

## بررسی آراء فقها در قاعده لاضرر با تاکید بر دیدگاه حکومتی امام خمینی(ره)\*

سید حمید جزائری

عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه

محمد ضیاء برهانی

طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم

### چکیده

به دلیل اهمیت قاعده لاضرر و لاضرار، کتب و تحقیقات مختلفی به تبیین آن اختصاص یافته و اقوال و دیدگاه‌های متعددی پیرامون آن پدید آمده است. بخش عمده‌ای از این دیدگاه‌ها از قرار ذیل است: یک. مراد از لاضرر و لاضرار نفی حکم ضرری است؛ دو. مراد از لاضرر و لاضرار نفی ضرر غیر متدارک است؛ سه. مراد از لاضرر و لاضرار نفی الهی از ضرر زدن به غیر است؛ چهار. امام خمینی(ره) معتقد است مراد از لاضرر و لاضرار نفی سلطانی از اضرار به غیر است.

این نوشتار با بیان اجمالی دیدگاه‌ها، به بررسی مستند قاعده می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که اگر مستند قاعده لاضرر، نقل و روایت سمره ابن جندب باشد، از میان دیدگاه‌های فوق‌الذکر، تنها دیدگاه امام خمینی(ره) مقرون به صحت خواهد بود. اما اگر مستند آن عقل باشد، قاعده از امور فطری بوده، از مصادیق «الظلم قبیح» خواهد بود و مفاد ثبوتی تمام اقوال پذیرفتنی است. در نهایت نیز با ارائه شواهدی، فطری بودن قاعده و مفاد آن مورد تبیین قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: قاعده لاضرر، ضرر، ضرار، ادله عقلی، ادله نقلی.

## مقدمه

استناد به لاضرر و لاضرر در آثار اولیه و معتبر فقهی (طوسی، ۱۴۰۷، ۷: ۱۴۷) حاکی از اهمیت آن است اهمیتی که با فربه شدن آثار فقهی آشکار تر می شود، اما با وجود این اهمیت، اولین بار فاضل تونی (م ۱۰۷۱ق) در نیم سطر به تفسیر مفاد آن می پردازد (تونی، ۱۴۱۵: ۱۹۴) و بعد از آن فاضل نراقی (م ۱۲۴۵ق) عنوان مستقلی را در بیان مفاد لاضرر و لاضرر اختصاص می دهد و سه احتمال در مفاد آن بیان می کند (نراقی، ۱۴۱۷: ۵۰) و سپس شیخ انصاری (م ۱۲۸۱ق) در بحث مستقل از لاضرر و لاضرر به بررسی سه احتمال مطرح در کلام نراقی می پردازد (شیخ انصاری، ۱۴۲۲، ۲: ۴۵۷؛ همو، رسائل فقهیه: ۱۱۴) و به دلیل متن درسی بودن کتب شیخ از آن زمان لاضرر و لاضرر به عنوان قاعده فقهی موضوع بحث فقهای عظام قرار گرفته و فصول، و بلکه کتب مستقلی را به خود اختصاص داده است.<sup>۱</sup> وقتی به این کتب مراجعه کنیم می بینیم که اولاً اختلاف وسیع در اهمیت قاعده، مستند قاعده، صدور و عدم صدور استقلالی لاضرر و لاضرر، بودن یا نبودن فی الاسلام و علی المومن در ذیل حدیث وجود دارد و ثانیاً چنانکه خواهد آمد در مفاد قاعده چهار قول عمده وجود دارد: یک. مراد از لاضرر و لاضرر نفی حکم ضرری است؛ دو. مراد از لاضرر و لاضرر نفی ضرر متدارک است؛ سه. مراد از لاضرر و لاضرر نفی الهی از ضرر زدن به غیر است؛ چهار. امام خمینی (ره) می گوید: مراد از لاضرر و لاضرر نفی سلطانی از اضرار به غیر است. در این پژوهش در پی یافتن پاسخ به این سوال هستیم که دلیل اختلاف فقها در قاعده لاضرر چیست؟ طبعاً پاسخ گویی به این سوال و رسیدن به نظر صحیح، مستلزم پاسخ گویی به این سوال خواهد بود که چه انظاری در مفاد قاعده وجود دارد؟ با این وصف تحقیق در قاعده لاضرر و بررسی آراء مختلف در آن در سه بخش دنبال می شود:

۱. بیان اختلافات وسیع در قاعده؛

۲. بیان اقوال در مفاد قاعده؛

۳. بررسی آراء فقها در قاعده لاضرر و نتایج آن.

---

۱. اصل عموم و کلیت لاضرر و لاضرر مقبول همه علماست، اما تا جایی که بنده تخصص کردم، اولین بار بحرانی در «الانوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرایع» (ج ۱۲: ۹) به آن اطلاق قاعده کرده است و بعد از ایشان در برخی کتب، از جمله آثار نراقی این عنوان یافت می شود و با آمدن عنوان «قاعده لاضرر» در آثار شیخ اعظم انصاری این عنوان فرا گیر می شود.

## ۱. بیان اختلافات وسیع در قاعده

برای پی بردن به اختلافات وسیعی که در قاعده وجود دارد، بحث‌های ذیل ضرورت دارد: اهمیت قاعده لاضرر و لاضرار، مستند قاعده، صدور یا عدم صدور لاضرر و لاضرار استقلالاً، بودن یا نبودن فی الاسلام و علی المومن در ذیل حدیث، معنای لغوی ضرر و ضرار.

### ۱-۱. اهمیت قاعده لاضرر و لاضرار

در اهمیت قاعده اختلاف زیاد است. اکثر فقها معتقدند که قاعده لاضرر در اکثر ابواب و مسائل فقهی و حقوقی کاربرد و نتایج مهمی دارد، و برخی آن را راز و رمز هماهنگی اسلام با پیشرفت‌ها و توسعه فرهنگ می‌دانند: «یکی دیگر از جهاتی که به این دین خاصیت تحرک و انطباق بخشیده و آن را زنده و جاوید نگه می‌دارد، این است که یک سلسله قواعد و قوانین در خود این دین وضع شده است که کار آن‌ها کنترل و تعدیل قوانین دیگر است. فقها این قواعد را قواعد «حاکمه» می‌نامند، مانند قاعده «لا حرج» و قاعده «لا ضرر» که بر سرتاسر فقه حکومت می‌کنند. کار این سلسله قواعد کنترل و تعدیل قوانین دیگر است. در حقیقت اسلام برای این قاعده‌ها نسبت به سایر قوانین و مقررات خود حق «وتو» قائل شده است» (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۳۵).

در میان فقهای اهل سنت هم، چنین عقیده‌ای وجود دارد: «برخی از فقهای اهل سنت گفته‌اند: فقه در اطراف پنج روایت دور می‌زند که یکی از آنها حدیث لاضرر است» (سیستانی، ۱۳۸۹: ۲۷). در مقابل عده‌ای کاربرد قاعده لاضرر و لاضرار را محدود می‌کنند و تنها حاکمیت آن را بر قاعده سلطنت قبول دارند (امام خمینی، ۱۴۱۴: ۱۲۹).

### ۱-۲. مستند قاعده

بسیاری براین باورند که مبنا و مستند قاعده می‌تواند هر یک از منابع چهارگانه باشد، (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ۱: ۲۸-۳۰)، اما عمده‌ترین مستند آن یا روایت است و یا عقل.

۱. اکثر علما عمده‌ترین سند آن را روایات می‌دانند (نائینی، ۱۴۲۱، ۳: ۳۶۳؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۴: ۱۰۹؛ سیستانی، همان: ۲۹؛ سبحانی، ۱۴۲۰، ۱۴). امام خمینی (ره) بعد از نقل روایات متعدد مربوط به «لاضرر و لاضرار» می‌گوید: «مشایخ ثلاثه (شیخ کلینی، شیخ طوسی و شیخ صدوق) این روایت را با سندهای مختلف نقل کرده‌اند و مسأله موجب اطمینان به صدور آن از پیامبر (ص) می‌گردد. اما آنچه که

در متن روایات نقل شده اختلاف‌هایی است که در برخی آن‌ها جمله‌ای وجود دارد که در روایت دیگر نیامده است، ولی ضرری به اصل بحث نمی‌زند؛ زیرا اختلاف‌ها صوری هستند و اختلاف جوهری وجود ندارد. ضمن این که این اختلاف ناشی از نقل حدیث به مضمون و معنی و مختلف بودن انگیزه‌های نقل می‌باشد. در برخی موارد انگیزه نقل بیان تمام خصوصیات آن بوده است و در برخی موارد یک یا چند جنبه بحث مورد نظر بوده است» (امام خمینی، همان: ۴۱؛ همو، ۱۳۸۱، ۳: ۴۷۲).

۲. به نظر برخی دیگر مهم‌ترین مبنا برای «لا ضرر و لا ضرار» عقل است؛ چرا که مدلول این قاعده از «مستقلات عقلیه» است، یعنی از اموری که عقل بدون حکم شرع به آن می‌رسد (محقق داماد، ۱۳۸۲، ۱: ۱۳۱؛ مکارم شیرازی، همان: ۲۸).

اختلاف فوق در ظاهر عمیق به نظر نمی‌رسد، اما چنانچه در قسمت بعد خواهد آمد تقریباً همه اختلافات که در اطراف قاعده وجود دارد، ناشی از اختلاف در همین مساله است.

### ۳-۱. صدور یا عدم صدور استقلالی عبارت «لا ضرر و لا ضرار»

اکثر علما معتقدند که لاضرر و لاضرار صدور استقلالی ندارد (امام خمینی، ۱۴۱۴: ۴۴؛ مکارم شیرازی، همان: ۴۷). برخی معتقدند لاضرر و لاضرار علاوه بر صدور در ذیل قضیه‌ای دیگر، به عنوان حدیث مستقل هم وارد شده است (نائینی، همان: ۳۶۷؛ میرمحمدی، ۱۴۱۰: ۱۴؛ امام خمینی، همان: ۴۲). چنانکه خواهد آمد یکی از امور که در فهم اختلاف اقوال و حل آن تاثیر دارد صدور و عدم صدور استقلالی عبارت لاضرر و لاضرار است.

### ۴-۱. تاثیر یا عدم تاثیر «فی الاسلام» و «علی المؤمن» در ذیل حدیث

در ذیل حدیث دو بحث وجود دارد: یکی در جزء حدیث بودن یا نبودن «فی الاسلام» و «علی المؤمن» و دیگری در تاثیر و عدم تاثیر این عبارت در مفاد حدیث.

الف. وجود یا عدم وجود «فی الاسلام» در ذیل حدیث: برخی معتقدند «فی الاسلام» در ذیل حدیث لاضرر و لاضرر وجود ندارد (امام خمینی، همان: ۵۵؛ مکارم شیرازی، همان: ۴۵-۴۶؛ نائینی، همان: ۳۶۴-۳۶۷).

ب. وجود یا عدم وجود «علی المؤمن» در ذیل حدیث: به نظر برخی، دلیلی بر وجود علی المؤمن در ذیل روایت نداریم (مکارم شیرازی، همان: ۴۷؛ نائینی، همان: ۳۶۴-۳۶۵). اما به نظر امام خمینی (ره)

می‌شود به وجود «علی المؤمن» در ذیل روایت اطمینان کرد، به این دلیل که در ذیل مرسله موثوق الصدور وجود دارد. علاوه بر آن، بنای عقلا در دوران امر بین زیاده و نقیصه، تقدیم «عدم زیاده» بر «عدم نقیصه» است (مکارم شیرازی، همان: ۵۷؛ بجنوردی ۱۴۱۹، ۱: ۲۱۳؛ میرمحمدی، همان: ۱۷-۱۹).

ج. تاثیر یا عدم تاثیر عبارت فی الاسلام و علی مومن بر مفاد حدیث: برخی بر این باورند که بودن یا نبودن «فی الاسلام» و «علی المؤمن» در مفاد حدیث، تاثیر چشم‌گیری ندارد (نائینی، همان: ۳۶۵-۳۶۷). اما حق آن است که عبارت فی الاسلام در ذیل حدیث با نافییه بودن «لا» سازگار است و عبارت علی المؤمن مؤید نافییه بودن «لا» است (مکارم شیرازی، همان، ۱: ۴۷).

### ۵-۱. معنای لغوی لاضرر و لاضرار

در بیان معنای لغوی ضرر و ضرار، علما به حدی کافی تتبع در کتب لغت و بحث کرده‌اند که حاصل بحث‌شان از قرار ذیل است:

۱. علما اتفاق دارند که معنای عرفی «ضرر» فقدان، نقص و کاستی است (امام خمینی، همان: ۶۱؛ مکارم شیرازی، همان: ۵۵؛ بجنوردی، همان: ۲۱۴). اما در متعلق نقص و کاستی اختلاف دارند: اکثراً معتقدند که «ضرر» نقص و کاستی جان، مال و عرض است (نائینی، همان: ۳۷۸؛ بجنوردی، همان؛ مکارم شیرازی، همان) و برخی دیگر به درستی می‌گویند ضرر نقص و کاستی در مال و جان است نه در عرض (امام خمینی، همان: ۶۲-۶۳).

۲. همه عقیده دارند که با تتبع در کتب لغت، در مجموع سه معنای کلی برای ضرر به دست می‌آید: ۱. نقص و کاستی؛ ۲. بدحالی؛ ۳. ضیق و تنگنایی (فیروزآبادی، ۱۴۲۲، ۲: ۷۷؛ فیومی، بی تا، ۲: ۴۵۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۳). اما اختلاف دارند که ضرر به مشترک لفظی بین سه معناست یا ضرر معنای واحدی دارد و سایر معانی لازمه و حاصل معنای واحد است. برخی عقیده دارند که ضرر مشترک لفظی است، ولی استعمالات این لفظ مؤید نظر اکثر علماست که می‌گویند «ضرر» نقص و کاستی است و سوءحال و ضیق حاصل و لازم آن است (سیستانی، همان: ۱۱۲-۱۱۵؛ حیدری، ۱۴۲۳: ۱۳۵-۱۳۶؛ مکارم شیرازی، همان: ۵۴-۵۵).

۳. در معنای «ضرار» و فرق آن با «ضرر» اختلاف است. عمده علما «ضرار» را مصدر ضرّ یضرّ می‌دانند و معانی مختلف برای ضرار نقل می‌کنند (ناصرمکارم شیرازی، همان: ۵۶؛ سیستانی، همان:

۱۲۹-۱۳۰). در مقابل امام خمینی (ره) مصدر باب مفاعله بودن «ضرار» و همین طور معانی مختلف آن را قبول ندارد. ایشان پس از نقل قول‌ها گوناگون از کتب لغت و بررسی موارد استعمال «ضرر» و «ضرار» در آیات قرآنی و احادیث می‌نویسد: «ضرر و اضرار، بیشتر، به معنای کاستی وارد کردن در مال و جان به کار برده شده است؛ ولی ضرار، به معنای در تنگنا قرار گرفتن و رساندن ناراحتی و زیان به دیگران (زیان‌های معنوی) می‌باشد. بنابراین، ضرار به معنای ضرر، اصرار بر ضرر، مجازات بر ضرر و یا ضرر متقابل نیز، نیست» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ۱: ۳۲؛ همو، ۱۳۸۱، ۳: ۹۴).

## ۲. بیان اقوال در مفاد قاعده لاضرر

آخرین نظر مهم در مفاد قاعده لاضرر نظر امام خمینی (ره) است. ایشان نخست به بررسی سه قول عمده می‌پردازد (امام خمینی، ۱۴۱۴: ۷۳-۸۶) و سپس با بیان جهات مثبت و منفی اقوال، قول سوم را ترجیح می‌دهد و در آخر نظر خویش را به عنوان قول چهارم بیان می‌کند.

۱-۲. نفی حکم ضرری: شیخ انصاری منظور از «لاضرر» را نفی احکام ضرری می‌داند؛ به این معنا که در اسلام حکمی وجود ندارد که عمل به آن ضرر بر بندگان باشد. پس معنای «لاضرر ولاضرار» این است که «لا حکم ضرری فی الاسلام» (انصاری، ۱۴۲۲، ۲: ۴۶۰؛ امام خمینی، همان: ۷۳-۷۴).

با توجه به بیان شیخ که حمل کلام بر حقیقت را سخت می‌داند (انصاری، همان؛ امام خمینی (ره)، همان: ۷۴) سه احتمال در تبیین آن وجود دارد:

یک. مراد از لاضرر «لا حکم ضرری» باشد به نحو مجاز در حذف؛

دو. مراد از لاضرر «لا حکم ضرری» باشد از باب مجاز در کلمه، که ضرر مسبب از حکم

باشد و متکلم ذکر مسبب و اراده‌ی سبب کرده باشد؛

سه. مراد از لاضرر «لا حکم ضرری» باشد به صورت مجاز ادعایی، با این بیان که مطلق احکام

شرعی سبب ضررند و لذا متکلم ادعا کرده که نفس احکام ضرری است و آن‌را با بیان لاضرر نفی کرده است.

از میان سه احتمال، برخی احتمال دوم را مراد شیخ می‌داند (مکارم شیرازی، همان: ۵۸). اما

امام خمینی (ره) می‌گوید: مقصود شیخ احتمال سوم است و مفاد آن نفی حکم است به لسان نفی موضوع (امام خمینی، همان: ۷۷-۷۸).

۲-۲. **نفی حکم به لسان نفی موضوع:** آخوند خراسانی معتقد است که لا ضرر نفی حکم به لسان نفی موضوع است، به این معنا که موضوعاتی دارای حکم چنانچه با عنوان اولیه شان، سبب ضرر بشوند، حکم آنها برداشته می‌شود؛ مثلاً «بیع» و «وضو» که احکام وجوبی و لزومی دارند، اگر موجب زیان گردند، احکام آنها برداشته می‌شوند؛ یعنی وضوی ضرری و جوب ندارد و بیع ضرری لزوم ندارد (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۳۸۱؛ امام خمینی، همان).

۲-۳. **نفی ضرر متدارک:** برخی از محققین مراد از لا ضرر را نفی ضرر غیر متدارک می‌دانند. بنابراین معنای لا ضرر کنایه از لزوم تدارک است، یعنی هر کس به دیگری ضرر بزند، موظف است آن را تدارک و جبران کند. ضرری که جبران نداشته باشد در اسلام وجود ندارد و ضرری هم که جبران دارد، به منزله عدم ضرر است (تونی، همان: ۱۹۴؛ نراقی، همان: ۵۰؛ امام خمینی، همان: ۸۵).

۲-۴. **نهی الهی از ضرر به غیر:** شریعت اصفهانی می‌گوید لا ضرر نهی الهی از ضرر رساندن به غیر است، حال یا به این دلیل که لای نافی مجازاً در نهی استعمال شده است و یا به این سبب که لا در روایت، ناهیه است و در معنای مجازی استعمال شده، یعنی نباید کسی به دیگری ضرر بزند. امام خمینی (ره) این عقیده را قبول دارد، با این تفاوت که نهی را نهی حکومتی می‌داند.

۲-۵. **نهی حکومتی و سلطانی از ضرر به غیر:** امام خمینی (ره) که در کتاب انوارالهدایه مفاد قاعده لا ضرر را نفی نفس ضرر و حقیقت آن می‌دارند (همو، ۱۳۷۲، ۱: ۳۶۹-۳۷۴). اما در کتاب بدایع الدرر، نهی بودن لا را ترجیح می‌دهد و معتقد است که لا ضرر نهی حکومتی و سلطانی است، نه نهی تکلیفی، چنانکه شریعت اصفهانی قائل است (مزینانی ۱۳۷۸: ۲۴۳).

**تبیین دیدگاه امام خمینی (ره):** ایشان نظرش را با آوردن مقدماتی بیان می‌کند:

**مقدمه اول:** پیامبر اسلام (ص) دارای سه منصب و مقام بودند: یک. نبوت و رسالت: بر اساس این منصب، به تبلیغ احکام الهی می‌پرداختند. دو. مقام حکومت و سیاست: پیامبر، ولی و پیشوا جامعه اسلامی از سوی خداوند بودند. بر اساس این منصب، آن حضرت حق امر و نهی داشتند و پیروی از او واجب بود. آیه شریفه «اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولی الامر منکم» (النساء: ۵۹) و آیه: «و ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله ورسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم و من یعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبیناً» (الاحزاب: ۳۶) به این امرها و نهیها ناظرند؛ سه. مقام قضاوت و داوری در میان مردم:

پیامبر اسلام (ص) بر اساس این منصب، به قضاوت در میان مردم می‌پرداختند و بر مسلمانان نیز پیروی از احکام وی و نیز اجرای آن، واجب بود. آیه شریفه «فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم...» (النساء: ۶۵) به این منصب اشارت دارد.

**مقدمه دوم:** در متون روایی، روایاتی که بیانگر احکام حکومت پیامبر (ص) و یا امامان معصوم (ع) هستند، با دیگر روایات در کنار هم آمده‌اند، اما هر کدام معیاری دارند: «هر روایتی که از پیامبر (ص) و علی (ع) با واژه‌هایی چون: «قضی»، «حکم»، یا «امر» ... وارد شده، بر حکم حکومتی و قضایی دلالت دارد. و اگر مقصود از آن روایت، حکم شرعی باشد، یا به صورت مجاز، در آن معنی به کار برده شده و یا ارشاد به حکم الهی است، زیرا که پیامبر (ص) به لحاظ منصب رسالت مبین و مبلغ دین است حکم و قضای حقیقی ندارد. آنچه که بیان شد موافق تحقیق و ظهور این الفاظ است و تدبّر در موارد استعمال این کلمات مطلب را روشن می‌کند. پس واژه‌های «قضی» و «امر» ظهور در امر مولی و حکم حکومتی دارد. واژه «حکم مردد است بین حکم الهی و حکم مولوی و تعیین آن نیاز به قرینه دارد و واژه «قال» ظهور در بیان حکم الهی دارد و استعمالش در حکم سلطانی احتیاج به قرینه دارد (امام خمینی، ۱۴۱۴، ۱۰۷: ۱۰۹).

**مقدمه سوم:** روایاتی فراتر از حدّ احصا با لفظ قضی یا امر و یا حکم وجود دارند که مفادشان حکم مولوی و سلطانی است و روایاتی هم با غیر این الفاظ با قرینه بیانگر حکم حکومتی‌اند.

**نتیجه:** باتوجه به مقدمات فوق و اینکه حدیث لاضرر و لاضرار در کتب عامه با واژه «قضی» آمده و مورد از موارد قضاوت نبوده است، معلوم می‌شود که «لاضرر و لاضرار» نه حکومتی و سلطانی از اضرار به غیر است، نه نهی الهی چنانکه شیخ الشریعه می‌گوید (همان: ۱۱۳).

### ۳. بررسی آراء مختلف در قاعده لاضرر و نتایج آن

چهار نظر عمده در باب لاضرر و لاضرار وجود دارد: یکی نفی حکم ضرری، دومی نفی ضرر غیرمتدارک، سومی نهی از اضرار به غیر و چهارمی نهی حکومتی از اضرار به غیر. قائلین به این اقوال بعد از بیان نظر خودشان به رد سایر انظار می‌پردازند و بیان می‌کنند که کدام قول ضعیف‌ترین اقوال است. قائلین به نفی حکم ضرری قول دوم را ضعیف‌ترین قول می‌دانند (انصاری، همان: ۴۶۳؛ همو، رسائل فقیه: ۱۱۴). در مقابل امام خمینی (ره) که لاضرر را حکم حکومتی می‌داند با ایراد اشکالاتی بر



قول اول آنرا ضعیف‌ترین اقوال می‌دانند (امام خمینی، همان: ۹۴) و قول سوم را از میان سایر اقوال ترجیح می‌دهند (همان: ۹۵). آیت الله سیستانی با ایراد اشکالاتی به ردّ نظر سوم می‌پردازند (سیستانی، همان: ۱۵۷) و جالب آنکه استدلال هر یک با شواهد زیادی از آیات و روایات همراه است. حال باید ببینیم سرّ این اختلاف چیست و قول حق کدام است؟

به نظر می‌رسد همه اقوال چهارگانه از جهتی صحیح هستند و از جهت دیگر برخی صحیح‌اند و برخی دیگر باطل؛ چنانچه مدرک قاعده عقل باشد، همه اقوال صحیح است و چنانچه مدرک آن نقل و بالاخص روایت سمره ابن جندب باشد، صحیح‌ترین اقوال قول چهارم است. برای روشن مطلوب و جمع‌بندی مطالب نیاز به دو بحث است، بحث اول درباره اینکه مستند قاعده نقل باشد و بحث دوم درباره اینکه مستند قاعده عقل باشد.

### ۱-۳. نقلی بودن قاعده لاضرر و لاضرار

چنانچه لاضرر و لاضرار قاعده‌ای نقلی و مستند قاعده، روایت باشد در نگاه اول دو حالت متصور است: یا لاضرر و لاضرار صدور استقلالی دارد و یا صدور استقلالی ندارد.

**الف. صدور استقلالی لاضرر و لاضرار:** برخی بر این عقیده‌اند که لاضرر و لاضرار صدور استقلالی دارد (نائینی، همان: ۳۶۷؛ میرمحمدی، همان: ۲۰). با این فرض و بالاخص وقتی که فی الاسلام در ذیل روایت باشد راجح‌ترین اقوال، قول اول یعنی نفی حکم ضرری است (مکارم شیرازی، همان: ۴۷). قول دوم که نفی ضرر غیر متدارک باشد، مرجوح است و قول سوم که نفی از اضرار به غیر باشد و قول چهارم که نفی حکومتی از اضرار به غیر است، معنای صحیحی نخواهند داشت. دلیل این مدعا اثباتا و نفیاً همان قواعد ادبی است که قائلین به قول اول به آن استناد می‌کنند. اما این فرض دو مشکل دارد: اولاً، بسیاری از کسانی که قائل به قول اول‌اند - حال چه تصریح به آن دارند (نائینی، همان: ۳۸۰ و ۳۸۲؛ بجنوردی، همان: ۲۱۹-۲۱۸)، یا مفاد بیان‌شان با قول اول یکی است (امام خمینی، همان: ۷۸-۷۷) و یا با حکم و اصلاح آن‌را می‌پذیرند (مکارم شیرازی، همان: ۶۸-۶۷؛ سیستانی، همان: ۱۳۱) - صدور استقلالی لاضرر و لاضرار را نمی‌پذیرند (مکارم شیرازی، همان: ۴۷؛ میرمحمدی، همان). ثانیاً اصرار بر تبیین و توجیه روایت سمره ابن جندب و تنبیهات ذیل قاعده لاضرر و لاضرار همه حاکی از این‌اند، که مدرک قاعده را روایت سمره ابن جندب می‌دانند، اما چنانکه بیان خواهد شد از روایت سمره با هیچ قاعده ادبی نمی‌توان نفی حکم ضرری را فهمید.

ب. **عدم صدور استقلالی لاضرر و لاضرار:** بیشتر علما عقیده دارند که لاضرر و لاضرار در قضیه خاص وارد شده و در حقیقت کبرای کلی اند برای صغرابی که در روایت مذکور است (امام خمینی، همان: ۴۴؛ مکارم شیرازی، همان: ۴۷). اما در وجود و یا عدم وجود این عبارت در ذیل حدیث شفعه و منع فضل ماء اختلاف است (امام خمینی، همان: ۴۶ و ۵۳ و ۵۴؛ مکارم شیرازی، همان: ۴۸ و ۴۹) و آنچه که همه اتفاق دارند بودن این عبارت است در حدیث سمره ابن جندب. پس عملاً تمام کسانی که قاعده لاضرر و لاضرار را نقلی می‌دانند مستندشان روایت سمره ابن جندب است و مفاد این روایت تنها با قول سوم و قول چهارم سازگاری دارد، و از آنجایی که راجح‌ترین توجیه در امر به قلع نخل سمره ابن جندب، حکومتی بودن این حکم است، قول چهارم راجح و قول سوم که نهی از اضرار به غیر باشد مرجوح است، اما قول اول که نهی حکم ضرری باشد و قول دوم که نهی ضرر غیر متدارک باشد، به هیچ وجه از این روایت استفاده نمی‌شود؛ چرا که در این روایت لاضرر و لاضرار کبراست برای امر مولوی و حکومتی پیامبر(ص) به قلع نخل سمره ابن جندب، و با الغای خصوصیت تنها می‌توان گفت که این حکم اختصاص به حق مرد انصاری ندارد، بلکه در تمام حقوق ضرری جاری می‌شود و چنانچه باز هم الغای خصوصیت کنیم، می‌توان گفت حکم لاضرر و لاضرار اختصاص به حقوق ندارد، بلکه شامل اموال هم می‌شود و یا شامل غیر مسلمان هم می‌شود، اما هیچ‌گاه با الغای خصوصیت نمی‌توان گفت که لاضرر و لاضرار شامل تشریح حکم ضرری و یا ضرر تکوینی هم می‌شود؛ چرا که این در حقیقت الغای خصوصیت نیست، بلکه تقطیع روایت و چشم‌پوشی از بخشی از روایت است و حال آنکه نادیده گرفتن بخشی از روایت و بلکه هیچ متنی، در تفسیر آن روایت و متن صحیح نیست. شاید به همین دلیل است که امام خمینی (ره) بعد از بررسی قول اول، که نهی حکم ضرری باشد، آن را ضعیف‌ترین اقوال می‌داند. بنابراین چنانچه مستند قاعده روایت باشد، آن هم روایت سمره ابن جندب، صحیح‌ترین اقوال و بلکه قول حق نظر امام خمینی (ره) است؛ چرا که تناسب صدر و ذیل روایت با نهی حکومتی از اضرار به غیر سازگار است.

### ۲-۳. عقلی بودن قاعده لاضرر و لاضرار

اگر بپذیریم که لاضرر و لاضرار قاعده عقلی است، هم مفاد قاعده به لحاظ شمول وسیع خواهد بود و هم لوازم و نتایج آن چشم‌گیر و روشن. شواهد زیادی بر عقلی بودن قاعده وجود دارد، که جایی برای انکار این مطلب باقی نمی‌گذارد.

برای اثبات این مدعا و بیان مفاد و لوازم قاعده بحث‌های ذیل لازم است: بیان عقلی بودن قاعده لاضرر و لاضرار؛ بیان شواهدی که برای عقلی بودن قاعده وجود دارد؛ مفاد قاعده لاضرر و لاضرار؛ لوازم و نتایج عقلی بودن قاعده لاضرر و لاضرار.

**الف. عقلی بودن قاعده لاضرر و لاضرار:** همان‌گونه که گذشت به نظر همهٔ علما معنای عرفی ضرر نقص و کاستی و متعلق آن یا مال، جان و عرض است و یا مال و جان فقط. و ضرر به هر معنایی که باشد، چه استمرار ضرر باشد، (سیستانی، همان: ۱۲۹)، چه اضرار از روی عمد باشد، چه اضرار ظرفینی باشد (مکارم شیرازی، همان: ۵۶)، از مصادیق ظلم و قبیح است. به همین دلیل برخی قاعدهٔ لاضرر و لاضرار را از مستقلات عقلیه می‌دانند (همان) و معتقدند که عمده‌ترین مستند قاعده بنای عقلاست: «بی تردید بنای عقلا محقق است که در زندگی اجتماعی و مدنی، زیان رساندن به دیگران اولاً امری ناپسند است و ثانیاً زیان رساننده در مقابل زیان دیده مسئول پرداخت خسارت است و لذا این اصل در کلیه سیستم‌های حقوقی پذیرفته شده است» (محقق داماد، ۱۳۸۲، ۱۵۱).

**ب. شواهد عقلی بودن قاعده لاضرر و لاضرار:** با اندک استقرا می‌توان شواهدی برای عقلی بودن لاضرر و لاضرار یافت، که در ذیل می‌آیند:

۱. قاعدهٔ لاضرر و لاضرار هم در اکثر ابواب فقه کاربرد دارد (سیستانی، همان: ۲۷)، و هم ملل دیگر در قوانین حقوقی‌شان به آن استناد می‌کنند (بهرامی، ۱۳۸۹، ۲: ۱۵۰ و ۳۷۰) و این حاکی از اشتراک این قاعده بین تمام انسان‌هاست. و آنچه که مشترک بین تمام بشر باشد مربوط عقل همگانی و امور فطری است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۴؛ همو ۱۳۹۰، ۱: ۳۳).

۲. بیان شد که فقها قاعده لاضرر و لاضرار را حاکم بر قواعد دیگر می‌دانند و به اصطلاح امروزی برای آن حق و تو قائل‌اند. این ویژگی وقتی برای قاعده وجود دارد که در مرتبه علت باشد، و آنچه که در مرتبهٔ علت احکام قرار دارد اصل عدالت است: «اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است، که باید دید چه چیزی بر او منطبق می‌شود. عدالت در سلسلهٔ علل احکام است، نه در سلسلهٔ معلولات، نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید» (مطهری ۱۴۰۹: ۱۴).

۳. در بحث مستقلات عقلیهٔ اصول فقه بیان می‌شود که از دو قاعده عقلی می‌توانیم به حکم شرعی دست پیدا کنیم. اما اگر در ابواب فقه سیر کنیم در ظاهر کاربردی از مستقلات عقلی به چشم نمی‌خورد.

حال سوال این است اگر کاربرد ندارد، چرا علما در اصول بحث مستقلات عقلی را طرح می‌کنند؟ و اگر کاربرد دارد، در کجای فقه، و چرا مشهود نیست؟ به نظر می‌رسد سر این مطلب همان باشد که شهید صدر می‌گوید: «اسلام که عدالت اجتماعی را از مبادی اساسی برای شکل‌گیری خط مشی اقتصادی‌اش می‌داند، آن را با مفهوم تجریدی مبنا قرار نداده و نیز به صورت باز بدان دعوت نکرده تا قابل هرگونه تفسیر باشد. همچنین آن را واگذار نکرده به جوامع انسانی که دیدگاه‌های متفاوتی پیرامون عدالت دارند و براساس اندیشه و تلقی خویش از زندگی و حیات آن را معنا می‌کنند، بلکه اسلام عدالت را در ضمن یک سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی معین ارائه کرده است. و توانسته است آن را در واقعیتی زنده مجسم سازد، واقعیتی که تمامی تار و پودش با مفهوم اسلامی عدالت عجین است. از این رو کافی نیست که تنها به فراخوانی اسلام از عدالت اجتماعی بسنده شود، بلکه باید بینش تفصیلی و ویژه اسلام از عدالت را نیز شناخت» (صدر، ۱۴۰۸: ۳۰۳).

از بیان شهید صدر دو مطلب به ذهن می‌رسد: یکی اینکه همه احکام اسلام عادلانه است، حال چه احکام عبادی باشد چه غیر عبادی و چه فردی باشد و چه اجتماعی. و دیگر آنکه اسلام عدالت را به طور مطلق واگذار نکرده، بلکه در هر بخش و زمینه آنرا بگونه‌ای خاص بیان کرده است. بنابراین در احکام اسلام قوانینی وجود دارد که مفاد «العدل حسن» و «الظلم قبیح» در آنها ظهور پیدا کرده است. به بیان دیگر آن قواعد مصادیق العدل حسن والظلم قبیح در محدوده‌ای خاص هستند. به نظر می‌رسد قواعد: «لاضرر، لاحرج، لاغرر، عدل وانصاف، قبح عقاب بلایان و قبح تکلیف مالا یطاق» (شهیدی، ۱۳۸۶: ۳۴۵) که از این دست قواعدند، همگی مصادیق العدل حسن و الظلم قبیح‌اند و هر کدام مربوط به بخش و زمینه‌ای خاص. لاضرر مربوط به اموال و حقوق است، لاحرج مربوط به افعال، لاغرر و عدل و انصاف هر دو مربوط به اموال و قبح عقاب بلایان و قبح تکلیف مالا یطاق هر دو مربوط به تشریح. چنانچه این برداشت صحیح باشد این حرف که عدالت اجتماعی در فقه مورد غفلت واقع شده است به طور مطلق قابل پذیرش نیست (مطهری ۱۳۸۶، ۳۳ و ۳۴). بلکه مسلماً از تمام ظرفیت‌های عدالت که از اوصاف الهی است و یکی از اصول مذهب امامیه، استفاده نشده است. بی‌شک مقصد عمده و اصلی احکام اجتماعی اسلام برقراری عدالت است (حدید: ۲۵)، و مقاصد دیگری که برای احکام وجود دارند در طول این مقصدند. اما متأسفانه در کتب ناظر به علل تشریح کمتر به این مطلب توجه شده است، یا اصلاً از عدالت سخنی به میان نیامده است و یا آنرا در عرض علل دیگر ذکر کرده‌اند. حال آنکه توجه به این مطلب تأثیر چشم‌گیری در

پرسی آراء فقها  
در قاعده لاضرر با تأکید  
بر دیدگاه حکومتی  
امام خمینی (ره)

تفقه و اجتهاد و بالانحص استنباط حکم اجتماعی و حکومتی دارد. به علاوه قواعد مذکور نیازمند تحدید لازم و کافی است، ولی علما به جای تحدید و افراز دقیق و بیان قلمرو این قواعد، بیشتر هم‌شان صرف بیان مستند آن شده است. همچنین می‌توان قوانین و قواعد دیگری از مصادیق و لوازم بین عدالت مربوط به اقتصاد، حقوق، سیاست و اخلاق و زیر مجموعه آن‌ها که در استنباط قوانین اقتصادی، حقوقی، سیاسی و اخلاقی مفید باشد، داشته باشیم، اما این نیازمند تتبع در متون دینی است که ارشاد به عدالت دارند.

با توجه به بیان فوق به نظر می‌رسد قاعده لاضرر، لاجرح و... از مصادیق العدل حسن و الظلم قبیح باشد. متون دینی هم ارشاد به این مطلب دارد و هم حوزه هر کدام را مشخص کرده است. در غیر این صورت به راستی مستقلات عقلیه کاربرد چشم‌گیر در فقه نخواهد داشت، لازمه این حرف محدود شدن دایره عقل در غیرمستقلات خواهد بود و در نتیجه منبع بودن عقل در عرض کتاب و سنت و اجماع بی‌معناست، بلکه باید بگوئیم عقل در طول کتاب و سنت و صرفاً برای فهم آن‌هاست.

۴. در تمام موارد که فقها به استناد عدالت حکمی را استنباط کرده‌اند می‌توانیم برحسب مورد از لاضرر، لاجرح و عدل انصاف استفاده کنیم و این نشان می‌دهد که این قواعد از مصادیق این عدالت‌اند، و آلاً جایگزینی امکان نداشت. در ذیل به چند مورد اشاره می‌کنیم:

یک. صاحب جواهر در مساله «ارش» زمانی که کارشناسان در قیمت‌گذاری اختلاف داشته باشند، می‌فرماید: «رای فقها آن است که قیمت‌ها جمع و معدل‌گیری شود. مقتضای عدالت این است» (نجفی، ۱۹۸۱، ۲۳: ۲۹۴). در اینجا می‌توانیم به جای عدالت عدل و انصاف را قرار دهیم.

دو. در مساله «ضمن مثلی» اختلاف است که در مطالبه مثل آیا معیار قیمت محل غصب است یا محل تلف مال و یا مکانی که مالک مطالبه می‌کند؟ شیخ انصاری معتقد است که مالک در هر یک از مکان‌ها می‌تواند مطالب مثل کند ولو قیمت بیشتر از مکان تلف باشد. و علامه حلّی این رأی را مطابق عدالت اسلامی می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ۲: ۲۶۰). در اینجا می‌توان به جای عدالت به لاضرر و لاضرر استناد کنیم بدون آنکه مشکلی پیش آید.

سه. امام خمینی (ره) در ردّ حیل ربا می‌گوید: گرفتن زیاده ظلم است و حرمت اخذ زیاده که ربا نامیده می‌شود معلول همین ظلم می‌باشد و به تعبیر دیگر ظلم علت حرمت (همان: ۲۰۷). در باب ربا می‌توان گفت که گرفتن ربا ضرر است و با قاعده لاضرر سازگاری ندارد.

چهار. در صحیحۀ ابی ولّاد که شخصی حیوانی را اجاره کرد، ولی بیشتر از مسافت معین رفت، وقتی که برگشت با مالک بر سر اجرت نزاع پیدا کرد و هر دو برای داوری به ابوحنیفه مراجعه کردند، ابوحنیفه فتوا داد که مستاجر تخلف کرده و ضامن حیوان است، و حالا که حیوان را سالم برگردانده چیزی به عهده او نیست. امام صادق(ع) هنگام اطلاع از قضیه فرمودند: قضاوت ابوحنیفه ظلم و جور است. اما خمینی(ره) درباره فتوای ابوحنیفه می‌گوید: این فتوا مخالف عقل و عدل اسلامی است (همان، ۱: ۵۹۷). در این جا می‌توان گفت قضاوت ابوحنیفه ضرر بر مالک است و یا فتوای او خلاف عدل و انصاف است.

۵. آنچه که علما در تنبیهات لاضرر و لاضرار می‌آورند طبعاً از قلمرو این قاعده است، ولی در بسیاری از این موارد برای نظرشان به حکم عقل و عقلا استناد می‌کنند (محمدی، همان: ۱۸۷ و ۱۸۸) و حال آنکه اگر قاعده نقلی باشد، وقتی که سند نقلی پذیرفته شد، دیگر نیازی نیست که در اجرای آن قاعده بر مصادیقش، به حکم عقل و عقلا استناد شود.

**ج. لوازم و نتایج عقلی بودن قاعده لاضرر و لاضرار:** فطری و مستقل عقلی بودن قاعده لاضرر و لاضرار لوازمی دارد. برخی از این لوازم از قرار ذیل است:

یک. لازم اول فطری و مستقلی بودن قاعده لاضرر بدیهی بودن آن است و لذا از طرف شارع قابل جعل نیست، بلکه تمام آنچه در آیات و روایات آمده ارشاد به حکم عقل اند. مثلاً چنانچه لاضرر و لاضرار مستقل وارد شده باشد، ارشاد به عدم تشریح حکم ضرری است و مورد مثل روایت سمره ارشاد به نهی حکومتی اضرار به غیر است؛

دو. لازم دیگر مستقل عقلی بودن قاعده لاضرر، سعه گستره آن است به تمام حقوق مالی، حقوق مدنی و مساله دما؛

سه. لازم بعدی مستقل عقلی بودن قاعده لاضرر و لاضرار و برخی قواعد دیگر آن است که قواعد فقهی را تقسیم کنیم به قواعد عقلی که قاعده لاضرر، لاغرر، لاحرج، عدل و انصاف، قبح عقاب بلا بیان، قبح تکلیف ملا یطاق باشد و قواعد نقلی که سایر قواعد باشد؛

چهار. این عقیده که در فقه اسلامی قاعده عدالت نداریم (شهید مطهری، همان؛ شهیدی، همان) صحیح نمی‌باشد، به این دلیل که عدالت در هر محدوده به اسم خاصی ظهور نموده است؛

پرسی آراء فقها  
در قاعده لاضرر با تأکید  
بر دیدگاه حکومتی  
امام خمینی(ره)

پنج. برخی عقیده دارند که عقل فقط ابزار استنباط است نه منبع مستقل به این دلیل که هیچ حکم فقهی نیست که عقل صادر کرده باشد و «الظلم قبیح» هم که تنها مصداق مستقلات عقلیه است نیاز به تبیین دارد (اسلامی، ۱۳۸۷: ۲۵۰). با توجه به بیانات فوق نمی توان مدعی مذکور را پذیرفت؛

شش. فقه حکومتی را چه تعریف به موضوع کنیم و چه به مسائل و یا... (ضیائی فر، ۱۳۹۱: ۷۵ و ۹۱ و ۱۰۱ و ۱۳۴؛ میرباقری ۱۳۹۶، : ۳۸-۴۳ و ۱۶ و ۱۴۰) یکی از اهداف مهم حکومت برپایی عدالت است «بل الأحكام مطلوبات بالعرض و أمور آلیه لإجرائها و بسط العدالة» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ۲: ۶۳۳). بنابراین طبیعی است که قاعده لاضرر یکی از مهم قواعد فقهی حکومتی باشد.

**د. مفاد قاعده لاضرر و لاضرار:** از نظر عقل و عقلا بماهم عقلا هیچ ضرری در جامعه ی انسانی پذیرفته نیست، هم جعل حکم ضرری مردود است، هم ضرر غیر متدارک، هم اضرار به دیگری و هم حاکم باید جلو اضرار به غیر را بگیرد، حال این اضرار چه شخصی باشد و چه نوعی. پس هم در مقام تشریح حکم ضرری تکلیفی و وضعی مردود است چه ضرر نوعی باشد و چه ضرر شخصی و هم در مقام اجرا اضرار به غیر ممنوع است و حاکم باید جلو آن را بگیرد.

به عبارت دیگر از نظر عقل و عقلا همه انواع ضرر غیر متدارک منفی است، چه ضرر در مرحله تشریح و قانون گذاری باشد و چه ضرر در مقام اجرا و زندگی اجتماعی باشد. پس همه انواع ضرر نفی شده است و در نتیجه مفاد اثباتی همه اقوال درباب قاعده لاضرر صحیح اند.

### جمع بندی و نتیجه گیری

از مباحث گذشته به دست آمد که چهار قول عمده در قاعده لاضرر و لاضرار وجود دارد و منشأ این اختلاف مستند لاضرر و لاضرار اس؛ چنانچه لاضرر و لاضرار به صورت مستقل از معصومین (ع) وارد شده باشد و عبارت «فی الاسلام» ذیل حدیث باشد، قول اول راجح و قول دوم مرجوح است و قول سوم و چهارم معنای صحیحی نخواهد داشت. اما اگر لاضرر و لاضرار در قضیه خاص وارد شده باشد و در حقیقت کبرایی کلی باشد برای صغرای که در روایت مذکور آمده، در این فرض قول اول و دوم معنای صحیحی نخواهد داشت و قول سوم و چهارم راجح است و از آنجا که در وجود و یا عدم وجود لاضرر و لاضرار در ذیل حدیث شفعه و منع فضل ماء اختلاف است و همه فقها در آمدن این عبارت در ذیل قضیه سمره ابن جندب اتفاق دارند،

قول چهارم راجح و بلکه باتوجه به فضای حدیث متعین است. در مقابل چنانچه مستند قاعده عقل و لاضرر و لاضرار از مصادیق «الظلم قبیح» باشد، مفاد ثبوتی تمام اقوال صحیح است. شواهدی مثل استناد همه ملل به لاضرر و لاضرار، حاکم بودن این قاعده بر قواعد دیگر، منع مستقل بودن عقل در عرض کتاب و سنت، قابلیت جایگزینی لاضرر و لاضرار به جای «الظلم قبیح» و مباحث مطرح در تنبیهاات قاعده، مؤید عقلی بودن قاعد لاضرر و لاضرار است. پس می شود بگوییم که به حکم عقل هم جعل حکم ضرری مردود است، هم ضرر غیر متدارک، هم اضرار به دیگری و هم حاکم باید جلو اضرار به غیر را بگیرد، حال این اضرار چه شخصی باشد و چه نوعی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

پرسی آراء فقها  
در قاعده لاضرر با تأکید  
بر دیدگاه حکومتی  
امام خمینی (ره)



## منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹)؛ کفایه الاصول، قم، موسسه آل‌البيت(ع).
- اسلامی، رضا (۱۳۸۷)؛ اصول فقه حکومتی (گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۴)؛ بدایع الدررفی نفی قاعدة نفی الضرر، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲؛ ۱۴۱۳)؛ انوارالهدایة فی التعلیقه علی الکفایة، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)؛ الرسائل، قم، انتشارات اسماعیلیان.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)؛ تهذیب الاصول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹؛ ۱۴۲۱)؛ کتاب البیع، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۴)؛ رسائل فقهیه، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲)؛ فرائد الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- بجنوردی، میرزاحسن (۱۴۱۹)؛ القواعد الفقیهیه، قم، نشر الهادی.
- بهرامی، احمدی حمید (۱۳۸۹)؛ قاعده لاضرر، تهران، دانشگاه امام صادق(ع).
- تونبی، عبدالله بن محمد (۱۴۱۵) الوافیة فی اصول الفقه، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)؛ تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)؛ فطرت درقرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
- حیدری، سیدکمال (۱۴۲۳)؛ لاضرر و لاضرار، بی‌جا، دارفراقد.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)؛ مفردات الفاظ القرآن، دمشق، الدار الشامیه..
- سبحانی تبریزی، شیخ جعفر (۱۴۲۰)؛ نیل الوطر من قاعده لاضرر، بقلم: سعید سبحانی، قم، اعتماد.
- سیستانی، سید علی (۱۳۸۹)؛ قاعده لاضرر و لاضرار (تقریرات درس)، تهران، خرسندی.
- شهیدی، محمد تقی (۱۳۸۶)؛ قاعده عدالت در فقه امامیه (گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۸)؛ اقتصاد نا، بی‌جا، المجمع العلمی للشهید الصدر.
- ضیائی فر، سعید (۱۳۹۱)؛ درآمدی بر رویکرد حکومتی به فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷)؛ تهذیب الاحکام، تهران دارالکتب الاسلامیه.
- فیروزآبادی (۱۴۲۲)؛ القاموس المحيط، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- فیومی، احمد بن محمد (بی‌تا)؛ مصباح المنیر، قم، منشورات دار الرضی.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۲)؛ قواعد فقه، بخش مدنی، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
- نائبینی، محمد حسین (۱۴۲۱)؛ منیة الطالب، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- محمدی، ابوالحسن (۱۳۷۳)؛ کتاب قواعد فقه، تهران، بی‌نا.

مزینانی، صادق (۱۳۷۸): نگاهی به قاعده لاضرر از دیدگاه امام خمینی(ره)، کاوشی نو در فقه اسلامی، شماره ۲۱ و ۲۲.

مطهری، مرتضی (۱۴۰۹): مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، حکمت.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۵): عدل الهی، تهران، انتشارات صدرا.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۱): نظام حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹): القواعد الفقیه، قم، مدرسه امام علی ابن ابی طالب(ع).

میرباقری، سید محمد مهدی (۱۳۹۶): درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی، قم، تمدن نوین اسلامی.

میرمحمدی، سیدابوالفضل (۱۴۱۰): ثلاث دراسات فی الفقه والمشتبه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

نجفی، محمد حسن (۱۹۸۱): جواهرالکلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

نراقی، احمد (۱۴۱۷): عوائد الايام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، قم، انتشارات

دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

پرسی آراء فقها  
در قاعده لاضرر با تأکید  
بر دیدگاه حکومتی  
امام خمینی(ره)