جلسه 667

سه شنبه 22/09/90

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که آیا ادله اصول می تواند اثبات کند در اطراف علم اجمالی ترخیص در هر کدام از دو طرف علم اجمالی را مشروطا به اجتناب از طرف آخر یا نه؟

مرحوم آقای صدر فرمود ادله اصول قصور اثباتی دارد از این مطلب. فرموده اما رفع ما لایعلمون که اصلا شامل علم اجمالی نمی شود چون تکلیف در مورد علم اجمالی معلوم است تعلق تکلیف مشکوک است. وایشان می گوید ما این را قبلا هم گفته ایم.

ما ندیدیم آقای صدر در جائی در اصول سابقا و یا لاحقا این مطلب را بیان کرده باشد. بلکه ظاهر کلمات ایشان خلاف این هست در بحث اشتغال. چون در اطراف علم اجمالی ایشان ظاهرش این است که اصل برائت را جاری می کند و معارض می گیرد. البته حضرت امام این مطلب را دارد که حدیث رفع از اطراف علم اجمالی منصرف هست چون ما لایعلمون نیست.

ما به نظرمان بعید نمی آید این فرمایش حضرت امام که آقای صدر هم اینجا اشاره دارند. ولکن مطلب خیلی واضح نیست، شبهه ای دارد. شبهه این است که مثلا شما اگر در یک سفره ای بودید دو تا گوشت آوردند می دانید یکی از این دو گوشت گوسفند است و دیگری گوشت خرگوش، اگر بخواهید هر دو را بخورید گوشت اول را بخورید تمسکا برفع ما لایعلمون بگوئید من نمی دانم که این گوشت حلال است یا حرام، پس آنچه را که نمی دانم از دوش من برداشته شده است. بعد که گوشت اول را خوردید نوبت می رسد به گوشت دوم آن هم بگوئید من که نمی دانم این حلال است یا حرام رفع ما لایعلمون. اینجا انصاف این است که شبهه انصراف خیلی واضح وقوی هست. گفته می شود که پیامبر فرمود از امت من آنچه را که نمی دانند برداشته شده، اما تو که می دانی این کاری که می کنی حرام هست یا آن کار اولت حرام است یا این کار دوم، مخالفت قطعیه می کنی بعد می گوئی که رفع عن امتی ما لایعلمون؟! کاری می کنی که یقین داری که بخشی از این کار حرام است، یا خوردن گوشت الف یا خوردن گوشت ب، بعد می گوئی پیغمبر فرمود آنچه را امت من نمی دانند از دوش آنها برداشته شده است؟! این دقت عقلی که هر کدام از این دو گوشت را ما نگاه کنیم بگوئیم حرمت اکل این گوشت ما لایعلمون است فهو مرفوع، حرمت اکل آن گوشت دوم هم ما لایعلمون است فهو مرفوع این دقت غیر عرفی است ولو برخی از بزرگان مشی شان همین است و اینجور عمل می کنند بعد می گویند این دو تا اصل برائت با هم تعارض می کنند. نه، اصلا تعارضی نیست، اصلا اینجور اصل برائت جاری نمی شود. چون مخالفت این شخص با خوردن هر دو گوشت ولو تدریجا این مخالفت عن علم است، می داند یکی از این دو کار که انجام می دهد حرام است، آنوقت چطور بگوئیم که آنچه را که امت من نمی دانند از آنها رفع شده است؟! این عرفیت ندارد.

اما شبهه اینجا پیش می آید که این آقا فقط می خواهد یکی از این دو گوشت را بخورد دیگری را نمی خواهد بخورد، خب این ممکن است بگوید من نمی دانم این گوشتی که می خورم حرام است، رفع عن امتی ما لایعلمون. فعل خودش را می بیند که می گوید من مخالفتم نسبت به تکلیف واقعی عن علم نیست، من این گوشت را که می خورم نمی دانم حلال است یا حرام رفع عن امتی ما لایعلمون. اینجا ادعای عدم شمول حدیث رفع مشکل هست.

ولکن ما از نظر عرفی باز وقتی حساب می کنیم جازم به انصراف هم نشویم اما شبهه انصراف انصافا هست. یعنی احتمال این هست که عرف نسبت به همچنین شخصی که یک گوشت از این دو گوشت مشتبه را می خورد باز وقتی می بیند که او استدلال می کند می گوید پیغمبر صلی الله علیه وآله فرمود که رفع ما لایعلمون، می داند تو می دانی که یکی از این دو گوشت حرام است رفع ما لایعلمون تو را شامل نمی شود، این احتمالش را ما عرفا می دهیم، که آنچه را که نمی دانید از دوش شما برداشته شده، این اصلا شامل علم اجمالی نشود رأسا، چون در علم اجمالی شما می دانید یکی از این دو گوشت حرام است متعلق را نمی دانید.

پس راجع به حدیث رفع ما این مطلب را قبول داریم که اصلا شبهه انصراف دارد از علم اجمالی رأسا حتی نسبت به فرضی که مکلف یک طرف را می خواهد مرتکب بشود طرف دیگر را مرتکب نشود.

کسانی که مثل مقرر بزرگوار بحوث قبول دارند ظهور حدیث رفع را در تجویز ارتکاب یک طرف از اطراف علم اجمالی، خب اینها دچار مشکل می شوند که این حدیث رفع تجویز کرد یکی از این دو طرف علم اجمالی را، اگر مرتکب بشوی این ارتکاب ما لایعلمون است و رفع عن امتی ما لایعلمون. آنوقت جواب از آن کار مشکلی خواهد بود.

اما معتقدیم حدیث رفع از اطراف علم اجمالی انصراف دارد، لذا مشکلی پیدا نمی کنیم.

مرحوم آقای صدر راجع به قاعده حل هم فرمود مستند معتبرش صحیحه عبدالله بن سنان است که او هم اشکالی دارد که توضیح می دهیم.

ما عرضمان این است که نه، اصالة الحل روایت مسعدة بن صدقة را هم دارد. روایت مسعدة به نظر آقای صدر ضعیف است چون مسعدة توثیق ندارد. ولی مسعدة بن صدقة از مشاهیر هست و از کسانی است که اجلاء از او اکثار روایت کرده اند و قدحی هم درباره اش وارد نشده است وبه لحاظ وثاقتش کسی مناقشه نکرده است. بعید نیست که اینها سبب وثوق بشود به اینکه مسعده فرد ثقه ای هست. علاوه بر اینکه در تفسیر قمی هست، کسانی که مثل آقای خوئی اسانید تفسیر قمی را معتبر می دانند بخاطر اینکه در اول تفسیر قمی هست که ما احادیثی را نقل می کنیم که رواه مشایخنا وثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم، آنها هم مسعدة بن صدقه را قبول دارند. و که بعضی از علما در گذشته این را مطرح کردند که مسعدة بن صدقه همان مسعدة بن زیاد است که یقینا ثقه است. ولکن این مطلب برای ما ثابت نیست وتفصیل الکلام فی محله.

پس روایت مسعدة بن صدقه به نظر ما معتبر است، واو اطراف علم اجمالی را می گیرد، کل شیئ لک حلال حتی تعرف أنه حرام، هم این آب مشتبه را می گیرد و هم آن آب مشتبه دوم را، هم این گوشت مشتبه را می گیرد و هم آن گوشت مشتبه دوم را.

راجع به صحیحه عبدالله بن سنان توضیحی بدهم که توضیح دیروز ناقص بود. دو احتمال مهم در این صحیحه عبدالله بن سنان هست:

یکی اینکه ما کل شیء را بزنیم به همین فرد مشتبه. مثال بزنم: شما یک بسته اسکناس ده هزاری دارید مجموعا یک میلیون، می دانید بعضی از این اسکناسها غصبی است، اجمالا این را می دانید. یک وقت شما می گوئید این اسکناس، نه اینکه کل بسته اسکناس به عنوان یک واحد ببینید، بلکه هر کدام از این صد عدد اسکناس را جدای از هم حساب می کنید، یک اسکناس را بر می دارید می گوئید این اسکناس مشکوک الحرمة است، می خواهید قاعده حل را جاری کنید در این اسکناس از این صد اسکناسی که در این بسته است. این یک فرض است.

فرض دیگر این است که کل بسته اسکناس را به عنوان یک واحد ببینید بگوئید این بسته اسکناس بر من حرام است.

نتیجه عملیه یکی است ولی از لحاظ مدلول خطاب با هم فرق می کنند. اگر شما بیائید آن اسکناس را در نظر بگیرید، یک اسکناس را بر می دارید می گوئید هذا شیء لا اعلم أنه حرام فهو لی حلال. عیبی ندارد. اما صحیحه عبدالله بن سنان دارد شیء فیه حلال وحرام. خب این اسکناسی که یک عدد اسکناس از این صد اسکناسی که در این بسته است برداشته اید صدق نمی کند فیه حلال و حرام، بلکه هذا الاسکناس إما حلال أو حرام. اما نمی شود راجع به این اسکناس بگوئی جزئی از آن حلال است و جزئی از آن حرام است. این اسکناس یا کلش حلال است یا کلش حرام است. پس نادرست است که بگوئید این اسکناس فیه حلال و حرام، باید بگوئی این اسکناس فی نوعه قسم حلال و قسم حرام.

پس این روایتی که می گوید کل شیء فیه حلال و حرام اگر بخواهد روی تک تک هر کدام از این اسکناسها تطبیق بشود احتیاج به یک کلفت زائده دارد که فیه حلال و حرامش را بکنی فی نوعه قسم حلال و قسم حرام و هذا الاسکناس مشتبه بینهما. این کلفت زائده دارد.

علاوه بر اینکه با آن زیل هم نمی سازد گفت حتی تعرف الحرام منه. باید می گفت حتی تعرف أنه حرام، اما حتی تعرف الحرام منه یعنی من ذلک الشیء، خب این عدد اسکناس حتی تعرف الحرام منه ندارد که. منه باید ضمیر برگردد به آن مجموع بسته اسکناس، والا این عدد اسکناس حتی تعرف الحرام منه ندارد، بعضی از این حرام نیست تا بگویند حتی تعرف الحرام منه، باید بگویند حتی تعرف أنه حرام.

این هم قرینه می شود که مراد از شیء این تک تک اسکناسها نیست، بلکه کل این بسته اسکناس را حساب کرده اند که آن احتمال قوی این می شود که شیء در کل شیء فیه حلال و حرام بر مجموع این بسته اسکناس تطبیق کرده اند خیلی عبارت هم درست می آید. این بسته اسکناس فیه حلال یعنی بالفعل بخشی از آن حلال است، نود تای از آنها حلال است، وفیه حرام، ده تای از آنها هم حرام است، فهو یعنی این بسته اسکناس بر تو حلال است، حتی تعرف الحرام منه بعینه تا وقتی که آن ده عدد اسکناس حرام را دقیقا بشناسی، آنوقت آن ده عدد اسکناس را جدا کن و رد مظالم بده یا به صاحبش برگردان، ودر آن نود تای دیگر تصرف کن. ولی تا نشناختی آن ده عدد اسکناس را بعینه شما مجازی در تصرف در کل بسته اسکناس. که اینجا شیء تطبیق شد بر کل یعنی بر این مرکب، که فیه حلال و حرام یعنی یشتمل علی حلال و حرام، فهو یعنی این مرکب لک حلال.

یا در پنیرهایی که در بازار هست شما دو جور می توانید نگاه کنید: یک وقت به عنوان جنس پنیر كه اين پنيرهايي که در خارج هستند بخشهایی از این پنیر هستند. یعنی پنیر در بازار را اصلا یک مجموع حساب کنید. کل شیء یعنی پنیرهای در بازار که این پنیر بخشی از آن حلال هست و بخشی حرام. کما اینکه افراد پنیر را هم می توانید تک تم حساب کنید ولی دیگر فیه حرام و حلال معنا ندارد باید بگوئید فی نوعه حلال و حرام، والا هر پنیری که به دست می گیرد إما حلال أو حرام. خلاف ظاهر است که فیه حلال و حرام را شما معنا کنید فی نوعه قسم حلال و قسم حرام یا اینجور معنا کنید فیه حلال و حرام را که یمکن أن یکون حلالا و یمکن أن یکون حراما. خب این عرفی نیست. ظاهر فیه حلال و حرام این است که بالفعل حلالی دارد و حرامی دارد. خب این یک قالب پنیری که در سفره شماست اینکه نمی شود بالفعل هم حرام داشته باشد هم حلال، بلکه یا همه اش حلال است و یا همه اش حرام است. شما یا باید بگوئید فی نوعه قسم حلال و قسم حرام، این خلاف ظاهر است، یا اصلا بگوئید فیه نه اینکه بالفعل حلال و حرام دارد، بلکه یعنی امکان این هست که حلال باشد و امکان این هست که حرام باشد. خب این تعبیر فیه حلال و حرام بخواهد این معنا از آن اراده بشود خلاف ظاهر است. بعد حتی تعرف الحرام منه را چکار می کنید؟ ظاهر منه این است که من تبعیضیه است. این قالب پنیری که در سفره شماست من تبعیضیه در آن معنا ندارد، باید بفرماید حتی تعرف أنه حرام. اینها قرینه می شود بر اینکه پنیر در بازار را یک واحدی دیدند مثل همان بسته اسکناس ده هزاری که مجموعا شده یک میلیون که یک بسته و یک واحد دیده اند، منتهی آنجا تصورش راحت تر است. در مورد پنیر بازار هم لحاظ عرفی می تواند به عنوان یک واحد ببیند افراد آن پنیر را أجزاء و بخش هایی از آن واحد ببیند. و این عرفا ظاهر روایت هم همین است، که کل شیء فیه حلال و حرام، پنیر در بازار هم حلال دارد و هم حرام دارد، فهو یعنی آن پنیر که بخشی حرام دارد و بخشی حلال منتهی بخش های جدای از هم این پنیر بر تو حلال است حتی تعرف الحرام منه بعینه. پس قاعده حل را در مقام استعمال اینجور استعمال کردن که بر کل که مشتمل است بر بخش های حلال و بخش های حرام بکار برده اند، والا نتیجه عملیه اش که فرق نمی کند.

ما گفتیم این مشکلی در مقام تولید نمی کند، چون اگر مثل روایت مسعدة بن صدقه می فرمود کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام، می گفتیم دو تا قاعده حل داریم، یکی راجع به این پنیر و یکی راجع به آن پنیر، بعد می گفتیم این پنیر قاعده حلش مشروط است به اجتناب از آن پنیر دوم.

و اگر هم ما بگوئیم استعمال شده است صحیحه عبدالله بن سنان و اراده شده است از او کل مشتمل بر اجزاء، آن هم می گوئیم خوردن این کل نه خوردن این قالب پنیر یا آن قالب پنیر، خوردن پنیر در بازار که مشتمل است بر یک بخش حلال و یک بخش حرام، خوردن این کل بر تو حلال است منتهی بشرط أن لاترتکب الجمیع که مخالفت قطعیه علم اجمالی پیش بیاید، این هیچ محذوری ندارد.

راجع به سائر خطابات اصول هم، که آقای صدر سه تا را اهمیت داده اند که برائت و استصحاب و قاعده حل است اینطور نیست، خب ما قاعده طهارت داریم، قاعده فراغ داریم، قاعده ید داریم، در آنها هم همین بحث می آید. مثلا قاعده طهارت؛ هذا الماء لک طاهر بشرط أن تجتنب عن الماء الآخر. خب اینها را هم بحث کنید. سه تا روایت مطرح می کنید و به آنها ایراد می گیرید که کافی نیست، ادله دیگر هم بود آنها را هم مناسب بود مطرح کنید. یا قاعده ید، که هر چیزی را که شک داری ملک ذوالید است بگو ملک اوست. من علم اجمالی دارم که یکی از این دو مالی که در دست زید است مغصوب است. خب کلام در این است که چه اشکالی دارد که قاعده ید جاری کنیم در مال اول اما مشروطا به اجتناب از مال دوم. و هکذا سائر اصول عملیه.

پس ادله اختصاص به برائت و استصحاب و قاعده حل ندارد که آقای صدر گفتند ما از اینها جواب می دهیم و خیالمان راحت است، خب ادله دیگر را چکار می کنید؟ اگر این اصول عملیه مثل قاعده طهارت و قاعده ید واصول عملیه دیگر ترخیص تخییری را اثبات بکند دیگر احتمال فرق نیست و همه مثل هم هستند.

اما راجع به صحیحه عبدالله بن سنان بیشتر توضیح بدهیم، ما خودمان از این صحیحه چه جوابی می دهیم؟

ما جوابمان این است که می گوئیم صحیحه عبدالله بن سنان به نظر ما اصلا ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی می دهد. ما که می خواستیم ملتزم بشویم، فقط بخاطر مثل موثقه عمار که فرمود یهریقهما و یتیمم حمل کردیم صحیحه عبدالله بن سنان را بر شبهات غیر محصوره.

پس اگر به ما می گوئید که صحیحه عبدالله بن سنان باید دلیل بر ترخیص تخییری باشد که آقا ضیاء عراقی به اصحاب مسلک اقتضاء ایراد گرفت که باید از مثل صحیحه عبدالله بن سنان ترخیص در کل فرد را مشروطا به ترک سائر الافراد بفهمید. می گوئیم چناب آقا ضیاء عراقی! ما که از این صحیحه عبدالله بن سنان ترخیص در مخالفت قطعیه می فهمیم، فقط بخاطر موثقه عمار دست برداشتیم از عموم این صحیحه عبدالله بن سنان. خب موثقه عمار هم که امر به موافقت قطعیه کرده، یهریقهما، از هیچکدام نباید استفاده کنید و احتیاط کامل باید بکنید. ما بخاطر موثقه عمار نه تجویز می کنیم مخالفت قطعیه را و نه تجویز می کنیم عدم موافقت قطعیه، بلکه می گوئیم موافقت قطعیه باید کرد بخاطر موثقه عمار و مانند آن.

اما اگر ما قائل بشویم به اینکه صححیه عبدالله بن سنان انصراف دارد به شبهات غیر محصوره، از شبهه محصوره و ترخیص در مخالفت قطعیه در شبهه محصوره انصراف دارد بخاطر اینکه ترخیص در مخالفت قطعیه شبهه محصوره خلاف حکم عقل و خلاف ارتکاز عقلاء است، اگر این را گفتیم کما اینکه مشهور این را قائل هستند، آنوقت جوابی که از آقا ضیاء عراقی می دهیم این است که: وقتی ارتکاز عقلاء ویا ارتکاز عقلی نسبت به عدم ترخیص در مخالفت قطعیه شبهه محصوره در علم اجمالی این به مثابه قرینه لبیه متصله بود وصل به صحیحه عبدالله بن سنان، دیگر این صحیحه مجمل می شود، اصلا ظهورش نسبت به شمول شبهه محصوره مختل می شود. فرمایش آقا ضیاء عراقی در صورتی تمام می شد که ظهور صحیحه عبدالله بن سنان بگیرد شبهه محصوره را، بعد آقا ضیاء می گفت آقایان اقتضائی ها! چه مقدار مجوز دارید رفع ید کنید از حجیت این ظهور به همان مقدار رفع ید کنید. شما اقتضائی ها فقط مجوز دارید که از ظهور اطلاقی صححیه عبدالله بن سنان رفع ید کنید، اما صححیه عبدالله بن سنان که اقتضاء می کند در شبهه محصوره بعض اطراف علم اجمالی را بتوانیم مرتکب بشویم چرا از این رفع ید می کنید. آقا ضیاء اینجور اشکال کرد. ما می گوئیم این اشکال در صورتی است که ظهور منعقد بشود در خطاب، وقتی که خطاب قرینه لبیه متصله دارد ظهور در او منعقد نمی شود. وقتی ظهور منعقد نشد عرف می گوید من نمی دانم، یک خطابی است که نمی تواند در شبهه محصوره ترخیص در مخالفت قطعیه بدهد. پس من نمی دانم این کل شیء فیه حلال و حرام شاید مرادش شبهات غیر محصوره باشد یا شبهاتی باشد که بعض اطرافش خارج از محل ابتلاء است. شاید اینجور باشد. اما اینکه شبهه محصوره را هم می گیرد و فقط ترخیص می دهد در مخالفت احتمالیه آن، هذا اول الکلام. وقتی خطاب ما یصلح للقرینیة داشت، انعقاد ظهور در این خطاب نسبت به شبهه محصوره اول الکلام است.

اگر ظهور صححیه عبدالله بن سنان قوی است که ما قائلیم که اطراف شبهه محصوره را می گیرد، ما که می گوئیم اصلا ترخیص در مخالفت قطعیه می دهد، فقط بخاطر موثقه عمار ما رفع ید می کنیم از این ظهور، موثقه عمار هم که امر به احتیاط کامل کرده دیگر ترخیص تخییری معنا ندارد، بخاطر موثقه عمار می گوئیم موافقت قطعیه واجب است. اگر ارتکاز عقلاء و حکم عقل به مثابه قرینه لبیه متصله است خب این مانع از انعقاد ظهور است. این فرق می کند با مثال اکرم کل عالم. در مثال اکرم کل عالم که ما می دانستیم زید عالم و عمرو عالم هر دو واجب تعیینی نیست اکرامشان، خب آنجا بله این علم خارجی بود این قید لبی متصل نبود، ما از خارج مقید منفصل داشتیم یا لفظی یا لبی که هر دو نفر اینها واجب الاکرام تعیینا نیستند، ولی این مانع از انعقاد ظهور که نبود. اینکه دیروز به آقای صدر نسبت دادیم نسبتمان در این قسمت اشتباه بود، ولی آقای خوئی دارد و درست هم هست که ما به عموم اکرم کل عالم تمسک می کنیم، می گوئیم وجوب تعیینی اکرام زید عالم و عمرو عالم را ما علم به خلافش داریم، ولی اصل وجوب اکرام زید عالم مشروطا به ترک اکرام عمرو عالم و بالعکس را که علم به خلافش نداریم، از عموم اکرم کل عالم استفاده می کنیم نتیجه می شود وجوب تخییری. ما آنجا می گوئیم و هیچ إبائی هم نداریم، چون آنجا مقید منفصل است آن مانع از انعقاد ظهور نبود. فرق می کند با صحیحه عبدالله بن سنانی که مشهور قائلند که این منصرف هست از ترخیص در مخالفت قطعیه در شبهه محصوره. خب این انصراف به مثابه قرینه لبیه متصله است مانع از انعقاد ظهور است. این منشأ می شود که اصلا ظهور این صحیحه عبدالله بن سنان در شبهه محصوره مختل بشود، نه اینکه ظهور منعقد می شود ما از اطلاق احوالی مجبوریم رفع ید کنیم بعد اشکال می کنند که چرا از اصل ظهور رفع ید می کنید. کدام ظهور؟! ظهوری محرز نیست.

فقط می ماند که شما ممکن است یک اشکالی به ما بکنید که این اشکال قابل توجه خواهد بود، که اگر ما در علم اجمالی مان هر کدام از دو طرف علم اجمالی یک خطاب مختص داشت، نه مثل صحیحه عبدالله بن سنان که خطابی است که هر دو طرف علم اجمالی را می گیرد بعد ادعای انصراف مطرح می کنید که انصراف دارد از اطراف علم اجمالی. نه، یک طرف مثلا قاعده فراغ دارد و یک طرف اصل برائت. مثلا شما در اثناء وقت نماز ظهر، نماز ظهر را خواندید، علم پیدا کردید که یا نماز صبح را نخواندید یا نماز ظهرتان را دو رکعت خواندید. چرا؟ برای اینکه یقین کردید امروز از اذان صبح تا حالا که ساعت سه بعد از ظهر است مثلا چهار رکعت بیشتر نماز نخواندید، یا این چهار رکعت نماز ظهرتان بوده که پس نماز صبح نخواندید، یا نه، نماز صبح خواندید پس نماز ظهرتان را دو رکعت خواندید. اینجا علم اجمالی پیدا می کنید یا قضاء نماز صبح بر شما واجب است یا اعاده نماز ظهر. نسبت به نماز ظهر قاعده فراغ دارید، نسبت به قضاء نماز صبح برائت از وجوب قضاء دارید و حالا اگر برائت از وجوب قضاء را نگوئید قاعده حیلوله دارید، هر کدام یک خطاب مختص دارد. اینجا یک مشکلی تولید می شود و این مشکل گریبان گیر خیلی ها هست. چطور؟ گفته می شود که هر کدام از این دو خطاب اصل ظهورش یک طرف را می گیرد و هیچ مانعی ندارد. چرا از این ظهورها رفع ید بکنیم؟

آنوقت این اشکال به حضرت امام وآقای صدر رهما هم وارد می شود که می گویند انصراف دارد اصول عملیه از اطراف علم اجمالی و الا عقلا هیچ مشکلی ندارد. می گوئیم این انصراف در خطاب مشترک است، والا دو تا خطابی که هیچ ارتباط با هم ندارد آن خطاب یک طرف علم اجمالی را می گیرد و این خطاب یک طرف دیگر را. چه انصرافی؟! کاری به هم ندارند، دو تا خطاب مستقل هستند، با هم تعارض می کنند. تعارض که مانع از انعقاد ظهور نیست. مثل عامین من وجه، اکرم کل عالم و لاتکرم أیّ فاسق، ظهورهایشان که مختل نمی شود، در مورد اجتماع تعارض می کنند. اینجا هم تعارض کنند. ظهورها مختل نمی شود. وقتی ظهورها مختل نشد پس چه جور شما ادعای انصراف می کنید؟! انصراف یعنی عدم انعقاد ظهور، خب وقتی ظهوها منعقد شد چرا ادعای انصراف؟!

وقتی ظهورها منعقد شد اشکال به حضرت امام و آقای صدر این است که پس شما ملتزم بشوید به ترخیص در مخالفت قطعیه در این دو جا که هر کدام خطاب مختص دارد، واشکال به ما هم این است که شما هم اگر ترخیص در مخالفت قطعیه را قبیح می دانید ولی ترخیص تخییری را که اشکال نمی کنید خب ترخیص تخییری در بیاورید از این دو تا. انشاءالله بقیة الکلام فردا.