

The Blended Essence of Wisdom

Zahrah Zare ¹✉ 

1. Assistant Professor, Cultural Heritage and Tourism Research Institute, Tehran, Iran. E-mail: z.zare@richt.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 23

September 2025

Received in revised
form 20 October
2025

Accepted 1 November
2025

Available online 3
December 2025

Keywords:

Hakim Tirmidhi,
Khosravani's Wisdom,
Pythagorean Wisdom,
Ishraq's Wisdom,
Kiyani's Wisdom

ABSTRACT

The present study, with the aim of explaining the intellectual connections between Hakim Tirmidhi and Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi, examines the influence of the wisdom of illumination through the method of Hakimiyyah and the teachings of Hakim Tirmidhi. Relying on the descriptive-analytical method and relying on library studies, it shows that Suhrawardi benefited from the ideas and works of Hakim Tirmidhi and his intellectual tradition in the formation of the fundamental concepts of the wisdom of illumination, especially regarding categories such as "sakina" and "wilayat".

The author, analyzing Suhrawardi's genealogy of illumination in the book *Al-Mashari'* and *Al-Mutarahat*, argues that Suhrawardi's references to "a people who speak of sakina and whose names and symbols can be found in the collections of short stories" could refer to the sages of the East, especially the followers of Hakim Tirmidhi. A comparative study of the views of these two sages reveals the aspects of the fusion of Khosravi's intuitive wisdom and Pythagorean demonstrative wisdom in Tirmidhi's intellectual system and demonstrates the influence of his works on key Suhrawardi concepts, such as the light of dominion. Among the innovative aspects of the research, we can point out the focus on the neglected textual and historical evidence in Suhrawardi's spiritual genealogy, especially in the central concept of "peace" and its relationship with the "wisdom of the East", and the tracing of signs of the fusion of Khosravi's and Pythagorean wisdom in Tirmidhi's works and its reflection in Suhrawardi's philosophical system, which opens a new horizon in understanding the deep connections between the traditions of Iranian wisdom and Islamic mysticism.

Cite this article:

© The Author(s).

Publisher: University of Lorestan.



Extended Abstract

Introduction

Illuminationist philosophy (Ḥikmat al-Ishrāq), founded by Shihāb al-Dīn Suhrawardī (d. 1191), represents one of the most significant intellectual developments in the history of Islamic philosophy. Suhrawardī sought to revive what he described as the ancient wisdom of the East (ḥikmat al-mashriq), integrating elements of philosophical reasoning with intuitive and illuminative knowledge. Within this framework, the genealogy of wisdom becomes a central theme in his writings. Suhrawardī frequently refers to various traditions of wisdom, including Persian, Greek, and mystical sources, as forming the intellectual background of his illuminationist system.

Among the figures who may have influenced this intellectual background is **Hakim Tirmidhi** (d. 9th century), a prominent thinker of early Islamic mysticism whose teachings emphasize the inner dimensions of knowledge, spiritual illumination, and the hierarchy of spiritual insight. The intellectual tradition associated with him, often referred to as the **Hakimiyya**, highlights concepts such as spiritual intuition, divine proximity, and inner tranquility (sakīna). Despite the conceptual proximity between these ideas and the epistemological foundations of Suhrawardī's illuminationism, the relationship between Suhrawardī and the Hakimiyya tradition has received relatively little scholarly attention.

The present study aims to explore the possible intellectual connections between Suhrawardī's illuminationist philosophy and the thought of Hakim Tirmidhi. By examining key philosophical and mystical concepts within both traditions, the study attempts to clarify whether the Hakimiyya heritage may have contributed to the formation of Suhrawardī's conception of wisdom and illumination.

Research Questions

The study seeks to address the following questions:

- What are the main epistemological and metaphysical features of Suhrawardī's illuminationist philosophy?
- What are the central concepts in the thought of Hakim Tirmidhi that relate to knowledge and spiritual insight?
- Are there conceptual parallels between Suhrawardī's theory of illumination and the teachings attributed to the Hakimiyya tradition?
- To what extent can the intellectual heritage of Hakim Tirmidhi be considered part of the broader background of Suhrawardī's philosophical project?

Methodology

This research adopts a **descriptive–analytical method** based on textual and conceptual analysis of primary philosophical and mystical sources. The study examines Suhrawardī's major works, particularly those in which he discusses the genealogy of wisdom and the foundations of illuminationist knowledge. These texts are analyzed in relation to the writings and attributed

teachings of Hakim Tirmidhi, focusing on themes related to spiritual knowledge, inner illumination, and the hierarchy of cognition.

The research approach is primarily philosophical and interpretive. Rather than offering a purely historical reconstruction, the study concentrates on conceptual affinities between the two traditions. By analyzing the structure of knowledge, the role of spiritual purification, and the notion of inner illumination in both systems, the research seeks to identify potential intellectual intersections. This comparative analysis allows for a clearer understanding of the philosophical context within which Suhrawardi's illuminationist doctrine emerged.

Findings

The findings indicate that several conceptual similarities exist between Suhrawardi's illuminationist epistemology and the intellectual orientation associated with Hakim Tirmidhi. Both perspectives emphasize that authentic knowledge transcends purely discursive reasoning and involves a form of inner illumination or spiritual unveiling. In Suhrawardi's philosophy, knowledge is ultimately realized through the presence of light and the direct apprehension of intelligible realities. Likewise, in the teachings attributed to Hakim Tirmidhi, spiritual knowledge is closely connected with inner purification and divine illumination.

The study also shows that Suhrawardi's account of the genealogy of wisdom allows for the inclusion of various mystical and philosophical traditions beyond the well-known Greek and Persian sources. The presence of concepts related to spiritual tranquility and inner illumination suggests that certain elements of the Hakimiyya perspective resonate with the illuminationist understanding of knowledge. Although direct textual borrowing cannot always be established with certainty, the conceptual parallels indicate that both traditions operate within a similar intellectual horizon that integrates philosophy with spiritual insight.

Discussion

The comparison between these two traditions reveals that Suhrawardi's project should not be interpreted solely as a revival of ancient philosophical doctrines. Rather, it represents a broader synthesis of philosophical reasoning and mystical experience within the Islamic intellectual tradition. The potential influence of ideas associated with Hakim Tirmidhi highlights the role of early Islamic spirituality in shaping later philosophical developments.

Furthermore, the relationship between illumination and spiritual refinement appears as a shared theme in both traditions. In Suhrawardi's system, the philosopher must cultivate inner purity in order to receive the light of knowledge. Similarly, Hakim Tirmidhi's teachings stress that genuine understanding arises through spiritual discipline and closeness to the divine. This convergence suggests that illuminationist philosophy can be understood as part of a wider intellectual movement in which metaphysical knowledge is inseparable from spiritual transformation.

Conclusion

The study concludes that examining the intellectual relationship between Suhrawardi and the Hakimiyya tradition provides new insights into the origins and development of illuminationist philosophy. While Suhrawardi's thought is often interpreted through its connections with

ancient Persian wisdom and Greek philosophy, the present analysis indicates that early Islamic mystical traditions may also have played a meaningful role in shaping his philosophical vision.

By highlighting conceptual affinities between Suhrawardi's doctrine of illumination and the teachings associated with Hakim Tirmidhi, the study contributes to a more comprehensive understanding of the intellectual background of illuminationist philosophy. Ultimately, this perspective demonstrates that Suhrawardi's project represents a synthesis of philosophical reasoning and spiritual insight, reflecting the dynamic interaction between philosophy and mysticism in the broader landscape of Islamic thought.

خمیره ممزوجه حکمت

زهرا زارع[✉]

۱. استادیار پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران. رایانامه: z.zare@richt.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی، مقاله مروری،	پژوهش پیش رو، با هدف تبیین پیوندهای فکری میان حکیم ترمذی و شیخ شهاب الدین سهروردی، به بررسی تأثیرپذیری حکمت اشراق از طریقه حکیمیه و آموزه‌های حکیم ترمذی می‌پردازد و با اتکا بر روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای، نشان می‌دهد که سهروردی در شکل‌گیری مفاهیم بنیادین حکمت اشراق، به‌ویژه در باب مقولاتی چون «سکینه» و «ولایت»، از آراء و آثار حکیم ترمذی و سنت فکری وی بهره‌مند بوده است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱	نگارنده با تحلیل تبارنامه اشراقی سهروردی در کتاب <i>المشارع و المطارحات</i> ، استدلال می‌کند که اشارات سهروردی به «قومی» که از سکینه سخن می‌گویند و در دواوین قاصه می‌توان نام و نشان آنها را یافت»، ناظر به حکمای مشرق، به‌ویژه پیروان حکیم ترمذی تواند بود. بررسی تطبیقی آراء این دو حکیم، وجوه امتزاج حکمت شهودی خسروانی و حکمت برهانی فیثاغوری را در دستگاه فکری ترمذی آشکار می‌سازد و تأثیر آثار وی بر مفاهیم کلیدی سهروردی، چون نور ولایت را می‌نمایاند. از وجوه نوآوری تحقیق، می‌توان به تمرکز بر قرائن متنی و تاریخی مغفول‌مانده در تبارنامه معنوی سهروردی، به‌ویژه در مفهوم محوری «سکینه» و نسبت آن با «حکمای مشرق»، و ردیابی نشانه‌های امتزاج حکمت خسروانی و فیثاغوری در آثار ترمذی و انعکاس آن در نظام فلسفی سهروردی، اشاره کرد که افقی نو در فهم پیوندهای عمیق میان سنت‌های حکمت ایرانی و عرفان اسلامی می‌گشاید.
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲	
کلیدواژه‌ها: حکیم ترمذی، حکمت خسروانی، حکمت فیثاغوری، حکمت اشراق، فردا کیانی	

استناد:

ناشر: دانشگاه لرستان.

© نویسندگان.



مقدمه

حکمت اشراق، به مثابه نظامی فلسفی-عرفانی که با نوآوری‌های شهاب‌الدین یحیی سهروردی در قرن ششم هجری قوام یافت، همواره به عنوان آمیزه‌ای بدیع از میراث حکمی شرقی و غربی مورد توجه محققان بوده است. سهروردی در آثار خویش، به ویژه در کتاب *المشارع و المطارحات*، به تبارشناسی این حکمت پرداخته و از امتزاج «خمیره خسروانی» (حکمت شهودی ایران باستان) و «خمیره فیثاغوری» (حکمت استدلالی یونانی) سخن گفته است. اما در این تبارنامه، اشاره‌های مبهم و در عین حال معناداری وجود دارد که محل تأمل و پرسش است؛ از جمله اشاره به «قومی که از سکینه سخن می‌گویند و در دفترهای داستانی نامشان آمده است» و پیوند آن با خمیره‌ای آمیخته از هر دو سنت حکمی.

از سوی دیگر، می‌دانیم که در جغرافیای فکری جهان اسلام در سده‌های سوم و چهارم هجری، جریانی به نام «حکیمیه» یا «حکمای مشرق» در ماوراءالنهر شکل گرفت که شخصیت محوری آن، حکیم ترمذی بود. این جریان، با تأکید بر مفاهیمی چون «سکینه» و با رویکردی تلفیقی به شهود(ذوق) و استدلال(بحث)، از اختصاصاتی برخوردار بود که آن را از تصوف رایج متمایز می‌ساخت و در عین حال ذوق و بحث را به هم تنیده بود.

با این حال، علی‌رغم حجم انبوه تحقیقات در باب حکمت اشراق و نیز مطالعات پراکنده پیرامون حکیم ترمذی، به پیوند مستقیم و نظام‌مند میان این دو حوزه، کمتر عنایت شده است. پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که آیا می‌توان نشانه‌های روشنی از تأثیرپذیری سهروردی از آموزه‌ها و مفاهیم مکتب حکیمیه، به ویژه آراء حکیم ترمذی، در آثار وی یافت؟ و آیا تفسیر مفاهیم کلیدی اشراقی مانند «سکینه» بدون در نظر گرفتن این پیشینه فکری شرقی، کامل خواهد بود؟

۱- پیشینه پژوهش

در باب حکمت اشراق، مصادر و سرچشمه‌های آن و نیز سنخ‌شناسی ماهوی آن با گستره‌ای از تحقیقات مواجهیم و محققان بزرگی چون سیدحسین نصر، هانری کربن، مهدی امین رضوی، جان والبریج، غلامحسین ابراهیمی دینانی و صمد موحد در این باب سخن‌ها گفته‌اند و نگارنده از آثار این پژوهشگران بی‌بهره نبوده است. با این همه در این تتبعات، هیچ اشاره صریح یا تلویحی به عبارات شیخ اشراق در واپسین فرازهای تبارنامه اشراقی کتاب *المشارع و المطارحات* و نسبت حکمت اشراق با حکیمیه نمی‌یابیم.

در حوزه مطالعات مربوط به حکیم ترمذی و مکتب وی نیز، آثار قابل توجهی پدید آمده است. محمودی و باهنر(۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان *حکیم ترمذی و پاسخ به سه پرسش به سه موضوع حکیم بودن وی، جنبه‌های صوفیانه و ایرانی بودن وی پرداخته‌اند و تأثیرپذیری وی را از حکمت جانب غربی بعید دانسته‌اند. پیشتر عروج‌نیا(۱۳۸۹) در مقاله ترمذی حکیم یا صوفی به شرح احوال و آراء حکیم ترمذی موسس مکتب «حکیمیه» و پیوند ارادت او با مشایخ صوفیه با آرا و عقاید وی پرداخته و استقلال اندیشه ترمذی و حکمت یا عرفان او از تصوف رایج در آن روزگار را بررسی نموده است.*

سپهری(۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان *اندیشه ختم ولایت نزد ترمذی و ابن عربی در گذر از گفتن صدق به گفتن ولایت سیر تاریخی تطور اندیشه ولایت و اندیشه «ختم ولایت» را بررسی کرده و بر آن است که حکیم ترمذی در قرن سوم با نوشتن کتاب ختم الاولیاء گفتن صدق را که بر اندیشه خراز حاکم بود، به گفتن صدیقیت/ ولایت تغییر داده است. رحیمی(۱۳۹۳) در مقاله بررسی تطور تاریخی ولایت تکوینی از حکیم ترمذی تا ابن عربی در متون مشهور عرفانی با استناد به آثار صوفیان نشان داده است که حکیم ترمذی اولین صوفی‌ای بود که بدون وارد کردن افکار فلسفی مسأله ولایت را مطرح کرده است.*

با تأمل در این پیشینه، روشن می‌شود که تمرکز مطالعات یادشده پیرامون مفهوم "ولایت" نیز بر آثار و آراء ابن عربی و پیوستگی میان آراء وی با حکیم ترمذی بوده و نوشتار پیش رو برای نخستین بار به بهره‌مندی سهروردی از آثار و آراء حکیمیه و در صدر آنها حکیم ترمذی می‌پردازد.

۲- طرح بحث

شهاب الدین یحیی سهروردی (م. ۵۸۷هـ.ق)، بنیانگذار حکمت اشراق، در پایان کتاب *مطارحات* و در توصیف تبارنامه اشراقیان پس از یادکرد حکمای متأله جانب شرقی (خسروانیان) و حکمای جانب غربی (فیثاغوریان) که به مقام نور طامس یعنی فناء فی الله نائل آمده‌اند، می‌نویسد: «و از خسروانی‌ها خمیره‌ای منتهی شد به طریقه‌ای از خمیره‌های خاندان فیثاغورس و انباذقلس و سقلیبوس با آن ممزوج گشت بر زبان حافظان کلمه در جانب غربی و شرقی، و به قومی رسید که از سکینه سخن گفتند که در دفترهای داستانی از آنان می‌توان نام و نشان یافت»^۱.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، آن است که مراد شیخ اشراق از قومی که قائلین به سکینه هستند، چه کسانی‌اند؟ در عبارات مضمیر شیخ اشراق، قرائتی به دست داده شده که راهگشای محققان برای فهم این جریان حکمی پیش از سهروردی خواهد بود و در این مجال، می‌کوشیم به بحث پیرامون این قرائن بپردازیم:

(۱) امتزاج خمیره خسروانی و فیثاغوری. می‌دانیم که خمیره خسروانی بر شالوده ذوق و شهود استوار است و حکمای خسروانی از نظرگاه وحدت شهودی به توحید می‌نگرند و تعالیم آنها بر مدار آگاهی و علم (حضور) می‌گردد، حال آنکه در نزد حکمای فیثاغوری ذوق و شهود قرین حکمت بحثی و برهانی است و آنها از نظرگاه وجودی به توحید می‌نگرند و بر هستی مطلق تأکید می‌کنند (عالیخانی، ۱۳۸۹، ۴۵-۸۴).

(۲) واژه «قوم» که گویای گروه، نحله یا مکتبی است که بنا به اشاره سهروردی از خسروانیان و شرقی‌اند و این قرینه، با استناد به سخن شاگرد ترمذی در ابتدای کتاب *ختم الاولیاء* که بدون ذکر نام و نشان و جغرافیا از گروهی سخن می‌گوید که آراء و عقایدی پیرامون ولایت دارند و قرینه‌ای که در کتاب *کشف المحجوب* وجود دارد، توجه ما را به سوی «حکمای شرقی» ماوراءالنهر در سده سوم و چهارم هجری رهنمون می‌سازد.

(۳) واژه کلیدی «سکینه» که به نظر می‌رسد یکی از حلقه‌های اصلی پیوند زنجیره معنوی اشراقیان است و آشکارا با مقوله «ولایت» پیوند ناگسستنی دارد.

۳- حکیمیه و حکیم ترمذی

هجویری (م. ۴۷۰هـ.ق) در کتاب *کشف المحجوب* که یکی از مهم‌ترین اسناد حضور طریقه حکیمیان است، حکیمیه را اتباع و پیروان حکیم ترمذی و هفتمین مذهب از محققان - اهل حقیقت و عرفان - معرفی کرده که از مقبولان‌اند: «اینان توالی به حکیم ترمذی کنند که از ائمه وقت بود اندر جمله علوم ظاهری و باطنی... و قاعده سخن و طریقتش بر ولایت بود و عبارت از حقیقت آن کردی و از درجات اولیاء و مراعات ترتیب آن» و چنانکه از گزارش هجویری استنباط می‌شود، از سده پنجم هجری - یعنی زمانه او - «تصانیف بسیار نیکوی او همچون *ختم الاولیاء*، کتاب *النهج*، نوادر الاصول و تفسیر ناتمام وی در میان اهل عالم منتشر بوده است» (هجویری، ۱۳۵۸، ۱۷۸، ۲۶۵).

ابونعیم اصفهانی (م. ۴۳۰هـ.ق) نیز در کتاب *حلیه الاولیاء*، محمدبن علی ترمذی، محمدبن فضل بلخی و ابوبکر وراق را در شمار «حکماء المشرق» بر شمرده است (ابونعیم، بی‌تا، ۱۰: ۲۳۲-۲۳۵). اما شوربختانه، تعداد اندکی از شاگردان مکتب ترمذی را می‌شناسیم و درباره آنان نیز بسیار کم می‌دانیم. از سرشناس‌ترین شاگردان ترمذی می‌توان به حکیم ابوبکر ابن وراق (م. ۲۹۴هـ.ق)، حکیم ابوالقاسم سمرقندی، قاضی حسن بن علی جوزجانی و قاضی ابومحمد یحیی بن منصور نیشابوری اشاره کرد که جز اقوال پراکنده‌ای از آنان در منابع صوفیه، اثری از آنان نمی‌یابیم و از این‌رو در این مجال چاره‌ای جز پرداختن به آثار و تصنیفات حکیم ترمذی نمی‌یابیم.

ابوعبدالله محمدبن علی ترمذی از محدثان، متکلمان، فقه‌ها و عرفای نیمه دوم سده سوم هجری است که در بین سال‌های ۲۰۵ تا ۲۱۵ هجری در ترمذ به دنیا آمد و به احتمال قوی در میان سال‌های ۲۹۵ و ۳۰۰ هجری درگذشته است (ترمذی ۱۹۴۷، ۱۱؛ ابونعیم [بی تا]، ۱۰: ۲۳۳). نام و سخنان ترمذی در کشف المحجوب هجویری، طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری، رساله قشیریه و تذکره الاولیاء عطار به بزرگی یاد شده است که شاید استبعادی نداشته باشد اگر این منابع صوفیانه را همان "دواوین قاصه" سهروردی بخوانیم.

در شرح حال عطار از او، با این توصیفات روبه روییم: «آن مجتهد اولیا، آن منفرد اصفیا ... از محتشمان شیوخ بود و از محترمان اهل ولایت. او را ریاضات و کرامات بسیار است و در فنون علم کامل و در شریعت و طریقت مجتهد و ترمذیان جماعتی به وی اقتدا کنند و مذهب او بر علم بوده است که عالم ربّانی بود و حکیم امت بود و مقلّد کسی نبود که صاحب کشف و صاحب اسرار بود و حکمتی به غایت داشت چنانکه او را حکیم الاولیاء خواندندی» (۱۳۸۹، ۴۵۸) و آن گونه که عطار از او نقل کرده و خود وی نیز در رساله خودنوشتش به نام بدوئسان گفته است، معلّم او جناب خضر (ع) بوده است (همو، ۴۵۹).

و هجویری درباره اش گفته است: «سخت معظم است به نزدیک من؛ زیرا که دلم شکار وی است. وی را اندر ترمذ، محمد حکیم خوانند و حکیمیان از متصوّفه اقتدا بدو کنند. و وی را مناقب بسیار است. از آن جمله آنکه با خضر پیغمبر علیه السلام صحبت داشته بود و ابوبکر و راق ترمذی که مرید وی بود، روایت کند که: «هر یک شب خضر به نزدیک وی آمدی و واقعه‌ها از یک‌دیگر پی‌رسیدندی» (۱۳۵۸، ۱۷۸).

البته بزرگانی چون ابونصر سراج و ابوطالب مکی، علی‌رغم آثار فراوان صوفیانه او از جمله ریاضه النفس، منازل العباد، الاکیاس و الْمُعْتَرِّین، غور الامور و نیز شخصیت عرفانی و گرایش‌های باطنی وی، احتمالاً به جهت آراء خاص وی که از آن بوی سیاست و چه بسا تعالیم شیعی استشمام می‌شد، موضع سکوت اختیار کرده‌اند.

ترمذی تحصیلات رسمی‌اش را در حدیث و فقه حنفی از حدود ۷ سالگی آغاز کرد و در جوانی یعنی ۲۸ سالگی که به سفر حج مشرف شد، در فقه و حدیث به کمال رسیده بود. نقطه آغاز سیر و سلوک عرفانی حکیم، در مکه و به دنبال واقعه‌ای روحانی بوده است که تجربه کرد و در اثر آن، پس از بازگشت به ترمذ، به خلوت‌گزینی و ریاضت نفس مداومت نمود و در پی آن مشاهدات پی در پی نصیب او شد تا آنجا که علمای دین، وی را به بدعت متهم ساختند و به نزد والی بلخ او را سعایت کردند که از «حب» سخن می‌گوید و ادعای نبوت دارد. سرانجام وی به ناچار، نزد والی بلخ تعهد کرد که دیگر در این باب سخن نگوید و به زادگاه خویش بازگشت و اندک اندک اوضاع به نفع او دگرگون شد و به چهره‌ای سرشناس و معتبر بدل گشت (رادتکه ۱۳۷۹، ۴۲-۳۸).

از دیگر سوانح حیات او در رساله بدوئسان ابی عبدالله چیزی نمی‌یابیم، جز شرح رؤیایها و مکاشفات وی و برخی شاگردان و به ویژه همسرش. لیکن به مدد گزارش‌های پراکنده‌ای که در منابع تاریخی و آثار صوفیه موجود است و نیز نگاهشده‌های فراوان ترمذی که بیشترین شمار تصنیف از مصنفان سده‌های نخستین بوده و بالغ بر ۱۲۶ عنوان گفته شده است،^{۱۱} می‌کوشیم وجوه امتزاج خمیره خسروانی و فیثاغوری^۱ را در آراء وی از نظر بگذرانیم.

۴- وجوه حکمت خسروانی در تعالیم حکیم ترمذی

آنچه ما را بر آن می‌دارد که به پیروی از شیوه اشراق، ترمذی و تعالیم وی را در شمار حکمت خسروانی بینگاریم، نخست سخن تذکره‌نگارانی چون سلمی در طبقات الصوفیه است که وی را از «کبار مشایخ خراسان» می‌خواند (۱۹۶۰، ۱۷۵) و دودیدگر، قرینه شاگردی وی در نزد پیران اهل فتوت و جوانمردی همچون ابوتراب نخشبی (م. ۲۷۳ هـ. ق.)، از اجله مشایخ خراسان و شهره

۱ - برای آگاهی بیشتر پیرامون وجوه تشابه و تمایز حکمت خسروانی و فیثاغوری بنگرید به: پازوکی، شهرام؛ زارع، زهرا (۱۳۹۶). "حکمت خسروانی و فیثاغوری از دیدگاه شیخ اشراق"، پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۶، صص ۱-۲۵.

در علم و فتوت و زهد و پارسایی (سلمی ۱۹۶۰، ۲۱۲؛ ابونعیم [بی‌تا]، ۱۰: ۲۳۳) و جوانمرد خراسان یعنی احمدبن خضرویه بلخی (م. ۲۴۰ هـ) است که هجویری وی را در شمار ملامتیان دانسته (سلمی ۱۹۶۰، ۲۱۲؛ هجویری ۱۳۵۸، ۱۷۷).

گذشته از این مستندات تاریخی، به خاطر داشته باشیم که سرزمین فرارود (ماوراءالنهر) و حدود جغرافیایی آن، خود سند آشکاری است بر مشرقی بودن حکیم ترمذی و شاگردانش. توضیح آنکه هرچند امروزه، ماوراءالنهر در محدوده آسیای مرکزی قرار گرفته، میرهن است که از حیث تاریخی این سرزمین، بخشی از مجموعه فرهنگی و تمدنی ایران کهن بوده است و سرزمین خوارزم و سواحل شرقی دریای کاسپین از اولین نواحی ای بوده است که آریاییان در آنجا ساکن شده‌اند (بلنیتسکی ۱۳۷۱، ۱۸).

نخستین اشارت به سرزمین‌های این منطقه را در *اوستا* می‌توان یافت. در *اوستا* از شانزده سرزمین مقدس یاد شده است که سکونت‌گاه اولین تیره‌های آریایی بودند؛ در بند ۱۴ *مهریشت* نیز به رودخانه‌های قابل کشتیرانی اشاره شده که آنها را با سیردریا (سیحون) و آمودریا (جیحون) می‌توان انطباق داد.

این سرزمین باستانی که در قرن ششم قبل از میلاد، بخش اصلی شاهنشاهی هخامنشیان بوده، و قلمرو ایران دربرگیرنده بخش وسیعی از فرارود بود؛ قلمرویی که تا رود سیحون می‌رسید و مناطقی همچون بخارا، سمرقند، مرو و نسا را نیز دربرمی‌گرفت. با سقوط پادشاهی هخامنشی در سال ۳۳۰ پیش از میلاد، در حدود هشتاد سال در اشغال اسکندر مقدونی و جانشینان سلوکی وی بوده است که این برهه زمانی مجالی بوده برای تأثیر و تأثرات میان دو سنت ایرانی (شرقی) و یونانی (غربی). در عصر ساسانی، ایران به چهار ایالت بزرگ تقسیم گردید که یکی از این ایالات، خراسان بود. ایالت خراسان نیز به چهار بخش تقسیم گردیده بود که دو بخش آن، مناطقی از ماوراءالنهر را دربرمی‌گرفت. جغرافی‌نویسان مسلمانی که آثار خود را تا نیمه دوم قرن چهارم هجری نگاشته‌اند، ماوراءالنهر را جزو خراسان بزرگ قلمداد کرده‌اند از جمله ابن رسته اصفهانی در *أعلاق النقیسه* (۱۳۶۵، ۹۰-۱۱۲) و اصطخری نیز در *مسالك و ممالک* در ذکر اقلیم خراسان (۱۳۴۷، ۲۲۲). قدر مسلم اینکه با استناد به منابع مختلف، تا پایان سده پنجم هجری قمری، ماوراءالنهر جزئی از ایالت خراسان بوده است.

گذشته از مسئله حدود جغرافیایی، نکته حائز اهمیت دیگر در بحث ما جریان‌شناسی فکری سرزمین فرارود (ماوراءالنهر) در سده ۳ و ۴ هجری است که اشاره مختصری بدان بایسته می‌نماید. پیرو وقوع رنسانسی فرهنگی در قلمرو خراسان و ماوراءالنهر در زمان سامانیان و احیای مواریت فرهنگی و تمدنی ایرانی، گفتمان «ولایت» در این برهه تاریخی و محدوده جغرافیایی نظم و نسج یافت و این گفتمان، ریشه در بنیادی‌ترین اندیشه خسروانی، یعنی فره یا خورنه، داشته و در دامان تعلیم اسلامی و در سیمایی نوین نمود یافته است.

مسئله دیگری که نمی‌توان به سادگی از آن گذشت، وجود جریان‌های مختلف حدیثی، کلامی و فقهی و نیز گرایش‌های باطنی و صوفیانه در شرق اسلامی، به‌ویژه منطقه خراسان و ماوراءالنهر بود؛ به‌ویژه آنکه منابع تاریخی، از حضور محسوس جریان‌های شیعی امامی و اسماعیلی در آن حوزه حکایت می‌کنند (پاکتچی ۱۳۸۵، ۸: ۵۱۳) و فعالیت‌های اثرگذار شیعیان خراسان و ماوراءالنهر در تاریخ امامیه موضوعی انکارناپذیر است (جعفریان ۱۳۹۰، ۲۷۴-۲۷۸)؛ فی‌المثل عیاشی، از علمای نامور شیعی، در سمرقند کانونی علمی پدید آورد و شخصیت‌های فراوانی تربیت نمود که شیخ طوسی در *رجال*، از قریب به چهل تن از آنان یاد کرده است (طوسی ۱۴۱۵، ۴۰۷، ۴۱۷، ۴۱...). به این ترتیب شاید طرح این پرسش بیراه نباشد که: آیا باورها و نظرگاه‌های شیعی موجود، از عوامل زمینه‌ساز شکل‌گیری نظریه ولایت در نزد «حکمای مشرق» نمی‌تواند بود؟

۱- برای آگاهی بیشتر در این باب، بنگرید به: محمدتقی سبحانی و سید اکبر موسوی تنیانی (۱۳۹۳): جریان‌شناسی فکری امامیه در خراسان و

ماوراءالنهر از آستانه غیبت صغری تا عصر شیخ صدوق، *فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی انجمن اسلامی حوزه*، سال ۲، شماره ۴، صص ۷۹-

سند دیگر ما بر مدّعی خسروانی بودن حکمای مشرق و به‌ویژه حکیم ترمذی، گزارش‌های متعدّد وی از مکاشفات روحانی و نورمحور وی و همسرش در رساله خودنگاشت اوست. چنانکه می‌دانیم محوری‌ترین خصیصه حکمت خسروانی را در عنصر **ذوق و شهود** باید دانست. عطار در بیان فراوانی مشاهدات نوری ترمذی می‌نویسد: «نقل است که در عمر خود هزار و یک بار خدای - عزوجل - را به خواب دیده بود» (عطار ۱۳۸۹، ۴۶۰). نیک می‌دانیم که پیش و پس از ترمذی تا روزگار شیخ اشراق، اهمیت و فراوانی گزارش شهود و تجربه‌های عرفانی را بدین اندازه در اثر هیچ صوفی یا حکیمی سراغ نداریم و مسئله خودآگاهی و معرفت‌الذات پربسامدترین و کلیدی‌ترین مفهوم در آثار حکیم ترمذی است. و مهم‌تر آنکه در این مکاشفات نورانی، حضور و محوریت دوگانه حکمت ایرانی یعنی نور و ظلمت به روشنی به چشم می‌خورد چنانکه در گزارش رؤیای همسر ترمذی آمده است که «این مکاشفات بر قلبش گذشت... ما سه چیز به تو عطا کرده‌ایم؛ جلالم را، عظمتم را و بهائم را؛ نوری بر من از بالا تابید و بالای سرم در هوا همانطور که در خواب دیده بودم، قرار گرفت... و در آن نور، علم الجلال و علم‌العظمه و علم‌البهاء بر من ظاهر گردید...» (رادتکه ۱۳۷۹، ۶۶-۶۵).

ترمذی در جای جای آثار و تصنیفات خویش نیز به ویژه در مباحث خداشناسی به مسأله «نور» توجه ویژه دارد؛ به عنوان نمونه، حق - تعالی - را در *ختم‌الاولیاء* با چنین منظر اشراقی‌ای توصیف می‌کند: «[حق] پنهان است در گنبدی نورانی، احاطه شده در قلمرو نور. همانا پرتو صفات از وی صادر می‌گردد... این قلمرو نور، جهان حق، دارالله یا به تعبیر رایج‌تر ملکوت نام دارد» (رادتکه ۱۳۷۴، ۱۴۴).

حکیم ترمذی در *نوادراصول* بر منهج شهودیان، بر آن است که بینایی مرتبه بالاتری نسبت به دیگر اندام‌های بدن دارد. زیرا در یوم‌الزیاره، انسان خدای را به وسیله آن می‌نگرد. از منظر او، بینایی از نور روح نشئت می‌گیرد... روح، نور است، عقل، نور است و معرفت نور است و هر نوری را بینایی است. بینایی عقل به بینایی روح و لطیفه روح متصل است. خداوند اقرارکنندگان به وحدانیت خود را با روح‌هایی از نور ممتاز می‌کند و اینان صاحب عقل‌اند. نور توحید و نور عقل، نور معرفت و نور روح در مردمک چشم به هم می‌پیوندند، و بدین وسیله چشم در این دنیا می‌بیند و به وسیله تشبیهاتی امور دنیایی دیگر را در نظر شخص متصور می‌سازد (رادتکه ۱۳۷۹، ۲۴۵). پیوند میان مقولات بینایی و نور و قرابت آراء ترمذی با نظریه ابصار سهروردی را که شاید بتوان گفت قلب تعالیم *حکمه‌الاشراق* است می‌توان در این فرازاها به روشنی دید.

۵- وجوه حکمت فیثاغوری در تعالیم حکیم ترمذی

پیش از تبیین وجوه حکمت فیثاغوری در آراء ترمذی، آنچه که در بدایت امر جلب نظر می‌کند، بستر و افق تاریخی تکون اندیشه‌های وی و به‌ویژه پیشینه تاریخی زادگاه ترمذی یعنی شهر ترمذ است.

ترمذ به روایت تاریخ، خاستگاه بسیاری از علما و اکابر عرفان بوده است؛ چنانکه حافظ ابرو، مورخ عصر تیموری، آن را «مدینه الرجال» خوانده است (۱۳۷۲، ۱: ۱۹۰) و برخی از این اکابر عبارتند از ابوبکر وراق ترمذی، سید برهان‌الدین ترمذی، ابوعیسی محمد بن عیسی ترمذی و حکیم ترمذی که در شمار حکماءالمشرق یا طریقه حکیمیه هستند.

یافته‌های باستان‌شناختی و منابع عربی و یونانی از وجود شهر ترمذ در گذشته‌های دور خبر می‌دهند و بنای آن را به اسکندر مقدونی (۳۵۶-۳۲۳ پ.م) نسبت داده‌اند. ریچارد فرای بر آن است که محل کنونی ترمذ همان شهر اسکندریه است که یونانیان در بلخ (باکتریا) بنیان نهادند (۱۳۷۳، ۲۲۲) و مدارک کهن بودایی نشان می‌دهند که نام شهر ترمذ، تغییر یافته «دمتریوس» پایه‌گذار آن و پادشاه یونانی بلخی است (بلنیتسکی ۱۳۷۱، ۱۰۴) و طبعاً وجود چنین پیشینه‌ای با قالب بحثی و درسی آراء عرفانی ترمذی و لقب

«حکیم» برای وی و «حیکمان» و «حکمای مشرق» برای او و پیروانش که در منابع کهن صوفیه بدان اشاره شد، بی‌مناسبت نخواهد بود.

در باب عنوان «حکیم» و بسترهای تکون و تطور آن باید بگوییم که «حکیم» نامیدن ذوالنون مصری از سوی مورخان چون مسعودی در *مروج الذهب* و خطیب بغدادی در *تاریخ بغداد* (۱۳۶۳، ۲: ۸۸؛ ۱۹۹۷، ۸: ۳۹۳)، امری مسبوق به سابقه است؛ درحالی که لفظ صوفی در موارد دیگری از سوی آنان استعمال شده و اینکه سلمی در *طبقات الصوفیه* از قول جعفر خلدی مؤلف بغدادی آثار صوفیه، درباره ترمذی می‌نویسد که علی‌رغم انبوه آثار عرفانی وی، از او اثری در دست ندارد و «او را صوفی نمی‌داند» (۱۹۶۰، ۴۵۴)، مؤید اراده کردن مفهومی خاص از «حکمت» است. ضمن اینکه خواجه عبدالله انصاری در *طبقات الصوفیه* درباره ابوبکر وراق، شاگرد ترمذی، صراحتاً می‌گوید: «حکیم بود عارف، نه صوفی. صوفی چیزی دیگر است» (انصاری [بی‌تا]، ۶۵). همچنین ترمذی در آثار خویش، زهاد غافل از باطن و نیز صوفیان عاری از غایات معنوی را از مسیر حقیقت و معرفت به دور می‌بیند و از آنها انتقاد می‌کند (ترمذی، ال‌اکیاس، ن.خ، ۱۴۸، ۲۳؛ الفروق، ن.خ، ۸۵-۸۶) و این نشانگر طریقه خاص وی و امتیازش از صوفیه زمانه تواند بود.

رادتکه ماحصل تحقیقات خویش در باب مفهوم حکمت در این محدوده جغرافیایی و برهه تاریخی چنین گزارش کرده است:

«در شرق یعنی حوزه بلخ، ترمذ، ماوراءالنهر و سمرقند کاربرد واژه حکیم در سده‌های سوم و چهارم در مفهوم عارف متألّه رواجی تام داشته است؛ حال آنکه القاب دیگری چون عالم، عارف، زاهد، شیخ، واعظ و صوفی نیز وجود داشت اما مردم ماوراءالنهر، خواص را که با تصوّف آشنایی داشتند، با وجود شباهت‌هایی که میان عقاید ترمذی با صوفیان بود، لقب حکیم می‌دادند و نه صوفی، و خود ترمذی نیز علیرغم آشنایی با صوفیان، در هیچ یک از آثار خود نام تصوّف را برای مکتب خویش یا نام صوفی را برای اولیاء به کار نبرده است؛ و اینها همه دلالت بر وجود وجوه افتراق میان این مکتب با تصوّف است» (رادتکه ۱۳۷۴، ۱۴۰).

بدین ترتیب، با الهام از تبارنامه معنوی شیخ اشراق و روح حاکم بر حکمت فیثاغوری و خسروانی می‌توان گفت محتملاً این افتراق ریشه در نگاه وحدت وجودی و وحدت شهودی حکماء ماوراءالنهر دارد.

۶-۱- صبغة بحثی آراء ترمذی

ترمذی برخلاف عرفای جانب شرقی-حلاج و بایزید و آملی و خرقانی- که از علوم رسمی زمانه پرهیز دارند، حکیمی است عالم به فقه، علوم قرآن، حدیث و نیز دیگر علوم همچون علوم طبیعی و طب؛ و کثرت تصانیف وی گواه این امر است. طرفه آنکه از آثار ترمذی چنین برمی‌آید که با سنت یونانی نیز آشنا بوده است و این آثار چنانکه گفته شد توسط مؤلفان صوفیه همچون کلاباذی، هجویری، سلمی، ابونعیم و قشیری شناخته شده و مورد احترام بوده است و در قرون بعد نیز این توجه در میان کسانی مثل برهان قلیج، ابوالحسن شاذلی (م. ۶۰۴ هـ. ق.)، ابن عربی (م. ۶۲۸ هـ. ق.) و بهاءالدین نقشبند (م. ۷۹۱ هـ. ق.) همچنان استمرار داشته است. *نوادر الاصول* وی در اختیار علما و مفسرانی چون فخررازی همشاکردی سهروردی بوده است و وی در *التفسیر الکبیر* بدان استناد کرده است (۱۴۲۱، ۶: ۱۶۸؛ ۷: ۶۵؛ ۱۴: ۱۰۷).

در *تذکره الاولیاء* درباب او می‌خوانیم که: «و در فنون علم کامل و در شریعت مجتهد... و مذهب او بر علم بوده است که او عالم ربّانی بود؛ و او مقلّد کس نبود که صاحب کشف و اسرار بود و حکمتی به‌غایت داشت، چنان که او را "حکیم الاولیاء" خواندندی» (عطّار ۱۳۸۹، ۴۵۸) و اینکه عطّار می‌گوید: «در وقت او در ترمذ کسی نبود که سخن او فهم کردی و از اهل شهر مهجور بودی» (همو)، شاید ناظر به توغّل و استغراق او در حکمت و مسائل علمی و نظری، آن هم در باب مسئله ولایت بوده باشد.

یکی از وجوه افتراق حکمای جانب غربی با عرفای خسروانی، رویکردشان به مسأله عشق الهی است که برآمده از توحید شهودی در نزد آنهاست لیکن در جانب غربی این مسئله رنگ و بوی حکمی و بحثی به خود می‌گیرد. رادتکه پس از سالها مطالعه و بازخوانی آثار ترمذی می‌نویسد که لویی ماسینیون به جد معتقد بود و البته محقّ، که ترمذی از ذوالنون در مسأله حبّ تأثیر بسیار گرفته

است (۱۳۷۹، ۲۷۴) هرچند او به تفصیل در این باره بحث نکرده است و می دانیم که به سبب ممنوعیت فضای حاکم و محاکمه او در این رابطه، خود ترمذی نیز مجملاً از محبت سخن گفته است، با این حال این رأی درست و صائب است و نکته جالب توجه آن که هر دو این حکما از شخصیت‌های مورد توجه ابن عربی، سرآمد عرفان وحدت الوجودی هستند و در آثار وی، بارها و بسیارها به ذکر نام و اقوال و آراء آنان برمی‌خوریم. بنا بر نظام فکری ترمذی، حب و قرب به حق به قدر حکمت، و حکمت به قدر پاکی و تطهیر، و تطهیر به قدر مجاهده میسر می‌شود و سالک به اندازه مراتب حکمتی که حاصل می‌کند، به محبت، قرب و سرانجام ولایت می‌رسد و مقام اعلائی حکمت یعنی حکمت علیا از آن خاتم الانبیا و خاتم الاولیاست (سایح ۲۰۰۶، ۳۴۵).

اگرچه بنا نداریم که در این مختصر، به شرح و بسط نظام فکری ترمذی بپردازیم، لیکن اشاره‌ای اجمالی به دستگاه فکری او که در تعالیم خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی وی بازتاب یافته است، مؤید وجود حکمت ممزوجه خسروانی و فیثاغوری در نزد این حکیم مشرقی خواهد بود.

۱-۱-۶- خداشناسی

از منظر حکیم ترمذی، وجود خدا ناشناختنی و ورای ادراک و خرد است؛ ذات خدا محتجب است و هویت، باطن، غیب و ذات نام دارد و توصیف‌ناپذیر و نوعی «بی‌چگونگی» وصف اوست. به عنوان مثال ترمذی بر آن است که در عبارت قرآنی «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ؛ مراد از ضمیر «ه» همان «هویت» خداوند است که نه در این سو شناختنی است و نه در آن سو. آنچه از جهان علوی ممکن است قابل رؤیت باشد، تنها صفات باری است. جهان آفریده صفات الهی و تجسم اسم «ظاهر» است و صفات، در مرتبه ظهور، جهان را پدید می‌آورند (رادتکه، ۱۳۷۹، ۴۲۰).

۱-۲-۶- نور محمدی

کلام او در باب نور محمدی (ص)، در کتاب *نوادراصول*، سخنان سهل تستری، عارف شاخه غربی تبارنامه سهروردی، را به ذهن متبادر می‌سازد که در تبارنامه اشراقیان از حکمای متاله جانب غربی است، آنجا که می‌نویسد: «ابتدا خدا بود و هیچ چیز دیگر نبود. نخستین چیزی که خدا اندیشید، فکر محمد بود. او در احکام تقدیر اولین بود، در لوح اول، در میثاق اول و اولین کسی که خدا او را مخاطب قرار داد، نخستین کسی که از پل می‌گذرد، نخستین کسی که به حضور خدا می‌رود و نخستین کسی که خدا را زیارت می‌کند؛ بدین سبب او سید انبیاست» ([بی‌تا]، ۳۳۷-۳۳۸).

۱-۳-۶- معرفت‌شناسی

حکیم ترمذی بنا بر کتاب *الاکیاس*، به سه ساحت معرفتی در شناخت حق - تعالی - باور دارد: «دین خداوند - عز و جل - را بر سه رکن مبتنی یافتیم: حق، عدل و صدق. حق بر جوارح است، عدل بر قلوب و صدق بر عقول ... پس این سه لشکر معرفت است و اعداد آنها جنود هوی» و متناظر با این ساحات معرفتی از سه درجه و مرتبه علم سخن می‌گوید که عبارتند از: «اول، علم به حلال و حرام؛ دوم، حکمت و نوع سوم علم، معرفت یا حکمت علیاست و ورای آن دیگر فراتر از دسترس خلق است» (هوشنگی، ۱۳۹۵، ۲۰۶-۲۰۷). بر این اساس، در نزد حکیم ما، علم شریعت متناظر است با «حق» و درجه نازل علم است و سپس حکمت که برابر «عدل» است و عالی‌ترین سطح علم و معرفت، حکمت علیا است که برابر با درجه «صدق» است و دقیقه درخور توجه آنکه مراتب معرفت از منظر ترمذی از جوارح آغاز شده و پس از طی مرتبه قلبی، در نهایت به عقل می‌رسد و در سیری عقلانی حکمت علیا حاصل‌شدنی است. چنین نگاهی را در آثار و آراء سهروردی نیز سراغ داریم.

۱-۴-۶- انسان‌شناسی

آراء انسان‌شناختی حکیم ترمذی بسیار دقیق و مبسوط است و خارج از حوصله بحث ما. وی وجود انسان را عبارت می‌داند از تن، نفس و روح (عقل). ترمذی (۱۹۶۵، ۱۳۰) «قلب» را عالی‌ترین، و «نفس» را نازل‌ترین ساحت وجود انسان قلمداد کرده و در میانه این دو، جایگاهی برای «صدر» قائل است. نفس‌شناسی ترمذی در *نوادراصول* که ناظر به دو وجهی بودن نفس است و لزوم «صقل القلب» و زدودن زنگارها از آن در کتاب *الریاضه* (۱۹۴۷، ۷۱-۷۰) با دوساحتی بودن نفس انسان و لزوم کاتارسیس (تطهیر و تزکیه) و نیز آراء افلاطون در تطابق تام است، آنجا که می‌گوید: «نفس انسان سرشتی دوگانه دارد و یارای آن دارد که تهذیب شود و به اعضای عالی‌تر بدن یعنی روح، قلب و عقل همانند گردد» (رادتکه، ۱۳۷۴، ۱۴۶) کما اینکه سهروردی نیز دو جهت برای نفس آدمی قائل است: جسمانی و روحانی (۱۳۸۰، ۳: ۴۲۳-۴۲۶).

اگرچه رسالات ترمذی سرشار از مفاهیم واصطلاحات فلسفی است و با آراء فلاسفه قرابت بسیار دارد، از این نکته غفلت نباید کرد که وی جویای حکمتی است که بر مبنای آن بتواند نظام سلوکی خویش را سامان بخشد و وی حکمت را راهیابی به باطن امور و اسرار عالم می‌داند که با نجات از شهوات نفس تحقق می‌یابد (آبی‌تا، ۱۹۳، ۲۷۱، ۴۱۵).

۶-۱-۵- ولایت از منظر ترمذی

از مشاهدات فراوان ترمذی و دیدارهای مکرر او با رسول اکرم (ص) و تحدیث او با خداوند در رساله خودنوشت او چنین برمی‌آید که او صاحب ولایت بوده است و توصیفات و ظرایف و پرسش‌های دقیق و سنجیده‌ای که از او در باب ولایت برجای مانده، نمایانگر آن است که محتملاً وی از چنین مقامی برخوردار بوده است. اگرچه مسئله ولایت، پیش از حکیم ترمذی، کم و بیش در میان عارفان، از جمله سهل تستری و ابوسعید خراز و جنید بغدادی و نیز در منابع روایی شیعه، به‌ویژه در *اصول کافی* مطرح شده، سخنان ترمذی در این باره را می‌توان نقطه عطفی به شمار آورد و عظمت آراء و انسجام و سختگی اندیشه‌های ترمذی، به‌ویژه در بحث ولایت، تا بدانجاست که آن را پایه‌گذار آراء و نظریات بنیان‌گذار عرفان نظری یعنی ابن عربی در قرن ششم و هفتم هجری دانسته‌اند؛ چنانکه ابن عربی وی را از اقطاب پیش از خود دانسته و در باب ۷۳ از *معارف فتوحات مکیه* به شرح و تبیین یکصد و پنجاه و اند پرسش حکیم ترمذی در این باره پرداخته است. ارادت بسیار ابن عربی به ترمذی را از اقوال متعدد او در *فتوحات مکیه* می‌توان به خوبی دریافت؛ از جمله آنجا که ابتکار علمی وی را چنین توصیف می‌کند:

«آنگاه که دعاوی طول و دراز و ضعیف در میان غیر محققان ظاهر گشت، امام محمد بن علی ترمذی حکیم مسائلی را عرضه کرد که محک و معیاری بر دعاوی آنهاست و شمار این مسائل روحانی که از سوی صاحب ذوق تام - حکیم ترمذی - طرح شده، یکصد و پنجاه و پنج پرسش است که پاسخ آنها را نمی‌توان داد مگر کسی که آنها را از راه ذوق و شرب می‌داند؛ زیرا از راه نظر فکری و با ادراک عقلی بدان نمی‌توان رسید» (۱۹۹۴، ۱۱: ۳۳۸؛ ۱۲: ۵۵).

ولایت در نگاه ترمذی (۱۹۶۵، ۴۸۷)، تصرف در خلق به اذن حق و در واقع، باطن نبوت است؛ زیرا ظاهر نبوت، انباء است و باطنش تصرف در نفوس. نبوت از جهت ظاهر و انباء مختوم می‌شود اما از جهت تصرف و ولایت دائمی است.

همچنین او در *ختم‌الاولیاء* بر آن است که ولایت در همه زمان‌ها وجود دارد؛ چرا که اولیاء حجج خداوند بر خلق و یاور مردمان و امان آنان‌اند. وی در اثبات لزوم وجود اولیاء در همه زمان‌ها، به این سخن حضرت امیر (ع) خطاب به کمیل بن زیاد نخعی استناد می‌جوید که: «خداوند، زمین را از کسی که حجت خدا بر مردم است، خالی مدار! اینان به لحاظ عدد اندک‌اند، اما به ارزش در نزد خداوند بزرگ‌ترین‌اند و قلب‌هایشان به بالاترین محل متصل است. اینان جانشینان خداوند در میان بندگان و بلاد اویند. آه، چقدر شوق دیدارشان را دارم» (۱۹۶۵، ۳۶۱-۳۶۰). این بیانات، قرابت بسیاری با عبارات سهروردی در *مقدمه حکمه‌الاشراق* مشعر به خالی نبودن زمین از ولی و قطب دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۱۰).

ترمذی بر آن است که پس از رسول الله (ص)، دوران رسالت و نبوت به پایان رسیده و ولایت آغاز شده و ولی جانشین نبی است و در میان اولیاء الهی، بالاترین رتبه از آن کسی است که «مُحَدَّث» است و در واقع، از نشانه‌های باطنی ولی الله «تحدیث» است.

محدث، از دید ترمذی، آن ولی‌ای است که حدیث بر وی الهام می‌شود و به کمک حق از خطا معصوم است. به نظر ترمذی، وظیفه اصلی انبیا انذار مردمان و مطالبه تکالیف شرعی است و با پایان گرفتن جهان و آغاز قیامت، این وظیفه به پایان می‌رسد، اما ولایت تا ابد ادامه دارد و چه بسا به همین دلیل خداوند خود را به صفت «ولی» ستوده است، اما به صفت نبی یا رسول، نه. البته این امر، به هیچ وجه نشانه برتری اولیا بر انبیا نیست، زیرا هر نبی و رسولی در درجه اول، «ولی» است و ولایت نبی و رسول، همان جنبه پنهان و دائمی وجود آنان و فراگیرتر از نبوت و رسالت ایشان است. در واقع، وظیفه تبلیغ دین، صرفاً جنبه ظاهری و موقت وجود نبی و رسول است. از منظر وی، تفاوت مُحدث با رسول و نبی آن است که:

رسول به قوم خاصی فرستاده می‌شود و شریعت معینی می‌آورد، ولی نبی مردم را به شریعت رسول زمانش دعوت می‌کند و در عین حال برای مردم از سوی خدا اخباری می‌آورد. محدث که حدیث بر وی الهام می‌شود و به یاری حق و اذن او از خطا معصوم است، نیز دعوت به شریعت زمان خود می‌کند ولی آنچه از حدیث (سخن خدا) به او می‌رسد، بشارت و موعظه و در تأیید و زیادت معرفت نسبت به شریعت است. تفاوت دیگر میان رسول و نبی با محدث آن است که اگر کسی وحی و خبر رسول و نبی را انکار کند، کافر می‌شود در حالی که رد حدیث محدث، محروم شدن از برکت و نور وی است و به کفر نمی‌انجامد (ترمذی ۱۹۶۵، ۳۴۹-۳۵۰، ۳۵۳).

ترمذی به قرائتی از ابن عباس از آیه ۵۲ سوره حج اشاره کرده که بر طبق آن واژه «محدث» در قرآن آمده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ وَلَا مُحَدِّثٍ (همو، ۳۵۱) و نکته شایسته درنگ آنکه این قرائت در باب الحجّه از کتاب کافی نیز آنجا که بحث مبسوطی درباره فرق میان نبی و رسول و محدث شده، از امام صادق (ع) وارد شده است و نیز ائمه اطهار (ع) به «محدثون» وصف شده‌اند.

گفتنی تر آنکه لحن کلام ترمذی در ختم الاولیاء به باورها و تعالیم شیعی نزدیک شده، و مصداق ختم الاولیا را «مهدی آخرالزمان» دانسته که برای برپا داشتن عدل قیام خواهد کرد و همانند محمد (ص) که خاتم پیامبران است، او نیز «آخرالاولیاء فی آخرالزمان» است؛ «قائم بالحجّه» و «خاتم الاولیا» است؛ مقامش اقرب مقامات و حظش از حضرت حق، فردیت است کما اینکه حظ رسول (ص) وحدانیت بود (۱۹۶۵، ۴۳۶).

۶- سکینه در آراء حکیم ترمذی و شیخ اشراق

از آنجا که مهم‌ترین قرینه موجود در تبارنامه شیخ اشراق، اصطلاح «سکینه» است، جست‌وجو در باب این اصطلاح در آثار مؤلفان صوفیه و حکمای پیش از سهروردی ضروری می‌نماید و حاصل آن است که در هیچ‌یک از این منابع، این اندازه از فراوانی و غنا که در ختم الاولیاء ترمذی در شرح «سکینه» آمده، یافت نمی‌شود. هرچند برخی محققان (پورجوادی، ۱۳۸۲، ۱۹۰) براین باورند که سهروردی مفهوم سکینه را از نمط نهم اشارات ابن سینا وام گرفته اما به نظر می‌رسد که شیخ اشراق از سکینه هرگز مفهوم سینوی آن را اراده نکرده است و اساساً سکینه را نامی برای مرتبه‌ای از سلوک نورانی برگزیده است و نه تجربه و حالی از احوالات زودگذر سالک که به تعبیر ابن سینا در آن انقلابی رخ دهد.

«سکینه» از اصطلاحات قرآنی است که مفسران قرآن کریم، آن را واژه‌ای عربی و مشتق از ریشه «سکن» و به معنای آسودن، آرامش و طمأنینه، و برابر با وقار نوشته اند (سیوطی، ۱۴۱۱، ۱: ۵۶۳). در حکمت ایران باستان نیز فرّ و فرّه و صورت دیگر آن خُره به معنای فروغ قدسی و الاهی آمده است. به اعتقاد ایرانیان، خداوند با تفویض فرّه یا خُره کیانی به بندگان، به‌ویژه به شاهان مقرب خود، آنها را مقدّس و نیرومند و شکست‌ناپذیر می‌سازد (کربن، ۱۳۹۰، ۱۸۲-۱۷۸).

در میان تصنیفات صوفیه تا پیش از حکیم ترمذی، تنها ابن عطاءدمی (م. ۳۰۹ هـ. ق) به طور مجمل به فرق میان بصیرت و سکینه پرداخته است. وی سکینه را نور قلبی دانسته که مستور است (سلمی ۱۳۶۹، ۱: ۱۰۸، ۱۸۸). ابوسعید خراسی (م. ۲۸۶)، از مصاحبان ذوالنون مصری، نیز در کتاب الحقایق، سکینه را نوری دانسته است که دل را روشن می‌کند (پورجوادی ۱۳۸۲، ۱۸۶). و مطلب قابل توجه آنکه سهل تستری، عارف فیثاغوری جانب غربی تعبیر خاصی از آیه ۴ سوره فتح ارائه کرده، می‌گوید: "معنای این آیه

طمأنینه است، چه اول چیز که خدای بندگان را به آن هویدا می‌سازد معارف است، سپس وسائل است، آنگاه سکینه است و بعد از آن بصائر است، و هرآن که حق با بصائر از او حجاب بردارد، به جواهر اشیا معرفت خواهد یافت" (۱۹۸۰:۱۲۸).

بدین ترتیب او به مقامات و مراتب چهارگانه‌ای در سلوک اشاره می‌کند که سرانجامش معرفت به جوهر اشیاست.

بدین ترتیب باید اذعان کرد که پیش از سهروردی، تنها در ساختار فکری «ولایت محور» ترمذی است که «سکینه» به‌عنوان بنیادی‌ترین اختصاصات ولی یا محدث به شمار رفته و محوریت دارد. محدث علاوه بر فراست، الهام و صدیقیت که در آن با اولیاء مشترک است، صاحب حدیث است. زیرا ترمذی بر این باور است که اولیا هم در هنگام نجوا با خدا سخنانی در قالب نور دریافت می‌کنند؛ با این حال آنان در فرستنده سخن دچار تردید می‌شوند که مبادا از القای شیطان و خدعه نفس باشد، اما حدیثی که محدث می‌شنود، به واسطه حق و سکینه مراقبت می‌شود و دل محدث از شک و اضطراب آسوده می‌گردد، همانگونه که وحی برای نبی به واسطه روح (جبرئیل) حراست می‌شود و تردید در آن منتفی است (ترمذی، ۱۹۶۵، ۳۵۳-۳۵۹). بنابراین از نظرگاه ترمذی، همچنان که «روح» نگاهبان انبیاست، «سکینه» نیز نگاهبان محدثان است و سه ویژگی برجسته نبی از دیدگاه ترمذی برخوردار است از کلام، وحی و روح است و در مقابل، سه برخوردار ولی عبارتست از حدیث، حق و سکینه (رادتکه، ۱۳۷۹، ۱۷۲).

او در فراز دیگری از ختم/اولیاء به طور مبسوط‌تری از معانی اصطلاحات «حق» و «سکینه» پرده برداشته و می‌گوید: «همانگونه که نبوت از سوی خداست، سکینه نیز از جانب خداست و همانگونه که نبوت توسط وحی و روح پاسبانی می‌شود، حدیث (سخنان ملکوتی) نیز توسط حق و سکینه مراقبت می‌شود. نبوت به واسطه وحی می‌آید و روح قرین آن است، و حدیث با حق می‌آید و سکینه با آن همراه است» (۱۹۶۵، ۳۴۹).

ترمذی فراست را - که همانا قوه ادراک باطنی و دیدن امور به نور حق تعالی است - جزئی از «حدیث» دانسته، می‌گوید: «محدث بزرگ‌تر از آن است که حدیثش را خوار دارند، رسول‌الله (ص) فرمود: بپرهیزید از فراست مؤمن که او به نور خدا می‌بیند. حال اگر فراست جزئی از اجزاء حدیث است، پس خود حدیث چه وضعی خواهد داشت؟» (۱۹۶۵، ۳۵۶). توجه می‌دهیم که در ختم/اولیاء، سکینه به نحو مضمحل «نور خداوند» خوانده شده و در این عبارات لحن کلام ترمذی و سهروردی در باب نور سکینه به هم بسیار نزدیک می‌شود.

حال اگر عبارات سهروردی در صفیر سیمرغ - مهم‌ترین رساله شیخ در باب سکینه - را در کنار این فرازهای ختم/اولیاء قرار داده و قیاس کنیم، آنگاه می‌توان چنین نتیجه گرفت که سهروردی مستقیماً یا با واسطه با این اثر ترمذی آشنا بوده است؛ زیرا محور مباحث سهروردی در شرح و بسط این اصطلاح دقیقاً متناظر با مفاهیم شرح شده در ختم/اولیاء است؛ یعنی استناد به آیه شریفه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ»، تأکید بر اخبار از خواطر و اطلاع بر مغیبات، استنباط مفهوم فراست از سکینه و دلالت حدیث شریف نبوی «إِتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ» به عنوان یکی از نتایج حصول سکینه، عبارت محدثین در حدیث شریف نبوی «إِنِّ فِي أُمَّتِي مُحَدَّثِينَ...» و مرتبط خواندن سکینه با مقام اهل محبت (سهروردی، ۱۳۸۰، ۳: ۳۲۳-۳۲۱).

نکته قابل تأمل آنکه از منظر سهروردی، سکینه مدخلی بر ورود به مقام فناست و مرتبه‌ای از خورنه است و او بحث از سکینه را در ذیل فصلی با عنوان «فنا» چنین ادامه می‌دهد:

و این سکینه نیز چنان شود که اگر مرد خواهد از خودش باز دارد، میسرش نگردد. پس مرد چنان گردد که هر ساعتی که خواهد قالب رها کند و قصد عالم کبریا کند و معراج او بر افق اعلی زند و هرگاه که خواهد و بایدش میسر باشد. پس هرگاه که نظر به ذات خود کند، مبتهج گردد که سواطع انوار حق بر خود ببیند، و این هنوز نقص است. و چون توغل کند، از این مقام نیز بگذرد، چنان شود که البته به ذات خویش نظر نکند و شعورش به خودی خود باطل گردد و این را «فناء اکبر» خوانند، و چون خود را فراموش

کند و فراموش را نیز فراموش کند. آن را «فناء در فناء» خوانند... و چون اطلال بشریت نیز خرج گردد، آن حالت طمس است و مقام کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَاِنْ وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ است (۱۳۸۰، ۳: ۳۲۳-۳۲۴).

توجه می‌دهیم که یکی از رسالاتی که سهروردی در آن به نحوی استادانه مقوله سکینه را طرح کرده و آن را با مفهوم ولایت پیوند می‌زند، رساله *الاولواح العمادیه* است که رساله‌ای شهریاری است و سهروردی آن را به شاهزاده ارتقی تقدیم داشته است و در آن می‌کوشد مختصات کامل و جامعی از شهریاری روحانی به دست دهد. سهروردی در این رساله می‌نویسد: «هنگامی که نفسی پیراسته و پاکیزه شود، به نور حق مستنیر می‌شود و در آن سکینه قدسی تحقق می‌یابد و آنگاه این نور در او نیروی اثربخشی در اجسام و نفوس ایجاد می‌کند و این نور مسمی به «خره» و «کیان خره» است که بزرگانی پارسی بدان نیل یافته‌اند» (۱۳۸۰، ۴: ۹۱).

۷- حاصل بحث

این پژوهش با رویکردی تطبیقی-تحلیلی و با مطالعه متون بنیادین، پیوند فکری میان حکیم ترمذی و شیخ اشراق را مورد بررسی قرار داده و یافته‌ها مؤید آن است که سهروردی در شکل‌دهی به مفاهیم محوری حکمت اشراق، به‌ویژه در تبیین «نور سکینه» و نسبت آن با «ولایت»، از آموزه‌ها و چارچوب فکری حکیم ترمذی و سنت «حکیمیه» بهره برده است. تحلیل تبارنامه اشراقی سهروردی و قرائن تاریخی حاکی از آن است که اشارات وی به «حکمای مشرق» و «قومی که از سکینه سخن می‌گویند»، ناظر به طریقه حکیمیه است؛ مکتبی که آموزه‌هایش در سده‌های پنجم و ششم هجری در مجامع عرفانی شناخته شده و دسترسی سهروردی به آنها بسی محتمل بوده است.

نکته دیگری که از نظر نباید دور داشت، آن است که شیخ اشراق به جز مسأله ولایت و سکینه، در موارد دیگری نیز از حکیم ترمذی تأثیر پذیرفته است؛ به عنوان نمونه، سهروردی در فصل نهم رساله فلسفی - عرفانی *لغت موران* از تمثیل دل صافی و صیقلی که انعکاس‌دهنده نور حق است، بهره برده و یکی از نخستین نویسندگانی که از تمثیل «مرآت مجلیه» سخن گفته، حکیم ترمذی است که در *ریاضه النفس* بدان پرداخته است. همچنین ترمذی در این کتاب، از «حزن» به نحوی مبسوط سخن گفته است؛ موضوعی که سهروردی با نگاهی ویژه آن را در رساله *مونس العشاق* پی گرفته است. این مشابهت‌های ساختاری و مضمونی، احتمال آشنایی مستقیم سهروردی با آثار ترمذی را تقویت می‌کند.

سرانجام، این تحقیق نشان می‌دهد که حکیم ترمذی با تلفیق حکمت شهودی خسروانی و حکمت برهانی فیثاغوری در منظومه‌ای ولایت‌محور، نقش حلقه اتصال حیاتی را در انتقال و بازآفرینی سنت‌های حکمی ایران باستان به سنت عرفان اسلامی ایفا کرده است. سهروردی با تکیه بر این بنیان، مفاهیمی چون «نور ولایت» و «فره کیانی» را در دستگاه فلسفی-عرفانی خود بازتعریف ساخته است. بنابراین، کشف این پیوند، نه تنها خاستگاه‌های بخشی از مفاهیم بنیادین اشراق را روشن می‌سازد، بلکه جایگاه حکیم ترمذی را به عنوان یکی از معماران مهم تلفیق فلسفه و عرفان در تمدن اسلامی، آشکارتر می‌نماید.

منابع

- ابن رسته اصفهانی، احمد بن عمر. (۱۳۶۵). *الأعلاق النفیسه*، ترجمه و تعلیق حسین قره‌چانلو، تهران: امیرکبیر.
ابن عربی، محی الدین. (۱۹۹۴). *الفتوحات المکیه*، به کوشش عثمان یحیی، قاهره: داراحیاء التراث العربی.
اصطخری، ابواسحاق ابراهیم. (۱۳۴۷). *مسالك و ممالک*، به اهتمام ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- اصفهانى، ابونعيم. [بى تا]. *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، ج ۱۰، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- انصارى، عبدالله بن محمد. [بى تا]. *طبقات الصوفیه*. [بى جا].
- بلنیتسکى، الکساندر مارکوویچ. (۱۳۷۱). *خراسان و ماوراءالنهر (آسیای میانه)*، مترجم پرویز ورجاوند، تهران: مرکز اسناد فرهنگى آسیا.
- پاکتچى، احمد. (۱۳۸۵). *دائرة المعارف بزرگ اسلامى*، زیر نظر کاظم موسوى بجنوردى، ج ۸، ذیل مدخل "اسلام"، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامى.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۲). "نور سکینه در فلسفه اشراق"، *نامه سهروردى*: مجموعه مقالات، على اصغر محمدخانى و حسن سیدعرب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.
- ترمذى، محمد بن على. (۱۴۲۲). *غور الامور*، به کوشش احمد عبدالرحيم سايح و احمد عبده عوض، قاهره: مکتبه الثقافه الدينيه.
- ترمذى، محمد بن على. (۱۹۴۷ م). *کتاب الرياضه و ادب النفس*، تحقيق ا.چ آربرى، على حسن عبدالقادر، مصر: مطبعة البابى الحلبي.
- (۱۹۶۵ م). *ختم الاولیاء، همراه با بدوشان*، به کوشش عثمان اسماعيل يحيى، بیروت: المطبعة الكاثوليكيه.
- [بى تا]. *نوادرا اصول فى معرفه احاديث الرسول*، حواشى نوادرا اصول. بیروت: دارصادر.
- *کتاب الاکياس و المعتزين*. نسخه خطى. ش ۱۰۴ (۱۵۲/۱). کتابخانه ضلويه. دمشق.
- *کتاب الفروق و منع الترادف*. نسخه خطى. ش ۳۵۸۶ (۱۲۸/۱). کتابخانه بلديه. اسکندريه.
- جعفریان، رسول. (۱۳۹۰). *تاريخ تشيع*. تهران: نشر علم.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله. (۱۳۷۲). *زبدۃ التواريخ*. تصحيح کمال حاج سيدجوادی، ج ۱. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.
- خطيب بغدادى، احمد بن على. (۱۹۹۷ م). *تاريخ بغداد أو مدينة الاسلام*. به کوشش مصطفى عبدالقادر، ج ۸، بیروت: دارالکتب العلميه.
- راتکه، برند. (۱۳۷۴). *حکمت و فلسفه بحثی در حکمه الاشراق یا حکمه المشرق*، مترجم مريم مشرف، معارف شماره ۳۴ و ۳۵، صص ۱۳۹-۱۶۰.
- رادتکه، برند و جان اوکین. (۱۳۷۹). *مفهوم ولايت در دوران آغازين عرفان اسلامى*، ترجمه مجدالدين کيوانى، تهران: نشر مرکز.
- سايح، احمد عبدالرحيم (۲۰۰۶). *الحکيم الترمذى و نظريته فى السلوك*، قاهره: مکتبه الثقافه الدينيه.
- سلمى، ابو عبدالرحمن. (۱۹۶۰ م). *طبقات الصوفیه*، به کوشش پدرس، ليدن.
- (۱۳۶۹). *مجموعه آثار*. به کوشش نصرالله پورجوادی، ج ۳. تهران: مرکز نشر دانشگاهى.
- سهروردى، يحيى بن حبش. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفاات شيخ اشراق*، به تصحيح و مقدمه هانرى کربن و ديگران، ج ۱-۴. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگى.
- سيوطى، جلال الدين عبد الرحمان. (۱۴۱۱). *الدر المنثور فى التفسير بالمأثور*، بیروت: دارالفکر.
- طوسى، محمد بن حسن. (۱۴۱۵). *رجال طوسى*. به کوشش جواد قیومى، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
- عاليخانى، بابک. (۱۳۸۹). *توحيد هند و ايرانى، پژوهشنامه عرفان*، ۲ (۳): ۱۰۵-۸۴.
- عطار، محمد بن ابراهيم. (۱۳۸۹). *تذکره الاولیاء*، بررسى، تصحيح متن و توضیحات از محمد استعلامى، تهران: زوار.
- فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۱). *التفسير الكبير*، بیروت: دار احیاء التراث العربى.
- فرای، ریچارد نلسون. (۱۳۷۳). *میراث باستانی ایران*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: شرکت انتشارات علمى و فرهنگى.

کربن، هانری. (۱۳۹۰). *اسلام در سرزمین ایران: سهروردی و افلاطونیان ایران*. ترجمه رضا کوهکن. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

مسعودی، علی بن الحسین بن علی. (۱۳۶۳). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، قم: منشورات دارالهجره.

هجویری، علی. (۱۳۵۸). *کشف المحجوب*. به کوشش ژوکوفسکی. تهران: طهوری.

هوشنگی، حسین. (۱۳۹۵). *معرفت نزد حکیم ترمذی*. رودکی: پژوهش های زبانی و ادبی در آسیای مرکزی، ۱۷ (۴۶)، ۱۹۵-۲۱۳.

Bowering, Gerhard. (1980). *The mystical vision of existence in classical Islam: The Quranic hermeneutics of the Sufi Sahl At -Tustari*. Berlin. New York. Walter De Gruyter.

□ - متن کامل عبارت سهروردی از این قرار است: «و أما التور الطامس الذي يجر إلى الموت الاصغر، فأخر من صح إخباره عنه من طبقة يونان الحكيم المعظم افلاطون، و من عظماء من انضبط عنه و بقي إسمه في التواريخ، هرمس. و في فهلويين: مالک الطين المسمى بكيومرث، و کذا من شيعته: أفريدون و كيخسرو. و أما انوار السلوك في هذه الأزمنة القريية: فخميرة الفيثاغوريين وقعت إلى أخي إخميم، و منه نزلت إلى سيار تستر و شيعته. و أما خميرة الخسروانيين في السلوك، فهي نازلة إلى سيار بسطام، و من بعده إلى فتى بيضاء، و من بعدهم إلى سيار آمل و خرقان و من الخسروانيين خميرة وقعت إلى ما امتزجت به طريقة من خمائر آل فيثاغورس و انباذقلس و سقليبيوس على لسان حافظي الكلمة من الجانب الغربي و الشرقي، و وقعت إلى قوم تكلموا بالسكينة يعرفون في دواوين القاصه» (مجلد ۳۸، ص ۱۳۸).

□□ - محمدابراهيم جيوشى فهرستى از كتابخانه‌هاى مهم در شرق كه نسخه‌هاى خطى آثار ترمذى در آنها نگهدارى مى‌شود، به همراه پنجاه اثر ترمذى با توضيح محتوا و فصول آنها را در كتاب *الحكيم الترمذى دراسه لآثاره و افكاره* آورده است (۱۹۸۰، ۵۴-۶۸). از اهم اين تصنيفات كه بالغ بر ۱۲۶ عنوان گفته شده، مى‌توان به ختم الاولياء (ختم الولايه يا سيره الاولياء)، نوادر الاصول فى معرفة اخبار الرسول، بدو شأن أبى عبدالله، الأكياس و المغتربين، علم الاولياء، علل الشريعة، المنهيات، المسائل المكنونه، رياضه النفس، ادب النفس، آداب المریدين، اثبات العلل، كتاب الفروق و معنى الترادف، كتاب الأمثال من الكتاب و السنه، كتاب الصلوه، كتاب الحقيق، معرفة الاسرار و غور الامور اشاره كرد.