

第4章 北部ナイジェリアのムスリム・コミュニティとイスラーム改革運動

坂井 信三

はじめに

今日のセネガル、マリ、ニジェール、ナイジェリアなど、西アフリカ内陸のサヘルに位置する諸国のムスリムは、19世紀全体をとおして、相互に連動した激しいジハード運動を経験している。人々はその中で、それぞれの社会的・政治的・経済的条件のもとで、ムスリムとしての正しさを求めて論争し、戦争し、国家を形成して支配領域を分け合ってきた。その歴史は、これらの国々のムスリムにとって、植民地時代から独立以後現在にいたるまで、自らの宗教的、政治的な正統性をふり返るときの基盤になっている。

なかでも19世紀西アフリカで最大の政治体を形成したソコト・カリフ国を背景とする北部ナイジェリアのムスリムにとって、イスラームの宗教的価値観に照らした正統性を抜きにして、政治的・社会的正義を考えることは今日でもできない。それはたとえば、日本でも耳目を集めるようになったナイジェリアの「ボコ・ハラーム」の背景にも言えることである。「ボコ・ハラーム」については、過激な事件が起こるたびに中東のイスラーム主義テロ組織との関連を取りざたする報道が欧米のメディアを中心に流されたが、複数の人類学者やイスラーム研究者が指摘しているとおり、西欧的な教育システムと近代国家の統治体制への負担を拒絶するその宗教的・政治的主張に関しては、北部ナイジェリアの一般のムスリムの間に支持とはいえないまでも一定の共感があるという¹。

「ボコ・ハラーム」のような過激な集団が外部のテロリスト組織と何らかのつながりがあることは推測されるし、国際政治学やテロリズム研究の分野ではそうした論文が数多く見出される²。しかしこの報告ではその方向には踏みこまず、過激な運動が生まれてくる土壌を理解することを目的に、人類学とイスラーム研究の分野で着実な研究をおこなってきている論者たちに依拠して、植民地化から現在までの社会変化の中で、北部ナイジェリアのムスリムにとって宗教的・政治的正統性がどのように論じられ、理解され、追求されてきているのか、歴史人類学的に検討を加えてみたい。

もっともイスラームは、本来国境に分断されることのないムスリムのウンマを前提にしている。国際政治や地域研究は、国民国家に分れた現代世界の構造を前提にして地域の内／外を区分する。だがウンマを前提にして考えるなら、地域に根ざした観点から北部ナイジェリアのイスラームをとらえることと、地域をこえたイスラームの思想・運動の時空において彼らが自らのイスラームをどのように構築してきたかを問うこととは連続している。

このように、欧米中心に構想された世界秩序とはちがうランドスケープにおいてこの問題を考えることは、サハラ・サヘル地域のイスラームを国際問題として検討する本研究会に対しても、有益な示唆を提供できるだろう。

1. ソコト・カリフ国 (1809–1903)

19世紀以前のイスラーム世界の空間構造からいうと、北部ナイジェリアはサハラの南に広がるビラード・アッ・スーダーンの一部、中央スーダンに位置する。カノ年代記の伝える伝承によれば、14世紀にこの地のハウサ王国にイスラームを伝えたのは西スーダン（今日のマリ）のイスラーム商人だった。つまりその当時この地域はマグリブから西スーダンに広がるサハラ中西部の交流圏の末端に連なっていたと思われる。だが16世紀に西スーダンのソングアイ帝国が崩壊してサハラ中西部の状況が混乱すると、西アフリカのイスラームにとって中央スーダンのハウサ諸国からアガデスを経由してエジプトにいたるルートが聖地への巡礼路・遊学路として重要性を増してくる³。19世紀初めにソコト・カリフ国を興したフルベ人ウラマー、ウスマン・ダン・フォディオ (Uthman dan Fodio 1754?-1817) が、メッカ巡礼から帰ったアガデスのトゥアレグ人学者 (Jibril b. Umar) を介してエジプト・アズハルの改革主義的なスーフィズム復興運動に触れ、ハウサ諸王国のイスラーム改革を志したといわれる背景には、北部ナイジェリアのこのような地政学的な位置が関わっている。

当時北部ナイジェリアのハウサ諸王国はすべてイスラームを受容しており、王はイスラームであることを自認していた。改革主義的な教説を唱えて各地を巡回する説教師だったウスマン・ダン・フォディオは、一時ゴビルの王の庇護を受けたこともあったが、やがて王国の非イスラーム的な諸慣行を批難する彼と王との緊張関係が高まり、ウスマンは1804年頃辺地に移住して弟子たちとともにコミュニティを作った。この移住をウスマンは予言者の言行 (スンナ) に照らして「ヒジュラ」として意味づけた。この時期彼が執筆した著作『スンナの復興』 (*ihya al-sunna*) にも、同じ考えが一貫している。コミュニティにはウスマンの改革主義的主張に引かれた若い学徒が合流し、不可避免的に起こってくる彼らとハウサ王国の軍との衝突をウスマンは事後的に「ジハード」として正当化し、非イスラーム的な諸慣行を改めないハウサ王国をクフル (異教 *kufir*) とみなして攻撃した。その後ジハードはゴビルだけでなくケッピ、カツィナ、カノ、ザリア、ダウラなど他のハウサ諸王国に波及し、抵抗する王を撃破したり臣従させたりして最終的に1808年にソコトに首都においてソコト・カリフ国が成立することになる。

ここではその詳しい経過をたどる必要はないだろう。ただ、ムスリムを自認する為政者とそのイスラーム的正統性を批判する学者の対立、現状に不満をもつ若者の動員、為政者による暴力的弾圧が紛争をジハードに発展させていくことなど、北部ナイジェリアで反復されることになるイスラーム的反体制運動のパターンがすでにそこにあらわれていることに注意しておこう。あわせて、カリフ国建国をとおして一部の知識人だけにしか理解できないアラビア語文書以外に、アラビア文字で表記されたハウサ語やフルベ語の宗教文書が多数作成されるようになり、その朗読をとおしてイスラームの宗教的教説が文字知識のない一般ムスリムの間にも普及するようになっていったことも注意しておきたい。

2. 植民地カリフ国 (1903-1959)

ソコト・カリフ国は、ソコトのスルタンとその権威に服属する各地のアミールから構成されていたが、カリフ国は1900年ごろからルガード將軍率いるイギリス軍の侵略をうけた。軍備にあまりにも大きな差があったソコトは効果的に抵抗できず、最終的に1903年の戦闘に敗北し、スルタンは少数の部下を引き連れてソコトを脱出した。

残されたムスリムは、スルタンにしたがって逃避（ヒジュラ）すべきか、それともイギリスによって認知された新しいスルタンの下、ソコトにとどまって異教徒の支配を受け入れるか、大きく二派に分かれた。だが逃亡したスルタンが約1ヶ月後にイギリス軍の追撃を受けて落命したことがわかると、ヒジュラは現実的な方策ではなくなった。新しいスルタンは、ヒジュラを主張したグループの批判をかわしながら、ムスリムの住民に対してウンマは崩壊したのではなく異教徒の支配下でもなお正統に存続していることを示さなければならなかった⁴。

一方イギリスは、北部ナイジェリアのムスリムを軍事的に制圧することはできたが、かつてのソコト・カリフ国と隣接するボルヌを含む広大な「北部ナイジェリア保護領」を数少ない要員によって統治することはとうてい不可能だった。そこでルガード將軍は、イギリスの軍事的優位を前提条件に、既存の行政組織をほぼそのまま維持し、各地のアミール領の統治は従来どおりイスラーム法に則った慣行に従っておこなうことを認めた。

こうした両者の現実的な選択が一致したところに、イギリス統治下にあるカリフ国という間接統治体制が成立することになった。ただしこの体制の下で、カリフ国の中心だったソコトは多くのアミール領の一つとして位置づけられ、ソコトのスルタン（ハウサ語で *sarkin muslimi*）のタイトルは宗教的な権威としてのみ残された。

従来の研究では、この間接支配体制下におけるムスリムの相対的な自律が、植民地支配下で広範かつ急速に進んだイスラーム化に貢献したとされることが多い⁵。実際間接統治下

で、19世紀にジハードの波及した地域をこえて北部ナイジェリア全体にイスラームが普及したのは事実である。だが最近の研究でムハンマド・S・ウマルは、植民地時代の前半期の研究をとおして次のように考えている。すなわち、間接支配体制の構築において、イギリス側はムスリムに一定の自由を許したというよりは、統治のための必要からイスラームの諸制度を選択的に「取り込み」(appropriation)、あるいは「押さえ込み」(containment)、「監視する」(surveillance)というやり方で関与したのであり、それに対してムスリムの側も、場合により問題に応じて、イギリス側に「対決」(confrontation)し、あるいは「服従」(submission)し、「忌避」(avoidance)し、ときには「同盟」(alliance)したのであり、そのようなインタラクションの中で徐々に間接支配体制が形成されたのだということである⁶。

約60年間におよんだ植民地の間接支配体制は、北部ナイジェリアのムスリム・コミュニティを理解する上で基本的に重要なので、以下にイスラーム法と教育に関して多少詳しく見てみよう。

イギリス側はムスリムの軍事的反抗や奴隷の略奪・交易を力で押さえ込みながら、アミール領の権威構造を取り込み、その中で租税、司法、教育などの仕組みを利用し、監視の目を光らせつつ、少しずつ段階的に間接支配体制を形成していった。それに対してムスリムの側も、それぞれの問題にそれぞれの立場で様々な対応をした。

イギリス側は在来のシャリーア法廷を「現地の司法行政の見事な仕組み」として評価し、Native Court となづけて統治体制に取りこんだ。ただしその際、ヨーロッパの基準からみて残虐とみなされた身体刑は禁止された(極刑判決も当初は禁止されたが、後に認められるようになった。もっとも、目撃証言の条件の厳しさのために、実際に極刑判決が出されることはまれだったという)。他方、イギリス人にとってムスリムの司法体系は現地の慣習法よりも理解しやすいという理由から、非-ムスリム住民の多い地域にもシャリーア法廷が導入され、混乱を生む原因にもなった⁷。

一方ムスリムにとっては、間接支配体制がイスラーム的に正当化できるかどうかの問題だった。アミールたちにとっては、異教徒の支配下で権力を維持するという矛盾した事態に対して、イスラーム的正統性をどうやって確保するかに最大の関心があった。そこで彼らは事態を二元的に分離して対処した。たとえば宗教的には、植民地支配を現世の避けがたい試練とみなし、信心深い宗教実践に打ち込むことで来世における救いに最終的な価値を見出す、また法的には、イスラーム法の原則を前提とした上で、「必然性」(darura)、「タキーヤ」(taqqiyya)、「公共の利益」(mashara)などの諸概念を駆使しつつ異教徒の支配をやむを得ないものとして正当化する、などというやり方である。アミールの統治機構に与したイスラーム学者たちも、そうしたロジックによって異教徒支配の受容を支えた。しか

し植民地支配に関与していないウラマーたちは、もちろん異教徒支配とアミールの加担を批難した⁸。

間接支配体制下におけるもうひとつの大きな問題は教育だった。ソコト・カリフ国にはすでにクルアーン学校に基礎をおく教育制度が普及していた。イギリスはアミールの権威を維持し、一般のムスリムの間にイギリスに対する敵意が生まれるのを避けるために、北部ナイジェリアにおけるキリスト教ミッションの教育活動を制限し、そのかわり植民地権力の手で世俗教育を推進しようとした。1910年の報告書で、ルガードは教育の必要とその実現方法を以下のように論じている⁹。

- a. *Mallam* (ハウサ語。アラビア語とシャリーアの知識をもつウラマー) には、ハウサ語と日常英語を書くためにローマ字教育をほどこし、最終的には文語英語の読み書き、算術、地理を教える必要がある。
- b. 首長の子息には、初等教育をほどこし、英国国王に対する忠誠心を養い、誠実と正直の価値を身につけさせるために、寄宿制の学校で学ばせる。そうすれば、次世代の現地人支配者たちは、自らの宗教を棄てることなく、環境にそぐわないヨーロッパの諸観念や慣習に染まることなく、またムスリムの臣下の中であって影響力と地位を失うこともなく、啓蒙され、忠誠心に満ちた者になるであろう。
- c. 世俗ベースによる子どもの一般初等教育。これは住民の宗教的信条に敵対する宗教を教えることでムスリム住民の敵意をあおらないようにするためである。(以下略)

こうした方針のもと、教育体制は徐々に整えられていく。当初、首長の子弟が集められた学校は初等教育のみだったので、1920年代になるとその卒業者を対象とする高等教育機関 *Katsina College* が開設され、植民地期をとおしてエリートの教育を担うことになる。一方 1934年には *Native Court* のシャリーア法廷で働く官吏を養成する *Northern Provinces Law School* が設置され、スーダンから招聘された教師の下で近代的な体制による標準アラビア語と司法業務の教育がおこなわれた。

だが政治エリート養成の *College* と司法官吏養成の *Law School* との二分化は、ムスリムの社会にさまざまな反応を引き起こした。世俗教育と進歩的価値観を身につけた新しいエリートは、ハウサ社会で教育のある者に与えられてきた伝統的な尊敬と権威を受けることができず、他方近代教育を受けて植民地行政組織に雇用された司法官吏は、ハウサ社会の伝統的な教育体制の下で学んだために教育程度に見合った職を見つけられない伝統的なウラマーたちの敵意の対象になった。

一方子どもの初等教育もすんなりとは進まなかった。とくにイギリスが進めようとした男女共学に対しては、ムスリム側の強い抵抗があった。そのため初等教育は男女別学で始まったが、それも一部のエリートの子弟に限定され、かつ曲がりなりにも共学が受け入れられるようになるまでに約30年を要した。しかしたとえ教育を受けても、女性隔離の慣習のために女子の高等教育と就業に対する拒絶はきわめて根強かった。さらに一般のムスリムの間では、西欧的な教育に対する警戒心が容易に薄れなかった。植民地化の当初から一貫して、西欧式の教育はムスリムを改宗させイスラームを切り崩そうとするキリスト教徒の陰謀だという見方が、一般のムスリムに広く普及していたのである¹⁰。

間接統治は、確かに一面では北部ナイジェリアのイスラームの存立基盤を強化したといえる。だが以上のようなウマルの分析をとおしてみると、植民地＝カリフ国という矛盾した体制は、究極的には相容れない二重性に対する関わり方によって、ムスリムのウンマの中に、政治エリート、植民地官吏、司法官吏、反体制的なウラマーなどの対立するファクションを作り出したと同時に、宗教的知識をもつ者にとっても一般のムスリムにとっても、自分たちのウンマのイスラーム的正統性に関する疑念や懸念を、さまざまな形で抱かせる結果を生んだことが推測される。

それに加えてラストが指摘するとおり、キリスト教徒の侵入の時期はウスマン・ダン・フォディオのジハードの100年後、ヒジュラ13世紀の世紀末（西暦1885年）にあたっていたため、イスラームを革新するムジャッディドの出現や世の終わりを告げるマフディーの到来を期待する終末論的な雰囲気も、植民地下のムスリム・コミュニティの不安を助長したのである¹¹。

こうした中で、北部ナイジェリアではウスマン・ダン・フォディオ以来のカーディリー教団だけでなく、アル・ハジ・オマルがもたらしたティジャーニー教団、さらにはカノのアミールが1940年代にソコトのスルタンに対抗しようとしてセネガルから導入したティジャーニー教団の分派ニアスイッヤなど、スーフィー教団の活動が非常に活発化した。このようなスーフィー教団の隆盛は、スチュワートが考えるとおり、植民地支配下のムスリムにとってイスラーム法上のウンマの不安定さを儀礼的な信心によって信仰的、精神的に保証しようとする動きであったと解釈することもできるかもしれない¹²。

3. 独立とムスリム・コミュニティの内的・外的再編成

ナイジェリア連邦独立（1960年）前後の時代は、北部ナイジェリアのムスリム・コミュニティにとって、ソコト・カリフ国の敗北と異教徒支配への服従にも匹敵するような大変動のときだった。

連邦制による独立という観点からすると、西部州と東部州のキリスト教徒やその他の伝統宗教の信徒たちとともに北部州を構成することになったムスリムは、連邦制の下でイスラーム法を遵守するムスリムのコミュニティをどうやって維持すればいいかという問題に直面した。他方で彼らは、第2次世界大戦後の新しい国際秩序のもと、植民地時代には制限されていた中東アラブ諸国との交流に開かれることにもなった。こうした条件のもとで、彼らは新たなイスラーム改革 (*tajdid*) の必要性和可能性を自覚するようになる。それは大まかにいうと、北部ムスリムの間でのスーフィー教団の影響力をめぐる確執と、シャリーア施行をめぐる連邦レベルでの折衝として現れてきた。

(1) スーフィー教団をめぐる確執

1950年代から70年代のスーフィー教団をめぐる問題は、それをビドアとみなすワッハーブ主義的な運動との関連ではなく、北部ナイジェリアのムスリム・コミュニティが伝統的なイスラームを近代化すると同時に、宗教的帰属を異にする東部州・西部州に対して、どうやって内的・宗教的な一体性と外的・政治的な影響力を確保していくかという問題としてとらえると理解しやすいようである。以下、主にロイマイヤーの研究¹³を参照しながら経過をたどってみよう。

独立をひかえた英領ナイジェリア植民地が1954年に北部・東部・西部の三つの地域からなる連邦を形成したとき、北部地域の首相に就任したのはウスマン・ダン・フォディオの孫にあたるアフマド・ベロ (Alhaji Sir Ahmad Bello 1910-1966) だった。ソコトのスルタンに次ぐ *Sardauna* (戦争首長) の称号をもつ彼は、他地域の民族政党やキリスト教勢力に対抗して、北部の体制を維持するために1951年に結党された Northern People's Congress (NPC) の中心人物だった。NPCは、独立後の1966年、クーデターでアフマドが殺害されるまで、事実上ナイジェリア全体の政治を左右する勢力となっていく。

政党の設立とあわせて、アフマドは互いに対抗していたカーディリー教団とティジャーニー教団をまとめて北部地域のムスリムを団結させることを目的に、1960年代にソコト・カリフ国の伝統に訴える *Uthamaniyya* 運動をはじめ、1962年にはハウサ語によるイスラーム文献の出版、モスクの建設、イスラーム教育の推進などを目的にした *Jamaat Nasri al-Islam* (JNS ムスリム支持協会) を結成した¹⁴。

またアフマドは戦後の国際秩序におけるムスリム勢力のネットワークにも関わっていた。彼はナイジェリアのムスリムの代表としてイスラーム諸国を歴訪し、1962年にメッカで結成された World Muslim League (*Rabitat al-alam al-islami*) の設立メンバーでもあった。もともと彼自身は、政治エリート養成のための Katsina College の卒業生であり、地方行政研究

のためにイギリスに留学するほど英語には堪能でも、アラビア語はクルアーンを暗唱する基礎学力以上の教育を受けていなかった。そこで彼のイスラーム諸国での活動の右腕となったのが、アブバカル・グミ (Sheikh Abubakar Mahmud Gummi 1922-1992) である¹⁵。

ソコト地方の田舎町グミの司法官吏 (*alkali*) の息子に生まれたアブバカルは、父の下でクルアーンの基礎的学習を終えたのち公立の小学校に入学した。そこで才能を認められた彼は、植民地官吏への道を拓く Katsina College への進学を許された。だが彼はそれを辞退して、かわりに 1943 年に Northern Provinces Law School に進学し、イスラーム法を学んで司法官吏になる道を選んだ。つまり彼は、伝統的なイスラーム教育を背景にしつつ、近代的教育システムのもとでイスラーム法を学んだ新しい世代の学者として自己形成して行くのである。

ソコトの地方都市で仕来りどおりに礼拝をおこなっていたイマームの振る舞いをシャリーアに照らして批判した彼は、その論争をつうじて 1950 年代から批判精神にとんだ若い学者として頭角を現し始める。その後もアブバカルは School of Arabic Studies (Northern Provinces Law School から名称変更) でアラビア語とイスラーム法の研鑽を積み、1954 年にスーダンの大学 (Bakhl ar-Ruda College of Education) に留学する。そしてスーダンからメッカ巡礼に赴いたときに、同じくメッカに来ていたアフマド・ベロと出会ったのである。アフマド・ベロはアラビア語に堪能なアブバカルをともなってアラブ諸国を歴訪し、独立後 1962 年には、彼をシャリーア法廷の上級審として設置される予定だった北部ナイジェリア上級シャリーア法廷の Grand Kadi に選任した¹⁶。

ところが 1966 年、最初のクーデターでアフマド・ベロとその盟友であるアブバカル・バレワ連邦首相 (Abubakar Tafawa Balewa、北部州 Bauchi 出身のハウサ人ムスリムで、アフマド・ベロとともに NPC の創立メンバー) が殺害される。この事態は、アブバカル・グミにとってイスラームの司法制度改革の後ろ盾を失っただけでなく、北部州のムスリム全体にとっても連邦レベルでのムスリムの政治的影響力に強い危機感を抱かせることになった。こうした状況下で、アブバカルは北部ナイジェリアのムスリムの政治的結束にとって、対立を続けるスーフィー教団の「セクト主義」を大きな障害とみなすようになる。1967 年のラマダンにおいて、彼はラジオで放送されるタフシールを利用してスーフィー教団に対する批判を開始し、ハウサ語の新聞にも論説を発表した。一連の批判は教団側の強い反発を引き起こし、アフマド・ベロの創設した JNI は分裂してしまう。

アブバカルは宗教的にもスーフィー教団に対する批判を強め、1972 年に『シャリーアにもとづく正しい信仰』 (*al-Aqida al-sahiha bi-muwafaqat al-shari'a*) と題する著作をアラビア語で出版してスーフィー教団の信仰と儀礼をビドアとして批難し、1978 年にはそのハウサ

語版『イスラームとそれを破壊するもの』を著した。同じ年、彼はイスラーム大衆の動員を目的に「ビドア排除とスンナ確立のための結社」(*Jamaat Izalat al-Bida wa Iqamat al-Sunna* ハウサ語で *Yan Izala*) を組織した。これをきっかけに、北部ナイジェリアの各地の村々やモスクで、スーフィー教団員とヤン・イザラとの暴力的な衝突が起こるようになる。カーディリツヤであれティジャーニツヤであれ、スーフィー教団はウスマン・ダン・フォディオ以来アミールたちの政治権力と深く結びついていたので、それを攻撃するヤン・イザラの活動は宗教的批判であると同時に既成の政治勢力に対する攻撃でもあった¹⁷。

ロイマイヤーによると、スーフィー教団をビドアとして攻撃するヤン・イザラの宗教的な主張が大衆的な支持を得た背景には、それが一般イスラームの信仰と生活に新しい社会的オリエンテーションを提供したことがあった。たとえばヤン・イザラは、高額の出費がかかるために一般のイスラームの悩みの種だった婚資の慣習や命名式の儀礼をシャリーアから見て根拠のないものとして否定し、教団シャイフの古い宗教的権威を否定して新しい教育システムの導入を主張した。そのためヤン・イザラの主張は、年長のシャイフに反抗する若者、より良い教育と社会進出を願う女性、宗教行事への出費に悩む貧困層に訴えるところがあったのである¹⁸。

もっともヤン・イザラとスーフィー教団の確執はその後沈静化に向かう。その最大の要因は、イスラーム同士の行きすぎた争いは連邦レベルでのイスラームの利害をそこないかねないという懸念が、為政者の間にも一般のイスラームにも広まったことにある。とくに 1980 年代の一連の *Mai Tatsine* の争乱による混乱（後述）は、ヤン・イザラに過激な戦術を放棄させることになった¹⁹。

アブバカル・グミによるこの運動を見ると、いくつかの点で 19 世紀以来のイスラーム改革運動の流れを継承すると同時に、20 世紀の世界の動きとも連動していたことがわかる。彼の学歴とキャリアには、伝統的な面と近代的な面が混在している。彼は伝統的なバックグラウンドをもちながら近代的な教育システムの中で自己形成したイスラーム法学者であり、同時にエリートであるアフマド・ベロとの関係では、為政者を補佐する伝統的なウラマーの立場を継承していた。しかしアフマド・ベロの死後、彼の活動の基盤はエリートから大衆に大きく転換する。その際、宗教言語としてのアラビア語ではなく大衆に直接働きかけるハウサ語の新聞・ラジオなどのメディアを活用し、西欧的な規約をそなえた結社を組織するなど、明らかに近代的な手段を用いて大衆的な動員をはかる手法が目立っている。

またとくに興味深いこととして、彼がアフマド・ベロの片腕として活動する中でナイジェリアとサウジ・アラビアとの間に太いパイプが生まれ、これをとおしてワッハブ主義的な改革思想と巨額の資金がナイジェリアに導入されたことである²⁰。ヤン・イザラの運動

自体はサウジのワッハーブ主義や湾岸諸国のダアワから生まれたものではないが、その中で育ってきた次の世代の運動家たちは次第に中東とのつながりを強化していき、その中から後述の *Ahl al-Sunna* のようなサラフィー主義的なグループが生まれてくるのである。

(2) シャリーア施行をめぐる論争

先に述べたように、間接支配下のカリフ国でシャリーアは民法のみならず刑法も含めて施行されていた。しかしナイジェリア連邦の独立のためには、北部のイスラーム的司法体系を連邦の司法体系の中に位置づけ直すことが不可避の条件だった。そこでアフマド・ベロの主導の下で他地域との妥協がはかられ、首尾よく独立は成功した。だがこの問題はその後のクーデターと長引いた政治的混乱のために尾を引き、結局 2000 年代初めの北部諸州のシャリーア再導入とそれともなう争乱に結びついていく。以下では、2000 年代のシャリーア導入の経緯をふり返る資料集を編纂した法学者フィリップ・オスティアンに依拠して、経過を概観しよう²¹。

独立をひかえた 1950 年代末、北部地域政府は司法制度改革の必要を認識していた。それは首相アフマド・ベロの 1958 年の演説からも読みとれる。とくに彼はシャリーア刑法の廃止を、「北部政府の自治とナイジェリアの独立という新しい時代の夜明けにあって、北部の発展のために不可欠の譲歩」と位置づけていた。

そのため彼は、リビア、パキスタン、スーダンに司法制度調査団を派遣し（1957 年）、北部ナイジェリアの政治家やイスラーム法学者だけでなく、他地域の政治家や Native Court の司法官、イギリス人の行政官、法律家を含むパネルを設置して北部ナイジェリア司法制度の調査とその改善のための勧告を求め（1958 年）、そうしてできた素案を「ムスリムの宗教に矛盾し、それゆえにその信仰をもつ人々に受け入れられないことが何ひとつないことを認めて満足するように」、北部地域のウラマー代表団の協議に付した（1959-60 年）。このような準備をとおしておこなわれた司法制度改革の成果は、「1960 年合意」としてまとまった²²。

この「1960 年合意」の要点は、シャリーアのうち刑法の廃止を受け入れるかわりに、それ以上のいかなる控訴も認めない最終審級としてシャリーア上級法廷を北部地域向けに設置すること、さらに連邦最高裁判所の控訴部門に北部地域のシャリーア法廷のカーディーの席次を確保することにあつた²³。つまりこの合意によって、アフマド・ベロに代表される北部ムスリムの政治エリートは、近代的な独立国家への加盟とそれによる発展を手に入れる（北部は資源も産業もほとんどなく、東部の石油や西部の輸出農産物からの収入に依存せざるを得ない）と同時に、ウラマーやムスリム住民に対しては、ソコト・カリフ国以

来の北部のイスラーム的正統性が守られていることを示す必要があったのだと、解釈できるだろう。

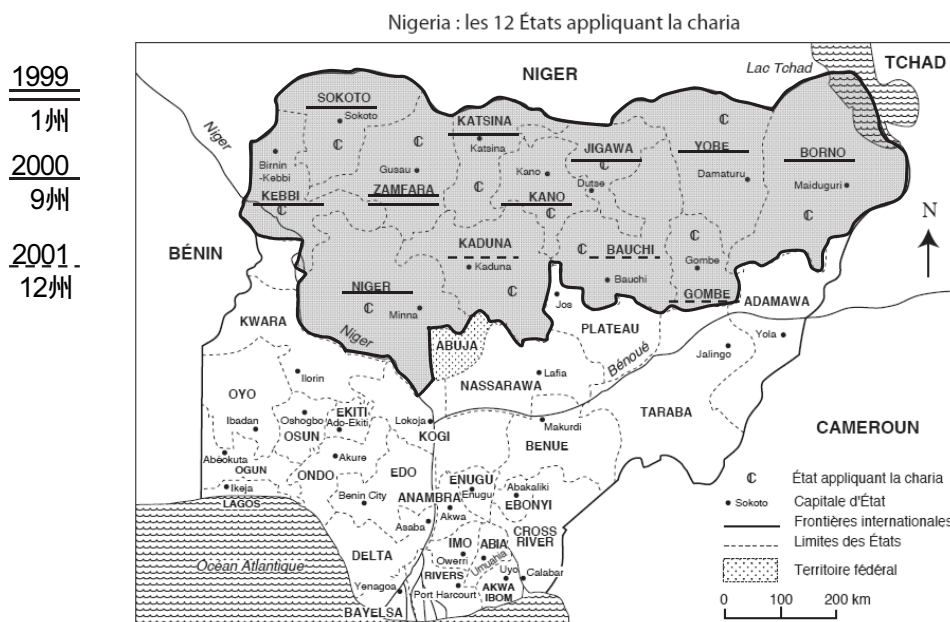
これに対して、当初は東部や西部の住民の間に、この「合意」は北部全体を完全にイスラーム化しようとするものではないかという危惧があった（商業の発展とともに北部にも東部出身の多くのイボ人クリスチャンが移住していた）が、1960年代前半にはその疑念も薄らいでいったという。ところが反対にイスラムの側では不満が潜在し、1970年代半ばには、「合意」は重大な間違いだったという認識が北部のイスラムの間に広がっていったという。

その背景には、イラン革命やアラブ諸国におけるイスラーム復興運動という世界的情勢の影響だけでなく、ナイジェリア国内の状況の悪化があった。ひとつは第2次共和制の下1970年代末の選挙と憲法制定の過程で、内部分裂のために北部イスラム勢力がクリスチャン勢力に敗れ、「1960年合意」で北部イスラムに約束されていた特典がほとんどすべて反故になってしまったこと、もうひとつはナイジェリアの政治状況が年を追うごとに悪化していったことである。1966年のクーデター、その後1970年まで続いたビアフラ内戦、そして軍事政権下での腐敗の蔓延と治安の悪化など、独立時の希望は無残に破られ続けたのである。

そうした雰囲気の中で、若い世代のウラマーたちはイギリスの間接統治と独立への過程を見直し、アフマド・ベロはだまされて（あるいは不本意に）、イギリスによって底意のある不法な「合意」を強いられたのであって、間接統治から独立までの半世紀をとおしてシャリーアは徐々に「弱体化され」、「麻痺させられ」ついに廃止されるにいたったのだという解釈をとるようになっていく。そこから、たんに司法制度の改革のためではなく、かつてのイスラム政治エリートの過ちを正し、「社会を改革し、規律ある国民を育成し、この国に蔓延する犯罪と戦う」ためにシャリーアに復帰すべきだという論調が、若いウラマーたちのあいだに生まれてくるのである²⁴。

このような見解は、80年代から90年代をとおして、ウラマーだけでなく広く一般のイスラムにも共有されるようになっていく。ラストによれば、90年代末には、政治の腐敗、統治の劣化、法治の崩壊、富の追求、アルコール・売春・犯罪・強盗などあらゆる社会の害悪は、西欧の支配によってもたらされたもので、そこから抜け出すには神の法であるシャリーアに復帰する以外に方法がないという認識が、広く深く、民衆の間に浸透していった。その結果、1999年オバサンジョ大統領による民主化のもとでおこなわれた地方政府選挙において、ザムファラ州の知事候補者が刑法を含むシャリーアの再施行を公約にあげたとき、ソコトのスルタンをはじめ北部諸州の政治エリートたちはごく冷淡な反応しか示さなかつ

たのに対して、ムスリム大衆からはきわめて大きな反響が起こった。そのために北部諸州の政治家たちは、住民の支持を失わないために次々と雪崩を打つようにシャリーアの再導入に踏み切らざるを得なかったのである²⁵。



シャリーアを再導入した北部12州
(M.-A. Pérouse de Monclos, “Boko Haram et le terrorisme islamiste au Nigeria”の図を一部修正)

だがこのシャリーアの再導入も、現実の政治においては、クリスチャン住民とのたび重なる衝突、欧米諸国や人権団体・フェミニスト団体の批難、大統領の介入、そして政治家の及び腰によって骨抜きにされざるを得なかった。後に見るようにその失望と怒りが、イスラーム改革運動の過激化の背景にあるのである。

4. ヤン・イザラの分裂とワッハービー・ダアワ

北部のムスリム大衆の間に深い不満が鬱積していく 1980 年代から 90 年代は、イスラーム改革運動を担う集団にとっても再編成の時代だったようだ。ここではロイマイヤーとブリガリアの研究²⁶にもとづいて、アブバカル・グミの始めたヤン・イザラ運動の分裂と中東のワッハービー・ダアワとの接触による新しい集団の出現について概観しよう。

(1) ヤン・イザラ内の世代間対立

アフマド・ベロが始めアブバカル・グミが展開したヤン・イザラの運動は、前述のよう

にイスラームを近代化することによって独立ナイジェリア連邦における北部ナイジェリアの政治的プレゼンスを確実にしようとするものだったと見ることができる。この運動は大衆的な支持を獲得したが、他方では、そのような近代化をイスラームに敵対するものと見る反感は、ソコトのスルタンを含めた既成の政治エリートだけでなく、政治的・宗教的に急進的なグループの間にも見られた。北カメルーン出身のムハンマド・マルワ (Muhammad Marwa Mai Tatsine 「拒絶の師」とあだ名された) によるヤン・タチネ (Yan Tatsine) の運動はその代表的なものである。

ムハンマド・マルワの主張は、クルアーンの章句に即して、洋服、腕時計、自転車などあらゆる西欧的＝近代的なものを拒絶するだけでなく、日に5度の慣習的な礼拝方法もビドアとして拒絶する極端なものだった。そのためそれを異端として批難する既成のウラマーとの抗争が激化する。1980年12月にヤン・タチネは暴動を起こし、カノの金曜モスクを占拠した。その鎮圧のために重火器を装備したナイジェリア国軍が出動し、数日間で6000人の死者を出すほどの大争乱となった²⁷。

こうした状況が、ヤン・イザラに過激な戦術の転換を促したことは先述したとおりである。それに加えて1987年の国政選挙で、ムスリムが優勢のはずのミドル・ベルト地方でペンテコスト派の台頭によって力を得たクリスチャンに敗北するという結果を受けて、相互にタクフィールしあっていたアブバカル・グミとスーフィー教団の代表は1988年に公式に和解した。さらに1992年のアブバカル・グミの死去もあって、ヤン・イザラの政治的活動は表面的には抑制されることになった²⁸。

だが1990年代はヤン・イザラ内部での世代間対立が顕在化してきた時期でもある。ヤン・イザラは北部ナイジェリアのイスラームを近代化する目的で、数多くの学校を設立しアラビア語教育を推進していた。ところがこの新しいシステムによって教育を受けた新世代の若者たち、中でもヤン・イザラの支援でサウジ・アラビアに留学し高等教育を受けて帰国した若者たちに対して、ヤン・イザラは職を提供する道筋をもっていなかった。もともとヤン・イザラは、伝統的なウラマーに対抗してグループの主張を大衆に広める説教師 (ハウサ語で *Masu waazi*) の活動によって拡大してきたが、その役割もいまだに第一世代の人々によって占められている。そのため第二世代の学者たちの中には、ヤン・イザラを離れて新たに独自に学校を始め、支援者を得てモスクを開き、あるいは外国の支援を受けてNGO活動を始めるものが出てきた²⁹。

その代表的な人物に、アミヌッディーン・アブバカル (Aminu d-Din Abubakar 1947-) がいる。カノに活動拠点をおいた彼は、2000年のシャリーア再導入の際に、シャリーアの施行状況を監視し、違反者を摘発するカノ州ヒスバ委員会を立ち上げ、その議長になっていた

る。同様に非常に多くのヤン・イザラ二世世代の若者たちは、同時期に北部の各州でヒスバの民兵、ヤン・ヒスバ (*Yan Hisba*)³⁰としてシャリーアの施行を監視したのである。ロイマイヤーが指摘するとおり、1980年代に過激路線を放棄したヤン・イザラから、こうしてふたたび過激な路線に向かう動きが出てくる³¹。

(2) ワッハービー・ダアワとの接触

カノのヤン・ヒスバの中心となったグループは、1990年代初めにヤン・イザラから分離したアフル・スンナ (*ahl al-sunna*) とよばれる集団だった。このアフル・スンナという集団は、ヤン・イザラの主張を受け継いでビドアを否定するが、1980年代の失敗を受けて北部ムスリム全体の結束と国政への積極的な参加も主張していた。1999年に北部諸州で最初にシャリーア再導入に踏み切ったザムファラ州の知事は、実はこのグループと非常に近い関係にあり、カノでもシャリーア再導入に際してこのグループが積極的に動いたという。つまりアフル・スンナは、ヤン・イザラをめぐる対立がムスリム・コミュニティ内に引き起こした分裂に対して、シャリーア再導入という新たな政治運動を契機にムスリム大衆の広範な不満を吸収することで、北部ムスリム全体を再結集しようとしたということができよう³²。

さてこのアフル・スンナの中から、後のボコ・ハラームが出現してくるのだが、その前にアフル・スンナと中東のワッハービー・ダアワとの関連を見ておこう。

カノのヤン・ヒスバの中心メンバーの一人に、ジャアファル・マフムード・アダム (*Ja'far Mahmud Adam 1961/2?-2007*) がいる。彼の学歴と経歴からは、ちょうどアブバカル・グミのそれが独立前後の若い学者のおかれていた状況をよく反映しているのと同様に、70年代・80年代の社会的・文化的状況が読みとれる³³。

彼の少年時代、北部のムスリムの多くはいまだに子どもを公立学校に送るのを嫌っていた。そのため彼はまず出身地の伝統的なクルアーン学校で基礎的教育を受け、1978年にはクルアーンの暗唱を完成させている。その後大都市であるカノに出て、施しを受けながらクルアーンの勉強をする学徒 (*almajiri*) の生活をした。しかし70年代には北部でも西欧式の教育を身につけることが職業獲得のために必要になっていたため、彼は公立の夜間学校に通って西欧式の初等教育を修めた。一方ちょうどその頃アブバカル・グミのヤン・イザラに接触した彼は、生きたアラビア語でイスラームの知識を学びたいという動機からカノのエジプト文化センターでアラビア語を学び始めた。その後公立の中等学校に進学した彼は、並行してカノのウラマーたちの講義に出席するだけでなく、ヤン・イザラの活動に触れてアブドゥル・ワッハーブの *Kitab al-Tawhid* のようなワッハーブ主義の基礎文献にも

親しむようになっていく。

彼が若いイスラーム学徒として頭角を現していくきっかけは、1988年クルアーン朗唱の全国大会で優勝し、さらにサウジ・アラビアでの世界大会で3位に入賞したことだった。これは彼個人の業績であるだけでなく、近代的教育システムの導入を主張していたヤン・イザラの運動方針の成果とも評価された。その結果、彼はサウジ・アラビアの国策として世界各地にワッハーブ主義のメッセージを伝える使命 (*daawa*) を帯びてナイジェリアを訪れ、優秀な学生を捜していたサウジの学者の面接を受け、Islamic University of Medina に入学を許されることになる。こうして彼は1993年学士の学位を得てカノに帰り、イザラの説教師としてかつワッハーブ主義のメッセンジャー (*wahhabi da'i*) として活動し始める。1990年代末には、彼はアフル・スンナの中心人物として、また同時にロンドンに拠点をおきアフリカ大陸における近代的アラビア語教育を推進するサウジ・アラビア系の NGO、*al-Mutada al-Islami* のナイジェリアにおける代表者として幅広く活動し始める。

ブリガリアがまとめているとおり、ジャアファル・マフムード・アダムの学歴からは、ナイジェリアのローカルで伝統的なイスラーム教育と近代化されたグローバルなイスラーム教育とを橋渡しする、20世紀末の若いイスラーム学者の姿が浮かびあがってくるだろう³⁴。

5. アフル・スンナとボコ・ハラーム

(1) シャリーア再導入後の幻滅

上述のようにアフル・スンナは2000年の北部諸州におけるシャリーア再導入に重要な役割を果たしたが、実際のシャリーアの施行は彼らが期待したようには進まなかった。

カノではシャリーアは2000年に再導入されていたが、アフル・スンナは2003年のカノの知事選挙で、現職の知事を汚職の嫌疑ばかりでなくせつかく再導入されたシャリーアの施行に積極的でなく偽善的だとして攻撃し、新知事の選出に力を尽くした。その結果、アフル・スンナを代表するジャアファル・マフムード・アダムは新知事のもとでカノ州ヒスバ委員会のメンバーになり、政権を支える学者の一人になる。だが予想されるとおり、政治の内実を知るにつれてジャアファルは幻滅し、委員会運営の不正を非難して結局委員を辞任することになる³⁵。

後にボコ・ハラームを組織することになるムハンマド・ユースフ (Muhammad Yusuf 1970-2009) も、これと並行した経験をしている。彼自身はジャアファルのような高学歴でなくほとんど独学で学んだ人物のようだが³⁶、アフル・スンナのメンバーで一時期ジャアファルの弟子の一人でもあった。2000年代初めにはボルノ州の州都マイドゥグリでワッハービー・ダアワの説教師として活動し、シャリーア再導入を主張するアフル・スンナの

キャンペーン・メンバーとして北部各地を巡回し³⁷、一時期ボルノ州のヒスバ委員にも就任している³⁸。だがジャアファルと同様に、シャリーア施行後、腐敗、欺瞞を理由に地方政府に対する批判を強めていく。

このようにジャアファル・マフムード・アダムとムハンマド・ユースフはアフル・スンナによるシャリーア再導入運動の経験を共有し、その後地方政府の批判に転じたことでも共通しているが、やがてその批判の方向は大きく違ってくる。それぞれの主張には時間の経過とともに変化あるいは成長があるが、ここでは両者を対比することを目的に単純化して示そう。

ムハンマド・ユースフは、西欧から移入されたものである近代国家の統治システム全体が非イスラームのものであり、近代国家は偶像崇拜である、したがってムスリムが政府のために働くことはハラーム（禁止行為 *haram*）であると主張する。また近代科学の知識とそれを教える近代的教育システム（ハウサ語で *boko*）もクルアーンの教えに一致せず、ハラームである。ヤン・イザラやその他のイスラーム団体が運営する近代的学校も同様である³⁹。

こうした主張自体は、先に述べた植民地時代以来多かれ少なかれ北部ナイジェリアのムスリムに広がっていたことであり、とくに目新しい主張ではない。ユースフの主張はそれにサラフィー主義的な表現を与え、かつ単純化・極端化したものに過ぎない。ただ、ウマルの表現を借りれば、北部ナイジェリアの競争の激しい「宗教市場」において大衆の支持を獲得するためには、そのような極端な単純化が求められたのだろう⁴⁰。ブリガリアによれば、ムハンマド・ユースフのこうした極端な主張は、地方政府がシャリーア再導入にもかかわらずそれを不十分に、あるいは不誠実にしか施行しようとしないうという多くのムスリムの不満、幻滅に訴えるところがあったのである⁴¹。また世俗的な近代的教育とイスラームの宗教教育との対立だけでなく、イスラームの内部でも近代的な教育と伝統的な教育という形で分裂している北部の教育事情の下で、就業機会に恵まれず不利な立場におかれた多数の低学歴の若者たちのいらだちを、ユースフの主張がすくい取っている面も見逃せないだろう⁴²。

それに対してジャアファル・マフムード・アダムは、政府に対しても教育についても、より現実的な、修正主義的な姿勢を示している。彼はムハンマド・ユースフが非イスラーム的な政府の即時かつ全面的な排除を主張して過激な運動に走ると、その運動方針を厳しく非難するようになる。アダムは、イスラーム的政府の樹立は当然必要だが、国家の諸制度をイスラーム化していくためには、長期にわたる戦略が必要であるとして、そのためにはまず近代的統治システムの邪悪さを明らかにし正していくべきであり、そのためには近

代的教育を身につけたムスリムが政府の内部にいて働くことが必要であると主張する。そして政府に雇用されるためには近代的な高等教育を受ける必要があるし、近代的教育システム（たとえば男女共学）がイスラーム的でないとしても、その知識には有益なものが含まれており、ムスリムはそれを正しく活用すべきであるとする⁴³。こうした姿勢には、サウジ・アラビアの援助で近代的な高等教育を受けたサラフィストのエリートである彼の、政治と教育に対するスタンスがよく読みとれるだろう。

（2）ボコ・ハラームの出現

2000年代初頭の北部ナイジェリアには、これ以外にももちろん多様なイスラーム団体があり、さまざまな意見が戦わされていたはずだが、ここではアフル・スンナから現れてきたジャアファル・マフムード・アダムとムハンマド・ユースフという二人の対照的な活動家の確執と、それをとおして後者がより過激になっていく経過を追うことに関心を絞ることとする。ただし2000年から2009年頃までのボコ・ハラームの動向については情報が錯綜しており、確実なことはわからないことをことわっておく。

ブリガリアによると、シャリーア再導入後のボルノ州で、地方政府の姿勢に不満をもつ若者たちが、2002年に州都マイドゥグリのアフル・スンナの活動拠点であったモスクに独自のコミュニティを形成した。これがユースフの分派 *yusufiyya* の始まりである⁴⁴。

他方、2003年12月末、ボルノ州の隣のヨベ州の二つの町で警察署が襲撃され、建物が占拠される事件が起こった。これに対して、ナイジェリア警察と軍が共同作戦で攻撃をかけ、多くのメンバーを殺害した⁴⁵。当時この集団の正体は明らかでなく、ナイジェリアのメディアはそれを「ナイジェリア・タリバーン」と呼んだが、その生き残りがムハンマド・ユースフのグループに合流したともいう⁴⁶。

この事件をきっかけとして、シャリーア施行に不満をもつ若者たちがさらに結集し、マイドゥグリのアフル・スンナのサラフィー主義的主張の先鋭化が進む中で、2004年にムハンマド・ユースフを中心に「イブン・タイミーヤ・モスク」と名づけられた新しいモスクを拠点に、*Ahl al-Sunna li'l Daawa wa'l-Jihad* 「ダアワとジハードのためのアフル・スンナ」が結成される⁴⁷。一方、彼らの過激な活動がメディアをとおして報道される過程で、「ボコ・ハラーム」(*boko* 西欧的・近代的な教育システム、*haram* 禁止) という通称が使われるようになっていく。この通称はいかにもキャッチーなので欧米のメディアでも広く使われるようになる。だが彼らの主張の中心は、ナイジェリア国家とその統治システム全体を否定するところであり、それだから彼らが「ジハード」という語を組織名称に入れていることを忘れてはならない⁴⁸。

さてボコ・ハラームがたびたび警察を襲撃して武器を奪うなど、活動を過激化させていくにつれて、ジャアファル・マフムード・アダムとムハンマド・ユースフとの論争も次第に激しくなっていく。その詳細には立ち入らないが⁴⁹、最終的に2007年4月のバウチでの集会で、アダムは公立学校と政府での雇用は許容される (*halal*) べきであることを詳細に論じ、ムハンマド・ユースフの無知、無学を激しく非難した。そしてその翌朝、彼は自動小銃をもった一団に襲われて死亡したのである。

この暗殺がだれの仕業なのか、事件当時はさまざまな憶測が流れた。イザラと対立するスーフイー教団、アダムが批判を強めていたカノの知事、アダムが代表を務めていたサウジ・アラビア系のNGO *Muntada* のテロリストとのつながりを疑っていたCIAなどである⁵⁰。だが、やがてそれがボコ・ハラームの仕業だったことが広く認識されるようになる。こうした事実関係を見ると、ボコ・ハラームはもともと北部ナイジェリア地方政府の正統性を問うムスリム・アクティヴィスト間の路線闘争をとおして過激化していったのであって、したがって当時はその活動地域も北部ナイジェリアをこえることがなかったことがわかる。どちらかといえばアダムよりの立場で書かれた論文 “The Popular Discourses of Salafi Radicalism and Salafi Counter-radicalism in Nigeria” (*Journal of Religion in Africa*, 2012) を発表した著者(ウマル)が、報復を恐れて論文を匿名で投稿したのもそのような背景からだと理解できるだろう。

またボコ・ハラームの特徴のひとつに、警察・治安部隊に対する強い敵意がある。多くの論者が指摘しているが、その原因の一端は警察・治安部隊による暴力的で行きすぎた弾圧にある⁵¹。ナイジェリアの軍と警察による暴力行為には長い歴史がある。ラストによれば、1966年の最初のクーデターのあと植民地時代から続いていた *Native Court* の警察は廃止され、ナイジェリアの警察 (*NPF Nigerian Police Force*) はすべて連邦政府の管理下におかれることになった。現行憲法では、地方あるいは州警察の存在は認められておらず、警察の全組織は連邦レベルで編成される。そのためたとえ地方の警察署でも、地元出身ではなく必ず他所から来た警察官が配置される。軍の治安部隊も同様である。そのため警察官は地方社会に対する忠誠心を育みにくく、反対に地方の住民は警察によって法的に保護されているという感覚をもてないのである⁵²。こうした状況下で、警察官は日常的に住民をいじめ、脅し、賄賂を取りもする。また相手が武器を持っているだけで問答無用で発砲する傾向がある。規模の大きい争乱には戦車を含む重火器を装備した軍の治安部隊が投入され、そのたびごとに多数の死傷者が出る。ブリガリアの指摘するとおり多くの一般のムスリムにとって、警察と治安部隊は不法で恣意的な法・治安制度の目に見える権化なのである⁵³。

(3) ムハンマド・ユースフの殺害とボコ・ハラームのさらなる過激化

ボコ・ハラームは2009年7月の警察による大規模な攻撃まで、ナイジェリア国外のメディアにはほとんど知られていなかった。この攻撃は、彼らがモスクに武器を集積しているという情報にもとづいて警察が捜査を開始したことがきっかけで起こった。それまでの間に彼らは何度も警察官や警察署に小規模な襲撃をして武器を奪っていたのである。

マイドゥグリのボコ・ハラームの拠点に対しておこなわれたこの攻撃では、700人から1000人の死者が出たといわれる。その過程でムハンマド・ユースフはナイジェリア軍に逮捕され、警察に引き渡された後、殺害された。これによってボコ・ハラームの支持者は四散し一時姿を消した。ロイマイヤーによると地下活動化したこの時期に、ボコ・ハラームは正式名称をそれまでの *ahl al-sunna wa-l-jama'a wa-l-hijra* から *Jama'at ahl-al-sunna li da'wa wa-l-jihad 'ala minhaj al-salaf* (ロイマイヤーによる英訳 *the community of people of the Sunna who fight for the cause [of Islam] by means of jihad according to the method of the Salafi*) とし、20人の評議員 (*shura*) による集団指導体制に移行したという⁵⁴。

2010年9月にバウチの刑務所襲撃によって再登場したとき以降、グループの性質と戦略、そして攻撃の規模ははっきりと変化する。これ以降ボコ・ハラームの襲撃対象はアダマワ、バウチ、ゴンベ、カドゥナ、カノ、ヨベ、プラトーなどの北部州だけでなく、連邦首都のアブジャにもおよび、襲撃の対象も警察署や軍事施設だけでなく国連事務所、キリスト教の教会などに広がり、戦術も自殺爆弾を使った無差別攻撃になる。それにもなると死傷者数もずっと多くなるのである⁵⁵。

この変化を、ナイジェリアの National Defence College の研究員 F. オヌオハは *Islamic Insurgency* から *Domestic Terrorism* への移行と性格づけている。確かにこれを政治運動として見るならそのような性格づけが可能だろう。だがイスラーム改革運動の論理からいえば、これは地方政権のイスラーム的正統性に対する批判にもとづく体制内の反体制運動（したがって不法な政権からヒジュラする）から、地方政権だけでなく連邦政府をも相手にしたジハードへの転換だと見ることもできる。ロイマイヤーが指摘するとおり、ジハードの語を含む正式名称を宣言することによって、ボコ・ハラームは自らの定義するイスラームとスンナを盾に、すべてのイスラームの敵と戦う最高の宗教的、政治的権威を自らに付与したということになるだろう⁵⁶。

おわりに

以上のような経過をたどってくると、ナイジェリアのイスラーム改革運動にともなう混乱は今後も繰り返しおこってくるだろうという何人かの研究者の指摘には、それなりの論拠があると思われてくる⁵⁷。ウスマン・ダン・フォディオによるソコト・カリフ国の建国、イギリスによる植民地化と間接支配、そして独立後の政治的混乱による「1960年合意」の破綻、こうした動きの連続の中で、北部ナイジェリアのムスリムにとって政府のイスラーム的正統性をめぐる問題は、今日ますます深刻化しているのかもしれない。

シャリーア再導入に関するオスティアンの研究は、その点で興味深い観点を提供してくれる。彼によれば、「1960年合意」の成立過程やその後の白書などを見ると、当時ナイジェリア独立をひかえた様々な立場の人々が、努力を重ねて現実的な妥協案をつくろうとしたことが分かる。ところが独立以降の国家運営の失敗の結果、次世代の若いイスラーム学者たちが歴史を見直すなかでその評価は変わっていった。彼らはナイジェリア国家の失敗の原因をイギリスによる植民地支配に転嫁し、さらにそれをキリスト教徒の陰謀に結びつけていく⁵⁸。こうした歴史の再解釈によって、イスラーム的正統性に対する要求はますます純化され、内旋的に強化されて来ているように見えるのである。

以上の検討から、最後に政策上の提言をしてこの報告を閉じることにしよう。現代の国際政治においては、とくに2010年以降のボコ・ハラームのような過激なイスラーム主義運動は「テロリズム」という問題構成のもとでとらえられることが多い。そこからグローバルなテロリズム集団間の連携の懸念がみちびき出され、さらに国際的な軍事的対応がみちびき出されることが多い。マリ北部の紛争におけるマグリブ・イスラーム諸国のアル・カーイダ (Al-Qaida au Magreb Islamique, AQMI) AQMIの例のように、そうした連携があることは多かれ少なかれ事実だろう。だが本報告で詳細に論じたように、現在過激化している運動にも現地の社会における長く深い歴史的背景がある。もしそうした経過に対する理解と対策なしに国際社会が武力を行使するなら、たとえその運動を抑え込むことができても、また次に同様の運動が生じてくるのを食い止めることができないだけでなく、運動そのものをますます国際的な紛争へと成長させてしまう恐れがある。シリアとイラクにまたがる「イスラーム国」はその一例ではないだろうか。ボコ・ハラームの活動が隣国カメルーンに広がりつつある現在、それが西アフリカ全体を巻きこむ国際的な紛争に転化するのを防ぐためにも、ナイジェリアの地域社会における、草の根レベルのイスラームに対する理解を深める必要があるだろう。

—注—

- ¹ たとえば Roman Loimeier, “Boko Haram: The Development of a Militant Religious Movement in Nigeria”, *Africa Spectrum* 47(2-3), pp.137-155, 2012; Murray Last, “From dissent to dissidence: the genesis & development of reformist Islamic groups in northern Nigeria” (Conference in 26 February 2013 at Centre for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities, Cambridge University), <http://www.crash.cam.ac.uk/events/24832>.
- ² フランスの CNRS 内に設置された IFRA-Nigeria のサイトには 2011 年以後のナイジェリア関係文献目録があつて便利である。 <http://www.ifra-nigeria.org/about-ifra/>
- ³ Mervyn Hiskett, *The Development of Islam in West Africa* (London, Longman, 1984), pp.45-46; ‘Umar al-Naqal, *The Pilgrimage Tradition in West Africa : an Historical Study with Special Reference to the Nineteenth Century* (Khartoum University Press, 1972), pp.47-48.
- ⁴ Murray Last, “The Colonial Caliphate” of Northern Nigeria”, D. Robinson and J.-L. Triaud (eds.) *Le Temps des Marabouts* (Paris: Karthala, 1997), pp.67-69.
- ⁵ たとえば Hiskett *The Development of Islam*; Charles C. Stewart, “Colonial Justice and the Spread of Islam in the Early Twentieth Century”, Robinson and Triaud (eds.) *Le Temps des Marabouts*.
- ⁶ Muhammad Sani Umar, “*Islam and Colonialism : Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*” (Brill, 2006).
- ⁷ *ibid.*, pp.40-52.
- ⁸ *ibid.*, pp.10,15-16.
- ⁹ *ibid.*, pp.55-56.
- ¹⁰ *ibid.*, pp.55-62.
- ¹¹ Last, “The Search for Security in Muslim Northern Nigeria”, *Africa* 78(1), (2008), pp.41-42.
- ¹² Stewart, “Colonial Justice”, pp.54.
- ¹³ Loimeier, “Islamic Reform and Political Change: the Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria”, David Westerlund, and Eva Evers Rosander (eds.), *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists* (Ohio University Press, 1997).
- ¹⁴ *ibid.*, pp.287
- ¹⁵ John Hunwick, “Sub-Saharan Africa and the Wider World of Islam: Historical and Contemporary Perspectives”, *Journal of Religion in Africa*, Vol. 26, Fasc. 3 (Aug., 1996), pp.239-240)
- ¹⁶ Loimeier, “Islamic Reform and Political Change”, pp.288-290.
- ¹⁷ *ibid.*, pp.290-291. とくにこの時代、軍事政権下にあったナイジェリアでは政党活動の自由がなかったことにも注意すべきだろう。
- ¹⁸ *ibid.*, pp.296.
- ¹⁹ *ibid.*, pp.297.
- ²⁰ Hunwick, “Sub-Saharan Africa and the Wider World of Islam”, pp.239.
- ²¹ Philip Ostien (ed.), *Sharia Implementation in Northern Nigeria, 1999-2006: a Source Book*, (Spectrum Books Limited: Ibadan, Nigeria, 2007), <http://www.sharia-in-africa.net/pages/publications/sharia-implementation-in-northern-nigeria.php>.
- ²² *ibid.*, pp.3-5.
- ²³ *ibid.*, pp.5.
- ²⁴ *ibid.*, pp.7-8.
- ²⁵ Last, “La sharia dans le Nord-Nigeria”, *Politique Africaine*, 79 (October 2000), pp.141-152.
- ²⁶ Loimier, “Boko Haram: The Development of a Militant Religious Movement in Nigeria”, *Africa Spectrum* 47, 2-3 (2012), pp.137-155; Andrea Brigaglia, “Ja’far Mahmoud Adam, Mohammed Yusuf and Al-Muntada Islamic Trust: Reflections on the Genesis of the Boko Haram phenomenon in Nigeria”, *Annual Review of Islam in Africa*, no. 11, (2012); Brigaglia, “A Contribution to the History of the Wahhabi Da’wa in West Africa: The Career and the Murder of Shaykh Ja’far Mahmoud Adam” (Daura, ca.1961/1962–Kano 2007), *Islamic Africa*, vol.3- 1, (Spring 2012), pp.1-23.
- ²⁷ Elizabeth Isichei, “The Maitatsine Risings in Nigeria 1980-85: A Revolt of the Disinherited”, *Journal of Religion in Africa*, Vol. 17, Fasc. 3 (Oct., 1987), pp.194-208. このマイ・タツィネの運動を、極端な主張、暴力的傾向、大衆的な動員の形態などのためにボコ・ハラームと比較する見解がテロリズム研究にあるが、イスラーム改革運動としての関連はうすい。
- ²⁸ Loimeier, “Islamic Reform and Political Change”, pp.303-305.
- ²⁹ Loimeier, “Boko Haram”, pp.145.

- ³⁰ ハウサ語の *Yan hisba* は元来アラビア語の *muhutasiib* (市場監督官) の訳語だが、これが「公共の秩序を守り監視するもの」という意味で使われた。Loimeier *ibid.*, pp.146。ヤン・ヒスバがとくに目を光らせたのは、公共の場での女性の振る舞い、アルコール、そして世俗的な音楽と歌であるという。Last, “The Search for Security”, pp.51.
- ³¹ Loimeier, *ibid.*, pp.146.
- ³² Loimeier, *ibid.*, pp.146-147. カノのヤン・イザラとアフル・スンナは、スーフィー教団の勢力に対抗してイスラームの正統性を主張するために、1999年、ザムファラ州で初めてシャリーアが再導入された時期に SCNS (Supreme Council for Sharia in Nigeria) という団体を組織し、ザムファラ州以外の北部諸州でもシャリーア再導入のために地方政府に対するロビー活動をおこなった。Brigaglia, “A Contribution to the History of the Wahhabi *Da’wa*”, pp.15.
- ³³ Brigaglia, *ibid.*, pp.3-6.
- ³⁴ Brigaglia, *ibid.*, pp.6.
- ³⁵ Brigaglia, *ibid.*, pp.16.
- ³⁶ ムハンマド・ユースフはヨベ州出身で中等教育の途中でドロップアウトし、その後チャドとニジェールでクルアーンの学習をしたとされる。Freedom Onuoha, “From Ahlusunna wal’jama’ah hijra to Jama’atu Ahlissunnah lidda’awati wal Jihad, the Evolutionary Phases of the Boko Haram Sect in Nigeria”, *Africa Insight*, 41-4 (2012), pp.163.
- ³⁷ Brigaglia, “Ja’far Mahmoud Adam”, pp.38.
- ³⁸ Marc-Antoine Pérouse de Montclos, “Boko Haram et le terrorisme islamiste au Nigeria : insurrection religieuse, contestation politique ou protestation sociale ? Questions de recherche / Research Questions – n°40 – Juin 2012”, Centre d’études et de recherches internationales, pp.6, <http://www.ceri-sciences-po.org/publica/qdr.htm>.
- ³⁹ Anonymous [Umar, Muhammad Sani], “The Popular Discourses of Salafi Radicalism and Salafi Counter-radicalism in Nigeria: A Case Study of Boko Haram”, *Journal of Religion in Africa*, vol. 42-2 (2012), pp.118-144.
- ⁴⁰ Anonymous (Umar), *ibid.*, pp.123.
- ⁴¹ Brigaglia, “Ja’far Mahmoud Adam”, pp.38.
- ⁴² cf. Last, “Pattern of Dissent : Boko Haram in Nigeia 2009”, *Annual review of Islam in Africa*, 10(2008-2009), pp.9.
- ⁴³ Anonimous (Umar), “The Popular Discourses of Salafi Radicalism”; Brigaglia “Ja’far Mahmoud Adam”.
- ⁴⁴ Brigaglia, *ibid.*, pp.38.
- ⁴⁵ Onuoha, “From Ahlusunna wal’jama’ah hijra to Jama’atu Ahlissunnah”, pp.163.
- ⁴⁶ その中には、ヨベ州とボルノ州の政治エリートの子弟たちが含まれていたという。Kyari Mohammed, “The Message and Methods of Boko Haram”, M.-A. Pérouse de Montclos (ed.) *Boko Haram: Islamism, politics, security and the state in Nigeria*, (African Studies Centre, 2014), chap.2, 9-32. 2014:12. ただし2000年代初めのムハンマド・ユースフの活動と「ナイジェリア・タリバーン」との関係には不明な点が多い。Onuoha は後者が当時からユースフの指揮下にあったと見ているが、Mohammed はその残党の合流を2005年のこととし、それによってユースフのグループが軍事化したという。
- ⁴⁷ しかし Mohammed は、この名称が正式に使われるのは2009年のユースフの死後、2010年9月のバウチ刑務所襲撃以降であるという。Mohammed, “The Message and Methods of Boko Haram”, pp.14. Loimeier, “Boko Haram”, pp.151 も参照。
- ⁴⁸ Brigaglia, “Ja’far Mahmoud Adam”, pp.38.
- ⁴⁹ cf. Anonimous (Umar), “The Popular Discourses of Salafi Radicalism”.
- ⁵⁰ Brigaglia, “A Contribution to the History of the Wahhabi *Da’wa*”, pp.18-20.
- ⁵¹ Brigaglia “Ja’far Mahmoud Adam”, pp.38; Mohammed “The Message and Methods of Boko Haram”, pp.23-25; M.-A. Pérouse de Montclos, *Boko Haram*, pp.15.
- ⁵² Last, “The Search for Security”, pp.44.
- ⁵³ Brigaglia, “We ain’t coming to take people away : a Sufi Praise-song and the Representation of Polices in Northern Nigeria”, *Annual Review of Islam in Africa*, vol.10 (2008-2009), pp.51.
- ⁵⁴ Loimeier, “Boko Haram”, pp.151.
- ⁵⁵ Onuoha, “From Ahlusunna wal’jama’ah hijra to Jama’atu Ahlissunnah”, pp.164-169.
- ⁵⁶ Loimeier, “Boko Haram”, pp.151.
- ⁵⁷ たとえば Last, “From dissent to dissidence”, M.-A. Pérouse de Montclos, “Boko Haram et le terrorisme islamiste au Nigeria”.
- ⁵⁸ Ostien, *Sharia Implementation in Northern Nigeria*, pp.7-8.