

دوفصلنامه پژوهش‌های زبانی و ادبی در

آسیای مرکزی

سال ۱۷، شماره ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵

مروری تفصیلی بر آثار حدیثی حکیم ترمذی

یحیی میرحسینی^{۱*}

(تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۳، تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۱۰)

چکیده

حکیم ترمذی عالمی پرتألیف از ورارود در سده سوم قمری است که پیش از ورود به زهد و عرفان، تحصیل در علوم سنتی را از سر گذرانده بود. او که تبار به پدر و مادری محدث می‌برد، فراگیری معارف حدیثی را از کودکی آغاز کرد و در این زمینه، مهارت فراوانی به دست آورد. با آغاز مشرب عارفانه، حکیم ترمذی کوشید عرفان ذوقی و نوری خود را در حیطه علوم دینی تبیین کند؛ از این رو، تجارب و باورهای عرفانی خود را با مطالعات قبلی‌اش، از جمله داده‌های روایی، درهم آمیخت. بنابراین، از آنجاکه حدیث نقش بسزایی در اندیشه حکیم ترمذی داشته است، مروری تفصیلی بر نوشته‌های روایی او داشته‌ایم و با روش توصیفی-تحلیلی، ابعاد آن را کاویده‌ایم؛ آثاری که چندان نزد جامعه علمی شناخته نیستند. در این نوشتار، افزون بر کاوش درباره مشهورترین اثر حکیم ترمذی، یعنی *نوادر الأصول*، سه اثر دیگر نیز بررسی و نوشته‌ای ناشناخته از او معرفی شده است.

واژه‌های کلیدی: حکیم ترمذی، حدیث، آثار روایی، کتاب‌شناسی، *نوادر الأصول*.

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیه‌الله حائری، میبد

*Y. Mirhoseini@Gmail.com

۱. مقدمه

تاریخ عرفان و تصوف در سده‌های نخستین هجری، پیوند عمیقی با اصحاب حدیث دارد و کسانی که عرفا آن‌ها را پیشوا و قطب خود می‌خوانند، درواقع بزرگ‌ترین عالمان اصحاب حدیث بوده‌اند (برای نمونه سفیان ثوری، نک: هجویری، ۱۳۷۵: ۵۰). در مشرق اسلامی نیز خاستگاه صوفیه، محافل اصحاب حدیث بود و در این بین، ابن مبارک مروزی و شاگردانش نقش کلیدی و سازنده داشتند (پاکتچی، ۱۳۹۲ الف: ۶۵-۸۸). پیوند حدیث با زهد و عرفان در مورد حکیم ترمذی نیز صادق است و او محدثی بود که به زهد و عرفان گرایید؛ اما همچنان به حدیث و به‌ویژه تأویل آن، علاقه‌مند بود.

از حکیم ترمذی که سال وفاتش را از ۲۵۵ تا ۳۱۸ قمری دانسته‌اند، آثار متعددی برجای مانده^۱ که بیشتر در حوزه عرفان نظری و عملی است. از مهم‌ترین این آثار، باید به *المسائل المکتوبه، منازل القریه، ریاضة النفس، العقل و الهوی، «بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد و اللب»* و *منازل العباد من العبادة* اشاره کرد. اما بی‌شک، نامورترین اثر او *ختم الأولیاء* است که نظریه‌اش درباره ولایت و جایگاه این مقام را در هستی تبیین کرده است. در میان آثاری که راجع به اندیشه‌های حکیم ترمذی به‌تحریر درآمده‌اند نیز، غالباً همین جنبه مورد بحث بوده است (برای نمونه: *المعرفة عند الحکیم الترمذی، عبدالمحسن حسینی؛ الحکیم الترمذی و اتجاهاته الذوقیة، وجیه احمد عبدالله؛ ولایت از دیدگاه حکیم ترمذی، محمد سوری؛ Al-Hakim Al-Mystical linguistics in the works of Al-Hakim Al-Tirmidhi*, Sara, Sviri).

این درحالی است که رویکردهای حدیثی حکیم ترمذی، چنان‌که باید و شاید، کاویده نشده است. از معدود کوشش‌ها، نخست باید به *الحکیم الترمذی و منهجه الحدیثی فی نوادر الأصول* اشاره کرد. عنوان این اثر چنین می‌نماید که در آن، از تمامی مبانی و رویکردهای حدیثی حکیم ترمذی بحث شده باشد؛ اما متن کتاب نشان می‌دهد که تلاش اصلی نویسنده‌اش، رجاء مصطفی حزین، معطوف به ارزیابی سندی روایات *نوادر الأصول* با معیارهای محدثانه است. نیز حجم معتناهی به معرفی رجالی شیوخ حدیثی حکیم اختصاص یافته است (قاهره: دار الأفاق العربیة، ۱۴۱۹ق.). همچنین، در *طلیعة السلوک*

عند الحکیم الترمذی و مصادرہ من السنۃ، اشاراتی مختصر به رویکرد حکیم به روایات و جایگاه او نزد محدثان رفته است (نک: سایح، ۱۴۰۸ق: ۴۱-۵۸). همچنین، محمد ابراهیم الجیوشی (۱۴۰۱ق: ۲۷-۲۸) برخی از آثار روایی حکیم را نام برده و به اختصار رویکردهای حدیثی او را برشمرده است (نک: همان، ۱۷۴-۱۷۸). نیز به صورت موردی، رویکرد حکیم ترمذی نسبت به نقل به معنا بررسی شده است (جهدانی، ۲۰۱۱: ۳۴-۳۶).

با مروری بر آثار فوق، جای خالی نوشته‌ای که در آن تمام مکتوبات روایی حکیم ترمذی گرد آمده و به تفصیل بدان پرداخته باشد، احساس می‌شود. مقاله پیش‌رو می‌کوشد در همین راستا گام بردارد. نخست ذیل نواذر الأصول که مهم‌ترین اثر حدیثی حکیم ترمذی است، موارد زیر را بررسی خواهیم کرد: نام‌شناسی عنوان کتاب؛ مروری بر محتوا و چگونگی شرح؛ تحلیل طبقه‌بندی اطلاعات؛ و درنهایت، پیرامتن‌ها و جایگاه آن در فرهنگ اسلامی. سپس الردّ علی المعطلّۃ، المنہیات و کل ما جاء من حدیث بالنہی و الأمثال من الکتاب و السنۃ را معرفی و مضامین آن‌ها را بررسی کرده‌ایم. در پایان، اثری به نام معانی الأخبار را معرفی کرده‌ایم که اثری از آن در تذکره‌ها، کتاب‌شناسی‌ها و حتی سرگذشت‌نامه‌هایی که برای حکیم ترمذی نوشته‌اند، وجود ندارد.

۲. حکیم ترمذی؛ از سماع حدیث تا ورود به اهل طریقت

حکیم ترمذی برپایه خاطرات خودنوشتش، «بدو شأن الحکیم الترمذی»، تحصیل علوم مرسوم را از هفت‌سالگی در شهر ترمذ و زیر نظر استادش که نامی از وی نبرده و به احتمال فراوان، کسی جز پدرش^۱ نبوده است، آغاز کرد: «قیض لی شیخی [...] فجمع لی فی حدائتی علم الآثار و علم الرأی» (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ب: ۱۴؛ برای نمونه‌های نقل روایت از پدرش، نک: حکیم ترمذی، بی‌تا: ۱۸۰؛ ۱۴۲۳ق: ۴۳؛ ۱۴۰۶ق: ۵۱؛ ۱۴۲۶ق: ۶۰). او گاه از مادرش نیز نقل روایت کرده است (نک: حکیم ترمذی، بی‌تا: الف: ۸۹) که نشان می‌دهد در خانواده‌ای رشد یافته که نقل حدیث در آن اهمیت فراوانی داشته است.

در اینجا شایسته است از دوره زمانی و گفتمان علمی بوم ترمذ سخن گوئیم. حدیث در سده سوم قمری و آن هم در خراسان بزرگ، عصر طلایی و شکوفایی خود را از سر

می‌گذراند و چهار اثر از صحاح سته، در همین بوم نوشته شدند (برای تحلیل زمینه‌های فرهنگی پیدایی کتب سته، نک: پاکتچی، ۱۳۹۲ ب: ۱/ ۱۳۳-۱۴۸). از میان این آثار، باید از *الجامع* مشهور به سنن یاد کرد که مؤلفش، ابو عیسی محمد بن عیسی ترمذی (ف. ۲۷۹ ق.)، فقط یک نسل پیش‌تر از حکیم، در ترمذ می‌زیسته است.^۳ بنابراین، در بافت فرهنگی بومی که سوژه ما در آن می‌زیسته، نقل و کتابت حدیث کاملاً متداول و شایع بوده است. افزون بر ترمذ، حکیم در ۲۷ سالگی به عراق درآمد و استماع حدیث کرد (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ ق ب: ۱۴)؛ عراقی که بوم‌های بصره، کوفه و بغدادش در آن برهه از زمان، مهم‌ترین مراکز علم حدیث به‌شمار می‌رفتند. نیز، در خاطره‌ای ثبت‌شده در تذکره‌ها، حکیم ترمذی بر این نیت بود که در عنفوان جوانی به همراهی دو تن از دوستانش، سفری طولانی برای طلبیدن حدیث آغاز کند؛ گرچه به درخواست مادرش و برای پرستاری از او، از سفر منصرف شد (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵: ۱/ ۲-۹۱-۹۲).

گزارش‌های فوق نشان‌دهنده آن است که حکیم ترمذی چنان شیفته استماع حدیث بود که سفر به مراکز اصلی حدیث و دیدار با مشایخ آن سرزمین‌ها را در سر می‌پروراند؛^۴ درست همسان آمال و آرزوهایی که اهل حدیث داشتند و برایش هزینه می‌کردند. همین کوشش‌ها سبب شد که حکیم ترمذی را به‌دلیل کثرت نقل حدیث و علو اسناد روایات، در مقایسه با دیگر عارفان، منحصربه‌فرد بدانند (انصاری، ۱۴۲۸ ق: ۱/ ۲۵۴؛ مناوی، ۱۹۹۹: ۱۳۰/ ۲). پیش از این دو، هجویری (۱۳۷۵: ۱۷۸) نیز، به اسناد عالی اشاره کرده است. این امر از تعداد واسطه‌های نقل به پیامبر (ص) می‌کاهد و اطمینان به صحت را افزایش می‌دهد.

شاهد دیگری که توجه ویژه‌ی وی را به حدیث نشان می‌دهد، وصف «تابع للآثار» است که ابونعیم اصفهانی (بی‌تا: ۱۰/ ۲۳۳) بدان اشاره کرده است. کاربرد لفظ «حافظ» برای حکیم ترمذی، یعنی والاترین لقب نزد محدثان، نشانگر جایگاه عظیم وی در علم حدیث است (ابن‌عماد، ۱۴۰۶ ق: ۳/ ۴۰۴). نیز، خبرگی حکیم ترمذی در فقه‌الحدیث، چنان در زمان حیاتش مشهور بوده است که اهل ری بدو نامه می‌نویسند و از تأویل حدیث «مَنْ وَسَّعَ عَلٰی عِيَالِهِ يَوْمَ عَاشُورَاءَ وَسَّعَ اللهُ عَلَيْهِ سَائِرَ السَّنَةِ» سؤال می‌کنند (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲ الف: ۱۹۴).

در باره وضعیت رجالی حکیم ترمذی و اعتبار روایاتی که او نقل و شرح کرده است، اختلاف نظر فراوانی وجود دارد. هم‌صنفان او، از عرفا و صوفیه، معمولاً از او تمجید کرده‌اند. برای نمونه، عطار نیشابوری (۱۹۰۵: ۲ / ۹۱) پیش از یادکرد نبوغ عرفانی حکیم ترمذی، به وثاقت او در زمینه حدیث و روایت اشاره کرده است. اما از نظر برخی ناقدان حدیث‌گرا، روایات مورد استفاده حکیم ترمذی چندان وضع مطلوبی ندارد. سیوطی به هنگام برشمردن کتاب‌هایی که مشتمل بر احادیثی ضعیف هستند، به *نوادر الأصول* اشاره کرده است. او این کتاب را در کنار *مسند الفردوس دیلمی*، *ضعفاء عقیلی*، *الکامل* ابن عدی و کتب تاریخی خطیب بغدادی، حاکم نیشابوری، ابن نجار و ابن عساکر قرار داده است (سیوطی، بی تا الف: ۱ / ۶؛ نیز نک: عجلونی، ۱۴۰۸ق: ۱ / ۱۰). از همین رو، ناقدانی که به گردآوری روایات ضعیف و موضوع همت گمارده‌اند، به روایات حکیم ترمذی، از جمله آن‌ها که در *نوادر الأصول* آمده است، اشاره داشته‌اند (سیوطی، بی تا ب: ۹۷؛ عجلونی، ۱۴۰۸ق: ۲ / ۱۰۰؛ البانی، ۱۴۱۲ق: ۱ / ۴۸۵ و ۱۱۳ / ۴۹۱ جم). نیز، صاحب *تاریخ حلب*، ابن عدیم، در رساله‌ای به نام «الملحة فی الرد علی ابي طلحه»، به شدت بر حکیم ترمذی می‌تازد و ضمن این سخن که او اصلاً از اهل حدیث و صاحب روایتی نیست، آثارش را مملو از احادیث ناشنیده و جعلی ارزیابی می‌کند (نک: ابن حجر، ۱۳۹۰: ۵ / ۳۰۹). البته، عسقلانی پس از این نقل قول، به شدت با آن مخالفت کرده است (همان‌جا). برخی دیگر قائل به تفصیل‌اند و به سمت ارائه قاعده برآمده‌اند؛ از جمله آنکه به دلیل ضعف حکیم ترمذی در علم الحدیث، هرگاه او در نقل روایتی تنها و منفرد بود، باید ادله دیگری، به عنوان مؤید، جست و چنان‌که تأییدی یافت نشد، ضعف روایت پابرجا خواهد بود (شنقیطی، بی تا: ۱۱۲ / ۱۲ و ۱۱ / ۴۱).

همچنین، ابن‌قیم جوزیه (۱۳۹۱: ۲۰۳) حکیم ترمذی را در شمار محدثان جای نداده است و علم به مسائل مختلف علم‌الحدیث، از جمله سند روایت، را در او خالی می‌بیند. آن‌گاه بدون آنکه از فرد خاصی نام برد، معتقد است فقها و حتی صوفیه نیز، به حکیم ترمذی روی خوشی نشان نداده و او را این‌گونه توصیف کرده‌اند که کتابش را با احادیثی تألیف کرده که روایت و سماع نشده و از نظر اعتبار، موضوع و جعلی است. نکته جالب

آن است که مصحح کتاب *منازل القربه* نیز چنین مدعایی را پذیرفته و از مواجهه حکیم ترمذی نسبت به احادیث، با تعبیر «حاطب لیلۃ»^۵ یاد کرده است (زهری، ۱۴۲۳ق: ۳۷).

فارغ از جنبه‌های حدیثی، مهم‌ترین مسئله و نقطه عطف زندگانی حکیم ترمذی، ترک علوم ظاهری و انتقال به زهد و عرفان است. در «بدو شأن الحکیم الترمذی» (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق ب: ۲۷)، فقط به خوابی اشاره شده که هاتفی او را از اشتغال به علمی چون تنجیم، برآورد روزهای هر ماه و محاسبه زمان زوال خورشید برحذر داشته است؛ از آن رو که علمی این‌چنین، حجابی میان بنده و خداوند است. بیراند راتکه (۱۳۹۸ق: ۵۶۲) نیز این حدس را طرح کرده که حضور در شهر مکه و مدینه و گردش در خرابه‌های آن، حکیم ترمذی را متحول کرده است که البته شاهدهی بر آن وجود ندارد. به نظر می‌رسد این تجربه‌های روحانی فقط جرقه‌ای از حالات معنوی بوده است و نمی‌توان تصور کرد در پی چنین پیشامدی که عرفا بر زودگذر بودنش اذعان دارند، او به کلی تغییر مسیر داده و در سلک اهل حقیقت جای گرفته باشد. در همین راستا، برخی با اشاره به حضور حکیم ترمذی در شهر بلخ^۶ و ارتباط با عارفان آن دیار، از جمله احمدبن خسرویه (ف. ۲۴۰ق.)، ابوتراب نخسبی (ف. ۲۴۵ق.) و یحیی بن معاذ رازی (ف. ۲۵۸ق.)، خواسته‌اند منشأ گرایش‌های عرفانی او را به آن منطقه پیوند دهند (نک: حسینی، بی‌تا: ۱۴-۱۵). البته، این سخن نیز صرفاً یک حدس است و شاهدهی در متون ندارد. افزون‌براین، چنان‌که تنها شاهد ما در زمینه حضور او در بلخ، سکونتش در این شهر پس از اخراج از ترمذ باشد، باید گفت در آن زمان، اندیشه‌های عرفانی حکیم کاملاً ساخت یافته بود و اصلاً طرح نظریه ختم ولایت به نفی بلد از ترمذ انجامید. تحول هرچه که باشد، تنها اثرش کشش و علاقه به عرفان است؛ اما دگرگونی اصلی را باید در مطالعات عرفانی حکیم ترمذی جست؛ چنان‌که خود به سرگشتگی و حیرتش پس از جذب اشاره کرده و برون‌رفت را در دو چیز دانسته است: ۱. ریاضت نفس با خواندن نماز و روزه داشتن؛ ۲. مطالعه آثار دینی، از جمله نوشته‌ای از انطاکی^۷ (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق ب: ۱۵). به هر حال، حکیم ترمذی چنان در طریقت و عرفان سرآمد شد که پیروانش در کتب فرق به «حکیمیه» مشهورند (هجویری، ۱۳۷۵: ۱۷۸ و ۲۶۵).

بنابراین، با توجه به پیشینه تحصیلات حدیثی حکیم ترمذی و گرایش پسین وی به جریان زهد و عرفان، باید او را نیز در زمره کسانی دانست که روحیه تلفیق میان تعالیم محدثانه و صوفیانه داشته‌اند (درباره گستردگی این جریان در آسیای میانه، نک: پاکتچی، ۱۳۹۲ الف: ۱۰۴). اصلاً شاید بتوان او را در این زمینه سرآمد دانست؛ از همین روست که محمد ابراهیم الجیوشی (۱۴۰۱ ق: ۲۸) در تحقیقی مفصل فراگرد اندیشه‌های حکیم ترمذی، مدعی است او در تمامی صفحات آثارش، احادیث را به‌منظور تثبیت دیدگاه‌هایش به‌کار بسته است. عطار نیشابوری نیز با جمله «مذهب او بر علم [حدیث] بوده» (۱۹۰۵: ۹۱/۲)، ابتدای آرای حکیم ترمذی را بر روایات نشان داده است. نیز، ذهبی (۱۴۱۳ ق: ۲۷۸/۲۱) با اشاره به شطحیات و کفرگویی‌های صوفیه، حکیم ترمذی را با صوفیانی این‌چنین یکسان ندانسته و با اشاره به اینکه او در حدیث «امام» است، خرده بر او را اندک می‌داند.

در پایان، گفتنی است خواجه محمد پارسا از اقطاب سلسله نقشبندی (ف. ۸۲۲ ق.)، آغاز فعالیت‌های حکیم ترمذی را در زمینه شرح و تفسیر حدیث، به مکاشفه و شهود عرفانی ربط داده است. او ماجرای ثبت کرده است که حکیم ترمذی در حال چیدن گل نرگس، پیامبر (ص) را رؤیت می‌کند و از ایشان این پیغام را دریافت می‌کند که تا شادابی و طراوت گل پابرجاست^۱، به تفسیر حدیث مشغول باشد (پارسا، ۱۳۸۱: ۴۷۷)؛ اگر این داستان را بپذیریم، به‌وضوح نشان می‌دهد که حکیم ترمذی پرداختن به شرح و تأویل روایات را، پس از تحول روحی و فکری‌اش آغاز کرده است.

۳. نوشته‌های حدیثی حکیم ترمذی

باآنکه حکیم ترمذی صاحب تصانیف بسیاری بوده و در بوم و منطقه‌ای با تألیفات حدیثی فراوان می‌زیسته است، نباید از او، به‌عنوان عارفی اهل طریقت، انتظار داشت جامعی حدیثی به سبک و سیاق محدثانه برجای نهاده باشد؛ مانند سنن که همشهری‌اش، ابوعلی ترمذی، یک نسل پیش از او گرد آورده بود. علاوه‌براین، حتی اثری پردامنه از او در موضوعی خاص که به‌تمامی جنبه نقل روایت داشته باشد نیز، در دسترس نیست. با این حال، تولد او از پدر و مادری که هردو راوی حدیث بودند و نیز رشد علمی او در دو دهه آغازین تحصیلش که تماماً در علوم سنتی گذشته بود، سبب

شد حکیم ترمذی به نگارش در زمینه شرح حدیث نیز علاقه‌مند باشد، یا آنکه روایات در آثار او نقش مهمی داشته باشد. بنابراین، سخن کسانی که حکیم ترمذی را صاحب کتب حدیثی فراوان معرفی کرده‌اند،^۹ نباید به این معنا باشد که او آثاری متعدد با هدف نقل روایت جمع کرده است.

گفتنی است هرگاه از نوشته حکیم ترمذی در حوزه حدیث سخن به میان آید، همگان *نوادر الأصول فی احادیث الرسول* را به یاد می‌آورند و در اینکه مهم‌ترین اثر حدیثی‌اش همین کتاب است، اتفاق نظر وجود دارد. اما دیگر آثار حدیثی او، کمتر مورد توجه بوده است. در اینکه کدام‌یک از آثار حکیم ترمذی را می‌توان روایی قلمداد کرد، اختلاف نظر وجود دارد. برای نمونه، محمد ابراهیم الجیوشی (۱۴۰۱ق: ۲۷-۲۸) که پژوهشی دامنه‌دار در افکار و آثار حکیم ترمذی انجام داده، آثار حدیثی او را *نوادر الأصول، المنهیات و الرد علی المعطّلة* دانسته است. نکته قابل توجه آنکه نویسنده در بخش دیگری از همین کتاب (همان، ۱۶۷)، این بار افزون‌بر دو مورد نخست، *الفرق بین الآیات و الکرامات و الأمثال من القرآن و السنة* را در شمار مهم‌ترین آثار حدیثی حکیم ترمذی قرار داده و اصلاً نامی از *الرد علی المعطّلة* نبرده است؛ شاید بدان دلیل که آن را صرفاً اثری کلامی انگاشته و اصلاً به سبک نگارش کتاب-گردآوری مجموعه‌ای از روایات نبوی-توجه نکرده است.

در این مقاله، به تفصیل کتاب‌های فوق را خواهیم کاوید و افزون‌بر آن، به دیگر آثار حکیم ترمذی که صبغه حدیثی در آن غالب باشد، یا نوشته‌هایی که در همین زمینه منسوب به اوست، اشاره خواهیم کرد. شایان ذکر است به دلیل اهمیت محوری *نوادر الأصول* در میان این آثار، بخش معتناهایی از مقاله درباره این کتاب است.

۳-۱. *نوادر الأصول*؛ شرحی ذوقی و عرفانی بر احادیث نبوی

بی‌شک مهم‌ترین و مشهورترین اثر حدیثی حکیم ترمذی، *نوادر الأصول* است که همواره در تذکره‌ها و تراجم، بدان اشاره می‌شود (برای نمونه، نک: هجویری، ۱۳۷۵: ۱۷۸). گویی یادکرد از این اثر در کنار نوشته مهم حکیم در عرفان نظری، یعنی *ختم الأولیاء*، دو محور اساسی برای معرفی اندیشه‌های اصلی او بوده است. *نوادر الأصول* در ۲۹۱ باب که

از آن به «أصل» یاد کرده، تنظیم شده است؛^۱ به این صورت که حدیثی از پیامبر (ص) در صدر می‌آید و آن‌گاه، شرح و بسط آن آغاز می‌شود.

از سال نگارش این کتاب اطلاع دقیقی در دست نیست. برخی ادعا کرده‌اند که ترمذی پس از بازگشت از سفرهای تحصیلی‌اش، یعنی بعد از سال ۲۶۰ق.، به تألیف دست یازید (حسینی، بی‌تا: ۱۶). نیز، با توسل به جمله‌ای از *نوادیر الأصول* که از رخداد کسوفی در سال ۲۶۰ق. خبر داده است (نک: حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۱/ ۲۴۷)، قطعاً تألیف این کتاب را پس از آن تاریخ دانسته‌اند (حسینی، بی‌تا: ۲۳). از طرف دیگر، دانسته است که علمای نیشابور در سال ۲۸۵ق.، به هنگام سفر او به این شهر، *نوادیر* را دریافت کرده‌اند (جیوشی، ۱۴۰۱ق: ۱۴۵). بنابراین، تألیف این اثر در نیمه دوم قرن سوم بوده است و از آنجاکه در بسیاری از آثارش بدان ارجاع می‌دهد، باید آن را در شمار نخستین نوشته‌های او محسوب کرد. براساس نسخه‌های خطی، حداقل چهار فرد *نوادیر الأصول* را از حکیم ترمذی دریافت کردند: محمدبن یعقوب بن ابی‌بکر القاضی؛ یحیی بن زکریا بن معاذ؛ محمدبن محمدبن یعقوب؛ و ابونصر احمدبن حمید البیکنندی (توفیق، ۱۴۳۲ق: ۵۲-۶۲). برخی با نام بردن از *نوادیر الأصول* در کنار کتاب‌های *علل الشریعه* و *ختم الاولیاء*، این کتاب را نیز یکی از دلایل اخراج حکیم از شهرش، ترمذ، دانسته‌اند (مناوی، ۱۹۹۹: ۱/ ۴۶). در این باره باید گفت سخن فوق چندان صحیح به‌نظر نمی‌رسد؛ از آن‌رو که این کتاب در شمار نخستین تألیف‌های حکیم ترمذی بوده است و علاوه بر آنکه مخالفی ایجاد نکرد، چندان حاوی مطالبی نیست که علمای سنتی با آن مخالف باشند.

نوادیر الأصول که مبسوط‌ترین و طولانی‌ترین اثر برجای‌مانده از حکیم ترمذی است، در شمار «شروح احادیث» جای می‌گیرد. به‌واقع برای جایابی این نوشتار در منظومه فکری حکیم ترمذی، باید به اهمیت فهم عمیق، به‌ویژه ژرف‌اندیشی و فرارفتن از ظواهر و دستیابی به بطون احادیث، نزد وی توجه کرد. برای نمونه، او به هنگام برشمردن هفت پیش‌نیازی که به «تفسیر البصر»^{۱۱} می‌انجامد، به قدرت درک احادیث اشاره داشته است (حکیم ترمذی، بی‌تا ب: ۱). حکیم ترمذی با وضوح بیشتری در باب نوزدهم *نوادیر الأصول* به این مسئله پرداخته است. او پس از درج سه روایت مرتبط با فضیلت تفقه در دین (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۱/ ۱۳۵)، فقه را «پرده برداشتن از امور» معنا کرده است که فقط قلب از

عهده آن برمی آید (همان، ۱۳۶). او بلافاصله سخنی از ابودرداء نقل می کند که فهم قرآن حاصل نمی شود، مگر آنکه وجوه مختلفی برشمرده شود (همان جا). این جمله دقیقاً نگاه چندسطحی و باطنی او را در مواجهه با متون نشان می دهد؛ امری که به وضوح در *نوادیر* / *الأصول* و دیگر کتابهایش مشهود است.^{۱۲} جملات پایانی باب نوزدهم نیز شایان توجه اند؛ او نخست به نقل اندک روایت از سوی معاویه بن ابی سفیان اشاره می کند و بلافاصله حدیثی از پیامبر به ثبت می آورد که خداوند هر که را دوست بدارد، بدو فقاقت دینی می بخشد. آخرین جمله نیز «یا ایها الناس تفقهوا» است که می تواند ادامه روایت یا سخن حکیم ترمذی به مخاطباناش باشد (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: پ: ۱/ ۱۳۸). پرواضح است که تمام این باب، به ویژه قسمت پایانی اش، در تقابل با رویکردها و رفتارهای اهل حدیث است؛ کسانی که نقل فراوان روایت برایشان اهمیت فراوانی داشت و همواره دیگر اصناف علما، آن ها را به بی توجهی یا کم توجهی به جنبه های معنایی حدیث متهم می کردند.^{۱۳} بنابراین، در بازگشت به بحث اصلی، باید گفت آنچه *نوادیر* / *الأصول* را از دیگر شروح روایی متمایز می کند، غلبه بعد عرفانی و تأویل روایات به نفع جریان اهل طریقت است؛ از همین روست که برخی معتقدند مهم ترین قاعده ای که ترمذی در نگارش *نوادیر* / *الأصول* دنبال کرده، «اصل علم الباطن» است (راتکه و اوکین، ۱۳۷۹: ۲۱).

۳-۱-۱. نام شناسی

عنوان کامل کتاب گاه به صورت *نوادیر* / *الأصول* فی *أحادیث الرسول* (زرکلی، ۱۹۸۰: ۱۶/ ۲۷۲) و بیشتر به صورت *نوادیر* / *الأصول* فی *معرفة أخبار الرسول* (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱: ۲/ ۱۹۷۹)؛ بغدادی، ۱۹۵۱: ۱۶/ ۱۲) آمده است. در برخی منابع، *سلوة العارفين و بستان الموحدين* را عنوان دیگر این کتاب دانسته اند (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱: ۲/ ۱۹۷۹). حکیم ترمذی در بسیاری از آثارش به نام *نوادیر* / *الأصول* اشاره کرده است؛ گرچه گاه صورت خلاصه *الأصول* را به کار برده است (نک: جیوشی، ۱۴۰۱: ۸۲).

درباره وجه تسمیه کتاب، باید گفت احتمالاً مقصود از «نوادیر»، معنای لغوی آن، یعنی هر آنچه نادر و کمیاب است، باشد؛ چنان که نوادر الکلام به سخنان نغز و فصیحی می گویند که به ندرت خلق می شود (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۱۹/ ۲۸۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵/ ۱۴۱۴).

۱۹۹). در اینجا نباید نواذر به معنای تخصصی‌اش در علم‌الحدیث باشد: «قطعه‌ای مشتمل بر احادیثی که در ابواب مجزا نمی‌گنجد» (غفاری، ۱۳۶۹: ۱۶۱)، یا «روایتی که مشابه و طریق دیگری ندارد و معارضی در محتوا هم نداشته باشد» (بدری، ۱۴۲۱ق: ۸۲۱)؛ از آن‌رو که براساس اطلاعات موجود، حکیم ترمذی صاحب جامعی روایی نبوده است تا براساس آن چنین بیندازیم تک‌حدیث‌های خود را که نتوانسته است ذیل ابواب بگنجانند، در *نواذر* / *الأصول* گرد آورده باشد. نیز، هیچ نشانه‌ای بر اعتقاد نویسنده کتاب مبنی بر طرق غیرمشهور، اعتبار اندک، یا ضعف روایات دیده نمی‌شود.

درباره بخش دوم نام، یعنی «الأصول»، به نظر می‌رسد مقصود، حکمی کلی و عام باشد که می‌توان از آن، احکام فرعی بسیاری را نتیجه گرفت؛ چنان‌که در لغت عرب نیز، «اصل» به معنای پایه و ستونی است که دیگر امور بر آن استوار می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۹؛ نیز نک: مشکور، ۱۳۵۷: ۱/ ۲۴). برای این مدعا می‌توان از دیگر آثار حکیم ترمذی نیز شاهد آورد و نشان داد که از دیدگاه وی، واژه «اصل» در نقطه مقابل «فرع» قرار دارد: «و لیس کل من یکون فقیهاً فی الفروع فقیهاً فی الأصول، لأن الفقه فی علم الأحکام کثیر» (حکیم ترمذی، ۱۴۲۸ق الف: ۴۷). نیز، از همین روست که در جای‌جای *نواذر* / *الأصول*، نتایج متعددی را از یک روایت، استنباط کرده است.

گفتنی است یکی از مستشرقان در ترجمه تحت‌اللفظی از نواذر، به هردو معنای «گرانبها» و «نادر و کمیاب» اشاره کرده است و گویی در این زمینه، به نتیجه‌ای دست نیافته است: *The Rarest or most precious of Traditions* (Sviri, 2002: 208). ترجمه اصول به «Traditions» نیز غلط می‌نماید؛ از آن‌رو که اصل در عنوان *نواذر* / *الأصول*، نمی‌تواند با هیچ‌کدام از تعاریف متعدد اصل در سنت اسلامی هم‌خوان باشد (برای این تعاریف، نک: حاج‌منوچهری، ۱۳۷۹: ۹/ ۲۱۸-۲۱۹).

۳-۱-۲. مروری بر محتوا و چگونگی شرح

روایاتی که در این کتاب پایه شرح قرار گرفته‌اند، موضوعات بسیار متنوعی دارند؛ از مضامین فقهی، همچون عبادات و معاملات، در این اثر به چشم می‌آید تا مسائل مختلف اخلاقی، سیره عملی پیامبر و ثواب زیارت ایشان، تحلیل ادعیه، چگونگی عذاب قبر، فضایل اشخاص و اعمال و حتی دستورالعمل‌های طبی. همچنین، تفسیر مآثور آیاتی از

قرآن کریم، مبسوط‌تر کاویده شده است. اما چنان‌که انتظار می‌رود، بیش از همه احادیثی در کانون توجه قرار گرفته‌اند که به‌نوعی مورد پسند اهل طریقت بوده‌اند؛ مذمت دنیا و اوصاف آن، حقیقت زهد، ویژگی‌های اولیا و حقیقت ولایت، تأویل و غیره. همچنین، آنچه به سیر و سلوک یک مسلمان به قرب الهی می‌انجامد نیز، به‌جد، مورد بحث قرار گرفته است. نگاهی اجمالی به شرح روایاتی مرتبط با ویژگی‌های دنیا، قیامت و نیز بهشت و دوزخ، دقیقاً همین اندیشه را تداعی می‌کند.

افزون‌بر پیش‌گفته‌ها، به‌صورت ویژه باید به رابطه‌ی انسان با نیروهای شیطانی در *نوادِر* / *الأصول* اشاره کرد؛ مسئله‌ای که همواره در گنوستیسیم^{۱۴} و فرقه‌هایی با این رویکرد، اهمیت شایان توجهی دارد. از این‌رو، حکیم ترمذی، به‌عنوان یک عارف، از ویژگی‌های شیطان، برشمردن انواع وسوسه، چگونگی احتراز از آن‌ها و نیز توبه از فریفتگی‌ها، بسیار سخن رانده است (برای نمونه، نک: حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۱/۱۳۲ و ۳۸۴، ۲/۲۰۵، ۳/۵۷، ۴/۲۹ جم). در اینجا شایسته است به اضلاع دیگری از باورهای مشترک گنوسی، یعنی «معرفت» و «نجات، به‌ویژه با ظهور فردی رهاننده» اشاره داشت (برای توضیح درباره‌ی این دو، نک: Scoott, 1914: 231-241؛ شاهنگیان، ۱۳۸۴: ۴۷-۶۰). دقیقاً باور به نجات در عنوان باب ۲۷۵ *نوادِر* / *الاصول* آمده است: «فی غیاث العباد فی أربع: السلطان و القرآن و أهل الایمان و أشرف المكان الکعبه» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۴/۱۵۳). از معرفت نیز با تفصیل بسیار در باب ۲۵۸ بحث شده است (همان، ۱-۲۸، نیز نک: ۳/۱۰۶). پرواضح است علم و معرفت مورد نظر حکیم ترمذی،^{۱۵} از طریق باطن و قلب به‌دست می‌آید؛ از همین‌رو، بسیار بدان اهمیت داده تا بدان‌جا که قلب را پادشاه دیگر اعضا معرفی کرده است (همان، ۳/۵۰).

لازم به ذکر است مقصود ما از جستن این مشابهت‌ها، آن نیست که این روایات را جعل‌شده از سوی حکیم ترمذی بدانیم؛ چنان‌که ایگناس گلدزیهر در نوشته‌ای، منشأ و تبار برخی روایات را افکار نوافلاطونی و گنوسی دانسته (گلدزیهر، ۱۳۸۶: ۱۸۱-۲۰۳)، اما اجمالاً پذیرفته است که حکیم ترمذی از اندیشه‌های گنوسی و نوافلاطونی استفاده فراوانی برده است (سزگین، ۱۴۱۱ق: ۱(۴)/۱۴۳؛ برای شواهد، نک: اکبری و بابائی سرور، ۱۳۹۳: ۴۷-۶۴)؛ اندیشه‌هایی که بخشی از میراث فکری همگانی و پراکنده‌ی زمانی او، به‌ویژه در

منطقه ورارود، بوده است (راتکه و اوکین، ۱۳۷۹: ۲۶) و می‌توان انتظار داشت در پذیرش احادیث، شرح، طبقه‌بندی و حتی تقطیع و تجمیع احادیث نزد حکیم ترمذی، رخ نموده باشد.

برخی ابواب *نوادر الاصول* به تعلیل احکام و پدیده‌ها اختصاص دارد که غالباً واژه «حکمة» در عنوان باب،^{۱۶} نشان‌دهنده آن است. برای نمونه، می‌توان به چرایی کوتاهی عمر امت پیامبر (ص) اشاره کرد: «فی حکمة قصر أعمار هذه الأمة» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲ پ: ۱/۱۳۹). شایان ذکر است که بسیاری از تعلیل‌های او بدیع است و حتی می‌توان گفت با آنچه دیگران طرح کرده‌اند، یا آنچه در روایات دیگر آمده، متفاوت است. برای نمونه، تشویق به کشتن مار در روایات را این‌چنین تبیین کرده است که این حیوان مأمور بود تا به آدم (ع) خدمت کند؛ اما به دلیل خیانتش، یعنی فراهم کردن موجبات خروج از بهشت، مستحق کشته شدن است (همان، ۲۰۳). این درحالی است که در روایات دیگر و در پس این توصیه، به تأثیر مار در سقط جنین و از بین بردن بینایی چشم اشاره شده است (ابن‌ماجه، بی‌تا: ۲/۱۱۶۹)؛ احتمالاً بدان دلیل که جنیان در مارها تمثّل می‌یابند (نک: عینی، بی‌تا: ۱۸۸/۱۵)، یا برخی دیگر، دفع ضرر به‌صورت کلی و پیشگیری از گزش را علت اصلی دانسته‌اند (نک: قرطبی، ۱۳۶۴: ۱/۳۱۵).

همچنین، هرگاه حکیم ترمذی پرده از بواطن امری برداشته و لایه‌های عمیق‌تری ارائه کرده، واژگان «حقیقت و سرّ» در عناوین باب آمده است؛ برای نمونه، «فی حقیقة النصح لله تعالى و بیان سره» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲ پ: ۲/۲۷) و «فی حقیقة الخوف و حقیقة المعرفة» (همان، ۳/۱۰۶). واژه «تحقیق» نیز آن زمان در عناوین ابواب می‌آید که مؤلف حدیث پیچیده‌ای را که در تعارض با روایات دیگر قرار دارد، تحلیل کند؛ برای نمونه، «فی تحقیق التهتید علی زوارات القبور». گفتنی است در این بخش، پس از درج روایاتی درباره نهمی زنان از زیارت قبور، کوشیده است آن را به انحای مختلف توجیه کند: ۱. نقل روایات دیگری درباره جواز زیارت قبور (طرح مسئله نسخ)؛ ۲. اشاره به سیره حضرت فاطمه (س) در زیارت قبر عمویش، حمزه؛ ۳. تأیید و تشویق به زیارت قبور در سخنانی

از صحابه. او در پایان چنین نتیجه می‌گیرد که زیارت در ابتدای ظهور اسلام منع شده بود تا سنت‌های جاهلی مرتبط با آن رخت بریندد (همان، ۱۲۳/۱-۱۲۶).

از منظر کلامی، دفاع از مبانی دینی عامهٔ مسلمانان که بعدها به «اهل السنة و الجماعة» نام‌بردار شدند، مشهود است. از جمله روایات بسیاری دربارهٔ فضایل شیخین نقل کرده (همان، ۱۶۶) و در باب ۴۱، خوارج را با نقل روایاتی از پیامبر (ص)، به باد انتقاد گرفته است (همان، ۲۱۹-۲۲۳)؛ گروهی که در ماوراءالنهر و ترکستان، به‌ویژه خوارزم، طرفدارانی داشته است (نک: پاکتچی، ۱۳۷۷: ۸/۵۱۳). نیز، اصل ۱۶۳ را به «مذاهب اهل الأهواء» اختصاص داده است. او ضمن گمراه خواندن غلات شیعه، خوارج، زهدفروشان، مشبهه، جبریه، قدریه و جهمیه (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۲/۲۴۶-۲۴۷)، طریقت صحیح را پیوستن به «السواد الأعظم / اکثریت مسلمانان» دانسته است (همان، ۲۴۸). این رویکرد، هم‌آواز و متناسب با ویژگی‌های فرهنگی منطقهٔ ماوراءالنهر بود؛ زمانی که حکومت سامانی از اوایل پیدایش به‌سوی یکنواختی مذهبی حرکت کرد و در پایان سدهٔ سوم قمری، به نتایج قابل ملاحظه‌ای دست یافت و مذهب حنفیان اهل سنت و جماعت، به‌عنوان آیین رسمی حمایت شد (پاکتچی، ۱۳۹۲الف: ۹۹-۱۰۰).

دربارهٔ شیوهٔ کار حکیم ترمذی در شرح احادیث، باید گفت هرگاه متن روایت واژه‌ای غریب داشته باشد، بحث با شرح لغت آغاز می‌شود (برای نمونه، نک: حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۳/۳۲). نیز، گفتنی است نقطهٔ عزیمت حکیم ترمذی در تأویل پاره‌ای از روایات، تبیین‌های لغوی بوده که بسیاری از آن‌ها بی‌سابقه و بدیع است. برای نمونه، واژهٔ «فقه» را از «فقاً الشیء» به‌معنای شکافتن در نظر می‌گیرد تا بتواند بهتر تبیین کند که فهم از جنس نوری است که بر قلب می‌تابد، حجاب‌ها را می‌شکافد و دیدگان قلب را می‌گشاید تا درنهایت، صورت حقیقی اشیاء را نظاره کند (همان، ۱۳۶/۱).^{۱۷} بنابراین، باید گفت حکیم ترمذی با نوآوری در طرح معانی واژگان، به‌دنبال ارائهٔ معنایی جدید از روایات بوده است^{۱۸}؛ از همین روست که برخی از پژوهشگران، نقش او را در میان عارفان متقدم، از لحاظ داشتن تئوری زبانی- البته غیرسیستماتیک- منحصربه‌فرد و حائز اهمیت دانسته‌اند. نیز، معتقدند او از دانش زبانی برای پیشبرد مباحث عرفانی‌اش سود جسته است (Sviri, 2002: 206). پس از لغت، برای تبیین روایات معمولاً از آیات قرآنی

و تفاسیر آنها استفاده می‌کند، آن‌گاه از احادیث دیگر نبوی نیز بسیار استفاده می‌برد؛ از همین‌رو، تعداد احادیث این کتاب، چیزی حدود ۱۵۰۰ مورد برآورد شده است (مرعشلی، ۱۴۰۸ق: ۶؛ برخی دقیقاً تعداد را ۱۵۷۸ دانسته‌اند، نک: رجا، ۱۴۱۹ق: ۵).

وی همچنین به فراخور مباحث، از سخنان صحابه و تابعین نیز سود جسته است. از میان صحابه، نام عمر بن خطاب بسامد فراوانی در *نوادیر الأصول* دارد که نشانگر ارجمندی او نزد حکیم ترمذی است؛ از جمله با نقل روایت نبوی، خلیفه دوم را اولین مصافحه‌کننده با خداوند دانسته است (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲پ: ۱/۲۲۶).^{۱۹} این دیدگاه در دیگر آثارش نیز هویدا است؛ از جمله درج احادیث متعددی در فضایل خلیفه دوم (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۳۹؛ ۱۴۲۲ق الف: ۳۵۶-۳۵۷) و «رأس الاولیاء» خواندن وی (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق الف: ۳۶۵) قابل توجه است. نیز، روایتی ثبت کرده است که شیطان همواره در ملاقات عمر، سر تواضع فرود می‌آورد؛ بدان دلیل که قدرت ویژه‌ای در قلب او وجود داشت (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲ب: ۱۵۵؛ برای جایگاه عمر نزد عارفان، نک: پورجوادی، ۱۳۹۳: ۲۵-۶۶).

همچنین، با اذعان به اشتغال‌های دنیوی خلیفه دوم، «حدیث عمر» را «ملکوتی، الهامی و محدث‌گونه» می‌خواند و نه طبیعی، شهبانی و وسواسی؛ به همین دلیل، او را بر جمیع صحابیان برتری می‌دهد (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۵۳-۵۴). دقیقاً از همین روست که سخنان خلیفه دوم در *نوادیر الأصول*، پربسامد است (برای نمونه، نک: حکیم ترمذی، ۱۹۹۲پ: ۱/۱۶۳، ۱۹۱ و ۲۸۰) و احادیث فراوانی در روایت او از پیامبر (ص) به ثبت رسیده است (فقط برای چند نمونه، نک: همان، ۷۹ و ۱۰۶، ۱۳۸/۴ و ۲۱۸ جم).

۳-۱-۳. چگونگی طبقه‌بندی و درج اطلاعات

درباره تبویب و طبقه‌بندی^{۲۰} عناوین و روایات در *نوادیر الأصول*، باید گفت گرچه احادیث ذیل عنوانی موضوعی که آن را «اصل» نام نهاده، گرد آمده است، بین اصول، طبقه‌بندی خاصی مشاهده نمی‌شود و نمی‌توان نظم قابل درک و پیوستگی خاصی از آن استنباط کرد. همین برداشت را بسیاری از کسانی که با این کتاب الفتی داشته‌اند، بازتاب داده‌اند (نک: حاجی خلیفه، ۱۹۴۱: ۱۹۷۹/۲؛ جیوشی، ۱۴۰۱ق: ۱۴۶). حتی گاه موضوعی واحد در *نوادیر الأصول*، عناوین مختلفی می‌یابد و در بخش‌های متعددی از کتاب تکرار می‌شود. برای نمونه، از فضیلت آب زمزم در اصل ۱۵۷ بحث شده (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲پ: ۲/۲۲۲) و با

فاصله‌ای قابل ملاحظه، منشعب شدنش از بهشت در اصل ۲۵۶ آمده است (همان، ۳/۲۶۹). نکته عجیب‌تر آنکه وقتی حدیثی را در بابتی شرح می‌دهد و در ادامه لازم می‌بیند درباره همان حدیث، بحثی جدید طرح کند، مطالب جدید را به قبلی ملحق نمی‌کند، بلکه باب جدیدی می‌گشاید. برای نمونه، یک بار در اصل ۲۶ با عنوان «فی ذکر فتّانی القبر»، درباره نکیر و منکر و مسائلی که فرشتگان در گور از انسان جويا می‌شوند، سخن به میان آورده است (همان، ۱/۱۷۵-۱۷۸). بار دیگر و در اصل ۲۷۷، عنوان «فی الحکمة فی فتّانی القبر» گشوده می‌شود و با تصریح به اینکه نکاتی را پیش از این متذکر شده است، مضامین دیگری را درج می‌کند (همان، ۴/۱۵۹-۱۶۳). نمونه جالب دیگر، بحث از سه چیزی است که زیر عرش جای دارند؛ اصل‌های ۱۴۸ و ۲۸۰ بدان‌ها اختصاص یافته است (همان، ۲/۱۸۷، ۴/۱۶۸).

درباره این رفتار، چند احتمال می‌تواند مطرح باشد: نخست آنکه حکیم ترمذی بخش اول کتاب خویش را نوشته و آن را منتشر کرده و از آنجا که قصد نداشته است نسخه دیگری از بخش اول ارائه کند- شاید بدان دلیل که رواج فراوانی یافته بود- نکات تکمیلی خویش را در مجلدی دیگر تدارک کرده است. متأسفانه اطلاعاتی در مورد زمان و چگونگی نشر این اثر وجود ندارد و نمی‌توان درباره این احتمال سخنی گفت. فرضیه دوم بر این پایه استوار است که چون حکیم ترمذی رویکردی دوسطحی- ظاهری و باطنی- به تفسیر احادیث داشته، یک بار نکات ظاهری را ذیل روایات طرح کرده و بار دیگر، ژرفای عمیق‌تری را کاویده است. این دیدگاه چندان صحیح نمی‌نماید؛ زیرا رویکرد ظاهری و باطنی تقریباً در بسیاری از ابواب قابل مشاهده است و تفکیکی در این زمینه دیده نمی‌شود.

از دیگر ویژگی‌های بارز در *نوادر الأصول* که توجه هر خواننده‌ای را به خود جلب می‌کند، درج اطلاعات پراکنده و متفرق به هنگام شرح احادیث است؛ امری که به‌وفور ملاحظه می‌شود. به عبارت دیگر، در این کتاب موضوع واحدی دنبال نمی‌شود، بلکه در پس هر حدیث و تفسیر آن، نقطه شروعی برای بحث درباره موضوعات متعدد و متنوع دیگر قرار می‌گیرد. برای نمونه، او پس از درج حدیث نهی از «قرع»^{۲۱}، به فلسفه این حکم که تقابل با قسیسین- گروهی از راهبان و زاهدان مسیحی- است، اشاره می‌کند.

آن‌گاه به این مناسبت که نامی از این گروه به‌میان آمده است، به تفصیل نحوه تعامل خلیفه اول با مسیحیان و به‌ویژه قسیسین را ذکر می‌کند (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۱/ ۸۲-۸۳). پس از این بحث فرعی، به دلایل شکل‌گیری رهبانیت در دین مسیحیت اشاره می‌کند و آن را از پیامدهای شکنجه‌های حاکمان ستمگر روم می‌داند (همان، ۸۴-۸۵). بحث دیگری که حکیم ترمذی در همین باب پی می‌گیرد، اشاره به انحراف جریان زهد در زمان زندگانی‌اش است (همان، ۸۶). در ادامه این بحث فرعی، روایتی از پیامبر (ص) ثبت می‌کند که استوارترین ریسمان ایمان، «ولایت فی الله» و «حب و بغض مرتبط با آن» است (همان‌جا). در پایان، باز به بحث رهبانیت در دین مسیحیت باز می‌گردد و روایتی از پیامبر (ص) نقل می‌کند (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۱/ ۸۷).

نمونه دیگری که از منظر خوانندگان معاصر، آشفتگی فراوانی دارد، اصل سیزدهم است. این اصل به نهی از منکر و چشمی که منکری بیند، اختصاص دارد. نخستین حدیث، از پیامبر (ص) به نقل از حسین بن علی (ع) است که بر وجوب انکار و مخالفت با عملی که سرپیچی و عصیان خداوند است، دلالت می‌کند. حدیث دوم نیز، درباره جهاد با دست، زبان و قلب است (همان، ۸۸). با آمدن واژه قلب که بسیار مورد توجه عرفاست و می‌توان ارجمندی‌اش را تقریباً در تمام آثار حکیم ترمذی نشان داد، مطالب و احادیث بسیاری درباره این مفهوم می‌آید: ۱. انواع قلب؛ ۲. ماهیت یقینی که در قلب جای می‌گیرد؛ ۳. نور و ظلمتی که در قلب به‌وجود می‌آید؛ ۴. دستورالعملی که قلب را قادر می‌کند آسمان را بشکافد و خداوند را نظاره کند؛ ۵. درنهایت، پالایش و خلوص قلب (همان، ۸۹-۹۲).

درباره آشفتگی مطالب، برخی از پژوهشگران با بحثی فراتر از *نوادر الاصول* و در مروری بر تمام آثار حکیم ترمذی، بر این باورند که گرچه بخشی از نابسامانی‌های مشهود در نوشته‌های حکیم می‌تواند به سبک نگارش او مربوط باشد، بیش از همه، ناشی از روشی پرسابقه در «تدوین حکمت شرقی» است که در آن، حرکت در مسیری سهل و ساخته را موجب بازداشتن خواننده از فهم عمیق می‌شمرد و افتوخیز و تلاطم در نوشته و نیز پرش‌های موضوعی را وسیله‌ای برای حفظ هوشیاری و بیداری خواننده در طول مطالعه می‌داند. این ویژگی، هم در کتب دینی و هم در آثار حکیمان مشرق، در

سطح گسترده‌ای دیده می‌شود و حکیم ترمذی نیز دوام‌دهنده همین سنت شرقی است (پاکتچی، ۱۳۹۲ الف: ۱۶۶).

در باره فرضیه فوق باید گفت گرچه این تحلیل می‌تواند در جای خویش، بسیار نیکو و محل تأمل باشد، درباره *نوادر الأصول* باید این پرسش را مطرح کرد: آیا ممکن است حکیم ترمذی شرح و تأویل روایات را در محفلی عمومی ارائه کرده باشد و به فراخور مخاطبان، ناگزیر از هر دری سخن گفته باشد و به مناسبتی اندک، از بحث اصلی خارج شده و موضوع فرعی جدیدی را گشوده باشد؟^{۲۲} درباره این فرضیه باید گفت در ابتدای *نوادر الأصول*، فقط سلسله سند کتاب به مؤلف ثبت شده است و مقدمه و خطبه‌ای وجود ندارد که چگونگی تألیفش را شرح داده باشد. با وجود این، درج عبارت «قال له قائل» که بیش از بیست بار در این کتاب آمده و در پی آن، حکیم ترمذی به سؤال‌ها پاسخ گفته (برای نمونه‌هایی از آن، نک: حکیم ترمذی، ۱۹۹۲ پ: ۱/ ۱۳۷، ۳/ ۲۱۱ و ۴/ ۲۳۳ جم)، نشانگر آن است که حداقل بخشی از شرح احادیث، به صورت شفاهی و در مجلس درس ارائه می‌شده است. حتی می‌توان این احتمال را مطرح کرد که *نوادر الأصول* در مجلس وعظ، به صورت عمومی طرح شده باشد^{۲۳}؛ مجالسی که می‌دانیم قُصّاص و مذکرین آن را برای عموم مردم، بسیار دلچسب و لذت‌بخش جلوه داده بودند (نک: میرحسینی، ۱۳۹۴: ۷-۳۱). «قال له قائل» نشان می‌دهد که پس از بیان شفاهی شرح احادیث، فردی از شاگردان حکیم ترمذی، نتایج مباحثات را به کتابت درآورده است. تکرار سه‌باره عبارت «قال المصنف رحمه الله» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲ پ: ۱/ ۱۹۱، ۲۳۳ و ۳۰۹)، اگر افزوده‌ای از جانب ناسخان سده‌های بعدی نبوده باشد- که چنین هم نمی‌نماید- نشان می‌دهد پرداخت نهایی *نوادر الأصول* پس از درگذشت حکیم ترمذی بوده است. توجه به این نکته، *نوادر الأصول* را از تصنیفی فراهم‌شده از سوی مؤلف دور کرده و بیشتر به سبک مجالس یا امالی‌ها نزدیک می‌کند. به عبارت دیگر و در بازگشت به بحث اصلی، یعنی چرایی آشفتگی مباحث در *نوادر الأصول*، باید گفت از آنجاکه سبک و سیاق در امالی‌ها، پرداختن به موضوعی خاص را الزامی نمی‌کرده، طبیعی است که نبایست انتظار داشت نظم و نسق مورد انتظار در دیگر جوامع روایی، در این‌گونه از آثار نیز دیده شود.^{۲۴}

همین تحلیل می‌تواند به بحث پیش‌گفته، یعنی طبقه‌بندی و تبویب عناوین و روایات نیز، یاری رساند.

نکته قابل توجه دیگر، شروع کتاب با موضوع «تعویذ نیش عقرب» است: «فی بیان تحصین من لدغ العقرب و کلمة الاستعاذة بالكلمات» (همان، ۵۹-۶۹). از آنجاکه معمولاً کتب روایی با مهم‌ترین موضوعات آغاز می‌شوند و نویسندگانشان می‌کوشند از رهگذر آن، دیدگاه‌های خویش را برجسته و پیام خود را منتقل کنند، این سؤال پیش‌روی خوانندگان *نوادر الأصول* وجود دارد که مگر دستورالعملی برای مصون ماندن از نیش عقرب، چه اهمیت ویژه‌ای دارد که در *طلیعة* کتاب بیاید و بر ابواب دیگر، همچون ایمان، مراتب روح، چگونگی رهایی از شیطان و... که مورد علاقه یک عارف است، مقدم شود.

در پاسخ باید گفت یکی از توجیهاات می‌تواند این باشد که در ذکر مورد نظر، عبارت «أعوذ بکلمات الله التامة [...]» وجود دارد و حکیم ترمذی هوشمندانه خواسته است بحث خود را با سنت استعاذه آغاز کند که همواره در میان علمای مسلمان، مشهور و متداول بوده و در قالب الفاظی در مقدمه کتاب‌ها آمده است. فارغ از این احتمال، سارا سویری علتی ژرف‌تر ارائه کرده است. او معتقد است حکیم ترمذی در پی تبیین تئوری‌اش درباره قدرت کلمات بوده است؛ با این توضیح که تعویذ، نیروی جادویی ندارد، بلکه این قداست کلمات است که به ایمنی فرد در برابر خطرات می‌انجامد (نک: Sviri, 2002). بنابراین، حکیم ترمذی با مقدم کردن این بحث، در پی اهمیت دادن به نظریه خود بوده است؛ چنان‌که محمدبن اسماعیل بخاری با قرار دادن «باب بدء الوحي» در ابتدای *الجامع الصحیح* و محمدبن یعقوب کلینی با *طلیعة* «کتاب العقل و الجهل» در *الکافی*، بینش دینی و دیدگاه‌های کلامی خویش را بازتاب داده‌اند.

۳-۱-۴. جایگاه *نوادر الأصول* در میراث اسلامی

نوادر الأصول نه تنها مورد اقبال عرفا و صوفیه، بلکه نزد دیگر اصناف علما نیز مورد توجه بوده است؛ عالمان بسیاری از آن تعریف و تمجید کرده‌اند و نقل قول‌های بسیاری از این کتاب در دیگر آثار بازتاب یافته است. در میان دسته اول، باید از هجویری یاد کرد که

در کشف المحجوب، با نیکو خواندن تمام مصنفات حکیم ترمذی، از سه اثر به‌عنوان مهم‌ترین نوشته‌های او یاد کرده که *نوادیر* یکی از آنهاست. دو اثر دیگر، *ختم الولاية* و *کتاب النهج* است (هجویری، ۱۳۷۵: ۱۷۸). نیز، با آنکه ابن‌عماد حنبلی (۱۴۰۶ق: ۳/ ۴۰۴)، برخی از برداشت‌های پیچیده حکیم ترمذی از روایات نبوی را نابجا و تحریف دانسته، *نوادیر الأصول* را خالص‌ترین و بهترین اثر وی به‌شمار آورده است.

اما کسانی که از اقوال و روایات *نوادیر الأصول* سود جسته‌اند، بسیارند. از نخستین افراد باید به عبدالله بن محمد قلانسی (ف. حدود ۵۰۰ق.) اشاره کرد که در *ارشاد* در معرفت و وعظ و اخلاق، فراوان از *نوادیر الأصول* استفاده کرده است (نوشاهی، ۱۳۸۵: مقدمه، ۶۹-۷۰). نیز، عبدالقادر گیلانی (ف. ۵۶۱ق.) (۱۴۱۲ق: ۸۵، ۱۳۱ و ۲۵۱)، شاعر و عارف ایرانی، از مباحث لغوی و روایات *نوادیر* بهره برده است. از میان عارفان، بیش از همه ابن‌عربی (ف. ۶۳۸ق.) و ام‌مدار حکیم ترمذی است و گرچه بیش از همه از *ختم الأولیاء* سود جسته است، قطعات مختلفی از *نوادیر الأصول* نیز در آثارش یافت می‌شود (برای نمونه، نک: ابن‌عربی، ۱۴۲۱ق: ۲/ ۴۸۹؛ ۱۴۲۴ق: ۱۵). این روبه در کتب عرفانی دوره متأخر و معاصر نیز دیده می‌شود (برای نمونه: شعرانی، ۱۴۲۶ق: ۲۱؛ نابلسی، ۱۴۲۴ق: ۳۳۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶: ۵۳).

افزون بر این، *نوادیر الأصول* بسیار مورد توجه مفسران قرآن بوده است. برای نمونه، قرطبی در *الجامع لأحكام القرآن* (۱۳۶۴: ۱۷/ ۱ و ۲۷ و ۱۳۵/ ۲۰ جم)، بیش از پنجاه مرتبه به *نوادیر الأصول* ارجاع داده است. از لحاظ آماری، بیش از همه، این تفاسیر مأثور هستند که به *نوادیر* ارجاع داده‌اند (برای نمونه، نک: ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق: الف: ۱/ ۴۴، ۴/ ۴۳۲ و ۶/ ۴۹۸). سیوطی نیز در تفسیر روایی‌اش، *الدر المنثور* (برای نمونه، نک: ۱۴۰۴ق: ۱۱/ ۱ و ۶/ ۳۹۳ جم)، حدود سیصد مرتبه از روایات *نوادیر الأصول* بهره برده است. در *فتح القدير* - تفسیری روایی از میراث زیدیه - نیز از روایات *نوادیر الأصول* استفاده شده است (شوکانی، ۱۴۱۴ق: ۱/ ۲۴ و ۵/ ۵۹۶). در تفاسیر عرفانی دوره معاصر نیز، اقوال و روایات فراوانی از *نوادیر الأصول* بازگفت می‌شود (برای نمونه، ر.ک: حقی بروسوی، بی‌تا: ۱۸۳/ ۲؛ ۴۰/ ۸ و ۳۲۳).

در شروح بر کتب روایی نیز، ارجاع به *نوادیر الأصول* به چشم می‌آید (برای نمونه، نک: ابن حجر، بی‌تا: ۱/ ۴۴۱ و ۱۲/ ۳۵۴ جم؛ عظیم‌آبادی، ۱۳۸۸ق: ۳/ ۱۳۵ و ۱۱/ ۲۹۹ جم). حتی قواعدی که او در زمینه علم‌الحديث طرح کرده است نیز، در آثار پسینیان یافت می‌شود (درباره نقل به معنا و تفاوت الفاظ حدثنا و اخبرنا، به ترتیب نک: قاسمی، بی‌تا: ۲۰۷ و ۲۲۳). از مسائل کلامی *نوادیر الأصول* نیز استفاده شده است؛ از جمله آنکه نباید در امور بی‌فایده، همچون چگونگی صفات خداوند و هر آنچه صحابه در آن سکوت اختیار کرده‌اند، اندیشید (جوهری، ۱۴۲۶ق: ۶۷؛ همچنین نقل روایتی درباره اوصاف باری تعالی، نک: فرغانی، ۱۳۷۹: ۷۵۵).

همچنین، می‌توان با دنبال کردن اجازات و سلسله اسناد به *نوادیر الأصول* در کتب اجازات و فهارس، تاریخ تداول آن را در میان بوم‌ها، مذاهب و فرق مختلف بررسی کرد (نک: قزوینی، ۱۴۲۶ق: ۴۷۳؛ ابن حجر، ۱۴۱۸ق: ۹۴؛ مؤید بالله، بی‌تا: ۳/ ۲۳۳، ۴۳۰ و ۵۱۱). سائن‌الدین علی‌بن ترکیه (ف. حدود ۸۳۵ق.) (۱۳۵۱: ۱۸۸) نیز از روایت کتاب *نوادیر الأصول* با اسانید متعدد سخن گفته که نشانگر تداول این کتاب در سده‌های میانه است.

۳-۱-۵. پیرامتن‌ها و نسخه‌های مطبوع

نوادیر الأصول نخستین بار در سال ۱۲۹۳ق. در استانبول، به کوشش مصطفی‌بن اسماعیل دمشقی در ۴۳۲ صفحه به چاپ رسید؛ دقیقاً یک سال پس از نخستین چاپ *الجامع الصحیح ابو عیسی ترمذی* از صحاح سته اهل سنت. این امر نشان می‌دهد مصححان و ناشران خیلی زود به اهمیت این کتاب پی بردند و به نشر آن همت گماردند. مهم‌ترین ویژگی این چاپ، حذف سلسله اسناد از روایات از سوی مصحح کتاب است. *نوادیر الأصول* برای بار دوم، در سال ۱۴۱۲ق. با تحقیق عبدالرحمن عمیره در چهار مجلد به چاپ می‌رسد (بیروت: دار الجیل). نیز، در سال ۱۴۱۳ق. مصطفی عبدالقادر عطا این کتاب را در دو مجلد به نشر سپرد (بیروت: دار الکتب العلمیه). *نوادیر الأصول* دیگر بار در سال ۱۹۹۸، به کوشش سید الجمیلی و احمد السایح، با تصحیح دوباره منتشر شد (قاهره: دار الریان).

نیز، از آنجاکه در برخی نسخه‌های خطی و چاپ‌های معاصر، قسمت عمده‌ای از سلسله اسناد روایات حذف شده است، کوشش برای چاپ نسخه مسند ضرورت یافت^{۲۵}؛ از این رو، اسماعیل بن ابراهیم متولی عوض در سال ۱۴۲۹ق. *النسخة المسندة من نوادر الأصول فی معرفة احادیث الرسول* را در دو مجلد منتشر کرد (قاهره: مکتبه الامام البخاری). آخرین بازچاپ این کتاب نیز مربوط به ۱۴۳۲ق. به کوشش توفیق محمود تکلّه و با قید *النسخة المسندة الکامله* در هفت مجلد است (۲، دمشق: دار النوادر). چاپ‌های متعدد *نوادر الأصول*، همه نشانگر اهمیتی است که این کتاب در دوران معاصر دارد.

تاکنون چند تن از علما و پژوهشگران درباره *نوادر الأصول* دست به تألیف برده‌اند. از نخستین کسان باید به ابوالقاسم قشیری (ف. ۴۶۵ق.) اشاره کرد که مختصری، در حدود یک سوم حجم *نوادر*، تهیه کرده بود (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱: ۱۲/ ۱۹۷۹). بار دیگر، محمد بن عبدالله الیمی الیمنی (ف. ۷۹۲ق.) تلخیصی از *نوادر* به نام *الدر النظیم المنتقى من کتاب الترمذی الحکیم* ارائه کرد (بریهی، بی تا: ۱۸۳؛ بیضاوی، بی تا: ۹۰/ ۴). با نام *الدر النظیم المنتقى من کتاب الترمذی الحکیم*، نک: حبشی، ۲۰۰۴: ۵۳). جلال‌الدین سیوطی (ف. ۹۱۱ق.) نیز *نوادر* را تصحیح کرده و توضیحاتی بیشتر از جنس درج منابع را در حاشیه به ثبت رسانده است. از این اثر در کتب فهرس به *زوائد نوادر الأصول* یاد می‌شود (کتانی، ۱۴۰۲ق: ۱۲/ ۱۰۱۷). این توضیحات را مصطفی بن اسماعیل دمشقی در سال ۱۲۹۳ق. با عنوان *مرقاة الوصول* ذیل *نوادر* به چاپ رساند.^{۲۶} همچنین، باید از *زوائد نوادر الأصول* یاد کرد که به صورت جداگانه، از شهاب‌الدین کنانی بوسیری (ف. ۸۴۰ق.) و شمس‌الدین سخاوی (ف. ۹۰۲ق.) به نگارش درآمده است (به ترتیب، نک: بغدادی، ۱۹۵۱: ۱/ ۱۲۵؛ رشاد خلیفه، بی تا: ۸۶). نیز، از آن رو که در لابه‌لای این کتاب، احادیث بسیاری نقل و شرح داده می‌شود که حتی بعضاً ربط چندانی به حدیث ابتدای باب ندارد، تمام روایات این کتاب در اثری مستقل فهرست شده است (فهرس *احادیث نوادر الأصول*، به کوشش یوسف عبدالرحمن مرعشلی، دار النور، ۱۴۰۸ق.). در پایان، باید به اثر رجاء مصطفی حزین اشاره کرد که با معیارهای

محدثانه به ارزیابی سندی روایات *نوادر الأصول* پرداخته و اطلاعاتی درباره شیوخ حدیثی حکیم ارائه کرده است (قاهره: دار الآفاق العریبة، ۱۴۱۹ق).

از داده‌ها می‌توان چنین نتیجه گرفت که گرچه مهم‌ترین اثر حکیم ترمذی را به دلیل طرح نظریاتش درباره ولایت، ختم/ *سیرة الأولیاء* دانسته‌اند، تعداد نسخه‌های خطی پرشماری که از *نوادر الأصول* در جای‌جای کشورهای اسلامی و اروپایی وجود دارد (نک: سزگین، ۱۴۱۱ق: ۱(۴)/۱۴۶)، نشان می‌دهد اقبال عموم علمای اسلامی در گذشته به این کتاب، بیش از دیگر آثار حکیم ترمذی بوده است. نیز، تصحیح چندباره و انتشار متعدد این کتاب با شمارگان انبوه، در کنار آثار فراوانی که درباره‌اش به نگارش درآمده، حکایتگر استمرار اقبال به *نوادر الأصول* در دوران معاصر است. بنابراین، سخن کسانی که معتقدند *نوادر الأصول* رایج‌ترین و متداول‌ترین اثر حکیم ترمذی در گذشته و حال است (جیوشی، ۱۴۰۱ق: ۱۴۵)، درست می‌نماید.

۳-۲. الردّ علی المعطّلة؛ نقض نامه‌ای روایی

از دیگر آثار حدیثی حکیم ترمذی، رساله‌ای موجز به نام *الردّ علی المعطّلة* است که تاکنون به چاپ نرسیده و فقط نسخه خطی آن که کتابت‌ش به سال ۵۹۳ق. بازمی‌گردد، موجود است (مطبعة الاسکندریة، ش ۱۴۵؛ دار الکتب المصریة، قسم التصوير، ش ۳۲۸۲). علما و کتاب‌شناسان انتساب این کتاب را به حکیم ترمذی پذیرفته‌اند و مناقشه‌ای در این زمینه طرح نشده است (نک: سزگین، ۱۴۱۱ق: ۱(۴)/۱۴۹؛ سایح، ۱۴۱۳ق: ۱۲۲).

درباره این کتاب باید گفت گرچه موضوعش اثبات صفات ازلی و خبری خداوند است و به یک اثر صرفاً کلامی نزدیک شده است، از آن جهت که داده‌هایش تماماً از جنس روایت از پیامبر و صحابه است، می‌توان آن را اثری روایی به‌شمار آورد. به دلیل همین ویژگی است که برخی به صراحت این نوشته را کتابی حدیثی قلمداد کرده‌اند (جیوشی، ۱۴۰۱ق: ۹۶). حکیم ترمذی (بی تا الف: ۸۰ ب به بعد) در این اثر کوشیده است هر روایتی را که در آن توصیفی از خداوند صورت گرفته، یا تجسمی از وجود او طرح شده است، گرد آورد؛ از همین رو، با روایاتی مواجهیم که خداوند را دارای اعضا و جوارحی همچون دست و پا دانسته، یا شباهتش با صورت انسان به نحو واضحی بازتاب داده شده است.

او با درج این روایات به مقابله با مذاهبی از فرق اسلامی برآمده است که منکر اسماء و صفات الهی بودند. توضیح آنکه قدمای اهل حدیث و سنت به اثبات صفات ازلی و خبری برای خداوند قائل بودند؛ یعنی بر این باور بودند که خداوند افزون بر صفاتی چون علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، کلام و... (صفات ازلی)، دارای صفات خبریه، همچون وجود حقیقی اعضا و جوارح نیز، هست. این گروه که عموم اهل سنت و جماعت را دربر می‌گیرند، «صفاتیه» نام داشتند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۰۴). در مقابل، معتزله - عمدتاً همان معتزله - جای می‌گیرند که شعارشان توحید صفاتی بود و هرگونه صفت زاید بر ذات را نفی می‌کردند (همان‌جا). نیز، افزون بر معتزله، باید به جهمیه اشاره کرد که یک‌سره تشبیه را نفی می‌کردند و معتقد بودند خداوند نه صفتی دارد و نه به آفریده‌هایش شباهت دارد (فضل‌بن شاذان، ۱۳۶۳: ۵).

با توجه به تحولات سه‌مرحله‌ای صفاتیه (نک: شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۰۴-۱۰۵)، باید *الردّ علی المعطّله* را مربوط به مرحله نخست آن دانست؛ یعنی زمانی که حکیم ترمذی میان صفات ذات و صفات فعل تفاوتی قائل نبوده و در هر دو باره، به یک شکل سخن رانده است؛ همچنین، قائل به تأویل نبوده و حتی وقتی از دست و صورت خداوند در نصوص دینی سخن آمده، به شکل ظاهری‌اش فهم کرده و اصلاً سراغ توجیه و تفسیر نرفته است (حکیم ترمذی، بی تا الف: سراسر اثر). این درحالی است که در دیگر آثار حکیم ترمذی، تأویل افعال و صفات، فراوان مشاهده می‌شود که نشانگر تحول باورهای اوست. برای نمونه، در *منازل القریه* (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق: ۱۰۱-۱۰۲) که می‌دانیم با ارجاعاتی که به دیگر آثارش داده است، در شمار تألیفات پایانی اوست، روایات مرتبط با «خنده خداوند»، «هبوط به آسمان دنیا» و «ظهور در عرش» را تأویلی عرفانی کرده و به ترتیب، آن را به «رضایت از بندگان»، «نزول نور الهی» و «ظهور در قلب مؤمن» تفسیر کرده است.^{۲۷} گفتنی است حکیم ترمذی در اصل ۱۶۳ *نوادیر الأصول* (پ: ۱۹۹۲: ۲/ ۲۴۷)، از مشبهه، به‌عنوان فرقه‌ای منحرف، بیزاری می‌جوید. این تبری کاملاً در تقابل با اندیشه‌ای است که *الردّ علی المعطّله* بر آن استوار است.

براساس آورده‌های فوق و با در نظر گرفتن تحول اندیشگانی حکیم ترمذی از اهل حدیث به زهد و طریقت، *الردّ علی المعطّله* را باید در شمار نخستین آثار او جای داد؛

همان زمان که به اهل حدیث گرایش داشت و باورهایش، از جمله در مسئله صفات و افعال خداوند، به آنان نزدیک بود. فارغ از محتوا، ویژگی‌های منحصربه‌فردی در این رساله وجود دارد که آن را از دیگر آثار حکیم ترمذی متمایز می‌کند. نخست باید به نقل فراوان روایت از پدر و مادرش اشاره کرد که به هیچ‌وجه به این اندازه در دیگر آثارش سابقه ندارد (برای نمونه نک: حکیم ترمذی، بی تا الف: ۸۰، ۸۱، ۸۲ و ۸۹ ب جم). با این پیش‌دانسته که حکیم ترمذی تحصیل و نقل روایت را از خانواده‌اش آغاز کرد (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ ق ب: ۱۴)، معقول می‌نماید که در اولین تجربه نویسنده‌گی، از همان احادیث ترمذی‌ها، از جمله والدینش، استفاده کرده باشد؛ اما آن زمان که با سفر به عراق و حجاز، به احادیثی با سلسله سند کوتاه‌تر (در اصطلاح تخصصی‌اش: عالی) دست یافت، دیگر نیازی نمی‌دید که همان مضامین را از پدر و مادرش نقل کند.

افزون‌براین، در این اثر با هیچ شرح و توضیحی از سوی مؤلف مواجه نیستیم و نویسندگان آن چنان از دخل و تصرف و اظهار نظر احتراز کرده که حتی برای دسته‌بندی احادیث نیز عنوانی قرار نداده و فقط از تک‌واژه «باب» استفاده کرده است. برای نمونه، با عبارت «باب أبو عبدالله قال حدثنا مهدی [...]» فصلی مرتبط با کلام الهی گشوده است (حکیم ترمذی، بی تا الف: ۸۶-۸۹ ب). بنابراین، حکیم ترمذی در این کتاب، برخلاف دیگر آثارش، به شدت حدیث‌گراست و نمی‌توان در سراسر اثر و آنچه از این کتاب باقی مانده است، حتی نمونه‌ای از رویکرد تأویلی به حدیث مشاهده کرد. این مهم نیز با توجه به پیشینه حدیث‌گرایی او، مؤیدی بر تحریرش در اوان جوانی است؛ آن زمان که از صفاتی به بوده است.

۳-۳. المنهيات و الأمثال؛ تدقیق ناشایست‌ها و کاوش در امثال

دو اثر دیگر از حکیم ترمذی که البته با نوشته‌های پیش‌گفته متفاوت است، المنهيات و الأمثال من الكتاب و السنة است. در المنهيات و کل ما جاء من حدیث بالنهاي، ناشایست‌ها را با نقل روایت در ابوابی مجزا گرد آورده است. این شیوه، اعجاب‌آور توصیف شده و مسبوق به سابقه دانسته نشده است (جیوشی، ۱۴۰۱ ق: ۱۴۴؛ برای نسخه‌های خطی این اثر، نک: سزگین، ۱۴۱۱ ق: (۴) / ۱۴۸). در المنهيات، پس از درج روایت، به شرح و تحلیل روایات،

به‌ویژه علت‌یابی نهی، پرداخته است؛ به این صورت که حکمت برخی از آن‌ها را به امور دنیوی و ضرر برخی دیگر را به آخرت مرتبط کرده است. برای نمونه، خودداری از سرگرمی‌های دنیوی، چون رقص و موسیقی، را به گمراهی و دور شدن از قرب خداوند پیوند داده است (حکیم ترمذی، ۱۴۰۶ق: ۸۹-۹۳). در موضعی دیگر، بازداشتن مردان از سیاه کردن گیسوان را به غرر و فریب در ازدواج و نیز فرار از وقاری که خداوند در رنگ سپید قرار داده، دانسته است (همان، ۱۹۶).

در اینجا شایسته است به اثر دیگری به نام «اثبات العلل الشرعية» اشاره کنیم که در آنجا نیز حکیم ترمذی به فلسفه بسیاری از دستورها و احکام دینی پرداخته است؛ از اقرار به توحید تا فلسفه طهارت، استعاذه، ارکان نماز، خمس و حج، و همچنین دلیل تحریم‌هایی چون پرهیز از ربا، خمر و خون (حکیم ترمذی، ۱۴۲۸ق الف: ۱۱۹-۲۲۸). در این اثر نیز روایات بسیاری نقل و شرح شده است. تفاوت این رساله با *المنهیات* در آن است که روایات، پایه شرح قرار نگرفته‌اند و برخی احادیث درج‌شده نیز مجرد از سند است. اما در *المنهیات*، گاه چندین سند مختلف برای یک روایت ذکر می‌شود (برای نمونه، نک: حکیم ترمذی، ۱۴۰۶ق: ۲۳) که شاید یکی از دلایلیش، تقویت اعتبار احادیث باشد.

در ادامه بحث از *المنهیات*، چند نکته شایان یادکرد است: نخست آنکه باور به ظهر و بطن احادیث و سطح‌بندی مخاطبان روایات، به‌وضوح در این اثر قابل مشاهده است. برای نمونه، او پس از درج حدیثی مبنی بر اینکه مردان نباید یکدیگر را بوسند و در بغل گیرند، می‌نویسد: «فهذا للعامة و ليس كل الناس يستوی» (همان، ۲۲۹) - ترجمه: این دستور برای عوام‌الناس است و همه مردمان در این باره، یکسان نیستند - آن‌گاه با تمسک به حدیثی که پیامبر (ص) بر پیشانی جعفر بن ابی‌طالب بوسه زدند، از سیره اولیا و اهل محبت در بوسیدن یکدیگر، دفاع می‌کند (همان، ۲۲۹-۲۳۰). بنابراین، می‌توان در پاره‌ای موارد، *المنهیات* را تأویلی باطنی یا عرفانی از منکرات شرعی دانست.

توجه به پیشینه فرهنگ عرب جاهلی و ارتباطش با اوامر و نواهی ثبت‌شده در احادیث، از دیگر نکاتی است که حکیم ترمذی بدان عنایت داشته است. برای نمونه، نهی از پیچیدن یک تکه پارچه به بدن را در تقابل با فرهنگ اعراب جاهلی تفسیر می‌کند که پروایی از کشف عورت نداشتند (نک: همان، ۲۵). نیز، هدف از روایتی را که خبر دادن

مرگ به کسی را نکوهش می‌کند و از دعوت به شرکت در مراسم دفن بازمی‌دارد، مقابله با عملکرد عرب جاهلی دانسته است؛ با این اشاره که قبل از اسلام، اعراب بسیار اهل تکاثر بودند و حتی به جمعیت شرکت‌کننده در تجهیز مردگان نیز افتخار می‌کردند و آن را دست‌مایهٔ ریا و سمعه قرار می‌دادند (همان، ۱۸۸). بنابراین، بازداشتن‌های فوق، ذاتی نبوده و در مقام میراندن سنت‌های جاهلی بوده است. این موارد نشانگر آن است که حکیم ترمذی فهم نصوص را در گروهی شناخت بافت فرهنگی و شرایط زمانی و مکانی صدورش می‌دانسته است.

المنهيات نیز مانند *نوادر الأصول*، بسیار مورد توجه علمای مسلمان بوده است و از مطالب آن سود جست‌ه‌اند (برای نمونه، نک: قلانسی نسفی، ۱۳۸۵: ۱۸۱). *المنهيات* یک بار به‌کوشش محمد عثمان الخشت در سال ۱۴۰۶ق. به‌چاپ می‌رسد (قاهره: مکتبه القرآن للطبع و النشر) و بار دیگر در سال ۲۰۰۱، با شرح و تعلیقات سید الجمیلی و احمد السایح انتشار می‌یابد (قاهره: مرکز الکتاب).

الأمثال من الكتاب و السنة دیگر اثر حکیم ترمذی است که در آن احادیثی از پیامبر (ص) در کنار حجم گسترده‌ای از آیات قرآن، پایهٔ شرح و تحلیل قرار گرفته‌اند. در این نوشته، آیات و روایاتی انتخاب شده‌اند که جنبهٔ تمثیلی دارند. برخلاف دیگر آثاری که تاکنون از آن بحث شد، این کتاب حاوی مقدمه‌ای هرچند کوتاه از مؤلف است که هدف از تألیف و مقصودش از امثال را روشن می‌کند. این کتاب با عبارت «فإنک سألتنی عن شأن الأمثال و ضربها للناس [...]» آغاز می‌شود که نشان می‌دهد این نوشته در پاسخ به سؤال یکی از مخاطبان‌ش بوده است. او در مقام پاسخ، «ضرب أمثال (به‌کار بستن مثل)» را برای کسانی می‌داند که حقایق و اشیاء بر آن‌ها پوشیده باشد (حکیم ترمذی، ۱۹۸۵: ۱۳-۱۴). سپس امثال را «نمونه‌هایی از حکمت» معرفی می‌کند؛ حکمت برای چشم و گوش‌هایی که حقیقت بر آن‌ها مستور مانده است و نفوسی که محتاج‌اند با اموری صریح و عیان هدایت شوند (همان، ۱۴).

امثال این کتاب که تعدادش از دویست هم می‌گذرد، در سه بخش رده‌بندی شده است: نخست باب «مثل المنافق» آمده و مثل‌های قرآنی آغاز شده است (همان، ۱۶-۴۱)؛ سپس نوبت به مثل‌های مندرج در روایات می‌رسد که تعدادش ۲۹ مورد است. حکیم

ترمذی گرچه در بسیاری از موارد به ذکر متن روایت، به عنوان مثل، بسنده کرده، گاه به مناسبت، شرح مختصری برای برخی از آن‌ها ارائه داده است (نک: همان، ۴۱-۵۶). نخستین مورد، مثل عالم است: «إِنَّمَا مِثْلُ الْعَالِمِ كَمِثْلِ يَنْبُوعٍ مِنْ مَاءٍ يَسْقِي بِلَدِّهِ وَ مِنْ مَرَّ بِهِ، كَذَا الْعَالِمِ يَنْتَفِعُ بِهِ أَهْلُ بِلَدِّهِ وَ مِنْ مَرَّ بِهِ» (همان، ۴۲). ترجمه: مثل عالم، مثل چشمه آبی است که سرزمین اطراف و عابران را سیراب می‌کند؛ عالم نیز چنین است و مردمان منطقه و رهگذران از او بهره می‌برند.

گفتنی است رجاء مصطفی حَزَّین (۱۴۱۹ق: ۱۲۲-۱۷۹) تمام احادیث به کاررفته در این اثر را تخریج کرده و به عدد هفتاد رسانده است. آن‌گاه با معیارهای علم‌الحديث اهل سنت، اعتبارسنجی کرده و به این ارقام دست یافته است: صحیح: ۴۴؛ حسن: ۱۱؛ ضعیف: ۱۰؛ متفرد: ۵ (همان، ۱۸۰-۱۸۵).

الأمثال من الكتاب و السنة نیز مانند نوادر الأصول، پرسش و پاسخ فراوان دارد (حکیم ترمذی، ۱۹۸۵: ۶۸، ۱۴۵ جم) و از این‌رو، می‌توان آن را درس‌گفتاری از حکیم ترمذی دانست. نکته دیگر آنکه در برخی نسخه‌های خطی، به جای نام مشهور الأمثال من الكتاب و السنة، الأمثال لأهل الحقائق ضبط شده است (نک: سرزین، ۱۴۱۱ق: ۱(۴) / ۱۴۸). نکته پایانی آنکه این کتاب برای نخستین بار به کوشش سید الجمیلی انتشار یافت (بیروت/ دمشق: دار ابن‌زیدون/ دار أسامة، ۱۹۸۵). نیز، بار دیگر در سال ۱۹۸۹، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا به چاپ رسید (بیروت: مؤسسة الكتب الثقافية). برای سومین مرتبه، کتاب فوق با تحقیقی از سوی علی محمد البجاوی که تاریخ نشرش مشخص نیست، به چاپ می‌رسد (قاهره: مکتبه دار التراث). همچنین، از سوی عالمی معاصر به نام علی احمد عبدالعال الطهطاوی، شرحی بر این کتاب به رشته تحریر درآمده است (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۸ق).

۳-۴. معانی الأخبار؛ اثری مفقود و ناشناخته از حکیم ترمذی

هرچند شرح‌حال‌نویسی همچون حسین‌بن نصر موصلی (ف. ۵۵۲ق.) در مناقب الأبرار، حکیم ترمذی را صاحب تألیفات فراوانی در زمینه حدیث معرفی کرده (سلمی، ۱۴۲۴ق: ۱۷۵؛ ابن‌خمیس موصلی، ۱۴۲۷ق: ۱ / ۴۰۷)، مصحح کتاب با آنکه ۶۲ اثر از حکیم ترمذی

برشمرده و نتوانسته است جز *نوادر الأصول*، اثر حدیثی دیگری بازشناسد (سعید عبدالفتاح، ۱۴۲۷ق: ۱/ ۴۰۷-۴۱۰)، می‌توان ادعا کرد که برخی از آثار حدیثی حکیم ترمذی از میان رفته، یا تاکنون ناشناخته مانده است. در تقویت دیدگاه اخیر، عبدالله بن محمد قلانسی از علمای زهد و اخلاق شهر نسف (ف. حدود ۵۰۰ق.)، در کتابش، *ارشاد در معرفت و وعظ و اخلاق* (نک: ۱۳۸۵: ۷۰، ۹۹، ۱۰۷، ۱۷۷ و ۱۹۷)، بسیار به اقوال و روایات حکیم ترمذی استناد جسته که اختصاصاً در پنج مورد، منبع خود را «معانی اخبار (معانی الأخبار)» معرفی کرده و دقیقاً به نام مؤلفش، حکیم ترمذی، اشاره کرده است.^{۲۸}

دربارۀ این عنوان باید گفت هیچ گزارشی از عنوان «معانی اخبار»، نه در ارجاعاتی که حکیم ترمذی به دفعات به آثار خود می‌دهد و نه حتی در تذکرها و فهرست کتاب‌شناسی‌ها، یافت نشد. بنابراین، این پرسش اهمیت می‌یابد که این عنوان منحصر به فرد از کجا آمده است. احتمالی که بیش از همه به ذهن می‌آید، آن است که با توجه به اهمیت *نوادر الأصول* - به عنوان مهم‌ترین اثر حدیثی حکیم ترمذی - و به دلیل ذکر نشدن این نام در *الارشاد*، مقصود از «معانی اخبار»، همان *نوادر الأصول* است؛ چنان که مصحح کتاب نیز در مقدمه و به هنگام بحث از مصادر کتاب، *نوادر الأصول* را یکی از منابع قلانسی دانسته است (نوشاهی، ۱۳۸۵: مقدمه، ۶۹). در ارزیابی این احتمال باید گفت هیچ‌یک از مضامین عبارات منقول، در نسخه موجود *نوادر الأصول* یافت نمی‌شود و این مسئله، پذیرش این گمان را تضعیف می‌کند.

فرضیه دیگر آنکه ممکن است مقصود از «معانی اخبار»، همان *بحر الفوائد* اثر ابوبکر محمد کلابادی (گل‌آبادی) باشد که به *معانی الأخبار* یا *معانی الآثار* نیز شهره بوده است.^{۲۹} این فرضیه نیز با مؤیدی همراه نیست؛ زیرا که با پی‌جویی قطعات نقل‌شده در اثر کلابادی، همسانی خاصی یافت نمی‌شود؛ امری که مصحح کتاب نیز در یک مورد، بدان اعتراف کرده است (همان، ۳۱۶).

فرضیه سوم آن است که قلانسی معنای لغوی را از تعبیر «معانی اخبار» اراده کرده باشد، نه عنوان اثری خاص را. این نیز نمی‌تواند چندان مقبول افتد؛ به‌ویژه آنکه در برخی موارد به صورت «معانی الأخبار» ثبت شده است (برای نمونه، نک: قلانسی نسفی،

۱۳۸۵: ۷۰). نیز، عبارتی چون «و خبر است از رسول علیه‌السلام، در معانی/اخبار این خبر بیاورده است خواجه محمدبن علی حکیم الترمذی [...]» (همان، ۱۷۷)، نشان می‌دهد مؤلف دقیقاً عنوان یک اثر را اراده کرده است. یادکردنی است قلانسی در دیگر منقولات، هیچ اشاره‌ای به عنوان اثری از حکیم ترمذی نمی‌کند؛ حال آنکه می‌توان عباراتی از آن‌ها را در آثار موجود بازجست (برای نمونه: همان، ۱۷۳؛ موجود در *أدب النفس* نک: حکیم ترمذی، ۱۴۱۳ق: ۹۸). در نتیجه، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که معانی/اخبار، عنوان اثری مفقود از حکیم ترمذی است که به احتمال فراوان، به زبان فارسی و درباره‌ی شرح و تأویل روایات به‌نگارش درآمده بود.

در پایان به مناسبت، باید از رساله‌ای به نام «تفسیر آیه لا شرقیه و لا غربیه مع تأویل اربعین حدیثاً» یاد کرد که به حکیم ترمذی نسبت داده‌اند (نک: سزگین، ۱۴۱۱ق: ۱(۴)/۱۵۰؛ شمس‌الدین، ۱۴۲۶ق: ۱۲؛ قره بلوط، بی‌تا: ۴/۲۹۴۹). این اثر در کتابخانه فیض‌الله افندی به شماره ۲۱۶۳، برگ ۱۱۶-۱۳۳ نگهداری می‌شود. اگر این انتساب را بپذیریم، نشان می‌دهد که او اثری در حوزه غریب‌الحديث نیز داشته است؛ گرچه تردیدهایی در این انتساب وارد شده است (مجتبائی، ۱۳۹۲: ۲۱/۲۴۴). جیوشی معتقد است این اثر از تألیفات ابراهیم‌بن محمد طاووس است که به‌صراحت در صفحه ۱۳۳ بدان اشاره شده است: «هذا ما کتبنا من شرح الحدیث لابراهیم بن محمد [...]». نیز، انتساب اشتباه هم بدان دلیل دانسته شده است که مؤلفش به هنگام تفسیر آیه نور، نقل‌قولی از حکیم ترمذی داشته است (جیوشی، ۱۴۰۱ق: ۸۸ و ۱۶۷).

۴. نتیجه‌گیری

۱. در این مقاله نشان دادیم که حکیم ترمذی در مقایسه با دیگر عرفا و اهل طریقت، بیش از همه به احادیث و روایات پرداخته و آثار متعددی در این باره به رشته تحریر درآورده است. مؤلف در *نوادر الأصول* که مهم‌ترین اثر روایی اوست، کوشیده است ابتدا با روش‌های مرسوم در فقه‌الحديث، روایات نبوی را توضیح دهد. در اثنای این شرح که اتفاقاً پرحجم‌ترین نوشته اوست، تأویل روایات به نفع جریان زهد و طریقت نیز مشاهده می‌شود. حکیم ترمذی در معانی/اخبار نیز چنین رویه‌ای داشته است؛

- اثری که فقط قطعاتی از آن در *الارشاد* قلانسی آمده است و نشانی از آن در دیگر منابع یافت نمی‌شود.
۲. در مقابل، *الردّ علی المعطله* خالی از هرگونه اظهارنظر اجتهادی و تأویلی است و روایاتی با هدف نقد باورهای معطله/ معتزله گردهم آمده است؛ فضای این اثر، از لحاظ محتوا به آثار کلامی و از حیث سبک نگارش، به شدت شبیه نوشته‌های اصحاب حدیث است. با شواهدی از سبک نگارش و تحلیل اسناد روایات، این فرضیه را اثبات کردیم که این اثر می‌بایست در شمار نخستین تألیفات او باشد، مربوط به دوره‌ای که هنوز به سلک طریقت درنیامده بود.
۳. حکیم ترمذی در *المنهیات*، ناشایست‌ها و محظوراتی را که روایات از آن‌ها نهی کرده‌اند، تحلیل کرده است. یک فصل از *الأمثال من الكتاب و السنه* نیز به درج مثل‌های ثبت‌شده در روایات اختصاص یافته است. در این دو نوشته نیز مانند *نوادر الأصول*، رویکرد عرفانی به حدیث مشهود است. در پایان باید گفت این نوشتار کوشید با معرفی تفصیلی آثاری از حکیم ترمذی که روایات نقش برجسته‌ای در آن‌ها دارند، زمینه پژوهش درباره رویکردهای حدیثی او را فراهم کند؛ ضرورتی که همچنان مغفول مانده است.

پی‌نوشت‌ها

- هشتاد عنوان از آثار حکیم ترمذی به شماره آمده است؛ نک: سزگین، ۱۴۱۱ق: ۱(۴)/۱۴۴-۱۴۵؛ برای کتاب‌شناسی پنجاه مورد از آن‌ها، نک: جیوشی، ۱۴۰۱ق: ۷۰-۱۵۸. این تعداد از آثار، سبب شده است او را پس از ابو‌عبدالرحمن سلمی، پرکارترین نویسنده در تمام دوره عرفان اسلامی بدانند (نک: راتکه و اوکین، ۱۳۷۹: مقدمه، ۲۱).
- برای شرح احوال پدرش به نام علی بن حسن بن بشیر، نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق: ۱۱/۳۷۲.
- در همین زمینه، گفتنی است با توجه به هم‌زمانی و سکونت صاحب سنن در ترمذ، هیچ شاهی درباره ملاقات و ارتباط حکیم ترمذی با او، یا حداقل نقل روایت از همدیگر به دست نیامد.
- جیوشی از طریق سلسله اسانید روایات، شیوخ حدیثی ترمذی را به عدد ۱۶۸ رسانده و با ارزیابی‌های رجالی، اکثر آن‌ها را از دیدگاه اهل حدیث، ثقه و مورد اعتماد دانسته است (جیوشی، ۱۴۰۱ق: ۳۹-۵۲؛ برشمردن ۱۷۰ تن از مشایخ، نک: رجاء مصطفی حزین، ۱۴۱۹ق: ۷۲-۹۶).

۵. به معنای «جمع آورنده هیزم در شب» و کنایه از کسی که در جمع آوری حدیث، به صحیح و ضعیف توجه ندارد و هردو را جمع می‌کند، یا کسی که دچار اختلاط می‌شود و درست و نادرست را بهم می‌آمیزد؛ درست مانند کسی که در تاریکی شب، هیمه گرد آورد و افعی او را نیش زند.
۶. تصوف در بلخ، بسیار کهن و ریشه‌دار بوده است؛ کسانی چون ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، حاتم اضم و احمدبن خضرویه از آن منطقه برخاستند (نک: ارسنجانی، ۱۳۸۳: ۱۲/۴۶۶-۴۶۷).
۷. به احتمال فراوان، مقصود ابوعبدالله احمدبن عاصم انطاکی (ف. حدود ۲۳۰ق.) است که سه تألیف به او نسبت داده‌اند: *المعاملات؛ الشبهات؛ دواء داء القلوب و معرفة همم النفوس و آدابها* (درباره او، نک: شمس، ۱۳۸۰: ۱۰/۳۸۷-۳۸۸).
۸. احتمالاً گل در نقل فوق، به معنای جوانی و حیات باشد که استعاره و نمادی جهانی است (نک: شوالیه و گربران، ۱۳۸۵: ۴/۷۳۷-۷۴۳).
۹. «أبو عبدالله محمد بن علی بن الحسن الترمذی [...] من کبار مشایخ خراسان و له التصانیف المشهورة و کتب الحدیث الكثير و رواه» (ابن خمیس، ۱۴۲۷ق: ۱/۴۰۷).
۱۰. حاجی خلیفه به نسخه‌ای از *نوادیر الأصول* نزد شریف طوسی در ری اشاره می‌کند که تعداد اصول آن ۳۶۰ مورد بوده است (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱: ۲/۱۹۷۹).
۱۱. او این ترکیب را بدون هیچ‌گونه توضیحی رها کرده است؛ اما به نظر می‌رسد مقصودش واقع‌بینی و درک عمیق بوده است.
۱۲. برای نمونه، در *المنهايات* معتقد است باید از ظواهر و قالب‌های امر و نهی روایات گذر کرد و دلایل اصلی را بررسی کرد (حکیم ترمذی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۹).
۱۳. برای نمونه، عبدالله بن مسلم معروف به «ابن قتیبه»، در مقدمه *تأویل مختلف الحدیث* (۱۴۱۹ق: ۴۷-۶۰)، بسیاری از این اتهامات را برای پاسخ بدان‌ها نقل کرده است.

14. Gnosticism

۱۵. او در اثر دیگرش، اولیا را واجد این علم و معرفت می‌خواند و به صورت ویژه به «علم البدء»، «علم میثاق»، «علم مقادیر» و «علم حروف» اشاره کرده است (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق الف: ۳۶۲).
۱۶. البته، این عناوین در نسخه‌های خطی یافت نمی‌شود و احتمالاً مصححان آن‌ها را انتخاب کرده‌اند.
۱۷. قس: لغویانی که ریشه را «فقه» به معنای فهمیدن و درک کردن دانسته‌اند (نک: خلیل‌بن احمد فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۳/۳۷۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۳/۵۲۲). فقط ابن‌اثیر (۱۳۹۹ق: ۳/۴۶۵) است که دیدگاهش تاحدی به حکیم ترمذی نزدیک است.
۱۸. چنین نوآوری‌های لغوی در بسیاری از آثار حکیم ترمذی (برای نمونه، نک: ۱۹۶۵: ۱۲۲؛ ۱۴۰۰ق: ۶۷؛ ۱۴۲۳ق: ۸۵) مشهود است؛ اما کتاب خاص او در این باره، *الفروق و منع الترادف* است که در آن حدود ۱۶۴ زوج واژگانی را که مترادف پنداشته می‌شوند، بررسی کرده است.

۱۹. البته، از منظر ناقدان، حدیثی منکر و موضوع شمرده شده است (نک: ابن کثیر، ۱۴۱۹ق ب: ۱/۱۰۳).

20. Classification

۲۱. به معنای تراشیدن موهای میانه سر و واگذاشتن بقیه.
۲۲. پاسخ جیوشی به این سؤال منفی است. او معتقد است از آنجاکه بسیاری از آثار حکیم ترمذی در پاسخ به سؤالات دیگران بوده و با عباراتی چون «سألتنی عن کذا/ أشرح لک کذا» آغاز شده است، نبود چنین عباراتی این نکته را منعکس می‌کند که ایده این کتاب از خود حکیم نشئت گرفته و پرسش و پاسخی در کار نبوده است (جیوشی، ۱۴۰۱ق: ۱۴۶).
۲۳. حکیم ترمذی در بیان رؤیایی که به عرفان رهنمونش کرد، از سروشی یاد کرد که او را به نصیحت مردمان فراخواند (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق ب: ۲۷). بنابراین، دور از ذهن نیست که شرح احادیث، بخشی از موعظت او بوده باشد.
۲۴. برای رواج امالی نویسی نزد صوفیه در قرن سوم و چهارم، از جمله امالی ابو عبید بُسری (ف. ۲۴۵ق.) و امالی ابو عبدالله رودباری (ف. ۳۶۹ق.)، نک: حاج منوچهری، ۱۳۸۰: ۱۰/۱۳۳.
۲۵. حذف سند از سوی برخی از کاتبان و مصححان در نسخه‌هایی از *نوادیر الأصول*، سبب شده است برخی گمان برند که حکیم ترمذی از میان سلسله سند کامل، فقط به نقل قطعه پایانی آن - یعنی نام صحابی یا تابعی - اکتفا کرده است! توجه نکردن به احتمال فوق و مراجعه نکردن به نسخه‌های خطی کتاب، این افراد را بر آن داشته است تا اظهار تعجب کنند و این رفتار را برخلاف روش غالب او در دیگر کتاب‌هایش بدانند (نک: جیوشی، ۱۴۰۱ق: ۱۴۶).
۲۶. برخی به اشتباه گمان برده‌اند که این شرح و توضیحات، از آن مصطفی بن اسماعیل است (مصطفی عبدالقادر عطا، ۱۴۱۳ق: ۱/۲۱).
۲۷. البته، در ادامه نیز به نقد باورهای معتزله پرداخته است. او در این باره نوشته است که برخی از مسلمانان در مواجهه با این گونه روایات، گمراه شده‌اند و بی‌جهت یا این‌گونه احادیث را مردود شمرده‌اند، یا آن را بر تأویل‌هایی ناروا حمل کرده‌اند. او معتقد است دو روی آورد اخیر، برکت مسائل مندرج در روایات را از میان می‌برد (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق: ۱۰۱-۱۰۲). در ادامه و با تفصیل بیشتر، با رویکرد تنزیهی به روایات رؤیت خداوند در خواب و تأویل‌هایی که عملاً این مشاهده را نفی کند، مقابله کرده و این رویکرد را تعطیل مدایح خداوند، از جمله جود و کرم و نیز عطوفت او نسبت به بندگان، ارزیابی کرده است. نیز، به روایات کثیری که در این باره وجود دارد، تمسک کرده و مخالفان را جبارانی عنود دانسته است (همان، ۱۰۲).
۲۸. افزون‌براین، چهار مرتبه نیز عنوان «معانی اخبار» بدون اشاره به نویسنده آن به کار رفته است (نک: قلاسی نسفی، ۱۳۸۵: ۸۳، ۲۴۱، ۲۶۵ و ۲۸۹) که عباراتش در آثار موجود حکیم ترمذی و معانی *الأخبار* کلابادی یافت نشد. بنابراین، به احتمال فراوان، این منقولات نیز از آن حکیم ترمذی است.
۲۹. درباره این کتاب و این عنوان، نک: سزگین، ۱۴۱۱ق: ۱(۴)/۱۷۵.

منابع

- آلبانی، محمد ناصرالدین (١٤١٢ق). *سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعة*. ج ١ و ١٣. ریاض: دار المعارف.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (١٣٩٩ق). *النهاية في غريب الحديث*. ج ٣. بیروت: دار الکتب.
- ابن ترکه، صائت الدین علی (١٣٥١). *چهارده رساله فارسی*. تهران: تقی شریف رضایی.
- ابن حجر، احمد بن علی (١٣٩٠ق) *لسان المیزان*. ج ٥. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- _____ (١٤١٨ق). *المعجم المفهرس أو تجرید أسانید الکتب المشهورة و الأجزاء المنثورة*. به کوشش محمد المیادینی. بیروت: مؤسسة الرساله.
- _____ (بی تا). *فتح الباری*. به کوشش ابن باز و محب الدین الخطیب. ج ١ و ١٢. بیروت: دار الفکر.
- ابن خمیس موصلی، حسین بن نصر (١٤٢٧ق). *مناقب الأبرار و محاسن الأخیار فی طبقات الصوفیة*. به کوشش سعید عبدالفتاح. ج ١. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عربی، محمد بن علی (١٤٢١ق). *مجموعه رسائل*. ج ٢. بیروت: دار المحجّة البیضاء.
- _____ (١٤٢٤ق). *کتاب الحجب*. قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- ابن عماد، عبدالحی (١٤٠٦ق). *شذرات الذهب*. به کوشش محمود ارناووط. دمشق: دار ابن کثیر.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (١٤١٩ق). *تأویل مختلف الحديث*. بیروت: المکتب الاسلامی.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (١٣٩١ق). *تحفة المودود بأحكام المولود*. به کوشش عبدالقادر الأرناووط. دمشق: مکتبة دار البیان.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (١٤١٩ق الف). *تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____ (١٤١٩ق ب). *جامع المسانید و السنن*. به کوشش عبدالملک الدهیش. بیروت: دار خضر.
- ابن ماجه، محمد بن یزید (بی تا). *سنن*. به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی. ج ٢. بیروت: دار الفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ق). *لسان العرب*. ج ٥ و ١٣. بیروت: دار صادر.
- ابونعیم اصفهانی، احمد (بی تا). *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفياء*. به کوشش شفیعی کدکنی. ج ١٠. قاهره: دار أم القرى.
- ارسنجانی، حمیرا (١٣٨٣). «بلخ، تصوف» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر موسوی بجنوردی. ج ١٢. تهران: انتشارات دایرة المعارف.

- اکبری، منوچهر و فاطمه بابائی سرور (۱۳۹۳). «مقایسه آرای حکیم ترمذی با آیین گنوسی». *عرفانیات در ادب فارسی*. ش ۱۸. صص ۴۷-۶۴.
- انصاری، زکریا بن محمد (۱۴۲۸ق). *نتائج الأفكار القدسیة فی بیان معانی شرح الرسالة القشیریة*. ج ۱. بیروت: دار الکتب.
- بدری، عادل عبدالرحمن (۱۴۲۱ق). *نزہة النظر فی غریب النهج و الأثر*. قم: مؤسسه المعارف.
- بریهی سکسکی یمنی، عبدالوهاب (بی تا). *طبقات صلحاء الیمن المعروف بتاريخ البریهی*. به کوشش عبدالله الحبشی. صنعاء: مکتبه الارشاد.
- بغدادی، اسماعیل پاشا (۱۹۵۱). *هدیة العارفين*. ج ۱ و ۲. استانبول: وكالة المعارف.
- بیضاوی مغربی، أبو یعلی (بی تا). *التعلیقات المستظرفة علی الرسالة المستظرفة*. ج ۴. نسخه نرم افزار مکتبه الشاملة.
- پارسا، خواجه محمد (۱۳۸۱). *فصل الخطاب*. به کوشش جلیل مسگرنژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۷۷). «اسلام در ماوراءالنهر و ترکستان» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر موسوی بجنوردی. ج ۸. تهران: انتشارات دایرةالمعارف.
- _____ (۱۳۹۲الف). *جریان های تصوف در آسیای مرکزی*. تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
- _____ (۱۳۹۲ب). *پژوهشی پیرامون جوامع حدیثی اهل سنت*. ج ۱. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۳). *آسمان جان: چهره معنوی عمر از نظر مولوی*. تهران: فرهنگ معاصر.
- توفیق محمود تکلہ (۱۴۳۲ق). *مقدمه بر نوادر الأصول*. لبنان: دار النوادر.
- جوهری، أحمد بن الحسن (۱۴۲۶ق). *فیض العلیّ الودود فی تحقیق مسألة الوجود*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- جهدانی، عبدالواحد (۲۰۱۱). *مقدمه و تعلیقه بر الاحتیاطات حکیم ترمذی*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- جیوشی، محمد ابراهیم (۱۴۰۱ق). *الحکیم الترمذی دراسة لآثاره و أفكاره*. قاهره: دار النهضة العربیة.

- حاج منوچهری، فرامرز (۱۳۷۹). «اصل» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر موسوی بجنوردی. ج ۹. تهران: انتشارات دایرةالمعارف.
- _____ (۱۳۸۰). «امالی» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر موسوی بجنوردی. تهران: انتشارات دایرةالمعارف.
- حاجی خلیفه (۱۹۴۱). *كشف الظنون*. ج ۲. بغداد: مكتبة المثنى.
- حبشی، عبدالله محمد (۲۰۰۴). *مصادر الفكر الاسلامی فی اليمن*. أبوظبی: المجمع الثقافی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۶). *كلمة علیا در توقیفیت اسماء*. ج ۳. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسینی، عبدالمحسن (بی تا). *المعرفة عند الحكيم الترمذی*. قاهره: دار الکتاب العربی.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا). *تفسیر روح البیان*. ج ۲ و ۸. بیروت: دار الفكر.
- حکیم ترمذی، محمدبن علی (۱۴۰۰ق). *المسائل المکنونة*. به کوشش محمد ابراهیم الجیوشی. دار التراث.
- _____ (۱۴۰۶ق). *المنهيات*. به کوشش محمد عثمان الخشت. قاهره: مكتبة القرآن.
- _____ (۱۴۱۳ق). *أدب النفس*. به کوشش احمد السایح. قاهره: دار المصرية اللبنانية.
- _____ (۱۴۲۲ق الف). *ختم الاولیاء*. ج ۲. بیروت: معهد الآداب الشرقية.
- _____ (۱۴۲۲ق ب). «بدو شأن الحكيم الترمذی». در *سراغاز ختم الاولیاء*. ج ۲. بیروت: معهد الآداب الشرقية.
- _____ (۱۴۲۳ق). *منازل القرية*. به کوشش خالد زهری. رباط: كلية الآداب.
- _____ (۱۴۲۶ق). *رياضة النفس*. به کوشش ابراهیم شمس الدین. بیروت: دار الکتب.
- _____ (۱۴۲۸ق الف). «اثبات العلل الشرعية». در *مجموعه کیفیة السلوك الی رب العالمین*. بیروت: دار الکتب العلمیة.

- _____ (۱۴۲۸ق ب). «بيان الفرق بين الصدر و القلب و الفؤاد و اللب». در
مجموعه كیفیة السلوك الى رب العالمين. به كوشش عاصم ابراهيم الدرقاوى. بيروت: دار الكتب
العلمية.
- _____ (۱۴۲۹ق). النسخة المسندة من نوادر الأصول. به كوشش اسماعيل
ابراهيم متولى عوض. قاهره: مكتبة الامام البخارى.
- _____ (۱۹۶۵). الصلاة و مقاصدها. به كوشش حسنى نصر زيدان. قاهره:
دار الكتاب.
- _____ (۱۹۸۵). الأمثال من الكتاب و السنة. به كوشش السيد الجميلى.
دمشق: دار أسامة.
- _____ (۱۹۹۲الف). «جواب كتاب من الرى». ذيل ثلاثة مصنفات.
به كوشش بيرند راتكه. بيروت: مطبعة الكاثوليكية.
- _____ (۱۹۹۲ب). «جواب المسائل التى سأله اهل سرخس عنها». ذيل
ثلاثة مصنفات. به كوشش بيرند راتكه. ج ۱-۴. بيروت: مطبعة الكاثوليكية.
- _____ (۱۹۹۲پ). نوادر الاصول فى احاديث الرسول. به كوشش
عبدالرحمن عميرة. ج ۱-۴. بيروت: دار الجيل (نسخة نرم افزار مكتبة الشاملة).
- _____ (بى تا الف). الرد على المعطلة. نسخة خطى مطبعة دار الكتب
المصرية. قسم التصوير شماره ۳۲۸۲؛ قابل دسترسى در سايت جامع المخطوطات الاسلامية.
به نشانی <http://wqf.me/?p=16703>
- _____ (بى تا ب). العقل و الهوى. نسخة نرم افزار مكتبة الشاملة.
- _____ (بى تا پ). الفروق الصغيرة. نسخة خطى كتابخانه قونيه. شماره
۳۱۹۵.
- _____ (بى تا ت). كتاب الحقوق. نسخة خطى موجود در سايت جامع
المخطوطات الاسلامية. به نشانی <http://wqf.me/?p=16703>
- خطيب بغدادى، احمد بن على (۱۴۱۷ق). تاريخ بغداد. به كوشش مصطفى عطا. بيروت: دار
الكتب العلمية.
- خليل بن احمد فراهيدى (۴۱۰ق). كتاب العين. ج ۳. قم: مؤسسه دار الهجرة.

- ذهبی، محمدبن احمد (١٤١٣ق). *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*. ج ٢١. بیروت: دار الکتب العربی.
- راتکه، بندرودلف و جان اوکین (١٣٧٩). *دو اثر از حکیم ترمذی: مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- راتکه، بیراند (١٣٩٨ق). «الحکیم الترمذی». *مجله مجمع اللغة العربیة بدمشق*. ش ٥٣. صص ٥٦١-٥٧١.
- راغب اصفهانی، حسین (١٤١٢ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دار العلم.
- رجاء مصطفی حزین (١٤١٩ق). *الحکیم الترمذی و منهجه الحدیثی فی نواذر الأصول*. قاهره: دار الآفاق العربیة.
- رشاد خلیفه، محمد (بی تا). *مدرسة الحدیث فی مصر*. قاهره: هیئة العامة لشئون المطابع الأمیریة.
- زرکلی، خیرالدین (١٩٨٠). *الأعلام*. ج ٦. بیروت: دار العلم.
- زهری، خالد (١٤٢٣ق). *مقدمه بر منازل القربة حکیم ترمذی*. رباط: منشورات کلیة الآداب و العلوم الانسانیة.
- سایح، احمد عبدالرحیم (١٤٠٨ق). *السلوک عند الحکیم الترمذی و منهجه من السنة*. قاهره: دار السلام.
- _____ (١٤١٣ق). *مقدمه بر ادب النفس*. قاهره: دار المصریة.
- سزگین، فؤاد (١٤١١ق). *تاریخ التراث العربی*. ترجمه محمود فهمی حجازی. ج ١. ریاض: جامعة محمدبن سعود.
- سعید عبدالفتاح (١٤٢٧ق). *پاورقی بر مناقب الأبرار*. ج ١. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- سلمی، محمدبن حسین (١٤٢٤ق). *طبقات الصوفیة*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- سوری، محمد (١٣٨٥). «ولایت از دیدگاه حکیم ترمذی». پایان نامه کارشناسی ارشد. مؤسسه امام خمینی.
- سیوطی، جلال الدین (١٤٠٤ق). *الدر المنثور*. ج ١ و ٦. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
- _____ (بی تا الف). *الجامع الكبير*. نسخه نرم افزار مکتبه الشاملة.
- _____ (بی تا ب). *الدر المنثور فی الأحادیث المشتهرة*. ریاض: جامعة ملک سعود.
- شاهنگیان، نوری سادات (١٣٨٤). «بحثی در نجات شناسی گنوسی». *مجله اندیشه دینی*. ش ١٦. صص ٤٧-٦٠.

- شعرانی، عبدالوهاب (۱۴۲۶ق). *لواقح الأنوار القدسیة فی بیان العهود المحمدیة*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- شمس، محمدجواد (۱۳۸۰). «انطاکی» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر موسوی بجنوردی. ج ۱۰. تهران: انتشارات دایرة المعارف.
- شمس‌الدین، ابراهیم (۱۴۲۶ق). *مقدمه بر ریاضة النفس حکیم ترمذی*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- شنقیطی، محمدبن محمد (بی‌تا). *شرح الترمذی*. ج ۱۲ و ۴۱. نسخه نرم‌افزار مکتبه الشاملة.
- شوالیه، ژان و آلن گریبان (۱۳۸۵). *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضایی. ج ۴. تهران: جیحون.
- شوکانی، محمدبن علی (۱۴۱۴ق). *فتح القدر*. ج ۱ و ۵. دمشق: دار ابن کثیر.
- شهرستانی، محمد (۱۳۶۴). *الملل و النحل*. به کوشش محمد بدران. ج ۱. قم: انتشارات شریف رضی.
- صاحب‌بن‌عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. ج ۹. بیروت: عالم‌الکتاب.
- عجلونی، اسماعیل‌بن‌محمد (۱۴۰۸ق). *کشف الخفاء*. ج ۱ و ۲. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۹۰۵). *تذکره الأولیاء*. ج ۲. لیدن: مطبعة لیدن.
- عظیم‌آبادی، محمد (۱۳۸۸ق). *عون المعبود شرح سنن أبی داود*. ج ۳ و ۱۱. مدینه: المکتبه السلفیة.
- عینی، محمود (بی‌تا). *عمدة القاری*. ج ۱۵. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- غفاری، علی‌اکبر (۱۳۶۹). *دراسات فی علم الدراية*. تهران: جامعه الامام الصادق (ع).
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). *مشارق الدراری*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فضل‌بن‌شاذان (منسوب) (۱۳۶۳). *الایضاح*. به کوشش محدث ارموی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- قاسمی، محمد جمال‌الدین (بی‌تا). *قواعد التحديث من فنون مصطلح الحدیث*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- قرطبی، محمدبن‌احمد (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. ج ۱ و ۲۰. تهران: ناصر خسرو.
- قره بلوط، علی‌الرضا و احمد طوران قره بلوط (بی‌تا). *معجم التاريخ التراث الاسلامی فی مکتبات العالم*. ج ۴. قیصریه: دار العقبة.

- قزوینی، سراج‌الدین عمر بن علی (۱۴۲۶ق). *مشيخة القزويني*. به کوشش عامر صبری. بیروت: دار البشائر.
- قلانسی نسفی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۵). *ارشاد در معرفت و وعظ و اخلاق*. به کوشش عارف نوشاهی. تهران: میراث مکتوب.
- کنانی، عبدالحی (۱۴۰۲ق). *فهرس الفهارس*. به کوشش احسان عباس. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- گلذیهر، ایگناتیس (۱۳۸۶). «افکار نوافلاطونی و گنوسی در حدیث». ترجمه رضا الهی‌منش. *هفت آسمان*. ش ۳۶. صص ۱۸۱-۲۲۰.
- گیلانی (جیلانی)، عبدالقادر (۱۴۱۲ق). *السفينة القادرية*. ج ۲. بیروت: دار الالباب.
- مجتبائی، فتح‌الله (۱۳۹۲). «حکیم ترمذی». *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر موسوی بجنوردی. ج ۲۱. تهران: انتشارات دایرةالمعارف.
- مرعشلی، یوسف عبدالرحمن (۱۴۰۸ق). *فهرس احادیث نوادر الأصول*. بیروت: دار النور.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۵۷). *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی*. ج ۱. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- مصطفی عبدالقادر عطا (۱۴۱۳ق). *مقدمه بر نوادر الأصول*. ج ۱. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مناوی، محمد عبدالرئوف (۱۹۹۹). *الکواکب الدریة فی تراجم السادة الصوفیة*. ج ۲. بیروت: دار الصادر.
- مؤید بالله، ابراهیم بن قاسم (بی تا). *طبقات الزیدیه الکبری*. ج ۳. نسخه نرم‌افزار مکتبه الشاملة.
- میرحسینی، یحیی (۱۳۹۴). «بازشناسی شخصیت و رفتار اجتماعی قُصاص». *تاریخ و تمدن اسلامی*. ش ۲۲. صص ۳-۳۶.
- نابلسی، عبدالغنی (۱۴۲۴ق). *کتاب الوجود*. ج ۲. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- نوشاهی، عارف (۱۳۸۵). *مقدمه بر ارشاد در معرفت و وعظ و اخلاق*. تهران: میراث مکتوب.
- هجویری، علی (۱۳۷۵). *کشف المحجوب*. به کوشش ژوکوفسکی. تهران: طهوری.
- Scoot, E. F. (1914). "Gnosticism". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. New York/Edinburgh: Charles Scribners sons\ T. Clark.
- Svir, Sara (2002). *Words of power and the power of words: Mystical linguistics in the works of Al-Hakim Al-Tirmidhi*. Offprint from Jerusalem studies in Arabic and Islam. No. 27, The Institute of Asian and African Studies.