

## معرفت نزد حکیم ترمذی

حسین هوشنگی<sup>\*۱</sup>

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

### چکیده

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

واژه‌های کلیدی: ترمذی، معرفت، ظاهر و باطن.

۱. دانشیار فلسفه، دانشگاه امام صادق (ع)

\* h.hooshangi@yahoo.com

## ۱. مقدمه

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

### ۱-۱. بیان مسئله

از همان اوایل قرن دوم قمری، اشخاصی همچون حسن بصری (۱۱۰ق.)، ابوحنیفه (۱۵۰ق.)، مالک بن انس (۱۷۲ق.)، و صوفیانی مانند حارث محاسبی (۲۴۳ق.)، طبقه زهاد که حدیث‌گرا و جامعه‌گرا بودند، صوفیانی با صبغه نظری، مانند احمدبن خضرویه بلخی (۲۴۰ق.)، ذوالنون مصری (۲۴۶ق.) و بایزید بسطامی (۲۶۴ق.)، و فرقه‌های کلامی، مانند شیعه، باطنیه، خوارج و کرامیه، تلاش‌هایی معطوف به اصلاح صورت داده بودند که از نظر ترمذی هیچ‌یک وافی به مقصود نبوده است.

ترمذی با نظر به میراث این عالمان و جریان‌ها، دو امر را محور تلاش خود قرار داد: ۱. جامعیت اسلام به لحاظ تدبیر دنیا و تأمین معنویت و روحانیت برای فرد و جامعه، البته متکی بر اصل کتاب و سنت و الگوی پیامبر؛ ۲. توجه به روح تعالیم اسلام و جامعیت آن، کنار گذاشتن بخشی‌نگری، عطف توجه به بخشی از تعالیم و غفلت از سایر آموزه‌ها که آن را عامل نقص و ناکامی افراد و جریان‌های پیش‌گفته می‌دانست.

او درصدد بود این جامعیت را در پرتوی نظریه خاص معرفت خود به دست آورد؛ نظریه‌ای که هم شامل حیطة عمل (به تعبیر او حق) می‌شد و هم اخلاق (عدل) و نظر و اعتقاد (صدق) را دربر می‌گرفت. نظریه معرفت او جدای از تلقی دینی او نبود؛ چنان‌که هر دینی از ساحت عبادت، اخلاق (طریقت) و اعتقاد تشکیل شده است. نکته مهم این است که آنچه ترمذی رسالت خود می‌دانست و مذهبی که به آن فرامی‌خواند و راه و روشی که درصدد پایه‌گذاری آن بود، در قالب بحث او راجع به علم و معرفت صورت‌بندی شده بود.

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

## ۲. زمانه و زمینه فکری

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

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

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

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

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

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

### ۳. معرفت از دیدگاه ترمذی

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

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

### ۳-۱. نقد عالمان و علوم زمانه

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

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

### ۳-۱-۱. اهل حدیث و قاریان

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

### ۳-۱-۲. قصاص، مذکران، وعاظ و زهاد

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

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

### ۳-۱-۳. صوفیه

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

### ۳-۱-۴. اهل رأی و فقها

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

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

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

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

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

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

### ۳-۱-۵. متکلمان

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

### ۳-۱-۶. غایت علم

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

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

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

### ۳-۱-۷. تقسیم علوم

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

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

### ۳-۱-۸. ارزیابی و تحلیل نقد ترمذی

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



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

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

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

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

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

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

### ۲-۳. علم مطلوب

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

### ۱-۲-۳. دعوت به باطن

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

ما را به چه مضامینی راهنمایی می‌کند. به نظر ترمذی، آن‌ها ما را مهیای دستیابی به باطن می‌کنند. ظاهر عبارت است از علوم متکثر و متشکلت عصر خود، و باطن، اصل و روح واحد مندرج در آن ظواهر است. باطن از آن «اصحاب حقایق و قلوب» است و «اصحاب اشکال و رسوم»، فقط دیده‌ی ظاهربین دارند (ر.ک: کتاب الاکیاس و المعترین: ۶۵). اما منظور از باطن نزد ترمذی چیست؟ ظاهر و باطن در واقع، به دو قسم معرفت اشاره دارد. با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت حکیم ترمذی تمایز ظاهر و باطن را در سه سطح دنبال می‌کند: تمایز گذاردن میان روح حاکم و فرهنگ قرن دوم و سوم (ظاهر) و فرهنگ قرن اول (باطن)؛ ظاهر فرهنگ قرن دوم و سوم و باطن فرهنگ قرن اول؛ و ظاهر و باطن فرهنگ قرن دوم و سوم.

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

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

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

این حیات طیبۀ دینی بر عقیده و ایمانی عمیق به معاد، قیامت و حساب مبتنی است که «اهل رأی از این علم بی بهره‌اند» (همان، ۳-۴). پس وجه ممیزۀ این سبک آن است که حیات باطن را در عقیدۀ راسخ به غیب و آخرت، اعتقاد و ایمان به الگوی اخلاق، و احساس و تمایل قلبی به این عقیده و این خلیقات می‌داند.

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

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

### ۳-۲-۲. معرفت و مراتب سه‌گانه آن

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### ۳-۲-۳. حکمت

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

#### ۴. نتیجه‌گیری

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

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

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

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

### پی‌نوشت‌ها

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

### منابع

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

- کتاب نوادر الأصول فی معرفة اخبار الرسول. محمدبن علی ترمذی. نسخه خطی. ش ۱۲۴۹ (۱۳۲/۱). استانبول.
- مقدسی، محمدبن احمد (۱۹۰۶). احسن التقاسيم فی معرفة الاقاليم. تحقيق دخويه. ج ۲. لیدن: مطبعة بريل.