أعوذُ بِاللَه مِنَ الشَّیطانِ الرَّجیم

بِسمِ اللَه الرَّحمَنِ الرَّحیم

اشكالی كه مرحوم آقای خویی كرده اند بر قضیۀ استفادۀ نهی از قاعدۀ لاضرر و لاضرار به تفسیر مرحوم شیخ الشریعۀ اصفهانی این بود كه دلالت لاضرر بر نهی، این مجاز است و تا وقتی كه یك كلام، یك جمله در دلالت حقیقی خودش می شود حمل بشود، دلیلی و مجوّزی برای انصراف از معنای حقیقی به معنای مجازی وجود ندارد.

بر این بیان اشكال شده كه در صورتی كه لا به معنای نفی باشد باز هم آنجا معنا، معنای مجازی است. به جهت اینكه طبیعت لای نفی جنس وقتی كه می آید نفی طبیعت می كند این منصرف به طبیعت خارجی است. لاضرر و لاضرار یعنی ضرر خارجی منتفی است، اضرار خارجی منتفی است. و خب ما بالعیان می بینیم كه 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 وجنگ و دعوا می کنند. اینها همه اضرار خارجی است دیگر. و صونا لكلام الحكیم عن اللغویه ما ناچاریم كه این كلام را به معنای مصحَّحی حمل كنیم، حالا آن معنا سواءٌ اینكه به معنای نهیی باشد، بنابراین استعمال لفظ در معنای نهیی و حرمت تكلیفی، استعمال مجازی است. و سواءٌ اینكه ما این لاضرر و لاضرار را به نفی حكم، نفی تسبیب و جعل تسبیب به عدم اضرار ما حمل می كنیم؛ در این صورت هم باز معنا، معنای مجازی است چون ما از نفی طبیعت خارجی عدول كرده ایم به نفی حكم ضرری، به نفی تسبیب به ضرر، به نفی تسبیب به اضرار و به جعل تسبیب به عدم اضرار و غرامت و تاوان و وسائل مانعۀ از تحقّق اضرار خارجی و وسائل اجرائیه؛ بنابراین هردو می شود مجاز و چون لا مرجّح لاحد المجازین بناءً علی هذا احتمال یكی به عنوان راجح بر دیگری، آن احتمال منتفی می شود و شما برای نفی جنسیت معینی ندارید؛ پس اشكالی به مرحوم شیخ الشریعه وارد نمی شود كه شما از معنای حقیقی آمده ای به معنای مجازی پرداخته ای. این اشكالی است كه به ایشان شده.

ولكن این اشكال مندفع است به اینكه در صورتی كه ما لا را به معنای نهی بگیریم ابتداءً و اولاً بلا اوّل این نفی در نهی استعمال می شود و این نیازی به قرینه دارد؛ شما یك معنای حقیقی را از آن رفع ید بكنید و به یك معنای مجازی بپردازید كه این معنای مجازی قرینه ای نداشته باشد.أسد كه یك معنای حقیقی است شما از آن رفع ید كنید و در رأیت أسداً، أسد را به معنای مجازی كه رجل شجاع است حمل كنید بدون قرینه، این در این صورت صحیح نیست. ولی ما در لای نفی جنس كه این طور نمی گوییم، ما در لای نفی جنس می گوییم این لا حمل شده بر همان معنای حقیقی خودش كه نفی ضرر خارجی است منتهی وقتی كه می گوییم در خارج ضرری نیست این نه به معنای این است كه ضرری در خارج وجود ندارد، انصراف كلام ما در اینجا برای نفی ضرر است در عالم تشریع.چطور اینكه اگر شما لاضرر و لاضرار را به هر كسی عرضه بدارید، اگر شما بگویید آقا ضرر نیست و اضرار نیست، می گوید یعنی حكم ضرری و اضراری نیست.یعنی آن تبادر و انسباق اوّلی اقتضاء می كند كه ما نفی جنس را بفهمیم، منتهی چون عقل می آید و در اینجا حكومت می كند به اینكه وقتی كه ضرر در خارج نمی تواند نباشد، بنابراین باید در اینجا حكم ضرری را گرفت نه اینكه در اینجا اوّلا بلا اوّل، لا در نهی استعمال بشود. بر فرض كه ما قائل بشویم كه در اینجا مجاز است، این أقرب مجازات است، یك وقتی شما اصلا لای نفی را در نهی بكار می برید، این یك مجاز است، این خیلی معونه می خواهد تا اینكه لا را در خود معنای حقیقی بكار ببرید؛ بعد از آن معنای حقیقی شما پی ببرید باز به همان معنای نفیی كه همان نفی حكم است، یعنی باز درست است كه در اینجا ما از لاضرر منظورمان نفی حكم است، ولی باز نفی را در نفی بكار برده ایم، نه اینكه نفی را در نهی بكار برده ایم، و اَین هذا من الآخر. با این خیلی تفاوت دارد، این خیلی نیاز به معونه دارد كه شما ابتداً نفی را از اوّل در نهی بكار ببرید، اصلاً نفیی انگار وجود ندارد، لاضرر یعنی لاتضرّوا. خیلی این معونه می برد كه ما این لا را در نهی استعمال كنیم یا اینكه لای نافیۀ جنس در همان معنای نفی جنس باشد بعد ما استفادۀ نفی تسبیب به ضرر و اضرار را دوباره از باب صونا لكلام الحكیم عن اللغویه بكنیم. و بین این دو قضیه خیلی تفاوت می كند. از این نقطه نظر می توانیم بگوییم مطلب آقای خویی مطلب صحیحی است و اعتراضی كه آقای سیستانی به ایشان كرده اند این اعتراض وارد نیست.

مسلك دوم و معنای دومی كه برای این قضیه و برای قضیۀ لاضرر آمده اند بیان كرده اند این است كه خود لا در اینجا به معنای نهی است منتهی همان طوری كه مرحوم شیخ در رسائل دارند، در اینجا تحریم و نهی أعمّ می شود از تحریم مولوی و نهی ارشادی. لا در اینجا به معنای نهی آمده و نهی هم دلالت بر تحریم مولوی می كند، مثل…وَ أَحَلَّ اَللّٰهُ اَلْبَيْعَ وَ حَرَّمَ اَلرِّبٰا … ﴿البقرة، ٢٧٥﴾ كه در آنجا حرمت ربا دلالت بر تحریم مولوی می كند. حالا ما كاری به ارشادی آن نداریم فعلاً، بحث ارشادی آن بعداً می آید ولی اضافه بر آن تحریم مولوی و تحریم تكلیفی كه مدلول كلام شیخ الشریعه بود یك حكم ارشادی هم كه دالّ بر ترتّب احكام وضعیه بر مصادیق ضرر در اینجا وجود دارد كه در عرض هم و به موازات هم از این قاعده استفاده می شود. این كلام مرحوم شیخ در رسائل است كه البته به این كیفیت آمده اند تقریر كرده اند.

اگر ما این كلام را به این كیفیت نگه داریم بر این مسأله اشكالات عدیده ای وارد می شود؛ یكی از آن اشكالات این است كه لا شكّ بر اینكه حرمت تكلیفی، از نقطۀ نظر مفاد و محتوی، با فساد وضعی در تنافی و تعارض هستند و با كلام واحد و لفظ واحد در عرض هم، منشیء و متكلّم نمی تواند هم إلقاء حرمت تكلیفی و هم إلقاء فساد وضعی را بكند. البته خب در این قضیه آمده اند جواب داده اند. آمده اند گفته اند كه خود همان زجری كه در اینجا است، لاضرر كه دلالت بر نهی می كند، همان زجر خودش به تنهایی كفایت می كند؛ هم متكفّل حرمت تكلیفی است و هم متكفّل حكم ارشادی به فساد است. ولی این مسأله خالی از دقت نیست به جهت اینكه خود زجر به تنهایی یك معنای مبهم غیر مشخّصی است كه آن معنا تا متعلّق زجر مشخّص نشود خود آن زجر نمی شود از طرف متكلّم إلقاء بشود. درست مثل اینكه همان طور كه ما قبلاً عرض كردیم ما اوامری داریم كه دالّ بر وجوب، دالّ بر استحباب و همین طور دالّ بر استهزاء و امثال ذلك هستند و در تمام اینها ما به الاشتراك اینها طلب است منتهی یك وقت طلب به نحو إلزام، یك وقت طلب به نحو غیر إلزام، یك وقت طلب به نحو استهزاء و امثال ذلك. اگر مولی بیاید یك كلامی را بگوید به عنوان صَلِّ، آن صَلِ را منظورش این باشد كه این نماز در عرض هم، هم به نحو إلزام و هم به نحو غیر إلزام باشد، آیا این كلام از مولی لغو نیست؟ چرا؟ چون طلب به عنوان یك طبیعت مهمله در اینجا قرار گرفته است؛ یك وقت مولا در اینجا می گوید منظور من در اینجا اتیان صلاة است، من در اینجا صرف صلاة را می خواهم، جهت إلزام و استحباب مورد نظر من نیست. خب عبد می تواند در اینجا سؤال كند، خب اگر انجام ندادم چی؟ مولا می گوید اگر انجام بدهی اشكال ندارد، می گوید پس منظورت استحباب است دیگر. ما طبیعت مهملۀ غیر مشخص در مصداق كه اصلاً نداریم، اصلاً مورد تكلیف نیست، لذا احكام شریعت تمام دائر مدار قضایای حقیقیه هستند نه قضایای مهمله. اگر یك حكمی به عنوان اهمال در یك 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 كند؟

جواب: اگر به نحو اجمال بیان شود همان طوری كه عرض كردیم در این صورت مخاطب و متكلّفین باید قدر متیقّن را بگیرند و قدر متیقّن در بعضی از موارد، اینها با همدیگر اختلاف دارند، تفاوت پیدا می كنند. 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 حكمت ما استفادۀ طلب را كه می كنیم، شك می كنیم كه آیا این طلب مقارن با قید دیگر است كه تخییر در ترك باشد؟ با اصل عدم تخییر در ترك، خود نفس طلب را ما در اینجا لحاظ می كنیم؛ نفس طلب را می آوریم بدون اینكه إلزام و غیر إلزامی از آن فهمیده بشود؛ بعد، إلزام انتزاع می شود از باب عدم قرینه نه از باب قرینۀ بیانیه. طلب كه كرده مولا. خب این طلب دو جور است: یا طلب با تخییر در ترك است، یا طلب با عدم تخییر در ترك است. هیچ كدام از این دو بیان در اینجا نیامده كه شما مخیر در ترك هستید، می شود مستحب. مخیر در ترك نیستید، می شود إلزام. وقتی این دوتا نیامد هردوی اینها مندفع می شوند، اصل طلب باقی می ماند؛ اصل طلب می شود إلزامی.پس ما إلزام را بعد إنتزاع می كنیم، نه به عنوان قید.

در اینجا خود این كلام كه زجر، مورد قاعدۀ لاضرر است با لحاظ جهت تحریمی و جهت ارشادی، وقتی كه ما نگاه می كنیم می بینیم كه در اینجا نیازی به غیب داریم. اگر منظور مولا از این لاضرر ارشاد به فساد متعلّق ضرر است، بنابراین در اینجا حرمت تكلیفی ندارد. چون در نهی ارشادی حرمت وجود ندارد، در نهی ارشادی مثل اوامر ارشادی، مصلحت و مفسده دائر مدار خود نفس آن متعلّق است. ثواب و عقاب دیگر متعلّق به خود آن فعل مكلّف نخواهد بود. بنابراین از نظر محتوی به طور كلی با تحریم تكلیفی در تعارض هستند.وقتی كه در تعارض هستند، مولا نمی تواند با لفظ واحد دو معنای مخالف هم را با إلقاء واحد بیان كند؛ ولی این إلقاء واحد همان طوری كه قبلاً عرض كردیم از نظر عقلی محال نیست ها. بحثش قبلاً شد. بله از نظر عادی و از نظر عرفی، چون مقام وحدت در كثرت برای ما منتفی است لذا ما نمی توانیم از باب فنای لفظ در آن معنا بیاییم دو معنی را از یك لفظ بخواهیم استفاده بكنیم. این خلاف ظهور جملات إلقائی متكلّم است؛ وقتی كه این طور شد، بنابراین مثل این می ماند كه شما زید بگویید، بعد از این زید دو مسمّی و دو مصداق اراده كنید و زید را در این صورت نه به عنوان عَلَمیت، بلكه به عنوان جامع مبهمی كه در تحت این جامع، دو مصداق وجود دارد در این صورت بكار ببرید. بگویید جاءنی زیدٌ و منظورتان این زید و این زید باشد.این عادتاً ممتنع است نه عقلاً.این هم می شود همین.

شما زجری را إلقاء می كنید كه از این زجر هم حرمت تكلیفی را می خواهید إلقاء كنید به مخاطب و می خواهید بیان كنید و هم غیر از حرمت تكلیفی و غیر از آن حرمتی كه عقاب بر آن مترتّب است؛ می خواهید فساد خود متعلّق را بیان كنید كه قضیه، قضیۀ ارشادی است. یعنی مسأله اصلاً به حرمت كار ندارد، پس این زجر به دو مصداق تعلّق گرفته و به دو قرینۀ معینه برای این زجر، این زجر تعلق گرفته است. قرینۀ اوّل یعنی آن قیدی كه آن هویت زجر را به مخاطب إلقاء می كند. هویت زجر آیا هویت تحریم تكلیفی است؟ یعنی وقتی متكلّم 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 جملۀ ما به این هویت در آمده؟ یعنی حرمت تكلیفی را دارد به مخاطب بیان می كند یا اینكه نه، متكلّم در عین إلقاء این حرمت تكلیفی دارد این را هم إلقاء می كند كه نه، اصلاً حرمت تكلیفی را من كار ندارم، آن مسأله، آن معامله، آن عملی كه توأم با ضرر و اضرار است، آن عمل از ناحیۀ شارع ممضی نیست و باطل است. و بینهما بون بعید. این چه ربطی به آن دارد؟ دو كلام باید باشد، دو إلقاء باید باشد، یك إلقاء، القاء تحریم تكلیفی باید باشد، یك القاء، القاء... ، مثل اینكه شما یك لفظ مشترك را در دو معنی استعمال می كنید در عرض هم و در إفادۀ واحده. این عقلاً گفتیم محال نیست امّا عادتاً محال است.بنابراین...

سؤال: تلازم نیست بین این دوتا؟ تلازم ندارد؟

جواب: حالا آن مسألۀ تلازم را خدمتتان عرض می كنم؛ فعلاً اشكالی كه شده این اشكال این است كه برای رفع اشكال و رفع عدم اجتماع این دو معنای تحریمی و ارشادی، ما قائل به این می شویم كه لاضرر در زجر استعمال شده و زجر چون یك معنای واحدی است بنابراین می شود در عرض هم، هم ارشادی و هم تكلیفی استفاده بكنیم. ما نمی گوییم در ارشادی و در حرمت تكلیفی آن، مولا آمده استعمال كرده است. مولا آمده گفته لاضرر یعنی لاتضرّ أحدكم بأحدٍ، لاضرار یعنی لاتضار احدکم باحدٍ، 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 تكلیفی و معنای حرمت ارشادی؛ امّا خود مولا آمده این را در زجر استعمال كرده؛ 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 كاری ندارد، اصلاً به تحریم كاری ندارد، اصلاً به كار مكلّف كاری ندارد، كار به آن معاملۀ خارجی دارد، كار به آن عمل خارجی دارد، كار به آن وضوء خارجی دارد كه آن وضو، وضوء ضرری است. این با همدیگر در تنافی هستند.

بناءً علی هذا اشكالی كه بعد آمده شده، البته خب چون شخص مستشكل ظاهراً بعد مستبصر شده و به این قضیه، بعد رسیده، لذا این نظریه از این نقطۀ نظر مورد تردید قرار گرفته و با ظهور لاضرر و لاضرار كه در اینجا نفی ضرر را می كند، نه اینكه نفی می كند متعلّق ضرر را كه ضرر به عنوان مرأة برای آن متعلّقات خارجی باشد كه آن متعلّقات مورد برای احكام باشند؛ چون ظهور این است كه خود ضرر دارد نفی می شود دیگر نه اینكه متعلّق ضرر، آن وضو نفی بشود. آخر آمده اند اشكال كرده اند كه در اینجا ضرری كه آمده گفته لاضرر و لاضرار یكی از اشكالاتی كه بر این مسلك مرحوم شیخ است این است كه 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 كه صوم ضرری باشد، بنابراین ما ضرر را متعلّق برای حكم نگرفته ایم؛ آن ضرر را مرأة گرفته ایم و عنوان مشیر برای آن مواردی كه آن موارد، احكام وضعی روی آنها می آید كه فساد باشد وعدم امضاء و این خلاف ظاهر است در حالتی كه ظاهر سیاق، سیاق این جمله، لاضرر را به عنوان خود تعلق نفی به نفس ماهیت ضرر در اینجا فرض كرده است.

از این نقطۀ نظر به مرحوم شیخ اشكال وارد نمی شود به جهت اینكه بالاخره ما در عنوان مشیر، در مرأة یك 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 كه در خارج وجود دارد كه مولا نمی آید بر آن فساد بار كند؛ مولا نمی آید كه حكم غیر إمضائی بر آن بار بكند؛ ولكن این ضرر و این اضرار به عنوان یك ماهیت و یك طبیعت عموم كه انواع و اقسامی از متعلّقات و موارد داخل در پَرِ این طبیعت هستند؛ از این نقطه نظر كه می تواند متعلق برای حكم باشد. صومی كه صوم ضرری است و مضرّ به حال مكلّف است یكی از مصادیق ضرر است. وضوئی كه برای مكلف مضرّ است یكی از مصادیق ضرر است. معامله ای كه در آن غشّ، غبن، غرر و امثال ذلك باشد یكی از مصادیق برای ضرر است.گرچه آن داخل در تحت ماهیت دیگری است ولی ممكن است یك شیء به لحاظ های متعددّه داخل در تحت عناوین متعددّه ای باشد. لذا ما می گوییم در باب جمع ممكن است از یك نقطۀ نظر بر یك موضوعی امر بیاید، از یك نقطۀ نظر بر موضوعی نهی بیاید.

ماهیتی كه آن ماهیت داخل در تحت عنوان صوم است، آن عمل خارجی مكلف كه داخل در تحت عنوان صوم است از نقطۀ نظر عنوان صوم، صوموا به آن تعلق می گیرد، از نقطۀ نظر اینكه همین صوم فی حدّ نفسه یكی از مصادیق ضرر علی المكلفین است؛ این داخل در تحت عنوان ضرر می شود. پس لاضرر می آید همین صوم را نه به عنوان مرأتیت بلكه بلاواسطه می آید همین صوم را بر می دارد. وقتی كه می گوید لاضرر فی الاسلام یعنی این صوم ممضی نیست. وقتی كه می گوید لاضرر فی الاسلام یعنی رباء ممضی نیست. وقتی می گوید لاضرر فی الاسلام یعنی فرض كنید كه آن روزه به این كیفیت ممضی نیست. آن وضو به این كیفیت ممضی نیست. این اطعام به این كیفیت ممضی نیست. نفس خود آن ماهیت خارجی مصداق برای ضرر است نه اینكه این مرأة است كه این ضرر نمی تواند مورد برای حكم باشد و لذا تمام قضایای حقیقیه متعلق برای حكم هستند. در باب كلیات، كل خمرٍ فرض كنید كه من باب مثال حرام، خود خمر كه حرام است به عنوان یك طبیعت كلیه آیا این تعلق می گیرد حكم به آن؟نخیر، حكم به عنوان حرمت كه نمی رود روی یك طبیعت كلیه، به لحاظ افراد می رود؛ به لحاظ همین قضایای خارجیه بنابر مبنای اینكه مطرح شد، نه آنكه مرحوم نائینی می فرمودند. حكم می رود روی فرد خمر خارجی، آن خمر خارجی الآن حرام است. آن خمر خارجی كه الآن روی تاقچه است حرام است، آن خمر خارجی كه الآن آنجا است، آن خمری كه بعدا پیدا می شود، آن خمر خارجی، آن می شود حرام. امّا خود طبیعت به عنوان طبیعت معنا ندارد حكم روی آن برود؛ طبیعت به عنوان تحقق خارجی همیشه حكم 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 لاضرار این ضرر و ضرار یك ماهیتی است، یك حقیقتی است كه دارای مصادیق است؛ یك مصداق آن روزه است، یك مصداق آن صلاة است، یك مصداق آن فلان معامله است، یك مصداق آن فلان عمل است، تمام اینها مصادیق ضرر و مصادیق ضرار است. بنابراین حكم كه رفته روی ضرر و ضرار، كأنَّ حكم رفته روی قضایای خارجیۀ ما، همان افرادی كه در خارج وجود دارند. اگر بگویید آقا روزه، می گوید آقا روزه ضرر است؛ اگر بگویی این نماز، آقا این نماز ضرر است؛ نمازی كه شخص مریضی كه دیسك گرفته و باید توی رختخواب مستلقیاً استراحت كند، اگر این نماز را بطور ایستاده بخواند نه تنها ممضی نیست بلكه باطل است، چرا؟ چون ضرر است. هذه الصلوة ضررٌ للمكلّف و یكون مصداقا لهذه القاعدة، لاضرر و لاضرار.

بنابراین اینكه 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 مصداق برای ضرر است و این ضرر به عنوان جامع كلی و به عنوان عنوان كلی و به عنوان یك قضیۀ حقیقیه، مرأة است برای تمام این مصادیق. بنابراین حكم رفته روی قضیۀ خارجیه برای این مصادیق. از این نقطۀ نظر اشكال بر مرحوم شیخ وارد نمی شود. و امّا حلّ این مسأله چیست؟

حلّ این مسأله این است كه چه كسی گفته كه باید احكام تكلیفی این تنافی داشته باشند با احكام ارشادی و احكام وضعی؟ منافات ندارند. اگر ما با مبنای مرحوم شیخ بخواهیم بحث كنیم كه تمام احكام وضعیۀ ما منتزع از احكام تكلیفی هستند،كه خب مسأله روشن است. مسأله در آنجا روشن است كه هر حكم تحریمی، آن فی حدّ نفسه إقتضای فساد عمل را می كند، چه آن عمل، فعل مكلف باشد یا آن عمل، عملی خارج از فعل مكلف باشد، یعنی قائم به فعل نباشد مانند معامله و مسائل إنشائیات و إنتزاعیات و اعتباریات. اگر ما قائل به این مسأله نباشیم، چطور اینكه بعضی ها خب معتقد هستند به اینكه بین احكام تكلیفی و بین احكام وضعی اختلاف است، باز در این صورت مسأله روشن است. در اینجایی كه بنابر اقرار خود مرحوم شیخ، ما مواردی داریم كه در خود روایات دلالت بر فساد آن موارد شده، به دلالت این قاعده، ما در اینجا انتزاع یك حكم ارشادی را می كنیم از نفس احكام تحریمیه؛ بنابراین لاضرر در اینجا می گوید ضرر حرام است، وقتی كه ضرر حرام شد در این صورت به دلالت إقتضاء دالّ بر فساد آن متعلق به ضرر هم خواهد شد. وقتی كه شارع بگوید روزۀ با ضرر برای تو حرام است، إنتزاع فساد هم بنابر مبنای مرحوم شیخ خواهد شد. وقتی كه 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 كه شارع گفت ربا حرام است، فساد معاملۀ ربوی هم از این إنتزاع خواهد شد و این تلازم، دلالت إقتضا است نه اینكه دو مفهوم و دو مصداق در عرض هم دو مصداق متباین با كلام واحد از طرف مولا بخواهد إلقا بشود؛ نخیر در اینجا مولا زجر را آمده إلقا كرده، حرمت تكلیفی را آمده إلقا كرده، این حرمت تكلیفی به دلالت إقتضا كه در روایات برای فسادِ متعلَّق كه احكام وضعی است ما در اینجا استفاده می كنیم به دلالت إقتضا که این روایت دلالت بر احكام وضعی هم دارد. بله اگر ما در روایات نداشتیم كه آنها ( أئمّه و حضرات معصومین) مستمسك قرار داده بودند این روایت را و این قاعده را برای فساد، اگر نبود، برای این مستشکل وجهی بود كه شما احكام ارشادی و این دلالت بر فساد را از كجا آمده اید استفاده كرده اید؟ این مسأله یك مسأله بود، ولی وقتی كه خود اینها هم معترف هستند كه در بسیاری از موارد، خود أئمّه و حضرات و خود فقها آمده اند از این قاعده برای احكام وضعی استفاده كرده اند، بنابراین ما این حكم ارشادی را از این حكم تكلیفی إنتزاع می كنیم بدون اینكه در محظور استعمال لفظ در اکثر از معنی واقع بشویم.

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

اللَهم صل علی محمد و آل محمد