

حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَي صُورَتِهِ» در ادیان ابراهیمی^۱

علی دلشاد نداف

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران،

ایران

شهرام پازوکی^۲

استاد گروه ادیان و عرفان، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

چکیده

عرفا بر این باورند که حدیث نیز مانند کتاب الله دارای ظاهر و باطن است و تأکید آن‌ها بر درک و فهم حدیث به جای توجه به سلسله روایان می‌باشد. نکته بسیار مهم نگرش فراتاریخی و تأویلی آن‌ها در مواجهه با احادیث حکمی و عرفانی است که ناشی از نوع نگاه آن‌ها می‌باشد. آنان معتقدند روش محلثین که بیشتر بر سند حدیث تکیه می‌کنند، چه بسا حدیث را از درک محتوایش باز دارد. به عنوان مثال روایت آفرینش آدم بر صورت خداوند، نخستین بار در سفر پیدایش مطرح می‌شود و از جمله مستندات صوفیه و عرفا است که اکثر فقها و محلثین با توجه به این که این آموزه نخستین بار در کتاب مقدس یهودیان آمده، آن را اقتباسی از موارد یهودی دانسته، عنوان «اسرائیلیات» به آن داده و جزء احادیث موضوعه و مجعول و لذا مردود به شمار می‌آورند؛ در حالی که از دید عرفا در همه ادیان اعتقاد به این که خداوند آدم را به صورت یا حقیقت خویش آفریده، یک اصل و حقیقت معنوی است و این که در یکی (یهودیت) به صراحت در تورات آمده و در دیگری (اسلام) در قرآن به همان عبارت نیامده ولی در روایات آمده، نمی‌تواند دلیلی بر بی‌اساس و موضوعه بودن آن باشد.

کلیدواژه‌ها

احادیث حکمی، عرفان، اسرائیلیات، صورت خدا، ادیان ابراهیمی.

۱. تاریخ دریافت: ۹۸/۰۶/۱۳ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۰/۱۴

۲. پست الکترونیک (نویسنده مسؤول): shpazouki@hotmail.com

۱. مقدمه

معیار پذیرش حدیث از دیدگاه عرفا در مقایسه با متکلمین و محدثین یکسان نبوده است و در بسیاری جهات تفاوت‌هایی میان آن‌ها به چشم می‌خورد. این تفاوت از آنجاست که عرفا برخلاف اهل حدیث، کشف و شهود و القائنات معنوی را که ممکن است در خواب یا بیداری نصیب عارف گردد مؤید حدیث می‌دانند و به آن استناد می‌کنند؛ حتی اگر حدیث از جهت سند و یا متن تضعیف شده باشد و مورد قبول علمای رجال نباشد.

«اسرائیلیات» اصطلاحی است در عرف معارف اسلامی و بر آن دسته از احادیثی اطلاق می‌شود که صبغهٔ یهودی یا مسیحی داشته و در منابع اسلامی وارد شده است. یکی از مهم‌ترین احادیث مشهور به اسرائیلیات «حدیث صورت» است. بر اساس این حدیث، انسان به عنوان برترین آفریده و خلیفهٔ خداوند در روی زمین معرفی می‌شود که آفرینش او بیهوده نبوده و هدف از خلقت او رسیدن به معرفت و شناخت حق بوده است. خلقت خداگونهٔ انسان به عنوان یک اندیشهٔ عرفانی از دیرباز و در مکاتب مختلف مطرح شده است. انسان همیشه و در هر جایی که باشد، این سرشت خداگونه نیز با اوست و هرگز از او جدا نمی‌شود، هرچند ممکن است در اثر غفلت آن را به فراموشی بسپارد اما نمی‌توان وجه خدا را محو کرد مگر اینکه خود انسان را محو کنیم.^۳ بر پایهٔ این حدیث، انسان به واسطهٔ صورت خدایی، توقیع خلافت در زمین را به خود اختصاص داده و تجلی‌گاه اسماء الهی شده است.^۴ بر اساس کتاب مقلّس یهودیان خداوند انسان را به صورت خود آفریده است؛ مسئله‌ای که در سنت مسیحی و متون اسلامی نیز مورد اشاره قرار گرفته است. قرآن کریم نیز از کرامت ذاتی و عظمت وجودی آدم با تعبیری هم‌چون خلیفهٔ خداوند یاد می‌کند. در قرآن خداوند خود را مصوّر انسان‌ها می‌خواند^۵ و بعد از خلقت انسان و قبل از سجدهٔ ملائک او را صورت‌بندی می‌نماید.^۶ اما با وجود آن که در جای دیگر از سعهٔ وجود

۳. نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ترجمهٔ انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی، ۱۳۸۱ش، ص ۳۶۰.

۴. کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح علامه همایی، تهران، هما، ۱۳۹۱ش،

صص ۲ و ۹۵.

۵. تغابن: ۳.

۶. اعراف: ۱۱.

خود یاد می‌کند^۷ و از نابودی هر چیزی به جز وجه الله نیز سخن به میان آورده است^۸، اما هرگز اشاره صریحی به صورت الهی آدم نمی‌کند.

وجود مضامین این حدیث در کتب آسمانی پیشین سبب شده است که عده‌ای از محدثان، «حدیث صورت» را از جمله اسرئیلیات به شمار آورند؛ در حالی که این پژوهش پس از بررسی و تحلیل این روایت در متون مقدس یهودیت، مسیحیت و اسلام و نیز سیری در اندیشهٔ عرفای مسلمان که این حدیث را در تبیین یکی از مهم‌ترین نظریات خود یعنی نظریهٔ «انسان کامل» به کار گرفته‌اند، به این نتیجه می‌رسد که «حدیث صورت» یکی از تأثیرگذارترین آموزه‌هایی است که در ادیان ابراهیمی مطرح شده است و صرفاً اشتراک آموزه‌ای میان ادیان مختلف دلیل بر اقتباسی و موضوعه بودن آن نیست و آنچه مهم است مفهوم و حقیقتی است که از آن برداشت می‌شود. تحقیقاتی که تاکنون محدثان دربارهٔ حدیث فوق انجام داده‌اند، مبتنی بر یک نگرش تاریخی و غیرعرفانی بوده است که به باطن و محتوای روایات توجه ندارند؛ در حالی که در این پژوهش جدا از نگرش تاریخی، این حدیث به فهم تأویلی بررسی خواهد شد.

۲. حدیث صورت در متون یهودی

اساسی‌ترین روایت کتاب مقدس دربارهٔ موضوع خلقت انسان به صورت خداوند در آیه‌های ۲۶ و ۲۷ از باب نخست «سفر پیدایش» آمده است: «خدا گفت انسان را به صورت خویش و شبیه خود بسازیم... خدا انسان را به صورت خویش آفرید، او را به صورت خدا آفرید، آنان را مرد و زن آفرید». به این موضوع در آیات دیگر نیز اشاره شده است: «روزی که خدا آدم را آفرید، او را شبیه خود ساخت»^۹ و «آن که خون انسان را بریزد، خون او به دست انسان ریخته خواهد شد، چرا که انسان به صورت خدا ساخته شده است»^{۱۰} با تأمل در این آیات می‌توان فهمید که آفرینش به صورت خدا مخصوص حضرت آدم نیست و به

۷. بقره: ۱۱۵.

۸. رحمن: ۲۷.

۹. پیدایش، ۱:۵.

۱۰. پیدایش، ۶:۹.

نوع انسان مربوط است و شباهت نیز در این آیه به این معناست که انسان با بهره‌مندی از هوش و اراده می‌تواند به صورت فعال وارد رابطه با خدا شود و بر جهان حکومت کند و به مقام خلافت الهی در روی زمین دست یابد. مراد از صورت در این جا صورت مادی نیست چرا که خداگونگی انسان عامل برتری او بر سایر موجودات بیان شده و واضح است که این برتری با قدرت عقلانی حاصل می‌شود و مربوط به قدرت بدنی نیست چرا که بسیاری از موجودات دیگر در این مورد از انسان برترند.

موسی بن میمون، فیلسوف و پزشک یهودی، آفریده شدن انسان به صورت خدا را اشاره به کمال عقلانی و ادراک عقلی او می‌داند نه همانندی جسمانی. از نظر وی منظور از واژه‌های «صورت» و «ذات» در آیات فوق، همان معرفت عقلی و آگاهی تعقلی است که انسان از آن برخوردار است.^{۱۱}

در برخی از کتب اپوکریفای عهد قدیم نیز به مسئلهٔ آفرینش انسان به صورت خدا اشاره شده است. به عنوان نمونه در کتاب «حکمت سلیمان»، باب دوم آیهٔ ۲۳ نیز آمده است: «آری، خدا آدمی را از بهر فساد ناپذیری آفریده است، از او صورتی از ذات خویش پدید آورده است».^{۱۲} برخی از محققان هم چون چارلز، واژهٔ ذات را به معنای جاودانگی می‌دانند که خود مشتق از ریشهٔ یونانی به معنای ابدی است. در چند نسخهٔ خطی از کتاب «حکمت سلیمان» به همین معنا اشاره شده که خداوند انسان را برای جاودانگی آفریده و او را به صورت ابدیت خودش رقم زده است.^{۱۳} بر اساس این نسخه، منظور از خلقت انسان به صورت خدا اشاره به ویژگی جاودانگی اوست. البته با توجه به این که در سطور بعد انسان‌ها به دو گروه تقسیم می‌شوند (گروهی که در جانب خدا و گروهی دیگر که در حزب شیطان‌اند) می‌توان نتیجه گرفت که خصیصهٔ جاودانگی متعلق به همه نیست و تنها افراد درستکار از این امتیاز برخوردار می‌شوند.^{۱۴}

۱۱. موسی بن میمون، *دلالة الحائرين*، بی‌جا، مکتبه الثقافة الدینیة، بی‌تا، ص ۲۵.

۱۲. Charles, R.H, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, The Clarendon Press, Oxford, 1913, vol.1, p.538.

۱۳. Good Speed, Edgar. J, *The Apocrypha*, The University of Chicago Press, Chicago, 1939, p.182.

۱۴. Ibid.

در تلمود نیز این روایت به چشم می‌خورد. «چون انسان شبیه خدا آفریده شده است... توهین و بی‌حرمتی به یک انسان در واقع توهین و بی‌حرمتی به خدا است.»^{۱۵} در این جا خداگونگی انسان بدان معناست که انسان از عزت و عظمت الهی برخوردار است و قابلیت رسیدن به این مقام را دارد.

در ژهر، که بنیادی‌ترین کتاب قبلاست، نیز به خداگونگی انسان اشاره شده است.^{۱۶} در این جا خداوند به صورت انسان در هستی ظهور یافته و سفیروت او یک انسان کیهانی را می‌سازند که از نظر پیروان اولیه قبلا، آدم علیون یا انسان متعالی و در ژهر آدم قدمون نامیده می‌شود. یکی از معانی تصورات خدا انسان‌انگارانه‌ای که در ژهر جریان دارد این است که نه تنها آدم علیون بلکه هر انسانی مظهر سفیروت محسوب می‌شود و سفیراها در وجود هر فردی مستتر هستند که با مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی شباهت بسیار دارد. در مکتب عرفانی قبلا، آدم مظهر تمامی صفات و افعال الهی است که به عنوان عالم صغیر و مظهر عالم قدیم معرفی شده و عالم قدیم به عالم صفات و تجلیات تفسیر شده است که منشأ هستی عالم خلقت و دربردارندهٔ جمعی عوالم و مراتب وجود است و به لحاظ همین جامعیت و مظهریت در «سفر پیدایش» از آفرینش انسان به صورت خدا سخن رفته و از این روی واسطهٔ آفرینش و اساس عالم هستی است.

شولم بر این باور است که تفکر خدای انسان‌گونه از عرفان ایرانی و آیین مانوی و با آموزه‌های گنوستیک به عرفان یهود رخنه کرده و موجب طرح خداوندی شبیه انسان ازلی یا نورانی با نام «شیعور قوما» در عرفان یهود شده است.^{۱۷} در تصوف، انسان کامل کسی است که با شناخت کُنه رمز اسم اعظم در اطوار عالم سیر می‌کند. در عرفان یهود نیز علاوه بر این که ورود به هر منزل علوی مستلزم شناخت و آگاهی بر رمز یا مهر اسماء الهی است، راز اندام رمزی «شیعور قوما» نیز باید بر عارف مکشوف شود. در این جا اسماء اندام رمزی در

۱۵. کوهن، آبراهام، گنجینه‌ای از تلمود، تهران، چاپخانه زیبا، ۱۳۵۰ش، صص ۸۸-۸۷.

۱۶. Scholem, Gershom, *Zohar, The Book of Splendor*, Rider and Company, London, 1977, p.31.

۱۷. شولم، گرشوم، جریانات بزرگ در عرفان یهودی، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۹ش،

حقیقت اسماء خدای انسان‌گونه است که بر پیکر و اعضاء «شیعور قوما» نقش بسته است.^{۱۸}

۳. «حدیثِ صورت» در متون مسیحی

مسیحیان نیز همانند یهودیان با استناد به آیات «سفر پیدایش» دربارهٔ آفرینش انسان به صورت خدا از ویژگی کمال‌پذیری انسان سخن گفته‌اند. مفسران مسیحی در تفسیر آیات ۲۶ و ۲۷ از باب اوّل «سفر پیدایش» بر این باورند که مراد از صورت الهی، صورت عقلی و روحی است و نه صورت جسمی. این صورت اگرچه با گناه آدم و سقوط او ضعیف و آلوده شده اما در اساس تغییری نکرده است. این صفات تنها در یک نفر (عیسی) کامل است. در بقیهٔ انسان‌ها این صفات به صورت بالقوه وجود دارد و آن‌ها می‌توانند با پیوستن به مسیح، این صفات کمال را به صورت بالفعل در خود محقق سازند. آن‌ها با استناد به صیغهٔ جمع در آیات مذکور بر این باورند که این آیات تنها در خصوص آدم و حوا سخن نمی‌گوید؛ بلکه همهٔ افراد بشر را به صورت بالقوه در بر می‌گیرد. از نظر آگوستین این خود دلیل بر آن است که انسان پس از سقوط صورت الهی‌اش را از دست نداده است.^{۱۹}

موضوع مهمی که در ارتباط با حدیث صورت و خداگونگی انسان در عهد جدید مورد توجه قرار گرفته، الوهیت مسیح و یا تجسد خداوند است. به اعتقاد مسیحیان حضرت عیسی به عنوان خدای متجسد دارای صورتی بشری است. در واقع این باور در مسیحیت محقق شد که با مسیحیت عیسوی فاصلهٔ زیادی دارد و به عبارت دقیق‌تر جزو باورهایی است که در مسیحیت پوئسی شکل گرفته است. از نظر پولس، عیسی با وجود داشتن صورت خدایی، برابر بودن خود را با خدا غنیمت نشمرد و فروتنی پیشه کرد و صورت غلامان را پذیرفت و شبیه مردمان شد تا این‌که به صلیب رفت و این گونه بود که خداوند او را به غایت سرافراز کرد.^{۲۰}

در تفکر پولسی خداگونه بودن انسان با معنای متفاوتی به تصویر کشیده شده است.^{۲۱}

۱۸. Scholem, Gershom, *Origins of the Kabbalah*, Princeton University Press, 1987, p.22.

۱۹. کتاب السنن التقویم فی تفسیر اسفار العهد القديم مبنی علی آراء افاضل اللاهوتیین، بیروت، مجمع الکنائس فی شرق الادنی، ۱۹۷۳م، ج ۱، ص ۳۳.

۲۰. فیلیپیان، ۲: ۹-۶.

۲۱. Arthur Buttrick, George, *The Interpreter's Bible*, Abingdon Press, New York,

در نامهٔ «اول قرنتیان»، پولس پس از ذکر این نکته که زن در هنگام دعا یا نبوت نباید سرش برهنه باشد، می‌گوید: «زیرا که مرد نباید سر خویش را بپوشاند؛ چرا که او صورت و مجد خداست، اما زن مجد مرد است. زیرا مرد از زن پدید نیامده، بلکه زن از مرد پدید آمده است.»^{۲۲} بر اساس دیدگاه پولس مرد صورت خدا، شکوه و جلال اوست و نه زن، در حالی که آیات ۲۶ و ۲۷ «سفر پیدایش» بر نوع انسان دلالت دارد و بر این اساس، زن و مرد هر دو به صورت خدا و شبیه او آفریده شده‌اند و هیچ دلیلی بر این‌که زن در ارتباطش با خداوند از درجهٔ پایین‌تری نسبت به مرد محسوب شود، وجود ندارد. با توجه به تأکید پولس بر این‌که زن همواره باید تابع مرد باشد و بر او اجازهٔ تعلیم به مرد را نمی‌دهد،^{۲۳} می‌توان گفت که بر اساس نظر وی، مرد در آفرینش الهی از درجهٔ بالاتری از هوشمندی برخوردار است.^{۲۴}

در معنای دوم، پولس در «رساله به کولسیان» عیسی را صورت خدای نادیدنی می‌داند^{۲۵} که شکوه و جلال خداوند را بر انسان‌ها می‌تاباند تا او را ببینند. هم‌چنان که در «رسالهٔ دوم به قرنتیان» می‌گوید: «بهر بی ایمانانی که خدای این جهان فهم ایشان را کور ساخته است تا درخشیدن بشارت مجد مسیح را نبینند، همان مسیح که صورت خداست.»^{۲۶} این عبارات تصوّر پولس را از مسیح به عنوان تجلّی الهی مجسم می‌سازد؛ خدایی که خودش برای انسان‌ها قابل رؤیت نیست؛ بنابراین ذات مسیح به عنوان صورت خداست که شکوه و جلال خداوند را بر انسان‌ها می‌تاباند تا او را ببینند. اما این نور الهی برای کافران قابل مشاهده نیست چرا که بی‌ایمانی آنان قابلیت لازم برای دیدن این نور را که از صورت خدا می‌تابد از آنان سلب می‌کند. اعلام این خبر بشارت برای جهان است؛ چرا که این بشارت به این معناست که جهانیان اکنون می‌توانند آنچه را که تا به حال نمی‌توانستند در

1995, vol.10, p.127.

۲۲. اول قرنتیان، ۱۱: ۸-۷.

۲۳. رک. اول تیموتائوس، ۲: ۱۵-۱۱.

۲۴. McCasland, S. Vernon, "The Image of God According to Paul", *Journal of Biblical Literature*, vol. 69, no.2, 1950, p.86.

۲۵. کولسیان، ۱: ۱۵.

۲۶. دوم به قرنتیان، ۴: ۴.

خدای نادیدنی ببینند، در مسیح مشاهده کنند.^{۲۷}

سومین معنای صورت در سخنان پولس، تحوّل مؤمنان و تشبیه آنان به مسیح است؛ برای مثال پولس در «رساله به رومیان» می‌نویسد: «زیرا آنانی را که پیشاپیش شناخته، از پیش معین کرده که به صورت پسرش درآیند».^{۲۸} در واقع مسیح که صورت خدا در آفرینش نخستین است با آفرینشی جدید آمده است تا به بشریت مغضوب، درخشش این صورت الهی را که گناه آن را مکدر ساخته است بازگرداند. او این کار را با انطباق صورت زیباتر پسر خدا بر بشریت انجام می‌دهد، صورتی که حق بهره‌مندی از مجد خدا را که گناه موجب از دست رفتن آن گشته بود بر او باز می‌گرداند.^{۲۹}

در «رساله به کولسیان»^{۳۰} به تجدید دانش و معرفت اشاره شده است که ظاهراً دلالت دارد بر این‌که انسان باید خداگونگی‌اش را در عقل و فهمش جست‌وجو کند، اما در «اول قرتیان»^{۳۱} پولس آشکارا جاودانگی انسان را مطرح می‌کند، آن‌جا که می‌گوید مسیحیان پس از رستاخیزشان از مردگان صورت مسیح را با خود خواهند داشت.

پولس هم‌چنین در «رساله به افسسیان» در معنایی متفاوت، منظور از شباهت انسان به خدا را شباهت از حیث عدالت و قدوسیت می‌داند.^{۳۲}

ترتولیانوس که یکی از الهی‌دانان تأثیرگذار مسیحی و از نخستین آباء کلیسا است، بر این باور است که انسان پس از ارتکاب گناه، کماکان به صورت خدا باقی می‌ماند، اما تنها از طریق روح القدس می‌تواند مجدداً به شباهت خدا درآید. از نظر وی به صورت خدا بودن انسان مربوط است به صورت او، اما شبیه خدا بودن به ابدیتش ربط می‌یابد.^{۳۳}

یکی از متفکران عهد جدید که عیسی را صورت خدا می‌داند، نویسندهٔ «رساله به عبرانیان» است. او در جایی می‌گوید: «او که درخشش مجد خدا و صورت جوهر او

۲۷. McCasland, p.87.

۲۸. رومیان، ۲۹:۸.

۲۹. عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ترجمهٔ پیروز سیار، تهران، نی، ۱۳۹۴ش، ص ۷۹۵.

۳۰. کولسیان، ۱۰:۳.

۳۱. اول قرتیان، ۴۹:۱۵.

۳۲. افسسیان، ۲۵:۴-۲۲.

۳۳. مک‌گراث، الستر، در آمدی بر الهیات مسیحی، ترجمه عیسی دیباج، تهران، کتاب روشن، ص ۴۹۶.

است.^{۳۴} این دو استعاره که برگرفته از الهیات اسکندرانی حکمت و کلمه است، مبین همسانی طبیعت پدر و پسر در عین تمایز دو شخص است. پسر درخشش یا بازتاب مجد نورانی پدر یا نور زاده نور است؛ هم چنین صورت جوهر اوست، همانند نقش دقیقی که از مَهر بر جای می‌ماند.^{۳۵}

۴. حدیث صورت در متون اسلامی

حدیث صورت با سندهای متفاوت و اختلاف ناچیز در الفاظ حدیث در منابع حدیثی شیعه و سنی نیز وارد شده است.^{۳۶} از جمله: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^{۳۷} و یا «إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ صُورَتَهُ»^{۳۸} و یا «اللَّهُ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^{۳۹} حدیث فوق در کتب روایی امامیه نیز آمده است.^{۴۰} اشعری متکلم و بنیان‌گذار مکتب اشعری بر این باور است که هر آن کس که برای خدا صورتی قرار دهد، جسم بودن او را انکار کند و آن که به جسم بودن خدا قائل است، صورت را برای او انکار کند.^{۴۱} ابن ابی الحدید نیز معتقد است که حدیث صورت الهی در کتب صحاح سته وارد شده است و دارای تأویل خاصی می‌باشد. وی تأویل این حدیث را از سوی اهل توحید در صورتی که بعید و مخالف با مباحث توحیدی نباشد، قبول می‌کند و

۳۴. عبرانیان، ۳:۱.

۳۵. عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ص ۱۰۰۷.

۳۶. ویلیام چیتیک بر آن است که حدیث مذکور را بخاری، مسلم و ترمذی با تعبیر افزوده «طَوْلُهُ سِتِّينَ ذِرَاعًا» نیز نقل کرده‌اند. لذا گفته شده است که ضمیر هاء در «صورت» به آدم (ع) برمی‌گردد، زیرا ذریه آدم گوناگون آفریده شده‌اند و در حالی که کوچک‌اند، به رشد می‌رسند (جامی، عبدالرحمن، *تقمة النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ش، ص ۹۴).

۳۷. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۳۲.

۳۸. ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند احمد*، بیروت، دار صادر، بی تا، ج ۲، صص ۲۳۴ و ۲۴۴ و ۲۵۱.

۳۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۵۶.

۴۰. رک. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه القمی، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، بی تا، صص ۱۰۳ و ۱۵۲ و ۱۵۳؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۳۴؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۳.

۴۱. اشعری، ابوالحسن علی، *مقالات الاسلامیین*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ش، ص ۱۰۸.

در غیر این صورت مردود می‌داند.^{۴۲}

۴. ۱. منابع شیعی

با بررسی منابع روایی، دو نوع گزارش از این روایت دیده می‌شود؛ نوع اول که در کتاب کافی کلینی و التوحید صدوق آمده است و نوع دوم که در کتاب عیون اخبار الرضا، التوحید شیخ صدوق و الاحتجاج طبرسی آمده است.

روایت اول: طبق نقل کلینی در اصول کافی^{۴۳}، محمد بن مسلم از امام باقر(ع) در مورد این حدیث پیامبر، «انَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، سؤال کرد و امام در پاسخ فرمودند: منظور از آن صورت، صورتی است حادث و تازه آفریده شده است که خداوند آن را از میان صورت‌های گوناگون انتخاب کرد و به خودش نسبت داد؛ همان‌گونه که کعبه و روح را به خود نسبت داد.^{۴۴} شیخ صدوق در التوحید نیز همین روایت را با سلسله سندی نسبتاً مشابه نقل کرده است.^{۴۵} طبرسی بر این باور است که اضافه «ی» به روح و «بیت» به الله اضافه تشریفی است؛ این که خداوند آن را به خود نسبت داده به جهت تکریم و تشریف بوده است.^{۴۶}

روایت دوم: وقتی که حسین بن خالد همان سؤال محمد بن مسلم را از امام رضا(ع) پرسید، امام ضمن انتقاد از ناقلان این حدیث، فرمودند: آن‌ها ابتدای حدیث را حذف کرده‌اند؛ زیرا جریان از این قرار بوده است که روزی پیامبر به دو نفر که به یکدیگر دشنام می‌دادند، گذشتند و شنیدند که یکی از آن‌ها به دیگری می‌گفت: خدا روی تو را و روی هر کسی را که شبیه توست، زشت کند. رسول خدا فرمودند: ای بندهٔ خدا! این جمله را به

۴۲. ابن ابی الحدید، عزالدین، شرح نهج البلاغه، قم، مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۲۷.

۴۳. «... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَمَّا يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ: «هِيَ صُورَةٌ مُحَدَّثَةٌ مَخْلُوقَةٌ وَاصْطَفَاهَا اللَّهُ وَاخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّورِ الْمُخْتَلِفَةِ فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أُضِيفَ الْكَعْبَةُ إِلَى نَفْسِهِ وَالرُّوحُ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ نَبِيِّي (حج: ۲۶) وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي. (حجر: ۲۹)».

۴۴. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۴.

۴۵. صدوق، التوحید، ص ۱۰۳.

۴۶. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۷۵۷.

برادرت نگو؛ زیرا خدای متعال آدم را به صورت او خلق کرده است.^{۴۷} شیخ صدوق این روایت را به گونه‌ای دیگر و به نقل از امام علی (ع) نیز آورده است.^{۴۸} طبرسی نیز این روایت را با اندکی تغییر در سلسله راویان و بدون تغییر در متن حدیث نقل کرده است.^{۴۹} از نظر امام خمینی، منظور از آدم در هر دو حدیث نوع انسان است و ضمیر موجود در «صورت» به حق تعالی برمی‌گردد. بنا بر نظر ایشان، امام رضا برای جلوگیری از خطر افتادن شخص سؤال‌کننده در ورطه تجسیم و تشبیه، صدر حدیث را هم نقل فرمودند تا از این طریق برای او این احتمال نیز مطرح باشد که ضمیر در «صورت» به آدم برگشته و منظور از آدم نیز حضرت آدم باشد نه نوع انسانی، و الا اگر کسی که استعداد دریافت معارف الهی را داشت از ایشان سؤال می‌کردند، جوابی شبیه به جواب امام باقر می‌شنید.^{۵۰} ایشان هم چنین احتمال دیگری را مطرح می‌کنند و آن هم این‌که شاید هر دو حدیث در دو زمان متعدد از پیامبر صادر شده باشد، به این صورت که پیامبر یک وقت حدیث شریف را بی سابقه و ابتدایی فرموده باشند و آن حدیثی است که امام باقر (ع) تأویل آن را بیان فرموده‌اند و یک وقت هم با آن سابقه فرموده‌اند و امام رضا (ع) به واسطه عدم تحمل راوی، صرف کلام را به آن حدیثی که مسبق به سابقه بوده است، فرموده‌اند. شاهد این معنا آن است که در بعضی از روایات «علی صورة الرحمن» به جای «علی صورت» آمده است.^{۵۱}

برخی دیگر معتقدند ضمیر موجود در «صورت» به آدم برمی‌گردد؛ از جمله ملا صالح مازندرانی که بر این باور است هدف امام باقر از تفسیر این روایت به اضافه تشریفیه بر فرض پذیرش اصل آن هم هیچ دلالتی بر تشبیه و اثبات صورت برای خداوند نمی‌کند، ولی

۴۷. «... عن الحسين بن خالد، قال: قلت للرضا(ع) يابن رسول الله، ان الناس يروون ان رسول الله(ص) قال: ان الله عزوجل خلق آدم على صورته» فقال: قاتلهم الله لقد حذفوا اول الحديث، ان رسول الله(ص) مر بر جليل يتاسبان، فسمع احدهما يقول لصاحبه: قبح الله وجهك و وجه من يشبهك، فقال(ص): «يا عبدالله، لا تقل هذا لانيك، فان الله عزوجل خلق آدم على صورته.» (صدوق، محمد بن علي بن حسين بن بابويه القمي، عيون اخبار الرضا، بيروت، مؤسسه الاعلمي، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۱۰).

۴۸. همان، ص ۱۵۲.

۴۹. رک. طبرسی، ابی منصور احمد بن ابی طالب، الاحتجاج، نجف، مشورات نعمان، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۱۳.

۵۰. خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱ش، ص ۶۳۲.

۵۱. همان.

در روایت منسوب به امام رضا، امام با تصحیح اصل روایت، عود ضمیر در «صورت» به خداوند را نفی کرده و با اصلاح روایت، ضمیر را به شخص مسبب برگردانده‌اند.^{۵۲} آن چه از توجه و دقت در نظر محدثین شیعی به دست می‌آید این است که برخی با ارجاع ضمیر به حضرت آدم معتقدند که منظور از صورت، صورت آن حضرت در ابتدای خلقت است. برخی ضمیر «صورت» را به شخص مسبب ارجاع داده‌اند. برخی دیگر با ارجاع ضمیر در «صورت» به «الله» صورت را به معنای صفت می‌دانند. عده‌ای دیگر با ارجاع ضمیر در «صورت» به «الله» و با توجه به حدیث مروی از امام باقر (ع)، این اضافه را اضافه تشریفی دانسته و برخی دیگر از نوع اضافه خالق به مخلوق می‌دانند.

۴. ۲. منابع سنّی

حدیث صورت علاوه بر جوامع حدیثی شیعه، در منابع اهل سنّت نیز یافت می‌شود.^{۵۳} اصولاً برخی بر این باورند که حدیث مزبور به واسطه ابوهیریه انتشار یافته و از آن جهت که روایت مزبور عیناً در تورات آمده است، بعضی از محققان را بر آن داشته که ابوهیریه این مطلب را از کعب‌الاحبار اخذ کرده و چون برای دیگران بازگو کرده است، برخی پنداشته‌اند که این مطلب از جمله احادیث نبوی است؛ چنانکه محمود ابوریّه همین احتمال را درباره حدیث مزبور ذکر کرده و خاطر نشان ساخته است: «این همان آیه ۲۷ از باب اول سفر پیدایش است».^{۵۴} او سپس مواردی از سخنان ابوهیریه را ذکر می‌کند که کاملاً مطابق با متن عهد عتیق است.^{۵۵}

محمد بن عمرو عقیلی از قول عبدالرحمان بن قاسم نقل کرد که از مالک بن انس درباره حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» سؤال شد؛ مالک به شدت این حدیث را انکار

۵۲. مازندرانی، محمد صالح، شرح کافی الاصول و الروضه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۱۲۴.

۵۳. رک. بخاری، صحیح بخاری، ج ۷، ص ۱۲۵؛ ابن ابی عاصم، عمرو، کتاب السنّه، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۱۳ق، صص ۲۳۰-۲۲۸؛ ابن منبه، همام بن منبه، صحیفه همام، مکتبه الخانجی، قاهره، ۱۴۰۶ق، ص ۳۰.

۵۴. ابوریّه، محمود، شیخ المضیره ابوهیریه، دار المعارف، مصر، ۱۹۷۰م، ص ۲۴۷.

۵۵. همان، ص ۹۷.

کرده و از نقل آن نهی کرد؛ به او گفتند: جماعتی از اهل علم آن را به عنوان حدیث نقل کرده‌اند. مالک پرسید آن‌ها کیستند؟ گفتند: «ابن عجلان از ابوالزناد» مالک گفت: ابن عجلان علمی به این امور ندارد و در زمرهٔ عالمان نیست و نیز دربارهٔ ابوزناد گفت: «او پیوسته برای اینان کار می‌کرد تا این‌که از دنیا رفت».^{۵۶}

ابن تیمیه با تأکید بر صحت این حدیث، مالک بن انس را به سبب انکار صحت آن به شدت مورد انتقاد قرار داده است. وی تصریح می‌کند که کسانی این حدیث را نقل کرده‌اند که در زمان مالک می‌زیسته‌اند و دانتر از او به حدیث و احوال راویان بوده‌اند؛ مانند سفیان ثوری و لیث بن سعد.^{۵۷} چنان‌که ذهبی نیز بعد از نقل سخن مالک بن انس، طرق دیگری را غیر از ابن عجلان و ابوزناد برای حدیث مذکور معرفی کرده و آن را صحیح دانسته اما دربارهٔ محتوای روایت، توصیه به سکوت کرده است.^{۵۸}

۵. جایگاه حدیث صورت نزد عرفا

حدیث صورت جایگاهی ویژه در متون عرفانی و به خصوص عرفان ابن عربی دارد و از پایه‌های نظریهٔ انسان کامل است. از دیدگاه عارفان مسلمان، کل هستی به انضمام انسان نسبت به حق، وجودی محتاج و مفتقر دارد، حال آن‌که عالم حقانی، عالم حقایق بی صورت و معانی مجرد است. بر این اساس حق تعالی واجب قدیم است و هیچ شبیه، صورت، مثل و مانندی ندارد. از نظر عرفای مسلمان صورت الهی آدم به انسان کامل تعلق دارد و شرافتی که موجب الهی خواندن صورت انسان شده است، همان جامعیت او نسبت به دو قوس و جوب و امکان است.^{۵۹} آنان به فراخور حال خویش به تفسیر و تأویل حدیث فوق پرداخته‌اند و بر اساس اصل وحدت ساری در اجزای هستی، همهٔ عالم را صورت تفصیلی حضرت الهیه و انسان کامل را صورت جمعیهٔ حق تعالی دانسته‌اند.

غزالی بر مبنای این حدیث، انسان را شبیه خدا می‌داند. وی حدیث صورت را همانند

۵۶. عقیلی، محمد بن عمرو، *الضعفاء الکبیر*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۲.

۵۷. ابن تیمیه، تقی الدین، *دقائق التفسیر*، دمشق، مؤسسهٔ علوم القرآن، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۷۱.

۵۸. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، بی‌جا، دارالفکر، بی‌تا، ج ۲،

ص ۴۱۹.

۵۹. جوادی آملی، عبدالله، *تحریر تمهید القواعد ابن ترکه اصفهانی*، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲ش، ص ۵۶۵.

مثلی دانسته که هر کسی به اندازهٔ درک خود از آن بهره می‌گیرد که برای درک آن باید معنا و بطن حدیث را درک کرد تا صحت آن را تصدیق کرد.^{۶۰}

ابن عربی در بیان صورت الهی داشتن انسان در *فصوص الحکم* تحلیلی قرآنی آورده که بیانگر اوج نگرش عارفانهٔ او و ارتباط آن با کرامت انسانی است. بر این اساس او داستان حضرت داوود در هنگام بنای بیت المقدس را نقل می‌کند که این امکان از وی به جهت این‌که وی خون انسانی را ریخته سلب می‌شود. وی غرض از ذکر این حکایت را تعظیم انسان و مراعات نشئهٔ انسانی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که کسی که حتی به حق انسانی را کشته است نباید انتظار داشته باشد که رخصت یابد تا خانهٔ خدا بنیان نهد، بلکه تجسم حقیقی عمل او انهدام خانهٔ خداست.^{۶۱}

مولانا نیز بر آن است که تنها در مقام مشاهدهٔ صورت بی صورت معشوق می‌توان وحدت ساری در همهٔ اشیاء را دریافت:^{۶۲}

گر صورت بی صورت معشوق ببینید هم خواجه و هم خوانه و هم کعبه شما یید
به عقیدهٔ سید حیدر آملی این حدیث گواهی بر خلیفهٔ الله شدن انسان است و معنای
«عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» با دانستن این حدیث قابل درک و فهم است و سِرِّ کلام معصوم که
می‌فرماید: «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ» در همین مطلب است.^{۶۳}

۶. نقش «حدیث صورت» در تبیین نظریهٔ انسان کامل

«حدیث صورت» با نظریهٔ انسان کامل در عرفان اسلامی مرتبط است. تفسیر خاص صوفیه از آیات و روایات اسلامی مؤید این نظر است که بن‌مایه‌های نظریهٔ انسان کامل در قرآن و روایات نیز وجود دارد. اگرچه نمی‌توان منکر شباهت میان نظریهٔ انسان کامل در عرفان اسلامی با سایر نظام‌های دینی و فلسفی کهن شد، در عین حال نباید از خاستگاه اسلامی این نظریه غافل بود.

۶۰. غزالی، ابو حامد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۲.

۶۱. ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰ ش، ص ۱۶۸.

۶۲. مولوی، جلال الدین محمد، *کلیات شمس*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص ۶۵.

۶۳. رک. آملی، سید حیدر، *نص النصوص فی شرح الفصوص*، تهران، توس، ۱۳۶۷ ش، صص ۴۲ و ۴۵.

در عالم اسلام ریشه‌ی این اندیشه را می‌توان در سخنان بایزید بسطامی جستجو کرد. وی پیش از این عربی اصطلاح «الانسان الکامل التام» را در مورد انسانی به کار برد که وحدت خویش را با خدا تحقق بخشیده و به مقام والای معنوی رسیده است. پس از بایزید، حسین بن منصور حلاج، تأثیری عمیق در تأسیس نظریه‌ی انسان کامل داشته است. او برای نخستین بار به مفهوم خداگونگی انسان اشاره می‌کند و این که او را نوعی از خلق بشماریم که هیچ نوع دیگر در لاهوت به گرد او نمی‌رسد. حلاج در تفسیر آیه «وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَتِكُمْ»^{۶۴} به حدیث صورت استناد کرده و بر این باور است که اشاره‌ی این آیه به همین صورت الهی انسان است که به سبب نفخ روح، قابلیت تعلیم شفاهی از جانب پروردگار را یافت و از مخلوقات دیگر متمایز شد، زیرا جملگی کائنات تحت امر «کُنِ» الهی به وجود می‌آیند در حالی که روح الهی عین امرالله است و نه تحت امر. به همین سبب خداوند مباشر صورتگری آدم بود که از این مباشرت به تعبیر «خلقت بیدی» یاد شده است. هم‌چنین ملائکه‌ی مقرب الهی به واسطه‌ی همین صورت الهی در برابر آدم سجده کردند.^{۶۵}

پس از حلاج نیز ناصر خسرو از «آدم معنی» و «حوای معنی» سخن راند اما پژوهشگران، این عربی را طراح اصلی اندیشه و اصطلاح انسان کامل می‌دانند. وی اندیشه‌ی خداگونگی انسان را از حلاج می‌گیرد، اما لاهوت و ناسوت را نه دو طبیعت منفصل، بلکه دو چهره‌ی از حقیقتی واحد می‌شمرد که اگر به صورت بیرونی او نظر افکنیم، ناسوتش می‌نامیم و اگر به باطن و حقیقتش بنگریم، لاهوتش می‌خوانیم.^{۶۶} وی در نظریه‌ی خویش در باب انسان کامل بر صورت الهی می‌گوید: «فالانسانُ الکاملُ مَنْ تَمَّتْ لَهُ الصُّورَةُ الْأَلَهِيَّةُ»^{۶۷} خلافت انسان هم به سبب کمال صورت الهی است که در او تعبیه شده است. به همین دلیل تا زمانی که خلافت الهی در نوع انسان باقی است، ملائکه برای کاملان از فرزندان آدم در حال سجده هستند و این سجده تا روز قیامت ادامه دارد. فرشتگان از آن‌جا که در بدو امر به صورت طبیعی و جسمانی آدم توجه داشتند، به سبب ظلمت عناصر طبیعت از

۶۴. تغابن: ۳.

۶۵. رک. سلمی، ابو عبدالرحمن، حقایق التفسیر (تفسیر السلمی)، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۱م، ص ۳۰۳.

۶۶. عقیفی، ابوالعلاء، التعليقات علی فصوص الحکم، الزهراء، تهران، ۱۳۸۰ش، ص ۴۳.

۶۷. ابن عربی، محی الدین، فتوحات مکیه، مصر بی‌نا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۵۶.

صورت کمالی غافل شدند و نخست لب به اعتراض گشودند تا آن که خداوند کمال صورت را به آنان نمود و بدیشان دستور داد تا درمقابل این صورت سجده کنند. سجده برای آدم، سجده برای انسان کامل است، از این رو هرگاه صورت الهی انسان کامل بر فردی از افراد انسانی مکشوف شود، آن فرد می‌تواند هم‌چون که برای خداوند، در برابر این صورت نیز که وجه خداست، سجده کند. ابن عربی هم‌چنین تفسیری از آیهٔ «فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجَهَ اللَّهِ»^{۶۸} ارائه داده که با نظریهٔ انسان کامل مرتبط است و آن این‌که «وجه الله»، همان صورت الهی انسان کامل است.

به نظر جیلی، در هر شیء وجه کاملی از پروردگار وجود دارد که او خود بر صورت روح آن شیء و بر صورت محسوس و جسمانی است. از دیدگاه وی، روح موجود در مخلوقات، روح الهی و مقدس که همان «روح القدس» و نیز «وجه الله» قرآن است. وی معتقد است که افراد انسان هر کدام نسخهٔ کمال دیگری است و لکن بعضی تنها استعداد و قوهٔ کمالات اشیاء را دارند (بالقوه دارای این کمالات هستند) و عدّهٔ دیگر کمالات در آنها فعلیت پیدا کرده و بالفعل دارای آن کمالات هستند. این دستهٔ دوم همان انبیاء و اولیای کامل هستند.^{۶۹}

ابن عربی در *فصوص الحکم* در شرح حدیث پیامبر که می‌فرماید: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» بر این باور است که از آنجایی که انسان بر صورت ربّ خود آفریده شده است حقیقت و هویت او هم‌چون حقیقت و هویت حق است، زیرا اسم اعظم جامع حقایق همه اسماء است.^{۷۰} بنا بر نظر قیصری، منظور از صورت، اسماء و صفات الهی است؛ یعنی خداوند انسان را در حالی که موصوف به جمیع اسماء و صفات اوست، خلق کرده است.^{۷۱} در فصّ یونسی همان کتاب آمده است: «بدان که خداوند این نشئهٔ انسانی را به کمال و تمامش از حیث روح و جسم و نفس بر صورت خودش آفرید. بنابراین کسی جز خالق او نمی‌تواند متولی ادارهٔ نظام او باشد و ادارهٔ نظام، نشئهٔ انسانی نیست مگر به دست او یا به

۶۸. بقره: ۱۱۵.

۶۹. جیلی، عبدالکریم، *الانسان الکامل فی معرفه الاواخر والاوائل*، مصر، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۰۶.

۷۰. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۲۵.

۷۱. قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش، ص ۷۹۰.

امر او.^{۷۲} از نظر وی، خداوند سبحان، نسخه‌ای از تمامی اسماء خود را در وجود انسان داده و انسان‌ها هر یک به قدر لیاقت خود، می‌توانند آن اسم را در عالم ظاهر سازند.^{۷۳} وی انسان کامل را خلیفه‌ی خداوند می‌داند و شأن خلیفه اقتضا می‌کند که در همه امور واجد تمامی ویژگی‌های مستخلف^{۷۴} عنه خود باشد تا بتواند به خوبی عهده‌دار جانشینی او گردد.^{۷۴} در تبیین ارتباط کرامت انسان به آفرینش او بر صورت الهی، ابن عربی به موضوع قصاص اشاره می‌کند و با استناد به آیه «وکیفر بدی، بدی‌ای همانند آن است»^{۷۵} می‌گوید که خداوند متعال قصاص را به رغم حق بودنش «سیئه» نامیده است و در مقابل، قرآن کریم بی‌درنگ عفو را بر قصاص ترجیح می‌دهد و می‌گوید: «پس هر که در گذرد و اصلاح کند، پاداش او بر خداست»؛ حتی در صورتی که اولیای دم چند نفر باشند در صورتی که تنها یک نفر از آن‌ها راضی به عفو باشد، رأی او بر رأی طالبان قصاص ارجحیت دارد. همه این‌ها از آن روست که همین انسان (قاتل) نیز ذاتاً بر صورت خداست و کسی که راضی به عفو او شده است در واقع با خدا معامله کرده و اجر و مزدش با خود خداست.^{۷۶}

۸. نتیجه

۱. از آن‌جا که عرفا کشف عرفانی را مؤید حدیث می‌دانند، لذا مبانی آن‌ها در پذیرش روایات با محدثین تفاوت چشم‌گیری دارد. به نحوی که برخی روایات که از دیدگاه محدثین از جهت سند و یا متن تضعیف شده است، از سوی عارفان صحیح انگاشته شده و به آن استناد کرده‌اند. عارف احادیثی را که به وسیله شهودات باطنی خود دریافت می‌دارد، می‌پذیرد و به آن‌ها استناد می‌کند و این نوع دریافت را دریافتی کامل‌تر از دریافت ظاهری و تاریخی می‌داند. در واقع اینان با بررسی متن حدیث از لحاظ تطابق یا عدم تطابق آن با دیگر مبانی عرفانی و مشهودات شخصی‌شان آن را تأیید یا رد می‌کنند.

۲. حدیث صورت در عهد عتیق، عهد جدید و نیز در متون اسلامی و عرفانی مطرح و

۷۲. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۶۷.

۷۳. همو، *فتوحات مکیه*، ج ۲، ص ۲۴۶.

۷۴. همان، ج ۱، ص ۲۶۳.

۷۵. شوری: ۴۰.

۷۶. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۶۸.

تفسیر و تأویل‌های مختلفی از آن ارائه شده است. با این وجود، صرف اشتراک این روایت در ادیان ابراهیمی، نمی‌تواند دلیلی بر اسرائیلی بودن روایات فوق باشد و آبشخور آن منبع مشترکی است که همان معارف حقیقی و واقعی مربوط به آفرینش است و رسیدن به این بینش نیز زمانی تحقق خواهد یافت که از پوسته تاریخی درآمده و به صورت فراتاریخی و تأویلی این روایت را مورد بررسی قرار دهیم.

۳. این حدیث در اندیشه عرفانی اشاره به جایگاه والای انسان و استعداد نهفته انسانی در بروز اوصاف الهی داشته و یکی از آموزه‌های کلیدی مطرح شده در ادیان ابراهیمی است که هم به جایگاه والای انسان تأکید می‌کند و هم ارتباط او با خدای متعال را نشان می‌دهد. مقصود از آدم در این حدیث، انسان کاملی است که به مقام عبودیت حقیقی رسیده است. از دیدگاه عرفا در این حدیث، اطلاق صورت بر خدای متعال از باب حقیقت است و به این معناست که هیچ اسمی از اسماء الهی وجود ندارد مگر این که خداوند سبحان نسخه‌ای از آن را در وجود انسان قرار داده است و انسان‌ها هر یک به قدر لیاقت خود می‌توانند آن اسم را در عالم ظاهر سازند. این حدیث در کلام بسیاری از عرفا با حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» همخوانی دارد؛ چرا که انسان محل ظهور بسیاری از اوصاف الهی است که با تفکر در خود و توانایی‌ها و استعدادهایی که در اوست، می‌تواند به شناخت حق تعالی دست یابد.

۴. اندیشه کمال‌پذیری انسان در مکاتب و ادیان پیش از اسلام نیز مطرح بوده است. در مسیحیت به‌رغم آن که عیسی به پیروانش می‌گوید که مانند پدر آسمانی‌شان کامل شوند، اندیشه گناه اولیه سد راه کمال‌پذیری انسان تلقی می‌شود. با این وجود، الهی دانان مسیحی با تأکید بر این که پاسخ به ندای عیسی مبنی بر این که «کامل باشید» به معنای تسلیم کردن قلب و اراده در راه پیروی از راه ایمان است، مشکل کمال‌ناپذیری در این جهان را حل کرده‌اند. البته ایمان به واسطه فیض الهی ایجاد می‌شود و انسان‌ها را قادر به دوست داشتن دشمنانشان می‌کند. این عشق الهی که تنها از طریق عیسی قابل دسترسی است، گوهر کمال است. مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی با آدم علیون در عرفان یهود نیز شباهت بسیاری دارد. در هر دو جا فرایند خلقت که از میل خداوند برای ظهور نشئت می‌گیرد، بر پایه ظهور و تجلی صفات خداوند استوار است و صورت خدا به اسماء و صفات الهی تفسیر می‌شود.

این صفات که اولین مرتبه تعین خداوند محسوب می‌شوند، با وجود کثرت اعتباریشان، در مجموع هویتی واحد دارند که صورتی خدا انسان‌انگارانه به نام آدم علیون یا انسان کامل را می‌سازند. مطابق مبانی عرفان اسلامی همه عالم تجلی حق است و هر موجودی به اندازه توان خود مظهر اوست؛ پس همه صورت حق‌اند، جز انسان کامل که صورت کامل خداوند است و حق تعالی در انسان کامل متجلی شده است. پس می‌توان انسان را مخلوق بر صورت خداوند دانست.

۵. مراد از صورت در این حدیث صورت معنوی است، یعنی خداوند متعال حضرت آدم را بر اساس صورت معنوی خلق کرد که در این صورت معنوی به خداوند شباهت دارد؛ یعنی مشابهت در صفات و کمالات و افعال.

۶. ارتباط عمیقی بین حدیث صورت با حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وجود دارد. حدیث صورت در اصل وجه بیرونی عالم است که خداوند از روح خود در قالب انسان دمیده و او را بر صورت خود خلق کرده است. انسان پس از گذر از فهم این نسبت بیرونی به درک وجه درونی عالم یعنی معرفت نفس و نتیجه آن معرفت ربّ که در حقیقت جان و سرّ باطن عالم است، نائل می‌شود و این همان حقیقتی است که تنها با فهم تأویلی می‌توان به آن رسید.

منابع

- قرآن مجید.
- کتاب مقلّس، انگلستان، ایلام، ۲۰۱۲م.
- عهد جدید بر اساس کتاب مقلّس اورشلیم، ترجمه پیروز سیار، تهران، نی، ۱۳۹۴ش.
- ابن ابی الحدید، عزالدین، شرح نهج البلاغه، قم، مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ابن ابی عاصم، عمرو، کتاب السنه، بیروت، المكتبة الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ابن تیمیّه، تقی الدین، دقائق التفسیر، دمشق، مؤسسه علوم القرآن، ۱۴۰۴ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند احمد، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ابن عربی، محی الدین، فتوحات مکیه، مصر بی نا، ۱۴۰۵ق.
- همو، فصوص الحکم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.
- ابن منبه، همام بن منبه، صحیفه همام، مکتبه الخانجی، قاهره، ۱۴۰۶ق.
- ابوریّه، محمود، شیخ المضیره ابو هریره، دار المعارف، مصر، ۱۹۷۰م.

- اشعری، ابوالحسن علی، مقالات الاسلامیین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
- آملی، سید حیدر، نص النصوص فی شرح الفصوص، تهران، توس، ۱۳۶۷ ش.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ ق.
- جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد ابن تریکه اصفهانی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
- جیلی، عبدالکریم، الانسان الكامل فی معرفه الاواخر والاوائل، مصر، مکتبه الزهران، بی تا.
- خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱ ش.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بی جا، دارالفکر، بی تا.
- سلمی، ابو عبدالرحمن، حقایق التفسیر (تفسیر السلمی)، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۱ م.
- شولم، گرشوم، جریانات بزرگ در عرفان یهودی، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۹ ش.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه القمی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
- همو، عیون اخبار الرضا، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۴ ق.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸ ق.
- طبرسی، ابی منصور احمد بن ابی طالب، الاحتجاج، نجف، منشورات نعمان، ۱۳۸۶ ق.
- عقیفی، ابوالعلاء، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۰ ش.
- عقیلی، محمد بن عمرو، الضعفاء الکبیر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
- غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تهران، هما، ۱۳۹۱ ش.
- کتاب السنن التقویم فی تفسیر اسفار العهد القدیم مبنی علی آراء افاضل اللاهوتیین، بیروت، مجمع الكنائس فی شرق الادنی، ۱۹۷۳ م.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
- کوهن، آبراهام، گنجینه ای از تلمود، تهران، چاپخانه زیبا، ۱۳۵۰ ش.
- مازندرانی، محمد صالح، شرح کافی الاصول و الروضه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- موسی بن میمون، دلالة الحائرین، بی جا، مکتبه الثقافه الدینیّه، بی تا.
- مولوی، جلال الدین محمد، کلیات شمس، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
- مک گراث، الستر، درآمدی بر الهیات مسیحی، ترجمه عیسی دیباج، تهران، روشن، ۱۳۸۵ ش.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ ق.
- نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی، ۱۳۸۱ ش.
- Arthur Buttrick, George, *The Interpreter's Bible*, Abingdon Press, New

- York, 1995.
- Charles, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, The Clarendon Press, Oxford, 1913.
 - Good Speed, Edgar. J., *The Apocrypha*, The University Of Chicago Press, Chicago, 1939.
 - Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 2003.
 - Goldziher, Ignaz, "Abd Al-Karim B. Ibrahim Al-djilli", *First Encyclopedia of Islam*, E.J.Brill, 1993.
 - McCasland, S. Vernon, "The Image of God, According to Paul", *Journal of Biblical Literature*, vol.69, no.2, 1950.
 - Scholem, Gershom, *Origins of the Kabbalah*, Princeton University Press, 1987.
 - Idem, *Zohar, The Book of Splendor*, Rider and Company, London, 1977.