

# シャリーア解釈における必要性の法理

## —その意義と問題点—

浜本一典  
同志社大学大学院神学研究科

### 要旨

法は、定められた範囲内で一律に適用されることが予定されている。だが場合によっては、法の厳格な適用が人間に著しい困難をもたらしかねない。そのような問題意識から、特別な状況下で例外的に法規の適用の制限を認める理論がイスラーム法学において提唱されてきた。

一定の場合に義務が免除され禁止が解かれることは、啓示の中で明らかにされている。しかし必要性の法理は、たとえ明文が存在しなくても、必要な場合には義務の免除や禁止の解除を認める理論である。それゆえ、この理論はシャリーアの解釈に柔軟性を持たせ、時代と場所に応じた文脈的解釈を可能にする。

問題は、この法理の妥当性である。この法理は必ずしも啓示の字義に反するわけではないものの、用い方次第では啓示が蔑ろにされる。これは、ユダヤ教やキリスト教にも見られる啓示と理性に関する議論、また西洋の法哲学における自然法思想と法実証主義の対立とも通底する問題である。

### キーワード

必要性の法理、福利(*maṣlaḥah*)、シャリーアの目的(*maqāsid al-sharīah*)、法格言(*qawā'id fiqhīyah*)、啓示と理性

### 序

本来、法規範は定められた範囲内において画一的に適用されるべきものである。だが、あまりにも厳格な法の適用は人間の生活を困難にする。20世紀ドイツの法哲学者ラートブルフが喝破したように、正義、合目的性、法的安定性の三つのベクトル間の緊張関係はあらゆる法の宿命である<sup>1</sup>。この問題に対して多くのイスラ

ーム法学者が、Ⅱ以降で詳しく見るように、特別な状況下で例外的に法規の適用を緩和する解釈を行った。すなわち、社会や人間にとって必要であれば啓示の個別的な文言に反する解釈をも認めるという立場がイスラーム法学において支配的となったのである。

法学の最初期には、必要性は個々の問題の中でアドホックに考慮されるに留まっていた。だがイスラーム法学の体系化が進むに従って、「必要性(hājah)」と「必要不可欠性(darūrah)」の区別が確立され、両者を併せた必要性の考慮は法解釈における最も重要な原則の一つとして認識されるに至る。本稿ではこの原則を「必要性の法理」と名付け、その歴史を振り返りながら、この法理の意義と問題点を明らかにする。

Iでは、必要性の法理が啓示的法源の中に根拠を有するのか否かを検討する。なぜならイスラーム法学は立法者アッラーの意思を理解しようとする営みであり、とりわけ啓示の個別的な文言に反する解釈を行う場合、理性的に考えれば至極当然と思われる理屈も啓示による何らかの裏付けがあって初めて正当なものとなるからである。

Ⅱでは、近代以前の伝統的法学において必要性の法理がどのように発展してきたのかを概観する。この法理は、明文なき福利、シャリーアの目的、法格言など様々な形で表現されてきた。これら諸概念の関係を整理したい。

Ⅲでは、近代以降、西欧化したイスラーム世界の現実への適応を正当化する道具として必要性の法理が使われたこと、また、そのような風潮に対して厳しい批判が起こったことを見る。この批判の検討を通して、必要性の法理の本来の趣旨を明らかにしたい。

## I 必要性の法理の根拠

必要性の法理とは、社会や人間にとって必要であれば啓示の個別的な文言に反する解釈をも認めるという法学上の原則である。「個別的な」という限定を付したのは、イスラームの啓示の中には個々の問題に関わる具体的な定めが少なからずある一方、様々な問題に広く当てはまる抽象度の高い教えも数多く含まれているからである。そして必要性の法理は、前者に背く解釈を導くにもかかわらず、後者の趣旨に合致するものと理解されている。

法格言の研究で名高いナドウィーは、必要性の法理の基礎を成す法格言「困難は緩和をもたらす<sup>2</sup>」の典拠として、次の七つの聖句を挙げている。その七つとは、「アッラーはあなた方に易きを求め、難きを求められない(クルアーン 2 章 185 節)」、「アッラーは誰にも能力以上のものを負わせられない(クルアーン 2 章

286 節)」、「アッラーはあなた方の負担を軽くするよう望まれる(クルアーン 4 章 28 節)」、「アッラーは困難をあなた方に課すことを望まれない(クルアーン 5 章 6 節)」、「また彼らの重荷を除き、彼らの上の束縛を解く(クルアーン 7 章 157 節)」、「この教えはあなた方に苦行を押し付けない(クルアーン 22 章 78 節)」、「目や足の不自由な者も病人も苦難を課されることはない(クルアーン 24 章 61 節)」である<sup>3</sup>。とりわけ初めの六つは抽象性が高く、あらゆる状況に当てはまる教えである。必要性の法理の正統性はこれらの聖句の各々から演繹的に証明される。

また、別の証明の仕方も存在する。ナドウィーは、法格言「必要不可欠性は禁止を解く<sup>4</sup>」の典拠として、次の三つの聖句を挙げている。その三つとは、食べてはならないものに関する「だが罪を犯す意図なく飢えに迫られた者に対し、実にアッラーは寛容で慈悲深い(クルアーン 5 章 3 節)」と「だが已むを得ない場合は別である(クルアーン 6 章 119 節)」、また不信仰の言葉を吐くことの禁止に関する「だが信仰心の固く揺るがない者が強迫を受けた場合は別である(クルアーン 16 章 106 節)」である<sup>5</sup>。これらは特定の場合に関する言葉であるが、必要不可欠の場合に禁止を解くという点で共通している。つまり、これらの多くの具体例の存在から帰納的に必要性の法理が推認されるのである。

ただ、上に挙げた聖句を根拠として必要性の法理を導出することに疑問の余地が全くないわけではない。というのは、必要性の法理とこれを具体化した規定との関係を巡って二つの立場があり得るからである。第一に、後者は前者の具体的内容を限定的に列挙していると理解する立場である。つまり、義務や禁止が緩和される例外的な場合については立法者アッラーが啓示の中で漏れなく指示しているはずだと考え、具体的な規定が存在しない限り義務や禁止は緩和されないと解する。この立場に立てば、必要性の法理という一般原則の存在意義は否定される。第二に、後者は前者の具体的内容を例示的に列挙したに過ぎないと理解する立場である。この解釈を採れば、具体的な規定の存否に関係なく、必要性の法理を包括的な根拠として義務や禁止の緩和が認められる。

第一の立場は法解釈と啓示の個別的な文言との整合性を重視し、それが立法者の意思に沿うと考える。他方、第二の立場は法解釈の柔軟性を重視し、個別的な文言との整合性を犠牲にしてでも複雑な社会の現実に対応することこそ立法者の意思に合致すると考える。机上で考えれば両者ともに一理あるが、実際の運用に堪えるのは第二の解釈であろう。次節で見るように、この解釈がイスラーム法学において主流となる。

## II 伝統的法学における必要性の法理の発展

### 1. 三つの展開

本節ではマーリキー派とシャーフイイー派を対象に、前近代の伝統的法学において必要性の法理がどのように発展してきたのかを概観する。これには三つの重要な展開があった。第一に、預言者ムハンマドの教友たちは必要とあれば啓示の字義に反する判断も辞さなかった。そして、この伝統を受け継ぐマーリキー派は、明文なき福利の考慮に積極的な学派として知られることになった。第二に、シャーフイイー派において、学祖は必要性の法理に十分な理論的説明を与えなかった。だがこれに満足せず、明文なき福利の理論を条件付きで認め、その中で必要性を考慮する学者も後に現れた。第三に、ヒジュラ暦7世紀（西暦13世紀）以降、法の原理や目的を第一に考える解釈理論が提唱された。その結果、必要性の法理は単なる例外的な手段ではなく、法解釈における最も基本的な原則の一つとして理解されるに至った。また同時に、法の原則を簡潔に表現した法格言の研究が進んだ。

### 2. 教友の伝統とマーリキー派

預言者ムハンマドの教友たちは状況次第で啓示の字義に反する判断も辞さなかったと伝えられる。とりわけ第二代カリフのウマル・ブン・ハッターブ(d.23/644)は、この種の判断が多いことで知られている。例えばクルアーンには、「盗みをした男も女も、報いとして両手を切断しなさい(クルアーン5章6節)」とある。だがウマルは、飢饉の年には盗人に対する切断刑を執行しなかった<sup>6</sup>。またクルアーンには、「施しは、貧者、困窮者、その(施しの事務の)管理者、心が(真理に)傾いてきた者のため、(後略)(クルアーン9章60節)」とあり、イスラームに帰依した者が新しい環境に慣れるための費用として施しの一部が充てられることが定められている<sup>7</sup>。だがウマルは、既にイスラームが強大になったことを理由に、その必要を認めなかった<sup>8</sup>。つまり、ウマルの時代にもなるとイスラームの統治が確立されて久しいため、預言者時代とは事情が異なるというのである。

当時の都マディーナは、預言者ムハンマドが移住して以来、政治、文化の中心であった。そこでは、カリフの法判断や人々の慣行が一体となって、次第に一つの法学派が形成された。このマディーナの伝統を受け継ぐ法学派は、その後、草創期の同派を代表する法学者マーリク・ブン・アナス(d.179/795)の名をとってマーリキー派と呼ばれ<sup>9</sup>、明文なき福利(maṣlaḥah mursalah)に基づく推論を積極的に認める学派として知られることとなった。明文なき福利とは、人間の福利(maṣlaḥah)のうち、啓示の個別的な規定によって肯定も否定もされていない(mursal)ものをいう。だが実際には、ウマルが下した判断から明らかのように、啓

示によって表面的には否定されているものも含まれていた。

シャーフィイー派の学者たちは、マーリク・ブン・アナスが明文なき福利を恣意的に考慮し、あたかも立法者のように振舞っていると批判する<sup>10</sup>。確かに、必要性の明確な認定基準を欠いたまま明文に反する解釈を認めたところに法理論としての甘さはあった。だが、教友やマーリキー派の法学者たちが社会や人間にとっての必要性を考慮したこと自体は正当に評価されるべきであろう。

### 3. シャーフィイー派における明文なき福利の理論

ここでは、ウスール・ル＝フィクフとフルーウ・ル＝フィクフを区別して論じたい。というのは、学祖シャーフィイー(d.204/820)は両分野でそれぞれ*al-Risālah*と*al-Umm*という著作を残したが、必要性の法理に関しては双方の記述に差があるからである。

伝統的に、イスラーム法学(fiqh)は二つの分野から成ると考えられてきた。ウスール・ル＝フィクフ(uṣūl al-fiqh法学の根)とフルーウ・ル＝フィクフ(furū' al-fiqh法学の枝)である。前者は啓示的法源から法判断に至る過程、つまり法源と解釈法に関する学問であり、後者は前者を具体的問題に応用して法判断を行い、その結論をまとめる学問である。

ウスール・ル＝フィクフを扱った論考*al-Risālah*の中で、シャーフィイーは推論の方法を類推(qiyās)に限定した上で、類推が許されるのは啓示的法源や合意(ijmā')が存在せず已むを得ない場合に限られると言う<sup>11</sup>。つまり、類推するのは構わないが、それによって啓示や合意による定めを覆すことは認めないと言うのである。これは、明文に反する解釈を導く方法が存在しないことを意味する。ウスール・ル＝フィクフにおいてシャーフィイーは、少なくとも積極的に必要性の法理を認めなかった。

一方、フルーウ・ル＝フィクフの作品*al-Umm*の中では必要性の法理を認めていた。例えば、「通常は許されないことが必要不可欠な場合には許される<sup>12</sup>」、「必要不可欠でなければ許されないことが必要不可欠な場合には許されよう<sup>13</sup>」などの記述がある。同時に、「必要不可欠な場合を除いて禁止が必要を理由に解かれることはない<sup>14</sup>」と言い、この法理の濫用を戒めている。つまり、単なる必要(hājah)と必要不可欠(darūrah)を区別した上で、後者の場合に限って必要性の法理に依拠した例外的判断を認めたのである。もっとも、いかなる場合が必要不可欠にあたるのかは明確にされていない。

要するにシャーフィイーは、実際には必要性の法理に基づく解釈を行いながら、それを体系的な理論の中に位置付けるまでには至らなかったのである。これに対し、理論を実践に近づけようと試みたのがジュワイニー(d.478/1085)とその弟子ガ

ザーリー(d.505/1111)であった。ジュワイニーは「規範の源は限られているが、現実の出来事には限りがない<sup>15</sup>」との認識から、明文に基づかない推論の必要性を認めるに至った<sup>16</sup>。さらにガザーリーはジュワイニーの法理論を発展させ、明文なき福利の理論を精緻化した<sup>17</sup>。

明文なき福利に関するガザーリーの理論がマーリキー派のそれと異なるのは、明文なき福利の考慮に厳しい条件を付している点である。ガザーリーは、明文に反しない福利のうち、必要不可欠性、确实性、普遍性の三要件を満たすものに限って考慮の対象とする<sup>18</sup>。必要不可欠性については、宗教、生命、理性、子孫、財産の保全がこれにあたるとして、その具体的中身を明らかにしている<sup>19</sup>。

必要性の法理との関係で問題になるのは、明文に反する福利の考慮をガザーリーが明確に否定していることである<sup>20</sup>。だがガザーリーの挙げる例は、必ずしも理論通りになっていない。例えば、ムスリムと不信仰者の集団との戦争において、敵が何人かのムスリムを捕らえ、捕虜を人間の盾として用いており、捕虜を犠牲にしても敵を攻撃しなければ確実にムスリムの共同体全体が滅ぼされるという場合である。ガザーリーによれば、この事案において敵を攻撃することは明文なき福利として認められる<sup>21</sup>。確かに、必要不可欠性、确实性、普遍性の三要件は満たされている。しかし、罪のないムスリムを犠牲にすることが明文に反しないとは言えまい。なぜなら、イスラームの啓示は無辜のムスリムの殺害を一般的に禁じているのであり、たとえムスリム共同体の存亡が懸かっていたとしても、無辜のムスリムの殺害は少なくとも表面的には啓示に反するからである。

ガザーリーは、本音では明文に反する解釈の必要を感じながら、理論としてそれを認めることに抵抗を覚えたのであろう。当時のシャーフィイー派のウスール・ル＝フィクフにおいて、啓示の字義に背いてはならないとのドグマがいかに強固であったかが窺われる。

#### 4. シャリーアの目的の理論と法格言

ヒジュラ暦7世紀(西暦13世紀)頃から、法の原理や目的を第一に考える解釈理論が提唱され始める<sup>22</sup>。ジュワイニーやガザーリーも立法者の意図ないし法の目的に度々言及していたが、それらは啓示の個別的な規定にこそ具体化されているとの考えから、明文に反する解釈の採用には極めて慎重であった。これに対して新しい法理論は、啓示を絶対視する姿勢に変わりはないものの、枝葉末節にとらわれず、むしろシャリーアの根幹を成す原理原則に目を向けたのである。その結果、それまで補充的手段に過ぎなかった必要性の法理は、法解釈における基本的な原則の一つとして理解されるようになる。また同時に、法の原則を人口に膾炙し易い形で言い表した法格言(qawā'id fiqhiyah)の研究が進んだ<sup>23</sup>。

シャーフィイー派のイブン・アブディッサラーム(d.660/1262)が著した*Qawā'id al-Ahkām*は、それまでに類を見ない法学書であった。イブン・アブディッサラームは、福利の実現と害悪の除去こそがシャリーアの最も重要な原理であると捉え、それを中心としたシャリーア全体の体系化を試みたのである<sup>24</sup>。同書の冒頭では福利の追求における蓋然的思考の重要性が説かれており<sup>25</sup>、通常のウスール・ル＝フィクフの概説書がクルアーンの説明から始まるのとは全く趣が異なる。ここでは、福利の考慮は法解釈における前提ないしは出発点に過ぎず、むしろ福利と害悪を詳細に分類し、それらの優劣を論じることにより力が注がれている。さらにイブン・アブディッサラームは、現世における福利が必要不可欠性と関連すること、また必要不可欠性が禁止を解く理由として適切であることを指摘し、福利の実現のためには明文に反する解釈も避けられないことを認めている<sup>26</sup>。

イブン・アブディッサラームの下には学派の垣根を越えて弟子が集まったが、その中の一人マーリキー派のカラーフィー(d.684/1285)も明文なき福利の考慮に積極的な法学者として知られている。ウスール・ル＝フィクフの概説書である*Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*からはガザーリーの影響も感じられるが、「多くの典拠において、アッラーの書とその預言者——彼の上に祝福と平安がありますように——の範例に背いたことのない学者はいない<sup>27</sup>」という言葉にカラーフィーの本音が垣間見える。また、548個の法原則を扱った<sup>28</sup>と自ら豪語する*al-Furūq*<sup>29</sup>では、福利を必要不可欠なもの(*darūriyah*)、必要なもの(*ḥājīyah*)、補完的なもの(*tamāmīyah*)の三種に分類し、この順序に従って優先されるよう説いている<sup>30</sup>。分類の仕方はガザーリーに似ているが、福利の考慮を狭く限定しないところにイブン・アブディッサラームの影響が見られる。

この流れは、ヒジュラ暦8世紀のマーリキー派の法学者シャーティビー(d.790/1388)によって集大成された。シャーティビーは、シャリーアの目的の理論で名高い*al-Muwāfaqāt*の序文において、「シャリーアの全ての原則は特定の明文によって証明されるのではなく、啓示の趣旨に調和し、その諸典拠から意味が理解される<sup>31</sup>」と述べている。これは帰納的推論の重要性を説いたものである。またシャーティビーは、クルアーンをマッカ期に下された章句とマディーナ期のものに分けた上で、より抽象度の高いマッカ啓示にこそシャリーアの真髄が現れていると考える。そして、マディーナ啓示はマッカ啓示の精神に合致するように解釈されなければならないと主張する<sup>32</sup>。このように抽象的なシャリーアの理念と複数の典拠からの帰納的推論を重視する姿勢は、現代のイスラーム法学者が必要性の法理の正統性を論証する仕方と軌を一にしている。こうしてシャーティビーは、必要性の法理を骨格としたシャリーアの目的の理論をまとめたのである。

ヒジュラ暦8世紀は法格言の研究の黄金時代でもあった<sup>33</sup>。シャリーアの目的

の理論が成熟するのと同時期なのは決して偶然ではない。抽象的な理念への志向と帰納的推論に対する信頼の二点において、シャリーアの目的の理論と法格言が一致していたからである。両者は重なり合う部分が多いが、その重なりを中心にあるのが必要性の法理であった。

この時代に法格言の研究を最も盛んに行ったのはシャーフイー派であり、*al-Ashbāh wa-al-Nazāir*<sup>34</sup>というタイトルの法学書が数多く著された。それらの所説は類似点も多いが違いもある。例えばイブン・ワキール(d.716/1316)は「一般的な必要性は個別的な必要不可欠性と同等である」という法格言を挙げるが<sup>35</sup>、これは学祖の言葉「必要不可欠な場合を除いて禁止が必要を理由に解かれることはない」を修正したものである。だがスューティー(d.911/1505)はさらに修正し、「必要性は、一般的なものであれ個別的なものであれ、必要不可欠性と同等である」とする<sup>36</sup>。これらの比較からは、時代が下るにつれて法の厳格性が解釈によって緩和される傾向が窺える。この傾向は近代に入ると一層顕著になる。

### III 近代以降の必要性の法理の濫用と批判

西暦 19 世紀、西欧列強によるイスラーム世界の植民地化が進行し、イスラームの社会政治制度、文化が徹底的に破壊された。その結果、イスラーム的理想と現実の乖離にどう対処するかが法学者にとっての重い課題となった。そのような状況の中で、時代の必要に合わせたシャリーアの再解釈を目指し<sup>37</sup>、利息の解禁、一夫一婦制の原則化などの斬新なファトワー（教義回答）を発したのがムハンマド・アブドゥフ(d.1905)であった<sup>38</sup>。

アブドゥフは啓示と理性は矛盾しないと言う<sup>39</sup>。だがアブドゥフが実際に行った解釈を見ると、明らかに啓示の字義に反するものが少なくない。恐らくアブドゥフが言いたいのは、字面だけみれば啓示と理性が矛盾することもあるが、啓示の背後にあるアッラーの真意は理性と矛盾しないということであろう。この点に関してマルコム・カーは、アブドゥフとその弟子ラシード・リダー(d.1935)の法理論をカトリックにおけるトマス主義の伝統とは別種の自然法思想であると評する<sup>40</sup>。イスラームの啓示には相続規定を始めとする具体的な定めが少ない点でキリスト教的自然法思想とは異なるが、神を理解するにあたって理性に大きな役割を期待する点で共通しているというのである。

だが、近代以前のイスラーム法学も啓示の字義に反する解釈を一切否定したわけではなかった。既に見たように、必要に迫られて啓示の個別的な規定に背くことは啓示そのものによって認められている。マルコム・カーの言葉を借りるなら、伝統的なイスラーム法学にも自然法思想的な一面が存在したのである。

それゆえ、アブドゥフは決して新しい法理論を発明したわけではなく、むしろ



既存の道具を活用して新しい現実への適応を試みたと見るべきであろう。実際、アブドゥフはマーリキー派の伝統的な福利の理論を意識していた<sup>41</sup>。では、アブドゥフが伝統的法学者と異なる点は何か。それは理論そのものではなく、福利ないし必要性の認定の甘さであろう。伝統的な法理論は必要性の認定のための明確な基準を定めていなかったが、かえってそれがシャリーアの柔軟な運用を可能にするという面もあった。アブドゥフは、西洋化した現実を正当化するためにそれを利用したのである。

必要性の安易な認定に対して最も鋭い批判を行ったのは、現代シリアの法学者ラマダーン・ブーティーである。ブーティーは、真の福利と人間の単なる願望との混同を戒めて次のように言う。「真の福利と規範の典拠との間に衝突は絶対に生じない。（中略）人々の福利のために利息を伴う取引を自由化すべきだと想像する者がいたとしたら、その者の想像と至高なるアッラーの言葉との間に衝突があるに過ぎない。（中略）福利を理由に一夫多妻を禁じるべきだと想像する者がいたとしたら、単に彼が想像するものと至高なるアッラーの言葉との間に衝突が存在するのである<sup>42</sup>。」

またブーティーは、時代が変わればシャリーアも変わるという考え方に對し、「もし時代の変化が規範より上位にあって、それを改廃する権能を有するならば、立法とその規範の徴は遠い昔に消え去っていたであろう<sup>43</sup>」と懐疑的な見方を示している。もっともブーティーも、社会状況を一切考慮するなどは言っていない。ブーティーが認めるのは、ムスリムの市場が諸外国によって支配されることを恐れて贅沢品の輸入を禁止するようなケースである<sup>44</sup>。ブーティーは、天災や外圧などが原因でムスリムたちが已むを得ず短期的に法を破る場合と、単にムスリムが墮落したに過ぎない場合とを区別するのである。現実に合わせて規範を曲げる前に現実を規範に従わせる努力をせよ、というのがブーティーの主張である。

アブドゥフを始めとするモダニストは、古い理論を応用して新たな現実を肯定しようとした。そこには、伝統主義者から理解され易い形で法学を改革しようという狙いがあったにちがいない。だが伝統的な法理論を前提とする限り、ブーティーの説くところが正論であろう。必要性の法理は、規範を歪めて現実に迎合するための道具ではないのである。

## 結び

必要性の法理は、人間に過大な困難を強いぬようにシャリーア自体が認めた原則である。この法理は表面的には啓示の字義に反する解釈を導くが、決して理性のみに依存するものではない。というのは、この法理は啓示の根本理念からの演繹によって、また多くの具体例からの帰納的推論によって、正統性が証明される

からである。つまり、理性の使用を啓示が命じているのである。

必要性の法理が曖昧な要素を多分に含み、恣意的に利用される危険を孕むのは事実である。だが、曖昧さが失われれば解釈は硬直化する。この法理の曖昧さこそがシャリーアの柔軟な解釈を可能にし、時代と場所の違いを超えた法としてのシャリーアの普遍性を担保するのである。実定法的性格の強いシャリーアに自然法的一面を与えているとの見方もできよう。

モダニストは、西欧化した現実を追認するために必要性の法理を用いた。だがブーティナーが批判したように、規範と現実の間に乖離があれば先に現実を改める努力をすべきであろう。それが著しく困難な場合に初めて必要性の法理が適用されるのである。また、この法理の応急処置的な適用と並行して、徐々に現実を理想に近づける長期的取り組みが行われなければならない。このように必要性の法理本来の趣旨に立ち戻って考えると、モダニストの試みには無理があったと言えるよう。

## 註

<sup>1</sup> G. ラートブルフ、田中耕太郎（訳）『法哲学』東京大学出版会、1961、pp.207-208。

<sup>2</sup> アラビア語ではal-mashaqqah tajlub al-taysir.

<sup>3</sup> ‘Alī Aḥmad al-Nadwī, *al-Qawā‘id al-Fiqhīyah*, Damascus, 1425/2004, pp.302-303. さらに、幾つかのハディースが根拠として挙げられている。

<sup>4</sup> アラビア語ではal-ḍarūrāt tabīḥ al-maḥzūrāt.

<sup>5</sup> ‘Alī Aḥmad al-Nadwī, *al-Qawā‘id al-Fiqhīyah*, Damascus, 1425/2004, p.308. 他に、クルアーン2章173節、6章145節、16章115節も挙げられる。

Muslim bn Muḥammad bn Mājid al-Dawsrī, *al-Mumtī‘ fī al-Qawā‘id al-Fiqhīyah*, Riyadh, 1428/2007, pp.192-193.

<sup>6</sup> Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2vols., Damascus, 1406/1986, vol.2, p.764.

<sup>7</sup> 注解聖クルアーン改訂版、日本ムスリム協会、1992、p.232。

<sup>8</sup> Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2vols., Damascus, 1406/1986, vol.2,p.764.

<sup>9</sup> Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyah al-Maqāṣid ‘inda al-Imam al-Shāṭibī*, Beirut, 1412/ 1992, pp.59-64.

<sup>10</sup> 例えば、Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, 2vols., Cairo, 1400h, vol.2, p.1119.

<sup>11</sup> Muḥammad bn Idrīs al-Shāfi‘ī, *al-Risālah*, Beirut, 1426/2005, p.481.

<sup>12</sup> Muḥammad bn Idrīs al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 8vols., Beirut, 1393/1973, vol.4, p.168.

- 
- <sup>13</sup> Ibid., vol.4, p.142.
- <sup>14</sup> Ibid., vol.3, p.28.
- <sup>15</sup> Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, 2vols., Cairo, 1400h, vol.2, p.805.
- <sup>16</sup> 飯山陽「ジュワイニーからガザリーへ——マスラハ概念定式化への道程——」『オリエント』47巻2号、日本オリエント学会、2004年、pp.102-119。
- <sup>17</sup> 飯山陽「マスラハ理論展開史におけるガザリーの功績再考——『マンフル』『シフアーウ』『ムスタスファール』の比較より——」『オリエント』50巻2号、日本オリエント学会、2007年、pp.141-160。
- <sup>18</sup> Abū Ḥamid Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, 2vols., Boulaq, 1322h, vol.1, pp.295-296.
- <sup>19</sup> Ibid., vol.1, p.286.
- <sup>20</sup> Ibid., vol.1, pp.285-286.
- <sup>21</sup> 同じシャーフィイー派の法学者マーワルディー(d.450/1058)は、このケースでの敵への攻撃を否定している。‘Alī bn Muḥammad bn ḥabīb al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭānīyah*, Beirut, 1405/1985, p.51. またアーミディー(d.631/1233)は、この例に言及しつつも、明文なき福利の考慮に懐疑的な姿勢を示している。  
Sayf al-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Āmidī, *Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, 4vols., Beirut, 1426/2005, vol.4, pp.394-395.
- <sup>22</sup> Muḥammad al-Ṭāhir bn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Shariah al-Islāmīyah*, Tunis, 1428/2007, p.7.
- <sup>23</sup> ヒジュラ暦7世紀以前は法格言の研究が未発達であった。  
Muslim bn Muḥammad bn Mājid al-Dawsrī, *al-Mumti‘ fī al-Qawā‘id al-Fiqhīyah*, Riyadh, 1428/2007, p.38.
- <sup>24</sup> スブキー(d.771/1370)は、「信仰の英偉イブン・アブディッサラーム師は法学全体を福利の考慮と害悪の除去にまとめてしまった」と嘆いている。  
Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb bn ‘Alī al-Subkī, *al-Ashbāh wa-al-Naẓāir*, 2vols., Beirut, 1422/2001, vol.1, p.12.
- <sup>25</sup> Abū Muḥammad ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, 2vols., Beirut, 1400/1980, vol.1, p.4. このようにイブン・アブディッサラームが福利の理解において理性的方向に向かったのは、ジュワイニーと同様に実践的分野において苦悩したことが原因の一つであろうと推測されている。  
Qandūz Muḥammad al-Māḥī, *Qawā‘id al-Maṣlahah wa-al-Mafṣadah*, Beirut, 1428/2006, pp.125-126.
- <sup>26</sup> Abū Muḥammad ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, 2vols., Beirut, 1400/1980, vol.1, p.10, vol.2, p.5.

- 
- <sup>27</sup> Shihāb al-Dīn Aḥmad bn Idrīs al-Qarāfī, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, Beirut, 1418/1997, p.354.
- <sup>28</sup> Shihāb al-Dīn Aḥmad bn Idrīs al-Qarāfī, *al-Furūq*, 4vols., Beirut, n.d., vol.1, p.4.
- <sup>29</sup> furūqの原義は相違であるが、法学用語としては「似通っているが異なる判断を受ける二つの問題の間の相違点の知識」などと定義される。
- ‘Alī Aḥmad al-Nadwī, *al-Qawā‘id al-Fiqhīyah*, Damascus, 1425/2004, p.81,  
al-Fādānī, *al-Fawāid al-Jinnīyah*, vol.1, p.87.
- <sup>30</sup> Shihāb al-Dīn Aḥmad bn Idrīs al-Qarāfī, *al-Furūq*, 4vols., Beirut, n.d., vol.3, p.291.
- <sup>31</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Beirut, 1425/2004, p.24.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, p.712.
- <sup>33</sup> ‘Alī Aḥmad al-Nadwī, *al-Qawā‘id al-Fiqhīyah*, Damascus, 1425/2004, p.138.
- <sup>34</sup> イブン・ワキールの同名の書の校訂者アンカリーによると、ashbāhは共通点ゆえに同じ判断を帰結する諸問題、naẓāirは一見似ているが異なる判断を帰結する諸問題を指す。前者では多くの問題が一つの原則の下にまとめられること、後者では原則が妥当しない例外的な領域のあり得ることに重点が置かれている。
- Abū ‘Abd Allāh Ṣadr al-Dīn Ibn Wakīl, *al-Ashbāh wa-al-Naẓāir*, 2vols., Riyadh, 1413/1993,  
vol.1, p.16.
- <sup>35</sup> アラビア語ではal-ḥājah al-‘āmmah tunazzal manzilah al-ḍarūrah al-khāṣṣah. *Ibid.*, vol.2,  
p.370.
- <sup>36</sup> アラビア語ではal-ḥājah tunazzal manzilah al-ḍarūrah ‘āmmatan kānat aw khāṣṣatan.  
Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūfī, *al-Ashbāh wa-al-Naẓāir*, Beirut, 1417/1996, p.179.
- <sup>37</sup> Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge, 1983, p.134.
- <sup>38</sup> 中村廣治郎『イスラームと近代』岩波書店、1997、p.80。
- <sup>39</sup> Muḥammad ‘Abduh, *Risālah al-Tawḥīd*, Egypt, 1386h, pp.7-8.
- <sup>40</sup> Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform*, Berkeley, 1966, pp.106-107.
- <sup>41</sup> Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge, 1983, p.151.
- <sup>42</sup> Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būfī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*, Beirut, 1406/1986, p.117.
- <sup>43</sup> *Ibid.*, p.412.
- <sup>44</sup> *Ibid.*, p.278.