

# インドネシア女性ウラマー会議 (KUPI) 『公式資料：過程と結果』 — 解題と抄訳

見市 建<sup>†</sup>

## A Review of Document Concerning the Indonesian Women Ulama Congress (KUPI)

Ken Miichi

This article reviews an official document proposed by the Indonesian Women Ulama Congress (KUPI), which was carried out on 25–27 April 2017. Holding KUPI is one of the most prominent achievements of the Islamic feminist groups in two decades. The congress urged the transformation of the state and society toward gender equality by providing feminist interpretations of Islamic law. While many scholars have documented the trajectories and development of Islamic feminism in Indonesia, its religious legal stands and activists' efforts to change legislation have often been overlooked. This article intends to contribute to the literature both on Islamic legal thoughts and Indonesian politics by showing Islamic feminists' innovative legal interpretations and their involvement in policymaking process.

### I. インドネシアのイスラミック・フェミニズムと KUPI

#### 1. はじめに

本論は、2017年4月25–27日にインドネシアの西ジャワ州チレボンで行われたインドネシア女性ウラマー（ムスリム知識人）会議（Kongres Ulama Perempuan Indonesia, 以下 KUPI）設立大会の公式文書（Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI), *Dokumen Resmi: Proses dan Hasil*, [公式資料：過程と結果] Jakarta: KUPI, 2017）の解題である。

本論の目的は、インドネシアのイスラミック・フェミニズムの歴史的発展を踏まえ、同国におけるイスラーム思想および社会運動としての意義を示したうえで、その資料を提供することにある。イスラミック・フェミニズム（ムスリム・フェミニズム）は、しばしば宗教を女性差別の構造的要因の一つとみなす世俗フェミニズムとは異なり、イスラームの平等主義の原則を前提にジェンダー公正の実現を目指す思想および運動を指す。より具体的には、クルアーンとスンナを再解釈することによって、一般社会における家父長主義や旧態依然とした法規定に変革を迫るものである（Badran 2013）<sup>1</sup>。

<sup>†</sup> 早稲田大学大学院アジア太平洋研究科教授

<sup>1</sup> 神の命令であり、ムスリムが遵守すべき根本的な義務であるシャリーアは、クルアーンとハディース（預言者ムハンマドの言行録）を主たる法源とする。ハディースには真偽の疑わしいものもあり、このうち法規定の典拠となるものをスンナ（預言者ムハンマドの慣行）と呼ぶ。預言者ムハンマドの死後、クルアーンとハディースの解釈を通じて神の意図を知る必要性が生じた。この解釈の知的営為、およびそこから得られた具体的な規定を指してフィクフ（通常はイスラーム法学と訳される）と呼ぶ（両角・小杉 2002）。ムスリムにとって、アッラーからの啓示であるクルアーンとスンナは不変である。しかし人間の解釈に基づくイスラーム法の具体的な規定（フィクフ）は時代や地域によって変わりうるものである。

インドネシアにおける過去30年あまりのフェミニズム運動は、イスラミック・フェミニズムと一体になって着実に発展してきた (Feillard 1997; Rinaldo 2013; Robinson 2006; 大形 2004; 服部 2015)。イスラーム思想としてのイスラミック・フェミニズムは、1980年代以降注目を浴びてきた改革潮流の延長線上にあり (Anwar 2018; Doorn-Harder 2017; Hefner 2018), 活発な運動と結びついたその思想は現在イスラーム思想の最先端に位置するといっても過言ではないだろう。1998年の民主化後は、多数のフェミニズム組織が結成されて協力体制も確立し、ジェンダー関連法制度の変更や新法制定を実現してきた (Mutaqin 2018; Poerwandari, Munti and Viemilawati 2018; 見市 2020)。KUPIはこうしたフェミニズム運動の新たな橋頭堡となるべく結成された。KUPIについては、これまでソーシャルメディア上の反応や大会の経緯を分析した研究があるが (Nisa 2019; 野中 2020), その思想の中身や社会運動組織としての意義については十分な検討がなされていない。そこで本論では、インドネシアにおけるイスラミック・フェミニズムの思想的、組織的な系譜を踏まえた上で、KUPIの社会運動としての意義を示す。さらに『公式資料：過程と結果』の抄訳から、その構成と内容を検討し、その思想的位置づけを明らかにする。

## 2. インドネシアにおけるイスラミック・フェミニズムの系譜

1980年代以降のインドネシアにおいては、他宗教との協調や人権擁護を重視し、クルアーンを現代的かつ地域的文脈において解釈する、「宗教多元主義」や「ネオ近代主義」と呼ばれる思想潮流が生まれた。宗教多元主義の主たる論者として知られているのが、最大のイスラーム組織ナフダトゥル・ウラマー (NU) の指導者アブドゥルラフマン・ワヒド (Abdurrahman Wahid, 1940–2009) である。NUは、スンナ派四大法学派 (マズハブ)、とくにインドネシアで主流であるシャーフイーイ法学派を重視する伝統主義組織である。しかし、ワヒドは既存の法学派に囚われず、生命、財産、子孫、精神、宗教の保全という法規範に照らして、神が命ずる「シャリーア (イスラーム法) の目的」 (maqashid syariah) を読み解くことを主張した<sup>2</sup>。ワヒドが強調した人権擁護の重要性と柔軟な法解釈は、イスラミック・フェミニズムが発展する土壌を作った。

1990年代に入ると、NUの関連組織を中心にイスラミック・フェミニズムが次第に花開いた。その先駆けとなったのは、マスダール・マスウディ (Masdar F. Masudi, 1954–) が主宰するプサントレンと社会発展協会 (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, P3M) の活動だった。P3Mは、各地のイスラーム学校 (プサントレン) でリプロダクティブ・ヘルスなど女性の現実社会における問題やイスラーム法学の古典の女性についての規定を批判的に再読するセミナーを開催した。この活動を通して、リス・マルクス (Lies Marcoes-Natsir, 1958–), ファルハ・チチック (Farha Ciciek, 1963–), フセイン・ムハンマド (Husein Muhammad, 1953–) などのフェミニスト活動家が頭角を現した<sup>3</sup>。NUに並ぶイスラーム組織のムハマディヤでも、国立イスラーム大学教員のシティ・

<sup>2</sup> この法規範を示したのはマーリク学派のシャーティビー (1320–1388) である。こうした方法論を採用したのはワヒドばかりではない。NUの重鎮でのちに総裁 (Rois Aam, 1999–2014) となったサハル・マフッズ (Sahal Mahfudz, 1937–2014) は「シャリーアの目的」に基づき公共の福利 (マスラハ) の実現につながる法解釈「社会的イスラーム法学」 (Fiqh Sosial) を提唱している。そして、「もしイスラーム法学の古典が妥当でないか、公正さをもたらさないのであれば、新しい法学を作らなければならない」と明言している (Mahfudz 2002: xxiii)。シャーティビーによる「シャリーアの目的」の方法論については堀江 (2004: 178–180) を参照。

<sup>3</sup> リス・マルクスとファルハ・チチックはP3Mのプログラム担当者だった。フセイン・ムハンマドはセミナーへの参加をきっかけに、イスラミック・フェミニズムを志向するようになった。

ルハイニ (Siti Ruhaini Dzuhayatin, 1963-) が女性として初めて宗教評議会 (Majlis Tarjih) メンバーの1人となり、組織のジェンダー関連のプログラムを推進した<sup>4</sup>。シティ・ルハイニは、家庭内暴力の被害者女性を支援する NGO であるリフカ・アンニサ (Rifka Annisa) の設立 (1993 年) にも関わった活動家でもある (現在は宗教部門の大統領顧問も務めている)。両組織傘下の青年女性組織ファタヤット (Fatayat)、ナシヤトゥル・アイシャ (Nasyiatul Aisiyah) もイスラミック・フェミニズムに積極的に参与し、草の根のアドボカシー活動を拡大するなど、運動の裾野は徐々に広がった<sup>5</sup>。これらのイスラミック・フェミニスト活動家は、イスラーム法学の古典を批判的に検討し、テキストに含まれる家父長主義やミソジニー (女性蔑視) を指摘した。また、現実社会に蔓延する家庭内暴力などの問題を白日の下に晒した。

こうしたジェンダー公正を求める運動は平坦な道を辿ったわけではない。NU でもムハマディヤでも、フェミニズムを既存の宗教権力や家族制度への挑戦とみなし、抑え込もうとする動きは小さくはなかった。フェミニズムは西洋からの「輸入品」であり、東洋のムスリム社会には適さない。退廃的な文化を持ち込む危険思想である。しばしばこうした烙印が押された。また、強力な権威主義体制において、女性を従属的な地位に留めようとする国家を表立って批判することはほぼ不可能であった。

しかし、1998 年のスハルト体制の崩壊と民主化は、フェミニズム運動の活動領域を大幅に拡大させた。女性への暴力に反対する国家委員会 (Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan, 以下女性国家委員会) が国家の独立機関として設立され、運動の制度的支柱となった。女性国家委員会の設立は、1998 年 5 月の政変に際して多数の華人女性が強姦される事件が発生したことを契機とした。アブドゥルラフマン・ワヒドの妻であるシンタ・ヌリヤ (Shinta Nuriyah) を含む女性知識人、フェミニスト活動家らがハビビ大統領と直接交渉して事件の調査委員会が設けられた。そして大統領令によって 10 月に女性国家委員会が設立された。さらに、全国のフェミニスト活動家を集めたインドネシア女性連合 (Koalisi Perempuan Indonesia: KPI) の第 1 回大会が 12 月に開かれた。フセイン・ムハンマドらによるファフミナ (Fahmina)、P3M から独立したラヒマ (Rahima) のイスラミック・フェミニスト NGO もそれぞれ 1999 年、2000 年に結成された。両 NGO は、アドボカシー活動に加えて、継続的な人材育成に取り組んでいる。

2004 年には、国立イスラーム大学教員のシティ・ムスダ・ムリア (Siti Musdah Mulia, 1958-) や NU の活動家らが、宗教省に設けられたジェンダー主流化班において現行の婚姻や相続に関するイス

<sup>4</sup> ムハマディヤはクルアーンとスンナに直接依拠したうえで、積極的に西洋近代との折り合いを志向する近代主義イスラームの立場を取る。前述の「シャリーアの目的」はムハマディヤでは以前から一般的であったが、1980 年代以降にさらなる法解釈の改革運動が起こっていた。パキスタン出身のファズル・ラフマン (Fazlur Rahman, 1919-1988) が提唱したネオ近代主義イスラームの要諦は、やはりクルアーンを現代的な文脈で解釈することであった。インドネシアでは、シカゴ大学でラフマンに学んだヌルホリス・マジッド (Nurcholish Madjid, 1939-2005) がこれを継承した。ワヒドやヌルホリスは一般のメディアにも数多く執筆し、旧来の伝統主義、近代主義組織に関わらず、学生や活動家らに広く読まれた。ヌルホリスを中心とした宗教多元主義については、佐々木 (2019) を参照。

<sup>5</sup> 国際的なイスラミック・フェミニズムの動向もインドネシアに伝えられた。例えば NU の活動家によって、モロッコ出身のファティマ・メルニッシー (Fatima Mernissi, 1940-) の『イスラームと民主主義』、インドのアスガル・アリ・エンジニア (Asghar Ali Engineer, 1939-2013) の『イスラームにおける女性の権利』の著作が 1990 年代初頭に翻訳された。ヌルホリスと同様、ファズル・ラフマンのクルアーン解釈を継承したアメリカのアミナ・ワドゥド (Amina Wadud, 1952-) の著作も同時期に出版された。海外のイスラミック・フェミニストの先駆者たちのインドネシアへの影響については Anwar (2018), Arimbi (2009) を参照。なお、アミナ・ワドゥドは近年インドネシアに移住した。

ラーム法集成 (Kompilasi Hukum Islam: KHI) の対案 (Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam: CLD-KHI) を提起した。CLD-KHI は、複婚 (多妻婚) の禁止、異なる宗教間の結婚容認、婚資は男女どちらから贈ってもよいなど、欧米先進国の人権規範と変わらない画期的なものだった。ただ、家族法はイスラーム法解釈が積み上げられてきた分野である。CLD-KHI は旧来のイスラーム家族法理解を根本的に変更するものであったが故に反発も大きく、対案そのものが撤回されてしまった<sup>6</sup>。

CLD-KHI の失敗から、以降フェミニスト活動家らはいわば「本丸」の家族法の全面改正についての議論は避け、女性の人権保護やジェンダー公正につながる実質的な諸制度の改正や新法制定を目指してきた<sup>7</sup>。例えば、2016年に国会に提出された性暴力排除法案 (Rancangan Undang-Undang tentang Penghapusan Kekerasan Seksual) は、国家女性委員会を中心に4年以上をかけて準備された。法案作成は、KUPI の設立大会の準備会合と並行して行われ、そのため、同法案で提起された性暴力の定義や法案の論拠は、本論が紹介する『公式資料：過程と結果』と重なる部分が多い。イスラーム法の革新的な解釈に基づいて、具体的な法改正や政策の提案を行う KUPI は、以上のようなインドネシアのフェミニズム運動の系譜に連なるものである。

### 3. KUPI 設立大会とその社会運動としての意義

2017年4月のKUPIの結成大会には、前項で触れたイスラミック・フェミニズムの先駆者たちの大半を含むフェミニズム活動家、イスラーム組織のメンバー、プサントレンの指導者、研究者など780人あまりが集結した<sup>8</sup>。マレーシアのシスターズ・イン・イスラームを母体とする国際NGOムサワ (Musawah) のザイナ・アンワール (Zainah Anwar) など、海外からもゲストが招聘された。初の大会がチレボンで開催されたことにも象徴的な理由がある。会場はマスリヤ・アムバ (Masriyah Amva) が主催するプサントレン・ケボンジャンプ・イスラミイ (Pesantren Kebon Jambu al-Islamy) であった。彼女は夫の死後にプサントレンを引き継ぎ、プサントレンを発展させ、さらにイスラームにおける女性の立場について積極的に発信してきた。前述のフセイン・ムハンマドとファフミナの本拠地もチレボンである。ファフミナは、ジャカルタに本部があるラヒマと女性国家委員会、NGO、大学関係者らによって設立されたアリマット (Alimat)<sup>9</sup> とともに、KUPI 大会の事務局となった。

KUPI の設立大会は、一般信徒からの質問に対してウラマーが合議を経て法の見解 (ファトワー) を示す、本格的な宗教会議の形式を取った<sup>10</sup>。主要な議題はその重要性が認識されながら、宗教の問

<sup>6</sup> 1991年に大統領令で制定されたKHIは、婚姻法や相続法といった成文法ではなく、イスラーム法の解釈を示した宗教裁判所などにおける手引き書である。インドネシアで主流のシャーフイー学派に限らず、ムスリム諸国の事例を参照してスンニ派四大法学派を横断し、また地域的な事情を考慮して編纂された。事実上の集団的なイジュティハードであり、方法論的には「インドネシア法学派」形成の試みとして注目された (Hooker 2008: 55-59; Lindsey 2012: 69-92; Wahid 2014)。CLD-KHI に対する批判は以下に詳しい (小林 2008: 263-290)。

<sup>7</sup> マルズキ・ワヒド (Marzuki Wahid) へのオンライン・インタビュー (2020年6月28日)

<sup>8</sup> 1200人以上の事前申込みがあったが、会場の関係上人数を制限したという。KUPI開催の直接的な経緯については野中 (2020) に詳しい。

<sup>9</sup> アリマットも女性ウラマーを意味する。

<sup>10</sup> ただしインドネシア・ウラマー評議会 (MUI: Majelis Ulama Indonesia) に無用な刺激を与えないよう、ファトワーという表現は公式には使っていない (マルズキ・ワヒドへのオンライン・インタビュー, 2020年6月28日)。MUIは1960年代に政府の諮問機関として設立されたが、現在は政府の傘下にはない。しかしそのファトワーや他の形態の宗教的見解が裁判の証拠に採用されるなど、強い影響力を持つ。近年はしばしば「保守派の牙城」とみられている。なお、NUの宗教合議 (Bahtsul Masail) でも、その宗教的見解は公式にはファトワーとは呼ばれていない。

題としてほとんど遡上に上ってこなかった、性暴力、児童婚、自然破壊の3つである。1998年の政変の過程で問題となった性暴力については、近年その深刻さが徐々に明らかになっており、フェミニズム運動の一大テーマとなっている。児童婚は、結婚や性行為、妊娠の強制といった子供の人権問題であり、貧困、低教育、地域的慣習など複合的、構造的な背景がある。インドネシアは18歳以下の女子の結婚の割合が16%、違法であるはずの15歳以下の結婚も2%にのぼり、東南アジアあるいはムスリム諸国のなかでも比較的高い<sup>11</sup>。自然破壊が取り上げられたのは、最も被害を受けやすいのが社会構造上弱い立場にある女性であるためである。天然資源開発や埋め立て事業などによって各地で人権侵害や紛争が発生している。この他に、移民労働、宗教過激主義、農村開発、宗教などによる紛争についてもテーマ別の議論が行われた。

KUPIが提示した論点は、KUPIに参加したフェミニスト活動家やNGOのネットワークのイニシアチブによって、実際の政策変更につながっているケースもある。例えば、性暴力排除法案に関してはKUPIに参加していた、超組織のフェミニスト活動家が形成する女性支援立法活動ネットワーク (Jaringan Kerja Prolegnas Pro-Perempuan: JKP3) を通して、国会や官庁へのロビー活動が行われた<sup>12</sup>。そして、2018年10月には、国会の所管である第8委員会の公聴会にKUPIの代表者が出席した。性暴力排除法案に懐疑的な立場であった政府の宗教諮問機関、インドネシア・ウラマー評議会 (MUI) も同じ立場で委員会に出席した。非公式ではあるが、国会がKUPIを宗教的権威の一つだと認めたわけである<sup>13</sup>。

さらに、KUPIが設立大会で提言した女性の結婚最低年齢の引き上げは、2019年9月によって実現された。これは政府の女性エンパワーメントおよび子供の保護省、大統領府、国家女性委員会、前述のKPI (インドネシア女性連合) が連携して、憲法裁判所に提訴した結果である<sup>14</sup>。このうち国家女性委員会とKPIは、KUPI事務局となったアリマットのメンバー組織である。その結果、2018年12月には、男女間で異なる結婚最低年齢 (男性19歳、女性16歳) を定めた婚姻法に対して、憲法裁判所で違憲判決が下された。この判決に従い、女性の結婚最低年齢を19歳に引き上げる婚姻法の改正が行われたのである。

以上のように、KUPIは幾重にも重なるフェミニズム運動のネットワークのなかでも、イスラミック・フェミニズム運動を形成する諸団体や個人を結びつけるプラットフォームである。フェミニズム運動の制度的支柱となってきた国家女性委員会と並び立ち、これに宗教的な論理を提供することで運動を強化している。

<sup>11</sup> 2017年現在の20-24歳の女性の初婚年齢。データは以下のUNICEFによる集計に基づく。<https://data.unicef.org/topic/child-protection/child-marriage/>

<sup>12</sup> ヌル・ロフィア (Nur Rofiah) へのインタビュー、2019年8月20日。JKP3は2005年に41団体によって結成された。2007年の反人身売買法、2016年の障害者法の成立など、これまでも関連する複数の法案に関与してきた。反対の立場であった2008年の反ポルノグラフィ法でも、法案修正の方向性を示している (Poerwandari, Munti and Viemilawati 2018)。

<sup>13</sup> 同法案は2019年9月の会期末に採択されず、継続審議となった。2019年10月開会の国会で一度は2020年の優先法案リストに入ったが、コロナ禍による国会の機能縮小を理由に2020年7月にリストから外された。法案をめぐる攻防については以下の拙稿を参照 (見市 2020; Miichi 2020)。

<sup>14</sup> 国家女性委員会前副会長ユニヤンティ・フザイファ (Yuniyanti Chuzaifah) へのオンラインインタビュー、2020年8月7日。形式的な提訴者は、婚姻法の規定に直接の利害を持つ当事者である、若年結婚を強いられた3人の個人であった。

## 4. 『公式資料：過程と結果』の構成と内容

### 4-1. 構成

『公式資料：過程と結果』（以下、『公式資料』）は、214 ページあり、目次は以下のとおりである<sup>15</sup>。

#### I. 序章

#### II. 女性ウラマーの概念

- A. イスラーム史における女性ウラマー／B. インドネシアのイスラーム史における女性ウラマー／C. 女性ウラマーの概念：KUPI の観点／D. 女性にとっての本質的公正の観点

#### III. KUPI 活動一覧

- A. 祈祷と挨拶／B. プサントレン・ケボンジャンプの歴史／C. 開会式／D. テーマ別の議論と宗教合議／E. 社会芸術文化活動

#### IV. KUPI の結果

- A. 女性ウラマーについてのケボンジャンプ誓約／B. KUPI の宗教合議の結果（1）宗教合議結果の構成、（2）宗教合議議長一覧、性暴力、児童婚、自然破壊についての宗教合議結果草案／C. KUPI の勧告（一般への勧告、テーマ別勧告）

#### V. 終章

#### VI. 付録

本論では、このうち II. 「女性ウラマーの概念」から、C 「女性ウラマーの概念：KUPI の観点」、D 「女性にとっての本質的公正の観点」、IV. B のうち「宗教合議結果の構成」、性暴力に関する「宗教合議結果草案」の一部を訳出する。

### 4-2. 内容

『公式資料』の第 1 節は、インドネシアにおけるイスラミック・フェミニズムの一つの到達点である、KUPI の思想的背景やイスラーム法解釈の手法を知るために役に立つ。「女性ウラマーの概念」(1-1) では、まずウラマーは宗教的な知識だけではなく、その実践によって定義されることが示される。そして法解釈の方法論として、社会の現実を踏まえた「シャリーアの目的」の実現が示されている。そして、「女性ウラマー」とは、男女を問わず、女性のジェンダー公正を推進するイスラームの知的権威と定義される。この「女性ウラマー」の概念はラヒマが定式化したものであり、すでに「女性ウラマー」養成のためのプログラムを実施している（Ismah 2016）。

次に、「女性にとっての本質的公正の観点」（1-2）は、前述のフセイン・モハンマドの他、KUPI 実行委員長のバドリヤ・ファユミ（Badriyah Fayumi, 1971-）、ヌル・ロフィア（Nur Rofiah, 1971-）が中心になって、KUPI の準備会合を通して練り上げてきたものである。ムスリムになじみ深い預言者たちの物語、男女間の関係を規定するクルアーンのテキストから、ジェンダー公正や人権の擁護が神の意図であることを示す。同節ではまず、家父長制が敷かれて女性の人権は無きに等しかったイスラーム化以前の無明時代（ジャーヒリーヤ）から、イスラームが到来し、神が男女平等を説いたことを指摘している。しかし、社会構造に根ざした差別の変革は容易ではないので、漸進的な命令（本文

<sup>15</sup> KUPI の結果は公式サイト (<https://infokupi.com/>) に掲載されている他、『公式資料』全文のファイルは以下からダウンロード可能である。[https://issuu.com/mubaadalahnews/docs/dokumen\\_resmi\\_proses\\_dan\\_hasil](https://issuu.com/mubaadalahnews/docs/dokumen_resmi_proses_dan_hasil)

では「中間目標」と表現されている)が下された。例えば、クルアーンにある4人の妻を最大とする複婚の容認は、妻の数が無制限であった無明時代からの改善(中間目標)に過ぎず、「最終目標」はあくまで一夫一婦制であるという解釈が示されている。このように、クルアーンの明文を文字通り(4人までの妻帯の容認)受け取るのではなく、他の関連する箇所や歴史的文脈を踏まえた、シャリーア本来の「目的」(この場合はジェンダー公正)に基づいた法解釈を推奨している。

第2節「KUPIの結果」以降は、宗教合議の内容である。3つの主要議題のうち、本論は性暴力についての「問題の解説」(3-1)と、そのなかで提示された3つの質問のうち最初の「性暴力に関する法は何か?」という質問への回答のみを取り上げる。「問題の解説」では、性暴力についての網羅的な解説がなされている。現行の刑法では処罰の対象になっていないセクシャルハラスメントや結婚の強制など、性暴力の定義は幅広い。また被害者の視点から、二次被害(いわゆるセカンドレイプ)や法執行機関の問題点を指摘している。これまでのフェミニズムやジェンダー論の成果を踏まえていることが分かる。次に「法的根拠」(3-2)として、広義の性暴力を禁止するクルアーンとハディース、ウラマーの見解、インドネシア共和国憲法の規定を列挙している。それらを性暴力の実態と付き合わせた分析(3-3)、そして法的根拠に基づく宗教的見解(3-4)で、ジェンダー公正を基準としたイスラーム法解釈が示される。最後に、社会や国家の各箇所がとるべき具体的な対策を勧告(3-5)している。本論では省略するが、『公式資料』では性暴力に関する残り2つの質問と児童婚と自然破壊についても、同様の形式である。

以下、『公式資料』の抄訳には適宜、脚注(すべて訳者注)で補足説明を加える。

## II. 抄訳

### 1. 女性ウラマーの概念

#### 1-1. 女性ウラマーの概念：KUPIの観点

女性ウラマー(Ulama Perempuan)は「ウラマー」と「女性」という二つの単語から成り立つ複合的な単語である。「ウラマー」はクルアーンとハディースに言及されており、学問分野を問わず知識がある人という意味の「知り給う者(アーリム)」の複数形である。特定の性別に限定されるわけではない。社会的には、「ウラマー」の用語法は、しばしばイスラームの法的根拠をよく理解し、日常生活のなかで宗教共同体を率いる宗教指導者を指す。

クルアーンには「知り給う者」が13回でてくる。「知り給う者」とは、明らかであるいは隠された至高なるアッラーの特徴に関する記述である。他方、「ウラマー」は創始者の章(Q35:28)に一度だけ出てくる。この章句は、アッラーのみを畏怖するゆえに誠実という、「ウラマー」が本来持つ特徴に関するものである。同じ語源の単語である「知識を持つ者たち(ulul 'ilmi)」は、正義を貫徹するというウラマーの主要な責務を説明したイムラーン家章(Q3:18)に登場する。クルアーンにはまた、「心眼を備えた者たち」(Q59:2)、「賢慮を備えた者たち」(Q3:190)、「訓戒の民」(Q16:43)など、ulul 'ilmiと同義の記述がある<sup>16</sup>。

ハディースのなかには、「ウラマー」は預言者らの知的な遺産継承者として記述されている。ウラ

<sup>16</sup> クルアーンの翻訳はすべて中田(2014)に基づく。

マーの主たる役割は宗教共同体を正しい道に導くことである。「ウラマー」は、愚かで逸脱し、逸脱を促す「ジュハル」と対比される。クルアーンでもハディースでも、特定分野の学識よりもウラマーとしての行為の重要性を強調している。

上記のテキストから、「ウラマー」は深い知識を持ち、アッラーを畏れ（誠実であること）、高潔で、正義を実践、貫徹し、誰にでも福利を提供する人物であることが分かる。

上の定義は、アブドゥラ・ハダード (Abdullah al-Haddad) の著作『宗教的助言と信仰の評議会 (An-Nashaa' ih ad-Diniyah)』における、ウラマーの学識には高潔で良き行いが必須であるとの記述からヒントを得ている<sup>17</sup>。またここでいう学識とは、シャーティビーの著作『調和 (Muwafaqat)』による議論を踏まえている。シャーティビーは、宗教法の原則と理想（シャリーアの目的）、および直面する社会の現実を踏まえた啓典解釈を主張している。

「女性」という単語は、KUPI の見解では、生物学的およびイデオロギー的な二つの意味がある。インドネシア語大辞典によれば、生物学的に女性器を持ち、月経、妊娠、出産、授乳を行う人間である。他方、イデオロギー的には、「女性」は家族および社会生活において女性を男性との平等な関係に方向付ける思考、自覚、運動を指す。

この二つの意味は、「女性ウラマー」(Perempuan Ulama) から「ウラマー女性」(Ulama Perempuan) を区別する。「ウラマー女性」はジェンダー公正の思考の有無に関わらず、ウラマーの能力を持つ生物学的な女性である。他方、「女性ウラマー」は男性か女性かを問わず、ジェンダー公正の思考を持ち、実践する。女性ウラマーは知的にまた実践として、生活の現実に応答し、ジェンダー公正の思考をイスラームの法的根拠と結合させる。

「女性ウラマー」は、その学識によって公正で文明化した人間性を確立するというウラマーの歩みを意味する。そして、「女性ウラマー」の活動においては、女性は自主性を持ち、また受益者となる。イスラーム初期から現代に至る、「女性ウラマー」たちの活躍はその学識を裏付けている。

KUPI の観点において、「女性ウラマー」は深い知識を持ち、男女を問わず、アッラーを畏れ、高潔で、正義を実践、貫徹し、誰にでも福利を提供する人物である。アッラーへの畏怖と信仰（誠意）は、人道に関する一般の事柄のためだけではなく、女性に関する特殊な事柄においても同様である。公共の事柄だけではなく家族内の事柄についてもそうである。高潔さ、正義の実践、福利の提供についても、男性に関係する事柄だけではなく、女性との関係においてもまったく同じである。そして調和的で、公正で文明的な人間性に基づき、非暴力の男女の相互関係を作ることができる。

## 1-2. 女性にとっての本質的公正 (Keadilan Hakiki bagi Perempuan) の観点

イスラームの最も重要な原理のひとつにタウヒード（神の唯一性）がある<sup>18</sup>。この原理に基づいて

<sup>17</sup> アブドゥラ・ハダード (1634-1720) はアラビア半島のハドラマウト出身（現在のイエメン）のウラマー。13世紀から続きインドネシアにも伝わるスーフィー教団のタリーカ・アラウィーヤの指導者。インドネシアではズィクル（神の名を繰り返す行）で頻繁に唱えられる通称ラーティブ・ハダード (Ratib al-Haddad) の作者としてよく知られている (Bruinessen 1990: 259-260, Alatas 2012)。

<sup>18</sup> タウヒードとは「神が唯一であると信じ、それを表明すること」、神の唯一性。その反対のシルク（神が複数であると信じること）はイスラームでは最大の罪とみなされている（竹下 2002）。本節では、預言者たちによる神への揺るぎない信仰が人間性の回復、ひいては人権の保護そのものであることを主張している。

KUPIは、どのような形態であろうと人間と自然の搾取を拒否する。タウヒードの根本は人間間の平等、とくに男女間の平等を確立することにある。男女間の関係においては、暴力や脅迫に特徴づけられる独占や支配ではなく、協力関係に基づく相互性の原則に基づかなくてはならない。

預言者たちの歴史をみると、タウヒードの教えは人間を人間らしくする行為へと導いている。なぜなら、アッラー以外のものに対する信仰はつねに人間性への冒涇を生んできたからである。預言者イブラーヒーム（アブラハム）によってもたらされたタウヒードは、ヌムローズ（ニムロデ）王の権力への信仰を否定した。彼は預言者イブラーヒームを生きたまま焼いたが、預言者は傷ひとつなかった<sup>19</sup>。預言者ムーサー（モーセ）によって教えられたタウヒードも、男児を標的した大量殺害という人間性への冒涇を行うフィルアウン（ファラオ）の権力への信仰を否定した<sup>20</sup>。

預言者ルート（ロト）によってもたらされたタウヒードは、ソドムの人々による同性に対する性暴力および人間性への冒涇を否定した<sup>21</sup>。そして、アッラーの預言者ムハンマドによって教えられたタウヒードは、戦争と高利（リバー）を通じた人間の奴隷化を否定した。これらの闘争において、預言者たちは構造的に抑圧された人々（mustadl'afin）の側に立ち、傲慢で権力によって人間性を冒涇するもの（al-mustakbiriin）、権力者（al-malaa'）である富裕層、政治家、名望家、慣習法の代表、そして宗教者と直接対峙したのである。

アッラーへの信仰が預言者たちを個人および構造的な改革に駆り立てた。そして、信仰が人間とアッラーの関係や個人間の関係だけではなく、政治、経済、社会、文化その他の構造における改善を生んだ。これこそが人間の文明的な光となる信仰である。

預言者ムハンマドの時代、人間性への冒涇として最も大きな問題のひとつであったのが女性に対する冒涇である。無明時代のアラブ社会は強力な家父長制（al-abawi）であった。このシステムにおいては、男性が中心、ときには唯一の権威者だった。他方で女性は周辺化され、軽視され、存在しないかのようであった。無明時代のアラブ社会は、女性が（男性と同等な）人間である、宗教儀礼を行う、（神からの）報酬を得る、天国へ入る、魂が永続する、男性と同じように責任を求められる、といった考えに懐疑的だった。こうした前提に対してクルアーンは、女性は人間である（Q49: 13）<sup>22</sup>、宗教儀礼を行い、報酬を得ることができる（Q16: 97）、天国に入ることができる（Q4: 124）、アッラーから責任を求められる永遠の魂を持つ（Q6: 94）、と応えている。

家父長制の社会に（イスラームがもたらされたことで）、女性の人間性を信仰によって保証することは義務になった。第一に女性は男性の僕ではない。なぜなら男女共にアッラーの僕である（Q51: 56）。また、女性は男性の下にあって命令を受けるのではない。なぜなら女性は男性と共に地上における指導者（khaliifah）であり（Q33: 72）、共に後見となり、協力しなければならない（Q9: 71）。第二に、女性は男性から生まれた劣等階級の被造物ではない。なぜならアッラーは同じ過程で両者

<sup>19</sup> クルアーン（Q2: 258）にはイブラーヒームと信仰を拒んだ者（ヌムローズ）との論争について述べられている。ヌムローズ（ニムロデ）は預言者ヌーフ（ノア）の孫でバベルの塔の建設者ともされている。

<sup>20</sup> イスラームにおけるフィルアウンは非情な専制君主と捉えられている。ムーサーがフィルアウンに弾圧されていたイスラエルの民を救出した話は聖書の「出エジプト記」と共通している（大川 2002）。

<sup>21</sup> ルートの逸話は同性愛の禁止として解釈されることが多いが、ここでは「同性に対する性暴力」と捉えられ、また同性愛についての価値判断を留保している。

<sup>22</sup> 同節では「人々よ、われらはおまえたちを男性と女性から創り」と男女間に差異が設けられていない。またキリスト教の旧約聖書（創世記）のように、女性が男性（アダム）の肋骨から創られたという記述はクルアーンにはない。

(女性と男性)を創造された(Q23: 12-14)。第三に、アッラーにとって人間の尊厳の基準は敬虔さであって性別ではない(Q49: 13)。

この女性の人間性に関する宣言によって、女性の生活は根本的に変化した。例えば、(クルアーンは)女性を褒美、借金の担保、贈り物、遺産とすることを禁止した。それまで無制限だった取消が可能な離婚の回数を2度までに限定し(Q2: 29)、同じく無制限だった妻の数を最大4人に限定した(Q4: 3)。結婚は峻厳な確約(Q4: 21)、夫婦は伴侶であること(Q30: 21)、相互に良識に沿って暮らす(Q4:19)、協議の上で互いに納得すること(Q2: 233)、など多くの新しい価値をもたらした。アッラーへの信仰の一部として、イスラームは男女を平等に扱うことを言明し(Q9: 71)、預言者ムハンマドも、夫が妻に対して良い行いをするのがアッラーへの恐れの一部だと述べている。「妻の待遇においてはアッラーを恐れよ。なぜなら汝らはアッラーの委任において彼女らに求め、アッラーの言葉によって陰部をハラールにしている」(ブハーリーおよびムスリムのハディース)。

以上のような、女性を(男性と同様の)人間とみなすイスラームの教えに接して、ムハンマドの教友ウマル・イブン・ハッターブは自身と社会に起こった女性観の変化について証言している。「我々は無明時代に女性(の権利)についてまったく考慮していなかったが、アッラーが彼女らの名前を述べ、我々が侵害できない領域を彼女らが持っていることが言明された」(ムスリムのハディース)。

こうしたイスラームの歴史における女性の立場と役割の大きな変化は、二つの異なる戦略によって推進されている。第一の戦略は、(クルアーンによって)明言された変化の「最終目標」によるものである。例えば、女兒の殺害(Q16: 58-59)、女性を相続の対象とすること(Q4: 19)、近親婚(Q4: 23)、売春の強制(Q24: 33)といった習慣はすべて禁止された。第二の戦略は、「中間目標」を設定し、段階的に変化をもたらすことである。例えば、複婚(多妻婚)に関連して(Q4: 3)、最初は男性が結婚する女性の数に制限がなかったが、4人に制限され、3人、2人、そして一夫一婦制が命じられている<sup>23</sup>。

相続については、女性は最初まったく相続を得られなかったが、その後男性の半分となり、さらに孫を残した子供の母親になったとき、父親と対等になった(Q4: 11)<sup>24</sup>。証人の資格についても同じで(Q2: 282, 24: 6-9)、女性は最初相続者の対象とは見なされていなかったが、借金についての証言では男性の半分となり、リアーン(呪詛審判)の宣誓では平等になった<sup>25</sup>。

インドネシア政府は、結婚、相続、証人の資格における男女の真の平等を法規定の精神とした。婚姻に関する1974年第1号法では一夫一婦制を前提とした(第3条1項)。イスラーム法集成(KHI)(1991年第1号大統領令)では、相続はそれぞれの合意で決められることになった。1989年第7号

<sup>23</sup> KUPIの見解であり、クルアーンに一夫一婦制が明確に示されているわけではない。インドネシアの実定法(1974年婚姻法)は、後述の通り第3条1項(解説部分)に「単婚(一夫一婦制)を原則」とすることが明記されている。ただし第一夫人の許可を必要とするなどの制限付きで複婚は認められている。

<sup>24</sup> 以下の規定を指す。「彼の両親には、彼に子供がいる場合、両者のそれぞれに遺したものと6分の1がある。」(Q4: 11)。ここでは男女間で相続割合に差異が設けられていない。

<sup>25</sup> リアーンとは、その立証はできないものの、妻の姦通を目撃または確信している夫が、姦通中傷罪に問われることなく妻が姦通したことを主張すること、または妻が懐胎した子と自分の間の親子関係を否認すること、あるいはその両方を可能にする手続きを指す(柳橋2001: 440)。宗教裁判所で参照される1991年のKHIでは、男性からのみ告発が可能であり対等ではない。CLD-KHIにおいては女性からの告発も可能とする対案が示されている。ここで「まったく同じになった」と述べているのはKUPIの見解であり、現実の法運用を指してはいない。

法（2006年第3号法で改正）では、宗教裁判所の裁判官が男性に限定されなくなり（第13条）、インドネシアの女性は宗教裁判所の裁判官、あるいは裁判長になることができる。

インドネシアは一夫一婦制を理想とし、男女の相続が対等になる機会を設け、証人あるいは裁判官として男女を平等にした。この本質的な平等性の適用は、クルアーンの「中間目標」に基づいており、対話の領域がある民主主義国家でのみ可能だろう。現代のいくつかのグループが推奨しているカリフ制（初期イスラームの正統カリフとは異なる）では、「中間目標」（であるはずのクルアーン明文の規定）を（歴史的、社会的文脈を考慮せずに）「最終目標」として力づくで実施した。そのため預言者の信託（である公共の福利）とは相反した結果を招いた。

「女性にとっての本質的な公正の観点」と他の観点の違いは、男女の生物学的な差異と男女間の権力関係の不平等についての意見と態度に基づいている。家父長制社会は、生理、妊娠、出産、産褥、授乳に割かれる女性の再生産の器官、機能、期間は、女性を軽視する理由づけに使われ、歴史的に女性を不公正で周辺的に扱ってきた。女性たちは、周辺の、従属的で、否定的なラベルを貼られ、過剰な重荷を負わされ、言葉、身体的、心理的、性的、経済的その他の形態の暴力を受けるなどの不公正を経験してきた。

イスラームは反対に、女性の再生産の器官、機能、期間は尊いものであり、女性にとっての不公正さは（イスラームに反する）不正によるものと考える<sup>26</sup>。女性にとっての本質的な公正の観点によれば、女性特有の条件には特別な配慮が必要である。こうした配慮は、宗教の明文（ナッス）と現実の生活の理解によって導き出される。そうでなければ、宗教の教義は女性を被害者にし、繰り返される不公正な扱いを正当化しうる。

イスラームは、どのように男性と女性を本質的に平等で公正に位置付けるかの模範を示している。ムスリムとして、女性と男性は共に五行一信仰告白、礼拝、ザカート（定めぬ喜捨）、ラマダーン月の断食、可能な者は巡礼—を課されている。両者は共により善き行動の推奨と悪行の禁止を命じられている。しかしながら、イスラームは女性の生物学的な特性にも特別に配慮している。例えば、女性は生理のときの礼拝とラマダーン月の断食の義務を免除されており、のちの代替の必要もない。女性はまた妊娠中や授乳中はラマダーン月の断食を行わなくてもよい。

イスラームはまた女性が直面する社会的現実特別な配慮をしている。例えば、自身の神聖さを守りたいのに売春を拒否できない奴隷の女性の罪を責めず、許している（Q24: 33）。ズィハール離婚のケースに、妻である女性の不利な立場を考慮し、夫の男性が罰金を払わなくてはならないとした（Q58: 3）<sup>27</sup>。男性が伝統的に独占していた遺産について、女性の取り分を保証した（Q4: 11）。それまで男性によって完全に遮られていた女性の証人としての価値を保証した（Q2: 282, 24: 6-9）。

女性にとっての本質的な公正の観点には5つの原則がある。第一に、クルアーンが（神の）指針として下された段階的な過程を踏まえ、（法解釈には）宗教の明文と現実の生活を比較考量する必要がある。現実の生活の多様（な問題）に対応するためには、社会変化のための共同体の準備段階を考慮

<sup>26</sup> 不正 (zalim/kezaliman) は、クルアーンにあるアラビア語のズルム (zulm) を語源とする。正義、公正 (アドル, 'adl) の対義語である。ズルムについては以下を参照 (小杉 2002)。

<sup>27</sup> ズィハール離婚は「私にとってお前は私の母の背のようである (したがって婚姻関係が結ばない)」との宣告によるイスラーム化以前の離婚の一形態 (中田 2014: 579)。前節で「彼女らは彼らの母親ではない。彼らの母親とは、彼らを生んだ者以外にはいない。そしてまことに彼らは、忌むべき言葉と虚偽を語っているのである。」(Q58: 2) と否定されている。

した賢明な態度が必要である。「中間目標」を一時的なものとして適用しつつ、「最終目標」実現の条件を整えていかなければならない。

第二に、女性の個人、イスラーム共同体、インドネシア国民としての経験を考慮して、宗教の明文と生活の現実を理解しなければならない。実際にアッラーの預言者（ムハンマド）が逝去してから1400年以上経ち、生活のすべての側面における女性の役割と地位を含めた社会の変化は非常に大きい。

第三に、イスラームの価値観の適用は国民と人道的な価値観から切り離すことはできない。非人道的で国民を分裂させるような行為をイスラームの教義によって正当化させてはならない。

第四に、個人と社会的（構造的）な敬虔さを確立する必要がある。

第五に、宗教の明文と現実の生活の解釈は、男性と異なる女性の生物的、社会的に特別な条件を考慮したものでなければならない。

女性にとっての本質的公正の観点をを用いることによって、すべての女性ウラマーは生活のさまざまな局面で女性への公正を実現することができる。これは個人および構造的な敬虔さと結びついた、預言者への信託による信仰の伝統に基づいている。そして子供、妻や母などとしての女性に対する良き行動を促し、政治的、経済的、社会的、文化的構造と自然の管理、その他の構造において女性を人道的に扱うことを保証する、唯一至高なるアッラーへの信仰（タウヒード）に基づく。それは KUPI の宗教合議（Musyawarah Keagamaan）<sup>28</sup> によって示された（男女間の）不公正な関係性を踏まえ、性暴力、児童婚、自然破壊の問題に対する女性ウラマーの行動指針である。

女性にとっての本質的公正の観点は、女性に関係する宗教の明文と現実の生活に限定されるのではなく、家族、社会、国家、自然など女性が必ずその一役を担う公的な空間においても適用される。女性にとっての本質的公正の観点は、一般的な公正の観点から切り離すことはできない。したがって、この観点は生物学的、社会的な女性特有の条件を考慮したうえで、男性と女性一般に適用されるものである。

## 2. KUPI の結果概要

KUPI の結果は、ウラマーについての基本的な考え方、大会で提起された諸議題についての宗教的意見および公式勧告から構成される。会議に至るまで、集団的で参加型の長期にわたる準備がなされてきた。これらの議題は女性が日常的に直面する現実の経験に基づいている。当初質問の形式で、女性および一般社会生活に影響をもたらす不正に関係するこれらの諸問題が提起された。不正は女性を構造的に差別し、女性がイスラームの使命を全うし、共同体、宗教、民族、国民としての社会的責任を果たす能力を否定してきた。

これらの議題については、15年以上前から多様な社会の構成員が提起し、参加型の議論を行ってきた。とくに女性ウラマーの概念と宗教合議の3つのテーマ（性暴力、児童婚、自然破壊）については、大会参加者がジョグジャカルタ、パダン、マカッサルでの3度のワークショップ、ジャカルタで開催された宗教合議方法論勉強会（halaqah）で議論を積み重ねてきた。大会では、2017年4月27日の宗教合議第3日の決定の前に、パネルディスカッションで再度話し合われた。

<sup>28</sup> KUPI 大会全体を指す会議（Kongres）とそのなかで行われた宗教合議（Musyawarah Keagamaan）を訳し分けしている。

この会議の結果は、国民的、人道的な課題において不可欠な、女性ウラマーに出来るだけ広い道を開くための、強固な神学的な基礎となることを期待されている。より具体的には、女性や経済的・社会的に恵まれない人々 (du'afaa, mustadl'afiin) にとって悪い影響を与える諸問題についての、宗教的回答を提供することである。つまり被抑圧者の権利を強化し満たそうとするすべての関係者のために宗教的な根拠を示すこと、男女間の平等・公正・相互性の観点からイスラーム思想の伝統に新たな発想を与えること、公正で文化的な人間の尊厳および自然保護のための法律と政策の刷新にとって参考となることである。

KUPI の公式結果は3つの事項からなりたっている。女性ウラマーの宣誓、KUPI 宗教合議によって発出される宗教的意見、一般のおよびテーマ別の勧告である。これらの結果は将来のプログラムと活動を作成するための最初の参考資料となる。

### 3. 性暴力に関する決定

#### 3-1. 問題の解説 (Tashawwur)

2001-2011 年の間、インドネシアでは平均して2時間に3人、つまりは毎日35人の女性が性暴力の被害に遭っている。15歳から64歳の3人に1人は、暴力を受けた経験がある。11人に2人は、結婚相手から身体的暴力か性暴力を受けた経験がある。4人に1人は結婚相手以外から身体的暴力か性的暴力を受けたことがある (BPS 2017)。

2016年のデータでは、家庭内における強姦は1,389件、セクシャルハラスメントは1,266件発生している。婚姻関係内の強姦は135件、加害者で一番多いのは恋人で2,017件にのぼる。地域コミュニティ内での暴力は3,092件 (22%)、そのうち性暴力が最大の2,290件 (74%)、身体的な暴力が490件 (16%)、その他の暴力が10%以下である。その他の内訳は、心理的暴力83件 (3%)、移民労働に伴うもの90件 (3%)、人身売買139件 (4%) である。地域コミュニティ内の性暴力のうち最大の強姦は1,036件、セクシャルハラスメントは838件記録されている (Komnas Perempuan 2017)。

暴力は家庭の内外を問わず、不平等な関係を背景とする表現方法である。暴力は自発的に行われる過失あるいは意図しない行為である。少数派あるいは障害者や子供に対するものでも、つねに女性は暴力を甘受すべきであるという見解が問題の前提にある。(加害者男性である) パトロンは、結婚相手や被害者に対して、道徳的権力を含む優位な立場にある。そして、女性の失態が暴力の原因だとみなされてしまう。性暴力は最も残虐な抑圧方法である。その目的は被害者を征服し、優位な立場を誇示することにある。

1998-2013年の間に記録された性暴力は、強姦、強姦未遂を含む性的脅迫、セクシャルハラスメント、性的搾取、性的目的のための女性の取引、売春の強制、性的奴隷、結婚の強制、妊娠の強制、中絶の強制、性的拷問、非人道的で性的意味合いを持つ刑罰、女性を危険に晒し差別する性的意味合いを持つ伝統、避妊と不妊器具の強制などである。

性暴力は女性にさまざまな身体的、精神的な深刻な悪影響を及ぼす。例えば、(1) 健康：身体的には軽傷から重傷、妊娠、流産、子供の殺害、殺人ないし自殺による死亡、精神的にはうつ病、恐怖、トラウマ、性的には生殖器官の損傷や不能、性感染症、売春、(2) 教育：教育機会の喪失、(3) 経済：

職や収入源の喪失，(4) 社会：近隣社会からの排除，悪評，追放，(5) 犯罪化—強姦の被害者が犯罪者として扱われる。

強姦の場合は，少なからぬ被害者が（自らの行動によって）そうした状況を招いたという責めを負っている。被害者が暴力の証拠を提示しないと，（加害者と）相思相愛の関係だとも解釈される。さらに，名誉毀損の名のもとに被害者が加害者にされることさえある。既婚女性の場合は，姦通だともみなされる。強姦の被害者が加害者と結婚させられる，学校を退学になる，（共同体からの）排除や追放，罪を犯したとして懺悔を求められることもある。

インドネシア（政府）は，性暴力や女性への暴力をなくすための一通りの規則をすでに設けている。しかしながら，法執行機関の対応は被害者の権利を守っていない。とくに被害者と加害者が婚姻関係にある場合，文化や宗教についての考え方に基づいて男性が妻の心身をコントロールする傾向が強い。怠慢な当局は，被害者を公正かつ客観的に扱ってこなかった。そのため，被害者は（加害者による）暴力だけでなく，それを当局に通報した際にも差別的な扱いを受けることになる。

実際に，これまで暴力に遭った女性の85%が通報の過程で差別的な扱いを受けている。例えば，被害の内容を信じてもらえず，事件として処置がされない。また被害者女性や子どもの心身の保護が不十分である。こうしたインフラとシステムの不備によって，しばしば性暴力の被害が矮小化されている。

（KUPI に提起された）質問：

1. 性暴力に関する法は何か？
2. 強姦と姦通は，定義，刑罰，証拠において同じなのか？
3. 国家機関その他の性暴力被害者を保護する義務，被害者保護の義務を果たさず，加害者にすらなることについてのイスラームの見解はどのようなものか？ このような加害者に対してイスラームは処罰する法的概念を持っているのか？<sup>29</sup>

### 3-2. 法的根拠（Adillah）：性暴力に関する法

#### a. クルアーン

##### 1) 高貴な被造物としての人間（男性および女性）（Q17: 70）

「そしてわれらは確かにアダムの子らに榮譽を与え，彼らを海と陸で運び，彼らには良いものを糧として恵，われらが創造した者の多くに対して特別に彼らを優遇した。」

##### 2) 女性の尊厳を貶めることの禁止と彼女らを尊重することの命令（Q4: 19）

「信仰する者たちよ，おまえたちには無理やり女たちを相続することは許されない。また，おまえたちは，彼女らに与えたものの一部を取り戻すため彼女らの結婚を妨害してもならない。ただし，彼女らが明らかな醜行をなした場合は別である。そして彼女らとは良識に沿って暮らせ。そして，たとえおまえたちが彼女らを嫌ったとしても。おまえたちはなにかを嫌うかもしれないが，アッラーはそこに多くの良いことをなし給うであろう。」

##### 3) 男女がお互いに守りあうことの命令（Q9: 71）

<sup>29</sup> 原文ではそれぞれの質問に順に回答しているが，本論では最初の質問についての法的根拠と回答のみ翻訳している。

「男の信仰者たち、女の信仰者たちは互いに後見である。良識を命じ、悪行を禁じ、礼拝を遵守し、浄財を払い、アッラーと彼の使徒に従う。それらの者、彼らをいずれアッラーは慈しみ給う。まことにアッラーは威力比類なく、英明なる御方。」

4) 淑女を証拠もなく姦通の疑いで糾弾することの禁止 (Q24: 4-5)

「そして淑女たちに (姦通の) 罪を負わせながら、4人の証人を連れて来ない者たち、彼らを80回鞭打ちにせよ。そして、彼らからは決して証言を受け入れてはならない。そしてそれらの者、彼らは邪な者である。」

「ただし、その後、悔いて戻り、(己の行状を) 正した者は別である。まことにアッラーはよく赦し給う慈悲深い御方。」

5) 間違いを犯していない者を誹謗することの禁止 (Q33: 58)

「また、信仰者の男たちと信仰者の女たちを、彼らが稼いだもの以外で害する (無実の罪で誹謗する) 者、彼らは中傷と明白な罪を負ったのである。」

6) 信仰がある人を災害に遭わせること of 禁止 (Q85: 10)

「信仰する男たちと信仰する女たちを試練にあわせ、その後で悔い戻らなかった者たち、彼らには火獄の懲罰があり、彼らには燃焼の懲罰がある。」

7) 女性に売春を強いること of 禁止、それが奴隷である場合においても (Q24: 33)

「またおまえたちの婢に、もし彼女らが貞操を守ることを望んだなら、現世の儂きものを求めて売春を強制してはならない。それで彼女らが強制する者 (があれば)、まことにアッラーは、彼女らが強制された後には、よく赦し給う御方。」

b. ハディース<sup>30</sup>

1) 人間性の尊厳を守る命令 (ブハーリー67, 「知識の書」9)

アブー・バクラからその父に遡る伝承によると、アッラーの使徒が次のように述べた。「おまえたちの生命、財産、そして名誉は、この日、この月、この町が神聖であるように、犯すべからざるものなのである。ここに居合わせてこの言葉を聞いた者は居なかった者に伝えるように。」

2) 女性の売買の禁止、それが奴隷であっても (ブハーリー2282, 「賃金」20)

「アブー・マスウード・アル・アンサーリーによると、アッラーの使徒は犬の代金、売春婦の報酬、占い師の報酬を禁じた。」

報酬は姦通 (売春) の見返りとして得られたものを指す。イスラーム化以前の時代には、多くの農奴と奴隷が主人の私欲のために姦通を強制されていた。イスラームはこれらすべてを否定し禁止している。

3) 冒涇を招くのでイスラームにおいて禁止されている結婚の種類 (ブハーリー5182, 「婚姻の書」37)

「アーイシャによると、イスラーム以前の時代、結婚は次の4つの仕方で行われていたという。第一は、イスラームの時代におけるように、男が女の父または後見人に申し入れてから贈与税を支払い、結婚する。第二には、夫が月経の済んだ妻に向かって「誰それのところへ使いをやって彼に交渉を求めなさい」と言って彼女から身を引き、妻がこの男によってみごもったことが明らかになる

<sup>30</sup> ハディースの翻訳はすべて牧野 (2001) に基づく。ただし、表記の統一のために一部改変している。なお原文は引用箇所がハディースの通し番号で記載されているが、牧野 (2001) は章単位で番号を付している。本論ではその両方を記載した。

まで、彼女に決して触れない。そして彼女の妊娠が明らかになったとき、夫は再び彼女を交わる。このようなことは子どもを得る目的で行われ、「交渉を求める結婚」といわれる。(中略)しかし預言者ムハンマドが真理をもたらして以後、これらのイスラーム以前の結婚の習わしはすべて廃棄され、今日行われているような結婚のみが残った、という。」

### c. ウラマーの見解

#### 1) 他者の自由を守る命令

イマーム・シャーフィイーによれば、イスラームは人間の自身に対する権利を守ることを命じている<sup>31</sup>。「我が子よ、アッラーはそなたを自由な存在として創造された。アッラーが創造されたように自由でいなさい」(asy-Syafi'i 2001: vol.1, 14)

#### 2) 人権を守る命令

ワフバ・ズハイリー (Wahbah az-Zuhaili) によれば、イスラームは平和の国、戦争の国を問わず人権を守る最善の努力をする<sup>32</sup>。イスラームは、全人類間の人間性の尊厳、自由、公正、兄弟愛、相互扶助、平等を明確に尊重している (az-Zuhaili 1989: vol.8, 6416)

#### 3) 適切な妻との性的関係に関する命令

ワフバ・ズハイリーによれば、相互に良識に沿って暮らすとは、傷付けず、権利を与え、それをより強化する。これは「良き彼(女)らと親しくしなさい」というアッラーの啓示に基づいて強く推奨され、「おまえたちのなかで最良なものは家族に対して最良のものであり、私は私の家族に対して最良である」という預言者の言葉に基づく。互いに善行をなす関係においては、適切な方法以外で性的関係を結ばない。妻が非常に痩せていて性交が不可能な場合、危険なので性交を行ってはいけない (az-Zuhaili 1989: vol.9, 6598)。

#### 4) 人間の尊厳を奪うことの禁止

ワフバ・ズハイリーによれば、イスラームはムスリム、非ムスリムを問わず、平和か戦争かの状況を問わず、友か敵かを問わず、人間の尊厳の破壊を禁止する。「人間の榮譽は、イスラームに守られ、法の原理と共存の基礎として、自然の権利である。だから誰であろうと尊厳を奪ってはいけない。良い人であれ悪い人であれ、ムスリムであれ非ムスリムであれ、人間の血と榮譽を汚してはならない。イスラームにおける刑罰の目的は改善のため、また再犯を防ぐためである。嘲笑、侮辱、尊厳を傷つけることはしてはならない。また敵であっても、それが生きていても死んだあとも、戦争やその後であっても、誰かを損傷してはならない。刑罰で飢えさたり、喉を涸かせたり、奪ったり、暴行してはならない。なぜならアッラーはすべての人類に榮譽を与えたからだ。預言者ムハンマドは「本当は、血、財産、尊厳は尊重されなければならない」と述べている (az-Zuhaili 1989: vol.8, 6208)。

#### 5) 結婚の強制の禁止

<sup>31</sup> シャーフィイー (767-820) は、東南アジアで一般的なスンナ派四正統法学派の1つシャーフィイー学派の名祖であり、法源学の創始者。マッカ、マディーナ、イラクで学び、エジプトで没した(柳橋 2002b)。ここでは実定法を定めた『母なる書』から引用がなされている。

<sup>32</sup> ワフバ・ズハイリー (1932-2015) は現代を代表するイスラーム法学者、ダマスカス大学教授。本論で頻繁に引用されている『イスラーム法学とその典拠』を始め膨大な著作があり、インドネシア語や英語など多数の言語に翻訳されている。平和と戦争の国とは、ムスリムの共同体と非ムスリムの共同体を指す。

クルトゥビー (al-Qurthubi) は、サフヌーン・タヌーヒー (Sahnun al-Tanukhi) によるマーリク学派のウラマーは強制的な結婚は無効であるとの見解を紹介している<sup>33</sup>。男女に関わらず強制的に同意された結婚は法によって取り消されることが、マーリク学派のウラマーの合意である (al-Qurthubi 2006: vol.16, 202)。

6) 生活のすべての局面において女性を尊重することの義務

生活のすべての局面で女性を尊重することを呼びかけ、さまざまな場面でいまだ頻繁にみられる暴力を拒否する。家庭内暴力、ポルノグラフィ、売春、女性の売買、その他の性的搾取は依然として社会に蔓延しており、女性の尊厳を損ね、その権利を否定している。これらの邪悪な事柄は、イスラームとはまったく関係がない (Majma' al-Fiqhil Islaamiy ad-Dauliy: 218)。

7) メディアにおける女性の搾取の禁止

女性のポジティブな役割を強化する情報を提供する。情報空間におけるあらゆる種類の女性の搾取および女性の人格と尊厳を貶める非道徳な呼びかけを拒否する (Majma' al-Fiqhil Islaamiy ad-Dauliy: 218)。

8) いかなる紛争においても社会的な影響に脆弱な集団としての女性が被害者にならないことを確約する命令

女性の苦しみと社会の財弱性、とくにつねに武力紛争、帝国主義、経済的搾取の被害者となる信仰ある女性たちの状況を改善するために、すべての勢力を投入すべきである (Majma'il Fiqhil Islaamiy ad-Dauliy: 218)。

d. インドネシア共和国憲法<sup>34</sup>

1) 28A 条「何人も、生存する権利を有し、その生存および生活を維持する権利を有する。」

2) 28B 条 (2) 「すべての子供は生存、生育および成長する権利を有し、ならびに暴力および差別から保護される権利を有する。」

3) 28C 条 (1) 「何人も、基本的需要を満たすことにより自己を発展させる権利を有し、その生活の質を向上させるためおよび人類の福祉のため、教育を受け、ならびに科学、技術、芸術および文化の利益を享受する権利を有する。」

4) 28D 条 (1) 「何人も、公正な法の承認、保障、保護および安定性、ならびに、法の前での平等な取扱いへの権利を有する。」

5) 28G 条 (1) 「何人も、自己、家族、名誉、尊厳およびその権限のもとにある財産への保護を求める権利を有し、ならびに基本的権利を行使し、または行使しないことについての恐れからの安全および保護への権利を有する。」 (2) 「何人も、虐待または人間の尊厳を損なう取扱いを受けない権利および他の国に対し政治的庇護を求める権利を有する。」

6) 28H 条 (2) 「何人も、平等および正義の実現のために、同一の機会および利益を得るよう特別の便宜または取扱いを得る権利を有する。」

<sup>33</sup> クルトゥビー (-1272) はコルドバ出身のタフスィール (啓典解釈) 学者、マーリク学派の法学者。ここで引用されている『クルアーンの諸規定の集成』は現代までタフスィール学の重要な解説書とみなされている (小杉 2002a)。サフヌーン・タヌーヒー (777-855) はチュニジア出身のマーリク学派の法学者 (柳橋 2002a)。

<sup>34</sup> すべて 2000 年 8 月の第 2 次憲法改定で追加された基本的人権についての第 10A 章の一部である。翻訳は島田 (2020: 531-533) を参照したが、一部改変した。

- 7) 28I 条 (1) 「生存権、虐待を受けない権利、思想および良心の自由への権利、宗教を持つ権利、奴隷とされない権利、法の下で個人として認められる権利および遡及効を有する法に基づき訴追されない権利は、いかなる状況においても侵害されることのない基本的権利である。」(2) 「何人も、いかなる理由による差別的取扱いを受けない権利、および差別的取扱いに対する保護を得る権利を有する」(4) 「基本的人権の保護、促進、実行および実現は、国、とりわけ政府の責任である。」
- 8) 28 条 J (1) 「何人も、社会、民族および国家の生活秩序において、他の者の基本的人権を尊重する義務を負う。」

### 3-3. 分析 (Istidlaal)

性暴力は多様な形態をとる。強姦、セクシャルハラスメント、性的搾取、性的拷問、性的奴隷、性的脅迫、売春の強制、妊娠の強制、中絶の強制、結婚の強制、性的な目的による女性の売買、避妊と不妊器具の強制、これらは身体の権利を侵害、抑圧し、女性を性的な対象とする行為である。加害者は、被害者への多面的で長期にわたる悪影響を顧みず、自身の利益のために意図的に女性の弱い立場を利用してはいる。

例えば強姦は、その実行時間は短い、男女の身体器官、機能、生殖期間の差異によってまったく異なる帰結をもたらす。加害者である男性はその性的関係を望み、強制、実行する。そうした関係を望まない被害者女性は、身体的、心理的に深刻な傷を負う。女性は強姦の結果、妊娠、出産、授乳、育児をする可能性もある。加害者男性にはそうしたことは起こらない。

女性への暴力は言葉によることもある。姦通を行ったあるいは姦通の原因を作ったとの非難も性暴力のひとつの形態である。強姦の被害者である女性が誘惑し、罪を犯したかのような立場に追い込まれ、男性の醜聞の原因を作ったという烙印を押される。他方で強姦の加害者である男性は行為の責任を問われない。自分の行為を他者のせいにし、ましては間違いを犯したことが明らかでない相手を誹謗することはアッラーが禁止している (Q33: 58)。

現実の性暴力は、権力を持つ強い立場の者が経済的利益を得るために、弱い立場の女性たちを男性の欲望に従わせる無責任な行動によっても起こる。女性を強制的に売春の奴隷にするこうした行動は、アッラーによる強い禁止に違反している (Q24: 33, プハーリーのハディース 2277)。こうしたことから性暴力は共同体にとっての安全を脅かす災いであり、当然アッラーによって禁止されている (Q85: 10)。

イスラームは女性を冒瀆するようなイスラーム以前の時代の結婚慣習を強く禁止している (al-Mubarak 1998: vol.2, 236)。結婚の強制は性行為の強制にもつながるとして、これを禁止するウラマーもいる (al-Qurthubi 2006: vol.16, 202)。妻に損害を与えるとき (al-Malibari: 543-544)、妻がその他の義務を実践したり、妻を危険に晒すとき (az-Zuhaili 1989: vol.9, 6851) などには、妻が夫との性的関係を拒否することを是とする見解もある。

クルアーン 4 章 19 節において、アッラーは女性を強制的に相続の対象とすること、夫による妻への財産の付与を阻むことを明確に禁止している。この節には「許されない」と記述されており、そのあとに法源学では禁止の意味を持つ *nahy* が続く。興味深いことに、アッラーは義務を意味する *amr* をつけて女性を大事にするようにと命令している。

この節のテキスト分析から明らかなのは、アッラーは女性を相続の対象物のように扱うことを禁止し

ていることである。逆にいえば、アッラーは女性の尊厳を守ることを義務とみなしている。すなわち本節では、イスラームが女性の地位を完全なものとして認識し、人間として公正に扱われなければならないことが明示されている。この明示は、女性についてのイスラームの基本原則の宣言になっている。

この宣言のあと、アッラーは女性への非人道的で禁止されるべき行為について説明している。例えば、(たとえ奴隷であっても) 女性に売春を強制することを禁じ (Q24: 33)、証拠もなく女性の姦通を糾弾することを禁止し (Q24: 23-24)、証人なく女性に対して悪評や姦通の嫌疑を広げること、獄火の脅迫を禁止している (Q85: 10)。

上記の(クルアーンによる) 女性への非人道的行為の禁止は、女性の教友 (shahabiyah) が被った強制的な結婚、セクシャルハラスメント、家庭内暴力、強姦、殺人などの事件に対する回答として、預言者のハディースが確認している。こうした事件を解決に導くため、多くの場合において、アッラーの預言者は女性の供述を信じて女性を擁護し、彼女たちが刑罰の被害者とならないようにしている。こうした預言者の態度こそ、女性特有の社会的条件を考慮した、良識的 (ma'ruf) な行為の例である。

性暴力とそれに対する国家の不作為はまた 1945 年憲法 28G 条 2 項, 28B 条 2 項, 28I 条 1 項に反する。

イスラームにおける基本的人権は、宗教、生命、思想、子孫と尊厳、財産というシャリーアの 5 つの原則として知られる。あらゆる種類の性暴力はこのシャリーアの原則、とくに生命と子孫について、に反している。

性暴力はしたがって次の法に反している：

- a. 人間はアッラーに尊重された被造物である (Q17: 70)、したがってお互いに尊重し、尊敬と人間としての尊厳を守らなくてはならない (ブハーリーのハディース 67)。
- b. 尊厳、自由、公正、兄弟愛、相互扶助、人間の平等を守ることはイスラームの原則である (az-Zuhaili 1989: vol. 8, 6416)。したがって、イスラームは人間の尊厳の破壊を禁止する、平和か戦争に関わらず、友か敵かに関わらず (az-Zuhaili 1989: vol. 8, 6208)。
- c. アッラーは男女は共に後見であると言明しており (Q9: 71)、したがって、それぞれ自身の権利と互いの権利を守らなければならない (asy-Syafi'I 2001: vol.1, 14)。
- d. アッラーは男性に対して特別に女性への人道的な態度を命じており (Q9: 71)、良識的な態度のひとつは妻と傷つけず、権利を保障することである (az-Zuhaili 1989: vol.8, 6598)。
- e. 性暴力に対する不作為は、すべての国民の人権擁護を命じているインドネシア共和国憲法に反する。

### 3-4. 宗教的見解

上のような法的な根拠を踏まえ、またすでに説明された分析により、(KUPI は) 次のような見解を決定する。

1. 性暴力はどのような形態であっても、また婚姻関係の内外を問わずハラーム (禁止) である。なぜなら：
  - a. 婚姻関係の内外を問わず性暴力は次のようなイスラーム法に反する：

- 1) 人間はアッラーに尊重された被造物とアッラーは言明する。したがって、人間性の名誉と尊厳を互いに守る行為こそが崇高である。
  - 2) イスラームの教義の根本は人間の尊厳、自律性、公正、兄弟愛、相互扶助、平等を守り、ムスリムと非ムスリムを問わず、戦時平時を問わず、敵味方を問わず、人間性の名誉と尊厳の破壊を禁止する。
  - 3) 男女は互いの後見人であり、したがってそれぞれを擁護し、自他の意思を共に尊重しなければならないとアッラーは言明する。
  - 4) アッラーの夫婦への特別な命令は、互いに善行をなすことである。善行のひとつはセクシャリティに関する事柄において自分勝手な態度を取らず、相手に対してセクシャリティについての願望を強制しないことである。
  - 5) 女性の人権を含む人権の擁護はイスラームにおいて約束されている：
    - ① 生きるための権利と自由 (haqq wa hurriyatun nafsi wal hayaah)
    - ② 再生産と家族を作る権利と自由 (haqq wa hurriyatun nasl wat tanaasul, wan nasb wal usrah)
    - ③ 名誉と尊厳のための権利と自由 (haqq wa hurriyatul 'irdl wal karaamah al-insaaniyyah)
- b. 婚姻関係の内外を問わず、性暴力を国家が放置することは、以下のようなインドネシア共和国憲法の条文に反する；28A条, 28B条(2), 28C条(1), 28D条(1), 28G条(1)(2), 28H条(2), 28I条(1)(2), 28条J(1)

### 3-5. 勧告 (Tazkiyah)

1. 家族に対して
  - a. 家族構成員に平等な価値観を教育し、性暴力の加害者ないし被害者にならないように性暴力と女性の権利についての情報を提供すること。
  - b. 被害者になった家族構成員が公正な権利を獲得するように助けること。
  - c. 被害者に責を負わせたり、まして家族の名誉のために処罰をしないこと。
2. 社会に対して
  - a. 性暴力を行わないこと、性暴力を見逃さないこと、被害者を裁く、罰する、責める、追い出す、汚名を着せる、のけ者にするなどの行為によって抑圧しないこと。
  - b. 性暴力の発生を避け、被害者を助け、真実と正義を守り、保護すること、繰り返さないこと、回復の権利を得るために補助すること。
3. ウラマーあるいは宗教指導者に対して
  - a. 被害者に対する特別の配慮をし、犯罪者化、名誉毀損、排除、排斥などの発生を見逃さないこと。
  - b. 女性ウラマーの観点を宗教講和会で広めること。
  - c. ジェンダー公正に基づく宗教テキストの解釈を広めること。
4. 政府に対して
  - a. 政府は立法府とともに性暴力の被害者の権利回復と防止の方策を講じること（性暴力排除法の制定）。

- b. 性暴力被害者の女性に、差別なく、最大の行政サービスを提供すること。
  - c. 被害者の観点と人権についての訓練を受けた職員を配置すること。
5. 法執行機関と行政担当官に対して
    - a. 現行の法制度のなかで被害者に与えられている法的な機会を提供すること。
    - b. 法執行を行う当局はジェンダー公正の観点を確実に持つこと。
  6. 業に対して
    - a. 性暴力を予防するための内規を設けること。
    - b. 性暴力が発生した場合の通報と対処のためのメカニズムを設けること。
  7. 社会の大衆組織と諸機関に対して
    - a. 私刑を行わないこと。
    - b. 被害者を支援し、性暴力の予防と対処のための教育を行うこと。
    - c. 被害者保護の重要性の啓発と社会による被害者の支援制度を設けること。

### 3-6. 引用文献<sup>35</sup>

- Badan Pusat Statistik (BPS). 2017. *Prevalensi Kekerasan Terhadap Perempuan di Indonesia, Hasil SPHPN 2016*. No.29/03/Th. XX, 30 March, Jakarta: BPS.
- Komnas Perempuan. 2017. *Catatan Tahunan Kekerasan Terhadap Perempuan 2017*, Jakarta: Komnas Perempuan. <https://www.komnasperempuan.go.id/reads-catatan-tahunan-kekerasan-terhadap-perempuan-2017>
- Majma' il Fiqhil Islaamiy ad-Dauliy. 1405–1430 H. *Qaraaraat wa Taushiyyaat*.
- Al-Malibari, Zainuddin. *Fathul Mu' iin*. Surabaya: Matba' ah Toha Putra.
- al-Mubarak, Faishal bin 'Abdul 'Aziz. 1998. *Bustaanul Ahbaar Mukhtashar Nailil Authaar*. Riyadh.
- asy-Syafi' i, Muhammad bin Idris. Rif' at Fawzi Abdul Mutallib (ed.). 2001. *Al-Umm*. Cairo: Dar al-Wafa.
- al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr. Abdullah at-Turki (ed). 2006. *al-Jaami' li Ahkaamil Qur' aan*, Beirut: Mu' assasah ar-Risalah.
- az-Zuhaili, Wahbah. 1989. *Al-Fiqhul Islaamiy wa Adillatuhu*. Damascus: Dar al-Fikr al-Islami.

### 引用文献

英語・インドネシア語

- Alatas, Ismail Fajrie. 2012. "Abdallah b. 'Alawi al-Haddād" Kate Fleet et al. *The Encyclopaedia of Islam Three*, Leiden and Boston: Brill, 43-47.
- Anwar, Etin. 2018. *A Genealogy of Islamic Feminism: pattern and change in Indonesia*, London and New York: Routledge.
- Arimbi, Diah Ariani. 2009. *Reading contemporary Indonesian Muslim women writers: Representation, identity and religion of Muslim women in Indonesian fiction*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Badran, Margot. 2013. "Political Islam and Gender," in John L. Esposito and Emad El-din Shahin eds., *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, Oxford and New York: Oxford University Press, 112–123.

---

<sup>35</sup> 『公式文書』抄訳部分に引用されている文献。書誌情報に一部欠落がある。

- Buehler, Michael. 2016. *The Politics of Shari'a Law: Islamist Activists and the State in Democratizing Indonesia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bush, Robin. 2008. "Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?," Greg Fealy and Sally White, *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 174-191.
- Bruinessen, Martin van. 1990. "Kitab Kuning: Books in Arabic script used in the pesantren milieu," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146(2/3), 226-269.
- Doorn-Harder, Nelly van. 2007. "Reconsidering Authority: Indonesian Fiqh Texts about Women," R. Michael Feener and Mark E. Cammack (eds.), *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, Cambridge: ILSP Harvard Law School, 27-43.
- Feillard, Andree. 1997. "Indonesia's Emerging Muslim Feminism: Women leaders on equality, Inheritance and other gender issues," *Studia Islamika*, 4(1), 83-111.
- Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: an introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hefner, Robert W. 2018. "Islamic Ethics and Muslim Feminism in Indonesia," in Robert W. Hefner ed. *Shari'a Law and Modern Muslim Ethics*, Bloomington and Indiana polis: Indiana University Press.
- Hooker, M.B. 2008. *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law*, Singapore: ISEAS.
- Ismah, Nor. 2016. "Destabilising Male Domination: Building Community-Based Authority among Indonesian Female Ulama," *Asian Studies Review*, 40(4), 491-509.
- Mahfudh, Sahal. 2002. "Bahtsul Masa'il dan Isti'nan Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek," in M. Imadadun Rahmat ed., *Kritik Nalar Fiqih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, Jakarta: Penerbit LAKPESDAM, x-xxiv.
- Miichi, Ken. 2020 (forthcoming). "Post-Islamism Revisited: The Response of Indonesia's Prosperous Justice Party (PKS) to Gender-Related Issues," *The Muslim World*.
- Muhajir, Afifuddin and Nahe'i, Imam. 2002. "Fungsionalisasi Ushul Fiqh dalam Bahtsul Masa'il NU," in M. Imadadun Rahmat ed., *Kritik Nalar Fiqih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, Jakarta: Penerbit LAKPESDAM, 243-263.
- Mutaqin, Zezen Zaenal. 2018. "Culture, Islamic Feminism, and the Quest for Legal Reform in Indonesia," *Asian Journal of Women's Studies*, 24(4), 423-445.
- Nisa, Eva F. 2019. "Muslim Women in Contemporary Indonesia: Online Conflicting Narratives behind the Women Ulama Congress," *Asian Studies Review*, 43(3), 434-454.
- Poerwandari, Elizabeth Kristi; Munti, Ratna Batara; and Viemilawati, Jackie. 2018. "Pro-women's policy advocacy movements in Indonesia: Struggles and reflections," *Asian Journal of Women's Studies*, 24(4), 489-509.
- Rinaldo, Rachel. *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Robinson, Kathryn. 2006. "Islamic Influence on Indonesian Feminism," *Social Analysis*, 50(1), 171-177.
- Robinson, Kathryn. 2009. *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*, London and New York: Routledge.
- Suryakusuma, Julia. 2012. "Is state ibuisism still relevant?" *Inside Indonesia*. 109. <https://www.insideindonesia.org/is-state-ibuisism-still-relevant-2>
- Wahid, Marzuki. 2014. *Fiqh Indonesia*. Bandung : Penerbit Marja.
- Wieringa, Saskia E. 2014. "Gender harmony and the happy family: Islam, gender and sexuality in post-Reformasi Indonesia," *South East Asia Research*, 23(1), 27-44.
- Zubaida, Sami. 2010. "Contemporary trends in Muslim legal thought and ideology," in Robert W. Hefner ed. *The New Cambridge History of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 269-295.

## 日本語

- 大形里美. 2004. 「インドネシアの女性運動とジェンダーの主流化」—女性 NGO の果たした役割」田村慶子・織田由紀子編著『東南アジアの NGO とジェンダー』明石書店.
- 大川玲子. 2002. 「ファラオ」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 831 ページ.
- 小杉泰. 2002a. 「クルトッピー」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 346-347 ページ.
- 小林寧子. 2008. 『インドネシア 展開するイスラーム』名古屋大学出版会.
- 佐々木拓雄. 2019. 「宗教間の調和のために—宗教多元主義を唱えるインドネシアのムスリム知識人」『久留米大学法学』80, 1-45 ページ.
- 島田弦. 2020. 「資料 インドネシア共和国憲法」, 島田弦編『インドネシア：民主化とグローバリゼーションへの挑戦』旬報社, 517-546 ページ.
- 竹下政孝. 2002. 「タウヒード」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 2002 年, 597-598 ページ.
- 中田考監修. 2014. 『日亜対訳クルアーン』作品社.

インドネシア女性ウラマー会議 (KUPI) 『公式資料：過程と結果』

- 野中葉. 2020. 「インドネシアのムスリマ活動家たちの結集」長沢栄治監修, 鷹木恵子編著『越境する社会運動』明石書店, 173-186 ページ.
- 服部美奈. 2015. 『ムスリマを育てる インドネシアの女子教育』山川出版社.
- 堀井聡江. 2004. 『イスラーム法通史』山川出版社.
- 見市建. 2020. 「ジェンダーの政治と大統領選挙—分極化の犠牲となった性暴力排除法案」川村晃一編『2019年インドネシアの選挙』アジア経済研究所, 2020年(印刷中).
- 牧野信也訳. 2001『ハディース』I~VI, 中公文庫.
- 柳橋博之. 2001. 『イスラーム家族法 婚姻・親子・親族』創文社.
- 柳橋博之. 2002a. 「サフヌーン・タヌーヒー」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 412 ページ.
- 柳橋博之. 2002b. 「シャーフイー」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 459 ページ.
- 両角吉晃・小杉泰. 2002. 「法学」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 881-883 ページ.