

法源学構築のもう1つの道 ——ハナフィー法学派における「法学原則」の形成と「法規定の7範疇」——

小杉 泰*

The Other Path of Constructing Islamic Jurisprudence (‘*Ilm Uṣūl al-Fiqh*):
Formation of Legal Principles (al-Qawā‘id al-Fiqhīya) by the Hanafi Scholars and their
Seven Categories of Legal Rules

KOSUGI Yasushi

This article inquires into the construction of Islamic Jurisprudence, or ‘*Ilm Uṣūl al-Fiqh*, in the broader sense, focusing on the Path of Jurists, or *Tarīq al-Fuqahā’*, which was carried out by the Hanafi school of law, and less studied in modern academia when compared with the Path of Speculative Theologians, or *Tarīq al-Mutakallimīn*. Formative writings of *Uṣūl al-Fiqh* started with al-Shāfi‘ī (d. 204 A.H./820 C.E.) and constructed interpretive methodologies based on deduction from the fundamental texts of Islam. Responding to such a trend, the Hanafi scholars constructed *al-Qawā‘id al-Fiqhīya* (Legal Principles) based on induction from the actual legal interpretations of the founding masters of their school, Abū Ḥanīfa (d. 150/767), Abū Yūsuf (d. 182/798), and Muḥammad al-Shaybānī (d. 189/805). Actual writings of the Principles were started, as far as we can confidently assure with the existent materials, by al-Karkhī (d. 340/951–2) with his *Uṣūl of al-Karkhī*, followed by al-Jaṣṣāṣ (d. 370/981) and al-Dabūsī (d. 432/1041). These principles were extracted from the legal judgments of actual cases through inductive generalization. As such, the Legal Principles were accepted widely because of their usefulness for the Jurists. The term *Uṣūl* in the Hanafi school was, however, used to mean the basis of these principles since al-Karkhī for a long time, not in the sense of *Uṣūl of Uṣūl al-Fiqh* in the narrower sense. While the Shafi‘i and Maliki scholars contributed to constructing the “Five Categories of Legal Rules,” the Hanafi scholars constructed the “Seven Categories” of their own. This difference can also be traced to the Hanafi esteems and reliance on the founding masters of their school. The contrast between the two Paths continued until the eras of synthesizing across scholarly boundaries started in the 13th century.

はじめに——課題の所在

シャリーア／イスラーム法は「法曹法」ないしは「学説法」と言われる。それは、法の専門家たる法学者・法源学者が法の「典拠」となるテキストに対して法学的解釈の営為をおこなって、法・倫理の実体¹⁾としての「法規定」を導出することが立法過程の根幹をなすからである。その典拠となるテキストは、第1に聖典である「クルアーン」、第2に預言者ムハンマドが確立した「慣行(スンナ)」と呼ばれる行為や倫理に関する規範であり、どちらもムハンマドが預言者として活動した時代に起源がある。

「典拠」を判別したり、典拠に対する解釈をおこなったりする分野は、のちに「法源学」と呼

* 立命館大学立命館アジア・日本研究機構特別招聘研究教授、京都大学名誉教授

1) 法規定を「実定法」になぞらえる考え方は欧米でも日本でも広く用いられているが、シャリーアには大量の倫理的規範が含まれており、これらを「法」とだけ呼ぶと、「イスラームの倫理と法」としてのシャリーアの理解にとってむしろマイナス面が生じる可能性がある [小杉 2021: 202-203]。

ばれるようになった。一言で言えば、法学的解釈の方法論が「法源学(‘Ilm Uṣūl al-Fiqh)」である。それに対して、解釈の結果として導出される「法規定」の総和およびその知識が「法学(‘Ilm al-Fiqh)」と呼ばれる。前者を「根幹(uṣūl)」と呼び、後者を「枝葉(furū‘)」と呼ぶこともあるが、これは両者の関係をよく示している。樹木のメタファーで言えば、根幹なしには枝葉は生まれえないであろう。

このような「典拠の解釈」に基づく「学説法」と、それを司る2つの法的知識の体系である「法源学」「法学」をめぐる、2つの大きな研究上の課題を指摘することができる。1つ目の課題は、歴史的に限定された地域と時代に発する「典拠」を解釈しながら、後代において、さらには現代において、どのような解釈行為が展開されるのか、いかにして、いつの時代にも適用可能な法規定が生み出される続けるのか、という問題である²⁾。それを言いかえると、そのような「法規定の導出」を可能ならしめる解釈の方法論が、どのようにして生成したのか、という問題でもある。

2番目の課題は、第1の課題を解決する上で避けて通れない問題として、法解釈の営為はムハンマド時代から不断に展開され、法規定がいわば累積的に拡大し続けたのに対して、法規定を導出するための解釈の方法論は、より後の時代に体系化されたという問題である。これは、法源学がどのようにして形成されたのかという史的展開をめぐる問題でもある。そこには、より根底的な法源学がなぜ遅れて形成されるのかという研究課題がある。法源学は何のために生み出され、イスラーム法において(あるいはイスラーム社会の中での法をめぐる諸事において)どのような役割を担ってきたのか、を考察して、法源学の意義を問う必要がある。

この2つは法源学研究そのものの根源的な研究課題とも言える。本論だけでは、それを全面的に論じることができないのは当然であり、これら2つの問題をある局面を明らかにするための本論のフォーカスを述べたいと思う。その前に、2つの課題、つまり、(1) 典拠の時代性・地域性、(2) 法学との関係を視野に入れた法源学の形成過程とその社会的・学問的意義、について、もう少し付加的な事実確認をしておきたい。

まず、典拠について見るならば、それは預言者ムハンマドの生きた時代・地域と深く結びついている。時代的には、一般に「預言者時代(‘Aṣr al-Nubūwa)」と呼ばれる。始まりはムハンマドが預言者と自覚した40歳頃で、西暦610年に相当するとされている。次に、622年の「ヒジュラ(聖遷)」が大きな画期となる。すなわち、ムハンマドとその弟子たちが故郷マッカにおける迫害を逃れて、北方のヤスリブに移住し、ここにイスラーム共同体と初期イスラーム国家を樹立したことで、社会制度、国家や行政、戦争と平和をめぐる法的な整備もなされるようになった。さらにいくつかの重要な戦役、630年のマッカ征服、それに続く事実上のアラビア半島の統一を経て、632年にムハンマドが世を去る。マッカ時代とマディーナ時代を合わせた23年近くの間に、ムハンマドが「神の言葉」として伝えたクルアーンの章句に加え、彼自身の言行が、クルアーンに次ぐ教えの典拠となって伝えられた。後者のムハンマドの言行には、彼が口から発した明言、弟子たちが目撃した彼の身体動作・行為、弟子たちの行為に対する黙認などが含まれる。地域的には、主たる舞台はアラビア半島である。ビザンツ帝国治下のシリア、サーサーン朝ペルシア、アクスム治下のエチオピアなどの周辺地域も多少は関連するものの、クルアーンおよびムハンマドの言行における登場人物のほとんどはアラブ人である³⁾。

2) 20世紀の半ばまでは、欧米でも日本でも、イスラーム法は歴史的な研究対象であった。20世紀後半以降、現代イスラーム法研究の領域が切り拓かれ、このような問題意識が重要となった。現代のイスラーム法でも古典的な伝統の意義は大きく、現代的な研究でも古典をきちんと踏まえる必要があることは言うまでもない。

3) なお、クルアーンの中には、古代のイスラエルの民(ないしは「旧約聖書」と結びついた記述、あるいはそのよ

彼の没後に、クルアーンの章句を集成する事業が第3代正統カリフ・ウスマーン(治世644–656年)によって実施され、クルアーンについては「正典化」がおこなわれた。つまり、テキストが固定された。他方、彼の言行については、クルアーンの章句が何であるかをムハンマド自身が指示したのとは異なり、その外延と内包はその後の伝承過程を経て定まっていくものであった。弟子たち、そのまた弟子たちがムハンマドに関する情報を口承伝承し、しばらくたつとそれは文字化されるようになった。クルアーンとは異なり、ムハンマドの言行の何が「典拠」となるにふさわしいのかは簡単には定まらず、それをめぐる論議や、伝承の可否を学術的に判定しようとする努力が、のちに「ハディース学」と呼ばれる学問領域を生んだ。その学問領域が定まる過程で、「ハディース」は個別の「預言者言行」の伝承から、「預言者言行録=ハディース集」というテキスト群に整備され、ヒジュラ暦3世紀には真偽性の判定について、基本的なコンセンサスが生まれた⁴⁾。

ハディース学が整備された3世紀間は、法規定の導出が盛んにおこなわれて「法学」が明確な輪郭を持って成立した時代と重なっている。法学の成立後には、法源学の形成が始まった。なぜ、どのようにしてそれが形成されたのかは、大きな研究課題である。

筆者は先行する研究論文[小杉2021; Kosugi 2022]において、法源学の形成をめぐる2つの道のうち、いわゆる「思弁神学者たちの道」を検討し、法源学の発展によって「法規定の5範疇」が確立され、それを通じて「シャリーアは法解釈の営為を通じて、いかなる時代・いかなる場所におけるどのような事項や問題に対しても、法規定のどれが適用されるかを明示化することができる」という原則が確立されたことを論じた。「思弁神学者たちの道」とは「思弁神学者でもあった法源学者・法学者たちの道」であるが、「法規定」とは厳密には「有責任者である信徒に賦課される法規定」であり、それを指定する上では思弁神学に発する「責任の賦課(タクリーフ)」という概念が大きな役割を果たした。

しかし、この「道」において活躍した法源学者たちは、シャーフイー学派を中心とする学者たちで、もう1つの「道」である「法学者たちの道」は、ハナフィー学派を中心に、これとは異なる形成過程をたどった。「法規定の5範疇」もハナフィー学派においては「法規定の7範疇」となっている。

そこで、本稿では、ハナフィー学派を中心とする法源学の形成がどのような過程で展開したのかを考察したい。それにあたって鍵概念となるのは、ハナフィー学派が生み出した「法学原則(Qawā'id Fiqhīya)」である。シャーフイー学派を中心とする法源学の形成では、法の典拠からどのような解釈行為を経て具体的な法の細則である法規定にたどりつくことができるのか、演繹的に論じられた。これに対して、ハナフィー学派では、先達たちによって導出された法規定を素材として帰納的に推論し、それを生み出した解釈の根幹がどのようなものであったかを「法学原則」という概念によって明示する道が開発された。なお、「法学原則」という用語が定着するのは、その実体が生まれたよりかなり後代のことであり、そのことも考察の一部をなす。

1. ハナフィー学派における「ウスール(根幹)」とは何か

まず最初に、「法源学」という用語／概念の基礎にある「ウスール」の語義が、シャーフイー学

うな時代におけるアラビア半島内のアラブ系預言者に関する記述が、いわば伝承的な語りとしてかなりの分量がある。その内容は法規定に関するものよりも信仰箇条・倫理に関することが多い。

4) これをブラウンは、学問としてのハディース学の形成を論じた傑作[Brown 2011]において、「真正集の正典化」と呼んでいる。

派⁵⁾とハナフィー学派でどのように異なっていたかを、検討したい。

法源学は、一般にシャーフィイー(150–204年/767–820年、ヒジュラ暦/西暦を表記する)と彼の著作『論考』を嚆矢とすると理解されてきた。そのことは14世紀にイブン・ハルドゥーンが『歴史序説』で明言しており[イブン=ハルドゥーン 2001: Vol.3, 229]、これはイスラーム世界では長らく自明視されてきた。欧米の学界では、20世紀末にワーイル・ハッラクがこれを否定するテーゼを提起した[Hallaq 1993; ハッラク 2010: 52–56]が、その後の研究[Lowry 2007; El Shamsy 2007]などによって、シャーフィイーの役割が再確認されている(詳しくは、[小杉 2021: 186–187])。

シャーフィイーの著作としては、法規定を網羅的に論じた『ウンム[母=法知識の母胎]』[al-Shāfi'ī 1940]と、理論編にあたる『リサーラ(al-Risāla)』がある。「リサーラ」の語はもともと「使信」の意味があり、「使徒」に託された使信や書簡を指す。その一方で、現代アラビア語では「論文」を意味することが多いため、日本語では「論考」と訳されてもいる。元々はシャーフィイーがイブン・マフディーという法学者にこの論考を送り[ハッラク 2010: 40]、それが「リサーラ」と呼ばれる理由となった。

この書が、法源学の最初の書であることは、今日では疑いを入れなくてよいであろう。4法学派の中で最初のハナフィー法学派の価値を重視する立場から、アブー・ハニーファ(80–150/699–767)やその高弟アブー・ユースフ(アブー・ユースフ・ヤアクブ・イブン・イブラーヒーム・アンサーリー、113–182/731–798)に法源学的な著述があると主張する向きもあるが、当該書が現存していない以上、確認できる範囲でシャーフィイーの書が最も古いと言わざるをえない[Khazana 2015: 29]。

シャーフィイーは、ガザ(現在はパレスチナの一部)で生まれ、初期の法学者たちの中で唯一、預言者ムハンマドのクライシュ族に属する(ムハンマドとは、彼の4代前の祖先でシャーフィイーにとっては11代前の祖先で、シャーフィイーの系譜が交わっている。なお、シャーフィイーという出自名は5代前のシャーフィウに由来する)。はじめ、マディーナのマーリク・イブン・アナス(マーリク学派の名祖、179/795年没)のもとで、ハディースに重きを置く法学を学んだ。のちに、バグダードでアブー・ハニーファの二番目の高弟ムハンマド(イブン・ハサン・シャイバーニー、132–189/750–805。以下、預言者ムハンマドとの混同を避けるため、シャイバーニーと呼ぶ⁶⁾)から直接また著書を通じて学んだ[Ali 2011: 24–25]。ここで論理的な議論の方法を習得したことは、疑いを入れなくてよいであろう。シャーフィイーは、このような知的遍歴を経て、クルアーンとハディースという典拠に通暁すると同時に、解釈の方法論を整合的に論理化して、『論考』に至ったと目される。

シャーフィイーは晩年にカイロに移住し、ここで6年ほど教鞭を取り、多くの弟子たちに薫陶を与えた。彼の墓廟を中心とする地区は、現在もカイロ市内で「シャーフィイー地区」として知られている。法源学におけるシャーフィイーの影響は、バグダード時代にもあったが、晩年にカイロに

5) 「思弁神学者たちの道」には、ムウタズィラ神学派・ハナフィー法学派であったアブルフサイン・バスリー(370/980以前–436/1044)、アシュアリー神学派・マーリク法学派であったバーキッラーニー(403/1013年没)もいるが、総じてシャーフィイー学派の法源学者が有力であるため、ここでは煩瑣な表現を避けるためにシャーフィイー学派によって代表させる。「法学者の道」がハナフィー法学派と重なることについては、ほぼ異論は存在しない。マーリク法学派、ハンバル法学派における法源学の展開については、稿を改めたい。なお、初期法学派を「見解の民」と「伝承の民」に大別する考えに基づき、ハナフィー法学派が前者を継承・発展させたのに対して、他の3学派が後者の立場を継承して発展したことから、2つの流れを説明する考え方[al-'Alwānī 1995]もあり、それなりに大きな説得性を持っている。

6) シャイバーニーは、シャイバーン部族出身ないしは当該部族の庇護者を意味する出自名。第4の法学派であるハンバル学派の名祖(アフマド・イブン・ハンバル、241/855年没)もシャイバーニーであるが、彼がシャイバーニーと通称されることはないので、ここではムハンマド・イブン・ハサンをこの出自名で呼ぶ。

移住すると、当時のエジプトにおいて優勢であったマーリク学派の法学者たちにも強いインパクトを与えた。『論考』に見られるような、典拠テキストの相互関係を明確にする論理的思考に対して、ハディースやマディーナにおける慣行を重視するマーリク法学派もそれに対応する必要性に迫られたのである。エル・シャムシー [El Shamsy 2007; 2013] は、それを非常に説得的に論証している。

シャーフィイー以降の流れは、テキスト解釈の方法論を構築したから、方法論に沿って法解釈をおこなう、すなわち演繹法的な思考を基盤とする。ところが、シャーフィイー学派に先立って登場したハナフィー学派の場合は、方法論を論じることなく先達のイマームたちが法解釈をおこない、結論としての法規定(法的解釈・法判断)⁷⁾を蓄積した。そのため、後進の法学者たちは、それを基にして先達たちがどのような解釈をおこなったかを抽出し、一般化することになった。法則性を持つものとして一般化された通則は「法学原則」と呼ばれ、後の法解釈において適用されうものとなったが、これは言わば、多々ある事例から帰納法的に通則を抽出したもので、法源学の演繹的な性質とは全く異なっている。

ハナフィー学派と同様にシャーフィイー学派に先行して生まれたマーリク学派の場合は、これとは事情が異なっている。マーリク学派は典拠テキストを常に優先する「ハディースの民」に属し、演繹的であれ帰納的であれ論理推論を重視する立場にはなかった。上に触れたように、そのために、シャーフィイーの法学的思考に触れたエジプトのマーリク学派人士は、その影響を直接受けることになった。

これに対して、イラク(クーファ、バグダード)を基盤として発展したハナフィー学派は、「見解の民」の代表とされていたことに示されるように、推論に基づく法解釈を重視していた。実際のところ、シャーフィイー自身は、まずマディーナでマーリクに師事してハディース学を学び、バグダードではアブー・ハニーファの高弟シャイバーニーに師事して、ハナフィー学派の法解釈を学んだ。ある意味で、両者を総合したのがシャーフィイーの独創性であった。そのような背景を考えると、ハナフィー学派がシャーフィイーのインパクトは受けつつも、独自の法解釈の理論的な活動に向かったことは自然なことと言える。

『論考』は、「法源(ウスール)」として4つがあることと、それらの相互関係がどうあるべきかを論じている [al-Shāfi'ī 1940; al-Shāfi'ī 2015; Lowry 2007]。法源は、クルアーン、スンナ、イジュマー(見解の一致)、キヤース(類推)である。第1、第2のクルアーンとスンナはテキストであり、その意味で「典拠」というにふさわしい。たとえば、「ザカート〔義務の喜捨〕を払いなさい」(雌牛〔2〕章43節)とクルアーンにあるからザカートの支払いが義務となり、あるいは預言者ムハンマドが「人を酔わせる飲み物はすべてハラームです」[小杉 2019: 368]と言ったと伝えられているから、当時アラビア半島にあった酒とは別種でも、酪酏物はみな禁止の対象となった。なお、シャーフィイーの重要な貢献は、スンナ(預言者慣行)というものをハディース(預言者言行録)として明確に記録されたものに限定したことにもあった。彼はマディーナでマーリクに師事したが、マーリクとその学派が当時のマディーナで実践されている慣行を預言者時代からの延長と見なすのに反対し、法源としてこれを採用しなかった。その意味では、シャーフィイーによって2つ目の典拠もテキストとして確定されたと言えることができる。

7) 「法規定(フクム)」の語は、「5範疇」が確立されて非常に明確な定義を持つようになったが、この語は法学史料や研究においてそれ前の時代に対しても広く適用されて使われている。実際には、初期の法学者たちは、自分たちの法判断を多様な(時には、後の法規定の明晰さに慣れた耳には曖昧に聞こえる)表現で記述していた。本論では煩瑣さを避けるために、法規定の語を「ウスール(根幹)」に対して「フルーフ(枝葉)」に相当する法判断を広く含むものとして、時代を問わず用いる。

2つの典拠と比べると、第4のキヤースは、テキストそのものではない。第1・第2の2つの典拠のテキストの中にある事例Aと、テキスト上の記録がない事例Bが同様の内容を持っていると判断される時に、これを「類推が成立する」と言って、Aの法規定をBにも適用することを指す。つまり、法規定の対象を拡大する解釈方法がキヤースなのである。したがって、キヤースは典拠となるテキストそのものを指すのではなく、典拠からの解釈の方法を指す。両者の間にある第3のイジュマーは「(共同体全体の)コンセンサス」や「(法学者たちの)見解の一致」を意味するが、これも、見解ないしは解釈が一致することによって「典拠」的な性質を帯びるという原則であって、内容はクルアーンやスンナのようなテキストではなく、解釈や見解に属する⁸⁾。

しかし、そのことを踏まえて言えば、「法源(ウスール)」とは、(1)法解釈の典拠となるテキスト、または(2)テキストに対する正当な理解をもたらす解釈方法を指している。

シャーフィイーが4法源を明示した時代から、現在に至るまで、これらの4法源が基礎的な典拠であるという立場は法源学において一貫して維持されている [Ismā'īl 2015: 273–280; ハッラーフ 1984: 23–25]。シャーフィイー以降に、それぞれの学派の法源学が発達し、解釈の方法論として独自のものも生まれた。具体的には、ハナフィー学派の「イスティフサーン」(特殊な形態のキヤース)、マーリク学派の「マディーナでの慣行」「共同体の公益」、ハンバル学派の「教友たちの見解」などがある。これらは、4法源が「学派を問わず一致している法源/典拠」であるのに対して、「学派によって(有効性について)見解が異なる法源/典拠」[al-Bughā 1999]とされる。学派横断的に承認される法源として4つの法源を指定しえたことは、シャーフィイーの最大の功績の1つに数えることができる。

これに対して、ハナフィー学派では、異なる法源学形成の動きが生じた。シャーフィイー学派に先立つ同学派は、そもそも、シャーフィイー学派とは異なる社会的・知的環境を背景としている。

同学派の始まりを見るならば、開祖に相当する3人の法学者を擁していることがわかる。名祖アブー・ハニーファと、彼の2人の高弟アブー・ユースフとシャイバーニー)である。シャイバーニーは、アブー・ユースフより若く、後に弟子入りしたためもあって、師アブー・ハニーファの没後はこの兄弟子の教えを受けた。しかし、この3人はそれぞれ独立した法解釈をおこない、アブー・ハニーファが名祖とはいえ、2人の弟子は時に師や兄弟子と異なる見解を発した。

アブー・ハニーファは『大法学(al-Fiqh al-Akbar)』[al-Maghniṣāwī 2007]を著したとされるが、いずれも内容は信仰箇条に関わるもので、当時は「フィクフ(fiqh)」の語は後の法学の意味ではなく、クルアーンでの用法に近い「(教えの)理解」を指していたことがわかる。『大法学』をアブー・ハニーファの著作とするか、彼の見解を反映しているにしても後にまとめられたとすべきか論争があるが、いずれにしても、アブー・ハニーファの教えが神学的内容を含んでいたと見るべきであろう。

アブー・ユースフはアッバース朝に請われて大法官(Qāḍī al-Quḍāt)となり、ハナフィー学派の影響力が広がるのに貢献したとされる。著作の中では『地租の書(Kitāb al-Kharāj)』[Abū Yūsuf 1979]が残っており、これがイスラーム税制の整備に大きな影響を与えた。カルダー [Calder 1993: 160] は同書の分析に50頁以上割いた上で「初期イスラーム法学の最も統一的でよく制御された知的作品」と評している。同書の序文は、同書の献上相手であるアッバース朝第5代カリフ・

8) 実際にイジュマーとして成立している事項を見ると、そのほとんどが、クルアーンとスンナによる根拠付けがあった上に、さらに共同体または法学者の合意が成立しているとされるものである。クルアーンにもスンナにも出典がなく、イジュマーだけが存在する例はほとんど見られない [al-Qaḥṭānī et al. 2012–2014]。

ハールーンに当てた統治に関する助言であり、イスラーム政治思想史における最初の作品となっている [Ībish and Kosugi 2005: 3–4]。彼の他の著作や見解もいろいろな形で伝わっている [Wheeler 2011]。

その中で、師アブー・ハニーファ、兄弟子アブー・ユースフ、そして自分自身の法学的な見解を伝えたのは、シャイバーニーとなった。アブー・ハニーファの有力な弟子として、ズファル・イブン・フザイル(110–158/728–775)の名もあげられるが、学派形成に決定的な役割を果たしたのはシャイバーニーと言える。

ハナフィー学派のこれらの3人、同学派に続く他の2法学派の名祖の生没年を並べて、彼らの間の同時代性を確認すると、次のようになる(ここだけ年号を比較できるよう、生年–没年をヒジュラ暦/西暦で並べた)。

アブー・ハニーファ	80/699–150/767
マーリク	93/711–179/795
アブー・ユースフ	113/731–182/798
シャイバーニー	132/750–189/805
シャーフィイー	150/767–204/820

アブー・ハニーファは、マーリクと同時代人でもあるが、やや先行して生き、最初の法学派の名祖として「もっとも偉大なイマーム」という敬称で呼ばれる⁹⁾。マーリク学派の名祖マーリクはその生涯をマディーナで過ごし、「ヒジュラの館のイマーム」の敬称で知られている。最初期のハディース集『ムワッタア(al-Muwattaʿ)』[Mālik 2000]を集成した¹⁰⁾。これは大きな権威を持つようになり、後のスンナ派における正統なハディース集「9書」の1つに数えられている。アブー・ハニーファの一番弟子のアブー・ユースフも、マーリクの若き同時代人で、ハディースに通じていた。アブー・ハニーファの2番弟子であるシャイバーニーは、マーリクから『ムワッタア』を伝えてもいる。シャーフィイー学派の名祖シャーフィイーは、マーリク、シャイバーニーに師事した。

この中で、シャーフィイーが「法源学の祖」とされる位置にいることは先述した。それと比べて、いわば出遅れたハナフィー学派では、最初にこの分野に着手したのは、ダッバースとされている。しかし、著作は残されていない。ダッバースは生没年が不詳であるが、ヒジュラ暦3~4世紀と考えられている。彼は17の原則を挙げたという [al-Zuhaylī 2015: Vol.1, 34; Heinrichs 2002: 370–371]。

その教えを受けたのが、アブルハサン・カルヒー(340/951–952年没)¹¹⁾であり、『ウスूल(根源)』と通称される書 [al-Karkhī 2022] は、「法学原則と法学派の根源について著述した最初の書」(編者序文) [al-Karkhī 2022: 28] とされる。カルヒーの著の題名の全体は『ハナフィー学派の枝葉[法規定]がその上に展開している根源(ウスूल)』である。つまり、ハナフィー学派における法

9) バグダード市内で彼の墓廟がある地区は、「最も偉大なイマーム(al-Imām al-Aʿzam)」の称号から、今日でも「アザミーヤ地区」と呼ばれている。

10) 『ムワッタア』とは「踏み固められた道」を意味し、預言者ムハンマドの言行や教友、それに継ぐ世代、マーリクおよび彼と同時代の法学者たちの見解などが収録されている。法解釈の典拠集とも言え、後のハディース集がもたらした預言者言行を収録したのとは性格がやや異なっている。

11) カルヒーは「カルフ生まれ」を指す。カルフの名で知られる場所は、バグダードのカルフ地区を始めとしていくつもあるが、カルヒーの故郷はカルフ・ジュッダーンとされる。今日のイラク北東部にあたり、イランとの国境近くに位置する。

規定の「根源にある原則」をウスールと呼んでいる。

それは何かと内容を見れば、「第1のアスル(根源)」として「確信に基づく事項は、〔単なる〕疑いでは失効しない」という法学原則が述べられている [al-Karkhī 2022: 237]。この原則は、後に「基本5大原則」の1つに数えられる(後述)。法解釈に関する原則もある。32番目の「イジュティハードによるもの〔法判断〕は、同等のイジュティハードによっては廃棄されない。〔法判断を覆す〕明文があれば、廃棄される」[al-Karkhī 2022: 257]は、それに当たる。全部で40の原則を、カルヒーは列挙している。

カルヒーの重要性について、メルチャート [Melchert 1997] は、次のように述べている——「ハナフィー学派の発展は、シャーフィイー学派においてイブン・スライジュ [306/918年没] によってなされたような、1人の教師によって劇的な変化が起こるといったことはなかった。とはいえ、誰か一人の法学者の働きによって古典的なハナフィー学派が生まれ出たとするならば、それはカルヒーであったと私は提案する」「もっとも重要な事は、カルヒーがそれ以前のハナフィー学派の教師の誰よりも多くの知られている弟子を擁していたことである(もちろん、アブー・ハニーファと彼の2人の高弟は除いて)」[Melchert 1997: 116, 125]。

その次にジャッサー(370/981年没)の『ウスール(根源)』が来る。彼はカルヒーの弟子で、後にバグダードのハナフィー学派の長となった [Spies 1978]。正式には『ウスールにおける諸章(al-Fuṣūl fī al-Uṣūl)』と題するこの書は、「現存する最も古いハナフィー学派のウスールを包括的に著した書」であり、ジャッサーのクルアーンの法学的解釈書である『クルアーンの法規定』の序論として書かれた [Khazana 2015: 42–43]。

これに続くのは、アブー・ザイド・ダブスィー(367頃–430/432/978–1039/1041)で、彼はブハラとサマルカンドの間に位置するダブスィーヤ(ダブーサ)の町で生まれ、長じてハナフィー学派の指導者となった。法源学の下位範疇としての「見解相違の学(‘Ilm al-Khilāf)」¹²⁾の創始者の一人となり、後に「ハナフィー学派の最も偉大な法学者の一人」と称えられた [Wheeler 2014]。『議論の基礎付け』と通称される彼の『イマームたちの間の異論に関する論議の基礎付け(Ta’sīs al-Nazar fī Ikhtilāf al-A’imma)』は、アブー・ハニーファと2大高弟の異見を列挙して、ハナフィー学派の原則を明確にすることを意図していた。たとえば、この書の冒頭は「法学者〔ダブスィー〕は言った——アブー・ハニーファのもとでの第1の原則は、義務はその最初〔意図〕を変えれば、残り〔の行為〕も変わる」となっている [al-Dabūsī 2022: 51]。これに対して、2人の高弟は、行為の途中では意図を変えてもその規則は変わらないという見解を採った。

カルヒーやダブスィーの書は、略されて『ウスール』と呼ばれることが多いが、その内容は法学原則であって、シャーフィイー学派を中心に展開した法源学の「法源」のことではない。本稿では、両者の違いを「ウスール(法源)」と「ウスール(根源)」と訳し分けているが、ハナフィー学派における「ウスール」は先行する法学者たちが残した法規定の累積の中から帰納的に遡及して、どのような原則によって法規定が定められたかを抽出したものを、枝葉(フルーウ)としての法規定に対して、その「根源(ウスール)」と呼んだものである。

ハナフィー学派の帰納的に原則を抽出する方法は、しばらく後に「法学原則」という用語に集約され、シャーフィイー学派が主導する「法源学」と識別されるようになった。ここで注意すべきことは、今日使われている「法源学」という用語が、「法源学」という名称の下に著述した思弁神学者／法源学者たちの「法源学」を指す狭義の法源学と、ハナフィー学派の方法から発展した流れをも

12) 小野 [2014] はこのジャンルを「法学者間の学説相違の書」と呼んでいる。

包摂する広義の法源学の両者を指すことであろう。このような二重の用語法が正当化されるのは、二つの「道」が発展を遂げる過程で、両者の中で相互に参照・学習がおこなわれ、13世紀以降に両者の「融合」も生じたからである。その意味では、狭義の「法源学」と「法学原則」がやがて広義の「法源学」を形成することになったとすることができる。

カルヒー、ダブーシー、ジャッサーらの「ウスूल」が実際には法学原則を指していたことを上で確認できたが、では「法学原則」の用語はいつから使われるようになったのであろうか。刑法における法学原則を研究し、高く評価されているラッブ [Rabb 2015] は、法学原則の形成史について付録で概観を述べている——「イスラーム法創成期（〔ヒジュラ暦〕1～5世紀／〔西暦〕7～11世紀）に生まれた法学原則は、後に（5／11世紀以降）イスラーム法の下位分野として自覚的に自立し、法学原則を収集して分類区分する著作に結実したものと異なっていた。実際、法学原則は最初の数世紀の間、イスラーム法そのものの発展と拡散に中心的な役割を果たしたとすることができる」[Rabb 2015: 349]。彼女によれば、「イスラーム法において法学原則は、法理論または法源学（ウスूल・アル＝フィクフ）と実定法（フルーウ・アル＝フィクフ）〔具体的な法規定／法学〕に続く、第3の主要な分野を構成している。この二つの主要な分野の区分に従い、中世のムスリム法学者たちは、法学原則を法理論的なものか、実定法的なものかに分けた」[Rabb 2015: 350–351]。この指摘は、法学原則の実際の内容を見ると、正鵠を得ている。

刑法における法学原則を歴史的に研究したザカリヤール [Zakariyah 2015: 28–35] は、法学原則の発展を3つの時期に区分している。「原初期」は預言者時代からシャーフィイーに至る時代で、この頃の法学原則は未分化のまま法をめぐる言説のあちこちにちりばめられていた。「開花期」は、本稿が扱っている時期から18世紀からの「成熟期」までの間で、ヒジュラ暦7世紀〔西暦13世紀〕以降、非常に多くの書が法学原則について書かれた。

概括すると、ハナフィー学派とシャーフィイー学派の違いとして、法解釈をどのように扱うべきかをめぐる競合がおこなわれていた法源学の形成期には、「ウスूल」を両者がそれぞれの学派の学統の中で、全く異なる用語法で使っていたことがわかる。

2. ハナフィー学派における初期イマームたちの重み

ハナフィー学派における「ウスूल」の用語法には、もう1つ重要な事例がある。それは、初期イマームたちの法解釈に関する明確な伝承を「ウスूल（根源）の書（*Kutub al-Uṣūl*）」と呼ぶことである。このことの意義を理解するためには、ハナフィー学派の出発点を見る必要がある。

上述のように、ハナフィー学派の基礎は、アブー・ハニーファと彼の2人の高弟によって築かれた。この3人は、独自の法解釈をする資格を持つ最高位の法学者法とみなされている。解釈をする行為を「イジュティハード（*ijtihād*）」と呼び、その資格のある法学者を「ムジュタヒド（*mujtahid*）」と呼ぶ。彼ら3人は、このムジュタヒドとされる。しかも、3人がほぼ同格の最高位のムジュタヒドとされる。

法解釈の行為やムジュタヒドの資格を論じる議論は、法学・法源学の発展や法学者の形成に伴って後代に展開された。その後代の用語を用いて説明すると、最高位のムジュタヒドは、いかなる制限も受けずに自立的な知的営為としてイジュティハードを実践することができるため、「無限定（非限定的）ムジュタヒド（*mujtahid mutlaq*）」と呼ばれる¹³⁾。アブー・ハニーファは、そのような法学者である。他の法学派の名祖も、そのランクに位置する。他の法学派では、弟子たちは名祖の

13) イジュティハードおよびムジュタヒドの階層論については、[小杉 1994: 87–101] を参照。

ランクには誰も達しない。ところが、アブー・ハニーファの2人の高弟は、師と同様のイジュティハード能力を持っていたとされる。その能力があるのであれば、独自の法学派を立ててもよさそうなのであるが、2人はそうはせず、アブー・ハニーファに師事しながら独自の解釈行為をおこなったとされる。このような存在を「系列ムジュタヒド」「学派内ムジュタヒド」[小杉 1994: 96]と呼ぶ。自立性があるにもかかわらず、特定の学統に属しているという意味である。

実際に、2人の高弟はアブー・ハニーファと異なる見解をしばしばはっきりと表明した。これには、アブー・ハニーファが弟子たちを集めて、法学的な問題を提起し、皆で議論させた上で法学的な見解を固めたという背景もある [Khazna 2015: 29]。「アブー・ハニーファは自らの学派を彼ら〔自分と弟子たち〕のシューラー〔協議〕とし、自分〔の見解〕だけを押しつけることはしなかった」[Jum‘a 2009: 91]。そうしたこともあって、ハナフィー学派における名祖たちの見解は3人の見解のハイブリッド状態となった。このことは、後のハナフィー学派の法学者たちが、名祖たちの発出した法解釈を比較検討し、帰納的にそこに内在する原理・原則を発見しようとする営為をおこなうことにつながった。原則を抽出できないのであれば、先達にならった法解釈をおこなうことはおぼつかないであろう。その場合には、当然ながら、名祖たち3人の法解釈がどのようなものであったか、その事実がはっきりと把握されていなければならない。

アブー・ハニーファとアブー・ユースフの著作は限定的であるためもあって、シャイバーニーの著作が3人の見解(異同も含めて)をもっともよく伝えている。それらの著作の中で、多くの弟子たちによって伝承され、参照されている書をハナフィー学派では「ウスूल(根源)の書」と呼んだ。別名として「伝承が顕わな書 (*Kutub Zāhir al-Riwāya*)」とも言う [Khazna 2015: 29; Jum‘a 2015: 248] が、これは「それらの書の伝承が広く知られ、顕わになった」からで、この場合の「顕わ」は語義的な意味で、専門用語ではない [Jum‘a 2015: 248f]。「ウスूलの書」は6つあり、シャイバーニーの大小2つの『集成 (*al-Jāmi‘*)』、大小2つの『スィヤル (*al-Siyar*, 対外規定〔今日的に言えば国際法〕)』、『追加 (*al-Ziyādāt*)』、『マブスート (*al-Mabsūṭ*, 拡張されたもの)』の6書がそれにあたる。これに対して、シャイバーニーの他の著書は「ナワーディル (*al-Nawādir*, まれなるもの)」と呼ばれる。「顕わ」になった著作ほどは広く伝承されていない、という意味である [Jum‘a 2015: 249]。

シャイバーニーの『小集成』(1990年の刊本) [al-Shaybānī 1990] を見ると、冒頭に次のように書かれている。

「ムハンマド・イブン・ハサン〔シャイバーニー〕は法学書を著して、『小集成』と名づけ、40の法学の〔諸事項の〕書をまとめた。しかし、『マブスート』でおこなったような章分けはしなかったため、法官アブー・ターヒル・ダッバースが、学習者が覚え学ぶのを容易にするため、章分けと配列をおこなった。その後、彼の弟子の法学者アフマド・イブン・アブドゥッラー・イブン・マフムードが師のためにバグダードの彼の家で書き留め、師の承認を得たのが〔ヒジュラ暦〕322年の数ヶ月〔西暦934年〕のことであった。[al-Shaybānī 1990: 67–69]

ダッバースは、前述したように、「法学原則」の先駆者と目されている。彼がシャイバーニーの書を編纂して、ハナフィー学派の参照文献として使いやすくした写本が、この刊本が用いた写本の元であることがわかる。記述の仕方を見ると、シャイバーニーが師、兄弟子、自分の見解を記録していることが、次の例のように読み取ることができる。

ムハンマド〔シャイバーニー〕、ヤアクーブ〔アブー・ユースフのこと〕から〔伝えられたところでは〕、アブー・ハニーファは断食明けの喜捨について、それは半サーウ〔約1キロ〕の〔精製していない〕小麦粉、または〔精製した〕小麦粉、または干しブドウ、あるいは1サーウのナツメヤシ、オオムギであると述べた。アブー・ユースフとムハンマドは、干しブドウとオオムギは同量であると述べた。ハサン・イブン・ズィヤードは『ムジャッラド』において、アブー・ハニーファが、二人〔アブー・ユースフとシャイバーニー〕の説と同じように、干しブドウは1サーウと述べたと伝えている。〔al-Shaybānī 1990: 135〕

全編がこのような記述で埋められているが、これが大先達たちの法解釈の記録として「ウスール(根源)」とみなされたわけである。その根源を伝えている書の中で、多数に継承され、学派の教友の学知の基礎となったものが、この『小集成』を含めて「伝承が顕わな書」と呼ばれることになったシャイバーニーの6書であった。ちなみに、「われわれ〔の学派〕の下でのウスール6書は、ハディースにおける2大真正集〔ブハーリー、ムスリムの『真正集』〕のごときのものであり、われわれの学派での〔ウスールの書に続く〕『ナワーディル(al-Nawādir)の書』は、〔ハディース集の〕4大スンナ集のごときである」〔Jum‘a 2009: 126〕という表現の仕方もある。

ハナフィー学派の法学文献で、草創期のイマームたち(いわば学派の共同創立者たち)を後のハナフィー学派の法学者たちが呼ぶ敬称・用語を見ても、彼らの位置づけがよくわかる。単に「イマーム」あるいは「最も偉大なイマーム」と言えば、アブー・ハニーファを指す。「3人のイマーム」と言えば、アブー・ハニーファに高弟2人を足した3人を指す。「2人の師(al-Shaykhān)」はアブー・ハニーファとアブー・ユースフ、「両弟子(al-Ṣāhibān)」はアブー・ユースフとシャイバーニー、「両者(al-Ṭarfān)」はアブー・ハニーファとシャイバーニーである〔Jum‘a 2009: 137; al-Zufayrī 2012: 93–94〕。ほかに並び立つような高弟として、ズファルなども知られているが、この3人の重みは誰をも凌駕している。

上述のように、シャイバーニーはシャーフィイーの師でもあり、草創期のイマームたちを先達とするハナフィー学派の法学者たちは、自分たちの学統に大きな誇りと自信を持っていたことであろう。しかし、その一方で、これらのイマームたちはもっぱらフルーウ(枝葉=具体的な事項の細則)を記述したものの、解釈の方法については著作を残さなかった。その事情は、シャーフィイーが『論考』によって「自学派のウスールを書き記した後で、彼ら〔ハナフィー学派の法学者たち〕は慌てて、イマームたちから伝えられている法の細則とその展開過程から自学派のウスールを取り出さなければならなかった」「そのため、法学原則を述べる時は、『アブー・ハニーファのウスールとして、～がある』と表現していた」というものであった〔al-Hasan 2015: 24〕。

彼らが法学原則を「ウスール(根源/根幹)」であると言っていたのは、偶然ではなく、やがて法源学(ウスール・アル＝フィクフ)として発展していくことになる流れに対抗して、自学派の原理を記述しようとしていたと見ることができる。

3. 法学原則の多様化と区分

法学原則の形成に、まずハナフィー学派が貢献したことは、明らかであろう。その一方で、前項で述べたような事情があって、彼らは法学原則が「ウスール(根源)」であるという主張を続けた。その結果、法学原則を生み出すにあたって先駆的な役割を果たしたにもかかわらず、彼ら自身は先

行期に法学原則を「ウスール」と呼んでいただけでなく、その後も長らく「法学原則」の語を題名に使うこともなかった。

ヒジュラ暦7世紀以降の展開を見ると、次のような特徴が挙げられる。「原則(Qawā'id)」という語が題名に使われるようになった代表例として、イッズッディーン・アブドゥッサラーム(660/1262年没)の『原則の書』、マッカリー(758/1357年没)の『法学の原則』、バドルッディーン・ザルカシー(794/1392年没)『シャーフィイー学派における法規定の原則』、イブン・ラジャブ(736-795/1335・6-1393)の『法学原則』などが登場した[Zakariyah 2015: 28-35]。この4人の法学派を見ると、順にシャーフィイー学派、マーリク学派、シャーフィイー学派、ハンバル学派である。彼らは「2つの道の融合」の時期の法学者と言うことができる。法学原則の概念とそれを用いてシャリーアを論じる手法は、ハナフィー学派の範囲を超えて、他学派にも広範に浸透した。

その成功の理由の1つは、法学原則がシャリーアの主要な特性を抽出する機能を持ったからであろう。クルアーンに「われ[アッラー]はあなた[ムハンマド]を、諸事に関するシャリーアの上に置いた。それゆえ、それに従いなさい」(跪く[45]章18節)とあるが、クルアーンの中でも、ムハンマド自身の語りの中でも、シャリーアは体系としては示されてはいなかった。その一方で、個別の章句や預言者言行に基づき、また当時の社会の宗教的・経済的・政治的な必要に対応して、法学者たちが多様な事項について法の規範を示し続けた。つまり、「枝葉(フルーウ)」の蓄積である。

蓄積された法学的な解釈や判断に対して、それが何であるかを体系的に示す必要が生じたときに、法の典拠と具体的な教えの関係性をシャーフィイーが『論考』を著して、整備し始めた。これは、法源学を構築する流れとなり、その帰結は、シャリーアは人間に責任を賦課する体系であるという認識の確立と、それに随伴する「法規定の5範疇」となった。「5範疇」はシャリーアの包括性を、具体的な形で実現したため、法規範を示すツールとして大きな影響を及ぼした。

他方で、膨大に蓄積された法学的な解釈や判断を帰納法的に一般化する道もハナフィー学派から生まれた。それが、「法学原則」としてシャリーアの「ウスール(根源)」を明らかにすることに帰結し、これもまた、体系化の方法として非常に大きな影響を及ぼした。

とはいえ、帰納法的な一般化というやり方は、最終的にめざす水準をどこに措定するかで、異なる結果を生む。つまり、一般化を徹底して、非常に数少ない法学原則に集約するならば、体系化という点では大きな成果を生む。その場合には、学派の違いを超えた一般原則という高次の法学原則も視野に入る。

しかし、一般化の役割として、個別の領域における一般的な原理を抽出したいという要請も、生じる。個別領域や、領域というほどの広さを持たない事例群に対する法学原則を抽出していくと、原則と言いつつも数の多いものとなり、体系化からは遠ざかる。特に、法学者が何らかの事項に対して回答するために法学原則に頼るとすれば、他学派のことはさておいて、自学派の中での原則だけが関心事となる。

このように法学原則が体系化に寄与する方法だとしても、実際には、より高次の一般化を求める(数の少ない大原則への還元をめざす)方向と、具体的な実用性を求めて細かな原則に拡散する方向と、全くベクトルの異なる方向がまざっていた。法学原則の整備は近代以降も発展を続けているため、本稿執筆の時点で終わりというわけにはいかないが¹⁴⁾、近年までの動きを俯瞰するならば、法学原則の抽出が両方のベクトルを持って盛んになり、網羅主義的な著作も登場している。その中

14) ジェッタに事務局を置くイスラーム法学アカデミーでの新規案件に対応する議論でも、法学原則の活用が模索されている [al-Subhī 2017: 298-299]。

で最も包括的なのはガズィー(ブルヌー)の『法学百科事典』で、これは12巻で6,000頁に及び、付録の索引巻だけでも320頁となっている[al-Ghazzī 2003]。

法学原則の多様化の結果、概括すると次のような4つの次元が生じるようになった[Heinrichs 2002: 374–376; Rabb 2019: 228–238]。

- 1) 5つの大原則——これは、法学のすべての分野に適用可能な最も基本的な原則として、学派の違いを超えて認められるようになった。すなわち、①「諸事はその意図による」、②「確信に基づく事項は、[単なる]疑いでは失効しない」、③「困難は容易化を引き出す」、④「害は除かれる」、⑤「慣例は規定力が認められる」(5つをあげる順番は、著者によって異なる)[al-Hudhalī 2009; al-Ḥasāsina 2014; Heinrichs 2002: 369; Rabb 2019: 229]。なお、5つの意味は同じであっても異なる表現がなされる場合がある[al-Zuḥaylī 2015: Vol.1, 63]。
- 2) 5つの大原則よりも下位の原則であるが、学派を超えて認められるもの。
- 3) 学派内での原則。
- 4) 原則より下位に位置する細則(ḡawābiḡ, 単数形は ḡābiḡ)。

なお、用語をめぐる付加的な問題として、「法学原則」に対して「法源学原則(al-Qawā'id al-Uṣūliyya)」もあって、まぎらわしい。後者は、実際上は、法源学の解釈の規則を呼ぶことが多く、法源学そのものと違いがあるわけではない。法源学である以上、原則としては、ムジュタヒドたちが用いる原則とされる[al-Ḥasāsina 2014: 19–22; 'Azzām 2005: 16–17]。本稿では、狭義の法源学と法学原則を対比させてきたが、両者とも「原則」と呼ばれていても、2つの原則の違いは、この対比の水準を超えるものではない。

4. 法学原則は、法解釈の典拠たりうるか

シャーフィイー学派を中心に発展した法源学は、法源(ウスूल=根幹)から具体的な法規定(フルーウ=枝葉)を導き出す方法論であったから、法源は法的な規範を生み出す力を持っている¹⁵⁾。クルアーンの章句が「おお、信仰する者たちよ、われ[アッラー]が授けた糧からよきものを食べなさい。そしてアッラーに感謝しなさい」(雌牛[2]章172節)と言え、それはムスリムにとって食に関する規範を直接的に生み出す。法解釈の役割は、この章句が「食べよ」という命令=義務を意味しているのか、「食べてもよい」という許可=任意行為を意味しているのかを判定し、対応する法規定を明示することにある。

このような法規定を定める力を、その典拠の典拠性=証明能力(hujjiyya)という。法学原則は、すでに法規定が明確となっている先達たちの法解釈の事例の中から、法解釈の根源(ウスूल)となった原理・原則を抽出したものであるが、この法学原則にも、それに基づいて新たな事例に対して法規定を定める典拠性はあるのであろうか。

元の事例では、大先達のイマームたちが正しい典拠と正当な解釈方法に基づいて判断を下しているのであるから、それを抽出した法学原則にも典拠性があるようにも思われる。その一方で、法学原則は、それを考察した後代の法学者の帰納法的な推論から生み出されているため、さらにその原則と事例を結びつける解釈行為が加わると、直接的な典拠性をどのように確信しうるのか、深刻な疑義も生じる。

15) ここでの表現は読者にわかりやすいように、法源から法規定(フクム)が導出されるという法学的な定義に基づいている。法源学では、法規定(フクム)は法源に内在している神の命そのものを指すので、もう少し複雑な表現となる。法規定(フクム)の定義をめぐる両者の違いについては、[Kosugi 2022: 140–141]を参照。

『イスラーム百科事典』の第2版で、ハインリクス [Heinrichs 1978] は「これら〔法学原則〕は、学派内部での法的ガイドラインであって、法のさまざまな領域で特定の事例に適用可能なものであり、それらの事例の法的決定(アフカーム [=法規定])はこれらの原則からもたらすことができる」と断言している。本節の表現に置きかえれば「典拠性がある」ということになるが、これは勇み足に過ぎる言明であろう。

『法学原則の典拠付け(istidlāl)における証明性(hujjiya)』[al-Ḥasan 2015]は、これをめぐる古今の学説を検討している。それによれば、古典時代に法学原則の典拠性に反対した学者として、冒頭にジュワイニー(通称イマーム・アル=ハラマイン、478/1085年没)、イブン・ダキーク・アル=イード(702/1302年没)があげられている[al-Ḥasan 2015: 44–45]。前者は、もともとシャーフィイー学派・アシュアリー学派の立場から法源学の構築に大きな貢献をなした[小杉 2021: 189–190]。後者はマーリク学派とシャーフィイー学派に通暁した法源学者である。これに対して、法学原則の典拠性を認めた大家の筆頭として、シハーブッディーン・カラーフィー(684/1285年没)があげられている。「彼の立場からは、法学原則はシャリーアの根幹(ウスूल)となっている2つの基礎の1つとされていた」[al-Ḥasan 2015: 52–53]。すなわち、法源学と法学原則である。これ以降は、法学原則の機能として、法規定を生む典拠性を認める法学者が次第に増えていった。

その典拠性に疑義を挟む余地があるのは、法学原則が事例群から帰納法的に抽出したものであるため、「大多数」をカバーする原則であって、すべてに適用可能とは限らない、という点にある。法源学では、法源から演繹的に解釈をおこなうため、基本的にはすべての事例に対応する能力を持つ。両者の間のこの違いは疑いを入れない。

しかし、この点での法学原則の欠点を補う動きは、早くから始まっていた。それは、法学原則そのものをクルアーンの章句やハディース(=内包されるスンナ)に根拠付けることである。事例を一般化して抽出した原則そのものがクルアーンの章句やハディースに発するのであれば(後付けだとしても)、それはクルアーンやスンナが持つ典拠性を取り込むものとなる。さらに、このような作業を通じて、クルアーンの章句やハディースに内在する法規範が一般原則という形を取るというメリットもある。

法学原則の最初の文献と目されているカルヒーの『ウスूल』は、40の原則を列挙しているだけで、どのような先行事例からそれを抽出したかも、なぜ解釈の方法論としてその原則をあげることができるのかも説明はしていない。今日では、カルヒーの書はこれに適用事例を付加したナサフィーの注釈と共に刊行されており、事例についてはある程度知ることができる。その後の著作では、次第にクルアーン、スンナの典拠を示すようになっていく。

総括として、典拠性についてハサンは、「法学原則には、法源〔クルアーンとスンナ〕に依拠するもの、イジュマーに依拠するものがあるほか、キヤースと典拠付けに依拠するもの、さらに帰納的抽出に依拠するものがあり、……原則の典拠性はこれらの種類によって異なる」[al-Ḥasan 2015: 111]とまとめている。

5. 「法規定の7範疇」の構成

(1) 法規定の範疇論

「5範疇」が法源学構築の中から生まれたことは、すでに明らかになっているが、ハナフィー学派の「7範疇」も彼らなりの体系性を追究する「法学者たちの道」の過程で定式化されたと考えられる。「7範疇」は、間接的とはいえ、彼らが法学原則を構築するに至ったことと深く結び

ついている。そのことを、本節では検討したい。

シャリーアが何であるかは、さまざまな角度から論じることができる。法源学研究の観点からは、シャリーアを、イスラームにおいて人間が生きる上での「責任を問う体系」としてとらえることができる[小杉2021]。それは、人間のおこなう行為の一つ一つにおいて課された責任が何であるかを明示するための「法規定(賦課的な法規定)」の範疇を定めることによって、明確な体系化がなされた。それは、法源学がシャリーアを整備する上でなしとげた大きな成果となっている。

シャーフイー学派を中心に構築された法源学では、これは「法規定の5範疇」として定式化された。これに対して、ハナフィー学派では「法規定の7範疇」を定式化した。

両者の違いを考えるために、前者が成立した過程をまず概括すると、次のようになる——シャーフイー法学派を中心とする法源学の発展は、後に、ムウタズィラ学派の登場によってギリシア論理学を取り込んだ思弁神学者たちの議論に触発され、さらにムウタズィラ学派の批判派として登場したアシュアリー学派とも連携して、「法規定の5範疇」の明確な体系化へと進んだ。法源学の成立に大きな役割を果たしたアブドゥルジャッパール(415/1025年没)は、神学的にはムウタズィラ学派であり、法学はシャーフイー学派に属してレイ(イランの現首都テヘラン南郊に位置する古都)で大法官を勤めた。アシュアリー学派が勃興してから、その指導的思想家であったバーキッラーニー(403/1013年没)、ジュワイニー(478/1085年没)、ガザーリー(505/1111年没)らが、法規定の範疇を体系化する上で大きな役割を果たした。

バーキッラーニーは、法規定を3分割し、そのうちの2つをさらに2分割して、5範疇の原型を定式化した。「これ以外に、範疇はない(すべての法規定は5つのどれかに属する)」という明確な立場が法規定の網羅性を確立するものとなった。ジュワイニーを経て、ガザーリーによって最終的に今日も使われている「賦課的な法規定の5範疇」が確立された[小杉2021: 191–193]。3人のうち、ジュワイニーとガザーリーは、法学的にはシャーフイー学派に属するが、バーキッラーニーはマーリク学派に属し、彼の貢献によって北アフリカに広がる同学派においても法源学が確立されることになった。

以上の流れは、「思弁神学者たちの道」と通称され、本稿で焦点を当てている「法学者たちの道」と対比される。この2つの道の表現は、「神学者でもある法学者」に対して、「思弁神学者ではない法学者」の道という対比を示唆しているが、後者においてもマートリーデー神学派がかなり大きな役割を果たしている[Khazna 2015: 155–164]。本稿では、神学との関係を論じることはできなかったが、「道」の名称は、どちらも法学と神学が相関しているのに、力点の違いを強調し過ぎているとも思われる。

シャーフイー学派を初めとして、思弁神学者たちの整理法を用いた法源学は、法規定を「5範疇」に区分した。これに対して、ハナフィー学派では、7範疇に区分している。両者の違いは、「義務」「禁止」について、ハナフィー学派がそれぞれを2分割することで生じている。それ以外の3範疇については、両者の間に違いはない。

ハナフィー学派では、「義務」は、義務性が非常に高い「ファルド(fard)」と、それよりは義務性の低い「ワージブ(wājib)」に分けられる。他の3法学派ではこの2つの語は同義で、義務の範疇は1つしかない。「禁止」についても、ハナフィー学派は、これを2分して、禁止性が非常に高い「禁止/絶対的禁止(harām)」と、それよりは禁止性が低い「禁止的忌避(makrūh taḥrīman)」に分けている。他の3法学派では、「禁止(harām)」と「忌避(makrūh)」は、それぞれ1つの範疇で、それ以上は細分化されない。まぎらわしいのは、用語上はハナフィー学派が「忌避」という範疇を

2分割しているように見えることである。つまり、「禁止的忌避 (makrūh taḥrīman)」と「抑制的忌避 (makrūh tanzīhan)」なので、ここだけ見ると、「忌避」に2種類あるかのように見える。しかし、「禁止的忌避」というのは、禁止のうちで禁止性がやや低いものを指すのであって、他の法学派の禁止に含まれる。従って、他の3法学派が「忌避」とするものと、ハナフィー学派が「抑制的忌避」と呼ぶものが範疇としては同等となる。

以上に述べたことを対照表として示すと、次のようになる¹⁶⁾。

【表】法規定の範疇 (5 範疇と7 範疇)

範疇	他の3学派	ハナフィー学派
義務	ファルド/ワージブ (義務)	ファルド (強い義務) ワージブ (義務)
推奨	ムスタハップ (推奨)	ムスタハップ (推奨)
許可	ムバーフ (許可 / 任意)	ムバーフ (許可 / 任意)
忌避	マクルーフ (忌避)	マクルーフ・タンズイーハン (抑制的忌避)
禁止	ハラーム (禁止)	マクルーフ・タフリーマン (禁止的忌避) ハラーム (禁止)

これだけを見ると、義務から禁止までのグラデーションがどちらにもあって、その細分化において違いがあるだけのようにも見える。しかし、「5 範疇」のほうを見れば、ここで範疇が分かれる最大のポイントは、特定の行為が有責任者としての人間にどのような賦課を課しているかという観点であるのに対して、ハナフィー学派では、義務がファルド (根拠が強い義務、絶対的義務) とワージブ (根拠の強さがファルドより弱い義務) に分かれ、禁止が禁止と禁止的忌避に分かれる理由は、その根拠となる典拠が「決定的な (解釈の余地がない、qat'ī)」典拠であるか「解釈対象となる (解釈の余地がある、zannī)」典拠によるかという点による。つまり、人間に課せられる賦課の内容ではなく、その賦課を決める根拠と解釈の関係が、範疇の違いを生み出しているのである。

言いかえると、「7 範疇」では基準が2種類ある、ということになる。その組み合わせによって、5 範疇ではなく、7 範疇となった。では、なぜ、そのような組み合わせが生じたのであろうか。

欧米の先行研究では、法規定の範疇に関しては、研究関心がきわめて希薄である [小杉 2021: 184]。この問題について焦点を当てた例外的な論考である [Reinhart 2002] は、「5 範疇」の研究の重要性を指摘すると同時に、これまでの法源学研究がシャーフィイー学派とハンバル学派にばかり注目し、ハナフィー学派を等閑視してきたことをも批判している。ラインハートの論考は、シャーフィイー学派などの5 範疇とハナフィー学派の7 範疇の違いは、単に区分けが異なっているのではなく、根本的な関心事項が異なっていると主張している。両学派の間の論争などを踏まえながら、ラインハートは、「シャーフィイー学派は行為を区分していたのに対し、ハナフィー学派は共同体の成員の資格の線引きにこだわっていた」[Reinhart 2002: 230] としている。つまり、ヒジュラ暦2世紀に神学的な論争となっていた、信徒の外面的な行為がどこまで内面的な信仰を表示しているのかという問題が、義務を「ファルド」と「ワージブ」に分ける考え方と密接に結びついていたという。

ラインハートは、法源学構築の2つの「道」の特徴について思弁神学と法学の違いを強調しすぎ

16) なお、範疇の名称には、同義語がいくつもあり、たとえば禁止は、ハラーム (harām) が非常によく使われる一方で、マフズール (mahzūr) も頻出する。それらは範疇の区分としては同義語であるので、ここでは代表的な用語で表示している。[小杉 2020: 124] の「3 法学派における法規定の5 範疇」の表には、5 範疇に対して20の同意語が挙げられているので参照のこと。

ることにも疑義を表明して、いずれの場合も神学と法学の両方にまたがっていると考えるべきと主張している [Reinhart 2002: 231]。この点には首肯するが、筆者の見るところ、7範疇は2つの規準を合わせており、細分化されない3範疇については学派間の違いはない。言いかえると、ハナフィー学派が5範疇の有効性を認めて、これを取り入れる時に2範疇についてだけ細分化する主張をしたには、そうせざるをえない理由があったと推測すべきであろう。ヒジュラ暦2世紀の神学論争だけに還元するのは、やや牽強附会の印象を受ける。

本稿の考察では、その理由はむしろ、上にあげた「先達の重み」と、そこから帰納法的な法学的思考を発展した学統の事情に由来する。ハナフィー学派は、シャーフイイーが体系化の口火を切った法源学の構築に直面して、自学派においても「ウスール」を明らかにしようとした。しかし、方法論的には先達の事績を重んじて、先達のイジュティハード(法解釈の営為)の事例から帰納法的に「法学原則」を抽出する道を選んだ。先達たちの事績こそが、彼らにとっての「ウスール(根源)」だったからである。

同学派の基本文献の中核にあるシャイバーニーの6書の1つ、『小集成』の中で、著者は次のように述べている。

ムハンマド[シャイバーニー]、ヤアクーブ[アブー・ユースフのこと]から[伝えられたところでは]、アブー・ハニーファは次のように述べた——ハムル[ブドウ酒]は[量が]少なくても多くてもハラーム(禁止)である。酩酊性は、ナツメヤシ飲料[の発酵]から生じる。干しブドウの飲料は、[発酵が]強まれば、ハラーム(禁止)でマクルーフ(忌避)である [Al-Shaybānī 1990: 135]。

この「ハラームでマクルーフ(ḥarām makrūh)」という表現が、「禁止的忌避」の語の起源であると、『法源学の専門用語——その発生と史的展開』は述べている [al-‘Uṣaymī et al. 1443 (2021–22): 226–227]。後には、両者の違いが「決定的な典拠」に基づくか「解釈対象となる典拠」に基づくかで、「禁止」と「禁止的忌避」に分かれると定義されるようになった [al-‘Uṣaymī et al. 1443 (2021–22): 227–228]。筆者としては、この説を支持したい。

結論

本稿では、広義の「法源学」を構築する流れとしてあった2つの「道」、すなわち「思弁神学者の道」と「法学者の道」のうち、解明が遅れている後者について、その主体であったハナフィー学派がどのような構想のもとにそれを展開したのかを論究した。その結果、シャーフイイー以降にその学派を中心に展開した法源学が「法源」を基礎として演繹法的に解釈の方法論を構築したのに対して、ハナフィー学派が先達たちの法解釈の事例を素材として、帰納法的に一般原則を抽出することで「法学原則」を生み出したことが判明した。さらに、自分たちの方法が法解釈の根源的な基盤を生んだとの主張を込めて、彼らは法学原則を「ウスール(根源)」と呼び続けた。その結果、「ウスール」の語は法源学における「法源」の意味と、法学原則における「根源」の意味で使われることが長らく続いた。

しかし、法学原則はその有用性が認められて、ハナフィー学派以外の3学派にも次第に広がり、やがて(西暦13世紀以降は)、両者の道が「融合」する時代を迎えることになった。今日、法源学の語が両者を包摂する広義の意味で使われているのは、その結果である。

また、法源学構築の成果として、「賦課的法規定の5範疇」がシャリーアの運用とその有効性の確立に大きな役割を果たした。ハナフィー学派はこれに対して「法規定の7範疇」を定めたが、それを分析した結果、2分割によって2範疇が増加したのは、ハナフィー学派における先達の重みという、独自の法学原則を生み出したのと同じ思想的背景があることが強く推測される結果となった。

参考文献

- イブン＝ハルドゥーン 2001『歴史序説』全4冊(森本公誠訳) 岩波文庫。
- 小野仁美 2014『法学者間の学説相違の書——イスラーム法の規範と柔軟性』柳橋博之編『イスラーム 知の遺産』東京大学出版会, pp. 155–189。
- 小杉泰 1994『現代中東とイスラーム政治』昭和堂。
- 2019「イスラーム法における『ハラール』規定をめぐる考察——『ハラール/ハラーム』の2分法と法規定の『5範疇』の相関性を中心に」『イスラーム世界研究』12, pp. 170–188。
- (編訳) 2019『ムハンマドのことば——ハディース』岩波文庫。
- 2020「イスラームにおける『スンナ』の多義性とハディースとの相関性——ハディース学および法源学から見た位置づけ」『イスラーム世界研究』13, pp. 108–129。
- 2021「責任の体系としてのシャリーア——イスラーム法源学による法規定の定式化と5範疇への収斂の構造」『イスラーム世界研究』14, pp. 179–208。
- 2022「シャリーアの典拠における命令言辞の多様性とその法解釈——イスラーム法源学におけるテキスト解釈をめぐる考察」『イスラーム世界研究』15, pp. 180–204。
- ハッラク, ワーエル・B. 2010『イスラーム法理論の歴史——スンニー派法学入門』(黒田壽郎訳) 書肆心水。
- ハッラーフ, アブドル＝ワッハーブ 1984『イスラームの法——法源と理論』(中村廣治郎訳) 東京大学出版会。
- Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn Ibrāhīm. 1979. *Kitāb al-Kharāj*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa.
- al-‘Alwānī, Tāhā Jābir. 1995. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī: Manhaj Baḥth wa Ma‘rifa*, 2nd ed. Herndon: International Institute of Islamic Thought.
- al-As‘adī, Muḥammad ‘Ubayd Allāh. 2015. *al-Mūjaz fī Uṣūl al-Fiqh ma‘a Mu‘jam Uṣūl al-Fiqh*. 4th ed. Cairo: Dār al-Salām.
- ‘Azzām, ‘Abd al-‘Azīz Muḥammad. 2005. *al-Qawā‘id al-Fiqhīya*. Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- al-Bughā, Muṣṭafā Dīb. 1999. *Athar al-Adilla al-Mukhtalif fihā (Maṣādir al-Tashrī‘ al-Taba‘īya) fī al-Fiqh al-Islāmī*. 3rd ed. Damascus: Dār al-Qalam and Dār al-‘Ulūm al-Insānīya.
- al-Dabūsī, Abū Zayd, al-Ḥanafī, ed. by Aḥmad Muḥammad Bayyūmī al-Rukhkh and Muḥammad Ṣalāh Ḥilmī Sa‘d. 2022. *Ta’sīs al-Nazar fī Ikhtilāf al-‘Imma*. Cairo: Dār al-Salām.
- al-Ghazzī, Muḥammad Ṣidqī ibn Aḥmad al-Būrnū Abū al-Ḥārith. 2003. *Mawsū‘a al-Qawā‘id al-Fiqhīya*, 11 vols. Beirut: Mu’assasa al-Risāla.
- al-Ḥasan, Khalīfa Bābakr. 2015. *Hujjiya al-Qā‘ida al-Fiqhīya fī al-Istidlāl*. Riyadh: Maktaba al-Tawba.
- al-Hudhalī, Muḥammad ibn Mas‘ūd ibn Su‘ūd al-‘Umayrī. 2009. *al-Qawā‘id al-Fiqhīya al-Kullīya al-Khams al-Kubrā wa Ba‘ḍ Taṭbīqātihā ‘alā Mujtama‘inā al-Mu‘āṣir*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.

- Ībīsh, Yūsuf, and Yasushi Kosugi, eds.. 2005. *Turāth al-Fikr al-Siyāsī al-Islāmī*. Beirut: Turāth; Kyoto: 21st Century COE of Integrated Area Studies, Kyoto University.
- Ismā‘īl, Sha‘bān Muḥammad. 2000. *al-Tajdīd fī Uṣūl al-Fiqh: Dirāsa Waṣfiya Naqdīya*. n.p.: Dār al-Ta‘līf.
- . 2015. *Tārīkh al-Tashrī‘ al-Islāmī: Marāḥiluhu wa Maṣādiruhu*. Cairo: Dār al-Salām.
- Jum‘a, ‘Alī. 2009. *al-Madkhal ilā Dirāsa al-Madhāhib al-Fiqhīya*. Cairo: Dār al-Salām.
- . 2015. *Tārīkh Uṣūl al-Fiqh*. Cairo: Dār al-Muqaṭṭam.
- al-Karkhī, ‘Ubayd Allāh ibn al-Ḥusayn. ed. by Aḥmad Muḥammad Bayyūmī al-Rukhkh and Muḥammad Ṣalāh Ḥilmī Sa‘d. 2022. *Risāla al-Imām al-Karkhī fī al-Uṣūl allatī ‘alayhā Madār Furū‘ al-Ḥanaḥīya, wa ma‘ahā Shawāhiduhā li-l-Imām Abī Ḥaḥṣ al-Nasaḥī*. Cairo: Dār al-Salām.
- Khazna, Haytham ‘Abd al-Ḥamīd. 2015. *Taṭawwur al-Fikr al-Uṣūlī al-Ḥanaḥī: Dirāsa Tārīkhīya Taḥlīlīya Taḥbīqīya*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Laḥsāsna, Aḥsan. 2014. *al-Wasīṭ fī Sharḥ al-Qawā‘id al-Fiqhīya al-Kubrā wa mā Yandarīju taḥtīhā min Qawā‘id Fiqhīya Ṣuḡhrā*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Mālik ibn Anas, ed. by ‘Abdullāh ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghummārī. 2000. *Al-Muwaṭṭa‘*, Vaduz: Thesaurus Islamic Foundation.
- al-Qaḥṭānī, Usāma ibn Sa‘īd et al. 2012–2014. *Mawsū‘a al-Ijmā‘ fī al-Fiqh al-Islāmī*, 11 vols. Riyadh: Dār al-Faḍīla; Cairo: Dār al-Hady al-Nabawī.
- al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs, ed. by Aḥmad Muḥammad Shākir. 1940. *al-Risāla*. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- , ed. by Rif‘at Fawzī ‘Abd al-Muṭṭalib. 2001. *al-Umm*. 11 vols. (Vol. 1, *al-Risāla*; English translation: al-Shāfi‘ī 2015). Manṣūra: Dār al-Wafā‘.
- al-Shaybānī, Abū ‘Abdullāh Muḥammad ibn al-Ḥasan. 1990. *al-Jāmi‘ al-Ṣaḡhīr*, ma‘a Sharḥihi *al-Nāfi‘ al-Kabīr* (Abū al-Ḥasanāt ‘Abd al-Ḥayy al-Laknawī). Karachi: Idāra al-Qur’ān.
- al-Ṣubḥī, Amīn ibn ‘Alī ibn Aḥmad. 2017. *al-Qawā‘id al-Fiqhīya wa Taḥbīqātuhā fī al-Masā‘il wa al-Nawāzil al-Ṭibbīya*. Riyadh: Dār al-Ma‘thūr.
- al-‘Uṣaymī, Ḥasan ibn Ḥāmid, ‘Abdullāh ibn ‘Alī al-Shahrānī, and Mājīd ibn Khalīfa al-Sulamī. 1443 [2021–22]. *al-Muṣṭalaḥāt al-Uṣūlīya: Nash‘atuhā wa Tasalsuluhā al-Tārīkhī*. 2 vols. Beirut: Dār Ibn al-Jawzī.
- al-Zufayrī, Maryam Muḥammad Ṣāliḥ. 2012. *Muṣṭalaḥāt al-Madhāhib al-Fiqhīya wa Asrār al-Fiqh al-Marmūz fī al-‘Alām wa al-Kutub wa al-Ārā‘ wa al-Tarjīḥāt*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- al-Zuḥaylī, Muḥammad. 2015. *al-Qawā‘id al-Fiqhīya wa Taḥbīqātuhā fī al-Madhāhib al-Arba‘a*. 5th ed. 2 vols. Damascus: Dār al-Fikr.
- Ali, Kecia. 2011. *Imam Shafi‘i: Scholar and Saint*. Oxford: One World.
- Brown, Jonathan A. C. 2011. *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*. Leiden and Boston: Brill.
- Calder, Norman. 1993. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press.
- Chaumont, Éric. 1997. “al-Shāfi‘ī,” *EI2 (Encyclopedia of Islam, 2nd ed.)*, Leiden: Brill.
- El Shamsy, Ahmed. 2007. “The First Shāfi‘ī: The Traditionalist Legal Thought of Abū Ya‘qūb

- al-Buwayfī (d. 231/846),” *Islamic Law and Society* 14(3), pp.301–341.
- . 2013. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. New York: Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael B. 1993. “Was al-Shafī‘ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?” *International Journal of Middle East Studies* 25(4), pp. 587–605.
- Heinrichs, Wolfhart P. 1978. “Kawā‘id Fikhiyya,” *EI2*, Vol.4. Leiden: Brill.
- . 2002. “Qawā‘id as a Genre of Legal Literature,” in Bernard Weiss, ed. *Studies in Legal Theory*. Leiden, Boston, Köln: Brill, pp.365–384.
- Ikehata, Fukiko and Yasushi Kosugi. 2021. “Ijma‘ in Islamic Law and Islamic Thought: Tradition, Contemporary Relevance, and Prospects,” *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 14, pp. 5–29.
- Kosugi, Yasushi. 2022. “Synergy of Knowledge in the Formation of Islamic Jurisprudence: The Five Categories of Legal Rulings (Ahkam) from ‘Abd al-Jabbar to al-Ghazali,” in Khairudin Aljunied ed. *Knowledge, Tradition and Civilization: Essays in Honour of Professor Osmā Bakar*, Oldham: Beacon Books and Media, 2022, pp. 127–144.
- Lowry, Joseph E. 2007. *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī*. Leiden: Brill.
- al-Maghnīsāwī, Abu’l-Muntahā Ahmad, tr. by Abdur-Rahman Ibn Yusuf. 2007. *Imām Abū Ḥanīfa’s Al-Fiqh Al-Akbar Explained*. Santa Barbara: White Thread Press.
- Melchert, Christopher. 1997. *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th–10th Centuries C.E.* Leiden, New York and Köln: Brill.
- Rabb, Intisar A. 2015. *Doubt in Islamic Law: A History of Legal Maxims, Interpretation, and Islamic Criminal Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2019. “Interpreting Islamic Law through Legal Canons,” in Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan, eds. *Routledge Handbook of Islamic Law*. London and New York: Routledge, pp.221–254.
- Reinhart, A. Kevin. 2002. “‘Like the Difference between Heaven and Earth:’ Ḥanafī and Shāfi‘ī Discussions of Wājib and Farḍ,” in Bernard G. Weiss (ed.), *Studies in Islamic Legal Theory*, Leiden, Boston and Köln: Brill, pp.205–234.
- al-Shāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs. 2015. *The Epistle on Legal Theory: A Translation of al-Shāfi‘ī’s Risālah*, tr. by Joseph E. Lowry. New York and London: New York University Press.
- Spies, O. 1978. “al-Djaṣṣāṣ,” *EI2*, Vol.4.
- Wheeler, Brannon M. 2011. “Abū Yūsuf,” *EI3 (Encyclopaedia of Islam, 3rd ed.)*, Leiden: Brill.
- . 2014. “al-Dabūsī, Abū Zayd,” *EI3*, Leiden: Brill.
- Zakariyah, Luqman. 2015. *Legal Maxims in Islamic Criminal Law: Theory and Applications*. Leiden and Boston: Brill Nijhoff.