

تبیین مبانی تصمیم‌گیری مصلحت‌محور سازمان‌ها بر اساس قاعده «لاضرر»

سینا عصاره‌نژاد دزفولی / دانشجوی کارشناسی معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق ☞ sina.asareh716@gmail.com

محمد مهدی بیگدلی / دانشجوی کارشناسی ارشد معارف اسلامی و مدیریت، دانشگاه امام صادق ☞

احمد علی قانع / دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه امام صادق ☞

دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۰۵

چکیده

در مکاتب مدیریتی، تصمیم‌گیری بر اساس گونه‌های از مصلحت‌اندیشی و به طریق عکس، همین مصلحت‌اندیشی برای دوری از ضرر صورت می‌گیرد. یکی از مشکلات در این زمینه، نبود معنایی صحیح از «مصلحت» و «ضرر» در اندیشه‌هاست. در مکاتب غربی مدیریت، این نکته برخاسته از نگرش مادی آنها به انسان، علم و هستی است. بدین‌روی، در سازمان‌ها، تصمیماتی غیرمتناسب با حقیقت وجودی انسان گرفته می‌شود که هرچند ظاهراً خیر دنیا را در پی دارد، اما اگر توجهی حقیقی به خلقت شود، روشن خواهد شد که مصالح دنیوی انسان را 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 با روش اجتهادی، در صدد توصیف تصمیم‌گیری مطلوب از منظر اسلام است و تصمیمی را مطلوب می‌شمارد که کاملاً با محوریت بعد معنوی انسان صورت گیرد؛ زیرا فقط در این صورت است که مصالح مادی انسان محقق خواهند شد.

کلیدواژه‌ها: تصمیم‌گیری، مصلحت مادی، مصلحت معنوی، قاعده «لاضرر»، ضرر مادی، ضرر معنوی.

مقدمه

اندیشمندان علم مدیریت مسئولیت‌های متنوعی برای مدیر، مانند برنامه‌ریزی و رهبری برشمرده‌اند. یکی از مهم‌ترین وظایف مدیر، که به خاطر اهمیتش، برابر تمام ابعاد عمل مدیر تصور شده، «تصمیم‌گیری» است (رضائیان، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸). تصمیم‌گیری مدیر یک سازمان تحقق اهداف سازمان را تعیین می‌کند. مدیران در همه سطوح سازمان، درگیر تصمیم‌گیری هستند. در تعیین سیاست‌های سازمان، اهداف، طراحی سیستم سازمان، انتخاب و مانند آن، تصمیم‌گیری جزو شئون مدیریت محسوب می‌شود.

تصمیم‌گیری در یک سازمان یا جامعه را می‌توان از جنبه‌های گوناگونی مطمح نظر قرار داد که این امر بستگی به نوع نگرش به سازمان یا جامعه دارد که از جمله رایج‌ترین این نگرش‌ها، دو نگرش «عقلانی» و «سیاسی» است.

در نگاه عقلانی، سازمان‌ها برای رسیدن به اهداف مطلوب و مشخص تلاش می‌کنند و به‌منظور تصمیم‌گیری، راه‌حل‌های گوناگون را شناخته و بهترین آنها را برمی‌گزینند. این نظریه بر اساس تعریفی خاص از «عقلانیت»، به مصلحت‌سنجی برای سازمان می‌پردازد و یک گزینه را برمی‌گزیند. معنای «عقلانیت» در انتخاب تصمیم‌گیری مدیر بسیار مؤثر است. اما طبق نگاه سیاسی، سازمان مجموعه‌ای از ائتلاف‌هایی است که برای دستیابی به منافع تلاش می‌کنند (زارعی متین، ۱۳۸۱). تصمیم‌گیری‌ها متأثر از فشارها و رفتارهای سیاسی صورت می‌پذیرند. از این نظر، بدون التفات به واقعیت، متأثر از فشارهای سیاسی تصمیم‌گیری می‌شود (رضائیان، ۱۳۸۵، ص ۷۹). نتیجه اینکه بعضی از نتایج تصمیم‌گیری سازمان، که با منفعت گروه صاحب قدرت همخوانی نداشته باشد، مسئولان 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 اندیشه ماکیاوول مشاهده می‌شود: «هدف وسیله را توجیه می‌کند».

رحیمی و فرقانی در مقاله 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 آنها را توجه یا عدم توجه به معنویت و محور قرار دادن آن در سازمان دانسته‌اند (رحیمی و فرقانی، ۱۳۹۴، ص ۱۱). دیدگاه اسلامی مصلحت سازمان را در اصالت بخشیدن به معنویت اسلامی می‌داند، و دیدگاه غربی قیدوبندی برای مصالح سازمان قائل نمی‌شود و هرگاه در هر امری احساس وجود مصلحت کند، بدان می‌پردازد. بنابراین، لازم است راه‌کاری جست و جو شود که بتوان مصلحت‌سنجی مطلوب را از

غیرمطلوب تشخیص داد و به‌گونه‌ای این رفتارها را مدیریت کرد. اما در ادبیات موجود علم مدیریت، راه‌حل قابل ملاحظه‌ای وجود ندارد (رایبزن، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵).

بنابراین، یکی از مسائل مهم در تصمیم‌گیری، مقوله «مصلحت» است. از آن‌رو که این مفهوم در نظام‌های مختلف اندیشه‌ای، بار معنایی متناسب با همان نظام را دارد، در سبک مدیریت اسلامی، اهمیت زیادی می‌یابد؛ زیرا اساس مصلحت از جانب شارع مقدس، لزوماً برابر با آنچه در نگاه رایج، مصلحت دانسته می‌شود، نیست. افق نگاه در مدیریت اسلامی، با دیدگاه‌های رایج مدیریت متفاوت است. بارزترین تفاوت در دو سبک از مدیریت است که هدف مدیر در منطق مدیریت اسلامی، رشد معنوی کارمندان سازمان و البته کلیت سازمان است و صرفاً 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» است. این مقاله با ایجاد رابطه بین مصلحت و قاعده «لاضرر»، بیان می‌دارد که منظور از ضرر در این قاعده «رعایت نکردن اصول مصلحت» است. به این معنا، آنجا که بر اساس قاعده «مصلحت» از منظر اسلام عمل شده، ضرری در کار نبوده، و در عوض، ضرر آنجایی معنا می‌یابد که به خلاف مصلحت عمل شود. همچنین معنای «مصلحت» در دیدگاه اسلامی، مصون ماندن از ضررهای معنوی فرد، سازمان و جامعه است و تنها در این صورت است که از آسیب‌های معنوی نیز در امان خواهد ماند. بر اساس آنچه بیان شد: سؤالات پژوهش عبارت است از:

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

برای جمع‌آوری اطلاعات، از روش «اسنادی» و «مبتنی بر تفسیر متن» استفاده شده است. در این روش، مراحل «گردآوری»، «تحلیل»، «تبیین» و «داوری» قابل تصور است. در مرحله «گردآوری»، به اسناد دست‌اول، یعنی منقولات کتبی یا شفاهی یا به اسناد دست‌دوم رجوع شده که شرح پژوهش‌گران از «مدیریت»، «تصمیم‌گیری» و قاعده «لاضرر» است. در مرحله «تفسیر و تحلیل» متون در دست بررسی، مفاهیم تصمیم‌گیری، مصلحت و قاعده «لاضرر» و ارتباط گزاره‌های نظری آنها تحلیل شده است.

پیش فرض روش شناختی این تفسیر نیز درک واقع‌گرایانه از متن و امکان دستیابی به سطحی از معانی ذهنی از قاعده «لاضرر» در محدوده کتب قواعد فقهی و همچنین معنای «تصمیم‌گیری» در این نظام است که البته محدودیت‌های روش شناختی خاص خود را دارد و گریزی از دخالت استنباط‌های شخصی مفسر در امر تحلیل نیست، هرچند این دخالت‌ها از دیدگاه محقق یا ناظر بیرونی تا حد زیادی قابل کنترل و نیز شناسایی است. به‌هرحال، در این مرحله، مقوله‌هایی که شأن تفسیرگری دارند، از بیرون به قاعده «لاضرر» و معنای تصمیم‌گیری تحمیل نمی‌شود، بلکه از متن کتب قواعد فقهی و کتب مدیریت استخراج می‌گردد و نظام تفسیری مناسب را فراهم می‌کند.

این مقاله برخلاف پژوهش‌های غربی، که به دنبال کشف امر واقع هستند و با امور دینی نیز همان‌گونه برخورد می‌کنند که شیمی‌دان‌ها و فیزیک‌دان‌ها، به دنبال «هست»ها به‌خودی‌خود نیست و اصلتی برای آن، بدون توجه به «باید»ها نمی‌دهد، بلکه به دنبال «هست»ها برای رسیدن به «باید»هاست (پاکتچی، ۱۳۸۸، ص ۴۰)، به‌گونه‌ای که «هست»ها بدون «باید»ها برای جامعه دینی ارزشی ندارند و علم برای علم اصلتی ندارد، بلکه علم اصلتی ثانویه دارد و ارزشش از جهت خدمت به جامعه اسلامی است (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۱۴۶).

این پژوهش چون از یک سو، به دنبال «کشف مؤلفه‌های اصلی» و از سوی دیگر، پیدا کردن نسبت این مؤلفه‌ها با یکدیگر است، بدین‌رو، می‌توان گفت: روش پردازش اطلاعات در این پژوهش، تحلیلی است.

مراحل انجام این پژوهش عبارت است از: *گاه‌علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

۱. یافتن معنای «مصلحت» و «ضرر» در منابع اسلامی (فیش‌برداری)؛
۲. تحلیل رابطه میان مصلحت و ضرر در بینش اسلامی (تحلیل و تبیین)؛
۳. تحلیل نقش قاعده «لاضرر» در تصمیم‌گیری اسلامی در سه سطح فرد، سازمان و جامعه (تحلیل و تبیین)؛
۴. ارائه نتایج تحقیق.

درباره سنجش اعتبار این پژوهش، باید گفت: غالباً اظهار می‌شود که علم دینی و فراورده‌های حاصل از اجتهاد برای اینکه اعتبار و وثوق داشته باشند باید در بوته تجربه قرار گیرند و عینیت یابند (بستان، و همکاران، ۱۳۸۴، ص ۱۵۵-۱۷۴). درواقع، بر اساس این دیدگاه، دین تنها در عرصه گردآوری و ارائه نظریه‌های علمی کارایی دارد و اگر نتوان آن را در بوته آزمایش نهاد، اعتباری ندارد. به نظر می‌رسد ریشه این تفکر به نهضت‌های اثبات‌گرایانه در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ می‌رسد که به پارادایم حاکم

بر علم تبدیل شده بود. در برابر این پارادایم، پارادایم‌های سایرین نیز در عرصه تولید علوم انسانی ظهور کردند. بنابراین، این چنین نیست که روش تجربی، که در پارادایم اثبات‌گرایانه اعتبار دارد، بدون هیچ قید و شرطی مقبول دیگران نیز باشد. درست است که منطق، آن را به‌عنوان یک روش معتبر برشمرده است، لیکن می‌دانیم که دارای حدود و شروط خاصی است. بنابراین، هر یک از مدعیان روش‌های علوم انسانی بتواند پیش‌فرض‌های خود را اثبات کند، روش او مقبول است و باید از این دام علمی گریخت و دانست که «اعتبار» به معنای «صرفاً تجربی بودن» نتایج نیست (علی‌پور و حسنی، ۱۳۹۰، ص ۸۰).

تصمیم‌گیری در علم مدیریت

الف. تعریف «تصمیم‌گیری»

تعاریف متعددی از «تصمیم‌گیری» در علم مدیریت وجود دارد که در ذیل، به چند تعریف اشاره می‌شود:

۱. «تصمیم‌گیری» به معنای «انتخاب یک راه‌حل از میان چندین راه‌حل» است.
 ۲. «تصمیم‌گیری» عبارت است از: فرایندی که از طریق آن، راه حل معینی برای حل مسئله انتخاب می‌شود.
 ۳. «تصمیم‌گیری» مجموعه‌ای مرکب از احساسات، افکار، دانش و تصورات است، به گونه‌ای که مجموعه‌ای که از آن حاصل می‌شود، قابل اجرا باشد (دفت، ۱۳۹۲، ص ۶۸۵).
 ۴. «تصمیم‌گیری» عبارت است از: شناسایی و فرایند حل مسئله (همان)، که حل کردن مسائل نیازمند انتخاب یک راه‌حل از میان راه‌حل‌های متفاوت است. کار اصلی تصمیم‌گیرنده احصای راه‌حل‌های ممکن و بررسی نتایج حاصل از آنها و گزینش راه‌حل اصلاح از میان راه‌حل‌های احصا شده است، و اگر وی بتواند انتخاب را به نحوی درست و مطلوب انجام دهد، تصمیمات تصمیم‌گیرنده کار ساز خواهد بود (الوانی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۲).
- بنابراین، «تصمیم‌گیری» یک عمل چندمرحله‌ای است که باید از ابتدای اجرا تا پایان تصمیم، در آن دقت کرد.

ب. فرایند تصمیم‌گیری

مراحل تصمیم‌گیری به شیوه‌های گوناگون بیان شده است. برای مثال، برخی فرایند تصمیم‌گیری را شامل شش مرحله می‌دانند که عبارت است از:

۱. شناسایی و تعریف مسئله؛
۲. یافتن راه‌حل‌ها؛
۳. انتخاب معیار برای سنجش و ارزیابی راه‌حل‌ها؛
۴. تعیین نتایج حاصل از هر یک از راه‌حل‌ها؛
۵. ارزیابی راه‌حل‌ها از طریق بررسی نتایج حاصل از آنها؛
۶. انتخاب یکی از راه‌ها و ارائه بیانیه تصمیم (همان، ص ۲۰۱؛ دفت، ۱۳۹۲، ص ۶۲۹).

اما به‌طور کلی، می‌توان چهار مرحله را به‌عنوان مراحل اساسی تصمیم‌گیری مطرح کرد: با توجه به نکته مذکور، اگرچه تصمیم‌گیری به صورت عادت و غیرارادی جلوه‌گر می‌شود، لیکن مجموعه‌ای از فعل و انفعالات در ذهن انسان و خارج از آن اتفاق می‌افتد که به تمام آنها فرایند «تصمیم‌گیری» اطلاق می‌شود. این مراحل در نمودار (۱) درج شده است:



شکل (۱): فرایند تصمیم‌گیری در علم مدیریت

مراحل تصمیم‌گیری

مرحله اول: بررسی شرایط موجود

فرایند تصمیم‌گیری وقتی شروع می‌شود که مسئله شناسایی شده باشد. اولین کار مدیر آن است که به دنبال عواملی باشد که در ایجاد مسئله دخالت داشته‌اند، یا عواملی که برای رسیدن به راه‌حل نهایی ممکن است مؤثر باشند.

بدین‌رو، برای شناسایی وضعیت، از سه جهت باید اقدام شود:

۱. تعریف مسئله؛

۲. شناسایی اهداف؛

۳. تشخیص علل.

الف. تعریف مسئله: «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 در تصمیم‌گیری یاری می‌دهد. از این رو، 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 فرصت‌هایی است که توان سازمان را در رسیدن به اهداف بالا می‌برد. بدین‌روی، گاهی شناخت مسئله در جهت تصمیم‌گیری مؤثر است. به فراگرد شناسایی مسائل، تعریف و اولویت‌بندی آنها «مسئله‌یابی» می‌گویند (رضائیان، 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 اینکه پس از حل چه تفاوت‌هایی در وضعیت امور پیدا می‌شود، باید اقدام نماید و نیز معین کند که چه قسمت‌هایی از مسئله را باید خودش حل کند و چه قسمت‌هایی را واگذارد (همان).

ج. تشخیص علل: اگر مدیر شناخت دقیقی از مسئله به دست بیاورد، خواهد توانست در جهت کشف علل پیدایش آن، فرضیه‌هایی ارائه دهد. علل، برخلاف آثار مسئله، به‌ندرت آشکار می‌شوند و مدیر باید با هوشیاری به کشف آنها پردازد. در بررسی علل پیدایش یک مسئله، ممکن است عوامل گوناگونی دخیل باشند، همچون کارکنان، سیستم، ساختار، شرایط محیط و مانند آن (همان).

اما در اینجا، باید برای تکمیل بحث به این مهم اشاره نمود که نوع مسائلی که برای مدیر اهمیت دارند و مدیر آنها را انتخاب می‌کند تا روی آنها کار کند، تحت تأثیر ارزش‌های قبلی مدیر است. برای مثال، اگر مدیر به ارزش‌های کارکردی مادی متمایل باشد، معمولاً دوست دارد درباره‌ی 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 بازمی‌دارد. حل مسئله در این مرحله، غالباً به بدیل‌های خلاق و بدیع نیازمند است. بدین‌روی، تأکید می‌شود که شخص با رسیدن به اولین راه‌بديل، به اخذ تصمیم و ارزیابی ننشیند (همان، ص ۱۵۰).

مرحله سوم: ارزیابی بدیل‌ها و انتخاب

هنگامی که مدیر، مجموعه‌ای از بدیل‌ها را ایجاد می‌کند، باید چگونگی تأثیر آنها را نیز ارزیابی نماید. هر بدیل باید با توجه به اهداف سازمانی قضاوت شود. از این رو، بدیل ممکن است منطقی به نظر آید؛ ولی اگر قابل اجرا نباشد کمترین ارزشی نخواهد داشت.

از سوی دیگر، در مقام ارزیابی بدیل‌ها، نباید از تأثیرات جنبی آنها در سازمان غافل باشیم. در این مرحله، ممکن است نزد افراد و صاحب‌نظران، ارزیابی یک بدیل، از میان بدیل‌ها بسته به نوع تفکر و اندیشه آنها صورت گیرد (همان).

مرحله چهارم: اجرا و پیگیری

هنگامی که بهترین بدیل موجود انتخاب شد، مدیر باید برنامه چگونگی برخورد با مسائلی را که ممکن است در به اجرا درآوردن بدیل پیش آید، طرح‌ریزی کند (همان، ص ۱۵۱).

گاهی محدودیت‌ها به سبب تفاوت‌های فردی میان افراد تصمیم‌گیرنده حاصل می‌شود. برخی از این محدودیت‌ها عبارت است از:

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

الگوهای مختلف تصمیم‌گیری

صاحب‌نظران حوزه مدیریت، الگوهای مختلفی برای تصمیم‌گیری ارائه نموده‌اند که این الگوها در جهت اصلاح سایر الگوها هستند:

الف. الگوی عقلانی تصمیم‌گیری؛ ب. الگوی بهینه‌سازی؛ ج. الگوی اکتشافی- ابداعی.
تفاوت میان الگوهای مختلف تصمیم‌گیری ایجاد شده در مرحله بررسی بدیل‌ها و انتخاب آنهاست. در الگوی «عقلانی»، تصمیم‌گیرنده در صدد است بهترین راه‌حل را از میان راه‌حل‌های موجود انتخاب

کند. در «بهینه‌سازی» به دنبال حداکثر نمودن نتایج کار است و راه‌حلی را انتخاب می‌کند که بیشترین امتیاز را نسبت به سایر راه‌حل‌ها داشته باشد. در الگوی «اکتشافی-ابداعی»، افراد هنگام تصمیم‌گیری، بر اصول تجربی تأکید می‌کنند که مبتنی بر تجربیات فرد است. اما هرگاه تصمیم‌گیری در چارچوب زمان در نظر گرفته شود واقعیت آن بهتر درک خواهد شد که منظور از چارچوب زمان عبارت است از: گذشته: طی آن، مسائل طرح می‌شوند؛ اطلاعات گرد می‌آیند؛ و نیاز به تصمیم‌گیری احساس می‌شود.

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

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

باید همواره به این مهم توجه داشت که انسان‌ها بر اساس نظام ارزشی که دارند، برای کارهای خود اهمیت قائل می‌شوند. آلپرت و همکارانش در تحقیقاتی که در این زمینه انجام دادند، به این نکته اشاره دارند که انسان‌ها از نظامات ارزشی متفاوتی برخوردارند که می‌توان آنها 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 می‌دهند.

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 (رایبیز، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۲۱).

به نظر می‌رسد طرفداران نظام ارزشی دینی با تمام نظامات دیگر مخالف نباشند؛ زیرا دین اسلام تعادل در همه زمینه‌ها را سفارش می‌کند.

برخورداری از یک نظام ارزشی و شکل دادن رفتارها بر آن اساس، نکته‌ای است که توجه بیشتر اندیشمندان مدیریت را برانگیخته است. سایمون در این زمینه اعتقاد دارد که هر تصمیمی دو عنصر «واقع» و «ارزش» دارد و رفتار انسان به سوی اهداف متوجه است. بدین‌روی، 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 هدف‌های از پیش تعیین‌شده کارساز باشد. بنابراین، هدف، خود به‌عنوان یک معیار اصلی به حساب می‌آید (سایمون، ۱۳۷۱، ص ۶).

از آنچه در باب ادبیات تصمیم‌گیری در علم مدیریت تاکنون بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که تمام مراحل تصمیم‌گیری در سازمان‌ها تابع نظامی ارزشی و اندیشه‌ای است. برای مثال، در بحث حاضر، آنچه توسط مدیر مصلحت و سود و زیان سازمان، فرد و جامعه انگاشته می‌شود، بر تمام فرایند تصمیم‌گیری اثرگذار است. بنابراین، 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 وارد ساخت عبارت است از:

۱. گستره زمانی محدود: بدین معنا که معیار زمانی که مصلح و مفاسد با آن در دیدگاه غیر الهی سنجیده می‌شود، بسیار محدود و در حدود دنیاست.
۲. محوریت لذت‌های مادی: مصلح در این دیدگاه، صرفاً لذت‌های مادی را شامل می‌شود.
۳. توجه نکردن به دین: دین از این دیدگاه، فرع بر مصلحت است. به عبارت دیگر، دین تنها به علت تأثیر در تنفیذ و جوهری از مصلحت، که از دیدگاه آنها معتبر است، مطرح‌نظر قرار می‌گیرد.

تبیین مفهوم «مصلحت» در قواعد فقهی الف. تعریف مفهوم «مصلحت»

«مصلحت» از ریشه «صلح» و در لغت عرب، در مقابل «مفسده» و «فساد» قرار گرفته و به «خیر» نیز معنا شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ ق، ص ۵۷۶؛ مصطفوی، ۱۳۷۴، ص ۳۰۷). بعضی آن را فراتر از نفع و خیر ظاهری دانسته و آن را با مفاهیمی مانند «حکمت» و «سعادت» نزدیک دیده‌اند (ایزدهی، ۱۳۹۲، ص ۳۶). هرچند در قرآن کریم این کلمه به کار نرفته، ولی هم‌خانواده‌های آن مانند «اصلاح»، «اصلح» و «صالح» به کار رفته‌اند. «اصلاح» در برابر «افساد» استعمال شده و «عمل صالح» در برابر «عمل سوء» آمده است (اعراف: ۵۶ و ۵۸؛ فصلت: ۴۶؛ جاثیه: ۱۵؛ توبه: ۱۰۲؛ تغابن: ۹). در کتاب‌های زبان عربی از معنا کردن این کلمه به «منفعت» خودداری شده و برخی به مابینت معنای این دو واژه قایل‌اند (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۸۴؛ ایزدهی، ۱۳۹۲، ص ۳۵).

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

معنای اصطلاحی «مصلحت»، «خیر و سعادت» است، و برای بندگان در احکام شرعی، که از سوی

شارع وضع شده به‌کار می‌رود. 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 مصلحت سنجی، به توسعه یا تضییق احکام، حکم داده‌اند. فقیهان شیعه در قلمرو احکام تعبدی، 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 است که جنبه فردی دارد، و فقه تشیع در محدوده مصلحت اجتماعی، به سبب نبود تجربه کافی در تشکیل حکومت اسلامی، جایگاه کم‌رنگ‌تری نسبت به فقه اهل تسنن دارد (دارینی، ۱۳۸۰، ص ۱۵).

از آنچه تاکنون در باب مصلحت بیان شد، فهمیده می‌شود که در نگاه اسلامی، برخلاف نگاه غربی، که 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 به روح انسان و رابطه او با خداوند واحد مربوط است نیز معنا می‌دهد. البته این بدان معنا نیست که مصلحت معنوی فقط خود را در رابطه انسان با خداوند نشان می‌دهد، بلکه با گسترش معنای ارتباط انسان با خداوند، می‌توان دریافت که انسان پیش از ارتباط با هر چیزی، با خداوند جهانیان ارتباط برقرار کرده و حیات انسان در همه ابعادش ذیل ارتباط انسان با خداوند قابل تعریف است، و حتی زمانی که در ظاهر با دیگران نیز ارتباط دارد، در واقع، با خداوند ارتباط برقرار کرده است.

بنابراین، به‌طور خلاصه، می‌توان گفت: در ادبیات مصلحت‌اسلامی برخلاف ادبیات غربی، مصلحت هم بعد مادی انسان را شامل می‌شود و هم بعد معنوی او را.

ب. محوریت بعد معنوی مصلحت بر بعد مادی آن

در نظریه‌های غربی تصمیم‌گیری، معنای «مصلحت سازمان» برابر است با امری که به تولید بیشتر مادی سازمان کمک می‌کند؛ به این معنا که همه اعمال سازمان در خدمت تولید بیشتر است. حتی در آنجا که از معنویت در فضای سازمانی سخن 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، تمام اصالت به بعد معنوی فرد، سازمان و جامعه داده می‌شود؛ یعنی همان‌جا هم که از مادیت سخنی به میان می‌آید 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 کاملاً در خدمت معنویت و جو شیده شده از دل معنویت است. خداوند در قرآن کریم، از این معنویت با عناوینی مانند «تقوا» و «ایمان» و «ذکر» یاد می‌کند؛ یعنی این معنویت است که مایه تمام برکات است. اسلام مادیتی را مشروع و مفید و مایه سعادت بشر می‌بیند که از دل این معنویت جوشیده است. مادیتی را که 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 وَأَتَقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف: ۹۶)؛ اگر مردم قریه‌ها ایمان آورده، پرهیزگاری کرده بودند برکت‌هایی از آسمان و زمین به روی ایشان می‌گشودیم، ولی تکذیب کردند و ما نیز ایشان را به اعمالی که می‌کردند مؤاخذه کردیم.

«برکات» جمع «برکت» 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. لغویان همچنین گفته‌اند: «برکت»، فضل و خیر زیاد است که می‌تواند مادی و معنوی باشد.

در جمله «لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» استعاره به کنایه به کار رفته، زیرا برکات را به مجرای تشبیه کرده که نعمت‌های الهی از آن مجرا بر آدمیان جریان می‌یابد. باران و برف هرکدام در موقع مناسب و به اندازه نافع می‌بارد؛ هوا در وقت مناسب گرم و سرد می‌شود؛ و در نتیجه، غلات و میوه‌ها فراوان می‌شوند. البته این در موقعی است که مردم به خدای خود ایمان آورده، تقوا پیشه کنند، وگرنه این مجرا بسته شده و جریانش قطع می‌گردد.

بنا بر قول قرآن کریم، «تقوا» موجب باز شدن درهای برکت زمین و آسمان می‌گردد و این به معنای افزایش رزق و بهبود او ضاع مادی است. ممکن است سؤال شود که اگر تقوا موجب افزایش روزی اقتصادی می‌شود، چرا جوامع غیراسلامی در مسائل مادی پیشرفته‌ترند؟ پاسخ این سؤال در خود آیه مزبور آمده و علامه طباطبائی به‌خوبی به این نکته اشاره کرده است. ایشان در این آیه، باز شدن درهای برکت را نتیجه تقوای جمعی می‌داند و در این باره می‌نویسد: جمله «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَأَتَقُوا...» دلالت دارد بر اینکه افتتاح ابواب برکت نتیجه تقوای جمعیت‌هاست، نه ایمان و تقوای برخی از افراد؛ زیرا ایمان و تقوای برخی از افراد همواره همراه کفر برخی دیگر است. بنابراین، بدون ایمان و تقوای جمعی، همیشه فسق و فساد هست. ظاهر این نکته برگرفته از کلمه «اهل القرى» است که به معنای اهل

«شهرها و آبادی‌ها» است. خداوند باز شدن درهای برکات را مسبب ایمان اهل القری دانسته است (مصباحی مقدم و همکاران، ۱۳۹۲).

بنابراین، جوامع اسلامی تا وقتی 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 پیش افتاده‌اند به واسطه عوامل دیگری همچون کار و تلاش فراوان، استعمار کشورهای ضعیف و مانند آن است (پوراحمدی و شم‌آبادی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۸).

با توجه به مطالبی که درباره عوامل رشد بیان شد، باید گفت: ایمان از یک‌سو، موجب افزایش نعمت‌ها می‌گردد که خود آن به‌مثابه عاملی مستقیم در رشد محسوب می‌گردد (رشد سرمایه فیزیکی). از سوی دیگر، تقوا موجب قوت ساختار اجتماعی جامعه هم گردیده، خود آن نیز به صورت غیرمستقیم بر رشد مؤثر است. شاید بتوان گفت: این آیه به آثار عقلی و عملی تقوا هم اشاره می‌کند. نتیجه تقوا عبارت است از: اخلاق کاری صحیح، معاملات درست، تولید مفید و کارا، پرهیز از اسراف و تبذیر و مانند آن که به دنبال آن، اقتصادی پویا پدید خواهد آمد و بی‌ثباتی درونی اقتصاد از بین می‌رود (هادوی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۲۲).

در آیه ۹۶ سوره «اعراف»، داشتن تقوا، عاملی مهم برای پیشرفت پایدار معنوی و مادی معرفی می‌شود. همچنین تقوا در کردار و رفتار اقتصادی یک مسلمان نقش هدایت‌کننده دارد؛ زیرا خداوند متقین را دوست دارد و مشکلات آنها را آسان‌تر حل می‌کند: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا» (طلاق: ۴)؛ هرکس متقی و خداترس باشد خدا مشکلات کار او را (در دو عالم) آسان می‌گرداند.

امام علی علیه السلام، در **نهج البلاغه** در این باره می‌فرمایند: «هر که تقوا و پرهیزگاری در پیش گیرد لطف و کرامت (خداوند متعال) پس از نایابی برای او بسیار گردد، و رحمت و مهربانی پس از دور شدن به او بازگشت کند و نعمت‌ها پس از کم شدن بر او فراوان شود و برکت مانند باران بزرگ قطره پس از اندک باریدن به او برسد» (نهج البلاغه، ۱۳۸۹، ص ۲۵۰).

بنابراین، «تقوا» در تصمیم‌گیری اسلامی و ایجاد آن نقشی محوری دارد. تقوا در این نظام هسته مرکزی تصمیم‌گیری به حساب می‌آید. تقوا همان عامل اصیل نظام مدیریت اسلامی است که به تمام و کمال بعد مادی آن را تحت الشعاع قرار می‌دهد و موجب شکل‌دهی و ساخته شدن مادیتی مقبول اسلام می‌گردد. بنابراین، پیشرفت بعد مادی در این الگو، به‌وسیله تقوا انجام خواهد شد. پس این مادیت 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 در بعد مادی) تصمیم‌گیری اسلامی رقم خواهد خورد که هم دارای بعد مادی است و هم بعد معنوی، و این دو، کاملاً با یکدیگر هماهنگ‌اند و تصمیمی را رقم می‌زند که هم خیر دنیای انسان را به تمام و کمال در پی خواهد داشت و هم خیر آخرت او را.

شمول کاربردی قواعد فقهی

«قاعده فقهی» عبارت است از: حکم کلی فقهی که در ابواب گوناگون فقه یا موضوعات متعدد به کار می‌رود؛ مثلاً، «لا ضرر» قاعده‌ای است فقهی. این قاعده در باب بیع، اجاره، نکاح، طلاق و سایر ابواب فقهی به کار می‌رود. بدین‌رو، 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، لیکن نه به طریق واسطه، بلکه به طریق انطباق و تطبیق کلی طبیعی بر افرادش (مشایخی، ۱۳۸۳، ص ۱؛ محمدی، ۱۳۷۴، ص ۱۰؛ یثربی، ۱۳۸۷، ص ۷).

از آنچه بیان شد، می‌توان دریافت که دست‌کم 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 انسان ساز و خشیت‌آور با شد. پس این دانش 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 است، نه علم به تمام شئون زندگی انسان (علیدوست، ۱۳۹۳، ص ۹). بنابراین، روشن می‌شود که قواعد فقه قواعدی کلی است که در همه ابواب فقه، یعنی در تمام سطوح زندگی می‌توان از آنها استفاده کرد. در اینجا، معنایی که از «قواعد فقه» مد نظر 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 احکام فردی نمی‌کند.

بنابراین، وجه استفاده از قاعده «لا ضرر» در علم مدیریت و به دست آوردن احکام آن در مسائل ریز آن مانند تصمیم‌گیری، همین معنای وسیع از قواعد فقهی است که اشکال منتقدان را برطرف خواهد ساخت.

تبیین قاعده «لاضرر» و تقسیم آن به مادی و معنوی با محوریت ضرر معنوی

قاعده «لاضرر» مستند بسیاری از مسائل فقهی است. اهمیت قاعده مذکور به حدی است که بسیاری از فقها از گذشته دور، در تألیفات خود، رساله مستقلی به آن اختصاص داده‌اند (محقق داماد، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳). این قاعده بیان دارد: احکامی که مستلزم ضرر می‌شوند از نظر شرع اسلام مشروعیت ندارند، و اگر برای شخص یا دیگری 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 (ناصری‌مقدم، ۱۳۹۴، ص ۸۹)؛ مثلاً، روزه بر مکلف واجب است، اما در صورتی که پزشک نتیجه روزه‌داری را تشدید بیماری تشخیص دهد، حکم روزه از او برداشته می‌شود و روزه گرفتن مشروعیت ندارد.

مستندات فقهی قاعده «لاضرر»

قاعده «لاضرر» یا نفی ضرر و ضرار، مستند بسیاری از فروع فقهی و محل بحث فراوان اصحاب فقه و حقوق بوده 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، و چون تعلیق به وصف، مشعر به علیت است، می‌توان معنای عام «نفی ضرر در شریعت» را از آنها استفاده نمود. نمونه‌ای از این آیات شریفه عبارت است از:

۱. «وَلَا تَلْمِزْهُمْ بِزُرَّارٍ لَّتَعْتُدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ» (بقره: ۲۳۱)؛

این آیه می‌فرماید: تا مدت عده به پایان نرسیده است، مرد فرصت دارد، یا با همسرش آشتی کند و صمیمانه زندگی نماید و یا اگر زمینه را مساعد نمی‌بیند او را رها سازد. ولی باید توجه داشت که هر یک 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 به‌منظور تعدی باشد که این کار نه تنها ظلم به اوست، بلکه ظلم به خود است.

۲. «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ» (بقره: ۲۳۳)؛

این آیه مادران و پدران را از ضرر زدن به فرزندان‌شان و یا هر یک را از ضرر زدن به دیگری به‌واسطه فرزندان‌شان نفی کرده است. طبق این آیه، ضرر زدن هر کس به دیگری ممنوع و نامشروع است (محمدی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۰).

۳. «مَنْ بَعَدَ وَصِيَّةَ يَوْصِي بِلَهَا أَوْ دَيْنَ غَيْرِهَا مُضَارًّا» (نساء: ۱۲)؛

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 صحنه سازی کند و حقوق آنان را تضییع نماید. 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 به «ثلث» تعبیر شده است (مشایخی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷).

ب، سنت: روایات متعددی به‌عنوان مستند این قاعده در کتب حدیثی وجود دارد. صاحب کتاب **ایضاح الفوائد فی شرح القواعد** ادعای تواتر این‌گونه احادیث را نموده و **آخوند خراسانی** «تواتر اجمالی» احادیث لا ضرر را پذیرفته است. اگر تواتر آنها پذیرفته نشود بدون تردید، اخبار این قاعده به سر حد «استفاضه» رسیده است. خبر را به‌طور کلی به دود سته تقسیم می‌کنند: خبر متواتر و خبر واحد. خبر متواتر عبارت است از خبری که به وسیله تعداد زیادی از روایاتی که اجتماع آنها بر کذب ممتنع باشد، روایت گردد و به نفع موجب قطع و یقین شود. خبری که متواتر نباشد، واحد است. بنابراین ممکن است روایان خبر واحد، متعدد باشند. خبر واحد را به دود سته تقسیم می‌کنند: مستفیض و غیر مستفیض. خبر مستفیض خبری است که به حد تواتر نمی‌رسد ولی روایان آن بیش از سه نفر هستند. معروف‌ترین حدیث در این باره مربوط به داستان سمره بن جندب است که جمله «لا ضرر و لا ضرار» در ذیل آن نقل شده است. در زمان رسول خدا ﷺ، سمره بن جندب در جوار خانه مردی از انصار، درخت خرمایی داشت که در راه رسیدن به آن، از داخل ملک آن مرد انصاری می‌گذشت. سمره برای سرکشی به آن درخت و انجام امور آن مکرر سرزده داخل ملک انصاری می‌شد و بدین سان، موجب مزاحمت برای خانواده او می‌گردید، تا اینکه عرصه بر صاحب‌خانه تنگ شد و به سمره گفت: تو بدون اعلام و اطلاع وارد منزل من می‌شوی، درحالی که ممکن است اعضای خانواده‌ام در وضعیتی باشند که تو نباید آنها را ببینی. پس از این، هنگام عبور، اعلام کن و اجازه بخواه تا اهل خانه مطلع گردند. سمره گفت: من از میان خانه تو به سوی باغ خود می‌روم و چون حق عبور دارم؛ لزومی هم برای اعلام و اخذ اجازه نمی‌بینم. مرد انصاری مجبور شد به رسول خدا ﷺ، شکایت کند. حضرت به سمره فرمودند: بعد از این به هنگام عبور، حضور خودت را اعلام کن. سمره گفت: این کار را نخواهم کرد. پیامبر ﷺ، فرمودند: از این درخت دست بردار و به ازای آن، درخت دیگری با این او صاف به تو می‌دهم. سمره قبول نکرد. آنگاه آن حضرت فرمودند: در مقابل آن درخت ده درخت بگیر و دست از آن بردار. سمره باز هم قبول نکرد. سپس حضرت فرمودند: دست از این درخت بردار و به جایش در بهشت یک درخت خرما به تو خواهم داد. اما این بار هم نپذیرفت. تا اینکه رسول خدا ﷺ، فرمودند: «انک رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن»؛ تو مردی

ضرر زننده هستی و ضرر و ضراری برای مؤمن نیست. پس از آن دستور دادند آن درخت را کنند و نزد سمه انداختند (یثربی، ۱۳۸۷، ص ۳۸).

معنی «ضرر» و «ضرار» چیست؟

معنای این دو واژه در عبارات لغویان نقل شده است. در صحاح «ضرر» چنین معنا شده است: «آنه خلاف النفع»؛ ضرر نقطه مقابل نفع است. در مجمع البحرین آمده: «ضرر» عبارت است از: نقص در حق. در کتاب م صباح الفقهامه آمده است: «ضرر عبارت است از: فعل مکروه به دیگری و نقص در اعیان». راغب در المفردات می‌نویسد: «سوء حال یا در نفس به خاطر کمبود مال و سوء جاه». از تتبع موارد استعمال این کلمه روشن می‌شود: ضرر عبارت است از: کمبود 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 است که از سوی کسی بر دیگری وارد شود. معنای دیگر آن «ضرر زدن دو تن به یکدیگر» است. برخی معتقدند: «ضرر» و «ضرار» در حدیث به یک معنا به کاررفته‌اند و تکرار آن از باب تأکید است (مشایخی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۲).

«ضرر» به معنای «خسارت در برابر سود» قرار دارد. بنابراین احتمال، اگر در جایی نفع نبود، خواه‌ناخواه خسارت صادق است. تقابل «نفع» و «ضرر»، تقابل عدم و ملکه است؛ به این معنا که خسارت حالتی است که از نبود نفع در جایی که شایستگی نفع‌دهی دارد، حاصل آید؛ 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 متفاوتی برای کلمه «لا» در قاعده «لاضرر»، با توجه به تفاوت آراء در برداشت از این لفظ بیان نموده‌اند. اندیشمندانی همچون شیخ انصاری، محقق خراسانی، محقق نراقی و امام خمینی^ع نظرات گوناگونی در این باره بیان داشته‌اند. برخی آن را لای نفی جنس حقیقی، به استناد اینکه ضرر واقعاً در خارج وجود دارد، در نظر نگرفته‌اند. برخی دیگر معتقدند: در جمله «لاضرر» نفی حکم شده است. در نظر دیگر، «لا» در این جمله، به معنای مجازی استعمال گردیده و در مقام نهی است. عده‌ای دیگر از اندیشمندان این کلمه را در معنای اصلی خود در نظر گرفته‌اند. امام خمینی^ع معتقد است: مفاد «لاضرر و لااضرار» حکم حکومتی است که پیامبر^ص، دستور دادند که به دیگری زیان

وارد نسازد (محقق داماد، ۱۳۷۵، ص ۱۴۶؛ فرحی، ۱۴۳۰ق، ص ۵۸۲). در جمع‌بندی آنچه درباره معنای «لا» بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که ضرر در اسلام مشروعیت ندارد.

از مجموع آنچه تاکنون در باب مفهوم قواعد فقه و قاعده «لاضرر» بیان گردید، می‌توان دریافت که ضرر را در اسلام می‌توان در دو بعد مادی و معنوی؛ در نظر گرفت؛ یعنی وقتی گفته می‌شود قاعده «لاضرر» به عنوان یک اصل کلی فقهی در تمام ابواب فقه کاربرد دارد و می‌توان به آن ارجاع داد، و از سوی دیگر، فقه و قواعد فقه به معنای وسیعش تمام ابعاد زندگی بشری در نظر گرفته شده است، 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. پس ضرر در بعد معنوی زندگی انسان نیز جایز نیست.

از سوی دیگر، طبق آنچه در باب محوریت بعد معنوی زندگی انسان بر اساس فهم قرآنی آن بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت: در باب قاعده «لاضرر» نیز محوریت و اصالت با بعد معنوی ضرر است؛ یعنی اگر انسان طبق آیات صریح قرآن، تلاش کند خود را از ضرر معنوی دور سازد، قطعاً و یقیناً 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 با 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 است، قطعاً دنیایی مطلوب و عالی نیز خواهد داشت و نعمات دنیایی تام و کامل در اختیار او قرار می‌گیرند.

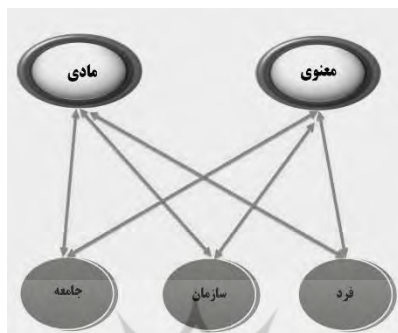
۴. تبیین تصمیم‌گیری در علم مدیریت بر اساس قاعده «لاضرر»

با توجه به معنای موسّع مورد نظر از قواعد فقهی و به تبع آن، معنای وسیع قاعده «لاضرر» - که بیان شد - اکنون وقت آن رسیده است که به تبیین «باید»ها و «نباید»های کلان تصمیم‌گیری اسلامی از منظر قاعده «لاضرر» بپردازیم.

نمودار مصلحت در تصمیم‌گیری در سه بعد فرد، سازمان و جامعه بر اساس قاعده «لاضرر»

آنچه در فرایند تصمیم‌گیری در علم مدیریت مهم است و باید به آن توجه ویژه شود این است که او هنگام تصمیم‌گیری، باید مصلحت از نگاه اسلام و یا به عبارت روشن‌تر، مصلحت الهی محقق گردد، و

تصمیم‌گیری مصلحتی بر اساس مصلحت مد نظر اسلام در سازمان، حالتی است که در پرتو آن، هیچ یک از دو بعد معنوی و مادی بر اساس آن متضرر نشود. این عدم اضرار در دو بعد مادی و معنوی به هنگام تصمیم‌گیری، باید در سه سطح فرد، سازمان و جامعه لحاظ گردد. اما بر اساس شکل ذیل، تصمیم‌گیری‌ها در سه سطح فرد، سازمان و جامعه از یک سو، و دو بعد مادی و معنوی از سوی دیگر، مؤثر واقع خواهند شد.



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

اگر به شکل (۲) 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 طراحی شده به آن توجه کرد این است که در هر سه سطح، بر اساس هر تصمیمی که در سازمان اخذ می‌شود، چهار حالت محتمل وجود دارد که عبارتند از: در بعد مادی: متضرر بشود / متضرر نشود (بر اساس مصلحت الهی و اسلامی عمل شده باشد). در بعد معنوی: متضرر بشود / متضرر نشود (در بعد معنوی هم بر اساس مصلحت الهی و اسلامی عمل شده باشد). بر اساس این نمودار طراحی شده، ۶۴ حالت برای تأثیرگذاری تصمیمات سازمان در سه سطح فرد، سازمان و جامعه و در دو بعد مادی و معنوی متصور است که در ۶۳ حالت، طبق این نمودار قطعاً یک بعد مادی یا معنوی در یکی از سه سطح فرد، سازمان و جامعه متضرر خواهند شد و این نوع تصمیم‌گیری مطابق مصلحت الهی نیست؛ زیرا اسلام وعده دنیایی آباد در پرتو آخرتی آباد داده است. فقط یک حالت قابل قبول تصمیم‌گیری بر اساس مصلحت اسلامی است؛ حالتی که در هیچ‌یک از سه سطح فرد، سازمان و جامعه از لحاظ مادی و معنوی کسی متضرر نخواهد شد و این همان حالت مطلوب تصمیم‌گیری بر اساس مصلحت اسلامی با محوریت قاعده «لاضرر» است. برخلاف نظریه‌های غربی، فقط تصمیم مورد تأیید اسلام، تصمیمی است که هم مصلحت معنوی و هم مصلحت مادی فرد، سازمان و جامعه را متضمن گردد.

لازم به ذکر است که در این الگو، جهت‌ها دوسویه است. دوسویه بودن جهت‌ها این معنا را می‌رساند 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. لازم به ذکر است که این مدل، مدلی کتابخانه‌ای است و با آنچه در واقع اتفاق می‌افتد فاصله دارد و در صدد بیان و توصیف حالت ایدآل تصمیم‌گیری مد نظر اسلام است و باید در واقع تصمیم‌گیران به سوی «ساختن» این نوع تصمیم حرکت کنند و طبیعی است که این امر مطلق نیست و مدیران به میزان نائل شدن به این مطلوب، در فرآیند تصمیم‌گیری موفق بوده‌اند.

محوریت مصلحت معنوی در تصمیم‌گیری بر اساس قاعده «لاضرر»

از آنچه در باب «مصلحت» و قاعده «لاضرر» 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. ثانیاً، مصلحت دنیوی را در شعاع رقم خوردن مصلحت معنوی تصمیم‌گیری می‌داند و مصلحت مادی مد نظر او فقط با رقم خوردن مصلحت حقیقی معنوی به وقوع خواهد پیوست و مادیت در نگاه اسلامی، کاملاً با معنویت هماهنگ و زائیده شده از آن است. مصلحت معنوی و عدم ضرر معنوی در نگاه اسلامی، محور و اصل مصلحت مادی است.

بنابراین، چند نکته لازم به ذکر است: *گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

۱. مصالح مادی مد نظر 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 نمود. به عبارت دیگر، تصمیم‌های غلط در سازمان موجب نابودی معنویت در سه سطح فرد، سازمان و جامعه نیز خواهد شد.

حیطه مشروع تصمیم‌گیری در سه بعد فرد، سازمان و جامعه بر اساس قاعده «لاضرر»

تصمیم‌گیری در سازمان‌ها همیشه بر اساس نوعی مصلحت‌اندیشی صورت می‌گیرد. نکته مهمی که در اینجا وجود دارد معنای «ضرر» و «مصلحت در اندیشه مدیران و تصمیم‌گیران است. گاهی معنای

«مصلحت» در اندیشه مدیران ناظر به مصالح افراد سازمان است و تصمیمی را می‌گیرند که مصالح آنها و عدم اضرار آنها را مد نظر 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، این گونه تصمیم‌گیری، طبق قاعده «لاضرر»، که فقط به نفع شخص توجه دارد، از نگاه اسلامی مردود است. بدین‌روی، فقه امامیه بر اساس قاعده مزبور، 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 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 تصمیم‌مد نظر اسلام را در یک نمودار «وَن» که از جمله نمودارهای علم ریاضی است، تصور نمود:



شکل (۳): حیطه مصلحت از نگاه اسلام

در این نمودار منطقه‌ای که هر سه دایره با یکدیگر همپوشانی دارند 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 مد نظر اسلامی است.

بر اساس آنچه که تاکنون این مقاله در صدد تبیین آن، تصمیم‌گیران مخیر به انتخاب حالتی هستند که برخلاف تمام حالات متصور دیگر، هم خیر مادی و هم خیر معنوی فرد، سازمان و جامعه در آن رقم خواهد خورد و در این صورت، حالتی را نمی‌توان تصور نمود که خیر حقیقی فرد رقم می‌خورد، ولی خیر سازمان و جامعه رقم نخورد، بلکه صلاح هر سه با هم مدنظر است.

جمع بندی و نتیجه گیری

قواعد فقهی موجود در میراث علمی مسلمانان، برخلاف مکاتب غربی در صدد یافتن تکالیف انسان به عنوان مکلف در برابر خداوند است. بدین روی، معنایی که در پیش زمینه این سخن از فقه وجود دارد، معنای ضیقی نخواهد بود و قواعد آن، فقیه را موظف به پاسخ‌گویی به هر آنچه 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 تمام اعمال او، اعم از اجتماعی و غیر آن را شامل می‌شود و حتی اسلام درباره پزشکی نیز می‌تواند احکام کلی ارائه دهد. بنابراین در مدیریت و به صورت خاص، در بحث «تصمیم‌گیری در سازمان‌ها» نیز از این قاعده مستثنا نیست.

اسلام مصلحت در مدیریت و ضرر در آن را به دو بعد مادی و معنوی تقسیم می‌نماید و بعد مادی آن را در پرتو بعد معنوی اش معنا می‌کند. اسلام تصمیمی را مطلوب می‌شمارد که کاملاً 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 ابتدا 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 به بعد معنوی انسان توجه حقیقی 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 صورت گیرد.

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 رخ خواهد داد.

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 گاهی مصالح سازمان در صورت منطبق بودن بر انصاف و وجدان، بر مصالح فرد مقدم است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۹، ترجمه فولادوند، تهران، اشکذر
- اصفهان‌ئی، ابوالقاسم حسین بن محمد بن فضل، ۱۳۹۲ ق، *مفردات الفاظ القرآن*، ترجمه سیدغلامرضا خسروی، تهران، مرتضوی.
- افتخاری، اصغر، ۱۳۹۰، *مصلحت*، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- الوانی، سیدمهدی، ۱۳۸۵، *مدیریت عمومی*، تهران، نشر نی.
- فرحی، سیدعلی، ۱۴۳۰ ق، *تحقیق فی القواعد الفقهیه*، قم، النشر الاسلامی.
- ایروانی، باقر، ۱۳۹۴، *قواعد فقهی*، ترجمه حسین ناصری مقدم، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- ایزدهی، سیدسجاد، ۱۳۹۲، «ضوابط مصلحت در فقه شیعه»، *سیاست متعالیه*، ش ۱، ص ۲۹-۵۸.
- بستان، حسین و همکاران، ۱۳۸۴، *گامی به سوی علم دینی*، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پوراحمدی، حسین و محمد شم‌آبادی، ۱۳۹۰، *مقدمه‌ای بر نظریه اقتصاد سیاسی اسلامی*، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۸۸، *روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث*، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- دارینی، علی، ۱۳۸۰، «وایزوهی: مصلحت و جایگاه فقهی آن»، *راهبرد*، ش ۱۹، ص ۲۴۵-۲۶۴.
- دفت، ریچارد ال، ۱۳۹۲، *تئوری و طراحی سازمان*، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- رابینز، استیفین پی، ۱۳۸۸، *مدیریت رفتار سازمانی*، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- رضائیان، علی، ۱۳۸۵، *مدیریت رفتارهای سیاسی در سازمان*، تهران، سمت.
- _____، ۱۳۸۳، *اصول مدیریت*، تهران، سمت.
- _____، ۱۳۸۸، *مبانی سازمان و مدیریت*، تهران، سمت.
- 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.
- رمضان البوطی، محمد سعید، ۱۳۸۳، *مصلحت و شریعت: مبانی، ضوابط و جایگاه مصلحت در اسلام*، ترجمه اصغر افتخاری، تهران، نشر گام نو.
- زارعی متین، حسن، ۱۳۸۱، «رفتار سیاسی و نقش آن در سازمان و مدیریت»، *مجمع آموزش عالی قم*، ش ۱۵، ص ۲۷-۵۸.
- سایمون، هربرت، ۱۳۷۱، *رفتار اداری*، ترجمه محمدعلی طوسی، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
- سرمد، غلامعلی، ۱۳۷۲، *رفتار سازمانی*، تهران، بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، موسسه بانکداری ایران.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان*، ترجمه موسوی همدانی، تهران، دفتر انتشارات اسلامی.
- علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۸۸، *فقه و مصلحت*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۹۳، *فقه و الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت*، تهران، نشر الگوی پیشرفت، وابسته به مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت.

عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۶، *قواعد فقه بخش حقوق خصوصی*، تهران، سمت.

علی‌پور، مهدی و حمید رضا حسینی، ۱۳۹۰، *پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد)*، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

لوتنس، فرید، ۱۳۷۴، *رفتار سازمانی*، تهران، بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران.

محمدی، ابوالحسن، ۱۳۷۴، *قواعد فقه*، تهران، یلدا.

مشایخی، قدرت الله، ۱۳۸۳، *قاعده‌های فقهی*، تهران، سمت.

مصباحی مقدم، غلامرضا و همکاران، ۱۳۹۲، «مؤلفه‌های غیرمادی رشد اقتصادی از منظر قرآن کریم»، *مطالعات اقتصاد*

اسلامی، ش ۱، ص ۶۱-۹۰.

مصطفوی، حسن، ۱۳۷۴، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۳۷۵، *قواعد فقه*، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، *انسان و ایمان*، قم، صدرا.

هادوی‌نیا، علی‌اصغر، ۱۳۸۲، *انسان اقتصادی از دیدگاه اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

یثربی، سیدعلی محمد، ۱۳۸۷، *قواعد فقه استدلالی (۱)*، تهران، سازمان جهاد دانشگاهی.