

روش تفسیری حکیم ترمذی

حامد خانی (فرهنگ مهروش)*

چکیده

متن کامل تفسیر حکیم ترمذی، مفسر، صوفی، فقیه، و حکیم قرن سوم قمری، برجای نمانده است. باین حال، در آثار گوناگون او بحث‌های تفسیری فراوان را می‌توان یافت. به یک معنا حتی می‌شود گفت عمده این آثار تفسیری بر آیات مختلف قرآن هستند. اثرگذاری وی در شکل‌گیری و تکامل آموزه‌های صوفیانه، شناخت آرای تفسیری و روش او برای فهم قرآن را ضروری می‌کند؛ هم‌چنان‌که رویکرد ویژه وی به حکمت و اندیشه‌ها و علوم باستانی رایج در ماوراءالنهر نگاه او به جایگاه علوم بشری در فهم دین، و سر آخر، پیش‌گامی‌اش در تفسیر موضوعی قرآن و نظریه‌پردازی برای تأویل نیز مستلزم همین هستند. وانگهی، فهم قرآن از نگاه وی دو ساحت مختلف را در برمی‌گیرد: ظاهر قرآن و باطنش، که شناخت هر یک از این دو محتاج کاربرد روشی متفاوت از دیگری است. بناست که در این مطالعه فقط روش وی را برای فهم ظاهر قرآن بکاویم؛ یعنی همان که در ادبیات حکیم ترمذی «تفسیر» خوانده می‌شود و با «تأویل» یا روش فهم باطن قرآن تقابل آشکاری دارد. بدین منظور، کوشش‌های وی برای فهم قرآن را در سطوح مختلف الفاظ، عبارات، سوره‌ها، و کل قرآن به‌مثابه متنی واحد بازشناسی و نوآوری‌هایش را در این زمینه‌ها مرور خواهیم کرد؛ هم‌چنان‌که بر شیوه‌های او برای تفسیر موضوعی قرآن کریم تأکید می‌ورزیم و بدان‌ها نظری ویژه خواهیم داشت.

کلیدواژه‌ها: تفسیر و تأویل، مشترک لفظی، مورفولوژی اساطیری، مفهوم حکمت، اشتقاق کبیر، حروفیه، تاریخ زبان‌شناسی تاریخی، تاریخ تفسیر موضوعی.

* دانشیار گروه الاهیات، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرگان، گرگان، ایران، Mehrvash@hotmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۷

۱. مقدمه

محتوای همه آثار حکیم ترمذی با یک هدف تنظیم شده است: جست‌وجوی حکمت. وی این حکمت را گاه در آیات قرآن پیدا می‌کند، گاه در حدیث، گاه در سخن حکیمان بزرگی ناشناس، و گاه در گمانه‌زنی‌های عقلانی درباره‌ی خاستگاه، مسیر، فرجام، و تحول پدیده‌ها (حسینی، بی تا: ۱۳۵ به بعد). البته از دید وی چنین حکمتی با بحث‌های نظری محض حاصل نمی‌شود؛ بلکه بدین منظور باید ریاضت کشید (حکیم ترمذی، بی تا: ج ۱، ۱۵۲؛ ج ۲، ۲۹۶). این گونه اصلی‌ترین مضمون همه حکمت‌های او نیز نحوه سلوک است (راتکه، ۱۳۹۸: ۵۶۳ به بعد).

در برخی آثار وی مثل *المَنْهَیَات* (حکیم ترمذی، ۲۰۰۳) بحث‌های فقهی فراوان دیده می‌شود، اما در همان‌ها نیز هدف اصلی آموزش نحوه سلوک معنوی در قالب احکام شرعی است. آثار مختلف حکیم ترمذی را باید کوشش‌های نظری به منظور بومی‌سازی روش‌های سلوک معنوی در فضای فرهنگ اسلامی دانست. مثلاً، موضوع اصلی بحث در اثر وی با عنوان *الاحتیاطات*، که انتظار می‌رود محتوایی از جنس *وَرَع* فقهی داشته باشد، آموزش آشکالی از «مراقبه» است؛ امری که می‌توان با مرور مصادیقی که برای احتیاط ذکر می‌کند بازشناخت (برای تنها یک نمونه بنگرید به حکیم ترمذی، ۲۰۱۱: ۶۷-۶۸ بازشناساندن اذکار صبح و شام هم‌چون «احتیاط»).

در مقام رویارویی با قرآن هم به آیات از حیث ارتباطی که با سلوک عرفانی دارند می‌نگرد؛ یا بهتر است بگوییم فقط به آیاتی نظر دارد که بتوان به نحوی از آن‌ها سلوک و ریاضت نفس دریافت. وی حتی در آیاتی که محتوای فقهی و حقوقی دارند نکته‌هایی از این دست می‌جوید. برای نمونه، با استناد به مضمون آیه *نُشُوز (نساء: ۳۴)*، که مرد نباید از همسر دل‌رمیده خود فراتر از طاعت ظاهری طلبد، مطلوب خدا از عمده‌بندگان را نیز تمکینی در همین حد می‌داند؛ چه، اگر معدودی از اولیا مُسْتَشْتَا شوند، عبادت بیش‌تر مردمان از روی دل‌بستگی عاطفی نیست و خدا هم البته به این ظاهر نیکوی صرف رضا داده است (حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۱۹۰).

او با همین رویکرد آیات متعددی را نیز که مفسران، اغلب، حاکی از مسائل روزمره زندگی دانسته‌اند، به سلوک معنوی پیوند می‌زند. مثلاً، در سخن از فواید حج که قرآن می‌گوید «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ» (حج: ۲۸)، و خلاف بیش‌تر مفسران متقدم بر وی که از آیه تأکید بر فواید مادی حاصل از تجارت حج را فهمیده‌اند (برای مجموعه‌ای از این دیدگاه‌ها

بنگرید به طبری، ۱۹۹۵: ج ۱۷، ۱۹۲-۱۹۴)، آیه را حمل بر منافع أخروی و معنوی سفر حج می‌کند (حکیم ترمذی، ۱۳۸۹: ۷۴). به ترتیبی مشابه، اشاره قرآنی به وسوسه گرانی از جنس انسان (ناس: ۶) را به نفس خود فرد راجع می‌داند (حکیم ترمذی، بی تا ج: ۱۵۳).

۲. طرح مسئله

با مروری گذرا بر آثار حکیم ترمذی می‌توان دریافت که تعامل (dialectic) متفاوت او با قرآن، در قیاس با دیگر مفسران، دستاورد صرف این اختلاف رویکرد نیست و نگرش‌های کلی او به قرآن، و هم، روش‌های او برای فهم آن بسی با معمول مفسران، خاصه عالمان هم‌عصرش، متفاوت است؛ امری که تاکنون کم‌تر توجه محققان را به خود جلب کرده، و بدین‌سان، کم‌تر مطالعه‌ای با تمرکز روی روش‌های تفسیر وی پدید آمده است.

پیش‌ازاین مهروش کوشیده است مبانی نظریه تفسیری حکیم ترمذی را بکاود و انتظار حکیم ترمذی از متن قرآن به‌مثابه متنی وحیانی، ماهیت و خصایص این متن، که از دید وی تفسیر آن را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌نماید، و فنون و بایسته‌ها و منابع چنین تفسیری را بازکاود. چنان‌که در مطالعه مهروش به تفصیل بیان شده (مهروش، ۱۳۹۵: ۱۱۵-۱۱۷)، از نگاه حکیم ترمذی فهم قرآن در دو سطح امکان‌پذیر است: فهم ظاهر آن و فهم باطنش. حکیم ترمذی به ترتیب چنین کوشش‌هایی را «تفسیر» و «تأویل» می‌شناساند و طبعاً برای هریک روش‌هایی جداگانه در پیش می‌گیرد.

مطالعه پیش‌رو را باید گامی در امتداد کوشش‌های پیشین مهروش تلقی کرد. می‌خواهیم در آن با تمرکز روی شیوه‌های حکیم ترمذی برای «تفسیر» یا همان فهم ظاهر قرآن کریم بدانیم که اولاً، وی چه روش‌های نوآورانه‌ای را بدین‌منظور به کار می‌گیرد؛ ثانیاً، مبانی نظری وی برای اعتقاد به کارایی این روش‌ها چیست؛ و ثالثاً، حدود و دامنه کاربرد هریک از این روش‌ها، به‌زعم وی، تا کجاست.

بدین‌منظور، نخست روش‌های حکیم ترمذی برای فهم ظاهر قرآن را در سه سطح مفردات، عبارات، و پاراگراف‌ها مرور خواهیم کرد و روش‌های وی برای فهم معنای مفردات، آیات، و سوره‌های قرآن را باز خواهیم شناخت. آن‌گاه در تحلیل رویکرد حکیم ترمذی به متن قرآن هم‌چون کلی منسجم، از شیوه‌های او برای تحلیل مضامین و انگاره‌های قرآنی سراغ خواهیم گرفت.

۳. تحلیل متن در سطح مفردات

از حکیم ترمذی، که علم به معنای حروف را یکی از شعبه‌های حکمت می‌داند (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۳۶۲)، انتظار می‌رود نگرشی ویژه به کلمات حاصل از جمع این حروف داشته باشد. پس لازم است پیش از شناخت شیوه حکیم ترمذی در مطالعه معنای واژگان قرآن مبانی وی را در تحلیل معنای ریشه حروف بازکاوییم.

۱,۳ جایگاه حروف در عالم هستی

حکیم ترمذی می‌گوید حروف الفبا دربردارنده همه علوم‌اند؛ زیرا اسمای مختلف الاهی، که ریشه علم‌ها را در خود جای داده‌اند، با همین حروف ساخته می‌شوند (حکیم ترمذی، ۱۹۶۹: ۱۰۴-۱۰۵). برای فهم این سخنان حکیم ترمذی و استلزامات آن در دستگاه معرفتی وی باید مبناهای معرفت‌شناختی او را به‌درستی دریافت؛ مبناهایی که سخت متأثر از باورش به اثربخشی جادو هستند.

او هرگز مبانی نگرش خود به حروف را منسجم بیان نداشته است، اما می‌توان برپایه گفتارهای پراکنده‌اش دریافت که استدلالی شبیه این را در ذهن می‌پرورانده است (برای شواهد این فرضیه بنگرید به مثال‌های مختلف در فصل‌های بعد): ۱. هریک از موجودات جهان اثری از آثار وجودی خداوند است؛ ۲. خداوند این آثار را با سخن خود به‌وجود آورده است (بنگرید به بقره: ۱۱۷، «كُنْ فَيَكُونُ») و تدبیر می‌کند؛ یعنی هم ایجاد این موجودات هم تصرفات بعدی در آن‌ها نتیجه علم خدا به اسما آن‌هاست؛ ۳. اگر دیگری نیز بخواهد چنین تصرفی در هستی کند، با برخوردارگی از علمی مشابه می‌تواند؛ ۴. شیوه تصرف در این موجودات، یعنی همان کاری که قرار است با علم کرد، جادوی مُسری (contagious magic) از طریق نام‌هاست؛ یعنی شناخت نام موجودات مختلف و کوشش برای تأثیرگذاری بر آن موجودات از طریق تصرف بر نامشان؛ ۵. اسم موجودات که از اهم آثار وجودی ایشان است، همه از حروف الفبا پدید می‌آید؛ ۶. برای آگاهی از این اسما، به‌منظور تصرف در آن‌ها، باید معنای تک‌تک حروف را دانست؛ زیرا هریک از حروف الفبای عربی تک‌واژند و از خود معنا دارند. با آگاهی از معنای تک‌تک حروف یک واژه، اعم از اصلی و زائد، می‌توان دریافت واژه‌ای که از جمع آن حروف حاصل می‌شود، چه معنایی دارد.

به‌بیان‌دیگر، کوچک‌ترین واحد معنادار زبان از نگاه وی حروف الفباست. هریک از این حروف معنایی رمزی دارند که خدا برایشان نهاده است. با کنارهم‌جای‌گرفتن حروف

اصلی و زائد معنایی برای هر کلمه شکل می‌گیرد که وجه جمعی میان معنای حروف آن است. پس با شناخت معنای هریک از این حروف می‌توان معنای کلمه را دریافت. فایده چنین تلاشی نیز تصرف در هستی است (نیز بنگرید به ۲۱۴-۲۱۳: ۲۰۰۲: Svirii). البته این فقط یک سطح از فهم معنای کلمه است. سطوح دیگر معنای کلمه با روش‌های دیگر فهم خواهند شد.

۲,۳ معانی رمزی حروف

به‌باور حکیم ترمذی، علم به معنای تک‌تک حروف از شُعبِ حکمت و راه‌های شناخت باطن هستی است، نصیب هر حکیمی نمی‌شود، و با موهبت الاهی تنها به خاصان اصفیاء می‌رسد (حکیم ترمذی، ۱۹۶۹: ۱۰۴). گرچه هرگز به‌صراحت معنای همه حروف را بر نمی‌شمرد، می‌توان از توضیحات وی درباره کلمات مختلف، اشاراتش به معنای آن‌ها را استنباط کرد.

از جمله در تحلیل معنای حرف تأکید «ان» برای هریک از دو حرف الف و نون و هم برای تکرار نون معنایی قائل می‌شود. می‌گوید که الف معنای «عماد» و نون معنای قوام و ثبات می‌دهد. وی در تفسیر «ان الکافرون الا فی غرور» (ملک: ۲۰) نیز «ان» را بر همین اساس معنا می‌کند که در بردارنده دو حرف فوق بدون تکرار نون است (حکیم ترمذی، ۱۹۶۹: ۱۰۵). برای معنادرین ریشه قرآنی رباعی مزید «اطمان» نیز همین شیوه را به کار می‌گیرد و نون مُشَدَّد را در آن حرفی زائد برای تقویت معنا می‌شناساند (همان: ۱۱۱).

از نگاه وی، بهترین شیوه برای تفسیر حروف مقطعه نیز همین است (حکیم ترمذی، ۲۰۰۲: ۸۸-۹۰). بدین‌سان، در تفسیر آیه نخست سوره یونس می‌گوید الف رمزی برای آلاء خداست، لام نشان لطف خداست، و راء نیز رأفت او (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۳۴۳). ظاهراً این تفسیر حاصل نظریه‌پردازی خود وی بوده است؛ چراکه مفسران رمزگرای بعدی هم‌چون سَلَمی (۲۰۰۱: ج ۱، ۲۹۴) نیز آن را به نقل از خود وی نقل کرده و مأخذ دیگری برایش سراغ نداشته‌اند.

فراتر از این قبیل کوشش‌های پراکنده، وی در کتاب غور الامور بابی مفصل را به بحث از معانی رمزی حروف پرداخته است (ص ۷۲ به بعد). در آن باب، مثلاً درباره ضمیر «هو» در مقام وصف خداوند می‌گوید هاء آن به معنای هدایت الاهی است و واو ش به معنای وکله ... (ص ۸۱)، یا مثلاً، در «الستُ بریکم» (اعراف: ۱۷۲) برای الف معنایی خاص در نظر می‌گیرد (ص ۸۲).

شیوه او برای راه‌جستن به معنای حروف نیز درخور توجه است. می‌کوشد با کشف

مؤلفه‌های معنایی مشترک در واژه‌هایی که آن حرف را چون حرفی زائد یا اصلی در خود جای داده‌اند، به معنای نمادینش راه جوید. مثلاً، برای فهم معنای عین و راء و فاء در «عرف» سراغ ریشه‌های دیگری می‌رود که این سه حرف را هم چون فاء الفعل در بردارند (حکیم ترمذی، بی تا: ۶۸). نمونه دیگر از این قبیل معنای حاء و باء در «حُب» است که حکیم ترمذی می‌گوید معنای حاء با حیا و حیاة و حکمت و حلم تناظر دارد و معنای باء نیز با بر و بهاء. پس حُب چیزی است که قلب را احیا می‌کند و (از آن جاکه قلب مرکز معرفت است) سبب معرفت می‌شود (و در آن حیا و حکمت و حلم راه می‌یابد)، سپس بر خدا به فرد ارزانی می‌شود و سر آخر چنان فرد بهی می‌شود که خداوند با او بر ملائک مباحث می‌کند (حکیم ترمذی، ۲۰۰۲: ۱۱۲-۱۱۳).

گاه در تأیید شواهد و استنباطات خود به شواهدی قرآنی و روایی نیز توسل می‌جوید. مثلاً توضیح می‌دهد که در نام فرعون فاء نماد فراق و تفریق است و راء نماد رُکوب و رُکون، عین دال بر علو است، واو بر ویل، و نون بر نار (همان: ۸۵-۸۶). پس هرگاه این حروف جمع شوند، بر کسی دلالت خواهند کرد که از دینش فراق جست، میان بنی اسرائیل تفرقه افکند، به پستی گرایید، بر مرکب هوای نفس نشست، و در برابر خدایش برتری جست. سپس می‌گوید این برتری جویی همان است که خدا درباره‌اش می‌گوید: «ان فرعون لعال فی الارض» (یونس: ۸۳)، یا خود وی گفته است «انا ربکم الاعلی» (نازعات: ۲۴). در تفسیر «عزایل»، اسم ابلیس، نیز به ترتیبی مشابه توضیح می‌دهد نام وی مرکب است از «عزاز» و «ایل». عزاز چهارحرفی از «العزة» برگرفته شده است که پنج حرف دارد؛ بدین سان، همان اوصاف در نام وی نیز به نحوی متفاوت موجود است. آن‌گاه با استناد گسترده به اوصاف قرآنی ابلیس برای مستندسازی فهم خود از نام وی می‌کوشد (حکیم ترمذی، ۲۰۰۲: ۸۳-۸۴). شیوه برخورد وی با نام‌های الهی مثل الله و هو، نام ابراهیم، کلمه توحید (لا اله الا الله) و مواردی از این دست همین است.

می‌توانیم از حکیم ترمذی انتظار داشته باشیم با کاربست گسترده این روش معنای تک تک حروف را مشخص کند. باین حال، هم در آن باب مفصل پیش گفته غور الامور و هم در اثری مثل تحصیل نظائر القرآن، که در آن تحلیل ریشه کلمات شیوه‌ای رایج است، کم‌تر می‌توان کوششی برای توسعه کاربست این روش و تطبیق ریشه‌های کلمات به منظور شناخت معانی حروف و کشف معنای ریشه‌های مجهول مشاهده کرد. شاید این بدان سبب است که چنان‌که خودش نیز تصریح می‌کند، معنای کلمات را از اسرار می‌داند (حکیم ترمذی، ۱۹۶۹: ۱۰۴) و براین پایه نمی‌خواهد که در این زمینه بیش از حد پیش رود.

این چنین است که گاه شیوهٔ زبان‌شناسانهٔ حکیم ترمذی را «زبان‌شناسی اساطیری» لقب داده‌اند (۲۰۴: ۲۰۰۲: Sviri). نیز، چنان‌که مشهود است، شیوهٔ وی بسی به تفکر پیروان فرقهٔ حروفیه نزدیک است. گویی دارد اندیشه‌هایی را که حروفیه در قرن هشتم قمری به بعد پی گرفتند، به‌شکلی بدوی عرضه می‌کند (برای نظریهٔ حروفیه بنگرید به ۶۰۰: ۱۹۸۶: Bausani).

۳,۳ کشف معنای کلمات بر پایهٔ معنای حروف

حکیم ترمذی در مرحلهٔ بعد می‌کوشد معنای مفردات قرآن را با تکیه بر معنای حروفشان تفسیر کند. می‌توان اصول بنیادین روش وی را چنین برشمرد: اولاً، واژه‌هایی که حروف اصلی آن‌ها یکی است و همان حرف‌ها را به‌شکل جابه‌جا در خودشان جا داده‌اند، معنایی مشابه دارند. مثلاً، معنای ابلیس که سین و لام و باء را در بردارد با سلب یکی است و ابلیس را بدان سبب چنین گویند که خیر از وی سلب شده است (حکیم ترمذی، ۲۰۰۲: ۵۲)، یا مثلاً، معنای رَبِّ و برّ مشابه است (همان: ۷۶-۷۷)، یا مثلاً، منسک، همان مسکن است؛ یعنی جایی که فرد بتواند احساس آرامش کند (حکیم ترمذی، ۱۹۶۹: ۳۰؛ نیز برای دیگر نمونه‌ها بنگرید به همان: ۳۱، مشابهت معنای تاب و بات، شکر و کشر، اطاع و اعطی، و ندم و مدن).

این شواهد نشان می‌دهد وی حدود یک‌صد سال پیش‌تر از ابن‌جنی (د ۳۹۲ ق) به پدیدهٔ اشتقاق کبیر در زبان عربی پی برده است. گفته‌اند عالمان اشتقاق تا پیش از ابن‌جنی، صورت‌های حاصل از قلب واژگان یک ریشه را به‌معنای واحد بازمی‌گردانده‌اند و نخستین کس که چنین کرده ابن‌جنی است (فرزانه، ۱۳۷۹: ۱۴). ظاهراً ابن‌جنی خودش نیز می‌پنداشته که بنیان‌گذار این روش ابوعلی فارسی (د ۳۷۷ ق) است (ابن‌جنی، بی‌تا: ج ۲، ۱۳۳). باین‌حال، به‌نظر می‌رسد باید حکیم ترمذی را پیش‌گام بحث دربارهٔ اشتقاق کبیر دانست.

ثانیاً، هرچه تعداد حروف اصلی مشترک در دو واژه بیش‌تر باشد، معنای آن دو به هم نزدیک‌تر است. برای نمونه، در تفسیر معنای «ریاضت» می‌گوید راض و رضّ که تنها با هم در تخفیف یا تشدید حرف ضاد فرق دارند، هر دو از یک ریشه و به‌معنای شکستن‌اند. بدین‌سان، برای شکست ابزار و آلات از مشتقات «رضّ» استفاده می‌شود و در شکست خَلَقِیَاتِ فرد از مشتقات «راض» (حکیم ترمذی، ۱۹۹۳: ۳۴؛ برای دیگر نمونه‌ها بنگرید به حکیم ترمذی، ۲۰۰۵: ۳۱ شباهت معنای شهوت و اهتشاش؛ حکیم ترمذی، بی‌تا الف: ۶۸ تکرار همان بحث؛ حکیم ترمذی، ۱۹۹۲: ۱۷۷ شباهت کدح و قدح؛ حکیم ترمذی، ۲۰۰۵:

۵۷ شباهت وسیله و وصیله؛ حکیم ترمذی، ۱۴۲۸: ۲۰۶ شباهت نَبَّه با مشتقات ناء ینوء؛ حکیم ترمذی، ۲۰۰۷: ۱۰۷ شباهت ماعون و مؤونه؛ حکیم ترمذی، ۲۰۰۳: ۱۳۸-۱۳۹ شباهت سُکر با سَد؛ حکیم ترمذی، ۱۹۶۹: ۵۱ شباهت ذکر با رکض).

ثالثاً، شمار حروف بر معنای واژه مؤثر است. او در تحلیل معانی رمزی کلمات همواره بدین توجه نشان می‌دهد که هر کلمه چند حرف دارد و بعد، براساس تساوی حروف دو واژه حکم به تشابه معنایشان می‌کند. مثلاً، در تفسیر آیه نور (نور: ۳۵) معنای زیتون و طوبی را به حکم آن که هر دو چهار حرفی هستند، نزدیک می‌داند (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲: ۱۰۰). این اصل اقتضا می‌کند با افزوده شدن هر حرف زائد به واژه، معنایی زیاده در آن پدید آید؛ معنایی که به نحوی نمادین در ضمن آن حرف افزوده جا گرفته است. از همین رو، حکیم ترمذی در توضیح مفهوم «زیتون» در آیه پیش گفته، زیادتی نون در آخر کلمه را دال بر معنای «نور» می‌داند و برپایه مشابهتی که میان معنای زیتون و طوبی فرض می‌کند، می‌گوید زیتون مذکور در این آیه شاخه‌ای از شجره بهشتی طوبی است که نور الاهی از آن ساطع می‌شود (همان).

۴,۳ اصل عدم اشتراک لفظ

تنی چند از عالمان متقدم بر حکیم ترمذی، در بحث از معنای کلمات قرآن کوشیده‌اند و واژه‌ها را با تکیه بر بافت معنا کنند. بدین سان، گاه برای یک واژه چندین معنا برشمرده‌اند. این قبیل تلاش‌ها در آثار متعددی با عنوان «الوجوه و النظائر» یا «نظائر القرآن» جلوه‌گر شده است (برای فهرستی از آن‌ها بنگرید به بحیری، ۱۴۱۰: ۳۳۵ به بعد). طبعاً رویکرد تشتت‌گرای اینان با شیوه حکیم ترمذی، که برای هر واژه با تکیه بر معدود حروف آن تنها یک معنا به دست می‌دهد، متفاوت است. وی هرگز نمی‌تواند بپذیرد یک لفظ میان چند معنا مشترک باشد (برای شباهت این رویکرد به شیوه عالم لغوی یک نسل بعدش، ابن‌درستویه بنگرید به عبدالعال، ۱۴۱۷: ۱۳۹-۱۴۰).

حکیم ترمذی تحصیل *نظائر القرآن* خود را در نقد اثری از همین قبیل می‌نویسد (حکیم ترمذی، ۱۹۶۹: ۱۹). اثری که خود از مؤلفش نام نمی‌برد و گاه احتمال داده‌اند *الوجوه و النظائر* مقاتل بن سلیمان (د ۱۵۰ ق) یا *نظائر القرآن* هارون بن موسی أعور (د ۱۷۰ ق) باشد (شاذلی، بی‌تا: ۱۱۹؛ جیوشی، ۱۴۰۱: ۹۰۰). می‌توانیم اصل آن کتاب را برپایه نقل قول‌های حکیم ترمذی بازسازی کنیم. در آن صورت خواهیم دید واژه‌هایش از حیث

کاستی و فزونی با واژه‌های مندرج در هر دو اثر فوق و هم/التصاریف یحیی بن سلام (د ۲۰۰ ق) فرق دارند (جدول ۱). پس هیچ‌یک از این چند نمونه کهن بازمانده تا عصر خود را نمی‌توانیم همان کتابی فرض کنیم که حکیم ترمذی در اختیار داشته است. باری، حکیم ترمذی در این اثر (ص ۱۹) تصریح می‌کند همه واژه‌هایی که مؤلف ناشناس نظائر القرآن بر چند معنا حمل کرده است معنای واحدی بیش ندارند؛ گرچه مفسران در بافت‌های متفاوت با الفاظ مختلفی توضیحشان داده‌اند.

جدول ۱. مقایسه آثار متقدمان درباره نظائر القرآن با اثر مبنای کار حکیم ترمذی

واژه‌های اختصاصی اثر مقاتل در قیاس با دیگر آثار	الحسنة و السيئة، خوف، علم... (بنگرید به مقاتل، ۱۴۲۷: ذیل همین عناوین)
اختصاصات اثر هارون بن موسی اعور	سریع، ظلم، ظلمات... (بنگرید به هارون، ۱۴۰۹: ذیل عناوین)
واژه‌های مشترک دو اثر فوق که در اثر مبنای حکیم ترمذی نیست	الحسنة و السيئة، فلولا، لما، ظلمات، الظلمات و التور، الامر، الحسنى، الحسنه و السيئة، ظلم (مقاتل، ۱۴۲۷: نیز هارون، ۱۴۰۹: ذیل همین عناوین)
اختصاصات اثر مبنای حکیم ترمذی که در آن دو نیست	خَبْت، الرَّذَى (بنگرید به حکیم ترمذی، تحصیل، ذیل عناوین)
اختصاصات اثر یحیی بن سلام	ایمان، الحسنه و السيئة، الحسنی، حسناً، امام... (بنگرید به یحیی، ۱۹۷۹: ذیل همین عناوین)
اختصاصات اثر مبنای حکیم ترمذی در قیاس با اثر یحیی بن سلام	کَنَب، وکیل، حَرَج ... (بنگرید به حکیم ترمذی، تحصیل، ذیل عناوین)

نخستین مثال بحث حکیم ترمذی (ص ۱۹-۲۰)، واژه «هُدَى» همان است که در الوجوه و النظائر مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۴: ۲۰) برایش هجده معنا ذکر می‌شود و اثری که حکیم ترمذی در اختیار دارد و نقدش می‌کند، معنای نوزدهمی را هم افزون بر همه آن‌ها در خود جای داده است. حکیم ترمذی خلاف مقاتل تصریح می‌کند واژه «هُدَى» تنها به معنای میل است؛ همان که در عبارتی مثل «إنا هُذنا إِلیک» (اعراف: ۱۵۶) می‌توان دید؛ عبارتی که از دید او یعنی «ما به تو مایل شدیم». آن‌گاه می‌کوشد همه آن معانی نوزده گانه را به همین بازگرداند (حکیم ترمذی، ۱۹۶۹: ۱۹-۲۴). به همین ترتیب، در توضیح مفهوم واژه کُفَر می‌گوید که خلاف زعم آن مؤلف یک معنا بیش ندارد و صرفاً به معنای پوشاندن است (همان: ۲۴-۲۶). در دیگر موارد نیز چنین عمل می‌کند. او گاه سعی می‌کند برای بازگرداندن

معانی واژه در بافت‌های مختلف به یک معنا از تأویلات حکمی و روایی نیز بهره جوید (برای نمونه بنگرید به حکیم ترمذی، ۱۹۶۹: ۵۲ بحث وی دربارهٔ رابطهٔ صلاة با ذکر؛ نیز بنگرید به همان: ۸۳-۸۷ معنای «امت» و اسباب حمل این وصف بر ابراهیم (ع) و دیگر موارد مشکل فهم).

طبعاً وی برای بازگرداندن معناهای مختلف یک لفظ به اصلی واحد نیازمند آن است که علاقات و مشابهاتی میان استعمالات مختلف هر واژه بیابد. بدین‌سان، باید انتظار داشته باشیم وی برای تبیین این کاربردها از نظریهٔ مجاز مدد جوید. باین‌حال، وی هرگز چنین مسیری را نمی‌پیماید؛ نه تنها از آن‌رو که هنوز نظریهٔ مجاز که در آثار عالمانی عراقی مثل جاحظ (د ۲۵۵ ق) و ابن قتیبه (د ۲۷۶ ق) مطرح شده (بنگرید به ابوزید، ۱۹۹۶: ۹۳ به بعد)، چنان فراگیر نگشته است که حکیم ترمذی را در خراسان متأثر کند؛ که چون وی در همهٔ استعمالات زبانی چنین مجازی را می‌جوید؛ مجازی که عبور از معنای نمادین کلمه و رسیدن به معنای مشخص تک‌تک واژه‌های مُستعمل در کلام بدون آن امکان‌پذیر نیست.

۴. تحلیل متن در سطح عبارات

نوآوری‌های روش شناختی حکیم ترمذی در تفسیر قرآن به شیوه‌های ابداعی او برای کاوش در معنای مفردات محدود نمی‌شود. وی در تحلیل معنای عبارات و جملات حاصل از این مفردات نیز شیوه‌هایی درخور توجه دارد.

۱,۴ چیدمان مفاهیم در آیه

وی گاه در نحوهٔ ترکیب واژگان و چیدمان کلمات آیه نکته‌ها می‌جوید. مثلاً، در بحث از آیات ۴۱-۴۳ سورهٔ احزاب (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا هُوَ الَّذِي يَصَلِّيْ عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَةُ...) از امر به ذکر و سپس یادکرد سلام خدا بر مؤمنان چنین می‌فهمد که وجوب ذکر پیوندی مستقیم با همین دارد که خدا نخست بندگان را به تحیت گرامی داشته است و اکنون باید آن‌ها نیز در مقام جبران برآیند (حکیم ترمذی، ۲۰۰۵: ۱۱۵).

هم‌چنین، در بحث از «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» (توبه: ۱۰۳) با نظر به ترتیب یادکرد مفاهیم صدقه، تطهیر، تزکیه، و دعا، درگیر این سؤال می‌شود که چرا پیامبر (ص) مأمور است هنگام دریافت صدقات برای آوردن گانشان دعا کند. می‌گوید از آن‌جا که افراد مال خود را بسی دوست می‌دارند و دل‌کنند

از آن برایشان سخت است و در چند جای قرآن هم بدین اشارت رفته به پیامبر (ص) توصیه می‌شود چنین کند؛ بلکه دل‌کندن از مال برایشان ساده شود و آرام گیرند (حکیم ترمذی، ۲۰۰۵: ۱۸۵-۱۸۶).

وی گاه می‌خواهد با تحلیل چیدمان واژه‌ها پیوند میان معانی را دریابد. برای نمونه، در اثبات این مدعا که نیل به مقامات والای عرفانی به جدّ و جَهْد نیست و با توفیق حاصل می‌شود، به «وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى» (ضحی: ۷) استناد می‌کند. استدلال وی بر چیدمان عبارت استوار است؛ عبارتی که در آن طلب خدا و جست‌وجویش بر هدایت فرد مقدم شده است. می‌گوید یافتن فرد زمانی معنا دارد که نخست او را طلب کنند؛ پس پیامبر (ص)، مخاطب آیه، به‌مثابه ولیّ خدا اول طلب شده و سپس هدایت شده است (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۴۰۹).

به‌ترتیبی مشابه، در بحث از آیه نشوز (نساء: ۳۴)، بااستناد به ترتّب هجران بر نشوز نتیجه می‌گیرد که دوری‌گزیدن از یک فرد نوعی تحقیر و تأدیب وی است. آن‌گاه براین‌پایه توضیح می‌دهد که دوری‌گزیدن از برادران دینی هم نوعی تحقیر به‌شمار خواهد رفت (حکیم ترمذی، ۲۰۰۳: ۲۵۱).

۲,۴ ظواهر کتاب

گرچه حکیم ترمذی مبنای خود را در مقام رویارویی با ظواهر قرآن توضیح نمی‌دهد، به‌نظر می‌رسد که تأکید خاصی بر آن‌ها دارد. نمونه‌های فراوانی می‌توان سراغ داد که بااستناد به ظواهر کتاب هم‌چون یگانه دلیل بحث حکمی بر آیه برآند و فهمی جدید از آن بازنمایند. در جست‌وجوی مثال برای توجه او به ظواهر نخست می‌توان دقتش بر کاربرد الف و لام عهد را یاد کرد؛ مثل آن‌جا که در تفسیر «وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا» (مریم: ۳۳) می‌گوید معرفه‌آوردن سلام حاکی است که عیسی (ع) به سلامی معهود اشاره دارد؛ سلامی از خدا بر وی پیش از آفرینش او (حکیم ترمذی، ۲۰۰۵: ۱۱۵).

نمونه دیگر از رویکرد وی به ظواهر، توجهش به وقوع تقدیم و تأخیر در قرآن است. مثلاً، در تفسیر «لَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا» (نساء: ۸۳) به استناد سخنی منتسب به ابن‌عباس از وقوع جابه‌جایی در این آیه می‌گوید (حکیم ترمذی، بی‌تاج: ۱۶۶؛ مقایسه کنید با طبری، ۱۹۹۵: ج ۵، ۱۵۰ انتساب همین قول به قتاده و ابن‌جرّیح؛ نیز، برای انتساب قولی دیگر به ابن‌عباس بنگرید به همان؛ نحّاس، ۱۴۰۹: ج ۲، ۱۴۲). مثال دیگر

توجه وی به تقدیم «نساء» بر «بنین» در آیه «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ» (آل عمران: ۱۴) است؛ امری که از نگاه او دلیلی جز آن ندارد که شهوت به زنان در وجود انسان بسی قوی‌تر از میلش به کثرت فرزندان است (حکیم ترمذی، بی تا ح: ج ۳، ۲۲).

به‌همین ترتیب، وی گاه بر دلالت برخی آیات بر مفهوم حصر و اختصاص تأکید می‌کند. از جمله، با استناد به «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (یونس: ۵۸) فرح و شادی دُئیوی را مُخَرَّبِ قَلْبِ می‌شناساند و توضیح می‌دهد که تنها باید فرح معنوی و دل‌خوشی‌ها به فضل خدا را قدر دانست و نیکو انگاشت (برای بحث‌های مفصل وی درباره این آیه بنگرید به حکیم ترمذی، ۲۰۰۵: ۲۳۳؛ حکیم ترمذی، ۱۴۲۶: ۴۲-۴۳، ۴۵).

از جمله دیگر ظواهر کتاب، که وی بدان توجه ویژه‌ای دارد، عمومات قرآن است. وی در حکم‌های عام قرآن حکمت می‌جوید و حاضر نیست به‌سادگی از آن‌ها دست شویید. رویکرد وی از این حیث بسیار شبیه ابوحنیفه است (برای نگرش ابوحنیفه به عمومات بنگرید به پاکتچی، ۱۳۷۲: ۳۹۳-۳۹۴). او اصرار دارد مفاهیم مطرح در آیات را حَداً لامکان به همان کلیت بفهمد که ذکر شده‌اند. برای نمونه، در بحث از آیه «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَيَّ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ...» (جن: ۲۷) نمی‌پذیرد که مراد از رسول تنها پیامبران باشند و دیگران از غیب نتوانند آگاه شوند. وی این آیه را چنان عام تفسیر می‌کند که فراتر از انبیا همه اولیا را نیز در برگیرد. آن‌گاه در تأیید فهم خود چنین استدلال می‌کند که بی‌تردید انبیای الهی همه از غیب آگاه بوده‌اند، اما برخی از ایشان هرگز رسول به‌شمار نمی‌روند (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۳۹۸).

سکوت‌های قرآن هم از دید وی مهم انگاشته می‌شوند. از جمله، وی در اثبات وجوب نفقه بر مرد به استناد داستان وسوسه ابلیس و خروج آدم و حوا از بهشت (طه: ۱۱۷-۱۱۹) استدلال می‌کند که با خروج از بهشت آدم به تَعَب و سختی تهیه آب و غذا و مسکن و لباس افتاده است و نامی از حوا در این خصوص برده نمی‌شود. پس وجوب تهیه نفقه از همان آغاز با مرد بوده است نه زن (حکیم ترمذی، بی تا ح: ۱۴۱-۱۴۲).

باین‌حال، گاه پذیرش ظاهر آیه مستلزم امری مُنْكَرِ تلقی شده و بدین‌سان حکیم ترمذی نیز آن را، مثل همه مفسران، وانهاده است. مثال این را در تفسیر آیه «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا» (نساء: ۸۳) می‌توان یافت. برپایه ظاهر این آیه، بدون فضل و رحمت خدا همه، جز شماری اندک، از شیطان پیروی می‌کنند. حکیم ترمذی نمی‌تواند چنین معنایی را بپذیرد، چراکه معتقد است اگر فضل و رحمت خدا نباشد نه اکثر انسان‌ها که همه گم‌راه می‌شوند.

براین پایه، به وقوع تقدیم و تأخیری در آیه حکم می‌کند و می‌گوید اصل عبارت چنین بوده است: «... لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ ... الا قليلا منهم»؛ یعنی اگر در آن مسئله از پیامبر (ص) و اولیای امور سراغ می‌گرفتند، عموم اهل درک و استنباط، جز شماری اندک، پاسخ را می‌فهمیدند (حکیم ترمذی، بی تا ج: ۱۶۶-۱۶۷؛ حکیم ترمذی، بی تا ب: ۱۰۲). این گونه عدول از ظاهر آیه البته رویکرد خاص وی به شمار نمی‌رود (طبری، ۱۹۹۵: ج ۵، ۲۵۰-۲۵۲).

۳،۴ توجه به روابط جانشینی محتمل

یک ویژگی مهم فهم قرآن حکیم ترمذی، کوشش برای خوانش سطور سفید متن با رویکردی انتقادی و تحلیل گرایانه است. بنای حکیم ترمذی بر آن نیست که زود به هر آنچه از ظاهر عبارات فهمیده می‌شود رضایت بدهد. او همواره از خود می‌پرسد که سبب گزینش این کلمات و عبارات از میان انتخاب‌های پرشمار دیگر برای افاده همان معنا چه بوده است. یک جلوه این شیوه را در توجه وی به روابط جانشینی واژگان می‌توان دید. وی گاه در مقام تفسیر یک آیه به روابط جانشینی کلمات جمله (paradigmatic relations) هم نظر کرده و برای فهم بهتر گفته در تحلیل واژه‌ها و عباراتی کوشیده است که می‌توانسته‌اند جانشین عبارت کنونی شوند.

برای نمونه، در تفسیر «أَنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸) بدین توجه می‌کند که چرا بعد از عبارت فوق خدا خود را با وصف «أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» یاد کرده و از میان گزینه‌های محتمل خود را با این وصف ستوده است (حکیم ترمذی، ۱۴۰۰: ۵۳). نمونه دیگر توجه حکیم ترمذی به روابط جانشینی را می‌توان در برخورد وی با آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳) دید. مهم‌ترین سؤال وی در این زمینه آن است که چرا خدا از این گفته است که ابصار درکش نمی‌کنند و مثلاً چیزی دربارهٔ جس لامسه و دیگر حواس نفرموده است (حکیم ترمذی، ۱۴۰۰: ۸۴).

تحلیل حکیم ترمذی از نحوه یادکرد عبادات مختلف در قرآن مثال دیگری برای این رویکرد اوست. وی بدین توجه نشان می‌دهد که در قرآن هرگز گفته نمی‌شود «صَلُّوا» یا «زَكُّوا»، بلکه از لزوم «إِقَامَةِ صَلَاةٍ» یا «إِتْيَانِ زَكَاتٍ» (برای نمونه بنگرید به بقره: ۸۳) سخن می‌رود. وی با استدلال به گزینش این قبیل تعابیر در قرآن از میان انتخاب‌های محتمل بسیار، و هم با استناد به آیاتی دیگر، بحث خود را دربارهٔ جایگاه اوامر و نواهی شارع در سلوک معنوی پیش می‌برد (حکیم ترمذی، بی تا الف: ۶۴).

۴,۴ سیاق

در ادامه سخن از شیوه حکیم ترمذی در تفسیر عبارات باید از گرایش نسبی وی به تفسیر آیه بر پایه سیاق گفت. گاه وی نه بر دستاوردهای ریشه‌شناختی خویش تکیه دارد و نه بر روایات یا اقوال مفسران، بلکه سعی می‌کند واژه را براساس بافت معنا کند. مثلاً، در ضمن بحث از «وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ» (انفطار: ۱۷)، با استناد به آیات قبل و بعد «یَوْمَ الدِّينِ» را «یَوْمُ اَظْهَارِ الْحَقِيقَةِ» و دین را نیز به معنای اظهار حقایق معنا می‌کند (حکیم ترمذی، ۱۳۸۹: ۹۹). اهمیت سیاق در نظر وی تا بدان جاست که در نقد نظریه ارتباط آیه تطهیر با آل عبا (ع) اصلی‌ترین اشکال چنین فهمی را تطابق نداشتنش با سیاق می‌داند (حکیم ترمذی، بی تاخ: ج ۳، ۶۸-۶۹).

مواردی هم از بی توجهی وی به سیاق آیات می‌توان سراغ داد. وی تا جایی به سیاق پای بند است که با تکیه بر آن بتواند معنایی مرتبط با سلوک معنوی دریابد. هرگاه سیاق آیه ارتباط مستقیمی با این هدف نیابد از آن درمی‌گذرد و به عکس تلاش می‌کند آیه را از عبارات پیش و پس تجرید کند. برای نمونه، در بحث از «اتَّقُوا اللَّهَ وَفُؤُلُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يَطِغِ اللَّهُ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا» (احزاب: ۷۰-۷۱)، «قول سدید» را تهلیل ذکر «لا اله الا الله» گفتن می‌شناساند و بر این اصرار می‌ورزد که تکرار مداومش سبب می‌شود خداوند اعمال خطای انسان را اصلاح کند و گناهان او را ببامرزد (حکیم ترمذی، ۱۴۰۰: ۱۲۵). این تفسیر آشکارا با معنای آیه در سیاق فاصله دارد، زیرا اگر آیه در ارتباط با عبارات پیشین و پسین معنا شود، پیوندی محکم با مسائل اجتماعی پیدا می‌کند و ناظر به استحباب عبادتی فردی مثل ذکر تلقی نخواهد شد؛ بلکه حاکی از وجوب رفتاری اجتماعی مثل سنجیده‌گویی خواهد بود.

به همین ترتیب، گاه یک عبارت را بدون توجه به آیات نزدیک‌تر با آیاتی مرتبط می‌کند که به سیاق تعلق ندارند. برای نمونه از آیه ۶۲ سوره مؤمنون به بعد بحث درباره مؤمنان پایان می‌پذیرد و سخن به غافلان می‌کشد: «بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِّنْ هَذَا وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِّنْ دُونِ ذَلِكَ». باین حال، حکیم ترمذی در توضیح «لَهُمْ أَعْمَالٌ مِّنْ دُونِ ذَلِكَ» ضمیرها را چنان ارجاع می‌دهد که گویی هنوز بحث درباره مؤمنان است (۱۹۹۲: ۱۷۹).

۵. شناسایی و تفسیر انگاره‌های قرآن

حکیم ترمذی افزون‌بر کوشش برای تحلیل مفردات و عبارات قرآن به تحلیل متن در سطحی فراتر از جمله نیز توجه نشان می‌دهد. وی متن قرآن را به مثابه کلی منسجم و

یک دست می‌انگارد. از همین رو، می‌کوشد با کاربرد شیوه‌هایی پیام‌های پراکنده در متن را بازشناسد و با کنارهم‌نهادن آن‌ها تصویری جامع از رویکرد قرآن به هر بحث بازنماید. وی این شیوه را در دو سطح مختلف به‌کار گرفته است: اولاً، می‌خواهد انگاره‌ها و مفاهیم بنیادینی را بیابد که بر آن‌ها به هر دلیل در جای جای قرآن تأکید خاصی شده است؛ ثانیاً، می‌خواهد با کاربرد روش‌هایی تطبیقی تصویری واضح‌تر از هر انگاره حاصل کند.

۱,۵ شناخت مفاهیم کلیدی بر پایه میزان تکرار

از جمله شیوه‌های وی برای تمییز انگاره‌های مهم قرآن توجه به میزان تکرار هر یک از آن‌هاست. مثلاً، وی با توجه به این که در آیات مختلفی خداوند با وصف «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ» یاد می‌شود (برای نمونه بنگرید به رعد: ۹؛ مؤمنون: ۹۲؛ زمر: ۴۶)، بحثی را درباره «غیب و شهادت» پی می‌گیرد؛ بحثی که بتوان چون کلیدی در تفسیر قرآن به‌کار گرفت و در فهم معنای آیات مختلف بدان توجه کرد (حکیم ترمذی، ۱۴۰۰: ۱۰۳). نمونه دیگر از همین قبیل، مفهوم قرآنی «إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» (نجم: ۴۲؛ نازعات: ۴۴) است (بنگرید به حکیم ترمذی، ۱۴۰۰: ۱۰۰-۱۰۲)، یا مثلاً مفهوم «رضوان» الهی (بنگرید به همان: ۱۰۷ به بعد)؛ مفهوم «حمد» خدا (همان: ۷۸-۸۰)؛ یا مفهوم «ذکر» (همان: ۱۴۲ به بعد).

حجم درخور توجهی از کتاب *المسائل المکنونه* حاوی این قبیل بحث‌های وی درباره انگاره‌های قرآنی است و البته مشابه این رویکرد را می‌توان در آثار دیگر وی نیز دید. خاصه کوشش‌های گسترده‌ای برای شناسایی انگاره‌هایی دارد که به‌نحوی به سلوک اخلاقی مرتبط است؛ انگاره‌هایی هم‌چون «جهاد با نفس» (حکیم ترمذی، بی‌تا ب: ۴۰؛ حکیم ترمذی، ۱۴۱۳: ۸۲) یا مثلاً «فَرَح» (حکیم ترمذی، ۲۰۰۵: ۲۳۳؛ حکیم ترمذی، بی‌تا ج: ۱۳۹).

وی گاه به مفاهیمی توجه نشان می‌دهد که مفسران پیش از وی هرگز بدان‌ها عطف نظر نکرده‌اند. این‌گونه انگاره‌های جدیدی در قرآن کشف می‌کند و همه را در خدمت تبیین شیوه مشروع سلوک حکیمانه و عرفانی می‌گیرد. از جمله، وی نخستین کسی است که به مسئله خلافت انسان توجه کرده و آیات مختلفی را که از خلافت انسان می‌گویند یک‌جا دیده است. از نگاه او «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) نشان‌دهنده خلافت انسان و جانشینی‌اش در زمین برای خداست (حکیم ترمذی، بی‌تا پ: ۲۵۵؛ حکیم ترمذی، بی‌تا ج: ۱، ۳۷۳)؛ خلافتی که البته نصیب انسان کامل و ختم اولیا

می‌شود (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۴۲۲؛ نیز بنگرید به حکیم ترمذی، بی‌تا ج: ۱۴۱، ۱۴۴؛ حکیم ترمذی، بی‌تا ج: ۲، ۱۸۰؛ حکیم ترمذی، ۱۴۲۶: ۷۲).

نمونه مشابه تفسیر وی از انگاره قرآنی «جهاد فی الله» به جهاد با نفس و سختی دادن به آن است. انگاره‌ای که در آیه ۶۹ سوره عنکبوت ریشه دارد: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا». البته پیش از وی برخی پیش‌گامان تصوف نیز هم‌چون ربیع بن آنس، تابعی بصری ساکن مرو و از شاگردان و ملازمان حسن بصری و پیش‌گامان تصوف (د ۱۳۹ ق) نیز چنین فهمی بازنموده‌اند (بنگرید به ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا: ج ۹، ۳۰۸۴). با این حال، گویا نخستین بار حکیم ترمذی است که دریافت هدایت الاهی را به چنین جهادی با نفس منوط می‌کند (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۱۲۰؛ برای دیگر فهم‌ها از آیه بنگرید به مقاتل، ۱۴۲۴: ج ۲، ۵۲۵؛ طبری، ۱۹۹۵: ج ۲۱، ۱۹).

دیگر نمونه شایان توجه انگاره «مُحَدَّثٌ» است؛ مفهومی کلیدی در نظام فکری حکیم ترمذی که وی آن را به استناد قرائتی منسوخ و منسوب به ابن‌عباس انگاره‌ای قرآنی تلقی می‌کند (حکیم ترمذی، بی‌تا ج: ۵۰). مُحَدَّثٌ در ادبیات وی فردی است از اولیا که واجد مقامات والای معنوی است؛ مقاماتی که به نبوت و رسالت پهلو می‌زند و حتی ممکن است از آن‌ها نیز فراتر رود (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۳۵۱-۳۵۲؛ نیز بنگرید به حکیم ترمذی، بی‌تا الف: ۶۴-۶۵). این میان فرق برجسته محدثان با انبیا در نوع رابطه متفاوت خدا با ایشان است. محدث کسی است که مثل پیامبران برایش دانش حدیث، فراست، الهام، و صدیقیت فراهم شده است؛ اما خلاف ایشان تَنْبُؤُ ندارد (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۳۵۷-۳۵۸). بر پیامبران روح نازل می‌شود، اما بر محدثان سکینه (حکیم ترمذی، بی‌تا ج: ۴۷).

۲,۵ مدل‌سازی و برقراری تناظر

یک شیوه دیگر حکیم ترمذی برای کشف مفاهیم کلیدی قرآن و تفسیر آن‌ها مدل‌سازی است. بدین‌معناکه با کوشش برای کشف ارتباط میان مفاهیم قرآنی مختلف، پیوندی میانشان برقرار شود و آن‌گاه در قیاس این پیوند با سازه‌های مشابه روابط میان این مفاهیم و جایگاه هریک از آن‌ها در سپهر معنایی قرآن تبیین شود.

کاربرد این شیوه را می‌توان در کتاب *غور الامور* (ص ۳۱ به بعد) یافت؛ آن‌جا که به تفسیر «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (نور: ۳۵) می‌پردازد. نور الاهی در این آیه به چراغ برافروخته داخل چراغ‌دانی تشبیه شده است: «... چراغ‌دانی با حبای درخشان داخلش که گویی آن حباب ستاره‌ای فروزنده از شاخه زیتونی است پُربازده، با روغنی چنان صافی که

بی‌آتش هم درخشان است و چون آتش گیرد گویی نور بر نور نهاده‌اند؛ شعله‌اش هم نه شدت می‌پذیرد و نه کاستی می‌گیرد». حکیم ترمذی با استدلالاتی ذوقی از این آیه استنباط می‌کند؛ هفت شهر نور تودرتو در عالم هست. از نگاه او، این هفت شهر نور همان هفت لایه مختلف ذهن انسان است.

آن‌گاه برای آن‌که دریابد این هفت شهر تودرتو، یا به عبارتی بهتر، هفت حصار تودرتوی شهر نور هریک چه اجزایی دارند، از مدل معماری شهرها کمک می‌گیرد؛ گویی از نزدیک دارد به چنین شهر تودرتویی می‌نگرد و یکایک اجزای ذهن انسان را در تناظر به هر لایه بازمی‌شناسد. این‌گونه، با توضیح اجزای مختلف چنین شهر تودرتویی، مثل خیابان‌ها، میدان‌ها، مجامع، خانه‌ها، خندق‌های دور شهر، و ... پیچیدگی‌های ذهن انسان را تبیین می‌کند و مفاهیمی قرآنی مثل قلب، فؤاد، ضمیر، صدر، لُبّاب و ... را برای اشاره به هریک از این لایه‌های پنهان شهر ذهن به کار می‌گیرد.

او آیات قرآن کریم را در قالب یک مدل فرضی برای معماری شهر معنایی و تفسیر می‌کند. از نگاهی کارکردگرایانه می‌گوید هم‌چنان‌که قلعه‌ها، پناه‌گاه‌ها، خندق‌ها، کلیدها، خیابان‌ها، محوطه‌های شهری، دربان‌ها، و دیگر اجزای شهر کارکردی دارند و از کنارهم‌نشستن آن‌ها با هم برای خود شهر کارکرد و ویژگی‌های خاصی پدید می‌آید، باطن انسان هم به هفت شهر تودرتو می‌ماند که برای نورانی کردن آن‌ها باید اجزای مختلف را در شکلی بهینه به کار گرفت؛ هم‌چنان‌که هریک از اجزای شهر بر ضوابطی بنا شده‌اند و مثلاً دربان‌ها لباس مشخصی دارند یا محوطه‌ها و فضاهای شهری باید براساس و پایه‌ای محکم بنا شوند، شهر باطن انسان نیز چنین است. مثلاً شهر «صدر» یکی از شهرهای باطن انسان است؛ حصن آن ذکر خداست. هم‌چنین هفت محوطه شهری مختلف دارد و هریک از آن‌ها را خندقی است؛ یک خندق آن دعا و طلب نصرت از خداست، یکی دیگر استعاذه، دیگری مجاهده، توکل، و هکذا (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲: ۳۲).

گاه نیز برای فهم یک انگاره، به جای بهره‌جویی از مدل‌های بیرونی، از مقایسه تمثیل‌های متناظر در خود قرآن برمی‌گیرد. برای نمونه، وقتی تمثیل قرآن برای قلب و اعمال مؤمن را مرور می‌کند، به تمثیل قرآنی دیگر برای قلب و اعمال مشرکان هم توجه نشان می‌دهد و می‌کوشد با مقایسه این دو تمثیل زوایای پنهان معنای آیات را بهتر بشناسد (حکیم ترمذی، بی تا پ: ۳۷). این میان متوجه می‌شود چنان‌که قلب کافران همواره در حجاب است، قلب مؤمنان هم حجابی دارد: حجاب قلب کافران ظلمت کفر است و حجاب قلب مؤمن غفلت شهوات؛ به حکم آن‌که درباره کفار گفته شده است «قُلُوبُنَا غُلْفٌ» (بقره: ۸۸) و درباره مؤمنان

«قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا» (مؤمنون: ۶۳). به همین ترتیب، مثلاً یک جا از این بحث می‌کند که چرا در سراسر قرآن تحقق بشارتی که خداوند به بندگان می‌دهد منوط به ایفای یک شرط شده، اما فقط در یک مورد (یونس: ۲) بشارت الاهی بی هیچ قیدی ذکر شده است (حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۳۳۹).

۳،۵ تحلیل مؤلفه‌های معنایی

وی از شیوه‌های مختلفی نیز برای بازشناسی مؤلفه‌های معنایی انگاره‌ها بهره می‌گیرد. گاه با نظر به مفاهیمی که هر بار در آیه‌ای هم‌نشین انگاره‌ای شده است آن انگاره را معنا می‌کند. از این قبیل می‌توان تفسیر وی از مفهوم «تقوا» را مثال آورد. وی آیات مختلفی را مرور می‌کند که در آن‌ها امر به تقوا صورت گرفته و هر بار برای تقوا مُتَعَلِّق متفاوتی ذکر شده است: «اتَّقُوا اللَّهَ، اتَّقُوا رَبَّكُمْ، اتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ، اتَّقُوا النَّارَ، اتَّقُوا اللَّهَ الَّتِي تَسْأَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحَامَ ...» (حکیم ترمذی، ۲۰۰۵: ۷۵). بر این پایه می‌گوید که در جای جای قرآن با همه کثرت یادکرد تقوا مُتَعَلِّق آن جز پنج چیز نیست: تقوا از آتش، تقوا از روزی که قرار است به سوی خدا بازگردانده شویم، تقوا از خدایی که از او پرسش می‌شویم، تقوا از رب، و تقوا از ارحام (۱۹۹۲: ۱۸۹).

وی از این بیان‌های متفاوت مراتبی (hierarchical) بودن تقوا را نتیجه می‌گیرد (حکیم ترمذی، ۲۰۰۵: ۷۵). به بیان وی (حکیم ترمذی، بی تا الف: ۶۷ به بعد)، پایین‌ترین مرتبه تقوا همان است که شخص پروای «الله» داشته باشد؛ بدان معنا که همانند مشرکان رفتار نکند و برای تقرب جستن به خدا دیگری را عبادت نکند؛ همان که مشرکان می‌گفتند: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (زمر: ۳). مرحله بعدی پروای رب است؛ بدین معنا که با خدا در ربوبیتش تخاصم نوزد؛ مثل آنان که وقتی امر به انفاق شدند گفتند: «أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ» (یس: ۴۷)؛ یا مثل آن فرشتگان که به خلقت آدم اعتراض کردند و گفتند «اتَّجَعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا ...» (بقره: ۳۰). مرحله بالاتر پروای روز جزاست و در آخر باید از ارحام نیز پروا داشت و درباره آن هم تقوا پیشه کرد.

گاه نیز مؤلفه‌های معنایی هر انگاره‌ای را با نظر به کاربردهای آن انگاره در ضمن آیات مختلف و تحلیل مضمون هریک از این آیات بازمی‌شناسد. مثال این رویکرد را می‌توان در بحث وی درباره تقدم مقام اولیا بر انبیا جست. وی که معتقد است برخی از امت اسلام چنان در مقام ولایت خدا بالاتر برده می‌شوند که از انبیا نیز پیشی می‌گیرند (برای تنها یک اشاره از میان نمونه‌های متعدد بنگرید به حکیم ترمذی، بی تا الف: ۶۴-۶۵)، یک جا نیز بر

این معنا به آیات قرآن استناد می‌کند. برپایه استدلال وی، قرآن (نحل: ۸۹) گفته است روز قیامت از میان هر امتی شهیدی از خودشان برانگیخته می‌شود. طبعاً این مستلزم آن است که پیامبر قوم شهیدشان باشد؛ زیرا وقتی تنها قرار باشد یک نفر از قومی برگزیده شود، برتر از پیامبرشان کسی نیست. از دیگر سو، قرآن خواسته است که امت اسلام شهدایی برای همه اقوام و امت‌ها باشند: «... لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (بقره: ۱۴۳). نتیجه جمع این دو از نگاه حکیم ترمذی آن می‌شود که در امت اسلام شهیدانی خواهند بود هر یکی هم‌پایه پیامبری از اقوام پیشین (بنگرید به حکیم ترمذی، ۲۰۰۷: ۲۱؛ نیز بنگرید به حکیم ترمذی، بی‌تاج: ج ۱، ۳۴۷).

شیوه دیگر او برای بازشناسی مؤلفه‌های معنایی انگاره‌ها توجه به تقابلهایی است که در قرآن میان مفاهیم مختلف افکنده می‌شود. برای نمونه، وی در بحث پراکنده و دامنه‌داری که در آثار مختلفش درباره مفهوم «فرح بالله» دارد، یک‌جا (حکیم ترمذی، بی‌تاج: ج ۱، ۱۴۲) نیز بدین توجه نشان می‌دهد که خداوند می‌خواهد ایمان را در قلب مؤمنان زیبا جلوه دهد؛ به حکم «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۷). آن‌گاه از این می‌گوید که شیطان هم بنا دارد که در برابر زندگی دنیوی را در چشم همگان بیاراید؛ چنان‌که خود گفته است «لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (حجر: ۳۹). جای دیگر در ضمن همین قبیل بحث‌ها درباره «فرح بالله»، میان «فرح» با «اضطراب» و «اضطراب» وجودی انسان رابطه‌ای متقابل می‌بیند. او از «أَمَّنْ يَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ» (نمل: ۶۲) چنین استنباط می‌کند که فرد باید با دوری از شادی‌های دنیوی خود را به جایی رساند که احساس اضطراب کند. وقتی چنین شد، خداوند از وی کشف سوء می‌کند، و با انجاز وعد خویش وی را ولی و خلیفه خود خواهد کرد (حکیم ترمذی، بی‌تاج: ۱۴۱-۱۴۲).

گاه نیز تفسیر وی از انگاره‌های قرآنی سراسر بر آگاهی‌های برون‌متنی او مبتنی است. برای نمونه، در توضیح تمایز میان دو انگاره قرآنی روح و نفس می‌گوید که درون هر فرد یک «نفس» هست و یک روح. اولی دنیوی و زمینی و دومی آسمانی است. نفس در شکم و زیر آن جای دارد و روح سراسر بدن را پر می‌کند. هنگام خواب روح در بدن می‌ماند، اما نفس خارج می‌شود؛ خروجی که اگر کامل روی ندهد، سبب می‌شود افراد، بسته به مقدار از نفس که هنوز در آن‌ها باقی است، هنگام خواب غلت بزنند و تکان بخورند (حکیم ترمذی، ۱۴۰۰: ۵۸). نفس است که فرد را به بدی‌ها می‌خواند و عمده مکر آن هم در کلیه‌ها جای گرفته است (همان: ۱۲۷).

۶. تفسیر موضوعی

نگرش حکیم ترمذی به قرآن، هم‌چون متنی منسجم، تنها در تفسیر انگاره‌های قرآنی بازتاب ندارد. او در تفسیر و فهم عناصر زبانی، روابط بینامتنی، بافت کلام، و گفتمان حاکم‌بر متن هم به این یک‌پارچگی و لوازم آن ملتزم است. بی‌راه نیست اگر گفته شود وی نخستین مفسری است که برای تفسیر موضوعی قرآن کوشیده و از روش‌های نوآورانه متعددی بدین منظور بهره جسته است.

۱,۶ بازسازی روایت‌های مختلف از یک روی داد

یکی از شگردهای وی برای تفسیر موضوعی قرآن پی‌جویی نقل‌های مختلف یک مضمون در سراسر قرآن است. وی در بحث از هر موضوعی نخست می‌کوشد با کنارهم‌نهادن همه آیات مرتبط با بحث تصویری کلی از موضوع بازنماید. یک نمونه از این قبیل را می‌توان در آن‌جا دید که داستان آفرینش و کشاکش‌های ابلیس و آدم (ع) و هبوط وی را برپایه آیات پراکنده بازسازی می‌کند (بنگرید به حکیم ترمذی، ۱۴۲۲: ۵۲ به بعد). عمده تکیه او در این بازسازی بر آیات پراکنده قرآن کریم درباره انسان و ابلیس، ویژگی‌های هر یک، و مسائلی از این قبیل است و البته گاه از روایات نیز بهره می‌جوید (برای نمونه بنگرید به همان: ۵۸ عبارت «جُعِلَتِ الْأَذَانُ وَرَأْتَهُ فِي وُلْدِكِ»). او در این کار تا بدان‌جا پیش می‌رود که گفت‌وگوهای طرفین را هم بازمی‌آفریند؛ چنان‌که در نگاه اول پنداشته می‌شود این حکایت‌ها را از منبعی دیگر نقل کرده است (برای نمونه بنگرید به همان: ۵۳ به بعد).

نمونه دیگر این کوشش در تبیین وی از مفهوم حج دیده می‌شود. سراسر کتاب او با عنوان *الحج و اسرار* را باید کوششی برای تفسیر موضوعی آیات حج دانست. از جمله تحلیل‌های وی در این کتاب می‌توان به توضیحاتش درباره معنای حج اشاره کرد. او گرچه تصریح نمی‌کند، حج را به معنای «قصد خدا کردن» می‌گیرد. این قصد چنان از دید او در اسلام ارزش‌مند شمرده شده است، که از میان همه عبادات اسلامی فقط حج را به وصف «حَجَّةُ الْإِسْلَام» شناسانده‌اند. وی می‌گوید سبب این ارزش‌مندی را در خاستگاه حج باید جست؛ آن‌گاه که ابراهیم اسماعیل (ع) را برای قربان‌کردن خوابانید و هر دو تسلیم امر الاهی شدند (صافات: ۱۰۳). آن‌ها با چنین کاری عملاً حج به‌جای آوردند. ابراهیم (ع) نیز که فرمود «أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (بقره: ۱۳۱)، همین معنا را «قصد» کرد و حج نیز همین است. آن‌جا که قرآن می‌گوید: «هیچ‌کس را دینی بهتر از آن‌که نیکوکارانه تسلیم امر خدا شود» (نساء: ۱۲۵)، می‌خواهد از فضیلت ابراهیم (ع) بگوید (بنگرید به حکیم ترمذی، ۱۳۸۹: ۴۷، ۴۹-۵۰).

۲,۶ لایه‌شناسی آیات

حکیم ترمذی گاه از بازخوانی آیات مختلف مرتبط با یک موضوع فراتر می‌رود و می‌کوشد آیات را با بهره‌جویی از شواهد تاریخی مختلف لایه‌شناسی کند و تصویری از مراحل تدریجی نزول آن‌ها به‌دست آورد.

برای نمونه، وی معتقد است پیامبر اکرم (ص) از حیث روزی‌گرفتن سه دوره را در زندگی تجربه کرده است (حکیم ترمذی، بی تا: ۱۷۸ به بعد). یک دوره همان است که قرآن می‌گوید سرزنشش می‌کردند «مَالٌ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْسِي فِي الْأَسْوَاقِ» (فرقان: ۷). خدا در این مرحله وی را با ثروت خدیجه بی‌نیاز کرد (ضحی: ۸). مرحله دوم وقتی است که پیامبر (ص) به مدینه آمد. آن‌جا نیز، چنان‌که در روایات آمده است، به تجارت می‌پرداخت. مرحله بعد وقتی است که روزی پیامبر از غنائم جنگی مقدر شد (انفال: ۶۹) و پیامبر (ص) فرمود روزی من در سایه نیزه‌ام رقم خورده است.

آخرین مرحله سال‌های آخر عمر پیامبر را شامل می‌شود. در این دوره پیامبری که برای تکامل بخشیدن به اخلاق شایسته مبعوث شده است، به این هدف نزدیک‌تر شده، و بدین‌سان روزی‌اش هم بیش‌تر شده است؛ از جمله آن‌که خداوند ترس او را در دل دشمنان می‌افکند (آل‌عمران: ۱۵۱)؛ آن‌سان‌که خانه‌های خود را به‌دستان خویش ویران می‌کنند (حشر: ۲) و افزون‌بر غنائم اموالی به‌دست وی می‌افتد که برایش جنگی نیز نکرده است (حشر: ۶).

وی در ادامه می‌گوید: این البته بدان معنا نیست که همواره پیامبر (ص) سیر می‌خورده و روزی‌ای گسترده داشته است؛ چراکه در هر حال به حکم قرآن (طه: ۱۳۲) فرد به آن روزی‌ای می‌رسد که برایش مقدر شده است نه بیش‌تر. باری، چنان‌که می‌بینیم، وی با کنارهم‌نهادن آیات مختلف می‌کوشد از فضای نزول آن‌ها تصویری واضح‌تر بازنماید و سیر تدریجی نزول و لایه‌های مختلف آیات را دریابد.

۳,۶ تحلیل ساختار سوره‌ها

یک جلوه دیگر رویکرد حکیم ترمذی به متن به‌مثابه کلی منسجم را می‌توان در تلاش وی برای تحلیل ساختار سوره‌ها دید؛ کوششی که سبب می‌شود وی را از پیش‌گامان بحث درباره تناسبات آیات بدانیم. گرچه هرگز دیدگاه خود را در این باره نظریه‌مند نکرده، می‌توان برپایه برخی نوشتارهای او دریافت که معتقد است چیتش آیات هر سوره از ترتیبی

حکیمانه و توفیقی پیروی می‌کند؛ آن‌سان که می‌توان برای هر سوره یک محور موضوعی بازشناخت. این محور با تحلیل محتوای سوره بازشناختنی است.

از میان سوره‌های مختلف قرآن، وی چنین شیوه‌ای را برای تفسیر سوره بقره به‌کار می‌بندد؛ بزرگ‌ترین سوره قرآن که در عین حال موضوعات پراکنده بسیاری را نیز در بر گرفته و باور به تناسب آیات آن، با نظر به این تنوع، بسی مشکل‌تر از دیگر سوره‌هاست. نوشته وی با عنوان «مقاصد سوره البقرة» (حکیم ترمذی، ۱۴۰۰: ۸۷-۸۸) تفسیری است بر این سوره از رویکرد تحلیل محتوای ساختاری (structural content analysis)؛ تفسیری که می‌توان آن را با نمونه‌های تحلیل روش‌مند ساختار همین سوره در دوران معاصر مقایسه کرد (برای یک نمونه از مطالعات مشابه معاصران بنگرید به لسانی، ۱۳۸۳: ۳۸۷-۳۸۹).

وی، با مرور موضوعات مختلفی که در این سوره مطرح شده است، می‌کوشد از نگاهی عرفانی مقاصد سوره را تحلیل کند. از نگاه او، در این سوره فراتر از بیان حال مؤمن و کافر و منافق و رویکرد اقوام پیشین به احکام و دستورات خداوند یک پیام کلی و اصلی جسته می‌شود: این‌که مسلمانان هم احکام ظاهری دین را رعایت کنند هم احکام باطنی‌اش را. این پیام در آیات پایانی سوره واضح‌تر بیان می‌شود؛ آن‌جا که به مؤمنان یادآوری می‌شود خواه آن‌چه در دل دارند بروز دهند یا پنهان کنند، بر خدا مخفی نخواهد ماند (بقره: ۲۸۴)؛ یا مثلاً، تأکید می‌شود عمل به این دستور چنان دشوار است که اقوام پیشین از عهده برنیامده‌اند؛ یا به مؤمنان آموزش می‌دهد به دعا از خدا بخواهند که بر ایشان سخت‌گیرند؛ بلکه بخشش و رحمت فرستد (بقره: ۲۸۶).

گویی حکیم ترمذی معتقد است می‌توان خلاصه پیام اصلی و مهم سوره را در آخرین آیاتش بازخواند. شاید از همین رو است که در پایان روایاتی را ذکر می‌کند که در آن‌ها آیات پایان‌بخش سوره بقره گنجی از عرش خدا شناسانده می‌شوند.

۷. نتیجه‌گیری

در این مطالعه کوشیدیم روش‌های حکیم ترمذی برای «تفسیر» قرآن را بازکاویم؛ روش‌هایی که از نگاه وی به کار فهم ظاهر قرآن می‌آیند و در کنار آن‌ها روش‌ها و فنون دیگری هم است که برای فهم باطن قرآن مفیدند. بدین‌منظور، شیوه‌های وی را در سه سطح مختلف مرور کردیم: سطح مفردات، عبارات، و پاراگراف‌ها.

چنان‌که دیدیم، وی با تکیه بر این مبنا که حروف الفبا در بردارنده همه علوم‌اند، کوچک‌ترین واحد معنادار زبان را حروف می‌داند و برای هر یک از آن‌ها معنایی رمزی قائل

است که می‌پندارد خدا برایشان نهاده و تنها با موهبت الاهی قابل درک است. باور وی شکل کهن‌تر دیدگاهی است که بعدها حروفیه اتخاذ کردند. باری، از این منظر، وی معتقد است معنای کلمات نیز چیزی فراتر از برآیند معنای تک‌تک حروف آن‌ها، خواه اصلی و خواه زائد، نیست. وی بر این پایه، نخست می‌کوشد معنای تک‌تک حروف را با مراجعه به نمونه‌های مختلف کاربرد آن‌ها در کلماتی با معنای معلوم کشف کند، و بر این پایه، معنای کلی و نمادین هر حرف را بیابد. آن‌گاه برای راه‌جستن به معنای کلمات کافی است مؤلفه‌های معنایی مشترک در واژه‌هایی که آن را به مثابه حرفی زائد یا اصلی در خود جای داده‌اند کشف شود.

قواعد وی را نیز برای شناسایی معنای کلمات بازشناختیم؛ قواعدی که نشان می‌دهد وی حدود یک‌صد سال پیش‌تر از ابن‌جنی به وقوع اشتقاق کبیر در زبان عربی راه‌جسته است. هم‌چنین، دیدیم طبعاً معنایی که برای تک‌تک ریشه‌ها و واژه‌ها بازمی‌نمایاند، معنایی کلی و نمادین است که در کاربردهای مختلف آن واژه می‌توان بازشناخت. از همین رو، به اشتراک چند معنا در یک لفظ هم باور ندارد. برای تبیین نحوه عبور از معنای نمادین حاصل از وضع نیز به معنایی که در استعمالات مختلف پیدا می‌کند، از رویکردی متفاوت با بنیان‌گذاران نظریه مجاز و البته تاحدودی مشابه آن می‌نگرد.

چنان‌که دیدیم، وی در تحلیل معنای عبارات و جملات مرکب از این مفردات نیز نوآوری‌هایی داشت. نوع تأکید وی بر ظواهر آیات بسیار یادآور رویارویی ابوحنیفه با قرآن بود. افزون‌بر این، وی از رویکردی تحلیلی به اسباب و علل گزینش عبارت‌ها، به نسبت جای‌گزین‌های محتمل، توجه نشان می‌دهد و کمابیش به سیاق پای‌بند است؛ مگر آن‌که سیاق مانع تفسیری متناسب سلوک معنوی مطلوب وی شود.

وی قرآن را در سطحی فراتر نیز تحلیل می‌کند و می‌کوشد از کلیت آن به مثابه متنی منسجم نیز نکته دریابد. می‌توان رویکرد تفسیری وی را نوعی نگرش کل‌نگر (holistic) به قرآن تلقی کرد؛ نگرشی که در آن بناست با شناخت روش‌مند انگاره‌ها و مفاهیم بنیادین متن از یک سو و با کاربرد روش‌هایی برای تطبیق آیات و مفاهیم از دیگر سو، تصویری واضح‌تر از مفهوم آیات بازنمایاند؛ روش‌هایی برای تفسیر و فهم عناصر زبانی، روابط بینامتنی، بافت کلام، و گفتمان حاکم بر متن با التزام به یک‌پارچگی آن. بر این پایه، شاید بتوان گفت وی نخستین مفسر موضوعی قرآن است. هم‌چنین چنان‌که دیدیم، روش‌های وی برای بازسازی روایت‌های مختلف از یک روی داد مذکور در قرآن یا لایه‌شناسی آیات یا تحلیل ساختار سوره‌ها، گاه بسی به شیوه‌های محققان دوران معاصر نزدیک و شبیه است.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان بن محمد (بی تا). التفسیر، به کوشش اسعد محمد طیب، صیدا: المكتبة العصرية.

ابن جنی، عثمان (بی تا). الخصائص، به کوشش محمد علی نجار، بیروت: عالم الكتب.
ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۶). الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

بحیری، عبدالرحمان (۱۴۱۰ ق). «الوجوه و النظائر في القرآن الكريم»، دار الحديث الحسنية، ش ۸
پاکچی، احمد (۱۳۷۲). «ابوحنیفه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، ج ۵، تهران.

جیوشی، محمد ابراهیم (۱۴۰۱ ق). «منهج الحكيم الترمذی في التفسير»، الازهر، س ۵۳، جمادی الاولى، ش ۵.

حسینی، عبدالمحسن (بی تا). المعرفة عند الحكيم الترمذی، قاهره: دار الکاتب العربي.
حکیم ترمذی، محمد بن عبدالله (۱۳۸۹ ق). الحج و اسراره، به کوشش حسنی نصر زیدان، قاهره: مطبعة السعادة.

حکیم ترمذی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). المسائل المكنونه، به کوشش محمد ابراهیم جیوشی، قاهره: دار التراث العربي.

حکیم ترمذی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۳ ق). ادب النفس، به کوشش احمد عبدالرحیم سایح، قاهره: الدار المصرية اللبنانية.

حکیم ترمذی، محمد بن عبدالله (۱۴۲۲ ق). غور الامور، به کوشش احمد عبدالرحیم سایح و احمد عبده عوض، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.

حکیم ترمذی، محمد بن عبدالله (۱۴۲۶ ق). رياضة النفس، به کوشش ابراهیم شمس الدین، بیروت: دار الكتب العلمية.

حکیم ترمذی، محمد بن عبدالله (۱۴۲۸ ق). «مسألة في شأن النية»، به کوشش خالد زهری، آفاق الثقافة و التراث، ش ۵۹.

حکیم ترمذی، محمد بن عبدالله (۱۹۶۵). ختم الاولياء، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، بیروت: المطبعة الكاثوليكية.

حکیم ترمذی، محمد بن عبدالله (۱۹۶۹). تحصيل نظائر القرآن، به کوشش حسنی نصر زیدان، قاهره: مطبعة السعادة.

حکیم ترمذی، محمد بن عبدالله (۱۹۹۲). جواب کتاب من الری، ضمن ثلاثة مصنفات للحکيم الترمذی، به کوشش بیراند راتکه، بیروت: فرانتس اشتاینر.

حكيم ترمذى، محمد بن عبدالله (٢٠٠٥). *اثبات العسل*، به كوشش خالد زهرى، رباط: كلية الآداب و العلوم الانسانية.

حكيم ترمذى، محمد بن عبدالله (٢٠٠٧). *كيفية السلوك الى رب العالمين*، به كوشش عاصم ابراهيم كيالى، بيروت: دار الكتب العلمية.

حكيم ترمذى، محمد بن عبدالله (٢٠١١). *الاحتياطات*، به كوشش عبدالواحد جهداني، بيروت: دار الكتب العلمية.

حكيم ترمذى، محمد بن عبدالله (بى تا الف). *منازل القريبه*، ضمن *كيفية السلوك الى رب العالمين*.
حكيم ترمذى، محمد بن عبدالله (بى تا ب). *آداب المريدين*، به كوشش عبدالفتاح بركة، قاهره: مطبعة السعادة.
حكيم ترمذى، محمد بن عبدالله (بى تا پ). *الامثال*، به كوشش سيد جميلى، بيروت / دمشق: دار ابن زيدون / دار اسامه.

حكيم ترمذى، محمد بن عبدالله (بى تا ت). *بيان الفرق بين الصدر و القلب و الفؤاد و اللب*، به كوشش احمد عبدالرحيم سايج، قاهره: مركز الكتاب للنشر.

حكيم ترمذى، محمد بن عبدالله (بى تا ث). *بيان الكسب*، ضمن *آداب المريدين*.
حكيم ترمذى، محمد بن عبدالله (بى تا ج). *جواب المسائل التى سألها اهل سرخس عنها*، ضمن *ثلاثة مصنفات*.

حكيم ترمذى، محمد بن عبدالله (بى تا ح)، *سيرة الاولياء*، ضمن *ثلاثة مصنفات*.
حكيم ترمذى، محمد بن عبدالله (بى تا ح). *نوادير الاصول*، به كوشش عبدالرحمان عميره، بيروت: دار الجيل.
حكيم ترمذى، محمد بن عبدالله (٢٠٠٣). *المنهيات*، به كوشش محمد عثمان خشت، قاهره: مكتبة القرآن.
راتكه، بيراند (١٣٩٨ ق). «الحكيم الترمذى»، *مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق*، ش ٥٣ (٣).
سلمى، محمد بن حسين (٢٠٠١). *التفسير*، به كوشش سيد عمران، بيروت: دار الكتب العلمية.
شاذلى، محمد (بى تا). «النظائر فى القرآن الكريم بين مقاتل بن سليمان البلخى و محمد بن على الحكيم الترمذى»، *اللسان العربى*، ش ١٥ (١).

طبرى، محمد بن جرير (١٩٩٥). *التفسير*، به كوشش صدقى جميل عطار، بيروت: دار الفكر.
عبدالعال سالم مكرم (١٤١٧ ق). *المشترك اللفظى فى الحقل القرآنى*، بيروت: مؤسسة الرسالة.
فرزانه، بابك (١٣٧٩). «اشتقاق»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامى*، به كوشش كاظم موسوى بجنوردى و ديگران، ج ٩، تهران.

لسانى فشاركى، محمد على (١٣٨٣). «بقره، سوره»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامى*، ج ١٢، به كوشش كاظم موسوى بجنوردى و ديگران، تهران.

مقاتل بن سليمان (١٤٢٤ ق). *التفسير*، به كوشش احمد فريد، بيروت: دار الكتب العلمية.
مقاتل بن سليمان (١٤٢٧ ق). *الوجوه و النظائر*، به كوشش حاتم صالح ضامن، دبی: مركز جمعة الماجد للثقافة و التراث.

مهروش (۱۳۹۵). مبانی «نظریه تفسیری حکیم ترمذی»، دوفصلنامه پژوهش‌های زبانی و ادبی در آسیای مرکزی، س ۱۷، ش ۴۶.

نحاس، احمد بن محمد (۱۴۰۹ ق). معانی القرآن، به کوشش محمدعلی صابونی، مکه: جامعة ام القرى.
هارون بن موسی اعور (۱۴۰۹ ق). الوجوه و النظائر فی القرآن، به کوشش حاتم صالح ضامن، بغداد: دار الحرية.

یحیی بن سلام (۱۹۷۹). التصاریف، به کوشش هند شلبي، تونس: الشركة التونسية للتوزيع.

Bausani, A. (۱۹۸۶). “Ḥurūfiyya”, *Encyclopedia of Islam*, ed. B. Lewis et al., Vol. III, Leiden, Brill.

Sviri, Sara (۲۰۰۲). “Words of Power and the Power of Words: Mystical Linguistics in the Works of al-Hakim al-Tirmidhi”, *JSAI*, XXVII.