

「サラフ主義ジハード」は「テロリズム」か

サウジアラビアのスナナ派的な中道派によるジハード及びタクフィールの解釈

中村 覚

I. はじめに

本章は、サウジアラビアの「ジハード」は「テロリズム」なのか、という問いについて、イスラーム研究とサウジアラビア研究の最新成果を反映しながら、考察する。この考察では、サラフ主義、ジハード主義、テロリズムに関連する曖昧さを取り除くことを目指す。¹

9・11事件の後、テロリズムの原因としてのグローバル・ジハード論が論じられるが、それは、サラフ主義²テロリズムとほぼ同義に使われるようになった。サラフ主義、テロリズム、ジハードの三つの概念が定義されることもなく、サラフ主義やジハード主義がテロリズムを生む思想との印象が拡散されている。

サラフ主義とワフフ主義の概念もまた、定義されることもなく、混乱して用いられてきた。また、ジハード主義という概念は、ジハード概念の研究に裏付けられてこなかった。ジハード主義の概念は、暴力を行使する者の主観性を表象するが、その暴力が、コミュニティーの防衛を目的とするのか、無差別な殺人と個人の欲望の充足を目的とするのか、その事実を区別することに失敗してきたのである。

ケベル『ジハードとフィットナ』は、概念の混乱が放置された問題作の例である。ケベルは、「サウジアラビアは、1980年に宗教的に目覚め」、彼らは「ネオサラフィーヤ [引用ママ]」と呼ばれたとする [ケベル 2005: 237] が、その説明はサウジアラビアの信仰の事実や特性に鑑みて不自然である。どう見ても、サウジアラビアのムスリムは、1980年より遙か前から宗教的に覚醒している。また、サウジアラビアのイスラーム信仰では、「ネオ」などの外来語とイスラーム概念の造語は使われない。ケベルは、サウジアラビアのムスリムは、ワフフ主義とは自称しない一方で、サラフ主義と自称するという [ケベル 2005: 211]。だが彼らが、サラフ主義と自称するとの証明は示されていない。「サラフ主義」のネットワークがテロを起こした [ケベル 2005: 250–252] とするが、サウジアラビアの体制派ウラマーとテロリストの相違を区別せずに分析する問題に陥っている。

本章は、サウジアラビアの「ジハード」は「テロリズム」なのか、という問いについて明らかにするために3つの方法を採用する。

1つ目に、サラフ主義の概念を明確に定義する。このために、近代主義/伝統主義の区別と、イスラームの政治性を区別する「純粹、政治的、ジハード主義的」三分類を組み合わせる。本章では、サウジアラビアのスナ派ムスリムの多数派は、スナ派や中道派を自称するが、分析概念としては、ワッハーブ主義と定義することでその特性が明確になると考える。そして、サラフ主義とワッハーブ主義の相関関係を明示する。

2つ目は、サウジアラビア国内外のイスラーム研究の最新成果を基にして、ジハードとタクフィールの教義を検証する。このために、『中道派事典』全6巻（リヤド、2015年）が、集中的に検討される（第III節参照）。

3つ目の方法は、ムハンマド・ビン・アブドゥルワッハーブ（1703-1793）（以下、イブン・アブドゥルワッハーブ）の時代から、第一次サウード朝（1744/5-1818）、第二次サウード朝（1820-1889）を経て、サウジアラビア王国（1932-）の現政権までの政治史を検証して、サウジアラビアの宗教体制によって、ジハードとタクフィールの教義がどのように適用されてきたのかを考察する。また、サウジアラビアの反乱者とテロリズムに対しても、同様の検討を加えることとなる。

II. 他称の「ワッハーブ派」と自称の「スナ派」

まず、「ワッハーブ派」の起源を確認しておく、「ワッハーブ主義」は、18世紀にアラビア半島でイブン・アブドゥルワッハーブが開始したイスラームを刷新するための宣教に遡る。「ワッハーブ派」という名称は、自称ではない。つまり、「ワッハーブ派」は、外部の観察者による他称の定義であり、イブン・アブドゥルワッハーブに忠誠を誓っているムスリムを指している。

イブン・アブドゥルワッハーブによる宣教には、3つの主要な特徴が指摘されている。①多神崇拝（シルク）を廃してアッラーの一神性（タウヒード）への回帰を宣教したこと、②また信者が聖者の墓を訪ねてアッラーとのとりなしを求める行為を批判したこと、③またドームで覆われた墓の参詣を批判したことである [中村 2015; 中村 2018]。そして彼の後継者達は、当時スナ派世界に広まっていたスーフイズムを批判するようにもなった。

サウジアラビアにおけるスナ派の信仰は、ワッハーブ主義なのか、サラフ主義なのか。シーア派を除くサウジアラビア人は、クルアーンと預言者のスナをシャリーア（イスラーム法）の基礎と考えるために、ムスリムやムワッヒドゥーン（一神教の徒）、あるいはスナ派と自称する。つまり、イブン・アブドゥルワッハーブは預言者時代の信仰に回帰しようと提唱しただけであり、信仰の核心はクルアーンとスナであるために、サウジアラビア人は「ワッハーブ派」と自称しない。以上の特徴から、サウジアラビアの信仰は、分析概念として、ワッハーブ主義と定義することができる。

サラフ主義に関する定義は、論者により、定義が多様である。サラフ主義をスナ派とほぼ同じに定義する [中田 2017: 59-61] のなら、サウジアラビアのスナ派ムスリムは、サラフ主義だと評価されやすくなるだろう。

他方、サラフ主義について、預言者から三代目までの優れた先達を範例とする考え方であると定義する³のなら、実際にはサウジアラビアのムスリムはそうのように定義されるサラフを信仰対象としていないので、サラフ主義者ではない。ムハンマド・ビン・アブドゥルワッハーブの伝道は、その開始以来、サラフ主義とは縁のない観念であった。サウジアラビアのムスリムは、後述する2011年の会議までは、サラフ主義者と自称したことはなかった（後述）。

サラフ主義は、18世紀後半から19世紀前半にアフガーニー、アブドゥフ、リダーによって形成された〔西野 2017: 115-117〕ことが、近年はほぼ忘れられてきた。アフガーニーとアブドゥフは、近代主義者（modernist）とも説明されてきた〔Moaddel 2002: 13-14〕。リダーは、カリフ時代の復古を唱えた〔古林 2000〕。つまり、これらの3名の「サラフ主義者」は、政治的立場には相当に差がある。アフガーニーは汎イスラーム主義を唱える反帝国主義者であったが共和主義者でもあった。⁴アブドゥフは、伝統主義者とは異なり、クルアーンやハディースを法源とする営みから離れようとした近代化主義者〔Terebessy, n.d.〕であり、教育改革や漸進的改革を重視していた〔飯塚 1990〕。リダーは、復古主義的なイスラーム国家の建設を理想として描いていたが、実現の行程を構想していなかった〔古林 2000: 19〕。これらの3名を単純にサラフ主義者と概念化したり、ワッハーブ主義者と同列に見なしたりするだけでは、近代性、政治性、テロリズムの問題を的確に概念化できなくなってしまう。

他に重要な論点として、ムスリム同胞団とそこから派生した諸集団は、サラフ主義なのか、という問いがある。ムスリム同胞団は、1939年の第5回総会で、サラフ主義の伝道を活動方針の柱の1つに定めた〔横田 2006: 34〕。つまりムスリム同胞団にはサラフ主義との自己認識を確認できる。だが、多くの研究者は、ムスリム同胞団とサウジアラビアのイスラーム信仰を異なると論ずる。この理由は、ムスリム同胞団のサラフ主義としての自己規定を軽視するからであろうし、近代主義のムスリム同胞団を伝統主義のワッハーブ主義（純粋ワッハーブ主義）と共通の分類項に括る概念化に違和感を持つ研究視点があるからである。ただし、ワッハーブ主義、アブドゥフ、リダー〔古林 1986〕、ムスリム同胞団は、ビドアを戒め、スーフイーを攻撃した点では、「サラフ主義」と括ることのできる特徴を共有していたと言える。

また、2011年以降にエジプトに現れたサラフ主義政党ヌール党は、純粋ワッハーブ主義と同じ信仰に分類できるのだろうか。ヌール党の母体となった「サラフ主義の伝道団（al-Da'wa al-Salafiya）」は純粋ワッハーブ主義と信仰においては類似しているが、ヌール党は、政党制度、民主主義体制、イスラーム金融の実現を目指している点では、純粋ワッハーブ主義者とは異なり、政治的サラフ主義の一種と言えよう。

ここまでの具体例に関する検討を概念上の分岐として整理すると、「サラフ主義」には、二通りの分類軸が論じられてきた。1つ目は、近代主義か、伝統主義かの軸である。2つ目は、政治性の軸である。近代主義は、西洋史上の近代という時代に発生したという意味ではなく、欧米的制度の導入などにより、伝統的イスラーム信仰からの決別を目指す志向である。なお、本章の「サラフ主義」は、分析概念であり、必ずしも自称ではない。

近年、サラフ主義は、テロリズムの思想として注目されてきたが、その政治性に関しては、ウィクトロヴィックスが3種類に分類する繊細な概念を提唱している。純粋サラフ主義、政

治的サラフ主義、ジハード主義的サラフ主義である [Wiktorowicz 2006: 207–09]。彼によると純粋サラフ主義は、政治から距離を置き、宗教信仰に専念するサラフ主義である。⁵

表 サラフ主義の分類

	純粋 (非政治的)	政治的	ジハード主義
近代主義的	アブドゥフ	リダー ムスリム同胞団	アフガーニー クトゥブ
伝統主義的	ビン・バーズ 純粋ワッハーブ主義 サラフ主義の伝道団	サフワ主義 (純粋ワッハーブ 主義とムスリム同胞団の融合) ヌール党	抵抗運動 テロリスト (アルカーイダ)

出典：筆者作成

確認すると、近年、「サラフ主義テロリスト」とされてきたのは、まず、伝統的純粋サラフ主義、伝統的政治的サラフ主義、伝統的サラフ主義のジハード主義である。次に、純粋ワッハーブ主義である。

純粋ワッハーブ主義は、現代サウジアラビアでビン・バーズ (–1999) に代表される。ビン・バーズは、ワッハーブ主義ウラマーの代表である。彼は、サラフ主義の宣教について、預言者ムハンマドの宣教である、と法的布告を発したことがあった。⁶ビン・バーズは、サウジアラビアの信仰をサラフ主義と称してはいなかった。彼自身は、ワッハーブ主義者と呼ばれても、サラフ主義者と呼ばれたことはなかった。このことは、彼の信仰はサラフ主義とは見なし難いニュアンスを放っていると誰も見なししていたことを含意する。

サフワ主義者は、政治性を帯び、ジハード主義を受容したワッハーブ主義を体現する知識人である。湾岸戦争では、米軍のサウジアラビア駐留に反対したと知られる。ただしサフワ主義者は、2000年代以降、政治に関してはごく希にウェブサイトやツイッター、TV番組などで発言するのみである。また彼らは、サウジアラビア国内で組織を結成しないし、非公式組織にも属さない。だから、彼らは、ムスリム同胞団との関連性を噂されることはあっても、治安当局が彼らをその容疑で逮捕するようなことは2017年以前にはなかった。

サフワ主義は、ワッハーブ主義の宗教性とムスリム同胞団の政治性を融合した傾向を持つ。シリアの同胞団とエジプトの同胞団に起源が指摘されている。シリアからサウジアラビアに移住したムハンマド・サルール・アル＝アブディーンは、多くの支持者を集め、ホメイニー型のイスラーム革命を支持する「サルール主義」と呼ばれる一派を形成した [Al al-Shaykh 2018]。サフワ主義者のエジプトからの起源は、1970年代初めに、ムスリム同胞団過激派のムハンマド・クトゥブがエジプトからサウジアラビアへ移住し、大学教員として教鞭をとり始めたときに遡る [Nishino 2015: 117]。1990年代までに彼は、ワッハーブ主義を肯定的に評価する立場を保ちつつ、世俗主義体制を批判する思想をサウジアラビアに広めたが、サウジアラビアの体制派ウラマーを批判してもいた [Nishino 2015: 126, 129–130]。

サウジアラビアの体制派知識人と政治家が、サウジアラビアの信仰をサラフ主義と自称したことがある。2011年12月23日から、イマーム大学にて「サラフ主義—正当な方法と祖国の要請 (al-Salafiya Manhaj Shar'i wa-Matlab Watanī)」と題するシンポジウムが開催され、105本

もの研究報告が発表された。⁷ ナーフ皇太子兼内相が主催し、開会の辞を演説した。その演説でナーフ内相は、サウード家とアール＝アッシュアイフ家の二人のムハンマドによる18世紀の建国史を回想しつつ、サウジアラビアについて、「サラフ主義の方法で成立した祝福された国家〔サウジアラビアのこと〕である」と発言した。

このシンポジウムで言及されたサラフ主義とは何だったのか。2日間にわたるシンポジウムでの討論は、計6冊で3000ページを超える研究成果としてまとめられた。このシンポでは、サラフとは預言者ムハンマドを指していた。つまり、このシンポで「サラフ主義」は、以下のように、純粋ワッハーブ主義の解釈と全く同じ信仰や政治性として説明された。つまり、サラフ主義は、クルアーンとスンナに依拠して解釈されるタウヒード、信仰、五柱であり、歴史的な段階から超越したものである。また、ジハードと勸善禁悪が奨められ、新奇特 (bid'a) が戒められた。そして、政党、潮流、運動、宗派などの政治的社会的な含意が排除されている。また、過激主義やテロリズムは、ジハード主義サラフ主義とは相容れないものとして区別された。そして、以上のような「サラフ主義」の伝道は、中道主義の方法に依拠するとされた。⁸ このシンポジウムで言及されたサラフ主義とは、「純粋ワッハーブ主義」と完全に同じであった。

まとめると本節は、サラフ主義の範囲と定義について、以下の分岐を確認した。(i) スンナ派とほぼ同義か、(ii) 近代主義と伝統主義の分類、(iii) 純粋、政治的、ジハード主義的の区別、(iv) ムスリム同胞団を含むか、(v) ワッハーブ主義を含むか、(vi) 現代エジプトのサラフ主義政党を含むか、(vii) サラフとは預言者であるとの立場。すると、サウジアラビアの体制派であるワッハーブ主義は、伝統主義・純粋 (非政治的) サラフ主義に該当するが、(vii) を自己認識の定義としており、ムスリム同胞団、政治的サフワ主義やジハード主義を排除して、中道派を自認している。以上の検討結果からは、ジハード主義サラフ主義は、テロリズムと抵抗運動を区別できない概念である問題が放置されてきた点も確認できる。

III. サウジアラビアにおけるイスラーム中道派の構築

本節と次節では、サウジアラビアにおけるイスラーム中道派の教義の構築に関して検討する。イスラーム中道派は、スンナ派を自称するが、そのタクフィールとジハードに関する教義はテロリズムなのか検討する。この検討は、政治的サラフ主義とジハード主義的サラフ主義に関して、さらに深掘りする検討でもある。

1. テロ対策の唱道としてのイスラーム中道派の構築

クルアーン⁹の2章143節には、「このようにわれは、あなたがたを中正の共同体 (ウンマ) とする」と記されている。一般にワサティーヤ (wasatīya) は、中道、中道派、中道性を意味する。この句での「中正」はこの章句の文脈に対応して、ワサティーヤに宛てられた訳語である。(以下、本章では、wasatīya を中道とする)。この章句のために、古今東西の全てのイスラーム諸集団は、過激派から穏健派まで、中道を自称してしまうのである。そこで、ムスリムの個人や集団が本当に「中道」に位置するののかについては、それらの個人や集団の教義や行為

を実際に観察して評価する必要がある。テロリズム研究に即して言えば、個人や集団のジハードやタクフィールの解釈や実践に関して分析する必要がある。

9・11事件の直後、サウジアラビアのアブドゥッラー・ビン・アブドゥルアズィーズ・アール＝サウド皇太子（当時。国王在位 2005–2015）は、イスラーム学者（ウラマー）に、サウジアラビアに中道を形成するように要請した [Atawneh 2011: 260]。ドーハにはアル＝カラダーウィー・研究センターが 2008 年に設立され、中道に関する研究が始められた。¹⁰ サウジアラビアでは、2009 年に当時の皇太子スルターン・ビン・アブドゥルアズィーズ・アール＝サウド（在位 2005–2011）が、キング・サウド大学に寄付講座を設置して、ワサティーヤ・プロジェクトが開始された。最高法官アブドゥルアズィーズ・アール＝アッシャイフは、プロジェクトの監査総監を引き受けた。29 名の研究者が研究に参加し、レフェリーは、サウジアラビア人 35 名を含む 10 カ国からの 44 名の研究者であった。プロジェクトの成果として、『中道派事典』全六巻が 2015 年に出版された。第 1 巻は『中道の序論』、第 2 巻は『論証と教義の中道』、第 3 巻は『宣教と献身の均衡における中道』、第 4 巻は『国際関係における中道』、第 5 巻は『文明の諸相における中道』、第 6 巻は『教育と家族における中道』である。

『中道派事典』は、信仰と不信仰に関する論文集である。プロジェクトと出版の目的の 1 つは、過激なイデオロギーやテロリズムに対抗するためのイスラーム教義の再構築であった。『中道派事典』は、多様な戦略により、テロリズムの正当化に反駁する。『中道派事典』は、ジハードとタクフィールに関するテロリストの解釈の論理に対して、クルアーンと預言者ムハンマドの伝承を引用する神学的に強力な根拠によって対抗する。

『中道派事典』は、「スンナ派の信者と共同体」（以下では、単にスンナ派と略する）を中道と位置づける。『中道派事典』は、スンナ派による正しいシャリーアの原則と適用を探求している。スンナ派は、理性により、クルアーンとスンナから中道を論証するとされている [Abd al-Rahman 2015]。サウジアラビアのムスリムは、自身をスンナ派と自称するが、それはつまり、『中道派事典』はサウジアラビアの教義をイスラームの伝統の中に再構築することを目標としているのである。

ここからは、タクフィールとジハードに関する論文を検証する。それらは、第 2 巻における「タクフィールに関する中道」と第 4 巻における「国際関係における中道」である。本章は、それらの重要性を 2 つの理由で高く評価する。1 つ目に、クルアーンの章句と預言者ムハンマドの伝承を引用している。2 つ目に、テロリズムに対する強固な反論を構築している。

2. タクフィールにおける中道の解釈

kufir は不信仰で、kāfir は不信仰者である。タクフィール (takfir) は kaffara の名詞形で、不信仰と裁定することである (ḥukm bi-al-kufir)。ある人間に対するタクフィールは、ある人間を不信仰と裁定することである。不信仰者の複数形は、クッフアル (kuffār) である。イスラーム史では、何が信仰と不信仰を構成するのかをめぐって論争が続けられてきた。

本章は、『中道派事典』第 2 巻に収録されているアブドゥッラフマン・ビン・サマーイル・アッ＝シルミー博士による論文「タクフィールに関するイスラーム裁定の中道的な方法」（以

下、「中道的な方法」と引用する)を検証する。アッ=シルミー博士は、マッカのウンムルクラー大学の「宣教と宗教原論(ウスールッディーン)学部」で信仰(教義)を専門とする教授である。

(1) タクフィールに関する中道的な方法

「中道的な方法」は、タクフィールの行為(‘amal)と認証(taṣḍīq)の問題に焦点を当てる。信仰(īmān)と不信仰の裁定は、ムスリムの外面(zāhir:発話と行為)と内面(bāṭin)の思考が、教義と整合しているか、またある人物はどのようにしてこの裁定を下せるのかに関する考慮を含むものである。タクフィールの裁定では、誤りは赦されない。信仰と不信仰の境界を区別する基準の明確化は、非常に重要な課題である。信者の言説、行為、思考の裁定は、宗教の原則に関わっている。そこで、不信仰の証明は、正しい行為であり、結論を導くに足る証拠を根拠とするのであれば、イスラームに反するのではない。しかし、誤った方法と基準で個人を不信仰と裁定するのは、許されない。

「中道的な方法」は、信仰と不信仰の裁定を考慮して、タクフィールの指針(dawābīṭ)に関して議論する。そして、スンナ派をハワーリジュ派とムルジア派と比較して、スンナ派をそれら2つの中道と位置づける。それらの各派は、信仰と不信仰を裁定する方法が異なっている。スンナ派は、信者の内面(心)と外見(四肢の行為)で信仰の裁定を証明する。ムルジア派は、信仰は内面の思考の問題であると裁定し、現世においては信仰と不信仰の裁定を下さない。ハワーリジュ派は、不信仰を外見のみで裁定する。「中道的な方法」は、スンナ派の方法はイスラーム法学において正当である、と結論する。

(2) 中道の両極：ハワーリジュ派とムルジア派

ハワーリジュ派は、イスラーム史における最初の派閥で暗殺者集団だったと知られている。彼らは、過激でテロリストであったと現代では呼ばれるようになった。テロリストによるタクフィールの解釈は、ハワーリジュ派による解釈と同じ構造に基づいている。「中道的な方法」は、ハワーリジュ派によるタクフィールの方法に反駁するが、それは、テロリストによるタクフィールへの反駁を含意している。

「中道的な方法」は、ハワーリジュ派は新規物(bid‘a)と非難されるべきもの(nakrā‘)を創造し秩序を乱したと非難する。そして、ムスリムを不信仰者と裁定した罪を犯したと反論する。ハワーリジュ派によるタクフィールは、外見によって不信仰を裁定する方法だと指摘されている。ハワーリジュ派は、行為は内面の思考を単純に映し出すとの前提に立ち、行為の意図を検証する必要を認めない。タクフィールは、外見の行為の裁定のみを通じて可能になると見なされている [al-Silmī 2015: 126]。

ムルジア派は、ハワーリジュ派の対極に位置する。ムルジア派は、信仰の裁定の問題をある人物の心の証明に縮減して、心と行為の両方の裁定とは見なさない。ムルジア派は、信仰の裁定の方法として、内面の思考のみを考慮する。ある人物の内面を完全に窺い知ることは不可能であるから、信仰と不信仰の裁定は、最後の審判のみが可能である。

ムルジア派は、行為は内面の信仰を裁定するためには決して十分ではない、との前提に立つ。この前提について、スンナ派は、ムルジア派は内面を証明できないことを理由に現世には不信仰が存在しないと裁定する、と批判している。スンナ派は、偶像の崇拜やクルアーンへの不敬など、不信仰によって生ずる実際の結末を無視しており、そして、テロリズムを受け入れてしまっていると非難する [al-Silmī 2015: 125]。以上により、ハワーリジュ派とムルジア派は、テロリズムを受け入れていると非難されている。

(3) タクフィールの分類

「中道的な方法」は、不信仰に関する二つの分類を提示している。このような複雑な概念は、不信仰を裁定するための教義を慎重な営みとして構築する。

「中道的な方法」は、まだ信仰の全てが放棄されたのではない段階として、小不信仰 (kufr asghar) を概念化する。小不信仰は、シャリーアに規定される罰と、犠牲者の家族による恩赦の対象である。それは、ジハードの対象ではない。小不信仰は、4種類に分類される。「歪められた不信仰 (kufr al-takdhīb)」、「合法を求めている不信仰 (kufr al-istihlāl)」、「歩き去る不信仰 (kufr al-tawālī)」、「背き去る不信仰 (kufr al-i'rād)」である [al-Silmī 2015: 109]。

「歪められた不信仰」は、内面では信仰に忠実な不信仰であるが、クルアーン 27 章 14 節「彼は心の中ではそれを認めながら、不義と高慢さからこれを否認した。」が描き出すように、誤った発話をする不信仰である。「合法を求めている不信仰」は、自分の発話と行為が信仰に忠実であると信じている者が、実際には不信仰となっているような信仰の欠如である。「歩き去る不信仰」はクルアーン 31 章 32 節に基づき、「背き去る不信仰」は「歩き去る不信仰」と同じであるがクルアーン 2 章 83 節 [al-Silmī 2015, 111] に基づいている。「合法を模索している不信仰」は、小不信仰の分類が、不信仰を慎重に裁定しようとする視点を含意している証左である。

「中道的な方法」は、多神信仰と不信仰の関係に関して議論し、預言者の伝承を二つ引用して、アッラー以外の対象を崇拜する行為は多神崇拜ないしは不信仰であると述べている。しかし、これは、タクフィールを信仰の否定として裁定するのではない [al-Silmī 2015: 117]。タクフィールの制御は、タクフィールが新奇性 (bid'a)、迷誤 (dalāl)、過激主義 (ifrit) などに陥らないために設定される [al-Silmī 2015: 119]。

- i. 偽信者 (munāfiq) : ある信者が、意図が不信仰に陥っているが、行為は不信仰者の行為ではない場合。スンナ派は、偽信者は不信仰者と裁定されてはならないと考える。
- ii. 断片的な不信仰 (al-kafariyāt al-maqtū') : ある信者が、外見では不信仰に見えるが、自分自身は不信仰だと見なしていない場合。
- iii. 信仰と不信仰の観点から、外見の行為が両義的であると裁定される場合。
- iv. 行為と行為者が分離される場合 : 行為は証拠により不信仰と裁定されるが、意図は不信仰ではない場合 [al-Silmī 2015: 127–128]。

この分類は、不信仰の裁定を思慮深い営みとしている。信者が不信仰に陥る原因は、3種類あると述べられている。無知、理性、強制である。無知は、ある人物がイスラームの教義に無知であるために、不信仰に陥る場合である。理性は、思考の結果である場合である。強制は、不信仰者のように振る舞うよう強制された場合である [al-Silmī 2015: 128–136]。不信仰の原因としての理性に関する説明は、不完全であるようだが、確かに、どのような宗教においても不信仰の発生を説明する論争は最も難解である。

(4) スンナ派によるタクフィールの裁定の熟慮

スンナ派では、「救済された信仰 (al-īmān al-munjī)’は、外見の行為と内面の思考によって裁定される。ムスリムの信仰は、言葉 (quwal) と行為 (‘amal) によって裁定されることができる [al-Silmī 2015: 93]。「中道的な方法」は、不信仰を裁定するためのスンナ派の方法は、思慮深さ、慎重さ、立証、確証を保障しなくてはならないとする [al-Silmī 2015: 120]。「中道的な方法」は、クルアーンと伝承の検証を通じた不信仰の裁定を根拠とする。預言者は、不信仰を殺人罪の有罪者には適用しなかった。また、ハッド刑の有罪者にも適用しなかった。「中道的な方法」は、クルアーンの章句「あなたがたに挨拶する者に向かって『あなたは信者ではない。』と言ってはならない。」(4:94)を引用している [al-Silmī 2015: 120]。預言者の伝承は、「もしもあるムスリムが同胞に向かって、『おお、不信仰者よ』と述べたとしたら、2人の内のどちらかがその言葉を取り下げよ」という預言者の言葉を伝えている。預言者は、信者を不信仰者と宣告するのは殺人にも等しいと述べたという [al-Silmī 2015: 120–121]。

(5) タクフィールに関する中道の要約

「中道的な方法」は、三派によるタクフィールの方法を比較してから、スンナ派による慎重な方法を説明した。ムルジャ派の方法は、内面のみを裁定し、結果としてテロリズムを容認してしまう。ハワーリジュ派の方法は、外見の振る舞いのみを裁定し、ムスリムの行為を不信仰者と非難してしまう。スンナ派の方法は、どちらにも反対する。スンナ派は、アッラーの慈悲を信じ、小不信仰は恩赦されると信じる。「中道的な方法」は、小不信仰を四種類に分類し、不信仰と裁定するのが困難な4つの状況を一覧にした。タクフィールを慎重に裁定するよう警告するクルアーンの章句と伝承は、タクフィールを慎重に裁定しなくてはならないという証拠である。スンナ派の方法は、テロリストによるタクフィールの方法に対して効果的に反駁したと言える。

3. ジハードの動機に関する研究

ジハードは、テロリズム、過激化、ジハード主義に関する論争で中心となる概念である。ジハードを聖戦と訳する習慣に関しては、誤りであり、十字軍時代の概念に基づいていると指摘されている [Zawati 2001: 13]。『中道派事典』第四巻は、ジハードに関して三つの論文を収録している。アブドゥッラー・ビン・イブラーヒーム・アル＝ムーサーは、預言者によるジハードは、過激ではなく、寛容だったという。預言者は、捕虜の殺害を禁じ、戦闘における犠牲

者を最小限に留めるよう奨励し、戦争における禁止行為を記述した [al-Mūsā 2015]。ハヤー・ビント・イスマーイル・アール＝アッシャイフは、クルアーンとスンナを検討し、欧米起源のテロリズム概念から、イスラームにおける「怖れさす」の概念を区別した [Āl al-Shaykh 2015]。

本節は、ファタハ・アッディーン・ムハンマド・アル＝バヤーヌーニーの論文「ジハードの動機における中道（以下、「ジハードの中道」と略す）」[al-Bayānūnī 2015] を用いて、中道的なジハード概念に関して検討する。この論文は、『中道派事典』でジハード概念の柱を構築している。その目的は、ジハードの正当な動機を探り、中道的なジハードを構成する要素を明らかにすることである。「ジハードの中道」は、以下のようにジハードの定義、分類、過程、動機、論争に関して検討する。ジハードは、コミュニティと宣教の防衛を目的としており、最大の論点は、宣教のための侵略は許されるのか否かである。国際法は戦争と平和を規定するが、「ジハードの中道」は、「宗教際法」としてジハードを提唱する [al-Bayānūnī 2015: 98]。「ジハードの中道」は、クルアーンの章句を包括的に検証する方法により、高い正当性を獲得している。

(1) ジハードの定義の起源

「ジハードの中道」は、ジハードは、動詞「敵に対する戦い (jāhada) の名詞形であり、その語源は jayhād であるという。同じ語根の jahd という語は、疲れ (ta'ab) と労 (mushaqqā) を意味し、他方、juhd は能力を意味した [al-Bayānūnī 2015: 79]。そこで、ジハードは、「能力の行使」から、「主の防衛」に意味を変えた。クルアーンでは、jahd は労を意味し、juhd は能力を意味しているという。しかし、ジハードは、敵に対する戦い (qitāl) を指すために頻繁に用いられている。「ジハードの中道」は、ジハードに関する論争の多面性を理解しているが、全ての議論は、ジハードは至高なるアッラーの道のためであり、ジハードは「生命、富、舌、他のものを用いて、能力と労を犠牲にして戦闘する」という定義に同意していると理解している [al-Bayānūnī 2015: 79]。ジハードは、アッラーの主性 (rubūbiya) と一神性 (tawhīd) のための戦いであり、ジハードの美德が確認される [al-Bayānūnī 2015: 90–94]。ジハードは、イスラームの五行ではないとも確認される [al-Bayānūnī 2015: 95]。ジハードは、人々に対する悪を除去するためのもので、これは、民族や宗教の帰属に関わらず普遍的な権利であると確認されている [al-Bayānūnī 2015: 73]。

ジハードは、ムスリムのコミュニティの中の紛争や内戦を指す概念ではもともとない。ムスリム内の無秩序、反乱、破壊は、ヒラーバ (hīrāba) に該当し、ハッド刑により処罰される。「ジハードの中道」は、ムスリムに対するジハードを受け入れない。その見解は、預言者の伝承「あなたは、内戦が終わるまで戦うだろう。それから、新しい内戦が始まるまで、戦い続けようとするだろう。そしてあなたのアッラーへの信仰は失われるだろう」によって正当化されている [al-Bayānūnī 2015: 101]。

「ジハードの中道」は、ジハードに関する論争は、ジハードが防衛のための戦いと攻撃のための戦いを含むのか、否か、と問いかける。この問題を検討するために、「追放のジハード

(jihād al-daf)』と「自発性のジハード (jihād al-ṭalab)』を検討する。「追放のジハード」は、ムスリムの領域と共同体を防衛するための戦闘を含む。「自発性のジハード」は、非ムスリムの領域にイスラームを宣伝するための進軍を含む [al-Bayānūnī 2015: 85]。

(2) 防衛としてのジハードの理解

「ジハードの中道」は、検討の最初に3つのクルアーンの章句を引用した。その3つの選択は、他のムスリムの思想家と較べて独特である。1つ目の句は、2章190節「あなたがたに戦いを挑む者があれば、アッラーの道のために戦え。だが侵略的であってはならない。本当にアッラーは、侵略者を愛さない」である。2つ目の句は、2章208節「あなたがた信仰する者よ、心を込めてイスラーム（平安の境）に入れ。悪魔の歩みを追ってはならない。本当にかれは、あなたがたにとって公然の敵である」である。これらの2つの句は、「ジハードの中道」が防衛と平和を唱道している立場を表している。3つ目の句は、22章40節「アッラーがもし、或る人びとを外の者により抑制されることがなかったならば、修道院も、キリスト教会も、ユダヤ教堂も、またアッラーの御名が常に唱念されているマスジド（イスラームの礼拝堂）も、きっと打ち壊されたであろう」である [al-Bayānūnī 2015: 71, 73]。この三つ目の句は、イスラーム教は、キリスト教、ユダヤ教、イスラーム教を防衛すると述べる多文化主義的な句である。「ジハードの中道」が引用した以上のクルアーンの3つの句は、テロリズムに対抗し、ジハードは、強制改宗、流血、腐敗に対置されるものであると明らかにしている [al-Bayānūnī 2015: 97]。

「ジハードの中道」は、マッカ時代の預言者の初期の段階を最良のモデルとして従っている。これは、純粋サラフ主義者の典型的な特徴である。「ジハードの中道」は、預言者がマッカで宣教した最初の13年間、イスラームは平和的な宗教であったと論ずる。預言者は、マッカでは反論や迫害に対して宣教し、暴力に応じたことは全くなかったと指摘する。さらに想像で議論を続け、もしも敵が先制攻撃を加えなければ、メディナには平和が保たれたであろうと推定する。預言者は、イスラーム国家を建設するために戦ったのではなく、アッラーから許可を受け取った後で安全と防衛のために戦ったのである。「ジハードの中道」は、このような歴史認識を根拠として、武力により他の領域の占領を許す「攻撃的ジハード」の概念を退けて、ジハードは防衛的な概念のみであると主張する [al-Bayānūnī 2015: 72]。

(3) ジハードの種類

「ジハードの中道」は、ジハードを手段によって数種類に分類している。「舌によるジハード (jihād bi-lisān)』つまり「論争によるジハード」、「戦闘によるジハード (jihād bi-qitāl)」、財産によるジハード (jihād bi-māl)」、生命によるジハード (jihād bi-nafs)』である。戦闘で戦うことは、「戦闘によるジハード」で許可されている。これは、軍事的ジハードとも呼ばれる。単に「ジハード」と言及するときには、「戦闘によるジハード」を意味する。ジハードの敵は、軍事的な敵、悪魔、自分自身を含んでいる [al-Bayānūnī 2015: 79]。

ジハードは、敵が侵入してきた地域では、「個人の義務 (farḍ al-‘ayn)』である [al-Bayānūnī

2015: 87]。敵が強力な場合には、それに隣接する地域の信者は、補給の提供が義務として課される [al-Bayānūnī 2015: 87]。侵略された地域から離れている信者にとっては、ジハードは「充足の義務 (farḍ al-kifāya)」である。¹¹ イマーム (ムスリムの指導者) がジハードを指揮する際には、信者は命令に従う義務が課される [al-Bayānūnī 2015: 88]。もしも敵に較べて、ムスリム軍が小規模すぎる場合や経験不足の場合には、ムスリムは、それを支援する義務がある [al-Bayānūnī 2015: 89]。

ジハードは、四段階で規定されている。第一段階は、戦闘の禁止である。この段階では、戦闘は抑制され、武装は許可されるが、和平の提案や交渉が求められる。第二段階では、戦闘の許可が発せられる。第三段階では、戦闘命令が発せられ、第四段階では全ての多神仰者に対する戦いが発せられる [al-Bayānūnī 2015: 94-96]。ジハードの規定は、和平交渉の義務と、その失敗の後での戦闘をムスリムの義務として概念化している。「ジハードの中道」は、戦闘を最後の手段とする教義である。

(4) ジハードの動機

「ジハードの中道」は、ジハードが攻撃的戦闘を許すのか否か、それとも防衛的戦闘のみを許すのかに関する論争を指摘している。ジハードの動機に関しては、「ジハードの中道」は、ジハードには8つの動機があり得ると論じている。1つ目は、敵に対する防衛である。2つ目は、至高なるアッラーのための宗教の自由の安全である。3つ目は、信仰と教義の自由である。4つ目は、弱者と非抑圧者を支援するためである。5つ目は、無法者を懲罰し、破壊するためである。6つ目は、宗教儀礼の妨害者を懲罰するためである。7つ目は、反乱の懲罰である。8つ目は、世界をイスラームとその制度に服従させることである [al-Bayānūnī 2015: 104-118]。

「ジハードの中道」は、「自発性のジハード」に関して、2つの見解を紹介している。1つ目は、ムスリムの共同体は、攻撃的ジハードを毎年、実施しなくてはならないという見解である。2つ目は、このような頻度を規定しない見解である。しかし、「ジハードの中道」は、「攻撃的ジハードを毎年、実施しなくてはならない」という見解には、根拠がないと指摘している [al-Bayānūnī 2015: 121-124]。

「ジハードの中道」は、ユースフ・アル＝カラダーウィーの議論を引用し、攻撃的ジハードと防衛的ジハードをめぐる論争に回答を準備する。アル＝カラダーウィーは、世界ウラマー連盟の理事であり、ドーハのハマド・ビン・ハリーフ大学のアサティヤ・センターを運営している。彼は、ジハードの正当な動機として、共同体の敵からの防衛、宣教の自由の安全、内戦の予防をあげる [al-Bayānūnī 2015: 124]。そこで「ジハードの中道」は、論争の中核は、ムスリムを殺害せず、ムスリムの領域に侵略もせず、ムスリムに言葉や行為で挨拶する非ムスリムに対して、戦い殺害するような攻撃的ジハードが許可されるのか、に関する問いであるという。問いは、「ムスリムに対して攻撃しない非ムスリム、ムスリムと平和条約を結ぶ非ムスリム、そしてムスリムに対して市民的である非ムスリムに対して、裁定は何か。ムスリムは、『自発性のジハード』のために非ムスリムの領域に進軍すべきなのか」 [al-Bayānūnī 2015:

125]。

「ジハードの中道」は、「追放のジハード」は防衛的ジハードに対応し、その動機は、宗教の自由、災厄の回避、宣教の妨害者への抵抗、宣教使の殺害の目的のために正当であるという [al-Bayānūnī 2015: 126–128]。

防衛的な見解の根拠は、既に本章で言及した2つのクルアーンの章句、2章190節と2章256節が言及されている [al-Bayānūnī 2015: 125]。「ジハードの中道」は、アル＝カラダーウィーが引用したクルアーンの章句も引用している。それらは、和平を完全に命令する句 (2:208)、敵が停戦したら戦闘を止めるように命令する句 (2:193)、もしも敵が和平を申し出たら、戦闘を止めるように命ずる句 (4:90; 8:61) である。また、宗教多元性に関わる句 (9:129; 109:6) が引用されている [al-Bayānūnī 2015: 128]。防衛的ジハードは、和平、停戦、平和条約、宗教多元性を奨励するクルアーンの章句によって根拠付けられている。

「ジハードの中道」は、クルアーンの章句のいくつかは、攻撃的ジハードの提唱者によって証拠として引用されているが、同じ句を防衛的ジハードの証拠と見なす論争については言及していない。この点に関してコメントを加えてみよう。実際には、この論争的な句は、防衛的戦闘を奨めている。クルアーンの2章193節は、もしも敵が停戦したら戦いを止めるように命じている。9章36節は、不信仰者がムスリムに対して戦うのであれば、不信仰者に対して戦うように命じている。9章5節は、「多神教徒を見付け次第殺せ、という句と、句の複雑な構造のために、「剣の句」と呼ばれる。しかし、区全体の意図を解釈すると、聖月が過ぎるまでは戦いを延期せよ、もしもムスリムを攻撃してくるのなら多神教徒と戦え、もしも可能ならそれらを捕虜にせよ、もしも可能ならそれらを包囲せよ、そして、敵の進撃を待ち伏せできる場所で待て、と命じている。しかし戦いの後、もしも敵が懺悔してイスラームに改宗したのであれば、敵を許し、受け入れよ、という意味であるという [Kamūnī 2018: 94–95]。これらの論争的な句は、句の全体の意味を理解すると、防衛的ジハードを意味している。

(5) 小括：防衛的ジハードは、テロリズムと明確に区別される

「ジハードの中道」は、イスラーム法学の方法を適用し、クルアーンの章句と預言者の伝承から防衛的なジハードを発見した。防衛的ジハードの支持と、攻撃的ジハードは正当化されないという議論は、説得的である。

ジハードに関するほとんどの学術書は、預言者時代から現代までのジハードの歴史を検証する。「ジハードの中道」は、預言者の後の時代には関心がない。サラフに関しては、サラフの一部が攻撃的ジハードの提唱者であったが、他は「充足のジハード」を支持したり、義務と見なさなかったりした、とのみ言及している [al-Bayānūnī 2015: 85, 121–122]。「ジハードの中道」は、クルアーンの章句と預言者の伝承以外には関心がない。「イスラームの館 (Dār al-Islām)」や「戦争の館 (Dār al-Harb)」には、全く言及していない。おそらくその理由は、クルアーンの章句と預言者の伝承をイスラーム解釈の最高の源泉と見なし、サラフ以降の法学専門家を個人的な意見として除外して考えている。「ジハードの中道」は、和平、停戦、戦闘といった政策の選択肢を考察するのみで、世界を「イスラームの館」や「戦争の館」に分ける抽

象的な概念にも関心がない。これは、ムスリムと非ムスリムの「国際関係」に固定観念を持ち込まないので、よいことである。「ジハードの中道」は、スーフィーによるジハード概念にも言及していない。

「ジハードの中道」は、世界をイスラームに改宗させるための「戦闘のジハード」は許可されないと結論している。アルカーイダ (AQ) やダーイシュ (いわゆる「イラクとシリアのイスラーム国」組織) は、防衛的ジハードの概念で自己を正当化するが、実のところテロリストは、「ジハードの中道」によるジハード解釈に較べて、侵略と防衛の概念を拡張しているのは明らかである。テロリストによるジハードの概念は、戦場での非ムスリムとの関係に辛抱を提唱する「ジハードの中道」とは異なっている。

4. 中道概念の構築に関する評価

小括すると、『中道派事典』は、テロリストによるタクフィールとジハードの概念に反駁していると結論することができる。イスラームの中道の教義は、クルアーンの章句と預言者の伝承を根拠として、タクフィール概念の慎重な適用を提唱し、ジハードの動機を防衛に制限していた。そこで、サウジアラビアにおける中道の教義は、タクフィールとジハードの教義をテロリズムに対抗するために確立したと言える。中道の教義は、伝統主義・純粹サラフ主義に起源がある。防衛ジハード概念は、伝統主義ジハード主義的サラフ主義だと言えるが、テロリズムとは異なる概念である。

IV. サウジアラビアの政治史

ワッハーブ主義は、テロリズム、過激主義、ジハード主義の源泉だと見なされてきた。本節は、第一次サウード朝、第二次サウード朝、サウジアラビア王国の政治史の中における宗教体制と反乱を検討することによって、アラビア半島の純粹サラフ主義が出現した政治的文脈を跡づける。

1. イブン・タイミーヤとイブン・アブドゥルワッハーブ

イブン・タイミーヤ (1263–1328) は、ワッハーブ主義の創始者であるイブン・アブドゥルワッハーブ (1703–1793) が依拠した学者であると言われてきた [al-Yassini 1985: 23, 30, 31; Nasīra 2015: 98]。テロリストと過激主義者は、イブン・タイミーヤとイブン・アブドゥルワッハーブ、さらにスライマーン・ビン・アブドゥッラー (1785–1818) とハマド・ビン・アティーク (d. 1884) を引用する [Aḥmad 2015: 286, 289, 293, etc.; Firro 2013: 786]。この背景は何か。彼らは、テロリストによってモデルとされるようなタクフィールとジハードを提唱したのか。

「ジハードの中道」は、イブン・タイミーヤは「追放のジハード」に立脚している、と指摘する [Aḥmad 2015: 81]。アラビア半島のアルカーイダ (AQAP) がサウジアラビアで攻撃を開始した後で、2004年にイブン・タイミーヤのジハード論がリヤドで出版された [Āl Ḥamad

661=2004]。その書籍は、イブン・タイミーヤのジハード概念は、「追放のジハード」論であると証明した。イブン・タイミーヤは、ムスリムに対して攻撃を仕掛けた不信仰者に対して以外にはジハードは許可されないと論じていた [Āl Ḥamad 661=2004: 44]。彼のジハード概念は、「追放のジハード」論であり、この意味では、「ジハードの中道」と同じである。なぜ、これらのジハード論は同じ分類に含まれてしまうのか。どちらもクルアーンの章句と預言者の伝承を引用する同じ方法に立脚するのだから、不思議はない。このような説明は、イブン・タイミーヤがジハードの暴力的な解釈を提唱したと考えてきた研究者には、驚きであろう。

以上を鑑みた場合、なぜイブン・タイミーヤは、暴力的であると過激であると指摘されてきたのか、という問いが残される。イブン・タイミーヤに関する最新研究は、イブン・タイミーヤはタクフィールの裁定に慎重であったとの見解を著しているが、これもまた、イブン・タイミーヤは新奇物の創造、シーア派、スーフィーに対する論争を挑んでいたと見なす多くの研究者にとっては驚きであろう [Āl Ḥamad 661=2004: 76–77]。彼は、ハワーリジュ派に反対した [Nasīra 2015: 81]。また、行為での罪によってムスリムを不信仰者と裁定されてはならないと述べた [Nasīra 2015: 89]。彼は、新奇物は不信仰と裁定されてはならないと述べた [Nasīra 2015: 76–77]。自分が論争したシーア派の信者の生命を助けたことがあった [Nasīra 2015: 84]。彼は、シリアに住む支配者や非ムスリムを不信仰と裁定したことはなかった [Nasīra 2015: 45]。これらの歴史的文脈を念頭に置くと、現代のテロリストがイブン・タイミーヤを引用する理由は、テロリストが混同 (ishtibāh) に陥って、テロリズムを正当化しているからであると考えられる [Nasīra 2015: 44]。しかし、イブン・タイミーヤは、タタール人による侵略について、彼らがムスリムに改宗した後だったが、非難した。これが、暴力的ジハード主義者が非ムスリムである敵を批判するために引用するイブン・タイミーヤの遺産である [Aḥmad 2015: 172–77]。

イブン・アブドゥルワッハブが、過激なタクフィールや攻撃的ジハードを提唱したのかに関しては、歴史研究の中で論争となっている [Commins 2006: 25]。彼は、とりなし無しでアッラーに祈りを捧げる原理としてタウヒードを説いたが、これは、現在ではイスラーム世界で多数派になっていると指摘されている [東長 1995: 216, 225–26]。また、イブン・アブドゥルワッハブの教義は、イブン・タイミーヤの単純な模倣ではないと指摘されている [Delong-Bas 2004: 256]。先行研究は、イブン・アブドゥルワッハブは不信仰者の裁定を宣言した学者であると論じてきたが、最近の研究は、イブン・アブドゥルワッハブの叙述を検証して、その中にタクフィールに関する過激な教義を確認できないとする [Delong-Bas 2004: 81–83]。彼のジハード論は、防衛的であり、殉死に関しては何も言及していない [Delong-Bas 2004: 231–238, 242, 255]。彼は、不信仰に対する戦いでは、それに先んじて対立する相手に警告を発していた [Commins 2006: 25]。

そこで、2つの質問が、投げかけられるべきである。1つ目は、イブン・アブドゥルワッハブは、『中道派事典』と比較して、より過激な行為を行っていたのか。歴史研究は、彼によって書き残されていない言説が過激な要素を含んでいたのか、論争してきた [Firro 2013: 774–775]。2つ目の問いは、なぜテロリストは、イブン・アブドゥルワッハブを引用するの

か、という問いである。

イスラームでは、アッラーの一神性に対して反対の概念は多神性である。また、信仰に対して反対の概念は不信仰である。イブン・アブドゥルワッハーブの書いた様々な論文は、アッラーの一神性と多神性に関する検討であるので、タクフィールはほとんど言及されていない [Firro 2013: 775]。そこで、イブン・アブドゥルワッハーブがタクフィール概念の過剰な乱用者であると論ずるのは非常に難しい理由を理解できる。「中道的な方法」は、イブン・アブドゥルワッハーブは、多神教徒を不信仰と裁定しなかったと述べる [al-Silmī 2015: 116]。歴史的証拠は、イブン・アブドゥルワッハーブは、シーア派とその一派ザイド派を不信仰とはしなかったと指摘している [Firro 2013: 776]。

一方で、イブン・アブドゥルワッハーブは、父の死後、彼がサウード家による政治権力と財政支援を獲得する前に、説教を開始した。彼の最初の説教は、強制改宗ではなかったが、説教が近隣の村や部族との間に掻き立てる政治的摩擦には無関心であった [DeLong-Bas 2004: 24, 38]。第一次サウード朝が連続して戦闘に関わり続けた一方で、現在のサウジアラビア王国はそうではない。それらの相違の理由をどのように説明できるだろうか。¹²それは、教義の変更のためだろうか。イブン・アブドゥルワッハーブの教義と『中道派事典』は、慎重なタクフィールと防衛的なジハードで類似している。主な相違は、宗教と地域の政治構造にある [DeLong-Bas 2004: 243]。19世紀には、説教が引き起こした状況のために、イブン・アブドゥルワッハーブと第一次サウード朝は、政治的摩擦と戦闘に巻き込まれていった。¹³サウジアラビア王国は、アラビア半島を征服して地域統合を果たし、ヒジャーズのスーフィーを絶滅させた後では、戦争に従事する理由を喪失した。

2 騒乱の時代：イブン・アブドゥルワッハーブの後の第二次サウード朝とサウジアラビア王国の建国期

第二次サウード朝（1820–1889）に関する歴史研究は数少ないが、近年の研究は、イブン・アブドゥルワッハーブの没後、イスラーム学やイスラーム法学に裏付けられないタクフィールが発せられたと指摘している [Firro 2013]。高位の宗教者は、サウード家が内紛を起こし、オスマン帝国がアラビア半島の東部地域を占領した時代に、タクフィールの概念を拡張し、発したのである。

不信仰の概念が最初に拡張されたのは、スライマーン・ビン・アブドゥッラーによってであった。彼は、多神教徒を不信仰と宣言し、サウード家の舞台がマッカを占領した後、マッカの住民を不信仰と宣言した [Firro 2013: 776–777]。彼は、タクフィールに関する見解を頑固に主張し続け、オスマン帝国が派兵したエジプト軍が第一次サウード朝の首都を占拠した後、死刑に処された [Firro 2013: 778]。1871年にアブドゥッラティーフ・アール＝アッシャイフは、第二次サウード朝の頭首の地位を保つためにオスマン帝国との同盟を模索した首長のアブドゥッラー・アール＝サウードを不信仰と裁定した [Firro 2013: 780]。アブドゥッラティーフは、ナジュドの住民がオスマン帝国によって占領された近隣の地域に出かける行為を不信仰の兆候として禁じた [Firro 2013: 781–783, 787]。シーア派とキリスト教徒は、この期間、不信

仰と裁定された [Firro 2013: 784]。多神教徒に対する戦闘は、適切であると宣言された [Firro 2013: 787]。遊牧民は、不信仰と裁定された [Firro 2013: 781]。不信仰の裁定は、広く適用され、それらの法の見解 (fatwā) は、地域的危機の期間に政治化された。小括すると、タクフィールの広い適用は、イブン・アブドゥルワッハブよりも、第二次サウード朝に起源がある。

20世紀の初め、アブドゥルアズィーズ・ビン・アブドゥッラフマン・アール＝サウード (1876/80–1953) がリヤドを奪回した後、彼は、遊牧民を不信仰と宣言し、1913年以降、定住地 (単数形 hijra、複数形 hujar) に定住させ、それらにイスラームを宣教した [中村 2000: 134]。改心者は、イフワーン (同胞) と呼ばれ、アブドゥルアズィーズによる征服のためのイスラーム戦士として動員された。1917年以後、アブドゥルアズィーズは、説教師達を主要な部族の指導者達に派遣し、それらの中の相当の割合を定住地に定住させた [中村 2000: 136]。イフワーン運動は、第二次サウード朝で遊牧民を不信仰と裁定したタクフィールの概念の伝統を用いて、動員されたのであった [Firro 2013: 785]。イフワーンの間では、ヨーロッパ人に対する敵対的な感情が支配していた [Dickson 1949: 248]。しかし、彼らは、戦士としては成功を収め、アラビア半島の北部、南部、西部を征服した。

一方で、アブドゥルアズィーズは、非ムスリムをタクフィールすることを良しとは信じていなかった。むしろ、当時のワッハブ主義とは異なり、とても開放的な視点を備えていた [Dickson 1949: 249]。アブドゥルアズィーズは、キリスト教徒と交渉する現実的外交を促進し、「キリスト教徒の国家」である英国と同盟した。彼は、ナジュドの外のアラブ各地の出身であるアラブ人を外交顧問、財務官、通訳、電報官などとして雇い入れた。¹⁴ 彼は、1913年に東部地域を征服した後で、そこに住むシーア派に対して、アーシューラーなどの儀礼や新しい施設の建設を公的な場では禁じたが、シーア派に対する強制改宗、暴力、虐殺を禁じた [al-Hasan 1993: 12]。

アブドゥルアズィーズは、イフワーンを戦士として動員したが、征服した土地の支配者には一度も任命しなかった。ヒジャーズの征服後、イスラーム法が施行され、スーフィーの集団は全て解散させられた。とはいえ、イフワーンによる非ムスリムに対する強硬な姿勢は、アブドゥルアズィーズによって実行される統治での方法とは対比的であった。イフワーンは、シーア派をスンナ派に強制的に改宗させる要求と、彼ら自身をヒジャーズの統治者に任命するように求める要求を叶えてもらえなかった。ただし、イフワーンはこれらの理由では、アブドゥルアズィーズに反乱しなかった事実を確認しておくのが重要である。1928年10月に、イスラーム学者と部族指導者たちが出席する大集会が開催され、アブドゥルアズィーズへの忠誠を確認した。そこで、イスラーム学者達がイフワーンに同意した唯一の政治的議題は、英国がイラクとナジュドの境界に設置した監視所の除去であった。彼は、この問題を英国と交渉しなくてはならないことになった。¹⁵ 英国は、イラク・ナジュド間に初めて引かれた国境を監視するために監視所を設置した。¹⁶ イフワーンが反乱した本当の理由は、彼らが事実上の遊牧民で、放牧地での安全を確保するために、英国の国境監視所の廃止を要求していたからであった。最後には、イフワーンの指導者、スルターン・ビン・ビジャードがナジュドのムスリムを襲撃したた

めに、政治的議論における正当性を喪失した。¹⁷ 彼らは、アブドゥルアズィーズが指揮する部隊により、鎮圧された。そして宗教的反乱の要素は、統合された王国では失われた。

3. サウジアラビア王国の国家形成の後の純粋サラフ主義

不信心者の過剰な認定と攻撃的なジハードは、第一次サウード朝の絶頂期とサウジアラビアの建国期まで継続した。だがサウジアラビア王国は、安定と平和の新しい時代の合図を發した。本節は、宗教体制、反乱、テロリズムの相互作用の過程を吟味する。

サウジアラビアの宗教体制と政府は、宗教解釈をめぐって一定の緊張を経験してきたが、宗教体制は、社会変化を容認し、サウード家による支配を支持してきた。王国の建国後、体制の中では、純粋ワッハーブ主義（純粋サラフ主義）がジハード的サラフ主義を置き代えたと言える。

初代の最高法官、ムハンマド・ビン・イブラーヒーム・アール＝アッシャイフ（在位1933–1969）は、歴代の王達に批判的な助言を繰り返した [森 2001: 145]。しかし、それらは、密室で伝えられた提案でもあった。この最高法官は、アラブ民族主義の脅威にさらされた騒乱の1950年代と1960年代に、サウード家の支配を堅固に支持したのである。アブドゥルアズィーズ・ビン・バーズ（最高法官在位1993–1999）は、1940年代に米国人がナジュドの開発に従事した際に、「土地を不信仰者に売った」と王を批判した [Commins 2006: 101]。そこでビン・バーズは権威を怖れず信仰を貫く敬虔な宗教者として評判となったが、反政府行動をとったことは一度もない。彼は、ムハンマド・ビン・イブラーヒームの没後に、宗教体制で事実上の最高の地位に就いたが、外国人労働者の大規模な受け入れ、女子教育、テレビの普及など、石油収入の増加に合わせて進行した開発を許可した。ビン・バーズは、アフガニスタンへのソ連の侵攻に際して「追放のジハード」を支持した。だが、1979年のマッカ占拠事件での反乱は非難した。また、1990年のイラクのクウェート占領では、米軍の受け入れを承諾した [森 2001: 148]。ビン・バーズは、純粋サラフ主義の指導者であり、サウード家の支配を支持した。宗教体制は、イスラーム社会を構築して行政するために基礎教育と高等教育、宗教的宣教、宗教行政を管轄している [森 2001: 159–163]。

アブドゥルアズィーズ・ビン・サーリフ・アール＝アッシャイフ（最高法官在位1999–）は、これまでで最も政府寄りの最高法官であり、インターネットの導入、WTO加盟を含む変化を容認した。彼は、9・11事件やアルカーイダによるテロリズムを非難した。サルマーン・ビン・アブドゥルアズィーズ国王 (r. 2015–) による文化開放政策は、2018年には米国のメディアでも認知されている [Fahim 2018]。

過去の反乱は、サウジアラビアの宗教体制が構築した教義が生み出したものなのだろうか。1979年のマッカ事件の首謀者は、王を不信仰者とは裁定しなかったが、改革を要求した。彼は、武装した上で、自身をマフディー（救世主）の出現と宣言したが、マフディーはワッハーブ主義の教義には見られない [Wagemakers 2012: 35; Commins 2006: 166–168]。首謀者のアブドゥッラー・アール＝ウタイビーは、反乱の前にビン・バーズに会見したことがあったと知られているが、ビン・バーズが反乱を支持したなどという証拠は何も見つけられていない

[Commins 2006: 166]。

ビン・バーズは、1990年に米軍がサウジアラビアに駐留する許可を発した [森 2002: 148-49, 166]。サルマーン・ビン・アル＝アウダなどのサフワ主義者達とアフガニスタンから帰国していたウサーマ・ビン・ラーディンは、米軍受け入れに反対した。だが、米軍はイスラームの聖地マッカを占領しようとしているという彼らの主張は、結局、彼らの妄想であった。ウサーマは、米軍に依存する代わりに、彼がアフガニスタンで経験を積んだようにイラク軍をゲリラ戦で迎え撃つ戦略を主張したが、もしもそれが採用されていたら、イラク軍は反撃のためにサウジアラビアに侵入しただろうと推定できる。当時、サフワ主義者とウサーマは、米軍をタクフィールやジハードの対象とはしなかったが、サウジアラビア政府は、サフワ主義者を自宅軟禁として、ウサーマを国外追放にした。サフワ主義者は、以後、政治に関わらないという条件で1999年に軟禁を解かれた。サフワ主義のハワーリーと、ウサーマは、1970年代にムハンマド・クトゥブに学んでいた [Nishino 2015: 114]。

アラビア半島のアルカーイダ (AQAP) は、米国人を不信仰と裁定し、西洋人にジハードを宣言して、2003年5月にサウジアラビアで爆破事件を起こした。彼らは、アブー・ムハンマド・アル＝マクディシーの出版から影響を受けて、世界の全てが「不信仰者の館」であり、ムスリムの支配者は不信仰者であるとフレームしていた [Wagemakers 2012: 58, 109]。アル＝マクディシーの教義は、ムスリムの支配者を不信仰と裁定した点で、マッカ事件よりも過激なものであった [Wagemakers 2012: 35, 107]。彼の着想は、タタール人に対するイブン・タイミーヤとサイエド・クトゥブによるムスリムの支配者の不信仰裁定から得られていた [Wagemakers 2012: 60-62]。反米主義がAQAPを支配した [Hegghammer 2010: 200]。

AQAPの規模は小さく、アフガニスタンでのムジャーヒディーンを含む、69名の活発なメンバーが中核で [Meijer 2005: 289-299]、全メンバーは300-500名であった [Hegghammer 2010: 181]。サウジアラビアのモスクは、政府による監視下に置かれ、テロリストの引き抜きは、2002年10月にはできなくなっていた [Hegghammer 2013: 8]。2004年には、説教師、礼拝導師、礼拝呼びかけ師の計1700名が、罷免されたり、再教育に送られたりした [Bashir 2005]。

2003年以降にイラクで、また、2011年以降にシリアでの戦闘に参加したサウジアラビア人若者の動機は、見過ごされているが、ムスリムの防衛である。2003年のイラクへの米英の侵略は、正当性がなく、アブーグライブ刑務所での人権侵害はムスリムの怒りを掻き立てた。サウジアラビア人による最初の自爆攻撃は、彼がテレビでアブーグライブ刑務所を目にしたことで、イラクへの渡航を決意したからだ。18 アサド政権は、非暴力的なデモ参加者を逮捕し、殺害したために、イスラーム学者、詩人、部族指導者たちが、ムスリム防衛の声を上げ始めた [Nakamura 2013: 194-197]。その中には、国民に人気の高い学者でもあり説教師のサルマーン・アル＝アウダがいて、シリア問題を論じながら、侵略され抑圧された者を防衛する重要性を語っていた。だが、そこで彼は、非常に軽率なことだが、アルカーイダが浸透する危険に関して見過していた。19

サウジアラビアのウラマー最高評議会は、サウジアラビア市民のイラクとシリアへの渡航

をそれぞれ 2003 年と 2011 年に禁止した。その目的は、公益 (maṣlaḥa) であったが、戦闘への参加禁止が暗黙の意味に含まれていた。2012 年 6 月に、サウジアラビアの学者は、権威の許可無しで、市民がジハードを宣言することを禁止した [Nakamura 2013: 208]。サウジアラビア政府は、2012 年 7 月、シリアのための募金活動を独占すると決定した [Nakamura 2013: 207]。シリアのイスラーム学者は、アサド大統領を不信仰と宣言したが、サウジアラビアの宗教体制はシリアの戦闘は内戦でありジハードではないと宣言した。²⁰

イラクとシリアに渡航したサウジアラビア人若者は、自身の活動をテロリズムとは見なしていない。²¹ アルカーイダとダーイシュは、防衛と抵抗運動を偽装して、彼らを洗脳し、戦場での戦闘に参加させる。紛争地域に到着したサウジアラビア人の中には、状況の現実に失望し、傷心し、帰国する者がいた [Ballen 2011: 6]。²² 2014 年、ダーイシュの残虐性がメディアで顕わになり始めた。サルマーン・アル＝アウダは、テレビ討論番組で、サウジアラビア人若者をシリアに渡航するように扇動したという厳しい非難を受けた。²³ 論争の要点は、サウジアラビアのサフワ主義者は無防備な人たちに対する虐殺に同情し、若者にはシリアやその他の国への渡航が学者の同意に基づくと扇動したのだが、反政府戦線は、純粋なジハードからはほど遠いダーイシュに浸透されていた問題であった。他方、サウジアラビアの宗教体制は、市民のシリア渡航を禁じたように注意深かったのであるが、9・11 事件や 2003 年以後のサウジアラビア国内での連続テロ事件から学んでいたからであった。サフワ主義の知識人は、2003 年以降の AQAP によるテロ事件の後でも、アルカーイダやテロリズムの危険を見抜くことができなかったのである。彼らは、ウサーマ・ビン・ラーディンを「同胞」と呼び続けていた [中村 2008: 101]。対照的に、サウジアラビア政府の情報提供サイト「平安 (Sakīna)」は、タクフィールにおける誤りに関して繰り返し、警告している。²⁴

ムハンマド・ビン・アブドゥルワッハーブは、伝統的純粋サラフ主義に分類できる。第 2 次サウード朝のウラマーは、タクフィールの解釈を拡張した。サウジアラビア王国の初代国王となるアブドゥルアズィーズは、伝統的ジハード主義サラフ主義のイフワーンを戦士として動員して征服に成功したが、戦乱時代の後には、伝統的純粋サラフ主義 (純粋ワッハーブ主義) による支配を志向した。伝統的純粋サラフ主義は、伝統的政治的サラフ主義のサフワ主義を抑制し、近代的政治的サラフ主義やジハード主義を防ごうとしている。

V. 結論

イスラームの中道は、ジハードを防衛に限定し、タクフィールの慎重な裁定を唱道するサウジアラビア政府によって刊行された。スンナ派と称されるサウジアラビアの教義は、過激化やテロリズムからは区別されるものである。

イブン・タイミーヤは、防衛的ジハードを提唱していた。タクフィールに関する彼の教義は慎重であったが、ムスリムに改宗していたタタール人の侵略を不信仰と裁定していた。イブン・アブドゥルワッハーブは、多神教に関する広い論争を提起したが、防衛的ジハードと慎重なタクフィールを支持していた。他方、彼は、宣教によって生ずる政治的紛争には無頓着

であり、敵対者を不信仰と宣言したことがある。彼の後継者達は、タクフィールを適用する射程を支配者、オスマン帝国、マッカの住民、オスマン帝国の協力者、オスマン帝国の支配する地域の住民、遊牧民にまで拡張した。サウード家が領土拡張の力を取り戻した後、遊牧民のタクフィールは、遊牧民を定住化させる運動を生み出した。イフワーンは、英国が設置した国境監視所の除去を主張したが、戦闘で敗北し、遊牧民の政治的独立は終わりを迎えた。宗教体制の過激主義は、第二次サウード朝で最高潮に達していた。サウジアラビア王国の建国後、宗教体制は、政権とはイスラーム解釈をめぐる一定の緊張を保ったものの、純粋サラフ主義に転換し、反乱、戦争、テロリズムが起きた危機において、政権を支持してきた。対照的に、サフワ主義知識人は、テロリズムが、防衛や抵抗運動に浸透する危険を見過ごした。

攻撃的ジハードとタクフィール裁定での誤りは、教義に起源があるのではなく、説教、口頭の言説、書簡や声明などの非学術的な行為や、非公式な発話に起源がある。攻撃的ジハードとタクフィール裁定での誤りは、多神教という宗教的環境と政治的に劣位の状況で発生していた。イラクやシリアでの近年の地域情勢は、防衛から、テロリズムの浸透を区別する上での難しさを一段と複雑にしている。サウジアラビア史においては、クルアーンの章句と預言者の伝承に依拠したイスラーム解釈は、防衛的ジハードと慎重なタクフィールを維持しており、過激主義から穏健主義へ転換する道筋を提供する。クルアーンの章句と預言者の伝承に依拠するような中道は、革命のジハードや、永遠の戦闘を自己目的化するジハード主義テロリズムと区別される。サウジアラビア政府は、タクフィールでの誤りを警告する措置をとっている。

サウジアラビアの国家的な挑戦は、クルアーンの章句と預言者の慣行に基づく信頼性の高い理解を生み出す方法をムスリムに可能とした。それは、ジハードの動機を防衛に制限し、慎重な裁定によるタクフィールを提唱し、スンナ派をテロリストの方法から分離した。国際安全保障研究は、テロリズムに関するムスリム世界の情勢に関して繊細に理解する視点が必要である。ジハードは、テロリズム、過激主義、ジハード主義の直接的な原因ではないが、それらの概念のさらなる検証が求められるだろう。

サウジアラビアの純粋ワッハーブ主義は、伝統的純粋サラフ主義に該当する。彼らは、中道派やスンナ派を自称するが、本章の定義したサラフ主義の分類では、伝統的純粋サラフ主義であり、政治的サラフ主義やジハード主義的サラフ主義を排除しようとしている。サウジアラビアの伝統的純粋サラフ主義は、近代的サラフ主義とも一線を画している。

註

- ¹ 本稿は、[Nakamura 2019] の「1. Research Question and Methodology」を大幅に改稿して本稿の I. と II. として、元の 2. と 3. を微修正の上で本稿の III. と IV. に翻訳した原稿を基本の構成としている。
- ² salafiya は、論文や報道によって、サラフィーないしはサラフィー主義と表記される場合があるが、本章では、引用箇所以外は、サラフ主義と一括することとする。
- ³ ‘Salaf’, *Oxford Islamic Studies Online*. <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2071>. (accessed on September 7, 2020)
- ⁴ ‘AFĠĀNĪ, JAMĀL-AL-DĪN’, *Encyclopaedia Iranica*. <https://iranicaonline.org/articles/afgani-jamal-al-din>.
- ⁵ ウィクトロヴィックスの 3 分類は、サラフ主義にのみ対してではなく、イスラームのあらゆる宗派に

適用できる応用可能性を秘めている。たとえば、「純粋スーフィー、政治的スーフィー、ジハード主義のスーフィー」のように応用できる。

- ⁶ ‘Nubdha ‘an al-Da‘awa al-Salafiya wa Hayāt al-Shaykh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb’, <https://binbaz.org.sa/fatwas/14512/> . نُبذة عن الدعوة السلفية وحياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب .
- ⁷ ‘Walī al-‘Ahd Yaftataḥ Nadwa “Salafiya Manhaj Shar‘ī wa-Maṭlab Waṭanī” bi-Jāmi‘at al-Imām al-Thulathā’’, December 24, 2011. <https://www.al-madina.com/article/125815/>.
- ⁸ ‘Amīr Nāif Akkada Anna al-Dawla Qāmat ‘Alā Manhaj Salafī Sawī wa-Lan Tuḥayid ‘An-hu’, January 20, 2012. <http://www.alriyadh.com/702715>.
- ⁹ 本章では、クルアーンの邦訳は、日本ムスリム協会による翻訳出版『日亜対訳・注釈 聖クルアーン』改訂版第4刷（1992年）を引用する。
- ¹⁰ Markaz al-Qaraḍāwī li-al-Wasaṭiyya al-Islamiyya wa-al-Tajdīd, <https://hbku.edu.qa/ar/cis/center/al-qaradawi-center-islamic-moderation-and-renewal>.
- ¹¹ 充足の義務は、ムスリム共同体の集团的義務である。つまり、ある問題に関して、全ての個人が関わらなくて、一部の信者のみを取り組んだとしても、もしも集団として義務が充足されるなら、それでよいとされる。
- ¹² 本章は、2015年までのサウジアラビア政治を論ずる。
- ¹³ イブン・アブドゥルワッハブの生涯は、彼の宣教活動が近隣の住民と摩擦を生み出したという逸話で溢れている。例えば、リヤドとの摩擦は、[al-Ḥanbalī 1982: 116–121] を参照。
- ¹⁴ FO 371/16878, E3745/3745/25, ‘Personalities in Saudi Arabia’, July 10, 1933.
- ¹⁵ Umm al-Qurā, no. 208 (December 28, 1928), p. 3.
- ¹⁶ Archive Editions Limited, *King Abdul Aziz: Political Correspondence 1904–1953*, vol.3 (London: Archive Editions Limited, 1993), pp. 212–213.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 438.
- ¹⁸ サウジアラビア人の最初の自爆者は、アブーグライブ監獄のニュースを見て、動機付けられていた [Ballen 2011, 21]。
- ¹⁹ Ra‘y al-Shaykh Dr Salmān al-‘Auda fi Khurūj al-Shabāb li-al-Jihād fi Sūrīyā, November 8, 2012, <https://www.youtube.com/watch?v=opuR8EoebM8> (accessed on July 1, 2018).
- ²⁰ ‘Aḍw Haiat Kibār al-‘Ulamā’ fi al-Su‘ūdīya: mā Yaḥṣal fi Sūrīya Ḥarb Ahliyya Lā Jihād bi-hā, March 27, 2013, http://arabic.rt.com/news/611339-عضو_هيئة_كبار_العلماء_في_السعودية_ما_يحصل_في_سورية_حرب_أهلية_لا_جihad_بها (accessed on July 1, 2018).
- ²¹ 例えば、AQAP が 2003 年にサウジアラビアで爆破事件を起こし始めた後、AQAP への共感者と大衆は、AQAP を恐れ始め、AQAP は大衆の支持を得る可能性を喪失した [Meijer 2005: 280–281]。
- ²² Ballen は、43 名の帰国者にインタビューしたという。
- ²³ ‘Al-Shaykh Salmān al-‘Auda: Atawaqqa’ Dāwūd al-Sharyān mā Yaqdar Yu‘īd al-Kalām Marratan Thānīyatan li-anna Qawā‘id al-Lu‘ba Taghayyarat’, June 21, 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=a5gFab2iqfw> (accessed on July 1, 2018).
- ²⁴ Al-Sakīna, ‘Khulāṣa Qirārāt wa-Bayānāt Hayāt Kibār al-‘Ulamā’ bi-al-Su‘ūdīya ‘an al-Takfīr’, <https://www.assakina.com/fatwa/92890.html> (accessed on September 26, 2016); ‘Fitna Munhaj al-Ghalw fi al-Takfīr’, <https://www.assakina.com/taseel/92563.html> (accessed on September 13, 2016).

参考文献

資料

アラビア語

Umm al-Qurā.

英語

Archive Editions Limited, *King Abdul Aziz: Political Correspondence 1904–1953*, vol.3 (London: Archive Editions Limited, 1993).

FO 371/16878.

〈外国語文献〉

Āl al-Shaykh, Hayā bint Ismāīl. 2015. 'Al-Farq bayna al-Jihād wa-al-Irhāb'. In *Mawsū'at al-Wasaṭīya. Al-Miḥwar al-Rābi': Al-Wasaṭīya fī al-'Alāqāt al-Dawlīya*, 241–290. Riyāḍ: Jāmi'at al-Malik Su'ūd.

Āl al-Shaykh, Muḥammad. 2018. 'Man hum al-Sarūriyūna Akḥṭar al-Ḥarakāt al-Muta'aslama?' *Al-'Arabīya* (Online). April 10, 2018. (Reference on September 7, 2020)

Āl Ḥamad, 'Abd al-'Azīz. (originally published in 661 [reprinted version in Al-Riyāḍ: Al Zīr, 2004]). Ibn Taymīya, wa-Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm, *Qā'ida Mukhtaṣira fī Qitāl al-Kuffār wa-Muḥādhati-him wa-Taḥrīm Qatli-him li-Mujarrad Kufri-him*, ed. 'Abd al-'Azīz bin 'Abd Allāh Āl Ḥamad.

'Abd al-Raḥman, Aḥmad Qawashtī. 2015. 'Al-Wasaṭīya fī al-Istiddāl al-'Aqlī 'inda al-Ahl al-Sunna wa-al-Jamā'a'. In *Mawsū'at al-Wasaṭīya. al-Miḥwar al-Thānī. al-Wasaṭīya fī al-Istiddāl wa-al-I'tiqād*, 2–86. Riyāḍ: Jāmi'at al-Malik Su'ūd.

Aḥmad, Maḥmūd Muḥammad. 2015. *Taṭawwur Maḥmūd al-Jihād: Dirāsāt fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āsir*. Bayrūt: Al-Shubka al-'Arabīya li-al-Abḥāth wa-li-al-Nashr.

Al-Atawneh, M. 2011. 'Wahhabi Self-Examination Post-9/11: Rethinking the 'Other', 'Otherness' and Tolerance'. *Middle Eastern Studies* 47: 255–271.

Al-Bayānūnī, Fataḥa al-Dīn Muḥammad. 2015. 'Wasaṭīyat al-Islām fī Dawāfi' al-Jihād'. In *Mawsū'at al-Wasaṭīya. Al-Miḥwar al-Rābi': Al-Wasaṭīya fī al-'Alāqāt al-Dawlīya*, 67–152. Riyāḍ: Jāmi'at al-Malik Su'ūd.

Al-Ḥanbalī, 'Uthmān bin 'Abd Allāh bin Bishr al-Najdī. 1982. *'Unwān al-Majid fī Tārīkh Najd*. al-Riyāḍ: Dārat al-Malik 'Abd al-'Azīz.

Al-Ḥasan, Ḥamza. 1993. *al-Shi'a fī al-Mamlaka al-'Arabīya al-Su'ūdīya*. vol. 2, n.p.: Mu'assat al-Baqī li-al-Iḥyā' al-Turāth.

Al-Mūsā, 'Abd Allāh bin Ibrahīm. 2015. 'Malāmiḥ al-Wasaṭīya wa-al-I'tidāl fī Ḥurūb al-Nabī Ṣalā Allāh 'Alay-hi wa-Sallam ma'a al-A'dā'. In *Mawsū'at al-Wasaṭīya. Al-Miḥwar al-Rābi': Al-Wasaṭīya fī al-'Alāqāt al-Dawlīya*, 153–240. Riyāḍ: Jāmi'at al-Malik Su'ūd.

Al-Silmī, 'Abd al-Raḥman bin Ṣamāyil. 2015. 'Al-Manhaj al-Wasaṭī al-Shar'ī fī al-Takfir: Dirāsāt Waṣṭīya Taḥlīliya Muqārana'. In *Mawsū'at al-Wasaṭīya. al-Miḥwar al-Thānī. al-Wasaṭīya fī al-Istiddāl wa-al-I'tiqād*, 87–140. Riyāḍ: Jāmi'at al-Malik Su'ūd.

Al-Yassini, A. 1985. *Religion and State in Saudi Arabia*. Colorado: Westview Press.

Bashir, A. 2005. 'Kingdom Has No Plans to Close Down Charities'. Arab News, electronic version, January 1, 2005.

Commins, D. 2006. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris.

Delong-Bas, N. J. 2008. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihād*. Oxford: Oxford University Press.

Dickson, H. R. P. 1949. *Kuwait and Her Neighbors*. London: George Allen & Unwin Ltd.

- Fahim, K. 2018. 'As Saudi Arabia Relaxes its Controls on Culture and Entertainment, Artists Dream and Worry'. *Washington Post*, January 10, 2018 (electronic version).
- Firro, T. K. 2013. 'The Political Context of Early Wahhabi Discourse of Takfir'. *Middle Eastern Studies* 49, 770–789.
- Hegghammer, T. 2010. *Jihād in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2013. 'Recruiter's Dilemma: Signaling and Rebel Recruitment Tactics'. *Journal of Peace Research* 50, 3–16.
- Kamūnī, Sa'ad. 2018. *Āyāt al-Jihādīyīna: Qirāa Ukhṛā*. Bayrūt, Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2018.
- Meijer, R. 2005. 'The "Cycle of Contention" and the Limits of Terrorism'. In Paul Arts and Gred Nonneman eds., *Saudi Arabia in the Balance: Political, Economy, Society, Foreign Affairs*. New York: New York University Press.
- Moaddel, M. and K. Talattof. 2002. *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: a Reader*. New York: Palgrave Macmillan.
- Nakamura, S. 2013. 'Saudi Arabian Diplomacy during the Syrian Crisis: Domestic Pressure, Multilateralism, and Regional Rivalry for an Islamic State'. In *The Middle East Turmoil and Japanese Response: For a Sustainable Regional Peacekeeping System*, ed. H. Suzuki, 191–220. Chiba: Institute of Developing Economies, Japan External Trade Organization.
- . 2019. 'The Tenets of Jihād and Takfir in the Emerging Concept of Wasaṭīya (Moderation) as Counterterrorism in Saudi Arabia'. *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies* 13(3): 310–330.
- Nasīra, Hānī. 2015. *Mitāhat al-Hākīmīya: Akhṭā' al-Jihādīyīna fī Fahm Ibn Taymīya*. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdat al-'Arabīya.
- Nishino, M. 2015. 'Muhammad Qutb's Islamist Thought: A Missing Link between Sayyid Qutb and al-Qaeda?' *NIDS Journal of Defense and Security* 16, 113–145.
- Terebessy, L. n.d. *Muhammad Abduh and the Reform of Muslim Education*.
- Wagemakers, J. 2012. *A Quietist Jihādi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiktorowicz, Q. 2006. 'Anatomy of the Salafi Movement'. *Studies in Conflict & Terrorism* 29, 207–239.
- Zawati, H. M. 2001. *Is Jihād a Just War? War, Peace, and Human Rights under Islamic and Public International Law*. New York: Edwin Mellen Press.

〈日本語文献〉

- 飯塚正人 1990. 「オラービー運動期のムハンマド・アブドゥフ——シャリーア施行を巡る戦い」『オリエント』33(2): 20–35.
- ケベル、ジル 2005. 『ジハードとフィットナ——イスラム精神の戦い』NTT出版.
- 東長靖 1995. 「スンナ派とスーフィズム——ワッハーブ派への反批判をめぐって」竹下政孝(編), 『イスラームの思考回路』211–236, 栄光教育文化研究所.
- 中田考 2005. 『イスラーム入門』集英社新書.
- 中村覚 2000. 「イフワーン運動の政治的背景(1912–1920)」『日本中東学会年報』15: 127–151.
- . 2009. 「テロ対策に有効なイスラーム的概念の社会化に関する一考察——サウディアラビアを事例に」『国際安全保障』37–2(145): 95–114.
- . 2018. 「世界史 Q&A ワッハーブ派とスンナ派の関係について教えてください(世界史の研

究 (257))」『歴史と地理』(719): 48-50.

中村覚 (編) 2015. 『サウジアラビアを知るための63章』明石書店.

西野正巳 2017. 「サラフ主義と「イスラム国」」菊地達也編著『図説 イスラム教の歴史』115-127, 河出書房新社.

古林清一 1986. 「近代エジプトにおけるサラフィーヤ運動とスーフィズム」『史林』69(1): 86-110.

———. 2000. 「ラシード・リダーとカリフ制」『国際文化』創刊号, 1-22.

松本弘 1988. 「ムハンマド・アブドゥッフのイスラム改革——その思想と制度的・法的改革運動」『日本中東学会年報』3(2): 1-42.

森伸生 2001. 「サウディアラビアの体制派宗教勢力」小杉泰編『サウディ・アラビアの総合的研究』142-180, 日本国際問題研究所.

横田貴之 2006. 『現代エジプトにおけるイスラームと大衆運動』ナカニシヤ出版.

