

اقتراح (پیشنهادی) در متافیزیک هوش معنوی در اسلام

ابراهیم مهرابی *

چکیده

هوش و معنویت و به تبع آن دو، هوش معنوی (S.Q)، تعاریف مختلفی دارند. هوش عبارت است از مجموعه توانایی‌های فرد که براساس نظام ارزشی مقبول، در جهت حل مسئله و سازگاری با محیط به کار گرفته می‌شود. معنویت عبارت است از به جریان انداختن قواعد کلی متعالی در جهت تعالی بخشی فرونفس به سطح نفس، و نفس به سمت فرآنفس، و نیز سوق دادن آلی (ابزاری) به سمت عالی، و زمانیات (نسبت امر متغیر به یک متغیر دیگر) به سطح دهریت (نسبت متغیر به ثابت) و در نهایت، سرمدیت (نسبت ثابت به ثابت). هوش معنوی عبارت است از توانایی به جریان انداختن قوانین قدسی در جهت حل مسئله، ایجاد، ترمیم و سازگاری دوسویه خود با محیط، مطابق نظام ارزشی مقبول در جهت تعالی بخشی آن دو (خود و محیط). مهارت عبور، ذکر، احسان، رؤیت وحدت در عین کثرت، درک حضور و سیطره موجود متعالی در عالم، هویت و معنابخشی به خود و جهان، تعالی آلیات، ادراک حاقّ واقع و صیروت فراروشی، از جمله صفات هوشمند معنوی در اسلام است. درک واقع، طمأنینه و معنادار دیدن مجموعه هستی نیز از جمله پیامدهای هوش معنوی است.

واژگان کلیدی: هوش، معنویت، هوش معنوی، فراروش.

مقدمه

هوش چیست؟ معنای معنویت کدام است؟ هوش معنوی چیست؟ ویژگی‌های هوش معنوی چیست؟ آیا هوش معنوی ممکن و رواست؟ در اسلام برای این سؤالات چه پاسخی می‌توان یافت؟ اینها سؤالاتی است که به بخشی از آنها در این نوشتار پاسخ داده می‌شود. در باب "امکان" و "روایی" هوش معنوی، بین اندیشمندان توافقی وجود ندارد؛ لکن ما فرض را بر امکان و روایی آن گذاشته و به صورت یک پیشنهاد (اقتراح) برای کارهای فاخر و عمیق آینده در حوزه اسلامی، مطالبی چند بیان می‌کنیم.

هرچند موطن اصلی طرح اصطلاح «هوش معنوی» در حوزه اسلامی نیست، اما این به معنای مغفول ماندن هویت آن در آثار اسلامی نیست. اگر نیک و منصفانه نگریسته شود، آشکار می‌گردد که مباحث مربوط به هوش معنوی و معادل‌های آن در اسلام بسی وسیع و پر بار است؛ کافی است تفحصی هرچند مختصر در قرآن و کتب روایی فریقین صورت گیرد تا مشخص گردد که اصولاً هوشمند معنوی، همان انسان مؤمن و کسی است که مهارت و قدرت فرا بردن (تعالی بخشی) خود و دیگران به ساحات برتر (شهود قدسی در ساحت معرفت و الوهیت در ساحت وجود) را دارد. از این روی به نظر نویسنده، تمام مباحث پیرامون انسان و مؤمن، در حقیقت باز نمود هویت هوشمند معنوی است.

برای رسیدن به یک تعریف نسبتاً واضح از هوش معنوی، به قدر وسع، برخی صفات ویژه و پیامدهای آن را استخراج کرده، سپس آنها را به ترتیبی خاص، تلفیق می‌کنیم. همه آنچه ملاحظه خواهید کرد، صرفاً پیشنهادی در متافیزیک هوش معنوی در اسلام است.

چیستی هوش

متخصصین، در تعریف هوش توافق ندارند و هریک به گونه‌ای متفاوت آن را تعریف کرده‌اند؛ از جمله: «هوش، مجموعه توانایی‌هایی است که برای حل مسئله [نه مشکل] و ایجاد محصولات جدیدی که در یک نظام فرهنگی، ارزشمند تلقی می‌گردد، به کار گرفته می‌شود» (Amram, 2005, p.15). تعریف دیگری از هوش نیز چنین است: «رفتار چندسویه ولی هماهنگ

حل مسئله که در جهت ساده و عملیاتی‌سازی اهداف، تنسيق و انتظام می‌یابد» (استرنبرگ، ۱۹۹۷، ص ۴۹ و ایمونز، ۱۹۹۹، ص ۲۶، به نقل از: Nasel, 2004, p.49).

هوش در تعاریف فوق به‌عنوان توانایی (استعداد) و رفتار معرفی شده است؛ توانایی به حیثیت بالقوه بودن هوش، و رفتار به جریان یافتن و بالفعل شدن آن اشاره دارد.

تعریف برگزیده

«مجموعه توانایی‌های درونی و رفتارهای بیرونی که متأثر از داده‌ها و یافته‌های خام بوده، بر آنها اثر کرده و در جهت به‌ترسازی و ترمیم روابط پدیده‌های بیرونی برای حل مسئله، مطابق با نظام ارزشی مقبول، به جریان افتاده و فعلیت می‌یابد».

این هوش، شرایط و صفاتی را در فرد فراهم می‌آورد تا با محیط، در قالب رابطه «او-آن / اشخاص-اشیا» سازگاری یابد. وقوع سازگاری نیز از طریق مجهز کردن فرد به روش‌ها، شیوه‌ها و مهارت‌های مقابله با مسائل ممکن می‌شود. این امر علاوه بر جنبه شناختی، شهودی نیز می‌باشد. معرفت و شهود به نوبه خود به هوشمند این قدرت را می‌دهند تا پدیده‌ها و روابط بین آنها را کشف کرده، در جهت حل مسئله، به تصحیح، ترمیم و نوآفرینی روابط بپردازد. پس فرد هوشمند صرفاً حیوانی کاشف نیست؛ بلکه به سائقه خلیفه خدا بودنش، خلاق، مُبدع، جبار (ترمیم‌گر) و مُصَحِّح نیز می‌باشد. در حقیقت او در یک اثرگذاری و اثرپذیری دیالکتیکی بین فرونفس (ابژه) و نفس (سوژه) از یک سو و فرانس (ماوراءالطبیعه) و نفس از دیگر سو، در حال تعاطی و تعامل می‌باشد.

چیستی معنویت

شاکله هویت درونی، بستر فهم خود - ناخود بوده که طی «برون یا فرارفتی» از خویشتن خود، در جهت یگانه شدن با موجود متعالی، یا هویت‌بخشی به «موجود سافل» و یگانه کردن آن با خود، رخ می‌دهد. در این «فراروش»، انسان فرازگرا و فرارو، یا با فراتر از خود التقا یافته که طی آن، ساحت ناپیدای هستی مطلق در هستی آشکار انسان جلوه می‌کند، یا موجودی فرودست را به جاذبه وجودی، به عمق هستی خود فرا می‌خواند و هویت خویش را بر آن می‌افکند (جانسون، ۲۰۰۱، ص ۳۳، به نقل از: Nasel, 2004, p.49). این برون‌رفت دوگانه (فرا و فراروش) همگانی بوده،

اولی درجی (استعلایی= فرارو) و دومی درکی (استفالی= فرورو) می‌باشد (Vaughan, 2003, p.64). معنویت، بسته به چگونگی معطوف‌علیه آن می‌تواند خرد یا کلان، ساده یا پیچیده و مفید یا مضر باشد. همچنین رویکردی است که «چکادمحور بوده و برترین و عمیق‌ترین سطوح رشد ممکن را در حیطه‌های گوناگون شناختی، اخلاقی، هیجانی و... درمی‌نوردد».

تعریف برگزیده

«معنویت عبارت است از جریان یافتن قواعد قدسی، مودّع و حاکم، در جهت سازگار کردن (دیدن) حوادث ساده یا پیچیده با هستی مستمر (حیث‌صیوررتی) و فرارونده (حیث‌تعالی‌طلبی) فرد که طی آن، فرد در ساحت پنهان (نومِن) خود، از مصادیق عبور کرده، «مفاهیم» و «حقیقت» معنا را بازمی‌یابد و نسبت خود با محیط استعلایی را از وضعیت متغیر به ثابت به شرایط ثابت به ثابت تعالی می‌بخشد». جریان یافتن قواعد، جهت، عبور و تعالی، الفاظی هستند که به‌نحوی به علل ارسطویی در تعریف معنویت اشاره دارند.

معنویت در حقیقت یک نوع رؤیت آلی به عالی و فرایند «تَرافرازندگی» است. طی بروز معنویت، فرد خود را بر آستانه کرانه‌های ثابت هستی استوا می‌بخشد؛ از زمانیات، فارغ و دور، و به ثابتات نزدیک می‌گردد.

در شرح مسئله باید گفت بین ثابت و متغیر، به حصر عقلی سه رابطه قابل فرض است:

الف: متغیر به متغیر که "زمان" را تحقق می‌بخشد؛ مثل رابطه دو شیء مادی.

ب: متغیر به ثابت که "دهریت" را شکل می‌دهد؛ مثل رابطه قوانین کلی با مصادیق خود.

ج: ثابت به ثابت که "سَرمدیت" (ازلی و ابدی) را محقق می‌سازد؛ مثل رابطه قوانین و

نوامیس ثابت‌الهی با خدا، رابطه خدا با خودش و...

معنویت از ساحت دهری جرقه می‌خورد و در ساحت سرمدی جریان می‌یابد. زمان در لحاظ کردن عالم معرفتی حس، و عالم وجودی دنیا در حیث انفسی خود ظهور می‌یابد. در این لحاظ کردن، معنویت بروز نمی‌یابد. دهریت، هویت عالم خیال و برزخ است که خیزشگاه نخست معنویت به‌شمار می‌رود. سهروردی با طرح اشراق میانی (عالم خیال یا به تعبیر افلاطون، مثال) و معرفی هَرَمِس به‌عنوان اولین قهرمان این حوزه، از جمله اولین کسانی است که ساحت دهریت

(مقام خیال) را به‌عنوان خاستگاه علم حضوری و به‌تبع آن، معنویت پیشنهاد می‌کند (کرین، ۱۳۹۰، ص ۱۴۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۱).

سرمدیت، تمام هویتِ عالمِ عقل، شهود و آخرت است. در واقع این حوزه، آسمانِ پرتوافشانی معنویت می‌باشد. در حقیقت فرایند انتقال سوژکتیو (انفسی) و ترَافَرَاژَندگی (متعالی) صورتِ حسی الفاظ و اشیا به سطح معانی خود و ادامه این فرَارَوش تا رسیدن به حقیقتِ معانی (تأویل)، همان رُخنمودِ معنویت است؛ علاوه بر اینکه هویت‌بخشی و تعالی، خود عینِ معنویت است. نفسِ پروسه انتقال نیز خود نوعی معنویت است. مثلاً صورتِ حسی گُل، بی‌مدد و دخالت خیال (دهریت) بهره‌ای از زیبایی (که به‌نظر نگارنده انفسی است) ندارد، اما در درون، با فرارفتن از داده‌های حسی و افزوده شدن قوانین خیال بر آنها (با عنایت به آموزه: به زیبا، زیبا، زیباست) زیبا جلوه می‌کند. در این کنش، «تعبیری انفسی از پدیدارها» رخ داده و این تعبیر، همان جرقه معنابخشی است. اگر این مهارت عبور میسر نبود، آدمی تهی از «خیال» می‌شد؛ آنگاه گُل در نظر انسان و حیوان یکسان می‌گردید و رساتر اینکه، انسان، حیوان باقی می‌ماند!

پس یکی از مؤلفه‌های قوام‌بخش معنویت، عبور از ظواهر، فنومن و دنیای اشیا (حیث آلیت) و الفاظ و باریابی در اشکوبِ ذات، نومن و آخرت اشیا و الفاظ (حیث عالیت) می‌باشد. این مهم در قالب عبور از پدیده و روابط متغیر و نیل به حقایق و روابط ثابت صورت می‌گیرد. حیوان چون قدرت این عبور را ندارد، از کسب و استعمال معنویت بی‌بهره است؛ لذا مهارت تعمیم و پایبندی به ارزش‌های اخلاقی و قوانین کلی ضروری مابعدالطبیعی را ندارد. شاید بار امانتی که انسان در ازل بر دوش خویش پذیرفت، همین قدرت معنا و هویت‌بخشی به امورِ آلی (زمانیات) و فرآبردن خود به سطوح امور عالی (دهریت و سرمدیت) باشد. والله اعلم!

هوش معنوی

از تلفیق تعاریف هوش و معنویت می‌توان به تعریف «هوش معنوی» رسید که عبارت است از «توانایی کشف یا ایجاد رابطه بین قوانین و ضوابط (کلی و ضروری) انفسی با پدیده‌های خارجی یا درونی که به شکل «مانع» یا «مسئله» خودنمایی کرده، جهت حل، ترمیم یا اعتباربخشی به

آنها، براساس نظام ارزشی مقبول، به شیوه فراروش دیالکتیکی بین ثابتات [امور متعالی، دهری یا سرمدی] و متغیرات [امور متنازل و زمانی]».

اگر نیک بنگریم، هوش و معنویت اجمالاً به یک حقیقت اشاره دارند؛ با این تفاوت که هوش، جنبه «بدایت استعدادی» و معنویت، حیثیت «غایت التفاتی» آن حقیقت می‌باشد. هوش، جرقه‌ساز و معنویت، جریان‌ساز آن فرایند است. انسان در یافتن جرقه، به آستانه فهم «مشکل» می‌رسد. رؤیت مشکل برای همه میسر است؛ اما صاحب هوش معنوی مشکل را به مسئله تبدیل کرده، در یک پیگیری مستمر (جریان)، به کشف یا ایجاد راه‌حل مؤثر و مفید نائل می‌گردد. در جریان (یافت و ساخت)، فرد بر برون سیطره می‌یابد. نگارنده بر آن است که این ورود و خروج (ایلاج) گونه‌ای از جاودانگی است. سهروردی آن را شُروق پیاپی معرفی می‌کند که طی آن، انسان، طالب و درصدد است تا از غرب سابق، در شرق لاحق خویش طلوع کند. وی این طلب مدام را استشراق مستمر (هویت‌یابی، معناگیری یا معنابخشی) نام‌گذاری می‌کند (همان، ۱۴۴). استشراق، گریز از غروب و فنا و گذار و گذر از گذرگاه نیستی به سوی هستی ماورائی و نامیراست. این نامیرندگی از آن‌روست که هویت فرد هوشمند سازنده، یابنده یا خلاقه، در جهان خارج مستمراً متلبس به «هستی جدید» می‌گردد. گذشتگان ما چه زیبا این دو حوزه هستی را «روان» و «جهان» نامیده‌اند؛ به گونه‌ای که هردو متضمن مفهوم «نایستایی» هستند؛ روان (به صیغه اسم فاعل)، آن‌که می‌رود و جهان، آنچه می‌جهد! دو وجودی که به واسطه «نایستا» بودن و نهاد ناآرامشان، هرگز لباس عدم بر تن نمی‌کنند، بلکه براساس آموزه «یوم تُبدل الارضُ غیر الارضِ...» (ابراهیم، ۴۸)، گونه و طور هستی‌شان تغییر می‌کند. سرّ و راز ماندگاری ناب (امشاسپندی = نامیرندگی ناب) انسان‌های بزرگ (صاحبان S.Q) را باید در این اتفاق قدسی جستجو کرد. در تفکر عرفانی دینی، کسی که محل تجلی صفت جباریت (ترمیم‌گری)، خلاقیت (نوآوری) و کشفیت (یابندگی) باشد، به جاودانگی و بقا شایسته‌تر است. این دخالت انسان در خارج، یک نوع فروتنی وجودی و سلوکی است که طی آن، فرد خود را از آسمان هویت انفسی خویش هبوط داده و در زمین غیر، فنا و محو می‌سازد تا به بقا و صحو نائل گردد. دیالکتیک و ترابط انفس (سوژه) و آفاق (ابژه)، غیب و شهود، ظاهر و باطن، آسمان و زمین، روز و شب و حجب ظلمانی و نورانی در همین مرحله رخ می‌دهد. اگر نبود این دو ساحت، همه‌چیز در کتم

عدم مستور می‌ماند. تلاقی فوق باعث «هم‌نهادی» روان و جهان بوده و از این رهگذر است که «هستی و نیستی»، خود در مراحل ابتدایی و قوس نزول وجود، برترین مسئله و دغدغه اصلی انسان صاحب هوش معنوی می‌گردد؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «درآمیخت دو دریا را بهم رسنده! میان آنهاست فاصله، تا تعدی نکنند... برون آید از آن دو مروارید و مرجان ...» (الرحمن، ۱۹ و ۲۲). در این تلاقی است که هستی نهان و آشکار، محقق می‌شود.

انحصار ظهور هوش معنوی در یک سطح از سطوح توانایی‌های (شناختی، ذوقی، شهودی، اخلاقی، ارزشی، هیجانی، مهارتی و ...) فرد، قابل دفاع نمی‌باشد، بلکه این هوش، رفتارهای معرفتی و مهارتی سه سطح وجودی (دنیا، برزخ و آخرت) را به محاذات سه سطح ادراکی (حس، خیال، عقل و شهود) دربر می‌گیرد. نسبت ساحات سه‌گانه به‌صورت خطی نیست؛ بهتر آن است که آنها را ظهورات لایه‌ای از یک حقیقت فرض کرد. فرض «خطی بودن» جهان‌های سه‌گانه وجودی و معرفتی فوق، مستلزم جدایی و فرقان است؛ درحالی‌که پیشنهاد «ظهورات لایه‌ای» مستلزم «قرآن» و مقام جمعی است. فاقد هوش معنوی به جدایی و فرقان جهان‌های سه‌گانه بسنده می‌کند، اما واجد هوش معنوی در تلاش است تا همه هستی را دارای حقیقت و رقیقت بداند؛ حتی در پایان این تفکر، براساس آموزه «العبودیه جوهره کنهها الربوبیه؛ بندگی گوهری است که حقیقت آن ربوبیت است»، عبد و رب نیز جنبه رقیقت و حقیقت یک وجود تلقی می‌شوند. انطباق و اندکاک سه عالم معرفتی و وجودی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳۰) و نفی خطی بودن جهان سه‌گانه، از جمله پیامدهای مبارک این اندیشه است.

هوش معنوی با هستی انفسی (در قالب ذهن، نفس، روح، روان یا ...) و تعامل آن با هستی عینی رابطه داشته و توانایی درک عمیق پرسش‌های «وجودی» و «معرفتی» را دارد. همچنین این هوش به‌صورت «هوشیاری» تأثیرگذار ظاهر می‌شود و به شکل «فهم رشدیابنده» در قالب بدن، ذهن، نفس و روح متجلی می‌گردد؛ لذا هوش معنوی چیزی فراتر از توانایی ذهنی است. این هوش، فرد را به «فَرَأْفَرْد» و روح احاله می‌کند. همچنین فراتر از جنبه روان‌شناختی معمول است و هرگاه به‌واسطه آن خودآگاهی ایجاد شود، در حقیقت آگاهی از غیر (از جمله موجود متعالی، هم‌نوعان و اشیا) محقق شده است (Amram, 2005, p.15).

بعضی برآندند که این هوش بیشتر عهده‌دار «پرسش» است تا پاسخ (MC mullen, 2003, p.80)؛ پرسشی که درصدد درک معنا برای هر موضوع به‌ظاهر ساده و ملموس است. برخی نیز معتقدند هوش معنوی در جهت حل مسائل مربوط به معنای زندگی و نظام ارزشی به‌کار می‌آید. این هوش در فرایند مواجهه، رشد می‌کند و ضرورتاً مستلزم آموزش‌های کلاسیک نیست (wiggles worth, 2004, p.57). گروهی دیگر بر این نظر پای می‌فشارند که هوش معنوی، توانایی شناخت اصول زندگی (ضوابط و قوانین کلی و ضروری طبیعی و انفسی = آیات آفاقی و انفسی = نوامیس الهی = سنت جاریه خدا) و بنا نهادن زندگی بر آن اصول می‌باشد و اصلی‌ترین رویکرد آن در ارتباط فرد با خالق جهان ظاهر می‌گردد. شناسایی و باور به موجودی متعالی (خدا)، زمانی بودن و فرعیات ماده و جسم و اصیل بودن جنبه روحی آدمی، ضرورت ارائه دستور زندگی از ناحیه خالق برای مخلوق، ضرورت و اعتقاد به وجود یک سائقه تعالی طلب درونی در نیل به اهداف متعالی، نسبت معنادار هستی فرد با خدا به‌عنوان رب (پروردگار) او و تطبیق تصمیمات زندگی با اصول کلی زندگی در جهت رسیدن به موفقیت، ازجمله اصولی است که هوش معنوی عهده‌دار تدارک آن است (Santos, 2006, p.30).

هوش معنوی نوعی هوش غایی است که امور معنوی و ارزشی را نشان داده و مسائل پیرامون آن را حل می‌کند. این هوش، نسبت معناداری مراحل زندگی را نیز با هم مقایسه می‌کند (Zohar&Marshall, 2000, p.25)؛ هوشی که در قالب مؤلفه‌هایی چون گذر از خود و بخشش، خیرخواهی، صداقت، دلسوزی، توجه به تمام سطوح هوشیاری، همدردی با غیر، تلاش برای سازگاری با کل هستی و احساس راحتی و آرامش در تنهایی ظهور می‌یابد (Ibid). این هوش، ذهن را روشن ساخته و آن را با حقیقت هستی مرتبط می‌سازد، به انسان کمک می‌کند تا واقعیت را از توهم جدا کرده و نوعاً در فرهنگ‌های مختلف به‌عنوان عشق، خرد و ایثار شناخته می‌شود (Vaughan, 2003, p.56).

از مجموع تعاریف فوق چنین به‌دست می‌آید که صاحبان هوش معنوی دارای «از خود برون‌شدگی» جدی هستند؛ «فرا رفتن از خود» و «فرا بردن دیگران»، مهم‌ترین ویژگی این‌گونه انسان‌ها می‌باشد. در هر دو فرایند، معنابخشی، القای معنا و الغای صورت و سطح مادون رخ می‌دهد. گرفتن دست غیر و ارشاد آنان به سمت حق که در عرفان، چهارمین و آخرین سفر تلقی

می‌شود، تعبیر دیگری از این خصیصه است. در واقع سطح و جهت، ظاهر و باطن و تعالی و تنازل برای صاحبان هوش معنوی درهم تنیده شده و به ماورای زمان و مکان بار یافته‌اند؛ به وجهی که خدا را بی‌عنایت به مهر و کین طلب می‌کنند؛ ساحت و مقامی که علی(ع) درباره آن فرمود: «و کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (نهج‌البلاغه، خطبه اول)؛ ساحت حقی که در آن اجتماع و ارتفاع نقیضین محال نمی‌نماید.

عوامل تسهیل‌کننده بهره‌مندی از هوش معنوی

برای ظهور و بروز هوش معنوی و اثرگذاری حداکثری آن، از یک سو داشتن صفات خاصی ضروری است؛ از سوی دیگر، این ویژگی‌ها خود شاخصه و تسهیل‌کننده برخورداری از هوش معنوی نیز می‌باشد. از جمله این ویژگی‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد: داشتن نگاهی جامع، خردمندی، داشتن وجودی چند لایه و چند سویه، معرفت و دانش چند سطحی و چند ساحتی، گشودگی در ذهن و هستی، انعطاف، سازواری و صدق هندسه ذهنی در تفکر و تمامیت در تفکر و هستی (Zohar&marshall, 2000, p.75; MC Mullen, 2003, p.119). اگر فردی واجد این ویژگی‌ها باشد، ادراک را منحصر به شیوه‌های زبانی و منطقی مرسوم نمی‌کند، بلکه قادر است از طریق شیوه‌های غیر زبانی مانند شهود، رؤیا، تجربه عرفانی و دینی به تفهیم و تفهم نائل آید (Nasel, 2004, p.96). حکمت و خرد، آرامش داشتن به هنگام مواجهه با تناقض، فداکاری و ایمان، فهم تفاوت‌ها، احتیاط و دوراندیشی، حس تقدس نسبت به امور ماورایی، شگفتی و پرسش‌گری مستمر، از جمله عوامل دخیل در تأثیرگذاری و بروز هوش معنوی است (Bruce, 1999, p.45). همچنین برخی برآنند که آگاهی از سطوح و ساحت چندگانه هوشیاری، اعتقاد به مهم و مقدس بودن زندگی (نه زنده بودن)، تمرکز بر معانی غایی (نوعی تأویل) و «خود فرا بردن» تا سطح یک کل بی‌کرانه، در زمره دیگر عوامل مؤثر در هوش معنوی هستند (Amram, 2005, p.25). شجاعت، شهود، یکپارچگی، دلشوره، دلسوزی، بصیرت و آرامش نیز از دیگر عوامل به حساب آمده‌اند (MC Mullen, 2003, p.49). تفکر درباره پرسش‌های وجودی مانند حیات پس از مرگ، معنایابی در زندگی، میل به پرستش، رشد حس معناداری انسان و جهان، خودیابی،

هم‌سنخی و هم‌سخنی با موجود ناشناخته ماورایی و تأثیرگذاری آن در معرفت و وجود انسان و... نیز در بروز هوش معنوی تأثیری بسزا دارد (Nasel, 2004, p.87).

ویژگی‌های فوق در کنار رفتارهایی همچون تدبیر، دعا، پابندی به ارزش‌های اخلاقی دینی، مهارت در فهم و تفسیر متون مقدس و مهارت استعلایی (فرا رفتن از خودِ دانی و آلی به سمت موجود مطلقِ عالی) به فرد کمک می‌کند تا هوش معنوی خود را فعلیت بخشد و در گذر زمان (با رویکردی تمثیلی) آن را تثبیت نماید (Ibid).

ویژگی‌های هوش و هوشمند معنوی در اسلام

در قرآن و مجموعه‌های روایی و متون متشرعان، موارد متعددی را می‌توان یافت که به‌نحوی به هوش معنوی، صفات و فواید آن اشاره دارد. فرد مؤمن کسی است که هوش معنوی بالایی داشته باشد و بتواند مشکل را به مسئله تبدیل نموده، راه‌حل منطقی برای آن بیابد و خود و غیر خود را به سطوح بالای سازگاری با نوامیس الهی (قوانین تکوین) سوق دهد؛ به تعبیری دیگر بین نفس (سوژه) و آفاق (ابژه) هماهنگی برقرار نماید. او روان و جهان خود را معنادار می‌یابد و خود نیز در معناداری و معنا‌فزایی آن دو می‌کوشد. وی در اقامه آموزه «السلام علینا و علی عباد الله الصالحین» مجموعه رفتارهای خویش را به‌عنوان «فرایند جمعی» تلقی می‌کند. همچنین خدا را لایتناهی تلقی کرده، لذا پرسش‌های انسان را خاتمه‌یافته نمی‌داند؛ بلکه مستمراً، درصدد مواجهه با پرسش‌های نوین و سخت‌تری است. از این رهگذر، عمق هستی‌ناشناخته و لایتناهی بی‌کرانه را بازمی‌کاود؛ به‌نحوی که براساس توصیه «یا ایها الذین امنوا امنوا...» (نساء، ۱۳۶)، در سیر دیالکتیکی «پرسش نوین برتر» و «پاسخ جدید و راسخ‌تر» به یک تعالی نائل می‌گردد. این سیرِ درجی (بالارونده) و به‌سوی غایتِ قصوای هستی می‌باشد. از آنجاکه ایمان امری قلبی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵؛ عاملی، ۱۴۰۹، ص ۱۰۵)، فرایند تعالی و ترمیم آن نیز باید انفسی و درونی تلقی کرد؛ یعنی باید جهان عینی را «در خود» و «با خود» به‌سوی خدا (معنابخش‌ترین موجود هستی) سیر داد.

ما به دلایلی خاص واژه‌های مؤمن، انسان و هوشمند معنوی را عناوینی متساوق و برای یک مصداق خارجی لحاظ می‌کنیم؛ لذا در این نوشتار آنها را مترادف هم به‌کار خواهیم گرفت. اینک به ذکر برخی از ویژگی‌های هوشمند معنوی در اسلام می‌پردازیم.

یک. قدرت عبور

فرد مؤمن به واسطه بهره‌مندی از خرد ناب (عقل به‌عنوان منبعی بینا، نه ابزاری و عصا)، توانایی عبور از سطوح زیرین هستی و معرفتی را دارد. وی به مشاهده ظواهر بسنده نکرده، بلکه با استماع وجودی و امثال خطاب «فاعتبروا یا اولی الابصار» (حشر، ۲) در تلاش است تا کُنّه اشیا را رؤیت نموده و با آن، اتصال وجودی پیدا کند. در نگاه قرآنی بین بصیرت (هوش معنوی) با عبور (عبرت) تلازم وجود دارد. در یک نگاه اجمالی، عبور می‌تواند در موارد زیر رخ دهد:

۱. عبور از ظاهر آیات (آفاقی یا انفسی) به بطن آنها (ظهر به بطن)؛
۲. عبور از عالم حس (شرق زیرین) به عالم خیال (خبر سافل به خبر واسط)؛
۳. عبور از عالم خیال (شرق میانه) به عالم عقل (خبر واسط به خبر عالی)؛
۴. عبور از عالم عقل (شرق برین) به عالم شهود (خبر عالی به خبر اعلی)؛
۵. عبور از عالم شهود (شرق اعلی) به عالم عین (خبر اعلی به خبر عین)؛
۶. عبور از عالم دنیا به عالم برزخ (مُلک به مَلکوت)؛
۷. عبور از عالم برزخ به عالم قیامت (مَلکوت به جَبروت)؛
۸. عبور از الفاظ و التفات به معانی (تفسیر)؛
۹. عبور از معانی و مواجهه با حقیقت معانی (تأویل)؛
۱۰. عبور از نشانه‌ها و دریافت منظور مننه (تمثیل ساختاری)؛
۱۱. عبور از متشابهات جهت درک مُحکّمات (تمثیل معنایی)؛
۱۲. عبور از معانی آشکار (در استعاره‌ها، کنایه‌ها، ایماها و اشاره‌ها) جهت نیل به معطوف‌الیه و معانی غیر آشکار آنها؛
۱۳. عبور از پدیدار (فَنوْمِن) و رسیدن به حاق اشیا (نُومِن)؛
۱۴. عبور از جنبه‌های خَلقی و عبدی و رسیدن به جنبه‌های حقی و ربّی (تردد در سایه‌روشن عبد و رب)؛
۱۵. عبور از صفات حق جهت درک ذات (گذار و گذار از تجلی به ذات/ شآن به ذی‌شآن)؛
۱۶. عبور از مقام (حضرت) تفرقه و فرقان جهت رسیدن به مقام قرآنی و جمعی (بدایت به نهایت/ نقص به کمال)؛

۱۷. عبور از مصادیق و رسیدن به معیار (جزئی به کلی)؛
۱۸. عبور از تعلق به یکی از صفات جمال یا جلال الهی و تجربه مقام عینیت آن‌دو (عبور از دوسویی به سمت فراسویی)؛
۱۹. عبور از انحصار در تنزیه (یا تشبیه) و باور به عینیت آن‌دو (تمایل افراد به ایلاج)؛
۲۰. عبور از حجاب‌های ظلمانی و تمایل به حُجُبِ نورانی و در انتها درنوردیدن آن‌دو و رهایی از آنها؛
۲۱. عبور از ایمان و کفر و باریابی به مقام «فراسوی ایمان و کفر» (گذر از دوئیت به توحید حقی عرفانی)؛
۲۲. عبور از وجود و عدم و تجربه مقام حقی (گذر از دوئیت به توحید وجودی حقه)؛
۲۳. عبور از موجود و مواجهه با وجود (تعین به عین).^۱
- در آیات مورد استناد (پاورقی)، چهار واژه "تقوی"، "ایمان"، "حکمت" و "ذکر" به کار رفته که می‌تواند مترادف بوده و به جای هم به کار روند. هوشمند معنوی، صاحب صفات چهارگانه فوق است. اطلاق "انسان" (و نه بشرِ بَشَرَه‌گرا) بر این‌گونه افراد، روا و جایز می‌باشد. این انسان براساس آموزه «یا ایها الانسان اِنَّكَ كَادِحٌ اِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق، ۶) در صیوررتی مستمر و با تحمل رنج گذر، به سوی بی‌نهایت ربوبی خویش در حال تعالی و تَرَفَرُّزِندگی است. از کاربرد اسم فاعل «کادِحٌ و مُلَاقِي» چنین برمی‌آید که انسان، مستمراً و هم‌اکنون نیز در حال صیوررت، انطلاق و

۱. برخی از آیاتی که به موارد مذکور اشاره دارد عبارتند از:

- «فاعتبروا یا اولی الابصار» (حشر، ۲) برای کلیه موارد.
- «لقد کان فی قصصهم لعبرة لاولی الالباب» (یوسف، ۱۱۱) برای موارد ۱، ۲، ۱۳ و ۱۸.
- «یوتی الحکمة... و ما یدکرُوا الا اولی الالباب» (بقره، ۲۶۹) برای موارد ۲، ۳ و ۹.
- «هو الذی... و ما یدکرُ الا اولی الالباب» (آل عمران، ۷) برای موارد ۱ تا ۱۳.
- «... انما ینذکر اولوا الالباب» (رعد، ۱۹؛ ابراهیم، ۵۲؛ زمر، ۹) برای همه موارد.
- «فاتقوا الله یا اولی الالباب الذین امنوا قد انزل الله الیکم ذکراً» (طلاق، ۱۰) برای همه موارد.
- «... ان فی ذلک لعبرة لاولی الابصار» (نور، ۲۴) برای همه موارد.

ارتحال است؛ به گونه‌ای که اگر لحظه‌ای ساکن بماند، طبق آموزه «مَنْ سَاوَى يَوْمَاهُ فَهُوَ مَغْبُونٌ؛ کسی که دو روزش مساوی [بدون خصیصه تعالی طلبی] باشد، زیان‌دیده است» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۶، ص ۹۴). از درجه انسانی^۱ (هوشمند معنوی) سقوط کرده و متحمل غبنِ وجودی و رجوع به سطح بشری^۲ و حالت غیر مؤمنانه می‌گردد. کف لازم برای دریافت وحی، برآمدن از دیوار بشری و طلوع در میدان انسانی است: «قُلْ أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (کهف، ۱۱۰). سطح بشری، مستحق و مناسب دریافت وحی نیست؛ بلکه انسان (ذاکر، متقی، حکیم، بصیر، مؤمن = هوشمند معنوی) بودن، چنین اقتضایی را دارد. پیامبر(ص) چون انسان است، شایسته احراز مقام نبوت (اخذ وحی)، رسالت (ابلاغ وحی) و ولایت (امامت و اجرای وحی) می‌باشد. به واسطه این ویژگی است که پیامبر(ص) هنر عروج دارد و نه تنها خویش، بلکه مَلَكِ مقرب و امت را نیز به یک تعالی و عبور از سطوح مادون فرا می‌خواند. او برترین هوشمند معنوی و واسطه بین عالم شهود و غیب است که نورافشانی وجودی و قرآنی ایشان، دیوار بین دنیا و آخرت را فرو ریخته، عالم و آدم را تحت معنای الوهیت، معنابخشی می‌کند.

دو. اهل ذکر بودن

صاحب هوش معنوی، اهل ذکر است. ذکر حقیقی، تعاطی و مواجهه درونی با موجود متعالی، یعنی خدا و مظاهر آفاقی و انفسی اوست. ذکر قبل از آنکه بیانی باشد، یک مواجهه وجودی است؛ آنگاه در قالب اعتبار و لحاظِ ذهنی و سپس در زبان، تنزل می‌یابد. بهترین ظهور ذکر، سکوت ظاهری است؛ اما چون ذکر، حیث التفاتی داشته و مستلزم دو طرف (ذاکر و مذکور) می‌باشد، نوعاً به سطح کلام تنزل می‌یابد. زبان، بستر بروز ذکر است. هوشمند معنوی کسی است که ضمن فهم این ویژگی، درصدد است تا از دوئیت موجود، به نفی آن بیندیشد؛ لذا در تلاش است تا با فراآوری مادون خود (محیط) به سطح خویش و فرابردن خود به سطح هستی متعالی (خدا) و تجربه دو اِماتِه و دو احیا (مؤمن، ۱۱)، "ذاکر" و "مذکور" را به آستانه تلاقی برساند. این تعاطی تَرافَرِزنده، همان "ذکر" است. او در این تعاطی نه تنها بین مؤلفه‌های سه‌گانه فوق وحدتِ انفسی برقرار می‌کند، بلکه به این‌همانی درون و برون نیز می‌رسد.

1. human
2. homo

ذکر در سه اشکوب وجودی، قلبی و زبانی قابل سطح‌بندی است. نوع اول بدون دخالت و عزم فرد، طبق آموزه «کُلُّ یَسْبَحُ...» به‌عنوان یک گرایش دائماً برقرار است، اما اراده در دو نوع دیگر دخیل می‌باشد. در این میان اصالت از آن ذکر قلبی است که عبارت است از: «مشغول ساختن دل به یاد خدا و تذکر قدرت و عظمت و تنزه و تقدس و جلال و جمال او و تفکر در صنایع و عجایب مخلوقات آسمان و زمین و سایر امور متعلقه...» (نراقی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷).

ذکر قلبی خود مراتبی دارد؛ «بالاترین مرتبه ذکر قلبی آن است که فقط خدا در دل باشد و حتی دل از یاد خود و فعل خود نیز فارغ شده باشد. ذکر در این سطح، التفات به خود را حجاب از وصول به مطلوب خود می‌داند» (همان، ص ۱۰۸). کسی که چنین ذکری را تجربه کرده باشد، دوئیت (حتی موت و حیات) را نفی کرده و همه چیز را از خدا (و حیّ) تلقی می‌کند؛ چراکه ذکر در نظر او عبارت است از توجه صرف به محبوب (که حیّ مطلق) است و غفلت از ما سوی الله (سجادی، ۱۳۸۶، ص ۴۰۲).

از فواید ذکر، انقیاد هوش شناختی و هیجانی در برابر هوش معنوی است. این انقیاد نه تنها باعث زوال آن دو نمی‌گردد، بلکه باعث بروز و ظهور حداکثری آنها می‌شود. «خلاصی از چنگ خواطر و وساوس، موقوف است بر تخلیه نفس از رذائل صفات و تخلیه آن به شرائف ملکات و مواظبت بر ذکر خدا، و سرّ در این، آن است که بعد از تخلیه و تخلیه و دوام ذکر، نفس را صفایی و بهجتی حاصل و قوه عاقله را تسلط و قوتی پیدا می‌شود و بر سایر قوا مستولی و غالب می‌گردد و از کشاکش آنها متأثر نمی‌شود؛ بلکه آنها را به مقتضای مصالح، کار می‌فرماید و عنان قوه واهمه و متخیله را ضبط می‌نماید، به طوری که آنها را بدون امر و نهی قوه عاقله، تصرفی ممکن نمی‌باشد و خودسرانه به هر وادی که خواهند، نمی‌توانند رفت، و بعد از اینکه این حالت مکرر شد و به مرتبه ملکه [عادتواره] رسید، این دو قوه را ملکه اطاعت و انقیاد عاقله حاصل می‌شود و از هرزه‌گری و اضطراب بازمی‌ایستد و به غیر از خواطر محموده، از خزانه غیب در آن خطور نمی‌کند و نفس منقاد عاقله می‌گردد... و نفس در مقام اطمینان مستقر می‌گردد» (همان) و مصداق «الا بذكر الله مطمئن القلوب» (رعد، ۲۸) می‌شود. لاهیجی بر آن است که «بنده در ذکر به جایی رسد که زبان در دل برسد، دل در جان برسد، جان در سر برسد و سر در نور برسد» (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۱). در فرد هوشمند معنوی، زبان، دل و سر، معطوف به یک حقیقت‌اند و هر چهار عضو، به قصد

انکشاف و ظاهر (خودنمایی) و مظهر (غیرنمایی) بودن، در کارند. ذاکر درصدد هم‌سنخی و هم‌سخنی با خداست؛ چنان که علی (ع) فرمود: «ذاکرُ الله، مُجالِسُهُ مُؤانِسُهُ؛ کسی که ذکر خدا دارد، با او هم‌نشینی و هم‌صحبت است» (آمدی، ۱۳۸۵، ص ۴۲۱، حدیث ۵۱۰۸).

سه. اهل احسان بودن

یکی دیگر از مؤلفه‌های هوش معنوی "احسان" می‌باشد. احسان به معنای انجام کار نیکوی نامشروط است در حق غیر، به‌وجهی که فاعل، آن را نه به خود، بلکه به خدا منتسب کند) احسان آثاری از جمله عدم تحقیر دیگران، نفی حیث استقلالی و قبول حیث استظلالی خود در فعل، نیکی کردن نامشروط و تقویت روحیه از خود برون‌شدگی (ایثار) را دارد. مُحسِن و مُحسَن نسبت به هم تراضی خواهند داشت؛ محسِن از آنجاکه نامشروط و بدون ترس و طمع، بذل احسان کرده، سپاسگزاری و ناسپاسی محسَن برایش یکسان خواهد بود؛ محسَن نیز چون بدون تحقیر، تکریم شده، حالت رضایت دارد. این نامشروط عمل کردن و رهایی از چگونگی بازخورد فعل، خود بیانگر فرا رفتن از سطوح پایین‌دستی است. البته این خود مستلزم داشتن هوش معنوی است. محسِن هوشمند، خود نیز مورد رضایت حق تعالی است؛ آنجا که می‌فرماید: «الذین اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم و رضوا عنه» (توبه، ۱۰۰). هوشمند در مقام احسان، نفی دوئیت کرده و به مقامی می‌رسد که تجربه شادی و غم را یکسان تلقی می‌کند (سجادی، ۱۳۸۶، ص ۶۱؛ رشیدالدین میبیدی، ۱۳۳۷، ج ۵، ص ۲۸). در این مقام، عبد به واسطه مشاهده و رؤیت حضرت ربوبیت به نور بصیرت، متحقق به عبودیت است (ولی، ۱۳۴۵، ص ۸).

علی (ع) احسان را کلید شناخته شدن خردمند (هوشمند معنوی) معرفی فرموده است: «ذوالعقل لا ینکشفُ الا عن احتمالٍ و اجمالٍ و افضالٍ؛ خردمند [هوشمند معنوی] جز در بردباری، گذشت و احسان شناخته نمی‌شود» (آمدی، ۱۳۸۵، ص ۴۲۲). در احسان نیز تعاطی مثلثی (فرونفس-نفس-فرانفس) به زیباترین وجه نمود می‌یابد. اینکه امام صادق (ع) هدیه‌اش به سائل را بعد از استلام فقیر می‌بوسیدند، حکایت‌گر انتساب فعل نیکوی خویش به باری تعالی است. معصوم (ع) نیز به‌عنوان واسطه فیض ربوبی، برای خود وجود استقلالی قائل نبوده، بلکه به وجود استظلالی (سایه‌ای) خویش باور داشته که این خود نشانه احراز هوش معنوی است.

چهار. رؤیت وحدت در عین کثرت

رؤیت کثرت برای همه (عامی و عالی) میسر است؛ چراکه دارای حس و خیال‌اند؛ اما دریافت وحدت از کثرت، مختص هوشمند معنوی است. «عالم غیب و شهادت، یک وجود است که برحسب مراتب تجلیات، به صورت کثرات نمود و در هر مظهری به ظهور خاص، ظاهر گشته است. کسی که به مرتبه شهود نرسیده باشد، تعدد را حقیقی می‌بیند؛ درحالی‌که نمود غیریت و کثرت از وهم [و مجازی] است» (سجادی، ۱۳۸۶، ص ۷۸۳). این مقام، مقام جمع و مصداق «کلُّ الیه راجعون» است (همان، ص ۶۵۳). گذر از وهم و باریابی به ساحت شهود و هوش معنوی، باعث غلبه ظهور وحدت بر کثرت است. کثرت، کفرآفرین و وحدت، ایمان‌زاست. به‌عنوان مثال، فرد حج‌گزار اگر در مشاهده کثرات مستغرق گردد، احتمالاً کافر و متزلزل برمی‌گردد؛ ولی اگر کنگره عظیم حج را به وحدت مشاهده کند، مؤمنانه بازمی‌گردد.

فَمَنْ قَالَ بِالْإِشْفَاعِ كَانَ مُشْرِكًا وَ مَنْ قَالَ بِالْإِفْرَادِ كَانَ مُوَحِّدًا

(ابن‌عربی، ۱۳۸۵، ص ۵۴۷)

کسی که قائل به دوئیت (تکثر) باشد، مشرک (کافر) و اگر به وحدت قائل باشد، موحد (مؤمن) است.

سرّ اینکه برخی کثرت را بدون حضور وحدت، قابل تعریف نمی‌دانند، همانا اصالت و سرپایان عام وحدت و فرعیت کثرت می‌باشد (شبستری، ۱۳۷۲، ص ۴۴). هوشمند معنوی در بی‌کرانگی «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (حدید، ۳) فقط «هو» را که حکایتگر غیب مغیب است، می‌جوید؛ آنچه پذیرش‌اش مستلزم یک ریسک قدسی است؛ ریسکی که فرد طی آن، به آنچه دیدنی، دریافتنی و فهمیدنی نیست، ایمان و باور می‌آورد. در اینجا ایمان از جنس شناخت معمول نیست، بلکه از سنخ مواجهه و شهود وجودی است که طی آن، متکثرات فرقانی در مقام وحدت قرآنی اجتماع می‌کنند.

پنج. درک حضور وجود متعالی غیرمرئی در کل هستی

هوشمند معنوی، جهان و تمامی زوایای آن را تهی و خالی از حضور قیومی خداوند نمی‌داند. او چون باطن هستی را می‌طلبد، چیزی جز حق اول نمی‌بیند. وی خدا را قبل از رؤیت هر چیزی درک می‌کند و می‌فهمد که «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (حج، ۱۷). واژه «علی» نشانگر سیطره

قیومی خداوند است. برخی بر این نظر پای فشرده و مکرراً متعرض آن می‌شوند؛ از جمله ابن عربی که می‌گوید: «فَأَنَّ لِلْحَقِّ فِي كُلِّ خَلْقٍ ظُهُوراً فَهُوَ الظَّاهِرُ فِي كُلِّ مَفْهُومٍ وَ هُوَ البَاطِنُ عَنِ كُلِّ فَهْمٍ إِلَّا عَنِ فَهْمِ مَنْ قَالَ: إِنَّ الْعَالَمَ صَوْرَتُهُ وَ هَوَيْتُهُ؛ حَقٌّ دَرِ هَرِّ آفَرِيدِهِ أَي ظَهْوَرٍ دَارِد. پَسِ اُو دَرِ هَرِّ مَفْهُومِي، ظَاهِرٌ وَ اَزِ هَرِّ فَهْمِي، مَسْتَوِرٌ وَ پَنِهَانٌ اَسْت؛ مَگَرِ اَزِ دَرِكِ كَسِي كِه مَعْتَقِدِ اَسْت جِهَان، آيَه، صَوْرَتٌ وَ هَوِيَّتٌ حَقِّ اَسْت» (ابن عربی، ۱۳۸۵، ص ۵۴۵). این استثنا به افراد دارای هوش معنوی اشاره دارد.

قرآن کریم در آیات دیگری نیز به این حقیقت اشاره دارد؛ از جمله: «أَلَمْ يَعْلَمِ بَانَ اللَّهِ يَرِي؛ أَيَا نَدَانَسْتَنْدِ كِه خَدَا مِي بِيَنْد؟» (علق، ۱۴). البته دیدن، مستلزم حضور و استیلاست. همچنین «فَأَيَّمَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ؛ پَسِ هَر كَجَا رُوي كَنِيد، اَنجَا حَقِيقَتِ خَدَا سْت» (بقره، ۱۱۵). ابن سینا نیز علم حقیقی را کشف ربط ما سوی الله به خالق آنها می‌داند؛ چراکه حق بر مخلوقات سیطره مطلق دارد. به اعتقاد وی اگر عالم سیطره حق بر صورتش (عالم) را دریافت نکند، از علم حقیقی تهی است (ابن سینا، ۱۳۴۵، ص ۹۵).

شش. افکندن مفهوم ماورایی بر پدیده‌های حسی و ملموس

اولین ظهور هوش معنوی در حوزه خیال است؛ اما هر قدر یک انسان هوشمند، قدرت و مهارت شهود خود را افزایش دهد، به سطوح بالای توانمندی (شهود ناب یا هوش معنوی برتر) نائل می‌گردد. چنین فردی با دریافت داده‌های حسی، ابتدا آنها را به پیش‌داشته‌های خیالی ملتبس می‌کند و در مرحله بعد به کشف روابط و قوانین حاکم بر آن دو می‌پردازد. در صورت نیاز هم با اشراف و اشراق عقل منبعی (در مقابل عقل ابزاری)، برای آنها قوانین جدید کشف یا وضع می‌کند. آنچه در این مرحله رخ می‌دهد، افکندن مفهوم ماورایی بر داده‌های حسی و خیالی است. هوشمند معنوی در این ترابط، هم‌زمان به دو نگاه تمثیلی و سمبولیک رو می‌آورد. آنچه این تلبس در آن رخ می‌دهد، نفس مشاهده‌گر هوشمند معنوی است. اشارات قرآنی بیان می‌دارد که «... وَ مَن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ اَلِي يَوْمِ يَبْعَثُونَ» (مؤمنون، ۱۰۰). ضمیر «هم» به جنبه حسی و دنیایی (هم‌اکنونی) برزخ به محاذات خیال، و «یوم یبعثون» به محاذات عالم عقل و شهود انسان اشاره دارد. فهم و ادراک جهان‌های وجودی سه‌گانه (دنیا، برزخ و آخرت) به محاذات جهان‌های معرفتی سه‌گانه، برای هوشمند معنوی میسر است. او جهان را "خطی"

نمی‌بیند؛ بلکه به «عینیت» و حضور هم‌اکنونی هر سه جهان معتقد است. به تعبیری دیگر، او هنر و مهارت رؤیت ملکوت اشیا را دارد؛ رؤیتی که معانی سطوح زیرین و برین را هم‌زمان در اختیار فرد قرار می‌دهد. در آیه «الذی مرج البحرین هذا عذبُ فُراتٍ و هذا مِلحُ أُجاجٍ و جعل بینهما برزخاً و حجراً محجوراً» (فرقان، ۵۳)، شاید «مِلحُ أُجاجٍ» به لایه معرفتی (حس) و وجودی (دنیا)، و «عذب فُرات» به ساحت معرفتی (عقل و شهود) و ساحت وجودی (آخرت و ماورا) اشاره داشته باشد. این جهان‌ها گرچه یکی نیستند، اما جدا از هم نیز نیستند. از آنجاکه خداوند جاعل این استعداد معرفی شده است، چنین می‌توان دریافت که اصل هوش معنوی به صورت بالقوه در اختیار آدمی می‌باشد، اما این خود اوست که باید آن را به کار گیرد تا بالفعل گردد. امام رضا(ع) می‌فرماید: «العقل حیاءٌ مِنَ اللَّهِ ... و مَنْ تَكَلَّفَ الْعَقْلَ لَمْ يَزِدْ بِذَلِكَ إِلَّا جَهْلًا؛ عقل [هوش معنوی] موهبت خداوند است ... و کسی که در کسب آن بکوشد، بر نادانی خویش افزوده است» (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷، حدیث ۱۸).

قرآن نازل و صاعد، دو اصطلاحی است که به سیر هوشمند معنوی در قوس نزول (وجه تمثیلی) و قوس صعود (وجه سمبلیک) اشاره دارد. مدارج (استعلایی) قوس صعود هم‌زمان با تجربه منازل (استغالی) قوس نزول برای هوشمند معنوی رخ می‌دهد؛ از این رو عبد و خلق را بی‌هویت معبود و رب نمی‌بیند و نمی‌شناسد. او به خدا (علت) پدیده‌ها را می‌بیند، نه به پدیده‌ها (معلول) خدا را!

هفت. رؤیت عدم محالیت انفسی اجتماع نقیضین و مانند آن

در نگاه اولیه حسی (که بی مفهوم زمان و مکان قابل طرح نیستند)، اجتماع نقیضین و ضدین محال است، اما برای صاحب هوش معنوی (که هنر درنوردیدن مکان و زمان و باریابی به فراسوی آن دو را دارد) چنین امری محال نمی‌نماید؛ چراکه تبار و جنس هوشمند معنوی از تبار آخرتی و حق است. در ساحت حق، دوئیت‌هایی چون نقیضین و مطلق و مقید (و حتی وجود و عدم بر مشرب افلاطون الهی) رنگ می‌بازد (شبستری، ۱۳۷۲، ص ۴۰). در سوره تکویر که جنس آموزه‌هایش آخرتی است، به این توانایی اشاره شده است: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ... و إِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ...» (تکویر، ۱-۶). در نگاه دنیایی و حسی، خورشید روشن، کوه ثابت و دریا آتش برانداز

است، اما در نگاه آخرتی و در دید فرد هوشمند معنوی، آن سه هم‌زمان به ترتیب تار، متحرک و آتش‌افزا نیز هستند! راز این مسئله در نگاه ناظر نهفته است؛ در ساحت حاق انفسی، زمان و مکان کمرنگ شده، لذا ناظر هوشمند، جهان‌های سه‌گانه را هم‌زمان و غیرمنفک می‌بیند؛ بر این اساس، متناقضین امکان اجتماع می‌یابند. پدیده‌هایی مثل احراز چشم برزخی و رؤیت وجه ملکوتی افعال و اشیا هم‌زمان با وجه ملکی آنها در زمره این توانایی‌ها به‌شمار می‌رود.

در اخلاق دینی گفته می‌شود: «مَنْ حَذَرَكَ كَمَنْ بَشَرَكَ؛ کسی که تو را برحذر دارد، مثل آن است که بشارت دهد» (نهج‌البلاغه، حکمت ۵۶). انذار و تبشیر که در لحاظ حسی دو چیز با هویت مجزا تلقی می‌شوند، در نگاه آخرتی هوشمند معنوی هم‌سنخ‌اند. اعتقاد به عدم امکان اجتماع، لازمه اعتقاد فرقانی است؛ اما مقام قرآنی مستلزم روایی و امکان اجتماع نقیضین می‌باشد (ابن‌عربی، ۱۳۸۵، ص ۵۵۱). رؤیت «لیلاً و نهاراً» که مبین دوئیت است، از مقام فرقانی برمی‌آید، اما رؤیت «لیلاً فی نهارٍ» که مبین عینیت است، لازمه مقام قرآنی محمدی می‌باشد. آدمی نیز مجسمه مقام قرآنی بوده و حامل و جامع نیک و بد است.

سیرت دیو و دَد سرشته در او صورت نیک و بد نوشته در او

(جامی، ۱۳۸۰، ص ۸۵)

هشت. ادراک حاق واقع و بطن کلام

هوش معنوی، عاملی است تا انسان مُدرک از ظواهر پدیده‌ها گذشته و با اتصال وجودی، حقیقت اشیا را دریافت نماید. فهم و ادراک ظواهر چندان صعب و مشکل نمی‌نماید، اما دریافت ذات شیء مستلزم اتصاف به صفاتی همچون خبیر و لطیف بودن است. طلب این مقام در دعا‌های معصومین (ع) همچون «اللّٰهٰی اَرِنَا الْاَشْیَاءَ کَمَا هِیَ عَلَیْهِ...؛ بارخدا! اشیا را آن‌چنان که هستند، به ما بنمایان!» (احسائی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۳۲) نیز پیشنهاد شده است. از آنجاکه معصومین (ع) امر به محال و بیهوده نمی‌فرمودند، پس وقوع این امر ممکن است، اما نه برای هر کسی؛ بلکه این توانایی در اختیار هوشمند معنوی است.

درک مفهوم و منظور باطن لفظ، از قبیل این توانایی است. هوشمند معنوی قدرت دریافت مراد اصلی گوینده را دارد و ساده‌لوحانه به اکتفا در پذیرش ظاهر کلام تن نمی‌دهد. وی چه بسا این راز را از تغییر در «تَن» و «تُن» گوینده دریافت نماید. این افراد می‌توانند مورد توجه

نهادهای سیاسی و امنیتی بوده تا در مواجهه با خصم از ذکاوت آنان بهره برده شود؛ چراکه از خبگی لازم برای کشف مراد استعمالی و حقیقی گوینده برخوردار هستند. زمانی کارکرد این افراد مهم‌تر جلوه می‌کند که بدانیم معمولاً در سیاست «آنچه گفته می‌شود، نه آن است که اراده می‌شود!».

نه. هویت و معنا بخشی به خود و جهان

تهی شدن از معنا و هویت، بخشی از معضل بزرگ انسان امروز است. اگر انسان نتواند جایگاه (مکان - زمان) خود را در عالم هستی تبیین کند، به تعلیق وجودی مبتلا می‌گردد. این تعلیق، خود زمینه‌ساز اباحه اخلاقی و گشودگی یا انسداد معرفتی می‌گردد. راه حل رهایی از این مهلکه، درک جایگاه تثلیثی خویش می‌باشد که در کلام علی(ع) به آن اشاره شده است: «رَحِمَ اللهُ امْرَأَةً يَعْلَمُ مِنْ آيِنٍ وَ فِي آيِنٍ وَ إِلَى آيِنٍ؛ خدا رحمت کند کسی را که می‌داند از کجاست، در کجاست و به سوی کجاست؟» (دیلمی، ۱۴۰۸، ص ۳۴۴). درک این جایگاه سه‌گانه مستلزم داشتن هوش معنوی است تا شخص بتواند نسبت خود را با خود و جهان، و نسبت جهان را با خدا تبیین کند. این انسان بیشتر پدیده‌های پیرامون و پیش روی خود از جمله مرگ، برزخ، حشر، قیامت، سختی زندگی، پیروزی، شکست، حساب و میزان را برای خود تبیین و معنادار می‌کند. معناداری در اینجا به معنای تغییر نگاه خود است، نه اضافه کردن چیزی در عالم خارج به آنها! سلامت روح، سترگی عزم، آرامش روان و عمق باور این‌گونه انسان‌ها، الگویی است که نیاز مبرم مردم زمانه می‌باشد.

ده. دیگر مؤلفه‌ها

در فرهنگ اسلامی، هوشمند معنوی ویژگی‌های دیگری نیز دارد که برخی از آنها عبارتند از:

۱. مهارت کشف معنای نمادین از داستان‌های کتب مقدس و استخراج دستورالعمل برای زندگی پاک.

۲. طرح پرسش جدی و ارائه پاسخ درخور درباره منشأ و غایت هستی (درک بدایت و نهایت).

۳. تمایل شدید به رعایت حد وسط ارزش‌های متضاد اخلاقی و انصاف به عدالت به عنوان فضیلت اخلاقی براساس آموزه «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» (نهج‌الفصاحه، حدیث ۱۴۸۲) یا «الْيَمِينُ وَالْيَسَارُ مَزَلَّةٌ مَضَلَّةٌ وَ الطَّرِيقُ الْوَسْطِيُّ هِيَ الْجَادَّةُ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶).

۴. گرایش پایدار به غفران (ستاریت = پوشانندگی)، عفو (گذشت از بدی) و صفح (گذشت و هدم زشتی).

۵. مشاهده لذت در رنج‌های معمول (وجدان گنج در رنج و تلطیف در تکلیف) و ایجاد بهشت در جهنم انفسی خود براساس آموزه «الْمَكَارِمُ بِالْمَكَارِهِ» ارجمندی در تحمل رنج و دشواری‌هاست» (آمدی، ۱۳۸۵، ص ۱۹).

۶. ارزش‌دهی به آزادگی درونی قبل از آزادی بیرونی، هرچند همراه با تلوان باشد؛ «الْحَرُّ حَرٌّ و ان مَسَّهُ الضُّرُّ» (همان، ص ۷۰).

۷. تسلیم معیار شدن و افراد را ذیل معیار حق ارزش‌دهی کردن؛ چنان‌که علی (ع) می‌فرماید: «اعْرِفِ الْحَقَّ، تَعْرِفِ اَهْلَهُ» (المناولی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۸۰).

۸. هنر تبدیل تعاکسی شعار «زندگی، سخت است» به «سختی، زندگی است»؛ «لقد خلقنا الانسان في كبد؛ ما انسان را در رنج آفریدیم» (بلد، ۴).

۹. گذر از انفعال حداکثری به سمت فعال حداکثری بودن.

۱۰. استفاده از روش تثلیثی قرآنی (حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن) در تعامل اجتماعی (نحل، ۱۲۵).

۱۱. مهارت استخراج قاعده و کشف علل رویدادها در مبهم‌ترین و آشوبناک‌ترین وضعیت‌ها.

۱۲. جستجوی صدق در «شرعیّت، عقلانیت و واقعیت» و پرهیز از انتساب صدق به اموری مثل کثرت، وقوع، تراضی افراد جامعه، صحبت (صحابی بودن) و نسبت.

۱۳. ازدیاد فروتنی همراه با تَرَفُّع علمی؛ «انما یخشی الله من عباده العلماء» (فاطر، ۲۸).

۱۴. حفظ آرامش در بحبوحه تلاطم و آشفتگی اجتماعی و اتصاف به طمأنینه (فجر، ۳۰-۲۷).

۱۵. تحقیقی کردن ایمان تقلیدی؛ «یا ایها الذین امنوا امنوا» (نساء، ۱۳۶).

۱۶. عدم اکتفا به وضع موجود؛ «من ساوی یوماه فهُوَ مَعْبُودٌ» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۶، ص ۹۴).

۱۷. امام صادق (ع) در حدیث مشهور جنود عقل و جهل، صفاتی را برای کیاس و هوشمند معنوی بیان می‌فرمایند که به‌دلیل اهمیت و کارکرد اجتماعی آن به ذکر بخشی از این حدیث می‌پردازیم. صفات مذکور عبارتند از: اهل خیر بودن، ایمان، تصدیق، امیدواری، دادگری،

خشنودی، سپاسگزاری، توکل، نرم‌دلی، مهربانی، دانش، معرفت (دانایی)، پاک‌دامنی، پارسایی، خوش‌رفتاری، پروا، فروتنی، آرامش، بردباری، سکوت، اغماض، رام بودن، تسلیم حق بودن، صبر، بی‌نیازی از خلق، ذکر و تذکر، مهرورزی، قناعت، تشریک مساعی، دوستی، پیمان‌داری، فرمان‌بری از حق، تواضع، سلامت، رغبت به هم‌نوع، راست‌گویی، درستی، امانت‌داری، پاک‌دلی، اخلاص، چالاکی، زیرکی، بصیرت، رازداری، یکرویی، پرده‌پوشی، نماز، روزه، جهاد، حج، سخن‌نگهداری، احسان، پاکیزگی، حیا، اعتدال، آسودگی، آسان‌گیری، افاده به غیر، تندرستی، اعتدال اقتصادی، حکمت، متانت، سعادت‌مندی، توبه، استغفار، مراقبت، دعا، خرمی و شادابی، فرح و خوش‌دلی، انس، رفاقت، سخاوت و امیدواری به رحمت الهی (کلینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸).

صفات فوق در سه حوزه باور، معرفت و اخلاق قابل تقسیم‌اند؛ بعضی به دل، برخی به ذهن و بخشی دیگر به جوارح مربوط می‌شوند. اگر کسی صفات فوق را به‌صورت جمعی داشته باشد، استحقاق اطلاق هوشمند معنوی را دارد. افراد می‌توانند از نظر کمی و کیفی در اِتصاف به این صفات متفاوت باشند؛ از این‌رو هوش معنوی را نیز باید پدیده‌ای تشکیکی بدانیم. شرح مفصل این حدیث شریف را می‌توان در کتاب **شرح جنود عقل و جهل** امام خمینی (ره) ملاحظه نمود.

عناوین هوشمند معنوی در اسلام

در اسلام از هوشمند معنوی با عناوین خاصی یاد شده است که برخی از این عناوین با آن مطابق و بعضی دیگر به صفت یا اخص صفات آن اشاره دارد؛ از جمله:

اهل: قلب سلیم^۱، عبور (و عبرت)^۲، رسوخ در علم (اهل‌الیقین)^۳، ذکر^۴، تعالی (فرازوندگی)^۵، قرآن و جمع (در مقابل فرقان و تفرقه)^۶، احسان^۱، اعتدال (میان‌روی فضیلت‌محور)^۲، تقوا^۳، زهد^۳،

۱. از جاء ربه بقلب سلیم (صافات، ۸۴)؛ ... الا من اتی الله بقلب سلیم (شعراء، ۸۹).

۲. فاعتبروا یا اولی الابصار (حشر، ۲؛ یوسف، ۱۱۱؛ بقره، ۲۶۹؛ آل عمران، ۷؛ رعد، ۱۹؛ ابراهیم، ۵۲؛ زمر، ۹؛ طلاق، ۱۰).

۳. آل عمران، ۷؛ نساء، ۶۲؛ آمدی، ۱۳۸۵، ص ۳۲، حدیث ۲۶۳.

۴. همان، ص ۸۹، حدیث ۱۴۹۲؛ آل عمران، ۷؛ بقره، ۲۶۹؛ طلاق، ۱۰؛ ابراهیم، ۵۲.

۵. نساء، ۹۵؛ «و من ساوی یوماه فهو مغبون» (آمدی، ۱۳۸۵، ص ۵۱، حدیث ۷۲۰).

۶. همان، ص ۱۲۹؛ بقره، ۱۱۹؛ سباء، ۲۸؛ فصلت، ۴.

تَبْتُلٌ و انقطاع اختیاری^۴، تیزبصری، حظِ عظیم (صاحبان بهره «دهی - گیری» فراوان)^۵، الحکمه^۶، خیرالبریه^۷، الکیاسه، الفطانه، النباهه (انتباه) و الذکاوه.

مجموعه عناوین منحصر در موارد فوق نبوده، بلکه با مراجعه به ادعیه، از جمله دعای جوشن کبیر می‌توان عناوین دیگری را نیز ارائه داد.

نتیجه

بین معنویت و روان‌پریشی، نسبت معکوس وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که هرچه معنویت یک فرد بیشتر باشد، آرامش و طمأنینه او نیز بیشتر خواهد بود. البته آرامش به‌معنای بی‌دغدغه و بی‌درد بودن نیست؛ بلکه درد و دغدغه هوشمند معنوی از دیگران بسی بیشتر و عمیق‌تر خواهد بود.

نیست دل آن دل که در آن داغ نیست لاله بی‌داغ در این باغ نیست

(از سروده‌های علامه طباطبایی به نقل از: www.lotfizadeh.blogfa.com/post-13.aspx)

هوش معنوی به فرد این امکان را می‌دهد که هدفدار زندگی کند، امید را در خود تقویت نماید و رفتار خود را براساس واقعیت‌های آفاقی و انفسی تنظیم نماید. هوشمند معنوی با کاهش بیماری و طول عمر بیشتر و مفیدتر همراه است؛ همچنین در مواجهه با اضطراب‌ها و حتی جراحی‌ها، بهتر به درمان پاسخ داده و راحت‌تر با بیماری‌های خویش کنار می‌آید (ایمونز، ۲۰۰۰، ۹۱). وی یا دچار افسردگی نمی‌شود، یا اینکه آن را کاهش می‌دهد (مک دونالد، ۲۰۰۲، ص ۵۴، به نقل از: (Nasel, 2004, p.94). او برای خود هدف‌گذاری کرده و رضایت درونی تولید می‌کند (ویچ و بیچیل، ۱۹۹۲، ص ۱۰۲؛ جورج، ۲۰۰۰، ص ۹۴، به نقل از: (Nasel, 2004, p.94). وی فرصت‌ساز و فرصت‌طلب به‌معنای «درک ارزش زمان، مکان و امکان» است، ناملایمات را به فرصت مبدل کرده و از چنان

۱. بقره، ۸۳، ۱۱۲، ۱۷۷، ۱۹۵؛ آل عمران، ۱۳۴ و ۱۴۸؛ نساء، ۱۲۵ و ۱۲۸؛ آمدی، ۱۳۸۵، ص ۲۹، حدیث ۲۰۲.

۲. همان، ص ۲۴۳ و ۲۹۸؛ اسراء، ۲۹ و ۱۱۰؛ فرقان، ۶۷؛ لقمان، ۳۲؛ فاطر، ۳۲.

۳. بقره، ۲۱۸؛ نساء، ۱۰۴؛ یونس، ۷، ۱۱، ۱۵؛ یوسف، ۸۳؛ زمر، ۹؛ آمدی، ۱۳۸۵، ص ۳۵.

۴. مزمل، ۸؛ آملی، ۱۳۷۵؛ ص ۲۸۹؛ الهی هب لی کمال الانقطاع ... (قمی، مناجات شعبانیه، ص ۲۸۹).

۵. فصلت، ۳۵؛ «و من یؤتی الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً» (بقره، ۲۶۹).

۶. آمدی، ۱۳۸۵، ص ۱۸ و ۲۱۰.

۷. بینه، ۷.

قدرت روحی سترگی برخوردار است که جهان پیرامون خود را مطابق و سازگار با خواست خود تغییر داده یا نیک تفسیر می‌کند؛ در تفسیر، به واسطه غلبه و سیطره درون (سوژه) بر برون (ابژه)، احساس خرسندی و رضایت می‌کند؛ در تغییر، آن را مطابق شاکله اعتقادی خویش بازتولید می‌کند. در هر دو حالت، هوشمند معنوی واجد ابتهاج روحی می‌گردد و آگاهانه و با اختیار فریاد می‌زند که جهان در درون من هویت می‌یابد:

چرخ برهم زخم ار غیر مرادم گردد من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک!

(حافظ، ۱۳۸۹، غزل ۳۰۱، ص ۴۰۸)

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، ترجمه علینقی فیض الاسلام، تهران: کلاله خاور، ۱۳۵۱.
- آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم، تهران: مؤسسه انتشاراتی امام عصر (عج)، ۱۳۸۵.
- آملی، سید حیدر، نقد النصوص فی شرح الفصوص، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: روزنه، ۱۳۷۵.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، شفا، ج ۲، تهران: بی‌نا، ۱۳۴۵.
- ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: کارنامه، ۱۳۸۵.
- احساسی، ابن‌ابی‌جمهور، عوالی اللثالی، قم: سیدالشهدا، ۱۴۰۵ ق.
- جامی، عبدالرحمن، نقد الفصوص و شرح نقش الفصوص، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۰.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان حافظ، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: نشر صفی‌علیشاه، ۱۳۸۹.
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲، قم: موسسه آل‌بیت (ع)، ۱۴۱۴ ق.
- دیلمی، حسن بن محمد، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
- رشیدالدین میبیدی، ابوالفضل، کشف الاسرار و عدة الابرار، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
- سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری، ۱۳۸۶.

- سهرابی، فرامرزی، «درآمدی بر هوش معنوی»، فصلنامه معنا، ویژه‌نامه روان‌شناسی دین، شماره ۲، ۱۳۸۵.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، به کوشش هانری کرین و سید حسن نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- شبستری، محمود، گلشن راز، شرح عارف ناشناخته، تصحیح عسگر حقوقی، تهران: هیرمند، ۱۳۷۲.
- عاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی)، حقایق الایمان، تحقیق مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی، ۱۴۰۹ق.
- کرین، هانری، اسلام در سرزمین ایران، ترجمه رضا کوهکن، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۰.
- الكلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ترجمه سید جواد محقق، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، بی تا.
- لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، به اهتمام صمد موحد، تهران: طهوری، ۱۳۶۴.
- المناوی، محمد عبدالرؤوف بن تاج‌العارفین، فیض القدر بشرح الجامع الصغیر، ریاض: مرکز الملك الفیصل، ۱۳۸۹ق.
- نراقی، محمد، معراج السعادة، ج ۲، قم: شهاب‌الدین، ۱۳۸۶.
- نهج الفصاحه، مجموعه کلمات قصار حضرت رسول (ص)، گردآوری و ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ ۱۳، تهران: جاوید، ۱۳۶۰.
- ولی، شاه نعمت‌الله، اصطلاحات، به اهتمام جواد نوربخش، چ ۲، تهران: بی نا، ۱۳۴۵.
- Amram, Joseph, **Intelligence Beyond IQ: the contribution of emotional and spiritual intelligences to effective business leadership**, Institution of Transpersonal Psychology, 2005.
- Bruce, Litchfield, **Spiritual Intelligence Illini Christian faculty staff**, www. Uiuc – icfs. Org, 1999.
- Mc Mullen, B, **Spiritual Intelligence**, www. Student bmj. Com, 2003.
- Nasel, D. D, **Spiritual Orientation in Relation to Spiritual Intelligence: A consideration of traditional Christianity and new Agle individualistic spirituality**, Unpublished thesis, Australia: the university of south Australia, 2004.

- Santos, E. Severo, **Spiritual Intelligence; what is spiritual intelligence? How it benefits a person?**, www.Skopun.Files.Wordpress.com, 2006.
- Vaughan, F, «What Is Spiritual Intelligence?» **Journal of humanistic psychology**. vol42.(2), 2003.
- Wiggles worth, C, **Spiritual Intelligence and Why Is It Matters?** www.concious Pursuits.com, 2004.
- Zohar.D & marshall, **SQ – spiritual intelligence, the ultimate intelligence**, London, Bloomberg, 2000.
- www.lotfizadeh.blogfa.com/post-13.aspx