解も存在する。

66 Ibid., pp. 75–76.

しフォーダによれば、宗教にのみ注目してアブドゥルマリクに低い評価を下すことは不当であり、その政治や統治に目を向ければ、彼はアブドゥッラー・イブン・ズバイル（‘Abd Allāh ibn al-Zubayr）の反乱を鎮圧し、アルメニアやマグリブへの軍事遠征を行って領土を広げ、ディーナール金貨を初めて鑄造し、ペルシア語の官庁用語をアラビア語に移入し、ウマイヤ朝の国家建設に成功した人物であり、つまり、有能な統治者である⁶⁷。そして、アブドゥルマリクらウマイヤ朝のカリフの下で、国民は安全と安定が得られたので、おそらく幸せだったとフォーダは推測する⁶⁸。また、アッバース朝第2代カリフ・マンスール（Abū Ja‘far al-Manṣūr）は、フォーダによれば、目的のために手段を正当化する典型的なマキャベリストであり、彼は、イスラム教徒である後ウマイヤ朝（756-1031年）の君主アブドゥッラフマーン1世（‘Abd al-Rahmān al-Awwal）に対抗するため、敵の敵、つまり、（キリスト教徒である）フランク王国のカル大帝らと同盟を結んでおり、彼の方針は、イスラムのことは忘れろ、コーランの諸規範を無視しろ、スンナを無視しろ、正統カリフの（理想的な）道から遠ざかれ、大事なことは目標の達成であり、敵に勝利することである、だったとされる⁶⁹。文化人イブン・ムカッファウ（Ibn al-Muqaffa‘）がこのマンスールに善政を忠告する書簡を送った際、マンスールの見解では、文化人や思想家の役割はカリフを賞賛することであり、その役割を踏み越えることは処罰されるべき罪であるので、イブン・ムカッファウは身体の各部を徐々に切り落とされ、切り落とされた部位は目の前で炎で焼かれて（調理され）、イブン・ムカッファウはそれを食べることを強要され、そして死亡した。しかし、マンスールは暴君であり、情け容赦なく、血の雨を降らせたが、それは彼が当時の基準で国家の威信や統治の根幹を築こうとしていたからであり、彼はバグダッドを建設し、イスラム国家たるアッバース朝の国境を防衛してその安定を回復した人物である、とフォーダは肯定的にも評価する⁷⁰。

こうしてフォーダは、正統カリフ期からウマイヤ朝期を経てアッバース朝期に至る“偉人”の描写を通じて、彼らがいかに美化・無謬化に耐えないかを示し、過去を無謬化しないよう訴える。また、フォーダは、ウマイヤ朝カリフ・ヤズィード2世（Yazīd ibn ‘Abd al-Malik）が歌と酒と破廉恥さと墮落に耽溺し、寵愛する歌姫が死去すると、失意のため引きこもり死去したこと⁷¹、その息子であるカリフ・ワリド2世（al-Walīd ibn Yazīd）は飲酒と同性愛でよく知られていること⁷²、アッバース朝カリフ・ムタワッ

67 Ibid., pp. 85–86, 98.

68 Ibid., p. 99.

69 Ibid., pp. 113–115.

70 Ibid., pp. 118–119.

71 Ibid., pp. 90–92.

72 Ibid., p. 94. この描写が示すように、フォーダは同性愛を否定的に評価している。

キル (al-Mutawakkil ‘alā Allāh) は肉欲と飲酒に耽溺しており女奴隷4千人全員と性交したこと⁷³など、カリフの生々しい姿を示すことに特に力を入れるが、これは先述の通り、彼がカリフ制復活に反対していることと密接に繋がる。フォーダは、眉を顰めるようなカリフの所業を読者に見せつけることによって、カリフのいない世の中 (= 現代)の方が人々は幸せであること⁷⁴を間接的に指摘し、カリフ制復活への支持を削ぐことを狙っている。

(4) 政教分離 (宗教と国家の分離)⁷⁵への支持

フォーダは、「イスラムは宗教であり国家である」との主張や政教一致⁷⁶に反対し、「イスラムは宗教であり国家ではない」と考え、政教分離 (宗教と国家の分離) を支持する⁷⁷。そして、世俗主義 (al-‘almāniya)、民主主義 (al-dīmuqrāṭiyya)、人権といった近代的価値観を擁護し⁷⁸、現代のエジプトを、イスラムの本質と矛盾せず、歴史上最も進歩的で最も人道的な社会 (≡ 国家) とみなして極めて肯定的に評価する⁷⁹。

フォーダによれば、政教分離には、国家の発展と文化の発展がもたらされるというメリットがある。

まず、フォーダによれば、アブドゥルマリクからウマイヤ朝カリフが国家建設に成功した要因は、彼らが統治において政教分離を実践したことにある。彼らはコーラン (≡ 宗教) を規範とするのではなく、剣 (≡ 武力) を規範としており、だからこそ、国家は彼らに服従し、彼らによる統治は容易なものとなり、国民はその統治下で安全と安定を享受した、とされる。そして、これらのカリフは有能な側近を選抜する能力に秀でていたが、側近として選ばれた者たちは、清廉な人物ではなく狡猾な人物、コーラン (≡ 宗教) ではなく剣 (≡ 武力) を重んじる人物であり、このことも、国家による統治やそれに必要な人材が宗教とは無関係であることを示すとされる⁸⁰。

同様にフォーダによれば、国家が政教分離を実践していることと、思想、文学、学問、芸術、法学、つまり文化全般が繁栄することは、不可分の関係にある。芸術 (など文化全般) が繁栄するためには、芸術家らが自由を享受することが必要であり、だ

73 Ibid., pp. 94, 125.

74 フォーダの本書執筆は1986年であるが、その後、2014年に「イスラム国」の自称カリフ・バグダーディー (Abū Bakr al-Baghdādī) が出現した。

75 フォーダは、政教分離を指す語として *faṣl bayna al-dīn wa al-dawla* (宗教と国家の分離) と *al-faṣl* (分離) を使用。Ibid., pp. 98, 158.

76 原文では *al-waṣl* (一致・結合)。文脈から、宗教と国家の一致・結合 (= 政教一致) の意味で用いられているとみられる。Ibid., p. 160.

77 Ibid., pp. 10, 12, 149, 160.

78 Ibid., pp. 78, 109.

79 Ibid., p. 150.

80 Ibid., pp. 97–100.

からこそ、芸術などの繁栄と宗教国家（≡政教一致国家）は相互に排他的な関係にあり、そして、それ故、国家における宗教の力が強かった正統カリフ時代には優れた芸術が生まれなかったと、フォーダは主張する⁸¹。つまり、敬虔さが失われて道徳的墮落が広まったウマイヤ朝期以降にこそ、文化全般が繁栄したとされ、フォーダの主張は、彼の正統カリフ時代に対する否定的評価と、ウマイヤ朝以降今日までの時代に対する肯定的評価に繋がる。但し、ウマイヤ朝期以降でも、国家において宗教が力を強めたら、文化全般は再び衰退し得るとされる。フォーダは具体例として、アッバース朝カリフ・ラーディー（al-Rāḍī bi-llāh）の時代にバグダッドで（宗教的に厳格なことで知られる）ハンバル法学派の勢力が強大化して、同派が家々を襲撃して、酒を見つけたら廃棄し、歌姫を見つけたら殴打して楽器を破壊し、尋問への回答を拒む者を殴打して連行するなどしたこと言及した上で、当時のバグダッドでハンバル法学派が行ったことは、1986年にエジプトのアシュートで「イスラム集団」が行っていることと同じであることを指摘する⁸²。つまり、ウマイヤ朝期にひとたび政教分離が実現して以降も、文化全般の繁栄のためには、政教分離を維持し続ける必要がある。

そしてフォーダは、政教（国家と宗教）を分離した上で、宗教はプライベートな領域に属することであり、イスラム教徒はこれを神に直接委ねるべきとして、イスラム主義組織や政治化したウラマー⁸³が国家についても宗教についても役割を担うことを否定する⁸⁴。これは、両者に対する全否定である。また、フォーダは、現代とウマイヤ朝期では時代状況が異なるので、現代の憲法、法律、民主主義、レジティマシー（正統性）が当時の剣（≡武力）に相当するものであり、これらが、血を流すことなく国家の安定を維持している、とする⁸⁵。これは、①ウマイヤ朝も現代（のエジプト）も共に政教分離を実践しており、それは正しいことである、②武力ではなく憲法など近代的諸制度に依拠する現代（のエジプト）はウマイヤ朝よりも優れている、とのフォーダの見解を示す⁸⁶。

このように唱えるフォーダは、世俗主義、民主主義、人権などの外来の近代的価値

81 Ibid., pp. 100–101.

82 Ibid., pp. 150–151.

83 原文ではモスクのイマーム（a'immat al-masājid）。Ibid., p. 100.

84 Ibid., pp. 100, 157.

85 Ibid., p. 100.

86 単純化すれば、①イスラム主義者が唱える宗教による統治、②ウマイヤ朝（など）の武力による統治、③現代の諸制度による統治、の3種類の内、①は政教一致型、②と③は政教分離型であり、これら3つの中では③が最も優れている、ということ。

観を、イスラムに反するものでないとして受容する⁸⁷ ⁸⁸。そして、「西洋は教会による宗教の名の下の専制を経験したので、世俗主義の導入を正当化できるが、東洋（＝イスラム圏）は宗教の名の下の専制を経験していないので、世俗主義は不要」とのイスラム主義者らの主張に対して、「（イスラム圏は）カリフによる宗教の名の下の専制を経験したので、世俗主義の導入を正当化できる」と反論する⁸⁹。

このように、政教分離を主張し、世俗主義、民主主義、人権を擁護するフォードは、イスラム教徒とキリスト教徒（コプト教徒）(aqbāt) の団結や、政教分離主義者（のイスラム教徒）と穏健派イスラム主義者 (al-mu'tadilūn fī al-tayyār al-Islāmī al-siyāsī)⁹⁰ の融和を呼びかける。フォードによれば、多数派のイスラム教徒と少数派のキリスト教徒は平等なエジプト国民として団結すべきであり、そして、国民が宗教を超えて団結して国家の統一を維持するための唯一の手段が政教分離であり、逆に政教一致は、国家の統一を確実に破壊する手段であるとされる。（1919年にエジプトで英国からの独立を目指す民族主義運動が高まった時、英国に融和的な）ユースフ・ワフバ (Yūsuf Wahba) ・エジプト首相がキリスト教徒だったので、イスラム教徒（の民族主義者）が同首相を暗殺した場合にはエジプトでイスラム教徒とキリスト教徒の間の対立が発生してしまうため、それを回避する必要があると考えたキリスト教徒（の民族主義者）アリヤーン・サアド ('Ariyān Sa'd) が、自ら志願して首相暗殺を試みたエピソードに言及するフォードは、キリスト教徒の、国民の団結や国家の統一に協力的な姿勢を賞賛する。そしてフォードは、政教一致によってイスラム教徒が統治者、キリスト教徒が被統治者の立場に陥ることに反対する⁹¹。

また、政教分離主義者（のイスラム教徒）と穏健派イスラム主義者の間では、「イスラムは宗教であり国家ではない」と考えるか「イスラムは宗教であり国家である」と考えるかで意見の相違が存在するものの、両者の間では対話が可能であり、特に、穏健派イスラム主義者の一部は、現代と共存する姿勢や、時代に伴う変化を受け入れる姿勢、現在の法律を公正に扱う姿勢を持ち、かつ、近代的な民主主義がイスラムの本

87 Ibid., pp. 78, 109.

88 なお、フォードは、シュエラー（諮問機関などによる協議）(shūra) を民主主義の根拠とみなさない。彼は両者を全く別のものと捉えており、民主主義を支持する一方、シュエラーを否定的に評価する。シュエラーを支持するのはイスラム主義者たちであり、彼らは、「シュエラーが統治者の暴政を阻止し、国民の権利を守る」と主張しているが、実際にはシュエラーの性質については、人々の間で意見の相違が存在しており、少数派の学説では、シュエラー（の結論）は統治者に対して強制力を有するとされるが、多数派の学説では、シュエラー（の結論）は統治者に対して強制力を有しないとされている、とフォードは述べる。Ibid., pp. 20, 89.

89 Ibid., p. 109. なお、フォードは、政教分離国家や世俗主義国家とほぼ同義語、つまり宗教国家 (al-dawla al-dīniya) の対義語として市民国家 (al-dawla al-madaniya) の語を用いるが、これは、世俗主義の語が持ちうるネガティブなイメージを回避するための可能性がある。Ibid., p. 37.

90 Ibid., pp. 156–157.

91 Ibid., pp. 157–158, 160–161. なお、キリスト教徒（コプト教徒）を肯定的に評価する言説は、反イスラム主義思想の一特徴と言える。

質と矛盾しないことを理解して民主主義を受容しているとして、フォードは両者間の融和を呼びかける⁹²。なお、フォードは穏健派イスラム主義者との対話が可能である理由の一つとして、タクフィール (takfir) (=相手が不信仰者であるとの宣告) を行っ
て敵対者の殺害を合法化 (hall al-dam) するテロリスト (al-irhābiyūn)⁹³とは異なり、
彼らはタクフィールを行わないことを挙げる⁹⁴。

(5) ハッド刑への反対

フォードは、姦通⁹⁵罪や窃盗罪などを例に挙げて、ハッド刑 (hadd)⁹⁶の実施に反対する。

フォードによれば、イスラム教誕生以来数百年に渡り、イスラム教徒が姦通罪を犯す可能性が極めて低い社会状況が存在していた。当時は一夫多妻が基本であり、離婚も再婚も容易であり、それに加えて、女奴隷を所有することができ、1人の男性が持つ女奴隷の数は数十人～数千人に及ぶこともあった⁹⁷。さらに、それに加えて、シーア派では、金銭の見返りとして、定められた期間、男性が女性と結婚契約を結ぶ一時婚が合法とされる。そのため、姦通を犯す必要は存在せず、この状況下で姦通を犯す者は、理性に欠陥があることは疑いないと、フォードは述べる⁹⁸。

しかも、公正な男性4人が、姦通の性行為を至近距離で目撃して、かつ、それを証言するという不可能に近い条件が満たされない限り、姦通の刑罰は実施されない。さらに、証言者4人の内3人が証言を行っても、残り1人が異なる証言を行った場合や証言を撤回した場合は、姦通がなされたとの証言を行った3人の証言者は中傷罪のハッド刑、つまりむち打ち刑を科される。このような高いハードルがあるため、姦通のハッド刑は歴史上一度も実施されなかった、とフォードは指摘する⁹⁹。

そして、フォードによれば、現代では、姦通のハッド刑が実施される可能性が一層

92 Ibid., pp. 20–21, 156–158; William E. Shepard, "Khalid, Khalid Muhammad," in *the Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, (Oxford: Oxford University Press, 2001), vol. 2, pp. 412–413; Arthur Goldschmidt Jr., *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, (Cairo: American University in Cairo Press, 2000), pp. 63–64. フォードは「民主主義を受容する穏健派イスラム主義者の一部」の具体例として、ハーリド・ムハンマド・ハーリド (Khālid Muḥammad Khālid) とムハンマド・ガザーリー (Muḥammad al-Ghazālī) を挙げる。政教分離を唱えたハーリドとそれを批判するガザーリーは1950年代に論争を行ったことが知られているが、フォードはハーリドだけでなく、ムスリム同胞団元メンバーのガザーリーをも肯定的に評価している。他方、「民主主義を受容する穏健派イスラム主義者の一部」に該当しない者の例として、フォードはムスリム同胞団の指導者ウマル・ティルムサーニー ('Umar al-Tilmsānī) とイスラム集団の理論的指導者ウマル・アブドゥッラフマーン ('Umar 'Abd al-Rahmān) を挙げる。

93 ここでは、イスラム主義過激派を指す。

94 Fūda, *al-Ḥaqīqa al-Ghā'iba*, pp. 156–157.

95 自身の配偶者や女奴隷以外との性交。

96 姦通罪の場合、罪を犯した者が既婚の成人イスラム教徒であれば、ハッド刑の刑罰は投石刑による処刑である。

97 姦通罪は男性も女性も犯し得るが、フォードは、罪を犯す者が男性である場合には議論を限定している。

98 Ibid., p. 128.

99 Ibid., pp. 128–129.

低下している。なぜなら、姦通のハッド刑がもう少しで科される場所だった歴史上唯一の事例が、第2代正統カリフ・ウマルの時代に発生したが、これは、バスラの総督であるムギーラ・イブン・シュウバ (al-Mughīra ibn Shu‘ba) が (妻や女奴隷ではないと思われる) 女性と性交していたところ、風が吹いて建物の小窓が開いたので、その場を隣人らに目撃されてカリフに報告されたという事件である。しかし、現代では、風で窓のブラインドや窓ガラスが開くことはないので、目撃される可能性が減少しており、そのため、姦通罪の成立する可能性は一層低下していると、フォーダは述べる¹⁰⁰。

このように、姦通のハッド刑が元々実施されたことがない上に実施可能性はさらに低下しているという前提に立った上で、フォーダは、① (男性にとって) 結婚が容易だった時代の規定を、結婚が困難な現代の人々に課するのは不適切であることと、②現代法はイスラム法以上に、性犯罪に適切にかつ厳しく対処していることを理由に、ハッド刑の実施に反対する。フォーダによれば、現代の男性は、本人が結婚費用を支払うことができないという経済的問題のため、また、住居の供給数が不足しているという住宅難のため、1人の女性とすら結婚が困難である。そのため、一夫多妻と多数の女奴隷の所有に加えて一時婚も認められ得た時代の男性と、結婚できない現代の男性を、姦通罪の処罰にて同等に扱うべきではない、とされる¹⁰¹。他方、現代エジプトで複数男性による女性1人に対するレイプ事件が発生した際、4人の証言者は確保されていないので姦通のハッド刑の実施条件は満たされていないが、裁判では控訴審で加害者2人に死刑判決が下された事例を挙げて、フォーダは、現代のエジプトの法律はイスラム法以上に、性犯罪に適切にかつ厳しく対処できている、と評価する¹⁰²。

以上は合理性の見地からのハッド刑への反対であるが、加えてフォーダは、イスラム法のハッド刑を拘子定規的に実施するやり方よりも、現代法のやりの方が、イスラムの精神に合致している、と唱える。現行法は、既婚女性が姦通を犯した場合、その夫に、事件について訴えるか訴えないかを選ぶ権利を与えており、それによって、一家の名声や秘密を守れるようになっているが、これについて、事件を表沙汰にせず、当該家族の子供たちの学校や社会における評判を守ることは、表沙汰にして、子供たちの評判が損なわれることよりも、イスラムの精神により近いと、フォーダは論じる¹⁰³。ハッド刑を科す場合は、4人の証言者が証言を行うため、表沙汰にする以外の選択肢はない。

100 Ibid., pp. 129–133.

101 Ibid., p. 133.

102 Ibid., pp. 134–136.

103 Ibid., p. 136.

そして、宗教指導者としての能力と政治指導者としての能力を兼ね備えた歴史上唯一の人物としてフォードが高く評価する第2代正統カリフ・ウマル¹⁰⁴は、飢餓が起きた年に窃盗罪のハッド刑を無効にしており、(権威ある法学書である) マーリクの『ムワッタウ』(al-Muwatta')に記載されているこの先例が示すように、状況の変化に応じたイジュティハードによって、ハッド刑を無効にすることは認められている、とフォードは主張する¹⁰⁵。フォードによれば、ウマルは(コーランやハディースの) 文言に対して理性を行使した。ウマルは、文言が目的とするものは正義(の実現)であることを理解した上で、イスラムの精神と本質を実施したのであり、文言を遵守して正義に反するよりも、正義のために文言に違反する方が、イスラムの尺度に照らして、より正しい行為であることを、ウマルは理解していた、とフォードは述べる。逆に、文言の本質ではなく表層を重視しているのは、今日イスラム法の実施を要求しているイスラム主義者たちであり、彼らがもしウマルの時代に生きていたならば、ウマルがイスラム法の原則などに違反したことについて、彼らはウマルを糾弾していたであろう、とフォードは主張する¹⁰⁶。このように、模範的イスラム教徒であるウマルと今日のイスラム主義者を対比させることで、フォードは、今日のイスラム主義者は理想的なイスラム教徒から程遠い存在であり、彼らの主張を受容すべきではないことを訴えている。そしてフォードは、現代のモロッコが飢餓の際のウマルのイジュティハードを見倣ってハッド刑を実施していないことを肯定的に評価し¹⁰⁷、逆に、飢餓に脅かされている状況下でハッド刑の実施を開始したスーダンのジャアファル・ヌメイリー(Ja'far al-Numayrī) 政権を否定的に評価する^{108 109}。

3. フォードの反イスラム主義思想についての留意点

以上が、『隠された真実』におけるフォードの反イスラム主義思想の概要である。①イスラム主義の定義において一部に事実誤認があること、②イスラム主義者を、民主

104 Ibid., p. 98.

105 Ibid., pp. 51–53.

106 Ibid., pp. 55–56.

107 Ibid., p. 52.

108 Ibid., pp. 32, 159.

109 また、フォードは、一般的にはハッド刑の適用対象とみなされることの多い飲酒罪について、これをハッド刑の適用対象外とするアズハル機構の総長マフムード・シャルトゥート(Mahmūd Shaltūt)の見解を支持する。なお、アズハル・モスクやアズハル大学を包含するアズハル機構は、エジプトにおけるイスラム教スンナ派の巨大な宗教・教育機構であり、イスラム諸学の学問的権威として、イスラムに関する言説を生み出す役割をも担っている。Ibid., p. 123; 鈴木恵美(編著)『現代エジプトを知るための60章』(明石書店、2012年)160–164頁。

主義を受容し対話可能な穏健派とそれ以外の者たちに区分する際、恣意的な線引きを行っていることなど、留意すべき点があるので、本節ではそれを指摘する。

まず、イスラム主義（者）の定義の内、イスラム主義はカリフ制の復活を目指している、とのフォードの主張は、1986年当時のエジプトに照らすと、事実ではない。フォードは、イスラム主義者がカリフ制の復活の呼びかけを行っていることを、自身が『隠された真実』を執筆した動機として挙げているので¹¹⁰、当人の主観的理解では、カリフ制の復活を目指す呼びかけがなされていたのだろう。同書ではイスラム主義組織として、ムスリム同胞団、イスラム集団、ジハード団が言及されているので、フォードはこれらの組織がカリフ制復活を主張したと認識している可能性がある。だが、当時、これらの組織によるカリフ制復活を目指す言説は見受けられない。なので、フォードが単に誤認しているか、あるいは、論敵であるイスラム主義諸組織のイメージ低下を図るなど何らかの意図を込めて、「イスラム主義（者）がカリフ制復活を目指している」との事実と反する主張を行っている可能性がある。彼の死後、2014年に「イスラム国」がカリフ制復活を宣言したので、1986年時点でカリフ制復活反対を訴えているフォードは、今日では「イスラム国」の出現を早期に予見して警鐘を鳴らした思想家との再評価を受けているが¹¹¹、フォードが事実と異なる主張を行っている点には留意する必要がある。

次に、フォードは、イスラム主義者（や諸組織）を、民主主義を受容し対話の可能な穏健派と、それ以外の者たち（民主主義を拒絶する者や、タクフィールを行って敵対者の殺害を合法化する者ら）に区分した上で、ムスリム同胞団を後者に分類している。そして、フォードは、ムスリム同胞団がタクフィールを行っているかについては明言していないが、同組織が民主主義を拒絶していると明言しており、かつ、当時は穏健派組織である同組織の指導者ウマル・ティルムサーニーを過激派組織であるイスラム集団の理論的指導者ウマル・アブドゥッラフマーンと同種の人物とみなしている¹¹²。しかし、当時、ムスリム同胞団が選挙に参加していた、つまり民主主義に基づく選挙プロセスを認める形の行動を取っていた事実を、フォード自身が認識している¹¹³。フォードはおそらく、ムスリム同胞団のイメージ低下を図る目的で、同組織が民主主義を拒絶しているとの事実と反する主張を意図的に行っている。またフォードは、ムスリム同胞団とワフド党の同盟関係を、シーア派の一部で認められているがスナ

110 Fūda, *al-Ḥaqīqa al-Ghā'iba*, p. 5.

111 “This assassinated Egyptian thinker predicted the rise of ISIS 25 years ago,” Al Arabiya, May 17, 2017, <http://english.alarabiya.net/en/features/2017/05/17/This-assassinated-Egyptian-thinker-predicted-the-rise-of-ISIS-25-years-ago.html>.

112 Fūda, *al-Ḥaqīqa al-Ghā'iba*, pp. 20–21, 156–158.

113 *Ibid.*, p. 39.

派では認められていない一時婚に似たものと評しており、これも、スンニ派組織たるムスリム同胞団の評判を貶めることを狙っているとみられる¹¹⁴。これらの言説から、フォーダがムスリム同胞団を敵視していることは明白であるが、他方、同組織に対する彼の描写は客観性を欠く面があることに留意する必要がある。

おわりに フォーダの反イスラム主義思想の位置付けの試み

1980～90年代のエジプトでは、①ムスリム同胞団がイスラム主義穏健派組織として合法的手段によるイスラム国家樹立を目指し、②ジハード団などがイスラム主義過激派組織として非合法手段によるイスラム国家樹立を目指す一方、③政権は体制護持を目指してイスラム主義組織の抑え込みを図り、また、④イスラム主義に反対する思想家はイスラム主義を論駁する言説を展開する、という状況が現出していたことと、①と②が現状変革派、③と④が現状維持派であること、①と②が④と論争を繰り広げたことは、既に述べた。そして、フォーダは④に属する思想家である。彼を、小杉泰は世俗主義の思想家と位置付ける。フォーダは政治と宗教の分離を主張しているので、研究者が思想家を分類する上で、その位置付けは正しい。但し、フォーダ自身は、政教分離 (faṣl bayna al-dīn wa al-dawla) と世俗主義 (al-‘almānīya) を用語として区別しており、また、この2つを同一のものとみなしていない。フォーダによれば、政教分離はイスラム教徒がウマイヤ朝期に実現し、アッバース朝期を通じて維持してきたもの、つまり、イスラム教徒が内在的に獲得したものである。他方、フォーダは、世俗主義を、外来の近代的価値観とみなす。フォーダは世俗主義をイスラムに反しないとして擁護しているが、内在的に獲得された政教分離を、外来の世俗主義よりも重視しているように見受けられる。また、フォーダは、自身が世俗主義者であるとの非難を浴びていることを認識しているが¹¹⁵、『隠された真実』にて、自ら世俗主義者を名乗ることはない。彼が、実質的には同義語である政教分離と世俗主義を区別する背景としては、①世俗主義 (al-‘almānīya) が外来の概念であることは周知の事実なので、実際には世俗主義がイスラム教徒によって内在的に獲得されたもの (≒概念) であることを主張するために、同義の別単語 (=政教分離) を使用している可能性、及び、②世俗主義 (al-‘almānīya) の語がネガティブなイメージを持つので、なるべくその語の使用を回避するために、同義の別単語 (=政教分離) を使用している可能性がある。

114 Ibid., p. 39.

115 Fūda, *al-Irḥāb*, p. 28.

なお、フォーダは宗教国家の対義語として、実質的に世俗国家の意味で市民国家 (al-dawla al-madanīya) の語を使用しているが¹¹⁶、この市民的 (madanī) の語は、世俗主義と同義で、かつ、ネガティブなイメージを持たない語とされる¹¹⁷。おそらくフォーダは、世俗主義を主張する上で、彼にとってより好ましい説明と用語法を選択し、その結果、複数のほぼ同義語が区別して使用された。彼を世俗主義の思想家と分類することは正しい一方、彼自身は世俗主義の語（及び同義語）を区別しつつ使用していることに留意する必要がある。

④のイスラム主義に反対する思想家にはフォーダとアシュマーウィーの両方が属する。両名は共に、エジプトの現在の法律はイスラム法に合致している、つまり、イスラム法は既に実施されているとの現状認識に基づき、現行の法律を変更する必要はないとの立場を取る。中村によれば、アシュマーウィーは、イスラム法を慈愛の道と捉えた上で、エジプトの法律においてはそれが実施済みであると主張する。他方、フォーダは、慈愛の道という概念を使用しないが、それに近い概念として、正義 ('adl)、イスラムの精神 (rūḥ al-Islām)、イスラムの本質 (jawhar al-Islām)、を用いる。そして、フォーダは、イスラムの精神と本質を実施して、正義を実現することが、聖典の文言が目指すものであると主張し、それが実施・実現されていればよいとする¹¹⁸。この点では、アシュマーウィーの主張と類似点がある。しかし、フォーダは、物事に対処する上でイスラム法を遵守し続けることは不可能であり、正統カリフですらイジュティハードとして正当化することが不可能な、イスラム法の枠を踏み越える行為を行ってきた¹¹⁹（のだから、正統カリフではない後世のイスラム教徒が遵守することは一層不可能である）と主張し、イスラム法の遵守を必ずしも重要視しない姿勢を示す。この点では、アシュマーウィーとの相違がみられる。フォーダにとってより重要なのは、現実の諸問題への実践的な対処である。これについては、法律家であるアシュマーウィーと、農業経済学者であるフォーダの、バックグラウンドの相違が影響しているかもしれない。但し、問題対処の際に必要ながあれば、イスラム法の枠を逸脱して構わないことを示す先例・根拠として、フォーダは正統カリフを挙げており、つまり、彼はイスラム法の枠を逸脱して構わないと唱える一方で、それでも、イスラム教徒として逸脱してはならない一定の枠が（イスラム法の枠よりももっと外側に）存在していると考えている可能性がある。フォーダは無神論者 (mulhid) の弟子と糾弾された人

116 Fūda, *al-Ḥaqīqa al-Ghā'iba*, p. 37.

117 栗田禎子『『イスラム運動』への代案を求めて—almaniyaをめぐる最近の議論と実践』『イスラム世界』48号(1997年)、83-103頁。

118 Fūda, *al-Ḥaqīqa al-Ghā'iba*, pp. 55-56.

119 Ibid., pp. 78-80.

物であるが¹²⁰、本人はイスラム教徒としての明確な自己認識を持っているとみられる。

ハッド刑については、フォーダもアシュマーウィーも、実質的にその実施に反対する。正統カリフ・ウマルが飢饉の年に窃盗のハッド刑を無効にした先例を挙げて、状況の変化に応じたイジュティハードによって(国家が)ハッド刑を無効にすることは認められるとするフォーダの主張は、(全く同様に、正統カリフ・ウマルが飢饉の年に窃盗のハッド刑を停止した先例を挙げて、)統治者にはハッド刑停止の権利があるとするアシュマーウィーの主張¹²¹と、ほぼ一致する。但し、フォーダは、(コーランとハディースに基づく)イスラム法のハッド刑よりも、(フォーダによればイスラム法に合致している)エジプトの現代法のやり方の方が、イスラムの精神により合致しているとして、現代法の優位性をも主張する。これは一見すると論理的ではないように見える主張だが、前段で指摘したように、イスラム教徒が逸脱して構わないイスラム法の枠の外側に、イスラム教徒が逸脱してはならない枠が存在すると、フォーダが考えているのであれば、理解可能であろう。

フォーダの著作は他にも多数あり、また、イスラム主義に反対する同時代の思想家は他にも存在する。本稿が、1980～90年代のエジプトで繰り広げられたイスラム主義を巡る論争の全体像を描くための一助になることを期待するが、それに加えて、研究のさらなる進展が必要である。

(防衛研究所)

120 Fūda, *al-Irhāb*, pp. 27–28.

121 Muḥammad Sa'īd al-'Ashmāwī, *Jawhar al-Islām*, (Cairo: Maktabat al-Madbūli, 1996), p. 140.