

خداگونه بودن انسان؛ روایتی اسرائیلی یا آموزه مشترک ادیان ابراهیمی؟

محمدکاظم شاکر*
فاطمه سادات موسوی حرمی**

چکیده

خلقت خداگونه انسان برای اولین بار در آموزه‌های تورات آمده است، بر طبق آنچه سفر پیدایش بیان می‌کند خداوند انسان را به صورت خود آفریده است؛ مسئله‌ای که در متون خاص مسیحیان نیز مورد اشاره قرار گرفته است. نکته حائز اهمیت در دیدگاه عهدین نسبت به این مسئله این است که میان خلقت آدمی بر صورت الهی و سروری و تسلط او بر سایر موجودات عالم رابطه مستقیمی وجود دارد. این آموزه در متون اسلامی اعم از شیعه و سنی نیز آمده است به نحوی که احادیثی همچون «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» از فراوانی قابل توجهی در متون روایی برخوردارند. در اینجا مسئله اصلی این است که آیا این آموزه در متون اسلامی برگرفته از عهدین است، به عبارت دیگر، آیا این حدیث بر ساخته جاعلان است، و آن‌ها این حدیث را از متون یهودی-مسیحی گرفته و وارد متون حدیثی کرده‌اند؟ یا ریشه در حوزه وسیع تفکرات و تعالیم اسلامی دارد. این مقاله در آغاز، نگاهی به آنچه در متون یهودی و مسیحی در این باره آمده است، انداخته و سپس وضعیت سندی و دلالتی این حدیث را از دیدگاه دانشمندان مسلمان مورد بررسی قرار داده است، و سپس با سیری در اندیشه عارفان مسلمان که این حدیث را در تبیین یکی از مهم‌ترین نظریات خود یعنی نظریه انسان کامل به کار گرفته‌اند، به این نتیجه رسیده است صرف اشتراک آموزه‌ای میان ادیان مختلف مقوم انگاره اقتباسی بودن آن آموزه نیست، و مسئله آفرینش انسان بر صورت الهی یکی از عمیق‌ترین آموزه‌هایی است که در ادیان ابراهیمی مطرح شده است بدون آنکه ادیان پسین از پیشین وام‌گیری داشته باشند.

کلیدواژه‌ها

صورت خدا، خداگونه‌گی، اسرائیلیات، آموزه بین ادیانی، انسان کامل.

* استاد دانشگاه قم / mk_shaker@yahoo.com

** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول) / fsmusavi@gmail.com

طرح مسئله

حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» که به صورت‌های مختلف، به اجمال و تفصیل، در متون اسلامی اعم از شیعه و سنی آمده، مورد نقد و نظرهای مختلف قرار گرفته است. از همه مهم‌تر اینکه، گروهی ریشه حدیث را به تیشه تکذیب برکنده‌اند، و آن را برگرفته از *تورات* و در زمره اسرائیلیات دانسته‌اند. (شرف‌الدین، بی‌تا، ص ۵۵) در مقابل، بیشتر عارفان مسلمان صدور آن را از پیامبر و دیگر پیشوایان دین امری قطعی دانسته، معانی مختلفی را برای آن بیان کرده‌اند. در مسیحیت نیز تفسیرهای مختلفی برای صورت خدا شده است. این مقاله در صدد است با بررسی جامع این گزاره در سه ساحت دیدگاه‌های پیش از اسلام در ادیان یهود و مسیحیت، متون روایی و بازتاب آن در اندیشه‌های عرفانی به این سؤال پاسخ دهد که: آیا به راستی این روایت، روایتی اسرائیلی است که از متون تحریف شده یهودی مانند *تورات* وارد حوزه اسلامی شده است، و یا آموزه‌ای صحیح بین ادیانی است که می‌تواند یکی از محورهای مهم برای شناخت حقیقت انسان قرار گیرد؟

کاربرد مفهوم حدیث صورت در متون یهودی

موضوع آفرینش انسان و نیز آدم به صورت خداوند در چند موضع از کتاب مقدس یهودیان (عهد عتیق) آمده است. در باب نخست از سفر پیدایش، اولین کتاب *تورات*، آمده است: «و خدا گفت انسان را به صورت خود، سازگار با شباهت خود، بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهایم و بر تمامی حیوانات وحشی زمین و همه خزندگان که بر زمین می‌خزند، حکومت نماید. پس خدا انسان را بر صورت خود آفرید؛ او انسان‌ها را به صورت خدا آفرید.» (پیدایش، ۱: ۲۶-۲۷) در باب نهم سفر پیدایش نیز آمده است: «هر که خون انسان ریزد، خون وی به دست انسان ریخته شود، زیرا خدا انسان را به صورت خود ساخت.» (همان، ۹: ۶) همچنین در باب پنجم از سفر پیدایش گفته شده که خداوند انسان را شبیه خود آفریده است. (همان، ۵: ۱) از عبارت‌های مختلفی که در عهد عتیق آمده است، می‌توان آشکارا فهمید که آفرینش بر صورت خدا مخصوص حضرت آدم نیست، بلکه به نوع انسان مربوط است. از این رو،

خداگونه بودن انسان؛ روایتی اسرائیلی یا آموزه مشترک... □ ۱۶۱

سفر پیدایش، خداگونه‌گی انسان را به عنوان عاملی برای تحقق سروری او بر همه موجودات نام می‌برد. (ر.ک: همان، ۱: ۲۷) همچنین مراد از صورت، صورت مادی نیست، زیرا در این فرمان، چنین مسئولیتی به انسان به سبب دارا بودن قدرت منحصر به فردش در مقابل سایر موجودات داده شده است. بدیهی است که این برتری مربوط به هیئت ظاهری، قدرت بدنی یا ابزارهای حرکتی نیست، زیرا بسیاری از حیوانات در این گونه موارد از انسان برترند. بنابراین، با قدرت‌های عقلانی انسان، این سروری و تسلط حاصل می‌شود. در مزمور هشتم نیز دیدگاهی شبیه به این دیدگاه بیان شده است. (ر.ک: مزامیر، ۸: ۸۵)

در کتب ابوکریفای عهد قدیم هم از این موضوع سخن به میان آمده است. در باب هفدهم (آیات ۱ تا ۳) از کتاب یشوع بن سیرا (Joshua ben Sira) چنین آمده است: «خداوند انسان را از خاک برآورد تا سپس او را بدان بازگرداند. بر آدمیان روزهایی معین و زمانی مشخص مقدر ساخت، آنچه را که بر زمین است، به زیر سیطره‌شان درآورد. ایشان را همچون خویشان قدرتمند ساخت، و به صورت خود آفرید.» (کتاب‌های قانونی ثانی، ترجمه پیروز سیار، ص ۴۷۹-۴۸۰)

در آیه ۲۳ از باب دوم کتاب حکمت سلیمان آمده است: «آری، خدا آدمی را از بهر فسادناپذیری آفریده است، از او صورتی از ذات خویش پدید آورده است.» (همان، ص ۳۵۴)

در چند نسخه خطی از کتاب حکمت سلیمان، همین سخن به صورت زیر آمده است: «آری، خداوند انسان را برای جاودانگی آفریده، و او را به صورت ابدیت خودش رقم زده است.» (Goodspeed, 1939, p. 182) مطابق این قرائت از متن حکمت سلیمان، مراد از صورت خدا در اینجا ویژگی جاودانگی اوست. با این حال، در سطور بعدی چنین آمده است: «به رشک ابلیس، مرگ به دنیا درآمد: آنان که در حزب او هستند، آن را خواهند آزمود.» (همان‌جا) این سطور گویای آن است که نوع انسان‌ها به دو گروه تقسیم شده‌اند: ۱. گروهی که در جانب خدا و دارای صورت الهی هستند، جاودان‌اند. ۲. گروهی که متعلق به گروه شیطان‌اند، در زنجیره فنا و نابودی

قرار گرفته‌اند. بنابراین، نمی‌توان گفت که خصیصه جاودانگی، خصیصه‌ای ذاتی و از آن همه انسان‌هاست، بلکه آن، تنها از آن افراد درستکاری است که بر طبق اراده الهی رفتار می‌کنند. گناهکاران از چنین امتیازی برخوردار نیستند.

از منظر فیلون اسکندرانی (Philo)، موضوع خداگونه بودن انسان به بهره‌مندی انسان از عقل اشاره دارد. او همانند دیگران از این عبارت تورات که می‌گوید انسان به صورت خدا خلق شده، چنین استفاده می‌کند که خداوند روح حیات را در بینی او دمیده است. او می‌گوید که بیان دوم به این معناست که خداوند عقل الهی را در انسان دمیده است، اما خداوند «کلمه ابدی» را به عنوان واسطه یا عامل در آفرینش به کار برده است. در واقع، لوگوس (عقل کل) مظهری است که خداوند با آن صورت خود را بر شخصیت انسان نشانده است. بنابراین، روح عقلانی، آن چیزی است که بر خلاف سایر مخلوقات، تنها انسان از آن برخوردار است. از آنجا که این صورت، اثر «لوگوس جاودانه» است، خصیصه جاودانگی را به طور طبیعی در خود داراست. با این حال، فیلون در صدد این نیست که این ویژگی الهی را نوعی توارث برای همه انسان‌ها - صرف نظر از شخصیتشان - بداند. تنها کسانی که از زندگی عقلانی برخوردارند، می‌توانند صورت خدا را اظهار کنند. کسانی که زندگی حسی جسمانی دارند، به تعبیر فیلون تنها کلوخ‌هایی هستند که به انسان تغییر شکل داده‌اند. (Who is the Heir, p. 56; On the Creation, p. 25; Noah's Work as a Planter, p. 18)

کاربرد مفهوم حدیث صورت در متون مسیحی

علاوه بر عهد قدیم، مواردی از کاربرد مفهوم خلقت انسان بر صورت الهی، در عهد جدید نیز به چشم می‌خورد. در نوشته‌های پولس رسول و برخی دیگر از نامه‌های رسولان در عهد جدید، به موضوع آفرینش انسان به صورت خداوند اشاره شده است. در تفکر پولسی، موضوع خداگونه بودن انسان، با سه معنا به تصویر کشیده شده است. اولین معنایی که پولس در بیان مفهوم خلقت انسان بر صورت الهی ارائه می‌دهد، بر خلاف تصریح باب اول از سفر پیدایش که واژه عبری «**בְּצֶלְם**»، به معنای بشر و یا نوع انسان آمده، و بدون هیچ

خداگونه بودن انسان؛ روایتی اسرائیلی یا آموزه مشترک... □ ۱۶۳

ابهامی مشتمل بر زن و مرد دانسته شده است، این است که تنها مرد، با جلال و شکوه خداوند و شبیه او خلق شده است. (ر.ک: اول تیموتائوس، ۲: ۱۱-۱۵) منظور پولس آن است که مرد در آفرینش الهی از درجه بالاتری از هوشمندی و فهم و حکمت نسبت به همسرش برخوردار شده است. بنابراین، در این مورد، خداگونه خلق شدن به معنای دارا بودن هوشمندی است. (Vernon, 1950, p. 86) دومین معنای صورت خدا در اندیشه پولسی، در جایی است که با این اصطلاح، ذات مسیح معرفی می‌شود. در بیان پولس، خود مسیح، صورت خداست. پولس در رساله اول قرنتیان می‌نویسد: «مسیح، کسی است که صورت خدای نادیدنی است.» (اول قرنتیان، ۱: ۱۵) همچنان که در رساله دوم قرنتیان می‌گوید: «خداوند عالم، اذهان کافران را بی‌بصیرت کرده است. بنابراین، نور انجیل جلال و شکوه مسیح- که خود چهره خداست- نیز نمی‌تواند راه را به آن‌ها بنمایاند.» (دوم قرنتیان، ۴: ۴) سومین معنای این تصویر آن طور که در سخنان پولس مورد اشاره قرار گرفته، تحول مؤمنان و شبیه شدن آنان به مسیح است؛ برای مثال، پولس در نامه به رومیان می‌نویسد: «از آنجایی که او عالم به غیب است، همچنین مقدر کرده است که [مؤمنان] شبیه تصویر پسرش گردند.» (رومیان، ۸: ۲۹) اینکه این دگرگونی، فرآیندی تدریجی است که در طول زندگی کنونی اتفاق می‌افتد، در رساله دوم قرنتیان چنین آمده است: «اما همه ما- که با چهره‌ای عاری از نقاب، همچون آئینه، در خود جلال خدا را مشاهده می‌کنیم- حتی با کاری که پروردگار یعنی روح القدس در ما انجام می‌دهد، دائماً از مرتبه‌ای از جلال به مرتبه‌ای دیگر می‌رویم- و به تدریج شبیه او می‌شویم.» (دوم قرنتیان، ۳: ۱۸) شبیه این سخن در رساله کولسیان نیز آمده است: «شما اکنون لباس جدیدی از انسانیت پوشیده‌اید که شبیه خداست و خدا آن را آفریده است، و این صورت جدید با بصیرت و دانش، تجدید حیات یافته است.» (کولسیان، ۳: ۱۰) در رساله کولسیان به تجدید دانش اشاره شده است (همان‌جا) که ظاهراً دلالت دارد بر اینکه انسان باید خداگونه‌گی‌اش را در عقل و فهمش جست‌وجو کند، اما در باب پانزدهم رساله دوم قرنتیان، پولس آشکارا جاودانگی انسان را مطرح می‌کند، آنجا که می‌گوید مسیحیان پس از رستاخیزشان از مردگان، صورت مسیح را با خود خواهند داشت. (دوم قرنتیان، ۱۵: ۴۹) در رساله یعقوب (James) نیز بدین امر اشاره شده

است که آدمیان به صورت خدا سرشته شده‌اند. (ر.ک: نامه یعقوب، ۳: ۹) این عبارت، تأیید عملی اندیشه خداگونگی آفرینش انسان است که در عهد قدیم آمده است. با این حال، یعقوب به طور دقیق معین نمی‌کند که صورت خداوند در مورد شخصیت انسان چه معنایی دارد. نویسنده نامه به عبرانیان (Hebrews) در مورد عیسی می‌گوید: «او که درخشش مجد خدا و صورت جوهر اوست.» (عبرانیان، ۱: ۳) از سوی دیگر، او در سخنش نه به سفر پیدایش اشاره می‌کند که می‌گوید انسان به صورت خداوند آفریده شده است، و نه به دیدگاه پولس که می‌گوید مؤمن کسی است که به صورت عیسی تولدی تازه می‌یابد.

حدیث صورت در متون اسلامی

روایت مذکور با سلسله سندهای متفاوت، با اختلاف ناچیز در الفاظ حدیث در منابع حدیثی فریقین وارد شده است. به طور کلی، روایات وارده در منابع حدیثی شیعه، به دو محتوای متفاوت قابل تقسیم است.

۱. بدون ذکر سبب ورود

الف. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَحْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخِرَازِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَمَّا يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ: «هِيَ صُورَةُ مُخْدَتَةِ مَخْلُوقَةٍ وَاصْطَفَاهَا اللَّهُ وَاخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّوَرِ الْمُخْتَلِفَةِ فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أَضَافَ الْكَعْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَالرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ بَيْتِي (بقرة: ۱۲۵) وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹). (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۳۴)

محمد بن مسلم گفت: از حضرت باقر عليه السلام درباره روایت «همانا خداوند آدم را بر صورت خود آفرید» پرسیدم. حضرت فرمودند: این صورت، صورتی است تازه آفریده شده که خداوند آن را برگزید، و بر سایر صورتها اختیار کرد. پس این صورت را به خودش نسبت داد؛ همچنان که کعبه و روح را به خود نسبت داد و فرمود: «خانه من»، «و در آن از روح خود دمیدم».

در سلسله سند این حدیث، این افراد قرار دارند:

۱. محمد بن مسلم که چهره کاملاً شناخته شده، و از موثق‌ترین راویان شیعه است.

(نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۲۴)

۲. ابویوب خراز که موثق و ممدوح است. (ابن داوود حلی، ۱۳۹۲ق، ص ۳۱)
۳. عبدالله بن بحر کوفی که به او نسبت غلو داده‌اند. (ر.ک: اردبیلی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۲)
۴. محمد بن خالد برقی که او نیز ثقه است. (همان، ج ۲، ص ۱۱۰)
۵. احمد بن محمد بن خالد برقی که درباره او گفته‌اند گرچه از رویان ضعیف احادیثی را نقل کرده، اما خودش ثقه است. (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۶۳) بنابراین، حدیث در زمره احادیث موثق است.^۱

ب. حدثنا علی بن احمد بن عبدالله بن احمد بن ابی عبدالله البرقی، عن ایبه، عن جدّه احمد بن ابی عبدالله عن ایبه، عن عبدالله بن بحر، عن ابی ایوب الخراز، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عما يروون «أن الله ﷻ خلق آدم على صورته»، فقال: هي صورة محدثة مخلوقة اصطفاها الله و اختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها الى نفسه كما أضاف الكعبة الى نفسه و الروح الى نفسه، فقال: «بيتي» و قال: «و نفخت فيه من روحي» (صدوق، بی تا، ص ۱۰۳) گفتنی است که در موارد یاد شده اضافه «ی» روح و «بیت» به الله اضافه «ی» تشریف است؛ این که خداوند آن را به خود نسبت داده است به جهت تکریم و تشریف بوده است. (ر.ک: طبرسی، ج ۸، ص ۷۵۷)

این دو روایت که با محتوایی یکسان و با سلسله سندی نسبتاً مشابه در اصول کافی و التوحید شیخ صدوق آمده است، بدون آنکه متعرض سبب ورود خاصی برای حدیث باشد، به خوبی مفهوم خلقت انسان بر صورت الهی را متذکر می‌شود. این روایت، که امام باقر علیه السلام در تبیین مراد رسول خدا ﷺ فرموده‌اند، اصل صدور روایت پیامبر را به همین گونه تلقی به قبول کرده است. از این رو، حضرت در مقام بیان تفسیر آن برآمده‌اند، و هیچ کلامی در باب اصلاح روایت نفرموده‌اند.

۲. با ذکر سبب ورود

به موازات این دو روایت، روایات دیگری نیز در منابع حدیثی بیان شده است. با این تفاوت که در این روایات مفهوم خلقت خداگونه انسان در ضمن سبب ورود خاصی بیان می‌شود.

الف. حدثنا احمد بن الحسن القطان، قال: حدثنا ابو سعيد الحسن بن علی بن الحسین السکری، قال: حدثنا الحكم بن أسلم، قال: حدثنا ابن علیة عن الجریری، عن أبي الورد بن ثمامه، عن علی عليه السلام، قال: سمع النبي صلى الله عليه وآله رجلا يقول لرجل: قَبِّحَ الله وجهك ووجه من يشبهك. فقال صلى الله عليه وآله و آله و سلم: مه، لا تقل هذا، فإن الله خلق آدم على صورته. (صدوق، بی تا، ص ۱۵۲)

ب. حدثنا احمد بن زياد بن جعفر الهمدانی، قال: حدثنا علی بن ابراهيم بن هاشم، عن ابيه، عن علی بن معبد عن الحسين بن خالد، قال: قلت للرضا عليه السلام یا بن رسول الله، انّ الناس یروون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «انّ الله تعالى خلق آدم على صورته» فقال: قاتلهم الله! لقد حذفوا اول الحديث؛ انّ رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ برجلین یتاسبان، فسمع أحدهما یقول لصاحبه: قَبِّحَ الله وجهك ووجه من يشبهك، فقال عليه السلام: «یا عبدالله، لا تقل هذا لاخیک، فإنّ الله تعالى خلق آدم على صورته.»

حسین بن خالد می گوید به امام رضا عليه السلام عرض کردم: یا بن رسول الله، مردم از رسول خدا صلى الله عليه وآله روایت می کنند که آن حضرت فرمودند: «خدا آدم را به صورت خود خلق کرد.» ایشان جواب دادند: خدا بکشد آنان را! ایشان اول روایت را حذف کرده اند. پیغمبر به دو نفر که یکدیگر را سب می کردند، گذشتند و شنیدند که یکی از آنها به رفیقش می گفت: خدا رویت را و روی هر کسی را که شبیه توست، زشت کند. رسول خدا فرمودند: ای بنده خدا! این جمله را به برادرت نگو؛ زیرا خدای متعال آدم را به صورت او خلق کرده است. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۱۰)

راویان روایت اخیر و وضعیت توثیق آنها به این شرح است:

۱. احمد بن زیاد بن جعفر همدانی فردی ثقه بوده است. (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹)
۲. علی بن ابراهیم قمی که او نیز در حدیث ثقه و مورد اعتماد است. (ر.ک: همان، ص ۱۰۰/نجاشی، ص ۲۶۰)
۳. ابراهیم بن هاشم قمی که او ممدوح است و قولش مورد قبول. (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۴)

خداگونه بودن انسان؛ روایتی اسرائیلی یا آموزه مشترک... □ ۱۶۷

۴. علی بن معبد: له کتاب، من اصحاب أبی الحسن الثالث علیه السلام (ر.ک: برقی، ۱۳۸۳ش، ص ۵۸)

۵. حسین بن خالد: از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام و قال فی ترجمة الحسین بن خالد الصیرفی: دلالة رواياته علی جلالتہ و کونه من العلماء المحيطین بالآخبار و احکام الشریعة و کونه محل عناية الأئمة علیهم السلام (ر.ک: نمازی شاهرودی، ۱۳۴۲ش، ج ۱، ص ۸) در مجموع، احادیث مطلق از نظر سندی وضعیت بهتری نسبت به این دو حدیث دارد.

این دو روایت که با مضمونی نسبتاً یکسان به بیان خلقت آدمی بر صورت الهی می‌پردازند، برخلاف روایات پیشین، سبب ورود خاصی را برای این حدیث ذکر می‌کنند. از این رو، برخلاف مفاد روایات پیشین که اصل روایت پیامبر را به همان صورت ظاهری پذیرفته بود، روایات منسوب به امام علی و امام رضا علیهما السلام همچنان که از ظاهر آن‌ها پیداست، در مقام تصحیح روایت منقول از پیامبر است؛ به طوری که امام رضا علیه السلام در پاسخ به سؤال حسین بن خالد، با تویخ کسانی که روایت را به صورت ناقص نقل می‌کنند، شأن نزول و صورت حقیقی حدیث پیامبر را به ایشان فرموده‌اند که با تصحیح این روایت، دیگر ابهامی در معنای روایت برای سائل باقی نمانده است. (تبار صفر، ص ۹۷) با این بیان، در واقع امام رضا علیه السلام ضمیر «علی صورته» را متوجه شخص مورد سب می‌کند. (گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۹۸) لازم است ذکر شود که در حدیث، به صراحت چنین برداشتی تأیید نمی‌شود، زیرا معقول نیست که صورت آن شخص ملاک آفرینش صورت آدم باشد، و اگر کسی می‌خواست این معنا را بگوید، باید می‌گفت: «انّ الله خلق صورته علی صورة آدم»، و نه «انّ الله خلق آدم علی صورته». اکنون این پرسش مطرح است که چگونه می‌توان هر دو قسم روایت - منقول از امام باقر و امام رضا علیهما السلام - را در کنار هم پذیرفت. وجهی که در تحلیل این روایات ارائه شده، حاکی از آن است که حدیث امام رضا علیه السلام را به حدیث اول ارجاع دهیم. به این صورت که مقصود از «آدم» که در ضمن حدیث آمده است، نوع آدمی باشد و ضمیر «علی صورته» به حق تعالی برگردد. به عبارت دیگر، امام رضا علیه السلام به سبب آنکه راوی اهل فهم معنای حدیث

نبوده است، صدر حدیث را نقل فرموده‌اند که آن شخص توهم کند که مراد از آدم حضرت ابوالبشر است، و ضمیر «علی صوره» به آن شخص برمی‌گردد. (خمینی، ۱۳۷۶ش، ص ۶۳۲)

احتمال دوم این است که هر دو روایت را صادر شده از پیامبر بدانیم. به این صورت که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یک وقت حدیث شریف را بی‌سابقه و ابتدایی فرموده باشند؛ و آن حدیثی است که حضرت باقر علیه السلام تأویل آن را بیان فرموده‌اند، و یک وقت هم با آن سابقه فرموده‌اند، و امام رضا علیه السلام به واسطه عدم تحمّل راوی، صرف کلام را به آن حدیثی که مسبوق به سابقه بوده است، فرموده‌اند. شاهد این معنا آن است که در بعضی از روایات «علی صوره الرحمن» به جای «علی صوره» آمده است. (همان‌جا)

بنابراین، اصل صدور روایت «ان الله خلق آدم علی صورته» متکی به ظنّ معتبر است. علاوه بر اینکه بر فرض عدم صدور عین متن این حدیث، معنای آن در احادیث دیگری که اولیای الهی را «وجه الله» معرفی می‌کند، مستتر است که برای نمونه می‌توان از حدیثی نام برد که امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «نحن وجه الله» (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۴۵) و یا عبارت «أین وجه الله الذی الیه یتوجه الاولیاء» (شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، دعای ندبه) که شاهد دیگری بر مفهوم فوق است. وجه در لغت به معنای چهره، روی و صورت آمده است. همچنان که خداوند در آیه «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِی السَّمَاءِ»؛ گردش روی تو را به آسمان می‌بینیم (بقره: ۱۴۴) و آیه «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»؛ صورت و دست‌های خود را تا آرنج بشویید (مائده: ۶) به آن اشاره می‌کند. به عبارت دیگر، وجه در اصل به معنای صورت و چهره است، و چون صورت اولین چیزی است که افراد در تقابل با یکدیگر با آن روبه‌رو می‌شوند و نیز از همه اعضای بدن اشرف است، لذا به معنی روی هر چیز، اشرف هر چیز و اوّل هر چیز نیز به کار رفته است. در همین رابطه لازم است به اموری توجه شود. از جمله اینکه در بسیاری از آیات قرآن وجه به خدا نسبت داده شده، و این آیات بر دو قسم‌اند: قسم اول، مانند آیات «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَتَّبِعُهُ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن: ۲۶ و ۲۷) همچنین «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص: ۸۸) که مراد از

خداگونه بودن انسان؛ روایتی اسرائیلی یا آموزه مشترک... □ ۱۶۹

وجه در این آیات ذات پروردگار است. همچنان که تفاسیر جوامع الجامع، مجمع البیان، کشف و تفسیر بیضاوی نیز در هر دو آیه، وجه خدا را ذات خدا بیان کرده‌اند، و مؤید آن لفظ «ذُو الْجَلَالِ» در آیه اول است که وصف «وَجْهٌ» آمده نه وصف «رَبِّک» و این می‌رساند که وجه ذوالجلال ذات ذوالجلال است. قسم دوم از آیاتی که وجه را به خدا نسبت می‌دهد، به قرار ذیل است: «وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ» (رعد: ۲۲) «ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ» (روم: ۳۸) «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ» (انسان: ۹) «وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ» (انعام: ۵۲) مراد از وجه در این گونه آیات، ظاهراً رحمت و ثواب و رضایت خداوند است چنان‌که در بعضی از آیات به جای وجه، «مرضاة» آمده مثل: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (بقره: ۲۰۷) و سراینکه وجه در جای ثواب و رضایت آمده، آن است که انسان در سؤال و طلب خویش، اول وجه و چهره طرف را می‌خواهد تا با آن روبه‌رو شده و مطلب خویش را اظهار دارد. نیکوکاران هم در عمل خویش چنین‌اند، بعید نیست که وجه در این آیات، مصدر و به معنی توجه و رو کردن باشد یعنی مؤمنان برای توجه و رو کردن خدا چنین می‌کنند، و توجه خدا عبارت اخراج ثواب و رضایت خداست. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۸۶) بنابراین، رابطه حدیث صورت با روایاتی که ائمه علیهم‌السلام را وجه الله معرفی می‌کنند، چنین تبیین می‌شود که انسان‌ها به طور عام و اوصیای الهی به طور خاص، زمانی که در مسیر سیر و سلوک الی الله به نقطه اوج می‌رسند به نحوی که از عالم خلق بریده و به عالم امر می‌پیوندند، مظهر تمام و کمال اسماء و صفات الهی گشته و شایستگی وجه الهی را می‌یابند. (شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۹۲۲) این مسئله علاوه بر روایات، در تفاسیری که ذیل آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) ارائه شده است، نیز به چشم می‌خورد از جمله قولی که مراد از وجه در آیه شریفه را انبیا و اوصیای الهی بیان داشته است، زیرا آنان واسطه توجه حق به خلق و نیز واسطه توجه خلق به خداوندند. (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۱۲)

حدیث صورت، علاوه بر جوامع حدیثی شیعه، در منابع اهل سنت نیز یافت می‌شود که به مواردی از آن اشاره می‌شود.

الف. حدثنا يحيى بن جعفر، حدثنا عبدالرزاق، عن معمر، عن همام عن ابي هريرة

عن النبی ﷺ قال: «خلق الله آدم علی صورته؛ خدا آدم را بر صورت خود آفرید.» (بخاری، ۴۰۱۴، ج ۷، ص ۱۲۵)

ب. حدثنا عبدالله، حدثني ابی ثنا سفیان عن ابی الزناد عن الأعرج عن ابی هريرة عن النبی ﷺ «إذا ضرب أحدكم فليجنب الوجه فإن الله خلق آدم علی صورته؛ اگر یکی از شما کسی را می‌زند، از زدن به صورت او اجتناب کند، زیرا خداوند آدم را بر صورت خود آفریده است.» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۴)

ج. ثنا محمد بن ثعلبة بن سواء حدثني عمی محمد بن سواء عن سعید بن أبی عروبة، عن قتادة، عن أبی رافع، عن أبی هريرة قال: قال رسول الله ﷺ «إذا قاتل أحدكم فليجنب الوجه فإن الله خلق آدم علی صورة وجهه» (ابن ابی عاصم، ۱۴۱۳، ص ۲۲۸) عمرو بن عاصم، روایت اخیر را در اثر خود، از حیث سندی نیز بررسی کرده، و معتقد است که اسناد این روایت صحیح است. (همان‌جا) اما عبارت «علی صورة وجهه» مورد تردید است، زیرا آنچه در طرق صحیح آمده، عبارت «علی صورته» است.

بیان معنا و مدلول الفاظ حدیث

بعد از اعتقاد به صحت صدور این حدیث شریف از جانب پیامبر اکرم ﷺ لازم است برخی از الفاظ حدیث که اسباب مناقشه و تردید در این حدیث گردیده است، مورد بررسی قرار گیرد، زیرا برخی از الفاظ این حدیث از دیر باز محل اختلاف اهل نظر گردیده، و هر کس به فراخور فهم و بینش خود درباره آن اظهار نظر کرده است.

معنای صورت

از نظر لغت‌شناسان، صورت هر چیزی، امری است که شیء به واسطه آن قابل رؤیت و از غیر خود متمایز می‌شود که آن بر دو قسم است: یکی صورت محسوس که قابل ادراک برای خاصه و عامه است، به طوری که انسان و حتی بسیاری از حیوانات نیز قادر به درک آن هستند. همچون صورت انسان و یا صورت اسب که به واسطه معاینه، قابل رؤیت است. قسم دوم، صورت معقول است که تنها خواص قادر به درک آن هستند،

خداگونه بودن انسان؛ روایتی اسرائیلی یا آموزه مشترک... □ ۱۷۱

همچون نعمت اندیشه و تعقل که به منزله صورتی است که آدمی به واسطه آن از سایر مخلوقات متمایز می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۹۷) به عبارت دیگر، صورت در زبان عرب، به معنی ظاهری آن و نیز به معنی حقیقت، هیئت و یا صفت چیزی به کار رفته است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۷۳) آنچه از معنای لغوی این واژه به دست می‌آید، ما را نسبت به درک معنی اصطلاحی آن یاری می‌دهد، زیرا بنا بر این معنا، هر موجودی به وسیله صفاتش شناخته می‌شود، و از مجموعه صفات هر شیء است که صورتی آشکار می‌گردد. (فؤادیان، ۱۳۸۰ش، ص ۶۴۴)

بنابراین، برخی در بیان معنای این حدیث معتقدند که مراد از صورت در اینجا صورت معنوی است، مانند وقتی که می‌گوییم «صورت مسئله این‌گونه است». در اینجا نیز این‌گونه تفسیر می‌شود که 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. پس حضرت آدم دارای صفات و کمالاتی است که از جهتی مناسب و مماثل با صفات الهی است. (رک: احسانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۵۳/ تبار صفر، همان، ص ۹۹) این مسئله به طور مبسوط‌تری در اندیشه برخی دانشمندان اسلامی نیز مطرح شده است که از جمله می‌توان به دیدگاه ابو حامد غزالی (۵۰۵-۵۰۵ق) در این زمینه اشاره کرد. از دیدگاه غزالی، مراد از صورت در حدیث مذکور، صورت معنوی است، و مرجع ضمیر خداوند است هم از حیث ذات، و هم از حیث صفات، و هم از حیث افعال. به عبارت دیگر، روح انسانی از حیث ذات همانند ذات الهی است، یعنی همان طور که خداوند داخل در اجسام عالم نیست، ذات روح انسان نیز قائم به عرض و جسم و جوهر نیست، و حال در مکان و جهت نیست، بلکه قائم به خودش است. از حیث صفات نیز روح عالم و قادر و مرید و سمیع و بصیر و متکلم آفریده شده است. همان طور که خداوند دارای چنین صفاتی است، از حیث افعال نیز مانند خداوند است، زیرا همان طور که افعال الهی از اراده سرچشمه می‌گیرد، و به وسایط (آسمان‌ها و ستارگان و غیره) تسری پیدا می‌کند، افعال انسان نیز با اراده آغاز می‌شود، و اراده در قلب اثر می‌گذارد، و سپس به روح حیوانی و دماغ و اعصاب و غیره تسری می‌یابد. (پورجوادی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۴)

مرجع ضمیر در «صورته»

در تبیین مراد احتمالی این روایت به خصوص در بیان مرجع ضمیر متصل به صورت، وجوه تفسیری گوناگونی بیان شده است که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

۱. ضمیر «ها» به حضرت آدم برمی‌گردد نه خداوند، به این معنا که خداوند حضرت آدم را به همان صورتی خلق کرد که از دنیا رفت، و در صورت او هیچ گونه تغییری به زیاده یا نقصان به وجود نیامده است، به مثابه تغییری که در احوال بشر روی می‌دهد.

۲. ضمیر «ها» به خداوند برمی‌گردد به این معنا که خداوند حضرت آدم را به صورتی خلق کرد که خودش آن را اختیار کرد.

۳. این روایت بر اساس قضیه خاصی صادر شده است. سبب ورودی که حاکی از آن است که پیامبر بر مردی از انصار می‌گذشتند که صورت غلامش را می‌زد و می‌گفت: «خداوند صورت تو و هر که را شبیه توست زشت کند.» پس پیامبر ﷺ فرمودند: «سخن بدی گفתי چون خداوند، حضرت آدم را نیز به صورت همین غلام آفرید.»

۴. ممکن است که منظور این باشد که خداوند خودش صورت حضرت آدم را خلق کرد تا بدین وسیله شائبه اینکه صورت او برآمده از فعل خداوند نیست، بلکه تألیف غیر خداوند است، منتفی باشد. در واقع، این روایت حاوی این فایده نیکوست که جوهره آدم و تألیف او برآمده از فعل خداوند متعال است و دیگری را در آن راهی نیست.

۵. وجه دیگر قائل به این است که خداوند آدم را از ابتدا به همین هیئتی که ناظر آن هستیم، آفریده است. به عبارت دیگر، آفرینش آدم بر خلاف عادت جاری در مورد بشر، طی فرآیند تدریجی خاصی و به صورت انتقال از مرحله‌ای به مرحله دیگر نبوده است. (سید مرتضی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۷۷)

۶. مراد، هویت شخصی آدم است، به این معنا که آدم دارای هویت ثابتی است که به رغم همه عَرَض‌هایی که در طول زندگی بر او عارض می‌شود، وحدت خود را حفظ می‌کند. بنابراین، حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» هویت شخصی آدم را اثبات می‌کند یعنی خداوند آدم را به صورت آدم که یک صورت ثابت و یکسان است، خلق

خداگونه بودن انسان؛ روایتی اسرائیلی یا آموزه مشترک... □ ۱۷۳

می‌کند. این قول را فخر رازی در رساله تأویلات مشکلات الاحادیث المشکله - برخلاف واقع - به غزالی نسبت می‌دهد. (ر.ک: پورجوادی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۵)
۷. مراد از صورت در اینجا صفت است به این معنا که خداوند آدم را با استعداد و قابلیت اتصاف به صفات خود، همچون سمیع، بصیر و متکلم آفریده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۲)

پنج وجه اول را سید مرتضی در کتاب تنزیه الانبیاء مطرح کرده، و همگی را در بیان معنای روایت جایز دانسته است، اما با توجه به اینکه این روایت در دو قالب پیش گفته شده، صادر گشته است، به نظر می‌رسد که برخی از اقوال بالا بر مبنای هیچ یک از دو شکل صدور روایت نباشد، زیرا علاوه بر روایت صادره از امام باقر (ع) که تصریح در معنای خاصی برای صورت دارد، روایت امام رضا (ع) نیز به رغم اینکه ظاهراً به جهت اینکه حاوی سبب ورود خاصی برای صدور روایت است، مرجع ضمیر متصل به صورت را متوجه شخص مورد سبب می‌کند، اما با تبیینی که در جمع این دو روایت ارائه شد، و نیز با توجه به این نکته که روایت امام رضا (ع) نیز در پی بیان شرافت انسان است و برای تشریف، حقیر را به شریف تشبیه می‌کنند، و مقام حضرت آدم بسی والاتر از شخص مورد سبب است، بنابراین، بیان اینکه «خدا آدم را به صورت او (شخص مورد سبب) آفریده است»، وجه معقولی نخواهد بود. (ر.ک: فؤادیان، ۱۳۸۰ش، ص ۱۵۸ و ۱۵۹)

جایگاه حدیث صورت نزد عرفا

حدیث آفرینش آدم بر صورت خدا، در متون عرفانی و به خصوص عرفان محیی‌الدین ابن‌عربی جایگاهی ویژه دارد، و حتی از پایه‌های نظریه انسان کامل است. همان طور که بررسی سندی روایات نشان داد، روایت آفرینش آدم بر صورت خدا از برخی از طرق قابل اعتماد است. علاوه بر آن، نقل حدیث از طرق مختلف شیعه و سنی می‌تواند بر اعتماد به آن بیفزاید. با این حال، خوب است بدانیم که مبنای عرفا در رد یا قبول روایات صرفاً بر همان معیارهایی نیست که علمای حدیث و رجال می‌گویند، بلکه تفاوت‌هایی

به چشم می‌خورد، و به تعبیر دیگر، آن‌ها دارای مبانی دیگری نیز هستند، به نحوی که برخی روایات که از دیدگاه اهل حدیث از جهت سند و یا متن تضعیف شده است، از سوی عارفان و به سبب آنکه آنان کشف عرفانی را مؤید حدیث می‌دانند، صحیح انگاشته و به آن استناد کرده‌اند. در این باره، علامه شبّر در کتاب مصابیح الانوار پس از ذکر حدیثی - که از عوالم معنوی در آسمان‌ها سخن می‌گوید - در مورد لزوم توجه به اقوال عارفان در تأیید روایات می‌گوید: «هر چند بر وجود این عوالم براهین عقلی موجود نیست، لکن متألّهان آن را با مجاهدات ذوقی و مشاهدات کشفی خود دریافته‌اند، و باید قبول کرد که مراقبان روحانی از نظر شأن و منزلت بلندمرتبه‌تر از مراقبان جسمانی، یعنی منجمان هستند؛ پس همان طور که اهل نجوم را در اظهاراتشان در مورد پنهانی‌های هیئت‌های فلکی تصدیق می‌کنیم، سزاوار است که اینان را نیز در آنچه از اسرار عوالم ملکوتی می‌گویند، تصدیق کنیم.» (شبّر، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۴۴۲) حتی ممکن است برخی از القائنات سبّوحی که در خواب و یا بیداری نصیب عارف می‌گردد، از سوی او به منزله حدیث تلقی شود که برخی از آن به «حدیث برزخی» تعبیر کرده‌اند. آیت‌الله حسن‌زاده آملی می‌گوید: «روزی به محضر مبارک استاد جناب آیت‌الله محمد آقای غروی آملی رحمته‌الله تشرّف حاصل کرده بودم، به من فرمود: این عبارت را درجایی دیده‌اید که "الأمامُ أَصْلُهُ دَائِمٌ وَ نَسْلُهُ دَائِمٌ"، عرض کردم: خیر، در جایی ندیده‌ام. چه جمله شگفت و شیوا و شیرین و دلنشینی است که خود اصلی استوار و قانونی پایدار است. حضرت عالی از کجا نقل می‌فرمایید؟ فرمود: من از جایی نقل نمی‌کنم. آنگاه انگشتان دست راستش را جمع کرد، و در حالی که بر گرد لبانش دور می‌داد، فرمود: دیروز که از خواب بیدار شدم، دیدم این جمله را بر سر زبان دارم و بدان گویایم.» راقم گویند: در اصطلاح عرفان این‌گونه القائنات سبّوحی را "حدیث برزخی" گویند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۵۳)

در مورد حدیث صورت هیچ گونه تردید از نظر صدور حدیث از معصوم از ناحیه عرفا مطرح نشده است، و همه آن‌ها که در معنا و تفسیر این حدیث سخن گفته‌اند، اصل آن را تلقی به قبول کرده‌اند. ابن عربی صدور این حدیث از طرف رسول خدا را

خداگونه بودن انسان؛ روایتی اسرائیلی یا آموزه مشترک... □ ۱۷۵

قطعی دانسته است. (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۱۰۶) قیصری هم تصریح می‌کند که حدیث صورت، حدیثی صحیح است. (قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۷۹۰)

نقش حدیث صورت در تبیین نظریه انسان کامل نزد عرفا

عرفا بهترین بیان در مورد نسبت انسان کامل با خدا را در حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» یافته‌اند. از منظر عرفان اسلامی، انسان کامل تجلی اعظمی است که حضرت حق، خود را آن‌گونه که هست در آن می‌بیند، و بهترین آینه‌ای است که خدا و کمالات او را منعکس می‌سازد. ابن عربی در فص شعبی فصوص الحکم می‌گوید: «هر که خویشتن را شناخت رب خود را شناخت، چون انسان بر صورت رب خود مخلوق است، بلکه حقیقت و هویت انسان عین حقیقت و هویت حق است، زیرا اسم اعظم، جامع حقایق همه اسماء است.» (ابن عربی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۲۵) در شرح این عبارت آمده که 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، بلکه تمام هویت و حقیقت الهی در حقیقت انسان نهان شده است، بنابراین، هویت انسان عین هویت حق و حقیقت او عین حقیقت الهی می‌باشد و انسان، اسم اعظم خداوند است که جامع همه حقایق اسمائی است. (قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۷۹۰) در فص یونسی فصوص الحکم نیز آمده است که «بدان که خداوند این نشئه انسانی را به کمال و تمامش از حیث روح و جسم و نفس بر صورت خودش آفرید. بنابراین، کسی جز خالق او نمی‌تواند متولی اداره نظام او باشد، و اداره نظام نشئه انسانی نیست مگر به دست او یا به امر او.» (ابن عربی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۶۷)

برخی از عرفا حدیث مذکور را چنین تأویل می‌کنند که خلقت انسان به صورت الهی، به این معناست که هیچ اسمی از اسماء الهی وجود ندارد مگر اینکه 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. (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۴۶) این تفسیر، همگرا با نگرشی است که انسان کامل را خلیفه خداوند می‌داند، و شأن خلیفه اقتضا می‌کند که در همه امور واجد تمامی ویژگی‌های مستخلف عنه خود باشد

تا بتواند به خوبی عهده‌دار جانشینی او گردد. بنابراین، اینکه انسان به صورت خدا خلق شده، به این معناست که تمامی ویژگی‌های الهی در وجود او نهاده شده است تا او را شایسته این منصب گرداند، زیرا در غیر این صورت منصب خلافت برای او معنا نخواهد داشت. (ابن عربی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۲۶۳)

ابن عربی با بیان دو مقدمه در مورد رابطه علم و عالم، به بیان معنای حدیث آفرینش آدم به صورت خداوند می‌پردازد. این دو مقدمه عبارت‌اند از: ۱. علم، تصوّر معلوم است؛ ۲. علم از صفات ذاتی عالم است. وی آنگاه می‌گوید: ما خدا را نمی‌توانیم به تصور درآوریم، و از این رو او را بدون تصوّر می‌شناسیم، اما خداوند، در واقع ابتدا خودش را تصور کرده و بعد آدم را آفریده است. بنابراین می‌توانیم بگوییم که خداوند به نوعی آدم را در تخیلش آورده است. البته انسان هم می‌تواند با «تنزیلی خیالی» خدا را ببیند، همان طور که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه»، که از کاف تشبیه، تنزیل خیالی استفاده می‌شود. (همان، ج ۱، ص ۹۷) خداوند اجزائی از این صورت خیالی را در سخنانش برای ما بیان کرده است. او مواردی مانند نزول، معیت، دست، دو دست، پا، چشم، چشمان، خنده و مانند آن را به خودش نسبت داده است. اینها همان صورت آدم است که در اخبار، تفصیل داده شده و در یک کلام آمده است که خداوند آدم را به صورت خودش آفریده است. با این بیان و با توجه به دو مقدمه پیش‌گفته، اشکالی هم ندارد که ضمیر در «صورت» به آدم برگردد، زیرا صورت او همان مرتبه علم خداوند است که از صفات ذاتی اوست. با توجه به دیدگاه فوق، عرفا موضوع ازلّیت انسان را نیز به عنوان یکی از معانی حدیث صورت مطرح می‌کنند، زیرا از آنجایی که آدم در علم ازلی خداوند بر صورت حق بوده است، می‌توان گفت که انسان هم مانند خداوند و علم او، موجودی ازلی است. (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۴۰)

از دیدگاه عرفا، دو نوع صورت برای انسان متصوّر است: صورت ظاهری که برآمده از حقایق و صور عالم وجود است، و صورت باطنی که ایجاد شده بر صورت حق است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸ش، ص ۶۱) اما به طور قطع منظور از صورت در اینجا، شکل و هیئت نیست، زیرا چنین بیانی جز بر اجسام صدق نمی‌کند، بلکه مراد از

خداگونه بودن انسان؛ روایتی اسرائیلی یا آموزه مشترک... □ ۱۷۷

صورت، چیزی است که حقایق مجرده و غیبیه بدان معقول می‌شوند. (جامی، ۱۳۷۰ش، ص ۹۴) اساساً صورت یک چیز، ما يُظْهَرُ به الشَّیْء است. هر چیزی که بتواند ظهور و جلوه یک شیء باشد، صورت آن شیء است. با این بیان، همه عالم جلوه حق تعالی است و در نتیجه، صورت او، اما در انسان خصیصه‌ای است که در دیگر موجودات نیست، و آن این است که انسان خلاصه‌ای از حضرت حق است، و حق—تبارک و تعالی—به تمامه اسماء و صفات خود را در انسان بروز داده، و انسان نیز تمام آنچه را در اسماء و صفات حق وجود دارد، در خود متجلی کرده است. بنابراین، خداوند متعال انسان را اختصاص به صورت خود داده است. (همان، ص ۹۳)

به عبارت دیگر، هر چند از دیدگاه اهل ظاهر، اطلاق صورت بر خدای متعال از باب مجاز است، زیرا این اطلاق در حقیقت در مورد محسوسات کاربرد دارد، اما از منظر عارفان، اطلاق صورت بر خدای متعال از باب حقیقت است، زیرا از دیدگاه آنان کلیه اجزای عالم هستی به نحو تفصیلی و انسان کامل به نحو تجمیعی، صورت حضرت الهی است. در واقع نشئت انسان کامل حائز چنان سعة وجودی و چنان احاطه‌ای است که از طرفی واجد تمامی مراتب اجسام، و از طرفی دیگر حائز تمامی مراتب ارواح است. (قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۳۶۳) با وجود این، ابن عربی معتقد است که اگر در قرآن در مورد خدا و انسان رابطه تشابه و مثلیت دیده می‌شود، این امر مانند تشبیه‌های لغوی است، و اصلاً مراد از آن تشبیه و مثلیت عقلی نیست، زیرا این امر از امور محال است. بنابراین، گرچه معنای خلقت انسان به صورت خداوند این است که انسان دارای صفات خدایی است، اما با توجه به اینکه وقتی کسی خدا را به صفت یا صفاتی توصیف می‌کند، در واقع در وجود خودش نیز آن‌ها را به نوعی می‌یابد. پس لازم است که خداوند را از نقایصی که خودش در آن صفت یا صفات دارد، منزّه کند. (ابن عربی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۹۷)

بنا بر مطالب مذکور، عمده استناد اهل معرفت در تبیین نسبت انسان کامل با خداوند بر حدیثی است که به «حدیث صورت» معروف است. در این حدیث شریف، پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» و یا بنا بر نقل دیگر «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»؛ خداوند انسان را بر صورت خویش آفریده است. اینکه ضمیر در «صورت» به

آدم برمی‌گردد یا به خدای متعال، مطلبی است که بیشتر عارفان معتقد به قول دوم‌اند، و ابن عربی برای دفع احتمال اول، به روایت دیگری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله استناد جسته است که می‌فرماید: «ان الله خلق آدم علی صورة الرحمن» (ابن عربی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۱۰۶) با وجود این، ابن عربی در تبیینی که در بیان معنای حدیث صورت ارائه می‌دهد، احتمال بازگشت ضمیر به حضرت آدم را نیز تلویحاً می‌پذیرد. (همان، ج ۱، ص ۹۷) از نظر سید حیدر آملی، مراد از آدم که خداوند به او تعلیم اسماء کرده و یا آفرینش او به صورت خداوندی است، تنها آدم ابوالبشر نیست، بلکه شامل فرزندان او نیز می‌شود. آیه کریمه «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ»^۲ شاهد بر این مدعا است. (سید حیدر آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۳۵ و ۱۳۶)

کرامت انسان در پرتو حدیث صورت

ابن عربی در فص یونسی، تحلیلی قرآنی آورده است که بیانگر اوج نگرش عارفانه او در بیان صورت الهی داشتن انسان و ارتباط آن با کرامت انسان است. در این دیدگاه، لزوم تکریم انسان و حفظ شأن او تا بدان جا پیش می‌رود که امکان بنای بنیان بیت المقدس از حضرت داود علیه السلام سلب می‌شود، به طوری که او هر بار که از بنای این بیت فارغ می‌شود، بنا فرو می‌ریزد، و خداوند در پی شکایت او از این مسئله به او وحی می‌کند که خانه او به دست کسی که خون انسانی را ریخته باشد، پابرجا نمی‌ماند، حتی اگر چنین خونی به حق ریخته شده باشد. ابن عربی، غرض از ذکر این حکایت را تعظیم انسان و مراعات نشئه انسانی می‌داند، و می‌خواهد نتیجه بگیرد که کسی که حتی به حق انسان را - که بر صورت خدا آفریده شده - منهدم ساخته است، دیگر نباید انتظار داشته باشد که رخصت یابد تا خانه خدا را بنیان نهد، بلکه تجسم حقیقی عمل او انهدام خانه خداست. (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۶۸) شاید همین نکته در احادیث اسلامی هم مورد تأکید قرار گرفته باشد که حرمت انسان مؤمن از خانه خدا بیشتر است (ر.ک: شیخ عباس قمی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۹۰) و نیز در حرم خدا نمی‌توان انسانی را هر چند مجرم باشد، کشت.

خداگونه بودن انسان؛ روایتی اسرائیلی یا آموزه مشترک... □ ۱۷۹

در تبیین ارتباط کرامت انسان به آفرینش او بر صورت الهی، ابن عربی به چند موضوع استشهاد می‌کند: یکی لزوم تحمّل اهل ادیان دیگر است که این امر را به خاطر بقای آن‌ها بر صورت انسانی که همان صورت الهی است می‌داند؛ از این رو، دستور خداوند مبنی بر لزوم مدارا و صلح با آن‌ها را (ر.ک: انفال: ۶۱) بر همین مدار می‌داند. (ابن عربی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۶۸) موضوع دیگر، حکم قصاص است که ابن عربی با استدلال به آیه «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا» و کیفر بدی، بدی‌ای همانند آن است. (شوری: ۴۰) می‌گوید که خداوند متعال قصاص را، به رغم حق بودنش، «سَیِّئَةً» نامیده است! و در مقابل، قرآن کریم بی‌درنگ عفو را بر قصاص ترجیح می‌دهد و می‌گوید: «فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ»؛ پس هر که در گذرد و اصلاح کند، پاداش او بر خداست. (همان‌جا) 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. (ابن عربی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۶۸) محیی‌الدین از این بحث این نتیجه کلی را نیز می‌گیرد که در واقع آنچه مورد نکوهش و سرزنش واقع می‌شود، فعل انسان است و نه خود انسان. (همان‌جا) از این رو، تا آنجا که ممکن است باید حرمت وجودی انسان را پاس داشت. اگر این نگاه به انسان تعمیم می‌یافت، و هر انسانی خود نیز به این چشم به خود می‌نگریست، و آنچه لازمه پاسداشت صورت الهی و کرامت انسانی است، مراعات می‌کرد، نه احکامی چون قصاص، بلکه افعالی که موجبات این احکام هستند، از جامعه بشری رخت برمی‌بست.

چنین نگرشی، علاوه بر موارد یاد شده، آیات و روایات دیگری را نیز تحت الشعاع خود قرار می‌دهد به نحوی که آیه «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ»؛ کسانی که با تو بیعت می‌کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می‌کنند. (فتح: ۱۰) نیز با نگاهی عارفانه چنین تفسیر می‌شود که بیعت آنان با پیامبر ﷺ از آن رو به عینه به منزله بیعت با خداست که نزدیکی و قرب و منزلت آن بزرگوار به جایی رسیده که از خود فانی و به حق باقی گردیده است. پس سخن او سخن حق تعالی و فعل او عمل و عمل حق تعالی

خواهد بود (امین اصفهانی، ۱۳۶۱ش، ج ۱۳، ص ۲۰۲) و این امور همگی ناشی از آن است که پیامبر ﷺ مخلوق بر صورت الهی است. (فناری، ۱۳۷۴ش، ص ۱۴۸)

در همین راستا، حدیث قدسی «لَا يَسْعَى أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَكِنْ يَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ؛ مَنْ فِي أَسْمَانٍ وَزَمِينٍ نَكْنَجُم، وَلِي فِي دَلِّ بِنْدَةٍ مُؤْمِنٍ جَايَ الْغَيْرِ» (قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۱۳۹) نیز بر خلقت انسان بر صورت الهی دلالت دارد، زیرا معنایی که «وسعت» در اینجا افاده می‌کند، عبارت از آن قابلیت ذاتی است که امکان بروز و ظهور آن به بهترین وجه ممکن، تنها در حیطه قدرت انسان کامل که مخلوق بر صورت حق است، می‌باشد. (آملی، ۱۳۶۷ش، ص ۴۴۱)

از منظر عارفان، تصویر هر شیء، عین آن شیء است، و عالم هستی ناگزیر از داشتن تصویرگری است که وجود حق را عیناً و با تمامی اسماء و صفات او به تصویر کشد. از این رو، انسان به سبب قابلیت که در حصر و تجمیع تمامی عناصر عالم هستی دارد، و نیز به سبب اینکه واجد قوای روحانی است، خداوند تمامی ماسوی الله را در وجود او جمع کرده است. به عبارت دیگر، عناصر هستی که هر یک مظهر یکی از اسماء الهی هستند، در وجود انسان به طور جمعی وجود دارند. بنابراین، تنها انسان که مجمع همه عناصر عالم کبیر است می‌تواند تصویرگر حق و مخلوق بر صورت او باشد. (ابن عربی، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۱۲۴)

پایان بخش این مقال را سخن شبستری، عارف نامی قرار می‌دهیم که با اشاره به حدیث صورت می‌گوید:

تو بودی عکس معبود ملائک	از آن گشتی تو مسجود ملائک
بود از هر تنی پیش تو جانی	وز او در بسته با تو ریسمانی
از آن گشتند امرت را مسخر	که جان هر یکی در توست مضمّر
تو مغز عالمی زان در میانی	بدان خود را که تو جان جهانی

(لاهیجی، بی‌تا، بیت ۲۶۶-۲۷۱)

لاهیجی در شرح این اشعار می‌گوید: چون ذات و صفات الهی در آینه صورت انسانی منعکس گشته: ان الله تعالى خلق آدم علی صورته، عکس معبود ملائک به حکم

خداگونه بودن انسان؛ روایتی اسرائیلی یا آموزه مشترک... □ ۱۸۱

جامعیت تو بودی، و چون صورت معبود خود در تو مشاهده نمودند، همگی سجده تو کردند، و چون اصل انسان و حقیقت وی روح اعظم است، انسان شامل جمیع مجردات و مادیات است، و هر گاه که او مطیع امر حق شد، به حکم مرتبه خلافت که از حق دارد، همه اشیا محکوم و فرمانبردار او هستند. (همان جا)

نتیجه‌گیری

۱. آفرینش آدم و بلکه انسان، بر صورت خداوند هم در عهد عتیق و هم در عهد جدید مطرح، و تفسیرهای مختلفی از آن ارائه شده است. با این حال، صرف اشتراک این موضوع در متون اسلامی با یهودی و مسیحی نمی‌تواند دلیلی بر اسرائیلی بودن روایات مربوط باشد.

۲. برخلاف ادعای تکذیب کنندگان اصل حدیث که آن را برگرفته از متون پیش از اسلام می‌دانند، موارد متعددی از آن در کتب فریقین وارد شده که از سند متصل به امام معصوم نیز برخوردار است.

۳. با تفسیری که عرفا از حدیث صورت ارائه کرده‌اند، هم برداشت‌های انسان‌واره از خداوند را منتفی می‌سازد، و هم عمقی ویژه به معنای این حدیث می‌بخشد.

۴. یکی از پایه‌های نظریه انسان کامل در عرفان اسلامی، آموزه آفرینش انسان به صورت خداوند است که صورت خدا را به اسماء و صفات الهی تفسیر می‌شود. از منظر عرفان اسلامی، انسان کامل تجلی اعظمی است که حضرت حق، خود را آن‌گونه که هست در آن می‌بیند، و بهترین آینه‌ای است که خدا و کمالات او را منعکس می‌سازد.

۵. تفسیر ابن عربی از حدیث صورت، بر کرامت ذاتی انسان نیز تأکید دارد که تحلیل ایشان در این ارتباط را باید از لطایف قرآنی و عرفانی برشمرد.

۶. هم در یهودیت، هم در اسلام و هم در اندیشه عرفای اسلامی، صورت خدا در انسان امری بالقوه است که تنها در انسان‌هایی که به دین و عقلانیت پایبند باشند، به فعلیت می‌رسد و حاصل آن، جاودانگی است.

۷. با توجه به مباحث بین ادیانی که صورت گرفت، معلوم شد که حدیث صورت یکی از عمیق ترین آموزه‌هایی است که در ادیان ابراهیمی مطرح شده است که هم مقام و موقعیت والای انسان و هم ارتباط او با خدای متعال را نشان می‌دهد.



پی‌نوشت‌ها:

۱. عمل به آن دسته از روایات متهمان به غلو که برای آن‌ها شاهی در اخبار ثقات یافت می‌شود، واجب است و تنها در منفردات آن‌ها توقف لازم می‌آید. شایان ذکر است که روایات متهمان به غلو را هرگز رد نمی‌کنیم، بلکه تنها در مورد منفردات آن‌ها توقف می‌کنیم، و علم آن‌ها را به اهل آن وامی‌گذاریم. علاوه بر این، مضمون این روایت از طریق دیگری که طرق صحیحی می‌باشند، نیز نقل شده است. بنابراین، وجود افراد غالی در سلسله سند روایت با توجه به اینکه این راویان متقرد به روایات خود نیستند، قرینه‌ای است مبنی بر اینکه این گونه روایات از سوی آن افراد جعل نگشته است. (نعمت‌الله صفری، فصلنامه علوم حدیث، ش ۲)

۲. اعراف: ۱۱

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. کتاب مقدس.
۳. آملی، سید حیدر؛ جامع الاسرار و منبع الانوار؛ ج ۱، بی‌جا: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
۴. _____؛ المقدمات من کتاب نص النصوص؛ ج ۲، تهران: توس، ۱۳۶۷ ش.
۵. ابن ابی عاصم، عمرو؛ کتاب السنه؛ تحقیق محمد ناصرالدین البانی، ج ۳، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۶. ابن حنبل، احمد؛ مسند احمد؛ بیروت: دار صادر، بی‌تا.
۷. ابن عربی، محیی‌الدین؛ فتوحات مکیه؛ تحقیق عثمان یحیی، ج ۲، مصر: بی‌نا، ۱۴۰۵ ق.
۸. _____؛ متن و ترجمه فصوص الحکم؛ محمد خواجوی، تهران: مولی، ۱۳۸۶ ش.
۹. _____؛ فتوحات مکیه؛ ترجمه محمد خواجوی؛ تهران: مولی، ۱۳۸۲ ش.

خداگونه بودن انسان؛ روایتی اسرائیلی یا آموزه مشترک... □ ۱۸۳

۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ج ۳، بیروت: دارصادر، ۱۴۱۴ق.
۱۱. احسائی، ابن ابی جمهور؛ عوالی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة؛ تحقیق مرتضی العراقی، ج ۱، قم: بی نا، ۱۴۰۳ق.
۱۲. اردبیلی، محمد بن علی؛ جامع الرواة؛ بی جا: مکتبه المحدثی، بی تا.
۱۳. امین اصفهانی، نصرت؛ مخزن العرفان در تفسیر قرآن؛ تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ش.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ صحیح بخاری؛ استانبول: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۱۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ رجال البرقی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ش.
۱۶. پورجوادی، نصرالله؛ «فخر رازی و مشکاة الانوار غزالی»، مجله معارف، شماره ۵، ۱۳۶۴ش.
۱۷. تبار صفر، صفدر؛ «خداگونه‌گی انسان در آفرینش»، معرفت، شماره ۱۳۲، ۱۳۸۷ش.
۱۸. جامی، عبدالرحمن؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ش.
۱۹. حسن زاده آملی، حسن؛ هزار و یک نکته؛ ج ۱، تهران: رجا، ۱۳۶۴ش.
۲۰. _____؛ ممد الهمم در شرح فصوص الحکم؛ ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۲۱. [علامه] حلی؛ الخلاصة؛ قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۲۲. حلی، ابن داود؛ رجال ابن داود؛ تحقیق محمدصادق آل بحر العلوم، نجف: مطبعة حیدریه، بی تا.
۲۳. خمینی، روح الله؛ شرح چهل حدیث؛ ج ۱۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶ش.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی، چاپ اول، دمشق و بیروت: دارالعلم و الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۵. سیار، پیروز؛ کتابهایی از عهد عتیق؛ کتابهای قانونی ثانی؛ ج ۱، تهران: نی، ۱۳۸۰.
۲۵. سید مرتضی؛ تنزیه الانبیاء؛ ج ۲، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۹ق.
۲۶. شبر، عبدالله؛ مصابیح الانوار؛ نجف: مکتبه بصیرتی، ۱۳۷۱.
۲۷. شرف الدین، عبدالحسین؛ ابوهریره؛ قم: مؤسسه انصاریان، بی تا.
۲۸. شیرازی، صدرالدین؛ شرح الاصول الکافی؛ تصحیح محمود فاضل یزدی مطلق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵.

۱۸۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

۲۹. صدوق؛ التوحید؛ تصحیح سید هاشم حسینی تهرانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، بی تا.
۳۰. ———؛ عیون اخبار الرضاء؛ تصحیح و تعلیق شیخ حسین اعلمی، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۴ق.
۳۲. صفری، نعمت الله؛ «جریان شناسی غلو، بخش دوم: ابن غضائری و متهمان به غلو در کتاب الضعفا»، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۲، ۱۳۷۵.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۳۲. فناری، محمد بن حمزه؛ مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)؛ چ ۱، تهران: مولى، ۱۳۷۴ش.
۳۳. فؤادیان، محمد حسن؛ «پرتو حسن در شرح حدیث صورت»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۱۵۸ و ۱۵۹، ۱۳۸۰ش.
۳۴. قرشی، علی اکبر؛ قاموس قرآن؛ چ ۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۳۵. قیصری، داوود؛ شرح فصوص الحکم؛ چ ۱، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۳۶. قمی؛ مفاتیح الجنان؛ چ ۱، تهران: صبا، ۱۳۷۹.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، چ ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۳۸. گلپایگانی، محمدرضا؛ ارشاد السائل؛ چ ۱، بیروت: دارالصفوه، ۱۴۱۳ق.
۳۹. لاهیجی؛ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ تهران: سعدی، بی تا.
۴۰. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار؛ تحقیق یحیی العابدی، چ ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۴۱. ———؛ مرآت العقول فی شرح اخبار آل الرسول؛ تصحیح سید هاشم رسولی، چ ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰.
۴۲. نجاشی، احمد بن علی؛ رجال النجاشی؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
۴۳. نمازی شاهرودی، علی؛ مستدرکات علم رجال الحدیث؛ چ ۱، تهران: ابن المؤلف، ۱۳۴۲ش.

44. Edgar J. Goodspeed, *The Apocrypha*, an American Translation, The University of Chicago Press, Chicago, 1939.

45. S. Vernon McCasland, "The Image of God" According to Paul, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 69, No. 2 (Jun., 1950).