Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory

AHMED EL SHAMSY
UNIVERSITY OF CHICAGO

This article presents two short but complete treatises on legal theory (*uṣūl al-fiqh*). The first was written by Ibn Surayj (d. 306/918) as an addendum to his compendium on Shāfiʿī law, *al-Wadāʾiʿ*, and the second by Abū Bakr al-Khaffāf (fl. early fourth/tenth century), who included it as an introduction to his legal text *al-Aqsām wa-l-khiṣāl*. An analysis of these texts reveals the existence of a self-conscious legal-theoretical discourse around the turn of the fourth/tenth century that connects al-Shāfiʿī's (d. 204/820) *Risāla* with the so-called mature *uṣūl* tradition known from the late fourth/tenth century onward. The analysis also sheds considerable light on developments in legal theory in this period, such as the emergence of the term *ʿilla* (cause), the parallel rise of legal dialectics (*jadal*), the consequences of adopting the idea of *waḍʿ* (linguistic coinage), and generally the inclusion of theological concerns in legal theory.

INTRODUCTION

The purpose of this paper is twofold: to introduce two surviving, very early legal-theoretical texts, written by Ibn Surayj (d. 306/918) and al-Khaffāf (fl. first half of the fourth/tenth century) respectively, and to demonstrate that the existence and content of these texts can critically inform current debates on the early history of Islamic legal theory (*uṣūl al-fiqh*). Specifically, I seek to make two contributions—first, to show that these early texts were not self-standing works but rather formed part of larger works on positive law, thus calling into question the almost exclusive focus on legal theory as a stand-alone genre in previous historiography; and second, to shed new light on the continuities and discontinuities in this genre in its earliest stages since the two texts fall squarely within what has been seen as a gap in the literature between the *Risāla* of al-Shāfiʿī (d. 204/820) and the so-called classical literature on legal theory that arose in the late fourth/tenth century.[1] To this end I first introduce each text, its surviving manuscripts, and its author. I then discuss the topics each work treats and describe how the contents relate to al-Shāfiʿī's *Risāla*, to each other, and to later legal theory in order to highlight similarities, differences, and change over time. Finally, I provide a complete edition of both texts.

One of the most vexing questions in the historiography of Islamic legal theory is the development of the discipline between its first surviving articulation by al-Shāfiʿī at the beginning of the third/ninth century and the next cluster of surviving legal-theoretical works written in the second half of the fourth/tenth century.[2] The long hiatus separating al-Shāfiʿī's

I would like to thank Bilal Aybakan, Peri Bearman, and two anonymous reviewers, as well as workshop and conference participants in New York, Boston, and Istanbul, for their comments on earlier versions of the manuscript. I am grateful to Najah Nadi for proofreading the Arabic texts.

1. Thus, I do not intend to write a comprehensive history of tenth-century *uṣūl*, while a comparison with the Ḥanafī *uṣūl* tradition, however helpful it will eventually be, would require both another article and a reliance on preliminary data such as these.

2. Notably, *al-Fuṣūl fī l-uṣūl* of al-Jaṣṣāṣ (d. 370/980), *al-ʿUdda fī uṣūl al-fiqh* of Abū Yaʿlā (d. 458/1066), and *al-Taqrīb wa-l-irshād* of al-Bāqillānī (d. 403/1013).

Risāla from its successors and the obvious differences in structure and content that distinguish the later works from the *Risāla* have prompted several speculative explanations. In the 1980s George Makdisi argued that al-Shāfiʿī's legal theory had been conceived as an alternative to theology and that what we see in the second stage of legal-theoretical writing in the late fourth/tenth century is the theologians' Trojan horse-like appropriation of legal theory through the injection of their own concerns and methods into the discipline.[3] In a 1993 article Wael Hallaq used the observation that al-Shāfiʿī's work differs in important respects from later works to deny the existence of a genealogical relationship between the *Risāla* and the classical genre of legal theory.[4] He argued instead that the *Risāla* is primarily a theoretical work whose aim is to establish the authority of hadith, while the discipline of legal theory concerns itself with theorizing the relationship between reason and revelation. His search in Ibn al-Nadīm's *Fihrist* for early works with the word *uṣūl* in the title having been unsuccessful, Hallaq concluded that there is no evidence of legal-theoretical literature before the generation of Ibn Surayj, a full century later. Accordingly, Hallaq proposed an alternative genealogy of the discipline by locating its origins in the work of Ibn Surayj and his students.

In the last decade, careful studies of various legal-theoretical issues by, for example, Hans-Thomas Tillschneider,[5] David Vishanoff,[6] and Ahmet Temel[7] have demonstrated that the thesis of a radical discontinuity between the *Risāla* and the later literature is not tenable and that beyond the undeniable differences a clear sense of continuity can be detected. In order to illuminate the intervening period, Devin Stewart has successfully reconstructed several fragments of otherwise lost legal-theoretical works from the third/ninth century, including writings by Dāwūd al-Ẓāhirī (d. 270/883f.), his son Abū Bakr Muḥammad al-Ẓāhirī (d. ca. 297/909), and Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (d. 310/923).[8] In addition, I have demonstrated elsewhere that extensive legal-theoretical discussions can be found in surviving third-/ninth-century texts of positive law (*fiqh*), exegesis (*tafsīr*), and hadith.[9] The following analysis of two treatises on legal theory, written in the late third/ninth or early fourth/tenth century as either introductions or conclusions to short works of positive law, continues this line of inquiry. The first treatise is contained in Ibn Surayj's *al-Wadāʾiʿ li-manṣūṣ al-sharāʾiʿ*, the second in al-Khaffāf's *al-Aqsām wa-l-khiṣāl*.

3. G. Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfiʿî: Origins and Significance of *Uṣûl al-Fiqh*," *Studia Islamica* 59 (1984): 5–47.

4. W. B. Hallaq, "Was al-Shafiʿi the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993): 587–605.

5. H.-T. Tillschneider, *Die Entstehung der juristischen Hermeneutik* (uṣūl al-fiqh) *im frühen Islam* (Würzburg: Ergon, 2006).

6. D. R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law* (New Haven: American Oriental Society, 2011).

7. A. Temel, "The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Uṣūl al-Fiqh between al-Shāfiʿī and al-Jaṣṣāṣ during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries" (Ph.D. diss., Univ. of California at Santa Barbara, 2014).

8. D. Stewart, "Muḥammad b. Dāʾūd al-Ẓāhirī's Manual of Jurisprudence, *al-Wuṣūl ilā maʿrifat al-uṣūl*," in *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. B. G. Weiss (Salt Lake City: Univ. of Utah Press, 2002), 99–158; D. J. Stewart, "Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī's *al-Bayān ʿan uṣūl al-aḥkām* and the Genre of *Uṣūl al-Fiqh* in Ninth-Century Baghdad," in *Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies, Cambridge, 6–10 July 2002*, ed. J. E. Montgomery (Leuven: Peeters, 2004), 321–49.

9. A. El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (New York: Cambridge Univ. Press, 2013), chap. 8; see also A. El Shamsy and A. Zysow, "Al-Buwayṭī's Abridgment of al-Shāfiʿī's *Risāla*: Edition and Translation," *Islamic Law and Society* 19.4 (2012): 327–55.

I. IBN SURAYJ'S *WADĀʾIʿ*

Abū l-ʿAbbās Ibn Surayj was an important Shāfiʿī jurist in Iraq. He served as a judge in Shiraz and trained the most significant Shāfiʿī jurists of the next generation, who would subsequently make Iraq and Khurasan the centers of Shāfiʿī thought. In recent scholarship Ibn Surayj has emerged as an indispensable figure in the historiography of Islamic law: he has been lauded as the true father of legal schools in general and of the Shāfiʿī school in particular,[10] and as the crucial node through which legal-theoretical thought passed to his students, who were the originators of legal theory proper.[11] However, the claims of Ibn Surayj's significance are based on biographical works written long after his death; there seems to have been no attempt to corroborate them through an analysis of his actual writings on law or legal theory.[12] The present article attempts to address this lacuna.

Ibn Surayj's *Kitāb al-Wadāʾiʿ li-manṣūṣ al-sharāʾiʿ* comprises 128 folios in the most complete extant manuscript and contains both positive law and legal theory. It served as one of the main sources on Ibn Surayj's ideas on the latter subject for Badr al-Dīn al-Zarkashī (d. 794/1392), the Mamluk-era historian of Islamic and particularly Shāfiʿī *uṣūl al-fiqh*.[13] At least two manuscripts of the work survive: a complete version in Istanbul's Aya Sofya collection and a significant fragment in the collection of ʿAbd al-Ḥayy al-Kattānī (d. 1962), now housed in the Moroccan National Library in Rabat.[14] It was edited as an MA thesis by Ṣāliḥ b. ʿAbd Allāh b. Ibrāhīm al-Duwaysh at the Imām Muḥammad b. Saʿūd University in Saudi Arabia, but the edition was never published.[15] I have used both this edition and the Istanbul manuscript. The legal theory sections are also quoted almost in full, albeit piecemeal, in Ḥusayn al-Jubūrī's *al-Imām Abū l-ʿAbbās ibn Surayj wa-ārāʾuhu al-uṣūliyya*.[16]

The section on legal theory is situated at the end of the work, but Ibn Surayj contextualizes its incorporation in the introduction, where he states:

> When I examined how many paths of transmission the people of knowledge have gathered, and how much they have differed concerning reports, and how extensive the [legal discussions] are that experts have engaged in despite the paucity of authentic prophetic traditions and [historic]

10. See, for example, C. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E.* (Leiden: Brill, 1997), 68–86, and following him, K. S. Vikør, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2005), 100–101.

11. Hallaq, "Was al-Shafiʿi the Master Architect," 596: "Although there is no evidence to indicate that Ibn Surayj wrote a complete work on *uṣūl al-fiqh*, he seems to have assimilated all teachings on the subject from within and without the Shafiʿite school." Hallaq's claim has been repeated by, for example, Gregor Schwarb in "Capturing the Meanings of God's Speech: The Relevance of *Uṣūl al-Fiqh* to an Understanding of *Uṣūl al-Tafsīr* in Jewish and Muslim *Kalām*," in *A Word Fitly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qurʾān*, ed. M. M. Bar-Asher et al. (Jerusalem: Ben Zvi Institute, 2007), 111–56 at 116–17.

12. A short creed attributed to Ibn Surayj has been published as *Juzʾ fihi ajwiba fī uṣūl al-dīn*, ed. W. al-ʿAlī (Beirut: Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyya, 2006); the text is also included in full in Ibn Qayyim al-Jawziyya's *Ijtimāʿ al-juyūsh al-islāmiyya fī ghazw al-muʿaṭṭila wa-l-jahmiyya* (Amritsar: Maṭbaʿat al-Qurʾān wa-l-Sunna, 1870, and countless reprints and new editions since). Temel ("Missing Link," 23–24) argues that the attribution is probably incorrect. In 1993 Hallaq ("Was al-Shafiʿi the Master Architect," 595) asserted that none of Ibn Surayj's works has survived. In 1997 Melchert (*Formation*, 90 n. 11) mentioned the existence of a manuscript attributed to Ibn Surayj (incorrectly, as it turns out—see below).

13. Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, ed. ʿA. ʿA. al-ʿĀnī et al., 6 vols. (Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Islāmiyya, 1992), 1: 204; 2: 256, 312; 4: 110, 201, 516.

14. Istanbul: Süleymaniye, Aya Sofya 1502 (127 fols., copied 591/1195); Rabat: al-Maktaba al-Waṭaniyya li-l-Mamlaka al-Maghribiyya, ʿAbd al-Ḥayy al-Kattānī collection, part of *majmūʿa* 250.

15. Ṣ. b. ʿA. b. I. al-Duwaysh, "al-Wadāʾiʿ li-manṣūṣ al-sharāʾiʿ" (M.A. thesis, 705 pages, Imām Muḥammad b. Saʿūd Univ., Saudi Arabia, 1989).

16. Ḥ. al-Jubūrī, *al-Imām Abū l-ʿAbbās ibn Surayj wa-ārāʾuhu al-uṣūliyya* (Mecca: Maṭbaʿat al-Ṣafā, 1994).

> precedents, I found this to be due to their refraining from clarifying their method (*ibānat al-uṣūl*) and from indicating what [evidence?] they exclude. Instead, in their drive to cover all possible events they fail to provide unified guidance. I therefore decided to compose a work that brings together methods (*uṣūl al-dīn*) and individual rules (*furūʿ*), so that it is easier to understand and memorize for the reader, and God is the giver of success in what he loves and is pleased by. You [. . .] asked me about knowledge of traditions (*sunan*) and rulings contained in the Quran and transmitted of the *sunna* of God's Messenger, peace be with him. I will make my explanation to you in the clearest possible manner, through an articulation that facilitates understanding and plants its knowledge in everyone, specialist or layman.[17]

Although the bulk of the work is dedicated to *fiqh*, the role of a methodology (here called *uṣūl al-dīn*) is significant. Ibn Surayj stresses that scholars have accumulated a wealth of prophetic reports and gone to great lengths in investigating the minutiae of the law, but he argues that in both of these exercises they have neglected to devote sufficient attention to justifying and structuring their work with reference to a unified methodology. In other words, the shortcomings of both the hadith scholars (*ahl al-ḥadīth*) and the jurists (*ahl al-fiqh*) can, in his opinion, be remedied through an explicit engagement with methodology.

The methodology that Ibn Surayj presents in his final section is remarkably similar to that found in al-Shāfiʿī's *Risāla*. Most noticeably, the range of topics Ibn Surayj covers does not extend beyond the issues introduced by al-Shāfiʿī. The work addresses abrogation (*naskh*), prophetic tradition (*sunna*), the distinction between the general and the particular (*ʿāmm* and *khāṣṣ*), indeterminate vs. determinate revelatory statements (*mujmal* and *mufassar*), the status of single-transmitter reports (*akhbār āḥād*, sg. *khabar wāḥid*), consensus (*ijmāʿ*), and analogy (*qiyās*), and it concludes with an exposition on the obligation to seek knowledge. The high degree of similarity between the contents of the *Wadāʾiʿ* and those of the roughly contemporary legal-theoretical writings of Dāwūd and Muḥammad al-Ẓāhirī, as reconstructed by Stewart, indicates that these topics constituted the realm of legal-theoretical discussions until Ibn Surayj's generation.

Parallels with al-Shāfiʿī's work are also evident in the treatise's substantive positions. Ibn Surayj's discussion of abrogation, which opens the section on legal theory, sets out three forms of abrogation: a text (1) superseding another text's legal implication, but leaving the latter text itself in place; (2) superseding (and erasing) the legal implication as well as the text; and (3) superseding (and erasing) the text without canceling its legal implication. Al-Shāfiʿī does not discuss the second type in his extant writings—unsurprisingly, since it does not represent a challenge to interpretation and al-Shāfiʿī showed no inclination to mention issues simply for the sake of completeness. He acknowledges but does not endorse or theorize the third type,[18] and his discussion focuses primarily on the first type.[19] Ibn Surayj's position that only the Quran and not the Sunna can abrogate the Quran is identical

17. Al-Duwaysh, "Wadāʾiʿ," 85; Aya Sofya 1502, fol. 1b.

18. Al-Shāfiʿī, *Kitāb al-Umm*, ed. R. F. ʿAbd al-Muṭṭalib, 11 vols. (Mansura: Dār al-Wafāʾ, 2001), 8: 615–16 (using the same hadith regarding nursing that Ibn Surayj also uses).

19. Al-Shāfiʿī, *al-Risāla*, ed. A. M. Shākir (Cairo: al-Bābī al-Ḥalabī, 1940), e.g., paras. 375–76. The earliest exposition of the full tripartite classification that I have found is in Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām's (d. 224?/838f.) *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*, ed. M. al-Mudayfar (Riyadh: Maktabat al-Rushd), 14–15. He promises three categories but mentions only two, *ḥukm dūna l-tilāwa* and *ḥukm* together with *tilāwa*; however, the latter is followed by a hiatus in the manuscript (which John Burton overlooks in his introduction to *Abū ʿUbaid al-Qāsim b. Sallām's "Kitāb al-nāsikh wa-l-mansūkh"* [Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1987], 19), and it seems plausible that this would have contained a reference to *tilāwa dūna l-ḥukm*.

to al-Shāfiʿī's,[20] and he also uses the same proof text,[21] despite the fact that this position had already been criticized even by sympathetic scholars such as Muḥammad b. Naṣr al-Marwazī (d. 294/906), whom later Shāfiʿīs counted among their own.[22]

On the authority of single-transmitter hadith, Ibn Surayj again uses a proof text already employed by al-Shāfiʿī in the *Risāla*, namely, the instructions given by Muḥammad to Muʿādh b. Jabal (d. 18/639) upon sending the latter to Yemen.[23]

In the section on *qiyās*, Ibn Surayj also closely parallels al-Shāfiʿī. Ibn Surayj employs the root *ʿ-q-l* ("to reason") only once, in the same context in which al-Shāfiʿī uses it: in justifying analogy with reference to obligations imposed by God that can be discharged only through reasoning (*bi-taqdīr al-ʿuqūl*) or, as al-Shāfiʿī put it, "by means of the reason implanted in them" (*bi-l-ʿuqūl allatī rakkaba fīhim*).[24] In both scholars' discussions the term *ʿilla* ("cause"), which was to dominate discussions of *qiyās* in classical legal theory, is missing. In its stead they use the term *maʿnā* ("reason").[25] Besides this *maʿnā*-based analogy, al-Shāfiʿī also uses analogy based on *shabah* ("resemblance"), in which a novel case is analogized to the precedent that most closely resembles it: *al-shayʾ yushbih al-shayʾ*.[26] Ibn Surayj's discussion parallels al-Shāfiʿī's *shabah*-based analogy, which Ibn Surayj describes as *tamthīl al-shayʾ bi-l-shayʾ wa-tashbīh al-shayʾ bi-l-shayʾ*.[27] Al-Shāfiʿī uses the roots *m-th-l* and *sh-b-h* to describe the raison d'être of *qiyās* and the verbal noun *tashbīh* to denote the process of analogy.[28] The term *tamthīl* is not found in the *Risāla*, but it appears already in Abū Yaʿqūb al-Buwayṭī's (d. 231/846) abridgment of the *Risāla* (*tamthīl al-shayʾ bi-l-shayʾ*),[29] which may have had a direct or indirect influence on Ibn Surayj. The Ismāʿīlī jurist al-Qāḍī Nuʿmān (d. 363/974) seems to have been familiar with Ibn Surayj's text, since he offers in *Ikhtilāf uṣūl al-madhāhib* a refutation of the latter's specific arguments for *qiyās*.[30]

Finally, Ibn Surayj also takes some very unusual positions that diverge both from al-Shāfiʿī's *Risāla* and from the later legal-theoretical literature. These include his stance that prophetic actions should be treated as imperatives (*awāmir*, sg. *amr*) that confer obligations[31] and his statement that the definition of *ijmāʿ* is simply the "true position" (*qawl al-ḥaqq*) and that therefore the opinion of a single person can constitute *ijmāʿ*.[32]

20. Al-Shāfiʿī, *Risāla*, para. 314.
21. Al-Shāfiʿī, *Risāla*, para. 321.
22. Muḥammad b. Naṣr al-Marwazī, *al-Sunna*, ed. ʿA. al-Buṣayrī (Riyadh: Dār al-ʿĀṣima, 2001).
23. Al-Shāfiʿī, *Risāla*, para. 1140.
24. Al-Shāfiʿī, *Risāla*, para. 65.
25. Al-Shāfiʿī, *Risāla*, para. 1334.
26. See J. E. Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfiʿī* (Leiden: Brill, 2007), 150; al-Shāfiʿī, *al-Risāla*, para. 125.
27. Ibn Surayj, *Wadāʾiʿ*, para. 5.
28. Al-Shāfiʿī, *Risāla*, paras. 125 and 1334.
29. El Shamsy and Zysow, "Al-Buwayṭī's Abridgment," para. 14. The last part of al-Buwayṭī's *Mukhtaṣar*, including the section on the *Risāla*, has been (poorly) edited by ʿAbd al-Nāṣir Shahāwī (M.A. thesis, 583 pages, al-Azhar University, Damanhur branch, 2007); the whole *Mukhtaṣar* has been edited by Ayman al-Salāma (M.A. thesis, 1,252 pages, University of Medina, 1431/2010) and edited and published by ʿAlī al-Qarah-Dāghī (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2015).
30. Al-Qāḍī Nuʿmān, *Ikhtilāf uṣūl al-madhāhib* (Beirut: Dār al-Andalus, 1984), 177. I am grateful to Devin Stewart for this reference.
31. See al-Shīrāzī, *Sharḥ al-Lumaʿ*, ed. ʿA. al-M. Turkī, 2 vols. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988), 1: 546.
32. For a historical contextualization of this position, see Temel, "Missing Link," 198–99. Al-Zarkashī (*al-Baḥr al-muḥīṭ*, 4: 516) framed the position as referring to a situation in which only one *mujtahid* existed.

II. AL-KHAFFĀF'S *MUQADDIMA* TO HIS *AL-AQSĀM WA-L-KHIṢĀL*

The Chester Beatty Library in Dublin houses a short manuscript on law titled *al-Aqsām wa-l-khiṣāl* that the catalogue ascribes to Ibn Surayj[33]—probably because Ḥājjī Khalīfa (d. 1058/1657) attributes a work with the title *al-Khiṣāl* to him.[34] However, it appears that the author of the manuscript is in fact a fourth-/tenth-century Shāfiʿī called al-Khaffāf. We have little biographical information about this scholar. Abū Isḥāq al-Shīrāzī (d. 476/1083) mentions al-Khaffāf among the Shāfiʿīs in his *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ*, but notes merely that he is the author of *al-Khiṣāl*, giving no death date or further biographical details.[35] (Ḥājjī Khalīfa provides al-Khaffāf's death date as 261/874, but this is clearly a mistake: he has confused al-Khaffāf with the Ḥanafī jurist al-Khaṣṣāf.)[36] However, since al-Shīrāzī lists his entries according to generation, and al-Khaffāf's entry appears immediately after that of Ibn Ḥaddād, who died in 345/956f., together with a cluster of entries for students of Ibn Surayj, it is likely that al-Khaffāf was active in the first half of the fourth/tenth century. Later biographers seem to have been unable to find out more about al-Khaffāf than what could be gleaned from al-Shīrāzī's entry and the contents of the *Khiṣāl*—al-Zarkashī, Tāj al-Dīn al-Subkī (d. 771/1370), and Ibn al-Mulaqqin (d. 804/1402) cite *al-Aqsām wa-l-khiṣāl* and attribute it to al-Khaffāf.[37] Ibn Qāḍī Shuhba (d. 851/1448) also attributes the text to al-Khaffāf, mentions its pattern of introducing each section with "the clarification of such-and-such [a topic]," and notes that the introduction of the text deals with legal theory.[38]

The Chester Beatty manuscript is, as far as I can see, a unicum. Unfortunately it is severely water-damaged, and the transcript consequently contains lacunae, but the name "al-Khaffāf" is faintly visible on the title page. Internal evidence from the text, discussed below, further supports the attribution to al-Khaffāf.

Al-Aqsām wa-l-khiṣāl is primarily a book of *fiqh*, but its 3,000-word introduction (henceforth *Muqaddima*) contains a concise but complete exposition on legal theory. The author begins with the following explanation:

> I have received your request included in your letter, namely, that you, may God perpetuate your honor, wish that I write a book in the mold of the people of Iraq according to the school of al-Shāfiʿī, may God lighten his face, and according to al-Muzanī's chapter ordering, and that I preface it with a section on legal theory (*uṣūl*). I have heeded your request, trusting in God's support, illustrious and mighty is he. I wrote the book and called it the "book of parts and properties" (*kitāb al-aqsām wa-l-khiṣāl*), and I have explained its meanings according to my knowledge, aiming at conciseness in my efforts to clarify positions so as to facilitate comprehension and enhance its usefulness to the one consulting it. I hope that it will be a remedy for the one plagued by doubts and an increase for the one who is certain of what is correct. (para. 2)

The most plausible explanation for al-Khaffāf's reference to writing the work "in the mold of the Iraqis" is that he is referring to Iraqi Shāfiʿīs, who, at this time, would have been represented by Ibn Surayj's students such as Ibn al-Qāṣṣ (d. 335/946) and al-Ṣayrafī (d. 330/941f.). The only surviving comparable work is Ibn al-Qāṣṣ's *al-Talkhīs*, an abridgment

33. Dublin: Chester Beatty Library, MS Arabic 5115 (43 fols., copied 660/1262).

34. Ḥājjī Khalīfa, *Kashf al-ẓunūn*, 2 vols. (Baghdad: Maktabat al-Muthannā, 1972), 1: 705.

35. Al-Shīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ*, ed. I. ʿAbbās (Beirut: Dār al-Rāʾid al-ʿArabī, 1970), 114.

36. Ḥājjī Khalīfa, *Kashf al-ẓunūn*, 2: 1416.

37. E.g., al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 2: 378; 3: 494; 4: 91, 420; 5: 136; 6: 95, 110; al-Subkī, *al-Ashbāh wa-l-naẓāʾir*, 2 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1991), 2: 304; Ibn al-Mulaqqin, *al-Badr al-munīr*, ed. M. Abū l-Ghayṭ et al., 9 vols. (Riyadh: Dār al-Hijra, 2004), 1: 662–63.

38. Ibn Qāḍī Shuhba, *Ṭabaqāt al-shāfiʿiyya*, 4 vols. (Hyderabad: Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1978), 1: 95.

of *fiqh* with a short introductory paragraph related to legal theory.[39] The overlap of *al-Aqsām wa-l-khiṣāl* with this section suggests that al-Khaffāf was familiar with Ibn al-Qāṣṣ's text.

The last lines of the above-quoted passage are unusually melodramatic for a work dedicated to law: jurists generally do not describe themselves and their kind as "plagued by doubts." However, in a curious instance of intertextuality, exactly the same sentence appears in a work on the argument from design composed by the Christian physician Jibrīl b. Nūḥ al-Anbārī (fl. 240/850) for the Abbasid court.[40]

The style of the work is fiercely systematic, breaking down every term and process into a list of constituent properties (*khiṣāl*). This drive to systematize is also evident in Ibn Surayj's text in, for example, his discussion of abrogation and of types of imperative, and it contrasts sharply with the style of al-Shāfiʿī's *Risāla*, which is much less concerned with this kind of systematic comprehensiveness. The range of topics covered in al-Khaffāf's text is considerably wider than that discussed by Ibn Surayj, and it approaches the topical range of later works of legal theory. The overall structure of the treatise rests on the distinction between knowledge derived by reason, on the one hand, and knowledge derived through revelation, on the other. Reason imposes universal ethical imperatives (such as "Be grateful to your benefactor") and prohibitions (such as "Do not lie"), but most things are permissible when judged by reason alone, and it is these issues that are regulated through revelation as it can be gleaned by applying the tools of legal theory. Al-Khaffāf thus locates legal theory within an overall rational structure of ethical obligation. Furthermore, he appeals to rational knowledge throughout in the form of recurring non-contradiction clauses: a report has to be acted upon if, among other criteria, it does not violate reason (*ghayr khārij min al-maʿqūl*),[41] and an imperative imparts obligation if, among other criteria, it is "good in itself and not deemed evil" (*ḥasanan fī nafsihi ghayra mustaqbaḥ*).[42] This insistence that laws may not contradict reason emphasizes that both divine revelation and the applicability of the tools of legal theory are limited to an area delineated by a firm and epistemologically superior ethical framework of reason. By contrast, as noted earlier, the root *ʿ-q-l* both in the *Risāla* and in Ibn Surayj's text relates not to reason as an independent and universal set of prepositions but to the mental process of analogizing.

The *Muqaddima* covers the following topics:

Rational categories of legal knowledge: obligatory, permissible, and forbidden (*wājib*, *mumtanaʿ*, *mujawwaz*)

Rationally permissible issues that are judged on the basis of revelation, the sources for such judgment being the Quran, the Sunna, consensus, and analogy on the previous three

Sources of Quranic authority: inimitability (*iʿjāz*) and concurrency (*tawātur*)

Reports (*akhbār*): from prophets, proven by miracles; concurrent reports; single-transmitter reports (*akhbār āḥād*); the difference between witness statements (*shahāda*) and reports (*akhbār*); disconnected reports (*marāsīl*, sg. *mursal*)

Different typologies of language, including *ḥaqīqa*/*majāz*

Consensus (*ijmāʿ*)

Analogy (*qiyās*)

39. Ibn al-Qāṣṣ, *al-Talkhīs*, ed. ʿĀ. A. ʿAbd al-Mawjūd and ʿA. M. Muʿawwaḍ (Mecca: Maktabat Nazzār Muṣṭafā al-Bāz, 1999), "Bāb al-taqlīd wa-l-istiḥsān wa-l-marāsīl ʿalā madhhab al-Shāfiʿī," 73–75.

40. Manuscript (Istanbul: Aya Sofya 4836, fols. 160a–187b), at 161a. Compare lines 1–3 with al-Khaffāf, *Muqaddima*, para. 2.

41. Al-Khaffāf, *Muqaddima*, para. 4.

42. Al-Khaffāf, *Muqaddima*, para. 11.

Definitions of knowledge, ignorance, truth, falsehood, *fiqh*, jurist (*faqīh*), and student of law (*mutafaqqih*)
Imperative (*amr*) and its nature and legal ramifications
General (*ʿāmm*)
Particular (*khāṣṣ*)
Bases of Islam
Sources of differences of opinion in legal theory
Forms of clarification from the Prophet
Undifferentiated statements (*mujmal*)
ijtihād
Particularization (*takhṣīṣ*)
Negation (*nahy*)
Religious laws of previous communities (*sharāʾiʿ man kāna qablanā*)
Status before revelation (*ashyāʾ qabl majīʾ al-sharʿ*)
Causes (*ʿilal*): rational and legal
Abrogation (*naskh*)
Disputation theory (*jadal*): etiquette, types of questions, and signs of defeat
Types of acceptable juristic preference (*istiḥsān*)
Blind following (*taqlīd*)

As this list shows, al-Khaffāf's text contains elements, not addressed by al-Shāfiʿī or Ibn Surayj, that would subsequently become standard in legal-theoretical literature. At the same time, however, clear continuities with al-Shāfiʿī's *Risāla* and Ibn Surayj's ideas are visible.

The only work that al-Khaffāf refers to explicitly in his legal theory discussion is al-Shāfiʿī's old (Iraqi) version of the *Risāla*, on the topic of *taqlīd* of the Companions. He quotes the first part of al-Shāfiʿī's statement ("It is not permitted to follow blindly anyone after the Prophet") and omits the second part ("except one of the Companions").[43] However, the omission most likely happened in the process of transmission, since al-Khaffāf introduces this discussion by expressing an intention to mention cases of permissible *taqlīd*. Also, something is clearly missing from this section, as the number of cases currently does not add up: al-Khaffāf promises to enumerate ten cases but delivers only eight or nine, depending on how one counts them.[44]

As noted earlier, several sections of the text display close parallels with the legal-theoretical introduction of Ibn al-Qāṣṣ's *al-Talkhīs*, which deals with blind following, juristic preference, and disconnected reports (*taqlīd*, *istiḥsān*, and *marāsīl*). These parallels strongly suggest direct influence, but it is worth noting that the quotations that Ibn al-Qāṣṣ gives from his teacher Ibn Surayj are missing in al-Khaffāf's text.[45] This omission suggests that, unlike Ibn al-Qāṣṣ, al-Khaffāf was not, *pace* Temel,[46] a student of Ibn Surayj. The fact that the biographical works that generally provide such rich information on Ibn Surayj's students are largely silent on al-Khaffāf also supports this conclusion.

The topic of *ijtihād* receives similar treatment in the *Muqaddima* and the *Risāla*: both works equate it with *qiyās*. In his discussion of *bayān* (the conveyance of the divine message through revelation), al-Khaffāf echoes al-Shāfiʿī's insistence on the importance of familiarity with the Arabic language and its idiomatic usage (*lisān al-ʿarab*) and then mentions differ-

43. See Ibn al-Qāṣṣ, *Talkhīṣ*, 74.

44. *Muqaddima*, para. 39; a longer text from the old *Risāla* on the authority of the Companions is reproduced by al-Bayhaqī in his *Manāqib al-Shāfiʿī*, ed. S. Saqr, 2 vols. (Cairo: Dār al-Turāth, 1970), 1: 442–43.

45. Compare Ibn al-Qāṣṣ, *Talkhīṣ*, 73–75, with *Muqaddima*, paras. 38 (*istiḥsān*, *marāsīl*), 39 (*taqlīd*).

46. Temel, "Missing Link," 23.

ent classifications of speech (*aqsām al-kalām*). This topic would become standard in later legal-theoretical literature. Similar classifications had already been proposed by linguists—students of Sībawayh (d. 180/796)—in the late second or early third century.[47] As one such possible classification, al-Khaffāf mentions the distinction between *ḥaqīqa* and *majāz* (literal and figurative use of language). This is the earliest currently known mention of this juxtaposition in a text on legal theory. Importantly, although the distinction is still less prominent here than it would become in later texts,[48] it makes an appearance in al-Khaffāf's discussion on imperatives, where he defines the imperative as an utterance coined (*lafẓa mawḍūʿa*) to express an obligation—a clear reference to the idea of the primordial act of coinage (*waḍʿ*) that enables the identification of literal versus figurative usage.

The topic of the imperative (*amr*) contains a clear innovation in the writing of Ibn Surayj, who argues that the actions of the Prophet constitute imperatives and that the default case for an imperative is that it confers an obligation. By contrast, al-Khaffāf considers prophetic precedent to mark an action as merely encouraged (*mandūb*) until other evidence indicates that the action is in fact obligatory. The difference of opinion appears to originate in the above-mentioned theory of literal and figurative speech, with its concept of primordial coinage. According to this theory, to which al-Khaffāf subscribes, the imperative is a verbal form whose default meaning is to confer obligation. This does not apply to actions, because the connection between words and their meanings established during *waḍʿ* has no parallel in the case of actions. Interestingly, later writers on legal theory reported that Ibn Surayj had also made use of the literal/figurative dichotomy by claiming that at least one word in the Quran was used in a non-literal way (*majāz*), contra the son of Dāwūd al-Ẓāhirī, Muḥammad al-Ẓāhirī, who had said that while figurative usage characterized normal language, it was not found in the Quran.[49] It is difficult to judge from this secondhand report in what context Ibn Surayj asserted figurative usage, but his stance on the imperative indicates that even had he endorsed the idea of figurative language, he had not systematically integrated it into his legal theory.

The central concern of al-Shāfiʿī's *Risāla* is to explain how God's will is clarified through revelation (the process of *bayān*). In contrast, al-Khaffāf's *Khiṣāl* takes on the question of whether it is possible that revelation is not clear at every point of the revelatory process; in other words, whether clarification may, on occasion, be postponed (*taʾkhīr al-bayān*). Al-Khaffāf argues that such postponement was possible during Muḥammad's prophetic mission, but only before it became necessary to act on the relevant piece of revelation, at which point clarification must have occurred. The question is not thematized in Ibn Surayj's text, but Abū Isḥāq al-Shīrāzī attributes the same opinion to him.[50] This issue demonstrates how a concern of al-Shāfiʿī's (namely, *bayān*) was taken from a narrow legal-theoretical domain focused on epistemology in an ethical direction: accepting al-Shāfiʿī's claim that divine clarification happens through complex interactions of text (between Quranic verses, between hadith, or between verses and hadith) raised the possibility that there might be moments within the process of revelation in which obligations were not clear, as in the case of a general command that would eventually be particularized through another text revealed at a later stage.

47. A. Zysow, "If Wishes Were . . . : Notes on Wishing in Islamic Texts," in *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs on His 65th Birthday*, ed. B. Gruendler (Leiden: Brill, 2008), 521–67, at 522–23.

48. See R. Gleave, *Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory* (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2012).

49. See al-Shīrāzī, *Sharḥ al-Lumaʿ*, 170.

50. Al-Jubūrī, *Ibn Surayj*, 171.

Significant change over time on the subject of analogy can also be observed. While al-Shāfiʿī and Ibn Surayj describe *qiyās* as a method both of assimilating similar cases (*shabah*-based *qiyās*) and of identifying a legal reason (*maʿnā*-based *qiyās*), al-Khaffāf classifies the former as a less precise form of analogy (calling it *ghalabat al-ishtibāh*) and then introduces a form of analogy that he presents as scientifically rigorous. This he describes as a process of isolating the "legal cause" (*ʿilla mustakhraja*), a term whose precision contrasts with the more nebulous term "reason" (*maʿnā*).[51]

The new terminology had significant methodological ramifications that immediately become clear in al-Khaffāf's extensive treatment of the rules for dialectics (*jadal*), which constitutes almost a fifth of the total text. Aristotelian dialectics, that is, rules for debating and deciding who has won a debate, appeared in Islamic thought by the mid-third/ninth century.[52] By the early fourth century other Shāfiʿīs of al-Khaffāf's generation, including al-Qaffāl al-Shāshī (d. 365/976), Ibn al-Qāṣṣ, Ibn Abī Hurayra (d. 345/956), and al-Sayrafī (d. 330/941f.), had composed independent treatises on *jadal* in law as possibly the first jurists to adopt this originally theological methodology.[53]

As I have described elsewhere, juristic *jadal* was applied first and foremost in the process of analogy and especially in the verification of the legal cause.[54] By the nature of the *jadal* method, the verification process was formalistic. The primary way of arguing for a legal cause was to demonstrate its consistency (*ṭard*, i.e., whenever the cause is present the legal qualification is present) and convertibility (*ʿaks*, i.e., whenever the cause is absent the legal qualification is absent). As Aron Zysow has argued, the fascination of early Shāfiʿīs with consistency and convertibility in the ascertainment of legal causes probably sprang from the application of the standards of rational causes to legal ones.[55] The terminological shift from underlying reason (*maʿnā*) in the writings of al-Shāfiʿī and Ibn Surayj to legal cause (*ʿilla*) in the works of al-Khaffāf and legal theorists after him was intimately connected to the new emphasis on *jadal*: a cause, unlike a "reason," could best be verified through the formalistic means developed for the ascertainment of rational causes—that is, through *jadal*. In addition, the adoption of the technical term *ʿilla* and the concomitant methodology of *jadal* probably served to defend the validity of analogy and the robustness of its results against its critics, who considered analogy to represent a subjective human imposition on the divine law.[56]

Finally, al-Khaffāf's *Muqaddima* is distinguished from both Ibn Surayj's *Wadāʾiʿ* and al-Shāfiʿī's *Risāla* by the near absence of Quranic citations and prophetic hadith. Whereas al-Shāfiʿī, al-Buwayṭī, and Ibn Surayj still consistently justified their methods by appeal to scriptural proof texts, al-Khaffāf does not seem to feel a need to anchor and verify his theory through constant reference to scripture. This may be a reflection of al-Khaffāf's rationalism

51. The appearance of the term *ʿilla* in al-Khaffāf's text supports Aron Zysow's hypothesis (*The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* [Atlanta, GA: Lockwood Press, 2013], 255–56) that the term entered legal-theoretical use in the fourth/tenth century.

52. On *jadal*, see L. Miller, "Islamic Disputation Theory: A Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth through Fourteenth Centuries" (Ph.D. diss., Princeton Univ., 1984), and W. E. Young, *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law* (Cham, Switzerland: Springer, 2016).

53. For the writings, see al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīt*, 1: 149 (Ibn al-Qāṣṣ), 5: 136 (Ibn Abī Hurayra), and 5: 364 (al-Sayrafī); and al-Shīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ*, 112 (al-Qaffāl al-Shāshī).

54. A. El Shamsy, "The Wisdom of God's Law: Two Theories," in *Islamic Law in Theory: Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss*, ed. A. K. Reinhart and R. Gleave (Leiden: Brill, 2014), 19–37, at 29–30.

55. Zysow, *Economy of Certainty*, 220.

56. These were both Ẓāhirī and Shiʿi thinkers; see Stewart, "Muḥammad b. Dāʾūd al-Ẓāhirī's Manual," 114, 117. In the *Muqaddima* (para. 10), al-Khaffāf explicitly mentions Ẓāhirīs as accepting a fortiori arguments (*faḥwā l-khiṭāb*), which defenders of analogical reasoning considered a kind of *qiyās*.

(which leads him to present his legal-theoretical tools as universal and not tied to scripture), or it may indicate a maturation of legal theory as a field of inquiry in which basic topics can be treated as axiomatic and no longer in need of justification.

CONCLUSION

My broad comparison of these two texts, probably produced close to (if on opposite sides of) the *hijrī* year 300 (912 C.E.), yields a number of interrelated results. First, it indicates that already by this time Muslim jurists accepted as given an established discourse of legal theory—at this stage called *uṣūl al-dīn*, not yet *uṣūl al-fiqh*. Second, for these jurists the discourse encompassed al-Shāfiʿī's old *Risāla*, authored in the late second/eighth century. Third, the legal-theoretical discourse was not carried on exclusively in the form of dedicated monographs, but also in introductions or conclusions to works of positive law. And, fourth, a gradual development from al-Shāfiʿī to the classical fourth-/tenth-century texts on legal theory can be discerned. Ibn Surayj neither founded legal theory independently of al-Shāfiʿī's *Risāla* nor adopted al-Shāfiʿī's ideas without modification. Similarly, al-Khaffāf and his contemporaries, including the generation of Ibn Surayj's students, neither copied Ibn Surayj's ideas nor inaugurated a new field from scratch. Rather, they drew consciously on a disciplinary tradition going back to al-Shāfiʿī and developed it by expanding its range of topics and modifying previous positions according to ideas newly integrated from other fields.[57] As part of this process, they introduced a keen attention to delineating the relationship between reason and revelation,[58] reflecting an influx of theological concerns, particularly ethics and natural philosophy,[59] as well as theories of language.[60]

The title of this article is not meant to suggest that these texts represent a bridge between two distinct works or types of works. Rather, the results of my study strongly suggest that the alleged gap between the *Risāla* and the classical *uṣūl al-fiqh* tradition is primarily a phenomenon of perception. With the recent discovery of several early legal-theoretical writings, we now have extant texts on the subject from every generation between al-Shāfiʿī and al-Jaṣṣās. Instead of a gap between the *Risāla* and the classical *uṣūl al-fiqh* tradition, the present evidence paints a picture of change and expansion within a continuous discourse.

THE EDITIONS

The paragraph numbering of the following editions is mine. The numbers in parentheses refer to pages of the Duwaysh M.A. thesis and to the folios of the Aya Sofya 1502 manuscript of Ibn Surayj's text, and to folios of the Chester Beatty manuscript of al-Khaffāf's text. Where there are dots within parentheses indicating a lacuna, each dot stands for approximately one word to give a rough indication of the lacuna length.

57. Abū l-Ḥasan al-Ashʿarī (d. 324/935f.) also drew on al-Shāfiʿī's *Risāla* and Ibn Surayj's reception of it; see Ibn Fūrak, *Mujarrad maqālāt al-Ashʿarī*, ed. D. Gimaret (Beirut: Dār al-Mashriq, 1987), 193. For examples, see pp. 192, 201.

58. As Hallaq already suggested in "Was al-Shafiʿi the Master Architect," 598.

59. As has been argued by Makdisi ("Juridical Theology of Shāfiʿī," 35) and Kevin Reinhart (*Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* [Albany: State Univ. of New York Press, 1985], 15–16).

60. This was pointed out by Ibn Taymiyya in *Majmūʿat al-fatāwā*, ed. ʿĀ. al-Jazzār and A. al-Bāz, 37 vols. (Mansura: Dār al-Wafāʾ, 1998), 20: 220–73.

ابن سريج

الودائع لمنصوص الشرائع

[Introduction]

(85 / 1b) أما بعد فإني لما نظرت إلى ما كثر فيه أهل العلم من طرق الأخبار

(86) وما اختلفوا فيه من الآثار وإلى ما طوله أهل الإعتبار مع قلة (87) السنن الصحاح والأحكام وتصفحت ذلك فوجدته عن إعراضهم عن إبانة (2b) الأصول والإشارة إلى ما غفل عنها وقصدوا ذكر كل حادثة والتطويل بذكر كل نازلة فحرموا توافق الإرشاد فرأيت أن أجمع كتاباً في أصول الدين وفروعه ليسهل على الناظر فيه ويقرب حفظه والله الموفق لما يحب ويرضاه وقد سألتني عمر الله قلبك بالهدى وأسكن فيه الغنى (88) واستعملك بالبر والتقوى وجنبك الآثام والردى وبلغك الدرجات العلى بمنه وفضله إنه ولي الحسنى عن معرفة السنن والأحكام مما جاء بمذكوره القرآن وما روي من سنة النبي عليه السلام وأنا ذاكر لك بأحسن بيان بعبارة تقرب من الأفهام وتنبت معلومها عند كل إنسان من الخاص والعام

[Continuation of text, 667 / 124a]

1. باب ذكر النسخ

إذا قيل لك النسخ على كم ضرب؟ فقل على ضروب ثلاثة نسخ للحكم وتبقية للخط ونسخ للخط وتبقية الحكم ونسخ للخط والحكم جميعاً والحجة في ذلك ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت كنا نقرأ على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الرضاع عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس فهذا ما نسخ حكمه وخطه وأما ما نسخ خطه وثبت حكمه فالحجة فيه ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال كنا نقرأ على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشيخ والشيخة إذا زنيا فأرجمهما البتة فهذا مما نسخ خطه وثبت حكمه وهو

الرجم وأما ما نسخ حكمه وثبت خطه فمثل قول الله يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ (668) حَقَّ تُقَاتِهِ[1] ما مثل قوله إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ[2] فهذا مما نسخ حكمه وثبت (669) خطه ولا ينسخ القرآن بالسنة لأن القرآن لا ينسخ إلا بقرآن والحجة ما قال الله تعالى مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا[3] فالخير هو الصلاح لنا أو المنفعة لأن القرآن لا يفضل بعضه على بعض

2. (670) باب ذكر السنن

(124b) إذا قيل لك السنن على كم ضرب؟ فقل على ضروب ثلاثة فمنها ما يؤخذ من الأمر والأمر أمران أمر فرض وأمر ندب فالأوامر إذا وردت فهو على الإيجاب حتى تقوم دلالات الندب والضرب الثاني ما أخذ عن الفعل والأفعال على ضربين فعل عام وفعل خاص فأفعاله عليه السلام على العموم حتى تقوم دلالات الخصوص وعمومها داخل في ضربي الأمر من الفرض والندب والضرب الثالث عن العمل بحضرته عليه السلام فلم يوجد منه نهي عنه وهذا فضرب واحد وهو على الندب دون الفرض فهذه طرق السنن والسنن فيها مجمل ومفسر والمذهب في ذلك القضاء بمفسرها على مجملها وفيها ناسخ ومنسوخ فيحكم بناسخها على منسوخها وفيها مقدم ومؤخر فيستعمل حكم ذلك على ما يوجبه فيها وفيها خاص وعام والعموم أولى بنا من الخصوص حتى تقوم الدلالة على الخصوص فيما مخرجه العموم وكذالك إذا كانت خاصة فهي على خصوصها حتى تقوم دلالات العموم

[1] Q 3:102.

[2] Q 21:98.

[3] Q 2:106.

3. (671) باب ذكر أخبار الآحاد

إذا قيل لك ما الأصل في قبول خبر الواحد؟ فقل كتاب الله وسنة نبيه وما اتفقت عليه الأمة فالحجة من الكتاب ما قاله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ (125a) بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ[4] الآية فأمر الله بالتوقف عند خبر الفاسق وفي ذلك دلالة على قبول خبر العدل وترك التوقف عند خبره وقال تعالى وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ[5] وفي هذا دلالة أنه كان عليه السلام يسمع من كل قائل واحداً كان أو اثنين وفيما روي عنه عليه السلام من قبول خبر الأعرابي على رؤية الهلال في أول الشهر (672) دلالة على ما وجب بالآية وفي توجيهه لمعاذ وعلي وابن مسعود رضوان الله عليهم إلى اليمن دلالة على إثبات خبر الواحد وما اتفقت عليه الأمة من الخبر إذا ورد فلم يوجد له معارض أنه مقبول فثبت بإجماعهم إثبات خبر الواحد

4. (673) باب ذكر كيفية الإجماع

إذا قيل لك ما الأصل في وجوب حكم الإجماع فقل كتاب الله وسنة نبيه فالحجة من كتاب الله قوله تعالى وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ[6] فالوسط العدل والشهادة القول بالحق ألا تراه تعالى يقول وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا[7] أي ناطقاً بالحق والحجة من السنة ما روي عنه عليه السلام أنه قال لا تجتمع أمتي (674) على ضلالة (125b) وما قاله عليه السلام فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رأوه قبيحا فهو عند الله قبيح فأثبت الله الحجة بما هذه صفته فقد علم بهذا النص أن المراد به الخواص من الناس لا العوام وهم أهل العلم والقائلين بالحق فحقيقة الإجماع هو القول بالحق فإذا حصل القول بالحق من واحد فهو إجماع وإن حصل من اثنين أو ثلاثة فهو إجماع (675) وما حصل من ثلاثة إلى جملة لا تحصى فهو إجماع

[4] Q 49:6.

[5] Q 9:61.

[6] Q 2:143.

[7] Q 2:143.

والحجة أن الواحد إجماع ما إتفق عليه الناس في أبي بكر الصديق رضي الله عنه لما منعت بنو حنيفة الزكاة فكانت مطالبة أبي بكر رضي الله عنه لها بالزكاة حقاً عند الكل وما انفرد بمطالبته غيره وكلهم مجمعون على أن مطالبته حق فإذا ثبت أن واحداً إجماع كان الإثنان فصاعداً بمعناه

5. (676) باب ذكر إثبات القياس

إذا قيل لك ما الأصل في إثبات القياس؟ فقل كتاب الله وسنة نبيه فالحجة من الكتاب قوله تعالى وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ[8] فالقياس استنباط بحمل فرع على أصل لاشتباه بينهما في الأصل وقوله عز وجل إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا (126a) فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ[9] فثبت حكم القياس لأن القياس هو تمثيل الشيء بالشيء وتشبيه الشيء بالشيء فإذا جاز ذلك من فعل من لا تخفى عليه خافية ليريكم وجه ما تعلمون[10] فهذا ممن لا يخلو من النقص والجهلة أجوز وما قاله تعالى مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ[11] وهذا لا سبيل إلى معرفة الحكم فيه إلا من جهة التحري والإحتياط وهذا لا يمكن فعله إلا بتقدير العقول اي ما قاله تعالى فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ[12]

6. فالمثل هو القياس لأنه حمل الشيء على نظيره لاشتراك بينهما والحجة من (677) السنة ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين ما كنت فاعلة؟ قالت كنت أقضيه

[8] Q 4:83.

[9] Q 2:26.

[10] In MS: تعملون

[11] Q 5:89.

[12] Q 5:95.

فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم فدين الله أحق أن يقضى فقد ثبت القياس بالكتاب والسنة فكل حادثة أو نازلة فهي مذكور في الأصل بالمعنى والفرق بينها وبين أصلها إن الأصل مذكور بالإسم والمعنى والفرع مذكور بالاسم فإذا تفرق الأصل بالمعنى والفرع بالاسم فقد أمر الله تعالى عند ذلك برد الفروع إلى الأصول ألا تراه تعالى يقول فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ[13] الآية والمنازع فيه الحادثة والمردود إليه الأمر من الله (126b) عز وجل في كتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم

7. (678) باب طلب العلم

إذا قيل لك ما الأصل في طلب العلم؟ تقول كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وما اتفقت عليه الأمة فالحجة من الكتاب قوله تعالى فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ[14] الآية فأفادنا بذلك حكم طلب العلم وما قاله عليه السلام اطلبوا العلم ولو بالصين فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم وقد اجمعت الأمة على أن علم ما لا يسع جهله فرض على الإنسان أن يعلمه فإذا علمه كان (طلب) ما سوى ذلك فضلاً لا فرضاً فعلى كل من علم أن الله قد فرض عليه فرائض وتواعده على تركه أن يعلمها ويعلّمها وأن يسارع إلى موافقة الله تعالى فيها رغبة في ثوابه وخوفاً من عقابه وطلباً لمرضاته والله نسأل التوفيق بمنه وهو حسبنا ونعم الوكيل

~ ~ ~

[13] Q 4:59.

[14] Q 9:122.

أبو بكر الخفاف

الأقسام و الخصال

1. (1b) بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الأول بلا غاية الآخر بلا نهاية الذي يعز (من يشاء ويذل من يشاء) جل ثناؤه و تقدست أسماؤه و أشهد أن لا إله إلا الله و حده (لا شريك له) الجبار العزيز القهار شهادة من لا يرتاب في وحدانيته (سبحانه و أشهد) أن محمدا (صلى) الله عليه (وسلم) عبده الزكي و أمينه المرضي اصطفاه للنبوة واجتباه (..) فأكمل به الدين و ختم به النبيين و جعله إمام المرسلين فعليه من الله عز و جل أفضل الصلاة و التسليم و على آله الطيبين و أصحابه المنتخبين و أزواجه أمهات المؤمنين

2. اعلم رحمك الله أن أفضل ما استعمل المرء لنفسه وأعمل فيه فكره واجتهد فيه رأيه وصرف (فيه وقته) وعظمت فيه رغبته ما ظهرت منافعه للمسلمين وكثرت فوائده للمتعلمين وبقي أجره في (العليين) وكان عليه نعمة في يوم الدين مع ما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال ما تصدق متصدق بأفضل (من علم ينشر)[15] وقد وقفت على مسئلتك المضافة إلى رسالتك وأنك أدام الله عزك أحببت تأليف كتاب على نحو ما عمل أهل العراق على مذهب (الشافعي) نضر الله وجهه على ترتيب أبواب المزني وأن أقدم في ذلك طرفا من الأصول وأجبتك الى ذلك معتمدا على الله عز وجل على حسن توفيقه وقد ألفنا كتابا ولقبناه بكتاب الأقسام و الخصال وشرحنا معانيه (على حسب) علمنا وتوحينا في إيضاح القول فيه الإيجاز فيما شرحناه منه ليسهل

[15] My insertion is based on a hadith transmitted in al-Ṭabarānī, *al-Muʿjam al-kabīr*, ed. Ḥ. al-Salafī, 25 vols. (Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 1994), 7: 231.

فهمه ويقرب مأخذه على الناظر فيه ورجونا أن يكون في ذلك شفاءا للشاك المرتاب وزيادة في نفس المتيقن للصواب

3. البيان عن معرفة إدراك الحلال و الحرام

اعلم رحمك الله أن الحلال و الحرام يدرك من جهتين أحدهما العقل والآخر السمع والأشياء في العقل تنقسم الى ثلاثة أقسام واجب وممتنع ومجوز قال: وحجة العقل غيرمأخوذة عن أحد لأن فيها إثبات ما يجب ثبوته و(نفي) ما وجب نفيه وذلك ليس بمأخوذ عن أحد من الناس[16]

[16] Ibn al-Qāṣṣ, in *Adab al-jadal* (quoted in al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 1: 149):

الأشياء في العقل على ثلاثة أضرب فضرب أوجبه العقل وضرب نفاه وضرب أجازه وأجاز خلافه فما أوجبه العقل فهو واجب كشكر المنعم ومعرفة الصانع قال فأما الضربان الأولان فحجة الله فيهما قائمة على كل ذي لب قبل مجيء الشرع وبعده ولا يجيء سمع إلا مطابقا

Al-Qaffāl al-Shāshī (quoted in al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 1: 139):

أحكام الشرع ضربان عقلي واجب وسمعي ممكن فالأول ما لا يجوز تغيره ولا يتوهم جواز استباحة ما يحظر ولا حظر ما أوجب فعله كتحريم الكفر والظلم والعدل ونحوه وقد يرد السمع بهذا النوع فيكون مؤكدا لما وجب بالعقل والثاني كأعداد الصلوات وهو موقوف على تجويز العقل وقبوله إياه فيما جوزه العقل فهو مقبول وما رده فمردود ومتى ورد السمع بإيجابه صار واجبا إلى أن يلحقه النسخ والتبديل

Al-Ṣayrafī (quoted in al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 1: 139–40):

لا يجوز أن يأتي الكتاب أو السنة أو الإجماع بما يدفعه العقل وإذا استحال ذلك فكل عبادة جاء بها القرآن أو السنة فعلى ضربين أحدهما مؤكد لما في العقل إيجابه أو حظره أو إباحته كتحريم الشرك وإيجاب شكر المنعم والثاني ما في العقل جواز

مجيئه ومجيء خلافه كالصلاة والزكاة فالسمع يرقيها من حيز الجواز إلى الوجوب قال ولا يأتي الخبر بخلاف ذلك قال والدليل على أن العقل حاكم على ما يرد به السمع أنه المميز بين الأشياء الواردة عليه قال وجماع نكتة الباب أن الذي يرد السمع مما يثبته العقل إنما يأتي تنبيها كقوله تعالى إن في خلق السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وإنما أتى بالشيء الذي العقل عامل فيه وقد يفكر الإنسان في خلق نفسه وخلق السموات والأرض وتدبر آثار الصنعة فيستدل على أن لها صانعا حكيما فبهذا يعلم أن تنبيه السمع بين في العقل

4. البيان عن القسم الثاني و هو السمعي الممكن

وأما السمعي الممكن فينقسم على أربعة أقسام كتاب و سنة وإجماع الأمة ودليل من كتاب أو سنة أو إجماع فأما الكتاب فلا يثبت إلا من طريقين أحدهما (التواتر[17]) والثاني الإعجاز و القسم الثاني الأخبار وتنقسم على خمسة أقسام من ذلك (أخبار) الأنبياء عليهم السلام فيقطع على صدقها ومعناها بالدلالة التي قد دلت على صدقهم المعجزات (.) من (؟) ذلك القطع على معانيه والقسم الثالث و هو أخبار التواتر فإذا اجتمع في الحديث[18] (7a) (ثلاث خصال أوجب ذلك العلم فمن ذلك) أن يكون المخبرون به جماعة لا يحصون بعدد (....) كذلك (؟) وأوساطهم (؟)[19] وأن يكون بوصف لا يجوز عليهم التواطؤ ولا التشاعر(فإن كان على) ما وصفنا فقد وجب القطع على أخبارهم والقسم الثالث أخبار الآحاد فإذا (اجتمع) على الخبر تسع خصال أوجب ذلك العمل ولا يوجب العلم ولا يقطع على معانيه فمن ذلك أن يكون المخبر به عدلا عن عدل حتى يصل بالنبي صلى الله عليه وسلم (وأن) المخبر به قد يثبت له السماع ممن روى عنه ويكون قد أدركه وأن يقول في خبره حدثنا أو قرئ علينا أو قرأنا عليه أو يقول قرئ عليه وأنا أسمع أوأن يقول عن فلان وأن يكون الخبر ما جاء به غير خارج من المعقول و (أن) لا يكون ثم خبر ناسخ له ولا معارض له فإذا كان على ما ذكرنا فقد أوجب العمل دون العلم

---

[17] My tentative insertion is based on a similar passage in Abū Bakr b. al-ʿArabī, *Maḥṣūl*, ed. Ḥ. al-Bayadrī and S. Fūḍa (Amman: Dār al-Bayāriq, 1999), 120: *mabnāhu al-iʿjāz wa-ṭarīquhu al-tawātur*.

[18] From this point on the folios were not in the correct order.

[19] The three conditions for a *tawātur* report usually named by theologians are that (1) the report is narrated by many narrators, (2) these narrators had no motive to conspire to falsify the report, and (3) they reported something that they had directly and clearly witnessed. The missing point (2) in this text corresponds to condition (3). See al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī*, ed. A. al-Khūlī, 17 vols. (Cairo: Wizārat al-Thaqāfa wa-l-Irshād al-Qawmī, 1961–65), 16: 10; Ibn al-Murtaḍā, *Minhāj al-wuṣūl*, ed. A. al-Mākhidhī (Sana'a: Dār al-Ḥikma al-Yamāniyya, 1992), 470–72.

5. وقد روي عن الشافعي أنه قال مدار الإسلام على أربع مائة حديث وحكي عن علي بن المديني (ت 848/234) وعبد الرحمن بن مهدي (ت 814/198) رحمهما الله أنهما قالا مدار الإسلام على أربعة أحاديث الأعمال بالنياتِ ولا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث و بني الإسلام على خمس والبينة على المدعي واليمين على من أَنكرثم نقل عن إسحاق (بن راهويه) أنه قال مداره على ثلاثة إنما الأعمال بالنيات وحديث عائشة من أَدخل في أَمرنا ما ليس منه فهو رد وحديث النعمان الحلال بين و الحرام بين وأمور بين ذلك متشابهات[20]

6. و القسم الرابع أخبار الشهادات وينقسم ذلك على أربعة أقسام فمنه ما لا يقبل فيه إلا أربعة من الرجال العدول وفيه ما لا يقبل فيه إلا رجلان ومنه ما يقبل فيه أربعة من النساء ومنه ما يقبل فيه الشاهد الواحد وطريق ذلك طريق الخبر لأن كل شهادة خبر وليس كل خبر شهادة و القسم الخامس أخبار الإذن والهدايا وما أشبه ذلك ويجوز في ذلك البالغ و غير البالغ ومن يصفه بالعدالة ومن لا يصفه والمخبر مخير بين القبول والترك

7. الإبانة عن المراسيل و أحكامه

اعلم رحمك الله أنه لا يجوز عندنا قبول شيء من المراسيل إلا عند وجود ثلاث خصال فمن ذلك أن يروي الصحابي عن صحابي ولا يسميه فذلك و المسند عندنا سواء وكذلك التابعي اذا أرسل الخبر فإن كان معروفا أن لا يروي إلا عن صحابي مثل سعيد بن المسيب فإرساله وإسناده في ذلك سواء[21]

[20] This section is quoted in Ibn al-Mulaqqin, *al-Badr al-munīr*, 1: 662–63.

[21] Al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 3: 472.

8. البيان عما يقع به البيان من المتخاطبين

قال: وإذا كان لا بد للعالم من معرفة لسان العرب ومخاطباتها فعليه أن يعلم من ذلك ما يقع به البيان واعلم أن الكلام الذي يقع به البيان بين المتخاطبين على أربعة أقسام و هو إعلام واستخبار و هو الاستفهام والنداء وهو الدعاء والأمر والنهي والطلب والمسئلة وقد زعم (7b) بعض أهل العلم أن ذلك ينقسم على ستة عشر قسما فمن ذلك (.....) والجحود والإغلاط والتلهف والاختيار والحقيقة والمجاز والرجاء والتعجب و القسم (.) وجميع ذلك يرجع الى الكلام الأول

9. البيان في الإجماع و أحكامه

اعلم رحمك الله أن الإجماع على ستة أقسام فمن ذلك إجماع يستوي فيه العامة والخاصة كعدد الصلوات (..) (و) الركعات وصيام رمضان والثاني ما يقع في خاصة أهل العلم لا مدخل لغيرهم فيه (.) (فمن) ذلك الإجماع في الدية ودية الأمة على نصف من دية الحرة والثالث إجماع الصحابى الذي يقع من جهة القول والفعل والرابع إجماعهم من جهة الرأي والخامس إجماع الأعصار والسادس أن يقول الصحابي قولا على جهة الفتيا وينتشر ذلك ولا يعلم له مخالف فيكون ذلك إجماعا

10. الإبانة عن القياس و أحكامه

اعلم رحمك الله أن القياس على ثلاثة أقسام قياس منبه على معنى النص خالفنا (...) فيه سقط كلامه وهو الذي يسميه أهل الظاهر الدليل الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا ويسمونه أيضا فحوى القول والثاني وهو مقابلة الشيء بالشيء على حسب الاشتراك في العلة وهو فعل القياس وهو مصدر تقول قست قياسا وقاس فلان قياسا صحيحا وحقيقة ذلك الجمع بين الشيئين في الحد الذي اجتمعا فيه و الغالب وهو القياس غلبة الاشتباه

11. الإبانة عن حقيقة العلم (.) و حقيقة الجهل وما هو وحقيقة الحق وما هو وحقيقة الباطل وما هو وحقيقة الفقه وما هو وحقيقة المتفقه والفقيه وما هو

اعلم أن العلم هو إثبات الشيء على ما هو به[22] والجهل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به و الحق هو اطمئنان القلب إليه عند التفكر فيه والتدبر له والباطل ما ينفر القلب منه عند الفكر فيه والتدبر له والفقه هو العلم بالشيء والكشف عن حقيقته (والفقيه) هو المنشئ للشيء على ما هو به والمتفقه يجري مجرى المتعلم

12. الإبانة عن الأمر وأحكامه

اعلم رحمك الله أنه لا يكون أمرا لازما حقيقيا حتى يجتمع فيه عشر خصال فمن ذلك أن يكون الآمر حكيما (و) يكون طاعته واجبة ويكون باللفظة الموضوعة المبينة للأمر وأن يكون متعريا عن التخيير وأن لا يكون قد تقدمه حظر وأن تكون غير خارج عما في العقول وأن يكون حسنا في نفسه غير مستقبح وأن يكون النسخ والتخصيص غير وارد عليه وأن لا يكون أهل العلم اتفق على ترك العمل به

[22] Al-Shīrāzī, *al-Lumaʿ*, ed. M. Mistū and Y. Badīwī (Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1995), 29; this is the Muʿtazilī definition.

13. البيان عن العموم و أحكامه

العموم ما اشتمل على مسميات وكان كلاما تاما متعريا من القرائن ويكون الآمر به حكيما و يجب طاعته ولا يكون في العقل مانع له ولا اتفق أهل العلم على ترك العمل به

14. البيان عن حال (الخاص) و أحكامه

(3a) (.....) فمن ذلك أن تكون في العقل التخصيص والثاني لرفع (وقوع) الاستثناء فيه والثالث خروج الكلام على معهود متقدم[23] والرابع أن يجرى الكلام على معنى مقر به والخامس أن (يكون) مبينا في اللفظ ما يعلم المراد به

15. البيان عن الخصال التي (بني عليها الإسلام)

الإسلام بني على عشر خصال فمن ذلك شهادة أن لا إله إلا الله وتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم وهي الملة والثاني الصلاة وهي الفطرة[24] والثالث الزكاة وهي الطهور والرابع الصيام وهي الجنة والخامس الحج وهي الشريعة والسادس الجهاد وهي النصر والسابع الأمر بالمعروف وهو الوفاء والثامن النهي عن المنكر وهي الحجة والتاسع الجماعة وهي الألفة والعاشر الطاعة وهي العصمة

16. البيان عما اختلف فيه في أصول الدين

حكى المزني عن الشافعي رحمة الله عليهما أنه قال: جميع ما اختلف الناس فيه سبع خصال المنازعة في

[23] Al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 2: 356.

[24] Compare the hadith in al-Ṭabarānī, *al-Muʿjam al-kabīr*, 11: 344.

تثبيت الشيء ونفيه و الثاني ناسخه ومنسوخه والثالث عمومه وخصوصه والرابع مجمله ومفسره والخامس وجوبه وحتمه وندبه والسادس سنته الجاذبة بالأصول والسابع الاستحسان والاجتهاد وتثبيت القياس

17. البيان عن حال البيان و أحكامه

اعلم أن البيان من النبي صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقسام أحدها القول والثاني (الفعل)[25] والثالث هو الترك ولا يجوز تأخير البيان من النبي صلى الله عليه وسلم إلا في خصلة واحدة وهو تأخير بيان المجمل إلى وقت الحاجة إليه[26]

18. الإبانة عن حال المجمل

قال والخطاب ينقسم على ثلاثة أقسام فمن ذلك خطاب الإالزام وخطاب الإعلام وتكليف (الاعتقاد) فأما تكليف الإعلام فإنما هو شيء يعرفه النبي المكلف وأما تكليف الالزام فهو فعل الشيء بعينه ومن تركه كان عاصيا وأما تكليف الاعتقاد فهو ما قدمنا ذكره من اعتقاد المجمل[27]

---

[25] In the MS: العقل.

[26] This was also the opinion of Ibn Surayj, al-Qaffāl al-Shāshī, al-Ashʿarī, and al-Bāqillānī. On the other hand, al-Muzanī, al-Ṣayrafī, and al-Shīrāzī, as well as many Ḥanafīs and Muʿtazilīs, believed that *taʾkhīr al-bayān* was never possible. See al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 3: 78–80.

[27] Compare al-Māwardī, *Aʿlām al-nubuwwa* (Beirut: Dār al-Hilāl, 1988 or 1989), 32:

و الأمر ضربان: أمر إعلام و أمر إلزام

فأما أمر الإعلام فمختص بالاعتقاد دون الفعل ويجب أن يتقدم الأمر على الاعتقاد بزمان واحد و هو وقت العلم به. و أما أمر الإلزام فمتوجه إلى الاعتقاد و الفعل فيجمع بين اعتقاد الوجوب و إيجاد الفعل و لا يجزئه الاقتصار على أحدهما فإن فعله قبل اعتقاد وجوبه لم تجزه و إن اعتقد وجوبه ولم يفعله كان مأخوذا به. و لا يلزم تجديد الاعتقاد عند فعله إذا كان على ما تقدم من اعتقاده لأن الاعتقاد تعبد التزام و الفعل تأدية مستحق ويجب أن يتقدم الأمر على الفعل بزمان الاعتقاد و اختلف في اعتبار تقديمه بزمان التأهب للفعل على مذهبين

19. الإبانة عن أفعال النبي صلى الله عليه و سلم

أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم غير واجبة علينا إلا عند وجود خصلتين (ومن) ذلك أن يكون فعله بيانا لاعتقاد أو يقارنه دلالة[28]

20. البيان عن الاجتهاد و أحكامه

اعلم أن القياس والاجتهاد في معنى واحد وهو طلب النص أو فحواه أو مفهومه وليس كما قال أهل العراق أنه غلبة اليقين واعلم أنه ينقسم على ثلاثة أقسام فمن ذلك اجتهاد الأنبياء عليهم السلام لا يقع فيه غلط ولا سهو فيقطع على حقيقته فكذلك اجتهاد الأئمة بأسرها فأما اجتهاد بعض أهل العلم فيجوز فيه الغلط والنسيان

21. الإبانة عن التخصيص وأحكامه بما يجوز تخصيص بعضه ببعض

التخصيص على أقسام فمن ذلك تخصيص الكتاب بالكتاب (3b) وتخصيص السنة بالسنة وتخصيص الكتاب بالسنة وتخصيص السنة بالكتاب وتخصيص الاجماع بالقياس (و) الكتاب والسنة قلت فأما الاجماع والقياس فلا يصح تخصيصهما على وجه (من الوجوه)[29]

أحدهما: و هو قول شاذ من الفقهاء يجب تقديمه على الفعل بزمانين أحدهما: زمان الاعتقاد و الثاني: زمان التأهب للفعل و به قال من المتكلمين من اعتبر القدرة قبل الفعل. و المذهب الثاني: و هو قول جمهور الفقهاء يعتبر تقديم الأمر على الفعل بزمان الاعتقاد وحده و التأهب للفعل شروع فيه فلم يعتبر تقدمه عليه وبه قال من المتكلمين من اعتبر القدرة مع الفعل

[28] This section is cited in al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 3: 257.

[29] Al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 4: 122.

22. البيان عن حال النفي و أحكامه

النفي على قسمين نفي الكمال ونفي الإبطال فأما نفي الكمال فلا يكون إلا بدليل وأما نفي الإبطال فبظاهر القول

23. شرائع من كان قبلنا من الأنبياء عليهم السلام

اعلم أن شرائع من كان قبلنا من الأنبياء عليهم السلام واجبة علينا إلا في خصلتين إحداهما أن يكون في شرعنا ناسخا لها أو يكون في شرعنا ذكر لها فعلينا اتباع ما كان في شرعنا وإن كان في شرعهم مقدما

24. الإبانة عن أحكام الأشياء قبل مجيء الشرع

قد ذكرت قسمة (الأشياء) في العقول فيما سلف وأنها تنقسم على ثلاثة أقسام واجب وممتنع ومجوز فأما الإقدام على الأشياء المملوكات فغير جائز الا عند وجود خصلتين إحداهما الإذن من مالكها والثانية الضرورة اليها مع حسن ذلك في العقل

25. الإبانة عن العلل و أحكامها

اعلم أن كل شيء لعلة فمنها ما علمناه ومنها ما استأثر الله تعالى بعلمه ثم أنها تنقسم على ثمانية أقسام فمن ذلك العلة العقلية التي لا يجوز عليها التبديل و التغيير و الثاني العلة المنصوص عليها والثالث العلة المستخرجة والرابع علة الأبتداء والخامس الدوام والسادس علة غلبة الاشتباه والسابع العلة المخصوصة على قول بعض أصحابنا والثامن علة النفي

26. الإبانة عن وصف العلة

اعلم أنه لا يكون علة صحيحة الا بوجود ثلاث خصال فمن ذلك أن تكون مستخرجة من أصل متفق عليه وأن تكون جارية في معلولاتها[30] يوجد الحكم بوجودها لا يدفعها أصل سليمة من النقض والمعارضة والتخصيص ولا تكون ثم علة أعم منها من جهة الشبهة أكثر اشتباها منها

27. البيان عن علة غلبة الاشباه و أحكامها

اعلم أن علة غلبة الاشباه صحيحة والحكم بها جائز إذا كانت على ما وصفناه غير أنه لا يجوز الحكم بها مع وجود العلة المستخرجة[31]

28. البيان عن أحكام العلل العقليات

اعلم أن العلة المستخرجة تفارق العلة العقلية من جهات فمن ذلك أنه لا يجوز عليها النسخ و التبديل ولا التغيير والمعنى الثاني اختلاف أصولها (؟) لأن الأصول (أصول) العقليات علم الضرورة وليس كذلك الشرعيات لأن أصولها السمع الثالث أنه يستحيل وجود الشيء على ما هو به مع عدم علة الشرعيات و ليس كذالك العقليات و تفسير (ذلك) أن الخمر إذا ارتفعت الشدة التي هي عليها لم تكن خمرا وارتفع الاسم عنها (.....)[32] (4a) وليس كذلك الحركة إذا ارتفعت من الجسم لأنه جسم في كل حال (غير واضح) وفي كل زمان القسم الرابع أن الحركة علة للمتحرك على الجامد (؟) لا يجوز أن يقوم غيرها مقامها و ليس كذلك علة الخمر لأنها تختلف لاختلاف الشرائع و المصالح وليس كذلك علة الحركة و المتحرك

---

[30] In the MS: علوانها. I have preferred al-Zarkashī's rendering (*al-Baḥr al-muḥīṭ*, 4: 109).

[31] This section is quoted in al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 4: 38.

[32] و كذلك التواتر (النوام) (؟) ان يقع عليه (؟) (...) و لم يكن بدا (نداء؟)

29. البيان عن النسخ و أحكامه و اختلاف الناس في ذلك

اعلم رحمك الله أن النسخ على أربعة أقسام فمن ذلك رفع التلاوة و تبقية الحكم والثاني رفع الحكم و تبقية التلاوة والثالث رفع التلاوة و الحكم و الرابع النسخ بالترك كتركه مع الجلد الرجم[33]

30. البيان عن أحوال النسخ و اختلاف أحكامه

اعلم رحمك الله أن الأشياء على أقسام فواجب وممتنع و مجوز فما كان واجبا في العقل فغير جائز ورود النسخ عليه وما كان ممتنع فغير جائز ورود النسخ عليه وما كان مجوزا جاز نسخه بعد وجوبه بعد نسخه وغير جائز أيضا ورود النسخ في الأخبار فأما نسخ القرآن بالسنة و السنة بالقرآن فغير جائز بحال فأما نسخ الشيء قبل فعله جائز عندنا لأن نسخ ما قد فعل لا يصح وإنما يقع النسخ لامثال (لامتثال) المفعول

31. البيان عن الجدل و الاختلاف

اعلم أنه لا يصح المناظرة في دين الله عز وجل لأحد من الناس إلا بعد معرفة سبع خصال فمن ذلك أن يكون عارفا بما طريقه الحس والمشاهدة وما طريقه الكتاب و السنة وما طريقه إجماع الأمة ويعرف طرفا من اللغة ويعرف ما طريقه المقاييس والعبرة[34]

---

[33] Compare Ibn Surayj, *Wadāʾiʿ*, para. 1.

[34] Compare to Ibn al-Qāṣṣ, as quoted in al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Faqīh wa-l-mutafaqqih*, ed. A. ʿA. al-Gharāzī, 2 vols. (Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 2000), 2: 36–37:

الأصول سبعة الحس والعقل ومعرفة الكتاب والسنة والاجماع واللغة والعبرة فلا بد للمتناظرين من معرفة جمل ذلك

فالحواس خمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس والعقل على ضربين فغريزي ومستجلب والكتاب والسنّة على ضربين فمجمل ومفسر وطريق السنّة على ضربين فمتواتر وآحاد والاجماع على ضربين فاجماع الأمة وإجماع الحجة واللغة على ضربين فمجاز وحقيقة

32. البيان عن أوصاف المناظرة و ما نستحب له عند مناظرته

اعلم أنه إذا كان المناظر على ما قدمناه من الأوصاف نستحب عند مناظرته اثنا عشرة خصلة فمن ذلك اخلاص النية في السر و العلانية وأن يصلح من منطقه وألّا يناظر إلا بعد فهم ما يسأل عنه وأن يظهر كلامه للسامعين وأن لا يصيح فوق طاقته وأن يميط الغضب عن نفسه وأن لا يستحقر الخصم وأن لا يعجل في المقاولة ولا يمل من المجادلة وأن يقصد إلى النكتة بألطف ما يقدر عليه من الصبر وأن لا يناظر في مجلس مروع فيه وأن لا يجازي السفهاء على أقاويلهم بمثلها

33. البيان عما لا بد للمناظرين اللذين وصفنا حالهما منه (؟)

قال واعلم رحمك الله أن لا بد لهما من مقدمة يرجعان إليها من خبر أو عقل أو معنى من المعاني المعطاه بين الخصمين فإن لم تكن لهما قاعدة يرجعان إليها كانا في حبط فإن كانت المقدمة كما وصفنا رجعا إليها عند التنازع فإن لم تكن هذه المقدمة لم تكن لأحدهما على صاحبه حجة إلا بالمصير الى هذه المقدمات

34. البيان عن حال السؤال و أحكامه

اعلم أن السؤال على أربعة أقسام (4b) فمن ذلك الاستفهام المجرد والثاني المطالبة فالأول الاستخبار عن المذهب أو عن العلة ثم السؤال عن البرهان ثم المطالبة بنفوذ الدليل وجريانه ليعلم صحة المذهب واعلم أن منزلة الجواب عن السؤال هذه المنزلة أخبار مجردة ثم الاعتلال ثم طرد الدليل كل من سأل سؤالا لا يحتمل

والعبرة على ضربين فأحدهما في معنى الأصل لا يعذر عالم بجهله والثاني ذات وجوه وشعب فمن أنكر الحس أنكر نفسه ومن أنكر العقل أنكر صانعه ومن أنكر عموم القرآن أنكر حكمه ومن أنكر خبر الآحاد أنكر الشريعة ومن أنكر اجماع الأمة أنكر نبيه ومن أنكر اللغة سقطت محاورته لأن اللغات للمسميات سمات ومن أنكر العبرة أنكر أباه وأمه

(.) فلا بد من تقسيمه و كل من سأل سؤالا ثم اتبعه بما يفسد به مذهب الحجة (؟) أو ترتب إبطال علة له فليس (؟) بخارج عن طريق النظر ولا عن الطريق الذي ابتدأ به فإن أتبعه بما يخرج ابتدائه فهو منتقل[35]

35. الإبانة عن المناقضات

حقيقة المناقضة أن يجب شيء من أجل شيء ثم يدفعه بمثل ما أوجبه به أو ينفى شيئا من أجل شيء وينسبه بمثل ما نسبه به أو بكون أول كلامه مناقضا بأخره مثل قول النصارى ثلاث أواني جوهر واحد

36. الإبانة عن أحوال الإنتقال و أحكامه

الإنتقال يكون بأربعة أقسام فمن ذلك إنتقال من مذهب الى مذهب ومن سؤال الى جواب ومن جواب الى سؤال ومن دليل الى دليل

37. البيان عن أحوال الإنتقطاع و أحكامه

الإنتقطاع على سبعة أقسام فمن ذلك أن يعلل المعلل بعلة فيطالب بجريانها فيعجز عن ذلك والثاني أن يؤدي كلامه الى المحال حتى يلزمه على ذلك كل باطل والثالث أن ينقض كلامه ببعض والرابع أن يسكت عجزا

[35] On the same topic, al-Khaffāf's contemporary al-Ṣayrafī (quoted in al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 4: 317) says:

السؤال إما استفهام مجرد وهو الاستخبار عن المذهب أو العلة وإما استفهام عن الدلالة أي التماس وجه دلالة البرهان ثم المطالبة بنفوذ الدليل وجريانه وسبيل الجواب هكذا أختار مجرد ثم الاعتلال ثم طرد الدليل ثم السائل في الابتداء إما أن يكون غير عالم بمذهب من يسأله أو يكون عالما به ثم إما أن لا يعلم صحته فسؤاله لا معنى له وإما أن يعلم فسؤاله راجع إلى الدليل والحاصل أن من أنكر الأصل الذي يستشهد به المجيب فسؤاله عنه أولى لأن الذي أحوجه إلى المسألة الخلاف فإذا كان الخلاف في الشاهد فالسؤال عنه أولى

والخامس أن يجيب بشيء فاذا طولب به تركه وانتقل الى غيره و السادس أن يقول قولا فيلزم أن يقول بمثله فلا يركب ولا يأتي بفصل والسابع أن يسئل عن شيء فيجيب عن غيره[36]

38. البيان عما قاله الشافعي من الاستحسان[37]

قال فالاستحسان في ستة مواضع فمن ذلك كتاب الصداق (من أعطاه) بالخلوة فذلك ضرب من الاستحسان و كذلك في كتاب الشهادات الى كتاب قاض الى قاض فذلك استحسان وفي الشفعة ثلاثة أيام استحسان ويستحلف بالمصحف استحسانا و المتعة ثلاثين درهما استحسانا وما ذكره من استحسان مراسيل سعيد بن المسيب رحمه الله

39. البيان عن التقليد وأحكامه

التقليد قبول القول بلا حجة ويجوز ذلك في عشر خصال فمن ذلك التقليد في الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم والتقليد في الأخبار عمن دون النبي صلى الله عليه وسلم والتقليد للعالم اذا سأله المستفتي والتقليد في المقومات والخامس ما قاله في الحيوان من تقليد عثمان رضي الله عنه[38] والسادس ما قاله في الرسالة القديمة

---

[36] Ibn al-Qāṣṣ (quoted in al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 1: 260) gives a similar list:

قسم ابن القاص في كتاب أدب الجدل الباطل إلى خمسة الإحالة والمناقضة والفحش والغلط قال وهذه الأربعة خارجة عن الأصول فمن صار إليها فهو منقطع والخامس يسمى الخطأ فعليه تدور المناظرات وإليه يقصد بالمطالبات قال فالإحالة ما دفعه الحس والمناقضة ما شهد على نفسه بالاختلاف والفحش ما يستقبحه العقل والغلط ما طرحه المسلمون والخطأ كل متلبس قام فساده دليل وقال الأستاذ أبو إسحاق حد المحال كل جملة لا يتعلق بها غرض ولا فائدة قال وإنما يطلقه أهل الشريعة على فعل لا بد له من شرط أو وصف ينضم إليه حتى يعتد به فإذا فعله من غير ذلك الشرط يقال هذا فعل محال فيقال الصلاة بلا طهارة محال والبيع بلا ثمن محال والصوم بالليل محال انتهى

[37] Paras. 38 and 39 bear a close similarity to Ibn al-Qāṣṣ, *Talkhīṣ*, 73–75.

[38] For this instance, see al-Shāfiʿī, *Umm*, 8: 225.

ولا يجوز تقليد أحد بعد النبي صلى الله عليه وسلم وتقليد القائف[39] وتقليد العالم الدليل اذا نزلت به نازلة لا علم له بها وكذلك تقليد أخبار الهلال في رمضان

[39] The physiognomist, who can determine familial relations by sight.