



رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در تاجیکستان



دوفصلنامه علمی - ترویجی
پژوهش‌های زبانی و ادبی در آسیای مرکزی

این نشریه با مجوز شماره ۴۹۹ به تاریخ ۱۳۹۹/۱۰/۰۷ م به نام رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در تاجیکستان به ثبت رسیده است.

این مجله بنابر مجوز کمیسیون نشریات علمی به تاریخ ۱۳۹۵/۱۲/۱۹ و براساس نامه شماره ۲۵۴۹/۱۸/۳ مورخ ۱۳۹۵/۰۱/۱۶ مدیرکل دفتر سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری از شماره ۴۴، بهار و تابستان ۹۴ دارای رتبه علمی- ترویجی است.

سال هفدهم، شماره چهل و هشتم، بهار و تابستان ۱۳۹۵

راهنمای تدوین مقاله

مقدمه

سرنوشت آسیای مرکزی در زمانی به درازنای تاریخ زندگی اقوام آریایی در آن، با زبان و ادب فارسی پیوند خورده است. در این دوره طولانی صدها ادیب، شاعر، مورخ، فیلسوف و دانشمند از دامن این خاک پرورش یافته و زینت بخش تمدن جهان شده‌اند. مسئولان *دوفصلنامه پژوهش‌های زبانی و ادبی در آسیای مرکزی* با نظر داشت این پیوند ژرف و با استفاده از هیئت تحریریه‌ای متشکل از استادان دانشگاه‌های ایران، افغانستان و پنج کشور آسیای مرکزی قصد دارند میراث هزارودویست‌ساله زبان و ادب فارسی و تأثیر آن در زبان‌ها و فرهنگ‌های ازبکی، قرقیزی، ترکمنی و قزاقی آسیای مرکزی از سده سوم قمری تاکنون را به مخاطبان علاقه‌مند آن بشناسانند و با این شیوه، پیوندهای مردمان گونه‌گون‌نژاد و چندگون‌زبان این منطقه را با یکدیگر و با دیگر مردمان جهان مستحکم‌تر نمایند؛ از این جهت، این نشریه می‌تواند رسانه معتبر و پیش‌تاز در ماوراءالنهر پژوهی در ایران و جهان باشد و با رویکرد علمی خود گامی هرچند کوچک در راه بازخوانی میراث مشترک این حوزه تمدنی بردارد.

خط مشی نشریه

هرگونه مقاله‌ای که در زمینه زبان و ادبیات فارسی و ارتباط آن با زبان‌های بومی در آسیای مرکزی نوشته شود و از ارزش علمی لازم برخوردار باشد، برای بررسی و احتمالاً چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد. هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز حک و اصلاح مقالات آزاد است.

بررسی مقاله

هیئت تحریریه نخست مقالات دریافت‌شده را بررسی خواهد کرد و چنانچه مناسب تشخیص داده شود و در چارچوب تخصصی موضوع نشریه قرار گیرد، پس از حذف نام نویسنده/گان برای ارزیابی به دو نفر از داوران صاحب‌نظر ارسال خواهد کرد.

روش تهیه مقاله

۱. متن مقاله و فهرست منابع در هر صفحه تعداد ۲۶ سطر و طول هر سطر ۱۲ سانتی‌متر و فاصله سطرها single تایپ شود.

۲. مقالات از ۲۰ صفحه تایپ شده (با رعایت بند ۱) تجاوز نکند. همچنین مقالات باید با استفاده از برنامه word 2003/2010 با قلم B Nazanin 14 تنظیم و تایپ شوند.

۳. درج عنوان‌ها و سمت‌های نویسندگان محترم در مراحل مختلف صرفاً به همان صورت ثبت‌نامه اولیه در سامانه لحاظ خواهد شد؛ بنابراین، در ثبت ترتیب اسامی و سمت آن‌ها نهایت دقت را لحاظ فرمایید.

ساختار مقاله

ساختار مقاله باید بر این اساس تنظیم شود: عنوان مقاله، نام نویسنده یا نویسندگان، چکیده (۳۰۰ کلمه)، واژه‌های کلیدی (۳ تا ۷ کلمه)، مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری، یادداشت‌ها و فهرست منابع (تعداد کلمات کل مقاله از ۴۰۰۰ تا ۶۵۰۰ کلمه باشد):

۱. عنوان: عنوان مقاله کوتاه، دقیق و دربردارنده بیان روشنی از موضوع مقاله باشد.

۲. نام نویسنده یا نویسندگان: در زیر عنوان مقاله سمت چپ به این ترتیب نوشته شود: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، نام دانشگاه یا مؤسسه محل اشتغال، نشانی، تلفن و دورنگار. درج نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول مقاله و دانشگاه یا مؤسسه مربوط در پانویس الزامی است و نویسنده مسئول موظف است به مکاتباتی که از دفتر نشریه انجام می‌شود، در اسرع وقت پاسخ دهد.

۳. چکیده: شامل معرفی موضوع، ضرورت و اهمیت تحقیق، روش کار و یافته‌های پژوهشی است؛ به تعبیری دیگر، در چکیده باید بیان شود که چه گفته‌ایم، چگونه گفته‌ایم و چه یافته‌ایم و بیش از سیصد کلمه نباشد. ارسال چکیده انگلیسی و سیریلیک در صفحه‌ای جداگانه، شامل عنوان مقاله، نام نویسنده/ نویسندگان، مؤسسه/ مؤسسات متبوع و رتبه علمی آنان الزامی است.

۴. واژه‌های کلیدی: اساسی‌ترین واژه‌هایی که مقاله حول محور آن‌ها بحث می‌کند و مورد تأکید مقاله است، واژه‌های کلیدی است و معمولاً ۳ تا ۷ واژه دارد.

۵. مقدمه: مقدمه زمینه آماده شدن ذهن مخاطب برای ورود به بحث اصلی است؛ بنابراین، نویسنده در مقدمه موضوع را از کل به جزء بیان می‌کند تا فضای روشنی از متن بحث برای خواننده حاصل شود. همچنین ضروری است بیان هدف‌های پژوهشی در مقدمه مقاله مورد نظر قرار گیرد. عنوان مقدمه با شماره‌گذاری (بدین صورت: ۱. مقدمه) آورده شود و در ادامه مقدمه، عنوان‌های ۱-۱. بیان مسئله، ۲-۱. پیشینه تحقیق، ۳-۱. ضرورت و اهمیت تحقیق، همراه با توضیحات مربوط آورده شود.

۶. بحث: شامل تحلیل، تفسیر، استدلال‌ها و نتایج تحقیق است. عنوان بحث با شماره ۲ مشخص می‌شود و عنوان‌های فرعی آن به صورت ۱-۲، ۲-۲، ۳-۲ و... تنظیم می‌شود.
۷. نتیجه: شامل ذکر فشرده یافته‌هاست که با شماره ۳ مشخص می‌شود.
۸. پی‌نوشت‌ها: شامل پیوست‌ها، ضمائم، پی‌نوشت‌ها و به‌طور کلی مطالبی است که جزو اصل مقاله نیست؛ اما در تبیین موضوع نوشته ضروری و مناسب به‌نظر می‌رسد. شماره مربوط به پی‌نوشت‌ها درون متن با عدد توک مشخص می‌شود و به‌صورت مسلسل می‌آید (نمونه: روابط فرهنگی بین ایرانیان و سایر تمدن‌ها^۱...).
۹. فهرست منابع: منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و براساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده/گان به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (تاریخ انتشار). *نام کتاب* (حروف مورب و سیاه با شماره قلم ۱۲). نام مترجم. نام مصحح. شماره جلد. نوبت چاپ. محل نشر: ناشر.
- مقاله منتشرشده در نشریه: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). «عنوان مقاله». *نام نشریه* (حروف مورب و سیاه با شماره قلم ۱۱). دوره و شماره نشریه. شماره صفحه آغاز و پایان مقاله.
- مقاله ترجمه‌شده در نشریه: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). «عنوان مقاله». نام و نام خانوادگی مترجم. *نام نشریه* (حروف مورب و سیاه با شماره قلم ۱۲). دوره و شماره نشریه. شماره صفحه آغاز و پایان مقاله.
- پایگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام (سال انتشار مقاله). «عنوان مقاله». *نام نشریه الکترونیکی* (حروف مورب و سیاه با شماره قلم ۱۲). دوره. تاریخ مراجعه به سایت. نشانی دقیق پایگاه اینترنتی.

یادآوری نکات مهم:

۱. رسم‌الخط مورد قبول نشریه و اصول نگارش مقاله‌ها براساس آخرین شیوه‌نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی به نشانی: <http://www.persianacademy.ir/fa/das.aspx> است.
۲. ارجاعات در متن مقاله، بین پرانتز (نام خانوادگی، سال: شماره جلد/ شماره صفحه) نوشته شود: (غزالی، ۱۳۶۱: ۱/ ۵۰). منابع انگلیسی به همان شکل انگلیسی در متن درج شود. ضرورت دارد نویسندگان محترم ارجاعات را به‌شکل دقیق و کامل در متن ذکر کنند. ذکر نشانی منبع در متن به‌ترتیبی که گفته شد، برای تمام موارد نقل‌شده، چه نقل‌قول مستقیم

- و چه غیرمستقیم، ضروری است. همچنین مشخصات کامل همه منابع ارجاع داده شده باید در فهرست منابع آورده شود.
۳. معادل انگلیسی واژه ها و اصطلاحات نامأنوس برای بار اول که در متن می آید، در پی نوشت درج شود.
۴. نقل قول های مستقیم بیش از چهل واژه به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک سانتی متر) از طرف راست و با قلم شماره ۱۲ تنظیم شود.
۵. نام کتاب ها داخل متن به صورت مورب باشد و نام مقالات، شعرها و داستان های کوتاه داخل گیومه قرار گیرد.
۶. جدول ها، نمودارها و عکس ها در انتهای متن بعد از نتیجه گیری و قبل از پی نوشت ها و منابع قرار گیرد و تمام آن ها حاوی عنوان و شماره باشد. ارسال جدول ها در فرمت word ضروری است.
۷. مقاله صرفاً از طریق ثبت نام در سامانه نشریه به آدرس <http://www.rudaki.org/> ارسال شود. بدیهی است مقالاتی که به هر شکل دیگر دریافت شوند، از فرایند داوری کنار گذاشته خواهند شد.
۸. چنانچه مقاله ای فاقد هر یک از موارد پیش گفته باشد، از دستور کار خارج می شود.
۹. حق چاپ هر مقاله پس از پذیرش محفوظ است و نویسندگان در ابتدای ارسال مقاله متعهد می شوند تا زمان مشخص شدن وضعیت مقاله، آن را به جای دیگر نفرستند. چنانچه این موضوع رعایت نشود، هیئت تحریریه در اتخاذ تصمیم مقتضی مختار است.
۱۰. نشریه در اصلاح مقالاتی که نیاز به ویرایش داشته باشند، آزاد است.
۱۱. آرای مندرج در نشریه مبین نظر مسئولان و ناشر نیست.

فهرست مقالات

- ادب در آثار حکیم ترمذی ۱
آذرتاش آذرنوش
- بازتاب نظریات عرفانی حکیم ترمذی در آثار ابن عربی ۱۷
علی اشرف امامی
- انسان‌شناسی حکیم ترمذی ۷۷
احمد پاکتچی
- مبانی نظریه تفسیری حکیم ترمذی ۱۰۵
حامد خانی (فرهنگ مهرش)
- حکیم ترمذی از نگاه عطار نیشابوری ۱۴۱
محمد امین شاهجوئی
- مروی تفصیلی بر آثار حدیثی حکیم ترمذی ۱۵۵
یحیی میرحسینی
- معرفت نزد حکیم ترمذی ۱۹۵
حسین هوشنگی
- چکیده مقالات به انگلیسی ۲۱۴
- چکیده مقالات به تاجیکی ۲۲۱

داوران این شماره: صابر امامی، احمد پاکتچی، ابراهیم خدایار، عسکر علی رجباف، مصباح‌الدین محمودزاده، بدرالدین مقصوداف، محمدجعفر یاحقی

ادب در آثار حکیم ترمذی

آذرتاش آذرنوش^{*۱}

(تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۱۷، تاریخ پذیرش: ۹۵/۴/۱۰)

چکیده

ادب با ریشه‌ای نامعلوم، در زبان عربی، نخست در شعر مخضرم و به‌ویژه در احادیث نبوی، به‌کار گرفته شد و به‌سرعت بر مفاهیمی بسیار گوناگون اطلاق گردید. آن بخش از ادب که اینک صوفیانه می‌خوانیم، از آغاز اسلام تا میانه‌های قرن دوم قمری، بیشتر ادب دینی بود، تا آنکه حسن بصری، ابراهیم ادهم و همنشینان او پایه‌های تصوف را در جهان اسلام استوار کردند و از سده سوم قمری، ادب صوفیانه اندک‌اندک در آثار برخی مدون شد. مراد از ادب صوفیانه، ادبی است که آن را ادب رفتاری، آیینی و اجتماعی خوانده‌ایم.

در آثار ترمذی، مانند *آداب‌المریدین* و غیر آن، کنش‌ومنش اجتماعی سالک و حالات معنوی او بحث می‌شود؛ درحالی‌که تفکیک میان آن‌ها همیشه آسان نیست. ترتیب و تنظیم سیر باطنی و سلوک صوفیانه، اگرچه در آثار وی اندک نیست، هنوز نظام‌مند و دسته‌بندی نشده است. از مسائل مهم در ادب صوفیانه نزد ترمذی، مراحل فریب‌خوردگی انسان و چگونگی انتقال از مقام شایستگی و پارسایی به حوزه لذایت دنیوی است که به شیوه‌ای سخت زیبا، به‌تدریج و همراه با تحلیل‌های اجتماعی و روان‌شناختی بیان شده است. در آثاری چون *المنهیات*، آنچه باید کرد، از خلال آنچه نباید کرد، بیان شده است. در دیگر

۱. استادتمام دانشکده الهیات، دانشگاه تهران

* azartasha@yahoo.com

آثار، چون *الریاضة و ادب النفس*، سخن از آن است که نفس سرکش باید ادب آموزد و در کشاکش میان نفس و آدمی است که ترمذی به موضوع ادب رفتاری-دینی راه جسته است. **واژه‌های کلیدی:** ادب دینی، ادب صوفیانه، تربیت نفس، جامعه‌شناسی عرفانی، روان‌شناسی عرفانی.

۱. مقدمه

ادب که از ریشه‌ای نامعلوم (عربی، فارسی، یونانی، سومری و...) پدید آمده است، نخست در شعر خضرم و به‌ویژه در احادیث نبوی، به‌کار گرفته شد و به‌سرعت بر مفاهیمی بسیار گوناگون اطلاق گردید.

اینک، برای آنکه مقام و مرتبه این اصطلاح در آثار حکیم ترمذی روشن شود، طرحی کلی از آن عرضه می‌کنیم.

ادب و تأدیب (به‌ویژه اَدَبَنی رَی) که عمدتاً با مرد مؤمن، رعیت، همسر، کنیز، فرزند و غیره، و حتی اسب رابطه دارد، در آغاز مفهومی محدود بود و می‌توان حوزه معنایی آن را در دو اصل اخلاقی خلاصه کرد: ۱. معانی پسندیده بازمانده از دوران جاهلیت؛ ۲. تعالیم الهی و الگوهای اخلاقی و اجتماعی که از شخصیت حضرت پیامبر (ص) استنباط می‌شد (نک: آذرنوش، ۱۳۷۷).

در آغاز سده دوم قمری، با نفوذ فرهنگ ایرانی از طریق آثار عبدالحمید و ابن‌مقفع، مفهوم ادب اخلاقی حکمت‌آمیز و نیز آداب آیینی، ناگهان فضاهاى فرهنگى عربى را دستخوش جهشی پرشتاب کرد و ادبیات منشور عرب را شکل و شمایل تازه بخشید. اما در همین زمان، سنت‌های کهن عربی نه‌تنها از میان نرفت، بلکه با آداب نورسیده اسلامی درآمیخت و ادب دینی- اخلاقی تازه‌ای پدید آورد که به‌زودی دامنه‌ای سخت گسترده یافت. سپس ادب ابن‌مقفعی که آیین‌های اخلاقی و اشرافی ایرانی را دربر داشت، با ادب دینی و سنت‌های گوناگون دیگری درهم تنیده شدند و آنچه را «ادب رفتاری» و نیز «ادب عام» خوانده‌ایم، بزاییدند. مجموعه این آداب عام رفتاری در آغاز سده سوم قمری، در آثار جاحظ به‌اوج رسید.

دامنه ادب آن‌چنان‌که در تابلوی مقاله «ادب» (همان، ۱۳۱۱/۷) تصویر کرده‌ایم، چنان گسترده و پربار می‌شود و بر شاخه‌هایی چنان متعدد و رنگارنگ منشعب می‌گردد که

گاه احاطه بر همه آن‌ها ناممکن یا سخت دشوار می‌شود. اما ما در این گفتار، از پایان سده سوم قمری که پایان زندگی ترمذی نیز هست، فراتر نمی‌رویم و درحقیقت، فقط به سرآغاز ادب صوفیانه می‌پردازیم.

آن بخش از ادب که اینک «صوفیانه» می‌خوانیم، از آغاز اسلام تا میانه‌های قرن دوم قمری، بیشتر ادب دینی بود تا صوفیانه. حسن بصری (ف. ۱۱۰ق.) و به‌ویژه ابراهیم ادهم (ف. در حدود ۱۶۱ق.) و همنشینان او، چون سفیان ثوری (ف. ۱۶۱ق.)، فضیل بن عیاض (ف. ۱۸۷ق.)، شفیق بلخی (ف. ۱۹۴ق.) و بسیاری دیگر، اگرچه بعدها پایه‌های استوار تصوف را در جهان اسلام و به‌ویژه در خراسان، استوار کردند، بیشتر زهد بر شخصیت ایشان چیرگی داشت تا آداب صوفیانه (مجتبائی، ۱۳۶۸: ۲/ ۴۰۳-۴۰۷) و هنوز اصطلاحات محوری عارفان، چون فنا و بقا، توحید شهودی و وجودی، اثبات و صحو و سُکر، و غیبت و حضور در آثار آنان پدیدار نشده بود.

از سده سوم قمری، دامنه تصوف در جهان اسلام، به‌ویژه در خراسان، روبه‌گسترش می‌نهد. ادب صوفیانه اندک‌اندک در رساله‌ها و کتاب‌ها جمع‌آوری می‌شود و نخستین کتاب‌هایی را که با اصطلاح «ادب» و «آداب» آغاز می‌شوند، پدیدار می‌کند. درست است که در نسل پیش از ترمذی، شفیق بلخی رساله‌ای کوچک با عنوان «آداب العبادات» (۱۹۸۶) نگاشت؛ این رساله اثر کوچکی بیش نیست و ما باور داریم که سنت ادب‌نگاری اندکی بعد، یعنی از میانه‌های قرن سوم قمری، آغاز شد. به عبارت دیگر، طی قرن‌های بعد است که مجموعه‌های بزرگ آداب و ادب در زمینه‌های گوناگون زندگی سالکان و زاهدان تدوین می‌شود.

از میان انبوه کتاب‌هایی که در زمان ترمذی یا چند سالی پیش از مرگ او، نگارش یافته‌اند، دو اثر می‌توانستند الگوهای ارزشمندی در زمینه ادب رفتاری و اجتماعی، و دینی-عرفانی به‌شمار آیند: یکی، کتاب کم‌نظیر / *الادب المفرد* بخاری (ف. ۲۵۶ق.) است که نمونه شایسته‌ای در اخلاق انسانی در جامعه‌ای اسلامی است و دیگری، کتاب *آداب / النفوس* محاسبی (ف. ۲۴۳ق.) است که می‌توان نخستین کتاب مستقل دینی-اخلاقی-عرفانی با عنوان «آداب» به‌شمار آورد. توجه محاسبی به آیین‌های صدر اسلام و

سنت‌های اصیل عربی، چندان آشکار است که عبدالقادر عطا آن را نوعی مبارزه با آداب و اخلاق ایرانی رایج در جهان اسلام می‌پندارد (حارث محاسبی، ۱۴۰۸ق: مقدمه، ۶). ترتیب و تنظیم مراحل سیر باطنی و سلوک صوفیانه یا افعال قوالب (اعمال ظاهری)، اگرچه در آثار ترمذی اندک نیست، هنوز نظام‌مند و دسته‌بندی نشده است.

در سده دوم قمری، شفیق بلخی در رساله «آداب العبادات»، منازل سالک را به چهار مرحله زهد، خوف، شوق بهشت و عشق به خداوند محدود می‌کند. پس از او، ترمذی در *منازل العباد*، برای سلوک و طریقت هفت منزل برمی‌شمارد. اما مراحل سلوک نزد دیگران بسیار متعدد است و هریک از آن‌ها به شاخه‌های متعدد منشعب می‌شود؛ به‌ویژه که در بیشتر موارد، تفکیک اعمال ظاهر (ادب رفتاری- آیینی- دینی) از اعمال باطن ممکن نیست.

در سده پنجم قمری، مقامات اهل سلوک نزد خواجه عبدالله انصاری (ف. ۴۸۱ق.)، خواه در رساله صد میدان (۱۳۸۳: سراسر اثر) و خواه در *منازل السائرین* (۱۹۷۶: سراسر اثر)، به صد مقام می‌رسد. در قرن هفتم قمری، نجم‌الدین کبری (۱۳۶۳: ۳۸) آداب ظاهر را به هفت مرتبه تقسیم می‌کند که از ادب خرقه‌پوشی آغاز می‌شود و به ادب سماع و سپس ادب سفر پایان می‌پذیرد.

صمد موحد در مقاله «آداب» (۱۳۶۷: سراسر مقاله)، آداب صوفیان را در چهارده مرتبه تقسیم‌بندی کرده که با آداب حضرت ربوبیت آغاز شده و به آداب جوارح، خانقاه، سماع، ریاضت و چله‌نشینی ختم شده است.

۲. بحث و بررسی

با توجه به آنچه بیان کردیم، ملاحظه می‌شود که ما را با نظریه عرفانی و احوال صوفیان و مقامات والایی که به‌دست می‌آورده‌اند، کاری نیست، بلکه مراد ما آن ادبی است که «ادب رفتاری و آیینی و اجتماعی» خوانده‌ایم. اما در مجموعه آثاری که بررسی کردیم («بَدْؤُ شَأْنِ الْحَكِيمِ التَّرْمَذِيِّ»، کتاب *الریاضة*، *ادب النفس*، *آداب المریدین*، «بیان الکسب»، *طبائع النفوس*، *المنهیات* و غیره)، همیشه تفکیک میان کنش و منش اجتماعی سالک و حالات معنوی او آسان نیست و گاه ناچاریم دو موضوع را کنار هم قرار دهیم.

خوشبختانه، شرح حال خودنوشته ترمذی در دست است و به یاری آن می‌توان به دوران کودکی، چگونگی بالندگی و علم‌آموزی او که در صمیم ادب رفتاری قرار دارد، پی برد.

ترمذی هشت سال بیش نداشت که با همت شیخ (پدرش) از بازی‌های کودکانه چشم پوشید و به آموزش روی آورد و «علم‌الآثار و علم‌الرأی» را بیاموخت. در ۲۶ سالگی شوق زیارت بیت‌الله در دلش افتاد و عازم مکه شد و بدین‌سان به یکی از اصولی که در ادب صوفیان تأکید شده است، یعنی سفر، نائل شد. او در اثنای اقامت در مکه و سپس در ترمذ، توانست به مهم‌ترین فضیلتی که هیچ سالکی را از آن گریز نیست، دست یابد و قرآن کریم را حفظ کند. وی که اینک نور ایمان در دلش می‌تابید، به خواندن کتاب پرداخت و سپس به جست‌وجوی شیخی برآمد که در راه پرمخاطره سلوک، دستش را بگیرد و راهنمایی کند. چون چنین کسی را نیافت، واله و سرگردان شد و ناگزیر به نماز و روزه روی آورد. پس از اندک زمانی، کتاب انطاکی (شاید کتاب علوم/المعاملات از احمد بن عاصم باشد. نک: یحیی، ۱۹۶۵: ۱۵) به دستش افتاد و به گوشه‌هایی از آداب تذلیل نفس (ریاضة‌النفس) پی برد. در همین زمان، در خواب مناظر روحانی و شخصیت‌هایی قدوسی می‌بیند؛ اما از کار ریاضت باز نمی‌ماند و پیوسته از شهوات دوری می‌گزیند. در خانه به گوشه عزلت پناه می‌برد و به دعا و نیایش مشغول می‌شود (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۱۵-۱۷).

هنگامی که مردم ترمذ بر او شوریدند و به بدعت و ادعای پیامبری متهمش کردند، به بلخ گریخت و دستخوش رنج بسیار شد؛ اما همین رنج‌ها سبب شد که به فضیلت اندوه دست یابد و هم قلب خود را با آن طاهر کند و هم در رام کردن نفس موفق‌تر شود. وی برخلاف اراده نفس، توانست «در بازارها بر خر نشیند، پای پیاده راه رود، جامه کم‌بها بپوشد، و چون بردگان و تنگدستان، بار به دوش کشد». چون نفس بدین‌سان خوار شد، «شیرینی آن ذلت در دلش افتاد» (همان، ۱۸). از آن پس، وی پیوسته دچار احوالی روحانی و شوری وصف‌ناپذیر می‌شد تا آنکه انبوه مردم دوباره روی به او آوردند و با اصرار به مسجدش بردند و شاگردان پیرامونش جمع شدند (همان، ۱۹-۲۰). از آن پس، ترمذی و همسرش دچار سلسله رؤیاهایی می‌شوند که در خلال آن‌ها، مناظری سخت شگفت می‌بینند و با شخصیت‌هایی مقدس و نیز فرشتگان ملاقات می‌کنند. این‌گونه

رؤیا البته درباره دیگر صوفیانی نیز نقل شده است. در همین بخش است که چندین جمله فارسی بر زبان زن و شوهر جاری شده است.

پژوهنده‌ای که میل دارد در زمینه ادب، آثار ترمذی را در ترتیبی زمانی سامان دهد، به زودی درمی‌یابد که زمان تألیف آثار متعدد او همیشه معلوم نیست. این کار از حیث مضمون و محتوای آثار هم میسر به نظر نمی‌رسد؛ زیرا مثلاً در کتاب *آداب المریدین* که قاعدتاً باید در آغاز کار قرار گیرد، می‌بینیم که حکیم ترمذی می‌نویسد: «ما پیش‌تر همه این مسائل را در کتاب *الریاضة و سیرة الاولیاء* بیان کرده‌ایم» (بی‌تا: ۳۵). کتاب *الریاضة*، چنان‌که خواهیم دید، یکی از مهم‌ترین آثار ترمذی در زمینه نظریه‌پردازی اوست.

کتاب *آداب المریدین* درحقیقت پاسخ‌هایی است که ترمذی به پرسش‌های مردم سرخس داده است. وی در این کتاب به شأن مرید و آنچه برایش سود یا زیان دارد، می‌پردازد. وی باید به مراقبت نفس و جهاد با آن برآید و اندام‌های (الجوارح) خود را از اطاعت نفس بازدارد تا دچار وسوسه نشود و از حيلة دشمن در امان باشد. اندرزهایی که او به مرید می‌دهد، عمدتاً عبارت‌اند از: حسن خلق و مدارا با خلق خدا؛ مراعات دقیق تکالیف، اوامر و نواهی؛ حسن رفتار با خدا و تسلیم مطلق شدن به او؛ پرورش قلب و عقل و غیره. دو نکته در اینجا وجود دارد که در دیگر نوشته‌های حکیم بارها تکرار شده است: یکی، پرهیزکردن هم از حرام و هم از حلال است و دیگری، شادمانی به خدا (الفرح بالله) و پرهیز از شادمانی نفس به شهوات و لذایذ (برکه، بی‌تا: ۱۰-۲۵). اینک ملاحظه می‌شود که رساله «آداب»، ما را در آنچه ادب رفتاری- اجتماعی خوانده‌ایم، چندان سودی نمی‌رساند.

«بیان الکسب» (در دنباله *آداب المریدین*) (حکیم ترمذی، بی‌تا: ۱۰۹ به بعد) نیز رساله‌ای است که به کنش مردمان در کسب روزی و معاملات میان ایشان چندان عنایتی ندارد، بلکه دایره اصلی گفتار درباره وجوب اکتساب می‌شود و از کسانی که آن را در شأن صوفی نمی‌دانند، انتقاد می‌کند. الگوهای او در توجیه اشتغال فراوان‌اند و از زمان نوح تا عصر اسلام، در پهنه تاریخ پراکنده‌اند.

ادب رفتاری- دینی- اجتماعی را تا آنجا که ما بررسی کرده‌ایم، باید در دو کتاب دیگر او، یعنی *طبائع النفوس و منهیات*، جست‌وجو کرد. شیوه کار ترمذی در این دو

کتاب (به‌ویژه در منهیات)، چنین است که نخست آنچه را که نباید کرد (ناشایست‌ها)، بیان می‌کند و سپس، گاه شایست‌ها را نیز می‌آورد و گاه زحمت این کار را برعهده خواننده وامی‌نهد تا خود از ناشایست به شایست برسد.

کتاب طبائع/نفوس را نام دیگری هم هست که بر مضامین کتاب دلالت آشکارتری دارد: الاکیاس و المغترین. «اکیاس» هوشمندانند که از گزند وسواس‌های اهریمنی در امان مانده‌اند؛ «مغترین» یا فریب‌خوردگان، شیفته زیورهای این جهانی هستند.

ترمذی کتاب اکیاس را با این موضوع آغاز می‌کند: دین خداوند بر سه اصل استوار است: نخست، حق (آداب جوارح) است که نبودش به باطل می‌انجامد؛ دوم، عدل (اعمال قلب) است که نبودش باعث جور می‌شود؛ سوم، صدق (آداب عقل) است که فقدانش دروغ پدید می‌آورد. سالک باید این هر سه را در خویشتن گرد آورد؛ زیرا این‌ها سپاه معرفت‌اند و سه اصل متضاد، سپاه هوای نفس. البته، هر انسانی در معرض فریب (الاغترء) قرار دارد؛ حتی عالمان دین که گاه به اعمال نیک، زهد و پارسایی، و دانش خویش غره می‌شوند، شهوت نفس بر جانشان چیره می‌شود (حکیم ترمذی، ۱۴۱۰ق: ۲۱). گاه مرد مؤمن که خدا را شناخته و شایسته نام «مسلمان» شده است، اندک‌اندک در برابر هجوم شهوات نفسانی سست می‌شود و نفس در کار فریب او درمی‌ایستد و با او معاوضه می‌کند تا سرانجام، به زمینش می‌زند و از راه راست دورش می‌کند (همان، ۲۲). مراحل فریب‌خوردگی و چگونگی انتقال از مقام شایستگی و پارسایی به حوزه لذایت دنیایی، به شیوه‌ای سخت زیبا، به تدریج و همراه با تحلیل‌های اجتماعی و روان‌شناختی بیان شده است.

ترمذی در این کتاب، پس از مقدمه طولانی خود، به موضوعی که ادب رفتاری-دینی خوانده‌ایم، می‌رسد و هفده فصل در آن می‌نهد که عبارت‌اند از: در باب وضو؛ نماز؛ طلب علم؛ نکاح؛ مجاورت بیت‌الله؛ تلاوت قرآن؛ ساختن مسجد؛ در میدان داعیان؛ در باب مریدان؛ صادقان؛ متقیان؛ حيله‌گری درباره خرید ملک همسایه؛ در باب نوشیدنی‌ها. فصل وضو، چنان‌که اشاره شد، نه منحصرأ با وضو، بلکه با متظاهران فریب‌خورده آغاز می‌شود که هنگام وضو گرفتن، همه «آداب وضو» را فرومی‌نهند (همان، ۳۷). نمازگزاران دروغین نیز چنین‌اند؛ در اثنای نماز از خدا غافل‌اند و اندامشان پیوسته دستخوش

جنب و جوش و حرکات ناپسند است. برعکس، هوشمندان در ادای فریضه سخت کوش هستند، از وسوسه و حدیث نفس می پرهیزند و «جوارح» را بر حسب «آداب نمازگزاران» حفظ می کنند.

یکی از زیباترین فصل های کتاب، فصل «طلب و علم» است که طبق معمول ترمذی، با عالم دروغین آغاز می شود. اینان به جای علم، خوشگذرانی می جویند، عالمان دیار خود را ترک می گویند و به سفرهای دورودراز می روند تا در بازگشت، احادیث ناشناخته روایت کنند، در نظر عامه اعتبار یابند، بر همگنان خویش پیروز شوند و ریاست یابند. ایشان، درحالی که خود هدایت نیافته اند، به هدایت مردم می پردازند، یا در کار کسب معیشت آزمندی می ورزند. اینان اندرزهای قرآنی را فراموش می کنند و از «آداب عالمان» روی برمی تابند (همان، ۴۹-۵۲).

در فصل نکاح (همان، ۵۳-۵۵)، می بینیم که مرد فریب خورده نگران، به بهانه پرهیز از گناه، همسر برمیگزیند؛ اما او پروای حرام ندارد و به ویژه از پرداختن کابین به بهانه هایی بس گوناگون، سر بازمی زند. موضوع کابین زنان در این فصل به تفصیل مورد بحث قرار گرفته و سخت بر آن تأکید شده است؛ چندان که ازدواج بی کابین حکم زنا می یابد.

در فصل «مجاورت بیت الله» (همان، ۵۶)، مرد تباهاکار به جای آنکه خدا را بجوید، به خود می بالد و فخر می فروشد و گاه حتی به بازرگانی های کلان مشغول می شود. پس از بیان این نکته، ترمذی به موضوع سیاحت که نزد صوفیان در شمار آداب مهم است، می پردازد و می گوید سیاحت آن نیست که با خوشی و خرمی در جهان بگردی؛ سیاحت ویژه کسی است که عمر خود را به سیاحت در بیابان ها و ویرانه ها می گذراند، با طی روز وادی ها را درمی نوردد، شبانگاه در ویرانه ای یا رباطی پناه می گیرد و بامدادان دوباره به سیاحت می پردازد، جز در خلوت بیابان آرامش نمی یابد و چون آدمی زاده ای را می بیند، می هراسد و می گریزد.

در فصل «ساخت مسجد» (همان، ۶۹) می بینیم که مرد فریب خورده مسجدی می سازد و آن را به زیورها می آراید. اما مسجد باید با مال حلال و به گونه ای استوار ساخته شود و در آن چیزی که آدمی را از یاد خدا غافل می کند، یافت نشود. از این رو، مزین کردن مسجد کاری ناشایست است؛ زیرا زیور در دیوار و ستون های آن، واردشونده

را از «اقامهٔ ادب» بازمی‌دارد؛ حال آنکه «ادب دخول» ایجاب می‌کند که واردشونده از صمیم قلب خدا را یاد آورد.

کتابی که ما را به آداب رفتاری-دینی-اجتماعی نزد ترمذی راهنمایی می‌کند و تاحدی به کتاب *الاکیاس و المغتربین* شباهت دارد، کتاب *منهیات* است که در آن به ناشایستی‌ها و آنچه «نباید کرد»، می‌پردازد و بدین‌سان، سالک را به آنچه «باید کرد»، راهنمایی می‌کند. وی در هریک از فصل‌های کتاب، به یک یا چند حدیث استناد می‌کند و از طریق آن، سخن خود را موجه‌تر و مقبول‌تر می‌کند. تقریباً همهٔ این روایت‌ها را در مجموعه‌های حدیث می‌توان یافت (چنان‌که محقق کتاب در حاشیه آورده است). کتاب شامل ۱۷۰ عنوان است که از هیچ نظام و ترتیبی پیروی نکرده است؛ هرچند مؤلف گاه چند موضوع مشابه را کنار هم نهاده است. برخی از این موضوع‌ها فقط ارزش تاریخی و روایی دارند و دیگر در جامعهٔ اسلامی زمان ترمذی، هیچ مصداقی نمی‌یابند؛ مانند برهنه به طواف کعبه رفتن (حکیم ترمذی، ۱۴۰۵ق: ۲۵) که سنتی جاهلی بوده و به‌کلی منسوخ شده است.

کتاب با موضوع ادب آغاز شده و در مقدمه (همان، ۲۴) چنین آمده است: «نهی بر دو گونه است: نهی ادب و نهی تحریم». باز پایین‌تر چنین می‌خوانیم: «نهی تأدیب و نهی تحریم؛ هرکه نهی ادب را رعایت نکند، از مرتبت آن تنزل می‌کند و هرکه به کار حرام رو آورد، به هلاکت می‌افتد». از این عبارت ساده می‌توان فضاهای معنایی ادب را استنباط کرد.

جالب‌ترین موضوع‌ها، برحسب بندهای ۱-۱۷۰ که ناشر در فهرست آورده است، عبارت‌اند از:

انواع پوشش (بند ۱-۴)؛ نظافت و طهارت (بند ۵-۱۲، ۱۵-۱۸، ۵۱-۵۳ و ۷۸)؛ شکار پرنده با فلاخن (بند ۱۹)؛ کبوتربازی (بند ۲۱)؛ نکاح (بند ۲۴-۲۷ و ۶۹)؛ نذر قربانی (بند ۲۹ و ۳۰)؛ گریه و سوگواری (بند ۳۳ و ۳۴)؛ موسیقی (بند ۳۵، ۴۷ و ۴۸)؛ زن (بند ۵۶-۶۰ و ۱۳۴)؛ فروش بوزینه و خوک (بند ۶۴)؛ شطرنج، نرد و گردوبازی (بند ۶۶)؛ خمر (بند ۶۷ و ۹۵)؛ خفتن بر پشت‌بام بدون پایبند (بند ۱۲۳)؛ حجامت در روز چهارشنبه و شنبه (بند ۱۲۴)؛ کشتن جَنیان (بند ۱۳۶)؛ فروش قرآن (بند ۱۵۲)؛ تعلیم قرآن و خواندن آن به‌ازای اجرت (بند ۱۵۹ و ۱۶۰)؛ بخش «نیاحه» یا «نوح» (بند ۳۳)

که مفصل‌ترین بخش کتاب است و ترمذی خود آن را چنین توضیح داده است: «و آن شیون است به فارسی» (در متن سَیون آمده که تحریف است). وی از گریه و شیون ضعیفان «بر آنچه که رفته است، بازنگردد»، به شدت انتقاد می‌کند؛ اما «گریه برای خدا» را زینت مرد می‌شمارد. در پایان این گفتار به «مسائل جنبی شیون یا عزاداری می‌پردازد (بند ۳۴) و آنچه را که حضرت پیامبر (ص) نهی کرده است، برمی‌شمارد؛ از آن جمله است: ناپسند بودن شیون؛ گوش دادن به شیون؛ اجتماع در خانه شخص عزادار؛ خوراک دادن خاندان عزادار به مردم؛ پذیرفتن دعوت به محفل عزادار؛ نشستن در خانه و پذیرایی از تسلیت‌گویان. وی آن‌گاه هریک از این احوال را به کمک آیات و احادیث توضیح می‌دهد.

درباره زنان، ترمذی مسائل محلی را کنار نهاده و به برخی رفتارها و کردارهای خاص زنان پرداخته است: زن بدون اجازه شوهر از خانه بیرون نرود (بند ۵۶)؛ زن اگر عطر به کار برده است، به مسجد نرود (بند ۵۷)؛ زن فقط برای شوهرش خود را بیاراید، نه نامحرم (بند ۵۸)؛ زن با مرد نامحرم فقط در پنج کلمه سخن بگوید (بند ۵۱)؛ زن، حتی در بدترین حالت، نباید مرد را از خود براند (بند ۶۰)؛ زن بدون همراهی شوهر یا مردی محرم نمی‌تواند بیش از سه روز به سفر برود (بند ۱۳۴).

مرحله بعدی ادب که در دو اثر کتاب *الریاضة و ادب النفس* قرار می‌گیرد، با آنچه در آثار پیشین در حوزه ادب رفتاری-دینی دیدیم، تفاوت آشکار دارد. در آن دو کتاب، ترمذی در لابه‌لای نظریه‌پردازی‌های گوناگون، به‌ویژه درباره امر ولایت و نبوت، و برتر داشتن یکی بر دیگری، روی نفس سخت تمرکز می‌کند؛ نفس سرکشی که باید ادب آموزد و رام شود. در کشاکش میان نفس و آدمی است که به موضوع ادب رفتاری-دینی راه می‌یابیم؛ اما این بار ادب رفتاری-دینی، فضایی معنوی و رنگی کاملاً صوفیانه دارد.

به پندار وی، قلب که بر همه «جوارح» چیرگی دارد، قطعه‌ای گوشتین و میان‌تهی است که درون قطعه گوشتین میان‌تهی دیگری که همانا «فؤاد» است، جای گرفته است. «فؤاد» اتاقی است، و دو چشم و دو گوش و نیز دری دارد که به روی سینه (الصدر) باز می‌شود. صدر حیاط آن اتاق است. فؤاد به منزله قندیلی است که در اتاق

آویزان است. عقل در دماغ نهفته است و دری به‌سوی صدر دارد. زیستگاه نفس ریه است و... (حکیم ترمذی، ۱۳۶۶ق الف: ۱۱۶؛ ۱۳۶۶ق ب: ۳۴).

علاوه‌بر این اندام‌ها که بیشتر بعد درونی دارند، هفت اندام دیگر نیز هستند که اندام‌های ظاهرند و عبارت‌اند از: زبان؛ گوش؛ چشم؛ دو دست؛ دو پا؛ شکم؛ و شرمگاه. هنگامی که قلب دچار شکست می‌شود و عقل پنهان می‌ماند و سینه از دود شهوت آکنده می‌شود، در این حال، کار مجاهدت سالک آغاز می‌شود. مجاهده یا جهاد همانا رام کردن نفس (ریاضت) و «تأدیب» آن است (حکیم ترمذی، ۱۳۶۶ق ب: ۴۵). در همین مسیر است که پیوسته با ادب رفتاری - صوفیانه مواجه می‌شویم.

کتاب *الریاضة و ادب النفس* موضوع یگانه‌ای دارند و گویی کتاب دوم، دنباله و مکمل کتاب اول است. اگر در کتاب *الریاضة* تکیه بر نفس سرکش است، در کتاب دیگر، روی قلب که مرکز نور و معرفت است، بیشتر تمرکز شده است. با این همه، مسائلی که در دو کتاب مشابه و تکراری است، فراوان به‌چشم می‌خورد؛ از آن جمله تربیت پرندگان شکاری (باز) و به‌ویژه اسب است که در دو جا با رام کردن نفس مقایسه شده است (حکیم ترمذی، ۱۳۶۶ق الف: ۱۰۷؛ ۱۳۶۶ق ب: ۸۷-۸۸). اسب را، آن‌چنان‌که شیوه مؤدبان است، نخست باید به زین و لگام عادت داد و سپس بر آن نشست تا در زیر پای مربی رفتارهای شایسته را بیاموزد. آن‌گاه باید او را در گذرگاه‌های دشوار، چون جویبار و پل‌ها و راه‌های ناهموار، برد تا از هیچ ناهنجاری‌ای نهراسد. یکی از جای‌های پرمخاطره، کوی و برزن و بازارهای پرهیاهوست که پیوسته اسب را هراسان می‌کند. اسب هنگامی که با همه این احوال خو گرفت و تسلیم اراده صاحب خود شد، سالکی را ماند که راه پرسنگلاخ سلوک و طریقت را پیموده است. اسبی که به‌هیچ‌حال تن به اطاعت نمی‌سپرد، ناچار به رنج‌های خفت‌بار دچار خواهد شد.

ترمذی پنداری میان ادب و ریاضت هیچ تفاوتی قائل نیست و پیوسته یکی را به جای دیگری به‌کار می‌برد. وی درباره لفظ ادب چیزی نمی‌گوید؛ اما ریاضت را ریشه‌یابی می‌کند و یادآور می‌شود که این کلمه یا از «رض» به‌معنای شکستن و فروکوفتن گرفته شده است، یا از «راض» به‌معنای رام کردن. کلمه نخست، اگرچه از نظر معنا بسیار

مناسب این گفتار است، از نظر صرفی شگفت می‌نماید و توضیحاتی که ترمذی در این باره داده است، چندان قانع‌کننده نیست.

حکیم ترمذی ابتدای کار ریاضت را در نیمه‌های کتاب *الریاضة* (۱۳۶۶ق ب: ۶۱) نهاده است؛ در آنجا چنین می‌گوید که سالک مبتدی شایسته است کار ادب‌آموزی را با دو ماه روزه آغاز کند، سپس به «افطار» پردازد و به خوراک اندک بسنده کند، یا طی روز اندک‌اندک غذا خورد، گاه کمی چربی خورد تا باد شکم بر او غالب نیاید، از خوراک اضافه و میوه پرهیز کند، در پوشش نیز به کمترین جامه ضروری اکتفا کند. همچنین، از همه اعمالی که ممکن است شادی و لذت نصیب نفس کند، همچون همنشینی با یاران و خواندن کتاب *الریاضة* (همان، ۶۲)، پرهیزد. اگر نفس چیزی طلبید و طلب او اجابت شد، دلشاد می‌شود؛ بنابراین، باید از آن دوری گزید، حتی اگر لذت نوشیدن آب خنک باشد.

نفس بی‌خرد است و هرگاه از لذت حلال بهره گیرد، در صورتی که قلب مانع او نشود، کم‌کم به حرام می‌گراید (همان، ۴۴). از این‌رو، باید با آن مجاهده کرد و جهاد همانا رام کردن نفس است (همان، ۴۵). پس ادب نفس آن است که او را از حلال بازدارد تا به حرام میل نکند. لذت‌های نفس فراوانند؛ یکی از آنها مثلاً لذت سخن گفتن است که باید از آن پرهیز کرد؛ زیرا سکوت آدمی، خود نوعی عبادت است. دیگر، لذت نظر است. اگر چشم را وادار کنی که پیوسته به‌سوی پایین بنگرد، شهوتِ نظر در او می‌میرد. همچنین است شهوت گوش، دست، پا، شکم و شرمگاه. همه جوارح هفت‌گانه را باید به مجاهده نفس، هم از حلال و هم از حرام ببری. بنده میثاق خدا را پذیرفته و به آن پایبند است؛ به همین دلیل، او را «بنده» (به فارسی در متن)، و احوال سرسپردگی و اطاعت او را «بندکيه» (همین شکل در متن) می‌خوانند. بنده هرگاه دچار شهوت حرام می‌شود، باید از قلب که زیستگاه نور و معرفت است، یاری گیرد و به جهاد پردازد. وی باید به مواعظ خداوندی پایبند و پیوسته در اندیشه مرگ، روز حساب، گور و رستاخیز باشد (همان، ۴۶).

هوشمندان (الأکیاس) پیوسته نفس خود را «ریاضت و تأدیب» می‌کنند تا جوارحشان آرام گیرد و غلیان شهوت فروکش کند. آن‌گاه قلب امیر و فرمانروا می‌شود و

نفس را به ادب خداوند تأدیب می‌کند؛ چندان که در قول و نظر و سمع و... از حد درنمی‌گذرد (نک: همان، ۴۷ و ۸۶).

در کنار موضوع خویشتن‌داری از حلال و حرام، ادای فرایض در حد اعتدال، سالک را یاری می‌دهد (همان، ۶۵). نکته محوری دیگری که در ادب نفس مطرح و پیوسته تکرار می‌شود، دلشادی (الفرح) است. دلشادی دو گونه است: یکی، «الفرح بالله» است و دیگری، «الفرح بزینة الدنيا». هوشمندان از هیچ چیز این جهانی، حتی اعمال نیک، دچار فرح نمی‌شوند؛ زیرا می‌دانند که فساد قلب از فرح نفس برمی‌خیزد (همان، ۵۲) و سالک در این حال، باید دوباره به ادب کردن نفس دست زند (همان، ۶۵). کسی که نفس را ریاضت دهد و از لذت و شهوت دور نگه دارد و قلبش پاک شود، مفهوم الفرح بالله را نیک درمی‌یابد (همان، ۱۶).

اما این سالک نیز، علاوه بر همه رنج‌هایی که بر خود تحمیل می‌کند، باید ادای فرایض را در اوقات خود رعایت کند، به دیدار گورستان‌ها، مردگان و زندانیان برود، و به جای‌هایی که آتش کلان افروخته‌اند، سر بزند تا نفس را پیوسته متنبه نگه دارد (همان، ۸۸).

پیش از این گفتیم که کتاب / ادب / النفس دنباله کتاب / الرياضة است؛ چنان که چاپ آن به دنبال کتاب / الرياضة، با صفحه‌شمار مسلسل، کاری منطقی به نظر می‌آید. ترمذی گویی چنان که اشاره شد، لفظ «ریاضت» را هم‌معنای «ادب» می‌داند؛ به‌ویژه آنکه در اوایل کتاب / ادب / النفس، عنوانی تازه می‌گشاید و می‌گوید: «اینک بازگردیم به ریاضت نفس» (۱۳۶۶ ق الف: ۱۰۴).

ترمذی در این کتاب، پس از اشاره به چگونگی چیرگی بر نفس از طریق ترک شهوات و آزمندی‌ها، و ذکر کسانی که قلبشان به نور یقین تابناک شده است (همان، ۹۸-۱۰۲)، دوباره به «الفرح بالله» می‌پردازد. به همین مناسبت است که از قول حبیب عجمی، این جمله فارسی را می‌آورد: «خدایا! عجب است؛ ممکن از شادی بمیرم که مرا جز تو خدایی [نیست]» (همان، ۱۰۳).

منابع

- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۷۷). «ادب» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. به کوشش کاظم موسوی بجنوردی. تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۸۳). *صد میدان*. به کوشش محمود نجفی. تهران: کتابسرای اشراق.
- _____ (۱۹۷۶). *منازل السائرین*. به کوشش روان فرهادی. کابل: مولی.
- برکه، عبدالله (بی تا). «مقدمه بر آداب المریدین و بیان الکسب» در *آداب المریدین و بیان الکسب*. به کوشش عبدالفتاح عبدالله برکه. قاهره: مطبعة السعادة.
- بلخی، شقیق (۱۹۸۶). «آداب العبادات» در *نصوص صوفیه*. بیروت: چاپ پل نويا.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۲). «فارسی گویی عارفان نخستین، فصلی از تاریخ زبان فارسی». *نشر دانش*. س ۲۰. ش ۱. صص ۸-۱۶.
- حارث محاسبی، حارث بن اسد (۱۴۰۸ ق). *آداب النفوس*. به کوشش عبدالقادر احمد عطا. بیروت: دار الجیل.
- حکیم ترمذی، محمد بن علی (۳۶۶ ق الف). *ادب النفس*. به کوشش ا.ج. آربری و علی حسن عبدالقادر. مصر.
- _____ (۱۳۶۶ ق ب). *کتاب الرياضة*. به کوشش ا.ج. آربری و علی حسن عبدالقادر. مصر.
- _____ (۱۹۶۵). «بُدُو شأن الحکیم الترمذی». ضمیمه *ختم الاولیاء*. به کوشش عثمان اسماعیل یحیی. بیروت.
- _____ (۱۴۰۵ ق). *المنهیات*. به کوشش محمد عثمان خشت. قاهره.
- _____ (۱۴۱۰ ق). *طمانع النفوس (الاکیاس و المغترین)*. به کوشش احمد عبدالرحیم سایح و سید جمیلی. بیروت/ قاهره.
- _____ (بی تا). *آداب المریدین*. به کوشش عبدالفتاح عبدالله برکه. قاهره: مطبعة السعادة.
- _____ (بی تا). «بیان الکسب». ضمیمه *آداب المریدین*. به کوشش عبدالفتاح عبدالله برکه. قاهره: مطبعة السعادة.

- مجتبائی، فتح‌الله (۱۳۶۸). «ابراهیم ادهم» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. به کوشش کاظم موسوی بجنوردی. تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- موحد، صمد (۱۳۶۷). «آداب» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. به کوشش کاظم موسوی بجنوردی. تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- نجم‌الدین کبری، احمدبن عمر (۱۳۶۳). *آداب الصوفیه*. به کوشش مسعود قاسمی. تهران: یحیی، عثمان اسماعیل (۱۹۶۵). «حاشیه بر "بَدْوُ شَأْنٍ"». «بَدْوُ شَأْنِ الْحَكِيمِ التِّرْمِذِيِّ». ضمیمه ختم الاولیاء، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی. بیروت.

دوفصلنامه پژوهش‌های زبانی و ادبی در

آسیای مرکزی

سال ۱۷، شماره ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵

بازتاب نظریات عرفانی حکیم ترمذی در آثار ابن عربی

علی اشرف امامی^{۱*}

(تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۸، تاریخ پذیرش: ۹۵/۴/۱۶)

چکیده

در این جستار، ضمن بیان دغدغه‌های مشترک حکیم ترمذی و ابن عربی حول مسائلی نظیر حکمت، ولایت، تأویل و منازل قرب، به دیدگاه‌هایی که نخستین بار حکیم ترمذی مطرح نموده و ابن عربی بر مبنای آن‌ها نظریه پردازی کرده، اشاره شده است. مفاهیمی مانند منازل، مُلک‌الملک، عبودت و ختم ولایت در آثار حکیم ذکر شده و ابن عربی به شرح آن‌ها پرداخته است. همچنین، طرح بحث از اجزای نبوت و تحدت برای ابن عربی زمینه‌ساز پیدایش اصطلاح «انبیاء الاولیا» شد. ختم ولایت ابن عربی با حکیم ترمذی همانندی‌هایی دارد که بررسی شده است.

واژه‌های کلیدی: ابن عربی، حکیم ترمذی، ختم ولایت، تحدت، عبودت، نبوت، نظریه مُلک‌الملک.

۱. استادیار ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی مشهد

۱. مقدمه

ابوعبدالله محمد بن علی بن حسن ترمذی معروف به حکیم ترمذی (د. بعد از ۲۸۵ق.) یکی از اثرگذارترین عارفان متقدم در سده سوم هجری است. اینکه هجویری (۱۳۸۳: ۲۶۵) در تقسیم‌بندی تصنعی خود از فرقه‌های تصوف، از فرقه‌ای با عنوان «حکیمیه» نام برده که قاعده سخن و طریقتش مبتنی بر ولایت است، گواه بر آن است که حکیم ترمذی همچون دیگر عارفان معاصر خود نظیر سهل تستری، جنید بغدادی و... در زمره نخستین نظریه‌پردازان تصوف قلمداد می‌شود. هرچند شهرت ترمذی بیشتر به نظریه ختم ولایت است که عموماً بازتاب آن را در آرای ابن عربی می‌توان مشاهده کرد، تأثیر حکیم ترمذی به همین حد منحصر نیست؛ زیرا آثار وی پیش از ابن عربی، الهام‌بخش عارفانی همچون خواجه عبدالله انصاری (د. ۴۸۱ق.)، ابوحامد غزالی (۵۰۵ق.)، عبدالقادر گیلانی (۵۶۱ق.) و شیخ عمار یاسر بدلیسی (۵۹۰ق.) بوده است. محمدابراهیم جیوشی معتقد است کتاب *منازل العباد من العباد* حکیم ترمذی الهام‌بخش خواجه عبدالله در تألیف *منازل السائرین* و نیز شارح آن در تألیف *مدارج السالکین* بوده است (حکیم ترمذی، بی‌تا: ۳۰).

عثمان یحیی با استناد به مقدمه نقولاهیر بر کتاب *بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد* (حکیم ترمذی، بی‌تا الف: مقدمه، ۱۲) تصریح می‌کند که ابوحامد در کتاب «ذم الغرور» (ربع مهلکات) *احیاء علوم الدین* از کتاب *الاکیاس و المغترون* اقتباس کرده است (حکیم ترمذی، بی‌تا ب: ۳۸). خالد زهری دامنه اقتباس با اثرپذیری غزالی از حکیم ترمذی را محدود به یک اثر از حکیم ترمذی ندانسته است. وی با ترسیم جدولی، آثاری از حکیم را که در ابواب مختلف *احیاء علوم الدین* اثرگذار بوده، نشان داده است؛ آثاری همچون *الصلاة و مقاصدها، اثبات العلل و الحج و اسراه* در ربع عبادات از *احیاء العلوم، آداب المریدین و بیان الکسب* در ربع عادات، *غور الامور و ریاضة و ادب النفس* در ربع مهلکات، *مسألة فی الشکر و الصبر، کتاب التوحید، مسألة فی النیة و کتاب المناجات* در ربع منجیات تأثیر گذاشته است (حکیم ترمذی، ۱۹۸۸: ۲۸). علاوه بر این، وی اقتباسات غزالی از کتاب *الاکیاس و المغترون* را در اثر دیگر غزالی به نام *الکشف و التبیین فی غرور الخلق* / *جمعین* نشان داده است (همان، ۲۹). ایف مارکویت^۱ نیز در کتاب *حکیم ترمذی و فلسفه*

نوافلاطونی در عصر^۲ او^۳ شواهدی از تأثیر عبدالقادر گیلانی در الغنیه از حکیم ترمذی را ارائه داده است (حکیم ترمذی، ۱۹۸۸: ۲۳؛ Marquet & Al-Tirmidhi, 175-176).

دامنه اثرگذاری حکیم ترمذی نه فقط در عرصه تصوف و عرفان، بلکه در حوزه کلام اسلامی نیز درخور توجه است. ابومنصور ماتریدی (د. ۳۳۳ق.) در اعتقادنامه‌اش چهار مرحله شناخت خدا را با چهار محل از انسان به ترتیب صدر (اسلام)، قلب (الوهِیة)، فؤاد (صفات خدا) و سرّ (توحید و وحدانیت) بیان کرده که تنها تفاوت آن با بیان الفروق این است که ماتریدی به جای «لبّ» در آخرین جایگاه توحید و معرفت، اصطلاح «سرّ» را ذکر کرده است (ماتریدی، ۱۳۶۷ق: ۱۵-۱۶؛ حکیم ترمذی، بی تا الف: ۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲: ۲۳).

توشه‌یکو ایزوتسو نیز معتقد است ماتریدیه به وضوح تحت تأثیر عرفان، نظریه خاصی را درباره محل ایمان تدوین کرده‌اند. در کتاب التوحید ماتریدی بارها بر قلب به عنوان محل ایمان تأکید شده است (ماتریدی، ۱۹۷۰: ۳۷۵؛ ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۸۲). ایزوتسو (۱۳۷۸: ۲۵۴) بدون نام بردن از حکیم ترمذی، اظهار کرده که این همان نظریات روان‌شناختی خاص تصوف است که بر مفهوم ماتریدی ایمان اثر گذاشته است؛ البته، در روان‌شناسی عرفانی حکیم ترمذی مراحل صدر، قلب، فؤاد و لب از مقامات سرّ تلقی می‌شود که حقیقت آن‌ها انواری است که خداوند در خزانه نور خود آن‌ها را نگاه داشته است (حکیم ترمذی، بی تا الف: ۵۶). این انوار جملگی انوار توحید است و توحید در نظر حکیم ترمذی سرّ است (همان، ۲۸). علاوه بر مفهوم سرّ و توحید، مفهوم دیگری که در آثار حکیم ترمذی فراوان دیده می‌شود، «عبودت» است. اصطلاح «عبودت» نیز در کتاب التوحید ماتریدی (۱۹۷۰: ۳۹۴) آمده است.^۳

بدین ترتیب، تأثیر حکیم ترمذی تا پیش از ابن عربی نه فقط در صوفیان بزرگی همچون غزالی، بلکه در متکلمانی مانند ماتریدی هم درخور ملاحظه است؛ البته، اگر غزالی را کسی تلقی کنیم که کلام اشعری به دست او تکمیل شد (ابن خلدون، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹: ۴۶۶؛ ولفسون، ۱۳۶۸: ۴۶)، می‌توان تأثیر حکیم ترمذی را در هر دو دسته از متکلمان شرق (ماتریدی) و غرب (اشعری) جهان اسلام اثبات کرد. این تأثیر در کلام اسلامی یگانه ره‌آورد حکمت خاصی است که لقب حکیم یا حکیم‌الاولیاء را برای این عارف به ارمغان آورده است (عطار، ۱۳۹۰: ۹۱/ ۲)؛ این حکمت از نوع ولایت است که در

سرّ قدر و اسرار توحید و معرفت غور می‌کند. همین حکمت و معرفت سرّی است که ابن عربی را با حکیم ترمذی مرتبط کرده است.

۱-۱. پیشینه تحقیق

عثمان یحیی با چاپ کتاب *ختم الاولیاء* نخستین گام را در بررسی اثرگذاری حکیم ترمذی در ابن عربی برداشت. پاورقی *ختم الاولیاء* مزین به کتاب *الجواب المستقیم و فتوحات مکیه* ابن عربی است که در پاسخ به پرسش‌های حکیم ترمذی نگاشته است. مرحوم استاد محمد خواجوی در ترجمه باب ۷۳ *فتوحات مکیه* مقدمه‌ای درباره حکیم ترمذی نوشته است؛ همچنین، در کتابی با عنوان *خاتم الاولیاء از دیدگاه ابن عربی و حکیم ترمذی* به مقایسه دیدگاه این دو عارف در مبحث ختم ولایت پرداخته است. وی به پرسش ۱۵۱ و ۱۵۲ حکیم ترمذی در *ختم الاولیاء* - که ابن عربی به آن‌ها اشاره نکرده - پاسخ داده است. نگارنده معتقد است هرچند ختم ولایت مشهورترین نظریه حکیم ترمذی است، تأثیر وی در عرفان اسلامی و ابن عربی به‌طور خاص به این نظریه محدود نمی‌شود.

۲. دغدغه‌های مشترک ابن عربی و حکیم ترمذی

ابوعبدالله محیی‌الدین محمدبن علی بن محمدبن العربی الحاتمی معروف به ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق.) عارف و صوفی بزرگ جهان اسلام، از نادرعارفانی است که عموماً دیدگاه‌های عرفانی خود را با استناد به نظریات عارفان پیش از خود مستند کرده است. یکی از مشهورترین عارفانی که ابن عربی خود را ملزم به شرح و تفسیر دیدگاه‌ها و پاسخ به پرسش‌های وی کرده، حکیم ترمذی است. حکیم ترمذی در کتاب *ختم الاولیاء* ۱۵۷ پرسش مطرح کرده و ابن عربی در دو کتاب *الجواب المستقیم* عما سأل عنه الترمذی *الحکیم* و کتاب *عظیم فتوحات مکیه* به ۱۵۵ پرسش پاسخ داده است.^۴ شایان ذکر است که در انتهای پاسخ به سؤال ۴۱، به تشابه اسمی خود با حکیم ترمذی در نام و کنیه چنین تنبه داده است: «فتدبر ما ذکرناه فی هذه التولية التي سأل عنها سمينا و ابن سمي

ابینا محمد بن علی الترمذی فی کتاب "ختم الاولیاء" له. و هی هذه المسائل التي اذکرها فی هذا الباب» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۳/ ۱۰۴). تنبه دادن به این تشابه را می‌توان بر تجانس روحی و همفکری ابن عربی با حکیم ترمذی حمل کرد. تعلق خاطر ابن عربی به حکیم ترمذی تاحدی به جامعیت هر دو عارف، از جهت ورود به شاخه‌های مختلف علوم اسلامی - از حدیث و فقه و قرآن و کلام تا علم حروف و سلوک و تأویل و حکمت - مربوط می‌شود. در این میان، دو مورد اخیر، یعنی تأویل و حکمت از دغدغه‌های اصلی هر دو عارف بوده است؛ هر دو عارف شوق وافی برای غور در امور، پی بردن به سرّ و باطن شریعت و شناخت اسرار عالم داشته‌اند. شناخت اسرار مستلزم سیر از ظاهر به باطن (یا همان تأویل) و اطلاع از حکمت اشیاء و عالم است. حکمت نیز پی بردن به علم باطنی و نیل به لبّ است؛ چنان‌که گفته است: «الحکمة ما بطن من العلم و الباطن هو لباب الشی» (ترمذی، ۱۹۸۸: ۶۹).

حکیم ترمذی با استناد به کلامی از امیرالمؤمنین علی (ع)، تأویل حکمت را برای نیل به بصیرت، درک عبرت و دستیابی به مراتبی از یقین لازم دانسته است (همان، ۷۷؛ نهج البلاغه، ۱۳۷۰: حکم ۳۱).^۵ وی همچنین بارها از پیوند حکمت و باطن امور و اسرار یاد کرده است: «الحکمة باطن الامور و اسرار العلم» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۴/ ۱۹۳).

در جای دیگر، «حکمت» را «اطلاع قلب از اسرار الله» دانسته است. مفاهیمی همچون حکمت، تأویل، باطن و اسرار (سرّ قدر) از واژه‌های پربسامد در آثار حکیم ترمذی است. در عنوان برخی آثار حکیم نیز، تعلق خاطرش به این مفاهیم آشکار می‌شود؛ نظیر غور الامور و معرفة الاسرار. در مشهورترین اثر ابن عربی یعنی فصوص الحکم نیز این دل‌بستگی نمایان است. حکمت ابن عربی نیز برخاسته از تأویل آیات و روایات است. در دومین اثر مشهور ابن عربی یعنی فتوحات مکیه نیز پیوند با حکیم ترمذی نمایان‌تر است؛ زیرا عنوان کامل کتاب آن‌گونه که خود در دیباچه به آن تصریح کرده، چنین است: «الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار، المالکیة و المکیة» (۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۱/ ۲۵). علاوه بر اینکه معرفة الاسرار یکی از آثار حکیم ترمذی است، «مالکیه» و «ملکیه» هم ممکن است به نظریه «مُلک الملک» حکیم ترمذی اشاره داشته باشد که

بارها ابن عربی در فتوحات و فصوص از آن یاد کرده و گفته است که این اصطلاح را نخستین بار حکیم ترمذی وضع کرده و پیش از وی کس دیگری آن را یا به کار نبرده یا ما خبر نداریم: «اول من اصطلاح علی هذا الاسم فی علمی محمد بن علی الترمذی الحکیم و ما سمعنا هذا اللفظ عن احد سواه، و ربما تقدمه غيره بهذا الاصطلاح و ما وصل الينا» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹: ۱ / ۲۷۸). در فصوص / الحکم نیز، نام حکیم ترمذی با همین نظریه‌اش ذکر شده است: «و بهذا كان الحق - تعالی - مالک الملک كما قال الترمذی» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۲۱-۵۲۲).

علاوه بر جنبه نظری قضیه، از بعد عملی نیز ابن عربی، حکیم ترمذی را از اقطاب مقام «مُلک الملک» دانسته است: «و من اقطاب هذا المقام ممن كان قبلنا محمد بن علی الترمذی الحکیم، و من شیوخنا ابومدین - رحمه الله -» (۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹: ۱ / ۲۷۸).

بنابراین، «مُلک الملک» از اصطلاحات متقدم عرفانی است که واضع آن به تعبیر ابن عربی، احتمالاً خود حکیم ترمذی باشد. این اصطلاح به نظریه‌ای عرفانی اشاره می‌کند که دامنه‌اش مباحث «سرّ قدر»، نحوه ارتباط خالق و مخلوق، رب و مربوب، رابطه وجودی میان حق و خلق، سیروسلوک و منازل قرب به خدا و از همه مهم‌تر و به‌طور مشخص، منازل را شامل می‌شود. منازل «تجربه‌ی والایی است که در مقام مُلک الملک» به نحو کامل درک می‌شود؛ اما تا وصول به این منزل و مرحله چند منزل و مجلس را باید طی کند؟ پاسخ به این پرسش از دغدغه‌های حکیم ترمذی و در رأس همه پرسش‌هایی است که او در ختم / اولیاء درباره منازل اولیا مطرح کرده است.

۳. تحلیل ابن عربی از پرسش‌های حکیم ترمذی

درباره پرسش‌های حکیم ترمذی و پاسخ ابن عربی به آن‌ها، دو نکته قابل طرح است: یکی آنکه، آیا ابن عربی صرفاً با مبانی فکری حکیم ترمذی و تحلیل آثار او پرسش‌های وی را پاسخ داده است؟ یا اینکه چندان به نیت و مبانی فکری حکیم پایبند نبوده و پاسخ‌ها فقط براساس منظومه فکری ابن عربی تدوین شده است؟

نکته دوم انگیزه حکیم ترمذی از طرح این سؤالات است. درباره نکته اخیر ابن عربی معتقد است چون مدعیان این طریق از غیرمحققان همواره - از گذشته تا حال - ادعاهای عریض و طویلی را اظهار می‌کردند، از این‌رو، امام محمدبن علی ترمذی مسائلی را به‌منظور امتحان و آزمایش جمع‌آوری کرد که پاسخ به آن‌ها فقط از راه ذوق، کشف و شرب میسر باشد، نه فکر و ادراک عقلی (همان، ۶۱/۳). از دیدگاه ابن عربی، برخلاف عوام که همواره اظهار خرق عادات و تصرفات ظاهری در عالم تکوین را دلیلی برای اثبات ولایت تلقی می‌کنند، نزد اهل‌الله دلیل نیست؛ حکیم ترمذی نیز همین پرسش‌ها را ملاک صدق برای دعوی ولایت قرار داد (همان، ۲۵). بدین ترتیب، ابن عربی با پاسخ دادن به پرسش‌های حکیم ترمذی، ولایت خود را نیز اثبات کرده است.

درباره نکته نخست یادآوری می‌شود که نوع پاسخ‌گویی ابن عربی به این پرسش‌ها می‌تواند نحوه اثرگذاری حکیم بر ابن عربی را به‌خوبی نشان دهد و به‌نظر می‌رسد پاسخ‌ها عمدتاً براساس نظام فکری ابن عربی تدوین شده باشد؛ زیرا برخی از آنچه در قالب پرسش در ختم الاولیاء آمده، در آثاری از حکیم به‌طور مبسوط بررسی شده است. با مقایسه برخی مفاهیم مشابه در این آثار با پاسخ‌های ابن عربی می‌توان نتیجه گرفت وی درعین توجه به دغدغه‌های فکری حکیم ترمذی، پاسخ‌ها را با مبانی فکری و کشفی خود شرح و توضیح داده و نه صرفاً برمبنای آنچه در آثار ترمذی آمده است. نمونه بارز آن را در بحث از منازل اولیاء و منازل اهل القربة می‌توان مشاهده کرد.

۳-۱. از منازل سلوک تا منازل القربة

بحث از منازل سلوک و اهل قرب یکی از دغدغه‌های مشترک حکیم و ابن عربی است. حکیم ترمذی را می‌توان پیش‌کسوت در طرح اساسی منازل سالکان، مقدم بر خواجه عبدالله انصاری در صد میدان و منازل السائرین و پیش‌گام در ترسیم منازل سلوک قبل از تقسیم‌بندی ابونصر سراج طوسی برمبنای حال و مقام دانست. وی در کتاب منازل العباد من العباد از هفت منزل یاد کرده است: ۱. توبه؛ ۲. زهد؛ ۳. عداوت نفس؛ ۴. محبت؛ ۵. قطع هوی؛ ۶. خشیت؛ ۷. منزل القربة (بی تا ت: ۳۷-۸۱). در کتاب معرفه الاسرار تمام حالات آغازین و پایانی سلوک را به‌اختصار بیان کرده است. آغاز سلوک را

ورع، ورع را آغاز زهد، زهد را آغاز توکل، توکل را نخستین درجه عارف و قناعت و ترک شهوات را آغاز رضا دانسته است. این تقسیم‌بندی به هفت مقام ابونصر سراج طوسی (توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا) شباهت دارد. با مقایسه هفت منزل در دو کتاب *معرفة الاسرار* با *منازل العباد* می‌توان دریافت که در نظر حکیم ترمذی، حال و مقام از هم تفکیک نشده است؛ به‌گونه‌ای که «محبت» که از احوال است، به‌همراه «توبه» و «زهد» که از مقامات است، در *منازل العباد* ذکر شده است. در این کتاب، حکیم از پیمودن هر منزل با تعبیر گذشتن از عقبه (ان الله عبداً قطعوا هذه العقبة) یاد کرده است. همین تعبیر را درباره منزل «قطع هوی» (منزل پنجم) که پس از منزل «محبت» (منزل چهارم) است، به‌کار برده؛ درحالی که اگر «محبت» از مقوله احوال باشد، انتقال از آن به حالی دیگر، در اختیار انسان نیست و جایی که اختیار نباشد، مفهوم «عقبه» چندان مطرح نیست. نکته دیگر مقایسه آخرین منزل در این دو کتاب است. منزل هفتم در *معرفة الاسرار* منزل «رضا» است که پس از توکل ذکر شده؛ اما منزل هفتم در *منازل العباد* «منزلة اهل القرية» است که پس از منزلت «خشیت» آمده است. شایان ذکر است که «قرب» نیز در تقسیم‌بندی ابونصر سراج در زمره احوال است؛ البته، به‌جای قرب، ترمذی تعبیر «قربت» را به‌صورت «اهل القرية» و به‌جای «منزل»، تعبیر منزلت را به‌کار برده است. تعبیر «منزلت» که در فارسی معادل جایگاه است، با مفهوم مقام تناسب بیشتری دارد. با این تفصیل، «منزلت اهل قربت» با مقام «رضا» قابل تطبیق است؛ به‌ویژه اینکه حکیم ترمذی در کتاب *منازل القرية* که به شرح همین منزلت هفتم اختصاص یافته، از رضوان و رضای الهی در این مقام یاد کرده است (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲: ۵۴).

۳-۲. اصطلاح «منازله» در مقام رضا و اهل قربت

«منازلات» اصطلاح خاصی است که شاید بتوان گفت اولین بار حکیم ترمذی در بحث از نهایت رضا از آن سخن گفته و نظریه «مُلک الملک» او نیز در همین منازلات مطرح شده است. اما از فاصله حکیم ترمذی تا ابن عربی، این اصطلاح جز در *رساله قشیری* آن‌هم نه

به‌طور مستقل و به‌مثابه اصطلاح عرفانی، بلکه در شرح اصطلاح «شرب» و درمقابل صفای معاملات که ذوق معانی عرفانی را به‌بار می‌آورد، از وفای در منازل یاد شده است که موجب شرب می‌شود.^۶ بنابراین، صاحب ذوق متساکر است و خود را به مستی می‌زند؛ اما صاحب شرب سکران و مست است (قشیری، بی‌تا: ۱۱۷).

هرچند قشیری درباره منازل توضیحی نداده، همین که تحقق منازل را موجب شرب و مستی دانسته است، با آنچه حکیم ترمذی درمورد مراحل رضا بیان کرده، همخوانی دارد. در معرفه / الاسرار آغاز و انجام رضا چنین بیان شده است: «الرضا اول الموافقة، و الموافقة اول الدالة، و الدالة و المجادلة و المنازلة نهاية الرضا» (حکیم ترمذی، بی‌تا پ: ۴۲). در این عبارت، آغاز رضا با «وافقه» بیان شده است. اگر ضبط دقیق کلمه «وافقه» باشد و نه «واقفه»، در این صورت، ابتدای رضا با توافق خواست و اراده سالک با مشیت و خواست حق صورت می‌گیرد؛ اگر هم «واقفه» باشد، از «وقفه» باز همین معنی تحقق دارد؛ زیرا وقفه از جهت لفظی به‌معنی توقف، درنگ و مکث است. در مواقف نفری بارها تعبیر «اوقفنی فی» به‌کار رفته است. اینکه حق تعالی بنده را در موقفی بایستاند و در آن درنگ کند، مستلزم حضور تام و تمام بنده در برابر حق است؛ حضوری که از سوی عبد، فقط مطاوعت و تمکین در برابر خواست الهی است و فقط با توافق اراده عبد با اراده حق انجام می‌شود. این توافق به‌گونه‌ای است که عبد در وقفه، حق دعا کردن هم ندارد: «قال لی: ان دعوتنی فی الوقفة خرجت من الوقفة» (نفری، ۱۹۳۴: ۱۰). چون در آغاز مرحله رضا، سالک با مراد حق سروکار دارد، به تعبیر خواجه عبدالله انصاری: «الرضا اسم للوقوف الصادق حیث ما وقف العبد» (۱۳۸۳: ۱۰۹)؛ «رضا اسمی است از برای صدق وقوف بنده، هرجا که وی را وقوف دهند» (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۲۱۴).

بایزید در این مرحله بود؛ آنجا که در پاسخ «ماذا تريد؟» گفت: «أريد أن لا أريد» (تلمسانی، ۲۰۰۰: ۲۲۵-۲۲۶). در وقفه، فاصله‌ای میان قصد الهی و اختیار انسانی نیست. این فاصله با موافقت کامل دو خواست از میان می‌رود. حکیم ترمذی در رساله «الکسب»، علامت رضای خدا از بنده را رضای بنده از خدا دانسته است (نویا، ۱۳۷۳: ۲۵۱). این رضا توأم با محبت است؛ اما اگر محبت بیشتر شود، مراحل بعدی رضا، یعنی داله، مجادله و درنهایت منازل صورت می‌گیرد. ابن عربی در پاسخ به سؤال ۱۱۶ حکیم

ترمذی که پرسید: «ما شراب الحب؟» گفته است که محبت ذاتاً حد و مرزی ندارد و هرکس برای محبت حدی قائل شود، محبت را نشناخته است. محبت می‌تواند به درجه‌ای برسد که هریک از محبّ و محبوب به صفات دیگری ظاهر شود (آنچه در منازل تحقق می‌یابد). شراب محبت عقل و هوش محبّ را از سر بیرون می‌کند. در واژگان عرب، به کسی که از فرط محبت، عقل از سر او به در شده باشد، «داله» گفته می‌شود که از نشانه‌های آن گستاخی کردن محبّ با محبوب است.

ترمذی مرحله پس از «داله» را مجادله نامیده است. نمونه محبتی که به مجادله انجامید، حضرت ابراهیم خلیل الرحمن است که طبق قرآن کریم، درمورد قوم لوط با حق مجادله می‌کند. آنجا که می‌فرماید: «یجادلنا فی قوم لوط» (هود: ۷۴). البته، در برخی تفاسیر، طرفین مجادله ابراهیم و رسولان (فرشتگان) الهی دانسته شده است، نه ابراهیم با حق تعالی (طبرسی، ۱۳۸۸: ۳/ ۴۸۰؛ شبر، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵: ۲۰۱)؛^۷ درحالی که حکیم ترمذی دقیقاً بر همین مفهوم جدال با حق تأکید می‌کند و معتقد است پس از مرتبه «داله» که در آن دعوی و گستاخی اظهار می‌شد، بر اثر اشتداد محبت، کار به مجادله می‌کشد که در آن مفهوم منازعه و مخاصمه مندرج است. آنچه از این جدال به ذهن متبادر می‌شود، مفهوم توراتی مصارعت یعقوب با خدا (کتاب مقدس، پیدایش، ۲۲-۳۲) و نظیر آن از شیخ ابوالحسن خرقانی است. روزبهان بقلی (۶۰۵ق.) مورد اخیر را مصداق شطح و ازقیل مکاشفه اهل التباس دانسته که محصول آن رؤیت جمال جلال حق است (روزبهان، ۱۳۷۰: ۳۱۷). روزبهان در مشرب/الارواح در باب دهم «فی مقامات المقربین» با استناد به همین آیه (هود: ۷۴)، از مقام «مقام العربده» یاد کرده که طی آن، مقرب که از شراب محبت مست شده، به واسطه آنکه به لباس صولت حق متلبس شده است، با حق عربده مستانه سر می‌زند:

الفصل السادس فی مقام العربده، اذا شرب المقرب مفرح الخلّة و صار سكراناً فی المحبة و يتعرض له امتحان لزوايد قربة، يعربد مع الحق من التباسه بلباس صولة الحق... ألا ترى كيف وصف تعالى خليله - عليه السلام - بهذا المقام حيث قال: فلما ذهب عن ابراهيم الروح و جاءته البشري يجادلنا فی قوم لوط (هود: ۷۴). قال العارف

قدس الله روحه: العربدة فى السكر منازعة الربوبية بالربوبية (حکیم ترمذی، ۱۹۷۳: ۱۸۱).

هرچند تعبیر عربده با مجادله متفاوت است، تعبیر منازعت در عبارت پایانی «منازعة الربوبية بالربوبية» با همان مجادله و نزاع در ربوبیت که در منازلات هم تحقق می‌یابد، مترادف است. البته، آنچه ظاهراً در مجادله رخ می‌دهد، گفت‌وگو و محادثه است. از این مفهوم در تعبیر عامیانه، به «چانه‌زنی» یاد می‌شود. نجم‌الدین رازی در تأویلات نجمیه ویژگی‌های این جدال را چنین ترسیم می‌کند: «جدال الضعیف مع القوى، لا جدال القوى مع الضعیف، جدال المحتاج الفقیر مع الکریم الغنی و جدال الرحمة و المعاطفة» (۲۰۰۹: ۳/ ۲۸۳).

ترسیم این جدال، میان طرفین نابرابر، جدال از سوی فرد ضعیف محتاج فقیر در برابر قوی غنی کریم، ماهیت جدال را براساس رحمت و معاطفت (یعنی عطوفت طرفین) تفسیر می‌کند. در این تفسیر، مفهوم جسارت و گستاخی مجادله‌کننده برطرف می‌شود؛ زیرا جدال برای جلب رحمت حق برای خلق است، نه برای خود. نکته اصلی در این جدال مواجهه ضعیف فقیر با پادشاه قوی غنی کریم است؛ مواجهه‌ای که به واسطه هم‌نشینی فقیر با غنی، فقیر ضعیف با همه ضعف و ناتوانی‌اش هیچ واهمه و ترسی از مظهر قوی غنی ندارد. این امر، یعنی زوال ترس، با برقراری مجلس انسی محقق می‌شود که در آن شاه با همه هیبت و جلالش، با رعیت و بنده‌اش در یک جایگاه بنشیند؛ به‌گونه‌ای که رعیت اذن داشته باشد هرچه می‌خواهد با جسارت تمام از شاه درخواست کند: بزم محبتی که در آنجا گدایی به شاهی مقابل نشیند. طبیعتاً وقتی اساس مجلس برمبنای محبت باشد و در آن به تعبیر حکیم ترمذی شراب حبّ ارائه شود، فقیر رفته‌رفته از مستی محبت، جایگاه خود را با غنی تعویض می‌کند؛ یعنی به‌جای اظهار مذلت و خاکساری، ربوبیت خود را آشکار می‌کند. این همان منازعه در ربوبیت به تعبیر روزبهان بقلی است. اما نتیجه این منازعت و جدال چه خواهد بود و پیروز این معرکه چه کسی است؟ با تأمل در ماجرای مجادله ابراهیم با حق و پاسخ حق تعالی به او درمی‌یابیم که پیروز این میدان، حق و مشیت اوست. این نتیجه خاص «مجادله» است؛ اما در مرحله پس از مجادله، یعنی در منازله، نتیجه فرق خواهد کرد.

۳-۳. تفسیر حکیم ترمذی از منازل تا نظریه مُلک الملک

همان گونه که گفته شد، از دیدگاه حکیم ترمذی، «منازل» نهایت رضاست. از نشانه‌های منازل آن است که خدای تعالی خود را به صفت حبیبش متصف کند؛ هرچند آن صفت از صفات انسانی باشد و نه الهی: «و من علامات المنازل عن یصف الله تعالی نفسه بصفة حبیه، و إن كانت الصفة منفية عنه، کقوله: "و إن تعجب فعجبٌ قولهم" (رعد: ۱۳) و التعجب لا یقع علی الله تعالی» (حکیم ترمذی، بی تا پ: ۴۲).

تفاوت منازل با مجادله این است که در مجادله، فقیر ضعیف خود را در جایگاه قوی غنی قرار می‌دهد؛ اما در منازل این غنی است که خود را به صفت فقیر متصف می‌کند. نتیجه این جابه‌جایی، در تحقق مفهوم گستاخی و عدم آن است. در مجادله، این مفهوم حضور دارد؛ اما در منازل وجود ندارد. حکیم ترمذی در همین زمینه تعبیر «مغازله» را برای پیامبر (ص) ذکر کرده است: «المغازلة لحبیه - صلی الله علیه و سلم - بحکم المملكة و یكون طاعته طاعة الله و یبعثه ببعه الله» (همان‌جا). «مغازله» در این عبارت معادل معاشقه است. این همان چیزی است که ترمذی از نشانه‌های منازل برشمرده است؛ یعنی اینکه خداوند، خود را به صفت حبیب و معشوقش متصف کند. تعبیر «بحکم المملكة» در عبارت فوق، علت این اتصاف را بیان می‌کند؛ یعنی پیامبر (ص) به حکم اینکه در مملکت محبوبش مستقر شده، طاعتش طاعت خدا و بیعت با او عین بیعت با خداست. آنچه در اینجا رخ می‌دهد، استخلاف و جانشینی عبد به جای رب است؛ به گونه‌ای که عبد حق امر و نهی در مملکت رب را دارد. این امر در مراتب قرب الهی برای بنده صورت می‌گیرد؛ چنان که گفته است: «القرب ثلاثة مقامات: فأدناه الحياء و الحشمة و الهیة، و اجلّ من هذا؛ البسط و المناجاة و افشاء السرّ، و اجلّ من هذا، الحکم و الامر و النهی فی المملكة» (همان، ۸۸-۸۹).

طبق تقسیم‌بندی حکیم ترمذی، در منزل هفتم از منازل سلوک باعنوان «منزل اهل القربة» سالک با آزاد شدن از بندگی هوی، اهل کبریای الهی می‌شود و حق تعالی در این مرحله، از لباس هیبت خود بر او می‌پوشاند و تاج قربت را بر سرش می‌نهد و در

قلبش ساکن می‌شود: «قد البسهم من هیبته [...] و توجهم بقربته [...] الله ساکن قلوبهم» (حکیم ترمذی، بی‌تا: ۵۱). سکونت خدا در قلب عبد، نشان از سکونت و فرمان‌روایی او در همه اعضا و جوارح او دارد؛ زیرا قلب مرکز فرمان‌دهی و سلطه بر دیگر اعضای آدمی است. به تعبیر حکیم ترمذی، «شرط الله مع الآدمی أن یکون قلبه له، و سایر الجوارح للقلب» (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲: ۸۱). ترجمه: «خدا با آدمی‌زاد قرار گذاشته است که دلش را از آن او کند و سایر اعضا از آن قلب باشد.»

بدین ترتیب، وقتی حق تعالی در قلب ساکن باشد، بر سایر اعضای او نیز مسلط خواهد بود. این فرمان‌دهی نتیجه قرب فرایض است و حکیم ترمذی پس از ایمان به خدا- که آن را قرب عامه می‌نامد- بالاترین قرب را فرایض دانسته است. کتاب منازل //قربه با همین مطلب شروع می‌شود:

اول منازل القربة الايمان بالله، فهذه قربة العامة، فاذا تخطاها فلن يتقرب اليه بشي مثل الفرائض، و ذلك قول رسول الله - صلى الله عليه و سلم - فيما يروى عن ربه تبارك و تعالی. انه قال: «ما تقرب الي عبدي بمثل ما افترضت عليه، و انه ليقترّب اليّ بعد ذلك بالنوافل حتى احبه، و ما يتقرب اليّ بشي من النوافل احبّ اليّ من النصيحة، فاذا احبته كنت عينه التي بها يبصر، و سمعه الذي به يسمع و فواده الذي به يعقل و لسانه الذي به ينطق و يده التي بها يبطش و رجله التي بها يمشي، فان دعاني اجبته، و ان سألتني اعيطته» (همان، ۴۵).

طبق این حدیث قدسی، بنده پس از قرب فرایض با قرب نوافل به حق نزدیک می‌شود، تا آنکه محبوب او می‌گردد. وقتی به مقام محبوبي رسید، خداوند چشم او می‌شود که با آن می‌بیند و گوش او می‌شود که با آن می‌شنود و دل او می‌شود که با آن درک می‌کند و زبان او می‌شود که با آن می‌گوید و دست او می‌شود که با آن می‌گیرد و پایش می‌شود که با آن راه می‌رود. در چنین قربی اگر بنده بخواند، اجابتش می‌کند و اگر از او خواستی داشته باشد، به او اعطا می‌کند.

چنین اجابت و تصرفی از جانب حق در اعضا و جوارح عبد، به سبب آن است که عبد در مقامات قرب به مُلک حق رسیده است؛ زیرا حکیم ترمذی برای درجات قرب دو

مرتبه قائل است: عده‌ای در منازل قرب به‌سر می‌برند؛ عده‌ای هم به وسایل رسیده‌اند. دسته اول هنوز در معسکر (پادگان یا منطقه حفاظت‌شده) به‌سر می‌برند؛ اما دسته دوم در مُلک حق راه یافته‌اند: «القربة لها منازل، ثم يتخطاها الى الوسائل. فاهل الوسائل في ملكه، و من دونهم هي معسكرة» (همان، ۴۷).

در تقسیم‌بندی دیگری بین مؤمن و زاهد و صدیق و عارف به انواع مُلک آنان اشاره می‌کند: مؤمن در دنیا به دنیایش مشغول می‌شود و آن مُلکی از مُلک اوست؛ زاهد به واسطه مُلک آخرت از مُلک دنیا غافل و به مُلک عقبی مشغول می‌شود؛ صدیق به مُلک حق مشغول می‌شود و از دنیا و آخرت بی‌خبر است؛ اما عارف از مُلک حق و دنیا و آخرت هر سه بی‌خبر می‌ماند و به مالک‌الملک مشغول می‌شود:

فشغل المؤمن في دنياه بدنياه، و هو ملك من ملكه. قال الزاهد: شغلني ملك الآخرة عن ملك الدنيا، كما شغلک ايها الراغب ملك الدنيا عن ملك الآخرة، و قال الصدیق: شغلني ملكه عن هذين، كما شغلکما هذان عن ملكه. و قال العارف: شغلني مالک الملوك، و سيدي الملك، عن ملكه كما شغلک ايها الصدیق ملكه عن هذين. فالاول، راغب مشغول بدنياه. و الزاهد مشغول بآخريته و الصدیق مشغول بملكه. و العارف مشغول بربه فرداً و هو قول رسول الله صلى الله عليه و سلم: سيروا سبق المفردون (حکیم ترمذی، ۱۴۳۰ق/ ۲۰۰۹: ۵۶-۵۷).

حکیم ترمذی عارف را مصداق عملی این حدیث نبوی دانسته است که فرمود: «سيروا سبق المفردون: به سیر درآیید (و فارغ منشینید) که مفردان بر شما سبقت گرفتند» (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۸۵). از نظر حکیم، علت پیش‌گامی مفردان اشتغال آنان به پروردگارشان با وصف مُلک‌الملک است. اما تا رسیدن به مُلک‌الملک که همان مُلک فردیت است، چه اقالیم ملکوتی باید طی شود؟ این پرسش در ختم الاولیاء مطرح شده است. در سؤال نوزدهم می‌پرسد: «چند مجلس مُلک وجود دارد؟». در پرسش شانزدهم از تعداد مُلک تا وصول به مُلک‌الملک سؤال شده است: «کم مجالس المُلک، حتی یوصل إلى ملك الملك؟» (حکیم ترمذی، بی‌تا ب: ۱۶۳). البته، پاسخ ابن‌عربی به این پرسش چه در الجواب المستقیم و چه در فتوحات مکيه با آنچه در خود ختم الاولیاء آمده، متفاوت

است. به نظر می‌رسد آنچه در فصل هفتم ختم/الاولیاء با عنوان خصلت‌های ده‌گانه ولایت ذکر شده است، پاسخی به این سؤال باشد؛ زیرا حکیم در تشریح این صفات، از مُلک‌های ده‌گانه‌ای یاد می‌کند که درنهایت به «ملک الفردانیه» ختم می‌شود. همان‌گونه که پیش‌تر از حکیم نقل شد، عارف مفرد مشغول به مالک‌الملک است؛ لذا مُلک الفردانیه را می‌توان آخرین منزل برای وصول به مُلک‌الملک تلقی کرد. اما ترتیب این اقالیم ملکوتی چنین است: ۱. مُلک الجبروت؛ ۲. مُلک السلطان؛ ۳. مُلک الجلال؛ ۴. مُلک الجمال؛ ۵. مُلک العظمة؛ ۶. مُلک الهیبه؛ ۷. مُلک الرحمة؛ ۸. مُلک البهاء؛ ۹. مُلک البهجه؛ ۱۰. مُلک الفردانیه (همان، ۳۳۳-۳۳۴). از دیدگاه حکیم، ولیّ در نخستین مُلک و مقام، بهره‌ای از اسماء الهی دارد، تاآنکه به مُلک «ملک الفردانیه» نائل شود. در این مُلک، از همه اسماء بهره‌مند خواهد شد. چنین ولیّ‌ای سید الاولیاء است و مقام ختم ولایت از جانب پروردگار از آن او خواهد بود (همان، ۳۳۵). درمورد خاتم الاولیاء می‌نویسد: «فهذا عبدٌ مقامه بین یدیه فی مُلک الملک» (همان، ۳۴۵). در عبارتی دیگر می‌گوید: «و من اراد الله به خیراً، قدّمه من ملک الجمال إلى ملک الجلال إلى ملک الکبرياء إلى ملک الهیبه، حتی یقدمه إلى ملک الملک: إلى ملک الفردانیه» (همان، ۴۰۳-۴۰۴)؛ «هر کس که خداوند خیرش را بخواهد، او را از مُلک جمال به مُلک جلال، سپس به مُلک کبریا و از آنجا به مُلک هیبت می‌برد تا اینکه او را به ملک‌الملک که مُلک فردانیت است هدایت کند» (راتکه و اوکین، ۱۳۷۹: ۲۴۷).

۴. نظریه «ملک‌الملک» حکیم ترمذی

اهمیت این نظریه در اینجا است که مقام خاتم الاولیاء نیز با وصول به «ملک‌الملک» تحقق می‌یابد؛ بنابراین، نظریه ختم ولایت حکیم ترمذی با این نظریه پیوندی عمیق دارد. از سوی دیگر، مشابهتی بین این نظریه با نظریه عارف معاصر حکیم، سهل‌بن عبدالله تستری (۲۸۶ق.)، می‌توان یافت. نظریه سهل تستری معروف به «سرّ نفس» است. برطبق این نظریه، نفس انسان ذره‌ای از نور الهی است که در وجود انسان به ودیعه نهاده شده است. انسان در نهان نفس خویش در محضر خداوند می‌نشیند و با او

رازونیا می‌کند. البته، راز گفتن سرّ نفس با خداوند، حدیث نفس خداوند با خویشتن است و بنده فقط به کلام او گوش فرامی‌دهد و با سرّ نفس خود به ربوبیت او شهادت می‌دهد. به نظر تستری، کمال اقرار نفس به ربوبیت خداوند، در روز میثاق تحقق یافت. تحقق دوباره میثاق در دنیا، اوج خودشناسی و رسیدن به مقام ذکر و معرفت است. براساس تحلیل باورینگ،^۸ این نظریه چهار مؤلفه مهم دارد: ۱. خلقت نفس به‌عنوان محلی برای راز گفتن بنده؛ ۲. تجلّی سرّ نفس به‌عنوان حدیث نفس خدا و تجلی او در هیئت رب؛ ۳. تحقق کامل سرّ نفس مؤمن به‌عنوان تحقق دوباره میثاق ازلی خاتم نبوت؛ ۴. ظهور کامل حقیقت مؤمن از طریق حضور خداوند در سرّ نفس (باورینگ، ۱۳۹۳: ۳۲۹-۳۳۰). (Bowerig, 1993: 186-187; ۳۳۰).

حکیم ترمذی (بی تا ب: ۳۴۵) نیز برای ولی‌ای که در مقام مُلک‌الملک قرار دارد، ویژگی‌های مشابهی برمی‌شمارد؛ ازجمله نجوا و رازگویی با خداوند، سابق بودن این ولی در علم و میثاق نخستین، و سابق و قدیم بودن آن همانند خاتم نبوت. اما تشابه اصلی در نظریه سرّ نفس است که ابوطالب مکی و ابن عربی از قول سهل تستری نقل می‌کنند که می‌گفت: «ربوبیت را سرّی است که اگر ظاهر شود، علم باطل می‌شود و عالمان خدای تعالی را سرّی است که اگر آن را ظاهر سازند احکام دین باطل گردد» (ابوطالب مکی، ۱۳۵۱/۱۳۳۲: ۳/۱۳۳؛ باورینگ، ۱۳۹۳: ۱۹۶). ابن عربی این دیدگاه را چنین نقل می‌کند: «هذا معنى قول سهل: انّ للربوبية سرّاً لو ظهر لبطلت الربوبية و كذلك قوله ايضاً: ان للربوبية سرّاً لو ظهر لبطل العلم و انّ للعلم سرّاً لو ظهر لبطلت النبوة و انّ للنبوة سرّاً لو ظهر لبطلت الاحكام» (۱۴۲۰ق/۱۹۹۹: ۴/۱۶۲-۱۶۳). حکیم ترمذی نیز بیانی شبیه به سهل دارد؛ با این تفاوت که علاوه بر سرّ خداوند، سرّ انبیاء و سرّ علماء، از سرّ ملوک نیز یاد کرده و دیدگاه خود را مستند به خبری دانسته است:

و لهذا ما روى فى الخبر ان الله سرّاً لا يعلمه احد، و لو افشاء لفسد الخلق، و للانبياء صلوات الله و سلامه عليهم سرّاً لو افشوه لفسدت النبوة، و للعلماء سرّاً لو افشوه لفسدت العامة، و للملوك سرّاً لو افشوه لفسد ملكهم (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲: ۶۶).

در عبارات یادشده، به‌جای تعبیر بطلان ربوبیت و نبوت و علم، از فساد خلق و عامه و فساد مُلک یاد شده است. فساد و بطلانی که بر اثر افشای سرّ در خلق به‌وجود می‌آید،

به برچیده شدن رابطه دوطرفه میان حق و خلق، و مالک و مملوک مربوط می‌شود. علت زوال این رابطه انکشاف و آشکار شدن سرّ قدر است. سرّ قدر حکیم ترمذی همانند سرّ نفس در نظر سهل تستری، امری است مکتوم. البته، این کتمان و عدم اظهار به عالم دنیا مربوط می‌شود؛ یعنی مؤمن از سیئاتی که به حکم تقدیر در عالم مقدرات برای او معین شده، بی‌خبر است. آنچه در آخرت برای محبوبان حق رخ می‌دهد، تأثیر محبت الهی در بنده در محو سیئات و تبدیل آن به حسنات است. در حدیث آمده است که وقتی خداوند بنده‌ای را دوست بدارد، گناهش ضرری به او نمی‌رساند و توبه‌کار همانند کسی است که گناهی ندارد: «التائب من الذنب کمن لا ذنب له، و اذا احبّ الله عبداً لم یضرّه ذنبه» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۳۴۹/۲-۳۵۰). قرآن از تبدیل سیئات گناهکاران توبه‌کار به حسنات چنین خبر داده است: فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات (فرقان: ۷۰).

حکیم ترمذی با تأکید بر ظاهر این آیه و استناد به سخن ابوهریره، هرگونه تأویل عقلی در آیه را مخالف مقصود حق دانسته است. ابوهریره گفته است: «لیاتین ناسُ یوم القیامة ودّوا انهم استکثروا من السيئات قیل: من هم یا اباهریره؟ قال: الذین یبدل الله سیئاتهم حسنات، قال: حتّی یتمنّی العبد انّ ذنوبه کانت اکثر مما هی». ترجمه: «روز قیامت مردمانی خواهند آمد که آرزو دارند بدی‌هایشان بیشتر بود. می‌پرسند: آن‌ها چه کسانی هستند ای ابوهریره؟ می‌گوید: کسانی که خداوند بدی‌هایشان را به خوبی‌ها تبدیل می‌کند. تا آنجا که عبد آرزو می‌کند که کاش! گناهانش بیش از این بود» (ماتریدی، ۱۴۲۵ق/۲۰۰۴: ۳/۵۱۵).

برداشت ابوهریره مستنبط از حدیثی نبوی است که ابوذر از رسول خدا- صلی الله علیه و سلم- روایت کرده است که فرمودند:

یؤتی بالرجل یوم القیامة. فیقال: اعرضوا علیه صغار ذنوبه و اخبّوا کبارها، فیعرض علیه صغارها و یخبّأ کبارها، فیقال: عملت کذا یوم کذا و کذا [یوم] کذا، کل سیئة عملها حسنة، فیقول: انّ لی ذنباً ما أراها هاهنا، فلقد رأیت رسول الله- صلی الله علیه و سلم- ضحک حتی بدت نواجذه (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲: ۶۳-۶۴؛ سیوطی، بی‌تا: ۷۹/۵).

ترجمه: «روز قیامت فردی را خواهند آورد و گفته می‌شود: گناهان صغیره‌اش را به او نشان دهید و گناهان کبیره‌اش را پنهان کنید. گناهان صغیره به او نشان داده می‌شود و کبایر از او پوشانده می‌شود. سپس به او گفته می‌شود: در فلان روز چنین کردی و در روز دیگر چنان. پس از آن به جای هر بدی که انجام داده بود، برای او حسنه‌ای قرار می‌دهند. آن فرد خواهد گفت: من گناهان دیگری هم دارم که آن‌ها را اینجا نمی‌بینم. [اروی گوید:] رسول خدا- صلی الله علیه و سلم- را دیدم که می‌خندد تا اینکه دندان‌های آسیابش آشکار شد.»

حکیم ترمذی در تأیید صحت این حدیث، روایت دیگری را ذکر می‌کند که در آن به تفسیری از صفت «کریم العفو» خداوند اشاره شده است:

روی فی الخبر ان ابراهيم خليل الله- صلی الله علیه و سلم- قال: يا كريم العفو! فلقیه جبرئیل- علیه السلام- فقال: يا ابراهيم هل تدري ما كريم العفو؟ قال: اخبرني يا جبرئیل! قال: انه لم يرض بالعفو من السيئة حتى أبدله مكان كل سيئة حسنة (۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲: ۶۴).

ترجمه: «در خبر آمده است که ابراهیم خلیل الله- صلی الله علیه و سلم- عرضه داشت: یا کریم العفو! جبرئیل- علیه السلام- او را دید، پرسید: ای ابراهیم آیا می‌دانی «کریم العفو» به چه معناست؟ گفت: ای جبرئیل برایم بازگو! جبرئیل گفت: یعنی اینکه او به بخشش از بدی راضی نمی‌شود، مگر آنکه به جای هر سیئه، حسنه‌ای قرار دهد.»

پی بردن به این مسئله که «بنده آرزو کند کاش سیئاتش بیشتر بود»، امری دشوار و باریک است و حکیم ترمذی با اذعان به این مطلب معتقد است فقط عارفان به سر آن پی خواهند برد. وی تصریح می‌کند که عقل و ادراک صادقان چنین چیزی را محال می‌شمرد؛ زیرا سیئات مرضی و محبوب خدا نیست و به ناچار تأویلاتی بیان کرده‌اند؛ از جمله اینکه عبد وقتی توبه کند، این تبدیل صورت گیرد. اما در خود آیه، ضمن آنکه توبه فعل عبد دانسته شده، تبدیل سیئات به حسنات فعل خداوند شمرده شده است که در پی توبه عبد و عمل صالح انجام خواهد گرفت. حکیم ترمذی شنیدن این گونه تأویلات را مانع درک حلاوت آیه در خصوص فعل کریمانه خداوند در حق بنده دانسته است. از نظر حکیم ترمذی، آنچه در اینجا مطرح است از سویی توصیف جود و مجد خدای کریم

است و از سویی دیگر بحث علم آغازین و مقادیر. از دیدگاه او، سیئات قبل از پیدایش نفوس در مقادیر، حرمت یا به تعبیر وی، دارای حشمت «ذات حشمة» بوده است. نفوس به واسطه سیئات به شهوات اقبال و از حق اعراض می‌کند و این‌ها از مقادیر (سرنوشت) است. مؤمن سپس از توبه و ورود به بهشت با حسنات یا نیکی‌های تبدیل‌یافته‌اش، در محضر خداوند حاضر می‌شود. هنگامی که خدا عمل زشت و قبیحش را به او یادآوری می‌کند که در فلان روز انجام داده است، بنده از یادآوری آن در بهشت خجالت‌زده نمی‌شود؛ زیرا امر بندگان در آنجا به آنچه در آغاز و پیش از مقادیر بود، بازمی‌گردد. مقادیر به آغاز بندگی و عبودت مربوط می‌شود. وقتی ابتلای بندگی در دنیا به پایان رسید و عبودت زایل شد، امر به منتهای کار خود بازمی‌گردد و سرّ قدری که در ایام دنیا از بندگان مخفی بود، بر آنان منکشف می‌شود. در اینجا است که بنده آرزو می‌کند کاش سیئاتش بیشتر بود تا به تعداد آن‌ها به حسنات تبدیل می‌شد.

ظهت صارت السيئات ذات حشمة بعد أن صارت سيئات في المقادير. حتى أنّ النفوس، فاعرضت عن الله و اقبلت عن شهواتها. ألا ترى انهم اذا صاروا الى الجنة، حاضره الله في محاسننه محاضرة. فقال: أتذكر غدرتك و فجرتك يوم كذا؟ فلا يحتشم العبد من ذكرها في الجنة. صار امر العباد الى الامر الذي كان في البدء قبل المقادير، لأنّ المقادير وقت الابتداء و العبودة فلما انتهى الابتلاء منتهاه و زالت العبودة، عاد الامر الى منتهاه و انكشف سرّ القدر الذي طواه عنهم ايام الدنيا. فكذلك تمنّى العبد انه كان استكثر من السيئات (همان، ۶۵).

آیا تبدیل سیئات به حسنات به تساوی حسنه و سیئه بازمی‌گردد؟ پاسخ مسلماً منفی است. اما چگونه می‌توان آن را تفسیر و توجیه کرد؟ در پاسخ می‌بایست به عبارت خود حکیم ترمذی توجه کرد؛ اینکه امر بندگان به آنچه در آغاز قبل از مقادیر بود، بازمی‌گردد، قابل مقایسه با نظریه ابن عربی درباره اعیان ثابته و نقش اسماء الهی در تربیت اعیان است. تساوی حسنه و سیئه، خبیث و طیب، و خوب و بد فقط با رحمت امتنانی حق معنا می‌یابد؛ زیرا این رحمت کارش اعطای وجود است و افاضه آن در ورای خیر و شر، و خوب و بد قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر، هر چیزی به لحاظ وجودی مورد مشیت و رضایت تکوینی خدا و مشمول رحمت امتنانی اوست. درمقابل رحمت امتنانی

که عام و شامل بد و خوب می‌شود، رحمت و جویی رحمتی خاص است که فقط به‌عنوان پاداش شامل حال نیکان می‌گردد. رحمت امتنانی از طریق اسماء الهی با اعیان موجودات نسبت برقرار می‌کند: «فقید رحمة الوجوب و اطلاق رحمة الامتنان فی قوله تعالی "و رحمتی وسعت کلّ شیء" حتی الاسماء الالهیه، اعنی حقایق النسب. فامتنّ علیها بنا. فنحن نتیجة رحمة الامتنان بالاسماء الالهیه و النسب الربانی» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۵۳).

از آنجا که اعیان مظاهر و تحت تربیت اسمای الهی هستند و هر مظهر و مربوبی نسبت به اسم و ربّش مرضی است، از جهت وجودی همه در طاعت تکوینی حق به‌سر می‌برند و به این اعتبار سعادت‌مندند:

السعيد من كان عند ربه مرضياً و ما ثمّ الا من هو مرضی عند ربه. لانه الذی یبقی علیه ربوبیته؛ فهو عنده مرضی فهو سعيد و لهذا قال سهل: ان للربوبیة سرّاً - و هو انت یخاطب کل عین - لو ظهر لبطلت الربوبیة (همان، ۹۰-۹۱).

در این عبارت، ابن عربی سخن سهل تستری را با نظریه وحدت وجود تفسیر کرده است. طبق این دیدگاه، اعیان ثابته اسرار ربوبیت هستند. ربوبیت نسبتی است که اقتضای رب و مربوب دارد. و رب اسمی از اسماست و آن پیوسته در غیب مخفی است. مربوب نیز هرچند صورتش ظاهر است، درحقیقت همان عین ثابت است که برای همیشه مخفی است و در وجود ظاهر نمی‌شود. بدین ترتیب، رب و عین ثابت دو سر ربوبیت‌اند و تغایر به اعتبار است. از آنجا که افعال جملگی از آن رب است و عین ثابت فاعل حقیقی نیست، همه افعال مربوب، مرضی و پسندیده است. درنتیجه، تمام آنچه در وجود انجام و جاری می‌شود، پسندیده است (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۶۴۴-۶۴۵). از این جهت، سیئه و حسنه معنا ندارد؛ بلکه همه‌اش حسنه است. ابن عربی تبدیل سیئات به حسنات را نشان‌دهنده آن می‌داند که در وصف (سیئه و حسنه بودن) درنهایت طبیعتی واحد دارند (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۱۷۵). نمونه عینی انقلاب سیئه به حسنه عصای موسی (ع) بود که صورت عصیان فرعون و تمثیل نفس اماره بود و وقتی به‌شکل ازدها دگرگون شد، صورت نفس مطمئنه گردید و معصیت که سیئه بود، به طاعت و حسنه:

«فألقي عصاء، و هي صورة ما عصى به فرعون موسى في ابائه عن اجابة دعوته؛ فاذا هي ثعبان مبین» (شعراء: ۲۲)، ای حیه ظاهره. فانقلب المعصية التي هي السيئة طاعة، ای حسنة كما قال «يبدل الله سيئاتهم حسنات» (فرقان: ۷۰) یعنی فی الحکم، فظهر الحکم هنا عیناً متمیزه فی جوهر واحد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۰).

بنابراین، آنچه حکیم ترمذی باعنوان آرزوی عبد برای داشتن سیئات بیشتر به نیت تبدیل آنان برای حسنات مطرح کرده است، به استعداد و عین ثابت بندگان برای سعادت بستگی دارد و چنانچه عین ثابت اقتضای سعادت و هدایت داشته باشد، گناهان هر اندازه که باشند، مانعی در این امر نخواهند شد؛ زیرا محبت خدا به انسان مانع تأثیر سوء گناه بر انسان خواهد شد. از این رو، حکیم ترمذی این حدیث را نقل می‌کند: «التائب من الذنب کمن لا ذنب له، و اذا احب الله عبداً لم یضره ذنبه» (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲: ۶۳؛ ۱۹۹۲: ۲/ ۳۴۹-۳۵۰).

البته، این مسئله از دیدگاه وی سرّ قدر (راز سرنوشت) است که در طول زندگانی دنیوی از بنده پنهان می‌ماند. این سرّ حتی از انبیاء و رسولان الهی و ملائکه نیز مخفی می‌ماند (همان، ۶۵). در کتاب ختم الاولیاء (پرسش ۳۵) از علت پنهان ماندن علم قدر از رسولان و مادون آن‌ها می‌پرسد. ولی در پرسش ۳۵ می‌پرسد: «متی یکشف لهم سرّ القدر؟» (حکیم ترمذی، بی‌تا ب: ۱۹۱-۱۹۰) «چه موقع سرّ قدر را بر آنان آشکار می‌سازد؟». حکیم ترمذی در منازل القربة از آشکارسازی سرّ قدر برای اهل بهشت یاد کرده و در همین زمینه تمثیلی بیان نموده است. مثال مخفی کردن و آشکارسازی راز قدر همانند پدر مهربانی است که نسبت به فرزندش مراقبت و عنایت فراوان دارد و از گنجینه‌های خود چیزهایی برای او ذخیره کرده است که فرزند به دلیل صغر سن و ضعف عقل توانایی استفاده از آن خزاین را ندارد و اگر همه آن گنج‌ها را به او بدهد، به تباهی وی می‌انجامد؛ لذا پدر به قدر و اندازه ظرفیت فرزند از آن خزانه به او می‌دهد تا زمانی که وی به سرحد رجال و مردانگی برسد؛ آن‌گاه او را از کل خزانه بهره‌مند می‌سازد؛ زیرا در این هنگام او ظرفیت استفاده صحیح از خزانه را دارد و بیم فساد در وی نمی‌رود. مؤمنان هم در دنیا چنین‌اند؛ تحمل همه خبرها و رازهایی را که از آنان پنهان شده است، ندارند و اگر به آنان گفته شود، در فتنه می‌افتند؛ اما در آخرت و پس از ورود به

بهشت گنجایش آن را دارند. حکیم ترمذی پس از بیان این تمثیل، به بیان خبری که پیش از این ذکر شد و نظریه مُلک الملک و سرّ قدر یا سرّ نفس (به تعبیر تستری) است، می‌پردازد: «إِنَّ اللَّهَ سَرّاً لَا يَعْلَمُهُ أَحَدٌ، وَ لَوْ افْشَاهُ لَفَسَدَ الْخَلْقُ - وَ لِلْمُلُوكِ سَرّاً، لَوْ أَفْشَوْهُ لَفَسَدَ مَلِكُهُمْ» (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲: ۶۶).

ابن عربی در پاسخ به سؤال «متی یکشف لهم سرّاً؟» با استناد به حدیث قرب نوافل و قرب فرایض که در آن‌ها از حبّ خدا به بنده یاد شده است و درپی این حب، خداوند گوش و چشم و... بنده می‌شود، نتیجه می‌گیرد که وقتی خداوند گوش و چشم بنده شد، چیزی از او پنهان نمی‌ماند (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۳/ ۹۹؛ بی‌تا ب: ۹۹). بدین ترتیب، از دیدگاه ابن عربی، اولیای خدا نه تنها در بهشت، بلکه در دنیا با نیل به مقام قرب فرایض می‌توانند از سرّ قدر مطلع شوند. حکیم ترمذی (بی‌تا ب: ۳۶۱-۳۶۲) نیز در خلال مباحثی از ختم/الاولیاء، نشانه اولیاء را اطلاع از علم مقادیر، میثاق، علم آغاز (بدء) و علم حروف دانسته است.

۴-۱. شرح ابن عربی بر منازل و نظریه مُلک الملک

از آنچه تاکنون بیان کردیم، شباهت دیدگاه حکیم ترمذی با نظریه سرّ نفس سهل تستری آشکار شد؛ اما در تقریر ابن عربی از نظریه نکات بدیعی وجود دارد: نخست آنکه، ابن عربی بابی از فتوحات مکیه (باب ۴۴۹) را به شرح این نظریه اختصاص داده است (هرچند در مواضع دیگر از فتوحات و فصوص نیز از آن یاد کرده است). این باب در فصل پنجم آمده که در آن به‌طور مفصل از منازل یاد شده است. بنابراین، نظریه مُلک الملک یکی از انواع منازل است. اما منازل در اصطلاح ابن عربی، با توجه به باب مفاعله تعریف شده است. «منزله» فعل دو فاعل است؛ یعنی از دو طرف و دو جا فرود آمدن و نزول صورت می‌گیرد و در این فرود آمدن، هریک دیگری را می‌طلبد تا بر او یا به او فرود آید تا در موضع معینی در راه با هم جمع شوند. البته، نزول از جانب بنده درواقع صعود است و علت تسمیه آن به نزول، این است که بنده با صعود خود، نزول حق را می‌طلبد. ابن عربی درباره منازل بنده آیه الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه (فاطر: ۱۰) و درخصوص منازل حق حدیث نبوی «ینزل ربنا الی السماء الدنیا کل

لیلة» را شاهد آورده است (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۶/ ۳۳۱). حدیث اخیر که در منابع اهل سنت آمده، در صحیح بخاری باب تهجد فی اللیل باب الدعاء و الصلوات من آخر الیل بدین گونه ذکر شده است: «ینزل ربنا تبارک و تعالی - کل لیلة الی السماء الدنیا حین - ینیقی ثلث اللیل الآخر یقول، من یدعونی فاستجب له، من یسألنی فأعطیه، من یتغفرنی فاغفر له» (بخاری، ۱۳۹۰: ۲/ ۳۰، باب ۱۴، حدیث ۱۱۴۵). ترجمه: «پروردگار ما تبارک و تعالی هر شب، به آسمان دنیا نزول می کند، و آن گاه که ثلث آخر شب باقی می ماند، می فرماید: کیست که مرا بخواند تا دعای او را مستجاب کنم؟ کیست که از من درخواست کند تا خواسته اش را برآورده سازم؟ کیست که از من آمرزش بخواهد تا او را بیامرزم؟»

حکیم ترمذی در منازل/ القرية از قول مقاتل با سلسله سند خود از علی بن ابی طالب (ع) مطلبی را نقل می کند و آن را در شرح این حدیث به کار می گیرد: «هبوطه الی الشی اقباله علیه، و من لا شغل الا ما کن کینونیه، و لا توصف کیفیه فی النزول و الهبوط، فیرد له ظهور» (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲: ۱۰۱). ترجمه: «هبوط خداوند به چیزی، به معنای اقبال او بر آن است. خدایی که کینونت و وجودش مکان ها را اشغال نمی کند، کیفیت او در نزول و هبوط قابل توصیف نیست؛ تنها ظهور برای او وارد شده است.»

حکیم ترمذی براساس شرح امام علی (ع) نزول را به معنای ظهور می گیرد که در واژگان ابن عربی، عمدتاً با اصطلاح «تجلی» بیان شده است. این تجلی علاوه بر ظهور در آسمان دنیا، به شکل عنایت و اجابت دعاکنندگان، در قلب و سرّ عبد و مملوک نیز تحقق می یابد. همین امر موجب می شود تا عبد در عین مملوک بودن، مالک ربّ و سیدش شود. از دیدگاه ابن عربی، همین مسئله انگیزه ای شد تا حکیم ترمذی حق تعالی را «مُلک المک» بنامد؛ از آن جهت که عبد در هر حالی به سید و مالکش روی می آورد و سیدش پیوسته در تمام امور در احوال او تصرف می کند. البته، منظور از عبد در اینجا عبد خالص است؛ وگرنه همگان بنده خدا هستند؛ اما برخی که همیشان پست و علمشان اندک است، حق را رها کرده اند و بندگان حق را بندگی می کنند. اینان هرچند در نفس الامر بنده اند، چون با حق در ربوبیتش ستیز کرده اند، به یک معنا از عبودیتش

خارج شده‌اند. از همین‌رو، ابن عربی منازل‌ای را که در آن، نظریه «مُلک‌الملک» حکیم ترمذی را شرح داده، چنین نامیده است: «منازلة قول من قال عن الله، ليس عبدی من تعبد عبدی» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۷/ ۹۳). ترجمه: «منازله سخن آن کس که از جانب خداوند گفت: بنده من نیست، هر کس که بنده‌ام را بندگی کند.»

شرح این منازل با آیه قل ان الامر كله لله (آل عمران: ۱۵۴) شروع می‌شود و ابن عربی در توضیح مالکیت خدا در امور با توجه به قرآن می‌نویسد:

فقلنا، الامر كله لله. ألا له الخلق و الامر. فهو الخلق و الامر، اعلم انه لا يملك الملوک
ألا سيده، و لهذا يسمی الترمذی الحکیم الحق سبحانه ملک الملک. غير سيده ما يملك
عبد. فان العبد في كل حال يقصد سيده، فلا يزال يصرف سيده باحواله في جميع اموره...
و مهما لم يقم السيّد، بما يطلبه به العبد، فقد زالت سيادته من ذلك الوجه (همان‌جا).

اینکه در آغاز می‌گوید: «له الخلق و الامر» و سپس می‌گوید: «فهو الخلق و الامر»، ضمن اشاره به وحدت وجود، به تلازم مالک و مملوک هم اشاره دارد؛ زیرا در عبارت اول ضمیر «له»، مالکیت خداوند بر خلق و امر ذکر شده است. از سویی، مالک و سید تا به همه اموری که عبد درخواست دارد، قیام نداشته باشد، سیادتش کامل نخواهد بود. از این جهت، حدیث نبوی «خادم القوم سيدهم» را شاهد می‌آورد. بنابراین، همان‌گونه که بنده متصف به امثال امر سیدش است، سید و مالک نیز برای ضرورات بنده‌اش اقدام می‌کند. چنین بنده خالص و مملوکی با تمام احوالش در سید و مالکش تصرف می‌کند. در همین زمینه، حکایتی را از سلیمان دنبلی نقل می‌کند که در حال بسط با حق تعالی، وقتی ندای حق را می‌شنود که می‌گوید: «ان ملکی عظیم» (مُلک من عظیم است)، در پاسخ می‌گوید: «ملکی اعظم من ملکک» (مُلک من عظیم‌تر از مُلک توست)؛ زیرا «چون تویی در مُلکت من هست؛ اما چون تو در مُلکت تو نیست».

ابن عربی پس از این به خواننده تذکر می‌دهد که قدر و مرتبه و معنای ربوبیت خود را بشناسد: «فاذا علمت هذا علمت قدرک و مرتبتک و معنی ربوبیتک و علی من تكون ربّاً فی عین عبد» (همان، ۹۴). عبارت پایانی یادآورد سرّ نفس و بطلان ربوبیت است؛ زیرا

می‌گوید: و بدان که درعین عبد بودن، ربّ چه کسی هستی؟ این تعبیر ضمن تصریح به ربوبیت عبد، به تعریف منزله از دیدگاه حکیم ترمذی نیز می‌تواند اشاره داشته باشد؛ آنجا که از نشانه‌های منزله، اتصاف خداوند به صفات حبیبش را مطرح کرده است. هرچند آن صفات ذاتاً از حق سلب شود (حکیم ترمذی، بی‌تا پ: ۴۲). در اینجا نیز حق تعالی درعین مالکیت و ربوبیت، به حکم «خادم القوم سیّدهم» به صفات مملوک و عبد نمایان شده است. علاوه بر این، درخواست عبد از رب هرچند دعا و مسئلت نامیده می‌شود، از جهت ماهیت تفاوتی با امر ندارد؛ زیرا خداوند به حکم آنکه رحمت را بر خود واجب کرده است: کتب علی نفسه الرحمة (انعام: ۱۲)، از جهت وجوب چیزی بر خود، با بنده شریک است؛ پس همان‌طور که بنده فرمان حق را اجابت می‌کند، حق تعالی نیز خواهش بنده را اجابت می‌کند. در اینجا تضایف و پیمانی دوطرفه دارد که فرمود: اوفوا بعهدی اوف بعهدکم (بقره: ۴۰). ابن عربی در تقریر دیگری از نظریه مُلک الملک حکیم ترمذی به تساوی امر با دعا اشاره می‌کند و تنها تفاوت آن‌ها را در رعایت ادب به پیشگاه ربوبی می‌داند؛ یعنی اینکه درخواست از جانب بنده به رب، امر نامیده نمی‌شود؛ از جهت ادب الهی است؛ وگرنه رب اغفر لی از سوی بنده با امر الهی اقم الصلوة الذکری (طه: ۱۴) فرقی ندارد؛ در هر دو، سؤال‌شونده به اجابت درخواست و امر دیگری مشغول می‌شود:

فصار الجناب الالهی ملکا لهذا الملک الذی هو العالم. بما ظهر من اثر العبد فيه من العطاء عند السؤال، فانطلق عليه صفة يعبر عنها «ملك الملک». فهو سبحانه مالک و ملک بما يأمر به عباده و هو سبحانه ملک بما يأمر به العبد. فيقول «ربّ اغفر لی» (اعراف: ۱۵۱). كما قال له الحق «واقم الصلوة لذكری» (طه: ۱۴) فيسمی ما كان من جانب الحق للعبد امراً و يسمی ما كان من جانب العبد للحق دعاءً أدباً الهیاً و انما هو علی الحقيقة امرٌ. فانّ الحد يشمل الامرین معاً، و اول من اصطلاح علی هذا محمد بن علی الترمذی الحکیم و ما سمعنا هذا اللفظ عن احد سواه و ربما تقدمه غيره بهذا الاصطلاح و ما وصل الينا (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۲۷۸/ ۱).

مطابق این عبارات، خداوند از حیث آنکه به بندگان دستور می‌دهد، مالک و مُلک است؛ اما از حیث آنکه بندگان از او درخواست دارند، «مُلک» است. ابن عربی در جای دیگر، «مُلک» بندگان را «مُلک استخلاف» نامیده و آن را خاص اولیای محمدی دانسته است. اینکه خداوند فرموده است: «غیر از من وکیل نگیرید» (اسراء: ۲). درعین اثبات وکالت برای خداوند، اثبات «مُلک» است برای بندگان (خاص) (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۵۲۱-۵۲۲). از آنجا که موکل می‌تواند از جهت عزل و اثبات در وکیل تصرف کند، حق تعالی مالک مُلک است (همان، ۵۲۱). خوارزمی (۱۳۶۸: ۱۸۵-۱۸۶) در تبیین این نظریه، حدیث نبوی «من کان لله، کان الله له» را شاهد می‌آورد. تعبیر «کان الله له» به‌خوبی مبّین این تضایف است؛ یعنی «خدا از آن کسی است که برای او باشد». ابن عربی (۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۴/ ۵۸) در بحث توحید استکفاء مستنبط از آیه حسی الله لا اله الا هو علیه توکلت (توبه: ۱۲۹) نیز به بیان نظریه مُلک‌الملک و حکایت ملاقات با شیخی که این مقام را داشت، پرداخته است.

اما آیا با این نظریه و رسیدن به مقام مُلک‌الملک و منازل در قرب فرایض، بساط عبودیت برچیده می‌شود و عبد در جایگاه رب می‌نشیند؟ در پاسخ به این پرسش، باید به مفهوم حریت، عبودیت و عبودت از دیدگاه حکیم ترمذی و ابن عربی بنگریم.

۵. حریت و عبودت از دیدگاه حکیم ترمذی و ابن عربی

اصطلاح عبودت از ابداعات حکیم ترمذی است که پس از وی در کتاب *التوحید* ابومنصور ماتریدی، متکلم مشهور، آمده است. در کتب عرفانی قرن چهارم، نشانی از این اصطلاح نمی‌بینیم؛ تاآنکه در *رساله قشیری*، آن‌هم فقط به نقل از استاد قشیری یعنی ابوعلی دقاق نیشابوری (صوفی مشهور سده‌های چهارم و پنجم) ذیل باب عبودیت، در قالب ساختاری سه‌گانه (عبادت، عبودیت و عبودت) از این اصطلاح سخن به‌میان آمده است. مطابق این ساختار، عبادت برای صاحبان علم‌الیقین، عبودیت برای صاحبان عین‌الیقین و عبودت برای واجدان حق‌الیقین است. در تعریفی دیگر، عبودت صفت اهل مشاهدات دانسته شده است (قشیری، ۱۳۹۲: ۲۵۱). پس از این تعاریف، قشیری فقط به وصف عبودیت می‌پردازد و هیچ اشاره‌ای به عبودت نمی‌کند. قشیری در باب الحرّیه هم

از عبودیت یاد می‌کند و به‌خصوص تأکید می‌کند که عبد مادامی که در دارالتکلیف دنیا است، افسار و عذار عبودیت همواره بر گردن اوست. وی در تلازم عبودیت با حریت نیز می‌گوید که طعم حریت را کسی می‌چشد که به حقیقت عبودیت نائل آمده باشد. از حلاج نیز تعریفی نقل می‌کند که وقتی عبد تمام مقامات عبودیت را پشت سر گذاشت، از رنج و تعب عبودیت رها می‌شود (همان، ۲۸۴-۲۸۵). اما در آثار حکیم ترمذی ضمن بحث از تلازم عبودیت و حریت، درباره زوال عبودت با مرگ و لقای الهی بحث شده است. از دیدگاه وی، خداوند انسان را آفریده است تا او را عبادت کند؛ اما اگر با عبودت به پیشگاه الهی نائل شود، وعده داده شده که روز قیامت او را از بندگی آزاد کند. عمل بنده در دنیا، ضمن اظهار عبودیت، تلاش برای آزادسازی به‌هنگام قبض روح است. حکیم ترمذی در جایی، عبودت را با حسبه توضیح می‌دهد: در شرح حدیث نبوی «لا عمل لمن لا نية له و لا اجر لمن لا حسبة له». در تعریف حسبه می‌گوید: حسبه یعنی عبد آنچه را که از عبودتش پذیرفته و مقبول خدا شده است، به حساب خدا بگذارد و اجر و پاداش آن کاری را که به نیت الهی انجام داده است، از خدا بخواهد: «الحسبة ان يحتسب على الله تعالى من العبودة التي قبل منه. لان العبد في رق العبودية الى يوم خروجه من الدنيا. لانه خلقه ليعبده، ثم وعده ان يحمره يوم القيامة اذا اتاه بالعبودة، فيعقده ملكا في دار السلام» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۳/ ۱۹۰).

در این عبارت و عبارات بعدی، «عبودت» مترادف با عبادت گرفته شده است. مثال عبد در آزادسازی خود از این بندگی مثال کسی است که بر گردنش دینی است و او به‌تدریج به ادای دین خود می‌پردازد. آنچه بنده برای قضای دین در برابر خدا می‌پردازد، همین عبودتی است که برای آن آفریده شده است؛ وقتی نیت الهی کند و به حساب خدا بگذارد، پاداش عبودت را خواهد یافت. آنچه در این پاداش اهمیت دارد، بیش از خود اعمال نیک و برّ، نیت خالص است که حکیم ترمذی از آن با تعبیر «يقظة عبودت» یاد کرده است: «فربُّ رجلٍ يعمل أعمال البر على العادة لا على يقظة العبودة. فلا يكون له احتساب» (همان، ۱۹۲). ترجمه: «چه‌بسا فردی اعمال نیک را نه از روی يقظه و بیداری

عبودیت، بلکه برحسب عادت انجام دهد. در این صورت حسب و پاداشی برای او محسوب نمی‌شود.»

یقظه و بیداری «عبودت» به علم و معرفت بنده مربوط می‌شود. حکیم ترمذی با استناد به حدیثی نبوی، علم را در زمره اعمال مقبول یا «عبودة» می‌شمرد؛ بدان گونه که انس بن مالک (رض) نقل می‌کند که فردی از رسول خدا (ص) می‌پرسد: «برترین اعمال چیست؟». پیامبر (ص) می‌فرماید: «العلم بالله». سائل دوباره می‌پرسد و پیامبر (ص) باز همین پاسخ را می‌دهد. سائل تعجب می‌کند و می‌گوید: «من از شما درباره بهترین اعمال پرسیدم، شما با علم پاسخ می‌دهید». پیامبر (ص) در پاسخ، به خاصیت علم اشاره می‌کنند که عمل خواه اندک خواه کثیر، با علم سود می‌رساند؛ درحالی که با جهل این گونه نیست (همان، ۱۰۱/۴). حکیم ترمذی در شرح این حدیث، ضمن بیان انواع علم (بالله و بتدبیر الله و علم بر بویه و علم بأمر الله) به جایگاه علم در عبادت و معرفت پروردگار اشاره می‌کند: «فبالعلم يعرف ربه و بالعلم يعبد ربه» (همان، ۱۰۲). ترجمه: «با علم

پروردگارش را خواهد شناخت و با علم پروردگارش را بندگی خواهد کرد.» بدین ترتیب، پشتوانه نظری عبادت، یعنی علم بالله، در قبول عبودت نقشی اساسی دارد. از این جهت، حکیم ترمذی همسو با آنچه در کتاب عقل و جهل/اصول کافی در شأن عقل وارد شده، اصل ۲۰۶ از نوادر/الاصول را با عنوان «فی أنَّ الاعتبار فی الاجتهاد بعقل العقل» به جایگاه محوری عقل در عبودت اختصاص داده؛ زیرا عبادت ظاهری ممکن است از روی عادت باشد. از همین رو، وقتی صحابه نزد پیامبر (ص) از عبادت و ریاضت‌های مردی تعریف می‌کردند، حضرت (ص) از عقل او می‌پرسیدند؛ چون شاید از روی عادت عبادت می‌کرد: «فکان (علیه السلام) اذا ذکر له عن رجل شدة اجتهاد و عبادة، سأل عن عقله لما قد علم ان العقل هو الذی یکشف عن مقادیر العبودة و محبوب الله تعالی و مکروهه. لان العبادة الظاهرة قد تكون من العادة» (همان، ۳۵۴/۲).

همچنین، نقل می‌کند که عایشه از پیامبر (ص) می‌پرسد: «معیار تفاضل مردم بر یکدیگر چیست؟». حضرت می‌فرماید: معیار تفاضل در دنیا و آخرت، عقل است. عایشه سؤال می‌کند: «مگر نه این است که مردم مطابق اعمالشان پاداش می‌یابند؟». پیامبر

(ص) می‌فرمایند: «یا عایشه! و هل يعمل بطاعة الله تعالى الا من عقل، فبقدر عقولهم يعملون و علی قدر ما يعملون یجزون» (همان، ۳۵۶). ترجمه: «ای عایشه! آیا نه این است که تنها به سبب عقل به طاعت خدای تعالی مشغول می‌شوند. پس به اندازه عقلشان عمل می‌کنند و به قدری که عمل می‌کنند پاداش می‌یابند.»

از آنجا که عقل به تعبیر ترمذی از «مقادیر عبودت» پرده برمی‌دارد و بنده را از آنچه محبوب یا مکروه خداست آگاه می‌کند، بنده اختیار و گزینشی برای نفس خود نمی‌بیند تا عملی را بر عمل دیگر ترجیح دهد؛ بلکه این علم و عقل است که به حکم عبودت در وجودش حکم‌فرما می‌شود و او را به انجام دادن اعمال هدایت می‌کند. از دیدگاه ترمذی، بسیاری از مردم برای نیل به بهشت، اعمالی را به عنوان اعمال عبادی، به خیال خود، برمی‌گزینند و در نتیجه این گزینش، حقوقی را که در مقام بنده بر گردن آن‌هاست، پایمال می‌کنند. نمونه‌اش جریح راهب بود که به هنگام نماز و نیایش، وقتی صدای مادرش را می‌شنود که او را می‌خواند، نماز خود را بر اجابت مادر ترجیح می‌دهد. به تعبیر ترمذی، اگر جریح فقیه و عالم بود، می‌دانست که اجابت مادر از قبیل عبادت پروردگارش است؛ از این رو، ترک اختیار یکی از مؤلفه‌های عبودت است. کسی که بداند امور دنیا و آخرت همه‌اش از آن خداست و بخواهد حق عبودت را به جا بیاورد، انتخاب و اختیار را از خود سلب می‌کند: «فمن جعل امور الآخرة و امور الدنيا كلها لله تعالى و اراد بذلك اقامة العبودة فقد سقطت عنه مونة الاختیار» (همان، ۲۲۴).

نمونه‌ی اعلای کسانی که اقامه‌ی عبودت می‌کنند، انبیاء و اولیاء هستند؛ زیرا می‌دانند که اعمال دنیوی و اخروی همه‌اش به تدبیر خدا در روی زمین است و برخی به برخی دیگر وابسته است. ترمذی این مسئله را در شرح حدیثی از عایشه در خصوص رفتار پیامبر (ص) در خانه ذکر کرده است. طبق گزارش عایشه، پیامبر (ص) وقتی وارد خانه می‌شدند، لباسشان را خود می‌دوختند و همانند دیگران کار می‌کردند. این رفتار نشان‌دهنده‌ی آن است که انبیاء و اولیاء دوست دارند مانند بندگان رفتار کنند؛ یعنی هرچه مولایشان پیش رویشان قرار دهد، از روی عبودت انجام دهند: «لأنهم يحبون أن يكونوا كالعبید، ما وضع بین أیدیهم عملوه عبودة حتی یلقوا الله تعالى بها فیضع عنهم رق

العبودة و يرضى عنهم هذا بغيتهم» (همان، ۲۲۳). طبق این عبارات، انجام دادن اعمال به حکم عبودیت تا رسیدن به لقاء الله و مرگ است. پس از مرگ، بند عبودیت از آنان برداشته می‌شود. در اینجا نیز عبودیت مترادف با عبودیت گرفته شده است.

۵-۱. عبودیت از دیدگاه ابن عربی

برعکس قشیری که ذیل عنوان عبودیت از عبودیت بحث کرده، ابن عربی در باب ۱۳۰ با عنوان «فی مقام العبودة» از عبودیت یاد کرده است؛ این در حالی است که باب بعدی به مقام ترک عبودیت اختصاص دارد. البته، همانند حکیم ترمذی، در برخی موارد، دو واژه عبودیت و عبودیت را به جای یکدیگر به کار برده است (خودکوچ، ۱۳۸۷: ۱۰۰). از جهت بحث از ترک عبودیت، نیز قابل مقایسه با حکیم ترمذی است که از زوال عبودیت یاد کرده است (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲: ۵۸ و ۶۵)؛^۹ با این تفاوت که حکیم از مقامی با عنوان ترک عبودیت بحث نکرده است؛ در حالی که ترک عبودیت در فتوحات مکیه مقامی مستقل است. علاوه بر این، ابن عربی در باب ۱۴۰ با عنوان «در شناخت مقام حریت و اسرار آن» و همچنین در مقام ترک حریت از عبودیت سخن گفته است. آزادی و حریتی که حکیم ترمذی از آن یاد کرده، در دو مفهوم به کار رفته است: نخست، آزادی عبد در دنیا با رهایی از صفات رذیله؛ دیگر، آزادی از عبودیت در عقبی با وصول به پیشگاه الهی. حریت در مفهوم اول، آزادی از بندگی نفس است. دو دسته از این بردگی نجات می‌یابند: اهل اجتناء و اهل هدایت. دسته اول مجذوبانند که خداوند آنان را به مشیت خود برگزیده است و دسته دوم کسانی هستند که خداوند آنان را با انابه به سوی خویش هدایت می‌کند. مثال اینان، همچون عبد مکاتبی است که با پرداخت مبالغی رفته رفته خود را آزاد می‌کند. همان گونه که مکاتب تا درهمی بدهکار است، بنده باقی می‌ماند، کسی که تلاش می‌کند به خدا برسد، تا خلقی از اخلاق نفس در او باقی مانده است، همچنان برده باقی می‌ماند (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۳۶).

توجه حکیم ترمذی به اخلاق فقط از نوع سلبی (رذایل) برای آزادسازی عبد نیست؛ بلکه به نوع ایجابی (فضایل) و تخلق به اخلاق الهی برای تحقق عبودیت هم توجه خاصی کرده است؛ به گونه‌ای که حبّ خداوند به بنده را با مسئله تخلق به مکارم اخلاق

مطرح کرده است و می‌گوید: «فالله تعالى يحب العبد على اخلاقه اذا تخلق بها له» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۳۱۱/۲). وی حدیثی از پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرمودند: «انَّ لله مائة و سبعة عشر خلقاً من اتى بواحدة منهم دخل الجنة» (همان، ۳۹/۴). ترجمه: «خدای را یکصد و هفده خُلق است؛ هر کس یک خلق از آن را متخلق شود وارد بهشت می‌شود.»

از دیدگاه وی، اخلاق الهی از باب قدرت برای بندگان بیرون آمده و در خزاینی به تعداد اسمای حسنی خدا محفوظ است (همان، ۴۱-۴۲). پرسش ۴۷ و ۴۸ از پرسش‌های حکیم ترمذی در ختم الاولیاء به همین مسئله اختصاص دارد: «السؤال السابع و الاربعون: و کم خزاین الاخلاق؟ السؤال الثامن و الاربعون: و قوله "عليه السلام"؛ "انَّ لله مائة و سبعة عشر خلقاً" ما تلك الاخلاق؟» (حکیم ترمذی، بی‌تا ب: ۲۰۹-۲۱۰). ابن عربی (۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۱۰۹-۱۱۰) به تفصیل به این دو پاسخ داده است.

اما آنچه از اسماء درباره اجزاء یا بخش‌های عبودیت است، در پاسخ به پرسش ۸۶ حکیم ترمذی: «على كم سهم ثبتت العبودية؟» آمده است. ابن عربی عبودیت را بر ۹۹ سهم، به عدد اسمای الهی، استوار دانسته است. از دیدگاه وی، هر اسم الهی را عبودیتی خاص است و خداوند برخی اولیای الهی را به شناخت این اسماء از جهت عبودیتی که هر اسم اقتضاء می‌کند، نائل کرده است. در همین زمینه، تفسیری از حدیث نبوی «انَّ لله تسعة و تسعون اسماً من احصاها دخل الجنة»: «خدای را نودونه اسم است؛ هر کس آن‌ها را بر بشمارد، وارد بهشت می‌شود» به‌دست داده است. مقصود از شمارش اسماء در نظر ابن عربی، همین بهره‌های عبودیت از اسمای الهی است؛ تا آنجا که اظهار می‌کند آن کس که از جانب خدا نداند که وی چه چیزی را می‌طلبد (یعنی نداند که هر اسمی چه عبودیتی را از او می‌خواهد)، چگونه اسم عبودیت را بشناسد: «كيف يعرف اسم العبودية من لا يعلم من الله ما يطلبه منه» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۱۳۹/۳). گویی الفبای بندگی، شناخت اسماء و مطالبات (اقتضائات اسماء) آن‌هاست. در همین زمینه، ضمن بحث از عمل‌کنندگان به مفاد عبودیت، به وقوف با پروردگار به مقتضای عبودت محض اشاره

کرده و با استناد به شواهدی از کتاب و سنت، عبودت محض را حتی از مقربان الهی چون ملائکه و انبیای عظام منتفی دانسته است:

«و ما رأیت و لا سمعت عن احد من المقرّبین أنّه وقف مع ربه علی قدم العبودة المحضه،» فالملأ الاعلی یقول «أتجعل فیها یفسد فیها» (بقره: ۳۰) و المصطفون من البشر یقولون «ربنا ظلمنا انفسنا» (اعراف: ۲۳) و یقولون: «رب لاتذر علی الارض من الکافرین دیارا» (نوح: ۲۶) و یقولون: ان تهلك هذه العصابة لن تعبد فی الارض من بعد الیوم. و هذا كله لغلبة الغیره علیهم و استعجال (همان جا).

من ندیدم و از هیچیک از مقربان نشنیدم که او با پروردگارش بر قدم عبودت محض وقوف داشته باشد؛ زیرا فرشتگان عالم بالا می‌گویند: «آیا کسی را که در زمین تباهی می‌کند، در آن جانشین قرار می‌دهی» (بقره: ۳۰) و برگزیدگان از بشر می‌گویند: «پروردگارا! ما به خویشتن ستم کردیم» (اعراف: ۲۳) و می‌گویند: «پروردگارا! بر روی زمین از کافران دیاری را باقی مگذار» (نوح: ۲۶) و گویند: «اگر این گروه (در جنگ بدر) نابود شوند، پس از این در زمین پرستیده نمی‌شوی» (حدیث نبوی). تمام این‌ها به سبب غلبه غیرت و حمیت بر آنان، و شتاب کردن است؛ چون انسان طبعاً عجول و شتاب‌زده آفریده شده است (ابن عربی، ۱۳۸۲: باب ۷۳، ۳۷۶-۳۷۷).

غیر از مورد نخست که از فرشتگان نقل شده است و شائبه اعتراض دارد، موارد بعدی منقول از حضرت آدم (ع)، حضرت نوح (ع) و پیامبر خاتم (ص) به ترتیب در قالب اعتراف به گناه و درخواست مغفرت، نفرین و درخواست نابودی کفار و درخواست نصرت برای سپاه اسلام و دین خدا بیان شده و ابن عربی حتی درخواست مغفرت آدم و دعای حضرت ختمی مرتبت (ص) را هم به عنوان شواهد نقض عبودت محض ذکر کرده است؛ البته، همان گونه که پیش از این ذکر کردیم، حکیم ترمذی با استناد به قرآن، از مجادله ابراهیم با حق (به سبب دغدغه‌اش درباره حضرت لوط) یاد کرده است. اما در مورد حضرت محمد (ص) از تعبیر مغالزه استفاده کرد که به حبیب خدا و نهایت مقام رضا اختصاص دارد (حکیم ترمذی، بی تا پ: ۴۲). ابن عربی نیز در ادامه پاسخ به سؤال حکیم ترمذی (در مورد سهم‌های عبودیت)، از نوعی مجادله با اسمای الهی یاد کرده است. وی با توجه به تضاد اسمای الهی نظیر «منتقم»، «شدید العقاب» و «قاهر» با «رحیم»،

«غافر» و «لطیف»، به اختلاف احکام اسمای الهی و در نتیجه، تنوع مطالبات اسماء اشاره کرده و در تأویل آیه جادلهم بالتی هی احسن (نحل: ۱۲۵) پیامبر (ص) را مأمور به جدال احسن با اسمای الهی دانسته است:

فلا بدّ من المنازعة لظهور السلطان، فمن نظر الى الاسماء الالهية قال بالنزاع الالهی. لهذا قال تعالى لنبيه «و جادلهم بالتی هی احسن» (نحل: ۱۲۵) فأمره بالجدال الذی تطلبه الاسماء الالهية و هو قوله «بالتی هی احسن». كما ورد فی الاحسان أن تعبد الله کانک تراه، فاذا جادل بالاحسان جادل كأنه یری ربه، و لا یری ربّه مجادلاً الا اذا رآه من حیث ما تطلبه الاسماء الالهية من التضاد فاعلم ذلك (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۳/ ۱۴۰).

ابن عربی وصف «أحسن» در «جدال أحسن» قرآنی را با مقام احسان مرتبط می‌داند که در آن به حکم حدیث نبوی «الاحسان ان تعبد الله کانک تراه»، به رؤیت خداوند تصریح شده است. این رؤیت البته به تفسیر وی، روایتی است توأم با مجادله با پروردگار از حیث اسمای الهی. با توجه به مأمور بودن پیامبر (ص) به این جدال می‌توان آن را عین عبودیت دانست. پس عبودیت به هیچ وجه از آن حضرت (ص) نفی نمی‌شود. ابن عربی در خصوص تحقق پیامبر (ص) به مقام عبودیت، کمال عبودیت را برای آن حضرت (ص) با عبد محض خواندن پیامبر (ص) ثابت دانسته است: «لم يتحقق بهذا المقام على كماله مثل رسول الله (ص) فكان عبداً محضاً [...] و شهد الله له بانه عبد مضاف اليه من حيث هو يته و اسمه الجامع» (همان، ۳۲۲).

در این عبارت، «عبد مضاف اليه» اشاره به اسم عبدالله دارد. تفاوت عمده عبودت با عبودیت در همین است که عبودت با هیچ چیز نه خدا و نه حتی بنده نسبتی ندارد؛ به همین دلیل، یای نسبت در عبودت حذف شده است: «العبودة نسب الى العبودة. و العبودة مخلصه من غير نسب لا الى الله و لا الى نفسها، لانه لا يقبل النسب اليه و لذلك لم تجي بياء النسب» (همان جا).

مقام عبودت فقر مطلق و عریانی محض است. عبد هیچ چیز ندارد. فاقد وجودی خاص است و حتی نام عبد نیز به او تعلق ندارد (خودکوچ، ۱۳۸۷: ۱۰۰-۱۰۱). بنابراین، وقتی در عبودت هرگونه نسبت منتفی باشد، دعا و درخواست نیز در آن مقام موجب نقض عبودت خواهد شد؛ لذا می‌توان دریافت چرا ابن عربی دعای انبیای عظام را به‌عنوان شواهد نقض عبودت مطرح کرده است؛ باآنکه آنان جملگی، به‌خصوص پیامبر خاتم (ص)، مظهر تام عبودیت بوده‌اند. به‌ویژه با تفسیر ابن عربی از نظریهٔ مُلک‌الملک حکیم ترمذی و اینکه وی دعا و درخواست را هم از جهت ماهیت با امر یکی می‌گرفت، دعای انبیاء را که مستجاب است، می‌توان به‌نوعی تصرف مملوک در مالک دانست و این خود، اشاره‌ای است به تلازم عبودیت با ربوبیت. ابن عربی پس از نقل شواهد نقض عبودت محض از سوی مقربان (در پاسخ به سؤال حکیم ترمذی درمورد سهم‌های عبودیت)، از تلازم عبودیت با ربوبیت در وجود کاملان با تعبیر «نور» چنین یاد کرده است: «فانَّ صاحب ذلک المقام لم يتصف فی تلک الحال بالکمال الذی يستحقه و إن کان من الکمل. فنور العبودیة علی السواء من نور الربوبیة، فانه من اثره و علی قدر ما یقده فی العبودیة یقده فی الربوبیة» (ابن عربی، ۱۴۲۰/ق/۱۹۹۹: ۳/۱۳۹). ترجمه: «صاحب آن مقام در آن حال، به کمالی که درخور اوست و استحقاق آن را دارد، متصف نشده است- اگرچه وی از کاملان باشد- پس نور عبودیت با نور ربوبیت مساوی است؛ زیرا از اثر آن است و به مقدار آنچه که در عبودیت عیب و اشکال وارد می‌شود، در ربوبیت هم عیب و اشکال وارد می‌شود» (ابن عربی، ۱۳۹۰: ۳۷۷).

از دیدگاه ابن عربی، اشکال در عبودیت از دو جهت وارد می‌شود: نخست، عجله و شتابی که انسان بر آن آفریده شده است (اسراء: ۱۱)؛ دیگری، غفلت. حجاب عجله قابل رفع است؛ اما رفع دائم حجاب غفلت را محال دانسته است؛ زیرا اگر این حجاب برطرف گردد، سرّ ربوبیت در حق این شخص باطل می‌شود. در اینجا است که سخن سهل تستری را متذکر می‌شود که می‌گفت: «ان للربوبیة سرّاً لو ظهر لبطلت الربوبیة» (ابن عربی، ۱۴۲۰/ق/۱۹۹۹: ۳/۱۴۰). پیش از این دربارهٔ ارتباط نظریهٔ سرّ نفس سهل تستری با نظریهٔ مُلک‌الملک حکیم ترمذی گفته شد و اینکه حکیم ترمذی این سرّ را با سرّ قدر یکی دانسته است. سرّ قدر نیز از آن جهت که به مشیت و قدرت الهی مربوط می‌شود، با

ربوبیت نیز پیوندی عمیق دارد. از دیدگاه حکیم، کسی که به مقتضای عبودیت عمل نماید و به عهد و پیمان عبودیت وفا کند، از بردگی و عبودیت خارج می‌شود و پس از ورود به حریت، اشارات ربوبی متوجه او می‌شود: «متی یخرج العبد من رق العبودیة. قال: اذا وفی بمطالبات العبودیة و کان اختیاره بالقلب الی إلفه، فحینئذ وفی بالعبودیة و قد دخل فی الحریة و بقی علیه اشارات الربوبیة» (حکیم ترمذی، بی‌تا پ: ۸۸).

از این جهت، وی اهل معرفت را بر سه حال می‌داند: عبودیت، حریت و ربوبیت (همان، ۶۴). علومشان نیز بر همین سه حال و سه اصل بنا شده است: علم عبودیت، علم حریت و علم ربوبیت (همان، ۸۷).

ابن عربی نیز یک بار حریت را از دیدگاه رایج در بین اهل تصوف تعریف می‌کند و می‌گوید انسانی که هیچ وجودی او را به بردگی نگیرد و از ما سوی الله آزاد و رها باشد، او مصداق حر است. از این جهت که حر بنده غیر خدا نیست، پس حریت، عبودت حقیقی برای خداست: «الحریة عند القوم من لا یسترقّه کون الا الله، فهو حر عن ما سوی الله فالحریة عبودة محققة لله» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹: ۳ / ۳۴۲).

اما از منظر وجودشناسی، ابن عربی حریت را تنها مقام ذات می‌داند و آن را برای بنده و اله از جهت تضایف و رابطۀ اله و مألوه صحیح نمی‌داند. ذات از جهت غنا و بی‌نیازی آزاد است. بنابراین، عبد نمی‌تواند به این صفت تخلق پیدا کند؛ بلکه اینجا تنها مقام تحقق است (همان، ۳۴۱).

یکی از وجوه اشتراک ابن عربی با حکیم ترمذی در مسئله عبودیت و حریت، استفاده از مثال عبد مکاتبی است که بهای آزادی خود را در طی چند قسط به مالک خود پرداخت کند و در نهایت، خود را آزاد سازد. ابن عربی معتقد است عهد و پیمان‌هایی که خداوند از بندگان می‌گیرد، همانند غل و زنجیرهایی است که بر عبد آبق (بنده فراری) گذاشته می‌شود. این غل و زنجیرها به سبب فرار بنده است که مولا او را مقید می‌سازد. خداوند هم چون به خروج ما از عبودیتمان یقین داشت، بین ما و خود پیمان‌هایی گذاشت و فرمود: اوفوا بعهدی اوف بعهدکم (بقره: ۴۰). اگر ما بنده فراری نبودیم، عهد و میثاقی با ما نمی‌بست. بنده مکاتب را هم، مکاتب می‌گویند؛ چون شائبة آزادی و حریت

در او وجود دارد. بنده هم چون به حقیقت عبودیتش وفا کند، از او عهد و پیمانی گرفته نمی‌شود:

ألا ترى العبد المكاتب لا يكاتب إلا أن ينزل منزلة الاحرار، فلولاً توهم رايحه الحرية
ما صحّت مكاتبه العبد و هو عبد. فإنّ العبد لا يكتب عليه شئ و لا يجب له حق. فانه
ما يتصرف إلا عن اذن سيده. فاذا كان العبد يوفى حقيقة عبوديته لم يوخذ عليه عهد و
لا ميثاق (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۴/ ۵۳).

وقتی عهد و پیمانی از بنده گرفته نشود، به یک معنا، او آزاد و رها و به تعبیر حکیم ترمذی وارد حریت می‌گردد و اشارات ربوبی متوجه او می‌شود. اما اشارات ربوبی چگونه متوجه عبد می‌شود؟ به تعبیر دیگر، عبد چگونه اشارات ربوبی را درک می‌کند؟ برای پاسخ به این سؤال باید به یکی دیگر از مباحثی که حکیم ترمذی به‌طور مبسوط و شاید نخستین بار در عالم تصوف و عرفان به آن پرداخته و ابن عربی نیز آن را دنبال گرفته است، اشاره شود و آن مبحث تحدث و محدثان و تشابه آن با نبوت است.

۵-۲. تحدث

برطبق حدیث نبوی، رؤیای صادقه یکی از ۴۶ جزء از اجزای نبوت است. حکیم ترمذی با استناد به این روایت، به تشریح تمام ۴۶ جزء نبوت پرداخته و نخستین و برترین جزء از اجزای نبوت را «حدیث» دانسته است (حکیم ترمذی، بی‌تا پ: ۶۸). از دیدگاه وی، حصول تمام اجزای چهل‌وشش‌گانه فقط در شخص نبی جمع می‌شود. اما اگر دو یا سه جزء از این اجزاء در شخصی حقیقتاً تحقق داشته باشد، او ولی خواهد بود:

اعلم ان النبوة ستة و اربعون جزءاً و لا تجتمع هذه الاجزاء الا لنبی و من كان له فی هذه الاجزاء و جزءان و او ثلاثة علی الحقيقة يكون صاحبه ابدأ ولیاً (يقوم به الدنيا)
كما بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم - انه قال: الرويا الحسنة من المؤمن جزء من ستة و اربعين جزءاً من النبوة (همان، ۶۷).

بنابراین، تحدث از یک سو به نبوت و از سوی دیگر به ولایت مربوط می‌شود و حلقه اتصال ولایت با نبوت را می‌توان همین تحدث دانست که در مراتب قرب به خدا، ولی از این موهبت برخوردار می‌شود. درجه قرب محدث به‌گونه‌ای است که نه‌تنها در تبعیت

انبیاست؛ بلکه با آنان در یک مقام جمع و ملحق می‌شود: «... فالمحدث يعقب الانبياء يكادون يلحقون بهم قرباً و لمّاً» (الصلاة و مقاصدها، ۱۹۶۵: ۳۹).

حکیم ترمذی از قول پدرش قرائتی از ابن عباس درباره آیه ۵۲ سوره حج ذکر کرده که طبق آن، واژه محدث در قرآن آمده است:

و كان ابن عباس يقرأ «و ما ارسلنا قبلك من رسولٍ و لا نبيٍ و لا محدثٍ» حدثنا بذلك ابي رحمه الله حدثنا الفضل بن وكين عن ابن عينية عن عمر ابن دينار عن ابن عباس و الجارور عن ابن عينية (حکیم ترمذی، بی تا پ: ۶۷).

جالب آن است که این قرائت خاص با اضافه شدن لفظ محدث به آخر آیه، در روایت کلینی از امام صادق (ع) نیز وارد شده است (کلینی، بی تا: کتاب الحجّة، باب الفرق بین الرسول و النبی، ۱/ ۲۴۸، ح ۴۳۷). همچنین، ائمه اطهار (ع) محدثون معرفی شده‌اند (همان، ۱۴/ ۲، ح ۷۰۵). با این همه، از اطلاق اسم نبی بر خود به شدت کراهت داشتند و خود را همانند صاحب و همدم موسی (ع) (احتمالاً خضر) و همانند ذوالقرنین می‌دانستند (همان، ۱۱، ح ۷۰۰). حکیم ترمذی نیز محدث را تابع و ملحق به انبیاء (ع) از جهت مقام قرب به خدا دانسته است. محدث اصلی‌ترین جزء نبوت را داراست؛ با این همه، به او نبی اطلاق نمی‌کنند. اما همان‌گونه که علامه مجلسی در شرح این حدیث (باب الفرق بین...) می‌گوید، فرق بین امام و نبی و استنباطش از این اخبار مشکل است (مجلسی، ۱۴۰۴ق/ ۱۳۶۳: ۲/ ۲۸۹). وقتی به ۴۶ جزء نبوت که حکیم ترمذی برشمرده است می‌نگریم،^{۱۰} طبق عقیده شیعه، همه این موارد می‌تواند در امام معصوم (ع) تحقق داشته باشد. اما آنچه در روایات شیعه در خصوص تفاوت درجه محدث با نبی آمده، این است که محدث خبر را می‌شنود؛ ولی نه با چشم می‌بیند و نه در خواب: «المحدث فهو الذي يحدث فيسمع و لا يعاين ولا يرى في منامه» (کلینی، بی تا: ۱/ ۲۴۹، ح ۴۳۶). این درحالی است که امیرالمؤمنین (ع) باوجود محدث بودن، از قول پیامبر (ص) درمورد خود چنین خبر داده است که فرمودند: «انک تسمع ما اسمع و تری ما اری الا انک لست بنبی» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲). ترجمه: «تو می‌شنوی آنچه را من می‌شنوم و می‌بینی آنچه را من می‌بینم جز اینکه تو نبی نیستی.»

در همین راستاست که شیخ مفید، متکلم مشهور امامیه، از جهت عقلی، منعی برای نامیدن امامان به انبیاء نمی‌بیند و تنها مانع برای این تسمیه را شرع دانسته و معتقد است امامان به آن معانی که انبیاء - علیه‌السلام - به آن رسیده بودند، واصل شده‌اند^{۱۱} (مفید، ۱۴۱۳ق: ۴۵). ابن عربی نیز به سبب همانندی محدث با نبی، به دو نوع نبوت اشاره کرده است و در پاسخ به سؤال هفدهم و نوزدهم حکیم ترمذی در فتوحات در خصوص تبیین جایگاه انبیاء نسبت به اولیاء «این مقام الانبیاء من الاولیاء؟» و نیز در پاسخ به پرسش ۵۷: «ما الفرق بین النبیین و المحدثین؟» (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۱۶۵-۲۲۱)، به این دو قسم از نبوت یعنی نبوت تشریع و نبوت غیرتشریع یا همان نبوت مطلقه اشاره کرده و صاحبان نبوت مطلقه را انبیاء الاولیاء نامیده است. وی همچنین تفاوت اساسی محدث با نبی را در وضع شریعت دانسته است. وی از این جهت می‌گوید: «فکل نبی محدث و ما کل محدث نبی و هولاء هم انبیاء الاولیاء» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۳/ ۱۱۸؛ حکیم ترمذی، بی تا ب: ۲۲۲). نبوت مطلقه را نبوت الولاية نیز نامیده است (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۳/ ۸۱). این نوع نبوت می‌تواند از راه تبعیت از نبی مشرّع حاصل شود؛ برای مثال، نبوت هارون اکتسابی و از راه تبعیت از موسی (ع) به دست آمده است. ابن عربی منافاتی بین نبوت اکتسابی با حدیث نبوی «إن الرسالة و النبوة قد انقطعت فلا رسول بعدی و لا نبی» نمی‌بیند؛ زیرا بی‌هیچ تردیدی حضرت عیسی (ع) در آخرالزمان خواهد آمد و نبوت و رسالت عیسی مسیح (ع) محرز و مسلم است. اما عیسی (ع) با شریعت پیامبر خاتم (ص) خواهد آمد. بنابراین، حدیث نبوی که فرمود: پیامبر و رسولی پس از من نخواهد آمد و رسالت و نبوت منقطع شده است، چنین تفسیر می‌شود که پیامبر و رسولی که با شریعتی غیرشریعت من باشد، نخواهد آمد (همان، ۶).

۶. نبوت مطلقه و مفهوم خاتمیت

نبوت مطلقه با «نبوت الولاية» زمینه‌ساز بحث از ختم ولایت شد. چنان‌که پیش از این گفتیم، حکیم ترمذی ۴۶ جزء نبوت را برشمارده و اصلی‌ترین جزء آن را حدیث دانسته است؛ اما ابن عربی در پاسخ به این سؤال حکیم «و کم اجزاء النبوة؟» (حکیم ترمذی، بی تا

ب: ۲۴) به گونه‌ای متفاوت جواب داده است. در *الجواب المستقیم* به اختصار کامل و فقط با گفتن تعداد ۱۱۷ جزء پاسخ داده است (همان‌جا). در *فتوحات* (ذیل این سؤال) هیچ اشاره‌ای به ۴۶ جزء نبوت نشده؛ بلکه تلویحاً به نامحدود بودن اجزاء نبوت به تعداد کلمات الهی اشاره شده است؛ همان‌گونه که کلمات الهی انقطاع نمی‌پذیرد، نبوت هم تا قیامت در بین خلق ساری و جاری است؛ هرچند که تشریع انقطاع پذیرفته باشد؛ زیرا تشریع بخشی از اجزای نبوت است. ابن عربی در اینجا نبوت را به معنای اخبار عن الله می‌گیرد (خبر دادن درباره خدا) و می‌گوید محال است خبر دادن درباره خدا از عالم جدا شود؛ زیرا این اخبار به منزله غذایی است که عالم از آن تغذیه می‌کند. بنابراین، اجزای نبوت به مقدار آیات کتب آسمانی و صحف و اخبار الهی، از آدم تا آخرین پیامبری که می‌میرد، است (ابن عربی، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹: ۳ / ۱۳۵). مقصود ابن عربی از آخرین پیامبری که می‌میرد، خاتم الانبیاء (ص) نیست؛ زیرا در مورد آن می‌افزاید: «مما وصل الینا و مما لم یصل» (همان‌جا). ترجمه: «از آنچه خبرش به ما رسیده و از آنچه به ما نرسیده».

در همین باره، حدیث نبوی «من حفظ القرآن فقد أدرج النبوة بین جنیه» را ذکر می‌کند و با این حدیث تداوم نبوت مطلقه را از خاتم تا قیامت کبری بیان می‌کند که در اولیای محمدی همچنان جاری است و می‌توان آن را با اندیشه شیعی بقای حجت بر روی زمین مطابقت داد؛ حجتی که عدل قرآن و حافظ صوری و معنوی آن است. تأکید بر نبوت مطلقه یا همان ولایت در شرح حدیث نبوی «ان الله عباداً لیسوا بانبیاء یغبطهم النبیون بمقامهم و قریبهم الی الله تعالی» ذکر شده که پرسش ۱۴۶ حکیم ترمذی در *ختم الاولیاء* تفسیر و تأویل این حدیث است (حکیم ترمذی، بی‌تا ب: ۳۱۸). ابن عربی «لیسوا بأنبیاء» را به معنای مطلقش نمی‌پذیرد و معتقد است مقصود از آن نفی انبیای تشریع است: «یرید لیسوا بأنبیاء تشریع، لکنهم انبیاء علم و سلوک. اهتدوا فیه بهدی انبیاء التشریع» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹: ۳ / ۱۸۶).

اما چرا ابن عربی این همه بر تداوم نبوت مطلقه تا به قیامت تأکید دارد؟ برای پاسخ به این پرسش باید هم در مفهوم نبوت از دیدگاه حکیم ترمذی و هم مفهوم خاتمیت تأمل کنیم.

حکیم ترمذی نبوت را چنین تعریف می‌کند: «فالنّبوة هي العلم بالله، عز و جل، علی كشف الغطاء و علی اطلاع اسرار الغیب و هی بصر نافذ فی الاشياء المستورة بنور الله تعالی التام» (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۳۴۲). ترجمه: «نبوت عبارت است از علم به خدای عزّ و جلّ آن‌گاه که پرده برداشته شود و از اسرار غیب مطلع و باخبر شود. نبوت بصیرت نافذی است که به نور نام خداوند در اشیای مستور و پنهان به کار گرفته شود.» در تعریف حکیم از نبوت، سه عنصر علم به خدا، پی بردن به اسرار غیبی و به‌کارگیری بصیرت به چشم می‌خورد. این سه عنصر با سیروسلوک و طیّ منازل قابل اکتساب است.

ابن عربی نیز در پاسخ به پرسش ۸۳ حکیم ترمذی: «ما النبوة؟» (همان، ۲۴۷)، از حال و مقام که اصطلاحی عرفانی است یاد می‌کند و در *الجواب المستقیم* می‌گوید: «الحال الذی یتحقق به النبی عند حصوله فی الثانی عشر من المقامات» (همان‌جا). ترجمه: «حالی که شخص نبی به‌هنگام حاصل شدنش در دوازدهمین مقام بدان متحقق می‌شود.» اما در *فتوحات مکیه* نبوت را منزلتی دانسته که آن را خدای رفیع الدرجات تعیین می‌کند و بنده با اخلاق شایسته و اعمال پسندیده نزد عموم مردم آن منزلت را فرود می‌آورد. ابن عربی آن را منزلت انباء (آگاهی دادن) مطلق الهی نامیده است: «النبوة منزلة یعیّنها رفیع الدرجات ذو العرش ینزلها العبد باخلاق صالحه و اعمال مشکورة حسنة. فتلك منزلة الانبياء الالهی المطلق لكل من حصل فی تلك المنزلة من رفیع الدرجات ذوالعرش» (ابن عربی، ۱۴۲۰ ق/ ۱۹۹۹: ۳/ ۱۳۵).

«انباء الالهی المطلق» در کلام ابن عربی قابل مقایسه با علم بالله حکیم ترمذی است که در توصیف نبوت تعریف (درمقابل نبوت تشریع) آمده است. این انباء باآنکه موهبتی الهی است که خداوند ازپیش تعیین کرده، این انسان است که با ممارست اخلاق نیک در منازل، موجبات رفعت بدان مقام عالی را فراهم می‌کند. به همین دلیل، علاوه بر

اسم «رفیع الدرجات» اسم «العلی» و «الاعلی» نیز به نبوت مربوط می‌شود. ابن عربی علاوه بر نبوت مهموزه (نبأ) به نبوت غیرمهموزه (از نبأ، ینبو) نیز اشاره می‌کند و معتقد است نبوت مهموزه به معنای نبأ و خبر، از نبوت به معنای رفعت پدید آمده است: «و اما النبوة التي هي غير مهموزة فهي الرفعة [...] و لها في الاله اسم رفیع الدرجات... و لها ايضاً الاسم العلی الاعلی و هي النبوة المهموزة و هي مولدة عن النبوة التي هي الرفعة» (همان، ۳۸۲).

در احادیث نبوی نیز شاهی بر تأیید نبوت به معنای رفعت می‌توان یافت. شیخ صدوق از سعید بن جبیر و او از ابن عباس روایت می‌کند که عربی به پیامبر (ص) گفت: «السلام عليك يا نبي الله»، حضرت فرمودند: «من نبي الله نیستیم؛ بلکه نبي الله هستم». صدوق در ادامه از ابوبشر لغوی نقل می‌کند که می‌گفت: نبوت برگرفته از نبوة است؛ یعنی هر چه که از سطح زمین بلندتر باشد؛ پس معنای نبوت رفعت و بلندی است و نبی یعنی شخص رفیع و بلندمرتبه (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۱۱۴). راغب اصفهانی نیز ضمن نقل این حدیث، از برخی علمای لغت نقل می‌کند که نبی از نبوت، یعنی رفعت و بلندی و می‌گوید: «فالنبی بغير الهمز أبلغ من النبى بالهمز، لانه ليس كل منبأ رفیع القدر و المحل» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶: ذیل «نبی»). ترجمه: «نبی بدون همزه از نبیء با همزه بلیغ‌تر است؛ چون هر خبردهنده‌ای لزوماً از قدر و منزلت والا برخوردار نیست».

به نظر می‌رسد مفهوم نبی به معنای رفیع و اعلی با مقام ختمیت پیامبر (ص) تناسب بیشتری داشته باشد؛ زیرا نبی (از نبأ) صرفاً از طرف خدا خبر می‌دهد. اما آنچه بیش از همه اهمیت دارد، إخبار عن الله (خبر دادن از خود خدا) است، نه «إخبار من الله» (خبر دادن از جانب خدا). صائِن الدین ابن ترکه اصفهانی نبوت را چنین تعریف کرده است: «الاخبار عن الله بأسمائه و صفاته و أفعاله و احكامه کلّها» (۱۳۷۸: ۲ / ۵۶۵-۵۶۶). وقتی سخن از اسماء و صفات می‌آید، بحث ظهور و تجلی و مظهریت تام مطرح می‌شود. افعال و احکام پیامبر (ص) نیز در نظر اهل عرفان به منزله طریقت و شریعت است. بدین ترتیب، تمام اجزای نبوت در پیامبر خاتم (ص) به نحو اتمّ ظهور پیدا کرد؛ به همین دلیل، پیامبر (ص) صاحب لواء حمد شد. یکی از پرسش‌های حکیم ترمذی همین است:

«ما لواء حمد؟» (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۲۴۱). ابن عربی در پاسخ به این پرسش با اشاره به حدیث «آدم فمن دونه تحت لوائی» و «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین»، تحقق حمد را تنها با اسماء الهی و سابق بودن نبوت پیامبر (ص) بر حضرت آدم (ع) به علم و اطلاع او از اسماء پیش از سرشت و تکوین آدم تفسیر کرده است (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۳/ ۱۳۲). ختم نبوت پیامبر (ص) نیز با سابق بودن او پیوندی عمیق دارد. حکیم ترمذی با حدیث «و جعلنی خاتماً و فاتحاً» تفسیری بر خاتمیت پیامبر (ص) می‌نگارد که با مفهوم رایج در بین عوام متفاوت است. در بین عامه، «خاتم النبیین» بدین معناست که حضرت محمد (ص) آخرین پیامبری بود که برای نبوت مبعوث شد. از دیدگاه حکیم، آخرین نفر بودن هیچ منقبت و فضیلتی برای پیامبر (ص) محسوب نمی‌شود. او این معنا را تأویل ابلهان و جاهلان خوانده است. لازمه این معنی آن است که خاتم به فتح تاء خوانده شود؛ درحالی که از پیشینیان کسانی بودند که خاتم را به کسر تاء و به معنای فاعلی می‌گرفتند.

خاتم در معنای فاعلی، یعنی حضرت محمد (ص) به واسطه عمل ختم که به وی اعطا شده بود، مهر پایان بر در نبوت نهاد. ختم در تفسیر حکیم ترمذی همانند مظهر برای حفظ اجزای نبوت است که یکجا و به طور کامل در وجود پیامبر (ص) جمع شده است (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۳۴۰-۳۴۲).

به نظر می‌رسد ابن عربی با استفاده از همین مفهوم ختم، اصطلاح «فصّ» در نخستین فص از فصوص/الحکم را برای تبیین نظریه انسان کامل خود شرح و بسط داده است. حکیم ترمذی حدیث شفاعت را از پیامبر (ص) نقل کرده است که بر طبق آن، وقتی مردم در روز قیامت نزد آدم می‌آیند و از او می‌خواهند تا نزد خدا برایشان شفاعت کند، آدم با تمثیلی، مردم را متوجه مقام خاتم می‌کند: «قال له آدم: أرايتم لو ان احدكم جمع متاعه في غيبته ثم ختم عليها، فهل كان يوتي المتاع الا من قبل الختم؟ فاتوا محمداً فهو خاتم النبیین» (همان، ۳۴۰-۳۴۱). ترجمه: «آدم پاسخ داد: آیا وقتی یکی از شماها متاع خود را به هنگام غیبت، در [جایی] جمع کند و مهری بر آن می‌زند، آیا کسی می‌تواند

جز از طریق آن ختم (مهر) به متاع دست یابد؟ سپس آنان نزد محمد (ص) می‌روند که او خاتم انبیاست.»

ابن عربی بی‌آنکه به این حدیث تصریح کند، درمورد کامل شدن عالم به وجود آدم به‌عنوان «کون جامع» نسبت آدم به عالم را همانند نگین انگشتر به انگشتری - که محل نقش یعنی نام صاحب انگشتر است - دانسته است. نقش نگین نشانه‌ای است که توسط آن پادشاه خزاین و گنجینه‌هایش را مهر می‌کند و بدین جهت، خداوند آدم را خلیفه نامیده است؛ زیرا خدای تعالی با آدم (انسان کامل) مخلوقات را حفظ می‌کند؛ همان‌طور که پادشاه با مهر خزاین و گنجینه‌هایش را حفظ و نگهداری می‌کند. تا زمانی که مهر پادشاه بر آن خزاین است، کسی جز او جرئت باز کردن آن‌ها را ندارد.

فهو الانسان الحادث الازلی و النشء الدائم الابدی، و الكلمة الفاصلة الجامعة. قیام العالم بوجوده، فهو كفص الخاتم من الخاتم و هو محل النقش و العلامة التي بها يختم بها الملك على خزانته. و سمّاه خليفة من اجل هذا، لانه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزاین. فما دام ختم الملك عليها لایجسر احد على فتحها الا بأذنه فاستخلفه فی حفظ الملك (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰).

در این عبارات، ابن عربی به‌جای لفظ غیبت - که در عبارات حکیم ترمذی بود - از واژه «خلافت» بهره می‌گیرد؛ زیرا خلافت انسان کامل برای خداوند به‌معنای غیبت حق نیست؛ بلکه خلیفه الله بودن بدین معناست که حفظ عالم و کائنات قائم به وجود اوست؛ زیرا او مظهر اسماء و صفات حق است و در تمثیل «خاتم» و «انگشتر»، نقش نگین (فص) که هویت صاحب انگشتر با آن معلوم می‌شود، کنایه از این مظهریت است. وجه‌شبه انسان کامل با نگین در کارکرد همین نقش و علامت فص است که چون نشانه و مهر پادشاه بر خزاین مملکتی است، ضامن حفظ و بقای خزاین است. انسان کامل هم نقش و علامت نگین مالک‌الملک هستی است. تا این نقش بر خزانه وجود باقی است، ممالک وجود از گزند نیستی در امان است.

آنچه ابن عربی درباره مقام خلیفه اللهی آدم و مقام ختمیت و جایگاه او در حفظ و بقای عالم مطرح کرده، مربوط به جنبه کلمه اللهی انسان کامل است که از ازل تا ابد

فعالیت دارد. بنابراین، از حیث حفظ عالم و قیام کائنات به وجود انسان کامل، تفاوتی میان خاتم نبوت و خاتم الولاية نیست؛ زیرا هر دو از جهت نبوت مطلقه یا همان ولایت و قرب به حق، حائز این مقام هستند، نه نبوت تشریع. به همین دلیل، ابن عربی ضمن بحث از تمثیل ختم و مهر کردن خزاین الهی توسط انسان کامل، از گشوده شدن ختم و مهر الهی و انتقال عالم و نوامیس تکوین به آخرت، با مرگ خاتم الاولیاء و انتقال انسان کامل از دنیا چنین یاد کرده است: «ألا تراه إذا زال و فكَّ من خزانة الدنيا، لم يبق فيها ما اخترته الحق فيها و خرج ما كان فيها و التحق بعضه ببعض، و انتقل الامر الى الآخرة. فكان ختماً على خزانة الآخرة ختماً ابدياً» (همانجا). ترجمه: «آیا او را نمی‌بینی وقتی از خزانه دنیا دور و جدا شد (یعنی خاتم ولایت مطلقه ارتحال یابد و بعدش انسان کاملی پدید نیاید) و در آن، آنچه را که حق تعالی مخزون کرده بود، باقی نماند و هرچه در آن‌هاست، خارج و ظاهر شود و برخی از آن به برخی ملحق شود و کار به آخرت منتقل شود؛ لذا او مهر بر خزانه آخرت است، مهری ابدی.»

البته از دیدگاه حکیم ترمذی، دوام وجود عالم مرهون وجود چهل صدیق است که خلفای پیامبران هستند. برطبق دیدگاه او، وقتی زمین از وجود انبیاء خالی ماند، به‌سوی خدای تعالی شکایت و بانگ نمود. خداوند درپی زاری زمین به او وعده داد که به‌زودی بر روی آن چهل صدیق قرار خواهد داد؛ به‌گونه‌ای که هرگاه یکی از آنان بمیرد، شخص دیگری را در مقام او قرار خواهد داد: «فَالصِّدِّيقُونَ أَمَانَ أَهْلِ الْأَرْضِ وَ هُمْ خُلَفَاءُ النَّبِيِّينَ. لَمَّا خَلَّتِ الْأَرْضُ عَنِ النَّبُوَّةِ، شَكَتْ إِلَى اللَّهِ وَ عَجَّتْ. فَقَالَ: سَوْفَ أَجْعَلُ عَلَيْكَ أَرْبَعِينَ صَدِّيقًا. كَلِمَاتٍ وَاحِدَةٍ، بَدَّلَ اللَّهُ مَكَانَهُ» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۲/ ۹۸). شایان ذکر است که مقام «صدیقیت»، پس از حدیث، دومین جزء از اجزای نبوت شناخته شده است (حکیم ترمذی، بی تا پ: ۶۷).

۶-۱. از ختم نبوت تا ختم ولایت

در نظریه ختم ولایت حکیم ترمذی، صدیقان کسانی هستند که در دوره فترت و نبود انبیاء جانشین آنان از جهت حفظ و بقای ساکنان زمین و به تعبیر حکیم، امان اهل

زمین هستند. پس از نبی، چهل صدیق یکی پس از دیگری خواهد آمد. پس از درگذشت آخرین صدیق و نزدیک شدن قیامت، خاتم ولایت ظهور خواهد کرد. مرحوم استاد خواجهی در اثر خود *خاتم الاولیا از دیدگاه ابن عربی و حکیم ترمذی*، در ترجمه‌ای که از متن *ختم الاولیاء حکیم ترمذی* ارائه داده، تعداد صدیقان پس از نبی را دوازده ذکر کرده و در پاورقی آورده است:

در نسخه بدل چهل صدیق آمده، اینجا هم عمل دسانان مشهود است. چون پس از رسول خدا (ص) دوازده صدیق وی یعنی اوصیایش معلوم و چهل صدیق مجهول. و گوید: آنان از اهل بیتش می‌باشند و زمین به آنان قائم و پایدار است. تاآنکه شمارش پایان پذیرد (خواجهی، ۱۳۸۴: ۵۷).

ایشان در ادامه، دوازده صدیق را با حدیث نبوی «*الائمة من بعدی اثنا عشر کلهم من قریش*» و با آموزه شیعی «*لو لا الحجة لساخت الارض باهلها*» پیوند داده‌اند (همان‌جا). اما آنچه از متن نسخه عثمان یحیی پیش‌رو داریم، «*اربعین صدیقاً*» است و نه «*اثنی عشر*». همچنین، حتی اگر در متن «*اثنی عشر*» آمده بود، باز دو اشکال در تطبیق دیدگاه حکیم ترمذی با آموزه شیعی وجود داشت: نخست آنکه، ظهور خاتم ولایت پس از درگذشت آخرین صدیق خواهد بود؛ پس حتی اگر تعداد صدیقان دوازده باشد، باید این تعداد سپری شود و سپس خاتم ظهور کند. دیگر آنکه، ترمذی در ادامه تأکید می‌کند که این صدیقان که زمین قائم به وجود آنهاست، از خاندان پیامبر (ص) و اهل بیت اویند؛ اما نه اهل بیت در نسب؛ بلکه اهل بیت در ذکر. عین عبارت حکیم ترمذی درخصوص چهل صدیق و ظهور خاتم پس از آنان چنین است:

لما قبض الله عزّ و جلّ نبیه - صلی الله علیه و سلم - صیر فی امت اربعین صدیقاً. بهم تقوم الارض و هم آل بیهته. فکل ما مات واحد منهم، خلفه من یقوم مقامه حتی اذا انقض عددهم و اتی وقت زوال الدنیا ابتعث الله ولیاً، اصطفاه و اجتباه و قربه و ادناه و اعطاه ما اعطى الاولیاء و خصّه بخاتم الولاية (حکیم ترمذی، بی‌تا ب: ۳۴۴).

ترجمه: «وقتی خدای عزّ و جلّ نبی خود را قبض روح کرد، چهل صدیق در امتش قرار داد که زمین به واسطه ایشان قائم است و آنان اهل بیت پیامبر (ص) هستند. هرگاه یکی از آنان بمیرد، دیگری به جای او می‌آید؛ تاآنکه شمار آنان منقض شود و وقت زوال دنیا

فرارسد؛ آن‌گاه خداوند ولی‌ای می‌فرستد که وی را برگزیده و به خود نزدیک و مقرب ساخته است. خداوند هرآنچه دیگر اولیاء عطا کرده است، به او عطا می‌کند و به خاتم ولایت مخصوص می‌گرداند.»

سپس دربارهٔ چهل صدیق که از اهل بیت محسوب می‌شوند، چنین توضیح داده است:

فهؤلاء الاربعون فی کل وقت، هم اهل بیه. و لست اعنی (آل بیه) فی النسب، انما هم اهل بیت الذکر [...] و لو کان (النبی علیه السلام) یعنی به اهل بیه فی النسب لکان يستحیل ان لا یبقی منهم احد، فیموتوا عن آخرهم، و قد کثر الله عددهم حتی لا یحصون (همان، ۳۴۵-۳۴۶).

ترجمه: «این چهل تن که اهل بیت پیامبر (ص) هستند، در همه اوقات وجود دارند و مقصودم اهل بیت نسبی نیست؛ بلکه اهل بیت ذکر است. اگر منظور پیامبر اهل بیت نسبی آن حضرت بود، محال بود که احدی از آنان باقی نماند و تا آخرین نفرشان بمیرند؛ درحالی که خدا شمار آنان را به حدی افزون ساخته که قابل شمارش نیستند.» حکیم ترمذی در عبارات پایانی، محدود کردن اهل بیت نسبی پیامبر (ص) را به عددی خاص همچون اربعین ناموجه دانسته است؛ با این تعلیل که تعداد اهل بیت پیامبر (ص) قابل شمارش نیست. واضح است که حکیم در اینجا به تداوم نسل پیامبر (ص) از طریق سادات اشاره دارد. بدان‌گونه که پیامبر (ص) فرموده‌اند: «کل سبب ینقطع الا سببی و نسبی» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۶۶/۳).

آنچه ترمذی اظهار می‌کند بازتاب عقیده رایج اهل سنت در دوران خلافت عباسی است که با شعار «الرضا من آل محمد» خود را از خاندان پیامبر (ص) دانستند و با این وسیله، خلافت را از آن خود کردند. وی در اصل ۲۲۲ از نوادر/اصول در تفسیر حدیث نبوی «النجوم امان لاهل السماء و اهل بیتی امان لامتی» به بحث از مصداق اتم اهل بیت پرداخته است. مطابق عقیده رایج، اهل بیت به نسبت خاندان بنی‌هاشم و فرزندان عبدالمطلب برمی‌گردد (که بنی‌عباس هم جزو آنان بودند)؛ زیرا «آل محمد» با اهل بیت پیامبر (ص) مطابقت دارد: «ان اهل بیه نسبه بنو هاشم و بنو عبدالمطلب، و لم یکنوا اماناً

لهذه الامة حتى اذا ذهبوا ذهب الدنيا، و الثالث: انه قد يوجد منهم الفساد، كما يوجد في غيرهم، و منهم المحسن و منهم المسيء. فباي شيء صاروا اماناً لاهل الارض!» (همان، ۶۶).

ترمذی با بیان اینکه صرف هاشمی بودن یا انتساب به خاندان عبدالمطلب داشتن نمی تواند امن و امان را برای اهل زمین به ارمغان بیاورد؛ به گونه ای که چون آن ها از بین بروند، دنیا به آخرت ملحق شود؛ به خصوص اینکه در بین این طایفه نیز همانند دیگر مردم، خوب و بد وجود دارد و در برخی از آنان نیز فساد مشهود است (البته، ظلم و فساد بنی عباس نمونه بارز آن است). بنابراین، حکیم ترمذی به جای تأکید بر اهل بیت نسبی، بر اهمیت اهل بیت ذکر و شرافت و فضیلت آن تأکید کرده است. در همین راستا، به تفسیر «اهل» و «آل» می پردازد. از دیدگاه او، این دو به یک معنا هستند؛ زیرا «هاء» و «همزه» می توانند به جای یکدیگر به کار روند:

و الاهل و الآل بمنزلة واحدة. اذا الهاء و الهمزة اختان تجزى احديهما عن الاخرى. و انما قيل «اهل» لانه حيث ما ذهب به فهو راجع الى ذلك المستقر. فكذا الآل حيث ما تفرق النسب يؤول الى الاصل. فاهل البيت كل من رجع نسبه الى ذلك الاصل. فكذا اهل بيت الرسول (ص) فان الله تعالى قد اخذ الرسول (عليه السلام) من خلقه، فاختصه لنفسه و اصطفاه لذكره، فكان في كل امر قلبه راجعاً الى الله تعالى من عنده يصدر، و معه يدور و اليه يرجع. فكان هذا بيتاً اشرف و اعلى من البيت الذي هيا له في أرضه و هو النسب. فكان هذا البيت عالياً على ذلك البيت (همان، ص ۶۵).

تفسیری که به وحدت «اهل» با «آل» می انجامد، این گونه است: اهل خانه را بدین علت اهل بیت گفته اند چون اهل هرجا که برود، سرانجام به محل استقرار و خانه خویش برمی گردد. «آل» و خاندان نیز بر همین منوال است. نسبت نیز به اصل بازمی گردد. بنابراین، اهل البیت هر کسی است که به آن اصل برگردد. درمورد اهل بیت پیامبر (ص) نیز چنین تأویلی را روا می دارد. از آنجا که خداوند حضرت رسول (ص) را از بین خلق برای خودش برگزید و او را به خود اختصاص داد و برای ذکرش برگزید، قلب پیامبر (ص) در هر امری به سوی خدای تعالی رجوع می کند؛ بدین گونه که از او صادر می شود و با حق سیر می کند و می گردد و به سوی او بازمی گردد. در نظر حکیم ترمذی، بیت قلب

پیامبر (ص) است که به مراتب شریف‌تر و برتر از بیت زمینی، یعنی نسب است. شاهد بر این مدعا، در نسب خود پیامبر (ص) مشهود است؛ خداوند پیامبر (ص) را به صفت امانت گرامی داشت؛ به همین دلیل، پیامبر (ص) با آنکه از جهت نسب «محمدبن عبدالله» بود، به او محمد امین گفته می‌شود. وقتی کرامت نبوت و رسالت نیز آمد، به جای انتساب صُلَبی، انتساب به خدا مطرح شد و به او نبی الله و رسول الله گفته شد (همان، ۶۶).

با این تفسیر، مصداق اهل بیت پیامبر (ص) آل الله هستند و چون خود پیامبر (ص) به خدا منتسب است، هر کس اهل ذکر حقیقی باشد، با این خاندان نسبت دارد؛ البته، از جهت ذکر. با آنکه حکیم ترمذی از عقیده شیعی - که قائل به اختصاصی بودن اهل بیت (ع) و منحصر بودن عصمت و تطهیر به پنج تن و اولادشان یعنی ائمه اثنی عشر (ع) بوده‌اند - فاصله می‌گیرد و دیدگاه آنان را در تعیین مصداق برای آیه انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت (احزاب: ۲۳) و انحصار آن در پنج تن آل عبا (ع) نقد می‌کند و آن را تأویل می‌داند (همان، ۶۸)، در ادامه بحث به نقل حدیث کساء در ارتباط با آیه می‌پردازد:

و قد یروی عن رسول اللہ (ص) انه لما نزلت هذه الآية دخل علیہ علی، و فاطمة و الحسن و الحسین (رضوان الله علیهم) فمحمد النبی (علیه السلام) الی کساء فلقيها علیهم، ثم ألقى بیده الی السماء فقال: «هؤلاء اهلی اذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهیراً». فهذه دعوة منه لهم بعد نزول الآية، أحبَّ أن یدخلهم فی الآية التي خطب بها الازواج (رضوان الله علیهم أجمعین) (همان، ۶۹).

از دیدگاه او، مخاطب اصلی آیه همسران پیامبر (ص) هستند؛ اما برطبق دعای پیامبر (ص) در کساء برای حضرت علی (ع) و فاطمه و حسنین، پیامبر (ص) دوست داشت که آنان را در آیه‌ای که مخاطبش زنان پیامبر (ص) هستند، وارد کند و برای آنان دعا کرد. البته، این پرسش باقی می‌ماند که آیا حکیم ترمذی دعای پیامبر (ص) را مستجاب شده می‌داند و آنان را از اهل بیت (ع) می‌شمارد؟ مسلماً جواب مثبت خواهد بود. سؤال دیگر این است که آیا نمی‌توان عمل پیامبر (ص) در حق آنان و ورود ایشان در کساء و دعا بر آن‌ها را عملی نمادین دانست که پس از نزول آیه تطهیر، آن را

تخصیص می‌زند و اینکه احدی از زنان را در کساء وارد نکرد، خود نشانی از این باشد که مقصود از آیه منحصرأً آل عباء هستند و نه زنان؟

به هر حال، اهل بیت مورد نظر ترمذی اهل ذکرند و به همین دلیل، محل نظر خدا و موجب امنیت اهل زمین و حجت خدا بر روی زمین هستند. دیدگاه حکیم ترمذی در مورد مفهوم حجت با دیدگاه شیعی مطابقت دارد؛ به خصوص اینکه حجت را با وصف قائم آورده و کلام خود را مستند به حدیث امام علی (ع) کرده است: «و لا تخلوا الدنيا في هذه الامة، من قائم بالحجة، كما قال علي بن ابي طالب - رضي الله عنه - اللهم لا نخل الارض من قائم بالحجة، كي لا تبطل حجج الله و بيناته» (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۳۶۰-۳۶۱). ترجمه: «در این امت، دنیا خالی از قائم به حجت نمی‌باشد؛ چنان‌که علی بن ابی طالب - رضی الله عنه - فرمود: آری! زمین هیچ‌گاه از حجت قائم خداوندی خالی نمی‌ماند تا حجت‌ها و نشانه‌های روشن دین خدا از میان نرود.»

در جای دیگر، با اشاره به جمع شدن ولایت و صدیقیت در فردی در آخر الزمان، ولی و صدیق را حجت خدا بر خلق می‌داند و از قائم بالحجة چنین یاد می‌کند:

اولم يقل علي بن ابي طالب - رضي الله عنه - في حديث كميل النخعي: اللهم لا تخل الارض من قائم بالحجة، اولئك الاقلون عدداً، الاعظمون عند الله قدراً. قلوبهم معلقة بالمحل الأعلى، اولئك خلفاء الله في عباده و بلاده. هاه! شوقاً الى رؤيتهم (همان، ۴۳۰).

ترجمه: «آیا علی بن ابی طالب - رضی الله عنه - در حدیث کمیل نخعی نفرمود: آری! زمین هیچ‌گاه از حجت قائم خداوندی خالی نمی‌ماند. آنان شمارشان بس اندک است؛ ولی قدر و منزلتشان نزد خداوند بسیار است. دل‌هایشان به ملأ اعلی پیوسته است. آنان جانشینان و خلفای الهی در روی زمین‌اند، آه، آه! چقدر آرزومند دیدارشان هستیم.»

بدین ترتیب، تعبیر «قائم بالحجة» حکیم ترمذی ملهم از حدیث امام علی (ع) است و در نظر او، خاتم الاولیاء همان قائم بالحجة است: «و لا ينقضی الدهر حتی یأتی الله بخاتم الاولیاء، و هو القائم بالحجة» (همان، ۴۴۱). ترجمه: «روزگار [عمر دنیا] سپری نخواهد شد، مگر زمانی که خداوند خاتم الاولیاء را بیاورد و او همان قائم به حجت است.»

قائم بالحجة از جهت مفهومی، با لقب امام مهدی (عج) شیعیان مطابقت دارد. حکیم ترمذی در جایی به شکل استفهامی از آمدن مهدی و آمدن ختم الاولیاء سخن گفته است: «أولیس المهدی کائناً فی آخر الزمان؟ فهو فی الفترة یقوم بالعدل فلا یعجز عنه. أولیس کاین فی الزمان من له ختم الولاية؟ و هم حجة الله علی جمیع الاولیاء یوم الموقف» (همان، ۴۳۶). ترجمه: «آیا مهدی [علیه السلام] در آخر الزمان نمی آید؟ بنابراین، در زمان فترت، قائم به عدل است و از آن عاجز نیست؟ آیا کسی که ختم ولایت را داراست، در این زمان نیست؟ پس او حجت خدا بر تمام اولیاء در روز موقف و رستاخیز است.»

نکته ظریف در عبارت فوق اینجاست که حکیم ترمذی درخصوص ظهور و آمدن مهدی، تعبیر آخر الزمان را به کار برده؛ درحالی که درمورد ختم الاولیاء تعبیر «کاین فی الزمان» را آورده است و نه «کاین فی آخر الزمان»! آیا این بدان معنا نیست که «ختم الاولیاء» هم اکنون و در زمان حاضر وجود دارد. غیر از این اشاره، صراحتاً بیانی از حکیم ترمذی سراغ نداریم. اما ابن عربی با مطرح کردن دو ختم، ختم ولایت مطلقه و ختم ولایت محمدیه، مصداق اولی را عیسی (ع) و مصداق دومی را مردی از عرب که از جهت نسب، کریم ترین و اصیل ترین نسب را داراست، معرفی و تصریح کرده است که او در این زمان (عصر ابن عربی) موجود است و مدعی است که در سال ۵۹۵ نشانه (ختمیت) او را که حق تعالی از چشم بندگان پنهان نموده، رؤیت کرده است:

اما ختم الولاية المحمدية فهي لرجلٍ من العرب من اكرمها اصلاً و يداً و هو فی زماننا موجودٌ، عرفت به سنة خمسٍ و تسعين و خمس مائة و رأيت العلامة التي له اخفاها الحق فيه عن عيون عباد و كشفها لي بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه و هو خاتم النبوة المطلقة (ابن عربی، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹: ۲ / ۴۹).

تعبیر «و هو زماننا موجود» ابن عربی نظیر «کاین فی الزمان» حکیم ترمذی است؛ با این تفاوت که دومی به مفهوم «صاحب الزمان» شیعی نزدیک تر است. البته، ابن عربی در عنقاء مغرب در توصیف ختم الولاية می نویسد: «فلیس الختم بالزمان و اما هو باستیفاء

مقام العیان، و ان کان لابد ان یقارن حركة فلک هی زمانه و وقته و اوانه، فینسب الی الزمان من هذا الجانب» (۲۰۰۴: ۱۵۳-۱۵۴).

مرحوم استاد خواجهی (۱۳۸۴: ۳۱) با استناد به این عبارت، به مفهوم صاحب الزمان شیعی که لقب خاص امام مهدی (ع) است، اشاره کرده است. اما ابن عربی در عنقاء مغرب، از ختم و مهدی (ع) به عنوان دو ولیّ یاد کرده است: «و لما کان الختم و المهدی کل واحد منهما ولیّ، ربما وقع اللبس و حصل التعصب لدواعی النفس» (۲۰۰۴: ۱۵۴). ترجمه: «و چون ختم و مهدی هریک از آن دو، ولیّ هستند، بسا که لبس و اشتباهی رخ دهد و به سبب انگیزه‌های نفسانی تعصب پیدا شود.»

این عبارت به نفی تطبیق ختم با مهدی (ع) اشاره می‌کند. در مجموع به نظر می‌رسد هر چند اوصاف ختم الاولیاء حکیم ترمذی و ابن عربی با امام مهدی (ع) شیعیان مطابقت می‌کند، چون آموزه مهدی در اهل سنت با آنچه در شیعه وجود دارد، کاملاً منطبق نیست، نتوانسته‌اند بین ختم و مهدی کاملاً تطبیق بدهند؛ با این همه، به مفاهیم مشابهی نزدیک شده‌اند؛ نظیر مفهوم «قائم بالحجة» حکیم ترمذی و مفهوم «خاتم الامامة المحمدية» ابن عربی. مفهوم نخست - چنان که اشاره شد - از دغدغه‌های اصلی حکیم ترمذی است و در پرسش ۱۵۲ از تأویل «قائم بالحجة» می‌پرسد و پس از آن، از مکان تکلم قائم با خلق سؤال می‌کند؛ اینکه او از کجا با خلق سخن می‌گوید تا حجت را بر آنان اقامه کند؟ حکیم ترمذی در ادامه پرسش خود توضیح می‌دهد که «زیرا خدای متعال به سبب عبودیت، حجت را بر خلق اقامه کرد و برای قائم به حجت راهی برای دستیابی به خزاین کلام قرار داد» (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۳۲۲-۳۲۳).

شایان ذکر است که ابن عربی نه در فتوحات مکیه و نه در الجواب المستقیم به این پرسش اشاره‌ای نکرده است. مرحوم استاد خواجهی با منطبق دانستن اصطلاحات این دو سؤال با قواعد شیعی، با بهره‌گیری از مبانی تشیع و احادیث کافی و شرح ملاصدرا بر آن، به این دو پاسخ داده است (خواجهی، ۱۳۸۴: ۳۳).

اما اصطلاح «خاتم الولاية المحمدية» ابن عربی در کتاب *عنقاء مغرب* از نشانه‌های ختم الاولیاء ذکر شده است: «قد اوضح الله لنا العلامة، بانه خاتم الامامة اعنى الامامة المحمدية الجزئية لا الامامة المطلقة الكليلة» (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۹۸).

تعبیر «الامامة المحمدية» نظیر تعبیر شیعه درباره امام دوازدهم، از جهت آخرین حجت و ذخیره الهی است. البته، قید جزئیه و نفی امامت کلی با آن منافات دارد. همچنین در جایی می‌گوید: «الختم نبوی المحتد و علوی المشهد» (همان، ۱۰۲).

اینکه خاستگاه ختم نبوی و مشهدش علوی و رتبه‌اش بالاتر از صدیق است، به دیدگاه شیعی نزدیک می‌شود؛ اما ابن عربی همانند حکیم ترمذی، ختم را از اهل بیت نسبی پیامبر (ص) نمی‌داند و می‌گوید: «و لا ینال هذا المقام الا جسم بعد النبی المصطفی الاعظم، اّلا ختم الاولیاء الاطول الاکرم، و ان لم یکن من بیت النبی، فقد شارکه فی النسب العلوی. فهو راجع الی بیته الاعلی، لا الی بیته الادنی» (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۱۴۳). ترجمه: «این مقام بزرگ را پس از نبی اعظم، جز ختم اولیای اکرم به‌دست نمی‌آورد. اگر از بیت نبی نباشد، در نسب علوی با او شریک است و این بازگشت به بیت اعلای او دارد، نه بیت ادنای او.» بیت اعلای در تعبیر ابن عربی، مشابه تعبیر «اهل بیت ذکر» در اصطلاح حکیم ترمذی است؛ از آن جهت که درمقابل اهل بیت نسبی وضع شده است.

درمجموع، ابن عربی قاعده‌ای درباره ختم ولایت نقل می‌کند و آن این است که ختم سرّی دارد و هر عارفی که حول آن بگردد، بدان راه پیدا می‌کند.

و للّختم سُدٌّ لم یزل، کلّ عارف الیه اذا یسری علیه یحوم

اشار الیه الترمذی بختمه و لم ییده و القلب منه سلیم

آن‌گونه که در این ابیات مشاهده می‌شود، حکیم ترمذی در ختم/اولیاء به سدّ ختم به‌طور گذرا اشاره کرده و آن را آشکار نکرده است. ابن عربی نیز همین روش را در *عنقاء مغرب* و *فتوحات مکیه* به‌کار برده است. در باب ۳۸۲ در شناخت خواتم، از شناخت خود نسبت به خاتم ولایت محمدی خبر داده است: «علمت حدیث هذا الخاتم المحمدی بفاس

من بلاد المغرب سنة اربع و تسعين و خمس مائة، عرفني بهالحق و اعطاني علامته و لا أُسميه» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹: ۶/ ۳۱۷).

به تصریح او، حق تعالی در سال ۵۹۴ق. شناسایی «خاتم ولایت» را به او ارزانی داشت و علامت ختم را به او نشان داد؛ اما ابن عربی تأکید می‌کند که «ولا اسمیه»؛ یعنی نام او را نمی‌برم. در باب ۴۶۳ نیز همانند حکیم ترمذی، ختم را از «مفردون» دانسته است. از سوی دیگر، بحث اصلی او دربارهٔ اقطاب دوازده‌گانه‌ای است که مدار عالم حول محور آن‌ها می‌چرخد.

تفاوت اقطاب با خاتم ولایت در این است که اقطاب هریک بر قلب یا قدم یکی از رسولان الهی است و تعداد اقطاب دوازده است به عدد بروج آسمان. تفاوت اقطاب دوازده‌گانه با ختم در این است که هیچ‌یک از اقطاب بر قلب و قدم حضرت محمد (ص) نیست. اما در بین مفردان، کسی وجود دارد که بر قلب آن حضرت (ص) است و او همان ختم است. ابن عربی باوجود تفاوت میان اقطاب و خاتم محمدی (ص)، دربارهٔ اُکمل الاقطاب- که سورة خاص او یاسین و قلب قرآن است- همان چیزی را می‌گوید که دربارهٔ خاتم ولایت گفته است؛ از جهت کتمان نام او:

فهذا القطب الواحد له سورة يس و هو أكمل الاقطاب حكما، جمع الله بين صورتين

الظاهره و الباطنه. فكان خليفة في الظاهر بالسيف و في الباطن بالهمة. ولا اسميه و لا

أهينه. فأنى نهيت عن ذلك و عرفت لأمي امر مُنعتُ من تعيينه باسمه (همان‌جا).

اینکه ابن عربی گفته است نامش را نمی‌برم و مشخص نمی‌کنم، چون از این کار منع شده‌ام و می‌دانم چرا نهی شده‌ام، این شبیه به «حرمة التسمیه» درخصوص نام حضرت مهدی(ع) است که در روایات شیعه آمده است. با این همه، در باب ۳۶۱ که به شناخت وزرای مهدی در آخرالزمان اختصاص دارد، تصریح می‌کند که مهدی از اهل بیت پیامبر (ص) و خاتم الاولیاست:

الا ان ختم الاولياء شهيد و عين امام العالمين فقيد

هو السيد المهدى من آل احمد هو الصارم الهندي حسين بيد

(همان، ۵۱-۵۲)

ترجمه: آگاه باشید که ختم الاولیاء شهید خواهد شد و وجود امام عالمیان از دست خواهد رفت. او حضرت مهدی (ع) از دودمان احمد است و او شمشیر هندی است، هنگامی که نابود می‌کند.

ابن عربی در *عنقاء مغرب* تصریح کرده به اینکه گاهی مصداق ختم را پنهان و گاه نیز آن را آشکار نموده است. وی در آنجا به دو مقام، یعنی مقام امام مهدی (ع) که از اهل بیت پیامبر (ص) است و مقام ختم الاولیاء اشاره کرده است. از دیدگاه او، نیاز به شناخت این دو مقام، از پی بردن به تشابه میان عالم صغیر و عالم کبیر که در کتاب *التدبیر الالهیة فی المحکمة الانسانیة* بدان پرداخته، واجب‌تر است:

کنت نویتُ ان اجعل فیه اما اوضحته تارة و اخفیته، این یکون من هذه النسخة الانسانیة و النشأة الروحانیة مقام الامام المهدی المنسوب الی اهل بیت النبی المقامی و الطینی و این یکون ایضاً منها ختم الاولیاء و طالع الاصفیاء الحاجة الی معرفة هذین المقامین فی الانسان آکد من کل مضاهاة من أکوان الحدیثان (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۸۸-۸۹).

از همین عبارت این نکته دریافت می‌شود که مثال امام مهدی (ع) از اهل بیت پیامبر (ص) با خاتم الاولیاء همانند جمع شدن نشأ روحانی در نسخهٔ انسانی و جمع شدن عالم کبیر در عالم صغیر است. با این تفسیر می‌توان شأن مهدویت امام مهدی (ع) و شأن ختمیت او را جداگانه مورد بحث قرار داد. شأن مهدویت به سبب انتساب به پیامبر (ص) به جنبهٔ ظاهر یعنی عدل گستری و قیام بالسیف و خلافت مربوط می‌شود؛ اما شأن ختمیت به جنبهٔ باطن یعنی کمال ولایت و حقیقت امامت یعنی هدایت باطنی مرتبط است: یهدونا بامرنا (انبیا: ۷۳). این دو شأن با هم در امام مهدی (ع) جمع است؛ اما می‌توان آن‌ها را جدای از یکدیگر بررسی کرد. ابن عربی در بابی که به مهدی و معرفی وزرای او اختصاص دارد، این دو شأن را با هم مطرح کرده است.

درخصوص دیدگاه ترمذی در باب ختم می‌توان بین دو مفهوم اهل بیت ذکر و اهل بیت نسب جمع کرد. بدین‌گونه که تأکید حکیم ترمذی بر اهل بیت ذکر را به معنای نفی اهل بیت نسبی نگیریم؛ بلکه آن را از جهت رجحان و تقدم رتبی مطرح کنیم. در این صورت، با توجه به تأکید حکیم ترمذی به اصطلاح «قائم بالحجة» می‌توان به مصداق اتم

آن یعنی امام مهدی (ع) به عنوان آخرین حجت و ذخیره الهی که قیام بالسیف و خلافت به اتفاق شیعه و سنی حق اوست، منتقل شویم.

۷. نتیجه گیری

از مجموع مباحث می توان دریافت ابن عربی به عنوان عارفی محقق همان گونه که از دیدگاه های سهل تستری، ابوسعید خراز و دیگر عارفان متقدم نظریه عرفانی استخراج کرده، از آثار حکیم ترمذی نیز نکات برجسته ای را برای نظریه عرفانی مطرح کرده است. نظریه مُلک الملک حکیم ترمذی بیش از آنکه منتسب به خود او باشد، مدیون نظریه پردازی ابن عربی است. به تعبیر دیگر، ابن عربی این نظریه را با نظریه وحدت وجود خود تقریر کرده است. این رویه در پاسخ گویی ابن عربی به پرسش های حکیم ترمذی در ختم الاولیاء نیز نمایان است. پاسخ برخی پرسش ها را به آسانی می توان از آثار حکیم ترمذی استخراج کرد. برای نمونه، بحث از منازل قرب در کتاب *منازل القریه* حکیم ترمذی به طور مبسوط بیان شده است. با این حال، آنچه ابن عربی در بحث از منازل قرب مطرح کرده، فراتر از کتاب *منازل القریه* حکیم است و در تمام مباحث از جمله عبودت و حریت نیز می توان آن را ملاحظه کرد.

در بین نظریات عرفانی ابن عربی و حکیم ترمذی بیشترین همانندی را می توان در نظریه ختم ولایت جست و جو کرد. با این همه، چون ابن عربی در تمام مباحث از عنصر کشف و شهود بهره مند شده، در پردازش نظریه ختم ولایت نیز بدین امر تصریح کرده و در *فتوحات* و *عنقاء مغرب* اظهار داشته که خاتم الاولیاء را زیارت نموده و نشانه ختم را در او مشاهده کرده است. در *فتوحات*، مهدی را مصداق ختم اولیاء دانسته است؛ البته، در *عنقاء مغرب* نه تنها چنین تصریحی دیده نمی شود؛ بلکه با زبانی رمزی سعی در پنهان کردن و بیان اشاری مطالب داشته است. در حالی که حکیم ترمذی نه ادعای رؤیت ختم الاولیاء را داشته و نه از زبان رمزی برای اشاره به او استفاده کرده است.

پی نوشت ها

1. Yves Marquet
2. AL- Hakim AL- Tirmizi et le neoplatonisme de son tem ps

۳. در تعریف اسلام گفته است: «الاسلام هو اسلام المرء نفسه بکلیتها، و کذا کل شیء الله تعالی بالعبودة لله لا شریک فیہ».

۴. در این میان، پرسش ۱۵۱ و ۱۵۲ بی پاسخ مانده است. مرحوم استاد محمد خواجهوی در ترجمه باب ۷۳ فتوحات، ضمن مطرح کردن این دو پرسش، با تکیه بر مبانی عقلی و روایی شیعی به آنها پاسخ داده است (خواجهوی، ۱۳۹۰: مقدمه، ۵۳۲-۵۳۵).

۵. «الیقین علی اربع شعب، علی تبصرة الفطنة و تأویل الحکمة و موعظة العبرة و سنة الاولین. فمن تبصر الفطنة تأویل الحکمة و من تأویل الحکمة عرف العبرة» (نهج البلاغه، حکم ۳۱).

۶. «فصفاء معاملاتهم یوجب لهم ذوق المعانی، و وفاء منازلاتهم الشرب» (قشیری، بی تا: ۱۱۷).

۷. شبر می نویسد: «قیل یجادل رسلنا».

8. Bowering

۹. «لیعلم أنّ احوال الدنيا كلها قد انطمست و ذهبت الحشمة و زالت العبودة» (حکیم ترمذی، ۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲: ۵۸). «لان المقادیر وقت الابتداد و العبودة. فلما انتهى الابتداء منتهاه و زالت العبودة عاد الامر الى منتهاه» (همان، ۶۵).

۱۰. «اجزاء النبوة مثل الحديث و هو اجل جزء من النبوة، ثم الصدیقية ثم الهام و الفراسة و التوکل و البیان و السلامة و الشجاعة و السخاوة و الرحمة و الرحمة و النصیحة و الامانة و الرضا و التسلیم و الهدایة و الجود و الکرم و التفویض و الفطنة و الانابة، و الادب و الخشوع و الوقار و الانس و الشوق و المحبة و الهدی و الاستقامة و الفضل و الوفاء و الاخلاص و التواضع و الحلم و الخشية و العصمة و الرؤیا و كذلك المعجزات و الذكاء و الخوف و الرضا و الايمان و الاسلام» (حکیم ترمذی، بی تا: ۶۸).

۱۱. «انما منع الشرع من تسمية أئمتنا بالنبوة دون أن یكون الفعل مانعاً من ذلك. لحصولهم علی المعنی الذي حصل لمن ذكرناه من الانبیاء علیهم السلام» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۴/ ۴۵).

منابع

- قرآن کریم

- ابن بابویه (شیخ صدوق)، ابوجعفر محمد بن علی (۱۳۵۷). *التوحید*. به کوشش علی اکبر غفاری. قم: انتشارات حوزه علمیة قم.

- _____ (۱۳۶۱). *معانی الاخبار*. به کوشش علی اکبر غفاری. انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.

- ابن ترکه اصفهانی، صابن‌الدین علی بن محمد (۱۳۷۸). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۹ق / ۱۹۸۹). *مقدمه ابن خلدون*. بیروت: دار القلم.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹). *الفتوحات المکیه*. به کوشش احمد شمس‌الدین. ج. ۹. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عربی (۲۰۰۴). *کتاب عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب* (رسایل ابن عربی). به کوشش سعید عبدالفتاح. بیروت: الانتشار العربی.
- _____ (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*. به کوشش ابوالعلاء عقیفی. انتشارات الزهراء (افست).
- ابوطالب مکی، محمد بن علی (۱۳۵۱ق / ۱۹۳۲). *قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید*. قاهره.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۳). *منازل السائرین*. متن و ترجمه عبدالغفور روان فرهادی. به کوشش محمد عمار مفید. تهران: مولی.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸). *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*. ترجمه زهرا پورسینا. تهران: سروش.
- باورینگ، گره‌ارل (۱۳۹۳). *نگاه عرفانی به وجود، بررسی تفسیر عرفانی سهل تستری*. ترجمه سعید کریمی. تهران: نشر علم.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۳۹۰). *صحیح البخاری*. ترجمه عبدالعلی نور احاراری. تربت جام: انتشارات شیخ الاسلام احمد جام.
- تبادکانی طوسی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۲). *تسنیم المقربین*. به کوشش سیدمحمد طباطبایی. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- تلمسانی، عقیف‌الدین (۲۰۰۰). *شرح مواقف نفری*. به کوشش جمال المرزوقی. قاهره: الهیئه المصریة الکتاب.
- حکیم ترمذی، ابوعبدالله محمد بن علی (۱۹۸۸). *اثبات العلل*. به کوشش خالد ذهری. کلیة الاداب و العلوم الانسانیة بالرباط، رباط.
- _____ (۱۹۷۳). *مشرب الارواح*. به کوشش نظیف محرم خواجه. استانبول.
- _____ (بی‌تا). *بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفواد و اللب*. به کوشش نقولاهیر. بی‌جا: بی‌نا.

- _____ (بی تا). *ختم الاولیاء*. به کوشش عثمان یحیی. بیروت: مطبعه الکاتولبکیه.
- _____ (۱۴۳۰ق / ۲۰۰۹). *مسأله فی وصف المفردین*. به کوشش خالد زهری. دارالفتح للدراسات و النشر، عثمان.
- _____ (بی تا). *معرفه الاسرار*. به کوشش محمد ابراهیم الجیوشی. دار النهضه العربیه.
- _____ (بی تا). *منازل العباد من العبادہ او منازل القاصدين الى الله*. به کوشش محمد ابراهیم جیوشی، دار النهضه العربیه.
- _____ (۱۴۲۳ق / ۲۰۰). *منازل القریه*. به کوشش خالد زهری. کلیه الآداب و العلوم الانسانیه بالرباط.
- _____ (۱۹۹۲). *نوادیر الاصول*. ۴ج. به کوشش عبدالرحمن محیره. بیروت: دار الجیل.
- خواجهی، محمد (۱۳۸۲). *ترجمه فتوحات مکیه*. باب ۷۳. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۸۴). *خاتم الاولیاء از دیدگاه ابن عربی و حکیم ترمذی*. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۹۰). *ترجمه فتوحات مکیه*. باب ۳۸۳ تا ۴۸۱. تهران: مولی.
- خودکویچ، میخائیل (۱۳۸۷). «معراج الكلمه از رساله قشیریه تا فتوحات مکیه». ترجمه احمد بستانی. در *عقل و الهام در اسلام* (مقالاتی در تاریخ، کلام، فلسفه و تصوف اسلامی). به کوشش تد لاوسن. چ ۲. تهران: حکمت.
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸). *شرح فصوص الحکم شیخ محی الدین بن عربی*. به کوشش نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- راتکه، برنرد و جان اوکین (۱۳۷۹). *مفهوم ولایت در دوران آغازین اسلامی* (دو اثر از حکیم ترمذی). ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۶ق / ۱۹۹۶). *مفردات الفاظ القرآن*. به کوشش صفوان عدنان داوودی. دمشق: دار القلم.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۳). *مبانی عرفان نظری*. تهران: سمت.
- روزبهان بقلی، ابومحمد روزبهان بن ابونصر (۱۳۷۰). *شرح شطحیات*. به کوشش هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
- سیوطی، جلال الدین (بی تا). *الدر المنثور. المکتبه الاسلامیه*. تهران: بی نا.

- شبر، سیدعبدالله (۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵). *تفسیر القرآن الکریم*. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- الصلاه و مقاصدها (۱۹۶۵). به کوشش حسنی نصر زیدان. دارالکتاب العربیه.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۸۸). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. به کوشش ر.ا. نیکلسون. تهران: نشر پیامبر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (بی تا). *تذکره الاولیاء*. به کوشش رینولد الن نیکلسون. افسست از طبع بریل. تهران: پیامبر.
- قشیری، زین الدین ابوالقاسم (۱۳۹۲). *الرساله التفسیریة*. به کوشش سیدعلی اصغر میرباقری فرد و زهره نجفی. تهران: سخن.
- قیصری رومی، محمد داوودی (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- *کتاب مقدس* (۲۰۱۳). ترجمه مؤده برای عصر جدید.
- کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق (بی تا). *اصول کافی*. ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.
- ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد (۱۹۷۰). *کتاب التوحید*. به کوشش فتح الله خلیف. بیروت: دار المشرق.
- _____ (۱۳۶۷ق). «الرسائل السبعة فی العقاید». *دائرة المعارف عثمانیه*. حیدرآباد دکن.
- _____ (۱۴۲۵ق/ ۲۰۰۴). *تأویلات اهل السنه*. به کوشش فاطمه یوسف الخیمی. بیروت: مؤسسه الرساله ناشرون.
- مالک ابن انس، محمد (۱۳۹۰/ ۱۹۷۱). *موطاء ابن مالک*. دار النفائس.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *اوائل المقالات*. قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق/ ۱۳۶۳). *مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول*. ج ۲. دار الکتب الاسلامیه.
- *نهج البلاغه* (۱۳۷۰). ترجمه سیدجعفر شهیدی. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- نجم الدین کبری، احمد بن محمد (۲۰۰۹). *التأویلات النجمیه فی التفسیر الاشاری الصرفی*. جزء ثالث. به کوشش احمد مرید المزیدی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نفری، محمد بن عبد الجبار (۱۹۳۴). *کتاب المواقف*. به کوشش یوحنا آبری. قاهره: دار الکتب المصریه.

- نويا، پل (۱۳۷۳). *تفسير قرآنى و زبان عرفانى*. ترجمه اسماعيل سعادت. تهران: مركز نشر دانشگاهى.
- ولفسون، هری اوسترين (۱۳۶۸). *فلسفه علم كلام*. ترجمه احمد آرام. تهران: الهدى.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳). *كشف المحجوب*. به کوشش محمود عابدی. تهران: سروش.
- Bowering, Gerhard (1993). *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam The Quranic Hermenutics of the Sufi Sahl- Tustari*.
- Marquet, H. & Y. Al-Tirmidhi. *The First Encyclopedia of Islam*. V. 8. Leiden.

انسان‌شناسی حکیم ترمذی

احمد پاکتچی^{*۱}

(تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۱۹، تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۲)

چکیده

حکیم ترمذی، عارف نامدار ماوراءالنهر، از عارفانی است که درباره انسان‌شناسی سخنان درخور توجهی دارد و مسئله اصلی در این مقاله، چیستی انسان، ابعاد و ساحات وجودی او، و اهداف و مسیرش در زندگی از منظر اوست. روش پژوهش در این مقاله، نظام‌دهی داده‌بنیاد آموزه‌ها با رویکردی تحلیلی، در مسیر بازخوانی اندیشه این حکیم است. بخش مهمی از منظومه فکری حکیم ترمذی درباره انسان، به مطالعه خلقت و ابعاد سرشتی او بازمی‌گردد. انسان، به مثابه خلیفه خدا بر روی زمین، دارای ساختاری الهی، مظهر اسماء خداوند و مخلوقی ویژه است و یکی از مهم‌ترین این ویژگی‌هایش در سرشت، همراهی عقل و معرفت با وجود اوست. این باور کمال‌نگرانه به آفرینش انسان، مبنای چنین تفکری برای ترمذی است که حتی زمینی‌ترین ساحت وجود انسان، در خلقت حقی دارد که باید ادا شود. حکیم با تکیه بر مفهوم پرستش، به مثابه هدف خلقت انسان که آموزه‌ای قرآنی است، اوج بندگی و پرستش را که آن را «عبودت» می‌خواند، آزادی از همه قیود می‌داند و از همین روست که در دیدگاه وی، گام نهادن در مسیر عبودت، با انتقال به دنیای آخرت، باقی است و عبودت سیری به سوی کمال است که آن را پایانی نیست. ترمذی انسان را در سه ساحت قلب و صدر و نفس مطالعه می‌کند که قلب الهی‌ترین ساحت و معدن معرفت،

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)

* apakatchi@gmail.com

عقل جسمانی‌ترین ساحت و معدن هوا، و صدر ساحتی میانی به‌عنوان پلی میان آن دو، و به همین دلیل، عرصه چالش‌های درونی انسان است.

واژه‌های کلیدی: انسان‌شناسی عرفانی، بازخوانی حکیم ترمذی، نظریه عبادت، مقصد آفرینش، ساحت‌های وجودی انسان.

۱. مقدمه

حکیم ترمذی از چهره‌های نامدار عرفان ماوراءالنهر در سده سوم قمری، به‌مثابه شخصیتی کلیدی و دارای آموزه‌های اثرگذار در تاریخ عرفان، شناخته می‌شود. او همان کسی است که هجویری، صاحب کشف‌المحجوب، درباره‌اش سخنی آورده است که نظیر آن را درباره دیگر مشایخ صوفیه نگفته است؛ آنجا که در شرح احوال حکیم می‌آورد: «سخت معظم است به نزدیک من؛ زیرا که دلم شکار وی است» (۱۳۰۴: ۱۷۸). ترمذی درباره معرفت، ولایت و ابعاد وجودی انسان، دارای جنبه‌های مهمی از خلاقیت، و اندیشه منسجم و مدون است که در این میان، مبحث اخیر، به‌عنوان موضوع پژوهش حاضر انتخاب شده است. برای عارفانی چون حکیم ترمذی که شناخت خویش را برای انسان مقدمه‌ای برای شناخت خداوند می‌انگاشتند، انسان‌شناسی مقدمه‌ای لازم برای خداشناسی بود. در همین راستا، انسان و مسائل پیرامون آن، به‌عنوان حوزه‌ای زیربنایی در عرفان نظری، مورد توجه حکیم قرار گرفته و بسط یافته است. مسئله اصلی در مقاله حاضر، چیستی انسان، ابعاد و ساحت وجودی او و اهداف و مسیرش در زندگی، در منظومه فکری حکیم ترمذی است. در این مقاله با شیوه ساماندهی داده‌ها، مضامین مرتبط از آثار حکیم استخراج شده و با رویکردی تحلیلی، منظومه فکری وی درباره انسان، بازخوانی و بازسازی شده است. پرسش‌های یادشده، به‌عنوان مسئله اصلی پژوهش، به همان اندازه که مسئله پژوهش حاضر است، مسئله حکیم در آثارش نیز بوده و به همین دلیل، بازخوانی در اینجا، به‌طور کامل معنای خود را یافته است.

۲. شناخت انسان از داستان آفرینش

در آموزه‌های ادیان مختلف، پایه انسان‌شناسی با داستان آفرینش نهاده شده است. در *تورات*، دریچه ورود به شناخت دین، پرداختن به آفرینش نخستین انسان بود و در *قرآن*

کریم نیز، آیات پرشماری به بحث دربارهٔ آفرینش نخستین انسان اختصاص یافته است. درواقع، در سیاق‌های مختلف قرآنی، در سخن از خلقت آدم (ع)، تصویری از انسان از زوایای مختلف ارائه شده و آنچه انسان از آن خلق شده است، خصلت‌هایی که دارد و مسیری که پیش‌روی اوست، تشریح شده است. حتی آیاتی که جدا از بحث پیدایش نخستین، به خصلت‌ها و ویژگی‌هایی در انسان اشاره دارند، این بیان‌ها را در قالب سخن از آفرینش انسان مطرح کرده‌اند؛ مانند اینکه «انسان آزمند آفریده شده» (معارج: ۱۹)، یا «انسان از شتاب آفریده شده است» (انبیاء: ۳۷؛ نیز نک: حکیم ترمذی، ۱۹۸۰: ۹۶).

۲-۱. انسان‌شناسی در بیان آفرینش

به همین شیوه، در آموزه‌های حکیم ترمذی نیز بخش مهمی از بنیادهای اندیشهٔ او دربارهٔ انسان، در چارچوب بحث از آفرینش انسان مطرح شده است. حکیم در موضعی از بیان‌های خود دربارهٔ آغاز آفرینش، به‌گونه‌ای سخن آراسته که خلقت را به سبک سفر پیدایش و بسیاری دیگر از قصص دینی، روندی زنجیره‌وار از رخدادها ندیده است که در پایان به پیدایی انسان منجر شده باشد، بلکه غالباً به‌گونه‌ای فارغ از تدریج و ازدحام مخلوقات، صحنه‌ای آراسته است که در آن فقط سخن از خدا و انسان است و دیگر مخلوقات به این خلوت راه نیافته‌اند.

در موضعی از آثارش، وی مقامی عاری از زمان را تصویر کرده که هنوز هیچ خلقتی صورت نگرفته و جز خدا، در عرصهٔ هستی هیچ نبوده است. مبنای او در این باره، حدیث «کان الله و لا شیء معه» بوده که در منابع مختلف حدیثی، از پیامبر (ص) روایت شده است (نسایی، ۱۴۱۱ق: ۶/۳۶۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق: ۲/۳۷۱)؛ حکیم ترمذی هم آن را در *نوادر/الاصول* (۱۹۹۲ت: ۴/۱۹۸) روایت کرده و بارها به مضمون آن در شرح دیگر اخبار استناد جسته است (برای مثال، همان، ۳/۴۴ و ۴/۱۰۴). در بحث مورد نظر نیز، حکیم با تکیه بر این حدیث، از پدیداری هستی از دل نیستی سخن رانده است. در این میان، به‌ویژه این تعبیر او تأمل‌برانگیز است که «خداوند خلق خود را در تاریکی آفرید» (نک: ۱۹۶۵: ۱۷۴).

اما آن‌گاه که حکیم گامی به‌پیش می‌نهد و سخن از مخلوقی به‌میان می‌آورد، این مخلوق بی‌درنگ همان انسان است؛ گویی اگر چیزی پیش از انسان هم آفریده شده، از

نظر اهداف خلقت کم‌اهمیت و در کنار انسان قابل چشم‌پوشی است. حکیم با همین مبنا و برای ارائه تصویری کمینه از مخلوقات دیگر و محدود کردن عرصه خلقت- حتی‌المقدور- به خلق انسان، در موضعی چنین آورده است: «إِنَّ اللَّهَ أَنْشَأَ خَلْقَهُ لِإِظْهَارِ رَبُّوبِيَّتِهِ، وَ لِتُرُوزِ آثَارِ قُدْرَتِهِ وَ تَدْبِيرِ حِكْمَتِهِ، وَلِيَكُونَ ذِكْرُهُ وَ مَدْحُهُ مُرَدِّدًا عَلَى الْقُلُوبِ وَ عَلَى أَلْسِنَةِ الْخَلْقِ وَ الْخَلِيقَةِ» (الف: ۱۱). ترجمه: خداوند آفریدگان خود را پدید آورد تا ربوبیتش آشکار شود، نشانه‌های قدرت و تدبیر حکمتش بروز یابد و یادکرد و ستایش او بر دل‌ها بگذرد و بر زبان آفریدگان جاری شود.

حکیم ترمذی حدیث پرمنافشه «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» را (بخاری، ۱۴۰۷: ۵/ ۲۲۹۱؛ مسلم‌بن حجاج، ۱۹۵۵-۱۹۵۶: ۴/ ۲۱۸۳)- ترجمه: خداوند آدم را به‌صورت خود آفرید- مضمونی که در آغاز *تورات* نیز دیده می‌شود (کتاب مقدس، سفر پیدایش ۱: ۲۷)، در راستای همان نگاه استفاده کرده است. وی در کتاب *المسائل المکنونة* (۱۹۸۰: ۹۶) که یکی از مهم‌ترین آثار او در ارائه منظومه فکری خویش محسوب می‌شود، به تفسیر این حدیث پرداخته است. در تفسیر حکیم، دو نکته در ژرفای سخن درخور توجه است: نخست آنکه انسان مخلوق ویژه خداست؛ چه خداوند درباره هیچ مخلوق دیگری، چنین تعبیری درخصوص آفریش بر صورت خود نداشته است و بدین ترتیب، خلقت انسان، خلقتی ویژه است که هیچ مخلوق دیگری را برای ورود به این عرصه راهی نیست. حدیث «علی صورت» برای حکیم همان خلوتگاه آفرینش است که در آن فقط خدا و انسان حضور دارند. نکته دیگر در تفسیر وی، استفاده از حدیث برای تبیین خصلت‌ها و نسبت آن با جوهر وجودی انسان است. کمینه مدلول خلق آدم به‌صورت خدا، این است که انسان محل تجلی و ظهور صفات و خصال با ویژگی الهی است.

در گام پسین، حکیم به عرصه‌ای از داستان آفرینش می‌پردازد که در آن به‌جز انسان و خداوند، لشکر عظیمی از فرشتگان نیز حضور دارند؛ اما هدف از آراستن این مجلس، همچنان نمایش ویژه بودن انسان در میان مخلوقات است؛ اینکه در رابطه وجودی میان انسان و خدا، دیگر مخلوقات را جایی نیست، حتی اگر از فرشتگان باشند. حکیم در تبیین این بخش از اندیشه خود، ماجرای تعلیم اسماء به آدم و درماندن فرشتگان از پاسخ را مبنای سخن خود قرار داده است و ارتباط اسماء الهی با آفرینش انسان را از دو

جنبه بررسی می‌کند؛ وی ارتباط اسماء الهی با آدم ابوالبشر را به اعتبار تعلیم، در تناظر با ارتباط اسماء الهی با آفرینش کل جهان به اعتبار تکوین قرار داده است؛ چه خلق جهان را به واسطه تجلی اسماء می‌دانسته است (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۱۷۴).

حکیم ترمذی در امتداد بحث خود از آفرینش انسان، به موهبت‌ها و ودیعه‌هایی می‌پردازد که انسان از خداوند دریافت کرده است. در این باره، وی با تکیه بر احادیث عقل، به اعطای عقل به انسان توجه نشان داده است. احادیث منقول در منابع اهل سنت و شیعه، حکایت از آن دارند که «به هنگام آفرینش عقل، خداوند به او گفت: ”پیش آی“ و آمد. آن‌گاه گفت: ”پس رو“ و رفت. پس گفت خلقی محبوب‌تر از تو نیافریدم و برپایه تو پاداش و جزا خواهم داد» (ابن ابی الدنيا، ۱۴۰۹ق: ۳۹-۴۰؛ کلینی، ۱۳۹۱ق: ۱/ ۱۰). حکیم که به این سنخ مرویات نظر داشته، این عقل مخلوق پیش از انسان را «عقل اول» نامیده است و سخن از آن دارد که خداوند در آغاز خلق انسان، عقل را قرین او کرد؛ خداوند هرکس را از این عقل بهره‌ای می‌دهد و بهره هر آدمی از آن، نسبتی مستقیم با درجات فضیلت و قرب او دارد (نک: حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۲۵۷ جم: ۱۹۹۲ت: ۴/ ۱۶۶-۱۶۷؛ قس: ابن عربی، ۱۴۱۸ق: ۱۲/ ۶۷).

همچنین، شاید با نظری به آیه فطرت (روم: ۳۰)، حکیم ترمذی از «نور توحید»، به‌عنوان برترین نعمت فرادنیوی خداوند که به انسان ارزانی داشته و در وجود او به ودیعه نهاده، سخن گفته است (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲ت: ۴/ ۱۷۴) و این برترین نعمت، با هدف خلق انسان که همان عبادت بی‌شائبه خداوند و به تعبیر دیگر، توحید عبادی است، همسو شده است (همان، ۱۶۴ به بعد).

حکیم بین معرفت و آفرینش انسان نیز به دنبال نوعی پیوند است. وی در موضعی، در سخن از نگاه جمعی به خلقت آحاد بنی‌بشر و برخلاف بسیاری از رویکردها به آفرینش که متجلی در خلق آدم ابوالبشر است، به این جنبه از آفرینش می‌پردازد و می‌گوید: «أعطى الله الآدميين معرفته، فقبلوها، ثم اعترضهم فعرضوا عليه القبول» (۱۹۸۰: ۸۰). ترجمه: خداوند به آدمیان معرفت خود را عطا کرد، پس آن را قبول کردند؛ آن‌گاه از ایشان بازخواست و آنان قبول خود را عرضه داشتند.

این بیان حکیم از سویی، با آموزه عهد الست در قرآن کریم (اعراف: ۱۷۲) و از سوی دیگر، با آموزه عرضه امانت بر انسان و قبول او (احزاب: ۷۲) پیوستگی دارد. در ادامه سخن

از نسبت معرفت و آفرینش انسان و نیز جایگاه او، به مثابه مخلوق ویژه خداوند، همچنین باید به عبارت دیگری از حکیم ترمذی توجه کرد که می‌گوید: «جعل الله هذا آدمی امیراً علی الدنيا [...]، وجعل قلبه امیراً علی جوارحه، وجعل معرفته امیراً علی قلبه» (۱۹۸۰: ۵۷). ترجمه: خداوند این انسان را امیر بر جهان نهاد [...] قلب او را امیر بر اعضای بدنش و معرفت او را امیر بر قلبش قرار داد.

روح هم در بحث حکیم ترمذی از آفرینش انسان، موقعیت ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است؛ ازجمله اینکه وی در اشاره‌ای گذرا یادآور می‌شود: «الروح بدء الأشياء و أول الخلق و أول شيء حی» (همان، ۸۹). ترجمه: روح آغاز همه چیز است؛ نخستین آفریده است و نخستین موجود زنده است.

شاید همین تعبیر حکیم را بتوان مبنایی قرارداد بر این برداشت که در تفکر او، روح هسته اصلی شخصیت انسانی را به عنوان مرکز حیات انسانی تشکیل می‌دهد و از عقل گرفته تا جسم، همه چیز به این روح تعلق می‌گیرد.

نگاه حکیم به ودیعه‌های الهی که در اختیار انسان گذاشته شده است، منحصر به ساحت‌های معنوی نیست و جنبه جسمانی او را نیز شامل می‌شود. وی که جوهر اصلی انسان را موجودی فراتر از جسم می‌شمرد، تن آدمی را امانتی تلقی می‌کند که برای چندی به این موجود فراجسمانی تعلق پیدا کرده است. این دیدگاه حکیم یادآور آموزه‌ای منسوب به مولانا چهار قرن پس از اوست که می‌گوید:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک دو سه روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

(مولوی، ۱۳۱۶ق: ۲۵۸)

حکیم ترمذی درباره سخن از شکر نعمت، این پیکر را، به عنوان بزرگ‌ترین نعمت دنیا، در کنار نور توحید نهاده است که بزرگ‌ترین نعمت فرادنیوی است. وی در تبیین مسئله چنین گفته است:

فرأس نعم الدین نور التوحید [...] و رأس نعم الدنیا هذا الجسد الذی هو قالب لهذه

النعمۃ الفائقة للنعم. فإن الله تعالى أنعم علیک [...] بهذا القالب المجسد و وضع حوله

بیدراً من نعم الدنیا یتربی فیها هذا الجسد [...] و حسن مجاورة الجسد أن لاتستعمل

جارحة من جوارحك إلا له و لرضاه (۱۹۹۲: ۴/۱۷۴).

ترجمه: پس رأس نعمت‌های دین نور توحید است [...] و رأس نعمت‌های دنیا این پیکر که قالبی است برای این نعمت بالاتر از همه نعمت‌ها (یعنی نور توحید). پس همانا خدای تو را [...] با این قالب پیکرمند نعمت داده و اطراف آن خرمی از نعمت‌های دنیا را نهاده است تا این پیکر در آن پرورش یابد [...]. و همراهی نیک با این پیکر، آن است که عضوی از اعضای خود را جز برای او و برای خرسندی او، به کار نگیری.

در مسیر همین آموزه، وی با استناد به حدیثی موقوف از عبدالله بن عمر درخصوص امانت بودن اعضای هفت‌گانه بدن، این نتیجه را مطرح کرده است:

فإنما صیرَ كلَّ جارحة من هذه السبع أمانة عندنا، لأنَّ كلَّ جارحة ذات شهوة و مجمع الشهوات فی النفس، فإذا استعمل هذه الشهوات بإذن الله، و بلغ بها الحد الذي حده له، فهو مطلق له، و إذا تعدى إلى المحذور صار ملوماً (۱۹۴۷: ۵۹).

ترجمه: پس این‌گونه است که هر عضوی از این هفت عضو را نزد ما امانت گذاشته است؛ چون هر عضوی دارای شهوتی است و جمع‌گاه این شهوات نفس است. پس اگر این شهوات را به اذن خدای به کار گیرد و با آن به‌حدی رسد که خدای او را تعیین کرده است، پس او را رواست و اگر از حد ممنوع درگذرد، نکوهش شود. بدین ترتیب، آغاز به تبیین رابطه میان اعضا و نفس کرده است.

اما انسان در مسیر زندگی دنیوی خود و آزمونی که باید در آن بگذراند، در معرض تهدیدها و آلائش‌هایی قرار دارد و ضعف او در مواجهه با این تهدیدها و آلائش‌هاست که می‌تواند اسباب سقوطش را از آن جایگاه والای معنوی فراهم کند. در همین راستا، حکیم ترمذی در چارچوب سخن از آفرینش انسان، به بررسی این ضعف در انسان نیز پرداخته است. وی درباره راه یافتن شیطان به درون انسان و جای گرفتن او در سینه وی، مسئله را در قالب حکایتی تمثیلی چنین تشریح کرده است:

چون آدم و حوا به هم رسیدند و توبه ایشان قبول افتاد، روزی آدم (ع) به کاری رفت. ابلیس بیامد و بچه خود را، خناس نام، پیش حوا آورد و گفت: «مرا مهمی پیش آمده است. بچه مرا نگه دار تا بازپس آییم» [...] چون آدم بازآمد، پرسید که این کی است. گفت: «فرزند ابلیس است که به من سپرده است». آدم [...] در خشم شد و آن بچه را بکشت و پاره‌پاره کرد و هر پاره‌ای از شاخ درختی درآویخت و

برفت. ابلیس بازآمد و [...] فرزند را آواز داد. او به هم پیوست و باز زنده شد [...] همچنین، تا چند نوبت او را به حوا می سپرد و آدم، حوا را می رنجانید و فرزند ابلیس را می کشت. عاقبت الامر آدم [...] در خشم شد و خناس را بکشت و قلیه کرد و یک نیمه بخورد و یک نیمه به حوا داد [...] چون ابلیس بازآمد و فرزند طلبید، حوا حال بازگفت [...] ابلیس گفت: «مقصود من این بود تا خود را در درون آدم راه دهم. چون سینه او مقام من شد، مقصود من حاصل گشت؛ چنان که حق تعالی فرمود: «الخناس، الذی یوسوس فی صدور الناس، من الجنة و الناس» (ناس: ۴-۶) (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۵۲۹-۵۳۱؛ ۱۹۴۰: ۱۲۷).

حکیم بر این باور بود که این آرایش، هم جنبه معنوی و هم جسمانی انسان را می تواند آلوده کند. هرچند منشأ آلودگی جسم است، زنگارهای آن می تواند قلب را فراگیرد و صافی را از آن بزدايد. در همین راستا، وی به تفصیل به بحث از زدودن آرایشها از جسم و قلب پرداخته و در آثار متعدد خود، ابعاد این تطهیر را باز کرده است؛ از جمله در مسیر آشکار کردن داروی آرایش قلب، در مبحثی با عنوان «الخصال الاربع التي تطهر الجسد و القلب» در *نوادیر الاصول* (۱۹۹۲: ۳۱۶/۲)، و مباحثی با عنوان «صقل القلب» یا صیقلی کردن قلب و زدودن زنگارهای آن در کتاب *الریاضة* (۱۹۴۷: ۷۰-۷۱) و کتاب *دب و النفس* (۱۹۴۷: الف: ۱۰۵ و ۱۱۵)، مطالبی نگاشته است.

الگوی پیشنهادی حکیم برای رویارویی با آسیبهای تن و روان، تنها جنبه علاج بیماری و زدودن آلودگی ندارد؛ بلکه بخش مهمی از الگوی وی، رفتارهای پیشگیرانه است. در همین راستاست که حکیم مفهوم «ادب النفس» را مطرح می کند و در این فضا، به دنبال سازوکاری برای فرهیختن نفس و عادت دادن آن به شیوه ای از زندگی است که از آسیبها دور باشد و شاخص این بخش از آموزه وی، تألیف دو کتاب *دب و النفس و الریاضة* است. درباره آسیبهای نفس و تأثیر آن در خداشناسی انسان، سخنی کوتاه نیز از حکیم در منابع صوفیه نقل شده است، با این عبارت: «هرکه آفات صفت بشریت نبیند، لطایف صفات ربوبیت کی داند که ظاهر به باطن تعلق دارد» (هجویری، ۱۳۰۴: ۱۷۸).

در نگرش حکیم، ادب و آموختن منحصراً به نفس نیست و به سبب پیوند تنگاتنگ

میان نفس و بدن، از آموختن تن نیز غافل نبوده است. وی در نامه خود به اهل ری، به این موضوع اشاره می‌کند و می‌گوید: «الأدب أن تنزل كل شيء وضعه الله في جسدك في موضعه، فلا تزيله عن مكانه» (۱۹۹۲ الف: ۱۷۴). ترجمه: ادب آن است که هر چیزی را که خداوند در تن تو ودیعه نهاده است، به موضعی (که حق آن است) نهاده باشی و چیزی را از جایگاه خود جابه‌جا نکنی.

۲-۲. آفرینش انسان برای عبودیت

در آموزه‌های دینی، همواره یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها درباره هدف از آفرینش انسان است و بدیهی است که آشکار شدن این هدف تا چه اندازه می‌تواند بر راهی که انسان برای زندگی برمی‌گزیند، اثرگذار باشد. یکی از کلیدی‌ترین تعالیم قرآن کریم در این خصوص، در سوره ذاریات، آیه پنج بازتاب یافته است؛ آنجا که می‌گوید: جن و انس را جز برای عبادت کردن نیافریدم. این گزاره که در نگاه نخست می‌تواند پاسخی روشن به سؤال از هدف آفرینش به‌نظر آید، زمانی که در کنار گزاره‌های دیگر، مانند بی‌نیاز بودن خداوند از همه‌چیز- از جمله بی‌نیازی از پرستش و ستایش آدمیان- قرار گیرد، همچنان با غموضی مواجه است که نیاز به تفسیر و روشن‌گری دارد.

حکیم ترمذی نه‌تنها برای تفسیر آیه، خود را درگیر این بحث پیچیده کرده، بلکه درواقع این آیه، محوری برای بسط انگاره عبودیت و گام نهادن در راه تبیین ابعاد و زوایای عبودیت و نسبت آن با آفرینش انسان، به‌مثابه بخشی مهم از منظومه انسان‌شناسی وی بوده است. در این راستا، از دیدگاه حکیم، هدف از آفرینش جهان و انسان، با معنایی بسیار نزدیک به اندیشه «کنت کنزاً مخفياً»، در مقدمه کتاب /دب //نفس او چنین بازتاب یافته است:

إن الله أنشأ خلقه لإظهار ربوبيته [...] وليكون ذكره و مدحه مردداً على القلوب، و على السنة الخلق و الخليفة، لما علم في غيبه، فأنبأنا في تنزيله، فقال جل ذكره «و خلق السماوات و الارض بالحق، و لتجزى كل نفس بما كسبت» (جاثیه: ۲۲)، فأعلمنا لم خلق، فقال: «و ما خلقت الجن و الانس إلا ليعبدون [...]» (ذاریات: ۵۶) (۱۹۴۷ الف: ۹۰).

ترجمه: همانا خداوند آفرینش را پدیدار کرد تا ربوبیتش آشکار کند [...] و آنکه ذکرش و ستایشش بر قلبها و بر زبان خلق و آفریدگان برگذرد، از آن روی که در غیب خود می‌دانست و در تنزیل خود ما را خبر داد، آنجا که گفت: «و آسمانها و زمین را آفرید به حق، تا هرکس را به آنچه به‌دست آورده است، جزا دهد»، پس ما را آگاه کرد که چرا آفرید و گفت: «و جن و انس را نیافریدم، مگر برای آنکه مرا عبادت کنند».

حکیم ترمذی که نظریه خود را در خصوص هدف از آفرینش انسان، بر مبنای آیه «وما خلقت الجن و الانس» نهاده، نقطه بسط در تفسیرش از آیه، برداشت خاصی است که از مفهوم عبادت در «یعبدون» ارائه داده است. او باز در مقدمه همان /دب/ /انفس/، پس از سخن درباره آفرینش جهان می‌گوید:

فأعلمنا لم خلق، فقال: «و ما خلقت الجن و الانس إلا ليعبدون»، فقال أهل اللغة إلا ليوحدون، و مثل ذلك قوله تعالى «إياك نعبد» (فاتحه: ۵)؛ یعنی نوحّد، لأنّ في توحيدهم إياه بأن لا إله إلا هو، إقرار له بالملك و القدرة (۱۹۴۷ الف: ۹۰).

ترجمه: پس ما را آگاه کرد که چرا آفرید و گفت: «و جن و انس را نیافریدم، مگر برای آنکه عبادت کنند». اهل زبان گویند مگر برای آنکه توحید ورزند، و مانند آن است سخن او که «تنها او را عبادت کنیم»؛ یعنی توحید ورزیم؛ زیرا در توحیدورزی آنان نسبت به خداوند که خدایی جز او نگویند، اقرار به پادشاهی و توانمندی اوست.

حکیم نه‌تنها تفسیر «اهل لغت» را که عبادت را در آیه به توحید برگردانده‌اند، می‌پذیرد، بلکه آن را سنگ بنای نظریه خود درباره عبودیت قرار می‌دهد و در کتاب خود، عرس /الموحدین/، بحث را به مباهات خدا بر فرشتگان، به سبب والایی مقام انسان‌های موحد می‌کشاند و چنین می‌گوید:

فإن الله اختار الموحدين لبياهي بهم يوم الجمع الاكبر في تلك العرصات الملائكة، لأن آدم و ولده ظهر خلقهم من يده بالمحبة و الملائكة ظهر خلقهم من القدرة لقوله كن فكان. فمن محبته للآدميين يفرح بتوبتهم. خلقهم و الشهوات و الشياطين في دار الابتلاء لبياهي بهم في ذلك الجمع، و يقول يا معشر ملائكتي إن محاسنكم خرجت منكم، و من النور خلقتكم و أنتم في أعالي المملكة، تعانون عظمي و حجتی و سلطانی و

قدعريتم من الشهوات و الشياطين و الادميون خرجت منهم هذه المحاسن من نفوسهم الشهوانية و الشياطين قدأحاطت بهم في أداني المملكة و من التراب خلقتهم، فلذلك استوجبوا منى داری و جوارى (به نقل از ابونعیم، ۱۳۵۱ق: ۲۳۴/۱۰).

ترجمه: پس خداوند موحدان را برگزید تا به آنان روز گردهمایی بزرگ در آن عرصه‌ها بر فرشتگان مباهات کند؛ چه آدم و فرزندان او را به‌دست خود با محبت آفرید و فرشتگان خلقشان از قدرت ظاهر شد، به‌سبب سخن او که «کُن»، پس بودند. از محبت او نسبت به آدمیان است که به توبه ایشان شادمان می‌شود. آنان را آفرید؛ درحالی‌که شهوات و شیاطین در جایگاه آزمایش بودند تا در آن جمع بدانان مباهات کند و بگوید ای فرشتگان من، زیبایی‌ها از شما آشکار شده است؛ چه من شما را از نور آفریده‌ام و شما بر فراز پادشاهی من هستید که عظمت من و حجت و سلطان مرا می‌بینید و از شهوات و شیاطین به‌دور بوده‌اید و اینک آدمیان زیبایی‌ها از نفوس شهوانی آنان آشکار شده است؛ درحالی‌که شیاطین آنان را فراگرفته‌اند، در جایگاه زیرین ملک من جای دارند و آنان را از خاک آفریده‌ام؛ پس از این روست که استحقاق خانه من و همراهی مرا یافته‌اند.

حکیم ترمذی در موضعی به سوءفهم‌های موجود دربارهٔ عبودیت توجه نشان داده و در این مسیر، بین عبودیت و عبادت فرق نهاده است. او ضمن اشاره به کسانی که فریفتهٔ نفس خود هستند و به گمان خویش اعمال نیکوکارانه انجام می‌دهند، گمراهی آنان را برملا می‌کند. در این راستا، وی یادآور می‌شود انسان باید در راه خدا از بندگی نفس برهد و به بندگی خدا روی نهد و یادآور می‌شود عبودیت اختصاص به عمل بندگان خدا دارد؛ درحالی‌که عبادت عمل بندگان نفس است (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۱۴۰). وی حتی این رهیدن از بندگی نفس را امری درج‌ات‌پذیر دانسته است و کسی را که هنوز از جهاتی در بند نفس باشد، به «بندۀ مُکاتَّب» تشبیه کرده و عبودیت را به کسی بازگردانده است که کاملاً از بندگی نفس آزاد شده باشد (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۵۳۱).

در تبیین رابطهٔ میان انسان و خدا در چارچوب مادهٔ «عبد»، ویژگی عارفان این است که به تفاوت‌گذاری میان دو انگارهٔ عبودیت و عبودت روی آورده‌اند؛ آموزه‌ای که یکی از کهن‌ترین جلوه‌گاه‌های آن آثار حکیم ترمذی است. عبودت، به‌عنوان اصطلاحی که از سوی اهل عرفان پیشنهاد شده بود، به‌معنای خروج از اختیار در همراهی با امر و اراده

حق است و اینکه عارف خود را در مقام عبودیت پروردگار مشاهده کند. حکیم ترمذی در همان نخستین مراحل از شکل‌گیری این انگاره، در مقام سخن گفتن از جایگاه انبیا و اولیا، و شرح بندگی آنان چنین می‌گوید:

إنهم عبيد الله تعالى على العبودة، وقفوا بين يديه ورأوا هذه الأعمال التي للدنيا والآخرة كلها تدبیر الله تعالى في أرضه، و أنها كلها معلقة بعضها ببعض، و أنها لله تعالى، فما استقبلهم من أمر لم يؤثروا عليه شيئاً، و لا اختاروا من تلقاء أنفسهم أمراً فلهزموه، و رفضوا لما سواه، لأنهم يحبون أن يكونوا كالعبيد، ما وضع بين أيديهم عمله عبودة (۱۹۹۲: ۲/ ۲۲۳).

ترجمه: آنان بندگان خدای هستند بر سبیل عبودت، پیشاپیش او ایستاده‌اند و این اعمال را، چه برای دنیا و چه برای آخرت، همه از تدبیر خدای در زمینش می‌دانند و بر آن‌اند که همه این اعمال به یکدیگر پیوسته‌اند و همه برای خدای‌اند. پس هر امری که پیش آید، چیزی دیگر را بر آن نگزینند و از پیش خود نیز، امری را اختیار نکنند. پس بدو ملتزم باشند و هر آنچه جز اوست، واگذارند؛ چراکه همچون بندگان بودن (پیش او) را دوست می‌دارند و آنچه پیش راه آنان قرار دهد، از روی عبودت انجام دهند.

همچنین، حکیم ترمذی یادآور می‌شود: «هرکه به ظاهر تعلق کند، بی‌باطن محال [است] و هرکه به باطن تعلق کند، بی‌ظاهر محال؛ پس اوصاف ربوبیت اندر صحت عبودیت بسته است و بی آن درست نیاید» (به نقل از هجویری، ۱۳۰۴: ۱۷۸)؛ این سخن کوتاه، آموزه‌ای ژرف را در ارتباط متقابل میان انسان و خدا، در قالب مفاهیم متضایف عبد و رب تبیین کرده است.

در اندیشه حکیم ترمذی، در بحث از هدف آفرینش، عبودت به انگاره مرکزی مبدل شد و عبودیت، به‌مثابه انگاره‌ای اقماری، در پیرامون آن مطرح بود. انگاره دیگری که حکیم ترمذی آن را در پیوند با عبودت و در پیرامون آن قرار داده، «خدمت» است. وی در آثارش، از خدمت، به‌مثابه معنایی واسط و حلقه‌ای که پیونددهنده میان دو معنای طاعت و عبودت است، استفاده می‌کند (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۴/ ۱۰۴، جم). برقراری چنین ارتباطی میان دو ماده «عبد» و «خدم»، می‌تواند ریشه‌ای در اندیشه‌های کهن ایرانی داشته باشد. نباید از نظر دور داشت که مفهوم پرستیدن در فرهنگ ایرانی، هم

به معنای عبادت کردن و هم به معنای خدمت کردن کاربرد دارد؛ چنان که معنای اخیر در واژه‌پرستار، همچنان در فارسی نو برجای مانده است (نک: حسن‌دوست، ۱۳۸۳: ۲/۶۵۹-۶۶۰).

با محوریت دادن به آموزه «و ما خلقت الجن و الانس» و تفسیری که حکیم از آن ارائه می‌داد، چنین می‌نماید که ماده «عبد» نمی‌تواند به زندگی دنیوی محدود باشد و پس از مباحثات خداوند بر فرشتگان، مانند قیدی که بر پای انسان بوده است، در زندگی پسین از پایش برداشته شود. همچنین، انسان با رستگار شدن در آزمون دنیا، وارد نشئه دیگری از زندگی می‌شود که تفاوت آن با نشئه دنیا، از ابعاد مختلف نیازمند تبیین است. در جوابی به این دو سؤال مفروض، ترمذی در منظومه فکری خود، از مفهوم عبودیت به نحو گسترده‌ای بهره گرفته و عبودیت را، به مثابه دو مسیر متباین، از هم جدا کرده است.

در ادامه مطالبی که راجع به عبودیت و عبودیت گفته شد، حکیم ترمذی به تفاوت دیگری میان آن‌ها اشاره کرده است. او بر این باور است که انسان با مرگ از قید عبودیت آزاد می‌شود و این همان آزادی‌ای است که به او وعده داده شده است؛ اما عبودیت پایان‌پذیر نیست و به همان اندازه که در دنیا است، در آخرت هم معنادار است. به عقیده او، برکنار داشتن انسان از عبودیت خداوند، تفضلی بر او نیست، بلکه حرمانی آشکار است. نزد حکیم، عبودیت منزلتی متعالی است و کسانی که از آن برخوردار باشند، این منزلت را جاودانه نگاه می‌دارند. وی در بسط این آموزه، در *نوادِر الاصول* بابی را با این عنوان باز کرده است: «عمل انبیا و اولیا در هردو جهان، خدمت و عبودت است» (۱۹۹۲: ۲/۲۲۳). در عبارتی از همین باب، حکیم می‌گوید: «إِنَّهُمْ يَحْبُونَ أَنْ يَكُونُوا كَالْعَبِيدِ، مَا وَضَعَ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ عَمَلُوهُ عِبُودَةً، حَتَّى يَلْقُوا اللَّهَ تَعَالَى بِهَا، فَيُضَعُ عَنْهُمْ رَقُّ الْعِبُودِيَّةِ وَ يَرْضَى عَنْهُمْ، هَذَا بَغْيَتُهُمْ» (همان‌جا). ترجمه: آنان همچون بندگان بودن [پیش او] را دوست می‌دارند و آنچه پیش راه آنان قرار دهد، از روی عبودت انجام دهند، تا آنکه به لقای خدای تعالی دررسند. پس از آنان بند عبودیت را بردارد و از آن رضامند باشد و همین چیزی است که در پی آن بوده‌اند.

البته، همان‌گونه که در عنوان باب ذکر شده است، از منظر حکیم، عبودت هرگز از

ایشان برداشته نمی‌شود و کنش انبیا و اولیا در هردو جهان، خدمت و عبودت است. گفتنی است حکیم ترمذی یک اثر مستقل نیز دربارهٔ این مبحث با عنوان *مسئله حول العبودیة فی الدنیا و الحریة فی الآخرة* تألیف کرده است که نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ صائب پاشا در آنکارا برجای مانده است (Sezgin, 1967: I/ 658). از نظر حکیم ترمذی، عبودت در این دنیا به معنای آزادی در دنیا و آخرت است؛ چنان‌که در این باره می‌گوید:

فاعلم أن الله خلق الخلق عبیداً ليعبدوه، فیشبههم علی العبودة و یعاقبهم علی ترکها، فإن عبوده، فهم اليوم عبید أحرار کرام و غداً أحرار و ملوک فی دار السلام، و إن رفضوا العبودة، فهم اليوم عبید أباق سفلة لثام و غداً أعداء فی السجون بین أطباق النیران (۱۹۹۸: ۶۷).

ترجمه: بدان که خداوند مردم را بنده آفرید تا او را بپرستند، پس آنان را به عبودت خود استوار می‌دارد و ایشان را بر ترک آن عقاب می‌کند. پس اگر او را بپرستند، آن‌ها امروز بندگان آزاد و گرامی، و فردا در بهشت آزاد و پادشاه هستند و اگر عبودت را برنتابند، پس آنان امروز بندگان گریزان، خوار و پست هستند و فردا دشمنانی که میان پشته‌های آتش زندانی‌اند.

حکیم ترمذی در موضعی دیگر از *نوادیر الاصول*، در پرداخت به فلسفهٔ عبودت و به مناسبت بحثی دربارهٔ نفس، سخنی مهم دربارهٔ نسبت عبودت و خدمت آورده است، حاکی از اینکه عبودت درواقع، اقتضای طبیعت روح انسان است، هرگاه از بیماری به دور باشد. او در این باره می‌گوید: «فالنفس لجميع الدواب و البهائم و الطیور، و فضل الآدمی بالروح للخدمة، لأنه خادم ربه، و سائر الخلق سخرة للآدمی، فالروح بما فيه من الحياة يدعو القلب إلى الطاعة، و النفس بما فيها من الحياة تدعو إلى الشهوات و الأفراح» (۱۹۹۲: ۴/ ۵۲). ترجمه: همهٔ جنبندگان و چارپایان و پرندگان دارای نفس‌اند و برتری آدمی به [داشتن] روح است برای خدمت؛ چه او خادم پرورگار است و دیگر آفریدگان مسخر آدمی‌اند [او بالطبع، مسخر پروردگار]. پس روح با آنچه از حیات در آن است، قلب را به طاعت می‌خواند و نفس با آنچه از حیات در آن است، به شهوات و خوشی‌ها فرامی‌خواند.

بدین ترتیب، حکیم ترمذی عبودت را در ارتباطی تنگاتنگ با معرفت شمرده است و عبودت حقیقی را در گروی آگاه بودن به ژرفای دستورهای الهی می‌داند. در ادامه همین فکر است که در نوشته‌های حکیم، به‌طور گسترده، به فلسفه احکام شریعت و باطن اعمال عبادی پرداخته شده و نگرشی علت‌جویانه در پس تعبد جای گرفته است. برخلاف علت‌گرایی فقیهانه که عبور از تعبد به‌سوی تعقل در فهم امور عرفی است، ترمذی در مباحث خود متوجه اعمال عبادی بوده است و علت‌جویی او ناظر به امور عرفی و احکام حقوقی نیست. از نوشته‌های حکیم در این حیطه، می‌توان به آثاری مستقل چون *اثبات العلل* یا *علل الشریعة* (۱۹۹۸)، *شرح الصلاة و مقاصدها* (نسخه خطی اسعد افندی: Sezgin, 1967: I/ 655)، کتاب *الحج و اسرار* (نسخه خطی کتابخانه ملی پاریس: Ibid, I/ 656) و *معرفه الاسرار* (نسخه خطی قسطنطنیه: Ibid, 658) یاد کرد؛ درحالی‌که وی در ابواب گوناگون از *نوادیر الاصول* (۱۹۹۲: ۱/ ۱۸۳ و ۱۹۶، جم) نیز، به بحث از علل و اسرار عبادات پرداخته است.

۳. ساحت‌های سه‌گانه وجود انسان

چنان‌که در مقدمه مقاله ذکر شد، یکی از پرسش‌هایی که در حیطه انسان‌شناسی حکیم ترمذی مطرح است، دیدگاه او درباره ساحت‌های وجودی انسان است. حکیم با درنظر داشتن اینکه انسان یک ساحت آسمانی و یک ساحت زمینی در وجود خود دارد، به‌دنبال ارائه یک صورت‌بندی درباره کیفیت تعامل این ساحت‌ها و تبیین ارتباط میان آن‌ها با یاری گرفتن از گزاره‌های قرآنی است. وی در این باره، یک تقسیم سه‌ساحتی ارائه می‌دهد که در آن میان، قلب به‌عنوان متعالی‌ترین و نفس به‌عنوان نازل‌ترین ساحت مطرح می‌شود و صدر به‌عنوان ساحتی ارتباطی بین آن دو، وضعیتی بینابینی می‌یابد.

۳-۱. نسبت قلب و نفس

در بحث از ساحت‌های وجودی غیرجسمانی در انسان، در اندیشه حکیم ترمذی، قلب در عالی‌ترین و نفس در نازل‌ترین موقعیت قرار دارند و در جای‌جای آثارش، حکیم می‌کوشد تا درخصوص تعامل میان دو ساحت قلب و نفس در وجود انسان و نیز نسبت

آن دو با بدن، صورت‌بندی‌هایی ارائه کند. یکی از این صورت‌بندی‌ها که به‌طور مکرر نزد حکیم دیده می‌شود، مطرح کردن قلب و نفس، به‌منزله دو رقیب شریک، در استیلا بر بدن واحد است که در ادامه به مقایسه اقتضائات هریک از این دو ساخت رسیده است. ازجمله وی در موضعی چنین می‌گوید:

القلب والنفس شریکان فی هذا الجسد، وقوة القلب من المعرفة و العقل و العلم و الفهم و الذهن و الفطنة و الحفظ و الحیاة بالله [...] قوة النفس من الشهوات و اللذات و درک المني و العلو و العز و الرفعة و قضاء النهمات (بی‌تا، ۳۷-۳۸؛ ۱۹۹۲ ب: ۱۳۹).

ترجمه: قلب و نفس در این بدن با یکدیگر شریک‌اند. نیرو گرفتن قلب به شناخت و خرد و دانایی و فهم و ذهن و تیزهوشی و حفظ و «حیات بالله» است [...] و نیرو گرفتن نفس از (برآورده شدن) شهوت‌ها و لذت‌ها و رسیدن به آرزوها و دست یافتن به برتری و عزیزی و بلندپایگی و برآورده شدن آرزهاست.

حکیم ترمذی قلب را با محوریت روی آوردن به خداوند، محور جمع و همگرایی در وجود انسان‌ها، و نفس را منشأ پراکندگی و واگرایی در وجود آن‌ها می‌شناسد؛ آنجا که می‌گوید: «مظهر القلوب و مجمعها عند اسم الله، ثم صدروا من عند المجمع بشهوات النفس» (۱۹۸۰: ۶۸). ترجمه: جایگاه آشکاری و هم‌گرایی قلب‌ها نزد اسم خداوند است؛ اما (مردمان) از این جایگاه همگرایی به پیروی شهوت‌های نفس پراکنده شدند.

در همین راستا، حکیم ترمذی به تبیین نسبت میان قلب و نفس با بدن و نیز سهم شیطان در این ساحات وجودی می‌پردازد و می‌گوید: «فرکب فيه الشهوات و الهوى، و جعل الشیاطین فیهم وساوس، یجرون فیهم مجرى الدم، و یغوصون غوص النون فی الماء [...] و جعل القلب ملکاً علی الجوارح، فالشهوة تحرك البدن الساکن، و تزعج القلب [...] فالمؤمن قلبه مطمئن بالإیمان» (۱۹۴۷ الف: ۱۴). ترجمه: (خداوند) در (وجود) او شهوت‌ها و خواهش‌ها را ترکیب کرد و برای شیاطین وسوسه‌هایی را در (وجود) آنان نهاد که همچون جریان خود (در بدن) جاری هستند و مانند ماهی در آب، غوطه‌ورند [...] و اما قلب را پادشاهی بر اعضای بدن قرار داد. شهوت، بدن ساکن را به حرکت وامی‌دارد و قلب را ناآرام می‌کند [...] اما مؤمن کسی است که قلب او به ایمان آرام یافته است.

در موضعی دیگر و در تبیینی نزدیک بدان، حکیم ترمذی چنین بیان می‌دارد: «إن الله خلقنا، فجعل أجسادنا قوالب للقلوب، و نفوسنا معدناً للشهوات، و رؤوسنا معدناً للعقل، و صدورنا معدناً للعلم، و قلوبنا معدناً لكنوز المعرفة [...] و جعل فينا روحاً حياً اشتمل على الجميع منا» (۱۹۷۵: ۳۲۰). ترجمه: همانا خداوند ما را آفرید. پس پیکرهای ما را قالبی برای قلب قرار داد و نفس‌هایمان را معدنی برای شهوت‌ها. سرها را معدنی برای خرد، سینه‌ها را معدنی برای دانایی، و قلب‌ها را معدنی برای گنج‌های معرفت [...] و در (وجود) ما روحی زنده قرار داد که بر همگی (ابعاد وجودی) ما شمول دارد.

باوجود همه تقابلی که در صورت‌بندی‌های حکیم ترمذی میان دو ساحت قلب و نفس دیده می‌شود، او بر این باور نیست که به‌واقع، قلب و نفس را در مقام تضاد با یکدیگر قرار دهد، بلکه در مواضع مکرر به نوعی همکاری میان آن دو توجه می‌کند؛ ازجمله در جایی از آثارش، به تشبیهی دست می‌یازد و قلب و نفس را با دو گاو همسان می‌داند که گاواهنی را می‌کشند (همان، ۱۶۹). در جایی دیگر، در بحث از نسبت میان قلب و نفس، اشاره می‌کند که نفس مالدار قلب است (همان، ۱۲۲).

در برخی از زوایای بحث، حکیم ترمذی به مقایسه میان اقتضائات قلب و نفس در انسان پرداخته است؛ ازجمله به نسبت میان این دو با منت خدای متّان روی می‌آورد و می‌گوید: «جهد النفس حجاب المنة، و جهد القلب هتك حجاب المنة» (۱۹۸۰: ۴۱). ترجمه: کوشش نفس آن است که منت (خداوند) را در پرده افکند و کوشش قلب آن است که پرده از منت بدرد.

فراخوان قلب به شناخت و جستن خشنودی پروردگار است و فراخوان نفس به پیروی از خواهش‌ها و لذت‌های دنیا؛ چنان‌که حکیم ترمذی در این باره می‌گوید: «القلب بما فيه من كنوز المعرفة، يدعو إلى الله و طلب رضوانه، و النفس بما فيها من الهوى، تدعو إلى الشهوات و لذات الدنيا» (۱۹۷۵: ۱۵۲). ترجمه: قلب با آنچه از گنج‌های شناخت در آن است، به‌سوی خدا و جستن خشنودی او فرامی‌خواند و نفس با خواهش‌هایی که در آن است، به‌سوی شهوات و لذت‌های دنیا دعوت می‌کند.

حکیم ترمذی در موضعی نسبت میان شادی و اندوه از حالات نفسانی را با قلب و نفس تبیین می‌کند و می‌گوید: «فرحة القلب بالله، و بفضله و رحمته، و فرحة النفس بالشهوة و اللذة» (بی‌تا: ۴۰). ترجمه: شادی قلب به خدا و فزونی و مهرورزی اوست، و شادی نفس به شهوت و لذت.

این آموزه به‌شکلی پیچیده‌تر، در عبارت دیگری چنین بیان شده است: «صلاح القلب فی الاحزان و الهموم، و دواؤه بمداومة ذکر الله، و فسادہ من أفراح الدنيا و سرور أحوال النفس، و داؤه إعراضه عن ذکر الله، و إقباله علی ما یلهيه عن ذکر الله، و الفرح للنفس کالماء للحوث» (همان، ۳۶). ترجمه: بهروزی قلب در حزن و اندوه است. داروی (درد) آن پایداری بر یاد خداوند، تباهی آن از شادکامی‌های دنیوی و سرور نفسانی، بیماری آن روی تافتن از یاد خداوند و روی آوردن به اموری است که او را از یاد خداوند بازدارد؛ درحالی‌که شادی برای نفس همچون آب برای ماهی است.

بالطبع، باید درنظر داشت که این رویکرد نکوهیده به فرح و شادی، در منظر حکیم ترمذی و آنان که باوری نزدیک به وی داشته‌اند، ناظر به شادکامی و شادی دنیوی است که حاصل آن زنگار گرفتن قلب و دور شدن از خداجویی باشد و آن اندوه که بدان دعوت می‌کنند، نه اندوه حقیقی، بلکه اندوهی هشداردهنده نسبت به گذرا و ناپایا بودن شادکامی‌هایی است که صرفاً لذت دنیوی دارند. این آموزه به‌نوعی می‌تواند برداشت از آیه‌ای از قرآن کریم باشد که انسان‌ها را به دوراندیشی در تشخیص سودمندی‌ها دعوت می‌کند و از آنان می‌خواهد به‌سبب آنچه در کوتاه‌مدت از آن محروم شده‌اند، دچار نومیدی نشوند و به‌سبب آنچه در کوتاه‌مدت از آن برخوردارند، دچار شادمانی نشوند: «لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ [...]» (حدید: ۲۳).

همان‌گونه که پیش‌تر درباره همکاری قلب و نفس گفته شد، در مقام عملکرد نیز، حکیم ترمذی به چنین همکاری‌ای میان آن دو توجه نشان می‌دهد. ازجمله وی به این نکته اشاره دارد که فراهم کردن چه شرایطی برای نفس می‌تواند به رشد قلب یاری رساند؛ مانند آنکه در موضعی می‌گوید: «فإذا سكنت النفوس، تفرغت القلوب لعبادة»

(۱۹۴۷ الف: ۱۸). ترجمه: اگر نفس‌ها آرامش گیرند، قلب‌ها فراغت می‌یابند تا به عبادت او پردازند.

و در جای دیگر، به شرایطی بدین شرح اشاره می‌کند: «تطمئن النفوس و تخلص القلوب من وساوسها» (همان، ۱۹). ترجمه: نفس‌ها آرام می‌گیرند و قلب‌ها از وسوسه‌های نفس رهایی می‌یابند.

حکیم ترمذی در بحث از سلوک، این نکته را یادآوری می‌کند که اگر نفس از پلیدی‌ها زدوده شود و سلامت خود را بیابد، می‌تواند با قلب در دعوت به اعمال نیک همراهی داشته باشد؛ آنجا که می‌گوید: «ومنها يصير إلى الأعمال بقلب قوي غني بالله، و نفس صحيحة قد زایلها الخبث و الخبائث، و فارق الهوى، و طلب العلو و الأدناس» (بی‌تا: ۳۵). ترجمه: از آنجا به سوی اعمال (نیک) سوق می‌یابد، با قلبی نیرومند که با اعتماد بر خدا بی‌نیاز شده است و با نفسی سالم که پلیدی و امور پلید از آن زدوده شده، از خواهش‌ها دور گشته و از برتری‌طلبی و پی‌جویی آلودگی‌ها برحذر مانده است.

او در پاسخ به یکی از پرسش‌های رسیده از شهر ری، به بحث از توبه می‌پردازد و به مناسبت اشاره می‌کند که چگونه نفس سالم می‌تواند با قلب در مسیر توبه همراه شود و در جزئیات این همکاری سخن می‌راند (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲ الف: ۱۸۹). حکیم در بحث از همکاری نفس با قلب و در تشبیه سلوک به برافروختن آتش، اشاره می‌کند که نفس در این میان، همچون آتش‌زنه است و قلب همچون سوختی است که باید با آتش‌زنه گیرانده شود. او در راستای این بیان، از عبارت قرآنی «إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا» (انشقاق: ۶)، الهام گرفته و برخلاف تفسیر مشهور، با تکیه بر اشتقاق کبیر، «کدح» در آیه را به معنای قدح، یعنی گیراندن آتش، گرفته است (حکیم ترمذی، ۱۹۸۰: ۹۰).

در یکی از کلمات منقول از حکیم ترمذی، وی درخصوص تقوا، به گونه‌ای سخن گفته است که نشان می‌دهد اساساً آن را صفتی برای نفس می‌داند و آنچه از قلب می‌توان انتظار داشت، خشیت است؛ آنجا که می‌گوید: «ملاک القلوب بکمال الخشية، و ملاک النفوس بکمال التقوى» (سلمی، ۱۴۲۴ ق: ۱۷۸). ترجمه: سنجۀ قلب‌ها به کامل شدن خشیت است و سنجۀ نفس‌ها به کامل شدن تقوا.

باید سخن دیگر حکیم را به این بیان افزود که در آن از نسبت عبودت با قلب و نفس و البته، صدر سخن گفته و به شرایط همکاری مشابهی در مسیر عبودت اشاره کرده است (حکیم ترمذی، ۱۹۸۰: ۱۲۰).

۳-۲. ملازمه عقل و هوا با قلب و نفس

در منظومه فکری حکیم ترمذی، تقابل میان قلب و نفس به یک تقابل دیر می‌انجامد که مربوط به دو امر ملازم آن دو ساحت وجودی است: خرد یا عقل، به‌عنوان امری ملازم قلب در تقابل با خواهش‌ها، یا هوا، به‌عنوان امری ملازم نفس. وی در موضعی سخن از آن دارد که هریک از دو ساحت قلب و نفس قادرند امری را در انسان به هیجان آورند؛ چنان‌که می‌گوید: «وجدنا الهوى مهيج الشهوات، والعقل مهيج العلوم والمعرفة» (همان، ۶۵). ترجمه: (چنین) یافته‌ایم که هوا تهییج‌کننده شهوات است؛ همان‌سان که خرد دانایی و شناخت را به تحرک وامی‌دارد.

تقابل میان خرد و هوا به‌اندازه‌ای در اندیشه حکیم ترمذی اهمیت دارد که او در *المسائل المكنونه*، فصلی مهم را با عنوان «مسألة في شأن العقل و الهوى»، بدان اختصاص داده و رساله مستقل «العقل و الهوى» را در این باره تألیف کرده است (نک: Sezgin, 1967: I/ 656).

در موضعی از *معرفة الاسرار*، حکیم ترمذی پس از نقل حدیثی که از خلقت عقل و آزمون فرمانبری آن از خداوند سخن می‌گوید، به این نکته اشاره می‌کند که عقل موهبتی الهی است و طاعت امری است که به اکتساب بنده حاصل می‌شود؛ آن‌گاه اصلی را مطرح می‌کند بر این مبنا که «لاتنال المكاسب إلا بالمواهب» (۱۹۷۷: ۳۸). ترجمه:

کسب‌کردنی‌ها جز از طریق موهبت‌ها قابل دست یافتن نیستند.

وی می‌افزاید خداوند به هرکس به‌اندازه مرتبه‌اش عقل عطا می‌کند و آن‌کس که نزد او قریب افزون باشد، بهره‌اش از عقل افزون است (همان‌جا).

حکیم ترمذی از دو گونه عقل سخن می‌گوید که یکی در میان مردم فراگیر و دیگری بسیار ویژه است: گونه اول که هدف از آن غلبه بر حُوق است و کارکردش چاره‌اندیشی نیک در امور دنیا و روی آوردن به امور اخروی است؛ و گونه دوم که آن را «عقل

کرامت» نامیده، آن است که تمام واکنش آن به توفیق الهی است و با رؤیتِ مَن الهی و بیزاری از نفس همراه است (حکیم ترمذی، ۱۹۷۷: ۳۸-۳۹).

می‌دانیم که جهل در برخی از کاربردهای کهن، در تضاد معنایی با عقل، و نه علم، است (برای مثال، نک: ابن ابی‌الدنیا، ۱۴۱۸ق: ۴۷؛ کلینی، ۱۳۹۱ق: ۱۰/۱) و ظاهراً همین معنا از جهل است که حکیم ترمذی آن را به‌عنوان نخستین بیماری در نفس انسانی معرفی کرده و گفته است: «أول داء في النفس الجهل» (۱۹۹۲الف: ۱۹۵).

اکنون با توجه به این نگرش حکیم ترمذی به نسبت میان جهل و نفس، و رابطهٔ تقابلی که میان عقل و هوا قائل است، به‌خوبی این گزارهٔ وی قابل درک خواهد بود که می‌گوید: «هوا گوهر نفس است» (۱۹۴۷الف: ۱۱۴). حکیم در ادامه، ضمن اشاره به خلقت آدم ابوالبشر و یادآوری اینکه هوا همان عنصر وجودی آدم است که جوهریت خاکی وی در آن متجلی شده است، می‌گوید: «فكان الهوى هو عنصره الذى فيه جوهريته الترابية» (همان‌جا).

در موضعی دیگر، حکیم ترمذی با برقراری رابطه‌ای میان هوا و آتش عذاب الهی، می‌گوید: «فاللهوى هو نفس النار [...] فإذا خلس إلى القلب برد زمهرير الهوى، خمدت حرارة حياة القلب» (۱۹۷۵: ۳۲۴). ترجمه: هوا نفس آتش است [...] پس آن‌گاه که سردی زمهریر هوا به قلب راه یابد، گرمای زندگی قلب به خاموشی گراید.

حکیم ترمذی در توضیح دیگری در همین باره می‌گوید: «اللهوى ریح هفافة تخرج من النار، فتمرّ بتلك الشهوات، فترفع منها، فتورد على نفوس الآدميين مع العدو» (۱۹۹۲ب: ۱۴۶؛ برای مضمونی نزدیک بدان، ر.ک: بی‌تا: ۵۳). ترجمه: هوا بادی تندوزان است که از آتش برمی‌آید، بر شهوات می‌گذرد و از فراز آن‌ها برمی‌خیزد و همراه با دشمن (شیطان) به نفوس آدمیان درآورده می‌شود.

۳-۳. نسبت صدر با قلب و نفس

صدر یا سینه یکی از ساحت‌های وجودی انسان در اندیشهٔ حکیم ترمذی است که به‌عنوان منطقه‌ای حایل میان دو ساحت قلب و نفس، دارای جایگاهی مهم است و

درحالی که می تواند به صفات قلب و نفس متصف شود، به طور پیشینی، در این باره خنثاست. در آغاز این بخش از سخن، بجاست به تبیینی اشاره شود که حکیم در *نوادر الاصول*، درباره نسبت میان صدر با قلب و نفس، و ارتباط آن با عبودت و معرفت ارائه کرده است:

القلب ملک و الارکان عبید، و انما يعمل کل رکن فی معمله بمشیئة القلب و امره، و القلب عن مشیئة الله تعالی شاء، لم یکله الی احد سواه، و لم یطلع علیه احداً، یضع فیه ما شاء، و یرفع منه ما شاء، و النور و التوحید فیه، و الطاعات منه، و فکر ذلک کله فی الصدر، و عنه تصدر الامور، لذلک سمی صدرًا، و القلب لتقلبه، و القلب معدن النور، و مستقر التوحید، و منظر الرب تعالی، و الصدر موضع التدبیر و الفکر، و النفس معدن الشهوات، فاذا وجدت النفس طریقاً الی القلب مرت بشهواتها الیه فدنست الایمان (۱۹۹۲ت: ۳/ ۵۰).

ترجمه: قلب، پادشاه است و اعضا، بندگان او، و جز این نیست که هر عضوی از اعضا در جایگاه خود، به خواست و فرمان قلب عمل می کند، و خواست قلب از مشیت خداست، و جایگاه نور و توحید در آن است، و فکر این [اعمال] همه در صدر است، و از آن امور صادر می شود و از همین رو، صدر نامیده شده است، و قلب از آن رو [بدان نامیده شده] که در تقلب (جابه جا و از رویی به گشتن) است. قلب معدن نور است و قرارگاه توحید، و جایگاه نظر خدای تعالی، و صدر جایگاه تدبیر و فکر است و نفس معدن شهوات. پس هرگاه نفس راهی به قلب یابد، شهوات خود را بر آن برگذراند و آنگاه ایمان را بیالاید.

حکیم ترمذی همچنین در بابی از *غور/الامور*، با عنوان «صفة القلب و النفس و الصدر» (۲۰۰۲: ۱۳۰)، با تمثیل درون انسان به یک شهر که در معرض تهدید دشمنان قرار دارد، کوشیده است نسبت بین این سه ساحت از وجود انسان را تشریح کند.

در زوایای مختلف از آثار حکیم ترمذی، توضیحاتی نزدیک به هم وجود دارد که سینه یا صدر را به عنوان منطقه حایل میان قلب و نفس معرفی می کند؛ از جمله می توان به عبارتی اشاره کرد که می گوید: «إن الله خلق الآدمی، و له قلب وعاء لتوحیده، و نفس وعاء لشهواته، و الصدر ساحة القلب و النفس، و لكل واحد منهما باب شارع إلى هذه

الساحة» (۱۹۹۲پ: ۶۸). ترجمه: همانا خداوند آدمی را آفرید؛ درحالی که او را قلبی است که ظرف توحید است، و نفسی که ظرف شهوات است، و سینه‌ای که میدانی میان قلب و نفس است، و برای هریک از آن دو، دروازه‌ای است که به این میدان باز می‌شود. حکیم ترمذی در جایی دیگر درباره سینه چنین می‌گوید: «إن الصدر ساحة النفس والقلب، له باب، وله باب» (۱۹۶۵: ۱۳۰؛ نیز ر.ک: ۱۹۹۲پ: ۱۲). ترجمه: همانا سینه میدانی در میان نفس و قلب است که نفس را بدان دروازه‌ای و قلب را بدان دروازه‌ای است. حکیم ترمذی در غور/الامور (۲۰۰۲: ۳۷)، کارکرد این دو دروازه سینه را به تفصیل توضیح داده است. در ادامه بحث از ویژگی‌های سینه، باید گفت حکیم سینه را، به عنوان ساحت بینابینی، دارای آمادگی برای قبول ویژگی‌های قلب و نفس، هردو، دانسته است و این خطر را می‌بیند که سینه به آرایش‌های ساحت مجاور- یعنی نفس- آلوده شود. از جمله وی این ظرفیت را در سینه مطرح می‌کند که خطورات نفسانی بر آن وارد شوند؛ آنجا که می‌گوید: «إن القلب خزائن الله، ليس لأحد فيها مطلع لا الملائكة ولا أحد، و أما الصدر، فالخواطر فيه من الملك و الوسواس» (بی تا: ۴۸). ترجمه: همانا قلب خزائن خداوند است که حدی را بر آن چیرگی نیست، نه فرشتگان و نه کسی دیگر، و اما سینه، پس خواطر، هم از فرشته و هم از وسوسه‌کننده (شیطان)، بدان راه دارند. همچنین، حکیم ترمذی در موضعی دیگر، ضمن سخن درباره اقسام مریدان، آنان را به دو گروه بخش می‌کند و یادآور می‌شود گروهی از ایشان کسانی هستند که واجبات خویش را ادا می‌کنند، از محرمات پرهیز می‌کنند و در حدی که برای آنان فراهم باشد، می‌نگرند به چه مستحباتی بپردازند، و گروه دیگر تنها پی جوی ادای واجبات و پرهیز از محرمات‌اند. وی راجع به محاسبه فردی از گروه اخیر درباره خود می‌گوید: «ثم يرجع إلى باطن أموره، فيجد في صدره آفات كثيرة من حب الدنيا، و طلب العز، و طلب العلو، والكبر، والحرص، و حريق الشهوات، و غلبة الهوى، والطمع، والحسد، و حب الثناء و المحمدة، و العلائق التي تعمى القلب» (همان، ۳۳-۳۴). ترجمه: سپس به باطن خود بازمی‌گردد و در سینه‌ای آسیب‌های بسیاری می‌یابد؛ از دوستی دنیا و خواستن عزیزی و برتری طلبی و

خود بزرگ‌بینی و آزمندی و آتش شهوات و غالب آمدن هوا و طمع و حسد و دوستی ستایش و وابستگی‌های دیگر که قلب را کور می‌کنند.

گفتنی است اثری منسوب به حکیم ترمذی، با عنوان *بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد و اللب* وجود دارد که در آن، قلب در معنای اعم خود، متشکل از چهار ساخت عبارت از سینه، قلب (به معنی الاخص)، فؤاد و لب دانسته شده است (حکیم ترمذی، ۱۹۵۸: ۳۵). اندیشه مطرح شده در این کتاب درخصوص سینه و قلب، چندان با دیگر آثار حکیم ترمذی سازگاری ندارد و به گفته نقولا هیر در مقدمه این اثر (همان، ۲۸-۲۹)، بیشتر با افکار عالم معاصر وی، ابوالحسین نوری، سازگار است و از همین روست که هیر به درستی نسبت به انتساب این اثر به حکیم تردید کرده است. به هر روی، این اثر را چندین بار نقولا هیر در قاهره در سال ۱۹۵۸، احمد عبدالرحیم السایح در قاهره در سال ۱۹۹۷، و مرکز سلطنتی پژوهش‌ها و مطالعات اسلامی (المركز الملکی للبحوث و الدراسات الاسلامیة) در اردن در سال ۲۰۰۹ منتشر کرده‌اند.

۴. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان می‌دهد که چیستی انسان، ابعاد و ساحات وجودی او، و اهداف و مسیری که در زندگی در جست‌وجوی آن‌هاست، مسائلی نیست که کوشش شده باشد صرفاً با نگاهی امروزی بر آثار حکیم ترمذی بررسی شود، بلکه شواهد روشنی در جای‌جای آثار او، حاکی از توجه خودآگاه این حکیم به مسائل مذکور است. بر اساس تحلیل آرا و بازخوانی آن‌ها در یک چارچوب کلی، باید گفت بخش مهمی از منظومه فکری حکیم ترمذی درباره انسان، به مطالعه خلقت و ابعاد سرشتی او بازمی‌گردد. انسان، به مثابه خلیفه خدا بر روی زمین، دارای ساختاری الهی، مظهر اسماء خداوند و مخلوقی ویژه است و یکی از مهم‌ترین این ویژگی‌هایش در سرشت، همراهی عقل و معرفت با وجود اوست. این باور کمال‌نگرانه به آفرینش انسان، مبنای چنین تفکری برای ترمذی است که حتی زمینی‌ترین ساحت وجود انسان، در خلقت حقی دارد که باید ادا شود.

حکیم با تکیه بر مفهوم پرستش، به‌عنوان هدف خلقت انسان که آموزه‌ای قرآنی است، اوج بندگی و پرستش را که آن را «عبودت» می‌خواند، آزادی از همه قیود می‌داند و از همین روست که در دیدگاه وی، گام نهادن در مسیر عبودت، با انتقال به دنیای آخرت، باقی است و عبودت سیری به‌سوی کمال است که آن را پایانی نیست. ترمذی انسان را در سه ساحت قلب، صدر و نفس مطالعه می‌کند که قلب الهی‌ترین ساحت و معدن معرفت، عقل جسمانی‌ترین ساحت و معدن هوا، و صدر ساحتی میانی به‌عنوان پلی میان آن دو، و به همین دلیل، عرصه چالش‌های درونی انسان است.

منابع

- قرآن کریم
- ابن ابی‌الدنیا، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ق). *العقل و فضله*. به‌کوشش لطفی محمد الصغیر. ریاض: دار الراية.
- _____ (۱۴۱۸ق). *الوجل و التوثق بالعمل*. به‌کوشش مشهور حسن آل‌سلمان. ریاض: دار الوطن.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۱۸ق). *الفتوحات المکیة*. ج ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابونعیم، احمد بن عبدالله (۱۳۵۱ق). *حلیة الاولیاء*. ج ۱۰. قاهره: مطبعة السعادة.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق). *الصحيح*. به‌کوشش مصطفی ديب‌البغا. ج ۵. بیروت: دار ابن‌کثیر.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق). *المستدرک علی الصحیحین*. به‌کوشش مصطفی عبدالقادر عطا. ج ۲. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- حسن‌دوست، محمد (۱۳۸۳). *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*. ج ۲. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- حکیم ترمذی، محمد بن علی (۱۹۴۷الف). *ادب النفس* (به‌همراه کتاب *الریاضة*). به‌کوشش آ.ج. آربری و علی حسن عبدالقادر، مصر: [بی‌نا].
- _____ (۱۹۴۷ب). *الریاضة*. به‌کوشش آ.ج. آربری و علی حسن عبدالقادر. قاهره: مکتبة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.

- _____ (منسوب) (١٩٥٨). *بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب*. به كوشش نقولا هير. قاهره: دار احياء الكتب العربية.
- _____ (١٩٦٥). *ختم الاولياء*. به كوشش عثمان اسماعيل يحيى. بيروت: المكتبة الكاثوليكية.
- _____ (١٩٧٥). *الامثال من الكتاب و السنة*. به كوشش على محمد البجاوى. قاهره: دار نهضة مصر.
- _____ (١٩٧٧). *معرفة الاسرار*. به كوشش محمد ابراهيم الجيوشى. قاهره: دار النهضة العربية.
- _____ (١٩٨٠). *المسائل المكنونة*. به كوشش محمد ابراهيم الجيوشى. قاهره: دار التراث العربى.
- _____ (١٩٩٢ الف). «جواب اهل الرى». *ضميمة ثلاث مصنفات*. به كوشش ب. راتكه. بيروت/ اشتوتگارت: فرانتس اشتاينر.
- _____ (١٩٩٢ ب). «جواب اهل السرخس». *ضميمة ثلاث مصنفات*. به كوشش ب. راتكه. بيروت/ اشتوتگارت: فرانتس اشتاينر.
- _____ (١٩٩٢ پ). «سيرة الاولياء». *ضميمة ثلاث مصنفات*. به كوشش ب. راتكه. بيروت/ اشتوتگارت: فرانتس اشتاينر.
- _____ (١٩٩٢ ات). *نوادير الاصول*. به كوشش عبدالرحمن عميرة. ج ١-٤. بيروت: دار الجيل.
- _____ (١٩٩٨). *اثبات العلل*. به كوشش خالد زهرى. دار البيضاء: كلية الآداب و العلوم الانسانية بالرباط.
- _____ (٢٠٠٢). *غور الامور*. به كوشش احمد عبدالرحيم السايح و احمد عبده عوض. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- _____ (بى تا). *آداب المريدين*. به كوشش عبدالفتاح عبدالله بركه. قاهره: مطبعة السعادة.

- سلمی، محمدبن حسین (۱۴۲۴ق). *طبقات الصوفیة*. به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم (۱۹۴۰). *الهی‌نامه*. به کوشش هلموت ریتز. استانبول: مطبعة معارف.
- _____ (۱۳۶۶). *تذکرة الاولیاء*. به کوشش محمد استعلامی. تهران: زوار.
- *کتاب مقدس*. سفر پیدایش.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۹۱ق). *الکافی*. به کوشش علی‌اکبر غفاری. ج ۱. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مسلم‌بن حجاج (۱۹۵۵-۱۹۵۶). *الصحيح*. به کوشش محمد فؤاد عبدالباقي. ج ۴. قاهره: مکتبة عیسی البابی.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۱۶ق). *کلیات شمس تبریزی*. انتخاب رضاقلی‌خان هدایت. چاپ سنگی. تهران.
- نسایی، احمدبن شعیب (۱۴۱۱ق). *السنن الکبری*. به کوشش عبدالغفار سلیمان البنداری و سید کسروی حسن. ج ۶. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- هجویری، علی‌بن عثمان (۱۳۰۴). *کشف المحجوب*. به کوشش ژوکوفسکی. سنت‌پترزبورگ: مطبعة دار العلوم.
- Sezgin, F. (1967). *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Vol. I. Leiden: Brill.

مبانی نظریه تفسیری حکیم ترمذی

حامد خانی (فرهنگ مهرش)^{*۱}

(تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۲۳، تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۱۲)

چکیده

از پیش‌گامان عرفان نظری در جهان اسلام، حکیم ترمذی است؛ محدث، فقیه، و مفسر ایرانی سده سوم قمری/ نهم میلادی که در میان عامه مسلمانان از یک سو، با اثر مشهور حدیثی‌اش، *نوادر/الاصول*، و از سوی دیگر، همچون یک صوفی و حکیم شناخته می‌شود. با تکیه بر آثار پرشمار باقی‌مانده از وی، می‌توان دریافت که خواسته است شیوه‌های سلوک معنوی رایج در ایران باستان و تمدن‌های همسایه را با تکیه بر منابع اسلامی، نظریه‌مند و بومی‌سازی کند. در این میان، یکی از ویژگی‌های بارز نظریه‌پردازی‌های عرفانی وی، استناد فراوان به *قرآن کریم* است؛ چنان‌که می‌توان گفت میزان تکیه‌اش بر *قرآن*، کم‌وبیش با میزان توجهش به روایات برابری می‌کند. ظاهراً اثر وی در تفسیر *قرآن* برجای نمانده است؛ با این حال، آثار مختلفش متضمن بحث‌های گسترده تفسیری است. مبانی نظریه تفسیری حکیم ترمذی، نگرش‌های *قرآن‌شناختی*، روشی که وی برای تفسیر *قرآن* پی گرفته است، نوآوری‌های روش‌شناختی و تفسیری، و تحلیل‌های زبان‌شناسانه او از مفردات *قرآن* در آثار برجای‌مانده‌اش، تاکنون کمتر کاویده شده‌اند. این مطالعه گامی نخست به‌منظور بازشناسی نظریه تفسیری حکیم ترمذی است و در آن، رویکرد کلی وی به تفسیر *قرآن کریم* و بایسته‌ها و روش‌های آن کاویده خواهد شد.

۱. دانشیار الهیات، دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرگان

* Mehrvash@hotmail.com

واژه‌های کلیدی: فلسفه تأویل، زبان نمادین دین، تاریخ تفسیر، تاریخ علم اسلامی، نظریه تکامل معرفت دینی.

۱. مقدمه

محمد بن عبدالله بن بشر، معروف به حکیم ترمذی (حدود ۲۲۰-۳۰۰ ق.)، نظریه‌پرداز عرفان اسلامی که بیش از همه، با تبیینش از مفهوم عرفانی «ولایت» و نگارش اثر حدیثی مشهور *نوادِر الاصول* شناخته می‌شود، عالمی گراینده به اندیشه‌های حکمی باستانی، از منتسبان به صوفیه و از فقیهان اهل سنت و جماعت عصر سامانیان در خراسان سده سوم قمری است. وی نیز- همانند دیگر عالمان بزرگ عصرش- از فقیهان اصحاب حدیث اهل اختیار است که البته به اقتضای زندگی، در معاشرت با حنفیان اهل سنت و جماعت ماوراءالنهر، نزد بزرگان مکتب فقهی اصحاب رأی شاگردی کرده و با افکار عالمانی مثل ابوحنیفه و ابویوسف، آشنا شده است (ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۴۰۰ ق: ۴۶-۴۸؛ بی تا ج: ۱۲۴ به بعد؛ در این قسمت، از نقد روش فقهی ابوحنیفه، به مثابه «مشاکله»، و تأیید آشکالی دیگر از قیاس فقهی، سخن گفته است؛ نیز برای شاگردی وی نزد برخی شاگردان ابوحنیفه، ر.ک: هجویری، ۱۳۸۷: ۱۷۸).

شواهد برجای مانده از حیات وی، چنان کم است که حتی زمان ولادت و درگذشت او را نیز به تخمین برآورد کرده‌اند (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۱: ۱۷۱-۱۷۹؛ قس: حسینی، بی تا: ۱۳ به بعد؛ وجیه احمد عبدالله، ۱۹۸۹: ۲۳-۲۹؛ Radtke, 1996: 2)، یا مثلاً بر سر اینکه یادکرد لقب «حکیم» برای وی از چه روست، سخنانی متفاوت گفته‌اند (یحیی، ۱۹۶۵: ۸، پاورقی ۴؛ سایح، ۱۴۲۷ ق: ۸۶ به بعد؛ عبده عوض، ۱۴۲۲ ق: ۱۲ به بعد). با این حال، با تکیه بر شواهدی همچون کثرت آثار او (برای این آثار، ر.ک: Sezgin, 1967: I/ 654 ff؛ جیوشی، بی تا: ۵۴ به بعد؛ راتکه، ۱۳۹۸ ق: ۵۶۳؛ نیز برای نفی انتساب برخی از این آثار، ر.ک: همان، ۵، مفهوم ولایت)، لحن مکاتبات متعددش با معاصران (فقط برای چند نمونه، ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۹۹۲ الف: ۱۷۱ «ذکرت انی مشتاق الی رؤیتک»، ۱۷۲ «کتاب انفذته الیکم»، و نیز آنچه در زندگی‌نامه خودنوشتش ابراز می‌دارد (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵ الف: ۲۰-۲۱)، می‌توان دریافت از همان دوران حیاتش، به مثابه رهبری معنوی شناخته می‌شده است.

به‌مرور دامنه نفوذ آرای حکیم ترمذی در محافل گرایندگان به ریاضت و سلوک عرفانی گسترش یافته و اندک زمانی پس از مرگش، به صوفیان ملحق شده است. آنچه از قول جعفر خُلدی (ف. ۳۴۸ق.) در نفی انتساب وی به صوفیه نقل کرده‌اند (ر.ک: سلمی، ۱۴۱۸ق: ۳۲۶)، بیش از هر چیز باید به حساب اختلاف مشرب این دو صوفی و درکی که‌ن‌تر از مفهوم متأخر اصطلاح گذاشته شود؛ زیرا همین‌که با گذشت نیم سده از مرگ حکیم ترمذی در خراسان، بحث نسبت وی با تصوف در میان پیروان مکتب صوفیه بغداد رواج یافته است، معنایی ندارد جز اینکه از همان اوان، دست‌کم برخی صوفیان وی را هم‌فکر خویش می‌شناخته‌اند. گذشته از این، در تراجم و طبقات صوفیه نیز همواره حکیم ترمذی، چون پیش‌گامی برجسته، صاحب آرای شایان توجه و شاگرد بزرگان تصوف ستوده شده است (ر.ک: همان، ۱۷۵-۱۷۶؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۳۵۱: ۱۰/۲۳۳-۲۳۵؛ قشیری، بی‌تا: ۹۶/۱؛ وجیه احمد عبدالله، ۱۹۸۹: ۷۱ به بعد).

حتی اگر نظام فکری پیچیده حکیم ترمذی برای نظریه‌پردازان عرفان اسلامی، همچون ابن‌عربی، به‌نحو کامل شناخته نبوده (ر.ک: Mahdavi Damghani, 1999: 42)، اثرپذیری ایشان از وی امری مسلم است. این تأثر تا بدان‌جاست که ابن‌عربی- شاخص‌ترین چهره عرفان نظری در جهان اسلام- اثری در پاسخ به پرسش‌های حکیم ترمذی تألیف می‌کند: *الجواب المستقیم عما سأل عنه الترمذی الحکیم* (بغدادی، ۱۹۵۱: ۲/۱۱۵؛ نیز ر.ک: Mahdavi Damghani, 1999: 42-43).

گرایش‌های صوفیانه حکیم ترمذی در کنار انتسابش به محدثان، و مدافعات کلامی‌اش در آثار مختلف، از عقاید اهل سنت و جماعت، سبب شده است خارج از حلقه‌های صوفیانه هم بسان حکیمی شناخته شود که اندیشه‌هایش ریشه در سلوکی معنوی هم‌راستا با تعالیم دین و الهامات غیبی حاصل از آن دارد. گاه سخنانی حکیمانه، همچون سماع‌وی از خضر نبی، در میان عموم نقل (صاغانی، ۱۴۰۵ق: ۲۳)، یا برخی دعا‌های دریافتی او از خدا در عالم رؤیا، نمایانده (بکری، ۱۴۱۸ق: ۱/۲۸۶)، یا حتی آثاری در علوم خفیه به وی منتسب می‌شده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۹۷۹: ۲۹/۳۸۰)؛ همچنان‌که اشخاصی نیز به ترویج افکار وی مشهور بوده (یاقوت حموی، ۱۴۱۱ق: ۴/۱۵۰) و طریقه‌ای صوفیانه با تکیه بر تعالیم وی پدید آورده‌اند (هجویری، ۱۳۸۷: ۱۷۸).

حکیم ترمذی فراتر از اندیشه‌های عرفانی و تألیفات حدیثی و کلامی، گاه به اندیشه‌های نوآورانه علمی هم شناخته می‌شود. برای نمونه، گفته‌اند کتاب *الفروق* او در نوع خود بی‌نظیر است (سبکی، ۱۴۱۳ق: ۲/۲۴۶). جامعیت علمی او در کنار جایگاه معنوی، سبب شده است فراتر از نظریه‌پردازانی مثل ابن عربی، سرشناس‌ترین مخالفان تصوف مثل ابن تیمیه نیز، به آرای او توجه و در نقدش احتیاط کنند و احیاناً وی را به بیان «سخنان نیکوی مقبول و حقایق منفعت‌بخش» بستانند (ابن تیمیه، بی‌تا: ۴/۵۹). برخی معاصران جایگاه وی در میان عامه و نظام فکری‌اش را با ابن بابویه-محدث و فقیه شیعی اهل قم (ف. ۳۸۱ق.)- قیاس کرده‌اند؛ از این حیث که هردو در عین پابندی به روایات، گرایش به تبیین عقلی احکام شرع دارند (زهری، ۱۴۲۴ق: سراسر اثر؛ نیز برای بحث تفصیلی درباره جایگاه حکیم ترمذی در تاریخ اندیشه اسلامی، ر.ک: Radtke, 1996: 5-7).

۱-۱. بیان مسئله

بالطبع، مطالعات گسترده‌ای نیز درباره شخصیت و آرای حکیم ترمذی صورت پذیرفته است. افزون بر آنچه عالمان مسلمان در طول تاریخ، در تأیید یا رد اقوال وی نوشته‌اند، پژوهش‌های پرشماری نیز در دوران معاصر برای توصیف حیات علمی و اجتماعی او یا تبیین جایگاهش در تاریخ تصوف پدید آمده است (برای نمونه، ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۱: ۱۳۲ به بعد؛ راتکه، ۱۳۹۸ق: سراسر اثر؛ نیز مجتبائی، ۱۳۹۲: سراسر اثر). فراتر از این مطالعات کل‌نگرانه، کوشش‌هایی نیز با تمرکز بر اندیشه عرفانی وی انجام شده است. برای نمونه، برخی خواسته‌اند نظریه معرفت این حکیم را بازشناسند، یا شیوه سلوک معنوی بهینه را از نگاه وی تبیین کنند و آرای او را در عرفان نظری بکاوند (به‌ترتیب، ر.ک: حسینی، بی‌تا: سراسر اثر؛ سایح، ۱۴۲۷ق: سراسر اثر). کوشش‌های علمی دیگر وی نیز، در مواردی موضوع بحث و مطالعه بوده است. برای نمونه، گاه فهرستی از مسائل کلامی مندرج در آثار او را بازنمایانده (جیوشی، ۱۴۰۰ق: سراسر اثر)، یا رویکردهای زبان‌شناسانه‌اش را کاویده‌اند (Sviri, 2002؛ شاذلی، بی‌تا: سراسر اثر).

با این حال، مطالعات معاصران درباره جایگاه حکیم ترمذی، همچون یک مفسر، و نیز آرای قرآن‌شناسانه و مبانی تفسیری او، از اشاراتی گذرا و کلی‌گویانه، آمیخته با سوءتفاهم‌ها، و دور از نگاه تاریخی به تفسیر فراتر نمی‌رود؛ مثل آنکه گفته‌اند حکیم

ترمذی- همانند بسیاری از دیگر مفسران- بیش از یک روش را برای فهم قرآن به کار بسته است، برای برخی حروف قرآن اسراری می‌جوید، گاه فقط به تفسیر ظواهر آیات می‌پردازد و گاه برعکس، آیاتی را تأویل می‌کند (جیوشی، ۱۴۰۱ق: ۸۹۹).

با توجه به جایگاه حکیم ترمذی در تاریخ تفسیر، مطالعه دقیق‌تر مبانی و روش‌های او برای فهم قرآن ضروری است. اثر تفسیری حکیم ترمذی که با مرگش ناقص مانده (هجوبری: ۱۳۸۷: ۱۷۸)، گویا دست‌کم تا سده هشتم قمری باقی بوده (ر.ک: ابن‌رجب حنبلی، ۱۴۲۲ق: ۴/ ۱۳۷) و بعد هم ظاهراً از میان رفته است (برای اشاره به نوشته‌های پراکنده تفسیری وی که شاید اجزایی از همان اثر باشند، ر.ک: حسینی، بی‌تا: ۲۱). با این حال، مباحث گسترده تفسیری او در ضمن آثار مختلف، جای تردید باقی نمی‌گذارد که دغدغه فهم قرآن برای وی جدی است.

مفسران مشهوری با گرایش‌های فکری مختلف نیز به آرای وی توجه داشته‌اند. فخررازی (د ۶۰۶ق)، درحالی‌که حتی نام حکیم ترمذی را به‌درستی نمی‌شناسد (۱۴۲۱ق: ۶/ ۱۶۸، حجت هفدهم)، آثار مختلف او از جمله *نوادر الاصول* (همان‌جا) و غیر آن را در دسترس دارد و به گفتارهایی چند از وی استناد می‌کند (ر.ک: همان‌جا، حجت شانزدهم، ۶۵/ ۷، ۱۰۷/ ۱۴).

مفسر دیگر که سخت شیفته آرای حکیم ترمذی بوده، قرطبی (ف. ۶۷۱ق) است. وی افزون‌بر آنکه در تفسیر خود، حدود هشتاد مورد از حکیم ترمذی نقل‌قول می‌کند (برای نمونه، ر.ک: قرطبی، ۱۳۸۴ق: ۱/ ۹۶، ۲/ ۱۲۲، ۱۷۱ و ۳/ ۲۶۸ جم)، در دیگر آثارش، مثل *التذکرة باحوال الموتی و امور الآخرة* (۱۴۲۵ق: ۷۲۹، ۹۳۲ و ۹۳۵ جم) نیز، فراوان به سخنان وی استناد می‌نماید. می‌توان اشارات متعددی به آرای حکیم ترمذی را در آثار مفسرانی چون ابوحیان اندلسی (۱۴۲۲ق: ۱/ ۲۳۵ و ۱۰/ ۳۹۶)، ثعالبی (برای نمونه، ر.ک: ۱۴۱۸ق: ۵/ ۲۶۲، ۳۵۶ و ۴۱۰)، و اسماعیل حقی بُروسوی (بی‌تا: ۱/ ۴۳۳، ۲/ ۱۸۳ و ۶/ ۴۵۸ جم) نیز مشاهده کرد (برای نمونه‌هایی دیگر، ر.ک: ابن‌عادل، بی‌تا: ۱۸/ ۳۵۴، ۲۰/ ۱۳ و ۲۸۹؛ زروق، ۱۴۲۷ق: ۱۱/ ۱ و ۲/ ۱۰۷۸).

افزون‌بر این، مفسران از کتاب *نوادر الاصول* نیز، همچون یک منبع روایی، بسیار بهره برده‌اند؛ از جمله در تفسیری مأثور، همچون *الدر المنثور* سیوطی (بی‌تا: ۱/ ۳۰، ۳۱ و ۳۴

جم)، در ۲۳۲ مورد، از روایات این اثر یاد شده است. این امر نشان می‌دهد آثار روایی حکیم ترمذی هم صبغه تفسیری دارند.

گذشته از همه این‌ها، با مروری گذرا بر آثار حکیم ترمذی، می‌توان دریافت که او از معتقدان به تأویل قرآن کریم و از پیش‌گامان نظریه‌پردازی در این باره است (ر.ک: سطور پسین). با این همه، تاکنون هرگز نظریه هرمنوتیکی و آرای تفسیری وی کاویده نشده و مبانی قرآن‌شناختی او نیز ناشناخته مانده است. جا دارد پرسید: اولاً، مبانی قرآن‌شناسانه حکیم ترمذی چیست؟ ثانیاً، از نظر حکیم ترمذی فهم قرآن چگونه فعالیتی است و چه جایگاه، ضرورت و روش‌هایی دارد؟ ثالثاً، از نگاه وی، هریک از روش‌های فهم قرآن چه دامنه کاربردی دارند؟ و رابعاً، حکیم ترمذی هریک از این اندیشه‌ها و روش‌ها را از کدام جریان‌های فکری فراگرفته است؟

مطالعه پیش‌رو فقط برای پاسخ گفتن به پرسش نخستین دنبال می‌شود و پاسخ به دیگر موارد، محتاج مطالعات تکمیلی است. می‌خواهیم در نخستین گام، برای مطالعه مبانی قرآن‌شناسانه حکیم ترمذی، با مرور آثار مختلف او دریابیم که از دید وی اولاً، چه نیازی به تفسیر قرآن هست؛ ثانیاً، برای تفسیر قرآن باید چه توانایی‌هایی داشت؛ ثالثاً، از چه منابعی می‌توان بهره جست.

۲. ماهیت قرآن

برای پاسخ به نخستین پرسش، باید اول تلقی حکیم ترمذی را از قرآن بازشناسیم تا بدانیم وی این کتاب را به چه می‌شناسد و چه در آن می‌جوید. یک سبب مهم تمایز درک‌ها و شیوه‌های مفسران، اختلاف نگرش‌هایشان به قرآن است و پاسخ‌های متفاوتشان به اینکه قرآن چگونه کتابی است، چه محتوایی دارد، چه نیازی هست که تفسیرش کنند و بدین منظور، از کدام روش‌ها و منابع می‌توانند بهره جویند. بالطبع، هر مفسری برپایه مبانی هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، دین‌شناسانه، و اخلاقی خود، و نیز برپایه انتظاری که از دین دارد، به این مسائل خواهد نگریست. اختلاف دیدگاه‌ها بر سر این مبانی هم، بی‌تردید بر نحوه تفسیر متن قرآن اثر خواهد نهاد.

۲-۱. قرآن به مثابه کتاب حکمت

از نگاه حکیم ترمذی، قرآن اثری پیچیده با محتوایی ژرف است؛ محتوایی چنان ژرف که به سادگی نمی توان به همه معارفش دست یافت. برخورداری قرآن از محتوای ژرف چند سبب دارد. نخست آنکه قرآن کتاب حکمت است؛ یعنی دانش لازم برای شناخت باطن هستی را دربر دارد. حکمت از نگاه وی، همان معرفت باطن و اسرار هستی است که مثل نوری الهی در دل افراد می تابد و حصولش جز با فیض قدسی میسر نمی شود (حکیم ترمذی، بی تا ج: ۱/ ۱۵۲ و ۲/ ۲۹۶؛ نیز ر.ک: حسینی، بی تا: ۱۳۵ به بعد).

با مروری بر آثار حکیم ترمذی می توان دریافت که بیشترین انتظار وی از قرآن دستیابی به حکمت است. او نه تنها در قرآن، که در هر چه بدان می نگرد، حکمت می جوید. بالطبع، وی از قرآن هم، به مثابه کتاب الهی، انتظار دارد چنین خواسته مهمی را به عالی ترین وجه برآورد. جلوه ای از تلاش گسترده حکیم ترمذی را برای بازشناسی حکمت های قرآن، می توان در کتاب *الامثال من الکتاب و السنه* مشاهده کرد. او که باور دارد امثال معدن حکمت هستند (حکیم ترمذی، بی تا ج: ۳/ ۲۱)، می خواهد بر این تأکید کند که در قرآن و سنت، از شیوه حکمای کهن استفاده شده و پیام های اخلاقی در قالب تمثیل درآمده است. بدین منظور، نخست حکمت ذکر امثال را برپایه آیاتی از خود قرآن بازمی جوید؛ چنان که در آخر درمی یابد هر مثل دربردارنده حکمتی است که مردمان قادر به صیدش نبوده اند (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۱۳-۱۴). هدف از بیان امثال هم آن است که افراد به دقت نظر کنند و چیزهایی را بازشناسند که از پیش گوش و چشمشان دور مانده است و بدین سان، با تعقل در مثل ها حکمتی فراچنگ آورند (همان، ۱۴).

حکمت های قرآن البته در امثال قرآنی خلاصه نمی شوند. اساطیر^۱ و تعالیم اخلاقی قرآن هم، چنین حکمت هایی را دربر دارند. عمده استنادات قرآنی حکیم ترمذی به آیاتی با چنین مضامینی است. او در این قبیل آیات نیز، حکمت می جوید و می خواهد با نظر در حکایات و تعقل در مضامینی چنین، حکمتی فراچنگ آرد. برخورد وی با روایات نیز چنین است. برای نمونه، در استدلال شیطان هم که گفته است: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف: ۱۲)، حکمت می جوید. بدین منظور، حکیم ترمذی از نگاهی آسیب شناسانه می کوشد سبب اشتباه شیطان را تعلیل کند: شیطان به این توجه کرد که

اصل خلقت او از آتش است و اصل خلقت آدم از خاک؛ اما از یاد برد که خاک، خود از آب خلق شده که مایه حیات همه چیز است و این گونه در قیاس خود به خطا رفت (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۶۲-۶۳). به ترتیبی مشابه، وی در تفسیر اینکه چرا در قرآن و روایات نبوی، دروغ‌گویی از جنس بی‌ایمانی شناسانده می‌شود، می‌گوید کذب انکار چیزی است که خدا وقوعش را خواسته است و از این حیث، فرقی با بی‌ایمانی ندارد (حکیم ترمذی، ۲۰۰۳: ۹۴).

از نگاه وی، مهم‌ترین کارکرد حکمت- خواه سخنان حکیمانه قرآن و سنت، خواه اقوال دیگر حکیمان- همین است که افراد را پیش از آنکه قلبشان تیره شود، وعظ کند و به راه آورد (ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۹۹۲ب: ۱۵۰-۱۵۱).

حکیم ترمذی در کتاب اثبات العلل کوشیده است حتی الامکان با تکیه بر مستندات قرآنی و روایی و گاه برپایه استنتاجات ذوقی و حدسی، به تعلیل احکام بپردازد و هدفش این است که نشان دهد احکام شرعی نیز بر حکمت بنا شده‌اند و اگر حکمت را به کار گیریم، آن‌ها را در حد وسع خویش خواهیم شناخت (حکیم ترمذی، ۲۰۰۵: ۶۷-۷۸). چنین شناختی البته، هیچ منافاتی با تعبدورزی به احکام ندارد (همان، ۶۷ «لیس یدفع هذا احد منا»؛ اما سبب می‌شود که دینداری فرد، کیفیتی والاتر بیابد (همان، ۷۴ «انا نجد لقرائتک لذة [...]» و این گونه می‌کوشد که برای کاربرد حکمت‌ها به منظور فهم دین، مشروعیت‌سازی کند.

او دست‌کم به یک سبب دیگر نیز، قرآن را کتاب حکمت می‌داند؛ از آن حیث که حروفی الهی را در خود جای داده است. از نگاه حکیم ترمذی (۱۹۶۵ب: ۳۶۲)، حکمت برپایه چهار دانش استوار می‌شود: علم‌البدء؛ علم‌المیثاق؛ علم‌المقادیر؛ و علم‌الحروف. شاید بتوان این عبارت را چنین فهمید که حکمت یا علم تصرف در باطن و ذات اشیاء بر چهار قسم است: علم به اینکه همان مواد اولیه چه بوده‌اند (علم‌البدء)؛ به اینکه چه چیزها این ماده اولیه را در همان حال نگاه می‌دارند (علم‌المیثاق)؛ به اینکه ظرف وجودی هر ماده اولیه گنجایش و تحمل چه تغییراتی را دارد و انجامش چه خواهد بود (علم‌المقادیر) (برای اشاره مختصر وی به موضوع این علم، ر.ک: حکیم ترمذی، بی تا: ۱۲۷ برگ و درنهایت، علم به اینکه چه چیز می‌تواند این ماده اولیه را تغییر دهد (علم‌الحروف).

برپایه این تفسیر (قس: اشرف‌امامی، ۱۳۹۲: ۲۰۳)، حروف همان چیزهایی هستند که می‌توانند اراده گوینده را به فعلیت بدل کنند. با چنین تلقی‌ای از حروف، بالطبع باید انتظار داشت اثری مثل قرآن که کلمات الله تلقی می‌شود، از دید وی، سراسر حروفی رمزی و اشاراتی برای شناخت باطن هستی باشد (ر.ک: حسینی، بی‌تا: ۱۴۴-۱۴۶). از نگاه وی، هستی با بیان یک «حرف» (کُن) آغاز شده (ر.ک: بقره: ۱۱۷؛ آل‌عمران: ۴۷ جم) و بدین‌سان، از اساس چیزی جز تجلی اسماء الهی در قالب مجموعه‌ای از حروف نبوده است (ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۳۸۹ق: ۱۰۴-۱۰۵). بالطبع، قرآن هم که مجموعه‌ای از حروف است، باید کتابی رمزی تلقی شود.

۲-۲. قرآن به مثابه اثری چندلایه

گرچه هرگز حکیم ترمذی بدین موضوع تصریح نمی‌کند، از مرور آثار مختلفش می‌توان دریافت جز آنکه قرآن را کتاب حکمت می‌داند، کتاب علم نیز می‌شناسد؛ یعنی نه تنها دانش لازم برای شناخت باطن هستی، بلکه دانش لازم برای شناخت ظاهر آن را هم در قرآن می‌جوید و از همین رو معتقد است قرآن نیز در کنار دیگر دانش‌ها باید برای فهم هستی به کار گرفته شود. وی به صراحت بیان می‌کند که علومی چون قیافه‌شناسی، خط‌شناسی، نجوم، و تعبیر خواب، همه دانش‌هایی ارزشمند بوده‌اند که با نزول قرآن مندرس شده‌اند؛ زیرا می‌توان در قرآن همه را به نحو کامل‌تری باز یافت (حکیم ترمذی، بی‌تا: برگ ۱۲۵ پشت).

افزون‌براین، قرآن از نگاه وی اثری از جنس «جوامع» است؛ همان آثاری که با نهضت ترجمه از یونانی و سریانی به عربی ترجمه شده و هریک عصاره چندین کتاب مهم بودند (برای این مفهوم، ر.ک: معصومی، ۱۳۸۹: ۶۶۵). شواهدی نشان می‌دهد که در فرهنگ اسلامی سده سوم قمری، «جامعیت» از وصفی صرف برای متن فراتر رفته و به ارزشی مهم بدل شده است؛ چنان‌که مثلاً برخی سخنان پیامبر اکرم (ص) «جوامع الکلم» (صنعانی، ۱۴۰۳ق: ۱۱۳/۶؛ سعیدبن منصور، بی‌تا: ۳۱۰/۲؛ بخاری، ۱۳۱۵ق: ۷۶/۸)، رفتارهایی نیکو «جماع التقوی» (حکیم ترمذی، ۱۴۲۶ق: ۵۷) یا «جوامع‌الخیر» (ابن‌ماجه، بی‌تا: ۶۰۹/۱)، و دعاهایی «جوامع‌الدعاء» (همان، ۱۲۶۴/۲) خوانده می‌شوند. حکیم ترمذی در دوران غلبه چنین

گفتمانی، قرآن را اثری می‌شناساند که جوامع کتب آسمانی را دربر دارد (ر.ک: حکیم ترمذی، بی‌تا ج: ۳/ ۱۳۱). نیز، در توضیح اینکه چرا سوره فاتحه در روایات نبوی «ام‌الکتاب» خوانده شده است، بر همین تأکید می‌کند که معانی قرآن، همه از این سوره استخراج‌شدنی است (همان، ۴/ ۱۲۸).

پیچیدگی و چندلایگی قرآن به همین ابعاد محدود نمی‌شود. ویژگی مهم دیگر قرآن از نگاه حکیم ترمذی، پیچیدگی و چندلایگی آن در نحوه شکل‌گیری، نحوه بیان و در مقام دلالت است. وی نخستین کسی است که نظریه نزول دفعی قرآن به پیامبر اکرم (ص) را تبیین می‌کند (ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۴۰۰ ق: ۸۸؛ ۱۹۶۵ پ: ۱۳؛ نیز، ر.ک: سیوطی، ۱۳۹۴ ق: ۱/ ۱۱۹ و ۱۴۹؛ ۱۴۰۸ ق: ۲/ ۲۵۷). یک جلوه دیگر پیچیدگی بیان قرآن، فرود آمدنش به هفت حرف مختلف است (حکیم ترمذی، بی‌تا ج: ۴/ ۷۳). وی به «نسخ تلاوت»، امری که معنایی جز پیچیدگی هرچه بیشتر متن قرآن در مقام دلالت ندارد، نیز معتقد است (ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۹۹۲ پ: ۵۰؛ ۱۹۶۵ پ: ۳۵۱-۳۵۲).

بیان قرآن هم پیچیده و چندوجهی است؛ همان‌که در سخن مشهور علی (ع) به ابن‌عباس بر آن تأکید رفته بود (برای اشاره ترمذی بدین گفته، ر.ک: حکیم ترمذی، بی‌تا ج: ۱/ ۲۲۲). از شواهد پیچیدگی بیان قرآن، وقوع پدیده‌هایی مثل تقدیم و تأخیر در آیات است که سبب غموض معنایی آن‌ها می‌شود و فهم معنا را نیز مشکل می‌کند (برای نمونه، ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۹۹۲ پ: ۱۶۶، تفسیر «لَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا»؛ نیز، بی‌تا الف: ۱۰۲). شاهد دیگر، پیچیدگی تمثیلات قرآن است. این تمثیلات هم انواع مختلفی دارند و گاه چنان پیچیده‌اند که ظرافتشان جز با تأمل بسیار درک نمی‌شود.

از نگاه حکیم ترمذی، گذشته از مواردی که در قرآن به صراحت (برای نمونه، ر.ک: حکیم ترمذی، بی‌تا ب: ۱۷، ۳۵ و ۳۹ جم) یا ضمنی (همان، ۲۲، ۳۴ جم) از تمثیلی بودن یک حکایت سخن می‌رود، برخی احتجاجات خداوند با مخاطبان هم حاوی تمثیلاتی پنهان است؛ مثل «يَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ» (نحل: ۵۷)، یا «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲)، یا «إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ» (مؤمنون: ۹۱) و از این قبیل (ر.ک: حکیم ترمذی، بی‌تا ب: ۳۳-۳۶).

نمادها نیز سنخ دیگری از محتواهای دیرفهم قرآن هستند. شاید بتوان گفت حکیم ترمذی از کهن‌ترین مفسرانی است که برای فهم سمبولیسم قرآن کوشیده است (برای چند نمونه از گرایش وی به تفسیر نمادگرایانه قرآن، ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۴۰۰ق: ۱۲۳، باطل به مثابه نماد کالبد خاکی انسان؛ ۱۴۲۲ق: ۸۵-۸۶، تلقی «فاء» در نام فرعون به مثابه نماد «فراق» و «راء» همچون نماد «رکوب» و غیره؛ ۱۹۶۹: ۹۵، نمادهای لباس إحرام). این پیچیدگی‌ها در بیان قرآن، توجه به تفاوت اوامر، نواهی، وعده‌ها و وعیدها، تخویف‌ها و مثال‌ها را ضروری می‌کند (ر.ک: حکیم ترمذی، بی تا ب: ۷۷-۷۸).

پیچیدگی قرآن در مقام دلالت آیات نیز جلوه‌گر است. چنان‌که در روایتی از علی (ع) نقل شده است، قرآن در مقام دلالت، حاوی ده سنخ محتوای متفاوت است: حلال و حرام؛ ناسخ و منسوخ؛ محکم و متشابه؛ وعظ و مثل؛ و غیره (حکیم ترمذی، بی تا ج: ۳/ ۲۰۳).

بالطبع، وقتی به قرآن همچون متنی چنین ژرف و چندلایه نگریسته شود، کوشش برای فهم آن ضروری است. از همین‌رو، حکیم ترمذی با نقل روایتی از ابودرداء، تأکید می‌کند که همواره باید به این چندلایگی توجه داشت و برای فهم همه لایه‌ها کوشش کرد؛ زیرا خداوند جز آنکه قرآن را صاحب وجوه مختلف پدید آورده، فهم این وجوه مختلف را هم از بندگانش خواسته است (همان، ۱۳۶/۱ «كَلَّفَ الْعِبَادَ...»). تَفَقُّه در دین هم البته، کاری جز توجه به همین وجوه مختلف و درک آن‌ها نیست (همان، ۱۳۷).

۲-۳. فنون فهم قرآن و گستره کاربرد هریک

می‌توان با تأمل در ادبیات تفسیری حکیم ترمذی دریافت که چنین تلاش واجبی برای فهم لایه‌های مختلف قرآن، از نگاه وی دو فایده مهم دارد: یکی تحلیل سیستمی و روشمند تعالیم دین به منظور کشف شیوه بهینه سلوک اخلاقی (برای مطالعه آرای او درباره سلوک، ر.ک: راتکه، ۱۳۹۸ق: ۵۶۳ به بعد)؛ و دیگر، کوشش برای پدید آوردن علم اسلامی از خلال تعامل علوم عرفی با متن دینی و بدین‌سان، کسب معرفت صحیح درباره هستی. فهم قرآن از نگاه وی، کوششی عقلانی و اجتهادی برای سلوک متعبدانه دینی است تا نخست بتوانیم برای کشف حکمت سخن خدا بکوشیم و از آن پس، تعبد ورزیم. وی در توضیح این شیوه، به قول حسن بصری استناد می‌کند که «آنچه از علل احکام بیان

می‌داریم، برپایه شیوه حکمی و مبتنی بر ظنونی عقلی (تأویلاً للحکمة) است. هرجا نیز که ندانستیم، در برابر حکم خدا تسلیم خواهیم بود و تعبد نشان خواهیم داد» (حکیم ترمذی، ۲۰۰۵: ۷۷).

کوشش برای حصول چنین فهمی، فرایندهای متعددی را دربر می‌گیرد که در خلالشان متن با دیگر آگاهی‌های انسان تطبیق پیدا می‌کند و معرفت بشری کمال می‌پذیرد. این فرایندها در یک دسته‌بندی عام، از دو سنخ‌اند: یکی فهم ظواهر امور؛ و دیگر، فهم بواطن آن‌ها. واژه «تفسیر» در ادبیات حکیم ترمذی، معمولاً فقط برای اشاره به سنخ اول استعمال می‌شود؛ همچنان‌که برای گونه دیگر، اصطلاح «تأویل» را به کار می‌گیرد (قس: حکیم ترمذی، بی تا ج: ۱/ ۲۹۴ و ۳۹۶؛ همان، ۴۲۴، ۱۶۱/ ۴). فرق تفسیر و تأویل را بهتر از هرجا می‌توان در تمایز رویکرد موسی (ع) و خضر (کشف: ۶۰ به بعد) بازشناخت که یکی برپایه ظاهر قضایا قضاوت می‌کند و آن دیگری، از باطن ماجرا خبر می‌دهد (حکیم ترمذی، بی تا ث: برگ ۱۲۶ پشت).

بر این پایه، دو شیوه فوق فقط برای فهم قرآن به کار نمی‌رود، بلکه می‌توان با آن‌ها حدیث نبوی، آیین‌ها و مناسک، و هر آموزه دینی و هر پدیده دیگری را که معنایی نمادین دارد، نیک دریافت. به بیان دیگر، مبانی نظریه فهم قرآن حکیم ترمذی، مبانی او برای فهم هر متن ژرف و نمادین است. نمونه‌ای از کوشش‌های حکیم ترمذی برای فهم منابع دینی غیر از قرآن را می‌توان در تحلیل وی از آیین‌های حج سراغ گرفت. وی در کتاب *الحج و السراجه* می‌کوشد از یکایک مفاهیم و معانی حج، فهمی نمادگرا به دست دهد.

به هر حال، تردیدی نیست که عمده تلاش‌های وی در کاربرد شیوه‌های پیش‌گفته برای فهم متون، معطوف به بحث درباره قرآن است. عمده کوشش‌های او برای فهم قرآن نیز، بر محور آیات مکی می‌چرخد؛ آیاتی دربردارنده هنجارهای اخلاقی رفتار انسان در تعاملش با خدا، و اساطیری که به کار توجیه این هنجارها می‌آیند. به ندرت می‌توان مسائل فقهی، احکام اجتماعی یا هر آنچه از این قبیل را- که در آیات مدنی فراوانند- در آثار وی سراغ گرفت. نیز، باوجود اینکه فقهات حکیم ترمذی مسلّم و از برخی آثارش به‌نیکی قابل فهم است (برای نمونه، ر.ک: حکیم ترمذی، ۲۰۱۱: ۷۱-۷۲، فتاوی وی راجع به رفع نجاست با تیمم)، به‌سختی می‌توان در آثار او بحثی از آیات فقهی قرآن پیدا کرد (برای

نمونه‌ای کم‌نظیر، ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۱۶۶، تفسیر «لَا يُدِينُ زَيْنَهُنَّ»؛ اما در این آثار، کمتر صفحه‌ای از آیات اخلاقی و اساطیری قرآن خالی است. او کوشش دارد حتی‌الامکان همه آیات را در قالب یک نظام سلوک اخلاقی جای دهد و تفسیر کند.

۳. بایسته‌های فهم قرآن

دیدیم که از منظر حکیم ترمذی، پیچیدگی قرآن دشواری فهم آن را در پی دارد و نیازمند تحصیل امکانات و قابلیت‌هایی چند است. اکنون باید پرسید که این امکانات و قابلیت‌ها کدام‌اند.

۳-۱. بایسته‌های اخلاقی

از نگاه حکیم ترمذی، فهم متن یک موهبت الهی و فنی مستلزم تذوق است. هرکس پای رَحَلِ قرآن بنشیند، «جلس» آن به‌شمار نمی‌رود، بلکه باید قرآن او را به مجالست خویش گیرد و اسرار و بواطن خود به وی باز نماید (حکیم ترمذی، بی‌تا چ: ۱/ ۱۸۰). کسانی هم هستند که قرآن را به‌ظاهر می‌خوانند، اما از آن هیچ نمی‌فهمند و شیرینی‌اش را در جانشان حس نمی‌کنند؛ گویی که قرآن در دل اینان کهنه شده است (همان، ۱۸۲). پیروان فرقه‌های ظاهرگرا و منحرفی مثل خوارج، از همین قبیل‌اند (همان، ۲۱۹ و ۲۲۱).

نخستین شرط برای تذوق آیات قرآن، دوری از گناه و طهارت روح است. وی با استناد به آیه «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ» (اعراف: ۱۴۶)، برخی گناهان را مانع تفسیر صحیح می‌داند (حکیم ترمذی، بی‌تا چ: ۱/ ۱۸۲). از آن سو، معتقد است که دوری از گناهان و طهارت روح نیز فتوحی در فهم قرآن به‌همراه می‌آورد. بدین‌سان، فرد «مقتصد» می‌تواند از ظاهر قرآن دقایقی را دریابد؛ چنان‌که «سابقون» و «مُقَرَّبُونَ» هم از باطن آن اسراری می‌فهمند که بر دیگران پوشیده است (همان، ۱۸۷-۱۸۸). شرط دیگر تذوق آیات، حسن ظن به خداست. حکیم ترمذی تا بدان‌جا چنین حسن ظنی را در فهم قرآن ضروری می‌داند که فال گرفتن با قرآن را نیز به نشانه خوش‌بینی به خدا در هدایت فرد می‌پسندد (حکیم ترمذی، ۲۰۰۳: ۱/ ۶۶).

به نظر می‌رسد از نگاه او بهترین شیوه برای همنشینی با قرآن و تذوقش، حفظ آن است؛ گرچه به صراحت چیزی در این باره نمی‌گوید (برای اشاره غیرصریح وی بدین معنا، ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۹۶۵ الف: ۱۴-۱۵؛ قس: ۱۹۹۲ الف: ۱۸۸ که در آنجا نیز حفظ قرآن کریم را نشانه پذیرش توبه دانسته است). وی با نقل روایتی از ابوهریره، کسی را که آیات مختلفی از جای جای قرآن را کنار یکدیگر می‌نهد و می‌خواند، به زنبوری تشبیه می‌کند که عطر گل‌های مختلف را با همدیگر می‌آمیزد و درنهایت، حاصلی شیرین پدید می‌آورد (حکیم ترمذی، بی‌تا ج: ۲/ ۳۱۹؛ برای رواج درکی مشابه از حفظ متون کهن در اروپای سده‌های میانه، ر.ک: وصفی، بی‌تا: ۱۷۹). از نگاه حکیم ترمذی، همچون بسیاری از فیلسوفان و حکیمان متقدم، حفظ کردن متن، شیوه‌ای برای تبدیل آن از حقیقتی خارج از وجود به حقیقتی داخل در ذات انسان است. شاهد این امر تبیین وی از حفظ مفاهیم در ذهن است؛ آنجا که در خلال بحثی فقهی، نگین انگشتی را که بگردانند و به کف دست بچسبانند، به قرآنی تشبیه می‌کند که در سینه جای داده‌اند و بدین‌سان، هر جا که با خود ببرندش، کراهت ندارد (حکیم ترمذی، ۲۰۰۳: ۲۱۵). از این بیان می‌توان دریافت که اشاره قدما به حفظ با تعبیر «نقش بستن امور بر لوح سینه»، حاکی از یک امر واقعی از دید ایشان - و نه تعبیری تمثیلی - بوده است. می‌دانیم وی خود از حافظان قرآن است و این توفیق را در پی تحول روحی، به دعا از خدا طلب کرده است (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵ الف: ۱۵). گذشته از این، شیوه وی در کنار هم نهادن آیات مختلف مرتبط با یک موضوع (ر.ک: سطور پسین) که یادآور شیوه همان زنبور مذکور در حدیث نبوی است، به‌خوبی گواه آن است که چنین اقدامی را برای فهم بهینه قرآن ضروری می‌دانند.

این همنشینی با قرآن که با طهارت روح، حسن ظن به خدا و حفظ مصحف در سینه حاصل می‌شود، یک تحول عاطفی نیز به‌همراه دارد. هرگاه کسی چنین کرد، اهل تدبر در آیات قرآن خواهد شد؛ بدین معنا که نخست می‌اندیشد آنچه می‌خواند از کجا به دستش رسیده است و در نتیجه، به دنبال آنچه خوانده است، می‌رود و برای فهم بهتر و عمل بدان تلاش می‌کند (ر.ک: حکیم ترمذی، بی‌تا ب: ۷۳ «وَمِثْلُ التَّالِي [...] وَ قَرَّتْ عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْفِكْرَةِ وَ التَّدْبُرُ»؛ نیز برای فهم‌های متأخرتر از مفهوم قرآنی تدبر و نقد آن، ر.ک: سلمان‌نژاد، ۱۳۹۱: سراسر مقاله). از نگاه وی، این‌گونه دنبال امری را گرفتن و به خاستگاهش اندیشیدن، یکی از جنود عقل است (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۱۱۴ «والتدبیر») و نه تنها در رویارویی با قرآن و

حدیث، بلکه در برخورد با همه مسائل زندگی لازم است و در کنار صدق و تقوا، نه یک روحیه، بلکه حتی یک شیوه زندگی است (ر.ک: حکیم ترمذی، بی تا ب: ۲۶۶). وی با یادکرد روایاتی چند، چنین استدلال می کند که خواننده بی تدبر قرآن همانند کسی است که ثروت عظیمی را به امانت ستانده و در گردن آویخته است و جز بانگ سکه ها و طلاها نصیب نمی برد (همان، ۷۰، ۷۲، ۸۳ و ۱۳۲).

۳-۲. حکمت

افزون بر ذوق سلیمی که با مجاهدت ورزی و دوری از گناه به دست می آید، برای فهم صحیح قرآن دانش هم لازم است؛ خواه دانش هایی برای فهم ظاهر جهان و خواه معارفی برای شناخت باطن آن (برای آگاهی از تفکیک دانش ها از سوی حکیم ترمذی، ر.ک: سامی نصر، ۱۹۸۳: ۸۳). وی دامنه علم دینی را وسیع می گیرد و دستاوردهای تجربه بشری از طرُق جز وحی - حتی علوم خفیه ای مثل قیافه شناسی، طالع بینی، خط، فال، طیره و از این دست - را هم علم دینی تلقی می کند؛ چراکه به هر حال، در اثر لطف الهی به انسان رسیده است (ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۳۸۹ق: ۳۸؛ نیز برای دسته بندی او از علوم براساس غایت، روش و موضوع، ر.ک: حسینی، بی تا: ۱۰۱ به بعد). فهم صحیح دین هم از نگاه وی، صرفاً با تکیه بر منابع دینی و دوری جستن از این قبیل عطایای الهی، امکان پذیر نیست.

یکی از این عطایا حکمت است. حکیم ترمذی با استناد به آیه «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ» (زمر: ۲۲)، چنین حکمتی را که به شرح صدر نیز می انجامد، نتیجه نوری الهی می داند که در دل شخص تابانده می شود (حکیم ترمذی، ۲۰۰۵: ۷۲؛ نیز، ر.ک: حسینی، بی تا: ۱۴۴). به نظر می رسد از نگاه او حکمت، معرفت الهامی و حدسی، خاستگاه و ذات اشیاء و روابط علی و معلولی آنهاست که با تحلیل عقلانی امور از طریق کاربرد دانش های مختلف حاصل می شود.

۳-۳. دانش های مختلف

بدین سان دانش های مختلف نیز در دین شناسی وی جایگاهی کلیدی پیدا می کنند؛ زیرا می توانند منشأ حدس و الهامی الهی برای دستیابی به حکمت باشند. این دانش ها طیف

گسترده‌ای را دربر می‌گیرند؛ از طب و روان‌شناسی گرفته، تا جادو، فقه، معارف دینی، آیات قرآن و چیزهای دیگر.

در عبارات او، شواهد فراوانی از کاربرد این دانش‌ها را برای فهم حکمت قرآن می‌توان بازیافت؛ مثلاً بدین منظور، بهره بسیار از طب جسته است (برای نمونه، رک: حکیم ترمذی، بی تا ج: ۲/ ۲۹۷ «الْفَرْعُ يُذْهِلُ النَّفْسَ فَيَنْشِفُ رُطُوبَةَ الْجَسَدِ [...]»؛ بی تا ث: برگ ۳۶ پشت). گاه از تحلیل‌های روان‌شناسانه هم بدین منظور بهره می‌جوید. مثلاً در تفسیر «مِنَ الْجَنَّةِ وَ النَّاسِ» (ناس: ۶)، می‌گوید که وسواس گاه نتیجه تحریکات شیطانی و گاه معلول رفتار خود فرد است. راندن وسوسه‌هایی که ریشه در خود شخص دارند، مشکل‌تر است؛ زیرا سبب لذت‌هایی است که نفس، خود می‌خواهد آن‌ها را به‌دست آورد (حکیم ترمذی، بی تا الف: ۶۸).

از نگاه او، یکی از معرفت‌های بشری مهم برای تحصیل حکمت و فهم دین، جادوست؛ گرچه به‌صراحت نامش نمی‌برد. مثلاً در تفسیر «مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ» (بقره: ۱۷۳)، به خواص جادویی اورادی مثل «بَسْمَلَه» اشاره می‌کند و می‌گوید گوستی که با ذکر نام خدا ذبح نشود، شوم است و همه سموم را در خود جای می‌دهد (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۵۰-۵۱)؛ همچنان‌که ذکر نام خدا پادزهر و تریاق سمّ دنیاست؛ آن‌سان که برخی افراد سم خورده و چون بَسْمَلَه گفته‌اند، جان به‌در برده‌اند (حکیم ترمذی، ۲۰۰۷: ۱۱۱).

مثال دیگر، اشارات متعدد حکیم به کارکردهای جادویی ردّ پاست. وی نیز مثل بسیاری از قدما باور دارد که یک راه برای انتقال نیروهای جادویی شخص به دیگری، برقراری تماس بدنی میان دو فرد است. آن‌که رد پای خود بر جایی می‌نهد، بخشی از نیروهای وجودش را بدان مکان منتقل می‌کند؛ همان چیزی که دین‌شناسان با تعبیر «جادوی مُسری»^۲ از آن یاد می‌کنند (درباره رواج این باور در میان اقوام کهن، رک: Frazer, 1994, 37 ff). بدین‌سان، وی در تشریح نحوه شکل‌گیری شهرها و بیابان‌های جهان می‌گوید آدم ابوالبشر (ع) هرجا قدم نهاد، شهر شد و هرجا میان پاهایش قرار گرفت، روستا شد و هرجا غیر از این بود، بیابان شد (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۴۴-۴۵)؛ یا مثلاً می‌گوید از آن‌رو به خضر این‌چنین لقب داده‌اند که هرجا پا نهد، زیر قدم‌هایش سبز می‌شود (همان، ۴۵).

این باور بارها خود را در فهم وی از قرآن هم نشان داده است. برای نمونه، در تبیین گرایش‌ها و خصلت‌های شیطانی انسان، فهمی جادوگروانه از آیات قرآن به دست می‌دهد. نخست، به سخن سامری استناد می‌کند که گفت «قبضه‌ای از اثر رسول» به دست آوردم و با کاربردش ساحری کردم و مردم را فریستم (طه: ۹۶). حکیم ترمذی در این آیه، «اثر» را به معنای «ردّ پا» می‌گیرد و می‌گوید سامری به قدر مشتی از ردّ پای جبرئیل رسول برگرفته و بر کارهایی قدرت یافته است. آن چنان که ردّ پای جبرئیل آثاری دارد و بخشی از قدرت‌های او را به اشخاص منتقل می‌کند، ردّ پای شیطان را هم خاصیتی مشابه است. بر این اساس، چون خدا خواست انسان را خلق کند، قدری از خاکی برداشت که زیر پای شیطان بود و اکنون خصلت‌های شیطانی برخی انسان‌ها از همین روست (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۴۱ به بعد). او از آیه «وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى» (بقره: ۱۲۵) نیز، همین کارکرد جادویی را متوجه می‌شود: با پا نهادن بر جایی که ابراهیم (ع) در آن ایستاده است و با دعا کردن در آن مقام، به معنویتی می‌توان دست یافت که ابراهیم (ع) از آن برخوردار بوده است (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۴۵).

مثال دیگر، تبیین وی از مفهوم «ان عبادی لیس لک علیهم سلطان» (اسراء: ۶۵) است. وی در شرح این آیه، نخست بیان می‌دارد که معرفت با قلب حاصل می‌شود؛ چون تنها عضوی است که ردّ پای ابلیس روی آن نیست. قلب انسان از خاکی آفریده شده که در زیر خاک‌های دیگر مانده و از همین رو، ردّ پای شیطان بر آن اثر نهاده است (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۶۱). آن گاه با تبیینی از فیزیولوژی قلب و جایگاه آن در میان عروق بدن، توضیح می‌دهد که شیطان چگونه می‌تواند از طریق عروق، خود را به قلب افراد برساند و آن‌ها را گمراه کند. وی می‌گوید در پایان مسیر عروق به قلب، حفره‌ای هست که شیطان با راه یافتن به آن خرسند می‌شود. اینکه خداوند می‌گوید جز برخورداران قلب سلیم، کسی را روز قیامت بهره‌ای نخواهد بود (شعراء: ۸۹)، مراد این است که چون قلب و عروق کسی آسیب دید و راه ورود شیطان بدان گشوده شد، سلامت قلبش را از دست می‌دهد (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۶۱-۶۲). قلب سلیم هم آن است که ریشه عروقتش برکنده شود؛ چنان که در حکایت معروف آمده است جبرئیل از قلب پیامبر (ص) لخته خونی را در کودکی خارج کرد و بدین سان شرک هرگز بدان راه نیافت (همان، ۶۲). جای دیگر باز

در توضیح «بَلْ تَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ» (انبیاء: ۱۸)، به همین بحث بازمی‌گردد. او باطل را نماد کالبد خاکی انسان می‌داند و حق را نماد نور و محبت الهی که اسباب تحول انسان می‌شود. طبع این کالبد خاکی خشک است و فقط قلب که با خاک‌های زیرین ساخته شده است، قدری از این یبوست به‌دور مانده است. اگر نور الهی که لطیف است، بر قلب نتابد، به اصل خود، یعنی همان یبوست، باز خواهد گشت (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۶۲)؛ اما اگر تن خاکی انسان با محبت الهی درآمیزد، یبوست وجودش رطوبت می‌گیرد (حکیم ترمذی، ۱۴۰۰ق: ۱۲۳).

چنان‌که مشهود است، می‌توان فهم حکیم ترمذی از قرآن را نوعی «تفسیر علمی» نامید. وی در کوششی دایم برای تطبیق آیات قرآن کریم با دانسته‌هایش از علوم عصر خود است. به این معنا، حتی می‌توان آثار وی را کوششی برای بازنمودن یک علم اسلامی با تطبیق متون دینی و علوم بشری دانست.

۳-۴. تحلیل منطقی و تمثیل

حکیم ترمذی افزون‌بر کاربرد علوم مختلف، از یک روش مهم نیز برای تحصیل حکمت بهره می‌جوید: حصر و تقسیم و دسته‌بندی منطقی اقسام یک امر و حکم درباره ماهیت آن مسئله با تفکیک بیشتر هریک از اقسام (برای تنها یک نمونه، ر.ک: حکیم ترمذی، ۲۰۰۵: ۷۷، شقوق چهارگانه ایمان و اقسام هریک). بهره‌جویی وی از این تفکیک‌ها برای فهم ماهیت مسائل، آن‌چنان گسترده است که شاید بتوان بر سبیل حدس گفت کاربرد این روش نه‌تنها برای او، بلکه برای همه حکیمان کهن، شیوه‌ای معهود بوده است که مشابهش را در خطبه‌ها و حکمت‌های نهج البلاغه (برای نمونه، ر.ک: بی‌تا: خطبه ۳۲ «فالناس علی اربعة اصناف [...]») نیز می‌توان یافت.

شیوه دیگر، الهام گرفتن از تمثیلات حکیمانه و اقوال ادیبان است. برای درک جایگاه تمثیلات حکیمانه در نظام فکری حکیم ترمذی، همین کافی است که بدانیم کمتر از یک‌دهم کتاب الامثال من الکتاب و السنه (بی‌تا ب: ۱۳-۴۱) را به ذکر مثل‌های قرآنی اختصاص داده و بقیه حجم را صرف تمثیلات مندرج در روایات دینی و گفتار حکما

کرده است (همان، ۴۱-۳۳۰). او در این اثر، اصرار دارد خواننده را متقاعد کند که کاربرد تمثیل، شیوه‌ای حکمی است که خداوند هم از آن بهره جسته است.

برای نمونه، نخستین تمثیل مندرج در این اثر، همان است که در ترتیب کنونی مصحف، اولین تمثیل صریح قرآنی به‌شمار می‌رود: «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ» (بقره: ۱۷). او در مقام توضیح این آیه، از سخن مقاتل بن سلیمان و قتاده بن دعامة یاد می‌کند که آن را دربردارنده تمثیل دانسته‌اند. آن‌گاه بدون اسم بردن از ابن سائب کلبی (ف. ۲۰۴ ق.)، گفته او را (ر.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۵/۵۴) تکرار و تأیید می‌کند که می‌گوید قلب منافق چون سوراخ موش است؛ سوراخی که موش هر بار از یک جانبش بیرون می‌آید و به‌سوی خاصی ملتزم نیست (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۱۸).

چنان‌که در این مثال نیز مشهود است، کوشش او برای تأکید بر وجود امثال در قرآن، آن هم با تکیه بر گفتارهای تابعین و مفسران بزرگ، درواقع تلاشی است برای اثبات اینکه قرآن کریم نیز از شیوه حکمای قدیم بهره برده است. از این حیث، باید این شیوه او را کوششی برای بومی‌سازی روش‌های حکیمان در فرهنگ اسلامی دانست. وی حتی از اینکه به اقوال حکیمان و ادیبان در عرض آیات و روایات استناد کند و حکمتی در آن بجوید، باک ندارد (برای نمونه، نک: حکیم ترمذی، بی تا ت: ۱۶۱-۱۶۲، نقل قول از یزید نحوی). مهم از دید وی، تحصیل حکمت است، هر جا که باشد. قرار است با تأمل در یک تمثیل یا کوشش برای تحلیل اجزای یک پدیده، به حدسی درباره ذات، خاستگاه، جایگاه آن در هستی، آینده آن، و شیوه تصرف در آن رسید.

۴. منابع فهم قرآن

هر چیزی که سبب شود اندیشه‌ای در ذهن یک عالم شکل بگیرد و به‌مرور با یافتن شواهدی به نفع آن، تبدیل به یک باور موجه شود، منبعی برای آن دانش است. بر این پایه، می‌توان گفت هر مفسری دست‌کم به دو سنخ از منابع برای تفسیر قرآن محتاج است: یک دسته، منابعی هستند که وی فقط در مقام حصول و کشف معنای قرآن بدان‌ها نیاز دارد. به‌نظر می‌رسد از دیدگاه حکیم ترمذی، صلاحیت‌های علمی و اخلاقی

که ذکرش رفت، از این قبیل‌اند. سنخ دیگر، منابعی هستند که مفسر فراتر از مقام کشف، برای مستندسازی فهم خویش در مقام ارائه نیز بدان‌ها نیازمند است. از این قبیل، می‌توان به متن قرآن، روایات و گفتارهای بزرگان دین، و ادبیات و سنت تفسیری اشاره کرد. اکنون می‌خواهیم رویکرد حکیم ترمذی به هریک از این منابع را بشناسیم.

۴-۱. متن قرآن کریم

یک منبع مهم تفسیر برای حکیم ترمذی، متن قرآن کریم است. او مصحف عثمانی را همچون متن مبنای خویش می‌پذیرد (حکیم ترمذی، بی‌تا: ۱/ ۱۷۳) و قرائت اجتهادی خود از آن را برپایه اختیار از میان قرائات مختلف شاذ و مشهور باز می‌نماید. قرائات برای او دانشی بحث‌برانگیز و شایان توجه است. او با قرائات مختلف آشناست و از میان آن‌ها، هر کدام را که با مبانی عقلی و نقلی و عرفانی خود سازگار ببیند، اختیار می‌کند؛ اختیاری که دامنه‌اش به قراء مشهور محدود نیست. برای نمونه، در بحث از «فَرُوحٌ وَ رِيحَانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيمٍ» (واقعه: ۸۸)، قرائت مشهورتر آن است که «روح» را به ضم راء بخوانند و از میان قراء مشهور، فقط ابن‌مهران واژه را به فتح راء خوانده است (ابن‌جزری، بی‌تا: ۲/ ۳۸۳). حکیم ترمذی (۱۹۶۵: ب: ۳۸۳-۳۸۴) بدون آنکه نامی از ابن‌مهران ببرد، قرائت وی را ترجیح می‌دهد و گذشته از بحث‌های حکمی و عرفانی، در توضیح معنای آیه بر این اساس، روایتی را هم از عایشه در تأیید این قرائت می‌آورد. آن‌گاه در مقام توجیه فهم خویش از آیه، سعی می‌کند نشان دهد کسانی که واژه را به ضم راء خوانده‌اند نیز، معنای متفاوتی را در نظر ندارند. مثال دیگر، توجه وی به قرائت ابوجعفر یزیدبن قعقاع مدنی (ف. ۱۳۲ق)، صاحب یکی از قرائات عشر، است. وی در بحث از آیه «كَتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (صاد: ۲۹)، توضیح می‌دهد که یک حق قرآن «تدبیر» در آن است (حکیم ترمذی، ۲۰۰۵: ۱۰۰)؛ برداشتی که فقط با قرائت ابوجعفر سازگار می‌نماید (ر.ک: ابن‌جزری، بی‌تا: ۲/ ۳۶۱). مثال دیگر از گزینش وی، آن است که برخلاف عمده قراء مشهور که آیه ۲۱ سوره طور را «وَأَتَّبَعْتَهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ بِإِيمَانٍ» می‌خوانند، آن را مشابه قرائت ابوعمر بن علاء، «وَأَتَّبَعْنَاهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» می‌خوانده است (حکیم ترمذی،

۱۴۲۲ق: ۳۵). حتی در یک مورد نیز، وی برپایه قرائتی ظاهراً شاذ، «إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ» (اعراف: ۵۶) را «إِنَّ رَحْمَى قَرِيبٌ [...]» می‌آورد (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۳۵). اختیار وی از میان قرائات، گاه نقشی مهم و تعیین‌کننده در تبیین برخی نگرش‌های او دارد. برای نمونه، با اشاره به قرائت منسوب به ابن عباس از آیه ۵۲ سوره حج (که در آن بعد از «وَلَا نَبِيَّ» عبارت «وَلَا مُحَدَّثٌ» هم آمده است) و مبنا قرار دادن این قرائت - که به زعمش نسخ تلاوت شده و در عین حال، از جهاتی معتبر است - ویژگی‌هایی مثل الهام الهی را که از نگاه عامه مسلمانان، مختص پیامبران دانسته می‌شود، به اولیای خدا نیز تسری می‌دهد (ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۹۶۵ب: ۳۵۰-۳۵۱).

وی بعد از آنکه متن قرآن را این‌چنین حاصل می‌کند، بخش‌های مختلف آن را چون منبعی برای فهم دیگر پاره‌ها به کار می‌گیرد. او برای این کار از شیوه‌های مختلفی بهره می‌جوید که در دوران معاصر با نام کلی «تفسیر موضوعی» شناخته می‌شوند. حکیم در مقام نظر، «ضَرْبُ الْقُرْآنِ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ» را نقد می‌کند؛ اینکه عباراتی از قرآن را کنار عباراتی دیگر نهند و بر این اساس آیاتی را تفسیر کنند (حکیم ترمذی، بی‌تا ج: ۲/ ۲۴۵؛ نیز ر.ک: همان، ۱/ ۲۲۰ «تَمَسَّكُوا بِآخِرِ الْآيَةِ وَنَهَوْا عَنْ أَوَّلِهَا»). بدین‌سان، کاربرد روش تفسیر موضوعی و بهره‌جویی از خود قرآن برای فهم بهتر آن را شیوه‌ای خطیر می‌داند. با این حال، می‌پندارد که با کاربرست روشی صحیح می‌توان از این خطرات کاست؛ همچنان‌که باور دارد نباید به سبب خوف از این مشکلات، اصل شیوه را وانهاد.

در عمل نیز، شیوه پیچیده‌ای را برای تفسیر قرآن با قرآن برمی‌گزیند. مثلاً برای فهم موضوع بحث در یک آیه، نخست سعی می‌کند شواهد مختلف بحث را در سراسر قرآن بیابد و با کنار هم نهادنشان، تصویری کلی از موضوع بازنماید. نمونه‌ای از کاربرد این شیوه را می‌توان در بحث او از آداب کسب معیشت مشاهده کرد. وی در اول بحث خود، به آیات ۱۱۷-۱۱۹ سوره طه استناد می‌کند؛ حکایت آدم که خداوند وی را در بهشت سکن داد و از تَعَبِ کَسْبِ روزی معاف داشت؛ اما با گناهکاری و پا نهادن به زمین، وادار به کوشش برای کسب روزی شد و مجبور گشت برای تهیه آب و غذا، مسکن و لباس خود کوشش کند و بدن خویش را به سختی وادارد (حکیم ترمذی، بی‌تا: ۱۴۱). حکیم در ادامه توضیح می‌دهد هر اندازه که رفتار فرد قدسی‌تر و بهشتی‌تر باشد و به خدا بیشتر

نزدیکی جوید، سختی طلب رزق بر وی آسان تر خواهد شد (همان، ۱۴۳-۱۴۵). آن گاه از همه این‌ها، برای فهم بهتر داستان قرآنی مریم (ع) یاری می‌جوید که طبق آن، هرگاه زکریا (ع) در محراب حاضر می‌شد، غذایی پیش‌روی مریم حاضر می‌دید (آل عمران: ۳۷). نمونه مشابه را در تفسیر مفهوم قرآنی «ذکر» می‌توان دید. فهم وی از آیه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ» (عنکبوت: ۴۵)، متفاوت با دیگران است. وی در این آیه، فاعل «ذکر الله» را خدا می‌داند، نه انسان. او در رساله مختصری که درباره مفهوم ذکر و درجات آن نوشته است، نخست با استناد به آیه «فاذکرونی اذکرکم» (بقره: ۱۵۲)، شرح می‌دهد که خداوند پاداش ذکر خودش را این قرار داده است که او هم انسان را ذکر کند (حکیم ترمذی، ۱۴۰۰ق: ۱۴۳). سپس در تفسیر آیه مذکور در سوره عنکبوت، با استناد به روایتی از ابن عباس، مراد از ذکر خدا را که بزرگ‌تر است، این می‌داند که خدا در پی ذکر انسان، انسان را به یاد آورد (همان، ۱۵۲). در ادامه، آیات ۴۱ تا ۴۳ سوره احزاب را نیز همچون مؤید بحث بیان می‌دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا [...] هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ». در این آیات پس از توصیه به ذکر خدا، درباره اینکه خدا نیز بندگان خویش را یاد کرده و بر آن‌ها رحمت فرستاده، سخن گفته شده است (همان‌جا).

۴-۲. حدیث نبوی

حکیم ترمذی معتقد است احکام در قرآن به‌نحو مجمل آمده و در سنت نبوی بسط یافته است. برای نمونه، در بحث از علت تحریم ربا، با استناد به آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (نساء: ۲۸)، توضیح می‌دهد که این آیه به‌اجمال، سبب تحریم ربا را بیان داشته و البته، توضیح مفصل آن در سنت نبوی آمده است (حکیم ترمذی، ۲۰۰۵: ۲۰۸). او نیز چون امام‌صادق (ع)، سنت نبوی را مفسر قرآن می‌داند (برای آگاهی از نگرش امام‌صادق (ع) در این باره، ر.ک: پاکتچی، ۱۳۸۹: ۲۰۶-۲۰۷) و با تکیه بر آن تلاش می‌کند روایات متعددی را که درباره موضوعات مشابه رسیده است، به‌مثابه مصادیق مختلفی برای فهم حکم مندرج در یک آیه عام انگارد. مثلاً در بحث از

آیه پیش گفته سوره نساء در تحریم اکل اموال به باطل، با مروری بر روایات نبوی مختلف درباره حرمت بیع میوه‌ها قبل از بُدُو صلاح آن‌ها، یا بیع خرما قبل از زردی یا سرخی‌اش، یا بیع انگور قبل از غوره دادن و بیع غلات قبل از شکل‌گیری دانه‌هایشان، یا بیع سنین، بیع محافله و امثال آن‌ها، توضیح می‌دهد که این‌ها همه مصادیق همین تحریم قرآنی هستند (حکیم ترمذی، ۲۰۰۳: ۱۳۱-۱۳۴).

از نگاه حکیم ترمذی، رابطه قرآن و سنت، رابطه‌ای دوسویه است و قرآن را نیز به مثابه منبعی برای تفسیر حدیث می‌توان به کار گرفت. وی بر این پایه، در بسیاری از استنادات قرآنی خود، به دنبال توجیه یک روایت نبوی براساس همان چیزهایی است که در قرآن ذکر شده است. مثلاً در بحث از روایت نهی از «احتباء در ثوب واحد»، به آیه «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» (نور: ۳۱) استناد می‌کند و چنین نهی را نیز، به سبب وجوب غَضِّ بصر می‌داند. نمونه دیگر، روایت نهی پیامبر اکرم (ص) از هم‌غذا شدن با فاسقان است. وی می‌گوید فاسق کسی است که غذا را بدون یاد خدا بیاغزد. آن‌گاه توضیح می‌دهد که فسق به معنای خروج چیزی از جایگاه حقیقی آن است و افزون‌بر استناد به توضیح لغویان، به «كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ» استناد می‌کند (حکیم ترمذی، ۲۰۰۳: ۱۰۵). به ترتیبی مشابه، در توضیح مفهوم شعر مَنهً عنه در روایات نبوی، به آیات قرآن درباره نهی از شعر (شعراء: ۲۲۴-۲۲۶) و استثنای شعر مؤمنانی اشاره می‌کند که اعمال صالح انجام می‌دهند و خدا را بسیار به یاد می‌آورند (حکیم ترمذی، ۲۰۰۳: ۱۱۶). این شواهد گویاست که وی عمیقاً باور دارد قرآن مفسر سنت است. بالطبع، وی بر همین اساس، قرآن را برای نقد حدیث هم به کار می‌گیرد (برای چند نمونه از این قبیل نقدهای او، ر.ک: حکیم ترمذی، بی تا چ: ۱/ ۲۴۳-۲۴۷).^۲

حتی بر همین مبنا، گاه کوشیده است میان برخی آیات و روایات، وجه جمعی بیابد. مثلاً در قرآن گفته شده است همه مردمان دچار فتنه خواهند شد: «أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (همان، ۲/ ۲۹۷). از آن سو، برپایه برخی روایات، صالحان و شهدا دچار فتنه نمی‌شوند. وی در مقام جمع میان این دو، نخست به آیه «يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ» (همان‌جا) استناد می‌کند تا نشان دهد ممکن است چنین استثنایی

روی داده باشد. سپس برپایه روایتی می‌گوید برق همان شمشیری که در میدان جنگ بر این شهیدان کشیده می‌شود، خود یک فتنه است (حکیم ترمذی، بی‌تا چ: ۴ / ۶۱).

۴-۳. ادبیات تفسیری

منبع دیگر حکیم ترمذی برای مستندسازی فهم قرآن، اقوال «مفسران» است. وی به منابع مختلف تفسیر صحابه و تابعین دسترسی دارد و گه‌گاه از آرای مفسرانی مثل ابن عباس (همان، ۱۲۲ «هو الاخصاء»؛ قس: مجاهد بن جبر، بی‌تا: ۲ / ۵۰۰)، حسن بصری (حکیم ترمذی، ۲۰۰۳: ۱۴۰؛ ۱۴۱۳ق: ۸۸-۸۹)، سُدّی (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۳۱-۳۲)، ضحاک بن مُزاحِم (حکیم ترمذی، ۲۰۰۳: ۱۱۹)، مقاتل بن سلیمان (حکیم ترمذی، بی‌تا ب: ۱۸)، مجاهد بن جبر (ر.ک: مجاهد بن جبر، بی‌تا: ۲ / ۵۰۰)، سفیان ثوری (حکیم ترمذی، ۱۴۱۳ق: ۲۶)، ابوالقاسم حکیم (حکیم ترمذی، ۱۹۶۹: ۹۰؛ ر.ک: بغدادی، ۱۹۵۱: ۱ / ۱۹۶)، و نُضربن شُمیل (حکیم ترمذی، ۱۴۰۰ق: ۱۰۱) یاد می‌کند.

شیوه یادکرد وی از اقوال صحابه و تابعین، معمولاً از موضع پذیرش منتقدانه این اقوال است؛ اما در نقل از دیگران چنین رویکردی ندارد. به نظر نمی‌رسد کاربرد اصطلاح «مفسران» در آثار حکیم ترمذی - چنان‌که در آثار شخصیت‌هایی نزدیک به عصرش، مثل طبری و ماتریدی و ابن ابی‌حاتم، دیده می‌شود (ر.ک: خلیلی، ۱۳۹۲: ۱۳۷، ۱۴۳-۱۴۴ و ۱۵۲) - فقط به فهم‌های صواب صاحب‌نظران فهم قرآن در طبقه صحابه و تابعین اشاره داشته باشد که قولشان دارای اعتباری خاص است. واژه تفسیر در ادبیات وی، مفهوم گسترده‌تری از اقوال مأثور دارد و می‌تواند به فهم اجتهادی خودش و دیگران از هر انگاره‌ای اطلاق شود؛ حتی اگر به درستی آن فهم یقین نداشته باشند (برای آگاهی از فقط یک نمونه از موارد متعدد، ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۴۰۰ق: ۹۴، اطلاق «تفسیر» به فهم خودش از مفهوم هدیه).

بر این مبنا، سخن صحابه و تابعین درباره آیه‌ای از قرآن، ممکن است از قبیل تفسیر باشد یا نباشد؛ چنان‌که وی در هنگام نقل برخی دیدگاه‌ها از ایشان، تأکید می‌کند این قول، «تفسیری» مروی از ایشان است (حکیم ترمذی، بی‌تا چ: ۲ / ۲۶۶)؛ چنان‌که گویی لزوماً هرچه صحابه و تابعین درباره آیه‌ای بگویند، نوعی تفسیر به‌شمار نخواهد رفت. وی حتی گاه تفسیر برخی صحابه همچون ابن عباس را از برخی آیات، ظاهری، و در مقابل، تفسیر

برخی دیگر همچون مجاهد را تفسیر محض یا تفسیری باطنی (و عمیق) ارزیابی می‌کند (همان، ۱/ ۲۳۸، ۴/ ۱۹۰)، یا درکی حاصل از رؤیا برای خودش درباره آیه‌ای را، عین و اصل تفسیر می‌شناساند (همان، ۴/ ۲۰۷)، یا تفسیر گروهی از ایرانیان را درباره یک آیه، مبتنی بر حدس و گمان - یا به قول خودش «شایدبود» - معرفی می‌کند (حکیم ترمذی، بی‌تا ب: ۱۹۶)، یا میان تفسیر میان‌مایگان و اولیای الهی فرق می‌نهد (حکیم ترمذی، بی‌تا ج، ۲/ ۱۴۷).

بهره‌جویی او از ادبیات تفسیری منحصر در همین موارد نمی‌شود. نمونه‌های متعددی را می‌توان یافت که حکیم ترمذی دیدگاه مفسری را ذکر می‌کند، بدون آنکه نامی از وی آورد. موارد پرشمار نقل‌قول وی از مقاتل بن سلیمان، این گونه است. برای نمونه، وی در توضیح «مَثَلُ مَا يَنْفُقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا [...]» (آل عمران: ۱۱۷)، آیه را منطبق با کعب بن اشرف و دیگر علمای یهود می‌داند که عوام الناس بدان‌ها مالیات‌های دینی می‌داده‌اند (حکیم ترمذی، بی‌تا ب: ۲۵-۲۶)؛ او هیچ اشاره نمی‌کند که این دیدگاه از آن مقاتل بن سلیمان است (ر.ک: مقاتل بن سلیمان، ۲۰۰۳: ۱/ ۱۸۸). نمونه دیگر، داستان برصیصای عابد است که در تفسیر مقاتل آمده است (همان، ۳/ ۳۴۲-۳۴۳). حکیم ترمذی (بی‌تا ب: ۴۰) آن را همچون حقیقتی مسلم در تفسیر آیه «كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ» (حشر: ۱۶)، نقل می‌کند. این قبیل موارد نیز منحصر به تفسیر مقاتل نمی‌شود. اثر مهم دیگری که ظاهراً وی بدان دسترسی داشته و البته، باز بدون یادکرد اسم مؤلفش از آن نقل‌قول کرده، تفسیر کلبی است. برای نمونه، در توضیح وجه تسمیه سرزمین مِنا می‌گوید بدان جهتش چنین خوانده‌اند که آدم ابوالبشر در آن تمنای بهشت کرد (حکیم ترمذی، ۱۹۶۹: ۱۲۲؛ برای وجود اصل روایت در تفسیر کلبی، ر.ک: ازرقی، ۱۴۰۳ق: ۲/ ۱۸۰). نمونه دیگر، تفسیر ابن عیینه (ف. ۱۹۸ق.) است که وی عبارتی از آن را بدون یادکرد اسم مؤلف، فقط با ارجاع به اثری مبهم با نام تفسیر نقل می‌کند (حکیم ترمذی، بی‌تا ج: ۱/ ۱۸۲؛ قس: طبری، ۱۴۱۵ق: ۹/ ۸۰؛ ابن ابی حاتم رازی، بی‌تا: ۵/ ۱۵۶۷؛ نیز، برای اثر ابن عیینه با عنوان //تفسیر، ر.ک: ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۳۶؛ همچنین، برای نمونه‌ای دیگر از انتساب قولی به «بعض اهل تفسیر»، ر.ک: حکیم ترمذی، بی‌تا ج: ۱/ ۳۹۰).

وی برخی اقوال را نیز، نه همچون دیدگاه فردی خاص، بلکه به مثابه نظر پیروان یک مکتب تفسیری بیان می‌دارد. مثلاً دیدگاهی را به «اهل لغت» نسبت می‌دهد (حکیم

ترمذی، ۱۴۱۳ق: ۱۱)؛ دیدگاهی که ظاهراً به ابن عباس و شاگردانش منتسب می‌شده است (مقاتل بن سلیمان، ۲۰۰۳: ۳/ ۲۸۰؛ ابن ابی حاتم رازی، بی‌تا: ۱/ ۲۴۰). اینکه وی از مفسران متأخرتر کمتر از تابعین یاد می‌کند، احتمالاً از آن روست که بالطبع، برای آرای آن‌ها حجیتی قائل نیست (برای نمونه‌ای از نقدهای وی بر آرای «بعض مفسران»، ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۸۹). با این حال، هرگاه اقوال ایشان حاکی از نظری اجماعی باشد، بدان توجهی ویژه مبذول می‌دارد. وی برخی دیدگاه‌ها را به مثابه اجماع مفسران یاد می‌کند (برای نمونه، ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۹۶۹: ۹۰). گاهی هم اقوالی را همچون دیدگاه «اهل تفسیر» می‌شناساند و بدین‌سان، باز به نظری اجماعی اشاره دارد (برای نمونه، ر.ک: حکیم ترمذی، بی‌تا پ: ۵۳؛ بی‌تا ج: ۱/ ۶۷؛ بی‌تا ب: ۲۲۲). برخی از اقوال که وی بدان‌ها، از آن حیث که قول عموم «مفسران» هستند، استناد می‌کند، از تابعین بزرگ نیز نقل می‌شده‌اند؛ اما ظاهراً اعتبار نقل اجماعی آن‌ها برای وی بسی بیش از انتسابشان به تابعین بوده است. برای نمونه، در بحث از «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ كَبَدٍ» (بلد: ۴)، می‌گوید «مفسران» معتقدند مراد از کَبَد، انتصاب قامت انسان است (حکیم ترمذی، ۱۴۰۰ق: ۹۰). این درک از مفهوم کَبَد، ظاهراً به گفته‌ای از ابراهیم نخعی بازمی‌گردد (طبری، ۱۴۱۵ق: ۳۰/ ۲۴۷) و البته، در میان عالمان مختلف تفسیر نیز، قولی رایج بوده است (ر.ک: برقی، ۱۳۷۰: ۲/ ۳۰۴؛ قمی، ۱۳۸۶ق: ۲/ ۴۲۲؛ طبری، ۱۴۱۵ق: ۳۰/ ۲۴۸). به نظر می‌رسد سبب اینکه این دیدگاه را نه به ابراهیم نخعی، بلکه به عموم مفسران منتسب می‌کند، پذیرش عام این قول و تبدیل شدنش به دیدگاهی اجماعی و البته، اعتبار اجماع نزد وی، همچون منبعی تخلف‌ناپذیر، برای فهم قرآن باشد.

۴-۴. اجتهاد و رأی

یک منبع مهم دیگر برای حکیم ترمذی در تفسیر قرآن، اجتهاد خود اوست. وی هیچ ابایی ندارد که با تکیه بر فهم خویش آیات را تفسیر کند. مثلاً در تعلیل تقدم واژه نساء بر بنین در «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ [...]» (آل عمران: ۱۴)، چنین استدلال می‌کند که شهوت نساء در انسان بیشتر از شهوت برای فرزند بسیار داشتن است (حکیم ترمذی، بی‌تا ج: ۳/ ۲۲). از این قبیل برداشت‌های ذوقی در رویارویی وی با قرآن، بسیار می‌توان سراغ

گرفت؛ برداشت‌هایی که - چنان که ذکر شد - از نگاه وی، اقتضای حکمت‌ورزی است؛ زیرا نوعی معرفت الهامی و حدسی خاستگاه و ذات اشیاء و روابط علی و معلولی آن‌ها به‌شمار می‌رود.

بعید به‌نظر می‌رسد حکیم ترمذی از روایات نبوی متعددی که درباره اظهارنظر غیرعالمانه درباره قرآن رسیده است (احمد بن حنبل، بی‌تا: ۱/ ۲۳۳، ۲۶۹، ۳۲۳ و ۳۲۷؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق: ۴/ ۲۶۸) و عمده آن‌ها را شاگردان مکتب تفسیری ابن عباس از استادشان نقل کرده‌اند، بی‌خبر بوده باشد. با این حال، وی حتی یک بار این روایات را نیاورده است؛ امری که به‌نظر می‌رسد ریشه در دین‌شناسی خاص او دارد؛ اینکه معتقد است باید اول تا می‌شود برای فهم محتوای کلام خدا بکوشیم؛ آن‌سان که بتوانیم با گمانه‌زنی برای کشف هدف هر پیام، به حکمت آن راه جوییم و از آن پس، تنها وقتی که دیگر قدرتی برای تحلیل و فهم مسئله باقی نماند است، راه تعبد پیش بگیریم (ر.ک: سطور پیشین).

۵. نتیجه‌گیری

این مطالعه گامی نخست برای شناخت رویکرد حکیم ترمذی به تفسیر قرآن کریم بود. خواستیم در نخستین گام از چنین تلاشی بدانیم تلقی وی از قرآن چیست، براساس این درک چه نیازی به تفسیر قرآن حس می‌کند، از قرآن چه می‌جوید و برای دستیابی به این خواسته چه مهارت‌ها و منابعی را ضروری می‌شناسد. چنان که دیدیم، وی بیش از هر چیز در جست‌وجوی حکمت است. از نگاه وی، این حکمت با تلاش برای گمانه‌زنی‌های عقلانی و روشمند درباره امور و کاوش عمیق در متن هستی یا هر متن دیگری - مثل قرآن، سنت یا اقوال حکیمان برجسته - که دربردارنده چنین حکمتی باشد، حاصل می‌شود. فایده چنین حکمتی نیز آن است که سبب می‌شود قلب اشخاص پاک بماند و بدین‌سان، در سلوک معنوی موفق باشند و به کمال اخلاقی راه جویند. بالطبع، در میان متون مختلفی که می‌توانند چنین پیام حکیمانه‌ای به فرد برسانند، قرآن جایگاه ویژه‌ای دارد. از منظر حکیمان کهن، حروف و کلمات جایگاهی مهم در هستی دارند و هستی از اساس با حرف خداوند آغاز شده است. بدین‌سان، اثری مثل قرآن که دربردارنده کلمات خداوند است، می‌تواند لبالب از حکمت شناخته شود. افزون‌براین، امثال، حکایات، اساطیر، آیین‌ها و احکامی در قرآن جای گرفته است که

سرشار از حکمت‌اند و گم‌شده حکمت‌خواه را به‌سادگی در اختیارش می‌نهند. این‌گونه، والاترین گوهری که در قرآن می‌شود جست، معرفت باطن هستی است.

راه حصول حکمت نیز در تعامل با متون حاوی چنین پیامی، کوشش برای فهم اجتهادی امور است؛ اینکه با نگرشی جامع و روشمند، زوایای مختلف یک پدیده را بشناسیم و آن‌گاه با گمانه‌زنی عقلانی، به حدس‌هایی صائب و احتمالاتی معقول در تحلیل آن‌ها دست یابیم. با قرآن هم باید مثل هر متن حاوی حکمتی، چنین تعامل کرد. پس کوشش برای فهم اجتهادی قرآن ضروری است و تعارضی نیز با تعبدورزی ندارد. هدف آن است که با بهره‌جویی از عقل کاشف، تا می‌توانیم به حکمت اقوال شارع راه جوییم. البته، هر جا نیز که منطق حکمی را درنیافتیم، همچنان تعبد خواهیم کرد.

حکیم ترمذی در جست‌وجوی حکمت، محتاج ظنون معقول است. حصول چنین گمان‌هایی را نیز در گروی تعامل متن حکمت‌آمیز با معارف و دانش‌های مختلف می‌داند. این یعنی همه آنچه از دید وی به کار معرفت ظاهر هستی می‌آیند، می‌توانند به فهم باطن آن هم یاری رسانند. بدین‌سان، دانش‌های رایج در عصر حکیم ترمذی، مثل طب، جادو، خط‌شناسی، طالع‌بینی و جز آن، از دید او دانش‌هایی مفید برای تکامل فهم دین هستند.

بالتبع، فهم ظاهر خود قرآن هم یکی از دانش‌هایی می‌تواند به‌شمار آید که چنین فایده‌ای از آن حاصل‌شدنی است. وی میان فهم ظاهر قرآن و راه جستن به باطن آن فرق می‌نهد. از نگاه او، تفسیر، نام دانش فهم ظاهر قرآن است و تأویل، به کوشش روشمند برای فهم باطن آن اطلاق می‌شود. این‌گونه است که وی برای راه‌جویی به باطن قرآن، خود را محتاج فهم ظاهر آن می‌شناسد. ظاهر قرآن هم، از دید وی پیچیده و چندلایه است. شناخت صحیح قرآن هم فقط با فهم این چندلایگی و وجوه دلالتی آن در لایه‌های مختلف ممکن خواهد بود.

برای فهم چنین اثری، نخست باید رویکردی صحیح بدان اتخاذ کرد. بدین منظور، بیش از هر چیز باید قلبی سلیم و ذوقی پاک داشت؛ زیرا فهم متن، یک موهبت الهی و محتاج تذوق است. چنین تذوقی فقط با ریاضت و دوری از گناهان حاصل می‌شود و البته، حفظ قرآن بدین منظور بسی مفید است. آگاهی از حکمت نیز لازم است. حکمت و فهم قرآن لازم و ملزوم یکدیگرند و همان‌قدر که قرآن ما را به حکمت رهنمون

می‌شود، آگاهی از حکمت‌ها نیز، درک بهتر قرآن را به همراه می‌آورد. آگاهی از دانش‌های مختلف نیز چنین فایده‌ای دارد. این قبیل دانسته‌ها سبب می‌شوند رویکردی بهینه به قرآن داشته باشیم.

وانگهی، برای بهینه‌سازی روش تعامل با قرآن و دیگر متون به منظور کسب حکمت نیز، حکیم ترمذی کاربرد تحلیل منطقی را پیشنهاد می‌کند؛ اینکه با شناخت مؤلفه‌های معنایی یک موضوع، دسته‌بندی دقیق آن مؤلفه‌ها، شناخت شقوق هریک، و در آخر، کشف جایگاه هریک در قرآن (یا هر متن دیگر)، به تصویری دقیق‌تر از مفهوم راه جوییم. سرانجام، در سخن از منابع برای مستندسازی فهم قرآن، باید گفت که وی نخستین منبع را خود قرآن می‌داند. از یک سو، تصریح می‌کند کنار هم نهادن بی‌ضابطه آیات سبب کژفهمی خواهد شد؛ اما از دیگر سو، بر ضرورت کاربرد روشمند قرآن برای فهم خود آن تأکید دارد؛ البته، روش پیشنهادی وی برای فهم قرآن با قرآن، فعلاً موضوع بحث نیست. منبع دیگر حدیث نبوی است که از نگاه حکیم ترمذی، رابطه‌ای تعاضدی با قرآن دارد و هریک می‌توانند به فهم صحیح دیگری مدد رسانند. او برای آرای اجتهادی مفسران حجیتی قائل نیست؛ اما بر ضرورت پذیرش اقوال اجماعی تأکید می‌کند. درنهایت، یک منبع مهم دیگر وی، اجتهاد و رأی است؛ یعنی رسیدن به ظنی روشمند به قدر وسع برای فهم قرآن، در عین تعبد به هر آنچه نتوان با کاربست عقل به کنهش راه یافت. شیوه عملی وی برای فهم ظاهر و باطن قرآن - یا به بیان خودش، تفسیر و تأویل - و هم نوآوری‌های تفسیری او و اجتهادات شایان توجهش، باید افق‌هایی برای مطالعات بعدی تلقی شوند.

پی‌نوشت‌ها

۱. اساطیر به داستان‌هایی می‌گویند که حقایقی ضروری از دید مردمان یک فرهنگ را درباره آغاز یا پایان دنیا و امور مهم آن، به زبانی نمادین و رازآلود بیان می‌کنند. اسطوره‌ها از بنیان‌های مهم فرهنگ جوامع‌اند و در میان همه بشریت رواج دارند.

2. Contagious Magic

۳. از آقای دکتر یحیی میرحسینی برای همکاری در یافتن این مثال‌ها سپاس‌گزارم.

منابع

- قرآن کریم
- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۹۷۹). *الذریعة*. ج ۲۹. بیروت: دار الاضواء.
- ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد (بی تا). *التفسیر*. به کوشش اسعد محمد طیب. ج ۱ و ۵. صیدا: المكتبة العصرية.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا). *مجموعۃ الرسائل*. گردآوری جمال الدین قاسمی. همراه با تعلیقات محمد رشید رضا. ج ۴. قاهره: لجنة التراث العربی.
- ابن جزری، محمد بن محمد (بی تا). *النشر فی القراءات العشر*. به کوشش علی محمد ضباع. ج ۲. قاهره: المطبعة التجارية الكبرى.
- ابن رجب حنبلی، عبدالرحمن بن شهاب الدین (۱۴۲۲ق). *فتح الباری*. به کوشش طارق بن عوض الله بن محمد. ج ۴. دمام: دار ابن جوزی.
- ابن عادل، عمر بن علی (بی تا). *تفسیر الباب*. ج ۱۸. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن ماجه، محمد بن یزید (بی تا). *السنن*. به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی. ج ۱ و ۲. بیروت: دار الفکر.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۵۰). *الفهرست*. به کوشش رضا تجدد. تهران: کتابخانه مروی.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۲ق). *البحر المحیط*. به کوشش عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوض. ج ۱. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۳۵۱). *حلیة الاولیاء*. ج ۱۰. قاهره: مطبعة السعادة.
- احمد بن حنبل (بی تا). *المسند*. ج ۱. بیروت: دار صادر.
- ازرقی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۳ق). *اخبار مکه*. به کوشش رشدی صالح ملحس. ج ۲. بیروت: دار الاندلس.
- اسماعیل حقی بُروسوی (بی تا). *روح البیان*. ج ۱. بیروت: دار الفکر.
- اشرف امامی، علی (۱۳۹۲). «حکمت در تصوف و عرفان» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. ج ۲۱. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۳۱۵ق). *الجامع الصحیح*. ج ۸. استانبول: دار الطباعة العامرة.

- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۰). *المحاسن*. به کوشش جلال الدین محدث ارموی. ج ۲. تهران: اسلامیه.
- بغدادی، اسماعیل پاشا (۱۹۵۱). *هدیه العارفين*. ج ۱ و ۲. استانبول: وكالة المعارف.
- بکری دمیاطی، ابوبکر بن محمد (۱۴۱۸ق). *اعانة الطالبین*. ج ۱. بیروت: دار الفکر.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۹). «جعفر صادق (ع)» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج ۱۸. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- _____ (۱۳۹۱). *جریان های تصوف در آسیای مرکزی*. تهران: الهدی.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳ق). *السنن*. به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف. ج ۴. بیروت: دار الفکر.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق). *الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*. به کوشش محمد علی معوض و عادل احمد عبدالموجود. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). *التفسیر*. به کوشش ابومحمد بن عاشور. ج ۵. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جیوشی، محمد ابراهیم (۱۴۰۰ق). «الحکیم الترمذی و قضایا علم الکلام». *منبر الاسلام*. س ۳۸. ش ۲.
- _____ (۱۴۰۱ق). «منهج الحکیم الترمذی فی التفسیر». *الازهر*. س ۳۵. ش ۵.
- _____ (بی تا). *الحکیم الترمذی*. قاهره: دار النهضة العربیة.
- حسینی، عبدالمحسن (بی تا). *المعرفة عند الحکیم الترمذی*. قاهره: دار الکاتب العربی.
- حکیم ترمذی، محمد بن عبدالله (۱۳۸۹ق). *تحصیل نظائر القرآن*. به کوشش حسنی نصر زیدان. قاهره: مطبعة السعادة.
- _____ (۱۴۰۰ق). *المسائل المکنونة*. به کوشش محمد ابراهیم جیوشی. قاهره: دار التراث العربی.
- _____ (۱۴۱۳ق). *ادب النفس*. به کوشش احمد عبدالرحیم سایح. قاهره: الدار المصریة اللبنانیة.
- _____ (۱۴۲۲ق). *غور الامور*. به کوشش احمد عبدالرحیم سایح و احمد عبده عوض. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.

- _____ (١٤٢٦ق). *رياضة النفس*. به كوشش ابراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية.
- _____ (١٩٦٥الف). «بُذُو شأن الحكيم الترمذی». ضمیمه *ختم الاولياء*. به كوشش عثمان اسماعيل يحيى. بيروت: المطبعة الكاثوليكية.
- _____ (١٩٦٥ب). *ختم الاولياء*. به كوشش عثمان اسماعيل يحيى. بيروت: المطبعة الكاثوليكية.
- _____ (١٩٦٩). *الحج و اسرارہ*. به كوشش حسنى نصر زيدان. قاهره: مطبعة السعادة.
- _____ (١٩٩٢الف). «جواب كتاب من الرى». ضميمه *ثلاثة مصنفات للحكيم الترمذی*. به كوشش بيراند راتكه. بيروت: فرانتس اشتاينر.
- _____ (١٩٩٢ب). «جواب المسائل التى سأله اهل سرخس عنها». ضميمه *ثلاثة مصنفات للحكيم الترمذی*. به كوشش بيراند راتكه. بيروت: فرانتس اشتاينر.
- _____ (١٩٩٢پ). «سيرة الاولياء». ضميمه *ثلاثة مصنفات للحكيم الترمذی*. به كوشش بيراند راتكه. بيروت: فرانتس اشتاينر.
- _____ (٢٠٠٣). *المنهيات*. به كوشش محمد عثمان خشت. قاهره: مكتبة القرآن.
- _____ (٢٠٠٥). *اثبات العلل*. به كوشش خالد زهرى. رباط: كلية الآداب و العلوم الانسانية.
- _____ (٢٠٠٧). *منازل القربة*. ضمن *كيفية السلوك الى رب العالمين*. به كوشش عاصم ابراهيم كىالى. بيروت: دار الكتب العلمية.
- _____ (٢٠١١). *الاحتياطات*. به كوشش عبدالواحد جهدانى. بيروت: دار الكتب العلمية.
- _____ (بى تا الف). *آداب المريدين*. به كوشش عبدالفتاح بركة. قاهره: مطبعة السعادة.
- _____ (بى تا ب). *الامثال*. به كوشش سيد جميلى. بيروت/ دمشق: دار ابن زيدون/ دار اسامه.

- _____ (بی تا پ). *بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد و اللب*. به کوشش احمد عبدالرحیم سایح، قاهره. مرکز الكتاب للنشر.
- _____ (بی تا ت). «بیان الکسب». ضمیمه *آداب المریدین*. به کوشش عبدالفتاح برکه. قاهره: مطبعة السعادة.
- _____ (بی تا ث). *الفروق الصغیره*. نسخه خطی. ش ۳۱۹۵. موزه مولانا. قونیه.
- _____ (بی تا ج). «الفروق الکبیره». قسمت استنساخ شده در پایان *الفروق الصغیره*. نسخه خطی. ش ۳۱۹۵. موزه مولانا. قونیه.
- _____ (بی تا چ). *نوادیر الاصول*. به کوشش عبدالرحمن عمیره. ج ۱-۴. بیروت: دار الجیل.
- _____ خلیلی آشتیانی، سمیه (۱۳۹۲). «روش شناسی تفسیر تأویلات اهل السنة». *صحیفه مبین*. س ۱۹. ش ۵۳. صص ۱۳۱-۱۵۶.
- _____ راتکه، بیراند (۱۳۹۸ق). «الحکیم الترمذی». *مجله مجمع اللغة العربیة بدمشق*. ش ۵۳ (۳).
- _____ زروق، احمد بن احمد (۱۴۲۷ق). *الشرح علی رسالة ابی زید القیروانی*. به کوشش احمد فرید مزیدی. ج ۱. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ زهری، خالد (۱۴۲۴ق). *تعلیل الشریعة بین السنة و الشیعة*. بیروت: دار الیهادی.
- _____ سامی نصر، لطف (۱۹۸۳). *مقدمه بر علم الاولیاء حکیم ترمذی*. قاهره: مکتبه الحریة الحدیثة.
- _____ سایح، احمد عبدالرحیم (۱۴۲۷ق). *الحکیم الترمذی و نظریته فی السلوک*. قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
- _____ سبکی، عبدالوهاب بن علی (۱۴۱۳ق). *طبقات الشافعیة الکبری*. به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو. ج ۲. جیزه: دار هجر.
- _____ سعید بن منصور (بی تا). *السنن*. به کوشش حبیب الرحمن اعظمی. ج ۲. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ سلمان نژاد، مرتضی (۱۳۹۱). «معناشناسی تدبر در قرآن کریم». *صحیفه مبین*. س ۱۸. ش ۵۲. صص ۱۰۳-۱۲۴.
- _____ سلمی، محمد بن حسین (۱۴۱۸ق). *طبقات الصوفیه*. به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیه.

- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۹۴ق). *الاتقان*. به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم. ج ۱. قاهره: هیئة المصرية العامة للكتاب.
- _____ (۱۴۰۸ق). *معتزک الاقران*. ج ۲. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ (بی تا). *الدر المنثور*. ج ۱. بیروت: دار الفکر.
- شاذلی، محمد (بی تا). «النظائر فی القرآن الکریم بین مقاتل بن سلیمان البلخی و محمد بن علی الحکیم الترمذی». *اللسان العربی*. ش ۱۵ (۱).
- صاغانی، حسن بن محمد (۱۴۰۵ق). *الموضوعات*. به کوشش نجم عبدالرحمن خلف. دمشق: دار المأمون للتراث.
- صنعانی، محمد بن عبدالرزاق (۱۴۰۳ق). *المصنف*. به کوشش حبیب الرحمن اعظمی. ج ۶. بیروت: المکتب الاسلامی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق). *التفسیر*. به کوشش خلیل میس و صدقی جمیل عطار. ج ۹. بیروت: دار الفکر.
- عبده عوض، احمد (۱۴۲۲ق). «مقدمه بر غور الامور حکیم ترمذی». در *غور الامور*. به کوشش احمد عبدالرحیم سایح و احمد عبده عوض. قاهره: مکتبة الثقافة الدينية.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۱ق). *التفسیر الکبیر*. ج ۶. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۸۴ق). *الجامع لاحکام القرآن*. به کوشش احمد بردونی و ابراهیم اطفیش. ج ۱. قاهره: دار الکتب المصریة.
- _____ (۱۴۲۵ق). *التذکرة باحوال الموتی و امور الآخرة*. به کوشش صادق محمد بن ابراهیم. ریاض: دار المنهاج.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (بی تا). *الرساله*. به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف. ج ۱. قاهره: دار المعارف.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۸۶ق). *التفسیر*. به کوشش طیب موسوی جزائری. نجف: مکتبة الهدی.
- مجاهد بن جبر (بی تا). *التفسیر*. به کوشش عبدالرحمن طاهر محمد سورتی. ج ۲. بیروت: المنشورات العلمیه.
- مجتبیائی، فتح الله (۱۳۹۲). «حکیم ترمذی» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. ج ۲۱. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

- معصومی همدانی، حسین (۱۳۸۹). «جوامع» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج ۱۸. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- مقاتل بن سلیمان (۲۰۰۳). *التفسیر*. به کوشش احمد فرید. ج ۱ و ۳. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- *نهج البلاغه* (بی تا). گردآوری شریف رضی. به کوشش محمدعبده. بیروت: دار المعرفة.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۷). *کشف المحجوب*. به کوشش محمود عابدی. تهران: سروش.
- وجیه احمد عبدالله (۱۹۸۹). *الحکیم الترمذی و اتجاهاته الذوقیه*. اسکندریه: دار المعرفة الجامعیه.
- وصفی، محمدرضا (بی تا). «از فهم دلالت‌ها تا فهم مکانیسم فهم». *نامه فرهنگ*، ش ۳۴. صص ۱۷۲-۱۷۸.
- یاقوت حموی (۱۴۱۱ ق). *الادباء*. ج ۴. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- یحیی، عثمان اسماعیل (۱۹۶۵). «مقدمه بر ختم الاولیاء حکیم ترمذی». بیروت: المطبعة الكاثولیکیة.
- Frazer, James George (1994). *The Golden Bough: a Study of Magic and Religion*. ed. Robert Frazer. Oxford: Oxford University Press.
- Mahdavi Damghani, Ahmad (1999). "Persian Contributions to Sufi Literature in Arabic". *The Heritage of Sufism*. Vol. I. ed. Leonard Lewisohn. Oxford: Oneworld.
- Radtke, Bernt and Jogn O' Kane (1996). *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*. Richmond: Curzon Press.
- Sezgin, Fuat (1967). *Geschichte der Arabischen Schrifttums*. Leiden: Brill.
- Sviri, Sara (2002). "Words of Power and the Power of Words: Mystical Linguistics in the Works of al-Hakim al-Tirmidhi". *JSAI*. Vol. XXVII.

حکیم ترمذی از نگاه عطار نیشابوری

محمدامین شاهجوئی^{۱*}

(تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۱۸، تاریخ پذیرش: ۹۵/۴/۱۵)

چکیده

ترمذ همواره در طول تاریخ، خاستگاه بسیاری از بزرگان دین و عالمان و عارفان سترگ بوده است؛ چنان‌که حافظ ابرو آن را «مدینة الرجال» خوانده است. ازجمله بزرگان این شهر می‌توان به شخصیت‌های زیر اشاره کرد: ابوبکر وراق ترمذی، از مشایخ صوفیه؛ سیدبرهان‌الدین ترمذی؛ ابوعیسی محمدبن عیسی ترمذی، مؤلف کتاب *الجامع الصحیح*، از صحاح سته اهل سنت؛ ابوجعفر محمدبن احمدبن نصر ترمذی، فقیه شافعی؛ و سرانجام، حکیم مورد نظر ما در این مقاله، ابوعبدالله محمدبن علی‌بن حسن (یا حسین) بن بشر بن هارون، مشهور به «حکیم ترمذی»، محدث، مفسر، متکلم و صوفی دانشمند که در سده سوم قمری (نهم میلادی) می‌زیسته است. صوفیان بسیاری شاگردان حکیم ترمذی به‌شمار می‌آمده‌اند که از میان آنان می‌توان به احمدبن محمد عیسی، حسن‌بن علی جوزجانی، و ابوبکر وراق ترمذی اشاره کرد. متکلمی همچون غزالی، و بزرگ‌عارف اندلس، جناب محی‌الدین ابن‌عربی، از آثار و افکار ترمذی بهره‌ها برده‌اند، و به‌ویژه ابن‌عربی، از حکیم ترمذی به‌مثابه یکی از اقطاب خویش یاد کرده است. ترمذی همچنین، مکتب خاصی را به نام «حکیمیّه» بنیان نهاده است. یکی از ترجمان‌های حکیم مزبور را می‌توان در بخش پنجاه‌وهشتم شاهکار محمدبن ابراهیم فریدالدین عطار نیشابوری، *تذکرة الاولیاء*، یافت؛

۱. استادیار الهیات و ادیان، دانشگاه شهیدبهبشتی

*mshahjouei@yahoo.com

کتابی که طبق نظر رینولد نیکلسن، ویراستار علمی کتاب، در پیش‌گفتاری که بر این اثر نوشته است، قدیمی‌ترین اثر از این نوع در زبان پارسی است. هرچند اثر یادشده در ضبط ازمنه و جزئیات شرح احوال، دچار کاستی‌هایی است، باوجوداین، مشتمل بر حجم عظیمی از اطلاعاتی است که در تراجم بعدی یا در هیچ منبع دیگری نمی‌توان یافت. ارزش تذکره، به‌مثابه منبعی برای تاریخ تصوف، می‌تواند به‌طور جدی برآورد و بدان بها داده شود. این تذکره اساساً معطوف و ناظر به بیان پندهای اخلاقی و کلمات حکیمانه‌ای است که پیرایش اخلاقی آدمیان براساس آن استوار است.

در مقاله حاضر، سعی می‌کنیم گزیده‌ای از مهم‌ترین نکاتی را که عطار نیشابوری در توصیف خود از حکیم ترمذی ذکر کرده است، ارائه دهیم. افزون‌برآن، تلاش می‌کنیم منتخبی از کلمات حکمت‌آمیز و حکمت‌آموز ترمذی را براساس نقل نیشابوری ارائه و مستندات، شواهد، توضیحات و تفسیرهای حکمی، عرفانی و قرآنی آن را عرضه کنیم.

واژه‌های کلیدی: حکیم ترمذی، عطار نیشابوری، تذکره/الاولیاء.

۱. مقدمه

غیر از آنچه حکیم ترمذی زیر عنوان «بَدُوْ شَأْنِ الْحَكِيمِ التِّرْمِذِيِّ» (۱۹۶۵) در شرح‌حال خود نوشته و هلموت ریتز آن را پیدا کرده است (کربن، ۱۳۸۸: ۲۷۶)، اطلاعات کمی درباره او در کتاب‌های صوفیه وجود دارد. پدرش، علی بن حسن (یا حسین)، محدث بود. احتمالاً نخستین معلم حکیم ترمذی، پدرش بود. او نیز مانند پدرش به سرزمین‌های شرق اسلامی سفر کرد و در شهرهایی چون بغداد، حدیث شنید. در ۲۸ سالگی به حج رفت و در زمان اقامتش در مکه، حالی روحانی به او دست داد که خود، آن را سرآغاز سلوک عارفانه‌اش خوانده است. بر اثر این حال، وی تمایل شدیدی به کناره‌گیری از دنیا یافت و شروع به حفظ قرآن کریم کرد.

حکیم ترمذی پس از بازگشت به موطنش، به ریاضت‌های شدید پرداخت و پس از چندی، گروهی گرد او جمع شدند. بخشی از شرح‌حالی که ترمذی از خود به‌جا گذاشته است، شرح رؤیاهای خود و همسرش است که با مضامین رمزی، از وصول وی به مقامات عرفانی خبر می‌دهند. بسیاری از صوفیه را از مریدان و پیروان او دانسته‌اند؛ ازجمله: احمد بن محمد بن عیسی، از مشایخ عراق؛ حسن بن علی جوزجانی؛ و ابوبکر وراق ترمذی.

عالمان و عارفانی چون امام محمد غزالی (۱۴۰۶ق: ۳/ ۳۹۹-۴۰۹) و محی‌الدین ابن عربی (۱۴۰۵ق: ۳۵۶-۳۶۴) نیز از آثار و افکار او بهره‌ها برده‌اند؛ تا جایی که ابن عربی او را از اقطاب خود برمی‌شمارد (همان، ۱/ ۱۸۴) و در بسیاری از آثار خود، به آرای وی اشاره دارد. ترمذی مؤسس مکتبی خاص به نام «حکیمیّه» نیز بوده است (هجویری، ۱۳۷۱: ۱۷۸). نفوذ حکیم ترمذی، به‌طور عمده، از طریق تألیفاتش پایدار مانده است. مجموعه آثار او، دایرة‌المعارفی از کلیه علوم الهی و معارف اسلامی آن زمان، از فقه، حدیث، کلام و تفسیر، تا اخلاق، عرفان، انواع حکمت عملی و تأملات در حیات روحی و نفسانی انسان است. مجموعه بزرگی از آثار او در این‌گونه از علوم و مباحث، امروز در کتابخانه‌های بزرگ جهان، در شرق و غرب موجود است. شمار کتاب‌ها، رساله‌ها و نامه‌های او، از ۱۵۰ عنوان فراتر می‌رود. افزون‌بر این‌همه، حکیم ترمذی تألیفات دیگری نیز داشته است که عناوین آن‌ها در برخی از آثار خود وی و بعضی از کتاب‌های دیگر یاد شده، اما تاکنون نسخه‌ای از آن‌ها به‌دست نیامده است.

فراوانی نسخه‌های آثار حکیم ترمذی در کتابخانه‌های شرق و غرب جهان، نشان از اهمیت شخصیت علمی او و توجه اهل علم و معرفت به افکار و آرای ویژه‌اش در طول سده‌های گذشته دارد. علاوه‌بر شهرت حکیم ترمذی نزد مردم آن روزگاران، آثار او بعدها نیز مورد توجه و استفاده ارباب نظر و اندیشه بوده است. برخی از محققان ایرانی، فهرست کاملی از آثار چاپی، خطی و منسوب به این حکیم را عرضه کرده‌اند (مجتبائی، ۲۴۱-۲۴۴).

جناب ترمذی علاوه‌بر تحصیل علم کلام و فقه، بر کل معارف اسلامی زمان خود احاطه داشت. او از تصوف زمان خود، به‌ویژه مکتب بغداد، فاصله گرفت و در آثارش هیچ‌گاه کلمه صوفی را به‌کار نبرد. وی را به‌دلیل طلب حکمت و معرفت عرفانی درباره عالم و آدم، باید «حکیم» دانست. ترمذی برای نگارش آثارش از منابع مختلفی بهره برده است؛ از جمله اینکه از شیعه و حتی غالیان مطالبی اخذ کرده، از افکار و آرای گنوسی^۱ و نوافلاطونی بهره برده و مدتی نیز به خواندن علوم طبیعی پرداخته است (Nasr, 1993: 13). او همه این عناصر فکری را با تجربه‌های عرفانی خود درآمیخته است. حکیم ترمذی نخستین مؤلفی است که نوشته‌هایش ترکیبی از تجارب عرفانی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی و الهیات اسلامی است (Radtke and O'Kane, 1996: 6). به‌طور کلی،

حکیم ترمذی از منظر نظام فکری، نماینده حکمت قدیم اسلامی است که هنوز عناصر سنت فلسفی ارسطویی و نوافلاطونی را نپذیرفته است. انسان‌شناسی و جهان‌شناسی در آثار او، جایگاهی خاص دارد. موضوع مهم و محوری آثار ترمذی، مبحث ولایت است که بعدها در مکتب ابن عربی بسط یافت. به نظر برخی از فیلسوفان اسلام‌شناس، در تصوف ترمذی، تغییر اساسی در ساختار، چیزی شبیه به «عرفی شدن»^۲ مفهوم ولایت عامه، ایجاد می‌شود (کربن، ۱۳۸۸: ۲۷۷).

۲. بحث و بررسی

آنچه در مقاله حاضر مطرح خواهد شد، روایت شیخ فریدالدین عطار نیشابوری در باب پنجاه و هشتم کتاب *تذکرة الأولیاء* (۱۳۶۱: ۹۱-۹۹)، از حکیم محمدبن علی ترمذی است. پیش از طرح اصل روایت مزبور، مختصری از شرح احوال مصنف کتاب، جناب ابوحماد یا ابوطالب محمدبن ابی‌بکر ابراهیم‌بن مصطفی‌بن شعبان، ملقب به «فریدالدین» و مشهور به «عطار»، و اوصاف شاهکار او، *تذکرة الأولیاء*، ذکر خواهد شد. محمدبن عبدالوهاب قزوینی در مقدمه انتقادی خود بر *تذکرة الأولیاء*، مصنف آن را از عرفا و شعرای بزرگ دانسته که صاحب تألیفات و تصانیف بسیار است. بیشتر این آثار منظوم است و گفته می‌شود به عدد سوره‌های قرآن، یعنی ۱۱۴ تصنیف شامل کتاب و رساله، در نظم و نثر نوشته است. به نظر قزوینی، اهمیت و قدر این کتاب، یعنی *تذکرة الأولیاء*، از چند جهت است:

یکی از حیث قدم متن با ملاحظه قلّت وجود نثر در زبان فارسی عموماً و در آن اعصار خصوصاً [...] که به این درجه شیرین و ساده نوشته شده باشد، خیلی قدر خواهد داشت [...] و دیگر، از حیث بیان مقامات عارفین و مناقب صوفیه و مکارم اخلاق مشایخ طریقت و سیره اولیا و صالحین، و شرح مجاری حالات و چگونگی اوضاع ایشان در زهد و ورع، و ریاضات شاقّه و مجاهدات بسیار سخت، و سخنان حکمت‌آمیز و نصایح و مواعظ بسیار سودمند به حال هیئت اجتماعی و عامه ناس که از ایشان منقول است، و از این حیثیات، این کتاب، اهمیتی بسیار عظیم و تأثیری بسیار قوی دارد، بلکه می‌توان گفت در این باب، عظیم‌النظیر است [...] و دیگر از حیث انشا و اسلوب عبارت آن. در انشای این کتاب، دو صفت، نیک ظاهر

است: یکی سادگی و یکی شیرینی، و در این دو صفت، به کمال و بالاترین درجه است، و در زبان فارسی، کتابی جامع این دو صفت، به این درجه سراغ ندارم که این را به آن کتاب تشبیه کنم (همان، ۱/ یز-یط).

نکته پایانی که نویسنده مقدمه به درستی بیان کرده است، آن است که

تذکرة الأولیاء عطار اگر از حیث نظر تاریخی ملاحظه شود، معلوم خواهد شد که در ضبط وقایع و صحت مطالب، خالی از مسامحه نیست و اعتماد به آن نمی‌توان کرد [...] ولیکن پرواضح است که غرض اصلی از وضع همچو کتابی، غیر این امور است و اصلاً نظر مصنف آن، به مسائل تاریخی و دقت در نقل و ضبط وقایع به‌طور صحت نبوده، مقصود عمده، نصیحت و موعظه و تمثیل و تهذیب اخلاق و نحو آن بوده است و این امور، توقف به صحت تاریخ ندارد و با مغلوط و مخلوط بودن آن هم غرض به انجام می‌رسد (همان، کد-که).

همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، جناب شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، باب پنجاه و هشتم کتاب موسوم به تذکرة الأولیاء را به ذکر محمد بن علی ترمذی اختصاص داده است. در این مقاله، کوشش خواهد شد گزیده‌ای از مهم‌ترین نکات حکایت عطار از جناب ترمذی و کلمات حکمت‌آموز وی مطرح و مطالبی درباره آن‌ها، به صورت شرح و توضیح، بیان شود و احیاناً مستندات و استشهادات برهانی، عرفانی و قرآنی ارائه گردد.

۱. شیخ نیشابور، دانشمند ترمذ را به اوصاف کمالی بسیاری، از جمله «عالم ربّانی» می‌ستاید. عالم ربّانی کسی است که هم دل‌باخته حق و هم دلسوخته مردم است؛ یعنی هم ارتباطش با ربّ العالمین قوی است و هم پیوند مستحکمی با مردم دارد، در تربیت و پرورش نفوس مستعد کمال می‌کوشد و در این مسیر، از هرگونه دعوت مردم به خویش پرهیز می‌کند. خداوند متعال در قرآن کریم چنین فرموده است: «ما کان لبشر أن یوتیه الله الکتاب و الحکم و النبوة ثم یقول للناس کونوا عباداً لی من دون الله و لکن کونوا ربّائیین بما کنتم تعلّمون الکتاب و بما کنتم تدرسون» (آل عمران: ۷۹). بر این اساس است که عطار نیشابوری از حکیم ترمذی نقل می‌کند: «هرگز یک جزء تصنیف نکرده‌ام تا گویند این تصنیف اوست» (۱۳۶۱: ۹۳/۲).

۲. جناب عطار از ترمذی به مثابه کسی که او را «حکیم الأولیاء» می خواندند، یاد می کند: «حکیمی که حکمتی به غایت داشت و در وقت او در ترمذ، کسی نبود که سخن او فهم کردی و از اهل شهر مهجور بودی» (همان، ۹۱). این سخن یادآور سخنی است که رسول الله (ص) در وصف خویش فرمود: «ما أودى نبیّ مثل ما أودیت» (مجلسی، ۵۶/۳۹)؛ زیرا کسی که در معرفت، فرید دهر و وحید زمان خویش باشد، کسی را همتای وی نتوان یافت که گفتار او را درک و با او در حکمت و علم، همراهی کند؛ از این رو، از اهل زمان خود منزوی خواهد بود و نخواهد توانست با مردم از کنه عقل خویش سخن بگوید و به ناچار با آن ها به اندازه عقول خودشان سخن خواهد گفت؛ چونان حضرت علی بن ابی طالب (ع) که حضرت پیامبر اعظم (ص) در وصف او فرمود: «من شهر دانشم و علی در آن است» (حاکم نیشابوری، ۳/۱۳۸). و خود او- کرم الله وجهه- در وصف خویش می فرمود: «در سینه من، انبوهی از دانش است، اگر کسی را بیابم که حامل بار امانت آن باشد» (نهج البلاغه، ۱۳۹). چنین کسی گاه ناچار است با چاه درد دل کند؛ زیرا در ابنای بشر، کسی را نمی یابد که جانش ظرفیت دانش انباشته او را داشته باشد.

۳. به گفته شیخ فریدالدین، حکیم ترمذی را دولتی به رضای والدۀ او بوده است که در سایۀ آن، تحت تعلیم خضر- علی نبینا و آله و علیه السلام- باشد. از این رو، می توان حکیم مزبور را در زمرۀ صوفیان اویسی دانست و جالب آنکه از فریدالدین عطار نیز به مثابه نمونه ای از اویسیان نام می برند. به تعبیر هانری کربن، داشتن مرشدی به نام خضر، به مرید، به عنوان یک فرد، ارتباطی متعالی و ساحتی «فراتاریخی»^۳ می بخشد؛ ساحتی که چیزی فراتر از اتصال او به طریقتی خاص است. این اتصال، اتصال شخصی مستقیم و بی واسطه با حق است (Corbin, 1958: 44). خضر همان استاد روحانی نامرئی ذخیره شده برای کسانی است که آن ها را به رابطۀ مستقیم و بی واسطه با عالم الهی فراخوانده اند؛ پیوندی که نیاز به هیچ گونه توجیه تاریخی در سلسلۀ تاریخی مشایخ ندارد. در قرآن کریم (کهف: ۵۹-۸۱)، خضر در داستان اسرارآمیزی ظاهر می شود. او را به صورت راهنمای موسی تصویر کرده اند که این پیامبر را به علم قدر آشنا می کند؛ بنابراین، او خود را خزینه دار یک علم الهی موهوبی که فوق شریعت است، معرفی می کند. در نتیجه، خضر برتر از موسی است؛ زیرا موسی پیامبری است که رسالتش ابلاغ

یک شریعت است. خضر دقیقاً همان راز و حقیقت عرفانی را که فوق شریعت است، بر موسی عیان می‌کند و به همین دلیل، معنویتی که خضر سلسله‌جنبان آن باشد، از قید بندگی دین ظاهری، آزاد است.

۴. بنابه نقل عطار نیشابوری، حکیم ترمذی گفته است:

هرچند با نفس کوشیدم تا او را بر طاعت دارم، با وی برنیامدم. از خود نومید شدم. گفتم: مگر حق تعالی این نفس از برای دوزخ آفریده است، دوزخی را چه پرورم؟ به کنار جیحون شدم و یکی را گفتم تا دست و پای من ببست و برفت. پس به پهلوی غلطیدم و خود را در آب انداختم تا مگر غرقه شدم. آب بزد و دست من بگشاد و موجی بیامد و مرا بر کار انداخت. از خود نومید گشتم. گفتم: سبحان الله! نفسی آفریده که نه بهشت را شاید و نه دوزخ را. در آن ساعت که از خود ناامید شدم، به برکت آن، سر من گشاده گشت. بدیدم آنچه مرا بایست و همان ساعت از خود غایب شدم. تا بزیستم، به برکت آن ساعت زیستم (۱۳۶۱: ۹۳).

این سخن حکیم ترمذی یادآور جریان شخصی است که به امام صادق (ع) عرض کرد: «ای پسر پیامبر خداوند! مرا به خدای راهنمایی کن که خداوند چیست. اهل جدل با من بسیار مجادله کرده و مرا سرگشته ساخته‌اند». امام به او فرمود: «ای بنده خداوند! هیچ‌گاه سوار کشتی شده‌ای؟» گفت: «آری». فرمود: «آیا پیش آمده است که کشتی بشکند؛ به‌گونه‌ای که هیچ کشتی‌ای نباشد که تو را نجات بخشد و نه هیچ شناگری که نیاز تو را رفع کند؟» گفت: «آری». فرمود: «آیا در آن حال، قلب تو به موجودی از میان موجودات وابسته شد که بر نجات دادن تو از ورطه هلاکت توانا باشد؟» گفت: «آری». امام صادق (ع) فرمود: «آن موجود خداوند است که بر نجات تو تواناست؛ آن‌گاه که تو را نجات‌بخشی نیست، و بر فریادرسی تو، آن هنگام که تو را فریادرسی نیست» (مجلسی، ۹۲/ ۲۴۰، حدیث ۴۸).

غرض آنکه تا آدمی از خود و نیز از دیگران، به‌مثابه اسباب و علل، ناامید نشود، خدای تعالی را که علت‌العلل و مسبب‌الأسباب است، وجدان نخواهد کرد.

دیده‌ای خواهم سبب‌سوراخ‌کن تا حُجُب را برکنند از بیخ و بن

(مولوی، ۱۳۷۷، دفتر پنجم)

خدای متعال می‌فرماید: «فمن یکفر بالطاغوت و یومن بالله فقد استمسک بالعروة

الوثقی لانفصام لها» (بقره: آیه‌الکرسی).

۵. عطار نقل کرده است:

از عیال حکیم ترمذی پرسیدند: «چون شیخ خشم گیرد، شما دانید؟» گفتند: «دانیم. چون از ما بیازارد، آن روز با ما نیکی بیشتر کند و نان و آب نخورد و گریه و زاری کند و گوید: "الهی! تو را به چه آزردم تا ایشان را بر من بیرون آوردی؟ الهی! توبه کردم، ایشان را به صلاح باز آر." ما بدانیم و توبه کنیم تا شیخ از بلا بیرون آید» (۱۳۶۱: ۹۴).

این رفتار آموزنده حکیم ترمذ، برگرفته از خلق جوانمردی، خوی فتوت و سرشت مردانگی اوست که بدین سبب، وی را در سلسله جلیله فتیان جای توان داد؛ کسانی که به تبعیت از تعالیم پیامبران بزرگ الهی و اوصیای ایشان و آموزه‌های نورانی صحف پاک آسمانی، بدی را هرگز با بدی پاسخ ندهند، بلکه آن را پوشیده دارند، با نیکی پاسخ گویند و شیوه نیکوی کظم غیظ، عفو مردمان و احسان بدانان را پیشه خود کنند تا محبوب خداوند شوند: «و الکاظمین الغیظ و العافین عن الناس و الله یحبّ المحسنین» (آل عمران: ۱۳۴)؛ زیرا هرگز بدی با خوبی برابر نیست. بدی را با نیکی اگر بتوان پاسخ داد، در این صورت، آن که بین او و آدمی دشمنی است، گویی آن شخص، دوست گرم و صمیمی وی خواهد شد: «لا تستوی الحسنه و لالسیتة ادفع بالتي هی أحسن فإذا الذی بینک و بینہ عداوة کأنه ولیّ حمیم» (فصلت: ۳۴). نباید فراموش کرد که بسط و توسعه اسلام، و فرهنگ و تعلیمات اسلامی در طول تاریخ در غرب و شرق، بسیار مرهون خلق جوانمردان و خوی فتوت‌پیشگان، به‌ویژه از طوایف صوفیه، بوده است که از آن جمله به جناب عارف نامی، میرسیدعلی همدانی (ره)، می‌توان اشاره کرد که جمع‌کثیری از مردم کشمیر به برکت حضور او و همراهانش اسلام آوردند. همچنین، پوشیده نیست که جهان امروز تا چه پایه به تعالیم سودمند جوانمردان و آموزه‌های سازنده فتیان برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان ادیان، تمدن‌ها، اقوام و ملل مختلف نیازمند است تا آتش کینه، تحجر، جهالت و تعصب که فرصت زندگی و بهره‌مندی از مواهب حیات را از همگان سلب کرده است، فرونشاندن شود و صلح، دوستی، گذشت، وفا، صفا، مهر و محبت، جای آن را بگیرد.

۶. عطار از ترمذی نقل می‌کند: «مشغول به ذکرِ او، چنان بود که از او سؤال نتواند کرد، و این مقام بزرگ‌تر از آن است که بلعمیان فهم کنند. گفتند: ”بلعمیان کدام قوم‌اند؟“ گفت: ”آنک ایشان آیات الهی را اهل نه‌اند“» (۱۳۶۱: ۹۸).

این سخن حکیم مقتبس از حدیث نبوی است که آن هم برگرفته از حدیث قدسی است: «قال النَّبِيُّ (ص) حاكياً عن رَبِّه: من شغله ذكرى عن مسئلتى أعطيته افضل ما أعطى السَّائلين». ترجمه: پیامبر (ص) از پروردگارش چنین حکایت کرد که هرکس ذکر من، او را از درخواست از من مشغول بدارد، برتر از درخواست درخواست‌کنندگان را بدو خواهم بخشید.

و چه بسا اعطای چیزی برتر از درخواست درخواست‌کنندگان، خودِ خداوند باشد که بهره‌کسی است که از خداوند، غیر او را طلب نکند؛ زیرا «و الله خير و أبقى» (طه: ۷۳).

از خدا، غیر خدا را خواستن ظنّ افزونی است، کلی کاستن
(مولوی، ۱۳۷۷، دفتر پنجم)

قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا که زبانشان بسته باشد از دعا
(همان، دفتر سوم)

۷. «(حکیم ترمذی را) پرسیدند از تقوی و جوانمردی. گفت: ”تقوی آن است که در قیامت، هیچ‌کس دامنت نگیرد، و جوانمردی آنکه تو دامن هیچ‌کس نگیری“» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۱: ۹۸).

معنای سخن حکیم آن است که پارسا کسی است که در قیامت، کسی را بر وی حقی نباشد که بدان او را بگیرد و جوانمرد کسی است که جز خدای تعالی، دامن احدی را نگیرد و به احدی از خلق، احتیاج نبرد و کسی را جز او تکیه‌گاه خود قرار ندهد؛ چنان‌که مولی‌الموحدین، علی‌بن ابی‌طالب (ع)، در دعای کمیل بن زیاد فرمود: «إلهی و ربی من لی غیرک؟ أسأله كشف ضرّی و النّظر فی أمری». چنین فرد بلندنظری مظهر خداوندی خواهد بود که در دعای جوشن کبیر به او عرض می‌کند: «یا من یطعم و

لَا يُطْعَم، یا من يُجِير و لَا يُجَار عَلَيْهِ». در آموزه‌های امام سجّاد (ع) آمده است: «طلب المحتاج من المحتاج سفه من رأيه و ضلّة من عقله» (صحیفه سجّادیه، دعای بیست و هشتم).

۸. فریدالدین عطار از ابو عبدالله محمد ترمذی نقل می‌کند که گفت: «هرکه از چیزی بترسد، از او بگریزد، و هرکه از خدای ترسد، در وی گریزد» (۱۳۶۱: ۹۸).

سخن حکیم ترمذی درباره تبیین مرتبه شناخت تنزیهی خدای تعالی است که عبارت از معرفت حق با اسماء تنزیهی و صفات غیرمشترک او با آفریدگان است. به دیگر سخن، گفتار حکیم توضیح یکی از مواردی است که خدای تعالی در آن، شبیه احدی از خلق نیست: «لیس کمثله شیء و هو السّميع العليم» (شوری: ۱۱). طبق این مورد، فرق خدای با خلق آن است که هرکس از یکی از مخلوقات خدای بهراسد، از آن پرهیز کند و دور شود؛ درحالی که هرکه از خدای تعالی خائف شود، در وی بهراسد؛ زیرا همچنان که همه عوامل خوف در او جمع است - چراکه دارای اسماء و صفات قهر و جلال است - سراسر علل رجا نیز در اوست؛ چون او را نام‌های مهر و جمال است؛ پس از همان که هراس را شاید، به همو باید پناه برد تا از او در امان ماند که جز او پناه و پناهگاهی نیست؛ از این رو، در ادعیه و مناجات مأثور آمده است: «أعوذ بک منک»؛ «هارب منک إلیک». مثال آن را در امثله بشری، فقط به مادر توان زد که هرگاه کودک شیرخواره از قهر او برمد و از وی دور شود، باز به دامن مهر همو بازگردد و پناهنده شود که طفل را جز آغوش محبت مادر، چه باشد.

نتیجه آنکه ترس از خدای متعال را خصوصیتی است که در هراس از بندگان او نیست؛ چراکه او اولی است غیر از همه نخستین‌ها؛ زیرا هر نخستینی واپسین نباشد و او تنها نخستینی است که واپسین هم هست؛ و آخری است غیر از همه آخرین‌ها؛ زیرا هر واپسینی نخستین نباشد؛ مگر او که تنها واپسینی است که نخستین نیز هموست؛ همچنان که او ظاهری است غیر از همه ظاهرها و باطنی غیر از همه باطن‌ها؛ چراکه هر ظاهری، غیر از او، غیر ظاهر نیست؛ چنان که هر باطنی، غیر از او نیز، غیر باطن نیست. خلاصه، از جمله صفاتی که او راست و خلق از آن بهره‌مند نیست، جمع میان اضداد است. از ابوسعید خراسانی پرسیدند: «بم عرفت الله؟»، گفت: «بجمعه بین الأضداد».

از جمله توحید او به تنزیه، آن است که وی را از هر چه صفت آفریدگان است، منزّه شمارند.

۹. عطار نیشابوری از ترمذی نقل می‌کند که چنین گفت: «بر هیچ گم‌کرده‌ای آن غم نباید خورد که بر گم‌کرده نیت، که هیچ کار خیر، بی‌نیت، درست نیاید» (۱۳۶۱: ۹۸). این کلمه از کلمات حکیم، یادآور سخن رسول (ص) است که معیار سنجش اعمال، نیت آن‌هاست:

مصطفی کو دُرّ معنی را بسُفت «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» گفت

همچنین، از آن حضرت (ص) نقل شده است: «لکلّ امرء ما نوى»؛ یعنی بهره‌ای که برای هر کس باقی می‌ماند و بدو می‌رسد، از ناحیه نیت اوست که همانا انبعاث و پرش روح به سوی انجام اعمال و افعال باشد. چه بسا کار خیری که آدمی قصد انجام آن می‌کند، اما به انجام آن موفق نمی‌شود؛ حال آنکه با نیت انجام آن، از ثوابش بهره‌مند می‌شود. نیت کار نیک، جان آدمی را چونان باغ و بوستانی پر از گل و ریحان، معطر می‌کند، و نیت کار زشت، روح انسان را همچون زباله‌دان و کنیف، متعفن و بدبو می‌کند. اولی، شامّه جان همراهان و مصاحبان را بنوازد و دومی، باعث آزار شامّه روح همنشینان و اصحاب آدمی شود.

۱۰. بنابه نقل شیخ عطار نیشابوری، حکیم ترمذی گفت: «تو می‌خواهی که با بقای نفس خود، حق را بشناسی، و نفس تو خود را نمی‌شناسد و نمی‌تواند شناخت، چگونه حق را تواند شناخت» (همان، ۹۹).

این سخن حکیم براساس تفسیری است که جناب ترمذی از حدیث معروف «من عرف نفسه، عرف ربّه» دارد. از حدیث مزبور، تفاسیر بسیاری شده است که از جمله آن‌ها، تفسیر افرادی است که این حدیث را متضمن «تعلیق به مُحال» کرده‌اند؛ بدین بیان که هر کس توانست خویشتن خویش را بشناسد، پروردگار خود را خواهد شناخت، و چون معرفت خویشتن خویش ممکن نیست، شناخت خدای تعالی به طریق اولی، میسر نخواهد بود.

۱۱. به نقل از عطار نیشابوری، حکیم ترمذی را این سخن است:

مراقبت، آن را باید کرد که هیچ نظر او از تو غایب نیست، و شکر، کسی را باید کرد که نعمت او از تو منقطع نیست، و خضوع، کسی را باید کرد که قدم از ملک و سلطنت او هرگز بیرون نتوان نهاد (همان جا).

بخش نخست سخن حکیم، برگرفته از این آیه است: «ألم يعلم بأن الله يرى» (علق: ۱۴)؛ همچنان که در دعای عرفه سالار شهیدان، حضرت حسین بن علی بن ابی طالب (ع)، نیز آمده است: «عمیت عین لاتراک علیها رقیباً». بخش دوم کلام وی، متخذ از دعای شب‌های جمعه است که به خداوند خطاب می‌کنیم: «یا دائم الفضل علی البریة». بخش سوم نیز مقتبس از آیه‌ای از قرآن و جمله‌ای از دعای کمیل بن زیاد است که از تعالیم علوی است: «يقول الإنسان يومئذ أين المفر» (قیامت: ۱۰)، «لا يمكن الفرار من حكومتك». والحمد لله رب العالمين.

پی‌نوشت‌ها

1. Gnostic
2. laicization
3. transhistorique

منابع

-قرآن

- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق). *الفتوحات المکیة*، سفر ۲. قاهره: چاپ عثمان یحیی.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله (۱۳۷۲). *زبدة التواریخ*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات کمال حاج‌سیدجوادی. تهران.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. *المستدرک علی الصحیحین*. ج ۳.
- حکیم ترمذی، محمد بن علی (۱۹۶۵). «بَدْوُ شَأْنِ الْحَكِيمِ التِّرْمِذِيِّ». *ضمیمه ختم الأولیاء*. به کوشش عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: المطبعة الكاثولیکية.
- عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). *تذکره الأولیاء*. به کوشش رینولد نیکلسن. ج ۱ و ۲. تهران: دنیای کتاب (افست).
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۰۶ق). *احیاء علوم الدین*. ج ۳. بیروت.

- کربن، هانری (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه سیدجواد طباطبایی. تهران: کویر-انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- مجتبائی، فتح‌الله. «حکیم ترمذی» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. به‌کوشش موسوی بجنوردی. ج ۲۱.
- مجلسی، محمدباقر. *بحار الأنوار*. ج ۳۹ و ۹۲.
- موسوی بجنوردی، سیدکاظم (سرپرستار). *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج ۲۱.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۷۷). *مثنوی معنوی*. براساس نسخه قونیه. تصحیح و پیش‌گفتار عبدالکریم سروش. دفتر سوم و پنجم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- *نهج البلاغه*. گردآوری شریف رضی.
- هجویری، علی‌بن عثمان (۱۳۷۱). *کشف‌المحجوب*. به‌کوشش و ژوکوفسکی. تهران.
- Corbin, Henry (1958). *L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn 'Arabi*. Paris: Flammarion.
- Radtke, Bernd and John O'Kane (edited and translated) (1996). "Tirmidhi's Position in Islamic Intellectual History". *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*. London
- Nasr, Seyyed Hossein (1993). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. State University of New York.

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 المکنونة*، *منازل القربة*، *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 / دیدگاه حکیم ترمذی، محمد سوری؛ *Al-Hakim Al-Mystical linguistics in the works of 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 معتنا بهی به معرفی رجالی شیوخ حدیثی حکیم اختصاص یافته است (قاهره: دار الآفاق العربیة، ۱۴۱۹ ق.). همچنین، در *طلیعة السلوک*

عند الحکیم الترمذی و مصادره من السنة، 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 المعطّلة، المنهيات و کل ما جاء من حدیث بالنهاي و الأمثال من الکتاب و السنة 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^۲ 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، بی تا ت: ۱۸۰؛ ۱۴۲۳ق: ۴۳؛ ۱۴۰۶ق: ۵۱؛ ۱۴۲۶ق: ۶۰). او گاه از مادرش نیز نقل روایت کرده است (نک: حکیم ترمذی، بی تا 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: 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، منحصر به فرد 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: ۲۳۳/ ۱۰) 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 عَلَى عِيَالِهِ يَوْمَ عَاشُورَاءَ وَسَّعَ اللَّهُ عَلَيْهِ سَائِرَ السَّنَةِ» سؤال می‌کنند (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲ الف: ۱۹۴).

دربارۀ 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* ابن‌عدی و کتب تاریخی خطیب بغدادی، حاکم نیشابوری، ابن‌نجار و ابن‌عساکر قرار داده است (سیوطی، بی‌تا الف: ۱/ ۶؛ نیز نک: عجلونی، ۱۴۰۸ق: ۱/ ۱۰). از همین‌رو، 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، بی‌تا ب: ۹۷؛ عجلونی، ۱۴۰۸ق: ۲/ ۱۰۰؛ آلبانی، ۱۴۱۲ق: ۱/ ۴۸۵ و ۱۳/ ۴۹۱ جم). نیز، صاحب *تاریخ حلب*، ابن‌عدیم، در رساله‌ای به نام «الملحة فی الرد علی أبی طلحة»، 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: ابن‌حجر، ۱۳۹۰: ۵/ ۳۰۹). البته، عسقلانی پس از این نقل‌قول، 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 علم‌الحديث، 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 (شنقیتی، بی‌تا: ۱۲/ ۱۲ و ۱۱/ ۴۱).

همچنین، ابن‌قیم جوزیه (۱۳۹۱: ۲۰۳) حکیم ترمذی را در شمار محدثان جای نداده است و علم به مسائل مختلف علم‌الحديث، 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/التقربه 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 شاهی 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 نخشی (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 شاهی 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 به 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: ۲/ ۹۱)، ابتنای 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، ابوعیسی 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 *نوادِرُ الْأُصُولِ فِي أَحَادِيثِ الرَّسُولِ* 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 *نوادِرُ الْأُصُولِ، الْمَنْهِيَّاتِ وَ الرَّدِّ عَلَى الْمُعْطَلَةِ* دانسته است. نکته قابل توجه آنکه نویسنده در بخش دیگری از همین کتاب (همان، ۱۶۷)، این بار افزون‌بر دو مورد نخست، *الْفُرْقَ بَيْنَ الْآيَاتِ وَ الْكِرَامَاتِ وَ الْأَمْثَالِ مِنَ الْقُرْآنِ وَ السُّنَّةِ* را در شمار مهم‌ترین آثار حدیثی حکیم ترمذی قرار داده و اصلاً نامی از *الرَّدِّ عَلَى الْمُعْطَلَةِ* 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 *نوادِرُ الْأُصُولِ* در میان این آثار، بخش معتناهایی از مقاله درباره این کتاب است.

۳-۱. *نوادِرُ الْأُصُولِ*؛ شرحی ذوقی و عرفانی بر احادیث نبوی

بی‌شک مهم‌ترین و مشهورترین اثر حدیثی حکیم ترمذی، *نوادِرُ الْأُصُولِ* است که همواره در تذکرها 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. *نوادِرُ الْأُصُولِ* در ۲۹۱ باب که

از آن به «أصل» یاد کرده، تنظیم شده است؛^{۱۰} 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 *نودر 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، *نودر* 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 *نودر/الأصول* را از حکیم ترمذی دریافت کردند: محمد بن یعقوب بن ابی بکر القاضی؛ یحیی بن زکریا بن معاذ؛ محمد بن محمد بن یعقوب؛ و أبونصر احمد بن أحمد البیکنندی (توفیق، ۱۴۳۲ق: ۵۲-۶۲). برخی با نام بردن از *نودر/الأصول* در کنار کتاب‌های *علل الشریعه* و *ختم الاولیاء*، این کتاب را نیز یکی از دلایل اخراج حکیم از شهرش، ترمذ، دانسته‌اند (مناوی، ۱۹۹۹: ۴/ ۶۱). 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 مخالفتی ایجاد نکرد، چندان حاوی مطالبی نیست که علمای سنتی با آن مخالف باشند.

نودر/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 *نودر/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 *نوادِر* / *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 مخاطبانش 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 *نوادِر* / *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 *نوادِر* / *الأصول* دنبال کرده، «اصل علم الباطن» است (راتکه و اوکین، ۱۳۷۹: ۲۱).

۳-۱-۱. نام شناسی

عنوان کامل کتاب گاه به صورت *نوادِر* / *الأصول فی أحادیث الرسول* (زرکلی، ۱۹۸۰: ۶/ ۲۷۲) و بیشتر به صورت *نوادِر* / *الأصول فی معرفة أخبار الرسول* (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱: ۲/ ۱۹۷۹؛ بغدادی، ۱۹۵۱: ۱۶/ ۲) 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 *نوادِر* / *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 «نوادِر»، 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: ق: ۹/ ۲۸۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ق: ۵/

۱۹۹). در اینجا نباید نوادر به معنای تخصصی‌اش در علم‌الحديث 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 بگنجاند، در *نوادیر* / *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 *نوادیر* / *الأصول*، نتایج متعددی را از یک روایت، استنباط کرده است.

گفتنی است یکی از مستشرقان در ترجمه تحت‌اللفظی از نوادر، 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 *نوادیر* / *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 *نودر* / *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؛ شاهنریان، ۱۳۸۴: ۴۷-۶۰). دقیقاً باور به نجات در عنوان باب ۲۷۵ *نودر* / *الأصول* آمده است: «فی غیاث العباد فی أربع: السلطان و القرآن و أهل الایمان و أشرف المكان الکعبة» (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/الأصول 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: 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 ازبین بردن بینایی چشم اشاره شده است (ابن‌ماجه، بی‌تا: ۲/ ۱۱۶۹)؛ احتمالاً بدان دلیل که جنیان در مارها تمثّل می‌یابند (نک: عینی، بی‌تا: ۱۵/ ۱۸۸)، 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: 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 التهديد على زوارات القبور». گفتنی است در این بخش، پس از درج روایاتی درباره نهي 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 ببرند (همان، ۱۲۳/۱-۱۲۶).

از منظر کلامی، دفاع از مبانی دینی عامه مسلمانان که بعدها به «اهل السنة و الجماعة» نام‌بردار شدند، مشهود است. از جمله روایات بسیاری درباره 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 منطقه ماوراءالنهر بود؛ زمانی که حکومت سامانی از اوایل پیدایش به‌سوی یکنواختی مذهبی حرکت کرد و در پایان سده سوم قمری، به نتایج قابل ملاحظه‌ای دست یافت و مذهب حنفیان اهل سنت و جماعت، به‌عنوان آیین رسمی حمایت شد (پاکتچی، ۱۳۹۲: الف: ۹۹-۱۰۰).

درباره شیوه کار حکیم ترمذی در شرح احادیث، باید گفت هرگاه متن روایت واژه‌های غریب داشته باشد، بحث با شرح لغت آغاز می‌شود (برای نمونه، نک: حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۳/۳۲). نیز، گفتنی است نقطه عزیمت حکیم ترمذی در تأویل پاره‌ای از روایات، تبیین‌های لغوی بوده که بسیاری از آن‌ها بی‌سابقه و بدیع است. برای نمونه، واژه «فقه» را از «فقاً الشیء» به‌معنای شکافتن درنظر 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 ارائه 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: رجاء، 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 «رأس‌الاولیاء» 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، ۱۹۹۲پ: 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 صاحبان 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 «أصل» 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: ۲/ ۱۹۷۹؛ 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 بابی 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 «قزع»^{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 پرس‌های 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).

درباره 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. باوجوداین، 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، به‌صورت شفاهی و در مجلس درس ارائه می‌شده است. حتی می‌توان این احتمال را مطرح کرد که *نوادر الأصول* در مجلس وعظ، به‌صورت 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 توجیهات 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: 209). 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 الصحيح* 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 نقل‌قول‌های 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 به عنوان مهم ترین نوشته های او یاد کرده که نوادر یکی از آنهاست. دو اثر دیگر، ختم الولایة و کتاب النهج است (هجویری، ۱۳۷۵: ۱۷۸). نیز، با آنکه ابن عماد حنبلی (۱۴۰۶ق: ۳/ ۴۰۴)، برخی از برداشت های پیچیده حکیم ترمذی از روایات نبوی را نابجا و تحریف دانسته، نوادر الأصول را خالص ترین و بهترین اثر وی به شمار آورده است.

اما کسانی که از اقوال و روایات نوادر الأصول سود جستند، بسیاری 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 نوادر 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 نوادر بهره برده است. از میان عارفان، بیش از همه ابن عربی (ف. ۶۳۸ق.) و امदार حکیم ترمذی است و گرچه بیش از همه از ختم الأولیاء سود جستند، قطعات مختلفی از نوادر الأصول نیز در آثارش یافت می شود (برای نمونه، نک: ابن عربی، ۱۴۲۱ق: ۲/ ۴۸۹؛ ۱۴۲۴ق: ۱۵). این رویه در کتب عرفانی دوره متأخر و معاصر نیز دیده می شود (برای نمونه: شعرانی، ۱۴۲۶ق: ۲۱؛ نابلسی، ۱۴۲۴ق: ۳۳۱؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۶: ۵۳).

افزون بر این، نوادر 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 نوادر الأصول ارجاع داده است. از لحاظ آماری، بیش از همه، این تفاسیر مأثور هستند که به نوادر ارجاع داده اند (برای نمونه، نک: ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: الف: ۱/ ۴۴، ۴/ ۴۳۲ و ۶/ ۴۹۸). سیوطی نیز در تفسیر روایی اش، الدر المنثور (برای نمونه، نک: ۱۴۰۴ق: ۱۱/ ۱ و ۶/ ۳۹۳ جم)، حدود سیصد مرتبه از روایات نوادر الأصول بهره برده است. در فتح القدير- تفسیری روایی از میراث زیدیه- نیز از روایات نوادر الأصول استفاده شده است (شوکانی، ۱۴۱۴ق: ۱/ ۲۴ و ۵/ ۵۹۶). در تفاسیر عرفانی دوره معاصر نیز، اقوال و روایات فراوانی از نوادر الأصول بازگفت می شود (برای نمونه، ر.ک: حقی بروسوی، بی تا: ۲/ ۱۸۳؛ ۸/ ۴۰ 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). صائن‌الدین 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 (ج 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: ۱۹۷۹/۲). 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). جلال الدین 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: ۱۰۱۷/۲). 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 شهاب الدین کنانی بوصیری (ف. ۸۴۰ق.) و شمس الدین سخاوی (ف. ۹۰۲ق.) به نگارش درآمده است (به ترتیب، نک: بغدادی، ۱۹۵۱: ۱۲۵/۱؛ رشاد خلیفه، بی تا: ۸۶). نیز، از آن رو که در لابه لای 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 العربیة، 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: ۱/۴۶)، 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: ۱/۴۶؛ 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 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 همین‌رو، با روایاتی مواجهیم که خداوند را دارای اعضا و جوارحی همچون دست و پا دانسته، یا شباهتش با صورت انسان به‌نحو 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، «صفاتی» نام داشتند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۰۴). در مقابل، معطله - 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 سه مرحله‌ای صفاتی (نک: شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۰۴-۱۰۵)، باید *الرّد علی المعطله* را مربوط به مرحله نخست آن دانست؛ یعنی زمانی که حکیم ترمذی میان صفات ذات و صفات فعل تفاوتی قائل نبوده و در هردو 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 *نواذر الاصول* (۱۹۹۲پ: ۲/ ۲۴۷)، از مشبهه، به عنوان فرقه‌ای منحرف، بیزاری می‌جوید. این تبری کاملاً در تقابل با اندیشه‌ای است که *الرّد علی المعطله* بر آن استوار است.

براساس آورده‌های فوق و با درنظر گرفتن تحول اندیشگانی حکیم ترمذی از اهل حدیث به زهد و طریقت، *الرّد علی المعطله* 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 هیچ وجه 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 به‌دیده بوده است.

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

دو اثر دیگر از حکیم ترمذی که البته با نوشته‌های پیش‌گفته متفاوت است، *المنهیات* و *الأمثال من الکتاب و السنة* است. در *المنهیات* 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: ۱(۴) / ۱۴۸). در *المنهیات*، 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 ببوسند 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 گروی 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: مکتبة 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 الکتاب 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 بِلَدَهُ وَ مَنْ مَرَّ بِهِ، كَذَا الْعَالِمِ يَنْتَفِعُ بِهِ أَهْلُ بِلَدِهِ وَ مَنْ 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: سرزگین، 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: مكتبة 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 حسین بن 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 قلاسی 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}

درباره 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 قلاسی 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 کلاباذی (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 کلاباذی، همسانی خاصی یافت نمی‌شود؛ امری که مصحح کتاب نیز در یک مورد، بدان اعتراف کرده است (همان، ۳۱۶).

فرضیه سوم آن است که قلاسی 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: قلاسی 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). درنتیجه، 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 أربعین 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 الحديث لابراهيم 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 المعطّله* خالی از هرگونه اظهارنظر اجتهادی و تأویلی است و روایاتی با هدف نقد باورهای معطّله/ 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 الکتاب و السنّه* نیز به درج مَثَل‌های ثبت‌شده در روایات اختصاص یافته است. در این دو نوشته نیز مانند *نوادِر 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

۱. 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).

۲. برای شرح احوال پدرش به نام علی بن حسن بن بشیر، نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق: ۱۱/ ۳۷۲.

۳. 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.

۴. 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 به هم 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 اَصم و احمدبن خضرویه از آن منطقه برخاستند (نک: ارسنجانی، ۱۳۸۳: ۱۲/ ۴۶۶-۴۶۷).
۷. به احتمال فراوان، مقصود ابو عبدالله احمدبن عاصم انطاکی (ف. حدود ۲۳۰ ق.) 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/ ۷۴۳-۷۳۷).
۹. «أبو عبدالله محمد بن علی بن الحسن الترمذی [...] من كبار مشايخ خراسان و له التصانيف المشهورة و كتب الحديث الكثير و رواه» (ابن خمیس، ۱۴۲۷ ق: 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 بررسید (حکیم ترمذی، ۱۴۰۶ ق: ۱۰۹).
۱۳. برای نمونه، عبدالله بن مسلم معروف به «ابن قتیبه»، در *مقدمة تأویل مختلف الحديث* (۱۴۱۹ ق: 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، ۱۴۲۲ ق 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، ۱۴۱۰ ق: ۳/ ۳۷۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۱۳/ ۵۲۲). فقط ابن‌اثیر (۱۳۹۹ ق: 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؛ ۱۴۰۰ ق: ۶۷؛ ۱۴۲۳ ق: 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 وا گذاشتن 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 امالی‌نویسی نزد صوفیه در قرن سوم و چهارم، از جمله امالی ابوعبید بُسری (ف. ۲۴۵ق.) و امالی ابوعبدالله رودباری (ف. ۳۶۹ق.)، نک: حاج‌منوچهری، ۱۳۸۰: ۱۰ / ۱۳۳.
۲۵. حذف سند از سوی برخی از کاتبان و مصححان در نسخه‌هایی از *نوادِر الْأَصُول*، 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 آنِ 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 این‌گونه 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: قلانسی نسفی، ۱۳۸۵: ۸۳، ۲۴۱، ۲۶۵ و ۲۸۹) که عباراتش در آثار موجود حکیم ترمذی و *معانی الْأَخْبَار* کلاباذی 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 (۱۴۱۲ق). *سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعة*. ج ۱ و ۱۳. ریاض: دار المعارف.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۹۹ق). *النهاية فی غریب الحديث*. ج ۳. بیروت: دار الکتب.
- ابن ترکه، صائن الدین علی (۱۳۵۱). *چهارده رساله فارسی*. تهران: تقی شریف رضایی.
- ابن حجر، احمد بن علی (۱۳۹۰ق) *لسان المیزان*. ج ۵. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- _____ (۱۴۱۸ق). *المعجم المفهرس أو تجرید أسانید الکتب المشهورة و الأجزاء المثنورة*. به کوشش محمد المیادینی. بیروت: مؤسسة الرساله.
- _____ (بی تا). *فتح الباری*. به کوشش ابن باز و محب الدین الخطیب. ج ۱ و ۱۲. بیروت: دار الفکر.
- ابن خمیس موصلی، حسین بن نصر (۱۴۲۷ق). *مناقب الأبرار و محاسن الأخیار فی طبقات الصوفیة*. به کوشش سعید عبدالفتاح. ج ۱. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۱ق). *مجموعه رسائل*. ج ۲. بیروت: دار المحجّة البیضاء.
- _____ (۱۴۲۴ق). *کتاب الحجب*. قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- ابن عماد، عبدالحی (۱۴۰۶ق). *شذرات الذهب*. به کوشش محمود ارناؤوط. دمشق: دار ابن کثیر.
- ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۹ق). *تأویل مختلف الحديث*. بیروت: المکتب الاسلامی.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۳۹۱ق). *تحفة المودود بأحكام المولود*. به کوشش عبدالقادر الأرناؤوط. دمشق: مکتبة دار البیان.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق الف). *تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____ (۱۴۱۹ق ب). *جامع المسانید و السنن*. به کوشش عبدالملک الدهیش. بیروت: دار خضر.
- ابن ماجه، محمد بن یزید (بی تا). *سنن*. به کوشش محمد فؤاد عبدالباقي. ج ۲. بیروت: دار الفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. ج ۵ و ۱۳. بیروت: دار صادر.
- ابونعیم اصفهانی، احمد (بی تا). *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفياء*. به کوشش شفیعی کدکنی. ج ۱۰. قاهره: دار أم القرى.
- ارسنجانی، حمیرا (۱۳۸۳). «بلخ، تصوف» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر موسوی بجنوردی. ج ۱۲. 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 القدسية فی بیان معانی شرح الرسالة القشيرية*. 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: مكتبة الارشاد.
- بغدادی، اسماعیل پاشا (۱۹۵۱). *هدية العارفين*. ج ۱ و ۲. استانبول: وكالة المعارف.
- بیضاوی مغربی، أبو یعلی (بی تا). *التعليقات المستطرفة على الرسالة المستطرفة*. ج ۴. نسخه نرم افزار مكتبة 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 تکه (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 العربية.

- حاج‌منوچهری، 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). *کشف الظنون*. ج ۲. بغداد: مکتبة المثنی.
- حبشی، عبدالله محمد (۲۰۰۴). *مصادر الفكر الاسلامی فی اليمن*. أبوظبی: المجمع الثقافی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۶). *کلمة علیا در توقیفیت اسماء*. ج ۳. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسینی، عبدالمحسن (بی‌تا). *المعرفة عند الحکیم الترمذی*. قاهره: دار الکاتب العربی.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی‌تا). *تفسیر روح البیان*. ج ۲ و ۸. بیروت: دار الفكر.
- حکیم ترمذی، محمدبن علی (۱۴۰۰ق). *المسائل المکنونة*. به کوشش محمد ابراهیم الجبوشی. دار التراث.
- _____ (۱۴۰۶ق). *المنهيات*. به کوشش محمد عثمان الخشت. قاهره: مکتبة 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 الحکیم الترمذی». در *سراغاز ختم الاولیاء*. ج ۲. بیروت: معهد الآداب الشرقية.
- _____ (۱۴۲۳ق). *منازل القرية*. به کوشش خالد زهری. رباط: کلیة الآداب.
- _____ (۱۴۲۶ق). *رياضة النفس*. به کوشش ابراهیم شمس‌الدین. بیروت: دار الكتب.
- _____ (۱۴۲۸ق الف). «اثبات العلل الشرعية». در *مجموعه کیفیة السلوک الی رب العالمین*. بیروت: دار الكتب 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 فرايدى (۱۴۱۰ق). كتاب العين. ج ۳. قم: مؤسسه دار الهجرة.

- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق). *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*. ج ۲۱. بیروت: دار الكتاب العربی.
- راتکه، بئردودلف و جان اوکین (۱۳۷۹). *دو اثر از حکیم ترمذی: مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- راتکه، بیراند (۱۳۹۸ق). «الحکیم الترمذی». *مجله مجمع اللغة العربیة بدمشق*. ش ۵۳. صص ۵۶۱-۵۷۱.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دار العلم.
- رجاء مصطفى حزين (۱۴۱۹ق). *الحکیم الترمذی و منهجه الحديثی فی نواذر الأصول*. قاهره: دار الآفاق العربیة.
- رشاد خلیفه، محمد (بی تا). *مدرسة الحديث فی مصر*. قاهره: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميریة.
- زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۰). *الأعلام*. ج ۶. بیروت: دار العلم.
- زهری، خالد (۱۴۲۳ق). *مقدمه بر منازل القربة حکیم ترمذی*. رباط: منشورات کلیة الآداب و العلوم الانسانیة.
- سایح، احمد عبدالرحیم (۱۴۰۸ق). *السلوک عند الحکیم الترمذی و منهجه من السنة*. قاهره: دار السلام.
- _____ (۱۴۱۳ق). *مقدمه بر ادب النفس*. قاهره: دار المصریة.
- سزگین، فؤاد (۱۴۱۱ق). *تاریخ التراث العربی*. ترجمه محمود فهمی حجازی. ج ۱. ریاض: جامعة محمد بن سعود.
- سعید عبدالفتاح (۱۴۲۷ق). *پاورقی بر مناقب الأبرار*. ج ۱. بیروت: دار الكتب العلمیة.
- سلمی، محمد بن حسین (۱۴۲۴ق). *طبقات الصوفیة*. بیروت: دار الكتب العلمیة.
- سوری، محمد (۱۳۸۵). «ولایت از دیدگاه حکیم ترمذی». پایان نامه کارشناسی ارشد. مؤسسه امام خمینی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور*. ج ۱ و ۶. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
- _____ (بی تا الف). *الجامع الكبير*. نسخه نرم افزار مکتبه الشاملة.
- _____ (بی تا ب). *الدرر المنتثرة فی الأحادیث المشتهرة*. ریاض: جامعة ملک سعود.
- شاهنگیان، نوری سادات (۱۳۸۴). «بحثی در نجات شناسی گنوسی». *مجله اندیشه دینی*. ش ۱۶. صص ۴۷-۶۰.

- شعرانی، عبد الوهاب (۱۴۲۶ق). *لوائح الأنوار القدسية فی بیان العهود المحمدية*. بیروت: دار الکتب العلمية.
- شمس، محمدجواد (۱۳۸۰). «انطاکی» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر موسوی بجنوردی. ج ۱۰. تهران: انتشارات دایرة المعارف.
- شمس الدین، ابراهیم (۱۴۲۶ق). *مقدمه بر ریاضة النفس حکیم ترمذی*. بیروت: دار الکتب العلمية.
- شنقیطی، محمد بن محمد (بی تا). *شرح الترمذی*. ج ۱۲ و ۴۱. نسخه نرم افزار مکتبه الشاملة.
- شوالیه، ژان و آلن گریبان (۱۳۸۵). *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضایی. ج ۴. تهران: جیحون.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). *فتح القدير*. ج ۱ و ۵. دمشق: دار ابن کثیر.
- شهرستانی، محمد (۱۳۶۴). *الملل و النحل*. به کوشش محمد بدران. ج ۱. قم: انتشارات شریف رضی.
- صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. ج ۹. بیروت: عالم الکتاب.
- عجلونی، اسماعیل بن محمد (۱۴۰۸ق). *کشف الخفاء*. ج ۱ و ۲. بیروت: دار الکتب العلمية.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۹۰۵). *تذکرة الأولیاء*. ج ۲. لیدن: مطبعة لیدن.
- عظیم آبادی، محمد (۱۳۸۸ق). *عون المعبود شرح سنن أبی داود*. ج ۳ و ۱۱. مدینه: المکتبة السلفية.
- عینی، محمود (بی تا). *عمدة القاری*. ج ۱۵. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- غفاری، علی اکبر (۱۳۶۹). *دراسات فی علم الدراية*. تهران: جامعة الامام الصادق (ع).
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). *مشارق الدراری*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فضل بن شاذان (منسوب) (۱۳۶۳). *الایضاح*. به کوشش محدث ارموی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- قاسمی، محمد جمال الدین (بی تا). *قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث*. بیروت: دار الکتب العلمية.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. ج ۱ و ۲۰. تهران: ناصر خسرو.
- قره بلوط، علی الرضا و احمد طوران قره بلوط (بی تا). *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.
- فلانسی نسفی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۵). *ارشاد در معرفت و وعظ و اخلاق*. به کوشش عارف نوشاهی. تهران: میراث مکتوب.
- کتانی، عبدالحی (۱۴۰۲ق). *فهرس الفهارس*. به کوشش احسان عباس. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- گلدزیهر، 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 الدرية فی تراجم السادة الصوفية*. ج ۲. بیروت: دار الصادر.
- مؤید بالله، ابراهیم بن قاسم (بی‌تا). *طبقات الزیدیه الکبری*. ج ۳. نسخه نرم‌افزار مکتبه الشاملة.
- میرحسینی، یحیی (۱۳۹۴). «بازشناسی شخصیت و رفتار اجتماعی قصاص». *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.

معرفت نزد حکیم ترمذی

حسین هوشنگی^{*۱}

(تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۹، تاریخ پذیرش: ۹۵/۴/۶)

چکیده

حکیم ترمذی (ف. ۲۸۵ق)، به مثابه یک عالم و اندیشمند آگاه به زمان، در فرهنگ حاکم و علوم زمانه خود آسیب‌هایی را تشخیص داد و درصدد بود با نظریه خاص خود در معرفت، راهی برای رهایی ارائه کند. ترمذی این مسیر را، هم در جهت سلبی و نقد عالمان و علوم زمانه و هم در جهت ایجابی و مطرح کردن الگوی مطلوب و تمام‌عیار از معرفت، به جد پی گرفت و پنج اثر را در موضوع علم و معرفت تألیف کرد. ترمذی در مقام نقد دعاوی معرفت، به بررسی آسیب‌شناختی عالمان و علوم زمانه خود پرداخت. او این مهم را با ارزیابی انگیزه و غایات عالمان، و روش، موضوع و نقش فرهنگی-اجتماعی علوم سامان داد. او در نقادی بی‌محابایش، هیچ‌یک از اهل حدیث، قراء، زهاد، صوفیه، فقیهان و اهل کلام را از نقد بی‌نصیب نگذاشت. تقسیم علوم به فاسد و مقابل آن، و ظاهر و باطن، همچنین، تقسیم موضوعی علم به حق، عدل و صدق، از مبانی نقد اوست. اما الگوی مطلوب او از معرفت و دین، معطوف به علم باطنی است که البته، در حجاب و حصار ظاهر است. این باطن عبارت است از ایمان حقانی و حکمتی که از طریق پرورش خصایل و شرایط روحی و معنوی مساعد، و تألیف میان زهد و تقوا و بندگی حاصل می‌شود و ثمرات خود را در حیات طیبیه فردی و اجتماعی آشکار می‌کند. این علم الگو و الگوی علم را «حکمت علیا» و «صدق» می‌نامد که خود مسبوق به «حق» و «عدل» است.

واژه‌های کلیدی: ترمذی، معرفت، ظاهر و باطن.

۱. دانشیار فلسفه، دانشگاه امام صادق (ع)

* h.hooshangi@yahoo.com

۱. مقدمه

ابوعبدالله محمد بن علی بن حسین بشیر (یا ابن شیر) ترمذی در دهه اول قرن سوم قمری به دنیا آمد و در اواخر همان قرن (۲۸۵ ق.) از دنیا رفت (سلمی، ۱۹۵۳: ۴۸؛ سبکی، ۱۹۲۲: ۲۰/۲). تلقی ترمذی چنان بود که در عصر او اسلام یکپارچگی و تمامیت خود را به عنوان نظام جامعی که سعادت دنیا و عقبای انسان را تأمین و تنظیم می کند، ازدست داده است. اشخاص و جریان هایی هم که درصدد رفع این آسیب، اقدامات اصلاحی صورت دادند، ناکام مانده اند.

۱-۱. بیان مسئله

از همان اوایل قرن دوم قمری، اشخاصی همچون حسن بصری (۱۱۰ ق.)، ابوحنیفه (۱۵۰ ق.)، مالک بن انس (۱۷۲ ق.)، و صوفیانی مانند حارث محاسبی (۲۴۳ ق.)، طبقه زهاد که حدیث گرا و جامعه گرا بودند، صوفیانی با صبغه نظری، مانند احمد بن خضرویه بلخی (۲۴۰ ق.)، ذوالنون مصری (۲۴۶ ق.) و بایزید بسطامی (۲۶۴ ق.)، و فرقه های کلامی، مانند شیعه، باطنیه، خوارج و کرامیه، تلاش هایی معطوف به اصلاح صورت داده بودند که از نظر ترمذی هیچ یک وافی به مقصود نبوده است.

ترمذی با نظر به میراث این عالمان و جریان ها، دو امر را محور تلاش خود قرار داد: ۱. جامعیت اسلام به لحاظ تدبیر دنیا و تأمین معنویت و روحانیت برای فرد و جامعه، البته متکی بر اصل کتاب و سنت و الگوی پیامبر؛ ۲. توجه به روح تعالیم اسلام و جامعیت آن، کنار گذاشتن بخشی نگری، عطف توجه به بخشی از تعالیم و غفلت از سایر آموزه ها که آن را عامل نقص و ناکامی افراد و جریان های پیش گفته می دانست.

او درصدد بود این جامعیت را در پرتوی نظریه خاص معرفت خود به دست آورد؛ نظریه ای که هم شامل حیطة عمل (به تعبیر او حق) می شد و هم اخلاق (عدل) و نظر و اعتقاد (صدق) را دربر می گرفت. نظریه معرفت او جدای از تلقی دینی او نبود؛ چنان که هر دینی از ساحت عبادت، اخلاق (طریقت) و اعتقاد تشکیل شده است. نکته مهم این است که آنچه ترمذی رسالت خود می دانست و مذهبی که به آن فرامی خواند و راه و روشی که درصدد پایه گذاری آن بود، در قالب بحث او راجع به علم و معرفت صورت بندی شده بود.

«حکیم» خواندن او هم نشان از جامعیت و رسالت خاصش داشت؛ زیرا حکمت، چنان که خواهد آمد، وصول به حق است از طریق علم و عقل، و فراتر از این‌ها، از طریق ولایت که از اسرار الهی است.

۲. زمانه و زمینه فکری

تلقی خاص ترمذی از معرفت را نمی‌توان جدای از بستر و افق تاریخی تکوّن اندیشه او جست‌وجو کرد؛ بنابراین، ناگزیر باید هرچند مختصر، به شرح احوال شخصی و فکری، آثار، و بستر فرهنگی-اجتماعی ظهور او اشاره داشت.

حکیم ترمذی در اوایل قرن سوم قمری، در ترمذ، از شهرهای ماوراءالنهر، به دنیا آمد. در جوانی به بلخ رفت و آنجا به مجامع اهل حدیث و صوفیه راه یافت. البته، بیشتر با صوفیه مؤنسست داشت و در انتقال به عراق هم، ارتباط خود را همچنان با محدثان و متصوفه عراق حفظ کرد. ترمذی پس از بازگشت از سفر به خراسان و عراق، از سال ۲۶۰ق. در ترمذ سکنا گزید و به تألیف و تدریس پرداخت، تا اینکه پس از نوشتن کتاب‌های *خاتم الانبیاء* - که ظاهراً همان کتابی است که با عنوان *ختم الولایه* هم شناخته می‌شود و از طریق گزارش ابن عربی (بی‌تا: ۱۵۵/۲) برای ما باقی مانده است - و *علل الشریعه*، از ترمذ تبعید و اخراج شد و به بلخ عزیمت کرد (سبکی، ۱۹۲۲: ۲۰/۲؛ سلمی، ۱۹۵۳: ۴۸).

برای او حدود سی اثر، اعم از کتاب و رساله، ثبت شده است که به‌جز معدودی، اکثراً به‌صورت مخطوط باقی است. از این میان، پنج کتاب او راجع به علم و معرفت است که عبارت‌اند از: *کتاب العلوم*؛ *کتاب الدعاة*؛ *صدقهم و احوالهم* (که مفقودند)؛ *کتاب الاکیاس و المغترین*، *کتاب الفروق و منع الترادف*؛ *کتاب تحصیل نظائر القرآن*.

مجموع آثار او نشان‌دهنده دایره گسترده و چشمگیر علایق و معلومات اوست و در عین حال، این وسعت دایره معلومات، موجب سطحی‌نگری و تشتت فکری او نشده است. این مؤلفات را نمی‌توان به یک سنت علمی خاص، مانند تصوف، اهل حدیث یا مانند آن‌ها، منتسب کرد و البته، به‌سختی می‌توان رویکرد واحد یا رشته وحدتی برای آن‌ها

بازجست. حکیم در عین احاطه به علوم، خود را محدود به هیچ‌یک نمی‌کرد و مذهب خود را فراتر از آن‌ها می‌دانست.

اما موقعیت فرهنگی ترمذ، واقع در کرانه شمالی رود جیحون، بدین قرار بود که در ماوراءالنهر به لحاظ فقهی، اکثریت با حنفیان بود و در مرتبه بعد شافعیان قرار داشتند. در کلام، مذهب اهل حدیث غالب بود و مذاهب شیعه، خوارج، معتزله و کرامیه حضور داشتند. در خود ترمذ هم، جهمیه دست بالا را داشت (مقدسی، ۱۹۰۶: ۴۵۸). مرجئه نیز در آن منطقه، در قالب شاخه شیعی، معتزلی و جبریه حضور داشت (شهرستانی، بی‌تا، ۱/ ۱۴۵). تصوف هم با دو گرایش عقلی و فلسفی از سویی، و گرایش به حدیث از سویی دیگر، در آنجا فعال بود.

۳. معرفت از دیدگاه ترمذی

تلقی خاص ترمذی را از معرفت که بنیان نظریه دینی، و مذهب و رسالت خاص اوست، در تقابل نقادانه‌اش با دعاوی معرفت و دین در زمانه او، باید دنبال کرد. او مانند هر اندیشمند مهم دیگری، در واکنش به اندیشه‌های زمانه و آسیب‌شناسی تلقی‌های رایج، دیدگاه ابداعی خود را مطرح می‌کند. بدین لحاظ، بررسی وضعیت علوم رایج، انگیزه و غایات عالمان زمانه، جایگاه و نقش فرهنگی-اجتماعی آن عالمان و البته، آسیب‌شناسی و نقد آن‌ها، گام سلیبی و نخستین است که ترمذی قبل از ارائه نظریه خود برمی‌دارد.

از سوی دیگر، دیدگاه ترمذی را نمی‌توان بریده از تصویر و تصور او از علم مطلوب و ایدئال، و نگاه خاص او به عالمان و علوم صدر اول اسلام به دست آورد؛ علمی که به اسم مرزهای تخصصی و حیطه‌های مستقل و به پاس دغدغه‌های نظری و علمی صرف، از هم نگسسته‌اند و عالمانی که هنوز شکاف نظر و عمل، و جدایی ساحات عقل و قلب و جوارح، آن‌ها را از کلیت و وحدت و یکپارچگی دور نکرده است. پس در ابتدا باید آسیب‌شناسی ترمذی را از علوم و عالمان زمانه‌اش بررسی کرد و این موضوع را که او بر چه مبنایی و با چه تقسیماتی از علم و معرفت، این نقادی‌ها را صورت می‌دهد، مورد ارزیابی قرار داد.

۳-۱. نقد عالمان و علوم زمانه

ترمذی بر مبنای معنویت‌گرایی آخرت‌اندیشانه و بنابر تأکید بر باطن و روح تعالیم اسلامی، اقسام گوناگون علوم متحقق در عصر خود را به نقد می‌کشد؛ علمی که از قرن

دوم و به‌ویژه قرن سوم قمری و هم‌زمان با دوره زندگی ترمذی، مسیر استقلال و تمایز خود را از سایر علوم طی کردند.

۳-۱-۱. اهل حدیث و قاریان

او روش اهل حدیث را مورد نقد قرار می‌دهد؛ از این جهت که صرفاً راویان و ناقلان حدیث‌اند و شأن آن‌ها صرفاً شأن کتابت، حفظ و نقل است و این روش را قشری‌گری و قصور از قواعد فهم روایت و تأویل آن‌ها می‌داند (کتاب الفروق و منع الترادف: ۷۳ ب). اما آنچه مدنظر خود اوست و کمال مطلوب می‌نماید، استیعاب و درک معانی روایت، نفوذ به عمق و باطن (واعی، وعاء)، و عالم به تأویل بودن است (همان، ۷۳ ب)؛ افرادی که «تلقوا عن الرجال و نقدوا الکلام» (همان، ۸۳)؛ یعنی کسانی که با نقادی، غث و ثمین را در میان روایات تشخیص می‌دهند. او قاریان را تلاوت‌کنندگان الفاظ، حروف و ظاهر قرآن می‌داند که از «حمل قرآن»، درک قلبی معانی آن و تماس با باطن آن محروم‌اند (همان، ۸۲۲).

۳-۱-۲. قصاص، مذکران، و غاظ و زهاد

او قصاص (قصه‌گویان) را به دور از اهداف منتظر و اعلام‌شده می‌داند؛ چه آن‌ها با ذکر قصص گذشتگان به‌دنبال جلب‌نظر و توجه مخاطبان برمی‌آیند تا به پاره‌ای اهداف دنیوی نائل شوند؛ حال آنکه مذکران (تذکرده‌ندگان) در پی یادآوری آخرت و دور کردن غفلت از زندگی مسمانان‌اند (همان، ۱۷۴). البته، در کنار مذکران، او داعیان و خوانندگان به‌سوی حق را معرفی می‌کند که در زمره عارفان و صدیقان‌اند، و فراتر از مذکران و البته واعظان قرار می‌گیرند؛ چون واعظ به زبان و کلام، و با اتکا به نصوص دینی، مردم را موعظه می‌کند، اما داعی با عمل و کلیت زندگی خود، به چنین امری مبادرت می‌ورزد (همان، ۱۷۴).

زهاد گروهی هستند که توجه و اقبال تام و تمامی به اعمال و مناسک دارند، اما در عین حال، غافل از باطن به‌سر می‌برند (کتاب الاکیاس و المغتربین: ۱۴۸) و در این امر، اصل و فرع را هم متمایز نمی‌کنند، مستحبات را بر فرایض ارجح می‌دارند (همان، ۳۰) و از معرفت که اساس و بنیان عبادت است، محروم‌اند (همان، ۲۳).

۳-۱-۳. صوفیه

عجیب اینکه ترمذی رویکرد منفی‌اش را به صوفیه عصر خود نیز معطوف می‌کند و آن‌ها را به دلیل عاری شدن از غایات معنوی، تربیتی و معرفتی، نقد می‌کند و درگیر دلخوشی‌های دنیوی، جلب انظار مردم و وصول به غایات دنیوی می‌بیند (کتاب الفروق و منع الترادف: ۸۵ و ۸۶). وی راه اصلاح این وضعیت را توجه به علم تدبیر و علم الله می‌داند (کتاب الاکیاس و المغترین: ۹۵).

۳-۱-۴. اهل رأی و فقها^۱

ترمذی اهل رأی را شدیدتر از همه گروه‌ها نقد و نکوهش می‌کند. او با یکسان‌انگاری اهل رأی و فقها (کتاب المسائل المکنونه: ۴۳)، به لحاظ روشی، رأی‌گرایی را درواقع نماد و نشانه‌ای از روش عموم عالمان ظاهرگرا قلمداد و نقد می‌کند. وی اهل رأی زمانه خود را به لحاظ باطنی، واجد اخلاق شیطانی (حیله، کینه، حسد و جاه‌طلبی، دنیادوستی، ریاست‌طلبی، طمع و...) می‌داند (کتاب الاکیاس و المغترین: ۱۴۹-۱۵۰) و به لحاظ محتوا و موضوع علم آن‌ها، به حیل‌های شرعی و منافذی که برای اهداف دنیوی در الزامات و احکام الهی می‌یابند، اشاره می‌کند و در این خصوص، به نقد ابداع حیل در حوزه معاملات (همان، ۱۳۱-۱۳۲)، خوراک و آشامیدن (همان، ۱۳۲-۱۳۳)، و نکاح (همان، ۱۵) می‌پردازد. حساسیت ترمذی در این خصوص، به حدی است که کتابی را با عنوان کتاب العلوم، به نقد مسلک و روش فقها در ابداع حیل‌هایی که مایه خودفریبی و گریز از تعهد به احکام دین است، اختصاص داده است (همان، ۱۵-۱۶).

ترمذی این گرایش ناروا را در اهل رأی و فقها، ناشی از امری محتوایی، روشی و مرتبط با باطن می‌داند:

اولاً، موضوع فقه و مسائل آن، به‌خودی‌خود موجب هیچ‌گونه ورع و تقوایی نمی‌شود. در این علم، ذکری از آخرت و معاد، اوصاف زاهدان، حکمت قرآن و اخلاق نیست (کتاب المسائل المکنونه: ۴).

ثانیاً، به لحاظ روش، اهل رأی و فقها به نظر ترمذی، به جای قیاس حقیقی که برپایه تشخیص اصول و سوق دادن فرع بر اصل براساس حق و عدل است، اصطلاحاً به «قیاس ناصحیح» مبادرت می‌کنند که از نظر ترمذی بیشتر باید آن را «مشاکله» دانست تا

قیاس؛ زیرا در آن به جای اصل، به فروع دیگر استناد می‌شود و به اصل که حق و عدل است و امر منصوسی است که برپایه حق و عدل تشخیص داده می‌شود، جاهل‌اند (کتاب الفروق و منع الترادف: ۹۱ ب؛ ر.ک: کتاب الاکیاس و المغتربین: ۱۳۵).

ثالثاً، کاربرد قیاس حقیقی و ارجاع فرع به اصل، مشروط به نوعی نور فراست و فطانتی است که خود در گروی طهارت باطن، و قلبی منور به نور الهی و پاک از رذایل است و این جمله باید در فقیه متحقق باشد؛ اما اهل رأی به دور از این عوالم‌اند (کتاب الاکیاس و المغتربین: ۱۴۵). پس قیاس از دید ترمذی، درنظر گرفتن حقایقی از سنخ حکمت و تدبیر و به اصطلاح او «عدل» است و استنتاج فروع برپایه آن‌ها باید صورت گیرد. روشن است که تا چه حد این مدعا با طریق مألوف در قیاس فاصله دارد.

۳-۱-۵. متکلمان

او از متکلمان، به گرایش‌های اولیه کلامی، همچون خوارج و قدریه، نظر دارد و آن‌ها را به اهل رأی بودن و تأویل‌گری ناصواب متهم می‌کند. انحراف گروه‌هایی همچون حروریه (خوارج) و قدریه را به دلیل فهم ناصواب یا سوءتأویل آیات می‌داند و بار دیگر سبب این انحراف را امری درونی و ظلمت نفسانی معرفی می‌کند (همان، ۳۳).

۳-۱-۶. غایت علم

مینا و معیار ترمذی برای نقد اصناف عالمان بر عامل غایت استوار است و اساساً غایت نقش بسزایی در تلقی او از علم ناقص و کامل دارد؛ چون از نظر شناخت اشیاء به اعداد آن‌ها، معرفت و علم اعلا نیز طبیعتاً با همین تراز غایت و البته، غایتی متعالی و متفاوت از اصناف عالمان متعارف، سنجیده می‌شود. انگیزه و غایت عالمان مورد نقد ترمذی بدین قرار است: مباحثات کردن به علم و دست‌مایه ترفع و تکبر قرار دادن آن (همان، ۴۴-۴۵)؛ غلبه یافتن بر اقران و دیگران؛ توان احتجاج و رقابت و تفوق (کتاب الفروق و منع الترادف: ۷۱)؛ و درنهایت، طلب علو (استعلا) و ریاست‌خواهی، و والانمایی خود در دیدگان مردم (همان، ۱۵۶).

نکته جالب توجه این است که از نظر ترمذی، ربط وثیقی میان موضوع و روش یک علم و میزان ارزش و تعالی غایت آن وجود دارد؛ به طوری که مثلاً اصحاب رأی از نیت

نیکو و برّ و تقوا دورترند، اما علمِ حکمت ما را به سستی و بی‌ارزشی دنیا با لُهو و لعب و غرورش آگاه می‌کند، یا علمِ معرفت رهنمون انسان به‌سوی خدا و آخرت است (کتاب *المسائل المکنونه*: ۳۹). به هر حال، از نظر ترمذی، میان موضوع و مسلک هر علم و غایت آن پیوستگی وجود دارد و علوم به‌لحاظ دوری و نزدیکی به غایتِ راقی و متعالی مورد نظر ترمذی، واجد درجات گوناگونی می‌شوند.

۳-۱-۷. تقسیم علوم

ترمذی نقد علوم زمانه را با تقسیم علوم براساس مبدأ و منشأ پیش می‌برد. او علم را به فاسد و مقابل آن (بدون اینکه به آن نام مشخصی بدهد)، تقسیم می‌کند. علوم فاسد برآمده از سرچشمه سیاه و تباه نفس و از غایت الهی دورند و براساس بهره‌نفس و نه انگیزه عقلی و الهی، شکل گرفته‌اند (کتاب *الاکیاس و المغتربین*: ۱۱۳-۱۱۴) در مقابل، علوم قرار می‌گیرند که نفس و تمایلات نفسانی دخالتی در آن‌ها ندارد و محض حق، حکمت و معرفت حاصل می‌شوند.

ترمذی به شیوه دیگری هم، علوم را به ظاهر (علم به حلال و حرام) و باطن (علم حکمت و معرفت) تقسیم می‌کند. در این تقسیم‌بندی، این‌گونه نیست که مردد میان یک طرف منفی و باطل از سویی، و طرف حق و درست از سوی دیگر، قرار بگیریم، بلکه تقسیم ناظر به نوعی اولویت دادن و رتبه‌بندی است. علم ظاهر درصورت اکتفا و انحصار به آن، منشأ لغزش و ابتعاد از حق و معرفت است و صاحبان و مشتغلان به آن، در معرض خطر عظیم‌اند (همان، ۱۳۵-۱۳۸؛ کتاب *المسائل المکنونه*: ۳۳) و چنان‌که از توضیحات او برمی‌آید، دو گروه محدثان (اهل اخبار) و اهل فقاہت در این زمره قرار می‌گیرند (همان‌جا).

۳-۱-۸. ارزیابی و تحلیل نقد ترمذی

آن‌گونه که گذشت، ترمذی در سه محور روش، موضوع و غایت، به نقد علوم و عالمان دینی زمانه خود اقدام کرد. اهل رأی را مثلاً به‌لحاظ روش، قاصر از مقصود دید؛ حال آنکه برخی عالمان را به‌لحاظ موضوع و متوقف ماندن در فروع و بازماندن از اصول، و برخی دیگر را به‌لحاظ غایات دنیوی آن‌ها، نقد کرد.

ترمذی، همچون یک صوفی دغدغه‌مند، درباره وضع جاری امت و نظام اجتماعی، به کاستی‌ها و نارسایی‌های عالمان و علومی می‌نگرد که به لحاظ ادعای دینی بودن، متکفل اصلاح امور معاش و معاد مردمانند و بالطبع، به سایر صناعات و علوم غیردینی، از قبیل طب و حساب، عطفاً توجه نمی‌کند.

بدین ترتیب، می‌توان مبنای نقد او را الگویی دینی از نظام اعتقاد و عمل و نظم اجتماعی دانست که دستاورد اصلی دین است، اما در سیر زمان و دوران، و به سبب آسیب‌های عالمان و علوم دینی آن نظام و الگوی اصیل دین، به محاق رفته است. راه حل نیز به قرار «احیای تعالیم اولیه اسلام» است (کتاب الفروق و منع/الترادف: ۹۱ ب و ۹۵ ب) که دست تفسیر نادرست و تحریف، آن را نیالوده است.

اندیشه و پروای تعالیم ناب دینی را حنبله، اهل حدیث و محافل زهاد و صالحان، از قرن دوم و سوم قمری درس می‌پروراندند. اما ترمذی اندیشه‌ای فراتر از اهل حدیث و زهاد داشت؛ هرچند آن‌ها را بر اهل رأی و فقها ترجیح می‌داد (کتاب المسائل المکنونه: ۳۲) و دعوت او معطوف به روح و فرهنگ، و متمایز از این گروه‌های یادشده بود. این تمایز و تفاوت در نقدهای او آشکار است. او به هیچ وجه در قالب و الگوی اهل حدیث و زهاد قرار نمی‌گیرد.

به نظر ترمذی، دین در عهد سلف صالح، کل واحدی بود که اجزاء و عناصر اجتماعی، معنوی و معرفتی را به گونه‌ای سازگار و در هیئت تألیف‌های واحد گنجانده بود. هریک از این اجزاء را بعداً گروهی از علما، مستقلاً مساوی دین و علم لحاظ کردند؛ حال آنکه در این مسیر، به وحدت، غایت، روح و موضوع دین صدمه زدند. اجزاء جدا افتاده از کل، ظواهری است بدون باطن و صورتی است فاقد روح و حیات. این جمله در نقد او از هریک از طبقات عالمان دینی گذشت. او قاریان عصر خود را تلاوت‌کنندگان قرآن نامید؛ حال آنکه قاریان سلف را حاملان قرآن دانست. به همین قیاس، راویان عصر خود را فقط ناقل و راوی حدیث، و مشابه آنان در عصر سلف را حاملان و نگاهدارندگان دین معرفی می‌کرد. این فرق‌گذاری را درباره قصاص، وعاظ و زهاد (محتسبه) عصر خود که آن‌ها را در عصر سلف، تذکره‌دهندگان و داعیان به سوی خدا و مکتسبه می‌خواند نیز، می‌توان دید. همان گونه که فقهای عصر، مشاکله را و فقهای سلف، مقایسه را روش خود قرار داده بودند.

اشکال اصلی اصناف گوناگون عالمان، متوقف ماندن در اجزاء و ظواهر، و راه نیافتن به روح و وحدت دین، به عنوان یک کل، است؛ اما از نظر ترمذی، آنچه کلید راهیابی به آن وحدت است، دستیابی به ارزش‌های معنوی و اخلاقی است که تفاوت اسلام سلف با اسلام زمانه را در همان‌ها باید جست‌وجو کرد.

آن خصلتی که در این میان در صدر می‌نشیند و نزد ترمذی فراوان قدر می‌بیند، ورع و تقواست که در علمای زمانه او مفقود است (همان، ۳). ارزش معنوی دوم، زهد است و سومی، مبرا بودن از شهوات و تمایلات نفسانی، یعنی همان اخلاص داشتن (همان، ۴). بدین ترتیب، دعوت به بازگشت به صدر اول و سلف صالح، درواقع دعوت به بازگشت به روحانیت و معنویت، و ارزش‌های دینی و اخلاقی آن عصر است (همان، ۳-۴)، نه دعوت به اتباع ظاهری و مرتجعانه سنت سلف (کتاب الاکیاس و المفترین: ۱۳۸) و متوقف ماندن در یک دوره تاریخی، و نقد اصحاب دل و معنویت برپایه ظواهر دینی و شعار اتباع از سلف: آیا در هیچ‌یک از این‌ها [طوایف عالمان] [...] نشانی از نیکویی‌های اخلاقی بزرگان، و اخلاق و فضایل رسول الله (ص) و اصحاب او، و منش آن‌ها و تلاش و بذل و وسع آن‌ها و صدق و وفا و ایثارشان را برای خدا می‌بینی (کتاب المسائل المکنونه: ۳).

۲-۳. علم مطلوب

طبیعتاً در هر نقد وضع موجودی، تصویری از وضع مطلوب و کامل‌عیار، حضور و نقش دارد. ترمذی هم از این قاعده مستثنا نیست. کمال مطلوب او در معرفت، قبلاً به‌نوعی در صدر اول تحقق یافته است و بنابراین، الگوی وضع موجودی را برابرِ رویش می‌بیند که تنها باید آن را تحلیل و تبیین کند تا در زمانه او هم قابل بازیابی شود. ترمذی در این مسیر، باطن و اعتبار آن را بر ظاهر، و بدین ترتیب، مرتبه‌مندی معرفت را در قالب تقسیم سه‌گانه حق، عدل و صدق مطرح می‌کند، باطن اعلا را با صدق و حکمت علیا یکی می‌گیرد و با طرح مفهوم ولایت، به آن عمقی دوجندان می‌دهد.

۱-۲-۳. دعوت به باطن

می‌توان گفت که از مبحث پیشین، به وجه تفاوت دعوت ترمذی با هم‌عصرانش به‌لحاظ روش و غایت رسیدیم؛ اما به‌لحاظ محتوا و موضوع، باید دید رعایت تقوا، اخلاص و زهد

ما را به چه مضامینی راهنمایی می‌کند. به نظر ترمذی، آن‌ها ما را مهیای دستیابی به باطن می‌کنند. ظاهر عبارت است از علوم متکثر و متشّت عصر خود، و باطن، اصل و روح واحد مندرج در آن ظواهر است. باطن از آن «اصحاب حقایق و قلوب» است و «اصحاب اشکال و رسوم»، فقط دیده‌ظاهرین دارند (ر.ک: کتاب الاکیاس و المعترین: ۶۵).

اما منظور از باطن نزد ترمذی چیست؟ ظاهر و باطن درواقع، به دو قسم معرفت اشاره دارد. با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت حکیم ترمذی تمایز ظاهر و باطن را در سه سطح دنبال می‌کند: تمایز گذاردن میان روح حاکم و فرهنگ قرن دوم و سوم (ظاهر) و فرهنگ قرن اول (باطن)؛ ظاهر فرهنگ قرن دوم و سوم و باطن فرهنگ قرن اول؛ و ظاهر و باطن فرهنگ قرن دوم و سوم.

درخصوص شقّ اول، مباحث پیشین در نقد علوم زمانه، درواقع معطوف به تلقی ظاهری از دین در دوره هم‌عصر اوست؛ اما نسبت به باطن این علوم زمانه، مواجهه او دوگانه است؛ از طرفی، مدعی عبور از ظاهر است و دعوت به زهد، تقوا، ایثار و اعراض از شهوات که زهاد قرن دوم و سوم داعیه‌دار آن بودند و ازهمین‌رو، آن‌ها به نظر او موجه و قابل دفاع بودند؛ اما از نظر تلاش‌هایی که وقف طراحی تصوف، به‌مثابه علمی نظری، و تأسیس مبانی و قواعدی برای آن شد، این باطن‌گرایی را نادرست می‌داند؛ زیرا امری را که از سنخ عمل بود، تبدیل به مشغولیت نظری کرد: «همواره در طول ماه و سال، از حیل‌های نفس در باب معرفت می‌گویند [...]» (همان، ۹۵-۹۶).

اما علم و فرهنگ قرن اول که کاملاً مورد تأیید ترمذی است، به هر حال دارای ظاهری است که باطنی را دربر دارد و بالطبع، مرتبه ظاهر، مادون باطن است که غایت قصوا و ارجمندتر است و محجوب در حجاب ظاهر. باطن علوم قرن اول، درواقع آن باطن مطلق و غایت ارزشمند و نهایی، و آن جمع و تألیف میان تقوا، زهد، بندگی، ایمان حقانی و حکمت است (کتاب الفروق و منع الترادف: ۹۵).

مجموع این شرایط روحی و معنوی، رویکرد خاصی را به دین رقم می‌زند. دین دیگر مجموعه گزاره‌ها و آموزه‌ها و علمی نیست که باید فراگرفته شوند، بلکه سبکی از زندگی و سلوک عملی است برای تحقق آرمانی که حیات رسول (ص) آن‌ها را ترسیم کرده است و پیروی گام‌به‌گام از الگوی پیامبر است در بعد حیات دنیوی، معنوی و معرفتی، البته در کلیت به‌هم‌پیوسته آن‌ها (ر.ک: کتاب المسائل المکنونه: ۴).

این حیات طیبۀ دینی بر عقیده و ایمانی عمیق به معاد، قیامت و حساب مبتنی است که «اهل رأی از این علم بی‌بهره‌اند» (همان، ۳-۴).

پس وجه ممیزۀ این سبک آن است که حیات باطن را در عقیدۀ راسخ به غیب و آخرت، اعتقاد و ایمان به الگوی اخلاق، و احساس و تمایل قلبی به این عقیده و این خلیات می‌داند.

این تلقی از باطن، در عین قرابت با مشرب صوفیۀ زمان او، از وجوهی متفاوت با آن است؛ اعمال قلبی و جوارحی در صوفیه به رسمیت شناخته شده است و هرچند تأکید اصلی بر اعمال قلبی است، عمل جوارحی سازگار با قلب نیز لازم و تعاملی میان این دو برقرار است. اما نزد ترمذی، هرچند اعمال جوارح با قواعد قلبی باید سازگار باشد، قلب استقلال و نظام و قاعده‌ای از آن خود دارد و ایمان که حالتی و وصفی از حالات قلب است، یک‌سره متفاوت با عمل است. انسان با ایمان و یقین قلبی به‌سوی خدا سیر می‌کند و انسان‌ها در این مسیر که عرض عریضی دارد، به مراتب متفاوتی از ایمان نائل می‌شوند و این سیر و ارتقا با قلب و ایمان قلبی است، نه عمل. این موضع یادآور دیدگاه مرجئی رایج در آن منطقه است دایر بر اینکه عمل، داخل در حقیقت ایمان نیست (ابن ابی یعلی، ۱۹۵۲: ۱/ ۲۵).

تفاوت دیگر، در سرگرم شدن صوفیه به بحث نظری درباره کاستی‌های نفس خدعه‌های نفسانی، و سخن مکرر از نحوه وصول به خداست (کتاب الاکیاس و المعتبرین: ۹۵-۹۶)؛ حال آنکه ترمذی در مقابل این مسلک نظری، ایمان قلبی، اعتقاد راسخ به غیب و الگوهای آرمانی از اخلاق فاضله را راهگشا می‌داند و غایتی که این سیر الی الله و سیر از ظاهر به باطن با گام‌های ایمان و اعتقاد، به آن منتهی می‌شود، نیست مگر معرفت.

۲-۲-۳. معرفت و مراتب سه‌گانه آن

ترمذی با طرح ساحات سه‌گانه معرفت، یعنی حق، عدل و صدق، در عین تکمیل نظریۀ معرفت خود، به تبیین رابطۀ ظاهر و باطن و البته، ارزش‌گذاری و اولویت‌بندی میان آن‌ها اقدام می‌کند.

ساحات و شاخه‌های سه‌گانه معرفت نزد ترمذی عبارت است از حق، عدل و صدق:

دین خداوند عزوجل را بر سه رکن مبتنی یافتیم: حق، عدل و صدق. حق بر جوارح است، و عدل بر قلوب، و صدق بر عقول [...] پس این سه لشکر معرفت است و اضرار آن‌ها (باطل، جور و کذب) جنود هوی (همان، ۱۳۸).

بدین قرار، حق به اعمال، عدل به اخلاق، و صدق به ایمان و اعتقاد ناظر است و تألیف به هم پیوسته و متلازم این سه، تشکیل دهنده معرفت است و دین هم غیر این‌ها نیست؛ زیرا دین متشکل است از شریعت، اخلاق و ایمان. بدین‌سان او به نوعی این‌همانی میان دین و معرفت قائل می‌شود. در این دیدگاه، قلب و عقل عامل به اخلاق و ایمان‌اند؛ چنان‌که جوارح عامل به شریعت است، نه اینکه هریک از بدن، قلب و عقل، درک‌کننده حق و عدل و صدق باشند.

ترمذی سه اصطلاح حق، عدل و صدق را این‌گونه با موضوعات علمی تطبیق می‌کند: «علم نزد ما سه گونه است: یک نوع آن حلال و حرام است و نوع دوم، حکمت و نوع سوم علم، معرفت یا حکمت علیاست و ورای آن دیگر فراتر از دسترس خلق است» (همان‌جا، ۱۳۸). بر این اساس، حق موضوع بحث فقها و عالمان شریعت است و درباره عدل، حکما و صوفیان بحث می‌کنند، و صدق حوزه حکمت علیاست؛ چنان‌که در حدیث آمده است: «یا ابا جحیفه سائل العلما و خالط الحکما و جالس الکبرا» (همان، ۱۳۹). پس معرفت عبارت است از علم علما و حکمت حکما و فهم کبرا که به ترتیب با حق و عدل و صدق تناظر دارد.

درخصوص رابطه این سه مؤلفه با معرفت و دین، ترمذی چنین نظر می‌دهد: «فانا وجدنا دین الله عز و جل مبنیا علی ثلاثه ارکان علی الحق و العدل و الصدق فهی ارکان الدین اذا نقص منها رکن انهدم ما یقابله من الدین» (همان، ۱۳۸). پس این سه مؤلفه، ارکان دین و معرفت‌اند. سه‌گانه بودن و سه رکن داشتن معرفت، به معنای وجود حقیقتی مشترک از معرفت در هر سه شعبه و در عین حال، متفاوت، متفاضل و ذومراتب بودن آن است؛ همچنان‌که ایمان مراتبی از زیادت و نقصان دارد. حال باید دید هریک از این مراتب و درجات، چه جایگاهی در کلیت معرفت دارد. دیگر اینکه این مدارج معرفت، چه ارتباطی با تقسیم دوگانه معارف به ظاهر و باطن می‌تواند داشته باشد.

همان‌گونه که در تمایز ظاهر و باطن، سیر و حرکت تکاملی از ظاهر به باطن ذکر شد، اینجا هم در تقسیم سه‌گانه یادشده، ترتیبی از حدّ نازل به عالی را شاهدیم. حق به‌لحاظ میزان تأثیر در وصول به غایت معرفت، در پایین‌ترین درجه، و صدق در عالی‌ترین مرتبه قرار می‌گیرد و عدل هم حدّ میانه را داراست؛ یعنی مقام انتقال از یکی به دیگری.

در مقام ارزیابی جایگاه هریک از این ساحات و ارکان نسبت به یکدیگر، باید به دیدگاه ترمذی در تفکیک معرفت به ظاهر و باطن نیز توجه کرد؛ چون نوعی تناظر بین آن‌ها در اندیشه ترمذی برقرار است. او درباره خلفای راشدین چنین داوری می‌کند که آن‌ها محبان خدا بودند و سخن و عملشان و هرگونه تصرفشان الهی بود و اگر سخنان یا تصرفشان مخالف علم ظاهری نزد همگان بود نیز، چه باک که آن‌ها واجد علم باطنی بودند. همچنین، به گفته او:

علم باطن حاکم بر علم ظاهر است و محکوم به صدق و درستی است. اهل علم ظاهر با عقل در عرصه ظاهر سیر می‌کنند و اگر به ساحت باطن نائل آیند، به تحیر افتند؛ چون عقل آن‌ها را به آن [تحیر] هدایت می‌کند (کتاب الفروق و منع الترادف: ۶۲۲).

پس اصل، علم باطن است و باطن میزان و ملاک قبول آن مقدار از علم ظاهر است که با روح باطن منافاتی ندارد و علم ظاهر متعارض با باطن، مطرود است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که حق تابع صدق است و تا آنجا که برخوردار از صدق و عناصر آن است، رکنی از ارکان معرفت محسوب می‌شود. عدل نیز چون نسبت به صدق، سمت و صفت ظاهر به باطن را دارد، تابع صدق است. بدین ترتیب، صدق است که ملاک و اساس اول برای معرفت است و ارتقا در مدارج معرفت، با عنایت به آن قابل تحقق است. بدین‌سان ترمذی حق را با علم ظاهر و شریعت یکی می‌گیرد و آن را در رتبه پایین قرار می‌دهد. در مرتبه بالاتر، عدل را که بالنسبه علم باطن است، «حکمت ظاهر» می‌خواند و آن را با تصوف که علم قلوب است، یکسان قلمداد می‌کند و درنهایت، صدق است که حکمت باطنه و بالغه است و آن را «علم‌المعرفه» هم می‌خواند. دین وقتی متشکل از سه رکن است، پس با حصول این سه، دین حاصل می‌شود و البته، مرحله اعلای دین و کمال آن، در وصول به مرحله سوم، یعنی حکمت علیاست که

ترمذی بر آن نام «معرفت» هم اطلاق می‌کند و اگر بر هرسه رکن حق و عدل و صدق، معرفت اطلاق می‌شود، باید از این جهت باشد که برای وصول به حکمت علیا و معرفت، آن دو پیشاپیش باید حاصل شده باشند. به یک لحاظ، در هرسه مرحله، عبودیت است؛ اما در مرحله سوم، عبودیت در مراتب اعلاّی آن را مؤمن حایز می‌شود.

۳-۲-۳. حکمت

ترمذی در سیر از ظاهر به باطن، درنهایت به مرحله باطن یا باطنِ باطن می‌رسد که همان معرفت است. البته، میان ظاهر و باطن (حق و صدق) مرز فارق و قاطعی وجود ندارد و این به سبب منطقه میانی و دوگانه (عدل) است که از جهتی ظاهر و از جهتی باطن محسوب می‌شود. مثلاً علم تصوف از حیث مباحث نظری و عملی، در دایره ظاهر، و از جهت پرداختن به عدل و احکام قلوب، در زمره علم باطن قرار می‌گیرد.

اما ورای ظاهر و مرحله میانی و بینابینی، عرصه باطن است که به لحاظ ویژگی‌ها، روش و موضوع، متمایز از مراتب ماقبل است و ترمذی از آن به حکمت تعبیر می‌کند. حکمت بدین ترتیب، لبّ و جوهره علم باطن است و به تعبیری متمایز از علم است: «فَالْعِلْمُ مِنْ وَادِي الشَّرِيعَةِ وَالْحِكْمَةُ مِنْ بَحْرِ الْمَعْرِفَةِ» (همان، ۶۳۸).

یک وجه تفاوت مهم میان علم و حکمت، به روش کسب آن‌ها برمی‌گردد. علم از طریق تعلم فراگرفته می‌شود، اما حکمت، علمی وهبی است، نه کسبی. این صفت و هبه الهی شامل کسی می‌شود که به مقام رضای به مشیت الهی رسیده است و «[...] قَدْ جَمَعَ التَّقْوَى وَالزُّهْدَ وَالْعُبُودَةَ وَحَقَّ إِيمَانُهُ وَاسْتَحَقَّ الْبِرَّ وَاللُّطْفَ مِنْ مَوْلَاهُ فَمَنْ عَلَيْهِ بِالْحِكْمَةِ وَأَوْصَلَهُ بِذَلِكَ النُّورِ إِلَى مَعْدِنِ التَّدْبِيرِ يَوْمَ الْمَقَادِيرِ» (همان، ۹۵۱). پس حکمت، منت و فیض الهی است که آن را در روز مقادیر و تقدیر، برای بنده خاص خود رقم زده است و چون اکتساب محدود است و منت و فضل الهی نامحدود، حکمت را به بحر مانند کرده است.

این حکمت یا علم باطن، خود مراتب و درجاتی دارد و هرچه به غایت قصوا نزدیک‌تر و از علم ظاهر دورتر، آن حکمت والاتر و راقی‌تر خواهد بود. پایین‌ترین درجات حکمت،

حکمت ظاهر است و مقابل آن، حکمت علیا. از نگاه بالا می‌توان گفت معرفت درجات و مراحلی دارد که از علم ظاهر آغاز و به نهایت حکمت ختم می‌شود.

او حکمت و علم باطن را به علم الله و علم حق الله تقسیم می‌کند. نوع اول، همان علم به ذات الهی است و نوع دوم، علم به تدبیر خداوند و نعمات اوست که برابر است با علم به صفات و سمات و حق خداوند. علم الله از اسرار الهی و لبّ حکمت است و اختصاص دارد به کسی که خدا بخواند. علم صفات، اما از درجات پایین حکمت است: «الْمَعْرِفَةُ سَفِينَةُ حُمُولِهَا الْيَمْنَى أَسْرَارُ اللَّهِ وَ حُمُولُهَا الْيُسْرَى سَمَاتُ اللَّهِ» (کتاب نوادر الاصول فی معرفه اخبار الرسول: ۳۳۰). جالب توجه آن است که غیب و شهادت را ترمذی به ترتیب بر علم به ذات و صفات حق اطلاق می‌کند: «فَالْغَيْبُ مَا بَطَنَ مِنَ الدَّاتِ وَالشَّهَادَةُ مَا ظَهَرَ مِنْ مَلِكِ الْجَمَالِ وَالْجَلَالِ» (کتاب المسائل المکنونه: ۲۵).

در کتاب الاکیاس و المغتربین، در تقسیم سه‌گانه‌ای چنین بیان می‌دارد: «ذَلِكَ أَنَّ الْعِلْمَ ثَلَاثَةٌ أَنْوَاعٍ نَوْعٌ مِنْهُ عِلْمُ اللَّهِ وَ عِلْمُ أَسْمَائِهِ وَ النَّوْعُ الثَّانِي عِلْمُ التَّدْبِيرِ وَ الثَّلَاثُ عِلْمُ أَمْرِهِ وَ نَهْيِهِ» (ص ۱۳۴).

اینجا از عنوان کلی علم استفاده کرده و علم به ذات و صفات را در یک ردیف قرار داده است که متناظر با صدق است و علم تدبیر هم ناظر به عدل است. پس به‌صراحت حکمت را نوعی علم دانسته است و حکمت اولی را علم تدبیر، و حکمت علیا را علم الاسرار و علم صفات دانسته است. در چنین مواردی، ظاهراً مراد ترمذی بیان اقسام علوم است؛ بنابراین، علم را به معنایی اعم از حکمت به‌کار برده است.

اشاره شد که به‌لحاظ روش، علم ظاهر و حکمت (علم باطن) تفاوت دارند. علم ظاهر براساس تحصیل، اکتساب، قیاس و استنباط است، اما علم باطن برپایه الهام و رؤیای صادق و وحی است (کتاب نوادر الاصول فی معرفه اخبار الرسول: ۱۱۸-۱۱۹). علم براساس امر محسوس و مشهود، و قیاس غایب به حاضر حاصل می‌شود، اما معرفت با اتصال به غیب و از طریق قوای مرموز و خفی به‌دست می‌آید؛ بنابراین، «فَظَهَرَ عِلْمُ الظَّاهِرِ فِي الْعَامَّةِ وَ عِلْمُ الْبَاطِنِ فِي الْخَاصَّةِ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ هُمُ الْمُحَدِّثُونَ» (کتاب الفروق و منع الترادف: ۹۲).

تعبیر مرتبط دیگری که در آموزه‌های ترمذی با آن مواجه می‌شویم، اصطلاح ولایت است. ولایت مرحله پایانی حکمت است؛ یعنی مرحله بصیرت، مشاهده و یقین (همان، ۷۴)، و از طریق این مفهوم، نظریه معرفت او ابعاد سیاسی و اجتماعی هم می‌یابد.

۴. نتیجه‌گیری

معرفت نزد ترمذی امری ذومراتب است و ساحات و سطوحی طولی دارد. این مراحل معرفتی با حق (عمل جوارحی) آغاز و احوال قلوب (عدل) را شامل می‌شود و پس از آن، به علم ذات و سمات (صدق) می‌رسد. این سه‌گانه دیدن معرفت، به‌نظر پیش‌یابی است از تقسیم سه‌گانه متصوفه (شریعت، طریقت و حقیقت). دقیقاً همانند میراث بعدی صوفیه، این مراتب و ساحات با تقسیم دوگانه ظاهر و باطن تبیین می‌شود. عدل نسبت به حق، سمت و صفت باطن دارد و صدق، باطن مطلق است. به‌لحاظ ارج و ارزش هم، باطن مقدم بر ظاهر است و غایت آن محسوب می‌شود.

معرفت امری واحد و یکپارچه، و کل واحد است. ترمذی رویکرد تفکیکی در علم را، چه به نام تخصصی شدن علوم، چه به‌عنوان جدایی عمل و نظر (حکمت عملی و نظری)، و چه به اعتبار تفکیک ساحات وجودی انسان، به‌هیچ‌وجه نمی‌پذیرد. او معرفت را با رفتار و عمل توأمان می‌بیند. همان‌گونه که ابعاد وجودی انسان، اعم از عقل، قلب و جوارح، کل واحدی را تشکیل می‌دهند و در تلائم و پیوستگی و اتحاد هستند، معرفت هم در اتحاد و پیوستگی با عواطف، احساسات، ملکات و اعمال جوانحی و جوارحی است. حکمت (علم به ذات و صفات حق) خودبه‌خود در جوانح و جوارح جلوه‌گر می‌شود و از آن سو هم، وصول به حکمت اساساً مقتضی اتّصاف پیشاپیش به «حق» و «عدل» است. با چنین تلقی وحدت‌گرایانه‌ای است که ترمذی به‌صراحت، دین را معادل معرفت می‌گیرد و بدین ترتیب، بر بعد علمی و نظری دین از سویی، و بعد عملی معرفت از سوی دیگر، انگشت تأکید می‌گذارد. بدین ترتیب، معرفت داشتن، همچون دینداری، مستلزم یک سبک زندگی خاص فردی و اجتماعی است و صرفاً ازبر داشتن محفوظات و معلومات نیست. ابعاد اجتماعی و سیاسی معرفت نزد ترمذی، در نظریه ولایت او قابل پیگیری است؛ زیرا ولایت مرتبه اعلای حکمت است.

ترمذی دقیقاً با چنین نگاه جامع، وحدت‌گرایانه و کثیرالاضلاع به معرفت است که به نقد علوم و عالمان زمانه خود اقدام می‌کند و تشّت و ازهم‌گسستگی و استقلال‌جویی

علوم از یکدیگر، غافل ماندن علوم و عالمان از غایت متعالی و الهی معرفت، جدا ماندن علم از ساحت زندگی فردی و اجتماعی و تبدیل شدن آن به یک مشغله تخصصی و نظری صرف، و در بند ظاهر ماندن و از باطن غفلت کردن را اهم مشکلات علم و عالمان زمانه خود می‌بیند؛ اموری که در صدر اول علم و عالمان آن زمانه مفقود بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. ترمذی به دلیل محشور بودن با حنفیان و بحث رأی، چنان‌که خواهیم دید، به قیاس در کار فقها حساس و نقاد آن شده بود.
۲. محدث به فتح دال، محدث با رؤیای صادق، یا محدث در بیداری، یا محدث به وحی است (کتاب نوادر الأصول فی معرفة اخبار الرسول: ۱۱۸-۱۱۹)

منابع

- ابن ابی یعلی، محمد بن ابی یعلی (۱۹۵۲). *طبقات الحنبلیه*. ج ۱. بی‌جا: نشر محمد حامد الفکی. مطبعة السنة المحمدية.
- ابن عربی، محمد بن علی (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*. ج ۲. لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- سبکی، عبدالوهاب بن علی (۱۹۲۲). *طبقات الشافعیه الکبری*. تحقیق عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طنّاحی. ج ۲. جیزه: هجر للطباعة و النشر.
- سلمی، محمد بن حسین (۱۹۵۳). *طبقات الصوفیه*. مصر: بی‌نا.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی‌تا). *الملل و النحل*. محمد سید گیلانی. ج ۱. بیروت: دار المعرفة.
- *کتاب الاکیاس و المغترین*. محمد بن علی ترمذی. نسخه خطی. ش ۱۰۴ (۱۵۲/۱). کتابخانه ظاهریه. دمشق.
- *کتاب الفروق و منع الترادف*. محمد بن علی ترمذی. نسخه خطی. ش ۳۵۸۶ ج (۱۲۸/۱). کتابخانه بلدیه. اسکندریه.
- *کتاب المسائل المکنونه*. محمد بن علی ترمذی. نسخه خطی. ش ۳۵۸۵ ج (۴۷/۱). کتابخانه بلدیه. اسکندریه.

- کتاب نوادر الأصول فی معرفة اخبار الرسول. محمد بن علی ترمذی. نسخه خطی. ش ۱۲۴۹ (۱۳۲/۱). استانبول.
- مقدسی، محمد بن احمد (۱۹۰۶). احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم. تحقیق دخویه. ج ۲. لیدن: مطبعة بریل.

Hakim Tirmizi's View on Knowledge

Hosein Hooshangi

Associated Professor of Philosophy, Imam Sadiq University

Termizi as a religious scholar and thinker who was largely aware of his milieu and era, showed a critical approach to scholars and sciences of his time. This negative approach accompanied a positive one introducing through which his conception of ideal cultural pattern of cognition. He compiled five works in this realm.

Termizi as a critic of sciences of his era criticized the goal and motives of scholars and the cultural and social function of that sciences and scholars and their methods and subjects. His critique includes traditionists, ascetics, mystics, jurists and theologians.

Thus he paved ground to lay down the ideal schema of science and religion. Considering the inward knowledge vis a vis outward one , he put emphasis upon esoteric aspect of knowledge calling it exalted wisdom and rightly faith. This transcendent goal can be reached by some spiritual conditions and characteristics accompanied by piety and asceticism. The fruits of these expresses themselves in personal and social life.

Keywords: Cognition, Termizi, Esoteric Knowledge, Exoteric Knowledge.

Comprehensive Overview of Hakim Tirmizi's Works on Hadith

Yahya Mirhoseini

Assistant Professor of the Qur'an and Hadith Studies, Ayatollah Ha'eri University

Hakim Tirmizi is a scholar of Transoxiana in third century who has lots of compilations. He passed learning of traditional sciences before entering the area of Sufism and Asceticism. Being in a family whose parents were Muhaddith, he started learning hadith knowledge from childhood and acquired lots of skills in this area. By starting ascetic disposition, Hakim Tirmizi tried to explain his mystic and lighting Sufism in the era of religious sciences. Thus, he incorporated his experiences and Sufis beliefs in his previous studies, such as narrative data. Therefore, as Hadith has played a significant role in thought of Hakim Tirmizi, we have studied his works in detail and by a descriptive-analytic method, have analyzed its dimensions; the works which are not very popular even in academic sciences. In this essay, in addition to research on the most popular work of Ḥakīm al-Tirmidhī i.e. Nawādir al-usūl, three other work also has been reviewed and an unknown work of him has been introduced, too.

Keywords: Hakim Tirmizi, Hadith, Narrative Works, Bibliography, Nawādir al-usūl.

Hakim Tirmizi in ‘Attar Neyshabouri’s Point of View

Mohammadamin Shahjouei

Assistant Professor Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University

Many Sufis are considered as the disciples of Hakim Tirmidhi of which we can refer to Ahmad ibn Mohammad ibn ‘Isa, Hassan ibn ‘Ali Jawzjani, and Abu-Bakr WarraqTirmidhi. A theologian, such as al-Ghazzali, and a great Andalusian mystic, Muhyiddin ibn al-‘Arabi, have highly utilized Tirmidhi’s thought and works, and the latter has regarded him as one of his poles (*aqtab*). Tirmidhi also has founded a specific school named ‘*hakimiyya*’.

One of Hakim Tirmidhi’s biographies is that one we can see in the fifty eighth part of the masterpiece of ‘Attar Neyshabouri, *Tadhkiratu ‘l-Awliyā* (Memories of the Saints) which is, as Reynold A. Nicholson, the editor of the work, says in his preface on the book, the oldest work of the kind in Persian language. Although deficient in dates and biographical details of any sort, it contains a large amount of material which is not to be found in the later biographies or anywhere else. Its value as a source for the history of Sufism can hardly be overestimated. It mainly aims at stating moral advices and words of wisdom on which is based the ethical purification.

In the current essay, we will try to present a selection of the most important points ‘Attar Neyshabouri has mentioned in his description of Hakim Tirmidhi. Moreover, we will attempt to submit a selection of the wise words of Tirmidhi, quoted by ‘Attar, together with their theosophical, mystical and Quranic documentations, witnesses, and explanations.

Keywords: Hakim Tirmizi, ‘Attar Neyshabouri, *Tadhkiratu ‘l-Awliyā*.

The Foundations of Hakim Tirmizi's Exegetical Thought

Hamed Khani (Farhang Mehrvash)

Associated Professor of Theology, Islamic Azad University Gorgan

Hakim Tirmizi- Hadith Scholar, Jurist, and *Qur'an* commentator in the 3rd century A.H (9th century AD)- is one of pioneers of theoretical mysticism ('Irfan) in the Islamic World. He is celebrated among the majority Sunni Muslims by his famous work on Hadith called *Nawādir al-Usūl*, while he is famous among Muslim scholars as a prominent mystic and theosophist. It could be understood by studying his diverse books and essays that he had tried to localize and theorize the ancient Iranian and non-Iranian spiritual methods of conduct on the basis of Islamic sources of morality (i.e. *Quran* and Hadith). Although most of Islamic scholars incline to rely on the Hadith as their main reference for their moral and theological doctrines, he treats the *Quran* as an important source of moral conduct and refers to it as a source of his doctrines approximately equal to his references to Hadiths. Apparently his glossary on *Quran* has not been remained. However we can find his commentary notes everywhere in his works. His hermeneutical thought, his noteworthy recommendations for some problematic verses, his innovative methods of interpretation, and his semi-linguistic analysis of some Quranic words has been seldom reviewed. This study aims to be the first step in the field.

Key Words: Hermeneutics, Religious Symbolism, History of Islamic Tafsir, History of Islamic Science, Theosophy (Hikma), Magic, the Evolution of Religious Thought.

Hakim Tirmizi's ideas in Anthropology

Ahmad Pakatchi

Assistant Professor of the Qur'an and Hadith Studies, Imam Sadiq University

Hakim Tirmizi, a well-known mystic of Transoxiana, is one the mystics having considerable ideas in the field of anthropology. Thus, the main problematic of this essay is investigating the viewpoints of him concerning the quidity of man, the dimensions and layers of his/her existence, as well as the goals and path in the life. The method applied is grounded-base systematization of teachings with an analytical approach in the course of re-reading of the thought of Hakim Tirmizi.

A main part of Hakim Tirmizi's anthropology is connected with man's creation and his/her creational dimensions. Man as God's caliph on the earth, having a divine structure and being the appearance of God's attributes, is a special creation. One of the main characteristics of man is essential connection of wisdom and knowledge with his/her existence. This perfectionist creed on man's creation is the basis for Hakim Tirmizi to think that even the most terrestrial layers of man's existence has a right in creation which should be satisfied.

Hakim stressing on the concept of worship as the goal of man- as a Quranic teaching- consider the climax of worship which names it *ubūdat*, freedom from all the ties. On this basis, to pace in the path of *ubūdat*, remains even in afterlife and this progressive movement to perfection has no end. Tirmizi studies man's existence in three layers: heart, breast and soul from which the heart is the divine layer, the soul is terrestrial one and the breast is a middle area and that is why the latter is a front for internal challenges of human being.

Keywords: Mystical Anthropology, Rereading Hakim Tirmizi, Worshipping Theory, Creation Target, Layers of Man's Existence.

The Reflection of Hakim Tirmizi's Mystical Ideas in Ibn Arabi's Works

Ali Ashraf-Emami

Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

The present article studies the common concerns of al-Hakim al-Tirmidhi and Ibn Arabi with regard to issues including wisdom, sainthood (*wilāyah*), interpretation, and different grades of proximity (*manāzil al-qurb*). In addition, attention is paid to those original views presented by al-Tirmidhi which provided a basis for Ibn Arabi to develop his own theories. Concepts such as *Stations (Manāzilah)*, *the King of the Kingdom (Malik al-Mulk)*, *Servanthood ('Ubūdīyyah)* and *the Seal of Sainthood (khātam al-wilāyah)* are thus referred to in the works of al-Tirmidhi and Ibn Arabi. Moreover, it is demonstrated that the former's discussions pertaining to the elements of prophethood (*nubuwwah*) and speaking (*tahadduth*) paved the way for Ibn Arabi's notion of the Prophets of the Saints (*Anbīyā' al-Ulyā'*). Finally, some similarities between Ibn Arabi's the Seal of Sainthood and that of al-Tirmidhi have been explained.

Key words: Hakim Tirmizi, Ibn Arabi, Seal of Sainthood, Servanthood (ubudat), Mulk al- mulk, Tahaduth, Prophethood.

Adab in the Works of Hakim Tirmizi

Azartash Azarnoush

Full Professor of Faculty of Theology, University of Tehran

The term 'adab' derived from an unknown origin, was applied at first in *mukhazram* poetry and especially in Prophetic traditions and very soon received a wide range of applications in Arabic. That kind of 'adab' which is connected with Sufism, from the dawn of Islam to the middle 2nd/8th century was not more than 'religious adab'. Until the time that Hasan Basrī, Ibrāhīm Adham and his colleagues strengthened the pillars of Sufism in Muslim world and that was since 3rd century which 'mystical adab' gradually had been complied in some specific works. By 'mystical adab' we mean that kind which we called behavioral, ritual and social adab.

In the works of Tirmizi such as *Ādāb al-Murīdīn* and others, he discussed of social acts and attitudes of a mystic and his/her spiritual situations, while it is not ever easy to separate them. Ordering and arranging the stages of internal wayfaring and mystical conduct is not rare in works of him, but is not still so systematized and classified. Of the important issues in 'mystical adab' by Tirmizi, is the stages of deception of man and how he is transferred from position of competency and abstemiousness to this-worldly desires; the theme which is beautifully expressed in graduation and besides social and psychological analyses. In works like *al-Manhiyyāt*, what should be done is expressed through what should not be done. In some others such as *al-Riyāza* and *adab al-Nafs*, the discussion is the fact that human soul should receive adab instructions and through the challenge of soul and man, Tirmizi conducts to the issue of behavioral- religious adab.

Keywords: Religious Adab, Mystical Adab, Soul Training, Mystical Sociology, Mystical Psychology.

Маърифат назди Ҳаким Тирмизӣ

Ҳусайни Ҳушангӣ

Донишҷӯи гурӯҳи фалсафаи Донишгоҳи Имом Содиқ (а)

Ҳаким Тирмизӣ (ф. 285^к) ба масобаи як олам ва андешаманди огоҳ ба замон дар фарҳанги ӯқим ва улуми замонаи худ осебҷӯеро ташхис дод ва дар садад буд бо назарияи хосси худ дар маърифат роҷе барои раҷӯи ироа кунад. Тирмизӣ ин масирро ӯам дар лӯнате салбӣ ва нақди олимон ва улуми замона ва ӯам дар лӯнати эҷобӣ ва матраъ кардани улғуи матлубу тамомҷиёр аз маърифат ба лӯд пай гирифт ва панъ асарро дар мавзӯи илму маърифат таълиф кард. Тирмизӣ дар мақоми нақди даовии маърифат ба баррасии осебшинохтии олимон ва улуми замонаи худ пардохт. Ё ин муҷимро бо арзёбии ангеа ва ёёти олимон ва равиш, мавзӯ ва нақши фарҳангӣ- илтимои улум сомон дод. Ё дар наққодии беҷуҷобояш нелъ як аз аъли надис, кӯрро, зуҷӯод, сӯфия, фақеъон ва аъли каломро аз нақд бенасиб нагузошт. Тақсими улум ба фосид ва муқобили он ва зоҷиру ботин, наҷҷунин тақсими мавзӯии илм ба нақ, адл ва сидқ аз мабонии нақди ёст. Аммо улғуи матлуби ё аз маърифат ва дин маътуф ба илми ботинист, ки албатта, дар нӯљоб ва нӯсоре зоҷир аст. Ин ботин иборат аст аз имони наққонӣ ва нӯкмате, ки аз тариқи парвариши ҳасоил ва шароити рӯнӣ ва маънавии мусоид ва таълифи миёни зуҷду тақвову бандагӣ нӯсил мешавад ва самароти ҳудро дар наёти таййибаи фардӣ ва илтимои ошкор мекунад. Ин илми улғу ва улғуи илмро «нӯкмати улё» ва «сидқ» меномад, ки худ масбуқ ба «нақ» ва «адл» аст.

Воҷӯои калидӣ: Тирмизӣ, маърифат, зоҷир ва ботин.

Муруре тафсилї бар осори Ӣадиси Ӣаким Тирмизї

ЯӢе МирӢусайнї

Устодери гуруӢи улуми КурӢон ва Ӣадис, ДонишгоӢи ОятуллоХ Ӣоирї,
Мейбуд

Ӣаким Тирмизї, олими пуртаӢлиф аз Вароруд дар садаи севуми камари аст, ки пеш аз вуруд ба зуӢду ирфон таӢсил дар улуми суннати аз сар гузаронда буд. Ӣ, ки табор ба падар ва модаре муӢаддис мебарад, фарогирии маорифи Ӣадисиро аз кудакї оғоз кард ва дар ин замина маӢорати фаровоне ба даст овард. Бо оғози машраби орифона Ӣаким Тирмизї кудид ирфони завки ва нурии худро дар Ӣитаи улуми динї таӢйин кунад. Аз ин рӯ таӢорибу боварнои ирфони худро бо мутолиоти каблияш, аз лумла додаӢои равої дар Ӣам омехт. Бинобарин, аз он лӯ ки Ӣадис нақши басазое дар андешаи Ӣаким Тирмизї доштааст, муруре тафсилї бар навиштаӢои равоии Ӣ доштаем ва бо равиши тавсифї- таӢлилї аӢоди онро ковидаем, осоре, ки чандон назди лӯмеаи илми шинохта нестанд. Дар ин навиштор афзун бар ковиш дар бораи машуртарин асари Ӣаким Тирмизї, яӢе «Наводиру-л-усул» се асари дигар низ баррасї шуда ва навиштае ношинохта аз Ӣ муаррифи шудааст.

ВожаӢои калиди: Ӣаким Тирмизї, Ӣадис, осори ривої, китобиноси, «Наводиру-л-усул».

таърихи тасаввуф метавонад ба таври ӯиддӣ баровард ва бад-он баъо дода шавад. Ин тазкира асосан маътуф ва нозир ба баёни пандное ахлоқӣ ва калимоти ӯакимонаест, ки пероиши ахлоқӣ одамиён бар асоси он устувор аст. Дар мақолаи ӯозир саъй мекунем гузидае аз муъимтарин нукотеро, ки Аттори Нишопурӣ дар тавсифи худ аз ӯаким Тирмизӣ зикр кардааст, ироа дишем. Афзун бар он талош мекунем мунтахабе аз калимоти ӯикматомез ва ӯикматомӯзи Тирмизиро бар асоси нақли Нишопурӣ ироа ва мустанадот, шавоъид, тавзеъот ва тафсирҳои ӯикамӣ, ирфонӣ ва кӯрьонии онро арза кунем.

Вожаҳои калидӣ: ӯаким Тирмизӣ, Аттори Нишопурӣ, «Тазкирату-л-авлиё».

Њаким Тирмизӣ аз нигоњи Аттори Нишопурӣ

Муъаммадамини Шоълӯӣ

Устодёри донишкадаи илоҳиёт ва адёни Донишгоњи Шаҳид Биҳиштӣ

Тирмиз ӯамвора дар тӯли таърих хостгоњи бисёре аз бузургони дин ва олимону орифони сутург будааст, чунонки Њофизӣ Абӯро «Мадинатурриёл» хондааст. Аз ӯумлаи бузургони ин шаър метавон ба шахсиятҳои зер ишора кард: Абӯбакри Варроки Тирмизӣ, аз машоихи сӯфия, Саййидбурҳонуддини Тирмизӣ, Абӯисо Муъаммад ибни Исои Тирмизӣ, муаллифи китоби «Ал-ӯомеъуссаъеъ», аз сиёҳои ситтаи аъли суннат, Абӯлаъфар Муъаммад ибни Аъмад ибни Насри Тирмизӣ, фаъеи шофеӣ ва саранӯом ӯакими мавриди назари мо дар ин макола Абӯабдуллоъ Муъаммад ибни Алӣ ибни Њасан (ё Њусайн) ибни Бишр ибни Њорун машӯур ба «Њаким Тирмизӣ», муъаддис, муфассир, мутакаллим ва сӯфии донишманд, ки дар садаи севуми қамарӣ (нуъуми мелодӣ) мезистааст. Сӯфиёни бисёре шогирдони Њаким Тирмизӣ ба шумор меомадаанд, ки аз миёни онон метавон ба Аъмад ибни Муъаммадисо, Њасан ибни Алиӣ Ьузьонӣ ва Абӯбакри Варроки Тирмизӣ ишора кард. Мутакаллиме ӯамчун Ғазолӣ ва бузургорифи Андалус ӯаноби Муъйиддин ибни Арабӣ аз осору афкори Тирмизӣ баъраё бурдаанд ва бавижа Ибни Арабӣ аз Њаким Тирмизӣ ба унвони яке аз ақтоби хеш ёд кардааст. Тирмизӣ ӯамчунин мактаби хоссеро ба номи «Њакимия» бунён ниёодааст. Яке аз тарӯумонҳои ӯакими мазбурро метавон дар баҳши панӯунаштуми шоъкори Муъаммад ибни Иброҳим Фаридуддин Аттори Нишопурӣ «Тазкирату-л-авлиё» ёфт, китобе, ки тибқи назари Ринолд Николсон, виростори илмии китоб дар пешгуфторе, ки бар ин асар навиштааст, қадимитарин асар аз ин навъ дар забони порсӣ аст. Њарчанд асари ёдшуда дар забти азмина ва ӯузьиёти шаръи аъвол дучори кистиёеаст, бо вуљуди ин муштамил бар ӯальми азиме аз иттилоотест, ки дар тарољими баъдӣ ё дар ӯель манбаъи дигаре наметавон ёфт. Арзиши тазкира ба масобаи манбае барои

Мабонии назарияи тафсирии Ӣаким Тирмизӣ

Ӣомидхонӣ (Фаръанги Меърваш)

Донишёри гурӯҳи илоҳиёт, воҳиди Гургон, Донишгоҳи озода исломӣ, Гургон, Эрон

Аз пешгомони ирфони назарӣ дар ӯаҳони ислом Ӣаким Тирмизӣ аст, муҳаддис, фақеҳ ва муфасссири эронии садаи севуми қамарӣ/нуҳуми мелодӣ, ки дар миёни оммаи мусулмонон аз як сӯ бо асари машҳури ӯадисияш «Наводиру-л-усул» ва аз сӯи дигар ӯамчун як сӯфӣ ва ӯаким шинохта мешавад. Бо тақя бар осори пуршумори бозмонда аз вай метавон дарёфт, ки хостааст шеваҳои сулуки маънавии роиъ дар Эрони Бостон ва тамаддунҳои ӯамсоҷро бо тақя бар манобеи исломӣ назарияманд ва бумисозӣ кунад. Дар ин миён яке аз вижагииҳои борики назарияпардозии ирфонии вай истиноди фаровон ба Қуръони қарим аст, чунонки метавон гуфт, мизони тақяш бар Қуръон қаму беш бо мизони тавалӯуш ба ривоёт баробарӣ мекунад. Зоҳиран асари вай дар тафсири Қуръон барӯой намондааст. Бо ин ӯол, осори муҳталифаш мутазаммини баъсҳои густардаи тафсири аст. Мабонии назарияи тафсири Ӣаким Тирмизӣ, нигаришҳои қуръоншинохтӣ, равише ки вай барои тафсири Қуръон пай гирифтааст, наоваришҳои равишшинохтӣ ва тафсири ва таълилҳои забоншиносонаи ӯ аз муфрадоти Қуръон дар осори барӯомондааш то кунун қамтар қовида шудаанд. Ин мутолиа гоме нахуст ба манзури бозшиносии назарияи тафсирии Ӣаким Тирмизӣ аст ва дар он рӯйқарди қуллии вай ба тафсири Қуръони қарим ва боистаову равишҳои он қовида хоҳад шуд.

Вожаҳои қалидӣ: фалсафаи таъвил, забони намодини дин, таърихи тафсир, таърихи илми исломӣ, назарияи тақомули маърифати динӣ.

Инсоншиносии Ҳаким Тирмизӣ

Аъмади Покатҷӣ

Устодёри гурӯҳи улуми Қуръон ва ҳадиси Донишгоҳи Имом Содиқ (а)

Ҳаким Тирмизӣ, орифи номдори Мовароуннаҳр аз орифонест, ки дар бораи инсоншиносӣ суҳанони дархури тавалљуе дорад ва масъалаи асли дар ин мақола ҷиҳати инсон, абҷод ва соҷоти вуљудии ӯ ва аҷдофу масираш дар зиндагӣ аз манзари ӯст. Равиши пажӯиш дар ин мақола низомдињии додабунёди омӯзањо бо рӯйкарде тањлили дар масири бозхонии андешаи ин ҳаким аст. Бахши муњимме аз манзумаи фикрии Ҳаким Тирмизӣ дар бораи инсон ба мутолиаи хилқат ва абҷоди сиришти ӯ бозмегардад. Инсон ба масобаи халифаи Худо бар рӯи замин дорои сохторе илоњӣ, мазњари асмои Худованд ва махлуќе вижа аст ва яке аз муњимтарини ин вижагињояш дар сиришт, ҳамроњии аќл ва маърифат бо вуљуди ӯст. Ин бовари камолнигарона ба офариниши инсон мабнои чунин тафаккуре барои Тирмизӣ аст, ки ҳатто заминитарин соњати вуљуди инсон дар хилқат ҳаќќе дорад, ки бояд адо шавад. Ҳаким бо таќа бар мафъуми парастии, ба масобаи ҳадафи хилқати инсон, ки омӯзае қуръонист, ављи бандагӣ ва парастииро, ки онро «убудат» меҳонад, озода аз ҳамаи қууд меҳонад ва аз ҳамин рӯст, ки дар дидгоњи вай гом нињодан дар масири убудат бо интиқол ба дунёи охират боқӣ аст ва убудат сайре ба сӯи камол аст, ки онро поёне нест. Тирмизӣ инсонро дар се соњат— қалбу садру нафс мутолиа мекунад, ки қалб илоњитарин соњат ва маъдани маърифат, аќл лисмонитарин соњат ва маъдани ҳаво ва садр соњате миёни ба унвони пуле миёни он ду ва ба ҳамин далел арсаи чолишњои дарунии инсон аст.

Вожањои калидӣ: инсоншиносии ирфонӣ, бозхонии Ҳаким Тирмизӣ, назарияи ибодат, мақсади офариниш, соњатњои вуљуди инсон.

Бозтоби назариёти ирфонии Ҳаким Тирмизӣ дар осори Ибни Арабӣ

Алашрафи Имомӣ

Устодёри Донишгоњи Фирдавсии Машҳад

Дар ин љустор зимни баёни дағдағаҳои муштаракӣ Ҳаким Тирмизӣ ва Ибни Арабӣ ҷавли масоиле назари ҷикмат, вилоят, таъвил ва манозили қурб ба дидгоҳҳои, ки нахустин бор Ҳаким Тирмизӣ матраҳ намуда ва Ибни Арабӣ бар мабнои онҳо назарияпардозӣ карда, ишора шудааст. Мафҳиме монанди мунозила, маликулмулк, убудат ва хатми вилоят дар осори Ҳаким зикр шуда ва Ибни Арабӣ ба шарҳи онҳо пардохтааст. Ҳамчунин тарҳи баъс аз аъзои нубувват ва таъаддус барои Ибни Арабӣ заминасози пайдоиши истилоҳи «анбиёу-л-авлиё» шуд. Хатми вилояти Ибни Арабӣ бо Ҳаким Тирмизӣ ҳамонандиёе дорад, ки баррасӣ шудааст.

Вожаҳои калидӣ: Ибни Арабӣ, Ҳаким Тирмизӣ, хатми вилоят, таъаддус, убудат, нубувват, назарияи маликулмулк.

Адаб дар осори Ҳаким Тирмизӣ

Озартоши Озарнӯш

Устодтамоми донишқадаи илоҳиёти Донишгоҳи Теҳрон

Адаб бо решае номаълум дар забони арабӣ нахуст дар шеъри муҳазрам ва бавижа дар аъодиси набавӣ ба қор гирифта шуд ва ба суръат бар мафҳиме бисёр гуногун итлоқ гардид. Он бахш аз адаб, ки инак сӯфиёна меҳонем, аз оғози ислом то миёнаҳои қарни дувуми қамарӣ бештар адаби динӣ буд, то он ки Ҳасани Басрӣ, Иброҳими Адҳам ва Ҳамнишинони ӯ пояҳои тасаввуфро дар ҷаҳони ислом устувор карданд ва аз садаи сеवуми қамарӣ адаби сӯфиёна андак-андак дар осори бархе мудавван шуд. Мурод аз адаби сӯфиёна адабест, ки онро адаби рафторӣ, оинӣ ва илтимой хондаем.

Дар осори Тирмизӣ, монанди «Одобу-л-муридин» ва ғайри он қунишу маниши илтимойи солиқ ва ҳолоти маънавии ӯ баъс мешавад, дар ҳоле ки тафқиқи миёни онҳо Ҳамеша осон нест. Тартиб ва танзими сайри ботинӣ ва сулуқи сӯфиёна, агарчи дар осори вай андак нест, Ҳанӯз низомманд ва дастабандӣ нашудааст. Аз масоили муҳим дар адаби сӯфиёна назди Тирмизӣ мароғили фиребхӯрдагии инсон ва чигунагии интиқол аз мақоми шоистагӣ ва порсоӣ ба Ҳавзаи лазоизи дунявӣ аст, ки ба шевае саҳт зебо, ба тадриҷ ва Ҳамроғ бо таълилийи илтимой ва равшинохтӣ баён шудааст. Дар осоре чун «Ал-мунъиёт» ончи бояд қард, аз хилоли ончи набояд қард, баён шудааст. Дар дигар осор, чун «Арриёза» ва «Адабу-н-нафс» сухан аз он аст, ки нафси саркаш бояд адаб омӯзад ва дар кашокаши миёни нафсу одамист, ки Тирмизӣ ба мавзӯи адаби рафторӣ-динӣ роғ ҷустааст.

Вожаҳои калидӣ: адаби динӣ, адаби сӯфиёна, тарбияти нафс, ҷомеашиносии ирфонӣ, равшиносии ирфонӣ.

Фехрист

- Адаб дар осори Ҳаким Тирмизӣ
Озартоши Озарнӯш 1
- Бозтоби назариёти ирфонии Ҳаким Тирмизӣ дар осори
Ибни Арабӣ
Алашрафи Имомӣ 17
- Инсоншиносии Ҳаким Тирмизӣ
Аъмади Покатҷӣ 77
- Мабонии назарияи тафсирии Ҳаким Тирмизӣ
Ҳомид Хонӣ (Фарҳанги Меърваш) 105
- Ҳаким Тирмизӣ аз нигоњи Аттори Нишопурӣ
Муъаммадамини Шоълӯӣ 141
- Муруре тафсилӣ бар осори ӯадисии Ҳаким Тирмизӣ
Янӯ Мирӯсайнӣ..... 155
- Маърифат назди Ҳаким Тирмизӣ
Ҳусайни Ҳушангӣ 195
- Чакидаи тоҷикӣ 214
- Чакидаи англисӣ..... 221

7. Мақола сирфан аз тариқи сабти ном дар сомонаи нашрия ба нишони <http://www.rudaki.org/> ирсол шавад. Чунончи мақолаҳое, ки ба ҳар шакли дигар дарёфт шаванд, аз фароянди доварӣ канор гузошта хоҳанд шуд.
8. Чунончи мақолае фоқиди ҳар як аз маворида боло бошад, аз дастури кор хориҷ мешавад.
9. Ҳаққи чопи ҳар мақола, пас аз пазириш маҳфуз аст ва нависандагон дар ибтидои ирсоли мақола мутааххид мешаванд, то мушаххас шудани вазъияти мақола онро ба ҷойи дигар нафиристанд. Чунончи ин мавзӯӣ риоят нашавад, ҳайати таҳририя дар иттихози тасмими ниҳой мухтор аст.
10. Нашрия дар ислоҳи мақолоте, ки ниёз ба вироиш дошта бошанд, озод аст.
11. Орои мундариҷ дар нашрия мубаййини назари масъулон ва ношир нест.

- **Мақолаи тарҷумашуда дар нашрия:** насаб ва номи нависанда (соли нашр). «Унвони мақола», насаб ва номи мутарҷим. *Номи нашрия* (харфҳои қач ва сиёҳ бо шумораи қалами 11). Давра ва шумораи нашрия. Шумораи сафаҳот.
- **Пойгоҳҳои интернетӣ:** насаб ва номи нависанда (соли интишори мақола). «Унвони мақола». *Номи нашрияи электроникӣ* (харфҳои қач ва сиёҳ бо шумораи қалами 11). Давра. Таърихи муроҷиат ба сомона. Нишонии дақиқи пойгоҳи интернетӣ.

Ёдовариҳои нуқоти муҳим:

1. Расмулхатти мавриди қабули нашрия ва усули нигоҳи мақолаҳо бар асоси охири шеваномии Фарҳангистони забон ва адаби форсӣ ба нишонии: <http://www.persianacademy.ir/fa/das.aspx> аст.
2. Ирҷоот дар матн мақола, байни қавс (насаб, сол: шумораи ҷилд/ шумораи саҳифа) навишта шавад. Манобеи лотин ба ҳамон шакли лотин дар матн дарҷ шавад. Зарурат дорад нависандагон ирҷоотро ба шакли дақиқ ва мутобиқи ончи дар сатрҳои пешин гуфта шуд, зикр кунанд. Дарчи нишонии манбаъ дар матн барои тамоми мавридҳои нақлшуда, чи нақли қавли мустақим ва чи ғайримустақим, зарурӣ аст. Ҳамчунин мушаххасоти комили ҳамаи манобеи ирҷоёдодашуда бояд дар феҳристи манбаъ оварда шавад.
3. Муодили лотини вожаҳо ва истилоҳоти номаънус барои бори аввал, ки дар матн меояд, дар пайнавишт дарҷ шавад.
4. Нақли қавлҳои мустақим беш аз чил вожа ба сурати ҷудо аз матн бо сархатти (1 сантиметр) аз тарафи рост ва бо қалами шумораи 12 танзим шавад.
5. Номи китобҳои дохили мант ба сурати **сиёҳ ва қач** (қалами шумораи 12) ва номи мақолот, шеърҳо ва дostonҳои кӯтоҳ дохили ноҳунақ қарор гирад.
6. Ҷадвалҳо, намудорҳо ва аксҳо дар интиҳои матн баъд аз натиҷагирӣ ва қабл аз ёддоштҳо ва манобеъ қарор гирад ва тамоми онҳо ҳавии унвон ва шумора бошад. Ирсоли ҷадвалҳо дар формати word зарурӣ аст.

4. **Вожаҳои калидӣ:** асоситарин вожаҳое, ки мақола дар атрофи онҳо баҳс мекунад ва мавриди таъкиди мақола аст, вожаҳои калидӣ аст ва маъмулан 3 то 7 вожа дорад.
5. **Муқаддима:** муқаддима, заминаи омода шудани зехни мухотаб барои вуруд ба баҳси асли аст. Бинобар ин нависанда дар муқаддима мавзӯро аз кул ба чузъ баён мекунад, то фазои равшане аз матн баҳс барои хонанда ҳосил шавад. Ҳамчунин зарурист баёни ҳадафҳои пажӯҳишӣ дар муқаддимаи мақолаи мадди назар қарор гирад. Унвони муқаддима бо шуморагузорӣ (бад-ин сурат: 1-муқаддима) оварда шавад ва дар идомаи муқаддима унвонҳои 1-1- баёни масъала, 1-2- пешинаи таҳқиқ 1-3- зарурат ва аҳамияти таҳқиқ, ҳамроҳ бо тавзеҳоти марбут оварда шавад.
6. **Баҳс:** шомили таҳлил, тафсир, истидлолҳо ва натоиҷи таҳқиқ аст. Баҳс бо шумораи 2 мушаххас шуда ва унвонҳои фаръии баҳс ба сурати 2-1, 2-2, 2-3 ... танзим шавад.
7. **Натиҷа:** шомили зикри фишурдаи ёфтаҳост, ки бо шумораи 3 мушаххас мешавад.
8. **Ёддоштҳо:** шомили пайвастҳо, замимаҳо, пайнавиштҳо ва ба таври кулӣ матолибест, ки чузъу асли мақола нест, аммо дар табиини мавзӯи навишта зарурӣ ва муносиб ба назар мерасад. Шумораи марбут ба пайнавиштҳои даруни матн бо адади поварақӣ мушаххас мешавад ва ба сурати мусалсал меояд, (намуна: равобити фарҳангӣ байни эронӣ ва соири тамаддунҳо...).
9. **Фехристи манобеъ:** манобеъи мавриди истифода дар матн, дар поёни мақола ва бар асоси тартиби алифбой насаби нависанда (нависандагон) ба шарҳи зер оварда шавад:
 - **Китоб:** насаб, номи нависанда (соли нашр), **номи китоб** (хуруфи қач ва сиёҳ бо шумораи қаламӣ 11). Номи мутарҷим, мусахҳах, ҷилд, навбати чоп, маҳалли нашр, ношир.
 - **Мақолаи мунташиршуда дар нашрия:** насаб ва номи нависанда (соли нашр). «Унвони мақола». **Номи нашрия** (хуруфи қач ва сиёҳ бо шумораи қалами 11). Давра ва шумораи нашрия. Шумораи сафаҳот.

Равиши таҳияи мақола:

1. Матни мақола ва феҳристи манобеъ дар ҳар сафҳа теъдоди 26 сатр ва тӯли ҳар сатр 12 сантиметр ва фосилаи сатрҳо single чоп шавад.
2. Мақолот аз 20 сафҳаи чопшуда (бо риояти банди 1) таҷовуз накунад. Ҳамчунин мақолот бояд бо истифода аз барномаи Word 2003/2010 бо қалами В Nazanin 13 танзим ва чоп шаванд.
3. Дарчи унвонҳо ва масъулияти нависандагони мухтарам дар мароҳили мухталиф сирфан ба ҳамон сурати сабти номи аввалия дар сомона дар назар гирифта хоҳад шуд. Бинобар ин дар сабти тартиби асомӣ ва масъулияти онҳо диққат шавад.

Сохтори мақола:

Сохтори мақола бояд бар ин асос танзим шавад: унвони мақола, номи нависанда ё нависандагон, чакида (300), вожаҳои калидӣ (3 то 7 калима), муқаддима, баҳс, натиҷагирӣ, ёддоштҳо ва феҳристи манобеъ (теъдоди калимоти кулли мақола аз 4000 то 6500 калима бошад):

1. **Унвон:** унвони мақолаи кӯтоҳ, дақиқ ва дарбардорандаи баёни равшане аз мавзӯи мақола бошад.
2. **Номи нависанда ё нависандагон:** дар зери унвони мақола самти чап ба ин тартиб навишта шавад: ному насаб, мартабаи илмӣ, номи донишгоҳ ё муассисаи маҳалли иштиғол, нишонӣ, телефон ва дурнигор. Дарчи нишони роёномаи нависандаи масъули мақола ва донишгоҳ ва муассисаи марбут дар понавишт илзомӣ аст ва нависандаи масъул муваззаф аст ба мукотиботе, ки аз дафтари нашрия анҷом шавад дар асраи вақт посух диҳад.
3. **Чакида:** шомили муаррифии мавзӯ, зарурат ва аҳамияти таҳқиқ, равиши кор ва ёфтаҳои пажӯҳишӣ аст ё ба таъбири дигар дар чакида бояд баён шавад, ки чӣ гуфтаем, чӣ гуна гуфтаем ва чӣ ёфтаем ва беш аз 300 калима набошад. Ирсоли чакидаи англисӣ ва кириликӣ дар саҳифаи ҷудогона, шомили унвони мақола, номи нависанда/нависандагон, муассиса/муассисоти матбуъ ва рутбаи илмӣ онон илзомӣ аст.

Роҳнамои тадвини мақола

Муқаддима: сарнавишти Осиёи Марказӣ дар замоне ба дарознои таърихи зиндагии аквоми ориёӣ дар он бо забону адаби форсӣ пайванд хӯрдааст. Дар ин давраи тӯлонӣ садҳо адиб, шоир, муаррих, файласуф ва донишманд аз домони ин хок парвариш ёфта ва зинатбахши тамаддуни ҷаҳон шудаанд. **Масъулони дуфаслномаи пажӯишҳои забонӣ ва адабӣ дар Осиёи Марказӣ** бо назардошти ин пайванди жарф ва бо истифода аз ҳайати таҳририяи муташаккил аз устодони донишгоҳҳои Эрон, Афғонистон ва панҷ кишвари Осиёи Марказӣ қасд доранд мероси ҳазору дусадсолаи забон ва адаби форсӣ ва таъсири он бар забонҳо ва фарҳангҳои ўзбекӣ, қирғизӣ, туркманӣ ва қазоқии Осиёи Марказӣ аз садаи сеюми қамарӣ то кунунро ба муҳотабони алоқаманди он шиносонда, бо ин шева пайвандҳои мардумони гуногуннаҷод ва чандгунзабони ин минтақаро бо якдигар ва бо дигар мардумони ҷаҳон мустаҳкамтар намоянд. Аз ин ҷиҳат ин нашрия метавонад расонаи муътабар ва пештоз дар Мовароуннаҳрпажӯӣ дар Эрон ва ҷаҳон бошад ва бо рӯйкарди илмӣ худ ғоме ҳарчанд кӯчак дар роҳи бозхони мероси муштаракӣ ин ҳавзаи тамаддунӣ бардорад.

Ҳатти маҷмӯи нашрия:

Ҳар гуна мақолае, ки дар заминаи забон ва адабиёти форсӣ ва иртиботи он бо забонҳои бумӣ дар Осиёи Марказӣ навишта шавад ва аз арзиши илмӣ лозим бархурдор бошад, барои баррасӣ ва эҳтимолан ҷоп дар маҷалла пазируфта хоҳад шуд. Ҳайати таҳририя дар рад ё қабул ва низ ҳақ ва ислоҳи мақолот озодаст.

Баррасии мақолот:

Ҳайати таҳририя нахуст мақолоти дарёфтшударо баррасӣ хоҳад кард ва дар сурате, ки муносиб таҳлил дод ва дар ҷорҷӯби таҳассусии мавзӯи нашрия қарор гирифт, пас аз ҳазфи номи нависандагон барои арзёбӣ ба ду нафар аз довароне, ки соҳибназар бошанд, ирсол хоҳад кард.



Бисмиллоҳир Раҳмонир Раҳим



**Ройзании фарҳангии Сафорати Ҷумҳурии Ислонии
Эрон дар Тоҷикистон**



Дуфаслномаи илмӣ- тарвиҷии пажӯҳишҳои забонӣ ва адабӣ
дар Осиёи Марказӣ

Ин нашрия бо муҷаввизи шумораи 499 аз
07.10.1999 ба номи Ройзании фарҳангии
Сафорати Ҷумҳурии Ислонии Эрон ба сабт
расидааст.

Ин маҷалла бинобар муҷаввизи комиссияи
нашриёти илмӣ ба таърихи 19/12/1395 ва бар
асоси номаи шумораи 3/18/2549 таърихи
16/01/1395 мудири кулли дафтари сиёсатгузорӣ
ва барномарезии умури пажӯҳишии вазорати
улум, таҳқиқот ва фановарӣ аз шумораи 44,
бахор ва тобистони 94 дорои рутбаи илмӣ-
тарвиҷӣ аст.

**Соли шонздаҳум, шумораи чихилупанҷӯм, тирамоҳ ва замиғони
1395/2016**