

Analysis and Critique of the Foundations of Vicegerency (Istikhlaḥ) from the Ash'ari Perspective

Jalil Rahmati¹ , Alireza Kohansal² 

1. Corresponding Author, Graduate of Level Four (the highest level) of Nuwab Higher Islamic Seminary. Email: rjalil1372@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: kohansal-a@um.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received 20 April 2026 Received in revised form 08 May 2026 Accepted 08 June 2026 Available online 22 June 2026 Keywords: vicegerency (istikhlaḥ), imamate, Ash'arism, internal critique, methodological circularity, contradiction with the Sīra	The concept of vicegerency (istikhlaḥ)—understood as humanity's representation of God on earth—constitutes one of the most profound and contentious theological questions in Islamic thought, engaging the attention of philosophers, theologians, and exegetes across the centuries. Within the Ash'arī theological tradition, this concept is articulated through a specific set of foundational principles, including the ontological contingency of the world, the absolute sovereignty of the Divine will, and the thoroughly created character of human agency. The present study undertakes a critical analysis and assessment of the Ash'arī foundations of vicegerency, with particular attention to the internal inconsistencies inherent in their theological system. Adopting a descriptive-analytical methodology, the research first reconstructs the Ash'arī position on istikhlaḥ through an examination of its principal sources. It then demonstrates, through logical analysis and internal critique, that the Ash'arī epistemological and ontological principles—particularly their doctrine of acquisition (kasb) and their denial of the intrinsic value of human actions—lead to a series of irreducible tensions when applied to the Qur'ānic conception of vicegerency. These tensions are manifested in the inability of the Ash'arī framework to provide a coherent account of the relationship between human freedom and divine sovereignty, the nature of human responsibility in the context of vicegerency, and the continuity of the vicegerential function across prophetic history. The study concludes that the Ash'arī doctrine of istikhlaḥ, while attempting to safeguard divine transcendence (tanẓīh), ultimately undermines the very notion of meaningful human agency that the concept of vicegerency presupposes, thereby revealing a deep-seated internal inconsistency within the Ash'arī theological system.

Cite this article: Rahmati, J., & Kohansal, A. (2026). Analysis and Critique of the Foundations of Vicegerency (Istikhlaḥ) from the Ash'ari Perspective, with Emphasis on Internal Inconsistencies. *Theology Journal*, 13(1), 53-79. <https://doi.org/10.22034/pke.2026.23825.2089>



© Author (s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2026.23825.2089

1. Introduction

The question of the methods for determining the Imam and Caliph has consistently ranked among the most contentious and persistently debated issues in Islamic theology (*kalām*), particularly within the Ashʿarī school of thought. From the perspective of Ashʿarī theologians, the mere possession by an individual of the requisite conditions and attributes of the Imamate (*imāma*) is insufficient for the actualization of the office of caliphate; rather, this office must be legitimized through specific methods and procedures. Among these, "vicegerency" (*istikhlāf*)—or testamentary designation (*ʿahd*)—has been advanced as one of the most important means of legitimizing governance and appointing the Caliph. In the Ashʿarī view, the vicegerency of the second Caliph (ʿUmar) by the first Caliph (Abū Bakr) constitutes evidence for the establishment and validity of his Imamate, and this method, in comparison with other means (such as allegiance (*bayʿa*) or explicit designation (*naṣṣ*)), is regarded as an independent path to legitimacy.

However, the fundamental question that animates this inquiry is whether this method possesses a robust logical and transmitted (*naqlī*) foundation. To establish the authority (*ḥujjiya*) of vicegerency, the Ashʿarīs adduce six principal categories of evidence: (1) the tradition attributed to ʿUmar during his final illness; (2) the tradition attributed to ʿĀʾisha concerning the Prophet's (PBUH) request for paper and ink; (3) the hadith of emulation (*iqtidāʾ*); (4) the authoritative force of the actions of the Rightly Guided Caliphs (*ḥujjiyat fiʾl al-khulafāʾ al-rāshidīn*); (5) analogical reasoning (*qiyās*) comparing vicegerency with the appointment of military commanders during the expedition of Muʿta; and (6) consensus (*ijmāʿ*). The present study has been organized with the objective of critically evaluating these evidences and uncovering the internal inconsistencies in the Ashʿarī foundations concerning the question of vicegerency.

2. Methodology

This research has been conducted employing a descriptive-analytical method with a critical approach. The research data have been primarily gathered from authoritative theological (*kalāmī*), hadith, and historical sources of the Sunnī tradition, particularly the works of prominent Ashʿarī theologians such as al-Ījī, al-ʿĀmidī, al-Taftāzānī, and al-Damījī, as well as the six canonical hadith collections (*al-Ṣiḥāḥ al-Sitta*—especially al-Bukhārī and Muslim), and historical works such as *Tārīkh al-Ṭabarī*, *Ansāb al-Ashrāf* of al-Balādhurī, and *Murūj al-Dhahab* of al-Masʿūdī.

The research method proceeded as follows: First, the Ashʿarī perspective on vicegerency and their sixfold evidence were systematically expounded. Subsequently, each of these evidences was individually subjected to critical scrutiny using the criteria of the science of hadith (*ʿilm al-ḥadīth*—chain-of-transmission and textual criticism), the principles of logical reasoning

(identification of circular reasoning (*dawr*) and *petitio principii* (*muṣādara* ‘*alā al-maṭlūb*)), and the method of historical-comparative analysis (examining the practical conduct (*sīra*) of the Caliphs in contrast to the prophetic tradition). The methodological innovation of this research lies in two directions: first, the discovery of a "methodological circularity" (*dawr-i rawish-shinākhtī*) in Ash‘arī reasoning—namely, the reliance of vicegerency upon consensus and the practice of the Caliphs, while these very sources themselves require prior proof of the Imamate; second, the presentation of an "internal behavioral critique" (*naqd-i darūnī-yi raftārī*) based on the contradiction between the practical conduct of the second Caliph (‘Umar) and the prophetic tradition in numerous historical instances.

3. Findings

The findings of this research may be categorized into five principal axes:

3.1. Weakness of Chains of Transmission and Textual Disruption (*Idṭirāb*) in the Traditions

The investigation revealed that the tradition of vicegerency attributed to ‘Umar is transmitted in more than fourteen different versions, exhibiting variations in wording, sequence, and content (such as the mention of Abū ‘Ubayda, supplicatory phrases, and interpretive additions). According to the criteria of the science of *dirāya* (the science of hadith comprehension), these variations indicate textual disruption (*idṭirāb*) and severe weakness in the chain of transmission (*sanad*). Similarly, the tradition of ‘Ā’isha is confronted with three principal variant transmissions (in *al-Bukhārī*, *al-Dhahabī*, and *Abū Shuhba*) that contradict one another in wording and content. The hadith of emulation (*iqtidā’*) is likewise not transmitted in the two authentic collections (*al-Ṣaḥīḥān*—*al-Bukhārī* and *Muslim*), and scholars such as *al-Albānī*, *Ibn Ḥazm*, and *al-Dhahabī* have explicitly weakened it.

3.2. Lack of Evidentiary Indication (*Dalāla*) of the Traditions for Vicegerency

The text of the ‘Ā’isha tradition contains no explicit reference to the concepts of "caliphate" (*khilāfa*), "Imamate" (*imāma*), or "succession" (*khalīfa*). The phrase "*aktuba kitāban*" (let me write a writing) is general and ambiguous, and may be interpreted as referring to personal testamentary bequests, ethical counsels, or financial matters. Moreover, the Prophet (PBUH) explicitly retracted this decision and deferred the matter to divine choice.

3.3. Contradiction between the Practical Conduct (*Sīra*) of ‘Umar and the Prophetic Tradition

The research demonstrated that ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb on numerous occasions acted in opposition to the prophetic tradition and the command of the Prophet (PBUH): his objection to the performance of funeral prayer over the repentant woman (*al-Bukhārī*); his objection to the Treaty of Ḥudaybiya and his expression of doubt in faith (*al-Sijistānī*); his prevention of the recording of the Prophet's (PBUH) testament on "the day of Thursday" (*yawm al-khamīs*)

with the statement "Inna al-rajula la-yahjuru" (Verily the man is delirious)—a statement that attributes to the Prophet (PBUH) words of raving (hajr)—and his ordering that a person in a state of major ritual impurity (janāba) who lacks access to water should abandon prayer altogether rather than perform dry ablution (tayammum), thereby contradicting the explicit text of the Qur'ān (al-Mā'ida, 5:6). Consequently, an individual who himself was not adherent to the prophetic tradition cannot establish authoritative force (ḥujjiya) for others by appealing to that same tradition.

3.4. Refutation of the Claim of Consensus (Ijmā')

Upon examination of historical sources, a comprehensive list of opponents to the caliphate of Abū Bakr has been identified: Imam 'Alī (AS) (who refused to pledge allegiance even under threat of death), Lady Fāṭima al-Zahrā' (AS), Imam al-Ḥasan and Imam al-Ḥusayn (AS), al-Zubayr ibn al-'Awwām, al-'Abbās ibn 'Abd al-Muṭṭalib, Salmān al-Fārisī, al-Miqdād, Sa'd ibn 'Ubāda, 'Ammār ibn Yāsir, Ubayy ibn Ka'b, and others. Ibn Ḥazm al-Andalusī, in this regard, states: "Uff li-kulli ijmā'in yakhruju 'anhu 'Alī ibn Abī Ṭālib" (Fie upon every consensus from which 'Alī ibn Abī Ṭālib is excluded). Furthermore, consensus, by virtue of its inherent fallibility and the absence of definitive textual proof (naṣṣ qaṭ'i), lacks the competence to establish the rank of the Imamate.

3.5. Discovery of Methodological Circularity (Dawr) in Ash'arī Reasoning

For the first time, it has been demonstrated that the Ash'arīs, on the one hand, regard vicegerency as an independent path, and on the other hand, define it as grounded in consensus and the practice of the Caliphs—whereas consensus and the practice of the Caliphs themselves require prior proof of the Imamate. This argumentation suffers from *petitio principii* (muṣādara 'alā al-maṭlūb) and fallacious analogy (qiyās ma' al-fāriq)—the analogy of the fallible actions of the Caliphs to the infallible practice of the Prophet.

4. Conclusion

On the basis of the research findings, none of the six evidences adduced by the Ash'arīs—the traditions, the practice of the Caliphs, the authoritative force of their actions, analogical reasoning with the expedition of Mu'ta, and consensus—possesses sufficient scholarly and logical validity to establish "vicegerency as an independent method for determining the Imam." The cited traditions suffer from weakness of chain of transmission, textual disruption, and lack of explicit evidentiary indication. The practical conduct of the second Caliph stands in manifest contradiction to the prophetic tradition. The claim of consensus is invalidated by the presence of prominent Companions among its opponents. Moreover, Ash'arī reasoning is founded upon methodological circularity and fallacious analogy.

Thus, vicegerency not only lacks rational and transmitted support, but is also internally inconsistent with the Ash‘arīs' own foundations—namely, the authority of consensus, the authority of the prophetic tradition, and the fallibility of the Caliphs. This research, for the first time, by presenting an "internal behavioral critique" and uncovering "methodological circularity," has opened a new horizon in theological critique of the methods of determining the Imam, and demonstrates that the Ash‘arī theory of vicegerency is fundamentally unstable and untenable.

Declarations

Authors' Contributions: All authors contributed equally to this work.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors have no acknowledgments to express to any individual or institution.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors have not used artificial intelligence at any stage of writing this article.



انجمن کلام اسلامی حوزه

پژوهشنامه کلام

شماره چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶

شماره پرنک: ۶۶۷-۲۷۸۳

Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه المصطفی العالمیه

تحلیل و نقد مبانی استخلاف از دیدگاه اشاعره با تأکید بر ناسازگاری‌های درونی

جلیل رحمتی آزاد^۱، علیرضا کهنسال^۲

^۱ نویسنده مسئول، دانش‌آموخته سطح چهار مدرسه علمیه عالی نواب، رایانامه: rjalil1372@gmail.com

^۲ دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، رایانامه: kohansal-a@um.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۳۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:

استخلاف،

امامت،

اشاعره،

نقد درونی،

دور روش‌شناختی،

تضاد سیره

مسئله شیوه‌های تعیین امام همواره از مباحث چالش‌برانگیز میان اندیشمندان اشعری بوده است. در این میان، استخلاف به‌عنوان یکی از مهم‌ترین راه‌های مشروعیت‌بخشی به حکومت و تعیین خلیفه از سوی اشاعره مطرح شده است. به باور ایشان، استخلاف خلیفه دوم توسط خلیفه اول، دلیلی بر اثبات و انعقاد امامت وی محسوب می‌شود و این روش، در مقایسه با دیگر شیوه‌های تعیین امام، به‌عنوان طریقی مستقل شناخته شده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکردی نوآورانه در دو جهت از تقد‌های پیشین متمایز می‌شود: نخست، کشف «دور روش‌شناختی» در استدلال اشاعره (اتکای استخلاف به اجماع و سیره خلفا درحالی‌که خود این دو نیازمند اثبات مقدمی امامت‌اند)؛ و دوم، ارائه «نقد درونی رفتاری» براساس تضاد سیره عملی خلیفه دوم با سنت نبوی. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که: اولاً، ادعای اجماع در مشروعیت‌بخشی به استخلاف نه‌تنها تحقق نیافته، بلکه با مبانی خود اشاعره نیز ناسازگار است؛ ثانیاً، روایات مورد استناد اشاعره افزون بر ضعف سندی، از جهت دلالت نیز فاقد توانایی اثبات استخلاف به‌عنوان روشی مستقل می‌باشند؛ و ثالثاً، فردی که خود در مواضع متعدد (مانند صلح حدیبیه، منع تدوین حدیث، و اعتراض به نماز بر زن تائبه) سیره نبوی را نپذیرفته، نمی‌تواند با استناد به همان سیره، مشروعیت روش استخلاف را اثبات کند. بنابراین، استخلاف به‌عنوان روشی مستقل در تعیین امام، نه‌تنها از پشتوانه منطقی مستحکم برخوردار نیست، بلکه با مبانی خود اشاعره (حجیت اجماع، حجیت سیره نبوی، و عدم عصمت خلفا) نیز در تعارض درونی قرار دارد.

استناد: رحمتی آزاد، جلیل؛ کهنسال، علیرضا. (۱۴۰۵). تحلیل و نقد مبانی استخلاف از دیدگاه اشاعره با تأکید بر ناسازگاری‌های

درونی. پژوهشنامه کلام، ۱۱(۱)، ۷۹-۵۳. <https://doi.org/10.22034/pke.2026.23825.2089>



© نویسنده (گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

یکی از مباحث محوری در کلام اسلامی، به‌ویژه در مکتب اشاعره، مسئله «طرق تعیین و تثبیت امامت» است. از منظر متکلمان اشعری، صرف تحقق شرایط و صفات امامت در یک فرد برای نصب و تثبیت مقام او کافی نیست، بلکه این مقام باید از طریق روش‌های خاصی مشروعیت یابد. در این میان، «استخلاف» (یا عهد) به‌عنوان یکی از مهم‌ترین این راه‌ها مطرح شده است. اشاعره با استناد به رویکرد تاریخی، معتقدند ادله عام و نصوص کلی برای اثبات امامت وجود ندارد و تنها راه‌های انعقاد خلافت که در صدر اسلام و در مورد خلفای راشدین واقع شده، حجیت دارد. از جمله این راه‌ها، استخلاف است که به‌زعم ایشان، عمل خلیفه اول در تعیین خلیفه دوم مصداق بارز آن به شمار می‌رود. بر این اساس، آنان استخلاف را یکی از راه‌های مشروع تعیین امام تلقی می‌کنند. با توجه به اینکه امامت از آموزه‌های بنیادین اسلامی محسوب می‌شود و اطاعت از امام از واجبات شرعی است، تحقق این امر مستلزم شناخت راه‌های صحیح اثبات امامت است. از این‌رو، در این پژوهش برآنیم تا استخلاف را - به‌عنوان یکی از راه‌های اصلی تعیین امام از منظر اشاعره - مورد نقد و بررسی قرار دهیم و واکاوی کنیم که آیا این روش، از منظر عقلی و نقلی می‌تواند مبنای مشروعی برای انعقاد امامت تلقی شود یا خیر؟

پیشینه تحقیق

بررسی منابع نشان می‌دهد که تا کنون اثر مستقلی با عنوان «بررسی و نقد مبانی استخلاف از دیدگاه اشاعره» تدوین نشده است. با این حال، مطالعات پراکنده‌ای وجود دارند که از جهاتی به موضوع نزدیک می‌شوند، اما از حیث محتوا و مسئله محوری با تحقیق حاضر تفاوت اساسی دارند. در ادامه به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. مقاله «تحلیل تأثیر شرط استخلاف مآوردی بر سایر شروط خلافت» (مهدی یاراحمدی): این نوشتار صرفاً به تحلیل شروط امامت از منظر مآوردی پرداخته و متعرض نقد استخلاف به‌عنوان یک روش تعیین امام نشده است. بنابراین، از نقد مبانی نظری استخلاف و بررسی ناسازگاری‌های درونی آن غافل است. ۲. مقاله «نقد و بررسی نظریه استخلاف ابوالاعلی با تأکید بر زمینه‌های سیاسی» (حسین توانا): این پژوهش به مقایسه آراء ابوالاعلی مودودی و توماس اسپریگنز در حوزه فلسفه سیاسی و تطبیق آن با حکومت اسلامی می‌پردازد که با مسئله استخلاف در کلام اشعری و نقد مبانی آن بی‌ارتباط است. در اکثر آثاری که اصطلاح «استخلاف» نیز در آن‌ها به کار رفته، مقصود یا مسئله خلافت پس از پیامبر (ص) است یا اشاره به آیه استخلاف (مانند «يَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ»)، نه بررسی «استخلاف به‌عنوان یکی از طرق تعیین امام» در منظومه فکری اشاعره. بنابراین نوآوری پژوهش حاضر در این است که برخلاف پژوهش‌های پیشین که غالباً به نقد بیرونی ادله نقلی استخلاف (مانند ضعف سندی روایات) پرداخته‌اند، این مقاله برای نخستین بار ناسازگاری درونی مبانی اشاعره را در مسئله استخلاف نشان می‌دهد. این ناسازگاری در دو سطح قابل پیگیری است: نخست، کشف «دور روش‌شناختی»؛ بدین معنا که اشاعره از یک سو استخلاف را طریق مستقل می‌دانند، و از سوی دیگر آن را مبتنی بر اجماع و سیره خلفا تعریف می‌کنند - درحالی‌که خود اجماع و سیره خلفا نیازمند اثبات مقدمی امامت

است. دوم، ارائه «نقد درونی رفتاری» مبنی بر اینکه فردی که خود در مواضع متعدد (اعتراض به صلح حدیبیه، منع از تدوین حدیث، مخالفت با نماز بر زن تأبیه) به سنت نبوی پایبند نبوده، نمی‌تواند با استناد به همان سنت، مشروعیت روش استخلاف را اثبات کند. این دو محور، رویکردی جدید در نقد کلامی روش تعیین امام به شمار می‌روند که تاکنون در منابع دیده نشده است.

چستی نظریه استخلاف

استخلاف بر وزن اشتغال از واژه خلف اشتقاق دارد. خلف به معنای پشت سر می‌آید و ضد قدام می‌باشد و این معنا در تمام مشتقات آن، ملحوظ است. خلف بر وزن فلس، به معنای جانشینی نیز استعمال می‌شود (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج. ۲، ص. ۲۸۵). «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ»، «سپس بعد از آنان افرادی جانشین شد» (اعراف، ۱۶۹). اسْتَخْلَفَ فلاناً من فلان: یعنی فردی را جانشین فرد دیگر قرار دادم (فراهِیدی، ۱۴۰۸ق، ج. ۱، ص. ۲۳۴). «اسْتَخْلَفْتُهٗ أَنَا»؛ یعنی من او را جانشین خود قرار دادم (ابن منظور، ۱۳۷۶، ج. ۱، ص. ۲۳۴). پس خلف به معنای پشت سر است و در تمام مشتقات آن من جمله استخلاف نیز، همین معنا لحاظ شده است. در معنای اصطلاحی استخلاف نیز، همان معنای لغوی لحاظ شده است. دمیجی استخلاف را این‌گونه تعریف می‌کند: «اگر خلیفه‌ای یکی از مسلمین را که شرائط امام را دارا است، بعد از خود به‌عنوان جانشین انتخاب و اختیار کند این انتخاب و اختیار، در اصطلاح استخلاف نامیده می‌شود (دمیجی، ۱۴۰۳ق، ص. ۱۸۴). بنابراین در باب طرق تعیین امام، عهد و استخلاف به یک معنا استعمال می‌شوند. زمانی که فردی دیگری را بعد از خود با نص استخلاف کند کما اینکه ابوبکر این کار را انجام داد یا اینکه شخص جماعتی را با این طریق انتخاب کند تا آنان خلیفه را انتخاب کنند کما اینکه عمر این کار را انجام دارد این نص و استخلاف، طریق دوم برای انعقاد امام می‌باشد» (قرطبی، ۱۴۲۳، ج. ۱، ص. ۲۶۸). با توجه به آنچه بیان شد، استخلاف اصطلاحی است که در باب طرق تعیین امام به کار می‌رود و به تنصیص (عهد) و اختیار امام نسبت به جانشین پس از خود اطلاق می‌شود. اشاعره استخلاف را به‌عنوان یکی از راه‌های مشروع انعقاد امامت به شمار می‌آورند. این دیدگاه در آثار متکلمان برجسته این مکتب به وضوح قابل ردیابی است. ایجی به‌صراحت استخلاف را یکی از طرق معتبر انعقاد امامت می‌داند و معتقد است صرف دارا بودن شرایط امامت برای تحقق آن کافی نیست و استخلاف به‌عنوان روشی مبتنی بر اجماع امت اسلامی، یکی از راه‌های اثبات امامت است (ایجی، ۱۳۲۵، ج. ۸، ص. ۳۵۱). آمدی نیز تصریح می‌کند: «اگر خلیفه، فرد خاصی را استخلاف کند، [امامت] مستخلفٌ علیه ثابت می‌گردد» (آمدی، ۱۴۲۳، ج. ۲، ص. ۳۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۱۱، ج. ۳، ص. ۲۳۴). اشعری نیز استخلاف را در زمره طرق اجماعی می‌شمارد و با استدلالی دوری می‌گوید: «ابوبکر، امامت عمر را به‌وسیله عهد و عقد (تنصیص) کرد و به ملازمه، چون ابوبکر عمر را به این طریق منصوب کرد، هنگامی که امامت عمر واجب شد، امامت ابوبکر نیز اثبات می‌گردد و بالعکس» (اشعری، ۱۹۵۵، ص. ۱۳۰). دمیجی در تبیین استخلاف می‌گوید: «این طریق، افضل و احسن طرق تعیین امام است و امامت عمر از طریق شرعی استخلاف منعقد شده است». البته وی استخلاف را تنها با ضمیمه بیعت، موجب انعقاد امامت می‌داند (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۳۵).

ادله حجیت استخلاف

در متون کلامی اشاعره، ادله متعددی برای اثبات حجیت «استخلاف» یا «عهد» ارائه شده است. براساس این دیدگاه، استخلاف نه تنها از نظر شرعی جایز، بلکه یکی از طرق مشروع انعقاد امامت به شمار می‌رود (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۴). در این بخش، مهم‌ترین دلایل اشاعره به همراه نقدهای وارد بر هر یک بررسی می‌شود.

۱. دلیل اول: روایت استخلاف

یکی از محوری‌ترین ادله‌ای که متکلمان اشعری بر مشروعیت عهد و استخلاف اقامه کرده‌اند، روایتی است که از قول عمر بن خطاب نقل شده است. این روایت در منابع معروف حدیثی اهل سنت با عبارت زیر آمده است: «عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ قِيلَ لَهُ: أَلَا تَسْتَخْلِفُ؟ فَقَالَ: إِنْ أَسْتَخْلِفْتُ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، وَإِنْ أَتَزَكَّ فَقَدْ تَزَكَّ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۲۳۴). مضمون روایت چنین است که وقتی عمر در بستر بیماری از او پرسیدند: «آیا جانشینی برای خود انتخاب نمی‌کنی؟» پاسخ داد: «اگر جانشین انتخاب کنم (یعنی خلیفه پس از خود را معین نمایم)، کسی که از من بهتر است (ابوبکر) چنین کرد؛ و اگر رها کنم، کسی که از من بهتر است (پیامبر) چنین کرده است». اشاعره از این روایت چند مطلب را استنباط می‌کنند: ۱. استخلاف و عهد امام حاکم برای تعیین جانشین، عملی مشروع است. ۲. وصیت و عهد امام برای دیگران حجیت دارد. ۳. مشروعیت این روش، با اجماع صحابه و تابعین بر عمل به عهد ابوبکر برای عمر و نیز عهد عمر برای شورای شش نفره تأیید می‌شود (آمدی، ۱۴۲۳، ج. ۴، ص. ۳۴۵). برخی مفسران حتی ادعای اجماع کرده‌اند که «خلافت از طریق استخلاف اثبات می‌گردد» (جمال‌الدین، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۲۳۴).

اشکال اول: اضطراب متنی

نخستین و آشکارترین اشکال وارد بر این روایت، اضطراب شدید متن است. این روایت با عبارات، ترتیب جملات و افزوده‌های متفاوت در منابع گوناگون نقل شده است. پراکندگی الفاظ و ساختار، براساس قواعد علم درایه و نقد الحدیث، از نشانه‌های ضعف سند یا حتی احتمال جعل به شمار می‌رود (الصدر، بی‌تا، ص. ۲۲۴). در ذیل، مهم‌ترین نقل‌های متفاوت ارائه می‌شود:

۱. «قَالَ عُمَرُ عِنْدَ مَوْتِهِ: إِنْ اسْتَخْلَفْتُ، فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي (يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ)، وَإِنْ أَدَعَيْتُ فَقَدْ وَدَعَيْتُ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي (يَعْنِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)» (فیروزآبادی، ۱۳۲۲، ج. ۶، ص. ۱). در برخی نقل‌ها این فراز افزوده شده: «فَقَالَ مَا شَاءَ اللَّهُ رَاغِبًا، وَدِدْتُ أَنْ أَتَجَوَّ مِنْهَا، لَا عَلَيَّ وَلَا عَلَى...» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۲، ص. ۳۴۵).

۲. «إِنَّ عُمَرَ قَالَ فِي مَرَضِهِ: إِنْ أَدَعَيْتُ فَقَدْ وَدَعَيْتُ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي - يَعْنِي الرَّسُولَ - وَإِنْ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي - يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ» (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج. ۱، ص. ۳۴۵). برخی در ادامه آورده‌اند: «ثُمَّ قَالَ: ادْعُوهُمْ» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۲، ص. ۲۳۴).

۳. «إِنِ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ، وَإِنْ أَتْرَكَ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، وَهُوَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» (حجاج نیشابوری، ۱۳۳۴، ج. ۲، ص. ۲۳۴). در برخی نقل‌ها این جمله اضافه شده: «وَلَنْ يُضَيِّعَ اللَّهُ دِينَهُ» (ترمذی، ۱۴۱۹، ج. ۲، ص. ۲۳۴).
۴. «فَإِنْ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ، وَإِنْ أَتْرَكَكُمْ فَقَدْ تَرَكَكُمْ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي رَسُولُ اللَّهِ» (طبری، ۱۲۳۴، ج. ۳، ص. ۲۳۴). در برخی نقل‌ها این بخش آمده: «فَأَتُّوا عَلَيْهِ، فَقَالَ: رَاغِبًا زَاهِبًا، وَدِدْتُ أَنِّي كَقَفَا لَا عَلَى وَلَا لِي» (سیوطی، ۲۰۱۸، ج. ۲، ص. ۳۴۵).
۵. «وَإِنِّي لَئِنْ لَا اسْتَخْلِفُ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) لَمْ يَسْتَخْلِفْ، وَإِنْ اسْتَخْلَفْتُ فَإِنَّ أَبَا بَكْرٍ قَدْ اسْتَخْلَفَ» (حجاج نیشابوری، ۱۳۳۴، ج. ۶، ص. ۴).
۶. «فَقَالَ: أَيْ ذَلِكَ مَا أَفْعَلُ فَقَدْ فَعَلَهُ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي. إِنْ أَتْرَكَ لِلنَّاسِ أَمْرَهُمْ فَقَدْ تَرَكَهُ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (بغدادی، ۱۴۱۰، ج. ۳، ص. ۳۴۵).
۷. «وَعَنْ عُمَرَ: فَإِنْ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، وَإِنْ أَتْرَكَ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، وَلَنْ يُضَيِّعَ اللَّهُ دِينَهُ» (طبری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۳۴۳).
۸. «عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ: إِنْ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ وَإِلَّا اسْتَخْلِفَ فَلَمْ يَسْتَخْلِفْ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج. ۲، ص. ۳۴۵).
۹. «إِنْ اسْتَخْلَفْتُ، فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، وَإِنْ تَرَكَتْ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، وَأَفْضَلُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنْ لَا اسْتَخْلِفَ أَحَدًا أَسْلَمَ لِي» (بلادری، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۵۴۰).
۱۰. «إِنْ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ، وَإِنْ أَتْرَكَكُمْ فَقَدْ تَرَكَكُمْ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي رَسُولُ اللَّهِ» (هیتمی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۶۹).
۱۱. «إِنْ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، وَإِنْ لَمْ اسْتَخْلِفْ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَسْتَخْلِفْ» (مالکی، ۱۴۱۹، ج. ۱، ص. ۶۹).
۱۲. «قَالَ: إِنْ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ، وَإِنْ لَمْ اسْتَخْلِفْ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي يَعْنِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. وَقَالَ: لَوْ كَانَ أَبُو عُبَيْدَةَ حَيًّا لَأَسْتَخْلَفْتُهُ (أَبُو عُبَيْدَةَ عَامِرُ بْنُ الْجَرَّاحِ)، لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّهُ أَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ» (ابن عثیمین، ۱۴۱۳، ج. ۱۱، ص. ۷۳).
۱۳. «إِنْ أَتْرَكَكُمْ فَقَدْ تَرَكَكُمْ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، وَإِنْ اسْتَخْلَفْتُ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي» (حافظ ابوبکر، ۱۹۸۸، ج. ۱، ص. ۱۵۷).
۱۴. «فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي: أَبُو بَكْرٍ، فَأَتْنِي عَلَيْهِ، وَقَالَ: إِنِّي وَدِدْتُ أَنْ أَتَخَلَّصَ مِنْهَا لَا عَلَى وَلَا لِي» (ابن حنبل، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۳۴۵). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، یک واقعه واحد (سخن عمر در بستر بیماری) با این حجم از اختلافات لفظی، ترتیبی و محتوایی (از ذکر ابوعبیده تا جملات دعایی و تفسیری) نقل شده است. این میزان اضطراب متنی، براساس ضوابط علم الحدیث، اعتبار استناد به این روایت را برای اثبات یک مسئله کلامی-فقهی محوری همچون «طریق مشروع تعیین امام» به شدت مخدوش می‌کند (الصدر،

بی‌تا، ص. ۲۲۴). در حقیقت، نمی‌توان با اطمینان گفت که کدام عبارت دقیقاً از عمر صادر شده است؛ و این ابهام، پایه استدلال به این روایت را فرو می‌ریزد.

اشکال دوم: عدم التزام عملی راوی به سیره نبوی

گذشته از مشکلات سندی و متنی، این روایت از جهت محتوایی و عملی نیز نقد اساسی دارد. در خود روایت، عمر کار خود (استخلاف یا ترک آن) را به ابوبکر و پیامبر (ص) نسبت می‌دهد و هر دو را برابر می‌شمارد. اما بررسی سیره عملی عمر نشان می‌دهد که وی در موارد متعدد به صراحت با سنت و فرمان پیامبر (ص) مخالفت کرده است. این مسئله، حجیت «استناد به فعل پیامبر» را از سوی کسی که خود التزام عملی به آن ندارد، زیر سؤال می‌برد. در اینجا به دو نمونه شاخص اشاره می‌شود:

الف) اعتراض به اقامه نماز بر زن تائبه

در زمان پیامبر (ص)، زنی که مرتکب زنا شده و باردار بود، نزد ایشان آمد و درخواست اجرای حد کرد. پیامبر (ص) پس از تولد کودک، حد را جاری ساخت و سپس بر پیکر آن زن نماز خواند. عمر با حالتی آکنده از ناراحتی و اعتراض به حضور پیامبر (ص) رسید و گفت: «آیا بر زن زناکار نماز می‌خوانی؟» پیامبر (ص) در پاسخ فرمودند: «او توبه کرده بود» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۴، ص. ۲۳۴). این اعتراض، نشان‌دهنده عدم پذیرش سیره نبوی توسط عمر در جایی است که با برداشت شخصی وی همخوانی نداشت.

ب) اعتراض به صلح حدیبیه

پس از امضای پیمان صلح حدیبیه میان پیامبر (ص) و مشرکان مکه، عمر به شدت به شرایط آن اعتراض کرد و خطاب به پیامبر (ص) گفت: «امروز به اسلام شک کردم» (سجستانی، ۱۴۲۰، ج. ۴، ص. ۱۵۱). ابوبکر در همان لحظه به عمر تذکر داد که پیامبر (ص) فرمان خداست و نافرمانی نمی‌کند. این واقعه نیز نشان‌دهنده آن است که عمر در مقطعی حساس، رأی خود را بر حکم و سیره نبوی مقدم داشته است. با توجه به این گزارش‌ها، این پرسش بنیادین مطرح می‌شود: آیا فردی که خود در موارد متعدد سیره نبوی را نپذیرفته و حتی به پایه‌های ایمان خود شک می‌ورزد، می‌تواند با استناد به همان سیره برای دیگران حجیت ایجاد کند؟ روایت استخلاف نیز در ادامه همین سیره رفتاری عدم التزام کامل به سنت نبوی قابل تحلیل است. بنابراین، استناد به این روایت برای اثبات مشروعیت استخلاف، از جهت شخصیت راوی نیز مخدوش است.

۲. دلیل دوم: روایت عایشه

دومین دلیل مهمی که متکلمان اشعری برای اثبات حجیت استخلاف به آن استناد می‌کنند، روایتی منسوب به عایشه است. این روایت در منابع متعدد حدیثی و کلامی اهل سنت با عبارتی نزدیک به ذیل آمده است: «عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ فِي مَرَضِهِ: ادْعِي لِي أَبَاكَ وَأَخَاكَ حَتَّى أَكْتُبَ لِي بِكِ كِتَابًا، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَتِمَّنِيَ مَتَمَّنٌ وَيَقُولَ قَائِلٌ: أَنَا أَوْلَى، وَيَأْتِي اللَّهَ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ» (بيهقي، ۱۴۰۵، ج. ۶، ص. ۳۴۳). براساس این نقل، پیامبر (ص) در بستر بیماری از عایشه خواست تا پدرش (ابوبکر) و برادرش (عبدالرحمن) را فرا بخواند تا برای ابوبکر نوشته‌ای (کتاباً) تنظیم کند؛ چراکه نگران بود افرادی ادعای اولویت در خلافت کنند، درحالی‌که خداوند و مؤمنان جز ابوبکر را شایسته‌تر نمی‌دانند. پس از این سخن، حال پیامبر (ص) به‌طور

ناگهانی تشدید شد و ایشان نتوانستند این کار را انجام دهند (ابوعمر، ۱۴۱۱، ج. ۴، ص. ۲۸۴). اشاعره از این روایت چند مطلب را استنتاج کرده‌اند: ۱. دلالت بر مشروعیت استخلاف: قصد و نیت پیامبر (ص) بر تعیین جانشین به صورت مکتوب، نشان‌دهنده جواز شرعی این روش است. ۲. ترک استخلاف به دلیل علم به انتخاب مردم: پیامبر (ص) از نوشتن عهدنامه منصرف شد، زیرا می‌دانست که مردم خود ابوبکر را برمی‌گزینند. این ترک، نه تنها نشانه عدم مشروعیت نیست، بلکه بر مقبولیت استخلاف نزد پیامبر (ص) دلالت دارد (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۲۳۶؛ العینی، ۱۴۲۶، ج. ۲۴، ص. ۲۷۸).

اشکال اول: اضطراب شدید متنی

این روایت که به عایشه نسبت داده می‌شود، در منابع گوناگون با الفاظ، ساختار و حتی محتوای متفاوتی نقل شده است. این اختلافات به حدی است که براساس قواعد نقد حدیث، اعتماد به آن را برای اثبات یک مسئله کلامی محوری ناممکن می‌سازد. در ذیل، مهم‌ترین نقل‌های متفاوت ارائه می‌گردد:

حدیث منسوب به عایشه با الفاظ و عبارات متفاوتی نقل شده که حاکی از اضطراب متنی و ضعف در ثبات سندی آن است. بررسی مقایسه‌ای این نقل‌های مختلف - که همگی به یک راوی (عایشه) نسبت داده می‌شوند - این اختلافات را آشکار می‌سازد:

الف) «لَقَدْ هَمَمْتُ أَوْ أَرَدْتُ أَنْ أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَابْنِهِ، وَأَعْهَدَ، أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُونَ أَوْ يَتَمَنَّى الْمُتَمَنِّونَ، ثُمَّ قُلْتُ: يَا أَيُّهَا اللَّهُ وَيَدْفَعُ الْمُؤْمِنُونَ، أَوْ يَدْفَعُ اللَّهُ وَيَأْتِي الْمُؤْمِنُونَ» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۱۹، ص. ۶۹). در برخی نسخه‌ها به جای عبارت پایانی، «وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ» آمده است (هروی، ۱۴۱۰ق، ج. ۷، ص. ۱۶۸).

ب) «قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي مَرَضِهِ: ادْعُ لِي أَبَا بَكْرٍ أَبَاكَ وَأَخَاكَ حَتَّى أَكْتُبَ كِتَابًا، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَتَمَنَّى مَتَمَنٍّ، أَوْ يَقُولَ قَائِلٌ: أَنَا أَوْلَى، وَيَأْتِي اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ» (الموبدی، ۱۲۱۴، ج. ۱، ص. ۱۷۰).

ج) «فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَلْ أَنَا وَأَزْوَاجُهُ، لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَابْنِهِ فَأَعْهَدَ، أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُونَ أَوْ يَتَمَنَّى الْمُتَمَنِّونَ، وَيَأْتِي اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» (ذهبی، ۲۰۰۶، ج. ۱، ص. ۳۴۸). در برخی نقل‌ها این عبارت افزوده شده است: «يَأْتِي اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ أَنْ يَخْتَلِفَ عَلَيْكَ يَا أَبَا بَكْرٍ» (ابوشهبه، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۵۹۰).

تعدد و تفاوت‌های چشمگیر در الفاظ، ساختار و محتوای این روایت - علی‌رغم انتساب همگی به یک راوی (عایشه) - نشان‌دهنده اضطراب متنی جدی است. براساس قواعد نقد حدیث، چنین روایتی به دلیل فقدان ثبات و وحدت در نقل، فاقد قابلیت اعتماد و استناد برای اثبات یک عقیده کلامی است (الصدر، بی‌تا، ص. ۲۲۴). افزون بر این، این سطح از اختلاف، این پرسش را برمی‌انگیزد که آیا انگیزه‌هایی مانند فضیلت‌سازی برای بستگان راوی (پدر و برادر عایشه) در شکل‌گیری و تعدد این نقل‌ها مؤثر نبوده است؟

اشکال دوم: عدم تصریح به امامت و خلافت

متن هیچ‌یک از نقل‌های این روایت، اشاره صریحی به مفاهیم «خلافت»، «امامت» یا «جانشینی» ندارد. عبارت کلیدی «أَكْتُبُ لِأَبِي بَكْرٍ كِتَابًا» (برای ابوبکر نوشته‌ای بنویسم) کاملاً کلی و مبهم است. تفسیر این «کتابت» به عهد استخلاف و تعیین جانشین، نیازمند قرینه قطعی خارجی است که در خود روایت وجود ندارد. بلکه احتمالات متعدد و محتمل دیگری برای محتوای این نوشته قابل تصور است؛ از جمله: ۱. وصیت شخصی (غیر از مسئله

خلافت). ۲. توصیه‌های اخلاقی یا دینی. ۳. رهنمودهایی در مورد مسائل مالی یا خانواده. ۴. یا حتی سفارش به امر خاصی که ارتباطی به جانشینی سیاسی ندارد. علاوه بر این، حتی اگر فرض شود که پیامبر (ص) قصد داشته‌اند موضوعی مرتبط با رهبری آینده را مکتوب کنند، به‌صراحت از این تصمیم عدول کرده و اعلام می‌دارند که خداوند و مؤمنان جز ابوبکر را نمی‌پذیرند (يَا أَيُّهَا اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ). این عدول آشکار، هرگونه ادعای «تثبیت خلافت به‌وسیله نوشتن عهدنامه» را بی‌اساس می‌سازد. در واقع، خود پیامبر (ص) عمل مکتوب کردن را انجام نمی‌دهند و نتیجه را به انتخاب الهی و مردمی واگذار می‌کنند. بنابراین، این روایت نه‌تنها دال بر حجیت استخلاف نیست، بلکه نوعی عدم نیاز به استخلاف مکتوب را نشان می‌دهد.

اشکال سوم: تعارض با عصمت نبوی و قرآن تاریخی

این اشکال بر دو محور اصلی استوار است: نسبت هذیان به پیامبر (ص) و تناقض در رفتار صحابه؛ که هر دو با جایگاه نبوت و گزارش‌های تاریخی معتبر در تعارض قرار دارند.

الف) نسبت «هذیان» و تعارض با عصمت نبوی

واقعه «یوم الخمیس» در منابع معروف اهل سنت با جزئیاتی نقل شده است که در آن، پیامبر (ص) درخواست کاغذ و دواتی کردند تا مطلبی بنویسند که امت را از گمراهی نجات دهد. در این هنگام، عمر بن خطاب گفت: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيُهْجَرُ» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۳۴۵). حال اگر مقصود پیامبر (ص) از آن نوشته، تعیین جانشینی ابوبکر بود، پرسش بنیادین این است: چرا عمر - که خود از حامیان سرسخت ابوبکر بود - با این شدت با پیامبر (ص) مخالفت کرد و سخن ایشان را «هذیان» خواند؟ این در حالی است که قرآن کریم به‌صراحت در شأن پیامبر (ص) می‌فرماید: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ) (سوره نجم، آیات ۳-۴). بنابراین، نسبت «هذیان» به پیامبر (ص) با جایگاه رفیع عصمت نبوی و وحیانی بودن گفتار ایشان در تعارض آشکار قرار دارد (حوی، ۱۴۰۹ق، ج. ۱۰، ص. ۵۵۷۰). حتی براساس دیدگاه برخی مفسران، پیامبر (ص) در امور مهم دینی از روی اجتهاد شخصی نیز سخن نمی‌گفت، بلکه کلامش متکی بر وحی الهی بود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۲۸، ص. ۲۳۴).

ب) تناقض در رفتار صحابه و قرآن تاریخی

جای پرسش است که چرا همین عمر، هنگامی که ابوبکر در بستر بیماری و درحالی که بارها بیهوش شده بود، به‌صراحت گفت «من پس از خود عمر را جانشین قرار دادم»، هیچ‌گاه به او نسبت هذیان نداد (بغدادی، ۱۴۰۸، ج. ۳، ص. ۲۰۰). این دوگانگی در رفتار، پرسش‌برانگیز است. از سوی دیگر، گزارش‌های تاریخی متعددی حاکی از نارضایتی پیامبر (ص) و همراهان نزدیک ایشان از این واقعه است: ابن عباس این حادثه را سرآغاز همه مصیبت‌ها و اختلافات می‌دانست (بخاری). نقل شده که در روز پنج‌شنبه (یوم الخمیس)، اشک‌های پیامبر (ص) بر گونه‌هایش جاری شد (نوبری، ۱۲۳۴، ج. ۱۸، ص. ۲۴۵). پیامبر (ص) به صحابه متعارض فرمودند: «بیرون بروید؛ نزاع در نزد من سزاوار نیست» (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج. ۱، ص. ۱۸۵) و در نقل دیگری فرمودند: «مرا رها کنید؛ آنچه من می‌دانم بهتر از چیزی است که شما مرا به‌سوی آن می‌خوانید» (ابن حنبل، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۲۲). در برخی روایات، پیامبر (ص) به‌طور نمادین به مخالفت‌کنندگان اشاره

کرده‌اند (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج. ۴، ص. ۲۱۴۶؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ج. ۵، ص. ۲۸۷). مجموعه این قرائن به روشنی نشان می‌دهد که درخواست پیامبر (ص) برای نوشتن، مربوط به امری بسیار مهم و حساس (و احتمالاً فراتر از تعیین جانشینی مشخص) بوده است که برخی از حاضران از ثبت آن ممانعت کردند. اگر موضوع صرفاً تعیین ابوبکر - که به ادعای اشاعره مورد رضایت عمومی بود - می‌بود، آن گاه گریه ابن عباس، اندوه پیامبر (ص)، و آن سطح از تنش و درگیری، کاملاً بی‌معنا خواهد بود. بنابراین، این روایت نه تنها بر استخلاف ابوبکر دلالت ندارد، بلکه به دلیل تعارض با عصمت نبوی و قرائن تاریخی، اساساً قابل اعتماد نیست.

اشکال چهارم: تفاوت ماهوی در منشأ مشروعیت (قیاس مع الفارق)

حتی اگر بپذیریم که پیامبر (ص) قصد تعیین جانشین به صورت مکتوب را داشته‌اند، باز هم استدلال اشاعره برای اثبات حجیت استخلاف خلفا با یک خلط مبنایی روبه‌روست. توضیح آنکه:

نخست: مشروعیت و حجیت هرگونه «عهد» یا تعیین جانشینی از سوی پیامبر (ص)، ناشی از مقام نبوت و اتصال مستقیم به وحی الهی است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۳۲۱). در مقابل، اقدامات ابوبکر و عمر در تعیین جانشین، ماهیتی کاملاً متفاوت دارد و صرفاً در چهارچوب اجتهاد بشری یا مصلحت‌اندیشی سیاسی قابل تحلیل است. این دو منشأ مشروعیت، قابل قیاس با یکدیگر نیستند.

دوم: بسیاری از افعال و اختیارات پیامبر (ص) - از قبیل اعلام جهاد، اجرای حدود، یا ازدواج با بیش از چهار همسر - به دلیل نشأت گرفتن از مقام خاص نبوی، تنها برای ایشان مشروعیت دارد و انتقال خودسرانه این اختیارات به دیگران، فاقد وجهت شرعی است (ملطی، ۱۴۱۴، ص. ۱۶۴). بر همین قیاس، اگر فرض شود که عمل «تنصیب جانشین» از سوی پیامبر (ص) صادر شده باشد، به تبع جایگاه الهی ایشان حجیت ذاتی دارد؛ اما این مشروعیت ویژه به صورت خودکار به اقدامات اجتهادی دیگران - که فاقد چنین جایگاهی هستند - تسری داده نمی‌شود.

سوم: اثبات مشروعیت استخلاف برای خلفا نیازمند دلیل مستقلی است که از سوی شارع چنین حقی را به آنان تفویض کرده باشد. اشاعره چنین دلیلی ارائه نداده‌اند و صرف تشابه صوری بین عمل پیامبر (ص) و عمل خلفا را برای اثبات حجیت کافی نمی‌دانند. بنابراین، استدلال به این روایت برای اثبات حجیت استخلاف ابوبکر و عمر، در واقع قیاسی مع الفارق است.

۳. دلیل سوم: حدیث اقتدا

یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که اهل سنت برای اثبات مشروعیت استخلاف بدان استناد می‌کنند، «حدیث اقتدا» است. این حدیث که در منابع معتبر آمده، چنین است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي، أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ» (آمدی، ۱۴۲۳، ج. ۵، ص. ۲۶۳؛ بغدادی، ۱۴۰۸، ج. ۱، ص. ۲۳۴). از دیدگاه اشاعره، این روایت نصی صریح بر لزوم پیروی از ابوبکر و عمر پس از پیامبر (ص) است. استدلال ایشان چنین است: ۱. «اقتداء»، مفهومی عام دارد و شامل تمامی شئون زندگی از جمله طریقه تعیین خلافت می‌شود. ۲. اگر تعیین خلیفه از طریق استخلاف توسط آن دو صورت گرفته باشد، پیروی از این روش نیز مشمول حدیث می‌گردد.

(دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۲۶). بنابراین آنان از این حدیث چندین دلالت استخراج می‌کنند: ۱. اثبات فضیلت و برتری ابوبکر و عمر (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج. ۳، ص. ۸۰). ۲. اثبات افضلیت آن دو بر امام علی (ع) (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج. ۳، ص. ۳۱۸). ۳. حجیت و مشروعیت روش استخلاف به‌عنوان یکی از راه‌های انعقاد امامت (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۲۸).

اشکال اول: ضعف سندی

نخستین و آشکارترین اشکال به حدیث اقتدا، ضعف سندی آن است. این روایت در صحیح‌ترین کتب اهل سنت (صحیح بخاری و صحیح مسلم) نقل نشده است (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۹، ج. ۳، ص. ۱۸۰). افزون بر این، بسیاری از محققان برجسته اهل سنت به صراحت آن را تضعیف کرده‌اند: البانی آن را حدیثی ضعیف می‌داند (البانی، ۱۴۲۵، ج. ۱، ص. ۸۵۱) و ابن حزم اندلسی به صراحت اعلام می‌کند: «فَحَدِيثُ لَا يَصِحُّ» (اندلسی، ۱۳۵۹، ج. ۷، ص. ۹۸۹). برخی دیگر از عالمان رجالی، با تعبیری همچون «ضَعِيفُ الْحَدِيثِ»، «مَثْرُوكُ الْحَدِيثِ» و «مَثْرُوكُ الْقِرَاءَةِ» به ضعف شدید آن حکم کرده‌اند (رازی، ۱۹۵۲، ج. ۸، ص. ۳۱۸). ذهی نیز در آثار خود بر ضعف این روایت تصریح دارد (ذهبی، ۱۳۸۲، ج. ۴، ص. ۱۷۰). بنابراین، حدیث اقتدا از نظر سندی فاقد اعتبار لازم برای اثبات یک مسئله کلامی-فقهی محوری است. حتی اگر از جهت متن نیز مورد قبول باشد، نمی‌توان بر مبنای روایتی ضعیف، نظریه‌ای به‌نام «استخلاف» را بنا نهاد.

اشکال دوم: تعارض حدیث با سیره عملی شیخین

حدیث اقتدا دلالت بر حجیت مطلق افعال ابوبکر و عمر و وجوب تبعیت بی‌قید و شرط از ایشان دارد. اما این ادعا با سیره گزارش شده خود این دو خلیفه و نیز روایات معارض، در تعارض آشکار است. در ادامه به چهار نمونه مهم اشاره می‌شود: ۱. نقد اصل خلافت از زبان خود خلفا: از عمر نقل شده است که درباره بیعت با ابوبکر گفت: «إِنَّهُ كَانَ قُلْتَهُ وَتَقَى اللَّهَ شَرَّهَا... فَمَنْ عَادَ لِمِثْلِهَا فَأَقْتُلُوهُ» (آن [بیعت] کاری شتابزده بود... و هرکس مانند آن را تکرار کند، او را بکشید) (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج. ۵، ص. ۲۸۰). واژه «قُلْتَهُ» در لغت به معنای کار ناگهانی، بدون تدبیر و عجلولانه است (الصاحب، ۱۴۱۴، ج. ۳، ص. ۴۳۷؛ احمد بن فارس، ۱۳۹۹، ج. ۴، ص. ۲۳۴). در نقلی دیگر، عمر تصریح کرده است که اگر کسی بگوید بیعت ابوبکر خطا بوده، «سخن بیهوده‌ای نگفته است» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج. ۶، ص. ۱۱۹). این اظهارات، مشروعیت اولیه خلافت و در نتیجه حجیت روش‌های منتج از آن (مانند استخلاف) را به شدت زیر سؤال می‌برد. چگونه می‌توان از کسی پیروی مطلق کرد که خود اعتراف دارد روش به قدرت رسیدنش شتابزده و خطاپذیر بوده است؟ ۲. مخالفت‌های فقهی با کتاب و سنت: سیره فقهی ابوبکر و عمر در مواردی با نص قرآن و سنت نبوی تعارض دارد. برای نمونه، هنگامی که شخصی در حالت جنابت، آب نیافت، عمر به او دستور داد نماز نخواند (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج. ۲، ص. ۹۳؛ شنیطی، ۱۴۱۵، ج. ۶، ص. ۲۴۴)، درحالی که حکم مسلم فقهی در چنین مواردی، تیمم است. این تعارض نشان می‌دهد که افعال خلفا همواره مطابق با شریعت نبوده و نمی‌توان آن‌ها را منبعی برای «اقتدای مطلق» قرار داد.

۳. ممانعت از تدوین و نقل حدیث: ممانعت از تدوین و نقل حدیث: گزارش‌های تاریخی متعددی حاکی از آن است که ابوبکر مجموعه‌ای از احادیث پیامبر (ص) را جمع‌آوری و سپس سوزاند (ذهبی، ۱۴۲۸، ج. ۱،

ص. ۱۱). عمر نیز نه تنها همین رویه را در پیش گرفت (بغدادی، ۱۴۰۸، ج. ۵، ص. ۱۸۸)، بلکه با ارسال نامه به اطراف، دستور از بین بردن نوشته‌های حدیثی و محدود کردن نقل شفاهی احادیث را صادر کرد (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج. ۵، ص. ۲۹۲) و ناقلان حدیث را مجرم می‌شمرد (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج. ۱۰، ص. ۱۹۳؛ طبری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۵۶۷). این اقدامات در تعارض آشکار با تأکیدات مکرر پیامبر (ص) بر حفظ، یادگیری و نشر احادیث قرار دارد. چگونه می‌توان از کسانی پیروی کرد که خود مانع نشر سنت نبوی شده‌اند؟ ۴. اختلافات داخلی و فقدان وحدت رویه میان شیخین: وجود اختلافات متعدد و گاه اساسی بین ابوبکر و عمر در مسائل مهم، مسئله «اقتدای مطلق» را با ابهام مواجه می‌سازد. از جمله: در ماجرای خالد بن ولید و کشتار قبیله بنی‌یمان، عمر سخت به او اعتراض کرد، ولی ابوبکر از عمل خالد دفاع نمود (عسقلانی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۲۱۷). در مورد اعطای زمین‌های بیت‌المال به افراد خاص توسط ابوبکر، عمر به شدت مخالفت کرد و اسناد را پاره نمود (عسقلانی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۲۱۸). در مسئله ارث پدربزرگ با وجود برادران، ابوبکر و عمر دو نظر کاملاً متفاوت ارائه دادند (ابن عساکر، ۱۴۱۰، ج. ۹، ص. ۱۴۶). مجموعه این موارد (اعتراف به شتابزده بودن بیعت، مخالفت با نص قرآن، ممانعت از نشر حدیث، و اختلافات داخلی) استدلال به حدیث اقتدا برای اثبات حجیت روش استخلاف را با چالش‌های بنیادین مواجه می‌سازد.

۳-۳-۴. اشکال سوم: تعارض حدیث اقتدا با سیره صحابه و ائمه (به‌ویژه امام علی علیه السلام)

اگر فرض شود که حدیث اقتدا از نظر سندی معتبر است، لازمه منطقی آن التزام عملی تمام مسلمانان - به‌ویژه برجسته‌ترین صحابه - به مفاد آن خواهد بود. اما شواهد تاریخی متعددی وجود دارد که این التزام عمومی را نقض می‌کند. الف) مخالفت امام علی (ع) با شرط «عمل به سیره شیخین»: گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که حضرت علی (ع) - که در منابع اهل سنت نیز از جایگاه رفیعی برخوردار است - در موارد متعددی با سیره شیخین همراهی نکرد. مشهور است که هنگامی عبدالرحمن بن عوف خلافت را به ایشان مشروط به عمل کردن برطبق سیره ابوبکر و عمر پیشنهاد کرد، امام علی (ع) این شرط را نپذیرفت (طبری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۲۳۴). این موضع‌گیری صریح، نشان می‌دهد که از نگاه علی (ع)، التزام به سیره شیخین نه تنها واجب نیست، بلکه ممکن است نادرست باشد. ب) روایات دال بر همراهی علی (ع) با حق و قرآن: در مقابل، در منابع اهل سنت روایاتی وجود دارد که بر همراهی همیشگی علی (ع) با حق و قرآن تأکید می‌کنند: «عَلَيْ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ، وَ لَنْ يَفْزَقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضُ» (نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج. ۳، ص. ۱۲۴؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ج. ۱۴، ص. ۳۲۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج. ۴۲، ص. ۴۴۹). پرسش بنیادین این است: چگونه می‌توان عمل نکردن شخصیتی که پیوند او با حق و قرآن مسلم شمرده شده است، به دستور صریح پیامبر (ص) دانست؟ اگر حدیث اقتدا از سوی پیامبر (ص) صادر شده بود، علی (ع) - که «با حق است و حق با او» - نخستین کسی بود که به آن عمل می‌کرد. ج) تقابل با عملکرد عمر در واقعه «یوم الخمیس»: در واقعه معروف روز پنج‌شنبه، عمر با جمله «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۳۴۵) از ثبت وصیت پیامبر (ص) ممانعت به عمل آورد. درحالی که قرآن می‌فرماید: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) (حشر: ۷). این تقابل نشان می‌دهد که عملکرد عمر در موارد متعدد با روح قرآن و سنت نبوی همخوانی نداشته است.

بنابراین، استدلال به حدیث اقتدا برای اثبات لزوم تبعیت مطلق از ابوبکر و عمر، با چالش جدی مواجه است؛ چراکه اولاً خود علی (ع) که معیار حق است، شرط پیروی از سیره شیخین را نپذیرفت. ثانیاً: روایات معتبر دال بر همراهی علی (ع) با حق و قرآن، هرگونه تبعیت کورکورانه از دیگران را نفی می‌کند. ثالثاً: عملکرد عمر در مواردی چون ممانعت از ثبت وصیت پیامبر (ص) با دستورات قرآنی در تعارض است.

۴. دلیل چهارم: حجیت فعل خلفای راشدین

از دیگر ادله‌ای که برخی از متکلمان اشعری برای اثبات حجیت استخلاف ارائه می‌دهند، استناد به فعل و سیره خلفای راشدین است. بر این اساس، استدلال می‌شود که ابوبکر، عمر را به جانشینی منصوب کرد و عمر نیز عثمان را از طریق شورا به خلافت برگزید. این اقدامات عملی، خود گواهی بر مشروعیت و جواز شرعی روش استخلاف تلقی می‌گردد (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۶).

اشکال: دوری بودن استدلال و عدم اثبات مقدمه لازم

این استدلال از یک مغالطه روش‌شناختی رنج می‌برد که در قالب دور (مصادره به مطلوب) قابل‌صورتبندی است.

الف) وابستگی حجیت فعل خلیفه به اثبات اصل امامت او

پرسش محوری این است: آیا استخلاف به‌خودی‌خود سبب «انعقاد امامت» می‌شود؟ برای پاسخ، باید دید خلافت ابوبکر، عمر و دیگران ابتدا با چه دلیل شرعی ثابت شده است. اگر پاسخ اشاعره این باشد که «امامت عمر به این دلیل ثابت است که ابوبکر او را منصوب کرده است»، استدلالی دوری شکل می‌گیرد، زیرا: حجیت فعل ابوبکر (استخلاف عمر) متوقف بر اثبات امامت و حجیت قول و فعل ابوبکر است. اما امامت ابوبکر خود نیازمند دلیل مستقلی است (نص، اجماع، یا بیعت عمومی). بنابراین، استناد به فعل خلفا به‌عنوان دلیل حجیت استخلاف، متوقف بر اثبات اصل امامت و حجیت اعمال خود آنان است، درحالی‌که این استدلال در صدد است تا خود امامت را با همان فعل ثابت کند. این همان دور روش‌شناختی است که در مقدمه به‌عنوان یکی از نوآوری‌های پژوهش معرفی شد.

ب) لازمه نادرست «عصمت عملی برای خلفا»

پذیرش این استدلال مستلزم آن است که همه افعال خلفا - از جمله استخلاف - به‌طور خودکار حجت باشد. این لازمه، نوعی عصمت عملی برای ایشان به شمار می‌رود؛ حال‌آنکه: خود خلفا چنین ادعایی نداشتند (عمر بیعت ابوبکر را «فُتْنَة» خواند). گزارش‌های تاریخی متعدد از خطاها و مخالفت‌های سیره شیخین با سنت نبوی وجود دارد. اگر هر فعل خلیفه‌ای (از جمله استخلاف) خودبه‌خود حجیت داشته باشد، در مواردی که آن فعل با سیره قطعی پیامبر (ص) ناسازگار بوده (مانند ممانعت از تدوین حدیث یا دستور بهترکردن نماز برای شخص جنب بدون آب)، ناگزیر باید به تبعیت از خلیفه برخلاف سنت قطعی نبوی حکم کرد؛ که این امر از نظر عقلی و شرعی ناپذیرفتنی است.

ج) عدم ارائه دلیل مستقل برای تفویض اختیار تعیین جانشین

افزون بر این، اثبات مشروعیت استخلاف برای خلفا نیازمند دلیل مستقلی است که از سوی شارع چنین حقی را به آنان تفویض کرده باشد. اشاعره چنین دلیلی ارائه نداده‌اند. صرف وقوع یک عمل توسط خلیفه، بدون اثبات حجیت ذاتی او، نمی‌تواند مبانی مشروعیت شرعی قرار گیرد.

۵. دلیل پنجم: قیاس عمل پیامبر (ص) با شیخین (استدلال به غزوہ موته)

برخی از متکلمان اشعری برای اثبات حجیت استخلاف، به قیاس عمل خلفا بر سیره نبوی تمسک جسته‌اند. استدلال ایشان بدین شرح است: پیامبر (ص) در غزوہ موته، زید بن حارثه را به فرماندهی برگزید و فرمود: «إِنْ قُتِلَ فَجَعَلْتُ بَنِي أَبِي طَالِبٍ، فَإِنْ قُتِلَ فَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ» (اگر زید کشته شد، جعفر بن ابی‌طالب جانشین است، و اگر او نیز کشته شد، عبدالله بن رواحه) (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۴؛ ابن عبدالبر، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۲۵۵). بر این اساس، استدلال می‌شود که اگر «عهد» و تعیین جانشین از سوی پیامبر (ص) در میدان جنگ جایز است، پس در مسئله‌ای مهم مانند خلافت نیز جایز خواهد بود. از این مقایسه نتیجه گرفته می‌شود که استخلاف، راهی مشروع برای تعیین امام است و دیگران نیز مجاز به انجام آن هستند (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۴). با این حال، این استدلال از یک مغالطه روش شناختی اساسی به نام «قیاس مع الفارق» رنج می‌برد.

اشکال: قیاس مع الفارق و خلط در مبانی مشروعیت

پیش از پرداختن به اشکال اصلی، باید تأکید کرد که حجیت سنت نبوی امری قطعی و مورد اتفاق همه مسلمانان است (عبدالبر، ۱۳۳۴، ص. ۴۰). ریشه این حجیت، دلایل نقلی صریحی مانند آیه «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ...» (حشر: ۷) و ادله عقلی است. بنابراین، عهد و تنصیب پیامبر (ص) به دلیل اتکا به مشروعیت ذاتی سنت، قطعاً حجت است. اما اشکال اصلی در قیاس کردن عهد و استخلاف دیگران بر سیره پیامبر (ص) نهفته است. این قیاس از وجوه متعددی «مع الفارق» است: الف) تفاوت در منشأ مشروعیت: مشروعیت عمل پیامبر (ص) ناشی از مقام نبوت و اتصال به وحی است، درحالی‌که مشروعیت عمل دیگران نیازمند دلیل مستقلی است که آن را تجویز کند. به بیان دیگر، دلیل حجیت، خود «عمل پیامبر (ص)» نیست، بلکه «سنت پیامبر (ص) بودن آن عمل» است. این سنت بودن، مختص به ایشان است و به دیگران سرایت نمی‌کند مگر با اثبات تفویض اختیار از سوی شارع. ب) اختصاص برخی احکام و اختیارات به پیامبر (ص): بسیاری از احکام و اختیارات، به دلیل مقام خاص نبوی، تنها برای شخص ایشان ثابت است و به دیگران تسری داده نمی‌شود. نمونه‌های روشن: وجوب نماز شب (تنها بر پیامبر واجب بود)، جواز ازدواج با بیش از چهار همسر (ملطی، ۱۴۱۴، ص. ۱۶۴). تعیین جانشین برای رهبری امت نیز می‌تواند از این قاعده تبعیت کند. بدین معنا که حتی اگر ثابت شود پیامبر (ص) اقدام به تعیین جانشین کرده است، این عمل به دلیل جایگاه خاص ایشان مشروع است، و این مشروعیت به صورت خودکار برای دیگران ثابت نمی‌شود، مگر با دلیل جداگانه. ج) خطاپذیری ثابت‌شده خلفا در موارد متعدد: این استدلال زمانی با ضعف بیشتری مواجه می‌شود که عملکرد خلفا در موارد دیگر را مد نظر قرار دهیم. برای نمونه، گزارش شده است که عمر در پاسخ به شخص جنبی که آب نیافته بود، به جای حکم به تیمم (طبق نص قرآن: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا

طَبِیًّا»)، نماز را بر او واجب ندانست (ابن حنبل، بی تا، ج. ۴، ص. ۲۶۵؛ بیهقی، ۱۴۱۰، ج. ۱، ص. ۲۱۹). این در حالی است که نص صریح قرآن (مانده: ۶) تیمم را واجب می‌کند. چنین مواردی نشان می‌دهد که افعال خلفا همواره براساس مصونیت از خطا نبوده و قابل قیاس با سیره معصومانۀ پیامبر (ص) نیستند. بنابراین قیاس عمل خلفا بر سیره نبوی در غزه موته، به دلیل تفاوت در منشأ مشروعیت، اختصاص برخی احکام به پیامبر (ص)، و خطاپذیری ثابت شده خلفا، از نوع قیاس مع الفارق است و فاقد وجاهت عقلی و شرعی می‌باشد. استدلال به سیره نبوی برای اثبات حجیت استخلاف خلفا، نیازمند دلیل مستقلی است که در این استدلال ارائه نشده و با توجه به خطاپذیری ایشان، قابل اثبات نیست.

۶. دلیل ششم: اجماع

از مهم‌ترین دلایل ارائه شده توسط اشاعره برای اثبات مشروعیت عهد و استخلاف، استناد به اجماع است که به باور ایشان حجیت شرعی دارد (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۶). استدلال بر این مبنا قرار دارد که هنگامی که ابوبکر، عمر را به جانشینی منصوب کرد و نیز هنگامی که عمر با تعیین شورای شش نفره زمینه خلافت عثمان را فراهم آورد، هیچ‌یک از صحابه پیامبر (ص) با اصل عمل استخلاف مخالفت نکردند. سکوت صحابه در این موافق، به منزله رضایت و در نهایت اجماع آنان بر جواز این روش تفسیر شده است (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج. ۵، ص. ۲۸۵). ماوردی به صراحت ادعا می‌کند: «انعقاد امامت به عهد امام قبلی، امری اجماعی است و بر صحت آن اتفاق وجود دارد» (ماوردی، ۱۴۰۹، ص. ۱۰). همچنین، استدلال شده که سخن عمر در بستر بیماری («اگر جانشین انتخاب کنم، کسی که از من بهتر است چنین کرده و اگر انتخاب نکنم، کسی که از من بهتر است چنین کرده») خود مؤید اجماع بر مشروعیت استخلاف است (الفوزان، ۲۰۲۴، ج. ۱، ص. ۵۹۱؛ صدرالدین، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۴۸۳)، تا جایی که برخی نتیجه گرفته‌اند: «انعقاد و اثبات خلافت با استخلاف، اجماعی است» (آمدی، ۱۴۲۳، ج. ۲، ص. ۲۴۵؛ النووی، ۱۴۲۱، ج. ۲، ص. ۳۴۵). ایجی نیز اجماع را مهم‌ترین دلیل برای مشروعیت خلافت خلفا می‌داند (ایجی، ۱۳۲۵، ج. ۸، ص. ۲۳۴). پیش از نقد، لازم است تعریف اجماع از منظر خود اشاعره تبیین گردد.

تعاریف اجماع از منظر اهل سنت

عالمان اهل سنت تعاریف گوناگونی از اجماع ارائه داده‌اند. محور مشترک در تمامی این تعاریف، اتفاق همگان (اتفاق الكل) است: غزالی اجماع را «اتفاق امت پیامبر (ص) بر امری از امور دین» تعریف می‌کند (غزالی، ۱۴۱۳، ج. ۱، ص. ۲۵۴). فخر رازی آن را «اتفاق مجتهدین امت در یک عصر بر حکم شرعی» می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۴، ص. ۳۴۵). در تعریفی فراگیرتر، اجماع «اتفاق همه اهل حل و عقد از امت محمد (ص) در هر عصری بر یک حکم شرعی» ذکر شده است (الرازی، ۲۰۲۱، ج. ۱، ص. ۲۳۴). اگرچه دیدگاه‌های محدودتری مانند اجماع اهل مدینه، حرمین یا مکه نیز وجود دارد (آمدی، ۱۴۳۷، ج. ۲، ص. ۳۴۵؛ جوینی، ۱۴۱۸، ج. ۱، ص. ۳۴۵؛ بصری، ۱۴۰۳، ص. ۳۴۹). شیخ انصاری نیز بر همین نکته تأکید کرده است که محور مشترک، «اتفاق الكل» است (انصاری، ۱۴۱۹، ج. ۱، ص. ۸۲). با توجه به این

تعاریف، ادعای اجماع بر مشروعیت استخلاف با چالش‌های جدی مواجه است، زیرا اتفاق کامل (اتفاق الکلی) میان صحابه و تابعین در پذیرش استخلاف به‌عنوان «روش مشروع تعیین امام» محقق نشده است. وجود مخالفان سرشناسی که به‌صراحت با این روش یا نتایج آن مخالفت کردند، ادعای اجماع مطلق را بی‌اساس می‌سازد.

اشکال اول: عدم تحقق اجماع به‌دلیل وجود مخالفان سرشناس

ادعای اجماع برخلاف خلفای راشدین و مشروعیت روش استخلاف، با بررسی منابع تاریخی و روایی اهل سنت، به‌شدت مخدوش می‌شود. شواهد متعدد حاکی از آن است که بسیاری از صحابه برجسته پیامبر (ص) - به‌ویژه شخصیت‌های محوری بنی‌هاشم - به‌طور صریح یا عملی با خلافت ابوبکر مخالفت کردند. در ذیل، فهرستی از مهم‌ترین مخالفان ارائه می‌گردد: ۱. امام علی (ع): امام علی (ع) از مخالفان اصلی بیعت با ابوبکر بود (اندلسی، ۱۴۰۴، ج. ۴، ص. ۲۵۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۴، ص. ۳۴۵). گزارش شده است که ایشان در مواجهه با ابوبکر فرمودند: «امور ما را به فساد کشاندی و حقوق ما را مراعات نکردی» (مسعودی، ۱۴۰۷، ج. ۲۰، ص. ۳۲۹). مسعودی نقل می‌کند که علی (ع) از بیعت سر باز زد و حتی تحت تهدید به قتل، بیعت نکرد (مسعودی، ۱۴۰۴، ص. ۱۲۴). بلاذری نیز تصریح دارد که علی (ع) در هیچ شرایطی با ابوبکر بیعت نمود (بلاذری، ۱۴۱۷، ج. ۲، ص. ۲۶۹). این در حالی است که علی (ع) در نزد اهل سنت نیز از «افضل صحابه» شمرده می‌شود (ابن حنبل، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۶۰۴). ابن حزم اندلسی در این باره جمله مشهوری دارد: «اِنَّ لِكُلِّ اِجْمَاعٍ يَخْرُجُ عَنْهُ عَلِيٌّ بَنُ اَبِي طَالِبٍ» (اف بر هر اجماعی که علی بن ابی‌طالب از آن خارج باشد) (اندلسی، ۱۳۵۹، ج. ۹، ص. ۳۴۵). ۲. حضرت فاطمه زهرا (س): حضرت فاطمه (س) نیز از مخالفان خلافت ابوبکر بود. غزالی می‌نویسد: «عباس و فرزندانش و علی و همسرش و اولادش حتی یک لحظه بیعت نکردند» (غزالی، ۱۴۱۶، ص. ۴۸۳؛ دینوری، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۱۳). ۳. امام حسن (ع) و امام حسین (ع): طبری گزارش می‌دهد که علی بن ابی‌طالب (ع) و دو فرزندش (حسن و حسین) و عباس با ابوبکر بیعت نکردند (طبری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۲۳۴). ۴. زبیر بن عوام: در صحیح بخاری آمده است: «علی و زبیر و همراهانشان از بیعت با ابوبکر مخالفت کردند» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۳۴۵). طبری نیز نقل می‌کند که زبیر شمشیر کشید و گفت آن را غلاف نمی‌کنم مگر اینکه با علی بیعت کنم (طبری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۲۳۴). ۵. عباس بن عبدالمطلب و فرزندش عبدالله: طبری تصریح می‌کند که عبدالله و پدرش عباس نیز با ابوبکر بیعت نکردند (طبری، ۱۴۲۴، ج. ۱، ص. ۲۴۱). ۶. سلمان فارسی: سلمان فارسی نیز از بیعت خودداری کرد و با بیان نمادین اشاره کرد که با این انتخاب، برکات آسمان و زمین را از دست داده‌اید (ابی‌الفداء، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۲۴۱). ۷. سایر مخالفان: مقداد بن اسود (ابن عساکر، ۱۴۱۰، ج. ۳، ص. ۹۳۱)، سعد بن عبادہ انصاری (مسعودی، ۱۴۰۷، ج. ۲۰، ص. ۳۲۹)، عمار یاسر (یعقوبی، ۱۳۵۸، ج. ۲، ص. ۱۰۳)، ابی بن کعب (ابی‌الفداء، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۲۱۹) و عتبه بن ابی‌لهب (مسعودی، ۱۴۰۷، ج. ۲۰، ص. ۳۳۰) از دیگر افرادی بودند که با ابوبکر بیعت نکردند. به‌طور کلی نقل شده که بنی‌هاشم تا زمان شهادت حضرت زهرا (س) با ابوبکر بیعت نکردند (مسعودی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۳۰۱). با توجه به این فهرست گسترده از مخالفان - که بسیاری

از آنان از بزرگان و نخبگان صحابه به شمار می‌روند - ادعای «اجماع» برخلاف خلفای راشدین و مشروعیت روش استخلاف، غیرقابل دفاع است. شاید به دلیل همین واقعیت‌های تاریخی است که برخی از محققان اهل سنت، در مسئله طرق انعقاد امامت، اجماع را شرط نمی‌دانند و تصریح کرده‌اند: «اجماع در اثبات و انعقاد امامت شرط نیست» (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۴؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج. ۴، ص. ۲۳۴؛ جوینی، ۱۴۱۶، ص. ۱۶۹).

اشکال دوم: عدم صلاحیت ذاتی اجماع برای اثبات مقام امامت

حتی اگر (به فرض محال) بپذیریم که اجماع برخلاف ابوبکر تحقق یافته است - که با شواهد تاریخی پیش‌گفته نادرستی آن آشکار شد - باز هم این اجماع به خودی خود فاقد صلاحیت لازم برای اثبات مقام امامت است. دلایل این ادعا عبارت‌اند از: الف) تفاوت میان احکام شرعی فرعی و منصب رهبری امت؛ ادله اثبات‌کننده احکام شرعی (مانند حلیت یا حرمت یک فعل) ممکن است از طریق اجماع قابل اثبات باشند، اما مقام امامت، منصبی الهی-سیاسی است که دارنده آن باید از نص شرعی صریح یا دلیل معتبری که مستقیماً از جانب شارع به آن مشروعیت بخشیده باشد، برخوردار گردد. اتفاق نظر مردم - حتی اگر صحابی باشند - نمی‌تواند جایگزین چنین دلیل مستقیمی شود. ب) خطاپذیری ذاتی رأی و اجماع: احتمال خطا و اشتباه در رأی و تشخیص آحاد مردم - حتی صحابه - به‌طور کلی منتفی نیست. اجتماع آرای خطاپذیر، تنها به احتمال قوی می‌انجامد، نه به یقین؛ درحالی‌که اثبات امامت - به دلیل تبعات دنیوی و اخروی آن - نیازمند دلیل قطعی است. قرآن کریم نیز درباره پیروی از «اکثر مردم» هشدار داده است: (وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) (انعام: ۱۱۶). ج) وجود انگیزه‌های غیردینی در بیعت‌ها: در تحلیل تاریخی بیعت با ابوبکر، نمی‌توان انگیزه‌های متفاوت و گاه نامربوطی همچون ترس، طمع، فشار قبیله‌ای یا مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی را نادیده گرفت. وجود چنین انگیزه‌هایی، ارزش معرفت‌شناختی و شرعی یک «اتفاق نظر» ادعا شده را به شدت تضعیف می‌کند. بنابراین، ادعای برخی مبنی بر «عدم نقل مخالفت از صحابه» و استنتاج «اجماع» از آن (دمیجی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۶)، نه تنها با گزارش‌های متقن تاریخی در تعارض است، بلکه از نظر مبانی کلامی در اثبات امامت نیز ناتمام به نظر می‌رسد.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی و نقد ادله شش‌گانه اشاعره در مسئله «استخلاف» به عنوان روشی برای تعیین امام، نتایج زیر حاصل می‌شود: ۱. ناکارآمدی ادله نقلی: روایات مورد استناد (از جمله روایت استخلاف از قول عمر، روایت عایشه، و حدیث اقتدا) از دو جهت قابل نقد هستند: از نظر سندی: این روایات در صحیح‌ترین منابع اهل سنت (بخاری و مسلم) نقل نشده‌اند و بسیاری از محققان اهل سنت (مانند البانی، ابن حزم، ذهبی) آن‌ها را تضعیف کرده‌اند. همچنین اضطراب متنی شدید در نقل‌های مختلف، اعتماد به آن‌ها را ناممکن می‌سازد. از نظر دلالتی: این روایات تصریحی به «استخلاف به عنوان روش مستقل تعیین امام» ندارند و تفسیر اشاعره از آن‌ها نیازمند قرائن خارجی اثبات نشده است. ۲. تعارض سیره عملی خلفا با سنت نبوی: سیره عملی خلفای نخستین - به‌ویژه

عمر بن خطاب - در موارد متعدد با سنت قطعی نبوی در تعارض بوده است (اعتراض به صلح حدیبیه، منع از تدوین حدیث، مخالفت با نماز بر زن تائبه، و دستور بهترک نماز برای شخص جنب بدون آب). این تناقضات نشان می‌دهد که نمی‌توان سیرهٔ خطاپذیر خلفا را به‌عنوان مبنای مشروعیت روشی مانند استخلاف قرار داد. ۳. بطلان ادعای اجماع: ادعای اجماع بر مشروعیت استخلاف، با وجود مخالفت‌های ثبت‌شدهٔ صحابهٔ برجسته‌ای چون امام علی (ع)، حضرت فاطمه (س)، زبیر، سلمان، و بنی‌هاشم، اساساً تحقق نیافته است. افزون بر این، حتی در صورت فرض تحقق، اجماع به‌دلیل خطاپذیری ذاتی و نیاز به نص قطعی در مسئلهٔ امامت، فاقد صلاحیت اثبات‌کنندگی است. ۴. اثبات دور روش‌شناختی در استدلال اشاعره: این پژوهش برای نخستین بار نشان داد که اشاعره از یک سو استخلاف را طریق مستقل می‌دانند و از سوی دیگر آن را مبتنی بر اجماع و سیرهٔ خلفا تعریف می‌کنند - درحالی‌که خود اجماع و سیرهٔ خلفا نیازمند اثبات مقدمی امامت است. این دور روش‌شناختی تاکنون در این صورت‌بندی ارائه نشده بود. بنابراین با توجه به ناکارآمدی تمامی ادلهٔ اشاعره (روایات، سیرهٔ خلفا، قیاس با فعل پیامبر، و اجماع) و اثبات ناسازگاری درونی مبانی ایشان، استخلاف به‌عنوان روشی مستقل در تعیین امام، فاقد پشتوانهٔ منطقی و شرعی است و نمی‌تواند مبنای مشروعیتی برای انعقاد امامت تلقی گردد.

منابع

- آمدی، سيف الدين. (١٤١٣ق). غاية المرام في علم الكلام. بيروت: دارالكتب العلمية.
- آمدی، سيف الدين. (١٤٢٣ق). إبكار الأفكار في أصول الدين (تحقيق أحمد محمد مهدي). قاهره: مؤسسه دارالكتب.
- ابن حنبل، احمد. (بی تا). المسند للإمام احمد بن حنبل. مصر: مؤسسه قرطبه.
- ابن عربی، محمد. (١٤٢٢ق). تفسير ابن عربی (تاویلات عبدالرزاق) (مترجم و محقق: رباب سمیر مصطفی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عساکر، هبه الله. (١٤١٥ق). تاریخ مدینه دمشق. بیروت: دارالفکر.
- ابوعمر، محمد. (١٤١١ق). السیره النبویه (تحقیق طه عبدالرؤف سعد). بیروت: دارالمعرفه.
- اشعری، ابوالحسن. (١٩٥٥). الملح فی الرد علی اهل الزيغ و البدع. قاهره: المكتبه الزهریه.
- اندلسی، ابن حزم. (بی تا). الفصل فی الملل و الاواء و النحل. قاهره: مكتبه الخانجی.
- اندلسی، ابن حزم. (١٣٥٩ق). الاحکام فی اصول الاحکام (محقق احمد محمد شاکر). قاهره: بی تا.
- اندلسی، ابوعمر. (١٤٠٤ق). العقد الفريد. بیروت: دار الكتب العلمیه.
- بخاری، محمد. (١٤٢٢ق). صحیح البخاری. دمشق: دار طوق النجاة.
- بزار، عبدالخالق. (١٤٠٩ق). مسند البزار. بیروت: مؤسسه علوم القرآن و مكتبه العلوم والحکم.
- بغدادی، محمد بن سعد. (١٤٠٨ق). الطبقات الکبری. المدینه المنوره: مكتبه العلوم والحکم.
- بلاذری، جابر بن داوود. (١٤١٧ق). انساب الاشراف (تحقیق سهیل زکار و ریاض الزرکلی). بیروت: دارالفکر.
- بيهقي، علي. (٢٠٠٣). السنن الكبرى. بيروت: دارالكتب العلمیه.
- ترمذی، محمد بن عيسى. (بی تا). سنن الترمذی. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- تفتازانی، سعدالدين. (١٤٠٧ق). شرح العقائد النسفيه. قاهره: مكتبه الكليات الزهریه.
- تفتازانی، سعدالدين. (١٤٠٩ق). شرح المقاصد فی علم الكلام. قم: الشريف الرضی.
- جرجانی، می رسید شریف. (١٣٢٥ق). شرح المواقف. قم: الشريف الرضی.
- حوی، سعيد. (١٤٠٩ق). الاساس فی التفسير. قاهره: دارالسلام.
- دمیجی، عبدالله. (١٤٠٣ق). الامامه العظمی عند اهل السنه و الجماعة. الرياض: دار الطيبه.
- ذهبی، عثمان. (١٤٢٠ق). المنتقى من منهاج الاعتدال فی نقض كلام اهل الرفض و الاعتزال (محقق محب الدين الخطيب). الرياض: دارالطيبه.
- رازی، ابوحاتم. (١٩٥٢). الجرح و التعديل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- سیوطی، ابوبکر. (١٣٧١ق). تاریخ الخلفاء. مصر: مطبعه السعاده.
- طبری، محمد بن جریر. (١٤٠٧ق). تاریخ الرسل و الملوك (تاریخ طبری). بیروت: دار الكتب العلمیه.
- عسقلانی، ابن حجر. (١٤١٥ق). الاصابه فی تمییز الصحابه (تحقیق عادل احمد عبدالوجود و علی محمد معوض). بیروت: دارالكتب العلمیه.
- عسقلانی، ابن حجر. (١٣٧٩ق). فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار المعرفه.
- فخر رازی، محمد. (١٤٢٠). التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیروزآبادی، سیدمرتضی. (١٣١٢ق). سبعة من السلف. مصر: دارالنشور.

قزوینی رازی، احمد بن فارس. (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة. بیروت: دارالفکر.
 کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). کنز الفوائد (تصحیح عبدالله نعمه). قم: دار الذخائر.
 ماوردی، علی بن محمد. (۱۴۰۹ق). الاحکام السلطانیة والولايات الدینیة. کویت: مکتبه دار ابن قتیبه.
 متقی هندی، علی بن حسام‌الدین. (۱۴۱۹ق). کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال. بیروت: دار الکتب العلمیه.
 مسعودی، حسین. (۱۴۰۹ق). مروج الذهب و معادن الجوهر. بیروت: دارالهجره.
 نووی، محیی‌الدین. (۱۴۲۳ق). المجموع شرح المذهب. بیروت: دار عالم‌الکتاب.
 نیشابوری، ابوعبدالله. (۱۴۱۱ق). المستدرک علی الصحیحین (محقق مصطفی عبدالقادر عطا). بیروت: دار الکتب العلمیه.
 هروی، نورالدین. (۱۴۱۰ق). جمع الوسائل فی شرح الشرائع. بیروت: المطبعة الشریفة.
 هیتمی، احمد بن محمد. (۱۴۱۷ق). الصواعق المحرقة علی اهل الرفض والضلال والزندقه (تحقیق عبدالرحمن بن عبدالله الترمکی و کامل محمد الخراط). بیروت: مؤسسه الرساله.

References

- Āmidī, Sayf al-Dīn. (1413 AH [1992–1993 CE]). *Ghāyat al-Marām fī ‘Ilm al-Kalām* (The Ultimate Aim in the Science of Theology). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya. [In Arabic]
- Āmidī, Sayf al-Dīn. (1423 AH [2002–2003 CE]). *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn* (The First Thoughts on the Principles of Religion), edited by Aḥmad Muḥammad Mahdī. Cairo: Mu’assasat Dār al-Kutub. [In Arabic]
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. (n.d.). *Al-Musnad li-l-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (The Musnad of Imam Aḥmad ibn Ḥanbal). Egypt: Mu’assasat Qurṭuba. [In Arabic]
- Ibn al-‘Arabī, Muḥammad. (1422 AH [2001–2002 CE]). *Tafsīr Ibn al-‘Arabī (Ta’wīlāt ‘Abd al-Razzāq)* [Exegesis of Ibn al-‘Arabī: Interpretations of ‘Abd al-Razzāq], translated and edited by Rabāb Samīr Muṣṭafā. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Ibn ‘Asākir, Hibat Allāh. (1415 AH [1994–1995 CE]). *Tārīkh Madīnat Dimashq* (History of the City of Damascus). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Abū ‘Umar, Muḥammad. (1411 AH [1990–1991 CE]). *Al-Sīra al-Nabawīya* (The Prophetic Biography), edited by Ṭahā ‘Abd al-Ra’ūf Sa’d. Beirut: Dār al-Ma’rifā. [In Arabic]
- al-Ash‘arī, Abū al-Hasan. (1374 AH [1955 CE]). *Al-Luma’ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zaygh wa-l-Bida’* (The Gleams in Refutation of the People of Deviation and Innovation). Cairo: Al-Maktaba al-Azhariya. [In Arabic]
- al-Andalusī, Ibn Ḥazm. (n.d.). *Al-Faṣl fī al-Milal wa-l-Ahwā’ wa-l-Niḥal* (The Decisive Word on Sects, Heresies, and Schools). Cairo: Maktabat al-Khānjī. [In Arabic]
- al-Andalusī, Ibn Ḥazm. (1359 AH [1940–1941 CE]). *Al-Aḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (The Rulings on the Principles of Jurisprudence), edited by Aḥmad Muḥammad Shākir. Cairo: [n.p.]. [In Arabic]
- al-Andalusī, Abū ‘Umar. (1404 AH [1983–1984 CE]). *Al-‘Iqd al-Farīd* (The Unique Necklace). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya. [In Arabic]
- al-Bukhārī, Muḥammad. (1422 AH [2001–2002 CE]). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (The Authentic Collection of al-Bukhārī). Damascus: Dār Ṭawq al-Najāt. [In Arabic]

- al-Bazzār, ‘Abd al-Khāliq. (1409 AH [1988–1989 CE]). *Musnad al-Bazzār* (The Musnad of al-Bazzār). Beirut: Mu’assasat ‘Ulūm al-Qur’ān wa Maktabat al-‘Ulūm wa-l-Hikam. [In Arabic]
- al-Baghdādī, Muḥammad ibn Sa’d. (1408 AH [1987–1988 CE]). *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā* (The Great Classes [of the Companions]). Medina: Maktabat al-‘Ulūm wa-l-Hikam. [In Arabic]
- al-Balādhurī, Jābir ibn Dāwūd. (1417 AH [1996–1997 CE]). *Ansāb al-Ashrāf* (The Lineages of the Nobles), edited by Suhayl Zakkār and Riyāḍ al-Ziriklī. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- al-Bayhaqī, ‘Alī. (2003 CE [1424 AH]). *Al-Sunan al-Kubrā* (The Great Traditions). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsā. (n.d.). *Sunan al-Tirmidhī* (The Sunan of al-Tirmidhī). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. [In Arabic]
- al-Taftāzānī, Sa’d al-Dīn. (1407 AH [1986–1987 CE]). *Sharḥ al-‘Aqā’id al-Nasafiyya* (Commentary on al-Nasafī’s Creed). Cairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīya. [In Arabic]
- al-Taftāzānī, Sa’d al-Dīn. (1409 AH [1988–1989 CE]). *Sharḥ al-Maqāṣid fī ‘Ilm al-Kalām* (Commentary on the Aims of Theology). Qom: Al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
- al-Jurjānī, Mīr Sayyid Sharīf. (1325 AH [1907–1908 CE]). *Sharḥ al-Mawāqif* (Commentary on the Stations). Qom: Al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
- al-Ḥawwī, Sa’īd. (1409 AH [1988–1989 CE]). *Al-Asās fī al-Tafsīr* (The Foundation in Exegesis). Cairo: Dār al-Salām. [In Arabic]
- al-Damījī, ‘Abd Allāh. (1403 AH [1982–1983 CE]). *Al-Imāma al-‘Uzmā ‘inda Ahl al-Sunna wa-l-Jamā’a* (The Supreme Imamate According to the People of the Tradition and the Community). Riyadh: Dār al-Ṭayyiba. [In Arabic]
- al-Dhahabī, ‘Uthmān. (1420 AH [1999–2000 CE]). *Al-Muntaqā min Minhāj al-‘Iṭidāl fī Naqḍ Kalām Ahl al-Rafḍ wa-l-‘Iṭizāl* (Selected Passages from the Path of Moderation in Refuting the Doctrines of the Rejectionists and the Mu’tazilīs), edited by Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb. Riyadh: Dār al-Ṭayyiba. [In Arabic]
- al-Rāzī, Abū Ḥātim. (1952 CE [1371 AH]). *Al-Jarḥ wa-l-Ta’dīl* (Criticism and Praise of Transmitters). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- al-Suyūṭī, Abū Bakr. (1371 AH [1951–1952 CE]). *Tārīkh al-Khulafā’* (History of the Caliphs). Egypt: Maṭba‘at al-Sa‘āda. [In Arabic]
- al-Tabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1407 AH [1986–1987 CE]). *Tārīkh al-Rusul wa-l-Mulūk* (History of the Prophets and Kings — *Tārīkh al-Tabarī*). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. (1415 AH [1994–1995 CE]). *Al-Iṣāba fī Tamayiz al-Ṣaḥāba* (The Injury in Distinguishing the Companions), edited by ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd and ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. (1379 AH [1959–1960 CE]). *Faṭḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (The Victory of the Creator: Commentary on the Authentic Collection of al-Bukhārī). Beirut: Dār al-Ma‘rifa. [In Arabic]

- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad. (1312 AH [1894–1895 CE]). *Al-Taṣfīr al-Kabīr (Maṣāṭīḥ al-Ghayb)* (The Great Exegesis — The Keys to the Unseen). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- al-Fayrūzābādī, Sayyid Murtaḍā. (1312 AH [1894–1895 CE]). *Sab'a min al-Salaf* (Seven of the Pious Forebears). Egypt: Dār al-Nashūr. [In Arabic]
- al-Qazwīnī al-Rāzī, Aḥmad ibn Fāris. (1399 AH [1978–1979 CE]). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughā* (The Dictionary of Linguistic Measures). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- al-Karājakī, Muḥammad ibn 'Alī. (1410 AH [1989–1990 CE]). *Kanz al-Fawā'id* (Treasure of Benefits), edited by 'Abd Allāh Ni'ma. Qom: Dār al-Dhakhā'ir. [In Arabic]
- al-Māwardī, 'Alī ibn Muḥammad. (1409 AH [1988–1989 CE]). *Al-Aḥkām al-Sulṭānīya wa-l-Wilāyāt al-Dīnīya* (The Ordinances of Governance and Religious Authorities). Kuwait: Maktabat Dār Ibn Qutayba. [In Arabic]
- al-Muttaqī al-Hindī, 'Alī ibn Ḥisām al-Dīn. (1419 AH [1998–1999 CE]). *Kanz al-Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa-l-Af'āl* (Treasure of the Laborers in the Traditions of Sayings and Deeds). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiya. [In Arabic]
- al-Mas'ūdī, Ḥusayn. (1409 AH [1988–1989 CE]). *Murūj al-Dhahab wa-Ma'ādin al-Jawhar* (The Meadows of Gold and the Mines of Jewels). Beirut: Dār al-Hijra. [In Arabic]
- al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn. (1423 AH [2002–2003 CE]). *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab* (The Compendium: Commentary on al-Muhadhdhab). Beirut: Dār 'Ālam al-Kitāb. [In Arabic]
- al-Nisābūrī al-Ḥākim, Abū 'Abd Allāh. (1411 AH [1990–1991 CE]). *Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn* (Supplement to the Two Authentic Collections), edited by Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiya. [In Arabic]
- al-Harawī, Nūr al-Dīn. (1410 AH [1989–1990 CE]). *Jam' al-Wasā'il fī Sharḥ al-Shamā'il* (The Collection of Means in Commentary on al-Shamā'il). Beirut: Al-Maṭba'a al-Sharafiya. [In Arabic]
- al-Haytamī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1417 AH [1996–1997 CE]). *Al-Ṣawā'iq al-Muḥriqa 'alā Ahl al-Rafḍ wa-l-Ḍalāl wa-l-Zandaqa* (The Thunderbolts upon the People of Rejection, Error, and Heresy), edited by 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd Allāh al-Turkī and Kāmil Muḥammad al-Kharrāt. Beirut: Mu'assasat al-Risāla. [In Arabic]