بسم الله الرحمن الرحیم

 امروز یكى دو تا مطلب عرض مى‌شود و فردا مى‌رویم سراغ همان مطلب جا افتاده كه ظاهراً اشكال چهارم است.

## مطلبى كه اساس مسئله كیفیت معرفت معلول به علت بر آن پایه است

 مطلبى كه در اینجا مرحوم آخوند مورد توجه قرار دادند و اساس مسئله كیفیت معرفت معلول به علت بر آن پایه است با تتمیمى كه ما عرض كردیم این بود كه: به مقدار اضافه اشراقیه و افاضه یك طرفه از جانب علت به معلول، معلول مى‌تواند به خصوصیات و شوائب وجودى علت معرفت پیدا كند، بناءً علیهذا، مسئله عرفان معلول به علت و عرفان ممكنات و تعینات به ذات بارى، به مقدار افاضه ذات بارى به ممكنات و به تعینات برمى‌گردد، این اساس بحث مرحوم آخوند بود.[[1]](#footnote-1)

 هم معرفت علت به خود علت به مقدار معرفت معلول به علت، و هم معرفت معلول به ذات معلول به مقدار سعه وجودى خود معلول است، یعنى وقتى كه معلول به علت به مقدار سعه وجودى خود عرفان پیدا مى‌كند، این به این معنا است كه به ذات خود به مقدار سعه وجودى خود عرفان پیدا مى‌كند و از این عرفان ذات به ذات، عرفان به علت در اینجا پیدا مى‌شود. یا از ناحیه دیگر در نقطه صعود، عرفان معلول به علت در جهت نزول عرفان معلول را به ذات معلول اقتضا مى‌كند، و این همان معناى من عرف نفسه فقد عرف ربه است.

 در من عرف نفسه فقد عرف ربه این نكته نهفته است كه عرفان به نفس عبارت است از عرفان به رب، چرا؟

 به این جهت اینیست كه از ناحیه غیر، افاضه علم به نفس مى‌شود، و علم و افاضه غیر به نفس، موجب هدایت نفس به سمت بارى خواهد بود؛ نه! غیر از بارى چیزى نیست، غیر از بارى نورى وجود ندارد، غیر از نور بارى تمام تعینات همه ظلمت محضه هستند؛ بلكه از این باب است كه عرفان معلول و ذات به رب، عبارت است از: افاضه و إنعام خود رب به معلول؛ همانطورى كه عرض شد، اگر یك استادى به شاگرد علمى را بیاموزد، شاگرد نسبت به محدودیت علمى كه از استاد كسب كرده، به استاد معرفت پیدا مى‌كند. از جاى دیگرى معرفت و علم را نیاورده، از ناحیه خود استاد آورده، لذا به هر مقدار كه شاگرد و متعلّم از نقطه نظر علمى خود را بازیابد و بشناسد به همان مقدار، عرفان به استاد پیدا كرده است، معناى من عرف نفسه فقد عرف ربه همین است. البته معناى بالاترى هم وجود دارد كه در تتمه‌اش عرض مى‌كنیم.

 پس میزان معرفت ذات به پروردگار به لحاظ اضافه و افاضه ذات پروردگار به شاگرد و به متعلم و به این معلوم است؛ این متعلم و این معلوم در ذات خود جهل بسیط است و افاضه علم از ناحیه پروردگار كه همان افاضه حدود وجودى به این ذات متعین و ممكن بالذات باشد او را به همان مقدار نسبت به ذات پروردگار، بینا و عارف گردانیده است.

 این عبارت است از معرفت معلول به علت كه به عبارت دیگر معرفت معلول به ذات خودش خواهد بود، اما از ناحیه پروردگار چون پروردگار متعال این علم را به ممكن عنایت كرده است چون این سعه وجودى را به ممكن عنایت كرده است به عبارت دیگر تنزل ذات در ممكن است به لحاظ ظهور در صفات و در افعال و ذات، این عبارت الاخرى ظهور ذات براى خود ذات است، و عرفان ذات خود ذات را در مقام تنزل و در مقام وصف مراحل ذات و صفات و افعال است. پس اینجا نكته‌اى غیر از مسئله عرفان معلول به ذات علت كه بارى تعالى است پیش مى‌آید، قرآن نكته اینكه: چون ذات، ظهور خود او در معلول و در متعین بوده است و چون افاضه وجود خود ذات به او بوده است، پس این عرفان در حقیقت براى خود ذات پیدا مى‌شود؛ منتهى در مقام كشف تفصیلى كه تعبیر به علم حضورى معلول عند العله و مظاهر عند الظهور و المُظهِر مى‌شود. اینجا است كه شمس مغربى مى‌فرماید:

ظهور تو به من است و وجود من از تو \*\*\* فلولاىَ لم تکن لولاک؟

 «اگر من نبودم تو ظهور نداشتى و اگر تو نبودى من وجود نداشتم» این معنایش همین معناى دقیقى است كه در اینجا مورد نظر است. ایشان مى‌خواهند بفرمایند كه: اگر متعینى نبود، ظهورت از كجا اثبات مى‌شد؟ اگر مَظِهرى نبود، خلاقیت تو از كجا اثبات مى‌شد؟ و احتیاج ظهور ذات به ممكنات بواسطه كشف تفصیلى ذات در مقام اسماء و صفات است. بنابراین ما مى‌توانیم سر خدا منّت بگذاریم كه اگر ما نبودیم اصلًا مقام الوهیتت، مقام خلاقیتت، مقام علمت، مقام قدرتت، هیچ ظهور و بروز نداشت؛ ما هستیم كه تو را نشان مى‌دهیم. ما خیلى بزرگوار هستیم و این صفات و افعال و قدرت و سایر شوائب وجودى كه در ما قرار دارد، همه اینها نشان دهنده مراتب و سعه وجودى ذات است.

 یك وقتى ذات صرف نظر از هر شائبه تنزل، عندالذات حضور دارد، یك وقتى ذات با تمام مراحل نزول، این دو با هم فرق مى‌كند، عند الذات حضور دارد. یك نكته‌اى كه در اینجا مهم است اینكه وقتى كه ما در السنه عرفا مى‌بینیم كه: ذات علم به خود ذات و بواسطه تعینات و ممكنات دارد، یعنى تعیینات موجب علم ذات به خود ذات شده است؛ این در اینجا چه معنا دارد؟ یا اینكه فرض كنید كه ذات خود را در تعینات نگاه مى‌كند یعنى چى؟ از ابتهاج ذات به نظر در ممكنات و به حضور در متعینات این یعنى چه؟ یا درباره مراتب پیغمبر اكرم و ائمه علیهم السّلام راجع به ابتهاج حضرت حق نسبت به این تعینات روایات آمده؛ این معناى خودش را در اینجا روشن مى‌كند كه: ذات بواسطه رؤیت و نظر و ادراك ظهور در پیغمبر اكرم بواسطه كشف تفصیلى مراتب كمالیه وجود خود ابتهاج پیدا مى‌كند و همچنین نسبت به ائمه علیهم السّلام و اولیاء شامخین.

 مسئله دیگر كه در اینجا مرحوم آخوند متذكر شده‌اند مسئله فنا است و عبارتى را كه از حلاج در اینجا آورده‌اند كه

بینى و بینک أنى ینازعنى‌ \*\*\* فارفع بلطفک إنى من البین

 در اینجا یك قدرى جاى صحبت است كه كلام مرحوم حلاج به چه معنا است، و مطلبى را كه مرحوم آخوند مى‌خواهند استفاده بفرمایند در چه محدوده‌اى است. ماحصل كلام این است كه: همین كه ما اسم تعین را بر یك ممكن بالذات نهادیم، دیگر این اسم تعین را به هیچ وجه من الوجوه نمى‌توانیم از او برداریم؛ و به عبارت دیگر همان چیزى كه مرحوم علامه طباطبائى از آن تعبیر به عین ثابت و حفظ عین ثابت در مقام فنا مى‌كنند، همین مطلبى است كه از كلام مرحوم آخوند در اینجا استفاده مى‌شود. و اینجا یكى از آن موارد اسفار است كه مرحوم آخوند تصریح دارد به اینكه فناء ذاتى كه عبارت است از: انمحاء بطّى و كلى معلول در ذات علت، هیچوقت حاصل نمى‌شود. بله! معلول به جائى خواهد رسید كه بجز علت را نمى‌بیند؛ ایناما اینكه خود ذات و تعین معلول از بین برود، این مطلب را مرحوم آخوند در اینجا نمى‌توانند اثبات كنند؛ و از كلام مرحوم آخوند اینطور برنمى‌آید كه دارند با قوم مماشات مى‌كنند. نخیر! این تصریح خود ایشان است و كلام ایشان در این مسئله خیلى أكید است و قابل توجیه هم نخواهد بود.

 لذا ما مى‌توانیم بگوییم كه در قضیه فَناء كه عبارت است از انمحاء عین ثابت و إنیت ذات در ذات علت، نظر مرحوم آخوند بر بقاء عین ثابت است. خود ایشان بواسطه برهان در بعضى از موارد از این نكته دست برداشته‌اند و این هم به خاطر این است كه چون ایشان به حقیقت مطلب از نقطه نظر وجدان وشهود نرسیده‌اند، لذا با مدركات عقلى و بعضى از مكاشفات غیرتامه خواسته‌اند مطلب را به صورت موجّهى جلوه بدهند، دچار اینگونه تعارض در اینجا شده‌اند

 مسئله اولى كه در اینجا مطرح است و بعضى هم به آن مسئله اشاره كرده‌اند و مى‌بینیم كه اشعارى مثل سعدى كه

رسد آدمى به جایى که بجز خدا نبیند \*\*\* بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت

 چندى پیش در یك جا مى‌دیدم كه اینها مى‌خواهند اثبات بكنند كه مقام فَناء با مقام ادراك و معرفت دو تا است.

 یك مقام، مقام ادراك و معرفت است. كه براى انسان آماده و مهیا است. انسان مى‌تواند به نقطه‌اى برسد كه در ادراكش حذف جمیع تعینات باشد، و جمیع مسبّبات از نقطه نظر علیت و استقلال به سقوط برسد، و فقط علیت تامه و سبب اصلى و تأثیر كلى ذات واحد در عالم تكثرات و در عالم خلق و ابداع براى سالك مشهود باشد؛ این مقام، مقام ادراك است كه: «رسد آدمى بجایى كه بجز خدا نبیند.»

 یعنى نظر او در هر تعینى به ذى المقدمه باشد، و در هر امكانى نظر او به واجب بالذات باشد. و در معرفت خودش تدلّى امكان ذاتى را به آن ذات واجب قرار بدهد. این مطلب ممكن است.

 در حقیقت اینها بین وحدت شهودى و وحدت وجودى فرق گذاشته‌اند مطلب دیگر اینكه: مقام فناى ذاتى را نفى كرده‌اند: گفته‌اند: از نقطه نظر مراتب تعین، وقتى كه كار به حذف تعین ذات برمى‌گردد كه دیگر مى‌خواهد ذاتى وجود نداشته باشد در آنجا دیگر ما آتش بس اعلام مى‌كنیم. دیگر در آنجا نمى‌تواند ذات متعّین ذات فانى در مقام ذات مطلق بشود، چون فناء در ذات مطلق حذف تعین و حذف امكان ذاتى است. بنابراین با علم بدیهى و با ادراك ضرورى در وجود تعینات در إنیت خود به این نكته مى‌رسیم كه فقط فنا در شهود براى انسان پیدا مى‌شود، نه در تعین، و نه در رفع امكان ذاتى از این متعین و صیروریت امكان ذاتى به واجب بالذات بواسطه فناء این ذات در ذات علت؛ كه البته این صیرورت با حفظ تعین غیر معقول است، بلكه صیرورت به این معنا است كه چون دیگر ممكن بالذات وجود ندارد، طبعاً واجب بالذات واحد خواهد بود.

 اشكالى كه در اینجا بر مرحوم آخوند و اینگونه افراد مثل علامه طباطبائى و امثالهم مى‌شود وارد كرد این است كه: آیا ممكن است كه علم بواسطه غیر از سعه وجودى معلول به ذات علت حاصل بشود؟

 یعنى ممكن است معلول به ذات علت به غیر از تحّول و تجرّد وجودى خود نسبت به ذات علت علم و ادراك پیدا كند این امكان ندارد.

 ادراك معلول به ذات علت بواسطه علم حصولى نیست، تا اینكه علم از خارجِ از ذات بواسطه تصویر صور ذهنیه و تصدیق نسبت به تصورات در ذهن براى ذات معلول حاصل شود، بلكه علم معلول نسبت به ذات بارى بواسطه تبّدل و حركت جوهرى نفس به تجرد است، كه این نفس و این معلول در این استحاله به خصوصیات مدرك كه همان ذات بارى است، اطلاع پیدا مى‌كند، البته به اندازه سعه و استعداد خودش؛ در این حرفى نداریم.

 صحبت در این است كه: اینكه شما مى‌فرمائید: انسان مى‌تواند از نقطه نظر ادراك شهودى به ذات بارى ادراك پیدا كند، ولى از نقطه نظر إنیت و تعین ذات، إنمحاء و فناء ذاتى در ذات علت غیر ممكن است، این مطلب عباره أُخرى این است كه شما ذات بارى را كه داراى اطلاق و سعه وجودى اطلاقى است، به ذات متعین و ممكن و محدود. معلول كه احاطه علمى به علت پیدا مى‌كند محدود كردید چطور ممكن است یك متعینى با وجود تعین ذات را ببیند؟ آیا واقعاً ذات را دیده است؟ نه! شما مى‌توانید بگویید كه: به اندازه سعه وجودى خودش ذات را مى‌بیند. این مطلب مهمى نیست، شما كه در مقام بیان این مطلب نیستید. بله، هر شاگردى به اندازه سعه وجودى خود به استاد معرفت پیدا مى‌كند، ولى به استاد معرفت پیدا نكرده؟ معرفت به استاد وقتى حاصل مى‌شود كه بتواند به تمام شوائب وجودى استاد احاطه پیدا كند؛ و أنا لكم بإثبات ذلك، وقتى كه شما مى‌گوئید: متعین در تعین خود مى‌ماند، خوب ذات بارى كه مطلق است، چه ارتباطى بین متعین و مطلق است كه متعین بتواند مطلق را ادراك كند. بله! متعین به اندازه سعه وجودى خود مى‌تواند نسبت به آن مدرَك كه ذات بارى است اطلاع پیدا كند؛ ولى او را ندیده، حصّه وجودى و مقدار خود را دیده است. آن تجرد تام و محضه‌اى كه لازمه اطلاق تعین است، كه بواسطه فناء ذاتى آن متعین در ذات علت كه بارى تعالى است، حاصل مى‌شود كجا براى متعینى كه هنوز در حجاب تعین است حاصل مى‌شود؟ كجا آن مرحله ادراك حقیقت تجرد وجودى براى معلول حاصل مى‌شود با وجود اینكه شما خودتان مى‌گویید این محدود خواهد بود و تعین خود را از دست نخواهد داد؟!

 نكته اشكال در اینجا است كه اگر شما ذات متعین را در تحدّد و در تعین خود نگه مى‌دارید علم به علت نخواهد برد، چون لازمه علم به علت حذف مراتب تعین است وحصول تجرد تامه كه عبارت است از فناء ذاتى در ذات علت، اگر در این نكته شما مى‌گویید، نه! این حدود و تعین خود را از دست نمى‌دهد، بنابراین علم به ذات علت هم پیدا نخواهد كرد. یعنى جمع بین حفظ تعین ممكن و ادراك ذات بارى مستحیل خواهد بود و امكان ندارد. این هم یك مطلب.

 اما مسئله شعرى كه به عنوان تأیید از حلاج آورده‌اندك

بینى و بینک إنى ینازعنى‌ \*\*\* فارفع بلطفک إنى من البین

 نمى‌خواهد بفرماید: تعین از شهود را از برابر دیدگان من بردار كه غیر از مسّبب الاسباب و سبب واحد و مؤثر واحد و حقیقت واحد سِعى در تمام مراتب تعین، چیزى نبینم این نیست، چرا؟ چون همانطورى كه عرض شد این معرفت و ادراك، ادراك حصولى نیست تا اینكه بیاید این را بردارد، بلكه بواسطه تحول جوهرى و نیل و وصول به تجرد تامه براى انسان و سالك حاصل مى‌شود. پس اگر حلاج مى‌فرماید كه: تعین شهودى را از دیدگان من بردار، مى‌خواهد بگوید كه: تعین ذاتى را اول بردار. اول باید تعین ذاتى برداشته شود و وقتى آن برداشته شد به تبع تعین از شهود و نظر شهود هم براى انسان حاصل مى‌شود.

 مى‌خواهم همى عرض كنم كه تعین شهودى معلول تعین وجودى است.

 حذف تعین شهودى، معلول حذف تعین وجودى است؛ و در اینجا حلاج مى‌گوید إنى ینازعنى، یعنى همین تعین من، خودش صریحاً مى‌گوید: اصلًا نمى‌شود حذف تعین شهودى حاصل شود ولى هنوز تعین وجودى باقى باشد. یعنى اگر شما مریض هستید، براى رفع مرض خودتان باید دوا بخورید تا اینكه مرض از بین برود، حالا آیا ممكن است صحت براى شما حاصل شود بدون اینكه دارو بخورید

 پس بنابراین از نقطه نظر شهود این مطلب است، مثل این است كه ادراك سیرى و شبع معلول أكل است شما هر چه بخواهید سیرى را در گرسنگى وجوع ادراك كنید، این ادراك ناقص خواهد بود و امكان ندارد. براى اینكه این ادراك پیدا شود علتش باید حاصل شود، علتش خوردن است، وقتى خوردن پیدا شد این ادراك هم حاصل مى‌شود، اگر خوردن پیدا نشود امكان ندارد این ادراك حاصل شود.

 ادراك شهودى حضرت حق معلول تجرد تامه است كه فناء است، نمى‌شود آن شهود حاصل شود ولى تجرد تام پیدا نشود. البته در مقام تجرد تام كه فناء است اصلا ادراكى نیست. در مقام فناء كه انمحاء بطّى و كلّى ذات معلول در ذات علت است اصلًا ادراكى وجود ندارد؛ فناء محض است. ادراك مقامش بعد الفناء است.[[2]](#footnote-2)

 پس باید به جناب شیخ مصلح الدین سعدى اینطور فرمود كه جنابعالى مطالب را ادراك نفرمودید. «رسد آدمى به جایى كه بجز خدا نبیند.» اگر مقام، مقام فناء با حفظ تعین ذات است، بجز خدا ندیدن غلط است؛ چون انسان به هر مرتبه‌اى كه برسد، مراتب تنزلى ظهور پروردگار را مى‌بیند، خود خدا را نمى‌بینید، «بینى و بینك إنى ینازعنى» حلاج اینجا در مقام رفع تعین شهودى با حفظ تعین وجودى نیست، در اینجا إنى یعنى همان عین ثابت. اگر آن عین ثابت بخواهد باقى بماند، رفض تعین شهودى هم حاصل نخواهد شد؛ اگر رفض تعین شهودى بخواهد حاصل بشود عین ثابت باقى نخواهد بود. بنابراین این شعر هم به صحت خودش باقى است.

 در مقام فنا ادراك نیست، ادراك بعد از فنا است.[[3]](#footnote-3)

1. تلميذ: يعنى معرفت به خودش بود؟

استاد: بله، معرفت ذات به خود ذات. [↑](#footnote-ref-1)
2. تلميذ: آن کسانى که از مقام فنا مى‌گذرد، دوباره ادراکشان به مقام قبل از فنا بر مى‌گردد؟

تلميذ: معلول ادراک ندارد؟

استاد: اصلًا معلولى نيست؛ يعنى خدا است و خدا خود را مى‌بيند نه اينکه معلول فانى در خدا است و خدا را مى‌بيند، صحيح نيست که معلول در عين اينکه فانى در خدا است خدا را بيند. [↑](#footnote-ref-2)
3. استاد: نه! نه! نه! در مقام بعد از فنا، تبدل جوهرى حاصل شده و بعد ادراک مى‌کند.

تلميذ: يعنى هم تعيّن و هم اطلاق را ادراک مى‌کند.

استاد: ببينيد! اين تعيّن در اينجا مانع از آن اطلاق نيست. اين تعيّن بواسطه تبدل جوهرى که پيدا کرده مُهر اطلاق به او خورده، يعنى آن حقيقت اطلاق را که عبارت است از: همان وجود نوريه محضه که به آن عالم عماء ظلمت و سياهى مى‌گويند، آن حقيقت نوريه را ابهام کرده. لذا حتى در مقام بعد الفناء هم بصورت ابهام مى‌بينند نه بصورت کلى؛ بصورت ادراک کلى وقتى است که فقط در مقام فناء است و او ذات را مى‌بيند. آن حقيقت اطلاقى هيچ وقت با تعيّن جور در نمى‌آيد؛ يعنى در مقام بقاء آن حقيقت اطلاقى تام جور در نمى‌آيد مگر اينکه تعيّن را از دست بدهد، تعيّن هم از دست بدهد ديگر چيزى باقى نمى‌ماند؛ خود ذات دارد خود ذات را مى‌بيند؛ منتهى بين تعيّن قبل الاطلاق با تعيّن بعد از اطلاق زمين تا آسمان فرق است، بواسطه تبدل جوهرى و تجرد تامى که پيدا کرده، آن حقيقتى را که در مقام بقا مى‌بيند اصلًا ربطى با آن که قبل از بقاء مى‌بيند ندارد اصلًا نمى‌فهمد مقام ذات چى است ولى آن مقام ذات را ادراک مى‌کند و مى‌فهمد اجمالًا يک همچنين چيزى هست؛ يعنى آن حقيقت ذات چون در وجودش تجلى پيدا کرده او را با تمام تنزلات و ظهورات خودش ادراک مى‌کند. يعنى اينجا علمش علم احاطى است.

تلميذ: مى‌فرموديد که اطلاقش بر اساس ابهام است يعنى مبهمه است بعد از فناء مبهمه است؟

استاد: منظور يک شى مبهم نيست؛ يعنى ادراک آن حقيقت مطلق را مى‌کند در وجود خود منتهى آن ادراک آن حقيقت وجود در خودش بر اساس آن تعيّنى است که دارد؛ يعنى همان حقيقت مطلق را با تعيّن ادراک مى‌کند. مثل فرض کنيد که از اين آب در وجود خود ادراک مى‌کند، يک ليوان، يک کاسه، ولى آب را ادراک مى‌کند.

اما قبل از ادراک اصلًا آب نمى‌فهميد چى است ولى الآن مى‌فهمد اين آب، همان آب است، ولى اين آب را در آن مقام سعى که سعه وجودى است ادراک نمى‌کند، چون مقام سعه وجودى حذف تعيّن است پيغمبر اکرم هم که باشد نمى‌تواند مقام ادراک را بعد از تعيّن ادراک کند.

تلميذ: داراى يک مرحله نازله اى هست يا نيست؟

استاد: بله هست چون مرحله نازله است نمى‌تواند آن اطلاق را بفهمد، ولى حقيقتش را مى‌تواند بفهمد که اين مايه‌اش چى است؟ آب است؟ شکر است؟ قره قورت است؟ آن کيفيت را مى‌تواند بفهمدچون تبدل جوهرى پيدا کرده است.

تلميذ: شواکل ائمه اطهار چونکه در مقام بقاء تعيّنشان حرکت جوهرى و يک سير تجرّدى پيدا کرده و توحيد را مشاهده مى‌کنند، دراينجا فرق هست، يعنى هرکدام با شاکله خودشان؟

استاد: بله

تلميذ: يک مطلبى قبلًا فرموديد که: اينها اسماء کليه هستند و هر کدام يک تجلى در ذات حق را دارند. حالا چرا منحصر در چهارده تا اسماء کليه شود بيشتر شود اشکال دارد؟

استاد: اين ديگر بستگى به مشيت خداوند دارد که براى اسامى کليه خودش را در اين چهارده تا خواسته است.

تلميذ: يعنى در خارج حصر تام است، اين چهارده تا است؟ يا در هر زمانى هر وليّى که مى‌آيد خودش اسم کلى خواهد شد، کارى به آن چهارده اسم ندارد که تحت اسم کليه آنها باشند؟

استاد: نه! آنطورى که از شواهد و روايات بر مى‌آيد، اينکه مى‌گوييم: اينها مَظهَر افاضه خلق و نزول عالم وحدت هستند، انحصار استفاده مى‌شود؛ و إلا اگر مظهريتى غير از اين ظهور باشد اين انحصار مورد خدشه قرار مى‌گيرد. مثل اينکه اشکال مى‌شود بر چرا خدا دوازده تا امام آورده، چرا ٨ تا امام نياورد؟ خودش خواسته است، بنده چکار کنم.

مثل اين مى‌ماند که ما بگوييم چرا خدا انسان را اينجورى درست کرده؟ انسان در اصل تکوّن و اراده چرا نمى‌آورند.

تلميذ: لامحال هر کسى بايد از اين چهارده تا برسد

استاد: فقط بايد از اين طريق باشد.

تلميذ: اينکه فرموديد: از هر کدام از معصومين ذره‌اى در هر مزد امت رسول خدا است يعنى در هر شخصى چهارده نور جزئى هست اينجا که ذره هست؛ در حالت استعداد و کمون است، نه در حالت ظهور؟

استاد: بله

تلميذ: وقتى ظهور پيدا مى‌کند، ظهور يکى از اين اسماء خواهد شد، ظهور همه چهارده معصوم نخواهد شد؟

استاد: نه! ممکن است ظهور همه باشد برحسب سعه وجودى خودش. اينکه داريم: امام زمان مظهر براى همه ائمه هستند، همين مطلب است، مقام جامعيت است.

مبناى اصولى ما اين است که خبر در مسائل اعتقادى بايد متواتر باشد، نه خبر واحد، الّا اينکه خبر واحد قطعى الصدور باشد و به عين لفظ معصوم نص باشد. علامه طباطبائى اين مطلب را فرموده‌اند البته خبر واحدش را نفرموده‌اند اين را ما اضافه کرده‌ايم. اگر يادتان باشد در بحثهاى قبلى، اين بحث بود که در مسائل اعتقادى، مسائل مربوط به توحيد و معاد ..... بايد خبر متواتر باشد؛ و اگر خبر واحد است بايد قطعى الصدور و الدلاله باشد. [↑](#footnote-ref-3)