



گرایشهای تفسیری حکیم ترمذی

(صفحه ۲۸-۱)

دریافت:

۱۳۹۵/۱۱/۲۰

پذیرش:

۱۳۹۵/۱۲/۲۵

دکتر حامد خانی
(فرهنگ مهرش)^۱

چکیده

گرچه تا کنون «روش»های مختلف حکیم ترمذی در تفسیر قرآن کریم و فهمهای نوآورانه او کاویده شده، هنوز تا شناخت «رویکرد» او به قرآن کریم و خاستگاه آن رویکرد راه است؛ آگاهی از این که فهمهای نوآورانه وی از آیات و روشهای متفاوتی که در تفسیر به کار می‌گیرد، ریشه در کدام گرایشهای فکری او دارد. به طبع برخی گرایشهای فکری او — مثل تمایلش به نوعی رویکرد عرفانی، نوعی تصوف یا به عبارت بهتر، سلوکی اخلاقی و عملی — را بر پایه مطالعات کنونی می‌توان بازشناخت. با این حال، به نظر می‌رسد که در مرور دقیق‌تر آثار وی رگه‌هایی از گرایشهای او به دیگر جریانهای فکری نیز دیده می‌شود. هدف این مطالعه، بازشناسی همین گرایشهای کم‌تر کاویده او است. می‌خواهیم ربط و نسبت آرای وی را با اندیشه‌های رایج در عصرش بازشناسیم؛ این که آیا مثلاً، وی چه رویکردی به اندیشه‌های کلامی حنفیان اهل سنت و جماعت ماوراءالنهر داشته، یا چه آموزه‌هایی از مکاتب بومی و باستانی ایران وام ستانده، یا چه اندازه از اندیشه‌های شیعیان — که در عصر وی حضوری گسترده در ماوراءالنهر داشتند — متأثر شده است. افزون بر این، گرایش وی به اندیشه‌های فقیهان اهل اختیار — مکتب فقهی عالمانی همچون طبری، ابن منذر و جز آنها که در اواخر سده ۳ق گسترش یافت — نیز جای پرسشگری و تأمل دارد. سرآخر، خواهیم کوشید دریابیم چه رویکردهای شاخصی در آثار وی هست که با گرایش وی به هیچ یک از مکاتب شناخته عصرش هماهنگی ندارند.

کلیدواژه‌ها: تاریخ تفسیر، امام صادق (ع)، حکمت ایران باستان، پیوند تصوف و تشیع، زبان نمادین دین.

۱. دانشیار گروه الاهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران
Mehrvash@hotmail.com

درآمد

در دوران معاصر مطالعات گسترده‌ای پیرامون ابعاد مختلف شخصیت علمی حکیم ترمذی (ح ۲۲۰- ح ۳۰۰ق) صورت گرفته، و این میان، بازشناسی رویکرد وی به فهم قرآن کریم و مبانی و روشهای تفسیری او هم از نظر دور نمانده است (رک سطور پسین). بر پایه این مطالعات ما اکنون می‌دانیم که حکیم ترمذی بیش از هر چیز، جویای حکمت است؛ شناختی از باطن هستی که جز با فیض قدسی حاصل نمی‌شود. او در مقام رویارویی با قرآن کریم به مثابه کتاب خدا نیز می‌خواهد همین خواسته را برآورد و معتقد است چنین حکمتی را در کتاب تشریح نیز می‌توان جست؛ چنان که در کتاب تکوین هم یافت می‌شود (مهروش، «مبانی نظریه تفسیری حکیم ترمذی»، ۱۱۱-۱۱۳). قرآن از دید او کتاب علم نیز هست؛ امری که به نوبه خود بر پیچیدگی و چندلایگی اثر می‌افزاید. افزون بر اینها همه، شیوه بیان قرآن هم پیچیده، تمثیل‌گرایانه، آمیخته به نمادهای فراوان و دیرفهم، و ژرف و چند لایه است (همان، ۱۱۳-۱۱۵).

از نگاه حکیم ترمذی کوشش برای فهم قرآن در همه این لایه‌ها واجب است و به هیچ یک نباید بسنده کرد؛ چه، خداوندی که این لایه‌ها را پدید آورده، فهمشان را هم از بندگان خواسته است. پس نباید به بهانه لزوم تعبد و تسلیم در برابر امر خدا از کوشش برای فهم قرآن بازماند. به عکس باید برای فهم مقصود کلام خدا تا هر جا که مقدور شد کوشش کرد و از آن پس تعبد ورزید؛ نه این که تعبد را بر فهم معانی مقدم بداریم و از درک مقاصد خداوند بازمانیم (همان، ۱۱۵-۱۱۶)؛ چنان که حکیم ترمذی خود از قول حسن بصری گفته است: «آنچه از علل احکام بیان می‌داریم، بر پایه شیوه حکمی و مبتنی بر ظنونی عقلی است. هر جا نیز که ندانستیم، در برابر حکم خدا تسلیم خواهیم بود و تعبد نشان خواهیم داد» (اثبات العلل، ۷۷).

از نگاه وی فرایند فهم قرآن چنین است که فرد، متن قرآن را بر آگاهیهای پیشین خویش تطبیق می‌دهد و بدین‌گونه، با برقراری دیالوگ و تعاملی میان متن و ذهن، فهمی واضح‌تر و تفصیلی‌تر از حقایق هستی پیدا می‌کند؛ حقایقی که برخی از آنها در کتاب طبیعت جلوه‌گر شده است و برخی را هم باید با رجوع به کتاب وحی شناخت. این کوشش برای فهم قرآن از دید وی دو محور کلان را دربر می‌گیرد که برای هر یک

باید شیوه‌ای متفاوت به کار بست: فهم ظاهر قرآن و فهم باطن آن. حکیم ترمذی به کوششهایی از جنس اول تفسیر، و به سنخ اخیر تأویل می‌گوید؛ حصول این هر دو را مستقل از هم امکان‌پذیر نمی‌داند، و برای این هر دو البته ذوقی خداداد، روحی پاک، هم‌نشینی درازمدت با قرآن، حکمت‌آموختگی، علم و برخورداری از ذهنی تحلیل‌گر و تمثیل‌شناس را ضروری می‌شمرد (مهروش، «مبانی نظریه تفسیری...»، ۱۱۷ ب).
 برای فهم قرآن از نگاه وی باید آن را با خودش تفسیر کرد؛ همچنان که باید از حدیث نبوی اصیل هم بهره جست؛ چرا که قرآن و حدیث رابطه تعاضدی با هم دارند و به فهم یکدیگر کمک می‌رسانند. آراء اجماعی عالمان و مفسران، و هم رأی و اجتهاد شخصی نیز بر فهم صحیح قرآن بسیار مؤثرند (همان، ۱۲۳ ب).

طرح مسئله

بر پایه این قبیل مطالعات می‌دانیم که وی از شیوه‌های گسترده و متنوعی برای فهم ظاهر قرآن یا همان تفسیر مدد جسته است؛ شیوه‌هایی که با کار بست آنها تحلیل متن قرآن در سطح مفردات، عبارات و سرآخر، در سطح کل متن ممکن می‌شود. وی در تحلیل مفردات متن از شیوه‌های زبان‌شناسانه‌ای بهره می‌گیرد که در عین استواری بر نگرشهایی اساطیری، به تحلیلهای زبان‌شناسان تاریخی معاصر هم شباهاتی دارد (رک: مهروش، «روش حکیم ترمذی در تفسیر قرآن»، ۲۲-۲۸). او در تحلیل متن در سطح عبارت نیز، بیش از هر چیز به نحوه چیدمان واژگان در عبارت و نحوه چینش عبارتها در پی هم توجه نشان می‌دهد. به بیان دیگر، آنچه بیش از همه از دید وی در فهم عبارات قرآن مهم است، جایگاه هر یک از اجزاء در عبارت است؛ این که هر جزء چرا ذکر شد، چه جانشینهای دیگری می‌توانستند آن جایگاه را اشغال کنند و چرا نکردند (همان، ۳۱).

افزون بر اینها، وی به جایگاه مفاهیم کلیدی و بنیادین در عبارات قرآنی توجه نشان می‌دهد. نخست مفاهیم کلیدی را بر پایه معیارهایی مثل بسامدشان در متن بازمی‌شناسد و آن گاه، با کوشش برای کشف پیوند میان این انگاره‌ها با همدیگر یا تحلیل مؤلفه‌های معنایی هر یک برای فهمشان می‌کوشد. سرآخر، با بازسازی نقلهای مختلف قرآنی در باره یک موضوع، لایه‌شناسی آیات و شناخت ترتیب نزولی آنها و پیوند

هر یک با رویدادهای عصر نزول، و تحلیل ساختار سوره‌ها بر پایه باوری نظریه‌مند نشده به تناسب آیات و وجود محوری جامع میان آیات هر سوره، تحلیلی کلان از کلیت یک سوره بازمی‌نماید (همان، ۳۷-۴۰).

گرچه با این مطالعات به دورنمای ذهنی واضح‌تری از نحوه رویارویی حکیم ترمذی با قرآن کریم دست یافته‌ایم، هنوز جوانبی از اندیشه تفسیری وی مبهم است. مثلاً، بر پایه این مطالعات معلوم نگشته که حکیم ترمذی در تفسیر قرآن از چه جریانها و اندیشه‌های دینی و غیر دینی اثر پذیرفته، یا مثلاً، خود او بنیان‌گذار چه رویکردهایی بوده است. بنا داریم در این مطالعه با مروری بر آرای تفسیری پراکنده وی پاسخی برای همین پرسشها بیابیم.

۱. جریانهای دینی

حکیم ترمذی را باید مؤسس طرز فکری دانست که از یک سو، بر اندیشه عامه مسلمانان بنا شده است و از دیگر سو، کوششی است برای تعقل ورزیدن در مسائل و نگاهی حکمی به آنها داشتن، و از دیگر سو، نوعی سلوک اخلاقی متناسب این دو هدف. گفته‌اند که اندیشه وی نوعی جمع است میان حکمت، عرفان و تفکر اصحاب حدیث (رک مانویل، مقدمه بر اثبات العلل، ۷). این بیان صحیح است؛ ولی دقیق نیست. شاید با مرور آثار حکیم ترمذی طیف گسترده‌تری از جریانهای دینی بازشناخته شوند که بر اندیشه وی اثر نهاده‌اند.

الف) کلام حنفیان اهل سنت و جماعت

می‌دانیم وی در شأن یک مفتی هم ظاهر می‌شده، و مراجعانی برای فتوا نیز داشته است (رک حکیم ترمذی، جواب کتاب من الری، ۱۷۶؛ نیز برای نمونه از استدلالهای فقهی و اصولی او، رک همو، المسائل المکنونه، ۴۶-۴۸؛ همو، الفروق الکبیر، ۱۲۴ بی). گفته‌اند حکیم ترمذی نزد برخی شاگردان ابوحنیفه فقه آموخته است (رک هجویری، ۱۷۸). خود او نیز تصریح می‌کند که در جوانی، هم با مکتب اهل رأی آشنا شده، هم نزد اصحاب حدیث شاگردی کرده است (رک حکیم ترمذی، «بدو الشأن»، ۱۴ که می‌گوید: «فَجَمِعَ لِي فِي حَدَاتِنِي عِلْمُ الْأَثَارِ وَ عِلْمُ الرَّأْيِ»). گرایش او نیز به اندیشه‌های اصحاب حدیث آشکار است.

سکونت وی در بلاد ماوراءالنهر به همراه گزارشها در باره فقه‌آموزی وی نزد حنفیان و هم‌گرایش او به اصحاب حدیث چنین به ذهن متبادر می‌کند که وی از گرایندگان به کلام و فقه حنفیان اهل سنت ماوراءالنهر باشد. بلاد ماوراءالنهر در ایامی حیات حکیم ترمذی دوران شکل‌گیری اندیشه حنفیان اهل سنت و جماعت بود؛ مکتبی کلامی که از یک سو به اندیشه‌های کلامی ابوحنیفه — مثل ارجاء یا تفضیل ابوبکر و عمر بر همگان و در عین حال، حبّ هر دو داماد پیامبر (ص)، یعنی علی (ع) و عثمان — می‌گرایید و از دیگر سو، گرایشی آشکار به اندیشه‌های اصحاب حدیث متأخر داشت و نجات را در همراهی با اکثریت مسلمانان تعریف می‌کرد (برای آشنایی با این مکتب، رک: پاکتچی، «اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۲ و ۳ق»، ۴۳۰-۴۳۱). مقبولیت اجتماعی حکیم ترمذی و مراجعانش برای فتوا (رک: حکیم ترمذی، «بدو الشأن...»، ۲۰-۲۱) حاکی از این هستند که وی با هنجارهای فکری حاکم در آن منطقه همراهی می‌کرده است.

در آثار حکیم ترمذی شواهد همراهی وی با حنفیان اهل سنت و جماعت فراوان یافت می‌شود. برای نمونه، وی در جایی بر پایه روایتی نبوی تصریح می‌کند که در هنگام بروز اختلاف میان مسلمانان، تنها راه نجات ایشان تمسک به «سَوَادِ اعْظَم» است (حکیم ترمذی، *منازل القریه*، ۱۱۳). آن‌گاه توضیح می‌دهد که مراد از چنین تمسکی، رفتار همانند همه کسانی است که به ضروریات دین باور دارند و در احکام فرعی شریعت نیز مطابق با عموم مسلمانان رفتار می‌کنند (همانجا).

این گرایش در تفسیر وی از آیه «اهدنا الصراط المستقیم» (حمد/ ۶) هم جلوه‌گر است. وی نخست بیان می‌کند این که گفته‌اند «مراد از صراط مستقیم، اسلام است»، به این معنا نیست که وقتی کسی مسلمان شد، به صراط مستقیم دست یافته است و دیگر چنین دعایی ضرورت ندارد؛ زیرا چنان که در روایات هم گفته شده است، مسلمانان ۷۲ فرقه می‌شوند (حکیم ترمذی، *مغور الامور*، ۱۰۶-۱۰۷). پیروان هر فرقه نیز به حکم «کل حزب بما لدیهم فرحون» (روم/ ۳۲) خود را نجات‌یافته و اهل جماعت، و بقیه را هلاک می‌دانند. با این حال، این صراط مستقیم در قرآن توضیح داده شده است: راه آنان که نعمت یافته‌اند؛ نه آنان که مغضوب خدا واقع شده‌اند (حمد/ ۷). بعد، با استناد به «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ» (هود/ ۱۱۸-۱۱۹) می‌گوید هر آن کس که

مرحوم خدا نباشد، مغضوب است و این مغضوبان، دائم در حال اختلاف و جدلند. پس کسی در صراط مستقیم است که دچار این اختلافات نشده باشد و تنها در یک راه (سبیل) گام بردارد. به بیان بهتر، از دید وی شیوه صحیح، شیوه عامه مسلمانان است که هرگز خود را داخل در مجادلات کلامی و بحثهای اعتقادی فرق مختلف نکرده‌اند (حکیم ترمذی، *غور الامور*، ۱۰۷).

وی در ادامه می‌گوید این سبیل که در آیه «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ» (مائده/ ۱۶) نیز به مثابه «سبیل السلام» یاد می‌شود، همان پیروی از قرآن است. سبیل پیامبر اکرم (ص) نیز که در آیه «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» (یوسف/ ۱۰۸) به آن اشاره شده، همین است. از دیگر سو، همین قرآن به جستن هدایت نزد صالحان و بزرگان دین امر می‌کند؛ آنجا که می‌گوید «اولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده» (انعام/ ۹۰). پس آن صراط مستقیمی که افراد با حرکت در آن نجات پیدا می‌کنند، یکی یافتن طریق رشد از طریق قرآن است و دیگری، اقتداء به بزرگان دین و ائمه صالحین (حکیم ترمذی، *غور الامور*، ۱۰۶-۱۱۱).

از نگاه وی این بینش تا به آن حد مهم است که خود به‌تنهایی سبب نجات نیز می‌شود. او در جایی توضیح می‌دهد مسلمانان از ویژگی خاصی برخوردارند که روز قیامت به حکم آیه «كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ» (بقره/ ۱۶۷) سبب حسرت کفار خواهد بود: اگر مسلمانان در کارهای خیر سختی ببینند، بهشت نصیبشان می‌شود؛ و اگر در مصیبت‌ها و بلا یا دچار سختی گردند، کفاره گناهانشان است. بر این پایه، وی «فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره» (زلزال/ ۸) را چنین تفسیر می‌کند که هر فرد مؤمنی اگر به قدر ذره‌ای کار نادرست کرد، نیکی حاصل از تکفیر آن با سختیهای دنیوی را خواهد دید (حکیم ترمذی، *المسائل المكنونه*، ۵۵). این تأویل وقتی ممکن است که وی متأثر از یک چنین مبنای کلامی معتقد باشد عمده مسلمانان یا همان سواد اعظم ایشان بهشت خواهند رفت.

گرایش وی به نظریه تفصیل شیخین و حب ختین را هم در نوع یادکرد وی از الگوهای سلوک اخلاقی می‌توان بازدید. وی وقتی می‌خواهد از آن اولیاء الاهی نام برد

که خداوند جهان را به یمن وجودشان پابرجا می‌دارد، نخست از خلفای چهارگانه یاد می‌کند (حکیم ترمذی، *مکر النفس*، ۱۳۲). یک نکته جالب در این عبارت وی، تقدیم علی (ع) بر عثمان است که احتمالاً می‌تواند بدان معنا باشد که گرچه وی عثمان را نیز دوست می‌دارد، علی (ع) را از حیث شیوه سلوک بر عثمان مقدم می‌داند؛ چنان که خود نیز در جایی تصریح می‌کند که هر یک از اینان در امری بر دیگری پیشی گرفته‌اند و فضلی دارند که دیگری ندارد و این میان، فضیلت خاص علی (ع) در کثرت حبّ خداوند است (حکیم ترمذی، *الفروق الکبیر*، گ ۱۲۶ ر- ۱۲۶ پ).

ب) اندیشه‌های شیعی

حکیم ترمذی به‌وضوح تمایل دارد فاصله فکری خود را با شیعیان حفظ کند (رک: حکیم ترمذی، *الرد علی الرافضة*، سراسر اثر). با این حال، با مرور آثار وی رگه‌هایی از اندیشه‌های شیعی را می‌توان بازشناخت؛ امری که گاه آن را نتیجه گرایش وی به تفکرات شیعی دانسته‌اند (برای نمونه، رک: حسینی، ۳۱) یا حتی حاصل قرابت فکری وی با غلات شیعه برشمرده‌اند (نصر، ۱۳) یا شاید حتی بتوان گفت نتیجه شکل‌گیری تفکرات او در بستری مشابه بستر شکل‌گیری اندیشه‌های شیعی است (رک: سطور پسین).

نمونه‌های چندی حاکی از این شباهت را در آثار حکیم ترمذی بازنمایانده‌اند. از آن جمله است یادکرد حکایاتی در باره خلقت که تنها در منابع شیعی یافت شدنی است؛ یا مثلاً اشاراتی خفیف به اندیشه «نور محمدی»؛ یا مثلاً تأکید خاص بر مفهوم «ولایت»؛ یا کاربرد شمار قابل توجهی از اصطلاحات که تنها در متون شیعی قابل پی‌جویی است — مثل «سُبُحَاتِ الْوَجْهِ» (حسینی، ۳۰۰). گذشته از اینها، گفته‌اند که تفسیر وی از برخی روایات مثل «ان الله خلق آدم علی صورته»، معنای «آل محمد (ص)»، و امثال آنها بسیار شبیه درک شیعیان از این مفاهیم است (همانجا).

به هر روی، با مرور آثار حکیم ترمذی می‌توان شواهدی بس بیش از این ارائه کرد. به نظر می‌رسد که او با بسیاری از روایات شیعی آشنا بوده، و خواه‌ناخواه از ادبیات شیعی اثر پذیرفته است. برای نمونه، او گاه به عباراتی از وصیت مشهور علی (ع) به کمیل بن زیاد نخعی استناد می‌کند (حکیم ترمذی، *ختم الاولیاء*، ۸۳؛ برای متن کامل

روایت، رک: *نهج البلاغه*، حکمت ۱۴۸) یا مثلاً، باور دارد که مهدی آخرزمان افضل انسانهای امت است و نزد خدا درجاتی والاتر از ابوبکر و عمر دارد (حکیم ترمذی، *ختم الاولیاء*، ۸۸) یا حتی برای اشاره به خداوند اوصافی را به کار می‌گیرد که جز در آثار دعایی شیعه سابقه‌ای ندارند؛ مثل «کریم العفو» (حکیم ترمذی، *جواب کتاب من الری*، ۱۷۳؛ برای کاربرد این تعبیر در ادبیات روایی شیعه، رک: کلینی، ۵۷۸ / ۲، ۷۳ / ۴).

برخی گفتارهای وی چنان شبیه سخنان امام صادق (ع) هستند که ممکن است خواننده گمان کند بخش قابل توجهی از گرایش وی به اندیشه‌های شیعی، مرهون نوعی تعلق خاطر به اندیشه‌های این امام است. برای نمونه، سخن مشهور منسوب به امام صادق (ع) را حکیم ترمذی هم آورده است: «اول من قاس إبلیس» (حکیم ترمذی، *غور الامور*، ۴۲؛ برای چند نمونه از انتساب مکرر این سخن به امام صادق (ع)، رک: برقی، ۲۱۱ / ۱؛ کلینی، ۵۸ / ۱، ۱۱۳ / ۴؛ نعمان مغربی، *دعائم الاسلام*، ۹۱ / ۱، ۵۳۶ / ۲).

همچنین، حکیم ترمذی در *نوادیر الاصول* (۱ / ۲۱۳، ۲ / ۳۵۳، ۳ / ۳۵۴) این روایت مشهور را که خداوند مخلوقی باارزش‌تر از عقل خلق نکرده است و بر پایه آن ثواب و عقاب می‌دهد، یاد می‌کند؛ روایتی که در نظام فکری امام صادق (ع) جایگاهی مهم و کم‌نظیر دارد (رک: کلینی، ۱ / ۱۰؛ برای تحلیل این جایگاه، رک: پاکتچی، «جعفر صادق (ع)»، ۱۸۸ ب). وی البته برای این روایت سندی به دست نمی‌دهد (برای نقلهای مختلف این روایت در منابع کهن اسلامی، رک: زاهدی‌فر، ۷۸ ب). با این حال، توجه وی به این روایت و هم جایگاه مهمی که با استناد به آن برای عقل در سلوک دینی قائل می‌شود بسیار مشابه رویکرد منتسب به امام صادق (ع) در منابع شیعی است.

نمونه شایان توجه دیگر، یادکرد حکیم ترمذی از جنود عقل و جهل است. وی بعد از توضیح در باره عقل و اوصاف آن (حلم و حکمت و حیاء)، توضیح می‌دهد که عقل از خود جنودی دارد. شمار این جنود به صد می‌رسد. وی آنها را برمی‌شمرد (حکیم ترمذی، *غور الامور*، ۱۱۳-۱۱۴). همچنان که عقل جنودی صدگانه دارد، شیطان هم جنودی صدگانه دارد. وی آنها را نیز تک‌تک برشمرده است (همان، ۱۳۰). عبارات وی به‌وضوح یادآور حدیث جنود ۷۵ گانه عقل و جهل امام صادق (ع) است (برای این روایت، رک: کلینی، ۱ / ۲۰-۲۳).

نمونه شایان توجه دیگر آنجا است که منهیات نبوی را از دو سنخ می‌داند؛ نهی تأدیب و نهی تحریم. نهی تأدیب از آن رو است که افراد ادب خود را در برابر خدا حفظ کنند و البته، اگر به این آداب توجه نداشته باشند، جایگاه خود را از دست می‌دهند؛ همچنان که آنها نیز که نهی تحریم را وانهند، هلاک می‌شوند (حکیم ترمذی، *المنهیات*، ۲۴). وی بر همین پایه معتقد است که وقتی خداوند رخصتی به انسان داده است، ادب اقتضا می‌کند که از آن بهره جوید. وی مثلاً با استناد به «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ» (بقره/ ۱۸۷)، بیان می‌دارد حال که خدا رخصتی داده است که افراد شبها بخورند و بیاشامند، روزه وصل گرفتن، دور از ادب است و از همین رو در روایات نبوی هم از آن نهی شده است (حکیم ترمذی، همان، ۲۳۸). این رویکرد وی بسیار شبیه امام صادق (ع) است؛ آنجا که سبب اجتناب از برخی کارها را نوعی تنزه‌طلبی — و نه به سبب تحریم آنها در قرآن — ابراز می‌دارد (برای نمونه، رک: درست بن ابی‌منصور، ۱۶۵؛ نیز برای تحلیل جایگاه این شیوه در نظام فقهی امام صادق (ع)، رک: پاکتچی، «جعفر صادق (ع)»، ۲۰۷).

بالین حال، در معدود مواردی که وی نامی از امام صادق (ع) به میان می‌آورد، به نظر نمی‌رسد که شأنی فراتر از یک راوی صرف برای ایشان قائل باشد: «هذا فی حدیث جعفر بن محمد عن ابیه عن جابر بن عبدالله قال...» (حکیم ترمذی، *الفروق الکبیر*، گ ۱۳۲ پ). موضع وی در باره امام صادق (ع)، نباید چیزی متفاوت از موضع وی در باره پدران ایشان باشد. وی در باره امام زین العابدین و امام باقر (ع) می‌گوید ایشان که افضل اهل بیت (ع) هستند، پیش عالمان تابعین شاگردی می‌کرده، و خود را بابت کوتاهی در این شاگردی سرزنش می‌نموده‌اند. عالمان بلاد نیز در عصر ایشان مشهور بوده‌اند و همه آنها را به شاگردی نزد صحابه پیامبر (ص) می‌شناخته‌اند (حکیم ترمذی، *منازل القریبه*، ۹۸-۹۹).

بر این پایه، باید حکم کرد که وی از روایاتی رایج در میان عامه مسلمانان بهره می‌جسته که بسیار شبیه گفتارهای منسوب به اهل بیت (ع) بوده است؛ روایاتی که عامه مسلمانان اغلبشان را در سده‌های متأخرتر وانهاده‌اند و اکنون جز در منابع شیعی و به نقل از امامان شیعه دسترس‌پذیر نیستند.

پ) فقیهان اهل اختیار

یک سؤال مهم در باره فهم قرآن حکیم ترمذی این است که رابطه میان شیوه تفسیر او با شیوه تفسیری فقیهان اهل اختیار چیست. آثاری مثل *جامع البیان طبری*، *تفسیر ابن منذر*، *تأویلات اهل السنه* ماتریدی و *تفسیر ابن ابی حاتم* در همان دوره حکیم ترمذی پدید آمدند و شیوه کارشان دسته‌بندی و بازنمایی اقوال تفسیری صحابه و تابعین بود؛ بر این مبنا که در صورت یافتن نشدن تفسیری برای آیه در روایات نبوی یا اختلاف اقوال تفسیری صحابه، مفسران از میان اقوال مختلف صحابه یا تابعین حق انتخاب دارند؛ اما نمی‌توانند نظری خارج از آن اقوال را برگزینند (برای این جریان فکری، رک: پاکتچی، «اندیشه‌های فقهی در سده‌های ۴-۶ق»، ۴۵۰). باید دید رویکرد حکیم ترمذی به این جریان فرهنگی غالب در آن عصر چیست و کوششهای تفسیری وی چه نسبتی با این جریان فکری دارد.

در پاسخ به این سؤال، باید به خاطر داشت چنان که جیوشی نیز می‌گوید، نمی‌توان شاهدی حاکی از انتساب وی به هیچ یک از مذاهب فقهی مشهور بازنمود (جیوشی، «منهج الحکیم الترمذی فی الحدیث و الفقه»، ۱۰۷۳-۱۰۷۴). به نظر می‌رسد حکیم ترمذی — با همه قرابت فکریش به تفکرات کلامی حنفیان — از حیث فقهی شخصیتی مستقل، و از این حیث به طبری، ابن منذر و دیگر فقیهان اهل اختیار در نیمه سده ۳ق شبیه است.

وی که خود از دانش‌آموختگان مکتب ابوحنیفه است، گاه از برخی دیدگاههای فقهی ابوحنیفه تجلیل می‌کند و گاه نیز به قیاس فقهی او می‌تازد یا احياناً خطاها و خلطهای وی را یادآور می‌شود (برای نمونه، رک: حکیم ترمذی، *الفروق الکبیر*، گ ۱۲۸ ر - گ ۱۲۸ پ). گاه نیز فقیهان بزرگ اصحاب رأی و شاگردان برجسته ابوحنیفه را به دور ماندنشان از روایات و غرقه‌شدن در مسائل حقوقی می‌نکوهد (حکیم ترمذی، *المسائل المکنونه*، ۴۶-۴۸). با این حال، موضع وی در این نقدها بیش‌تر شبیه اصحاب حدیث متأخر است تا فقیهان اهل اختیار. او در لابه‌لای مباحث فقهی پراکنده در آثار خویش، سخنی فراتر از این در باره عالمان اعصار پیش‌تر نگفته، و هرگز به قول یک تابعی یا عالمی متأخرتر همچون منبعی برای حکم شرعی استناد نکرده است (برای اشاراتی گذرا

به رویکرد فقهی حکیم ترمذی، رک سايح، *الحکيم الترمذی و نظريته في السلوك*، ۱۰۳ ب).

گذشته از این، اصراری که وی به تأویل آیات مختلف دارد، مانع از آن است که بتوان وی را هم‌عنان با طبری و ابن ابی حاتم رازی و ماتریدی و امثال ایشان از قبیل فقیهان اهل اختیار تلقی کرد. او هرگز خود را مجبور به تخییر از میان اقوال بزرگان سابق نمی‌بیند. حتی بر این استدلال می‌کند که چه منعی دارد به فضل خدا، کسی از معاصران یا متأخران به مقامی در فهم دین و سلوک معنوی رسد که هیچ یک از گذشتگان نرسیده‌اند (حکیم ترمذی، *ختم الاولیاء*، ۸۷-۹۰).

۲. اندیشه‌های ایرانی

حکیم ترمذی افزون بر گرایش به اندیشه‌های رایج در محیط ماوراءالنهر مثل ضرورت تمسک به سواد اعظم یا برخی نگرشهای شیعی، به بسیاری از اندیشه‌های باستانی رایج در محیط فرهنگی ایران گرایش دارد. حتی به نظر می‌رسد برخی گفتارهای وی که گاه شاهدی برگرایش به اندیشه‌های شیعیان غالی تلقی شده‌اند، نتیجه گرایش وی — همچون همه آن غلات — به همین مفاهیم و اندیشه‌های بومی باشند. اکنون می‌خواهیم اهمّ این اندیشه‌های ایرانی را مرور کنیم.

پیش از این مرور، تذکر نکته‌ای لازم است. به نظر می‌رسد به دلیل فعالیت‌های گسترده شعوبیان در ماوراءالنهر، حکیم ترمذی نمی‌خواسته است به تهمت ایرانی‌گری گرفتار آید. از همین رو، وی با برخی آیینهای باستانی ایرانی مخالفت می‌ورزد (برای نمونه، رک حکیم ترمذی، *النوادر*، ۱/ ۱۵۸، ۱۶۵ مخالفت با جشن نوروز).

الف) حکمت

در ایران باستان نوع خاصی از حکمت رواج داشته که از آن با نام «خرد» یاد می‌شده است. خرد معادل همان سوفیای یونانی، و عبارت است از نوعی دانایی که با درس و بحث حاصل نمی‌گردد؛ بلکه نوری است که خدا به لطف در دل هر که بخواهد می‌تاباند، بالاترین عطیة الاهی است و تنها با آن می‌توان به رستگاری رسید. مجموعه‌ای از حکمت‌های ایران باستان را می‌توان در اثری بازمانده از آن دوران به نام *مینوی خرد* بازشناخت. ایرانیان باستان معتقد بوده‌اند که خرد، یکی از مخلوقات خداوند است که در

آغاز آفرینش پدید آمده، و همواره باقی است؛ خواه کسی از آن بهره بجوید یا نجوید؛ و البته، خدا آن را به مثابه ذخیره‌ای پایان‌ناپذیر برای بهره‌جویی انسانها خلق کرده است. به سبب اعتقاد به همین پایان‌ناپذیری خرد است که در متون باستانی ایران از آن با نام «جاویدان خرد» یاد می‌شود. اثری با همین عنوان در دوره ساسانی نوشته شده که مبنای کار ابوعلی مُسکویه (د ۴۲۱ق) در تألیف اثری با همین نام قرار گرفته است (چ با نام *الحکمة الخالدة*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ش، به کوشش عبدالرحمان بدوی؛ در باره این اثر، رک: طباطبایی، ۴۳۶-۴۳۷). خرد که تجربه زیستی خاص هر فردی است، هرگز برای دیگران قابل دسترسی نخواهد بود و این ذخیره الهی را تنها خود هر فرد است که می‌تواند برای خود حاصل کند. این هم که هر کس چه قدر بتواند به آن دست یابد، به کوشش خود او و لطف خدا بازمی‌گردد (برای مفهوم خرد در ایران باستان، رک: میرفخرایی، نداف، پاک‌نژاد، سراسر آثار).

در آثار حکیم ترمذی تأکید گسترده‌ای بر حکمت‌آموزی رفته، و عملاً، حجم قابل توجهی از تعلیم وی هم آموزشهایی در باره نحوه کسب این حکمتها ست. وی دستیابی به چنین حکمتی را بالاترین کمال انسانی می‌داند و در مقام رویارویی با متون دین هم چیزی جز همین حکمتها را نمی‌جوید (رک: مهروش، «مبانی»، ۱۱۱-۱۱۳). وی با استناد به آیه «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ» (زمر/ ۲۲) معتقد است این شرح صدر به مثابه هدیه‌ای قدسی که نوری الهی با فرد همراه می‌کند، وقتی به فرد عطا می‌شود که بتواند به حکمت تشریح راه جوید (حکیم ترمذی، *اثبات العِلل*، ۷۲). به طبع چنین تفسیری از آیه وقتی ممکن است که نور الهی همان حکمت انگاشته شود؛ همان حکمت باستانی ایرانیان که موهبتی از جانب خداوند است.

وی از حکمت همچون دانشی در عرض علم اصحاب رأی و اصحاب حدیث و نحویان یاد می‌کند و بر خلاف دانش اصحاب رأی و نحویان که معتقد است موجب نخوت و حسد و کبر می‌شود، حکمت را در عرض دانش والایی چون علم حدیث — که آن هم البته از این رو ارزشمند است که متضمن حکمتها ست و به این معنا با حکمت رابطه طولی دارد، نه عرضی — برای سعادت و نجات ضروری می‌داند (حکیم ترمذی،

المسائل المکنونه، ۱۳۹-۱۴۰). چنین حکمتی از نگاه وی سبب می‌شود انسان امر دنیا و بازیچه‌های آن و فریبی را که همراه می‌آورد بازشناسد؛ همچنان که سبب می‌شود فرد به ارزش آخرت و شرافت آن و هر چه در آخرت مهیا شده است پی برَد (همان، ۱۴۰). حکیم ترمذی نیز همچون ایرانیان باستانی، بالاترین کمال انسانی را در حکمت می‌جوید. وی بعد از یادکرد خلفاء چهارگانه و تابعین برجسته نسلهای بعد، می‌گوید اینها همگی حکیمان بزرگ و امینان خدا روی زمین، و از جمله کسانی بوده‌اند که خدا زمین را به‌خاطر ایشان حفظ می‌کند (حکیم ترمذی، *مکر النفس*، ۱۳۲).

گفتنی است که در آثار دیگر عالمان ایرانی آن عصر نیز، می‌توان شواهدی از این دست یافت که بیش از هر چیز، حاکی از رواج گسترده این اندیشه‌ها در ایران سده ۴ق هستند. باین‌حال، چنین شواهدی گاه از جانب برخی محققان به شکل دیگری تحلیل شده‌اند. برای نمونه، برخی بر پایه تشابه مضامین کلینی از قول امام صادق (ع) در وصف عقل با توصیفهای *شاهنامه* فردوسی از خرد، از تشیع فردوسی و گرایش آشکار وی به اندیشه‌های امام صادق (ع) گفته‌اند (رک: دشتی، سراسر اثر). باین‌حال، دستکم در خصوص حکیم ترمذی به‌یقین می‌توان گفت که بازتاب این اندیشه‌ها در افکار وی، نتیجه پذیرش مکتب تشیع نبوده، و بیش از هر چیز، نتیجه غلبه این اندیشه‌ها در محیط فرهنگی ایران است.

ب) اساطیر

گرایش حکیم ترمذی به اساطیر ایران باستان، خاصه نگرشهای ایرانیان به دیوان و فرشتگان و جایگاه آنها در جهان هستی آشکار است. برای نمونه، او در کتاب *ریاضه النفس* بحث مفصلی نیز در باره جایگاه فرشتگان دارد؛ بحثهایی که اتکاء وی به یک انجولوژی پیش‌رفته را نشان می‌دهند و بی‌تردید نمی‌توانند زاینده ذهنیات مؤلف باشند (ص ۷۰-۷۲).

وی در کتاب *غور الامور* (ص ۱۱۵) توضیح مفصلی در باره جنود ابلیس می‌دهد، با این تأکید که شمارشان از حصر بیرون است و از همه فرزندان قبایل مُضَر و ربیعیه بیش‌ترند. وی آن‌گاه نام برخی از بزرگان شیاطین را می‌آورد و در باره عملکرد هر یک توضیحاتی مفصل می‌دهد (همان، ۱۱۵ به بعد). ابلیس رئیس این شیاطین است و

دوازده وزیر دارد. نامهایی که وی برای وزرای ابلیس می‌آورد، به‌وضوح نامهایی برساختهٔ عربهاست: شطیط بن لویط (مأمور ترویج فحشاء)، قابظ بن قوتل (مروج نفرت و خشم)... (همان، ۱۱۵). با این حال، توضیحاتی که وی در بارهٔ عملکرد و پیشینهٔ این شیاطین و جایگاهشان همچون «وزیران» ابلیس می‌دهد، به‌وضوح متناسب زندگی و فرهنگ مردم ایران و مطابق با سلسله‌مراتب نظام شاهی حاکم بر آن است: یکی از آن شیاطین اولین کسی است که طبل را ترویج کرده است، یکی دیگر آن است که نخستین بار نی زده است، یکی کارش آن است که در هنگام قضاء حاجت، بول بر لباس بریزد و دیگری، در مطبخ کاری می‌کند زنان سرگرم شوند و غذا خراب شود و شوهر از همسر خویش ناراضی گردد، یکی به نام ریاض بن دمدان مسئول گنجها و خزانه‌هاست، و دیگری با نام راتب‌شو، صاحب حمامهاست (همان، ۱۱۵-۱۱۸). سپس در بارهٔ تخم گذاشتن همسر ابلیس و نخستین فرزندان هر یک و شورشان توضیح می‌دهد (همان، ۱۱۸-۱۲۰).

سخنان وی در بارهٔ فرشتگان هم حاکی از باوری عمیق به جایگاه ایشان در عالم هستی است؛ گرچه کم‌تر سخنی در اشارات وی به فرشتگان می‌توان باز یافت که نشانی آشکار از خاستگاه این اندیشه‌های وی بدهند. برای نمونه از یادکرد فرشتگان مختلف در آثار وی می‌توان به روایتی اشاره کرد که به نقل از پیامبر اکرم (ص) در بارهٔ شفاعت روز قیامت می‌آورد؛ روایتی که به احتمال قوی بازتابانندهٔ یک نگرش اساطیری کهن است؛ گرچه شاید نتوان به‌سادگی ردی از آن در فرهنگهای کهن باز شناخت. وی نام این روایت را «حدیث شفاعت» می‌نهد. از شیوهٔ بیانش معلوم است که روایت از مشهورات عصر وی بوده است؛ چنان که حتی به نقل کامل متن آن احساس نیاز نمی‌کند و تنها بخشی از آن را می‌آورد و بقیه را با اعتماد به سبق ذهن مخاطب حذف می‌کند. بر پایهٔ این روایت، پیامبر اکرم (ص) در چند مرحله از همهٔ مسلمانان، حتی دون‌پایگان در ایمان هم شفاعت می‌کند؛ اما آن گاه که در چهارمین مرتبهٔ شفاعت‌خواهی خود، بخشودگی هر گویندهٔ شهادتینی را می‌طلبد و اجابت نمی‌شود، «رحمت» خود به میان می‌آید و از خدا چنین چیزی را می‌طلبد. بدین سان، همهٔ مسلمانان بخشیده می‌شوند: «فَتَخْرُجُ الرَّحْمَةُ فَتَسْأَلُ رَبَّهَا فَيَخْرُجُونَ بِرَحْمَةِ اللَّهِ» (حکیم ترمذی، *جواب المسائل التي سأله اهل سرخس عنها*،

۱۶۷). چنان که مشهود است، «رحمت» خدا در این روایت، نه عین ذات خدا، بلکه کارگزاری از کارگزاران او است. می‌توان بر سبیل حدس انگاشت که این روایت بازتاباننده درکی کهن است که بر پایه آن رحمت نه وصفی از اوصاف خدا که نام یک فرشته با وظائفی خاص بوده است؛ فرشته‌ای که شفاعت نیز می‌تواند بکند.

از دیگر حرفهای غریب وی در بحث از فرشتگان این است که وحی پیش از آن که توسط جبرئیل به پیامبران ابلاغ شود، نزد اسرافیل نگهداری می‌شود (حکیم ترمذی، *ریاضة النفس*، ۷۰). ظاهراً این قبیل حرفهای عجیب در ماوراءالنهر بسیار نقل می‌شده است؛ چنانکه مثلاً، نام «عزرائیل» نیز نخستین بار در *تفسیر* مقاتل (۳/ ۲۸) آمده است. به هر حال، برخی روایات منقول از وی در باره ملائک را می‌توان در کتاب *الحبائک فی اخبار الملائک* سیوطی هم بازدید (رک: سیوطی، ۲۵، ۱۲۸-۱۲۹، ۱۹۱).

پ) ادب

در ایران عصر ساسانی — و احتمالاً، مناطق هم‌جوار آن — شیوه‌ای خاص برای آموزش متن‌محور و مکتوب رواج داشت که رسالت آن، آماده‌سازی اشراف و بزرگ‌زادگان برای پذیرش مسؤولیتهای اجتماعی بود. در این آموزشها فراگیری شیوه‌های صحیح و مؤقّر رفتار در موقعیتهای مختلف اجتماعی و سیاسی در قالب مطالعه داستانهای حکمت‌آموز و اندرزنامه‌ها و مانند آنها محوریت داشت؛ آموزشهایی بسیار شبیه آنچه در آثار ترجمه‌شده از این دوره به زبان عربی، همچون *کلیله و دمنه* می‌توان مشاهده کرد. باری، ظاهراً در سده ۲ق و در اواخر عصر اموی و اوایل دوره عباسی نیز طبقه حاکم در جامعه اسلامی نیز به چنین آموزشهایی احساس نیاز کردند. این‌گونه، با ظهور شخصیت‌هایی مثل عبدالحمید کاتب (مق ۱۳۲ق) و ابن مقفع (مق ۱۴۲ق) جریانی از نگارش آثار مفصل در باره آداب زندگی اهل سیاست — خاصه کاتبان و دیوانیان — و روش بهینه حل مسائل ایشان در موقعیتهای مختلف پدید آمد. به‌مرور و با گذشت حدود یک سده، گرایش به ادب‌آموزی، از طبقه اشراف نیز فراتر رفت و طیف گسترده‌تری از مخاطبان را دربر گرفت. به موازات آن، ادب نیز مفهومی فراتر یافت و به معنای هنجار رفتار صحیح در موقعیتهای مختلف زندگی همگان به کار رفت و دامنه‌ای بس وسیع‌تر از شیوه رفتار صحیح سیاستمداران را دربر گرفت. روش

فراگیری آن هم توسعه یافت و فراتر از آموزش حکمتها در قالب داستان، فراگیری دانشهای مختلف را نیز شامل شد. این گونه، در آثار ادیبی مثل جاحظ (د ۲۵۵ق) عملاً همه دانشها همچون ابزارهایی برای فراگیری ادب شناخته شد (رکذ آذرنوش، «ادب»، ۳۰۱-۳۰۲).

این گونه، عالمان اصحاب حدیث هم که معتقد بودند می توان بهترین آموزشها از این دست را در اقوال پیامبر اکرم (ص) بازجست، حرکتی را برای بومی سازی ادب آغاز کردند. برای نمونه، ابن ابی شیبه (د ۲۳۵ق) — محدث کوفی مشهور — کتاب *الادب* نوشت (چ بیروت، دار البشائر الاسلامیه، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹م به کوشش محمد رضا قَهْوَجی) و محمد بن اسماعیل بخاری (د ۲۵۵ق) *الادب المفرد* را پدید آورد (چ بیروت، دار البشائر الاسلامیه، ۱۴۰۹ق / ۱۹۸۹م به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی).

کوششهای اصحاب حدیث برای بومی سازی ادب در جهان اسلام بر پایه روایات نبوی، ریشه در گرایش گسترده مسلمانان آن عصر به فراگیری آداب داشت؛ گرایشی که شواهد حاکی است همچنان تا عصر حکیم ترمذی همچنان برقرار بود (برای امتداد جریان ادب در سده های بعد، رکذ آذرنوش، «ادب»، ۳۰۰ ب).

برای نمونه ای از این گرایش، پرسشی از حکیم ترمذی شایان توجه است. وی در *جَوَابُ كِتَابِ مِنَ الرَّيِّ*، توضیح می دهد کسانی از وی پرسیده اند ادب دینداری چیست (ص ۱۷۴) یا به بیان دیگر، آیینهای روزمره دینداری کدامند. این پرسش نشان می دهد که در نیمه سده ۳ق در منطقه فرهنگی ایران، لزوم مراعات ادب چنان مهم و جدی تلقی می شده است که برای دینداری نیز، ادب می جسته اند (برای آثار صوفیان هم عصر حکیم ترمذی در باره آداب، رکذ آذرنوش، «ادب در آثار حکیم ترمذی»، ۳-۴). گرایش خود حکیم ترمذی نیز به ادب، امری آشکار است؛ گرچه وی هرگز بنا ندارد همچون ابن ابی شیبه و بخاری و دیگر عالمان اصحاب حدیث متأخر، آداب مقبول را تنها در روایات نبوی بجوید.

در سخن از رویکرد وی به ادب، نخست باید گفت که او مراعات ادب را توفیقی الهی می داند که نصیب همه کس نمی شود. پیامبر (ص) نیز به توفیق الهی موفق به اقامه ادب قرآن شده است (رکذ حکیم ترمذی، *نوادیر الاصول*، ۱ / ۱۲۱). مراعات ادب از

نگاه وی چنان مهم است که گاه در تعلیل برخی احکام شرعی به آن استناد می‌جوید. چنان که گفتیم، وی در کتاب *المنهیات*، نهیهای نبوی را از دو سنخ تحریمی و ادبی می‌شناساند. این‌گونه، حجم قابل توجهی از بحث وی در این اثر، تبیین ادب دین‌داری است (برای توضیحات خود او در این باره، رک حکیم ترمذی، *المنهیات*، ۲۴). برای مثال از نگاه وی به جایگاه ادب در دینداری، افزون بر نمونه‌های پیش‌گفته (رک سطور پیشین، بخش ۱- ب)، می‌توان تعلیل وی از حرمت اخذ اجرت برای اذان را نمونه آورد. وی با استناد به این که اذان فراخواندن همگان به خداست، مزدخواهی برای آن را رفتاری دون و دور از ادب می‌شناسد؛ چه، معنای مزدخواهی برای دعوت به خدا این است که «اگر به من مزد بدهید، مردم را فراخواهم خواند؛ وگرنه، نه!» (حکیم ترمذی، همان، ۲۴۸).

او در کوشش برای دفاع از ریاضت‌ورزیهای زاهدانه نیز، بهتر می‌بیند از همین رویکرد آنها را نظریه‌مند کند و با نگارش اثری با عنوان *ادب النفس*، کوشش دارد ریاضت‌ورزیهای رایج در عصر خود را همچون شیوه‌هایی برای تأدیب نفس بازشناساند. بدین منظور، در آغاز کتاب *ادب النفس* می‌گوید که ادب نفس، مبارزه با آن است. در توضیح این که چرا باید با نفس مبارزه کرد، می‌گوید هدف از خلقت جن و انس، عبادت خدا بوده، و این عبادت، همان توحید یا یگانه دانستن خداوند است. چنین توحیدی با ذکر خدا در قلب و قول و فعل شخص جلوه‌گر می‌شود (*ادب النفس*، ۱۱-۱۴). باین‌حال، انسان ممکن است از یاد خدا غافل شود و شیطان هم فریبش دهد؛ مگر آن کس که به اطمینان قلب دست یابد. این اطمینان قلب وقتی حاصل می‌شود که شخص دریابد خواه چیزهایی که در اختیار دارد و خواه آنها که ندارد، هیچ یک شایان دلبستگی نیستند و این‌گونه، تنها با دلگرمی به خدا احساس آرامش و شادمانی کند (همان، ۱۹-۲۰).

از نگاه وی، بر پایه *قرآن* (حدید/ ۲۲) هم تقدیر این همه اضطراب و اضطرار نیز در کتاب سرنوشت الاهی از همین‌رو بوده است که انسانها — به قول *قرآن* (یونس/ ۵۸) — بر آنچه واقعاً دارند شاد شوند و بر آنچه واقعاً از کف می‌دهند غم بخورند (رک حکیم ترمذی، *ادب النفس*، ۱۴-۲۰). از دیگر سو، حکیم ترمذی به آیاتی اشاره می‌کند که

خداوند به بندگان وعده رزق داده (برای نمونه: هود/ ۶)، و به نوعی اطمینان قلب در ایشان ایجاد کرده است (رک: حکیم ترمذی، همان، ۲۰). به بیان دیگر، می‌خواهد بگوید آنچه انسان نقد دارد و باید بدان فرحناک شود، همین فضل و رحمت الاهی است و فرحناکی به انواع و اقسام شیوه‌های لهو و لعب، کاری مذموم است (همان، ۲۰-۲۶). وی با تکیه بر این مبنا می‌گوید نفس را باید چنان تأدیب کرد که به آنچه واقعاً دارد (رحمت الاهی) احساس فرح کند و از شادمانیهای دنیوی دست شوید. یک چنین ادبی، نتیجه معرفت خدا و معرفت دنیا ست (همان، ۲۶). او در ادامه اثر توضیح می‌دهد برای دستیابی به چنین ادبی باید نفس را تا می‌شود ریاضت و سختی داد. راه مبارزه با نفس آن است که هر چه می‌خواهد از او دریغ دارند (همان، ۶۰).

۳. گرایش به تأویل

یک ویژگی دیگر تفسیر حکیم ترمذی، گرایش به ارائه تبیین معقول از متون دینی است؛ امری که سبب می‌شود به تأویل آیات گراید. وی معتقد است باید به قدر وسع در فهم مقاصد شارع بکوشیم و آنجا که مرادش را درنیافتیم، تعبد و رزیم (حکیم ترمذی، اثبات العلیل، ۷۷؛ نیز رک: مهروش، «مبانی...»، ۱۱۵-۱۱۶). از نگاه او، تفسیر — فهم دقیق و جزءنگرانه و قطعی مفهوم آیات — اغلب اوقات بر ما پوشیده است. با این حال، نباید به سبب ترس از انحراف در همان حد اندک از فهم باقی ماند؛ بلکه باید با تأویل آیات به درک وسیع‌تری از معنایشان راه جست؛ حتی اگر این درک، دقیق و یقینی نباشد. البته، از میان تأویلات مختلفی که می‌توان برای یک آیه در نظر گرفت، باید به آن تأویل گرایش داشت که مخالف مذهب اهل بدعتها، و موافق با رویکرد عامه مسلمانان باشد (برای اشاره وی به این که گرایندگان به فرقی دیگر، تفسیرهای ناروا از قرآن کرده‌اند، رک: حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ۲/ ۲۲۲).

الف) مفهوم تأویل

از نگاه حکیم ترمذی، تأویل از ریشه «أول» (رجوع) و به معنای درک اوائل امور است؛ یعنی آگاهی از این که هر کاری چه منشأ و خاستگاهی دارد، یا مثلاً در نظام دلالت نشانه‌ای، هر دالی به چه مدلولی بازمی‌گردد (رک: حکیم ترمذی، تحصیل نظائر القرآن، ۱۱۵). او توضیح می‌دهد که یکی از معانی تأویل، تفسیر است؛ یعنی همان که

معنای باطن *قرآن* را دریابند (همان، ۱۱۵-۱۱۶).

این نگاه به تأویل از اواخر سده ۲ق به بعد و متأثر از فعالیت‌های معتزله و نگارش آثاری مثل *تأویل متشابه القرآن* بشر بن مُعْتَمَر (د ۲۱۰ق) به تدریج فراگیر شده بود؛ آن سان که اندکی پیش از عصر حکیم ترمذی، طبری میان تأویل و تفسیر فرق نمی‌نهاد و هر دو را به یک معنا می‌گرفت (رک طبری، ۲۰۴/۶) «وَأَمَّا مَعْنَى التَّأْوِيلِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ فَإِنَّهُ التَّفْسِيرُ»؛ نیز رک پکتچی، «تأویل»، ۳۷۵). پیش از آن عصر و در یکی دو سده نخست هجری، تأویل به معنای استنباط معنایی حدسی و غیر دقیق برای کلام، و در تقابل با تفسیر یا معنای دقیق و یقینی قرار داشت. از همین رو، سخن گفتن در باره تفسیر *قرآن* کار بزرگان دین، و در برابر، تأویلگری نیز کاری تلقی می‌شد که باید از آن پرهیز کرد (برای بازتاب این اندیشه‌ها در رویکرد متأزیدی — معاصر حکیم ترمذی — به تفسیر، رک خلیلی آشتیانی، ۱۳۷).

حکیم ترمذی به ضرورت کاربرد تأویل برای فهم صحیح متون دینی باور دارد؛ امری که میان وی با شخصیت‌هایی دیگر از اصحاب حدیث متأخر مثل احمد بن حنبل مرز می‌کشد (برای نمونه از موضع احمد بن حنبل در باره تأویل، رک احمد بن حنبل، ۲۹۳ «انتهیٰ علمُ الراسخین فی العلم بتأویل القرآنِ اِلَىٰ اَنْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا»؛ شخصیت‌هایی که معتقد بودند باید با پرهیز از هر گونه تأویل به آیات متشابه ایمان آورد. از این حیث، او شبیه آن دسته از معاصرانش از اصحاب حدیث متأخر — همچون ابن خزیمه، طحاوی و مروزی (رک پکتچی، «تأویل»، ۳۷۶) — است که ضرورت تأویل متون را می‌پذیرند و در تأویلگری عیب نمی‌بینند.

برای نمونه، وی در توضیح روایات *مُوهِمٍ تَجَسَّدِ خُدا*، مثل آن که از ظهور خدا در شب عرفه می‌گوید، یا روایتی که در باره نزول خدا بر آسمان دنیا ست، یا روایتی که در آن از قول خدا نقل می‌شود که «العظْمَةُ رِدَائِي»، یا روایت حاکی از خنده خدا، و امثال آنها، در عین آن که مضمون چنین روایاتی را انکار نمی‌کند، به ضرورت تأویل آنها معتقد است. مثلاً، بیان می‌دارد که آسمان دنیا که خدا در آن هبوط می‌کند، قلب مؤمن است (رک حکیم ترمذی، *منازل القریبه*، ۱۰۳-۱۰۵).

ب) دامنه کاربرد

ضرورت تأویل از نگاه حکیم ترمذی تا بدانجا است که آن را به مثابه جزء نبوت می‌انگارد؛ چنین تأویلی ممکن است خود را در فهم ما از کتاب تکوین (مثل حوادث روزمره، خواب، آیات الهی و...) یا کتاب تشریح (همچون قرآن) بازنماید. از نگاه او تأویل و قرائت قرآن دو جزء مهم از نبوت پیامبر (ص) هستند و از همین رو، ایشان فرموده است من امر شده‌ام بر ابوبکر تأویل رؤیا بیاموزم و عمر بن خطاب را قرائت قرآن تعلیم کنم (حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ۱/ ۲۲۹).

وی در عین حال که بر ضرورت دوری جستن از تأویلات ناروا تأکید می‌کند (رک: سطور پیشین)، روشی برای مرز نهادن میان تأویل صحیح و ناصحیح باز نمی‌نماید و اساساً تأویل را امری تذوقی و ناروشمند می‌داند. از مجموع عبارات او می‌توان دریافت که — همچون معاصرش ماتریدی — معتقد است که تأویل هر چه باشد، نباید از چارچوب کلی اندیشه‌های اهل سنت و جماعت خارج شود. باین‌حال، در قیاس با ماتریدی — که اغلب دامنه چنین تأویلی را به انتخاب رأی از میان اقوال اجتهادی صحابه و نظریات تابعین و تنها در مقام رفع تعارض عقل و نقل محدود می‌کند (رک: خلیلی آشتیانی، ۱۳۷-۱۳۹) — حکیم ترمذی برای خود حق تأویلیگری قائل است. کاربرد تأویل نیز نزد وی، محدود به رفع تعارض عقل و نقل نمی‌شود. به نظر می‌رسد وی میان تفسیر و تأویل مرزی نمی‌کشد و اساساً تفسیر صحیح را بدون تأویل، ناممکن می‌داند.

یک نمونه از این رویکرد را می‌توان در تفسیر وی از مفهوم قرآنی «زینت» بازشناخت. وی نخست آیات مختلف قرآنی را در باره این موضوع، کنار هم‌دیگر می‌نهد و بعد، با مروری بر آنها نتیجه می‌گیرد که مراد قرآن از زینت، اسماء و صفات خداست و این هم که گفته شده است «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» (اعراف/ ۳۱) یعنی در مسجد به اوصاف الهی آراسته شوید. آیه «مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (اعراف/ ۳۲) نیز بدان معناست که آراستگی به اسماء و صفاتی که خدا بر بندگان خود ظاهر کرده، امری نیکوست و طیبات رزق هم که در اینجا یاد می‌شود، نتیجه این آراستگی — یعنی مشاهده انوار اسماء و صفات الهی — است (حکیم

ترمذی، *الحج و اسراره*، ۹۶-۹۷). با استناد به همین درک از مفهوم زینت، وی توضیح می‌دهد «حیات طیبه» ای نیز که در *قرآن کریم* (نحل / ۹۷) نتیجه عمل صالح بازنموده شده، همین آراستگی است (حکیم ترمذی، همان، ۹۸). وی باز با استناد به آیاتی دیگر (نحل / ۳۲، ۹۷)، توضیح می‌دهد که صاحبان این حیات طیبه، آسوده وارد بهشت می‌شوند (حکیم ترمذی، همان، ۹۸). بعد هم درک خود از مفهوم زینت و دستاوردهای آن را به روایات مختلفی مستند می‌کند (همان، ۹۸-۹۹).

بر پایه این شواهد، وی را باید آغازگر شیوه‌ای در تأویل دانست که بعدها شخصیت‌هایی مثل غزالی و ملاصدرا دنبال کردند (رک: مهروش، «زبان نمادین...»، ۲۹۶-۲۹۸؛ خلیلی نوش‌آبادی، ۵۲ بی).

پ) روش تأویل

می‌توان گفت کوششهای حکیم ترمذی در مقام تأویل آیات *قرآن کریم* چیزی جز بومی‌سازی دانشهای مختلف عصر وی در فرهنگ اسلامی نبوده است؛ دانشهایی مثل طب، جادو، قیافه‌شناسی، تعبیر خواب، علم الخط، و هر چه از این قبیل که باور به آنها در عصر وی فراگیر بوده است (برای تصریح وی به حقانیت این قبیل دانشها، رک: حکیم ترمذی، *الفروق الکبیر*، گ ۱۲۵ پ). وی از یک سو به اساطیری که از قول صحابه و تابعین در وصف جهان هستی گفته شده است باور دارد و هر آنچه را که در *قرآن* و حدیث در باره جن، طیره، کهنانت، خلق عالم و امثال اینها آمده است می‌پذیرد. از دیگر سو، می‌خواهد با تکیه بر این دانشها از این مفاهیم دینی‌انگاشته، تبیینی معقول و خردپذیر بازنماید (برای نمونه‌هایی از کاربرد علوم در فهم وی از *قرآن*، رک: مهروش، «مبانی»، ۱۱۹-۱۲۲).

باین حال، تأویل نزد وی لزوماً بر تبیین معقول آیات (و روایات) بر پایه دانشها استوار نمی‌شود. وی برای چنین منظوری تَدْوُق را نیز لازم می‌داند و در نمونه‌های متعدد، بر پایه برداشتهای عاطفی خویش آیه را تبیین می‌کند. برای نمونه، در توضیح «إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ» (اعراف / ۳۳)، نخست مبنای خود را شرح می‌دهد که هر گونه خوشی و فَرَحی اگر صبغة الاهی داشته باشد مطلوب است؛ وگرنه سبب واماندن از کمال خواهد بود. سپس تحریم فواحشی همچون زنا را هم از آن رو می‌داند

که خدا غیور است و نمی‌خواهد ببیند بندگانش به چیزی غیر او دلخوش گردیده‌اند. او توضیح می‌دهد هر گاه رابطه جنسی بر پایه امری باشد که خدا جایز دانسته، فرحی الاهی است و هر گاه بر پایه وسوسه شیطان باشد، مایه غیرت خداست. آن گاه می‌گوید این همان معناست که در روایات هم آمده است که «هیچ کسی از خدا غیورتر نیست» (حکیم ترمذی، *المسائل المکنونه*، ۱۰۱-۱۰۲).

باری، از میان دانشهای مختلفی نیز که در تأویل آیات از آنها بهره می‌جوید، شاید کاربرد آگاهیهای تاریخی کم‌ترین سهم را دارا است. این البته نتیجه تمایل وی به ایجاد ربط میان معنای آیات با سلوک اخلاقی است؛ چه، با تکیه بر شواهد تاریخی در باره زندگی پیامبر اکرم (ص) و شأن نزول آیات و امثال آنها، به‌سختی می‌توان معناهایی ذوقی و متناسب احوال سالکان در آیات جست. برخی فهمهای وی از آیات، نمونه بارز درک فراتاریخی و بی‌اعتنا به رویدادهای صدر اسلام است. از این حیث، شاید وی قابل قیاس با مفسران معاصر خود — همچون ابن ابی‌حاتم، طبری، ابن منذر و ماتریدی — نباشد.

برای نمونه، وقتی در باره «إِنَّ الصَّافَةَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» (بقره/ ۱۵۸) بحث می‌کند، هیچ اشاره‌ای به شأن نزول آیه ندارد و بحث خود را یکسر به تأویلات عرفانی آیه می‌کشد؛ این که صفا نمادی برای حقیقت است و مروه نماد شریعت است و حقیقت بر شریعت مقدم شده است... (حکیم ترمذی، *الحجج*، ۱۱۸-۱۱۹). وی در مقام تفسیر دیگر آیات نیز همیشه چنین عمل می‌کند و جز اشاراتی معدود و انگشت‌شمار به شأن نزول برخی آیات، هیچ توجهی به ظرف تاریخی نزول آیات ندارد. شاید بتوان گفت که وی از کهن‌ترین مفسران تاریخ‌گریز در جهان اسلام بوده است.

نتیجه

چنان که در این مطالعه دریافتیم، حکیم ترمذی در دوران شکل‌گیری اندیشه حنفیان اهل سنت و جماعت ماوراء النهر، در کانون این مکتب زندگی می‌کند و خود از گرایندگان به اندیشه‌های کلامی این مکتب است. از دیگر سو، وی نزد بزرگان اصحاب حدیث نیز شاگردی کرده، و با اندیشه‌های ایشان هم آشنا است. این میان، گرایش وی به اندیشه‌های عرفانی موجب شده است از اصحاب رأی قدری فاصله گیرد و در عین آن که به اندیشه کلامی حنفیان ماوراء النهر می‌گراید، از حیث اندیشه اخلاقی و فقهی

بیش‌تر با مکتب اصحاب حدیث احساس نزدیکی عاطفی و فکری کند. گرایشی محسوس به اندیشه‌های شیعی را می‌توان در افکار وی بازساخت؛ گرایشی که خود را در بیان آرای بسیار شبیه اقوال منسوب به امام صادق (ع) جلوه‌گر می‌کند؛ بیانهایی مثل حدیث جنود عقل و جهل یا روایت «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»، یا روایت «أَوَّلُ مَنْ قَاسَ ابْلِيسَ». با این حال، با توجه به نحوه نام‌بری وی از امام صادق (ع) که حاکی از هیچ گرایشی به ایشان فراتر از یک راوی صرف روایات نیست، به نظر می‌رسد باید حکم کرد سبب این نزدیکی نه آشنایی مستقیم با اندیشه‌های آن امام، که نتیجه شکل‌گیری اندیشه‌های وی در تعامل با اندیشه‌های شیعی است. به هر حال، تحلیل دقیق‌تر میزان اثرپذیری وی از اندیشه‌های شیعی، خاصه اندیشه‌های امام صادق (ع) نیازمند مطالعات بیش‌تر است.

به همین ترتیب، دیدیم وی گرچه در عصر فقیهان اهل اختیار زندگی می‌کند، با وجود وابستگی فکری عمیقش به چارچوب کلی اندیشه‌های اصحاب حدیث متأخر — که شاخصه فقیهان اهل اختیار نیز هست — به سبب گرایش به تفسیر عقلی دین هرگز خود را مجبور به اختیار از میان اقوال تفسیری صحابه و تابعین نمی‌داند.

با نظر در آثارش می‌توان تأثر وی از اندیشه‌ها و مکاتب بومی بازمانده از دوره ایران باستان را نیز دریافت. او تحت تأثیر همین اندیشه‌ها تبیین خاصی از «حکمت» به دست می‌دهد که بسیار مشابه «خرد» باستانی ایرانیان است. جلوه دیگر تأثر وی از اندیشه‌های ایرانی، توجه جدی او به جایگاه فرشتگان در جهان هستی، و به دست دادن کارویژه‌هایی برای هر یک بر پایه اندیشه‌های رایج در ایران باستان است. گرایش وی به جریان فرهنگی بحث و نگارش کتب در باره «آداب» هم نتیجه تأثر وی از همین اندیشه‌هاست. البته نباید این گرایش را خاص وی، بلکه باید جریان غالب فرهنگی در ماوراءالنهر از نیمه دوم سده ۳ق تا نیمه اول سده ۴ق تلقی کرد.

دیگر گرایش مهم حکیم ترمذی که سخت بر فهم قرآن وی اثر نهاده، تمایلش به تأویل یا فهم باطن قرآن است. او در عین حال که همچون اصحاب حدیث متأخر بر لزوم ایمان آوردن به آیات متشابه و موهم تعارض با عقل تأکید می‌کند، ضرورت تأویل متون را می‌پذیرد و در آن عیب نمی‌بیند. نیز، همچون معاصرش ماتریدی بر این تأکید

می‌کند که در مقام تأویل نباید از دایره باورهای اهل سنت و جماعت خارج شد؛ اما خلاف او دامنه چنین تأویلی را بس موسع می‌بیند و برای التزام به باورهای اهل سنت و جماعت، خود را ملزم نمی‌شناسد که به انتخاب از میان اجتهادات صحابه و تابعین بسنده کند. روش تأویل او هم از یک سو بر کاربرد علوم مختلف عصر، و از دیگر سو بر تذوقات فردی تکیه دارد.

سرآخر باید گفت مجموع این ویژگیها و گرایشها سبب می‌شود وی را مفسری بدانیم که در مقام بومی‌سازی دانشهای رایج در عصر خویش در بستر فرهنگ اسلامی برآمده است. به بیان دیگر، وی را باید از پیش‌گامان اسلامی کردن علوم برشمرد؛ پیش‌گامی که می‌خواهد علوم مختلفی همچون طب، جادو، قیافه‌شناسی، حکمت و... را با دین‌داری آشتی دهد و از آنها فهمی متناسب اقتضات مسلمانی بازنماید.

منابع

علاوه بر قرآن کریم؛

- ۱- آذرنوش، آذرتاش، «ادب»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد هفتم، تهران، ۱۳۷۷ش.
- ۲- _____ «ادب در آثار حکیم ترمذی»، *دوفصلنامه پژوهشهای زبانی و ادبی در آسیای مرکزی*، سال هفدهم، شم ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش.
- ۳- احمد بن حنبل، *الزهده*، قاهره، دار الریان للتراث، ۱۴۰۸ق.
- ۴- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، اسلامیة، ۱۳۷۰ق / ۱۳۳۰ش.
- ۵- پاکتچی، احمد، «اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۲ و ۳ق»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد هشتم، تهران، ۱۳۷۷ش.
- ۶- _____ «اندیشه‌های فقهی در سده‌های ۴-۶ق»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد هشتم، تهران، ۱۳۷۷ش.
- ۷- _____ «تأویل»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد چهاردهم، تهران، ۱۳۸۵ش.
- ۸- _____ «جعفر صادق (ع)»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد هجدهم، تهران، ۱۳۸۹ش.
- ۹- پاک‌نژاد صحنه، شعله و نداف، ویدا، «مفهوم خرد در پازند مینوی خرد»، *عرفانیات در ادب فارسی*، سال دوم، شم ۸، پاییز ۱۳۹۰ش.
- ۱۰- جیوشی، محمد ابراهیم، «منهج الحکیم الترمذی فی الحدیث و الفقه»، *الازهر*، سال ۵۳، شم ۶، جمادی الثانی ۱۴۰۱ق.
- ۱۱- حسینی، عبدالمحسن، *المعرفة عند الحکیم الترمذی*، قاهره، دار الکاتب العربی.
- ۱۲- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *اثبات العلل*، به کوشش خالد زهری، رباط، کلیة الآداب و العلوم الانسانیة، ۲۰۰۵م.
- ۱۳- _____ *ادب النفس*، به کوشش احمد عبدالرحیم سایح، قاهره، الدار المصریة اللبنانیة، ۱۴۱۳ق / ۱۹۹۳م.

- ۱۴- _____ «بُدُو الشَّان»، ضمن *ختم الاولياء* (رک: سطور بعد).
- ۱۵- _____ *تحصيل نظائر القرآن*، به کوشش حسنی نصر زیدان، قاهره، مطبعة السعادة، ۱۳۸۹ق / ۱۹۶۹م.
- ۱۶- _____ *جواب کتاب من الری*، ضمن *ثلاثة مصنفات للحکیم الترمذی*، به کوشش بیراند راتکه، بیروت، فرانتس اشتاینر، ۱۹۹۲م.
- ۱۷- _____ *جواب المسائل التي سأله اهل سرخس عنها*، ضمن *ثلاثة مصنفات... (رک: مأخذ پیشین)*.
- ۱۸- _____ *ختم الاولياء*، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، المطبعة الكاثوليكية، ۱۹۶۵م.
- ۱۹- _____ *الرد على الرافضة*، به کوشش امین صبحی فرات، *جامعة استانبول*، ۱۹۶۴م.
- ۲۰- _____ *رياضة النفس*، به کوشش ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق / ۲۰۰۵م.
- ۲۱- _____ *غور الامور*، به کوشش احمد عبدالرحیم سایح و احمد عبده عوض، قاهره، مکتبه الثقافه الدينيه، ۱۴۲۲ق / ۲۰۰۲م.
- ۲۲- _____ *الفروق الكبير*، قسمت استنساخ شده در *پایان الفروق الصغير*، نسخه خطی شماره ۳۱۹۵ در موزه مولانا، قونیه.
- ۲۳- _____ *المسائل المکنونه*، به کوشش محمد ابراهیم جیوشی، قاهره، دار التراث العربی، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م.
- ۲۴- _____ *مکر النفس*، ضمن *المسائل المکنونه* (رک: مأخذ پیشین).
- ۲۵- _____ *منازل القربه*، ضمن *کیفیه السلوک الی رب العالمین*، به کوشش عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۷م.
- ۲۶- _____ *المنهيات*، به کوشش محمد عثمان خشت، قاهره، مکتبه *القرآن*، ۲۰۰۳م.
- ۲۷- _____ *نوادير الاصول*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، دار الجیل.
- ۲۸- _____ خلیلی آشتیانی، سمیه، «روش‌شناسی تفسیر تأویلات اهل السنه»، *صحیفه مبین*، سال نوزدهم، شم ۵۳، بهار و تابستان ۱۳۹۲ش.
- ۲۹- _____ خلیلی نوش‌آبادی، اکرم، «مفهوم "الراسخون فی العلم" در ادبیات فلسفی و آرای

- تفسیری ملاصدرا»، *صحیفه مبین*، شم ۵۸، سال بیست و یکم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
- ۳۰- دشتی، مهدی، «تأثیرپذیری فردوسی از کلینی»، *متن‌شناسی ادب فارسی*، شم ۱۷، بهار ۱۳۹۲ ش.
- ۳۱- سایح، احمد عبدالرحیم، *الحکیم الترمذی و نظریته فی السلوک*، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة، ۱۴۲۷ق/ ۲۰۰۶م.
- ۳۲- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، *الحبائک فی اخبار الملائک*، به کوشش محمد سعید بسیونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م.
- ۳۳- طباطبایی، جواد، «جاویدان خرد»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد هفدهم، تهران، ۱۳۸۸ ش.
- ۳۴- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۰ق/ ۲۰۰۰م.
- ۳۵- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، اسلامیة، ۱۳۶۵ ش.
- ۳۶- مانویل فایشر، براند، مقدمه بر *اثبات العلل حکیم ترمذی* (رک سطور پیشین).
- ۳۷- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش احمد فرید، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق/ ۲۰۰۳م.
- ۳۸- مهروش، فرهنگ، «مبانی نظریه تفسیری حکیم ترمذی»، *دوفصلنامه پژوهشهای زبانی و ادبی در آسیای مرکزی*، سال هفدهم، شم ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
- ۳۹- _____ «روش تفسیری حکیم ترمذی»، *مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم*، سال اول، شم ۲، تابستان ۱۳۹۵ ش.
- ۴۰- میرفخرایی، مهشید، «خرد بهتر از هر چه ایزدت داد»، *پاژ*، شم ۷، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ ش.
- ۴۱- نداف، ویدا، «نقش و جایگاه خرد در متون باستانی ایران»، *زبان‌شناخت*، شم ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
- ۴۲- نعمان مغربی، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، دار المعارف، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م.
- ۴۳- *نهج البلاغه*، گردآوری شریف رضی، به کوشش محمد عبده، قم، بازنشر دار

الذخائر، ۱۴۱۲ق / ۱۳۷۰ش.

۴۴-هجويرى، على بن عثمان، *كشف المحجوب*، به كوشش محمود عابدى، تهران،
سروش، ۱۳۸۷ش.

45-Nasr, Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*,
New York, State University of New York, 1993.

