

واکاوی روایات کتاب «التوحید» ابن خزیمه در باب صفات خبری*

مهدی نیک آفرین**

چکیده

محمد بن اسحاق بن خزیمه محدث و فقیه نامدار اهل سنت (۲۳۳-۳۱۱ ق.م) در کتاب التوحید برای اثبات صفات خبری به معنای ظاهری آیات و روایات استناد کرده است. سؤال این است که روایات ابن خزیمه در باب صفات خبری و اخذ مدلول ظاهری آنها چه محذوراتی دارد؟ فرضیه پژوهش این است که روایات کتاب «التوحید» ابن خزیمه اشکالات سندی و محتوایی دارند. با مطالعه و کاوش در کتاب ابن خزیمه و پردازش به شیوه توصیفی، تحلیلی، برآیند تحقیق بیانگر این مطلب است که محتوای روایات این اثر، با جسم انگاری، تعارض و مضامین تصنعی مواجه است. همچنین در سلسله سند برخی از روایات، روایان ضعیف قرار دارند. کتاب التوحید ابن خزیمه، مستمسک رهبران سلفی همچون ابن تیمیه و مورد توجه جریان‌های وهابی قرار گرفته و روشن نمودن اشکالات آن، می‌تواند در دفاع از توحید ناب تأثیرگذار و مفید باشد.

کلید واژه‌ها: ابن خزیمه، تشبیه، روایات تشبیهی، صفات خبری، کتاب التوحید.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۹/۱۷- تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۵/۰۹- نوع مقاله: علمی، ترویجی.

** دانش‌آموخته دکترای دانشگاه فردوسی / m.nikafarin@yahoo.com

ابوبکر محمد بن اسحاق بن خزیمه نیشابوری (۲۳۳-۳۱۱ق.). فقیه، مفسر و محدث نامی اهل سنت است. بنا بر اعلام حاکم نیشابوری (م ۴۰۵ق.)، وی بیش از ۱۴۰ کتاب نوشته است. (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق: ۸۳)

امروزه تعداد انگشت شماری از مکتوبات او چاپ شده که مشهورترین آن‌ها کتاب «المختصر من المسند الصحيح عن النبي ﷺ» و کتاب «التوحيد و اثبات صفات الرب» می باشد. کتاب التوحيد ابن خزیمه، در دوره‌های بعد از عصر مؤلف شأن و مقام خاصی پیدا کرد. ابن کثیر می نویسد: در نیمه جمادی الآخرة سال ۴۶۰ در یک اجتماع بزرگ، دو چیز قرائت شد: اولی اعتقاد قادری که خلیفه القادر بالله به عنوان کتاب اعتقادی مسلمانان معرفی کرده بود و دومی کتاب التوحيد ابن خزیمه که ابومسلم بخاری آن را قرائت نموده و گروهی از فقیهان و متکلمین در آن مجلس، صحت این کتاب را گواهی کردند. (ابن کثیر، بی تا: ۶/ ۲۹۴) با این حال، برخی از نظریه پردازان اشعری و معتزلی دیدگاه‌های کلامی ابن خزیمه را نامعقول و او را اهل تشبیه دانسته‌اند. فخر رازی، التوحيد ابن خزیمه را کتاب شرک قلمداد و او را فردی مضطرب الکلام، ناقص العقل و کم فهم خوانده است. (فخر رازی، بی تا: ۲۷/ ۱۵۱) ابن ابی الحدید معتزلی هم در ضمن نقلی او را اهل تشبیه و تجسیم دانسته است. (ابن ابی الحدید، بی تا: ۳/ ۲۲۳)

در جهان معاصر جریان وهابیت اهمیت فزاینده‌ای به این قبیل آثار داده شده است. اغلب آثار تشبیهی در دوره وهابیت تحقیق شده و به عنوان متنی اعتقادی از جانب این گروه مطرح می گردد؛ از جمله آن‌ها کتاب «التوحيد» ابن خزیمه است که به دست عبدالعزیز بن ابراهیم الشهبان تحقیق شده و او با این پژوهش، سطح دکترا را به پایان رسانده و دولت عربستان سعودی نیز این کتاب را چاپ کرده است. این قبیل آثار در قالب مکتوبات، منشورات و نرم افزار به دورترین مناطق جهان اسلام ارسال می شود؛ آثاری که مملو از انحرافات و نسبت‌های ناشایست به ساحت مقدس خداوند سبحان است. بررسی روایات کتاب «التوحيد» و روشن نمودن اشکالات آن، می تواند در دفاع از توحيد ناب، تأثیرگذار و مفید باشد.

در این مقاله، مسئله پیش روی ما این است که روایات ابن خزیمه در باب صفات خبری و تمسک به مدلول ظاهری آنها چه محذوراتی دارد؟ فرضیه پژوهش این است که این احادیث ضعف سندی و محتوایی دارند. در این مقاله، هدف تحلیل و بررسی و نقد روایات کتاب التوحید به روش توصیفی، تحلیلی است.

دانشمندان مسلمان در باب صفات خبری و اثبات صفات خداوند روایات بسیاری نقل و در در خصوص چگونگی تبیین آنها دیدگاه‌های گوناگونی مطرح کرده‌اند. اغلب اصحاب حدیث همچون احمد بن حنبل (م ۲۴۱ ق.)، مالک بن انس (م ۱۷۹ ق.) و سفیان ثوری (م ۱۶۱ ق.) به توقف و تقویض قائل شده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴/۱۳۱؛ شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱/۹۳) برخی همچون جهیمیه و معتزله به تأویل روی آورده (ابن عماد، بی تا: ۱/۱۶۹) و اشعری نیز ایده بلاکیف را مطرح کرده است. (اشعری، ۱۴۲۷ ق: ۲۱۲)

به رغم اینکه آثار رهبران مهم فکری جریان سلفی‌گری از قبیل ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب مورد توجه و نقد پژوهشگران قرار گرفته است، لیکن در خصوص نظریه تشبیهی ابن خزیمه در کتاب التوحید، تحقیقی انجام نشده و این در حالی است که ابن خزیمه به عنوان امام ایشان مطرح است؛ البته در لابه‌لای تحقیقاتی که در مسئله توحید و به طور خاص درباره توحید صفاتی انجام گرفته است، به صورت استطرادی اشاراتی به مولف و کتابش مشاهده می‌شود، ولی به هیچ عنوان چنین توجهاتی، انعکاس‌دهنده تصویری کامل از کتاب «التوحید» نیست.

علامه عسکری در جلد دوازدهم مجموعه کتاب‌های «نقش ائمه علیهم‌السلام در احیاء دین»، در مقام مقایسه کتاب توحید ابن خزیمه و توحید صدوق فقط هشت روایت از این کتاب را مطرح کرده و در مقابل آنها روایاتی از منابع شیعه به ویژه توحید صدوق آورده است.

همچنین پایان‌نامه‌های «بررسی مسئله توحید با تاکید بر دو کتاب توحید صدوق و توحید ابن خزیمه» و «بررسی تحلیلی دیدگاه شیخ صدوق و ابن تیمیه و ابن خزیمه در توحید ذات خداوند»، به مقایسه روایی این کتب پرداخته و از این زاویه به بخشی از روایات کتاب ابن خزیمه اشاره شده است.

مقاله‌ای نیز با عنوان «بررسی انتقادی ظاهرگروی سلفیان در تفسیر متشابهات صفات»، مبانی و مصادر مهم ظاهرگروی سلفیان را تبیین و سپس با بیان موارد نقض روایی و تفسیری از منابع خود سلفیان، آن‌ها را به چالش کشیده ولی متعرض کتاب ابن خزیمه نشده است.

همچنین مقالات دیگری با عناوین «نقد مبانی سلفیه در توحید»، «بررسی و نقد آرای سلفیه در معناشناسی صفات الهی» و... نوشته شده است. آنچه در مقالات مذکور مشاهده می‌شود، نقد مبانی روش شناختی، معرفت شناختی و هستی شناختی و اصول کلی سلفیه در معناشناسی صفات الهی با تمسک به روایات و تفاسیر و برخی نقد های کلی و مبنایی بر رویکرد سلفیان است.

ابن خزیمه در کتاب «التوحید» با استناد به ظواهر آیات قرآن کریم و روایاتی که از پیامبر ﷺ نقل کرده و استدلال‌هایی که صورت داده است، سعی کرده تا صفات، اعضا و افعال جسمانی را بر خداوند سبحانه اثناب نماید. در مقالات سابق به بررسی روش معناشناسی او در باب صفات خبری و همچنین مدعای او درباره نظریه «اثبات بلا تشبیه» پرداخته شده است؛ به تعبیری محور تحلیل و بررسی در تحقیقات گذشته، استدلال‌های ابن خزیمه بوده و نفس روایات کتاب التوحید، در آن مقالات مورد بررسی قرار نگرفته است، ازاین‌رو در مقاله حاضر به طور خاص به بررسی روایات این کتاب پرداخته شده است.

۱. نظریه ابن خزیمه در باب صفات خبری

برای بررسی روایات ابن خزیمه، لازم است چشم‌انداز او در معناشناسی آیات و روایات صفات خبری روشن شود. ابن خزیمه در کتاب التوحید برای اثبات هر کدام از صفات خبری بایی گشوده و با استناد به لغت عرب (ابن خزیمه، همان: ۸۹۲) و تأکید بر مفهوم ظاهری الفاظ صفات خبری و مخالفت با تأویل، انتساب اعضا و افعال جسمانی همچون وجه، رجل، عین، قدم، ید، ضحک و... را به ذات حق تعالی روا دانسته است. ابن خزیمه با اتکاء به روایاتی که نقل می‌کند، پا و انگشتان را برای خداوند سبحانه اثناب کرده است. (ابن خزیمه، ۱۴۰۸ق: ۲۰۸-۱۸۷) ابن

خزیمه حتی خندیدن خداوند را نیز روا دانسته و بایی را به آن اختصاص داده است. (همان: ۵۸۰-۵۶۳)

او می‌نویسد: «خداوند دو دست دارد؛ و هر دو دست خداوند راست بوده و خداوند دست چپ ندارد.» (همان: ۱۱۸ و ۱۹۴) ابن خزیمه معتقد است: «بین دو چشمان خداوند سبحان «ک ف ر» مکتوب شده و هر مؤمنی می‌تواند آن را بخواند؛ حتی اگر خواندن بلد نباشد.» (همان: ۱۰۵) او کسانی را که معتقد به عبور از ظواهر الفاظ می‌باشند، یهود و مجوس قلمداد کرده و به کفر متهم می‌کند. (همان: ۲۰۲) ابن خزیمه با تعریض بر جهیمیه و دفاع از دیدگاه خود می‌نویسد:

جهیمیه، علمای اهل سنت را که خداوند را مطابق کتاب و سنت توصیف کرده- اند، اهل تشبیه می‌خوانند و این ناشی از جهل آن‌ها به کتاب خداوند و لغت عرب است. (همان: ۹۷)

همچنان که روشن است، ابن خزیمه بر لغت عرب در اثبات صفات خبری تاکید دارد. او با تأویل میانه خوبی ندارد. ابن خزیمه در تحلیل آیات مربوط به عرش خداوند، از رویگردانی از ظاهر الفاظ و تأویل کلمه «استواء» به شدت انتقاد کرده و می‌نویسد:

ما به خبر خداوند که خالق ما بر عرش نشسته است، ایمان داریم. قول خدا را تبدیل نکرده و سخنی غیر از آنچه که به ما رسیده، نمی‌گوییم. به خلاف معطله جهیمیه که «استوی» را «استولی» معنی کرده و قول خدا را تبدیل نموده‌اند؛ همچنان که یهود به خلاف دستور خداوند «حطه» را به «حنطه» تبدیل کردند. (همان: ۲۳۲)

این ادعای ابن خزیمه با مبنای خودش که بر لغت تکیه دارد، ناسازگار است. راغب در مفردات «استوی» را در جایی که با «عَلَى» متعدی شود، «استیلا» معنا کرده و آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) را به عنوان مؤید ذکر می‌کند. (راغب، همان: ۲۹۶) جوهری درباره «استوی» می‌نویسد: «وَ اسْتَوَى عَلَى ظَهْرِ دَابَّتِهِ»؛ أَى «علا و استقر». (جوهری، ۱۴۰۷: ۶/۲۳۸۶)

قرطبی نیز «استوا» را «الارتفاع والعلو علی الشیء» معنی کرده است. همچنان که خداوند سبحان به حضرت نوح علیه السلام می‌فرماید: «فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَ مَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ» (مؤمنون: ۲۸) و نیز می‌فرماید: «لَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ» (زخرف: ۱۳). (قرطبی، بی‌تا: جزء ششم: ۲۵۰)

با توجه به آنچه از معنای «استوی» در منابع لغوی بیان شد، به نظر می‌رسد: ادعای ابن خزیمه مخالف نظر اغلب لغت‌شناسان است، چرا که لغت‌شناسان از معنای ظاهری این واژه عدول کرده و معنای دیگری برای آن بیان داشته‌اند. یکی از معانی مطرح شده توسط لغت‌شناسان «استیلا» است که ابن خزیمه شدیداً با آن مخالفت نموده و آن را تبدیل قول خداوند نامیده است. بنابراین، اگر سخن ابن خزیمه را در تبدیل قلمداد کردن «استیلا» بپذیریم، اکثر لغت‌شناسان به تبدیل کلام الهی دچار شده‌اند، درحالی لغت یکی از منابع قابل استناد محققان مسلمان به شمار آمده و خود ابن خزیمه نیز نه تنها در اکثر ابواب کتابش به لغت عرب استناد کرده، بلکه آن را مبنا قرار داده است. (ابن خزیمه، همان: ۵۳، ۱۱۴، ۱۹۸، ۲۲۶، ۲۵۶، ۵۵۷، ۷۱۹ و ۷۲۷)

علاوه بر تعارض مذکور، ابن خزیمه در بخش‌هایی از کتاب التوحید از مدلول ظاهری و لغوی لفظ عبور کرده و به تأویل روی آورده است. او ذیل روایتی که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «صورت کسی را تقبیح نکنید، زیرا بنی آدم بر صورت «رحمن» خلق شده است.» (ابن خزیمه، همان: ۸۵؛ عبدالله بن احمد حنبل، ۱۴۰۶: ۱۴۹) برای گریز از جسم‌انگاری و از آن جهت که عمل به ظاهر این روایت ختم به تشبیه می‌شود، هراسان بوده و به تأویل دست زده است. او برای اثبات تأویل خود شواهد متعددی از روایات و آیات بیان کرده است. (ابن خزیمه، همان: ۹۱)

همچنین در مبحث رؤیت خداوند و در فصلی با عنوان «باب ذکر الأخبار المأثورة فی إثبات رؤیة النبی خالقه العزیز العظیم»، درباره معنی رؤیت در آیه «وَ

لَقَدْ رَأَىٰ نَزْلَةَ أُخْرَىٰ» (نجم: ۱۳) روایاتی را ذکر نموده که آیه را به صراحت به روایت قلبی تأویل کرده است.^۱

ابن خزیمه در باب شفاعت نیز، حدیثی را در خصوص خروج امت محمد ﷺ از جهنم ذکر کرده و فعل «عادوا» را در جمله «وعادوا كالتصال المحرقة فيدخلون الجنة»، «صاروا» معنی کرده است. (ابن خزیمه، همان: ۷۲۲)

خلاصه اینکه ابن خزیمه از طرفی شدیداً با تأویل آیات و روایات مخالفت نموده و از سوی دیگر خودش روایات را به تأویل برده است و این یک ناسازگاری اساسی در سراسر کتاب التوحید است.

۲. محذورات روایات صفات خبری در التوحید

اغلب مستندات کتاب التوحید ابن خزیمه در باب صفات خبری را روایاتی تشکیل می‌دهند که ابن خزیمه با سلسله سند متعدد از رسول خدا ﷺ نقل کرده و به معنای ظاهری آن‌ها برای اثبات صفات خبری استناد نموده است. این روایات بالغ بر صدها روایت در ابواب و عناوین مختلف صفات از قبیل وجه، ید، عرش، رجل، عین، قدم، ضحک و... می‌باشد و پرداختن به همه آن‌ها، در وسع مقاله نیست. از این رو تنها به بررسی چند روایت که در ارائه تصویری روشن از اشکالات روایات ابن خزیمه، تعیین‌کننده به نظر می‌رسند، بسنده می‌شود.

در یک نگاه جامع، ایرادهای این روایات در دو بخش محذورات محتوایی و سندی قابل تبیین است:

۱. عن ابن عباس رضی الله عنه فی قوله ولقد رآه نزلة أخرى قال: رآه بفؤاده؛ حدثنا عمی إسماعیل... عن ابن عباس فی قوله: «ما كذب الفؤاد ما رأى»، قال: رآه بقلبه. (ابن خزیمه، همان: ۴۸۹)

۲. ۱. محذورات محتوایی

مراد از محذورات محتوایی روایات این است که اگر به محتوا و معنای ظاهری روایت آن گونه که ابن خزیمه بر آن تأکید دارد عمل شود، مشکلات و تبعات در پی خواهد داشت. این تبعات عبارت‌اند از:

۲. ۱. ۱. جسم انگاری

اولین پیامد منفی در محتوای روایات که به دنبال اخذ معنای سطحی و بیرونی آن‌ها در اثبات صفات رخ می‌دهد، تشبیه است. ابن خزیمه بر مدلول ظاهری روایات که ملازم جسم‌انگاری است، اکتفا نموده و تبیینی که رافع تشبیه باشد، ارائه نکرده است. این معضل در اغلب صفات خیری که ابن خزیمه بدان‌ها پرداخته است، به چشم می‌خورد.

۲. ۱. ۱. ۱. خندیدن خداوند

یکی از صفاتی که ابن خزیمه روایات متعددی را در باب اثبات آن برای خداوند نقل کرده است، خندیدن خداوند است. (همان: ۵۸۰-۵۶۳)

خندیدن خداوند صفتی است که در آیات قرآن کریم بدان اشاره نشده و در مباحث کلامی هم چندان توجهی جلب نکرده است. البته «ضحک» در آیات متعددی از قرآن همچون آیه «فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَ لِيُنْكُوا كَثِيرًا» (توبه: ۸۲) و آیه «وَ تَضْحَكُونَ وَ لَا تَبْكُونَ» (نجم: ۶۰) در مورد انسان به کار رفته است، لیکن خداوند در قرآن به خندیدن توصیف نشده و فقط فعل متعدی «خنداندن» در آیاتی همچون «وَ أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَ أَبْكِي» (نجم: ۴۳) به خداوند نسبت داده شده است.^۱ با این حال، ابن خزیمه برای این مسئله بابی گشوده و روایاتی را که در آن‌ها صفت خندیدن به خداوند نسبت داده شده، احصاء نموده است.

ابن خزیمه از عبدالله بن مسعود، از پیامبر ﷺ نقل می‌کند:

۱. و هم اوست که می‌خنداند و می‌گریاند.

آخرین کسی که وارد بهشت می‌شود، مردی است که بر روی پل صراط در سختی و رنج است. خداوند متعال به او می‌فرماید: آیا راضی می‌شوی که اندازه دنیا از بهشت به تو بدهم؟ مرد به خداوند متعال عرض می‌کند: خداوندا! آیا مرا مسخره می‌کنی، در حالی که پروردگار عزیز هستی؟! خداوند وقتی این جمله را شنید، خندید. (همان: ۵۶۴)

در روایت دیگر، ابن خزیمه از عایشه از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند:

خداوند به یأس و ناامیدی بندگان می‌خندد. پرسیدم: ای رسول خدا! آیا پروردگار ما می‌خندد؟ فرمود: قسم به خدایی که جانم به دست اوست، مسلماً خداوند می‌خندد. (همان: ۵۷۴)^۱

همان‌گونه که پیداست، ابن خزیمه با نقل این‌گونه روایات، خندیدن خداوند متعال را جایز دانسته است. او درباره معنی و کیفیت خنده خداوند در این روایات توضیحی ارائه نکرده است. برای معناشناسی خندیدن خداوند ابتدا لازم است به معنای آن مراجعه کنیم. خنده یکی از حالت‌های چهره انسان برای بیان عواطف، خواه هنگام استراحت و خواه هنگام حرکت اشاره دارد، چهره، معنی دارترین قسمت در کل بدن می‌باشد. (گیل، ۱۳۸۳: ۱۰۶)

در لغت «ضحک» به کسر «ضاء» عبارت است از انبساط وجه همراه با صدا و نمایان شدن دندان‌ها. (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه) به علت ظاهر شدن دندان‌های جلویی در خندیدن، آن‌ها را ضواحک گویند. (قرشی، ۱۳۷۱ق: ۳/ ۱۴۶) همچنین به معنی باز شدن و شادابی چهره و ظاهر شدن دندان‌ها از سرور و شادی روح (راغب، ۱۳۸۳ق: ۵۴۳) و یا ظهور دندان‌های ثنایا از شادی

۱. روایاتی که ابن خزیمه در این باب نقل کرده بسیارند. من جمله از ابوهریره از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند: «خداوند متعال از داخل شدن دو مرد در بهشت که یکی دیگری را به قتل رسانیده است، خنده‌اش می‌گیرد. یکی از این دو مرد در میدان جهاد فی سبیل الله به دست دیگری شهید می‌شود؛ سپس خداوند توبه قاتل را می‌پذیرد و او نیز در راه خدا جهاد کرده، شهید می‌شود». (همان: ۵۶۹)

می‌باشد. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۴/۲۱۴) «ضحک» هنگامی است که مسخره کند، یا متعجب شود و سپس ضاحک گردد. (طریحی، ۱۴۱۴: ۵/۱۶۲)

آنچه از مجموع معانی ذکر شده برای «ضحک» از سوی لغت‌شناسان می‌توان دریافت این است که خندیدن در بشر واکنشی احساسی است که انسان نسبت به یک اتفاق جدید که در پیرامونش رخ می‌دهد، از خود بروز می‌دهد. به طور معمول، بشر زمانی که حرف خنده داری بشنود یا تصویر خنده‌داری ببیند و یا در مقام تمسخر برآید، می‌خندد.

در خصوص روایاتی که ابن خزیمه در این باب ذکر کرده است، ظاهر این روایات نشان می‌دهد خنده‌ای که به خداوند نسبت داده شده، به دنبال یک اتفاق صورت گرفته است. در روایت عبدالله بن مسعود، خداوند حرفی را شنیده و خندیده است، یا در روایت عایشه، حق تعالی ناامیدی بنده‌ای را دیده و خندیده است؛ یعنی مطابق ظاهر این روایات، واقعه‌ای برای خداوند مکشوف شده و سبب خنده خدای سبحان شده است.

با توجه به تبیین فوق، پذیرش محتوای این‌گونه روایات از چند جهت با مانع روبه‌روست:

۱. بی‌شک، خداوند علم حضوری به همه رخدادهای طبیعی دارد، بر این اساس خندیدن خداوند که به دنبال کشف یک رخداد صورت می‌پذیرد، نوعی محدودیت است، درحالی‌که خود ابن خزیمه محدودیت را از خداوند متعال نفی کرده است. (ابن خزیمه، همان: ۷)

۲. همچنان که در معنای لغوی «ضحک» اشاره شد، این عمل با فعل و انفعالات عضلات صورت و به دنبال تعجب یا تمسخر محقق می‌شود که ملازم جسمانیت و تشبیه است، و بی‌شک آنچه ابن خزیمه در ابتدای باب، با جمله «لایشبه» به تفاوت خنده خداوند با مخلوقات اشاره کرده است،^۱ صرف ادعا بوده و مسئله تشبیه را حل نمی‌کند.

۱. ابن خزیمه در مقام رفع تشبیه می‌نویسد: «خندیدن خداوند شبیه خنده مخلوقات نیست. اعتقاد ما چنان که پیامبر ﷺ به ما اعلام کرده، این است که خداوند می‌خندد. خداوند متعال صفت خندیدن را به خود اختصاص داده، ولی ما را از چگونگی آن مطلع نکرده است و ما قائل به چیزی هستیم که پیامبر ﷺ فرموده

ممکن است کسی سؤال کند اگر نسبت دادن خنده به خداوند، با محذورات جدی روبه‌روست، پس چرا برخی از آیات و روایات به صراحت غضب و شادی را به خداوند سبحان نسبت داده‌اند؟ به نظر می‌رسد حقیقت غضب و شادی با حقیقت خندیدن متفاوت است؛ غضب به معنای شدت سخط (احمد بن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۴۲۸) در مقابل «رضا» قرار دارد. (ابن منظور، همان: ۱/ ۶۴۹) بر این اساس، «غضب» و «رضا» مساوی با خندیدن نبوده و ملازم جسمانیت نیست. از این رو نسبت دادن غضب و رضا به مجردات، لزوماً تصویری جسمانی از آن‌ها به نمایش نمی‌گذارد؛ به خلاف خندیدن که مقابل گریستن قرار داشته و این دو امر، از آن جهت که حقیقت آن‌ها به انقباض و انبساط عضلات جسمانی پیوند خورده است، امری جسمانی هستند.

۲.۱.۱.۲. رجل و قدم خداوند

یکی دیگر از صفاتی که ابن خزیمه در مقام اثبات آن برای خداوند روایات بسیاری را نقل کرده است، «رجل» و «قدم» خداوند است. (همان: ۲۰۸-۱۸۷) ابن خزیمه از ابوهریره از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود:

بهشت و جهنم با هم مفاخره می‌کردند. جهنم گفت: خدایا مرا از جبارین و پادشاهان و اشراف پرکردی و بهشت گفت: خدایا مرا مملو از فقرا و ضعفا و مساکین نمودی. خداوند به جهنم فرمود: تو عذاب منی که به هرکس بخواهم نصیب می‌کنم و به بهشت فرمود: تو رحمت منی که همه چیز را در بر می‌گیرد. هر کدام از شما (بهشت و جهنم) پر خواهید شد، اما درباره بهشت، خداوند به احدی از خلقش ظلم نمی‌کند و برایش خلق می‌کند، اما درباره آتش، اهلش در آن انداخته می‌شوند و (جهنم) می‌گوید: آیا بیشتر وجود دارد؟ تا اینکه خدا پایش را در آن قرار می‌دهد و در این هنگام مملو از جمعیت به

و نسبت به آنچه که خداوند علمش را به خود اختصاص داده و برای ما بیان نکرده است، سکوت می‌کنیم». (ابن خزیمه، همان: ۵۶۳)

هم نزدیک شده و جهنم می‌گوید: خدایا کافی است. (ابن خزیمه، همان:

(۲۰۸)

ابن خزیمه شبیه این مضمون را از ابی سعید خدری و دیگران نیز نقل می‌کند. (همان: ۲۱۱-۲۰۹)

بدیهی است اگر کلمه «رجل خداوند» مطابق روش ابن خزیمه حمل بر ظاهر شده و به معنای «پای خداوند» باشد، صفتی جسمانی خواهد بود. برای تبیین این‌گونه روایات، لازم است به معنای «رجل» در لغت مراجعه شود. «رجل» در لغت هم به معنای پا و عضوی از اندام‌های بدن تعریف شده (دهخدا، همان: ذیل واژه) و هم به معنای گروه، دسته و جمعیت آمده است. (جوهری، ۱۴۰۷: ۴/۱۷۰۴) مطابق تعریف اخیر، معنای حدیث این خواهد بود که خداوند در روز قیامت جهنم را با گروهی از خلقش پر می‌کند، به این معنی که اهل آتش همه به یک‌باره وارد جهنم نمی‌شوند، بلکه گروهی وارد می‌شوند و سپس گروهی و بعد از آن گروهی. بر این اساس، تعبیر «فیضع رجله فیها» در حدیث به آخرین گروهی که وارد می‌شود، اشاره دارد و نزدیک شدن بعضی بر بعض دیگر نیز به همین دلیل است که وقتی خدا گروه جدیدی را اعزام می‌کند، تراکم جمعیت بیشتر می‌شود.

ابن خزیمه درباره معنای غیر تشبیهی «رجل خداوند» در این‌گونه روایات و تفاوت آن با «رجل انسان» توضیحی نداده است، در حالی که همین تفاسیر لغوی می‌تواند گره‌گشا باشد.

علاوه بر اثبات «رجل»، ابن خزیمه احادیث بسیاری را که در آن‌ها واژه «قدم» برای خداوند متعال به کار رفته، روایت نموده است.

ابن خزیمه از انس بن مالک از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند:

جهنم همواره ندای «هل من مزید» سر می‌دهد تا اینکه پروردگار فرود آمده و قدمش را در آن قرار می‌دهد؛ سپس جهنم گوید: به عزت و جلالت قسم کافی است. (ابن خزیمه، همان: ۲۱۸)

ابن خزیمه این روایت را با دوازده سلسله سند دیگر از انس و همچنین از ابوهریره با کمی اختلاف عبارت نقل می‌کند. (همان: ۲۳۰-۲۱۹) او در خصوص معنای «قدم» در این روایات توضیحی نداده و تفاوت آن را با قدم جسمانی که موهم تشبیه است، روشن نکرده است.

برای واژه «قدم» معانی لغوی متعددی از قبیل «گام» و «خطوه»، «پام» و «عضوی از بدن» و «پیشی گرفتن» ذکر شده است. (دهخدا: همان، ذیل واژه) اگر واژه قدم در جمله «حتی یضع الجبار فیها قدمه» حمل بر معنای اول شود، معنی چنین خواهد بود: «خداوند پایش را در آتش جهنم قرار می‌دهد»؛ این معنی می‌تواند به برداشت تشبیهی از روایت ختم شود، ولی اگر «قدم» به معنای پیشی گرفتن باشد، معنا این‌گونه خواهد بود: «خداوند آنچه را که پیشی گرفته (کسانی را که به اهل آتش بودنشان آگاهی داشت)، در جهنم قرار می‌دهد». بر این اساس، مراد از «قدم» یعنی «الشئ الذی یقدمه الله لجهنم - چیزی که خداوند آن را به آتش پیش کش می‌کند» خواهد بود، نه اینکه خداوند عضوی دارد که آن را در آتش قرار می‌دهد.

برخی از دانشمندان و لغت‌شناسان با محوریت همین معنا به تبیین معنای این روایت پرداخته‌اند. در تفسیر قرطبی در معنی این جمله می‌نویسد: «حتی یضع الجبار فیها قدمه ای من سبق فی علمه أنه من أهل النار». (قرطبی، بی تا: ۱۷ / ۱۹) یعنی خداوند همه کسانی را که به اهل آتش بودنش علم داشته است، در آتش قرار می‌دهد. بیهقی در کتاب «الأسماء والصفات» می‌نویسد: معنی «حتی یضع الجبار فیها قدمه»، «من سبق فی علمه أنه من أهل النار» می‌باشد. (بیهقی، ۱۴۱۷: ۱ / ۵۰۴)

در تفسیر ثعلبی در معنی این جمله می‌نویسد: اگر «جبار» در روایت به معنی اسمی از اسامی خداوند باشد، قدم در جمله «حتی یضع الجبار فیها قدمه» به معنی «ما قدم لها» خواهد بود. (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۹ / ۱۰۴) و در کتاب «النهاية فی غریب الحدیث» می‌نویسد: «مشهور در تأویل این روایت این است که مراد از جبار، خداوند متعال است و شاهد آن هم روایت دیگر است که جمله «حتی یضع رب العزة فیها قدمه» آمده است. و مراد از «قدم» در این روایات، اهل آتش و کسانی که

خداوند از میان بندگان بدش آن‌ها را برای بردن در آتش مقدم کرده است، می‌باشد. (ابن اثیر، ۱۳۶۴: ۱/۲۳۵)

۲. ۱. ۱. ۳. عرش و کرسی

ابن خزیمه درباره «عرش» و «کرسی» خداوند نیز روایاتی را که صراحت در تشبیه دارند، نقل کرده است. او روایتی را نقل می‌کند که مطابق آن کرسی جای قدم‌های خداوند است و (به سبب سنگینی قدم‌ها) ناله‌ای از آن بر می‌خیزد؛ همچون ناله شتری که بار بر آن گذاشته و سوارش می‌شوند. (ابن خزیمه، همان: ۲۴۵) او در این باب، روایات متعارضی را نقل کرده و سپس با تحلیلی قابل تأمل، در مقام رفع تعارض برآمده است.

ابن خزیمه از ابن مسعود از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند که فرمود:

بین آسمان دنیا و آنچه دنبال دارد، پانصد سال و میان هر آسمان پانصد سال و بین آسمان هفتم و کرسی پانصد سال است و عرش بالای آسمان قرار دارد و خداوند متعال بالای عرش است و می‌داند شما در چه حالی هستید. (همان: ۲۴۴)

او در روایتی متفاوت، از احمد بن نصر از عبدالرحمن بن عبدالله از ولید بن ابی ثور از سماک از عبدالله بن عمیره از احنف بن قیس از عباس بن عبدالمطلب نقل می‌کند که می‌گوید:

پیامبر ﷺ سؤال فرمود: آیا می‌دانید که فاصله آسمان و زمین چقدر است؟ گفتیم: نه! به خدا نمی‌دانیم. فرمود: فاصله بین زمین تا آسمان اول، ۷۳ سال است تا می‌رسد به آسمان هفتم. بالاتر از آسمان هفتم دریایی است که مثل آسمان‌ها از هفت طبقه تشکیل شده است و بالاتر از همه آن‌ها عرش قرار دارد و خداوند بالاتر از عرش قرار گرفته است. (همان: ۲۳۵)

ابن خزیمه برای حل اختلاف و در مقام تحلیل روایات ابن مسعود و ابن عباس که در آن‌ها فاصله زمین و آسمان‌ها متفاوت گزارش شده است، می‌نویسد:

شاید به ذهن کسی چنین خطور کند که روایت ابن عباس با روایت ابن مسعود (از آن جهت که در روایت ابن عباس فاصله زمین تا آسمان ۷۳ سال و در روایت ابن مسعود پانصد سال گزارش شده است) مخالف است. لیکن از نظر ما مخالفتی در میان نیست، زیرا همه می‌دانیم که راه رفتن حیوانات از قبیل اسب‌ها، شترها، قاطرها و شترهای جوان (به لحاظ سرعت) فرق دارد، همچنان که راه رفتن انسان‌های گوناگون (در سرعت) متفاوت است. بنابراین جایز است که مراد پیامبر ﷺ در روایت ابن عباس از گفتن مسافت ۷۳ سال، راه رفتن اسب‌های سواری که سرعت بیشتری دارند، باشد و مراد در روایت ابن مسعود، راه رفتن مردان (به صورت پیاده) یا راه رفتن قاطر و شتر و حیواناتی غیر از اسب باشد. بر این اساس، دو گزارش مذکور منافاتی با یکدیگر ندارند و دیدگاه ما در همه علوم همین است که تألیف و سازگار کردن معنا میان اخبار، امری جایز است و نمی‌توان آن‌ها را متضاد یا متعارض خواند؛ همچنان که در کتابهای مان بدان پرداخته‌ایم. (همان: ۲۵۱)

این توجیه ابن خزیمه قابل تأمل بوده و صرفاً با مبانی اهل حدیث و ابن خزیمه سازگار است، زیرا این قبیل تبیین‌ها، تصویر جسمانی عرش الهی را تقویت می‌کند و پذیرش آن بدین معناست که مسافت زمین تا عرش را با ابزار مادی می‌توان طی کرد و بدانجا رسید.

علاوه بر آنچه ابن خزیمه در تعارض محتوایی بدان توجه پیدا کرده است، اختلافات دیگری هم در این دسته روایات به چشم می‌خورد که ابن خزیمه به آن‌ها اشاره نکرده است. به عنوان نمونه مطابق اکثر روایاتی که ابن خزیمه نقل کرده، خداوند بر روی عرش قرار دارد، ولی مطابق برخی از روایاتش بر روی کرسی قرار دارد.^۱ همچنین در برخی روایات که در مقام بیان ترتیب کائنات از زمین تا عرش بوده‌اند، به خلاف بعضی دیگر اسمی از کرسی برده نشده است. (همان: ۲۷۳)

۱. به عنوان نمونه: ابن خزیمه از عبدالله بن مسعود از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند که فرمود: «میان هر آسمان تا آسمان دیگر پانصد سال فاصله است و بین آسمان و زمین پانصد سال و بین آسمان

۲.۱.۲. تعارض و ناسازگاری

از دیگر محذورات روایات کتاب التوحید، تعارض‌ها و ناسازگاری‌های آن است، به گونه‌ای که ظاهر معنای روایات ابن خزیمه، با مدلول آیه و یا روایتی دیگر، مخالف و مقابل هم قرار می‌گیرد. از این دسته روایات می‌توان به احادیثی که ابن خزیمه برای اثبات «در آسمان بودن خداوند» و «فوق همه چیز بودن خداوند» نقل کرده است، اشاره کرد. (همان: ۲۶۸-۲۶۵)

ابن خزیمه از معاویه بن حکم سلمی نقل کرده که می‌گوید:

من کنیزم را به شدت کتک زدم. سپس درحالی که از این قضیه ناراحت بودم، نزد رسول خدا ﷺ آمده و عرض کردم یا رسول الله! آیا می‌توانم این کنیز را آزاد کنم؟ پیامبر ﷺ فرمود: کنیز را نزد من بیاور. من کنیز را خدمت رسول خدا ﷺ بدم. پیامبر ﷺ از کنیز پرسید: خداوند کجاست؟ کنیز گفت: در آسمان است. فرمود: من چه کسی هستم؟ کنیز پاسخ داد: شما فرستاده خداوند هستی. سپس پیامبر ﷺ فرمود: او را آزاد کن که قطعاً او رقبه مؤمنه است. (همان: ۲۹۷)

همان گونه که پیداست، در این روایت اعتقاد به موضوع «در آسمان قرار داشتن خداوند»، نشانه ایمان قلمداد شده است. ابن خزیمه ذیل روایتی که ناظر به اجتماع ملائکه شب و ملائکه روز در نماز صبح و صعود ملائکه و سؤال و جواب آن‌ها با خداوند است، می‌نویسد:

هفتم تا کرسی پانصد سال و بین کرسی تا آب پانصد سال فاصله است؛ و عرش بر روی آب و خداوند روی عرش قرار دارد و بر آنچه انجام می‌دهید، آگاه است. (ابن خزیمه، همان: ۲۴۳)

در روایت دیگر، اسما بنت عمیس می‌گوید: «من با جعفر در سرزمین حبشه بودم. زنی که زنیلی از آرد روی سرش گذاشته بود از کنار مردی حبشی عبور کرد. مرد حبشی زنیلی را از سرش انداخت و آوردها را به باد داد. زن به مرد حبشی گفت: تو را به خداوند واگذار می‌کنم؛ روزی که بر کرسی نشیند و حق مظلوم از ظالم بستاند». (همان: ۲۴۶) این روایت به خلاف روایت سابق، بر نشستن روی کرسی و نه عرش، تأکید دارد.

خدای عزوجل در آسمان قرار دارد و ملائکه از دنیا به سوی او صعود می‌کنند؛ نه آنچنان که جهیمه معطله خیال کرده‌اند که خدا همان گونه که در آسمان است، در دنیا نیز هست، زیرا اگر چنان بود که جهیمه خیال کرده‌اند، در این صورت ملائکه به سوی خدا در دنیا قدم بر می‌داشتند و به سوی خالق خود در زمین‌های پایین‌تر نزول می‌کردند. (همان: ۸۹۳)

او درباره دلالت مجموع این روایات می‌نویسد:

همه این اخبار گواه این است که خالق ما بالاتر از آسمان‌های هفتگانه قرار دارد، نه آنچنان که معطله خیال کرده‌اند که معبودشان همراه آن‌ها در خانه‌شان است، در عین حالی که بر عرش نشسته است. (همان: ۲۷۳)

همان گونه که پیداست، ابن خزیمه مطابق معنای ظاهری این دسته از روایات، بر انحصار استقرار خداوند بر آسمان تأکید دارد. این ادعای ابن خزیمه با مبانی خود او ناسازگار است؛ ابن خزیمه در مقدمه کتاب، به دنبال بیان اوصاف الهی، هر گونه محدودیت را از ساحت حق تعالی نفی کرده و می‌نویسد:

پروردگار ما از صفات چیزهای محدود برتر و از همانندی آفریده‌ها پاکیزه‌تر و از سخنان گروه معطله منزّه است... (همان: ۷)

با کنار هم قرار دادن این مطلب با محتوای روایات فوق، طبعاً این پرسش به ذهن خطور می‌کند که آیا انحصار حضور خداوند متعال به آسمان، با توجه به اینکه نمی‌تواند در جاهای دیگر حاضر باشد، نوعی محدودیت برای حق تعالی نیست؟ آیا چنین تعبیراتی از ابن خزیمه، نشان نمی‌دهد که خود او هم بر پیامد محتوای روایاتی که نقل کرده و به محدودیت خداوند می‌انجامد، پایبند نیست؟!؟

۲. ۱. ۳. مضامین تصنعی

اشکال دیگری که در روایات ابن خزیمه به چشم می‌خورد، این است که محتوای برخی از روایات، بعید و غیر واقعی به نظر می‌رسد. او ذیل آیه ۱۴۳ سوره اعراف، از

ثابت از انس بن مالک نقل می‌کند که پیامبر ﷺ هنگام تلاوت آیه «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا» (اعراف: ۱۴۳)، انگشت کوچکش را بلند کرده و یک بند آن را گرفت؛ سپس کوه شکسته و خرد شد. شخصی به نام حمید بن ابی-حمید الطویل (که شنونده این روایت بود) از روی تعجب به ثابت اعتراض کرده و گفت: آیا این حدیث را نقل می‌کنی؟ ثابت جواب داد: این روایت را انس بن مالک از رسول خدا ﷺ برای من روایت کرده است. حالا تو می‌گویی آن را نقل نکنم؟! (همان: ۲۶۱)

همچنان که روشن است، این روایت به یک امر تصنعی و ساختگی اشاره دارد. شاهدش این است که حمید بن ابی حمید که شنونده روایت بوده، از چنین اتفاقی تعجب کرده و تلاش نموده تا راوی را از نقل مجدد آن منصرف نماید.

۲.۲. محذورات سندی روایات ابن خزیمه

اشکال دیگری که با امعان نظر در روایات کتاب التوحید نمایان می‌شود، حضور راویان ضعیف و غیر موثق در سلسله سند برخی از روایات است. او در باب «وجه»، روایتی را از محمد بن یحیی از ابو المغیره از ابوبکر عبدالله بن ابی مریم الغسانی از ضمیره بن حبیب از ابی الدرداء از زید بن ثابت نقل می‌کند که پیامبر ﷺ به زید فرمود هر صبح خانواده‌اش را متعهد کند به خواندن این دعا:

لبيك اللهم لبيك وسعديك والخير في يدك ومنك إليك... اللهم إني
أسألك الرضا بعد القضاء وبرد العيش بعد الموت ولذة النظر إلى وجهك
وشوقاً إلى لقائك في غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة... (همان: ۳۳)

همان گونه که پیداست، این روایت را عبدالله بن ابی مریم الغسانی نقل کرده است؛ درحالی که راجع به وی نه تنها هیچ‌گونه توثیقی در منابع رجالی یافت نمی‌شود، بلکه به ضعف او تصریح شده است.

محمد بن سعد در کتاب «الطبقات الكبرى» با عبارت «كان كثير الحديث ضعيفا» به شرح حال او پرداخته است. (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۷/۴۶۷) همچنین ذهبی

در کتاب «میزان الاعتدال» با جمله «لایکاد یعرف و خیره منکر» او را معرفی کرده است. (ذهبی، ۱۳۸۲ق: ۲/ ۵۰۲) سایر منابع رجالی نیز از وی نامی نبرده‌اند. این شواهد نشان می‌دهد که سند روایت با ضعف جدی روبه‌رو بوده و روایت غیر قابل اعتماد است.

ابن خزیمه در همین باب، از ابو موسی محمد بن مثنی از عمرو بن عاصم از همام از قتاده از فضیل بن مرزوق از عطیة بن سعد از ابی سعید از پیامبر ﷺ نقل می‌کند که فرمود: «زن عورت است پس زمانی که از خانه خارج می‌شود، شیطان بر او مشرف می‌شود و زمان قرب او به «وجه خداوند» زمانی است که درون خانه‌اش باشد». (ابن خزیمه، همان: ۴۱)

در سند این روایت «عطیة بن سعد» قرار دارد که رجال شناسان او را ضعیف شمرده‌اند. ذهبی درباره او می‌گوید: «عطیة بن سعد بن جناده الکوفی، من مشاهیر التابعین، ضعیف الحدیث». (ذهبی، ۱۴۲۷: ۳۲۵/۵) ابن سعد نیز او را ضعیف الحدیث شمرده است. (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۳۹/۷)

همچنین از عبدالقدوس بن محمد بن شعیب از عمر بن صالح بن عبدالکبیر از ابوبکر بن شعیب از پدرش از انس بن مالک نقل می‌کند که پیامبر ﷺ به مردم فرمود:

شما را از دجال بیم می‌دهم که او چشم راستش کور است و خدای شما کور نیست و بین دو چشمانش «ک ف ر» نوشته شده و هر مؤمنی، چه خواندن بلد باشد و چه نباشد، می‌تواند آن را بخواند. (همان: ۱۰۵)

همان‌گونه که پیداست، در سند این روایت عمر بن صالح بن عبدالکبیر قرار دارد. این فرد کاملاً ناشناخته بوده و در کتب رجالی نامی از وی برده نشده است.

ابن خزیمه در باب «رجل» خداوند و در بیان معنی حدیث «ما تزال جهنم تسأل الزیادة حتی یضع الرب علیها قدمه فتقول رب قط رب قط» از محمد بن یحیی از محمد بن یوسف از سفیان از اشعث بن سوار از حسن نقل می‌کند که منظور از

«قط» در آیه «و قالوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطْنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ» (ص: ۱۶)^۱ «عقوبتنا» می‌باشد. (ابن خزیمه، همان: ۲۲۸)

در سلسله سند این روایت «اشعث بن سوار» قرار گرفته که رجال شناسان او را ضعیف قلمداد کرده‌اند. ابن ابی حاتم در کتاب «الجرح و التعديل» او را کوفی ضعیف توصیف کرده است. (ابن ابی حاتم رازی، ۱۳۷۲ق: ۲ / ۳۷۲) ابن سعد نیز او را با عبارت «و كان ضعيفا في حديثه» توصیف کرده است. (ابن سعد، همان: ۶ / ۳۵۸) یحیی بن معین نیز او را ضعیف خوانده است. (ابن معین، ۱۳۹۹: ۴ / ۸۰)

ابن خزیمه در باب «یدالله» از ابوموسی از حکم بن سنان از ابن عون از ثابت نباتی از انس بن مالک نقل می‌کند که پیامبر ﷺ فرمود: «خداوند متعال یک مشت برداشت، سپس رو به سمت بهشت فرمود: با رحمت خود احسان کردم. بعد مستی دیگر برداشت و به سمت جهنم فرمود: و باکی ندارم». (ابن خزیمه، همان: ۱۸۶)

در سند این روایت از «حکم بن سنان» نام برده شده که طبق گزارش رجال شناسان ضعیف است. ابن سعد با عبارت «و كان ضعيفاً في الحديث» او را توصیف کرده است. (ابن سعد، همان: ۷ / ۲۹۲) ذهبی نیز از او را ضعیف شمرده و قول ابن حبان، ابن معین و بخاری را نیز شاهد آورده است. (ذهبی، ۱۳۸۲: ۱ / ۵۷۱)

ابن خزیمه در باب اثبات عرش، از احمد بن نصر از عبدالرحمن بن عبدالله از ولید بن ابی ثور از سماک از عبدالله بن عمیره از احنف بن قیس از عباس بن عبدالمطلب نقل می‌کند که آن را در روایات مربوط به عرش بیان نمودیم. (ابن خزیمه، همان: ۲۳۵)

در سند این روایت «ولید بن ابی ثور» قرار دارد که به ضعفش در منابع رجالی تصریح شده است. ابن حجر عسقلانی نیز او را ضعیف خوانده است. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۷ / ۲۶۸) همچنین ذهبی در سیر اعلام النبلاء روایات او را ضعیف دانسته است. (ذهبی، ۱۴۲۷: ۱ / ۲۰۰) نسائی و یحیی بن معین نیز او را ضعیف شمرده‌اند. (ابن عدی، ۱۴۱۸: ۸ / ۲۵۶)

۱. ترجمه آیه این است: «خدایا! سهم ما را زودتر از روز قیامت برسان».

ابن خزیمه در باب اثبات انگشتان خداوند از احمد بن عبدالرحمن از عمویش از عبدالله بن شراحبیل بن حکم از عامر بن نائل از کثیر بن مره از ابوذر از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند که فرمود:

قلوب مؤمنان بین دو انگشت از انگشتان خداوند قرار دارند، پس اگر بخواهد آن را برگرداند و اگر بخواهد آن را بینا کند و اگر بخواهد آن را بشکند و خداوند به کسی چیزی بهتر از یقینی که در قلبش قرار می‌دهد، نداده است و کلید قلبها نزد خداوند است. (ابن خزیمه، همان: ۱۹۱)

در سند این روایت دو نفر به نامه‌ای «عبدالله بن شراحبیل بن الحکم» و «عامر بن نائل» قرار دارند که هویت آن‌ها نزد رجال‌شناسان و آثار رجالی نامعلوم بوده و کسی به آن‌ها نپرداخته است.

نکته مهم دیگری که توجه به آن در بررسی سندی روایات ابن خزیمه ضروری به نظر می‌رسد، این است که ابن خزیمه اکثر روایات کتاب التوحید را از ابوهریره نقل کرده^۱ که عدم اعتبار او همواره مورد تأکید بوده است.^۲

۱. او بالغ بر دوپست روایت از ابوهریره در کتاب التوحید آورده است.

۲. حضرت علی رضی الله عنه او را دروغگوترین مردم معرفی کرده (ابن ابی‌الحدید، بی تا: ۶۸/۴) و عایشه نیز فراوانی روایت‌های او را انکار کرده است. (ابن قتیبه، ۱۴۰۶: ۴۱) این اعتراض‌ها باعث بدگمانی مردم عراق به او شده بود. (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۹۵/۵؛ ابن ابی‌الحدید، همان: ۶۷/۴) وی تحت تأثیر کعب‌الاحبار یهودی، اسرائیلیات فراوان را به متون اسلامی راه داد و مورد انکار صحابه قرار گرفت. (ابوریه، ۱۳۸۹: ۱۳ و ۸۹) او در مواجهه با این اعتراض‌ها، فراوانی روایت‌هایش را مرهون همراهی مداوم با پیامبر صلی الله علیه و آله به سبب فقر و بیکاری خود و نیز کرامت یا دعای پیامبر صلی الله علیه و آله دانست. این کرامات با اختلاف بسیار و به صورت داستان‌های گوناگون گزارش شده است. (ابن کثیر، بی تا: ۸/۱۰۵؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۱۱/۲۴۶؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۵۶-۳۵۵) بعدها نیز برخی از دانشمندان رجال و حدیث و نیز بزرگانی چون ابوحنیفه هم ابوهریره را به دلیل آنکه هر چه را که می‌شنید، بدون تأمل در معنا و تشخیص ناسخ و منسوخ آن روایت می‌کرد، غیر موثق دانسته و وی را به جعل حدیث متهم کردند. (ابن ابی‌الحدید، همان: ۴/۶۸)

همچنین بسیاری از روایاتش را از انس بن مالک نقل کرده، در حالی که برخی منابع، روایات انس بن مالک را ضعیف قلمداد کرده‌اند. (ذهبی، ۱۴۰۹: ۶/۲۸۹؛ ابن عبد البر، ۱۴۱۲: ۱/۳۷)

نتیجه:

روایات ابن خزیمه با محذورات محتوایی و سندی روبه‌رو هستند. اولین پیامد منفی در محتوای روایات که به دنبال برداشت معنای ظاهری آن‌ها رخ می‌دهد، «جسم‌نگاری است». ابن خزیمه بر معنای ظاهری احادیث که ملازم جسم‌نگاری و تشبیه است، تمسک نموده و تبیینی که رافع تشبیه باشد، ارائه نکرده است. همچنین معنای بیرونی روایات ابن خزیمه، با مبانی خود او ناهمخوان و ناسازگار است. محتوای برخی از روایات نیز بعید و تصنعی به نظر می‌رسد. دیگر اشکال مهم روایات کتاب التوحید، حضور راویان ضعیف و غیر موثق در سلسله سند برخی از روایات است که ابوهریره و انس بن مالک در صدر آن‌ها قرار دارند.

منابع:

- قرآن کریم *تال جامع علوم انسانی*
- ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان (۱۳۷۲)، الجرح و التعديل، بيروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی الحدید، ابوحامد عبدالحمید (بی‌تا)، شرح نهج البلاغه، قم: موسسه اسماعیلیان.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۴)، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم: موسسه اسماعیلیان.
- ابن احمد حنبل، عبدالله (۱۴۰۶)، السنه، [بی‌جا]: دار ابن قیم.
- ابن حبان، محمد (۱۳۹۵)، الثقات، بیروت: دارالفکر.

- ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي (١٤١٥)، الاصابة في تمييز الصحابه، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن جوزي، عبدالرحمان بن علي (١٣٧٥)، المنتظم، بيروت: دارالكتب.
- ابن خزيمة، ابوبكر محمد بن اسحاق (١٤٠٨)، التوحيد واثبات صفات الرب، رياض: دار الرشد.
- ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم (١٤٢٦)، مجموع الفتاوى، بيروت: مكتبة الرشد.
- _____ (١٤٢٥)، العقيدة الحموية الكبرى، رياض: دار الصميعي.
- _____ (١٤١١)، درء تعارض العقل والنقل، رياض: جامعة الإمام محمد بن سعود.
- _____ (١٤٢٤)، الرد على الجهمية والزنادقة، رياض: دار الثبات للنشر والتوزيع.
- ابن سعد، محمد (١٤١٠)، الطبقات الكبرى، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (١٤٠٩)، إثبات صفة العلو، مدينه: مكتبة العلوم والحكم.
- ابن قيم الجوزي، محمد بن أبي بكر (١٤٠٨)، الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعطله، رياض: دار العاصمة.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله (١٤١٢)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، بيروت: دارالجيل.
- ابن عبدالعزيز، عبدالله بن محمد (١٤١٢)، التوحيد و بيان العقيدة السلفية النقية، [بي جا]: مكتبة طبرية.
- ابن عدى، عبدالله (١٤١٨)، الكامل في ضعفاء الرجال، بيروت: دارالكتب العلمية.
- ابن عساکر، علي بن حسن (١٤١٥) تاريخ مدينه دمشق، بيروت، دار الفكر.
- ابن عماد، عبد الحى بن احمد (بي تا)، شذرات الذهب، بيروت: دارالكتب العلمية.

- احمد بن فارس، ابوالحسین (۱۴۰۴ق.) معجم مقاییس اللغة، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله (۱۴۰۶)، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (بی تا)، البدایه و النهایه، بیروت: مکتبه المعارف.
- ابن معین، یحیی (۱۳۹۹)، تاریخ ابن معین، مکه: مرکز البحث العلمی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸)، لسان العرب، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابوریه، محمود (۱۳۸۹)، شیخ المضیره ابوهریه، قم: انصاریان.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۲۷)، مقالات الاسلامیین، بیروت: دار صادر.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۹۷۳)، الفرق بین الفرق، بیروت: دارالافاق الجدیده.
- بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۱۷)، الاسماء و الصفات، بیروت: [بی تا].
- تمیمی الحنبلی، حمد بن ناصر (بی تا)، التحفة المدنیة فی العقیده السلفیة، ریاض: مؤسسة الرساله.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲)، الكشف و البیان، بیروت: دار احیاء التراث.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷)، الصحاح، بیروت: دارالعلم.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۳۹۷)، معرفة علوم الحدیث، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خلال، ابی بکر بن احمد (۱۴۲۶)، السنه، ریاض: دارالرایه.
- دارقطنی، ابوالحسن علی بن عمر (بی تا)، کتاب الصفات، مدینه: [بی تا].
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۹)، تاریخ الاسلام، بیروت: دارالکتب العربی
- _____ (۱۹۹۵): العلو للعلی الغفار، ریاض: مکتبه اضواء السلف.

- _____ (١٤٢٤)، العرش، مدينة: البحث العلمي
بالجامعة الإسلامية.
- _____ (١٤٢٧)، سير اعلام النبلاء، قاهرة: دار
الحديث.
- _____ (١٣٨٢)، ميزان الاعتدال، بيروت: دارالمعرفة.
- راجب اصفهاني، حسين بن محمد (١٣٨٣)، المفردات، قم: ذوى
القربى.
- سبكي، ابي نصر (١٩٩٢)، طبقات الشافعية الكبرى، الجيزة: دارهجر.
- شاطبي، ابراهيم بن موسى (١٤٢٩)، الاعتصام، بيروت: دارالمعرفة.
- شهرستاني، محمّد بن عبدالكريم (١٤٠٢)، الملل و النحل، بيروت:
دارالمعرفة.
- طباطبائي، محمد حسين (١٣٧٤)، الميزان فى تفسير القرآن، قم: جامعه
مدرسين.
- طريحي، فخر الدين (١٤١٤)، مجمع البحرين، قم: الدراسات
الاسلاميه.
- غزالي، ابوحامد (١٤٢٤)، الاقتصاد فى الاعتقاد، بيروت: دار الكتب
العلميه.
- فخر رازى، محمد بن عمر (١٤٢٠)، التفسير الكبير، قاهرة: [بى.نا].
- قاضى، عبدالجبار بن احمد (بى.تا)، شرح الاصول الخمسه، بيروت: دار
احياء التراث العربى.
- قرشى، سيد على اكبر (١٣٧١)، قاموس قرآن، تهران: دار الكتب
الاسلاميه.
- قرطبي، محمد بن احمد (بى.تا) الجامع لاحكام القرآن، بيروت:
دارالفكر.
- مغراوى، محمد بن عبد الرحمن (بى.تا)، موسوعة مواقف السلف فى
العقيدة والمنهج والتربية، قاهرة: النبلاء للكتاب.
- مقرئى، احمد بن على (١٤٢٠)، امتاع الاسماع، بيروت: دارالكتب
العلميه.

- مایزر، گیل. ای، (۱۳۸۳)، پویایی ارتباطات انسانی، ترجمه حوا صابری، تهران: دانشکده صدا و سیما

