



جستاری در مفهوم روایی - عرفانی حدیث صورت

دکتر علی فتح‌اللهی^۱
(صفحه ۶۱-۸۵)

تاریخ دریافت: ۸۸/۷/۲۷

تاریخ پذیرش: ۸۸/۱۲/۱۵

چکیده

قرآن کریم از کرامت ذاتی و عظمت وجودی آدم با تعبیری هم چون خلیفه‌ی خداوند یاد می‌کند. به دلیل آفرینش أحسن و شرافت ویژه‌ی انسان، عارفان مسلمان، هدف از خلقت عالم را وجود انسان کامل می‌دانند. حدیث نبوی «خلق انسان بر صورت خداوند» بیان روایت گونه‌ای از منزلت انسان است که در متون معتبر اهل سنت و شیعه هر دو وارد شده است. البته آفرینش انسان بر صورت خدا، تعبیری است که در سفر پیدایش تورات، از آن سخن به میان آمده است. به زعم محدثان برای این حدیث باید معنایی فراتر از حد ظاهر جست و بزرگان عرفان نیز در صدد تأویل آن برآمده‌اند. اهل ظاهر اطلاق صورت خدا را مجاز دانسته؛ اما عرفای مسلمان اطلاق صورت را حقیقت تلقی می‌کنند. آنان براساس اصل توحید وجودی که در اجزای عالم ساری و جاری است، همه‌ی هستی را صورت تفصیلی حضرت الهیه و انسان کامل را صورت جمعیه‌ی حق تعالی دانسته‌اند. عارفان مسلمان به فراخور حال خویش به بیان و تفسیر حدیث «صورت الهی آدم» در بیان خلقت انسان پرداخته‌اند.

کلید واژه‌ها: آفرینش، حدیث صورت الهی، صورت رحمن و تأویل عرفانی.

مقدمه (طرح مسأله)

قرآن کریم از کرامت ذاتی انسان (الإسراء، ۷۰) و عظمت وجودی او با تعبیری هم چون خلافت الهی یاد می کند (البقره، ۳۰؛ ص، ۲۶) خداوند همچنین انسان را موجودی خاکی و مخلوقی آفریده با دو دست (ص، ۷۵) جمال و جلال خویش معرفی می نماید.

در حدیث قدسی، خداوند چهل بامداد مستقیماً گل وجود آدم (ع) را با دستان خویش سرشته است (ابن ابی جمهور، ۹۸/۴). در حدیث نبوی: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (مجلسی، ۱۱/۴-۱۴) نیز به شأن و منزلت انسان اشاره شده است. از این روایت - که در متون روایی فریقین وارد شده - برداشت ها و تعبیرهای متفاوتی شده است. محدثین در بیان مرجع ضمیر (هَاء) در «صورت» و جوه مختلفی را ابراز داشته اند. عارفان مسلمان نیز بر مبنای شیوه و سنت عرفانی خود به بیان این روایت و تأویل و تفسیر آن پرداخته اند.

سؤال اساسی این تحقیق، یافتن مرجع ضمیر هَاء «صورت» در حدیث نبوی: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» می باشد که ما در این تحقیق آن را به اختصار «حدیث صورت» می خوانیم. ممکن است ضمیر به «خداوند» یا «آدم صلی الله» یا «آدم نوعی» برگردد. البته در صورتی که ضمیر «هَاء» به خداوند عودت داده شود، مباحث عمیق، ظریف و قابل تأمل تری در باره ی چگونگی آفرینش صورت گر بی صورت رخ خواهد نمود.

در این رابطه ابتدا پیشینه ی تعبیر روایی مذکور را در سایر فرهنگ های دینی پیش از اسلام مانند یهود و مسیحیت، مورد مذاقه قرار می دهیم و در ادامه ی بحث به بررسی دیدگاه روایی و عرفانی اسلام در باره ی مفهوم آفرینش بر صورت

خداوند می‌پردازیم.

بررسی نگرش عرفا بر موضوع حدیث صورت الهی داشتن آدم و ذکر تأویل و معانی آن بخش پایانی این نوشتار را شامل می‌شود. برای نیل به این مهم، دیدگاه تأویلی عارفان بزرگی همچون: ابوطالب مکی، ابوحامد غزالی، عین‌القضات همدانی، ابن عربی، نجم رازی، مولوی، روزبهان بقلی، داود قیصری، سید حیدر آملی و عبدالرحمن جامی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱- پیشینه‌ی بحث

با وجود آن در منظومه‌ی بهگودگیتا از دو مرتبه‌ی الهی و اهرمنی انسان سخن به میان می‌آید، (گیتا، XVI/ 6) اما سابقه‌ی آفرینش انسان بر صورت خداوند به عهد عتیق بر می‌گردد. در تورات آمده است که: «پس خدا آدم را به صورت خود آفرید» (سفر پیدایش، ۱: ۲۶ و ۲۷؛ و نیز همان، ۱: ۵) همچنین در عهد جدید آمده است: «مسیح چهره دیدنی خدای نادیده است» (رک: کولسیان، ۱: ۱۵)

موضوع خلق انسان به صورت خدا در عهد عتیق و جدید، حاکی از آشنایی جهان یهود و مسیحی با انسان ایزدی و خداگونه است. نگرشی که حتی در فلسفه‌ی مسیحی در قرون وسطی نیز به نحوی مطرح بوده است (رک: مایل هروی، ۳۷۸/۱۰).

فیلون اسکندرانی (د. ۵۰م) که به فلسفه‌ی افلاطون نظر داشت می‌گفت که خداوند دو گونه انسان آفرید: یکی انسان آسمانی به صورت خدا و دیگری انسان زمینی که از خاک سرشته شده است. (رک: سفر پیدایش، ۷/۲). وی بر آن است که آن انسانی که در تورات بر صورت خداوند آفریده شده است، انسان غیر مادی و آسمانی است، نه انسان زمینی. بنابر این، تنها خرد و اندیشه‌ی آدمی به صورت خدا آفریده شده است، نه پیکره‌ی خاکی او (رک: مجتبیائی، ۱۷۵/۱). شایان ذکر است که ابن عربی و شارحان مکتب او نیز به دو مرتبه‌ی انسانی قائل اند: یکی

انسان کامل و دیگری انسان حیوان که کمالات انسان کامل را ندارد. (رک: ابن عربی، فتوحات مکیه، ۴/۳۳۷) در نظر نسفی نیز انسان بر دو گونه است: انسان کامل و انسان ناقص. (رک: نسفی، ۴).

نیکلسون (د. ۱۹۴۵م) حدیث مورد بحث را از سنت مأثورہی بسیار کهن یهودی مسیحی تلقی می‌کند (ص ۶۳). برخی از اندیشمندان مسلمان هم بر منشأ اسرائیلی روایت صورت الهی تأکید دارند. ابن ابی‌الحدید عقیده دارد که منشأ حدیث صورت الهی داشتن انسان، سفر اول تورات است؛ (ابن ابی‌الحدید، ۲/۲۲۷). با این وجود حدیث در کتب صحاح نیز آمده است که دارای تأویلات خاصی است.

ابوالعلاء عقیفی نیز ضمن تردید در اصل روایت آن را از اسرائیلیات دانسته و در حاشیه‌ی فصوص الحکم می‌گوید: «يَعْتَبِرُهُ الصُّوفِيَةُ حَدِيثًا، وَ هُوَ عِبَارَةٌ مَشْهُورَةٌ وَأَرْدَةُ فِي التَّوْرَةِ» (ابن عربی، فصوص الحکم، ۳۲۹).

۲- مفهوم صورت الهی آدم (ع) در روایات

در قرآن کریم، خداوند خود را مصور انسان‌ها می‌خواند، (المؤمن، ۶۴؛ التغابن، ۳) و بعد از خلقت انسان و قبل از سجده‌ی ملائک، او را صورت بندی می‌نماید (الأعراف، ۱۱). با وجود آن که در جای دیگر از سعه‌ی وجه الهی خود یاد می‌کند (البقرة، ۱۱۵) و از نابودی هر چیزی به جز وجه الله نیز سخن به میان آورده، (الرحمن، ۲۷) اما هرگز اشاره‌ی صریحی به صورت الهی آدم نمی‌کند.

پس تعبیر خلق صورت آدم به صورت خداوند فقط از روایات نشأت می‌گیرد. در پاره‌ای از کتب روایی مسلمانان، حدیث مشهور خلق انسان به صورت خداوند با تعبیر: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». (مسلم، ۸/۳۲۲) و با مختصر تغییری: «إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ

خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (احمد بن حنبل، ۲۳۴/۲، ۲۴۴ و ۲۵۱) و در متون روایی دیگر با تعبیر: «اللَّهُ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (بخاری، ۵۶/۴) وارد شده است. این حدیث با اضافاتی در کتب روایی امامیه نیز وارد شده است (صدوق، ۱۰۳ و ۱۵۲-۱۵۳؛ رک: کلینی، ۱۳۴/۱؛ مجلسی، ۱۳/۴).

ویلیام چیتیک بر آن است که حدیث مذکور را بخاری، مسلم و ترمذی با تعبیر افزوده‌ی «طَوْلُهُ سِتِّينَ ذِرَاعًا» نیز نقل کرده‌اند. لذا گفته شده است که ضمیر هاء در «صورت» به آدم (ع) بر می‌گردد، زیرا ذریه‌ی آدم گوناگون آفریده شده‌اند و در حالی که کوچک‌اند، به رشد می‌رسند. (رک: جامی، ۹۴ حاشیه)

اشعری (د. ۳۲۴ ق) صورت را غیر از جسم می‌داند: آن 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 (ص ۱۰۸). ابن ابی‌الحدید (د. ۶۵۶ ق) بر آن است که حدیث صورت الهی در کتب صحاح وارد شده است و دارای تأویل خاصی می‌باشد. وی در خصوص لزوم تأویل حدیث صورت و سایر احادیث نبوی می‌گوید: «وَأَعْلَمُ أَنَّ أَهْلَ التَّوْحِيدِ يَتَأَوَّلُونَ مِنْ هَذِهِ الرَّوَايَاتِ عَلَى وَجُودِ مُحْتَمَلَةٍ غَيْرِ مُسْتَعْبَدَةٍ، وَ مَا لَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ مِنْهَا يَقْطَعُونَ بِبُطْلَانِهِ» (۲/۲۲۷). در روایات شیعی مبتنی بر آیات قرآن تصریح شده است که خداوند مانند و شبیه ندارد، او منزّه از درک دیدگان است. پس باید تشبیه را از خداوند نفی کرد زیرا وجود او برتر از وصف و اصفان است (کلینی، ۱۰۰/۱؛ مجلسی، ۱۳/۴).

شیخ صدوق (د. ۳۸۱ ق) در دو باب از کتاب *التوحيد* دو روایت نقل می‌کند که صدر یکی شاهد بر این است که مرجع ضمیر در «صورت» آدم است. اما ذیل روایت دوم، شاهد آن است که ضمیر به خداوند بر می‌گردد و آدمی از صورت الهی برخوردار است. بر اساس روایات امامیه درباره‌ی مرجع ضمیر در ترکیب اضافی «صورت» در حدیث مذکور سه وجه زیر ذکر شده است:

وجه اول: ضمیر به مردی برگردد که دیگری را فحش می‌داد (رک: ابن بابویه، التوحید، ۱۰۳). امام رضا (ع) در پاسخ سؤال حسین ابن خالد درباره‌ی تصور مردم از صورت الهی داشتن آدم فرمود: «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ حَذْفُوا أَوَّلَ الْحَدِيثِ، أَنْ رَسُولَ اللَّهِ (ص) مَرَّ بِرَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ، يَسْمَعُ أَحَدُهُمَا يَقُولُ لَصَاحِبِهِ، قَبِّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَ وَجَهَ مَنْ يُشَبِّهُكَ فَقَالَ (ص): يَا عَبْدَ اللَّهِ لَا تَقُلْ هَذَا لِأَخِيكَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ (ابن بابویه، عیون... ۱۲۰/۱؛ همو، التوحید، ۱۵۳).

به نظر می‌رسد مقصود امام رضا (ع) از بیان شأن صدور حدیث، دفع توهم و پندار ناصواب مشبه از آن روایت باشد. همچنان‌که شیخ صدوق بر شرایط حاکم بر کلام رسول الله (ص) تأکید دارد که پیامبر (ص) به هنگام نفرین شخصی در حق دیگری فرمود: «خدای آدمی را بر صورت خود آفرید» تا بدین وسیله حرمت ایشان نگاه دارد. حال آن که اهل تشبیه، صدر حدیث را حذف کرده و با این کار زمینه‌ی گمراهی خود و دیگران را فراهم ساختند. (رک: همان، ۱۵۲).

وجه دوم: ضمیر به حضرت آدم (ع) برگردد. بدین معنا که خداوند تعالی جوهر ذات حضرت آدم را بر صورت خویش بدون دخالت ملائک آفرید؛ و حدیث بیان گر شأن و منزلت آدم است. یا آن که بدان معنی است که از آغاز تعلق امر الهی به خلقت آدم، جوهر جسم انسان از صورتی به صورت دیگر منتقل نمی‌شود.

به طور کلی از روایات امامیه بر می‌آید که حدیث صورت مطلقاً بر تجسیم خداوند یا تشبیه انسان به صورت خداوند دلالت ندارد، بلکه مقصود آن است که خداوند آدم را به صورت زیبنده‌ی مقام انسانیت، یعنی در زیباترین صورت که برترین صورت ممکن است، آفرید.

وجه سوم: این که ضمیر «صورت» به الله برگردد. بدین معنی که ترکیب اضافی تشریفی باشد. چنان‌که خداوند در کلام وحی «روح انسان» و «کعبه» را به خود اضافه می‌کند، حضرت رسول (ص) نیز با این بیان قصد تشریف نوع آدمی

را داشته است.

در کتب روایی امامیه، احادیث بسیاری در شرح و تفسیر حدیث مشهور صورت الهی وارد شده است. کلینی و شیخ صدوق روایتی را نقل می‌کنند که آن صورتی مخلوق و منسوب به خداوند و برگزیده تر از سایر صور است: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَمَّا يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ: هِيَ صُورَةٌ مُحَدَّثَةٌ مَخْلُوقَةٌ وَاصْطَفَاهَا اللَّهُ وَاخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّورِ الْمُخْتَلَفَةِ، فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ، كَمَا أَضَافَ الْكَعْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَ الرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ، فَقَالَ: «بَيْتِي» وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (کلینی، ۱۳۴/۱؛ ابن بابویه، التوحید، ۱۰۳) امام کاظم (ع) نیز در پاسخ پرسش محمد بن مسلم که چرا عده ای تصور می‌کنند خداوند آدم را بر صورت خویش آفریده است؟ همین معنی را بیان می‌کند (رک: ابن بابویه، همان، ۱۵۳). سید مرتضی نیز عود ضمیر به الله را در معنایی جایز می‌داند که خداوند آدم را بر صورت گزیده و مختار خویش آفریده است (مجلسی، ۱۳/۴). بنابر این محتمل است که مقصود حدیث مذکور از آدم، نوع آدم و ضمیر در «صورت» به حق تعالی برگردد.

۳- تعابیر تأویلی عارفان از حدیث صورت

عارفان مسلمان با تمسک به قرآن کریم و سلوک بر سیره و سنت نبوی به نیکی دریافته‌اند، به مثابه کلمات رحمانی، سخنان سید کونین و پیشوایان بزرگ دین (ع) نیز مفاهیم متشابه وجود دارد. بنابر این در باره این حدیث شریف، تأویل ظریف و تعابیر لطیفی از آنان نقل شده است.

در بین معتزلیان جوینی (د. ۴۳۸ق) نسبت «وجه» را به خداوند تأویل کرده و آن را به معنی «وجود» می‌داند (رک: هری ولفسن، ۲۶). اهل عرفان هم اطلاق «وجه» را بر خداوند صفات او معنی می‌کنند. به زعم نسفی هر فردی از سه

مرتبه‌ی «ذات، وجه و نفس» و دو صورت جامعه و صورت متفرقه برخوردار است (نسفی، ۳۵۳). در گفتار عارفان، از رؤیت خداوند به صورت انسان جوان، سخن به میان آمده است. شیخ روز بهان بقلی آورده است که خدای را به صورت جوانی دیده است (هلموت ریتر، ۲۳/۲) این موضوع در سخنان بایزید بسطامی نیز نقل شده است (رک: افلاکی، ۶۳۷/۲). از دیدگاه عارفان مسلمان، کل هستی به انضمام انسان، نسبت به حق، وجودی محتاج و مفتقر دارد، حال آن که عالم حقّانی، عالم حقایق بی صورت و معانی مجرد است. حق تعالی واجب قدیم است و هیچ شبیه، صورت، مثل و مانندی ندارد. چنان که گویند:

صورت از محدثات خالی نیست در خور عزّ لایزالی نیست
(سنائی، ۶۵)

در تنگنای صورت، معنی چگونه گنجد؟ در بنگه گدایان، سلطان چه کار دارد؟

(عراقی، لمعات، ص ۷۷)

مولوی نیز ساحت حق را مبرّای از صورت می داند و می گوید:

اوهست از صورت بری کارش همه صورتگری

ایدل، ز صورت نگذری، زیرا نه یکتوی او

(مولوی، کلیات شمس، ۱۰/۵)

چون صور بنده است، بر یزدان مگو ظن مبر صورت به تشبیهش مجو

(همو، مثنوی، ۳۷۴۸/۶)

مولوی بر آن است که تنها در مقام مشاهده‌ی صورت بی صورت معشوق می

توان وحدت ساری در همه ی اشیاء را دریافت:

گر صورت بی صورت معشوق ببینید هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شماید
(همو، کلیات شمس، ۶۵/۲)

عارفان با وجود قول به عدم سنخیت وجودی میان حق واجب قدیم و خلقِ حادث امکانی، عقیده دارند که جمال حضرت حق در آینه حضرات پنجگانه «عالم اعیان ثابت، جبروت، ملکوت، ملک و انسان کامل» جلوه کرده و در هر موجودی، به نسبت مرتبه وجودی آن، برخی از اسماء و صفات الهی خود را جلوه‌گر و نمایان ساخته است؛ ولی همواره یادآور می‌شوند که خداوند تنها در پیکره‌ی خود آفرید انسان، روح خود را نیز به ودیعت نهاده است.

ترا از دو گیتی برآورده‌اند بچندین میانجی پرورده‌اند
نخستین فطرت، پسین شمار تویی خویشتن را بیازی مدار
(رازی، ۸۲)

نیکلسون بر آن است که حلاج حدیث صورت را چنان تفسیر می‌کند که خداوند به ناسوت و لاهوت در آدم ظاهر شد. (ص ۱۰۹). اما ابن عربی و عبدالکریم جیلی، آن را مبنای نظریه‌ی Logos یا انسان کامل خود قرار دادند. پس از نظر جیلی، انسان کامل نسخه‌ی حق است، همان گونه که پیامبر (ص) فرمود: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» (همو، ۱۱۰).

پس مظهر کامل آن معشوق، وجود انسان کامل است که خلیفه‌ی او در جهان آفرینش، و آینه‌ی تمام نمای اسماء و صفات اوست. محتمل است که حدیث: «خلق الله آدم علی صورته» اشاره به اهمیت و منزلت انسان باشد.

عکس آن نورا است کاین نان نان شدست فیض آن جانست کین جان جان شدست
(مولوی، مثنوی، ۱۹۵۸/۴)

عارفان مسلمان عالم را صنع حق و آدم را ظهور جمال او می‌دانند. چنان‌که شیخ الاسلام گوید: «حق تعالی خواست که صنع خود را ظاهر کند، عالم آفرید،

خواست که خود را ظاهر کند، آدم آفرید».

چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرا نهادیم
(عراقی، لمعات، ۱۲۲)

پس عارفان، انسان را اکمل کائنات، و غایت آفرینش عالم را وجود انسان کامل می‌دانند. «لَمَّا كَانَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ هُوَ الْمَخْلُوقَ عَلَى الصُّورَةِ الْإِلَهِيَّةِ، فَهُوَ الْحَقُّ الْمَخْلُوقُ بِهِ، أَيْ الْمَخْلُوقُ بِسَبَبِهِ الْعَالَمُ، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ أَكْمَلَ الْمَوْجُودَاتِ، وَ هُوَ الْغَايَةُ» (ابن عربی، انسان کامل، ۶۲). چنان که شیخ عراقی نیز در تجلیل شأن انسان کامل آورده است:

گفتا به صورت گرچه ز اولاد آدمم از روی مرتبت به همه حال برترم
بحر محیط رشحه ای از فیض فایضم نور بسیط لمعه‌ای از نور ازهرم
روشن شود ز روشنی ذات من جهان گر پرده‌ی صفات خود ازهم فرو درم
فی الجملة مظهر همه اشیاست ذات من بل اسم اعظم، به حقیقت چو بنگرم
(عراقی، همان، ۲۹-۳۰)

آنان تعابیری مانند: «ظَلَّ اللَّهُ» و «خَلِيفَةُ اللَّهِ» را در بیان رابطه‌ی خدا و انسان به کار بسته و برآند که چون آدم صورت خداوند داشت، فرشتگان در برابر او به سجده افتادند.

تو بودی عکس معبود ملایک از آن گشتی تو مسجود ملایک
(شبستری، ۷۷)

بعضی دیگر بر اساس سنت عرفانی موحدانه‌ی خویش، صور متنوع هستی را امواجی از بحر دیر پا و لایتناهی دانسته، لذا برآند که صورت آفرین، صور هستی را بر صورت خویش می‌آفریند:

هر نقش که بر صورت هستی پیداست آن صورت آن کس است، کان نقش آراست
دریای کهن چو بر زند موجی نو موجش خوانند و در حقیقت دریاست
(خوارزمی، ۷۳)

از نظر عارفان مسلمان صورت الهی آدم به سان کامل تعلق دارد. پس شرافتی
که موجب الهی خواندن صورت انسان شده است، همان جامعیت او نسبت به دو
قوس وجوب و امکان است (جوادی آملی، ۵۶۵).

آنان به فراخور حال خویش به تفسیر و تأویل موضوع «صورت الهی آدم»
پرداخته‌اند. براساس اصل وحدت ساری در اجزای هستی، همه‌ی عالم را صورت
تفصیلی حضرت الهیه و انسان کامل را صورت جمعیّه‌ی حق تعالی دانسته‌اند.

باغی است جهان زعکس رویت خرم دل آن که در تماشااست
در باغ همه رخ تو بینند از هر ورق گل آن که بیناست
(عراقی، کلیات، ۱۴۸)

ابو طالب مکی

ابوطالب مکی (د. ۳۸۶) در شرح حدیث مذکور می‌گوید: هنگامی که در باره‌ی
معنی سخن پیامبر(ص): «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» از ابو ثور همراه و
مصاحب شافعی سؤال شد، امام احمد حنبل او را ترک کرد و گفت: به راستی
«هَاءَ» به آدم برمی‌گردد؟ پس به خشم آمد و فرمود: «وَيْلَهُ وَ أَى صُورَةَ كَانَتْ
لِآدَمَ يَخْلُقُهُ عَلَيْهَا؟ وَيْلَهُ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ عَلَى مِثَالِ فَأَى شَيْءٍ يَعْمَلُ فِي
الْحَدِيثِ الْمَفْسَّرِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ . فَبَلَغَ ذَلِكَ أَبَا ثُورٍ
فَجَاءَهُ وَ اعْتَذَرَ وَ حَلَفَ أَنَّهُ مَا قَلَّتْ عَنِ اعْتِقَادِ وَ إِنَّمَا هُوَ رَأَى رَأَيْتَهُ وَ الْقَوْلُ مَا قَلَّتْ
وَ هُوَ مَذْهَبِي» (مکی، ۳۰۰/۱).

ابوحامد غزالی

حیدر آملی (د. ۷۸۷ق) از ابوحامد غزالی (د. ۵۰۵ق) نقل می‌کند که بدیع‌تر از این عالم وجود ندارد. اما این عالم کامل‌تر از صورتی که انسان کامل بر آن خلق شده است نمی‌باشد. اگر عالم، کامل‌تر از انسان می‌بود، هرآینه آن چیز کامل‌تر از صورت حضرت الهی می‌بود. (آملی، نص النصوص، ۱۱۵).

غزالی در بیان معنی حدیث پیامبر (ص): «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» انبیای الهی را مکلف به سخن گفتن در حدّ عقل و فهم مردم از طریق بیان امثال می‌داند. اما فهم تأویل امثال نبوی از عهده اهل ظاهر و نادانان بر نمی‌آید. پس در فهم حدیث مذکور نیز با ردّ اعتقاد اهل تشبیه می‌گوید: «فَأِنَّهُ لَا يَفْهَمُ مِنَ الصُّورَةِ إِلَّا اللَّوْنِ وَالشَّكْلَ وَالْهَيْئَةَ فَيُثَبِّتُ لِلَّهِ تَعَالَى مِثْلَ ذَلِكَ» (غزالی، ۲۳/۴).

وی در جای دیگر، اهل علم را در تفسیر «حدیث صورت» بر دو دیدگاه می‌داند. اول دیدگاه کسانی که سببی برای بیان حدیث قائل‌اند، و آن این که مردی غلامش را کتک زد و پیامبر (ص) او را دید و نهی فرمود. این دسته، عود ضمیر را به فرد مضروب تأویل می‌کنند. اگر چنین باشد، صورت حدیث به مورد دیگری جز این تعلق ندارد و احتجاج به آن قابل تأمل نمی‌باشد. اما در بیان وجه دیگر حدیث، یعنی عود ضمیر «صورت» به خداوند باشد، به زعم آنها معنای حدیث چنین است که: «خداوند آدم را بر صورتی آفرید که آن صورت به خداوند سبحان بر می‌گردد، و این بنده‌ی مضروب بر صورت آدم است». بنابراین، همین بنده‌ی مضروب بر صورت مضاف به خداوند تعالی است. (رک: همو، ۳۸/۵).

پس بیان معنی حدیث متوقف بر بیان معنی این اضافه است. در این جا اضافه دو وجه دارد: یکی آن که این اضافه یا اضافه ملک به خداوند تعالی است، همچنان که به عبد و بیت و ناقه و ... اضافه می‌شود. وجه دوم آن که اضافه‌ی تخصیص به خداوند تعالی است (همانجا).

کسانی که آن را بر اضافه ی ملک حمل کنند، مقصودشان از صورت خدا این است که آدم با همه ی وجود، عالم اکبر است، و آدم آفریده ای شبیه صورت عالم اکبر، ولی مختصر صغیر است. اگر با علم، اجزای عالم تفصیل داده شود، اجزای آدم (ع) را نیز مشابه آن می یابی. اما در اضافه تخصیص، معنی حدیث به خلاف وجه اول برای شنونده، کفر است، نه برای گوینده، زیرا این فراتر از حدّ عقول مردمان است. (همو، ۳۹/۵).

عین القضاة همدانی

به زعم عین القضاة همدانی (د. ۵۲۵ ق) ادراک صورت حق و بیان مفهوم آفرینش آدم به صورت الهی، فقط از راه «تمثّل» امکان پذیر است. در زبان قرآن «تمثّل» عبارت از دیدن خدا و آفریدگان مجرد بی صورت در سیمای زمینی است. بر این اساس وی می گوید: «رأيتُ ربِّي ليلةَ المعراج في أحسن صورة» این أحسن صورت، تمثّلت؛ و اگر تمثّل نیست پس چیست؟ «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ وَأَوْلَادَهُ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» هم نوعی آمده است از تمثّل «(ص ۲۹۶).

وی تمثّل خداوند در سیمای انسانی را نمودی از اسم «مصور» حق خوانده و می گوید: «از نام های او، یکی «مصور» باشد که صورت نماینده است. خود تو دانی که این صورت ها در کدام بازار نمایند و فروشند؟ در بازار خواص باشد. از مصطفی (ص) بشنو آن جا که گفت: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ سُوقاً يَبَاعُ فِيهَا الصُّور...» و «فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ» این باشد» (همانجا).

ابن فارض مصری (د. ۶۳۲ ق) با استناد به قرآن و حدیث در باره «لبس» که ظهور حق در صورت مخلوق است، همچون عین القضاة، به تمثّل جبرئیل به صورت دحیه کلبی، اشاره دارد:

وَهَا «دَحِيَّةٌ»، وَأَفَى الْأَمِينِ نَبِينَا بِصُورَتِهِ، فِي بَدءِ وَحَى النَّبِوَةِ
 يَرَى مَلَكًا يُوحِي إِلَيْهِ، وَغَيْرُهُ يَرَى رَجُلًا يُدْعَى لَدَيْهِ بِصَحْبَةٍ
 وَفِي الذِّكْرِ ذِكْرُ اللَّبْسِ لَيْسَ بِمُنْكَرٍ وَ لَمْ أَعْدُ عَنْ حُكْمِي كِتَابٍ وَ سُنَّةٍ
 (ابن فارض، ۴۷)

عین القضاات در جای دیگر معنی احادیثی همچون: «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ» و «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» را به «نُورٌ عَلَى نُورٍ» بودن وجود حضرت ختمی مرتبتش پیوند می‌دهد. وی می‌گوید: از آنجا که «مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ أَنْ يُشَبِّهَ أَبَاهَا» راه و شیوهی سالکان است. پس با وجود آن که وجود نبی مکرم نور است، درخواست زیادت نور دارد. بنابراین، معنی: «رَبَّنَا أَتَمِّمْ لَنَا نُورَنَا» زمانی میسر می‌شود که لباس غیریت بردارند، نورهای مجازی، جمله در نور حقیقی، حقیقت شوند. (رک: عین القضاات همدانی، ۳۲۳ و ۳۲۴).

روزبهاان بقلی

روزبهاان بقلی (د. ۶۰۶ ق) در شرح شطحیات ابی یزید می‌گوید: «از لوح محفوظ صورت آدم حرف «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ» برخوان. ای صوفی خانقاه قدم! سر بگریبان ابد فرو بر، که از این حدیث جهانیان نابینا اند، «يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يَبْصُرُونَ» (بقلی شیرازی، ۱۰۱).

وی انسان را ملکوت اصغر خوانده و می‌گوید: «زیرا که صورت آدم مرآت هر دو کونست، هرچه در آن هر دو ملکوت بنهادند، در صورت آدم پیدا کرد (همو، ۲۴۵).

وی بر آن است که خداوند پس از خلق روح، صورت آدم را در سایه‌ی عرش پرورانده و در عشق از سر شور محبت در عمیاء معرفت تلبس فعل را گفت:

«خلق الله آدم علی صورته» (همو، ۳۰۵).

پس صورت آدم (ع) ایوان اوست، یعنی ایوان قلب اوست (همو، ۵۰۷). آن که نظر کند در ازل و صورتی بیاورد که بر صورت و ذات اوست... چون به هر چیزی نظر کند در آن صورتی نیکو ظاهر کند و در آن صورت علم و قدرت و حرکت و ارادت او بر صفات پیدا شود. بدین معنی که چون حق تعالی با تمام اوصاف و به ذات خویش نظر کند، صورتی آن چنان که خواهد بیافرید (همو، ۴۴۹).

ابن عربی

محبی الدین بن عربی (د. ۶۳۸ق) بر آن است که درست نیست، چیزی در جهان بدون این که به صورت حق درآید از نعمت هستی، برخوردار باشد (ابن عربی، انسان کامل، ۵۷). با وجود آن که وی بر صورت رحمانی داشتن انسان و عالم هر دو تأکید دارد، در بیان منزلت انسان چنین می گوید: «ما ظهرت الجهات الست إلا بالانسان، و هو علی صورة الرحمن» (همو، فصوص الحکم، ۱۷۱). از نظر او صورت رحمانی، سبب بدیع بودن عالم است و می فرماید: «فلیس فی الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه علی صورة الرحمن، أوجده الله أي ظهور وجوده تعالی يظهر العالم كما ظهر الإنسان بوجوده الصور الطبيعية» (همان، ۱۷۲). پس همه‌ی اعیان صورت ظاهر اوست، و هویت او روح تدبیرگر این صورت است. «فَنَحْنُ صورته الظاهرة، و هویته روح هذه الصورة المدبرة لها» (همانجا).

او بر آن است که وجود انسان اصل آفرینش، و وجود سایر موجودات فرع بر هستی انسان می باشد. زیرا خداوند فرمود: «یا ابن آدم خلقت الأشياء لأجلک و خلقتک لأجلی» (همو، رسائل، ۷۱). وی در فص ادربیسی بر آن است که هر انسانی که دریابد سخن گوینده و شنونده و دانندی در وجود او یکی است، او صورت حق است (همو، فصوص الحکم، ۷۷). شیخ اکبر اطلاق صورت الهیه را به

منزلت انسان کامل ارتباط داده و می‌فرماید: «فظهر جميع ما فى الصورة الالهيه من الأسماء فى هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة و الجمع بهذا الوجود و به قامت الحجة لله تعالى على الملائكة.» (همان، ۵۰).

از آن جا که انسان کامل به صورت حق آفریده شده، و جميع حقایق و اسماء الهی در او فراهم آمده است، (ابن عربی، فتوحات...، ۶۴/۳). شناخت انسان کامل، کامل‌ترین شناخت است. لذا ابن عربی تأکید دارد که انسان کامل، حامل سرّ الهی، ستون آسمان، ردای حق و به صورت خداوند است. (رک: همو، انسان کامل، ۵۹ بی). آفرینش به صورت حق، مردان خدا را از بندگی حق باز نمی‌دارد و حکم صورت آن است که خداوند به مانند اسماء الهی در انسان، مثل و ضد و خلاف قرار داده است (رک: همان، ۶۵).

چون شناخت انسان، موجود در احسن صورت وسیله شناخت حق است، لذا باید دانست که انسان کامل مطابق صورت رحمان است. چنان‌که فرمود: «خلق الله آدمَ على صورة الرحمن» و لذا نبی مکرم (ص) در مقام معرفت فرمود: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدَ عَرَفَ رَبَّهُ» و نفرمود: «مَنْ عَرَفَ الْكَائِنَاتِ عَرَفَ مَوْجِدَ الْمَوْجُودَاتِ» (ابن عربی، رسائل، ۶۵). پس انسان کامل حادثی بر صورت قدیم الهی است که علم حادث به قدیم را میسور کرده، و به عالم جان داده، و عالم به او قائم است (رک: هروی، ۳۷۹/۱۰).

ابن عربی بر آن است که تناسب میان صورت انسان و حضرت رحمان به مناسبت کلیه میسر است، نه مطابقت معنویه، زیرا انسان در همه جهتی و صفتی مطابق رحمان نیست، چه حضرت حقّ به وجوب وجود و قیومیّت مخصوص است. بنابراین مقصود از صورت الهیه، صورت جمع اسماء است، نه صورت مطلقه‌ی ذاتیه (رک: ابن عربی، همانجا).

نجم الدین رازی

رازی (د. ۶۵۴ق) در کتاب *مرصاد العباد* اختصاص کریمه‌ی «بیدایی» در خلقت قالب آدم را سرّی می‌داند که همه‌ی موجودات در آفرینش تبع آن شدند، و اختصاص روح آدم (ع) به حضرت حق، تشریف مزیدی برای انسان است. پس جمع تشریف روح و جسم است که باعث کمال تربیت انسان می‌شود (رک: رازی، ۸۲).
وی حدیث نبوی: «السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ» (مجلسی، ۳۵۴/۷۲) را به معنی نیابت و خلافت حق تعالی بر زمین معنی می‌کند. او این امر را از اسرار دانسته و اشارت روایی «صورت الهی» را نیز بر همین معنی حمل کرده است و می‌گوید: «در عالم صورت چون شخصی بر بام باشد و سایه او بر زمین افتد، آن سایه او خلیفت ذات او باشد در زمین، و آن سایه را بدان شخص باز خوانند، گویند سایه فلان است» (رازی، ۴۱۱). وی بر آن است که ظرفیت و سعادت پذیرایی عکس ذات و صفات خداوندی اقبال، دولت، عزت و کرامت ویژه‌ای را طلب می‌کند (رک: همو، ۴۱۲).

مولوی

مولوی (د. ۶۷۲ق) می‌گوید: «خلق آدم علی صورته، آی صُورَة أَحْکامه، أَحْکام او در همه خلق پیدا شود، زیرا که همه ظلّ حق‌اند» (مولوی، *قیه ما قیه*، ۴۶۰). وی نیز به سان ابن عربی عقیده دارد که همه‌ی جهان هستی به صورت حق آفریده شده است.

کلّ عسالم صورت عقل کل است کوست پابای هر آنک اهل قل است
(مولوی، *مثنوی*، ۳۲۵۹/۴)

بن گمان، جلال‌الدین مولوی با مباحث مربوط به انسان کامل ابن‌عربی آشنایی داشته است، زیرا اشارات او درباره‌ی «عقل کل» با «حقیقت محمدیه» نزد ابن‌عربی همانندی دارد.

عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش و کرسی را مدان کز وی جداست
(کاشفی، ۸۴)

وی این صورت را زاده‌ی وجود بی‌صورت می‌خواند:

صورت از بی‌صورت آید در وجود همچنانک از آتشی زادست دود
(مولوی، مثنوی، ۳۷۱۲/۶)

مولوی بر آن است که صورت‌گر بی‌صورت، همه‌ی صور را از سخن و کلام
به وجود می‌آورد و در نهایت به سوی خود برمی‌گرداند.

چون ز دانش موج اندیشه بساخت از سخن و آواز او صورت بساخت
از سخن صورت بزاد و باز مرد موج خود را باز اندر بحر برد
(مولوی، همان، ۱۱۳۹/۱-۱۱۴۰)

خلق انسان به صورت حق، اتصاف او به صفات حق تعالی، تا جایی که دست
او «دست‌خدا» تواند شد، نشان از این تأثیرپذیری است.

خلق ما بر صورت خود کرده حق وصف ما از وصف حق گیرد سبق
(همان، ۱۱۹۴/۴)

اشاره‌ی مولانا به تعبیری همچون وجود انسانی صاحب ولایت در هر عصر و
زمانه‌ای در زمین خالی نبودن زمین از وجود او، هم نهان و هم پیدا بودن، هم
مهدی و هم هادی بودن او، و این که حقیقت این انسان علت غائی خلقت است،
اگر چه زماناً آخرین همه است، و همسانی او با خدا و همانند بودن گفتار او با
گفتار خدا، همه حاکی از آن است که مولوی با مفهوم انسان کامل به گونه‌ای که
نزد ابن عربین مطرح بوده، آشنایی داشته، اما هرگز مجموعه آراء و تصورات او را
درباره‌ی انسان کامل نمی‌پسندیده است؛ در قلمرو هستی‌شناسی مولوی هستی از
آن حق تعالی است و انسان الوهیت ندارد و ماهیت او به هیچ روی با پروردگار
یک واحد مطلق را نمی‌سازد (رک: مایل هروی، ۳۸۰/۱۰).

آنکه عاشق نیست او در آب در صورت خود بیند ای صاحب بصر

صورت عاشق چو فانی شد در او پس در آب اکنون که را بیند بگو
(مولوی، همان، ۳۷۴۵/۶-۳۶۳۶)

گرچه مولوی به کمال انسان قائل است، اما لفظ انسان کامل را به کار نمی‌برد. در اندیشه‌ی مولوی «مرد خدا» یا «ولی قائم» همان انسان کامل و کسی است که در هر شرایطی فردیت او همچنان محفوظ است. او انسانی است که اراده‌ی خویش را در اراده‌ی خدا فرو می‌برد.

به نظر می‌رسد که مولانا با استناد به شریفه‌ی قرآنی: «أَيْنَمَا تُولُوا فَشِمُّ وَجْهِ اللَّهِ» (المؤمن، ۳) و بر اساس نظریه‌ی توحید عرفانی خویش، همه‌ی اجزای هستی را عکس و صورت حق می‌داند. لذا از لسان حقیقت می‌فرماید:

به هر طرف نگری صورت مرا بینی اگر به خود نگری یا به سوی آن شر و شور
ز احولی بگریز و دو چشم نیکو کن که چشم بد بود امروز از جمالم دور
به صورت بشرم هان و هان غلط نکنی که روح سخت لطیف است و عشق سخت غیور
(مولوی، کلیات شمس، ۴۱/۴)

مولوی در کتاب *فیه ماقیه* در باره‌ی اطلاق صورت الهی بر آدم می‌گوید:
«صفت الوهیت که مضاد صفت عبودیت است مستعار نهاده است» (ص ۴۴۳).

از بابزید نیز نقل شده است که می‌گفت: «رَأَيْتُ رَبِّي فِي صُورَةِ أَمْرَدٍ»، صوفیان اختیار از مولانا چگونگی آن را پرسیدند، فرمود: «این معنی دو حکم دارد: یا در صورت امرد خدا را می‌دید، یا خود خدا پیش او به صورت امرد مصور می‌شده به سبب میل ابایزید» (افلاکی، ۶۳۷/۲).

صورت از معنی چو شیر از بیشه دان یا چو آواز و سخن، ز اندیشه دان
چون ز دانش، موج اندیشه بتاخت از سخن و آواز او صورت بساخت
از سخن صورت بزاد و باز مرد موج، خود را باز اندر بحر برد

صورت از بی صورتی آمد برون باز شد که انّا إلیه راجعون
(مولوی، مثنوی، ۱۱۳۶/۱-۱۱۴۱)

داود قیصری

قیصری (د. ۷۵۱ق) سبب اطلاق صورت الهی بر آدم را در کلام محیی الدین منوط بر نیل انسان به خلافت و خاتم بودن او بر خزائن دنیا و آخرت می داند. وی در باره ی حقیقی یا مجازی بودن اطلاق صورت بر خداوند می گوید: «وَ اطلاق الصورة علی الله مجاز، اذ لا یُسْتعمل فی الحقیقة إلا فی المحسوسات، ففی المعقولات مجاز، هذا بإعتبار أهل الظاهر. و اما عند المحقق فحقیقة؛ لأنّ العالم بأُسره صورة الحضرة الإلهیة تفصیلاً، و الإنسان الكامل صورته جمعاً، قال النبی(ص): «إنّ الله خلق آدم علی صورته» (قیصری، ۲۵۲/۱).

حیدرآملی

حیدرآملی (د. ۷۸۷ق) بر آن است که به زعم عارفان خداوند عالم را به صورت خود ایجاد کرد، اما عالم بی جان و بی روح بود، همچون آینه ای که زنگار داشت و صیقلی نبود و نمی توانست ظهورات و تجلیات اسماء حق را بنماید. از این رو، خداوند صورتی دیگر از خود آفرید که روح و جان داشت و او را به مانند روح در کالبد بی جان عالم گذارد تا دیده و عین خدا باشد و خدا خود و تجلیات خود را در آن ببیند. از این روست که انسان کامل «انسان عین» یا «عین الله» می شود و حق از چشم او به مظاهر و عالم می نگرد (رک: آملی، جامع الأسرار و منبع الأنوار، ۳۸۰-۳۸۱).

بعضی از صوفیه، انسان کامل را به «بسم الله» تشبیه کرده اند، زیرا هم چنان که «بسم الله» از روی صورت و معنی جامع همه ی معانی موجود در کتب آسمانی است، انسان کامل نیز جامع جمیع اسمای الهی و همه ی چیزهای موجود

در عالم وجوب و امکان است (همو، نص النصوص، ۱۵۱).

عبدالرحمن جامی

جامی (د. ۸۹۸ ق) صورت الهی را مختص انسان کامل می‌داند. كَانَ الْإِنْسَانُ مُخْتَصراً مِنَ الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ، وَ لَذَلِكَ خُصَّهُ بِالصُّورَةِ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، وَ فِي رِوَايَةٍ: عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» (جامی، ۳). وی در بیان سبب این اختصاص می‌گوید: «لِكَوْنِ الْإِنْسَانِ مُخْتَصراً مِنَ الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ، مُشْتَمِلاً عَلَى مَا فِيهَا مِنْ حَقَائِقِ الصِّفَاتِ وَ الْأَسْمَاءِ اشْتِمَالاً أَحَدِيّاً جَمِيعاً، خُصَّهُ، أَيَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ الْإِنْسَانَ، بِالصُّورَةِ الْإِلَهِيَّةِ، أَيَّ جَعَلَ الصُّورَةَ مُخْتَصَّةً بِهِ» (همو، ۹۳).

جامی بر آن است که صورت، هیأت است، بر جسم اطلاق می‌گردد، اما معنی صورت و همان «صفت» است. پس مفهوم حدیث چنین است: «يَعْنِي، خَلَقَ آدَمَ عَلَى صِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ، أَيَّ حَيّاً، عَالِماً، مُرِيداً، قَادِراً، سَمِيعاً، بَصِيراً، مُتَكَلِّماً. وَ لَمَّا كَانَ الْحَقِيقَةُ تَظْهَرُ فِي الْخَارِجِ بِالصُّورَةِ، أُطْلِقَ «الصُّورَةَ» عَلَى الْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ مَجَازاً، لِأَنَّ الْحَقَّ سَبْحَانَهُ بِهَا يَظْهَرُ فِي الْخَارِجِ. هَذَا بِاعْتِبَارِ أَهْلِ الظَّاهِرِ. وَ أَمَّا عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ، فَ«الصُّورَةُ» عِبَارَةٌ عَمَّا لَا تُعْقَلُ الْحَقَائِقُ الْمَجْرَدَةُ الْغَيْبِيَّةُ وَ لَا تَظْهَرُ إِلَّا بِهَا. وَ «الصُّورَةُ الْإِلَهِيَّةُ» هُوَ الْوُجُودُ الْمُتَعَيَّنُ بِسَائِرِ التَّعَيِّنَاتِ الَّتِي بِهَا يَكُونُ مَصْدِراً لِجَمِيعِ الْأَفْعَالِ الْكِمَالِيَّةِ وَ الْأَثَارِ الْفَعْلِيَّةِ» (همو، ۹۴).

عبدالرحمن جامی نیز بر آن است که اطلاق صورت نزد اهل ظاهر بر محسوسات، حقیقت باشد و بر معقولات مجاز. اما چون نزد عارفان، همه‌ی اجزای روحانی و جسمانی عالم، صورت تفصیلی حضرت الهی و انسان کامل صورت جمعی او است؛ پس اضافه شدن صورت به حق، حقیقت است، و به ماسوای او مجاز.

یاری دارم که جسم و جان صورت اوست چه جسم و چه جان هر دو جهان صورت اوست
هر معنی خوب و صورت پساکیزه کاندر نظر تو آید آن صورت اوست

(جامی، ۹۵)

۴- نتیجه‌ی بحث

قدمت نظریه‌ی آفرینش انسان بر صورت خداوند به ادیان ابراهیمی برمی‌گردد. به نظر می‌رسد تاویل گران کتاب مقدس همچون فیلون عقیده دارند که تنها خرد و اندیشه‌ی آدمی به صورت خدا آفریده شده است، نه پیکره‌ی خاکی او. البته ابن عربی و شارحان مکتب او نیز به دو گونه انسان قائل اند: یکی انسان کامل که خلیفه‌ی خداست و دیگری انسان حیوان که شایستگی خلافت الهی را ندارد.

با وجود آن که روایت: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» در کتب معتبر روایی مسلمانان از اهل سنت و شیعه وارد شده است؛ اما به نظر می‌رسد در میان وجوه مختلف در بیان مرجع ضمیر هاء، نظر قائلان به بازگشت ضمیر به خداوند از اهمیت بیشتری برخوردار است.

همچنان که خلقت مباشر قالب انسان توسط خداوند و تعبیه‌ی نفخه‌ی الهی در نهاد انسان، برتری او را بر ملائک به ثبوت می‌رساند. این حدیث نیز به نوبه‌ی خود در صدد تبیین منزلت ویژه‌ی انسان نسبت به همه‌ی اجزای هستی می‌باشد.

به طور کلی اگر در بیان حدیث مذکور، واژه‌ی «صورت» را بر هیأت حمل کنیم، گرفتار تجسیم و تشبیه خواهیم شد. لذا برخی از اندیشمندان مسلمان منظور از خلق بر صورت خداوند را آفرینش جوهر ذات انسان به صورت حق تعالی تلقی کرده اند. شایان ذکر است که عارفان مسلمان نیز از این قاعده مستثنا نبوده و اذعان کرده‌اند که صورت، گنجایش معنی را ندارد. آنان برای فرار از دام تجسیم، به تاویل مفهوم آفرینش آدم به صورت خداوند روی آورده‌اند.

عارفان مسلمان، انسان را جهان خُرد، اکمل موجودات و غایت آفرینش تلقی می‌کنند. لذا انسان را سایه‌ی پروردگار، خلیفه‌ی خداوند و عکس حق تعالی تلقی می‌کند. پس معنی «به صورت خدا بودن»، تنها در انسان کامل تجلی پیدا می‌کند. احمد بن حنبل، عود ضمیر را به آدم، هم باعث پذیرش تصور آفرینش بر مثال می-

داند، و هم مغایر با تفسیر حدیث: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ». عین القضاة همدانی و ابن فارض، مفهوم حدیث صورت را بر تمثّل حمل کرده و ابوحامد غزالی، فهم آن را منوط بر نوع اضافه تلقی می‌کند. محیی الدین بن عربی آن را لازمه‌ی نعمت هستی می‌شمرد. به زعم او گرچه همه‌ی هستی آیات الهی است، اما تنها انسانی که به سرّ وحدت نائل شود بر صورت خدا است.

به خلاف اهل ظاهر، عرفای بزرگ اسلام، اطلاق «صورت الهی انسان» را حقیقی تلقی کرده، نه مجاز. بنابراین، آنچه اغلب عارفان بر آن اتفاق نظر دارند: یکی آن که حدیث صورت در شأن انسان کامل است، و دیگر آن که معنی صورت جمع صفت است، نه هیأت که بر جسم اطلاق شده است.

به نظر می‌رسد که در پاره‌ای از کتب معتبر صوفیه مانند کشف المحجوب هجویری، کتاب التعرف کلاباذی و اسرار التوحید ابن منور، به این مفهوم پرداخته نشده است. محتمل است که کشف و شرح تأویل ابن عربی، برای صوفیان مکتب بغداد و پیروان اندیشه‌ی ابوحامد غزالی و ابن عربی از اهمیت بیشتری برخوردار باشد؛ زیرا آنان بیش از دیگران تحت تأثیر افکار ابن دیصان و مسیحیت می‌باشند.

منابع

علاوه بر قرآن کریم؛

- ۱- آملی، بهاء الدین حیدر، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۶۷ش.
- ۲- همو، *نص النصوص فی شرح القصوص*، به کوشش هانری کرین و عثمان یحیی، تهران، ۱۳۶۷ش.
- ۳- ابن ابی الحدید، عزالدین، *شرح نهج البلاغه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۵ق.
- ۴- ابن بابویه، محمد، *التوحید*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات [بی تا].
- ۵- همو، *عیون أخبار الرضا(ع)*، به کوشش سید مهدی حسنی لاجوردی، قم، ۱۳۶۳ش.
- ۶- احمد ابن حنبل، مسند، بیروت، ۱۳۸۹ق.
- ۷- ابن عربی، محیی الدین، *رسائل*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۷ش.
- ۸- همو، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دارصادر، [بی تا].
- ۹- همو، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، تهران، ۱۳۷۰ش.
- ۱۰- همو، *انسان کامل*، به کوشش محمود محمود غراب، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، ۱۳۸۷ش.
- ۱۱- افلاکی، شمس الدین احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش یازبجی، انتشارات انجمن تاریخ ترک، ۱۹۷۶م.
- ۱۲- إحسائی، ابن ابی جمهور، *عوالی الآلی*، به کوشش مجتبی عراقی، دارسیدالشهداء، ۱۴۰۵ق.
- ۱۳- أشعری، ابوالحسن علی، *مقالات الإسلامیین*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، ۱۳۶۲ش.
- ۱۴- بخاری، ابو محمد، *صحیح (الجامع الصحیح)*، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- ۱۵- جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نقد النصوص فی شرح نقش القصوص*، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران، ۱۳۷۰ش.
- ۱۶- بقلی شیرازی، ابو محمد روزبهان، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کرین و محمد معین، انجمن ایران شناسی فرانسه، ۱۳۶۰ش.
- ۱۷- جوادی آملی، عبدالله، *تحریر تمهید القواعد ابن ترکه اصفهانی*، تهران، ۱۳۷۲ش.
- ۱۸- خوارزمی، حسین بن حسن، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸ش.
- ۱۹- رازی، نجم الدین ابوبکر، *مرصاد العباد*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۷۱ش.
- ۲۰- ریتز، هملوت، *دریای جان*، ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبردی، تهران، ۱۳۷۴ش.
- ۲۱- سنائی، ابوالمجد مجدود بن آدم، *حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۸ش.
- ۲۲- شبستری، شیخ محمود، *گلشن راز*، به کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۸ش.

- ۲۳- عراقی، فخرالدین، کلیات، به کوشش سعید نفیسی، تهران، انتشارات کتابخانه سنائی، [بی تا].
- ۲۴- همو، لمعات، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۷۱ش.
- ۲۵- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، تمهیدات، به کوشش عقیف عیسران، تهران، ۱۳۷۳ش.
- ۲۶- غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
- ۲۷- قیصری، داود بن محمد، شرح فصوص الحکم، به کوشش حسن حسن زاده آملی، قم، ۱۴۲۴ق.
- ۲۸- کاشفی، ملا حسین، لبّ لیبّ مثنوی، به کوشش نصرالله تقوی، تهران، ۱۳۶۲ش.
- ۲۹- کتاب مقدس (ترجمه تفسیری)، انتشارات انجمن کتاب مقدس، [بی تا].
- ۳۰- کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۸ق، [بی جا].
- ۳۱- کلاباذی، محمد، التعرف لمذهب التصوف، به کوشش یوحنا حبیب، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- ۳۲- مایل هروی، نجیب، «انسان کامل»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۰ش.
- ۳۳- مجتائی، فتح الله، «آدم»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش.
- ۳۴- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۹۸۳م.
- ۳۵- مکی، ابوطالب محمدبن علی، قوت القلوب، به کوشش باسل عیون السود، بیروت، ۱۹۹۷م.
- ۳۶- مولوی، جلال الدین محمد، فیه ما فیه، به کوشش حسین حیدرخانی، تهران، ۱۳۷۵ش.
- ۳۷- همو، کلیات شمس، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۳ش.
- ۳۸- همو، مثنوی معنوی، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۲ش.
- ۳۹- نسفی، عزیزالدین، الانسان الکامل، به کوشش مازیران موله، تهران، ۱۹۹۳م.
- ۴۰- نیکلسن، ر. ا، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۸ش.
- ۴۱- ولفسن، هری آسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۶۸ش.

نیز:

42. Krishnan, S, Radha. *The Bhagavad Gita*, with an introductory Essay Sannskrit Text.