Halil İbrahim DELEN, Özkan ŞİMŞEK, Yusuf ARIKANER

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'sinin İmamet Bölümü: Tahkik ve İnceleme

Öz: İmamet meselesi başlangıçta Kelam'ın ana konuları arasında yer almasa da zamanla Şîâ'nın imameti itikadi bir zeminde tartışmasının etkisiyle Kelam kitaplarında müstakil bir bölüm olarak ele alınmaya başlanmıştır. Muʿtezilî alimler de bu tartışmalardan geri kalmamış, eserlerinde imametle ilgili konulara yer vermişlerdir. Son dönem Muʿtezilî alimler içerisinde en etkili isimlerinden birisi olan ve son Muʿtezilî okul Hüseyniyye'nin kurucusu olarak kabul edilen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de kelam alanında birçok eser kaleme almıştır. Onun bu eserlerinden *Kitabü Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'sinin imamet bölümü günümüze ulaşmıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu eseri, kendisinden önceki imamet tartışmalarını ele alıp değerlendirmesi ve daha sonra da bu değerlendirmeler üzerine reddiyeler yazılarak yeni tartışmalara yön vermesi açısından imamet konusunda önemli bir öneme sahiptir. Basrî'nin söz konusu bu eseri hem muhteva hem de tasnif ~~olarak~~ açısından dönemin hususiyetlerini yansıtması, İslam siyaset düşüncesinin gelişimini göstermesi ve imamet tartışmalarını ihtiva etmesi açısından önem arz etmektedir. Bu bölüm, imamete dair genel tartışmaları içermekle birlikte 10. yüzyıl Şîi imamet nazariyesinin rasyonel temellerde savunulmasının imkanını detaylı bir şekilde tahlil etmektedir. Bölüm'ün günümüze ulaşmış tek nüshası, Avusturya Milli Kütüphanesi~~nde~~ 'nin Glaser koleksiyonunda 114 numarasıyla kayıtlı olup 6./13. yüzyıla ait bir koleksiyonun içerisinde bulunmaktadır. Bu çalışmada geç dönem Muʿtezile kelamının bir metni olan *Kitabü Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'sinin imamet bölümünün tahkik ve incelemesi ele alınacaktır. Ayrıca bölümün muhteva analizi ile imamet konularına yaklaşım tartışmaları ele alınarak tahkikli neşir araştırmacıların ilgisine sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Muʿtezile, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hams*e, İmamet.

The Imāmate Chapter of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa*: Critical Edition and Analysis

Abstract: Although the issue of Imāmate was not initially seen as being one of the central subjects of Kalām, by the time it has gained importance especially after the Shīʿa started debating the matter in terms of credential aspects and as a result, it came to be covered as a specific chapter in Kalām books. The Muʿtazilite scholars on the other hand, did not lag from the relevant debates and included the matters that were related to Imāmate, in their works. Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī who was portrayed among one of the most influential figures of late Muʿtazila and was also recognized as the founder of *Ḥusayniyya* branch within the school, wrote extensively on the subject at stake. From among his works, Imāmate chapter of *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa* has managed to survive. Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's work is crucial not only because it included Imāmate discussions prior to him, but also it determined the directions in which the relevant debates took place since many refutations were written against it. Considering that Baṣrī's work reflects the issues of his time in terms of both content and classification, it plays a significant role in the development of Islamic political thought and Imāmate discussions. Including the debates on Imāmate, this work extensively discusses the rational defenses of 10th century Shite Imāmate theory. The only extant copy of al-Baṣrī's work is preserved at Glaser collection from VI/XIII. century under the heading number 114 at the Austrian National Library in Vienna. This study provides an examination regarding the authorship of Imāmate fragment of *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa*, analyses the main characteristics of the manuscript, its contents and its approach to the Imāmate discussions; and finally provides the critical edition of al-Baṣrī's mentioned work to the attention of researchers.

Keywords: Kalām, Muʿtazila, Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa, Imāmate.

Plagiarism / İntihal: *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*
Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı / Ph.D. Student, Istanbul University Institute of Social Sciences The Department of the Basic Islamic Sciences, Kalam İstanbul, Turkey hidelen@nku.edu.tr.

** Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı / Research Assistant, Bingöl University Faculty of Theology, Department of Kalam. Bingöl/TURKEY zkansimsek@gmail.com ORCID: 0000-0002-6688-9143

*** Arş. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve Mezhepler Anabilim Dalı / Research Assistant, Çankırı Karatekin University Faculty of Theology, Department of Kalam and History of Sects. Çankırı/TURKEY y.arikaner@gmail.com ORCID: 0000-0003-4200-6403

ATIF: Delen, Halil İbrahim/Şimşek, Özkan/Arıkaner, Yusuf, "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'sinin İmamet Bölümü: Tahkik ve İnceleme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (Haziran/June 2021): 111-201.

Geliş Tarihi: 15.04.2021 Kabul Tarihi: 20.06. 2021 DOI: 10.5281/zenodo.5008252 ORCID: orcid.org/ 0000-0003-2803-0300.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Giriş

İslam düşüncesinde ilk ihtilaflara dair sıralanan konuların başında Hz. Muhammed'in vefatı sonrasında meydana gelen siyasi hadiselere yer verilmektedir.[1] Kelam ilminin oluşmasına zemin hazırlayan iç etkenlerden sayılan bu siyasi mevzular zamanla kelamî meselelere kaynaklık etmiş, ayrıca siyasî-itikadî hüviyette bazı kelamî ekollerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tarih kitaplarından öğrendiğimiz kadarıyla Sakîfetü Benî Sâide'de başlayan ve İslam siyaset anlayışına yön veren bir nüve olarak addedilebilecek verimli bir tartışma meydana gelmiştir. Bu toplantı siyaset düşüncesinin teorik zeminini oluşturmasa da kelam âlimleri açısından referans değeri olan bir olaydır. Sakîfetü Benî Sâide'de yaşanan tartışmada varılan karar Müslümanların imamet düşüncesini etkilemiştir.

Hicri II. asırda ve daha sonraki dönemlerde imamete dair müstakil kitapların yazıldığı ve bu eserlerin siyasi meselelerle adı anılan ashabın durumu, efdal-mefdûl, nass ile tayin ve imametin gerekliliği, vasıfları gibi konulara odaklandıkları görülmektedir.[2] Bu atmosferin etkisiyle kelam kitaplarında da "imamet" bahislerini doğrudan ilgilendiren bölümlere yer verilmiştir. Şîa'nın imameti inanç esasları içinde ele alması ve imâmeti itikadî bir mesele olarak görmesi[3] ve bazı -aşırı/gulat- gruplarının temel kaidelere zarar veren imamete dair görüşlerinin yaygınlaşması neticesinde imamet konusu, itikadî bir mesele olmasa da[4] kelam kitaplarında yer edinmiştir.[5]

1 Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnü'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu (İstanbul-Amman: Kuramer-Darü'l-Feth, 2018), 83; Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtu'l-islâmiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn)*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 23.

2 Muhammed b. İshâk en-Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) Şii ve Muʿtezilî alimlere atfettiği kitaplar için bk. Muhammad b. Ishâk en-Nedîm, *El-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 598-604,536-596; Ayrıca erken dönemdeki imamet tartışmalarının muhtevası için bk. Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 426-440.

3 Ebû Zeyd Veliyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî Tûnisî İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Şam: Müessesetu'r-Risâle Naşirun, 2016), 484.

4 Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ kavâtıʿi'l-edilleti fî usûli'l-iʿtikād*, thk. Zekeriyya Omeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2016), 163; Sa'deddin et-Teftâzânî, *El-Makâsıd: Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 736.

5 İmametin itikadî bir mesele olup olmadığına ve kelam kitaplarında yer edinmesine dair detaylı bilgi için bk. Rıdvan Özdinç, *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet - Hilafet meselesi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 51-76.

Şiî tezler baskın bir şekilde kelam kitaplarındaki siyasete ilişkin bölümlerin konusuna ve ele alınmasına yön vermiş görünmektedir. Daha sonraki dönemlerde imamet meselesi sistematik bir şekilde kelamın bir konusu olarak süregelen adet üzere ele alınmıştır.[6] Muʿtezilî kelam alimleri açısından da durum farklı cereyan etmemiştir.

Erken devirde Muʿtezile ile Şîa arasında bazı polemikler ve derin fikri ayrılıklar mevcuttur.[7] Muʿtezile ile Şîa arasında meydana gelen söz konusu polemiklerde ön plana çıkan mevzuların başında imamet meseleleri gelmektedir. Muʿtezilî kaynaklara müracaat edildiğinde 3./9. asır dolaylarında Muʿtezilî temayüllere sahip olan Şiî gruplardan bahsedildiği görülmektedir.[8] Ancak Şîa tarihi açısından asıl önemli değişim Muʿtezilî ilkelerle İmamî akidenin savunulmaya başlandığı dönemde yaşanmıştır. Şiî asrı da denilen, Abbasî hilafetinin zayıfladığı h. 4./10. asırda Muʿtezilî tezlerden etkilenen İmamiyye Şîası'na mensup alimlerle birlikte Şiî imamet anlayışında da farklılaşma yaşanmıştır. Büveyhilerle birlikte Şiâ'nın siyasi platformda güçlü bir şekilde göründüğü ve tahkikini sunduğumuz metnin müellifinin de işaret ettiği üzere önceki asırlara nispetle Şiîliğin büyük bir kitleye mal olduğu bu dönemde[9], kendini ifade etme imkanı bulan ve Bağdat'ın kültürel ortamında Muʿtezilî alimlerle hoca-talebe ilişkileri oluşan, İmamiyye'nin on ikinci imamının uzayan gaybeti başta olmak üzere nakle dayalı bazı hususlarda sıkıntıya düşmesi ve muhataplarını ikna edebilme gibi sebeplerle Şiî alimler aklî temelde konuları ele almaya başlamışlardır.[10] Şîa'nın siyasi platformda güçlü bir şekilde göründüğü söz konusu zaman diliminde ki imametin savunusundaki değişimin boyutu Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ve Şerif Murtazâ (ö. 436/1044) üzerinden takip edilebilir. Şeyh Müfid, Bağdat Muʿtezilesi'nden; Şerif Murtazâ da Basra Muʿtezilesi'nin Behşemî kolundan istifade etmiştir.[11]

6 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/666.

7 Teşbih, tecsim, kader, beda, rec'at vesaire fikri ayrılıklar Muʿtezile'nin Şîa eleştirisi olarak vasıflandırabileceğimiz Hayyat'ın (ö. 300/913) *el-İntisâr*'ından takip edilebilir. Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman Hayyat, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: Beytü'l-Verrâk, 2010), 61-69.

8 Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât: İtikadi Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, çev. Özkan Şimşek vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 98; Hayyat, *Kitâbu'l-İntisâr*, 66.

9 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Faslun Münteze'a min Kitâbi Şerhi'l-Usūl fi'l-imâme*, Austrian National Library, Glaser: 114, 36b.

10 Şîa'nın Muʿtezile'ye yönelme sebepleri için bk. Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 216-227.

11 Bu sürece dair detaylı değerlendirme için bk. Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve*

Hüsün-kubuh, lütuf ve aslah temelinde imametin tartışıldığı bu dönemde Muʿtezilî âlimlerle Şiî âlimler arasında tevhid ve adalet gibi esaslarda bir uzlaşma olmuşsa da imamet meselesinde karşılıklı reddiyeler kaleme alınmıştır. "Önce arkadaş, sonra kardeş oldular" şeklinde ifadesini bulan[12] sözü edilen süreçte Şîa'nın Muʿtezile'den temelde ayrıldığı en önemli konunun imamet olduğu ifade edilebilir.

el-Muğnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl'in XX/I-II ciltlerinde Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) imamet konusunu ele almıştır.[13] Kâdî'nin öğrencisi olduğu bilgisi de paylaşılan Şerif Murtazâ *eş-Şâfî fi'l-İmâme*'yi *Muğnî*'nin imamet bölümüne reddiye olarak kaleme almıştır.[14] Kâdî'nin bir başka öğrencisi olan ve Muʿtezile'nin Hüseyniyye kolunun kurucu ismi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) tarafından da Şerif Murtazâ'nın eş-*Şâfî fi'l-imâme*'sine *Nakzü'l-İmâme* ve *Kitâbu'l-Mukni*'sine de *Nakzü'l-Mukni' fi'l-ğaybe* adıyla reddiyeler yazılmıştır.[15] Basrî'ye karşı da birçok reddiye yazılmıştır ancak bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Şerif Murtazâ güvenini kazanan kendi öğrencisi Sellâr b. Abdülaziz ed-Deylemî'ye (ö. 463) Basrî'ye reddiye yazması görevini tevdi etmiştir.[16] Sellar da *el-Red 'ale Ebi'l-Hüseyin el-Basrî fî nakdihî Kitâbe'ş-Şâfî* adıyla bu konuda bir eleştiri yazmıştır.[17] Aynı şekilde Şerîf Murtazâ ve Sallâr'ın öğrencisi Ebû'l-Feth Karâcikî'nin (ö. 449/1057) *Risâletü't-Ten-*

Şeyh Müfid; Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia- Muʿtezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017).

12 Zehebî'nin bu ifadeleri için bk. Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 216.

13 Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasen el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963), XX/I-II..

14 Şerif el-Murtaza, *eş-Şafî fi'l-İmâme*, thk. Abdüzzehrâî el-Hüseynî (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1986); Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia- Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*, 58.

15 el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 199; Ebû Sa'd İbn Kerrame Hâkim Muhassin b. Muhammed b. Kerrame el-Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu ʿUyûni'l-mesâʾil", *Fazlü'l-iʿtizâl ve Tabakātü'l-Muʿtezile*, thk. Fuâd Seyyid-Eymen Fuâd Seyyid (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi'ş-Şarkiyye-Dâru'l-Fârâbî, 2017), 402.

16 Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 114.

17 Ebu Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali İbn Şehrâşûb, *Me'âlimu'l-ulemâ fi fihrist kitâbi'ş-Şî'a ve esmâ'i'l-musannifîn minhum kadîmen ve hadisen*, thk. Abbas İkbâl (Tahran: Matba'atü Ferdîn, 1353), 123; Ali b. Babeveyh Müntecebüddîner-Razi, *Fihristü esâmî ʿulemâʾi'ş-Şîʿa ve musannifîhi*, thk. Celâleddin Muhaddis Urmevî (Kum: Kitâbhâne-i Umûmî-yi Hazret-i Âyetullahi'l-Uzma Marʿaşî Necefi, 1366), 224; Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli ʿalâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't- Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/553.

bih 'ala ağlati Ebi'l-Hüseyin el-Basrî fi faslin fi zikri'l-imâme adıyla bir reddiye kaleme aldığı bilinmektedir ki Dr. Cafer el-Muhacir bu reddiyenin Basrî'nin *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'sinin imamet bölümüne karşı yazıldığı tahmininde bulunmaktadır.[18] Abdücelil b. Ebu'l-Feth er-Râzî de Basrî'ye karşı *Nakzü't-Tasaffuh*'u yazmıştır.[19] Bu çekişmeli yaklaşım Zeydî alimler ile Muʿtezile arasında da görülmektedir. Zeydî âlim Muhammed b. Ahmed b. Velîd el-Kureşî (ö. 623/1226) Hüseyniyye ekolünün ünlü siması İbnü'l-Melâhimî'ye imamet konusunda *el-Cevâbü'n-nâtıku's-sâdık bi-halli şübehi Kitâbi'l-Fâik fimâ hâlefe fihi İbnü'l-Melâhimî mezâhibe'z-Zeydîyye fi'l-imâme* adında bir reddiye yazmıştır.[20]

Basrî'nin söz konusu dönemin hususiyetlerini ve düşünce iklimini yansıtan *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserinin imamet bölümü günümüze ulaşmış durumdadır. Çalışmamızda onun bu eseri tanıtılacak ve tenkitli neşri dikkatlere sunulacaktır.

A. Araştırma ve Değerlendirme (Dirâse)

1. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. et-Tayyib el-Basrî, Basra'da dünyaya gelmiştir.[21] Doğum tarihi bilinmemekle birlikte 370/980 yılı öncesi doğmuş olacağı tahmin edilmektedir.[22] Muʿtezile'nin on ikinci tabakasında zikredilen Basrî, Kâdî Abdülcebbar'ın önde gelen öğrencilerinden kabul edilmektedir.[23] Tıp eğitimi almak amacıyla Bağdat'ta ikamet etmeye başladığı, daha sonra felsefeye merak saldığı ifade

18 Cafer el-Muhâcir, El-Kerâcikî Muhammed b. Ali b. Osman: 'Asruhu Siretühu 'Âlemuhü'l-Fikrî ve Musannefâtühu (Kum: Müessesetü Türâsi'ş-Şiiyye, 2010), 190; Dr. Hassan Ansarî de Karâcikî'de neşrini sunduğumuz metnin başka kopyası olmasının ve buna reddiye yazmış olmasının muhtemel olduğunu ifade etmektedir. Hassan Ansarî, "Nüshâ-yı hatti-yi fasl-i imâmet ez kitâb-ı Şerh-i Usûli'l-hamse-yi Ebu'l-Hüseyin Basrî" (Erişim 11 Nisan 2021).

19 Müntecebüddîner-Razi, *el-Fihrist*, 285.

20 Muhammed b. Ahmed b. Velîd el-Kureşî, *el-Cevâbü'n-nâtıku's-sâdık bi-halli şübehi Kitâbi'l-Fâ'ik fimâ hâlefe fihi İbnü'l-Melâhimî mezâhibe'z-Zeydiyye fi'l-imâme*, thk. Faysal 'Avn (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-kitâb, 2010).

21 Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru sâdır, 1978), 4/271; Hayreddin ez-Zirikli, *el-Aʿlâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-ʿArab ve'l-müstaʿrebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002), 6/275.

22 Thomas David, "Abūl-Ḥusayn al-Baṣrī", ed. David Thomas vd., *Christian-Muslim Relations 600 - 1500* (Brill) (Erişim 20 Mart 2021), 14/698.

23 İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 197.

edilmektedir. Basrî ilmi çalışmalarına Bağdat'ta devam etmiş ve ders vermiştir[24] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin 374/977'den itibaren Rey'de ikamet eden Kâdî Abdülcebbar'dan kelam eğitimi almak amacıyla bir süre Rey'de yaşamış olabileceği tahmin edilmektedir.[25] Bağdat'ta büyük bir ders halkasının olduğu rivayet edilmektedir.[26]

el-Basrî, Muʿtezile'nin Behşemî kolunun görüşlerini tenkit etmiştir.[27] Böylece Basra Muʿtezilesi'nden kurucu düşünürüne atıfla adına "Hüseyniyye" denilen[28] son Muʿtezilî ekol ortaya çıkmıştır.[29] Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) ifade ettiği üzere felsefeye olan ilgisi ve kendinden önceki Muʿtezilî bilginlerin istidlâllerine kitaplarında yönelttiği eleştirilerden ötürü Behşemîler'in tepkisiyle karşılaşmıştır.[30] Hatta yazdığı *Tasaffuhü'l-edille*'den dolayı kelamcılar tarafından tekfir edildiği kendisine reddiye kaleme alan Ebû Yakûb Yusuf el-Basîr (431/1040) tarafından ifade edilmiştir.[31] Ebü'l-Hüseyin'in felsefe ile irtibatı Behşemiyye'den farklı olmuştur. Basrî seleflerinden farklı olarak İslam toplumunda yetişen filozoflar cemaatiyle etkileşim içerisinde olmuştur. İbnü's-Sehm (ö. 418/1027) ve Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib'ten (ö. 435/1043) tıp ve felsefe eğitimi almıştır.[32] Bir Muʿtezilî mütekellim

24 Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (Oxford University Press, 2014), 169; Daniel Gimaret, "Abu'l-Ḥosayn Baṣrī", *Encyclopaedia Iranica*, 2011, 1/322.

25 Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 170.

26 Zirikli, *el-Aʿlâm*, 6/275; Ebu'l-Felâh Abdulhayy el-Hanbelî İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaut (Beyrut: Dâr-u İbn-i Kesir, ts.), 5/172.

27 Şehristânî, tenkit ettiği hususlara dört örnek verirken; Fahreddîn er-Râzî, Ebü'l-Hüseyin'in seleflerine muhalefet ettiği yaklaşık 49 konu sayar. Bu ekole mensup olan Ebü'l-Meâlî Said b. Ahmed el-'Ucâlî el-Usûlî ise Behşemîyye ile Hüseyniyye arasındaki belirli farklılıkları incelediği *el-Kâmil fi'l-İstiksâ fi-mâ Belağanâ min Kelâmi'l-kudemâ* adlı bir kitabı yazmıştır. Detaylı bilgi için bk. Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-Mûnika fi âra'i Ehli'l-'İlm* (Kayrevan: Merkezü'n-Neşr el-Câmi'i, 2004), 287-297; Necrânî, Takiyyüddin, *el-Kâmil fi'l-İstiksâ' fimâ Beleğanâ min Kelâmi'l-. Kudemâ'*, thk. s-Seyyid Muhammed eş-Şâhid (Kâhire, 1999); Muhammed eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Naşirun, 2010), 100.

28 Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü firâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr (Kahire: Mektebü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1938), 45.

29 Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin etkisine ve Hüseyniyye ekolüne dair detaylı bilgi için bk. Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 31-50; Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 169-175.

30 el-Cüşemî, "Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil", 402.

31 Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke (ed.), *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu-I-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age*, *Rational Theology in Interfaith Communication* (Leiden: Brill, 2006), 37.

32 Wilferd Madelung, "Abu 'l-Ḥusayn al-Baṣrī", Encyclopaedia of Islam, Second Edition, ed. P. Bearman (London: Brill, 2012); Sabine Schmidtke (ed.), The Oxford Handbook of Islamic Theology, 169.

olmasının yanında fakih olan Ebü'l-Hüseyin'in, Zehebî'nin ondan "Kâdî" olarak bahsetmesinden hareketle kadılık görevi icra etmiş olabileceği ancak buna delalet eden başka kaydın bulunmadığı ifade edilmektedir.[33]

Kaynaklarda kendisinden övgü ile bahsedilen Basrî'nin kelam, usûl-i fıkıh ve felsefe gibi birçok alanda eserler kaleme aldığı ifade edilmektedir. Günümüze ulaşan *el-Muʿtemed fî usûli'l-fikh*[34]*, Şerhu's-Semâʿi't-tabîʿî*[35]*;* kısmen günümüze ulaşan *Tasaffuhu'l-edille fî usûli'd-dîn*[36] *ve Şerhu'l-Usūli'l-Hamse*[37]; günümüze ulaşmayan *Kitâbu Ğureri'l-edille*[38], *Kitâbü'l-İmâme (Nakddü'l-İmâme/Nakdü'ş-Şâfî fi'l-İmâme)*[39]*, Nakzü'l-Muknîʿfi'l- Ğaybe*[40], *Şerhu'l-ʿUmed*[41]*, Risâle fi Cevâzi zuhûri'l-mu'ciz 'ala's-sâlihîn ve 'ala'l-kezzâbîn*[42]*, Mesʾeletün fi Teallüki'd-delil bi'l-medlûl*[43], *Cevâbâtü*

33 Madelung, "Abu 'l-Ḥusayn al-Baṣrī".

34 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Kitâbü'l-Muʿtemed fi uṣûli'l-fiḳh*, ed. Muhammed Hamidullah vd. (Dımaşk, 1964).

35 Ebü'l-Hüseyin'in bu eseri Leiden Üniversitesi Kütüphanesinde 583 numarasıyla kayıtıdır. Yazma nüshanın kenarından metni İshak b. Huneyn ve Yahya b. Adî'nin yapmış olduğu Aristo'nun '*Fizik*' kitabının Arapça tercümelerinden kendisine ortak bir metin derlediği anlaşılmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu eseri İbnü's-Semh ve Ebü'l-Ferec ile okurken hocalarının şerhleri ile birlikte kendisi için istinsah etmiş ve kenarlarına bazı notlar almıştır. Bu eserin mahiyetine dair bk. Elias Giannakis, "The Structure of Abû'l-Husayn al-Basrî's Copy of Aristotle's Physics", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-İslamischen Wissenschaften 8 (1993), 251-258; S. M. Stern, "Ibn Al-Samḥ", Journal of the Royal Asiatic Society 88/1-2 (Nisan 1956), 31-44.

36 Cüşemî, "Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil", 401; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 199; Kahire'deki Karay Yahudî cemaatine ait genizada bulunan ve Abraham Firkovitch tarafından 1876'da Rusya Millî Kütüphanesine satılan bazı Muʿtezilî ve Yahudi el-yazmaları arasında *Tasaffuhu'l-edille*'den bazı fragmanlar bulunmaktaydı. Günümüze kadar ulaşan bu bölümleri Sabine Shmidtke ve Wilferd Madelung tarafından neşredilmiştir. Basrî bu eserde Rüyetullah konusuna kadar ele alabilmiştir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Taṣaffuḥü'l-edille*, thk. Wilferd Madelung, Sabine Shmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006).

37 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-ayân*, 4/271; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-aʿlâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 9/561; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/172; Zirikli, *el-Aʿlâm*, 6/275.

38 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/561; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-ayân*, 4/271.

39 el-Cüşemî, "Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil", 402; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 199; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 6/2/1398.

40 el-Cüşemî, "Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil", 402; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 199.

41 Zirikli, *el-Aʿlâm*, 6/275.

42 Rükneddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik fi usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung, Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institüte of Islamic Studies, 2007), 318.

43 Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Muʿtemed fî usuli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung, (Tahran: Miras-e Maktoob, 2012), 92.

Mesâil-i Davud b. Ebî Sehl[44] ve *Cevâbâtü Mesâil Davud b. Süleyman el-Mısrî*[45] gibi eserlerinin olduğu bilgisi paylaşılmaktadır.

Basrî, Bağdat'ta hicrî 436 senesinin Rebîü'l-âhir ayının beşinde bir salı günü vefat etmiştir.[46] Hanefî fakihi Kâdî Hüseyin b. Ali es-Saymerî (ö. 436/1045) tarafından cenaze namazı kıldırılmıştır.[47]

2. Eser'in Özellikleri (Tarif bi'r-risâle)

2.1. Eserin Adı ve Müellife Nispeti

Yazma eserin kapağında "فصل منتزع من كتاب شرح الأصول في الإمامة" (Faslun Münteze'a min Kitâbi Şerhi'l-Usûl fi'l-imâme) şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Bir önceki bölümde ifade edildiği üzere klasik kaynaklara müracaat edildiğinde İbn Hallikân (ö. 681/1282), Zehebî (ö. 748/1348), İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679) gibi nispeten geç döneme ait isimlerce Basrî'ye "*Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*" adıyla bir eserin nispet edildiği görülmektedir. Diğer eserlerinin aksine *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'den klasik kaynaklarda bir atıf ya da ondan alıntıda bulunan bir eser bilinmemektedir.[48]

İmamet kısmı günümüze ulaşan "*Şerhu'l-Usûl*"ün kaynaklarda geçen "*Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*" mi yoksa Basrî'nin "*Şerhu'l-Usûl*" adında başka bir eseri mi olduğu sorusu akla gelmektedir. W. Madelung, Glaser koleksiyonu 114 numarasıyla kayıtlı yazmanın yani burada neşrini sunacağımız metnin *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'den bir alıntı olabileceğini ifade etmektedir.[49] Yazma nüshanın zahriyesindeki kayıt dışında bir bilgi bulunmasa da kaynaklarda Basrî'nin "*Şerhu'l-Usûl*" isminde başka bir eserinden bahsedilmemiş olması, bizi bu iki eserin aynı kitap olduğu sonucuna götürmektedir.

Elimizdeki eserin Basrî'ye aidiyeti konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Bizler de metnin Basrî'ye ait olduğunu gösteren delilleri şu şekilde sıralayabiliriz:

44 İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 858.
45 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik*, 841.
46 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-ayân,* 4/271; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/172.
47 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-ayân*, 4/271.
48 Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 171.
49 Madelung, "Abu'l-Ḥusayn al-Baṣrī".

1. Kitabın ön kapağında eserin "*eş-Şeyhu'l-Celîl Ebü'l-Hüseyin b. Ali*"nin tasnifi olduğu şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Aynı şekilde mukaddime hamdele ve salveleden sonra metin "*Kâle eş-Şeyhu'l-Celîl Ebû'l-Hüseyin el-Basrî*" ifadesi ile başlamaktadır.

2. Kitabın sonunda imamet meselesini eş zamanlı olarak yazdığı anlaşılan *Tasaffuhu'l-edille* isimli eserinden bahsetmektedir:

وإذا انتهينا إلى الكلام في الإمامة في كتاب التصفح أشبعنا القول في ذلك إن شاء اللّٰه سبحانه[50]

3. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*'te Basrî'nin imamete dair bazı görüşlerine yer vermektedir. Bu görüşleri karşılaştırdığımızda ifadeler birebir aynı olmasa da nakledilen görüşlerin anlam açısından uyuştuğu görülmektedir:

a) İbnü'l-Melâhimî, Basrî'nin imametin hem şeriat açısından hem de akıl açısından vücûbiyetine kail olduğunu ifade eder.[51] Yazma eserde müellif bu konuda doğru olan görüşün Câhiz'in görüşü olduğunu belirtmekte, hem hadlerin uygulanması gerekliliğinden hareketle ayetleri delil olarak kullanmakta hem de zarar ve mefsedetten kaçınmak açısından aklî olarak zorunlu olduğunu savunmaktadır:

el-Fâik:	Şerhu'l-Usûl:
وقال أبو علي وأبو هاشم: طريق وجوبها السمع دون العقل. وقال الجاحظ وأبو القاسم: طريق وجوبها العقل والسمع. واختار هذا الشيخ أبو الحسين رحمه اللّٰه، والدلالة لذلك هو أن فيها دفع ضرر عن النفس وذلك واجب. وإنما قلنا ذلك لأن الناس مع كثرتهم واختلاف هممهم وشهواتهم وقوة دواعيهم إلى العدوان لا يمتد بهم الزمان إلا ويتعدى ذوو القوة على الضعفة ليحتووا أموالهم وحرمهم.[54]	والصحيح ما ذكر أبو عثمان من وجوب إقامة الرؤساء. لأن الناس على كثرتهم واختلاف أغراضهم وشهواتهم ومعاداة بعضهم لبعض على ما شاهدناه في هذا العصر وعلى ما بلغَنا عن الأعصار المتقدمة يمتنع أن تستقيم أمورهم في الدنيا وينصرفوا إلى معاشهم إلا مع رئيس يمنع العدو ويحمي البَيْضَة ويكف الظالم فيندفع ضرره عن المظلوم[52] ... أنّا قدّمنا أن الإمامة تجب في العقول، لأنها دفع ضرر معلوم. أن العقلاء يجب عليهم أن يجتهدوا في دفع الضرر عن أنفسهم ولا يجب أن يقف ذلك على نص.[53]

50 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 38b.
51 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik*, 548.
52 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 4a.
53 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 16b.
54 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik*, 548.

b) Fazilet yönünden eşit olan kimselerin imametinin tartışıldığı yerde İbnü'l-Melâhimî, bu konuda Basrî'den alıntı yapar. Bu alıntıya göre Basrî ibadette, ilimde ve siyasette donanımlı eşit iki namzet olduğu düşünüldüğünde imamet akitlerinin geçerliliği açısından bir farklılığın olmadığını ancak siyasi basirete sahip olmayıp da daha dindar olanın imamet akdinin geçersiz olacağını ifade etmektedir. Adalette, yönetimde ve ibadette eşit oldukları olup birinin siyasette daha iyi diğerinin ise ibadete düşkünlüğü söz konusu olduğunda, insanların kaliteli siyasete takvadan daha fazla ihtiyaç duydukları gerekçesiyle siyasi yönden daha iyi olan kimsenin dindar olana tercih edileceğini savunmaktadır[55] ki elimizdeki yazmanın müellifinin görüşü de bu şekildedir:

el-Fâik:	Şerhu'l-Usûl:
قال الشيخ أبو الحسين رحمه اللّٰه : إذا استوى الاثنان في النسك والعلم وجودة السياسة فالعقد لأحدهما كالعقد للآخر، فأما إذا كان أحدهما ذا نسك إلا أنه لا بصر له بالسياسة فالعقد له غير جائز. فأما إذا كانا متساويين في العدالة والعلم بالسياسة والنسك، غير أن أحدهما أنسك من الآخر والآخر أجود سياسية، فالعقد الأجودهما سياسة أولى لأن حاجة الناس إلى جودة السياسة أشد من حاجتهم إلى النسك.[58]	إن عني بالإفضال الاجتهادُ في العبادات التي تؤدي إلى كثرة الثواب، فإنه يُنظَر فيه؛ فإن كان مَن هذه حاله لا يفي بالسياسة فليس بأهل للإمامة. وإن كان قائما بها وبجميع الشروط غير أن من يقصر عنه في الفضل والاجتهاد أقوم بسياسات الحرب والمال، فالعقد لهذا أولى من العقد للأفضل. لأن حاجة الناس إلى مزيته في السياسة أشدّ حاجة منهم إلى مزيته في النُسك.[56] ... إن العقد للمفضول يدل من حال العاقدين على ما ذكرنا أنّ من زاد نسكه وفضله كانت النفس إلى إمامته فيما فُوِّضَ إليه أسكن. وليس يقع العدول عن ذلك لغير علة لهواء. وهكذا ينبغي أن يكون الجواب إن عقدوا لمن يساويه غيره في النسك والبصر في السياسة إلا أنه أقوم بالسياسة وأفضل فيها من المعقود له. وإن كان المعقود له ذا بصيرة بسياسة تكفي في الإمامة[57]

55 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik*, 553.

56 Basrî, *Şerhu'l*-Usûl, 6a.

57 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 6b.

58 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik*, 553.

c) İmamete gelişin seçim yöntemi ile olduğunu belirtikten sonra Basrî, Ebû Alî el-Cübbâî'nin *Kitâbü'l-Mebde'* adlı bir eserinden bunun altı şekilde olabileceğine dair ifadelerini aktarır.[59] Ayrıca ehl-i hal ve'l-akdin beş kişiden aşağı olmaması gerektiğine dair seleflerinin görüşlerini tartışırken Sakife günü ve Hz. Osman'a biat edilen Şûrâ gününde olduğu gibi bir kişinin biat etmesinin ve dört kişinin rızasının olmasını yeterli gördüklerini belirtmektedir. Ancak Basrî, akdin gerçekleşmesi için tek kişinin biatını, fazileti ve dini açıdan aşikâr olduğu zaman yeterli görmektedir. İbnü'l-Melâhimî de Basrî'nin bu görüşünden bahseder ve kendisinin de *Muʿtemed*'de bu görüşü benimsediğini ifade eder.[60]

el-Fâik:	Şerhu'l-Usûl:
قال أصحابنا: هو أن ينظر خمسة من صلحاء الأمة وعلمائها وأهل العدالة والرأي فيمن يصلح للإمامة، فإذا اجتمع رأيهم على واحد، وعقد له واحد منهم برضا أربعة ... وإنما قالوا: إنه يجب أن يكونوا خمسة، لأن شروط الإمامة إنما عرفت بالشرع، فما ورد به الشرع وجب العمل به، والذي عمل به الصحابة يوم السقيفة ويوم الشورى كان كذلك، لأن عمر عقد لأبي بكر برضى سالم مولى أبي حذيفة وأبي عبيدة بن الجراح وبشير بن سعد وأسيد بن حضير، وعقد عبد الرحمن العثمان برضى علي عليه السلام والزبير وسعد، وحضر طلحة فرضي. وذكر الشيخ أبو الحسين أن الأولى أن الواحد، إذا كان ذا رأي وعدالة وإحسان وعلم واختار رجلا قد اشتهر بالفضل وخصال الإمامة، أنه يصير إماما، وقد نصرنا هذا القول في المعتمد[62]	وإنما قال أصحابنا: إنه لا ينبغي أن ينقص المختارون عن خمسة نفر. لأن طريق الاختيار عندهم الشرع وما أجمعت عليه الصحابة، والذي جرى يومَ السقيفة ويوم بيعة عثمان هو أن واحدا عقد الإمامة برضى أربعة، فوجب الحكم بصحة ذلك. وما نقص عنه إذا لم يكن عليه دليل شرعي فيجب المنع منه، لأن الأحكام الشرعية إذا لم يدل عليها دليل شرعي وجب نفيها، وليس يمتنع إذا جعلنا طريق الاختيار العقد على ما ذكرنا أن يجوز انعقاد الإمامة بواحد على ما حكيناه عن أبي عليّ رحمه الله إذا كان الإمام ظاهر الفضل والدين.[61]

Bu karineler ışığında elimizdeki eserin Basrî'ye ait olduğu kesinlik kazanmaktadır. Bu noktada tahkikini yaptığımız metnin, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* dışında Basrî'nin başka bir eseri mi olduğu sorusu akıllara gelebilir. Elimizdeki yazmada

59 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 11a-b.
60 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik*, 568.
61 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 18a-b.
62 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik*, 568.

Basrî'nin imametle alakalı konuları detaylıca işlemeyi vadettiği *Tasaffuh*'un Rüyetullah meselesini yazarken vefat ettiği[63] düşünüldüğünde Basrî'den imamet konusunda alıntıda bulunan kelamcıların *Ğurer*'den yararlanmış oldukları söylenebilir. Bu eser tamamlanmış olup imamet bölümlerini kapsadığı da bilinmektedir. Yazmanın içeriğini İbnü'l-Melâhimî'nin imamet düşüncesi[64] ile kıyasladığımızda ciddi bir örtüşmenin olduğu görülmektedir. İbnü'l-Melâhimî'nin *el-Fâik*'i daha önce yazmış olduğu *el-*Muʿt*emed*'nin bir özetidir. Bu eseri de Basrî'nin *Tasaffuh*'unu göz önünde bulundurarak kaleme almıştır.[65] Ansarî, *el-Fâik*'in imamet bölümün büyük kısmının temelinin *Şerhu'l-Usûl* olduğunu iddia etmektedir.[66] Ancak bu iddiayı destekleyecek bir gerekçe bulunmamaktadır. İfadelerin benzerliğinden hareket edildiğinde *Tasaffuh* tamamlanamadığı için İbnü'l-Melahimî, *el-Fâik*'in imamet bölümünü Basrî'nin başka eserlerinden büyük olasılıkla *Ğurer*'den istifade ile yazmış olduğunu söylemek daha mümkündür. Zira İbnü'l-Melâhimî *el-*Muʿt*emed*'de Basrî'nin *Ğurer*'ine atıfta bulunmaktadır.[67]

Buna ek olarak Himmasî er-Râzî'nin *el-Munkiz mine't-taklid* isimli eseri incelendiğinde *Ğurer*'i kaynak olarak kullandığı ve bol miktarda *Ğurer*'den alıntı yaptığı görülmektedir.[68] Öyle ki *el-Munkiz*'den hareketle kısmen *Ğurer*'in metninin yeniden inşası olanaklı görülmektedir.[69] Himmasî'nin imamet bölümünde *Ğurer*'den alıntıladığı metinler örneklere varıncaya kadar elimizdeki yazma ile örtüşse bile ifadelerin farklılaştığı görülmektedir:

63 Wilferd Madelung, "Introduction", *Kitâbu'l-Muʿtemed fī usûli'd-dīn* (Tahran: Miras-e Maktoob, 2012), 14.

64 Melâhimî'nin düşünceleri açısından detaylı bir inceleme için bk. Mikail Yaşar, *İbnü'l-Melâhimî el-Hârezmî'nin İmâmet Anlayışı* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

65 İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 10.

66 Ansarî, "Nüshâ-yı hatti-yi fasl-i imâmet", 10.

67 İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 20, 524, 829.

68 Sedîddüddîn Mahmûd b. Ali b. el-Hasan el-Hımmasî er-Râzî, *el-Munkız mine't-Taklîd* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1992), 1/203, 214, 217, 341, 509, 512, 516, 517; 2/5, 24, 88, 106.

69 Camilla Adang, "A rare case of biblical 'testimonies' to the Prophet Muḥammad in Muʿtazilī literature: Quotations from Ibn Rabban al-Ṭabarī's Kitāb al-Dīn wa-l-Dawla in Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Ghurar al-adilla, as preserved in a work by al-Ḥimmaṣī al-Rāzī", *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang vd. (Ergon Verlag, 2007), 297.

Şerhu'l-Usûl:	el-Munkız mine't-taklîd:
جواب آخر؛ وهو أن يلزمهم على دليلهم عصمةُ الجيش. وذلك أنا نقول لهم: أيحتاج الناس لجواز الخطأ عليهم إلى إمام منبسطِ اليد ممكّنٍ من الإرهاب أو يحتاجون إلى إمام غير منبسط اليد. فإن قالوا بالثاني، لم يمكنهم أن يعلموا الحاجة إلى الإمام. لأنهم يقولون: إن الناس مع الإمام والرئيس أقرب إلى الصلاح منهم إذا لم [يكن] عليهم رئيس. وهذا إنما يتم في رئيس منبسط اليد لتُرهبَ سطوته. فأما من ليس هذه حاله فلا يمكن أن يُدّعى فيه ما ذكروه. ولو كنا مع من هذه سبيله أقربَ إلى الصلاح وعلمنا ذلك بعقولنا لكفى المؤمنون والصالحون في النهي عن القبيح. وذلك يُسقِط الحاجة إلى الإمام. وإن قالوا: إنما نحتاج إلى الإمام منبسط اليد، لم يخل انبساط يده من أن تكون بقوى تختص بجسمه يقهر بها الناس على الدخول تحت طاعته أو يكون انبساط يده بجندٍ وأعوانٍ. والأوّلُ يقتضي كون إمام العصر يملك المتانة، وفي ذلك ارتفاع خوفه ووجوب ظهوره. والثاني وهو انبساط يده بالجند والأعوان ينقسم إلى أن يكون الجند معصومين أو غير معصومين، فإن كانوا معصومين فبهم يقوى الإمام على الرعية وأهل الفساد، فما باله لا يظهر. وإن كانوا غير معصومين احتاجوا إلى إمام منبسط اليد كما احتجنا إلى إمام منبسط اليد. ولا يخلو إما أن تنبسط يده بهم أو بغيرهم. فإن انبسطت يده بغيرهم كان الكلام في غيرهم كالكلام فيهم، فيؤدي إلى ما لا نهاية من الجند والجيوش كما ألزمونا ما لا نهاية له من الأئمة. وإن انبسطت يده بهم؛ قيل لهم: أليسوا بأجمعهم يجوز عليهم الخطأ، فإذا قالوا: نعم، قيل لهم: فيجب أن يحتاج إلى غيرهم مما يكونون معه أقرب إلى الصلاح، وذلك إنما يكون بإمام له جند غيرهم. ولو جاز أن يحتاجوا إلى أنفسهم جاز أن تحتاج الأمة إلى أنفسها، وفي ذلك الاستغناء عن الإمام[71]	وقد قرّر أبو الحسين هذا الإلزام بأن قال : تحتاج الرعيّة إلى إمام منبسط اليد أو إلى إمام غير منبسط اليد . قال : فإن قالوا : يحتاجون إلى إمام غير منبسط اليد قيل لهم : فأنتم انّما اعتمدتم على أن الرعيّة يكونون معه أبعد من القبيح من حيث قلتم إنّه يقيم الحدود ويكفّ الظلمة ويردع الجائرين وهذا انّما يتمّ مع انبساط اليد وظهور القوّة لا مع انقباض اليد . قال : وإن قالوا : إنّما يحتاجون إلى إمام منبسط اليد قيل لهم : أيكون منبسط اليد بجند وأعوان أو بقوى يخصّه اللّه تعالى بها يقهر الناس بها على طاعته ؟ . قال : فإن قالوا بالثاني ، قيل لهم : فإذن لطفنا هو إمام هذه سبيله ، فيجب في حكمة اللّه تعالى أن يخلقه كذلك ، لأنّه لا يقدر عليه غيره ، ولو خلقه لكان ولاة الحقّ في كلّ زمان ظاهرين غير خائفين ، وإن قالوا بالأوّل وهو أنّه تنبسط يده بالجند . قيل لهم : أيجوز الخطأ على كلّ الجند أم لا ؟ . فإن قالوا : لا ، كانوا أقرّوا بعصمة الجند ، وقيل لهم : فيجب في حكمة اللّه تعالى أن يخلق جندا معصومين يقهر الإمام بهم غيرهم ، كما وجب عندكم أن يخلق إماما معصوما ، ولو فعل ذلك لكان كلّ الأئمة في كلّ عصر ظاهرين مستظهرين . قال : فإن قالوا : إنّ جميع الجيش يجوز عليهم الخطاء كما نرى عليه أحوال الجيوش في هذا الزمان . قيل لهم : فقد شاركونا في العلّة المحوجة إلى إمام منبسط اليد بجند وأعوان غيرهم ، يستعين بهم على هؤلاء الجند ، كما يستعين بهؤلاء الجند على الرعيّة ، والقول في أولئك الجند كالقول في هؤلاء الجند ، حتى تؤدّي إلى جنود لا نهاية لهم[70]

70 el-Hımmasî er-Râzî, *el-Munkiz mine't-Taklîd*, 2/282.

71 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 7b-8a.

أن هذه المقدمة لم تتظاهر الرواية بها كتظاهر الرواية بقوله: «من كنت مولاه فعليّ مولاه» ولو ثبت كان الفائدة بإيرادها تقرير فرض الطاعة عليهم، لا ما ذكروه. ألا ترى أنه لو قال: ألست أولى بكم منكم بأنفسكم؟ فإذا قالوا: نعم، قال: فإنما ألزمكم أن توالوا عليا كما توالوا النبي، لكان كلاما حسنا، وكان الفائدة بالمقدمة تقرير فرض الطاعة عليهم في التزام ما يأمرهم به. لأن معنى الكلام الثاني هو معنى الكلام الأول، كما قال صلى اللّٰه عليه: «إنما أنا لكم مثل الوالد أعلّمكم فإذا ذهب أحدكم إلى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها» فقرر تلك المقدمة ليقرر عليهم المصلحة فيما يلزم به. وأما تشبيههم كلام النبي عليه السلام بأن يكون للرجل عدة عبيد فيقول لغيره: «أتعرف عبدي زيدا أُشهِدك أن عبدي حر»، فباطل. لأنه تشبيه كلام النبي عليه السلام بما لا يستعمل من الكلام ولا هو فصيح بل هو متعسف. وإنما المستعمل أن يقول القائل: «أتعرف عبدي زيدا أشهدك أنه حر»، وليس لنا أن نستدل بالأمور المتعسفة سيما إذا توصّلنا بها إلى أغراض رديئة. وليس يفعل ذلك إلا من همّه قلبُ الأخبار فهو يتوصّل إليه بكل حيلة وبكل أمر ملتبس على أن هذا الكلام لو كان مستعملا لكان الحكّام لا يحكمون بحرية ذلك العبد. ولو حكموا به لكانوا إنما يحكمون به لأن المتكلم قصد بالكلام تعريف العبد للشاهد.

فلو لم يعن بقوله: «أشهدك أن عبدي حر» زيدا لكان قوله «أتعرف عبدي زيدا» لغوا لا فائدة فيه. وليس كذلك قول النبي عليه السلام: «ألست أولى بكم من أنفسكم» لأنه إذا لم يرد بقوله «من كنت مولاه» معنى الأولى لم تبطل الفائدة بالمقدمة، لأنه كان بكون فائدتها تقرير فرض الطاعة.

ومما استشهدوا به قول القائل: «عبدي زيد فعبدي حر» فقالوا: إن قوله «فعبدي حر» ينصرف إلى زيد. وهذا أبعد من المثال الأول وأشد، لكنه ولو استعمل وأفاد ما ذكروه لكان إنما يفيده. لأن قوله «فعبدي حر» خرج هاهنا مخرج التأكيد، والتأكيد إنما يكون تأكيدا لِأمر مذكور دون ما لم يذكر. فلهذا انصرف إلى المذكور. وأيضا فليس بأن يحملوا الكلام على المقدمة أولى من أن يحملوه على المؤخرة، وهي قوله: «اللّٰهم والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله» فيكون المراد بقوله «من كنت مولاه فعليّ مولاه» الموالاة والنصرة التي هي ضد العداوة، ولهذا جُعِل في مقابلة والِ من والاه وعادِ من عاداه.[73]

...

قيل لهم: ولو حملتموه على الإمامة لم يكن فيه فائدة، لأنكم تذهبون أنه قد دل على إمامته بما هو أكشف وأبين من هذا الخبر على أن الفائدة في هذا الخبر عندنا أنه خصه بالذكر، والتخصيص دليل على شدة العناية والتفخيم كما خص اللّٰه تعالى جبريل وميكائيل بالذكر بقوله: ﴿وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾[74]

....

ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [البقرة: ٩٨]، فأفردهما بالذكر تفخيما وإن كانا قد دخلا في جملة الملائكة.

قال أبو الحسين معترضا على استدلالنا بهذا الخبر بالبناء على مقدمته التي ذكرناها من قوله : أولى بكم من أنفسكم بعد أن نازع في أنّ « مولى » يفيد أولى ، وأنّه لو أفاد « أولى » لما دلّ على الإمامة ، وأنّه لا يجب لأجل المقدّمة حمل « مولى » على « أولى » ، لأنّ من الجائز أن يكون النبيّ انّما قرّر بالمقدّمة فرض طاعته عليهم ، ثمّ لمّا قرّر ذلك قال : « من كنت مولاه فعلى مولاه » أي فأنا الزمكم أن تحبّوا عليّا وتنصروه ، ولو صرّح بما ذكرناه بعد المقدّمة لكان كلاما صحيحا متعلّقا بعضه ببعض وأمّا تشبيههم ذلك بقول القائل : أتعرف عبدي زيدا ؟ أشهدك أنّ عبدي حرّ ، فليس بكلام مستعمل ، وإنّما المستعمل هو أن يقول : أشهدك أنّه حرّ ، وعلى أنّا إنّما نقول : بأنّ قوله : أشهدك أنّ عبدي حرّ يجب أن ينصرف إلى زيد المذكور في أوّل الكلام ، لأنّه إنّما ذكره ليعرّف الشهود من يريد أن يشهدوا له بالحرّية ، فلو لم ينصرف الكلام الثاني إليه لبطل فائدة قوله : أتعرف عبدي زيدا ، وليس كذلك الخبر ، لأن قوله : « فمن كنت مولاه » لو لم يرد به الأوّل لم يخرج المقدّمة من أن تكون فيها فائدة وهي تقرير فرض الطاعة ، فليسوا بأن يحملوا قوله : « فمن كنت مولاه » على المقدّمة أولى منّا إذا حملناها على المؤخّرة وهي قوله عليه السلام : « اللّهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله » وهذا يدلّ على أنّه أراد بقوله : « فعليّ مولاه » النصرة والموالاة التي هي ضدّ العداوة ، لأنّ من أتى بكلام مشترك بين أشياء ثمّ حثّ على بعض تلك الأشياء فانّه قد عنى بكلامه الأوّل ما حثّ عليه ، ألا ترى أنّ الإنسان إذا قال لغيره : صلّ عند الشفق كان هذا الكلام مشتركا بين الأحمر والأبيض ، فإذا قال عقيب ذلك : اللّهم ارحم من يصلّي عند الشفق الأحمر علم أنّه أراد بقوله عند الشفق : الشفق الأحمر ، فكذلك قوله : اللّهم وال من والاه وعاد من عاداه يدلّ على انّه أراد بقوله : فعلي مولاه النصرة والمحبّة ، وخصّه بذلك تفخيما لشأنه كما خصّ اللّه جبرئيل وميكائيل تفخيما لشأنهما في قوله : « مَنْ كانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكالَ » ولو أراد الإمامة لكان إماما مع النبيّ ، لأنّ قوله : فعليّ مولاه إخبار عن الحال ، فدلّ على أنّه أراد الموالاة والنصرة هذه ألفاظه[72]

72 el-Hımmasî er-Râzî, *el-Munkiz mine't-Taklîd*, 2/339-341.

73 Basrî, Şerhu'l-Usûl", 31b.

74 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 32b.

Hem İbnü'l-Melâhimî hem Himmâsî'nin Basrî'den yaptıkları nakillerin kaynağının *Ğurer* olduğunu söyleyebiliriz. Bütün bu bilgiler ışığında tahkikini sunduğumuz metnin *Ğurer veya Tasaffuh* olma ihtimali ortadan kalkmaktadır. Eserin kapağında kaydedildiği şekliyle Basrî'nin klasik kaynaklarda sadece adından bahsedilen *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'sinin imamet bölümü olduğu netleşmektedir.

Ayrıca Ansarî, *Şerhu'l-Usûl*'ün *Ğurer*'den önce yazıldığı kanaatindedir.[75] Aslında *Tasaffuh*'la eş zamanlı yazdığını ima eden ifadesi ve İbnü'l-Melâhimî'nin, Basrî'nin *Tasaffuh*'ta *Ğurer*'den bahsettiğine dair nakli[76] hatırlandığında bu konuda net bir şey söylemenin mümkün olmadığını ifade etmeliyiz.

2.2. Eserin Muhtevası ve İçerik Değerlendirmesi

Basrî, yazmanın girişinde imamet konusunun birkaç fasılda ele alındığını ve imamet konusunda şu hususların işlenmesi gerektiğini belirtmektedir: (i) İmametin tanımı ve gerekliliği, (ii) İmametin şartları, amacı ve kendisiyle imamet akdinin gerçekleştiği hususlar, (iii) İmamet akdinin in'ikadının yolu, (iv), Seçkin imamlar ve buna ilişkin olarak imamlarla savaşan ve isyan edenler, (v) Fazilete dair tartışma. Bu hususları kitaba uygun bir şeklide ve her birini ayrı ayrı ele alacağını ifade etmektedir.[77] Halihazırda elimizde olan yazmadaki başlıkları ise şöyle sıralayabiliriz: (i) İmametin mahiyeti (faslun fî'l-imâme, mâ hiye?), (ii) İmametin vücubiyeti (faslun fî vücûbi'l-imâme), (iii) İmamı atamadaki amaç, imametin şartları ve imamet akdini bozan durumlar (faslun fî'l-ğarazi binasbi'l-imâm ve fî şürûti'l-imâme ve fîmâ yenhalle bihi akdü'l-imâme), (iv) İmam seçimindeki yöntem (faslun fi't-tarîki'l-müeddî ilâ kevni'l-imâmi imâmen, (v) Rasullullah'tan (sav) sonra imamlar (faslun fi'l-eimme ba'de Rasûlillah).

İmameti, "*ümmetten herhangi bir şahsın din ve dünya işlerindeki umumî riyaseti*" olarak tarif etmekte ve tanımdaki kayıtların gerekçelerini sıralamaktadır.[78] İmametin vücubiyetiyle devam eden eserde genelde Basra Muʿtezilesi özelde Behşemiyye'de sem'î bir mesele olarak addedilmesinin aksine Basrî, Câhiz (ö. 255/869) ve Ebü'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî (ö. 319/931) gibi Muʿtezilî alimlerin imametin hem aklen hem

75 Ansarî, "Nüshâ-yı hatti-yi fasl-i imâmet", 7.

76 İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 524.

77 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 1b.

78 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 1b.

de şer'an vacip olduğu şeklindeki düşüncelerine katılmaktadır.[79] İmamın varlığını lütuf ve temkin bağlamında zorunluluğunu iddia eden imamî tezlere karşı çıkmaktadır. Lütuf teorisi bağlamında Şîa'nın iddia ettiği şekilde faydaları elde etmenin vacib olmadığını ancak zararın ve mefsedetin uzaklaştırılmasının imametin vücûbiyetine delalet ettiğini savunmaktadır. İmam tayin etmenin maksadının din ve dünya işlerinin yönetilmesi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca dalalette olana yol gösterme, fetva isteyene fetva verme, iki hasım arasında hüküm verme, nesli ve namusu koruma, zalimi durdurma, düşmanla cihat etme, hadleri uygulama, fey gibi vergileri toplama ve gerekli kalemlere taksim etme gibi görevler ve amaçları da saymaktadır[80].

İmametin şartlarını iki başlık altında toplamaktadır: İlki yalnızca şeriat aracılığıyla bilinen hususlar ki imamın Kureyş kabilesinden olmasını bu başlık altına koymaktadır. Kendisi de bu konuda Ebû Ali el-Cübbâî'nin yorumunu benimsemektedir. İkinci tür şartlar ise hem şeriat hem de imametin amaçlarının gerçekleşmesi ve imamda bulunduğunda kendisine güvenin oluşması yönüyle bilinenlerdir. Bu şartlara usûliddini ve füru fikhı bilmesi; tecrübeli, siyaseten donanımlı, halkı yönetme ve harp konusunda basiretli olması; görünürde adil olması gibi hususları saymaktadır. Akıllı, Müslüman, özgür ve erkek olması gibi şartları da olmazsa olmaz şartlar olarak sıralamaktadır.[81] En faziletli olması gerektiği şeklinde ileri sürülen şart noktasında ise mefdulün de imametini caiz görmektedir. Kureyş'in belirli bir kabilesinden olması gerektiği şeklindeki şartı reddetmektedir.[82] İmamiyye tarafından imamın lütuf olduğu ve kendisiyle ibadetlere yakın günahlara uzak olunduğu; masum bir imam olmazsa imama olan ihtiyaç gibi imamın da başka imama ihtiyaç duyacağı; masum olmadığında hadleri uygulamada güvensizlik olacağı, masum imamın yokluğunda ihtilaf edilen hususların anlaşılması noktasında masum bir imamın gerektiği; insanların noksanlıklara düçar olması, hata ve unutmalarının mümkün olması sebebiyle bir masumun eksikleri gidermesi ve hatalarını uyarması gerektiği; zehirli yiyecekler konusunda onları uyaracak bir masum imamın olması gerektiği tarzındaki gerekçelerle savunulan ismet şartını da bu saydığımız iddiaları da tek tek ele alarak reddetmektedir.[83]

79 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 2a-4b.
80 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 4b.
81 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 5a-5b.
82 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 6a.
83 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 7a-10b.

İmamet akdinin sona erdirilmesi hususunu İbnü'l-Melahimî'den farklı olarak çok kısa bir şekilde ele almaktadır. Basrî; körlük, delilik ve büyük günahlar işleme gibi imametin amaçlarını yerine getirmeye engel olan hususların imamın azledilmesi için yeterli olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Melâhimî ise bu konuya dört sayfa yer ayırarak daha uzun ele almaktadır.[84] Düşman elinde olan imamın kurtulması beklenmiyorsa azledileceğini de belirtmektedir. İmamın yönettiği toplumda daha faziletli birilerinin olduğu durumlarda fesada yol açacağı gerekçesiyle imamın azlini doğru bulmamakta ve mefdulün imametini caiz görmektedir.[85]

İmamın atanmasının seçim ile olduğunu belirten Basrî, tarihi tecrübeden hareketle bu görüşü desteklemektedir. İhtiyar yöntemini destekleyen hususlardan bahsetmektedir.[86] Eserin devamında nass ile tayin iddialarını ele almaktadır. Nass ile tayine dair gerekçeleri çürütmektedir.[87] Buna ek olarak bir asırda yalnızca bir imamın varlığını kabul etmektedir.[88]

Hz. Peygamber'in vefatından sonra iş başına gelen devlet başkanlarına dair bölümün girişinde ilk neslin faziletlerini sıralamaktadır.[89] Daha sonra Hz. Ebubekir'in imametinin geçerliğini temellendirmekte, eleştirildiği hususları detaylı bir şekilde işlemektedir.[90] Bu ana başlığın geri kalan kısmında ise Hz. Ali'nin imameti noktasındaki nass iddiasında bulunanların delilerini zikretmektedir. Eserin büyük bir yekününü oluşturan bu bölüm "mevlâ ayeti", "mevlâ hadisi" ile "menzile hadisi" çerçevesinde ele alınmıştır.[91]

Mukaddimede ifade ettiği hususlar göz önünde bulundurulduğunda ve *el-Fâik* ile kıyaslandığında diğer üç halifenin durumu, onlara yöneltilen eleştirilerin cevaplandırılması ve Muaviye ile Yezid gibi kimselerin hilafeti mevzusu tartışılmamış gözükmektedir. Bu da eserin eksik olabileceği ya da eserin yazmasından düşmeler olduğunu akla getirmektedir. Ancak Basrî son paragrafta Ebu Bekir'in imameti hakkında ifade edilenlerin bu kadarıyla yeterli olduğunu ve daha fazlasının bu kitap için uygun olmadığını belirtmektedir.[92] Buna ek olarak sonda ifade ettiği üzere

84 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik*, 556-560.
85 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 10b.
86 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 10b-16a.
87 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 16a-18b.
88 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 18b.
89 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 19a-20a.
90 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 20a-26b.
91 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 26b-38b.
92 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 38b.

imamet meselesini detaylı bir şekilde *Tasaffuh*'ta ele alacağını belirtmesinden ötürü bu tarz konulara bu eserinde yer vermediği anlaşılmaktadır. Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde eserin eksik olmadığı ifade edilmelidir.

Genelde Şîa ile ihtilafın cereyan ettiği konularda uzun ve detaylı şekilde meselelerin ele alındığı gözlemlenmektedir. İmametle alakalı erken dönemlerden itibaren tartışılmaya başlayan imametin gerekliliği, imamın mâsum olması gerektiği, fazilet tartışmaları ve nass ile tayin iddiaları gibi konular eserde yer edinmekle birlikte lütuf temelinde imametin savunulduğu 10. asır İmamiyesine cevap vermeye çalıştığı ve bu bağlamdaki konulara çok uzun yer ayırdığı görülmektedir. Basrî'nin bu konulara hasredilmiş kitapları da düşünüldüğünde Ansarî'nin işaret ettiği gibi bu eserde de muhatabının Şeyh Müfîd ve Şerif Murtazâ olduğu söylenebilir.[93]

2.3. Tahkikde Kullanılan Nüsha

Neşirde kullandığımız yazma eser Viyana'da bulunan Avusturya Milli Kütüphanesi'nde Glaser koleksiyonunda 114 numarasıyla kayıtlı olup 6/13. yüzyıla ait bir koleksiyonun içerisinde bulunmaktadır. *Şerhu'l-Usûl*'ün başka bir nüshasını ne Yemen'de ne de başka yazma eser kütüphanelerinde tespit edebildik. Yazma eser 38 varak olup eserin genelinde 13. ve 16. satırlarda karartılar mevcuttur. Her sayfada 25 satır bulunmaktadır.

Yazma eserin istinsah tarihi, istinsah edildiği yer ve müstensihi belli değildir. Ancak mecmua içerisinde bulunan yedi farklı eser, yazmanın serüvenine dair fikir vermektedir. Glaser koleksiyonunda *Faslun Münteze'a min Kitâbi Şerhi'l-Usūl fi'l-imâme* şeklinde kaydedilen kitap mecmuadaki ilk eserdir. Bunun dışındaki eserler, Yemen Zeydîlerinin hükümdarı, aynı zamanda Zeydî âlim olan, Zafar kentinde "el-Hizanetü el-Mansûr-Billâh" adıyla bilinen, birçok yazma eserin bulunduğu bir kütüphane kuran el-Mansûr-Billâh Abdullâh b. Hamza b. Süleymân'ın[94] (ö. 614/1217) kitaplarıdır. Bu eserler Yemen yazmalarının batıya taşınmasında önemli bir rol oynayan Eduard Glaser (1855-1908) isimli Avusturyalı kâşifin San'a ve Aden arasında 1882-1884 ve 1885-1886 yıllarında yaptığı keşiflerden sonra ilkin 23

93 Ansarî, "Nüshâ-yı hatti-yi fasl-i imâmet", 9.

94 Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 482; Sabine Schmidtke - Jan Thiele, "Preserving Yemen's Cultural Heritage: The Yemen Manuscript Digitization Project", (2011), 13.

daha sonra 242 toplamda 265 adet Zeydî eseri Berlin Müzesine (Staatsbibliothek zu Berlin) sattığı bilinmektedir. Glaser, Yemen'e gittiği 1887-1888 ve 1892-1894'daki yolculukları sırasında edindiği iki mahtûtât koleksiyonunu Londra'da bulunan British Museum'a ve Viyana'daki Avusturya Milli Kütüphanesi›ne satmıştır.[95] *Faslun Münteze'a min Kitâbi Şerhi'l-Usūl fi'l-imâme* de Glaser'in Avusturya'ya taşıdığı kitaplardan olmalıdır. Mecmuadaki eserler sırasıyla şunlardır:

1. *el-Münteze'a min Kitâbi Şerhi'l-Usûl fi'l-imâme* (1-38 vr.)
2. *er-Risâle el-kâfiye li-ehli'l-'ukûli's-sâfiye* (39-41 vr.)
3. *en-Nâsihatü'l-musîra fi terki'l-i'tirāz 'ala's-sîre* (42-78 vr.)
4. *Ecvibetü mesâili Ali b. Ahmed b. Zi'b* (78-81 vr.)
5. el-Mansûr-Billâh'ın Şîa'nın sorularını yanıtladığı bir mektubu (81-82 vr.)
6. *Reddü İ'tirāzi'ş-Şîa* (82-91 vr.)
7. *el-Ecvibetü'r-râfia' li'l-işkâl ve'l-fâtiha li'l-ekfâl* (91-107 vr.)

Bu eserlerden sadece üçünde telif edildiği zaman dilimine dair kayıt mevcuttur. *en-Nāsihatü'l-musîra* hicrî 1 Ramazan 596'da, *Ecvibetü mesâili Ali b. Ahmed b. Zi'b* 596 senesinin Receb ayında *ve el-Ecvibetü'r-râfia* ise 597 yılının Receb ayında telif edilmiştir. "*Faslun Münteze'a min Kitâbi Şerhi'l-Usūl fi'l-imâme*" mecmua içerisindeki diğer yazmalar gibi nesih hattıyla kaleme alınmıştır. Yazı özelliklerinden hareketle 596-597/1200'lü tarihlerde istinsah edildiği söylenebilir.

Esere düşülen tashih kayıtları mukabele gören bir nüsha olduğunu göstermektedir. Yazma eserde 22. varak yer değiştirmiş haldedir. Neşrimizde ait olduğu yere 9b'den sonraya yerleştirildi ve varak numarasıyla işaret edildi. Bunun dışında reddâdeler ve konu bütünlüğü takip edildiğinde herhangi bir kaymanın söz konusu olmadığı ifade edilmelidir.

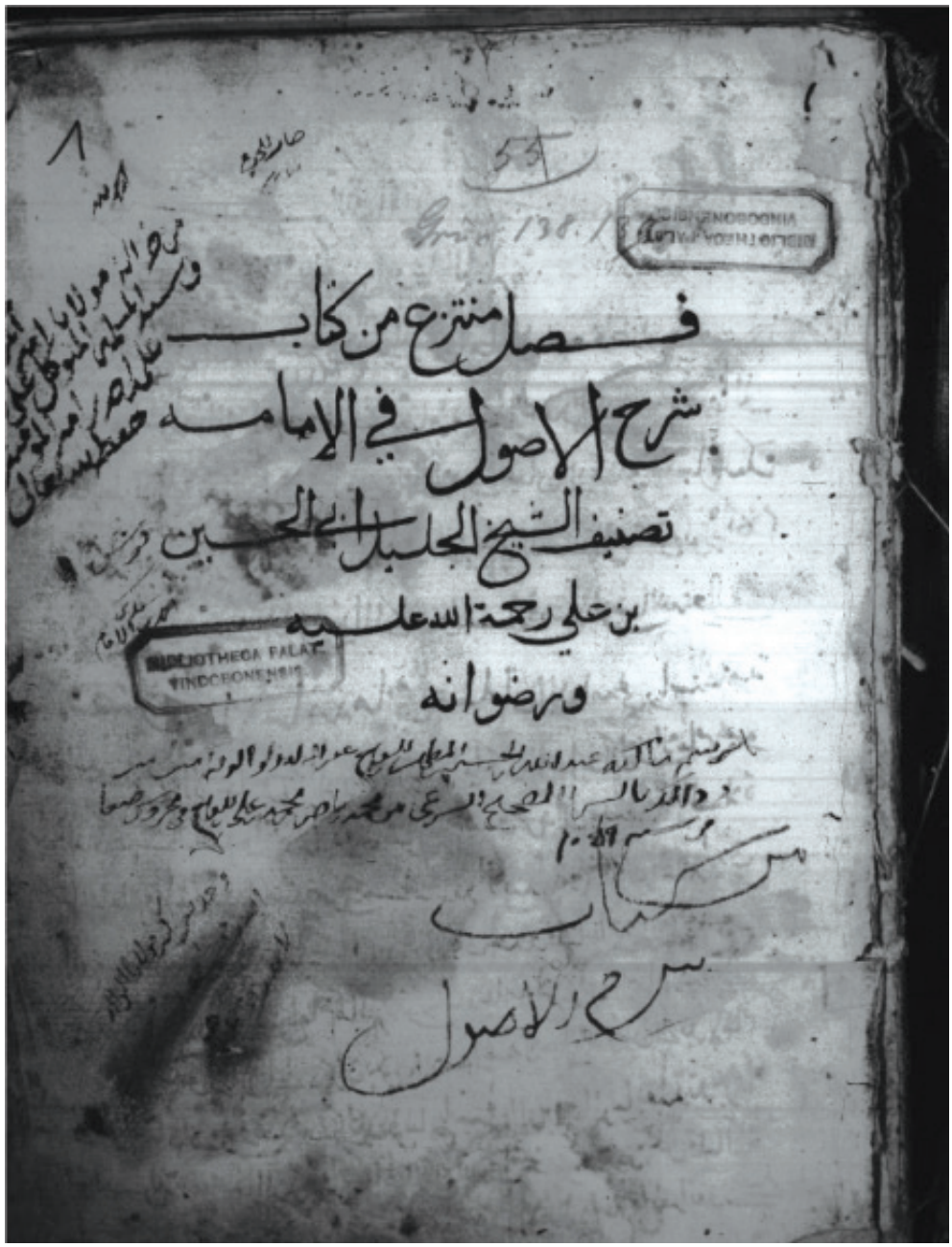
Hem kitabın kapağında hem de son varakta temellük kaydı bulunmaktadır. Bu kayda göre "Abdullah b. el-Hüseyin b. el-Mutahhar" tarafından "Muhammed b. Nâsır b. Muhammed" isimli bir şahıstan 1089/1649 senesinde San'a'da satın alınmıştır. Başka bir kayıtta da "أمير المومنين وسيد المسلمين المتوكل على الله على بن أحمد بن أمير المومنين" yazmaktadır. Vakıf kaydında ise *el-Hizanetü'l-Mansuriyye*'ye ait olduğu belirtilmektedir.[96]

95 Detaylı bilgi için bk. Sabine Schmidtke, "The History of Zaydī Studies An Introduction", *Arabica* 59/3-4 (2012), 187.

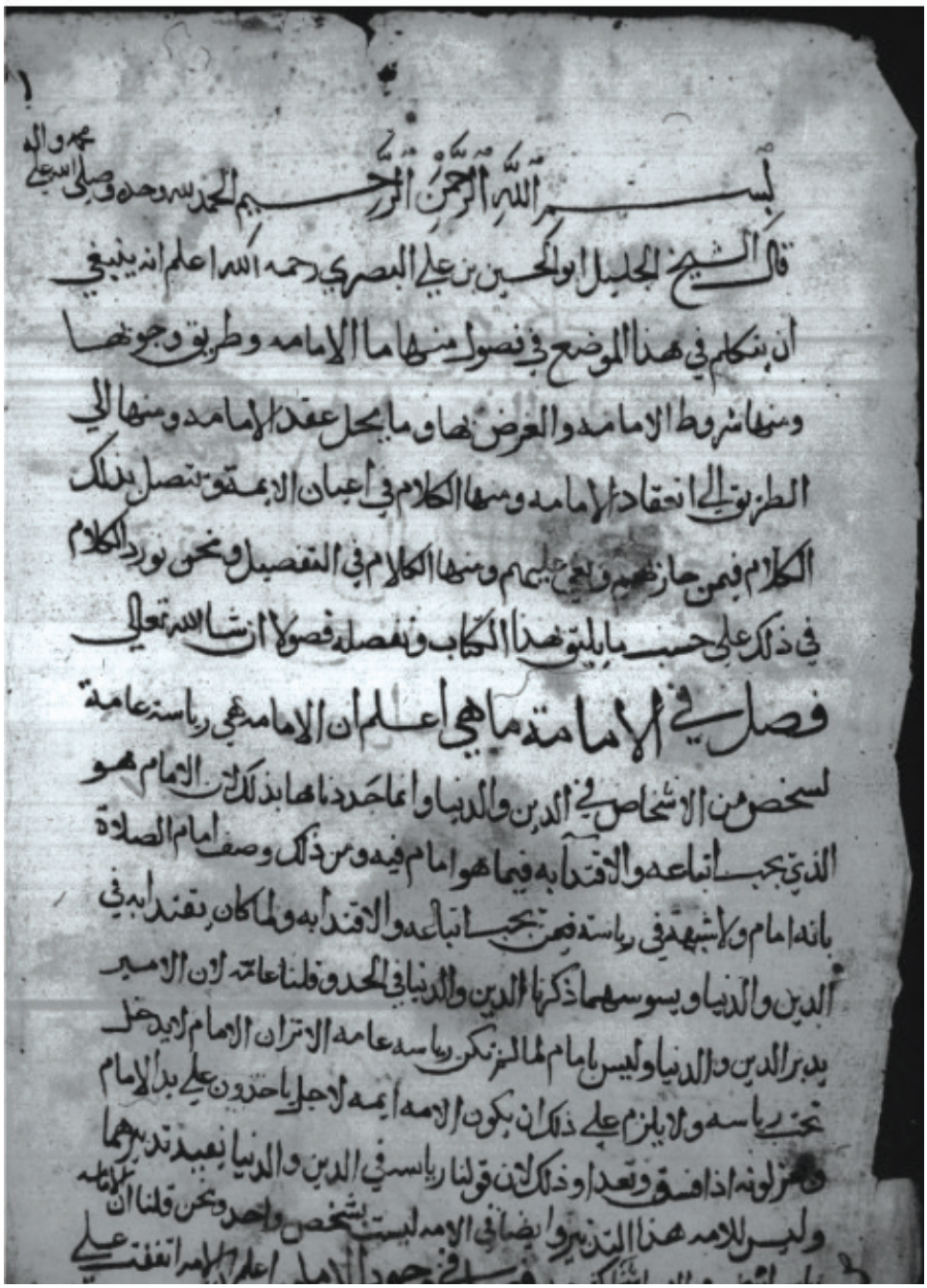
96 Basrî, *Şerhu'l-Usûl*, 1a.

3. Tenkitli Metin Neşrinde İzlenilen Yöntem

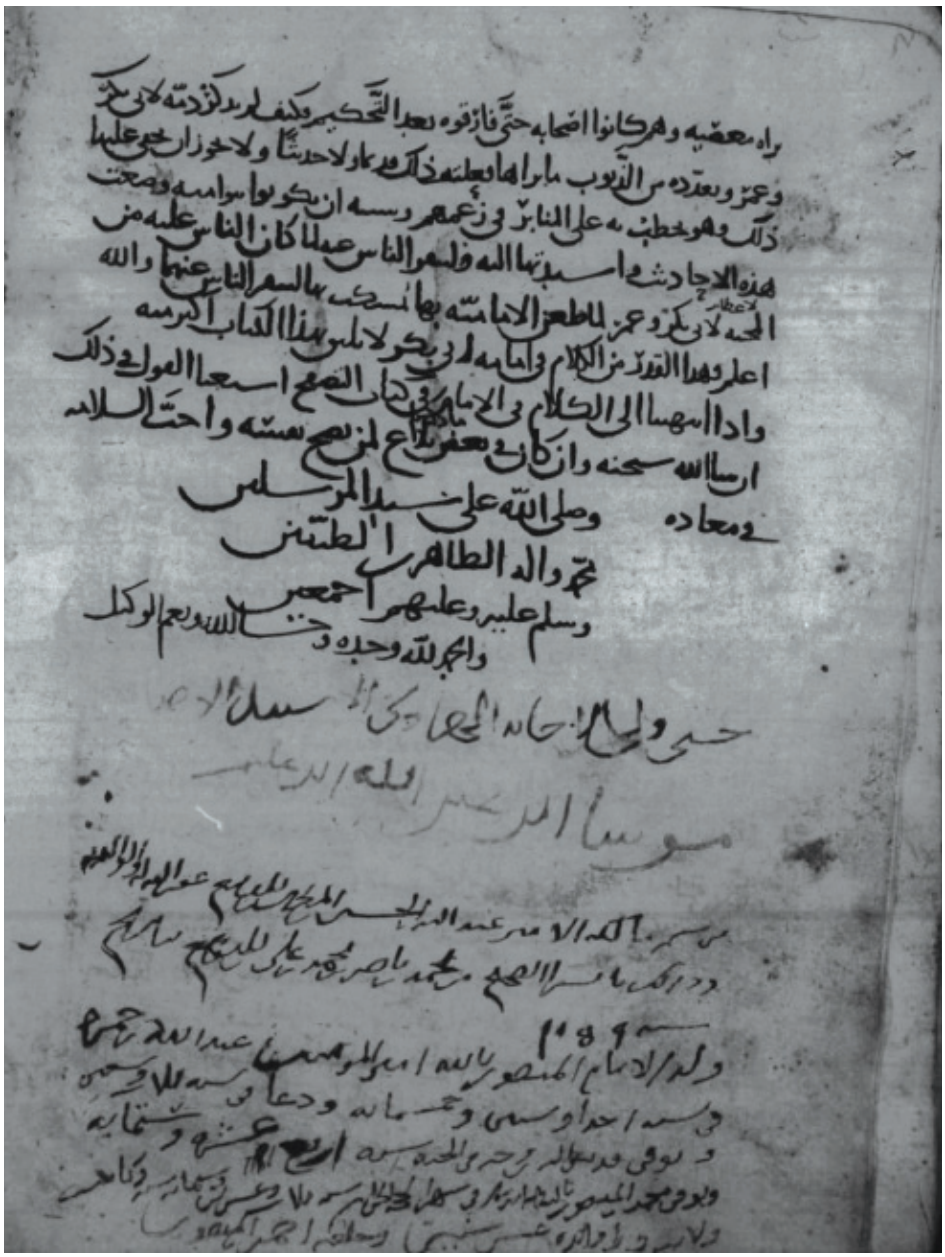
Tahkikte genel olarak İSAM Tahkikli Neşir Esasları kılavuzu esas alınmıştır. Eserin tek bir yazma nüshası olduğundan başka nüshalarla mukabele imkânı bulunmamakta, bundan dolayı tenkitli neşir tek nüsha üzerinden gerçekleştirilmiştir. Metnin yazımı modern Arapça imlasına göre gerçekleştirilmiş olup metnin anlaşılmasına yardımcı olacak noktalama işaretleri kullanılmıştır. Gerekli görülen yerlerde köşeli parantez içerisinde metne eklemeler yapılmıştır. Metinde geçen âyetlerin bulunduğu sure ismi ve numaraları belirtilip merfû hadislerin tahriçleri yapılmıştır. Metinde eser ve müellif ismi verilerek yapılan nakillerin ilgili eserlerdeki kaynağı tespit edilmeye çalışılmıştır. Metinde ismi verilerek görüşleri aktarılan kişiler ilk geçtiği yerde kısaca tanıtılmıştır.



Avusturya Milli Kütüphanesi Glaser Koleksiyonu, nr. 114 zahriye sayfası



Avusturya Milli Kütüphanesi, Glaser Koleksiyonu, nr. 114 vr. 1[b]



Avusturya Milli Kütüphanesi, Glaser Koleksiyonu, nr. 114, vr. 38[b]

B. Tahkikli Metin Neşri

فصل منتزع من كتاب شرح الأصول في الإمامة
لأبي الحسين محمد بن علي بن طيب البصري

/ بسم اللّٰه لرحمن الرحيم [١ظ]

الحمد لله وحده، وصلى اللّٰه على محمد وآله. قال الشيخ الجليل أبو الحسين بن علي البصري -رحمه اللّٰه-: اعلم أنه ينبغي أن يتكلم في هذا الموضع في فصول: منها: ما الإمامة وطريق وجوبها، ومنها: شروط الإمامة والغرض بها وما ينحلّ [به] عقد الإمامة، ومنها:[1] الطريق إلى انعقاد الإمامة، ومنها: الكلام في أعيان الأئمة ويتصل بذلك الكلام فيمن حاربهم وبغى عليهم، ومنها: الكلام في التفضيل، ونحن نورد الكلام في ذلك على حسب ما يليق بهذا الكتاب، ونفصّله فصولًا إن شاء اللّٰه تعالى.

فصل في الإمامة ما هي

اعلم أن الإمامة هي رياسة عامة لشخص من الأشخاص في الدين والدنيا، وإنما حددناها بذلك؛ لأنَّ الإمام هو الذي يجب اتّباعُه والاقتداءُ به فيما هو إمام فيه، ومن ذلك وُصِف إمام الصلاة بأنه إمام، ولا شبهة في رياسته فيمن يجب اتّباعه والاقتداء به، ولما كان يُقتَدى به في الدين والدنيا ويَسُوسُهما ذكرنا «الدين والدنيا» في الحد. وقلنا: «عامة»؛ لأن الأمير يدبر الدين والدنيا، وليس بإمام لما لم تكن رياسة عامة، ألا ترى أن الإمام لا يدخل تحت رياسة [أحد]، ولا يلزم على ذلك أن يكون الأمة أئمة لأجل يأخذون على يد الإمام ويعزلونه إذا فسق وتعدّى. وذلك لأن قولنا: «رياسة في الدين والدنيا» يفيد تدبيرهما، وليس للأمة هذا التدبير، وأيضا في أمة ليست بشخص واحد. ونحن قلنا: «إن الإمامة رياسة لشخص»، والأمة أشخاص كثيرون.

١ في الأصل بزيادة «إلى» بعد «منها».

فصل في وجوب الإمامة

[٢و] اعلم أن الأمة اتفقت على/ وجوب الإمامة إلا حكاية تُعزى إلى الخوارج والأصمّ،[٢] وحكي أن الأصم قال: إذا تناصف الناس وأمن أن يظلموا لا تجب الإمامة.

واختلف مثبتو وجوبِها في طريق وجوبها، فقال أبو عثمان الجاحظ[٣] وأبو القاسم:[٤] طريق وجوبها العقلُ والسمعُ جميعاً، وقال أبو علي[٥] وأبو هاشم:[٦] طريق وجوبها السمعُ دون العقل، وهو محكي عن الزيدية. وقالت الإمامية: طريق ذلك العقل، وكثير منهم في هذا العصر يعتقد[٧] أن السمع لا يدل على وجوبها، والقائلون بأن العقل يدل على وجوبها؛ إنما يريدون أن العقل يدل على إقامة رئيس ينظّم الشأن ويجمع الشمل وينصف المظلوم.

والدليل من جهة السمع على وجوب الإمامة قول اللّٰه عز وجل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة، ٥/ ٨٣] الآية. قال أصحابنا: ووجه الاستدلال بهذه [الآية]؛ أن اللّٰه عز وجل أمرنا بقطع السارق، وأجمعت الأمة على أنه ليس لغير الإمام قطعُ السارق، فوجب على من يَصلُح للإمامة[٨] أن يقبلها ويتصدّى لها، وإنما وجب ذلك؛ لأن الأمر بالشيء على الإطلاق أمر بما لا تتم إلا به. فإذا كان قطع السارق لا تتم من دون الإمام، كان الأمرُ به أمراً بإقامة الإمام وبقبول الإمامة، كما أن الأمر بالوقوف بعرفة أمر بالسير إليه.

ويمكن أن يستدل بالآية على وجوبه بوجه آخر، فيقال: إن قوله تعالى ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ أمر لنا بالقطع. وقد يوصف القوم بأنهم فاعلون للشيء إذا تولَّوْا له فعله، وإذا تواصوا على

٢ هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ (ت. ٢٧٩/ ٨٩٢) فقيه ومفسر ومتكلم معتزلي. عده القاضي عبد الجبار من الطبقة السادسة من الاعتزال.

٣ هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ الكناني البصري (ت. ٢٥٥/ ٨٦٩) أديب ومتكلم معتزلي. البيان والتبيين وكتاب الحيوان من أشهر كتبه.

٤ هو أبو القاسم عبد اللّٰه بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي (ت. ٣١٩/ ٩٣١) من سادات معتزلة بغداد. له كتاب المقالات في تصنيف الفرق وبيان آراءها.

٥ هو محمد بن عبد الوهّاب بن سلام الجبائي (ت. ٣٠٣/ ٩١٦). شيخ معتزلة بصرة في عصره ومؤسس فرقة الجبائية.

٦ وهو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهّاب بن سلام الجبائي (ت. ٣٢١/ ٩٣٣). من شيوخ معتزلة بصرة. أتبعته فرقة يطلق عليها البهشمية.

٧ في الأصل بزيادة «إلى» بعد «يعتقد»

٨ في الأصل: «الإمامة».

فعله؛ ولهذا يوصف الإمام بأنه أقام الحد إذا أمر بتلك وإن لم يباشره، فإذا أجمع المسلمون على أنه ليس للإمام أن تولي قطع يد السارق، علمنا أنهم إذا أمروا بقطعه عليهم أن يتوصلوا / إلى قطعه، ومعلوم أنه لا جهة يتوصّلون منها إلى قطعه إلا بإقامة الإمام، وهذا كما يدل على [٢ظ] وجوب الإمامة فإنه يدل على أن طريقها الاختيارُ.

وقد استدل شيوخنا على ذلك بأن الصحابة رضي اللّٰه عنها لم تخل بعقد الإمامة فلم تترخص في تركه، مع ما جرى فيها من التشاجر والحروب، ولم يقل أحد منهم لمَ تسفكون دماءكم ويطول تشاجركم في أمر قد وضع اللّٰه فرضَه عنكم، فلما لم يقُل ذلك قائل علمنا أنهم كانوا يتدينون بفرض إقامتها.

ولقائل أن يقول: إن فرض الإمامة كان متوجها نحوهم؛ لأنهم كانوا يخشون الفساد والتظالم، ونحن إنما نسقط وجوبها إذا أمن الفساد والهرج، فهذا هو الكلام في وجوبها من جهة السمع.

فأما العقل فقد بيّن شيوخنا أنه لا دليل فيه على وجوبها، فقالوا: لو عُلم بالعقل وجوبُها لعُلم به وجهُ وجوبها؛ لأنَّ الشيء لا يجب إلا لوجه وجوب لا يَعْلَمُ بالعقل وجوبَه إلا من علم وجهَ وجوبه. ألا ترى أنه لا يَعْلَمُ وجوبَ رد الوديعة إلا من علم أنه ردّ وديعة. وإذا ثبت ذلك لم يخل وجه وجوب الإمامة، إما أن يرجع إلى الدنيا أو إلى الدين، والراجع إلى الدين إما أن يكون تمكينًا أو لُطفًا. والتمكين إنما يكون بالقدرة أو بآلات أو بنصب الدلالة. وما يرجع إلى الدنيا دفع المضار التي في الدنيا، وليس يجوز أن يكون وجه وجوب الإمامة سوى ما ذكرناه من / كونه ردَّ وديعة أو إنصافَ وشُكرَ نعمة، والأمر في ذلك وفيما أشبهه ظاهر. وإنما الذي يُظنّ [٣و] به وجه وجوب الإمامة سوى ما ذكرناه قالوا: فإذا بطل جميعها على أنه ليس لها وجه وجوب يعلم بالعقول، فذلك يمنع من كون العقول دالةً على وجوبها.

أما كون الإمامة اقتداراً وآلة، فظاهر سقوطُه. وأما كونه دالةً على العلم بما كلفناه فلا تخلو إما [أن] تكون دالة على ما كلفناه من العقليات أو من السمعيات، والأول باطل؛ لأن العقول ومفاوضة العلماء يكفيان في العلم بالأمور العقلية، ولهذا يُكتفى بالعقول في معرفة التوحيد والعدل والنبوات قبل العلم بالإمام. ولو كان الإمام دلالة على السمعيات لكان وجوب الإمامة معلوما من جهة السمع دون العقل؛ إذ كنا إنما احتجنا إلى الإمام في أمور شرعية. وأيضا ففي كتاب اللّٰه وسنة رسول اللّٰه وإجماع الأمة واجتهاد الرأي كفايةٌ وبلاغ في معرفة هذه الأحكام. فلا حاجة بنا إلى الإمام في ذلك؛ ولهذا كنا الآن على ثقة من الأحكام الشرعية وإن وصلنا[٩] إلى الإمام.

٩ في الأصل: «وصولنا».

فإن قالوا: إنما نعلم الأحكام الشرعية مع غيبة الإمام بأن اللّٰه عز وجل يظهره لو كنا على خطأ في الأحكام الشرعية.

قيل لهم: فجوّزوا أن يكون معدوما، واجعلوا الطريق إلى صحته ما أنتم عليه من الأحكام الشرعية، أن تقولوا: لو كنا مخطئين فيها لخَلَقَ، / اللّٰه تعالى إماما ينبهنا على خطايانا ويرشدنا إلى الصواب، وسنتكلم في هذا الموضع عند الكلام في عصمة الإمام. [٣ظ]

وأما كون الإمام لطفا، فلو علم بالعقل لأمكن الإشارة إلى جهة يكون منها لطفا. فإن قالوا: الجهة التي كان الإمام فيها لطفا، أنَّ الناس مع إمام يأخذ على أيديهم ويمنع ظالمهم ويعين مظلومهم، أقرب إلى فعل الواجب، وأبعد من فعل القبيح، كما أن الناس مع المعرفة بمن يستحق أن يعاقبهم أقرب إلى الواجب، وأبعد من القبيح، فكما وجبت المعرفة وكانت لطفا وجبت الإمامة وكانت لطفا.

وقد أبطل أصحابنا ذلك بأن قالوا: لو وجبت الإمامة لهذا لوجب إقامة إمام في كل بلد وفي كل قرية، وهذا غير لازم؛ لأن القوم إنما أوجبوا بهذا الكلام وجوب رئيس وهم يوجبون في كل بلد إقامة رئيس من أمير وغيره، وأبطلوا ذلك أيضا بأن قالوا: بأن يجب أن يظهر الإمام وتقوى يده؛ لأنه مع غيبته وضعفه لا يكون أبعد من القبيح وأقرب من الواجب، وهذا يقتضي أن يكون أولياؤه من المعلوم من حاله أنه يطيعه قد كلّفه اللّٰه بها فعلا مع علمه بمنع الظالمين من الطاقة.

ويمكن أن يجابوا على الدلالة فيقال: إن المعرفة إنما وجبت ووجب النظر فيها؛ لأن معها يحصل الإنسان متردد الدواعي فيحسن تكليفه، وذلك أنه إذا عرف ربه أنه يستحق أن يعاقبه دعاه ذلك إلى الواجب. وكانت سيآته تصرفه عنه، وما زاد على هذا من الخوف لا يجب. ألا ترى أن اللّٰه عز وجل لو جعل عقاب العصاة عقيب الموت، وكذلك / ثواب المطيع وفصل من العقاب أكثر مما فصل لَكُنَّا عن القبيح أبعد، فلم يجب في الحكمة ذلك؛ لأن ذلك لا يؤمن أن يكون مهربا من الإلجاء، وصارفًا عن فعل الواجب لوجوبه. وكذلك لا يمنع أن يكون وجوب السلطان مهربا من الإلجاء إلى الأفعال الواجبة، وصارفًا عن فعل الواجب لوجوبه، فيمنع من استحقاق الثواب أو يبطل استحقاقه. وإذا لم يؤمن ذلك من جهة العقول، علمنا أن الإمامة ليست معلوما وجوبُها من حيث العقولُ. [٤و]

وأما كون الرئيس دافعا لمضار الدنيا وأنه تجب إقامته، وذلك فقد أفسده أصحابنا بأن قالوا: إنما يمكن أن يقال: إن وجود الرئيس يدفع كثيراً من مضار الدنيا، من حيث كان الناس مع وجود

الرؤساء أقرب إلى أن يكفّ بعضهم عن ظلم بعضٍ والبغي عليه. قالوا: وهذا لا يعلم استمراره في كل حال ولا في كل أحد؛ لأنَّ من الناس من يأنف من الدخول في طاعة الرؤساء، ومتى كان عليه رئيس شق العصا وسعى في الأرض فسادا، ومتى لم يكن عليه رئيس استقام وكفّ عن الفساد.

والصحيح ما ذكر أبو عثمان من وجوب إقامة الرؤساء؛ لأنَّ الناس على كثرتهم واختلاف أغراضهم وشهواتهم، ومعاداة بعضهم لبعض على ما شاهدناه في هذا العصر، وعلى ما بلغَنا عن الأعصار المتقدمة يمتنع أن تستقيم أمورهم في الدنيا وينصرفوا إلى معاشهم، إلا مع رئيس يمنع العدو، ويحمي البَيْضَة، ويكف الظالم، فيندفع ضرره عن المظلوم، ويتمكن الناس مع ذلك من / التشاغل بما عاد لمصالحهم. ولهذا متى قوي أهل الزَّعَارَة وضعف السلطان، لم [٤ظ] يلبث الناس أنْ تختلفَ أمورهم ويكثر الظلم والفساد فيهم. فإذا كان كذلك مع وجود السلطان في الزمن القصير، فما ظنّك إن فُقِد السلطان واتصل الزمانُ؟

وقد قال عثمان -رضي اللّٰه عنه-: «لِما يزع اللّٰه بالسلطان أكثر مما يَرْدَعُ بالقرآن»[١٠]، وقال الحسن البصري -رحمه اللّٰه-: «لابد للناس من وَزَعَة»، وقال الشاعر: وهو الأَفْوَه الأَوْدِي:

لاَ يَصْلُحُ النَّاسُ فَوْضَى لاَ سَرَاةَ لَهُمْ ولا سَرَاةَ إِذَا جُهَّالُهُمْ سَادُوا

فبان بذلك أن هذا أمر ظاهر لكل أحد من العقلاء، وهذا الوجه يقتضي أن العقل يقتضي أنَّ للرئيس أنْ يؤدبَ ويعاقبَ، وأنَّ مقادير ذلك موكول إلى اجتهاده. وقولهم: «إن في الناس من لا يصلح إذا كان عليه رئيس»، لا يصح؛ بل كل أحد فإنه يكون مع الرهبة أقرب إلى أن لا يفعل ما يستضر لو لم يرهب مضره، على أن ما ذكروه إن كان مما يكون في آحاد الناس، والأكثر ما ذكرناه. وإذا كان الأكثرون يصلحون مع الرئيس والأقلون لا يصلحون؛ ثبت أن الصلاح مع وجود الرؤساء أكثر.

فصل في الغرض بنصب الإمام وفي شروط الإمامة وفيما ينحل به عقد الإمامة

أما الغرض بنصب الإمام فهو أنْ يسوسَ أمورَ الدين والدنيا، فيرشد الضالَّ، ويفتي المستفتيَ، ويقضيَ بين الخصمين، ويأخذَ الناس بمعالم الدين، ويحميَ البيضة، ويكفَّ الظالم، ويجاهدَ العدوّ، ويقيم الحدود، ويجبي الفيءَ ويقسمَه في وجوهه.

١٠ هكذا في الأصل. وفي الرواية: «إن اللّٰه يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».

[٥و] أما شرائط الإمامة / فضربان: أحدهما: لا يعلم [إلا][11] شرعًا ـ وهو أن يكون الإمام قرشيا إن وجد في قريش من يصلح لها، وإن لم يوجد وُلّي غير قرشي. والضرب الآخر: يعلم اعتباره شرعا، ويعلم اعتباره من حيث لم يتم الغرض إلا به أو لم يوثق بحصوله إلا معه. وذلك شروط:

منها: أن يكون عالما بأصول الدين ليرشد الضال ويحل شبهه، [و]عالما بفروعه، ومن أهل الاجتهاد، ليفتي إذا استُفتي، ويقضيَ بين الخصوم، ويعلم ما يستحق به الحد. والدليل على اعتبار هذه الشروط كانوا إذا عقدوا للإمام اعتبروا علمه وكان ذلك مما يذكرونه، ألا ترى إلى تظاهر الرواية عن أصحاب علي عليه السلام، كانوا إذا احتجوا لإمامته ولشدة استحقاقه ذكروا علمه وفقهه؛ لأن الإمام أعظم شأنا من القاضي، وكما وجب كون القاضي عالما وجب مثله في الإمام، سيما والقاضي يرجع إلى الإمام، والإمام آخذ على يديه.

ومنها: أن يكون ذا رأي وتجربة وبصيرا بالحروب وسياستها وسياسة الجمهور ليضع الأمور في مواضعها ويشد في موضع الشدة ويلين في موضع اللين.

ومنها: أن يكون شجاعا مجتمع القلب، ليصبّر نفسه على الوقوف في الحروب، ولا يجبن عن إقامة الحدود.

ومنها: أن يكون عدلا في ظاهر أمره، ليؤمَن أن يحيف في جَبْي الفيء وإقامة الحدود، ويؤمن أن يصرف الأموال في غير وجهها، ويصرفها عن مستحقها ويعدل بها إلى غير أهلها. وليس يعلم عدلا إلا إذا تجنب الفسوق. وقد أتى عمر بن الخطاب رضي اللّٰه عنه على هذه الشروط أو أكثرها بقوله: «إنه / لا يقوم بمصلحة الأمة، ولا يحوشهم على حظهم من الأُلفة [٥ظ] وإجماع الكلمة، مع ضبط الأطراف وأمن البيضة، إلا لين في غير ضعف، وشدة في غير عنف، وعطاء في غير سرف، ومنع في غير بخل». وقال رضوان اللّٰه عليه: «إنه لا ينبغي لهذا الأمر إلا رجل حصيف العقدة وبعيد الغِرّة، لا يحنِق على جرة، ولا يطلع الناس منه على عورة، ولا تأخذه في اللّٰه لومة لائم».

ويجب أن يكون الإمام على الصفات التي لا تتم الشروط التي ذكرناها إلا معها، نحو أن يكون عاقلا، مسلماً، حراً، ذكرا.

أما اعتبار كمال العقل والإسلام فظاهر.

١١ في الأصل: «لا يعلم شرعا». زيادة «إلا» من كتاب **الفائق في أصول الدين** لمحمود الملاحمي، ص ٥٥٢.

وأما الحرية فإنما اعتبرناها؛ لأن العبد مملوك التصرف يجب أن يصرف زمانه إلى طاعة سيده. فلا يبقى له زمان يصرفه إلى أمور الناس، ولأن الغالب من المملوك [أن] تزدريه العيون ولا تهابه النفوس لبغض الرق. وليس كذلك إذا كان المملوك خليفة الإمام؛ لأن هيبته هيبة الإمام.

وأما الذكورة؛ فلأن الغالب أنَّ طباع الإناث لا تفي بالشروط التي ذكرناها، ولا تحصل الهيبة لهن، ولأنَّ القاضيَ إذا لم يجز أن يكون امرأة فأحرى أن لا يكون الإمام امرأة.

فأما كون الإمام أفضلَ أهل زمانه، فقد شرطه قوم ولم يشرطه آخرون. وله تفصيل سنذكره.

فأما كون الإمام معصوما ومن قبيلة مخصوصة من قريش، فلا اعتبار به.

فأما كونه من قريش؛ فقد اعتبره شيخنا أبو علي وأبو هاشم، وحكى أبو عثمان عن جل المعتزلة أنهم لم يعتبروه، وهو مذهب الخوارج. واستدل من اعتبر ذلك بما روي عن أبي بكر الصديق رضي اللّٰه عنه أنه قال يوم السقيفة للأنصار: إن النبي صلى اللّٰه عليه قال: «الولاة من قريش ما أطاعوا اللّٰه / واستقاموا لأمره»،[١٢] وروي أنه قال: «الأئمة من قريش»،[١٣] وأن الأنصار [٦و] سلمت ذلك يومئذٍ، قوله: «الأئمة من قريش» يتناول جنس الأئمة، ويجب أن يكون جميعهم من قريش.

فأما كون الإمام من قبيلة مخصوصة من قريش كقول الإمامية: «إنه يجب أن يكون بعد أمير المؤمنين الحسن والحسين -عليهم السلام- في أعيان مخصوصين من ولد الحسين -عليه السلام-»، وكقول بعض الزيدية: «إنها في ولد فاطمة -صلوات اللّٰه عليها-»، وكقول الراوندية: «إنها في ولد العباس» فذلك مما لا دليل عليه، ولا يجوز اشتراط ما لا دليل عليه من الأقاويل المتدافعة المتعارضة، وإن كان الأقرب من رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه أولى بالإمامة ممن بعُدَ إذا ساواه في جميع خصال الإمامة وانتفت العوارض.

فأما كونه أفضل من غيره؛ فلا خلاف بين شيوخنا أن الفضل معتبر في الإمامة. واختلفوا في وجوب كونه أفضل، وكان عباد بن سليمان[١٤] يوجِب ذلك، والبغداديون القاطعون على فضل علي -عليه السلام-، على أبي بكر وعلى إمامة أبي بكر، يجيزون إمامة المفضول. وأما

١٢ **كنز العمال** لعلي المتقي، ٥/ ٥٩٦، الرقم: ١٤٠٥٩.

١٣ **السنة** لابن أبي عاصم، ، ١١٢٥.

١٤ هو أبو سهل عباد بن سليمان البصري المعتزلي (ت. ٢٥٠/ ٨٦٤). وهو من أصحاب هشام الفوطي.

أبو علي وأبو هاشم فإنهما يمنعان من العقد للمفضول لعلة مانعة من العقد للفاضل، ويجوّزان العقد لمن يساويه غيره في الفضل.

ونحن نفصّل القول في ذلك، فنقول: إن عني بالإفضال الاجتهادُ في العبادات التي تؤدي إلى كثرة الثواب، فإنه يُنظَر فيه، فإن كان مَن هذه حاله لا يفي بالسياسة فليس بأهل للإمامة، وإن كان قائما بها وبجميع الشروط غير أن من يقصر عنه في الفضل والاجتهاد أقوم بسياسات الحرب والمال، فالعقد لهذا أولى من العقد للأفضل؛ لأن حاجة الناس إلى مزيته / في السياسة [٦ظ] أشدُّ حاجة منهم إلى مزيته في النُسك.

فأمّا إذا اتفقا في خصال الإمامة، وانتفت عنهم العللُ المانعةُ من العقد لكل واحد منهما، وكان أحدهما أفضل عملا وأكثر نسكا، فالعقد للمفضول، والحال هذه تنبئ عن سوء اختيار من العاقدين، وأنهم ابتغوا الهوى في عقدهم. فإن فسد عقدهم له فَمِنْ هذه الجهة، لا من حيث وضعوا الإمامة فِيمَنْ لا يقوم بها. وهذا إنما يتم إذا علمنا أن العاقدين علموا بتساوي الرجلين وانتفاء العوارض وزيادة أحدهما في النسك.

وإنما قلنا: إن العقد للمفضول يدل من حال العاقدين على ما ذكرنا، أنّ من زاد نسكه وفضله كانت النفس إلى إمامته فيما فُوِّضَ إليه أسكن، وليس يقع العدول عن ذلك لغير علة لهواه، وهكذا ينبغي أن يكون الجواب: إن عقدوا لمن يساويه غيره في النسك والبصر في السياسة، إلا أنه أقوم بالسياسة وأفضل فيها من المعقود له، وإن كان المعقود له ذا بصيرة بسياسة تكفي في الإمامة. ولا يجوز أن يحتج في سقوط اعتبار الأفضل عند انتفاء الموانع بما روي أن عمر رضي اللّٰه عنه قال لأبي عبيدة: «امْدُدْ يَدَكَ أُبَايِعْكَ» وأنّ أبا عبيدة دون أبي بكر في الفضل، ولا بما روي أنّ أبا بكر رضي اللّٰه عنه [قال:] «وُلِّيتُكم ولستُ بخيركم»، لأن أبا عبيدة قد خالفهما في ذلك، لأنه حين قال له عمر: «امدد يدك أبايعك»، فقال له أبو عبيدة: «ما لك في الإسلام فهَّة غيرها، أتقول هذا وأبو بكر حاضر؟». وقد روي عن الحسن البصري[١٥] كان يقول في قول أبي بكر «وُلِّيتُكم ولست بخيركم»: قد علم واللّٰه إنه خيرهم ولكنّ المؤمن يهضم نفسه.

فأما اشتراط عصمة الإمام / فقد اختلف الناس فيه، فقالت المعتزلة والزيدية وأصحاب [٧و] الحديث والخوارج: إن ذلك ليس بشرط، واشترطته الإمامية. ودليلنا أن الإمام يراد لمثل ما

١٥ في الأصل: «أبي الحسن البصري».

يراد له الأمير والقاضي من الحكم بين الخصوم وإقامة الحدود وجِباية الفيء وصرفه إلى مستحقه، وليس هو كالرسول الذي يُعرف من جهته ما لا يُعرف من جهة غيره، كما لا تجب عصمة الأمراء والقضاة، فكذلك الأئمة أيضا. فإنا قد بينّا أن الإمام يُحتاج إليه ليدفع المضارّ الحاضرة، فيجري مجرى الطبيب وغيره ممن يحتاج إليه لدفع المضارّ، كما جاز أن يستطب من ليس بمعصوم جاز أن ينظر في الأمور من ليس بمعصوم.

وأيضا فإنه إجماعُ الصحابة رضي اللّٰه عنهم؛ لأن أبا بكر قال على المنبر: «إن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه كان يُعصم بالوحي، وإن لي شيطانا يعتريني -يعني الغضب-، فإن استقمتُ فأعِينُوني وإن زِغْتُ فقوِّموني»، ولم ينكر إمامته لهذه الخلة أحدٌ من السلف.

واحتج [الإمامية] بأمور، منها: أن العقل يدل على وجوب الإمامة من حيث كان الإمام لطفا، نكون معه أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية. وإنما احتجنا إلى اللطف بالإمام لجواز الخطأ علينا، ألا ترى أن الخطأ لو لم يجز علينا لاستغنينا عن الإمام، وإذا ثبت ذلك لم يخل الإمام إما أن يجوز عليه الخطأ أو لا يجوز عليه الخطأ، فإن جاز عليه الخطأ فقد شاركَنا في العلة التي أحوجت إلى اللطف بالإمام، فيجب أن يشاركنا بالحاجة إلى الإمام. والكلام في ذلك الإمام كالكلام في الإمام الأوّل حتى يؤدي إلى ما لا نهاية، فإذا فسد جواز الخطأ على الإمام / [٨٧ظ] ثبت أنه لا يجوز عليه الخطأ.

أجاب أصحابنا عن ذلك: بأن الإمامَ يجوز عليه الخطأ كما يجوز علينا، وهو يحتاج إلى ما نحتاج إليه، وهو[١٦] الأمة؛ فإنهم يعزلونه إذا فسق ويولّون من يقيم عليه الحد إذا أتى ما يستحق به الحد. وهذا القدر كافٍ في الزجر واللطف.

جواب آخر: وهو أن يلزمهم على دليلهم عصمةُ الجيش، وذلك أنا نقول لهم: أيحتاج الناس لجواز الخطأ عليهم إلى إمام منبسطِ اليد ممكّنٍ من الإرهاب أو يحتاجون إلى إمام غير منبسط اليد؟ فإن قالوا بالثاني، لم يمكنهم أن يعلموا الحاجة إلى الإمام؛ لأنهم يقولون: إن الناس مع الإمام والرئيس أقرب إلى الصلاح منهم إذا لم [يكن] عليهم رئيس، وهذا إنما يتم في رئيس منبسط اليد لتُرهبَ سطوته. فأما من ليس هذه حاله فلا يمكن أن يُدّعى فيه ما ذكروه. ولو كنا مع من هذه سبيله أقربَ إلى الصلاح، وعلمنا ذلك بعقولنا، لكفى المؤمنون والصالحون في النهي عن القبيح. وذلك يُسقِط الحاجة إلى الإمام.

١٦ في الأصل: «وهم».

وإن قالوا: إنما نحتاج إلى الإمام منبسط اليد، لم يخل انبساط يده من أن تكون بقوى تختص بجسمه يقهر بها الناس على الدخول تحت طاعته، أو يكون انبساط يده بجندٍ وأعوانٍ. والأوّلُ: يقتضي كون إمام العصر يملك المتانة، وفي ذلك ارتفاع خوفه ووجوب ظهوره. والثاني: وهو انبساط يده بالجند والأعوان ينقسم إلى أن يكون الجند معصومين أو غير معصومين، فإن كانوا معصومين فبهم يقوى الإمام على الرعية وأهل الفساد، فما باله لا يظهر. وإن كانوا غير معصومين احتاجوا / إلى إمام منبسط اليد كما احتجنا إلى إمام منبسط اليد، ولا [٨و] يخلو إما أن تنبسط يده بهم أو بغيرهم. فإن انبسطت يده بغيرهم كان الكلام في غيرهم كالكلام فيهم، فيؤدي إلى ما لا نهاية من الجند والجيوش، كما ألزمونا ما لا نهاية له من الأئمة. وإن انبسطت يده بهم، قيل لهم: أليسوا بأجمعهم يجوز عليهم الخطأ؟ فإذا قالوا: نعم، قيل لهم: فيجب أن يحتاج إلى غيرهم مما يكونون معه أقرب إلى الصلاح، وذلك إنما يكون بإمام له جند غيرهم. ولو جاز أن يحتاجوا إلى أنفسهم جاز أن تحتاج الأمة إلى أنفسها، وفي ذلك الاستغناء عن الإمام.

وقد استدلّ بعضهم بدليل يوهم أنه غير هذه الدلالة، فقال: إنّ الأمة احتاجت إلى الإمام؛ لأنه يجوز عليها ما يقام لأجله الحد وإن لم تفعله. ألا ترى أنها لو لم يجز عليها ما يستحق به الحدّ لم يُحتج إلى الإمام. قالوا: فإذا ثبت أن العلة التي أحوجت إلى إمام هو جواز ما يستحق به الحد علينا، فلو كان الإمام غير معصوم مما يستحق به الحد لافتقر إلى الإمام. وفي ذلك أئمة لا نهاية لهم.

يقال لهم: جواز فعل ما يستحقون به يُحوِجُنا إلى نصب من يقيم الحدَّ؛ لأنا نكون معه أقرب إلى ترك ما يُستَحَقُّ به الحد. ألا ترى أنه لو لم يكن الإمام كذلك لم يُعلم من جهة العقل وجوبُ الحاجةِ إليه. وفي ذلك الرجوع إلى الشبهة اللأولى. وقد بيّنا أنه يلزم عليه القولُ بعصمة الجيش أو جيوش لا نهاية لهم.

ومما استدلوا به قولهم: لو لم يكن الإمام معصوما من الخطأ، لم يؤمن أن / يضيّع الحدود، [٨ظ] ويعاقب من لا يستحق العقوبة، ويحكم بغير ما أنزل اللّٰه.

والجواب: أن هذا يلزم عليه عصمة الأمراء والقضاة والشهود، ليؤمن أن يفرّطوا في إقامة الحدود، ويحكموا بغير ما أنزل اللّٰه فيبيحوا الفروج المحرّمة، ولا يؤمن إذا كان الشهود غير معصومين أن يشهدوا بالزور، وكما لم تجب عصمة هؤلاء؛ بل وجب على الإمام أن يولّي من

الأمراء والقضاة ويزكّي من الشهود مَنْ ظاهرُه العدالةُ، وإن جُوِّزَ أن يكون باطنهم على خلاف ظاهرهم. فكذلك الواجب على الأمة أن تعقد عقد الإمامة لمن ظاهره العدالةُ، ويجب على الإمام إذا أراد أن ينصّ على إمام آخر أن ينصّ على مَن ظاهره العدالة والتُقى.

فإن قالوا: إنما جاز أن لا يكون الأمراء والحكّام معصومين؛ لأن الإمام من ورائهم إذا زلوا وفرّطوا.

قيل لهم: قد يجوز أن يخفى زَلَـله عند الإمام فلا يستدركه، وقد يكون زلَـلُه لا يمكن تلافيه، نحو أن يقتل من لا يستحق القتل ويبيح فرجا حراما فيستبيحه المحكوم له بإباحته فلا يمكن رد المقتول.

فإن قالوا: يقتصّ منه الإمام.

قيل لهم: ليس يخرج القتل من أن يكون ظلما، وإن دفع القصاص منه دية، فإن رضيتم بذلك فارضوْا منا بمثله أن نقول لكم: إذا قتل الإمامُ من لا يستحق القتل أقامت الأمة إماما يقتصّ منه.

فإن قالوا: قد تمتنع الأمة من ذلك بأعوانه الظلمة.

قيل لهم: وقد يمتنع الأمير على الإمام من أن يقتصّ منه بأعوانه الظلمة.

فإن قالوا: أليس إذا أخلّ الإمام بالحدّ فقد أخلّ لمصلحة، والإخلال لمصالح الغير لا يجوز مع التكليف، ولا أمان من ذلك إلا بالعصمة.

قيل: هذا يَلزمكم مثلُه في الأمير إذا أخلّ بحدّ لا يعرفه الإمام. وأيضا فعند الشيخ أبي علي/ أن الإمام إذا أخلّ بالحدّ فعل اللّٰه سبحانه ما يقوم مقام الحدِّ في مصالح المكلفين. وعند [٩و] الشيخ أبي هاشم أن الحدَّ من مصالح الدنيا، وليس يمنع من مصالح التكليف الإخلالُ بمصالح الدنيا.

ومنها قولهم: إن الناس مع علمهم بعصمة إمامهم يكونون إلى الصلاح أقرب، وإليه أسكن وأطوع منهم لو لم يعلموا عصمته.

قيل لهم: كذلك هم إلى الصلاح أقرب مع علمهم بعصمة أميرهم وحاكمِهم، فتجب عصمة الأمير والحاكم. وأيضا فليس للإمامية أن تقول ذلك؛ لأنها تقول بعصمة من يقول: إن

الناس لم يطيعوه ولم يكونوا معه إلى الصلاح والطاعة أقرب. وقد كان صلاحهم على أيدي الظلمة أكثر وارتداعهم عن الفساد أكثر. ويقال لهم: إذا كان الإمام يتجافى عن لذيذ المطعم والمشرب والملبس كان الناس معه أطوع وإليه أسكن فحرّموا على الإمام الملابس اللينة والمآكل الشهيّة.

ومنها قولهم: قد اختلف الناس في أحكام شرعية لم ينطق بها الكتاب، ولا تواتر بها الخبر عن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه ولا اتفق المسلمون عليها، والاجتهاد والقياس ليسا بحجة، وكذلك خبر الواحد. فلو لم يكن لنا إمام معصوم يؤدي لنا عن النبي صلى اللّٰه عليه الفصل فيما اختلفنا فيه، لكان اللّٰه عز وجل قد كلّفنا ما لم يجعل لنا إليه طريقا. قالوا: وما اتفقوا عليه فليس اتفاقُهم عليه[١٧] حُجّةً؛ لأن الإجماع ليس بحجة إلا أن يكون فيهم معصوم. / وما تواتر به الخبر فليس بموثوق به من كل جهة؛ لأن المتواترين إذا أخبروا عن النبي عُلِمَ صدقُهم، فلا يؤمن أن يكونوا أمسكوا عن نقل زيادةٍ كان يجب نقلُها، فلا يمتنع أن يكون ما نقلوه من الأحكام قد أخلوا فيه بنقل زيادة. [٩ظ]

الجواب: يقال لهم: إنكم تبنّيتم هذه الشبهة على أن خبر الواحد والقياس والإجماع ليس بحجة، فليس ذلك بمسلّم لكم، ولو سلّمنا لكم لم يكن لكم فيما قلتموه حجة. لأنا نقول لكم: هلّا وجب علينا فيما اختلفنا فيه من الأحكام، واتفقنا أن نعمل على موجب عقولنا، ودليلُ العقل حُجَّةٌ. وذلك نحو أن نختلف في النية في الطهارة واجبة هي أم لا، ومعلوم أنا لو تركنا والعقلَ لم تجب، فينبغي أن يُحْكَمَ بنفي وجوبها؛ لأنها لو كانت واجبةً لدلّ اللّٰه عزّ وجلّ من جهة السمع على وجوبها، فلما لم يدلّ على وجوبها علمنا أنها ليست بواجبة، وما من حكم من الأحكام الشرعية إلا وهو متردد بين نفي وإثبات. فإما أن يكون النفي هو حكم العقل، وإما أن يكون الإثبات.

فإن قالوا: قد أجمعت الأمة على أن في هذه المسائل التي اختلف فيها الفقهاء أحكام شرعية.

قيل لهم: الإجماع عندكم ليس بحجة، إلا أن يكون فيهم مَن قد عُلمت عصمتُه، فإذا ثبت لكم عصمة الإمام فكيف تستدلّون بالإجماع، ثم يقال لهم: إذا جوّزتم على المتواترين تركَ

١٧ في الأصل: «عليهم».

بعض ما سمعوه فلا ينقلونه وإنما ينقلون بعض ما سمعوه دون بعض، وكيف يعلم بعضُ مَن بَعُدَت داره ونَأتْ عن الإمام أحكامَ الشرعية. وهل يمكن معرفة الشريعة من جهة إلا بالتواتر. وكيف يُعلم ما نقلوه أنه جميع ما سمعوه من الإمام. فإن قالوا: إذا أخلّوا بالنقل فالإمام من ورائهم ينبّه على تركهم لما نقلوه. فإن قيل لهم: [إذا] لم يعلم الإمام بذلك، أليس يكون من بعدت دارُه على غير ثقة بالشريعة. وأيضا فقد يجوز أن يموت الإنسان إلى أن يعلم الإمام فيبعث أن يخبر بما تركه المخبرون / الأول. ثم الكلام في المخبرين الآخرين كالكلام في [٢٢و] جواز الترك عليهم هذا أبدًا.

ويقال لهم: بماذا تعلمون أنتم صحة ما أنتم عليه من الشرائع مع غيبة الإمام وخفيته؟ فإن قالو: إنما نعلم ذلك بالنقل عن آياته، قيل لهم: فلعل المخبرين قد نقلوا البعض دون البعض. فإن قالوا: لو كان ذلك لمكّن اللّٰه الإمام وأظهره ليعرّفنا تركهم الذي تركوه. قيل لهم: فاستغنوا عن إمام معصوم، وقولوا: لو أخلف الناقلون بشيء من الشرع لخلق اللّٰه رجلا معصوما ينقل إلينا ما أخلّوا به.

ومنها قولهم: إن الإمام هو القدوة والمتّبع فلا يخلوا إما أن نتبعه لقوله، أو لأنَّ الدليل دلّ على صحة قوله في شيء.[١٨] فإن اتّبعناه في القول؛ لأن الدليل دلّ على صحة قوله، وجب أن يكون اليهود والنصارى أئمة لنا في نبوة موسى وعيسى؛ لأنا نصير إلى مثل قولهم لأجل قيام الدلالة عليه، وإن اتّبعناه لأجل قوله وجب كونُه معصوما. لأنه قد صار قوله دليلا على ما أخذ علينا فيه العلم.

الجواب يقال لهم: أتزعمون أن الإمام يجب على كل أحد أن يقتدي به في كل شي وعلى كل وجه أو في بعض الأشياء؟ فإن قالوا: في كل شيء لزمهم أن يُقتَدى به في التوحيد والعدل وأن يُرجع فيهما إليه لأجل قوله. وإن قالوا: في بعض الأشياء دون بعض، قيل لهم: فنحن نقول: إن كل واحد منا يتّبعه ويدخل تحت طاعته في سياسته والتزام أحكامه إذا اختصم إليه، وإن كان عاميّا واستفتيناه قُبِلَ فتواه ونتبعه فيه. فإن قالوا يجب أن يتّبعه في كل شيء إلا ما خصّه الدليل. قيل: ليس معكم لفظ عموم فيما قلتموه.

فإن قالوا: قد أطلقت الأمة كونه متّبعا فنحن مع هذا الإطلاق. قيل: نحن من الأمة ولا نطلق ذلك إلا على الوجه الذي ذكرنا، ولسنا نجعل الإمام قدوة / لأجل ما أخذ علينا العلمُ. [٢٢ظ] فأما طريقة الظنّ فتجوز عندنا أن يُقتَدى فيه بمن ليس بمعصوم.

١٨ هنا في الأصل تكرر لفظ «شيء».

ومنها قولهم: قد عمّ الناس النقص وجواز السهو والخطأ فيما أُمِروا به من اعتقاد وفعل، فلا بدّ لهم من إمام معصوم يُجبِر نقصهم وينبّههم على غلطهم ويوقظهم من سهوهم.

الجواب يقال لهم: إن العقول وما نصبه اللّٰه تعالى من الأدلة العقلية والسمعية يغني في معرفة الحق ونفي الخطأ إذا كان الإنسان ممكّنا من العدول عن الهوى المعترضِ للأدلة والنظر فيها، المانعِ لهما من أن يؤدّيهما إلى حق. فأما السهو فالتكليف معه ساقط واللوم معه مرتفع.

ثم يقال لهم: أيعلم الناس خطأهم إذا نبّههم الإمام عليه لعلمهم بعصمته؟ أو يعلمون ذلك وإن لم يعلموا عصمته؟ فإن قالوا بالثاني، قيل لهم: [كيف] يعلمون ذلك؟ وإن قالوا: بأن ننظر فيما قاله واحتج به على خطابهم. قيل: أليس النقص قد عمّهم فيما يؤمّنهم أن يكونوا بنظرهم فيما ألقاه إليهم مخطئين للزوم النقص والضعف لهم.

وإن قالوا: إنما يعلمون خطأهم وصحة ما ألقاه إليهم لعلمهم بعصمته، قيل لهم: أفيمكن أن يتوصّلو إلى الحق بغير تنبيهه وتسديده أو تركه النكير أو لا يمكنهم إلا بذلك؟ فإن قالوا: بالأول، كانوا قد أغنوا عن الإمام في الوصول إلى الحق مع عموم النقص للأمة. وقيل لهم: جوّزوا ذلك في كل ما كلّفوه. وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: أفيمكن العلم بعصمة الإمام قبل العلم باللّٰه وبحكمته؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: كيف يمكن ذلك وأدلّتكم على عصمة الإمام مبنية على حكمة اللّٰه، وأنه لا يجوز مع حكمته أن يكلف الناس من غير إمام معصوم يجبر نقصَهم ويكون لطفا لهم. / [١٠و]

وإن قالوا: لا يمكن أن يعرفوا عصمة الإمام قبل المعرفة باللّٰه وبحكمته.

قيل لهم: فإذن لا سبيل لهم إلى الثقة بحكمة اللّٰه؛ إذ كانوا لا يعلمون عند ذلك معصوما يعلمون صحة ما هم عليه بإمساكه عن النكير عليهم، أو بأن ينبّههم على خطأهم، وإذا لم يعلموا اللّٰه حكيما لم يعلموا عصمة الإمام. وفي ذلك كونهم غيرَ عالمين بشيء.

ومن يسألون عن علمهم بعصمة الإمام فيقال لهم: ألستم تعرفون عصمتَه بنظر، فلا بدّ من نعم، فيقال لهم: أبعد بعدم علمكم بعصمة الإمام. فإن قالوا: نعم، كانوا قد أوجبوا بعدم الشيء على نفسه. وإن قالوا: لا، قيل لهم: فليس لكم إذن العلم بعصمة الإمام. ويقال لهم: ألستم واثقين بما أنتم عليه مع غيبة الإمام عنكم وامتناع توصلكم إليه، فقد صحّ علمكم مع تعذَر إنكاره لخطأكم. قالوا: إنما نثق بما نحن عليه لِعِلْمِنا بأنا لو كنا مخطئين لأظهره اللّٰه لينكر

علينا خطأنا، قيل لهم: ونحن نعلم صحة ما نحن عليه لِعْلِمنا بأنه لو كان خطأ لَخَلق اللّٰه إماماً معصوماً ليُنكر علينا خطأنا.

ومنها قولهم: إن الأغذية ملتبسة بالسموم فلا بدّ من معصوم ليميّزها وإلا طُعِمْنا السموم وأكلناها فَمُتنا فبطل التكليف.

يقال لهم: إنّ دوام الحياة وإيصالها ليس يقف على المعرفة بالفصل بين كلّ الأغذية والسموم. ألا ترى أنَّ كثيراً من الناس تدوم حياتُه ولا يفصل بينهما، وعلى أنّ العادة السالفة في القرون الأولى هي التي تفصل بينهما على حسب ما ذكره الأطبّاء في كتبهم، وهذا القدر كافٍ. ولهذا يرجع الناس في معرفة ذلك إلى كتب الأطبّاء دون الأئمة، فالتعلق بأمثال هذه الشبهة بعيد شديد. وهكذا القول في الاستدلال على التوحيد والعدل، وإنما استخرج بأدلة العقول واستُفيدَ من كتب المتكلمين من المعتزلة وبالدرس عليهم. فالقول أن تفصيل ذلك مستفاد من غيرهم أو شبههم مكابرة وجحود للإمام، / فهذا هو القول في العصمة. [١٠ظ]

فأمّا ما به ينحلّ عقد الإمامة فظهورُ فسقِه والجنون المُطبِق والعمى؛ لأنّ الجنون والعمى والفسقَ يمنعان مما ذكرناه من الغرض بالإمامة، ولأنهما إذا كانا مانِعَين من القضاء فهو بأن يمنع من الإمامة أولى. وكون الإمام في أيدي العدوّ ينحلّ عقده إذا لم يُرْجَ خلاصُه، لم ينحلّ عقدُه [إذا] ينظر[١٩] في الأمور خلفاءه أو من ينصبه الإمام لخلافته.

فأما إذا صار بعض الرعية أفضل من الإمام فإنه لا ينحلّ عقد الإمام بذلك؛ لأن ذلك يؤدي إلى عزل الأئمّة بأن يعتمد قومٌ من الفَسَقَةِ من إظهار النُسَك ما يرومون به عزل الأئمّة. وفي ذلك أعظم الفساد، فلا يجوز عزله ليولّوا الأفضل مع علمنا أنّ توليته لا فساد فيها.

فصل في الطريق المؤدّي إلى كون الإمام إماماً

اتفقت الأمة على أن النص على الإمام طريقٌ[٢٠] إلى كونه إماما، وذلك أنه لا خلاف بينهم أن النبي صلى اللّٰه عليه لو نصّ على إمام لما جازت مخالفته ولكان بذلك إماما، وكذلك لو

١٩ في الأصل: «ونظر».

٢٠ في الأصل: «أن النص طريقٌ على الإمام طريق».

نصّ إمام على غيره، إلا أنّ أبا علي رحمه اللّٰه قد قال: إنّ الإمام إذا نصّ على غيره لم يكن بعدَه إماماً إلا برضى أهل الحلّ والعقد.

واختلفت الأمة فيما عدا النصّ، فقالت الزيدية: إنّ الدعوة طريقٌ إلى كونه إماما، وذلك نحو أن يباين الإنسان الظالمين ويدعو إلى اتباعه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام بأمر الأمة، وتشتمل عليه شرائط الإمامة، فمتى كان كذلك كان إماما وإن لم يبايعه أحد.

وقالت المعتزلة وطائفة من الزيدية وأصحاب الحديث والخوارج: إنّ الاختيار طريق إلى كون الإمام إماما. ذكر الشيخ أبو علي في كتاب المبدأ: أنّ الإمام يكون إماما بأحد وجوه ستة:

منها: نصّ إمام على إمام، ومنها: أن يكون الرجل مشتَهرا بالفضل وبكامل خصال / الإمامة ورُجْحانِه في ذلك على أهل عصره، متفقا على ذلك من أمره، فإذا لم يكن للناس إمام [١١و] وعَقَدَ له واحد من أهل الحلّ والعقد كان ذلك إماما ووجب على الناس اتّباعُه.

ومنها: أن لا يخلوَ العصر من إمام ويكونَ في الوقت جماعة يصلحون للإمامة، غيرَ أنّ العقد لأحدهم دون الباقين يفتقر إلى آرائنا ونظرٍ، ولا يمكن ذلك لإحاطة العدوّ بالمسلمين حتى يُخشى من اصطلامه لهم إن اشتغلوا بالنظر في ذلك، فمتى عقدَ رجل من أهل الحلّ والعقد لواحد من الجماعة الذين يصلحون للإمامة فإنه يكون بذلك إماما ويجب اتّباعُه.

ومنها: أن يكون في العصر بعض أئمة الجور، ويوجد في الحال من يصلح للإمامة، والمعلومُ من حاله أنه إن قام بأمر الناس وإزالة الجائر وجد أعوانا على ذلك، فإنه متى قام بأمور الناس والإنكار على ذلك الظالم وعقدَ له رجل من أهل الحلّ والعقد، فإنه يصير بذلك إماما، وإن كان في بعض العصر من هو أشدّ استحقاقا للإمامة منه.

ومنها: أن ينصّ بعض الظلمة على رجل يستحقّ الإمامة فيسير بالناس السيرة المرضية، فإنه يصير بذلك إماما إذا غلب على ظنه أنه إن خلع نفسه ليختار الناس من يرون اختياره لم يمكّنه الظلمة وقتلوه ولم يمكّنوا أهل الحلّ والعقد من الاختيار. قال: وعلى هذا جرى الأمر في عمر بن عبد العزيز –رحمه اللّٰه–؛ لأن سليمان بن عبد الملك نصّ عليه، وهذا الوجهُ نثبته بالدعوة التي ذكرتها الزيدية.

ومنها: أن يوجد في العصر جماعة يصلحون للإمامة، فيعقد / واحد من صلحاء الأمّة [١١ظ] وعلمائها وأهل المعرفة منها لمن يصلح للإمامة لواحدٍ، ممن يصلح لها برضى أربعة حالهم،

كحاله في الصلاح والعفة والمعرفة بشرائط الإمامة، فيكون المعقود له بذلك إماما إذا لم يكن في الحال إمام ولا ذو عهد من إمام. وهكذا جرى الأمر في العقد لأبي بكر وعمر؛ لأن الذين حضروا العقد لأبي بكر في أوّل الأمر عمر وأبو عبيدة وسالم مولى أبي حذيفة وبشير بن سعد وأَسَيْد بن حُضَيْر الأنصاريان -رحمهم اللّٰه تعالى-. وعقدَ عبد الرحمن بن عوف لعثمان بحضرة علي بن أبي طالب عليه السلام والزبير وسعد وحضر طلحة من بعدُ فرضي بالعقد.

وقالت الإمامية: لا طريق إلى كون الإمام إماما إلا النصّ من اللّٰه عزّ وجلّ أو رسولِه. والإمامية قالوا: إذا ظهر إمام الزمان عَلِمنا أنه المنصوص لظهور المُعْجِز عليه.

والدليل على صحّة الاختيار اتفاق الصحابة رضي اللّٰه عنهم عليه، والأمةُ لا تتفق على خطأ. وذلك أنهم أجمعوا على الاختيار، وإن اختلفوا في كثير من الحالات. يبين ما قلناه: أنّ الأنصار لما اجتمعت في سقيفة بني ساعدة يوم مات رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه قالوا: نحن أحقّ بهذا الأمر من المهاجرين؛ لأن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه لمّا بُعِثَ فيهم أقام فيما بينهم مدّة لا يستطيعون نصرَه، ثم إنّ اللّٰه نصره بنا، فالإسلام إنما عزّ بنا. وقال المهاجرون: منا أمير ومنكم أمير، كان أجدر أن لا يزيغ القرشي مخافة أن ينكر عليه الأنصاري، وأجدر أن لا يزيغ الأنصاري مخافة أن ينكر عليه القرشي، فإنه قد كانت لنا فيكم دماء، لا نأمن الوالي منكم إذا ولي.

وقال أبو بكر -رضي اللّٰه عنـه-: قد علمتم معاشر الأنصار، أنّا معاشر قريش / أكرم [١٢و] العرب أحسابا وأيقنُها أنسابا وأنَّا عِترةُ رسول اللّٰه وأصله والبيضة التي تفقّأت عنه، وأنّا سبقناكم بالإسلام. وقال: ثم هاجرنا فكنا أوّلَ من هاجر إلى اللّٰه بدينه، والإيمانُ إيمانٌ لا نفاق فيه، مخافته ظاهرة على أمنه، وشدّته ظاهرة على لينه، وبلاؤه ظاهر على رجائه، فقصّ عليهم فضل المهاجرين لتقديمهم في الإسلام في حال الخوف والشدّة. وحكى في كلامه أنهم -أعني المهاجرين- اختصّوا بفراق الأوطان وهجرة الأحباب، ثم قال: وقد بدأ اللّٰه بنا في كتابه، وكتاب اللّٰه أحق ما اقتدي به.

وقال: إنَّ هذا الأمرَ لا يصلح إلا في هذا الحي من قريش، وإن العرب لا تطيع غير قريش. وقال: إنه لا ينبغي أن يكون للناس أميران، إنه مهما يكن ذلك يختلف أمرهم ويبدّل أحكامهم ويتنازعوا فيما بينهم. هناك تُترك السنة وتظهر البدعة وتتفاقم الفتنة. وليس لأحد على ذلك صلاح، ولأن ما قال رضي اللّٰه عنـه في كلام: وقد علمتم أن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وصّانا بكم ولم يوصكم بنا. وبذلك يدل أهل الحجا منكم [على] أنَّ الأمر فينا، ولو كان

فيكم لأوصاكم بنا. وقال عند قولهم: «منا أمير ومنكم أمير» سيفان في غمدٍ، إذن لا يصلحان أبدا. وقالوا في وصف أبي بكر: قدّمك رسول اللّٰه فمن ذا يؤخّرك.

وقال عمر: أيّكم يطيب نفساً أن يتقدّم قدمين قدّمهما رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه في الصلاة. وقال: ما ينبغي لأحد من بعد رسول اللّٰه أن يتقدّمك، أنت صاحب رسول اللّٰه في المواطن كلِّها شدّتِها ورخائِها، وذكروا صحبته في الغار ولم يذكرو ما عدا ذلك من الخصال، لأنها / كانت [١٢ظ] معروفة لا تحتاج إلى الفحص عنها.

وأيضا فإن الشورى والعقد لعثمان مبنيّان على الاختيار. فإن عمر لما جعلها شورى في ستة: علي بن أبي طالب وعثمان وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبدالرحمن بن عوفٍ رضي اللّٰه عنـهم، عرض عبد الرحمن بن عوفٍ عليهم أن يختاروا واحدًا منهم وأعطاهم العهد أن لا يميل إلى هوى، وأخذ عليهم العهد بالرضى. ففعلوا ذلك فاختار أن يُخرج نفسه منها، ثم أخرج بن عمه سعد بن أبي وقّاص منها، ثم جعل الأمر متردّدًا بين علي وعثمان، وفكّر في أمرهما وشاور، ثم بدأ بعلي عليه السلام، قال له: أبايعك على كتاب اللّٰه وسنة رسوله وسيرة الشيخين أبي بكر وعمر، فقال: بايعْني على كتاب اللّٰه وسنة رسوله واجتهاد رأيي.

وروي أنه قال له: عليك عهدُ اللّٰه وميثاقُه، إنك إن وُلّيت أمور الناس، أنْ تسير بكتاب اللّٰه وسنة نبيه وسيرة الشيخين، فقال: ما أُوَثِّق إلا بالعهد لكي أُجهِد لكم نفسي فأرسل يده، ثم عرض ذلك على عثمان، فقال له عثمان: نعم، فأرسل يده، وأعاد القول على علي عليه السلام فأجابه بما أجاب به أولا، فعدل إلى عثمان فأنعم له ثم عدل الثالثة إلى علي، فلما أَبَى عليه وأجابه عثمان في الثالثة بايعه وبايعه عليٌّ بعده. وقد روي أنه قال له عليه السلام: وقد أعطاك أخوك الرضى فبايعْه فلعلّ في ذلك خيرًا.

فأما بيعة علي عليه السلام؛ فإن الناس اجتمعوا عليه لما قُتِلَ عثمان للبيعة، فبسطوا كفّهم وهو يقبضها، وقالوا: أنت أعلم بديننا وأقرب إلى رسول اللّٰه منا، وهو يقول لهم: مشير خير لكم من أمير حتى قالوا له: أما تتقي اللّٰه في الإسلام، فلما أجابوهم إلى البيعة، قال لهم: نخرج إلى مسجد رسول اللّٰه عليه السلام حتى أعلم أنه لا يأبى ذلك أحد، فخرج وخرجوا معه، فقال عبد اللّٰه بن عباس: / فخرجت خلفه وأنا خائف أن يمتنع ممتنع، فيقول لا أقبل[٢١] العهدَ. فبايعه [١٣و]

٢١ في الأصل: «فقال لا يقبل العهد».

الناس على منبر رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه. وكتابه المشهور إلى معاوية يدل على ما قلنا من احتجاجه عليه بالاختيار، وهو:

أمّا بعدُ: فإن بَيعَتي لزمتْك بالمدينة وأنت بالشام، لأنه بايعني الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوا عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يردّ، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار إذا اجتمعوا على رجل فسمّوه إماما كان لله رِضى، فإن خرج من أمرهم خارج بطعن أو رغبة ردّوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على اتباع غير سبيل المؤمنين، وولاه اللّٰه[٢٢] ما تولّى ويصليه جهنم وساءت مصيرا. وإن طلحة والزبير بايعاني ثم نقضا بيعتي، وكان نقضهما كردّهما فجاهدتُهما على ذلك حتى جاء الحق وظهر أمرُ اللّٰه وهم كارهون، فادخلْ يا معاوية فيما دخل المسلمون. ثم قال: ولعمري لئن نظرتَ بعين عقلك دون هواك لتجدني أبرأ قريش من دم عثمان، واعلمْ أنك من الطلقاء الذين لا تحلّ لهم الخلافةُ ولا تُعرَضُ فيهم الشورى.

فأجابه معاوية: أما بعدُ: فلو بايعك الذين بايعوك، وأنت برئ من دم عثمان، لكنت كأبي بكر وعمر وعثمان إلى آخر الرسالة.

فأجابه أمير المؤمنين علي عليه السلام: أما بعد: فإنه أتاني كتابك كتاب رجل ليس له بصر يهديه ولا قائد يرشده، دعاه الهوى فأجابه وقاده فاتّبعه. ثم قال له: فإن زعمت أنك أقوى الناس على ذلك فادخل فيما دخل فيه المسلمون، ثم حاكم القوم اليّ، وأما تمييزك بين طلحة والزبير وبينك وبين أهل الشام وأهل العراق، فلعمري ما الأمر إلا سواء، لأنها بيعة شاملة لا يستثنى فيها / الخيارُ ولا يستأنف فيها النظر. [١٣ظ]

وفي بعض هذا كفاية في العلم أنهم لم يعتمد في الإمامة إلا على الاختيار، وأنه لم يكن من النبي صلى اللّٰه عليه نصّ في الإمامة على أحد؛ لأنه لو كان لاحتجّ به المنصوص عليه أو غيره. فإن قالوا: إنما لم يحتجَّ بالنصّ محتجّ؛ لأنه كان رجوعهم إليه مأيوسًا منه فلم يَدْعُ إلى الاحتجاج به داع. قيل: كيف يكون ذلك مأيوسًا منه، وقد علموا رجوع الأنصار عن دعواها لغير نصّ نثبته بالنص الذي يذكرونه، وكيف لم يقل لهم صاحب الحق: يا معاشر الأنصار، إذا رغبتم عن حظكم لأجل الدين فقد علمتم أني المنصوص عليه فاجْعَلوا هذا الأمر فيّ، ولا تجمعوا على أنفسكم الخروج ممّا رُمْتُموه عصيانًا لله تعالى، وكيف لا يطمع طامع أن يستجيبوا أو يستجيب بعضهم عند هذا الكلام.

٢٢ في الأصل: «وولى اللّٰه».

فإن قالوا: إنما أَيِسَ المنصوص عليه من رجوعهم إلى النصّ؛ لأنه رآهم عدلوا عنه مع ظهوره.

قيل لهم: إنا نعلم علمًا ظاهرًا أن أهل ذلك العصر كانوا أشدّ أهل الأعصار إعظامًا للدين ولنصوص رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه، ومتى أقدمَتْ أُمّةٌ عظيمةٌ على ترك قول من أجمعت على وجوب اتّباعه، فإن الطمع يَقْوى فيها أو في أكثرها، وعند الموافقة تكون أقرب إلى الحياء والرجوع، وإنها لا تقيم على التصميم؛ بل إمَّا أنْ ترجع بأجمعها أو يتوقفَ البعضُ.

وهلّا احتجّ المنصوص عليه ونظر كيف يكون الحال، فإن الإياس الذي ذكرتموه والحال هذه « »[٢٣] وبعد فلا يخلو إما أن يكون أَيِسَ من رجوع أبي بكر وحدَه، فلا اعتبار بذلك إذا رجع من عداه وإن أيس من رجوع كل الأُمّة، فما وجه الإياس من ذلك / [١٤و] وحظ الإمامة والرياسة ليست عائدة إليهم. [١٤و]

ولو كان ظهور ما عدل عنه الناس يصرف عن ذكرِه والاحتجاج به، لكان لمن خالف الإسلامَ أن يقول: لعلّ كلام العرب كان أفصح من القرآن لكن العربَ لم تُعارضِ القرآنَ به؛ لأنها رأت النبيَّ عليه السلام وأصحابَه مصمّمين على ادّعاء مباينة كلامهم للقرآن مع ظهور المساواة، فأيسوا من رجوعهم عند موافقتهم ومعارضتهم، فكما أنّا نقول: لو كان كذلك لكان ذلك أدعى للعرب إلى موافقتهم وتبكيتهم، رجاء أن يستحييَ بعضُهم ويرتدعَ بعضُهم ويتوقف بعضهم ولا يقدم غيرهم على الدخول معهم، لِما في طباع الناس من المحبة للموافق جحدوا الأمور الظاهرة، والأمر في ذلك ظاهر. وكذلك يجيب هذا السائل في الإمامة.

فإن قالوا:[٢٤] لعلّ الذي منع من الاحتجاج بالنصّ والبيعة هو الخوف.

قيل: هذا باطل؛ لأنه إما أن يكون المنصوص عليه خائفًا من أبي بكر أو من الناس كافة. والأول ظاهر البطلان؛ لأن الواحد والاثنين لا يخافان سيما إذا طمع المحتج بالنصّ في الكافة أن يستحبوا له وإن خاف الناس كافة، فالإمامة لم تكن صائرة إلى الناس كافة حتى يدعوهم إلى إخافة من رام سلبها عنهم.

٢٣ هنا في الأصل فراغ بقدر كلمة.

٢٤ في الأصل: «قال».

فإن قالوا: شدة محبتهم وطاعتهم لأبي بكر دعتهم إلى ذلك.

قلنا: لا يجوز أن يكون أجابوه وأطاعوه لمالٍ فضّه فيهم ولا بسيف وقبيلة منيعة وعشيرة عزيزة أرهبتهم فدعاهم إلى طاعته. فلم يبق إلا أنهم أحبوا لأجل الإسلام، وهذا يقتضي أن تكون محبتهم لرسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه / والتزام أوامره أكثر، إذ كانوا إنما أحبّوا أبا بكر لأجل [١٤ظ] محبتهم لرسول اللّٰه، وإذا كان كذلك لم يجز إذا حدث مرهب لم يتمكن في القلوب يئسوا لإحصاده أن يكون المحتجّ بنصّ رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه في خوف وتقيّة.

فإن قالوا: إنما كان في تقيّة منهم لبغضهم له، لأنه قتل أبناءهم وعشائرهم وأقاربهم.

قيل: فيجب أن يكونوا لرسول اللّٰه صلى عليه أشد بغضًا. لأن عليًّا عليه السلام قتل من قتل لأجل رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه، وكيف يظن ذلك بالمهاجرين والأنصار وهم الذين قتلوا عشائرهم وأقاربهم، ألم يقتل أبو عبيدة أباه، وقتل عمر رضي اللّٰه عنه خاله العاص بن هشام، ورام قتل خاله الحارث بنَ هشام يوم بدر أيضًا حتى هرب منه. وكيف يظن ذلك بعمر وهو المشير على رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه بقتل أسارى بدر، وقوله لأبي سفيان: لو رأيت الذرّ تقاتلكم لأعنتُها عليكم. وهو الذي كان من أشد الناس بغضًا لبني مخزوم، لمكان أبي جهل بن هشام مع أنهم كانوا أخواله وأقرب الناس إليه، حتى لقد عرف الناس شدّة عداوته لخالدِ بنِ الوليد.

وأيّ قريب لأبي بكر وعمر رضي اللّٰه عنهما قتله عليّ عليه السلام بل الذي قتل عليّ عليه السلام أقاربه وولده، هو أبو سفيان وهو الذي قال لعليٍّ عليه السلام: أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي أموركم تيم، لأملأنّها على أبي فصيل خيلا ورجلا. فقال له: ما زلت غاشًّا للإسلام إنّا وجدنا أبا بكر لها أهلا. وقال خالد بن سعيد بن العاص –وهو أحد سادات بني عبد الشمس وقد قُتِلَ أخوه يوم بدر مع المشركين–: أرضيتم بني عبد المناف أن يليَ أمركم تيم؟ فالذي لم يقتل علي عليه السلام أقاربه كأبي عبيدة وعمر / وغيرهما هم الذين رضوا باختيار أبي بكر، [١٥و] والذين قتل أقاربهم سَخِطوها. فالأمر بالعكس مما قلتم.

وأيضا فما بالهم إن كان الأمر على ما قلتم لم ينحرفوا عنه حين صار الأمر إليه، وكيف صار معه أكثر من مائة ألف إنسان فيهم خلة المهاجرين والأنصار، ولم يكن مع معاوية إلا

الثلاثة أو الأربعة[٢٥] من المهاجرين والأنصار وما اعتزل عن الفريقين إلا نفر دخلتهم شبهة في قتال أهل القبلة، وكان رأيهم مع عليّ عليه السلام كسعد بن أبي وقاص وابن عمر وغيرهما.

فقد كان ينبغي حين رأوْا معاوية وهو شريكهم في البغض لأمير المؤمنين في طلب الثأرِ، أنْ يصيروا معه إذا كان البغض قد بلغ منهم مبلغًا اطرحوا نصوص[٢٦] رسول اللّٰه صلى عليه. وعلى أنّ أمير المؤمنين لم يقتل أحدًا من الأقارب والأنصار.[٢٧] فهذه العلة زائلة عنهم، فكان ينبغي أن لا يُبغضوه وأن يكونوا معه كما يزعمون أن الزبير وسلمان والمقداد.

وفي نسخة أخرى: ومعلوم أن الزبير وعمار وأبا ذر والعباس -عليهم السلام- كانوا معه، هم وأبو سفيان وهو أشجع البرية أفيَخاف مَن هذه شجاعته ومعه هؤلاء، ومنهم الأنصار اللذين أعز اللّٰه بهم الدين مِن الاحتجاج بنص رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه.

فإن قالوا: خاف الفتنة واختلاف الكلمة مع ما ظهر من ارتداد العرب ونجوم النفاق من المنافقين.

قلنا: إنا لم نلزمكم أن يحارب ويسايف. وإنما قلنا: هلّا فعل ما فعله أبو بكر من الاحتجاج على الأنصار ومداراتهم. وكان يقول: أنتم مع فضلكم وحسن إسلامكم إلى الإيمان أَوْلى ألَّا تدبروا عنه وتخالفوا أمر نبيكم ونَصَّه عَليَّ. فإن أبوا إلا ردا للنص وهمّوا سل السيوف، ورأي الاختلاف أمسك وقد أعذر إليهم / كما أن أبا بكر ذكر فضل الأنصار، فقال لهم: اعلموا [١٥ظ] يا معاشر الأنصار، أنكم قوم أكرمكم اللّٰه بطاعته وشرّفكم وفضّلكم ونصركم على عدوكم. ومن أصبح لذلك مُنكِرًا فإني غير منكر له، فعليكم بالدعة والهدي والطاعة التي بها شرّفكم ونصركم على عدوكم. وقال: إن كنتم أوّل من نصره وآواه فلا تكونوا أوّل من خالفه. فما رأينا الأمة ارتدت عند هذا القول وشبهه من أبي بكر ولا أشرف الإسلام على الهلاك، بل أذعن القوم وسلّموا حتى قيل: إنهم استبدلوا بالخلاف طاعةً وبالقِحة إطراقا وبالأنفة تواضعا.

وأيضا فقد أقام أمير المؤمنين في بيت فاطمة -عليها السلام-، مع النفر الذين معه، ولم يبايع وقتا من الأوقات في قولكم في بعض الروايات، فكيف لم يكن في تقية من القعود عنهم

٢٥ في الأصل: «والأربعة».
٢٦ في الأصل: «النصوص».
٢٧ في الأصل: «الأنصار».

في ذلك الوقت، وكان في تقية من الاحتجاج لنفسه وذَكَرَ العذرَ في قعوده، وكيف لم يكن سعد بن عبادة الأنصاري في تقية من أبي بكر أيام خلافته –وهو معتزل عنه– على ما ذُكِرَ في بعض الروايات. وكل هذا يوضّح لك بعد ما يدعونه من التقية والخيفة.

ومما يدل على صحة الاختيار؛ أنّه إذا بطل أن يكون أحد منصوصا عليه في ذلك العصر، ثبت الاختيار وصح، والذي يُبطل النصّ أن النبي عليه السلام لو نصّ على إمام، لم يخْل مِن أن يكون نصّ عليه عند من يحجّ نقله أو عند من لا يحج نقله. فإن كان قد نص عليه عند من لا يحج نقله لعلمتم ووجب[٢٨] أن لا يقع لنا العلم بالنص، وفي ذلك سقوط فرض العلم به عنا.

وإن كان قد نصّ عليه عند من يحج نقله، وهم عدد كثير والنصّ ظاهر جلي جرى مجرى نصّ أبي بكر على عمر ونصّ معاوية على يزيد في الظهور وفي استحالة كتمانه. ألا ترى أن إماما لو جمع جنده ورعيته على كثرتهم / فقال لهم: هذا ابني خليفتي عليكم بعدي، لما استطاع [١٦و] أحد كتمان ذلك رغبة ولا رهبة. ولو جاز كتمان مثل ذلك اشتد علينا العلم بما سلف واقتضى الشك في جميع ما نُقِلَ من الشرع وغيره، وأن يكون فيه زيادة انصرف الناس عن نقلها للرغبة والرهبة، وفي ذلك الشكُّ في الفرائض والخروجُ من الملة. وهذا كلام على الإمامية الذاهبين إلى النص الجلي، دون الزيدية القائلين بالنص الخفي. وسنقول في النص الخفي فيما بعد إن شاء اللّٰه سبحانه.

ومما يدل على بطلان النص؛ ما روي عن العباس –عليه السلام– أنّه قال لأمير المؤمنين –عليه السلام–: ادخل بنا إلى رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه نسأله عن هذا الأمر، فإن كان فينا بيّنه، وإن كان في غيرنا وصّى الناس بنا، وقول علي عليه السلام: خفتُ أن يقول «ليس هو فيكم» فلا يعطيناه الناس أبدًا، وقول العباس لعلي: امدد يدك أُبايعك. يقول الناس هذا عمّ رسول اللّٰه بايع ابن عمه، فلا يختلف عليك منهم اثنان. فلو كان هناك نصّ من النبي عليه السلام لكانت ثقة العباس به أقوى من ثقته بطاعته الناسَ لأجل ثقته؛ لأنه إن لم [يوثق][٢٩] بطاعة الناس لرسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه فأولى أن لا يوثق[٣٠] بطاعتهم لعمّه. وقول النبي عليه السلام في مرضه بغزو جيش أسامة، يدل على أنه لو كان نصّ على إمام لأمره بذلك.

٢٨ في الأصل: «وجب».
٢٩ هنا في الأصل فراغ بقدر كلمة. أثبتنا كلمة «يوثق» من سياق الكلام.
٣٠ في الأصل: «يثق».

واستخلافه أبا بكر رضي اللّٰه عنه على الصلاة. وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: كان يُؤْذِنُه بلال للصلاة، فإذا وجد خفّة خرج، وإلا قال: «مروا أبا بكر فليصل بالناس وهو يرى مكاني» ولو كان أمَرَ غيره بالصلاة فخولف أمرُه على ما يدعون لقد كان عليه السلام عَلِمَ بذلك؛ إذ كان لا يحجزه عن المواضع إلا سترةٌ على الباب، وكان يجب أن يبالغ في / [١٦ظ] النكير على من خالف أمرَه حتى لا يشتبه ذلك على الناس. ورُوِيَ أنه قيل لأمير المؤمنين: ألا تستخلف. قال: أترككم كما تركككم رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه. فإن يعلم اللّٰه فيكم خيرا يجمعكم على خيركم، كما علم أن فينا خيرا فاجتمعنا بعد رسول اللّٰه على خيرنا أبي بكر.

ويدل على صحة الاختيار، أنّا قدّمنا أن الإمامة تجب في العقول؛ لأنها دفع ضرر معلوم. أن العقلاء يجب عليهم أن يجتهدوا في دفع الضرر عن أنفسهم، ولا يجب أن يقف ذلك على نص. ألا ترى أنّ نفرًا لو أظلهم عدو وطمعوا في رد إذا فوّضوا أمر تدبيرهم إلى واحد، وكانوا له تبعًا، ففعل قوم ذلك لصوّبهم العقلاء وأوجبوا على الباقين اتّباعَه، وأوجبوا ذمّ من خالفهم ولم يتّبعهم.

وعلى هذا أمَّرَ المسلمون خالدَ بن الوليد في غزاة مؤتةَ، حين قُتل مَن أمّره النبي صلى اللّٰه عليه، وهم زيد وجعفر وعبد اللّٰه بن رواحة الأنصاري -عليهم السلام-، وقد قال أبو علي: يجوز أن يكون الصحابة إنما علمت صحة الاختيار بهذا الخبر، ولِما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: إن ولّيتم أبا بكرٍ وجدتموه قويا في دين اللّٰه، ضعيفًا في بدنه، وإن ولّيتم عمر وجدتموه قويًّا في دين اللّٰه قويا في بدنه، وإن ولّيتم عليا وجدتموه هاديًا مهديًّا يحملكم على المحجة البيضاء.

واحتجّ المانعون من صحّة الاختيار بأشياء:

منها: قولهم من شرط الإمام أن يكون معصومًا من الزلل والخطأ، ولا علم لنا بذلك إلا من جهة الوحي.

الجواب: ليس من شرطه أن يكون معصوما على ما بيّنّا، ولو كان ذلك من شرطه لجوّزنا أن تشترك جماعة في العصمة ويفوّض أخيارهم اختيارهم إلينا.

ومنها: قولهم من شرط الإمام أن يكون أفضل الخلق سياسة ودينا وعلما ولا / سبيل لنا [١٧و] إلى العلم بذلك إلا بالوحي.

الجواب: إنّ من يقول ليس يجب العقد للأفضل لا يلزمه قولكم، ومن يجعل الأفضل شرطا يقول: إنّ الشرط أن يعقد أهل الحل والعقد الإمامة للأفضل في ظنّهم، كما يلزم الإمامَ أن يستقضي على البلد أعلمهم وأدينهم في ظنّه وكذلك الإمارة.

ومنها: قولهم لو عقدنا الإمامة باختيارنا لم يؤمن أن يختار من يظهر الإسلام ويبطن الكفر.

الجواب: إنه لا يمتنع أن تكون المصلحة أن يولي من يغلب على ظنّنا إسلامه وصلاحه وإن كان يُبطِنُ خلاف ذلك، كما أنّ الصلاح أن يستَخلِفَ الإمامُ على البلاد خلفاء يظنّ بهم السداد، وإن جوّز أن يكون باطنهم بخلاف ذلك. ولولا ذلك لوجب أن يولّيَ الإمامُ القضاة ولا يقبل شهادةَ أحد إلا بنص من رسول اللّٰه تعالى، وإلا جُوِّز أن يكون الشهود كفارا كذّابين.

ومنها: قولهم: إن القول بالاختيار يؤدّي إلى الهرج؛ لأن الإمام إذا مات لم يكن أهل بلد بعقد الإمامة أولى من بلدٍ، ولم تكن فرقة من أهل البلد أولى بالعقد من فرقة أخرى، فإن عقدوا لرجلين أدّى إلى الهرج.

والجواب: إن أهل البلد الذي فيه الإمام أحق من غيرهم بالعقد؛ لأن العادة جرت أن مقر السلطان الأعظم فيه يكون خلفاؤه من بعده، ولأن فرض عقد الإمامة قد لزمهم؛ لأن العلم بموت الإمام الأوّل حصل لهم قبل البلاد الباقين. فأما إذا كان يصلح لعقد الإمامة والاختيار جماعةٌ، فيجب أن يجتمعوا أو يردّوا ذلك إلى بعضهم ولا يتفرّقوا ولا يقصدوا طلب الرئاسة. فإن فعلوا ذلك فمن قبل أنفسهم أتوا، وإن عقدت فرقة لرجل وعقدت فرقة أخرى لآخر فالإمام منهما هو من سبق العقد له / إذا كانا جميعا يصلحان للإمامة. كما أنّ وليّ الامرأة إذا زوّجها من [١٧ظ] كفوٍ ثم زوّجها وليّها الآخر من كفؤ آخر –وهو يعلم بالعقد الأوّل– أنّ العقد الثاني غير صحيح. فإن وقع العقدان معًا فظاهر مذهب أبي هاشم أنّ العقدين باطلان؛ لأنه ليس أحدهما بالصحة أولى من الآخر، ويشبهان بعقد الوليين لزوجين إذا وُجِدا معا. وإذا فسد العقدان استأنف العقد لأحدهما.

وقيل: ينبغي أن يُقرَع بينهما، وقيل: أفضلهما هو الإمام، فإن صلح اثنان للإمامة اختير أصلحهما، فإن تساويا فالعاقدون بالخيار، ويبعد هذا التساوي وزوال الموانع.

ومنها: قولهم: إن العاقدين إذا لم يجوزوا أن يكونوا أئمّة، فكيف يجوز أن يملكوا غيرهم ما لم يملكوه؟

الجواب: يقال لهم: أليس وليّ الامرأة لا يملك التصرّف في بضعها وهو يملّكه الزوج، فكذلك الإمامة.

ومنها: قولهم: إنّ الاختيار يؤدّي إلى الهرج وأن لا يعقد عقد الإمامة؛ لأن الأمّة مختلفو المذاهب. فالمعتزلي لا يرى أن تُعقد الإمامةُ لمن ليس بمعتزلي، والجبريُّ لا يرى عقد الإمامة لمن ليس بجبريّ، والزيدي لا يرى عقد الإمامة لمن ليس بزيدي، وكذلك الإمامي. وهذا يؤدّي إلى أن تعقد كل طائفة لمن هو على مذهبها، وفي ذلك الهرجُ والفتن.

الجواب: إن هذه الشبهة لو صحت لم يفسد الاختيار أصلا؛ لأن الصحابة لم يكونوا مختلفين في الأصول عند موت رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه إلى أن حضر عثمان. فكان ينبغي صحة الاختيار إذ ذاك. وكذلك فيما بعدُ إذا مات الإمام وهو يعلم أن أتباعه وشيعته مستظهرون على من خالف مذهبهم، وأنهم إذا عقدوا لأحدهم لم يستطع أحد مخالفتهم، فإنّ من[٣١] يخالف حاربوه، كما يحاربون إذا خالف المنصوصَ عليه. فإن لم يعلم الإمام ذلك بل ظنّ الاختلاف والشتات إذا لم ينصّ، فإذا نصّ زال / ذلك لم يجز ترك النصّ؛ لأن تركَه والحال هذه يكون [١٨و] مفسدةً. هكذا ينبغي أن يكون الجواب.

فإن قالوا: أرأيتم لو مكنت الأمة من عقد الإمامة في هذا العصر أليس كان يؤدي إلى الاختلاف؟

قيل: إن اللّٰه عز وجل قد أزاح عللهم وبيّن لهم سبيل الحق، فإن اختلفوا في المذاهب فمن قِبَلِ أنفسهم وأهوائهم أَتَوْا، فمتى عقدت كل طائفة لإمام على مذهبها، فإن ظهر أهل الحق فهو المطلوب. وإلا فإن ظهر الباطل فليس ظهورهم مما يفسد الاختيار، كما أنه ليس ظهورهم على المنصوص عليه في هذه الأعصار كلِّها مما يفسد النصّ.

فإن قالوا: قد يحصل الهرج والاختلاف مع النص إلا أنه مع الاختيار أكثر وآكد.

قيل: هم أولى من لم يقل بذلك، لأنهم يذهبون إلى أنّ النصّ على الأئمة لا ينقطع من جهة النبي صلى اللّٰه عليه، مع ظهور المعجزات عليهم وإن لم يطع أحد منهم، إلا أمير المؤمنين عليه السلام طاعه مشوبةً بمعصية كثيرٌ من الناس، وكذلك الحسنُ عليه السلام. ومن عقد له بالاختيار

٣١ في الأصل: «فإن حال من».

قد يطيع إلى هذا اليوم، وأيضا فإن منع اختلاف المذاهب من صحة الاختيار ليمنعنّ من صحة النص؛ لأن الجبري إذا رأى المنصوص عليه يقول بالعدل أمكنه أن يتأوّل النص أو يجحد أو يتأوّل المعجزة وينسبها إلى أنها مخرقة، وكما أنهم متى فعلوا ذلك كانوا قد أُتُوْا من قبل أنفسهم، فكذلك أتوْا من قبل أنفسهم في اختلافهم في كل ما تفرّع على ذلك من التهارج في العقد للأئمة المؤدّي إلى فساد الدنيا. فمِن قبل أنفسهم أتوْا فيما يتفرع على عدولهم من الحق من استحقاق العقاب الأليم الدائم، ولم يكن لأحد أن يقول: هلّا اضطرّوا إلى المعرفة وإلا لم يتفقوا عليها مع الاختلاف العظيم في النبوات والتوحيد بين الأسلاف. وفي ذلك لُحوقُ المضرة الشديدة وهو العقاب، كذلك مضار الدنيا يثبت ما ذكرنا أن الاختيار طريق إلى عقد الإمامة.

وإنما قال أصحابنا: إنه لا ينبغي أن / ينقص المختارون عن خمسة نفر، لأن طريق الاختيار [١٨ظ] عندهم الشرع وما أجمعت عليه الصحابة، والذي جرى يومَ السقيفة ويومَ بيعة عثمان هو أن واحدا عقد الإمامة برضى أربعة، فوجب الحكم بصحة ذلك. وما نقص عنه إذا لم يكن عنه دليل شرعي فيجب المنع منه؛ لأن الأحكام الشرعية إذا لم يدل عليها دليل شرعي وجب نفيها، وليس يمتنع إذا جعلنا طريق الاختيار العقد، على ما ذكرنا أن يجوز انعقاد الإمامة بواحد، على ما حكيناه عن أبي عليّ رحمه اللّٰه إذا كان الإمام ظاهر الفضل والدين.

والأَوْلى أن لا يكون الإمام إمامًا إلا بعقد غيره له، لا بالدعوة؛ لأنَّ الإنسان قد يدعوه الميلُ إلى نفسه إلى أن يظنّ بنفسه من خصال الفضل ما ليس فيه، وليس كذلك إذا تصفح غيرُه أحوالَه. فإذا كانت الإمامة طريقُها عندنا العقل على ما ذكرنا لتدفع بها المضارّ وجب ما قلنا، وهذا الذي قلناه طريقه الاجتهاد.

فأمّا صفات العاقدين فهي أن يكونوا من أهل العلم ليتمكنوا من المعرفة بعلم الإمام، وإنما يجب أن يعرفوه ويجب أن يكونوا من أهل الدين والأمانة والعدول عن الهوى، لتقع الثقة بعقدهم وجعلِهم للإمامة في أهلها. ويجب أن يكونوا من أهل الرأي ليتمكن الواحد منهم في البحث عن حال من يعقد له.

وإنما اشترطنا أن لا يكون في العصر إمام ولا ذو عهد من إمام؛ لأنه لا يجوز أن يكون الإمام في العصر إلا واحدا. ألا ترى أن المهاجرين أنكرت على الأنصار قولها: «منا أمير ومنكم أمير». وقال أبو بكر وعمر ما حكيناه، فرجعوا إلى قولهما فصار ذلك إجماعًا في المنع من كون إمامين في العصر الواحد. ولأن العقد لإمامين يؤدي إلى التهارج وخلق الاختلاف كما قال أبو بكر رضي اللّٰه عنه، وذلك ينقض الغرض بعقد الإمامة. / [١٩و]

فصل في الأئمة بعد رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه

اختلف الناس بعد رسول اللّٰه صلى عليه في الإمام: فقالت المعتزلة وأصحاب الحديث والصالحية من الزيدية والخوارج: إن الإمام بعد رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه أبو بكر.

واختلفوا في طريق الإمامة، فقال جلهم: إنه يستحق الإمامة باختيار المسلمين لا بالنصّ. وقال الباقون: استحقّها بالنص، فمنهم ذكر نصًّا جليًّا، نحو ما روي عن النبي صلى اللّٰه عليه أنه قال في مرضه: «ائتوني كتابا وقرطاسا أكتب لأبي بكر كتابا لا يختلف عليه بعدي اثنان»،[٣٢] ثم قال: «يأبى اللّٰه والمسلمون إلا أبا بكر»، وقال الحسن البصري بنصّ خفيّ وهو استخلاف النبي صلى اللّٰه عليه إياه على الصلاة في مرضه الذي مات فيه.

وقالت الإمامية والزيدية الجارودية: إن الإمام بعد رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه علي بن أبي طالب عليه السلام بالنص. واختلفوا، فقالت الإمامية: بأن النص كان جليا ظاهرا. وبعضهم يقول: إن الناس اضطرّوا إلى قصد النبي عليه السلام. وقالت الزيدية: يبقى هذا النص، واعتمدت على نصوص مختلفة، نحو حديث الغدير والمنزلة وآية الولاية، والإمامية تشاركهم في الاعتماد على ذلك وإن اختصّت بادعاء النصّ الجلي.

وقالت الراوندية شيعة بني العباس: إن الإمام بعد رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه، العباس عمّ رسول اللّٰه صلى اللّٰه ثم ولده. وهذا قول ظهر في العباسية أيام المهدي[٣٣] ثم انقرض فلا يُعرَف اليوم أحد يذهب إليه، ونحن قبل الشروع في الدلالة على إمامة أبي بكر رضي اللّٰه عنه نذكر كلاما يُنتَفَع به في هذه المسألة.

اعلم أن الهوى إذا مازج النظر وخالطه يمنعه من الإفضاء بصاحبه إلى الحق؛ لأنه يدعو صاحبه إلى دفع ما ظهر كونُه، / وادعاءِ ما ظهر عدمه، وإلى التأويلات البعيدة ورفض التأويلات [١٩ظ] الظاهرة، ولا سبيل إلى معرفة الحق مع هذه الأحوال لو كان الهوى في جنبه الحق، وكيف إذا كان مع الباطل.

٣٢ **صحيح مسلم**، ١٦٣٧.

٣٣ هو أبو عبد اللّٰه محمد بن عبد اللّٰه المنصور بن محمد بن علي المهدي باللّٰه (ت. ١٦٩/ ٧٨٥). هو ثالث خلفاء الدولة العباسية.

ونحن نجد كثيرًا من الناس يتسرّعون إلى إكفار السلف وتفسيقِهم ورمْيِهم بكل عَضِيهَةٍ، وسلبهم من[٣٤] كل فضيلة، يسرع مِن عنده أن الإسلام أسنى منزلةً وأعظم فائدةً. فمتى ذكرتَ المهاجرين والأنصار بفضيلة في الدين، ومحبة منهم لرسول اللّٰه، ظهرت الكراهةُ في وجوههم ونسبوهم إلى قلة الدين والنصْب، وإن ذكرتَهم بما قد برّأهم اللّٰه منه قالوا: «فلان ديّن إذا قال: إن أصحاب رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه كفّار فسّاق» واستهانوا بنصوص النبي وبدينه. وقولنا نحن واجتهادُنا في الجمع بين أهل بيت نبينا عليه السلام وأصحابه في الولاية، واعتقادُنا الفضل بينهم ما أمكن، ونسبتنا إيّاهم إلى فَرَطِ الإيمان، ومتانةِ الدين وبذلِ الأنفس في نصرة الإسلام بِكَبْتِ العدوّ، فعلام نجتهد بالتأويلات البعيدة في نصرة قول تكون مادة للملحدين وإشماتا لأعداء الدين.

هذا مع أنه قد علم كلُّ عاقلٍ إنْ كان كل طائفة من الطوائف كالمعتزلة والشيعة وغيرِهما تُحامي عن رَهْطِها وتدفع المعاتب عن أصحابها فإذا رُوِيت فضيلة لبعض أسلاف الشيعة تسرّعتْ أنفسُ الشيعة إلى قبولها، وإذا رويت نقيصة عن بعض أسلافها دفعتْها أنفسُهم ومجَّتْها أسماعهم وتأوّلوها على أحسن الوجوه.

وكذلك المعتزلة في أصحابها وسائر الطوائف، فكيف لم ترض هذه الطائفة لرسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه في أصحابه ما رضيتْه لأنفسها في أصحابها؟ ألم يسمعوا قول رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه: «دعوا لي أصحابي: فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم ملء أحُدٍ ذهبا ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه»[٣٥] مع نزول القرآن بفضلهم لقول اللّٰه عز وجل: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ﴾ [التوبة، ٩/ ١٠٠] وقوله: ﴿لِلْفُقَرَاءِ / [٢٠و]
الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر، ٥٩/ ٨-٩] وقوله: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح، ٤٨/ ١٨] وقوله عزّ وجلّ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران، ٣/ ١١٠] وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة، ٢/ ١٤٣] إلى غير ذلك مما تواتر عن النبي عليه السلام في مدحهم وتقريظهم مما تقتضي هذه الآيات والآثار التهيّبَ لهم وتركَ التسرّع إلى ذمهم والاجتهاد في تكفيرهم وتفسيقهم.

٣٤ في الأصل: «وسلبهم إلى العرب من».

٣٥ **صحيح البخاري**، ، ٣٦٧٣.

فلو لم يكن هؤلاء القوم إلا من عامة الناس، لَمَا حلّ دمهم إلا بعد الفحص الشديد، فكيف وهم القوم الذين لما جاء الإسلام أهملوا أمر أنفسهم ومن يلُون أمرَه، وأقبلوا على الاستدعاء إلى الإسلام، وإنفاق الأموال في نوائبه وشراء العبيد المعذّبين في اللّٰه، والانتقال من التجبّر والذل إلى العز والصبر على ذلك ثلاث عشرة سنة. فمنهم من أقام بمكة على هذه الحال، ومنهم من هاجر في طريق بحر إلى أرض الحبشة ليعبد ربّه وفارق الأحباب والأوطان، ومنهم من صبر على الأذية، فلمّا هاجروا أقاموا عشر سنين ليس لهم عمل إلا الجهاد والمشي بالسيف يلقوْن الأسِنّة بنحورهم يتعرّضون لقتل أقاربهم وأخصّ الناس بهم.

فأبو بكر رضي اللّٰه عنه من السابقين إلى الإسلام والمستدعين إليه، أسلم على يديه عدد كبير وأعتق ستة أعبدٍ دعاهم إلى الإسلام وكانوا يعذَّبون فاشتراهم واعتقهم، وأقام على الذُلِّ بعد العزّ إلى أنْ هاجر مع النبي عليه السلام، وهو أول من بنى مسجدًا في الإسلام بمكة، وكان يستأذن النبي عليه السلام في الهجرة لعِظمِ ما كان يقاسيه، والنبي يقول له أمهلْ لعل اللّٰه عزّ وجلّ يجعل لك صاحبًا.

ثم هاجر معه، فلما فُرِضَ الجهاد شهد مع رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه المشاهد كلها، وثبت معه في المواطن كلها، وبارز يوم أحد أباه لقتله حتى قال النبي عليه السلام: «شِمْ سيفَك / وارجع إلى مكانك ومتّعنا بنفسك» وحمل في بعض الغزوات جميع ماله، فقال له النبي: «ما الذي خلفت لأهلك» فقال: اللّٰه ورسوله. وحمل عمر شطر ماله، فلما علم أن أبا بكر حمل جميع ماله قال: ما أستبقْنَا إلى خير قط إلا سبقني إليه أبو بكر. وافتقر حتى كان يلبس في غزاة ذات السلاسل عباءة كان يطرحها على البعير. [٢٠ظ]

فلمّا قُبِضَ رسول اللّٰه اختلف أصحابه في موته أزال عنهم الريب. ولما همّت الأنصار بمنازعة المهاجرين في الإمامة، وخيف أن يسفك بينهم الدماء فيكون البوار، وَعَظهم أحسن وعظ ودارهم أحسن مداراة، حتى قال الناس: وقى اللّٰه شرّها بأبي بكر، عطف إلى أهل الردّة فحاربهم حتى ردّهم إلى الإسلام، ودخل خيله الشام وفتح أوائل العراق قهراً، وهو على خشونة الملبس وخشونة المأكل يأخذ على عمالته النزرَ الطفيف. فلمّا أحضره أجله أوصى بردّ ما أخذه إلى بيت مال المسلمين، ثم سار عمر رضي اللّٰه عنه سيرته وسلك سبيله حتى أزال الممالك وأظهر اللّٰه عزّ وجلّ على يديه الإسلام على سائر الأديان.

وأما أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، فليس في الإسلام فخر إلا وله أسناها وأعلاها، من السبق إلى الإسلام، ومبارزة الأقران، والفقه في الدين، وجهاد المشركين، والإيثار العظيم، والمنازل الرفيعة، حتى إذا صار الأمر إليه بُلِيَ بكل أمر عظيم، فصبر واحتسب ولم ينحرف عن الحق طرفة عين، تصديقا لقول النبي صلى اللّٰه عليه: «اللّٰهم أدِر الحق مع علي حيث ما دار». فالحمد لله الذي جعلنا لا نفرق بين أحد من أوليائه وأنصار دينه وخيار الأئمة والصدر الأوّل والسلف الصالح اتّباعا لقول اللّٰه عزّ وجلّ: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحشر، ٥٩/ ١٠]

ونحن من بعد ذاكرون ما يدل على إمامة أبي بكر رضي اللّٰه عنه، يدل عليها / إجماع الصحابة؛ لأنهم كانو بين مُظهِر للبيعة وساكتٍ سكوتَ رضىً، إذ لو كان منكرًا لأظهر النكير، ولو كانت بيعتُه خطأً لما أجمعت عليه الأمة. إذ الأمةُ لا تجمع على الخطأ. تبيّن ما قلناه: إن الناس يوم السقيفة بايعوه، ثم بُويعَ في اليوم الثاني بيعة عامة وهو على المنبر. [٢١و]

روى ابن إسحاق بإسناده، أن عمر قال يوم السقيفة في جملة كلامه: هذا أبو بكر، قد أمّره رسول اللّٰه صلى عليه بالصلاة بالناس بعده، ولكم في رسول اللّٰه أسوة حسنة على السمع والطاعة، لك ما أطعت اللّٰه واستقمت على أمره، فبايعه، وتتابع الناس فبايعوه وبايعه المهاجرون والأنصار، وأطفأ اللّٰه نار الشيطان واجتمع أمر المسلمين وصاروا يدًا. وكان في ذلك صلاحهم ولم يغب عن تلك البيعة أحد ممن يُؤْبَهُ له إلا عليّ بن أبي طالب[٣٦] والزبير وسلمان والمقداد وأبو ذرّ.

فرجع الناس غداة يومهم وقد أصلح اللّٰه أمرهم، وردّ إليهم أُلْفَتَهم حتى إذا كان الغد خرج أبو بكر، وذلك يوم الجمعة، فقال: اجمعوا إليّ الناس، فاجتمعو ثم أرسل إلى عليّ عليه السلام فأتاه والنفر الذين كانوا تخلّفو معه، فقال ما خَلّفَك يا علي عن أمر الناس؟ قال: خلفني عِظَمُ المصيبة ورأيتكم قد استغنيتم عنّا برأيكم، فاعتذر إليه أبو بكر فقال: أما واللّٰه ما حملنا على إبرام ذاك دون من غاب عنّا، إلا مخافةُ الفتنة وتفاقمُ الحِدْثان، وإن كنت لها لكارهًا. ولولا ذلك ما شهدها أحد كان أحبُّ إليّ أن يشهدها منك إلا مَن هو بمثل[٣٧] منزلتك، ثم أشرف على الناس

٣٦ في الأصل: «إلا أن يكون عليّ بن أبي طالب».

٣٧ في الأصل: «بمثل».

فقال: هذا علي بن أبي طالب، ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في أمره، ألا وأنتم بالخيار جميعا في بيعتكم إياي، فإن رأيتم لها غيري فأنا أول من يبايعه. فلمّا سمع ذلك عليّ من قوله تحلّل عنه ما كان [قد] دخله، فقال: أجل[38] لا نرى لها أحدًا، / فبايعه هو والنفر الذين كانوا معه، وقال جميع الناس مثل ذلك. [٢١ظ]

وروى ابن إسحاق عن ابن عباس عن عمر قال: قال الحباب بن المنذر بن الجموح: أَنَا جُذَيْلُهَا الْمُحَكَّكُ وَعُذَيْقُهَا الْمُرَجَّبُ، منا أمير ومنكم أمير. وكثر اللغط وارتفعت الأصوات حتى تخوّف من الاختلاف، فقلت: أبسط يدك يا أبا بكر، فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون والأنصار.

وعن سالم بن عبيد قال: كان أبو بكر عند رسول اللّٰه عليه السلام، فقيل له: يا صاحبَ رسول اللّٰه أتوفّي رسول اللّٰه؟ قال: نعم، فعلموا أنه كما قال. ثم قال أبو بكر: دونكم صاحبكم لبني عمّ رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه يعني في غسله ثم اجتمع المهاجرون يتشاورون، إذ قالوا: انطلقوا بنا إلى الأنصار فإن لهم [في] هذا الأمر نصيبًا، فأتوا الأنصار، فقال رجل من الأنصار: منّا رجل ومنكم رجل، فقال عمر: سَيْفان في غمدٍ واحد لا يصلحان. ثم أخذ بيد أبي بكر فقال: من هذا الذي له هذه الثلاث؛ ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾ من هما؟ ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ﴾، من صاحبه؟ ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة، ٩/ ٤٠] من هو؟ فبسط عمر يد أبي بكر، فقال: بايعوه، فبايعوه أحسن بيعة وأجملَها.

وروى بإسناده أن الأنصار لما اعتزلت أتاهم أبو بكر وعمر والناس، وقالوا لهم: ألم تعلموا أن رسول اللّٰه عليه السلام قد أمره بأن يصلي بكم هذه الصلاة؟ قالو: بلى، قال: أفتطيب نفس أحد منكم أن يصلي أبو بكر خلفه بعد قول رسول اللّٰه عليه السلام؟ فرضوا وبايعوه. ويرفعه إلى عائشة أنها [قالت]: لما توفّيت فاطمة عليها السلام بعد موت أبيها بستة أشهر اجتمع إلى عليّ أهلُ بيته، فبعثوا إلى أبي بكر ائْتِنَا، فجاءهم فحمد اللّٰه وأثنى عليه ثم ذكر رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه، ثم قال: إني قد عرفت أنكم قد وجدتم علَيّ في أنفسكم من هذه الصدقات التي ولّيتُ عليكم، واللّٰه ما صنعت ذلك إلا أني / لم أكن أريد أن أخلّ شيئا من أمر رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه كنت أرى أثره فيه وعمله إلى غيري، حتى أسلك به سبيله وأنفذه فيما جعله [اللّٰه]، واللّٰه [٢٣و]

٣٨ هذه الرواية في **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد** للبيهقي (ص ٤٩٣) هكذا: «لا حل لا نرى لها أحدا».

لأنْ أصلَكم أحبُّ إليّ من أن أصل رحمي لقرابتكم من رسول اللّٰه ولعظم حقه الذي جعله اللّٰه له على كل مسلم.

ثم تشهّد عليّ وحمد اللّٰه وأثنى عليه، ثم قال: يا أبا بكر، واللّٰه ما نفسْنا عليك خيرا ساقه اللّٰه إليك إلا تكون أهلا لِما سبق إليك في صحبة رسول اللّٰه وسنّك وفضلك، ولكنا كنا من الأمر حيث علمتَ فتُقُوِّل به علينا، فوجدنا في أنفسنا. وقد رأيت أن أبايع وأن أدخل فيما دخل فيه الناس. فإذا كان العشية فصلّ بالناس الظهر واجلسْ على المنبر حتى آتيك. فلما صلّى أبو بكر الظهر ركب المنبر وحمد اللّٰه وأثنى عليه وذكر الذي كان من أمر عليّ عليه السلام وما دخل فيه من أمر الجماعة والبيعة وها هو ذا فاستمعوا منه.

فقام عليّ عليه السلام فحمد اللّٰه وأثنى عليه ثم ذكر أبا بكر وسنّه، وأنه أهل لما ساق اللّٰه إليه من خير، ثم قام إلى أبي بكر فبايعه. فلا يُرى مثل الذي قال الناس: جزاك اللّٰه يا أبا حسن خيرًا، فقد أحسنتَ وأجملتَ حين لم تصدع عصا المسلمين ولم تفرّق جماعتهم.

فأما ما روي من أن عمر أحرق باب فاطمة، وأنه رفسها حين أسقطت بمحسن، فليس مما يذكر في السير الصحيحة، ولا تظاهر به الخبر وهو مع شذوذه بما ظهر قديما وحديثا من عمر مع تحققه بالدين والزهد في الدنيا والتشدد في أمر الآخرة وبث الإسلام في الآفاق. ولا يليق السكوت على مثل هذا الفعل وترك النكير له لأهل ذلك العصر مع علمنا بشدة إعظامهم لرسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه.

وكيف لا ينكرون مثل هذا الفعل مع قرب عهدهم برسول اللّٰه، وكيف لا يظهر النكير، وكيف يجوز لنا أن نصدّق بذلك، واللّٰه يصفهم بأنهم / خير أمة أخرجت للناس، وأنهم يأمرون [٢٣ظ] بالمعروف وينهون عن المنكر. ولو كانوا قد تركوا المبالغة للنكير لهذا الصنيع، لكانوا شرَّ أمة أخرجت للناس، وكانوا لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر، وليس يعجز أحد أن يدّعي ما لم يكن ويرويه.

وإنما ندفع الرواية الكاذبة بمثل هذا النظر الذي ذكرنا وأشباهه. وهذا هو الذي ادعيناه أن مخالفينا يتركون الروايات الظاهرة ويعدلون إلى الروايات الشاذة التي يشهد الحال ببطلانها. ولو كانت هذه صحيحة لما ذهب عنها الزيدية بأجمعها. فإنها كانت تتوالى لأبي بكر وعمر حتى ادعى أبو الجارود[٣٩] على زيد بن علي عليهما السلام عند إصابة السهم ما ادعاه وبقي

٣٩ هو أبو الجارود زياد بن المنذر الكوفي الهمذاني (ت. ١٥٠/ ٧٦٧). وهو من علماء الزيدية، إليه تنتسب فرقة الجارودية.

الحسن بن صالح بن حي[٤٠] في أصحابه مع فقهه وزهده على تزكيتها.

وقد روي عن زيد بن علي عليهما السلام أنه قيل له: هل بلغك أن فاطمة صلوات اللّٰه عليها عوملت بسوء؟ فقال: إنها كانت لأعزّ على قومها من ذلك، إنها كانت تأوي إلى ركن شديد. وأما محسن فإن فاطمة ولدته في حياة رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه، وقد روي أنه عليه السلام جاء بنته فاطمة حين ولدته، فقال: ناوِلُوني ابني فناولوه، فقال: ما سميته يا علي؟ قال: سميته حربا، فقال: سمّه محسنا.

فإن قيل: تدّعون الإجماع على إمامة أبي بكر رضي اللّٰه عنه مع علمكم بأن سعد بن عبادة وهو من عِلْية الأنصار ما بايعه.

الجواب: أن سعد بن عبادة كان يبني خلافة لأبي بكر على أمر وقد علمنا فساده، وهو أن الإمامة في الأنصار وأنها فيه. لأن الأنصار إنما رامت يوم السقيفة عقد الإمامة له، وإذا كان هذا القول باطلًا فما بناه عليه لا اعتبار به. وأيضًا فإنَّ سعد بن عبادة مات في خلافة عمر فلم يبق أحد بعد موته يخالف في إمامة عمر. وذلك إجماع على إمامته ودليل على صحتها. ولا يجوز أن يصحّ إلا وبيعة أبي بكر كانت صحيحة. / لأن إمامة عمر مستفادة من إمامة أبي بكر إذ كان إمامًا باستخلافه. [٢٤و]

وقد روى سيف بن عمر من وجوه ثلاثة؛ أن سعدًا بايع أبا بكر وادعى أنه كان مُكرَها، وأما سلمان والزبير الذين كانوا مع أمير المؤمنين، فقد كانوا يوم بايع وقد تولّى سلمان لعمر المدائن يدعو له على المنبر وينفّذ أحكامه. وأما خالدُ بنُ سعيدِ بنِ العاص فإنه لقي أبا بكر فقال: أتحبّ أن أبايعك؟ فقال: أحب أن تدخل في صالح ما دخل فيه الناس، فقال: موعدك العشية فصار إليه وبايعه.

فإن قالوا: إن دل الإطباق على إمامة أبي بكر ليدلّن الإجماع على إمامة معاوية. لأن الناس سلّموا له الأمر بعد تسليم الحسن عليه السلام الأمر حتى سمّي ذلك العامُ عامَ الجماعة، وليدلّن اتفاقهم على حصر عثمان وقتله على استحقاقه لذلك.

٤٠ هو الحسن بن صالح بن حي الكوفي الهمذاني (ت. ١٦٨/ ٧٨٤). وهو من علماء الزيدية، إليه تنتسب فرقة الصالحية.

قيل: أما معاوية فإن الحسن عليه السلام لم يسلم الأمر إليه إلا عن ضرورة؛ لأنه كان يقاتله مع أبيه عليه السلام ثم عمد إلى قتاله، فما سلّم الأمر إليه إلا بعد تخاذل أصحابه وتسلّلهم إلى معاوية. فدل ذلك على أن ذلك هو السبب في تسليمه.

وروى المدائنيُّ أن الحسن خطب الناس فقال: إنه لم يثننا عن قتال أهل الشام شكٌّ ولا ندمٌ، وإنما كنا نقاتل أهل الشام بالسلامة والصبر، فشِيبَت السلامةُ بالخيانة والصبرُ بالجزع. ونحن كما كنا لكم ولستم كما كنتم لنا، وقد كنتم تقاتلون ودينكم أمام دنياكم، فأنتم اليوم دنياكم أمام دينكم. وقد دعانا معاوية إلى أمر ليس فيه عزّ ولا نَصفة، فإن آثرتم الموت ردَدناه إليه، وإن أحببتم البقية أخذنا لكم العهد. فقالوا: البقية البقية يا أمير المؤمنين، فدلّ ذلك على أنه عليه السلام كان مُكرَها على التسليم إلى معاوية. والخوارج بأسرِها لم تبايع معاوية ولم تطعه قطّ.

فأما حصر عثمان وقتله فقد أنكره خلقٌ من المهاجرين والأنصار، نحو سعد بن عمر / [٢٤ظ] وزيد بن ثابت. وعرض الحسنُ بنُ عليٍّ عليه السلام وغيرُه عليه النصرةَ، فأبا عليهم وسألهم الكفّ. وقد اجتهد أمير المؤمنين في إيصال الماء إليه، وكيف يقال: أن قتل عثمان وحصره لم يُنكره، فالدماء سُفِكَ لأجله من ذلك العصر إلى هذا الوقت، فقد صح ما ادعيناه من انعقاد الإجماع على إمامة أبي بكر.

دليل آخر قد دللنا على الاختيار وبطلان النص، وكل من قال بصحة الاختيار وبطلان النص، قال بإمامة أبي بكر. والقول بصحة الاختيار وفساد إمامته قول لم يذهب إليه أحد من المسلمين.

فإن قيل: قد روي عن سليمانَ بنِ جرير[٤١] وهو من الزيدية أنه كان يقول بصحة الاختيار، ويقول: إنَّ عليًّا كان الإمامَ بعد رسول اللّٰه، وإنَّ الاختيار كان يقتضي ذلك. فقد بطل قولُكم: إنَّ كل من قال بصحة الاختيار قال بإمامة أبي بكر.

قيل: ليس هذا مذهب أحد، لأن أبا عيسى الورّاق[٤٢] حكى في كتابه في مقالات الشيعة، فقال: قد رأيت بعض الشيعة ممن ينتحل مذهب سليمان بن جرير، حكى عن ثقة بعض الزيدية

٤١ هو سليمان بن جرير الرقي الزيدي، توفى بعد سنة ١٨٧ . إليه تنتسب فرقة السليمانية من الزيدية.

٤٢ هو أبو عيسى محمد ابن هارون بن محمد الوراق البغدادي (ت. ٢٤٧/ ٨٦١). وأنّه كان معتزليّا في بدايته، وانتهى به التخليط إلى أن صار يُرمى بمذهب أصحاب الاثنين.

ممن ينتحل مذهب ابن جرير: أن سليمان كان يذهب إلى مخالفة في إمامة أبي بكر كافر،[٤٣] وكان يذهب إلى أن تقليد أبي بكر أفضل من عليّ، وأن عليّا لو كان ولي الخلافة لكان أفضل من أبي بكر. قال أبو عيسى: وهذا خلاف من هذا القائل على سليمان بن جرير. لأن سليمان كان يذهب مذهب الحسن بن صالح في هذا الباب، ومعلوم أن الحسن بن صالح كان يذهب إلى إمامة أبي بكر وإلى أن عليّا أفضل منه، فبان أن ما ادعيناه من الإجماع صحيح.

دليل آخر يدل على إمامة أبي بكر: تكامل شرائط الإمامة فيه وعقد أهل الحل والعقد له في زمان لا إمام فيه ولا ذو عهد من إمام. أمّا اشتماله على شرائط الإمامة فإنه كان مسلما حرا عالما سياسيا شجاعا عاقلا.

أما إسلامه؛ فأظهر من أن يُتكلم فيه. ولو جاز الشكّ في إسلامه مع آثاره في الإسلام لجاز / الشكّ في كل أحد، هذا مع قول النبي صلى اللّٰه عليه يوم الغار: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة، ٩/ ٤٠]. ولا يقول النبي ذلك لرجل يعتقده غير مؤمن ولا شبهة في أنه عليه السلام قد أمّره على الحجّ، وكيف يؤمر كافرا ويأمره أن يصلّي بالمسلمين ويقيم لهم حجّهم. وذِكرُ هذا فضلا عن الإكثار فيه هجنة. [٢٥و]

وأمّا علمه؛ فلا يشكّ فيه من قرأ الأخبار وسمعها. فإنه لم يحدث حادثة في أيامه من الفرائض وغيرها إلا وله منها قولٌ محكيّ كمسألة الحد وغيرها، وهو الذي قال لعمر يوم الحديبية: أقال لك: إنه العام يدخلها؟ قال: لا، قال: فسيدخلها.

ولما شكّ أصحاب رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه في موته، وقال عمر: ألم يقل اللّٰه سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة، ٩/ ٣٣]، وما أظهر اللّٰه نبيه على الدين كله. قال له أبو بكر: إنه سيظهر دينه على الدين كله، وإذا أظهر دينه فقد ظهر هو. وهذا دليل على جودة جهاده وحسن استدلاله، وإنما لم يُذكَر عنه من الفتيا ما ذكر عن عمر وعلي وابن مسعود وغيرهم؛ لأنه لم تطل مدته [مثل] هؤلاء رضي اللّٰه عنهم أجمعين، إنما كثرت فتاويهم بعده.

٤٣ هنا اضطراب في المتن. لا يفهم المراد من الكلام. ربما يقول: إن سليمان بن جرير كان يذهب إلى أن من خالف إمامة أبي بكر فهو كافر. وهذه المقالة كما ذكر صاحب المتن نقلا من أبي عيسى الورّاق ليست صحيحة. انظر: **الملل والنحل** للشهرستاني، ص ١٨٦.

وأمّا شجاعته وثباته واجتماع قلبه؛ فقد دلّت عليها مَواقفها، أليس هو الذي قام دون رسول اللّٰه حول الكعبة وقد احتوشه المشركون وهو يقول: ويلكم تقتلون رجلا أن يقول ربي اللّٰه، فتركوا النبي وضربوه. وقد شهد الحروب مع رسول اللّٰه وفي كلها ثبت معه. أمّا يوم بدر؛ فقد كان معه في العريش. وأما يوم أحد؛ فإنه لما ظهر رسول اللّٰه عليه السلام ثبت معه سبعة من المهاجرين وستة من الأنصار. أما المهاجرون فعليّ وأبو بكر وطلحة والزبير وأبو عبيدة وسعد، حتى قال الناس يوم أحد لبني تيم بأنه لم يثبت مع رسول اللّٰه رجلان من ست من القبائل إلا قبيلة بني تيم، فإنه ثبت منها أبو بكر وطلحة.

وأما يوم حنين؛ فانهزم / الناس وثبت مع النبي عليه السلام، عليّ والعباس وأبو سفيان بن [٢٥ظ] الحارث وربيعة بن الحارث والفضل بن عباس وأيمن بن أم أيمن وأبو بكر وعمر، ذكر ذلك الواقدي. وثباتُ قلبه يوم السقيفة وإنابته ورفقه يدلّ على اجتماع قلبه وجودة رأيه. وقد كان النبي صلي اللّٰه عليه يستيشره ويشير عليه كما أشار في قتلى بدر. وقد علم الناس من حسن سياسته وجودة رأيه، وما كان يأمر به خلفاءه في كتبه ويديرهم به في حروبهم وغيرها. وفي ذلك بلاغ.

وأما عدله وزهده في الدنيا؛ فالأمثال تضرب بهما حتى قيل: عدل العمرين. فبان تكامل خصال الإمامة فيه.

وأما بيعة أهل الحل والعقد له؛ فلا شبهة أنه إن لم تطبق الأمة بأسرِها على بيعته، فقد بايعه أكثرها إلا النفر اليسير بزعم المخالف. والذين بايعوه أهل حزم وعلم وبصر لِما يقومون عليه.

وإنما قلنا: إنه لم يكن في العصر إمام ولا ذو عهد من إمام، لِما دلّلنا عليه من قبلُ من بطلان النصّ. وإنما قلنا: إن مَن عقد له أهل الحل والعقد وكان يصلح للإمامة فهو إمام لوجهين: أحدهما: أن الصحابة سلكت هذا المسلك في نصب الأئمة يوم السقيفة وفي الشورى، ولم يقُل أحد: إن هذا الذي يسلكونه ليس بطريق، بل رضوا به، وقد دخل فيه عليٌّ بنُ أبي طالب، لأنه داخل في الشورى، واحتجّ على مخالفيه ببيعة المهاجرين والأنصار له.

والوجه الآخر ما ذكرناه من أن الإمامة إنما وجبت، لأنها دفع مضرة، وقد بيّنّا أن العقد إذا وقع لمن يصلح لها وتولاه من يعرفها، وجبت طاعة المعقود له. فإن قالوا: كيف يصلح ما ادعيتموه من عدالته مع أنه منع فاطمة عليها السلام ميراثها من أبيها عليه السلام؟ قيل: إنه

منعها من ذلك كما منع بنته من إرث زوجها عليه السلام، ومنع سائر الورثة لما رواه هو وغيره.

[٢٦و] قال الشيخ أبو القاسم: رواه مالك في / الموطأ عن الزهري عن مالكِ بنِ أوسٍ عن عمرَ بنِ الخطاب وأهل الشورى والعباس بن عبد المطلب عن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم أنه قال: «لا نورّث ما تركناه فهو صدقة»[٤٤] وليس يعترض ذلك قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ [النمل، ٢٧/ ١٦]؛ لأن النبي لم يقل نحن معاشر الانبياء، وإنما رُوي ذلك رواية شاذة، وأما مالك فروى في الموطأ ما ذكرناه، وكذلك البخاري في **الصحيح**.[٤٥] وأما ما ذكرناه وقد قيل إن قوله عز وجل: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ المراد به وراثة المقام والعلم.

فأما ادعاؤها عليها السلام النحلة، فمتى؟ فإن كانت صادقة فيما تدّعيه فإن اللّٰه عز وجل حكم ألّا يُدفَع إلى أحد بدعواه شيءٌ، وأن لا تُقبَل إلا بشهادة الرجلين أو رجلٍ وامرأتين. ولم تخصّ فاطمة عليه السلام من ذلك بحكم، فحكم أبو بكر في ذلك بحكم اللّٰه وحكم رسوله، وإن كانت صادقة فيما ادّعت. والذي تبين ما قلناه إن عليًّا عليه السلام حين صار الأمر إليه، لم يَرُدَّ فدكًا على الحسن والحسين عليهما السلام، فدلّ على أنه كان يرى ما رآه أبو بكر من ذلك الحكم.

ونحن نذكر حجج الذاهبين إلى النصّ. وقد احتجوا بأشياءَ:

منها قول اللّٰه عزّ وجل: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة، ٥/ ٥٥]. قالوا: المراد بهذه الآية خاصة أمير المؤمنين، والمراد بالولاية ههنا استحقاق التصرّف والولاية، وهذا هو معنى الإمامة. واستدلوا على أن المراد بالولاية ههنا استحقاق التصرّف وهو المستفاد من قولنا: «وليّ المرأة» إنه المستحق للتصرّف في عقد النكاح.

قالوا: فلو كان المراد بالولاية ههنا المحبّة والنصرة، لوجب أن يكون من تصدّق بخاتمه
[٢٦ظ] في حال ركوعه حتى يكون هو الناصر للمؤمنين / والمحبّ لهم دون غيره. ومعلوم أن أهل هذه الولاية ليست بمخصوصة، بل المؤمنون بعضهم أولياء بعض. قالوا: والدلالة على أنَّ هذه الآيةَ مخصوصةٌ إنما علقت بلفظة «إنما»، وهذه اللفظة تقتضي تخصيص الحكم بالمذكور ونفيه عمّا عداه. لأنك إذا قلت: «إنما في الدار زيد» أفاد أنه فيها وحده.

٤٤ **الموطأ** لمالك، كتاب الكلام ٢٧.

٤٥ **صحيح البخاري**، ٤٠٣٥.

وكذلك إذا قلت: «إنما الفقهاء أصحاب أبي حنيفة» أفاد أنهم الفقهاء فقط. قالوا: فإذا ثبت ذلك كان المراد بقوله: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ أمير المؤمنين. وقد بيّنّا أن ذلك يقتضي استحقاق التصرّف، فيجب أن يكون هو المستحِق للتصرف في الإمامة.

واستدلوا على أنَّ أمير المؤمنين هو المعنى بذلك خاصة، بأشياء:

منها: أن الأخبار متظاهرة بأن الآية نزلت فيه خاصة، وأنه تصدق بخاتمه راكعا.

ومنها: أنه إذا ثبت أن المراد بالآية من تصدق في حال ركوعه، فليس أحد من المسلمين، قال: إنه غير أمير المؤمنين.

ومنها: أنه إذا ثبت أن المراد بالولاية في الآية استحقاق التصرّف والأولى به، فكل من قال بذلك، قال: إنه أمير المؤمنين.

ومنها: أن الأمة اتفقت على أنه مراد بالآية، من قال منهم إن المراد بها الإمامة، ومن قال منهم إن المراد بها ولاية الدين والمحبة فيه والنصرة.

والجواب: أما قولهم: إن قوله: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ يفيد وقوع الزكاة في حال الركوع فليس بصحيح؛ لأن قوله: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ إخبار عن وقوع الزكاة، وقوله: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ إخبار عن ركوعهم، وليس في الكلام لفظ يدلّ على أن الزكاة في أيّ حال وقعت، وإنما يُعلَم ذلك بقرينة وشاهد حال. فإذا قال قائل: «جاءني فلان وهو راكب» عقلنا منه أنه جاءه في حال ركوبه، لأن الركوب قد جرت العادة فيه أن يكون حالة من حالات المجيء وأن يكون المجيء منعوتا به، فلهذا كان الأسبق في الأفهام أنه جاءه في حال ركوبه، وإن جاز على بعض الوجوه أن يكون قوله: «وهو راكب» معناه وهو الآن راكب.

وقد يقول الإنسان: «فلان ينصرني ويمنع الضَيْم عنّي / وهو يبني داري»، فلا يستفاد منه أنه [٢٧و] يمنع منه في حال ما يبني داره لما لم يكن بناء الدار مما يُنعَت به المنع والنصرة، ولا جرت العادة أن يكون واقعا فيها، كذلك أيضا لم تجر العادة في الشرع أن يزكّي الناس في حال ركوعهم كما يركبون في مجيئهم، وإذا لم تجر العادة بذلك لم يفهم بالخطاب وإنما يفهم بالرواية.

وسنذكر ما في الرواية، ولو سلّمنا أن ظاهر الكلام ما ذكروه، لوجب أن يعدل عن ظاهره. ونقول: المراد بذلك أنهم يؤتون الزكاة ويتدينون بها وهم الآن راكعون. لأنا إن تمسّكنا بظاهر ما ذكروه وجب أن نحمله على شخص واحد، والآية تقتضي الجمع، وقال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ

اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ۞ وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة، ٥/ ٥٥-٥٦]. وهذه ستة ألفاظ في الجمع، فلم يجز أن يُترَك ظاهرُها ويُتمسَّك بظاهر واحد؛ بل ترك الظاهر الواحد والتمسك بظواهر كثيرة أولى. يبين ما قلناه: إن الإنسان إذا قال: «جاءني الذين آمنوا ورأيت الذين آمنوا»، لم يفهم منه أنه جاء رجل واحد. وإذا كان كذلك فلو كانت ظواهرنا في العدد ظواهرهم، وجب عليهم إذا كانوا مستدلّين بالآية، أن يرجّحوا ظواهرهم ليكونوا بالتمسك به وترك ظواهرنا أولى، فكيف والظواهر التي معنا أكثر؟

وأما قولهم: إن لفظة «إنما» تقتضي تخصيص الحكم بالمذكور، فقد قال بعض الأصوليين ذلك. والمحكيّ عن أكثر أهل اللغة، وإن قولنا: «إنما زيد في الدار» لم يفهم منه أن غيره ليس في الدار. وإن «ما» مؤكدة، ولو قال قائل: «إن زيدا في الدار» لم يفهم منه أن غيره ليس في الدار، فكذلك إذا قال: «إنما زيد في الدار» على أنا نسلم لهم ما قالوه ونتجاوزه.

وأما قولهم: إن ولاية الدين لا تجوز أن تختص بواحد من المسلمين، فعلمنا أن المراد بها في الآية التصرّف، فهو مبني على أن المراد بها واحد، ونحن قد بينا أن الولاية تختلف بالجمع، وجميع المؤمنين يختصون بولاية الدين من دون الكافرين، / فكأنه قيل لقوم مخاطبين: إنما وليّكم غيركم من المؤمنين دون اليهود والنصارى وغيرهم من الكافرين فيكون لفظة «إنما» قد أفادت التخصيص. [٢٧ظ]

ولو سلمنا أن المراد بالآية شخص واحد، لم يمتنع أن تكون الولاية ولاية المحبة والنصرة، كقوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة، ٩/ ٧١]، لأن الخطاب انصرف إلى المذكورين في قول اللّٰه عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ [المائدة، ٥/ ٥١]، فكأنه قال لكافة المؤمنين عن ذلك الواحد: إنما وليكم اللّٰه ورسوله، وهذا الذي يصدق وهو راكع، فتختص ولاية الدين والنصرة فيه لكافتهم دون غيره.

الجواب عن قولهم: إنه عليه السلام أنه قد عني بهذه الآية أنهم فإن أرادوا ذلك في الجملة فصحيح، وكيف لا يكون كذلك واللّٰه يقول: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾، وهو عليه السلام أشدّ المؤمنين، وقد روي عن عبد اللّٰه بن عباس أنه قال: ما نزلت آية في ذكر المؤمنين إلا وعلي بن أبي طالب سيدها. غيرَ أنَّ ذلك لا ينفعهم في الدلالة إلا بعد أن يبينوا أنها نزلت فيه خاصة على ما رتبوه. وإن أرادوا أنه عني بالآية وحده، وأن الأخبار قد تظاهرت بذلك، فليس في ذلك أخبار متظاهرة في أكثر السير، وإن كان ما قاله مرويًّا.

والذي رواه الواقدي هو أن سبب نزول الآية أن النبي صلى اللّٰه عليه وآله، لما أسر يهود بني قينقاع وكان بينهم وبين الخزرج حلف في الجاهلية يوجب أن ينصر بعضهم بعضا، جاء عبد اللّٰه بن أبي [بن] سلول المنافق إلى عبادة بن الصامت رضي اللّٰه عنه، فسأله أن يجمع معه ليسأل النبي صلى اللّٰه عليه في بابهم، فقال له عبادة: أبطل الإسلام الحلف، إن أمرني رسول اللّٰه أن أضرب رقابهم فعلت، فدخل عبد اللّٰه بن أبي إلى النبي صلى اللّٰه عليه وسلم فقال له: أطلقْ يا محمد أربع مائة دارع وأربعَ مائة حاسر منعونِي يوم البعاث من الأسود والأحمر أني أخشى الدوائر يا محمد، وألحّ على النبي عليه السلام، فقال النبي عليه السلام: / أطلقوهم، [٢٨و] فأنزل اللّٰه تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰ أَن تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ﴾ [المائدة، ٥/ ٥١-٥٢] يعني عبد اللّٰه بن أبي وإلى أن قال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة، ٥/ ٥٥].[٤٦]

فهذا رواه الواقدي والكلام يشهد به، لأن قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ۞ وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة، ٥/ ٥٥-٥٦] ألفاظ جمع، فلا يجوز أن تحمل على الواحد إلا بدلالة، لأن حقيقة قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ الجمع، ألا ترى أنك إذا قلت: «جاءني الذين آمنوا الذين أكلوا» لم يفهم منه شخص واحد.

وأما قولهم: إن قوله تعالى: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ يفيد وقوع الزكاة في حال الركوع فباطل بل الكلام يفيد وقوع الزكاة، وليس في الكلام لفظ يقتضي تعلق أحدهما بالآخر؛ بل يحتمل ما ذكرتم ويحتمل أن يكون عنى أنهم يؤتون الزكاة وأنهم الآن راكعون، وإنما نعلم فيما جرى هذا المجرى أن أحدهما واقع مع الآخر وشاهد حال. فإذا قال الإنسان: «جاءني فلان وهو راكب» أفاده في الأكثر أنه جاء راكباً؛ لأن في العادة قد يكون بالركوب وقد ينعت به، وإذا قال الإنسان: «فلان ينصرني ويمنع عني وهو يبني داري»، لم يعقل أنه يمنع منه الأعداء في حال ما يبني داره، لما لم يجر العادة بوقوع النصرة في حال بناء الدار. وكذلك لم تجر عادة للشرع بفعل الزكاة في حال الركوع، فلم يفهم منه وقوع الزكاة في حال الركوع، وقد قيل: إن أمير المؤمنين عليًّا عليه السلام لم يكن تجب عليه الزكاة، وأن صدقة التطوع لا تسمى زكاة.

٤٦ **كتاب المغازي** للواقدي، ١/ ١٧٧-١٧٨.

فإن قالوا: كيف يكون المراد بالآية؟ قيل: يكون المراد بها أنهم يؤتون الزكاة وهم الآن راكعون. وقد قيل: إن الآية نزلت والناس بين راكع وساجد. فإن قيل: فقد دخل / تحت ذلك [٢٨ظ] قوله: ﴿يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾، قيل: لم يدخل تحت قوله: ﴿إنهم يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ إنهم الآن متشاغلون بالركوع، وعلى أن الغرض بالخطاب تفخيم شأن المؤمنين ووصفهم بالأفعال الشريفة، فلا يمتنع أن تذكر تلك الأفعال مجملة ومفصّلة إذا كان ذلك يفعل لغرض التفخيم.

ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [البقرة، ٢/٩٨]، فأفردهما بالذكر تفخيمًا، وإن كانا قد دخلا في جملة الملائكة. وكذلك قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ﴾، [البقرة، ٢/٢٣٨] على أنه إن ثبت أن الظاهر ما ذكروه، فالظاهر من ألفاظ الجمع ما ذكرناه. فلم يمتسكوا بأحد الظاهرين وتركوا الآخر مع أنهم المستدلون بالآية، مع أنَّ التمسك بألفاظ الجمع بظاهر ستة ألفاظ وعدول عن ظاهرهم وهو ظاهر واحد، وهذا أولى من التمسك بظاهر واحد وترك عدة ظواهر.

وأما قولهم: إن ولاية الدين والنصرة فيه إذا لم تختصّ بواحد كان المراد بالآية ملك التصرف، فإنما تصح لو ثبت أن المراد بالآية شخص واحد. وقد بينا أن ألفاظ الجمع تدل على أن المراد بها أشخاص، وسياقة الكلام تدل عليه. لأن اللّٰه عز وجل قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ [المائدة، ٥/٥١]، ومعلوم أنه لم يرد: لا تتخذونهم أئمة وولاة وأمراء يتصرفون عليهم، لأنه لم يتردد هذا في قلوب المسلمين في ذلك العصر حتى ينزل فيه قرآن ثم يكرره اللّٰه ويؤكّده في آخر الكلام بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ لهوا وَلَعِبًا﴾، [المائدة، ٥/٥٧] ولأنه لما قال: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾. والتولي إنما يكون ضِدًّا للعداوة والبعضاء، كما تقول: أنا أتولى فلانا أو أحبه ولا أُعادِيه. وليس المراد بذلك أنك تجعله متصرفا عليك.

ثم هو ضد العداوة، فإذا كان هذا معنى قوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ الولاية التي هي ضد العداوة. / فنسق الكلام على ذلك، فمن يواليهم ويقول أخشى الدوائر ثم [٢٩و] قال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة، ٥/٥٥].

اعلم أنه إنما أراد إثبات تلك الولاية التي نفاها كما أنك إذا قلت لعبدك: لا توال السوقة إنما أولياؤك العلماء أو الجند، فإنما أراد أن يثبت للعلماء من الولاية ما ينفيه عن السوقة لا غيرها، فإذا كان المراد بأول الكلام ولاية الدين العامة، وجب بأنْ يكونَ هي المراد بآخر الكلام، سيما وألفاظ الجمع تشهد بما قلناه.

وقد قالوا: إن قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [المائدة، ٥/ ٥٥] حقيقة للواحد وأن اللّٰه سبحانه إنما أراد بقوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ أن ينهى الصحابة عن أن يملك اليهود والنصارى تدبير أمرها وسياسة نفسها.

فنقول: أبمثل هذا الكلام تريدون أن نبرأ من المهاجرين والأنصار السابقين الأولين؟ وهل يخفى على عاقل أن ظاهر قول العاقل الذين آمنوا هو الجمع دون الواحد، أو يحسن أن يقول العاقل للواحد: يا أيها الذين آمنوا أقْبِلْ، وهل يخفى أن قوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ أي لا توالوهم بمعنى النصرة والمحاماة كما كنتم تفعلونه قبل الإسلام ولا تستديمونه، مع أنه قال: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِنْكُمْ﴾، وذلك يدل على التولي المباين للعداوة. وليس إذا دلّ الدليل على أن قول اللّٰه سبحانه: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا﴾ [الواقعة، ٥٦/ ٦٠] ليس المراد به الجمع ما يجب أن تحمل كل ألفاظ الجمع على الواحد، على أنه لو احتمل أن يكون المراد بالولاية ما ذكروه، لم يخرج من أن يحتمل ما ذكرناه من النصرة.

وإذا لم يمتنع سلمنا لهم أن الآية نزلت في أمير المؤمنين وحده، وقلنا لهم: ما تنكرون أن يكون المراد بالولاية النصرة، فكأنه قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾، ثم قال: إنما وليّكم وناصركم اللّٰه ورسوله وعليّ بن أبي طالب، فثبت له ولاية كافة المؤمنين ويختص بها دون من سواه ومن سواهم وهم الكفار، لأنه / ليس بعده وبعدهم [٢٩ظ] إلا الكفار. فتكون لفظة «إنما» قد اقتضت التخصيص وهي أنها أثبتت له كل من سواه من المؤمنين، ونفت ولاية جميع المؤمنين عمن سواه.

فإن قالوا: أليس هذه الولاية ثبتت لكل المؤمنين بعضهم لبعض فليست خاصة له.

قيل: ولاية من عداه من المؤمنين لا تثبت لهم؛ لأنها لو ثبتت لهم أو لبعضهم لكان ذلك البعض وليّ نفسه، لأنه وليّ الكل الذي هو غيره، وعلى أن مذهب أكثرهم أن الإنسان لا يكون إماما في حال يكون فيها غيره إمامًا. فإذن ليس يستحقّ أمير المؤمنين التصرّف على الأمة في حال نزول هذه الآية. وإذا حملنا الآية على ولاية النصرة والمحبة أمكن حمل الآية على الحال، وظاهره قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾، [المائدة، ٥/ ٥٥] إخبار عن الحال، فتأويلنا يوافق هذا الظاهر، وكان أولى من تأويل لا يوافق الظاهر.

وقد قال بعضهم: إنه قد كان لأمير المؤمنين في حياة النبي عليه السلام، أن يتصرّف تصرّف الأئمة فيقيم الحدود ويجهّز الجيوش ويولّي الأمراء، من غير أن يأمره النبي عليه السلام بذلك

أمرا بعد أمر، ومن غير أن يستأذنه فيه. وهذا التجاسر أدعى ما يعلم كل عاقل أنه لم يكن؛ إذ كان في المعلوم من الدين باضطرار أنه لم يكن لأحد في رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه، أن يقيم حدّا يولّي قاضيا أو يجهّز جيشا من غير استئذانه.

ومما احتجّوا به أن قالوا: قد نصّ النبي عليه السلام على استخلافه بالمدينة في غزاة تبوك. فكان بذلك واليًا على المدينة. قالوا: ولم يعزله فيجب كونه واليًا عليها بعد وفاته. وفي ذلك نفي ولاية غيره عليها، في ذلك إنما كونه واليا على غيرها؛ لأن كل من جعله واليًا عليها عقيب وفاة النبي صلى اللّٰه عليه جعله إمامًا.

الجواب: أن النبي صلى اللّٰه عليه إنما استخلفه على صلح أهله في غزاة تبوك، ولم يستخلفه على المدينة. وإنما استخلف على المدينة ابنَ أمِّ مكتوم. وقيل: استخلف على المدينة محمد بنَ مسلمة حليف بني / عبد الأشهل. وقيل: استخلف سباع بن عُرفُطة. ذكر [٣٠و] هؤلاء الثلاثة الواقدي. وذكر غيرهم ابن أم مكتوم ومحمد بن مسلمة، والذي بنوا عليه دليلهم لم تأت الرواية به. وأيضا فإن النبي عليه السلام لما رجع من تبوك أنفذه عليه السلام واليًا على صداقات اليمن، ثم التقى به في الحجّ، لأن النبي عليه السلام حجّ بعد رجوعه من تبوك حجّة الوداع، وقال له النبي عليه السلام: بماذا أهللت؟ فقال أمير المؤمنين قلت: إهلال كإهلال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه، وإذا كان قد ولّاه بلدًا آخر عند رجوعه إلى بلده وأخرجه إلى البلد الآخر، كان قد انعزل بذلك عن البلد الأوّل.

وأيضا فلو لم يولّه بلدًا آخر، ولا خرج عن المدينة، لكان برجوع النبي عليه السلام قد انعزل. لأنه إنما استخلفه على المدينة، والخلافة إنما تكون في حال الغيبة، فإذا حضر زالت الغيبة فزالت الخلافة. ومن ذلك أن السلطان الأعظم إذا كان وطنه بغداد، وكان يتولى الأمور بنفسه، فإنه إذا ارتحل عنها في غزاة استخلف غيره لينظر فيها، كأن ينظر فيه بنفسه ثم رجع إليها، عقل كل عاقل عرف العادات أن المستخلف قد انعزل بعودته.

وممّا احتجّوا به ما روي عن النبي عليه السلام أنه قال يوم غدير خم: «ألست أولى بكم من أنفسكم» قالوا: بلى، قال: «فمن كنت مولاه فعلي مولاه، اللّٰهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»[٤٧]

٤٧ سنن ابن ماجه، ٩٤.

واحتجّوا بذلك من وجوه:

منها أن المولى يستعمل في اللغة ويراد به وجوه: ابن العم، والمعتَق، والمعتِق، والناصر، والصاحب، والأولى. قالوا: فلو كان النبي أراد واحدًا منها لَبيّنه، فلما لم يبيّنه وجب أن يحمل على جميعها، إلا ما أخرجه الدليل من ابن العمّ والمعتق؛ لأن الاسم المشترك يجب حمله على معانيه، إلا ما أخرجه الدليل.

والجواب أن الاسم المشترك بين / معانٍ كثيرة، لا يجوز أن يحمل على جميعها؛ لأنه لو [٣٠ظ] حمل على حميعها لكان قد حمل على ما لم يضعه أهل اللغة له، وذلك أنهم لم يضعوه لجميع ما هو مشترك فيه، وإنما وضعوه على كل واحد من معانيه على سبيل الانفراد.

ألا ترى أنَّ اسم «القرء» موضوع للطهر وحده، وللحيض وحده، وليس هو موضوع لمجموعها، لذلك قلنا: في «مولى» موضوع لكل واحد من هذه المعاني على سبيل الانفراد، ولم يقل أحد من أهل اللغة إنه موضوع لمجموعها. وقولهم: «إن النبي عليه السلام لم يبين ما أراده من هذه المعاني»، دعوى لا دليل لهم عليها، بل في الخبر دليل على أنه لم يرد في الخبر ما قالوه، ولو لم يكن في الخبر دليل على ذلك وبيان له، لم يمتنع أن يكون قد بيّنه في غير الخبر، إما بشاهد حال، أو غيرِه.

وسنذكر المراد بالخبر في آخر كلامنا، على أنَّ أكثر أهل اللغة قد قالوا: إن «مولى» لا يجوز أن يكون بمعنى أولى، لأنه لم يجئ عن العرب مَفْعَل بمعنى أَفْعَل. وقالوا أيضا: إنه لا يجوز أن يكون وليّ بمعنى أولى، لأن فعيل لا يكون بمعنى أفعل ،كما أن كريم لا يكون بمعنى أكرم. وإذا لم يجز ذلك في وليّ، فأولى أن لا يجوز في مولى.

منها قولهم: إن لفظة «مولى» وإن أريد بها هذه الوجوه، فإنها تفيد في الكل فائدةً واحدةً، وهي الأولى، لأن المعتِق أولى بالتصرّف في المعتَق، والمعتَق أولى بالمعتِق، والناصر أولى بمن ينصره، وابن العمّ أولى بنصر ابن عمه، فعلمنا أن قولنا «مولى» يفيد الأولى، فيجب أن يكون عليه السلام أولى بالمسلمين، فإذا كان أولى بهم بالتصرّف فيهم، فهذا هو معنى الإمامة.

الجواب: إنا قد حكينا عن أهل اللغة أن «مولى» تحكى بمعنى أولى، وقد خطّؤوا من فسر قوله عزّ وجلّ: ﴿النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾ [الحديد، ٥٧/ ١٥] بالمعنى أولى بهم، ولو استعمل مولى بمعنى أولى لم يجب أن يكون، إنما تناول قولنا مولى لجميع هذه المعاني لثبوت معنى الأولى

منها، لأن الظاهر من قول أهل اللغة أن لفظة «مولى» مشتركة تفيد أشياءَ كثيرةً لا تفيد فيها فائدة واحدة، وبهذا تبيّن الاسم المشترك من غيره. / [٣١و]

ولو وجب أن يكون قولنا «مولى» يفيد الأولى لثبوت الوليّ في جميع معانيه لوجب أن يفيد الناصر؛ لأن النصرة ثابتة في المعتق والمعتق وابن العمّ والأولى والصاحب، لأن الصاحب ينصر صاحبه ومن هو أولى بعزّه، فمن حقه أن ينصره. فإذا كان كذلك وجب حمل قوله: «من كنت مولاه فعليّ مولاه» على النصرة، فإن قالوا: لو أفاد مولى الناصر لوجب أن يكون الأب مولى ابنه، لأنه ناصره. قيل لهم: ولو أفاد الأولى لوجب أن يكون الأب مولى ابنه، لأنه أولى به.

وأيضا يقال: لو ثبت ما ذكروه لم يجب أن يكون قوله: «فعليّ مولاه» سائر وجوه الأولى، وأيضا فلو ثبت أن الخبر يفيد أن أمير المؤمنين عليه السلام أولى بالمؤمنين، لم يفد ذلك أنه أولى بالتصرّف فيهم الذي يستحقه الإمام، لأن اللّٰه عزّ وجلّ قال: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ۗ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأحزاب، ٣٣/ ٦]. وليس بعضهم أئمة لبعض. وقال تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا ۗ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران، ٣/ ٦٨]، وأتباع إبراهيم وكافة المؤمنين ليسوا بأئمة لإبراهيم لكنهم أولى بنصرته وتوليه. كذلك معنى هذا الخبر.

ومنها قولهم: إن النبي عليه السلام قال: «ألست أولى بكم من أنفسكم»، قال عقيبه: «من كنت مولاه فعليّ مولاه»، وجب أن يعني بقوله: «فمن كنت مولاه» فمن كنت أولى به من نفسه فعليّ أولى به من نفسه، وإذا كان أولى من أنفسهم فهو إمامهم. قالوا: إنما لزم ذلك؛ لأن كل كلام مشترك بين أشياء إذا تقدمته مقدمة يقتضي بعض معانيه وجب أن يحمل ذلك الاسم المشترك على معنى المقدمة. وإذا كانت معنى قولنا «مولى» يحتمل أشياء منها الأولى –وهو مصرّح به في المقدمة– فيجب أن يراد به ما أريد في المقدمة.

ألا ترى أن الإنسان إذا قال لغيره: «أنت تعرف عبدي زيداً، أُشهِدك أن عبدي حر»، فإنه ينصرف إلى زيد وإن كان له عدة عبيد؛ لأن قوله «عبدي» وإن كان مشتركا بينهم، فإنه يجب / أن ينصرف إلى العبد المذكور في أول الكلام. [٣١ظ]

الجواب: أن هذه المقدمة لم تتظاهر الرواية بها كتظاهر الرواية بقوله: «من كنت مولاه فعليّ مولاه» ولو ثبت كان الفائدة بإيرادها تقرير فرض الطاعة عليهم، لا ما ذكروه. ألا ترى أنه

لو قال: ألست أولى بكم منكم بأنفسكم؟ فإذا قالوا: نعم، قال: فإنما ألزمكم أن توالوا عليا كما توالوا النبي، لكان كلاما حسنا، وكان الفائدة بالمقدمة تقرير فرض الطاعة عليهم في التزام ما يأمرهم به؛ لأن معنى الكلام الثاني هو معنى الكلام الأول، كما قال صلى اللّٰه عليه: «إنما أنا لكم مثل الوالد أعلّمكم، فإذا ذهب أحدكم إلى الغائط، فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها»[٤٨] فقرر تلك المقدمة ليقرر عليهم المصلحة فيما يلزم به.

وأما تشبيههم كلام النبي عليه السلام بأن يكون للرجل عدة عبيد فيقول لغيره: «أتعرف عبدي زيدا أُشهِدك أن عبدي حر»، فباطل؛ لأنه تشبيه كلام النبي عليه السلام بما لا يستعمل من الكلام ولا هو فصيح بل هو متعسف. وإنما المستعمل أن يقول القائل: «أتعرف عبدي زيدا أشهدك أنه حر»، وليس لنا أن نستدل بالأمور المتعسفة، سيما إذا توصّلنا بها إلى أغراض رديئة. وليس يفعل ذلك إلا من همّه قلبُ الأخبار، فهو يتوصّل إليه بكل حيلة وبكل أمر ملتبس، على أن هذا الكلام لو كان مستعملا، لكان الحكّام لا يحكمون بحرية ذلك العبد. ولو حكموا به لكانوا إنما يحكمون به؛ لأن المتكلم قصد بالكلام تعريف العبد للشاهد.

فلو لم يَعْنِ بقوله: «أشهدك أن عبدي حر» زيدا لكان قوله «أتعرف عبدي زيدا» لغوا لا فائدة فيه. وليس كذلك قول النبي عليه السلام: «ألست أولى بكم من أنفسكم»؛ لأنه إذا لم يرد بقوله «من كنت مولاه» معنى الأولى لم تبطل الفائدة بالمقدمة، لأنه كان بكون فائدتها تقرير فرض الطاعة.

ومما استشهدوا به قول القائل: «عبدي زيد فعبدي حر» فقالوا: إن قوله «فعبدي حر» ينصرف إلى زيد. وهذا أبعد من المثال الأول وأشد، لكنه ولو استعمل وأفاد ما / ذكروه لكان [٣٢و] إنما يفيده؛ لأن قوله «فعبدي حر» خرج هاهنا مخرج التأكيد، والتأكيد إنما يكون تأكيدًا لِأمر مذكور دون ما لم يذكر، فلهذا انصرف إلى المذكور. وأيضا فليس[٤٩] بأن يحملوا الكلام على المقدمة أولى من أن يحملوه[٥٠] على المؤخرة، وهي قوله: «اللّٰهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله» فيكون المراد بقوله «من كنت مولاه فعليّ مولاه» الموالاةَ والنصرةَ التي هي ضد العداوة، ولهذا جُعِل في مقابلة والِ من والاه وعادِ من عاداه.

٤٨ **سنن أبي داود، ٨.**

٤٩ في الأصل: «فليسوا».

٥٠ في الأصل: «يحمله».

فللدلالة على ما ذكرناه من حمل الكلام على المؤخرة إن كل من أتى بكلام مشترك ثم حث على أحد محتملاته، فإنه يعلم أنه عنى ذلك بأول كلامه. ألا ترى أن من قال لغيره: «صلّ عند الشفق» ثم قال: «اللّٰهم ارحم من يصلي عند الحمرة» لكان قوله: «عند الشفق» معناه الحمرة. وكذلك لو قال النبي عليه السلام للمطلّقة: «اعتدّي بالأقراء» ثم قال: «اللّٰهم ارحم من اعتدّ من النساء بالحيض» لعلمنا أنه أراد بالأقراء الحيض، ولو كان الكلام مشتركا بين الحيض وبين الإطهار. فإن قالوا: إنما قال «اللّٰهم والِ من والاه وعاد من عاداه» لأن الإمام يجب أن يوالي [من يواليه] ويعادي من يعاديه.

ألا ترى أنه لو صرّح بذلك لَحسُنَ حتى يقول على إمامكم: «اللّٰهم والِ من يواليه وعادِ من يعاديه». قيل لهم: إنما يحسن ذلك، لأن قوله: «عليّ إمامكم» ليس بمشترك بين أشياء بعضها ما ذكره في آخر الكلام، فليس ما ذكرتموه نظير الخبر، وعلى أنا نقول مثل ذلك لكم في المقدمة، وهو أنها إنما قدمت لتقرير فرض طاعته فتخرج لمقدمتها وجهًا، كما أخرجتم للخبر المؤخرة وجها. ولهذا لو صرح بما ذكرناه لحسن حتى يقول: ألست أولى بكم من أنفسكم.

[٣٢ظ] فمما ألزمكموه أن توالوا عليا. فإن قيل: فما المراد / عندكم بالخبر. قيل المراد به الموالاة التي هي ضد العداوة وهي المذكورة في آخر الكلام. والدليل على ذلك أن قوله «مولاه» إخبار عن الحال ولم يكن إماما في الحال يستحق التصرف على الأمة كان وليهم وهم أولياؤه في الحال. فإن قالوا: فلا فائدة في الخبر إذاً، لأن اللّٰه قد قال: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة، ٩/ ٧١].

قيل لهم: ولو حملتموه على الإمامة لم يكن فيه فائدة، لأنكم تذهبون أنه قد دل على إمامته بما هو أكشف وأبين من هذا الخبر، على أن الفائدة في هذا الخبر عندنا أنه خصه بالذكر، والتخصيص دليل على شدة العناية والتفخيم، كما خص اللّٰه تعالى جبريل وميكائيل بالذكر بقوله: ﴿وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [البقرة، ٢/ ٩٨].

وأيضا قد كان يمكن أن يشغب مشاغب ويعاند معاند ويقول: إنه ما أريد عليه السلام بقول اللّٰه تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾. فإذا أفرده عليه السلام بالذكر لم يمكن أن يدعي مدعٍ خروجه من الخطاب؛ لأن ذلك يمكن في العموم دون الخصوص، وليس يبعد أن يكون النبي عليه السلام قال هذه المقالة، ليؤكد ولايته ومحبته في صدور الذين أسلموا عام الفتح، وهم الذين قتل أمير المؤمنين عليه السلام أقاربهم في طاعة اللّٰه. وكان النبي عليه

السلام قال لهم: «يا معشر من أسلم من والاني واعتقد أني وليّه فليعتقد مثله لعليّ» كما أن الإمام لو استأمن إليه أعداؤه الذين قتل بعض أصحابه أقاربهم، لكان له أن يقول: إن كنتم انتقلتم إلى محبتي وموالاتي، فوالوا فلانا الذي قصد بقتل أقاربكم نصرتي فمن لم يواله كأنه ما انتقل عن عداوتي.

وقال أبو عليّ: إنما أراد عليه السلام أن يدل بأمرهم لموالاته ظاهرًا وباطنًا، ليدلهم بذلك على أن ظاهره كباطنه، لأن قوله: «فعليّ مولاه» إخبار على سبيل القطع، فلا يكون كذلك إلا وباطنه سليم كظاهره.

ومما استدلوا به ما روي عن النبي صلى اللّٰه عليه[٥١] / أنه قال له عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي».[٥٢] واحتجّوا به من وجهين: أحدهما: أن هذا الكلام يجري مجرى أن يقول له: «حالتك معي كحالة هارون مع موسى». ولو اقتضى ذلك لاقتضى أن كل حالة ثبتت لهارون ثابتة له عليه السلام إلا النبوة والأخوة في النسب. ومعلوم أن هارون عليه السلام لو عاش بعد موسى لخلفه، فيجب أن يكون عليٌّ عليه السلام خليفةً لرسول اللّٰه عليه السلام. لأنه قد عاش بعده. واستدل على أن هارون لو عاش بعد موسى لخلفه، لأن موسى استخلفه على قومه حين مضى إلى مناجاة ربه. فلا يجوز أن يعزله؛ لأنه لو عزله لنفّر ذلك عنه، ولا يجوز على الأنبياء ما ينفّر عنهم. فإذا لم ينعزل وجب لو مات موسى أن يكون هارون على خلافته له. وأيضا فلو لم يكن موسى استخلفه لوجب أن يكون هارون خليفة لو عاش بعده؛ لأنه لا يجوز أن يتولّى ما يتولاه الإمام سواه. [٣٣و]

الجواب: إن استخلاف موسى لهارون عند مضيّه لمناجاة ربه منقطعة انقطاع غيبته، كما ذكرنا في استخلاف الأئمة عند غيبتهم، فليس يجب لو عاش بعد موسى أن يدوم له ذلك الاستخلاف، وليس بواجب أيضا أن يتولى النبي بتنفيذ الحدود وجميع ما يتولاه الأئمة، بل لا يمتنع أن يكون النبي يؤدي الشريعة، وغيرُه ينفذها ويقيم الحدود ويفعل ما يفعله الإمام. وقد تواترت الأخبار عمن سلف أنه كان لهم أنبياء وملوك، فكانت الأنبياء تؤدي الشرائع إلى الملك والملوك ينفذونها، فليس يجب من ذلك القطع على أن هارون لو عاش لكان خليفة.

٥١ هنا تكررت هذه الجملة: «ومما استدلّوا به ما روي عن النبي صلى اللّٰه عليه».

٥٢ صحيح مسلم، ٢٤٠٤.

وأيضا فلو وجب أن يتولّى النبي ما يتولاه الإمام، لكان هارون لو عاش بعد موسى يتولى إقامة الحدود لأجل نبوته، لا على طريق الخلافة لموسى. ولو ثبت أن هارون لو عاش بعد موسى لكان يتولى ما تتولاه الأئمة خلافة لموسى أو لا على سبيل الخلافة له / لكان سبب ذلك [٣٣ظ] النبوة. وقد استثناها النبي صلى اللّٰه عليه بقوله: «إلا أنه لا نبيّ بعدي». والسبب إذا ارتفع ارتفع مسببه إلا أن يعلم أنه خلفه سبب آخر.

وإذا كان أمير المؤمنين عليه السلام مباينا لهارون في النبوة، وجب أن يباينه فيما يفرّع عليها، وكان مستثنيا عنها. والذي يبين ما ذكرناه من اعتبار السبب، أنَّ زيدًا لو ولّى عبده أمر صناعة، لأنه يحبه محبة شديدة ثم قال عمرو لعبده: «أنت مني بمنزلة عبد زيد من زيد، إلا أني لا أحبك محبة شديدة»، لفُهِمَ منه أنه قد أراد أن يفرّق بينهما في الولاية على صناعة، وأنه أراد التسوية بينهما فيما عدا ذلك. وأقل أحوال هذا الكلام أن يكون محتملا لما ذكرناه «...»[٥٣] الخلافة، فعليهم أن يدلّوا على أن ارتفاع السبب لا يقتضي ارتفاع المسبب في هذا الخبر ليصحّ استدلالهم به. فإن قالوا: الدليل على أن أسباب الأحكام غير معتبرة في التشبيه بين الشيئين، أن الإنسان لو قال لوكيله: «ادفع إلى زيد ألف درهم من ثمن طعام بايعه واجعل عمروا بمنزلته»، لوجب أن يعطيه ألف درهم ولا يجب أن يكون عمرو قد استحق الألف ثمنًا للطعام.

قيل: إنما لم يجب ذلك لأن قوله: «اجعل عمروا بمنزلته» هو أمر الوكيل بفعل يفعله، وذلك ينصرف إلى ما هو من فعله دون ما ليس من فعله. والعطية فعله دون كون الثمن مستحقا ببيع طعام أو غير ذلك. فإذا لم يكن هناك حكم سوى دفع الدراهم، وجب انصراف الكلام إليه، وإلا لم تكن للأمر فائدة كما ذكرناه. [هذا] دليل على أن الحكم قد أريد به التشبيه دون السبب، وليس كذلك الخبر الذي رووه.

إن قيل: إن سبب خلافة هارون لموسى، وإن كان منتفيا عن أمير المؤمنين عليه السلام، فإن لفظ «المنزلة» يتناول الخلافة، فيجب أن يكون مرادَه باللفظ وإن ارتفع السبب. قيل: ليس بأن تثبت المنزلة التي هي الخلافة، لأن لفظ «المنزلة» يتناولها بأولى من أن يُنْتَفَى. لأن سببها قد انتفى سيما وقد بينا أن الأظهر من انتفاء السبب انتفاء المسبب.

[٣٤و] وأيضا فإذا لم يجب اعتبار سبب / المنازل وجب أن لا يكون أمير المؤمنين خليفة للنبي عليه السلام بعد وفاته، كما لم يكن هارون خليفة موسى بعد وفاة موسى، وإن كان السبب الذي

٥٣ هنا في الأصل إشارة الزيادة لكن لا توجد في الهامش أية الزيادة. على ما يبدو من سياق المتن أن هنا سقط.

لأجله لم يخلفه غير حاصل في أمير المؤمنين؛ إذ كنا لا نعتبر السبب، ويكون قصد النبي عليه السلام أن يشبه عليًّا عليه السلام هارون، ليثبت ما ثبت لهارون، وينفيى عنه ما انتفى عنه، فنثبت لما ثبت له ولا نجوّز لما انتفى عنه، كما لم نجوّز حين انتفت عنه صحبته وخروجه إلى تبوك. إذ كان هارون لم يخرج إلى موسى عليه السلام إلى المناجاة، وأيضا فإنه لا يقال على الإطلاق: إن زيدًا بمنزلة عمرو إلا إذا شاركه في الحكم وفي سببه، ولفظة «المنزلة» لا تتناول الخلافة وحدها من دون سببها، فلم يدخل تحت الظاهر.

ألا ترى أن رجلا لو قال لزيد: «عليّ ألف درهم من ثمن طعام وعمرو بمنزلته»، لعقل أنه بمنزلته في استحقاق الألف ثمنا للطعام، ولا يحمل على أن الألف استحقها عمرو من وجه آخر، ولا يطلق القول بأن الوزير بمنزلة الخليفة وإن كان ينظر كما ينظر الخليفة في الأمور لما اختلفا في سبب النظر.

والوجه الثاني من الاحتجاج في الخبر قولهم: إن النبي صلى اللّٰه عليه وعلى آله استثنى النبوة بقوله: «إلا أنه لا نبي بعدي» ولفظة «بعد» تفيد بعد الوفاة كما أن الإنسان إذا قال: «ادفعوا إلى زيد من مالي ألف درهم بعدي» أفاد بعد وفاته. فإذا ثبت أن مراد النبي عليه السلام «إلا أنه لا نبي بعد وفاتي»، وجب أن يكون ما لم يستثنه من منازل هارون من موسى ثابتة لأمير المؤمنين، بعد وفاة النبي عليه السلام لوجوب مطابقة الاستثناء للمستثنى منه. وإذا كان من منازل هارون خلافته لموسى عليه السلام، فيجب أن تكون هذه منزلة أمير المؤمنين بعد وفاة النبي عليه السلام، إما أن يكون استحقها في حال حياة النبي فدامت له بعد وفاته، وإما أن يكون استحقها بعد وفاته ابتداءً. / [٣٤ظ]

واستدلّوا على وجوب مطابقة الاستثناء للمستثنى منه، بأن الإنسان إذا قال: «ضربت غلماني إلا زيدًا بالأمس»، فإنه يفيد أنه ضرب غلمانه بالأمس أيضًا.

الجواب: أن قول القائل: «بعدي» قد يفيد بعد الوفاة، وقد يفيد بعد صفة غير الوفاة. مثال الأول أن لا يكون في الخطاب صفة مذكورة غير الوفاة، ولا يكون الحال يشهد بها ويعلق بالخطاب ما جرت به العادة أن يكون بعد الوفاة، نحو الوصايا والتدبير، نحو أن يقول القائل لفلان: «في مالي ألف درهم بعدي»، فيعقل من ذلك بعد الوفاة؛ لأن العادة في الوصايا أن تكون بعد الوفاة، ولأنه ليس هناك صفة أخرى مذكورة، فلا يجري مجرى المذكور،كذلك إذا قال: «عبدي حر بعدي».

فأما مثال الثاني فهو أن يكون الإنسان قد اختص بصفة فيذكرها، أو يكون في حكم الذاكر لها، فإذا قال «بعدي» أفاد بعد تلك الصفة، نحو أن يقول الإنسان: «أنا عبرت البحر[٥٤] أو سلكت طريق مكة وحدي، ولا يفعل ذلك بعدي أحد». فإنه يفيد أنه لا يعبر البحر أحد بعد عبوره، وإن كان هذا العابر حيًّا. وكذلك لو ابتدأ، فقال: «فلان مثلي إلا أنه لا يعبر البحر بعدي أحد» لفهم منه، لأنه لا يعبره بعد عبوره، لا في حال حياته ولا بعد وفاته.

ألا ترى أن عابرًا لو عبر البحر بعد عبوره وهو حي، لقلنا: إنه عبر البحر بعده. ولو علمناه حيًّا ثم علمنا أنَّ زيدًا قد عبر البحر، لجاز أن يقول: هل عبر زيد البحر قبله أو بعده، فبان أن لفظة «بعد» يجريها الناس مع الحياة، إذا كانت هناك صفة مذكورة أو في حكم المذكورة. وقد تقول لزيد: «أَدخل عمروا الدار بعدك أم قبلك» فإذا ثبت ذلك فقول النبي عليه السلام «إلا أنه لا نبي بعدي» يجب أن يصرف إلى صفته التي اختص بها وهي النبوة.

والذي يدل على ذلك: أنه لا يخلو النبي عليه السلام أن يكون منع من أن يثبت لأمير المؤمنين في الحال أن يكون نبيا بقوله: «إلا أنه لا نبي بعدي» أو لم يمنع / من ذلك. فإن منع من [٣٥و] ذلك فقد عنى إذن أنه لا نبي بعدي كونَه نبيّا. وإن لم يمنع من ذلك، فإنما منع إذن من أن يبتدئ بالنبوة بعد وفاته عليه السلام. وليست هذه من منازل هارون فيشبهها عليه السلام، فكيف اتفق النبي أن يظن ظان عنده قوله: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» أن عليّا عليه السلام يأتيه الوحي بعده، مع أن ذلك لم يكن من منازل هارون. فلذلك نفاه بقوله: «إلا أنه لا نبي بعدي».

ولم يتفق أن يتوهم متوهم أنه يأتيه الوحي في حال حياته، كما كان يأتي هارونَ الوحيُ في حال حياة موسى. فلم ينف ذلك ويزيل هذا الإيهام الظاهر وأزال ما لا يتوهم. وهل حمل الخبر على هذا إلا تعسف. وأيضا فإن هذا الخبر قاله النبي عليه السلام عند رحلته إلى تبوك واستخلافه إياه على أهله، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام خلفتني مع الظعائن. فقال له: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي». فالمقصد بالخبر أن يعطيه منازل هارون من موسى عليه السلام في حال حياتهما، وذلك حين استخلفه على قومه عند خروجه إلى مناجاة ربه.

٥٤ هنا في الأصل كلمة غير واضحة. فيما يظهر أنها «البحر».

وإذا كان المراد أنت كهارون من موسى في حال حياته، فيجب أن يكون قوله: «إلا أنه لا نبي بعدي» استثناء للمنزلة التي كانت لهارون في حال حياة موسى، فكأنه قال: أليس لك في حال حياتي ما كان لهارون في حال حياة موسى من النبوة. وذلك يقتضي أن يكون أراد: لا نبي بعد كوني نبيًّا إن وجب تطابق الاستثناء والمستثنى منه على ما قالوه. فإذا ثبت أن الاستثناء لا يرجع إلى بعد الموت فقط، لم يجب ما قالوه من الوفاة.

ولو ثبت لهم أن المراد بالخبر لا نبي بعد وفاتي، لم يمنع ذلك من المنازل التي أثبتها لأمير المؤمنين عليه السلام، نفى منازل في الحال كما كانت منازل لهرون في حال حياة موسى؛ لأن زيدا لو كانت له من عمرو منازل في حال حياته ومنزلة بعد وفاته، فإنه يجوز أن يكون وصيه، لجاز أن يقول عمرو لخالد: «لك منازل / زيد مني إلا المنزلة التي له مني بعد وفاتي، فإنه لا وصيّ غيره» [٣٥ظ] لحسن هذا الكلام، وكان الاستثناء مطابقا للمستثنى منه؛ لأن قوله: «لك منازل زيد مني» يقتضي جميع منازله في جميع الأحوال، فإذا استثنينا منزلة من منازله في حال من الحالات، فقد نفى منزلة من جملة المنازل التي أثبتها في كلامه الأول. وفي ذلك تطابق الاستثناء والمستثنى منه.

وهكذا لو قال له: «أنت مني بمنزلة زيد مني إلا أنه لا وصيّ غيره»، فإن قيل: كيف يُعْنى بقوله عليه السلام «إلا أنه لا نبي بعدي» بعد وفاتي، ومعلوم أن ذلك ليس من منازل هارون من موسى، قيل لهم: هذا رجوع عما أصّلتموه في دليلكم وقد أفسدناه، وقد بيّنّا أن مع تسليمه لا يؤدي إلى ما تريدون.

فإن قيل: فما المراد بالخبر عندكم؟ قيل: المراد بذلك ما جاءت به الرواية عن النبي عليه السلام لما استخلفه على أهله عند خروجه إلى تبوك، قال له المنافقون: قلاه وكرهه، فخرج إلى النبي فقال له: خلفتني في الظعائن، فقال النبي عليه السلام: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى، فانصرف ذلك إلى ما توجّه الخطاب نحوه من استخلافه على مصالح أهله؛ لأن قوله «أما ترضى» إشارة إلى أمر قد خامر قلبه منه شيء، وذلك لا يعلم إلا بذكر السبب وهو استخلافه على أهله، فيجب قصره عليه؛ إذا كان لا يُعرَف المراد به إلا معه، فقصد صلى اللّٰه عليه أن يرضيه بذلك فشبّهه بهارون، وذلك يدل على لطف محله عنده وجلالة قدره، إذ كانت منزلته مشبهة بمنزلة نبي من نبي.

فأما الخلافة بعده فلا يدل عليها الخطاب. وكيف يقصد النبي عليه السلام استخلافه بذلك، وهو إنما قاله عليه السلام وحده، ولما أن سمعه سعد بن أبي وقاص فرواه. ومن يريد أن

يستخلف رجلا بكلامه فإنه يريد إشاعة ذلك بحضرة الملأ من الناس؛ لأن فرض الاستخلاف لا يثبت باختيار الآحد.

ومما احتجوا به قولهم: إن النبي عليه السلام ما كان يخرج من المدينة إلا ويستخلف عليها، فكيف خرج من الدنيا ولم يستخلف على الكافة مع أنه / [**٣٦و**] ما كان يترك الاستخلاف على المدن والقرى. [٣٦و]

الجواب: أن الرئيس إذا كان حيًّا فأمر النظر إليه، وقد لا يكون إلا بأن يتولى هو النظر في المدن أو ينظر من يولي من قبله، وإذا مات زال النظر عنه فلم يجب أن يولي، ولهذا نجد كثيرا من الولاة لا يذكرون الاستخلاف على المدن في حياتهم. وإذا ماتوا لم يستخلفوا. وليس يمتنع أن يكون النبي عليه السلام لو استخلف غيره على أهله لم يستخلفهم بعده أحد، كما قال أمير المؤمنين للعباس عليهما السلام: وأخشى أن يقول النبي إنها في غيرنا فلا يعطيناها أبدا، وإن استخلف أهله لَنفر المنافقون وغيرهم من الكفار، ولقالوا إنما طلب الأمر لنفسه ولأهله ولتوهم متوهم من الكفار أنه كان غرضه الدنيا.

وقد روى نصر بن مزاحم[٥٥] في «**كتاب الجمل**» بإسناده: أن أصحاب رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه قالوا: يا رسول اللّٰه استخلف علينا خليفة، وليستخلف علينا خليفتك خليفة فنطيعهما حتى نلقاك ونحن على ذلك. قال: أمَا إني سأخبركم بما يمنعني أن أستخلف عليكم من لا يحكم بما أنزل اللّٰه، فيجب حقه عليكم كحقي وطاعته كطاعتي، فإذا لقيتموني كانت لكم الحجة عليّ.

واحتجت الإمامية خاصة بأن النبي صلى اللّٰه عليه نصّ على أمير المؤمنين نصًّا جليًّا. فقال فيه: إنه خليفة بعده وإنه أشاع ذلك وأظهره بعض أصحابه حتى علمه كلهم أو أكثرهم، وإنه أمرهم أن يدخلوا عليه وأن يسلموا عليه بأمير المؤمنين. قالوا: والإمامية على كثرتها واختلاف مذاهبها قد روت ذلك مع تباعد ديارها، وبعضها يتواتر الخبر ويعلم صحته فكيف بجماعتها. وقالوا أيضا: لو كان هذا الخبر مكذوبًا على رسول اللّٰه لعُرف الوقت الذي ظهر ولَعُرِفَ مُفتَعِلَه، فلما لم يعرف ذلك علمنا صحته. وربما قالوا: قد رواه من لا نقول به كأصحاب الحديث. قال الطبري: قد ذكر في التاريخ حديث يوم الدار بمكة حين جمع النبي عليه السلام بني عبد

٥٥ هو أبو الفضل نصر بن مزاحم بن يسار المنقري التميمي (ت. ٢١٢/ ٨٢٨م). مؤرخ كان زيديًا ثمّ صار إماميًا.

المطلب خاصة، فقال: «أيكم يبايعني ويؤازرني على هذا الأمر يكن أخي وخليفتي من بعدي» وفي خبر آخر «وخليفتي على أهلي» / فبايعه عليّ عليه السلام من بينهم، فخرجوا يهرعون [٣٦ظ] ويقولون لأبي طالب: قد أمرك أن تطيع ابنك.[٥٦] قالوا: وليس يجوز أن يدعو الهوى إلى رواية المخالف لما لا نذهب إليه. فعلمنا أنه لا داعي لهم إلى روايته إلا صحته.

الجواب: أما قولهم: إن الإمامية طائفة عظيمة إن أرادوا به عظمها الآن فصحيح. وإن أرادوا أنهم كانوا في الابتداء كانوا بهذه الكثرة فلا، وليس في تواتر الخبر أن يكون رواته كثيرة في بعض الأعصار. فإن النصارى أكثر من الإمامية في هذا العصر يروون أشياء لا نصدقهم فيه، لأنهم كانوا قلة في الابتداء، فمن أين لهم أن رواة هذا الخبر كانوا في الابتداء والانتهاء والوسط كثيرة لا يجوز عليهم التواطؤ والكذب. فإن قالوا: يُروى أنا كنا كثيرة في الابتداء. قيل: وكذلك النصارى يروون أن كل من روى صلب المسيح من النصارى وغيرهم كانوا كثيرة. وكل مُبطِل في روايته يدّعي ذلك، وليس يثبت الشيء بالدعوى، وإنما يثبت لكثرة الرواة في الابتداء بأن يقع العلم بصحة الخبر، فيعلم تكامل شروطه في الابتداء والانتهاء أو يقع العلم باضطرار، أن رواة الخبر كانوا في الابتداء كثيرة لنقل متواتر، وليس يضطر غير الإمامية إلى أنهم كانوا في الابتداء كثيرة. وهنا انصرفنا عن ذلك الهوى. ما بال الزيدية القائلين بالنص لم يعلموا ما علمته الإمامية من هذا النصّ الجليّ.

وما تجد الإمامية عليه من الالتجاء إلى رواية الطبري، يدل على أنها غير واثقة بكثرة رواتها في الابتداء. ونحن قد بينا من قبل بطلان القول بالنص، وذكرنا من الأخبار ما هو أشهر مما يدّعونه من هذا الخبر. وأما قولهم: لو كان هذا الخبر مفتعلًا لعرف زمان افتعاله ومن افتعله فباطل؛ لأن أخبار الآحاد كلها المروية في الفقه وفي الإمامة وفي العدل والخير والتشبيه، لا تُعلَم متى افتعلت ومن المفتعل لها. أفيقطع لأجل ذلك على اللّٰه عزّ وجلّ بصحتها. ومعلوم أن الأراجيف تشيع في الناس ولا يُعرَف في ذلك العصر من ولدها، فإذا توالى عليها الأعصار لم يُعرَف العصر الذي تولّدت فيه، وذلك أن من يفتعل الخبر لا يجيء به على رؤوس الأشهاد فيذكره، حتى يعلموا أنه أول من افتعله، وإنما يذكره للواحد بعد الواحد ثم يتحدث / به ذلك [٣٧و] الواحد، فينتشر في ذلك العصر بعض الانتشار، ثم يزيد ظهوره لتوالي الأعصار وكثرة الرواة، فيختفي على الناس المبتدئ به.

٥٦ **تاريخ الرسل والملوك** للطبري، ٢/ ٣٢١.

وأما قولهم: قد روى أصحاب الحديث هذا الخبر: فرواية أصحاب الحديث لا تدل على أنه ليس بخبر واحد ولا تدل على صحته، لأن أصحاب الحديث يروون عن أصحابهم وعن غير أصحابهم المعتزلة والشيعة. ولهذا ميّزوا الرواة بذكر المعتزلة منهم والشيعة والخوارج ومن هو معروف بالكذب ومن ليس معروفا إلا بالصدق، ومع ذلك قد رووه عن كل هؤلاء، وقد ذكروا راوي خبر يوم الدار وطعنوا عليه. قالوا: رواه أبو مريم عبد الغفار بن القاسم عن المنهال عن عمرو. قد ذكر الواقدي خبر يوم الدار، ولم يذكر فيه هذه الزيادة، ولا ذكرها ابن إسحاق في مؤازرته، فكيف يخصهم بشيء لو أجابوا لم يحصل لهم ذلك الشيء، وذلك أنهم قالوا له بأجمعهم كلنا نؤازرك ما كانوا خلفاء بعده. فإن قالوا: يكونون خلفاء بعده خليفة بعد خليفة. قيل: فلعله عنى أن عليّا خليفة بعد عثمان. ولعله أراد خليفة في قضاء دينه.

وقد تقدم من الأخبار ما يدل على بطلان النص. وسنذكر فيما بعد من ذلك ما يؤكد ما قلناه. فأما الأخبار المتقدمة التي تتعلق بها الزيدية والإمامية، فهي دالة على عظم المحل وجلالة القدر وشرف المنزلة وعلو الرتبة. وقد وردت فيه عليه السلام أضعاف ذلك[٥٧] مما يدل على تناهي الفضل كقوله عليه السلام: «لأعطينّ الراية رجلا كرّارا غير فرّار، يحب اللّٰه ورسوله، ويحبه اللّٰه ورسوله، لا يرجع حتى لا يفتح اللّٰه على يديه».[٥٨] وقوله عليه السلام: «عليّ مع الحق والحق مع عليّ».[٥٩] وروى الشعبي أن الأبواب كلها سُدَّت إلا بابَ علي. وقال عليه السلام: «اللّٰهم ابعث بأحب خلقك يأكل معي من هذا الطائر».[٦٠] فأكل معه علي، وآخى النبي بين أصحابه، وآخى بينه وبين عليّ، وقوله: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة. وقال: وأبوهما خير منهما».[٦١] ومناقبه وفضائله عليه السلام أكثر من أن تحصى.

وقد رويت في غيره أيضا مناقب ظاهرة مشهورة، نحو قول النبي عليه السلام في أبي بكر وعمر: «سيدا كهول أهل الجنة ما / خلا النبيين والمرسلين».[٦٢] وقوله: «إن أهل الدرجات ليرون أهل عليين كما ترون الكوكب الدريّ في أفق السماوات، وإن أبا بكر وعمر منهم [٣٧ظ]

٥٧ في الأصل: « فيه أضعاف ذلك عليه السلام».
٥٨ **صحيح البخاري**، ٤٢١٠.
٥٩ **مسند أبي يعلي**، ٢/ ٣١٨، الرقم: ١٠٥٢.
٦٠ **التاريخ الكبير** للبخاري ، ١/ ٣٥٨، الرقم: ١١٣٢.
٦١ **المعجم الأوسط** للطبراني ، ١/ ١١٧، الرقم: ٣٣٦.
٦٢ **سنن الترمذي**، ٣٦٦٦.

وأنعمَاه».[٦٣] وقوله: وقد نَعَى نفسه فبكى أبو بكر فعجب الناس من بكائه فقال صلى اللّٰه عليه: «دعوا لي صاحبي فما أعلم أحدًا أعظم برًّا في الصحبة منه، سدوا كل خوخة في المسجد إلا خوخة أبي بكر».[٦٤] وقال: «ما أحد أمنّ عليّ بصحبته وماله من أبي بكر». وقال له: «أما ترى أن تكون صاحبي على الحوض» وقال: «لو كنت متخذاً خليلً لاتخذت أبا بكر خليلاً ولكن أخي وصاحبي».[٦٥] وقال: «ثُمَّ سيفك وارجع إلى مكانك ومتعنا بنفسك».[٦٦]

وروي أن النبي عليه السلام شبّه أبا بكر وعمر بجبريل وميكائيل، حين أشارا عليه في أسرى بدر، فقال: «ضرب اللّٰه الحق على لسان عمر وقلبه».[٦٧]

وقال: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر».[٦٨] وقال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».[٦٩] قال عليّ عليه السلام: كنت إذا سمعت خبراً من رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه حديثا ينفعني اللّٰه بما شاء أن ينفعني، فإذا حدثني غيره استحلفته وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر، قال له هذي القصة وقد توجه إلى قتال أهل الردة، نقول لك ما قال لك رسول اللّٰه: يوم أحد ارجع إلى مكانك وامنعنا بنفسك. وقال على المنبر: ألا إن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر، ثم عمر، ثم اللّٰه أعلم بالخير أين هو. وقال: ما أحد أحبّ إلي أن ألقى اللّٰه بصحيفة من هذا المسجَّى، وأشار إلى عمر.

ونحن نرضى بهذه الأخبار وتلك الأخبار فنتولاهم أجمعين ولا نكره شيئًا مما روي. وليس نكره بعض هذه الروايات دون بعض مع ورودها موردًا واحدًا، إلا رجل من طبعه محبة ثلب الأخيار والغض منهم ويكره سلامة الناس، أو رجل قد نشأ على مذهب يشقّ عليه الانتقال عنه، أو رجل قد سبق إلى وهمه أن شرفه لا يثبت إلا بذلك. ولو علم ما تثمره هذه المقالة من أعداء الإسلام بالإسلام، وأن القول بأن القوم كانوا أئمة هدى، وأن أمير المؤمنين كان إمام هدى في زمانه، وكان في أيامهم إماماً في العلم والدين، ولو عقِد له لكان للإمامة أهلاً يسر الولي ولا يشمت العدو، / وأن هذه المقالة أشدّ ملامةً للدين والنبوة. [٣٨و]

٦٣ **سنن الترمذي**، ٣٦٥٨.
٦٤ **صحيح البخاري**، ٣٩٠٤.
٦٥ في الأصل: ولكن خلة وأخا.
٦٦ **العثمانية** للجاحظ، ، ٦٢.
٦٧ **سنن أبي داود**، ٢٩٦٢.
٦٨ **سنن الترمذي**، ، ٣٦٦٢.
٦٩ **الكفاية في علم الرواية** للخطيب البغدادي ، ص ٤٨.

فلما حرص ذوو النسب والشرف على صحة تلك المقالة دون مقالتنا فإن قالوا: أخباركم تختصون أنتم بروايتها وأخبارنا نشترك في روايتها فكانت بالقبول أولى.

قيل هذا يدل على وجوب قبول روايتنا لكل هذه الأخبار دون روايتكم. لأن أصحاب الحديث يردون هذه الأخبار ويردون غيرها مما لهم وعليهم، فعلمنا أن روايتهم ليست بحسب أهوائهم، ومن يروي ما يوافق مذهبه فقط يعلم أنه يروي بحسب هواه. ألا ترى أن مجلساً في النظر لو عقده بعض الرؤساء، وكان بعض من حضره، ويحكي أن أصحابه كانوا هم الظافرين في المناظرة في كل الأحوال، وكان غيره يروي ظفر أصحابه تارة وظفر غيرهم تارة، لكانت نفوس الناس تثق برواية هذا دون ذاك.

فأما ما يروونه عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنه ذمّ السلف في خطبته فمن تصفح خطبه رآها مشحونة بمدحهم، وما يروونه لا أصل له من وجوه:

منها: أنهم يزعمون أن أمير المؤمنين عليه السلام كان في تقية من إظهار في زمانه. لأن أكثر أصحابه كانوا متبعة لأبي بكر وعمر، فكيف لم تكن تقية من ذمهما على رؤوس الأشهاد والمحافل، وكان في تقية من الاحتجاج بكلام النبي عليه السلام المؤدي إلى ذمهما، مع أنه قد خطب وصرّح بأن النبي عليه السلام ما نص، ذكر ذلك يوم الجمل.

ومنها: أن معاوية كتب إليه يدعي عليه الحسد لأبي بكر وعمر. وقال: نرى ذلك في نظرك الشرر وتنفسك الصعداء، فكان يبلغه أنه يصرّح بذمهما على المنابر ولا ينفر الناس عنه بذلك، وكيف يظن ذلك وقد كان أصحابه عليه السلام ينادون أهل الشام فيقولون: منا الطيب بن الطيب محمد بن أبي بكر.

ومنها: أن الخوارج كانت ترى أن كل معصية كفر، وكانت تغلو في مدح أبي بكر وعمر رضي اللّٰه عنهما وتعتقد ذمهما كفراً؛ لأنها كانت / تراه معصية وهم كانوا أصحابه حتى فارقوه [٣٨ظ] بعد التحكيم. فكيف لم تذكر ذمه لأبي بكر وعمر وتعدده من الذنوب ما تراها فعلته ذلك قديمًا ولا حديثاً. ولا يجوز أن يخفي علينا ذلك وهو يخطب به على المنابر في زعمهم، وسببه أن يكونوا بنو أمية وضعت هذه الأحاديث وأسندتها إليه، فلتنفر الناس عنه لما كان الناس عليه من المحبة لأبي بكر وعمر، لما طعن الإمامية بها تمسكت بها لتنفر الناس عنهما. واللّٰه أعلم بهذا القدر من الكلام في إمامة أبي بكر لا يليق بهذا الكتاب أكثر منه.

وإذا انتهينا إلى الكلام في الإمامة في كتاب التصفح أشبعنا القول في ذلك إن شاء اللّٰه سبحانه، وإن كان في بعض ما كتب بلاغ لمن نصح نفسه وأحب السلامة في معاده. وصلى اللّٰه على سيد المرسلين محمد وآله الطاهرين الطيبين. وسلم عليه وعليهم أجمعين والحمد لله وحده وحسبنا اللّٰه ونعم الوكيل.

Kaynakça

Adang, Camilla. "A rare case of biblical 'testimonies' to the Prophet Muḥammad in Muʿtazilī literature: Quotations from Ibn Rabban al-Ṭabarī's Kitāb al-Dīn wa-l-Dawla in Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Ghurar al-adilla, as preserved in a work by al-Ḥimmaṣī al-Rāzī". *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*. ed. Camilla Adang vd. 297-330. Ergon Verlag, 2007. https://doi.org/10.5771/9783956506895-297

Ansari, Hassan. "Nüshâ-yı hatti-yi fasl-i imâmet ez kitâb-ı Şerh-i Usûli'l-hamse-yi Ebu'l-Hüseyin Basrî". Erişim 11 Nisan 2021. http://ansari.kateban.com/post/1613

Bağdatlı İsmâil Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't- Türâsi'l-Arabî, ts.

Basrî, Ebü'l-Hüseyin. *Faslun Münteze'a min Kitâbi Şerhi'l-Usūl fi'l-imâme*. Austrian National Library, 114. https://www.vhmml.org/readingRoom/view/140446

Belhî, Ebu'l-Kâsım. *Kitâbu'l-Makâlât ve ma'ahu Uyûnü'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu. İstanbul-Amman: Kuramer-Darü'l-Feth, 2018.

Cafer el-Muhâcir. *El-Kerâcikî Muhammed b. Ali b. Osman: 'Asruhu Siretühu 'Âlemuhü'l-Fikrî ve Musannefâtühu*. Kum: Müessesetü Türâsi'ş-Şiiyye, 2010.

Cübbai, Ebu Ali el-. *Kitâbü'l-Makâlât İtikadi Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*. çev. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Cüşemî, Ebû Sa'd İbn Kerrame Hâkim Muhassin b. Muhammed b. Kerrame el-Hâkim el-. "Şerhu ʿUyûni'l-mesâʾil". *Fazlü'l-iʿtizâl ve Tabakātü'l-Muʿtezile*. thk. Fuâd Seyyid-Eymen Fuâd Seyyid. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi'ş-Şarkiyye-Dâru'l-Fârâbî, 2017.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *el-İrşâd ilâ ḳavâṭıʿi'l-edilleti fi uṣûli'l-iʿtiḳād*. ed. Zekeriyya Omeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2016.

Daniel Gimaret. "Abu'l-Ḥosayn Baṣrī". *Encyclopaedia Iranica*, 2011. http://www.iranicaonline.org/articles/abul-hosayn-mohammad-b

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî. *Kitâbü'l-Muʿtemed fi uṣûli'l-fiḳh*. ed. Muhammed Hamidullah vd. Dımaşk, 1964.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî. *Taṣaffuḥü'l-edille*. ed. Wilferd Madelung, Sabine Shmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

Elias Giannakis. "The Structure of Abû'l-Husayn al-Basrî's Copy of Aristotle's Physics". *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-İslamischen Wissenschaften* 8 (1993), 251-258.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtu'l-islâmiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn)*. çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

Fahreddin er-Râzî. *er-Riyâzü'l-Mûnika fi ârâ'i Ehli'l-'İlm*. Kayrevan: Merkezü'n-Neşr el-Câmi'î, 2004.

Fahreddin er-Râzî. *İ'tikâdâtü fırâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. Kahire: Mektebü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1938.

Halil İbrahim Bulut. *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

Hayyat, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman. *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid*. thk. H. S. Nyberg. Beyrut: Beytü'l-Verrâk, 2010.

Hulusi Arslan. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia- Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî Tûnisî. *Mukaddime*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Şam: Müessesetu'r-Risâle Naşirun, 2016.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. ed. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, 1978.

İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhayy el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. ed. Mahmud el-Arnaut. 11 Cilt. Beyrut: Dâr-u İbn-i Kesir, ts.

İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmî. *Kitâbü'l-Fâik fi usûli'd-dîn*. thk. Madelung, Wilferd, Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institüte of Islamic Studies, 2007.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Kitâbu'l-Mu'temed fī usuli'd-dīn*. thk. Wilferd Madelung. *Kitāb al-muʿtamad fī uṣūl al-dīn*. Tahran: Miras-e Maktoob, 2012. https://brill.com/view/title/55446

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. 16 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

Madelung, Wilferd. "Abu 'l-Ḥusayn al-Baṣrī". *Encyclopaedia of Islam,Second Edition*. ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. London: Brill, 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8253

Madelung, Wilferd - Sabine Schmidtke (ed.). *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu-I-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age*. *Rational Theology in Interfaith Communication*. Leiden: Brill, 2006. https://brill.com/view/title/12980

Mikail Yaşar. *İbnü'l-Melâhimî el-Hârezmî'nin İmâmet Anlayışı*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Muhammed b. Ahmed b. Velîd el-Kureşî. *el-Cevâbü'n-nâtıku's-sâdık bi-halli şübehi Kitâbi'l-Fâ'ik fimâ hâlefe fihi İbnü'l-Melâhimî mezâhibe'z-Zeydiyye fi'l-imâme*. thk. Faysal 'Avn. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-kitâb, 2010.

Müntecebüddîner-Razi, Ali b. Babeveyh. *Fihristü esâmî 'ulemâ'i'ş-Şî'a ve musannifihi*. thk. Celâleddin Muhaddis Urmevî. Kum: Kitâbhâne-i Umûmî-yi Hazret-i Âyetullahi'l-Uzma Mar'aşî Necefi, 1366.

Necrânî, Takiyyüddin,. *el-Kâmil fi'l-İstiksâ' fimâ Beleğanâ min Kelâmi'l-. Kudemâ'*. ed. s-Seyyid Muhammed eş-Şâhid. Kâhire, 1999.

Nedîm, Muhammad b. Ishâk en-. *El-Fihrist*. ed. Abdulkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Orhan Ş. Koloğlu. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Özdinç, Rıdvan. *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet - Hilafet meselesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.

Râzî, Sedîddüddîn Mahmûd b. Ali b. el-Hasan el-Hımmasî er-. *el-Munkiz mine't-Taklîd*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1992.

Schmidtke, Sabine. "The History of Zaydī Studies An Introduction". *Arabica* 59/3-4 (2012), 185-199. https://doi.org/10.1163/157005812X629220

Schmidtke, Sabine (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford University Press, 2014. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199696703.001.0001

Schmidtke, Sabine - Thiele, Jan. "Preserving Yemen's Cultural Heritage: The Yemen Manuscript Digitization Project", 39 S. https://doi.org/10.17169/REFUBIUM-21184

Stern, S. M. "Ibn Al-Samḥ". *Journal of the Royal Asiatic Society* 88/1-2 (Nisan 1956), 31-44. https://doi.org/10.1017/S0035869X00114443

Şehrâşûb, Ebu Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali İbn. *Me'âlimu'l-ulemâ fi fihrist kitâbi'ş-Şî'a ve esmâ'i'l-musannifin minhum kadîmen ve hadisen*. thk. Abbas İkbâl. Tahran: Matba'atü Ferdîn, 1353.

Şehristani, Muhammed eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Naşirun, 2010.

Şerif el-Murtaza. *eş-Şafi fi'l-İmâme*. thk. Abdüzzehrâî el-Hüseynî. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1986.

Teftâzânî, Sa'deddin et-. *El-Makâsıd: Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.

Thomas David. "Abū L-Ḥusayn al-Baṣrī". ed. David Tomas vd. *Christian-Muslim Relations 600 - 1500*. Brill. Erişim 20 Mart 2021. https://doi.org/10.1163/1877-8054_cmri_COM_24607

Wilferd Madelung. "Introduction". *Kitâbu'l-Mu'temed fī usuli'd-dīn*. Tahran: Miras-e Maktoob, 2012.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. ed. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.

Zirikli, Hayreddin ez-. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikīn*. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002.

Extended Abstract

The Imāmate Chapter of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa*: Critical Edition and Analysis

Halil İbrahim Delen
Özkan Şimşek
Yusuf Arıkaner

Abū Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044) is one of the most important scholars among the Muʿtazilite school of the late period. He was mentioned as belonging to 12th linage (tabaqa) of Muʿtazila and was among the prominent students of Qāḍī ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1025). He is known to have been well-versed both in theoretical and practical disciplines and medicine, philosophy, and kalām; He continued his scholarly life in Ray and Baghdād, and he was able to transmit his Muʿtazilite expertise for the scholarly generations to come, after scrutinizing, explicating and criticizing it with a unique and fresh method. Al-Baṣrī directed criticism against opinions of Bashamiyya branch of Muʿtazila and whereof developed the branch called -in reference to its founding figure- as "Husayniyya" from among the Baṣran Muʿtazilite school. It was stated that Al-Baṣrī had written a number of works that range from kalām, uṣūl al-fiqh to philosophy. In some of these works, he paid particular attention to the issue of Imāmate.

Although the issue of imāmate was not initially seen as being one of the central subjects of Kalām, by the time it has gained importance especially after the Shīʿa started debating the matter in terms of credential aspects and as a result, it came to be covered as a specific chapter in Kalām books. The Muʿtazilite scholars on the other hand, did not lag from the relevant debates and included the matters that were related to imāmate, in their works. Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī who was portrayed among one of the most influential figures of late Muʿtazila, wrote extensively on the subject. Among his works, Imāmate chapter of *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa* has managed to survive. The only extant copy is preserved at Glaser collection from VI/XIII century under the heading number 114 at the Austrian National Library in Vienna.

On the cover page of the manuscript-critical edition of which was provided-there appears to be a note entitled as "Faṣl al-Muntazaʿ min Kitāb Sharḥ al-Uṣūl fi al-İmāma". When the classical sources are examined in detail, it is noticed that a book which came to be known as *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa* was attributed to al-Baṣrī by scholars such as Ibn Khalliqān (d. 681/1282), Zahabī (d.748/1348), and Ibn al-ʿImād (d.1089/1679) who are known to have lived relatively in the late period. On the cover page of the manuscript, we encounter a note which states that the book belongs to "al-Shaykh al-Jalīl Abū Ḥusayn b. ʿAlī". Likewise, the book starts with "Kāla al-Shaykh al-Jalil Abū Ḥusayn al-Baṣrī" after the prolegomena section where ḥamdala (praise for Allah*)* and salwala (praise of Prophet) traditionally done. In the very end of the manuscript, author promises to extend the imāmate issue in a simultaneously written work known as *K. Taṣaffuḥ al-Adilla.* All of these prove with certainty that there should be no doubt regarding the attribution of the manuscript to al-Baṣrī. As noted in the cover, it seems the manuscript is the imāmate chapter of *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa* which is mentioned in the classical sources. In addition to that, when the manuscript is examined, neither imamate section nor the manuscript appear to have any missing sections.

al-Baṣrī states that the issue of Imamate is discussed in a number of intro-chapters (faṣl) at the very beginning of the manuscript and therefore following issues must be dealt accordingly: (i) definition of imāmate and its necessity, (ii) conditions, purpose of imāmate and the matters by which imāmate commitment (ʿaqd) is actualized, (iii) the way to the contractual commitment of imāmate, (iv) chosen imāms, and those who revolt against and fight with them, (v) and finally the discussion on the virtue (faḍīla). On the other hand, the author promises of having these issues dealt separately with respect to the method of the book. The available titles in the manuscript can be listed as follows: (i) the essence of imamate (faṣl fi imāma, mā hiya?), (ii) the necessity of imāmate (faṣl fī wujūb al- imāma), (iii) the purpose of appointing the imam, conditions of imāmate and situations which break the imāmate commitment (faṣl fī ġharaẓ bi nasb al-imām wa fī shurūṭ al-imāma wa fīma yanhallu bihī ʿaqd al- imāma), (iv) method of choosing imām (faṣl fī tarīq al-muaddī ilā kawn al-imām imāman), (v) Imāms after the Prophet (faṣl fī al- ỉimma baʿda Rasūl Allāh).

Throughout the book, the issues that are seen as conflicting grounds with Shi'a are discussed in long and detailed manners. Although issues and claims-which have been debated since the earlier periods- such as the necessity of Imamate,

innocence of the Imam, debates on virtue and determination by the text, take place in the book, the author furthermore tends to give detailed analyses and responses to 10 th century Imamiyya school which favors the rational defense of Imamate based on beneficence (luṭf). When al-Baṣrī's other works which cover the same subject taken into consideration, it would be obvious that his responses in the book address Shaykh Mufīd (d. 413/1022) and Sharīf Murtaḍā (d. 436/1044). When this work taken into account too, al-Baṣrī's overall influence to later scholars, his references and critiques would become explicit in regard to Imamate discussions.

Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's work is crucial not only because it included Imāmate discussions prior to him, but also it determined the directions in which the relevant debates took place since many refutations were written against it. Considering that Baṣrī's work reflects the issues of his time in terms of both content and classification, it plays a significant role in the development of Islamic political thought and Imāmate discussions. This article tries to give an examination regarding the authorship and determine authenticity of the attribution of the manuscript to al-Baṣrī, analyses the main characteristics of the manuscript, evaluates the content of the book by also taking the debates of the period into account, and finally provides the critical edition of al-Baṣrī's mentioned work to the attention of researchers.

Keywords: Kalām, Muʿtazila Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa, Imāmate.