

دوفصلنامه پژوهش‌های زبانی و ادبی در

آسیای مرکزی

سال ۱۷، شماره ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵

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، 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، به‌مثابه 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، به‌مثابه 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 و صدر و نفس مطالعه می‌کند که قلب الهی‌ترین ساحت و معدن معرفت،

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

* apakatchi@gmail.com

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

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

۱. مقدمه

حکیم ترمذی از چهره‌های نامدار عرفان ماوراءالنهر در سدهٔ سوم قمری، به‌مثابهٔ شخصیتی کلیدی و دارای آموزه‌های اثرگذار در تاریخ عرفان، شناخته می‌شود. او همان کسی است که هجویری، صاحب‌کشف‌المحجوب، درباره‌اش سخنی آورده است که نظیر آن را دربارهٔ دیگر مشایخ صوفیه نگفته است؛ آنجا که در شرح احوال حکیم می‌آورد: «سخت معظم است به نزدیک من؛ زیراک دلم شکار وی است» (۱۳۰۴: ۱۷۸). ترمذی دربارهٔ معرفت، ولایت و ابعاد وجودی انسان، دارای جنبه‌های مهمی از خلاقیت، و اندیشهٔ 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. مسئلهٔ اصلی در مقالهٔ حاضر، چیستی انسان، ابعاد و ساحت وجودی او و اهداف و مسیرش در زندگی، در منظومهٔ فکری حکیم ترمذی است. در این مقاله با شیوهٔ ساماندهی داده‌ها، مضامین مرتبط از آثار حکیم استخراج شده و با رویکردی تحلیلی، منظومهٔ فکری وی دربارهٔ انسان، بازخوانی و بازسازی شده است. پرسش‌های یادشده، به‌عنوان مسئلهٔ اصلی پژوهش، به همان اندازه که مسئلهٔ پژوهش حاضر است، مسئلهٔ 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، پایهٔ انسان‌شناسی با داستان آفرینش نهاده شده است. در *تورات*، دریچهٔ 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. در واقع، 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 رُبُوبِيَّتِهِ، وَ لِيُرُوَ آثَارَ 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 به صورت 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 به صورت خدا، این است که انسان محل تجلی و ظهور صفات و خصالی 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: ۱۰/۱). 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: ۶۷/۲).

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 الآدمی 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؛ از جمله 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، ۳۱۶ ق: 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 النعمة الفائقة للنعم. فإن الله تعالى أنعم عليك [...] 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 در خصوص امانت بودن اعضای هفت‌گانه بدن، این نتیجه را مطرح کرده است:

فإنما صیر كل جارحة من هذه السبع أمانة عندنا، لأن كل 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: ب: 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 به حدی 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 آلیش‌هایی قرار دارد و ضعف او در مواجهه با این تهدیدها و آلیش‌هاست 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 آیم» [...] 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 باز آمد 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 باز آمد و فرزند طلبید، حوا حال باز گفت [...] 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 *نوادر الاصول* (۱۹۹۲: ۳۱۶/۲)، و مباحثی با عنوان «صقل القلب» یا صیقلی کردن قلب و زدودن زنگارهای آن در کتاب *الرياضة* (۱۹۴۷: ۷۰-۷۱) و کتاب *ادب 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 پیش گیرانه 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 *ادب النفس و الرياضة* است. درباره آسیبهای نفس و تأثیر آن در خدانشناسی 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 عبودت

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 نیافریدیم. این گزاره که در نگاه نخست می‌تواند پاسخی روشن به سؤال از هدف آفرینش به نظر 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 نه تنها 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، به مثابه 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 /النفس 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، فانبأنا في تنزله، 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) (الف: ۱۹۴۷):

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 *ادب النفس*، 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 نوحد، لأن فی 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 الموحدين*، بحث را به مباهات خدا بر فرشتگان، به سبب والایی مقام انسان‌های موحد می‌کشانند 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 للأدميين 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

قدعرتهم 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 جواری (به نقل از ابونعیم، ۱۳۵۱ق: ۱۰/۲۳۴).

ترجمه: پس خداوند موحدان را برگزید تا به آنان روز گردهمایی بزرگ در آن عرصه‌ها بر فرشتگان مباحث کند؛ چه آدم و فرزندان او را به دست خود با محبت آفرید و فرشتگان خلقشان از قدرت ظاهر شد، به سبب سخن او که «گن»، پس بودند. از محبت او نسبت به آدمیان است که به توبه ایشان شادمان می‌شود. آنان را آفرید؛ درحالی که شهوات و شیاطین در جایگاه آزمایش بودند تا در آن جمع بدانان مباحث 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 به دور بوده‌اید و اینک آدمیان زیبایی‌ها از نفوس شهوانی آنان آشکار شده است؛ درحالی که 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 درباره عبودیت توجه نشان داده و در این مسیر، بین عبودیت و عبادت فرق نهاده است. او ضمن اشاره به کسانی که فریفته 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؛ درحالی که 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 مکاتب» تشبیه کرده و عبودیت را به کسی بازگردانده است که کاملاً از بندگی نفس آزاد شده باشد (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۵۳۱).

در تبیین رابطه میان انسان و خدا در چارچوب ماده «ع‌ب‌د»، ویژگی عارفان این است که به تفاوت‌گذاری میان دو انگاره عبودیت و عبادت 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 عبیدالله تعالی علی العبودة، وقفوا بین یدیه وراوا هذه الأعمال التي للذنی و الآخرة کلها تدبیر الله تعالی فی أرضه، و أنها کلها معلّقة بعضها ببعض، و أنها لله تعالی، فما استقبلهم من أمر لم یؤثروا علیه شیئاً، و لا اختاروا من تلقاء أنفسهم أمراً فلزموه، و رفضوا لما سواه، لأنهم یحبون أن یكونوا کالعبيد، ما وضع بین أیدیهم عملوه 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 «خدمت»، 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؛ چنان‌که 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 مباحث 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 دنیاست، 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 *نوادیر 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: «إنهم یحبون أن یکونوا کالعبيد، ما وضع بین أیدیهم عملوه عبودة، حتی یلقوا الله تعالی بها، فیضع عنهم رق العبودية و یرضی عنهم، هذا بغیتهم» (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؛ چنان که در این باره می‌گوید:

فاعلم أن الله خلق الخلق عبیداً ليعبده، فیشتهم علی العبودة و یعاقبهم علی ترکها، فإن عبده، فهم الیوم عبیداً أحرار کرام و غداً أحرار و ملوک فی دار السلام، و إن رفضوا العبودة، فهم الیوم عبیداً 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 بندگانی آزاد و گرمی، و فردا در بهشت آزاد و پادشاه هستند و اگر عبودت را برنتابند، پس آنان امروز بندگانی 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 در واقع، 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 الحیاة يدعو القلب إلى الطاعة، و النفس بما فيها من الحیاة تدعو إلى الشهوات و الأفراح» (۱۹۹۲: ۱۴/۵۲). 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 [و 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 دستوره‌های 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 حیطة، 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 *معرفة الاسرار* (نسخه خطی قسطنیونی: 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 حیطة 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 در خصوص 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 اقتضانات هریک از این دو ساخت رسیده است. از جمله 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 المنی و العلو و العز و الرفعة و قضاء النهمات (بی تا، 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 فیہ الشهوات و الهوی، و جعل الشیاطین فیهم وساوس، یجرون فیهم مجری الدم، و یغوصون غوص النون فی الماء [...] و جعل القلب ملکاً علی الجوارح، فالشهوة تحرک البدن الساکن، و تزعج القلب [...] فالؤمن 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؛ از جمله در جایی از آثارش، به تشبیهی دست می‌یازد و قلب و نفس را با دو گاو همسان می‌داند که گاوآهنی 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؛ از جمله به نسبت میان این دو با منت خدای متان 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، به سوی خدا و جستن خشنودی او فرامی‌خواند و نفس با خواهش‌هایی که در آن است، به سوی 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» (بی تا: 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 فساده من أفرح الدنيا و سرور أحوال النفس، و داؤه إعراضه عن ذکر الله، و إقباله علی ما یلهیه 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 در نظر 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. از جمله 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 لعبادته»

(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 یصیر إلى الأعمال بقلب قوی غنی بالله، و نفس صحیحة قد زایلها الخبث و الخبائث، و فارق الهوی، و طلب العلوّ 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 إِلَىٰ 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 در خصوص 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 الخشیة، و ملاک النفوس بکمال التقوی» (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 تهییج کننده 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 فی 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 حُمو 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 رؤیت منن 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 فی النفس الجهل» (۱۹۹۲الف: ۱۹۵).

اکنون با توجه به این نگرش حکیم ترمذی به نسبت میان جهل و نفس، و رابطه تقابلی که میان عقل و هوا قائل است، به‌خوبی این گزاره 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: «فکان الهوی هو عنصره الذی فیه جوهریته الترابیة» (همان‌جا).

در موضعی دیگر، حکیم ترمذی با برقراری رابطه‌ای میان هوا و آتش عذاب الهی، می‌گوید: «فالهوی هو نفس النار [...] فإذا خلص إلى القلب برد زمهریر الهوی، خدمت حرارة حیاة 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: «الهوی ریح هفافة تخرج من النار، فتمر بتلك الشهوات، فترفع منها، فتورد علی نفوس الآدمیین 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 اندیشه حکیم ترمذی است که به‌عنوان منطقه‌ای حایل میان دو ساحت قلب و نفس، دارای جایگاهی مهم است و

در حالی که می‌تواند به صفات قلب و نفس متصف شود، به‌طور 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 صدراً، 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 می‌کند، 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 می‌شود و از همین‌رو، صدر نامیده شده است، و قلب از آن‌رو [بدان نامیده شده] که در تقلب (جابه‌جا 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 به‌عنوان منطقه حایل میان قلب و نفس معرفی می‌کند؛ از جمله می‌توان به عبارتی اشاره کرد که می‌گوید: «إن الله خلق آدمی، و له قلب وعاء لتوحیده، و نفس وعاء لشهواته، و الصدر ساحة القلب و النفس، و لكل واحد منهما باب شارع إلی هذه

الساحة» (۱۹۹۲ پ: 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: ۱۹۹۲ پ: 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، به‌عنوان 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 و لا أحد، و أما الصدر، فالخواطر فيه من الملك و الوسواس» (بی‌تا: 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 محرّمات پرهیز می‌کنند و در حدی که برای آنان فراهم باشد، می‌نگرند به چه مستحباتی بپردازند، و گروه دیگر تنها پی‌جوی ادای واجبات و پرهیز از محرّمات‌اند. 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 العزّ، و طلب العلوّ، والكبر، والحرص، و حريق الشهوات، و غلبة الهوى، والطمع، والحسد، و حب الثناء و المحمّدة، و العلائق التي تعمي القلب» (همان، ۳۳-۳۴). ترجمه: سپس به باطن خود بازمی‌گردد و در سینه‌ای آسیب‌های بسیاری می‌یابد؛ از دوستی دنیا و خواستن عزیزی و برتری‌طلبی 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 اللبّ* وجود دارد که در آن، قلب در معنای اعم خود، متشکل از چهار ساخت عبارت از سینه، قلب (به معنی الاخص)، فؤاد و لبّ دانسته شده است (حکیم ترمذی، ۱۹۵۸: ۳۵). اندیشه مطرح شده در این کتاب در خصوص 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 الملكی 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 «عُبودت» 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 الرایة.
- _____ (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 دیب‌البغا. ج ۵. بیروت: دار ابن کثیر.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق). *المستدرک علی الصحیحین*. به‌کوشش مصطفی عبدالقادر عطا. ج ۲. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- حسن دوست، 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: مکتبه مصطفی البابی الحلبي و اولاده.

- _____ (منسوب) (١٩٥٨). *بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب*. به كوشش نقولا هير. قاهره: دار احياء الكتب العربية.
- _____ (١٩٤٥). *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 المریدین*. به كوشش عبدالفتاح عبدالله بركه. قاهره: مطبعة السعادة.

- سلمی، محمدبن حسین (۱۴۲۴ق). *طبقات الصوفية*. به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمية.
- عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم (۱۹۴۰). *الهی نامه*. 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: مكتبة عيسى البابي.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۱۶ق). *کلیات شمس تبریزی*. انتخاب رضاقلی‌خان هدایت. چاپ سنگی. تهران.
- نسایی، احمدبن شعیب (۱۴۱۱ق). *السنن الكبرى*. به کوشش عبدالغفار سلیمان البنداری و سید کسروی حسن. ج ۶. بیروت: دار الکتب العلمية.
- هجویری، علی‌بن عثمان (۱۳۰۴). *کشف المحجوب*. به کوشش ژوکوفسکی. سنت‌پترزبورگ: مطبعة دار العلوم.
- Sezgin, F. (1967). *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Vol. I. Leiden: Brill.