

現代の「シャリーアの目的」論に見られるラシード・リーダーの影響 —人権をめぐる議論を例にとって—

浜本 一典
同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

ラシード・リーダーが現代の「シャリーアの目的」論に及ぼした影響は極めて大きい。だが、シャリーアの目的をどのように理解するかは論者によって異なっており、彼らがリーダーから受けた影響は一樣ではない。人権をめぐるシャリーアの目的が論じられる場合、二つの次元での影響が認められる。一つは、人権の内容に関するものである。この次元でリーダーの影響を受ける者は、信教の自由に関してイスラーム法学の革新の必要性を訴える一方、ジェンダーに関わる問題では、両性の役割の違いに関する伝統的な理解を近代西洋の形式的平等よりも優れたものとして称揚する。もう一つは、リーダーの法理論からの影響である。この次元で影響を受ける者は、特にジェンダーの問題において、時代の違いを考慮した柔軟な法解釈を主張する。このように、リーダーの法理論は、彼自身の解釈とは異なる解釈をも正当化し得るものであった。このことが「シャリーアの目的」論の多様化の一因となっている。

キーワード

ラシード・リーダー、シャリーアの目的、信教の自由、女性の権利、文脈的解釈

Rashīd Riḍā's Influence on Contemporary Maqāsid Theories: Concerning Human Rights

Kazunori HAMAMOTO

Doctoral Student

Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

Rashīd Riḍā has a significant influence on contemporary scholars who are studying maqāsid al-Sharī'ah (the objectives of Islamic law). Yet these scholars have different views on maqāsid al-Sharī'ah, and they are not all equally influenced by Riḍā. Concerning human rights, we notice two distinct ways in which Riḍā influences maqāsid scholars. First, some of them follow Riḍā's view as to what rights should be guaranteed: they call for reforms of Islamic jurisprudence with regard to religious freedom, whereas, in gender-related issues, they maintain their traditional belief about the different roles that men and women should play, and consider this belief superior to the Western idea of absolute equality between genders. Second, others are influenced by Riḍā's legal methodology: they claim that changing contexts should be considered when interpreting revealed scripture, especially with regard to gender. Thus, Riḍā's methodology has been used to justify arguments that are against his own and has contributed to the emergence of a variety of maqāsid theories.

Keywords:

Rashīd Riḍā, maqāsid al-sharī'ah, religious freedom, women's rights, contextual interpretation

1. 序

今日のイスラーム世界において人権が論じられる際、しばしば援用されるのが「シャリーアの目的」論である。それは、神の啓示を解釈するにあたり、その全体を見渡すことにより、字義のみにとらわれず、文字の背後にある神の意図を理解しようとする理論である。シャリーアの目的の体系的な研究は、ジュワイニー（1085年没）によって始められたとされる¹。そして、ジュワイニーの弟子ガザリー（1111年没）は、宗教、生命、理性、子孫、財産の保全をシャリーアの五つの目的として定式化した²。シャリーアの目的をこの五つに限定するべきでないという批判は中世にも存在したが³、近代以降、人間の自由や平等をシャリーアの目的に含める見解が有力になった⁴。とりわけ、伝統的なシャリーア解釈と国際人権法が衝突する分野—信教の自由や女性の権利—において、「シャリーアの目的」論は、啓示解釈の革新を説くための理論的支柱となっている。

人間の権利・自由の保障をシャリーアの目的とする見方は、20世紀初頭を代表するイスラーム法学者ムハンマド・ラシード・リダー（1935年没）の思想にその萌芽が見られ⁵、その後、イブン・アッシュール（1973年没）やアッラール・ファースィー（1974年没）によって確立され⁶、現代の改革主義的なイスラーム法学者の多くが共有するところとなった。だが、自由や権利の内容については、後述のように、「シャリーアの目的」論者の間でも見解が分かれている。本稿では、今日盛んに議論される信教の自由と女性の権利に関し、ラシード・リダーの法思想と現代の多様な「シャリーアの目的」論を比較することにより、前者が後者に対してどのような影響を与えたのかを考察する。

以下、初めに、人権に関するリダーの主張と現代の「シャリーアの目的」論者の主張を見比べ、次に、それぞれの人権思想を支える法理論—あるいは啓示解釈理論—に焦点を合わせ、比較検討する。このように二つの次元で考察を行うのは、イスラーム法学がフルーウ・ル=フィクフ（法学の枝葉）—法規範の整理・提示を行う分野—とウスール・ル=フィクフ（法学の根幹）—啓示から法規範を導き出す方法を論じる分野—から成ることに対応し、「シャリーアの目的」論も、シャリーアの目的を具体的に明らかにする側面と、そのための基礎理論としての側面を併せ持つからである。特にリダーについては、マルコム・カーが指摘するように、理論と実践の不一致が見られることから、両面からの考察が必要となる。

2. 人権に関するラシード・リダーの主張とその影響

2-1. 信教の自由

信教の自由は、第一に、ムスリムの改宗をめぐる問題となる。中世において

は、イスラームの信仰を捨てる者は背教者として処刑された。処刑の意味や手続き・条件に関する学派間の見解の相違はあったが⁷、ムスリムに改宗の自由がないことに異論はなかった⁸。その根拠は、「自分の宗教を変えた者は誰でも殺せ」というハディース（預言者の言葉）と、背教、殺人、既婚者の姦通以外の理由でムスリムの血が流されることはないという趣旨のハディースであった⁹。

だが、リーダーによれば、クルアーンの中で背教者の殺害は命じられていない。それどころか、4章 90 節が命じるように、仮にイスラームを捨ててもムスリムに戦いを挑まない者は、これを殺してはならない。そして、「自分の宗教を変えた者は誰でも殺せ」という指示は、当時の政治的・軍事的状況—イスラームを捨てたアラブの多神教徒がムスリムの共同体に戦いを仕掛けた一ゆえに預言者が発したものであり、人々を宗教的に束縛する趣旨ではない。その証拠に、一部のムスリムが彼らのユダヤ化した子供たちにイスラームを強制しようとしたとき、預言者はそれを禁じた。「宗教に強制はない」というクルアーン 2 章 256 節が下されたのは、そうした状況下であったという¹⁰。

この問題は、クルアーンの寛容さとハディースの残忍さが矛盾しているように見えるケースの一つである。この矛盾を解決するため、イスラームが異教徒に寛容な立場から不寛容な立場へと次第に移行したと理解し、クルアーンの中の平和志向の章句はすべて廃棄されたと主張する法学者も少なくない。しかし、リーダーは、そのような解釈を「曲解」として退ける¹¹。そして、リーダー自身の解釈は、上で見たように、処刑の対象を政治的・軍事的に危険な背教者に限定し、クルアーンの寛容の原則を維持するものである。

信教の自由は、第二に、非ムスリムにとっても問題となる。イスラームは異教徒に対して信教の自由をある程度—あらゆる異教徒を等しく扱ったわけではないが—認めてきた。だが、イスラームの統治下に入った非ムスリムにとって、イスラームへの改宗を免れても、宗教の違いを理由に様々な差別を受けるならば、信教の自由が十全に保障されているとはいえない。その意味で、中世のイスラーム法学は、信教の自由の保障に関し、今日の国際人権法ほど徹底していなかった。

この点、リーダーは、非ムスリムに対する差別を認める伝統的な学説をすべて改めたわけではない。例えば、非ムスリムからのジズヤ（人頭税）の徴収についてリーダーが述べていることはあまり革新的ではない¹²。だが、純粹に法的な事柄よりもむしろ道徳的な事柄において、リーダーは独自の新しい解釈を提示している。例えば、ムスリムが非ムスリムに対してサラームを言うべきかどうかという問題がある。サラームは平安を意味するアラビア語であり、ムスリムの挨拶において最も大切な言葉である。もし一人が「平安があなたの上にありますように」と言えば、もう一人が「あなたの上にも平安がありますように」と返したり、さらに

言葉を足して、「あなたの上に平安と神の慈悲と祝福がありますように」と返したりする。クルアーン 4 章 86 節が、「挨拶されたときは、さらに丁寧な挨拶をするか、同じ挨拶を返しなさい」と命じているからである。だが、非ムスリムに関しては、「啓典の民に対し、先にサラームを言ってはならない」という預言者の言葉や、啓典の民から挨拶を受けたら、「あなたの上にも」とだけ答えるように預言者が指示したというハディースが伝えられている。そのため、中世のイスラーム法学者は、ほとんど例外なく、クルアーン 4 章 86 節はムスリム相互間のみ妥当すると解釈し、異教徒にサラームを言ってはならないという立場をとった¹³。

しかし、リダーは次のように説いた。イスラームは普遍的な宗教であり、その美德は世界中の人々に伝えられなければならない。それゆえ、クルアーン 4 章 86 節は非ムスリムにも妥当する。他方、一見これに矛盾する預言者の指示は、一部のユダヤ人がムハンマドに対して暴言を吐いた際に出されたものであり¹⁴、すべての異教徒に対してサラームを言ってはならないという趣旨ではない¹⁵。つまり、リダーは、ムスリムに敵対的な異教徒と友好的な異教徒を区別し、ハディースの適用範囲を限定することにより、クルアーンの教えの普遍性を維持したのである。

別の箇所でも、リダーは、ムスリムが異教徒に対して親切に振舞うべきことの第一の根拠として、クルアーン 60 章 8 節「神は、あなた方に宗教のことで戦いを仕掛けたり、あなた方を家から追い出したりしなかった者たちに対し、あなた方が親切にし、公正に遇することを禁じない」を挙げる。しかし、その一方で、宗教的な事柄とそうでないものを区別し、宗教以外のことで異教徒に愛想良くするのは構わないが、ムスリムが異教徒の宗教行事に参加することは許されないと述べる¹⁶。ここから分かるように、リダーは、他宗教をイスラームと同等に正しい教えとして認めているわけではなく、単にムスリムと非ムスリムが平和に共存できることを説いているにすぎない。だが、これは、どの信仰が正しいかという問題とは無関係に、異なる信仰を持つ者同士の共存を可能にする点で、今日の国際人権法が保障する信教の自由と本質的に同じものである。

2-2. 女性の権利

他方、女性の権利に関し、リダーに対する評価は分かれている。ある見方によれば、リダーの啓示解釈は両性の平等を基本としている¹⁷。確かに、『イスラームにおける女性の権利（別称：優美な性への呼びかけ）』において、リダーは、クルアーン 2 章 228 節に基づき、原則として男女が平等であることを認めている¹⁸。だが、同時に、男女の平等とは男女がまったく同じ役割を持つという意味ではなく、異なる仕事を通して対等に助け合うことであると解し、男女の分業を説いてもいる¹⁹。また、男女の不均等な相続分を定めたクルアーン 4 章 11 節について、

リダーは、男性の女性に対する扶養義務や婚資の支払い義務を理由に、男性の相続分が女性の相続分より大きいことは両性の平等に反しないと説明する²⁰。

さらに、リダーは、一夫多妻に関するファトワー—法學上の問題に関する質問への回答—の中で、次の七点を指摘している。

1. 男性は、女性に比べ、生殖に対する欲求が強い。
2. 婚姻の目的は生殖である。だが、女性の妊娠能力は 50 歳を越えると落ちる。したがって、もし一夫一妻制を採れば、妻が妊娠できなくなった後、夫は婚姻の目的を果たせなくなる。
3. 男性は女性より出生数が少ない上に、若くして死んだり、婚姻の負担に耐える力を失ったりすることもある。
4. 男性は、身体能力・理性・経済力において優れており、クルアーン 4 章 34 節が命じるように、一家の主として家計を支えなければならない。これに対し、女性は、優しさと繊細さを生かして育児など家庭内の仕事を担当するが、独立して暮らす力を持たず、男性によって養われる必要がある。
5. 歴史上、夫一人に対して妻一人で十分とされた社会はない。フランスでは、一夫一妻制を採る一方、不倫が黙認されている。
6. イスラーム以前のアラブ社会では乱交が行われていたため、その環境で育った男たちにイスラームを受け入れさせるには、重婚を許すしかなかった。
7. 一夫多妻制の下においても、家庭は夫一人と妻一人を単位として作られ、愛と誠実に基づく強い絆が育まれる。子供は各家庭において育てられる²¹。

これに続けて、リダーは、イスラームにおいても一夫一妻が本来の形であること、一夫多妻が共同体の福利のためにやむを得ず許されたこと、複数の妻を娶るには彼女たちを公平に扱うという条件が付されていることを確認し、西洋で見られる誤解の解消に努めている²²。

このように、ジェンダーに関するリダーの主張は、男女の違いを考慮するイスラームの伝統的な価値観に立脚しており、近代西洋が志向する両性の形式的平等とは明らかに異なっている²³。

2-3. 現代の「シャリーアの目的」論への影響

リダーの人権思想は、現代の「シャリーアの目的」論者の多くに強い影響を与えている。今日のイスラーム世界で最も著名な法学者ユースフ・カラダーウィーも、そのような影響を受けた一人である。カラダーウィーの「シャリーアの目的」

論がリダーの影響を受けていることは、彼自身も他の研究者も認めるところであるが²⁴、それは人権に関する議論においても当てはまる。

例えば、ムスリムの改宗に関し、カラダーウィーは、純粋に個人的な棄教と社会に害をもたらす棄教を区別する。そして、後者については従来の通説に従って死刑を相当とするが、前者については賞罰を来世に委ねるべきであると説く²⁵。このように棄教を二種類に区別する論法は、リダーに関して見た通りである。

また、ムスリムの統治下に置かれた非ムスリムの権利について、カラダーウィーは、宗教に関係なくあらゆる人間の命の価値が等しいこと²⁶、非ムスリムも公職に就く権利を有すること²⁷、非ムスリムがムスリムと共に兵役に就くことを条件に人頭税の支払いが免除され得ることを主張する²⁸。さらに、ムスリムが非ムスリムにどう挨拶すべきかという問題に関し、カラダーウィーは、「ムスリムが道徳において異教徒に劣るのは良くない」と述べ、非ムスリムに対しても丁寧に挨拶することを説く²⁹。これらは、宗教による差別を無くし、非ムスリムとの平和的な共存を可能にするという意味で、リダーの主張と同じ方向を目指している。

女性の権利に関しても、カラダーウィーはリダーとほぼ同じ主張をしている。すなわち、男性に与えられる人権のすべてが女性にも与えられると言う一方で³⁰、男女の相続分の違いや一夫多妻を正当なものとする³¹。その主張の根拠も、リダーが挙げたものと基本的に同一である。

このように、リダーは現代の「シャリーアの目的」論に大きな影響を及ぼした。だが、今日、すべての「シャリーアの目的」論者が人権についてリダーと同じ考えを共有しているわけでは決してない。とりわけ女性の権利に関し、男女の違いを強調する伝統的なジェンダー観は現代の社会に合わないと考える者が増えている³²。例えば、1960年代に『シャリーアの目的とその尊さ』を著したアッラール・ファースイーは、別の著作の中で重婚の禁止を提唱した³³。また、ナスル・ハーミド・アブー・ザイド（2010年没）は、男女の異なる相続分について、シャリーアの目的の一つである平等に反するという理由で批判した³⁴。さらに、後述のように、ムハンマド・ハーリド・マスウードやタリク・ラマダーンは、「シャリーアの目的」論に立脚し、啓示の文脈的解釈の重要性を説いている。

こうした女性の権利に関する新しい主張は、結論だけを見れば、リダーの主張とは対照的である。だが、それらの主張を支える啓示解釈理論にも目を向ければ、かつてリダーがイスラーム法学の改革のために提唱していた理論と重なる部分が少なくないことに気が付く。そこで、次節では、リダーの法理論が現代の「シャリーアの目的」論に及ぼした影響について検討する。

3. ラシード・リーダーの法理論とその影響

リーダーは、法理論に関する著作『イスラームの容易さと立法の一般原則』において、明文の適用や類推がどのようになされるべきかを解説している。その中でリーダーが繰り返し強調するのは、もっぱら神への服従として行う儀礼的行為と、世俗的な意味も併せ持つ社会的行為との区別である。リーダーによれば、儀礼的行為は、ムスリムはクルアーンと預言者の範例に従ってさえいけば足り、それ以上の詮索はするべきでない³⁵。これに対し、社会的行為に関し、リーダーはもう少し複雑な議論をしている。まず、啓示の明文がない事柄については、人間が自由にすることを神が許したのであるから、それを義務付けたり禁じたりする権限は誰にもない³⁶。但し、共同体の政治や統治に関わる事柄については、権能を有する者たちに従えという神の言葉があり、彼らの合議によって決められる³⁷。次に、はっきりとした明文がある場合、それに従うことが義務である。しかし、これに続けて、リーダーは次のように述べる。

但し、それがそれよりも重要なものに反する場合、つまり、その問題に関する特別な明文、あるいは一般的な内容の明文—例えば、困難は避けられるべきこと、害したり害されたりしてはならないこと、著しく困難な状況下では「やむを得ない場合は別である」という神の言葉によって禁止が解かれること、著しく困難な状況が続く限り禁止の解除も続くこと—に反する場合は別である³⁸。

必要に迫られた場合には禁止を破っても罪にならないという法理は、クルアーンの中でも繰り返し説かれており、預言者の時代から認められてきた。だが、上のリーダーの言葉は、本当に必要不可欠な場合だけを想定したわけではなかろう。なぜなら、リーダーは、この発言の数頁前で、社会的行為に関してマスラハ（福利）を考慮することの重要性を訴えるため、トゥーフイー（1316年没）とシャーティビー（1388年没）の理論を紹介しているからである³⁹。特にトゥーフイーは、社会的行為に関して明文を形式的に適用すれば福利が損なわれると理性が判断する場合、いくつかの例外を除き、福利を損なわないように明文の適用を制限するという極めて大胆なマスラハ理論の提唱者として知られている。トゥーフイーは、その理論を預言者の言葉「害したり害されたりしてはならない」に対する注釈の中で提示した⁴⁰。リーダーが上の発言の中でこの言葉に言及したのは、明らかにトゥーフイーを意識した上でのことである。したがって、ここではトゥーフイー流の理性的な啓示解釈も視野に入れられていると解するべきであろう。

他方、シャーティビーは、トゥーフイーに比べ、啓示を尊重する傾向が強いよ

うに見える⁴¹。例えば、リーダーがシャーティビーの著作から引用する10個の具体例の一つに、一人が集団によって殺された場合の同害報復の問題がある⁴²。同害報復に関する原則は、「(一つの)生命には(一つの)生命」(クルアーン5章45節)である。だが、第二代カリフのウマル(644年没)はこの原則に従わず、その集団全員の命が奪われることを許可した。この事案について、トゥーフイーであれば、明文をそのまま適用すると不都合が生じるので理性的に解決したと説明するであろう。しかし、シャーティビーは、明文による定めのない事案におけるマスラハの考慮として説明している⁴³。リーダー自身がどちらの説明を好むのかは分からない。だが、両様の説明が可能であるということは、明文の有無による場合分けには大した意味がないことを示している。リーダーは、次のようにも述べる。

世俗的な事柄のうちの司法と政治に関わる諸問題については、時代と場所の違いによって異なるものがあるため、イスラームは、それらに関する最も重要な原則と、啓示が下された時代の必要に応じた規定を明らかにした。この宗教の驚異と完璧さの表れの一つは、その明文のもたらしたものがあらゆる時代と場所における人間の福利に一致していることである⁴⁴。

この発言中、「最も重要な原則」が普遍的な規範を意味することは明らかである。だが、興味深いのは、「啓示が下された時代の必要に応じた規定」である。リーダーが時代と場所による変化を指摘した後で、これを普遍的な原則から区別したことを考えると、これらの規定は普遍的なものではないと考えるのが自然であろう。その結果、後段の「明文」は、啓示の中の普遍的な原則のみを指すと解される。

このように、リーダーは、社会的行為に関し、明文がなくてもマスラハの実現に努めなければならないことを説く一方、すべての明文が必ずしも普遍的な妥当性を持つわけではないことを示唆し、時代と場所に応じて規範の一部が変化し得ることを認めている。そして、この柔軟さゆえに、リーダーの法理論は功利主義的であると指摘されてきた⁴⁵。だが、本稿で取り上げてきたような人権をめぐる議論では、時代と場所によって規範が変わるという論法をリーダーは用いていない。確かに、信教の自由に関連するいくつかの問題において、リーダーは伝統的な通説を否定した。しかし、それは、中世の考えが近代に合わなくなったからではなかった。むしろ、中世の法学者の大半がハディースを盾にとってクルアーンの章句の妥当範囲の制限を主張したのに対し、リーダーはクルアーンの平和志向的な章句を普遍的な原則として維持することに努めたのである。

だが、現代の「シャリーアの目的」論者の一部は、女性の権利に関する議論の中で法規範の可変性を主張している。例えば、ムハンマド・ハーリド・マスウー

ドは、シャーティビーの「シャリーアの目的」論を援用し、婚姻や相続に関する規範が社会や時代によって異なり得ることを示唆する。シャーティビーは、シャリーアの保護する福利を必要性の高さに応じて三分類し、婚姻や相続を中間のランクに位置づけた。そこで、マスウードは、この分類を規範の変化の可能性による分類と読み替え、必要不可欠な福利以外に関する規範は変化の余地があると考えたのである⁴⁶。マスウードのシャーティビー理解が正確かどうかは検証を要するが、このようにシャーティビーと規範の可変性を結び付ける言説は珍しくない。別の例として、タリク・ラマダーンは、シャーティビーの理論の諸特質—普遍的な目的の把握、マッカ啓示とマディーナ啓示の区別、ハディースに対するクルアーンの優越、啓示時の状況を考慮に入れた帰納的推論、テキストから理解される規範を異なるコンテキストに適用する際の理性の行使—が時代や場所の変化への柔軟な対応を可能にすると論じる⁴⁷。その上で、ラマダーンは、男性に都合の良い伝統的な婚姻規定や相続規定がもはや正しく機能しておらず、それらを形ばかり維持するのは偽善であると批判する⁴⁸。これらは、リダーが提唱したのと同じ理論を別の分野に応用することにより、リダーとは反対の結論を導くものである。

リダーのイスラーム国家論に関してマルコム・カーが指摘したように、リダーは、進歩的な法理論を提示しながら、具体的な結論を導く段になると必ずしも進歩的ではなかった⁴⁹。同じことが女性の権利をめぐる議論にも当てはまる。だが、女性の権利に関する改革の唱道者たちは、リダーの法理論を現実に適用した。その結果、現代の「シャリーアの目的」論は、リダーの法理論を共有しながら⁵⁰、ジェンダーの問題に関し、伝統的な価値観を維持する方向と、現代社会に適應するための変化を模索する方向に分かれたのである。

4. 結び

「シャリーアの目的」論は近代に始まったものではない。だが、近代以降の「シャリーアの目的」論が中世のそれと異なるのは、西洋を意識して人権を論じるようになったことである。この点、リダーは、人権の保障がシャリーアの重要な目的の一つであることを明確に述べたわけではない。しかし、信教の自由や女性の権利について積極的に発言すると同時に、現代の「シャリーアの目的」論者がしばしば引用するトゥーフイーやシャーティビーの法理論を紹介した。その意味で、リダーは近代以降の「シャリーアの目的」論の基礎を築いたと評価できる。

リダーは、信教の自由に関して革新的な啓示解釈を提示する一方、ジェンダーの問題に関しては基本的に伝統を守り、近代西洋に対するイスラームの優越を主張した。今日の「シャリーアの目的」論者の中には、カラダーウィーのように、

リーダーの人権思想の影響を極めて強く受けた者もいる。だが、これに満足せず、女性の権利に関しても改革を訴える「シャリーアの目的」論者も少なくない。

法理論に関しても、リーダーは現代の「シャリーアの目的」論に絶大な影響を与えた。特に、社会的行為について、シャリーアの普遍的な原則に従いながら時代と場所の変化に柔軟に対応するという理論は、今日のすべての「シャリーアの目的」論者に共有されていると言っても過言ではなかろう。これは中世の「シャリーアの目的」論者が既に説いていた理論であるが、リーダーはその普及に大いに貢献した。だが、皮肉なことに、この理論は女性の権利に関する改革の道具となり、リーダーの考えとは異なる主張をも根拠づけるために用いられた。こうして、多様な人権思想が「シャリーアの目的」論の名の下に語られるようになったのである。

註

- ¹ Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Shāḥibī* (Herndon, al-Ma‘had al-‘Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī, 1416/1995), p.48.
- ² Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, 4vols. (Jidda, Sharikat al-Madīnah al-Munawwarah, 1413/1993), vol.2, p.482.
- ³ イブン・タイミーヤによる批判がその代表である。Aḥmad Ibn Taymiyyah, *Majmū‘at al-Fatāwā*, 37vols. (Mansoura, Dār al-Wafā’, 1426/2005), vol.32, pp.146-147.
- ⁴ 例えば、Jamāl al-Dīn ‘Aṭiyyah, *Naḥw Taf’īl Maqāṣid al-Sharī‘ah* (Damascus, Dār al-Fikr, 1422/ 2001), pp.139-172.
- ⁵ リダーは、イブン・アージュールやファースイーと違い、シャリーアの目的に特化した研究書を著していない。しかし、「シャリーアの目的」論と密接に関連する福利 (maṣlaḥah) には極めて頻繁に言及しており、さらに、シャーティビー (1388 年没) の「シャリーアの目的」論について好意的に論じている。Muḥammad Rashīd Riḍā, *Yusr al-Islām wa-Uṣūl al-Tashrī‘ al-‘Āmm fī Nahy Allāh wa-Rasūl-hi ‘an Kathrat al-Su‘āl* (Cairo, Maktabat al-Salām al-Ālamiyyah, 1984), pp.147-153. また、『ムハンマドの啓示』の後半でクルアーンの目的を詳しく解説している。Idem., *al-Waḥy al-Muḥammadi: Thubūt al-Nubuwwah bi-al-Qur‘ān wa-Da‘wat Shu‘ūb al-Madīnah ilā al-Islām Dīn al-Ukhuwwah al-Insāniyyah wa-al-Salām* (Beirut, ‘Izz al-Dīn, 1406h), pp.191ff. そのため、今日の「シャリーアの目的」論者の多くは、リダーを近代以降の「シャリーアの目的」論の草分けとして位置づけている。Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah: Bayna al-Maqāṣid al-Kullīyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz‘iyyah* (Cairo, Dār al-Shurūq, 2008), p.12; Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Herndon, The International Institute of Islamic Thought, 2008), p.6.
- ⁶ Muḥammad al-Ṭāhir bn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (Tunis, Dār al-Sahnūn, 1428/2007), pp.93-97, 126-132; ‘Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa Makārim-hā* (Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), pp.225-274.

- ⁷ 改宗者の殺害は、信仰の強制を禁じるクルアーンの章句（例えば 2 章 256 節）と矛盾する。そこで、中世の法学者たちは、それらの章句が廃棄されたと主張したり、背教自体を理由に刑罰を科すことはできなくても、背教者はムスリムの共同体と交戦中の敵であると説明したりした。この二つ目の解釈を採ったのはハナフィー派とシーア派であり、彼らが女性の背教者を殺さないのは、イスラームの戦時法がそのように命じているからである。Mahmoud Ayoub, “Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam,” *Islamochristiana*, vol.20, Roma, 1994, pp.87, 89.
- ⁸ Taha Jabir al-Alwani, *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*, translated by Nancy Roberts (Herndon, The International Institute of Islamic Thought, 1432/2011), pp.100-114.
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ *Riḍā, al-Manār*, vol.23 (Cairo, 1922), pp.187-191.
- ¹¹ *Ibid.*, p.188.
- ¹² リダーは、ムスリムが無条件に戦うべき相手をアラビア半島の多神教徒に限定する一方、その他の非ムスリムに人头税を課す。Riḍā, *Tafsīr al-Qurʾān al-Hakīm*, 12vols. (Cairo, Dār al-Manār, 1366/1947), vol.10, pp.352-353.
- ¹³ 法学派の成立以降、中世の法学者で明確に異議を唱えたのは、筆者の知る限り、イブン・カイイム・ジャウズィーヤ（1350 年没）のみである。Kazunori Hamamoto, “Whether to Say Salām: Muslim Courtesy toward Non-Muslims,” *Islam and Civilizational Renewal* vol.5, no.4 (Kuala Lumpur, International Institute of Advanced Islamic Studies, 2014), pp.537, 539.
- ¹⁴ 伝えられるところによれば、数人のユダヤ人が預言者ムハンマドを訪問し、挨拶をしたが、その際、サラーム（平安）をサーム（死）に変え、「あなた方の上に死がありますように」と言った。そこで、ムハンマドは、「あなた方の上にも」とのみ答えた。彼の妻の一人アーイシャがユダヤ人たちに暴言を返したところ、ムハンマドは彼女をたしなめ、忌まわしい言葉を使わないように諭したという。『日訳サヒーフ・ムスリム』磯崎定基・飯森嘉助・小笠原良治訳、全三巻（日本ムスリム協会、1989 年）第三巻、235-237 頁。この出来事については、クルアーン 58 章 8 節にも記述がある。
- ¹⁵ *Riḍā, al-Manār*, vol.5 (Cairo, 1902), pp.583-585.
- ¹⁶ *Riḍā, al-Manār*, vol.8 (Cairo, 1905), pp.150-151.
- ¹⁷ 例えば、Azizah Yahia al-Hibri, “Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities,” *Journal of Law and Religion*, vol.15, no.1/2 (Cambridge, Cambridge University Press, 2000-2001), p.38.
- ¹⁸ *Riḍā, Ḥuqūq al-Nisāʾ fī al-Islām* (Beirut, Dār al-Aḍwāʾ, 1410/1989), pp.47-48. なお、クルアーン 2 章 228 節の但書「だが、男は女よりも一段上位である」については、4 章 34 節と関連させ、夫が家長であることを定めたものと解する一方、42 章 38 節に基づき、家長は独裁的であってはならず、夫婦間の話し合いが大切であると説く。*Ibid.*, pp.52-53, 55-57.
- ¹⁹ *Ibid.*, pp.48, 53-55.
- ²⁰ *Ibid.*, p.36.

- ²¹ Riḍā, *al-Manār*, vol.7 (Cairo, 1904), pp.231-236.
- ²² *Ibid.*, pp.237-238.
- ²³ アルバート・フーラーニー曰く、近代世界に対するリダーの親近感の限界は、女性の権利に関する議論において最も明確に示される。Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983), p.238.
- ²⁴ David L. Johnston, “Yusuf al-Qaradawi’s Purposive Fiqh: Promoting or Demoting the Future Role of the ‘Ulamā’?,” *Maqāṣid al-Sharī’a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, edited by Adis Duderija (New York, Palgrave Macmillan, 2014), p.53.
- ²⁵ al-Qaradāwī, *al-Ḥurriyyah al-Dīniyyah wa-al-Ta’addudīyyah fī Nazār al-Islām* (Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1428/2007), pp.36, 50. なお、カラダーウィーは、個人的棄教の処分を来世に委ねると言う一方、裁量刑を科すという提案もしており、一貫していない。*Ibid.*, p.50.
- ²⁶ al-Qaradāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama’ al-Islāmī* (Cairo, Maktabat Wahbah, 1397/1977), pp.12-13.
- ²⁷ *Ibid.*, pp.23-25.
- ²⁸ al-Qaradāwī, *Fiqh al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah li-Ahkām-hā wa-Falsafat-hā fī Daw’ al-Qur’ān wa-al-Sunnah*, 2vols. (Beirut, Mu’assasat al-Risālah, 1397/1977), vol.1, pp.98-99.
- ²⁹ al-Qaradāwī, *Fī Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslimah: Ḥayāt al-Muslimīn wasṭa al-Mujtama’āt al-Ukhrā* (Cairo, Dār al-Shurūq, 1422/2001), p.148.
- ³⁰ al-Qaradāwī, *Min Hady al-Islām: Fatāwā Mu’āṣirah*, 3vols (Cairo, Dār al-Qalam, 1415/1994), vol.2, p.254.
- ³¹ al-Qaradāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī’ah*, pp.22-23; Idem, *al-Ḥalāl wa-al-Ḥarām fī al-Islām* (Beirut, Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1398/1978), pp.183-184.
- ³² 女性の権利の改革は、19世紀後半からカースィム・アミーン（1908年没）らが主張していた。だが、本稿では考察対象を「シャリーアの目的」論に限定する。
- ³³ ‘Allāl al-Fāsī, *al-Naqd al-Dhātī* (Beirut, Dār al-Kashaf, 1966), pp.291-293.
- ³⁴ Nasr Abu-Zaid, “The Status of Women between the Qur’an and Fiqh,” *Gender and Ethics in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, edited by Ziba Mir-Hosseini et al. (London, I.B.Tauris, 2013), pp.162, 164-165.
- ³⁵ Riḍā, *Yusr al-Islām*, pp.49, 155-156.
- ³⁶ *Ibid.*, pp.47, 159-160.
- ³⁷ *Ibid.*, pp.48, 160. リダーは、クルアーン 4章 59節の「権能を有する者たち (ulī al-amr)」をしばしば「解き結ぶ者たち (ahl al-ḥall wa-al-‘aqd)」と言い換える。
- ³⁸ *Ibid.*, p.157.
- ³⁹ *Ibid.*, pp.145-151.
- ⁴⁰ Sulaymān al-Ṭūfī, *Sharḥ al-Arba’in al-Nawawīyyah* (Cairo, Dār al-Baṣā’ir, 1430/2009), pp.351-395. 但し、儀礼的行為と数量に関する規定は例外とされる。
- ⁴¹ シャーティビーは、啓示と理性が矛盾する場合、啓示を優先する。Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī’ah* (Beirut, Dār al-Kutb al-‘ilmiyyah, 1425/2004), p.51.
- ⁴² Riḍā, *Yusr al-Islām*, p.149.
- ⁴³ al-Shāṭibī, *al-I’tisām*, 4vols (Manama, Maktabat al-Tawḥīd, 1421/2000), vol.3, p.40.
- ⁴⁴ Riḍā, *Yusr al-Islām*, pp.49-50.

-
- ⁴⁵ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā* (Berkeley, University of California Press, 1966), pp.190-204; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997), pp.214-220.
- ⁴⁶ Muhammad Khalid Masud, “Gender Equality and the Doctrine of Wilāya,” *Gender and Ethics in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, edited by Ziba Mir-Hosseini et al. (London, I.B.Tauris, 2013), pp.142-147.
- ⁴⁷ Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford, Oxford University Press, 2009), pp.70-76.
- ⁴⁸ *Ibid.*, pp.227-229.
- ⁴⁹ Kerr, *Islamic Reform*, p.187.
- ⁵⁰ 法規範の一部が時代と場所に応じて変化し得るという理論そのものは、それをジェンダーの問題に適用しない「シャリーアの目的」論者によっても受け入れられている。例えば、カラダーウィーは、法規範の大部分に変化の余地があると認める。al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah*, p.198.