

قاعدهٔ «آفرینش انسان بر صورت الهی» از منظر ابن عربی

محمد میری*

چکیده

مسئلهٔ آفرینش انسان بر صورت الهی، به راحتی از آموزه‌های دینی قابل اثبات بوده و مضمون آن همسو با مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانهٔ عرفان نظری است. این مسئله بسان قاعده‌ای کلی است که آثار و فروع آن در جای‌جای انسان‌شناسی و مباحث علم‌النفس ابن عربی به چشم می‌خورد. این مقاله تلاش کرده است معنای «صورت الهی» و مراد از «آفرینش انسان بر صورت الهی» را بررسی و تحقیق کند، ضمن آنکه به برخی از فروع این قاعده، همچون جامعیت انسان و خلقت او با دو دست حق تعالی و مسئله خلافت الهی نیز اشاراتی دارد.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، انسان‌شناسی، خلقت انسان، صورت، کون جامع.



* دانش‌آموخته سطح ۳ حوزه علمیه قم و پژوهشگر مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی وابسته به مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mohammademiri@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۲۰

مقدمه

ابن عربی در موارد متعددی از مباحث انسان‌شناسانه خود، به مسئله مخلوق بودن انسان بر صورت الهی، که مضمون حدیث «خلق الله آدم علی صورته»^۱ است، اشاره کرده و نتایج بسیاری بر آن متفرع نموده است. البته او اولین کسی نیست که این حدیث شریف را بررسی و شرح کرده است، بلکه این حدیث از گذشته‌های دور مورد توجه علما و عرفا بوده و حتی این حدیث نبوی آن‌قدر مشهور و بحث‌برانگیز بوده است که برخی تفسیر آن را از ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} نیز جویا شده‌اند.^۲ به همین دلیل، مرحوم مجلسی در کتاب *بحارالانوار* بابتی را به تأویل این حدیث اختصاص داده است.^۳

عرفای قبل از ابن عربی هم به این حدیث توجه داشته‌اند. برای مثال، روزبهان بقلی در شرح شطحیات خود، فصلی را به توضیح و شرح این حدیث اختصاص داده^۴ و ابوحامد غزالی نیز در چندین مورد از آثار خود، به شرح این حدیث پرداخته است.^۵ همچنین می‌توان در آثار به‌جا مانده از *عین القضاة همدانی* اشارات وی را به این حدیث یافت.^۶

مخلوق بودن انسان بر صورت الهی امری نیست که فقط در این حدیث نبوی به آن اشاره شده باشد، بلکه عارفان این معنا و مضمون را از برخی آیات قرآن کریم نیز استفاده کرده‌اند.^۷ برای مثال، ابن عربی و پیروان مکتب او «کاف» در آیه شریفه «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) را به دو گونه معنا کرده‌اند. از نظر آنها، اگر «کاف» زاید باشد این آیه مفید تنزیه و نفی هرگونه مماثل از حق متعال است. اما اگر «کاف» زاید نبوده و مفید تشبیه باشد در این صورت، آیه برای خداوند متعال مثلی را اثبات می‌کند و از آن مثل، نفی هرگونه مماثلت می‌کند. بر این اساس، معنای آیه این می‌شود که برای «مثل خداوند متعال» هیچ مثلی موجود نیست. مراد از موجودی که در این آیه از آن به عنوان «مثل خدا» سخن به میان آمده، کسی نیست جز انسان که در روایات، او را مخلوق بر صورت حق معرفی کرده‌اند.^۸

البته برخی حدیث امام رضا^{علیه‌السلام} را دلیل بر ردّ روایت خلق انسان بر صورت الهی گرفته‌اند،^۹ اما در مقابل، بزرگانی همچون امام خمینی^{علیه‌السلام} چندین پاسخ به این اشکال داده و در ادامه گفته‌اند: بر فرض آنکه این حدیث شریف از پیامبر اکرم^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} صادر نشده باشد، معنا و مضمون آن در دیگر احادیث شریفه مستتر است.^{۱۱}

امام خمینی رحمته الله به گونه‌ای هنرمندانه، برخی از احادیث همسو با حدیث آفرینش انسان بر صورت الهی را گزینش کرده و برای اثبات وجود مضمون حدیث «خلق انسان بر صورت خداوند» در شریعت به آنها استشهاد نموده‌اند.

در حدیث شریف کافی، حضرت باقر العلوم رحمته الله می‌فرمایند: «نحن وجه الله» و در دعای «ندبه» آمده است: «ابن وجه الله الذي اليه يتوجه الاولياء؟» در زیارت «جامعه کبیره» هم آمده است: «و المثل الاعلى» و این مثلثیت و وجهیت همان است که در حدیث شریف می‌فرماید: «ان الله خلق آدم على صورته.» یعنی: آدم مثل اعلاى حق و آیت کبرای الهی و مظهر اتم و مرآت تجلیات اسما و صفات و وجه‌الله و عین‌الله و یدالله و جنب‌الله است؛ «هو يسمع و يبصر و يبسط باالله، و الله يبصر و يسمع و يبسط به.»^{۱۲}

نکته دیگری که پیش از ورود به اصل بحث اشاره به آن ضروری به نظر می‌رسد آن است که این مطلب، که عرفا انسان را مخلوق بر صورت الهی می‌دانند و اینکه ابن عربی انسان را «مثل خدا» معرفی می‌کند، نباید مستمسکی برای انتقاد از عرفا قرار گیرد؛ زیرا اولاً - همان‌گونه که معلوم شد - این قاعده که انسان بر صورت الهی خلق شده مستفاد از آموزه‌های موجود در شریعت است.

ثانیاً، عرفا در جای خود، منظورشان از مثل خدا بودن انسان را توضیح داده و گفته‌اند که مرادشان مظهریت تامه او برای کمالات الهی است و در عین حال، تأکید دارند که انسان هیچ‌گاه به وجوب ذاتی متصف نخواهد شد. و همین صفت وجوب ذاتی حق متعال و امکان ذاتی انسان، فارق اصلی میان حق و انسان است. «و ليس ذلك المثل ألبا الإنسان المخلوق على صورته المتصف بكمالاته ألبا الوجوب الذاتى الفارق بينهما.»^{۱۳}

بنابراین، از این مسئله، که عرفا انسان را مخلوق بر صورت الهی و از این نظر، مثل حق تعالی می‌دانند، نباید توهم شود که پس از نظر آنها، بین انسان و حق متعال هیچ تفاوتی وجود ندارد.

ابن عربی می‌گوید: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: خداوند آدم را بر صورت خود خلق کرده است. بدان که مماثلتی که بین انسان و حق تعالی، در قرآن اثبات شده، نوعی مماثلت و مشابهت لغوی است، نه عقلی؛ زیرا مماثلت عقلی بر حق تعالی محال است و به دقت عقلی، خداوند هیچ مثلی ندارد. در هر تشبیهی از قبیل «زید شیر است در شدت و

شجاعت» و یا «زید زهیر است در شعر گفتن»، یک وجه شبه میان مشبه و مشبه به وجود دارد که دو طرف تشبیه در آن وجه جامع، با یکدیگر اشتراک دارند و از آن نظر، هریک از آن دو بر صورت دیگری است، هرچند ممکن است با سایر جهات، متباین از یکدیگر باشند.^{۱۴}

در محل بحث ما نیز وقتی گفته می‌شود: «انسان مانند حق تعالی است» باید وجه شبه در نظر گرفته شود؛ یعنی انسان در کمالاتی که به او نسبت داده می‌شود، مانند خداوند است. نتیجه آنکه انسان در کمالات خود، با حق تعالی مشابهت دارد و به سبب همین مشابهت است که انسان از کمالات خود، پی به کمالات الهی می‌برد، ولی این هرگز مستلزم آن نخواهد بود که انسان عین خداوند متعال باشد.^{۱۵}

ثالثاً هیچ‌کس بهتر از عرفا نتوانسته است جایگاه رفیع و مقدس پروردگار را در مقابل جایگاه مشحون از ضعف و فقر و ذلت انسان تبیین کند. عبودیت خاضعانه و خاشعانه و از سر اخلاص عبد در مقابل پروردگار بی‌نیاز، در آثار و گفتار عرفا بیش از هر نحله دیگری مطرح شده است. به همین دلیل است که ابن عربی خلق انسان بر صورت الهی را از بزرگ‌ترین آزمایش‌های الهی می‌داند؛ زیرا هرچند خداوند انسان را بر صورت خود خلق کرد، ولی عبد واقعی خدا باید بین مقام ذاتی خود و فقر و عبودیت محضی که ذاتاً به او اختصاص دارد و بین کمالاتی که همه آنها اولاً و بالذات برای حق متعال است، فرق بگذارد و توجه داشته باشد که خداوند حکیم او را نایب خود در این کمالات قرار داده است. در نگاه عرفا، هرچند انسان بر صورت الهی آفریده شده است، اما عبد واقعی که در بالاترین مقامات عرفانی باشد، هیچ‌گاه از مقام امکان و منزلت عبودیت و صفت فقر و حاجت ذاتی خود غافل نمی‌شود.

من أعظم الفتن التي فتن الله بها الإنسان تعريفه إياه بأن خلقه على صورة ليري هل يقف مع عبوديته و إمكانه أو يزهو من أجل مكانة صورته... كذلك العبد إذا أقامه الحق نائباً فيما ينبغي للربّ تعالى يقول العبد: و من كمال الصورة التي قال إنه خلقني عليها أن لا يغيب عني مقام إيماني و منزلة عبوديتي و صفة فقری و حاجتي ... فيكون الحق مع العبد إذا وفي بهذه الصفة يثنى عليه بأنه «نعم العبدُ إنه أوّاب» حيث لم تؤثر فيه هذه الولاية الإلهية و لا أخرجته عن فقره و اضطراره.^{۱۶}

معنای «صورت الهی»

این حدیث به دلیل حساسیت‌هایی که داشته، معرکه آراء علمای متعددی از عرفا و

فلاسفه^{۱۷} و متکلمان^{۱۸} و محدثان^{۱۹} و مفسران^{۲۰} قرار گرفته و البته همه آنها در این باب، هم نظر نبوده و بلکه در قبال این حدیث، مواضع متفاوتی داشته‌اند.

پرداختن به همه این نظریات، که گاه در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، به تفصیل در این مجال نمی‌گنجد، ولی به اجمال می‌توان گفت: برخی همچون مرحوم محمدحسین مظفر این حدیث را از احادیث مجعول، که در توهین به انبیا و خداوند متعال جعل شده است، می‌دانند و آن را از گزافه‌گویی‌هایی که از یهود و نصارا وارد اسلام شده است، معرفی می‌کند.^{۲۱} مرحوم محمدباقر مجلسی هم این حدیث را به نوعی، حمل بر تقیه می‌کند.^{۲۲} در مقابل، بسیاری از علما و عرفا بر صحت این حدیث تأکید داشته^{۲۳} و آن را به گونه‌ای که مستلزم تشبیه و جسمانی بودن حق تعالی و یا عروض نقص بر حق متعال نباشد، معنا کرده‌اند.

معمولاً در معنای این حدیث، دو نکته بحث‌برانگیز وجود دارد: اول آنکه مراد از صورت در این حدیث چیست؟ و چگونه می‌توان خداوند را دارای صورت دانست؟ دوم آنکه ضمیر «هاء» در کلمه «صورته» به آدم برمی‌گردد و یا به خداوند متعال؟

به دلیل آنکه اهتمام این نشتار بر تفسیر ابن عربی از این حدیث است، پاسخ به دو سؤال مزبور از نگاه وی ذکر می‌شود.

هرچند یکی از رایج‌ترین معانی صورت، همان شکلی است که از عوارض ظاهری امور جسمانی، همچون ابعاد سه‌گانه و رنگ، ظاهر می‌شود، ولی روشن است که مراد از «صورت» در این حدیث، معنای رایج آن در امور جسمانی نیست، بلکه واژه «صورت» دارای معانی متعددی است که انتساب برخی از آنها به حق تعالی ممتنع و انتساب برخی هم ممکن است. غزالی^{۲۴} و صدرالمألهین^{۲۵} در تفسیر این حدیث، معانی متعدد این واژه را بررسی کرده‌اند. بنابراین، واژه «صورت» معانی متعددی دارد که هرچند اطلاق برخی از آنها بر حق تعالی ممتنع است، اما برخی دیگر از آنها قابل اطلاق بر حضرت حق خواهد بود.

یکی دیگر از معانی که می‌تواند در حدیث مزبور مورد نظر باشد معنایی است که محقق فناری در تبیین اصول و مبانی عرفا در بحث ظهور و بطون مطرح می‌کند. او می‌نویسد: در اصطلاح عرفا، «صورت شیء» عبارت است از امری که به وسیله آن امر، شیء ظاهر و متعین می‌گردد و براین اساس، همه موجودات عالم، صورت‌هایی برای اسمای الهی هستند و مراد اهل معرفت از صورت، همان «ما به یظهر الشیء» است؛ یعنی آنچه ظهور شیء به

آن است.^{۲۶} بدین روی و با در نظر داشتن سایر مبانی عرفا، به راحتی می‌توان گفت: پس صورت حق متعال و آن امری که خداوند با آن ظاهر گشته چیزی نیست جز اسما و صفات حسنای الهی.

به همین دلیل است که محقق قیصری در شرح **فصوص** در آنجا که ابن عربی بر آفرینش انسان بر صورت الهی تأکید می‌کند، می‌نویسد: مراد ابن عربی از صورت حق متعال، اسما و صفات الهی است و معنای حدیث آن است که خداوند انسان را به نحوی که موصوف به همه اسما و صفات باشد، خلق فرموده است.^{۲۷}

محقق جامی نیز مراد ابن عربی از صورت حق تعالی را به خوبی توضیح داده است. وی در توضیح این عبارت ابن عربی در **نقش الفصوص** می‌نویسد: و كان الإنسان مختصراً من الحضرة الإلهية، و لذلك خصّه بالصورة فقال: «ان الله خلق آدم على صورته»، و فی روایة: «على صورة الرحمن»^{۲۸} سخن وی به این مطلب اشاره دارد که برخی «صورة» را به معنای هیأت و شکل ظاهری و جسمانی دانسته‌اند، اما «صورة» به این معنا قابل اطلاق بر حق تعالی نیست، بلکه مراد از «صورة» در این حدیث شریف، همان «ما به يظهر الشيء» است و چون حقایق معنوی در خارج به وسیله صورت‌ها ظاهر می‌شود، در شریعت نیز به اسما و صفات حق تعالی «صورت حق» اطلاق شده است؛ چراکه حق متعال به وسیله همین اسما و صفات است که در خارج ظاهر می‌شود. بنابراین، صورت حق تعالی مشتمل بر صفات حق متعال است، و آفرینش انسان بر صورت الهی به این معناست که خداوند سبحان از هر یک از صفات حسنای خود - همچون حیات و علم و قدرت - نمونه‌ای در وجود انسان نهاده است و چون انسان، بر صورت حق متعال آفریده شده، متعین به تمام تعینات خواهد بود و از همه کمالات موجود در مراتب ماقبل خود بهره‌ای خواهد داشت.^{۲۹}

محقق جامی ابیات ذیل از مولانا را نیز همسو با همین مضمون می‌داند:

به هر طرف نگری صورت مرا بینی اگر به خود نگری یا به سوی آن شر و شور
ز احوالی بگریز و دو چشم نیکو کن که چشم بد بود امروز از جالم دور
به صورت بشرم هان و هان غلط نکنی که روح سخت لطیف است و عشق سخت غیور^{۳۰}

بنابراین، می‌توان گفت: اگرچه اهل ظاهر اطلاق اسم «صورة» را بر محسوسات، حقیقی و بر حق متعال، مجازی می‌دانند، ولی عرفا بعکس آنها، اطلاق «صورة» را بر محسوسات، مجازی و بر حق متعال، حقیقی می‌دانند؛ چراکه نزد این طایفه عالم با جمیع اجزای

روحانی و جسمانی و جوهری و عرضی‌اش، صور تفصیلی حضرت حق هستند؛ همان‌گونه که انسان کامل صورت جمعی آن حضرت است.^{۳۱}

یاری دارم که جسم و جان صورت اوست چه جسم و چه جان هر دو جهان صورت اوست هر معنی خوب و صورت پاکیزه کاندرا نظر تو آید آن صورت اوست^{۳۲}

دومین نکته بحث‌برانگیز در معنای حدیث «خلق انسان بر صورت الهی»، درباره مرجع ضمیر در کلمه «صورت» است. برخی ضمیر را به «آدم» برگردانده‌اند و برخی دیگر مرجع ضمیر را «الله» دانسته‌اند. اما از نظر ابن عربی، هر دو نظریه محتمل و قابل قبول است و در هر دو صورت، می‌توان برای این حدیث معنای صحیحی ارائه داد،^{۳۳} هرچند به تعبیر وی، اهل نظر و ظاهرینان ضمیر را فقط به «آدم» برمی‌گردانند و از ارجاع آن به «الله» ابا دارند.^{۳۴} البته این نکته روشن است که این حدیث شریف در صورتی دلالت بر آفرینش انسان بر صورت الهی می‌کند که ضمیر به حق تعالی برگردد و عرفا مؤیداتی برای ترجیح احتمال برگشت ضمیر به «الله» ذکر کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

از جمله مؤیداتی که ابن عربی به آن اشاره دارد، آن است که این حدیث به نحو دیگری نیز نقل شده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ.» همان‌گونه که روشن است، در این حدیث، به جای عبارت «علی صورت» عبارت «علی صورة الرحمن» آمده است. پس معلوم می‌شود ضمیر در حدیث «علی صورت» نیز به «الله» برمی‌گردد.^{۳۵}

محقق قونوی نیز احتمال برگشت ضمیر مزبور به انسان را به عقول ضعیف و کسانی که جاهل به اسرار شریعت و حقیقتند نسبت داده و حدیث دیگری که مؤید نظر عارفان است، نقل می‌کند: پیامبر اکرم ﷺ به برخی از اصحاب خود، که عازم جنگ بودند، فرمودند: هنگام قتال، از صورت دشمن اجتناب کن و به آن کاری نداشته باش؛ چون خداوند آدمی را بر صورت خود خلق فرمود: «إِذَا ذُبِحْتَ فَأَحْسِنِ الذَّبْحَةَ، وَإِذَا قُتِلْتَ فَأَحْسِنِ الْقِتْلَةَ، وَاجْتَنِبِ الْوَجْهَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.»^{۳۶} روشن است که در این حدیث، ضمیر در «صورت» حتماً به «الله» باید برگردد.^{۳۷}

پس از آنکه فهم عرفا و بخصوص ابن عربی، از واژه «صورة» و از مرجع ضمیر در «صورت» روشن شد، به راحتی می‌توان تفسیر ابن عربی از این حدیث شریف را مورد مطالعه قرار داد:

از نگاه ابن عربی، همه موجودات عالم مظاهر و جلوه‌های حق متعالند و هریک از آنها آینه‌ای است که به قدر ظرفیت و قابلیت خود، کمالات و اسمای الهی را به نمایش گذاشته است. موجودات عقلی کمالات متناسب با مرتبه خود را اظهار می‌کنند و نیز موجودات مثالی و مادی هریک به حسب مرتبه خود، بخش خاصی از کمالات حق متعال را اظهار می‌دارند. اما در این میان، تنها انسان است که قابلیت آن را دارد که آینه تمام‌نمای حق متعال گردد^{۳۸} و چون انسان دارای جنبه‌های مادی و مثالی خیالی و عقلی و حتی فوق عقلی است، مقید به هیچ‌کدام از این مراتب نبوده و در نتیجه، خودش به تنهایی می‌تواند تمام کمالاتی را که هریک از موجودات، مظهر بخشی از آنند، اظهار کند.^{۳۹} و این راز شرافت انسان بر سایر مخلوقات است.

در توضیح قاعده عرفانی «خلق انسان بر صورت الهی»، مناسب است اشاره‌ای داشته باشیم به کلام محقق قونوی. ایشان در یک عبارت جامع، بسیاری از جوانب مسئله را در نظر گرفته، قاعده مزبور را به خوبی تبیین می‌کند.

او می‌نویسد: اسما با یکدیگر متفاوت بوده هریک از آنها در عالم، وظیفه خاصی به عهده می‌گیرد؛ به این معنا که هر کدام از آنها ربوبیت و تدبیر قسمتی خاص از عالم را، که متناسب با خود باشد، به عهده دارد. برخی از اسما، عالم ارواح را می‌سازند و برخی دیگر عالم مثال را و گروهی از اسما نیز به عناصر و مرکبات و مولدات می‌پردازند و سرانجام، هر کدام از اسما، موجودی متناسب با خود را در عالم، ظاهر ساخته و تدبیر آن را به دست می‌گیرد و این‌گونه است که هریک از اسما، قبله‌گاه مظهر خاص خود قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که آن اسم، مجرای ارتباطی مظهر خاص خود با حق تعالی می‌گردد؛ یعنی استناد هریک از مظاهر به حق متعال از طریق اسم مختص خود خواهد بود و طبیعتاً معرفتش هم به حق تعالی از زاویه همان اسم و در حد همان اسم خواهد بود.

اما انسان از این نظر، یک تفاوت اساسی با سایر موجودات عالم دارد؛ چراکه برای ظهور انسان، همه اسمای الهی دست به دست هم داده و حق تعالی با به کار گرفتن همه اسمای خود، انسان را اظهار کرده و به همین دلیل است که فرمود: «من انسان را با هر دو دست خود خلق کردم»؛^{۴۰} زیرا یکی از دو دست خدا اختصاص به عالم غیب دارد و دیگری مربوط به عالم شهادت است، و چون انسان معجونی از هر دو عالم است، خدا او

را با دو دست خود خلق کرد. به همین دلیل، انسان جامع همه اسما قرار گرفته و مانند سایر موجودات، مقید به اسم خاصی نیست، بر خلاف ملائکه که هر کدام مقام معلومی دارد و مقید به همان مقام است و همه موجودات عالم این گونه‌اند، بجز انسان؛ زیرا او بر صورت الهی خلق شده است.^{۴۱}

خلق همه انسان‌ها بر صورت الهی

هرچند در ابتدا ممکن است به سبب برخی توضیحات عرفا درباره حدیث «خلقت انسان بر صورت الهی»، گمان شود که عارفان معتقدند فقط درباره انسان کامل است که می‌توان ادعای آفرینش بر صورت الهی را داشت، ولی باید توجه شود که اگرچه انسان کامل مصداق اتم این حدیث شریف است، اما همان‌گونه که حضرت استاد حسن زاده/آملی^{۴۲} و نیز سیدحیدر آملی^{۴۳} تصریح می‌کنند، سایر انسان‌ها نیز از این حکم، بیگانه نیستند. می‌توان برای این مدعا، که آفرینش همه انسان‌ها بر صورت الهی است، چند استدلال آورد:

عرفا در قاعده «خلق انسان بر صورت الهی» به حدیث «خلق الله آدم علی صورته» استناد می‌کنند و معلوم است که زبان این حدیث، اختصاصی به انسان کامل ندارد،^{۴۴} بخصوص آنکه شأن نزول این حدیث هم مؤید همین مدعاست. در شأن نزول این حدیث، آمده است که دو نفر در محضر رسول خدا ﷺ به مشاجره مشغول بودند و به یکدیگر ناسزا می‌گفتند. یکی از آنها به دیگری گفت: خدا صورت تو و آنکه را شبیه توست، زشت گرداند. در این هنگام، پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: ای بنده خدا، به برادر خود چنین مگو؛ چراکه خداوند آدم را بر صورت خود خلق کرده است.^{۴۵}

همه افراد نوع انسانی در غالب احکام مربوط به قوس نزول، مشترکند. از سوی دیگر، با توجه به عبارت «خلق» که در حدیث آمده و با توجه به شأن نزول حدیث، روشن است که این روایت ناظر به چگونگی خلقت انسان در قوس نزول است و کمالاتی که از جهت قوس صعود، برای برخی انسان‌ها و عارفان حاصل می‌شود، در اینجا مطرح نیست.^{۴۶} سایر انسان‌ها در احکام کمالی نیز به نحو بالقوه با انسان کامل شریکند؛ یعنی در همه انسان‌ها این امکان و استعداد وجود دارد که با قرار گرفتن در مسیر کمال، خود را به انسان کامل نزدیک کنند، هرچند بسیاری از آنها این قوه خود را به فعلیت نمی‌رسانند. بدین سان،

حتی اگر این حدیث را در قوس صعود انسانی معنا کنیم، باز هم هیچ انسانی از حکم کلی «خلق بر صورت الهی» بیگانه نخواهد بود.

ابن عربی معتقد است که خداوند سبحان هیچ اسمی را برای خود برنگزید، مگر آنکه برای انسان، بهره‌ای از آن و امکان تخلق به آن را قرار داد و از این‌رو، برخی عارفان حدیث «آفرینش انسان بر صورت حق تعالی» را در همین زمینه معنا کرده و مؤید بر همین مدعا دانسته‌اند:

ثم إنّه - سبحانه - ما سمى نفسه باسم من الأسماء ألاً و جعل للإنسان من التخلّق بذلك الاسم حظاً منه يظهر به فى العالم على قدر ما يليق به، و لذلك تأوّل بعضهم قوله ﷺ «إنّ الله خلق آدم على صورته» على هذا المعنى.^{۴۷}

علاوه بر دلایلی که گذشت، تصریحات عرفا بر این مطلب که - قاعده مزبور شامل همه انسان‌ها می‌شود - خود بهترین دلیل بر مدعای ماست.

برای نمونه، ابن عربی در ابتدای «فص یونسی»، سخن از اهتمام حق تعالی به نشئه انسانی و به تک‌تک افراد آن، حتی انسان‌های غیرکامل و گنه‌کار به میان آورده و یکی از شواهدی که بر این مدعای خود ارائه می‌دهد مسئله «خلق انسان بر صورت الهی» است:

اعلم، أنّ هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحاً و جسماً و نفساً، خلقها الله على صورته... و إذا علمت أنّ الله راعى هذه النشأة و إقامتها فأنت أولى بمراعاتها إذ لك بذلك السعادة، فإنه مادام الإنسان حياً، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذى خلق له. و من سعى فى هدمه فقد سعى فى منع وصوله لما خلق له.^{۴۸}

محقق جناید نیز در شرح کلام مزبور از ابن عربی، بر این مطلب تأکید دارد که قاعده «خلق انسان بر صورت الهی»، شامل همه فرزندان و ذریّه حضرت آدم ﷺ می‌شود. وی می‌نویسد:

در شرح «فص آدمی»، شرح این حدیث «خلق الله آدم على صورته» گذشت و گفته شد که این حدیث همه فرزندان و ذریّه او را شامل می‌شود؛ چراکه مراد از آدم در این حدیث، نوع انسانی است، نه شخص حضرت آدم ﷺ.^{۴۹}

هرچند تا اینجا روشن شد که قاعده عرفانی «خلق انسان بر صورت الهی اختصاصی به انسان کامل ندارد و همه فرزندان آدم ﷺ را شامل می‌شود، ولی در عین حال، از این نکته نیز نباید غافل ماند که چون از نگاه عرفا مباحث مربوط به انسان کامل، بسیار مهم‌تر از سایر

انسان‌هاست و حجم مباحث انسان کامل در کلماتشان بیش از مباحث مربوط به نوع و نشئه انسانی است، طبیعی است که معمولاً هرگاه سخن از خلق بر صورت الهی باشد، عرفا انسان کامل را در نظر داشته باشند. حتی ابن عربی در برخی موارد، تأکید می‌کند که این قاعده شامل انسان الحیوان نمی‌شود.^{۵۰}

ولی با توجه به مباحثی که در باب نسبت انسان کامل با انسان الحیوان گذشت و با عنایت به دلایلی که در این قسمت مطرح شد، می‌توان در جمع میان این دو کلام به ظاهر متعارض ابن عربی، گفت: هرچند همه انسان‌ها بدون استثنا، بر صورت الهی آفریده شده‌اند، اما آنجا که ابن عربی می‌گوید: فقط انسان کامل بر صورت الهی است، منظورش مظهریت بالفعل او برای همه اسمای الهی است، در حالی که سایر انسان‌ها فقط دارای قوه چنین کمالی هستند و اما در قوس صعودی خود نتوانسته‌اند آن استعداد را به فعلیت نزدیک کنند.

فروعات و نتایج خلق انسان بر صورت الهی

معمولاً هر جا در کلمات ابن عربی و سایر عرفا سخن از خلق انسان بر صورت الهی است، احکام دیگری نیز برای انسان، همراه با این قاعده مطرح شده که از جهتی میان این احکام و قاعده مزبور، رابطه استلزامی برقرار است و از سوی دیگر، می‌توان آنها را از فروع این مبحث به شمار آورد.

البته هریک از این فروع را باید در تحقیقی مستقل بررسی کرد، ولی برای روشن‌تر شدن جوانب بحث، در ادامه، به برخی از این موارد، که بیشتر به محور بحث مربوط می‌شود، به اختصار اشاره می‌گردد:

جامعیت انسان بین اکوان و حضرات

عرفا در مقام تبیین چینش مراتب و عوالم کلی عالم، بحثی با عنوان «حضرات خمس» دارند. از نظر عارفان، مجموعه عالم به پنج مرتبه و حضرت کلی تقسیم می‌شود. هریک از این حضرات پنج‌گانه حیطه گسترده‌ای از تجلیات را شامل می‌شود، ولی با این حال، هر کدام از این مراتب - بجز مرتبه انسانی - مقید به مرتبه‌ای خاص از عالم است و تنها خواص مربوط به همان قسمت را اظهار می‌کند؛ اما انسان در نقطه وسط و اعتدال بین حضرات قرار دارد و از این‌رو، مقید به مرتبه‌ای خاص نیست و توانایی اظهار احکام مختص به هریک از مراتب، در او وجود دارد.^{۵۱}

علت جامعیت انسان بین همه مراتب، واقع شدن وی در آخرین مرتبه تنزلات است. در بحث چیش نظام هستی، عرفا پس از آنکه بر مقام «لا اسم و لا رسم» بودن ذات حق متعال اشاره می‌کنند، مبدأ قوس نزول را تعیین اول دانسته و پس از گذشتن از تعیین ثانی و عالم ارواح و عالم مثال، به عالم ماده می‌رسند. در عالم ماده نیز پس از ظهور عناصر، معدن، نبات، و حیوان، در آخرین مرحله از قوس نزول و یا به تعبیر دیگر، در آخرین مرتبه از مراتب تنزلات هستی، نوبت به ظهور انسان می‌رسد. اینکه انسان در آخرین مرتبه تنزلات قرار دارد، مستلزم آن است که اکمل موجودات و اتم مظاهر حق متعال باشد.

ابن عربی می‌نویسد: انسان غایت و نهایت ظهورات نفس رحمانی و کلمات الهی است؛ یعنی پس از آنکه سلسله موجودات عالم از بالاترین مرتبه تا پایین‌ترین مراتب، حاصل شد نوبت به ایجاد انسان می‌رسد و به همین دلیل است که در انسان، اثر و حظ و یا به تعبیر دیگر، نشانه و نسخه و قوه‌ای از همه موجودات عالم وجود دارد. نتیجه آنکه انسان مظهر و عصاره همه کمالات عالمیان است و آنچه از کمالات در تک‌تک موجودات عالم یافت می‌شود، او همه را یکجا در خود جمع کرده است. بدین‌روی، در انسان، جامعیت بین کمالات به ظهور می‌رسد؛ جامعیتی که نظیر آن در هیچ‌کدام از اجزا و مفردات عالم به تنهایی، امکان ظهور و بروز ندارد و حتی هیچ‌کدام از اسمای جزئی نیز چنین جامعیتی ندارد؛ زیرا هر کدام از اسما برای خود، خواص و اقتضائاتی دارد که با خواص و اقتضائات اسمای دیگر متفاوت است، اما انسان جامع همه اسما و مظهر تمام آنهاست.^{۵۲} بنابراین، اگر قرار باشد فضیلت و شرافت^{۵۳} «مخلوق بودن بر صورت الهی» نصیب موجودی بشود، آن موجود حتماً باید در آخرین نقطه از قوس نزول و در نهایی‌ترین پله از مراتب تنزلات هستی قرار بگیرد و طبیعتاً این امر سبب خواهد شد که انسان عنوان «کون جامع» را از آن خود کند.

آفرینش انسان با دو دست الهی

«خلق انسان با دو دست خداوند» و همچنین «آفرینش او بر صورت الهی» دو مسئله‌ای است که در شریعت به آن اشاره شده است. ابن عربی میان این دو مسئله ارتباط و به هم پیوستگی عمیقی احساس می‌کند. از نظر او، اساساً چون خداوند متعال انسان را با دو دست خود آفرید، در او چنین لیاقتی یافت که صورت الهی به او اختصاص یابد و مظهر تمام اسما گردد و همه اسما به او تعلیم داده شود.

إنما صحت الصورة لأدم لخلقه باليدین فاجتمع فيه حقائق العالم بأسره و العالم يطلب الأسماء الإلهية فقد اجتمع فيه الأسماء الإلهية و لهذا خص آدم ﷺ بعلم الأسماء كلها التي لها توجه إلى العالم و لم يكن ذلك العلم أعطاه الله للملائكة.^{۵۴}

خلق انسان با دو دست الهی از مصادیق تکریمی است که حق تعالی اختصاص آن به انسان را در قرآن کریم مورد اشاره قرار داده است.^{۵۵}

اما منظور شریعت از «دو دست خدا» چیست؟ این سؤالی است که از ابتدا ذهن علما و صاحب نظران را به خود مشغول کرده است.

ابن عربی در توضیح آفرینش انسان با دو دست الهی، ابتدا به وجوهی از جهات متقابلی که در حق تعالی وجود دارد و انسان نیز بر اساس آنها، دارای جهات متقابل خلق شده است، اشاره می کند. برای مثال، خداوند ظاهر و باطن است و ظهور و بطون دو جهت متقابل به شمار می رود که همه عالم نیز بر همین اساس، یا در حیطة ظهور قرار می گیرد و یا در جرگه بطون می گنجد. انسان نیز در وجود خود، دارای دو جهت ظهوری و بطونی است که با جهت ظاهر خود - یعنی با قوای ادراکی ظاهری مانند چشم و گوش - ظاهر عالم را درک می کند و با جهت بطون خود - مثل قوه عاقله - باطن عالم را درمی یابد. از نگاهی دیگر، خداوند به رضا و غضب متصف می شود و باز بر همین اساس است که در انسان نیز دو جهت خوف و رجا تعبیه شده است. و یا چون حق متعال دارای دو جهت جمال و جلال است، در انسان هم دو صفت متقابل هیبت و انس، وجود دارد. اینها تنها چند مثال از جهات متقابل در حق تعالی است که از همه این جهات متقابل در شریعت به دو دست خدا تعبیر شده است.^{۵۶}

مطلب دیگری که از مسئله آفرینش انسان با دو دست خداوند و بر صورت الهی متفرع می شود، صلاحیت وی برای مقام خلافت الهی است.^{۵۷} البته باید توجه داشت که بررسی جوانب گوناگون قاعده «خلق انسان بر صورت الهی» و تحقیق درباره فروعاتی که عرفا از این قاعده نتیجه گرفته اند، مجال و تحقیق بیشتری می طلبد. این تحقیق تلاشی بود برای ارائه زوایای گوناگون این قاعده مهم عرفانی و اشاره به نقش حساس آن در انسان شناسی عرفانی. در این مقاله، به سرفصل هایی از برخی از فروعات قاعده «خلق انسان بر صورت الهی» اشاره شد. امید آن که در این باره، تحقیقات بیشتری از سوی محققان ارائه شود.

نتیجه‌گیری

مسئله آفرینش انسان بر صورت الهی یکی از مهمترین قواعدی است که در مباحث انسان‌شناسانه عارفان، خصوصا در مکتب ابن عربی، همواره مورد نظر بوده است و بر آن، نتایج مهمی را متفرع ساخته‌اند. این قاعده، برآمده از نگاه خاصی است که عرفا به جایگاه انسان در نظام هستی دارند علاوه بر آنکه آموزه‌های متعددی در شریعت نیز وجود دارد که بر مضمون این قاعده صحه می‌گذارد.



پی‌نوشت‌ها

۱. حدیثی که بیشترین تواتر را در آثار ابن عربی - خصوصاً فتوحات - دارد حدیث «من عرف ربه عرف نفسه» است. و حدیثی که در ردیف بعدی قرار می‌گیرد همین حدیث خلق انسان بر صورت الهی است. ابن عربی در جای جای تألیف خود به اینگونه از احادیث اشاره داشته و بر آنها نتایج عرفانی متعددی را متفرع می‌سازد که ما در آینده به برخی از آنها اشاره خواهیم داشت.
۲. مثلاً صحابی بزرگی همچون محمد بن مسلم تفسیر این حدیث را از امام باقر^ع سؤال می‌کند. وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَيْضًا قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَمَّا رَوَى أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ هِيَ صُورَةُ مُخَدَّئَةِ مَخْلُوقَةٍ اصْطَلَفَهَا اللَّهُ وَ اخْتَارَهَا عَلَى أُسَاسِ الصُّورِ الْمُخْتَلَفَةِ فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أُضَافَ الْكَعْبَةُ إِلَى نَفْسِهِ وَ الرُّوحُ فَقَالَ بَيْتِي وَ قَالَ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (احمد بن علی طبرسی، *الاحتجاج علی أهل اللجاج*، ج ۲، ص ۳۲۳) و همچنین برخی از امام رضا^ع نیز در این باره سؤال کرده‌اند. (ر.ک: همان، ص ۴۱۰)
۳. ر.ک: علامه مجلسی، *بحار الأنوار*، ج ۴، ص ۱۱، باب ۲، تأویل قوله تعالی و نفخت فیهِ من روحی و روح منه و قوله ص خلق الله آدم علی صورته.
۴. ر.ک: روزبهان بقلی شیرازی، *شرح شطحیات*، ص ۶۳، فصل (خلق الله آدم علی صورته).
۵. ر.ک: ابو حامد غزالی، «روضة الطالبین و عمدة السالکین»، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۱۱۸ و ۱۱۹ «الجماع العوام»، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۳۰۳ و «المضمون به علی غیر أهله»، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۳۴۱ و «الأجوبة الغزالية فی المسائل الأخریة المضمون الصغیر»، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۳۶۴.
۶. ر.ک: عین القضات همدانی، *لوايح*، ص ۴ و ۷۰ و *نامه‌های عین القضات*، ج ۲، ص ۵۶.
۷. حتی محقق جندی این مضمون را در کتاب آسمانی تورات نیز بی می‌گیرد: «قال رسول الله^ص: «خلق الله آدم علی صورته» و فی روایة «علی صورة الرحمن» و جاء فی أوّل التوراة كما ذكرنا أولاً: «نريد أن نخلق إنسانا علی مثالنا و شکلنا و صورتنا» (مؤید الدین جندی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۱۵۷) همچنین «و فی ترجمة التوراة: ان آدم خلق علی صورة الرحمن» (قاضی سعید قمی، *شرح توحید الصدوق*، ج ۲، ص ۲۳). ر.ک: *التوراة*، سفر التکوین، الباب الأول، فقرة ۲۷.
۸. (قال الله تعالی: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» فَتَزَهُ وَ شَبَّهَ). أما تنزيهه فظاهر، لأنه نفى المماثلة على تقدير زيادة «الكاف»... و أما تشبيهه، فإنه أثبت له مثلاً و نفى عنه المماثلة. و إثبات المثل تشبيه. و ليس ذلك المثل إلا الإنسان المخلوق علی صورته، المتصف بكمالاته (محمد داوود فیضری رومی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۱۰۵۶)
- فأخبر إن آدم خلقه علی صورته ... فأبطن فی صورته الظاهرة أسماء سبحانه التي خلع عليه حقائقها و وصفه بجمع ما وصف به نفسه و نفى عنه المثلية فلا يماثل و هو قوله لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ من العالم أي ليس مثل مثله شيء من العالم و لم يكن [الإنسان] مثلاً إلا بالصورة (محي الدين ابن عربی، *الفتوحات* (۴ جلدی)، ج ۳، ص ۲۸۲).
۹. وَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا ع يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ فَاتَّهَمَهُمُ اللَّهُ لَقَدْ حَدَفُوا أَوَّلَ الْحَدِيثِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ مَرَّ بِرَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ فَسَمِعَ أَحَدَهُمَا يَقُولُ لِصَاحِبِهِ قَبِّحْ اللَّهُ وَجْهَكَ وَ وَجْهَ مَنْ يُشَبِّهُكَ فَقَالَ لَهُ ص يَا عَبْدَ اللَّهِ لَا تَقُلْ هَذَا لِأَخِيكَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ (احمد بن علی طبرسی، همان، ج ۲، ص ۴۱۰)

۱۰. ر.ک: محمدباقر مجلسی، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، ج ۲، ص ۸۴
۱۱. سیدروح الله موسوی خمینی، *شرح چهل حدیث*، ص ۶۳۲.
۱۲. همان، ص ۶۳۵.
۱۳. محمد داوود قیصری رومی، همان، ص ۱۰۵۶. خود ابن عربی در این باره می‌نویسد: و كما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله «وَالرَّجَالِ عَلَيَّهِنَّ دَرَجَةٌ» نزل المخلوق على الصورة، عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته فبتلك الدرجة التي تميز بها عنه، بها كان غنياً عن العالمين و فاعلاً أوغلاً، فإن الصورة فاعل ثان. (محي الدين ابن عربي، *فصوص الحکم*، ص ۲۱۹).
۱۴. «قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ﴾ اعلم، أن المثلية الواردة في القرآن لغوية لا عقلية؛ لأن المثلية العقلية تستحيل على الله تعالى. «زيد الأسد شدة»، «زيد زهير شعرا» إذا وصفت موجوداً بصفة أو صفتين ثم وصفت غيره بتلك الصفة و إن كان بينهما تباين من جهة حقائق آخر و لكنهما مشتركان في روح تلك الصفة و معناها فكل واحد منهما على صورة الآخر في تلك الصفة خاصة فافهم و تنبه و انظر كونك دليلاً عليه - سبحانه - و هل وصفته بصفة كمال آلا منك، ففتفنن.» محي الدين ابن عربي، *الفتوحات* (۴ جلدی)، ج ۱، ص ۹۷.
۱۵. امام خمینی در این باره می‌فرماید: «خدای تبارک و تعالی از مثل یعنی شبیه، منزّه و مبراست، ولی ذات مقدس را تنزیه از مثل، به معنی آیت و علامت، نباید نمود و له المثل الاعلی. همه ذرات کائنات آیات و مرآت تجلیات آن جمال جمیل عزوجل هستند. متنها آنکه هر یک به اندازه وعاء وجودی خود، ولی هیچ یک آیت اسم اعظم جامع، یعنی الله، نیستند جز حضرت کون جامع و مقام مقدس برزخیت کبری، جلت عظمته بعظمة باریه، فالله تعالی خلق الانسان الكامل و الادم الاول على صورته الجامعة، و جعله مرآة اسمائه و صفاته. قال الشيخ الكبير [ر.ک: محي الدين ابن عربي، *فصوص الحکم*، ص ۵۰]: فظهر جميع ما في الصورة الالهية من الاسماء في هذه النشأة الانسانية، فحازت رتبة الاحاطة و الجمع بهذا الوجود و به قامت الحجة لله على الملائكة.» (سیدروح الله موسوی خمینی، همان، ص ۶۳۶)
۱۶. محي الدين ابن عربي، *الفتوحات* (۴ جلدی)، ج ۲، ص ۱۸۹.
۱۷. به عنوان مثال ر.ک: سهروردی (شیخ اشراق)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، ص ۴۲۱، محقق سبزواری، *اسرار الحکم*، ص ۳۴۷، محقق دوانی، *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*، ص ۲۴۴، ملاصدرا، *شرح أصول الکافی*، ج ۳، ص ۳۹۳ و ج ۲، ص ۱۴.
۱۸. در کتاب *موسوعة مصطلحات علم الکلام الإسلامی*، ج ۱، ص ۷۱۵ تا ۷۱۷ به تعدادی از آراء متکلمین در مورد این حدیث پرداخته شده است.
۱۹. در ادامه به برخی از آراء محدثین در این باب اشاره خواهد شد.
۲۰. به عنوان مثال ر.ک: نصرین محمد سمرقندی، *تفسیر بحر العلوم*، ج ۳، ص ۱۷۴، فخرالدین رازی، *مفاتیح الغیب*، ج ۱، ص ۱۱۸، رشیدالدین میبیدی، *کشف الأسرار و عمده الأبرار*، ج ۷، ص ۳۷۷.
۲۱. تنمّة: الأحادیث الموضوعة فی توهين الأنبياء و الخالق تشتمل على أخبار لهم معتبرة عندهم، نسبوا فيها الأنبياء عليهم الصلاة و السلام إلى ما لا يليق... و منها: ما رواه مسلم، في باب النهي عن ضرب الوجه، من كتاب البر و

الصلة و الآداب، عن أبي هريرة، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و اله و سلم: إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته». و نحوه في مسند أحمد. و روى فيه، عن أبي هريرة أيضا، عن النبي صلى الله عليه و اله و سلم: «إذا ضرب أحدكم فليجنب الوجه، و لا يقل: قبح الله وجهك، و وجه من أشبه و جهك، فإن الله خلق آدم على صورته».

فهذه الأخبار قد أثبتت لله صورة مثل صورة الإنسان، و شبهته بخلقه، و هو تجسيم و كفر و لا يمكن تأويلها، فقيح الله وجه من زورها! و كم لهم مثلها! .. إلى غير ذلك من خرافاتهم التي ينكر القلم نشرها لولا إرادة التنبية على سقطاتهم، و لولا نسبتها إلى النبي صلى الله عليه و اله و سلم لما ضربنا روايتهم لها، و إننا لنعلم أن الخرافيين و القصاصين منهم، كأبي هريرة و أضرابه، إنما أخذوا رواية خلق آدم على صورته - و نحوها من الهزليات - عن اليهود و النصارى، فلو لا نسبتها إلى النبي لهان أمرها! (محمد حسن مظفر نجفی، *دلائل الصدق*، ج ۴، ص ۱۳۷ - ۱۷۰).

۲۲. ر.ک. محمد باقر مجلسی، همان، ج ۲، ص ۸۴

۲۳. مثلا صدر المتألهين اين حديث را مشهور بين عامه و خاصه می داند «قد ورد الحديث المشهور بين الخاصة و العامة: ان الله خلق آدم على صورته» (ملاصدرا، همان، ج ۲، ص ۱۴) و صدور آن را از نبی اکرم ﷺ قطعی می داند: «هذا الحديث مما لا خلاف في كونه مرويا عن النبي صلى الله عليه و آله، و روى على صورة الرحمن أيضا». (همان، ج ۳، ص ۳۹۳). قاضی سعید قمی نیز نه معنای صحیح برای این حدیث ذکر کرده است. ر.ک: قاضی سعید قمی، همان، ج ۲، ص ۲۳۴ - ۲۳۹، الحدیث الثامن عشر [فی المقصود من حدیث «ان الله خلق آدم على صورته»]

۲۴. ابو حامد غزالی بر این مطلب تأکید دارد که واژه صورت، مشترک بین چندین معنا بوده و گاهی بر صورت‌های حسی اطلاق می شود که در اینصورت به معنای ترکیب اشکال محسوس، و چگونگی و کیفیت ترکیب بعضی از آنها با بعض دیگر خواهد بود. اما واژه صورت در معانی غیر محسوس نیز به کار می رود که در این صورت به معنای ترتیب معانی و چگونگی ترکیب آنها با هم خواهد بود؛ چرا که در معانی و امور مجرد و غیر محسوس نیز «ترکیب» و «ترتیب» و «تناسب» و سایر اموری که در معنای واژه صورت مطرح است، راه دارد به طور مثال گفته می شود: صورت فلان مسئله - مثلا اثبات وجود خدا - به این نحو است و یا گفته می شود: صورت فلان علم عقلی - مثلا علم فلسفه و یا منطق - چنین و چنان است. بنابراین معلوم شد که واژه صورت اختصاص به امور محسوس و جسمانی نداشته و بلکه در معانی مجرد نیز قابل اطلاق است پس حدیث «ان الله خلق آدم على صورته» را نیز می توان با توجه به مقدمه فوق تفسیر کرد؛ به این معنا که مشابهتی که در این حدیث شریف به آن اشاره شده است یک مشابهت معنوی و غیر جسمانی است. میان حق تعالی و انسان، در سه مرتبه ذات و صفات و افعال مشابهت معنوی برقرار است.

اما تشابه در ذات، به خاطر آنست که روح انسان، حقیقتی است قائم به نفس که عرض و جسم و جوهر مادی نیست؛ نه متصل به بدن است و نه منفصل از آن و نه داخل بدن است و نه خارج از آنست و این خصوصیات، شباهت دارد با ویژگی‌های ذات حق متعال. و اما شباهت انسان با حق تعالی در صفات، به این معناست که همانطور که انسان موجودی حی، عالم، قادر، مرید، سمیع، بصیر و متکلم است حق متعال نیز این صفات را داراست. و اما تشابه در افعال، به اینصورت است که مبدأ فعل انسان، اراده‌ای است که اثر آن ابتدا در قلب حاصل

شده و سپس قلب از طریق روح حیوانی به اعضای مربوط دستور می‌دهد تا اینکه انگشتان شخص مثلاً به حرکت در آمده و قلم را روی کاغذ به نوشتن وامی‌دارد تا آنچه را که در عالم خیالش نقش بسته است بر روی کاغذ بنگارد؛ چون روشن است که هر کس که چیزی می‌نویسد، ابتداءً آن را در خیال خود تصور کرده است. غزالی در ادامه تأکید می‌کند که این روند شکل گرفتن فعل از سوی آدمی در عالم صغیر انسانی، شباهت بسیاری با روند صورت پذیرفتن افعال از سوی حق متعال در عالم کبیر دارد؛ چرا که خداوند تعالی نیز مخلوقات هم‌چون حیوانات و گیاهان را با واسطه ملائکه و تحریک کواکب و افلاک، خلق می‌کند.

ابوحامد با این بیان، نوعی مشابهت میان حق تعالی و انسان در سه مرتبه ذات و صفات و افعال، اثبات کرده و به این ترتیب تلاش کرد تا حدیث خلق انسان بر صورت الهی را به گونه‌ای قابل قبول معنا کند. (ابو حامد غزالی، «روضه الطالبین و عمده السالکین»، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۱۱۸ و ۱۱۹). همچنین ر.ک: ابو حامد غزالی، «الجماع العوام»، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۳۰۳ و «المضنون به علی غیر أهله»، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۳۴۱ و «الأجوبة الغزالية فی المسائل الأخریة المضنون الصغیر»، در در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۳۶۴.

۲۵. صدر المتألهین بر این مطلب تأکید دارد که اعتقاد به صورت داشتن حق متعال، مستلزم تجسیم حق متعالی نخواهد بود چرا که اولاً عارفان و کاملان، سخن از صورت حق تعالی داشته‌اند و معلوم است که آنها هیچگاه به تجسیم خدا گرایش نداشته‌اند. و ثانیاً واژه صورت معانی بالاتری از معنای عرفی و حسی خود هم دارد. به عنوان مثال این کلمه در نزد دانشمندان، گاهی بر ماهیت شیء و گاهی بر وجود آن در عقل و گاه بر کمال شیء و تمام آن اطلاق می‌شود و گاهی نیز بر وجودات صرفی که تعلق به جسم و امور جسمانی ندارند مانند عقول و مفارقات اطلاق می‌شود و در مواردی نیز به خداوند تبارک و تعالی، «صورة الصور» و «حقیقة الحقایق» گفته‌اند با این لحاظ که ماسوا در مقایسه با حق تعالی ناقصند و هر حقیقت و صورتی احتیاج دارد به مصوری که آن را از حد قوه و امکان به حد فعل و وجود خارج کند. صدرا در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد که: با این تفصیل معلوم شد که اطلاق صورت بر حق تعالی مستلزم تجسیم نخواهد بود خصوصاً آنکه در متون شریعت و در حدیث خلق انسان بر صورت الهی نیز به آن اشاره شده است. (ملاصدرا، همان، ج ۲، ص ۱۴) و همچنین ر.ک: همان، ج ۳، ص ۳۹۳.

۲۶. ان الموجودات بأسرها صور تجلیات الأسماء الإلهية و مظاهر شئونه الاصلية و نسبه العلمية، و صورة الشیء ما به یظهر و یتعین. (محمد بن حمزه فناری، مصباح الأئس، ص ۱۰۱).

۲۷. «فإنه علی صورته خلّقه، بل هو عین حقیقته و هویتته» أی: فإن الإنسان مخلوق علی صورة ربّه، كما جاء فی الحدیث الصحیح: «إن الله خلق آدم علی صورته» و فی روایة: «علی صورة الرحمن» و المراد بـ «الصورة» الأسماء و الصفات الإلهية، أی: خلقه موصوفاً بجمع تلك الأسماء و الصفات. محمد داوود قیصری رومی، همان، ص ۷۹۰. جالب است که مرحوم مجلسی، در تحت تأثیر از این تفسیر عرفانی، معنای فوق را در شرح این حدیث به عنوان یک احتمال ذکر کرده است. «... ربما یجاب أيضاً بأن المراد [من قوله: «علی صورته» یكون] علی صفتته؛ لأنه مظهر للصفات الکمالية الإلهية» (محمد باقر مجلسی، همان، ج ۲، ص ۸۴)

۲۸. محی الدین ابن عربی، *نقش الفصوص*، ص ۳.
۲۹. و لذلك، أى لكون الإنسان مختصراً من الحضرة الإلهية، مشتملاً على ما فيها من حقائق الصفات و الأسماء اشتمالاً أحدياً جمعياً، خصه، أى الله سبحانه الإنسان، بالصورة الإلهية، أى جعل الصورة مختصة به... فقال على لسان نبيّه صلى الله عليه و سلم، «ان الله خلق آدم»، أى قدره أولاً فى العلم و أوجده ثانياً فى العين، «على صورته» ... قيل، «الصورة» هى الهيئة، و ذلك لا يصحّ إلّا على الأجسام. فمعنى الصورة «الصفة»، يعنى، «خلق آدم على صفة الله عزّ و جلّ»، أى حيا، عالماً، مريداً، قادراً، سميعاً، بصيراً، متكلماً. و لما كان الحقيقة تظهر فى الخارج بالصورة، أطلق «الصورة» على الأسماء و الصفات مجازاً، لأنّ الحق سبحانه بها يظهر فى الخارج. هذا باعتبار أهل الظاهر.
- و أمّا عند المحقّقين، ف «الصورة» عبارة عمّا لا تعقل الحقائق المجردة الغيبية و لا تظهر إلّا بها. و «الصورة الإلهية» هو الوجود المتعيّن بسائر التعيّنات التى بها يكون مصدراً لجميع الأفعال الكمالية و الآثار الفعلية. (عبدالرحمن جامى، *نقد النصوص*، ص ۹۳ - ۹۴)
۳۰. جلال الدين محمد مولوى، *ديوان كبير شمس*، ص ۴۵۳، غزل ۳۳۸.
۳۱. ر.ك: محمد داوود قيصرى رومى، همان، ص ۳۶۳ و عبدالرحمن جامى، همان، ص ۹۵.
۳۲. فخر الدين عراقى، *كليات عراقى*، ص ۳۸۶، لمعه هشتم.
۳۳. و قال صلى الله عليه و سلم إن الله خلق آدم على صورته و إن كان الضمير عندنا متوجهاً أن يعود على آدم فيكون فيه رد على بعض النظر من أهل الأفكار و يتوجه أن يعود على الله لتخلقه بجميع الأسماء الإلهية (محى الدين ابن عربى، *الفتوحات* (۴ جلدى)، ج ۱، ص ۲۱۶). غزالي نیز هر دو معنا را مجاز میداند. ر.ك: ابوحامد غزالي، *إحياء علوم الدين*، ج ۱۷، ص ۵۵ و ۵۶.
۳۴. ر.ك: محى الدين ابن عربى، *عقلة المستوفى*، ص ۴۵.
۳۵. ر.ك: محى الدين ابن عربى، *الفتوحات* (۴ جلدى)، ج ۲، ص ۱۵۷. حضرت امام خمينى قدس سره - نیز به اين نکته تذكّر داده‌اند. ر.ك: سيدروح الله موسوى خمينى، همان، ص ۶۳۲.
۳۶. صحيح مسلم، ج ۸، ص ۳۲ و احمد بن حنبل، *مسند أحمد*، ج ۲، ص ۲۴۴ و ۴۶۳.
۳۷. قوله: «إنّ الله خلق آدم على صورته» و «على صورة الرحمان» و بقوله فى الصحيح أيضاً الراجع للاحتمال الذى ركن إليه أرباب العقول السخيفة، الجاهلون بأسرار الشريعة و الحقيقة، فى وصيته بعض أصحابه فى الغزو: «إذا ذبحت، فأحسن الذبحة و إذا قتلت، فأحسن القتلة، و اجتنب الوجه فإنّ الله خلق آدم على صورته» (صدر الدين القونوى، *إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن*، ص ۲۹۳)
۳۸. «أثينه‌ای نبود، سراپا نماى دوست غیر از جناب حضرت انسان، ز ممکنات» (صائن الدين التركه، *تمهيد القواعد*، ص ۱۸۰)
۳۹. قوله: (فتم العالم بوجوده) أى، لما وُجد هذا الكون الجامع، تم العالم بوجوده الخارجى لأنه روح العالم المدبر له و المتصرف فيه... و إنما تأخر نشأته العنصرية فى الوجود العيني لأنه لما جعلت حقيقته متصفة بجميع الكمالات جامعة لحقائقها، و جب أن يوجد الحقائق كلها فى الخارج قبل وجوده حتى تمر عند تنزلاته عليها فيتصف بمعانيها طوراً بعد طور من أطوار الروحانيات و السماويات و العنصريات، إلى أن يظهر فى صورته النوعية الحسية. (محمد

داوود قیصری رومی، همان، ص ۳۵۵ - ۳۵۷). همچنين: «ثم اعلم: أن خاتم التراكيب أخص أنواع الحيوان، و هو الإنسان. الذي هو أبعد الأشياء عن حضرة الوحدة في الصورة، و أقرب الأشياء إليها في المعنى. و كل فرد من أفرادها عالم تام صغير بالجنة كبير بالمعنى، فيه شيء ليس في العالم الكبير بالجنة و هو مرآة مدركة، ذوق مشاهده، عكس جمال الشاهد المنطبع فيها المعبر عنها باللطيفة الأنانية. [الإنسانية ظ] التي هي عبارة عن الحقائق التي قامت بها المفردات الإبداعية و الأمرية، و المؤلفات و المركبات... ليكون مرآة لوجه الله ذي الجلال و الإكرام و الجمال و الكمال. و بها صار الإنسان أشرف الموجودات المشرف بسجود الملائكة و خلافة الأرض و عمارتها. و سخر له ما

في السموات و ما في الأرض جميعا.» (محي الدين ابن عربي، شق الجيب، ص ۶۸)

۴۰. قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين (ص: ۷۵)

۴۱. و لما كان كل اسم من أسماء الحق سببا لظهور صنف ما من العالم، كان قبلة له، فاسم ظهرت عنه الأرواح، و آخر ظهرت عنه الصور البسيطة بالنسبة، و آخر ظهرت عنه الطباع و المركبات، و كل واحد من المولدات أيضا ظهر باسم مخصوص عينته مرتبة الظاهر به، بل حال المظهر و استعداده الذاتي غير المجعول، ثم صار بعد قبلة له في توجهه و عبادته لا يعرف الحق إلا من تلك الحثيثة و لا يستند إليه إلا من تلك الحضرة، و حظه من مطلق صورة الحضرة بمقدار نسبة ذلك الاسم من الأمر الجامع لمراتب الأسماء كلها و الصفات.

و أما الإنسان فلما توقف ظهور صورته على توجه الحق بالكليّة إليه حال إيجاده، و باليدين، كما أخبر سبحانه و لإحدى يديه الغيب، و للأخرى الشهادة، و عن الواحدة ظهرت الأرواح القدسية، و عن الأخرى ظهرت الطبيعة و الأجسام و الصور، و لهذا كان الإنسان جامعا لعلم الأسماء كلها و منصبغا بحكم حضراتها أجمع، ما اختص منها بالصور و كل ما يوصف بالظهور، و ما اختص منها بكل ما بطن من الأرواح و غيرها، ممّا يوصف بالغيب و الخفاء، فلم يتقيد بمقام يحصره حصر الملائكة، كما أشارت بقولها: و ما منّا إلا له مقام معلوم. و لا حصر الأجسام الطبيعية، و بذا وردت الإخبارات الإلهية بلسان الشرائع و غيرها. (صدر الدين القونوي، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، ص ۲۳۲).

۴۲. «اعلم ان المراد من آدم في قوله: ﴿خلق الله آدم على صورته﴾ و نحوه، ليس هو آدم الشخصي بل المراد آدم النوعي.» (حسن حسن زاده آملی، شرح العيون، ص ۷۳)

۴۳. فأنه [ای الانسان] مظهر جميع الأسماء الجلالية و الجمالية، لقوله تعالى و عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، و لقول النبي - صلى الله عليه و آله و سلم - «خلق الله آدم على صورته». و معلوم أن كل من يكون على صورته، يكون جامعا لجميع أسمائه و صفاته... و المراد بآدم ليس آدم فقط، بل المراد- باتفاق أكثر المفسرين في أكثر مواضع القرآن- أولاده. (سيدحيدر آملی، جامع الأسرار، ص ۱۳۵ و ۱۳۶)

۴۴. چون در این حدیث از تعبیر «آدم» استفاده شده است و واژه آدم کلمه‌ای مطلق است که شامل همه انسانها می‌شود.

۴۵. عَنْ عَلِيٍّ قَالَ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لِرَجُلٍ قَبَّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَ وَجْهَ مَنْ يُشَبِّهُكَ فَقَالَ صَ مَهْ لَا تَقُلْ هَذَا فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ. (شيخ صدوق، التوحيد، ص ۱۵۲)

۴۶. نگارنده در مقاله‌ای که در شماره قبل همین نشریه با عنوان «نسبت انسان کامل با انسان الحيوان در علم النفس

ابن عربی» به چاپ رسید به این بحث پرداخت.

۴۷. محی الدین ابن عربی، *الفتوحات* (۴ جلدی)، ج ۱، ص ۱۲۴.

۴۸. «بدان که خداوند نشئه روحانی و جسمانی و نفسانی انسان را بر صورت خود آفریده است، و حال که خداوند متعال نشئه انسانی را این قدر مورد عنایت خود قرار داده و پایداری و برقراری آن را دوست دارد، تو نیز مراعات این نشئه را در نظر داشته باش؛ چراکه سعادت تو در آن است. چون تا زمانی که انسان زنده است امید تحصیل کمال برای او منتفی نیست. بنابراین، کسی که برای از میان برداشتن انسانی سعی کند در واقع، از رسیدن او به کمالی تلاش کرده که برای آن خلق شده است.» محی الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۶۷ و ۱۶۸. تصریحات ابن عربی در فصوص منحصر به این مورد نیست. ر.ک: همان، ص ۷۷ و محمد داوود قیصری رومی، همان، ص ۵۵۵.

۴۹. «قال العبد: قد تقدم في شرح الفص الأدمي، سر قوله: «خلق الله آدم على صورته» و أنه ساری الحکم في أولاد آدم و ذریته، فإن المراد منه النوع.» مؤید الدین جندی، همان، ص ۵۹۱.

۵۰. «مسألة: أكمل نشأة ظهرت في الموجودات، الإنسان عند الجميع؛ لأن الإنسان الكامل وجد على الصورة لا الإنسان الحيوان و الصورة لها الكمال.» محی الدین ابن عربی، *الفتوحات* (۴ جلدی)، ج ۱، ص ۱۶۳.

۵۱. ر.ک: صدر الدین القونوی، *النفحات الإلهية*، ص ۱۸، محمد بن حمزه فناری، همان، ص ۲۶۲، صدر الدین القونوی، *شرح الأربعين حديثا*، ص ۹۴.

۵۲. «... و كذلك الإنسان آخر غاية النفس و الكلمات الإلهية في الأجناس. ففي الإنسان قوة كل موجود في العالم. فله جميع المراتب و لهذا اختص وحده بالصورة. فجمع بين الحقائق الإلهية و هي الأسماء و بين حقائق العالم، فإنه آخر موجود؛ فما انتهى لوجوده النفس الرحمانی حتى جاء معه بقوة مراتب العالم كله فيظهر بالإنسان ما لا يظهر بجزء من العالم و لا بكل اسم اسم من الحقائق الإلهية. فإن الاسم الواحد ما يعطى الآخر مما يتميز به فكان الإنسان أكمل الموجودات.» محی الدین ابن عربی، *الفتوحات* (۴ جلدی)، ج ۲، ص ۳۹۶.

۵۳. همانگونه که از سیاق حدیث «خلق الله آدم على صورته» بر می آید ابن عربی هم این حدیث را اشاره به شرافت انسان بر سایر موجودات می داند. و إنما نبهناك على هذا لئلا تقول ... و إلا فلا فائدة لقوله خلق آدم على صورته و لو كانت الصورة ما يتوهمه بعض أصحابنا ... فكان يطل اختصاص الإنسان بالصورة و إنما جاءت على جهة التشريف. (همان، ص ۶۴۲) همچنین: و أما اختياره [تعالی] الصورة الأدمية [من بين سائر الصور] فلأنه خلق آدم على صورته فأطلق عليه جميع أسمائه الحسنی و بقوتها حمل الأمانة المعروضة و ما أعطته هذه الحقيقة أن يردھا كما أبت السموات و الأرض و الجبال حملھا (همان، ص ۱۷۰).

۵۴. همان، ج ۱، ص ۲۶۳. همچنین چهلمین سؤال از سؤالات به یادگار مانده از حکیم ترمذی آنست که ویژگی های حضرت آدم علیه السلام کدام است؟ ابن عربی در پاسخ به این سؤال، آفرینش بر صورت الهی را از مهمترین ویژگی های آدم برمی شمارد و در ادامه می نویسد: به همین خاطر است که خداوند او را با دو دست خود خلق فرمود. (السؤال الأربعون) ما صفة آدم عليه السلام؟ الجواب ... و إن شئت قول النبي ﷺ: إن الله خلق آدم على صورته فهذه صفة فإنه لما جمع له في خلقه بين يديه علمنا أنه قد أعطاه صفة الكمال (همان، ج ۲، ص ۶۷)

۵۵. (فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشریفاً) أى، ما جمع الله فى خلق آدم بين يديه اللتين يعبر عنهما بالصفات الجمالية و الجلالية إلا تشریفاً و تكريماً، كما قال: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (محمد داوود قيصرى رومى، همان، ص ۳۹۹). همچنين در فتوحات جنين آمده است: قال تعالى: ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ - على جهة التشریف الإلهي. (محي الدين ابن عربى، الفتوحات (٤ جلدى)، ج ٢، ص ٧٠)

۵۶. «ثم لتعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن، فأوجد العالم عالم غيب و شهادة لندرك الباطن بغيبنا و الظاهر بشهادتنا. و وصف نفسه بالرضا و الغضب، و أوجد العالم ذا خوف و رجاء، فيخاف غضبه و يرجو رضاه. و وصف نفسه بأنه جميل و ذوجلال، فأوجدتاً على هيبه و أنس. و هكذا جميع ما ينسب إليه تعالى و يُسَمَى به. فعبر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجّهنا منه على خلق الإنسان الكامل لكونه الجامع لحقائق العالم و مفرداته.» محي الدين ابن عربى، فصوص الحكم، ص ۵۴. همچنين ر.ك: همان، ص ۱۴۵، محمد داوود قيصرى رومى، همان، ص ۳۹۳. عبد الرزاق قاسانى، اصطلاحات الصوفية، ص ۹۰.

۵۷. و لهذا جمع الله لنشأة جسد آدم بين يديه فقال لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ ... فلما أراد الله كمال هذه النشأة الإنسانية جمع لها بين يديه و أعطاها جميع حقائق العالم و تجلى لها فى الأسماء كلها فحازت الصورة الإلهية و الصورة الكونية و جعلها روحاً للعالم ... فلما كان له هذا الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته فصحت له الخلافة و تدبير العالم (محي الدين ابن عربى، الفتوحات (٤ جلدى)، ج ٢، ص ٤٦٨). همچنين ر.ك: محي الدين ابن عربى، فصوص الحكم، ص ۵۵.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- آملی، سید حیدر، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ابن عربی، محی الدین، *شق الجیب*، مطابق با نسخه عرفان ۳ (نور).
- ____، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ____، *عقله المستوفی*، لیدن، بی نا، بی تا.
- ____، *فصوص الحکم*، چ دوم، بی جا، الزهراء (س)، ۱۳۷۰.
- ____، *نقش الفصوص*، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
- احمد بن حنبل، *مسند احمد*، مطابق با نسخه نرم افزار المکتبه الشامله.
- بقلی شیرازی، روزبهان، *شرح شطحیات*، چ سوم، تهران، طهوری، ۱۳۷۴.
- الترکه، صائن الدین علی بن محمد، *تمهید القواعد*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰.
- جامی، عبدالرحمن، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
- جندی، مؤید الدین، *شرح فصوص الحکم*، چ دوم، قم، بوستان کتاب ۱۳۸۱.
- حسن زاده آملی، حسن، *سرح العیون فی شرح العیون*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- دغیم، سمیح، *موسوعة مصطلحات علم الکلام الإسلامی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸ م.
- رازی، فخرالدین، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- رشیدالدین ملبدی، احمد بن ابی سعد، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، چاپ پنجم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۱.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، *بحر العلوم* (نسخه نرم افزار نور).
- سهروردی (شیخ اشراق)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- شیخ صدوق، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، بی جا، جهان، ۱۳۷۸.
- طبرسی، احمد بن علی، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
- عراقی، فخر الدین، *کلیات عراقی*، چ چهارم، تهران، سنائی، بی تا.
- غزالی، ابو حامد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
- ____، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
- فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)*، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- قاسانی، عبد الرزاق، *اصطلاحات الصوفیة*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ ق.
- قمی، قاضی سعید، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- القونوی، صدر الدین، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- ____، *النفحات الإلهیة*، تهران، مولی، ۱۳۷۵.
- ____، *شرح الأربعین حدیثا*، قم، بیدار، ۱۳۷۲.

- قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، چ دوم، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۴ ق.
- محقق دوانی، شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ ق.
- محقق سبزواری، اسرار الحکم، مقدمه استاد صدوقی، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، مطابق با نسخه نرم افزار المكتبة الشاملة.
- مظفر نجفی، محمد حسن، دلائل الصدق لنهج الحق، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۲۲ ق.
- ملاصدرا، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، شرح چهل حدیث، چ پنجاهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۸۹.
- مولوی، جلال الدین محمد، دیوان کبیر شمس، تهران، طلایه، ۱۳۸۴.
- همدانی، عین القضاة، نامه های عین القضاة، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.
- ، لویح، مطابق با نسخه عرفان ۳ (نور).

