

واکاوی مبانی تصمیم‌گیری مصلحت محور در نظم قواعد فقه (با تأکید بر قاعده فقهی نفی ضرر)

دکتر احسان علی‌اکبری بابوکانی*

احمدعلی قانع**

محمد مهدی بیگدلی***

سینا عصاره‌نژاد دزفولی****

چکیده

تصمیم‌گیری در علم مدیریت جزء لاینفک آن به شمار می‌آید به گونه‌ای که برخی آن را برابر با تمام علم مدیریت بیان کرده‌اند. در مکاتب مختلف مدیریتی این عمل براساس گونه‌ای از مصلحت‌اندیشی و به طریق عکس همین مصلحت‌اندیشی، برای دوری از ضرر صورت می‌گیرد. یکی از بزرگ‌ترین مشکلات در این مسیر، وجود نداشتن معنای صحیحی از مصلحت و ضرر در اندیشه‌هاست. در مکاتب مدیریتی برآمده از اندیشه غرب، این گونه از مصلحت‌اندیشی بر پایه نگرش مادی آنان به انسان، علم و هستی است؛ از این رو در فرایند تصمیم‌گیری سازمان‌های خود، تصمیم‌هایی غیرمتناسب با حقیقت وجودی انسان و متعلقاتش گرفته می‌شود که هرچند در ظاهر خیر دنیای او را در پی دارد؛ اما بدون توجه به بعد معنوی انسان است که اگر توجهی حقیقی به حقیقت خلقت شود، روشن خواهد شد که مصالح دنیوی انسان را نیز در پی نخواهد داشت. اسلام برخلاف اندیشه‌های غربی انسان را دارای دو بعد مادی و معنوی می‌داند. مصالح و ضرر او نیز در این دو بعد معنا می‌شود و تصمیم‌گیری باید ناظر به این دو بعد باشد. این مقاله در صدد بیان تصمیم‌گیری مطلوب از منظر اسلام است و تصمیمی را مطلوب می‌شمارد که به‌طور کامل با محوریت بعد معنوی انسان صورت گیرد؛ چراکه فقط در این صورت است که بعد مادی و مصالح مادی او نیز محقق می‌شود. چون اسلام خیرهای مادی را مولود خیرهای معنوی می‌داند، تنها در صورتی تصمیم صحیحی اخذ شده که با محوریت بعد معنوی صورت گرفته باشد و تنها در این صورت است که مصالح سه سطح فرد و سازمان و جامعه در دو بعد مادی و معنوی با یکدیگر تزامن و تناقض نخواهند داشت.

واژگان کلیدی: تصمیم‌گیری، مصلحت مادی، مصلحت معنوی، قاعده لاضرر، ضرر مادی، ضرر

معنوی

22aliakbari@gmail.com

ahmadaligane@gmail.com

Mhdi1371hesam@gmail.com

Sna.asareh716@gmail.com

* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

** دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

*** کارشناسی ارشد معارف اسلامی و مدیریت دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

**** کارشناسی ارشد معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

تاریخ دریافت: ///

تاریخ تأیید: ///

۱. درآمد

اندیشمندان علم مدیریت مسئولیت‌های متنوعی برای یک مدیر مانند: برنامه‌ریزی، سازماندهی، رهبری و... برشمرده‌اند. یکی از مهم‌ترین وظایفی که بیان شده و به خاطر اهمیتش، آن را برابر تمام ابعاد عمل مدیر تصور نموده‌اند، «تصمیم‌گیری» است (رضاییان، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸). کیفیت تصمیم‌گیری مدیر یک سازمان یا یک جامعه است که میزان توفیق و تحقق اهداف سازمان یا جامعه را تعیین می‌کند. تمام مدیران در همه سطوح سازمان درگیر تصمیم‌گیری هستند. در معین نمودن سیاست‌های سازمان، اهداف، طراحی سیستم سازمان، انتخاب، ارزیابی و در تمام امور و وظایف مدیریت، تصمیم‌گیری جزء مدیریت به شمار می‌آید.

تصمیم‌گیری در یک سازمان یا جامعه را می‌توان از جنبه‌های متفاوتی مورد توجه قرار داد که خود این امر بستگی به نوع نگرش به سازمان یا جامعه دارد که از جمله رایج‌ترین این نگرش‌ها، دو نگرش «عقلانی» و «سیاسی» است. در نگاهی کوتاه به این دو مدل، در نگاه عقلانی به سازمان، سازمان‌ها برای رسیدن به اهداف مطلوب و مشخص تلاش می‌کنند و به منظور تصمیم‌گیری، راه‌حل‌های مختلف را شناخته و بهترین آنها را برمی‌گزینند. این نظریه براساس تعریفی خاص از عقلانیت، به مصلحت‌سنجی برای سازمان می‌پردازد و گزینه‌ای را از میان گزینه‌های پیش رو برمی‌گزیند. طبیعی است که معنا و مفهوم عقلانیت در انتخاب گزینه و تصمیم‌گیری مدیر بسیار مؤثر است؛ اما طبق نگاه سیاسی به سازمان، سازمان مجموعه‌ای از ائتلاف‌هایی است که برای دستیابی به منافع و منابع تلاش می‌کند (زارعی متین، ۱۳۸۱، ص ۴۶). تصمیم‌گیری‌ها متأثر از فشارها و رفتارهای سیاسی صورت می‌پذیرند. از این جهت، بدون التفات به واقعیت، متأثر از فشارهای سیاسی تصمیم‌گیری می‌شود (رضاییان، ۱۳۸۵، ص ۷۹). نتیجه اینکه بعضی از نتایج تصمیم‌گیری‌های سازمان که با منفعت فرد و گروه صاحب قدرت همخوانی نداشته باشد، مسئولان تصمیم‌گیری را وادار می‌کند که از تصمیم‌گیری منطقی دور شوند و این انحراف را با توجیه «مصلحت»، عقلانی و اخلاقی نشان دهند. مثال بارز این نگرش در اندیشهٔ ماکیاول دیده می‌شود.

رحیمی و فرقانی در مقالهٔ خود با عنوان «بررسی جایگاه مصلحت در تصمیم‌گیری مدیران از منظر اسلامی» به مفهوم مصلحت در ادبیات غربی تصمیم‌گیری و اسلامی آن پرداخته‌اند و تمایز اصلی بین این دو گونه تصمیم‌گیری را توجه یا عدم توجه به معنویت و محور قرار دادن آن در سازمان دانسته‌اند (رحیمی و فرقانی، ۱۳۹۴). دیدگاه اسلامی در تصمیم‌گیری، مصلحت سازمان

۱. مثال اندیشهٔ ماکیاولی: «هدف وسیله را توجیه می‌کند».

را در اصالت بخشیدن به معنویت اسلامی می‌داند و دیدگاه غربی تصمیم‌گیری، قید و بندی برای مصالح سازمان برنمی‌شمارد و هر آنی احساس وجود مصلحت در هر امری کند، بدان امر می‌پردازد. بنابراین لازم است در این مسیر راهکاری جست که بتوان مصلحت‌سنجی مطلوب را از غیرمطلوب تشخیص داد و به‌گونه‌ای این رفتارها را مدیریت نمود؛ اما در ادبیات علم مدیریت موجود، راه‌حل قابل ملاحظه‌ای برای این نکته موجود نیست (رابینز، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵).

بنابراین یکی از مسائل مهم در تصمیم‌گیری مدیر، مقوله «مصلحت» است. از آن‌رو که این مفهوم در نظام‌های اندیشه‌ای مختلف، بار معنایی متناسب با همان نظام را دارد، در سبک مدیریت اسلامی، اهمیت زیادی پیدا می‌کند؛ زیرا بنیان و اساس مصلحت از جانب شارع مقدس، لزوماً برابر با آنچه که در نگاه رایج مصلحت دانسته می‌شود، نیست. افق نگاه در مدیریت اسلامی با دیدگاه‌های مدیریت رایج، متفاوت است. بارزترین این تفاوت در این دو سبک از مدیریت این است که هدف مدیر در منطق مدیریت اسلامی، رشد معنوی کارمندان سازمان، افراد جامعه و البته کلیت سازمان است و تنها به منافع مادی آنها نمی‌اندیشد. البته باید به این نکته توجه کرد که اهداف مادی و معنوی مدیر در تضاد با یکدیگر نیستند و نگاه اسلامی جمع بین این دو را می‌پسندد و نه رها کردن دنیا به امید آخرت و یا عکس آن را.

از سوی دیگر، در ادبیات قواعد فقه، قاعده‌ای به نام «لاضرر» وجود دارد که به نحوی ناظر به مبحث «مصلحت» می‌باشد.

این مقاله با ایجاد رابطه بین مصلحت و قاعده لاضرر بیان می‌کند که منظور از ضرر در این قاعده «رعایت نکردن اصول مصلحت» است. به این معنا، آنجایی که براساس قاعده مصلحت از منظر اسلام عمل شده، از ضرر در امان بوده است و در عوض، ضرر آنجایی معنا می‌یابد که خلاف مصلحت از دیدگاه اسلام عمل شود. از طرف دیگر معنای مصلحت در دیدگاه اسلامی، مصون ماندن از ضررهای معنوی فرد، سازمان و جامعه است و تنها در این صورت است که از آسیب‌های مادی نیز در امان خواهد ماند.

طرح مسئله

براساس آنچه که بیان شد، مصلحت و ضرر در نگاه اسلامی تصمیم‌گیری با نگاه غربی آن متفاوت است و مسئله پژوهش حاضر بر آن است که به بررسی مصلحت براساس قاعده لاضرر در سه سطح فرد، سازمان و جامعه بپردازد. بنابراین پرسش‌های پژوهش عبارتند از:

۱. معنای مصلحت در نگاه اسلامی در تصمیم‌گیری چیست؟

۲. معنای ضرر در نگاه اسلامی در تصمیم‌گیری چیست؟
۳. رابطه قاعده لاضرر با مصلحت از دیدگاه اسلام کدام است؟
۳. حیطة عمل قاعده لاضرر در سه سطح فرد، سازمان و جامعه کجاست؟

۲. روش تحقیق

- روش گردآوری داده‌ها در پژوهش حاضر، روش کتابخانه‌ای است و شیوة تحلیل این اطلاعات روش تحلیلی-توصیفی است، که شامل مراحل زیر است:
۱. یافتن معنای مصلحت و ضرر در منابع فقهی؛
 ۲. تحلیل رابطه میان مصلحت و ضرر در بینش اسلامی؛
 ۳. تحلیل نقش قاعده لاضرر در تصمیم‌گیری اسلامی در سه سطح فرد، سازمان و جامعه؛
 ۴. ارائه نتایج تحقیق.

۳. چارچوب نظری

۳-۱. تصمیم‌گیری در علم مدیریت

۳-۱-۱. تعریف تصمیم‌گیری

تعاریف متعددی از «تصمیم‌گیری»^۱ در علم مدیریت وجود دارد که در ذیل به چند تعریف از آن اکتفا خواهیم کرد:

۱. تصمیم‌گیری به معنای انتخاب یک راه‌حل از میان چندین راه‌حل است؛
۲. تصمیم‌گیری عبارت است از: فرایندی که از طریق آن راه‌حل معینی برای حل مسئله انتخاب می‌شود (رضاییان، ۱۳۸۳، ص ۷۵)؛
۳. تصمیم‌گیری مجموعه‌ای مرکب از احساسات، افکار، دانش و تصورات است، به طوری که ترکیب و یا مجموعه‌ای که از آن حاصل می‌شود قابل اجرا باشد؛
۴. تصمیم‌گیری عبارت است از: شناسایی و فرایند حل مسئله (دفت، ۱۳۹۲، ص ۶۸۵)، که حل کردن مسائل نیازمند انتخاب یک راه‌حل از میان راه‌حل‌های متفاوت است. کار اصلی فرد تصمیم‌گیرنده به دست آوردن راه‌حل‌های ممکن و بررسی نتایج ناشی از آنها و گزینش راه‌حل اصلح از میان راه‌حل‌های احصا شده است و اگر وی بتواند انتخاب را به نحوی درست و مطلوب انجام دهد، تصمیمات فرد تصمیم‌گیرنده کارساز خواهند بود (الوانی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۲).

1. Decision Making

شرایطی که تصمیم در آن گرفته می‌شود متفاوت است، برای مثال: تصمیم‌گیری در شرایط اطمینان کامل: در این وضعیت می‌توان پیش‌بینی کرد که در آینده چه رخ خواهد داد.

تصمیم‌گیری در شرایط ریسک: در این وضعیت احتمال وقوع هریک از نتایج ممکن، وجود دارد. یعنی اطلاعات کامل موجود نیست و قابلیت پیش‌بینی کمتر است.

تصمیم‌گیری در شرایط عدم اطمینان: در این وضعیت میزان احتمال وقوع هر نتیجه ممکن و حتی چگونگی و تعداد آن مشخص نیست. یعنی اطلاعات ما در مورد موضوع بسیار کم است (رضاییان، ۱۳۸۳، ص ۵۷). شیوه‌ها و راهبردهایی را که مدیران در شرایط مختلف تصمیم‌گیری استفاده می‌کنند عبارتند از: الف) انتخاب حداکثر حداکثرها. در این شیوه بهترین نتیجه از بهترین نتایج ممکن، در شرایط محیطی مورد نظر انتخاب می‌شود؛ ب) انتخاب حداکثر حداقلها. با بدبینی فرض می‌شود که برای راه‌حل‌های ممکن بدترین نتیجه حاصل خواهد شد. در روش سوم احتمال برای شرایط مختلف، یکسان فرض می‌شود و براساس ارزش مورد انتظار تصمیم‌گیری می‌شود (الوانی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۶). نکته حائز اهمیت درباره شرایط ریسک و عدم اطمینان این است که از یک طرف مدیران همواره در تصمیم‌گیری با محدودیت‌هایی مواجه بوده‌اند که از عدم آگاهی کافی در مورد جوانب مختلف یک مورد و یا مسئله ناشی می‌شود.

می‌توان از نظر صاحب‌نظران استفاده کرد که؛ اگرچه تصمیم‌گیری یک عمل است؛ اما به‌صورت یک فرایند انجام می‌شود. این فرایند شامل بررسی مجموعه‌ای از داده‌ها و اطلاعاتی درباره مسئله و تجزیه و تحلیل آن برای یافتن راه‌حل‌ها و بدیل‌های ممکن و ارزیابی آنها با معیارهای در نظر گرفته شده، می‌باشد. بنابراین تصمیم‌گیری یک عمل چند مرحله‌ای است که باید از ابتدای اجرا تا پایان تصمیم، مورد دقت قرار گیرد.

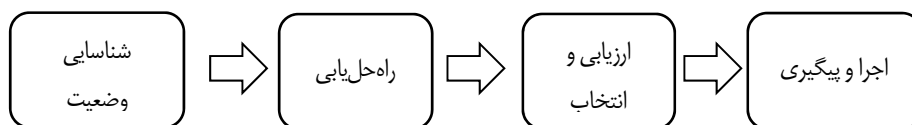
۳-۱-۲. فرایند تصمیم‌گیری

مراحل تصمیم‌گیری به شیوه‌های مختلفی بیان شده است، به‌طور مثال برخی فرایند تصمیم‌گیری را شامل شش مرحله می‌دانند که عبارتند از:

۱. شناسایی و تعریف مسئله؛
۲. یافتن راه‌حل‌های ممکن؛
۳. انتخاب معیار برای سنجش و ارزیابی راه‌حل‌های ممکن؛
۴. تعیین نتایج حاصل از هریک از راه‌حل‌ها؛

۵. ارزیابی راه‌حل‌ها از طریق بررسی نتایج حاصل از آنها؛
 ۶. انتخاب یکی از راه‌ها و ارائه بیانیه تصمیم (الوانی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۱؛ دفت، ۱۳۹۲، ص ۶۲۹).

اما به‌طور کلی می‌توان چهار مرحله را به‌عنوان مراحل اساسی تصمیم‌گیری مطرح کرد: با توجه به نکته بیان شده اگرچه تصمیم‌گیری به‌صورت عادت و غیرارادی جلوه‌گر می‌شود، لیکن مجموعه‌ای از فعل و انفعالات در ذهن انسان و خارج از آن اتفاق می‌افتد که به کلیه آنها فرایند تصمیم‌گیری اطلاق می‌شود. مراحل مختلف آن در شکل (۱) آورده شده است.



شکل ۱: فرایند تصمیم‌گیری در علم مدیریت

مرحله اول: بررسی وضع شرایط موجود

فرایند تصمیم‌گیری وقتی شروع می‌شود که «مسئله» شناسایی شده باشد. اولین کار مدیر این است که به دنبال عواملی باشد که در ایجاد «مسئله» دخالت داشته‌اند، و یا عواملی که برای رسیدن به راه‌حل نهایی ممکن است مؤثر باشند، از این‌رو برای شناسایی وضعیت از سه جهت باید اقدام شود:

۱. تعریف مسئله؛

۲. شناسایی اهداف؛

۳. تشخیص علل.

الف) تعریف مسئله

گفته شده که مسئله چیزی است که توان سازمان را در رسیدن به هدف به خطر می‌اندازد. شناخت دقیق مسئله، مدیر را در کسب اهداف سازمانی و اجتناب از گمراهی و لغزش در تصمیم‌گیری یاری می‌دهد. از این‌رو می‌توان گفت این مرحله از مراحل دیگر فرایند تصمیم‌گیری مهم‌تر است. البته باید یادآور شد که گاهی تصمیم‌گیری به خاطر حل مسئله نیست، بلکه برای استفاده از فرصت و اموری است که توان سازمان را در رسیدن به اهداف بالا می‌برد. از این‌رو گاهی شناخت مسئله در جهت تصمیم‌گیری مؤثر می‌باشد. به فراگرد شناسایی مسائل و تعریف و اولویت‌بندی آنها،

مسئله‌یابی می‌گویند (رضاییان، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸).

ب) شناسایی اهداف

پس از تعریف مسئله؛ گام بعدی این است که شخص اقدام به یافتن و ساختن راه‌حل کند و با عنایت به این نکته که پس از حل چه تفاوت‌هایی در وضعیت امور پیدا می‌شود، باید اقدام کند و نیز معین کند که چه قسمت‌هایی از مسئله را باید خودش حل کند و چه قسمت‌هایی را واگذار کند (همان، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸).

ج) تشخیص علل

اگر مدیر شناخت دقیق از مسئله به دست آورده باشد، خواهد توانست در راستای کشف علل پیدایش آن، فرضیه‌هایی ارائه دهد. علل، برخلاف آثار مسئله به ندرت آشکار می‌شوند و مدیر باید با هوشیاری به کشف آنها پردازد. در بررسی علل پیدایش یک مسئله ممکن است عوامل مختلفی در آن دخیل باشند، همچون کارکنان، سیستم، ساختار، شرایط محیط و... (رضاییان، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸).

اما در اینجا باید به‌عنوان تکمله بحث به این مهم اشاره کرد که نوع مسائل و موقعیت‌هایی که برای مدیر اهمیت دارند و مدیر آنها را انتخاب می‌کند تا روی آنها کار کند، تحت تأثیر ارزش‌های قبلی مدیر است. به‌عنوان مثال اگر مدیر متمایل به ارزش‌های کارکردی مادی باشد، معمولاً تمایل دارد که درباره مسائل عملی تصمیم‌گیری کند. بنابراین پیش‌زمینه‌ها و ارزش‌های مدیر در انتخاب راه‌حل‌ها و حتی در انتخاب مسئله‌ها، مهم خواهد بود.

مرحله دوم: ایجاد بدیل‌ها

غالباً رسیدن به اولین «بدیل عملی»، مدیر را از ارزیابی و انتخاب سایر بدیل‌ها باز می‌دارد. حل مسئله در این مرحله غالباً به بدیل‌های خلاق و بدیع نیازمند است، از این‌رو لذا تأکید می‌شود که شخص با رسیدن به اولین راه کار (بدیل) به اخذ تصمیم و ارزیابی ننشیند (رضاییان، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰).

مرحله سوم: ارزیابی بدیل‌ها و انتخاب

هنگامی که مدیر مجموعه‌ای از بدیل‌ها را ایجاد می‌کند، باید چگونگی تأثیر آنها را نیز ارزیابی

کند. هر بدیل باید با توجه به اهداف و منابع سازمانی مورد قضاوت قرار گیرد، از این رو بدیل ممکن است منطقی به نظر آید؛ ولی اگر قابل اجرا نباشد، کمترین ارزشی نخواهد داشت. از طرفی در مقام ارزیابی بدیل‌ها نباید غافل از تبعات و تأثیرات جنبی آنها در سازمان باشیم. در این مرحله؛ ممکن است در نزد افراد و صاحب‌نظران؛ ارزیابی یک بدیل از میان بدیل‌ها بسته به نوع تفکر و اندیشه آنها صورت گیرد (رضاییان، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰).

مرحله چهارم: اجرا و پیگیری

هنگامی که بهترین بدیل موجود انتخاب شد، مدیر باید برنامه چگونگی برخورد با نیازها و مسائلی را که ممکن است در به اجرا در آوردن بدیل پیش آید طرح‌ریزی کند (رضاییان، ۱۳۸۸، ص ۱۵۱). گاهی محدودیت‌ها به سبب تفاوت‌های فردی میان افراد تصمیم‌گیرنده حاصل می‌شود. برخی از این محدودیت‌ها عبارتند از:

۱. تفاوت در ارزش‌های اجتماعی تصمیم‌گیرندگان؛
۲. ناتوانی در ارزیابی پیامدهای هر تصمیم؛
۳. عدم اطمینان نسبت به آینده؛
۴. اکتفا به راه‌حل رضایت‌بخش؛
۵. اکتفا به عقلانیت نسبی؛
۶. مصلحت‌اندیشی با توجه به وضعیت (رضاییان، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷).

اما انواع مختلف تصمیمات به این نحو نیز می‌باشد:

تصمیم‌های برنامه‌ریزی شده: تصمیم‌های برنامه‌ریزی شده تصمیم‌هایی هستند، که برحسب عادت؛ قوانین؛ یا رویه‌های موجود اتخاذ می‌گردند و می‌توان گفت هرگاه با مجموعه‌ای از مسائل تکراری سروکار داشته باشیم که عوامل تشکیل‌دهنده آنها قابل تحلیل و پیش‌بینی باشند؛ فراگرد اتخاذ تصمیم درباره آنها قابل برنامه‌ریزی خواهد بود (رضاییان، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹). تصمیمات برنامه‌ریزی نشده: تصمیم‌هایی است، که درباره مسائل غیر معمول و منحصر به فرد اتخاذ می‌شوند که اگر یک مسئله به این اندازه تکرار نشود که نتوان برای آن یک خط‌مشی مشخصی را تنظیم کرد، باید با اتخاذ تصمیم برنامه‌ریزی نشده آن را حل کرد (رضاییان، ۱۳۸۸، ص ۱۳۰).

۳-۱-۳. الگوهای مختلف تصمیم‌گیری

از نظر صاحب‌نظران حوزه مدیریت الگوهای مختلف و متفاوتی برای تصمیم‌گیری ارائه کرده‌اند که

این الگوها در راستای اصلاح سایر الگوها و یا تکمیل نواقص آن هستند:

الف) الگوی عقلانی تصمیم‌گیری؛

ب) الگوی بهینه‌سازی یا حداکثر بهره‌گیری؛

ج) الگوی اکتشافی-ابداعی؛

تفاوت میان الگوهای مختلف تصمیم‌گیری در مرحله جایگزین‌ها و انتخاب‌های آنهاست. در الگوی عقلانی، فرد تصمیم‌گیرنده درصدد است که بهترین راه‌حل را از میان راه‌حل‌های موجود انتخاب کند. و در بهینه‌سازی به دنبال حداکثر نمودن نتایج کار می‌باشد و راه‌حلی را انتخاب می‌کند که بیشترین امتیاز را نسبت به سایر راه‌حل‌ها داشته باشد. در الگوی اکتشافی-ابداعی؛ افراد به هنگام تصمیم‌گیری به اصول تجربی و راه‌های عملی تأکید می‌کنند که مبتنی بر تجربیات و تعصبات فرد می‌باشد؛ اما هرگاه تصمیم‌گیری در چارچوب زمان در نظر گرفته شود واقعیت آن بهتر درک خواهد شد که منظور از چارچوب زمان این چنین است:

گذشته: که طی آن مسائل طرح می‌شوند؛ اطلاعات گرد می‌آیند و نیاز به تصمیم‌گیری

احساس می‌شود.

حال: که طی آن راه‌های مختلف شناخته شده و انتخاب می‌شوند.

آینده: که طی آن تصمیمات اجرا و ارزیابی می‌شوند (سرمه، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۸۶).

باید همواره به این مهم توجه داشت که انسان‌ها براساس نظام ارزشی‌ای که دارند برای کارهای خود اهمیت قائل می‌شوند. الپرت^۱ و همکارانش در تحقیقاتی که در این زمینه انجام دادند، اشاره به این نکته دارند که انسان‌ها از نظامات ارزشی متفاوتی برخوردارند که می‌توان آن را به شش گروه تقسیم کرد:

نظری: طرف‌داران این ارزش به مسئله کشف حقیقت از روش منطقی اهمیت زیادی می‌دهند.

اقتصادی: مدافعان این ارزش بر مسئله «مفید بودن» و «فعالیت» تأکید می‌کنند.

زیبایی: مدافعان این احساس؛ به شکل و هماهنگی؛ ارزش زیادی می‌دهد.

اجتماعی: افرادی که چنین ارزشی دارند به عشق ورزیدن به مردم اهمیت می‌دهند.

سیاسی: دارندگان این روش به کسب قدرت و اعمال نفوذ توجه ویژه‌ای دارند.

دینی: طرف‌داران این ارزش به وحدت؛ تجربه و درک همه عالم خلقت توجه می‌کنند (رابینز،

۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۲۱).

به نظر می‌رسد طرف‌داران نظام ارزشی دینی با تمام نظامات دیگر مخالف نباشند؛ زیرا دین

1. ///

اسلام تعادل در همه زمینه‌ها را سفارش می‌کند.

برخورداری از یک نظام ارزشی و شکل دادن رفتارها براساس آن؛ نکته‌ای است که مورد توجه اکثر اندیشمندان مدیریت قرار گرفته است. سایمون در این زمینه اعتقاد دارد که هر تصمیمی برخوردار از دو عنصر «واقع» و «ارزش» می‌باشد و رفتار انسان به سوی اهداف و مقاصدی متوجه است. لذا رفتار انسان از یک سو «هدف‌نگر» است. زیرا به سوی اهداف کلی هدایت می‌شود و از سوی دیگر «واقع‌نگر» است زیرا کاری را انجام می‌دهد که به منظور تحقق به هدف‌های از پیش تعیین شده کارساز باشد. بنابراین هدف؛ خود معیار اصلی برای تعیین نمودن آنچه را باید انجام گیرد، فراهم می‌آورد (سایمون، ۱۳۷۱، ص ۶).

از آنچه که در باب ادبیات تصمیم‌گیری در علم مدیریت تاکنون بیان شده است می‌توان نتیجه گرفت که تمام مراحل تصمیم‌گیری در سازمان‌ها تابع نظام ارزشی و اندیشه‌ای خواهد بود و از آن تأثیر می‌پذیرد. برای مثال در بحث حاضر آنچه که توسط مدیر، مصلحت و سود و زیان سازمان، فرد و جامعه انگاشته می‌شود، بر تمامی فرایندهای تصمیم‌گیری مدیر مؤثر است. لذا طبق بینش و جهان‌بینی اسلامی مصلحت و سود و زیان، باید معنایی روشن و مطابق با واقع داشته باشد. اساسی‌ترین انتقادهایی که می‌توان به معنای مصلحت در اندیشه غیردینی اشاره نمود عبارتند از:

۱. گستره زمانی محدود: بدین معنا که معیار زمانی‌ای که مصلحت و مفاسد با آن در دیدگاه غیرالهی سنجیده می‌شود، معیارهایی بسیار محدود و در حد دنیا است؛
۲. محوریت لذت‌های مادی: مصلحت در این دیدگاه صرفاً لذت‌های مادی را شامل می‌شود؛
۳. عدم توجه به دین: دین از این دیدگاه فرع بر مصلحت است؛ به عبارت دیگر دین تنها به علت تأثیرش در تنفیذ و جوهری از مصلحت که از دیدگاه آنها معتبر است، مورد توجه قرار می‌گیرد (البوطی، ۱۳۸۳، ص ۲۶).

۳-۲. تبیین مفهوم مصلحت در قواعد فقهی

۳-۲-۱. تعریف مفهوم مصلحت

«مصلحت» از ریشه «صلح» و در لغت عرب در مقابل «مفسده» و «فساد» قرار گرفته است و به «خیر» نیز معنا شده است (زاغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق، ص ۵۷۶؛ مصطفوی، ۱۳۷۴، ص ۳۰۷). بعضی آن را فراتر از نفع و خیر ظاهری دانسته‌اند و آن را به مفاهیمی مانند حکمت و سعادت نزدیک دیده‌اند (ایزدهی، ۱۳۹۲، ص ۳۶). هرچند در قرآن کریم این کلمه نیامده است؛ ولی هم‌خانواده‌های آن مانند «اصلاح»، «اصح» و «صالح» به کار رفته‌اند. «اصلاح» در برابر «افساد»

استعمال شده و «عمل صالح» در برابر «عمل سوء» و «سئیه» آمده است (فصلت، ۴۶؛ جاثیه، ۱۵؛ توبه، ۱۰۲؛ تغابن، ۹). در کتاب‌های زبان عرب از معنا کردن این کلمه به «منفعت» خودداری شده است و برخی به مابینت معنای این دو واژه قائلند (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۸۴؛ ایزدهی، ۱۳۹۲، ص ۳۵).

واقعیت این است که برداشت‌ها از این کلمه در میان اندیشمندان متفاوت است و نمی‌توان تعریفی دقیق از آن بیان نمود، چون این کلمه از جمله کلماتی است که بار ارزشی داشته و فهم آن ارتباط عمیقی با دین و اهداف کلان شارع دارد (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۸۴).

معنای اصطلاحی مصلحت به معنای خیر و سعادت می‌باشد و برای بندگان، در احکام شرعی که از سوی شارع وضع شده است، بیان می‌شود. مصلحت در فقه تشیع به‌عنوان مبنایی برای ترجیح دو حکم متزاحم (در مقام اجرا و نه استنباط) نیز بیان شده است. بعضی فقهای شیعه اساساً احکام ثابت و متغیر را بر مبنای مصلحت پایه‌گذاری کرده‌اند و عده‌ای با تکیه بر مصلحت‌سنجی به توسعه یا تضییق احکام، حکم داده‌اند. فقیهان شیعه در قلمرو احکام تعبّدی به برخی مصلحت‌سنجی‌ها (که مبنایی شرعی نیز دارند) اشاره کرده‌اند. مصلحت از دیدگاه فقیهان شیعه، عموماً محدود به روابط خالق و مخلوق و در زمینه احکام عبادی بوده است که جنبه فردی دارد و فقه تشیع در محدوده مصلحت اجتماعی، به علت نبود تجربه کافی در تشکیل حکومت اسلامی مبنی بر فقه تشیع، جایگاه کم‌رنگ‌تری از فقه اهل تسنن دارد (دارینی، ۱۳۸۰، ص ۱۵).

خلاصه باید بیان داشت که در نگاه اسلامی برخلاف نگاه غربی که فقط مصلحت و مصلحت‌اندیشی را در بعد مادی می‌بیند، اسلام مصلحت را هم در بعد مادی و هم در بعد معنوی می‌داند. همان‌گونه که در مادیت، مصلحت دارای معناست، در معنویت و آنچه که به روح انسان و رابطه او با خدای یگانه است نیز معنا می‌دهد. البته این بدان معنا نیست که مصلحت معنوی فقط خود را در رابطه انسان با خداوند نشان دهد، بلکه با گسترش معنای ارتباط انسان با خداوند جهانیان، می‌توان دریافت که انسان پیش از ارتباط با هر چیزی، با خداوند جهانیان ارتباط برقرار کرده و همه حیات انسان در تمام ابعادش ذیل ارتباط انسان با خداوند جهانیان قابل تعریف است و حتی زمانی که در ظاهر با دیگران نیز ارتباط دارد هم در واقع با خداوند ارتباط برقرار نموده است. بنابراین به‌طور خلاصه می‌توان اشاره داشت که در ادبیات مصلحت اسلامی برخلاف ادبیات غربی، مصلحت هم در ابعاد مادی و هم در ابعاد معنوی کارکرد دارد.

۳-۲-۲. محوریت بعد معنوی مصلحت برای بعد مادی آن

در نظریه‌های غربی تصمیم‌گیری معنای مصلحت سازمان برابر است با آن امری که به تولید بیشتر مادی سازمان کمک می‌کند. به این معنا که همه اعمال سازمان در خدمت تولید بیشتر است. حتی در آنجایی که از معنویت در فضای سازمانی سخنی به میان می‌آید، به این می‌اندیشند که احتمالاً معنویت می‌تواند میزان تولید را افزایش دهد. نظریه‌های مکاتب مدیریت کلاسیک و نئوکلاسیک به اندازه کافی در این زمینه به جدل با یکدیگر پرداخته‌اند.

برخلاف نگاه غربی، در نگاه اسلامی اصالت تماماً به بعد معنوی فرد، سازمان و جامعه داده می‌شود و مدلول التزامی توصیه به تقوا نکته مثبت این مهم است. یعنی همان جایی که از مادیت سخنی به میان می‌آید نیز در واقع آن را برای خدمت به بعد معنوی می‌بینند. مادیت بدون معنویت در اسلام، مادیتی مردود شمرده می‌شود. اسلام مادیتی را مشروع می‌شمارد که تماماً در خدمت معنویت است و جوشیده شده از دل معنویت باشد. خداوند در قرآن کریم از این معنویت با عناوینی مانند تقوا و ایمان و ذکر یاد می‌کند. یعنی این معنویت و تقواست که مایه تمام خیرها و برکات می‌باشد و اسلام مادیتی را مشروع و مفید و مایه سعادت بشر می‌بیند که از دل این تقوا و معنویت جوشیده است. مادیتی را که غرب و نظریات غربی بیان می‌کنند و به دنبال ساختن آن هستند، مادیتی فارغ و بدون توجه به معنویت است و خود معنویت نیز در خدمت مادیت قرار می‌گیرد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف، ۹۶) و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم، ولی تکذیب کردند پس به [کیفر] دستاوردها [گریبان] آنان را گرفتیم.

«بَرَكَاتٍ» جمع بَرَکَة به معنای ثبات و پایداری هر چیز است. «برک البعیر» به این معناست که شتر سینه خود را زمین زد، زیرا این حالت مستلزم نوعی ثبات گرفتن است. لغویون دیگری گفته‌اند برکت، فضل و خیر زیاده است که می‌تواند مادی و معنوی باشد (مصطفوی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۵۷).

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در جمله «لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» استعاره به کنایه به کار رفته، برای اینکه برکات را به مجرای تشبیه کرده که نعمت‌های الهی از آن مجرا بر آدمیان جریان می‌یابند، باران و برف هر کدام در موقع مناسب و به اندازه نافع می‌بارد، هوا در وقت مناسب گرم و سرد شده و در نتیجه غلات و میوه‌ها فراوان می‌شوند، البته این در موقعی است که مردم به خدای خود ایمان آورده و تقوا پیشه کنند وگرنه این مجرا بسته شده و جریانش قطع می‌گردد (طباطبایی،

۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۵۴).

بنابر قول قرآن کریم، تقوا باعث باز شدن درهای برکت زمین و آسمان می‌گردد و این به معنای افزایش رزق و روزی و بهبود اوضاع مادی است. ممکن است سؤال شود که اگر ایمان و تقوا باعث افزایش روزی و برکات مادی و اقتصادی می‌شود پس چرا جوامع غیر از جوامع اسلامی در مسائل مادی و اقتصادی پیشرفته‌تر هستند؟ پاسخ این سؤال در خود آیه مورد نظر آمده است و علامه طباطبائی رحمته‌الله به خوبی به این نکته اشاره کرده است. ایشان در این آیه باز شدن درهای برکت را مسبب از ایمان و تقوای جمعی می‌دانند و در این رابطه می‌نویسد: جمله «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا...» دلالت دارد بر اینکه افتتاح ابواب برکت مسبب از ایمان و تقوای جمعیت‌ها است؛ نه ایمان و تقوای برخی از افراد؛ زیرا ایمان و تقوای برخی از افراد همواره همراه کفر و فسق برخی دیگر است. بنابراین بدون ایمان و تقوای جمعی سبب فسق و فساد همیشه هست. ظاهراً این نکته برگرفته از کلمه «أَهْلَ الْقُرَى» می‌باشد که به معنای اهل شهرها و آبادی‌هاست. خداوند باز شدن درهای برکات را مسبب ایمان اهل القری دانسته است (مصباحی مقدم، رعایائی و همثیان، ۱۳۹۲، ص ۱۶).

بنابراین جوامع اسلامی تا وقتی که نتوانند ایمان و تقوا را در سازمان‌های خود نهادینه کنند، مشمول این آیه شریفه قرار نمی‌گیرند. پس اشکالات امروز مدیریتی مسلمانان در نهادهای سازمانی چیز عجیبی نیست و اینکه ملل کفر در این زمینه از مسلمانان پیشی گرفته‌اند به واسطه عوامل دیگری همچون کار و تلاش فراوان، استعمار کشورهای ضعیف و غیره می‌باشد (پورا احمدی و شم‌آبادی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۸).

پس باید متذکر شد که ایمان از یک سو موجب افزایش نعمت‌ها می‌گردد که خود آن به مثابه عاملی مستقیم در رشد محسوب می‌گردد (رشد سرمایه فیزیکی). از طرفی دیگر تقوا موجب قوت ساختار اجتماعی جامعه هم گردیده و خود آن نیز به صورت غیرمستقیم بر رشد مؤثر خواهد بود. شاید بتوان گفت این آیه به آثار عقلی و عملی تقوا هم اشاره می‌کند: برآیند ایمان و تقوا عبارت است از اخلاق کاری صحیح، معاملات درست، تولید مفید و کارا، پرهیز از اسراف و تبذیر، عدالت در فعالیت‌های اقتصادی که به دنبال آن اقتصادی پویا و بالنده پدید خواهد آمد و بی‌ثباتی درونی اقتصاد از بین می‌رود (هادوی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۲۲). در آیه ۹۶ سوره «اعراف» داشتن تقوا و ایمان، عملی مهم برای پیشرفت پایدار معنوی و مادی معرفی می‌شود. همچنین تقوا در کردار و رفتار اقتصادی یک مسلمان نقش هدایت‌کننده و جهت‌دهنده را دارد؛ چراکه خداوند متقین را دوست دارد و مشکلات آنها را زودتر و آسان‌تر حل می‌نماید و به آنها وعده‌های نیکو می‌دهد: «و

مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا» (طلاق، ۴)؛ هر کس متقی و خداترس باشد خدا مشکلات کار او را (در دو عالم) آسان گرداند.

امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه در این رابطه می فرماید:

پس هرکه تقوا و پرهیزگاری پیشه گیرد لطف و کرامت (خداوند متعال) بعد از نایابی برای او بسیار، و رحمت و مهربانی پس از دور شدن به او بازگشت کند و نعمت‌ها پس از کم شدن بر او فراوان گردد و برکت مانند باران بزرگ قطره پس از اندک باریدن به او برسد (سیدرضی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۰).

بنابراین «تقوا» در تصمیم‌گیری اسلامی و ایجاد آن نقشی اساسی و محوری را دارا می‌باشد. تقوا در این نظام هسته مرکزی تصمیم‌گیری به شمار می‌آید. تقوا همان عامل اصیل نظام مدیریت اسلامی است که به تمام و کمال بعد مادی آن را تحت الشعاع قرار خواهد داد و موجب شکل‌دهی و ساخته شدن مادیت قابل قبول در اسلام خواهد شد از این‌روست که پیشرفت بعد مادی در این‌الگو به وسیله تقوا انجام خواهد شد بنابراین چنین مادیتی کاملاً هماهنگ و برآمده از دل معنویت تقوا خواهد بود و اگر این رشد مادیت زیر لوای معنویت یا همان تقوا صورت پذیرد (مثلاً توجهات، انتخاب‌ها و تک‌تک مراحل حرکت و... در بعد مادی) همان تصمیم‌گیری اسلامی رقم خواهد خورد که هم دارای بعد مادی و هم بعد معنوی انسان است و کاملاً هماهنگ با هم می‌باشند. تصمیم‌گیری که هم خیر دنیای انسان را به تمام و کمال در پی خواهد داشت و هم خیر آخرت او را رقم می‌زند.

۳-۳. قواعد فقهی

۳-۳-۱. مفهوم قواعد فقه

قاعده فقهی عبارت است از حکم کلی فقهی که در ابواب مختلف فقه یا موضوعات متعدد به کار می‌رود. مثلاً لاضرر قاعده‌ای است فقهی، این قاعده در باب بیع، اجاره، نکاح، طلاق و خیلی از ابواب فقهی دیگر به کار می‌رود. قاعده اقرار قاعده فقهی دیگری است که در هر موضوعی که به زیان اقرارکننده باشد، جاری است. بدین جهت برخی نویسندگان آن را چنین معنا کرده‌اند: «القواعد الفقهیه هی احکام عامه فقهیه تجری فی ابواب مختلفه». یعنی قواعد فقهی احکامی کلی هستند که در باب‌های گوناگون فقه به کار می‌روند (محمدی، ۱۳۷۴، ص ۱۰). قواعد فقهی قاعده‌هایی هستند که در طریق استفاده احکام قرار می‌گیرند، لکن نه به طریق واسطه بلکه به طریق انطباق و تطبیق کلی طبیعی بر افرادش (مشایخی، ۱۳۸۳، ص ۱).

در تعریفی دیگر: «قاعده فقهی قضیه‌ای است که حکم محمولی آن به فعل یا ذاتی خاص متعلق نباشد، بلکه بسیاری از افعال و ذوات متفرق را که عنوان حکم محمولی بر آنها صادق است، شامل باشد. خواه آن حکم محمولی حکم واقعی اولی باشد، از قبیل قاعده لاضرر و قاعده لاجرح که همه ابواب فقه ممکن است مورد پیدا کند و اجرا شود، یا حکم ظاهری باشد. از قبیل قاعده تجاوز و قاعده فراغ» (محمدی، ۱۳۷۴، ص ۱۰). بنابراین قواعد فقه نهادها و بنیادهای کلی فقهی هستند که مبنای قوانین مختلف و متعدد در ابواب مختلف فقه واقع می‌شوند (پشربی، ۱۳۸۷، ص ۷).

خلاصه اینکه دو معنا از فقه می‌توان تصور کرد؛ اول معنای وسیعی است که برخی از لغت‌پژوهان عرب آن را به علم و فهم و ادراک معنا کرده‌اند. بنابراین در تمام ابعاد زندگی انسان کاربرد دارد و فقیه کسی است که دارای دانش دینی است که انسان‌ساز و خشیت‌آور باشد. پس این دانش خشیت‌آور در تمام سطوح زندگی بشر وجود دارد. دوم معنای ضیقی که بعدها باب شد و این معنا به کسی اطلاق می‌شد که فقط دارای علم احکام فردی و عبادی است نه علمی به تمام شئون زندگی انسان (علیدوست، ۱۳۹۳، ص ۹). بنابراین روشن می‌شود که قواعد فقه، قواعدی کلی هستند که در همه ابواب فقه، یعنی در تمام سطوح زندگی می‌توان از آنها استفاده کرد. در اینجا معنایی که از فقه و قواعد فقه مدنظر است، همان معنای وسیع است که تمام ابعاد زندگی انسان را پوشش می‌دهد و درصدد یافتن وظیفه عملی انسان در تمام سطوح زندگی اوست و خود را محدود به عبادیات و احکام فردی نمی‌کند.

بنابراین در مسائل اجتماعی و مدیریتی و فرهنگی که صیغه جمعی دارند نیز کاربرد خواهد داشت. مبحث تصمیم‌گیری در مدیریت نیز از این امر مستثنی نیست و می‌توان حدود قاعده لاضرر را در این امر بررسی کرد.

۳-۲- تبیین قاعده لاضرر و تقسیم‌بندی آن به مادی و معنوی با محوریت ضرر معنوی

یکی از مشهورترین قواعد فقهی که در بیشتر ابواب فقه مانند عبادات، معاملات و غیره به آن استناد می‌شود، قاعده لاضرر است و مستند بسیاری از مسائل فقهی همین قاعده می‌باشد. اهمیت قاعده مذکور به حدی است که بسیاری از فقها از گذشته دور و نزدیک در تألیفات و تقریرات خود رساله مستقلی را به آن اختصاص داده‌اند (محقق داماد، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳). قاعده «لاضرر» بیان می‌کند؛ احکامی که مستلزم ضرر می‌شوند از نظر شرع اسلام مشروعیت ندارد. اگر برای شخص یا دیگران موجب ضرر شد، حکم برداشته می‌شود به دیگر بیان، هر حکمی در اسلام، تشریح شده ثابت

است تا زمانی که از ثبوت آن، ضرری بر مکلف، لازم نیاید (ایروانی، ۱۳۹۴، ص ۸۹). مثلاً روزه بر شما واجب است؛ اما در صورتی که پزشک نتیجه روزه‌داری را تشدید بیماری تشخیص دهد، حکم روزه از مکلف برداشته شده و روزه گرفتن مشروعیت نخواهد داشت.

قاعده لاضرر یا نفی ضرر و ضرار مبنا و مستند بسیاری از فروع فقهی و مورد بحث فراوان اصحاب فقه و حقوق و دارای نفع فراگیر فردی و اجتماعی است. فقها مستندات این قاعده فقهی را دو دسته کلی می‌دانند؛

الف) کتاب

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که با ذکر کلمه ضرر و مشتقات آن، احکامی را تعلیق به وصف ضرر نموده است و چون تعلیق به وصف، مشعر به علیت است می‌توان معنی عام نفی ضرر در شریعت را از آنها استفاده نمود. نمونه‌ای از این آیات شریفه عبارتند از:

۱. «وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ» (بقره، ۲۳۱) هیچ‌گاه به

خاطر زیان رسانیدن و تعدی کردن زنان را نگاه ندارید.

آیه ۲۳۱ سوره بقره می‌فرماید: تا مدت عده به پایان نرسیده، مرد فرصت دارد یا با همسرش آشتی کند و صمیمانه زندگی نماید یا اگر زمینه را مساعد نمی‌بیند او را رها سازد؛ ولی باید توجه داشت که هریک از رجوع یا جدایی باید با احسان و نیکوکاری همراه بوده و خالی از انتقام‌جویی باشد و با لحن قاطعی می‌فرماید: نگاه‌داری زن در قید زوجیت نباید به منظور آزار و تعدی باشد که این کار نه تنها ظلم به اوست، بلکه ظلم و ستم بر خود شماست. ضرر زدن در کوتاهی از نفقه و مسکن، طولانی نمودن مدت با کراهت زن و تعدی و ظلم نمودن با تطویل مدت و ناچار و مجبور نمودن زن به بخشیدن مهر خواهد بود (یثربی، ۱۳۸۳، ص ۳۶)؛

۲. «لَا تَضَارَّ وَالِدَةَ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهٗ بِوَلَدِهِ» (بقره، ۲۳۳) هیچ مادری نباید به فرزندش ضرر

برساند و هیچ پدری نباید به فرزند خود ضرر وارد کند؛

این آیه نفی کرده است مادران و پدران را از ضرر زدن به فرزندانشان و یا نهی کرده است هریک را از ضرر زدن به دیگری به واسطه فرزندانشان، برحسب اختلاف در تفسیر این آیه، و به هر حال از این آیه فهمیده می‌شود که ضرر زدن هر کس به دیگری ممنوع و نامشروع است (محمدی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۰)؛

۳. «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوصِي بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرِ مُضَارٍّ» (نساء، ۱۲) [البته] پس از انجام وصیتی که بدان

سفارش شده یا دینی که [باید استثنا شود، به شرط آنکه از این طریق] زانی [به ورثه] نرساند.

از این آیه شریفه به خوبی استفاده می‌شود که انسان حق ندارد از طریق وصیت یا اعتراف به بدهی که بر ذمه او نیست بر ضد وارثان صحنه‌سازی و حقوق آنان را تضییع کند. او تنها موظف است دیون واقعی خود را در آخرین فرصت گوشزد کند و حق دارد وصیتی عادلانه کند که در اخبار، حد آن مقدار «ثلث» تعبیر شده است (مشایخی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷).

ب) سنت

روایات متعددی به‌عنوان مستند این قاعده در متون حدیثی وجود دارد. صاحب کتاب ایضاح الفوائد فی شرح القواعد^۱ ادعای تواتر این‌گونه احادیث را نموده‌اند و آخوند خراسانی^۲ «تواتر اجمالی» احادیث لاضرر را پذیرفته‌اند. اگر تواتر آنها پذیرفته نشود بدون تردید اخبار این قاعده به سر حد «استفاضه»^۳ رسیده است. معروف‌ترین حدیث در این مورد مربوط به داستان سمرة بن جندب است که جمله «لاضرر و لااضرار» در ذیل آن نقل شده است. در زمان رسول خدا^ﷺ، سمرة بن جندب در جوار خانه مردی از انصار، درخت خرمايي داشت که در راه رسیدن به آن از داخل ملک آن مرد انصاری می‌گذشت. سمرة برای سرکشی به آن درخت و انجام امور آن بارها سرزده داخل ملک انصاری می‌شد و بدین ترتیب باعث مزاحمت خانواده او می‌گردید. تا اینکه عرصه بر صاحبخانه تنگ شد و به سمرة گفت تو بدون اعلام و اطلاع وارد منزل من می‌شوی. در حالی که ممکن است اعضای خانواده‌ام در وضعیتی باشند که تو نباید آنها را ببینی. از این رو بعد از این، هنگام عبور اعلام کن و اجازه بخواه تا اهل خانه مطلع باشند. سمرة گفت: من از میان خانه تو به سوی درخت خود می‌روم و چون حق عبور دارم، لزومی برای اعلام و اخذ اجازه نمی‌بینم. مرد انصاری مجبور شد به رسول خدا^ﷺ شکایت کند. حضرت به سمرة فرمودند: بعد از این به هنگام عبور، حضور خود را اعلام کن. سمرة گفت این کار را نخواهم کرد. پیامبر^ﷺ فرمودند: از این درخت دست بردار و به ازای آن، درخت دیگری با این اوصاف به تو می‌دهم. سمرة نپذیرفت. آنگاه آن حضرت فرمودند: در مقابل آن درخت ده درخت بگیر و دست از آن بردار. سمرة باز هم قبول نکرد. سپس حضرت فرمودند: دست از درخت بردار و به جایش در بهشت یک درخت خرما به تو خواهیم داد. اما این بار هم نپذیرفت. تا اینکه رسول خدا^ﷺ فرمودند: «انک رجل مضار و لاضرر و لااضرار علی مؤمن». تو مرد ضرر زننده‌ای هستی و ضرر و ضراری برای مؤمن نیست. بعد از آن دستور دادند آن درخت را کنند و نزد سمرة انداختند (یثربی، ۱۳۸۷، ص ۳۸).

۱. خبر مستفیض خبری است که به حد تواتر نمی‌رسد؛ ولی راویان آن بیش از سه نفر هستند.

معنی ضرر و ضرار چیست؟

معنی این دو واژه در عبارات لغویین، مختلف نقل شده است. در صحاح ضرر چنین معنا شده است: «أنه خلاف النفع»، ضرر نقطه مقابل نفع است. در مجمع البحرین آمده؛ ضرر عبارت است از نقص در حق و در کتاب مصباح الفقاهه آمده است: «ضرر عبارت است از فعل مکروه به دیگری و نقص در اعیان». راغب در مفردات می‌گوید: «سوء حال یا در نفس به خاطر کمبود مال و سوء جاه». آنچه از تتبع موارد استعمال این کلمه روشن می‌شود، ضرر عبارتست از کمبود موجود در نعمت‌های زندگی اعم از جانی و مالی و مربوط به آبرو که انسان از آنها منتفع می‌شود. «ضرار» مصدر باب مفاعله از «ضار یضار» بر وزن «فعال» به معنای مجازات به خاطر ضرری که از سوی شخصی بر دیگری وارد شود. معنای دیگر آن ضرر زدن دو نفر به یکدیگر است. برخی معتقدند ضرر و ضرار در حدیث به یک معنا به کار رفته و تکرار آن از باب تأکید است (مشایخی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۲).

ضرر به معنای خسارت و زیان در برابر نفع و بهره و سود قرار دارد. بنابراین احتمال، اگر در موردی نفع نبود، خواه‌ناخواه خسارت صادق است. تقابل نفع و ضرر، تقابل ملکه و عدم ملکه است. به این معنا که خسارت حالتی است که از نبود نفع در جایی که شایستگی نفع‌دهی را دارد؛ مانند علم که طبیعتاً نافع است و هرگاه کسی از آن نفعی نبرد، خواه‌ناخواه زیان کرده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹).

اندیشمندان اسلامی معانی مختلفی برای کلمه «لا» در قاعده لاضرر، با توجه به تفاوت آرا در برداشت از این لفظ، بیان کرده‌اند. اندیشمندانی همچون شیخ انصاری، محقق خراسانی، محقق نراقی و امام خمینی نظرات مختلفی در این باره بیان نموده‌اند. برخی آن را لای نفی جنس حقیقی، به استناد اینکه ضرر واقعاً در خارج وجود دارد، در نظر نگرفته‌اند. برخی دیگر معتقدند که در جمله لاضرر نفی حکم شده است و در نظر دیگر، لا در این جمله به معنای مجازی استعمال گردیده و در مقام نفی است. عده‌ای دیگر از اندیشمندان این کلمه را در معنای اصلی خود در نظر گرفته‌اند. امام خمینی رحمته‌الله معتقد است که مفاد «لاضرر و لااضرار» حکم حکومتی است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دستور داد که به دیگری زیان وارد نسازد (محقق داماد، ۱۳۷۵، ص ۱۴۶؛ فرحی، ۱۴۳۰ق، ص ۵۸۲). در جمع‌بندی از آنچه درباره معنای «لا» بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که ضرر در اسلام مشروعیت ندارد.

از مجموع آنچه که تاکنون در باب مفهوم قواعد فقه و قاعده لاضرر بیان شده است، می‌توان دریافت که ضرر را در اسلام می‌توان در دو بعد مادی و معنوی در نظر آورد. یعنی وقتی گفته

می‌شود که قاعده لاضرر به‌عنوان یک اصل کلی فقهی در تمام ابواب فقه کاربرد دارد و می‌توان به آن ارجاع داد و از طرفی دیگر فقه و قواعد فقه به معنای وسیعش (پوشش تمام ابعاد زندگی بشر) در نظر گرفته شده است، لذا می‌توان از این دو مقدمه نتیجه گرفت که قاعده لاضرر هم در بعد مادی زندگی انسان و هم در بعد معنوی زندگی او کاربرد دارد. ضرر در بعد معنوی زندگی انسان نیز جایز نیست.

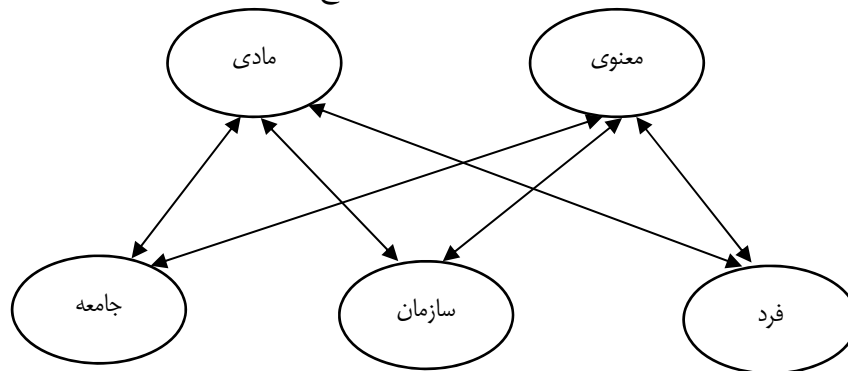
از طرفی طبق آنچه که پیشتر در باب محوریت بعد معنوی زندگی انسان براساس فهم قرآنی آن بیان شد، می‌توان گفت: در باب قاعده لاضرر نیز محوریت و اصالت به بعد معنوی ضرر است. یعنی به عبارت دیگر اگر انسان طبق آیات صریح قرآن تلاش کند خود را از ضرر معنوی دور سازد، به طریق اولی و به قیاس اولویت باید خود را از ضرر مادی نیز دور کند و طبیعتاً دور خواهد شد. به عبارت روشن‌تر تلاش او برای دوری از ضرر معنوی، او را از ضرر مادی دور می‌کند و برخلاف نگاه غربی که اصالت را به عدم ضرر مادی می‌دهد، در نگاه اسلامی، اصالت به عدم ضرر معنوی است و این دوری از ضرر معنوی است که زندگی مطلوب دنیایی و مادی را نصیب انسان می‌کند. در نگاه اسلامی اگر انسان تلاش کند آن‌گونه باشد که خدایش فرموده، به یقین دنیایی مطلوب و عالی نیز خواهد داشت و نعمات دنیایی تام و کامل در اختیار او قرار می‌گیرند. البته شاید در اینجا اشکال گردد پس وجود اضرار متعدد مادی که انسان با آنها مواجه است و گاه خود دین نیز بدانها امر می‌نماید چگونه قابل توجیه است - برای مثال ضرر ناشی از پرداخت خمس یا زکات و...-؛ در پاسخ باید گفت در عرف متشرّعه این دسته اضرار اساساً مصداق ضرر نیست و منافعی در آنها نهفته است که تدارک بخش اندک ضرر عرفی آن را می‌نماید اولاً و ثانیاً در اندیشه عرفی بشری این موارد شاید معنون به‌عنوان ضرر باشد، لکن واقع این است که صدق عنوان ضرر بر آنها کذب است.

۴. تبیین تصمیم‌گیری در علم مدیریت براساس قاعده «لاضرر»

۴-۱. نمودار مصلحت در تصمیم‌گیری در سه بعد فرد، سازمان و جامعه براساس قاعده لاضرر

آنچه که در فرایند یا مقوله تصمیم‌گیری در علم مدیریت مهم است و باید به آن مقوله توجه ویژه شود، این است که به هنگام فرایند تصمیم‌گیری باید مصلحت از نگاه اسلام و یا به عبارت روشن‌تر مصلحت الهی محقق گردد و تصمیم‌گیری مصلحتی براساس مصلحت مدنظر اسلام در سازمان، تصمیم‌گیری‌ای خواهد بود که در پرتو آن، هر دو بعد معنوی و مادی براساس آن متضرر نشود. این

عدم اضرار در دو بعد مادی و معنوی به هنگام تصمیم‌گیری، باید در سه سطح فرد، سازمان و جامعه لحاظ شود؛ اما براساس شکل ذیل تصمیم‌گیری‌ها در سه سطح فرد، سازمان و جامعه از یک طرف و از طرف دیگر در دو بعد مادی و معنوی مؤثر واقع خواهند شد.



شکل ۲: نسبت خیر و ضرر مادی و معنوی با فرد، سازمان و جامعه

اگر به نمودار طراحی شده بالا توجه شود، تأثیر فرایند تصمیم‌گیری در سه سطح فرد، سازمان و جامعه در دو بعد مادی و معنوی روشن خواهد شد. نکته‌ای که باید در این نمودار به آن توجه کرد این است که در هر سه سطح براساس هر تصمیمی که در سازمان اخذ می‌شود، ۴ حالت احتمال وجود دارد که عبارتند از: در بعد مادی: متضرر بشود/ متضرر نشود (براساس مصلحت الهی و اسلامی عمل شده باشد). در بعد معنوی: متضرر بشود/ متضرر نشود (در بعد معنوی هم براساس مصلحت الهی و اسلامی عمل شده باشد). براساس این نمودار ۴۸ حالت است، برای تأثیرگذاری تصمیمات سازمان در سه سطح فرد، سازمان و جامعه و در دو بعد مادی و معنوی، متصور خواهد بود که در ۴۸ حالت آن، طبق این نمودار قطعاً حداقل یک بعد مادی یا معنوی در حداقل یکی از سه سطح فرد، سازمان و جامعه متضرر خواهند شد که این نوع تصمیم‌گیری مفید مصلحت الهی نخواهد بود. چراکه اسلام وعده دنیایی آباد در پرتو آخرتی آباد را داده است. فقط یک حالت، قابل قبول تصمیم‌گیری براساس مصلحت اسلامی خواهد بود و آن حالتی است که در هیچ یک از سه سطح فرد، سازمان و جامعه از لحاظ مادی و معنوی متضرر نخواهد شد و این همان حالت مطلوب تصمیم‌گیری براساس مصلحت اسلامی با محوریت قاعده لاضرر، است. برخلاف نظریه‌های غربی فقط و فقط تصمیم مورد تأیید اسلام، تصمیمی است که هم مصلحت معنوی و هم مصلحت مادی فرد، سازمان و جامعه را متضمن شود.

لازم به یادآوری است که در این مدل فلش‌ها دو سویه هستند. دو سویه بودن فلش‌ها به این معنا است که تغییر در فرد و سازمان و جامعه نیز موجب تغییرات معنوی و مادی خواهد شد. یعنی تغییرات محیطی نیز موجب تغییرات روحی و معنوی و به تبع آن تغییرات مادی خواهد شد.

۲-۴. محوریت مصلحت معنوی در تصمیم‌گیری براساس قاعده لاضرر و الگوواره آن از آنچه که در باب مصلحت و قاعده لاضرر پیش از این گذشت، نتیجه گرفته شد که اسلام برخلاف غرب اولاً مصلحت در تصمیم‌گیری را فقط در باب مصالح دنیوی نمی‌بیند و مصلحت را هم در بعد معنوی انسان و هم در بعد مادی او می‌داند و ثانیاً در واقع مصلحت دنیوی را در شعاع رقم خوردن مصلحت معنوی تصمیم‌گیری می‌داند و مصلحت مادی مدنظر او فقط و فقط با رقم خوردن مصلحت حقیقی معنوی به وقوع خواهد پیوست و مادیت در نگاه اسلامی کاملاً هماهنگ با معنویت خواهد بود و زائیده شده از آن است. مصلحت معنوی و عدم ضرر معنوی در نگاه اسلامی محور و اصل مصلحت مادی است.

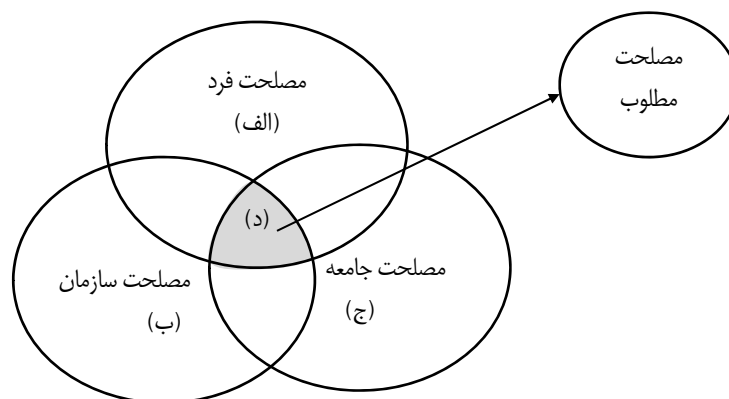
بنابراین در اینجا ذکر چند نکته لازم است؛

۱. مصالح مادی مدنظر اسلام از بطن مصالح معنوی برخاسته است؛
۲. حرکت از مصالح معنوی به مادی، حرکت از معنا به لایه‌های ملموس عینی است؛
۳. الزاماً سیر همیشگی از مصالح و ضرر معنوی به مادی نیست؛ بلکه می‌توان حرکت عکس یعنی از مادیت به معنویت را نیز تصور کرد. به عبارت دیگر تصمیم‌های غلط در سازمان موجب نابودی معنویت در سه سطح فرد، سازمان و جامعه نیز خواهند شد.

۳-۴. حیطة مشروع تصمیم‌گیری در سه بعد فرد و سازمان و جامعه براساس قاعده لاضرر و نمودار ون آن

تصمیم‌گیری در سازمان‌ها همیشه بر پایه‌ای از مصلحت‌اندیشی صورت خواهد گرفت. نکته بسیار مهمی که در اینجا وجود دارد، معنای ضرر و مصلحت در اندیشه مدیران و تصمیم‌گیران است. گاهی اوقات معنای مصلحت در اندیشه مدیران ناظر به مصالح افراد سازمان است و تصمیمی را اخذ می‌کنند که مصالح آنها و عدم اضرار آنها را مدنظر دارد؛ ولی این تصمیم با مصالح دو گروه دیگر یعنی مجموعه کلان سازمان یا جامعه در تناقض است و در بعد مادی یا معنوی به آنها آسیب می‌رساند. گاهی نیز مدیر یا تصمیم‌گیر فقط به مصالح سازمان می‌اندیشد و به مصالح افراد و مجموعه کلان جامعه نمی‌اندیشد و در نهایت به افراد و جامعه در بعد مادی و یا معنوی آسیب

می‌رساند. در نتیجه این‌گونه تصمیم‌گیری طبق قاعده لاضرر، که فقط به نفع شخصی توجه ندارد، از نگاه اسلامی مردود است. از این‌رو فقه امامیه براساس قاعده لاضرر و لاضرار فی الاسلام، تصمیمی را مطابق مصلحت می‌داند که در سه سطح فرد و سازمان و جامعه، در دو بعد مادی و معنوی با یکدیگر تزامن نداشته باشند و این تصمیم تنها و تنها زمانی حاصل خواهد شد که مطابق فهم صحیحی از انسان، هستی و علم باشد و تنها در این صورت است که مطابق با واقعیت این سه سطح است و تزامنی در عالم صورت نگرفته است. بنابراین می‌توان این نحوه تصمیم‌مدنظر اسلام را در یک نمودار و آن که از جمله نمودارهای علم ریاضی است، تصور نمود؛



شکل ۳: حیطة مصلحت از نگاه اسلام

در این نمودار منطقه هاشور خورده همان منطقه‌ای است که مصالح فرد و سازمان و جامعه در دو بعد مادی و معنوی با یکدیگر تزامن نخواهند داشت و این منطقه همان تصمیم‌گیری مطلوب مدنظر اسلامی است.

نتایج

اسلام برخلاف مکاتب غربی^۱ که به بعد معنوی انسان توجهی ندارد و تمدن خود را براساس آن بنا نهاده و علوم خود را نیز بر این اساس استوار ساخته است، با ارائه فهمی مطابق با واقع از انسان،

۱. مراد از اصطلاح «غرب» به‌عنوان مفهومی که در این پژوهش در تقابل با اندیشه اسلامی استفاده شده، به معنای تمامیت اندیشه مغرب زمین نیست، بلکه منظور نظام‌های اندیشه‌ای غلطی است که بنا به دلایل مختلفی در مغرب زمین رشد کرده‌اند. بدیهی است که ممکن است اندیشه‌های صحیحی نیز در این بین وجود داشته باشد که نمی‌توان فروغ اندیشه حقیقت‌طلب را حتی در انبوهی از اندیشه‌های باطل نادیده گرفت و حقیقت‌طلبی هر جا که باشد، ستودنی است.

هستی و علم، به ارائه پاسخ برای تمامی نیازهای انسان در تمام سطوح زندگی او می‌پردازد. فقه و قواعد فقهی موجود در میراث علمی مسلمانان درصدد یافتن تکالیف انسان به‌عنوان مکلفان در برابر خداوند خود، است. از این‌رو معنایی که در پیش‌زمینه این سخن از فقه وجود دارد، معنای ضیقی نخواهد بود و فقه و قواعد آن، فقیه را موظف به پاسخگویی به هر آنچه که بشر در عمل به آن محتاج است، می‌داند. معنای صحیح عبودیت در اسلام، عبودیتی است که تمام سطوح زندگی او را شامل می‌شود و تنها مربوط به اعمال فردی او نیست، بلکه تمامی اعمال او اعم از اجتماعی و... را شامل می‌شود و حتی اسلام درباره پزشکی نیز می‌تواند احکام کلی ارائه نماید. بنابراین در مدیریت و به صورت خاص در بحث تصمیم‌گیری در سازمان‌ها نیز از این قاعده مستثنی نیست.

اسلام مصلحت در مدیریت و ضرر در آن را به دو بعد مادی و معنوی تقسیم می‌کند و بعد مادی آن را در پرتو بعد معنوی معنا می‌کند. اسلام تصمیمی را مطلوب می‌شمارد که به‌طور کامل متوجه معنویت باشد. آنگاه در نتیجه این توجه به معنویت، مادیت مطلوب فرد، سازمان و جامعه نیز رقم خواهد خورد. بنابراین طبق قاعده لاضرر در میراث عقلی اسلامی، تصمیمی در مدیریت مطلوب است که ابتدائاً متوجه ضرر معنوی باشد و برای دوری از آن صورت گیرد و آنگاه است که ضرر مادی نیز از فرد و سازمان و جامعه دور خواهد شد. بنابراین طبق یافته‌های این پژوهش، در تصمیم‌گیری اسلامی مصالح مادی در پرتو مصالح معنوی تأمین خواهد شد. به این معنا، اگر توجه حقیقی به بعد معنوی انسان شود و برای آن برنامه‌ریزی لازم صورت گیرد، بهترین مادیت نیز برای او رقم خواهد خورد. بنابراین باید در این زمینه به چند نکته اساسی توجه ویژه شود؛ ۱. اگر در تصمیم‌گیری به بعد معنوی انسان به درستی توجه شود، مادیتی مطلوب رقم خواهد خورد که ماحصل عبودیت انسان برای خداوند متعال خواهد بود و این مادیت بهترین زندگی دنیایی و راضی‌کننده‌ترین آن برای انسان است؛ ۲. تصمیم مطلوب، تصمیمی است که هم مصلحت معنوی را در سه سطح فرد، سازمان و جامعه در پی داشته باشد و هم مصلحت مادی را. این تصمیم‌گیری فقط با اصل قرار دادن معنویت انسان روی می‌دهد؛ ۳. گاهی به نظر می‌رسد بین مصالح (چه مادی و چه معنوی) فرد، سازمان و جامعه تراحم ایجاد می‌شود. طبق قاعده لاضرر، اسلام فقط حالتی را می‌پذیرد که جمع بین مصالح هر سه سطح است. این تراحم با توجه به حقیقت انسان (اصالت معنا)، در تصمیم‌گیری از بین خواهد رفت. البته در بسیاری از حالات در صورت عدم امکان جمع مصالح و لزوم اجرای مورد، مصالح جامعه بر فرد و سازمان، مقدم و در مواردی مصالح سازمان در صورت منطبق بودن بر انصاف و وجدان بر مصالح فرد مقدم است.

منابع

- * قرآن کریم (ترجمه موسوی همدانی).
- * سیدرضی (۱۳۸۹)، نهج البلاغه (ترجمه فولادوند)، تهران: نشر اشکذر.
۱. الاصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۳۹۲ق)، مفردات الفاظ القرآن (ترجمه غلامرضا خسروی)، تهران: نشر مرتضوی.
 ۲. الوانی، مهدی (۱۳۸۵)، مدیریت عمومی، تهران: نشر نی.
 ۳. الفرخی، علی (۱۴۳۰ق)، تحقیق فی القواعد الفقهیه، قم: انتشارات النشر الاسلامی.
 ۴. ایروانی، باقر (۱۳۹۴)، (ترجمه حسین نصری مقدم)، قواعد فقهی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
 ۵. ایزدهی، سجاد (۱۳۹۲)، «ضوابط مصلحت در فقه شیعه»، مجله سیاست متعالیه، شماره ۱، ص ۲۹-۵۸.
 ۶. پوراحمدی، حسین و محمد شم‌آبادی (۱۳۹۰)، مقدمه‌ای بر نظریه اقتصاد سیاسی اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
 ۷. دارینی، علی (۱۳۸۰)، «واپژوهی: مصلحت و جایگاه فقهی آن»، مجله راهبرد، شماره ۱۹، ص ۲۴۵-۲۶۴.
 ۸. دفت، ریچارد ال (۱۳۹۲)، تئوری و طراحی سازمان، تهران: انتشارات دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
 ۹. رابینز، استیفین پی (۱۳۸۸)، مدیریت رفتار سازمانی، تهران: انتشارات دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
 ۱۰. رضاییان، علی (۱۳۸۵)، مدیریت رفتارهای سیاسی در سازمان، تهران: نشر سمت.
 ۱۱. _____ (۱۳۸۳)، اصول مدیریت، تهران: نشر سمت.
 ۱۲. _____ (۱۳۸۸)، مبانی سازمان و مدیریت، تهران: نشر سمت.
 ۱۳. رحیمی، احسان و یونس فرقانی (۱۳۹۴)، بررسی جایگاه مصلحت در تصمیم‌گیری مدیران از منظر اسلامی (فقه امامیه)، در مجموعه مقالات کنفرانس بین‌المللی مدیریت، اقتصاد و مهندسی صنایع، تهران.
 ۱۴. رمضان البوطی، محمد سعید (۱۳۸۳)، مصلحت و شریعت؛ مبانی، ضوابط و جایگاه

- مصلحت در اسلام (ترجمه اصغر افتخاری)، تهران: نشر گام نو.
۱۵. زارعی متین، حسن (۱۳۸۱)، «رفتار سیاسی و نقش آن در سازمان و مدیریت»، مجله مجتمع آموزش عالی قم، شماره ۱۵، ص ۲۷-۵۸.
۱۶. سایمون، هربرت (۱۳۷۱)، رفتار اداری (ترجمه محمدعلی طوسی)، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.
۱۷. سرمد، غلامعلی (۱۳۷۲)، رفتار سازمانی، تهران: بانک مرکزی جمهوری اسلامی، مؤسسه بانکداری ایران.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، المیزان (ترجمه موسوی همدانی)، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. علیدوست، ابو القاسم (۱۳۸۸)، فقه و مصلحت، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. _____ (۱۳۹۳)، فقه و الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت، تهران: نشر الگوی پیشرفت، وابسته به مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت.
۲۱. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۶)، قواعد فقه بخش حقوق خصوصی (جلد ۱)، تهران: نشر سمت.
۲۲. محمدی، ابوالحسن (۱۳۷۴)، قواعد فقه، تهران: نشر یلدا.
۲۳. مشایخی، قدرت‌الله (۱۳۸۳)، قاعده‌های فقهی، تهران: نشر سمت.
۲۴. مصباحی مقدم، غلامرضا؛ مهدی رعایانی و مهدی همتیان (۱۳۹۲)، «مؤلفه‌های غیرمادی رشد اقتصادی از منظر قرآن کریم»، دو فصلنامه علمی و پژوهشی مطالعات اقتصاد اسلامی، شماره ۱، ص ۶۱-۹۰.
۲۵. مصطفوی، حسن (۱۳۷۴)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. محقق داماد، مصطفی (۱۳۷۵)، قواعد فقه، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۲۷. هادوی‌نیا، علی‌اصغر (۱۳۸۲)، انسان اقتصادی از دیدگاه اسلام، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۸. یشربی، علی محمد (۱۳۸۷)، قواعد فقه استدلالی (۱)، تهران: سازمان جهاد دانشگاهی.