

第3章 フドナ：法学的定義・歴史の実態・ハマースの選択

森山 央朗

はじめに：フドナの字義

現在、パレスチナ自治区ガザ地区を実効支配する「イスラーム的抵抗運動（ハマース *Ḥamās:Ḥarakat al-Muqāwama al-Islāmiya*）」は、イスラエルの承認と和平を拒否し、パレスチナ全土の解放を目指して武装闘争を続けている。しかし、ハマースは、1987年の登場以来、絶え間なくイスラエルとの武力衝突を続けてきたわけではなく、停戦と衝突を繰り返してきた。本稿で分析するのは、ハマースが停戦を指してしばしば用いる「フドナ (*hudna*)」という言葉である。

フドナは、H-D-Nの3子音を語根とするアラビア語の名詞である。イブン・マンズール *Jamāl al-Dīn Abū al-Faḍl Muḥammad b. Mukarram Ibn Manẓūr* (1311/2年没)¹の古典アラビア語辞書、『アラブの舌 *Lisān al-'Arab*』は、H-D-Nの項目の中で、フドナの字義を次のように述べている。すなわち、H-D-Nの語根を持つ動詞「ハダナ (*hadana*)」は「静かにする (*sakana*)」という意味を表し、「ハダナ」の第3派生形「ハーダナ (*hādana*)」と、その動名詞「ムハーダナ (*muhādana*)」は、相互に静かにすることから転じて、「和約を結ぶ (*ṣālaḥa*)」ことを意味するという。フドナという名詞は、この「ハーダナ」「ムハーダナ」から派生し、戦闘の当事者同士が静かにすること、すなわち、「停戦」と定義されるのである²。

ハマースは、成立当初から、圧倒的な軍事力を持つイスラエルを即時に打ち破ることは不可能であることを認識しており、停戦を戦術に組み込んでいたと言われる³。1993年10月に、当時の最高指導者であったアフマド・ヤースィーン *Aḥmad Ismā'īl Yāsīn* (2004年没)が、イスラエルに停戦を申し入れるなど、度々戦闘の停止を提起しており、そうした際に、上述の字義を持つフドナという単語を使ってきたのである。そのため、フドナというアラビア語の単語は、イスラエルや欧米のパレスチナ政策担当者や研究者の関心を集め、ハマースの動向を分析したレポートや論文の中で言及されることとなった⁴。

それらのレポート・論文は、以上の字義にしたがって「フドナ」を *truce* (停戦、休戦) などと訳し、ハマースがフドナという言葉によって、イスラエルとの和平の可能性を示唆しているのか、あるいは、一時的な停戦のみを呼びかけているのかといった問題を論じてきた。フドナの字義にイスラーム法の規定や歴史的用例などを参照することで導かれた結論は、停戦の提起はハマースの政策の柔軟性を示すものではあるが、フドナという言葉自体は、ムスリム側が不利な状況下における有期の停戦を意味するもので、ハマースが従来

の政策を転換して、イスラエルとの和平に応じることを直接意味するものではないという点で概ね一致している⁵。

こうした先行研究の理解は、妥当なものと思われるが、フドナを論じることに大きな紙幅を当てているわけではなく、法学上の定義や歴史の実態を本格的に分析しているわけでもない。現在情勢分析や政治学の文脈で成された研究が、イスラーム法学理論や前近代の歴史的事例を本格的に論じないことは当然であり、またそのことによって現状や政策の理解を誤っているとは言えない。その一方で、フドナという言葉・概念の重要性を示唆するのみで、その理解が表層的である観は否めない。また、ハマースなどのイスラーム主義勢力がその適用を主張するイスラーム法が、成文化された法典を持たず、7世紀から現在に至る解釈・議論・実践の集積の上に成り立っている以上、古典的な法理論や歴史的な実態に対する理解を深めることは、ハマースがフドナという言葉に込めた意図をより深く理解する一助となる。

以上の認識に基づき、以下、スンナ派古典法学のフドナの定義と、前近代の異教徒との紛争におけるフドナの用例を検討した上で、なぜハマースが停戦を提起する際にこの言葉を選んだのかという問題を考察していくこととしたい。

第1節：古典法学上の定義

フドナの古典法学上の定義を論ずるにあたって、ここでは、スンナ派法学、中でも、シャーフイー法学派の見解を中心に述べる。ハマース、および、その母胎であるムスリム同胞団 (Jamā'at al-Ikhwān al-Muslimīn) のような、近現代のイスラーム主義組織は、古典的な法学派を批判することから自己形成を行った側面を持ち、いずれかの学派の見解をそのまま継承しているわけではない。とはいえ、スンナ派は、エジプト、パレスチナにおけるムスリムの多数派を構成し、歴史的にも、現在においても、シャーフイー派法学が最も多くの支持を集めてきた。

イスラームにおける法 (シャリーア *sharī'a*) とは、唯一神 (Allāh) の定めた真理の法であり、人間に立法権はないとされる。人間は、啓示や預言者の言行、共同体の合意や福利といった、様々な形で示される唯一神の法を読み取り、これを解釈することで、法を運用し、法に従って生きることが求められる。唯一神の法を読み取る典拠、すなわち、法源として最も重要なものは、唯一神が預言者ムハンマド Al-Nabī Rasūl Allāh Abū al-Qāsim Muḥammad b. 'Abd Allāh (632年没) に下した啓示を集めた啓典『クルアーン *al-Qur'ān*』である。次いで、預言者ムハンマドの言行を伝えるハディース (*ḥadīth* 伝承) が重視され、

以下、共同体の合意や法学者の類推などが続く⁶。

フドナという単語、ならびに、同じ H-D-N の語根を持つ単語は、『クルアーン』に含まれていない。フドナのみならず、『クルアーン』には、異教徒との停戦や交渉に関する啓示は比較的少ない。むしろ、【戦え。神と終末の日を信じず、神と神の使徒が禁じたものを禁じず、啓典を授かりながら真理の宗教に従わない者たちと。彼ら（不信仰者）が、自を卑しめて、手ずからジズヤ（jizya 人頭税）を差し出すまで（9: 29）】というように、異教徒に対するジハード（jihād 聖戦）の遂行を命じる啓示が目立つ。

イスラームが、世界を「イスラームの家（Dār al-Islām）」と「戦争の家（Dār al-Ḥarb）」の二つに分ける理念を持っていることはよく知られている⁷。「イスラームの家」とは、ムスリムの支配下で、イスラーム法によって統治される領域であり、「戦争の家」とは、不信仰者の支配下にある領域である。ムスリムの統治に服従し、「イスラームの家」に暮らす異教徒は、ズィンミー（dhimmī 庇護民）として、ジズヤの支払いを条件に、生命、財産、信仰が保障される。一方、「戦争の家」の不信仰者には、イスラームを伝え、それでもイスラームに従わずに敵対的な態度を取る場合は、武力によるジハードが発動される。イスラーム法の理念において、異教徒との正常な関係は、ズィンミーとして支配下に置くか、不信仰者としてジハードの対象とするかのどちらかなのである。上掲の啓示（9: 29）は、こうしたイスラームにおける基本的な対異教徒関係の理念を端的に表していると言える。

しかし、現実には、全ての異教徒をズィンミーとするか、討ち滅ぼすまで戦闘を続けることは不可能である。ここに、ムスリムの支配に服従しようとしなない敵対的な異教徒との停戦や和平の必要が生じる。『クルアーン』においても、【彼ら（不信仰者）が和平（al-salm）に傾いたなら、お前（ムハンマド）も和平に傾け。そして、神にゆだねよ。神はよく聞き、よく知り給う（8: 61）】というように、異教徒との和平を許可されている。とはいえ、「戦争の家」の異教徒との停戦は、例外的な状況とされ、敵対的不信仰者との停戦が許可される具体的条件について、『クルアーン』は多くを語っていない。

ズィンミー以外の異教徒との停戦規定の典拠は、ハディースに求められる。なかでも、預言者ムハンマドがマッカ Makka（メッカ）の多神教徒と結んだ「フダイビヤの停戦（Hudnat/Ṣulḥ al-Ḥudaybiya）」が重要な法源となる。以下、「フダイビヤの停戦」に至る経緯と、その後の顛末について簡単に述べておこう。

610年頃から、唯一神の預言者として多神信仰と偶像崇拜を否定し、唯一神への帰依（イスラーム）を説き始めたムハンマドは、多神教徒が優勢なマッカにおいて激しい迫害に直面した。そのため、622年に信徒を伴ってマディーナ al-Madīna（メディナ）に移住（ヒジュラ hijra）し、そこにイスラーム共同体（ウンマ Umma）を建設した。同時に、マッカの多

神教徒に対するジハードを開始し、627年までに3回の大規模な会戦を繰り返すものの⁸、最終的な勝敗は決していなかった。そうした状況の中で、628年、ムハンマドは、夢に現れた唯一神の命令に従ってマッカのカアバ (Ka'ba) 神殿に巡礼することを決意し、約1000人の信徒を率いてマディーナを出発した。当時、カアバ神殿への巡礼は何人であっても妨害されないという慣習があったため、戦闘の準備をせずに、マッカを支配する多神教徒に対して、巡礼としてマッカに一時逗留することを求めた。しかし、多神教徒は警戒し、ムハンマドと信徒たちを攻撃する構えを見せた。ムハンマドは、ウスマーン 'Uthmān b. 'Affān (656年没) を使者としてマッカに遣わし戦闘の回避に努めたものの、ウスマーンが殺されたとの知らせが届いた。そこで、ムハンマドは、極めて不利な状況の中で戦闘に入ることを信徒たちに覚悟させ、何があっても自分に従うことを誓わせた。これを、「樹下の誓い (al-Bay'a Tahta al-Shajara)」、あるいは、「満足の誓い (Bay'at al-Ridwān)」という。結局、ウスマーン殺害の知らせは誤報であることが判明し、多神教徒側から停戦の使者が送られて、マッカ近郊のフダイビヤ Hūdāybiya で交渉が行われた。この交渉によって成立した停戦協定が「フダイビヤの停戦」である。

「フダイビヤの停戦」によって、ムハンマドと多神教徒の間に取り決められたのは次の諸点である。すなわち、ムハンマドと多神教徒は、向こう10年間の休戦を約束すること。ムハンマドと信徒たちは、今回の巡礼をあきらめる代わりに翌年の巡礼は保証されること。ムハンマドは、保護者の同意なくマディーナに来ていたマッカの住民を無条件で送還することなどである。この停戦の条件は、ムハンマド側に不利であったため、一部の信徒は反発したものの、『クルアーン』第48章(勝利章)の啓示によって勝利への約束、あるいは、勝利の一つと唯一神から説かれ、信徒全員が同意することとなった。

翌年(629年)の巡礼は、「フダイビヤの停戦」の取り決めに従って、多神教徒が一時マッカを退去し、ムハンマドとムスリムたちによって行われた⁹。しかし、その次の年(630年)になると、ムハンマドは、マッカの多神教徒の協定違反を口実に、「フダイビヤの停戦」を破棄し、大軍を率いてマッカに向かった。マッカの有力者であったアブー・スフヤーン Abū Sufyān b. Ḥarb b. Umayya (653年頃没)¹⁰は、抗戦の無理を悟り、ムハンマドに降伏してイスラームに改宗した。これによって、ムハンマドはマッカを無血征服した¹¹。

以上の通り、「フダイビヤの停戦」は、2年でムスリム側から破棄され、10年間の休戦という条項は守られなかった。しかし、この「フダイビヤの停戦」における預言者の言行とそれに対して示された唯一神の啓示は、イスラーム法学において異教徒との停戦を規定する主要な法源となっていた。それでは、この「フダイビヤの停戦」を主要な根拠として、どのような異教徒との停戦規定が論ぜられたのかを見てみよう。

8世紀後半から9世紀前半に活動した法学者（faqīh）で、シャーフイー法学派の名祖となったシャーフイーAbū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi‘ī（820年没）は、『母なる書 *Kitāb al-Umm*』の中で、敵対的な異教徒との停戦の規定を「フダイビヤの停戦」を根拠として論じている¹²。その中で、(1) ムスリム側が軍事的に不利であることが明らかであることと、(2) 停戦期限が明確に定められていることの2点を、停戦の合法化要件としてあげた。ムスリムが軍事的に優勢な状況で停戦を結ぶことや、「永久的な無限定の停戦（al-hudna al-muṭlaqa ‘alā al-abad）」は許可されないとしている。シャーフイーは、以上の基本規定に続けて、停戦期限の更新について、次のように述べる。

ムスリムに力があるなら、停戦期間の終了後、多神教徒（mushrikūn）と戦う。一方、[停戦期間中に] 力を付けることができなければ、イマーム（imām イスラーム共同体の最高指導者）¹³は、[それまでの停戦期間と] 同じ長さか、より短い期間で、[停戦を] 更新しても差し支えない。停戦期間終了までの間に、ムスリムが強く、敵が弱いという状況が生じていることを前にして、期間を超え[て停戦を続け] ることはない。もし、期間を超えて多神教徒と停戦した場合は、その停戦は無効である。なぜなら、義務の根本は、多神教徒が信仰者となるか、ジズヤを差し出すまで、多神教徒と戦うことであるからである¹⁴。

つまり、シャーフイーは、停戦をジハードの遂行上ムスリム側が体制を整え戦力を増強する手段と位置づけ、ジハードの再開とムスリムの勝利につながるものでなければならぬと主張しているのである。そのため、ジハードへの復帰とムスリムの勝利を目指さない永久的な停戦は、ジハードの放棄として許容されない。シャーフイーは、預言者が結んだ最長の停戦である「フダイビヤの停戦」に従って、10年を停戦期間の上限とするとの解釈を示している。

シャーフイーの学統を継ぎ、11世紀前半のバグダードで活躍したマーワルディーAbū al-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad al-Māwardī（1058年没）は、イスラーム統治論を大成した法学者として知られている。マーワルディーは、異教徒との停戦に関して、上述のシャーフイーの見解を踏襲し、交戦中の異教徒と協議し停戦を結ぶことを、ジハードの司令官に与えられた権限として整理した。マーワルディーは、その著書、『統治の諸規則 *al-Aḥkām al-Sulṭāniya*』の中で、ジハードの司令官は、どんなに敵の攻撃が激しくても、忍耐強くジハードを完遂することが義務であると強調している。その上で、敵を打ち負かすことが極めて困難であり、なおかつ、敵が停戦を求めてきた場合には、交渉して停戦協定を結ぶこ

とができると論じる¹⁵。

マーワルディーは、シャーフイイーが述べた停戦の更新に関する議論を省き、代わりに、停戦中に人質を取った場合には丁重に扱うことと¹⁶、敵方が停戦協定に違反しない限り、停戦期間中にムスリム側から戦闘を仕掛けてはならないことを論じている。紙幅の制約から、シャーフイイーとマーワルディー以外の法学者の見解を詳しく検討することはできないが、シャーフイイー法学派以外の法学者の見解も、上記2者と著しく異なることはない。

停戦協定の承認・批准については、次のように要約される。すなわち、イマームは、個々の戦場で締結された停戦協定の内容を吟味し、シャリーアとの齟齬やムスリム全体の利益を損なう点が認められた場合には、これを無効とする権限を有する。イマームの承認、あるいは、共同体の合意を得て、イスラーム法上の合法性が担保された停戦協定は、異教徒とムスリム共同体の間の契約（‘aqd）とみなされ、その協定が結ばれた戦闘に参加しているムスリムだけでなく、全てのムスリムを拘束するとされる¹⁷。このことは、「信徒は〔和約において〕自分たちに課された条件を守る。その和約（sulḥ）が合法であれば」¹⁸というムハンマドの言葉を伝えるハディースによっても規定されている。

なお、上記のような、異教徒勢力との交渉によって取り決められる停戦協定の他に、ムスリム側から一方的に行う攻撃の停止・安全の保障もある。しかし、一方的な攻撃の停止は、預言者ムハンマドが、マッカ征服後、アラビア半島に支配を拡大していく中で下された「破棄の章」（第9章）の啓示に基づくもので、停戦協定とは法源と規定が異なる。

この一方的な攻撃の停止・安全保障の法源と規定の概略は、以下の通りである。すなわち、マッカ征服後も、それ以前に多神教徒とムスリムの間で結ばれた様々な協定は有効とみなされ、カアバ神殿への多神教徒の巡礼もムスリムの巡礼と平行して行われていた。631年の巡礼は、預言者はマディーナにとどまり、アブー・バクル Abū Bakr al-Ṣiddīq（634年没）がムスリムの巡礼を指揮した。この巡礼に際して、唯一神は、【お前たち（ムスリム）が取決めを結んだ多神教徒に対する、神とその使徒からの破棄（9:1）】を啓示した。この啓示の中で、唯一神は、ムハンマドと個別に保護協定を結んでいる多神教徒を例外として、多神教徒全般への安全保障を無効とし、【多神教徒は見つけしだい殺せ。捕らえ、追いつめ、あらゆる地点で待ち伏せせよ（9:5）】と命じている。ただし、この啓示の実行には、【お前たち（多神教徒）は、4ヶ月間は、この地を旅してもよい（9:2）】として、4ヶ月の猶予期間が設けられており、その間に、多神教徒はムスリムの支配地域から立ち去るか、イスラームへの改宗が求められた。この啓示を法源として、ジハードを指揮する司令官は、敵対する異教徒に対して、最大4ヶ月の安全保障を一方的に通告できるとの規定が導かれているのである。

第2節：歴史の実態

以上が、ムスリムと敵対的異教徒との停戦協定に関するイスラーム法の理念の概略である。しかし、イスラーム創成期における預言者の勝利の物語を法源とし、「永久ジハード論」と呼ぶべき軍事的ジハードの永続性を前提とした議論が、あくまで、法学者の理念の中にある理想的法規定であり、現実に直接適用することがほとんど不可能であることは想像に難くない。様々な時代・地域で実効支配を行ったムスリム政権の支配者たちは、イスラーム法とその解釈・運用をになう法学者たちの意向を完全に無視したわけではない。しかし、ことに異教徒勢力との交渉においては、イスラーム法の規定よりも現実の利害を重視して関係を構築してきたのである。

マーワルディーの死去から約13年後の1071年、東ローマ（ビザンツ）皇帝ロマノス4世Rōmanos IV Diogenēs（在位1068-1071年）は、大軍を率いてセルジューク朝（1038-1157年）を攻撃した。セルジューク朝のスルタン、アルプ・アルスラーン‘Aḩud al-Dawla Abū Shujā‘ AlbArslān Muḩammad（在位1064-1072年）は、十分な兵力を集めることができなかつたため、ロマノスに停戦の申し入れ（muḩādana）を行ったが拒否された。ところが、マラーズギルドMalāzgirdeで決戦を行った結果、アルプ・アルスラーンは、ロマノスを捕虜とする大勝利を収めた。そこで、アルプ・アルスラーンは、ロマノスと50年間の停戦協定を結び、東ローマ帝国に送り返している¹⁹。

このマラーズギルドの戦における停戦協定の実践には、先述のイスラーム法の理論に適合しない点が3点見受けられる。第1点は、戦闘前にアルプ・アルスラーンの側から停戦協定の申し入れを行っている点である。マーワルディーの議論では、異教徒側からの申し入れが合法的停戦協定の条件となっている。ただし、ムスリム側から停戦を申し入れることを禁止する見解が大勢を占めているわけではなく、この点は、法学理論と完全に矛盾するとは言えない。第2点は、東ローマ帝国の軍勢を打ち破り、皇帝ロマノスを捕虜としておきながら、停戦協定を結んだことである。軍事的に有利な状況で異教徒側と停戦協定を結ぶことは許容されないというのがイスラーム法学上の一致した見解であり、これに従えば、アルプ・アルスラーンは、戦闘を継続しなければならなかったと考えられる。そして、第3点は、50年という停戦期間である。合法的な停戦期間の上限に関しては諸説あるものの、「フダイビヤの停戦」に倣って、10年を最長期間とするのが法学者の一般的な見解である。以上の3点からは、アルプ・アルスラーンが、法学理論の説くジハードの完遂という宗教的義務よりも、領土や勢力の安全確保という政治的な利害を優先して、異教徒勢力である東ローマ帝国と停戦を結んだことが明らかとなる。

政治的な利害を優先して異教徒勢力と交渉するということは、十字軍時代（1096-1291

年)のシリアBilād al-Shām²⁰においても同様であった。特に、シリア各地にアタベク政権²¹が乱立していた12世紀前半の段階では、ムスリム政権と十字軍勢力の間で、特定の地域からの税収を折半するなど、イスラーム法に根拠を持たない協定が数多く結ばれた。さらに、ムスリム勢力が十字軍勢力と協力して他のムスリム勢力に対抗することも珍しいことではなかった²²。ヌール・アッ=ディーンNūr al-Dīn Maḥmūd b. Zankī (在位1146-1174年)の率いるザンギー朝(1127-1251年)が、十字軍に対するジハードを宣言してシリア北部から南下してくると、ダマスカスを支配していたアタベク政権であるブーリー朝(1104-1154年)は、エルサレム王国(1099-1291年)と同盟を結んでこれに抵抗した。

このように、イスラーム法の理論よりも、現実的な利害によって異教徒との関係を取り結ぶことが一般的な歴史の実態である中で、1192年9月に、アイユーブ朝(1169-1250年)初代のサラーフ・アッ=ディーンṢalāḥ al-Dīn Yūsuf b. Ayyūb (サラディン 在位1169-1193年)が、第3回十字軍を指揮したイングランド王、リチャード1世Richard Cœur de Lion (在位1189-1199年)と結んだ停戦協定、いわゆる「ラムラの停戦(hudnat/ṣulḥ al-Ramla)」は、シャーフィイーやマーワルディーが導き出した法規定を比較的遵守していると言える。

イブン・アル=アスィール‘Izz al-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn al-Athīr (1233年没)の『完史al-Kāmil fī al-Ta’rīkh』によれば²³、「和約の原因(sabab al-ṣulḥ)」は、リチャード1世が帰国を欲したことであるという。リチャード1世は、軍事力でシリアの海岸部を確保することが難しく、しかし、ムスリム側が海岸部に執着していないことを見て取ると、サラーフ・アッ=ディーンに和約の使者を遣わした。サラーフ・アッ=ディーンの軍勢も、長期の戦闘で疲弊しており、サラーフ・アッ=ディーンと部将たち(jamā‘at al-umarā’)は、リチャード1世の帰国を妨げて戦闘を継続することは、かえってムスリム側の損害を増大させると判断し、和約の申し出に応じることを決定した。交渉の結果、十字軍は、アシュケロン‘AsqālānやガザGhazaといったパレスチナ南部の諸都市をサラーフ・アッ=ディーンに引き渡す代わりに、ヤッファYāfāからティルスṢūrまでの沿岸諸都市を確保するという条件で、3年8ヶ月の停戦協定が締結された。この停戦協定の発効により、リチャード1世はイングランドに帰国し、サラーフ・アッ=ディーンは、エルサレムBayt al-Maqdisに向かい、同地の防備を堅め、都市機能の整備を行った後で、ダマスカスDimashqへ戻った。

以上の通り、「ラムラの停戦」は、ムスリム側が軍事力で異教徒を打ち負かすことができない状況を前提とし、期間を限定していることにおいて、イスラーム法学の停戦条件を満たしている。また、停戦の申し入れが、ムスリム側ではなく、リチャード1世の側から行われたことと、停戦期間が10年以下である点も、マーワルディーの議論と良く合致している。サラーフ・アッ=ディーンは、シャーフィイー派法学を支持したことで知られ、「ラ

ムラの停戦」がシャーフイー派の主張する規定と適合していることに、そのことが影響した可能性は否定できない。しかし、サラフ・アッ=ディーンが、「ラムラの停戦」に際して、シャーフイー派の理論との合致を、停戦交渉や協定締結の可否を判断する優先事項としていたとは伝えられていない。『完史』が伝えるとおり、停戦を受け入れることがムスリム側の損害を抑えるために有効であるとの軍事的・政治的判断によって停戦を締結したのであって、締結された停戦条件がイスラーム法学の議論と一致しているのは、多分に偶然によると言えよう。様々な時代・地域のムスリム勢力が、様々な異教徒勢力と、様々な停戦協定を結んできたが、「ラムラの停戦」のように、イスラーム法の理論とほぼ合致した停戦協定は、むしろ珍しい事例なのである。

異教徒との停戦に関する法学上の理念的規定と、ムスリム勢力が現実的な利害から締結する実際の停戦協定との乖離が、大きな議論を巻き起こした形跡は見られない。それは、法学者の間においても、彼らと政治・軍事支配者の間でも、あるいは、ムスリム社会全般においても同様である。ムスリムは、7世紀以来18世紀に至るまで、周辺の異教徒勢力に対して、一般的に軍事的・政治的に優位に立ってきた。一部の地域で異教徒勢力に対して劣勢に立ったり、ムスリムが異教徒の支配下で暮らすことはあったものの²⁴、全体的には、ムスリムが異教徒に攻勢をかけ、これを征服・支配することのほうが多かったのである。したがって、法学者も、異教徒をいかなる条件でズインミーとして支配下に置き、いかにズインミーを支配・庇護するかということに議論を集中してきた。古典的なイスラーム法においては、異教徒と対等な立場で共存することや、ムスリムが異教徒に降伏することに関する議論はなされてこなかったし、異教徒の支配下で暮らすことに関する規定もあまり整備されてはこなかった。

唯一神の定めた真理の法であるイスラーム法は特定の国家の法ではなく、イスラーム法学者も、その大部分は国家の官僚ではない。ムスリム政権とイスラーム法学者は緊密な関係を築いてきたが、イスラーム法の議論自体は国家の政策とは直接関係しないところで行われてきた。民事や商事といったムスリムの生活と密接に結びついた所はともかく、異教徒勢力との戦争や停戦といった問題については、実効支配を行う政治・軍事勢力が、イスラーム法学上の議論に厳密に依拠するのではなく、現実的な政治的・軍事的利害に基づいて対処してきたのである。

19世紀後半以降、ムスリム諸政権が西洋諸国に軍事的・経済的に圧倒され、各地のムスリムが欧米諸国の植民地主義に直面するようになると、ムスリムの優位を前提とした対異教徒観と現実の齟齬が明白となった。ムスリム同胞団やハマースなどのイスラーム主義運動は、この時代に、イスラーム法を厳密に施行してこなかったそれまでのムスリム政権を

批判し、イスラーム法の適用による現状の改革を唱えた思想に淵源を持つ。近現代のイスラーム主義の展開において、異教徒との関係に関する議論がどのように変化したのかは、稿を別して詳述しなければならない問題であるが、停戦や和平に関しては、前節で概説した古典的法理論を大きく変える法学的議論は提唱されていない²⁵。

したがって、ハマースが、イスラーム法に則った抵抗運動を掲げる限り、敵対的異教徒勢力、すなわち、「シオニスト占領者 (muḥtallūn ṣahyūniyūn)」との停戦のあり方としては、フドナと呼ばれるような交渉による期間限定の停戦協定の締結か、あるいは、4ヶ月を最長とする一方的な攻撃停止以外に、彼らにとっての合法的停戦はあり得ないことになる。そしてまた、異教徒勢力に対するムスリムの降伏や、ムスリムの支配下でない異教徒との恒久的な和平や共存を本格的に議論してこなかったイスラーム法にあって、交渉による期間限定の停戦協定は、一般的に合法と見なされる範囲のなかで、ムスリム側の最大限の譲歩でもあるのである。

第3節：スルフとフドナ

ここまで、フドナという言葉の字義と、イスラーム法の議論における敵対的異教徒勢力との停戦の理念的規定、および、ムスリム勢力と異教徒勢力の停戦に関する歴史の実態を概観してきた。これに加えて、ハマースが「フドナ」という言葉に込めた意図を考える上で、彼らがなぜこの単語を用いたのかという点も無視できない。上述のような期間限定の停戦協定を表すアラビア語の単語は、フドナだけではないからである。

本稿の冒頭でフドナの字義について述べた際、「フドナを結ぶこと」を意味する動名詞「ムハーダナ」とは「和約を結ぶ (ṣālahā)」ことであるという『アラブの舌』の記事を紹介した。このṣālahā (サーラハ) という単語は、「正しくあること」といった意味を持つṢ-L-Hを語根とする動詞の第3派生形で、「相手に対して正しくあること」から転じて「和約を結ぶ」ことを意味する。そして、このṢ-L-Hを語根とする「スルフ (sulḥ)」という名詞は、「和約」を意味し、フドナとほぼ同義に用いられ、歴史史料の中では、フドナとスルフが同一記事の中に混在している。マラーズギルドの戦と「ラムラの停戦」に関する本稿の分析で主な史料とした『完史』の中でも、ロマノス4世やリチャード1世との停戦・和約を指して、フドナとスルフが同様に用いられており、この二つの言葉に異なるニュアンスを込めているわけではない。

このことは、異教徒との停戦協定の主要な法源となっている「フダイビヤの停戦」についても同様である。本稿では、一貫して「フダイビヤの停戦」と表記してきたが、アラビア語史料の中では、「スルフ・アル＝フダイビヤ (Ṣulḥ al-Ḥudaybiyaフダイビヤの和約)」

と呼ばれることもあれば、「フドナ・アル＝フダイビヤ (Hudnat al-Ḥudaybiyaフダイビヤの停戦)」と呼ばれることもある。8世紀中葉に成立した現存最古の預言者ムハンマドの伝記であるイブン・イスハーク Muḥammad Ibn Ishāq (767年没) の『預言者ムハンマド伝 *Sīrat Sayyid-nā Muḥammad Rasūl Allāh*』の該当箇所では、見出として、「フドナのこと (Amr al-Hudna)」とあり、記事の中では、「これは、神の使徒ムハンマドがスハイル・ブン・アムルと結んだスルフである (hādihā mā ṣālahā ‘alay-hi Muḥammadun Rasūlu Allāhi Suhayla buna ‘Amrin)」など、スルフとその動詞形のサーラハが多用されている²⁶。法学書であるシャーフイーの『母なる書』とマーワルディーの『統治の諸規則』においても、フドナの法源として「フダイビヤの停戦」に言及する際に、「スルフ・アル＝フダイビヤ」と呼んでおり、スルフとフドナの間に厳密な意味の区別を定義していない。

しかしその一方で、シーフィイーとマーワルディーは、フドナという言葉、降伏してない敵対的異教徒との期限付き停戦に限定して用いる傾向が強い。異教徒に対する軍事的ジハードの停止が許可されるもう一つの条件としては、異教徒側が降伏し、ムスリムの支配に服従し、ジズヤの支払いに同意することがあげられる。この条件を満たした異教徒との和約に対しては、専らスルフの語が用いられ、フドナが当てられることはない。

異教徒側が降伏し、ズィンミーとしてムスリムの支配下に入る場合にも、ムスリムと当該異教徒勢力との間で交渉を行い、双方の権利・義務を取り決めた協定を結ぶことになる²⁷。交渉と協定という手続き自体は、降伏していない異教徒との停戦協定と変わらない。大きな違いは、降伏していない異教徒との停戦協定が期間を限定することを条件とするのに対して、異教徒を降し、ズィンミーとして支配下に組み込む際の協定は永続的なものとされることである。降伏していない異教徒との停戦がジハードの中断であるのに対して、異教徒を降伏させてズィンミーとすることはムスリムの勝利、すなわち、ジハードの成功を意味するからである。ズィンミーとして庇護・支配下に置くことが、イスラーム法における異教徒との正常な関係であることと、スルフの語根である **Ṣ-L-H** が「正しくある」という意味であることは既に述べた。ズィンミーとなる異教徒と和約を結ぶことと、スルフという言葉の含意は良く適合しているのである。

これに対して、戦闘の鎮静化から停戦を意味するフドナという言葉には、「かりそめの」といった含意が付きまとう。『アラブの舌』は、フドナの字義の説明に続けて、「その(内乱)の後に煙の上の停戦(フドナ)と塵の上の統合がある」²⁸という預言者の言葉を用例としてあげる。このハディースは、預言者が、終末の前にムスリムの間に内乱 (fitna) が発生することを予言した黙示録的なものである。ブハーリー Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ismā‘īl al-Bukhārī (870年没) の『正伝集 *al-Ṣaḥīḥ*』にも、以下のような同様のハディース

が収録されている。

預言者は言った：その時（終末）の前に起こる六つのことに備えよ。(1) 私の死、そして、(2) エルサレム征服である。その後、(3) 羊の病気のような疫病がお前たちの間ではやり、次に、(4) 富が溢れて、100 ディーナールを与えられてもまだ不満を感じるようになる。そして、(5) アラブのあらゆる家族で内紛が起こり、(6) お前たちと黄色族（東ローマ帝国）との間で停戦（フドナ）が結ばれる。しかし、黄色族は裏切り、80 の旗印を掲げてお前たちの所へ押し寄せる。それら 80 の旗印のもとには、一つの旗印につき 1 万 2 千の軍勢がいる²⁹。

預言者に帰される言説の中で、「煙の上」といった不安定な停戦、あるいは、裏切られることが予定された停戦を指して使われているフドナという言葉、ズインミーとして庇護・支配下に置くという、異教徒とのあるべき恒久的な和平に使わないのは、当然と言えよう。

フドナとスルフは、交渉による戦闘の停止、和約といった意味で同義であるが、語根の含意や用法において異なっている。スルフは、停戦・和約の全般を指して、異教徒をズインミーとする際の恒久的な和平に対しても、期間を限定した停戦協定に対しても用いられる。一時的な停戦においても、ムスリム側は、期間中、協定を遵守し、敵方の異教徒を裏切らないことが定められている。こうした公正さといった側面から一時的停戦を見ると、それに「正しくあること」を意味する語根から派生したスルフという名詞を当てると、相応しいと言える。他方、同じ停戦に「かりそめの」といった含意を持つフドナという言葉当てると、停戦の一時性が強調される。そのため、フドナという言葉は、期間を限定した停戦協定に限定して用いられるのである。

ハマースが、イスラエルとの停戦に際して、停戦・和約一般を指すスルフではなく、フドナを用いているのが、上述の語根の含意と用法の違いを意識してのことである蓋然性は高い。したがって、ハマースは、フドナという言葉によって、イスラエルやアメリカなどに和平のシグナルを送っているというより、パレスチナ内部のムスリムに対して、イスラエルと一時的な停戦を協議・締結することの合法性を主張していると考えられる。本稿で分析してきた、フドナのイスラーム法上の法源と規定、イスラーム史における実態、スルフとフドナのニュアンスと用法の違いは、アラビア語とイスラーム法理論、イスラーム史上の故事に関する教養を持ち、イスラーム法における合法性に関心を寄せるムスリムたち、すなわち、ハマースの支持者たちにとってこそ意味を持つものであるからである。

ハマースはイスラエルとの停戦にフドナという言葉を用いることで、イスラエルに対する軍事的劣勢を認めつつ、その劣勢をはねのけ、パレスチナ全土の解放を達成するための手段として停戦を提起していると思なされる。フドナという言葉は、預言者の慣行を重視するムスリムに、「樹下の誓い」、「フダイビヤの停戦」、マッカ征服という預言者の一連の事跡を想起させることで、劣勢の下での団結と努力を呼びかけるとともに、最終的な勝利を確信させる効果を持つと思われるのである。

おわりに：ハマースの選択

以上の通り、フドナという言葉の含意や、異教徒勢力との停戦・和約をめぐるイスラーム法の議論を分析すると、ハマースがフドナという言葉で提唱しているのは、やはり一時的な停戦協定であり、イスラエルを承認し、恒久的な和平の構築を意図しているわけではないと解釈される。とはいえ、フドナという言葉の字義やイスラーム法上の理念的規定を以て、それを用いているハマースが、イスラエルとの交渉や共存という選択肢を完全に放棄していると断定すべきではない。ハマースがイスラーム的抵抗運動である限り、その政策や行動のイスラーム法上の合法性を確保することは必須であり、フドナがイスラエルとの交渉・停戦を合法化する概念として重要であることは確かである。ハマースは、10年単位の長期の停戦協定の更新を繰り返すことで、イスラエルとの実質的な共存関係を築くことを考慮しているとも考えられる³⁰。フドナという概念によって、パレスチナ全土の解放という目標を維持しつつ、長期にわたる戦闘の停止を合法化することで、イスラエルとの実質的な共存にパレスチナ人ムスリムを説得することができるとも考えられるのである。

ただし、フドナを軸とした実質的な和平構築という議論には、ハマース、および、それを支持するパレスチナ人ムスリムと、イスラエルやアメリカとの間に、大きな認識のずれが存在する。第2節の末尾で指摘したとおり、期間を限定した停戦協定は、イスラーム法において一般的に合法とされる範囲の中で、ムスリム側が敵対的異教徒に行える最大限の譲歩である。したがって、ハマースの認識としては、フドナを提起することによって、最大限の譲歩を既に提示したことになる。しかし、イスラエルやアメリカなどにとっては、当然のことながら、イスラーム法における合法性は重要な点ではない。ハマースがパレスチナ全土の解放、イスラエル側から換言すれば、イスラエルの撃滅という目標を放棄せず、西洋的な国際法の枠組みに則ってイスラエルを承認しない以上、ハマースに譲歩の意志はないとみなされる。

こうした認識のずれを克服し、ハマースとイスラエルの間で建設的な交渉を進めるために、イスラエルやアメリカには、ハマースの論理と実践をより深く理解することが求めら

れる。国民国家を前提とした西洋的国際法と、宗教共同体を人間集団の単位とし、個々の政治的勢力の支配領域を超えた信徒全体の利益の確保を理念とするイスラーム法では、論理構造が大きく異なる。イスラームに則った社会の構築を掲げるハマースに、西洋的国際法への順化を一方的に求めても、水掛け論に終わるだけである。それよりも、ハマース内部でイスラームやイスラーム法についてどのような議論が行われ、そうした議論と現実の政策・行動がどのような関係にあるのかを観察することから、ハマースにとって受容しやすい糸口を見つけることが、ハマースを交渉に取り込む上で有効でと思われる。

ハマースにとっても、イスラエルとの長期的で安定的な共存を模索することは必要である。パレスチナ全土の解放という大義名分を一举に現実のものとするのは、ほぼ不可能であるからである。こうした現状を踏まえ、イスラエルとの交渉を進めるために、ハマースが取り得る選択肢として、以下の二つが想定される。

一つは、前近代のムスリム政権が行ってきたように、イスラーム法の議論とは別の次元で、実際の政治的・軍事的利害に基づいてイスラエルと妥協することである。しかし、ハマースが公にこの選択肢を採った場合、もはやイスラーム的抵抗運動ではなく、深刻な内部対立と大幅な支持者の喪失を招くことになる。イスラーム法を棚上げして交渉を行うとすれば、秘密交渉になる可能性が高く、パレスチナ、イスラエル双方の住民が広く納得するような安定的な共存関係にはつながらないであろう。

これに対して、より望まれるのは第2の選択肢である。それは、イスラエルとの共存を合法化するイスラーム法の新たな解釈の導引である。啓示や預言者の慣行、共同体の合意や利益といった様々な典拠から導かれる解釈と議論に立脚するイスラーム法は、固定的な金科玉条ではなく、地域や時代の実情に応じた柔軟性を持つ。『クルアーン』やハディースの記述と相反することでも、共同体の利益を優先して合法化を図ることもある。イスラエルに対する抵抗に関しては、自爆攻撃の合法化がこれに当たる。『クルアーン』やハディースは自殺を明確に禁止しているため、いかなる理由においても自殺は厳禁というのが古典的・一般的な解釈であった。しかし、ハマースやヒズブ・アッラー (Ḥizb Allāh) のイスラエルに対する自爆攻撃は、圧倒的なイスラエルの軍事力に対する「弱者の武器」であり、ムスリムの利益に資するものとして合法化された³¹。

自爆攻撃の合法化の背景には、イスラエルの侵攻や占領という、自爆攻撃の必要性が認知される社会状況があった。したがって、方向性は全く反対ではあるが、イスラエルとの共存がムスリムの利益に合致すると認識されるようになれば、本稿で分析した古典的なフドナ概念を塗り替え、恒久的な共存を合法化する議論が出現し、支持を得る可能性も皆無ではない。ハマースにとって必須のイスラーム法上の合法性を確保し、同時に、イスラ

エルが要求する自国の存在の承認を両立させるためには、ハマースの側がイスラーム法の新たな解釈を行うことが不可欠となる。ハマースが、そうした新たな法解釈を行い、それをムスリムに納得させることができるような環境を整えるためには、イスラエルやアメリカの側でも、一定の時間をかけて、地道で公正な努力を続けることが必要となるのである。

フドナという概念を中心とした本稿の議論は、ハマースが、今後しばらくはガザ地区を実効支配し続けることを前提としてきた。しかし、今年1月のチェニジアを皮切りとする、民衆運動による体制変換を見るとき、その見通しは確実ではない。とはいえ、政治体制が変化したとしても、イスラームという要素がその影響力を大きく失うとは考えがたい。

チェニジアやエジプトにおける民衆運動においては、インターネットと衛星放送の影響が注目を集めている。国境を越えて広がるこの二つのメディアは、最近のイスラームのあり方にも多大な影響を及ぼしている。本稿で分析した古典的な法学書や年代記などは、これまで、法学者や歴史学研究者など、限られた専門家の間で読まれてきた。イスラームは、7世紀から今日に至る歴史を通して、『クルアーン』やハディースを始め、膨大な宗教テキストを蓄積してきたが、それらのテキストを読みこなし、必要な記述を自在に利用する能力は、高度な専門教育を受けた少数の人々に独占されてきたのである。

そうした状況は、2000年代に入って大きく変化した。コンピュータとインターネットの普及によって、誰でも手軽に宗教的テキストの蓄積にアクセスし、検索機能によって必要な記述を簡単に見つけ出せるようになった。高名な学者の講義を衛星放送や動画配信サイトによって自宅で聴講することもできるし、専門家でなくても、イスラーム法に関する見解を、ネットを通して発表し、議論に参加することもできる。イスラームは、もともと、宗教諸学の研究・教育を奨励し、イスラーム法も国家を越えた議論によって形成されてきた。この点において、インターネットとイスラームは親和性が強いのである。

上述のようなメディアの発達を受けて、フドナ概念やイスラエルとの和平に関するイスラーム法学上の議論も、より開かれた形で行われるようになると予想される。特定の政治勢力が自己の政治的利害からイスラーム法を無視したり、都合の良い解釈をすることは難しくなり、中東和平の問題においても、当該地域・国家を超えて広がるムスリムの世論を説得することが重要になっていくであろう。こうした現状を理解するためには、パレスチナ・イスラエル各勢力の動向を詳細に分析することに加えて、ムスリム側に関しては、彼らの言説の背景にあるイスラーム法や思想、歴史に関する認識と実態を連関的に把握することが必要となる。

もちろん、こうした作業は、一年間の研究事業で達成されるものではない。本稿においては、フドナという一つ概念について、古典法学上の議論と歴史の実態の概略を提示し、

そこからハマースの意図を整理したに過ぎない。フドナの法学議論と歴史の実態の詳細については分析しなければならない点が多く残っているし、近現代の思想的展開とハマースの用法についても本格的な研究が待たれる。フドナなど、異教徒との交渉に関するイスラムの理論と歴史的・現代の実態に関する総合的な研究は、現在のイスラーム主義勢力の主張や行動を理解する上で有益であるだけでなく、寛容か非寛容かという本質論的二元論に陥りがちなイスラームと他宗教との関係を動的に解明するという、より大きな問題を考察することにもつながっていくのである。

－ 注 －

¹ リビアのトリポリ Ṭalābul̄sでカーディー (qāḍī 裁判官) を務める。アラビア語学、書記術、ハディース学の分野で業績を残した。

² Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, eds. ‘Abd Allāh ‘Alī al-Kabīr et al., 6 vols. (al-Qāhira: Dār al-Ma‘rifā, n.d.), Vol. 6, p. 4638.

³ Paul Scham and Osama Abu-Irshaid, “ Hamas: Ideological Rigidity and Political Flexibility,” *United States Institute of Peace Special Report*, 224 (2009), p. 8, < http://www.usip.org/files/resources/Special%20Report%20224_Hamas.pdf >, accessed on 25 February 2011.

⁴ Ibid, pp. 9-12; Dennis Ross and David Makovsky, “Hudna (Truce) Accord: Getting the Roadmap on the Road?,” *PeaceWatch #426: Special Forum Report* (Washington D.C.: The Washington Institute for Near East Policy, July 2003) < <http://www.washingtoninstitute.org/templateC05.php?CID=2117> >, accessed on 25 February 2011; Shlomo Brom, “Try including Hamas,” *Can Hamas be Part of the Political Process?* (bitterlemons.org: July 2009), < <http://www.bitterlemons.org/previous/bl060709ed26.html#isr2> >, accessed on 25 February 2011; 森まり子「ハマースの論理と対イスラエル和平：プラグマティズムへの変容 1987～2007」『中東研究』第508号(2010年), 56頁など。

⁵ フドナは、交渉による対立の解消を目的とし、多くの場合、最終的な和平につながるものであるとの見解もあるが、本稿で明らかにするとおり、こうした見解は、フドナに関する法学的議論を踏まえおらず、あまりに楽観的と言わざるを得ない。Dag Tuastad, “The Hudna: Hamas’s Concept of a Long-Term Ceasefire,” *PRIO Policy Brief* (Oslo: Peace Research Institute Oslo, September 2010) < http://www.humansecuritygateway.com/documents/PRIO_TheHudna_HamassConceptofaLongTermCeasefire.pdf >, accessed on 25 February 2011.

⁶ イスラーム法学の理論と歴史については、堀井聡江『イスラーム法通史』(山川出版社、2004年)を参照。

⁷ イスラームにおける理念的世界認識、空間分割については、Yanagihashi Hiroyuki, ed., *The Concept of Territory in Islamic Law and Thought*, Islamic Area Studies 2 (London, Kegan Paul International, 2000)に詳しい。

⁸ バドルBadrの戦(624年)、ウフドUḥudの戦(625年)、塹壕(ハンダク Khandaq)の戦(627年)。

⁹ これを「成就のウムラ(‘Umrāt al-Qaḍā’)」という。

¹⁰ クライシュ族ウマイヤ家の有力者。ムハンマドとマッカの多神教徒の抗争において、多神教徒側の指導者の一人であった。改宗後、ムハンマドから優遇され、ウンマの有力者の一人となる。息子のムアーウィヤMu‘āwiya b. Abī Sufyānは、第5代カリフ(在位661-680年)に就任し、イスラーム史上初の世襲カリフ政権、ウマイヤ朝(661-750年)を開いた。

¹¹ ここまでの、「フダイビヤの停戦」と前後の経緯については、Ibn Ishāq (d. 767) and Ibn Hishām (d. 833), *Sīrat Sayyid-nā Muḥammad Rasūl Allāh (Das Leben Muhammed’s)*, ed. Ferdinand Wüstenfeld, 3 vols. (Göttingen: Dieterichsche Universitäts-Buchhandlung, 1858-1860), Vol. 3, pp. 740-749, 788-791, 802-833; Al-Ṭabarī (d. 923), *Ta’riḫ al-Rusul wa al-Mulūk*, eds. M.J. de Goeje et al. 3 series (Leiden: E.J. Brill, 1964-1965), Prima Series, pp. 1528-1550; Idem, *The Victory of Islam*, tr. Michael Fishbein, *The History of al-Ṭabarī*, Vol. 8 (Albany: State University of New York Press, 1997) pp. 67-98を史料とし、それらの記述をまとめたものである。

¹² Al-Shāfi‘ī (d. 820), *Al-Umm*, ed. Muḥammad Zuhri al-Najjār, 7 vols. (Bayrūt: Dār al-Ma‘rifā, 1972), Vol. 4, pp.

189-190.

¹³ 法学においては、イスラーム共同体（ウンマ）の最高指導者に対して、「イマーム」の語を用いる。したがって、スンナ派ではカリフと同義である。シーア派は、預言者の従兄弟であり、娘婿であったアリー・Abī b. Abī Ṭalib（661年没）と、その妻、すなわち、預言者の娘のファーティマFaṭīma（633年没）の血統を引く男子がイマームとしてウンマを指導すべきであると主張してきた。

¹⁴ Al-Shāfi‘ī, *Al-Umm*, Vol. 4, p. 189.

¹⁵ Al-Māwardī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniya wa al-Wilāyāt al-Dīniya*, (al-Qāhir: Maktabat wa Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlād-hi, 1973, pp. 51-52); アル＝マーワルディー『統治の諸規則』湯川武訳（慶應義塾大学出版会、2006年）118-120頁。

¹⁶ 停戦期間の終了、あるいは、異教徒側の違約による停戦の破棄によって戦闘状態に移行する際には、ムスリム側は、異教徒側の人質を安全に送還しなければならないとされる。

¹⁷ Majid Khadduri, “HUDNA,” “SULḤ,” in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition (Leiden: Brill, 2004, CD-ROM Edition); Idem, *War and Peace in the Law of Islam* (Clark: Lawbook Exchange, 2010, 1st Publication by the Johns Hopkins University Press, 1955), pp. 202-222.

¹⁸ Al-Ḥākim (d. 1014), *Al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn wa bi-Dhawl-hi al-Talkhīṣ lil-Ḥāfiẓ al-Dhahabī*, ed. Yūsuf ‘Abd al-Raḥmān al-Mar‘ashī, 4 vols. + Index. (Bayrūt: Dār al-Ma‘rifa, n.d.), Vol. 2, pp. 49-50, Kitāb al-Buyū‘.

¹⁹ Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil fī al-Ta‘rīkh*, ed. C.J. Tornberg, 13 vols. (Bayrūt: Dār Bayrūt and Dār Ṣādir, 1965-1966), Vol. 10, pp. 65-67.

²⁰ ここで言う「シリア」とは、現在のシリア・アラブ共和国の領域だけでなく、レバノン、ヨルダン、パレスチナを含んだいわゆる「歴史的シリア」を指す。

²¹ 「アタベク (Atabek)」とは、トルコ語で王子の後見役を指す称号で、セルジューク朝において用いられた。セルジューク朝が分裂する過程で、各地に割拠する軍人がそれぞれセルジューク家の王子を推戴し、この称号を名乗ることで実効支配を行った。こうした軍閥政権をアタベク政権と呼ぶ。

²² ムスリム勢力と十字軍勢力の協定の詳細については、中村妙子「12世紀前半におけるシリア諸都市と初期十字軍の交渉：協定とジハードからみた政治」『史学雑誌』第109巻第12号（2000年）；同著者「初期十字軍とイスラーム勢力：12世紀前半のシリアにおける協定とジハードの検討を中心に」『歴史学研究』第833号（2007年）を参照。

²³ イブン・アル＝アスィールは、1160年にザンギー朝の高官を父として生まれた。主に、イラク北部のマウスィルal-Mawṣil（モスル）で活動し、ハディース学者、歴史家として知られる。1188年頃からサラーフ・アッ＝ディーンの対十字軍遠征に従軍してシリアに赴いた。彼が著した『完史』は、天地創造から1231年までの出来事を記録した年代記であり、イスラームの人類史の代表作の一つに数えられる。また、ザンギー朝やサラーフ・アッ＝ディーンに関する部分は自身と父の見聞に基づく同時代史として、十字軍時代を研究する上で主要な史料とされる。「ラムラの停戦」に関する記述は、Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil fī al-Ta‘rīkh*, Vol. 12, pp. 85-87. の部分に該当する。

²⁴ 11世紀から1492年のグラナダGharnāṭa陥落に至るアンダルスal-Andalusのムスリム勢力や、明清時代の回民などがあげられる。

²⁵ 19世紀以降、異教徒勢力との現実の関係が大きく変化したにもかかわらず、イスラーム法において、異教徒との関係に関する議論があまり進展しなかった原因としては、19世紀から1970年代まで、実際に異教徒勢力との交渉にあたったのが、世俗主義的な民族主義政権であったことも大きく影響していると思われる。

²⁶ Ibn Ishāq and Ibn Hishām, *Sīrat Sayyid-nā Muḥammad Rasūl Allāh*, Vol. 3, pp. 746-748.

²⁷ 大征服時代のエルサレム征服の際に、カリフのウマル‘Umar b. al-Khaṭṭāb（在位 634-644年）がエルサレムのユダヤ教徒・キリスト教徒と結んだと伝えられる「ウマルの誓約（‘ahd ‘Umar）」は、降伏した異教徒と交わされた和約の代表例とされる。「ウマルの誓約」とそれをめぐる伝承については、辻明日香「ウマルの誓約：伝承の成立」『東洋学報』第86巻第1号（2004年）に詳しい。

²⁸ このハディースは、アブー・ダーウードAbū Dāwūd Sulaymān b. al-Ash‘ath al-Sijjīstānī（889年没）の『スンナal-Sunan』に収録されている。Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Aḥmad Sa‘d ‘Alī. 2 vols. (al-Qāhira: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlād-hi, 1952), al-Fatan wa al-Malāḥim, Dhikr al-Fatan wa Dalā’il-hā, 3706.

²⁹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Ḥasan Naṣṣār, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiya, 2007, p. 584, Kitāb al-Jizya, 3176; プハーリー『ハディース：イスラーム伝承集成』、牧野信也訳、全6巻（中公文庫、2001年）第3巻243-244頁

³⁰ 横田貴之「ハマースの停戦観」『用語解説』（日本国際問題研究所、2009年2月）<http://www.jiia.or.jp/keyword/200902/13-yokota_takayuki.html> 2011年2月25日アクセス。

³¹ 末近浩太「抵抗と革命をむすぶもの（2）：イスラーム思想史のなかのレバノン・ヒズブッラー」『立

第3章 フドナ：法学的定義・歴史の実態・ハマースの選択

命館国際研究』第22巻第3号（2009年）120-123頁。