

اعتبارسنجی «خواب» در شناخت حجت الهی

در تفکر احمد بصری*

** سعیده فخار نوغانی

*** وجیهه قادری بافی

چکیده

احمد بن اسماعیل بصری (احمد الحسن) یکی از مدعیان دروغین مهدویت است که با ادعای ظهور یمانی در سال ۲۰۰۲م. دعوت خویش را آغاز کرده و در مراحل بعدی خود را فرزند امام زمان عجل الله تعالی فرجه و جانشین ایشان و حجت معصوم الهی معرفی می‌کند. در قانون معرفت حجت ابداعی او (نص، علم و دعوت به حاکمیت الهی) از رؤیا به نص مستقیم الهی تعبیر شده و البته صرفاً به حجیت خوابی که نص تشخیصی ایجابی باشد قائل است. وی در اثبات حجیت رؤیا علاوه بر دلایل نقلی به ادله عقلی نیز استناد می‌کند، آنچه این نوشتار را از سایر پژوهش‌های مرتبط متفاوت می‌سازد، بررسی ادله عقلی اعتبار رؤیاست، چرا که برای پیشگیری از دور باطل، ادله حجیت رؤیا به عنوان قانون عام شناخت حجت، الزاماً باید عقلی باشد. دلایل سه‌گانه عقلانی او در این مسئله عبارت‌اند از استناد به حکمت الهی در لزوم شناساندن خلیفه خود، محال بودن اضلال الهی و حجیت قطع حاصل شده برای بیننده خواب. البته می‌توان با تمایز مقام تنصیب خلیفه از سوی خدا با مقام معرفی ایشان به مردم و نیز تمایز معناداری پدیده‌ها با حقیقت‌مندی آن‌ها خطای دیدگاه مذکور را به خوبی نشان داد. همچنین با تأکید بر اختیار انسان در گزینش یک منبع معرفتی، اضلال الهی منتفی خواهد بود. علاوه بر آن به استناد دلایل متقن عدم تطابق با واقع همه خواب‌ها، مقدمات قطع بیننده خواب نیز مورد خدشه است. حجیت خواب در میان متفکران شیعه به صورت مستقل هرگز پذیرفته نشده است و اعتبار هر گونه شهود مشوب صرفاً با معیار نصّ قطعی و مطابقت با دلیل عقلی سنجیده می‌شود.

کلید واژه‌ها: منابع معرفت، یمانی، احمد بصری، حس، عقل، شهود، رؤیا.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۷/۰۳ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۲/۲۳ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

** عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ص العالمیه، خراسان / Fakharsa8@gmail.com

*** کارشناسی ارشد کلام اسلامی جامعه المصطفی ص العالمیه خراسان / mmmch351@gmail.com

مقدمه

در جهان‌بینی اسلامی، غایت آفرینش «معرفت» است. معرفتی تشکیکی که در پایین‌ترین مرتبه خود نیز از اهمیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است، زیرا در نگاه توحیدی حقیقت یکی است و همه مراتب وجود، جلوه، آیت و هادی به سوی بالاترین مرتبه معرفت هستند؛ پس هر توهّم و شبه علمی که انسان را از حقیقت متعالی دور کند، معرفت نیست.

گستره معرفت‌زایی هر ابزاری به تناسب توانایی‌های آن روش است؛ خطای حس‌گرایان خدا ناباور ریشه در همان اشتباه معرفتی دارد که جمود سلفیه و اخباری‌گرایان و طغیان شهود‌گرایان صوفی مسلک، توهّم اعتبار هر منبع معرفت‌شناسی در غیر حیطه اختصاصی آن همان قدر خطرناک است که معرفت‌های حاصل از یکی از ابزارهای معرفت از مجموعه معارف بشر نادید انگاشته شود. این مسئله در دنیای اسلام مصادیق فراوانی داشته و دارد که از میان آن‌ها می‌توان به‌اندیشه‌های ناصحیح احمد بصری اشاره کرد.

احمد بن اسماعیل بن سلیمان در سال ۱۹۷۰ میلادی، در یکی از توابع شهر بصره عراق به متولد شده است و پس از اخذ مدرک لیسانس در رشته شهرسازی از دانشگاه بصره در سال ۱۹۹۹ تا ۲۰۰۲ م. وارد حوزه علمیه شهید صدر در نجف اشرف می‌شود. او دعوت خود را در سال ۲۰۰۲ با ادعای نیابت امام عصر^{علیه السلام} و ظهور یمانی آغاز کرد و در سال ۲۰۰۸ در پی شورش علنی و مسلحانه که به واسطه دولت عراق سرکوب شد، ناپدید شده و پس از چهار سال یعنی در سال ۲۰۱۲ در صفحه فیسبوک با صوتی مشکوک ظاهر می‌شود. (محمد شهبازیان، ۱۳۹۷: ۲۰)

در همین سال‌ها و با ناپدید شدن وی، اختلاف در بین اتباعش که نام انصار را برای خود انتخاب نموده‌اند، سبب شد تا چهار انشعاب اصلی در شاخه‌های مکتب نجف، رایات سود، جیش الغضب و احراس شکل بگیرد. این اختلاف‌ها گاهی تا حد تکفیر یکدیگر پیش رفته و عقاید مختلفی را برای ایشان رقم زده است. (محمدی هوشیار، ۱۳۹۹، ۳۶-۳۳)^۱

تفکر احمد بصری که با ادعای ظهور یمانی و مهدی اول بودن و فرزندگی و وصایت امام مهدی^{علیه السلام} در بین جامعه متدین شیعه مطرح شده است به یکی از دغدغه‌های معرفت‌شناختی بدل گشته است. تفکر التقاطی او با اقتباسی زیرکانه از چهار جریان اثرگذار قادیانیه، شیخیه، باییت و بهائیت در جهان تشیع با تدلیس و وهم‌انگاری مبانی عقلی و

۱. از آنجا که بیشترین رشد و تبلیغ این تفکر در ایران به جریان موسوم به مکتب نجف اختصاص دارد، لذا مستندات این نوشتار از انتشارات و سایت‌های رسمی منتسب به ایشان اخذ شده است

اختلاط و شبیه‌سازی اعتبار شهود مشوب و معصوم تلاش نموده است تا خود را منبع معرفتی (حجت الله و معصوم) معرفی نماید.

اشتراک او با سایر فرقه‌ها در اعتبار بخشی به رؤیا و خواب به عنوان منبع شناخت وصی و بهره‌گیری از این حربه در طیف وسیعی از پیروانش ضرورت تبیین حجیت رؤیا را برای مبارزه با مدعیان روز افزون نیابت و وصایت و مهدویت مشخص می‌سازد. شاهد بر این مسئله اعتراف گروندگان به فرق انحرافی خصوصاً در بین مردم عادی و بالاخص بانوان و حتی برخی از تحصیل‌کردگان علوم دینی در تعلیل انحراف خویش به دیدن رؤیاهای مؤید دعوت دروغین است.

با توجه به اهمیت رؤیا به عنوان نص تشخیصی وصی در ادله احمد الحسن و لزوم ثبوت عقلانی حجیت خواب به عنوان قانون عام شناخت حجیت، در این مقاله تلاش شده تا با روش تحلیلی، منطقی ضمن بررسی حجیت شهود مشوب (رؤیا) از دیدگاه متفکران امامیه، با تقریر ساده ادله عقلی حجیت خواب در آثار احمد الحسن و بیان مغالطات به کار رفته در آن به نظریه صائب دست یابیم.

۱. پیشینه موضوع

حجیت رؤیا از دیر باز مورد سؤال مسلمانان بوده است، لذا مباحث پراکنده‌ای از آن را می‌توان در همه کتب تفسیری و نیز برخی کتب روایی مشاهده کرد. همچنین در کتاب‌های فقهی نیز در این مورد سخن گفته شده است، از جمله کتب فقهی که مستقلاً به بررسی حجیت خواب اختصاص یافته کتاب معارف و مسائل اسلامی حجیت خواب و تعبیر آن تألیف امام خمینی علیه السلام است.

بررسی اعتبار حجیت رؤیا در آثار منتقدین فرقه احمد بصری نیز بخش مهمی را به خود اختصاص داده است و چند اثر مستقل نیز در این خصوص نوشته شده است، از جمله میتوان کتاب خواب‌نما اثر سید مهدی مجتهد سیستانی و مقاله «جایگاه رؤیا و خواب در تسخیر حجیت الهی از منظر روایات» نوشته اکبر ترابی شهرستانی و محمد شهبازیان را نام برد.

اما بخش اعظم این نقدها مربوط به استنادات نقلی احمد بصری است و توجه به اهمیت ادله عقلی در اثبات حجیت خواب در این آثار بسیار کم‌رنگ است، حال آنکه با توجه به معرفی رؤیا به عنوان نص در قانون عام شناخت حجیت توسط احمد الحسن، اثبات حجیت رؤیا در تفکر او الزاماً باید به روش عقلی صورت پذیرد تا از دور منطقی و باطل که لازمه استناد شناخت حجیت به سخن حجیت (در استدلال نقلی به حجیت خواب به عنوان نص) است، جلوگیری شود.

۲. اعتبار شهود از منظر متفکران شیعه

درون‌نگری یا تجربه دینی یا علم حضوری یا شهود، یکی از ابزارهای معرفت‌شناسی که اعتبار آن نزد معرفت‌شناسان از پر دامنه‌ترین مباحث مبانی معرفت‌شناسی محسوب می‌شود. دقت در تعریف هر یک از واژگان ذکر شده در بین فلاسفه دین، عرفا و متکلمین نشان می‌دهد که علیرغم همگون خواندن این کلمات، مفهوم قصد شده از هر مقوله، تفاوت‌های زیادی با دیگری دارد، البته وجوه مشترکی نیز با یکدیگر دارند.

آنچه در بین متکلمین و فلاسفه و عرفای مسلمان به عنوان منبع معرفتی از آن یاد می‌شود، «علم حضوری» یا «شهود» می‌باشد که در تعریف و گستره مصادیق، تمایزهایی با تجربه دینی مطرح در بین فلاسفه غرب دارد، اگر چه در برخی از تعاریف تجربه دینی نیز جای می‌گیرد. همچنین تفاوت‌هایی در شهود عرفانی و شهود در معنای فلسفی آن به چشم می‌خورد.

شهود عرفانی تجربه‌ای گسترده است که گذشته، حال و آینده را در بر گرفته و از اجسام فراتر رفته و به عالم مثال و عقل و حتی بارگاه ربوی راه یابد و این مهم جز با ریاضت حاصل نمی‌شود. (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۳)

در حالی که شهود در فلسفه نیاز به ریاضت ندارد، بلکه فطری است و هر کس در آغاز پیدایش مرتبه‌ای از این معرفت بی‌واسطه را دارد.

لازم به ذکر است که این معرفت همچون سایر معرفت‌های بی‌واسطه و حضوری شخصی است، اما این شخصی بودن منافاتی با اختصاصی بودن ندارد و در عین حال که شخصی است همگانی نیز هست، یعنی همه انسان‌ها از این معرفت شخصی برخوردارند. بخش مهمی از علوم حضوری را شناخت انسان از خود و امور فطری و بدیهی تشکیل می‌دهند که مبنای سایر علوم محسوب می‌شوند.

با تطور در آیات و روایات نیز مؤیدات و تأکیداتی بر این نوع از شهود و علم حضوری یافت می‌شود، اما با اذعان به اینکه جایگاه فطریات و علوم حضوری همگانی در معرفت‌شناسی بسیار مهم است، لیکن مجال گفتمان در این نوشتار نیست و آنچه در این جستار در راستای هدف تحقیق مد نظر است، اعتبار شهود عرفانی به عنوان راه غیر متعارف یا به عبارت صحیح‌تر غیر همگانی است.

عموم صاحب نظران مسلمان برای اعتبار سنجی شهود آن را به دو دسته تقسیم می‌کنند؛ اول شهود معصوم که اختصاص به انبیا و اوصیاء داشته و در زبان دین از آن به وحی اطلاق می‌شود. این شهود در مرحله دریافت و ابلاغ از هر نوع خطایی در همه مراتب مصون می‌باشد.

محور اساسی در این تحقیق در اعتبار کشف و شهود، بررسی حجیت نوع دوم شهود، یعنی شهود مشوب و میزان مطابقت با واقع معرفت های حاصل از آن می باشد. برای یافتن نظریه صائب، ابتدا لازم است نگاهی دوباره به تعریف شهود و علم حضوری داشته باشیم.

علامه طباطبایی در تعریف علم حضوری چنین می گوید:

علم به دو قسمت تقسیم شده است، به این معنا که حضور معلوم برای عالم یا با ماهیت انست(علم حصولی) یا با وجودش (علم حضوری). (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۷۴)

همچنین علامه محمد تقی جعفری نیز ادراک شهودی را چنین تعریف می کند: شناخت شهودی عبارت است از تماس مستقیم درون با واقعیت غیر قابل تماس حسی، طبیعی و عقلانی... و شهود عبارت است از بینایی درونی واقعیت با روشنایی خاصی که از بینایی حسی و شناخت عقلانی قویتر و روشن تر است و با نظر به حالات گوناگون درونی در تماس با واقعیات، این نوع بینایی قابل انکار و تردید نیست. شناخت شهودی در حالات رؤیایی و تجریدی بیشتر بروز می کند تا در حالات طبیعی. (جعفری، ۱۳۶۴: ۸۲-۸۱)

به نظر می رسد که مشهور صاحب نظران ادراک شهودی را از جنس علوم حضوری دانسته اند، هر چند برخی با پذیرش قطعی اینکه مراتبی از مکاشفه از قبیل علم حضوری است، این سوال را مطرح کرده اند که آیا همه مکاشفات و شهودات عرفانی را باید حضوری دانست و یا می توان بلکه لازم است برخی از آنها را حصولی شمرد؟ (حسین زاده، ۱۳۸۶: ۱۸۶)

به هر حال اگر شهود را از جنس علم حضوری بدانیم، که نظریه مختار عرفا و فلاسفه مسلمان است، خطاناپذیری، فقدان واسطه (همچون صور ذهنی)، عدم امکان اتصاف به احکام ذهنی (مثل شک یا ظن) و نیز تشکیکی بودن و ذومراتب بودن این علم از خواص آن به شمار می رود. اکنون سؤال این است که اگر شهود، ادراکی خطاناپذیر است، پس تناقض و تپرد بین شهودات مختلف افراد مختلف و حتی شهود یک فرد در احوال و زمان های متفاوت را چگونه می توان توجیه کرد؟ خصوصاً آنکه خود اصل مکاشفه و امکان خطا در معرفت حاصل از شهود را مطرح می کنند.

عمده پاسخ های داده شده حول محورهای زیر جای می گیرند:

۱. خلط میان مثال متصل با مثال منفصل:

برخی با تأکید بر خطاناپذیری ذاتی شهود، نفوذ خطا در کشف و شهود را ناشی از اشتباه در تشخیص وصول به عالم منفصل می دانند، یعنی آنچه را که یک سالک غیر واصل در عالم مثال متصل خود می بیند، آن را جزو عالم مثال منفصل می پندارد

و چون در مثال منفصل که صنع بدیع خدای منزّه از گزند و عیب و آسیب است، هیچ گونه فتور و تفاوت و خلأ رخنه ندارد، چنین باور می‌کند که حق غیرمشوب را دیده است... (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۸۸)

۲. عدم تطابق میان مکاشفه و یادآوری آن در عالم خیال:

برخی نیز وقوع این خطا را به گونه‌ای دیگر تبیین کرده‌اند، به این معنا که پس از انقطاع کشف، به یادآوری مکاشفه در خیال انجام می‌شود و از آنجا که صورت خیالی شیء غیر از شیء است، احتمال خطا در عدم تطابق بین آن‌ها وجود دارد، زیرا صور خیالی با انفصال از متعلق خود می‌خواهند از آن حکایت کنند. (اسعدی و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۶: ۱۸)

۳. انتقال ناپذیری علم حضوری:

توضیح آنچه شهود شده به وسیله الفاظ و صور ذهنی بسیار دشوار و به تعبیر عرفا ناشدنی است و دلیل آن آشکارتر از آن است که اطاله مطلب کنیم.

۴. تشکیکی بودن شهود:

چنانچه بیان شد شهود امری ذومراتب است، یعنی با توجه به سعه مدرک، ادراک شهودی وسعت یافته یا ضیق می‌شود، لذا ممکن است انکشاف کامل صورت نگیرد و درک مدرک، درکی ناقص باشد.

۵. شهود رحمانی و شیطانی:

گاهی شیطان مفاهیمی را القاء کرده، حال آنکه شهودکننده تصور می‌کند که در معرض شهود ربانی قرار گرفته است.

۶. خطا در تأویل شهود:

از آنجا که کشف و شهود جز در موارد خاصی نیاز به تعبیر و تأویل دارد (بوعلی سینا، ۱۴۰۰ق: ۲۲۵) خطای معبران به لحاظ عدم احاطه کامل بر مشاهدات شاهد و یا علم تعبیر قابل فرض است.

۷. مدخلیت عوامل غیر معرفتی در مکاشفه:

عواملی همچون موسیقی، عبادت و مراقبه، مواد مخدر و...، تصور تنهایی و انزوا، وقوع بحران‌ها، تیپ شخصیتی و... از جمله زمینه‌های اثرگذار در شهود شمرده شده است. (جوادی و گودرزی، ۱۳۸۶: ۱۰۱)

اگرچه بحث بر سر صحت ابتدای مسائل معرفت‌شناسی بر علوم تجربی همچنان باقی است. از سویی عموم آنچه در اثر عوامل یاد شده به عنوان شهود مطرح می‌شود، چیزی بیش از راهیابی به قوه وهم یا خیال نیست، با این حال بحث از دامنه تأثیر و تأثرات شهود، نسبت به عوامل محیطی و وراثتی مادی و معنوی همچنان باقی است.

با توجه به این نتیجه که معرفت حاصل از شهود - با تسامح نسبت به اینکه خطاپذیری مربوط به نفس شهود نیست - ممکن است مطابق با واقع نباشد، بار دیگر این سؤال را مطرح می‌کنیم که اعتبار شهود مشوب در معرفت دینی چگونه است؟ برای یافتن پاسخ دقیق‌تر، تبیین این نکته ضروری است که اعتبار شهود در دو مقوله قابل بررسی است:

۱. اعتبار آن در وصول به واقع؛ ۲. حجیت شهود در سطح فردی و یا اجتماعی.

در پاسخ به قسمت دوم سؤال باید گفت از آنجا که شهود معمولاً مربوط به عوالم باطنی می‌شود و از سویی در بین عموم مردم نامتعارف است، لذا استدلال به پذیرش عمومی (سیره عقلا) در قبول چنین معرفت‌هایی که احتمال خطا در آن وجود دارد، مثل معرفت حاصل از ادراک حسی یا گواهی، ناصحیح می‌نمایاند. به عبارتی پذیرش معرفت شهودی مشوب، بدون معیار سنجش صحت از قبیل سیره عقلا در پذیرش معرفت‌های حسی یا عقلی و گواهی نیست. به همین دلیل معرفت‌شناسان و حتی اهل عرفان در اعتبار شهود سخن از معیار صحت رانده و بحث‌های گسترده‌ای در این خصوص مطرح کرده‌اند.

این معیار نزد سرسپردگان مکتب تشیع همان تقلین (کتاب الله و عترتی) است که پیامبر ﷺ به عنوان میزان معرفی کرده‌اند، که در واقع هر دوی آن‌ها به شهود معصوم که از آن تعبیر به وحی می‌شود، باز می‌گردد. برخی نیز برهان‌های عقلی را معیار سنجش برشمرده‌اند. با اذعان به صحت و کارایی این ابزار که برگرفته از احادیث در تعیین عقل به عنوان معیار تشخیص حق از باطل است، این اشکال همچنان باقی می‌ماند که مرتبه شهود بالاتر از عقل ابزاری بوده و برهان‌های برخاسته از مفاهیم ذهنی بدون وحی معصوم و به تنهایی نمی‌تواند معیار قرار بگیرد.

قسمت دوم سؤال مبنی بر حجیت شهود در معرفت دینی، برگرفته از جداسازی مفهوم حجیت از مفهوم مطابقت با واقع می‌باشد. علی‌رغم آنکه برخی با تفکیک میان این دو مفهوم رأی به حجیت شهود، بدون در نظر گرفتن احتمال عدم مطابقت با واقع داده‌اند، لیکن باید گفت علت این حجیت در باب شهود مشوب که دلیل ظنی محسوب می‌شود، نمی‌تواند رجوع به سیره عقلا باشد، در نتیجه برای رأی به حجیت معرفت شهودی در همه حوزه‌های دینی، اعم از آنکه مبنای عقیده یا عمل واقع شود، نیاز به جعل شارع و به عبارتی دلیل نقلی داریم.

قابل توجه است که اجماع علمای شیعه بر عدم اعتبار رؤیا در کشف و یافتن حکم فقهی تعلق گرفته است، درحالی‌که سخت‌گیری ایشان در استخراج عقاید از ادله قطعی نسبت به حوزه فقه بسیار بیشتر است، اما در جمع‌بندی آنچه بیان شد، توجه به این نکته لازم است که حجیت شهود مشوب اعم از خواب یا بیداری، نیاز به جعل داشته و این جعل باید با ادله قطعی ثابت شود و ادله ظنی در این باب کفایت نمی‌کند.

۳. اعتبار شهود از منظر احمد بصری

از دیدگاه احمد الحسن تقسیم شهود، به شهود معصوم و غیر معصوم، بی دلیل است و اصولاً به جهت بهره بردن از ادله نقلی اثبات حجیت شهود و به تعبیر او رؤیا، تلاش می کند که این دو نوع شهود را از سنخ یکدیگر بداند.

اگر چه از نگاه او دامنه علم حضوری هر فرد انسان از علم به علت و آفریننده فراتر رفته و خلیفه او را نیز در برمی گیرد. (احمد الحسن، ۱۳۹۲: ۱۹) با این بیان شناخت خلیفه الهی علی الفطره باید واضح و بی نیاز از دلیل باشد، اما به سبب غفلت و گناه بشر، خداوند با فضل مضاعف رسول خویش را همراه با آیات و بینات ارسال می کند. (همان: ۷۶)

وی پس از بیان علم حضوری انسان به خدا و خلیفه او، مسیر مکاشفه و شهود را مهم ترین دلیل بر شناخت خلیفه می داند که دسترسی به آن در هر زمان و برای همه مردم حاصل و قابل دستیابی می باشد. (همان: ۹۳) این شهود به واسطه بی نیازی از ریاضت با شهود عرفانی تفاوت دارد، ولی از جنس علم حضوری همگانی هم نیست و در ادبیات او نص مستقیم الهی نام گرفته است.

وی از یک سو با تعبیر نص تلاش می کند تا از اعتبار گواهی استفاده کند و از سوی دیگر با احصای روش های وحی و شهود به دو صورت رؤیا در خواب و رؤیا در بیداری، به فروگاهی اعتبار وحی با اصرار بر تعبیر رؤیا درباره وحی، به منظور ایجاد بایی عظیم و پیچیده در مبانی معرفتی ادیان الهی مبادرت می ورزد و با تلاش گسترده درصدد اثبات حجیت عقلی و نقلی رؤیاست. به عبارت دیگر با استفاده از معادل سازی «رؤیا» به جای واژه «وحی» در مباحث خود ذهنیت خواننده را از غریب بودن واژه خواب در اعتبارات معرفتی، دور کرده و شرایط معین و خاصی را در خواب ها و کشف و شهود ها به منظور رسیدن به هدف مورد نظرش قرار می دهد.

شرایطی که دامنه حجیت شهود را در معرفت دینی صرفاً به تشخیص مصداق خلیفه خدا در زمین به صورت ایجابی، محدود کرده است، به گونه ای که شهود در نفی خلافت خدا در زمین نسبت به فرد مدعی و یا تعیین احکام فقهی و... حجیت ندارد. (همان: ۱۰۸ و ۱۱۷) ضمن آنکه رؤیاهایی که مخبر از آینده هستند، گزینش یکی از احتمالات آتی را با وصف ممکن الوقوع بودن، معرفی می کند و از سوی دیگر بر نمادین بودن زبان رؤیا معترف است. (احمد اسماعیل، ۲۰۱۳: ۴۵)

۴. بررسی و نقد اعتبار شهود از منظر احمد بصری

آگاهی های درونی یا همان فطری ارزشمندترین و عمومی ترین مسیر رسیدن به خداوند متعال است. علاوه بر خداشناسی و خداپرستی فطری، ابتنای بسیاری از براهین

عقلی و اخلاقی و حقوقی و حتی حسی بر یافته‌های بدیهی، مراتبی از آگاهی‌های شهودی و درونی است (مثل براهین مبتنی بر مفهوم وجود، برهان حسن و قبح عقلی، براهینی که اصل علیت در آن فرض گرفته شده و...)، شهوداتی که همگانی بوده و از همین جهت به آن فطری گفته می‌شود.

اصل وجود چنین معارفی در نهاد انسان مورد وفاق عموم متکلمین است، اما در تعیین دایره آن اختلافات فراوانی به چشم می‌خورد، به گونه‌ای که برخی از مکاتب کلامی غربی هر نوع تجربه دینی را در این قلمرو وارد کرده‌اند، لذا تعریف واژه معرفت (باور صادق موجه) به چالش کشیده شده است؛ اما ظاهراً پراکندگی آرا در بین متکلمین مسلمان بسیار کمتر بوده و خصوصاً نقطه وفاق در بین متکلمین شیعه پررنگ‌تر است. بیان شناخت و پرستش خدا مبتنی بر معرفت درونی و فطری انسان در نظریات احمد بصری نیز در حلقه امور بدیهی و مشترک بین همه مسلمانان قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد احمد بصری در مسئله اعتبار شهود معصوم و حجیت قول و فعل ایشان - با چشم پوشی از نظریه عدم عصمت نبی و وصی از سهو و نسیان که احمد به سختی بر آن پای می‌فشارد - با سایر متکلمین اختلافی ندارد؛ البته این مرتبه از عصمت در اصل اعتبار شهود تأثیر نداشته، بلکه مخل به اعتبار فعل و قول معصوم به عنوان کاشف از شهود می‌باشد.

احمد بصری با استفاده از تعبیر رؤیا برای همه مراتب شهود و تقسیم رؤیا به دو صورت رؤیا در خواب و رؤیا در بیداری، سعی در فروگاهی اعتبار و تقریب مرتبه آن با خواب نموده است.

در زبان عربی «رؤیا» از ماده رؤیت به معنای دیدن می‌باشد و لفظ نوم و منام به معنای خواب استفاده می‌گردد، اما در قرآن نفس احلام جمع حلم و حلم نیز به کار رفته است که طبق تصریح لغت عرب، هر دو به معنای چیزی هستند که در خواب دیده می‌شوند، لیکن رؤیا غالباً در مورد خواب‌های خوب و خیر به کار می‌رود و حلم و حلم درباره خواب‌های بد و شر. همین تفاوت در واژه در احادیث و قرآن نیز دیده می‌شود. (مجتهد سیستانی، ۱۳۹۷: ۲۳)

علمای شیعه بر عدم حجیت شهود مشوب با توجه به امکان خطا در مبادی مختلف آن (اصل شهود یا توهم آن، یادآوری، تعبیر و انتقال) اجماع داشته و نه تنها در مرحله اثبات دین و مسائل اعتقادی که نیاز به حصول یقین دارد، بلکه در مرتبه احکام و فقه نیز آن را از ظنون معتبره به شمار نمی‌آورند.

جالب توجه است که حجیت رؤیا در نزد احمد بصری صرفاً به شناخت حجت الهی آن هم به نحو ایجابی اختصاص یافته است و خود او تصریح می‌کند که در فقه و سایر ابعاد

دینی، هیچ نوع رؤیایی (حتا بر فرض رؤیت معصوم در خواب) معتبر نبوده و حتی در پیش بینی حوادث آینده قطعیت ندارند!

اگرچه احتجاج احمد و اعتبار شهود غیر معصوم در هر دو قسم بیداری و خواب، بیشتر بر ادله نقلی تکیه دارد، لیکن معرفی خواب به عنوان نص مستقیم الهی و قانون عام شناخت همه حجج الهی، مبتنی بر لزوم اثبات حجیت خواب از غیر دلیل نقلی است تا از توقف دلیل و معلول بر یکدیگر و دور، پیشگیری شود و این مسئله به همان ضرورت اثبات اصول عقاید به وسیله دلیل عقلی اشاره دارد که احمد در ابتدای بیان ادله توحید در کتاب عقاید الاسلام بدان اشاره می‌کند.

۴.۱. دلیل عقلی اول

خلاصه تقریر عقلی وی در اثبات حجیت خواب چنین است:

- تصریح و نص لازمه شناخت خلیفه توسط مردم و مطابق با حکمت خداست.
 - روش نص مستقیم در بین عموم مردم رؤیای صادقانه است.
 نتیجه: پس خدا حتماً از طریق رؤیای صادقانه به نصب خلیفه گواهی می‌دهد و الا مخالف رحمت و حکمت خود عمل کرده است. (احمد اسماعیل، ۱۳۹۲: ۷۷-۷۶)
 مغالطه به کار رفته در مقدمات و نتیجه کاملاً مشخص است. نصب خلیفه توسط پروردگار امری جدا از راه شناخت آن خلیفه توسط مردم است. اگرچه نص و وصیت خلیفه قبل بر حجت پس از خود از معتبرترین راه‌های شناخت وصی است، لیکن در مورد برخی از پیامبران پیشین قابل دسترس نبوده است.

اما رأی به لزوم نص مستقیم قولی بی‌دلیل است، زیرا آنچه بر خدا به واسطه نقض غرض واجب می‌شود شناساندن خلیفه خود به مردم است و این شناساندن همان همراهی رسل با آیات و بینات است و تفسیر این بینات به خواب، نیاز به دلیل نقلی دارد، زیرا عقل نمی‌تواند به وجوب خواب دیدن پی ببرد! ضمن آنکه در مورد هیچ یک از گروندگان به حضرت رسول خاتم صلی الله علیه و آله که بعثتشان پس از فترت بوده و بیشتر مؤمنین به خاطر عدم آشنایی و ایمان به انجیل و تورات حتی از طریق نص خلیفه پیشین هم مؤمن نشده بودند، باز هم رؤیاهایی که دلیل ایمانشان باشد و مورد تأیید پیامبر صلی الله علیه و آله قرار گیرد، گزارش نشده است.

اشکال بعدی در صورت پذیرفتن این دلیل آن است که پس همه مکلفین و مخاطبین دعوت خلیفه باید از این نص بهره مند شوند و الا نسبت به افرادی که از رؤیای صادقانه به عنوان نص تشخیصی محروم بوده‌اند ظلم صورت گرفته است. حال اگر بگوییم رؤیای دیگران حجت بر همه افراد حجت است، در این صورت باید گفت رؤیای دیگری،

نص مستقیم برای فرد شنونده محسوب نمی‌شود و بازهم ناقض استدلال مذکور است و این علاوه بر اشکالات فراوانی است که بر اجماع افراد بر یک رؤیا وارد است.

۲.۴. دلیل عقلی دوم

- انسان فطرتاً در جستجوی معنا و حقیقت است.
- هر پدیده‌ای از پدیده‌های عالم بی معنا باشد اضلال صورت گرفته است.
- اضلال الهی غیر ممکن است.
نتیجه: پس همه پدیده‌هایی که انسان با آن مواجه هستند معنادار است و حقیقت دارد.

- رؤیا یکی از پدیده‌هاست، در نتیجه رؤیا وهم نیست، بلکه معنادار است و این معنا معرفت‌زا است. (انصاری، جامع الادله، نرم افزار جامع مهدیون)
چون رؤیا از جانب عالم ملکوت است، لذا حجیت آن در اصل و ذات رؤیا واضح است (انصاری، ۱۳۹۴: ۵۲)، زیرا خلاف حکمت الهی در تعیین مسیر کمال و هدایت انسان است که کسی را که طالب هدایت است، گمراه کند.
نفوذ و اثرگذاری شیطان در رؤیا به واسطه حضور خلیفه‌ای که هدایتش بر همه ثابت است، یا فرشته‌ای از فرشتگان خدا یا نامی از نام‌های الهی یا آیه ای از کتاب آسمانی یا رمزی حکیمانه که صدور آن از سفیهانی چون شیطان امکان‌پذیر نباشد، منتفی است، لذا قرآن می‌فرماید: ﴿وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (شعراء: ۲۱۱-۲۱۰)
بنابراین شیطان از تنزیل و قرائت قرآن عاجز است و اصولاً شیطان اصلاً جرئت و قدرت آن را ندارد که بتواند در خواب، خود یا دیگری را خلیفه الهی معرفی کند، بلکه خواب‌های شیطانی تنها رؤیایی ناراحت کننده و خواب‌هایی نابخردانه است. (احمد اسماعیل، ۱۳۹۲: ۷۹)

در پاسخ به بیان مذکور مرور چند مطلب ضروری است:

۱. صحت مقدمات دلیل مذکور در پاسخ به این پرسش نهفته است که آیا هر پدیده معناداری لزوماً واقعیت دارد؟ آیا همه مفاهیم مختلفی که در ذهن انسان از انعکاس پدیده‌های متفاوت به وجود می‌آید واقعی است؟ جایگاه فرضیه‌های غلط علمی به عنوان واکنش ذهنی منتج از یافته‌های پیشین که حتی این مقدمات گاهی مبتنی بر واقعیت هستند چگونه تحلیل می‌شود؟ آیا وهمیات انسان، القائات نفسانی، توهم و خیال و... همه مطابق با حقیقت‌اند؟ پاسخ سؤالات مذکور بدیهی است. معناداری با حقیقت‌مندی و مطابقت با واقع، رابطه تساوی ندارد تا چنین حکم کنیم که معرفت حاصل از هر پدیده معناداری حجت است.

۲. همه خواب‌های انسان از ملکوت نیست و شرع و عرف این مسئله را تأیید می‌کنند، همچنان که وجود مقدس امام صادق علیه السلام مسئله اختلاط رؤیای صادق و کاذب را هدفمند و قابل تأمل و تفکر دانسته‌اند:

فَكَرَّ يَا مُفْضَلُ فِي الْأَحْلَامِ كَيْفَ دَبَّرَ الْأَمْرَ فِيهَا فَمَرَجَ صَادِقَهَا بِكَاذِبِهَا فَانْهَاهَا لَوْ كَانَتْ كُلهَا تَصَدِّقُ لَكَانَ النَّاسُ كُلُّهُمْ أَنْبِيَاءَ وَ لَوْ كَانَتْ كُلهَا تَكْذِبُ لَمْ يَكُنْ فِيهَا مَنَفَعَةٌ بَلْ كَانَتْ فَضْلاً لَا مَعْنَى لَهُ فَصَارَتْ تَصَدِّقُ أَحْيَاناً فَيَنْتَفِعُ بِهَا النَّاسُ فِي مَصْلَحَةٍ يَهْتَدِي لَهَا أَوْ مَضْرَّةً يَتَحَدَّرُ مِنْهَا وَ تَكْذِبُ كَثِيراً لِئَلَّا يَعْتَمِدَ عَلَيْهَا كُلُّ الْأَعْتِمَادِ.

ای مفضل! در رؤیایا تفکر کن که چگونه تدبیر شده است و صادق و کاذب آن در هم پیچیده شده است، چرا که اگر همه رؤیایا صادق بود همه مردم پیامبر می‌شدند و اگر نیز همه آن‌ها کاذب بود هیچ نفعی در آن‌ها وجود نمی‌داشت و بلکه هیچ معنایی نمی‌داشتند. به همین خاطر برخی از آن‌ها صادق است و مردم به واسطه آن‌ها از مصلحتی بهره‌مند شده و هدایت می‌شوند و یا از ضرری دوری می‌کنند و بسیاری از آن‌ها نیز دروغ است تا به رؤیا کاملاً اعتماد نشود. (فضل بن عمر، ۱۳۹۵: ۸۴؛ مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۸۵)

۳. در پاسخ به گفتار احمد بصری در کتاب عقاید اسلام باید بگوییم: قطعاً رؤیای صادقانه مخبر از عالم ملکوت است و در آن خطا راه ندارد، چرا که از جنس علم حضوری است، اما با وجود اجماع صاحب‌نظران بر خطاناپذیری علم حضوری، همه ایشان از نیازمندی شهود مشوب به معیار سنجش سخن گفته‌اند و چنین رؤیایا، شهودات و خواب‌هایی را حجت ندانسته‌اند.

۴. ما هرگز درصدد نفی رؤیای صادق نیستیم، بلکه میان صدق رؤیا و حجیت آن تفاوت قائل هستیم؛ به این معنا که اگر رؤیایی مطابق با ادله قطعی باشد، قطعاً ملکوتی است و الا نفسانی و شیطانی است. بنابراین شهود نمی‌تواند دلیل مستقل باشد.

۵. شیطان برای رسیدن به هدف خود که ایجاد انحراف و بدعت در میان مؤمنین است، از همه ابزارهای ممکن استفاده می‌کند، چنانچه در حدیث می‌خوانیم، لذا اگر در رؤیایی قسمتی از شهود دعوت به خیر بوده و به امری صادق تعلق گرفت، دلیل بر اثبات همه آن رؤیا نمی‌شود.

۶. تفاوت بین دو واژه «تنزیل» و «قرائت»، نیاز به بیان ندارد! چگونه است که شیاطین انسی توان قرائت قرآن را دارند، اما شیاطین جنی نمی‌توانند؟! کمترین آشنایی با لغت عرب چنین پاسخ عجیبی از احمد را مردود خواهد کرد، بنابراین قرائت قرآن در خواب، نشانه حجیت و صدق همه محتوای آن خواب نیست.

۷. چگونه مدعی شده‌اید که شیطان جرئت ندارد در خواب خود یا دیگری را خلیفه الهی معرفی کند؟ حال آنکه اولاً طبق اخبار مختلف این اتفاق در خواب واقع شده است. ثانیاً آنچه را که در بیداری شیطان بر آن جرئت پیدا می‌کند با کدام دلیل و استدلالی در خواب انجام نمی‌دهد؟! ادعای شما این است که چون خواب از ملکوت است، شیطان در آن تصرف نمی‌کند، حال آنکه عدم حجیت مربوط به عدم تشخیص رؤیای ملکوتی و صادقه از القای نفس و یا شیطان است.

۸. استناد فرقه‌های مختلف پیش از احمد بصری و پیروانش بر خواب و نیز رؤیاهایی که در مخالفت با این جریان دیده شده، چگونه با پذیرش مقدمه سوم قابل توجیه است؟ اگر چه اشکالات مقدمات استدلال عقلی احمد بصری بر حجیت خواب بسیار بیشتر از این است، لیکن به دلیل وضوح بطلان آن و تهی بودن از ساختار منطقی، از ذکر آن چشم پوشی می‌کنیم.

۴.۳. دلیل عقلی سوم

- برخی افراد با رؤیت معصوم در خواب بر اثر علم حضوری و بهجت درونی حاصل از آن به صحت خواب خویش یقین می‌کنند.

- قطع حجیت است. (حجیت قطع ذاتی است و ردع شارع ممکن نیست)
نتیجه: خواب این افراد برای خودشان حجت است.

یکی از مسائلی که در علم اصول مفصل به آن پرداخته شده، حجیت قطع است، اما پیش از ورود به بحث اصولی باید خاطر نشان کرد که مفهوم حجیت در قطع، در بین اصولیون خود از معانی متفاوتی برخوردار است که از این میان می‌توان به دو معنای «کاشفیت» و «طریقیت» (شیخ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲۹) و همچنین مفهوم «معذرت» و «منجزیت» (آخوند خراسانی، ۱۴۳۱ق، ج ۲: ۲۳۳) اشاره کرد.

تفصیل بیشتر این معانی از حوصله بحث خارج است، بلکه صرفاً خاطر نشان می‌کنیم که حجیت قطع لزوماً به معنای حجیت منطقی و مصاب با واقع نیست، بنابراین جایگاه حجیت قطع اصولی در مسئله شناخت حجیت که تحصیل یقین منطقی به معنی الاخص در آن لازم است به نظر نابجا و فاقد وجه می‌باشد. ضمن آنکه حتا اگر بنا بر مبنای برخی از اصولیون مقدمه دوم در استدلال مذکور را صحیح بدانیم، لیکن فرض است بر شارع تا بر مقدمه این قطع خدشه وارد کرده و از این طریق قطع را به ظن یا شک تبدیل نماید. همین شبهه در مورد قطع قطاع، قطع از طرق غیر معمول، مثل پرتاب رمل و... نیز مطرح است. ادله محکم عقلی عدم حجیت خواب، وقوع خطا در رؤیاهایی که در آن بر وصایت افراد تصریح شده و نیز روایات ناهی از اخذ دین به وسیله رؤیا، در واقع همین

نقش را ایفا می‌کند، به این بیان که با وجود موارد ذکر شده، ماهیت خواب نزد عقلا نهایتاً مفید به ظن خواهد بود و تبعیت از ظن در امور اعتقادی ضلالتی آشکار است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش نمودیم تا ضمن بررسی اعتبار شهود از منظر متفکران شیعه با توجه به معرفی رؤیا از سوی احمد بصری به عنوان قانونی فراگیر در تشخیص حجج الهی، با تقریری ساده از ادله عقلی وی در اثبات حجیت خواب به نقدی منطقی دست یابیم. به طور کلی می‌توان گفت که در دو دلیل اول بر لزوم شناخت حجت از طریق رؤیا به عنوان تنها راه ارتباط خدا با بندگانش برای شناساندن خلیفه خود به ایشان و در دلیل سوم به حجیت عرضی خواب (به واسطه قطع) تأکید می‌شود. در این نوشتار نقدهای قابل تأمل بر این اندیشه را در محورهای ذیل بررسی نمودیم:

۱. اصلی‌ترین منبع معرفت دینی شهود (وحی) است. ملاک اعتبار این معرفت به دلیل خطاپذیری در درک و دریافت و انتقال وابسته به عصمت شهود کننده است. بنابراین حجیت و اعتبار شهود معصوم مورد اجماع همه مسلمانان است، اما شهود مشوب، بدون معیار سنجش، مثل شهود معصوم یا عقل بدیهی معتبر نیست.
۲. حجیت خواب نیاز به دلیل محکم دارد و دلیل عقلی و شرعی بر آن وجود ندارد. ضمن آنکه حجیت رؤیا به عنوان قانون فراگیر شناخت حجج الهی نباید صرفاً به شرع مستند باشد زیرا منجر به دور می‌شود.
۳. نصب خلیفه با وحی مستقیم الهی امری جدا از راه شناساندن خلیفه به مردم است؛ آنچه لازمه حکمت الهی است همراهی رسل با آیات و بینات به منظور امکان شناخت خلیفه توسط مردم است، اما هیچ دلیل عقلی و نقلی و تاریخی مبتنی بر حجیت خواب وجود ندارد.
۴. معناداری هر پدیده‌ای با حقیقت‌مندی و مطابقت با واقع رابطه تساوی ندارد تا بگوییم چون رؤیا معنا دارد، پس وهم نیست، پس صادق است و رؤیا صادقانه از ملکوت است، درحالی‌که اشکال در معیار تشخیص رؤیای صادقانه از غیر آن است.
۵. بر شارع و عاقل فرض است که در مقدمات قطع خدشه وارد کند، به این ترتیب اصل قطع حاصل از رؤیا برای مکلف از بین می‌رود و این در غیر مقام بحث از حجیت قطع است.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم

- آخوند خراسانی، ملا کاظم (۱۴۳۱ق)، *کفایة الاصول*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لإحياء التراث.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *رسائل، الفعل والانفعال*، قم: بیدار.
- اسعدی، حجت و سید مرتضی حسینی شاهرودی (۱۳۹۶)، «خطا پندیری علم حضوری و مکاشفات عرفانی»، پژوهش‌های عقلی نوین، س ۲، ش ۴.
- احمد اسماعیل (۱۳۹۲)، *عقاید الاسلام و از تو درباره روح می‌پرسند*، انصار امام مهدی علیه‌السلام.
- _____ (۲۰۱۳م)، *وهم الحاد ایات الربوبية فی الکون*، بغداد: نجمة الصباح.
- انصاری، ابومحمد، *جامع الادله*، نرم افزار جامع مهدیون.
- انصاری، زکی (۱۳۹۴)، «در پیشگاه رؤیا، پژوهشی راهبردی و علمی درباره خواب»، انصارالمهدی علیه‌السلام.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ق)، *فرائد الاصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۶۴)، *شرح و تفسیر نهج البلاغه*، تهران: دفتر فرهنگ.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، *معرفت شناسی در قرآن*، قم: اسرا.
- جوادی محسن و علیرضا گودرزی (۱۳۸۶)، «شهود عرفانی و ارزش معرفت شناختی آن»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۶)، *کاوشی در معرفت شناسی*، منابع معرفت، قم: مؤسسه آموزشی، پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- شهبازیان، محمد (۱۳۹۷)، *ره افسانه*، قم: مرکز تخصصی مهدویت.
- زیدی، ضیاء، *رؤیا در مفهوم اهل بیت*، انصار المهدی علیهم‌السلام.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۱)، *بداية الحکمه*، قم: دارالعلم.

- مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۴)، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجتهد سیستانی، سید مهدی (۱۳۹۷)، *خواب‌نما بررسی حجیت خواب در آیات و روایات*، [بی‌جا]: دارالتفسیر.
- محمدی هوشیار، علی (۱۳۹۹)، *درسنامه نقد و بررسی جریان احمد الحسن البصری*، قم: تولی.
- ملکی اصفهانی، مجتبی (۱۳۷۹)، *فرهنگ اصطلاحات اصول*، قم: عالمه.
- مفضل بن عمر (۱۳۹۵)، *توحید مفضل*، ترجمه علی میرزایی، قم: هجرت.