

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——

小杉 泰*

Multiple Meanings of Sunna in Islam and its Correlation with Ḥadīth:
Reflections based on the Science of Ḥadīth and Islamic Jurisprudence

KOSUGI Yasushi

It is well-known that Islam is based on the two main sacred texts, namely, the Qur'an and the Prophetic Sunna, or *Kitāb Allāh wa Sunna Rasūl Allāh* (Allah's Book and the Sunna of Messenger of Allah) in Arabic. While the Qur'an is unanimously recognized, the Sunna has various meanings, and varied usages of the term with different connotations under different contexts create ambiguity, especially for non-specialist readers and listeners. This article attempts to clarify the usage of the term by Muslim scholars of different specializations.

After historical articulation and developments of various branches of Islamic knowledge in the first three centuries of Islam, the Sunna was understood mainly as the established practices of the Prophet, and secondly those of the major Companions after him, while the written texts of Ḥadīth became indispensable to prove the authenticity of such Sunna, as the Science of Ḥadīth took a clear shape. The unwritten traditional practice of Sunna in Madina lost its significance, except for what was recorded by Imam Malik of the Madina School of law. This seems to have made Sunna and Ḥadīth synonymous. However, this writer found that only a smaller portion of Ḥadīth literature, probably a quarter or less, contain Sunna, and the rest are about history, biography, private and social life, and characteristics of the Prophet. Calling it Sunna rather than Ḥadīth stems from the necessity to emphasize the normative nature of the texts.

While Islamic Jurisprudence ('Ilm Uṣūl al-Fiqh) uses Sunna as the source of legal interpretation, in the actual books of Islamic law ('Ilm al-Fiqh), Sunna is a category of Islamic rulings (ḥukm fiqhī), namely, what is "recommended" among the Islamic rulings which are the result of legal interpretation. Thus, Sunna is used both at the beginning of the process of legal thinking and at the resultant end of it. The Sunna as a source may bring other rulings, such as "forbidden" (ḥarām) and "obligatory" (wājib), while Sunna as a category of rulings is neither what is forbidden nor obligatory; the usage of the same term at both ends differs greatly.

When we deal with Islam, therefore, we have to keep in our minds these two sets of different usages of Sunna: Interchangeable usage of Sunna and Ḥadīth, and a totally different terminology in material related to Islamic law. Both may bring confusion if not treated with this finding in mind.

課題の所在

イスラームにおいて、聖典であるクルアーンとならんで、「スンナ」(sunna, 預言者慣行)が重きをなしていること、イスラーム法学において両者がもっとも重要な典拠であり、それに基づく法解釈がおこなわれることは、今日の日本でも広く知られるようになっている。アラビア語では「神

* 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

の書と神の使徒〔ムハンマド〕のスンナ」(Kitāb Allāh wa Sunna Rasūl Allāh) という表現がしばしば用いられる。和訳では、「クルアーンと預言者のスンナ」ないしは「クルアーンと預言者慣行」となる。

その一方で、典拠としてのクルアーンが何を指すかは合意されているものの、「スンナ」が何を指すかは、著者や発話者によって、あるいは文脈によって異なる。「スンナ」と言えば「預言者慣行」のことに合意されているように見えて、実態は多義的である。クルアーンとスンナを並列させる表現では、スンナはクルアーンに次ぐ典拠、すなわち法源を意味している。しかし、イスラーム法の法規定として「スンナ」が言われる時は、「預言者慣行」すなわち「預言者ムハンマドが常に模範としておこなった行為」という法規定上のカテゴリーを指す。つまり、一方は法源・典拠としてのスンナであり、他方は典拠に基づいて法解釈がなされた結果としての法規定のカテゴリーを指している¹⁾。

さらに、典拠としてのスンナは、実際にはそのスンナを記録したテキストとしての「ハディース」(ḥadīth)を指す場合が多い。そうであれば、スンナは「預言者慣行」であり、「預言者言行録」としてのハディースはその慣行の記録として、表裏一体のものとして扱ってよいことになる。しかし、ハディース集には、ムハンマド以外の言行、特に教友(ムハンマドの直弟子たち)の言行も含まれている。

実際に、イスラームにおける2大典拠を日本語でもっとも早くに正面から論じた牧野信也の著書は『イスラームの原点 〈コーラン〉と〈ハディース〉』[牧野 1996]と題しており、「スンナ」と言っていない。つまり、「神の言葉としての第一次聖典コーラン〔クルアーン〕と、それに次ぐ、預言者の言葉と行いの記録としての第二次聖典ハディース」[牧野 1996: 188]が対象となっている。牧野は次のように述べている——「イスラームにおいては異教時代の部族的慣行としての祖先伝来のスンナではなく、預言者のスンナという全く新しい慣行がうち立てられることになった。そして、イスラーム共同体における各信徒は、今やスンナとしての預言者の言葉と行いを、生活のすべての領域において自分自身のための模範とすべきであり、この目的に沿って預言者の言行に関する情報を募集することにあらん限りの努力が傾注された」[牧野 1996: 191]。その努力の結果がハディースの集成である。牧野のことは、スンナの記録がハディースであるという同義説に基づき、両者の形成を非常に簡潔に表現している。

竹下政孝は「スンナとハディース——預言者の言行」の冒頭の節において、スンナについて、「神がムハンマドを通じて人類に課したシャリーアは、国の法律のように書かれたものではない。それはコーランとスンナから導き出されねばならない。そして、後世の人にとって、スンナを知る唯一の方法がハディース(伝承)だったのである」[竹下 2003: 42]と言明したあと、残りの紙幅をすべてハディースの解説に費やしている。これも、スンナ=ハディース説を採用している。

ここに2例を紹介したスンナとハディースを同義に扱う場合の「スンナ」とは、クルアーンに次ぐ「典拠」としてのスンナを指しており、そのスンナの内容を示すテキストはハディースであるという同義説である。もう一つ、非常に頻繁に用いられるスンナの語は、イスラーム法学における法規定の5範疇の中のスンナ、すなわち「推奨行為」としてのスンナである[小杉 2019: 180-181]。

1) 法学の分野による区分を用いるならば、法源は法源学(‘Ilm Uṣūl al-Fiqh)に属し、法規定は法学(‘Ilm al-Fiqh)に属する。法源学は、法解釈の基礎となる法源(aṣl)から典拠(daṭīl)を取り出し、そこからどのような手続きで法規定を導出するかという理論的・演繹的な分野であり、法学は導出された法規定の総体を対象として、その法規定の知識およびその具体的な適用にかかわる分野である。法源としてのスンナが何かは法源学者の領域であり、法規定としてのスンナは主として法学者に関わる。

預言者ムハンマドが恒常的に起こった(つまり慣行として起こった)行為は、信徒にとって「模範」であり、それに従うべき、というのが法規定の範疇としての「スンナ」が「推奨行為」となっている理由である。どの行為がスンナにあたるかの判定は、スンナの記録であるハディースを典拠として法学者によってなされる。そこだけを見れば、典拠としてのスンナと法規定としてのスンナの間には整合的な関係があるように見える。

しかし、ハディースに記録されたムハンマドの指示を典拠とする「禁止行為」も存在する。たとえば、「ミクダーム・イブン・マアディーカリブは、アッラーの使徒が次のように語ったと伝えている——私はクルアーンをもたらし、それといっしょに同様のもの〔預言者による指示・慣行〕をもたらししました。しかるに、〔やがて〕飽食した男性が寝椅子に座って、『あなたたちの義務はこのクルアーン〔だけ〕。その中にハラール〔合法〕とあるものはハラールとしなさい。その中にハラーム〔禁止〕とあるものはハラームとしなさい』と言うでしょう。しかし、〔クルアーンで決められていなくとも〕家畜のロバの肉はあなたたちにとって合法ではなく、牙を持つ禽獣も合法ではありません。〔後略〕(アブー・ダーウード)」〔小杉2019: 390–391〕。

このハディースでは、ムハンマドの指示によって、家畜のロバの肉を食べることがクルアーンで禁じられた肉と同様に禁じられた行為であること、それがスンナによることが明言されている。ここから、ハディースを典拠とする禁止行為が生じている。

禁止行為である以上、これは明らかに推奨行為としてのスンナには相当しない。したがって、「スンナに基づく禁止行為」という事例が存在することになる。この場合のスンナは典拠を指しており、法解釈の帰結としてのスンナ(推奨行為)の意味ではないが、スンナを「推奨行為」の意味に理解すれば混乱が生じることは必至である。

さらに、ハディースには、典拠としてのスンナとして機能しないもの、つまり、ムハンマドをめぐる歴史的な描写にすぎず、法規定に帰結するような慣行が記されていないものも多数ある。そうになると、いよいよハディースとスンナを同義に扱ってよいのかという問題が生じる。

本論では、以上のようなスンナの多義性を概観し、イスラーム諸学における専門用語としての「スンナ」の意味と用法を整理した上で、スンナとハディースの関係を明らかにし、さらに、イスラーム法源学・法学の観点からのスンナの用法と位置づけを明らかにすることをめざす。

なお、本論には歴史的な言及も多く含まれているが、目的は現代においてもイスラーム世界で大きな影響力を持っている「スンナ」「ハディース」をきちんと位置づけて理解を深めることにあり、歴史過程そのものを再構成することを主眼としているわけではない。

1. 「スンナ」の語義と歴史的な用法

スンナ(sunna, 複数形 sunan)は、日本語に訳するならば、おおむね「慣行」「慣例」「習慣」に相当する。『専門用語としてのスンナとその意味の歴史』において、著者のファラジュは42頁にわたって語源論的な語義を考究している〔Faraj 2012: 31–73〕。そこでは17の語義があがっており、「顔」「形」を指す表現や、マディーナの特定の種類のナツメヤシの呼び名というような例外的な用法もあることがわかるが、主たる語義としては「道」「やり方」「慣行」「先例」が重要である。

語根²⁾は s-n-n で、動詞の原型(第I型)は sanna「～を慣行にした」「～という慣行を打ち立てた」

2) アラビア語の語彙は、子音3つから成る3語根からの派生語がほとんどである。4語根・5語根は数が少なく、稀に語根から派生しない語彙がある。アラビア語文献特有の語源論は、3語根に内包される原義から論じるのが通例となっている。

を意味する。動詞の含意としては、何か新しいことをおこなって、それが慣例になることも示唆されている。つまり慣行そのものは伝統性を示すが、出発点では新奇性を持つ可能性が高いのである（すでに慣例化していることを慣行にすることはできないゆえに）。この動詞の後に名詞としてのスンナを目的語に用いて、*sanna sunnatan*（あえて直訳すれば「あるスンナを慣行とした」）、すなわち「スンナを打ち立てた」＝「～を慣行にした」という表現も用いられていた。

ムハンマド時代の同時代史料としてのクルアーンには、スンナ (*sunna-tun*) という名詞が 14 回、その複数形スナン (*sunan*) で 2 回、登場する [Badawi and Abdel Haleem 2010: 459–460]。先人たちの慣習や暮らしぶりを意味する事例として、「彼ら〔諸預言者を否定する者たち〕は、いにしへの人びとの先例 [*sunna al-awwalīn*] があったのに、それ〔啓示〕を信じない」(ヒジュル章 13 節)、「あなたたち以前にも、いろいろな先例 [*sunan*] があった。それゆえ、地上を旅して、〔真理を〕信じない者たちの最期がどのようなであったか見なさい」(イムラーン家章 137 節) などがある。もう一つは、「神の慣行 (*sunna Allāh*)」という用例である——「預言者にはアッラーが〔義務として〕課したことを妨げるものはなにもない。〔それは〕あなたたち以前に過ぎ去った者たちに対しても、アッラーの慣行 [*sunna Allāh*] [であった]。アッラーの命令は、〔すべてが〕定められた定めである」(部族連合章 38 節)、「〔それは〕過ぎ去った者たちに対するアッラーの慣行〔である〕。あなたは、アッラーの慣行には一切の差替えがないことを見いだすであろう」(同 62 節)。

「神の慣行」の概念は、後に「創造における摂理 (= 自然の法則)」や因果律(ないしは、逆に因果律を否定する概念としての神の創造における慣例³⁾)などに解釈が拡張されるが、啓示当時は一般的な「慣行」「慣例」の語彙の範囲で受け止められていたことであろう。クルアーンでの用法は、スンナの語義に新しい内容を盛り込んだというよりも、身近な偶像神のみを信じていた人びとに対して、唯一神が創造における慣例を有していることを新しい概念として示すものであった。

Voort [2015] は、イスラーム初期の 3 世代の歴史書を用いて、スンナの概念がどのように使われていたかを検証している。まず、いわゆる「預言者伝」のジャンルに属するマザービー文学(戦記物)・スィーラ(預言者伝)から、マアマル・イブン・ラーシド(ヒジュラ暦 153/ 西暦 770 年没)『戦役の書』、ユヌス・イブン・ブカイル(199/815 年没)『伝記』、ワーキディー(207/823 年没)『戦役の書』、イブン・ヒシャーム(218/833 年没)『預言者伝』、イブン・サアド(230/845 年没)『大伝記集』、そして歴史書の中からヤアクービー(284/897 年没)『歴史』、タバリー(310/923 年没)『歴史』を実例収集の分母として、スンナとその複数形スナン、および動詞のサンナの用例を集めている [Voort 2015: 20–25]。その分布を示した表 1 を見ると、スンナという語彙自体がイブン・ヒシャーム以前にはかなり少ないことがわかる。預言者ムハンマドのスンナとしての用例は最初のマアマルを除いて、どれにも登場するが、意外にもイスラーム以前のスンナの用例はマアマル、ユヌス、ワーキディーには登場しない。さらに、イブン・ヒシャーム以降には、正統カリフたちのスンナへの言及が急速に増えていることも目を引く。

その分析を通して、スンナがどのような慣行を指すかを見ると、神、イスラーム以前の個人、ムスリム以外の集団、預言者ムハンマド、教友、ムスリムの一部、巡礼での儀礼、不特定のスンナなど、多様な使われ方をしていた。とはいえ、全体の 85% は預言者のスンナへの言及であり、その半分は「神の書とその使徒のスンナ」という対語としての用法であった [Voort 2015: 33–34]。これ

3) 何かの現象が因果律に支配されているように思われるのは、神が創造においてそのような慣行を持っているにすぎないからで、因果律に反する奇跡をおこすことも神は自由におこなうという立場からは、因果律と「神の慣行」は対立する。しかし、奇跡を例外として、神の慣行が天の摂理として自然界を支配しているとも考えられる。したがって、「神の慣行」は両義的に解釈される。

【表1】本文中に「スンナ」の語がイスラーム以前、預言者時代、正統カリフ時代に関して使われている回数

	イスラーム以前				預言者時代				正統カリフ時代			
	スンナ	スナン	サンナ	小計	スンナ	スナン	サンナ	小計	スンナ	スナン	サンナ	小計
マアマル	—	—	—	—	—	—	1	1	3	—	—	3
ユーヌス	—	—	—	—	3	2	—	5	—	—	—	—
ワーキディー	—	—	—	—	3	6	1	9	—	—	—	—
イブン・ヒシャーム	1	1	1	3	10	3	1	14	1	—	—	1
イブン・サアド	—	—	2	2	11	2	2	15	3	4	3	10
ヤアクービー	1	—	2	3	4	3	2	9	13	2	1	16
タバリー	—	—	3	3	11	1	—	12	60	5	9	74
計	2	1	8	11	41	17	7	65	80	11	13	104

出所——[Voort 2015: 22] を筆者が和訳

らはいずれも歴史的な史料であり、当時の一般的な用法を明確に示していると考えられる。

「スンナ」という概念が、預言者ムハンマドと結びつけられるようになった理由や、スンナを後継者の正統カリフたちに拡張した背景因の最大のものは、ムハンマドが世を去った後、次第に時がたったことであろう。彼の存命中は、イスラームの教えに従うことはムハンマドに従うことにほかならなかった。何であれ彼に尋ねれば、「クルアーンの啓示」という形か彼自身の指示として方針が示された。イスラーム以前からの社会的慣行もあったが、それもムハンマドが是非をはっきりさせることで、継続または廃止が決められた。しかるに、ムハンマド没後のイスラーム共同体は、何か不明なことがあっても彼に直接聞くことなしに、生前の彼がどのような指示を与えていたか、何が物事の基準であったかを生き残っている成員の間で理解する必要が生じた。預言者時代には何かにつけ「預言者自身の采配を仰ぐ」のがイスラームであったとすれば、「彼の残した先例や指示に従う」のが彼の没後の道となる。それは筆者の表現では「預言者なきイスラーム」であり、第一代正統カリフとなったアブー・バクルがそのような時代をどのように生きるかの路線を確立した[小杉2011: 157–167]。「彼の残した先例や指示に従う」ことを、後の表現で言えば「スンナに従う」ということになる。生きているムハンマド個人の指導権の代わりに、今や彼の遺した模範・言行・指示の総体を指す「スンナ」という概念がとってかわったのであった。

さらに、その概念に基づいて、後継者の正統カリフなどが新しく決定したことも、後の世代からは彼らが確立した「スンナ」として捉えられることになった。それは、どのように成立したのであろうか。そこには、誰がどのような形で、ムハンマドやその高弟たちのスンナを継承したのかという問題がある。

それを示すもっとも古い史料の1つは、最初期の「ハディース集」である『ムワッタア』(*al-Muwattaʿa*)⁴⁾と思われる。このハディース集は、マディーナのハディース学者・法学者であったマーリク・イブン・アナス(93/711～179/795年)⁴⁾によって編纂された。そこには、預言者ムハン

4) マーリクの生年は史料によって異なる。ここでは、『ムワッタア』の最新の学術的な英訳者の説[Fadel and Monette 2019: 7]に準拠する。

マドの言行、教友たちの言行、マーリクに先行する学者たちの見解、マーリク自身の見解などが記されている⁵⁾。「ムワッタア」とは「踏み固められた道」を意味するが、道を踏み固めたのは先達たち、すなわち、預言者ムハンマドとその直弟子、そのまた弟子、さらにその弟子たちである。言いかえると、マーリクはそれらの先達たちのスンナによって踏み固められ、後続者たちがその上を歩むことができるようになった道を記したのである。

マーリクの書は、のちにスンナ派が明確に形成される⁶⁾と、スンナ派が信奉するハディース集の中で権威をもつものの1つに数えられるようになった。権威のあるハディース集、つまりハディース集の中の「正典」は、通常「六書」と呼ばれる組み合わせ(後述する2大『真正集』と4つの『スンナ集』)と、それに3つ加えた「九書」があり、『ムワッタア』は九書の1つとなっている。

マーリクが生まれた頃は、ごくわずかながらムハンマドから教えを受けた教友たちが生きており、彼の時代には、第2世代・第3世代の学者が活躍していた。彼は当時のマディーナ社会では、預言者時代からスンナを引き継いで実践されていると見なした。

それは、他のハディース集には見られない、次のような表現によく示されている——「ヤフヤー〔マーリクの弟子、234/848年没〕は、マーリクが彼らの学者たちの一人ならずともが次のように述べるのを聞いたと伝えている——断食明けの祭においても犠牲祭においても、アッラーの使徒〔ムハンマド〕の時代から今日まで、〔礼拝の〕呼びかけも〔礼拝開始を知らせる〕イカーマもなされることはない。マーリクは「これは、我々のもとでは、全く異論がないスンナである」と述べている〔Mālik 2000: 59–60〕。つまり、毎日5回の礼拝につきものである呼びかけやイカーマが、祭りの礼拝では唱えられることがないのがマディーナ社会での合意された伝統であり、それはムハンマド時代から伝わるスンナということである。

『ムワッタア』を詳細に分析した Wymann-Landgraf によれば、マーリクには固有の用語と表現があり、それは一貫した記述がなされている〔Wymann-Landgraf 2013: 273–288〕。スンナに関連した表現として、上述の「我々のもとでは、全く異論がないスンナである」(al-sunna allatī lā ikhtilāf fihā ‘indanā) のほかに、「〔当該の〕スンナは長く実践されてきた」(maḍat al-sunna)、「〔当該の〕スンナは長く実践され、我々のもとでは全く異論がない」(maḍat al-sunna allatī lā ikhtilāf fihā ‘indanā)、「ムスリムたちのスンナであり、全く異論がない」(sunna al-muslimīn allatī lā ikhtilāf fihā)、「我々のもとでのスンナであり、私は我々の学者たちがそれに従っているのを知っている」(al-sunna ‘indanā allatī adraktu ‘alayhi al-nās ‘indanā)⁷⁾ などがある〔Wymann-Landgraf 2013: 293–328〕。

マーリクの法学を継承したアンダルス出身の法学者ラーイー(853/1449–50年没)を研究した Dutton は、『ムワッタア』について「預言者と彼の教友たちによって、クルアーンの啓示時代〔ムハンマド時代〕にマディーナに確立されたイスラームは、十分に実効的な社会的パターンとして続く世代によって継承・伝承され、最終的にヒジュラ暦2世紀中葉にマディーナの学者マーリクによって『ムワッタア』に記録された」と要約している〔Dutton 2007: 1〕。

ここで重要なことは、マーリクが当時のマディーナ社会における「実践的なスンナ」を記録したことである。『ムワッタア』は、最初期のハディース集と言われるものの、内容を見ると、上述

5) それゆえに『ムワッタア』は法学の書であったとする立場もある。実際には両方の面を持っており、本稿ではハディース集としての側面に着目して検討を進める。

6) スンナ派(スンナとジャマアの民)の形成については、〔小杉 2011: 296–356, 379–413〕参照。

7) マーリクの語法では「人びと(al-nās)」と言及しているのは、一般信徒のことではなく、マディーナで尊敬されている学者たちのこと。

したように預言者言行のほかに、教友や初期の学者たちの見解をたくさん収録している。後のハディース集が預言者ハディースを主として収録し、教友や初期の学者、ハディース学者などの見解は補足的かつ限定的に収めているのとは、きわだった違いをなしている。

総じて言えば、一般的な「先例」「慣例」を意味する「スンナ」の語は、次第に主として預言者ムハンマドの慣行を指す語として使われるようになり、補足的に初期イスラームにおいて重きをなした人びと(教友など)の慣行を指すようになったと言える⁸⁾。『ムワッタア』の時点では、スンナにはハディースとして記録された預言者慣行もマディーナ社会が実践的に伝承した行為規範も含まれていた。

次に、スンナをいったん離れ、スンナの記録であるはずのハディース集編纂の過程を見てみよう。それは、ハディースの「文字による記録化(tadwīn)」[Fawzi 2002]の過程を検討することにもなる。

2. 学的領域としての「ハディース」の形成とスンナとの相関性

ハディース(hadīth)の語根 ḥ-d-th は、「新しい」「新規な」「最近の」「出来事」「知らせ」「語り」「物語」「話題」「言説」「訓戒」などと結びついており、名詞としての「ハディース」も「語り」「話題」「会話」などを指す一般語である。無限定に「ハディース」と言えば、現代語でも「語り」「会話」「言説」を意味する。「預言者〔に由来する〕ハディース(hadīth nabawī、複数形=aḥādīth nabawīya)」と修飾語を付せば、イスラーム学でいうところのハディースに相当する。

再びムハンマド時代の同時代史料としてのクルアーンを見れば、そこには、ハディースは一般的な語義で使われている。「イブラーヒーム〔アブラハム〕の賓客の物語(hadīth ḡayf Ibrāhīm)」(撒き散らす風章24節)、「預言者が妻の誰かに密かに話をした(asarra...ḡadīthan)時」(禁止章3節)、「〔古代エジプト王の〕軍勢の物語(hadīth al-junūd)は、あなたに達したであろうか」(星座章17節)のような一般的な用法のほか、クルアーンのことばを「もっとも良き語り(aḡsan al-ḡadīth)」(集団章23節)、「それ〔クルアーン〕と同じような語り(ḡadīthin mithlihi)」(山章34節)と述べている[Badawi and Abdel Haleem 2010: 194]。預言者ハディースを意味する用法は登場しない。

ちなみに、ムハンマドのことばに規範性があることを示す章句としては、「おお、信仰する人びとよ、アッラーに従い、使徒〔ムハンマド〕に従いなさい」(ムハンマド章33節)、「使徒〔ムハンマド〕がもたらすものは、それを取りなさい。彼が禁じたものは、それを避けなさい」(集合章7節)などがある([Zarabozo 2000: 257–272]は、50の章句を挙げている)。

ムハンマドは初期において、信徒たちにクルアーンの暗誦と伝承に集中するよう指示し、自分自身のことばを伝え合うことを抑制したと考えられる。ハディースが語られるようになったのは、クルアーンが確立し、両者が混じったりクルアーンが軽視されたりする恐れがなくなってからで、没後はハディースを語り合うことが盛んになった。最初の語り手は、当然ながら、ムハンマドと実際に接した人びとである。

彼らを指す「教友」(ṣaḡāba, 単数形 ṣaḡābī)の語は、生前のムハンマドを見たか、そのことばを直接聞いたことがあるムスリムを指すが、この一般的定義では、彼がいわゆる「別離の巡礼」(10/632年)をおこなった時のラフマ山(マッカ郊外、アラファの野に位置する)の山上で「別離の

8) シーア派(12イマーム派/ジャアファル法学派)のハディース集は、スンナ派のハディース集編纂より1世紀ほど遅れて、「四書」が成立した。両者の最大の違いは、シーア派がイマームたちの言行をもハディースに含めていることである。スンナ派の場合は、教友の言行や先例はたとえハディース集に収録されていても、後の法源学では「教友の見解」というカテゴリーで2次的な法源となった。本論では、シーア派のハディースについては、本注での言及にとどめる。

説教」を聞く機会のあった 10 万人以上のムスリムが含まれる。その一方で、ハディースを伝えた教友を数えるならば、たった 1 つだけ伝えている教友までも含めても、最大で 1,300 人程度にすぎない。膨大なハディース集と認められているイブン・ハンバルの『ムスナド』ですら、収録されている教友の伝承者は約 700 人である [Ṣiddīqī 1993: 15–18]。正統カリフ時代に生じたイスラームの「大征服」を機会に、彼らは新しい版図の各地に拡散した。

イスラームとは「クルアーンとムハンマドに従う」ことであるから、新しい世代のムスリムや新版図で入信した新参者にとって、ムハンマドから直接ことばを聞き、それを伝えることのできる先達の存在は重要であった。ムハンマドの規範としてのハディース（ないしはスンナ）の重みが増し、彼らは各地でムハンマドについて語った（ハディースの伝承者と彼らの活動地から、それが推測できる）。とはいえ、彼らも年老い、場合によっては「記憶違い」「勘違い」が生じだし、ムハンマドのことばはクルアーンのように一字一句が決まっているわけではないため、かつて同じ席でムハンマドのことばを聞いた人の間でも伝承者によっては表現が微妙に違うことも起きた（特にムスリム『真正集』には、明らかに同一の伝承でありながら細かな語彙に異同が見られるハディース群がまとめて収録されており、そこから異なる伝承経路を通じて違いが生じた様子がわかる）。

これに加えて、意図的な偽造も生じた。ハディースの持つ権威を自分たちの宗教的・政治的な目的のために利用して、都合のよいことばを捏造する者も出現したのである。ここから、「偽造ハディース」問題が生じた [Kamali 2005: 66–79]。ヒジュラ暦 2 世紀半ば（西暦 8 世紀）には、ハディースの数があやしげなものも含めて増大し、ハディース検証の先駆者の 1 人であるシュウバ・ハッジャージュ（160/776–7 年没）は、彼が調べたハディースの 3 分の 2 は虚偽であると苦情を述べたと伝えられている [Pavlovitch 2018]。

ハディースの学問的な伝承やその吟味をする学者集団が登場したのは、そのような社会的現実に対抗するためであったと考えられる。ムハンマドの存命中、あるいは没後すぐの時代において、ムハンマドのことばや事績を伝える主たる方法が口承伝承であったことは、疑いを入れないが、偽造ハディースやあやふやな伝承に対抗するために、学者たちが補助手段としての筆記をかなり早くから用いていたことが、最近の研究では明らかになっている。

欧米の研究について言えば、かつてはヒジュラ暦 3 世紀（西暦 9 世紀）に主要なハディース集が成立し始めるまで史料上の空白があったため（実際には、あると思われていたため）、有名なジョセフ・シャハトによってハディースが後代の創作であるとの説が出され [Schacht 1950; 小杉 1985: 114–115]、一世を風靡したこともある。しかし、ハディースをすべて偽造とするような研究観点では、研究対象がきわめて限定され、さらに先細るという発展性のない結果に帰結する。それでは初期イスラームの歴史的研究も不可能になるため、ヒジュラ暦 3 世紀以前の史料を探索する研究も生まれ、大きな成果を生んできた ([Motzki 1991; Motzki et al. 2013] 参照)。

ハディース学者たちは、法学や啓典解釈学（タフスィール）と並ぶイスラーム学の分野として「ハディース学」（‘Ilm al-Ḥadīth）を成立させた。おおまかに言えば、ハディース学は下位分野として、伝承経路の検証やそのための史料的数据の収集やハディースの信憑性の診断や判別の分野（アラビア語ではディラーヤ *dirāya* と呼ぶ）と、個別ハディースの内容と解釈（法学的な典拠としての解釈を含む）の分野（アラビア語ではリワーヤ *riwāya*）に細分される [Bakkār 2012: 17–26]。ハディース学者たちはこれらの知識を動員して、各地に流布するハディース（偽造ハディースを含む）を収集し、それらを信憑性のランクに応じて区分し、信憑性の高いものを選び分ける作業が進められた。3 世紀に及ぶ選り分け作業の結果は、ハディース集の編纂に帰結した。

この過程で、ハディースの意味が大きく変化したと筆者は考えている。ハディースはもともと、ムハンマドの言行、その聞き手または目撃者、その機会という3つの要素が合わさって1つのハディースが成立する。それが伝承者によって語られるため、1つ1つの語りがハディースというものであって、初めから語りを束ねた群としてのハディースがあったわけではない。ところが、次第にハディースが集められて編纂されるようになり、「ハディース集」という塊としてのハディース群が登場すると、「ハディース」は、個別の「語り」単位におけるハディースのみならず、ハディース集を指すようになった。次に、いくつもあるハディース集が権威付けによって識別されるようになると、個別の語りが伝承者によって識別されるのではなく、どのハディース集に収録されているかによって識別されるようになった。

言いかえると、ハディース集編纂の営為が進行する過程は、数限りなくある個別のハディースが信憑性の吟味を経て、特定のハディース集に収束していく過程であった。

この過程で、さまざまな形態のハディース集が編纂された。その形態ないしは編纂形式の変化は、ハディースの位置づけの変容をも反映するものとなった。その諸段階は、おおむね次のようになる [Ṣiddiqī 1993: 9–12]。

(1) サヒーファ (ṣaḥīfa) ——「帳面」の意味で、パピルス紙や獣皮紙を用いた「メモ帳」のようなものと考えられる。教友の一部が備忘録として作り、子や弟子に遺した。ハディース伝承者としてもっとも有名な教友であるアブー・フライラは、晩年にいくつもの箱に詰めたサヒーファを持っていたという。彼のサヒーファは、息子のアブドゥッラフマーン、次いでその子のアラーに遺されたと伝えられる [Brown 2018: 20–21]。それらのほとんどは現存しないが、教友の次の世代に属するハンマーム・イブン・ムナッビフ (130/747 年頃没) の『サヒーファ』が伝わっており、アブー・フライラから伝えられた預言者の 138 のハディースが収録されている [Hamidullah 2003]。アブドゥッラー・イブン・アムルの『サヒーファ』は 1,000 ものハディースを収録していたとされ、写本は現存しないものの、そのハディースはほぼすべてがイブン・ハンバルの『ムスナド』に継承されている [Kamali 2005: 25]。

(2) ジュズウ (juz', 複数形 ajzā') ——「部分」を意味し、教友やその次の世代の伝承者の中の特定の 1 人が伝えたハディースを集めたもの。場合によっては、特定の主題について書き記したものを指すこともある。

(3) リサーラ (risāla) ——特定の主題についての「冊子」の意。キターブ (kitāb, 書) と呼ばれることもある。

(4) ムサンナフ (muṣannaf) ——「配列されたもの」の意で、ハディースが主題別に収録されていた。現存するもっとも古いムサンナフ形式のハディース集は、前出の『ムワッタア』である。すでに述べたように、『ムワッタア』は後のハディース集とは違って預言者以外の教友や法学者のことを収録しており、主題別に伝承を並べて法解釈に役立てることが目的であったことがわかる。1720 のハディースのうち、預言者ハディースは 527 と、3 分の 1 以下にすぎない [Brown 2018: 26]。現存する他のムサンナフは、アブドゥッラッザーク・サヌアーニー (211/826 年没) の『ムサンナフ』 [Motzki 1991] とイブン・アビー・シャイバ (235/849 年没) の『ムサンナフ』である。主として預言者ハディースを編纂するという後代の基準から見ると、ムサンナフ形式はハディース集ではないとさえ言える [Brown 2018: 27–28]。本格的なハディース集の編纂は、次の段階に入ってからである。

(5) ムウジャム (mu‘jam) ——「事典」を意味する。アルファベット順の配列という意味で、この語はヤークート (574-5/1179 ~ 626/1229 年) の『諸国地名事典』(*Mu‘jam al-Buldān*) などと同じ用法で使われている。ハディースを編纂者が受け取った伝承者毎に配列したもの。数はそれほど多くない。

(6) ムスナド (musnad) ——「支えられたもの」の意。伝承経路を「イスナード」(isnād)、すなわち「支え」「根拠」[森山 2012: 392] と呼ぶが、このイスナードの順に(つまり伝承者の名前順に)ハディースを編纂したのがムスナド形式である。前項のムアジャムとの違いは、ムスナドでは預言者ムハンマドの言行を見聞した教友毎に配列している点にある。ムスナド方式の隆盛の背景には、伝承者批判を中心にハディースの信憑性を厳密に検証するハディース学的发展と、それを専門とする学者集団としてのハディース学者の成立がある⁹⁾。現存する最初期の『ムスナド』はアブー・ダーウード・タヤーリシー (204/818 年没) の編纂したもので、もっとも著名な『ムスナド』は、ハンバル法学派の名祖として知られるイブン・ハンバル (164/780 ~ 241/855 年) の編纂したものである [Brown 2018: 31-32]。後者の『ムスナド』は 7 万 5 千という膨大な数のハディースを収録している。本人も法学者であったイブン・ハンバルがこのハディース集を法学の典拠として編んだことは疑いを入れないが、ハディース学者ではない法学者がこれを使いこなせるかと言えば、すべてのハディースが主題別ではなく、様々な主題が入り交じった伝承者順に並べられている以上、ことはそう簡単ではない。

ちなみに、イブン・ハンバルの『ムスナド』は、後にハディース集の中で「九書」の 1 つに数えられ、非常に大きな権威を持つようになった。しかし、ハディースの専門家でなければ、研究者といえども容易に用いることができない規模と構成のもので、それが可能となったのは 21 世紀に入ってからデジタル・データベース化されてからである [小杉 2014: 418]。

なお以上の叙述の中で、後にスンナ派の「4 大法学派」として確立される法学派のうち、時系列的に 2 番目のマリーク学派と 4 番目のハンバル学派の名祖は、それぞれ『ムワッタア』と『ムスナド』の編纂者として名があがった。残る 2 学派の名祖は、アブー・ハニーフア (80/699 ~ 150/767 年)、シャーフイー (150/767 ~ 204/820 年) である。この 2 人はハディース集の段階としてはムスナド形式の時期に属し、それぞれ『アブー・ハニーフアのムスナド』¹⁰⁾、『シャーフイーのムスナド』¹¹⁾ を遺している。シャーフイーが果たしたスンナとハディースに関する役割は、後述する。

(7) スナン (sunan) ——スンナの複数形で、「スンナ集」を意味する。この段階に入ると、主題別にハディースを配列するスナン形式が登場した。法学的な解釈をおこなう際の使いやすさという点では、ムサンナフ形式の長所に回帰したと言える。さらに、スナン形式のハディース集を編纂する学者の中から、信憑性をもっとも高い「真正」のハディースだけを選びすぐる者が登場した。ジョナサン・ブラウンは、これを「サヒーフ・スナン形成運動」(Ṣaḥīḥ and Sunan Movement) という思潮としてとらえ、その結果としてハディース集の正典化 (canonization) が成立したと論じている [Brown 2011; 2018: 32-35]。しかし、プハーリーとムスリムの『真正集』が正典と認められるに至ったのは、両者の存命中ではない。それは、続く時代のハディース学者の努力があつてのこととなる。

9) ただし、法学者にはすでに裁判官などの職が提供されていたのに対して、ハディース学者は生業としての職業ではない。ハディース学が政治的・宗教的な中立性を要することもあって、ハディース学者は権力と距離を置くことが多かった。

10) 『アブー・ハニーフアのムスナド』は、実際には弟子筋のアブドゥッラー・ハリーシー (340/951-2 年没) が編纂した。同『ムスナド』のハシャン・アンマル博士の校訂本 (2011 年、未刊行) と同博士のご教示による。

11) 『シャーフイーのムスナド』は、シャーフイーの大作である『ウンム』と『論考』の中からハディースを取り出して、弟子のアブー・アッパース・アサンム (346/957 年没) が編纂した [Ali 2011: 56]。

スナン形式の中で、主要な主題分野を「集めるもの」ものとして、ジャーミウ (Jāmi‘) の用語があり、ブハーリー『真正集』とティルミズィー『スナナ集』が「ジャーミウ」と呼ばれている(表2参照)。ブハーリーと並ぶムスリム『真正集』は「ジャーミウ」とされていないが、一見するときわめて多岐の分野を包摂しつつも、一部の主要な主題群が含まれていないからである [Šiddiqī 1996: 17]。

正典の「六書」として後に認められることになるスナン形式のハディース集を瞥見しておこう。表2のリストは編纂者の活躍した時期の順に並べたものである。末尾に付した番号は、「六書」(al-Kutub al-sitta/ al-Šihāh al-sitta)の中で認められている「序列」の順を示している。すでに確立されていた「五書」の概念に、ムハンマド・イブン・ターヒル・マクディスィー(507/1113年没)がイブン・マージャを加えて「六書」としたものが普及した [al-Maqdisī 1984]) ので、「六書」自体の成立から約100年で認知が広がったことになる。

(8) イルザーム (ilzām) / ムスタドラク (mustadrak) —— イルザームは「不可欠なもの」、ムスタドラクは「補足するもの」「補正するもの」の意で、両『真正集』のどちらか、あるいは両方などを対象に、『真正集』の条件に合致するものの、そこには含まれていないハディースを収録するものを指す。ハーキム・ナイサーブリー(321/933～405/1014年)の『両「真正集」補遺集』がもっとも有名である。

このようなハディース集を編纂することは、単に『真正集』にハディースを付加する目的ではなく、『真正集』の価値を広く認めさせる効果を持った。その意味では、ハーキムの活躍と彼のハディース集の形式は、「サヒーフ・スナン形成運動」がブハーリーやムスリムによって完成されたハディース集をウンマ(イスラーム共同体)全体に「正典」として認めさせる最終段階に入った

【表2】ハディースの「六書」

編纂者名(時系列)	ハディース集	序列
ムハンマド・イブン・イスマーイー ル・ブハーリー (810～870)	ブハーリー『真正集』——正式の題名は『アッラーの使徒〔ムハンマド〕の諸事、彼のスナナ、彼の戦役についての厳選された真正で伝承経路が確実な〔ハディースの〕集成』	【1】
ムスリム・イブン・ハッジャージュ (817 or 21～875)	ムスリム『真正集』——正式題名は『アッラーの使徒〔ムハンマド〕に至る公正者から公正者への伝承に基づく厳選された真正なハディース集〔ムスナド〕』	【2】(マグリブ地方では、これを【1】とする。)
アブー・ダーウード・スィジスター ニー (817～889)	アブー・ダーウード『スナナ集』	【3】
ムハンマド・イブン・ヤズィード・ イブン・マージャ (824～887)	イブン・マージャ『スナナ集』	【6】(代わりにダーリミー『スナナ集』を入れることもある。)
アブー・イーサー・ティルミズィー (825～892)	ティルミズィー『スナナ集』または『集成』——正式題名は『アッラーの使徒〔ムハンマド〕のスナナ、真正と瑕疵の知識、行為規範の厳選された〔ハディースの〕集成』	【4】
アフマド・イブン・シュアイブ・ナ サーイー (830～915)	ナサーイーの『スナナ集』	【5】
アブドゥッラー・ダーリミー (797 ～869)	ダーリミーの『スナナ集』または『集成』	イブン・マージャの代わりに入ることがある。

出所——筆者作成。

ことを示している。

当たり前のことであるが、7世紀に生きたムハンマドの言行が個別のハディースとしていつまでも個人的に伝承され続けることはありえない。特に、9～10世紀にハディースの専門家たちが各地を精力的にめぐってハディースを収集し、その信憑性を吟味し、それをさらに互いに伝え合うという状態になり、さらにそのような活動の結果として重要なハディース集がいくつも編纂されると、これを境として、ハディースがどこかの地で伝承されていながらまだ専門家の手に届いていないという可能性は極端に低くなった。ハーキムの補遺集は、残っているその可能性を総ざらいする企てだったと言える。

実際に、「ハーキムに続く世代では、彼自身の弟子のバイハキーがかつてなかった言明をおこない、預言者に関する信頼しうるすべてのハディースはすでに記録され、これまでに記録されていないムハンマドについての属性が語られるならば、それは事実上の偽造とみなされるべきと述べた。ハーキムの時代にも、卓越した学者たちが、真正のハディースを〔新たに〕見つけるには、ウンマ〔イスラーム共同体〕はすでに預言者から遠く離れてしまっていると主張していた」[Brown 2011: 172]。そして、「ハーキム・ナイサーブリーこそが、ブハーリーとムスリムを信憑性の『正典』に変容させる必要不可欠な触媒を提供した。彼は両『真正集』を学ぶ人びとを惹きつける役割を果たし、両作品から、徹底して研究した内容および苦勞して検証した伝承者たちを継承したのであった」[Brown 2011: 205]。

さらに、ハーキムはハディース学をも最終的に確立した。「おそらく65歳の頃、ハーキムはハディース学について包括的な名書『ハディース諸学の知識』を著した」「彼の書におけるハーキムの見解と章構成は、ハディースに関する専門分野 (*muṣṭalah al-ḥadīth*) において何世紀にもわたって巨大な影響を及ぼすことになった」[Brown 2011: 183]。

(9) ムスタフラジュ (*Mustakhraj*) —— 「取り出そうとするもの」の意で、先行するハディース集(特に『真正集』)を下地にして、そこに含まれているハディースを別の伝承経路から集めてきたものを指す。これも、対象となっているハディース集の信憑性を強化する働きをした [Ṣiddīqī 1993: 12]。

これを最後として、新しいハディース集が出る余地はほとんどなくなったのは当然と言えよう。これ以降は、権威を認められている既存のハディース集に対する注釈 (*sharḥ*)、そのようなハディース集から選りすぐって短めのハディース集を編む概要 (*mukhtaṣar*)、特に40のハディースだけを厳選する40ハディース集 (*arbaʿīnāt*) などが編纂されることになった。

以上、かなりの紙幅を取って、個別のハディース伝承からハディース集へと変容していく過程を追った。そこから判明したことは、初期のムサンナフ形式の時代には、『ムワッタア』に代表されるように、ハディースの内容が預言者言行とともに教友や主だった法学者の見解などが共存していたものが次第に、ハディースと言えば主として預言者言行を指すようになったこと、ハディースの信憑性を確認するために伝承経路(イスナード)の明示が不可欠なものとなり、ムスナド形式などが発展したこと、最終的にはハディース＝スンナとして、法的な規範性を持つスンナを集めたものとしてハディース集が編纂されるようになったこと、その段階において信憑性が確実な「真正(サヒーフ)」なハディースを重視する傾向が強まり、さらにそれを推進する「サヒーフ・スンナ形成運動」を通して、「正典」としての「六書」が成立し、広くムスリムたちに受け入れられたことなどであった。

言いかえると、9世紀には、ハディースと言えばハディース集に収録されたハディースを指すよ

うになり、その形式は「スンナ集」の形式のものが主流となって、スンナ＝ハディース同義説が確立されたと概括することができる。

そのような歴史過程を通じて、スンナ＝ハディース同義説が広まったことをとりあえず前提としつつ、次に、その後においてスンナとハディースを全くの同義としてよいのか検討を加えることにしよう。

3. スンナとハディースは同義か

前節では、もっぱらハディース学の発展から、本稿の主題を展望した。本節では、法学の問題と結びつけて、検討を加えたい。

ハディース学者たちの多くは、法解釈の典拠としてのハディースを提供する立場にあったものの、当人たちが法学者だったわけではない。ハーキム・ナイサーブリーは、裁判官であったためハーキム(裁定者)の敬称で呼ばれているが、法学の理論などに貢献したわけではなく、「ハーキムは、法、法理論、神学の分野での大家たちと親交があったが、究極的には、ひたすらハディース学者であった」[Brown 2011: 194]。ブハーリーにしても、自らの『真正集』の中で時折、教義や法規定に関する解説をおこなっている。たとえば、「しもべ〔人間〕が「アッラーのほかに神なし」と言って、そのまま〔それを信じたまま〕死んだとしたら、必ず楽園に入るでしょう」というムハンマドの言葉について、「アブー・アブドゥッラー〔ブハーリー〕は『これは死の時か、その前に、後悔して悔悟して「アッラーのほかに神なし」と言うならば、その罪は赦される』と注釈している」という箇所がある¹²⁾ [小杉 2019: 476-477]。しかし、これもハディースを通じた立場表明であるにしても、法学的・神学的な貢献をしたとは言えない。ムスリムの『真正集』に至っては、そのような注釈を差し挟むことをせずに、むしろ「生の資料を提供する」スタイルであった。

したがって、ハディース学者たちは「スンナ集」の確立によって、法源の内容に高い信憑性を付したとしても、法源としてのスンナを定義づけたわけではない。その仕事は、法学者なり法源学者の側の任務であった。

ここで、マーリクの弟子であり、自らの法学派の名祖となったシャーフィイーに光を当てることにしよう。シャーフィイーは「法源学の祖」とされている。近年の欧米の学界では、その役割をめぐる論争もおこなわれている [Soufi 2018: 250-256; 小杉 2019: 177] が、法源としてクルアーンとスンナを位置づけ、両者の関係性を初めて論理的に整理した功績は、まちがいになくシャーフィイーに帰する。次の要約は正鵠を射ているであろう——「シャーフィイーが、適切に信憑性が確認されたハディースの形をとった預言者スンナを擁護したことは、〔彼の著書〕『論考』において中心的であり、彼の『知識の集成』ではよりいっそう重要となっている」[Ali 2011: 55]。

ここで言う「適切に信憑性が確認されたハディースの形をとった預言者スンナ」とは、ハディース学的に信憑性が高いと判定されたハディースがあつて、それに記述されている預言者スンナが法解釈の際の典拠となることを意味する。シャーフィイーのこのような定式化は、師のマーリクが採用していた「マディーナ社会に実践的に継承されているスンナ」を用いることを否定するものとなった。しかし、マーリク法学派の「実践的スンナ」は、マーリクによって記録されていたがゆえに、2次的法源として同法学派において今日まで有効性を維持することになった。

12) これはブハーリー『真正集』に収録されている。ブハーリーが3人称で登場するが、『真正集』は書物であるものの、弟子は口承で伝授された上で聞き書きの写本の承認も受けるので、口承の様式が反映する。『真正集』そのものの冒頭で「ブハーリーは次のように述べた」と始まる。

シャーフィイーの貢献がもたらした帰結を、アーイシャ・ムーサーは、「今日、ハディースとスンナという語は、ほとんどのムスリムおよび非ムスリムにとって、ほぼ同義となっている。シャーフィイーの時代以降、ハディースは預言者スンナの主たる収蔵所であり、イスラームの聖典の欠かせない一部となっている」とまとめたあと、それが「ハディース集が法学に奉仕する形で発展し、その結果ハディースの『スンナ化』とスンナの『ハディース化』が生じた」[Musa 2015: 75]と論じている。彼女はその過程を、「ヒジュラ暦 3/ 西暦 9 世紀に、情報を保持し広める方法が口承伝承から書物へと変化したことが、ハディース集の登場につながった。主題別(ムサンナフ)、伝承者別(ムスナド)、預言者慣行別(スナン)のハディース集が、ムスリム共同体の信仰と実践に関わる疑問に回答しなければならない学者と法学者の必要を満たすために編纂された。ハディースは、宗教的知識、特に預言者スンナの知識にとって不可欠な収蔵所となった」と述べている[Musa 2015: 91]。

このプロセスの概要についてはある程度同意してもよいが、それは「スンナのハディース化」(hadithification of sunna)と彼女が呼んでいる現象の部分のことで、それが同時に「ハディースのスンナ化」(sunnification of hadith)であるとの主張には、性急に首肯するわけにはいかない。スンナのハディース化とは、スンナとハディースが同義となり、ハディースのテキストに根拠が見いだされるスンナのみがスンナとして認定され、実践的にのみ(テキストなしに)継承されてきたスンナが認められなくなることを指している。それは、筆者も同意するところである。

確かに、論点を「スンナとハディースの同義化」として平板に捉えるならば、スンナがハディース化するだけではなく、ハディースがスンナ化するのが論理的帰結に思えるかもしれない。しかし、ここでスンナの多義性に打ちかえる必要がある。スンナの語義を典拠性の面からのみ理解するならば、ハディースのテキストがなければ典拠たりえないという意味で、「スンナのハディース化」は不可避である。しかし、スンナを典拠から導き出される具体的な慣行を指すとするならば、ハディースの大多数がスンナを内包していると主張しない限り(主張できない限り)、「ハディースのスンナ化」が生じたとは言えない。

これから見るように、ハディースがどれもすべてスンナを含んでいるわけではない。ムーサーは「ムスリム共同体の信仰と実践に関わる疑問に回答しなければならない学者と法学者の必要を満たすために」ハディース集が生まれたと述べているが、これはやや単純化が過ぎるであろう。ハディース学者と法源学者・法学者の関係を、片方が他方に奉仕するものと単純に考えることはできない。

そもそも両者はイスラーム諸学の形成期(ヒジュラ暦 1～3 世紀/西暦 7～10 世紀)に並行して、異なる学問的関心から発展した。ハディース学者にとっては、預言者ムハンマドの言行を伝えることが第一義であり、そのために信憑性の高いハディースをそうでないものから選り分けることが不可欠となった。その結果としてのハディース集(と、そこに収録されたハディース)がイスラーム法解釈の法源として大きな役割を果たしたことは、疑いを入れない。しかし、法源学者たちがどのような法解釈をおこない、どのハディースをどのように解釈するかは、ハディース学者が決めることではないし、それを予測してハディースの選別をおこなうこともできない。法源学者たちは、クルアーン、ハディース/スンナ、教友や先行する学識者たちの見解、法解釈の方法論などによって、総合的に法規定の導出をおこなうのであり、ハディースの役割は(どれほど重要性があるにしても)その素材の一部を提供するにすぎない。他方、法源学者たちは解釈の自由を有していると言っても、ハディースに関する限り、ハディース学者たちによる信憑性の判定という制約を超えることはできない。このように両者は相互依存しつつも、独立した知的分野のマスターであり続け

てきたのである。

そのため、ハディース学者がハディース＝スンナとして提供するものと、法源学者がスンナ＝典拠性のあるハディースとして用いるものの間には、大きな違いが生じた。六書に含まれる2大『真正集』なり4つの『スンナ集』なりをひもとけば、その内容は多岐にわたるが、信徒が実践すべき預言者スンナがすべて含まれているかと言えば、むしろ、そうとは思えないハディースのほうが数としては多い。

このことを理解するために、「法規定のハディース」(aḥādīth al-aḥkām) という概念を見てみよう。これは、クルアーンの「法規定の章句〔節〕」(āyāt al-aḥkām) という概念を援用したものである。つまり、クルアーンの章句・節の中で、直接的に法学的な内容を含んでいるものを「法規定の章句」と呼ぶが、同じように、ハディースの中で直接的に法学的な内容を含んでいるものを「法規定のハディース」と呼ぶのである。

どのくらいの数があるか、学者の間でもいろいろな説が見受けられる。いずれも数百から千を超える水準で、数千、数万という説はない。ハディースの数は、六書に収録されているハディースを単純に足すと3万8千に達するから、法規定に関わるハディースがごく限定的であることがわかる。クルアーンの「法規定の章句」が全体の節数の7分の1程度[小杉1985: 110]であることを考えると、「法規定のハディース」を少ないと思うべきかどうかは判断が分かれるであろう。そのようなハディースを専門に扱った著名な文献として、たとえば、イブン・ハジャール・アスカラーニー(852/1449年没)の『法規定の典拠に関する目標の達成』[al-Asqalānī 2014]を見ると、1568のハディースが収録されている¹³⁾。また、六書の中では、アブー・ダーウードの『スンナ集』が、法規定のハディースをもっぱら扱っている。

付言すれば、「法規定のハディース」は時代とともに増大すると考えられる。それはハディースの数が増えるのではなく、既存のハディースの中で法規定の導出に使われるハディースが増えるという意味である。というのも、あるハディースが法規定の典拠として使われうるか否かは、明らかに法規定を含んでいる場合を除いて、それを用いて法学者が法規定を導出できるかどうかにかかっている。時代の進展とともに、それまでになかったような事態が生じ、それに対する法規定が必要となる。その際に従来は典拠として使われていなかったハディースに光が当てられる。特に、近現代ではその傾向が強い。そのように解釈が拡張し続けていることを考えれば、法規定と関わるハディースの数は増大していくのが自然であろう。

もう1つ、『真正集』の題名を見ると、その内容がスンナだけではないことが判然とする。ブハーリーの『真正集』は、アラビア語では「ブハーリーの真正〔集〕」(Ṣaḥīḥ al-Bukhārī) と略して呼ばれる。もう少し長い名前では呼ばれる時も、さまざまな呼び方がなされるため、ブハーリー自身が名づけた本来の題名が何か、シリア出身のハディース学者アブー・グッダが探究した小さな書がある[Abū Ghudda 1993]。それによると、ブハーリーが編纂したのは、『アッラーの使徒〔ムハンマド〕の諸事、彼のスンナ、彼の戦役についての厳選された真正で伝承経路が確実な〔ハディースの〕集成』である。ここには、スンナと並んで、2つの他の主題が明示されている。ムハンマドをめぐる「諸事」とは、彼の身体的属性や生活ぶりなどであり、「戦役」¹⁴⁾とは彼がおこなった数々の戦いを中心とする歴史的な事実である。諸事や戦役の記録の中にスンナが含まれていることもあるが、こ

13) 六書のハディース総数は38,000余であるが、同一またはほぼ同一内容のハディースを1つに数えるとする、6,000程度とされる。それをアスカラーニーの法規定ハディース集の数と比べると、4分の1程度に相当するが、それでも全体の中では少数にあたる。

14) 原文は「彼の日々(ayyāmihī)」であるが、古典的なアラビア語の語法としては、「～の日」「日々」は戦いを指す。

の部分の主たる目的はスンナの記述ではない¹⁵⁾。題名の「真正で伝承経路が確実な〔ハディースの〕集成」の部分には、信憑性の高いハディースだけを集めたことが示されている。

以上をまとめて言えば、ハディース学者たちはムハンマドのスンナを収録することを大きな目的の1つとしながらも、信憑性が高い伝承である限りは、彼にまつわる諸情報をも収集し、さらに教友たちの事績や見解などもハディース集に編纂したのである。そして、イスラームの教えの典拠としてのハディースがスンナを内包するゆえに重要という意識が広がった時代に、ハディース集が「スンナ集」という形式を取るようになった。そのためスンナ集の「スンナ」は広義のスンナとなった。それに対して、法源学者・法学者にとっては「法源」であり、法規定の「典拠」となるスンナこそが重要であったため、彼らはスンナを示すテキストがハディース（特にハディース学者の検証を経て信憑性が認められたハディース）であるという前提は認めつつも、もっぱら「法規定のハディース」ないしはそれに準ずるハディースを「スンナ」として扱ってきた。

両者の違いは、スンナの語義の定義にも現れている。ハディース学者たちにとっての「スンナ」を「預言者から伝えられた言葉 (qawl)、行為 (fi'l)、決定 (taqrīr)、身体的・性格的な特徴、あるいは人生の事績で、それは召命〔預言者となること〕の前か後かは問わない」[al-Khaṭīb 1980: 16]と定義される。預言者となる前の事績は規範性を持たないが、スンナをハディースとほぼ同義にとらえ、預言者の言行を知ることに主たる意義を認めていることがわかる。また、広義に捉えていることがわかる。ハディース学者たちは「ハディース」については、さらに広く、教友の次の世代、次々世代の言葉や行為についての伝承までを含める [Faraj 2012: 299–300]。

これに対して、法源学者では、スンナを「クルアーン以外の、預言者の言葉、行為、決定」で、「法規定の典拠として有効なもの」と定義される [al-Khaṭīb 1980: 16]。なお、ハナフィー法学派では「決定」は行為に含まれるものとして独立した項目にしていないが、確かに決定は行為の種類なので同じことであろう [Faraj 2012: 245]。「クルアーン以外の」と限定を付しているのは、第1の法源がクルアーンであり、クルアーンもムハンマドの口を通して伝えられた言葉だからであろう。ハディース学者たちはクルアーンをそもそも自分たちの専門領域の対象にしていないので、この保留条件を付けていない。法源学者のスンナの定義には、教友やその後の世代は入ってこないが、その代わり「教友の見解」はスンナとは別の二次的な法源として採用されている [ハッラーフ 1984: 124–125; Kamali 2003: 313–322]。また、法源学では、スンナの反対語を「ビドア (bid'a 逸脱)」とする定義もある。ビドアは、イスラームの教えに反する新奇なもの、つまりクルアーンにもスンナにも見当たらない逸脱を指す。ハディース学では、真正のハディースの反対語は偽造や捏造された伝承であるから、この違いも2つの分野の立場の違いとしてわかりやすい。

4. 法規定の範疇におけるスンナの位置づけ

次に、典拠としてのスンナと、典拠に基づく法解釈の結果として導出される法規定のカテゴリーとしてのスンナの関係について、検討を加える。冒頭でも述べたように、スンナの多義性の中でも曖昧さを生み出す最大の問題は、法解釈の出発点である典拠と終結点である法規定の両方に「スンナ」という用語が使われることに起因する。この問題は、典拠と法解釈の方法論を扱う法源学と、

15) 例をあげれば、バドルの戦い(624年)の際に、最初の布陣地について、教友の1人がムハンマドに、それが天啓によるのか彼自身の判断なのかを尋ね、ムハンマドが後者と答えると、「ここは地の利が悪い」と忠言し、水場近くに布陣し直したムスリム軍がマッカ軍に対して大勝利を収めた事例がある。これは、ムハンマドによるイジュティハード(解釈の努力)の例とされることもある。歴史的な事績を伝える、規範的スンナを内包しないハディースと言えよう [Jum'a 2008: 25]。その一方で、これがあるべきシェーラー(協議)の模範とする議論もあるので、その場合はスンナを間接的であれ内包していることになる。

具体的な法規定を扱う法学の間の違いに関わっており、ハディース学には関係しない。

まず、法源学では、クルアーンと並ぶ法源としてスンナが上げられる時、その区分は、預言者ムハンマドの「言葉」なのか「行為」なのか「決定」なのかという、典拠としての精確に関わる区分が重視される。

それに対して、そのような法源から導出される法規定を法学者が扱う場合、その法規定が信徒の生活において何を(実践せよとするのか、避けよというのか、というような何を)指示しているのかが問題とされる。たとえば、「祭り(イード)の礼拝をすることは、スンナである」と言う場合は、礼拝の実践がムハンマドの模範に従って励行すべき行為であることを意味する。したがって、この「スンナ」は法規定の1範疇として、「義務」行為でもなく「禁止」「忌避」行為でもないことになる。そのようなスンナは、法規定のランクの中でどのように位置づけられているのであろうか。

法解釈の結果としての法規定は、信徒がどのように行動すべきかを示す賦課の規定と、そのような規定が成立するための構成的規定に分かれる。「祭りの礼拝」の例は、「スンナだから、実践すべき」という、責任を課す規定であるから、前者の賦課の規定である。

賦課の規定は、時に「法規定の5範疇」と言い表される。ハナフィー法学派以外の3学派(マリーク法学派、シャーフイー法学派、ハンバル法学派)は、法規定を5範疇に分けている。それに対

【表3】3法学派における法規定の5範疇

規定の名称	規定の意味	事例	同意語・類語
義務 (wājib)	対象となる信徒(被賦課者 mukallaf)にとって、それを実践することが義務で、怠ることは禁止。実践すれば神から報奨があり、怠れば罰があるとされる。	義務の礼拝、財産を持つ人のザカート(義務の喜捨)、ラマダーン月の礼拝、遂行能力がある人のマッカ巡礼(大巡礼)	fard (義務)
推奨 (mandūb)	信徒がそれを実践することが推奨されており、怠ることは忌避される。実践すれば神から報奨があるが、怠っても罰はないとされる。	義務以外で自由におこなう礼拝、ムハッラム月10日の断食、サダカ(任意の喜捨)、マッカへの小巡礼、能力がある人の婚姻	mustahabb (推奨、好まれること)、sunna (スンナ)、mansūn (慣行となっていること、スンナの受動態)、taṭawwu' (自発的奉仕)、raghība (望ましいこと)、muraghghaba fihi (奨励されること)、faḍīla/ihsān (美德)、nafl/nāfila (任意行為)
許容 (mubāh)	実践も非実践も課されていない。実践が許容されているので、実践するかどうかは、信徒の任意の選択となる。ただし、それが善行となる場合、神からの報奨が期待できる。	日常の飲食(ハラールな飲食物の摂取)、離婚、合法的取引や売買	jā'iz (許可、許されている、差し支えない)、halāl (ハラール、合法、適法)
忌避 (makrūh)	信徒がそれをおこなわない(避ける)ことが推奨されており、実践は忌避される。避ければ神から報奨があるが、おこなっても罰はないとされる。	ダーウードの断食(一日おきに通年断食)を超える日数の断食	
禁止 (ḥarām)	信徒がそれをおこなうことが禁止されており、おこなわない(場合によっては身をしっかりと遠ざける)ことが義務。おこなわなければ神から報奨があり、実践すれば罰される。	飲酒、賭け事、ズィナー(婚外性交)、リバー(利子)やガラル(不確実性)を含む取引、投機、詐欺、生命の毀損(殺人、自殺、自傷行為を含む)	maḥzūr (禁じられている)、muḥarram (禁止、禁じられている)

出所——ガザーリーによる区分など〔小杉 2019:179–181〕をもとに、筆者作成。5範疇の並び順は作成者による。

して、ハナフィー法学派は7範疇とするが、より広範囲に用いられている5範疇をまず見てみよう。

表3から、「スンナ」が推奨行為を指すいくつもある用語の1つであることがわかる。

続いて、この5範疇に対して、ハナフィー法学派の7範疇がどのように対応しているかを瞥見してみよう。表4から、ハナフィー法学派の区分法は、「5範疇」説をさらに細分化したものであることが判然とする。

推奨行為は、義務行為と任意行為の間に位置する範疇である。他の範疇と比べると、ここにもっとも多く同意語・類義語が詰まっていることがわかる。しかも、「推奨行為」を示す同意語であっても、推奨される度合いが同じということではない。

ハナフィー法学派では、推奨行為は2つに細分される——①「導きのスンナ」(sunna al-hudā)。

【表4】スンナ派4大法学派(3法学派とハナフィー法学派)の法規定区分の対照表

3 法学派		ハナフィー法学派		差異に関する説明
区分と範疇	事例	区分と範疇	事例	
義務 (fard = wājib)	生命維持に必要な飲食、日々の義務の礼拝、義務の喜捨(ザカート)、ラマダーンの断食、サラームの挨拶の返礼、婚姻における女性の保護者、ラマダーン明けの喜捨、被災者の救援など	絶対的義務 (fard)	生命維持に必要な飲食、日々の義務の礼拝、義務の喜捨(ザカート)、ラマダーンの断食、サラームの挨拶の返礼など	ハナフィー学派では、義務の典拠が解釈の余地のない明文か、そうでないかで「絶対的義務」と「義務」に分ける。他の3学派では、両者は「義務」として一括される。範疇の区分が違うだけではなく、具体的な事項がどの区分に入るかは、法学派によって異なることがある(例——祭りの礼拝、ウィトル礼拝)。
		義務 (wājib)	祭りの礼拝、婚姻における女性の保護者(未成年の場合)、ラマダーン明けの喜捨、ウィトル〔奇数〕礼拝、被災者の救援など	
推奨 (mandūb)	祭りの礼拝、ウィトル〔奇数〕礼拝、サラームの挨拶、任意の喜捨など	推奨 (mandūb)	アザーン(礼拝の呼びかけ)、集合礼拝、サラームの挨拶、任意の喜捨など(導きのスンナ、追加的スンナに細分される)	ハナフィー学派と他の3学派では、「推奨」の範疇については見解が一致する。下位の細分化については学派によって差がある。また、具体的な事項の何がこの区分に入るかは見解が異なることがある
許容 (mubāh)	飲食(ハラールな飲食物の摂取)、ラマダーン中の病人の飲食、女性の絹の着用、(正当な)売買、ラフン(質)、貸借契約(無利子)など	許容 (mubāh)	(3学派の事例とおおむね同じ)	ハナフィー学派と他の3学派では、「許容」についてはほぼ見解が一致する。
忌避 (makrūh)	日の出・日没時の埋葬、無駄遣い、浪費、左手での飲食、食べ過ぎなど	抑制的忌避 (makrūh tanzihiyan)	(3学派の事例とおおむね同じ)	ハナフィー学派のいう「抑制的忌避」は、他の3学派でいう「忌避」とほぼ同義である(もととも「忌避」は抑制を目的とする範疇)。
禁止 (ḥarām)	飲酒、賭け事、ズイナ(婚外性交)、偶像崇拜、金曜礼拝の刻限の売買、男性の絹の着用、リバー取引、買い占めなど	禁止的忌避 (makrūh taḥrīmiyan)	金曜礼拝の刻限の売買、買い占めなど	ハナフィー学派では、義務の典拠が解釈の余地のない明文か、そうでないかで「禁止」と「禁止的忌避」に分ける。他の3学派では、両者は「禁止」として一括される。
		禁止 (ḥarām)	飲酒、賭け事、ズイナ(婚外性交)、偶像崇拜、男性の絹の着用など	

出所——[al-Mawsū'a al-Fiqhiya 1983–2006; al-Jazīrī 1999; al-Zufayrī 2002] などをもとに筆者作成。

義務行為に次ぐものとして、導きをもたらし、迷妄を払うスンナを意味する。これは、他の学派では「確証されたスンナ」(sunna mu'akkada)と言う。すなわち、預言者慣行として生涯にわたっておこなわれたことが確認されているスンナ、という意味である。このスンナを意図的に怠ることは「忌避行為」であり「非難に値する」とされるが、推奨行為の一部である以上、罰されることはない[*al-Mawsū'a* 1983: 265]。②「追加的なスンナ」(sunnna al-rawātib)。これは、預言者が衣服や飲食などの日常生活においてよい習慣としておこなっていたが、模倣すべきというほどの水準ではなく、やらなくても忌避行為にもならないし、非難もされないものとされる[*al-Mawsū'a* 1983: 265]。

他の学派では、ムハンマドが恒常的におこなっていた「確証されたスンナ」より推奨性の低いものを「好まれること」(mustahabb)と位置づける用語法もある。それはムハンマドが時々おこなっていた、恒常的ではない行為とされる[*al-Lāmishī* 2018: 40]。

以上をまとめるならば、法規定の範疇として用いられる「スンナ」の語は、義務行為と任意行為の間に位置する「推奨行為」の中のさらに下位分類の1つとなっている。それが「確証されたスンナ」である。そうでないスンナ(追加的なスンナ)もあるが、それは「好まれること」と呼ばれることもある。推奨行為の全体をスンナと呼ぶ場合もあるが、その場合には推奨行為を指す他の同義語と同じように使われる。

これを法源学における「スンナ」と比べると、法源学では「典拠」となる第2の法源をスンナと呼んでおり、法規定で用いられるスンナとは、意味も位置づけも全く異なることがわかる。法源としてのスンナは「法規定のハディース」に内包されているが、それを典拠として法解釈をおこなった後の法規定は、義務の場合も禁止の場合もあり、推奨行為、あるいはその細目としてのスンナに該当するとは限らないのである。

結論

本論では、イスラームおよびイスラーム諸学において非常に重要な用語とされる「スンナ」が実際には多義的に使われており、学問分野における語義や用法を理解しないと無用な誤解が生じる可能性があるため、その整理をおこなってきた。

その結果、次のことが判明した。まず、スンナという語がイスラームの成立によって、イスラーム以前の社会慣習を指す語としてよりも、預言者ムハンマドや彼の教友たちが確立した慣行を指すようになったこと、彼の没後には2種類のスンナ、すなわちハディースという「語り」を通じて伝承されるスンナ(慣行)と実践によって社会的に伝えられていたスンナがあったが、ハディース言行として記録され、その信憑性が検証される歴史的な過程において、実践によって社会的に伝えられていたスンナがそれを証拠立てるテキストとしてのハディースを必要とするようになったことである。ただし、マールク学派の名祖マールクが『ムワッタア』に実践によるスンナを記録したため、この学派では実践的スンナも効力を持ち続けることになった。

スンナがハディースに依拠する状態を「スンナのハディース化」と呼ぶことを提案している研究者がおり、それには賛成できるが、さらに「ハディースのスンナ化」を提案しているのは過度な単純化で、実態に適合していないことも判然とした。その理由は、ハディースがスンナだけではなく、ムハンマドをめぐる事績や教友たちの言行も含んでいるからである。スンナをハディースと同義のように使うのはそれが持つ規範性を強調するためで、内容上は明らかに違いが存在する。また、ハディース学者とは異なり、法源学者はハディースをスンナと呼ぶ場合でももっぱら預言者ハ

ディースを指し、ハディース集では「教友の言行」として収録されているものは、法源学では「教友の見解」（教友の意見とも訳される）として2次的な法源とされるようになった。

最後に、スンナは法源学においては法解釈の典拠となる法源を意味するのに対して、法学では法解釈の結果としての法規定の一部にスンナの語を用いている。その場合のスンナは、義務行為と任意行為の中間に位置する「推奨行為」の下位分類で、推奨度が一番高いものが「確証されたスンナ」と呼ばれる。その一方で、法源としてのスンナは、禁止行為、忌避行為、義務行為などの典拠ともなるため、法源と法規定の両方において使われている「スンナ」の語をきちんと識別して理解する（ないしは用いる）のでないと、誤解が生じうる。

※ 本論文は、科研費基盤(A)「現代イスラームにおける法源学の復権と政治・経済の新動向：過激派と対峙する主流派」(19H00580)の研究成果の一部である。

【参考文献】

- 小杉泰 1985 「イスラーム法——研究領域と原典資料」『イスラム世界』23/24, pp. 104–118.
- 2011 『イスラーム 文明と国家の形成』京都大学学術出版会.
- 2014 「デジタル時代の古典復興——アラビア語メディアを中心に」小杉泰・林佳世子編『イスラーム 書物の歴史』名古屋大学出版会, pp. 396–421.
- (編訳) 2019 『ムハンマドのことは——ハディース』岩波文庫.
- 竹下政孝 2003 「スンナとハディース——預言者の言行」佐藤次高編『キーワードで読むイスラーム——歴史と現在』山川出版社, pp. 41–58.
- ハッラーフ, アブドル=ワッハーブ 1984 『イスラムの法——法源と理論』(中村廣治郎訳) 東京大学出版会.
- 牧野信也 1996 『イスラームの原点 〈コーラン〉と〈ハディース〉』中央公論社.
- 森山央朗 2014 「解説 3 伝記(スィーラ)と伝承(ハディース)」イブン・イスハーク著, イブン・ヒシャーム編註『預言者ムハンマド伝 4』(後藤明・医王秀行・高田康一・高野太輔訳) 岩波書店, pp. 391–402.
- Abū Ghudda, ‘Abd al-Fattāh. 1993. *Tahqīq Ismā‘ al-Ṣaḥīḥayn wa Ism Jāmi‘ al-Tirmidhī*. Aleppo: Maktaba al-Maṭbū‘āt al-Islāmīya.
- Ali, Kecia. 2011. *Imam Shafi‘i: Scholar and Saint*. Oxford: One World.
- al-Asqalānī, Ibn Ḥajar. Ed. by M.Y. al-Faḥl. 2014. *Bulūgh al-Marām min Adilla al-Aḥkām*. Riyadh: Dār al-Qabas.
- Badawi, Elsaid M. and Muhammad Abdel Haleem. 2010. *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*. Leiden: Brill.
- Bakkār, Muḥammad Maḥmūd Aḥmad. 2012. *Bulūgh al-Āmāl min Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth wa al-Rijāl*. Cairo: Dār al-Salām.
- 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.
- . 2018. *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World*, revised ed. Oxford: Oneworld.
- Duderija, Adis. Ed. 2015. *The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*.

- Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
- Dutton, Yasin. 2007. *Original Islam: Malik and the Madhhab of Madina*. London and New York: Routledge.
- Fadel, Mohammad, and Connell Monette. 2019. "Introduction to the Translation of the Royal Moroccan Edition of *Muwaṭṭa'*, Recension of Yaḥyā b. Yaḥyā al-Laythī," in Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭa': A Translation of the Royal Moroccan Edition*, ed. and tr. by Mohammad Fadel and Connell Monette. Cambridge: Program in Islamic Law, Harvard Law School, pp. 7–34.
- Faraj, Muḥammad Khayr 'Alī. 2012. *Ta'rīkh Muṣṭalaḥ al-Sunna wa Dalālatuhu*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīya.
- Fawzī, Ibrāhīm. 2002. *Tadwīn al-Sunna*, 3rd ed. Beirut: Riad El-Rayyes Books.
- Hamidullah, Muhammad. 2003. *An Introduction to the Conservation of Hadith: In the Light of the Sahifah of Hammam ibn Munabbih*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- al-Jazīrī, 'Abd al-Raḥmān. 1999. *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'a*. 5 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya.
- Jum'a, 'Imād 'Alī. 2008. *Uṣūl al-Fiqh al-Muyassar*. Amman: Dār al-Nafā'is.
- Kamali, Mohammad Hashim. 2003. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Text Society.
- . 2005. *A Textbook of Ḥadīth Studies: Authenticity, Compilation, Classification and Criticism of Ḥadīth*. Markfield: Islamic Foundation.
- al-Khaṭīb, Muḥammad 'Ajāj. 1980. *al-Sunna qabla al-Tadwīn*, 3rd ed. Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Lāmishī, Maḥmūd ibn Zayd. Ed. by Muḥammad al-'Azāzī. 2018. *Kitāb al-Lāmishī fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya.
- Mālik ibn Anas. Ed. by 'Abdullāh ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghummārī. 2000. *al-Muwaṭṭa'*. Vaduz: Thesaurus Islamic Foundation.
- al-Maqdisī, Abū al-Faḍl Muḥammad b. Ṭāhir. 1984. *Shurūṭ al-A'imma al-Sitta*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya.
- al-Mawsū'a al-Fiqhīya*, 1983–2006. 45 vols. [Vol.1–23, 2nd ed. 1983–1992; Vol.24–45, 1990–2006]. Kuwait: Wizāra al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmīya.
- Motzki, Harald. 1991. "The *Muṣannaḥ* of 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī as a Source of Authentic *Aḥādīth* of the First Century A.H.," *Journal of Near Eastern Studies* 50, pp. 1–21.
- Motzki, Harald, Nicolet Boekhoff-van der Voort, and Sean W. Anthony. 2013. *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*. Leiden and Boston: Brill.
- Musa, Aisha Y. 2015. "The Sunnification of Ḥadīth and the Hadithification of Sunna," in [Duderrija 2015], pp. 75–95.
- Pavlovitch, Pavel. 2018. "Forgery in ḥadīth," in *Encyclopaedia of Islam*, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Leiden: Brill. (Consulted online on 16 February 2020)
- Schacht, Joseph. 1950. *Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press.
- Ṣiddīqī, Muḥammad Zubayr. 1993. *Ḥadīth Literature: Its Origin, Development and Special Features*. Cambridge: Islamic Text Society.

- . 1996. “Ḥadīth: A Subject of Keen Interest,” in P. K. Koya (ed.), *Ḥadīth and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, pp. 3–22.
- Soufi, Youcef. 2018. “The Historiography of Sunni Usul al-Fiqh,” in Anver M. Emon and Rumea Ahmed (eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press, pp. 249–270.
- Voort, Nicolet Boekhoff-vander. 2015. “The Concept of Sunna Based on the Analysis of Sīra and Historical Works from the First Three Centuries of Islam,” in [Duderrija 2015], pp. 13–38.
- Wymann-landgraf, Umar F. Abd-allah. 2013. *Malik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period*. Leiden and Boston: Brill.
- Zarabozo, Jamaal al-Din M. 2000. *The Authority and Importance of the Sunnah*. Denver: Al-Basheer.
- al-Zufayrī, Maryam Muḥammad Ṣāliḥ. 2002. *Muṣṭalahāt al-Madhāhib al-Fiqhīya wa Asrār al-Fiqh al-Marmūz fī al-A‘lām wa al-Kutub wa al-Ārā’ wa al-Tarjīḥāt*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.