

تحقیق در متن و اسناد حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» و نقد دیدگاه ابن عربی

مصطفی آذرخشی^{۱*}، منصور پهلوان^۲

^۱ دانشجوی دکتری دانشگاه تهران، آستاد دانشگاه تهران
(تاریخ دریافت مقاله: ۸۸/۱۲/۱۵ - تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۱۱/۲۵)

چکیده

حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته»، از جمله مستندات صوفیه و عرفا است؛ چنانکه بارها مورد استناد مدوّن اصلی عرفان نظری، یعنی «ابن عربی» قرار گرفته است. او در مهمترین اثر خویش، یعنی «الفتوحات المکیّه» تلاش کرده تا این روایت را هماهنگ با نظریه‌ی وحدت وجود نشان دهد؛ از این رو آن را در موضوعات گوناگون مربوط به نظریه‌ی مزبور مطرح کرده است. ابن عربی قائل است که ضمیر «ها» در «صورته» به خداوند برمی‌گردد؛ به همین جهت تمام توضیحات وی درباره‌ی این حدیث، مبتنی بر خلق انسان بر صورت خداوند است. حال آنکه با توجه به شأن صدور این حدیث که در منابع کهن و معتبر ثبت و ضبط شده است، نمی‌توان ضمیر را به خداوند ارجاع داد؛ چنانکه توضیحات دانشمندان بزرگ درباره‌ی این حدیث، گویای آن است که ضمیر، به خداوند بر نمی‌گردد. افزون بر آنکه مدلول آیات و روایات، تطبیق حدیث مذکور را با نظریه‌ی وحدت وجود، به چالش می‌کشد.

کلید واژه‌ها مأخذ شناسی حدیث، فهم حدیث، ابن عربی، الفتوحات المکیّه.

۱- طرح مسأله

در بین مستندات روایی، بیشترین اشاره‌ی ابن عربی به حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» بوده است؛ آنچنانکه بیش از یکصد و پنجاه بار مورد استناد وی قرار گرفته که در هیچ یک از این استنادات، مأخذ و سندی برای این حدیث ذکر نکرده است؛ با این

* نویسنده مسئول: تلفن: ۰۹۱۲۷۲۳۳۱۶۸ - فاکس: ۰۲۱-۸۸۷۴۲۸۲۹ Email: M.azerakhshi@gmail.com

وجود، در مواردی به اظهارنظر درباره‌ی صحت حدیث پرداخته است (نک: ابن عربی، ۱۰۶/۱). همچنین با تکیه بر کشف و شهود، قائل است که ضمیر «ها» در کلمه‌ی «صورت» به خداوند برمی‌گردد (همان). از این‌رو بر شکل دیگری از حدیث مزبور که به جای «صورت»، «صورة الرحمن» آمده است، صحه می‌گذارد. وی تصریح کرده است: «قوله علی لسان نبیه صلی الله علیه و سلم إن الله خلق آدم علی صورته و فی رواية یصحها الكشف و إن لم تثبت عند أصحاب النقل علی صورة الرحمن» (همان، ۴۹۰/۲) یعنی: «سخن خداوند بر زبان پیامبر (ص) جاری شده است که خداوند آدم را بر صورت خویش آفرید و در روایتی که کشف و شهود آن را تأیید می‌کند، آمده است: «علی صورة الرحمن»؛ اگرچه که در نزد محدثان صحیح نباشد.» چنانکه ملاحظه می‌شود، وی در مناقشه‌ای که بین محدثان در تعیین مرجع ضمیر «ها» پدید آمده، بر آن است که ضمیر مزبور، به «الله» برمی‌گردد؛ از همین‌رو تمام سخنان وی درباره‌ی این حدیث، مبتنی بر این نگرش است. حال جای این سؤال باقیست که آیا حدیث مزبور از جهت مأخذ و سند معتبر است؟ و آیا از لحاظ محتوا، دچار آسیب‌های متنی نشده است؟ افزون بر این، ابن عربی چه برداشتهایی از این روایت داشته است؟ همچنین توضیحات او درباره‌ی دلالت این حدیث، تا چه حدی با مدلول آیات و روایات سازگار است؟ جستار حاضر، در پی یافتن پاسخ این سؤالات است.

۲- مأخذ حدیث

از آنجا که حدیث مورد نظر، قالبهای متفاوتی در منابع شیعه و سنی دارد، مأخذ حدیث را در کتب دو مکتب، به تفکیک ذکر می‌کنیم:

۲-۱- موقعیت حدیث در منابع سنی

حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» در کهن‌ترین کتب روایی اهل سنت، نقل شده است؛ که نظر به تقدّم آنها از این قرار است:

۱- در صحیفه‌ی همام بن منبه (م ۱۳۲) که املاء ابوهریره بر اوست، آمده است: «قال رسول الله صلی الله علیه و سلم خلق الله آدم علی صورته طوله ستون ذراعاً فلما خلقه قال له اذهب فسلم علی أولئک النفر من الملائکه جلوس فاستمع ما یحییونک فإنها تحیتک و تحیه ذریعتک قال: فذهب فقال السلام علیکم فقالوا و علیک و رحمة الله فزادوه و رحمة الله فکل من یدخل الجنة علی صورة آدم فطوله ستون ذراعاً فلم یزل الخلق ینقص بعدحتی ألان» (ابن منبه ۳۰).

- ۲- در المصنف صنعانی (م ۲۱۱) حدیث، چنین نقل شده است: «عن یحیی البجلی عن ابن عجلان عن القعقاع بن حکیم عن ابی هریره عن النبی صلی الله علیه و سلّم إذا ضرب أحدکم فلیجتنب الوجه و لا یقولنّ قبّح الله وجهک و وجه من اشبه وجهک فإنّ الله خلق آدم علی صورته» (صنعانی، ۴۴۵/۹).
- ۳- حمیدی (م ۲۱۹) در مسند خویش آورده است: «ثنا سفیان قال ثنا ابو الزناد عن الاعرج عن ابی هریره قال قال رسول الله صلی الله علیه و سلّم إذا ضرب أحدکم فلیجتنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم علی صورته» (حمیدی، ۴۷۶/۲).
- ۴- در مسند احمد بن حنبل (م ۲۴۱) آمده است: «حدثنا عبدالله حدثنی ابی ثنا سفیان عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی هریره عن النبی صلی الله علیه و سلّم إذا ضرب أحدکم فلیجتنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم علی صورته» (ابن حنبل، ۲۴۴/۲) و در موضعی دیگر چنین نقل کرده است: «حدثنا عبدالله حدثنی ابی قال ثنا ابن عجلان قال حدثنا سعید عن ابی هریره عن النبی صلی الله علیه و سلّم إذا ضرب أحدکم فلیجتنب الوجه و لا یقل قبّح الله وجهک و وجه من اشبه وجهک فإنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم علی صورته» (همان، ۴۳۴).
- ۵- بخاری (م ۲۵۶) در صحیح خود می‌نویسد: «حدثنا یحیی بن جعفر حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن ابی هریره عن النبی صلی الله علیه و سلّم خلق الله آدم علی صورته طوله ستون ذراعاً ثم قال له اذهب فسلّم علی أولئک النفر من الملائکة جلوس فاستمع ما یحییونک فإنّها تحیتک و تحیة ذریعتک فقال: السلام علیکم فقالوا السلام علیک و رحمة الله فزادوه و رحمة الله فکل من یدخل الجنة علی صورة آدم فلم یزل الخلق ینقص بعد حتی الآن» (بخاری، الجامع الصحیح، ۱۲۵/۷).
- ۶- مسلم بن حجاج (م ۲۶۱) می‌گوید: «حدثنی محمد بن حاتم حدثنا عبدالرحمن بن مهدی عن المثنی بن سعید عن قتاده عن ابی ایوب عن ابی هریره عن النبی صلی الله علیه و سلم قال: «إذا قاتل أحدکم اخاه فلیجتنب الوجه فإنّ الله خلق آدم علی صورته» (مسلم، ۳۲/۸).
- لازم به ذکر است که در پاره‌ای از منابع، روایت مورد نظر به شکل «انّ الله خلق آدم علی صورة الرحمن» به نقل از ابن عمر آمده است. (نک: فخررازی، ۱۱۸/۱) اما اغلب محدثان بر این نقل اشکال گرفته‌اند؛ چنانکه ابن عربی خود نیز بر ضعف این حدیث اذعان کرده؛ ولی با تکیه بر کشف و شهود، بر صحت آن حکم کرده است (نک: ابن عربی، ۱۰۶/۱).

۲-۲- موقعیت حدیث در منابع شیعه

روایت «ان الله خلق آدم علی صورته» در منابع شیعی نیز ذکر شده است؛ اما باید توجه داشت که ائمه اطهار (علیهم السلام) در صدد توضیح اشکالات متنی و نیز بیان معنای صحیح آن بوده‌اند؛ چنانکه علامه سیدمرتضی عسکری، این حدیث را در شمار روایات مکتب خلفا آورده و آن را ناظر بر عقیده‌ی تجسیم و تشبیه خداوند دانسته است و در مقابل، تلاش اهل بیت (ع) را متوجه تبیین صحیح چنین روایاتی دانسته تا با اصل عدم تشبیه خداوند به خلق سازگار باشد (نک: عسکری، ۳۲)؛ با این توضیح، کهن‌ترین منابع شیعی که حدیث مزبور در آنها آمده، از این قرار است:

۱- کلینی در الکافی، حدیث را در این قالب روایت کرده است: «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَحْرِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَ مَا يَرَوُونَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ هِيَ صُورَةٌ مُحَدَّثَةٌ مَخْلُوقَةٌ وَ اصْطَفَاهَا اللَّهُ وَ اخْتَارَهَا عَلَيَّ سَائِرِ الصُّورِ الْمُخْتَلَفَةِ فَأَضَافَهَا إِلَيَّ نَفْسِهِ كَمَا أَضَافَ الْكَعْبَةَ إِلَيَّ نَفْسِهِ وَ الرُّوحَ إِلَيَّ نَفْسِهِ فَقَالَ بَيْتِي وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (کلینی، ۱۳۴/۱).

۲- در کتاب التوحید شیخ صدوق آمده است: «حدثنا أحمد بن الحسن القطان قال حدثنا أبو سعيد الحسن بن علي بن الحسين السكري قال حدثنا الحكم بن أسلم قال حدثنا ابن علي عن الجريري عن أبي الورد بن ثمامة عن علي ع قال سمع النبي ص رجلاً يقول لرجل قبح الله وجهك و وجه من يشبهك فقال ص مه لا تقل هذا فإن الله خلق آدم على صورته» (صدوق، التوحید، ۱۵۲).

۳- همچنین شیخ صدوق در التوحید و عیون اخبار الرضا نوشته است: «حدثنا أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني رحمه الله قال حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن علي بن معبد عن الحسين بن خالد قال قلت للرضا ع يا ابن رسول الله ص إن الناس يروون أن رسول الله ص قال إن الله عز وجل خلق آدم على صورته فقال قاتلهم الله لقد حذفوا أول الحديث إن رسول الله ص مرّ برجلين يتسابان فسمع أحدهما يقول لصاحبه قبح الله وجهك و وجه من يشبهك فقال ص له يا عبد الله لا تقل هذا لأخيك فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته» (صدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، ۱۲۰/۱ و التوحید، ۱۵۲).

۳- نقد اسناد حدیث

مهمترین دیدگاه‌های محدثان درباره‌ی سند این حدیث، به تفکیک منابع شیعه و سنی، از این قرار است:

۱-۲- بررسی اسناد حدیث در منابع سنّی

دانشمندان سنّی، درباره‌ی اصالت حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» نظرات مختلفی اظهار کرده‌اند که شامل انکار و تضعیف، یا پذیرش و توجیه آن می‌شود؛ نظرات آنها را این چنین می‌توان دسته‌بندی کرد:

۱-۱-۳- شبهه‌ی اسرائیلی بودن حدیث

ملاحظه‌ی اسناد، گویای آن است که حدیث مزبور، به واسطه‌ی ابوهیره انتشار یافته و از آن جهت که روایت مزبور عیناً در تورات آمده است^۱، بعضی از محققان را بر آن داشته است که ابوهیره این مطلب را از کعب‌الاحبار اخذ کرده و چون برای دیگران بازگو کرده است، برخی پنداشته‌اند که این مطلب از جمله احادیث نبوی (ص) است. چنانکه محمود ابوریه، همین احتمال را درباره‌ی حدیث مزبور ذکر کرده است؛ وی خاطرنشان ساخته است: «هذا الحدیث هو نفس الفقرة السابعة والعشرين من الاصحاح الاول من سفر التکوین» (ابوریه، ۲۴۷) او سپس، مواردی از سخنان ابوهیره را ذکر می‌کند که کاملاً مطابق با متن عهد عتیق است. (نک: همان، ۹۷) باید توجه داشت که برخی از عالمان شیعه نیز چنین دیدگاهی درباره‌ی این حدیث دارند؛ از آن جمله، سید عبدالحسین شرف‌الدین عاملی است که در این باره نوشته است: «نسبت دادن این حدیث به پیامبر اکرم (ص) جایز نیست؛ چنانکه به سایر انبیاء و اوصیاء نیز جایز نیست و چه بسا که ابوهیره آن را به واسطه‌ی دوست خود کعب‌الاحبار از یهود فراگرفته باشد؛ زیرا مضمون این حدیث عیناً در سفر پیدایش عهد عتیق در فقرة ۲۷ آمده که از این قرار است: «پس خداوند انسان را بر صورت خودش آفرید» سپس شرف‌الدین موارد متعددی از سخنان ابوهیره را ذکر می‌کند که عیناً در عهد عتیق موجود است (نک: شرف‌الدین، ۵۵).

۱. در سفر پیدایش، فقره‌ی ۲۶ و ۲۷ چنین آمده است: خدا گفت: «آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهائم و بر تمامی زمین و همه‌ی حشراتی که بر زمین می‌خزند، حکومت نماید. پس خدا آدم را به صورت خود آفرید. او را به صورت خدا آفرید، ایشان را نر و ماده آفرید. و خدا ایشان را برکت داد، و خدا بدیشان گفت بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید و در آن تسلط نمائید.» در کتاب تلمود که در واقع دائرة‌المعارف یهود و تفسیر وتأویل تورات است، درباره‌ی این عبارت که «خدا آدم را به صورت خود آفرید»، کوشش شده است که از تصور همانندی انسان با خدا یا برعکس، پیشگیری شود و گفته‌اند که این بدان معنی است که انسان از عزت و عظمت الهی برخوردار است و قابلیت وصول به این شان و مقام را دارد (نک: مجتبابی، ۱۳۶/۱) همچنین، عالم دینی، فیلسوف و پزشک یهودی، موسی بن میمون (م ۶۰۰ هـ - ۱۲۰۴ م) که در بسیاری از موارد، مضامین کتاب مقدس را تأویل و تفسیر تمثیلی کرده است، درباره‌ی آدم می‌گوید که آفریده شدن وی «به صورت خدا»، اشاره به کمال عقلانی اوست؛ نه همانندی جسمانی (همان، ۱۳۷).

۲-۱-۳- جرح راویان

در کتاب «ضعفاء عقیلی» و نیز «تاریخ دمشق» ابن عساکر، از قول عبدالرحمان بن قاسم آمده است که از مالک بن انس درباره‌ی حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» سؤال شد؛ مالک، به شدت این حدیث را انکار کرده و از نقل آن نهی کرد؛ به او گفتند: جماعتی از اهل علم آن را به عنوان حدیث نقل کرده‌اند. مالک پرسید آن‌ها کیستند؟ گفتند: «ابن عجلان از ابوالزناد» مالک گفت: ابن عجلان علمی به این امور ندارد و در زمره‌ی عالمان نیست و نیز درباره‌ی ابوزناد گفت: «ولم یزل أبو الزناد عاملاً لهؤلاء حتی مات: او پیوسته برای اینان کار می‌کرد تا اینکه از دنیا رفت»^۱ (نک: عقیلی، ۲/۲۵۲؛ ابن عساکر، ۶۱/۲۸).

باید توجه داشت که مالک بن انس، در پذیرش احادیث، بسیار محتاط بوده است؛ به اعتقاد برخی از محققان، بازنگری چند باره‌ی احادیث موطأ و حذف بسیاری از آنها توسط مؤلف آن، بیانگر بی‌اعتمادی مالک بن انس، نسبت به نوع روایات اهل سنت است (نک: معارف، ۱۲۶).

۳-۱-۳- سند حدیث ابن عمر

اغلب محدثان، حدیث «ابن عمر» را که به جای «صورته»، «صورة الرحمن» نقل شده، ضعیف دانسته‌اند. در کتاب السنه ابن ابی عاصم (م ۲۸۷ق) درباره‌ی آن آمده است: «و فی حدیث ابن عمر: علی صورة الرحمن ولکنه معلول» (ابن ابی عاصم، ۲۲۸) یعنی: «در حدیث ابن عمر، "علی صورة الرحمن" آمده است؛ اما این حدیث دارای اشکال است.» همو در ادامه، اشکال مزبور را در تدلیس حبیب واعمش که حدیث را معنعن نقل کرده‌اند، دانسته و از این جهت، اسناد حدیث را ضعیف شمرده است (همان، ۲۲۹) چنانکه ابن جوزی (م ۵۹۷ق) نیز به آسیب‌شناسی این نقل پرداخته است. او در این زمینه مرقوم کرده است: «این حدیث از طریق ابن عمر این‌گونه نقل شده است: «صورت کسی را تقبیح نکنید؛ زیرا خدا آدم را بر صورت رحمن آفریده است.» در این نقل سه اشکال وجود دارد؛ یکی این که سفیان ثوری و اعمش درباره‌ی آن اختلاف دارند زیرا سفیان

۱. مقصود مالک بن انس از «عاملاً لهؤلاء»، فعالیت‌های ابوالزناد در دستگاه بنی امیه است؛ زیرا، چنانکه دانشمندان علم رجال تصریح کرده‌اند، وی کاتب خلفای بنی امیه بوده است (نک: ذهبی، ۲/۴۱۸) ابن حجر، درباره‌ی وی، ماجرای را نقل کرده است که نشانگر جایگاه سیاسی و اجتماعی اوست: «قال اللیب عن عبد ربه بن سعید رأیت أبا الزناد دخل مسجد النبی صلی الله علیه و سلم و معه من الاتباع مثل ما مع السلطان: لیث از عبد ربه بن سعید نقل کرده که ابوزناد را دیدم که وارد مسجد النبی (ص) شد، در حالیکه همراهانی مانند اتباع پادشاهان، با او بودند» (ابن حجر، تهذیب/تهذیب، ۵/۱۷۹).

آن را مرسل و اعمش آن را به صورت مرفوع بیان کرده است. دوم: اینکه اعمش در این حدیث تدلیس کرده است؛ زیرا نگفته است که آن را از حبیب بن ابی ثابت شنیده است. سوم: اینکه حبیب نیز دچار تدلیس شده است؛ زیرا بیان نکرده که حدیث را از عطاء شنیده است. سپس تصریح می‌کند که این امر موجب وهن این روایت شده است (نک: ابن جوزی، ۱۴۶).

۳-۱-۴- جمع‌بندی وضعیت حدیث در منابع سنّی

برخلاف مالک بن انس، با توجه به نقل این حدیث در صحیحین، اکثر محدثان سنّی، صحت آن را پذیرفته‌اند؛ به ویژه آنکه بخاری، صحیح‌ترین طریق احادیث ابو هریره را «ابوزناد» از «اعرج» و او از «ابوهریره» می‌داند^۱ (نک: ابن حجر، تهذیب/تهذیب، ۱۷۹/۵) و چنانکه ملاحظه شد، حمیدی (م ۲۱۹ق) در مسند خود، حدیث را از همین طریق نقل کرده است. همچنین ابن تیمیه، با تأکید بر صحت این حدیث، مالک بن انس را به سبب انکار صحت آن، به شدت مورد انتقاد قرار داده است؛ وی تصریح کرده است که کسانی این حدیث را نقل کرده‌اند که در زمان مالک می‌زیسته‌اند و دانایان از او به حدیث و احوال راویان بوده‌اند؛ مانند سفیان ثوری و لیث بن سعد (ابن تیمیه، ۱۷۱/۲) چنانکه ذهبی نیز بعد از نقل سخن مالک بن انس، طرق دیگری را غیر از ابن عجلان و ابوزناد، برای حدیث مذکور، معرفی کرده و آن را صحیح دانسته است؛ اما درباره محتوای روایت، توصیه به سکوت کرده است. (نک: ذهبی، ۴۱۹/۲) بنابراین، می‌توان گفت که این حدیث در نزد دانشمندان سنّی، حدیثی صحیح است.

۳-۲- بررسی اسناد حدیث در منابع شیعه

سند حدیث اول، منقول از امیر مؤمنان (ع)، از این قرار است «الْقَطَّانُ عَنِ السُّكْرِيِّ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ أَسْلَمَ عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ عَنِ الْجَرِيرِيِّ عَنِ أَبِي الْوَرْدِ بْنِ ثُمَامَةَ عَنِ عَلِيٍّ ع»؛ با مراجعه به کتب رجالی مشخص می‌شود که درباره دو تن از راویان این حدیث، یعنی «السکری» و «الحکم بن اسلم»، ذکری به میان نیامده است (نک: نمازی شاهرودی، ۲۳۲، ۴۵۴) از این رو می‌توان گفت که براساس ملاکهای متأخران، سند این حدیث مجهول و در نتیجه ضعیف است. ضمن آنکه دانشمندان علم رجال تصریح کرده‌اند که مقصود از ابن عیینه در این سند، سفیان بن عیینه است و او را در شمار محدثان عامه محسوب کرده و روایاتش را غیرقابل اعتماد دانسته‌اند (نک: همان، ۵۰۰؛ خوبی، ۱۶۴، ۲۴۶).

۱. قال البخاری: أصح أسانید أبي هريره أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريره (ابن حجر، تهذیب/تهذیب، ۱۷۹/۵).

حدیث دوم را شیخ کلینی با این اسناد نقل کرده است: «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَحْرِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ» مرحوم مجلسی، سند این حدیث را ضعیف دانسته است؛ با این وجود، توضیحاتی درباره‌ی نحوه‌ی جمع آن با روایات دیگر بیان کرده است (نک: مجلسی، ۸۴/۲).

اما سند حدیث سوم، منقول از امام رضا(ع)، چنین است: «حدثنا أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني رضي الله عنه قال حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن علي بن معبد عن الحسين بن خالد» بررسی‌های رجالی، نشانگر صحت سند این حدیث است. توثیقات دانشمندان علم رجال درباره‌ی راویان این حدیث، در این منابع قابل ملاحظه است: درباره‌ی حسین بن خالد نک: طوسی، الرجال، ۳۳۴/۶؛ خوبی، ۲۴۷/۶؛ درباره‌ی علی بن معبد نک: نمازی شاهرودی، ۴۸۰؛ درباره‌ی ابراهیم بن هاشم نک: طوسی، الفهرست، ۲۱؛ درباره‌ی علی بن ابراهیم نک: نجاشی، ۲۶۰ و درباره‌ی احمد بن زیاد بن جعفر نک: خوبی، ۱۲۸/۲.

بنابراین، احادیث دیگری که با سند ضعیف در منابع شیعه آمده است، می‌تواند مؤیدی برای حدیث سوم باشد که دارای سند صحیح است.

۴- بررسی متن حدیث

شیخ صدوق (م ۳۸۱ق)، تقطیع این حدیث را به فرقه‌ی مشبیه نسبت داده و آنها را عامل گمراهی مردم درباره‌ی این روایت می‌داند (نک: صدوق، التوحید، ۱۵۲) افزون بر این، سیدمرتضی (م ۴۳۶ ق) دانشمند شیعی جهان اسلام، در تبیین این حدیث، پنج وجه را بدین قرار ذکر کرده است: اول: ضمیر «ها» به آدم(ع) برمی‌گردد و مقصود، خلق دفعی آدم(ع) است. به عبارت دیگر، از آنجا که پیدایش آدم(ع) بدون سپری کردن مراحل است که انسان از بدو انعقاد نطفه طی می‌کند، در این حدیث آفرینش آدم(ع) به صورت دفعی و کامل مورد اشاره قرار گرفته است. دوم: آفرینش انسان بر صورت خداوند، از باب تشریف است؛ یعنی همانطور که خدای متعال کعبه را از جهت تشریف، بیت خود خوانده، از همین جهت صورت انسان را نیز به جهت شرافت آن به خود نسبت داده است. چنانکه مضمون پاره‌ای از روایات نیز به این وجه دلالت دارد (نک: کلینی، ۱۳۴/۱). سوم: ضمیر به همان فرد تقبیح شده برمی‌گردد که قبلاً ذکر آن رفت. چهارم: مراد از این حدیث آن است که شکل‌دهی به آدم(ع)، فعل خداوند است. پنجم: مقصود این حدیث آن است که خداوند آدم(ع) را به همان صورت ابداعی آفرید و از صورت و

حال دیگری نیافرید (سیدمرتضی، ۱۲۸). ابن جوزی (م ۵۹۷ق) دانشمند اهل سنت نیز در کتاب «دفع شبه التشبیه» غیر از وجه چهارم، سایر وجوهی را که سیدمرتضی ذکر کرده، آورده است. (نک: ابن جوزی، ۱۴۴) اما سید بن طاووس (م ۶۶۴ق) قائل است که در این روایت هم تقطیع صورت گرفته و هم تحریف، و روایت مزبور در اصل چنین است: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى الصُّورَةِ الَّتِي صَوَّرَهَا فِي اللُّوحِ الْمَحْفُوظِ». یعنی: «خداوند آدم را بر همان صورتی که در لوح محفوظ تصویر کرده بود، آفرید؛» وی درباره‌ی این حدیث می‌نویسد: «أسقط بعض المسلمین بعض هذا الكلام و قال إن الله خلق آدم علی صورته فاعتقد الجسم فاحتاج المسلمون إلی تأویلات الحدیث» (ابن طاووس، ۳۴) یعنی: «برخی از مسلمانان، بخشی از این حدیث را حذف کردند و آن را به این شکل درآوردند که: «خدا انسان را بر صورت خودش خلق کرده است» از این رو مسلمانان نیازمند تأویل حدیث شدند.» در نظر ابن طاووس، حدیث مورد نظر، گویای این حقیقت است که آفرینش انسان، مطابق همان صورتی است که خداوند در لوح محفوظ مشیت کرده است. نووی (م ۶۷۶ق)، شارح صحیح مسلم، ضمن آنکه این حدیث را از جمله احادیث متشابهی دانسته که به نظر جمهور سلف، شرط احتیاط، حمل آن برخلاف ظاهرش است، سه وجه را برای این حدیث بیان کرده است؛ اول: عود ضمیر به فرد مضروب، دوم: عود ضمیر به آدم^۱، سوم: کاربرد اسلوب تشریف در این حدیث؛ مانند تعبیری چون ناقة الله و بیت الله در قرآن (نک: نووی، ۱۶/۱۶۵) ابن حجر (م ۸۵۲ق) نیز وجوهی را درباره‌ی معنای این روایت ذکر کرده است؛ اما به نظر می‌رسد که وی «عود ضمیر به فرد مضروب» را ترجیح داده است؛ او درباره‌ی این وجه می‌نویسد: «این وجه را حدیث سوید بن مقرن صحابی تأیید می‌کند؛ چنانکه او، فردی را دید که به صورت غلامش ضربه می‌زند؛ به او گفت: آیا نمی‌دانی که صورت محترم است؟»^۲ (ابن حجر، فتح الباری، ۱۳۳/۵).

با در نظر گرفتن این توضیحات، می‌توان گفت دغدغهی اصلی عالمان مسلمان در مواجهه با این روایت، ارائه درکی از حدیث بوده است که با اصل عدم تشبیه خدا به مخلوق سازگار باشد. چنانکه تبیینات آنها درباره‌ی این حدیث، به گونه‌ای است که ضمیر را به خدا بر نمی‌گردانند؛ بلکه یا آن را با نظر داشت جهت صدور حدیث، راجع به «فرد تقبیح شده» دانسته‌اند یا اینکه آن را مربوط به «صورتی منتخب و برگزیده» بیان داشته‌اند که مخلوق خداست و خدا از جهت تشریف آن را به خود نسبت داده است و یا

۱. نووی توضیحی درباره‌ی این وجه نداده است که از چه جهت ضمیر به آدم برمی‌گردد (نک: نووی، ۱۶/۱۶۵).

۲. این سخن سوید را بخاری در کتاب «الادب المفرد» خویش نقل کرده است (نک: بخاری، الادب المفرد، ۴۸).

آنکه حدیث را بیانگر این حقیقت دانسته‌اند که خداوند، انسان را مطابق صورت و ماهیت خود انسان آفریده است؛ این سه وجه که مؤیداتی در روایات دارد، به همراه سایر وجوهی که به آنها اشاره شد، همگی گویای این است که نباید خدا را مصور پنداشت و هیچ‌گونه تشبیهی بین خدا و خلق وجود ندارد.

۵ - جمع‌بندی احادیث شیعه

حدیثی که کلینی از امام باقر (ع) نقل کرده است، ناظر بر آن است که اضافه‌ی صورت به خداوند، اضافه‌ی تشریفی است؛ یعنی به جهت شرافت صورت انسانی، خدا آن را به خویش نسبت داده است؛ حال آنکه سایر روایات شیعه، ناظر بر تقطیع حدیث و عود ضمیر به فرد تقبیح شده است. مرحوم مجلسی، سند حدیث‌الکافی را ضعیف دانسته است؛ اما توضیحاتی درباره‌ی نحوه‌ی جمع آن با روایات ناظر بر تقطیع حدیث ارائه کرده است؛ وی در این زمینه می‌نویسد: «شاید که امام باقر (ع)، این جواب را با فرض عدم تقطیع حدیث داده باشند یا اینکه به جهت تقیه، نخواستند باشند متعرض نفی حدیث شوند.» (مجلسی، ۸۴/۲) این دیدگاه علامه مجلسی از آن رو قابل توجه است که نقش راویان وابسته به دربار بنی‌امیه، مانند ابوالزناد (که پیشتر ذکر آن رفت)، در نشر اینگونه احادیث، در نظر گرفته شود. در چنین فضایی، امام (ع) که به شدت تحت‌نظر جاسوسان اموی بوده‌اند (نک: معارف، ۲۸۱)، حدیث را به گونه‌ای بیان کرده‌اند که با تعالیم توحیدی اسلام، سازگار باشد. افزون بر این، وجه دیگری هم توسط آیت‌الله جوادی آملی، برای جمع این احادیث بیان شده است و آن وجه این است که ضمیر «ها» در «صورت»، در حدیث امام رضا(ع) نیز به همان صورت مخلوق و منتخبی برمی‌گردد که خداوند، به جهت تشریف، به خود نسبت داده است؛ به عبارت دیگر پیامبر اکرم(ص)، از آن رو از ناسزا گفتن به صورت انسان‌ها نهی کرده‌اند که صورت انسان، به سبب گزینش الهی، محترم و شریف است.^۱ نقد وارد بر این نظر، آن است که در این صورت، اعتراض امام رضا(ع) بر حذف صدر حدیث، وجهی نداشت؛ به عبارت دیگر سیاق حدیث امام رضا(ع) گویای آن است که عمل تقطیع حدیث، موجب عدم تشخیص مرجع ضمیر «ها» و در نتیجه، فهم نادرست روایت شده است؛ حال آنکه اگر ضمیر به خدا بازگشت

۱. ایشان، این مطلب را در درس تفسیر خود، در تاریخ ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۷ بیان کرده‌اند؛ نک: پایگاه اینترنتی

می‌کرد، نیازی به این تذکر، آن هم با این شدت (قاتلهم الله) و طرح شأن صدور حدیث، احساس نمی‌شد. با این توضیحات، می‌توان گفت که با توجه به فضای حاکم بر عصر امام باقر(ع) و شیوهی آن بزرگوار در رعایت تقیه (نک: معارف، ۲۸۵)، وجهی که علامه مجلسی در جمع این روایت بیان داشته، پذیرفتنی‌تر به نظر می‌رسد؛ نباید از خاطر برد که در هر دو صورت، ضمیر «ها» به خداوند بر نمی‌گردد؛ بلکه یا به آن صورت مخلوق و برگزیده و یا به فرد تقبیح شده، بازگشت می‌کند.

۶- نقد متن حدیث ابن عمر

نووی (م ۶۷۶ق) در شرح مسلم، با استناد به سخن مازری^۱، به ضعف این نقل تصریح کرده و احتمال داده است که راویان حدیث، با نقل به معنی، کلمه «الرحمن» را به جای ضمیر «ها» قرار داده‌اند و چون برداشت نادرستی از حدیث داشته‌اند، این نقل به معنی، مایه‌ی ابهام در روایت مزبور شده است. (نک: نووی، ۱۶۶/۱۶) چنانکه ابن حجر (م ۸۵۲ق) نیز به نقل از قرطبی نوشته است: «برخی ضمیر را به خدا نسبت داده‌اند، به این جهت که در برخی از نقل‌های این حدیث، آمده است که خداوند آدم را بر صورت رحمان خلق کرده است. قرطبی گفته است: آن کسی که این حدیث را به این صورت ذکر کرده، آن را براساس برداشت نادرست خود نقل به معنی کرده و دچار اشتباه شده است.» (ابن حجر، فتح الباری، ۱۳۳/۵).

افزون بر این، پاره‌ای از محدثان، متن حدیث ابن عمر را نیز مورد اشکال قرار داده‌اند. چنانکه ابن قتیبه می‌گوید: «در این روایت، خطای فاحشی از سوی راویان رخ داده است. زیرا همانگونه که نمی‌توان گفت: «انّ الله خلق السماء بمشيئة الرحمن» به همین ترتیب نمی‌توان گفت: «انّ الله خلق آدم علی صورة الرحمن» زیرا رحمن همان الله است و نه کس دیگری؛ و این دور از فصاحت سخنان پیامبر (ص) است که بگوید خدا آسمان را به مشیت خدا آفرید. همین امر گویای آن است که حدیث مزبور نقل به معنی شده است. (نک: ابن قتیبه، ۲۰۵) با توجه به این مناقشات، حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورة الرحمن» از جهت سند و متن مورد اشکال دانشمندان علم الحدیث قرار دارد؛ از این رو فاقد اعتبار است.

۱. ابو عبدالله محمد بن علی بن عمر التمیمی معروف به المازری؛ «نووی» در «شرح مسلم» و «ابن حجر» در «فتح الباری»، بارها نظرات او را درباره‌ی احادیث ذکر کرده‌اند.

۷- ابن عربی و حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته»

ابن عربی، حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» را براساس تعریف خاصی که از توحید ذاتی و افعالی و نیز خلافت خداوند بر روی زمین داشته، مورد توجه خود قرار داده است. به عبارت دیگر، در بخش‌های مربوط به هریک از این مباحث، به این حدیث اشاره کرده و آن را هماهنگ با عقیده‌ی خود در آن مبحث، تفسیر کرده است. از همین جهت، نظرات او را درباره‌ی این حدیث، می‌توان ذیل این عناوین بررسی کرد:

۷-۱- حدیث و «توحید ذاتی»

دیدگاه ابن عربی درباره‌ی حدیث مزبور، آن است که خداوند انسان را به صورت خودش آفریده است؛ چنانکه نقل «علی صورة الرحمن» را که خود، مانند سایر محدثان بر ضعف اسنادی آن حکم کرده، با تکیه بر کشف و شهود، صحیح می‌شمرد (نک: ابن عربی، ۴۹۰/۲) و این گواه آن است که وی مرجع ضمیر «ها» را در ترکیب «صورته»، خداوند می‌داند. با این توضیح که تلقی او از صورت خداوند، بر مبنای عقیده‌ی وی به وحدت وجود و تجلی ذات خداوند در هستی قرار دارد که آن را توحید ذاتی خدا می‌داند. ابن عربی درباره‌ی تجلی ذات خدا جمله‌ی معروفی دارد: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» (همان، ۴۵۹) یعنی: «منزه است کسی که اشیاء را آشکار ساخت، در حالیکه او عین آنهاست!» به همین دلیل، وی قائل است که تمام عالم بر صورت خداوند است و اطلاق صورت خداوند بر انسان را در حدیث مزبور، از آن رو توجیه کرده که آدم، جامع همه‌ی عالم است. او تصریح می‌کند که: «پیامبر(ص) خبر داده است که خدای متعال، آدم را بر صورت خودش خلق کرده است و انسان مجموع عالم است و علم خداوند به عالم، چیزی جز علم او به خودش نیست؛ زیرا در عالم چیزی جز او نیست. پس ناگزیر، عالم باید بر صورت خدا باشد؛ هنگامی که خدا عالم را در عینیتش ظاهر کرد، عالم تجلی گاه او شد؛ پس خدا با نگاه به عالم جز خودش را نمی‌بیند؛ پس جمال خویش را دوست دارد و عالم جمال خداست.» (همان، ۳۴۶/۲) در نگرش ابن عربی، نه تنها انسان و عالم، مجلای ذات خداست، بلکه عین ذات اوست و خداوند با نگاه به انسان و هستی خودش را می‌بیند؛ به اعتقاد او، چون عالم تجلی ذات خداست، کامل‌تر از این عالم نمی‌توان تصور کرد. وی در این زمینه نوشته است: «در عالم امکان، کامل‌تر از این عالم پدید نخواهد آمد؛ زیرا کامل‌تر از خداوند چیزی نیست، پس اگر تصور شود که در عالم، کامل‌تر از این عالم هم ممکن است به وجود آید، در آن صورت کامل‌تر از خداوند هم

خواهد بود؛ در حالیکه چیزی برتر از خدا نیست، در آنچه گفتم تدبیر کن که این لباب معرفت خداست» (همان، ۱۱/۳) بنابراین، در نگاه وی، عالم، ظهور ذات خداست و نه ظهور فعل او: «ذلک أن ظهور العالم عن الحق ظهور ذاتی» (همان، ۲۱/۴) همچنین در موضعی دیگر ابراز داشته است: «إن الله ما خلق العالم إلا علی صورته و هو جمیل فالعالم کله جمیل» (همان، ۵۴۲/۲) یعنی: «خداوند عالم را نیافریده است جز بر صورت خویش و او زیباست پس تمام عالم زیباست».

بر این اساس، ابن عربی آفرینش بر صورت الهی را بر تمام هستی تعمیم داده است؛ به نظر او در حدیث مورد بحث، تنها از آن جهت «خلقت بر صورت الهی» منحصر به آدم بیان شده که انسان، تمام حقایق عالم را که در متون عرفانی «اسماء الهیه» خوانده، و عین ذات خدا محسوب می‌شود، در خود جمع کرده است^۱ (نک: همان، ۵۵۶/۳)؛ از این جهت است که انسان را نسخه‌ای از جهان قلمداد می‌کند: «الإنسان هو الكلمة الجامعة و نسخة العالم فکل ما فی العالم جزء منه» (همان، ۱۳۶/۱) یعنی: «انسان کلمه جامع و نسخه جهان است؛ پس هر آنچه که در هستی است، بخشی از انسان می‌باشد» او با این توجیه، تلاش کرده تا حدیث مذکور را با نظریه‌ی «وحدت وجود و موجود» وفق دهد؛ وی چنان محو این تعبیرات است که در مواضعی، حدیث را به طرز ناصحیح نقل کرده است؛ از جمله می‌نویسد: «وقد قال: إنه خلق العالم علی صورته» (همان، ۳۹۵/۲) حال آنکه در هیچ مأخذی چنین حدیثی یافت نمی‌شود.

۷-۲- حدیث و «خلافت خداوند»

ابن عربی با توجه به نگرشی که درباره‌ی خلافت خداوند داشته، به تطبیق حدیث مزبور با تلقی خویش پرداخته است. وی قائل است که انسان، جامع صفات الهی است و از همین روست که جانشین خداوند در جهان است؛ در حالیکه دیگر مخلوقات چنین مقامی ندارند. از طرفی، خلیفه باید آنچه از مستخلف عنه ظاهر می‌شود، نمایان سازد و گرنه خلیفه نیست. او با استناد به آیه‌ی «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، آیه‌ی ۳۰)

۱. این دیدگاه ابن عربی، با آنچه در عرفان یهودی که «قبالا» نامیده می‌شود (نک: توفیقی، ۱۰۷)، منطبق است؛ چنانکه در آموزه‌های این مکتب، آدم، مجمع و مظهر جمیع صفات و افعال الهی دانسته شده است. در این مکتب، مقصود از آفرینش آدم به صورت خدا که در سفر پیدایش آمده است، اشاره به همین مظهریت و جامعیت اوست و آدم، عالی‌ترین و کامل‌ترین مصداق و مجلای صفات و اسماء خدایی است و جمیع عوالم و مراتب وجود (عقلی و حسی و طبیعی) را در بر دارد؛ به این اعتبار، عالم، آدم کبیر است و آدم، عالم صغیر (نک:

مجتبایی، ۱۳۸/۱)

می‌نویسد: «او نایب خداست که به صورت او نمایان شده و خدا در آسمان و در زمین معبود است که در زمین نایبش او را ظاهر ساخته است.» (ابن عربی، ۱۲۹/۲) در نظر ابن عربی، خداوند با کمالات خویش، در کامل‌ترین خلق خود ظاهر شده است و آن آدم است (نک: همان، ۶۷/۲) از همین روست که وی بین صفات الهی و صفات بشری، اشتراک معنوی قائل است؛ چنانکه تصریح می‌کند: «تمام فضایل اخلاقی، صفات خداوند است؛ از این‌رو، همهی مکارم اخلاقی در سرشت انسان نهادینه شده و به این دلیل مخاطب شده است؛ و برخی از کسانی که علمی به حقایق امور ندارند، می‌گویند: انسان به صفاتی تخلق می‌کند و خداوند نیز صفاتی دارد؛ (یعنی صفات بشری با صفات الهی، فرق دارد) و این را کسی می‌گوید که به حقایق امور جاهل است.» (همان، ۲۴۱/۲) بنابراین، او «خلق آدم بر صورت خداوند» را از آن جهت می‌داند که صفات الهی، در وجود انسان، عیناً به ودیعت گذاشته شده و از همین‌روست که به مقام «خلیفة اللہی» دست یازیده است.

۷-۳- حدیث و «توحید افعالی»

ابن عربی از حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته»، در بیان نگرش خود به «توحید افعالی» نیز بهره جسته و در مواردی، مستقیم یا غیرمستقیم، به آن استشهاد کرده است. او با اشاره به آیه‌ی «وَمَرَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»^۱ (انفال، آیه ۱۷) می‌نویسد: «فکل ما یظهر من تلك الصورة فأصله ممن هی علیه» (ابن عربی، ۴۷۱/۳) یعنی: «پس تمام آنچه از آن صورت سر می‌زند، اصلش به آن کسی مربوط می‌شود که بر صورت اوست.» یعنی از آنجا که خداوند انسان را بر صورت خود خلق کرده است، هر کاری که انسان انجام می‌دهد در واقع خدا انجام داده است. همچنین برای تبیین دیدگاه خود در باب «توحید افعالی» به تمثیل روی آورده است. او نسبت بین انسان و خداوند را در

۱. واحدی در اسباب النزول نوشته است: «اکثر مفسران بر آنند که پیغمبر (ص) در جنگ بدر مشتی از ریگ صحرا برداشته و به سوی مشرکان پاشید و فرمود: شاهد الوجوه، یعنی مسخ و زشت باد این چهره‌ها! و از آن ریگ‌ها در چشم همهی مشرکان رفت و به گفته‌ی حکیم بن حزام در روز بدر، صدایی میان زمین و آسمان پیچید؛ مانند صدای ریگ که در طشت ریخته شود، و آن مشتی ریگی بود که پیغمبر (ص) به سوی ما پاشید و شکست خوردیم و آیه، مربوط به همین داستان است (نک: واحدی، ۲۳۷) همین شأن نزول در تفاسیر شیعه نیز نقل شده است (نک: ابوالفتوح رازی، ۸۷/۹؛ بحرانی، ۶۶۳/۲؛ حویزی، ۱۴۰/۲) بنابراین آیه‌ی مزبور، ناظر به «اثر» قتال مسلمانان و رمی پیامبر (ص) است و گویای این حقیقت است که پیروزی مسلمانان در جنگ بدر، امری عادی نبود؛ بلکه امداد خداوند، سبب غلبه‌ی سپاه پیامبر (ص) بر مشرکان شد (نک: طباطبایی، ۳۸/۹)؛ نه اینکه به زعم صوفیه، انسان را فاقد اختیار معرفی کند.

افعالی که آدمی انجام می‌دهد، به اموری چون سایه و شخص یا آلت و ابزار در دست کارگر تشبیه کرده است؛ چنانکه تصریح می‌کند: «هر کسی با شهود حقیقی به نفس خویش بنگرد، آن را سایه‌ای ازلی می‌بیند؛ سایه‌ای از آن که بر صورت او آفریده شده است؛ پس نخواهد توانست در جایگاه او قرار گیرد؛ زیرا منفعّل قادر نیست که در جای فاعل خویش بنشیند؛ پس سایه، سجده نمی‌کند مگر با سجده‌ی کسی که از او پدید آمده است و سایه، صاحب اثر نیست؛ بلکه در او مؤثر است.» (ابن عربی، ۲۲۵/۳) در موضعی دیگر و در مقام نفی حریت و آزادی انسان، خلق را به عروسکان خیمه شب‌بازی تشبیه کرده که از خود هیچ اختیاری ندارند و در حقیقت، افعال آنها را شخص دیگری انجام می‌دهد؛ در این نمایش، تنها کودکان هستند که از سر غفلت، حرکات این عروسکها را به آنها نسبت می‌دهند و از عروسک‌گردان بی‌خبرند! (نک: همو، ۶۸/۳)

بنابراین در نظر ابن عربی، انسان در افعال خویش فاقد اختیار است و کاملاً مجبور و منفعّل است؛ همان‌طور که سایه در حرکات خویش تابعی از آن چیزی است که ایجادش کرده است. چنانکه وی برای این موضوع، به نقش ابزار در افعال انسان نیز مثال زده است؛ به اعتقاد او، نقش انسان نسبت به خدا در اعمالی که انجام می‌دهد، مانند آلات و وسایلی است که انسان در فعالیت‌های خود به کار می‌گیرد. او در این باره می‌نویسد: «إذا قمت فی توحیده فی الأفعال جعلنا آلة له فیفعل بنا ما ینسب فی الشاهد لنا فعله فنحن له کالقدم للنجار و الإبرة للخائط» (همان، ۳۱۲/۳) یعنی: «اگر در توحید افعالی او قرارگیری، ما را چونان آلت و ابزاری برای او می‌بینی که آنچه را ظاهراً به ما نسبت داده می‌شود، (او) به وسیله‌ی ما انجام می‌دهد؛ پس مثل ما نسبت به او (در کارهایمان) مانند «تیشه» به «نجار» و «سوزن» به «خیاط» است» سپس می‌گوید: «فلا یثبت التوحید فی الأعمال إلا أن نکون آلة لا بدّ من ذلك» (همان) یعنی: «توحید در افعال ثابت نمی‌شود مگر آنکه ما (در کارها مانند) ابزار باشیم (و برای اثبات توحید افعالی) گزیری از آن نیست.» ابن عربی در این عبارات، نظریه جبر را مطرح و از آن جانبداری کرده است؛ چه، اگر انسان نقشی فراتر از نقش ابزار و وسایل، در کارهای خویش نداشته باشد، فاقد حریت و آزادی خواهد بود؛ این یعنی نفی اختیار و اثبات جبر. چنانکه در بیان عرفان پژوهان معاصر، درباره‌ی عقیده‌ی ابن عربی، آمده است: «مسلم است که اشاعره، در نفی قدرت از خلق و استناد افعال او به خالق، تا این اندازه پافشاری نکرده‌اند و تا این حدّ، از خود شدت و حدت نشان نداده‌اند؛ حق این است که عقیده‌ی وی (ابن عربی) در این

مسأله، بیشتر به جهمیة^۱ همانند است تا اشاعره.» (جهانگیری، ۴۱۷).

۷-۴- حدیث و تصوّر انسان از خدا

شایان ذکر است که در فتوحات مکیّه، برای صحّه نهادن به تمام تصوّراتی که انسان از خدا دارد، به حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» استشهد شده است. در دیدگاه ابن عربی از آنجا که خداوند، آدم را بر صورت خودش خلق کرده است، آن تصوّر و توهمی که هر انسانی از خدا دارد و خدا را با آن تصوّر می‌شناسد و می‌پرستد، عین حقّ تعالی است. یعنی هر تصوّری که انسان راجع به خداوند داشته باشد، آن تصوّر حقّ است؛ نه به این معنا که تصوّر آنها نادرست باشد و خدا بر کار آنها صحّه بگذارد؛ بلکه خداوند شامل همه‌ی تصوّرات آدمیان راجع به خویش است و اگر غیر از این باشد، خدا محدود می‌گردد؛ توضیح وی در این زمینه چنین است: «بدان از آنجا که خدا انسان را بر صورت خویش خلق کرده است، می‌فهمیم که صورت در اینجا، با ارجاع ضمیر به خدا، صورت اعتقاد درباره‌ی خداست که انسان در نفس یا نظر و یا وهم و خیال خود آن را می‌آفریند و می‌گوید: این پروردگار من است و آن را می‌پرستد؛ چون خدا در انسان نیروی تصوّر را قرار داده است و از این رو او را جامع تمام حقایق عالم قرار داده است؛ پس در هر صورتی که به پروردگار خود معتقد باشد و او را بپرستد، از صورت حقیقی خدا خارج نشده است؛ زیرا خداوند جامع حقایق هستی است» (ابن عربی، ۲۱۲/۴) وی در موضعی دیگر تصریح می‌کند که باید تمام تصوّرات انسان را درباره‌ی خدا، صواب بدانیم؛ زیرا در حقیقت خداوند شامل همه چیز می‌شود و چیزی از حیز وجودی او خارج نیست. (نک: همان، ۱۲۴/۲) بنابراین، چون در عالم چیزی جز خدا نیست، همه‌ی تصوّراتی که انسان راجع به خدا دارد نیز منطبق با ذات خداست.

۸ - نقد دیدگاه ابن عربی درباره‌ی این حدیث

فهم دلالت حدیث، وابسته به در نظر گرفتن موضوعاتی چون شأن صدور حدیث، توجه به تمام الفاظ و عبارات آن و مدلول آیات و روایات دیگر است. براین اساس، در نقد و ارزیابی توضیحات ابن عربی درباره‌ی حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» دو موضوع کلی را

۱. جهمیة اصحاب جهم بن صفوان هستند که شهرستانی، آنان را در زمره‌ی قائلان به جبر آورده است و توضیح داده که آنان کاملاً جبری هستند؛ عقیده‌ی این گروه چنین است که: «انّ الإنسان لا یقدر علی شیء، و لا یوصف بالاستطاعة، و إنّما هو مجبور فی أفعاله؛ لا قدرة له، و لا إرادة، و لا اختیار» (شهرستانی، ۹۷/۱).

می‌توان بیان کرد؛ نخست خطای ارجاع ضمیر به خداوند است که براساس شواهد مختلف، با ضوابط فقه الحدیثی سازگار نیست. موضوع دیگر، عدم هماهنگی دیدگاه ابن عربی راجع به این حدیث، با آیات و روایات است؛ حال آنکه یکی از بایسته‌های فهم و نقد حدیث، مطابقت آن با قرآن و سنت است. فارغ از آنکه با فرض صحت یک موضوع هم نمی‌توان آن را بر گزاره‌های دینی حمل کرد؛ بلکه یک متن دینی را باید براساس الفاظ و سیاق خودش معنا کرد. با این توضیح، به نقدهای زیرین توجه کنید:

۸-۱- عدم ارجاع ضمیر به خداوند

تفسیر ابن عربی از حدیث، مبتنی بر انگاره‌ی ارجاع ضمیر «ها» به خداوند در کلمه‌ی «صورته» است. حال آنکه این حدیث در منابع معتبر، به گونه‌ای نقل شده است که با این تلقی ناسازگار است؛ در تمام نقلهای این حدیث، جملاتی قبل یا بعد از عبارت «انّ الله خلق آدم علی صورته» آمده است که در اشارات ابن عربی حذف شده است. حال آنکه نظر داشت این بخشهای محذوف می‌تواند فهم درستی از روایت مورد نظر به دست دهد. چنانکه در احادیث مروی از امیرالمؤمنین علی (ع) و امام رضا (ع) به این موضوع تصریح شده است؛ توضیح امام رضا علیه‌السلام گویای آن بود که اولاً این روایت شأن صدور داشته است؛ ثانیاً جملاتی قبل از عبارت «انّ الله خلق آدم علی صورته» در کلام پیامبر (ص) وجود داشته است که توسط ناقلان حذف شده است و این عمل، موجب فهم نادرست حدیث شده است. در کتب حدیث اهل سنت نیز این روایت با همین جهت صدور نقل شده است (نک: ابن حنبل، ۴۳۴/۲؛ مسلم، ۳۲/۸). از این رو، اکثر محدثان اهل سنت، با توجه به شأن صدور این روایت، ضمیر «ها» را در کلمه‌ی «صورته» به «مضروب» و یا «فرد تقبیح شده» مربوط دانسته‌اند؛ نه به الله. چنانکه نووی می‌گوید: ظاهر روایتی که در صحیح مسلم آمده است گویای آن است که ضمیر به آن فرد مضروب برمی‌گردد (نووی، ۱۶/۱۶۵). همچنین پاره‌ای از محدثان با توجه به دنباله‌ی حدیث منقول در صحیح بخاری، آن را نیز بیانگر ارجاع ضمیر به انسان می‌دانند (نک: سقاف، ۳۴) ابن حجر هم در این باره نوشته است: «در باره‌ی اینکه ضمیر به چه کسی برمی‌گردد، اختلاف هست؛ و بیشتر احتمال داده‌اند که به مضروب برمی‌گردد، چه اینکه در ابتدا به تکریم صورت فرمان داده؛ و اگر مقصود از این مقدمه، تعلیل جمله‌ی پسین به جمله‌ی پیشین نبود، ارتباطی میان انتهای حدیث با عبارات قبلی آن وجود نداشت.» (ابن حجر، فتح الباری، ۱۳۳/۵) بنابراین تمییز مرجع ضمیر، مهمترین تبیینی است که

برای رفع شبهه‌ی تشبیه در این حدیث مطرح شده است. علی‌رغم این، ابن عربی با تمسک به گونه‌ی تقطیع شده‌ی حدیث، به اشکال مختلف آن را با اندیشه‌های خود تطبیق کرده است؛ در حالیکه توجه به سیاق کلام و جهت صدور روایت، از معیارهای اولیّیه فهم و درک حدیث است؛ چنانکه ابن عربی خود با این ملاک و عیار آشنا بوده و در برخی از ابواب فقهی فتوحات مکیّه، با تکیه بر همین ملاک، به نقد برداشت دیگران و ارائه‌ی فهم خویش پرداخته است. (نک: ابن عربی، ۱/۴۴۵) بر این اساس، جای سؤال است که چرا او بدون توجه به شأن صدور حدیث، آن را همسو با تفکرات خویش مطرح کرده است؟ به نظر می‌رسد، دغدغه‌ی اصلی او در مواجهه با این روایت، عرضه‌ی درکی بوده است که مؤید آراء وی باشد؛ نه یافتن دلالت حقیقی حدیث.

۸-۲- ناهمخوانی با آموزه‌های اسلامی

برداشت‌های ذوقی و شخصی ابن عربی از آیات و روایات، موجب آن شده که استفاده‌ی او از حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» تأمل برانگیز باشد؛ در سطور قبل، به چهار نگرش اصلی او در قبال این حدیث اشاره شد که اینک به نقد آنها می‌پردازیم. لازم به ذکر است که تکیه‌گاه اصلی در این نقد و بررسی، تعالیم قرآن و عترت (ع) است که از سوی نبی اکرم (ص) به عنوان مراجعی بی‌بدیل برای هدایت و دوری از گمراهی معرفی شده‌اند (نک: ابن حنبل، ۱۸۲؛ مسلم بن حجاج، ۷/۱۲۳؛ کلینی، ۱/۲۹۳) خاصه سخنان امیرمؤمنان علی (ع) که ابن عربی، ایشان را صاحب سرّ رسول خدا (ص) و تمام انبیاء (ع) دانسته است (نک: ابن عربی، ۱/۱۱۹)

۸-۲-۱- نقد عقیده‌ی ابن عربی درباره‌ی «توحید ذاتی»

لازمه‌ی اعتقاد به وحدت وجود آن است که قائل شویم عالم، گستره‌ی ذات الهی است؛ به تعبیر دیگر، هر موجودی، جزئی از خداوند است و از او تولّد یافته است؛ چنانکه ابن عربی به صراحت این موضوع را بیان کرده است: «افتقارنا إلیه افتقار الجزء إلی الكل» (ابن عربی، ۳/۸۸) یعنی: «نیاز ما به خدا، نیاز جزء به کلّ است» همچنین اظهار داشته: «عنه تولد فی العالم ما تولد من ذی روح و جسم و جسد» (ابن عربی، ۴/۳۴۹) یعنی: «هر چیز دارای روح و جسم و جسدی در عالم، از او تولّد یافته است» حال آنکه این عبارات در تعارض با نصّ صریح قرآن کریم قرار دارد که: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ - اللَّهُ الصَّمَدُ - لَمْ يَلِدْ

و لَمْ يُولَدْ - وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»^۱ همچنانکه بیانات مولای موحدان علی (ع) نیز گویای بینونت و غیریت حق تعالی با مخلوقات است؛ در خطب توحیدی آن حضرت، هیچگاه سخن از تجلی ذات خداوند در هستی به میان نیامده است؛ بلکه ایجاد عالم را ناشی از بروز «فعل الهی» بیان کرده‌اند، چنانکه گفته‌اند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْفِهِ بِخَلْقِهِ وَ الظَّاهِرِ لِقُلُوبِهِمْ بِحُجَّتِهِ» (سیدرضی، ۱۵۵) یعنی: «ستایش خدایی را سزاست که با آفرینش مخلوقات، بر آنها تجلی کرد و با دلیل آشکار خود، بر قلبهایشان نمایان شد.» این جمله، حاکی از غیریت خدا و مخلوقات است؛ زیرا اگر در عالم چیزی غیر خدا نباشد، در آن صورت باید گفته می‌شد که خدا با «ذاتش برای ذاتش» تجلی کرده^۲ تا همچنانکه ابن عربی و سایر صوفیه پنداشته‌اند، خود را بنگرد؛ حال آنکه امیرالمؤمنین (ع) چنین نفرموده؛ بلکه توجه به مصنوعات خداوند را از جمله راههای تذکر به صانع هستی بیان کرده‌اند؛ چنانکه در موضعی دیگر، همین موضوع را مورد تأکید قرار داده‌اند (نک: سید رضی، ۲۷۱) در روایات سایر اهل بیت (ع) نیز به تباین ذاتی خداوند با مخلوقات خود تأکید شده است؛ چنانکه زراره از امام صادق (ع) روایت نموده است که: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلْقٌ مِنْهُ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ تَبَارَكَ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (کلینی، ۸۳/۱) یعنی: «ذات خدا از ذات مخلوقش جداست و ذات مخلوقش نیز از ذات او جداست و هر آنچه به اسم «شیء» نامیده می‌شود، به جز خدای متعال، مخلوقست و خدا خالق همه چیز است. پایدار و جاودان است آنکه چیزی شبیه او نیست» همچنین امام رضا (ع) در این زمینه فرموده است: «كُنْهَهُ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ وَغَيْرُهُ تَحْدِيدٌ لِمَا سِوَاهُ» (صدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، ۱۵۱/۱) یعنی: «ذات خداوند با خلق، فرق دارد و هر چه که غیر از خداست غیر او را محدود می‌کند؛ نه او را» در این حدیث، به وضوح به تغایر ذاتی خداوند با مخلوقات تصریح شده و براساس آن، غیریت مخلوقات را با خالق، محدود مخلوقات دانسته‌اند؛ نه تحدید کننده‌ی خداوند. چنانکه در کلمات امیرالمؤمنین علی (ع) نیز مشابه همین روایت دیده می‌شود (نک: سید رضی، ۲۳۳).

۱. امام حسین (ع) در نامه‌ای که برای پاسخ به پرسش عده‌ای از اهل بصره نوشته‌اند، در تفسیر «لم یلد» بیان داشته‌اند: «لم یلد، یعنی چیز غلیظی مانند فرزند و سائر چیزهای غلیظ که از آفریدگان بیرون می‌آید و همچنین چیز لطیفی مانند نفس از او بیرون نیامده است و اموری چون چرت و خواب و اندیشه و غم و اندوه و خوشحالی و خنده و گریه و ترس و امید و رغبت و دلتنگی و گرسنگی و سیری از او سر نمی‌زند و خدا از آن برتر است که چیزی از او بیرون آید و آنکه چیز غلیظ یا لطیفی از او متولد شود.» (صدوق، التوحید، ۹۱).

۲. چنانکه در آثار عرفا، آمده است که خداوند با ذاتش برای ذاتش تجلی کرده است (نک: قیصری، ۳۵۱).

۸-۲-۲- عدم اشتراک معنوی صفات الهی با صفات بشری

یکی از نتایجی که ابن عربی از حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» گرفته است، ظهور صفات الهی در انسان می‌باشد؛ این در حالیست که در فرهنگ اسلامی، میان صفات خداوند و صفات بشری بینونت و غیریت وجود دارد؛ نه عینیت. چنانکه در خطب توحیدی امیرمؤمنان علی (ع) آمده است: «مُبَایِنٌ لِجَمِیعِ مَا أُحْدِثَ فِی الصِّفَاتِ» (صدوق، *التوحید*، ۶۹) یعنی: «خداوند با همه‌ی مخلوقات در صفات مباین است» و در تعریف توحید فرموده است: «تَوْحِیدُهُ تَمَیِیْزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمِیِیْزِ بَیْنُونَةٌ صِفَةٌ لَا بَیْنُونَةَ عَزَلَةٍ إِنَّهُ رَبٌّ خَالِقٌ غَیْرُ مَرْبُوبٍ مَخْلُوقٌ» (طبرسی، ۲۰۱/۱) یعنی: «توحید، جدا دانستن خدا از مخلوقات است، و منظور از جدا کردن جدایی وصفی است نه جدایی و فاصله زمانی و یا مکانی؛ زیرا که او پروردگار و آفریننده‌ای است که غیر از هر مربوب و مخلوقی است.» و نیز در خطب توحیدی آن حضرت است که: «مَا زَالَ لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ عَنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِیْنَ مُتَعَالِیًّا» (صدوق، *التوحید*، ۵۰) یعنی: «همواره چیزی مانند او نبوده و از صفت آفریدگان برتر است» این تصریحات گویای آن است که صفات خداوند، غیر از صفات مخلوقات است و میان صفات الهی و صفات بشری، مباینت هست. چنانکه در روایات اهل‌بیت (ع) نیز به تفاوت صفات الهی با صفات بشری به کرات اشاره شده است (برای نمونه نک: همان، ۷۷، ۹۶، ۱۴۴).

۸-۲-۳- نقد دیدگاه ابن عربی درباره‌ی مجبوربودن انسان

در سطور قبل اشاره شد که تلقی ابن عربی از توحید افعالی، دقیقاً معادل با پذیرش جبر و نفی آزادی و اختیار انسان در افعال خود می‌باشد؛ چنانکه برخی از تصریحات وی در این زمینه، ذکر شد. این در حالی است که عقیده به مجبور بودن انسان در کارهایی که انجام می‌دهد، نافی حکمت و عدل الهی است؛ زیرا در آن صورت، بعثت انبیاء (ع) و تبشیر و تنذیر آنها بیهوده بود و وجهی برای ثواب و عقاب الهی باقی نمی‌ماند؛ چنانکه امیرالمؤمنین علی (ع) این تذکر عقلی و وجدانی را برای آن فردی که تصور کرده بود حرکت و جهادش در نبرد صفین از روی جبر بوده است، بیان فرمود: «وای بر تو! شاید قضاء لازم، و قدر حتمی را گمان کرده‌ای؟ اگر چنین بود، پاداش و کیفر، بشارت و تهدید الهی، بیهوده بود. حال آنکه خداوند سبحان، بندگان خود را فرمان داد در حالی که اختیار دارند، و نهی فرمود تا بترسند، احکام آسانی را واجب کرد، و چیز دشواری را تکلیف نکرد، و پاداش اعمال اندک را فراوان قرار داد، با نافرمانی بندگان مغلوب نخواهد

شد، و با اکراه و اجبار اطاعت نمی‌شود، و پیامبران را به شوخی نفرستاد، و فرو فرستادن کتب آسمانی برای بندگان بیهوده نبود، و آسمان و زمین و آنچه را در میانشان است بی‌هدف نیافرید. این پندار کسانی است که کافر شدند و وای از آتشی که برای کافران مهیاست.» (سیدرضی، ۴۸۱؛ نیز بنگرید به: کلینی، ۱/۱۵۵) در بیانات علی (ع) که مبتنی بر آیات قرآن است (برای نمونه نک: آل عمران/۱۸۲؛ انفال/۵۱)، آشکارا «مجبور بودن انسان» نفی، و پذیرش آن، بیهوده انگاشتن رسالت انبیاء محسوب شده است. چنانکه سایر امامان اهل بیت (ع) نیز به این امر تصریح کرده‌اند (برای نمونه نک: کلینی، ۱، ۱۵۹؛ صدوق، //توحید، ۴۷، ۹۶، ۳۶۱) بر این اساس، نفی حریت و اختیار انسان در اعمال خویش، نه تنها با آموزه‌های ثقلین در تعارض است، بلکه با یافته‌های عقلی نیز سازگار نیست.

۸-۲-۴- نقد عقیده‌ی «صواب بودن تمام تصوّرات انسان درباره‌ی خدا»

ابن عربی با این پیش فرض که در عالم چیزی جز خدا نیست، نتیجه گرفته است که تمام تصوّرات بشر درباره خدا نیز عین خداست و غیر او نیست (نک: ابن عربی، ۲/۱۲۴)؛ این عقیده نیز موافق قرآن و روایات نیست؛ زیرا اگر آنطور بود که ابن عربی پنداشته، مذمت کردن و تکفیر کسانی که قائل به الوهیت عیسی (ع) و دیگر شخصیتها هستند، بی‌جهت بود؛ حال آنکه در قرآن کریم به صراحت این عقیده‌ی اهل کتاب تخطئه و تکفیر شده است. (نک: مائده/۷۲؛ توبه/۳۰) اساساً یکی از اهداف اصلی پیامبران، اصلاح تصوّرات مردم درباره‌ی خدا بوده است (نک: سید رضی، ۴۴)؛ نگاهی به سخنان آن بزرگواران با اقوامشان، شاهد این مدعاست. (نک: آیات ۷۶ تا ۷۸ سوره‌ی انعام؛ آیه‌ی ۱۳۸ سوره‌ی اعراف). جالب آنکه امیرالمؤمنین علی (ع) حقیقت توحید را در تصوّر نکردن خداوند بیان داشته است: «التّوحید أن لا تتوهّمه» (سیدرضی، ۲۷۴) و تأکید کرده‌اند که هر چه شما تصور کنید، خدا غیر از آن است: «كُلُّ مَا تُصَوِّرُ فَهُوَ بِخِلَافِهِ» (طبرسی، ۲۰۱/۱)^۱ به بیان آن حضرت، حقیقت توحید در این است که خدا به وهم آورده نشود و او را تصوّر نکنیم؛ ایشان در خطبه‌ای تصریح کرده‌اند که هر آنچه درباره‌ی خدا به تصوّر آورده شود، چیزی شبیه مخلوقات است (نک: صدوق، //توحید، ۴۹) به همین دلیل، تصوّر کردن خدا، با توحید ناسازگار است. بنابراین، نه تنها نمی‌توان تصوّرات مختلف را درباره‌ی خدا مصیب و منطبق با ذات او دانست، بلکه از لوازم

۱. از امام صادق (ع) نیز روایت شده که: «كُلُّ مَا وَقَعَ فِي الْوُجْهِ فَهُوَ بِخِلَافِهِ» (صدوق، //توحید، ۸۰).

«توحید» که براساس «عدم مشابَهت خدا باخلق» استوار است، اجتناب از صورت‌سازی از حق متعال در ذهن و خیال است.

نتیجه

از مجموع مباحث پیش گفته نتایج زیر به دست می‌آید:

- ۱- حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» در مهمترین منابع حدیثی شیعه و سنی ذکر شده است؛ با این تفاوت که در منابع اهل سنت، این حدیث به صورت مفرد مطلق از ابوهریره نقل شده است و این امر مایه‌ی شاذ بودن حدیث مزبور است. اما در منابع شیعه، امامان (ع) درصدد تصحیح دیدگاه مردم درباره‌ی این حدیث برآمده‌اند.
- ۲- تلاش دانشمندان مسلمان این بوده است که این حدیث را به گونه‌ای توضیح دهند که با محکّمات قرآن و روایات دیگر سازگار باشد؛ از این رو حدیث مورد نظر را بر مبنای عدم مشابَهت بین خدا و خلق تبیین کرده‌اند.
- ۳- ابن عربی حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» را برای موضوعات گوناگون مرتبط با اندیشه‌ی وحدت وجود مورد توجه خود قرار داده است و به همین سبب، برخلاف تمام دانشمندان مسلمان، ضمیر «ها» را در کلمه‌ی «صورته» راجع به خداوند می‌داند؛ حال آنکه ملاحظه‌ی شأن صدور حدیث، این امر را بر نمی‌تابد. همچنین مدلول آیات و روایات حاکی از تباین ذاتی خداوند و خلق می‌باشد که با نظریه‌ی وحدت وجود ناسازگار است. بنابراین نمی‌توان حدیث مذکور را فارغ از دلالت کتاب و سنت مورد توجه قرار داد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم؛
۲. ابن ابی عاصم، عمرو بن عاصم الضحاک، کتاب السنّة، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۴۱۳ ه.ق.
۳. ابن تیمیه، تقی‌الدین ابوالعباس، احمد بن عبدالحلیم، دقائق التفسیر، مؤسسه علوم القرآن، دمشق، ۱۴۰۴ ه.ق.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن الجوزی، دفع شبه التشبیه، دار الامام النووی، عمان، اردن، ۱۴۱۳ ه.ق.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری فی شرح صحیح بخاری، دار المعرفه، بیروت، بی تا.
۶. همو، تهذیب التهذیب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴ ه.ق.
۷. ابن حنبل، احمد، المسند، دارصادر، بیروت، بی تا.

- ۸- ابن طاوس، علی بن موسی، سعد السعود، انتشارات دار الذخائر، قم، ۱۳۶۹.
- ۹- ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی، الفتوحات المکیه، دارصادر، بیروت، بی‌تا.
- ۱۰- ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ هـ ق.
- ۱۱- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحدیث، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۴۱۳ هـ ق.
- ۱۲- ابن منبه، همام بن منبه، صحیفه همام، مکتبه الخانجی، قاهره، ۱۴۰۶ هـ ق.
- ۱۳- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۰۸ هـ ق.
- ۱۴- ابوریثه، محمود، شیخ المضیره ابو هریره، دارالمعارف، مصر، ۱۹۷۰.
- ۱۵- بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، تهران، ۱۴۱۶ هـ ق.
- ۱۶- بخاری، محمد بن اسماعیل، الادب المفرد، مؤسسة الکتب الثقافیه، بیروت، ۱۴۰۶ هـ ق.
- ۱۷- همو، الجامع الصحیح، دارالفکر، بیروت، بی‌تا.
- ۱۸- توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران، سازمان سمت، ۱۳۸۴.
- ۱۹- جهانگیری، محسن، محی‌الدین ابن عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- ۲۰- حمیدی، ابوبکر عبدالله بن زبیر، المسند، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۹ هـ ق.
- ۲۱- حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ هـ ق.
- ۲۲- خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، بی‌جا، ۱۴۱۳ هـ ق.
- ۲۳- ذهبی، محمد بن احمد، میزان الاعتدال، دارالمعرفه، بیروت، ۱۳۸۲ هـ ق.
- ۲۴- سقاف، حسن بن علی، فتح المعین، مکتبه الامام النووی، عمان، اردن، ۱۴۱۰ هـ ق.
- ۲۵- سید رضی، ابو الحسن محمد بن حسین، نهج البلاغه، دارالهجره، قم، بی‌تا.
- ۲۶- سید مرتضی، علی بن حسین، تنزیه الانبیاء والائمة، انتشارات شریف رضی، قم، بی‌تا.
- ۲۷- شرف الدین، عبدالحسین، ابوهریره، انتشارات انصاریان، قم، بی‌تا.
- ۲۸- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، الملل و النحل، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۶۴.
- ۲۹- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، التوحید، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ هـ ق.
- ۳۰- همو، عیون اخبار الرضا(ع)، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸.
- ۳۱- صنعانی، عبد الرزاق، المصنّف، المجلس العلمی، بیروت، بی‌تا.
- ۳۲- طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ هـ ق.
- ۳۳- طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۱ هـ ق.
- ۳۴- طوسی، محمد بن حسن، رجال، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ هـ ق.

- ۳۵- همو، *الفهرست*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷ هـ ق.
- ۳۶- عسکری، سید مرتضی، *معالم المدرستین*، مؤسسة النعمان، بیروت، ۱۴۱۰ هـ ق.
- ۳۷- عقیلی، محمد بن عمرو، *الضعفاء الكبير*، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۸ هـ ق.
- ۳۸- فخررازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ هـ ق.
- ۳۹- قیصری، داود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- ۴۰- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵.
- ۴۱- مجتبابی، فتح الله، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی (مدخل آدم)*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۶۷.
- ۴۲- مجلسی محمدباقر، *مرآة العقول*، مؤسسة الوفاء، بیروت، لبنان، ۱۴۰۴ هـ ق.
- ۴۳- مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۳ هـ ق.
- ۴۴- معارف، مجید، *تاریخ عمومی حدیث*، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۸۵.
- ۴۵- نجاشی، ابو العباس، احمد بن علی، *رجال*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۶ هـ ق.
- ۴۶- نمازی شاهرودی، علی، *مستدرکات علم رجال الحدیث*، نشر شفق، تهران، ۱۴۱۲ هـ ق.
- ۴۷- نووی، یحیی بن شرف، *شرح صحیح مسلم*، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ هـ ق.
- ۴۸- واحدی، علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۱ هـ ق.