

بررسی روش معناشناسی صفات خبری در کتاب التوحید

ابن خزیمه، استدلال‌ها، تحلیل‌ها و نقد آنها

مهدی نیک‌آفرین*

علیرضا نجف‌زاده تربتی**

محمدجواد عنایتی‌راد***

چکیده

دانشمندان مسلمان، در معناشناسی صفات خبری روش‌هایی از قبیل تأویل، تشبیه، توقف و اثبات بلاکیف را مطرح کرده‌اند. ابن خزیمه فقیه و محدث بزرگ اهل سنت در کتاب التوحید، با استناد به آیات و روایات به معناشناسی صفات خبری پرداخته است. سؤال این است که روش معناشناسی، استدلال و تحلیل‌های او چیست و با چه نقدهایی مواجه است؟ فرضیه ما این است که روش وی، بر پایه اصالت معنای ظاهری الفاظ بنا شده و استدلال‌های او ناسازگاری درونی دارد. با مطالعه و کاوش در کتاب ابن خزیمه و پردازش به شیوه توصیفی - تحلیلی، این نتایج حاصل شد. ابن خزیمه با تکیه بر ظواهر الفاظ خدایی، انسان‌گونه به تصویر کشیده است. شیوه او با آیات، روایات و دلیل عقلی متعارض بوده و استدلال و تحلیل او ناشی از انگاره‌هایی غیرقابل توجیه می‌باشد. روش ابن خزیمه، مستمسک رهبران سلفی همچون ابن تیمیه و مستند گروه‌های وهابی قرار گرفته و روشن نمودن ناکارآمدی آن، می‌تواند در دفاع از توحید ناب، تأثیرگذار و مفید باشد.

کلید واژگان

ابن خزیمه، تشبیه، معناشناسی، صفات خبری، کتاب التوحید.

m.nikafarin@yahoo.com

najafzadeh@um.ac.ir

enayati-m@um.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۱۳

*. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. (نویسنده مسئول)

*** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۹

مقدمه

ابوبکر محمد بن اسحاق بن خزیمه نیشابوری (۲۳۳ - ۳۱۱ ق) فقیه، محدث و مفسر بنام اهل سنت است. بنابر گزارش حاکم نیشابوری، وی بیش از ۱۴۰ اثر داشته است. (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷: ۸۳) امروزه تعداد محدودی از این آثار چاپ شده که معروفترین آنها *المختصر من المسند الصحیح عن النبی ﷺ* و *التوحید و اثبات صفات الرب* است. ابن خزیمه در مذهب فقهی، شافعی و در عقیده با اهل حدیث^۱ هم‌نظر است. ابن خزیمه مورد تکریم و توثیق بزرگان اهل سنت بوده و علمای بسیاری از او روایت کرده‌اند که از جمله آنها بخاری و مسلم از صاحبان صحاح سته هستند. (ذهبی، ۱۴۲۷: ۱۴ / ۳۶۶) برخی صحیح او را برتر از صحیح بخاری و مسلم وصف کرده‌اند. (ابن جوزی، ۱۳۵۷: ۶ / ۱۸۴) ذهبی وی را با تعبیری همچون الحافظ الحجّه، الفقیه، شیخ الاسلام و امام الائمه، توصیف کرده است. (ذهبی، ۱۴۲۷: ۱۴ / ۳۶۵) ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ ق) و ابن حبان (م ۳۵۴ ق) نیز او را موثق شمرده و بر تبحرش در حدیث تأکید کرده‌اند. (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۲: ۳ / ۱۹۶؛ ابن حبان، ۱۴۰۳: ۹ / ۱۵۶) ظاهرگرایان و سلفیان نظریات او را فصل الخطاب دانسته‌اند. ابن تیمیه (م ۷۲۳ ق)، بارها از وی به‌عنوان امام یاد کرده و به نگرش وی در کتاب «*التوحید*»، استشهد می‌کند. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۵ / ۵۲) سایر نظریه‌پردازان سلفی و وهابی نیز به‌همین روش رفته و با استناد به سخنان ابن خزیمه، مخالفان خویش را تکفیر کرده‌اند.^۲

برخی از دانشمندان اشعری و معتزلی نظریات ابن خزیمه را غیر معقول و او را اهل تشبیه دانسته‌اند. فخر رازی کتاب *التوحید* ابن خزیمه را کتاب شرک قلمداد کرده و او را فردی مضطرب الکلام، کم‌فهم و ناقص العقل خوانده است. (فخر رازی، بی‌تا: ۲۷ / ۱۵۱) ابن ابی الحدید معتزلی نیز در ضمن نقلی او را اهل تشبیه و تجسیم دانسته است. (ابن ابی الحدید، بی‌تا: ۳ / ۲۲۳)

طرح مسئله

بحث و نظریه‌پردازی در باب صفات الهی، از سده‌های نخستین اسلام مطرح بوده است. ارتباط تنگاتنگ و تأثیر چالش برانگیز این مسئله بر مهم‌ترین اصل دین اسلام یعنی توحید و جسم‌انگاری خداوند،^۳ موجب اهتمام و تلاش اندیشمندان مکاتب و مذاهب اسلامی برای حل این مسئله و ارائه روشی صحیح

۱. البته همچنان که در ادامه مقاله روشن خواهد شد، نظریات ابن خزیمه با مشبهه اصحاب حدیث مطابقت دارد.

۲. بنگرید: ذهبی، ۱۴۲۴: ۲ / ۳۵۵؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۰۷؛ ابن قییم، ۱۴۰۸: ۴ / ۱۳۰۳؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۳۵؛ همو، ۱۴۱۱: ۶ / ۲۶۴؛ ابن قدامه، ۱۴۰۹: ۱۸۵؛ مغراوی، بی‌تا: ۵ / ۳۰؛ بن عبدالعزیز، ۱۴۱۲: ۴۵؛ حازمی، بی‌تا: ۸ / ۱۶؛ التمیمی الحنبلی، بی‌تا: ۱۲۲؛ جمعی از محققان، ۱۴۳۳: ۶ / ۳۷۴.

۳. در الهیات غرب معمولاً از مذهب تشبیه با عنوان «انسان وار انگاری» (Anthropomorphism) یاد می‌شود.

برای فهم معنای صفات شده است. بحث در این است که الفاظی همچون وجه، ید، رجل، عین، استوا و... را که در قرآن یا روایات به خداوند نسبت داده شده، چگونه می‌توان معنا کرد؟ دانشمندان روش‌های گوناگونی مطرح کرده‌اند. برخی به روش تأویل رفته‌اند، (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۱۹۶) جمعی به توقف و تفویض قائل شده (خلال، ۱۴۲۶: ۲۵۹) عده‌ای تشبیه را پذیرفته (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۰۵) و برخی اثبات بلاکیف را پیش کشیده (اشعری، ۱۴۲۷: ۲۱۲) و کسانی نظریه «اثبات بلا تشبیه»^۱ را حق دانسته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴ / ۱۳۰) محمد بن اسحاق بن خزیمه در کتاب *التوحید* با ذکر انبوهی از آیات و روایات، به معناشناسی صفات خبری پرداخته است. وی در این کتاب از طرفی شعار گریز از تشبیه سر داده و از سوی دیگر تلاش کرده با استناد به ظاهر آیات قرآن کریم و روایاتی که از پیامبر ﷺ نقل می‌کند، صفات و اعضا و افعال جسمانی را بر خداوند اثبات نماید. (ابن خزیمه، ۱۴۰۸: ۱۸۷ - ۱۱۸) مسئله پیش روی ما این است که روش معناشناسی، استدلال‌ها و تحلیل‌های او چیست و با چه نقدهایی مواجه است؟ فرضیه این است که روش وی بر پایه اصالت معنای لغوی و ظاهری الفاظ بنا شده و با آیات، روایات و دلیل عقلی، متعارض است. استدلال‌ها و تحلیل‌های او ناشی از انگاره‌هایی غیرقابل توجیه، تناقض‌نا و پارادوکسیکال بوده و ناسازگاری درونی دارد. کتاب *التوحید* ابن خزیمه که روایات تشبیهی به صورت گسترده و بی‌سابقه در آن مطرح شده در انتشار نظریه تشبیهی تأثیر تعیین‌کننده داشته و همواره مستمسک رهبران سلفی همچون ابن تیمیه قرار گرفته است. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۵ / ۵۲) بررسی، نقد و روشن نمودن ناکارآمدی روش معناشناسی ابن خزیمه در کتاب *التوحید*، می‌تواند در دفاع از توحید ناب و دفع باورهای انحرافی تأثیرگذار و مفید باشد. در خصوص روش معناشناسی ابن خزیمه در کتاب *التوحید*، تحقیقی انجام نیافته است. البته در لابه‌لای تحقیقاتی که در مسئله توحید صفاتی انجام گرفته، به صورت استطرادی اشاراتی به مؤلف و کتابش مشاهده می‌شود ولی به هیچ‌عنوان چنین توجهاتی، انعکاس دهنده تصویری کامل از روش معناشناسی و استدلال‌ها و تحلیل‌های او نیست. علامه عسکری در جلد دوازدهم کتاب *نقش ائمه در احیاء دین*، در مقام مقایسه کتاب *التوحید* ابن خزیمه و توحید صدوق، فقط هشت روایت از این کتاب را مطرح کرده است. همچنین پایان‌نامه‌هایی با عناوین: *بررسی مسئله توحید با تأکید بر دو کتاب توحید صدوق و التوحید 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

۱. این نظریه، دیدگاه صحیح در مسئله است که به جهت اهمیت و تفصیلش، در مقاله‌ای جداگانه بدان خواهیم پرداخت. و در پیشینه مقاله حاضر، فقط اشاره‌ای مختصر به این مذهب خواهد شد.

کتاب ابن خزیمه اشاره شده است. همچنین پژوهش‌هایی با هدف نقد ظاهرگروی سلفیان انجام گرفته ولی متعرض روش معناشناسی ابن خزیمه نشده‌اند. ما در این مقاله به دنبال آن هستیم که روش ابن خزیمه و همچنین تحلیل‌ها و انگاره‌هایی را که وی در معناشناسی صفات خبری بر آنها تکیه کرده، به روش توصیفی - تحلیلی بررسی و نقد کنیم.

پیشینه

در سده‌های نخستین هجری چند نگرش عمده در معناشناسی صفات خبری مطرح بوده است، که به اهم آنها اشاره می‌کنیم.

الف) روش توقف و تفویض: این روش که شیوه اکثریت سلف اصحاب حدیث قلمداد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴ / ۱۳۱) و پیشوایان اهل سنت همچون مالک بن انس (م ۱۷۹ق)، سفیان ثوری (م ۱۶۱ق)، احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق) بدان منتسب‌اند. (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱ / ۹۳) با نفی مطلق تأویل، الفاظ صفات خبری را بر خداوند اثبات کرده و در معنای صفات خبری توقف و علم به آن را به خداوند تفویض نموده‌اند. گزارش‌ها نشانگر این است که این جماعت، خود را درگیر معانی آیات و احادیث صفات نمی‌کردند. ولید بن مسلم نقل می‌کند:

از سفیان ثوری، اوزاعی، مالک بن انس و لیث بن سعد درباره احادیث صفات جويا شدم، گفتند: آنها را همان گونه که وارد شده است می‌خوانیم و از آنها می‌گذریم. (دارقطنی، بی تا: ۵۹؛ خلال، ۱۴۲۶: ۲۵۹) همچنین زمانی که از مالک بن انس درباره معنای آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵) سوال شد، گفت: استوا معلوم، کیفیت آن مجهول و ایمان به آن واجب و پرسش از آن گمراهی است. (بغدادی، ۱۹۷۳: ۱۲۶؛ بیهقی، ۱۰۱۲: ۵۱۶؛ شهرستانی، همان: ۱ / ۸۴؛ شاطبی، ۱۴۲۹: ۳ / ۳۰۶)

ب) روش تشبیه: گروهی از اصحاب حدیث^۱ که به مشبهه، مجسمه و حشویه معروف‌اند، با نفی تأویل و حمل الفاظ صفات خبری بر معنی حقیقی، خداوند را شبیه آفریده‌ها دانسته و تشبیه را آشکارا پذیرفتند. بنا بر این روش، دلالت این الفاظ بر صفات خداوند، از قبیل دلالت‌شان بر صفات انسان است و به همان معنا و کیفیت موجود در مخلوقات، بر خداوند حمل می‌شوند. (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۰۵) حشویه توان

۱. «اهل حدیث» عنوانی برای دسته‌ای از دانشمندان اهل سنت است که احکام و اعتقاداتشان بر پایه متن و ظاهر احادیث استوار شده است. ابو حاتم رازی، از این جریان فکری با عناوینی چون «حشویه»، «مشبهه»، «مالکیه» و «شافعیه» هم یاد می‌کند؛ چراکه اینان هوادار شافعی (م ۲۰۴ق)، مالک بن انس (م ۱۷۹ق) و احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق) هستند. (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۲: ۸۳ - ۸۱) این جریان در طول تاریخ گروه‌های مختلفی را در خود جای داده است که قدر مشترک تمامی آنها، پذیرش باورهای مأثور و منقول از گذشتگان با تأکید بر ظواهر الفاظ احادیث است.

درک و فهم موجود بدون جهت و مکان را نداشتند، از این رو برای خداوند اثبات جهت کرده و گرفتار جسم‌انگاری خداوند شدند. (غزالی، ۱۴۲۴: ۴۷) کسانی همچون کهمس بن حسن تمیمی (م ۱۴۹ ق) مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ ق)، مضر بن خالد، ابراهیم بن ابی‌یحیی اسلمی (م ۱۸۴ ق) احمد هجیمی و داوود جواری در شمار ناموران مشبیه حشویه‌اند. (بغدادی، ۱۹۷۷: ۲۱۶؛ شهرستانی، همان: ۱ / ۱۰۵؛ ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۳ / ۲۲۳) سران مشبیه حشویه همواره مورد تعظیم و یا توثیق بزرگان اهل حدیث قرار گرفته‌اند. به‌عنوان نمونه احمد بن حنبل و سفیان ثوری از مقاتل بن سلیمان با تکریم و تعظیم یاد کرده‌اند. (خطیب بغدادی، بی‌تا: ۱۳ / ۱۶۲؛ ابن‌ابی‌یعلی، بی‌تا: ۱ / ۶۸؛ ابن‌خلکان، ۱۹۶۸: ۵ / ۴۰۹؛ ابن‌مفلح، ۱۹۹۰: ۱ / ۱۶۲؛ ابن‌کثیر، بی‌تا: ۱۰ / ۱۰۷؛ ابن‌عماد، بی‌تا: ۱ / ۲۲۷) همچنان که کهمس بن حسن، از جانب احمد بن حنبل و یحیی بن معین توثیق شده است. (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۳۷۲: ۷ / ۱۷۰؛ ابن‌حجر، ۱۴۰۶: ۷ / ۳۴۶؛ همو: ۸ / ۴۰۴) این‌گونه تعظیم و توثیق سران مشبیه مثل مقاتل بن سلیمان و کهمس بن حسن از جانب بزرگان اهل حدیث همچون احمد بن حنبل، نشانگر این است که نوعی هم‌گرایی میان اصحاب حدیث و اهل تشبیه وجود دارد. شاهد دیگر این همسویی، این است که در آثار سلفیان در باب صفات خبری، مذمت و یا نقدی نسبت به گروه مشبیه حشویه مشاهده نمی‌شود.

ج) روش بهره‌گیری از عقل و کاربست تأویل: مراد از تأویل، گرداندن ظاهر لفظ از وضع اصلی‌اش (معنای موضوع له) به سوی معنایی است که دلیل عقلی آن را اقتضا می‌کند. (ابن‌اثیر، ۱۳۶۴: ۱ / ۸۰) در این روش، آیه و روایت بر معنایی که خلاف معنای اصلی و ظهور ابتدایی الفاظ آنهاست، حمل می‌شود. طرفداران این روش، جهمی و معتزله بودند. برای نخستین‌بار جعد بن درهم (م ۱۲۰ ق) تأویل عقلی صفات خبری و نظریه نفی صفات را مطرح کرد و سپس جهم بن صفوان^۱ نیز این نظریه را از او گرفت (ابن‌عماد، بی‌تا: ۱ / ۱۶۹) در نگاه اهل حدیث و مشبیه و ابن‌خزیمه، نظریه جهمی مساوی با تعطیل صفات خداوند و ملازم کفر است (ابن‌حنبل، ۱۴۲۴: ۱۷۲؛ عبدالله بن احمد بن حنبل، ۱۴۰۶: ۱ / ۱۰۴؛ ابن‌خزیمه، ۱۴۰۸: ۲۲) چون انکار صفات خدا مستلزم معدوم دانستن خداست (ابن‌خزیمه، ۱۴۰۸: ۲۶) بعدها نفی صفات از نظریه‌های محوری معتزله شد. معتزله با اصل قرار دادن تنزیه و با این استدلال که هر نوع کثرت درونی خداوند، منافی توحید و مغایر با یگانگی خداوند است، (ولفسن، ۱۳۶۸: ۷۹) به تأویل روی آوردند. (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱ / ۶۴) قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵ ق)، دانشمند معتزلی می‌نویسد:

نمی‌توان به ظاهر آیاتی که این دسته از صفات را به خداوند نسبت می‌دهند، تمسک

۱. جهم بن صفوان در هنگام اقامتش در بلخ با مقاتل بن سلیمان درباره صفات مناظره‌ای داشته است درحالی‌که جهم را نفی کرده مقاتل به تفسیر مشتمل بر تشبیه روی آورده است. برخی اساساً انگیزه جهم در نفی مطلق صفات را دیدن چنین افکار و اندیشه‌هایی از سوی مقاتل دانسته‌اند. (نشار، ۱۹۶۶: ۱ / ۳۵۹؛ العلی، ۱۹۶۵: ۶۰)

کرد، بلکه باید مضمون آیات را به معانی که با مفهوم تنزیه سازگار باشد، تأویل نمود.
(قاضی عبدالجبار، بی تا: ۱۹۶)

عبور افراطی از ظواهر و تفسیر و توجیه صرفاً عقلی، موجب شد تا برخی دانشمندان، نفی صفات خداوند را به معتزله نسبت دهند. (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱ / ۵۷) البته در این زمینه اتفاق نظر وجود نداشته است.
(بدوی، ۱۹۷۱: ۱ / ۷۲۰)

د) روش اثبات بلاکیف اشعری: اشاعره، با هدف تعدیل ظاهرگرایی اهل حدیث، روشی میانه در پیش گرفتند. ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ ق) خود، این روش را با عبارت بلاکیف تبیین کرده است. (اشعری، ۱۴۲۷: ۲۱۲) وی در کتاب *الایانه* که حدود یک سوم آن را به صفات خبری اختصاص داده، در ذیل آیات مربوط به صفات خبری می نویسد:

خداوند دارای وجه است بلاکیف... و دارای دو دست است بلاکیف... و دارای دو چشم است بلاکیف... (اشعری، ۱۴۱۴: ۳۶)

و در بخشی دیگر می نویسد: «خداوند متعال خبر داده که دارای صورت و چشم است و کیفیت و اندازه ندارد». (همان: ۹۷)

همچنان که از عبارت اشعری استنباط می شود، نفی کیفیت در این روش با هدف گریز از تجسیم و نفی محدودیت خداوند و ناظر به جنبه وجودشناختی است تا خداوند را از هرگونه جسمانیته منزه بداند؛ یعنی بر خلاف صفات آفریده‌ها که کیفیت دارند، صفات خداوند از اساس فاقد کیفیت است. تفاوت بلاکیف اشعری با بلاکیف اصحاب حدیث که مالک بن انس گفته (بغدادی، ۱۹۷۳: ۱۲۶) در این است که ایده اشعری جنبه وجودشناختی دارد و وجود کیفیت برای صفات خداوند را از اساس، نفی می کند تا صفات خداوند با معضل تشبیه گره نخورد. اما بلاکیف اهل تفویض، جهت معرفت‌شناسی و معناشناسی دارد و ناظر به لادری‌گری و مجهول بودن کیفیت معانی صفات خداوند برای انسان است؛ یعنی صفات خداوند کیفیت دارند، اما کیفیت و چگونگی معنی آنها برای انسان فهمیدنی نیست و از این رو باید توقف کرد.
(و) روش اثبات بالاتشبیه: روش ائمه شیعه علیهم‌السلام در معناشناسی صفات خبری، اثبات بالاتشبیه است.^۱

۱. در احادیث نقل شده از امامان شیعه علیهم‌السلام آمده است: «قَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٍ: نَفْيٌ وَتَشْبِيهٌ وَ إِثْبَاتٌ بَعْدَ تَشْبِيهٍ. فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ، وَمَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُشْبَهُهُ شَيْءٌ، وَالسَّبِيلُ فِي الطَّرِيقِ الثَّلَاثَةِ إِثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهِ» مردم در توحید سه مذهب دارند: نفی، تشبیه و اثبات بدون تشبیه. پس مذهب نفی جایز نیست (چون ملازم تعطیل صفات است) و تشبیه جایز نیست چون خدای سبحان شبیه چیزی نیست و راه درست در مذهب سوم و اثبات بالاتشبیه است. (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۷)

در یک بیان اجمالی، تفاوت مذهب اثبات بالاتشبیه با نظریه اثبات بلاکیف در این است که در اثبات بلاکیف، انسان‌ها

علامه طباطبایی درباره روش اعتدالی اهل بیت علیهم‌السلام می‌نویسد:

روش اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در این باره اثبات و نفی با هم است؛ یعنی تنها به نفی تشبیه و لوازم آن اکتفا نکرده، در معنای حقایق دینی همچون آیات صفات، تدبر و اعمال نظر کرده‌اند... (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۰)

صدرالمتألهین شیرازی با تعمق و تدبر در آیات و روایات و بهره‌گیری شایسته از فلسفه اسلامی، میان مجرد بودن خدای سبحان و ظواهر آیات و روایاتی که صفات جسمانی را به حق تعالی نسبت می‌دهد، توافق ایجاد نموده و براساس مبانی فلسفه خود (مانند اصالت و تشکیک وجود و اینکه مفهوم واحد می‌تواند در عوالم گوناگون از وجودی متناسب با آنها برخوردار باشد) تبیینی جامع از روش معناشناسی اهل بیت علیهم‌السلام ارائه کرده است. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۰: ۲ / ۲۰۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۷۴)^۱

۱. روش ابن خزیمه در معناشناسی صفات خبری

با توجه به اینکه به مبحث صفات خداوند از دو زاویه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسانه نگریسته می‌شود، رویکرد ابن خزیمه در کتاب *التوحید* نیز از این دو جهت قابل تبیین است. قبل از تبیین نظریه ابن خزیمه، اشاره‌ای کوتاه به ماهیت و تعریف این دو دسته مسائل در بحث صفات خداوند، ضروری می‌نماید. آن دسته از مسائل که به ماهیت وجودی صفات و رابطه آن با ذات خداوند پیوند خورده است، در حوزه هستی‌شناختی صفات جای می‌گیرند. مسائلی همچون امکان اثبات صفات برای خداوند، عینیت یا زیاد صفات بر ذات، قدیم یا حادث بودن صفات خداوند از مهم‌ترین این مسائل‌اند. آن دسته از مباحث که به شناخت صفات خداوند مربوط هستند، زیرمجموعه مباحث معناشناسی و معرفت‌شناسی صفات قرار می‌گیرند، مسائلی همچون امکان شناخت صفات خداوند، روش‌های شناخت صفات خداوند و روش فهم الفاظ و مفاهیم صفات خداوند، از شاخص‌ترین این مباحث‌اند. در بعد هستی‌شناختی صفات، تحلیل و نتیجه‌گیری ابن خزیمه از آیات مربوط به علم خداوند، نشانگر آن است که وی به اثبات صفات معتقد بوده و صفات الهی را زاید بر ذات می‌داند. او در کتاب *التوحید* و در باب اثبات علم خداوند، پس از ذکر آیاتی^۲ که در آنها به علم حق تعالی اشاره شده است، می‌نویسد:

توان درک چگونگی صفات الهی را ندارند. ولی در اثبات بلا تشبیه چگونگی صفات خداوند، با اصالت و تشکیک وجود و اینکه مفهوم واحد می‌تواند در عوالم مختلف از وجودی متناسب با آن عوالم برخوردار باشد، قابل تبیین است. ۱. برای مطالعه بیشتر رک: محمدی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۸ - ۱۷۹؛ وفائیان، ۱۳۹۴: ۴۸۲ - ۴۶۱. ۲. در ذیل آیه شریفه «لکن الله یشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه...» (نساء / ۱۶۶) و آیه «... فإن لم يستجيبوا لکرم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله...» (هود / ۱۴)

پس خداوند به ما آموخته که قرآن را با علم خود نازل کرده ... و در این آیات علم را به نفس خود اضافه نموده است. (ابن خزیمه، ۱۴۰۸: ۲۱)

وی در همین باب به تخطئه شدید «فرقه جهیمیه»^۱ پرداخته و آنها را به تحریف کتاب خداوند و هم‌داستانی با یهود متهم کرده می‌نویسد:

جهیمیه می‌گویند: خدا عالم است درحالی که علم خداوند را که بر ذات خداوند اضافه شده و زائد بر ذات اوست، انکار می‌کنند. (همان: ۲۲)

در بعد معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات، روش او در کتاب *التوحید*، بر پایه اصالت معنای ظاهری آیات و روایات و مخالفت با تأویل بنا شده است. وی کسانی را که معتقد به عبور از ظواهر الفاظ می‌باشند، یهود و مجوس قلمداد کرده، به کفر متهم می‌کند. (همان: ۲۰۲) درباره نسبت روش ابن‌خزیمه با رویکرد مفوضه (اهل توقف و تفویض فهم معنای صفات خداوند به خود او) و مشبهه حشویه، به نظر می‌رسد؛ نقطه افتراق وی با مفوضه در این است که برخلاف ایشان که صفات خبری را بلاکیف قلمداد کرده و در فهم معنی آنها توقف و علم آن را به خداوند تفویض نموده‌اند، ابن‌خزیمه نه‌تنها سخنی از بلاکیف بودن این صفات و ناتوانی انسان از درک آنها به میان نیاورده، بلکه با استناد به لغت عرب (همان: ۸۹۲) و تأکید بر أخذ معنای ظاهری الفاظ صفات خبری، به معناشناسی آنها پرداخته است. ابن‌خزیمه بر این باور است که روشش به جهت اثبات صفات برای خداوند از طرفی و نفی مماثلت و مشابهت بین صفات مخلوقین و صفات خالق از سوی دیگر - برخلاف معطله^۲ و مشبهه - روش وسط و معتدل بوده و از رویکرد تشبیهی متمایز است. (همان: ۱۱) و این در حالی است که وی برای اثبات هرکدام از اعضا و جوارح انسانی برای خداوند بابتی گشوده و همچون مشبهه حشویه، انتساب اوصاف جسمانی نظیر داشتن اندام همچون صورت، چشم، دست، پا و انگشتان و افعال انسانی مانند خندیدن، سخن گفتن و حضور در مکان مشخص را به ذات حق تعالی روا دانسته است. (همان: ۲۳، ۹۶، ۱۱۸،

۱. فرقه جهیمیه، پیروان «جهیم بن صفوان» هستند. جهیم را پیروانی بسیار بوده است و محدثان مکتب خلفا رده‌های بسیاری بر او نوشته‌اند که شاید قدیمی‌ترین آنها «*لرد علی الجهیمیه و الزنادقه*»، تألیف احمد بن حنبل باشد. جهیم با مؤسسان مذهب اعتزال معاصر بوده است و در بعضی عقاید، آرایشان مشابه یکدیگر است. در اینکه کدام‌یک از دیگری فرا گرفته، اختلاف است ... (عسکری، ۱۳۸۸: ۱ / ۱۵۵ - ۱۵۲)

۲. مراد ابن‌خزیمه از معطله، جهیمیه و معتزله هستند. او واژه «معطله» را در کنار واژه‌های «جهیمیه» و «معتزله» به کار برده است. (ابن‌خزیمه، ۱۴۰۸: ۱۰، ۲۲، ۵۵، ۸۰، ۱۵۰ و ۱۹۷) تناسب دیدگاه جهیمیه و معتزله با واژه معطله از آن‌روست که ایشان ذات خداوند را خالی از صفات می‌دانستند همچنان‌که در آیه شریفه «وَبِئَرٍ مَّعْطَلَةٍ وَقَاضٍ مَّشِيدٍ» (حج / ۴۵) واژه «بئر معطله» به معنی «چاه خالی از آب» به کار رفته است.

۱۸۷، ۲۰۲، ۳۳۱، ۳۲۸ و ۵۶۳) وی تصریح می‌کند که خداوند دو دست دارد. (همان: ۱۱۸) و هردو دست خداوند راست بوده و او دست چپ ندارد. (همان: ۱۹۴) و خداوند دو چشم دارد که به وسیله آنها، هر آنچه را که در آسمان‌ها و در اعماق دریاها و زمین است می‌بیند در حالی که چشمان بنی‌آدم فقط توان دیدن اشیاء نزدیک را دارد. (همان: ۱۱۴)

۲. اشکالات روش ابن خزیمه

روش ابن خزیمه در کتاب *التوحید*، در هردو بعد هستی‌شناسی و معناشناسی با اشکالات و تعارضات متعددی روبه‌روست که ما در اینجا به بیان تفصیلی اشکالات روش معناشناسی او پرداخته و به جنبه هستی‌شناسی اجمالا اشاره خواهیم کرد.

۲-۱. تعارض با اعجاز بیانی

روش معناشناسی ابن خزیمه، که بر معنای ظاهری الفاظ استوار شده، نافی اعجاز بیانی قرآن بوده و مطابق روش ابن خزیمه که از کاربست هرگونه تأویل و مجاز در معناشناسی آیات منع می‌کند، باید از اعجاز بیانی قرآن دست برداریم و آن را انکار کنیم. زیرا یکی از وجوه اعجاز قرآن، فصاحت و بلاغت آن است و کلام فصیح و بلیغ نمی‌تواند با صنعت‌های ادبی از قبیل مجاز، استعاره و تمثیل و ... بیگانه باشد. (معرفت، ۱۴۲۸: ۴ / ۳۵)

۲-۲. تناقض و ناسازگاری درونی

روش معناشناسی ابن خزیمه به گونه‌ای است که خودش، خودش را نقض می‌کند. به تعبیر دیگر پایبندی به ظاهر در بخشی از آیات و روایات، مانع پایبندی به ظاهر بخشی دیگر می‌شود. به مواردی از این قبیل ناسازگاری‌ها که در کتاب *التوحید* به چشم می‌خورد، اشاره می‌کنیم.

او در کتاب *التوحید* برای هر کدام از اعضای جسمانی بابی گشوده و تلاش می‌کند با استناد به آیات و روایات، برای خداوند متعال دست، چشم، پا، انگشتان و سایر اعضا را اثبات نماید. (همان: ۱۱۸، ۱۸۷ و ۲۰۲) وی در باب وجه، با أخذ به ظاهر آیات «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا قَانٍ * وَبَيْتِي وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ؛ (الرحمن / ۲۶ و ۲۷) و هر که بر روی زمین است، دستخوش مرگ و فناست و خدای با جلال و عظمت باقی می‌ماند.» و «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ؛ (قصص / ۸۸) جز ذات او همه چیز فانی است.» می‌نویسد:

این دو آیه دلالت می‌کند که وجه خداوند صفتی از صفات خداست نه اینکه منظور از وجه خداوند، خود خداوند یا چیز دیگری باشد... (همان: ۵۱)

مطابق مبنای ابن خزیمه و تأکید بر أخذ معنای ظاهری الفاظ، این آیات ظهور در این دارند که غیر از صورت خداوند، همه چیز نابود خواهد شد. بنابراین، عمومیت عبارت «کل شیء» همه اعضای دیگر خداوند از قبیل دست، پا، چشم و ... را به فنا محکوم کرده است؛ درحالی که ابن خزیمه در جاهای مختلف کتاب تأکید کرده که اعضای خداوند محکوم به بقاست و همین را به عنوان فرق اساسی میان اعضای انسان و خداوند پیش کشیده است. (همان: ۱۱۵ و ۱۹۵) برای برون رفت از این تعارض دو راه بیشتر وجود ندارد که هر دو راه به نفی روش ابن خزیمه منتهی خواهد شد.

الف) از معنای ظاهری آیه فوق دست برداشته و آن را به تأویل برد تا اعضای دیگری که وی با وصف زوال ناپذیری برای خداوند ثابت کرده، از مفاد عمومیت حکم آیه خارج شوند. این فرض بالبداهه به نقض روش ابن خزیمه ختم می شود.

ب) معنای ظاهری آیه را حفظ کنیم و مفاد عمومیت حکم آن را بپذیریم، در این صورت اعضای دیگر خداوند که ابن خزیمه برای اثبات آنها ابواب متعددی در کتاب گشوده، از بین خواهند رفت. به بیانی دیگر اگر ابن خزیمه در برخی از آیات صفات خبری مانند «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ؛ جز ذات او همه چیز فانی است». پایبند به ظواهر باشد، باید از التزام به ظواهر سایر آیاتی که با تمسک به آنها، برای خداوند اعضا و اندام اثبات می کند، دست بر دارد و این همان پارادوکس یا ناسازگاری درونی است که نشان می دهد روش ابن خزیمه برخلاف زعم خود که آن را صواب و نشانه توفیق الهی خوانده، (همان: ۱۰) قابلیت اجرا نداشته و عملاً ناکارآمد است.

این ناسازگاری در بخش های دیگر کتاب هم نمایان است. وی در فصلی از کتاب، با استناد به آیه «قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا؛ گفت: هرگز مرا نخواهی دید لکن به این کوه بنگر، پس اگر در جایش برقرار ماند، مرا خواهی دید. سپس همین که پروردگار او بر کوه تجلی کرد، آن را متلاشی ساخت». (اعراف / ۱۴۳) قیاس استثنائی ترتیب داده، می نویسد:

آیا عقل حکم نمی کند که اگر خداوند در هر جای و همراه همه کس باشد - همچنان که معطله خیال کرده اند - باید بر همه چیز تجلی پیدا کند و اگر بر هر آنچه بر روی زمین است اعم از خشکی و دریا و نبات و جماد و آباد و خراب، تجلی کند، همه نابود خواهند شد؟ همچنان که وقتی به کوه تجلی یافت، کوه نابود شد. (ابن خزیمه، ۱۴۰۸: ۲۵۸)

استدلال وی به شکل زیر است:

- مقدمه اول: اگر خداوند همه جا حضور داشته باشد، همه چیز نابود خواهد شد.

- مقدمه دوم: لکن همه چیز نابود نشده است.

- نتیجه: پس خداوند همه‌جا حضور ندارد.

دقت در مقدمات این استدلال، این نتیجه روشن را به دست می‌دهد که در آن مغالطه صورت گرفته است. زیرا قضیه شرطیه‌ای که مقدمه قیاس استثنایی قرار گرفته، باید لزومیه باشد نه اتفاقیه. درحالی که بین حضور همه جانبه خدا و نابودی عالم ملازمه‌ای نیست. و آنچه که آیه شریفه از آن گزارش داده، قضیه اتفاقیه بوده است. وی در بابی دیگر از کتاب، برای اثبات وجه حق تعالی، به آیه «فَأَيُّمَا تُولُوا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ؛ پس به هر سو رو کنید، همان‌جا وجه خداست. همانا خدا گشایش‌گر داناست» (بقره / ۱۱۵) استناد می‌کند. (همان، ۱۴۰۸: ۲۵) همچنان که روشن است معنای ظاهری این آیه با آنچه که ابن خزیمه از آیه قبلی نتیجه گرفته، کاملاً متعارض و مقابل هم است. زیرا بنابر معنی ظاهری این آیه، خداوند در همه‌جا حضور دارد.

نمونه‌ای دیگر از تناقض آمیز بودن روش ابن خزیمه، از تطبیق عبارات وی با مدعایش در معانی صفات خبری نمایان می‌شود. وی در مقدمه کتاب، به دنبال ذکر اوصاف الهی، به وضوح محدودیت خداوند را نفی کرده و می‌نویسد:

خدای ما از صفات چیزهای محدود والاتر و از همانندی آفریده‌ها پاکیزه‌تر و از گفته‌های

گروه معطله منزه است... (همان: ۷)

و در فصلی از کتابش با استمداد از آیات و روایات می‌گوید:

خداوند فقط در آسمان است نه اینکه هم در زمین و هم در آسمان باشد، همچنان که

جهمیه می‌گویند. (همان: ۲۵۵)

با کنار هم قرار دادن این دو مطلب از کتاب ابن خزیمه، طبعاً این سؤال به ذهن خطور می‌کند که آیا انحصار حضور خداوند به آسمان، با توجه به اینکه نمی‌تواند در مکان‌های دیگر حاضر باشد، نوعی محدودیت برای خداوند نیست؟ آیا چنین تعبیراتی از ابن خزیمه، نشان نمی‌دهد که خود او هم بر پیامدهای نظریه خود که به محدودیت خداوند می‌انجامد، پایبند نیست؟ آیا مجموع این ناسازگاری نشان نمی‌دهد که جمود بر ظاهر الفاظ در معناشناسی صفات خبری، روشی ناکارآمد است؟

۲-۳. تشبیهی و تجسیمی بودن

مهم‌ترین اشکال روش معناشناسی ابن خزیمه این است که به تشبیه و تجسیم ختم می‌شود. روش او با

روش مشبهه و حشویه مطابق است و تصویری که در دیدگاه مشبهه حشویه از صفات خبری انعکاس یافته، در کتاب *التوحید* هم نمود پیدا کرده است.

مشبهه حشویه گروهی از اصحاب حدیث بودند که آشکارا قائل به تشبیه شده و برای معبود خود اعضا و ابعاض روحانی یا جسمانی، نزول و صعود، حرکت و انتقال اثبات کرده‌اند. از کسانی همچون مضر، کهمس، احمد هجیمی و افراد دیگری از حشویه نقل است که اینان تماس و دست دادن با خداوند را جایز می‌دانستند. این گروه، آیاتی را که در قرآن از استواء، صورت، دست، جنب، مجیء و اتیان و فوقیت سخن گفته است به ظاهر حمل می‌کردند، یعنی بر همان معنایی که هنگام اطلاق این الفاظ بر اجسام فهمیده می‌شود. (شهرستانی، همان: ۱۰۵) آنگاه برای آنکه از پیامد نادرست این اعتقاد پرهیز کنند، گفتند: خداوند جسم است، ولی نه مانند دیگر اجسام و دارای جهت است ولی نه مانند دیگر جهات. (ابن خلدون، بی‌تا: ۵۸۴) مقاتل بن سلیمان معتقد است:

خداوند جسم است و بر صورتی چون هیكل انسان‌ها و آمیخته‌ای از گوشت و خون و موی و استخوان است و اندام‌هایی دارد، باوجوداین نه چیزی به او شباهت دارد و نه او به چیزی شبیه است. (اشعری، ۱۴۲۷: ۱ / ۲۱۴)

با تأمل در نقل‌های رسیده درباره مشبهه حشویه درمی‌یابیم که این گروه با أخذ مفاد ظاهری صفات خبریه، به تشبیه و تجسیم باور پیدا کرده و برای فرار از تشبیه و کاهش استبعاد آن و قابل قبول ساختن آن در اذهان مردم، به جمع میان اثبات و نفی متوسل شده‌اند.

به نظر می‌رسد این‌خزیمه نیز روش مشبهه حشویه را پیموده است. همچنان که در بیان روش معناشناسی او گذشت. وی برای اثبات هر کدام از اعضا و جوارح انسانی برای خداوند باری گشوده و مطابق روش او انتساب اوصاف جسمانی نظیر داشتن اندام، همچون؛ صورت، چشم، دست، پا و انگشتان و افعال انسانی همچون خندیدن، سخن گفتن و حضور در مکان مشخص، به ذات حق تعالی روا دانسته شده است. (ابن‌خزیمه، ۱۴۰۸: ۲۳، ۹۶، ۱۱۸، ۱۸۷، ۲۰۲، ۲۳۱، ۳۲۸ و ۵۶۳) وی تصریح می‌کند که خداوند دو دست دارد. (همان: ۱۱۸) و هر دو دست خداوند راست بوده و او دست چپ ندارد. (همان: ۱۹۴) و خداوند دو چشم دارد که به‌وسیله آنها، هر آنچه را که در آسمان‌ها و در اعماق دریاها و زمین است می‌بیند درحالی‌که چشمان بنی‌آدم فقط توان دیدن اشیاء نزدیک را دارد. (همان: ۱۱۴) سپس ابن‌خزیمه برای گریز از تشبیه، به نفی مثلثیت و همانندی اندام خداوند با مخلوقات پناه برده است. (همان، ۲۶، ۶۲، ۱۰۷، ۱۳۷ و ۱۹۴) تاجایی که به آیات نفی همچون آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری / ۱۱) و آیه «وَلَوْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (اخلاص / ۴) استناد جسته، آن را دلیل بر تنزیه خدا از صفات مخلوقات می‌شمارد. (ابن‌خزیمه، ۱۴۰۸: ۶۵، ۹۴ و ۹۵)

تأمل در آنچه که درباره مشبیه حشویه در اثبات اعضای جسمانی و سپس نفی آن نقل کردیم و آنچه که از روش معناشناسی ابن خزیمه در باب صفات خبری بیان نمودیم، این نتیجه بدیهی را به دست می‌دهد که برخلاف آنچه که خود ابن خزیمه نظریه خود را متمایز از رویکرد تشبیهی می‌داند، روش وی با مسلک مشبیه حشویه مطابقت دارد.

رویکرد تشبیهی ابن خزیمه هم در مرحله اول که به اثبات صفات خبری معتقد گشته و هم در مرحله دوم که برای فرار از تشبیه به جمع میان اثبات و نفی پناه برده است، با اشکال مواجه است. اما در مرحله اثبات صفات، باید گفت: لازمه سخنان قاتلان به تشبیه در اثبات دست و صورت و امثال آن، جسمانی بودن خداوند است. جسم بودن خداوند باطل است، زیرا جسم از حرکت و سکون منفک نیست و آنچه از صفات حادث منفک نیست حادث است. پس جسمانی بودن خداوند ملازم با حدوث خداوند است. و می‌توان گفت که اعتقاد به جسمیت ملازم با اعتقاد به حدوث خداوند است درحالی که خود ابن خزیمه تصریح می‌کند که خداوند قدیم است. (همان: ۵۳ و ۶۵) مفسران در نفی جسمانیت خداوند به آیات سوره توحید نیز استدلال کرده‌اند. فخررازی دانشمند اهل سنت در تفسیر آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری / ۱۱) می‌نویسد:

دانشمندان گذشته و حال، برای نفی جسمیت از خدا به این آیه استناد کرده‌اند ... سپس به کتاب ابن خزیمه اشاره کرده می‌گوید: این مرد بی‌بهره از دانش، این همه خرافات را در کتاب خود آورده که حاکی از آن است که معنی «مثل» را درک نکرده است. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۷ / ۱۵۰)

اما در مرحله جمع میان اثبات و نفی این سؤال مطرح است که چگونه می‌توان پذیرفت که خداوند یک واقعیتهی همچون جسمانی بودن را هم‌زمان هم دارد و هم ندارد؟ چنین ادعایی، جز تناقض چیزی نیست. همچنان که ابن خلدون دانشمند اهل سنت بعد از اینکه چنین سخنی را شنید و زنده قلمداد می‌کند، به تناقض موجود اشاره کرده و می‌نویسد:

اگر مراد از جسم در نفی و اثبات یکی باشد چنین قولی مشتمل بر تناقض بوده و جمع بین نفی و اثبات است و اما اگر مراد از جسم در مقام اثبات غیر از جسم در مقام نفی باشد، نزاعی در میان نبوده و آنان نیز معترف به تنزیه شده‌اند جز آنکه لفظ «جسم» را از جمله اسمای الهی قرار داده‌اند. (ابن خلدون، بی تا: ۵۸۴)

۲-۴. بهره‌گیری از استدلال‌ها و تحلیل‌های نادرست

ابن خزیمه در روش معناشناسی خود، از استدلال‌ها و تحلیل‌های نادرست بهره گرفته که در زیر به تبیین و نقد آنها می‌پردازیم.

۲-۴-۱. انگاره مکان‌مندی خداوند متعال

ابن خزیمه در کتابش بابی با عنوان «باب ذکر استواء خالقنا العلی الاعلی» به داشتن مکان و در آسمان قرار داشتن خدا، اختصاص داده است. وی پس از ذکر آیاتی (ابن خزیمه: همان: ۲۳۲) که به استقرار خدا در آسمان اشاره دارند، می‌نویسد:

ما به سخن خدا و بر عرش قرار داشتن خدا ایمان داریم، برخلاف جهیمیه که سخن خدا را به غیر آنچه که به آنان گفته شده تغییر داده‌اند. (ابن خزیمه، همان: ۲۳۳)

ابن خزیمه با تفسیر آیاتی که ارتباطی با این مسئله دارند، تلاش کرده مکان‌مندی و به‌طورخاص در آسمان بودن خدای سبحان را اثبات کند. وی در تفسیر «سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»، (اعلی / ۱) به تجزیه و تحلیل لغوی واژه «اعلی» پرداخته و می‌نویسد:

معنی و مفهوم «اعلی» در لغت، «بالتر و فوق همه‌چیز» است و خدا در جاهای متعدد کتابش خود را بدان وصف کرده و به ما یاد داده که او «العلی العظیم» است. آیا «علی» معنایی غیر از «بالتر» دارد؟ آیا همچنان که معتزله جهیمیه می‌گویند خدا بالا و پایین و وسط و همراه همه‌چیز و در هر جایی از آسمان و زمین و داخل همه حیوانات قرار دارد؟ ... اگر جهیمیه در آیه‌ای از کتاب خدا تدبر کنند و خدا در فهمش به آنها توفیق دهد، خواهند فهمید که چقدر جاهل هستند و نمی‌دانند که چه می‌گویند. (همان: ۲۵۷)

وی در فصل دیگر کتاب، به آیات ۱۷۱ - ۱۶۹ آل عمران^۱ توسل جست، ابتدا به تفسیری از آیات اشاره می‌کند و سپس می‌گوید:

خدای سبحان برای اطلاع از حال مجاهدان در حیات جاویدان بهشتی، به آنها سر می‌زند و از ایشان سؤال می‌کند که آیا چیزی میل دارید که اضافه کنم؟ (ابن خزیمه، ۱۴۰۸: ۸۹۱)

آنگاه با تعریض به معتزله و جهیمیه می‌نویسد:

هرکسی که اندک آشنایی با لغت عرب داشته باشد، می‌داند که اطلاع یافتن از بالا به پایین تحقق پیدا می‌کند و اگر چنان که جهیمیه خیال کرده‌اند خدا همراه انسان باشد، و همان‌طوری که در آسمان هفتم است در زمین هفتم نیز باشد، اطلاع جستن خداوند از اهل بهشت معنی نخواهد داشت. (همان: ۸۹۲)

۱. وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ ... (آل عمران / ۱۷۱ - ۱۶۹)

وی از روایات نیز بهره گرفته و در ذیل روایتی (ابن خزیمه، همان: ۸۹۲) که ناظر به اجتماع ملائکه شب و ملائکه روز در نماز صبح و صعود ملائکه و سؤال و جواب آنها با خداوند است، می‌نویسد:

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

مطابق دلایل و شواهد فوق، ابن خزیمه با استناد به ظواهر الفاظ آیات و روایات و تفاسیری که از آنها ارائه می‌دهد، به انگاره مکان‌مندی خدا باور پیدا کرده است. این پنداره وی، با تعارضات و ناسازگاری‌های متعددی مواجه است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

الف) تعارض با آیات

آیات متعددی از قرآن کریم، ما را به این واقعیت که خدای سبحان در همه‌جا حاضر و به احوال همگان ناظر می‌باشد، توجه داده است. قابل تأمل آنکه، خود ابن خزیمه بخشی از این آیات را در ابواب مختلف کتابش ذکر نموده ولی اصلاً به ناسازگاری موجود اشاره نکرده یا توضیحی ارائه نداده است. به‌عنوان نمونه، ایشان به مناسبت‌های مختلف به تجزیه و تحلیل آیه «قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى» (طه / ۴۶) پرداخته ولی هرگز معنای کلمه «معکما» را بیان نکرده است. (ابن خزیمه، ۱۴۰۸: ۵۷ و ۱۰۷) مطابق ظاهر آیه، خدای متعال همراه موسی و هارون علیهم‌السلام است و با توجه به پنداره استقرار خدا در آسمان، طبعاً این سؤال پیش خواهد آمد که خدا چگونه می‌تواند در آسمان مستقر باشد، در حالی که موسی و هارون علیهم‌السلام را که در زمین هستند همراهی می‌کند؟ آیا از کلمه «معکما» در لغت عرب که ابن خزیمه همواره بدان احتجاج می‌کند، معنایی غیر از همراهی فهمیده می‌شود؟

این معیت و همراهی خدای سبحان، در آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید / ۴) نسبت به همه انسان‌ها بیان شده است. با وجود اینکه استقرار انسان‌ها روی زمین است، خدا چگونه می‌تواند در آسمان و در مکان خاص مستقر بوده و در عین حال همیشه همراه انسان‌ها باشد؟

ابن خزیمه در کتابش به این نکته که خدا به سر و نجوا آگاه است مکرراً اشاره می‌کند (همان: ۷ و ۲۷) ولی درباره کیفیت آن با توجه به انگاره مکان‌مندی خداوند، توضیحی نمی‌دهد. آیه «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آذُنٌ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا...» (مجادله / ۷) چگونگی این آگاهی را با توجه دادن به همراهی با انسان در همه‌جا، روشن کرده است.

همچنان که قبلاً در بیان انگاره مکان‌مندی اشاره کردیم، ابن‌خزیمه جهیمیه را بدان‌جهت که گفته بودند خدا هم در آسمان‌ها و هم در زمین است، به‌شدت تخطئه کرده و به بی‌عقلی و جهل متهم نمود با آنکه آیه «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ» (زخرف / ۸۴) تصریح می‌کند که خدا هم در آسمان و هم در زمین، «إله» است.

مجموع این شواهد نشانگر آن است که باور به مکان‌مندی خدا و استقرار خدا در آسمان، انگاره‌ای بیش نیست و با نص صریح آیات قرآن ناسازگار است.

ب) ناسازگاری با روایات

انگاره ابن‌خزیمه در مکان‌مندی خدا، علاوه بر آیات قرآن با روایات پیامبر ﷺ در تضاد است. خود ابن‌خزیمه در کتابش روایاتی را ذکر کرده است. (همان: ۱۷ - ۱۶) از جمله روایتی است از رسول خدا ﷺ که از کتاب صحیح بخاری نقل می‌کند که آن حضرت فرمود:

من همراه بنده خویش هستم زمانی که به یاد من است، پس اگر او مرا پیش خود یاد کند من نیز او را پیش خودم یاد خواهم کرد. (ابن‌خزیمه، همان: ۱۷)

مطابق معنای ظاهری این احادیث، خدای سبحان همراه بندگان خویش است و با توجه به اینکه انسان‌ها روی زمین استقرار دارند، انحصار حضور خدا به آسمان، عقلاً قابل قبول نخواهد بود.

از این قبیل روایات، در سایر منابع اهل سنت مثل مسند احمد و صحیح مسلم، نیز به چشم می‌خورد. از جمله آنها روایتی است که از حضرت رسول ﷺ نقل کرده‌اند: «أنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء». (ابن‌حنبل، ۱۴۱۶: ۲ / ۴۰۴؛ ابن‌حجاج، ۱۴۰۷: ۳ / ۴۹) مکان داشتن خدا لازمه‌اش این است که بالا و پایین داشته باشد، درحالی‌که این روایت با «لیس» آن را صریحاً نفی می‌کند. برخی دانشمندان نیز استناد به این روایت را برای نفی مکان دار بودن خداوند، به اهل سنت نسبت داده‌اند. همچنان که بیهقی دانشمند سده پنجم قمری با اشاره به این حدیث می‌نویسد:

اهل سنت درباره این موضوع که خدا مکانی ندارد، به این حدیث استدلال کرده‌اند. (بیهقی، ۱۴۱۷: ۳۹۸)

در نتیجه‌گیری و جمع‌بندی آنچه که از انگاره ابن‌خزیمه در مکان‌مندی خدا و مستنداتش گفتیم و آیات و روایات صریحی که نشانگر ناسازگاری ادعای وی بود ذکر کردیم، می‌توان گفت که ابن‌خزیمه در روش معناشناسی خود، أخذ معنای ظاهری و متبادر ابتدایی آیات قرآن و روایات حضرت رسول ﷺ را لازم و واجب می‌داند. حال اگر در آیات فوق أخذ به ظاهر کند، ادعای او در مکان‌مندی خداوند که گفت:

«خدا منحصر در آسمان است و نمی‌تواند در همه‌جا باشد»، نقض خواهد شد. مجموع این تعارضات نشان می‌دهد که روش معناشناسی ابن خزیمه، کارآمد و قابل اتکا نیست.

۲-۴-۲. تبدیل‌انگاری تأویل

از پندارهای مهم ابن خزیمه که در روش معناشناسی وی نمود پیدا کرده، تبدیل دانستن تأویل است. وی تأویل آیات توسط متکلمان را تبدیل قلمداد کرده و با همین مبنا، أخذ به معنای ظاهری آیات را لازم و هرگونه مجاز را غیرجایز می‌شمارد. (ابن خزیمه، ۱۴۰۸: ۵۶ و ۱۹۷)

ابن خزیمه در مقام اثبات مدعی خود، در موارد متعددی جهیمیه و معتزله را که ظواهر آیات را به تأویل می‌برند، به تغییر کتاب الله و تبدیل کلمه الله متهم می‌کند. (همان: ۲۳۳، ۱۹۷، ۱۹۸ و ۱۹۹) این در حالی است که وی برداشت صحیحی از تأویل نداشته است. با توجه به شواهدی که در کتاب *التوحید* وجود دارد، وی این‌گونه خیال می‌کرده که اگر واژه‌ای در آیات صفات خبری بر طبق تأویل معنا شود، آن واژه در آیات دیگر نیز باید همان‌گونه معنا شود.

به تعبیر دیگر (همان: ۲۱ - ۱۵) وی معنای مجازی یک واژه را به همه موارد استعمال آن سرایت داده و با این انگاره، به مقابله با تأویل برخاسته است.

ابن خزیمه در باب اثبات نفس به آیه «كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...» (انعام / ۱۲) و روایات (ابن خزیمه، همان: ۲۱ - ۱۵) استناد کرده و می‌نویسد:

جهیمیه به این آیه و روایات کفر ورزیده و از روی ناآگاهی خیال کرده‌اند که کلمه «نفسه» به معنی «غیره» می‌باشد؛ درحالی‌که خدا در کتابش رحمت را بر نفس خویش واجب کرده است. آیا بر مسلمان حلال است که آیه «وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» (طه / ۴۱) را به معنی «وَاصْطَنَعْتُكَ لِغَيْرِي» تأویل برد و یا آیه «وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (مائده / ۱۱۶) را «وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي غَيْرِكَ»، معنی کند؟ مسلماً چنین سخنی را نمی‌پذیرد و نمی‌گوید مگر کافر معطل. (ابن خزیمه، ۱۴۰۸: ۲۰)

ابن خزیمه مشابه تحلیل فوق را در باب «إثبات الید للخالق الباری» نیز انجام داده است. وی پس از نقل آیات و روایات متعددی که ظهور در اثبات ید برای خدای سبحان دارند، می‌نویسد:

جهیمیه خیال کرده‌اند که آیه «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...» (مائده / ۶۴) به معنی «نعمتاه مَبْسُوطَتَانِ» است. نقض این ادعا از آن‌رو آشکار است که خدا درباره حضرت آدم فرموده است: «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ»، (ص / ۷۵) زیرا تأویل آیه به «خَلَقْتُ أَدَمَ بِنِعْمَتِي» غلط آشکار است.

همچنان که در آیه «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر / ۶۷) که به قبض زمین و آسمان با دستان خدا اشاره دارد، معنی ندارد بگوییم خدا زمین را با یک نعمت و آسمان را با نعمت دیگرش نگه می‌دارد. مسلماً چنین ادعایی از روی جهل و نادانی است. (همان: ۱۹۷)

این‌گونه تحلیل‌ها از جانب ابن‌خزیمه نشانگر آن است که وی در معنی و کاربرد تأویل دقت کافی نداشته است؛ چراکه قائلین به تأویل هرگز کلمات آیات متشابه را در همه‌جای قرآن به‌طور یکسان معنی نکرده‌اند. به‌عنوان نمونه «نفس» را در همه‌جای قرآن به معنای «غیر» و «ید» را در همه‌جای قرآن به معنای «نعمت» تأویل نبرده‌اند، بلکه تأویل در هر آیه، با توجه و ملاحظه قرینه‌ها مربوط به آن آیه صورت می‌گیرد. به تعبیر دیگر، اساس تأویل برای رسیدن به معنای متناسب و معقول از آیات بنا شده است. محققان علوم قرآنی در تعریف تأویل می‌نویسند:

تأویل در دو معنا به‌کار رفته است: الف) معنای ثانوی کلام: یعنی معنایی که ظاهر آیه بر آن دلالت نمی‌کند و به‌وسیله دلیل خارجی به دست می‌آید. تأویل به این معنا، تمام آیات قرآن را شامل می‌شود؛ ب) توجیه متشابه: در این معنا، وقتی تأویل‌کننده برای متشابه وجه و معنی معقولی بیان می‌کند، لفظ متشابه را به‌سویی ارجاع و سوق می‌دهد که متناسب با همان معنا باشد. (معرفت، ۱۴۲۸: ۳ / ۲۸)

بنابراین ماهیت تأویل با معنی «معقول و متناسب» سرشته شده است. از این رو بدیهی است که معانی غیرمعقول و نامتناسب اساساً داخل در تأویل نیست و زیر سؤال بردن روش تأویل از این طریق نارواست. در نتیجه‌گیری و جمع‌بندی آنچه که از برداشت ابن‌خزیمه از معنی تأویل و تحلیل‌ها و مستندات وی برای تبدیل‌انگاری تأویل بیان شد و توضیحی که درباره ماهیت آن ارائه گردید، می‌توان گفت: آنچه که ابن‌خزیمه در تأویل واژه «ید» و «نفس» در آیاتی همچون «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» (ص / ۷۵) و «وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» (طه / ۴۱) با توجه به نامعقول بودن «خَلَقْتُ أَدَمَ بِنِعْمَتِي» و «وَاصْطَنَعْتُكَ لِغَيْرِي»، برای رد تأویل بدان‌ها استناد جسته است، اساساً داخل در تأویل نیست و خود اهل تأویل نیز چنین معانی را به جهت نامعقول و غیرمتناسب بودن بر نمی‌تابند.

نکته قابل تأمل دیگری که لازم است در این بخش بیان شود این است که ابن‌خزیمه تأویل دیگران را برای دوری از تشبیه خالق به مخلوق، تبدیل انگاشته و تأویل‌گرایان را تکفیر می‌کند. (ابن‌خزیمه، ۱۴۰۸: ۱۹۹ - ۱۹۷ و ۲۳۳) درحالی‌که خودش برای گریز از تشبیه، آیات را به دلخواه معنی می‌کند. وی معتقد است خدا دست چپ نداشته و هردو دست خدا راست است. (همان: ۶۱، ۱۹۳ و ۱۵۹) و با

همین معنا آیه «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (زمر / ۶۷) را این‌گونه تفسیر می‌کند:

خدا زمین را با یکی از دستانش و آسمان را با دست دیگرش می‌گیرد و هر دو دست خدا راست بوده و خدا بزرگتر از آن است که دست چپ را که از صفات مخلوقین است، داشته باشد. (همان: ۱۹۴ و ۱۷۰)

معنی‌شناسی ابن خزیمه در این‌گونه آیات از چند جهت قابل مناقشه است:

اولاً: از ظهور کدام‌یک از کلمات آیه می‌توان فهمید که هر دو دست خدا راست است؟

طبری مفسر اهل سنت در ذیل تفسیر این آیه، بالغ بر بیست روایت ذکر کرده است. مطابق برخی از این روایات خداوند هم زمین و هم آسمان را با دست راست^۱ و مطابق برخی دیگر آسمان را با دست راست و زمین را با دست چپ می‌گیرد.^۲ ولی از هیچ کدام از این روایات، این برداشت که هر دو دست خدا راست است، استنباط نمی‌شود. بلکه از برخی روایاتی که طبری آورده، عکس مدعای ابن خزیمه که خدا دست چپ هم دارد، استفاده می‌شود.^۳

ثانیاً: ابن خزیمه تلاش کرده با استناد به آیات و روایات، دو پا (ابن خزیمه، همان: ۲۰۲) و دو چشم (همان: ۹۶) برای خدا اثبات نماید. ولی به این موضوع که پای چپ و چشم چپ نشانه مخلوقات است، در هیچ جایی از کتاب، ورود پیدا نکرده و بدون ارائه راه حل یا حتی اشاره‌ای، از بحث عبور کرده است. ابن خزیمه در اینجا با این سؤال روبه‌روست که دست چه فرقی با اعضای دیگر دارد که دست چپ علائم مخلوقین است ولی پای چپ و چشم چپ علائم مخلوقین نیست؟ آیا این توجیه ابن تیمیه (ف ۷۲۳ ق) که «دست برای کار و عمل و از صفات کمال است»، می‌تواند مسئله را حل کند؟^۴ مسلماً پاسخ وی، قانع‌کننده نیست، زیرا چشم و پا از مفیدترین اعضای بدن است و کاربردشان کمتر از دست نیست.

۱. عن ابن عباس. قوله: (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) يقول: قد قبض الأرضين والسماوات جميعاً بيمينه. ألم تسمع أنه قال:

(مطويات بيمينه) يعني: الأرض والسماوات بيمينه جميعاً. (طبری، بی تا: ۲۱ / ۳۲۴)

۲. أن رسول الله ﷺ قال: «يطوي الله السماوات فيأخذهن بيمينه ويطوي الأرض فيأخذها بشماله. ثم يقول: أنا الملك أين الجبارون؟ أين المتكبرون». (طبری: همان: ۳۲۸)

۳. سمعت الضحاك في قوله: «والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة» يقول: السماوات والأرض مطويات بيمينه جميعاً. وكان ابن عباس

يقول: إنما يستعين بشماله المشغولة بيمينه، وإنما الأرض والسماوات كلها بيمينه وليس في شماله شيء. (طبری، همان: ۳۲۵)

۴. ابن تیمیه پس از رد انتساب صفاتی همچون معده، کبد، طحال و ... برای خدای سبحان که جهت اکل و شرب بدان‌ها نیاز هست، می‌نویسد: «بخلاف اليد؛ فانها للعمل والفعل وهو سبحانه موصوف بالعمل والفعل، إذ ذاك من صفات الكمال...».

(ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۳ / ۷۰)

ثالثاً: اگر دوری کردن از تشبیه مجوز معقولی باشد، دیگران هم عیناً به همین دلیل آیات را به تأویل برده و به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که شباهت به مخلوق پیدا نکند. مثلاً دست خدا را با هدف گریز از همانندی مخلوق، «قدرت» یا «نعمت» معنی می‌کنند. چگونه و با چه مرجحی می‌توان معنای خلاف ظاهر این خزیمه را عین توحید، ولی معنای غیر ظاهری دانشمندان مسلمان را مساوی با کفر دانست؟ علاوه بر آنچه گذشت، خود این خزیمه در بخش‌هایی از کتاب *التوحید*، از معنای ظاهری لفظ عبور کرده و به تأویل روی آورده است. وی در بحث رؤیت خدا درباره معنی رویت در آیه «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ الْخُبْرَى» (نجم / ۱۳) روایاتی را ذکر کرده که صراحتاً آیه را به رؤیت قلبی تأویل کرده است. (ابن خزیمه، ۱۴۰۸: ۴۸۹)

خلاصه اینکه این خزیمه از طرفی تأویل را تبدیل انگاشته درحالی که وی در معنی و کاربرد تأویل دقت کافی نداشته است و از سوی دیگر خودش برای فرار از تشبیه بین خالق و مخلوق، به تأویل پناه برده است. و این نشان می‌دهد که در معناشناسی صفات خبری چاره‌ای جز عبور از ظاهر الفاظ و تعمق در معانی آیات و روایات وجود ندارد.

۲-۳-۴. پنداره اشتراک لفظی و تباین مصداقی

ابن خزیمه برای فرار از تشبیه و قابل قبول نشان دادن روش معناشناسی خود، به تجزیه و تحلیل مفاهیم مشترک میان انسان و خدا پرداخته است. (ابن خزیمه، همان: ۵۳، ۵۷، ۶۳، ۸۰، ۱۱۷ و ۱۹۶) بررسی و مقایسه‌هایی که وی میان الفاظ مشترک بین انسان و خدا انجام داده، نشانگر این است که وی قائل به اشتراک لفظی میان آنها بوده، اگرچه به آن تصریح نکرده است. ابن خزیمه در باب اثبات وجه برای خدا، در مقام گریز از تشبیه و دفاع از تباین مصداقی صورت انسان با صورت خدای سبحان، در قالب استفهام‌انکاری می‌پرسد:

آیا صورت خداوند به گونه‌ای که توصیفش کردیم، غیر از اتفاق و اشتراک در اسم وجه، شباهت دیگری به صورت بنی آدم دارد؟! (همان: ۵۴)

همچنین در باب اثبات دست برای خدا، بعد از شمارش تفاوت‌ها و تمایزات دست خدا با دست انسان، آن دو را مشترک در اسم و متباین در معنی و مصداق قلمداد کرده و می‌گوید:

جایز نیست چیزهایی که اسم دست بر آنها گذاشته شده، یکی بر دیگری تشبیه و تمثیل گردد و هرکسی که عالم به علم لغت است، می‌داند که گاهی اسم واحد، بر دو چیزی که به لحاظ صفت مختلف و به لحاظ معنی متباین هستند، گذاشته می‌شود. (همان: ۱۹۶)

وی برای اثبات تمایز و تفاوت وجه خداوند با وجه انسان، این گونه استدلال می‌کند:

اگر هر دو چیزی که اسم مشترک دارند شبیه هم انگاشته شوند، در این صورت اگر کسی

بگوید بنی آدم صورت دارند و حیواناتی همچون خوک و میمون نیز صورت دارند، اینها را به هم تشبیه کرده است و به خاطر همین عدم شباهت است که وقتی به کسی بگوییم وجه تو مانند وجه میمون است، غضب وجودش را فرا می‌گیرد. از این رو همان‌طور که از اشتراک انسان و خوک در دارا بودن چشم، تشبیه این دو لازم نمی‌آید. از اشتراک خدا و انسان نیز در دارا بودن چشم، تشبیه لازم نمی‌آید. (همان: ۵۵)

ابن خزیمه با ذکر الفاظ و اسماء مشترکی که در قرآن کریم هم برای خدا و هم برای انسان به کار رفته می‌نویسد:

واژه‌هایی همچون ملک، مؤمن، شهید، عزیز، علی، حکیم و ... هم برای خدا و هم برای انسان به کار رفته است. همان‌طور که اینجا تشبیه معنا ندارد، در صفات خبری همچون وجه و ید و ... نیز تشبیه لازم نمی‌آید، چون این واژه‌ها مصادیقی کاملاً متفاوت و متباین دارند. (همان: ۶۵، ۶۶، ۷۰ و ۷۲)

ما برای نشان دادن اینکه ارتباط الفاظ صفات خبری خدا با واژه‌های مشابهی که برای انسان به کار می‌رود، به نحو مشترک لفظی نیست، ابتدا مدعای ابن خزیمه را در قالب مقدمات و نتیجه قرار داده و سپس آن را نقد می‌کنیم.

استدلال ابن خزیمه با مقدمات زیر صورت گرفته است.

A و B در خصوصیتی مثل Y شریک هستند. با این حال تشبیه A به B باطل است.

شباهت A و B مثل شباهت B و X است (یعنی B و X هم در خصوصیتی مثل Y شریک هستند)

(نتیجه) پس تشبیه B به X نیز باطل است.

با کمی دقت در مقدمه اول، باطل بودن آن را درمی‌یابیم، زیرا وقتی دو چیز در خصوصیتی شریک شدند، شباهت میان آنها بالبداهه صادق است. به عنوان نمونه وقتی می‌گوییم «خدا دست دارد» منظور از «دست» اندام خاصی از بدن است که دارای شکل و کارایی ویژه است. ماهیت دست را این خصوصیات تشکیل داده و همه مصادیق دست اعم از دست خدا، دست انسان و دست میمون، در این خصوصیات شریک و مشابه هستند.

حاصل اینکه برخلاف آنچه که ابن خزیمه تصور کرده، دست خدا و دست انسان صرفاً در اسم و لفظ اتفاق و اشتراک نداشته و ارتباط این دو از قبیل ارتباط مصادیق لفظ «شیر» نیست. زیرا لفظ «شیر» حامل یک خصوصیت و معنای کلی که مصادیق در آن جمع شوند، نیست. ولی واژه «دست» خصوصیت و معنای کلی دارد که این خصوصیت در همه مصادیق دست وجود دارد. بنابراین الفاظ و مفاهیم صفات خبری، بی‌شک در معنای کلی شریک و اثبات آنها برای خدا ملازم با تشبیه است.

نظریه اشتراک لفظی ابن خزیمه به اندازه‌ای غیرقابل توجیه و دفاع است که حتی ابن تیمیه با وجود اینکه ابن خزیمه را امام خوانده و در معناشناسی صفات به سخنان او استناد کرده است، عملاً از نظریه اشتراک لفظی او رویگردان شده و به اشتراک معنوی سوق پیدا کرده است. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۱ / ۲۳۷) ابن تیمیه معنای کلی مشترک را میان موارد استعمال صفات درباره خدا با موارد استعمال آنها در مورد انسان می‌پذیرد، اگرچه مقام استعمال و قرائن موجود در کلام تأکید کرده و می‌گوید:

از قرینه مقام استعمال یعنی نسبت یافتن همان اوصاف مشترک به خداوند، درمی‌یابیم که این اوصاف به رغم اشتراک در معنای کلی، به قیود و خصوصیتی ممتاز است که آن را از اوصاف انسانی برتر قرار می‌دهد. (ابن تیمیه، همان: ۲۴۲)

البته سخنان ابن تیمیه در این مسئله بسیار گسترده و پراکنده است تا جایی که برخی محققان او را دارای اقوال ناهمگون شمرده‌اند. (المطعنی، بی‌تا: ۲ / ۸۸۱)

نتیجه

در این مقاله، روش ابن خزیمه و استدلال‌ها و تحلیل‌های وی بررسی و نتایج زیر حاصل شد. ابن خزیمه، با روش أخذ معنای ظاهری الفاظ، به معناشناسی آیات و صفات خبری پرداخته است. روش معناشناسی ابن خزیمه با اشکالات متعددی روبه‌روست. تعارض با اعجاز بیانی قرآن کریم، ناسازگاری درونی، تشبیهی و تجسیمی بودن و استدلال‌ها و تحلیل‌های نادرستی همچون مکان مندی خدا، تبدیل دانستن تأویل و اشتراک لفظی و تباین مصداقی از مهم‌ترین محظورات این روش است. استدلال‌ها و تحلیل‌های ابن خزیمه در کتاب *التوحید*، ناشی از انگاره‌هایی غیرقابل توجیه، تناقض‌نما و پارادوکسیکال است و ناسازگاری درونی دارد.

برآیند نهایی پژوهش این است که برخلاف راه و روشی که ابن خزیمه و پیروانش همچون ابن تیمیه و سلفیان پیموده و همچون مشبهه حشویه در دام تشبیه گرفتار آمده‌اند، فهم و معنی‌شناسی صفات خبری جز با ژرف‌اندیشی عقلی در هستی‌شناسی، و تعمق در معنای آیات امکان‌پذیر نخواهد بود.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی‌الحدید، ابوحامد عبدالحمید، بی‌تا، شرح *نهج البلاغه*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۳. ابن ابی‌حاتم رازی، عبدالرحمان، ۱۳۷۲، *الجرح و التعدیل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴. ابن ابی یعلی، محمد، بی تا، *طبقات الحنابلة*، بیروت، دارالمعرفة.
۵. ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحلیم، ۱۴۱۱ ق، *درء تعارض العقل والنقل*، ریاض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
۶. _____، ۱۴۲۵ ق، *العقیده الحمویة الكبرى*، ریاض، دار الصمیعی.
۷. _____، ۱۴۲۶ ق، *مجموع الفتاوی*، بیروت، مکتبه الرشد.
۸. ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، ۱۳۷۵، *المنتظم*، بیروت، دارالکتب.
۹. ابن حبان، محمد، ۱۳۹۵، *الثقات*، بیروت، دارالفکر.
۱۰. ابن حجاج قشیری النیشابوری، مسلم، ۱۴۰۷ ق، *صحیح*، بیروت، بی نا.
۱۱. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۴۰۴ ق، *تهذیب التهذیب*، بیروت، دارالفکر.
۱۲. _____، ۱۴۰۶ ق، *لسان المیزان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۳. ابن حنبل، احمد بن محمد، ۱۴۰۶ ق، *السنه*، بی جا، دار ابن قیم.
۱۴. _____، ۱۴۱۶ ق، *مسند*، بیروت، بی نا.
۱۵. _____، ۱۴۲۴ ق، *الرد علی الجهمیة والزنادقة*، ریاض، دار الثبات للنشر و التوزیع.
۱۶. ابن خزیمه، ابوبکر محمد بن اسحاق، ۱۴۰۸ ق، *التوحید و اثبات صفات الرب*، ریاض، دار الرشد.
۱۷. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، بی تا، *مقدمه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۸. ابن خلکان، احمد بن محمد بن ابی بکر، ۱۹۸۶ م، *وفیات الاعیان*، بیروت، دار الثقافة.
۱۹. ابن عبدالعزیز، عبدالله بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *التوحید و بیان العقیده السلفیة النقیة*، بی جا، مکتبه طبریة.
۲۰. ابن عربی، محی الدین محمد، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تهران، بی نا.
۲۱. ابن عماد، عبد الحی بن احمد، بی تا، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۲۲. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، ۱۴۰۹ ق، *إثبات صفة العلو*، مدینه، مکتبه العلوم والحکم.
۲۳. ابن قیم الجوزی، محمد بن أبی بکر، ۱۴۰۸ ق، *الصواعق المرسله فی الرد علی الجهمیة والمعتلة*، ریاض، دار العاصمه.
۲۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر دمشقی، بی تا، *البدایة و النهایة*، بیروت، مکتبه المعارف.
۲۵. ابن مفلح، ابراهیم بن محمد، ۱۹۹۰ م، *المقصد الارشد*، ریاض، مکتبه الرشد.
۲۶. اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۷ ق، *مقالات الاسلامیین*، بیروت، دار صادر.
۲۷. _____، بی تا، *الإبانه عن اصول الدیانة*، مصر، ادارة الطباعة المنیریة.

- ٨٤ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ١٤، پاییز ٩٧، ش ٥٤
٢٨. بدوی، عبدالرحمن، ١٩٧١ م، *مذاهب الاسلامیین*، بیروت، انتشارات دارالعلم للملایین.
٢٩. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، ١٩٧٣ م، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالافاق الجدیده.
٣٠. بیهقی، احمد بن حسین، ١٤١٧ ق، *الاسماء و الصفات*، بیروت، بی نا.
٣١. تمیمی حنبلی، حمد بن ناصر، بی تا، *التحفة المدنیة فی العقیة السلفیة*، ریاض، مؤسسه الرساله.
٣٢. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، ١٣٩٧، *معرفة علوم الحدیث*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
٣٣. خطیب بغدادی، احمد بن علی، بی تا، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
٣٤. خلال، ابی بکر بن احمد، ١٤٢٦ ق، *السنه*، ریاض، دارالرایه.
٣٥. دارقطنی، ابوالحسن علی بن عمر، بی تا، *کتاب الصفات*، مدینه، بی نا.
٣٦. ذهبی، شمس الدین محمد، ١٤١٦ ق، *العلو للعلی الغفار فی ایضاح صحیح الأخبار*، ریاض، مکتبہ أضواء السلف.
٣٧. _____، ١٤١٧ ق، *المنتقى من منهاج الاعتدال*، ریاض، دارالکتب.
٣٨. _____، ١٤٢٤ ق، *العرش*، مدینه، البحت العلمی بالجامعة الإسلامیة.
٣٩. _____، ١٤٢٧ ق، *سیر اعلام النبلاء*، قاهره، دار الحدیث.
٤٠. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، ١٩٧٣ م، *الإتقان فی تفسیر القرآن*، بیروت، المکتبہ الثقافیة.
٤١. شاطبی، ابراهیم بن موسی، ١٤٢٩ ق، *الاعتصام*، بیروت، دارالمعرفة.
٤٢. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ١٤٠٢ ق، *الملل و النحل*، بیروت، دارالمعرفة.
٤٣. صدر المتالهین شیرازی ١٣٦٣، *مفاتیح الغیب*، تهران، بی نا.
٤٤. _____، ١٣٧٠، *شرح اصول کافی*، تهران، بی نا.
٤٥. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ١٣٩٨، *التوحید*، تهران، مکتبه الصدوق.
٤٦. طباطبایی، محمد حسین، ١٣٧٤، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
٤٧. طبری، محمد بن جریر، بی تا، *تفسیر القرآن*، مصر، دار المعارف.
٤٨. عبد التواب، رمضان، ١٣٦٧، *مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی عربی*، تهران، آستان قدس.
٤٩. عسکری، مرتضی، ١٣٨٨، *نقش ائمه در احیاء دین*، تهران، انتشارات مبین.
٥٠. علی، خالد، ١٩٦٥ م، *جهم بن صفوان و مکاتنه فی الفکر الاسلامی*، بغداد، المکتبه الاهلیة.
٥١. غزالی، ابوحامد، ١٤٢٤ ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
٥٢. _____، ٢٠٠٤ م، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار مکتبه الهلال.

۵۳. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *التفسیر لکبیر*، قاهره، بی‌نا.
۵۴. قاضی، عبدالجبار بن احمد، بی‌تا، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۵. مجموعه من الباحثین، ۱۴۳۳ ق، *الموسوعة العقیدة*، ریاض، موقع الدرر السنیة.
۵۶. مطعنی، عبدالعظیم، بی‌تا، *المجاز فی اللغة والقرآن الکریم*، قاهره، مکتبه وهبه.
۵۷. معرفت، محمد هادی، ۱۴۲۸ ق، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، نشر التمهید.
۵۸. المغراوی، محمد بن عبد الرحمن، بی‌تا، *موسوعة مواقف السلف فی العقیده والمنهج والتربیة*، قاهره، النبلاء للکتاب.
۵۹. نشار، علی سامی، ۱۹۶۶ م، *نشاه الفکر الفلسفی فی الاسلام*، بی‌جا، دارالعارف.
۶۰. ولفسن، هری استرین، ۱۳۶۸، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر الهدی.

