

مقدمه

در جامعه اسلامی، مفاهیم و ارزش‌های الهی حکومت می‌کند، نه افراد، به همین سبب هر که در رأس کار قرار گیرد و مسئولیتی را بپذیرد باید طبق موازین الهی عمل کند (سلطانی، ۱۳۷۰). از این رو، مدیریت اسلامی تابع ارزش‌ها و مسئول تزییق ارزش‌ها به جامعه است. بنابراین، فرد، گروه، سازمان یا جامعه‌ای که نظام ارزشی اسلام را پذیرفته باشد از نظر ابعاد گوناگون علوم انسانی، دارای ابعاد ارزشی خاصی خواهد بود (توکلی، ۱۳۹۱). در نظام مدیریت اسلامی، نگرش به هویت انسان نگرشی نرم‌افزاری است و علاوه بر آن، نگرش الهی نیز وجود دارد؛ یعنی به انسان با این دید نگاه می‌شود که وی لایق کرامت انسانی بوده و مستعد رسیدن به قرب الهی و نیل به مقام جانشینی خداست. پس شایسته است امکانات مادی در اختیار انسان قرار گیرد و باید به عنوان ابزاری برای رشد معنوی و تکامل انسانی واقع گردد. حال از آن رو که در نظام مدیریت اسلامی رشد و تعالی بشر تنها در گرو پیشرفت اقتصادی نیست، بلکه رشد اقتصادی همسو با پویایی معنوی است، پس نیاز انسان الهی نیز با نیاز انسان مادی متفاوت خواهد بود. از این رو، نگرش مدیر اسلامی به نیاز انسان تنها تنکردی (فی‌یولوژیکی) و زیستی (بیولوژیکی) نیست، بلکه هر دو جنبه است، و در این نظام، انسان در سازمان می‌کوشد تا در سایه تلاش مادی، به برکات معنوی نیز دست یابد (شفیعی، ۱۳۷۷).

«تصمیم» بر مبنای مکتب اسلام عبارت است از: عمل و فعل قلبی که بر اساس بینش اسلامی در جهت اهداف عالی اسلام با ملاحظه و به‌کارگیری ضوابط و معیارهای ارزشی اسلامی (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲) صورت می‌گیرد. بدین رو، سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری در مدیریت و رهبری اسلامی لزوماً بر تفکر و اندیشه صاحب‌نظران و با توجه به تجربه‌های تلخ و شیرین در ذهن مانده از گذشته و با توجه به واقعیات موجود و آینده‌ای که با التفات به مقدمات و ابعاد دیگر آن تصویر می‌شود، شکل می‌گیرد چنانکه شیوه عقلا نیز همین است. اما تصمیم‌گیری در نظام اسلامی، تنها بر عقل معمول متکی نیست، بلکه متکی بر اندیشه‌های والاتر و برتر از اندیشه‌های انسانی عادی است و به تعبیر دیگر، سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری در نظام اسلامی نشئت گرفته از وحی آسمانی است که مساوی با انکشاف و انطباق صد درصد با واقعیات زندگی و حیات متکامل و متعالی بشری است (فاضلی، ۱۳۷۱).

امروزه مطالعات در خصوص تصمیم‌گیری و اشتباهات حاصل از آن در سازمان، اندیشمندان غرب را مجاب نموده است تا از طریق محدود دانستن عقلانیت بشری، این تصمیم‌های اشتباه را توجیه کنند و برای تبیین علت برخی از تصمیم‌ها به منابعی روی بیاورند که از طریق عقلانی قابل توجیه نیستند (سینکلیر و آشکاناسی، ۲۰۰۵). گرچه جنبه‌های عقلانی و منطقی نقش مهمی در تصمیم‌گیری دارند، جنبه‌های احساسی،

طراحی الگوی تصمیم‌گیری اسلامی

بر اساس نقش عقل، وحی و شهود بر مبنای نظام ارزشی اسلام

L.forzandeh@gmail.com

maryamshahabi64@gmail.com

لطف‌الله فروزنده دهکرد / دانشیار، مدیریت، دانشگاه تربیت مدرس، تهران

مریم شهابی / دانشجوی دکتری مدیریت بازرگانی، دانشگاه پیام نور تهران

دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۱ - پذیرش: ۱۳۹۴/۷/۲۳

چکیده

هدف از انجام پژوهش حاضر، بررسی نقش عقل، شهود و وحی در نظام تصمیم‌گیری با توجه به تفاوت منابع شناخت در نظام ارزشی غرب و اسلام و همچنین طراحی الگوی تصمیم‌گیری با توجه به نظام ارزشی اسلامی است. بدین منظور، پس از ارائه تعریفی از «تصمیم‌گیری»، نظام ارزشی غرب و اسلام و ابزارهای (منابع) شناخت آنها بررسی شده است. سپس با توجه به بررسی مبنای نظام ارزشی اسلام و ابزارهای (منابع) شناخت شامل عقل، وحی، حس و شهود، الگوی تصمیم‌گیری اسلامی طراحی شد. الگوی پژوهش پس از اخذ نظرات خبرگان و انجام اصلاحات، به تأیید ۲۰ تن از خبرگان رسید. نتایج به دست آمده بیانگر آن است که در نظام ارزشی اسلام، اولین و مهم‌ترین منبع شناخت، «وحی» است. پس از آن «شهود» و «عقل» و در پایان نیز «تجربه». در نظام ارزشی اسلام، همه این منابع شناخت به رسمیت شناخته می‌شوند و محققان و علمای اسلامی از مشاهده محسوسات و تجربه و استدلال و برهان و سرانجام، تعقل و ذوق و شهود عرفانی استفاده کرده و از هر طریقی به صورتی، پیوستگی مراتب وجود را به یکدیگر نمایان ساخته‌اند.

کلیدواژه‌ها: تصمیم‌گیری، منابع شناخت، عقل، حس، وحی، شهود.

عاطفی و غیرعقلانی نیز بر فرایند اخذ تصمیم بسیار تأثیرگذارند. بنابراین، در تصمیم‌گیری سازمانی گاهی، نیازمند استفاده از سایر منابع خواهیم بود، به ویژه زمانی که آن تصمیم‌ها در دامنه علمی قرار نمی‌گیرند (واسکنسلز، ۲۰۰۹). بحث ابزار (منابع) شناخت از جمله مسائل قابل توجه اهل معرفت بوده و هست. صاحب‌نظران پس از وحی، که خود عاملی برجسته و ابزاری خداخواسته از برای انسان‌ها برگزیده است، سه ابزار حس و عقل و دل (شهود)، را مدنظر قرار داده‌اند (اسدی گرمارودی، ۱۳۸۴، ص ۷۸)

«تصمیم‌گیری» به عنوان جوهره اصلی فعالیت‌های مدیران در تمامی وظایف آنها از اهمیت بسزایی برخوردار است و همچنین یکی از محوری‌ترین فرایندها در سازمان محسوب می‌شود و به عنوان وظیفه اصلی مدیران تمام سطوح مطرح است، به گونه‌ای که برخی از صاحب‌نظران معتقدند: «تمام مدیریت تصمیم‌گیری است» (هادی‌زاده مقدم، و تهرانی، ۱۳۸۷). بدین‌رو، شایسته است مبانی تصمیم‌گیری با توجه به ابزارهای شناخت در نظام ارزشی اسلامی، که با منابع شناخت در نظام ارزشی غرب متفاوت است، مطمح‌نظر قرار بگیرد. امروزه اثبات این موضوع که بسیاری از آموزه‌های علوم انسانی جدید، با آموزه‌های اسلامی ناسازگارند و تحول در این علوم امری ضروری است، کار دشواری نیست. آنچه دشوار است تبیین این نکته است که چگونه می‌توان این تحول را، نه با نگاه خام گذاشتن چند آیه و روایت در کنار متون جدید، بلکه با استمداد از علوم و اندیشه‌های اسلامی - که حاصل قرن-ها تلاش علمی اندیشمندان مسلمان بوده - در تأملی پویا با اندیشه‌های معاصر، رقم زد؟ (سوزنچی، ۱۳۹۱) همچنین، با توجه به سیطره علوم و فلسفه غربی بر علوم انسانی در کشور و لزوم توجه به مبانی اسلامی و علوم دینی مطابق با نیازهای روز جامعه اسلامی و با توجه به تعریف «تصمیم‌گیری» بر مبنای مکتب اسلام، هدف از پژوهش حاضر بررسی نقش «عقل»، «شهود» و «وحی» در نظام تصمیم‌گیری با توجه به تفاوت منابع شناخت در نظام ارزشی غرب و اسلام و همچنین طراحی الگوی تصمیم‌گیری با توجه به نظام ارزشی اسلامی است.

منابع شناخت در نظام ارزشی غرب

اندیشه غربی، که شاکله‌ای از علم ناسوتی را به وجود آورده است، بر نوعی مابعدالطبیعه بنیان گرفته که جهان را از تعلق به ذات احدیت جدا کرده است و انسان را از هر نوع مسئولیتی رهانیده تا هر نوع برخوردی که خود می‌خواهد با طبیعت انجام دهد تفاوت‌های ژرفی میان جهان‌نگری علم غربی و جهان‌نگری علم اسلامی وجود دارد (ایمان، ۱۳۹۱، ص ۲۹۲). با توجه به این نوع جهان‌بینی، می‌توان

اصول و مبانی نظری فرهنگ غرب را به اختصار «اومانیزم»، «عقل‌گرایی»، «علم‌گرایی»، «سکولاریسم»، «بینش مادی»، «اصالت فرد» و «اصالت سود» معرفی کرد.

تقریباً در تمام نحله‌های فکری، آراء، ایدئولوژی‌ها و گرایش‌های موجود در دنیای غرب این مبانی و اصول وجود دارند. شالوده اصلی و چهره اساسی فرهنگ غرب را «اومانیزم» یا ایمان راسخ به عظمت، قدرت و مقام‌الای انسانی و اصالت‌دادن به انسان، خواست او و اراده او تشکیل می‌دهد (جمشیدی، ۱۳۷۴).

اعتقاد عمومی ولتر، منتسکیو، دیدرو، دلامبر، لاک و هیوم به عنوان بزرگان و پدیدآورندگان اومانیزم آن بود که مسئله اساسی و محوری انسان، سروسامان یافتن زندگی اجتماعی و فردی او طبق موازین عقلی است، نه کشف اراده خداوند درباره این موجود خاکی. در عرصه اخلاق و فرهنگ، ارزش‌ها، بایدها و نبایدهای اخلاقی و فرهنگی تنها بر مبنای عقل و وجدان، نه آموزه‌های دینی استوار است. نفسانیت و اومانیزم تمام مظاهر تمدن و فرهنگ غرب را دربرگرفته است. امروز دانش تجربی و دانش انسانی نیز در غرب دارای همین مبنا هستند، حتی الهیات غرب نیز الهیات نفسانی و مادی است (شیرودی، ۱۳۸۲).

اما اینکه چرا انسان می‌تواند معیار همه ارزش‌ها باشد، جوابش این است که چون موجودی است که عقل دارد. بنابراین، دومین ویژگی اصلی فرهنگ غرب عبارت است از: اعتقاد به اینکه «عقل»، فصل ممیز انسان است (جمشیدی، ۱۳۷۴). عقل در این دیدگاه، خود را از زاویه حس و تجربه می‌بیند و درک می‌کند و به آن نیز از دید حس و تجربه نگریسته می‌شود. چنین عقلی از خدا بریده و جدا شده است، بدین‌رو، دیگر میزان قوای درونی انسان نیست و توان داوری ندارد، بلکه خود در کنار قوای دیگر، نیاز به راهبرد دارد و نیاز به وحدت برای تسلط انسان بر طبیعت (صدر، ۱۳۶۰، ص ۱۶۳). بنابراین در عقل‌گرایی جدید در غرب، عقل نه تنها محدود و ضعیف، بلکه مسخ و منحنط شده است و این‌گونه است که در نهایت، عقل به‌عنوان انعکاسی از ماده و حس معرفی می‌گردد (صدر، ۱۳۵۹، ص ۳۹).

«عقل‌گرایی» به مفهومی که در اینجا ذکر شد، به سبب اتکایی که بر حس و تجربه دارد و تنها انعکاسی از ماده - به مفهوم عام - است، در غالب «سایتیسم» و علم‌گرایی تجلی یافت. از آن‌رو که عقل کاری جز محاسبه‌گری، دقت و بررسی ظواهر کمی و فنی ندارد، هدف دانش و معرفت نیز منحصر به شناخت قوانین طبیعت برای تسخیر آن و تحصیل قدرت است (جمشیدی، ۱۳۷۴).

از عصر نوزایی، علم و شناخت در عالم غربی وضعیت جدیدی پیدا کرد: جایگاه حس در شناخت، بسیار جدی گرفته شد، به گونه‌ای که به تدریج، هویت علم در گرو بهره‌مندی از روش حسی معرفی گردید و زمانی که نوبت به کانت رسید، معرفت عینی به گزاره‌های حاصل از داده‌های حسی منجر گردید و اخلاق و فلسفه از دایره علم بودن خارج شدند (کانت، ۱۳۶۷، ص ۲۰۲ - ۲۰۷).

علم‌گرایی در قرن نوزدهم میلادی با تکیه بر مبنای اثبات‌گرایانه محض، به اوج خود رسید. اثبات‌گرایی کلاسیک صورتی از اندیشه غربی پس از عصر نوزایی بود که در حوزه دانش، عقل و معرفت جز به روش‌شناسی تجربی و متکی بر حس و ماده بها نمی‌داد و مدعی بود تنها معرفت حقیقی و یقینی معرفتی است که از این راه به دست می‌آید (جمشیدی، ۱۳۷۴). به‌طورکلی، علم‌گرایی، که محصول برخورد محاسبه‌گرانه غرب بود، سرانجام به جدایی کامل علم از فلسفه، اخلاق، مذهب و ایمان منجر شد و علم نمودی حسی یافت (جمشیدی، ۱۳۷۶).

رشد مداوم و مستمر برخورد محاسبه‌گرانه و علم‌گرایی و فناوری همگام با حرکت روشنگری در جهان غرب، به «سکولاریسم» یا دنیاگرایی انجامید. وظایفی که در اعصار گذشته تاریخ بشریت بر دوش فلسفه و مذهب بود، به دست علوم مادی و تجربی سپرده شد و چون دانش تجربی از عهده تحقق آن برنیامد، حیات انسانی را از صورت کلی و وجدانی خود خارج کرد. بدین‌روی، به سبب آنکه فاقد معرفت انسانی صحیح و لازم برای تبیین حیات بشری بود، آن را از معنویت تهی ساخت و موجب بروز بحران معنوی حادی در زندگی انسان متمدن غربی و نیز جامعه جهانی معاصر شده است (جمشیدی، ۱۳۷۴).

این روشنگری بر محور طبیعت‌گرایی و حس انسان شکل گرفته است و آرمان و هدفی جز دست‌یابی به لذت‌های حسی در شکل‌های متنوع و توسعه‌یافته‌تر ندارد. طبیعی است که اصول آن هم بر همین جنبه انسانی تکیه دارند؛ مانند تکیه بر عقل نقاد و جزئی‌نگر و خودبنیاد انسان و اعلام استغنا از وحی در همه عرصه‌ها (میرباقری، ۱۳۸۶، ص ۱۶). در این بینش، معنویات نیز جنبه مادی دارند. خدا نیز مادی است و کار او در خلقت جهانی، شبیه کار ساعت‌ساز و بناست. با چنین بینشی، علوم انسانی نیز جنبه حسی و تجربی و آماری می‌یابد تا بتوانند انسان مادی را بشناسند (جمشیدی، ۱۳۷۶).

یکی از تأثیرهای عظیم بینش مادی غرب همراه با علم‌گرایی، به پیدایش بینش «ناتورالیسم» در غرب انجامید. بر اساس چنین اصلی، طبیعت ملاک همه چیز و قوانین طبیعی معیارهای تشخیص حق از باطل و صحیح از غلط هستند. بر همین مبنای، انسان و جامعه جزئی از طبیعت هستند. در نظام ارزشی غرب، «فردگرایی» به عنوان مبنای بیگانگی از خود، خود معنوی، و جامعه و دیگران و توجه به منافع شخصی - که فقط جنبه مادی صرف دارند - تعریف می‌شود. در غرب، همه چیز برای انسان است. اصالت فرد همراه با سایر اصول مکتب غرب، به ویژه برخورد محاسبه‌گرانه با طبیعت و جامعه به پیدایش اصل دیگری انجامید که از آن تحت عنوان «اصالت سود» یا «فایده‌گرایی» یاد می‌شود. از این دیدگاه، هر دانشی و عقیده‌ای آنگاه ارزش دارد که از نظر مادی برای انسان یا جامعه نافع باشد (جمشیدی، ۱۳۷۴).

با توجه به مبانی فرهنگی غرب، مبنای معرفت‌شناسی عامی که بر دنیای جدید سنگینی می‌کند، «روشنگری» است و در درون این روشنگری رویکردهای مختلفی نهفته است که تعیین‌های متفاوتی ایجاد می‌کند. اما وجه مشترک همه این رویکردها، یک جنبه سلبی است و آن «انکار وحی» و «نفی مرجعیت شناخت شهودی برای معرفت علمی» است (پارسانیا، ۱۳۸۸). با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت: ابزارهای شناخت در نظام ارزشی غرب، «عقل» «حس» و «شهود» (الهام) است.

منابع شناخت در نظام ارزشی اسلام

همان‌گونه که ریشه تمامی عیوب و نواقص دنیای غرب از مبنای انسان‌محوری یا «اومانیزم» سرچشمه می‌گیرد، تمامی اصول و مبانی اسلام در «خدا‌محوری» این نظام ریشه دارد (خطیبی کوشکی، ۱۳۸۴، ص ۲۴). انسان اومانیزم از خدا بریده و به معبودهای گوناگون و دروغین دل بسته است؛ ولی دل‌بستگی‌های انسان دینی به غیر خدا، دل‌بستگی به خداست، و برای رضای خداست که به غیر خدا عشق می‌ورزد. انسان اومانیزم از همه کرامت‌ها و شرافت‌های انسانی و فضیلت‌های اخلاقی دور است و به مرتبه «حیوان سیاسی» تنزل یافته است؛ یعنی تنها به لذت‌های مادی و دنیوی می‌اندیشد. ولی انسان در نگاه اسلام، افزون بر اینکه کرامت ذاتی دارد، در پرتو تقوا و بندگی خدا، به کرامت‌ها و شرافت‌های اختیاری نیز می‌رسد، تا جایی که از فرشتگان الهی نیز برتر می‌شود. او افزون بر لذت‌های مادی و جسمی، از لذت‌های عمیق روحی و معنوی نیز برخوردار می‌شود. انسان اومانیزم گرچه طبیعت را به تسخیر خویش درآورده، ولی از عالم غیب و ملکوت جهان و نیز از جهان آخرت بازمانده و از حقایق آن جهان بی‌خبر است. ولی انسان در تربیت دینی، این‌گونه نیست. او افزون بر برخورداری از موهبت‌های طبیعت و نعمت‌های مادی، به سبب بصیرت ایمانی، به حقایق غیبی و باطنی نیز دست می‌یابد. از این‌رو، افق اندیشه‌اش را از عالم ماده به ملکوت اعلا و باطن عالم جهت می‌دهد و خود را در این دنیای مادی منحصر نمی‌داند (نبویان، ۱۳۸۱). به‌طورکلی، دانش ازلی در اسلام، مفاهیمی را ابلاغ می‌کند که متفاوت از غرب است؛ زیرا تفکر و اندیشه دانش ازلی در اسلام، وجهی هستی‌شناسانه دارد که مبتنی بر توحید و وحدانیت ذات اقدس الهی بنا شده است (ایمان، ۱۳۹۱، ص ۲۹۳).

از دیدگاه اسلام، انسان ترکیبی از روح و بدن است که در این ترکیب، اصالت از آن «روح» است؛ یعنی انسانیت انسان و واقعیت وی به همان روح است، و بدن انسان با همه پیچیدگی‌هایش، ابزاری برای تحقق ادراکات و انجام افعال روح است (خطیبی کوشکی، ۱۳۸۴، ص ۶۳).

بر حسب بینش اسلامی، انسان موجودی است دارای هویت واحد و ثابت؛ به این معنا که به رغم تنوع چشمگیر افراد بشر در ویژگی‌های مادی و معنوی، همه آنها یک نوع آفرینش یا جوهر مشترک و تغییرناپذیر دارند که آن را «فطرت» انسان می‌نامند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۶). «فطرت» در معنای خاص، به انسان اختصاص دارد و از مفهوم «غریزه» که در خصوص حیوانات و مفهوم «طبیعت» که دربارهٔ مطلق جمادات به کار می‌رود، متمایز است؛ اما گاه در معنایی اعم از طبیعت و غریزه نیز به کار می‌رود (بستان، ۱۳۹۰). ابعاد وجودی فطرت در انسان سبب می‌گردد که او تنها در پی دستیابی به خواسته‌های مادی و خودخواهانه نباشد، بلکه گسترهٔ وسیعی از کنش‌هایش در جهت ارزش‌هایی صورت پذیرد که از جنس معنویات و حوایج و گرایش‌های فراحوانی است. او تنها برای مسائل مادی کار نمی‌کند و احیاناً برای هدف‌ها و آرمان‌هایی بس عالی می‌جنبد و می‌جوشد، او ممکن است از حرکت و تلاش خود جز رضای آفریننده، مطلوبی دیگر نداشته باشد. انسان مانند جانداران دیگر، تحت تأثیر جاذبه‌ها و کشش‌های مادی و طبیعی است. میل به غذا، میل به خواب، میل به امور جنسی، میل به استراحت و آسایش و امثال اینها او را به سوی خود می‌کشد. اما جاذبه‌هایی که انسان را به خود می‌کشد منحصر به اینها نیست. جاذبه‌ها و کشش‌های دیگر، انسان را به سوی کانون‌های غیرمادی، یعنی اموری که نه حجم دارد و نه سنگینی و نتوان آن‌ها را با امور مادی سنجید، می‌کشاند (کشاورز شکری، و همکاران ۱۳۹۱) با این همه، انسان ابعاد تحول‌پذیر فراوانی دارد که بیشتر دانش عقلی و تجربی و فنی و هنرها، مهارت‌ها و نیازهای ثانوی انسان را در خود جای می‌دهند و شکل‌گیری تنوعات گسترده میان افراد، گروه‌ها و جوامع انسانی بر ایند همین ابعاد تحول‌پذیر است (بستان، ۱۳۸۸).

فردگرایی آن‌گونه که در مکتب «اومانیزم» شکل گرفت و به نفع‌انگاری و سودپرستی مطلق انجامید، هرگز در اسلام و جامعهٔ اسلامی جایگاهی ندارد. فردگرایی در حوزهٔ ارزش‌ها و اخلاق ناصواب است؛ زیرا انسان‌محور و مدار اخلاق و ارزش‌ها نیست، بلکه او باید به ارزش‌ها پایبند باشد. اندکی تأمل در محتوای تعالیم اسلامی نشان می‌دهد شریعت و فقه رکنی مهم از آموزه‌های اسلام است؛ زیرا شریعت به حوزه‌های فردی و خصوصی منحصر نیست و فقه اجتماعی اسلام آموزه‌های روشنی را در مقولات گوناگون اجتماعی دارد. دینی که داعیهٔ کمال و خاتمیت دارد، چگونه می‌تواند از این همه تأثیرات شگرف اجتماعی بر روحيات، اخلاق و کمال فردی صرف‌نظر کند و نیز نسبت به روابط اجتماعی و چگونگی ادارهٔ امور جامعه بی‌تفاوت باشد؟ اسلام به عقل به عنوان ابزار صرف تأمین غرایز و خواهش‌های مادی بشر نمی‌نگرد، بلکه شأن و جایگاه عقل در نظر اسلام کنترل و هدایت امیال و خواهش‌های فرد است (خطیبی کوشکی، ۱۳۸۴، ص ۶۲).

با اندک تأملی می‌توان گفت: منابع معرفتی علم نوین بر «حس»، «خیال» و «وهم» متکی است، و حال آنکه منابع معرفتی علم در فرهنگ و تمدن اسلامی، «حس»، «عقل»، «نقل»، «شهود» و «وحی» است. حس و عقل در طول یکدیگرند و در مجموع، دانش معنوی عقلی را پدید می‌آورند. دانسته‌های حسی آگاهی‌های هستند که از طریق حواس پنج‌گانه حاصل می‌آیند (امامی کاشانی، ۱۳۸۶، ص ۴۰) پس «حس» یکی از ابزارهای شناختی انسان است که تنها امور جزئی مادی را درک می‌کند (علی نوری، ۱۳۷۵، ص ۴۰). دانسته‌های عقلی نیز از طریق فکر و نظر فرادست می‌آیند؛ همچون قانون «علیت» و دیگر قوانین حاکم بر طبیعت و کائنات (امامی کاشانی، ۱۳۸۶، ص ۴۲) اما عقل هرچند در مسائل نظری تعدادی از قضایا را به طور بدیهی درک می‌کند و مقداری از مسائل ارزشی را نیز حل می‌کند، اما اولاً، عقل به تمام واقعیات راه ندارد؛ و ثانیاً، در آنچه درک می‌کند، در غیر بدیهیات ممکن است خطا کند (علی نوری، ۱۳۷۵، ص ۱۰).

همچنین «شهود» پدیداری است معرفتی که مختص بسیاری از عرفا، فیلسوفان و دانشمندان است. واژهٔ «شهود» یکی از اصطلاحات رایج در عرفان اسلامی است که عرفا، آن را «رؤیت حق به حق» می‌گویند (جوادی و معظمی گودرزی، ۱۳۸۶). «شهود»، معرفت و علم حضوری و باطنی است که در اثر سلوک و تزکیه پدید می‌آید، و «نقل»، معرفت مستقلی نیست و اعتبار آن به منبعی است که از آن خبر می‌دهد. منظور از «نقل» در اینجا، نقل از حس و یا از عقل و شهود نیست، بلکه نقل از وحی است؛ زیرا وحی شهود معصومی است که مختص انبیا و اولیای الهی است (خیری، ۱۳۹۱). با توجه به آنچه گذشت، ابزارهای شناخت معرفت در نظام ارزشی اسلام، «عقل»، «حس»، «وحی» و «شهود» است.

تفاوت نظام ارزشی غرب با اسلام

با توجه به اینکه فلسفه، مبانی هستی‌شناختی حوزه‌های معرفت و از جمله معرفت علمی را تعریف و حدود و ثغور آن را مشخص می‌کند، نقش فلسفه در تعریف ماهیت واقعیت و ماهیت انسان، در ظهور علم به عنوان معرفت معتبر، مبنایی و پراهمیت است. فلسفه و نظام فلسفی زیربنای هر نظام معرفتی را شکل می‌دهد. فلسفه تفکر و فرهنگ اصیل هر عصری را به انتزاعی‌ترین صورتش در هر جامعه‌ای متبلور می‌سازد. از این رو، کلید فهم معرفتی هر عصری در فهم فلسفهٔ همان عصر نهاده شده است (ایمان، ۱۳۹۱، ص ۲۸۶). بنابراین، زمانی علوم جزئی اعتبار معرفتی لازم را دارند که بر مبنای درست فلسفی استوار باشند و ابتدای منطقی تمام دانش‌های جزئی بر فلسفهٔ اولی، امری انکارناپذیر است

کمال انسانی را به او بازنماید. اما در تفکر اسلامی، عقل نه کاملاً نادیده گرفته می‌شود و نه به طور مطلق پذیرفته می‌گردد. در بخشی از احکام و قوانین از عقل کمک گرفته می‌شود و در بخش دیگر، که عقل را به آن راهی نیست، از منابع نقلی (کتاب و سنت) سود می‌جوید؛ یعنی عقل و نقل به یاری هم، راه زندگی متعالی و معقول را فراراه انسان می‌کشایند. از این رو، احکام شرعی برخلاف عقل و فطرت نیستند، بلکه عقل مؤید آنهاست؛ زیرا اسلام دین عقل و فطرت است (ابراهیم زاده آملی، ۱۳۸۶).

در مقایسه مبانی اندیشه اسلامی با اندیشه غربی، در جهان‌بینی اسلامی مبانی توحیدی حاکم است (چوهاردی، ۱۹۹۸، ص ۱۳۶). اگر بپذیریم که اندیشه اسلامی در هر شکل و محتوایی باید توحیدی باشد باید گفت که نظام‌های فلسفی غرب نه تنها نمی‌توانند نشانی دقیقی برای اندیشه اسلامی باشند، بلکه این نظام‌های فلسفی در تضاد و تعارض جدی با نظام ارزشی و فلسفه اسلامی قرار دارند (ایمان، ۱۳۹۱، ص ۱۸۷). دین مقدس اسلام، که کامل‌ترین و پسندیده‌ترین آیین خداوندی است، متکی به وحی و نشئت گرفته از حکمت بالغه و تعالی الهی است و از این رو، خطابات قرآنی کلاً متوجه اولوالالباب، عقلا و کسانی است که از موهبت عقل و اندیشه برخوردارند (فاضلی، ۱۳۷۱).

در غرب، عقلانیت سستی بر این باور است که حقایق و اصول اولیه، حقایق خارجی هستند که انسان به واسطه ارتباط با عقل فعال می‌تواند به کشف این حقایق نایل شود. اما از منظر عقلانیت جدید، حقایق و اصول اولیه از تعامل ذهن با عالم خارج ساخته می‌شوند و به هیچ وجه، نمی‌توان ادعا کرد که عالم خارج به معنای آنچه ماسوای ذهن اندیشنده موجود است خود تابع این حقایق است، بلکه تنها می‌توان گفت: عالم خارج آنگاه که بر ذهن من عرضه می‌شود تابع این قوانین و اصول است. بدین‌سان، عقلانیت جدید منکر تأثیر عوامل بیرونی در فرایند تعقل است. از این رو، عقل نوین خودبنیاد است.

دکارت فلسفه خود را از این نقطه شروع می‌کند که اندیشه از من آغاز می‌شود و از همین جا، راه خود را از عقلانیت سستی جدا می‌کند (زمانیها، ۱۳۹۱). زیرا در نگاه سستی به عقلانیت، عده‌ای از دانشمندان به توانایی‌های عقل این‌گونه نگرسته‌اند: عقل بشری محدود است و توانایی‌های محدودی برای شناخت دارد (موسوی‌نژاد، ۱۳۸۵). از این رو، عقلانیت جدید به سبب فقدان انسجام، با بن‌بستی انکارناپذیر مواجه می‌شود که راه برون‌رفت از آن، یا ورود به پسانوگرایی وادی (پست مدرنیسم) است و یا بازگشت به اصل و مبدأ و به نوعی تفکر شرقی. چنین رجوعی در آثار هایدگر، که از نقادان مدرنیته است، مشاهده می‌شود (زمانیها، ۱۳۹۱). در نظر نگرفتن عقل فعال و قایل‌شدن استقلال برای عقل انسان در معرفت‌شناسی و نظام فلسفی دکارت به بعد، به منصف ظهور رسیده است و در نهایت، به خودمختاری

(سوزنچی، ۱۳۹۱). هر نظام فلسفی دربرگیرنده نظام جامعی است که می‌توان آن را «جهان‌بینی» آن نظام فلسفی نام گذاشت. از این رو، در هر جهان‌بینی، چتری از نظام فلسفی حاکم است که این چتر فلسفی توجیه‌کننده نگاه‌های مختلف هر نظام فکری به واقعیت اجتماعی است. در این نظام جامع است که ماهیت واقعیت، ماهیت انسان و چگونگی ارتباط انسان با واقعیت تشریح می‌گردد و بر اساس این تشریح است که نظام‌های پارادایمی خاصی شکل می‌گیرد که زمینه را برای حضور نظریه‌ها و الگوها در ورود به واقعیت اجتماعی فراهم می‌کند (ایمان، ۱۳۹۱، ص ۲۸۸). با توجه به آنچه گذشت، اندیشه غربی بر این تلقی مبتنی است که جهان طبیعی واقعیتی جدا از خداوند یا مراتب عالی‌تر وجود است. اما بر خلاف اندیشه غربی، دانش ازلی در اسلام، مفاهیمی را ابلاغ می‌کند که متفاوت از غرب است؛ زیرا تفکر و اندیشه دانش ازلی در اسلام، وجهی هستی‌شناسانه دارد که بر توحید و وحدانیت ذات اقدس الهی بنا شده است (چوهاردی، ۱۹۹۸، ص ۲۳۱). وجود این اندیشه توحیدی، خدامحوری را بر تفکر حاکم می‌کند و خطاهای انسانی در مسیر تولید فکر و اندیشه را به حداقل می‌رساند. با توجه به آنچه گذشت، اگر جهان‌بینی اسلامی از فلسفه غرب متفاوت باشد، پس چگونگی تحقیق در واقعیت اجتماعی و تحلیل و تبیین مسائل مربوط به جامعه اسلامی متفاوت از اندیشه و فلسفه غربی است.

در آموزه‌های آسمانی اسلام، پس از مسئله خدا، «انسان» محوری‌ترین مسئله به‌شمار می‌آید و آفرینش جهان، فرستادن پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی برای رساندن او به سعادت و رستگاری حقیقی صورت گرفته است. «اومانیسیم» به معنای فلسفی آن، همان «انسان‌سالاری»، «بشرانگاری» یا اعتقاد به «اصالت بشر در برابر اعتقاد به اصالت خدا» است. این مکتب، انسان را یگانه حقیقت جهان آفرینش می‌داند و به جای خدا می‌نشانند؛ یعنی اومانیسیم در شکل افراطی‌اش با خدامحوری یا خداگرایی در تضاد است و هرگونه اندیشه متافیزیکی مانند وحی الهی و ادیان آسمانی را نفی می‌کند و بشر را مالک‌الرقاب هستی و فرمانروای مطلق طبیعت می‌انگارد (زرشناس، ۱۳۸۱، ص ۳۸ - ۳۹).

در نظام ارزشی غرب، انسان اومانیسیم از طریق آراء عمومی، به همه خواهرش‌های نفسانی‌اش مشروعیت می‌بخشد؛ ولی در اسلام انسان آمال و آرزوهای خود را با خواست و اراده الهی هماهنگ می‌سازد و برخی از خواسته‌هایش را، که با آموزه‌های دین الهی ناسازگار است، کنار می‌نهد. در تفکر اومانستی، عقل و خرد انسانی از دین و حیانی جدا شده است و همه راه‌کارها و راه‌حل‌های زندگی از رهاوردهای عقلی و علمی طلب می‌شود. ولی باید دانست که عقل بریده از وحی و دربند هوا و هوس و اسیر غریزه‌های نفسانی افسار گسیخته، هرگز نمی‌تواند مصالح راستین انسان را بازشناسد و راه درست

انسان به لحاظ اخلاقی و معرفتی در تفکر کانت منجر گردید (رجبی، ۱۳۹۱). اما جریان غالب فلسفه اسلامی، مسیر دیگری را طی می‌کند که بنا به آن، عقل انسان همواره متکی به یک واسطه الهی برای شناخت عالم است.

تفاوت ابزارهای شناخت در نظام ارزشی غرب و اسلام

در بین اندیشمندان غرب و اسلام، بر این موضوع توافق وجود دارد که تنها استمداد از ابزار عقل برای انجام تصمیم‌گیری کافی نیست. در عین حال، که در اسلام ابزار تکمیل‌کننده عقل، «وحی» (تعالیم حاصل از نبوت) دانسته شده است. در غرب، به دنبال یافتن ابزار دیگر، بعضاً برای توجیه برخی تصمیمات، که درستی آنها از طریق روش عقلی امکان‌پذیر نیست و نیز توجیه تصمیم‌های اشتباه، به «شهود» روی آورده‌اند (رحمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۲). در مکتب غرب، «عقل» مفهومی محدود و مبتنی بر نفسانیت، فن و حس دارد. عقل‌گرایی در غرب، که در قرن هجدهم به اوج اقتدار خود رسید، سایر راه‌های کسب معرفت معتبر را انکار کرد و همه چیز را در پرتو معرفت عقلی تفسیر کرد. هرچند عقل نقش شگرفی در میان قوای ادراکی انسان ایفا می‌کند، اما قادر به کشف همه حقایق نیست. یکی از علل عمده اثبات نبوت و نیاز انسان به وحی به همین موضوع باز می‌گردد (جمشیدی، ۱۳۹۱).

مراد از «معرفت عقلی» در این بحث، درجه‌ای از معرفت عقلی است که یقینی یا دست‌کم اطمینان‌بخش باشد، نه آنچه در حد وهم و گمان است. در اینجا، منظور از «عقل» معنای عام آن است که همه مراتب چهارگانه عقل را شامل می‌شود: «عقل تجربی» (که محصول علوم طبیعی و انسانی است)، «عقل نیمه تجربی» (عقل ریاضی)، «عقل تجربی» (عقل منطقی و فلسفی)، و «عقل ناب» (عقلی که عهده‌دار عرفان نظری است (فناپی اشکوری، ۱۳۸۸).

فلاسفه برای عقل ارزش بسیاری قایلند و آن را از جمله ابزارهای معرفت می‌شناسند. آنها دریافت‌های انسان از حقایق هستی را چندگونه می‌دانند: یا حسی می‌دانند که ابزار حواس است. این دریافت‌ها جزئی و محدود، ولی در حد خود قابل پذیرش است. یا عقلی است که دریافت کلی و پایدار و واقع‌نما و قابل اثبات است (اسدی گرمارودی، ۱۳۸۴). عقل پرسش‌گر ماهری است که توان پاسخ دارد و می‌تواند حتی خود را هم زیر سؤال ببرد و پاسخ گوید. پس حجیت عقل حجیتی ذاتی است، و لوازم ذاتی قابل جعل نیست، پس قابل رفع هم نخواهد بود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ص ۵۲). بعضی از عرفا عقل را چون چشم دیده‌اند که بی‌نور وحی در مشکل می‌افتد، ولی با نور وحی قدرت کشف حقایق می‌یابد.

(اسدی گرمارودی، ۱۳۸۴) پس می‌توان گفت که عقل به کنه وحی راه ندارد، ولی حقایق دریافتی وحی را برتر می‌شناسد و با قدرت خود به ارزش و رجحان وحی اعتراف می‌کند و اصل «کلما ما حکم به الشرع و حکم به العقل» را مطرح می‌سازد. گرچه عقل در جزئیات وحی و احکام آن راه ندارد، اما به حکم کلی عقل، که شرع پسندیده است، «پس کل ما حکم» قابل پذیرش است (همان، ص ۹۱). اما اینکه عقل آدمی با ویژگی‌ها و کاستی‌ها و بی‌شک خطاهای موجود در آن تا چه حد می‌تواند آدمی را در کامیابی و موفقیت او یاری بخشد، تردیدی برای افراد باقی نمی‌گذارد. در نتیجه، این تردیدها بوده که انسان را بر آن داشته است که به چیزی بجز عقل نیز متوسل شود. کسی که به وحی و آموزه‌های الهی اعتقاد دارد در رسیدن به شناخت، جایگاه خاصی را به آن اختصاص می‌دهد. پس با در نظر گرفتن مطالب ذکر شده، دو راه در اختیار بشر قرار گرفته است که او را در طی مسیر به سوی سعادت و شناخت یاری می‌کند.

با توجه به تعریف، «وحی» معرفتی است که خدا به پیامبر و حجتش القا می‌کند. بنابراین، معانی قرآن عین وحی شمرده می‌شوند. اما غیر معصوم هرچند به الفاظ وحی دسترسی دارد، ولی فهم او ممکن است در همه جا عین مضمون وحی نباشد. پس آنچه در دسترس بشر عادی است فهم و تفسیر وحی است، نه خود وحی که «نقل» نامیده می‌شود. براین اساس، «عقل» و «نقل» پس از وحی، دو راه برای تحصیل معرفت هستند که با یکدیگر سازگارند (فناپی اشکوری، ۱۳۸۸).

با توجه به آنچه گذشت، قدرت عقل و نقش و اهمیت آن را نمی‌توان نادیده گرفت. عارفانی برجسته همچون محی‌الدین عربی به عظمت آن اعتراف کرده‌اند. نکته مهم و قابل دقت این است که آیات قرآنی و روایات معصومان علیهم‌السلام عقل را بسیار گرامی داشته و برای آن ارزش والایی قایل شده‌اند. در قرآن کریم، «تعقل» و «تفکر» و «تفقه» و «تدبر» از شاخصه‌های ارزنده انسانی به‌شمار آمده‌اند، و کسانی که از تعقل و تعمق فکری دور افتاده‌اند، سرزنش شده‌اند. نیز روایات معصومان علیهم‌السلام عقل را عامل معرفت الهی، حجت حق، عاملان دین و حیات‌الله معرفی می‌کنند. آیات قرآنی و روایات معصومان علیهم‌السلام تفکر و تعقل را مطرح کرده‌اند که کاری عقلی است و آن را ستوده است. اما «رؤیت» را کار دل (فؤاد) دانسته (نجم: ۱۱) و در کنار علم یقین، با ذکر کلمه «رؤیت»، عین‌الیقین را هم معتبر می‌داند (تکاتر: ۵-۷). این آیات راهنمایی می‌کنند که اینک دریافت عقلی مردود نیست، ولی فهم عقلی تا مرز تفقه و فهم مفهومی مطلب پیش می‌برد. اما رؤیت و مشاهده درونی با دل (شهود) میسر است. این دو دریافت در دو سطح متفاوت معرفت هستند که در طول هم قرار گرفته‌اند. توجه به این نکته مهم است که تا از مرز درست تعقل و ظوابط صحیح تفکر نگذریم به شهود صحیح دل راه نمی‌یابیم.

همچنین به عقیده عرفا، عقل به تنهایی نمی‌تواند به یقین برسد. کشف و شهود، که یقین‌آور است متعلق به دل است (اسدی گرمارودی، ۱۳۸۴).

البته در اندیشه اسلامی، «شهود»، «اشراق» و یا «عرفان» از مراتب عقل است. عقل گاهی علم شهودی و گاهی علم حصولی دارد. سر آن این است که معلوم، یا حقیقت وجود است یا مفهوم وجود. اگر عالم به هستی و وجود راه یافت علم او امر شهودی است، اگر به ماهیت یا مفهوم راه یافت علم او امر حصولی است؛ زیرا در علم شهودی، خود مشهود خارجی آینه خود است و بیگانه‌ای عالم را به آن راهنمایی نمی‌کند؛ ولی عالم در علم حصولی، هرچه به دنبال معلوم می‌رود علم نصیب او می‌شود و او در آئینه علم، چهره معلوم را می‌بیند.

اما مراد از واژه «Intuition» در غرب، در بسیاری جاها به مفهوم «بدهت» بیشتر نزدیک است تا مفهوم «علم حضوری»، همان‌گونه که ذکر شد، «شهود» در فلسفه و عرفان اسلامی، علم حضوری را تداعی می‌کند، در برابر علم حصولی که دانشی با واسطه مفاهیم و صور ذهنی است. در هر حال، حتی در آنجا که «Intuition» به معنای معرفت بدون واسطه مفاهیم به کار می‌رود، باید توجه داشت که نمی‌توان آن را با علم حضوری به معنای مورد نظر فلسفه اسلامی یکی دانست (شیروانی، ۱۳۸۹، ص ۶۵). همان‌گونه که ذکر شد، در اندیشه اسلامی «شهود»، «اشراق» و یا «عرفان» از مراتب عقل است. به‌طورکلی، می‌توان روش‌هایی را که علوم اسلامی از آنها برای تحقیقات خود و کشف نتایج این دانش‌ها بهره برده‌اند، در سه روش «عقلی»، «نقلی» و «شهودی» دسته‌بندی کرد و در روش عقلی شیوه بحث قائم بر استدلال عقلی و برهان یقین‌آور است (مصباح، ۱۳۶۴، ص ۱۰۴).

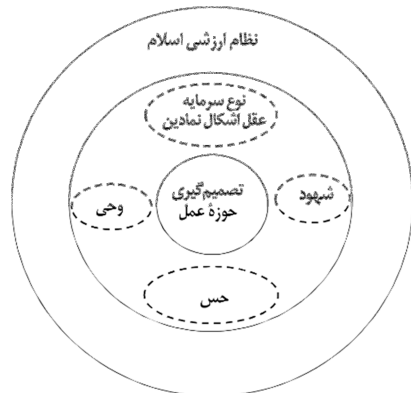
در روش نقلی، «سماع» از گذشتگان و «اعتماد بر اسناد تاریخی» ملاک عمل است و با توجه به اینکه علوم شرعی اسلامی مستند به قرآن کریم و سنت نبوی هستند، رسیدن آنها جز از طریق نقل ممکن نیست و صحت علوم نقلی نیاز به صحت نقل دارد. در روش شهودی نیز اعتماد بر شناخت شهودی و مبنا قرار دادن آن برای تفسیر عالم و شناخت نفس، و شناخت خداوند به عنوان روش اساسی پذیرفته شده است. نگرش شهودی به معرفت دینی ویژه عارفان است که کشف و شهود قلبی را تنها منبع موثق برای درک حقایق دینی می‌داند (فتح‌الهی، ۱۳۷۶). بنابراین، در اندیشه اسلامی، شهود راه کسب معرفت (علم حضوری) است که ارزشمندی آن به مراتب والاتر از علم حصولی عقل است و متفاوت است از آنچه درباره شهود در غرب مطرح است (رحمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۸). به‌طورکلی، بالاترین منبع شناخت، «وحی» (به معنای اعم) است، و پس از آن «عقل شهودی» و سپس «عقل

استدلالی» و در پایان نیز «تجربه». در سنت اسلامی - بر خلاف شیوه مدرنیسم که دو منبع اول را به کناری می‌نهد - تمامی این مبانی شناخت به رسمیت شناخته می‌شوند و محققان و علمای اسلامی از مشاهده محسوسات و تجربه و استدلال و برهان و سرانجام، تعقل و ذوق و شهود عرفانی استفاده کرده و از هر طریقی به صورتی، پیوستگی مراتب وجود را به یکدیگر نمایان ساخته‌اند.

الگوی مفهومی پژوهش

با توجه به ابزارهای تصمیم‌گیری، که در بستر نظام ارزشی اسلام معنا می‌یابد، به طراحی الگوی تصمیم‌گیری اقدام شد که الگوی پژوهش برای تأیید، برای ۲۶ تن از استادان حوزه و دانشگاه در شهرهای تهران و کرمانشاه ارسال شد. بیشتر استادان مذکور در رشته‌های مدیریت و معارف صاحب‌نظر بودند و ۸ تن از ایشان نیز تحصیلات حوزوی داشتند. ۲۰ تن از این استادان نظر خود را درباره بحث اصلی مقاله و الگوی منظور عنوان کردند که در نهایت، پس از اعمال نظرات و پیشنهادات آنها، الگوی نهایی به شکل ذیل طراحی شد.

شکل (۱): مدل مفهومی پژوهش



سبک مدیریتی هر جامعه متأثر از ارزش‌های حاکم بر آن جامعه است. ارزش‌ها از یک‌سو، تعیین‌کننده اهداف، و از سوی دیگر، راهنمای شیوه‌ها و تبیین روش رسیدن به اهداف هستند؛ تأثیری که از طریق ارزش‌های مدیران، کارکنان و دیگر افراد مرتبط بر فرایند تصمیم‌گیری و خط‌مشی‌گذاری به وجود می‌آید. نظام فکری، اخلاقی و ارزشی جامعه نیز به طور مداوم بر تصمیم‌های مدیران تأثیر می‌گذارد. در الگوی پژوهش، فرایند تصمیم‌گیری در چارچوب نظام ارزشی اسلام در نظر گرفته شده و تحت تأثیر نظام ارزشی جامعه، ابزارهای شناخت معرفی شده‌اند.

نتیجه‌گیری

الگوی مدیریت اسلامی، چه در سطح کلان (امت اسلامی) و چه در سطح خرد (نظام اداری و یا سازمان‌ها) منبعث از اصول و قوانین مشخصی است که بر ملاک‌های اسلامی استوار گشته و سمت و سوی الهی دارد، همچنین هدف آن ارتقای انسان در جهت کمال و بهبود نظام‌های اجتماعی است.

«تصمیم‌گیری و خط‌مشی‌گذاری» از عناصر این نظام است که عمیقاً تحت تأثیر ارزش‌های جامعه قرار دارد. علاوه بر تأثیری که از طریق ارزش‌های مدیران، کارکنان و دیگر افراد مرتبط بر فرایند تصمیم‌گیری و خط‌مشی‌گذاری به وجود می‌آید، نظام فکری، اخلاقی و ارزشی جامعه نیز به طور مداوم بر تصمیم‌های مدیران تأثیر می‌گذارد.

«تصمیم‌گیری» در مدیریت غربی تحت تأثیر پارادایم «عقلانیت» و به ویژه، «عقلانیت ابزاری» و معطوف به وسیله، شکل گرفته و به‌طور کلی، عقلانیت همواره راهنمای دانشمندان مدیریت و مسئولان اجرایی سازمان بوده است.

«تصمیم‌گیری» در نظام ارزشی اسلام و همچنین برای شناخت دنیای روحی و معنوی، به ابزار دیگری جز عقل به نام «وحی»، نیاز دارد. وحی چارچوب‌ها و جهت‌گیری‌ها را در اختیار عقل قرار می‌دهد.

وحی دارای مراتبی است که «شهود» و «الهام» از مراتب آن هستند. در منطق اسلامی، از طریق تقوا و خودسازی (اجرای احکام الهی و دوری از گناه) انسان دارای ضمیر روشنی می‌شود که می‌تواند از شهود و عرفان استفاده کند. این شهود و عرفان در تصمیم‌گیری درست به انسان کمک می‌کند.

در رویکرد اسلامی، «تصمیم‌گیری» بر مبنای اراده و اختیار انسان و بر محور عقلانیت و خدامحوری است. از دیدگاه اسلام، مدیر موظف است بر اساس این چارچوب‌ها، عقل خود را به کار گیرد و تصمیم معقول و ارزشی بگیرد. مدیر اسلامی بنا بر ساختار اعتقادی و ارزش ذهن خویش، برای فائق آمدن بر متغیرهای محیطی غیرقابل کنترل با تصمیم خود به سوی استعانت از خداوند متمایل است. از این‌رو، شایسته است مدیر در عین حال که خود را به تمام علوم مسلح می‌کند و از همه تجربیات بهره می‌گیرد، زمام فکر و اندیشه را به دست رب‌الارباب و دانای توانایی بسپرد که جهان با همه عظمتش به سرانگشت تدبیر او اداره می‌شود و از حضرتش استمداد و یاری بجوید تا او را در بهترین راه‌ها قرار دهد، هم از نظر فکر و اندیشه و هم از نظر عمل.

به‌طور کلی، «وحی» در نظام ارزشی اسلام، اولین و مهم‌ترین منبع شناخت است. پس از آن «شهود» و «عقل» و در پایان نیز «تجربه» از منابع شناخت در تصمیم‌گیری به‌شمار می‌روند.

از آن‌رو که انسان موجودی دو بعدی، دارای جسم و روح است، و حقیقت او با روح است و روح نیز عنصری مجرد است و همچنین عقل نیز توان ترسیم واقعی آینده را ندارد، بلکه تنها برآورد می‌کند و تنها در محدوده دنیای مادی به تصمیم‌گیری انسان کمک می‌نماید و راهی به عوامل معنوی ندارد، برای تصمیم‌گیری در نظام ارزشی اسلام و همچنین برای شناخت دنیای روحی و معنوی، به ابزار دیگری جز عقل به نام «وحی» نیاز است. وحی چارچوب‌ها و جهت‌گیری‌ها را در اختیار عقل قرار می‌دهد. ارتباط بین عقل و وحی تعاملی است؛ یعنی ما از طریق استدلال عقلی به ضرورت وحی می‌رسیم و از طریق وحی، عقل را هدایت می‌کنیم. عقل در مقابل نفسانیت انسان قرار دارد، نه در مقابل وحی، یا به عبارت بهتر، عقل در مقابل جهل است. با توجه به اینکه در منطق اسلامی از طریق تقوا و خودسازی انسان دارای ضمیر روشنی می‌شود که می‌تواند از شهود و عرفان نیز استفاده کند، این «شهود و عرفان» به عنوان یکی دیگر از منابع شناخت در تصمیم‌گیری به انسان کمک می‌کند.

با توجه به الگوی پژوهش و طبق مبانی معرفت‌شناختی ما، «عقل»، «نقل»، «حس» و «تجربه» همه راه‌های کشف یا تولید علم هستند. در این وضعیت، چندین سطح و لایه از عقلانیت تشکیل خواهد شد. در این حال، عقل عملی و استنباطی نیز، که از نقل استنباط می‌کند، به کمک تولید علم می‌آید. هرگاه این مجموعه دست‌اندرکار تولید علم باشد، نظریه‌های خاص متناسب با این منابع معرفتی پدید می‌آید. هر کدام از نظریه‌ها را، که در علوم انسانی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، مردم‌شناسی و علوم سیاسی می‌بینید، امکان ندارد در حاشیه فلسفه‌ای نباشد. بنابراین، چنین نیست که یک نظریه، خالص و بدون پشتوانه مبادی معرفت‌شناختی و مهم‌تر از آن، مبادی هستی‌شناختی خود وجود داشته باشد. اگر چنین است بی‌شک، در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی و در نگاه دینی، به طور عام و در نگاه اسلامی به طور خاص و نگاه شیعی به طور اخص، روش‌های متناسب با مبانی خود وجود دارد و درون روش‌ها رویکردها، و در دل این رویکردها نظریه‌های گوناگون است و چه بسا در حاشیه هر نظریه، چند روش کاربردی مطرح می‌شود.

با توجه به آنچه گذشت، در نظام ارزشی اسلام، اولین و مهم‌ترین منبع شناخت، «وحی» است، و پس از آن «شهود» و «عقل» و در پایان نیز «تجربه». در نظام ارزشی اسلام، همه این منابع شناخت به رسمیت شناخته می‌شوند و محققان و علمای اسلامی، از مشاهده محسوسات و تجربه و استدلال و برهان و سرانجام، تعقل و ذوق و شهود عرفانی استفاده کرده و از هر طریقی به صورتی، پیوستگی مراتب وجود را به یکدیگر نمایان ساخته‌اند.

منابع

- ابراهیم‌زاده آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، «انسان از نگاه اسلام و اومانیزم»، *قبسات*، ش ۴۴، ص ۵۱ - ۷۰.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰، *دفتر عشق و آیت عقل*، تهران، نشر طرح نو.
- اسدی گرمارودی، محمد، ۱۳۸۴، «ارتباط عقل و دل»، *انجمن معارف اسلامی ایران*، ش ۴، ص ۷۵ - ۹۴.
- اسکندری، مجتبی، ۱۳۸۵، «بررسی تاثیر مطلوبیت ذهنی مورد انتظار بر تئوری تصمیم‌گیری»، *مصباح*، سال پانزدهم، ش ۶۳، ۱۰۶-۱۱۷.
- امامی کاشانی، محمد، ۱۳۸۶، *خط امان در ولایت صاحب‌الزمان*، قم، فرهنگ اسلامی.
- ایمان، محمدتقی، ۱۳۹۱، *فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بستان، حسین، ۱۳۸۸، «جامعه‌شناسی اسلامی، به سوی یک پارادایم»، *روش‌شناسی علوم انسانی، حوزه و دانشگاه*، ش ۶۱، ۲۸۷.
- _____، ۱۳۹۰، «راهبرد پارادایم‌سازی اسلامی در حوزه خانواده و جمعیت»، *مطالعات راهبردی زنان*، ش ۵۳، ص ۱۶۳-۲۱۰.
- پارسائی، حمید، ۱۳۸۸، «روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی»، سال اول، ش ۲، ص ۳۹ - ۵۳.
- توکلی، عبدالله، ۱۳۹۱، «تحلیل جایگاه ارزش‌ها در مدیریت: گامی در نظریه‌پردازی مدیریت اسلامی»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، سال هجدهم، ش ۷۱، ص ۹۹ - ۱۱۸.
- جمشیدی، محمدحسین، ۱۳۷۴، «تهاجم فرهنگی مبانی نظام فرهنگی غرب»، *مطالعات راهبردی بسیج*، ش ۷ و ۸، ص ۴۸۲-۴۸۱.
- _____، ۱۳۷۶، «مبانی نظام فرهنگی غرب»، *مطالعات راهبردی بسیج*، ش ۱۵، ۱۱۸ - ۱۲۱.
- _____، ۱۳۹۱، «ابطال دلایل امتناع و بی‌معنایی علوم انسانی اسلامی، حداقل انگاری مضمون و مفاد دین»، *دیپار*، ش ۲۰، ۴ - ۲۳.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۱، «نحوه سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری در مدیریت اسلامی»، *مدیریت دولتی*، دوره جدید، ش ۲۳، ص ۱-۱۰.
- _____، ۱۳۷۹، *تفسیر موضوعی قرآن کریم، فطرت در قرآن*، قم، اسرا.
- جوادی، محسن، و علی‌رضا معظی‌گودرزی، ۱۳۸۶، «شهود عرفانی و ارزش معرفت‌شناختی آن»، *اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، ش ۲۵، ص ۹۱ - ۱۱۶.
- خطیبی کوشکی، محمد، ۱۳۸۴، *بررسی تطبیقی جامعه اسلامی و جامعه مدنی*، قم، نشر زمزم هدایت.
- خیری، حسین، ۱۳۹۱، «مقایسه پارادایم دینی (اسلامی) با پارادایم‌های اثباتی، تفسیری و انتقادی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۲، ص ۷ تا ۲۳.
- رجبی، مزدک، ۱۳۹۱، «تفاوت دیدگاه‌های شناخت‌شناسانه ابن‌سینا و توماس آکوئیناس در باب عقل فعال»، *تاریخ فلسفه*، سال سوم، ش ۲، ص ۱۰۱ - ۱۲۶.
- رحمانی، نیما، ۱۳۹۱، «تصمیم‌گیری عقلانی - شهودی و آموزه‌های اسلامی»، *جزوه دست‌نویس*.
- زرشناس، شهریار، ۱۳۸۱، *مبانی نظری غرب مدرن*، تهران، کتاب صبح.
- زمانیها، حسین، ۱۳۹۱، «بررسی و تحلیل انتقادی عقلانیت جدید در مقایسه با عقلانیت سنتی»، *تاریخ فلسفه*، سال سوم، ش ۱، ص ۳۷ - ۶۰.
- سلطانی، محمدعلی، ۱۳۷۰، «مبانی مدیریت اسلامی»، *مطالعات مدیریت بهبود و تحول*، ش ۱، ص ۱۶ - ۲۴.
- سوزنچی، حسین، ۱۳۹۱، «چگونگی بازتولید فلسفه‌های علوم انسانی با تکیه بر فلسفه اسلامی»، *اسرا*، ش ۱۱، ص ۱۱۸-۱۱۷.
- شفیعی، عباس، ۱۳۷۷، «مقایسه توصیفی نظام‌های مدیریت سازمانی با نظام مدیریت اسلامی»، *نشریه ادیان، عرفان و معرفت*، ش ۲۷، ص ۶-۳۳.
- شیروانی، علی، ۱۳۸۹، «مفهوم شهود در فلسفه غرب و نسبت آن با علم حضوری»، *آئین حکمت*، سال دوم، ش ۶، ص ۶۵-۱۱۰.
- شیرودی، مرتضی، ۱۳۸۲، «تاریخ و مبانی فکری و فلسفی جهانی‌سازی غرب، آمریکا و اسلام»، *مطالعات منطقه‌ای*، ش ۱۶، ص ۸۵ - ۱۳۹.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۳۵۹، *رسالت ما*، ترجمه محمدتقی رهبر، تهران، روزبه.
- _____، ۱۳۶۰، *فلسفه ما*، ترجمه سیدحسین حسینی، تهران، روزبه.
- علی‌نوری، علی‌رضا، ۱۳۷۵، *نبوت عامه*، تهران، اداره آموزش عقیدتی سیاسی نمایندگی ولی فقیه در سپاه.
- فاضلی، خلیل‌اله، ۱۳۷۱، «سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری در نظام رهبری و مدیریت اسلامی از دیدگاه عقل و وحی»، *مدیریت دولتی*، ش ۱۹، ص ۵۹ - ۷۳.
- فتح‌اللهی، ابراهیم، ۱۳۸۶، «روش‌شناسی علوم قرآن از منظر فلسفه علم»، *نامه حکمت*، سال پنجم، ش ۱، ص ۱۵۱ - ۱۷۷.
- فناپی اشکوری، محمد، ۱۳۸۸، «جایگاه عقل و وحی در هندسه معرفت بشری، تحلیل و بررسی دیدگاه آیت‌... جوادی آملی در کتاب "منزلت عقل در هندسه معرفت دینی"»، *معرفت فلسفی*، سال ششم، ش ۴، ص ۳۷ - ۶۶.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۷، *تمهیدات، مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود*، ترجمه غلامعلی حدادعادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کشاوری شکر، و همکاران، ۱۳۹۱ «هستی‌شناسی اجتماعی در تفکر علامه شهید مطهری»، *اسرا*، ش ۱۲، ص ۱۳۱-۱۶۴.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۴، *به سوی خود‌سازی*، نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسوی‌نژاد، سیدآقا، ۱۳۸۱، «عقل و وحی پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی»، ش ۱۷، ص ۴۷ - ۷۲.
- میرباقری، سیدمحمد مهدی، ۱۳۸۶، «تعارض فرهنگ تعالی با توسعه»، *روزنامه ایران*، سال سیزدهم، ش ۳۶۵۷، تهران.
- نبویان، سیدمحمد، ۱۳۸۱، «اسلام و اومانیزم»، *رواق اندیشه*، ش ۱۵، ص ۲۹ - ۵۰.
- هادی‌زاده مقدم، و همکاران، ۱۳۸۷، «بررسی رابطه بین سبک‌های عمومی تصمیم‌گیری مدیران در سازمان‌های دولتی»، *مدیریت دولتی*، ش ۱، ص ۱۲۳ - ۱۳۸.
- Choudhur, M.A., "Studies in Islamic Social Sciences"(1998), London: McMillan Press LTD.
- Sinclair, M., & Ashkanasy, N. M., "Intuition: myth or a decision-making tool?"(2005), *Management Learning*, 36(3), 353-370.
- Vosconcelos, F.A., "Intuition, prayer, and managerial decision-making processes: a religion based framework"(2009), *Management Decision*. Vol. 47 No.6, pp. 930-949.

الملخص

تعديل مؤسّسات الجمهورية الإسلامية في إيران؛ بين النظرية والتطبيق

mousavi@bou.ac.ir

السيد غلامرضا موسى / أستاذ مساعد في جامعة باقر العلوم عليه السلام

الوصول: صفر ١٤٣٦ - القبول: ٧ محرم ١٤٣٧

الملخص

لم يزل يعتبر تحسين النظام المستمر من هواجس كبار المدراء في كلّ منظمّة أو مؤسّسة وقد يدفعون أثماناً باهظة من أجله، وتتابعهم هذه الهواجس بسبب التغييرات البيئية والمتطلّبات الجديدة للمخاطبين. أمّا هناك نموذجان هما النموذج الآلي والنموذج العضوي. ويرى الكثير من مصمّمي الأنظمة الإدارية ومهندسيها أنّ الطريق الوحيد لتطوير المنظّمات وتحديثها هو النموذج العضوي وفي مرحلته الأخيرة هو نظرية "المنظّمات المتعلّمة". تعتمد هذه المقالة على أسلوب البحث التحليلي - المنطقي من خلال استخدام منهج الدراسات المكتبية والمراقبة في دراسة النموذجين ونقدهما. وتشير نتائج البحث إلى أنّ إصرار بعض المدراء على ضرورة التّطور في المنظّمات من خلال اتّخاذ ترتيبات المنظمّة المتعلّمة، لا مبرر له وتبني ضرورة اختيار نموذج إداري آلي أو عضوي على مغالطة "إيهام منع الجمع" أساساً.

كلمات مفتاحية: النموذج الآلي، النموذج العضوي، تطور المنظمّة، تعديل المنظمّة، المنظّمات المتعلّمة، إيهام منع الجمع.