

イスラムにおける権力論の素描

竹下 政孝

I はじめに

イスラムの権力論を考察するまえにまずイスラム世界に歴史上あらわれた権力の実態とムスリム知識人によって書かれた権力の理論とを区別する必要がある。両者は勿論無関係ではない。理論は実際の権力の実態を全く無視することはできず、逆に歴史の叙述自体も理論の影響を受けていたし、また実際の権力も統治イデオロギーとして理論を利用したからである。しかし、一応、この二つは別のものとしてまず、わけて考察し、それから両者の相互関係を考察するのがよいと思われる。なお、本論では主に中世イスラム思想史の中で特にスンニ派ウラマーの権力理論を中心に見ていきたい。

II イスラム世界にあらわれた権力（歴史的枠組）

実際の権力の変遷を歴史的に見ると、次の三、或いは四段階に

分けられる。

1 預言者の支配（六二二—六三二）

2 カリフの支配

正統四カリフの支配（六三二—六六一、アブー・バクル、ウマル、ウスマン、アリー）
世襲のカリフの支配（ウマイヤ朝六六一—七五〇、アッバース朝七五〇—一二五八）

3 諸国王の支配（九三六頃—）

III コーランにおける権力論の萌芽

イスラムの教えは、神の言葉であるコーランと預言者ムハンマドの規範的言動（スンナ）をもとに導きだされる。ところが、コーランとスンナには政治や権力の問題、つまり具体的にどのような支配が望ましいか、あるいは誰が支配者となり、どのような統治機構で統治すべきかの行政的問題は明確に規定されていない。

刑法や民法に属することのみならず、日常生活の些細なことからまで詳細に規定されているのにかかわらず、統治機構に対するコーランとスンナの沈黙は一見、不思議に思われる。その理由はイスラムが社会秩序は存在するが国家権力のない社会（部族社会）で生まれたことによるのであらう。しかし、コーランとスンナの教えには社会的経済的なものも含まれているので、社会がイスラム的であることは要求されている。それゆえイスラム国家、イスラムの政体の樹立が叫ばれるわけだが、その内容に関してはコーランとスンナに規定されていない以上、個人々々の様々な解釈が可能であった（ある人々は君主制を、ある人々は議会制民主主義をイスラム的だと主張する）。

しかし、『コーラン』において明確に述べられている点のひとつある。それは全ての力は神に属するという考え方である。真にイスラム的な権力論はこれに尽きる。つまり、真の権力者、支配者は神のみであるという考え方である。この世の真の支配者は神であり、人間の支配者は神からこの権力を一時的に委任されているだけであるという考えは後代にあられたすべてのイスラムの権力論に共通に見られる。

次に、後の権力論に流れる二つの矛盾する潮流、主権はムスリム共同体（ウンマ）にあるので、支配者の権力はウンマの下位にあり、制限されたものであるという考え方と、どのような支配者にも無条件で服従しなければならないという考え方の両者ともコーランによって補強される。前者はシューラー（協議）の概念

（三章一五九節、四二章三八節）であり、後者は神と預言者と『あなたの方の中で権力のある人（ulī al-amr）』に従えと言う命令（四章五九節）である。

IV イスラム思想史上の権力論の諸形態

中世イスラム思想史における権力に関する言説には四つのジャンルがあった。

1 スンニ派ウラマーによる神学・法学的カリフ（イマーム）論
代表的なものにマーワルディー（一〇五八没）の『統治の諸規則』がある。

2 宮廷の文人による統治技術論（皇太子の鑑）
代表的なものにニザーム・アルムルク（一〇九二没）の『政治の書』がある。

3 哲学者によるプラトンの理想国家論
代表的なものにフアラビー（九五〇没）の『理想国家』がある。

4 シーア派によるイマーム論

第一と第四のジャンルが本来的にイスラム的であり、第二と第三は外来思想の影響（前者はイランの王権論、後者はプラトン・アリストテレスの政治論）を強く受けている。本論で扱うのは、主に第一のジャンルである。

V スンニ派カリフ論の歴史的背景

スンニ派カリフ論を考える上で重要なことは、それが歴史的カリフの衰退期に生まれたということである。つまり、歴史上でカリフの権力が絶大であった時代にはほとんどその理論化はおこなわれなかった。前述した時代区分で世襲カリフ時代の末期と諸国王の時代（ガズナ朝・ブワイフ朝・セルジューク朝など）が重なりあうがまさにその時代に古典的スンナ派カリフ論は完成した。またこの時代は今まで続いてきたカリフ制のイスラム的正統性そのものを否定するシーア派の脅威が強く感じられた時代でもあった。この歴史的状况のなかで古典的カリフ論は三つの機能を持つと言われる。第一は弱体化したカリフ権の擁護であり、第二は地方的支配者にイスラムの正当性を与えることであり、第三は今までの絶対君主に対して少なくとも理論的に法的規制を与えることである。

以上の三つの機能は互いに関連している。今までの歴史上のカリフに対して、選出法や職権を規定することによってイスラム法上の枠組みを与えることは、絶対君主に対するウラマーの抑制であると同時に、カリフ職にイスラムの正当性を与えることであり、シーア派に対する反論であった。またカリフの権力にイスラムの正当性が与えられると、地方的支配者は名目的にカリフの宗主権を認め、彼から権力を委託されるという形で支配の正当性が与えられることになる。

VI 古典的スンニ派カリフ論の内容と歴史のカリフとの関係

現在でも一般にイスラム的として受け入れられているカリフ論は以下のように要約される。(勿論、個々の学者によりすこしずつ相違があるし、力点の違いもある。)

全ての権力は神に属する。預言者が存命中は、預言者が神意を体現して支配することができる。預言者の死後、預言者の持つていたこの力を個人が継ぐことはできず、イスラム共同体全体に継承される(ウンマ主権)。しかし共同体の運営には指導者が必要であるが、この指導者は共同体全体の合意で最も適切な人が選ばれ、共同体の成員は選ばれた指導者に忠誠の誓い(一種の契約)を行う。⁽¹⁾ また指導者はウラマーと協議(シューラー)してイスラム法を正しく施行しなければならない。古典的理論におけるカリフの資格には様々な徳の他にクライシュ族(ムハンマドの属していた部族)であることを挙げている。⁽²⁾ 事実、アブー・バクルからアッパース朝にかけてすべてのカリフはクライシュ族であったし、特にアッパース朝カリフはウマイヤ朝カリフに比べてより一層預言者との血縁関係が強いことを強調した。また地方の王朝は大部分アラブでさえなかったので、カリフの資格にクライシュ族であることを挙げることは新興の支配者がカリフになることを不可能にしている。支配の目的であり、また国家の存在理由はイスラム法を正しく施行することである。それゆえ神の命令や禁止(イスラム法)が支配する国家として、イスラム国家は言葉の本

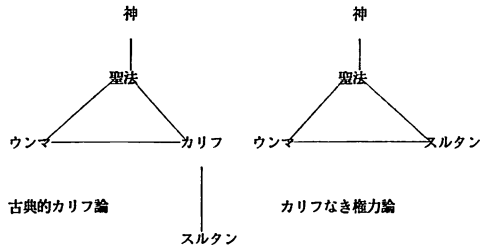
来の意味でテオクラシーであるが、キリスト教的な教会や聖職者の支配ではありえない。神の法の支配が貫徹している国家であるといえる。

このようなカリフ論は歴史的な正統四カリフを理想化し規範化したものであったが、それ以後の世襲制カリフの現実にはまったく一致しない虚構であった。さてこのようなカリフ論のなかでのカリフは政治的機能しか持たないことがしばしば指摘される。つまり預言者のもっていた政治的宗教的権威が彼の死後、政治的権力を持つカリフと宗教的権威を持つウラマーに二分されたと説明される。しかしまた同時にしばしばアッバース朝末期のカリフは政治的権力を持たない日本の天皇やキリスト教世界の法王のような宗教的権威にすぎなかったことも指摘される。このカリフに対する二つの矛盾する考えはどのように調和されるのであろうか。古典的なカリフは法王や天皇と比べられる宗教的権威だったのか、或いは宗教的意味はない政治的機能を持つ共同体の首長だったのか。この問題を考察することは、後のカリフ空白時代の権力の構造を考える上で重要であろう。この問題はまず歴史的事実と法学・神学理論上のカリフ職と分けて考える必要がある。すくなくとも世襲化されたウマイヤ朝・アッバース朝初期のカリフは政治的宗教的権威をあわせ持つ存在、「この地上における神の影、神の代理人（ハリーファト・アッラー）」であった³⁾（この聖俗の権威をあわせ持つ絶対君主の概念はササン朝やビザンツ帝国の皇帝の概念が影響したであろう）。しかしこの考え方はイスラム的に

正当化されることはなかった。しかし、そのうちに政治的実権が失われて宗教的権威しか残らなくなったと考えられるかもしれない。また最近のクローンとヒンズの研究によると、八世紀半ばから次第に形成されてきたウラマー（宗教学者）層との宗教的権威をめぐる闘争でウラマーが勝利した結果、「神の預言者の後継者（ハリーファト・ラスール・アッラー）」としての政治的機能しか持たない古典的カリフ理論が出現したと言われる。ここで次の疑問がでてくる。カリフ弱体期に宗教的権威を持っていたのはカリフなのか、ウラマーなのか、もしウラマーだとすれば、宗教的権威も政治的実権も持たないカリフとはなんだったのか。またウラマーのカリフ理論上ではカリフに宗教的意味がないとすれば、どうして後のカリフ論者はカリフをイスラムにおける唯一の正当な支配と考えるようになったのか。さて、前述したように、カリフは宗教的権威ではない、イスラム世界の法王的存在と考えるのは誤っているというのはイスラム学者の間では通説になっている。⁵⁾その主な理由は、イスラムでは君主の上に神の法がくるのだが、カリフはこの法の解釈権をもっていない。それを持っているのはウラマーであったという事実による。この問題はキリスト教的な聖と俗の概念をイスラムにそのまま持ち込んだことからおこると思われる。ウラマーの考えたイスラムにおいては共同体（ウンマ）は宗教的な意味をもっているのであり、その首長として考えられ擁護されたカリフも宗教的な意味をもっているのである。つまりウラマーの考えだしたシステムでは、法の解釈権を持つウラマー

ウルママーのカリフ論の中ではイスラム国家は唯一のイスラム共同体（ウンマ）として捉えられ、さらにウンマには宗教的な意味が与えられ聖なるものとされた。ウルママーの権威もウンマの権威

VII ウンマの首長としてのカリフ



と、それを施行する実行力を持つカリフがセットになって一つの宗教的権威を形成しているのである。それゆえ実際に権力を奪取した支配者はウルママーを殺せなかったのと同じように、カリフも殺せなかったのである。そしてこのフィクシヨンを完全にするために、彼らは現実にはありえない様々な資格や選挙方法を規定したのである。カリフ論は彼らの理想的イスラム社会の表明であり、その理想のゆえにカリフは宗教的意味を賦与されていたと考えられる。

の代表（法の専門家としての）として正当化された⁽⁶⁾。彼らのカリフ論のなかではイスラム世界のなかで複数の権力、複数の国家が共存するという理論はでてこなかった⁽⁷⁾。それどころかスンナ派、シーア派を問わず、国民国家、複数のイスラム国家を正当化するイスラムの理論は生まれなかったといつてよい。唯一のイスラム共同体という理念は現在においても、スンナ派シーア派の違いを越えて広くイスラム教徒の意識の中に存在するし、近代以前においては、もっと強いものであったろう。現在のイランの憲法にも国家を越えたウンマのみがイスラム的に正当であるという考えは明示されている⁽⁸⁾。「ウンマ全体の合意によって選ばれたカリフがイスラム世界全体を統治する」形態のみが真のイスラム国家であるという考えかたを持つ人は現在でも多く存在する。

またウンマという宗教理念は、ウルママーが後述するように現実追隨的傾向が強いにもかかわらず、なぜ実際の権力者であるスルタンを直接に正当化せず、カリフの正当化による間接的正当化の方向にすすんだかを説明する。カリフこそ現実には分裂していくウンマの統一の象徴であった。つまり、ウルママーはイスラム世界の分裂という政治的現実に対して、ウンマの統一という理念をカリフ制という虚構で護持しようとしたのである。勿論、新しい支配者はイスラム以外のところ⁽⁹⁾（イランのササン朝との連続性など）に支配の正当性を求めることもできたし、シーア派の権力論を利用することもできた。しかしシーア派を奉じたブワイフ朝がカリフを倒して自らカリフにならなかったことは、スンニ派ウルママー

のカリフ論の有効性を示している。

VIII カリフ滅亡後の権力論・ウラマーの権力追隨主義

古典的カリフ理論は実際にはモンゴルによるバグダードの破壊とアッバース朝の滅亡(一二五八)によって虚構の価値さえも失ったのだが、オスマン朝後期のスルタン・カリフ制で再び意味を持つようになる。この間のカリフ空白時代にどのような権力の正当化がおこなわれたかは興味ある問題である。⁽¹⁰⁾しかし従来のカリフ論を多少の変更を加えてスルタンにあてはめることは容易であったと思われる(古典的カリフ論ではカリフの語が使われず、シーア派と共通するイマームの語が使われていることもこの読みかえを容易にした)。この読みかえの背後にあるのは、理想主義傾向と一見相反するかのように見えるウラマーの現実追隨的傾向である。この傾向は初期の古典的カリフ論の時代にも既にあらわれている。カリフをイスラム法の中で理論化した学者たちは理想化した過去の事例を根拠に理想的カリフ制を展開したことは前述したが、彼らの時代のカリフ制の実態はそのような理想とはかけ離れたものであった。それゆえ、多くの論者は理想的条件を述べた後で、それらが満たされない時には現実を追隨してそれを承認することを示唆している。たとえばマーワルディーは『統治の諸規則』の中で実際に権力を篡奪した地方権力者にカリフが権力を委譲する条件を七つあげている。⁽¹¹⁾たとえばその権力者は神によって禁じられていることをおこなわないなど。しかし、たとえこれら

の条件が満たされなくてもカリフが彼に権力を委譲することは許される。これは明らかに聖法による統治の原則には反するけれども次の二つの理由で許される。一つは必要性は満たすことのできない条件を除去するということであり、もう一つは公共の利益を損なうという恐れは条件の緩和を正当化するということである。

しかし、このような条件の緩和は私法の場合には正当化されない。「すべて実効支配力をもっている者は *de facto* 正当な支配者であり、従わねばならない。」という消極的な「正当化」、或いは「神と預言者と支配者に従え」というコーランの一節を根拠にした支配者への絶対的服従をムスリムの宗教的義務と説いた学者は実際早くから存在した。たとえばアブー・ユースフ(七九八没)は「もしも(カリフに)任命されたなら、たとえ平鼻で縮み頭のエチオピア人奴隷にも従え」というハディースを引いてカリフへの服従を説いている。⁽¹²⁾このような権力への無条件な服従を義務とする考えは古典的カリフ論成立以前から、すなわち、実際にカリフが「神の代理人」として絶対的権力を握っていて、法学者による制度化(それは正当化と同時に規制でもあった)ができていなかった時代から受け継がれてきたものかもしれない。実際、権力はいつの時代も学者の理論とは全く無関係に推移してきた。コーランと預言者のスナハはスローガンとして使われても、実質的支配の基盤は常に部族的結合(アサビヤ)などイスラムとは無関係の原理であった。それゆえカリフ制の虚構とは別に、少なくとも理論的には王朝の交代に関係なく共同体を維持できる原理が確立されてい

たと考えられる。その原理とはウラマーが聖法解釈権を支配者から奪うことによって可能となった、ウラマーに代表される共同体と国家権力の分離である（ある意味ではラビに代表されるユダヤ人共同体と国家の関係に似ている）。イスラム国家とはイスラム法が施行されている国家、イスラム法が支配している国家であり、たてまえ上、支配者はイスラム法が正しく行われるようにとりはからう義務がある。しかし、支配者はイスラム法の判断やコーランの解釈などを行う力はなく、そのような力はウラマーに属する。そしてウラマーは現実を実施できる見込みのない公法の分野では妥協して、礼拝・断食・結婚・離婚・遺産分けなど国家権力の介入を必要としない私法の分野に専念した。それゆえ、イスラム法に対するリップ・サーヴィスさへ行つていけば、ウラマーにとつて誰が支配者であつてもよいことになる（しかし、ラビと国家の関係と違つて、ウラマーはリップ・サーヴィスをおこなうならかの権力を必要としたともいえる。また国家はこのリップ・サーヴィスによつて支配の正当性をあたえられる。それゆえ、ウラマーと国家は相互依存的である）。つまり、すべて支配者は、事実上権力をもつていてという理由によつて服従が義務づけられた。権力奪取に成功したという事実が彼に対する神の加護を示しているからである。また、権力に対する反抗は、内乱、無政府状態は専制よりも悪いという理由から禁止された（法学書におけるカリフ論は独立に論じられることはなく叛徒や内乱の項で扱われる）。この理論を押し進めていけば異教徒が支配者であ

つてもいいことになるが、彼らは勿論支配者がムスリムであることを前提としていた。また、支配者に対しては常に正義が勧められていたことも忘れてはならない。被支配者は支配者に対する従順を無条件に要求されたがそれ以上のもの、つまり愛国心や忠誠心を要求されることはなかったし、要求することもできなかった（イスラムを守るために戦う義務はあつたが、国を守るために戦う義務はなかった）。勿論支配者には立法権も、司法権もなかった（原則的には立法権は神のみに属する）。ウラマーにとつて幸いなことに公然とイスラムを否定する支配者は歴史上ほとんど登場しなかった。ウラマーにとつての最大の危険は、彼らの聖法解釈権そのものを否定する異端の存在であつた。

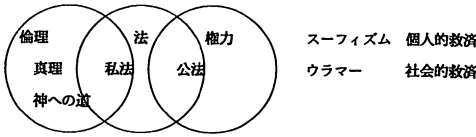
このようにウラマーは理論的には国家から独立した力を持つていたが、現実には必ずしもそうではなかった。我々はウラマーを西洋中世の教会権力のように考えてはならない。ウラマーは本来的には学者であり、教会のように組織化されていないし、また法王にあたる存在もない。またラビと国家権力の場合と違い、イスラムの場合、国家の正当性は聖法の施行にかかっている。国家はウラマーを必要とした。またウラマーの側も、たとえ彼らの実際の影響力は私法の分野しかなかったとしても、聖法は私法公法を区別しないので、どうしても権力とかかわらざるをえなかった。また、どのような権力であれ、聖法の施行を唱えるならかの権力を必要とした。ウラマーを裁判官(カーディー)に任命するのは国家である。ウラマーの聖法解釈権は法的判断(ファトワ

い)をくだすことで発揮される。警察力もっているわけではないので、ファトワーには拘束力はない。しかし強制力はなかったが、大法学者のファトワーには権威があった。歴史的には、支配者と癒着して、権力の擁護にまわるウラマーが多かったが、明らかに反イスラミ的な権力の行使にたいして、それを批判するファトワーをだして、権力を抑制する場合も少なくなかった。しかし社会の安定を第一に考えていたので、権力そのものを否定することとはなかった。また彼らを持っていたのは学問的知識であり、聖なる領域の権威者としてのカリスマ性ももっていたわけではない。その意味では俗権に対立して自立する聖権ではなく、支配者とウラマーは相互依存的で、よく引用される『宗教と国家は双生児』という格言はこの両者の関係をよく表現している。¹⁵⁾イスラムにおいて、世俗権力から自立して、聖なる領域の権威者としてのカリスマ性をもっていたのはスーフィー聖者であったといえる。しかしイスラムにおける権力論のなかでスーフィー聖者をとらえなおすのはかなり難しい課題である。スーフィーは、禁欲や愛や倫理について語るだけで、権力については何も語らないからである。

Ⅹ イスラム的聖俗二元論としてのスーフィズム

スーフィズムはイスラムを法的知識の体系として捉えたウラマーのアンチテーゼであった。彼らは知識よりも、実践(禁欲的生活、修行)を重んじ、神と人間の個人的つながりを追求した。ムスリム全体のウンマは問題にされず、師と弟子の結びつき、同志

的結びつきが強調された。宮廷は悪とみなされ、あらゆる物質的欲望を捨てた乞食的生活が神の目にかなるものとされた。イスラム法は否定されることはなかったが、その内面が強調され、字面だけの外面にこだわる法学は否定された。彼らはこのようにしてイスラムの本来持っていた政治的側面を切り捨てたために、ある意味ではウラマーより完全に聖俗二元論を確立したといえる。王とウラマーが癒着した俗世界とは別に、彼らは独自の精神世界の住人であった。その世界にはクトブ(枢軸)と呼ばれる頂点を



イスラム的聖俗二元論の構造

中心に聖者がヒエラルキー構造を成していた。この精神世界で彼らはシャーンと呼ばれ、スルタンと呼ばれた。普通、彼らは俗的権力と交わることはないが、なんらかのきっかけで(たとえばシーア派のイデオロギーと結びついたサファヴィー教団のように)社会行動をおこすと、ウラマー層とは比較にならないぐらい大きなエネルギーを凝集することができた。たとえばオスマン朝崩壊後の、ケマル・アタチュルクの反イスラム政策

によって、ウラマー層はカリフ制と共に簡単に壊滅したのに対し、各地で反乱を起こしたのは禁止されたスーフィー教団であった。

X シーア派の権力論

最後に一二シーア派のイマーム論について簡単に述べる。シーア派はスンニ派と違って、預言者ムハンマドによって後継者の指名が行われたと考える。彼らは神意に従って指名された後継指導者（イマーム）のみが政治的宗教的権威をあわせ持つ唯一の権威であると考える。神によって選ばれたイマームは無謬であり、彼の導きによってのみ、人は救済を得ることができる。人間によって選ばれたカリフは、本来イマームに属すべき権力の篡奪者である。イマームは次のイマームを神意によって指名する。スンニ派ウラマーのカリフ論が全くのフィクションであったことはしばしば指摘されるが、シーア派のイマーム論はそれ以上に現実から遊離していた。なぜならばスンニ派のウラマーはなんらかの形で現実の権力を正当化する必要があったが、シーア派にはその必要はなかったからである。つまり、彼らは現実の権力を問題にしたのではなくて、ソレンとしての正統的権威とその正統性の根拠のみを問題にした。彼らの理論は現実の権力奪取の闘争のイデオロギ―になりえたが、現実の権力を手中におさめる前に、正統支配者たるべきイマームは「隠れ」に入ってしまった。それゆえシーア派王朝であるサファヴィー朝でも、権力の正当化はできなかった。皮肉なことにシーア派世界でもスンニ派と同じように、聖権はウ

ラマーに、俗権は王朝支配者に属するという聖俗二元論が確立されねばならなかった。また、シーア派を熱狂的に奉じて権力を奪取したサファヴィー朝も、その権力奪取の基盤は部族的結合であった。しかし、その部族的結合がスーフィー教団の形態をとっているところが、前述したスーフィー聖者と権力の問題を考える点で興味深い。

注

(1) 忠誠の誓いは、バイアと呼ばれる。ウマイヤ朝から実際にはカリフは世襲になっていたので、バイアは実際には承認にすぎなかった。「しかし、王位継承権を持つ嫡子であっても、王権は、『バイア（統治委任の誓い）』を受けてウンマの主権を委託されたとの形式を踏まなければ成立しなかった」（小杉泰「シュラー制度―イスラーム的民主主義の概念」、『国際大学国際関係学部紀要』(二号、一九八四年)一五〇頁。バイアは現在でもサウジアラビアの王制の正当性の根拠となっている。(柳橋博之「イスラム法体制から見たサウジ政権の安定性」、『中東研究』一九八八年四月号 三五頁)。

(2) たとえばマーワルディーは一、公正さ、二、イスラム法の知識、三、感覚の正常、四、四肢の健全、五、福利の増進を目指すような見解の所持、六、イスラム世界の保護、及び敵との戦闘に必要な勇氣と胆力、七、クライシュ族であることの七条件をあげる。Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford, 1981), p. 89.

- (3) Patricia Crone & Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the first centuries of Islam* (Cambridge, 1986), pp. 6-11
- (4) Ibid.
- (5) この語の代表的なのは Sir Thomas W. Arnold, *The Caliphate* (Oxford, 1924) を参照。 Cf. Crone & Hinds, p. 1.
- (6) 狹義質問の意匠の一級 (インキヤター) のロートンヤキムナハ及び法源としての正統化は、ハンマの無讒性の教義をめぐってなされた。 Cf. George F. Hourani, "The Basis of Authority of Consensus in Sunni Islam," in idem, *Reason & Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge, 1985), pp. 190-226.
- (7) James P. Piscatori, *Islam in a World of Nation-States* (Cambridge, 1986), pp. 42-45. しかし Piscatori 自身は、イスラームは複数の国民国家の並立を許すべきではない。確かに、フッムーン朝カリフの滅んだ後は、複数のイスラーム国家の並立を容認する理論 (インキヤター) が、イン・ハルジュマーン cf. Piscatori, p. 47) が現れたが、イスラームの教義から積極的に正統化はなされていない。
- (8) Hamid Algar (trans.), *Constitution of the Islamic Republic of Iran* (Berkeley, 1980), p. 31. Article 10.
- (9) 特にイラン系の王朝はイスラーム以前のイランの王権理論を利用できた。 Cf. 森茂雄「イランの統治者観—王権の伝統性」藤本勝次他編『中東をめぐる諸問題』(晃洋書房、1985年) 一九頁—二〇頁及び P. Filippini-Ronconi, "The Sacred Kingship in Iran" in George Lenczowski (ed.), *Iran under the Pahlavis* (Stanford, 1978), pp. 51-83.
- (10) Ann K. S. Lambton の前掲書の九章「一章——章はカリフを後のイスラーム政治體の核とすべき」
- (11) S. D. Goiten, "Attitudes towards Government in Islam and Judaism," in idem, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966), pp. 203-204.
- (12) Lambton, pp. 100-101.
- (13) Crone & Hinds, p. 109
- (14) 中田孝「イスラーム法源に於けるカリフ論の展開」『レヴィオン』三三卷「四」一九九〇年、七九〜九五頁。
- (15) この格闘はササン朝ペルシヤに由来する。 Lambton, p. 45; p. 108.