

The investigation and explanation of anthropology in management (with insistence on (the application of) the doctrine of transcendent theology in psychology)

Gaeeni, Aboulfazl (Research Institute of Hawzah and University; Email: againi@rihu.ac.ir)

ARTICLE INFO

Article history

Received: 14 February 2018

Revised: 4 May 2018

Accepted: 10 May 2018

Published online: 22 June 2018

Key words: Anthropology,
Knowledge of the Soul,
Organizational Man, Science of
Management and Organization,
Etebariat

ABSTRACT

We deal with the description and explanation of existing theoretical elements in management science which returns to the dominating paradigms in humanities. These theoretical elements pertain to quality of the definition and description of organizational man from the viewpoint of the dominating paradigms.

The aim of this article is offering a pattern of Mulla Sadra's (ca. 1571–1636) knowledge of the soul in the theory of anthropology of the organization science. In the realm of theorizing in the science of management and organization, just like the realms in social sciences, the existence of philosophical approaches including ontology, epistemology, anthropology and methodology is visible (Burrell , Morganq, 1982: 52). Due to the importance of philosophical approaches in the field of anthropology, this treatise focuses on the Mulla Sadra's philosophical anthropology as a basic influential principle of the science of management and organization.

The prominent work of Mulla Sadra (Hikmat al-muta'aliya, volume 8) used as data sources. Data were codified and analyzed according to the "directed content analysis" method Boulding's system theory were used as guidance theory for initial codes

بررسی و تبیین انسان سازمانی با تاکید بر آراء حکمت متعالیه در علم النفس

ابوالفضل گایینی (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ aghaini@rihu.ac.ir)

اطلاعات مقاله

دریافت: ۲۵ بهمن ماه ۹۶
بازنگری: ۱۴ اردیبهشت ماه ۹۷
پذیرش: ۲۰ اردیبهشت ماه ۹۷
انتشار: ۱ تیر ماه ۹۷

چکیده

هدف این مقاله بررسی، تبیین و ارائه الگویی از انسان شناسی تئوری سازمان با تاکید بر آرای علم النفس حکمت متعالیه است. انسان شناسی فلسفی یکی از مبانی مهم در تاثیرگذاری بر دانش سازمان و مدیریت تلقی می شود. یکی از مبانی مهم در کشف و بیان چیستی انسان، علم النفس حکمت متعالیه است. بنابراین، اهمیت پرداختن به آن از منظر حکمت متعالیه به عنوان یکی از بدیل های فلسفی ضروری است. با توجه به پیشینه تحقیق، خلأ چنین بررسی و تبیینی وجود دارد. از نگاه ملاصدرا سازمان وجودی اعتباری دارد و جایگاه انسان در سازمان، اعتباری است. انسان در ضمن ایفای نقش اعتباری خود در سازمان، با تمام هویت انفسی بالقوه از جمادی، نباتی، حیوانی، انسانی و الهی حضور دارد. انسان از طریق طراحی و ساخت سازمان متناسب با ویژگی های سیر انفسی از جمادی، نباتی، حیوانی، انسانی و الهی به سازمان شیئیت می بخشد. انسان سازمانی، اراده گرا و مضطر است. این نگاه در مقایسه با دیگر رویکردهای فلسفی به انسان در تئوری سازمان افزون بر جامع و شامل بودن آن، امتیاز توسعه دهندگی تا انسان عرفانی / معنوی و به تبع آن سازمان عرفانی / معنوی را دارد.

واژگان کلیدی

انسان شناسی،
علم النفس، انسان
سازمانی، دانش سازمان
و مدیریت، اعتباریات

مقدمه

این مقاله درصدد کشف و استخراج چهارچوب فکری انسان‌شناسی اسلامی با تکیه بر آراء حکمت متعالیه در علم النفس و تأثیر آن بر دانش مدیریت و سازمان است. هدف از طرح این موضوع، توسعه و بسط مبانی فلسفه صدراتی به انسان در دانش مدیریت و سازمان است.

در تمامی رشته‌های علوم اجتماعی از جمله رشته مدیریت، انسان به‌عنوان یکی از موضوعات اساسی، مورد بررسی و تحقیق قرار می‌گیرد. آنچه بین تمامی این علوم مشترک است، انسان و ابعاد وجودی اوست. هر کدام از این علوم به ابعادی از وجود انسان می‌پردازد. علم مدیریت نیز با وام‌گیری از علوم مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... از نتایج پژوهشی این علوم در زمینه انسان‌شناسی به شکل کاربردی استفاده می‌نماید. یکی از دانش‌های که تأثیری بالقوه در زمینه انسان‌شناسی بر دانش سازمان و مدیریت دارد، فلسفه است (گریسری،^۱ ۲۰۰۲: ۷) و فلسفه صدراتی یکی از بدیل‌های فلسفی است که در زمینه انسان‌شناسی فلسفی این توان را دارد تا در ساحت‌های علوم اجتماعی از جمله دانش مدیریت این تأثیرگذاری بالقوه را داشته باشد.

مقاله با این پیش‌فرض آغاز می‌کند که ادراکات بنیادین آدمی درباره انسان، هستی و معرفت بر چگونگی مدیریت سازمان‌ها و عامل‌های انسانی درون آنها تأثیرگذار است. از این‌رو، تفاوت در درک و تلقی آن عناصر بنیادین باعث ظهور طیفی از نظریه‌های متنوع و متفاوت درباره چگونگی مدیریت سازمان‌ها می‌شود (مک

کالی و دیگران،^۲ ۲۰۰۷: ۵۷). هر انسانی که در درون سازمان فعالیت می‌کند و با دانش مدیریت اداره می‌شود با تمام هویت خود در صحنه فعالیت سازمانی حضور دارد و کشف این هویت ضروری است.

انسان‌شناسی

براساس دیدگاه انسان‌شناسی، موجودات انسانی و تجربیات آنها محصول محیط است؛ انسان‌ها و تجربیاتشان از طریق شرایط خارجی خود شرطی می‌شوند. در مقابل این دیدگاه افراطی، دیدگاه دیگری وجود دارد که نقش خلاق‌تری را به انسان نسبت می‌دهد و در آن «اختیار و اراده» نقش محوری را به خود اختصاص می‌دهد و انسان به‌عنوان خالق محیط خود مطرح می‌شود و نقش کنترل‌کننده دارد (کاسلاوسکی،^۳ ۲۰۱۰: ۲۵-۳۰).

علم النفس

علم النفس^۴ علمی است که از نفس و احکام آن بحث می‌کند و مجموعه مسائلی را از قبیل مجرد بودن نفس، ارتباط روح با بدن، و قوای روح و جدایی روح از بدن، و اینکه با از بین رفتن بدن روح به حیات خویش ادامه می‌دهد و... بحث و بررسی می‌کند. شناسایی نفس از راه علم النفس، شناسایی فکری است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۶۷).

۲. McCauley, Duberley, Johnson

۳. Koslowski

۴. برای این اصطلاح معادل‌های science of the soul, philosophical

psychology, philosophical science of the soul, psychology

آورده شده است (سرودلیز، ۱۳۸۹: ۸۹).

۱. Griseri

به‌طور خلاصه، در ادامه به سه رویکرد پارادایمی به انسان در حوزه علوم اجتماعی پرداخته می‌شود:

دیدگاه اثبات‌گرایی

در دیدگاه اثبات‌گرایی^۲ با ارائه مدل مکانیکی از انسان، جایگاهی برای اختیار و آزادی انسان تعریف نمی‌شود. انسان در این مدل، تنها به ابعاد جسمانی و فیزیکی او نگریسته و مطالعه می‌شود. این ابعاد مشمول قوانین فیزیکی بوده و بر اساس رابطه علی (قطعی یا احتمالی که متأثر از نگرش‌های متفاوت درون اثبات‌گرایی می‌باشد)، رفتارهای اجتماعی انسان تکوین می‌یابد. بنابراین، انسان همانند همه پدیده‌های فیزیکی تحت شرایط محیط خارج از خود قرار دارد و به ایفای نقش می‌پردازد. محرک‌های محیطی تحت عنوان متغیرهای زمینه‌ای^۳ بر انسان تأثیر می‌گذارند و رفتارهای او را جهت می‌دهند. رفتارها و برساخته‌های انسانی تحت تعینات محیطی، ایجاد و شکل می‌یابند.

این دیدگاه دارای برونادهای معرفتی با ویژگی عقلانیت، نظم و قوانین جهان‌شمول و فراگیر و در پی تبیین‌هایی از وضع موجود، نظم اجتماعی، هم‌رأیی، تلفیق اجتماعی، همبستگی، ارضای نیاز و فعلیت می‌باشد. بحث از مقولات عام جامعه‌شناسی در نگاه اثبات‌گرایی در قالب تبیین‌هایی صورت می‌گیرد که متمایل به واقعیت‌گرایی، اثبات‌گرایی، جبرگرایی و قانون‌بنیادی

مفروض این اصطلاح، باور به وجود روان (روح) است؛ به همین دلیل روش مطالعاتی در این اصطلاح عقلی است؛ زیرا روان (روح) از مقولات متافیزیکی است که از دسترس آزمون‌های تجربی و شاخص‌های کمی به دور می‌باشد و تنها با روش عقلی و یا شهودی قابل اثبات است (شریعتمداری، ۱۳۶۶: ۲).

انسان‌سازمانی

این اصطلاح ترکیبی از دو واژه سازمان و انسان است. ترکیبی از این دو، اصطلاح انسان‌سازمانی را واجد معنای خاص می‌کند: سازمان، یک ساختار رسمی از کارهای هماهنگ و برنامه‌ریزی شده است که مستلزم وجود دو یا چند نفر است تا یک هدف مشترک را تأمین نمایند. از ویژگی‌های سازمان وجود سلسله‌مراتب اختیارات و نوعی تقسیم کار است و نظریه سازمان به دنبال مفهوم‌سازی، تبیین و جهت‌دهی اقدامات افراد است تا از این طریق به نتایج معین، مشترک و مطلوب سازمانی دست یافته شود. انسان‌سازمانی دربرگیرنده حضور و عملکرد فرد در قالب نقش‌های سازمانی می‌باشد. افراد سازمانی کسانی هستند که در برابر دریافت‌های مختلف، سازمان را یاری می‌دهند (اسکات، ۱۳۸۷: ۳۸). با وجود اینکه تعاریف فوق از نظریه سازمان و انسان‌سازمانی اشاره به یک حقیقت واحد و فراگیر در مورد سازمان‌ها دارد، اما نظریه‌های متعدد و متنوعی درباره آنها وجود دارد که لزوماً با یکدیگر سازگار نیستند (هاچ،^۱ ۱۹۹۷).

۲. positivism

۳. Factual variables

۱. Hatch

بررسی و تبیین انسان سازمانی با تاکید بر آراء حکمت متعالیه در علم النفس است (بورل و مورگان^۱، ۱۹۸۲: ۲۵).

در نگرش‌های اثبات‌گرایانه، رویکرد نظری به انسان با انکار خلاقیت انسانی، بیشتر به نقش غیر فعال او پرداخته شده و در عوض به عقلانیت انسانی که حاکی از رفتارهای قانونمند و علی است، توجه شده است. بر این اساس، جامعه بر اساس مدلی جبری اداره می‌شود که نخبگان اجتماعی تلاش می‌کنند با مدل‌هایی عقلانی، خلاقیت انسان‌ها را کنترل و تحت‌الشعاع قرار دهند. در این رویکرد رفتارهای انسان معلل تبیین می‌شود.

دیدگاه تفسیر‌گرایی^۲

دیدگاه تفسیری با نگاهی درونی به انسان، جایگاهی ویژه را برای آزادی، تجربه‌های شخصی و تلقی معنایی از رفتارهای انسان باور دارد. در این دیدگاه رفتارهای انسانی نشئت‌یافته از فاعل‌های قاصد و هدفمند می‌باشد. بنابراین، برای درک بهتر این رفتارها باید به سراغ آگاهی و معنای درونی انسان‌ها رفت که لزوماً مشاهدتی هم نیستند. این دیدگاه ضمن دفاع از اختیار به جای جبر، معتقد است که آگاهی انسان در مقایسه با دیگر عوامل اجتماعی تأثیر بیشتری بر کنش اجتماعی او دارد (استینر^۳، ۱۹۷۱).

کنشی بودن (= انسان اختیار‌گرا/عامل‌گرا/دلیل‌گرا)
نقش خلاق‌تری را به انسان نسبت می‌دهد و در آن

«اختیار و اراده» نقش محوری را به خود اختصاص می‌دهد و انسان به‌عنوان خالق محیط خود مطرح می‌شود و نقش کنترل‌کننده دارد و نه کنترل‌شونده و عروسک‌گردان است و نه عروسک خیمه‌شب‌بازی. بنابراین، رفتارهای او بیش از آنکه معلول علل محیطی باشد، مدلل به دلیل‌های نیت‌مند و هدفمند اوست. در نگرش تفسیر‌گرایانه، ابعاد خلاقانه انسان مورد توجه قرار گرفته و نقش عاملیت برجسته و رفتارهای انسانی مدلل تفسیر شده است.

دیدگاه انتقاد‌گرایی^۴

رویکرد انتقادی در توصیف طبیعت انسان، دیدگاه اثباتی را به علت اینکه اراده انسان را تحت‌الشعاع شرایط محیطی می‌داند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. از نظر دیدگاه انتقادی، رویکرد اثباتی به چیزانگاری^۵ انسان منجر می‌شود. این دیدگاه انسان را در ردیف اشیای بدون اراده و تفکر آزاد قرار می‌دهد که نتیجه آن بیگانگی انسان از خود واقعی و تفکر آزاد و خلاق می‌باشد. از نگاه انتقادی، انسان به دلیل داشتن اراده بالقوه و تفکر آزاد، توان ایجاد تغییر و قدرت انطباق با شرایط را دارد (همان: ۳۱).

نگرش انتقاد‌گرایانه با پذیرش ساختارمندی رفتارهای انسانی، نقش عاملیت و کنشگری انسان را در بازخوانی انتقادی به ساختارها امکان‌پذیر دانسته است؛ به‌گونه‌ای که

۱. Burrell, Morgan

۲. interpretivism

۳. Stiner

۴. criticism

۵. reinfication

مقایسه با دیگر پارادایم‌ها که هم دربردارنده ابعاد طبیعی و رفتاری انسان است و هم ابعاد معنایی و متافیزیکی او، ضرورت پرداخت به آن را در چگونگی تأثیرگذاری بر نظریه سازمان آشکار می‌کند. بینش صدرایی (۱۳۷۱) با الهام از وحی، عقل و عرفان توانسته است به ابعاد و سیر بی‌نهایت انسانی آگاهی یابد. ضروری است این بینش کشف و تا آنجا که ممکن است در قلمرو نظری و کاربردی دانش مدیریت و سازمان استفاده شود.

مفاهیم اساسی انسان‌شناختی حکمت متعالیه

۱. اذعان به وجود نفس در انسان

برهان بر اثبات وجود نفس که از آن به هل بسیطه یاد می‌شود را ابوعلی سینا بیان می‌نماید (بوعلی سینا، ۵: ۱۴۰۳) و آخوند ملاصدرا با ذکر برهان بوعلی سینا در اسفار به نوعی این دلیل را تلقی به قبول می‌نماید:

نخستین چیزی که باید در آن سخن برانیم، اثبات وجود شیئی است که نفس می‌نامند و سپس از توابع آن بحث خواهیم نمود. اینک می‌گوییم: شک نیست که ما اجسامی را مشاهده می‌کنیم که دارای حس بوده، متحرک بالاراده‌اند؛ بلکه اجسامی را می‌بینیم که تغذیه و نمو کرده، تولید مثل می‌نمایند و این از جسمیت آنها نیست؛ پس ناگزیر باید در ذواتشان، مبادی‌ای برای این امور باشد غیر از جسمیتشان. و آن شیء که مصدر این افعال است و خلاصه آنکه، هر چه که مبدأ صدور و پیدایش رفتارهایی بر منهجی واحد و بدون اراده نباشد، آن را نفس می‌نامیم. و این لفظ، اسم است بر این شیء... (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۶).

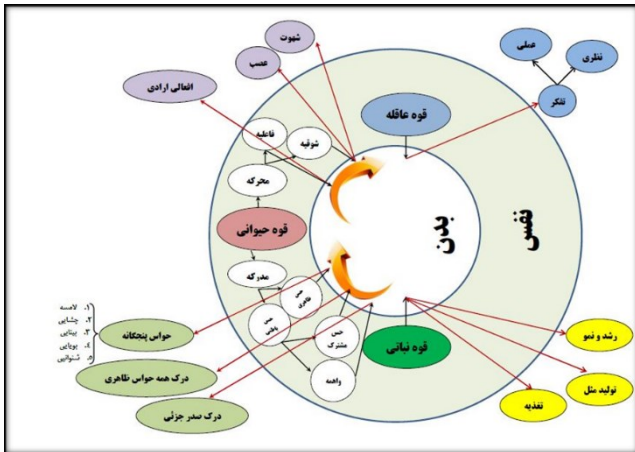
قابلیت رها شدن از تعینات ساختاری را برای انسان مفروض می‌گیرد. بنابراین، هم خلاقیت و هم عقلانیت به رسمیت شناخته شده است. علت و دلیل، هردو، بر بروز رفتارهای انسانی تأثیرگذار هستند.

چنین نشانه‌هایی از تأثیر نظریه‌های انسان‌شناسی در حوزه علوم اجتماعی و دانش سازمان و مدیریت، ذهن را به سوی این فرض متمایل می‌کند که آیا می‌توان انسانی با هویت دیگری تعریف کرد و بر اساس آن مدلی مکمل و یا جایگزین برای علوم اجتماعی و طراحی سازمان و نیز وظایف مدیریت پیشنهاد داد. به‌ویژه اگر بپذیریم جهان‌بینی‌ها و ارزش‌ها در تبیین انسان‌شناسی‌های فلسفی نقش فعالی را ایفا می‌نمایند. از این روی، مقاله بر آن است که از منظر حکمت متعالیه، انسان‌شناسی با خصوصیات خاص خود معرفی کند و از لوازم بالقوه آن در بیان و کشف مدل‌سازمانی بهره‌گیری نماید. جامعیت رویکرد فلسفی ملاصدرا (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۹-۲۸) به انسان می‌طلبد که ضمن بیان مفاهیم اصلی آن در علم‌النفس، دلالت‌های التزامی این رویکرد در تأثیرگذاری بر سازمان و مدیریت کشف و بیان شود.

دانش سازمان و مدیریت به‌عنوان یکی از قلمروهای حضور اجتماعی انسان، به‌صورت بالقوه در قلمرو نظری و کاربردی می‌تواند متأثر از ساحت‌های وجودی انسان از نگاه ملاصدرا شود. نظریه‌پردازان علوم اجتماعی فراخور توره‌های نظری که بر روی ابعاد وجودی انسان پهن کرده‌اند، هرکدام بخشی از این ابعاد را در غفلت از دیگر ابعاد بررسی کرده‌اند. چرخش‌های نظریه‌پردازی در نگاه به انسان، گاه سبب شکل‌گیری پارادایم‌های متفاوت شده است (فی، ۱۳۸۳: ۸۲). جامعیت رویکرد ملاصدرا در

ندارد؛ گرچه در ادامه همراه آن می‌شود، کمال دوم می‌نامند (عبودیت، ۱۳۹۱: ۷۵).

حرکت، کمال اول و وصول، کمال ثانی است؛ به این معنا که جسم وقتی در مکانی باشد و امکان حصول در



مکان دیگر داشته باشد، دارای دو امکان است. امکان حصول در آن مکان، و امکان توجه به آن، و این هر دو کمال‌اند و آشکار است که توجه مقدم بر وصول است. بنابراین، حرکت کمال اول است و وصول، کمال ثانی است و با قید «اول بودن» از وصول احراز کرده است.

۲. هویت (چیستی) نفس

ملاصدرا نفس را امری جسمانی می‌داند که در مراتبی از وجودش مجرد می‌شود. وی در رد نظریه‌ای که به نفس روحانیه الحدوث معتقد است؛ یعنی تدبیر نفس بر بدن را عارضی می‌داند که پس از شکل‌گیری تمام هویت و شخصیت نفس، بدن بر آن عارض می‌شود؛ مانند ملوانی که ابتدا ناخدا نیست و سپس به این مقام نائل می‌شود. پس تعلق نفس به بدن و نیازش بدان چون تعلق ناخدا به کشتی است، و نیز چون نیاز صنعت‌گر است به کارگاه و مانند آن می‌گوید:

بررسی و تبیین انسان سازمانی با تاکید بر آراء حکمت متعالیه در علم النفس عبارت «بدون اراده و بر غیر منهج واحد»، به این معناست: هنگامی که آن مبدأ، آثارش به صورت یکنواخت و بر طریقی واحد باشد و اراده‌ای هم در کار نباشد، آن مبدأ مذکور را صورت معدنیه (که در طبیعات قدیم این صورت مرکب از آب، هوا، خاک و آتش بود) می‌گویند نه نفس. و اگر آن مبدأ محل صدور و پیدایش آثار مختلفی است به همراه اراده، آن مبدأ را نفس حیوانی می‌گویند و یا مبدعی که آثاری مختلف از آن صادر می‌شود بدون آنکه اراده در آن نقشی داشته باشد، آن مبدأ را نفس نباتی می‌گویند و مبدعی که منشأ برای رفتارهای متنوع به همراه اراده باشد بر آن نفس اطلاق می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۱۳۵).

در ادامه، تعریفی از نفس ارائه می‌دهند: «کمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی‌حیات بالقوه». توضیح: هر جسم طبیعی حی و زنده‌ای، جوهری مرکب از جسم طبیعی و مزاجی که دارای حیات و زندگی است. حیات و زندگی در تعریف یادشده به این معناست که آن جسم دارای علائمی مانند تغذیه، رشد و نمو است.

نفس، تمام جسم طبیعی آلی است؛ بدین معنا که تمامیت جسم به آن وابسته است؛ به گونه‌ای که نفس ناطقه در آن حلول می‌یابد (بنا بر نظر مشهور حکما). و مقصود از جسم آلی، آن است که جسم دارای آلاتی، چون دماغ، قلب و غیر آن است. در مقابل اجسامی مانند چوب و آهن و... که دارای آلت نمی‌باشند.

بنا بر تقریر فوق از نفس و جایگاه آن در جسم طبیعی دارای حیات که آن جسم در وجود و بقا (با توجه به خاصیت حیات و زندگی در آن) نیازمند به نفس است، نفس را کمال اول برای آن جسم می‌نامند. در مقابل آنچه را که جسم طبیعی دارای حیات در ابتدا به آن نیازی

۱۳۹۳: ۱۱۶).

البته این لباس‌ها و کمالات پی در پی وجودی و جوهری که بر نفس وارد می‌شود، از خداوند سبحان بر نطفه افاضه می‌شود. در واقع، واهب حقیقی این اطوار وجودی خداوند سبحان است و اول آن کمالات وجودی صورت معدنی است که حافظ ترکیب و مفید مزاج است و دوم صور نباتی است و بعد از آن جوهر حیوانی. و به همین ترتیب در وجود صوری جوهری، اشتداد حاصل می‌شود تا وقتی که تجرد یابد از ماده و برتری بر آن ماده به‌طور ذاتی بیابد و سپس از نظر ادراک و تدبیر و از نظر فعل و تأثیر مجرد از ماده می‌شود. البته به هر مرحله‌ای که از اشتداد وجودی برسد، واجد مراتب قبل نیز خواهد بود. همچنان‌که نور شدید و قوی دربردارنده روشنی‌های کمتر از خود هم می‌شود و اشمال آن بر نورهای ضعیف‌تر به‌نحو شدت و ضعف وجودی خواهد بود. به‌همین ترتیب وجود قوی جامع وجودات ضعیف است که مادون آن قرار دارند و لذا تمام آنچه که بر وجودات ضعیف مترتب می‌شود، بر این وجود قوی نیز مترتب است و نیز با اشتداد قوت و فضیلت وجود، آثار زیادت‌تر می‌شود.

روحانیه البقاء → نفس ← جسمانیه الحدوث
نفس، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است.

۳. رابطه نفس و بدن

با اذعان به وجود نفس، غیر از بدن، برای انسان این

در این صورت از آن که به چنین حدوثی معتقد است؛ مثلاً از تحقق وحدت و تشخیص فردانی در اشخاص انسان پرسش می‌شود که چگونه چنین وحدت شخصیه و هویت وحدانی‌ای، به انضمام دو شیء متغایر و ممتاز حاصل می‌گردد؟ و آیا این چیزی غیر از بطلان و تناقض است؟

حق آن است که نفسیت نفس، نحو وجود آن است، نه آنکه پس از تمام هویتش عارض و اضافه بر ذاتش شود. و دیگر آنکه نفس به انتقالی جوهری، از طوری به‌طوری دیگر در انتقال است و بدن مرتبه نازله آن می‌باشد؛ در این صورت است که نفس، جسمانیه الحدوث و التصرف است و متسخّر می‌باشد، تحت تدبیر متفرد به جبروت (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۳۴).

بنابراین، از نظر او، نفس دارای حرکت جوهری است؛ زیرا نفس در زمان تکون و پیدایش، جسمانی و مادی است؛ به‌گونه‌ای که با ماده‌اش اتحاد وجودی دارد و چون در ابتدا مادی است، دارای قوه و استعداد است و با وجود قوه و استعداد، حرکت را در ذات و جوهر خود خواهد پذیرفت.

نفس آدمی، مادام که جنین در رحم قرار دارد، دارای درجه نفوس نباتی است که خود از صورت جمادی تکون یافته است. نفس نباتی انسانی، طی حرکت جوهری اشتدادی، از صورت جمادی معدنی برآمده است و سرانجام با تکامل تدریجی به بدن انسانی تبدیل می‌شود و هم‌زمان به نفس مجرد تبدیل می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۱: ۲۹۶).

این مراحل تبدیل و تبدل به نحو غیبت و حضور نیست؛ بلکه به تعبیر ملاصدرا کبس بعد از کبس است؛ گویا لباسی بر روی لباسی پوشیده می‌شود (یزدان‌پناه،

تمامی اجزای بدن خود غافل است و آنچه که بالفعل معلوم اوست، غیر از آن چیزی است که مورد غفلت قرار گرفته است؛ پس ذات انسان با بدن او مغایر است.

انسان وقتی سخن از ادراکات خود می‌گوید که من فلان چیز را درک نموده و بدان تمایل پیدا کردم یا از آن در غضب شدم و یا می‌گویم با دستانم گرفتم و با پاهایم راه رفتم و با زبانم سخن گفتم و با گوش‌هایم شنیدم، در فلان امر تفکر کردم یا آن را توهم و تخیل کردم؛ درعین حال برای ما مشهود است که ما یک شیء جامعی هست که این ادراکات را انجام می‌دهد و این افعال و اعمال از او صادر می‌شود و نیز می‌دانیم که هیچ‌یک از اجزای بدن مجمع این ادراکات و افعال نیست؛ زیرا با چشم نمی‌شود شنید و با گوش نمی‌توان دید. با دست نمی‌توان راه رفت و با پا نمی‌توان چیزی را گرفت. پس در این انسان چیزی هست که این ادراکات و این کارها را انجام می‌دهد؛ پس انسانی که با لفظ «من» به خود اشاره می‌کند، چیزی غیر از مجموعه اجزای بدن است و باید شیئی ماوراء بدن بوده باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۱۹۴؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۳۰).

بنابراین، این چیزی که هویت انسان به شمار می‌رود و مغایر با این جثه مادی است، ممکن نیست که جسم و یا جسمانی بوده باشد؛ زیرا اگر چنین بود، او نیز چون بدن سیال و منحل و قابل کون و فساد می‌شد؛ پس در این صورت چگونه از اوّل عمر تا به آخر آن باقی می‌ماند؟ از اینجا مشخص می‌شود که نفس جوهری مجرد است و قابل فروکاهش به بدن جسمانی نیست (عبودیت، ۱۳۹۱).

با وجود تغایر نفس و بدن و ضرورت عدم فروکاهش یکی به دیگری اما رابطه نفس و بدن به مثابه رابطه

بررسی و تبیین انسان سازمانی با تاکید بر آراء حکمت متعالیه در علم النفس پرسش پیش می‌آید که چه رابطه‌ای را می‌توان بین این دو تعریف کرد؟ آیا نفس غیر از بدن است؟ آیا سرانجام نفس به بدن تقلیل نمی‌یابد؟ در انکار این همانی و یا تقلیل نفس به بدن ادله‌ای بیان شده است:

انسان طبیعت خود را حاکم بر عقل خویش نمی‌کند؛ برای مثال، اگر انسان روزه باشد و به سبب آن اشتهای خوردن و آشامیدن داشته باشد و درعین حال خود را از آن منع کند، در اینجا مانع، چیزی غیر از خود انسان نیست؛ همچنان که صاحب اشتها خود اوست و مطلب به همین گونه است در جمیع آرا و احوالی که انسان به واسطه آن خواهان ارتقا به امور بالا و والاتری است و درعین حال، طبیعت انسان او را منع می‌کند و او طبیعت را با وجود کراهت آن، در سمت مطلوب خود به کار می‌گیرد و در همه این امور، مانع (در اینجا: بدن)، غیر از طالب (در اینجا: نفس) است.

و نیز درک شهودی از وحدت و استمرار هر فردی از خود با وجود تغییر در ابعاد و اجزای بدن نشان از تغایر نفس و بدن است. نشان از وحدت و استمرار در این است که تو به عنوان مثال، امروز همان کسی هستی که در تمامی عمرت وجود داشتی و به همین سبب بسیاری از احوال گذشته را به خاطر می‌آوری؛ پس تو ثابت و مستمری، و تردیدی در این مطلب نیست و معلوم است که بدن تو و اجزای آن همواره در حال تحلل و نقصان هستند و به همین سبب انسان محتاج به غذاست تا آنچه که از بدن به تحلیل رفته جبران شود. پس ذات ما با این اجزای ظاهری و باطنی مغایر است.

و نیز هرگاه انسان در مسئله‌ای مورد اتهام قرار گیرد، می‌گوید من این کار را کردم و آن کار را انجام ندادم؛ یعنی از ذات خود سخن می‌گوید و در چنین حالتی از

می‌باشد که محال و مظاهر نفس و قوای نفس است و این شناختی است که از طریق مظاهر به ظاهر راه پیدا می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۸۶).

از این‌رو ملاصدرا، بدن را سایه نفس دانسته است؛ همچنان‌که سایه نقش حکایتی از اصل خویش یعنی صاحب سایه را دارد و از آنجا که نفس، به‌خودی‌خود زنده است و جسم، حی به آن است، پس جسم نسبت به نفس به‌منزله سایه به صاحب سایه است.

نفس انسانی همان‌گونه که دربرگیرنده نفس نباتی و حیوانی است، متناسب با این نفوس دارای بدن‌های طولی نیز می‌باشد. نفس نباتی، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است که دارای عملکرد تغذیه و نمو می‌باشد؛ و نفس حیوانی، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است که دارای عملکرد حسی و حرکتی بالاراده می‌باشد؛ و نفس انسانی، کمال اول جسم طبیعی آلی است که از طریق آن می‌تواند کلیات را تعقل و آراء را استنباط کند و این نفوس همگی به نحو تشکیک در وجود در نفس واحده انسانی جمع می‌باشند.

برای نفس مرتبه و حدی نمی‌توان تعریف کرد. گرچه ابتدای آن از نفس نباتی آغاز می‌شود، اما انتهای آن انتهایی ندارد؛ از این‌روی نمی‌توان برای آن تعریفی تام ارائه داد؛ زیرا که نفس، مجرد است به مجرد برزخی (ویژگی آن خواهد آمد) و بلکه به مجرد تام عقلی و بلکه آن را مقامی است فوق مجرد (ویژگی مجرد و مجرد تام خواهد آمد)؛ از این‌روی مقام و جایگاهی معلوم و مشخص نمی‌توان برای آن تصور کرد. پس نفس شامخ‌تر از آن است که به تحدید و تعریف درآید (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۳۹۹).

از سوی دیگر تشخیص و این‌همانی هر انسانی، تنها به

صاحب سایه و سایه است. بدن مرتبه نازله نفس می‌باشد و نفس، تمام بدن است و بدن، تجسد و تجسم نفس است و مظهر کمالات و قوای نفس است. بدون اینکه طرفین (نفس و بدن) نسبت به هم تجافی (یکی حاضر و دیگری غایب باشد) داشته باشند و یکی از دیگری غایب باشد؛ بلکه نسبت نفس به بدن نسبت ظهور و إشراق و تجلی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۲۱۵)؛ ملاصدرا، (۱۳۷۹: ۱۳۳).

با وجود چنین رابطه‌ای بین نفس و بدن، اگر نفس، بدن حیوانی (خصوصیات چنین بدنی خواهد آمد) باشد، جمیع افعال و آثارش نیز حیوانی خواهد بود و از آنجا که وهم رئیس قوای حیوانی می‌باشد؛ پس جمیع قوا و افعال قوای مورد بحث و همانی است و اگر نفس بدن انسانی باشد، پس رئیس آن، نطق و جمیع افعال قوای او عقلانی خواهد بود. بنابراین حیوان، لمسش لمسی و همانی است و ابصارش، ابصری و همانی است؛ ولی انسان لمسش و ابصارش عقلانی است و از این‌روست که انسان از محسوسات به معقولات منتقل گشته و بدین‌وسیله به کشف مجهولات می‌پردازد؛ به خلاف حیوانات که چنین نیستند. صاحب اسفار می‌نویسد: «نفس تمام بدن است و از نفس و از ماده بدنی، نوعی کامل جسمانی حاصل می‌آید» (ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۳۸۴).

از آنجا که بدن مرتبه نازله نفس خویش است و نفس تمام بدن می‌باشد و تغایر میان آنها همراه با گونه‌ای اعتبار در تحلیل عقلی است، تعبیر درست آن است که گفته شود بدن در نفس است، نه نفس در بدن.

بنابراین، جسمی که دارای نفس است، درواقع، مرتبه نازله از نفس است و گویا جسم، نفس تجسم‌یافته است. وجه اسناد آلت و وسیله به این جسم (بدن) از آن حیث

است و سوی دیگر ثابت و باقی است که به منزله اصل می‌باشد (نفس).

هر مقدار که نفس در وجودش کامل‌تر شود، بدن آن صاف‌تر و لطیف‌تر خواهد بود و اتصال آن به نفس بیشتر می‌شود و اتحاد بین آن دو قوی‌تر و شدیدتر می‌گردد؛ به حدی که اگر وجود عقلی تحقق یابد، این دو یک‌چیز می‌شوند و هیچ‌گونه مغایرتی باهم نخواهند داشت.



رابطه بین نفس و بدن، رابطه صاحب سایه با سایه است.

۴. مراتب وجودی نفس و بدن: طبیعی، مثالی، عقلی و الهی
حکمت متعالیه بر این باور است که عالم به لحاظ ترتب وجودی دارای سلسله مراتب می‌باشد و به دیگر سخن، طفره و تجافی در آن محال است؛ بنابراین هر موجود حقیقی از مراتب بالا و علوی به این عالم پایین حسی تنزل نمی‌کند، مگر اینکه از همه آن عوالم بین راه عبور کرده باشد و همچنین هیچ موجود حقیقی عروج نمی‌کند، مگر اینکه همه کمالات مادون خویش را کسب کرده باشد.

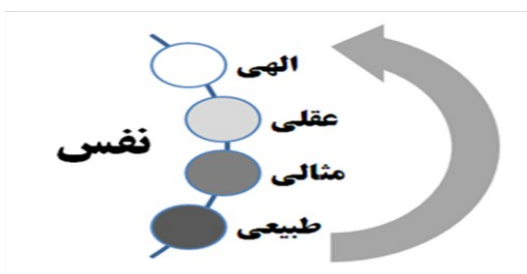
انسان به عنوان موجود حقیقی، از نگاه صدرا دارای مراتبی است؛ به عبارت دیگر نفس دارای مراتبی است؛ پس در مرتبه‌ای طبع (دارای ویژگی‌های طبیعی: جرم، مقدار، اندازه) و در مرتبه‌ای خیال (دارای ویژگی: مقدار و اندازه)، و در مرتبه‌ای عقل (فاقد هر سه ویژگی) است؛ پس انسان روحی است که متمثل می‌شود و مجردی

بررسی و تبیین انسان سازمانی با تاکید بر آراء حکمت متعالیه در علم النفس نفس اوست نه به بدن و آنچه که در بدن معتبر می‌باشد، امری است مبهم که جز از طریق نفس برای بدن کسب هویت و تشخیص حاصل نمی‌شود. بنابراین، برای بدن به خودی خود، نه تعینی و نه ذات ثابتی فرض می‌شود. هر زمانی که نفس به بدن تعلق می‌یابد، به طور مشخص همان بدن نفس است. در واقع، وجود سایه‌ای بدن، جز از طریق صاحب سایه یعنی نفس، کسب هویت و این همانی نمی‌کند.

صدرالمآلهین بر این باور است که نفس به لحاظ مرتبه نازله‌اش - یعنی بدن - دارای مکان است؛ چنان‌که به اعتبار مرتبه مثالی خیالی‌اش که به لحاظ هستی‌شناسی حد واسط بین هستی طبیعی و هستی عقلی است و دارای تجرد برزخی (مادی-مجرد) است، بی‌مکان است و همچنین به اعتبار مرتبه عقلی‌اش که دارای تجرد تام (بدون ماده) است؛ بلکه باید گفت که نفس را مرتبه‌ای است فوق تجرد؛ چه نفس، ظلّ خداوند است؛ یعنی در ذات و صفات و افعال مثل آفریدگار خویش است. از همین روست که نفس، در دنووش عالی است و در علووش، دانی. خداوند، انسان را به لحاظ هستی‌شناسی در اطوار و چگونگی‌های متعدد و متنوعی آفرید. همان‌گونه که خدای سبحان در آسمان إله است و در زمین إله است. او اول و آخر و ظاهر و باطن است. او در دنووش عالی است و در علووش، دانی. پس او جامع اضداد است (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۳۷۵).

براساس مطالب پیش‌گفته، می‌توان نتیجه گرفت که انسان مجموع نفس و بدن است و این دو با وجود اختلاف در منزلت، به یک وجود واحد موجودند. گویی آن دو، یک‌چیزند که دارای دو طرف‌اند: یک طرف آن متبدل، زائل و فانی‌شدنی است (بدن) و این به منزله فرع

راز رسیدن به سعادت این است که هر انسانی بداند حصه وجودی او جدولی متصل به دریای وجود صمدی است. با طی مراتب، انسان به جایی می‌رسد که به مقام فنای عبد در حق واصل می‌شود. پس انسان فانی در خدا و باقی به خداست و مراد از فنا، فنای جهت بشریت در جهت ربانیت است و این اتصاف جز با توجه کامل به جناب حق مطلق - سبحانه - حاصل نمی‌شود؛ زیرا به همین توجه جهت حقیقت وی قوی شده و بر جهت خلقیتش غالب می‌شود تا اینکه آن را به کلی مقهور و فانی کرده، مثل قطعه‌ای زغال مجاور آتش که به سبب مجاورت و استعداد پذیرش آتش و قابلیت پوشیده در آن اندک اندک شعله‌ور می‌شود تا اینکه آتش شود؛ پس آنچه از آتش از قبیل سوزانیدن و درخشش و غیر آن حاصل می‌شود، از این نیز حاصل می‌شود و قبل از شعله‌ور شدن تاریک و کدر و سرد بود، و این توجه جز به محبت ذاتی پوشیده در عبد ممکن نیست و ظهور این محبت، مرکب و تقوی توشه اوست و این فنا باعث می‌شود که بار دیگر عبد به تعینات حقانی الهی و صفات ربانی متعین شود، و این بقای به حق است، پس از وی هرگز تعین برداشته نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۱۴۵).



۵. فاعلیت نفس

هر فاعل انسانی در قیاس با ترکیبی از مفاهیم اراده، قدرت و اختیار قابل تقسیم‌بندی می‌باشد. بنابراین، پیش

است که متجسد می‌گردد، بدون اینکه از مقام عالی خود تنزل پیدا کند، در عین دنو عالی است و در عین علو دانی است. بنابراین، انسان دارای مراتب می‌باشد، به حسب مرتبه طبیعی از نفسش خبر می‌دهد که در خانه و در بازار و در این مکان و در این زمان است و به حسب عالم مثالی‌اش آن‌گونه که خود را در رؤیا می‌بیند و به حسب عالم عقلی‌اش به درک معقولات پرداخته است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۶۰۹).

با وجود مراتبی بودن هستی انسان، نفس انسانی مقامی معلوم در هویت و درجه‌ای معین در وجود ندارد، برخلاف دیگر موجودات طبیعی و نفسی و عقلی که هرکدام دارای مقامی معلوم‌اند؛ بلکه نفس انسانی دارای مقامات و درجات متفاوت و نشأت سابق و لاحق می‌باشد و برای آن در هر مقام و عالمی هستی دیگری است. از آنجایی که انسان وسعت در مراتب وجودی دارد، فردی است که دارای مراتب و مقامات از مرتبه نازله معدنی تا مرتبه غیبی احدی الهی می‌باشد. به دلیل چنین مراتب متفاوتی، متصف به اضداد می‌شود؛ درحالی که یک شخص است، پس انسان این (مکان) و متی (زمان) دارد؛ چنان‌که تجرد از آن دو را نیز دارا می‌باشد.

وقتی حق تعالی خواست خود را در آینه کمالی اسمایی و صفاتی و فعلی مشاهده کند، خود را در عالم به آفاق مشاهده می‌کند؛ زیرا آفاق مظهر اسماء و صفات و افعال حق است، و وقتی خداوند خواست که ذات جامع خود را در صورت جامعی اظهار کند، ذات خود را در صورت انسان اظهار نمود؛ پس خدای تعالی نفس و ذات مقدس خویش را به لحاظ کمالات ذاتی و اسمایی جز در این دو مظهر مشاهده نمی‌کند، و همچنین عارف حق را جز در این دو مظهر مشاهده نمی‌نماید.

دارای امکان استعدادی در به فعلیت رسیدن می‌باشد. خصوصیات حرکت، قوه و امکان استعدادی، در مادیات است نه در ماورای ماده. انسان بذاته فعلیت محض نیست و فعل اختیاری او از یک داعی و انگیزه برمی‌خیزد. مختار بودن انسان به آن داعی و انگیزه است؛ به این معنا که مرجحی اختیار را از قوه به فعل می‌آورد اختیار او فعلیت محض نیست و به این دلیل گفته‌اند که: «الإنسان مختار فی حکم مضطر» و یا به‌دیگرسخن: «الإنسان مضطر فی صورته مختار» و یا «النفس مضطرة فی صورته مختارة» (همان).

فاعل مختار آن است که فعلش مسبوق به مبادی چهارگانه حیات، علم، قدرت و مشیت باشد. **اراده:** هرگاه انسان قصد انجام فعلی کرده است، ناچار علم به آن دارد که آن تصور به فعل و تصدیق، به فایده‌اش می‌باشد، بعد از آن ناچار به اراده و عزم آن است، پس از آن شوق به آن فعل پیدا می‌کند و سپس میل در اعضای بدن به انجام آن فعل صورت می‌گیرد. بنابراین، اراده در انسان حالتی است که برای فاعل بعد از تصور فعل و تصدیق به هدف فعل و حصول شوق حاصل می‌شود؛ یعنی هرگاه شوق مؤکد شد، آن وقت اجماع و اراده حاصل می‌شود؛ پس اراده مسبوق به مبادی سه‌گانه است: یکی تصور فعل، و دیگر تصدیق به فایده و منفعت و مصلحت - که همان تصدیق به هدف است - و سوم حصول شوق و زمانی که شوق مؤکد شد، اراده حاصل می‌شود.

شوق و اراده از هم قابل انفکاک هستند؛ ولی فعل از اراده منفک نمی‌شود؛ برای مثال، شخص روزه‌دار، شوق خوردن غذا دارد؛ ولی اراده آن نمی‌کند و مریض اراده خوردن دارو می‌کند؛ ولی شوق به آن ندارد. تصدیق به

بررسی و تبیین انسان سازمانی با تاکید بر آراء حکمت متعالیه در علم النفس از این تقسیم‌بندی لازم است تعاریفی از این مفاهیم ارائه شود.

حیات و قدرت و علم و اختیار و اراده و مشیت و نظایر آنها، هر یک به حسب مفهوم، با یکدیگر متفاوت است؛ ولی به حسب وجود هر چه از عالم طبیعی به سمت عوالم بالاتر حرکت می‌کنیم، این مفاهیم به لحاظ وجودی به یکدیگر نزدیک‌تر می‌شوند؛ به گونه‌ای که در عقول مفارقه (منظور عقل اول تا نهم در اصطلاح فلسفه اسلامی است) و به‌ویژه در خداوند سبحان یکی می‌شوند (همان: ۸۰).

اختیار: هرگاه فعلی محقق می‌شود، می‌گویند: «فلانی، در فعل اختیاری خود مختار است.»؛ یعنی او: «بالقوه، مختار بوده است و حالا بالفعل مختار شده است.»؛ به این معنا که این صفت اختیار برای انجام فعل نیک و بد در او وجود نداشت و بعد وجود پیدا کرد.

از نگاه حکمت متعالیه، اختیار پدیده‌ای فرایندی است به گونه‌ای که هرگاه فعلی به اختیار وصف می‌شود که نخست آن فعل تصور می‌شود و نفع یا ضرر آن در نظر گرفته می‌شود و فعل و ترکش با هم سنجیده می‌شود، و سرانجام یکی از دواعی و انگیزه‌ها که عبارت از ادراک شیء ملایم و تصدیق به غایت است، خواه ادراک یقینی و یا ظنی و یا تخیلی، موجب اختیار آن فعل و ترک خلاف آن می‌شود که در این صورت اختیار از قوه به فعل می‌رسد. پس شخص مختار فاعل، گرچه مختار بالذات نیست، اما با کسب صفت سببیت و علیت، فاعل بالفعل و علت بالفعل می‌شود. در واقع، برای فعل او هدفی است که آن هدف، غیر ذات اوست و با تصدیق آن هدف به طرف رسیدن به آن حرکت می‌کند. چنین فاعلی در صفات کمالی کامل نیست و فعلیت محض نیست و

نقش‌هایی است که تأمین‌کننده انتظارات کارکردی می‌باشد (همان: ۹۴). انسانی است که هم قابلیت و توان جعل اعتباریات دارد و هم خود در اعتباریات برساخته خود نقش کارکردی را ایفا می‌کند. بنابراین، سازمان به‌عنوان مجموعه‌ای اعتباری با انسانی که در آن مجموعه نقش اعتباری ایفا می‌کند، وظایف کارکردی را در بستر جامعه به عهده دارد و بر اساس این کارکرد، داوری و ارزیابی می‌شود. معیار داوری در مقدار نقشی است که آنان در تأمین‌کنندگی نیازهای جمعی به‌گونه‌ای کارا و اثربخش ایفا می‌کنند.

این سازمان‌های اجتماعی (و یا به عبارتی دیگر اعتباریات) زمام تحقق‌شان به دست انسان معتبر است و سرانجام اوست که از نیازهای جمعی افراد تعریفی ارائه می‌دهد و بر اساس آن تعریف، سازمان اجتماعی (و یا اعتباری) را به منظور تأمین آن نیازها طراحی می‌کند. با وجود اینکه جعل و انشاء سازمان‌ها (اعتباریات)، از نظر رویکرد فلسفه صدرایی، از طریق عقل عملی و با استفاده از قوه واهمه صورت می‌گیرد، اما درک آن نیازها، حقیقی بوده که ناشی از دانش‌های بشری در فهم و تلقی از نیازهای فردی و جمعی افراد می‌باشد. به دیگر سخن، سقف سیستم‌های اجتماعی (سازمان‌ها) بر ستون فهم از انسان و نیازهای او شکل یافته است. فراخور ادراکات حقیقی از انسان و نیازهای او، سیستم‌هایی در بستر اجتماع متناسب با آن طراحی (یا به عبارتی دیگر: انشاء) شده است و می‌شود. از نگاه ملاصدرا، انسان با تمام حقیقت بالقوه انفسی خود از جمادی، نباتی، حیوانی، انسانی و الهی در نقش اعتباری در سازمان حضور دارد.

هدف فعل، همان داعی و انگیزه است.

قدرت: قدرت در انسان بالقوه است، باید مرجحی بیاید که قدرت در انسان به فعلیت برسد و فعلی صادر شود که نشئت‌گرفته از قدرت اوست. مفهوم قدرت در انسان این‌گونه تعریف می‌شود که هرگاه بخواهد و مانعی نباشد، کاری را انجام می‌دهد. تعبیر «هرگاه بخواهد»، نشان از صفت مشیت در انسان است که خود آن در انسان بالفعل نیست؛ بلکه اسباب و اغراضی لازم است که مشیت از قوه به فعل برسد (همان: ۷۶).

با توجه به تعاریفی که از سه مفهوم اراده، اختیار و قدرت به عمل آمد، می‌توان نفس مختار را این‌گونه تعریف کرد: نفس زمانی مختار است که اعمال و افعال خود را با اختیار و اراده انجام دهد. این اعمال به سبب انگیزه‌ها و اهداف خارج از نفس رخ می‌دهد که به غرض تأمین نیازهای نفس می‌باشد.

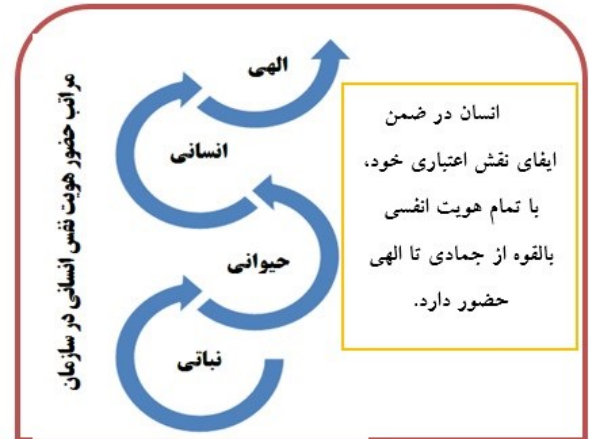
جایگاه عامل انسان حقیقی در سازمان از نگاه ملاصدرا

سیستم‌های اجتماعی به‌مثابه سازمان، قابل انطباق بر مفهوم اعتباری هستند. البته اعتباریاتی به مراتب پیچیده‌تر از آنچه در گذشته بر نمونه‌هایی مانند ریاست و مرنوسیت تطبیق می‌شد. گرچه منطق و کارایی که از یک مفهوم اعتباری انتظار می‌رود بر موارد ساده آن در گذشته و پیچیده آن در جهان کنونی به یکسان قابل تسری است. سازمان‌ها به‌عنوان سیستم‌های اجتماعی و اعتباریات، هردو برساخته انسانی‌اند و به منظور هدف و یا اهداف خاصی طراحی می‌شوند و کارکرد آنان در پاسخ به نیازهای اجتماعی افراد است و انسانی که در این مجموعه از سیستم‌ها مشغول فعالیت است، حاوی

عواطف نیست. انسان‌ها در چنین جهانی می‌توانند از قدرت عقل خویش برای درک واقعی از خود و جامعه بهره گرفته و به وسیله دانش، از جهان پیرامونی استفاده کنند. روش برای فهم و استفاده از این جهان عقلایی خواهد بود. تعریف انسان در سازمان‌هایی با ویژگی کارکردی منظم و عقلایی که منطبق کارکردگرای بر آن است، مبتنی بر عقلانیت اقتصادی می‌باشد. در این تعریف افراد برای دستیابی به اجرت‌های شخصی مادی و اقتصادی اما در قالب چهارچوبی عقلایی تلاش می‌کنند (مک کالی و دیگران، ۲۰۰۷: ۱۱۰).

از طرف دیگر رویکردهای کارکردگرا- ساختاری برخاسته از جنبش روان‌شناسی صنعتی بر تمایلات انسان دوستانه خود تأکید می‌کرد. دغدغه این جنبش قرار دادن انسان‌ها در کانون (قلب) سازمان است و همچنان فرض را بر این می‌گذارد که «سازمان‌های» اثربخش، اساس ترقی انسان هستند و به تبیین این نکته پرداخت که کار او مبتنی بر روان‌شناسی منطقی است و نه بر قیاس مکانیکی انسان‌ها که رویکردهای کارکردگرا بر آن بودند. این نظریه‌های ساختاری با الگوگیری از نظام‌های ارگانیزمی، سازمان را به‌عنوان موجودی می‌نگرد که در پی تحقق هدف مشترک و غایی نظام به‌عنوان یک کل است (بورل و مورگان، ۱۹۸۲: ۵۶).

نظریه انسان‌شناسی تفسیری انسان را به‌عنوان کنشگر اجتماعی در مرکز صحنه قرار می‌دهد. خاستگاه کنش‌های انسانی را معناهایی می‌داند که واقعیت اجتماعی را تعریف می‌کند. چنین نظریه‌ای کار خود را با فرد شروع



نسبت سازمان با انسان حقیقی و اعتباری از نگاه ملاصدرا

براساس مطالب پیش‌گفته، حضور انسان در سازمان، که بنا بر دیدگاه ملاصدرا امری اعتباری می‌باشد، در نقش انسان اعتباری است. او در نقش و جایگاه اعتباری در سازمان فعالیت می‌کند؛ اما چنین انسان اعتباری با تمام هویت خود به نام انسان در سازمان حضور دارد. اینکه انسان در درون سازمان، چگونه تعریف می‌شود، نشان‌دهنده حضور حقیقی او در قالب نقش اعتباری می‌باشد. نگاه‌های ماشینی، ارگانیک، حیوانی و سرانجام انسانی به «انسان» که در رویکرد سیستمی بولدینگ به آن پرداخته شده است (همان: ۹۷) و در آن نقش‌های بدن فیزیکی و زنده انسان با سازمان‌های اجتماعی شبیه‌سازی شده است یا رویکردهای کارکردی، ساختاری، تفسیری و چندگانه به انسان در مطالعات انسان‌شناسی سازمان که مورگان (۱۹۸۲) بیان می‌کند، نشان از این می‌دهد که نگاه حقیقی به انسان در قالب نقش‌های اعتباری او مورد توجه نظریه‌پردازان بوده است.

رویکرد کارکردگرا بر این باور است که جهان طبیعی و سازمانی منظم است و به‌طور خاص، به نوعی شیوه عقلایی و منظم قابل مدیریت است و تحت سلطه

اعتباری حضور دارد.

بنابر نظر حکمت متعالیه، حضور انسان در نقش‌های اعتباری و در سازمان‌های اعتباری، نشان‌دهنده نقش کارکردی آنان در تأمین نیازهای جمعی است که در قالب «نقش»‌ها و در درون مفهوم اعتباری ساختارمندی به نام سازمان صورت می‌گیرد. چگونگی تصویرسازی این نقش‌ها تحت تأثیر دو عامل مهم به وقوع می‌پیوندد:

۱. رشد و توسعه نیازها در رشد و توسعه نقش‌ها در سازمان‌ها تأثیرگذار است؛ به گونه‌ای که شاهد شکل‌گیری نقش‌های بسیط تا پیچیده در طول سازمان بوده‌ایم.
۲. رشد و توسعه نیازها تابع رشد و توسعه فهم از انسان بوده است؛ به گونه‌ای که حرکت از فرایند فهم بسیط از انسان تا فهم پیچیده، رشد و توسعه از نیازهای بسیط تا پیچیده را به دنبال داشته است.

بر این مبنای نظری که فهم از انسان و نیازهای آن در توسعه نقش‌ها در سازمان تأثیرگذار است، می‌توان تأثیرات بالقوه آراء انسان‌شناسی ملاصدرا را در طراحی سازمان‌ها این گونه دانست:

۱. شیئیت‌بخشی به سازمان از طریق طراحی و ساخت آن متناسب با ویژگی‌های سیر نفس در مرحله جمادی، نباتی و حیوانی.

- ویژگی مرحله جمادی سازمان: مادی و غیرمتحرک دیدن انسان که به طراحی سازمان بر اساس ویژگی مادی‌انگارانه و ثابت منجر می‌شود. در این مرحله، سازمان ناظر به رفتارهای فیزیکی انسان است.

- ویژگی مرحله نباتی سازمان: رشدیابندگی انسان در اثر تعامل با محیط که به طراحی سازمان بر اساس ویژگی نباتی و تعامل با محیط منجر می‌شود. این مرحله، در پی نیازهای رشدی و ناظر به رفتارهای مربوط به رشد نباتی

می‌کند و در ساختن نظریه سازمانی از فرد کمک می‌گیرد (هاچ و یانو،^۱ ۲۰۰۳: ۶۳).

نظریه انسان چندگانه (پست‌مدرن) بر این باور است که نمی‌توان فرض کرد که چیزی مانند عقل محض وجود دارد. بنابراین، نمی‌توان درک محض و مطلق از انسان داشت و آنچه از انسان تاکنون فهم شده قرائت‌هایی گوناگون شناخت از انسان است. مبتنی بر این برداشت از انسان، از دیدگاه پست‌مدرن، نباید در پی نظریه‌های کلان و فراگیر بود که فرایندهای سازمانی را تبیین می‌کنند.

در نظریه‌های انتقادی نیز با تعریف از انسان حقیقی به‌عنوان انسانی که ظرفیت‌های بالقوه عقلایی و عاطفی دارد، بر این باورند که باید جوامع و سازمان‌هایی ایجاد کرد تا برای همه اعضا، «انسان بودن» میسر شود تا بدین طریق بتوانند ظرفیت‌های بالقوه واقعی‌شان را شکوفا کنند. باید شیوه طراحی فعلی سازمان‌ها و جامعه را بر هم زد؛ به طوری که قادر به تولید کالاها و خدمات در راستای «امیال فطری» افراد باشند. این مضمون به‌عنوان «علاقه رهایی‌بخشی» در نظریه انتقادی مطرح است. رابطه با دنیای سازمانی به گونه‌ای باید باشد که آن را آزادانه و البته با وابستگی متقابل و مولد تجربه کرد.

بر این اساس، رویکرد انسان‌شناسی ملاصدرا به انسان نیز افزون بر دیدگاه او به انسان به‌عنوان حائز نقش اعتباری، عاری از نگاه حقیقی نخواهد بود. انسان در نگاه ملاصدرا، با تمام هویت حقیقی نفس خود در نقش

۱. Hatch & Yanow

بررسی و تبیین انسان سازمانی با تاکید بر آراء حکمت متعالیه در علم النفس انسان می باشد.

- ویژگی مرحله حیوانی سازمان: حساس و متحرک بالاراده بودن انسان که به طراحی سازمان بر اساس ویژگی منفعلانه و انطباق پذیر منجر می شود. این مرحله در پی نیازهای انسان اجتماعی و ناظر به رفتارهای جمعی انسان می باشد.

۲. فهم فلسفی از انسان به عنوان انسانی بالفعل و نیت مدار و هدف مند، منطبق بر انسان در مرحله نفس ناطقه در حرکت جوهری نفس ملاصدرا.

ویژگی سازمان انسانی: توانایی آگاهی از خود، جعل مفاهیم انتزاعی، خردمندی، تصویرسازی، نمادسازی و به کارگیری از نمادهای زبانی برای برقراری ارتباطات و معنا سازی اطلاعات که به طراحی و فهم سازمان براساس نمادهای زبانی و غیرزبانی و ارتباطات معنادار منجر می شود و نقش تفسیری در عملکرد سازمانی ایفا می کنند. این ویژگی ها به دلیل تکیه بر آگاهی انسان، قابل تطبیق بر انسان در مرحله نفس ناطقه است؛ زیرا با گذر از مرحله حیوانی که ناطقیت در آن راهی ندارد، وارد مرحله انسانی شده و نقطه کلیدی این مرحله توانایی درک انسانی است که از نگاه ملاصدرا، ناشی از وجود قوه عاقله در نفس انسانی می باشد. در این مرحله، در پی نیازهای انسان آگاه و خلاق و با اراده و ناظر به رفتارهای نیت مند و با اراده انسان است.

۳. نفس در مرتبه حضور الهی خود، قابلیت جعل مفهومی سازمان متناسب با این حضور دارد.

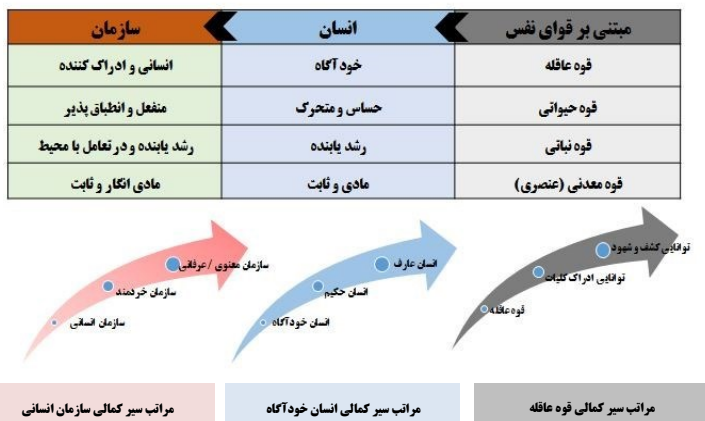
- ویژگی سازمان الهی (عرفانی/معنوی): در پی نیازهای بالقوه اخلاقی و معنوی انسان و ناظر به رفتارهای عابدانه و سالکانه انسان است.

بنابراین، می توان سازمانی را تصور کرد که دارای

سلسله مراتبی طبیعی، انسانی و الهی می باشد که در هر سطح پاسخ به نیازهای نفس متناسب به آن سطح می دهد و از آنجا که انسان واجد طیفی از سطوح بالاست و قابلیت حرکت ذاتی و جوهری در این طیف را دارد، سازمان نیز قابلیت طراحی متناسبی را با این حرکت جوهری نفس دارد؛ به گونه ای که خاصیت پیش برنده از سطح طبیعی تا الهی داشته باشد و در عین حال که ناظر به رفتارهای طبیعی انسان است، به رفتارهای سالکانه و عابدانه هم توجه دارد که در پی نیازهای معنوی و عرفانی انسان است.

نسبت عامل انسانی با اراده گرایی و جبرگرایی در سازمان

رویکردهای انسانی به دانش مدیریت و سازمان



در حوزه علوم اجتماعی مباحثی مطرح است که به بحث جبر و اختیار در حوزه فلسفه نزدیک است. عمده این مباحث حول موضوع ساختار و عاملیت است. اینکه در یک جامعه عاملیت اهمیت دارد یا ساختار؛ هر چند در حوزه علم بحث ساختار و عاملیت مطرح است، ولی

اجتماعی آنها را ایجاد می‌کنند. در این پارادایم ابعاد خلاقانه انسان، مورد توجه قرار گرفته است و در پارادایم انتقادی، افراد تصمیم‌گیرندگانی عقلایی هستند که از ساختارهای اجتماعی تأثیر می‌پذیرند و موجوداتی خلاق‌اند که معانی و ساختارهای اجتماعی را ایجاد می‌کنند. جامعه، پیش از مردم وجود داشته و جدا از آن است؛ اما موجودیت آن فقط با وجود مشارکت مردم امکان‌پذیر می‌شود. مردم جامعه را خلق می‌کنند و جامعه مردم را خلق می‌کند. در این پارادایم هم خلاقیت و هم عقلانیت به رسمیت شناخته شده است (همان: ۱۹۳). بنابراین، ریشه مباحث بنیادین نظریه اجتماعی مدرن، یعنی عاملیت و ساختار مورد ارزیابی قرار می‌گیرد که طبق مدل ما ریشه در مفهوم بنیادی‌تری دارد که همان مفهوم انسان است. به دیگر سخن، هر چند در بسیاری از پارادایم‌های رایج، بر این مسئله تمرکز شده است که رابطه ساختار و عاملیت چگونه است، اما توجهی به مبانی بنیادین آن نشده است. بر این اساس، مبانی بنیادین این امر، ماهیت خود انسان است. اینکه چه تعریفی از انسان شود و نسبت انسان با نظام‌های اجتماعی چگونه است، به شکل‌گیری نظریه‌های خاص اجتماعی منجر شده است که ساختارگرایانه و یا عاملیت‌محور هستند.

دو رویکرد متضاد در علوم اجتماعی در مورد عاملیت و یا ساختارمندی انسان وجود دارد: دیدگاه نخست، انتخاب انسان را کاملاً آزادانه لحاظ می‌کند و بر آن است که ساختارهای اجتماعی هیچ‌گونه تأثیری بر رفتار انسان ندارند و دیدگاه دوم، انتخاب‌های انسان را کاملاً وابسته به ساختارهای اجتماعی می‌داند.

بحث از اراده‌گرایی و جبرگرایی در نظریه‌های سازمان و مدیریت از مباحث مهمی است که مورگان

زیربنای چنین بحثی، به این موضوع مربوط می‌شود که اساساً انسان چه ماهیتی دارد؟ آیا موجودی کاملاً مختار است و یا موجودی است که بایستی از جبر اجتماعی تبعیت کند؟ ریشه این مباحث در حوزه علم، به مباحث مبنایی‌تری در رابطه با ماهیت انسان برمی‌گردد. این مباحث مبنایی، ریشه در مباحث تاریخی جبر و اختیار در تاریخ دارد. اینکه انسان موجودی مختار و خلاق و یا مجبور است از پرسش‌هایی است که بدون ارائه پاسخی شفاف به آن نمی‌توان علوم انسانی را طراحی کرد؛ زیرا موضوع اساسی علوم انسانی، انسان است و بدون شناخت و تعریف انسان، نمی‌توان به تعریف شفافی از علم دست یافت.

در پارادایم‌های رایج علم غربی، مستقیم یا غیرمستقیم، ماهیت انسان معرفی شده است. برای مثال، در پارادایم اثباتی، فرض می‌شود که انسان‌ها عقلایی، سودجو و لذت‌طلب هستند. خلاقیت انسانی، غیرفعال و عقلانیت انسانی فعال است. بر این اساس، جامعه بر اساس مدلی جبری اداره می‌شود که نخبگان اجتماعی تلاش می‌کنند با مدل‌هایی عقلانی، خلاقیت انسان‌ها را کنترل کنند. گاه، این مفهوم، مدل ماشینی انسان یا رویکرد رفتارگرا نامیده شده است (نیومن، ۱۳۹۳: ۱۶۲). در پارادایم تفسیری، ابعاد عادی، توسط تعامل‌های اجتماعی در فرایند مستمر خلق نظام‌های معانی با یکدیگر در ارتباط می‌باشند. سپس از چنین معانی برای تفسیر جهان اجتماعی و معنادهی به زندگی خود استفاده می‌کنند. رفتار انسانی ممکن است الگومند و منظم باشد؛ اما چنین امری مبتنی بر قوانین از پیش موجود نیست. الگوها از نظام‌های در حال تکامل، معانی یا قراردادهای عرفی منتج می‌شوند که افراد در حین تعامل‌های

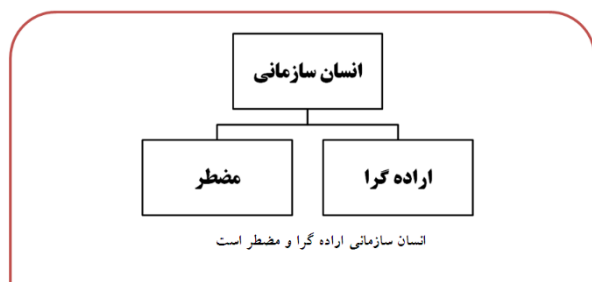
قدرت متوقف بر مشیت و خواستن است و خواستن از مفاهیم ذات تعلق است که بیرون از ذات اراده‌کننده وجود دارد و او برای به‌دست آوردن آن دست به عمل می‌زند؛

۴. بنابراین، خواسته بیرون از ذات انسان است که برای انسان ترجیح در عمل به وجود می‌آورد و انسان برای استکمال به آن خواسته دست به اقدام می‌زند؛

۵. آنچه که مشیت بدان تعلق می‌گیرد و مرجح برای عمل عامل می‌گردد، می‌تواند از الزامات ساختاری باشد؛ اما با وجود این، عامل را از فاعل بالقصد خارج نمی‌کند؛ زیرا از شروط کافی فعل ارادی که عبارت‌اند از: آگاهی، شوق، عزم و اراده و در نهایت فعل برخوردار است. گرچه فاعل در این صورت مضطرب است، اما مجبور نیست؛

۶. سازمان به‌عنوان پدیده‌ای ساختاری که از مجعولات ارادی فاعل مختار است، برای کسانی که در این ساختار عمل می‌کنند، می‌تواند نقش اضطرارآور را بازی کند؛ یعنی خواست‌ها و انتظارات آن نسبت به نقش‌هایی که دارد برای عمل عامل، مرجح‌آور است؛ ولی لزوماً الزام‌آور نمی‌شود به‌نحوی که به جبر منجر شود؛ زیرا عامل با آگاهی و شوق (به علت اینکه کمال خود را در آن می‌بیند) نسبت به آن الزامات سازمانی عمل می‌کند؛

در نتیجه فرد در مفاهیم برساخته انسانی در قالب‌های ساختاری، به‌زعم حکمت متعالیه، عامل مضطرب هست؛ اما عامل مجبور نیست.



بررسی و تبیین انسان سازمانی با تاکید بر آراء حکمت متعالیه در علم النفس (۱۳۷۱) در ذیل مباحث انسان‌شناختی و در قالب کارکردگرایی و ساختارمندی افعال انسانی به بحث پرداخته است. در بحث از جایگاه اعتباریات مشخص شد که مفاهیم اعتباری برساخته انسان هستند. بعد انسانی اراده در این آفرینندگی تأثیرگذار است. اراده تحت تدبیر عقل عملی و در فرایندی شکل می‌گیرد که از تصور و تصدیق شروع می‌شود و به شوق و سرانجام عزم و اراده ختم می‌شود. بنابراین، اراده از آگاهی و آزادی انسان سرچشمه می‌گیرد. مفاهیم اعتباری نیز زائیده این نوع از اراده و آزادی هستند. از این‌رو، پیدایش و شکل‌گیری مفاهیم اعتباری ناشی از آگاهی، آزادی و اراده انسانی می‌باشد. این مفاهیم اعتباری در گذر زمان، تبدیل به ساختارهای نهادی شده می‌شوند که تعیین‌بخش فعالیت‌های انسان می‌گردند؛ به‌گونه‌ای که رفتارهای انسانی که در چهارچوب چنین مفاهیم اعتباری شکل می‌گیرند، متعین و معنادار از این مفاهیم می‌گردند؛ اما چنین تعیین و معناپذیری، از رویکرد فلسفه صدرایی به جبر فلسفی منتهی نمی‌شود.

از دیدگاه حکمت متعالیه، انسان بذاته فعلیت محض نیست و فعل اختیاری او از یک داعی و انگیزه رجحان می‌یابد و مختار بودن انسان بدان داعی و انگیزه است؛ به این معنا که مرجحی اختیار را از قوه به فعل می‌آورد و اختیار او فعلیت محض نیست.

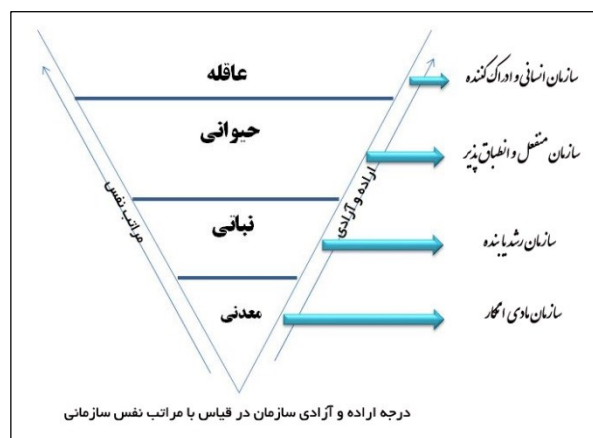
با توجه به مطالب پیش‌گفته می‌توان در پاسخ به سؤال عاملیت یا ساختارمندی انسان نتیجه گرفت که:

۱. انسان واجد اراده، قدرت و اختیار است؛
۲. مبادی شکل‌گیری اراده انسان از آگاهی (تصور و تصدیق)، شوق، عزم، اراده و در نهایت فعل است؛
۳. برای تحقق اراده و فعل نیاز به قدرت است و

تمامی مراتبش، خصوصیتی از نفس ارائه شد. پس از مشخص شدن نظریات انسان‌شناسی ملاصدرا، از منابع نظری دانش مدیریت و سازمان پرسش‌هایی در زمینه سازمان و انسان‌شناسی مرتبط با آن استخراج شد و با عرضه آن به نظریات انسان‌شناسی ملاصدرا، پاسخ‌های آن کشف و به شرح ذیل ارائه گردید: به نظر می‌رسد از نگاه ملاصدرا:

۱. سازمان وجودی اعتباری دارد؛
۲. جایگاه انسان در سازمان، اعتباری می‌باشد؛
۳. انسان در ضمن ایفای نقش اعتباری خود در سازمان، با تمام هویت انفسی بالقوه از جمادی، نباتی، حیوانی، انسانی و الهی حضور دارد؛
۴. انسان از طریق طراحی و ساخت سازمان متناسب با ویژگی‌های سیر انفسی از جمادی، نباتی، حیوانی، انسانی و الهی به سازمان شیئیت می‌بخشد؛
۵. انسان سازمانی، اراده‌گرا و مضطر است.

بنا بر نظر ملاصدرا هر مقدار که نفس از مراتب جسمانی به مراتب بالاتر حرکت می‌کند، درجه اراده و آزادی هم بیشتر می‌شود. بر همین قیاس، درجه اراده‌گرایی و آزادی سازمان‌هایی که بر اساس سلسله‌مراتب نفس طراحی می‌شوند، در قوس صعود، از کم به زیاد تغییر خواهد کرد.



نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد با بهره‌گیری از مطالعات ملاصدرا در علم‌النفس، به بررسی و کشف تأثیرات بالقوه آن بر عامل انسانی در مدیریت و سازمان به منظور ارائه مدلی در این زمینه پرداخته شود. با تعریف و تشریح نفس و قوا و مراتب آن و نیز حرکت سیال جوهری نفس در

منابع

پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، *روش‌شناسی حکمت صدرایی*، ناشر: کتاب فردا.

پایا، علی (۱۳۸۶)، «ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی»، *حکمت و فلسفه*، س ۲، ش ۳ و ۲

پورسینا، زهرا (۱۳۸۸)، *تاثیر گناه بر معرفت*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

جوادی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، قم: اسراء.

_____ (۱۳۹۳)، *تحریر رساله الولایه*، قم: اسراء.

_____ (۱۳۷۸)، *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم: اسراء.

_____ (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم*، بخش چهارم از جلد اول، قم: اسراء.

_____ (۱۳۹۲)، *نفس و بدن در متون دینی*، ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

_____ (۱۳۷۸)، *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم: اسراء.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۷)، *انسان و قرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

_____ (۱۳۸۵)، *شرح العیون فی شرح العیون*، تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۷۹)، *خیر الاثر در رد جبر و قدر*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

خاتمی، محمود (۱۳۷۸)، *روان‌شناسی فلسفی*، ترجمه یاسر پوراسماعیل، تهران: علم.

داماد، محمدباقر، حسینی (بی‌تا)، *جذوات*، طبع هند.

دانایی فرد، حسن (۱۳۷۸)، «ارتقای دانش سازمانی (تحلیل بازانديشی فراتئوریک در تئوری سازمان و مدیریت)»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۵۵، ص ۸۴-۵۹.

ابن‌سینا (۱۴۰۳)، *الاشارات و التنبیها*، تهران: دفتر نشر کتاب.

_____ (۱۳۶۳)، *مبدأ و معاد*، به اهتمام عبدالله نوری، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.

اسکات، ریچارد (۱۳۸۷)، *سازمان‌ها: سیستم‌های عقلایی، طبیعی و باز*، ترجمه حسن میرزایی اهرنجانی، تهران: سمت.

الاصفهانی، محمد حسین (۱۴۲۹)، *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*، بیروت: موسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.

ایمان، محمدتقی (۱۳۸۷)، «ارزیابی پارادایمی انسان به‌عنوان عنصر اساسی در طراحی پارادایم الهی»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، س ۱۴، ش ۱۵

السید عدنان القطیفی، السید منیر (۱۴۱۵)، *الرافد فی علم الاصول محاضرات آیه الله العظمی السید علی الحسینی السیستانی دام ظلّه*، بیروت: موسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.

الطباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵)، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۴، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

_____ (۱۳۶۲)، *رسائل سبعة*، قم: حکمت.

_____ (۱۳۷۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان.

_____ (۱۳۸۹)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

_____ (۱۴۱۶ق)، *نهایه الحکمه*، قم: دارالتبلیغ الاسلامی.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰)، *علم‌النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
قلی‌پور، آرین (۱۳۸۵)، *جامعه‌شناسی سازمان*، تهران: سمت.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، ج ۳، قم: صدرا. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵)، *شرح جلد هشتم اسفار اربعه*، نگارش محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

_____ (۱۳۷۶)، *پیش‌نیازهای انسان‌شناسی در مدیریت*، تحقیق و نگارش: محمد رضا متقی فر، ناشر: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
ملاصدرا (۱۳۷۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۹، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

_____ (۱۳۸۲)، *مجموعه مقالات همایش جهانی ملاصدرا*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی.

_____ (۱۳۵۲)، *رسائل فلسفی*، مشهد: دانشگاه مشهد.

_____ (۱۳۰۲ق)، *اکسیر العارفین*، تهران: کارخانه آقا میرزا عباس.

_____ (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن فلسفه ایران.

نیومن، ویلیام لاورنس (۱۳۹۳)، *روش‌های پژوهش اجتماعی*، تهران: ترمه.

یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۳)، *نفس و بدن*، ج ۳، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

Burrell, Gibson & Morgan, Gareth, (1982), *Sociological Paradigms and Organisational Analysis: Elements of the Sociology of*

دراکر، پیتر (۱۳۷۴)، *جامعه پس از سرمایه‌داری*، ترجمه محمد طلوع، تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا. رجبی، محمود (۱۳۸۲)، *انسان‌شناسی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

رضازاده جودی، محمدکاظم (۱۳۸۴)، *انسان از دیدگاه ملاصدرا و کی‌یرگارد*، پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تهران.

سبزواری، هادی (۱۳۶۵)، *تعلیقات بر غررالفرائد*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۲)، *شرح منظومه*، منطق و حکمت، قم: مصطفوی.

سرودلیر، عظیم (۱۳۸۹)، *فرهنگ اصطلاحات عرفان و فلسفه اسلامی*، مشهد: مرنديز.

شریعتمداری، علی (۱۳۶۶)، *فلسفه تعلیم و تربیت*، ناشر: سقفی

طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۶ق)، *نهایه الحکمه*، ناشر: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۳، انسان‌شناسی، تهران: مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

علیزاده، بیوک (۱۳۷۸)، *ماهیت حکمت متعالیه و تمایز آن از مکاتب فلسفی دیگر: رساله فی اتحاد العاقل و المعقول*، زیر نظر محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

فی، برایان (۱۳۸۳)، *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: پژوهشگاه مطالعات راهبردی.

- Mary, Jo, Hatch, (1997), Organization Theory, Oxford university press, New York.
- McCauley, John; Duberley, Joanne; Johnson, Phil, (2007), Organization Theory, prentice Hall, England.
- Neuman, W., Lawrence, (1997), Social Research Methods, United State of America: Allyn and Bacon, Third edition.
- Stiner, M., (1971), The Ego and Her Own, New York: Harper and Row..

- بررسی و تبیین انسان سازمانی با تأکید بر آراء حکمت متعالیه در علم النفس
Corporate Life, Heinemann.
- Casey, Cathrine, (2002), Critical Analysis of Organizations, SAGE, London.
- Griseri, Paul, (2002), Management knowledge, Palgrave, New York.
- Hatch T M.J., (1997), Organization /theory: Modern, Symbolic and postmodern perspectives, Oxford University Press.
- Koslowski, Peter, (2010), Elements of a Philosophy of Management and Organization, Springer, New York.