

東洋文化研究所紀要 第169冊  
平成 28 年 3 月 抜 刷

古典イスラーム法学におけるタルフイーク  
(*talfiq*) 序説

堀井 聡江

# 古典イスラーム法学におけるタルフイーク (talfiq) 序説

堀井 聡江

イスラーム法学におけるタルフイーク (talfiq) とは、複数の学説の「接合」ないし折衷による新たな学説の定立を指し(古典的な定義については2.1. 参照), わけても近現代のイスラーム立法における法技術の1つとして広く知られている。元来, シャリーア(イスラーム法)は, ムスリム多数派であるスンナ派においては四法学派(ハナフィー派, マーリク派, シャーフィイー派, ハンバル派)ごとに体系化され, かつ各派においても不統一な学説法であった。だが, 中東においてはオスマン帝国(1299-1922年)末期にハナフィー派の学説の取捨選択に基づき債権・契約法典として編纂された『メジェッレ (Mecelle-i Ahkâm-ı ‘Adliye)』以降, 近代法の一部としてのシャリーアの成文化が始まり, そこではシャリーアの合目的解釈と共に, タルフイークのような学派融合的な立法も行われるようになった<sup>(1)</sup>。すなわちこの文脈にいうタルフイークは, 主として異なる学派の学説の折衷であるが, 後述のように前近代においては, 同一学派内の学説についても適用されている。

この点を含めて, 古典イスラーム法学におけるタルフイークについては, 従

---

1 よく知られている例の1つであるエジプトの法定相続に関する1943年法律第77号第6条について, 堀井聡江『イスラーム法通史』山川出版社, 2004, 225参照。『メジェッレ』について詳しくは大河原知樹「イスラーム法の近代的「変容」」, 『イスラーム法の「変容」近代との邂逅』(イスラームを知る17), 山川出版社, 2014, 第3章(43-57)。

来の研究ではほとんど言及されていない。シャリーア研究の古典の1つであるシャハト(1969年没)の概説書は次のように記述している。「個々のムスリムは、何らの形式的手続なしに、任意の学派に加入し、またはその所属を変えてもよい。のみならず、便宜的その他の理由によって、ある特定の行為や契約については通常従っている学派以外の学説を採ることもできる。この措置は、後世の意味にいうタクリードと呼ばれる。しかしこれ〔筆者注：タクリード〕を行えば、当該行為が完了するまでのあらゆる点につき、選択した学派の学説に従わねばならず、複数の学派の学説を結合すること(これをタルフィークという)はできない。モダニストはまさにこのルールを無視した」<sup>(2)</sup>。シャハトによれば、タクリード(taqlīd)とは四法学派成立前には教友への依拠を指したが、その後世の意味においては「特定の師」(master)の学説に従うことを指すようになった<sup>(3)</sup>。「特定の師」とはアラビア語のイマーム(imām)の訳と思われるが、この語はしばしば四法学派の学祖を指し、または彼らを含むムジュタヒド、つまり啓示の解釈を通じて独自にシャリーアの規定を導く「学的努力」としてのイジュティハード(ijtihād)有資格者に置き換えることができる。四法学派成立後の11世紀のイスラーム法学においては、実定法学にあたる「枝の学」(furū' al-fiqh)にとって「根の学」(uṣūl al-fiqh)と位置づけられる法理論が確立し、そこではイジュティハードの資格のない者、特に一般信徒はムカッリド(タクリードを行う者)であり、法的な判断や実践においては原則として四法学派の学祖やその後継者たるムジュタヒドの学説へのタクリードが義務づけられるとされた。これに伴い、イジュティハードないしタクリードの要件や方法をめぐる議論が発展する。後述のように、タルフィークはこうした四法学派体制の確立後のイジュティハードおよびその反対概念であるタクリードをめぐる争点の1つ

2 Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law* (London: Clarendon Press, 1964), 68 n.1 (cf. 106).

3 *Ibid.*, 58-59.

として徐々に発達してきたのであり、「モダニスト」つまりは学派融合的な立法によるシャリーアの統一を掲げた 19 世紀のイスラーム改革主義者<sup>(4)</sup>によって初めて解禁されたわけではない。

同じく古典的なクルソンのシャリーア概説は、同じく近現代イスラーム立法の手法として知られるタハイユル (takhayyur) の延長線上でタルフイークを論じ、様々な立法例を挙げている。タハイユルは、シャリーアの成文化に際し、同一の問題について並存する複数の学説のうち、古典的文脈におけるこれらの優劣に関わらず、立法目的に最も適合する学説を「選択」することを指すが、クルソンによればその「最終段階」が学説の結合ないし融合としてのタルフイークであるとされる。すなわち、例えば 1 つの家族立法のなかで、離婚についてはマーリク派の学説を選択しながら、婚姻についてはハナフィー派の学説を選択するとした、特定の学派への一貫した依拠からの乖離は、「ある意味でタルフイークを構成する」<sup>(5)</sup>。「ある意味で」というのは、通常ハナフィー派に従う者がある問題ではマーリク派の学説を選択すること（後述のいわゆる「実践後のタクリード」の問題）は、シャハトが指摘するように特に一般信徒については普通であって、直ちにタルフイークにあたるわけではないからである。後述のように、イスラーム法学においては、こうした選択の結果、両学派のいずれによっても認められないような状況を生じる場合がタルフイークと呼ばれ

4 例えば Riḍā, Rashīd, “al-‘Islāh al-dīnī al-muqtarah ‘alā al-khilāfa al-islāmiyya,” *al-Manār* (Cairo: Maṭba‘at al-Manār), 1/39(1898), 767@764-771; Muḥammad ‘Abduh, “Taqrīr Muftī al-diyār al-miṣriyya fī islāh al-maḥākīm al-shar‘iyya,” *al-Manār* 2/37 (1899), 763@577-82. もっとも、ラシード・リダーおよびムハンマド・アブドゥフは、シャリーア統一のために『メジエッレ』のようなシャリーアの法典を四法学派の学説に基づいて編纂する必要性を説き、これが「禁止されるタルフイークにはあたらな」と述べている。

5 Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law* (Edinburg: Edinburg University Press, 1964), 197.

る。例えば、ハナフィー派では婚姻契約についてAを要件とするがBは要件でなく、マーリク派ではその逆であるという場合、ハナフィー派に従う者がAについてはマーリク派にタクリードした場合、要件ABを共に満たさない婚姻契約となることである。これに対し、マーリク派によればABともに要件ではないとして同じ場合を想定すると、婚姻契約は少なくともマーリク派の学説に従えば有効になる。ただし、後者の場合を含めて、個々のケースがいかなる場合にタルフィークを構成するかの判断は必ずしも一義的ではなく、しばしば混乱もみられる。また、イスラーム法学においては同一学派内の学派の折衷もタルフィークに含まれていた。

比較的近年の研究のなかで多少なりとタルフィークにふれているものとしては3つを挙げることができるが、そのうちハッラークのイスラーム法理論史概説は近現代の立法技術としてのタルフィークについてごくわずかに言及しているにすぎない<sup>6)</sup>。2つ目は、アイユーブ朝期(1169 - 1250年)からマムルーク朝(1250 - 1517年)にかけてエジプトで活動したマーリク派のカラーフィー(684/1285年没)に焦点をあて、前近代の国家とシャリーアの関係を考察したジャクソンの研究である。そこでは、カラーフィーが四法学派体制における学派の厳然たる境界を批判する一方で、シャーフィイー派によるタルフィークの実践に対して、マーリク派によるその禁止を主張したことが述べられている。事実、後述のようにカラーフィーはタルフィーク禁止論の権威の1人とされている。もっとも、ここでジャクソンはマーリク派においてはタルフィークの是非が争われていたというそれ自体は正しい指摘の証左として、イブン・アル＝ハージブ(646/1248年没)が「公然とタルフィークを認めた」と述べているが、これはテキストの誤読である。後述のように、イブン・アル＝ハージブの議論

---

6 Hallaq, Wael E., *A History of Islamic Legal Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 210, 261.

はむしろタルフィーク禁止論と結びつくものである<sup>(7)</sup>。また、カラーフィーの主張の意図は、タルフィークが許容されれば、当時のエジプトにおけるマールク派のような「政治的に弱い学派」の支持者が国家によって他の学派の学説に従うよう強制される事態を防ぐことにあったとするジャクソンの推察は興味深い<sup>(8)</sup>、論拠のない指摘にとどまっている。

第3の研究として、法理論的観点から四法学派体制を考察したヴィーダーホルトの論文は、古典イスラーム法学におけるタルフィークそのものに対する関心を示している。すなわち、彼は四法学派体制の確立後の学派間の法学的相互作用に着目し、そのことを示すいくつかの法理論上の概念を分析すると共に、学派の枠を超えて適正な法判断を定立する試みを専ら近現代の立法者に帰する上記のシャハトやクールソンの議論に対して、タルフィークが前近代においても争点となっていたことを指摘している<sup>(9)</sup>。ただし、この論文はいわゆる

---

7 Jackson, Sherman A., *Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1996), 111. ジャクソンが引用する箇所では、イブン・アル＝ハージブは、「非ムジュタヒド (al-‘ammī) がある判断についてあるムジュタヒドの学説を適用した場合、これを撤回して他の (ムジュタヒドの学説) に変更してはならない点については一致をみている。ただし、[マールク派で実務上] 選択されている説 (al-mukhtār) によれば、別の判断については (別のムジュタヒドの学説に従うこと) が許される」と述べている。第1文は後述のいわゆる「法適用後のタクリード」禁止論であり、これによればある同一の問題について複数のムジュタヒドの学説を適用し、タルフィークに相当する結果を生じることは禁止される。第2文は、問題に応じて異なる学派の学説に従うことは許されると述べているが、これは前述のようにタルフィークにあたらぬ。Ibn al-Ḥajīb, Jamāl al-Dīn ‘Uthmān b. ‘Amr b. Abī Bakr, *Muntahā al-wuṣūl wa-al-amal fī ‘ilmay al-uṣūl wa-al-jadal* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1405/1985), 222.

8 *Ibid.*, 111-12

9 Wiederhold, Lutz, “Legal doctrines in conflict: The relevance of *madhhab* boundaries to legal reasoning in the light of an unpublished treatise on *taqlīd* and *ijtihād*,” *Islamic Law and Society* 3/2 (1996), 234-306, 247.

「イジュティハードの門の閉鎖」がそのオリエンタリスト的解釈とは異なり、四法学派体制の確立を意味するものであって、イジュティハード自体は継続していたというハッラク等の研究を受け、イジュティハードとタクリードに関する著者不詳の短い論稿の写本を「学界に紹介すること」を目的としており、従って大半がその校訂・翻訳で占められ、タルフイークを含む各論点についても「詳論は本稿の域を超える」と断っている通りである<sup>(10)</sup>。

以上をふまえて、本稿の目的は前近代におけるタルフイーク概念およびこれをめぐる論争の概要を明らかにすることである。イスラーム法学におけるタルフイークは、四法学派体制下の現実社会における法実務や一般信徒の法的生活から提起された様々な理論的問題を通じて、一言でいえばかかる法体制から逸脱するようなシャリーアの解釈・適用として概念化され、これに対して学派的枠組みの維持強化する試みがタルフイーク禁止論として表明された。ここで重要なのは、こうした試みが各派において適用可能な学説を通説ないし有力説に限定するという形での、あくまで四法学派の枠組みを維持した上でのシャリーアの相対的な統一をもたらしたことである。このように前近代のシャリーアがある時点から標準化されるという現象は、シャリーアの「多様性」や「変化」を強調する近年の研究動向<sup>(11)</sup>のなかではこれまであまり注目されることはなく、本稿でその一端を示すことはそれなりの意義があると思われる。例えば前述の『メジュレ』のようなシャリーアの法典化の試みも、法の近代化の影響という観点からのみならず、イスラーム法学の伝統の結実として考察することができよう。他方で、四法学派体制の否定に基づく近代的な意味でのタルフイーク概念の萌芽は、イスラーム改革に先立つ17世紀に遡ることができる。

---

10 *Ibid.*, 238.

11 この点については、拙稿「イスラーム法学史再考」、近藤洋平(編)『中東の思想と社会を読み解く』東京大学中東地域研究センター(2014年8月24日)、75-83参照。

もっとも、次節で述べるように、タルフイークをめぐる議論は11世紀以降近代までの極めて長いスパンにわたり、参照すべき資料も膨大な数に上るため、本稿でこれを網羅し尽くせるものではなく、多くの点は今後の研究に譲ることとなる。本稿はその予備的な研究という位置づけで、あくまで現時点までに得た情報に基づき、イスラーム法学史におけるタルフイーク論の展開の暫定的な見取り図を描くことにする。すなわちタルフイーク論は、①法理論の確立期にあたる11-12世紀、②イジュティハード/タクリード論の枠組みにおける関連論点が発達し、タルフイークが概念化する13-14世紀、③タルフイークがイスラーム法学上の用語とし、大きな争点の1つとなる15-16世紀、④これを受けた専論が著される17世紀という、概ね4つの時期に分けることができよう。うち③と④については便宜上、まとめて記述することにする。

## 2. 初期(11-12世紀)の議論——「緩和規定の追求」禁止

タルフイークまたはこれに相当する概念がいつから現れたかを確定することは難しい。なぜなら、そもそもタルフイークという言葉自体が、専門用語として確立したと思われる時期以降であっても、法学書にそう頻繁に登場するわけではないからである。少なくとも、著者の活動年代からいえば12-13世紀以前に遡る、四法学派の基本書に相当する法学書においては、これまでのところ学説の折衷という意味でのタルフイークの用例は見つかっていない。もっとも、これとは別の意味でのやや専門的なタルフイークの用例はみられる。例えば月経のタルフイークとは、女性の月経中に出血のない日が混在した場合、その全体を月経期として扱う立場に対して、出血のない日は月経の休止期(tuhr)として扱い(従って月経中の女性に対する義務の減免や禁忌事項の適用はない)、



出血のある日のみを合算して月経期とみなすことを指す<sup>(12)</sup>。また、ハディース学の文脈においては、2つのハディースのテキストが合成され、独立のハディースとして伝達された場を指してタルフイークという用例がある。しかし、これらの意味のタルフイークにせよ、その用例は少数にとどまり、学派を問わず専門用語として確立していたとはいえない。

タルフイークに関するイスラーム法学上の議論のなかでは、しばしば四法学派の学祖のような初期の法学権威にタルフイークが帰せしめられることがある。顕著な例として、ハナフィー派の学祖の1人であるアブー・ユースフ(182/798年没)は、ハマームで浄めをして集団礼拝を行った後、浴槽にネズミの死骸があったことを告げられたとき、「水が2クッラに達していれば不浄性を媒介しないとのメディナの同胞たちの説を採る」と述べたとされる<sup>(13)</sup>。クッラ(qulla)の定義については諸説あり、シャーフィイー派の法学者マーワルディー(450/1058年没)によれば、元来ヒジャーズで用いられていたが、シャーフィイー(204/820年没)の時代にはその正確な容量が不明となり、別の単位に換算されるようになった。その結果、2クッラとは5キルバ(1qirbaは1歳以上の山羊1頭の胴体の皮の容量)ないし500イラク・ラトル(1ratlは12オンス、約340cc)、つまり浴槽一杯分(平均200リットル)よりやや少な目の水に相当するとされる<sup>(14)</sup>。この程度の水に礼拝前の浄めを無効とするような不浄物が混

12 Māwardī, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-, *al-Ḥāwī al-kabīr fī fiqh madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, 19 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1414/1994), 1/217f.; Ibn Qudāma, Muwaffaq al-Dīn ‘Abd Allāh b. Aḥmad b. Muḥammad, *al-Mughnī fī fiqh al-imām Aḥmad b. Ḥanbal al-Shaybānī*, 12 vols. (Beirut: Dar al-Fikr li-al-Ṭibā‘a wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1405/1985), 1/349f.

13 Shurunbulalī, Ḥasan b. ‘Ammār al-Wafā‘ī al-, *al-Iqd al-farīd li-bayān al-rājiḥ min al-khilaf fī jawāz al-taqlīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1428/2007), 101-02.

14 Māwardī, *Ḥāwī*, 1/335. キルバとラトルについては、E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon* (Edinburgh: Williams And Norgate, 1863) 参照。

入した場合、水の明白な変質がない限りは顧慮しないとする説はシャーフィイー派では通説であり、メディナのマーリク・ブン・アナス (179/795 年没) にも同様の説が帰せられているが、後世のマーリク派には異説もある。ハナフィー派は水の量よりも、水が静水か流水かを問題とし、後者なら不浄物により汚染されないとする<sup>(15)</sup>。もっとも、この逸話は 13 世紀以降のファトワー集が伝えるに過ぎず、またたとえ真実だとしてもアブー・ユースフは「マーリク派」や「シャーフィイー派」の学説というより、あくまで「メディナの学説」に従ったのであり、また「メディナの学説」とアブー・ハニーフア (150/767 年没) を中心とするイラクの学説の影響関係を考えれば、四法学派体制の確立を前提とするタルフイーク概念をこの時代まで遡及することはいささか困難に思われる。

そうだとすれば、後世の議論で援用される最も初期の権威は、「根の学」の確立期にあたる 11 世紀のウラマーである。ハナフィー派のイブン・アミール・アル＝ハーッジ (879/1474 年) による後述の彼の師イブン・アル＝フマーム (861/1456-7 年没) の『タフリール』に対する注釈およびこれに依拠した後世の資料においては、シャーフィイー派のルーヤーニー (Rūyānī, ‘Abd al-Wāḥid b. Ismā‘īl al-, 502/1108 年没)<sup>(16)</sup> にタルフイーク禁止説が帰せられている。これによると、複数の学派に同時に従うことや、学派を変更することは、3つの要件をもって許される<sup>(17)</sup>。

15 Sarakhsī, Shams al-A‘imma al-Faqīh al-Uṣūlī al-Nazzār Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl al-, *al-Mabsūṭ*, 30 vols. (Beirut: Dār al-Ma‘rifa, n.d.), 1/71; Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar Yūsuf b. ‘Abd Allāh a-Namarī al-Qurṭubī, *al-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭā min al-ma‘ānī wa-al-asānīd*, 12 vols. (Rabat: al-Maṭba‘a al-Malakiyya, 1387/1969), 1/328-29.

16 GAL SI 673 参照。その著 *Bahr al-madhhab* で知られる。

17 Ibn Amīr al-Ḥājj al-Ḥalabī al-Ḥanafī, *al-Taqrīr wa-al-taḥbīr*, 3 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1419/1999), 3/448; Shurunbulālī, *Iqd*, 89.

その第1の要件が、「複数の学派(の学説)をイジュマー(ウラマーの合意。シャリーアの第3法源)に反するような形で結合しないこと」、すなわちタルフィークを生じないことである。その例として挙げられているのは、夫が妻に対して支払うべき婚資(ṣidāq)も、妻となる女性に代わって夫となる男性と婚姻契約を締結する婚姻後見人も、婚姻締結の場における証人の立会も欠く婚姻であるが、これは後世においてもタルフィークの典型例としてよく引き合いに出されるケースである。すなわち、ここで夫は、婚資を支払わないという約定の有効性についてはシャーフイー派の学説<sup>(18)</sup>に従い、女性に対する婚姻後見については女性が成年に達していればこれを不要とするハナフィー派の学説に従い、証人の立会についてはこれを婚姻契約の有効要件に含めないマールク派の学説<sup>(19)</sup>に従うことにより、契約締結にかかる手間を省いたことになる。こうした学説の結合がイジュマーに反するのは、「かかる形態は何人もこれを認めていないからである」。つまり、これら3つの学派のいずれによっても、こうした婚姻は無効と判断されるはずである。

第2の要件は、「自分がタクリードする者の学識や人徳を信じること」である。つまり、タクリードはかかる信念に基づいて行われるべきであって、上記のような不純な動機によるものは許されない。

第3の要件は、そうした動機について、「様々な学派の緩和規定を追求しないこと」とする。緩和規定(rukḥṣa)とは、狭義には例えば病気の場合における宗教的義務の減免といったシャリーアの原則規定(‘azīma)の緩和を指すが、

18 もっとも、四法学派のいずれも婚姻契約が婚資の額や支払時期の約定を欠くことは妻による婚資の請求を妨げないとしており、ただかかる約定の法的な位置づけや、これを欠く場合の処理について学説の相違があるにすぎない。詳しくは柳橋博之『イスラーム家族法 婚姻・親子・親族』創文堂、2001、179-80, 194-200 参照。

19 もっとも、マールク派においても証人の立会は両配偶者の床入りまでには必要とされる。前掲書、109-10 参照。

ここではより一般的に、ある問題に関する学説のなかで他と比較して緩いものという意味である。既出の例を挙げれば、礼拝前の浄めに用いる水に関する学説のなかでは、水が2クッラ以上であれば不浄物が混入しても浄めに用いてよいとするシャーフィイー派の通説がこれにあたる。また上記の婚姻の事例では、夫は婚姻契約の有効要件に関して3つの学派の緩和規定を結合している。「諸学派の特赦の追求」(tatabbu‘ rukhaṣ al-madhāhib) とは、このようにシャリーアの問題ごとに各法学派から「好いとこ取り」をして安楽を求めることを指し、その是非は後世においてタルフイークに関連する主要な論点の1つとなっている。

もっとも上記の学説は、要件の順序が入れ替わった形でマーリク派のカラーフィーがヤフヤー・アッ=ザナーティーなる人物から伝えており、これが過誤により、または意図的にルーヤーニーに帰せられた可能性もある。類例として、アンダルス(イベリア半島)で活動したマーリク派法学者シャーティビー(790/1388年没)がタルフイークの禁止の前提として恣意的な法の解釈・適用を批判する際に援用しているバージー(474/1081年没)からの相伝がある。すなわちバージーはその著作(*al-Tabyīn li-sunan al-muhtadīn*)のなかで、Aによるある法的請求を恐れるBが、マーリク派の通説に基づいてかかる請求は認められない旨のファトワー(法学意見)を得たが、当該ムフティー(ファトワー発行者)は知人であるAが反対当事者であると知ると、Aに対しては同派の異説に基づき請求が認められる旨のファトワーを発行したという逸話を伝え、当該ムフティーの行為をイジュマー違反として厳しく非難したという<sup>(20)</sup>。この逸話の異本はバージーの名において他学派の論者にも広く知られているが、上述の彼の著作は現存しないため確認できず、またタルフイークそのものが問題に

20 Shāṭībī, Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad al-Lakhmī al-, *al-Muwāqafat*, 6vols. (Khubar: Dār ‘Affān, 1417/1997), 5/90.

なっているわけではない。

以上から、ルーヤーニーやバージーの時代には、後世のタルフイーク論に通じる論点が提起され始めたという結論にとどまる。なかでも上記「緩和規定の追求」の禁止は、学派成立以前に遡り得る、恐らくは最も古い論点である。8-9世紀にかけて、ハナフィー派の前身にあたるイラクの合理主義的ウラマー (aṣḥāb al-ra'y) はシャリーアを緩和規定の体系と捉え、脱法行為を含む法律活用術 (hiyal, 単数形 hīla) を正当化したのに対し<sup>(21)</sup>、啓示を重視する伝承主義者 (aṣḥāb al-ḥadīth) はシャリーアのこうした功利主義的解釈・適用を批判した。彼らはシャリーアの第1の法源を啓典クルアーン、第2の法源をスンナすなわち預言者ムハンマド (11/632年没) の言行とし、この2つをあわせて啓示と定義し、後のスンナ派法理論はこの考えと合理主義を折衷し、第3法源のイジュマーと第4法源のキヤース (合法的な推論) が加えられた。伝承主義者であったハンバル派の学祖イブン・ハンバル (241/855年没) は、著名な伝承家ヤフヤー・ブン・サイド・アル＝カッターン (198/813年没) から「誰でもナビーズ (ナツメヤシ酒) についてはクーファの学説、歌手についてはメディナの学説、一時婚についてはメッカの学説という具合にあらゆる緩和規定に従うなら、罪人である」という言葉を伝えている<sup>(22)</sup>。また、マーリク派法学者で伝承家としても名高いイブン・アブド・アル＝バッル (463/1071年没) は、バスラの伝承家スライマーン・アッ＝タイミー (143/760-61年没) の「あなたがあらゆる学者の緩和規定に従うなら、その身にあらゆる弊害が集まる」という言葉を伝え、「これはイジュマーであり、異論は知らない」と述べている<sup>(23)</sup>。確立期の

21 Satoe Horii, "Reconsideration of legal devices in Islamic jurisprudence: The Ḥanafis and their "exits" (*makhāriḥ*)," *Islamic Law and Society* 9/3 (2002), 321.

22 Masā'il al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal. *Riwāyat Ibunuhu 'Abd Allāh b. Aḥmad*, 3rd ed. (Beirut, Damsucus: al-Maktab al-Islāmī, 1408/1988), No. 1632.

23 Ibn 'Abd al-Barr, *Jāmi' bayān al-'ilm wa-faḍlihi*, 2vols. in 1 (Riyadh: Dār Ibn al-

法理論を代表するシャーフィイー派のガザーリー (505/1111 年没) も、「一般信者は、事例毎に最も良いと判断する学派を選んで楽をしてはならない」と述べている<sup>(24)</sup>。

### 3. 関連論点の発達 (13-14 世紀)

#### 3.1. タルフイークの定義

この時期には、タルフイークに相当する概念が明確化し、イジュティハード / タクリード論の枠内における主たる関連論点の全てがほぼ提起されたといえる。なかでも前述のイブン・アル＝ハージブやカラーフィーに加えてアーミディー (631/1233 年没) といったマーリク派の論者とマムルーク朝期のシャーフィイー派を代表するタキーッディーン・スプキー (756/1355 年または 755/1354 年没) による議論は、以後のタルフイーク論の中核をなす。

アーミディーとイブン・アル＝ハージブは、関連論点の中心といえる「実践後のタクリード」(taqlīd al-ghayr ba‘da al-‘amal) の禁止説の権威として頻繁に援用される。「実践後のタクリード」とは、ムカッリド (特に al-‘āmm つまり一般信徒) がムジュタヒド A の学説に従い、これを実践した後に、ムジュタヒド B の学説に従うことの可否である。この論点は、一般信者が特定の学派に従う義務の有無や、複数の学派の学説に従うことの可否とも関連する。アーミディーおよびイブン・アル＝ハージブは、同一の問題については実践後のタクリードが禁止される点でイジュマの成立を主張しつつ、別々の問題については争いがあるが、別々の学派の学説に従うことを認めるのが正説であるとする。ただし、このことは行為者が日頃、特定の学派に従ってはならず、その時々

---

Jawzī, 1414/1994), 927, no. 1767. Cf. Shāṭibī, *Muwāqafāt*, 5/135.

24 Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-, *al-Mustasfā min ‘ilm al-uṣūl*, 2 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1324/1906-07), 2/391.

で異なる学派に従うことを前提としている。これに対し、特定の学派に帰属し、これを表明している場合には、アーミディーによれば当該学派の学説をすでに実践した問題において、イブン・アル＝ハージブによれば無限定に、他学派の学説に従うことはできないとされる<sup>(25)</sup>。

スプキーは、例えばシャーフィイー派の学説に従う者が別の学派の学説に従うことの可否につき7つの場合を区別して論じ、別の学派の学説に従うべき正当な必要性がなく、恣意 (hawā) に従っているに過ぎない場合、緩和規定を追求して常習的にこれを行う場合、および「それによってイジュマーで禁じられる合成的な状況 (ḥaqīqa murakkaba) が結合される」場合には認められないとする。「合成的な状況」とは例えばハナフィー派支持者が、同派が売却地に隣接する土地の所有者に認めている先買権 (shuf'a. 土地が売却された場合、一定の利害関係を有する第三者が売却代金と同額を支払うことにより、買主の意思に反してもその土地を優先取得できる権利) に基づいて隣接地を取得し(後世の注釈によると、この土地を売却して再び買い戻した時、隣接地所有者によって自分自身が先買権の請求を受けると、隣接地所有者には先買権を認めないシャーフィイー派にタクリードし、請求を拒む場合である<sup>(26)</sup>)。そのうえでスプキーは、アーミディーやイブン・アル＝ハージブによる「実践後のタクリード」の禁止に関するイジュマー成立の主張に異議を唱え、ある問題についてムジュタヒドAの学説を実践した後、ムジュタヒドBの学説が正しいと信じるに至っ

25 Āmidī, Ṣayf al-Dīn 'Alī b. Muḥammad al-Mālikī al-, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Ibrāhīm 'Ajūz ed., 2vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.), 2/458-59; Ibn al-Ḥājjib, Jamāl al-Dīn 'Uthmān b. 'Amr b. Abī Bakr, Muntahā al-wuṣūl wa-al-amal fī 'ilm al-uṣūl wa-al-jadal (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1405/1985), 222.

26 Subkī, Taqī al-Dīn 'Alī b. 'Abd al-Kāfī, *Fatāwā al-Subkī*, 2vols. (Beirut: Dār al-Jīl, 1412/1992), 1/147; Ḥalwānī, Aḥmad b. Aḥmad b. Ismā'īl al-khalījī al-Shāfi'ī al-Miṣrī al-Khalwatī al-, *K. al-wasm fī al-washm* (Cairo: al-Maṭba'at al-Maymūniyya, 1323/1905), 58-59.

た場合はその限りでないとする。ただし、サブキーによればこうした場合分けはあくまで一般信徒についてのものである。これに対し、ある学派のムフティーがその学派に従ってファトワーを発行した後、何らかの宗教的な利益 (maṣlaḥa dīniyya) を意図してのことなら別として、他の学派にタクリードして当該ファトワーに反するファトワーを発行することは、それは純然たる「野望」(tashahhin) であって許されない<sup>(27)</sup>。「野望」とは所属する学派の権威、ひいては四法学派体制への挑戦という趣旨であろう。要するに、ウラマーは自己の学派の学説に忠実でなければならない。

サブキーの議論の背景として、彼の周辺において問題となった「合成的な状況」の2つの実例が挙げられる。そのいずれも彼の同僚であるハナフィー派大カーディーのタルスーシー (758/1358年没) が記しており、うち一方はサブキー自身が関与している。イスラーム史の多くの時代・地域においては特定の学派が支配的であったのに対して、マムルーク朝支配下のシリア・エジプトでは、裁判を四法学派のカーディー (イスラーム法裁判官) の合議制とし、各派毎に大カーディーを任命するなど、四法学派体制を象徴する政策が採られ、サブキーはダマスカスでシャーフィイー派の大カーディーを勤めていた。とはいえ、四法学派のうちマーリク派およびハンバル派は少数であり、シャーフィイー派はマムルーク朝以前にはエジプトで優勢であったが、マムルーク朝の正統性を法的に承認したハナフィー派が実質的な第一党であった。後述のタルスーシーの『トルコ人への捧げ物』もこのことを前提にしている。続くオスマン帝国期の16世紀には、ハナフィー派を公式の法学派とする四法学派体制が確立する。

第1の例は、タルスーシーが後世においてタルフィーク許容派の権威の1人される原因となったものである。というのも彼はそのファトワー集において、

---

27 Subkī, *Fatāwā.*, 1/147-48.



浅慮 (safah. 成年に達しながらも財産管理能力を著しく欠くこと) や重債務を原因とする禁治産者によるワクフ (寄進) 設定の可否について、否定説が学派の正説であるとしつつも、マムルーク朝スルタン、ラージン (在位 1296-99 年) 代に同派の大カーディーを勤めたフサームッディーン・アッ＝ラーズイー (al-Ḥasan b. Aḥmad b. al-Ḥasan b. Anūshīrwān Ḥusām al-Dīn al-Rāzī b. Qāḍī al-Quḍāt Tāj al-Dīn Abī al-Mafākhīr Aḥmad al-Rāzī al-Rūmī, 699/1299 年頃没)<sup>(28)</sup> が 681/1282-83 年に下したこの種のワクフを有効とする判決を次のように正当化しているからである。タルスーシーによれば、同判決は成人に対する禁治産宣告を認めず、ゆえに禁治産者によるワクフ設定等の処分行為を有効とするアブー・ハニーファ説に従ったのであるが、アブー・ハニーファはワクフを認めない立場であるため、ワクフについてはこれを有効とするアブー・ユースフ (に代弁される通説的) 立場との「接合」(tarkīb) になるとの批判があり得るが、シジスターニー (640/1242 年頃活動) による『ムフティー待望の書』(Munyat al-muftī)<sup>(29)</sup> にこうした学説の接合を認める記述があるという。それによると、カーディーが不在者に対する婚姻の訴えについて、不義者 (fāsiq) の証言、ま

28 631/1233 年に生まれ、マラトヤ (現トルコ) のカーディーを 20 年以上勤めた後、675/1276-77 年にダマスカスに移り、さらに 20 年以上カーディーを勤めた。その後、スルタン・ラージンが即位すると、スルージー (Surūjī, Aḥmad b. Ibrāhīm b. ‘Abd al-Ghanī al-) と入れ替わりにフサームッディーンをカイロのハナフィー派大カーディーに任命したが、タルスーシーによると恐らくは健康上の理由で辞職し、マムルーク朝とイル・ハーン朝 (1258-1353 年) との戦争 (1299 年) に巻き込まれて行方不明となった。その後ラージンが暗殺されると、スルージーがハナフィー派大カーディーに再任された。Ibn Abī al-Wafā’, ‘Abd al-Qādir al-Qurashī, *al-Jawāhir al-muḍiyya fī al-tabaqāt al-Ḥanafīyya* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1426/2005), 123-24, No. 420 (フサームッディーン), 39, No. 63 (スルージー); Tarsūsī, *Najm al-Dīn Ibrāhīm b. ‘Alī b. Aḥmad al-, K. tuḥfat al-turk*, ed. Mohamed Menasri (Damascus: Institut Français de Damas, 1997), 18.

29 GAL, GI 381.

たは男性1名および女性2名の証言に基づいて判決で訴えを認めた場合、カーディー自身はハナフィー派の通説に従ってこうした不在者への有責判決を認める立場であるが、婚姻に関して不義者や女性に証人適格を認めない立場であるとしても、判決は有効であるとされる。タルスーシーは、このように2つの学説を折衷した判決が認められるのと同様に、フサームッディーンの判決も認められるとする<sup>(30)</sup>。もっとも、後世のタルフイーク禁止論においては、『ムフティー待望の書』の記述およびフサームッディーン判決はいずれもタルフイークを意図しているわけではなく、またアブー・ハニーファ説によればワクフは無効というわけではなく、拘束力がないにすぎないため、フサームッディーンは禁治産者による処分行為の有効性とあわせて一貫してアブー・ハニーファ説に従ったという解釈もある<sup>(31)</sup>。また、同一の学派内での学説の接合はそもそもイジュマーで禁止されるところのタルフイークを構成しないとといった反論がある<sup>(32)</sup>。

### 3.2. ハッラーニー判決——四法学派体制からの逸脱としてのタルフイーク

事実、異なる学派間の学説の折衷という意味でのタルフイークについては、タルスーシーはその『トルコ人への捧げ物』においてこれを禁じている。これがスプキーの関与がある「合成的な状況」の第2の実例である。すなわち、タルスーシーはハンバル派のカーディーが「ウバーダ」ことハッラーニー (Ḥarrānī, ‘Ubāda b. ‘Abd al-Ghanī b. Maṣṣūr b. Salāma al-Ḥanbalī al-, d.

30 Ṭarsūsī, *al-Fatāwā al-Ṭarsūsīyya aw Anfa‘ al-wasā’il ilā taḥrīr al-masā’il* (Cairo: Maṭba‘at al-Sharq, 1344/1926), 153-55.

31 Shurunbrālī, *Iqd*, 86-87.

32 Ibn ‘Ābidīn, *al-Uqūd al-durriyya fī tanqīḥ al-Fatāwā al-Ḥāmīdiyya*, 2vols. (Būlāq: al-Maṭba‘a al-‘Amīriyya, 1300/1882-83), 1/109.

739/1339) が下した「身請け離婚 (khuḷ') の判決」をすることは、「シャーフィイー派とハンバル派が接合される (murakkab min madhhab al-Shāfi'ī wa-al-Ḥanābila)」ゆえに禁止であるとする。彼はスブキーが親しく語ったこととして、シャーフィイー派大カーディーとしてダマスクスに赴任したスブキーがハッラーニーを召還してかかる判決を禁じ、また彼がこの問題について著した著書が他のハンバル派およびシャーフィイー派のウラマーの賛同を得たことを伝え、これを功績として称えている<sup>(33)</sup>。

身請け離婚とは、妻が夫に対価の支払いを約して申込み、夫の承諾によって成立する合意離婚を指すが、ハッラーニーの判決で問題になっているのは、恐らく夫が何かの拍子に妻の3回目の離婚宣言 (ṭalāq, 夫の一方的な意思表示で成立する離婚) にかけておよそ実現不可能なことを誓約したが、シャリーアでは夫が妻に3回目の離婚宣言を行うと、妻が別の男性と再婚して有効に床入りした後、婚姻関係が離婚または夫の死亡により終了するまで再縁できないため、誓約破りによるかかる効果の発生を回避したい夫が妻に身請け離婚の申込みをさせて離婚し、誓約を破った後、妻の待婚期間満了後に再婚するというものであろう<sup>(34)</sup>。なぜなら、10世紀に活動したハンバル派のイブン・バッタ (387/997年没) がすでにかかる便宜的な身請け離婚を無効とし、夫は妻の3回目の離婚宣言の効果を免れないと主張し、シャーフィイー派のウラマーがこうした誓約を行った夫に対し、身請け離婚を行うようファトワーしていることを批判しているからである<sup>(35)</sup>。つまりハッラーニーは、妻または第三者がかかる

33 Ṭarsūsī, *Tuhfa*, 21.

34 前掲書の校訂者は、ハッラーニーに対する後述のイブン・タイミーヤの影響から、離婚宣言の濫用を防ぐため、3回連続して離婚の意思表示を行う形での離婚宣言を無効とする判決と解しているが、身請け離婚とは無関係であり、かかる形の離婚宣言はどの学派においても肯定説があるため、誤りである。Ibid., 157, n.46.

35 Ibn Baṭṭa, 'Abd 'Abdallāh 'Ubayd Allāh al-'Ukbarī, *Juz' fī al-khuḷ' wa-ibṭāl al-ḥiyāl in: Min dafā' in al-kunūz* (Cairo: Maktabat al-Sunna al-Muḥammadiyya, 1936), 20, 53. 同書

身請け離婚の無効性を主張し、裁判となった場合に、これを有効とする判決を下したのであろう。もっとも、その点で彼がシャーフイー派の学説に従ったのだとしても、前述のようにそのこと自体はタルフィークを構成するわけではない。また、彼と同門のイブン・カイイム・アル＝ジャウジーヤ (751/1350 年没) は、かかる身請け離婚は同派によれば原則として無効だが、そうだとすると両配偶者が切に再縁を望む場合、解禁婚 (tahli. 3 回目の離婚宣言後の両配偶者が速やかに再婚できるよう、委託された第三者が直ちに離婚する目的で妻と婚姻すること) のようなより悪質な脱法行為に訴えれば、弊害はより大きいとして、時と場合によっては認めるべきであると唱えているので<sup>(36)</sup>、ハッラーニーはハンバル派の学説を適用したという可能性もある。

注目すべきは、タルスーシーがこの文脈で各学派における通説の遵守を強調していることである。『トルコ人への捧げ物』は、モンゴル侵攻によるアッバース朝 (750-1258 年) の滅亡と共に断絶したカリフ (預言者ムハンマドの「後継者、代理人」としてのイスラーム共同体の長) 制度を復活 (1261 年) させたトルコ系のマムルーク朝の支配を正当化すると共に、四法学派体制におけるハナフィー派の優位を説いているが、上記の判決は、スルタンが各法学派のカーディーを任命する際に義務づけるべき事項を論じた箇所而言及されている。タルスーシーによれば、ハナフィー派のカーディーの任命書に記載すべき事項は、同派の学説のなかでも、ファトワーで適用されている学説に従って判決すべきであり、少数説や単独説に依拠してはならないことである<sup>(37)</sup>。シャーフイー派のカーディーであれば、学祖シャーフイーの学説に従い、同派で高い権威を享

---

については拙稿「ハンバル派によるヒヤル論——イブン・ハンバルの法学を目指して——」『東洋学報』(東洋文庫)、第 86 卷第 2 号 (2004)、06-011@01-028 参照。

36 Ibn Qayyim al-Jawziyya, *I'lām al-muwaqqi'īn*, 4 vols. (Cairo: Maṭba'at al-Sa'āda, 1374/1955), 3/110-11.

37 Ṭarsūsī, *Tuhfa*, 17.

受するラーフィイー (Rāfi‘ī, ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad al-Qazwīnī al-, 623/1226 年没) やナワウィー (Nawawī, Muḥiy al-Dīn Yahyā b. Sharaf al-, 676/1277 年没) の法学書に反する学説, ガザーリー (2.1. 参照) が選択する学説, シャーフィイーの明文に反する弱小説に従って判決してはならない。マーリク派のカーディーは、同派の学説を最初に体系化したマーリクの孫弟子イブン・アル＝カースィム (191/806 年没) の学説に従った判決を明示すべきであり、カラーフィーがその著作においてマーリクからの相伝なく述べていることに従って判決してはならない。その理由は、彼が「自派の難解な争点 (ghawāmiḍ madhhabīhi) や実定法 (al-furū‘) に関する知識が乏しい学者だからである」とされる。他に従ってはならない学説の唱道者としては、イブン・アブド・アル＝バッル、ザーヒル派 (伝承主義の強い影響を受けた法学派。12-13 世紀に消滅した) の中興の祖となったアンダルス of 法学者イブン・ハズム (Ibn Ḥazm, 994/1064 年没), トゥルトゥーシー (Ṭurtūshī, Abū Bakr Muḥammad b. al-Walīd al-, 520/1126 年または 525/1131 年没) の名が挙げられている<sup>(38)</sup>。ハンバル派のカーディーに対する注文は最も多く 9 項目にわたっているが、逆に前出の身請け離婚に関するハッラーニーの判決の轍を踏まないことを含めて、適用すべき学説ではなく、適用してはならない学説のみが列挙され、かつ神学的立場も問題とされている点が特徴的である。すなわち、同派のカーディーは同派に帰せられる (異端的な) 信条と戦い、タハーウィーの学説 (つまり正統教義の手引きとして名高い彼の『スンナ派信仰箇条 ‘Aqīdat ahl al-sunna wa-al-jamā‘a』) を信奉しなければならないとされる。タルスーシーはその理由として、上述のイブン・カイム of 師で、革新的な法解釈によって同派の一時代を築いたイブン・タイミーヤ (728/1328 年没) が異端の弾劾を受けた際、タハーウィーの学説への信奉を表明して釈放されたからであるとする。

---

38 *Ibid.*, 18-19.

タルスーシーが従ってはならないとする法的權威がいかなる理由で名指されたのかは必ずしも判然としないが、総じて伝承主義的傾向が共有されているといえる。とりわけハンバル派、特にイブン・タイミーヤに対する敵意は明らかである。イブン・タイミーヤはスブキーと対立関係にあり、後者による執拗な弾劾を受けていたことや、ハッラーニーがイブン・タイミーヤの信奉者であったことからすれば<sup>(39)</sup>、スブキーの陣営であるタルスーシーの記述は純粹に法学的な議論として理解すべきではなく、多分に政治的な意図が感じられるが、その分析は本稿の域を超える。ただ、法学的な議論に限定しても、イブン・タイミーヤの学説が両者の立場と大きく異なることは確かである。すなわちスブキーは、一般信徒はともかく、ウラマーは自己の学派の学説に従うべきであり、そこからの逸脱は「野望」にほかならぬとした。タルスーシーは従うべき学派の学説を限定し、学派内で權威を認められない学説を排除する。これに対し、イブン・タイミーヤは、ある者が帰属する法学派を尋ねられ、自分は「ムハンマド派 (Muḥammadī)」であり啓示にのみ従うと答えたところ、全ての信者は四法学派のいずれかに帰属しなければならないと反論されたことについて、ムスリムは学派を問わず、啓示に適合する学説に従うべきであり、預言者ムハンマドを除く個人(つまり各法学派の学祖)の学説にあらゆる点で従う義務はないとする<sup>(40)</sup>。ハナフィー派支持者が礼拝の際、これから礼拝を行う旨の意思表明を周囲に聞こえないように行い、またタクビール (takbīr:「神は偉大なり」という文言を唱えること。礼拝の節目毎に義務づけられる)の度に両手を耳の横まで挙げたところ、同派の礼拝の方式に反すると注意されたことについてその是非を問われ、礼拝の意思表明はいずれの学派によってもこれを声に出して行う義務はなく、また両手を挙げることは礼拝の開始時のタクビールに際しては

39 *Ibid.*, p. 157. n. 45.

40 Ibn Taymiyya, Shaykh al-Islām Taqī al-Dīn al-Ḥarrānī, *al-Fatāwā al-kubrā*, 5 vols. (Beirut: Dār al-Qiyām, 1407/1987), 2/389-90.

いずれの学派でも義務であり、その他の一部の機会についても預言者ムハンマドのスナが伝えられているため、注意した者が誤っていると指摘したうえで、次のように述べている。四法学派のいずれかに従う者が、ある問題については他の学派がより妥当であると判断したためこれに従うのは良いことであり、預言者ムハンマド以外の個人の権威に党派主義を抱き (yata'aṣṣaba), 他の学祖を措いてこの者ただ1人が正しいと考える者より真理に近い<sup>(41)</sup>。彼によればこのことは一般信徒に限らず、ウラマーにもあてはまる。なぜなら彼は、未成年女性に対する父・祖父以外の婚姻後見人 (その他の男性男系血族やカーディー) による婚姻強制権の行使について、シャーフィイー派はこれを否定するが、同派のカーディーが肯定説にタクリードしていたならば、当該婚姻の禁止を確信する場合や、女性を成人と誤認した場合を除き、「彼にそれが可能であれば」婚姻を締結できるとする<sup>(42)</sup>。つまりカーディーにイジュティハードの能力があり、当該婚姻が啓示と適合すると判断できればよいとの趣旨であろう。

イブン・タイミーヤの議論は四法学派体制の枠組みを超えた法解釈という点ではタルフィークと通じるものがあるが、この法解釈はあくまで既存の学説——とりわけイスラーム初期の「先人」(salaf) に帰せられる学説——の適用に基づくものであって、これらを折衷した全く新たな学説の創造を説いているわけではない。さらに、彼はウラマーによる学説の恣意的な解釈や、その結果としての脱法行為の正当化を激しく批判しているが、その理由の1つはこれら脱法行為が先人の学説に基づかない、「イスラームにおいて新奇なもの (muḥḍath)」だからである<sup>(43)</sup>。また、前出のイブン・アブド・アル＝バッルが

---

41 *Ibid.*, 2/378-79.

42 *Ibid.*, 2/180.

43 *Ibid.*, 3/152. 彼の脱法行為批判については堀井「ハンバル派のヒヤル論」, 011-014.

伝える「緩和的規定の追求」禁止も彼の論拠の1つである<sup>(44)</sup>。さらに、彼はその先達であるアブー・ヤァラー (Abū Ya‘lā b. al-Farrā’ al-Qāḍī, 458/1066 年没) の学説として、一般信徒は許容性が明らかでない行為を敢行してはならないとも述べている<sup>(45)</sup>。こうした彼の議論は、タルフィークの容認とは相容れない側面をもつ。あくまで推論の域を出ないが、タルスーシーやスブキーによるハッラーニーに対するいささか牽強付会なタルフィークの帰せしめは、この言葉の厳密な定義に従ったものではなく、イブン・タイミーヤのような四法学派体制——ここではハナフィー派優位のシャーフィイー派とのツートップ体制——の枠内にとらわれない法解釈の比喩であり、彼を長とするハンバル派全体を体制逸脱者として周縁化する試みであったと考えられる。にもかかわらず、後述のように17世紀においてはタルフィーク許容論においてイブン・タイミーヤが権威とされ、四法学派体制の「党派主義」への批判がみられることになる。

#### 4. タルフィーク論争 (15-17 世紀)

##### 4.1. イブン・アル＝フマーム『法理論分析』をめぐる議論

以上の議論に照らせば、13-14 世紀においてタルフィークは未だ「実践後のタクリード」等の論点から完全に独立しておらず、しばしば混同されている感も受ける。これに対し、続く15-16 世紀には、タルフィークそのものが争点として明確化し、同時にタルフィークという用語も定着していったと考えられる。

まず、タルフィーク否定論に関しては、スブキーの議論は同じシャーフィイー派のアクファフシー (808/1405 年没) や、ハナフィー派のイブン・クトゥ

---

44 *Ibid.*, 3/157.

45 *Ibid.*, 4/366.



ループガー (879/1474 年没) 等によって継承・発展されている。両者は共にマムルーク朝の首都カイロで活動した。アクファフシーは、婚姻に関する判決の種類とその要件および他学派のカーディーによる破棄の可否を論ずるなかで、「タルフィークされた法判断 (*ḥukm mulaffaq*)」への注意を喚起し、これが「イジュマーによって禁止されている」として、その例を4つ挙げている。そのうち最初の3つが、シャーフィイー派カーディーによる、当該問題について同派と学説を異にする他学派のカーディーの判決の引き継ぎや追認の事例である。例えば、マーリク派のカーディーが同派の学説に従い、シャリーアでは原則として唯一の立証手段とされる証人の証言ではなく、文書を証拠として訴えを認めたと、判決前に罷免されたか死亡し、文書の証拠能力を認めないシャーフィイー派の後任カーディーが代わって判決することである。こうした事態はシャリーア司法においては頻繁に起こり得ることであり、アクファフシーによれば「無知なシャーフィイー派のカーディーの多くが行っている」が、カーディーの法実務がタルフィークの概念の1つの源泉となっていることを示唆する点で興味深い。後世においてしばしば援用される第4の例は、礼拝前の浄めにあたって、頭部についてはシャーフィイー派の学説に従って頭髪の一部のみを拭うにとどめ、かつ犬は不浄でないとするマーリク派の学説に従って、犬に触れた箇所を拭くを行わないことで、この者による礼拝はいずれの学派からも無効であるとされる。なぜなら、マーリク派によれば頭部全体を拭うことが義務づけられ、シャーフィイー派によれば犬は不浄であり、浄まりが「接合」(*tarkīb*) を含むからである<sup>(46)</sup>。

イブン・クトゥループガーは、クドゥーリー (428/1037 年没) によるハナフィー派学説の名高い『提要』の注釈にあたる『正説および学説の優劣の判断』

46 Aqfahsī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ‘Imād b. Muḥammad b. Yūsuf al-Miṣrī al-Shāfi‘ī, *Tawqīf al-ḥukkām ‘alā ghawāmiḍ al-aḥkām* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1326/2005), 435.

において、当該問題について学派内に並立する学説の優劣の判断 (tarjih) を無視し、通説とされる学説に劣後する権威の弱い学説や少数説を適用するハナフィー派ウラマーの「野望」を批判し、これが禁じられる論拠として、その師でエジプトのハナフィー派を代表する大法学者イブン・アル＝フマーム (861/1456-7 年没) の同趣旨の議論や、前述のバージーに帰せられる逸話の異本やスブキーによるムフティーの「野望」禁止を伝えている。そのうえで、彼はスブキーが「異なる 2 つのイジュティハードから接合されたもの (shay' murakkab) へのタクリード」が有効でない点で学説は一致していると述べたとし、その例として上記のマーリク派およびシャーフィイー派をタルフイークした浄めを挙げ、アクファフシー自身によるタルフイーク無効のイジュマーの主張も援用している<sup>(47)</sup>。また別の著作において、彼はダマスクスにおいて実際に判決やファトワーで容認されたタルフイークのケースに言及している。すなわち A が B の土地上で C と共有する立ち木の持分につき、A の生存中は A 自身、A の死後は B を受益者とする旨の定款を定めてワクフを設定した場合である。イブン・クトゥループガーによれば、このようなワクフも、これを有効とする判決も無効である。なぜなら、アブー・ユースフ説によれば自己ワクフおよび共有物のワクフは有効であるが、動産 (ハナフィー派によれば立ち木は動産とされる) のワクフは無効であるところ、シャイバーニー説によればその逆であり、よって当該ワクフの実体は「異なる 2 つのイジュティハードが接合された」ものであるが、それは大多数のウラマーがイジュマーで無効としているからである。彼はここで、タルスーシーが『ムフティー待望の書』から引用する婚姻に関する不義者または女性による不在者の証言に基づく不在者に対する有責判決に別の典拠を基に言及し、「接合」(tarkīb) を正当化する「一部の論者」を批判

47 Ibn Quṭlūbhā, Qāsim al-Miṣrī al-Ḥanafī, *al-Taṣḥīḥ wa-al-tarjih 'alā Mukhtaṣar al-Qudūrī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1423/2002), 121-22.

している<sup>(48)</sup>。

注目すべきことに、イブン・クトゥルブガーは上記の議論において彼の師に依拠しつつも、通常タルフイーク論において援用されるイブン・アル＝フマームの『法理論分析』における記述にはふれていない。同書において、イブン・アル＝フマームは、「実践後のタクリード」に関するアーミディーやイブン・アル＝ハージブの議論に基づき(2.2. 参照。ただし両者の名には言及していない)、行為者がハナフィー派やシャーフイー派といった特定の学派に帰属した場合には、自派の学説を実践していない問題についての他学派へのタクリードの許容性が争われているとして、許容されるとすれば「緩和規定の追求」を招来するが、人間は可能な限り最も楽な道を歩むことができるのであって、シャリーアにおいてこれが妨げられることはないとする。その点、「ある後期の法学者 (*muta'akhkhir*)」は、A派支持者によるB派へのタクリードを「両派が禁じる結果」、すなわちタルフイークを生じない場合に限定している。その例として、イブン・アル＝フマームは、礼拝前の浄めに際して、手足を擦り合わせること (*dalk*) を不要とするシャーフイー派の学説に従って体を浄めた後、性的な欲望なく妻に触れた者が、こうした行為を浄めの無効原因としないマーリク派の学説に従い、そのまま礼拝を行う場合である<sup>(49)</sup>。「ある後期の法学者」がカラーフィーを指すことに異論はない。この下りは、様々な学派の学説へのタクリードは無限定に許され、タルフイークを禁じたのがカラーフィーにすぎないという趣旨であると解することも、カラーフィー説を支持するゆえの言及であると解することもできるため、16世紀にはイブン・アル＝フマームがタルフイーク許容派・禁止派両陣営の権威とされるようになる。同じことは、『法理論分析』の注釈者2人のうち一方のイブン・アミール・アル＝ハーッ

48 Ibn Quṭlūbhā, *K. mājibāt al-ahkām* (Baghdād: Maṭbaʿat al-Irshād, 1403-04/1983), 245-46.

49 Ibn Amīr al-Ḥājj, *Tqārīr*, 3/447-48.

ジ(1. 参照)にもあてはまる。

他方のアミール・パーデイシャー (Amīr Pādīshāh, Muḥammad Amīn b. Maḥmūd al-Bukhārī, 987/1579年没)は、明らかにタルフイークを肯定している。すなわち彼は、イブン・アブド・アル=バッル等に帰される「緩和規定の追求」禁止のイジュマーに対して疑義を呈し、またタルフイークはその結果がタクリードの対象たる複数の学派のいずれによっても無効となるゆえに禁じられるというカラーフィーの議論に対し、行為者は各派の学説に部分的に違反しているにすぎず、当該行為全体は必ずしも各派によって無効と判断されないとの反論を展開している<sup>(50)</sup>。オスマン帝国期エジプトのハナフィー派を代表するイブン・ヌジャイム(970/1563年没)も、『法理論分析』はタルフイーク禁止をカラーフィーに帰しており、同派の定説ではないとする。この立場から、彼はワクフ管財人が荒廃したワクフ地を買い替えるため、過剰損害にあたる廉価でこれを売却することを合法とする。すなわち、アブー・ユースフはワクフおよびその買替えについてはこれを有効とする説をとるが、アブー・ハニーファはそもそもワクフの拘束力を認めない。ワクフ管財人は代理人に準じるが、アブー・ユースフは売却を委任された代理人は過剰損害にあたる廉価でこれを行う権限はないとするのに対し、アブー・ハニーファによればその逆である。ゆえに、「2つの学説のタルフイークの許容性」に基づき、ワクフとその買替えについてはアブー・ユースフ説、売却についてはアブー・ハニーファ説に従うことができるといふ<sup>(51)</sup>。イブン・ヌジャイムの議論は、オスマン帝国期のエジプトの法実務を反映していると考えられる。というのもやはりエジプトのハナフィー派法

50 Shurunbrālī, *Iqd*, 75-78.

51 Ibn Nujaym, Zayn al-‘Ābidīn ‘Umar b. Ibrāhīm al-Miṣrī, *Risala fī ṣūrat bay‘ al-waqf in: Rasā’ il Ibn Nujaym* (Cairo: Dār al-Salām, 1419-20/1998-99), 346-47. なお、校訂者は「タルフイーク」を1つの写本に従って ta’līq としているが (p. 347), 3つの写本が talfiq に一致しており、妥当ではない。

学者イブン・アッ＝シルビー (Ibn al-Shilbī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Yūnus al-Ḥanafī, 947/1540 年没) はその『ファトワー集』において、上記イブン・クトゥールブガーが否定している動産自己ワクフの事例について、タルスーシーの「接合された法判断」許容説に基づき、同地ではこの種のワクフが増加し、歴代のカーディーもこれらの有効性を判決で認めてきたと述べているとされる。イブン・アッ＝シルビーはまた類例として現金の自己ワクフにふれ、イブン・クトゥールブガーによれば認められない(と類推される)と述べているが、オスマン帝国のシェイヒュルイスラム (şeyhüliskam. 国家ムフティー) であったアブー・アッ＝スウード (Abū al-Su‘ūd Muḥammad b. Muḥammad b. Muṣṭafā al-‘Imādī, 982/1574 年没) がこれを認めたことを伝えているという<sup>(52)</sup>。アブー・アッ＝スウードは現金のワクフを含む学説上その可否が大いに争われたケースの合法化で知られ<sup>(53)</sup>、彼を中心とするオスマン帝国期のイスラーム法学の1つの潮流がタルフィークをめぐる論争の高まりの背景となっていることは推察に難くないが、この点に関する詳論も本稿の域を超える。

他方、イブン・ヌジャイムと同時代にカイロで活動したシャーフィイー派のシハブッディーン・ラムリー (957/1550 年没) は、イエメンである男が他人に強迫されて妻に3回目の離婚宣言を行った後、ハナフィー派の学説に従って当該離婚宣言が有効であるとの前提で、妻の姉妹と婚姻したところ(前述のように、3回目の離婚宣言後は元妻と直ちに再婚できない)、あるムフティーがイブン・アル＝フマームの『法理論分析』を根拠に、元妻については強迫による離婚宣言を無効とするシャーフィイー派にタクリードすれば、第2の妻と同時に婚姻関係をもつことができると主張したというケースについて、当該ファトワーはそもそも姉妹関係にある複数の女性と同時に婚姻できないというシャ

52 Ibn ‘Ābidīn, ‘Uqūd, 1/108-109.

53 彼について詳しくは大河原知樹「近代との邂逅以前のイスラーム法」『イスラーム法の「変容」』, 26-37 参照。

リーアの規定に反するゆえに無効であるが、その点を措いても、『法理論分析』にタルフィークを許容する主張は見られず、当該ファトワーのようなタルフィークが禁じられることは明白であるとする<sup>(54)</sup>。また、エジプト出身で後にメッカに移住したシャーフィイー派法学者のイブン・ハジャール・アル＝ハイサミー (973/1565 年, 974/1567 年または 994/1586 年没)<sup>(55)</sup>は、イブン・アル＝フマームによる「緩和規定の追求」の容認と、「これを禁じる合理的論拠も相伝も知らない」というイブン・アミール・アル＝ハーッジの『法理論分析』注釈における強調的な記述とを混同しつつ、イブン・アル＝フマームの議論は文言解釈上タルフィーク許容論であり、彼もその支持者もイジュマー違反であると論断している<sup>(56)</sup>。彼はまた、ラムリーが伝えるイエメンのファトワーに類似した事例、すなわち有効性について争いのある婚姻契約に基づいて、当該契約を有効とする学説にタクリードしつつ妻を娶った者が妻を 3 回目に離婚した後、当該契約を無効とする学説にタクリードすることにより、婚姻契約の無効性による 3 回目の離婚の不発生を主張することについて、当該婚姻契約の有効性の有無という同一の問題に関するタルフィークは一致して禁じられると述べている<sup>(57)</sup>。

## 4.2. 専論の出現

このようにタルフィークが 16 世紀を通じてイスラーム法學における大きな争点の 1 つとなったことは、17 世紀以降における専論の出現にも明らかである。

54 Ramlī, *Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Aḥmad b. Ḥamza al-Shāfi'ī al-, Fatāwā al-Ramlī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1433/2012), 746-48.

55 GAL, SII 527.

56 Ibn Ḥajar al-Haythamī, Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī al-Makkī al-Azhari, *Tuḥfat al-muḥtāj bi-sharḥ Minhāj*, 4 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1421/2001), 4/348. Cf. Ibn Amīr al-Ḥājj, *Taqrīr*, 3/447.

57 *Ibid.*, 3/198-99.

そこでは、タルフイークを許容する立場の積極的な表明と、これに対する同時代的反論がみられることが特徴的である。これらの専論としては、17世紀についてはいずれもハナフィー派のものであるが、ダマスクスのマドラサ教授ナーブルシー(1062/1652年没)<sup>(58)</sup>『タクリードおよびタルフイークの是非解明に関する分析概論』およびメッカのムフティール、ビーリーザーデ(1096/1685年没)『タルフイーク不可の確証の全て』の少なくとも2点が知られている。

もっとも、ここで「専論」と呼んでいるのは、タイトルに「タルフイーク」ないしこれに相当する言葉を含む論考であり、これにはあてはまらないが、タルフイークを独立の論点として比較的詳しく論じたものが存在する。例えば、ナーブルシーが遊学中にカイロで師事したハナフィー派のアズハル教授シュルンブラーリー(1069/1659年没)<sup>(59)</sup>の『タクリード論争の真説大解明』は、主としてイブン・アミール・アル＝ハーッジによるイブン・アル＝フマーム『法理論分析』注釈への反論という形でほぼ全面的にタルフイーク批判を展開している。彼はその序論においてムジュタヒドたるウラマーの学説対立が大いなる恵みであると述べ<sup>(60)</sup>、イブン・アミール・アル＝ハーッジが「緩和規定の追求」の論拠としてクルアーン2章185節「神は汝らに易きを求め、無理なことはお求めにならない」を引用しているのに対して、その趣旨が学説対立の存在であるとし、預言者ムハンマドに帰せられる「このウンマ(イスラーム共同体)の学説対立は神の恵みである」という有名な伝承とその異本や類似の学説を列挙している。しかし彼によれば、例えばアブー・ハニーファは作物や果樹に関する分益小作契約(muzāraʿa, musāqāh)を無効、アブー・ユースフおよびシャイバー

58 Muḥibbī, Muḥammad Amīn b. Faḍl Allāh al-Ḥanafī al-, *Khulāṣat al-athar fī aʿyān al-qarn al-ḥadīʿ ashār*, 4 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1427/2006), 1/452-54. なお、GAL, SII 473は、彼のタルフイーク論を息子(GII 345)に誤って帰せしめている。

59 Muḥibbī, *Khulāṣa*, 2/38-39.

60 Shurunblāfī, *Iqd*, 43.

ニーは有効とするが、アブー・ハニーファは世の人々のかかる契約に対する必要性を考慮し、例外的に有効とされる形態とその要件を定めており、かりにタルフイークが認められるとすればわざわざこうしたことを定めるはずはないと述べている<sup>(61)</sup>。

ナーブルシーの『タクリードおよびタルフイークの是非解明に関する分析概論』は、彼がこの中で引用し批判している、同じくダマスクスで活動したバグダーディー (1016/1607年没) の『タクリード論』に対する反論である。バグダーディーは神学や自然科学といった合理的学問にも通じ、やはりダマスクスでモスクやマドラサの管理や教職に従事したが、ナーブルシーとはそれ以上に、シャーフィイー派からハナフィー派に転向したという共通点をもつ<sup>(62)</sup>。バグダーディーはこのごく短い論考において、イブン・アル＝フマームによれば特定の学派に帰属する義務はなく、またたとえ帰属したとしても、当該学派の学説に拘束されないとする立場が正説であって、また「緩和規定の追求」は許されるとする。彼はここで、ウラマーについては他学派へのタクリードが認められないとする学説にふれ、イブン・フマームはこれに否定的であると主張する<sup>(63)</sup>。彼はまた、ハナフィー派の名だたる法学書において他学派の学説にも言及されているのは、ハナフィー派ウラマーに対する緩和措置 (tawassu‘) である、つまり他学派の学説も適用範囲内に含める趣旨であって、さもなければ制約的に過ぎるとも主張している。この主張は明らかに、後に『メジェッレ』にも収録されることになる「何事も制約を受ければ緩和される」という法原則の適用である<sup>(64)</sup>。この種の法原則に基づく合目的な法解釈の影響は、法の近代

61 *Ibid.*, 70-75, 79-80.

62 Muḥibbī, 1/452 (ナーブルシー), 4/32 (バグダーディー).

63 Baghdādī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd al-Malik al-, *Risālat al-taqlīd* (Süleymaniye Ktp. Giresun Yazmalar, nr. 00158-002, 78v-79r@77-81).

64 大河原知樹・磯貝健一・堀井聡江『オスマン民法典(メジェッレ)研究序説』N I



化以前のイスラーム法学の変化を跡づける上での1つの重要な課題である。最後にバグダーディーは、「イジュマーで禁止される合成的な状況」つまりタルフィークが生じないことは、一般信徒にとっては最も充足が困難なタクリードの要件であり、かかる状況の禁止は一般信徒が禁止行為に陥ることを防ぐ配慮に過ぎないという趣旨の議論を展開している<sup>(65)</sup>。

これに対するナーブルシーの議論は、①特定の学派に帰属する義務の有無、②当該学派に何らの知識なく同調することの可否、③ムカッリドによる自己のムカッラド(タクリードの対象とする者)の学説の優越性に対する信頼を欠くタクリードの可否、④他学派へのタクリードの基準、⑤「実践後のタクリード」の可否、⑥タルフィークの可否という6つの論点にわたっているが、なかで①に関するシュルンブラーリーに影響を受けたと思われる議論が注目される。彼はまず、四学派のいずれかに所属することはシャリーア上の義務であり、かつイブン・アル＝フマームの『法理論分析』を援用しつつ、四法学派以外の学説へのタクリードが禁じられることを確認したうえで、問題はある学派に帰属すると永遠にこれに拘束されるか、または変更が認められるかであるとして、特定の学派帰属後の他学派へのタクリードを正説とするバグダーディーの主張に対し、この問題に関する学説の相違を示している。ここでナーブルシーは、上述の預言者の伝承「このウンマの学説対立(ikhtilāf)は神の恵みである」を引き、四法学派が並存し、同じ問題について相対立するシャリーアのいずれをも選択できるという緩和的措置(tawṣī‘)こそが他の聖法に類例のない同法の利点であると述べ、「ムハンマドがもたらしたシャリーアはただ1つであって、四法学派〔の区別〕などない」と主張する「無知な輩」を非難している<sup>(66)</sup>。このことは、

---

HUプログラム「イスラーム地域研究」東洋文庫拠点、2011、6。

65 Baghdādī, *ibid.*, 80r-v.

66 Nābulṣī, ‘Abd al-Ganī b. Ismā‘īl b. ‘Abd al-Ghanī al- (d. 1143/1731), *Khulāṣat al-tahqīq fī bayān ḥukm al-taqlīd wa-al-talfīq* (Istanbul: Maktabat al-Ḥaqīqa, 1432/2011),

当時における四法学派体制を弊害と捉え、シャリーアの統一を唱える立場の存在およびこれとタルフイーク許容説との結びつきを示唆している。

2つ目の専論であるビーリーザーデの『タルフイーク不可の確証の全て』は、同じくメッカのムフティー、イブン・モッラー・ファッルーフ (1085/1674 年後没)<sup>(67)</sup>のタクリード論に対する反論であり、カイロ、メッカ、イスタンブールでカーディーを歴任し、シェイヒュルイスラムにも任ぜられたミンカーリーザーデ (Yaḥyā b. 'Umar Minqārīzāde, 1088/1677 年没) のような同時代の大学者の賞賛を得たとされる<sup>(68)</sup>。その理由は不明だが、ビーリーザーデの論考がイブン・アル＝フマームやその注釈者達の記述およびその他の従来のタルフイーク禁止論で頻繁に引用される典拠にはほとんど依拠せず、主としてファトワ集における実定法上の議論を論拠としているという独自性と無関係ではないかもしれない。ビーリーザーデは長年メッカのムフティーを勤めたが、太守バラカート三世 (Barakāt b. Muḥammad, 在位 1672-82 年) が就任すると、その治世の初めに政治的実権を握ったマールク派法学者のマグリビー (1093/1682 年没) との不和ゆえに解任された<sup>(69)</sup>。彼とイブン・モッラー・ファッルーフの関係は今のところ不明だが、後者の父モッラー・ファッルーフ (1051/1641 年後没) はやはりメッカのムフティーとして一時期権勢を誇った人物であり<sup>(70)</sup>、恐らくはこの職掌等をめぐる政治的な確執もあったことが推察される。

イブン・モッラー・ファッルーフはその『イジュティハード/タクリード関連問題についての正論』において、同時代の識者の間ではタルフイーク禁止論が盛んであるが、イブン・アル＝フマーム『法理論分析』に照らせば根拠薄弱

8-9.

67 GAL, SII 524.

68 Muḥibbī, *Khulāṣa*, 1/32. ミンカーリーザーデについては 4/464-65 参照。

69 *Ibid.*, 1/31. マグリビーについては、同 4/202-05 参照。

70 *Ibid.*, 1/285.

であると断じる<sup>(71)</sup>。同書は、神が人間に特定の学派の支持者になることではなく、ムハンマドに授けた啓示とシャリーアに従うことを義務づけことから始まり、ただしイジュティハードの能力のない信者にはムジュタヒドへのタクリードを通じてその義務を負うが、A学派のムカッリドがB学派の学祖にタクリードすることによってもその義務は果たされるとする<sup>(72)</sup>。逆に学祖Aには従うのにBには従わないとすれば、それは「党派主義」(ta'aşşub)と「学派への固執」(taşwīb al-şalāba fī al-madhhab)にはかならない<sup>(73)</sup>。彼は「党派主義」禁止というテーゼに同書の最終章を割いているが、彼がこの点でイブン・タイミーヤの影響を受けていることは明らかである。なぜなら、彼は同章のまとめとして、イブン・タイミーヤが異なる学派の導師(イマーム)の先導に従って礼拝を行うことの可否につき、預言者ムハンマドの教友や四法学派の学祖を含むその後のウラマーも、礼拝や浄めの方法や要件に関する彼らの学説の相違にもかかわらず、互いに先導しつつ礼拝を行ってきたのであり、これを否認する者はクラーン、スンナおよびイジュマーに違反する異端者であると論じた長いファトワを引用しているからである<sup>(74)</sup>。

これに対し、ビーリーザーデはイブン・モッラー・ファッルーフとは逆に、昨今におけるタルフィーク許容論の増加を指摘し、執筆の動機としている<sup>(75)</sup>。彼がイブン・モッラー・ファッルーフへの反論を意図していることを示す1つ

71 Ibn Mollā Farrūkh, Shaykh al-Islām Muḥammad b. 'Abd al-'Aẓīm al-Ḥanafī, *al-Qawl al-sadīd fī ba'ḍ masa' il al-ijtihād wa-al-taqlīd*, Khālid Ḥusayn al-Khālid ed. (Beirut: al-Yamāma li-al-Ṭibā'a wa-al-Nasr wa-al-Tawzī', 1426/2005), 132.

72 *Ibid.*, 107-11.

73 *Ibid.*, 114.

74 *Ibid.*, 167-68.

75 Bīrīzāde, Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Ḥusayn b. Aḥmad al-Ḥanafī (d. 1096/1685), *Ghāyat al-taḥqīq fī 'adm jawāz al-talqīn* (Sūleymaniye Ktp., Aşir Efendi, Nr. 00420-004, 56r-61v.), 56r.

の証左は、後者が『バッザージーヤ』として著名なイブン・バッザーズのファトワー集から引用している相伝である。これによると、ホラズム(中央アジアのアム・ダリア下流地域)のあるハナフィー派法学者が礼拝時のファーティハ(al-fātiḥa. クルアーン第1章の名。礼拝の開始時に読誦する)の読誦における過誤を礼拝の無効原因とするハナフィー派の学説に反し、ファーティハに関しては正しく読誦し直すことを要するが、読誦の過誤自体は礼拝の無効原因としないシャーフィイー派の学説に従うことを認めていた。イブン・モッラー・ファッルーフはこれがタルフィークを認める趣旨であるとして、長い議論を展開している<sup>(76)</sup>。この相伝は、イブン・ヌジャイムもタルフィークの容認にあたって根拠としている<sup>(77)</sup>。これに対し、ビーリーザーデはその学者にあたると思しきカラービーシー(Karābīsī, Jamāl al-Dīn As‘ad b. Muḥammad al-Nīsabūrī al., 570/1174 年没)が礼拝の先導中、ファーティハを読み間違えた老女に読誦のやり直しを命じなかったことを問われ、「私はシャーフィイー派の学説のうち、ファーティハについて読誦のやり直しを義務づける点を除き、読誦の過誤一般は礼拝を無効としない説を採用する」と述べたことを引き、カラービーシーはシャーフィイー派にタクリードしたというより、ムジュタヒドとして自己の学説を創出したのであり、したがってこれはタルフィークの事例ではないとする<sup>(78)</sup>。彼は「タルフィーク許容論者」からこの相伝を教示された者に正しい解釈を伝え、当該論者の自分に対する「卑劣な悪意と敵対」にもかかわらずその者を啓蒙できたことへの神への感謝をもって論考を締めくくっている<sup>(79)</sup>。

もう1つの重要な証左は、彼が「党派主義」と「学派への固執」を区別していることである。すなわち前者は自らの学派のみが真理であるとして他学派の支

76 Ibn Mollā Farrūkh, *Qawl*, 135-39.

77 Ibn Nujaym, *Risāla*, 347.

78 Bīrīzāde, *Ghāya*, 60r-v.

79 *Ibid.*, 61v.

持者およびその学説を否定することであって許されないが、後者は義務であるとされる<sup>(80)</sup>。彼は学派を堅持すべき義務の論拠として、主としてファトワー集における実定法の議論を引用している。例えば、彼はカーディー・ハーン(592/1196年没)の『ファトワー集』から、ハナフィー派の男性が、自分が娶った妻には離婚が発生する旨を誓言し、女性と婚姻した場合、シャーフィイー派のムフティーが同派の学説に従い、かかる誓言によっては離婚が発生せず、従って妻と婚姻関係を継続できるとファトワーしたとしても、「誓言者は自らの学派を棄ててそのファトワーを採ってはならない。なぜなら、彼は自分にとっては証明でないシャーフィイー派の学説やファトワーでなく、我が派のウラマーの学説を採る義務を負うからである」という記述を引き、たとえ一般信徒であっても自らの判断である学派が他の学派に優ると信じ、一度これに従った以上は他学派へのタクリードは許されない<sup>(81)</sup>。

18世紀については、ハンバル派のシャイフ・マルイー(Mar'ī b. Yūsuf b. Abī Bakr b. Aḥmad al-Karmī Zayn al-Dīn al-Makdisī al-Ḥanbalī, 1033/1624年没)によるタルフィーク許容のファトワーに対する同派のサッフアーリーニー(1188/1774年没)『タルフィーク無効性の分析』がある。この短い論考に引用されているシャイフ・マルイーのファトワーは特に一般信徒の不都合や困苦を減じる緩和措置という観点からタルフィークを擁護し、サッフアーリーニーはそれが法秩序の崩壊と道徳的な腐敗墮落を導くとして批判しており<sup>(82)</sup>、学説対立の是非や党派主義への言及はみられない。古典的なタルフィーク禁止論については、この点でナーブルシーの影響を受けたシリアのハナフィー派法学者イブン・アービディーン(1252/1836または1258/1842年没)が最後の偉大な後継

80 *Ibid.*, 58r-v.

81 *Ibid.*, 58v-59r.

82 Saffārīnī, Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥanbalī al-, *al-Taḥqīq fī buṭlān al-talḥīq* (Beirut: Dār al-Ṣamī'ī, 1418/1998), 159, 167-68, 171.

者といえよう<sup>(83)</sup>。だが、彼の没後まもなく、イスラーム改革運動においては「党派主義」に基づく「学説対立」すなわち四法学派体制が否定されることになる<sup>(84)</sup>。

## 結論

タルフイーク概念は、四法学派体制の下での一般信徒の法的生活やカーディーの法実務から提起された種々の問題が、イジュティハード/タクリードに関する論点として整理され、議論されるなかで、徐々に形成された。したがって、四法学派体制の時代・地域による意義や機能の違いはタルフイーク論に影響を与えているはずである。その一例は、シャーフィイー派のタキーッディーン・スブキーやハナフィー派のタルスーシーによる、マムルーク朝期 14 世紀の四法学派体制から逸脱する法解釈としてのタルフイーク概念化にみることができる。その反対概念は、学派の通説の適用であった。

オスマン帝国期 16 世紀における四法学派体制の変化もまた、この時期におけるタルフイーク論争の広がり背景として重要と思われる。すなわち、ハナフィー派シャリーアが公式の法とされ、またその公式の解釈権者としてのシェイヒュルイスラムの国家による任命は、諸学派の内外にわたるシャリーアの標準化を促進したと考えられる。また、シェイヒュルイスラム・アブー・アッ＝スウードに象徴されるシャリーアの解釈の変化との関わりも考察しなければな

---

83 Ibn 'Ābidīn, *Ḥāshiyat Radd al-Mukhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār: Sharḥ Tanwīr al-Abṣār fī fiqh madhhab al-Imām Abī Ḥanīfa al-Nu' mān*, 8 vols. (Beirut: Dār al-Fikr, 1412/1992), 3/508. 彼はここでナブルシーの論考がモッラー・イブン・ファッルーフへの反論であるとしている。彼のタルフイーク禁止の他の具体例として、4/362, 397-98, 5/357-58 参照。

84 "al-Muḥāwarāt al-tāsi'a bayna al-muṣliḥ wa-al-muqallid," *al-Manār* 4/10 (1901), 362-63@361-71.

らない。これらの研究は今後の課題であるが、この時期の変化によって四法学派体制はその存在意義を揺るがされたと推察できる。

17世紀に顕著となるタルフイーク許容論は、学派による学説の区別がもはや無意味であるとの認識に立っているようである。すなわちハナフィー派のイブン・モッラー・ファッルーフはこれを単なる「党派主義」としたが、この点でイブン・タイミーヤの影響を受けた彼の主張は、イスラーム改革主義者の議論を先取りしているといえる。

# *Talfīq* in the Classical Islamic Jurisprudence: A preliminary study

by Satoe HORII

*Talfīq* has been so far studied as modern legislative method inspired by Islamic Reformists, which consists in combining part of a ruling of one legal school (*madhhab*) with a part from another. However, *talfīq* as challenge to the Sunnī four *madhāhib* system was already a highly controversial issue in pre-modern periods. This paper will give a rough sketch of how the concept of *talfīq*, which has different aspects relevant to practise of the *Sharī'a* (Islamic law), was developed in the *ijtihād/taqlīd* theory from the eleventh to the seventeenth century and discuss their importance in the classical Islamic legal history.