

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اشکالی که مرحوم آقای خوبی کرده اند بر قضیه استفادۀ نهی از قاعده لاضرر و لاضرار به تفسیر مرحوم شیخ الشریعۀ اصفهانی این بود که دلالت لاضرر بر نهی، این مجاز است و تا وقتی که یک کلام، یک جمله در دلالت حقیقی خودش می شود حمل بشود، دلیلی و مجوزی برای انصراف از معنای حقیقی به معنای مجازی وجود ندارد.

بر این بیان اشکال شده که در صورتی که لا به معنای نفی باشد باز هم آنجا معنا، معنای مجازی است. به جهت اینکه طبیعت لای نفی جنس وقتی که می آید نفی طبیعت می کند این منصرف به طبیعت خارجی است. لاضرر و لاضرار یعنی ضرر خارجی منتفی است، اضرار خارجی منتفی است. و خب ما بالعیان می بینیم که ضرر خارجی منتفی نیست؛ این همه ضررها در خارج است؛ اضرار منتفی نیست، این همه مردم مثل سگ و گرگ و پلنگ به جان همدیگر می پرند و جنگ و دعوا می کنند. اینها همه اضرار خارجی است دیگر. و صونا لكلام الحكيم عن اللغويه ما ناچاریم که این کلام را به معنای مصحّحی حمل کنیم، حالا آن معنا سواً اینکه به معنای نهی باشد، بنابراین استعمال لفظ در معنای نهی و حرمت تکلیفی، استعمال مجازی است. و سواً اینکه ما این لاضرر و لاضرار را به نفی حکم، نفی تسبیب و جعل تسبیب به عدم اضرار ما حمل می کنیم؛ در این صورت هم باز معنا، معنای مجازی است چون ما از نفی طبیعت خارجی عدول کرده ایم به نفی حکم ضرری، به نفی تسبیب به ضرر، به نفی تسبیب به اضرار و به جعل تسبیب به عدم اضرار و غرامت و توان و وسائل مانعۀ از تحقق اضرار خارجی و وسائل اجرائیه؛ بنابراین هر دو می شود مجاز و چون لا مرجّح لاحد المجازین بناءً علی هذا احتمال یکی به عنوان راجح بر دیگری، آن احتمال منتفی می شود و شما برای نفی جنسیت معینی ندارید؛ پس اشکالی به مرحوم شیخ الشریعۀ وارد نمی شود که شما از معنای حقیقی آمده ای به معنای

مجازی پرداخته ای. این اشکالی است که به ایشان شده.

ولکن این اشکال مندرج است به اینکه در صورتی که ما لا را به معنای نهی بگیریم ابتداءً و اولاً بلا اول این نفی در نهی استعمال می شود و این نیازی به قرینه دارد؛ شما یک معنای حقیقی را از آن رفع ید بکنید و به یک معنای مجازی پردازید که این معنای مجازی قرینه ای نداشته باشد. اَسَد که یک معنای حقیقی است شما از آن رفع ید کنید و در رأیت اَسَداً، اَسَد را به معنای مجازی که رجل شجاع است حمل کنید بدون قرینه، این در این صورت صحیح نیست. ولی ما در لای نفی جنس که این طور نمی گوئیم، ما در لای نفی جنس می گوئیم این لا حمل شده بر همان معنای حقیقی خودش که نفی ضرر خارجی است منتهی وقتی که می گوئیم در خارج ضرری نیست این نه به معنای این است که ضرری در خارج وجود ندارد، انصراف کلام ما در اینجا برای نفی ضرر است در عالم تشریح. چطور اینکه اگر شما لاضرر و لاضرار را به هر کسی عرضه بدارید، اگر شما بگویید آقا ضرر نیست و اضرار نیست، می گوید یعنی حکم ضرری و اضراری نیست. یعنی آن تبادر و انسباق اولی اقتضاء می کند که ما نفی جنس را بفهمیم، منتهی چون عقل می آید و در اینجا حکومت می کند به اینکه وقتی که ضرر در خارج نمی تواند نباشد، بنابراین باید در اینجا حکم ضرری را گرفت نه اینکه در اینجا اولاً بلا اول، لا در نهی استعمال بشود. بر فرض که ما قائل بشویم که در اینجا مجاز است، این اقرب مجازات است، یک وقتی شما اصلاً لای نفی را در نهی بکار می برید، این یک مجاز است، این خیلی معونه می خواهد تا اینکه لا را در خود معنای حقیقی بکار ببرید؛ بعد از آن معنای حقیقی شما پی ببرید باز به همان معنای نفی که همان نفی حکم است، یعنی باز درست است که در اینجا ما از لاضرر منظورمان نفی حکم است، ولی باز نفی را در نفی بکار برده ایم، نه اینکه نفی را در نهی بکار برده ایم، و این هَذَا مِنَ الْآخِر. با این خیلی تفاوت دارد، این خیلی نیاز به معونه دارد که شما ابتداءً نفی را از اول در نهی بکار ببرید، اصلاً نفی انگار وجود ندارد، لاضرر یعنی لا تضرّوا. خیلی این معونه می برد که ما این لا را در نهی استعمال کنیم یا اینکه لای نافیة جنس در همان معنای نفی جنس باشد بعد ما استفاده نفی تسبیب به ضرر و اضرار را دوباره از باب صونا لکلام الحکیم عن اللغویه بکنیم. و بین این دو قضیه خیلی تفاوت می کند. از این نقطه نظر می توانیم بگوئیم مطلب آقای خوبی مطلب صحیحی است و اعتراضی که آقای سیستانی به ایشان کرده اند این اعتراض وارد نیست.

مسلک دوم و معنای دومی که برای این قضیه و برای قضیه لاضرر آمده اند بیان کرده اند این است که خود لا در اینجا به معنای نهی است منتهی همان طوری که مرحوم شیخ در رسائل دارند، در

اینجا تحریم و نهی اعمّ می شود از تحریم مولوی و نهی ارشادی. لا در اینجا به معنای نهی آمده و نهی هم دلالت بر تحریم مولوی می کند، مثل... **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّيْبَ** ... ﴿البقرة، ۲۷۵﴾ که در آنجا حرمت ربا دلالت بر تحریم مولوی می کند. حالا ما کاری به ارشادی آن نداریم فعلاً، بحث ارشادی آن بعداً می آید ولی اضافه بر آن تحریم مولوی و تحریم تکلیفی که مدلول کلام شیخ الشریعه بود یک حکم ارشادی هم که دالّ بر ترتّب احکام وضعیه بر مصادیق ضرر در اینجا وجود دارد که در عرض هم و به موازات هم از این قاعده استفاده می شود. این کلام مرحوم شیخ در رسائل است که البته به این کیفیت آمده اند تقریر کرده اند.

اگر ما این کلام را به این کیفیت نگه داریم بر این مسأله اشکالات عدیده ای وارد می شود؛ یکی از آن اشکالات این است که لا شکّ بر اینکه حرمت تکلیفی، از نقطه نظر مفاد و محتوی، با فساد وضعی در تنافی و تعارض هستند و با کلام واحد و لفظ واحد در عرض هم، منشیء و متکلم نمی تواند هم إلقاء حرمت تکلیفی و هم إلقاء فساد وضعی را بکند. البته خب در این قضیه آمده اند جواب داده اند. آمده اند گفته اند که خود همان زجری که در اینجا است، لا ضرر که دلالت بر نهی می کند، همان زجر خودش به تنهایی کفایت می کند؛ هم متکفل حرمت تکلیفی است و هم متکفل حکم ارشادی به فساد است. ولی این مسأله خالی از دقت نیست به جهت اینکه خود زجر به تنهایی یک معنای مبهم غیر مشخصی است که آن معنا تا متعلّق زجر مشخص نشود خود آن زجر نمی شود از طرف متکلم إلقاء بشود. درست مثل اینکه همان طور که ما قبلاً عرض کردیم ما اوامری داریم که دالّ بر وجوب، دالّ بر استحباب و همین طور دالّ بر استهزاء و امثال ذلک هستند و در تمام اینها ما به الاشتراک اینها طلب است منتهی یک وقت طلب به نحو إلیزام، یک وقت طلب به نحو غیر إلیزام، یک وقت طلب به نحو استهزاء و امثال ذلک. اگر مولی بیاید یک کلامی را بگوید به عنوان صلّ، آن صلّ را منظورش این باشد که این نماز در عرض هم، هم به نحو إلیزام و هم به نحو غیر إلیزام باشد، آیا این کلام از مولی لغو نیست؟ چرا؟ چون طلب به عنوان یک طبیعت مهمله در اینجا قرار گرفته است؛ یک وقت مولا در اینجا می گوید منظور من در اینجا اتیان صلاة است، من در اینجا صرف صلاة را می خواهم، جهت إلیزام و استحباب مورد نظر من نیست. خب عبد می تواند در اینجا سؤال کند، خب اگر انجام ندادم چی؟ مولا می گوید اگر انجام بدهی اشکال ندارد، می گوید پس منظورت استحباب است دیگر. ما طبیعت مهمله غیر مشخص در مصداق که اصلاً نداریم، اصلاً مورد تکلیف نیست، لذا احکام شریعت تمام دایره مدار قضایای حقیقیه هستند نه قضایای مهمله. اگر یک حکمی به عنوان اهمال در یک جا آورده شود قطعاً

برای تعیینش نیاز به قرینه داریم، لذا طلب نمی شود در عرض هم در مورد إلزام و استحباب از طرف مولا إلقاء بشود.

سؤال: به نحو اجمال می شود بیان کند؟

جواب: اگر به نحو اجمال بیان شود همان طوری که عرض کردیم در این صورت مخاطب و متکلفین باید قدر متیقن را بگیرند و قدر متیقن در بعضی از موارد، اینها با همدیگر اختلاف دارند، تفاوت پیدا می کنند. قدر متیقن در صورت إلقاء امر به عنوان اهمال، إلزام است. چون مولا طلب را می خواهد، بعد در آنجا از باب عدم قرینه و عدم قید، به مقدمات حکمت ما استفاده طلب را که می کنیم، شک می کنیم که آیا این طلب مقارن با قید دیگر است که تخییر در ترک باشد؟ با اصل عدم تخییر در ترک، خود نفس طلب را ما در اینجا لحاظ می کنیم؛ نفس طلب را می آوریم بدون اینکه إلزام و غیر إلزامی از آن فهمیده بشود؛ بعد، إلزام انتزاع می شود از باب عدم قرینه نه از باب قرینه بیانیه. طلب که کرده مولا. خب این طلب دو جور است: یا طلب با تخییر در ترک است، یا طلب با عدم تخییر در ترک است. هیچ کدام از این دو بیان در اینجا نیامده که شما مخیر در ترک هستید، می شود مستحب. مخیر در ترک نیستید، می شود إلزام. وقتی این دو تا نیامد هر دوی اینها مندفع می شوند، اصل طلب باقی می ماند؛ اصل طلب می شود إلزامی. پس ما إلزام را بعد إنتزاع می کنیم، نه به عنوان قید.

در اینجا خود این کلام که زجر، مورد قاعده لاضرر است با لحاظ جهت تحریمی و جهت ارشادی، وقتی که ما نگاه می کنیم می بینیم که در اینجا نیازی به غیب داریم. اگر منظور مولا از این لاضرر ارشاد به فساد متعلق ضرر است، بنابراین در اینجا حرمت تکلیفی ندارد. چون در نهی ارشادی حرمت وجود ندارد، در نهی ارشادی مثل اوامر ارشادی، مصلحت و مفسده دائر مدار خود نفس آن متعلق است. ثواب و عقاب دیگر متعلق به خود آن فعل مکلف نخواهد بود. بنابراین از نظر محتوی به طور کلی با تحریم تکلیفی در تعارض هستند. وقتی که در تعارض هستند، مولا نمی تواند با لفظ واحد دو معنای مخالف هم را با إلقاء واحد بیان کند؛ ولی این إلقاء واحد همان طوری که قبلاً عرض کردیم از نظر عقلی محال نیست ها. بحثش قبلاً شد. بله از نظر عادی و از نظر عرفی، چون مقام وحدت در کثرت برای ما منتفی است لذا ما نمی توانیم از باب فنای لفظ در آن معنا بیاییم دو معنی را از یک لفظ بخواهیم استفاده بکنیم. این خلاف ظهور جمالات إلقائی متکلم است؛ وقتی که این طور شد، بنابراین مثل این می ماند که شما زید بگوئید، بعد از این زید دو مسمی و دو مصداق اراده کنید و زید را در این صورت نه به عنوان علمیت، بلکه به عنوان جامع مبهمی که در تحت این جامع، دو مصداق وجود دارد

در این صورت بکار ببرید. بگویید جانی زید و منظورتان این زید و این زید باشد. این عادتاً ممتنع است نه عقلاً. این هم می شود همین.

شما زجری را إلقاء می کنید که از این زجر هم حرمت تکلیفی را می خواهید إلقاء کنید به مخاطب و می خواهید بیان کنید و هم غیر از حرمت تکلیفی و غیر از آن حرمتی که عقاب بر آن مترتب است؛ می خواهید فساد خود متعلق را بیان کنید که قضیه، قضیه ارشادی است. یعنی مسأله اصلاً به حرمت کار ندارد، پس این زجر به دو مصداق تعلق گرفته و به دو قرینه معینه برای این زجر، این زجر تعلق گرفته است. قرینه اول یعنی آن قیدی که آن هویت زجر را به مخاطب إلقاء می کند. هویت زجر آیا هویت تحریم تکلیفی است؟ یعنی وقتی متکلم دارد به مخاطب می گوید لاضرر، یعنی حرام است ضرر از تو؟ حرام است اضرار از تو؟ این است؟ این لفظ الآن به این هویت در آمده؟ این جمله ما به این هویت در آمده؟ یعنی حرمت تکلیفی را دارد به مخاطب بیان می کند یا اینکه نه، متکلم در عین إلقاء این حرمت تکلیفی دارد این را هم إلقاء می کند که نه، اصلاً حرمت تکلیفی را من کار ندارم، آن مسأله، آن معامله، آن عملی که توأم با ضرر و اضرار است، آن عمل از ناحیه شارع ممضی نیست و باطل است. و بینهما بون بعید. این چه ربطی به آن دارد؟ دو کلام باید باشد، دو إلقاء باید باشد، یک إلقاء، القاء تحریم تکلیفی باید باشد، یک القاء، القاء...، مثل اینکه شما یک لفظ مشترک را در دو معنی استعمال می کنید در عرض هم و در إفاده واحده. این عقلاً گفتیم محال نیست اما عادتاً محال است. بنابراین...

سؤال: تلازم نیست بین این دو تا؟ تلازم ندارد؟

جواب: حالا آن مسأله تلازم را خدمتتان عرض می کنم؛ فعلاً اشکالی که شده این اشکال این است که برای رفع اشکال و رفع عدم اجتماع این دو معنای تحریمی و ارشادی، ما قائل به این می شویم که لاضرر در زجر استعمال شده و زجر چون یک معنای واحدی است بنابراین می شود در عرض هم، هم ارشادی و هم تکلیفی استفاده بکنیم. ما نمی گوئیم در ارشادی و در حرمت تکلیفی آن، مولا آمده استعمال کرده است. مولا آمده گفته لاضرر یعنی لاتضرر أحدکم بأحد، لاضرر یعنی لاتضرر أحدکم بأحد، معنای آن را آمده گفته، زجر را آمده گفته منتهی آن زجر چون تقسیم می شود به دو محتوی، بنابراین خودش تلازم دارد بر معنای تحریم تکلیفی و معنای حرمت ارشادی؛ اما خود مولا آمده این را در زجر استعمال کرده؛ ما گفتیم زجر تنها، محتوی ندارد، هویت ندارد، هویت زجر یا هویت عقاب است یا آن هویت، هویت ارشاد است. هویت، هویت فساد است، اصلاً به عقاب کاری ندارد، اصلاً به

تحریم کاری ندارد، اصلاً به کار مکلف کاری ندارد، کار به آن معامله خارجی دارد، کار به آن عمل خارجی دارد، کار به آن وضوء خارجی دارد که آن وضوء، وضوء ضرری است. این با همدیگر در تنافی هستند.

بناءً علی هذا اشکالی که بعد آمده شده، البته خب چون شخص مستشکل ظاهراً بعد مستبصر شده و به این قضیه، بعد رسیده، لذا این نظریه از این نقطه نظر مورد تردید قرار گرفته و با ظهور لاضرر و لاضرار که در اینجا نفی ضرر را می کند، نه اینکه نفی می کند متعلق ضرر را که ضرر به عنوان مرأة برای آن متعلقات خارجی باشد که آن متعلقات مورد برای احکام باشند؛ چون ظهور این است که خود ضرر دارد نفی می شود دیگر نه اینکه متعلق ضرر، آن وضوء نفی بشود. آخر آمده اند اشکال کرده اند که در اینجا ضرری که آمده گفته لاضرر و لاضرار یکی از اشکالاتی که بر این مسلک مرحوم شیخ است این است که در اینجا لاضرر و لاضرار ظهور دارد در اینکه خود ضرر آمده نفی شده. خود ضرر آمده منهی شده. اگر ما بخواهیم ضرر را به معنای ارشاد به فساد معامله بگیریم، به فساد عبادت بگیریم، به فساد آن صومی بگیریم که صوم ضرری باشد، بنابراین ما ضرر را متعلق برای حکم نگرفته ایم؛ آن ضرر را مرأة گرفته ایم و عنوان مشیر برای آن مواردی که آن موارد، احکام وضعی روی آنها می آید که فساد باشد وعدم امضاء و این خلاف ظاهر است در حالتی که ظاهر سیاق، سیاق این جمله، لاضرر را به عنوان خود تعلق نفی به نفس ماهیت ضرر در اینجا فرض کرده است.

از این نقطه نظر به مرحوم شیخ اشکال وارد نمی شود به جهت اینکه بالاخره ما در عنوان مشیر، در مرأة یک عنوان جامعی باید داشته باشیم، آن عنوان جامع مصادیق متفاوتی دارد. بله خود ضرر به تنهایی مورد برای تعلق فساد نیست، چون ضرر در خارج وجود دارد دیگر معنی ندارد موردی برای فساد باشد. اضرار در خارج وجود دارد، طبیعتی که در خارج وجود دارد که مولا نمی آید بر آن فساد بار کند؛ مولا نمی آید که حکم غیر امضائی بر آن بار بکند؛ و لکن این ضرر و این اضرار به عنوان یک ماهیت و یک طبیعت عموم که انواع و اقسامی از متعلقات و موارد داخل در پَر این طبیعت هستند؛ از این نقطه نظر که می تواند متعلق برای حکم باشد. صومی که صوم ضرری است و مضر به حال مکلف است یکی از مصادیق ضرر است. وضوئی که برای مکلف مضر است یکی از مصادیق ضرر است. معامله ای که در آن غش، غبن، غرر و امثال ذلک باشد یکی از مصادیق برای ضرر است. گرچه آن داخل در تحت ماهیت دیگری است ولی ممکن است یک شیء به لحاظ های متعدده داخل در تحت عناوین متعدده ای باشد. لذا ما می گوییم در باب جمع ممکن است از یک نقطه نظر بر یک موضوعی امر بیاید،

از یک نقطه نظر بر موضوعی نهی بیاید.

ماهیتی که آن ماهیت داخل در تحت عنوان صوم است، آن عمل خارجی مکلف که داخل در تحت عنوان صوم است از نقطه نظر عنوان صوم، صوموا به آن تعلق می گیرد، از نقطه نظر اینکه همین صوم فی حدّ نفسه یکی از مصادیق ضرر علی المکلفین است؛ این داخل در تحت عنوان ضرر می شود. پس لاضرر می آید همین صوم را نه به عنوان مرآتیت بلکه بلاواسطه می آید همین صوم را بر می دارد. وقتی که می گوید لاضرر فی الاسلام یعنی این صوم ممضی نیست. وقتی که می گوید لاضرر فی الاسلام یعنی رباء ممضی نیست. وقتی که می گوید لاضرر فی الاسلام یعنی فرض کنید که آن روزه به این کیفیت ممضی نیست. آن وضو به این کیفیت ممضی نیست. این اطعام به این کیفیت ممضی نیست. نفس خود آن ماهیت خارجی مصداق برای ضرر است نه اینکه این مرأة است که این ضرر نمی تواند مورد برای حکم باشد و لذا تمام قضایای حقیقیه متعلق برای حکم هستند. در باب کلیات، کل خمر فرض کنید که من باب مثال حرام، خود خمر که حرام است به عنوان یک طبیعت کلیه آیا این تعلق می گیرد حکم به آن؟ نخیر، حکم به عنوان حرمت که نمی رود روی یک طبیعت کلیه، به لحاظ افراد می رود؛ به لحاظ همین قضایای خارجی بنابر مبنای اینکه مطرح شد، نه آنکه مرحوم نائینی می فرمودند. حکم می رود روی فرد خمر خارجی، آن خمر خارجی الآن حرام است. آن خمر خارجی که الآن روی تاقچه است حرام است، آن خمر خارجی که الآن آنجا است، آن خمری که بعداً پیدا می شود، آن خمر خارجی، آن می شود حرام. اما خود طبیعت به عنوان طبیعت معنا ندارد حکم روی آن برود؛ طبیعت به عنوان تحقق خارجی همیشه حکم می رود روی آن؛ این می شود مرأة برای افراد خارجی. می شود عنوان برای افراد خارجی. در اینجا هم همین طور.

در لاضرر و لاضرر این ضرر و ضرار یک ماهیتی است، یک حقیقتی است که دارای مصادیق است؛ یک مصداق آن روزه است، یک مصداق آن صلاة است، یک مصداق آن فلان معامله است، یک مصداق آن فلان عمل است، تمام اینها مصادیق ضرر و مصادیق ضرار است. بنابراین حکم که رفته روی ضرر و ضرار، کأنّ حکم رفته روی قضایای خارجیة ما، همان افرادی که در خارج وجود دارند. اگر بگویند آقا روزه، می گوید آقا روزه ضرر است؛ اگر بگویند این نماز، آقا این نماز ضرر است؛ نمازی که شخص مریضی که دیسک گرفته و باید توی رختخواب مستقیماً استراحت کند، اگر این نماز را بطور ایستاده بخواند نه تنها ممضی نیست بلکه باطل است، چرا؟ چون ضرر است. هذه الصلوة ضررٌ للمکلف و یکون مصداقاً لهذه القاعدة، لاضرر و لاضرر.

بنابراین اینکه در اینجا نمی شود لاضرر و لاضرار ارشاد باشد چون نفس ضرر نمی شود متعلق برای فساد باشد؛ چرا نمی شود متعلق برای فساد باشد؟ ضرر مصادیقی دارد، مصادیق آن صلاة است، مصادیق آن صوم است، مصادیق آن فلان معامله است، مصادیق آن فلان چیز است. نفس این قضیه مصادیق برای ضرر است و این ضرر به عنوان جامع کلی و به عنوان عنوان کلی و به عنوان یک قضیه حقیقیه، مرأه است برای تمام این مصادیق. بنابراین حکم رفته روی قضیه خارجییه برای این مصادیق. از این نقطه نظر اشکال بر مرحوم شیخ وارد نمی شود. و اما حلّ این مسأله چیست؟

حلّ این مسأله این است که چه کسی گفته که باید احکام تکلیفی این تنافی داشته باشند با احکام ارشادی و احکام وضعی؟ منافات ندارند. اگر ما با مبنای مرحوم شیخ بخواهیم بحث کنیم که تمام احکام وضعیه ما منتزع از احکام تکلیفی هستند، که خب مسأله روشن است. مسأله در آنجا روشن است که هر حکم تحریمی، آن فی حدّ نفسه إقتضای فساد عمل را می کند، چه آن عمل، فعل مکلف باشد یا آن عمل، عملی خارج از فعل مکلف باشد، یعنی قائم به فعل نباشد مانند معامله و مسائل إنشائیات و إنتزاعیات و اعتباریات. اگر ما قائل به این مسأله نباشیم، چطور اینکه بعضی ها خب معتقد هستند به اینکه بین احکام تکلیفی و بین احکام وضعی اختلاف است، باز در این صورت مسأله روشن است. در اینجا می که بنابر اقرار خود مرحوم شیخ، ما مواردی داریم که در خود روایات دلالت بر فساد آن موارد شده، به دلالت این قاعده، ما در اینجا انتزاع یک حکم ارشادی را می کنیم از نفس احکام تحریمی؛ بنابراین لاضرر در اینجا می گوید ضرر حرام است، وقتی که ضرر حرام شد در این صورت به دلالت إقتضاء دالّ بر فساد آن متعلق به ضرر هم خواهد شد. وقتی که شارع بگوید روزه با ضرر برای تو حرام است، إنتزاع فساد هم بنابر مبنای مرحوم شیخ خواهد شد. وقتی که شارع بگوید این وضو برای شما حرام است، به سلامت شما ضرر می رساند، فساد این وضو و بطلان این وضو هم استفاده خواهد شد. وقتی که شارع گفت ربا حرام است، فساد معامله ربوی هم از این إنتزاع خواهد شد و این تلازم، دلالت إقتضا است نه اینکه دو مفهوم و دو مصداق در عرض هم دو مصداق متباین با کلام واحد از طرف مولا بخواهد إلقا بشود؛ نخیر در اینجا مولا زجر را آمده إلقا کرده، حرمت تکلیفی را آمده إلقا کرده، این حرمت تکلیفی به دلالت إقتضا که در روایات برای فساد متعلّق که احکام وضعی است ما در اینجا استفاده می کنیم به دلالت إقتضا که این روایت دلالت بر احکام وضعی هم دارد. بله اگر ما در روایات نداشتیم که آنها (أئمه و حضرات معصومین) مستمسک قرار داده بودند این روایت را و این قاعده را برای فساد، اگر نبود، برای این مستشکل وجهی بود که شما احکام ارشادی و این

دلالت بر فساد را از کجا آمده اید استفاده کرده اید؟ این مسأله یک مسأله بود، ولی وقتی که خود اینها هم معترف هستند که در بسیاری از موارد، خود ائمه و حضرات و خود فقها آمده اند از این قاعده برای احکام وضعی استفاده کرده اند، بنابراین ما این حکم ارشادی را از این حکم تکلیفی إنتزاع می کنیم بدون اینکه در محذور استعمال لفظ در اکثر از معنی واقع بشویم.

این هم معنای دوّمی بود که برای قائلین به دلالت این قاعده بر نهی کرده بودند؛ البته سه معنای دیگر است یا می توانیم بگوییم چهار معنا، سه معنایش را ذکر کرده اند با آن معنای دیگر که عرض می شود، می شود چهار معنا.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ