

دوفصلنامه پژوهش‌های زبانی و ادبی در
آسیای مرکزی
سال ۱۷، شماره ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵

مبانی نظریه تفسیری حکیم ترمذی

حامد خانی (فرهنگ مهروش)^{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 *نوادر 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؛ رانکه، 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 زندگی نامه 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: ۱ / ۹۶؛ 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: ۱۲ / 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 سماعات وی 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 (سیکی، 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» بستایند (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

بالتبع، 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 (به ترتیب، 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: ۱۳۷/۴) 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: ۱۶/۱۶۸، 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 *التذکره 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 بروسوی (بی‌تا: ۱/۴۳۳، ۲/۱۸۳ و ۶/۴۵۸ جم) نیز مشاهده کرد (برای نمونه‌هایی دیگر، ر.ک: ابن‌عادل، بی‌تا: ۱۸/۳۵۴، ۲۰/۱۳ و ۲۸۹/۲۷۰، ۱۴۲۷ق: ۱۱/۱ و ۱۰۷۸/۲).

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 صیغه 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 نگرست. 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 نمی‌توان 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 می‌تابد و حصولش جز با فیض قدسی میسر نمی‌شود (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 می‌توان دریافت که بیشترین انتظار وی از قرآن دست‌یابی به حکمت است. او نه تنها در قرآن، که در هر چه بدان می‌نگرد، حکمت می‌جوید. بالطبع، وی از قرآن هم، به مثابه کتاب الهی، انتظار دارد چنین خواسته مهمی را به عالی‌ترین وجه برآورد. جلوه‌ای از تلاش گسترده حکیم ترمذی را برای بازشناسی حکمت‌های قرآن، می‌توان در کتاب *الامثال من الکتاب و السنه مشاهده کرد*. او که باور دارد امثال معدن حکمت هستند (حکیم ترمذی، بی تا: ج ۳/ ۲۱)، می‌خواهد بر این تأکید کند که در قرآن و سنت، از شیوه حکمای کهن استفاده شده و پیام‌های اخلاقی در قالب تمثیل درآمده است. بدین منظور، نخست حکمت ذکر امثال را برپایه آیاتی از خود قرآن بازمی‌جوید؛ چنان‌که در آخر درمی‌یابد هر مثل دربردارنده حکمتی است که مردمان قادر به صیدش نبوده‌اند (حکیم ترمذی، بی تا: ب: ۱۳-۱۴). هدف از بیان امثال هم آن است که افراد به‌دقت نظر کنند و چیزهایی را بازشناسند که از پیش گوش و چشمشان دور مانده است و بدین‌سان، با تعقل در مثل‌ها حکمتی فراچنگ آورند (همان، ۱۴).

حکمت‌های قرآن البته در امثال قرآنی خلاصه نمی‌شوند. اساطیر^۱ و تعالیم اخلاقی قرآن هم، چنین حکمت‌هایی را دربر دارند. عمده استنادات قرآنی حکیم ترمذی به آیاتی با چنین مضامینی است. او در این قبیل آیات نیز، حکمت می‌جوید و می‌خواهد 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 می‌جوید. بدین منظور، حکیم ترمذی از نگاهی آسیب‌شناسانه می‌کوشد 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 حکیمانۀ 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 بر پایه 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 بر پایه 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 کامل تری 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 «جوامع الخیر» (ابن‌ماجه، بی‌تا: ۶۰۹/۱) و دعاهایی «جوامع الدعاء» (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، ۱۴۰۰ق: ۸۸؛ ۱۹۶۵ب: ۱۳؛ نیز، ر.ک: سیوطی، ۱۳۹۴ق: ۱ / ۱۱۹ و ۱۴۹؛ ۱۴۰۸ق: 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، ۱۹۹۲ب: ۵۰؛ ۱۹۶۵ب: 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، ۱۹۹۲ب: 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 به‌مثابه نماد کالبد خاکی انسان؛ ۱۴۲۲ق: ۸۵-۸۶، تلقی «فاء» در نام فرعون به‌مثابه نماد «فراق» و «راء» همچون نماد «رکوب» و غیره؛ ۱۹۶۹: ۹۵، نمادهای لباس احرام). 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 هر یک

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 به‌منظور کشف شیوه بهینه سلوک اخلاقی (برای مطالعه آرای او درباره سلوک، ر.ک: رانکه، 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 (کهف: ۶۰ به بعد) بازشناخت که یکی برپایه ظاهر قضایا قضاوت می‌کند و آن دیگری، از باطن ماجرا خبر می‌دهد (حکیم ترمذی، بی تا: 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 اسراره* 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، با وجود اینکه فقاهت حکیم ترمذی مسلّم و از برخی آثارش به نیکی قابل فهم است (برای نمونه، ر.ک: حکیم ترمذی، ۲۰۱۱: ۷۱-۷۲، فتاوی وی راجع به رفع نجاست با تیمم)، به سختی می‌توان در آثار او بحثی از آیات فقهی قرآن پیدا کرد (برای

نمونه‌ای کم‌نظیر، رک: حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ب. ۱۶۶، تفسیر «لَا يُدِينُ زَيْنَتَهُنَّ»؛ 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. هر کس پای رحل قرآن بنشیند، «جلیس» 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 آيَاتِي 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 غیر صریح وی بدین معنا، ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۹۶۵ الف: ۱۴-۱۵؛ فس: 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 در نهایت، حاصلی شیرین پدید می‌آورد (حکیم ترمذی، بی تا ج: ۳۱۹ / ۲؛ برای رواج درکی مشابه از حفظ متون کهن در اروپای سده‌های میانه، ر.ک: وصفی، بی تا: 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، به خوبی گواه آن است که چنین اقدامی را برای فهم بهینه قرآن ضروری می‌داند.

این همنشینی با قرآن که با طهارت روح، حسن ظن به خدا و حفظ مصحف در سینه حاصل می‌شود، یک تحول عاطفی نیز به همراه 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، بی تا 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، ۱۴۲۲ ق: ۱۱۴ «و التدبیر») 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 می‌کند که خواننده بی‌تدبر قرآن همانند کسی است که ثروت عظیمی را به امانت ستانده و در گردن آویخته است و جز بانگ سکه‌ها و طلاها نصیب نمی‌برد (همان، ۷۰، ۷۲، ۸۳ و ۱۳۲).

۲-۳. حکمت

افزون بر ذوق سلیمی که با مجاهدت‌ورزی و دوری از گناه به دست می‌آید، برای فهم صحیح قرآن دانش هم لازم است؛ خواه دانش‌هایی برای فهم ظاهر جهان و خواه معارفی برای شناخت باطن آن (برای آگاهی از تفکیک دانش‌ها از سوی حکیم ترمذی، ر.ک: سامی نصر، ۱۹۸۳: ۸۳). وی دامنه علم دینی را وسیع می‌گیرد و دستاوردهای تجربه بشری از طرُق جز وحی - حتی علوم خفیه‌ای مثل قیافه‌شناسی، طالع‌بینی، خط، فال، طیره و از این دست - را هم علم دینی تلقی می‌کند؛ چراکه به هر حال، در اثر لطف الهی به انسان رسیده است (ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۳۸۹ق: ۳۸؛ نیز برای دسته‌بندی 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، امکان‌پذیر 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 می‌انجامد، نتیجه نوری الهی می‌داند که در دل شخص تابانده می‌شود (حکیم ترمذی، ۲۰۰۵: ۷۲؛ نیز، ر.ک: حسینی، بی تا: ۱۴۴). به نظر می‌رسد 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 دانش‌های مختلف حاصل می‌شود.

۳-۳. دانش‌های مختلف

بدین‌سان دانش‌های مختلف نیز در دین‌شناسی وی جایگاهی کلیدی پیدا می‌کنند؛ زیرا می‌توانند منشأ حدس و الهامی الهی برای دستیابی به حکمت باشند. این دانش‌ها 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 الْجِنَّةِ 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 «بِسْمَلَه» اشاره می‌کند و می‌گوید گوشتی که با ذکر نام خدا ذبح نشود، شوم است و همه سموم را در خود جای می‌دهد (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۵۰-۵۱)؛ همچنان که ذکر نام خدا پادزهر و تریاق سمّ دنیا است؛ 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) هر جا قدم نهاد، شهر شد و هر جا میان پاهایش قرار گرفت، روستا شد و هر جا غیر از این بود، بیابان شد (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۴۴-۴۵)؛ یا مثلاً می‌گوید از آن‌رو به خضر این‌چنین لقب داده‌اند که هر جا 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 مثنی 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). آن‌گاه 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 الكتاب 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 در بردارنده تمثیل دانسته‌اند. آن‌گاه بدون اسم بردن از ابن سائب کلبی (ف. ۲۰۴ق.)، 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، در واقع 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 بازمی‌نماید. قرائات برای او دانشی بحث‌برانگیز و شایان توجه است. او با قرائات مختلف آشناست و از میان آن‌ها، هرکدام 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 جَنَّةٌ نَعِيمٌ» (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: ۱۲ / 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 قَعْقَاعِ مَدَنِي (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: ۱۲ / ۳۶۱). مثال دیگر از گزینش وی، آن است که برخلاف عمده قراء مشهور که آیه ۲۱ سوره طور را «وَأَتَّبَعْتَهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ بَايْمَانَ» می‌خوانند، آن را مشابه قرائت ابوعمروبن علاء، «وَأَتَّبَعْنَا هُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» می‌خوانده است (حکیم ترمذی،

۱۴۲۲ق: ۳۵). حتی در یک مورد نیز، وی بر پایه 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، ۱۹۶۵: 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، بی تا ج: ۲/ ۲۴۵؛ نیز ر.ک: همان، ۱/ ۲۲۰ «تَمَسَّكُوا بِآخِرِ الْآيَةِ وَنَهَوَا عَن 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 کاربست 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، بی تا ت: 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 تَنْهَىٰ 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 يُصَلِّيٰ 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 مَنهِيَّ 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 ج: 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 بر پایه روایتی می‌گوید برق همان شمشیری که در میدان جنگ بر این شهیدان کشیده می‌شود، خود یک فتنه است (حکیم ترمذی، بی تا ج: ۴ / ۶۱).

۳-۴. 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، بی تا: 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، بی تا ب: ۱۸)، مجاهد بن جبر (ر.ک: مجاهد بن جبر، بی تا: ۲ / ۵۰۰)، سفیان ثوری (حکیم ترمذی، ۱۴۱۳ق: ۲۶)، ابوالقاسم حکیم (حکیم ترمذی، ۱۹۶۹: ۹۰؛ ر.ک: بغدادی، ۱۹۵۱: ۱ / ۱۹۶)، و نُضْر بن 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 ابی حاتم، 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، بی تا ج: 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 «شاید بود» - معرفی می‌کند (حکیم ترمذی، بی تا ب: ۱۹۶)، یا میان تفسیر میان‌مایگان و اولیای الهی فرق می‌نهد (حکیم ترمذی، بی تا 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 نقل قول وی از مقاتل بن سلیمان، این‌گونه 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، بی تا 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 (بی تا 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 نقل قول کرده، تفسیر کلبی است. برای نمونه، در توضیح وجه تسمیه سرزمین منا 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، بی تا ج: ۱/ ۱۸۲؛ قس: طبری، ۱۴۱۵ق: ۹/ ۸۰؛ ابن ابی حاتم رازی، بی تا: ۵/ ۱۵۶۷؛ نیز، برای اثر ابن عیینه با عنوان *التفسیر*، ر.ک: ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۳۶؛ همچنین، برای نمونه‌ای دیگر از انتساب قولی به «بعض اهل تفسیر»، ر.ک: حکیم ترمذی، بی تا 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 به‌مثابه 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 چ: 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: ۱۲ / ۴۲۲؛ طبری، ۱۴۱۵ق: ۳۰ / ۲۴۸). به‌نظر 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 چ: 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 به نظر می‌رسد حکیم ترمذی از روایات نبوی متعددی که درباره اظهارنظر غیرعالمانه درباره قرآن رسیده است (احمدبن 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 به نظر 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 تعبوردی 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 در نیافتیم، همچنان تعبد خواهیم کرد.

حکیم ترمذی در جست‌وجوی حکمت، محتاج ظنون معقول است. حصول چنین گمان‌هایی را نیز در گروهی تعامل متن حکمت‌آمیز با معارف و دانش‌های مختلف می‌داند. این یعنی همه آنچه از دید وی به‌کار 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. در نهایت، 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). *مجموعه 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 اللباب*. 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، احمدین محمد (۱۳۷۰). *المحاسن*. به کوشش جلال الدین محدث ارموی. ج ۲. تهران: اسلامیة.
- بغدادی، اسماعیل پاشا (۱۹۵۱). *هدیة 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.
- ثعلبی، 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». *اللازهر*. 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: مکتبة الثقافة الدینیة.

- _____ (١٤٢٦ق). *رياضة النفس*. به كوشش ابراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية.
- _____ (١٩٦٥الف). «بُدُوُّ شأن الحكيم الترمذی». ضمیمهٔ *ختم الاولياء*. به كوشش عثمان اسماعيل يحيى. بيروت: المطبعة الكاثوليكية.
- _____ (١٩٦٥ب). *ختم الاولياء*. به كوشش عثمان اسماعيل يحيى. بيروت: المطبعة الكاثوليكية.
- _____ (١٩٦٩). *الحج و اسراره*. به كوشش حسنى نصر زيدان. قاهره: مطبعة السعادة.
- _____ (١٩٩٢الف). «جواب كتاب من الرى». ضميمهٔ *ثلاثة مصنفات للحكيم الترمذی*. به كوشش بيراند راتكه. بيروت: فرانتس اشتاينر.
- _____ (١٩٩٢ب). «جواب المسائل التى سأله اهل سرخس عنها». ضميمهٔ *ثلاثة مصنفات للحكيم الترمذی*. به كوشش بيراند راتكه. بيروت: فرانتس اشتاينر.
- _____ (١٩٩٢پ). «سيرة الاولياء». ضميمهٔ *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 القربه*. ضمن *كيفية السلوك الى رب العالمين*. به كوشش عاصم ابراهيم كىالى. بيروت: دار الكتب العلمية.
- _____ (٢٠١١). *الاحتياجات*. 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 القيروانی*. 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: مکتبه الثقافة الدینیة.
- 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 الموتى 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: مکتبه الهدی.
- مجاهد بن جبر (بی تا). *التفسیر*. به کوشش عبدالرحمن طاهر محمد سورتی. ج ۲. بیروت: المنشورات العلمیه.
- مجتبائی، 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 المعرفه.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۷). *کشف المحجوب*. به کوشش محمود عابدی. تهران: سروش.
- وجیه احمد عبدالله (۱۹۸۹). *الحکیم الترمذی و اتجاهاته الذوقیه*. اسکندریه: دار المعرفه الجامعیه.
- وصفی، محمدرضا (بی تا). «از فهم دلالتها تا فهم مکانیسم فهم». *نامه فرهنگ*، ش ۳۴. صص ۱۷۲-۱۷۸.
- یاقوت حموی (۱۴۱۱ق). *الادباء*. ج ۴. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- یحیی، عثمان اسماعیل (۱۹۶۵). «مقدمه بر ختم الاولیاء حکیم ترمذی». بیروت: المطبعة الكاثولیکیه.
- 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, Berndt 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.