

---

## サラフィ・ジハード主義の歴史と 「イスラム国」

---

佐原徹哉<sup>1</sup>

「イスラム国 (IS)」はシリアとイラクでは後退しているが、東南アジアやアフリカでは依然として活発なテロ活動を続けている。ISはテロ組織である以上に思想運動であるため、それに共鳴する人々は今後も世界の脅威となり続けるだろう。本稿では、IS運動を生み出したサラフィ・ジハード主義の思想的系譜をたどり、その基本的な特徴を説明したい。また、サラフィ・ジハード主義の思想家たちとテロや残虐行為の実践者論理には常に乖離が存在するが、それが持つ意味についても考えてみたい。

---

<sup>1</sup> さはらてつや：明治大学教員

## はじめに

サラフィ・ジハード主義という言葉をご存知でしょうか。これまで「イスラム原理主義」や「イスラム過激思想」などという言い方がありましたが、これはシーア派の政治運動であるレバノンのヒズボラもスンナ派の過激派アルカイダも同じ「原理主義者」として一括りにしてしまうような粗雑な用語でした。一括りにしてしまうと、二つの運動が対立し、ときには殺し合う程に憎しみ合っているという事実がみえなくなってしまいますし、なぜ対立するのかという理由を考える必要もなくなってしまいます。その代わりに浮かんでくるのは、イスラム教が文明人には理解不能な異質なもので、野蛮で危険なものだというイメージでしょう。

こうしたイメージ操作は、実は意図的に行われているもので、欧米に敵対するイスラム教の運動は全部が同じような連中だと決めつけたい人々がいるのです。こうした人々は、「過激派」をその思想ではなく行動だけで分類します。たとえば、パレスチナにハマスという組織がありますが、ニュースなどに取り上げられる際に「過激派」あるいは「原理主義組織」という形容詞付きで紹介されます。一方、エジプトにはムスリム同胞団という組織があります。この組織は2011年の「アラブの春」で「民主化勢力」の一翼を担い、独裁体制崩壊後に政権を握った人々ですが、日本のマスコミは「イスラム穏健派」という形容詞をつけて紹介していました。実はこの二つの組織は同じもので、ムスリム同胞団のパレスチナ支部がハマスなのです。同じ主義主張を掲げていてもなぜ一方は「原理主義」と、他方は「穏健派」と呼ばれているのでしょうか。その理由はハマスはイスラエルと戦っていますが、ムスリム同胞団はエジプトの体制転覆に力点を置いているからです。このように、「イスラム原理主義・過激派」という用語は不正確だけでなく多分に誤解を与える言葉でもあるのです。

では、サラフィ・ジハード主義とは何でしょうか。サラフとは預言者ムハンマドと同時代を生きた教友世代、第二世代、第三世代の計三世代を指しますが、彼らが実践していたイスラム教だけが真正で、それ以降

に付け加えられたものは誤りだとするのがサラフ主義です。サラフィ・ジハード主義とは、この「真のイスラム教」を武力によって実現しようとする運動です。伝統的なイスラム教からみると、サラフィ・ジハード主義はイスラム教とは無関係なカルト集団に他なりません。実際、サラフィ・ジハード主義者の主張は矛盾に満ちた言説の寄せ集めであり、非常にご都合主義的で現代的なものです。

ではなぜ、そのような教義に惹かれる人々がいるのでしょうか。「蓼食う虫も好き好き」とも言えますが、世界中で数十万のシンパがおり、その数はどんどん増えているようですので、その理由を考えることは重要だと思います。そこで、サラフィ・ジハード主義の歴史を簡単に振り返り、その実践例を幾つか紹介することで、この答えを探ってみたいと思います。

## サラフ主義のルーツ

サラフィ・ジハード主義は多くの世俗の知識人とウラマーと呼ばれるイスラム教の専門的修練を受けた学者たち、それに「ジハード」の名目でテロを実践する戦士たちによって行われてきた共同作業の産物です。ここには様々な思想潮流が入り混じっているので、その全容を描き出すのは非常に厄介ですが、代表的な思想家たちの系譜をたどることでその発展の概略を押さえることはできるでしょう。

サラフの時代のイスラム共同体を理想とする考え方はイスラム教の伝統的な考え方に埋め込まれており、長い歴史の中では「サラフの時代に戻れ」と唱える運動が幾度か登場しました。たとえば13世紀にイスラム世界がモンゴルの侵略を受けたときにイブン・タイミーヤ(1250年頃-1328)という思想家が現れました。イブン・タイミーヤはモンゴルに敗れたのはムスリムがサラフの精神を忘れたからであり、その原因を作ったのはウラマーの権威主義やスーフイズム(イスラム神秘主義)であるとして既存のイスラム宗教組織のあり方を批判しました。

イブン・タイミーヤの思想は現代のサラフィ・ジハード主義者に大き

な影響を与えていますが、同時代の人々は彼を無視し、その思想的系譜はすぐに絶えてしまいました。ですから、現代のサラフィ・ジハード主義の系譜はもっとのちの時代の人、19世紀半ばに活躍したジャマルアッディーン・アフガーニー（1839-1897）から始まる应该说よいでしょう。

アフガーニーはイラン生まれで、幼い頃はシーア派の教育を受けました。彼はインドに渡ってスンナ派のイスラム教を修め、アフガニスタン生まれのスンナ派ムスリムを自称しますが、その思想にはシーア派的思惟の特徴である理性の重視がはっきりとみられます。アフガーニーはアフガニスタン、トルコ、エジプト、ロシア、イランといった国々を渡り歩き、行く先々で政治的陰謀に首をつっこむという生き方をした人で、思索の人というよりは革命家と呼ぶべき人物でした。ですから彼の思想は体系的なものではなく、紆余曲折や矛盾を孕んでいました。たとえば、1860年代までは盛んに民族主義を擁護する論説を書いていましたし、オスマン帝国の西洋化改革を賞賛したこともあります。ところが晩年になると、民族の垣根を越えたムスリムの大同団結を唱えはじめ、イスラム教の紐帯以上の団結心や愛国心は存在しないと説くようになりました。つまり、彼の思想には西洋的価値観に通じる近代的な側面とイスラムの至高性を説く反近代的側面が同居していたのです。

彼の主張には一貫した部分もありました。それはイギリス植民地主義への強烈な批判であり、彼の関わった陰謀の多くはアジアや中東でのイギリス支配を転覆するためのものでした。アフガーニーはイギリス統治の文化帝国主義的側面、つまり、西洋的文化を至上としイスラム教を劣ったものと信じこませようとする政策を特に危険視していました。イギリスに対抗するためにロシアと手を結ぼうとしたように、彼の反英思想は必ずしも西洋植民地主義そのものへの批判であったとは言えないのですが、彼の支持者たちはその教えを帝国主義と戦うためにムスリムが団結してイスラム教を復興するメッセージと受け取りました。イスラム復興はこうして始まったため、植民地解放や反西欧思想と不可分に結びついていきます。

アフガーニの思想はインドのデーオバンド系のイスラム主義者<sup>1)</sup>などにも強い影響を与えましたが、その衣鉢を継ぐ形になったのはエジプトでした。19世紀末から20世紀初めに活躍したムハンマド・アブドゥフ(1849-1905)という人物がアフガーニの教えを積極的に実践したからです。アブドゥフは博識なウラマーであり、カイロのアズハル大学で教鞭をとったり、エジプトの大ムフティという重要なポストについたりしてイスラム教育の近代化やイスラム法の改革に取り組みました。

アブドゥフの時代のエジプトでは近代化主義者と伝統主義者の対立が激化していましたが、アブドゥフは両者の橋渡しをすることに腐心しました。彼はそのためにサラフの時代の純粋なイスラムに立ち返り、コーランとスンナという源泉に戻れと説きました。基本に立ち帰れば、大同団結の道が開けると考えたからです。それと同時に、アブドゥフは理性とイスラムの教えは矛盾しないとも説きました。アブドゥフによれば、イスラムは森羅万象に則った宗教であり、自然の摂理、自然法、そして森羅万象の研究に基づく自然科学に反することはありえないし、もし、反するとすれば、それはイスラム教の原理ではなく、聖典の間違った解釈によるものだと考えました。アブドゥフはムスリムの団結のためにサラフの時代に帰れと説きましたが理性重視というアフガーニ思想のもう一つの特徴も受け継いでいたのです。ここからはサラフィ・ジハード主義の特徴である盲目的な信仰の実践は生まれません。

アフガーニのイスラム復興を現代のサラフ主義につなげたのはアブドゥフの弟子のラシード・リダー(1865-1935)でした。彼は、アブドゥフの教えを引き継いで、現代的問題を解決するにはイスラム教の根元に立ち戻り、個々人の努力によってシャリーア(イスラム法)の実践的解釈を行うよう説きましたが、同時に新たな社会道徳は全人類の法の基礎であるシャリーアにのみ基づくべきだとも主張しました。また、アブドゥフやアフガーニは西洋的な理性がイスラム教の中にも備わっているという論法で近代文明を相対化しようとしたのですが、リダーはイスラム教の至高性を信じることで西洋文明への劣等感を払拭しようとした。彼は、イスラム教は本質的に優れているので、その教えと道徳を正

しく理解し実践するならば西欧近代を克服できると説いたのです。

こうした思想は彼の歴史観にはっきりと現れています。リーダーは、初期のイスラム帝国の時代にイスラム世界は真にイスラム的であったので世界文明の中心でしたが、ムスリムが真理を忘れてしまったために科学と文明の双方で後進地域となってしまったと主張しています。リーダーによれば、真理が忘却されたのは形式主義に陥ったウラマーたちだけでなく、世俗の支配者にも原因がありました。それによると、イスラム教は神の唯一性を受け入れたので、統治において支配者は恣意や独断に陥らないように民の同意を求めるという原則があるのに、専制的君主たちはこれを形骸化させるために、民衆に一神教の原理を放棄させようとしたからです。彼はまた、イスラム文明はコーランとその教えに基づいて無から構築されたものなので、現代の危機もコーランの精神に立ち返ることで克服できるとも説きました。

リーダーの生きた時代は古典的帝国主義たけなわの時代でした。繁栄した国家とは強い軍隊をもち、その力を使って広大な植民地を支配している国家でした。それが進歩であり発展であり文明だったのです。つまり、世界全体が野蛮で殺伐とした時代でした。リーダーの思想もそうした時代精神を反映しています。彼の構想したイスラム復興とは単なる精神的なものではなく、制度を備えた政治的実体、つまり、強力な国家の建設でした。

リーダーはムスリムが西洋文明に屈したのは、個々人の資質で劣るからではなく、西洋が自己犠牲的精神に基づいて、個人ではなく集団の利益に奉仕する積極的な活動を実現できたからだと考えました。つまりナショナリズム（民族主義）ですが、リーダーは西欧人が来世的宗教を捨てて民族主義を掲げることで積極的活動を可能にしたのに対し、ムスリムはそうした共同行為と集団への忠誠心をジハードという形で宗教そのものの中にもっていることで新たに民族主義を作る必要はないと考えました。また、ムスリムは長いカリフ制の歴史の中で共通の文化を作り出し、通婚を繰り返して融合したので、その共同体であるウンマは、宗教的実体であると同時に国家・国民でもあるとも主張しました。ウンマは

信仰やシャリーアや万人に平等な義務と権利によって結びつけられているだけでなく、信仰と教義と法の言葉であるアラビア語という共通の言語ももっているのです。そのまま近代的な意味での国家に作り変えられるというのです。

このように、リーダーのイスラム復興論は、イスラム教の本質的優位性と原点回帰によるその再獲得を説くものでした。そのため、リーダーの考えた「真のイスラム教」とはアフガーニやアブドゥフよりもずっと狭隘なものでした。たとえばリーダーは、「真のイスラムは預言者とサラフの説いたものである。サラフとはムハンマドを直接知っている世代であり、この世代のイジュマー（合意）のみが有効である」と述べ、サラフの時代のイスラム教からの僅かな逸脱さえも許しませんでした。ですから、リーダーによれば、シーア派は逸脱者であり、我欲のゆえにウンマを分裂させた裏切り者ということになります。

リーダーはイスラム復興は国家としてのウンマの再建であると考えたため、シャリーアが施行される政体を実現する具体的な条件も模索しました。たとえば、ハンバル派の法体系をもとに現代人が従うことのできるシャリーアを構想し、それを執行する主体となる制度を構想しました。リーダーが理想としたのは、統治者とイスラム法の解釈者が協議しながら統治を行う体制で、その実現には、法の起草と施行に責任をもつ真のカリフが必要だとも説きました。

イスラム教は本質的に主権や政治や統治と切り離せない宗教であるというリーダーの思想は後のサラフィ・ジハード主義に受け継がれてゆきます。しかし、リーダーはイスラム復興のために武装闘争という意味でのジハードが不可欠だとは考えていませんでした。彼はムスリム全体の意識改革によってもそれは実現可能だと楽観的に捉えていたのです。その意味で、リーダーは現代のサラフ主義の起源とは言えますが、サラフィ・ジハード主義の始祖とは呼べないでしょう。

## 現代ジハード論の出現

ジハードは、イスラム教の信仰実践に関する重要な概念のひとつですが、様々な解釈がなされてきました。元来のアラビア語では「定まった目的のための努力」を意味しており、信仰のための様々な切磋琢磨を含んでいます。それらは「心のジハード」（信仰のための個人の内面的努力）、「言葉によるジハード」（信仰や正義を行きわたらせるための説得）、「手によるジハード」（イスラム教を實踐する社会や制度への貢献）、および「剣によるジハード」（イスラム教徒を敵から防衛したりイスラム教を広めるための征服活動など）に分類され、信仰のための個人の内面的努力は「大ジハード」であり、戦闘行為は「小ジハード」であるといった言い方もよくされています。他方で、ジハードとはイスラム教の敵に対する情け容赦のない戦いであると解釈する人々もいます。

初期のイスラム教団は戦いに明け暮れていましたのでコーランやムハンマドの行いを伝える伝聞集であるハディースに描かれた「神の道に沿ったジハード」とはもっぱら戦いを意味しています。これを受けて、イスラム教の古典的解釈ではジハードを戦争や闘争の意味で狭く理解するのが一般的でした。一方、スーフイズムにおいては、個人の内面で行われる正しい信仰への努力が、イスラム教の外部の敵との戦いである戦闘ジハードより重視されてきました。イスラム帝国の軍事的優位が失われ、征服によって領土を広げることができなくなったこととジハードの解釈が穏健化したことには関係がありそうです。

ジハードはまた、スンナ派ムスリムの六信五行の五行（信仰告白や礼拝などの信仰上の義務）には含まれておらず、共同体全体に課される連带的義務とされ、個人義務ではないという解釈が一般的ですが、そうではなく個々人の絶対的義務だと主張する人々もいます。

このようにジハードとは何かという問いにははっきりした答えはないようです。近年の傾向としては、伝統的イスラム教の擁護者たちがジハードの穏健な解釈を強調するのに対して、サラフ主義者は戦闘という側面を強調し個々人の義務であると力説しています。ジハードの解釈は

伝統的イスラム教とサラフィ・ジハード主義を分ける重要な要素だと言えるでしょう。ちなみに、欧米のシオニスト系の学者や論者は戦闘ジハードがイスラム教の本質だと論じることが多く、この点でサラフィ・ジハード主義者と同じ意見をもっているのは興味深いことです。

さて、話をリーダーの時代に戻しましょう。リーダーは政治にも関わっていましたが、彼のサラフ主義を大衆運動として展開することはありませんでした。彼はあくまで言論人・思想家だったのです。しかし、リーダーの思想はハサン・アル・バンナー（1906-1949）という人物によって受け継がれ、実践されて行きました。

バンナーは1906年にエジプトに生まれました。幼い頃からコーランに親しみ、13歳のときにスーフィー教団にも入信しましたが、イスラム学校（マドラサ）には進まず、西欧式の世俗教育を受けてカイロ大学教育学部を卒業しました。小学校教諭となったバンナーはスエズ地方のイスマイリーヤという町に赴任し、そこで「真のイスラム」の伝道と外国支配と戦うためにムスリム同胞団という組織を結成します。同胞団は非常な人気を博し、短期間でエジプト全土に広がる大衆組織となりました。同胞団はイギリス植民地主義の打倒や西洋文化の弊害を訴える言論活動だけでなく、第一次中東戦争では義勇兵を組織してパレスチナに送るなど、武装闘争も展開していました。

バンナーはサラフ主義の浸透を通じたウンマの復興による統一カリフ制国家の樹立を目指しましたが、それは、個人の自覚、正しい信仰に基づく家庭と地域社会の精神復興、イスラム的統治制度をもつ政府の樹立、イスラム世界の解放と救済という順番で段階的に進むと考えていました。特にイスラム的統治制度やイスラム世界の解放という目標はイギリス植民地主義との対決が避けられませんかから、戦いを前提とした組織作りが必要でした。バンナーはそのため、ナチスやイタリアのファシスト組織をお手本にした青年組織を設立し、ジハード精神を叩き込んだ戦闘員を養成しました。同胞団は彼らを使って英国やユダヤ資本に対するテロ活動を行ったのです。

バンナーのサラフ主義やイスラム国家の構想はリーダーの受け売りでオ

リジナリティに乏しいとされますが、戦闘的な政治活動を指導するにはそれを正当化する理念が必要ですから、彼のジハード論はリーダーよりも具体的でした。

バンナーは、真にイスラム教を理解するには、個々人が主体的に聖典を読むことでコーランに親しみ、スンナを体得しなければならないと説き、また、行動を伴わない信仰は無意味であるとの信念から、実践を通じたイスラム復興への献身を求めましたが、こうした努力一般をジハードと位置付けました。ですから彼は「心のジハード」や「言葉のジハード」を軽視していたわけではないのですが、サラフ主義者ですから、そのジハード論は古典的解釈に倣った暴力的闘争を重視するものでした。彼は「大ジハードとは心のジハードであるという考え」は偽りであり、「アッラーのために殺し殺されることなくして」(バンナー 2015) ジハードの報奨は受けられないと述べています。

バンナーはさらに「ジハードは何人も逃れることのできない必要かつ確固たる義務」であり、「アッラーは、ジハードから逃れることや漫然として座して何もしないことを大罪中の大罪とみなし、危険な七大罪のひとつとした」との言葉で、ジハードがすべてのムスリムの宗教的義務だとも主張しました。さらに、バンナーは、アッラーが「死の芸術に秀で、いかにして高尚に死ぬのかを知っているウンマ」に現世と来世の繁栄を与えるのであるから、「高尚なる死のために行動せよ」とも呼びかけています。このように、バンナーのジハード論は古典的解釈を継承しているように装いつつ、より戦闘的な内容も含んでいました。戦闘ジハードが義務であり、自ら進んで死を望むのが高尚な行為だという過激なジハード主義の原型をここにみる事ができると思います。

バンナーは同胞団のテロ活動が激化する中、1949年に暗殺されました。バンナー亡き後の同胞団の精神的支柱となったのはサイド・クトブ(1906-1966)という人物でした。クトブはバンナーと同じ1906年生まれで、同じくカイロ大学教育学部を卒業しましたが、バンナーが地方教員から政党指導者への道をたどったのに対して、クトブは教育省の幹部職員の傍ら詩作や小説を発表し、編集者・文芸評論家としても活躍

するエリート文化人としてその前半生を送りました。若い頃のクトブはエジプト民族主義を掲げる世俗政党、ワフド党の熱心な支持者でもありました。クトブがイスラム主義に傾斜しはじめるのは30代末のことで、個人の利益を擁護する自由主義的価値観とイスラム的な共同体の価値観をどのように両立させるかに長らく苦悩していました。決定的な転機となったのは1948年にエジプト政府の派遣で2年間アメリカに滞在した経験です。クトブはアメリカ文化が腐敗した物質文明の権化と考えるようになり、イスラム教の至高性を確信しました。そして1951年に帰国すると、迷わずムスリム同胞団に入党しました。

クトブが同胞団に加わった直後にエジプトでは革命によってアラブ民族主義者の政権ができました。クトブは同胞団の宣伝局の責任者として政権に対して批判的な論説を書いていたため、1954年に同胞団が組織として弾圧された際に逮捕・投獄されました。獄中で虐待を体験したクトブはナセル体制への批判を強め、エジプト政府を非イスラム的と断じました。クトブは1966年に処刑されるまで僅かな保釈期間を挟んで10年近くを獄中で過ごしますが、その間に大部のコーランの注釈書を著わしています。同胞団の仲間から組織の新たな思想的柱となるような著作を求められていたクトブはこの注釈書を元に有名な『道しるべ』を書き上げました。彼のイスラム思想はこの著作の中に凝縮されています。

クトブは現代世界の諸問題は思想的行き詰まりに原因があり、それを救う道は原初のイスラムに立ち返ることだとして、その道筋を示そうとしました。クトブのイスラム主義の中核的概念は「神の主権（ハーキミーヤ）」というものです。これは、唯一神への帰依は神の定めた法への絶対的服従を意味するのであるから、全ての法は神に由来しなければならず、ゆえに、法治主義の基礎である国家主権はこうした神の主権を侵すものだというものです。クトブは、神の主権に従う秩序立てられた「完全な社会」に対置して、人間が定めた法に支配される社会を矛盾と混乱に満ちたものと決めつけ、これをイスラム以前の無明状態を意味するジャーヒリーヤと同列に置きました。クトブのいうジャーヒリーヤとは立憲制や世俗法をとりいれたムスリム国家を含むので、ムスリムで

あっても「人の作った法」を採り入れた支配者はイスラム教に反する存在とみなされます。イスラム法はムスリムを殺すことを罪としていますが、この論理によって、クトブはナセル体制のようなムスリム世俗主義の支配者との戦いを正当化したのです。

クトブはジャーヒリーヤを克服し、ハーキミーヤを実現する戦略も構想しました。クトブはナセル体制の過酷な弾圧を経験したため、その戦略は現実主義的で冷淡かつ緻密な陰謀による体制転覆の企てであり、「真のイスラム」を体現した少数の先覚者が、武装闘争を通じてイスラム的政体を実現するという前衛主義が採用されていました。そしてこうした行動をジハードと位置づけたのです。そのため彼のジハード論はバンナー以上に過激なものになりました。クトブによれば、「イスラーム運動は、人々に逸脱した道を歩むことを強制し、全能の主ではなく、人間に奉仕させるジャーヒリーヤ体制の権威と組織を排除するために、物理的な手段と聖戦に訴える」ものであり、「イスラームへの帰依を妨害するものがいたら、そのものが服従を宣言するか、あるいは死に至るまで戦うのがイスラームの体制の義務である」(クトゥブ 2015)と述べています。秘密警察による苛烈な弾圧下で軍事独裁政権と対峙しなければならなかったという状況には同情すべき所もありますが、それを差し引いても極端な考え方だと言えるでしょう。

クトブはさらにこうも述べています。「イスラームの聖戦を防衛的な運動と呼ぶことにこだわるのであれば、我々は『防衛』という言葉の意味を変えねばならず、それは人類の自由を制限するすべての勢力に対する『人類の防衛』を意味する」(クトゥブ 2015)。つまり、彼は世界全体がイスラム化するまでジハードは継続されねばならず、それはムスリムとは無関係な場所にも当てはまると言っているのです。『道しるべ』には次のような一節さえあります。

イスラームに敵対する者達の中には、人間が人間を支配する地理上の領土内の自分たちに対して、イスラーム側が行動を起こさず、自分たちの領土内でイスラーム側が普遍的な自由のメッセージを布

教しない限り、イスラームに対して、何の行動も起こさない方が得策だと、考える者がいるかもしれない。しかし、そのような敵対者達がイスラームに門戸を開き、国家権力によって布教を決して妨害しない保証として、人頭税を支払ってイスラームの権威に服従しない限り、イスラームはそのような考えには同意しない。(クトゥブ 2015)

この理屈に従えば、日本のようにムスリムが殆ど住んでおらず、イスラム国家の領土となったことのない場所もジハードの対象だということになってしまいます。彼の論理には異文化との対話の余地はなく、人権や思想の自由に対する配慮も存在しません。きわめて独善的で暴力的な全体主義の思想といえるでしょう。

## 先鋭化するジハード主義

クトゥブの思想はあまりに危険なため、1970年代に入ると同胞団の主流派はクトゥブ主義を放棄し、穏健路線に転換しました。しかし、あくまでクトゥブ主義に忠実であろうとする青年たちは秘密結社を作ってテロ路線を継続しました。彼らはクトゥブの教えを実践するためにジハードの概念をより戦闘的に解釈して行きます。彼らの思想的切迫感は無視された義務』の中によく現れています。

ファラグは1952年にエジプトで生まれ、カイロ大卒のエンジニアであると同時に、同胞団のメンバーとして地下活動にも従事していました。同胞団が穏健路線に転換するとこれに反発して、1979年に同志とともにジハード団を結成しました。そのメンバーには後にアルカイダの幹部となるアイマン・ザワーヒリーも含まれています。ジハード団は1981年にサダト大統領暗殺事件を起こしますが、ファラグはこれに連座して逮捕され、1982年に処刑されました。捜査の過程でエジプト警察はファラグの著作『無視された義務』を発見します。そこにはクトゥブ

主義を更に過激化したジハード論が書かれていました。その概要は、イスラム国家の樹立とカリフ制の復活は神が命じられたことなので、その実現のためのジハードはすべてのムスリムの義務である。ジハードとは戦闘であり、物理力の行使と殺人に他ならない。「人の作った法」を奉じるムスリムの支配者は神の主権を侵しているので、彼らに対する戦いは一般的な義務である。ジハードが一般的な義務であるならば、「それは礼拝や断食と同様である」ので誰かに許可を求める必要はない、というものでした。

ここでイスラム教のジハードを巡る議論の中でしばしば問題となる「拡大ジハード」と「防衛ジハード」の違いについて補足しておきましょう。戦闘ジハードは、ウンマ外部への侵略戦争（拡大ジハード）および、外部の敵からウンマを守るための戦い（防衛ジハード）に分かれますが、前者は然るべき手続き、つまり、正統な指導者の下で、シャリーアに合った形で組織的に行われねばならないのに対して、後者にはそうした制約はありません。そのためファラグは防衛ジハードの論理を拡大解釈してエジプト政府との闘争を正当化しようとしていました。それによると、イスラム内部の背教者（「近い敵」）はイスラムの土地を内部から蝕んでいるので、彼らへのジハードは自衛のための戦いとして無条件で肯定されるということになります。彼はこうした「近い敵」は外部からイスラム世界を脅かす存在（いわゆる「遠い敵」）との戦いに優先するとも主張しました。

この論理であれば、我々のようなイスラム世界とは無関係の者たちが不条理なジハードの対象にされることはありません。拡大ジハードは一定のルールがあるので、民間の標的に対する無差別な自爆テロは正当化できないからです。しかし、クトブ主義の影響を受けたもう一人の思想家の出現によってこうした前提は崩されてしまいました。

その人物とはアブドゥッラー・アッザーム（1941-1989）というパレスチナ出身のウラマーです。彼は若くしてムスリム同胞団に加わり、サイイド・クトブの家族とも親交を結びました。アッザームの故郷は第三次中東戦争でイスラエルに占領されたため、彼は反イスラエル闘争に参

加しますが、イスラム諸国の多くはパレスチナ人の大義に冷淡でした。イスラエルとの戦いに行き詰ったアッザームはアフガニスタンに目を向けます。アフガニスタンでは1979年にソ連軍が進攻し、現地のムスリムたちの抵抗運動（ムジャヒディン運動）が起こっていたからです。ムジャヒディン運動はサウジアラビアやパキスタンに支援されただけでなく、ソ連を苦しめようと考えたアメリカからも密かに武器や資金を受け取っていました。

アッザームはこうした状況を利用してムスリム諸国から義勇兵を集める活動を始め、そのために世界中のムスリムがアフガニスタンでジハードを行う論理を考え出したのです。それは「手のひらほどの広さのムスリムの土地が侵略されたなら、ジハードは男女を問わず全てのムスリムの一般的義務となる」というものでした。

アッザームは「異教徒を我々の土地から追い払うのは個人的義務、つまり万人に課せられた強制的任務である。これはあらゆる義務の中で最も重要なものである」と述べ、その理由が「(異教徒の侵略した) 土地にいるムスリムが異教徒を撃退できなかったときは、個人的義務はその最も近くにいる者たち、ついでその次に近くにいるたちへと同心円状に広がり」世界全体におよぶからだとしました (Azzam 2002)。彼によれば、「手のひらほどの土地でさえもイスラムのものであったものが異教徒の手に落ちたままである間は、その罪はすべてのムスリムが負わねばならない」のであり、侵略者に対する「ジハードを怠ることは断食や礼拝を拒否するのと同じである。いや、今日、ジハードの忌避はより悪しきことになっている」(Azzam 2002) のでした。こうしてアッザームは、ファラグの論理を逆転させ、外からの侵略者に対するジハードはムスリム国家の悪政を倒すよりも緊急性が高く重要であり、直接侵略を受けた土地に住んでいない者たちにも義務であるとする拡大防衛ジハード論を展開したのです。

アッザームは研鑽を積んだウラマーだったので、彼の主張はファラグの青臭く粗雑な議論に比べて遥かに多くの支持者を獲得しました。彼のジハード論は1990年代以降、世界各地のムスリムの政治運動に決定的

な影響を与えてゆきます。まず、ジハードの焦点が国家や政体から「イスラムの土地」に移ったので、異教徒との戦争状態にあるすべてのムスリム地域に適用可能となりました。その結果、ボスニアやチェチェンやミンダナオなどの分離主義運動が民族主義からイスラム主義運動に変化しました。それまでのイスラム過激派の多くが国民国家の枠にとらわれ、民族主義的な闘争を行っていたのに対して、アッザームはイスラム主義運動の基本を汎イスラミズムに置き換え、「イスラム的インターナショナリズム」というべきもののルールを敷いたのです。

彼はまた、クトブが提唱した前衛という概念を基地という具体的な形を備えたものに進化させました。アッザームは、イスラム主義の運動に必要なのは、青年をジハードを通じて教育するための基地であり、それは一定の領域性をもった場所であると主張し、イスラム主義者の領域国家建設運動を奨励しました。アッザームは、さらに、スンナ派の急進的イスラム主義者に殉教精神が浸透する上でも大きな役割を果たしました。彼は殉教が神への献身の究極の形態であり、ジハードの頂点に位置するとし、自爆攻撃がイスラム主義者のテロとして広く普及することを可能にしました。アッザームの登場によってサラフ主義とジハード主義は強く結びつき、サラフィ・ジハード主義の原型が固まったのです。そしてこの思想/運動は実践者たちの手によってさらに様々な意味づけが加えられて行きました。

## 実践者たちの論理

アッザームの弟子たちの中で最も有名なのはオサマ・ビンラーデン(1957-2011)でしょう。アッザームは1989年に亡くなりますが、死の直前に次のように書き残しています。「ジハードはアフガン戦争の勝利で終わるのではない。すべてのムスリムの土地が戻り、再びイスラムの支配が行われるまでジハードは個々人の義務であり続ける。我々の前には、パレスチナ、ブハラ、レバノン、チャド、エリトリア、ソマリア、フィリピン、ビルマ、南イエメン、タシケント、そしてアンダルシアが

待っている」(Kepel & Milelli 2008)。アルカイダのテロ活動の軌跡をみると、ビンラーデンは師の教えに忠実に従っていたといえるでしょう。

サラフィ・ジハード主義の拡大にビンラーデンが果たした役割は非常に大きなものですが、彼の主張に思想的斬新性はなく、その大部分はクトブやアッザームの理論に依拠していました。彼は理論家と言うよりはプロパガンディスト・戦略家として優れていたのです。彼は、アッザームの教えを実践し、国民国家の内部で展開されてきた従来のイスラム主義運動を国際的な規模に拡大・再編することに尽力したのです。

ビンラーデンは、クトブに倣ってシャリーアが行われカリフが統治するイスラム国家の樹立を目標としましたが、現実主義者だったため、それは遠い将来のことであり、当面はそれに向けた個別具体的な目標を一つ一つ達成すべきだと考えていました。2005年に暴露されたアルカイダの7段階世界戦略によると、イスラム国家の樹立は、ムスリムの覚醒、ウンマの団結、カリフ制復興という段階を経るとされていましたが、その第一段階はアメリカをイスラム世界との戦争に引きずり込み、ムスリムの覚醒を促すことでした。

彼はこのようによく計算された戦略に基づいてアメリカを標的に選んだので、なぜアメリカ人がジハードの対象になるのかという理由は御都合主義的で一貫していません。ビンラーデンは1996年にアメリカに対するジハード宣言として知られる有名な文書を出していますが、その中で、米国が湾岸戦争後にサウジに基地を建設したことが、イスラム教の最も神聖な聖地を蹂躪する行為であり、それと戦うのがムスリムの義務であると主張しました。しかし、1997年のCNNのインタビューでは、アメリカがサウジアラビアから撤退すればジハードを取り下げるかとの質問に対して「ジハードはムスリム世界全体に対するアメリカの侵略に対するものであり、アラビア半島だけに限定されない。アメリカは世界中で行っているムスリムへの干渉をやめるべきだ」と答えています。さらに、「1998年のファトワー」<sup>2)</sup>では、アメリカが「ユダヤ人国家」を扶け、エルサレム占領とムスリムの虐殺を容認しているのが「ムスリム全

体に対する宣戦布告」であるので「アメリカ人を殺しその財産を奪う」ジハードは義務だと述べています。

戦略家であるビンラーデンは防衛ジハード論を実に都合よく解釈しており、一般市民への攻撃もこれを援用して正当化しようとした。1996年の「ジハード宣言」では「お前たち（アメリカ）が我々の土地で武器を手にし続ける限り、お前たちにテロの鉄槌を下すのは正当かつ道義的に望ましい行為である」との表現で、サウジへの米軍駐留の報復として世界中に展開する米関係機関を標的にすると宣言していますが、CNNのインタビューではさらにエスカレートし「パレスチナやレバノンやイラクや他の場所でアメリカが犯してきた犯罪を知りながら、アメリカ市民はこの政権を選択し、投票してきた」のでその責任を負わねばならないと言っています。ビンラーデンはここで、間接的であっても敵を支援する者は敵とみなされるというアッザームの議論を念頭に置いているようですが、市民への無差別攻撃によって米国世論を侵略戦争に向けるために都合よく拡大解釈していると言わざるをえません。1998年のナイロビとダルエスサラームの米大使館への同時テロでは多数のケニア人やタンザニア人が犠牲となりましたし、9・11事件の犠牲者には米国市民ではない多数の人々が含まれていました。防衛ジハード論の拡大解釈によって「アメリカ人とその同盟者」を皆殺しにすることを正当化できたとしても、無関係で無実な人間を大量に殺すことまでは正当化できません。

ビンラーデンのアメリカ批判にはジハード以外の論理も垣間見られます。1996年のジハード宣言には「シオニスト＝十字軍同盟（アメリカとその同盟国）」による帝国主義と植民地主義によってムスリムが抑圧と搾取を受けてきたと主張されていますし、CNNのインタビューでも「アメリカはあらゆる国境線を超えて今までどんな帝国主義者でさえしたことの無いほどに我が物顔で振舞っている」であるとか「アメリカは我々の祖国を占領し、資源を奪っている」という表現が使われており、共産主義者たちが好むような反帝国主義の論理も使っていました。さらに、9・11事件後に出された「アメリカ国民へのメッセージ」の中では「我々

が戦っているのは、我々が自由な人間であり、抑圧によって自由を忘れたりしてはいないからだ」とまで言っています。これらの言説をみると、ビンラーデンは宗教的理由だけでなく、シオニズムや帝国主義や植民地主義のゆえにアメリカへの攻撃を正当化していたということができでしょう。

このようにビンラーデンやアルカイダは、「真のイスラム教」を奉じる一方で、反帝国主義、植民地解放、反独裁といった近代的理念を織り交ぜながらテロを正当化していました。ここから彼らの運動がサラフ主義を逸脱しているとみることもできますが、曖昧で多義的な理念を多用したことで「真のイスラム教」を追求する人々だけでなく、現在のシステムに不満をもつ多くの人々を惹きつけることができたとも言えます。

アザームの影響を受けたのはビンラーデン・グループではありません。フィリピン南部で1990年代はじめから活動しているアブ・サヤフという組織もその一つです。この組織の創設者はアブドゥラジャク・アブバカル・ジャンジャラーニ(1959?-1998)という人物で、元来はミンダナオの民族独立運動である「モロ民族解放戦線」のメンバーでした。彼は1980年代末にアフガニスタンに渡り、そこでサラフィ・ジハード主義に感化され、帰国後にアブ・サヤフを結成してキリスト教伝道団への武装襲撃や外国人の誘拐作戦を開始しました。

ジャンジャラーニは複数の著作を残していますが、そこにはアッザームの影響が強くみられます。たとえば、アブ・サヤフの代名詞とも言える誘拐を、ジャンジャラーニは、ムスリムを殺そうとするものへの報復という論理で正当化していますが、その際に、殺害は行為だけでなく、言葉によっても思想によっても富によってもなされるというアッザームの説を援用しています。彼はこの論理を用いて政治家や司祭や資産家や外国人たちを誘拐したのですが、しばしば身代金と引き換えに釈放しています。これは営利目的の誘拐と同じことですが、ジャンジャラーニはキリスト教徒がムスリムの土地を長年にわたって搾取してきたので、身代金を取る行為はその補償であるという論理で正当化しています。この論法は明らかに反植民地主義の論理です。

こうした首尾一貫性のなさは、アブドゥラジャクの弟で、その死後にアブ・サヤフのリーダーとなったカダフィ・ジャンジャラーニ（1975–2006）の発言にもみられます。彼はアブ・サヤフの営利誘拐を次のように正当化しました。「我々が誘拐するのは敵の支持者である。奴らは税金を払うことでフィリピンの不信心者の政府を支援している。奴らは、人民の、人民による、人民のための政府と言っているではないか。奴らは民族全体が政府なのだ。だから、奴らのうちの誰でも好きなように誘拐できるのだ」（Tayler 2017）。ここには「富による殺人」というアッザームの説と近代的民主主義の論理とが渾然一体となっていました。

同じような例はチェチェン・ゲリラの運動にもみられます。チェチェン・ゲリラは民族解放運動として紹介されることが多いのですが、早くからアルカイダと繋がっており、2002年の第二次チェチェン紛争以後は世俗的民族主義の性格を失い完全なサラフィ・ジハード主義運動となりました。

チェチェンのジハード主義者は市民を標的にした数々の無差別テロを実行していますが、その最悪のケースは2004年9月のバスラン事件でしょう。この事件では北オセチアのバスラン市の第一小学校が襲撃され、教師と生徒と父母1,128人が人質となり、3日間の攻防戦で人質の334人が死亡しましたが、その過半数に当たる188人が子供でした。

オセチアはムスリムが多いコーカサス北部では例外的にキリスト教徒が多数派を占める地域です。チェチェンのジハード主義者は、キリスト教徒であるオセチア人を無差別に殺すことで、周辺のムスリム民族との対立を煽り、コーカサス全域に宗教対立を作り出そうとしたのです。事件の首謀者シャミーリ・バサーエフが「オセチアを選んだのは、ここが北コーカサスにおけるロシアの前線基地であり、諸悪の根源だからだ」と言っているように、彼らはこれを異教徒に対するジハードとして正当化しようとしたのですが、その論理は一貫していません。バサーエフは、「ロシア人」は「税金を納めることで戦争に加担し、兵士を戦場に送って」おり、彼らの「聖職者は兵士たちを祝福し、祖国防衛の英雄と呼んで賛美している」ので、ロシア政府のチェチェン攻撃に「言葉と行為の

双方で承認を与えている」ことになり「武器を持たない者」も攻撃の標的となると主張していました (Tuathail 2009)。「税金を納めることで戦争に加担」するとか「言葉と行為の双方で承認する」といった言い方をみるとバサーエフはアッザームの説を援用しているようです。しかし、事件の犠牲者の7割はムスリムのイングーシ人でした。彼らはロシア人ではないし、キリスト教徒ですらないので「言葉による殺人」に関与したわけではありません。さらに、小学校を襲撃したということは最初から子供を標的にしていたことを意味しますが、防衛ジハード論でも女性や子供は保護されるので、彼らの犯行はサラフィ・ジハード主義の論理からも逸脱していました。ですから、バサーエフはロシアが「チェチェン民族へのジェノサイドを続けている」ので民族全体に責任があり、子供といえどもそれを免れないという論拠を付け加えています (ABC NEWS "Nightline" 29/07/2005)。「ジェノサイド」とは第二次世界大戦後に出来上がった現代的な概念です。このように、バサーエフの主張は防衛ジハード主義で貫徹したものではなく、反植民地主義やジェノサイドといった近代的概念が御都合主義的につぎはぎされているのです。

ビンラーデン、ジャンジャラーニ、バサーエフというジハードの名を借りたテロの実践者たちの言説をみてきましたが、そこには例外なく帝国主義、植民地主義的収奪、ジェノサイドなどの近代的概念が入り込んでおり、その対抗理念である自由、人権、民主主義といったものに訴えかけようという意識がみられます。彼らのイスラム的論理は首尾一貫したものではなく近代的抵抗運動の様々な理念をつなぎ合わせる接着剤のようなものであることがわかるでしょう。

## 反近代思想としてのサラフィ・ジハード主義

サラフィ・ジハード主義の実践者達のこのような論理破綻は、彼らの弱点というよりはむしろ強みとみるべきです。サラフィ・ジハード主義運動に加わる者達の多くは「真のイスラム教」に魅了されたからではな

く、何か別のものにも惹きつけられているからです。たとえば、2015年に「イスラム国 IS」の外国人戦闘員の名簿が相次いで発見されましたが、それによると彼らの中には比較的高い教育を受けているものが多い反面、7割以上がイスラム教の初歩的な知識しかないことがわかりました。これを IS の支持者たちはイスラム教に無知であり、それゆえに IS の教義に丸め込まれていると解することもできるでしょう。しかし「正しいイスラム教」の知識が普及すれば、IS の拡大を阻止できるかどうかは怪しいものです。IS の吸引力は彼らのイスラム教の正しさにあるのではなく、その強烈な反近代性にあると考えられるからです。

サラフィ・ジハード主義はイスラム教の名を借りたカルト思想ですが、近年に突如現れた底の浅いものではなく、19世紀後半から連綿と続く「イスラム復興」の流れの中に根ざした運動でもあります。そのため、彼らの狭隘で特異なイスラム教の解釈の背後には、反植民地主義、反帝国主義、反独裁、反人種主義、反排外主義などの思想も息づいているのです。サラフィ・ジハード主義の現段階での到達点は IS ですが、その主張にはこうしたハイブリッド性が如実に表れています。たとえば、2014年6月1日に IS の「カリフ」アブーバクル・バグダーディが読み上げた「ムジャヒディンとウンマに向けたラマザン月のメッセージ」には「ムスリムの権利は至る所で奪い取られている」であるとか「不信心者はあらゆる場所でムスリムを支配し、その富と資源を奪い、権利を剥奪している」といった表現がみられますし、「この国では、アラブ人もそれ以外の民族も、白人も黒人も、東洋人も西洋人も、分け隔てなく兄弟となる」であるとか、「シリアはシリア人のものではなく、イラクはイラク人のものではない（中略）この土地は全てのムスリムの土地である」といった言葉が使われていました。これらの言葉は、反植民地主義や反人種主義や反排外主義の響きをもっています。

IS は、また、西欧文明への反発という「イスラム復興」の特徴もよく受け継いでいます。バグダーディの演説には「文明やら平和やら共存やら自由やら民主主義やら世俗主義やらバアス主義やら民族主義やら愛国主義やら、あるいはその他諸々の偽りのスローガン」がムスリムを幻惑

しているという一節がありますが、ISは世俗主義、国民国家、法治主義、人権、民主的社会制度、資本主義、宗教的相对主義などの近代の理念をことごとく否定し、その対案を提示したと主張しているのです。その内容は無意味ですが、メッセージに込められた反近代性は、受け手によっては、反帝国主義、反資本主義、反グローバリズム、反独裁、反人種主義、反排外主義等の様々な意味に解釈されるでしょう。

ですから、シリアやイラクでIS掃討戦がそのまま順調に続いて、彼らの「国家」を軍事的に制圧しても、その運動は生き残って行くと思われれます。IS運動の背景には、これまで述べてきたようなサラフィ・ジハード主義の深化と発展の歴史があり、世界中に広がった同じような思想を持つグループがISの「カリフ」に次々と忠誠を誓っています。そのためISは従来のサラフィ・ジハード主義者の領域国家と違って、超域的性格をもつ運動となっており、一つの拠点を軍事的手段によって殲滅しても、別の場所で再登場する可能性が高いのです。

イラクとシリアの拠点を失うことはISにとっては痛手でしょうが、致命的なものとは思われません。ISの建国者達は巧妙な戦略家であり、国際社会が本格的に反撃を開始すればイラクとシリアの拠点を維持するのは不可能と予測し、その対処法も考えていました。それは、軍事的敗北は「神の与える」試練であって、それを乗り越えることでより大きな成果が得られるとあらかじめ宣言することでした。彼らの「カリフ制国家」の樹立宣言である「これぞアラーの約束なり」には次のような一節があります。「我々がカリフ制国家を樹立できたのは、偏にアラーがお許しになったからである。(中略)もし、カリフ制国家が消滅したり弱体化したりすることがあれば、それは我々の科であり、我々の行いが良くなかったからである。もしこの国家が消滅するようなことになっても、我々は、予言されたやり方で再びこの手にカリフ制国家を取り戻すだろう」。

ISの戦略家たちは非常にタフな人たちで、その思想さえ生き残ればカリフ制国家の実現は可能だと考えているようです。サラフィ・ジハード主義を思想としてどのように克服するのか、それは皆が真剣に考えな

ければならない課題だと思えます。

## 参考文献

---

- Zachary Abuza, *Militant Islam in Southeast Asia* (London, UK: Lynne Rienner, 2003).
- Karen Armstrong, *Islam: A Short History*, (Random House, 2000).
- Abdullah Azzam, *Defence of the Muslim Lands*, <http://english.religion.info/2002/02/01/document-defence-of-the-muslim-lands/> Accessed on 22 July 2017
- Rommel C. Banlaoi, *Al-Harakatul Al Islamiyyah: Essays on the Abu Sayyaf Group*, (Quezon City: Philippine Institute for Political Violence and Terrorism Research, 2008).
- Antony Black, *The History of Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press 2011).
- Christopher M. Blanchard, "Al Qaeda: Statements and Evolving Ideology," *CRS Report for Congress*, RL32759, July 9, 2007 <https://fas.org/sgp/crs/terror/RL32759.pdf>
- Cole Bunzel, *From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State*, The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World Analysis Paper No. 19, March 2015.
- John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, (Oxford et al.: Oxford University Press, 2013).
- Renato Cruz De Castro, "The Influence of Transnational Jihadist Ideology on Islamic Extremist Groups in the Philippines: The Cases of the Abu Sayyaf Group and the Rajah Solaiman Movement," in Scott Helfstein ed., *Radical Islamic Ideology in Southeast Asia*, (West Point: Combating Terrorism Center, 2009).
- Mohammad 'Abdus Salam Faraj. *Jihaad: The Absent Obligation*, Abu Umamah ed., (Birmingham: Maktabah Al Ansaar, 2000).
- Fawaz A. Gerges, *ISIS: A History*, (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2017).
- Gordon Hahn, *The Caucasus Emirate Mujahedin: Global Jihadism in Russia's North Caucasus and Beyond*, (Jefferson: Mcfarland & Company, 2014).
- Gordon Hahn, *Russia's Islamic Threat*, (New Haven: Yale University Press, 2007).

- Scott Helfstein ed., *Radical Islamic Ideology in Southeast Asia*, (West Point: Combating Terrorism Center, 2009).
- Albert Hourani, *Arabic Thought In The Liberal Age, 1798–1939*, (Cambridge: Cambridge U.P., 1962) (Rep. 1983).
- Michael G. Knapp, “The Concept and Practice of Jihad in Islam,” *Parameters: U.S. Army War College*, Spring 2003, Vol. 33 Issue 1, p82 <http://ssi.armywarcollege.edu/pubs/parameters/articles/03spring/knapp.pdf>
- Gilles Kepel & Jean-Pierre Milelli eds., *Al Qaeda in Its Own Words*, (Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008).
- Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*, (Oxford et al.: Oxford University Press, 2016).
- Yassin Musharbash, “What al-Qaeda really wants,” *Spiegel Online*, 12 Aug 2005, <http://www.spiegel.de/international/the-future-of-terrorism-what-al-qaida-really-wants-a-369448.html/> Accessed on 22 July 2017
- Elena Pokalova, *Chechnya’s Terrorist Network: The Evolution of Terrorism in Russia’s North Caucasus*, (Santa Barbara: Praeger, 2015).
- Fazlur Rahman, *Islam*, 2<sup>nd</sup> ed., (Chicago: The University of Chicago, 1979).
- Ali Rahmena ed. *Pioneer of Islamic Revival*, New updated ed., (London: Zed Books, 2008).
- Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, (London: Routledge, 2006).
- Victor Taylor, “Abu Sayyaf Group: The Beginnings of the Abu Sayyaf Group,” Jan 20, 2017, <http://mackenzieinstitute.com/beginnings-abu-sayyaf-group/> Accessed on 22 July 2017
- Victor Taylor, “The Ideology of the Abu Sayyaf Group,” <http://mackenzieinstitute.com/ideology-abu-sayyaf-group/> Accessed on 22 July 2017
- Gearoid O. Tuathail, “Placing blame: Making sense of Beslan,” *Political Geography*, 28 (2009) 4–15.
- John H. Turner, *Religious Ideology and the Roots of the Global Jihad: Salafi Jihadism and International Order*, (NY: Palgrave Macmillan, 2014).
- Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).
- サイイド・クトゥブ (岡島稔・座喜純訳) 『イスラーム原理主義のイデオロギー、サイイド・クトゥブ三部作』 (ブイツーソリューション、2015)
- ハサン・バンナー 『ムスリム同胞団の思想』 (上・下) (北沢・高岡・横田編) (岩波書店、

2015)

保坂修司『ジハード主義：アルカイダからイスラーム国へ』（岩波書店、2017）

横田貴之『原理主義の潮流：ムスリム同胞団』（山川出版社、2009）

## 注

---

- 1) デーオバンド学派は英国植民地支配に対抗してイスラムを擁護するために改革派ウラマーたちが1867年にデーオバンドに創設したマドラサ（宗教学校）を起源とするイスラム復興運動である。南アジア各地に影響力をもつ。
- 2) ビンラーデンとアイマン・ザワーヒリーが「ユダヤ・十字軍に対する聖戦のための国際イスラム戦線」を名乗って1998年2月に発表した文書。ウラマーが発するファトワー（宗教意見書）の形式をとっているため1998年のファトワーと呼ばれるが、ビンラーデンやザワヒリーが発する資格を有するかどうかは議論がある。