BRILL

SHII STUDIES REVIEW 3 (2019) 253-273

Shii Studies Review

brill.com/ssr

Shii Treasures in North American and European Libraries

∴

Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn al-Hārūnī (d. 424/1033) on the Consensus of the Family of the Prophet

An editio princeps *of His* Risāla fī anna ijmāʿ ahl al-bayt ḥujja (*MS Milan, Ambrosiana, ar. F 29/4, fols. 290v-295v*)

Hassan Ansari
Institute for Advanced Study, Princeton
afarhang1349@ias.edu

Sabine Schmidtke
Institute for Advanced Study, Princeton
scs@ias.edu

Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn (b. 340/951-52, d. 424/1033) was the youngest of the two so-called Buṭḥānī brothers,[1] and he succeeded his brother, al-Muʾayyad bi-llāh Aḥmad b. al-Ḥusayn (b. 333/944), as Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq following the latter's death in 411/1020. While their father was an Imāmī, the two brothers had converted to Zaydism at an early age, possibly under the influence of their teacher Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ḥasanī (fl. first half of the fourth/tenth century) who introduced them to the doctrinal thought of the Muʿtazili school of Baghdad and to the legal thought of Imām al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī (d. 246/860). Later on, they became students of Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (d. 369/980), the leading representative of the Muʿtazili school of

1 We thank Camilla Adang for her valuable comments on an earlier draft of this paper.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2019 | DOI:10.1163/24682470-12340045

Baṣra, who taught them theology as well as legal theory.[2] Abū Ṭālib wrote two works on legal theory, both heavily indebted to the influence of his teacher Abū ʿAbd Allāh and the Muʿtazili tradition, viz. his more concise *Jawāmiʿ al-adilla fī uṣūl al-fiqh*, which he had written during the lifetime of Abū ʿAbd Allāh,[3] and his comprehensive *al-Mujzī fī uṣūl al-fiqh* which was composed after Abū ʿAbd Allāh's demise.[4] His primary orientation towards the Muʿtazili notions of legal theory is also suggested by his discussion of consensus (*ijmāʿ*)—while Abū Ṭālib has chapters on the consensus of the *umma* in his *K. al-Mujzī*[5] and his *K. al-Jawāmiʿ*,[6] he does not discuss the Zaydi concept of the consensus of the family of the Prophet (*ijmāʿ ahl al-bayt*) in either one of them. He did, however, deal with this notion in his *K. al-Diʿāma fī tathbīt al-imāma*, a work devoted to the imamate that was written during the lifetime of the renowned Buyid vizier and patron of the Muʿtazila, al-Ṣāḥib b. ʿAbbād (d. 385/995).[7] Later, Abū Ṭālib was approached by an unnamed follower with the request to write an independent treatise on this notion, an *editio princeps* of which is included in the present contribution. The reference to the *K. al-Diʿāma* in the opening paragraph of the tract confirms its authenticity as a work by Abū Ṭālib. The structure of the

2 On the Buṭḥānī brothers, see Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, pp. 177-182; Madelung, "Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi-l-Ḥaqq".

3 The tentative dating is based on the identification of *al-shaykh al-jalīl*, mentioned at the beginning of the text, as Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī which is uncertain. The earliest extant copy of *Jawāmiʿ al-adilla*, as yet unpublished, is preserved in MS Vienna, Austrian National Library, Cod. Glaser 205, fols. 2v-63v. The codex was copied in 507/1113-14, apparently in Baghdad, and was subsequently brought to Yemen. See Grünert, *Kurzer Katalog*, 22 no. 56. A digital surrogate of the codex is available through the Zaydi Manuscript Tradition (ZMT) project as ZMT_00454, which is accessible through vHMML.org and/or http://projects.ias.edu/zmt/. Another manuscript is preserved as MS Milan, Biblioteca Ambrosiana, ar. B 49; see Löfgren and Traini, *Catalogue*, vol. 2, p. 84 no. 173.

4 The work has been published in the edition of ʿAbd al-Karīm Jabdān (2013). For the earlier publication history and extant manuscripts of the text, see Ansari and Schmidtke, *Studies*, p. 69 n. 17. For an analysis of the *Mujzī* (to be used with some caution), see Temel, "Was there a Zaydī *uṣūl al-fiqh*?".

5 *K. al-Mujzī*, vol. 2, pp. 405-40, continued in vol. 3, pp. 5-205 (*al-khilāf fī l-ijmāʿ*). For an analysis of the treatment of *ijmāʿ* in this work, see also Devin J. Stewart's forthcoming "Arguing over the Boundaries of the Interpretive Community in *al-Mujzī fī uṣūl al-fiqh*".

6 MS Vienna, Cod. Glaser 205, fols. 34r-39r (*al-khilāf fī l-ijmāʿ*).

7 The *K. al-Diʿāma* has been edited by Nājī Ḥasan (1977) on the basis of MS Cairo, Dār al-kutub, 1567 *ʿilm al-kalām*, who erroneously identified the work as the *K. Nuṣrat madhāhib al-Zaydiyya* by al-Ṣāḥib b. ʿAbbād. The relevant chapter is found on pp. 247-53: *Faṣl fī l-dalāla ʿalā anna ijmāʿ ahl al-bayt ḥujja*. On the work, as well as a commentary on the *Diʿāma* by ʿAlī b. al-Ḥusayn b. Muḥammad Shāh [Siyāh] Sarbījān [Sarījan], entitled *K. al-Muḥīṭ bi-uṣūl al-imāma ʿalā maḏhab al-Zaydiyya*, see Ansari and Schmidtke, *Studies in Iranian Zaydism* (Chapter Three). Shāh Sarbījān accordingly also discussed the notion of the consensus of the family of the Prophet in his *Muḥīṭ* in detail.

Diʿāma differs significantly from ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī's discussion of the *imāma* in the *K. al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*. This, as well as the lack of references to the *Mughnī* throughout the *Diʿāma*, suggest that the latter work was written before ʿAbd al-Jabbār had completed his *Mughnī*, around the year 380 AH, this being an approximate *post quem* for the present treatise. Another tentative indication for a *post quem* of our treatise is the antescript that had been consulted by the copyist of the manuscript of the *Mujzī* that is preserved in the Maktabat al-aḥqāf in Tarīm (no. 98 *fiqh*), copied in the seventh/thirteenth century, that was dated 417 AH.[8] If this date reflects the time of the work's composition (which is uncertain) and if indeed Abū Ṭālib was prompted to compose a separate treatise on the issue of the *ijmāʿ ahl al-bayt* since he refrained from dealing with the issue in his *Mujzī* (which is likewise uncertain), it could be argued that he wrote the treatise after 417 AH.

The consensus of the family of the Prophet is an important notion among the various legal strands of Zaydism, all of which conceive it as one of the valid sources of law that provide certainty. The basis for this is their interpretation of the *ḥadīth al-thaqalayn*, according to which the Prophet is reported to have left his community with the Qurʾān and "my progeny" (*kitāb Allāh wa-ʿitratī*), which according to the Shīʿa refers to the family of the Prophet, the *ahl al-bayt*. While the present treatise seems to be the first systematic discussion by a Zaydi author on the topic, the concept itself had been developed and employed among the early generations of Zaydis, certainly during the time of al-Ḥasan b. Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Zayd (d. 267/880-81) and Muḥammad b. Manṣūr al-Murādī (alive in 252/866). This is suggested by allusions to the "agreement" (*ittifāq*) among the family of the Prophet in the *K. al-Aḥkām fī l-ḥalāl wa-l-ḥarām* by Imām al-Hādī ilā l-ḥaqq Yaḥyā b. al-Ḥusayn (d. 298/911) and in Abū ʿAbd Allāh al-ʿAlawī's (d. 445/1053) *al-Jāmiʿ al-kāfī*, a work which reflects the Zaydi law of Kufa.[9] Another influential source which informed both the Zaydis of Iran and of Yemen of the early legal doctrines of the various strands of Zaydism and their respective consensus were the writings of the fourth/tenth-century scholar ʿAlī b. al-ʿAbbās b. Ibrāhīm al-Ḥasanī from the branch of Zayd b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib, a contemporary of al-Nāṣir li-l-ḥaqq al-Ḥasan b. ʿAlī al-Uṭrūsh (d. 304/917) and al-Hādī ilā l-ḥaqq (d. 298/911). ʿAlī b. al-ʿAbbās had served as *qāḍī* in Ṭabaristān during the time of *al-dāʿī al-ṣaġīr* Abū ʿAbd Allāh Muhammad b. Zayd (d. 287/900) and apparently accompanied al-Hādī to Yemen. Since he was familiar with all strands of Zaydi legal doctrine of his

8 Cf. Jadbān's introduction to Abū Ṭālib's *Mujzī*, vol. 1, p. 77.

9 While al-Hādī's *Aḥkām* has been published repeatedly, the *Jāmiʿ al-kāfī* was published only recently as *al-Jāmiʿ al-kāfī fī fiqh al-Zaydiyya, awwal kitāb ṣunnifa fī l-fiqh al-muqāran* in the edition of ʿAbd Allāh b. Ḥammūd al-ʿIzzī (2014).

time, he composed a *K. Ikhtilāf fuqahāʾ ahl al-bayt*.[10] His writings were cited by many later Zaydi scholars, among them al-Ḥasanī, as well as Abū Ṭālib in Iran, and the Zaydi Yemeni scholar al-Ḥusayn b. Badr al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Yaḥyā al-Hādawī (d. 662/1263-64 or 663/1264-65) in his *Shifāʾ al-uwāmm fī aḥādīṯ al-aḥkām*.[11] In the course of his discussions of the differences among the *ahl al-bayt* ʿAlī b. al-ʿAbbās also defined the notion of consensus among the family of the Prophet. His works were an important source for Abū Ṭālib in his legal work, *K. al-Taḥrīr fī l-kashf ʿan nuṣūṣ al-aʾimma al-naḥārīr*.[12]

In the later Zaydi literature the topic was regularly discussed. Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. Ismāʿīl al-Ḥasanī al-Jurjānī, the later Imām al-Muwaffaq billāh, who was a younger contemporary of Abū Ṭālib, also composed a tract on the consensus of the *ahl al-bayt* being a valid legal proof (*Masʾala fī anna ijmāʿ ahl al-bayt ḥujja*), and his theological summa, *K. al-Iḥāṭa*, has a chapter entitled *al-kalām fī anna ijmāʿ al-ʿitra* (*ʿalayhum al-salām*) *ḥujja*.[13] In the same work he also refers to another work of his entitled *Masāʾil al-khilāf fī uṣūl al-fiqh* which is lost but undoubtedly also included a discussion of the consensus of the family of the Prophet.[14] Discussions of the notion of *ijmāʿ ahl al-bayt* among later Zaydi scholars are included in al-Manṣūr bi-llāh ʿAbd Allāh b. Ḥamza's (d. 614/1217) *Sharḥ al-Risāla al-nāṣiḥa*,[15] and in his *Mukātabāt*.[16] Later examples include *Miṣbāḥ al-maḥajja al-dāll ʿalā anna ijmāʿ āl al-nabī ḥujja* by ʿAbd Allāh b. Zayd al-ʿAnsī (d. 667/1268), a manuscript of which is preserved in the library of the Āl al-Wazīr,[17] and the discussion is a regular component of Zaydi works on legal theory. A brief reference to the position of the Zaydis on the consensus of the family of the Prophet is also included in al-Ḥākim al-Jishumī's *Taḥkīm al-ʿuqūl* which he wrote as a Ḥanafi Muʿtazili.[18]

10 See Ibn Abī l-Rijāl, *Maṭlaʿ al-budūr*, vol. 3, pp. 269-270 (with further references).

11 Published in 1416/1996.

12 The work has been published in the edition of Muḥammad Yaḥyā Sālim ʿAzzān (1997).

13 MS Leiden Cod. Or. 8409, fols. 131v-135v.

14 For al-Muwaffaq bi-llāh and his writings, including a critical edition of his treatise on the consensus of the family of the Prophet, see Ansari and Schmidtke, *Studies in Iranian Zaydism*, Chapter 1.

15 *Sharḥ al-Risāla al-nāṣiḥa bi-l-adilla al-wāḍiḥa*, pp. 126-131 (*fa-in qīla: wa-mā al-ijmāʿ wa-ilā kam yanqasim …*).

16 *Majmūʿ mukātabāt al-Imām ʿAbd Allāh b. Ḥamza*, pp. 238-242 (*faṣl fī ijmāʿ āl rasūl Allāh ṣallā Allāh ʿalayhi wa-ālihi*).

17 See al-Wajīh, *Maṣādir al-turāth*, 2, pp. 391-92; al-Wajīh relates that the collective manuscript, dated Shaʿbān 772 AH, also includes copies of Abū Ṭālib's and al-Muwaffaq bi-llāh's treatises on the topic. For al-ʿAnsī's tract, see also al-Ḥibshī, *Fihris*, p. 49 no. 84 (here the author is identified as al-Muʾayyad bi-llāh). The codex was not accessible to us, and al-Wajīh's identification of al-ʿAnsī as the author of the *Maḥajja* cannot be verified.

18 *Taḥkīm al-ʿuqūl*, pp. 39-41.

The Zaydis position themselves between the Sunni and the Twelver Shīʿī notions of consensus which are diametrically different from each other. While the Sunnis typically define the consensus of the Muslim Community, the *umma*, as the consensus of the Sunni jurists, the Twelver Shīʿīs rejected the validity of the consensus of the Sunni jurists as legal proof outright. In their view, the consensus of the Community is only valid if it includes the imām who is *maʿṣūm*. While this condition could easily be fulfilled during the time of the presence (*ḥuḍūr*) of the imāms, this became more problematic during the occultation. According to al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044) who had discussed the notion of *ijmāʿ* extensively in his writings, the consensus of the Shīʿī Community (*ṭāʾifa*) was sufficient indication of its validity (i.e., the inclusion of the imām in the consensus)—if there is disagreement and it can be established that it does not reflect the position of the imām, the claim of the consensus can safely be considered to be valid.[19] Zaydi authors accept in principle the Sunni notion that the consensus of the Community constitutes valid proof, provided it can be established that the entire Community, *including* the family of the Prophet, is in agreement. Unlike the Sunnis, however, they also consider the *ijmāʿ* of the family of the Prophet as legal proof, without endorsing, however, the Imāmī view that the consensus of the Community is only valid if it can be proven that an imām is included. Moreover, the Zaydi conception of the family of Prophet differs from that of the Imāmī understanding in that the Zaydis also count their own imāms among them. Their position reflects the specifically Zaydi notion of the imamate which differs both from the Sunnis and the Twelver Shīʿīs.

The following edition of the text is based on a copy preserved in a multiple-text volume (Ms Milan, Ambrosiana, ar. F 29) that was transcribed for the most part by al-Taqī b. Muḥyī al-Dīn b. Sharaf al-Dīn and is dated 1043/1633.[20]

مسألة في أنّ إجماع أهل البيت عليهم السلام حجّة

إملاء السيد الإمام الناطق بالحقّ الظافر بتأييد الله أبي طالب يحيى بن الحسين بن هارون الحسني[21] رضي الله عنه وأرضاه

19 For discussions of the Twelver Shīʿī notion of *ijmāʿ*, see Calder, *The Structure of Authority*, pp. 187ff.; Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy*. On Stewart's study, see the critical remarks by Wilferd Madelung and by Robert Gleave in their respective reviews.

20 For a description of the codex, see Traini, *Catalogue of the Arabic*, p. 13 no. 1324.

21 الحسني: إضافة فوق السطر + صح.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلواته على نبيّه محمّد وآله الطاهرين

سألتَ أعزّك الله إملاء مسألة تشتمل على الكلام في أنّ إجماع أهل البيت عليهم السلام حجّةٌ ومخالفتهم محظورة، واعلم أنّا قد ذكرنا في كتاب الدعامة جملةً كافيةً في بيانه، ولكنّك لما التمستَ إفراد مسألة فيه وأوجبت حقوقك اسعافك بما التمسته استخرنا الله في إملائها[22] على وجه يتضمّن من استقصاء الكلام فيها وإيراد الزيادات التي تحتملها وبيان أجوبتها ما لم نذكره هناك، والله تعالى وليّ التوفيق والتسديد.

الذي يدلّ على أنّ إجماع أهل البيت عليهم السلام حجّةٌ قول الله عزّ وجلّ ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب 33]، ووجه الاستدلال بهذه الآية على ذلك أنّ ظاهرها قد أفاد أنّ النفر المذكورين فيها الذين يتناولهم هذا الاسم حقيقة قد نفى الله تعالى عنهم الرجس ومعلوم أنّ الرجس المذكور فيها ما يتعلّق بالأفعال وهو القبائح والمعاصي دون الأقذار التي تجاورها الأبدان ويمكن إزالتها عنها، [291] فثبت أنّهم مبرّون من الاتّفاق عليها ومطهّرون من الاجتماع على مقارفتها وإذا صحّ ذلك ثبت أنّهم لا يجتمعون على باطل وإنّ ما[23] أجمعوا عليه يجب أن يكون حقًا لا يجوز مخالفته.

فإن قيل: إذا ثبت أنّ ما أجمعوا عليه حقّ فمن أين أنّه حجّة يلزم اتّباعها وعندكم أنّ ما يؤدّي اجتهاد المجتهد إليه قد يكون حقًّا ثمّ لا[24] تكون حجّة يلزم اتّباعها؟ فالجواب:

22 إملائها: إملائه.

23 ما: إضافة فوق السطر + صح.

24 ثم لا: + (حاشية) لا يك.

إنّا قد علمنا إجماعهم عليهم السلام على أنّ مخالفتهم فيما أجمعوا عليه محظورة فيجب أن يكون هذا القول منهم حقًّا لما بيّناه من أنّهم لا يجمعون على باطل وهذا يبيّن أنّ إجماعهم هو الحقّ الذي لا يجوز مخالفته وأنّه ليس يجري مجرى ما نقوله من أنّ ما يؤدي اجتهاد المجتهد إليه قد يكون حقًّا وإن لم تكن حجّةً على الغير.

فإن قيل: لم قلتم أنّ المراد بالآية أهل بيت الرسول صلّى الله عليه وآله الذين هم ولده وولد ولده على ما تذهبون إليه؟ فالجواب: إنّه لا خلاف في أنّ البيت المذكور في الآية هو بيت الرسول صلّى الله عليه وآله دون بيت غيره، فإذا ثبت ذلك وجب من طريق الظاهر أن يحكم، بأن[25] المراد بأهله هم الذين يتناولهم هذا الاسم حقيقة وقد علمنا أنّ من يختصّ ببيت الرجل اختصاص الأولاد وأولاد الأولاد، فهذا الاسم حقيقة فيه واستعماله في غيرهم توسّع فوجب القطع على أنّ هؤلاء هم الذين أريدوا بالآية.

فإن قيل: أزواج الرجل قد يجري عليهنّ هذا الوصف. فالجواب أنّ أزواج الرجل إنّما توصفن بأنهنّ أهل له فأمّا قولهم أهل البيت إذا أطلق فإنّما يستعمل في الأولاد ومن يجري مجراهم. ألا ترى أنّ القائل يقول: أهل بيت فلان أهل الطهارة والعلم والعفاف إذا كان أولاده وأولاد أولاده بهذه الصفة وإن لم يكن لذلك الرجل زوجة في تلك الحال ولو كان هذا الاسم مقصورًا على الأزواج لم يجز إطلاقه حقيقة مع عدمهنّ.

فإن قيل: لا ينكر إطلاق ذلك ولكن من أين أنّه حقيقة فيهم؟ فالجواب أنّ أمارة كون اللفظ حقيقةً في الشيء استمراره واطّراده واستعماله في هؤلاء مطّرد فثبت أنّه حقيقة.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون هذا الاسم حقيقة في الأولاد وفيهنّ؟ فالجواب أنّا لو سلّمنا أنّ الاسم يتناولهنّ أيضًا لم يضرّنا فيما نريد إثباته من أنّ إجماع أهل البيت الذين

25 بأن: فان.

هم ولد رسول الله صلّى الله عليه وآله[26] حجّة في كلّ زمان لأنّ أكثر ما يمكن إلزامه [291ب] في هذا الباب أن يقال: إنّ ظاهر الآية يقتضي أن يكون قول أزواج النبي صلّى الله عليه وآله في الصدر الأول معتبرًا في إجماع مع أولاده وهذا لا يقدح فيما نذهب إليه.

فإن قيل: ما تنكرون من أن تكون الآية إنّما تناولت أزواج النبيّ صلّى الله عليه وآله دون غيرهنّ فقد روي أنّها نزلت فيهنّ؟ فالجواب أنّ هذا فاسد من وجهين، أحدهما أنّه يقتضي تخصيص الظاهر من غير الدلالة، والثاني أنّا قد بيّنا أنّ هذا الإطلاق يبعد[27] استعماله في الأزواج.

وأمّا قول السائل: إنّ الرواية قد أثبت أنّها نزلت فيهنّ، فالجواب عنه: إنّ هذه الرواية[28] من أخبار الآحاد وخبر الواحد لا يصحّ قبوله في هذا الباب وإنّما يرجع إليه فيما طريقه العمل دون العلم. فإن قيل: أليس تخصيص الظاهر بخبر الواحد جائز عندكم؟ فالجواب: إنّ ذلك إنّما يجوز فيما هو من باب العمل دون العلم وهذه المسألة طريقها العلم.

فإن قيل: ما تنكرون من أن يكون المراد بالآية من روي أنّها نزلت فيهم وهم أمير المؤمنين علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام فقد روي أنّ النبي صلّى الله عليه وآله ألقى عليهم عباءه، وقال لهم: إنّ هؤلاء أهل بيتي، فأنزل الله تعالى هذه الآية؟ فالجواب: إنّ ما ذكره السائل لا يمنع مما نذهب إليه ولا يؤثّر في دلالة الظاهر لأنّ أكثر ما فيه أنّ ما حكاه كان سبب نزول الآية والعموم من حقّه أن لا يقتصر على السبب بل يحمل عليه وعلى غيره مما يشتمل عليه ظاهره، فالآية تدلّ بظاهره على

26 وآله: + ولده.

27 يبعد: يبعدن.

28 الايه (مع تصحيح).

أنّ إجماعهم عليهم السلام حجّةٌ وإجماع من بعدهم ممن يلحقه هذا الاسم من أولادهم وأولاد أولادهم حجّةٌ أيضًا على أنّ الرواية أتت بخلاف ما حكاه السائل، فقد روي أنّ الآية نزلت متقدّمة على ما فعله النبي صلّى الله عليه من جمعه لهم عليهم السلام[29] وحين نزلت الآية جمعهم صلّى الله عليه وآله وقال فيهم ما قال وإنّما خصّهم بالذكر لأنّ أولئك هم[30] الذين كانوا أهل بيته في ذلك الوقت وليس في ذلك ما يمنع مما دلّ عليه الظاهر من أنّ حكم من بعدهم حكمهم في تناول هذا الاسم لهم.

فإن قيل: حقيقة الرجس تتناول الأبدان واستعمال هذا اللفظ في الألفاظ مجاز، فالجواب أنّ هذا لا يقدح في دلالتنا من وجهين، أحدهما أنّه لا خلاف أنّ المراد بهذه الآية هي نفي الرجس الذي يتعلّق بالأفعال عمّن أريد بها وإن اختلفوا في الأعيان التي يتناولها وأنّه ليس المراد بها الأقذار التي تجاورها [292] الأبدان وتزول بالغسل وما يجري مجراه، والثاني أنّ العرف قد أفاد أنّ هذا الإطلاق هو حقيقة من طريق الاستعمال فيما يذهب إليه. ألا ترى أنّ القائل إذا قال: فلان منزّه عن الدنس وأنّه طاهر ومطهّر لم يعقل من ذلك إلّا الطهارة والنزاهة من الأدناس والأرجاس مما تتعلّق بالأفعال دون ما ذكره السائل من نجاسة الأبدان.

فإن قيل: يلزمكم على دلالتكم أن يكون كلّ واحد من آل الرسول حجّةً مع اختلافهم لأنّ الاسم يتناول كلّ واحد منهم، فالجواب أنّه لا يلزم أنّ كلّ واحد منهم إنّما يوصف بأنّه من أهل البيت ومفيد أنّه بعض من جملتهم وهذا اللفظ الذي هو قولنا أهل البيت يجري مجرى أسماء الأجناس ومرجعه إذا أطلق وعلّق الحكم به أن يكون متناولاً

29 السلام: إضافة قوف السطر.

30 هم: مكرر مشطوب.

لجماعتهم دون آحادهم كما ذهب إليه سائر أهل العلم من أنّ دلالة قول الله تعالى ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء 115] تقتضي تعلّق الحجّة بقول جماعة المؤمنين دون آحادهم وإنّ قول النبي صلّى الله عليه وآله: لا تجتمع أمّتي على خطأ وعلى ضلال، يقتضي تعلّق الحجّة بقول جماعتهم دون كلّ واحد منهم.

فإن قيل: فهل تقولون أنّه يعتبر في إجماع أهل البيت في الصدر الأول من يتناوله هذا الاسم فيدخل فيه من تعبّد بقوله من أزواج النبي صلّى الله عليه وآله مع أولاده عليهم السلام فالجواب:[31] إنّا إذا قلنا أنّ ظاهر هذا الإطلاق لا يتناول الأزواج ظهر سقوط السؤال ولم يلزمنا اعتبار أقوالهنّ في هذا الإجماع وإن سلّمنا اشتمال الإطلاق عليهنّ فأكثر ما يلزمنا أن نقول أنّ مع خلاف من تعبّد بقولها منهنّ لا يكون إجماع أهل البيت قد وقع في ذلك الوقت وهذا لا يؤثّر في شيء مما[32] نذهب إليه.

دليل آخر، وهو قول النبي صلّى الله عليه وآله: إنّي تارك فيكم الثقلين ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا، كتاب الله وعترتي، فدلّ ظاهر الخبر على ما نذهب إليه من وجهين، أحدهما أنّه أفاد أنّ حكم التمسك بالعترة يجري مجرى حكم التمسك بالكتاب فإذا كان التمسك به واجبًا لكونه حجّةً لا يجوز مخالفتها فكذلك التمسك[33] بقول جماعتهم وهذا يوجب أن تكون ما أجمعوا عليه حجّةً، والثاني أنّه أفاد أنّ المتمسك بهم لا يكون ضالّاً وهذا يقتضي أن يكون ما أجمعوا عليه حقًّا منافيًا للضلال، وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّهم مجمعون على أنّ مخالفتهم فيما أجمعوا عليه محظور فوجب القطع على أنّ إجماعهم حجّةٌ.

31 والجواب.

32 ممّا: ما.

33 بالكتاب فإذا كان التمسك به واجبًا لكونه حجة لا يجوز مخالفتها فكذلك التمسك: إضافة في الهامش + صح اصل.

فإن قال قائل: بماذا علمتم صحّة الخبر ولِمَ لا يجوز أن يكون من أخبار الآحاد التي لا توجب العلم؟ قيل له: هذا الخبر متلقّى بالقبول وقد أجمع أهل العلم على صحّته والاعتبار في مثل هذا بإجماع أهل العلم دون غيرهم. يبيّن ذلك أنه قد شاع وظهر فيما بين العلماء على اختلاف [292ب] مذاهبهم، وقد علم من يخالفنا في هذه المسألة من طبقات أهل العلم استدلالنا به على ما نذهب إليه وما حكي عن واحد منهم أنه ردّ نفس الخبر وادّعى أنه لا أصل له وذلك منهم إنّما اشتغلوا بالكلام في تأويله وصرفه عن وجه الدلالة على ما نذهب إليه، فلولا كونهم مجمعين على قبوله لكانوا لا يعدلون بأجمعهم عن إظهار الخلاف في قبوله وكانت الدواعي تدعوهم لا محالة إلى إظهاره لأنّ ردّ الخبر الذي يحتجّ به المخالف إذا أمكن ذلك يكون أبلغ في دفع احتجاجه من الاشتغال بتأويله ولا يجوز أن يقتصر الجمع العظيم من أهل النظر في دفع مخالفيهم عن الاحتجاج بخبر لا أصل له عندهم على الاشتغال بتأويله والعدول عن إظهار انكاره وردّه، وهذه الجملة تبيّن أنّ هذا الخبر قد تلقّاه أهل العلم بالقبول وأجمعوا على صحّته.

فإن قيل: ترك أهل العلم التصريح بردّ الخبر لا يدلّ على أنهم قبلوه فقد يجوز أن يتوقّفوا فيه فلا يقبلوه ولا يردّوه، فالجواب: إنّ هذا جائز ولكن لا بدّ من أن تبيّنوا أنّهم توقّفوا فيه ولم يقبلوه عند وقوع التنازع واستدلال بعضهم به على من لا يقبله. فإن قيل: فمن أين أنّهم لم يتوقّفوا[34] فيه؟ فالجواب أنّهم لو توقّفوا لوجب أن يظهروا ذلك عند التنازع. فإن قيل: قد حكى بعضهم أنه أظهر التوقف فيه، الجواب: أن التوقّف فيه لم يحك عن أحد من المتقدّمين مع علمهم بأنّ مخالفيهم يحتجّون به فإنّ استدلال الشيعة به في

34 يتوقّفوا: يتوافقوا.

قديم الدهر مشهور معلوم فمن يظهر التوقف فيه الآن لم يعتدّ بخلافه مع الاتفاق السابق على أنّ بعض كبار العلماء المخالفين للشيعة ذكر أنّ الاستدلال بهذا الخبر على الإمامة لا يجوز وإنما يمكن الاستدلال به على أنّ إجماع أهل البيت حجّةٌ ولو علم أن أحدًا منهم لم يقبل الخبر[35] لبيّن الخلاف فيه.

وأيضًا، فإنّ معنى هذا الخبر نقله متواتر وإن أمكن أن يُدعى في لفظه أنه من الآحاد[36] لأن معناه قد ورد بألفاظ مختلفة قد أجمع أهل النقل مع اختلافهم واختلاف مذاهبهم وطرقهم عليه لأنّهم لا يختلفون في أنّ النبي صلّى الله عليه وآله قد حثّ على التمسك بعترته وأهل بيته وحظر مخالفتهم ومفارقتهم وإن اختلفت ألفاظ ذلك، فمنها هذا الخبر ومنها قوله عليه السلام: مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها [293] نجا ومن تخلّف عنها غرق وهوى، ومنها قوله صلّى الله عليه وآله: أهل بيتي أمان لأهل الأرض كما أنّ النجوم أمان لأهل السماء، ومنها قوله صلّى الله عليه وآله: إنّي خلّفت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي، وفي بعض الأخبار: عترتي أهل بيتي، وأحد من أهل العلم لا ينكر المعنى الذي تضمّنتها هذه الأخبار ولا يدفع صحّتها[37]، فدلّ على ما قلناه من أنّ هذا المعنى في الحكم المتواتر الذي وقع العلم بصحّته.

فإن قال: ما تنكرون من أن يكون الخبر إنما دلّ على أنّ الجمع بين الكتاب والعترة في باب التمسك هو الذي لا يجوز مخالفته ولا دلالة[38] فيه على أنّ التمسك بقول العترة

35 على الإمامة لا يجوز وإنما يمكن الاستدلال به على أنّ إجماع أهل البيت حجّة ولو علم أنّ أحدًا منهم لم يقبل الخبر: مكرر في الأصل.

36 الآحاد: الاحادي.

37 صحتها: صحته.

38 دلالة: داله (مع تصحيح).

على الانفراد من دون ضمّ الكتاب إليه يكون حقًا، لأنّ حرف[39] العطف التي هي الواو يوجب الاشتراك؟ قيل له: حرف العطف يوجب الاشتراك كما قلت ولكن لا يوجب الضمّ. ألا ترى أنّ القائل إذا قال: رأيت زيدًا وعمروًا[40] وإن كان قد رأى كلّ واحد منهما على الانفراد كما يصحّ أن يقوله إذا رآهما معًا وهذا يبيّن فساد ما ظنّه السائل من أنّ حروف العطف توجب الانضمام وقد ثبت أنّه إنّما يوجب أنّ كلّ واحد من المذكورين الذين عطف أحدهما على الآخر يجب[41] أن يكون مشاركًا لصاحبه في الحكم الذي تضمنته الجملة المشتملة على حرف العطف، وهذا يبيّن أنّ ظاهر الخبر إنّما أفاد أنّ الكتاب وجماعة العترة يشتركان في أنّ التمسك بكلّ واحد منهما على الانفراد حقّ وأنّ اعتراض السائل مما اعترض به فاسد. ومما يبيّن فساد هذا القول أنّه يجري مجرى سؤال من يعترض دلالة قول الله تعالى ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء 115] على صحّة الإجماع بأنّ الظاهر إنما يدلّ على الجمع بين مشاقّة الرسول وترك اتّباع سبيل المؤمنين، وكما يبطل هذا السؤال لأنّه خلاف الظاهر فكذلك ما أورده السائل.

فإن قال: لم قلتم أنّ المراد بالعترة ولد رسول الله صلى الله عليه وولد ولده فقط وأنّ غيرهم من عشيرته وأقاربه لا يتناولهم هذا الاسم، وما تنكرون من أنّ سائر أقاربه يشاركون ولده في فائدته؟ وأحد ما يدلّ على ذلك قول أبي بكر بحضرة الجماعة: نحن عترة رسول الله صلّى الله عليه وآله ولم ينكر ذلك أحد ممن حضر، قيل له: إنّما قلنا ذلك لأنّ كون هذا الاسم حقيقة في ولد الرجل وولد ولده معلوم من جهة اللغة لا

39 حرف: حروف.

40 وعمروا: أو عمروا.

41 يجب: إضافة فوق السطر.

شبهة فيه وقد ذكر أهل اللغة أنّه مأخوذ من العترة وهي ضرب [293ب] من النبت فلمّا كان ولد الرجل وولد ولده في حكم من نبت منه أجري عليهم هذا الاسم وهذا المعنى مقصور على الأولاد ويتأتّى في سائر الأقارب، وقد نصّ أيضًا صاحب كتاب العين على ذلك حكاية عن العرب فقال: عترة الرجل هم ولده وولد ولده وهذا يبيّن أنّ حقيقته تتناول الأولاد دون سائر الأقارب، وأما قول أبي بكر: نحن عترة رسول الله، فلا بدّ من أن يكون توسّعًا ومستعملاً على وجه المجاز لأنّه لا شبهة في أنّ القربى التي كانت له من رسول الله صلّى الله عليه لا تقتضي هذا الاسم إذ لو كان من يقرب من غيره ذلك الضرب من القرابة موصوفًا بأنّه من عترته لوجب على هذا الاعتبار أن يكون العرب كلّهم عترة رسول الله صلّى الله عليه بل كان يجب أن يكون بنو آدم كلّهم من عترته، وإذا بطل هذا ثبت أنّ الاعتبار في حقيقة العترة من جهة اللغة بالولادة فقط، وإنّ هذا الاسم إذا استعمل في غير الأولاد كان توسّعًا.

فإن قال: ليس في كون هذا الاسم حقيقة في الأولاد ما يمنع من كونه حقيقة في غيرهم أيضًا، قيل له: إذا تيقّن كون اللفظ حقيقة في أمر من جهة اللغة باطّراد الاستعمال فيه وعلم[42] أنّ استعماله في غيره لا يطّرد وإنّما يستعمل فيه على وجه دون وجه وجب أن يحكم بأنه حقيقة فيه دون ما سواه، وقد بيّنا أنّ استعمال هذا الاسم في الأولاد مطّرد وأنّه في سائر الأقارب إنّما يستعمل على وجه دون وجه، وقد بيّنّا[43] أيضًا أنّ القول بأنّه حقيقة في الأقارب يؤدّي إلى ما يعلم خلافه من جهة اللغة ضرورةً من حيث يقتضي تناوله [لـ]من بعُد نسبه بعدًا متفاوتًا.

42 وعلم: واعلم.

43 بينا: + ان (مشطوب).

فإن قال: يلزمكم على هذا أن لا يكون أمير المؤمنين علي عليه السلام من عترة رسول الله صلّى الله عليه وآله، قيل له: الذي نقوله فيما سألت عنه أنّه عليه السلام أبو عترة رسول الله صلّى الله عليه وآله كما أنّه أبو أولاده، وقولنا أنّه صلّى الله عليه وآله لا يتناوله اسم العترة حقيقة كما لا يتناوله اسم الأولاد[44] لا يقدح في شيء مما نذهب إليه. فإن قال: فيلزم على هذا إنا لو قدّرنا أنّ العترة الذين هم ولد رسول الله صلّى الله عليه وآله لو أجمعوا على قول خالفوه فيه أن يكون قولهم حجّة، قيل له: هذا تقدير فاسد وسؤال يجري مجرى الغيب لأنّا قد علمنا أنّ العترة عليهم السلام قد اعتقدوا فيه أنّه هو القدوة وأنّ قوله حجّة لا يجوز مخالفتها وأنّ الحقّ مصاحب [294] له يدور معه حيث دار.

فصل في ذكر شبه يمكن إيرادها في هذه المسألة وبيان أجوبتها

إن قيل: [القول] بأنّ إجماع أهل البيت عليهم السلام حجّةٌ ينافي القول بأنّ إجماع الأمة حجّة وقد دلّ على ذلك الكتاب والسنّة لأنّ الاعتبار في باب الحجّة إذا كان بإجماعهم، فمتى أجمعوا على قول وخالفهم سائر الأمة كانت الحجة متعلقة بقولهم، ولو اتّفق غيرهم على قول لم يكن ذلك القول حجّةً، وهذا يبيّن صحّة ما قلنا من تنافي هذين القولين، فإن أجبنا عن هذا السؤال بأنّ قولنا في هذا الباب كقولنا في سائر مخالفينا من أهل العلم لأنّهم يقولون أنّ إجماع الأمّة حجّةٌ مع قولهم أنّ الاعتبار في باب الحجّة بقول العلماء منهم دون غيرهم وأنّهم متى اتّفقوا على قول كان حجّة ولم يعتبر قول من سواهم من عوام الأمّة، أمكن أن يقال أنّه لا تنافي بين هذين القولين لأنّا نعلم أنّ الذي أجمع عليه علماء الأمّة فعوامها راضون به غير مخالفين فيه، وهذا يقتضي أن يكون ما

44 الأولاد: اولاد (مع تصحيح).

أجمع عليه العلماء إجماعًا من الأمّة وإن كان إجماع بعضهم عليه على التفصيل واجماع سائرهم على سبيل الجملة وهذا الاعتبار لا يتأتّى لكم إذ لا يمكن أن يقال أنّ ما أجمع عليه أهل البيت قد علم سائر العلماء راضون به وغير مخالفين فيه، وإن أجبنا عنه بأنّ قولنا في ذلك كقول من يقول منهم: إنّ الاعتبار في باب الإجماع باتّفاق المؤمنين فقط دون سائر الأمّة إلّا أنّا [متى] لم نعلم المؤمنين بأعيانهم فقد علمنا أنّ الأمّة إذا اتّفقت على قولٍ فإنّ المؤمنين قد دخلوا فيه، [ف] قلنا: إنّ إجماع الأمة حجّةٌ وإن كان الاعتبار على الحقيقة بإجماع المؤمنين منهم، فكذلك نقول أنّ الاعتبار بإجماع أهل البيت إلّا أنّا متى علمنا أنّ الأمّة متّفقة على قولٍ علمنا قول جماعة[45] أهل البيت عليهم السلام أيضًا فيصحّ أن نقول أنّ إجماع الأمّة حجّةٌ على هذا الوجه وإن كان الاعتبار في باب الحجّة بإجماع أهل البيت على التحقيق، أمكن أن يقال: إنّ الآية والخبر الدالّين على صحة الإجماع اقتضى أنّ إجماع الأمّة حجّة في [كلّ] زمان والقول بأنّ الاعتبار بإجماع أهل البيت عليهم السلام دون غيرهم يقتضي أن لا يكون إجماع الأمّة حجّةً في الصدر الأول، لأنّ إجماع أهل البيت لم يثبت في ذلك الوقت، وليس هكذا قولنا لأنّا إذا اعتبرنا إجماع المؤمنين لم يلزم هذا لأنّ زمانًا من الأزمنة لا يصحّ أن يقال أنّه قد خلا من المؤمنين، فالجواب[46] أنّه لا تنافي بين القولين لأنّا نقول أنّ كلّ زمان [294ب] يحصل فيه اتّفاق أهل البيت على قول من الأقوال كان هو الحجّة التي لا يجوز مخالفتها ولم يعتبر قول مخالفيهم فيه بل يلزم سائر الأمة الاقتداء لهم، ومتى لم يثبت إجماعهم في الأعصار وثبت إجماع من سواهم من الأمة على قولٍ من الأقوال كان حجّةً أيضًا لا يجوز مخالفته فينسّق المذهبان على الوجه الذي رتّبناه.

45 جماعة: لجماعة.

46 فالجواب: والجواب.

فإن قيل: كيف يتصوّر ما ذكرتموه مع وجودهم في كلّ عصر ونحن إذا علمنا اتّفاق الأمّة على بعض الأقوال في كلّ عصر وهم فيما بينهم، فلا بدّ من أن يكون متّفقين عليه والاعتبار عندكم في باب الحجّة بهم دون سائر الأمّة، فالجواب أنّ هذا يمكن تصوّره في الصدر الأول لأنّ العترة إذا كانوا أطفالاً لا قول لهم كان الاعتبار في باب الحجّة بقول سائر الأمة ولا يصحّ أن يقال أنّهم قد وافقوهم على ما اتّفقوا عليه في ذلك الزمان ولا قول لهم.

فإن قيل: إذا كان خبركم دالّ [على] أنّ إجماع أهل البيت عليهم حجّةٌ والخبر الذي هو قول النبي صلّى الله عليه وآله: لا تجتمع أمّتي على خطأ، دالّ على أنّ إجماع سائر الأمّة حجّةٌ وكذلك الآية، فلِمَ قلتم أنّ أهل البيت إذا أجمعوا على قول وسائر الأمّة أجمعوا على قول آخر خالفها فالحجّة إجماع أهل البيت دون إجماعهم، فالجواب:[47] إنّما قلنا ذلك لأنّ خبر الإجماع عامّ ولا يصحّ كونه حجّةً إلّا باتّفاق أهل البيت معهم وخبرنا خاصّ يقتضي تعلّق الحجّة بهم. فإن قيل: قد بيّنتم دلالة الآية والخبر على أنّ أهل البيت قد اتّفقوا على أنّ القول الذي أجمعوا عليه حجّة لا يجوز مخالفتها، فمن أين لكم أنّهم اتّفقوا على ذلك؟ فالجواب أنّ ذلك معلوم لأنّ علماء أهل البيت رجلان: زيدي وإمامي، فأمّا الإمامية فمعلوم من مذهبهم أنّهم لا يسوّغون لأحد مخالفتهم في أقوالهم ويضلّلون مخالفيهم فيها، وأمّا علماء الزيدية وأئمّتهم فقد نصّوا في كتبهم على تخطئة من يخالف جماعة أهل البيت وذمّهم ووصفهم بأنّهم قد عدلوا عن الطريقة التي أمروا بسلوكها وخالفوا الحقّ الذي لزمهم والاقتداء به من متابعة أهل بيت رسولهم صلّى الله عليه

47 فالجواب: والجواب.

وآله وقد نقلوا هذا القول خلفًا عن سلفٍ، وممن أشبع[48] القول في هذا الباب وبسطه الهادي إلى الحقّ أبو الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم عليهم السلام في خطبة كتاب الأحكام والقاسم بن ابراهيم عليهما السلام، وقد [295r] ذكر أيضًا ما يدلّ على هذا في غير موضعٍ وكذلك أحمد بن عيسى وغيرهم من أئمة الزيدية عليهم السلام.

فإن قيل: معلوم من إجماع الصدر الأوّل[49] أنّهم كانوا يعتقدون أنّ الحجّة هي قول جماعتهم، فالجواب أنّ الصدر الأوّل لا يخلو[50] من أن يكون المراد به الزمان الذي [لم] يستقرّ[51] فيه إجماع أهل البيت عليهم السلام كالصدر الأوّل من زمان الصحابة أو يكون المراد به الزمان الذي استقرّ إجماعهم، فإن كان المراد به الأوّل فإنّه صحيح لأنّ إجماع أهل البيت لم يستقرّ فيه فتكون الحجّة قول جماعتهم وإن كان المراد به[52] الثاني فإنّه فاسد لأنّا قد بيّنّا أن أهل البيت مجمعون على أنّ إجماعهم حجّة فإذا انفردوا بهذا القول واعتقدوا[53] الباقون خلافه وأن لا يعتبر[54] بإجماعهم فإنّه يكون قولاً لبعض الأمّة وقول بعضهم لا يكون حجّةً بل تكون الحجة ما أجمع عليه أهل البيت من أنّ إتّفاقهم حجّة وأنّ الاعتبار في كون الإجماع هو إجماعهم. فإن قيل: معلوم من اعتقاد الصدر الأول أنّ الحجّة من طريق الإجماع لا تختصّ في المستقبل بطائفة من العلماء دون غيرهم حتّى لا يعتدّ بخلاف من يخالفهم من علماء الأمّة، فالجواب أنّ هذا لا

48 أشبع: أسمع.
49 إضافة فوق السطر: ظ الاول.
50 يخلو: يخلوا.
51 يستقرّ: استقرّ + اجماعهم (مشطوب).
52 به: فيه (تصحيح فوق السطر).
53 كذا في الأصل.
54 يعتبر: معتبر.

يجوز أن يكون معلومًا من اعتقادهم مع قيام الدلالة على أنّ إجماع أهل البيت عليهم السلام حجّة لا يجوز مخالفتها لأنّه يكون إجماعًا على الخطأ. فإن قيل: فما قولكم إذا لم يكن في الزمان من علماء أهل البيت إلّا رجل واحد واختار قولاً خالف به جماعة مَن في عصره من العلماء، فإن قلتم أنّ قوله هو الحجّة، قيل لكم: كيف يصحّ هذا والخبر إنّما دلّ على تعلّق الحجّة بقول جماعتهم ولو جاز أن يكون قول واحد منهم حجّةً لوجب إذا اختلفوا أن يكون قول كلّ واحد منهم حجّة أيضًا، فالجواب أنّه إذا كان العالم منهم[55] في بعض الأعصار واحد يكون قوله حجّةً، لأنّ الباقين من أهل البيت يكونون راضين بقوله فيؤول الحال فيه إلى أنّه قول جماعة أهل البيت عليهم السلام ويكون سبيله سبيل رجل من العلماء من غيرهم لو قدّرنا أنّه ليس في العصر سواه من أهل الاجتهاد أن يكون قوله حجّةً لأنّ الباقين من الناس يكونون راضين بقوله. فإن قيل: يجوز أن يكون في جملة عوام أهل البيت من يخالفه، فالجواب أنّه يجوز أن يكون في عوام سائر الناس من يخالف هذا العالم عن جهلٍ وإنّما بيّنّا هذا [295ب] الجواب على أصل من يقول من مخالفينا أنّ الاعتبار في كون الإجماع حجّةً بجميع الأمّة أو جميع المؤمنين لأنّ[56] المعلوم من حال عوامهم أنّهم راضون بما يقوله علماؤهم، فإذا كان القول قولاً لمن لا عالم في العصر سواه سواء كانوا جماعة أو كان واحدًا على التقدير والإجماع يكون صادرًا عن الجماعة لرضاء الباقين لعلمائهم، فقلنا: سبيل أهل البيت في هذا الباب سبيل سائر العلماء، فأمّا إذا قيل أنّ العوام قد يكون فيهم من يخالف الجماعة فهذا قول من يعتبر في الإجماع إجماع أهل البيت دون غيرهم وعلى هذا إذا كان واحدًا من أهل العصر

55 منهم: إضافة فوق السطر + صح.

56 لأن: لا (مع تصحيح).

وهو الذي يصحّ منه الاجتهاد دون غيره تقديرًا فالحجّة تتعلّق بقوله كذلك إذا كان العالم من أهل البيت واحدًا في العصر تقديرًا وهذا بيّن.

تمّت المسئلة والحمد لله وحده.

References

Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn al-Hārūnī, *K. al-Di'āma fī tathbīt al-imāma*, ed. Nājī Ḥasan, Baghdad 1977 [repr. Beirut 1968] (as *K. Nuṣrat madhāhib al-Zaydiyya* by al-Ṣāḥib b. ʿAbbād).

Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn al-Hārūnī, *K. al-Mujzī*, ed. ʿAbd al-Karīm Jabdān, 4 vols., Sanaa: s.n., 2013.

Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn al-Hārūnī, *K. al-Taḥrīr fī l-kashf ʿan nuṣūṣ al-aʾimma al-naḥārīr*, ed. Muḥammad Yaḥyā Sālim ʿAzzān, 2 vols., Sanaa: Maktabat badr, 1997.

Abū ʿAbd Allāh al-ʿAlawī, *al-Jāmiʿ al-kāfī fī fiqh al-Zaydiyya, awwal kitāb ṣunnifa fī l-fiqh al-muqāran*, ed. ʿAbd Allāh b. Ḥammūd al-ʿIzzī, 8 vols., Ṣaʿda: Muʾassasat al-Muṣṭafā al-Thaqāfiyya, 2014.

Ansari, Hassan, and Sabine Schmidtke, *Studies in Iranian Zaydism* [forthcoming].

Ansari, Hassan, and Sabine Schmidtke, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*, Atlanta, GA: Lockwood, 2017.

Calder, Norman, *The Structure of Authority in Imāmī Shīʿī Jurisprudence*, PhD dissertation, School of Oriental and African Studies, London, 1980.

Gleave, Robert, "Review on Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy* (University of Utah Press, 1998)," *Islamic Law and Society* 7 (2000), pp. 102-104.

Grünert, Max, "Beilage: Kurzer Katalog der Glaser'schen Sammlung arabischer Handschriften verfasst von Prof. Dr. Max Grünert (Prag)," Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Ser. n. 2167 Han.

al-Ḥākim al-Jishumī, Muḥassin b. Muḥammad b. Kirāma, *Taḥkīm al-ʿuqūl fī taṣḥīḥ al-uṣūl*, ed. ʿAbd al-Salām b. ʿAbbās al-Wajīh, Sanaa: Muʾassasat al-Imām Zayd b. ʿAlī al-thaqāfiyya, 1429/2008, pp. 39-41.

al-Ḥibshī, ʿAbd Allāh Muḥammad, *Fihris makhṭūṭāt baʿḍ al-maktabāt al-khāṣṣa fī l-Yaman*, London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1994.

al-Ḥusayn b. Badr al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Yaḥyā al-Hādawī, *Shifāʾ al-uwāmm fī aḥādīṯ al-aḥkām*, 3 vols., Sanaa: Ǧamʿiyyat ʿulamāʾ al-Yaman, 1416/1996.

Ibn Abī l-Rijāl, Aḥmad b. Ṣāliḥ, *Maṭlaʿ al-budūr wa-majmaʿ al-buḥūr fī tarājim rijāl al-Zaydiyya*, ed. Majd al-Dīn b. Muḥammad b. Manṣūr al-Muʾayyadī, 4 vols., Ṣaʿda: Markaz Ahl al-Bayt li-l-dirāsāt al-islāmiyya, 2004.

Löfgren, Oscar, and Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, vol. 2, Nuovo Fondo: Series A-D (Nos. 1-830), Vicenza, Neri Pozza Editore, 1981.

Madelung, Wilferd, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin: de Gruyter, 1965.

Madelung, Wilferd, "Review on Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy* (University of Utah Press, 1998)," *Journal of the American Oriental Society* 120 (2000), pp. 111-114.

Madelung, Wilferd, "Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi-l-Ḥaqq," Der Islam 63 (1986), pp. 5-10.

al-Manṣūr bi-llāh, ʿAbd Allāh b. Ḥamza, *Majmūʿ mukātabāt al-Imām ʿAbd Allāh b. Ḥamza*, ed. ʿAbd al-Salām b. ʿAbbās al-Wajīh, Sanaa: Mu'assasat al-Imām Zayd b. ʿAlī al-thaqāfiyya, 1429/2008.

al-Manṣūr bi-llāh, ʿAbd Allāh b. Ḥamza, *Sharḥ al-Risāla al-nāṣiḥa bi-l-adilla al-wāḍiḥa*, ed. Ibrāhīm Yaḥyā al-Darsī al-Ḥamzī and Hādī b. Ḥasan b. Hādī al-Ḥamzī, Ṣaʿda: Markaz ahl al-bayt li-l-dirāsāt al-islāmiyya, 1423/2002.

Stewart, Devin J., "Arguing over the Boundaries of the Interpretive Community in *al-Mujzī fī uṣūl al-fiqh*" [forthcoming].

Stewart, Devin J., *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Repsonses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1998.

Temel, Ahmet, "Was There a Zaydī *uṣūl al-fiqh*? Searching for the Essence of Zaydī Legal Theory in the School's First Complete *Uṣūl* Work: al-Natiq bi-l-Haqq's (340-424/951-1033) '*al-Mujzī fī uṣūl al-fiqh*'," *Insan ve Toplum* 6 (2016), pp. 71-83.

Traini, Renato, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*. Vol. IV, Nuovo Fondo: Series F-H (Nos. 1296-1778), Milan: Silvana Editoriale, 2011.

al-Wajīh, ʿAbd al-Salām b. ʿAbbās, *Maṣādir al-turāth fī l-maktabāt al-khāṣṣa fī l-Yaman*, 2 vols., McLean, VA: Mu'assasat al-Imām Zayd b. ʿAlī al-thaqāfiyya, 1422/2002.