

کاربست قاعده فقهی و حقوقی لاضرر و لاضرار در راستای امنیت ملی، حقوق شهروندی و توسعه گردشگری

محسن حسن پور

دانشجوی دکتری تخصصی فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

سید محمد موسوی بجنوردی^۱

استاد بازنشسته دانشگاه خوارزمی و مدیر گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی،

تهران، ایران

مریم ابن تراب

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی فقه و مبانی حقوق، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۲۳

چکیده

امنیت ملی، حقوق شهروندی و توسعه گردشگری از جمله بنیان‌های اساسی حیات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جوامع بشری در قرن بیست و یکم به شما می‌روند که البته دارای دو دسته ملزومات نرم‌افزاری و سخت‌افزاری هستند. حقوق عموماً و فقه به ویژه در کشورمان از ملزومات نرم‌افزاری امنیت ملی، حقوق شهروندی و گردشگری به شمار می‌روند. یکی از قواعدی که دارای پتانسیل مناسبی برای ارتقای امنیت ملی، حقوق شهروندی و گردشگری در کشورمان است قاعده فقهی و حقوقی لاضرر و لاضرار است. سؤال اصلی مقاله حاضر این است که قاعده فقهی و حقوقی لاضرر و لاضرار چگونه می‌تواند در راستای امنیت ملی، حقوق شهروندی و توسعه گردشگری نقش‌آفرینی نماید؟ فرضیه‌ای را که برای پاسخ‌گویی به این پرسش در صدد آزمون آن هستیم این است که به نظر می‌رسد تأمین امنیت ملی و حقوق شهروندی و نیز توسعه گردشگری نیازمند به وجود آمدن احساسی همگانی و درونی از امنیت هم در داخل و هم در خارج است و این هدف تنها از طریق ابزارهای مادی و عینی امنیتی تأمین نمی‌شود و قاعده لاضرر و لاضرار می‌تواند با برنامه‌ریزی در سطح خرد و کلان به این هدف یاری رساند. نتایج این مقاله نیز نشان می‌دهد که کاربرت قاعده فقهی حقوق لاضرر و لاضرار در حوزه متغیرهای مذکور می‌تواند هزینه‌های برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری را کاهش و ضمن کاستن از مشکلات اجرایی به ارتقای امنیت ملی، حقوق شهروندی و توسعه گردشگری یاری رساند. با توجه به این مقدمه در این مقاله تلاش خواهد شد با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به تحلیل و تبیین نتایج کاربرت قاعده فقهی و حقوقی لاضرر و لاضرار در حوزه‌های امنیت ملی، حقوق شهروندی و توسعه گردشگری پرداخته شود.

واژگان کلیدی: امنیت ملی، حقوق شهروندی، توسعه گردشگری، قاعده لاضرر و لاضرار.

مقدمه

پیشرفت، ترقی و یا توسعه مقصود و سرمنزل بسیاری از برنامه‌ریزی‌ها و جهت‌گیری‌ها در سطح فردی، گروهی و ملی است. اصولاً توسعه در تمام سطوح نیازمند به برنامه‌ریزی، سیاست‌گذاری و مدیریت بهینه و مؤثر است. یکی از منازعات اصلی که در این میان مطرح می‌شود اینکه توسعه در سطح ملی از دولت یا از جامعه شروع خواهد شد؛ اما به نظر می‌رسد دیگر این مجادلات به پایان رسیده است و دولت به تنهایی نمی‌تواند صدارت تمام امور را بر عهده بگیرد. امروزه در روند اجتماعی نیازمند به دولت با ویژگی‌های خاص و جامعه‌ای که بین اعضای آن همراهی و همکاری باشد. پس از انقلاب اسلامی و با تصویب قانون اساسی، تغییرات بنیادینی در نظام قضایی ایران صورت گرفت و نواقص مهمی که قبل از انقلاب در خصوص مشروعیت عملکرد قضات وجود داشت، مرتفع گردید. از جمله اینکه بر اساس اصل ۴ قانون اساسی، تفکیک سنتی بین محاکم عرفیه و شرعیه از بین رفت و لذا کلیه قوانین و مقررات، اطلاقاً و عموماً نباید مغایرتی با احکام شرع مقدس داشته باشند. با این استدلال، حاکمیت مطلقه قانون که قبل از انقلاب نمی‌توانست مشروع شناخته شود، مشروعیت یافت؛ به عبارت دیگر، همان اصول و مبانی که موجب مشروعیت نظام گردیده، به حاکمیت قانون نیز مشروعیت، اعطاء نموده است. بر این اساس، می‌توان گفت که اعمال حاکمیت قانون، همان اجرای فرامین شرعی، تلقی می‌گردد و مشروعیت نظام از این طریق به حاکمیت قوانین نظام، مشروعیت بخشیده است (اخترشهر، ۱۳۸۷: ۱۶۱).

مطابق اصل دوازدهم و سیزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، نقش شریعت در نظام حقوقی ایران به شریعت مذهب رسمی کشور محدود نمی‌شود، بلکه شریعت سایر مذاهب رسمی اسلامی و نیز شریعت دیگر ادیان رسمی (زردشتی، کلیمی، مسیحی) در قلمرو احوال شخصیه را شامل می‌شود. پیش از انقلاب اسلامی، در نظام حقوقی ایران عرف دومین منبع رسمی حقوق و اولین مکمل قانون به شمار می‌آمد و قاضی، در صورت فقدان قانون، وظیفه داشت که بر اساس عرف رسیدگی کند. پس از پیروزی انقلاب و با توجه به لزوم انطباق همه قوانین بر موازین اسلامی، شریعت جانشین عرف شد. در نظم حقوقی فعلی، عرف در صورت فقدان قانون و حکم شرعی و تطبیق یکی از عناوین شرعی بر عرف، از منابع رسمی تکمیلی حقوق ایران است و کارکرد آن بیش‌تر به حوزه حقوق خصوصی و قراردادها مربوط می‌شود (پورسعید، ۱۳۸۷: ۵۴۵).

قانون‌گذار در قانون مدنی - به عنوان مهم‌ترین قانونی که روابط خصوصی و قراردادها را تنظیم می‌کند - عرف رایج در بین مردم را با انطباق عنوان شرط ضمنی عرفی، به عنوان منبع تفسیری پذیرفته و با استناد به قاعده قانونی لزوم وفای به شرط، آن را الزامی تلقی کرده است. الزام ناشی از عرف در صورتی لازم‌الرعايه است که برخلاف آن تراضی نشود. مواردی که در قانون مدنی صریحاً به عرف ارجاع داده شده بسیار فراوان است. نقش تفسیری عرف در قلمرو حقوق کیفری نیز کاربرد دارد و برخی مفاهیم به کار رفته در قوانین جزایی (از قبیل گفتار تحریک آمیز و انگیزه شرافتمندانه)، فقط در پرتو فهم عرف تفسیر می‌شوند. عرف مخالف شریعت فاقد اعتبار است و در صورت مخالفت قانون و عرف، بسته به مورد و چگونگی قانون، رابطه‌های متفاوتی حاکم خواهد شد (ایمانیان و دیگران، ۱۳۸۲: ۳۲).

رویه قضایی منبع مادی و یکی از بهترین منابع تفسیری حقوق ایران است؛ اما تنها یکی از مصادیق آن، یعنی آرای وحدت رویه دیوان عالی کشور، منبع رسمی حقوق ایران به شمار می‌رود، مشروط بر آن‌که در هنگام فقدان واقعی یا

حکمی قانون و شریعت، بیانگر حکمی جدید باشد و با قوانین شرع مطابقت داشته باشد (کاتوزیان، ۱۳۶۹: ۲۵۰). در نظام حقوقی ایران که از یک سو ترجمان فقه اسلامی و از سوی دیگر در بردارنده تجارب بشری و حقوق عرفی و موضوعه است - دکتترین به معنای نظر عالمان فقه، با استناد به اصل ۱۶۷ قانون اساسی، پس از قانون، مهم‌ترین منبع حقوق به شمار می‌رود؛ اما قانون‌گذار در مورد نظر عالمان حقوق در عرصه حقوق تجربی، عرفی و موضوعه ساکت است و از این رو، برای قابلیت و صلاحیت استناد حقوقی و قضایی - و نه علمی و نظری - به آن، دلیلی وجود ندارد و منبع رسمی محسوب نمی‌شود. اصول کلی مورد بحث در شریعت و فقه (قواعد فقهی)، به استناد اصل ۱۶۷ قانون اساسی، منبع حقوق است؛ اما اصول کلی حقوقی در قلمرو حقوق تجربی، عرفی و موضوعه، بسته به این که قانون‌گذار از آن استفاده و به آن استناد کرده باشد یا خیر، منبع به شمار می‌آید یا منبع محسوب نمی‌شود، ولی شرط اعتبار آن‌ها مغایر نبودن با موازین شرع است. قواعد حقوقی در عرصه تنظیم روابط اجتماعی، با دیگر قواعد اجتماعی (از جمله قواعد اخلاقی، مذهبی و آداب و رسوم اجتماعی)، ارتباط و با آن‌ها نقاط اشتراک و افتراق بسیار دارند. در این میان ارتباط قواعد حقوقی با قواعد مذهبی درخور توجه است، به گونه‌ای که در عمل، هم در گذشته و هم در دوره معاصر، قواعد حقوقی، کم یا زیاد و مستقیم یا غیرمستقیم، از آموزه‌های دینی متأثر بوده‌اند. برحسب نوع دین، از حیث وفور یا عدم وفور قواعد دینی مرتبط با حوزه رفتار اجتماعی از یک سو و تقید مردم و دولت‌ها به دین مورد نظر از سوی دیگر، تأثیرپذیری حقوق از دین جلوه‌های متفاوتی داشته است. شریعت اسلام گسترده است و به تبیین قواعد حاکم بر چگونگی رابطه انسان با خود و رابطه او با خدا و جامعه می‌پردازد و از این رو بخشی از قواعد دینی آن، در عین حال، قواعد حقوقی هم به شمار می‌رود. حقوق اسلام بخشی جدا نشدنی از دین اسلام است. بسیاری از مباحث منابع فقهی، جز بخش عبادات که عمدتاً ناظر به رابطه انسان با خداست، درباره مناسبات حقوقی اشخاص با یکدیگر و حقوق متقابل مردم و حاکمان است؛ هر چند در آن‌ها حقوق به خصوصی و عمومی تقسیم نشده است. بخش اعظم فقه، یعنی معاملات و احکام و سیاسات را قواعد حقوقی تشکیل می‌دهند و در حقیقت، گزاره‌های حقوق اسلامی بخشی از گزاره‌های فقه اسلامی است. از این رو، نتیجه طبیعی اعتقاد مردم به دین اسلام، همسانی قواعد حقوقی جامعه با شریعت اسلام است (افتخار جهرمی، ۱۳۷۸: ۱۰۲).

طی سال‌های گذشته، توسعه پایدار^۱، محور برنامه‌های توسعه نهادهای بین‌المللی بوده است. ضرورت حفظ محیط زیست، کاهش فقر، امنیت ملی، حقوق شهروندی و توسعه گردشگری از موضوعاتی نیست که بتوان با الگوهای توسعه عصر صنعتی به آن‌ها دست یافت. از این رو باید در الگوهای یاد شده تجدید نظر کرد و به طراحی الگویی پرداخت که به موجب آن بتوان ضمن تأمین بخش خصوصی به عنوان ضرورتی برای ادامه فعالیت، منافع عموم را نیز تأمین کرد (زاهدی و نجفی، ۱۳۸۵: ۷۶).

این مهم نیازمند تغییر پارادایمی است که باید در حوزه مدیریت و اقتصاد شکل گیرد. تغییری که در نتیجه آن ضمن توجه و تأکید بر مشارکت بخش خصوصی و مدنی در دستیابی به توسعه اقتصادی، مسئولیت مشترک برای هر یک از اعضا و بخش‌ها در جهت تأمین منافع عامه و حل مسائل عمومی جامعه را تعریف می‌کند. حقوق عموماً و فقه به

^۱ . Sustainable development

ویژه در کشورمان از ملزومات نرم‌افزاری امنیت ملی، حقوق شهروندی و گردشگری به شمار می‌روند. یکی از قواعدی که دارای پتانسیل مناسبی برای ارتقای امنیت ملی، حقوق شهروندی و گردشگری در کشورمان است قاعده فقهی و حقوقی لاضرر و لاضرار است. سؤال اصلی مقاله حاضر این است که قاعده فقهی و حقوقی لاضرر و لاضرار چگونه می‌تواند در راستای امنیت ملی، حقوق شهروندی و توسعه گردشگری نقش‌آفرینی نماید؟ در این مقاله تلاش خواهد شد با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به تحلیل و تبیین نتایج کاربرست قاعده فقهی و حقوقی لاضرر و لاضرار در حوزه‌های امنیت ملی، حقوق شهروندی و توسعه گردشگری پرداخته شود.^۱

رویکرد نظری

در اواخر دهه ۱۹۹۰ میلادی رهیافت سومی ظهور و نمود پیدا نمود به نام رهیافت حکمرانی خوب.^۲ این رهیافت در سه دهه اخیر به شدت مورد توجه محققان علوم اجتماعی بوده است (معمارزاده و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۱). به طور کلی نظریه‌پردازان سه دوره را برای نظریه‌های توسعه که از سوی بانک جهانی ارائه شده در نظر می‌گیرند:

۱- دوره دولت حداکثری

۲- دوره دولت حداقلی

۳- دوره حکمرانی خوب (میدری، ۱۳۸۵: ۲۸۸).

دوره نخست از پایان جنگ جهانی دوم شروع می‌شود و تا اواخر دهه ۱۹۷۰ میلادی ادامه می‌یابد. نظریات اقتصاد کینزی^۳ دولت را عامل تصحیح‌کننده شکست بخش خصوصی می‌دانستند که با طرح‌های عمرانی دولتی و صرفه‌های مقیاس حاصل شده از آن، فرایند توسعه را تسریع می‌بخشید؛ اما شرکت‌های دولتی در عمل نشان دادند که کارایی و انعطاف‌پذیری لازم را نداشته، در معرض فشارهای سیاسی و تورم نیروی کار قرار دارند و اکثریت آن‌ها زیان ده‌اند. در دوره دوم و رویکرد مکتب شیکاگو^۴ که به اجماع واشنگتن^۵ معروف شد باور به قدرت بخش خصوصی و انتخاب مردم بود و کارآمدی رقابت و قیمت‌ها جای تخصیص دولتی منابع را می‌گرفت. طبق این دیدگاه، بخش خصوصی بهترین نتایج را به بار می‌آورد و قیمت‌ها بهترین تخصیص دهند منابع هستند. هرگونه دخالت دولتی برای تغییر در آنچه بخش خصوصی به وجود می‌آورد ضد تولیدی است. نگاه به دولت از عامل توسعه به جدی‌ترین مانع توسعه تغییر یافت (ابراهیم پور و روشن دل اربطانی، ۱۳۸۷: ۱۸).

فرض می‌شد که نهاد دولت تحت فشار گروه‌های هم‌سود، به دستگاه تولید و توزیع افزونه تبدیل می‌شود؛ پس هر اندازه دولت کوچک‌تر شود بهتر است. از آن پس موجی تازه از نظریات و رویکردها آغاز شد. اگر شعار دوره اول را دولت، موتور توسعه بدانیم، شعار دوره دوم دولت کوچک است. اما در دوره سوم ماهیت مسئله تغییر یافت، در دوره‌های پیشین مسئله ابعاد دولت (بزرگی و کوچکی آن) مطرح بود، اما در این دوره مسئله کمیت دولت جای خود

^۱ این مقاله مستخرج از رساله دکتری تخصصی فقه و مبانی حقوق اسلامی با عنوان کاربرست قاعده فقهی و حقوقی لاضرر و لاضرار در راستای امنیت ملی، حقوق شهروندی و توسعه گردشگری با راهنمایی دکتر سید محمد موسوی بجنوردی تدوین است.

^۲ Good governance

^۳ Keynesian economics

^۴ Chicago school

^۵ Washington Consensus

را به کیفیت مداخله دولت داده است. بانک جهانی در سال ۱۹۸۹ میلادی در گزارشی به بررسی اثرات حاکمیت نامطلوب بر تأخیر رشد اقتصادی کشورهای در حال توسعه پرداخت (بشیری و شقاقی شهری، ۱۳۹۰: ۶۹). در این گزارش که ناشی از نگرانی‌های مربوط به رابطه توسعه، دموکراسی و موضوعات متنوع اجتماعی بود، مفهوم حکمرانی خوب مطرح شد. این گزارش بیان می‌کند که ضعف در به کارگیری و عملی کردن اصول حکمرانی خوب، یکی از مهم‌ترین موانع رشد و توسعه در کشورهای آفریقایی است. تجدیدنظر بانک جهانی در سیاست‌هایش و ارائه این اندیشه از سوی آن، سه عامل نقش اساسی داشته‌اند: ۱- تجربه اروپای شرقی ۲- بحران شرق آسیا ۳- تجربه چین. در واقع تجربه کشورهای اروپای شرقی و بحران شرق آسیا نشان داد که وقتی بدون دولت خوب، اقتصاد را آزاد می‌کنیم به بحران می‌رسیم و تجربه چین نشان داد که در یک نظام اگر دولت اختلال‌ها را درست مدیریت کند، می‌تواند به نتایج مطلوبی بینجامد (بشیری و شقاقی شهری، ۱۳۹۰: ۶۹).

بانک جهانی^۱ (۱۹۸۹ میلادی) در گزارشی به بررسی اثرات حاکمیت نامطلوب بر تأخیر رشد اقتصادی کشورهای در حال توسعه پرداخته است. در این گزارش که ناشی از نگرانی‌های مربوط به رابطه توسعه، دموکراسی و موضوعات متنوع اجتماعی است، مفهوم حکمرانی خوب مطرح گردیده است. نتایج گزارش بر این موضوع استوار است که ضعف در به کارگیری و عملی نمودن اصول حکمرانی خوب، یکی از مهم‌ترین موانع رشد و توسعه در کشورهای آفریقایی است (شریف زاده و قلی پور، ۱۳۸۲: ۹۳). آن‌ها مهم‌ترین وظایف دولت در قبال جامعه را بر سه دسته تقسیم می‌نمایند:

الف- روابط توسعه‌ای؛ به این معنی که دولت‌ها با مدیریت اقتصاد به منظور نیل به حداکثر رشد اقتصادی، قادر به ایجاد تغییرات بنیادین در زمینه‌های مختلف هستند. ب) روابط دموکراتیک و حقوق شهروندی. ج) حقوق اجتماعی و فراهم نمودن زمینه مشارکت در امور مربوط به اداره کشور (دباغ و نفری، ۱۳۸۸: ۱۸). بر طبق جدیدترین تعریف بانک جهانی، حکمرانی خوب، در اتخاذ سیاست‌های پیش‌بینی شده، آشکار و صریح دولت (که نشان‌دهنده شفافیت فعالیت‌های دولت است)؛ بوروکراسی شفاف؛ پاسخگویی دستگاه‌های اجرایی در قبال فعالیت‌های خود؛ مشارکت فعال مردم در امور اجتماعی و سیاسی و نیز برابری همه افراد در برابر قانون، تبلور می‌یابد. به طور کلی می‌توان گفت که حکمرانی خوب، تمرین مدیریت (سیاسی، اقتصادی، اجرایی و...) منابع یک کشور، برای رسیدن به اهداف تعیین شده است. این تمرین در برگیرنده راهکارها و نهادهایی است که افراد و گروه‌های اجتماعی از طریق آن، توانایی دنبال کردن علایق و حقوق قانونی خود را با توجه به محدودیت‌ها داشته باشند (نادری، ۱۳۹۰: ۶۹).

اگر چه در برخی از متون، حکمرانی خوب^۲ به معنی دولت خوب^۳ نیز تعریف شده است، اما نمی‌توان این دو مفهوم را مترادف دانست، زیرا همه نهادهای جامعه در قوه مجریه خلاصه نشده و سایر نهادها نیز در روند اداره یک کشور به اندازه خود سهم می‌باشند؛ اما در میان بسیاری از اندیشمندان این اتفاق نظر وجود دارد که وجود دولت خوب، شرط لازم برای حکمرانی خوب است. کمیسیون اقتصادی، اجتماعی آسیا و اقیانوس آرام^۴ اصول مهم حکمرانی

^۱ World Bank

^۲ Good Governance

^۳ Good Government

^۴ ESCAP

خوب و عوامل مؤثر در تقویت این اصول را تبیین نموده است؛ حکومت‌ها با احترام نهادن به این اصول و اجرایی نمودن آن‌ها، می‌توانند گام‌های مؤثری در روند توسعه پایدار بردارند. به طور کلی اصول حکمرانی خوب عبارت‌اند از:

۱- مشارکت

میزان مشارکت مردم در امور جامعه یکی از کلیدی‌ترین پایه‌های حکمرانی خوب به شمار می‌رود. مشارکت می‌تواند به صورت مستقیم یا غیرمستقیم (از طریق نهادهای قانونی) صورت گیرد. البته نمی‌توان انتظار داشت که در نظام تصمیم‌گیری یک کشور، تمامی نظرات موجود مد نظر قرار گیرد، بلکه مفهوم مشارکت در اینجا، اشاره به آزادی بیان و تنوع دیدگاه‌ها و سازمان‌دهی یک جامعه مدنی دارد (برادران شرکا و ملک الساداتی، ۱۳۸۶: ۳۸۴).

۲- حاکمیت قانون

حکمرانی خوب نیازمند چارچوب عادلانه‌ای از قوانین است که در برگیرنده حمایت کامل از حقوق افراد (به‌ویژه اقلیت‌ها) در جامعه بوده و به صورت شایسته‌ای اجرا گردد. لازم است ذکر شود که اجرای عادلانه قوانین، مستلزم وجود نظام قضایی مستقل و یک بازوی اجرایی (پلیس) فسادناپذیر برای این نظام است (برادران شرکا و ملک الساداتی، ۱۳۸۶: ۳۸۴).

۳- شفافیت

شفافیت، به معنی جریان آزاد اطلاعات و قابلیت دسترسی سهل و آسان به آن برای همه است. همچنین شفافیت را می‌توان آگاهی افراد جامعه از چگونگی اتخاذ و اجرای تصمیمات نیز دانست. در چنین شرایطی، رسانه‌های گروهی به راحتی قادر به تجزیه و تحلیل و نقد سیاست‌های اتخاذ شده در نظام تصمیم‌گیری و اجرایی کشور خواهند بود (کمالی، ۱۳۹۵: ۲۲۰).

۴- پاسخگویی

پاسخگویی نهادها، سازمان‌ها و مؤسسات در چارچوب قانونی و زمانی مشخص در برابر اعضاء خود و ارباب رجوع، از جمله عواملی است که به استوار شدن پایه‌های حکمرانی خوب در یک جامعه منجر می‌شود (کمالی، ۱۳۹۵: ۲۲۰).

۵- شکل‌گیری وفاق عمومی

همان‌گونه که بیان گردید، فراهم نمودن زمینه ظهور نظرات متفاوت در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، از جمله اصول حکمرانی خوب است. حکمران خوب، باید نظرات مختلف را در قالب وفاق ملی عمومی به سمتی رهنمون گردد که بیشترین همگرایی را با اهداف کل جامعه داشته باشد. ایفای این نقش حیاتی نیازمند شناخت دقیق نیازهای بلندمدت جامعه در مسیر حرکت به سمت توسعه پایدار است (بشیری، ۱۳۸۳: ۸۴).

۶- حقوق مساوی (عدالت)

رفاه و آرامش پایدار در جامعه، با به رسمیت شناختن حقوق مساوی برای تمامی افراد ممکن خواهد بود. در جامعه باید این اطمینان وجود داشته باشد که افراد، به تناسب فعالیت خود در منافع جامعه سهم خواهند بود؛ به عبارت دیگر در حکمرانی خوب، همه افراد باید از فرصت‌های برابر برخوردار هستند (یوسفی، ۱۳۸۴: ۱۱۲).

۷- اثر بخشی و کارایی

از حکمرانی خوب به عنوان ابزاری برای تنظیم فعالیت نهادها در راستای استفاده کارا از منابع طبیعی و حفاظت از محیط زیست نیز یاد می شود. کارایی و اثر بخشی در مقوله حکمرانی از جمله مباحثی است که با گذشت زمان، اهمیت بیشتری پیدا نموده است (فقیهی و موسوی کاشی، ۱۳۸۹: ۱۰۷).

۸- مسئولیت پذیری

مسئولیت پذیری را می توان یکی از کلیدی ترین مؤلفه های حکمرانی خوب به شمار آورد. در کنار مؤسسات و نهادهای حکومتی، سازمان ها خصوصی و نهادهای مدنی فعال در جامعه نیز باید در قبال سیاست ها و اقدامات خود پاسخگو باشند. باید عنوان نمود که اصول حکمرانی خوب به صورت زنجیره ای متصل به هم بوده و اجرایی شدن هر کدام از آن ها، مستلزم اجرای سایر اصول است. برای مثال نمی توان انتظار داشت که مسئولیت پذیری و پاسخگویی بدون وجود شفافیت و حاکمیت قانون جنبه اجرایی چندانی در جامعه داشته باشد (سبحانی نژاد و نجفی، ۱۳۹۳: ۱۷۰).

قاعده لاضرر و لاضرار

قاعده لاضرر از جمله قواعد فقهی است که کاربرد فراوانی نیز دارد. اصل این قاعده از روایتی که از رسول مکرّم اسلام صلی الله و علیه و آله وارد شده اخذ شده است. در این روایت حضرت فرموده اند: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام یعنی در دین اسلام نه می شود به خود ضرر وارد نمود و نه به دیگران ضرر وارد ساخت. خصوص این قاعده فقهای امامیه در مباحث مختلف و برخی به صورت مستقل جنبه های مختلفی از آن را مورد دقت و بررسی قرار داده اند. اهمیت قاعده لاضرر به عنوان یکی از قواعد اساسی و بنیادین به اندازه ای است که در بیش تر ابواب فقهی از عبادات گرفته تا معاملات مورد استناد و استفاده قرار می گیرد. با توجه به این که در مورد قاعده لاضرر، منابع و تحقیقات فراوانی به زبان فارسی و عربی موجود است در اینجا ابتدا اشاره اجمالی به مباحث قاعده مزبور می گردد و سپس کاربرد آن در فقه و حقوق خانواده بیان می شود. اهل لغت برای لفظ ضرر معانی متعددی ذکر کرده اند. برخی ضرر را در مقابل نفع قرار داده اند. همچنین ضرر به معنای سوء حال (بدی حال) نیز آمده است، همچنین ضرر به معنای عمل مکروه نسبت به دیگری و نقص در اعیان نیز آمده است. ضمن این که ضرر به معنای بدی حال و تنگدستی و فقر نیز بکار رفته است (مظلوم و دیگران، ۱۳۹۶: ۳۰).

ابن اثیر ضرر را به معنای نقص حق می داند. ولی راغب اصفهانی ضرر را به معنای بدی حال می داند اعم از این که بدی حال نسبت به نفس به خاطر کمی دانش و فضیلت باشد و یا بدی حال نسبت به بدن به لحاظ فقدان عضو از آن و یا به لحاظ کمی مال و آبرو. در هر حال به نظر می رسد کلمه ضرر در اکثر موارد برای نفس و مال استفاده می شود و کاربرد آن در مورد آبرو و حیثیت افراد کم تر است؛ اما کلمه ضرار بر وزنِ فَعَالٍ مصدر باب مفاعله است و دلالت بر ایراد ضرر از طرفین به یکدیگر دارد به تعبیر دیگر در ضرار طرفینی بودن با توجه به باب مفاعله مفروض است. همچنین در مورد معنای ضرار گفته شده ضرار به معنای مجازات بر ضرری است که از طرف دیگری به انسان وارد می گردد. نظر دیگر این که ضرار و ضرر دو کلمه مترادف هستند و این که در حدیث تکرار شده برای تأکید است. همچنین گفته شده ضرر برای مواردی استعمال می گردد که یک نفر به دیگری ضرر می زند تا منفعتی ببرد اما

ضرار در موردی است که با ضرر زدن به دیگری نفعی متوجه خودش نگردد. ضرار به معنای ضیق و عسر و حرج نیز آمده است. برخی نیز گفته‌اند که ضرر به معنای تکرار صدور ضرر از کسی است و گفته شده ضرار تنها برای موارد اضرار عمدی استعمال می‌گردد ولی ضرر هم شامل اضرار عمدی و هم غیرعمدی می‌گردد؛ و اگر این دو حکم (ضرر و ضرار) در برابر یکدیگر قرار بگیرند، ضرر زیان غیر ارادی است و ضرار، زیان ارادی است (شعبانی کندی، ۱۳۹۴: ۱۴۲).

صاحب کتاب عوائد الایام می‌گوید: در احادیث الفاظ ضرر، ضرار آمده است و این الفاظ سه گانه اگر چه از نظر معنای لغوی تفاوت‌هایی باهم دارند و این تفاوت‌ها موجب متفاوت شدن احکام مربوط به آن‌ها نمی‌گردد. فقیهان برای کلمه ضرر و ضرار معنایی غیر از معنای لغوی ذکر نکرده‌اند بلکه در مباحث همان معنای لغوی را مطرح کرده‌اند برای نمونه حضرت امام در این باره می‌گوید: در غالب موارد استعمال ضرر و ضرار و مشتقات آن در مورد مال یا نفس به کار رفته است ولی ضرار و مشتقات آن در معنای حرج، تضییق، اهمال و سختی رایج است. مرحوم بجنوردی پس از بیان معنای مختلف «ضرر» و «ضرار» و اصرار بر این که معنای ضرار همان ضرر زدن طرفینی است می‌گوید: مفهوم لفظ ضرر و ضرار در نزد عرف کاملاً روشن و واضح است و این چنین مفاهیمی قابل تعریف نیستند و هر چه که در مورد آن‌ها گفته شود، شرح اللفظ است (ابویی مهریزی، ۱۳۷۹: ۴۱).

مستندات قاعده لا ضرر و لا ضرار

الف. عقل: مهم‌ترین دلیل برای نفی ضرر و ضرار، منبع چهارم فقه؛ یعنی عقل است. در واقع باید گفت که مدلول این قاعده جزء «مستقلات عقلیه» است که عبارت‌اند از اموری که بدون حکم شرع خود عقل به آن‌ها می‌رسد. ب. کتاب: در قرآن مجید آیاتی وجود دارند که با تصریح به واژه «ضرر» و مشتقاتش در موارد خاص، احکامی را ارائه کرده که از باب تعلیق حکم بر وصف، حاوی معنای عام هستند و «لا ضرر» را به صورت یک قاعده می‌توانند تثبیت کنند که در ادامه به ذکر دو نمونه از این آیات می‌پردازیم:

۱- لا تُضَارُّ وَالِدَهُ بَوْلَهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلِهِ؛ یعنی هیچ مادری نباید به فرزندش ضرر برساند و نیز هیچ پدری نباید به فرزندش زیان بزند. این آیه به مادران اعلام می‌دارد که با قطع شیر، موجب زیان و ضرر فرزند خود نشوند و پدران نیز با قطع نفقه، چنین ضرری وارد نکنند (میرنقی زاده و چراغی، ۱۳۹۷: ۷۹).

۲- وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا؛ یعنی برای ضرر رساندن، زنان را نزد خود نگه ندارید؛ تا در حق آنان ستم روا دارید. ظاهراً گروهی از مردان، زنان خود را طلاق داده و بعد به آن‌ها رجوع می‌کردند؛ البته نه به علت رغبتی که به آن‌ها داشتند، بلکه با نیت تجاوز و تعدی و گاه پایمال کردن حقوق مالی ناشی از زوجیت که به زنان تعلق می‌گرفت (قربانی درزی محله، ۱۳۹۵: ۸۶).

ج. روایات: در خصوص لا ضرر، روایات بسیاری وارد شده که نشانگر نوعی تواتر اجمالی در این موضوع است؛ به این معنا که هر چند همه روایات مذکور به یک لفظ نیستند، ولی مضمون واحدی دارند که در ذیل به دو مورد از این روایات، اشاره می‌کنیم (شهیدی، ۱۳۸۷: ۲۳۸).

۱- امام باقر(ع) فرمود: در زمان رسول خدا(ص)، سمره بن جندب در کنار خانه مردی از انصار، درخت خرمايي داشت که راه رسیدن به آن از داخل خانه آن مرد می‌گذشت. سمره برای سرکشی به آن درخت و انجام امور آن،

بارها سرزده وارد منزل مرد انصاری شده و بدین ترتیب باعث مزاحمت خانواده او می گردید تا این که عرصه بر صاحب‌خانه تنگ شد و به سمره گفت: تو بدون اطلاع قبلی وارد منزل می شوی و ممکن است اعضای خانواده‌ام در وضعیتی باشند که تو نباید آن‌ها را ببینی! بعد از این، هنگام عبور، اجازه بخواه تا اهل خانه‌ام مطلع باشند! سمره گفت: من از میان خانه تو به باغ خودم می روم و چون حق عبور دارم لزومی به اعلام و اخذ اجازه نمی بینم. مرد انصاری مجبور شد به رسول اکرم(ص) شکایت کند. آن حضرت به سمره فرمود: بعد از این هنگام عبور، حضورت را اعلام کن. سمره گفت: این کار را نخواهم کرد. پیامبر(ص) فرمود: از این درخت دست بردار و به ازای آن، درخت دیگری با همین ویژگی به تو می دهم. سمره قبول نکرد. آن گاه پیامبر فرمود: در مقابل آن درخت، ده درخت بگیر و دست از آن بردار و سمره بازهم قبول نکرد. پس پیامبر فرمود: دست از درخت بردار و به جایش در بهشت یک درخت خرما به تو خواهم داد؛ اما او این بار هم نپذیرفت تا این که رسول الله(ص) فرمود: آنک رجلاً مضاراً و لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن؛ یعنی: تو مرد ضرر زننده ای هستی و کسی نباید به مؤمن ضرر بزند. بعد از آن دستور داد آن درخت را کنند و نزد سمره انداختند»(شهیدی، ۱۳۸۷: ۲۳۸).

۲. شخصی به امام حسن عسکری(ع) نوشت که کسی قناتی دارد و دیگری در همسایگی او قصد حفر قنات دیگری را دارد. او چه مقدار باید رعایت حریم کند؟ آن حضرت در پاسخ نوشت: «عَلَى حَسَبِ أَنْ لَا تُضِرَّ إِحْدَاهُمَا بِالْآخَرَى»؛ یعنی: به گونه‌ای باشد که یکی به دیگری ضرر نرساند(صفایی و عباسی، ۱۳۹۴: ۳۳).

امنیت ملی، حقوق شهروندی و گردشگری

امنیت ملی به الزاماتی اشاره می کند که بقای دولت ملی را از طریق به کارگیری قدرت اقتصادی، ارتش و توان سیاسی و استفاده از ابزار دیپلماسی حفظ نماید. امنیت ملی یک مفهوم غربی و خصوصاً آمریکایی است که در سال‌های پس از ۱۹۴۵ میلادی رواج یافت. در مورد امنیت ملی تعاریف مختلفی ارائه شده است. این مفهوم مانند دیگر مفاهیم علوم انسانی، دارای تعریفی واحد و مقبول تمامی یا حداقل بیشتر صاحب نظران نیست. ریشه آن عدم اتفاق نیز به تلاش افراد، گروه‌ها و کشورها در تلقی و برداشت متفاوت آن‌ها از این واژه باز می گردد(مظلوم، ۱۳۸۸: ۲۰۴). بر همین اساس، مثلاً آرنولد و لفرز^۱ می گوید: امنیت ملی نماد ابهام آمیزی است که اصلاً ممکن نیست دارای معنای دقیق باشد. رابرت ماندل^۲ می گوید: امنیت ملی شامل تعقیب روانی و مادی ایمنی است و اصولاً جزء مسئولیت‌های حکومت‌های ملی است تا از تهدیدات مستقیم ناشی از خارج، نسبت به بقای رژیم‌ها، نظام شهروندی و شیوه زندگی شهروندان خود ممانعت به عمل آورند. والتر لپمن^۳ در مورد امنیت ملی چنین گفته است: یک ملت زمانی امن است که در صورت اجتناب از جنگ، در معرض قربانی کردن ارزش‌های خود نباشد و در صورت ورود به جنگ بتواند با پیروزی در جنگ، ارزش‌های خود را پاس بدارد. امنیت ملی در دو گفتمان سلبی و ایجابی بیان شده است. امنیت ملی در گفتمان سلبی به پاسداری از سرزمین، حاکمیت و مردم در مقابل خطرات و تهدیدات دشمنان کشور معطوف

1. Arnold Wolfers

2. Robert Mundell

3. Walter Lippmann

است و گفتمان ایجابی ضمن حفظ منافع ملی به دنبال کسب فرصت‌ها برای توسعه و پیشرفت است (تلاشان، ۱۳۸۵: ۱۱۲).

به طور کلی حقوق شهروندی را می‌توان به مجموعه قواعد حاکم بر روابط اشخاص در جامعه‌ی شهری تعریف نمود. حقوق شهروندی جز حقوق ذاتی و فطری انسان‌ها است. همچنین این حقوق غیر قابل انتقال و تجزیه‌ناپذیر است، به این صورت که عناصر آن لازم و ملزوم یکدیگرند. نکته قابل توجه این است که حقوق شهروندی به افرادی تعلق می‌یابد که تابعیت یک کشور داشته باشند. همچنین باید افزود که حقوق شهروندی، به تابعان یک کشور فارغ از رنگ، قومیت، نژاد، دین و طبقه‌شان تعلق می‌یابد. چنانچه در کشور ما، مسلمان بودن شرط برخورداری از حقوق شهروندی نیست. در واقع این حقوق، رنگ و بویی ملی به خود گرفته و به صفات گفته شده ارتباطی ندارند (کارگزاری، ۱۳۸۳: ۱۵۰).

صنعت گردشگری^۱ به عنوان متنوع‌ترین و بزرگ‌ترین صنایع در جهان، مهم‌ترین منبع درآمد و ایجاد فرصت‌های شغلی برای بسیاری از کشورهای دنیا است این صنعت که به عنوان موتور توسعه از آن نام برده می‌شود، به علت اهمیتی که از نظر اقتصادی، اجتماعی دارد روز به روز بیشتر مورد توجه قرار گرفته و دولت‌ها به آن اهمیت می‌دهند و امروزه یکی از پایه‌های اصلی و استوار اقتصاد جهان و از جمله صنایع مهم با رشد سریع در توسعه اقتصادی جهان است که با ایجاد بالاترین میزان ارزش افزوده به صورت مستقیم و غیرمستقیم می‌تواند سایر فعالیت‌های اقتصادی و فرهنگی را تحت تأثیر قرار دهد. در تقسیم‌بندی جهانی پس از نفت و خودروسازی، صنعت گردشگری در رده سوم قرار می‌گیرد (عیسی‌نیا، ۱۳۹۳: ۱۲۲).

لوئیس ترنر^۲، توریسم را به عنوان امیدبخش‌ترین، پیچیده‌ترین و جایگزین‌ترین صنعتی می‌داند که کشورهای جهان سوم باید آن را دنبال کنند و می‌تواند عامل مهمی در کاهش فقر و بیکاری آن‌ها باشد. صنعت توریسم از دو جهت عمده حائز اهمیت بسیار است: نخست، موجبات آشنایی ملل با دیگر فرهنگ‌ها، نژادها، اقوام، سرزمین‌ها، گویش‌ها و... را فراهم می‌کند و دوم، از نظر اقتصادی به عنوان یک منبع تأمین درآمد و ارز محسوب می‌شود. کشورهای مختلف جهان در سایه برخورداری از امکانات گوناگون و جاذبه‌های متنوع، در پی جذب و جلب جهانگردان به سوی خویش هستند. گردشگری در حال حاضر در حال تبدیل شدن به یکی از ارکان اصلی اقتصاد تجاری جهان است و بسیاری از برنامه‌ریزان و سیاست‌گذاران توسعه، از صنعت گردشگری به عنوان رکن اصلی توسعه پایدار یاد می‌کنند. صنعت گردشگری با ویژگی‌های خاص خود، صنعتی پویا با آینده‌ای روشن تلقی می‌شود. سرمایه‌گذاری در این صنعت در تمام کشورهای دارای جاذبه‌های جهانگردی روبه افزایش است. امروزه جذب گردشگران خارجی به رقابتی فزاینده در بین نهادهای درگیر در صنعت گردشگری تبدیل شده است؛ زیرا این صنعت نه تنها در پیشبرد اقتصاد ملی و درآمدهای ارزی نقش دارد بلکه صنعتی است پاکیزه و عاری از آلودگی و در عین حال ایجادکننده مشاغل جدید (ربانی و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۰۶).

^۱ . Tourism

^۲ . Lewis Turner

بی‌گمان نظام سیاسی و سیستم اداره فرد و جامعه، از اصول بنیادی یک تمدن به شمار می‌آید؛ چه این‌که به لحاظ عملی، مشکل بتوان زندگی جامعه بشری را بدون نظام سیاسی، تصور نمود. نظام سیاسی بیانگر وجود مجموعه‌ای از نهادها است که از وجود نگرش‌ها و شیوه‌های خاصی از اعمال و رفتار حکایت می‌کند و منحصرأً مدنیت خوانده شده است و در واقع این امر از اساسی‌ترین اجزای یک تمدن محسوب می‌شود. علاوه بر این می‌توان گفت که نظام سیاسی در بخش عمده‌ای از زندگی بشر، نفوذ و رخنه می‌کند و اصولاً زندگی انسان‌ها در درون نظام سیاسی آغاز می‌شود و پایان می‌پذیرد (هاشمی و دیگران، ۱۳۸۸: ۸۸).

نظام سیاسی در بینش اسلامی، بر مبنای هدفمندی‌های کلی شریعت و با توجه به اصل امامت، مفهوم می‌یابد. این نظام بر این اصل مبتنی است که امام به عنوان شاخص کلی در نظر گرفته می‌شود و با توجه به وظیفه و رسالتی که دارد، جامعه دینی را که همان امت است، سمت و سو می‌دهد. اگر نظام سیاسی اسلامی را مجموعه‌ای از عوامل و عناصر متداخل در راستای مدیریت جامعه اسلامی بدانیم و آن‌گاه به باز پژوهی فقه موجود بپردازیم، به روابط وثیق این دو پی خواهیم برد. چه این‌که فقه شیعه، فقه اداره نظام معاش و معاد و عجین با سیاست و حکومت بوده و تمامی مقررات و قوانین آن بر اساس نظام سیاسی، حکومت و تشکیلات بنا نهاده شده است. این همه را می‌شود از روح حاکم بر اسلام و تک‌تک ابواب و مسائل فقهی فهمید (قیوم زاده و جهانگیری مقدم، ۱۳۹۳: ۸۷).

رصد ابواب و مسائل فقهی، بیانگر آن است که بخشی از قوانین فقهی موجود، در قامت چهارچوب‌های نظام سیاسی ظاهر شده است و ناظر به وضعیت اداره جامعه بشری، حکومت، حاکمیت، مسؤولیت‌های حکومتی، حل تخصصات اجتماعی، برقراری امنیت، قوای اجرایی، ترویج عمومی اسلام و ارتباط با دول و ملت‌های دیگر و مسائلی از این دست است. برای سیاست تقسیم‌های مختلفی ارائه شده است. از جمله این تقسیم‌ها، تقسیم سیاست به دو بخش سیاست داخلی و سیاست خارجی است. مقصود از سیاست داخلی، اصول و احکام سیاسی مربوط به داخل جامعه اسلامی و در ارتباط آحاد جامعه اسلامی با یکدیگر از یک سو و با حکومت از سوی دیگر است. همچنین اجرای احکام و برقراری نظم و انضباط اجتماعی و... از جمله اصول سیاست داخلی است. نقش و تأثیر فقه در سیاست داخلی، تأثیری همه‌جانبه است. فقه از طریق برشماری وظایف هر کدام از طرفین (حکومت و رعیت) و نیز تنظیم قوانین و مقررات اجتماعی و الزام مکلفان به رعایت آن‌ها، چهارچوب سیاست داخلی را تشکیل می‌دهد. پرداختن به ریز امور سیاسی و اجتماعی و نیز نقش حاکم و حکومت در امور خرد و کلان جامعه، نشان از اهتمام فقه به سیاست داخلی جامعه اسلامی است (شهریاری، ۱۳۹۶: ۱۰۹). سیاست خارجی نیز به اصول سیاسی حاکم بر روابط جامعه و حکومت اسلامی با دیگر کشورها و جوامع مسلمان و غیر مسلمان گفته می‌شود. در میدان سیاست خارجی نیز فقه نقش بسزایی ایفا می‌کند. در واقع، فقه با تبیین چارچوب‌ها و گاهی مسائل گوناگون روابط و مناسبات جامعه اسلامی با دیگر جوامع، نظام سیاست خارجی را ترسیم می‌کند (عامری، ۱۳۸۷: ۱۷). در این بخش فقه، در دو قالب احکام و اصول کلی مانند قاعده نفی سبیل و مانند آن و نیز احکام خرد مانند نجاست و یا طهارت اهل کتاب و نظایر آن، ساختار سیاست خارجی را تبیین می‌کند. ابواب و مسائل فقهی موجود از قبیل نمازهای جمعه و جماعات، خمس و زکات، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، امور حسبه، امامت و ولایت فقیه و حکومت، حج، اسراء، غنائم، صلح، امان، اهل بغی، رباطه، دارالحراب و دارالاسلام، محاربه، ارتداد، نفاق و منافقان، سبق و رمایه،

بطانه، قضاوت، حدود، شهادت، دعوت از کفار، عتق و فک رقبه، تألیف قلوب، اهل ذمه و جزیه، استجاره و امان و... از جمله مصادیق احکام و مسائل سیاسی فقه موجود و نشانه دخالت فقه در امور سیاسی و حکومتی و نقش آن در نظام سیاسی جامعه اسلامی است (جعفری هرندی، ۱۳۹۵: ۶۳).

در میان مسائل مورد نیاز تمدن و جامعه، اقتصاد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اهمیت اقتصاد برای آحاد جامعه، به دلیل درگیری روزمره و ملموس آن‌ها با مسائل و امور اقتصادی است؛ اما اهمیت این مقوله برای تمدن، به این دلیل است که استقلال و قدرت مقاومت و نیز شکوه و عظمت و ثبات سیاسی آن، به ساختار اقتصادی و توانایی تمدن در حل نیازمندی‌ها، معضلات و مشکلات اقتصادی و معیشتی مردم وابسته است (گرونوگن، ۱۳۷۷: ۲۲۵). علاوه بر این زندگی اجتماعی انسان‌ها بدون یک نظام اقتصادی شکوفا و رشد یافته، بسی دشوار است و همواره اقتصاد بیمار و فقدان نظام اقتصادی، زمینه را برای نابودی ارزش‌های اخلاقی و حاکمیت فساد و فحشاء و جرم و جنایت فراهم می‌کند. اصولاً پیمودن مسیر تکامل و رسیدن به کمال مطلوب برای یک تمدن، بدون فراهم بودن نظام اقتصادی مستحکم، غیرممکن به نظر می‌رسد. در مقابل، فقه نیز به نظام معیشتی و اقتصادی جامعه توجهی ویژه دارد. یکی از کار ویژه‌های عمده فقه در این زمینه، جعل قوانین و مقررات و نیز راهکارهای اجرایی آن‌ها، برای مدیریت امور معیشتی و اقتصادی جامعه است (میرمعزی، ۱۳۹۴: ۳۲).

مسائل و موضوعات اقتصادی در یک دسته‌بندی، تحت عناوینی چند، بررسی شده‌اند: ۱- اقتصاد تشریحی و ۲- اقتصاد تحلیلی. مقصود از اقتصاد تشریحی، بخشی از اقتصاد است که به صورت امر و نهی‌ها، یا تفسیر و ارزیابی آن‌ها در یک مکتب ارائه شده است. امر و نهی‌های فقه اسلامی در ابواب فقهی مختلف مربوط به امور اقتصادی و تجاری همچون تجارتات، معاملات، عقود و ایقاعات از این دست است. در واقع این بخش‌های فقه اسلامی، در قالب اقتصاد تشریحی ارائه شده است. مقصود از اقتصاد تحلیلی، رفتارهای بشری در زمینه تولید، توزیع و مصرف است. فقه اسلامی در بخش‌هایی همچون تشویق به امر کار و تولید و نیز بخش‌هایی که مربوط به مصرف درست و نهی از اسراف و تبذیر است، اقتصاد تحلیلی را مورد دقت و توجه قرار داده است. اصولاً در فقه اسلامی مقوله تجارت، زراعت و سرمایه‌گذاری‌های تولیدی و اموری از این دست، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (اولیایی، ۱۳۸۱: ۹۴). ترغیب روایات به امر تجارت و تولید، زاینده همین احساس مسؤولیت فقه در برابر اقتصاد و معیشت جامعه است. شاید بتوان ادعا کرد که بخش عمده کتاب‌های فقهی به حوزه معیشت و اقتصاد مربوط می‌شود. در این حوزه افزون بر قواعد کلی که فقه آن‌ها را معتبر دانسته، به تدوین قانون و بحث در جزئیات نیز پرداخته شده است. کتاب‌های فقهی نظیر متاجر، مکاسب، مساقات، مزارعه و... همه برای تحقیق در زمینه معیشت و اقتصاد جامعه و تلاشی برای بهبودی سازمان اقتصادی جامعه بشری است. قواعد کلانی مانند قاعده ید، سلطنت، احسان، صحت و سوق مسلمین از جمله مسائل کلان اقتصادی فقه اسلامی است. مروری بر مکاسب محرمة شیخ انصاری، دخالت‌های ریز و درشت فقه اسلامی در احکام و مسائل اقتصادی جامعه و ارائه چهارچوب برای امور اقتصادی جامعه را در مقابل دیدگان همه محققان قرار می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۴).

بنابراین شاید نتوان ادعا کرد که هم اکنون نظام اقتصادی برآمده از منابع فقهی وجود دارد، اما این ادعا قابل توجه است که با توجه به اهتمام فقه اسلامی به مباحث و مسائل اقتصادی و نیز وجود رگه‌هایی عنیق و عریق از امور

اقتصادی در منابع فقه، امکان استخراج نظام اقتصادی از دل فقه وجود دارد. البته این امر نیازمند اصلاح و تبدیل نوع نگاه به فقه از نگاه فردی و خرد به نگاه حکومتی و کلان است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۴).

حقوق، مجموعه مقرراتی است که بر اشخاص - از آن جهت که در اجتماع اند - حکومت می‌کند. به تعبیر دیگر حقوق روابط اجتماعی را تنظیم می‌کند؛ و در تعبیر سوم، مجموعه قواعد کلی و الزام‌آوری که بر زندگی اجتماعی انسان حکومت می‌کند؛ بنابراین، نظام حقوقی مجموعه‌ای از قوانین جاری است که مظهر وحدت و انسجام ذاتی آن، دسته‌ای از اصول و قواعد حقوقی است که به منزله مبادی قوانین و مقررات شاخه می‌شوند و نمایانگر انقسام و تفریع اصول به فروع، بر حسب نیازها و رویدادهای ناشی از روابط اجتماعی هستند که به صورت کلی مصداق‌های آن قواعد کلی اند. به تعبیر دیگر، نظام حقوقی، مجموعه قوانین و مقررات منسجم و هماهنگ و مرتبط‌اند که بر اساس مبانی ویژه‌ای برای انسجام‌بخشی اجتماعی در قالب روابط گوناگون انسان‌ها با یکدیگر، انسان‌ها با حاکمیت‌ها و تضمین حقوق طرفین، تنظیم می‌شوند. با توجه به تعریف نظام حقوقی، جایگاه ویژه آن در میان نظام‌های اجتماعی مورد نیاز تمدن، خودنمایی می‌کند (فاورو، ۱۳۸۳: ۲۱۴). از طرف دیگر، حقوق اسلامی که در قامت فقه خود را به نمایش گذاشته، از تمامی خصایص و ویژگی‌های یک نظام برخوردار بوده است و برخلاف انگاره برخی، مجموعه دستورهای پراکنده و گسسته نیست که بر حسب وضعیت شخص و یا گروه خاصی اتخاذ شده باشد؛ بلکه مجموعه قوانین یکپارچه و منسجمی است که بر قواعد عام و اصول کلی استوار است و قوانین و احکام به طور کلی، مصادیق جزئی و موارد خاص آن قواعد مبنایی و اساسی محسوب می‌شوند (فاورو، ۱۳۸۳: ۲۱۴).

باید توجه داشت روابط انسان (موضوع اصلی حقوق) دو گونه است: ۱- روابط انسان با خدا و ۲- روابط انسان با انسان‌های دیگر. روابط انسان‌ها با یکدیگر نیز اقسام مختلفی دارد که هر کدام در ذیل بخش‌های مختلف نظام حقوقی می‌گنجد: ۱- روابط دو انسان در یک جامعه (حقوق خصوصی داخلی) ۲- روابط دو انسان در دو جامعه (حقوق بین‌الملل خصوصی) ۳- روابط انسان با حاکمیت (حقوق عمومی داخلی) و ۴- روابط دو حاکمیت (حقوق بین‌الملل عمومی). در یک تقسیم‌بندی جزئی‌تر و دقیق‌تر، اقسام و اجزای نظام حقوقی عبارت است از: حقوق اساسی، حقوق اداری، حقوق کار، حقوق مدنی، حقوق تجارت، حقوق جزا، حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی، آئین دادرسی مدنی و آئین دادرسی کیفری (فهیمی، ۱۳۸۰: ۱۸۳).

کاربست قاعده فقهی و حقوقی لاضرر و لاضرار

لزوم توجه به فقه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آشکار است و این مطلب بارها مورد تأکید قرار گرفته است، از جمله این که در مقدمه قانون اساسی می‌خوانیم این قانون مبین نهادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه ایران بر اساس اصول و ضوابط اسلامی است که انعکاس خواست قلبی امت اسلامی است و در عمل هم می‌بینیم که مردم مسلمان ایران در اجرای قواعدی که ریشه در فقه اسلامی دارد نظیر ارث، نکاح، طلاق، عده، خمس و زکات تا چه حد مقید هستند و به انجام آن‌ها اهتمام می‌ورزند. همچنین در قسمت الف از بند ۶ اصل دوم قانون اساسی بر نقش اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط تأکید شده است و اصل چهارم به صراحت بیان می‌دارد که تمام قوانین باید بر اساس موازین اسلامی باشد و اصل یک صد و شصت و هفتم قانون اساسی بر نقش محوری فقه اسلامی در یافتن حکم دعوی در موارد سکوت، نقص، اجمال یا تعارض قوانین تأکید می‌کند. همچنین

وجود شرط اجتهاد در مقام‌های عالی رتبه قوه قضائیه نظیر رئیس قوه، دادستان کل، رئیس دیوان عالی کشور در اصول یکصد و پنجاه و هفتم و یکصد و شصت و دوم و تعیین قاضی طبق موازین فقهی در اصل یکصد و شصت و سوم، بیان‌گر اهمیتی است که فقه و فقاہت در نظام قضایی کشور داراست (غفوری چرخابی و قدرتی، ۱۳۹۷: ۱۰۲). فقها بحث‌های خود را در مورد معنی قاعده لاضرر، عمدتاً بر تفسیر عبارت لاضرر و لاضرار متمرکز ساخته‌اند. از آنجا که لا در عبارت مذکور، لای نفی جنس است، معنای حقیقی عبارت این است که طبع تضرر وجود ندارد؛ و چون این معنی به سبب وجود ضررهای فراوان در عالم واقع، نمی‌تواند قابل قبول باشد، دانشمندان حقوق اسلام از طرق مختلف به توجیه و تفسیر عبارت یاد شده پرداخته‌اند و به همین سبب نظرات مختلفی در این مورد به وجود آمده است (رحیمی و سلطانی، ۱۳۸۵: ۱۷۲).

الف - نهی از ضرر

برخی از فقهای متقدم امامیه و اغلب فقهای اهل تسنن، عقیده دارند که مدلول حدیث لاضرر و لاضرار بیان حکم تکلیفی حرمت وارد ساختن زیان ابتدائاً و نیز حرمت مجازی رفع ضرر به وسیله ضرر است. به این معنی که مثلاً کسی مجاز نیست دیوار خانه دیگری را خراب کند و اگر چنین کاری کرد، صاحب دیوار نباید، برای مقابله، دیوار خانه او را خراب کند (رحیمی و سلطانی، ۱۳۸۵: ۱۷۲).

از بین فقهای امامیه، شیخ فتح الله شریعت اصفهانی، متوفی به سال ۱۳۳۹، هجری قمری، در رساله‌ای که در باب قاعده لاضرر نوشته است، به نحو مبسوط این نظر را بیان و در توجیه آن دلایلی ذکر نموده است که مهم‌ترین آن‌ها بیان شواهدی است از کتاب و سنت در مورد کاربرد لای نفی جنس در معنای نهی، از جمله: لارفت و لافسوق و لاجدال فی الحج و فان الک فی الحیوة ان تقول لامساس یا لاضرورة فی الاسلام، لاطاعه لمخلوق فی معصیه الخالق، لاهجر بین المسلمین فوق ثلاثه ایام و یا لاغش بین المسلمین. کسانی که با یان نظر مخالفت کرده‌اند، دلیل خود را چنین بیان کرده‌اند که استعمال نفی به جای نهی، یعنی به کار بردن لفظ در معنای مجازی، خلاف ظاهر است و عدول از معنای ظاهری کلام در صورتی جایز است که حمل آن بر آن معنی ممکن نباشد، در حالی که استعمال عبارت لاضرر در معنای ظاهری آن یعنی نفی ضرر ممکن است (فیروزی، ۱۳۹۶: ۷۰).

ب- نفی ضرر غیر متدارک

برخی عقیده دارند که لاضرر بر نفی ضرر دلالت می‌کند، با تقیید ضرر به ضرر غیر متدارک یعنی ضرری که جبران نشده باشد در اسلام تجویز نشده است. از آنجا که ضرر، هرگاه جبران شود، دیگر ضرر نیست حکم به جبران ضرر از جانب شارع، به منزله آن است که ضرر وجود ندارد. بر این نظر انتقاداتی وارد شده است، از جمله اینکه ضرر در صورتی می‌تواند معدوم فرض شود که در واقع و در عالم خارج جبران شده باشد. بدیهی است که به مجرد حکم شارع به جبران ضرر، ضرری که در عالم خارج واقع شده است، جبران نمی‌شود. علاوه بر آن، شارع حکم به جبران همه ضررها نکرده است. مثلاً شارع به جبران ضرری که شخص بر خود وارد می‌سازد، یا زبانی که بر اثر ارزان فروختن کالا توسط تاجری به سایر تجار وارد می‌گردد، حکم نکرده است (دالوند و دیگران، ۱۳۹۶: ۵۶).

ج- نفی حکم ضرری

عده‌ای معتقدند مقصود از حدیث لاضرر و به تبع آن قاعده لاضرر، آن است که حقیقت ضرر در عالم تشریح نفی

شده است. به این معنی که از طرف شارع حمی که موجب ضرر مکلفان گردد، جعل نشده است. به عنوان مثال، طوفی حنبلی در تفسیر حدیث لاضرر و لاضرار می‌گوید: هنگام تعارض مصلحت یا حکم منصوص، لازم است مصلحت، بر سبیل تخصیص یا تبیین مقدم داشته شود، به عبارت دیگر، منظور از حدیث مذکور آن بوده است که پس از هر حکمی این جمله افزوده شود که مگر در مواردی که مصلحت خلاف آن را ایجاب نمایند، یعنی از حکم، ضرری حاصل شود. به این ترتیب، به عقیده طرفداران این نظر، دلیل ضرر مانند عسر و حرج، از احکام ثانویه است. مثلاً حکم شرع به لزوم بیع غبنی، ضرر بر مغبون است و یا وجوب وضو در حالی که آب برای وضو گیرنده مضر است و یا تهیه آن مستلزم پرداخت بهای سنگین است، ضرر بر مکلف است، بنابراین، به موجب حدیث لاضرر این احکام برداشته شده‌اند. در قرون اخیر، تعدادی از فقهای بزرگ، مانند شیخ احمد نراقی و شیخ مرتضی انصاری، از این نظریه طرفداری کرده‌اند و بس از ایشان، توسط بسیاری از فقهای دیگر پسندیده شده است. مرحوم حاج شیخ مرتضی انصاری معتقد است این نظر، معنی اول، یعنی حرمت اضرار به غیر را نیز در بر دارد. زیرا مباح بودن اضرار به غیر، حکم ضرری است که در شرع نفی شده است (کریمی و شعبانی کندسری، ۱۳۹۳: ۱۶۶).

د- نفی حکم به لسان نفی موضوع

معنای دیگری، ظاهراً توسط مرحوم آخوند خراسانی صاحب کفایه، برای قاعده لاضرر پیشنهاد شده است و آن اینکه مقصود از لاضرر نفی حکم به لسان نفی موضوع باشد، به این معنی که مقصود از لاضرر، نفی حقیقت ضرر است، اما نفی حقیقت ممکن است حقیقتاً باشد یا ادعائاً مقصود از نفی حقیقی به طور ادعائی نفی آثار است، مانند آن که گفته شود: لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد و یا لیس بین الوالد و ولده ربا که مقصود از آن‌ها نفی آثار صلاه و ربا است. به این ترتیب شارع به نفی ضرر، در واقع احکام موضوعاتی را که ضرر در آن‌ها راه پیدا می‌کند، نفی کرده است. به عبارت دیگر، احکام خود را از موضوعات ضرری برداشته است (امجد، ۱۳۷۶: ۹۶).

قدر متیقن این است که ضرر زدن به خود و یا به دیگری در اسلام نفی شده است و همچنین حکم ضرری در شریعت جعل نشده است. مرجع در تعیین ضرر و ضرار عرف است. در مواردی که نتوانیم ضرر را تشخیص بدهیم، مراجعه به عرف می‌کنیم، اگر عرف یک امری را ضرر ندانست، قاعده لاضرر و لاضرار آن را نمی‌گیرد و ارتکاب آن نیز حرام نیست و البته این در جایی است که ما دلیلی از طرف شارع برای تفسیر و توسعه و تضییق ضرر نداشته باشیم. ولی اگر دلیل خاصی داشته باشیم که یک امری را ضرری بدانند، به عرف مراجعه نیست. این نکته نیز ناگفته نماند که ضرر همیشه امر ثابت نیست، بلکه ضرر نسبت به اشخاص، اموال و مکان و زمان فرق می‌کند و باید این اعتبارات همیشه مورد نظر باشد، از باب مثال، ممکن است در هوای سرد زمستانی استعمال آب سرد برای غسل و وضو نسبت به شخصی مضر باشد و همان آب با همان اوصاف، نسبت به شخصی ضرر نداشته باشد، پس نمی‌شود گفت که استعمال آب سرد برای همه مضر است، بلکه نسبت به افراد و اشخاص و زمان و مکان فرق می‌کند و اما مثل جهاد، خمس، زکات که به ظاهر ضرر دیده می‌شود، ولی در حقیقت ضرر به حساب نمی‌آید، چون منافع جهاد، خمس، زکات بیشتر از ضرر ترک آن‌هاست و در آن‌ها منافع زیادی وجود دارد. که ضررهای ظاهری را جبران می‌کند (لطفی، ۱۳۷۹: ۵۳۰).

حضرت امام خمینی رحمت‌الله‌علیه فرموده‌اند: «فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است. هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم و همه‌ی ترس استکبار از همین مسأله است که فقه و اجتهاد جنبه عینی و عملی پیدا کند و قدرت برخورد در مسلمانان به وجود آورد (عظیم زاده اردبیلی، ۱۳۸۷: ۲۵).

از آنجایی که امنیت در حوزه‌ی مطالعات سیاسی است، بنابراین در دسته بندی ارائه شده از سوی علما و اندیشمندان علوم دینی، باید این موضوع را در فقه سیاسی جست. فقه سیاسی مجموعه قواعد و اصول فقهی و حقوقی برخاسته از مبانی اسلامی است که عهده‌دار تنظیم روابط مسلمانان با خودشان و تنظیم روابط آن‌ها با ملت‌های غیر مسلمان است. بر اساس مبانی قسط و عدل برخاسته از وحی الهی، فقه سیاسی دو بخش مهم را داراست: اصول و قواعدی در ارتباط با سیاست داخلی و تنظیم روابط درون امتی جامعه اسلامی؛ اصول و قواعدی در ارتباط با سیاست خارجی و تنظیم روابط بین‌المللی و جهانی اسلام (طاهری و صفی شلمزاری، ۱۳۹۴: ۲۸).

امنیت ملی^۱ به مفهوم در امان بودن از تهدیدات بالقوه و بالفعل دشمنان و گام نهادن در مسیر توسعه و پیشرفت متناسب با ارزش‌های حیاتی حاکم در جامعه است و هر گونه عنصر یا عاملی که این ارزش‌ها را به مخاطره اندازد، تهدید علیه امنیت ملی محسوب می‌شود. در حوزه مناسبات ملی و فراملی و تبیین ارتباط میان مسلمین و دولت‌ها که تحت عنوان ارتباط با کفار، اهل کتاب و... در فقه آمده است، قلمرو مطالعاتی تهدیدات امنیت ملی در حوزه‌ی فقه سیاسی است که عهده‌دار تنظیم روابط مسلمین با دیگران است. تنوع و تکثر ارتباطات موجب خلق گونه‌های جدیدی از تهدیدات علیه امنیت ملی شده و تهدیدات نرم را به عنوان مهم‌ترین و اثرگذارترین تهدید به جهت تغییر در باورها و نگرش‌ها و به عبارتی جنگ اراده‌ها پررنگ ساخته است. راهبرد فقه برای مقابله با کفار، از نوع دفاع مشروع و بازدارنده است. قواعد، سیاست‌های کلی و اصول راهبردی فقه برای تأمین امنیت در اصول و قواعدی چون: مشروعیت ولایت و رهبری، مبارزه با موانع هدایت انسان‌ها به کمال، دعوت، عدالت، حفظ نظام، نفی سبیل، تقیه، لاضرر و لاضرار فی‌الاسلام، صلح، مصلحت اسلام و مسلمین، الاسلام یعلو و لایعلی علیه، تقدیم اهم بر مهم، وفای به عهد، استیمان، امر به معروف و نهی از منکر، دفاع مشروع، جهاد (اعم از ابتدایی و دفاعی) و مهاده با اوصاف خاص خود خلاصه می‌گردد (لکزایی، ۱۳۸۹: ۱۵۰).

در علم فقه به عنوان تنها راه رسمی تدوین شریعت در عصر غیبت، اصل روشنی با نام، اصل امنیت مطرح نیست؛ اما اصول دیگری مطرح است که ارتباطی تنگاتنگ با بحث امنیت دارد و یا تقریباً مرادف با آن است؛ مانند این اصل فقهی که لاضرر و لاضرار فی‌الاسلام؛ هیچ ضرر و ضراری در اسلام پذیرفتنی نیست. اصل تقیه یا اصل برائت را نیز در همین راستا می‌توان ارزیابی کرد. به نمونه‌های فقهی آن می‌توان اشاره کرد. از جمله مسئله نماز خوف، روزه مریض، انتقال زکات در هنگام نامنی، ترک امر به معروف و نهی از منکر در هنگام خطر و... (لکزایی، ۱۳۸۹: ۱۵۰).

شهروندی و حقوق آن در فقه سیاسی را می‌توان در انواع سه گانه زیر تعریف و پیگیری نمود: ۱- حقوق مدنی شهروندان: مهم‌ترین حقی که همه به ویژه بیگانگان و اقلیت‌ها باید از آن برخوردار باشند، حقوقی همچون حق

^۱. National Security

امنیت، مصون بودن حیثیت، جان، مال و مسکن اشخاص و انجام احوال شخصیه. ۲- حقوق سیاسی شهروندان، مانند حق آزادی بیان و عقیده، مشارکت سیاسی. ۳- حقوق اجتماعی شهروندان، مانند حق کار کردن و تأمین معاش (عیسی نیا، ۱۳۹۳: ۱۰۹).

این قاعده به منظور حفظ حقوق همه انسان‌ها و تنظیم روابط فردی و اجتماعی و بیان مبنای معاملات مردم با یکدیگر و محدود نمودن تسلط مالکانه افراد و جلوگیری از اختلافات و اختلال در نظم جامعه تشریح شده است. بر مبنای این قاعده به طور کلی می‌توان گفت: ضرر در اسلام مشروعیت ندارد و عدم مشروعیت ضرر، هم شامل مرحله قانون‌گذاری می‌شود و هم شامل مرحله اجرای قانون. رسول اکرم (ص) با جمله لاضرر و لاضرار فی الاسلام وجود ضرر را در محیط تشریح نفی کرده است. بنابراین همان‌طور که کلام رسول خدا (ص) حکایت از مرحله انشای قوانین دارد، در مراحل اجرا، یعنی در موارد خاص روابط اجتماعی مردم با یکدیگر نیز چنانچه منجر به اضرار فردی به دیگری گردد، مورد امضای شارع قرار نخواهد گرفت (عیسی نیا، ۱۳۹۳: ۱۰۹).

بسیاری از حقوقدانان از قاعده فقهی لاضرر، حکم لزوم جبران کلیه خسارات را استنتاج نموده‌اند. در مورد مضمون این قاعده بین فقها اختلاف نظر بسیار وجود دارد، ولی حقوقدانان مدافع لزوم جبران کلیه خسارات بر اساس بعضی تفاسیر فقهی در این باب معتقدند که شارع هر گونه ایراد ضرر را منع نموده و لازمه این منع و ضمانت اجرای آن تدارک ضررهای وارده است. ارزیابی این نظر و استنتاج، مستلزم بررسی مفاد و جایگاه قاعده لاضرر نزد فقهاست. همچنان که گفته شد، فقهای امامیه در مورد مفاد و آثار قاعده لاضرر وحدت نظر ندارند و در نتیجه قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا در قوانین مدون بیابد و اگر نیابد، با استناد به منابع معتبر اسلامی و فتاوی معتبر حکم قضیه را صادر نماید و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقض یا اجمال یا تعارض قوانین مدون از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع نماید (رضائی راد، ۱۳۸۹: ۶۳).

قضات دادگاه‌ها موظف‌اند موافق قوانین به دعاوی رسیدگی کرده، حکم مقتضی صادر و یا فصل خصومت نمایند. در صورتی که قوانین موضوعه کامل یا صریح نبوده یا متعارض باشند یا اصلاً قانونی در قضیه مطروحه وجود نداشته باشد، با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر و اصول حقوقی که مغایر با موازین شرعی نباشد، حکم قضیه را صادر نمایند و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقض یا اجمال یا تعارض قوانین از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزند و الا مستنکف از احقاق حق شناخته شده و به مجازات آن محکوم خواهند شد (حسین زاده یزدی، ۱۳۹۱: ۳۰).

نتیجه‌گیری

قاعده لاضرر از قواعد بنیادینی است که در بیشتر ابواب فقهی و مسائل حقوقی مورد استناد و استفاده قرار می‌گیرد. بر اساس قاعده لاضرر، اعمال حق افراد بر توسعه نباید ضرر و زیانی برای دیگران به همراه داشته باشد؛ زیرا این قاعده هرگونه حکمی را که بر اساس آن زیانی به دیگران برسد، نفی می‌نماید. بنابراین، هیچ‌کس نمی‌تواند اعمال حق خویش بر توسعه را وسیله اضرار به غیر یا تجاوز به حقوق و منافع دیگران قرار دهد. از این‌رو، هر شخص حقیقی یا حقوقی که در فعالیت‌های توسعه‌ای خود باعث ایراد ضرر و زیان به دیگران و تضییع حق آنان در بهره‌مندی از مواهب توسعه گردد، ضامن خواهد بود. بسیاری از فقها و علمای علم اصول، حدیث نفی ضرر را بعد

از حدیث زراره نقل کرده و نتیجه گرفته‌اند که پیامبر اکرم (با این عمل طی پیشنهادهایی که به سمره کردند اعلام نمودند که مالکیت خصوصی مهم است اما کسی به بهانه مالکیت خصوصی حق اضرار به دیگران را ندارد. بنابراین علماء از آن به عنوان قاعده‌ای حاکم بر بسیاری از احکام اولیه استفاده نموده و گفته‌اند که این قاعده، حکم اولیه را که به نحوی به یکی از مصادیق حکم ضرری تبدیل شده باشد، نفی می‌کند و به تعبیر آیت الله شهید مطهری، اسلام برای قاعده لاضرر، حق و تو قائل است. البته نه حق و تویی که به میل شخصی وابسته باشد، بلکه حق و تویی که ریشه‌اش ضرر و ضرار است، ریشه‌اش مصالح مهم‌تر است. هر دستوری که اسلام در هر جا داشته باشد. همین که به ضرر و ضرار برسد، لاضرر می‌آید و جلوی آن را می‌گیرد. این قاعده، کنترلی است که خود اسلام، در دستگاه قوانین خود قرار داده است (مطهری، ۱۳۶۶: ۱۶۸). بنابراین شهید مطهری (همانند بسیاری از علمای اصول، مانند شیخ مرتضی انصاری (و آخوند خراسانی) قائل به حکومت قاعده لاضرر بر سایر احکام است.

از نظر شیخ انصاری (منظور از «لاضرر» یعنی «لا حکم ضرری»، یعنی حکمی در تقدیر بوده که به واسطه ضرر مرفوع شده است. (انصاری، ۱۴۱۱: ۱۷۲) مرحوم محقق خراسانی معتقد است که در عبارت «لاضرر» نفی حکم به لسان نفی موضوع شده است.

حضرت امام خمینی (همانند مرحوم شریعت اصفهانی) معتقدند که منظور از، واژه لا در لاضرر لاء نهی است، اما به نظر حضرت امام ره نهی در اینجا، نهی حکومتی است، ولی به نظر مرحوم شریعت اصفهانی، نهی الهی است. به هر حال این که لا را به چه معنی در نظر بگیریم در تأثیری که این قاعده می‌تواند، در ما نحن فیه بگذارد، اهمیتی ندارد، زیرا، در مثال راست‌گویی که منجر به قتل فردی بی گناه و یا پیامبری شود، چه بگوییم لا، ناهیه است و چه بگوییم نافی حکم با نفی موضوع است. تفاوتی نیست؛ یعنی چه معتقد باشیم راست‌گویی مضر مورد نهی است و چه معتقد باشیم که این چنین راست‌گویی سالبه به انتفاء موضوع است و از اول موضوع حکم نیست، بیانگر این امر است که حکم اخلاقی که موجب ضرر و زیان باشد، فعلیت ندارد؛ و هنگام تراحم، قاعده نفی ضرر، بر احکام اولیه که به نحوی یکی از مصادیق حکم ضرری محسوب می‌شود و نیز بر ادله احکام ثانویه، مانند، ادله وجوب وفای به شرط، یا وجوب وفای به نذر یا وفای به عهد، یا ادله وجوب اطاعت از والدین و غیره حاکم است؛ و بنا بر رأی بعضی از اصولی‌ها، حکومت نفی ضرر بر احکام، حکومت واقعی است.

هرچند که به اعتقاد بعضی دیگر از علمای اصول، توفیق برقرار کردن میان ادله نفی ضرر و ادله احکام، توفیق عرفی است و تقدم ادله نفی ضرر (به خاطر تحریم ضرر و عدم جواز آن در اسلام) بر سایر احکام به دلیل اقوا بودن مناط و اهمیت مقتضی است. به گفته شهید صدر که فرمود «لاضرر فی الاسلام، ای لا حکم یؤدی الی الضرر، فان هذا ناظر اجمالاً الی الاحکام الثابته فی الشریعه و ینفی وجودها فی حاله الضرر. فیکون قرینه علی ان المراد باده سائر الاحکام تشریعه‌ها فی غیر حاله الضرر.

یعنی این قاعده وجود احکام ثابت در شریعت را در حالت ضرر، نفی می‌کند و قرینه‌ای است برای این که احکام در حالت غیر ضرر، تشریح شوند. ایشان، قاعده نفی ضرر را ناظر و حاکم بر احکام شرعی می‌دانند.

در بیان عبدالکریم بن علی النمله: بسیاری از علمای شافعی نیز قاعده لاضرر را بر احکامی که متضمن ضرر باشد مقدم می‌دارد، ایشان می‌گویند: اذا تعارض قیاسان، احدهما ثبت الحد و الاخر یسقط الحد، فانه یرجح القیاس المفید اسقاط الحد و هو مذهب کثیر من الشافعیه و هو الحق لدلیلین.

دلیل اول ایشان مربوط به اجتماع امر و نهی است که به آن خواهیم پرداخت اما دلیل دوم که مربوط به بحث حاضر است، این گونه بیان شده است: الثانی: ان الحدود ضرر و الضرر منفی فی الاسلام، لقوله (لاضرر و لااضرار فی الاسلام).

بنابراین به نظر ایشان وقتی که دو قیاس با هم تعارض کنند و یکی متضمن اثبات حد و دیگری نافی حد باشد آن که نافی حد است ترجیح داده می‌شود به خاطر حدیث لاضرر که احکام ضرری را نفی می‌کند؛ و حد، ضرر محسوب می‌شود.

برای روشن تر شدن مساله و به کارگیری قاعده نفی ضرر در حل تزاخم‌های اخلاقی، به ذکر چند مثال، بسنده می‌نماییم. در تزاخم میان وفای به عهد و کمک به بیمار قلبی که نیاز مبرم به کمک دارد و کمک به او باعث نقض پیمان می‌شود، وفای به عهد، واجب است اما در صورتی که به بیمار قلبی کمک نشود، جاننش به خطر می‌افتد در نتیجه ضرری که از جانب از دست رفتن حیات یک انسان ایجاد می‌شود، بسیار بیشتر از ضرری است که از جانب نقض وعده حاصل می‌گردد، لذا دلیل نفی ضرر بر دلیل وفای به عهد، از باب حکومت تقدم می‌یابد. پس وظیفه‌ی اخلاقی فاعل مختار، کمک به بیمار قلبی است.

و در تزاخم میان راست‌گویی که متضمن به خطر انداختن جان کسی است و دروغ‌گویی که باعث نجات جان اوست، راست‌گویی واجب و دروغ‌گویی حرام است. ولی در این فرض، راست‌گویی، فعلی ضرری محسوب می‌شود و فعل ضرری حرام و مورد نهی یا نفی است؛ بنابراین نجات جان انسان. بر حکم وجوب راست‌گویی حاکم بوده و بر آن مقدم است؛ و به قول شهید مطهری (نجات جان آدمی، نسبت به احکام دیگر، حق و تو دارد. در نتیجه حرمت دروغ‌گویی و وجوب راست‌گویی را از فعالیت می‌اندازد).

اهمیت این قاعده به اندازه‌ای است که به تعبیر برخی، آن را باید از قواعد حاکمه دانست؛ زیرا بر سرتاسر فقه حکومت دارد و کار آن کنترل و تعدیل قوانین دیگر است. قاعده نفی ضرر قلمرو گسترده‌ای دارد و انواع ضرر و اضرار به غیر را دربر می‌گیرد (ر.ک: انصاری، بی‌تا: ج ۲، ص ۵۳۴؛ مصطفوی، ۱۴۲۱ق: ص ۲۴۳). این قاعده، اضرار به حق‌هایی را که در گذشته مصداق نداشته و امروز پدید آمده‌اند نیز شامل می‌شود (در این باره، ر.ک: صدر، ۱۴۲۰ق: ص ۲۸۳). حق برخورداری از محیط زیست سالم و نیز حق بر توسعه - که موضوع بحث است و در ادامه به آن خواهیم پرداخت - در این چهارچوب ارزیابی می‌گردد.

بر پایه این قاعده، هر نوع کار و فعالیت در عرصه توسعه که برای جامعه و افراد زیان‌بار باشد، ممنوع است. به عبارت دیگر، افراد نباید با اعمال حق بر توسعه ضرر و زیانی به دیگران برسانند؛ زیرا هرگونه حکمی که بر اساس آن زیانی به دیگران برسد، از دیدگاه فقهی نفی شده است؛ بنابراین، اموری همچون استفاده بی‌رویه و غیراصولی از منابع طبیعی، ایجاد کارخانجات آلاینده هوا در شهرهای بزرگ، احداث کارگاه‌های آهنگری و واحدهای دامداری و مانند آن در مناطق مسکونی و تجاری که باعث آلودگی صوتی یا بهداشتی می‌شوند (ر.ک:

مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق: ج ۲، ص ۱۰۲) و نیز فعالیت‌هایی که برای جسم یا روح و روان مردم مضر باشد، مانند تولید محصولات غیربهداشتی و بیماری‌زا، مواد مخدر و روان‌گردان و محصولات فرهنگی غیراخلاقی، مشمول این قاعده خواهند بود.

البته، در میان فقیهان درباره استفاده ضمان از این قاعده، اختلاف دیدگاه هست. برخی از آنان، از جمله مرحوم میرزای نائینی، معتقدند که قاعده لاضرر، صرفاً بیانگر نفی حکم ضرری است؛ از این رو، اثبات ضمان نمی‌کند. (نائینی، ۱۳۷۳ق: ج ۱، ص ۲۹۴). در مقابل، بسیاری از فقیهان، همچون صاحب ریاض، در مواردی برای استفاده ضمان به این قاعده تمسک کرده‌اند (طباطبائی، بی تا: ج ۲، ص ۳۰۱). بر طبق مبنای این گروه از فقیهان، هرگونه فعلیتی که به زیان دیگری بینجامد، موجب ضمان خواهد بود و زیان رساننده ضامن جبران زیان وارد شده است. از این رو، هر شخص حقیقی یا حقوقی که در فعالیت‌های توسعه‌ای خود باعث ایراد ضرر و زیان به دیگران و تضییع حق آنان در بهره‌مندی از مواهب توسعه گردد، با استناد به قاعده لاضرر ضامن خواهد بود.

از این رو، این نکته باید در استنباط احکام و تدوین قوانین و مقررات مدنظر قرار گیرد. بر این اساس، هر حکم و قانونی که موجب ضرر به جامعه باشد، لغو می‌گردد. این مهم در پاسداشت حقوق افراد، تأمین امنیت و آسایش جامعه، حفظ محیط‌زیست و سرمایه‌های ملی نقش بسزایی دارد (ایروانی، ۱۳۹۳: ص ۵۱)؛ بنابراین، قاعده تسلط شامل تصرفاتی که مستلزم انجام محرمات یا ایجاد فساد باشد، مانند اسراف و تبذیر، گرفتن ربا و رشوه، خرید و فروش شراب و کتب ضلال، نمی‌گردد. همچنین، ادله وجوب خمس و زکات نیز مشمول این قاعده را تخصیص می‌زند. در ادبیات حقوقی نیز نظریه سوءاستفاده از حق یکی از مصادیق قاعده لاضرر است. به استناد نظریه مذکور، افراد نمی‌توانند در اعمال حق خود، موجبات ضرر دیگران را فراهم آورند.

به هر حال قدر مسلم این است که شارع مقدس از ارتکاب فعل ضرری نهی نموده است؛ اما در مورد مفاد قاعده «لاضرر» بین فقها بحث‌های مبسوط و طولانی وجود داشته است. درباره مفهوم ضرر برخی آن را ضد نفع و برخی دیگر عدم نفع و گروهی نقض در حق (طریحی، ۱۳۶۷، ص ۳۷۳) و دیگران سوء حال تفسیر نموده‌اند. راغب اصفهانی پس از آن که ضرر را به سوء حال معنا می‌کند، می‌نویسد: سوء حال ممکن است، به خاطر قلت علم و فضل، در نفس انسان باشد یا به خاطر فقدان عضو یا نقص آن در بدن است یا ناشی از نداشتن مال و آبرو است. به هر حال ضرر عبارت است، از دست دادن آنچه را که انسان دارا است، اعم از نفس یا عرض یا مال یا اعضاء بدن و هر چیز مفید دیگر.

لازم به ذکر است که نظریات مختلفی در مورد نحوه دلالت این قاعده ارائه شده است، که به علت ارتباط کم آن با موضوع این تحقیق به آن‌ها اشاره نمی‌شود. قاعده لاضرر و لاجرح از قواعد حاکمه فقهی می‌باشند به این معنا که بر هرگونه مقرر شرعی حکومت کرده و تعدی از حدود را اجازه نمی‌دهند. در بیان علامه شهید مرتضی مطهری آمده است: «یکی دیگر از جهاتی که به این دین، خاصیت تحرک و انطباق بخشیده و زنده و جاوید نگه می‌دارد این است که یک سلسله قواعد و قوانین در خود این دین وضع شده که کار آن‌ها کنترل و تعدیل قوانین دیگر است. فقها این قواعد را قواعد حاکمه می‌نامند، مانند قاعده لاجرح و قاعده لاضرر که بر سراسر فقه حکومت

می‌کنند کار این سلسله قواعد کنترل و تعدیل قواعد دیگر است در حقیقت اسلام برای این قاعده‌ها نسبت به سایر قوانین و مقررات حق و توقاثل شده است» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۹، ص ۱۲۲).

نکته‌ای که علاوه بر کار ویژه خاص قاعده لاضرر در بیان شهید مطهری آمده است ویژگی پویایی و تحرک دین مبین اسلام است که آن را در مواجهه با مسائل مستحدثت زنده نگه می‌دارد. مسائل زیست محیطی نیز از همین قبیل است که با رجوع به قواعد فوق و قواعدی که در ادامه خواهد آمد می‌توان نظر شارع مقدس را نسبت به آن‌ها تا حد فراوانی استخراج نمود. نکته کلیدی در بررسی قاعده لاضرر حکومت آن بر تمامی احکام و افعال است به همین دلیل حتی در استفاده شخصی فرد و در محدوده مالکیت خصوصی خود نیز، فرد مطلق العنان نبوده و ملزم به رعایت حقوق محیط زیست خود است.

در حوزه حقوق توسعه گردشگری نیز اعمال قاعده لاضرر به ممنوعیت هرگونه فعل و ترک فعل و همچنین قانونی می‌انجامد که دارای اثرات مخرب محیط زیستی باشد. اولین نکته در این خصوص توجه به مفهوم توسعه گردشگری در حقوق محیط زیست است که دایره‌ای به گستردگی تمامی محیط پیرامونی انسان را در بر می‌گیرد. به علاوه تمامی ابعاد متعدد آن (انسانی، جانوری، گیاهی، اشیاء و ابنیه، سلامت منظر، ساخت شهری و...) نیز می‌بایست مورد حفاظت قرار بگیرند. برای مثال در صورتی که تخلیه زباله‌های یک واحد صنعتی موجبات آلودگی محیط زیست حاشیه یک روستا را فراهم آورد با توجه به دایره شمول گسترده قاعده لاضرر می‌توان از جهات گوناگون فعالیت فوق را متوقف نموده و خواستار جبران خسارت شویم. البته معنای ضرر در این قاعده می‌تواند در موقعیت‌های گوناگون تغییر کند و از همین رو دریافت کامل این مفهوم نیازمند توجه هم‌زمان به قاعده مصلحت است. به بیان دیگر در صورتی که ممنوعیت انجام یک فعالیت صنعتی با مصلحتی که از نقطه نظر حاکم اسلامی دارای اهمیت بیشتری است تعارض پیدا نماید، تشخیص حکم صحیح می‌بایست با دقت توأمان به قواعد فوق‌الذکر گرفته شود. هرچند در وضعیت موجود عمق فجایع و بحران‌های زیست محیطی و همچنین اثرات ناشناخته و بلند مدت عدم رعایت استانداردهای حفاظت از محیط زیست می‌تواند تا اندازه فراوانی تکلیف مقنن را در این حوزه معین نماید.

منابع

اخترشهر، علی (۱۳۸۷)، توزیع قدرت در ساختار قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۱۲.
پورسعید، فرزاد (۱۳۸۷)، امنیت انسانی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۴۱.
ایمانیان، فریبرز و عبدالله شمس و محمد عیسی تفرشی (۱۳۸۲)، تفسیر «حقوق مدنی» در قانون مدنی، فصلنامه مدرس علوم انسانی، شماره ۲۸.

کاتوزیان، ناصر (۱۳۶۹)، بخش رویه قضایی: توجیه و نقد رویه قضایی، فصلنامه کانون وکلا، شماره ۱۵۰ و ۱۵۱.
افتخار جهرمی، گودرز (۱۳۷۸)، اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها و تحولات آن، فصلنامه تحقیقات حقوقی، شماره ۲۵ و ۲۶.
زاهدی، شمس السادات و غلامعلی نجفی (۱۳۸۵)، بسط مفهومی توسعه پایدار، فصلنامه مدرس علوم انسانی، شماره ۴۹.
معمارزاده، غلامرضا و جواد جاسبی و ندا نفری (۱۳۸۹)، حکمرانی خوب: اکولوژی متعادل، فصلنامه آینده پژوهی مدیریت، شماره ۸۴.
میدری، احمد (۱۳۸۵)، دیگر مقالات: مقدمه‌ای بر نظریه‌ی حکمرانی خوب، فصلنامه رفاه اجتماعی، شماره ۲۲.

- ابراهیم پور، حبیب و طاهر روشن دل اربطانی (۱۳۸۷)، بررسی جایگاه رسانه ملی در الگوی حکمرانی پایداری در ایران، فصلنامه مدیریت دولتی (دانشگاه تهران)، شماره ۱.
- بشیری، عباس و وحید شقاقی شهری (۱۳۹۰)، حکمرانی خوب فساد و رشد اقتصادی رویکردی اقتصادی به مقوله حکمرانی خوب، فصلنامه بررسی‌های بازرگانی، شماره ۴۸.
- شریف‌زاده، فتاح و رحمت‌الله قلی پور (۱۳۸۲)، حکمرانی خوب و نقش دولت، فصلنامه مدیریت فرهنگ سازمانی، شماره ۴.
- دباغ، سروش و ندا نفری (۱۳۸۸)، تبیین مفهوم خوبی در حکمرانی خوب، فصلنامه مدیریت دولتی (دانشگاه تهران)، شماره ۳.
- نادری، محمد مهدی (۱۳۹۰)، حکمرانی خوب، معرفی و نقد اجمالی، فصلنامه اسلام و پژوهش‌های مدیریتی، شماره ۱.
- برادران شرکا، حمیدرضا و سعید ملک الساداتی (۱۳۸۶)، حکمرانی خوب کلید توسعه آسیای جنوب غربی، فصلنامه راهبرد، شماره ۴۶.
- کمالی، یحیی (۱۳۹۵)، بررسی نقش شفافیت اقتصادی در تقویت فرهنگ مالیاتی، فصلنامه راهبرد توسعه، شماره ۴۶.
- بشیری، حسین (۱۳۸۳)، درآمدی بر جامعه‌شناسی اجماع و وفاق، فصلنامه ناقد، شماره ۳.
- یوسفی، احمدعلی (۱۳۸۴)، عدالت اقتصادی، فصلنامه اقتصاد اسلامی، شماره ۱۷.
- فقیهی، ابوالحسن و زهره موسوی کاشی (۱۳۸۹)، مدل سنجش بهره‌وری (اثربخشی و کارایی) در بخش خدمات دولتی ایران، فصلنامه مدیریت دولتی (دانشگاه تهران)، شماره ۴.
- سیحانی نژاد، مهدی و حسن نجفی (۱۳۹۳)، تحلیل ابعاد شناسانه‌ی مسئولیت‌پذیری در سبک زندگی اسلامی، فصلنامه سراج منیر (دانشگاه علامه طباطبائی)، شماره ۱۶.
- مظلوم، علیرضا و عنایت اله نصیری جهان آباد و فتح اله حاجتی (۱۳۹۶)، تبیین قاعده لاضرر و لاضرار در مباحث فقهی، فصلنامه پژوهش ملل، دوره دوم - شماره ۲۳.
- شعبانی کندسری، هادی (۱۳۹۴)، بازاندیشی در معیار و قلمرو و ضمانت اجرای قاعده لاضرر و لاضرار، فصلنامه فقه اهل بیت، شماره ۸۳.
- ابویی مهریزی، حسین (۱۳۷۹)، مبانی قاعده «لاضرر» از دیدگاه فقهای امامیه، فصلنامه کاوش نامه زبان و ادبیات فارسی، شماره ۱.
- میر نقی زاده، میر حیدر و علی چراغی (۱۳۹۷)، بررسی مبانی و مستندات فقهی و حقوقی قاعده تقلیل خسارت، فصلنامه قانون یار، شماره ۶.
- قربانی درزی محله، افسانه (۱۳۹۵)، مبانی فقهی و قانونی دیه، فصلنامه مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه، سال دوم - شماره ۱/۳.
- شهیدی، محمد تقی (۱۳۸۷)، گفت و گو: مقایسه قاعده عدالت با قاعده لاضرر، مصاحبه کننده علی اکبریان، حسن علی اسلامی، رضا شفیعی، علی صرامی، سیف الله ضیائی فر، سعید، فصلنامه کاوشی نو در فقه، شماره ۵۶.
- صفایی، سهیلا؛ عباسی، محمود (۱۳۹۴)، اصل آسیب نرساندن در فقه و حقوق اسلامی و کاربرد آن در فقه زیست پزشکی، فصلنامه اخلاق زیستی، شماره ۱۷.
- مظلوم، علی (۱۳۸۸)، امنیت و امنیت ملی، فصلنامه حصون، شماره ۱۹.
- تلاشان، حسن (۱۳۸۵)، بررسی نظری آثار و نتایج بر امنیت ملی، فصلنامه سیاست دفاعی، شماره ۵۵.
- بی نام (۱۳۸۳)، حقوق شهروندی، ترجمه جواد کارگزاری، شماره ۲.
- عیسی نیا، رضا (۱۳۹۳)، فقه و حقوق شهروندی، فصلنامه سیاست متعالیه، سال دوم - شماره ۴.
- ربانی، رسول و منصور حقیقتیان و محمد اسماعیلی (۱۳۸۵)، بررسی عوامل اجتماعی، فرهنگی و میزان آگاهی افراد از حقوق شهروندی (شهر اصفهان در سال ۱۳۸۴)، فصلنامه علوم اجتماعی (دانشگاه آزاد شوشتر)، پیش شماره ۱.
- هاشمی، سید حامد و سعیده پور امین زاد و بابک پیمان طلب مستقیم (۱۳۸۸)، حقوق شهروندی و عدالت اجتماعی، فصلنامه فرآیند مدیریت و توسعه، شماره ۷۱.
- قیوم زاده، محمود و روح الله جهانگیری مقدم (۱۳۹۳)، اخلاق مداری مبنای ارتقاء حقوق شهروندی، فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی، شماره ۱۸.

- شهریاری، اکبر (۱۳۹۶)، ابهامات و موانع قانونی حقوق شهروندی، فصلنامه قانون یار، شماره ۴.
- عامری، هوشنگ (۱۳۸۷)، سیاست خارجی، فصلنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۲۴۹ و ۲۵۰.
- جعفری هرندی، محمد (۱۳۹۵)، فقه سیاسی یا سیاست در فقه؟، فصلنامه نقد کتاب فقه و حقوق، شماره ۵.
- گرونوگن، پیتر (۱۳۷۷)، اقتصاد سیاسی و علم اقتصاد، ترجمه علی دینی ترکمانی و محمد مال جو، فصلنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۳۷ و ۱۳۸.
- میرمعزی، سید حسین (۱۳۹۴)، فقه اقتصادی و اقتصاد اسلامی، فصلنامه اقتصاد اسلامی، شماره ۵۹.
- اولیایی، اسماعیل (۱۳۸۱)، پیوند فقه و اقتصاد، فصلنامه اقتصاد اسلامی، شماره ۸.
- جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۹)، اصول کلی اقتصاد اسلامی و راهکارهای آن از منظر فقه، فصلنامه پژوهش‌های فقهی، سال ششم - شماره ۱.
- لویی فاوورو (۱۳۸۳)، حقوق اساسی، حقوق قانون اساسی و اساس حقوق، فصلنامه جواد تقی زاده، فصلنامه حقوق اساسی، شماره ۳.
- فهیمی، عزیز الله (۱۳۸۰)، فلسفه حقوق، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۹ و ۱۰.
- غفوری چرخابی، حسین و محمد قدرتی (۱۳۹۷)، بررسی کاربرد قواعد فقهی در حقوق خانواده، فصلنامه پژوهش ملل، دوره سوم - شماره ۲۹.
- رحیمی، مرتضی و عباس علی سلطانی (۱۳۸۵)، مبانی فقهی حقوق مالکیت معنوی در فقه شیعه، فصلنامه مطالعات اسلامی، شماره ۷۳.
- فیروزی، مهدی (۱۳۹۶)، قواعد فقهی حاکم بر حق بر توسعه، فصلنامه کاوشی نو در فقه، سال بیست و چهارم - شماره ۱.
- دالوند، نعمت الله و امان الله علیمرادی و محمد علی حیدری (۱۳۹۶)، جایگاه قاعده لاضرر در تحقق مسئولیت نسبت به آب‌خوان‌ها، فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی، سال سوم، شماره ۲.
- کریمی، عباس و هادی شعبانی کندسری (۱۳۹۳)، رابطه منطقی قاعده فقهی لاضرر و قاعده غربی سوء استفاده از حق، فصلنامه پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، شماره ۲.
- امجد، محمد (۱۳۷۶)، اعده ضرر منفی، فصلنامه تحقیقات اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۱ و ۲.
- لطفی، اسدالله (۱۳۷۹)، رابطه ادله احکام ثانویه با ادله احکام اولیه، فصلنامه مطالعات اسلامی، شماره ۴۹ و ۵۰.
- عظیم زاده اردبیلی، فائزه (۱۳۸۷)، گستره کاربرد قاعده عسر و حرج در نظام حقوقی خانواده، فصلنامه فقه و حقوق خانواده، شماره ۴۹.
- طاهری، مهدی و سعید صفی شلمزاری (۱۳۹۴)، ماهیت فقه سیاسی، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۷۷.
- لکزایی، نجف (۱۳۸۹)، مسائل فقه سیاسی، فصلنامه دانش سیاسی، شماره ۱۱.
- عیسی نیا، رضا (۱۳۹۳)، فقه و حقوق شهروندی، فصلنامه سیاست متعالیه، سال دوم - شماره ۴.
- رضائی راد، عبدالحسین (۱۳۸۹)، گستره کارآمدی قاعده فقهی لاضرر، فصلنامه حقوق اسلامی، شماره ۲۵.
- حسین زاده یزدی، محمد (۱۳۹۱)، بررسی پیامدهای سیاسی قاعده لاضرر، فصلنامه معرفت سیاسی، شماره ۷.