

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقریرات درس خارج اصول

حضرت آیت الله سید محمد رضا مدرّسی طباطبائی یزدی دامت برکاته

دوره‌ی دوم - سال دوازدهم - سال تحصیلی ۹۴-۹۵

جلسه ۳۱ - دوشنبه ۹۴/۹/۳۰

به این نتیجه رسیدیم که هرگاه قضیه‌ی تعلیقیه در کلام شارع باشد و شارع خودش آن را اعتبار کرده باشد، استصحاب آن جاری است؛ زیرا یک اعتبار شرعی است و شارع می‌تواند در اعتبارات خودش تصرف کند و با استصحاب، آنها را در صورت شک، محکوم به بقاء کند.

## اشکال سوم بر استصحاب تعلیقی

این اشکال در کلمات مرحوم شیخ و مرحوم آخوند و دیگران آمده است<sup>۱</sup> که:

استصحاب تعلیقی، مبتلای به معارض است و این معارضه، استصحاب را بی‌اثر می‌کند؛ زیرا فرضاً وقتی

۱. فرائد الأصول (ط - انتشارات اسلامی)، ج ۳، ص ۲۲۳:

نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور: تارة بانتفاء الموضوع وهو العنب، و اخرى بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان، بل ترجحه عليه بمثل الشهرة و العمومات.

✓ كفاية الأصول (ط - آل البيت)، ص ۴۱۱:

إن قلت نعم و لكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حلته المطلقة.

✓ شهيد صدر، مباحث الأصول، ج ۵، ص ۴۱۵:

و أما الاتجاه الثاني: فقد أبداه المحقق الخراساني (رحمه الله) بتقريب: أن الحرمة المعلقة على الغليان مع الحلّية المغيّاة بالغليان كلتاها كانتا ثابتتين حدوداً على العنب، و لم تكن أيّة منافاة بينهما باعتبار أن شرط إحداها غاية للآخرى، فلم يلزم اجتماع الحلّية و الحرمة في آن واحد، فإذا كانت الحلّية المغيّاة بالغليان و الحرمة المعلقة على الغليان ثابتتين معاً على العنب حدوداً بالوجدان بلا أيّ منافاة بينهما فكيف تقع بينهما منافاة حينما تثبتان بقاءً بالتعبّد؟! و العجيب أن السید الاستاذ وافق على هذا الكلام.

و أنت ترى أن هذا الكلام إنما یصحّ بياناً لعدم المنافاة بین استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان و استصحاب الحلّية المعلقة على عدم الغليان، لكنه يوجد في المقام استصحاب آخر و هو استصحاب الحلّية التنجيزية، حيث إنّ هذا الزبيب قبل الغليان كان حلالاً منجزاً حلّية مردّدة بین حکم طويل الأمد و هي الحلّية المطلقة و حکم قصير الأمد و هي الحلّية المعلقة على عدم الغليان، فتستصحب هذه الحلّية إلى ما بعد الغليان، و إذا أجرينا استصحاب الحلّية التنجيزية إلى ما بعد الغليان - فلا محالة - يعارض استصحاب الحرمة.

که انگور، زیب شد و شک کردیم که ماء مغلی آن حرام است یا خیر، می‌توانیم حرمت معلقه را استصحاب کنیم و ارکان استصحاب تمام است و مثبت هم نیست بنابر توضیحی که داده شد.

اما استصحاب دیگری در اینجا وجود دارد که از این استصحاب قدرتمندتر است و آن استصحاب حلیت منجزه‌ی سابقه است. ماء العنب قبل از غلیان به طور منجز حلال بود، آن را استصحاب می‌کنیم؛ بدین صورت که اشاره می‌کنیم به مایع مغلی و می‌گوییم این مایع مغلی قبلاً حلال بوده است و هنوز هم حلال است. پس دو استصحاب با هم درگیر می‌شوند و ساقط می‌شوند و نتیجه مفاد همان استصحاب تنجیزی است؛ زیرا بعد از تعارض، به «کُلَّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ»، «رفع ما لا يعلمون» و امثال آنها رجوع می‌شود و دیگر حرمت اثبات نمی‌شود.

### پاسخ مرحوم آخوند به اشکال سوم

مرحوم آقای آخوند فرموده‌اند<sup>۱</sup> که این دو استصحاب نمی‌توانند با هم معارض شوند؛ زیرا حلیت سابقه‌ای را که استصحاب می‌کنیم، غایت دارد. آب انگور علی الاطلاق حلال نیست بلکه حلال است ما لم یغَل؛ یعنی غلیان که شرط حرمت در استصحاب تعلیقی است، غایت در استصحاب تنجیزی است. یعنی همان‌طور که در استصحاب تعلیقی بیان شده است که «العصیر اذا غلی یحرم»، در استصحاب حلیت هم چنین است که «الحلیة باقٍ ما لم یغَل»، و این دو با هم تنافی ندارند. حلیت می‌گوید مادامی که غلیان نباشد من هستم و همین حلیت را استصحاب می‌کنیم و حرمت هم می‌گوید وقتی غلیان آمد من هستم و قبلش نیستم و همین حرمت معلقه را استصحاب می‌نماییم. این دو استصحاب چرا با هم تنافی داشته باشد؟!

فرض کنید هر دو را به نحو قطع می‌دانیم؛ قطع داریم که «ماء العنب حلالٌ ما لم یغَل» و قطع داریم که «اذا غلی ماء العنب یحرم»، آیا کمترین تضاد و تنافی بین این دو احساس می‌شود؟! خیر، تنافی بین آنها

۱. کفایة الأصول (ط - آل البیت)، ص ۴۱۱:

قلت لا یکاد یضر استصحابه علی نحو کان قبل عروض الحالة التي شک فی بقاء حکم المعلق بعده ضرورة أنه کان مغیا بعدم ما علق علیه المعلق و ما کان كذلك لا یکاد یضر ثبوته بعده بالقطع فضلا عن الاستصحاب لعدم المضادة بينهما فیکونان بعد عروضها بالاستصحاب كما کانا معا بالقطع قبل بلا منافاة أصلا و قضیة ذلك انتفاء حکم المطلق بمجرد ثبوت ما علق علیه المعلق فالغلیان فی المثال كما کان شرطا للحرمة کان غایة للحلیة فإذا شک فی حرمة المعلقة بعد عروض حالة علیه شک فی حلیته المغیة لا محالة أيضا فیکون الشک فی حلیته أو حرمة فعله بعد عروضها متحدا خارجا مع الشک فی بقاءه علی ما کان علیه من الحلیة و الحرمة بنحو کانتا علیه فقضیة استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حلیته المغیة حرمة فعله بعد غلیانه و انتفاء حلیته فإنه قضیة نحو ثبوتهما کان بدلیلهما أو بدلیل الاستصحاب كما لا یخفی بأدنی التفات علی ذوی الأبواب فالتفت و لا تغفل.

وجود ندارد. وقتی هم هر دو استصحاب شوند، یعنی همان مقطوع شما در حال شک باقی است و تعبداً این دو قضیه موجود است، پس با هم تنافی ندارند و در نتیجه اشکال مذکور بی اساس است.

### اشکال برخی از معاصرین بر پاسخ مرحوم آخوند به اشکال سوم

برخی بر راه حل آخوند<sup>علیه السلام</sup> ایراداتی وارد کرده اند، از جمله بعضی معاصرین<sup>علیهم السلام</sup> که مفصل وارد شده و مطالب متعددی را ذکر کرده اند<sup>۱</sup> که محصل سخن ایشان چنین است که:

یک اصل حلّیت داریم و یک حلّیت مغیّاة داریم. بعد از اینکه عنب تبدیل به کشمش شد، اصل حلّیت قطعی است و لهذا نسبت به آن جای استصحاب نیست. آنچه مشکوک است اینکه آیا خصوصیت مغیّاة بودن حلّیت، بعد از کشمش شدن هم باقی است یا نه؟

---

۱. منتقى الأصول، ج ۶، ص ۲۰۵:

و تحقیق الکلام فیما أفاده صاحب الکفایة: أن الغایة الثابتة للحلیة اما ان تكون عقلیة، و اما ان تكون شرعیة. و علی الثانی: اما ان يكون مفاد دلیل الغایة نفی الحكم بعدها لا أكثر، فیرجع الدلیل الدال علی الحكم المغیّاة إلى بیان امرین: أحدهما: ثبوت الحكم مستمرا إلى الغایة. و الآخر: نفيه بعد حصولها. و اما ان يكون مفاد دلیل الغایة بیان خصوصية وجودية لازمها الانتفاء فیما بعد الغایة، و نظیر هذا التردد ما یقال فی أداة الاستثناء. و ان انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى منه عن المستثنى هل هو بالمنطوق أو بالمفهوم؟ فراجع. و علیه، نقول: انه لا شك فی ان استصحاب الحلیة المغیّاة لا یجری بلحاظ ما بعد الغایة للقطع بارتفاع تلك الحلیة عند حصول الغایة. و انما الملحوظ فی جریان الاستصحاب هو زمان ما قبل حصول الغایة. و من الواضح ان أصل الحلیة قبل حصول الغایة لا یشک فیها للقطع بثبوتها، و انما المشکوک هو خصوصية كونها مغیّاة و عدمه بعد ان كانت ثابتة، فالاستصحاب انما یجری فی بقاء هذه الخصوصية للحلیة فالمستصحب هو ثبوت كون الحلیة مغیّاة. و حیثئذ یقال:

ان الغایة ان كانت عقلیة فلا مجال لاستصحابها، لأن الاستصحاب یجری فی الأمور الشرعیة. و ان كانت شرعیة، فان كان مرجعها إلى عدم ثبوت الحكم فیما بعدها لا أكثر بلا ان تكون هناك خصوصية وجودية، فمرجع الشک فیها إلى الشک فی بقاء الحلیة بعد حصول الغایة و عدم بقائها، و المفروض ثبوت الحلیة قبل الغایة فلا مجال الا لاستصحاب الحلیة بعد الغایة لا عدمها. نعم ان كان مرجعها إلى ثبوت خصوصية وجودية تلازم عدم الحكم فیما بعدها، فالشک فیها شک فی بقاء تلك الخصوصية فتستصحب، و لازمها انتفاء الحكم عند حصولها.

اذن فاستصحاب المغیّاة بالنحو الذی أفاده انما یأتی علی التقدير الأخير، و هو غیر ثابت، و ذلك لأن ثبوت أخذ الغلیان - مثلاً - غایة للحلیة شرعا انما هو بدلیل العقل، باعتبار ان الحرمة الثابتة بعد تحققه لا یمکن ان تجتمع مع الحلیة للتضاد، فالدلیل الدال علی الحرمة بعد الغلیان یقتضی بحکم العقل انتفاء الحلیة بعده. و من الواضح ان مفاد هذا ليس إلا ارتفاع الحلیة عند الغلیان، فیکون مرجع الغایة هاهنا إلى نفس عدم الحلیة بعد الغلیان لا إلى خصوصية وجودية تلازم ارتفاع الحلیة، فالمشکوک رأسا هو ارتفاع الحلیة و عدمه لا بقاء الخصوصية و عدمه.

و بالجملة: دلیل الغایة ليس دلیلا شرعیا لفظیا کی یستفاد منه خصوصية وجودية تلازم الانتفاء فیما بعد الغایة - لو سلم ذلك فی نفسه - بل هو دلیل عقلی و مرجعه إلى ما عرفت من الحكم بالانتفاء فیما بعد الغایة رأسا. فتدبر. فالحاصل: ان ما أفاده (قدس سره) لا یمکن الموافقة علیه.

به تعبیر دیگر، آنچه که می‌خواهیم استصحاب کنیم و شک در آن داریم این است که آیا حلیت مغیاء سابق باقی است یا خیر، بلکه حلیت جدیدی که آمده و فی‌الجمله قطعی است، غایت ندارد؟ و حلیت مغیاء را هم نمی‌شود استصحاب کرد؛ زیرا غایتی که برای حلیت است، در لسان ادله نیامده است بلکه به حکم عقل، غایت برای حلیت اخذ شده است؛ به خاطر اینکه دلیل دیگر می‌گوید «اذا غلی یحرم؛ با غلیان، عصیر حرام می‌شود» و از آنجا که نمی‌شود شیء واحد، هم حلال و هم حرام باشد عقل این‌گونه حکم می‌کند که پس حلیت، مغیای به غلیان است. در لسان دلیل چنین چیزی وجود ندارد که حلیت، مغیای به غلیان باشد و چون این غایت، عقلی است نه معتبر شرعی، استصحاب در آن جاری نیست. اینکه آخوند فرمودند حلیت مغیاء را استصحاب می‌کنیم و با حرمت معلقه درگیری ندارد، صحیح نیست؛ زیرا حلیت مغیاء را نمی‌توانید استصحاب کنید، چون چنین حلیتی در لسان شرع نیامده است و این غایت، حکمی عقلی است. حال که استصحاب جاری نمی‌شود چه باید کرد؟

برای عصیر عنبی، حلیتی قطعی وجود داشت، شک در بقائش داریم و امکان بقائش نیز وجود دارد، آن حلیت را استصحاب می‌کنیم؛ زیرا می‌دانیم که ماء العنب حلال، لامحاله استصحاب همان حلیت جاری است و وقتی که جاری شد، تعارض بین استصحاب حرمت تعلیقی و استصحاب حلیت برقرار می‌شود.

### نقد و بررسی اشکال برخی معاصرین بر پاسخ مرحوم آخوند

این ادعا که در روایات و در لسان شارع، غایتی برای حلیت اخذ نشده است، قابل تأمل است. اولاً: بعض روایات، واجد این غایت است؛ مثلاً در روایت سوم از باب «أَنَّ الْعَصِيرَ لَا يَحْرُمُ شُرْبُهُ قَبْلَ أَنْ يَغْلِيَ أَوْ يَنْشِ» آمده است: «سَأَلْتُهُ عَنْ شُرْبِ الْعَصِيرِ قَالَ تَشْرَبُ مَا لَمْ يَغْلِ فَإِذَا غَلَى فَلَا تَشْرَبُهُ»<sup>۱</sup> که خیلی صریح و روشن، غایت برای حلیت ذکر شده است؛ «تَشْرَبُ مَا لَمْ يَغْلِ».

یا نظیر آنکه بیان شده است «لَا بَأْسَ بِشُرْبِ الْعَصِيرِ سِتَّةَ أَيَّامٍ»<sup>۲</sup>؛ آب انگور شش روز عیب ندارد. ابن ابی

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۵، کتاب الأَطْعَمَةِ وَ الْأَشْرَبَةِ، أَبْوَابُ الْأَشْرَبَةِ الْمُحَرَّمَةِ، باب ۳: بَابُ أَنَّ الْعَصِيرَ لَا يَحْرُمُ شُرْبُهُ قَبْلَ أَنْ يَغْلِيَ أَوْ يَنْشِ، ص ۲۸۲، ح ۳:

و [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي يَحْيَى الْوَاسِطِيِّ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شُرْبِ الْعَصِيرِ قَالَ تَشْرَبُ مَا لَمْ يَغْلِ فَإِذَا غَلَى فَلَا تَشْرَبُهُ قُلْتُ أَى شَيْءٍ الْغَلْيَانُ قَالَ الْقَلْبُ.

۲. همان، ح ۲:

وَعَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ [عَنْ أَبِيهِ] عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِشُرْبِ الْعَصِيرِ

عمیر این عبارت را چنین معنا کرده است که: «مَا لَمْ يَغْلٍ» یعنی مادامی که غلیان پیدا نکرده است؛ زیرا در آن زمان‌ها یخچال و مواد نگه‌دارنده‌ی خاص نبوده است و اگر آب انگور را نگه می‌داشتند با گذشت شش روز، نشیش پیدا می‌کرد؛ یعنی خودش به جوش و غلیان می‌آمد.

باز در روایت دیگری دارد که «لَا يَحْرُمُ الْعَصِيرُ حَتَّى يَغْلِي»<sup>۱</sup> یعنی حلیت تا زمانی است که غلیان پیدا کند؛ یعنی حلیت غایت دارد. بعضی روایات دیگر هم وجود دارد و در میان این روایات، بعضی آنها صحیح است؛ مخصوصاً روایت اخیر عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَا يَحْرُمُ الْعَصِيرُ حَتَّى يَغْلِي.

پس با وجود این روایات، آن اشکال که غایت برای حلیت، حکمی عقلی است اشکال واردی نیست.

**ثانیاً:** علاوه بر آن ممکن است کسی بگوید که اگر فقط داشتیم «العصیر اذا غلی یحرم»، مفهوم دارد که «اذا لم یغل حلال» و این «حلال» مقید به «اذا غلی» است؛ چون در مقام تحدید است، و مفاهیم هم از مدالیل لفظیه است نه از مدرکات عقلیه. لذا نمی‌شود گفت غایتی که در حلیت است، عقلیه است. لذا فرمایشاتی که برخی معاصرین بیان کرده‌اند، با این کلمه قابل دفع است که غایت در روایات اخذ شده است.

### اشکال دیگری بر پاسخ مرحوم آخوند

برخی معارضه را بین حلیت منجزه‌ی عنب و حرمت معلقه‌ی آن تصور کردند و شما هم برای رفع معارضه بین استصحاب تعلیقی و استصحاب تنجیزی، حلیت عنب را مقید کردید به غایتی که عدم غلیان باشد، به این معنا که اگر غلیان پیدا شد دیگر حلیتی نیست.

در حالی که اصلاً چرا دنبال حلیت سابقه‌ی ماء العنب برویم؟! چیزی از قبل وجود دارد که ثابت نیست حلیتش مقیده باشد و آن کشمش است. عنب که تبدیل به کشمش شد حلال است، حلیت آن هم حداقل معلوم نیست که مقید باشد؛ چون ماء العنب و عصیر نیست بلکه کشمش است. شک می‌کنیم این حلیتی که در زیب هست مقید به عدم غلیان است یا خیر، استصحاب حلیت زیب نسبت به بعد از غلیان جاری می‌کنیم. بنابراین استصحاب تنجیزی معارض با استصحاب تعلیقی درست می‌شود.

خلاصه‌ی اشکال این است که چرا بر ماء العنب تمرکز شده و گفته شده است حلیتش معلق است و مغیة

---

سِنَّةَ أَيَّامٍ. قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ مَعْنَاهُ مَا لَمْ يَغْلٍ.

۱. همان، ح: ۱.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَا يَحْرُمُ الْعَصِيرُ حَتَّى يَغْلِي.

به غایت است، بلکه سراغ کشمش می‌رویم و حداقل این است که نمی‌دانیم حلیتش مغیایه است یا نیست، لذا امکان استصحابش وجود دارد و در نتیجه با استصحاب تعلیقی حرمت معارض می‌شود.

مقرر: سید حامد طاهری

ویرایش و استخراج منابع: محمد عبدالهی