

Comparative Evaluation of Wisdom Intelligence with Spiritual Intelligence and Its Relationship with Education

Nafiseh Mostafavi 

Assistant professor of Multimedia faculty, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran. E-mail: na.mostafavi@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 17 July 2022

Received in revised 7 August 2022

Accepted 13 October 2022

Published online 20 November 2022

For the first time, Mulla Sadra presents a new type of intelligence called "Al-Hikma al-Ghriyya" or Wisdom intelligence (WI). In terms of Wisdom intelligence level and its relationship with education, he proposes three general spectrums and states that only one spectrum needs education on theoretical reason and training in dimensions of behaviors, emotions, inclinations, and moods as the prerequisites for attaining wisdom. Given the patterns he introduces of the wise, he considers wisdom to be searched in all cultures and religions. On the one hand, Emmons pursues SI as the ability to enter higher spiritual states of consciousness, to solve problems for functioning well being and expands five-factor of spiritual intelligence and considers spirituality to be non-native, and this is the starting point of this analytical study for adaptive evaluation of spiritual intelligence and judgment intelligence and the ratio of the two.

Findings: The concept of spiritual intelligence is more general than the concept of Wisdom intelligence, and the three-factor model of Emmons's SI is similar to the criteria of Wisdom intelligence; However, Mulla Sadra has a cognitive and philosophical approach to the issues of intelligence and is careful about the source and manner of achieving consciousness.

Keywords:

wisdom intelligence, Mulla Sadra, spiritual intelligence, Emmons.

Cite this article: Mostafavi, Nafiseh. (2022). Comparative Evaluation of Wisdom Intelligence with Spiritual Intelligence and Its Relationship with Education. *Journal of Philosophical Investigations*, 16 (40), 111-126. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51084.3293>



© The Author(s). Publisher: University of Tabriz.

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51084.3293>

Extended Abstract

Introduction

A lot of issues being investigated by philosophers in the past now are investigated through psychological tests. One of these common issues is "Al-Hikma al-Ghriyya" or Wisdom intelligence (WI). For the first time, Mulla Sadra described Wisdom intelligence as a talent and the ability to receive wisdom and explained its components. He opined humans are divided into three general spectrums in terms of Wisdom intelligence level. People with a high range of wisdom intelligence have " sanctity faculty " (such as prophets and divine saints) and enter into heightened spiritual states of consciousness without education and training. This group may reach prophecy and wisdom in childhood due to high wisdom intelligence (sanctity gift). In contrast, there is a spectrum consisting of three subgroups that do not enter higher spiritual states of consciousness even with effort and practice. The first group are people who study and discuss; But they don't have the creativity and genius to innovate and propose new topics, and they use the genius of others, and the peak of their efforts is to become a good explainer and teacher. The second group includes children who have not yet reached sufficient mental development to understand serious issues and Wisdom intelligence has not yet developed in them. The third group includes people who are not affected by education and are stupid. In the middle of these two spectrums (intelligent and stupid in terms of wisdom intelligence), there is a third spectrum that, although they have levels of this intelligence, by education and training their capacities can be cultivated and strengthened.

The point is, the third group, despite having a certain wisdom intelligence; But they may not reach the treasure of wisdom through education; This is because wisdom is superior to sensory experiences, logical and philosophical analysis, and it is a divine gift, and all one's effort is to provide the prerequisites for this consciousness. In other words, for this group, education and practice is necessary to achieve wisdom, but it is not sufficient. Regarding the relationship between wisdom intelligence and ethics, it is worth mentioning that Mulla Sadra considers wisdom to be of the type of Cognition and anti-ignorance and distinguishes it from the field of inclinations, emotions, beliefs, Motivation and behaviors. At the same time, in the form of an allegory, Mulla Sadra explains the role of each of these human aspects in order to achieve wisdom. By examining the similarities and differences between the components of wisdom intelligence and spiritual intelligence, the following results are expressed: The components of the capacity for transcendence and the ability to enter into heightened spiritual states of consciousness by Emmons is similar to the component of Intuition of sublime and superior truths by Mulla Sadra. The component of the ability to invest everyday activities, events, and relationships with a sense of the sacred or divine by Emmons is similar to the component discussion of the epistemology of essence through the epistemology of their metaphysical cause. The component of the ability to utilize spiritual resources to solve problems in living by Emmons is a practical approach of spirituality in the psychological scope, which is less important in Molla Sadra's philosophical approach. Of course, Mulla Sadra refers to the effects of wisdom in the life of a sage. In Skrzypińska 's components of spiritual intelligence, Susceptibility to encoding in a symbol system corresponds to Mulla Sadra's opinion about the sages' habit in encoding speech and writing. Also, the multi-religious and pluralistic view of SI and WI is their commonality and similarity.

Most important difference is psychological approach of contemporary researchers to SI and Mullah Sadra's philosophical approach to W. Mulla Sadra is careful about the source and method of transcendental awareness. In psychology's approach to spirituality, spiritual intelligence is related to solving life problems and with a humanistic view; Emmons claims that SI is a form of intelligence involving a set of capacities and abilities that enables people to solve problems and attain goals in their everyday lives, therefore, he raises this debate from a humanistic psychology. But Mulla Sadra's approach to WI and wisdom is ontological and existential. Another difference is that SI researchers also discuss this intelligence in children and students; But Mulla Sadra considers the child as lacking of WI, except in special cases. Even if Emmons' components are used as the criteria for evaluating SI, the relationship between SI and WI is general and special, namely, if someone has high WI, he must have high SI, but it is possible that a person has high SI but he has no WI.



ارزیابی تطبیقی هوش حکمی با هوش معنوی و نسبت آن با تعلیم و تربیت

نقیسه مصطفوی

استادیار دانشکده چنדרسارنه‌ای، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: na.mostafavi@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۶</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۵/۱۶</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۱</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۸/۲۹</p> <p>کلیدواژه‌ها: هوش حکمی، ملاصدرا، هوش معنوی، امونز.</p>	<p>ملاصدرا برای اولین بار با به کارگیری واژه «الحکمه الغریزه» گونه جدیدی از هوش به نام هوش حکمی را ارائه می‌دهد. وی در زمینه میزان بهره‌وری از هوش حکمی و نسبت آن با تعلیم و تربیت سه طیف کلی را مطرح نموده و تنها یک طیف را نیازمند تعلیم و تقویت عقل نظری و تمرین در جهت دهی به حوزه رفتارها، عواطف، تمایلات و خلیات به مثابه مقدمات رسیدن به حکمت می‌داند. با توجه به الگوهایی که او از حکیم معرفی می‌نماید، حکمت را در تمام فرهنگ‌ها و ادیان قابل جستجو می‌داند. از سویی امونز هوش معنوی را توانایی تجربه آگاهی‌های عالی معنوی جهت حل مسائل و بهبود زندگی پیگیری می‌کند و به بسط مولفه‌های هوش معنوی پرداخته و معنویت را غیربومی می‌داند و این نقطه آغاز این تحقیق تحلیلی برای ارزیابی تطبیقی هوش معنوی و هوش حکمی و بررسی نسبت این دو است.</p> <p>یافته‌ها: مفهوم هوش معنوی نسبت به مفهوم هوش حکمی، عام‌تر است و سه مولفه هوش معنوی امونز، با معیارهای هوش حکمی شباهت دارد؛ با این تفاوت که ملاصدرا رویکرد شناختی و فلسفی به مباحث هوش حکمی داشته و به منبع و شیوه دستیابی به آگاهی دقت نظر دارد.</p>

استناد: مصطفوی، نقیسه. (۱۴۰۱). ارزیابی تطبیقی هوش حکمی با هوش معنوی و نسبت آن با تعلیم و تربیت. پژوهش‌های فلسفی، ۱۶(۴۰): ۱۲۶-۱۱۱. DOI:

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51084.3293>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

معنویت از دیرباز در حوزه الهیات و فلسفه مورد بحث بوده است؛ اما همین موضوع به لحاظ کاربرد آن در کیفیت زندگی در کمتر از یک سده اخیر به یک موضوع مطالعاتی در حوزه روانشناسی تبدیل شده است. یکی از مباحث مرتبط با معنویت که در روانشناسی و علوم تربیتی مورد توجه قرار گرفته است، هوش معنوی است؛ که سابقه آن به معرفی هوش وجودی توسط گاردنر، طراح نظریه هوش چندگانه برمی گردد. وی در مقدمه کتابش، سابقه طرح هوش وجودی را بین سال‌های ۱۹۹۴-۱۹۹۵ می‌داند (گاردنر، ۲۰۱۱، XIII) و انواع هوش را بدین صورت دسته‌بندی می‌نماید:

هوش بیانی: توانایی تفکر کلامی و استفاده از زبان برای بیان منظورها.

هوش منطقی-ریاضی: توانایی انجام عملیات ریاضی و منطق.

هوش فضایی: توانایی تفکر سه بعدی.

هوش موسیقایی: ظرفیت موسیقی و تشخیص ریتم و الگوها.

هوش بدنی-حرکتی: مهارت‌های حرکتی.

هوش درون فردی: توانایی درک خود؛ نقاط قوت/ضعف، خواسته‌ها، ظرفیت‌ها که رفتار را هدایت می‌کند.

هوش بین فردی: توانایی درک وضعیت، نگرش‌ها و انگیزه‌های افراد دیگر را در رابطه با خود و واکنش مناسب با آن.

هوش طبیعت شناسی: تشخیص ویژگی‌ها و تمایزات و طبقه‌بندی‌ها در جهان طبیعی.

هوش وجودی: توانایی پاسخ دادن به سوالات بزرگ و عمیق در مورد وجود انسان، هوش وجودی قابلیت پاسخگویی به برخی از پرسش‌های معانی نهایی زندگی است. اینکه ما کیستیم؟ از کجا آمده‌ایم؟ آینده برای ما چه خواهد بود؟ چرا وجود داریم؟ معنای زندگی، عشق و مرگ چیست؟ ماهیت رابطه ما با جهان گسترده‌تر و با موجوداتی که فراتر از درک ما هستند، مانند خدایان یا خدای ما چیست؟ (گاردنر، ۱۹۹۹: ۵۴).

پس از گاردنر، زوهار دانش آموخته فلسفه و فعال در رشته فلسفه، دین و روانشناسی در دانشگاه هاروارد، با همکاری یان مارشال برای اولین بار اصطلاح هوش معنوی^۱ را در سال ۱۹۹۷ معرفی می‌نماید. زوهار و مارشال در کتاب مشترک خود با عنوان سرمایه معنوی: ثروتی که می‌توانیم با آن زندگی کنیم سه هوش را معرفی می‌نماید: هوش عقلانی^۲ که ملاک موفقیت آموزشی محسوب می‌شود و مناسب حل مساله ریاضی و منطقی است. هوش عاطفی یا هیجانی^۳ به افراد کمک می‌کند عواطف خود و دیگران را مدیریت کنند و هوش معنوی^۴. هوش معنوی مرتبط با قسمتی از مغز در پشت شقیقه‌هاست که نقطه خدا^۵ نام دارد. این قسمت از مغز به پرسیدن سؤالات اساسی مانند معنای هستی و همچنین درک تجربیاتی از سنخ حس عمیق عشق، آرامش، حس وحدت وجود اختصاص دارد. در افراد مذهبی نقطه خدا، زمانی فعال است که احساس کنند با حقایق دینی در ارتباط باشند. گاهی این منطقه از مغز در افراد متوهم و اسکیزوفرنی هم که بدنبال سوالات اساسی هم نیستند، فعال است. بنابراین زوهار و مارشال شاخصه دیگری را پیدا می‌کنند که شامل افراد متوهم نباشد. نوسانات ۴۰ هرتز مغز، همراه با فعالیت نقطه خدا، به احتمال زیاد پایه عصبی برای تشخیص کیفیت هوش معنوی است (زوهار و مارشال، ۲۰۰۴: ۶۹-۶۷). هامر در ادامه تاملات زوهار و مارشال، از روش تصویربرداری مغز در طول مدیتیشن یا دعاء استفاده نموده و فرضیه ژن خدا را مطرح می‌نماید و تاکید می‌کند که معنویت انسان، تحت تأثیر وراثت است و ژن خاصی، انسان را مستعد تجربه‌های معنوی یا عرفانی می‌کند (هامر، ۲۰۰۵).

از محققان برجسته در مورد هوش معنوی، رابرت امونز است که پنج مولفه هوش معنوی (امونز، ۲۰۰۰ الف) را معرفی می‌نماید:

¹. Spiritual Intelligence

². IQ

³. EQ

⁴. SQ

⁵. God Spot

⁶. (fMRI) Functional Magnetic Resonance Imaging

الف) ظرفیت تعالی.

ب) توانایی وارد شدن به آگاهی‌های عالی روحانی.

ج) توانایی احساس و نگرش امر مقدس در برخورد با تجربیات (فعالیت‌ها، رویدادها و روابط) روزمره.

د) توانایی استفاده از منابع معنوی برای حل مشکلات زندگی.

ه) ظرفیت داشتن رفتار با فضیلت (ایراز بخشش، قدردانی، فروتنی، شفقت).

تاملات امونز درباره یافتن مولفه‌های هوش معنوی، مورد توجه بسیاری قرار می‌گیرد. دورثی سیسک ظرفیت استفاده از رویکرد چند حس از جمله شهود، مراقبه و تجسم را برای حل مشکلات معرفی می‌نماید (سیسک، ۲۰۱۶). اسکرزپینسکا، توانایی رمزگذاری مباحث معنوی را در یک نظام سمبلیک به مولفه‌های هوش معنوی اضافه می‌نماید. این قابلیت مربوط به رمزگذاری امور معنوی در کلام (مفاهیم عرفانی و دینی مانند ابدیت)؛ در اعداد (مثلا یک نشانه وحدت)؛ در سمبل‌های تصویری (مانند تصویرسازی خدا و فرشتگان در مسیحیت) و در موسیقی (مانند موسیقی راک مسیحی) است (اسکرزپینسکا، ۲۰۲۰: ۵۰۵).

در ایران نیز غباری بناب و همکارانش فهم عمیق از متون دینی و معنای نهفته در شعر را به مولفه‌های هوش معنوی می‌افزایند (غباری بناب و همکاران، ۱۳۸۶: ۱۳۶). رجایی، در مقاله‌ای نوع سوم تفرس را مرتبط با هوش معنوی می‌داند. وی به نوشته خواجه عبدالله انصاری ارجاع می‌دهد که در آن سه وجه فراست اشاره شده: تفرس به تجربت (این همت ممیزان است) و فراست استدلال (این همت عاقلان است) و فراست نظر دل (این نشان بدان نور است که مومنان در دل دارند) و سپس چنین برداشت می‌نماید که این سه وجه در واقع همان تجربه کردن با حواس، استدلال (شناخت عقلانی) و اشراق از طریق دل است (رجایی، ۱۳۸۹: ۴۱). در این مقاله به مقایسه مولفه‌های نوع سوم تفرس و هوش معنوی نمی‌پردازد و در این حد اکتفا می‌کند که این دو با هم مرتبط هستند.

بیان مسأله

ملاصدرا برای اولین بار از اصطلاح «الحکمه الغریبه» سخن می‌گوید (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۹، ۸۷). وی میزان ظرفیت و استعداد بهره‌وری افراد از حکمت را متفاوت دانسته و به تاثیر تعلیم و تربیت در تقویت آن در سه طیف گوناگون اشاره می‌نماید. بر این اساس، مسائل این تحقیق عبارتند از: هوش حکمی به لحاظ مولفه‌ها چیست؟ نسبت تعلیم و تربیت با هوش حکمی کدام است؟ هوش حکمی و هوش معنوی چه نسبتی با هم دارند و میان مولفه‌های ملاصدرا از هوش حکمی و مولفه‌های هوش معنوی امونز چه شباهت و تفاوت‌هایی وجود دارد؟

۱. هوش حکمی

ملاصدرا غریزه حکمت را استعداد اول برای دریافت حکمت معرفی می‌نماید (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۹، ۸۷). براساس این تعریف، مولفه‌های غریزه حکمت یا به اصطلاح امروزی هوش حکمی مرتبط با تبیین مراتب حکمت است.

ملاصدرا چندین تعریف از حکمت دارد که عبارتند از: «معرفت حق تعالی و صفات و افعال او به طریق سلوک و کسب» (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۷، ۳۲۶-۳۲۷)؛ «ادراک کلیات و معقولات ثابت» (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۴، ۱۱۵)؛ «تحقیق در وجود مفارقات و مسائل الهی» (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۵، ۲۰۷)؛ «علم به ذات اشیاء که تنها از طریق علم به سبب آنهاست و این علم از سنخ رؤیت و علم شهودی است» (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۸، ۳۰۶)؛ «نظر در علم غایی» (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۲، ۲۷۰) و «قدرت احاطه به معلومات و تجرد از مادیات» (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۹، ۸۸).

اگر تمام معانی بیان شده از حکمت را کنار هم بگذاریم، وجه مشترک تعاریف، شناخت مراتبی از حقایق غیرمحسوس و متافیزیک است که تجربه آن می‌تواند از بطن عالم حس شروع شود و منجر به شناخت ذات اشیاء با علم حضوری و درک حضور و سریان وجود منبسط در آنها گردد و تا بالاترین مراتب حقیقت که شناخت شهودی اسماء و صفات الهی و حاصل اشراق انوار الهی بر قلب است، توسعه یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ۱۲۶).

نکته ظریف در اینجاست که حکمت، شناخت وجوهی از حقیقت و آگاهی است که در هر صنفی ممکن است و مخصوص فیلسوف و عارف نیست؛ ملاصدرا، نمونه‌هایی از افراد با مشاغل گوناگون را در یونان باستان، حکیم معرفی می‌کند که شامل بقراط طبیب، ارشمیدس مهندس، ذیمقراطیس طبیعی‌دان، یوداسف منجم و اومیرس شاعر (احتمالا هوراس) است.

تمام این اشخاص حکیمان زاهد و بندگان متاله و اعراض کننده از دنیا به سوی آخرت بودند و به حکمت مطلق موسوم بودند و کسی [در تمدن یونان باستان] بعد از این اشخاص، حکیم نامیده نشد. بلکه هریک از ایشان به صنعتی از صنایع یا روشی از روشها

نسبت داده می‌شود: مانند بقراط طبیب، اومیرس شاعر، ارشمیدس مهندس و دیمقراطیس طبیعی دان و یوزاسف منجم. (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۵، ۲۰۷)؛ اما هر دانشمندی که توانست به شناخت حقایق و علوم روز و کشف اسرار طبیعت نائل آید، حکیم نیست؛ حکیم کسی است که در دل این قواعد علمی، به جنبه‌ای از ارتباط اشیاء با عالم متافیزیک موفق شود. حکمت از نوع علم حضوری است و درک مفهومی و ماهوی اشیاء نیست و به همین جهت قابل انتقال با کلمات و مفاهیم نیست.

ملاصدرا برهانی دارد که بدین قرار است: اگر همه علوم از طریق معلم بشری انتقال یابد، تسلسل در سلسله معلمان خواهد بود که محال است؛ بنابراین باید برخی از علوم برآمده از نفس و ذات انسانی باشد و این آموختن از درون نفس، نیازمند استعدادی است که «حدس» نام دارد. قوه حدس در افراد متفاوت است. برخی افراد به واسطه صفای قلب، ذکاوت در ذهن و قدرت حدس، بدون چپش حد وسط به نتیجه می‌رسند و نفس آنها از نور ملکوت روشن می‌گردد (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۸۶-۳۸۴). به همین جهت، صدرا شروع تمام صنایع و حرفه‌ها را از طریق الهام می‌داند: «همه هنرها و حرفه‌ها ابتدا از طریق الهام به دست می‌آیند، سپس مورد تعلیم قرار می‌گیرند» (صدرالدین، ۱۳۶۳: ۲۰۱). نه تنها شروع هر علم که تکمیل و توسعه آن نیز مرهون جبرئیل این ملک عقلانی است: «تمام علوم و صنایع مستخرج از صغیر او (سیمرغ) است» (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۳۵۹). این بدان معناست که در حکمت متعالیه منشاء حدس، الهام از مبادی عالی است؛ هرچند ممکن است، صاحب الهام متوجه مبدء ایده نشود و آن را صرفاً نبوغ و خلاقیت خود بداند.

ممکن است ایراد شود که قوه حدس، چه ارتباطی با بحث حکمت دارد؟ در نگاه اشراقی، مکاشفه مراتب دارد. پایین‌ترین مرتبه مکاشفه، ظهور معانی در قوه مخیله (مفکره) بدون استعمال مقدمات است که حدس نام دارد. این فتح در نفس، موجد علم تام نقلی و عقلی است. به عبارتی، حدس از لوازم انوار اوست (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۰). حکمت، شامل ظهور معانی از مرتبه قوه متخیله با حدس تا سایر مراتب ادراکی انسان از عاقله، روح و قلب و سر است. بنابراین حکمت، آگاهی‌ای است که شخص آن را از فرد دیگری وام نگرفته است و از سنخ علم موهبتی است و برگرفته از کتب و روایت نیست؛ چنانکه از قول ابویزید بسطامی نقل شده است:

«شما علمتان را از مرده (کتب) می‌گیرید و ما از زنده‌ای که نمی‌میرد، یاد می‌گیریم» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ۳۱؛ صدرالدین، ۱۳۶۰: ۱۲).

۲. نسبت حکمت با هوشیاری

گاردنر دو شیوه کلی دستیابی به حالت معنوی را بیان می‌کند: شیوه اول، پیروی از یک مسیر سنتی مانند اجرای مجموعه‌ای از دستورات یک کشیش، عارف، یا استاد. شیوه دوم، از طریق یک شکل دیگر کنترل هوشیاری است، مانند استفاده از مواد خاص (مانند داروهای توهم‌زا) یا شیوه‌های تجربی (مانند گوش دادن به موسیقی) (گاردنر، ۱۹۹۹: ۵۶).

براساس معیار امونز، تمام تجارب فوق حسی در قلمرو قابلیت‌های هوش معنوی هستند و ابزار و شیوه‌هایی که برای دستیابی به این تجارب متوسل می‌شوند؛ در میزان و کیفیت هوش معنوی تعیین کننده نیست؛ حتی اگر کسی در حالت مریضی، اغماء و نیمه هوشیاری، آگاهی‌هایی را کسب کند، دارای هوش معنوی بالایی است. اما آیا ملاصدرا، دست‌یابی به حکمت را در هر حالت، حتی حالت نیمه هوشیاری می‌پذیرد؟

ملاصدرا به روش‌های گوناگونی که برای آگاهی‌های متافیزیکی توسط کاهنان و ارباب طلسمات به کار گرفته می‌شود، چنین اشاره می‌کند: فال، طلسم، اخلال و نقص در قوا و ریاضات غیرشرعی، تشنج صرع که به دلیل رطوبت در مغز است، استفاده از کودکان و زنانی که به دلیل ضعف در ابزار^۱ (مدیوم خوبی برای ارتباط با ارواح هستند)، ایجاد دهشت و حیرت، خسته کردن چشم با اجسام شفاف (شبه هیپنوتیزم)، مشغول کردن حواس با رقص و کف زدن، استنطاق از جنیان با روش ارعاب (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۴۷۸). از نگاه ملاصدرا، کاهنان «اصحاب تخیلات قوی» هستند (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۹: ۸۷). تخیل در حکمت متعالیه، مرتبط با نوآوری و نبوغ است و این نشان می‌دهد که از نظر ملاصدرا این افراد با سایرین تمایزاتی دارند و از قابلیت‌های خاص برخوردارند؛ اما این به معنای تأیید شیوه کار آنان نیست. کاهنان و مجانبین، به عالم برزخ^۲ میان عالم ماده و عالم قدس متصل هستند (صدرالدین،

^۱ احتمالاً منظور از ضعف در ابزار، کمی تعلقات یا تعقلات است.

^۲ امام خمینی این عالم را مرتبه ملکوت سفلی جایگاه جنیان و شیاطین معرفی می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۵۴).

۱۳۶۸، ج ۹: ۲۸). برخی از این افراد دارای کراماتی مانند تشفی افراد معلولند (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۷: ۱۷۶). چنین افرادی به دلیل قدرت تخیل و کم بودن اشتغالات (قدرت تمرکز) به ملکوت سفلی راه یافته‌اند و اخباری از آینده را نیز دریافت می‌کنند؛ اما از مشاهده عالم انوار محجوبند و در زمره اشقیاء هستند (همان: ۲۹). این دیدگاه تمایز براساس منبع الهام، متأثر از آیات قرآن کریم است که تصریح دارد شیاطین به دوستانشان وحی می‌کنند: «إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ» (انعام: ۱۲۱) بنابراین چنین الهامات و اخباری، با عالم جن و شیاطین مرتبط است و با آگاهی‌های متعالی نسبتی ندارد.

منابع الهام و خواطر چهار دسته کلی نفس، حق تعالی، فرشتگان و شیاطین است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۷۷) که به ترتیب منشاء خواطر نفسانی، ربانی، ملکی و خواطر شیطانی (وسوسه) می‌گردند (مصطفوی، ۱۳۹۹: ۸۹ و ۱۴۵) و در میان این اقسام تنها حق تعالی و فرشتگان منبع حکمت هستند. ابن عربی در پاسخ به اینکه چگونه خیال، متأثر از خواطر ملکی و ربانی شود، داستان تمثیلی آینه در برابر صور نقاشی را به کار می‌برد تا بدین نکته تصریح نماید که اگر آینه نفست را با ریاضات و مجاهدات صیقل دهی، منقش به صور عوالم علوی شود (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۷۹-۲۷۸) مولوی همین داستان را اقتباس گرفته و تحت عنوان «مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورت‌گری» در دفتر اول مثنوی معنوی به صورت نثر می‌آورد (مولوی، ۱۳۹۳: ۲۳۹).

ملاصدرا، آگاهی‌های غیبی را در حالت منام نیز بررسی می‌کند: انسان می‌تواند به دلیل رکود حواس در خواب به عالم غیب متصل شود. عواملی مانند مزاج، محیط خواب و قوه تخیل در محتوای خواب موثر است (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۴۷۲-۴۷۱). مسلماً حکمت، مرتبط با آگاهی در بیداری است و از اینرو بسط آگاهی‌های منامی خارج از این بحث است.

آگاهی در بیداری نیز گاهی نیمه هوشیارانه است. گاردنر روش کنترل میزان هوشیاری را استفاده از مواد گردان و توهم‌زا معرفی می‌کند. مضاف بر آن، برخی از روانشناسان مانند فروید از روش‌های دیگری مانند هیپنوتیزم برای دستیابی به ضمیر ناخودآگاه افراد و جستجوی عقده‌های نهفته در کودکی آنها استفاده کرده و می‌کنند. این آگاهی‌ها در حالت نیمه هوشیار حاصل می‌شود.

صدرالدین نیز به آگاهی‌های فراحسی در حالت نیمه هوشیار امعان نظر دارد: محال نیست که توسط جواهر روحانی، برای نفس انسانی چیزی از غیب آشکار شود و آنرا بازگو کند و بر زبان بیاورد؛ در حالی که از آنچه که می‌گوید غافل است (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۴۷۳). در این حالت با اینکه چشم باز و حواس در کار است؛ اما فرد در حالت غافل و غائب از اطراف، از عالم غیب خبر می‌دهد. این حالتی است که در برخی از مجانبین، اهل صرع و کاهنان جاری است؛ به طوری که به آنچه اتفاق خواهد افتاد، خبر می‌دهند و این آگاهی نوعی نقصان است؛ درحالیکه اهل جهل آن را کمال و ولایت می‌دانند (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۴۷۳-۴۷۲). ملاصدرا علاوه بر روش‌های مذکور مانند خلل در قوای حسی، خسته کردن چشم با حرکت اجسام شفاف و غیره از عوامل مزاجی که ممکن است فرد را به حالت نیمه‌هوشیاری ببرد، عامل غلبه مزاج گرم و خشک (سودائی) و تقلیل روح بخاری (مزاج سرد و تر) معرفی می‌کند (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۴۷۲). ملاصدرا همگی این روش‌ها را در دسته دوم آگاهی بر امور غیبی برمی‌شمرد که نه تنها کمال و حکمت نیست؛ بلکه شقاوت است.

به عبارتی اگرچه ملاصدرا، حکمت را مستقل از دین می‌داند و در یونان باستان و قبل از ظهور مسیحیت نیز حکیم می‌شناساند؛ اما این به معنای پذیرش هر آگاهی فوق حسی در قالب حکمت نیست. مرتاضان و کاهنانی که به اخباری از آینده و یا کراماتی دست می‌یابند، هرچند دارای هوش معنوی بالایی هستند؛ اما حکیم نبوده و غریزه حکمی را پرورش نداده‌اند.

قبلاً نیز بیان شد که در مطالعات عصب‌شناسی مشاهده شد که افراد متوهم، مانند افرادی که دعا می‌کنند، یک منطقه از مغزشان فعال می‌شود؛ مارشال سعی می‌نماید که تفاوت این دو طیف را در اختلاف نوسانات امواج مغز پیگیری کند؛ در اینجا ملاصدرا تفاوت را در منبع الهام و روش دستیابی به این آگاهی‌ها جستجو می‌کند؛ عالم حکیم، عالم انوار از ملکوت اعلی تا جبروت و لاهوت است و نه عالم جن و شیاطین در مرتبه ملکوت سفلی و روش او مراقبه و سلوک شرعی و متابعت از استاد است. تشخیص حکیم از متوهم و شبه حکیم، تنها توسط حکیم مسلم، میسر است. و جاهلان هر گونه آگاهی و قدرت را کمال و ولایت می‌دانند (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۴۷۳).

بنابراین حکمت، در حوزه آگاهی‌های منامی (خواب و اغماء) و نیمه هوشیار نیست و در حالت بیداری و هوشیاری است و سبب آن، قوه‌ای است که این قابلیت را می‌دهد تا انسان به جانب عالی روی نموده و بر عالم غیب مطلع گردد و برخی از امور مانند برق گذرا بر او ظاهر گردد و این نوعی از انباء و نبوت [عام] است (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۴۷۲). قبلاً بیان شد که این قوه، همان غریزه حکمت و برگردان امروزی آن هوش حکمی است.

۳. نسبت هوش حکمی و آموزش

گاردنر نظریه پرداز هوش چندگانه اشاره می کند که محیط و آموزش می تواند بر استعداد زنتیکی موثر باشد (گاردنر، ۲۰۱۱: ۳۷). وی بر آموزش خلاقانه برای تقویت استعداد تاکید دارد و در تبیین نسبت تعلیم و استعداد و به طور خاص در مورد شعر که نیاز به ذوق و استعداد خاصی دارد، چنین بیان می کند: شاعران جوان با خواندن سایر اشعار، فرآیند خودتعلیمی را آغاز می کنند؛ اما تقلید از الگو تا حدی ضروری است که ندای شاعرانه آنها را خفه نکند (همان: ۸۷).

علامه طباطبایی نیز معتقد است که شوق به سرایش شعر، حاصل استعداد و قریحه شعری است که به لطافت ذهنی شاعر وابسته است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۱۲) و این استعداد در افراد متفاوت است و برخی افراد از استعداد و علاقه ذاتی بیشتری برخوردارند و آنرا بعنوان رشته تخصصی خود انتخاب می کنند (طباطبائی، ۱۴۰۲: ج ۵: ۵). اما در سرایش شعر، علاوه بر استعداد ذاتی، نیاز به تمرین و ممارست و کسب مهارت در فن بلاغت است (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۹۲). چه بسا کسی باشد که هم آگاهی به واژه های یک زبان داشته باشد، و هم در یک سلسله از معارف و معلومات تبحر و تخصص داشته باشد، و لطف قریحه و رقت فطری نیز داشته، اما نتواند آنچه از معلومات دقیق که در ذهن دارد، با همان لطافت و رقت در قالب الفاظ بریزد، در نتیجه از حکایت کردن آنچه در دل دارد، باز بماند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۱۲). بنابراین شاعر علاوه بر ذوق و قریحه شعری نیاز به آموزش حتی در حد خودتعلیمی است؛ اما آیا این حکم، در مورد هوش حکمی صادق است و تعلیم و آموزش در ایجاد یا تقویت هوش حکمی تاثیر دارد؟

پاسخ بدین سوال در حکمت متعالیه مرتبط با میزان این استعداد و قریحه است. ملاصدرا معتقد است که افراد در بهره مندی از غریزه حکمت متفاوتند و سه طیف کلی به لحاظ بهره وری از هوش حکمی وجود دارد. کسانی که در طیف بالای هوش حکمی هستند؛ دارای «قوه قدسیه» هستند (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۶۹). صاحبان قوه قدسیه، بدون چینش حدود وسط به نتایج می رسند و در سریع ترین زمان به حقایق اشیاء راه می یابند. چنین اشخاصی از درک حصولی مفاهیم عقلی فراتر رفته و به درک حضوری هویات و انیات حقایق عقلی راه یافته اند (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۸۶). بالاترین افراد به لحاظ قوه قدسیه، نبی اکرم (ص) است که مصداق این آیه قرآن کریم است که می فرماید: «يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ» (نور/۳۵). یعنی مانند روغنی که هنوز آتش بدان نرسیده، خودش نور می دهد؛ نفس نبی نیز تعلیم بشری ندیده، معلم می گردد (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۹: ۸۷).

صاحبان قوه قدسیه به مجرد التفات، معقولات نزدشان حاضر است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۳: ۴۲۰) و این بدان جهت است که در مرتبه عقل مستفاد و متحد با عالم عقل هستند و نیاز به آموزش بشری ندارند.

در نقطه مقابل آنها، طیفی هستند که دارای جمود قریحه و خمود فطانت هستند؛ بطوریکه در تحقیق مسائل به مطلوب نمی رسند (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۸۵). به کاربردن کلمات جمود به معنای سختی و عدم انعطاف در پذیرش و خمود به معنای خاموشی و غیرفعال بودن برای ذوق و قریحه، بدین معناست که چنین اشخاصی یا استعداد حدس و خود تعلیمی را ندارند و یا آن را پرورش نداده و خاموش و غیرفعال نگه داشته اند. این طیف، که به لحاظ بهره وری از هوش حکمی در رتبه پایین قرار دارند، شامل سه گروه است. گروه اول اهل درس و بحث اند؛ اما واجد خلاقیت و نبوغ نبوده و همواره بر سرفره نبوغ دیگران نشسته و درک حصولی از مفاهیم عقلی دارند. درک شهودی مباحثی مانند اصالت وجود و خیال بودن عالم ماده نیازمند ذوق و قریحه است (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۹۹)؛ اما همین مباحث به لحاظ مفهومی و از طریق فلسفی نیز قابل بحث است و به تعبیر مولوی، این افرادی که فاقد درک شهودی هستند و با پای استدلال مباحث را دنبال می کنند؛ مانند روندهای است که با پای چوبین حرکت می کند:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

(مولوی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۶۰).

گروه اول از طیف دوم، استعداد تعلیم از دیگران را دارند؛ اما فاقد قوه حدس هستند و اوج تلاش آنها در این است که شارح خوبی شوند. گروه دوم از طیف دوم، کودکان هستند که هنوز به رشد کافی برای فهم مسائل جدی نرسیده اند و غریزه حکمت هنوز در آنها شکل نگرفته است. گروه سوم از طیف دوم، افراد کودنی هستند که آموزش در آنها تاثیری ندارد (النفس البلیده) مانند آینه ای که کامل صیقلی نخورده، نمی تواند حقایق را مشاهده کند (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۹: ۸۷). اما طیف سوم، شامل افرادی است که به لحاظ استعداد در میانه این دو طیف (فاقد غریزه حکمت و دارای قوه قدسیه) هستند. این گروه برای رسیدن به مطلوب و نتیجه در برهان نیازمند به حد وسط هستند (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۸۷). چنین اشخاصی، واجد هوش حکمی هستند، اما برای پرورش

هوش حکمی نیازمند تعلیم و آموزش هستند و این بدان جهت است که اصل فطرت انسانی و هوش و قریحه سالم برای رسیدن به حکمت و حقیقت کافی نیست و پرورش قدرت تعقل از عقل بالقوه و عقل بالملکه به مرتبه عقل بالفعل، نیازمند تعلیم و دراست است. در چنین افرادی، استعداد مانند اسبی است که نیاز به عنان تعلیم دارد:

«کسی که سوار بر متن قریحه بدون ابزار میزان علم شود مانند کسی است که بر اسب سرکش بدون عنان سوار شود» (صدرالدین، بی تا: ۴۰).

کانت مانند ملاصدرا برای ضرورت تعلیم در پرورش استعداد و خلاقیت، از مثال استفاده می‌کند: قواعد و الگوها بال‌های نبوغ را می‌چیند و در عین حال به آن رهنمود می‌دهد که برای غایت‌مند باقی ماندن در کدام جهت و تا کجا بایدخود را گسترش دهد (کانت، ۱۳۸۶: ۲۶۱-۲۶۰)؛ خلاقیت و نبوغ، مهمل‌گویی نیست و برای اینکه فراتر از مهمل باشد، الگو می‌خواهد: «تهی مغز چینی می‌پندارند که بهترین شیوه برای جلوه دادن خود به عنوان نوابغ رها ساختن خود از قید و بند مدرسی همه قواعد است» (همان: ۲۴۷).

مثال دیگر ملاصدرا برای اهمیت علوم مدرسی در پرورش استعداد، تمثیل آینه است: هرچه علوم نظری به عالم قدس الهی نزدیکتر و از عالم بشری دورتر باشد، نیازمند دانستن علوم بیشتری است. نفس در ابتدا روی به جانب طبیعت بدن و پشت به طرف عالم قدس دارد و از اینرو در مطالعه مطالب حقه محتاج به آینه‌های متعدد است؛ مانند اینکه انسان برای اینکه پشت سرش را ببیند؛ نیازمند آینه‌ای در پشت سر و آینه‌ای در روبرو است (صدرالدین، ۱۳۸۱: ۹۳).

براین پایه، حکمت، دانشی است که به لحاظ موضوع، نسبت به سایر علوم، به عالم قدس مرتبط‌تر است و از اینرو طالب حکمت نیازمند به دانستن علوم بیشتری است و هریک از علوم معرفتی مانند فلسفه، عرفان و منطق به مثابه آینه‌هایی هستند که برای مشاهده زوایای مخفی (مانند پشت سر) به کار می‌آیند. معقولات، وسیله وصول هستند و «معرفت، بذر مشاهدت است» (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۸۶). با این وصف، برای پرورش هوش حکمی در نفوس متوسطه باید از عنصر مدرسی و «علم دراست» و بحث و نظر به عنوان مقدمه بهره گرفت و به همین جهت، «جهل، ضد حکمت است» (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۴۰).

علامه جعفری، نکاتی را در مورد پرورش استعداد در نظام آموزشی یادآور می‌شود: اگرچه خلاقیت و نبوغ را نمی‌توان ایجاد کرد؛ اما می‌توان آن را پرورش داد و از آن بهره‌برداری نمود. شکوفایی خلاقیت در شاگرد به عهده مربی است و صبر و حلم مربیان در آموزش و محبت به شاگردان دو عامل بسیار مهم در کشیدن آب موجود در چاه درون نوابغاند که نیاز به صرف انرژی و زمان زیادی دارد (جعفری، ۱۳۷۸: ۸۲).

نکته ظریف اینجاست که ممکن است فردی غریزه حکمت داشته باشد و سالها هم به تعلیم حتی تدریس اهتمام ورزد؛ اما به گنج حکمت نرسد؛ این بدان جهت است که این آگاهی برتر از تجربیات حسی، تحلیل‌های منطقی و فلسفی است و موهبتی الهی است (صدرالدین، ۱۳۶۰: ۱۲) این آگاهی، فعل انسان نیست و با اراده او کسب نمی‌شود و تمام همت فرد، مقدمه‌چینی برای این دریافت است و به تعبیر ملاصدرا «بحث و تکرار و استماع از معلم، معدّات (مقدمات) است و موجبات نیست» (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۳۸۴).

۴. نسبت حکمت با اخلاق و تربیت

وقتی امونز، ظرفیت با فضیلت بودن را به عنوان مولفه هوش معنوی بیان کرد، گاردنر که نگاه شکاکانه‌ای به هوش معنوی داشته و همچنان بر هوش وجودی تاکید داشت، چنین اعتراض نمود که امونز در تعیین معیارهای هوش معنوی، جنبه شناختی را که در مدل هوش مطرح است با جنبه‌های انگیزه، احساسات، شخصیت و اخلاق خلط کرده (گاردنر، ۲۰۰۰: ۳۳) و مایر انتقاد نمود که مولفه فضیلت جنبه غیرعقلانی است (مایر، ۲۰۰۰: ۵۳). به عبارتی فضایی مانند شفقت و بخشش به شخصیت و اخلاق ربط دارد و در حوزه آگاهی نیست.

بر اساس انتقادات، امونز مولفه پنجم را که مربوط به توانایی کسب فضیلت است را از مدل تجدیدنظر شده خود حذف کرد و تنها چهار مؤلفه اول را حفظ کرد:

الف) ظرفیت تعالی،

ب) توانایی وارد شدن به حالات معنوی افزایش یافته آگاهی،

ج) توانایی احساس تقدس یا حضور الهی در فعالیت‌های روزمره، رویدادها، و روابط

د) توانایی استفاده از منابع معنوی برای حل مشکلات زندگی (امونز، ۲۰۰۰: ب: ۶۴).
 اما هوش حکمی، چه نسبتی با اخلاق دارد؟ همانطور که بیان شد، ملاصدرا حکمت را از سنخ آگاهی و ضد جهل می‌داند و آنرا از حوزه احساسات و عواطف، اعتقادات و باورها، خلیات و رفتارها متمایز می‌کند. اما این به معنای بی‌ارتباط بودن با آنها نیست؛ یعنی صدرا بر این باور است که هریک از این وجوه انسانی می‌تواند موثر و متأثر از حکمت باشد.
 ملاصدرا چندین عامل را مانع دریافت حکمت می‌داند:

۱) اعتقادات و باورها، باورها و عقاید، معرفت‌های پیشینی است که متقدم بر تجارب حکمی و موثر بر آنهاست. بنابر نظر ملاصدرا اعتقادات غلطی که در شاکله آدمی رسوخ کرده؛ مانند پرده، میان آینه و شیء، مانع تصویر حقایق متعالی در آینه نفس است (صدرالدین، ۱۳۸۱: ۹۲). عبارت فوق نشان می‌دهد که ملاصدرا، ساختارهای ماتقدم ذهنی را مؤثر در تجارب حکمی می‌داند. پیش فرض‌های باطل یا شخص را به کلی محروم از علوم ذوقی می‌کند و یا باعث ناخالصی در وجدانیات خواهد بود و در هردو حالت، مانع دستیابی به حقایق خالص و ناب است. اعتقادات، در مرحله پردازش و محاکات خیالی (تمثل) مکاشفات نیز موثر است. در مکاشفاتی که مجرد از صورت است و خیال آنرا صورت می‌دهد؛ مانوسات و معتقدات در تمثل مکاشفه دخالت دارد (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۱۲۴)؛ به همین جهت اساتید در تعبیر و رمزگشایی برخی مکاشفات صوری، حالات و عقاید افراد را نظر می‌گیرند.

۲) ارتکاب معاصی که غالباً از سنخ رفتارهاست، مانع حکمت است: در اثر ارتکاب معاصی و پیروی از شهوات و خبائث، در جوهر نفس کدورت حاصل می‌شود و این کدورت و زنگار، مانع صفای و جلای روح می‌شود و مانند لکه سیاه بر آینه، سبب عدم انعکاس تصویر حقایق به نحو کامل است (صدرالدین، ۱۳۸۱: ۹۰). ارتکاب معاصی، بیشتر مربوط به صادرات نفس و اعضاء و جوارح است؛ اما نفس انسان یک واحد مشکک است که میان مراتب آن ارتباط و تأثیر و تأثر است و به همین جهت گناه جوارحی در مرتبه ذهن و آگاهی مؤثر است.

۳) عواطف و احساسات. لطافت نفس که مربوط به حوزه عواطف است، عاملی در دریافت آگاهی‌های برتر است. به تعبیر صدرالدین، (عشق عقیف) نزدیکترین سبب برای تلطیف نفس و تنویر قلب است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۷: ۱۷۴) و موجب ذکاوت ذهن است و نفس را برای ادراک امور شریف آماده می‌کند و به همین جهت مشایخ در ابتدای سلوک، مریدان را به تجربه عشق امر می‌کنند (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۷: ۱۷۴-۱۷۳). عشق، در حوزه احساسات انسانی است؛ اما همین عامل عاطفی می‌تواند موجب دریافت آگاهی‌های متعالی باشد.

۴) توجه و آگاهی. گاهی انسان، کارهایی را انجام می‌دهد که توجه او جای دیگری معطوف است؛ به عنوان مثال در حین نشستن در کلاس، توجه او معطوف به حوادث گذشته است و از آنچه که معلم در کلاس آموزش می‌دهد؛ چیزی را یاد نمی‌گیرد. یادگیری در کلاس، مسبوق به توجه به سخنان معلم و شنیده‌هاست. انسان دو سنخ آگاهی دارد. یکی آگاهی‌هایی که از محیط و خارج نفس دریافت می‌کند که آگاهی مرتبه اول است و دیگری آگاهی مرتبه دوم انسان^۱ که همان آگاهی به خود و ادراکات خود است. بحث آگاهی‌های مرتبه دوم، از مباحث روز است و برخی محققان آن را در ابن سینا جستجو می‌کنند (بلک، ۲۰۰۸: ۷۰). آگاهی مرتبه دوم که با تعبیر «توجه قلبی» در حکمت متعالیه بدان اشاره می‌شود؛ در رسیدن به حکمت موثر است. انجام عبادات و گفتن اذکار بدون توجه قلبی، برای دریافت حقایق عالی بی‌نتیجه است: فردی که همتش مصروف به طلب حق نیست و آینه ضمیرش به سمت کعبه مقصود محاذی نیست و باطنش را متوجه منبع حقایق و معارف نساخته؛ نور معرفت در وی نمی‌افتد. چه بسا که همتش را در اعمال بدنی، اذکار و نوافل، بدون تأمل و تدبر در حضرت الوهیت، حقائق عالم جبروت و ملکوت معطوف نموده؛ چنین کسی با بسنده کردن به صورت ظاهری اعمال، بدون توجه به غایت عبادات، هرگز به مغز شریعت که کشف حقیقت است، نمی‌رسد؛ بسان آینه‌ای که مقابل شیء قرار نگیرد و تصویر آن را انعکاس ندهد (صدرالدین، ۱۳۸۱: ۹۱). به عبارتی عبادت، ظاهری دارد که مربوط به جوارح است و باطنی دارد که سر عبادت است و مربوط به توجه است. به تعبیر امام خمینی، عبادتی که در آن قلب غافل و ساهی باشد، شبه لپو و بازی است و البته چنین عبادتی را در نفس به هیچ وجه تأثیری نیست (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳۳). رسیدن به سر عبادات و کشف حقیقت، نیازمند آگاهی مرتبه دوم و توجه قلبی در حین عمل است. ملاصدرا برای برخی عبادات اسراری

^۱. second-order awareness

را بازگو می‌کند: نماز یادآوری احوال آخرت و توجه به مبدء هستی است. سر رکوع، تمرین تسلیم و تمکین در برابر امرالهی است؛ مانند کسی که خم می‌شود تا گردش را بزنند. و سر حج، تجرد از دنیا و توجه به کعبه مقصود و حضرت حق است (صدرالدین، ۱۳۶۰: ۳۶۹). رسیدن به اسرار عبادات، نیازمند توجه قلبی در هنگام عبادات است.

(۵) تمایلات و خلیات. ملاصدرا مشخصه حکیم را زهد و حریت می‌داند (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۰۷) و حکمت و حریت را مبدء سایر فضایل اخلاقی معرفی می‌نماید (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۹: ۸۸). زهد، تخلیص قلب از شواغل و توجه تام به مبدء اصلی است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۹: ۲۱) و حریت به معنای غلبه احکام عقلی بر احکام بدنی است به طوریکه هر چه علاقه بدنی ضعیف‌تر و علاقه عقلی قوی‌تر باشد، حریت کاملتر است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۹: ۸۷) زهد و حریت در حوزه تمایلات و انگیزه‌هاست و ملازمه زهد برای حکمت، به معنای پیوند نظر و عمل است؛ بدین معنا که برای رسیدن به حکمت نظری باید از احکام عقل عملی بهره گرفت و ثمره حکمت عملی، استیلائی نفس بر بدن است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۱). لازمه زهد و حریت برای حکمت به این معناست که ساعی به سمت حکمت، نیازمند آن است که حوزه همت و تمایلاتش را عالی‌تر از امور دنیایی قرار دهد. این نکته‌ای است که قیصری نیز بدان اشاره دارد: اهل سلوک که هم‌مشان عالی‌تر از امور دنیایی‌ست، حتی در الهامات صحیح و مکاشفات صوری که متعلق به اخبار غیبی دنیوی‌ست، به این شناخت‌ها التفات نمی‌کنند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۸). به عبارتی حکیم، اطلاع بر اخبار و احوال غیبی دنیوی را دکان برای کسب منصب و قدرت و اشتها نمی‌کند.

مایر وقتی چهار عامل توانمندساز را بیان می‌کند چنین مثال می‌زند: یک فرد اگر بخواهد در مورد یک شهر مطلع شود؛ مراحل زیر را طی می‌کند: نیاز به بازدید شهر (یک انگیزه)، علاقه به دانشگاهی از آن (احساس)، مشاهده نقشه خیابان‌ها و بهترین مکان‌ها برای رفتن به مقصد (شناخت) و توجه به مقالات و اخبار در مورد آن شهر (آگاهی) (مایر، ۲۰۰۰: ۵۱-۵۳). در اینجا نیز ملاصدرا درصدد است تا به این مطلب توجه دهد که رسیدن به مقصد عالی حکمت، نیازمند جهت‌دهی به تمام شئون نفس از باورهای پیشینی، رفتارها، عواطف، تمایلات و انگیزه‌هاست.

۵. شباهت‌ها و تفاوت‌های هوش حکمی و هوش معنوی

با تأمل در چهار مولفه هوش معنوی امونز، می‌توان به شباهت و تفاوت‌های آن با مولفه‌های هوش حکمی از منظر ملاصدرا پرداخت:

دو معیار ظرفیت تعالی و درک آگاهی‌های عالی روحانی شباهت با تحقیق در وجود مفارقات در مصادیق حکمت دارد. معیار نگرش امر مقدس در برخورد با فعالیت‌ها و رویدادها مشابه با بحث علم به ذات اشیاء از طریق علم به سبب آنها از سوی ملاصدرا است.

مولفه توانایی استفاده از منابع معنوی برای حل مشکلات زندگی رویکرد کاربردی معنویت از زاویه روانشناختی است و در رویکرد فلسفی ملاصدرا کمتر مورد توجه است. هرچند که ملاصدرا، به کارکرد حکمت مبنی بر رسیدن به مقام «کُن» یا قدرت بر تصرف در امور و رفع موانع اشاره دارد (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۰).

در مولفه‌های هوش معنوی اسکشیپینزکی، توانایی رمزگذاری مفاهیم معنوی مطرح است که مرتبط با توانایی در بیان است. ملاصدرا عادت حکمای اهل بیان را رمزگذاری برمی‌شمارد: برخی از حکما مانند سقراط را عادت بر آن است که سخن به رمز بگویند؛ بطوری که ظاهر کلام آنها مخالف حق و متنافر با افهام است؛ اما باطن آن صحیح و حق است و در آن هم مصلحت و غرضی صحیح مراعات شده؛ بطوری که تصریح به کلام باعث مفسده ای می‌گردد که بر مصلحت تصریح گویی ارجح است؛ اکثر انبیای معصومین و صاحبان حکمت و فصل الخطاب را عادت بر این رویه است و بسیاری از آیات قرآن حکمی و احادیث انبیاء و اولیاء از این قبیل است (صدرالدین، بی تا: ۴۰).

قدرت بیان برای امر تعلیم لازم است. فارابی، زمانی که اقسام توانایی‌ها را برای اصناف بیان می‌کند به سه نحوه استعداد اشاره می‌نماید: استعداد آموختن، استعداد استنباط (حدس) و استعداد تعلیم. وی این قابلیت‌ها را ملاک ریاست‌های میانی در مدینه فاضله معرفی می‌نماید (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۴۳). استعداد آموختن مربوط به یادگیری علم و استعداد استنباط مربوط به بسط و گسترش علم و استعداد تعلیم مربوط به انتقال آن به دیگران است. ممکن است حکیمی در مرحله آگاهی دارای هوش حکمی بالایی باشد؛ اما در مرحله انتقال و بیان چنین ظرفیتی را نداشته باشد و این دو ظرفیت و توانایی مستقل از هم هستند. شهرت ابن عربی و شارحان او

مانند قیصری مرهون جمع قابلیت دریافت و بیان است. بنابراین ظرفیت رمزگذاری مرتبط با قدرت بیان و مستقل از هوش حکمی و در مرحله بعد از آگاهی است.

از دیگر مولفه‌های هوش معنوی، در تحقیق غباری بناب و همکارانش، فهم عمیق از متون دینی و معنای نهفته در شعر است. ملاصدرا، رمزگشایی از متون پیچیده حکمی و منابع دینی و به طور ویژه قرآن کریم را مخصوص صاحبان حکمت و خرد می‌داند: روح، سر و لب قرآن را تنها صاحبان خرد (اولوالالباب) و دارای بصیرت درمی‌یابند؛ چرا که حقیقت حکمت جز به موهبت الهی بدست نمی‌آید و انسان به مرتبه حکمت نمی‌رسد مگر آنکه خداوند علمی از نزدش را بر او افاضه نماید (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۷: ۴۰). بنابراین ملاک‌های هوش حکمی را ملاصدرا در تعاریف پنجگانه حکمت بیان نموده و علاوه بر آن رمزگشایی و دریافت‌های جدید از متون دینی مانند قرآن کریم و سخنان حکما نیز از مولفه‌های هوش حکمی است.

نکته‌ای که در تعریف حکمت از سوی ملاصدرا بیان می‌شود، آن است که حکمت منحصر به دین اسلام نیست (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۵، ۲۰۷). محققان در بحث هوش معنوی نیز نگاه تکثرگرا و پورالیستی دارند و معنویت را در تمام فرهنگها و ادیان جستجو می‌کنند و به همین جهت از معنویت بومی^۱ تعبیر می‌نمایند؛ برای بومیان استرالیایی، نگاه کل‌نگر^۲ هسته فلسفی معنویت است. از منظر جوامع اولیه شمنیست و آنیمیست، بیداری معنوی، ارتباط و تعامل نزدیک با محیط و انسان‌هاست (والتن، ۲۰۱۵: ۴۱). این نگاه فردینی در هوش معنوی و هوش حکمی، نقطه اشتراک و شباهت است. اما هوش معنوی از نگاه امونز و سایر محققان دارای تمایزات آشکاری نسبت به هوش حکمی است که در این مجال به برخی از آنها اشاره می‌شود:

تفاوت اساسی، در رویکرد روانشناسانه به هوش معنوی و رویکرد فلسفی ملاصدرا به هوش حکمی است. رویکرد روانشناسی به معنویت و هوش معنوی از جهت ارتباط آن با بهبود زندگی، یافتن معنای زندگی، برخورد با مشکلات و رخدادهای ناگوار و توانایی برخورد مناسب با دشواری‌های زندگی است و در همه این موارد محوریت و اصالت با انسان و زندگی دنیوی اوست؛ اما نگاه ملاصدرا به هوش حکمی و حکمت، اصالت وجودی است. حکمت از سنخ وجود است و طالب حکمت، حوزه باور، اندیشه، رفتار، اخلاق و تمایلات خود را در جهت دستیابی به وجوه کاملتر حقیقت متمرکز می‌نماید و این کوشش نیازمند نفی خودمحوری است. طالب حکمت، ریاضت‌هایی را متحمل می‌شود تا به حریت و استیلای نفس بر بدن فائق آید و در صورت نیل به این نحوه آگاهی، مسلما نگاه او به حوادث، نگرشی کل‌گرایانه است که درپس اشیاء و حوادث، غایت و آیتی را جستجو می‌کند و این نگاه حتما در مقوله معنابخشی به زندگی و نحوه برخورد با سایر افراد موثر است؛ ملاصدرا نهایت وصول به حکمت را مطالعه جلال الهی در خلق و شدت انبساط و گشاده‌رویی با آنها معرفی می‌نماید (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۷: ۱۹۰).

بنابراین رویکرد اصلی ملاصدرا به هوش حکمی و حکمت، نه از منظر کارکرد آن در زندگی مادی و نگاه اومانیستی که از وجهه اصالت وجودی و تبیین رفع موانع رسیدن به حکمت است.

تفاوت دیگر آن که محققان، هوش معنوی را حتی برای کودکان و دانش‌آموزان نیز بحث می‌کنند (والتن، ۲۰۱۵: ۴۶)؛ اما ملاصدرا کودک را فاقد غریزه حکمت می‌داند (مگر در صاحبان قوه قدسیه که دارای عقل مستفاد هستند) این بدان جهت است که غریزه حکمت، مرتبه عالی هوش معنوی است. به خصوص وقتی که این هوش با پرسشنامه سنجش می‌شود این تفاوت سطح مشخص می‌شود. کینگ پرسشنامه خود-گزارشی هوش معنوی خود^۳ را ارائه و برای آن چهار مقیاس اصلی زیر را معرفی می‌نماید:

- **تفکر وجودی انتقادی**^۴: ظرفیت تفکر انتقادی بر معنا، هدف و دیگر مسائل وجودی/متافیزیکی (مانند وجود، واقعیت، مرگ، جهان). رسیدن به نتایج یا فلسفه‌های اصلی وجودی؛ و تعمق بر مسائل غیر وجودی در رابطه با وجود خود (یعنی از منظر وجودی).

- **تولید معنای شخصی**^۵: توانایی استخراج معنا و هدف شخصی از تمام تجربیات فیزیکی و ذهنی، از جمله ظرفیت خلق و تسلط بر (یعنی زندگی بر اساس) یک هدف زندگی.

1. Native spirituality

2. holistic connection

3. SISRI-24

4. Critical Existential Thinking

5. Personal Meaning Production

• **آگاهی متعالی^۱**: ظرفیت شناسایی ابعاد/الگوهای متعالی خود (به عنوان مثال، خود فراشخصی یا خود متعالی) و ظرفیت شناسایی ابعاد/الگوهای متعالی دیگران و ظرفیت شناسایی ابعاد/الگوهای متعالی جهان فیزیکی (مانند کل گرایی، غیر مادی گرایی) در طی حالت‌های طبیعی آگاهی به همراه ظرفیت شناسایی رابطه آنها با خود و جهان فیزیکی است.

• **بسط حالت آگاهانه^۲**: توانایی تجربه حالات بالاتر/معنوی آگاهی (مانند آگاهی ناب، آگاهی کیهانی، وحدت، یگانگی) به اختیار خود (مانند با تفکر یا تأمل عمیق، مدیتیشن، دعا و غیره).

اگرچه کینگ ادعا می‌نماید که این پرسشنامه مطابق با معیارهای سنتی هوش در درک کلاسیک هوش معنوی کاملاً خوب عمل می‌کند (کینگ، ۲۰۰۸: ۱۳-۱۲)؛ اما مطالعات بعدی با حجم نمونه زیاد (۸۳۳ شرکت کننده)، نتایج اولیه پرسشنامه کینگ را برای ارزیابی هوش معنوی تایید نمی‌کند (آروسکو و همکاران، ۲۰۲۱) در پرسشنامه کینگ، برخی سوالات وجودی بدین قرارند: «اینکه معتقدم نیرویی در همه آنچه انجام می‌دهم و هستم نهفته است. قدرتی عظیم در کار این جهان حکمفرماست. معتقدم که نیرویی در هر لحظه حرکات و اعمال مرا هدایت و راهنمایی و رهبری می‌کند. معتقدم در پس این زندگی مادی، حیات دیگری نیز وجود دارد.» دقت در این گزینه‌ها نشان می‌دهد که در این پرسشنامه برای هر فرد معتقد به معنویت، هوش معنوی بالا ارزیابی می‌شود و حتی مولفه‌های امونز را هم پوشش نمی‌دهد و حداقل معیار را برای هوش معنوی داراست و به تجربه امر متعالی و تجربیات شهودی اعتنایی ندارد.

حتی اگر بجای پرسشنامه کینگ، مولفه‌های امونز ملاک ارزیابی هوش معنوی قرار داده شود، باز هم رابطه هوش معنوی و هوش حکمی، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی اگر کسی از هوش حکمی بالا برخوردار باشد، حتماً مرتبه بالایی از هوش معنوی را واجد است؛ اما ممکن است که بنابر معیار امونز، فردی دارای هوش معنوی بالا ولی بی‌بهره از هوش حکمی باشد؛ مانند کاهنان و افرادی با قابلیت مدیوم قوی که ملاصدرا آنان را نه حکیم که شقی می‌شمارد. این بدان جهت است که هر تجربه فوق حسی، از سنخ حکمت نیست.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، جلد ۴، بیروت: صار.
- اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۵). *تقریرات فلسفه امام خمینی*، جلد ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۸). *آداب الصلوه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۴). *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۰۶ق). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*. قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
- رجایی، علیرضا. (۱۳۸۹). *هوش معنوی: دیدگاه‌ها و چالش‌ها، پژوهشنامه تربیتی*، ۲۲(۵): ۱-۲۸.

https://edu.bojnourd.iau.ir/article_518125.html?lang=fa

- صدرالدین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). *المبدء والمعاد*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲). *عجاز قرآن*، تهران: نشر فرهنگی رجا.
- صدرالدین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: مصطفوی.
- صدرالدین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱). *رساله سه اصل*، تصحیح سیدحسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین، محمد بن ابراهیم. (۱۴۰۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
- صدرالدین، محمد بن ابراهیم. (بی‌تا). *الحاشیه علی‌الالهیات*، قم: بیدار.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- غباری بناب، باقر؛ سلیمی، محمد؛ سلیمانی، لیلا؛ نوری مقدم، ثنا. (۱۳۸۶). *هوش معنوی، اندیشه نوین دینی*، ۳(۱۰): ۱۴۷-۱۲۵.

<https://andishe.maaref.ac.ir/article-1-1746-fa.html>

قیصری، داود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

¹. Transcendental Awareness

². Conscious State Expansion

کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۶). *تقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
 مصطفوی، نفیسه. (۱۳۹۹). *مدخلی بر زیبایی‌شناسی و حکمت هنر اسلامی*، تبریز: انتشارات دانشگاه هنر اسلامی تبریز.
 مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۳). *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تصحیح و مقدمه حسن لاهوتی، تهران: میراث مکتوب.
 یثربی، سیدیچی. (۱۳۷۹). *پژوهشی در نسبت دین و عرفان*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

References

- Ardabili, Abdolghani. (2006). *Imam Khomeini Philosophy Discription*, 3 volumes, Tehran, Imam Khomeini Publishing House. (In Persian)
- Atroszko, P. A.; Skrzypińska, K.; Balcerowska, J. (2021). Is There a General Factor of Spiritual Intelligence? Factorial Validity of the Polish Adaptation of Spiritual Intelligence Self-Report Inventory. *Religion and Health*. 60: 3591–3605. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01350-2>
- Black, Deborah. (2008). Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows. *The Unity of Science in the Arabic Tradition. Logic, Epistemology, and the Unity of Science*, edited by Shahid Rahman. 11: 63-88. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8405-8_3
- Emmons, Robert. (2000a). Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1): 3-26. https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1001_2
- Emmons, Robert. (2000b). Spirituality and intelligence: Problems and prospects. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1): 57-64. https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1001_6
- Gardner, Howard. (2011). *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*, New York: Basic Books.
- Ghobari Bonab, Bagher; Salimi, Mohammad; Soleimani, Leila; Nouri Moghadam, Sana. (2007). Spiritual intelligenc. *Andishe-ye Novin-e Dini*, 3(10): 125-147. (In Persian) <https://andishe.maaref.ac.ir/article-1-1746-fa.html>
- Gardne, Howard. (1999). *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century*. New York: Basic Books.
- Gardne, Howard. (2000). A Case Against Spiritual Intelligence. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1): 27-34.
- Hamer, Dean. (2005). *The God gene: How faith is hardwired into our genes*, New York: Anchor Books.
- Ibn Arabi. (n.d.). *Al-Futuhāt Al-Makkiyah*, 4 volumes, Beirut: Saar. (In Arabic)
- Imam Khomeini. (1999). *Adab as-Salat (The Disciplines of the Prayer)*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (In Persian)
- Imam Khomeini. (2005). *Misbah ul-Hidayah ilal-Khilafah wal-Wilayah (The Lamp of Guidance into Vicegerency and Sanctity)*, Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (In Arabic)
- Imam Khomeini. (1986). *Ta'liqat 'Ala sharh Fusus al-Hikam wa Misbah al-uns: Comments on Describing Fusus al-Hikam and Mesbah al-Ons*. Tehran: Islamic Revolutionary Guard Corps. (In Arabic)
- Kant, Immanuel. (1991). *Critique of the Power of Judgment*, translated by AbdolKarim Rashidian, Tehran: Ney. (In Persian)
- King, David. (2008). *Brighter paths to wellbeing: An integrative model of human intelligence and health*. Trent University Centre.
- Mayer, John. (2000). Spiritual intelligence or spiritual consciousness. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1): 47–56. http://dx.doi.org/10.1207/S15327582IJPR1001_5.
- Mostafavi, Nafiseh. (2020). *Islamic Aesthetics and Philosophy of Islamic Art: An Introduction*, Tabriz: Tabriz Islamic Art University. (In Persian)
- Molavi, Jalaluddin Mohammad. (2014). *Masnavi Manavi*, edited by Reynold Alleyne Nicholson and introduced by Hassan Lahouti, Tehran Miras-e Maktub. (In Persian)
- Qayṣarī, Dawūd. (1996). *Commentary on Ibn al-'Arabi's Fusus al-Hikam*, Edited by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Scientific and Cultural Publications. (In Arabic)

- Rjaei A. R. (2010). Spritual Intelligence: Perspectives and Challenges, *Journal of Education Research*. 22: 22-49. (In Persian) https://edu.bojnourd.iau.ir/article_518125.html?lang=fa
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (1975). *Al-Mabda' wa Al-Ma'ad*, edited by Jalaluddin Ashtiani. Tehran: Islamic Association of Wisdom and Philosophy. (In Arabic)
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad. (1989). *Al-hikmah al-Muta'liyah*, Qom: Mustafavi. (In Arabic)
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad. (n.d). *Al-Hashiya Ala al-Elahiyat*, Qom: Bidar. (In Arabic)
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad. (2002). *Risalah-i se asl (The Three Principles)*. edited by Seyyed Hossein Nasr, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute. (In Persian)
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad. (1981). *Al-shawahid al-rububiyah fil Manahij al-Sulukiyah*, edited by Jalaluddin Ashtiani. Tehran: The University Publication Center. (In Arabic)
- Tabatabaei, S. M. H. (1995). *The balance in interpretation of Quran (Al-mizan fi tafsiral-Quran)*. Translated by Seyed Mohammad Baqer Mousavi. Qom: Islamic Publications Office. (In Persian)
- Sisk, Dorothy. (2016). Spiritual intelligence: Developing higher consciousness. *Gifted Education International*. 32(3): 194-208. <https://doi.org/10.1177/0261429415602567>.
- Tabatabai, S. M. H. (1958). *The Principles of Philosophy and the Method of Realism*, footnote by Morteza Motahari. Qom: Sadra. (In Persian)
- Tabatabai, S. M. H. (1983). *Miracle of Quran*, Tehran: Raja Cultural Publishing Center. (In Persian)
- Tabatabai, S. M. H. (1995). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an (interpretation of the Holy Quran)*, Translated by Mohammad Bagher Mousavi. Qom: Jame'e Mudarrsin. (In Persian)
- Yasrebi. Seyyed Yahya. (2000). *The relationship between religion and mysticism*, Tehran, Danesh va Andisheh Mo'aser. (In Persian)
- Walton, Russell. (2015). *Precursor, Indicator or Mirage: What relationship exists between spirituality and type of giftedness?* Wollongong: University of Wollongong.
- Zohar, Danah; Marshall, Ian. (2004). *Spiritual Capital: Wealth we can live by*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers Inc.