



بررسی جایگاه مصلحت در تصمیم‌گیری مدیران از منظر اسلامی (فقه امامیه)

احسان رحیمی<sup>۱</sup>، یونس فرقانی<sup>۲</sup>

چکیده:

تصمیم‌گیری بدون شک یکی از ارکان اصلی مدیریت است به طوری که برخی اساساً مدیریت را مترادف تصمیم‌گیری دانسته‌اند. یکی از نگرانی‌هایی که در مورد تصمیم‌گیری سازمانی وجود دارد، انحراف مسیر تصمیم‌گیری در جهت منافع صاحبان قدرت است. برخی این انحراف‌ها از طریق رفتارهای سیاسی در سازمان و با توجیه "عمل به مصلحت" واقع می‌شود. درباره این نوع از رفتارهای سیاسی در سازمان دو نگرش عمده در ادبیات رایج سازمان و مدیریت وجود دارد که یکی بر غیرعقلانی و مضر بودن اینگونه رفتارها در سازمان و دیگری بر اجتناب ناپذیری و مثبت بودن آن رفتارها تأکید دارد. گفتنی است در این مسأله ملاک‌هایی که مورد توافق محققین باشد، وجود ندارد. پرواضح است که جدا نمودن جنبه‌های مثبت و منفی یک پدیده اجتماعی، به شدت تحت تأثیر هنجارها و ارزشهای مقبول محقق قرار خواهد داشت. این امر لزوم پرداختن به چالش "تصمیم‌گیری بر مبنای مصلحت" یا "مصلحت‌سنجی در تصمیم‌گیری" از دیدگاه اسلام را آشکار می‌کند. این مقاله پس از بیان پیشینه و جایگاه بحث از مصلحت در ادبیات اسلامی و علم مدیریت، ابتدا در راستای ادبیات پژوهش خود به تبیین مفهوم تصمیم‌گیری و زوایای آن در علم مدیریت رایج پرداخته و سپس با بررسی و تحلیل مضمون آثار مرتبط با بحث مصلحت بلاخص از نگاه علمای امامیه چهارچوب مفهومی مصلحت را بیان می‌دارد. در انتها با روشی تحلیلی انتقادی از نگاه اسلامی به بررسی جایگاه مصلحت در علم مدیریت رایج پرداخته و از همین رهگذر با روش استدلالی جایگاه مصلحت در تصمیم‌گیری مدیران را از نگاه اسلامی تبیین می‌نماید.

واژگان کلیدی: تصمیم‌گیری، مصلحت، رفتارهای سیاسی، فقه شیعه، مصلحت‌سنجی

۱. نویسنده مسئول: دانشجوی کارشناسی ارشد رشته معارف اسلامی و مدیریت بازرگانی، گروه مدیریت بازرگانی، دانشکده مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)،  
erahimikh@gmail.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته معارف اسلامی و مدیریت دولتی، گروه مدیریت دولتی، دانشکده مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)،  
forghani۸۷@gmail.com



## ۱- مقدمه

صاحب‌نظران عرصه مدیریت وظایف مختلفی برای یک مدیر نظیر برنامه ریزی، سازماندهی، رهبری، کنترل و... برشمرده‌اند. یکی از این وظایف که به دلیل اهمیت ویژه‌اش آن را مترادف مدیریت دانسته‌اند "تصمیم‌گیری" است (رضاییان، ۱۳۸۰) که همه مدیران در همه سطوح کلان تا خرد به طور مداوم درگیر آن هستند. در تعیین خط‌مشی‌های سازمان، تعیین هدف‌ها، طراحی سازمان، انتخاب، ارزیابی، و در تمامی افعال و اعمال مدیریت تصمیم‌گیری جزء اصلی و رکن اساسی است. کیفیت و چگونگی تصمیم‌گیری مدیر یک سازمان یا یک جامعه است که میزان توفیق و تحقق اهداف سازمان یا جامعه را معین می‌کند.

تصمیم‌گیری در سازمان را می‌توان از زوایای گوناگونی مورد بررسی قرار داد که این امر خود بستگی به نوع دیدگاه به سازمان دارد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها دو دیدگاه "عقلانی" و "سیاسی" می‌باشد. در نگرش عقلانی، سازمان‌ها جهت نائل شدن به هدف‌های روشن و مشخص تلاش نموده و برای تصمیم‌گیری، راه‌حل‌های گوناگون را شناسایی کرده و بهترین آن‌ها را انتخاب می‌نمایند. اما بر اساس نگرش سیاسی که در آن، سازمان ترکیبی از ائتلاف‌ها است که برای دستیابی به منافع و منابع می‌داند (زارعی متین، ۱۳۸۱)، تصمیم‌ها تحت تأثیر فشارها و رفتارهای سیاسی اخذ می‌شوند. بدین ترتیب بدون توجه به واقعیت‌ها و تحت تأثیر فشار رأی‌دهندگان و سایر گروه‌های فشار مبادرت به اخذ تصمیم می‌شود. این وضعیت برای صاحبان مناصب دولتی و نمایندگان انتخاب‌شده توسط گروه‌های فشار بیشتر پیش می‌آید. به طور کلی هرچه یک تصمیم مهم‌تر باشد، بیشتر تحت تأثیر مسائل سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرد (رضاییان، ۱۳۸۵).

حاصل آنکه برخی پیامدهای تصمیم‌گیری‌های سازمان که با منافع افراد و گروه‌های صاحب‌قدرت ناسازگار است، تصمیم‌گیران را بر آن می‌دارد که از مسیر منطقی تصمیم‌گیری منحرف شده و این انحراف را با توجیه "مصلحت"، عقلایی و اخلاقی جلوه دهند. مصداق تام این نگرش را می‌توان در نظریه ماکیاولی مبنی بر اینکه "هدف وسیله را توجیه می‌کند" دید. البته از دید برخی صاحب‌نظران، اینگونه رفتارها را لزوماً نمی‌توان عوامل منفی و غیر اخلاقی در سازمان در نظر گرفت، چرا که گاهی اقتضائات و عوامل محیطی به گونه‌ای است که مصلحت واقعی سازمان باید حفظ شود و گریزی از دخالت دادن عنصر مصلحت در تصمیم‌گیری‌ها برای مدیر وجود ندارد. بنابراین باید در پی راهکاری بود تا بتوان مصلحت‌سنجی مشروع را از غیر مشروع تمایز داد و به نحوی این رفتارها را مدیریت نمود؛ اما در ادبیات موجود، راه‌حل قابل ملاحظه‌ای برای این مسئله وجود ندارد (رایزین، ۱۳۷۸).

در نتیجه یکی از چالش‌های اساسی در تصمیم‌گیری یک مدیر مقوله "مصلحت" می‌باشد که یا در فهم بدیل صحیح و یا در اجرا و تطبیق عملی یک بدیل مؤثر خواهد بود. از آنجا که این واژه در نظام‌های ارزشی متفاوت، بار معنایی خاص خود را دارد، در مدیریت از منظر اسلامی اهمیت اساسی می‌یابد؛ چرا که اساس و مبانی مصلحت از منظر شارع مقدس الزاماً با آنچه در دید رایج، مصلحت دانسته می‌شود منطبق نیست. افق دید در مدیریت بر اساس دستورات اسلام، متفاوت از مدیریت رایج است و هدف مدیر در منطق اسلامی، کمال و سعادت کارکنان و نه صرفاً منافع مادی آنان می‌باشد. البته باید توجه داشت که این دو مانع‌الجمع نیستند (رضاییان، ۱۳۸۵).

از سویی دیگر، در ادبیات فقهی قواعدی چون قاعده‌ی اضطرار، ضرورت، اهم و مهم و امثال آن مشاهده می‌شود که به نوعی ناظر به مفهوم "مصلحت" هستند. به طور مثال فردی که در شرایطی قرار دارد که برای زنده ماندن راهی به جز خوردن گوشت مردار نمی‌بیند، بر اساس قاعده ضرورت مجاز به اکل میته تا حد رفع ضرورت است. لذا شاید مضمون این قاعده نیز در یک برداشت ابتدایی، چیزی جز استفاده از وسیله باطل برای تحقق منفعت شخصی نباشد. حال مسئله‌ای که این نوشتار درصدد بررسی آن است این است که "آیا در نظر گرفتن مصلحت در قواعد مذکور توجیهی بر مشروع سازی مصلحت‌سنجی‌های بعضاً مذموم عرفی است یا اساساً تفاوتی بنیادی میان اینگونه مصلحت‌سنجی‌ها و نگرش اسلامی وجود دارد؟ بر اساس پاسخ به این پرسش، سؤال دیگری که مطرح می‌شود این است که جایگاه مصلحت در تصمیم‌گیری از منظر مدیریت اسلامی چیست و نگرش اسلامی چه تأثیری بر مفهوم "مصلحت‌سنجی" در تصمیم‌گیری دارد؟

این نوشتار پس از بیان پیشینه و جایگاه بحث از مصلحت در ادبیات اسلامی و نیز در علم مدیریت، ابتدا در راستای ادبیات پژوهش خود به تبیین مفهوم تصمیم‌گیری و زوایای آن در علم مدیریت رایج پرداخته و سپس با بررسی و تحلیل مضمون آثار مرتبط با بحث مصلحت بلاخص از نگاه علمای امامیه چهارچوب مفهومی مصلحت را بیان می‌دارد. در انتها با روشی تحلیلی انتقادی از نگاه اسلامی به بررسی جایگاه مصلحت در علم مدیریت رایج پرداخته و از همین رهگذر با روش استدلالی جایگاه مصلحت در تصمیم‌گیری مدیران را از نگاه اسلامی ترسیم می‌نماید.



## ۲- پیشینه بحث

در فلسفه سیاسی غرب مصلحت با مفاهیمی چون خیر و نفع یا مصلحت عمومی ارتباط نزدیکی دارد. افلاطون وظیفه تحقق این مصالح را برعهده پاسداران می‌داند. ارسطو نیز جامعه را بر بنیاد مصلحت به عنوان نفع مشترک بین افراد استوار می‌داند و مصلحت عموم را به عنوان خیر مشترک و اصل طرح کرد. مصلحت در فلسفه سیاسی یونان باستان به این دلیل جایگاه مهمی داشت که از یک طرف با مفهوم دولت-شهر گره خورده بود و از طرف دیگر فضیلت اخلاقی در مدینه تعریف می‌شد و بنابراین فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق در طول هم معنا پیدا می‌کردند. فلاسفه یونان برای نخستین بار از مصلحت عمومی به عنوان ملاک سیاست بحث کردند و تحلیل نظام سیاسی را بر آن اساس قرار دادند.

در اندیشه سیاسی غرب مصلحت از ابتدا در حوزه عمومی تعریف شد، چراکه مسیحیت شریعت نداشت که مصلحت در آن حوزه مطرح شود. شناخت جایگاه مصلحت در فلسفه سیاسی غرب جز با تمایز دوران قدیم (با محوریت چه کسی حکومت کند) و جدید (با محوریت چگونه حکومت باید کرد) میسر نیست. در فلسفه سیاسی کلاسیک مصلحت عمومی همان مصلحت شهر است و بر نفع فردی تقدم دارد، در حالی که در قرون وسطی با سعادت اخروی پیوند خورد (حقیقت، ۱۳۸۹، صص ۳۲-۳۶).

در ادبیات اسلامی صاحب‌نظران خاستگاه بحث از مصلحت را چالش‌های پیش روی والیان و حاکمان اهل سنت در تاریخ تمدن اسلامی دانسته‌اند (علیدوست، ۱۳۸۸)، لذا پژوهش‌هایی که تاکنون در باب "مصلحت" صورت گرفته بیشتر ناظر به فضای حکومت داری و فقه سیاسی بوده است.<sup>۳</sup> از سوی دیگر، برخی از محققین سعی بر یافتن جایگاه این مفهوم در نظام اعتقادی و فقهی شیعه داشته‌اند.<sup>۴</sup> علیدوست (۱۳۸۸) در پژوهشی جامع از زوایای گوناگون رابطه مصلحت را با مبانی فقهی، فلسفی و کلامی شیعه بررسی کرده و در این راستا رویکردهای مذاهب اهل سنت را نیز مورد نقد و بررسی قرار داده است. ایزدپور (۱۳۹۰) نیز بنیان‌های کلامی مصلحت در نظام تشیع را معرفی کرده است. همچنین ایزدشاهی (۱۳۹۲) به معرفی ضوابط مصلحت در فقه شیعه پرداخته است. محتوای اینگونه پژوهش‌ها، حول محورهایی چون بررسی امکان فهم مصلحت احکام در مقام استنباط و همچنین ضوابط اعمال مصلحت در قالب قواعد عقلی چون دفع افسد به فاسد، اهم و مهم و همچنین قواعد فقهی چون قاعده ضرورت و اضطرار می‌باشد. البته در برخی پژوهش‌های دیگر اگرچه به صورت مستقیم به مفهوم مصلحت اشاره نشده، اما فحوائی مطالب آن‌ها مرتبط با مبانی مصلحت نیز می‌باشد.<sup>۵</sup>

در علم مدیریت و سازمان، محتوای این مفهوم به صورت غیر مستقیم و در بستر مباحثی چون رفتارهای سیاسی و تأثیرات آن بر تصمیم‌گیری مطرح شده است. اما در مباحث بین رشته‌ای مدیریت از منظر اسلامی، خصوصاً فقه و مدیریت پژوهشی در مورد بررسی جایگاه مصلحت در تصمیم‌گیری و اصول و ضوابط آن یافت نشده است.

## ۳- ادبیات تحقیق

### ۳-۱- تصمیم‌گیری

تصمیم‌گیری عبارتست از فرآیند شناسایی و حل مسائل (دفت، ۱۳۷۷)، که حل مسئله مستلزم انتخاب یک راه از میان راه‌های مختلف می‌باشد. کار اصلی تصمیم‌گیرنده دریافت راه‌های ممکن و نتایج ناشی از آن‌ها و انتخاب اصلح از میان آن‌هاست و اگر وی بتواند انتخاب را به نحوی درست و مطلوب انجام دهد، تصمیم‌های او موثر و سازنده خواهد بود (الوانی، ۱۳۸۵).  
به طور کلی فرآیند تصمیم‌گیری شامل شش مرحله بوده که عبارتند از: ۱- شناسایی و تعریف مسئله، ۲- یافتن راه حل‌های ممکن، ۳- انتخاب معیار برای سنجش و ارزیابی راه حل‌های ممکن ۴- تعیین نتایج حاصل از هر یک از راه‌ها، ۵- ارزیابی راه حل‌ها از طریق بررسی نتایج حاصل از آن‌ها ۶- انتخاب یکی از راه‌ها و ارائه بیانیه تصمیم (الوانی، ۱۳۸۵؛ دفت، ۱۳۷۷).  
همچنین شرایطی را که تصمیم‌گیری در آن رخ می‌دهد نیز سه گونه شمرده‌اند که عبارتند از:

۳. به طور نمونه در همین راستا افتخاری (۱۳۹۰) با بررسی تطبیقی مفهوم مصلحت در دو گفتمان سیاسی شیعه و اهل سنت سعی بر معرفی مبانی و مؤلفه‌های مصلحت مشروع (از منظر فقه) داشته و همو (۱۳۹۲) این مفهوم را در فقه سیاسی تبارشناسی کرده است. همچنین اصغری (۱۳۸۴) در پژوهشی سعی بر بررسی رابطه و نسبت مفهوم مصلحت در گفتمان اسلامی با عقلانیت از منظر نگرش لیبرالیسم در نظام‌های سیاسی پرداخته است و صابریان (۱۳۸۶) نیز جایگاه مفهوم مصلحت در حکومت اسلامی بیان کرده است.

۴. به طور نمونه صابری (۱۳۷۹)، دارینی (۱۳۸۰) و صرامی (۱۳۸۳) در پژوهش‌های جداگانه‌ای به بررسی جایگاه مصلحت در فقه شیعه پرداخته‌اند.

۵. مثلاً مهدوی (۱۳۸۹) به بررسی تأثیر شرایط زمانی و مکانی بر تغییر و تحولات احکام فوق پرداخته است.



۱- تصمیم گیری در شرایط اطمینان کامل: در این وضعیت می توان پیش بینی کرد که در آینده چه رخ می دهد. در این موقعیت، آنقدر اطلاعات موجود دقیق، صحیح، کافی و قابل اعتمادند، که به راحتی می توان وضعیت آینده را پیش بینی کرد و با اطمینان تصمیم گرفت.

۲- تصمیم گیری در شرایط ریسک: در این وضعیت احتمال وقوع هر یک از نتایج ممکن معین است. یعنی اطلاعات کامل موجود نیست و قابلیت پیش بینی کمتر است، ولی امکان تصمیم گیری بر اساس نتایج محتمل وجود دارد.

۳- تصمیم گیری در شرایط عدم اطمینان: در این وضعیت میزان احتمال وقوع هر نتیجه ممکن و حتی چگونگی و تعداد نتایج ممکن مشخص نیست. یعنی اطلاعات ما در مورد موضوع بسیار ناچیز است (رضائیان، ۱۳۸۳). البته مدیران سعی می کنند در این وضعیت راهبردهایی را برای حل مسئله اتخاذ کنند که عبارتند از: ۱- انتخاب حداکثر حداکثرها، که در این شیوه بهترین نتیجه از بهترین نتایج شقوق ممکن در شرایط محیطی موردنظر انتخاب می شود، ۲- انتخاب حداکثر احداقل ها، که با بدبینی فرض می شود که برای راه حل های ممکن بدترین نتیجه حاصل خواهد شد، ۳- در روش سوم احتمال برای شرایط مختلف یکسان فرض شده و بر اساس ارزش مورد انتظار تصمیم گیری می شود (الوانی، ۱۳۸۵).

نکته حائز اهمیت درباره شرایط ۲ و ۳ این است که از سویی مدیران در تصمیم گیری همواره با محدودیت هایی مواجه بوده اند که از فقدان آگاهی کافی در مورد جنبه های متعدد یک واقعه ناشی می شود. البته گاهی نیز محدودیت ها به سبب تفاوت های فردی موجود میان تصمیم گیرندگان به وجود می آید. برخی از این محدودیت ها عبارتند از:

- ۱- تفاوت در ارزش های اجتماعی تصمیم گیرندگان،
- ۲- ناتوانی در ارزیابی پیامدهای هر تصمیم،
- ۳- عدم اطمینان نسبت به آینده،
- ۴- اکتفا به راه حل رضایت بخش،
- ۵- اکتفا به عقلانیت نسبی،
- ۶- مصلحت اندیشی با توجه به وضعیت (رضائیان، ۱۳۸۳).

تئوری تصمیم را می توان به دو بخش تقسیم کرد. تئوری تصمیم تجویزی<sup>۶</sup> یا تجزیه و تحلیل تصمیم که هدف آن کمک به افراد جهت اتخاذ تصمیمات پیچیده و سخت است. در مقابل، هدف تئوری تصمیم توصیفی<sup>۷</sup>، بیان کردن این است که افراد هنگام تصمیم گیری در واقع چگونه عمل میکنند (Eisenfuhr, weber and langer, ۲۰۱۰). در واقع تئوری تصمیم تجویزی حاوی نکاتی جهت راهنمایی برای تصمیم گیری عقلانی است و در مقابل، تئوری تصمیم توصیفی سعی در به تصویر کشیدن رفتار شهودی و واقعی مردم در هنگام تصمیم گیری دارد، (Eisenfuhr, weber and langer, ۲۰۱۰).

در دهه های اخیر منازعاتی جدی بر سر این سؤال که "آیا یک تئوری هنجاری یا تجویزی، واقعاً با عقلانیت افراد مرتبط است یا خیر؟" صورت گرفته است (koehler and Harvey, ۲۰۰۴). بیشتر روان شناسان شناختی، عقلانیت ابزاری را که در تئوری های تجویزی کاربرد دارد، مورد انتقاد قرار داده اند. اکثر انتقادات بر این واقعیت استوار است که عقلانیت ابزاری ارزیابی بسیار محدودی از عقلانی بودن اهداف و خصوصاً اهداف اصلی یا بنیادین دارند. در واقع بسیاری از طرفداران عقلانیت ابزاری در این فرض که گرایش ها و اهداف مبتنی بر عقاید غلط غیرعقلانی هستند، از هیوم تبعیت کرده اند. روانشناسان به این نتیجه رسیده اند که قصور در نحوه تفکر افراد، می تواند بر ترجیحات و اهداف آنها اثر بگذارد. کاهنمن بیان می کند که باورهای اشتباه نظیر باور اشتباه درباره این که چه چیزی در آینده برای ما نتایج مطلوب یا نامطلوب خواهد داشت، مشکلاتی را برای تئوری تصمیم گیری رسمی ایجاد می کند (koehler and Harvey, ۲۰۰۴).

حاصل آنکه که برطبق نظریه عقلانیت محدود سایمون، نوع انسانی دچار محدودیت منابع شناختی است و قدرت استدلالی محدودی دارد (الوانی، ۱۳۸۵). لذا بررسی همه نتایج منطقی عقاید یا مقایسه نامحدود بدیل های فراوان را برای انسان غیرممکن می سازد. یک تئوری برای بیان بایسته های تصمیم گیری باید این محدودیت ها را در نظر بگیرد. در حالی که تئوری های عقلایی تصمیم گیری گاهی تئوری هایی برای بیان این هستند که عامل های ایده آل، که از چنین محدودیت های شناختی مصون هستند، چگونه باید تصمیم بگیرند (pollock, ۲۰۰۶). این انتقادات از تئوری تصمیم گیری عقلایی، منجر به شکل گیری نگاه هایی دیگر نظیر نگاه سیاسی به تصمیم گیری و سازمان شده است. در این نگاه، رفتارهای سیاسی در سازمان توجه بیشتری را به خود جلب می کنند.



### ۲-۳- رفتار سیاسی<sup>۸</sup>

به طور کلی دو دیدگاه عمده در مورد رفتار سیاسی وجود دارد که عبارتند از:

۱- رفتاری که بر اساس آن فرد یا گروه تنها به منافع خود توجه داشته و از طرق غیرمشروع، سعی در حداکثر ساختن آن ها دارد. ۲- رفتاری که بر اساس آن در هنگام تصمیم گیری به منافع سازمانی توجه می شود و از طریق گفتگو و چانه زنی در هنگام شرایط عدم اطمینان و تعارض، به حل و فصل مسایل و نزدیک کردن دیدگاه های مخالف و سرانجام حصول توافق پرداخته میشود(زارعی متین، ۱۳۸۱).

در واقع رفتار سیاسی می تواند هم جنبه های مثبت و هم جنبه های منفی داشته باشد؛ جنبه منفی آن در قالب دنبال کردن بیش از حد نفع شخصی، دیدن موقعیت ها در قالب برد-باخت، استفاده از تاکتیک های مبارزاتی نظیر پنهان کاری، غافل گیر کردن و فریب کاری، استفاده غیر قانونی از اختیارات، اطلاعات یا منابع نمود پیدا کرده و جنبه مثبت آن در قالب پی گیری منافع سازمان و گروه ها، حل و فصل تضادها و اختلاف های گروه های ذی نفع و در نظر گرفتن موقعیت ها در قالب برد-برد نمایان می گردد. (دفت، ۱۳۷۴).

همچنین رفتار سیاسی در سازمان می تواند بعد مشروع و غیر مشروع داشته باشد. رفتار سیاسی مشروع<sup>۹</sup> یعنی سیاست های عادی روزانه مانند شکایت کردن به سرپرست، رعایت نکردن سلسله مراتب اختیار، تشکیل ائتلاف و سخت گیری در مقررات. رفتار سیاسی نامشروع<sup>۱۰</sup> نیز به آن دسته از رفتارهایی گفته می شود که قوانین و مقررات را نقض می کند، مانند درخواست های گروهی برای مرخصی استعلاجی و اعتراض های نهادین، کسب منافع فردی، پارتی بازی، دادوستدهای درون سازمانی، شایعه پراکنی و نشت اطلاعات محرمانه. (زارعی متین، ۱۳۸۱).

با فراهم کردن بعضی رهنمودهای اخلاقی می توان تصمیمات نهایی سیاسی را در سازمان اتخاذ کرد. این در حالی است که روش های مشخصی برای تمایز اصول اخلاقی سیاسی از اصول غیراخلاقی سیاسی وجود ندارد. اگر صاحبان قدرت در سازمان که از بیان قوی و نافذ برخوردار هستند بخواهند دست به رفتار سیاسی بزنند، در اجتناب از اصول اخلاقی موفق تر عمل می کنند. زمانی که آن ها با محدودیت های اخلاقی در بروز رفتارهای سیاسی برخورد می کنند، سعی می کنند که به ایرادات و سؤالات به طور منصفانه ای پاسخ گویند(رابینز، ۱۳۷۸). امروزه، سازمان ها نیازمند مدلی هستند تا بتوانند بر مبنای رعایت اصول اخلاقی، اجرای تئوری های عدالت سازمانی و ارائه خدمات رفاهی، نحوه ی به کارگیری رفتارهای سیاسی را معرفی و تعیین کنند (درگاهی، ۱۳۹۱).

از مطالب گذشته می توان اینگونه نتیجه گیری کرد که با توجه یافته های دانشمندان نسبت به محدودیت های شناختی انسان، ابعاد منطقی رفتارهای سازمانی جایگاه و اهمیت قبلی خود را از دست داده و ابعاد دیگری نظیر جنبه های سیاسی رفتارها نقش پررنگ تری یافته اند. اگرچه امروزه دانشمندان این نتیجه رسیده اند که نمی توان رفتارهای سیاسی در سازمان را از بین برد، اما برای کنترل آن نیاز اصول اخلاقی جهت تفکیک ابعاد درست و نادرست آن اجتناب ناپذیر است. واضح است که این اصول اخلاقی و مدل های هنجاری، مبتنی بر مبانی و پیش فرض هایی هستی شناختی، معرفت شناختی، ارزش شناختی و انسان شناختی(خندان، ۱۳۹۰) خواهد بود. بنابراین برای حل این مسأله در سازمان های بومی، باید به دنبال مدلی بر مبنای مبانی اسلامی بود. به نظر می رسد بحث مصلحت در نگاه شیعی، پاسخی مناسب برای این مسأله باشد.

### ۳-۳- مصلحت

#### ۳-۳-۱- مفهوم مصلحت

«مصلحت» از ماده «صلح» در لغت در مقابل «مفسده» و فساد معنا شده است، چنان که به «خیر» نیز تفسیر گردیده است(ابن احمد؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق؛ جوهری، ۱۹۹۰م؛ الفیومی، ۱۴۰۵ق؛ راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق؛ مصطفوی، ۱۳۷۴؛ الطریحی، ۱۹۸۵م). برخی دیگر آن را فراتر از نفع و خیر ظاهری دانسته و آن را با مفاهیمی چون سعادت و حکمت مرتبط دانسته اند. (ایزدشاهی، ۱۳۹۲). در قرآن کریم هر چند این واژه به کار نرفته ولی مشتقات آن از قبیل «اصلاح»، «صلح» و «صالح» به کار رفته اند. «اصلاح» در برابر «افساد» و «عمل صالح» در برابر «عمل سوء» و «سینه» استعمال شده است(اعراف: ۵۶ و ۸۵؛ فصلت: ۴۶؛ جاثیه: ۱۵؛ توبه: ۱۰۲؛ تغابن: ۹). در کتب لغت عرب از تفسیر این واژه به «منفعت» پرهیز شده و برخی قائل به تباین مفهومی این دو واژه هستند(علیدوست، ۱۳۸۸؛ ایزدشاهی، ۱۳۹۲). واقعیت آن است که برداشت ها و تعابیر از این واژه در بین دانشمندان تا حدی متفاوت می باشد که نمی توان تعریف دقیقی از آن ارائه داد، چراکه این واژه از جمله واژگانی است که بار ارزشی داشته و فهم آن ارتباط تنگاتنگی با مجموعه شریعت و دین و اهداف خرد و کلان شارع دارد(علیدوست، ۱۳۸۸).

Political behavior<sup>۸</sup>  
Legitimate Political Behavior<sup>۹</sup>  
Illegitimate Political Behavior<sup>۱۰</sup>



از نظر اصطلاحی نیز مصلحت به معنای خیر و سعادت لحاظ شده برای بندگان که در احکام شرعی از سوی شارع وضع شده گفته می‌شود. در متون اسلامی، از سه جهت به بحث مصلحت پرداخته شده است. این سه جهت را می‌توان به عناوین ثبوت(عالم واقع)، اثبات(استنباط حکم) و کاربرد(اجرای حکم) نامگذاری نمود. اگرچه بحث حاضر با جهت سوم یعنی بحث کاربرد مصلحت در تصمیم‌گیری مرتبط است و به دو جهت دیگر ارتباط کمتری دارد، اما گزارشی اجمالی درباره رویکرد علمای اسلامی و خصوصاً دانشمندان امامی در مواجهه با آن دو جهت دیگر، به فهم صحیح تر مطلب کمک خواهد نمود. بر این اساس پس از توضیح و تبیین مختصر از آن‌ها، به تبیین تفصیلی جهت سوم پرداخته خواهد شد.

۱- مصلحت از جهت ثبوت(عالم واقع)

در متون اسلامی به بحث مصلحت از حیث کلامی و فلسفی نیز نگریسته شده است. در این نگاه، سؤالاتی که مطرح می‌شوند ناظر بر وجود یا عدم مصلحت پیشینی<sup>۱۱</sup> در شریعت هستند.

الف) مصلحت فلسفی: در این علم ذاتی بودن یا عارضی بودن مصالح مورد بحث بوده که بر همین مبنا سه رویکرد شکل گرفته است: رویکرد اول قائل به ذاتی بودن مصالح می‌باشد؛ به این معنا که این مصالح و مفاسد اموری نفس‌الأمری(ذاتاً مستقل در عالم واقع) بوده و لذا مقدم بر احکام شرع هستند. همچنین این مصالح به گونه‌ای هستند که می‌توان با روش‌های مختلف از جمله روش عقلی به آن‌ها دسترسی پیدا کرد. این رویکرد متعلق به معتزله<sup>۱۲</sup> بوده که قائل به ذاتی بودن حسن و قبح افعال هستند.

رویکرد دوم قائل به عارضی بودن مصالح است. به این معنی که مصالح تابع اوامر و نواهی شارع<sup>۱۳</sup> هستند. بنابراین نیک آن چیزی است که شارع نیک شمارد و زشت آن چیزی است که شارع زشت بخواند. این رویکرد متعلق به اشاعره<sup>۱۴</sup> بوده که قائل به حسن و قبح شرعی افعال هستند. شیعه نیز در این میان رویکردی نزدیک به معتزله دارد. زیرا معتقد است که اگر مصالح و مفاسد نسبت به احکام، شکل پیشینی نداشته باشند، آن‌گاه نمی‌توان برای اختیار انسان ارزشی قائل شد و در نتیجه عقوبت انسان‌ها نیز بی‌معنا خواهد بود. زیرا عقوبت زمانی معنادار است که عقل و توان انسان برای تشخیص خوب از بد پذیرفته شده باشد و الا لازم می‌آید اول انسان مؤمن شود و سپس مصلحت و مفاسد را درک نماید. (ابوبی‌مهریزی، ۱۳۸۸).

رویکرد سوم بر این باور است که تشریح خداوند همسان با سایر کارهای او و نظیر همه افعال حکیمان تابع غرض و انگیزه است. این غرض به عنوان سبب برای فعل و کار خاص او خارج از ذات اوست که همان مصلحت بندگان و مکلفان است. لکن باید توجه داشت که تأمین این مصلحت تنها به این نیست که خداوند به کارهایی که مصلحت‌آمیز دارد امر، و از کارهایی که مفاسد‌آمیز دارد نهی کند. بلکه گاه تأمین مصلحت فوق در نفس تشریح و صرف امر کردن یا نهی کردن است (مانند مصلحت امتحان کردن مکلف)، بدون اینکه مصلحت یا مفاسد آن از قبل در متعلق حکم یا حتی مصلحتی در امتحان مکلف باشد. در این موارد گویا نفس سلوک و عمل برطبق فرمان او مصلحت دارد، هرچند در متعلق عمل از قبل مصلحت یا مفاسد آن وجود ندارد. نتیجه قول سوم این است که هرکجا مصلحت لازم‌التحصیل و یا مفاسد لازم‌الترکی باشد، حتماً حکم شرعی هم منطبق بر آن وجود دارد؛ ولی عکس این مطلب صادق نیست. مثلاً امر به نماز و زکات دارای مصلحتی در متعلقش می‌باشد. ولی این که معاطات یا عقد عربی ملکیت و زوجیت می‌آورد، به آن معنا نیست که معاطات یا عقد عربی مصلحتی دارد که از قبل وجود داشته باشد. بنابراین این که احکام الهی عبث و بیهوده نیستند، امری صحیح است، ولی این که تابع مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الأمری هستند ناصحیح است(علیدوست، ۱۳۸۸).

ب) مصلحت کلامی: در علم کلام اسلامی مبحث مصلحت حول این سوال که: "آیا صدور احکام مختلف مبتنی بر مصالح است و یا این که مصالح برآمده از احکام الهی هستند؟" شکل گرفته و سه رویکرد عمده دارد:

رویکرد اول (مصالح پسینی): به این معنا که مصالح احکام در پس اوامر و نواهی آشکار می‌شوند و احکام الهی وزین تر از آنند که بتوان آنان را با مصلحت یا مفاسد سنجید. این رویکرد متعلق به اشاعره می‌باشد.

رویکرد دوم (مصالح پیشینی): بر این باور است که مصالح و مفاسد به صورت پیشینی وجود داشته و احکام نیز چنانند که آن مصالح و مفاسد را تأمین کنند. این رویکرد متعلق به معتزله می‌باشد.

رویکرد سوم (ترکیبی): این رویکرد بر این اعتقاد است که اولاً احکام دینی ثبوتاً بر پایه‌ی منافع و دفع مفاسد بنا شده‌اند و ثانیاً ابتهای احکام بر مصالح و دفع مفاسد یک سوپیه است. به عبارت دیگر می‌توان چنین گفت که مصالح یا مفاسد دلیلی برای صدور احکام شرعی بوده‌اند ولی چنین نیست که الزاماً احکام شرعی دلیلی بر وجود مصلحت یا مفاسد آن در موضوع حکم باشند. (علیدوست، ۱۳۸۸).

۲- مصلحت در مقام اثبات(استنباط حکم)

۱۱. مصلحت پیشینی به عبارت ساده یعنی مصالحی که خداوند متعال احکام را براساس آنها جعل کرده است.

۱۲. دسته‌ای از متکلمان اهل تسنن که برای عقل و شناخت‌های نقش وسیعی قائلند.

۱۳. به اینگونه مصالح "مصالح پسینی" گفته می‌شود. یعنی قبل از جعل حکم توسط خداوند متعال مصلحتی وجود نداشته و هرآنچه مصلحت است ناشی از همان حکم و جعل الهی می‌باشد.

۱۴. گروهی از متکلمان اهل تسنن که در تقابل با معتزله قرار داشته و برای عقل جایگاه ناچیزی قائلند.



مصلحت در این حوزه مباحث فقهی حول این سوال شکل گرفته است: آیا در مقام استنباط احکام شرعی می توان از مصلحت به مثابه ی مرجعی مستقل در کنار سایر منابع استنباط احکام بهره برد یا خیر؟ (افتخاری، ۱۳۹۰). نسبت به امکان فهم مصلحت و مفاسد مورد نظر شارع در حکم به وسیله عقل (به گونه ای که بتوان از این درک به حکم رسید) دو اندیشه وجود دارد که عبارتند از:

۱- اندیشه عدم امکان فهم: صاحبان این اندیشه که طیف عظیمی از عالمان امامیه و غیر امامیه، اصولیین و اخباریین، متقدمان و متأخران، قائلین به حسن و قبح عقلی و منکرین آن را تشکیل می دهند، بر این باور هستند که بر فرض اعتقاد به وجود مصالح و مفاسد به عنوان مناطات مورد نظر شارع در جعل حکم، این مصالح و مفاسد جز از طریق نص شارع قابل فهم نیست و نمی توان با استمداد از عقل با فهم این مصالح به استنباط حکم شرعی پرداخت.

۲- دیدگاه امکان فهم: صاحبان این دیدگاه با تأکید بر کبرای قانون ملازمه<sup>۱۵</sup> متقدمند که می توان از طریق عقل مصالح و مفاسد کارها را فهمید به گونه ای که به حکم شرع رسید، هرچند در آن مورد نص عام یا خاصی وجود نداشته باشد. این گروه عقل را در فهرست اسناد معتبر استنباط قرار می دهد (علیدوست، ۱۳۸۸). برخی از نمونه های حضور مصلحت در فرایند اجتهاد عبارتند از: احکام حکومتی و ولایی احکام ثابت و متغیر، قاعده اضطرار، دفع افسد به فاسد، قاعده ضرورت، لاضرر و لاجرح و نقض زمان و مکان در اجتهاد می باشند<sup>۱۶</sup> (مهدوی، ۱۳۸۹)؛ (علیدوست، ۱۳۸۸).

۳- مصلحت در مقام کاربرد مصلحت در فقه شیعه برخلاف دیدگاه اهل سنت هیچ گاه کاربرد استقلالی نداشته و آن گونه که قرآن، سنت معصوم، اجماع و عقل به عنوان مدارک و ادله ی اجتهاد به شمار می روند، به حساب نمی آید و اگر در متن و نگاشته ای از این گروه، این کارایی برای این عنوان یا مشابه آن ذکر شده، به عنوان مؤید حکم بوده و دلیل اصلی حکم امر دیگری خواهد بود. البته این عدم پذیرش به عنوان سند کشف در اجتهاد شیعه به معنای کم رنگ ماندن حضور این عنصر در اجتهاد ایشان نیست. کارکرد مصلحت ذیل کارکرد عقل به عنوان یکی از منابع استنباط حکم می باشد (دارینی، ۱۳۸۰).

سؤال اساسی این مبحث این است که در مقام اجرا می توان بر حسب مصالح تشخیصی عمل کرد؟ به عقیده شیعه تمام احکام تابع مصالح و مفاسدند که بدون آن ملاک ها هرگز شارع مقدس این احکام را تشریح نمی نمود. شارع مقدس، تبیین گران معصوم شریعت و عالمان اسلام در امتثال و اجرای احکام الهی به مصلحت نظر داشته و بدون حضور این عنصر و با وجود مفاسد در اجرا امتثال حکمی را تجویز نمی کرده اند (علیدوست، ۱۳۸۸؛ افتخاری، ۱۳۹۲؛ صابریان، ۱۳۸۶).

مصلحت در فقه شیعه به عنوان مبنای ترجیح دو حکم متزاحم (در مقام اجرا و نه استنباط) نیز مورد بحث واقع شده است. برخی فقهای شیعه اساس احکام ثابت و متغیر را بر مصلحت پایه گذاری نموده اند و عده ای با تکیه بر مصلحت سنجی به توسعه و تضییق احکام پرداخته اند. فقهای شیعه در قلمرو احکام عبادی و تعبدی به بعضی مصلحت سنجی ها- که مبنای شرعی نیز دارد- اشاره نموده اند؛ مانند: ترجیح مصلحت جانی بر مصلحت مالی، ترجیح حکم مطلق بر حکم مشروط، ترجیح حکمی که قابل جایگزینی نیست در مقابل حکم قابل جایگزینی، مثل ترجیح واجب عینی بر واجب کفایی. مصلحت از نظر فقهای شیعه عموماً محدود به روابط خالق و مخلوق و در حیطه ی احکام عبادی و تعبدی بوده است که جنبه شخصی و فردی دارد و فقه شیعه در محدوده مصلحت اجتماعی به علت عدم تجربه کافی در تشکیل حکومت اسلامی مبتنی بر فقه شیعه، جایگاه کم رنگ تری از فقه اهل تسنن دارد (دارینی، ۱۳۸۰).

۱۵. هر چیزی که عقل به آن حکم کند، شرع هم به همان حکم می کند (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع).

۱۶. همچنین نمونه هایی از حضور مصلحت در قالب احکام فقهی در مقام اجرا عبارتند از: قبول واجبات نظامیه و بدیهی شمردن حفظ نظام انسان ها، لزوم پایبندی به اصلاحات و مقررات غیرمردود از نظر شارع حتی اگر از ناحیه حاکم جامع شرایط نباشد، وجوب نیش قبر برای تحقیق و تفحص از امر مهمی که جز با شکافتن قبر ممکن نیست، خواندن نماز با پوشش نجس در سرما یا گرمای شدید و هر نوع اضطرار و اجبار، لزوم پرداخت زکات یا خمس به فقیه یا مصلحت اسلام و مسلمانان، رعایت اهم و مهم در امر به معروف و نهر از منکر، پذیرش هدایای سلاطین جور و کارگزاران ستم پیشه در فرض مصلحت، قبول منصب در حکومت های ستمگر به اجبار یا به انگیزه اصلاح معیشت مردم، انتخاب گزینه اصلح در ایجاد رابطه یا ملت ها و دولت ها، تحدید جواز تصرف اولیای اطفال و محجورین و متولیان اوقاف و اموال عمومی به مصلحت محجوران و مالکان اوقاف و مردم، جواز تصرف حاکم شرع در امور شخصی شهروندان نظیر اجبار به معامله یا قیمت گذاری کالاها، جواز کذب در وقت مصلحت و اصلاح، جواز فراگیری سحر جهت ابطال آن، مستثنیات غیبت، جواز بهتان و تهمت به صاحبان بدعت، جواز نگاه به نامحرم به قصد ازدواج یا در ضرورت و نیاز، تزویج صغیر از سوی ولی یا حاکم در فرض مصلحت، جواز و گاه وجوب کالبدشکافی و پیوند اعضا با ضرورت یا مصلحت، عدم اجرای حدود الهی برمسلمان در بلاد کفر یا زمان و مکان نامناسب، منع تعقیب متهمان در فرض وجود مفاسد در تعقیب، تعویق تعیین مجازات در فرض مصلحت، جواز تقیه در فرض ضرورت یا مصلحت به انگیزه تألیف قلوب یا مدارا و اتحاد مسلمانان یا موحدان و... (علیدوست، ۱۳۸۸). البته مسئله مصلحت از منظر امام خمینی ره به گونه ای جامع تر از علمای قبل مطرح شده است و ایشان به طور روشن و به صراحت مصلحت را مبنای صدور احکام حکومتی می دانند. به اعتقاد ایشان زعامت و رهبری سیاسی جامعه اسلامی در زمان غیبت از مناصب و تکالیف ولی فقیه است و باید احکامی را برای اداره جامعه طراحی و چاره اندیشی کند که مصالح سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را تأمین کند؛ ضمن این که باید تلاش کند که این مصالح با احکام شرعی مخالفی نداشته باشد (ابن تراب، ۱۳۸۸).



### ۳-۲- تفاوت مصلحت در نظام اسلامی و غربی

همانگونه که اشاره شد مفهوم مصلحت مبتنی بر مبانی هستی‌شناسانه، ارزش‌شناسانه و انسان‌شناسانه متفاوت، مسلماً معنای متفاوتی خواهد داشت. آن چنان که در نظام فکری غرب که مبتنی بر اصالت انسان است، مصلحت به معنای سودی است که برای زندگی انسان وجود دارد. معیار تشخیص آن نیز عقل است؛ البته عقل در معنای مرکز تجربه‌های انسانی. در نظام فکری اسلامی مصلحت هم منافع دنیوی را شامل می‌شود و هم اخروی، که بین تمام مذاهب اسلامی مورد توافق است (خوینینی، ۱۳۹۰).

پیش شرط‌های لازم برای تأمین مصلحت در جامعه مدرن عبارتند از: آزادی و برابری مدنی، تفکیک حوزه خصوصی و عمومی، مردم‌سالاری و رأی‌اکثریت، تکثرگرایی سیاسی و فرهنگ سیاسی مشارکتی (حقیقت، ۱۳۸۹).

انواع نظام‌های سیاسی از حیث نوع تلقی شان نسبت به مصالح عمومی را می‌توان به چهار دسته طبقه‌بندی کرد:

- ۱- نظام‌های توتالیتر و بسته که مصالح عمومی را ذیل منافع حاکم تعریف می‌کنند؛
- ۲- نظام‌های اشرافی که قائل به ترجیح منافع گروهی و طبقاتی بر مصالح عمومی اند؛
- ۳- نظام‌های نخبه‌گرا که معتقد به مرجعیت نخبگان در درک مصالح واقعی می‌باشند؛
- ۴- نظام‌های لیبرال دموکرات که به حجیت رأی اکثریت در تعیین مصالح عمومی به صورت مطلق نظر دارند (افتخاری، ۱۳۸۴).

باید توجه داشت که منفعت در مقابل ضرر بیشتر ناظر به بهره‌های شخصی و مادی و کوتاه مدت است، درحالی که مصلحت به جنبه‌های اخروی و معنوی نیز دلالت دارد. مطابق این معنا منافع مادی اگر در تضاد با معنویات باشند، عنوان مصلحت فقهی بر آن‌ها صدق نمی‌کند (علیدوست، ۱۳۸۸).

مصلحت‌اندیشی به معنای منفعت‌گرایی و معیشت‌اندیشی، دنیوی‌سازی شریعت و عرفی‌ساختن آن (سکولاریزاسیون) با قربانی کردن حقیقت و اصول ثابت و مقاصد کلان دین در هیچ مذهبی از مذاهب فقهی اسلام حضور علمی و اعتقادی ندارد و هیچ فقهی چنین نسبتی را به مذهب فقهی مورد باور خویش نمی‌دهد. البته ممکن است به اعتقاد فقیه یا اندیشمند یک مذهب، مذهب مقابل با مبانی خاصی که در گرایش به مصلحت در استنباط دارد به عارضه‌ی فوق‌مبتلا باشد، لکن هیچ مذهب فقهی حاضر به اعتراف به ابتلا به چنین عارضه‌ای نیست (علیدوست، ۱۳۸۸).

سؤالی که با مطالعه بحث مصلحت در اندیشه غربی به ذهن‌خطور می‌کند این است که آیا پذیرش نظریه‌ی مصلحت در فقه شیعه متلازم با عرفی‌شدن فقه یا سکولاریزاسیون است؟ پاسخ این سؤال منفی است. توضیح این‌که فقیه برای استنباط صحیح برخی مفاهیم و مصادیقی که در آن‌ها عرف به عنوان مرجع شناخته می‌شود، با مراجعه به عرف به فتوای مورد نظر خود دست می‌یابد. این مطلب یا عرفی‌شدن فقه به معنای عبور از مفاهیم و آموزه‌های قدسی متفاوت است. آن‌چه از مفهوم عرفی‌شدن حاصل می‌شود دو چیز است:

- ۱- عقلانی‌شدن مفاهیم عقیدتی و قدسی: به این معنا که عملیات آن به عقل فردی واگذار شده است. عقاید (نه احکام) عقلانی و از حالت تعبدی خارج شده و در قالب گزاره‌های عقلی عرضه می‌گردد. در این زمینه در فقه شیعه، عرفی‌شدن به معنای تعقل و عقلانیت مقبول است.
- ۲- عقلانی‌شدن احکام رفتاری: در این نظریه عقل جمعی از طریق مجالس و محافل قانون‌گذاری قوانینی به جای احکام شریعت وضع می‌نماید و دین تنها متکفل سعادت اخروی افراد می‌شود. در این زمینه فقه شیعه به معنای اخیر یعنی اتکا به عقل جمعی در باب قانون‌گذاری و سپس طرد و حذف احکام شریعت امری مذموم و ناپسند و کاملاً در تضاد با روح دین به شمار می‌آید.

از سوی دیگر تفاوت مصلحت در فقه شیعه با سکولاریزم این است که سکولاریزم محدود به اغراض و منافع دنیوی افراد و مصلحت‌سنجی‌های آن یکسویه و یک‌جانبه بوده و در تقابل کامل با شریعت است. اما عنصر مصلحت در مکتب شیعه به هیچ وجه یک‌جانبه و تک‌محوری نبوده و تأمین‌کننده‌ی اهداف والای شرع و همچنین تأمین‌کننده‌ی اهداف مادی در راستای نیل به اهداف معنوی است. مصلحت‌سنجی در فقه شیعه به منزله‌ی نادیده‌انگاشتن مبانی مستحکم شریعت نبوده و نه تنها هیچ‌گونه رویارویی با روح دین و شرع ندارد، بلکه در راستای تأمین و حفظ مقاصد عالی شریعت و ملاک‌های برتر احکام شریعت است (ایزدپور، ۱۳۹۰).

نهادهایی مانند مصلحت، عقل، عرف، مقاصد الشریعه، مقتضیات زمان و مکان، بنای عقلا، هدف‌داری و خصوصاً نهاد اجتهاد مستمر، عقلانی بودن فقه و حقوق اسلامی را به ویژه در عرصه‌های اجتماعی، معاملات و سیاست‌نشان می‌دهد. چنین عقلانیتی (عقلانیت فقهی) هیچ‌گونه تعارضی با عقلانیت نوعی و کل‌نگر ندارد، بلکه تفاوت آن با عقلانیت لیبرال آن است که در عقلانیت لیبرال فقط تناسب ابزار با اهداف سنجیده می‌شود، حال آن‌که عقلانیت فقهی اهداف را نیز بررسی می‌کند (اصغری، ۱۳۸۴).

در نگاه اسلامی، بنیان‌هایی کلامی برای مصلحت وجود دارند که حاکی از تفاوت بنیادین مصلحت اسلامی و غربی هستند. این مبانی را می‌توان به طریق زیر برشمرد:

- ۱- کمال و سعادت اختیاری بشر: از جمله مفاهیمی که گاهی اوقات با مفاهیم کمال و سعادت یکسان انگاشته می‌شوند مفاهیمی چون لذت و خیر است. درحالی‌که این دو مفهوم با دو مفهوم خیر و لذت شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند که باید در نظر گرفته شوند. لذت به معنای ادراک یا دستیابی فرد به آن





چه که او برای خود کمال می‌پندارد و با وجود فرد هم‌خوانی و ملائمت داشته باشد، تعریف شده است. خیر نیز به آن چیزی گفته شده که فرد طبعاً آن را دوست داشته و مطالبه کند. اما باید توجه داشت که زاویه‌ی نگاه به پدیده‌هاست که خیر بودن یا لذت بودن آن‌ها را مشخص می‌کند. مثلاً از زاویه‌ی شهوت یک شی یا پدیده خیر و لذت‌شمرده می‌شود، درحالی‌که از زاویه‌ی عقل یا شرع چنین چیزی نیست. البته باز هم بین لذت و خیر تفاوتی وجود دارد مبنی بر این که غالباً مفهوم لذت برای خواسته‌های نفسانی استفاده می‌شود، درحالی‌که در مفهوم خیر خواسته‌های عقل و غایت و نتیجه‌فعلی نیز مد نظر است. به هر حال تمام نظریات مکاتب اخلاقی لذت‌گرا سعادت و خیر را به مفهوم نفسانی لذت تقلیل داده‌اند. با دقت در مطلب مزبور می‌توان دریافت که بین دو مفهوم لذت و خیر سنخیت و تقارب محسوسی وجود داشته و شاید بتوان این دو مفهوم را به یک معنا قلمداد کرد. نکته‌ی مهم این است که چون دو مفهوم خیر و لذت بیشتر در باره‌ی منافع مادی و دنیوی به کار گرفته می‌شوند، نمی‌توان از زیرساخت‌های کلامی عنصر مصلحت‌قرار گیرند، مگر این که پالایش و توسعه‌ی معنای بارزی پیدا کنند که در آن صورت هم‌ردیف کمال و سعادت قرار می‌گیرند. معیار سعادت و کمال نیز ارتقای مادی و معنوی انسان در محدوده‌ی افعال اخلاقی وی خواهد بود.

۲- علم الهی: از آن‌جا که خداوند متعال عالم به همه‌ی ابعاد وجودی انسان‌ها بوده، پس هموست که عالم مطلق به نیازهای کمالی و مصالح انسان‌ها می‌باشد.

۳- تدبیر الهی: مصلحت در افعال الهی بی‌شک از تدبیر و قدرت او برسامان‌دهی امور نشأت می‌گیرد. خداوند نه تنها عالم به مصالح و مفساد امور است، بلکه تقدیر و تدبیر امور در راستای مصالح نیز به دست پر توان اوست. مظاهر این تدبیر در تکوین به صورت اداره‌ی تمامی موجودات و به تعبیری کارگردانی جهان و در تشریح در قالب جعل احکام و قوانین از طریق نزول کتب آسمانی و ارسال انبیای الهی مشهود است.

۴- حسن و قبح عقلی: مطابق این نظریه حسن و قبح اشیا در ذات آن‌ها نهفته و عقل انسان می‌تواند خوبی و بدی برخی از کارها را ادراک نماید. از این رو حسن و قبح اشیا، واقعی و خارجی بوده و بدین سان دو مفهوم مصلحت و مفسده که دنباله‌رو حسن و قبح عقلی هستند نیز واقعی و خارجی خواهند بود. هر جا عنوان حسن صادق باشد، مفهوم مصلحت نیز صادق بوده و هر کجا عنوان قبح صادق باشد، مفهوم مفسده نیز صادق خواهد بود.

۵- عدل الهی: این مفهوم که در نگاه کلامی شیعه پس از حسن و قبح عقلی مطرح می‌شود به معنای تنزیه‌ی خدای متعال از هرگونه نقص و کاستی و زشتی و وصف به کارهای ناپسند است. در نظر شیعه و برخلاف عقیده‌ی اشاعره عدل و ظلم دارای حسن و قبح عقلی بوده و درک آن به واسطه‌ی عقل به خودی خود امکان‌پذیر است. در حالی‌که در نظر اشاعره حسن و قبح اساساً دایره‌ی مدار امر و نهی الهی می‌باشد.

۶- حکمت: این اصل نیز که در کلام شیعه پس از حسن و قبح بحث می‌شود به این مطلب می‌پردازد که اراده‌ی الهی به‌گزارف و بیحساب به هیچ چیزی تعلق نمی‌گیرد، بلکه آن چه ابتداءً به اراده‌ی الهی تعلق می‌گیرد، جهت کمال و خیریت اشیاست. بنابراین کیفیت تعلق اراده‌ی خداوند به اشیا در عالم ماده و در هنگام بروز تراحمات و پدید آمدن ضرر و زیان به گونه‌ای است که کمال و خیر بیشتری بر آن‌ها متصور شود که در این صورت مفهومی به نام مصلحت به وجود می‌آید. البته این مصلحت حقیقتی مستقل از وجود آفریده‌ها که در پیدایش آن‌ها یا در اراده‌ی الهی مؤثر باشد نیست، بلکه به نوعی غرض تبعی فعل الهی شمرده می‌شود. البته نزاع شیعه و اشاعره در اینجا نیز وجود دارد، مبنی بر این که به نظر اشاعره هرآن چه خداوند انجام دهد، حکمت بوده ولی به نظر شیعه خداوند متعال مبتنی بر مصالحی کار می‌کند؛ منتها برخی این مصالح در محدوده‌ی معرفت بشری قرار گرفته و برخی دیگر خارج از حیطه‌ی ادراک عقلی بشر می‌باشد (ایزدپور، ۱۳۹۰).

از این رو می‌توان ارکان مصلحت در گفتمان اسلامی با رویکرد فقه امامیه را این‌طور بر می‌شمرد:

- ۱- مصلحت و توحید: به معنای حضور الله در همه‌ی عرصه‌های زندگی.
- ۲- مصلحت و ایمان: اسلام با نفی معیارهای نژادی اقتصادی، زبانی و ... مرزهای تصنعی میان مصالح و نظام سلسله‌مراتب مصالح را نقد و اصلاح نمود. در این رویکرد مصالح واقعی زمانی پدیدار می‌شوند که در شبکه‌ی مناسبات و تعاملات، اصل توحید لحاظ گردد. در این صورت است که پدیده مورد بحث با الله مرتبط می‌شود و هرچیزی که با خدا مرتبط شد، مصلحت آن واقعی می‌گردد و ایمان است که مرزهای واقعی مصالح را ترسیم می‌نماید.
- ۳- مصلحت و ولایت: ولایت در گفتمان اسلامی معنایی عام داشته و ناظر بر اصالت ارتباط مستمر زمین و آسمان است. به همین خاطر است که خداوند متعال صیانت از ولایت و التزام به آن را از طریق اطاعت جزء توحید دانسته است. ولایت چونان قطب‌نمایی است که مساعی صورت گرفته را هدف مند می‌نماید و لذا فعالیت‌ها به نتیجه مطلوب منتهی می‌گردد. از این منظر مصلحت در نسبت به ولایت شکل می‌گیرد و خروج از دایره ولایت به معنای گام نهادن در وادی است که منافع تعریف شده در آن نمی‌تواند تأمین‌کننده مصالح واقعی افراد باشد.
- ۴- مصلحت و سعادت: مطابق این رکن اولاً مصالح انسانی محصور و محدود به منافع اندک دنیایی نبوده و باید پاداش و یا مجازات اخروی را در معادلات مصلحت محور خود به حساب آوریم. ثانیاً مصلحت مسلمانان به صورت انفرادی تعریف نشده، بلکه در شبکه تعامل امت اسلامی و از طریق سازوکارهایی چون امر به معروف و نهی از منکر و یا نصیحت ائمه مسلمین و ... تأمین می‌شود. ثالثاً مصالح ضرورتاً محدود به جهان اسلام نیز نبوده و در نهایت با سرنوشت بشری از طریق آموزه‌هایی چون دلسوزی، دعوت و هدایت پیوند می‌خورد (افتخاری، ۱۳۹۰).



بر مبنای این تفاوت‌های بنیادین بین مصلحت در نگاه غربی و اسلامی، برخی از محققین ویژگی‌هایی را برای تمایز ملاک‌های شناخت مصلحت اسلامی برشمرده‌اند که در ادامه اشاره خواهد شد. (علیدوست، ۱۳۸۸) ویژگی‌های این مصالح عبارتند از:

- ۱- منشاء کشف و فهم آن نص معتبر شرعی است نه هوای نفس و عرف و اجماع؛
- ۲- محدود به دنیا نیست؛
- ۳- منحصر در لذائذ مادی نیست؛
- ۴- مصالح دینی اساس سایر مصالح و مقدم بر آن هاست. (دارینی، ۱۳۸۰)

بر این مبنا تمایزات مصلحت در اندیشه‌ی سیاسی اسلامی عبارتند از:

- ۱- گستره زمانی مصلحت اعم از دنیا و آخرت است.
  - ۲- گستره ارزشی مصلحت اعم از مادیات و معنویات است. مادیات تنها در صورتی که با عنصر نیت پاک همراه باشند، موضوع مصلحت خواهند بود.
  - ۳- مصالح دارای رتبه‌های متفاوتند و در این میان تقدم مصلحت دین پذیرفته شده است (افتخاری، ۱۳۸۴).
- به نظر می‌رسد در همه‌ی مشخصه‌های بیان شده از مصلحت، اصل آخرت‌گرایی حضور و بروز جدی دارد و شاید بتوان این اصل را جامع و شامل همه آن شاخصه‌ها دانست. با واکاوی این اصل می‌توان اصولی فرعی برای مصلحت نظیر محدود نبودن به مادیات، منحصر نبودن به دنیا، تقدم و برتری مصالح دینی، لزوم تبعیت از وحی برای شناخت مصالح، رعایت عدالت و حق الناس و... را شناسایی نمود. بنابراین باید توجه داشت که اصل اساسی تمایز میان مصلحت در نگاه غربی و دینی، آخرت‌گرایی و تقدم مصالح اخروی بر مصالح دنیوی می‌باشد. لذا تصمیمات مدیران باید با توجه به این مصلحت‌های اساسی صورت بندی شود.

#### ۴- تحلیل و بررسی: مصلحت در تصمیم‌گیری از منظر نگرش اسلامی

آنچه تاکنون بیان شد اصول و ضوابط شناخت مصلحت بود. اما نکته‌ای که در این میان از نظر نگارندگان حائز اهمیت به نظر می‌رسد، تأثیر نوع جهان بینی مدیران بر نوع استفاده از این مفهوم در تصمیم‌گیری می‌باشد. در جهان بینی توحیدی که خداوند را عالم مطلق و قادر مطلق دانسته می‌شود، مصلحت چیزی جز حکم الهی نیست. به عبارت دیگر در چنین نگرشی مصلحت شاخص اجرا یا عدم اجرای حکم الهی نیست، چراکه اساساً نه تنها مصلحت در عرض حکم الهی نیست، بلکه حکم الهی - به شرط استنباط صحیح حکم - عین مصلحت دیده می‌شود. بنابراین تنها تلاش مکلف با چنین نگرشی فهم دقیق از موضوع حکم الهی و یافتن مصادیق آن است. هرچه این نگرش توحیدی در فرد ضعیف‌تر باشد، از آنجا که ترجیح منافع و پیروی از تمنیات نفسانی بیشتر می‌شود، تلاش فرد نیز بر محور یافتن راهی برای ترک حکم الهی یا عمل بر خلاف حکم الهی، چه به صورت نامشروع و چه با توجیه شرعی خواهد. حتی فرد با نگرش توحیدی عمیق، از نوع مشروع مصلحت نیز که در قالب قواعدی چون اضطرار و ضرورت مطرح می‌شوند، صرف نظر می‌کند (رجحان، ۱۳۹۰). چرا که در چنین نگرشی هیچ‌گاه انسان مضطر به غیر از خدا نیست، چه رسد به این که مضطر به شی‌ای نامشروع شود. در چنین نگرشی هیچ‌بن بستى بر سر راه انسان نیست و اگر انسان بر عهد خویش با پروردگارش ثابت قدم بماند، امداد الهی به طرق عادی یا غیر عادی شامل حال او خواهد شد. از میان نمونه‌های بسیاری از این امدادها که در قرآن و روایات آمده است، می‌توان به شکافته شدن دریا در برابر حضرت موسی علیه السلام و قومش که تن به ذلت در برابر سپاه فرعون ندادند<sup>۱۷</sup>، یا به باز شدن قفل‌های بسیاری که همسر عزیز مصر برای به دام انداختن حضرت یوسف علیه السلام بسته بود، اشاره کرد<sup>۱۸</sup>. این اولیای الهی بنای به عمل بر خلاف عهدی که با پروردگار خویش بسته بودند، نداشتند؛ با اینکه راه برای اعمال مصلحت در قالب قواعد مذکور مانند اضطرار برای آنان وجود داشت.

در نگرش توحیدی حقیقت چنین است که هیچ‌گاه خداوند حکیم و نظام حکیمانه او، انسان موحد را به آنچه خود از آن بازداشته است، مضطر نمی‌کند. هیچ‌گاه پلیدی منجر به نجات و پاکی نمی‌شود. هیچ‌گاه در آنچه خداوند منع کرده است، راه سعادت و رستگاری یافت نمی‌شود. امام صادق علیه السلام در پاسخ مردی که از جواز شرب خمر برای شفای بیماری خویش سؤال کرده بود فرمودند: "ما اهل بیت از حرام شفا نمی‌طلبیم".

۱۷. رک: سوره شعراء، آیات ۱۰ الی ۶۸.

۱۸. رک: سوره یوسف، آیات ۲۳ و ۲۴.



در این نگرش آیات<sup>۱۹</sup> و روایاتی مانند حدیث رفع<sup>۲۰</sup> که دال بر جواز عمل طبق قاعده اضطرار و ضرورت را دارند، چیزی جز منت الهی بر انسان های ضعیف الایمان نیست. آیات و روایات مذکور چنین نمی گویند که اگر انسانی در اضطرار به اکل میته قرار گرفت، حتماً اکل میته کند. بلکه به این معناست که اگر انسانی مضطر به خوردن میته شد و اکل میته کرد، عقوبتی برای او نیست. گویا حق تعالی در این قاعده بنا را بر ضعیف ترین نگرش یک مسلمان گذاشته است و به همین دلیل است که این قاعده را امتنانی گفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴) (خمینی، ۱۳۸۹).

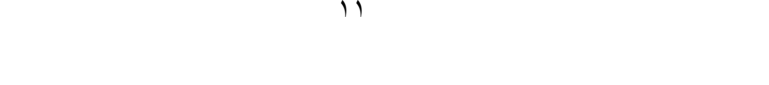
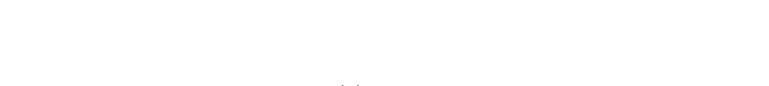
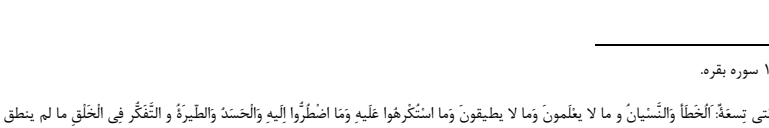
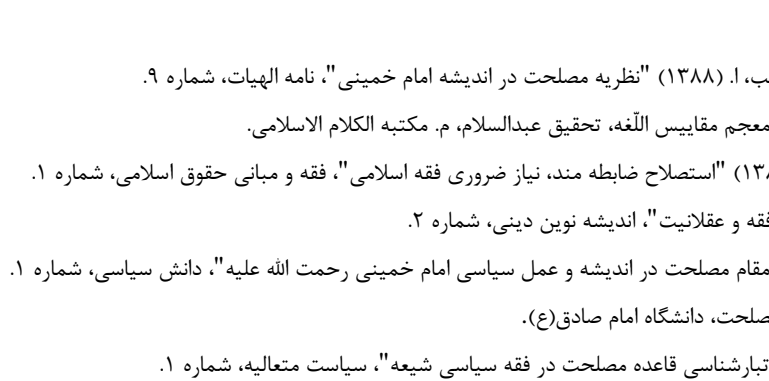
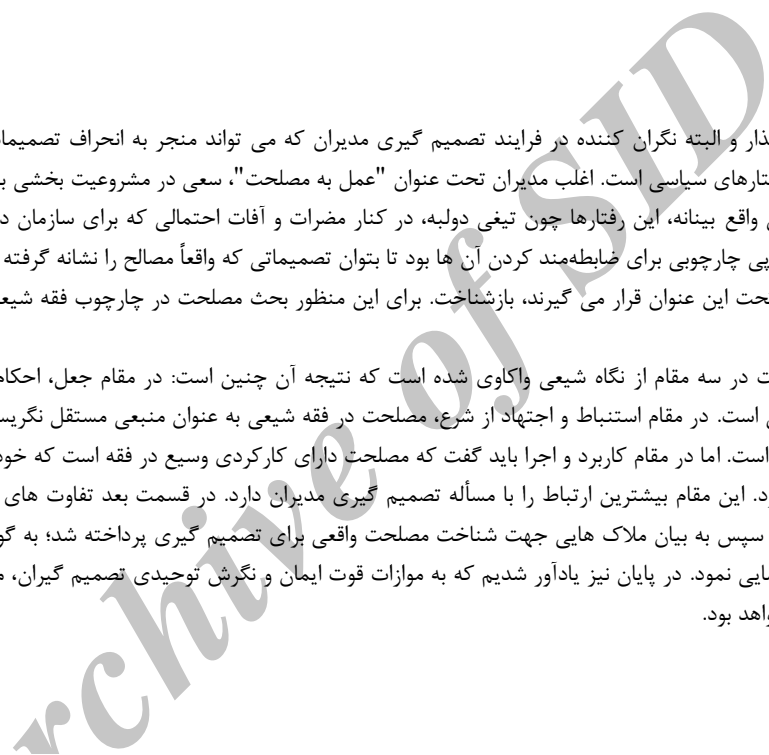
نتیجه اینکه هرچه ایمان انسانی شدت پیدا کرده و نگرش او توحیدی تر شود، کمتر خود را در اضطرار به غیر خدا می بیند. لذا در هستی برای خود بن بستنی نمی بیند که مجبور به انجام عملی غیر از حکم الهی شود. لذا مباحثی چون دروغ مصلحتی (رجحان، ۱۳۹۰)، اکل میته و امثال آن نزد او رنگ می بازد.

## ۵- نتیجه گیری

یکی از عوامل تأثیرگذار و البته نگران کننده در فرایند تصمیم گیری مدیران که می تواند منجر به انحراف تصمیمات آن ها در جهت منافع صاحبان قدرت در سازمان شود، رفتارهای سیاسی است. اغلب مدیران تحت عنوان "عمل به مصلحت"، سعی در مشروعیت بخشی به این گونه رفتارها دارند. البته باید توجه داشت که در نگاهی واقع بینانه، این رفتارها چون تیغی دولبه، در کنار مضرات و آفات احتمالی که برای سازمان در پی دارد، حاوی نکاتی مثبت نیز هستند. از این رو باید در پی چارچوبی برای ضابطه‌مند کردن آن ها بود تا بتوان تصمیماتی که واقعاً مصالح را نشانه گرفته اند از آن هایی که برای رسیدن به منافع شخصی و گروهی تحت این عنوان قرار می گیرند، بازشناخت. برای این منظور بحث مصلحت در چارچوب فقه شیعه را می توان پاسخی مناسب برای این مسأله در نظر گرفت.

در این مقاله، مصلحت در سه مقام از نگاه شیعی واکاوی شده است که نتیجه آن چنین است: در مقام جعل، احکام الهی چه در خود جعل و چه در متعلق آن، حاوی مصالحی است. در مقام استنباط و اجتهاد از شرع، مصلحت در فقه شیعی به عنوان منبعی مستقل نگریده نشده، بلکه ذیل کارکرد عقل و یا سنت به آن توجه شده است. اما در مقام کاربرد و اجرا باید گفت که مصلحت دارای کارکردی وسیع در فقه است که خود را در قواعد و اصولی نظیر نزاحم، لاجرح و... نمایان می سازد. این مقام بیشترین ارتباط را با مسأله تصمیم گیری مدیران دارد. در قسمت بعد تفاوت های مصلحت از نگاه غربی و اسلامی و مبانی هر یک بازگو شد و سپس به بیان ملاک هایی جهت شناخت مصلحت واقعی برای تصمیم گیری پرداخته شد؛ به گونه ای که بتوان مصلحت مشروع و اخلاقی را از غیر آن شناسایی نمود. در پایان نیز یادآور شدیم که به موازات قوت ایمان و نگرش توحیدی تصمیم گیران، مجال کمتری برای دور زدن احکام الهی با توجیه مصلحت خواهد بود.

## منابع



- [۱] قرآن کریم.
- [۲] ابن تراب، م. عراقی نسب، ا. (۱۳۸۸) "نظریه مصلحت در اندیشه امام خمینی"، نامه الهیات، شماره ۹.
- [۳] ابن فارس، ا. (۱۴۰۴) معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام، م. مکتبه الکلام الاسلامی.
- [۴] ابوبی مهربزی، ح. (۱۳۸۸) "استصلاح ضابطه مند، نیاز ضروری فقه اسلامی"، فقه و مبانی حقوق اسلامی، شماره ۱.
- [۵] اصغری، م. (۱۳۸۴) "فقه و عقلانیت"، اندیشه نوین دینی، شماره ۲.
- [۶] افتخاری، ا. (۱۳۸۴) "مقام مصلحت در اندیشه و عمل سیاسی امام خمینی رحمت الله علیه"، دانش سیاسی، شماره ۱.
- [۷] افتخاری، ا. (۱۳۹۰) مصلحت، دانشگاه امام صادق (ع).
- [۸] افتخاری، ا. (۱۳۹۲) "تبارشناسی قاعده مصلحت در فقه سیاسی شیعه"، سیاست متعالیه، شماره ۱.

۱۹. رک: تفسیر المیزان، ذیل آیه ۱۷۳ سوره بقره.

۲۰. پیامبر اکرم فرمودند: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَلْخَطَا وَالْتَسْنِانُ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يَطِيقُونَ وَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْخَسَدُ وَ الطَّبِيرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ شَفَعًا» (صدق، ۱۳۶۲).



[۱۰] الراغب

[۹] الجوهری، ا. (۱۹۹۰) الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیه چاپ چهارم)، دارالعلم للملایین. الاصفهانی، ح. (۱۳۹۲) معجم مفردات الفاظ القرآن، مطبعة التقدم العربی.

- [۱۱] الطریحی، ف. (۱۹۵۸) مجمع البحرین، مکتبه الهلال.
- [۱۲] الفیومی، ا. (۱۴۰۵) المصباح المنیر (چاپ اول)، دارالهجره.
- [۱۳] الوانی، م. (۱۳۸۵) مدیریت عمومی. نشر نی.
- [۱۴] ایزدپور، م. (۱۳۹۰) "درآمدی بر بنیان های کلامی مصلحت در نظام تشریع"، اندیشه نوین دینی، شماره ۲۶.
- [۱۵] ایزدشاهی، س. (۱۳۹۲) "ضوابط مصلحت در فقه شیعه"، سیاست متعالیه، شماره ۱.
- [۱۶] حقیقت، ص. (۱۳۸۹) "فقه سیاسی شیعه و نقش دوگانه مصلحت"، شیعه شناسی، شماره ۳۲.
- [۱۷] خمینی، ح. (۱۳۸۹) "حدیث رفع"، متین، شماره ۴۷.
- [۱۸] خندان، ع. (۱۳۹۰) درآمدی بر علوم انسانی اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع).
- [۱۹] خویینی، غ. رضایی نژاد، ه. (۱۳۹۰) "مصلحت و مسائل نوظهور حقوق"، پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره ۳۳.
- [۲۰] دارینی، ع. (۱۳۸۰) "واپژوهی: مصلحت و جایگاه فقهی آن"، راهبرد، شماره ۱۹.
- [۲۱] درگاهی، ح. (۱۳۹۱) "قدرت و رفتار سیاسی در سازمان: اخلاقی یا غیر اخلاقی" اخلاق و تاریخ پزشکی، شماره ۷.
- [۲۲] دفت، ر. (۱۳۷۷) تئوری و طراحی سازمان. ترجمه پارساییان، ع. اعرابی، م. دفتر پژوهش های فرهنگی.
- [۲۳] دفت، ر. (۱۳۷۴) تئوری و طراحی سازمان. ترجمه پارساییان، ع. اعرابی، م. مؤسسه مطالعات و پژوهش های بازرگانی.
- [۲۴] رایبیز، ا. (۱۳۷۸) رفتار سازمانی: مفاهیم، نظریه ها و کاربردها (چاپ دوم)، ترجمه پارسائیان، ع. اعرابی، م. دفتر پژوهش های فرهنگی.
- [۲۵] رجحان، س. (۱۳۹۰) مبانی استنباط احکام در حقوق اسلامی و حقوق موضوعه، کلیات و مباحث الفاظ، دانشگاه امام صادق (ع).
- [۲۶] رضاییان، ع. (۱۳۸۳) اصول مدیریت، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).
- [۲۷] رضاییان، ع. (۱۳۸۵) مدیریت رفتاریهای سیاسی در سازمان، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).
- [۲۸] رضاییان، ع. (۱۳۸۰) مبانی سازمان و مدیریت، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).
- [۲۹] رضاییان، علی. (۱۳۷۳) "فرهنگ رفتاری، شیوه ها، ارزش ها و..."، کیهان فرهنگی، شماره ۱۱.
- [۳۰] زارعی متین، ح. (۱۳۸۱) "رفتار سیاسی و نقش آن در سازمان و مدیریت"، مجله مجتمع آموزش عالی قم، شماره ۱۵.
- [۳۱] صابری، ح. (۱۳۷۹) "استصلاح و پویایی فقه"، مطالعات اسلامی، شماره ۴۹ و ۵۰.
- [۳۲] صابریان، ع. (۱۳۸۶) "مصلحت و جایگاه آن در حکومت اسلامی"، فقه و مبانی حقوق (دانشگاه آزاد بابل)، شماره ۸.
- [۳۳] صدوق، م. (۱۳۶۲) خصال، ترجمه غفاری، ع. جامعه مدرسین.
- [۳۴] صرامی، س. (۱۳۸۳) "درآمدی بر جایگاه مصلحت در فقه"، قیسات، شماره ۳۲.
- [۳۵] طباطبایی، م. (۱۳۷۴) میزان، ترجمه موسوی همدانی، م. دفتر انتشارات اسلامی.
- [۳۶] علیدوست، ا. (۱۳۸۸) فقه و مصلحت، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۳۷] قدیر، م. ساریخانی، ع. (۱۳۹۰) "احکام حکومتی و مصلحت در فقه شیعه"، فصلنامه شیعه شناسی، شماره ۳۵.
- [۳۸] مصطفوی، ح. (۱۳۷۴) التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- [۳۹] مهدوی، ا. (۱۳۸۹) مبانی نقش زمان و مکان در استنباط احکام از دیدگاه امام خمینی و شهید صدر، دانشگاه امام صادق (ع).

[۴۰] Eisenfuhr, F. Longer, T. Weber, M. (۲۰۱۰) Rational Decision Making. Springer-Verlag Berlin Heidelberg.



[۴۱] KoeHler, D. (۲۰۰۴) Blackwell Handbook of Judgment & Decision Making. Blackwell Publishing.

[۴۲] Pollock J. (۲۰۰۶) Thinking about Acting: Logical Foundations for Rational Decision Making. oxford university press.

Archive of SID