

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۱۱

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال هجدهم، شماره ۶۹، پاییز ۱۴۰۰

[DOR:20.1001.1.2008.0514.1400.18.69.38](https://doi.org/10.1016/j.2008.0514.1400.18.69.38)

نظریه اسلامی هوش معنوی: طراحی الگوی هوش معنوی با رویکرد اسلامی به عنوان سرمایه

معنوی مدیران

بهزاد هدهدی<sup>۱</sup>

بیژن عبدالهی<sup>۲</sup>

حمید رضا آراسته<sup>۳</sup>

حسن رضا زین آبادی<sup>۴</sup>

### چکیده

هوش معنوی دستاورد ده‌ها سال تحقیقات در حوزه روانشناسی دین است که به‌عنوان زیرساخت سرمایه معنوی نقش مهمی در ارتقاء سرمایه روانشناختی، بهزیستی و بلوغ معنوی فردی، اثربخشی مدیریت و رهبری دارد. با توجه به تأیید نقش آموزه‌های ادیان در شکل‌گیری مفهوم هوش معنوی و ارتقاء آن در متون پژوهشی معاصر و خلاء پژوهشی موجود از منظر مطالعات اسلامی، هدف تحقیق حاضر تبیین مبانی نظری، استنباط ابعاد و نشانگان هوش معنوی از منابع اسلامی و طراحی مدل هوش معنوی از دیدگاه اسلامی است. پرسش اصلی تحقیق این است که آیا هوش معنوی به‌صورت مستقیم یا ضمنی در متون اصلی، منابع فلسفی و عرفانی اسلامی مفهوم‌پردازی شده‌است؟ و اگر پاسخ مثبت باشد مؤلفه‌ها و شاخص‌های آن کدامند؟ برای تدوین این الگو از روش کیفی تحلیل اسنادی با دو تکنیک تحلیل مفهومی و تحلیل مضمون و نیز پردازش مستقل از طریق نرم افزار MAXQDA استفاده شده‌است. برای اطمینان از اعتبار تحقیق و الگوی آن، روش تکمیل‌شده ارزیابی مطالعات کیفی لینکولن و گوبا شامل چهار معیار موثق‌بودن، اعتبار و اطمینان‌پذیری، تأییدپذیری و انتقال‌پذیری مد نظر بود. نتایج نشان داد که این مفهوم در متون اسلامی در قالب سامانه ترکیبی از سه مقوله عقل، قلب و حکمت پردازش و با واژگانی مانند قوه قدسیه، عقل قدسی، هوش باطنی، فراست مؤمنانه، بالاترین

<sup>۱</sup> - دانشجوی دکترای مدیریت آموزشی دانشکده مدیریت، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

hodhodi110@gmail.com

<sup>۲</sup> - دانشیار گروه مدیریت آموزشی دانشکده مدیریت، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

<sup>۳</sup> - استاد گروه مدیریت آموزشی دانشکده مدیریت، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

<sup>۴</sup> - دانشیار گروه مدیریت آموزشی دانشکده مدیریت، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

مرتبه ذکاوت، حکمت، قوه شهود و نیز با عین واژه هوش معنوی طرح و بررسی شده و هوشمندان معنوی با عنوان « اولوالباب » و « اولی الابصار » معرفی شده‌اند. مؤلفه‌های پنجگانه و شاخص‌های استخراج شده از متون و منابع اسلامی عبارتند از: جستارگری معنا و هدف (با شاخص‌های پرسشگری و تفکر انتقادی وجودی، کشف و خلق معنا و هدف در زندگی و کار)، ظرفیت تعالی شناختی (با شاخص‌های فضیلت‌مندی نیروی شناختی، توانایی فراروندگی در شیوه‌ها، مراتب و منابع شناخت)؛ توانایی کسب آگاهی‌های متعالی (با شاخص‌های خداآگاهی، خودآگاهی متعالی، ادراک آیه‌ای هستی، تشخیص خیر و شر)؛ معنویت (با شاخص زندگی معنوی درونی) و حکمت (با شاخص زیست حکیمانه / خردمندانه).

#### کلیدواژه‌ها:

هوش معنوی، قوه قدسیه، عقل قدسی، حکمت، اولوالباب، اولی الابصار، سرمایه معنوی.

## پیشگفتار

در دو دهه اخیر مفهوم معنویت، معنویت کاربردی و «معنویت در کار» توجه محققان و سازمان‌ها را به خود جلب کرده و این نشان می‌دهد که مردم در پی یافتن احساس معنا و تحقق آن در عملکرد خود هستند (اولوفمی آیولا و اوگونومی ۲۰۱۸). «انفجار علاقه به معنویت» به عنوان یک بُعد جدید از مدیریت (هوارد ۲۰۰۰)، و ظهور پارادیم جدید «جنبش معنویت» در سازمان و مدیریت (جیاکالون و ژورکیویچ، ۲۰۰۳). که یک تغییر و تبدیل عمده در مطالعه سازمان‌هاست (آشموس و داچن، ۲۰۰۰)، نشان‌دهنده توجه فزاینده و نظریه‌پردازی در حوزه مفاهیم مرتبط با آن است (توریش و توریش، ۲۰۱۰) نمونه‌های این توجه، تحقیق اوسویک (۲۰۰۹)، با متن‌کاوی و تحلیل محتوای ۲۳۲ مقاله و ۷۲ کتاب با موضوع گفتمان معنویت در محیط کار، پژوهش کاراکاس (۲۰۱۰)، که ۱۴۰ مقاله پژوهشی در موضوع معنویت و عملکرد را فراتحلیل نمود، و مطالعه نیل (۲۰۱۷)، است که ۱۰۰ پژوهش در حوزه معنویت در محیط کار و عملکرد را تحلیل نموده‌اند.

توسعه مفهومی، معنویت را در سطح فردی در قالب هوش معنوی<sup>۱</sup> (ایمونز، ۱۹۹۹؛ زوهار و مارشال، ۲۰۰۰) و سرمایه معنوی<sup>۲</sup> (زوهار و مارشال، ۲۰۰۴) و در سطح سازمانی در قالب معنویت سازمانی<sup>۳</sup> (میتروف و دنتون، ۱۹۹۹ و ۲۰۰۹)، هوش معنوی در کار<sup>۴</sup> (هوش معنوی شغلی) (نیل، ۲۰۰۴) معنویت در کار<sup>۵</sup> (لیپز و همکاران، ۲۰۰۹)، سرمایه معنوی سازمانی<sup>۶</sup> (بدخشانی، ۱۳۹۴)، سازمان‌های معنوی<sup>۷</sup> (رابنیز، ۲۰۰۳)، مدیریت معنویت محور<sup>۸</sup> و معنوی سازی مدیریت<sup>۹</sup> (دراکولوسکی دین، تانوا دین، تانوا ویشسکا، ۲۰۱۴) و جوّ معنوی<sup>۱۰</sup> (بنفیل و همکاران، ۲۰۱۴)، صورت‌بندی و مفهوم‌پردازی - نموده‌است.

<sup>۱</sup>.Spiritual Intelligence

<sup>۲</sup>. Spiritual capital

<sup>۳</sup>.Organizational spirituality

<sup>۴</sup>. Spiritual intelligence at work

<sup>۵</sup>.Spiritual at work

<sup>۶</sup>.Organizational Spiritual capital

<sup>۷</sup> Spiritual organizations

<sup>۸</sup>. spirituality-driven management

<sup>۹</sup>. Spiritualization of management

<sup>۱۰</sup>.Spiritual climate

محققان دریافته‌اند که « ظرفیت‌ها و قابلیت‌های وجودی، باورها و رفتارهای انسان در پیوند با امر قدسی، منبع الهی و عمل به دستورات خالق هستی، نیرویی زاینده، پویا، هدایتگر و تنظیم‌گر همچون یک منبع سرمایه‌ای را به انسان عطا می‌کند که می‌توان به آن « سرمایه معنوی» اطلاق کرد» (یوسف، ۲۰۰۱). سرمایه معنوی بنابه تعریف مؤسسه روش تحقیق - در یک پیمایش جهانی در سال ۲۰۰۸ - عبارتست از: « قدرت، نفوذ و امکانات و دارایی‌هایی که توسط فرد یا سازمان از باورهای معنوی، دانش و معرفت معنوی و اعمال و رفتارهای معنوی به دست می‌آید و خمیرمایه آن سرمایه مذهبی است و با گسترش عشق، اخلاقیات، عدالت و اعتماد می‌تواند زمینه رضایت از کار و زندگی و شادمانی افراد را به همراه آورد» (به نقل از بدخشانی، ۱۳۹۴)؛ این سرمایه که می‌توان آن را در قالب سه سرمایه دینی، عامل معنابخش به زندگی و کار و دلبستگی به خدای متعال قرا داد (گراسیا، ۲۰۱۲)، به ارتقاء عملکرد افراد و رهبری اثربخش سازمان‌ها کمک می‌کند چراکه از نظر پژوهشگران موجب تجدیدنظر در معنای زندگی و کار، رواج ارزش‌ها و مسایل معنوی، غنی‌تر شدن زندگی، تقویت نیروی محرکه درونی و پیش‌برنده درکار، الهام و روح‌بخشی به چشم‌انداز سازمان و در نتیجه باعث رشد حیات درونی سازمان، انرژی‌بخشی و توانایی برای عملکرد بهتر می‌شود (زوه‌ر و مارشال، ۲۰۰۴؛ الدرد، ۲۰۰۵؛ مارکوس، ۲۰۰۶؛ چو، ۲۰۰۷؛ به نقل از بدخشانی، ۱۳۹۴). معنویت در محل کار همچنین باعث ایجاد اعتماد، تقویت خلاقیت و احترام در بین اعضای تیم شده و تیم‌هایی که معنویت بالاتری دارند تمایل بالاتری برای یادگیری و نوآوری نشان می‌دهند (دانیل، ۲۰۱۰؛ پاندی، گوپاتا و گوپاتا، ۲۰۱۹).

مفهوم هوش معنوی که از بیست سال قبل به ادبیات علمی روانشناسی و مدیریت وارد شده، رویکردی عمل‌گرایانه به معنویت و یکی از مهمترین جنبه‌های کاربردی آن است این سازه که رویکردی بین‌رشته‌ای به ظهور آن کمک نموده است (کریشتون، ۲۰۰۸؛ بن‌تای، ۲۰۰۷؛ واسکونسلوز، ۲۰۰۹) با روان‌شناسی، زیست‌شناسی، مذهب، معنویت و عرفان مرتبط بوده (سیسک و تورنس، ۲۰۰۱) و ظرفیتی است برای ادراک و استفاده سازگارانه و کاربردی آگاهی‌ها، منابع و مهارت‌های معنوی در موقعیت‌های زندگی روزمره (نازل، ۲۰۰۴؛ به نقل از غباری بناب و همکاران، ۱۳۸۶) و قادر است که هشیاری و آگاهی یا احساس پیوند با یک قدرت برتر یا وجود مقدس را تسهیل و افزایش دهد (سیسک و تورنس، ۲۰۰۱). در اولین تعاریف، باولینگ (۱۹۹۸) می‌نویسد: «هوش معنوی به‌عنوان آگاهی و دانش مقدس عینیت می‌یابد. نوعی دانش که سبک زندگی را بیان و شناختی که اعمال انسانی را در پدیده اصلی وجود اولویت‌بندی نموده و گستره زندگی را در عشق توسعه می‌دهد. دستاورد هوش معنوی بالا، فرزاندگی و حکمت و تواضع و فروتنی است». پژوهشگران معتقدند که معنویت جستجو برای یافتن عناصر مقدس<sup>۱</sup>، معنایابی، هشیاری اوج یافته<sup>۲</sup> و تعالی<sup>۱</sup> است و هوش

<sup>۱</sup>. The Sacred

<sup>۲</sup>. High Consciousness

معنوی توانایی‌های استفاده از منابع معنوی برای رفتار اثربخش، تولید دستاوردها و پیامدهای ارزشمند است که می‌تواند کارکرد و سازگاری فرد را پیش‌بینی کند. (ایمونز ۲۰۰۰)

از آنجا که هوش منطقی - ریاضی (IQ)، فقط ۲۰ تا ۳۰ درصد موفقیت حرفه‌ای را توجیه می‌کند (هدلاند و استرنبرگ، ۲۰۰۰)، محققان مفاهیمی فراتر از این هوش‌بهر را در مطالعات رهبری ضروری - دانسته و به تحقیق درباره آن‌ها پرداخته‌اند. (چرمرز، ۲۰۰۱). با توجه به این‌که رشد و کاربرد هوش معنوی به انسجام وجودی و بهزیستی افراد کمک می‌کند، پایه سرمایه معنوی بوده و منجر به شکل - گیری و ظهور آن در فرد و سازمان می‌شود؛ استفاده از هوش معنوی و توانمندی‌های آن برای بهبود رفتار، ارتقاء عملکرد و اثربخشی رهبری رشد فزاینده‌ای یافته‌است. (امرام، ۲۰۰۹، اسویک، ۲۰۰۹)

پژوهشگران به این نتیجه رسیده‌اند که شاخص‌های هوش معنوی، همان شاخص‌های سرمایه معنوی است که در شکل سرمایه معنوی فردی و سازمانی بروز و ظهور می‌یابد (بدخشان، ۱۳۹۴، قنبری و کریمی، ۱۳۹۵). بنابراین قابلیت‌های سرمایه معنوی در افراد با هوش معنوی پایین و سازمان‌هایی که هوش‌بهر معنوی رهبران آن‌ها کم باشد تجلی نمی‌یابد. (زوهار و مارشال، ۲۰۰۴: ۶۱)

امروزه هوش معنوی (SI) به‌عنوان یک عامل پیش‌بینی‌کننده مهم نتایج سازمانی تلقی می‌شود. پژوهش‌ها نشان داده‌اند که هوش معنوی در مسؤلیت‌های روزمره مدیران کارکرد داشته (کریشتون، ۲۰۰۸)؛ توانایی‌ها و آموزش‌های هوش معنوی بر رفتارهای سازمانی اثر می‌گذارد (امرام، ۲۰۰۹) و سازمان‌هایی که برای مدیران خود فرصت‌هایی برای پرورش هوش معنوی فراهم می‌کنند، نسبت به سازمان‌های دیگر موفق‌تر هستند. (نادری و رجایی پور، ۱۳۸۹: ۱۲) در همین راستا، ریو (۲۰۰۵)، یکی از منابع انگیزش رهبران را «تجربه معنوی»<sup>۲</sup> می‌داند. به‌نظر می‌رسد که این تجربه ناشی از بصیرت، فراروی از سطح آگاهی و تجربیات روزمره و درک شهودی<sup>۳</sup> عمیق باشد که مازلو، روانشناس مشهور انسان‌گرا آن را «تجربه اوج»<sup>۴</sup> می‌نامد. افرادی که دارای این تجربه‌اند، به‌گونه‌ای اساسی، خو را فعال‌تر، کاری‌تر و خلا تر احساس می‌کنند (وولف، ۱۳۸۶: ۸۱۳)؛ به نقل از حیدری، روحانی و کاردوست، ۱۳۹۳). تصدیق این تجربه‌های والا به‌عنوان تجارب غایی، به تجربه‌گر ثابت می‌کند که غایاتی در جهان وجود دارند. به سخن دیگر، تجربه‌های اوج، بیانگر آن است که «زندگی پرمعناست» یا «زندگی ارزنده است» (مازلو، ۱۳۸۷: ۷۸) از نظر کینگ (۲۰۰۸) این درک و خلق معنا از مؤلفه‌های هوش معنوی است.

## بیان مسأله

<sup>1</sup>. Sublimation

<sup>2</sup>. Spiritual experience.

<sup>3</sup>. Intuition Perception

<sup>4</sup> Peak-Experiences

با توجه به کارکردها و دستاوردهای هوش معنوی در زندگی، کار و مدیریت، از پرسش‌های مطرح درباره آن این است که مؤلفه‌های هوش معنوی چیست؟ آیا یک بازگشت و رویکرد مدرن به دین و معنویت و در واقع فقط یک مفهوم‌پردازی نوین است یا یک بُعد شناسایی‌شده از ظرفیت‌های هوش انسانی یا یکی از انواع هوش و پدیده‌ای روانشناختی، مغزی و عصب‌شناختی است؟ یا اگر انسان موجودی دوساحتی است و یکی از عناصر انسان بودن، معنوی بودن است (مارکوس، ۲۰۰۵) و معنویت امری وجودی و مرتبط با ظرفیت‌های ذاتی اوست و به قول علامه طباطبایی فیلسوف و مفسر قرآن «معنویت مربوط به آدمی، بُعد مجرد انسان است که بخش اصیل و گسترده‌تر وجود او را تشکیل می‌دهد و لب و حقیقت بُعد معنوی انسان را باید در سرشت ربوبی او جست» (به نقل از اشعری، ۱۳۸۷: ۳۸)؛ آیا می‌توان گفت که هوش معنوی در عین حال مقوله‌ای از ابعاد معنوی و هستی‌شناختی انسان بوده و فلسفه، عرفان و ادیان نیز در این حوزه نظرات قابل تأملی دارند؟

با وجود تلاش برای تشریح تفاوت بین مذهب و معنویت، محققان تعداد زیادی از اثرات دین بر معنویت را نشان داده (مک هاوک، ۲۰۰۲) و در مفهوم‌پردازی هوش معنوی نیز تحت تأثیر دین هستند (آشموس و داجن، ۲۰۰۰) و از آنجا که دین شواهدی برای این هوش و تجلی آن را فراهم می‌سازد، در دیدگاه پدیدآورندگان متون علمی این حوزه، عنصری محوری است. (کریشتون، ۲۰۰۸) از جمله باولینگ (۱۹۹۸)، ارتباط بین معنویت و هوش را در متون دینی مسیحی و یهودی نشان داده و سیسک و تورانس (۲۰۰۱) تأثیر تصوف، اسلام، هندوئیسم، بودائیسم، کنفوسیوئیسم، تائوئیسم کابالا و حکمت بومی آمریکایی بر هوش معنوی را بررسی و نتیجه گرفته‌اند که ریشه‌های هوش معنوی در نوشته‌های خردمندان کهن و عرفان شرق است. آمرام (۲۰۰۷)، نیز با بررسی ادیان و سنت‌های معنوی بزرگ از جمله اسلام، مسیحیت و یهودیت و مصاحبه با پیروان دارای کنش معنوی آن‌ها، ویژگی‌های مشترک همه این ادیان و سنت‌های دینی و معنوی را به‌عنوان مؤلفه‌های هوش معنوی در نظر گرفت. و پس از تحلیل داده‌ها با کمک درایر، مقیاس سنجش یکپارچه هوش معنوی را ساختند. این رابطه تاحدی روشن است که اسمیت (۲۰۰۵)، هوش معنوی را با هوش دینی یکی دانسته و ظهور آن را دستاوردی برخاسته از شصت سال تحقیقات در حوزه روانشناسی دین می‌داند.

با توجه به مطالب فوق و اینکه متون اسلامی ابعاد وجودی، توانمندی‌ها و قابلیت‌های گسترده‌ای را برای انسان تعریف نموده و بُعد وجودی معنوی انسان با واژگانی مانند روح، قلب و عقل بیان شده- است؛ این پرسش‌ها مطرح می‌شوند که آیا در اندیشه اسلامی مقوله هوش معنوی و مؤلفه‌های آن به- شکل مستقیم یا ضمنی مفهوم‌پردازی شده است؟ آیا متون اسلامی در این باره نگرش ویژه‌ای دارند؟ و آیا می‌توان از مدل هوش معنوی با رویکرد درونزای اسلامی سخن گفت؟ اگر پاسخ مثبت باشد، تفاوت‌ها و تشابهات نظریه‌های موجود در ادبیات علمی هوش معنوی با مفاهیم و نظریه اسلامی کدامند؟

گرچه بعضی پژوهش‌ها همسویی برخی از مفاهیم مندرج در تحقیقات جاری را با مفاهیم اسلامی نشان داده‌اند، ولی الگویی جامع و درون دینی از این مفهوم براساس سنت فکری اسلامی و استخراج شده از متون اصلی اسلامی ارائه نشده است. براساس نظریه گاردنر (۲۰۰۰، ۲۰۱۱) درباره مسائل زیستی و فرهنگی مرتبط با هوش و فرآیندهای ذهنی و توسعه ادبیات علمی با رویکردهای گوناگون هستی-شناسی، نظریه‌پردازی دینی اسلامی در این مقوله ضمن مطالعات تطبیقی، کار جدیدی است که مرزهای دانش را توسعه می‌دهد و ممکن است مؤلفه‌های جدیدی به این حوزه معرفی شود. همچنین از آنجاکه هوش معنوی قابل ارتقاء و توسعه از طریق یادگیری و عمل است (ویگلزورث، ۲۰۰۴؛ وگان، ۲۰۰۲؛ زوهار و مارشال، ۲۰۰۴)؛ درک اهمیت کارکردهای آن در زندگی فردی و اجتماعی، سازمان و مدیریت با هدف طراحی برنامه توسعه توانمندسازی معنوی افراد و کارکنان سازمان‌ها از طریق تدوین مدل‌های مداخله‌ای برای ارتقای هوش بهر معنوی (SQ) ضروری است.

بنابر مطالب فوق، مسأله اساسی پژوهش حاضر این است که « مفهوم، ابعاد و نشانگان هوش معنوی از منظر اسلامی چیست؟ » با طرح این مسأله، پژوهش حاضر با هدف تبیین مبانی نظری، استنباط ابعاد و نشانگان هوش معنوی از درون متون و منابع اندیشه و عرفان اسلامی و طراحی مدل هوش معنوی با رویکرد اسلامی انجام می‌شود.

#### سؤالات فرعی:

هوش معنوی چیست؟

ابعاد و نشانگان هوش معنوی کدامند؟

مفهوم، جایگاه و کارکرد، ابعاد و نشانگان هوش معنوی در رویکرد اسلامی چیست؟

شباهت‌ها و تفاوت‌های ابعاد و نشانگان هوش معنوی در ادبیات پژوهشی موجود با رویکرد

اسلامی کدامند؟

#### روش تحقیق

با توجه به ماهیت موضوع، روش تحقیق این پژوهش، روش کیفی و از نوع تحلیل اسناد<sup>۱</sup> و تحلیل محتوای کیفی بوده است که با اخذ چارچوب کلی «الگوی تلفیقی نظریه پردازی دینی» که گام‌های یک پژوهش در متون دینی برای تهیه مدل و نظریه‌پردازی اجتهادی با توجه به داده‌های علمی را در یک حوزه نشان داده و توصیه می‌کند (بستان، ۱۳۹۵)؛ از دو روش «تحلیل مفهومی»<sup>۲</sup> واکر و آوانت (۲۰۰۵)

<sup>۱</sup>.Document Analysis

<sup>۲</sup>.Conceptual Analysis

و «تحلیل مضمون»<sup>۱</sup> (آتراید و استرلینگ، ۲۰۰۱؛ براون و کلارک، ۲۰۰۶؛ کینگ و هوراکز، ۲۰۱۰)، استفاد شده است. الگوی تلفیقی، روشی است که برای نظریه‌سازی دینی در علوم انسانی - اجتماعی در جهت افزایش تعامل میان این دو حوزه، برای نظریه‌پردازی استوار است. این روش، دو راهبرد استقرائی و قیاسی را به‌طور طولی با هم ترکیب می‌کند. مراحل ششگانه آن عبارتند از: تدوین پرسش تحقیق، مرور ادبیات علمی موضوع، جستجو و استخراج گزاره‌های مرتبط با مسأله تحقیق در متون دینی، گزاره-پردازی، ساخت الگوهای نظری انتزاعی و تجربی. (بستان، ۱۳۹۵) با توجه به ارتباط موضوع با متون اصلی اسلامی، در مراحل سه تا پنج بر شیوه «اجتهادی- عقلی فهم و تفسیر متون دینی» (ایازی، ۱۴۱۴ق: ۴۰)، را مدنظر داشته‌ایم.

در روش تحلیل مفهومی به فراهم‌کردن تبیینی روشن از معنای یک مفهوم به‌واسطه توضیح دقیق ارتباط این مفهوم با سایر مفاهیم و نیز تشریح مفهوم مورد نظر در افعال و ادراک انسانی می‌پردازیم (کومبز و دانیلز، ۱۳۷۸، ص ۳۶). این فرآیند بیشتر در رابطه با مفاهیمی به کار گرفته می‌شود که قبلاً در تاریخچه و ادبیات موضوع معرفی، تعریف و تاحدی بیان شده‌اند. بنابراین مفاهیم مورد تحلیل ابتدا به اجزای خود شکسته و مجدداً مورد بازسازی قرار می‌گیرند تا ویژگی‌ها و ابعاد آن‌ها به‌خوبی تعیین شود. (تقی نژاد، سهرابی و کیخاونی، ۱۳۹۲) تحلیل مضمون نیز روشی است برای دیدن متن، برداشت و درک مناسب از اطلاعات به‌ظاهر نامرتبط که با مشاهده نظام‌مند و تحلیل داده‌های متنی و اطلاعات کیفی، داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی تبدیل می‌کند و به شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود می‌پردازد. (بویاتریس، ۱۹۹۸ص ۴؛ به نقل از شیخ زاده و همکاران، ۱۳۹۰؛ براون و کلارک، ۲۰۰۶) در تحلیل مضمون تلاش می‌شود از متن به مضامین پایه‌ای<sup>۲</sup>، سپس به مضامین سازمان‌دهنده و در آخر به مضامین فراگیر<sup>۳</sup> دست پیدا کنیم. (آتراید و استرلینگ، ۲۰۰۱) در این مرحله ماتریس مضامین<sup>۴</sup> را می‌توان تنظیم کرد. بنابراین فرآیند یافتن شبکه مضمونی عبارتند از: تجزیه متن به بخش‌های کوچکتر و پاره‌گفتارها - استنباط و استخراج مضمون‌ها از آن‌ها و سپس بازبینی و یکپارچه-سازی اکتشاف‌ها، ترسیم شبکه مضمونی و ارائه الگو. (شیخ‌زاده و همکاران، ۱۳۹۰؛ قاضی میرسعید و تاج‌آبادی، ۱۳۹۵)

پس از استخراج داده‌ها از متون پژوهشی علمی معاصر و متون دینی و تدوین الگو، به‌صورت مستقل توسط محقق دیگر و با استفاده از نرم‌افزار MAXQDA - که یکی از بهترین نرم‌افزارهای تحلیل داده‌های کیفی است و برای نظریه‌پردازی از طریق تحلیل مضمون و یا روش داده‌بنیاد به‌کار می-

<sup>۱</sup>.Thematic Analysis

<sup>۲</sup>.Organizing Basic

<sup>۳</sup>.Global

<sup>۴</sup>Thematic Matrix



رود- شبکه تحلیل مضمون هوش معنوی با رویکرد اسلامی پردازش، ترسیم و سپس الگوی اسلامی هوش معنوی از آن نرم افزار استخراج گردید. پس از ارائه خروجی های نرم افزار مدنظر، نتایج آن با نتایج تدوین شده توسط محقق در فرآیند تحقیق، مقایسه گردید.

#### جامعه آماری، روش نمونه گیری و حجم نمونه:

جامعه آماری بخش کیفی و اسنادی ۴۷۰ سند اعم از منابع فارسی، عربی و انگلیسی (شامل ۲۲۰ عنوان منبع به زبان فارسی و عربی، و ۲۵۰ منبع به زبان انگلیسی) بود. منابع و متون اصلی که در موضوع این پژوهش به صورت مستقیم مورد بررسی بیشتری قرار گرفتند؛ قریب به ۲۵۰ عنوان بودند که به دو دسته کلی تقسیم شدند:

متون اسلامی: شامل ۸۵ عنوان از متون اصلی اسلامی (قرآن و روایات) و متون فلسفه و عرفان اسلامی.

۱۶۵ سند از متون علمی- پژوهشی معاصر فارسی و انگلیسی شامل ۷۶ عنوان کتاب تألیفی فارسی و ترجمه شده انگلیسی؛ ۳۱ عنوان پایان نامه های فارسی؛ ۱۰ عنوان پایان نامه های دانشگاه های خارجی به زبان انگلیسی؛ ۳۰ عنوان مقالات علمی- پژوهشی فارسی و ۱۸ عنوان مقالات پژوهشی خارجی که به زبان انگلیسی منتشر شده اند.

همان گونه که دلاور (۱۳۸۷)، تأکید می کند، روش نمونه گیری در بخش کیفی، هدفمند بوده و نمونه برداری از متون و منابع، طی مراحل پژوهش توسعه می یافت. (ص ۹۸)

#### یافته های تحقیق

##### تحلیل مفهومی هوش معنوی در ادبیات علمی معاصر

در این بخش با در نظر گرفتن یک طرحواره مفهومی از مجموعه مفاهیمی که هوش معنوی در شبکه معنایی آن قرار می گیرد- شامل تحلیل عناصر تشکیل دهنده مفهوم، ارتباط این عناصر با یکدیگر و ارتباط مفهوم با سایر مفاهیم تشکیل دهنده طرحواره - تلاش شد تا با ایضاح مفهوم با تأکید بر دو عنصر هوش و معنویت به تبیین روشنی از آن در ادبیات علمی دست یابیم.

هوش قابلیت بهره گیری از نرم افزارهای وجودی (عبدالله زاده و همکاران، ۱۳۸۸) و مجموعه ای از توانایی های شناختی است که امکان می دهد تا نسبت به جهان اطراف مان آگاهی پیدا کنیم، یاد بگیریم و مسائل را حل کنیم و شامل توانایی استدلال انتزاعی و محاسبات ذهنی است (مایرو همکاران، ۲۰۰۰، به نقل از شعبانی، ۱۳۹۴: ۱۴) از نظر استرنبرگ (۱۹۹۷)، هوش، ظرفیت یادگیری از تجربه، کاربرد فرایندهای فراشناختی برای تقویت یادگیری و توانش سازگاری با محیط است که سه گونه است:

هوش کلامی<sup>۱</sup>، هوش عملی (کاربردی)<sup>۲</sup> و هوش اجتماعی<sup>۳</sup> (به نقل از میردریکوندی، ۱۳۸۹). گاردنر (۱۹۹۹) هوش را ظرفیت بیولوژیکی برای پردازش اطلاعات به روش‌های خاص و توانایی حل مسأله یا ایجاد محصولاتی که در یک یا چند محیط فرهنگی ارزشمند هستند، تعریف کرد (ص ۳۳).

گاردنر با تحقیق درباره مسائل زیستی و فرهنگی مرتبط با فرآیندهای ذهنی، نظریه خود در مورد هوش را توسعه و نظریه هوش‌های چندگانه را ارائه داد (گاردنر ۱۹۹۳، ۱۹۹۹، ۲۰۰۰، ۲۰۱۱). چارچوب دیگری که برای انواع هوش توسط زوهار و مارشال (۲۰۰۰)، در کتاب «هوش معنوی، هوش غایی»<sup>۴</sup> ارائه شده مبتنی بر کارکرد سیستم‌های عصبی مغز است. آن‌ها سه نوع هوش شناختی - منطقی (IQ)، هوش هیجانی (EQ) و هوش معنوی (SQ) را شناسایی و آن‌ها را به سه نوع سیستم عصبی اصلی در مغز پیوند داده و هوش‌های دیگر را زیرمجموعه این سه هوش کلی دانستند (به نقل از فرهنگی و همکاران، ۱۳۸۹). مفهوم تحلیلی غرب از هوش، بیشتر شناختی است و شامل پردازش اطلاعات می‌شود؛ در حالی که رویکرد ترکیبی شرق نسبت به هوش، مؤلفه‌های گوناگون عملکرد و تجربه انسان، از جمله شناخت، شهود و هیجان را در یک ارتباط کامل (یکپارچه) دربرمی‌گیرد. (نازل، ۲۰۰۴).

براساس بررسی ادبیات تحقیق و تحلیل مفهوم هوش، می‌توان آن را این‌گونه تعریف کرد: ظرفیت چندگانه موجود زنده برای دریافت، پردازش، ترکیب و بازآرایی اطلاعات، نگهداری و کاربرد اثربخش آن‌ها برای حل مسأله، ایجاد محصول و یا انطباق است.

معنویت را روشی برای تجربه کردن و بودن تعریف نموده‌اند که با آگاهی یافتن از یک بُعد غیرمادی به وجود می‌آید و ارزش‌های معین آن را قابل تشخیص می‌سازد. (الکینز، هدستروم، هاجز، لیف و ساندر، ۱۹۸۸). معنویت یکی از ابعاد انسانیت و نوعی پتانسیل انسانی است (لوتانز و اولیو، ۲۰۰۹) که شامل آگاهی و خودشناسی می‌شود. این آگاهی ممکن است منجر به تجربه‌ای شود که فراتر از خودمان و امری شناختی - انگیزشی باشد که مجموعه‌ای از منابع و مهارت‌های سازگاری - که حل مسأله و دستیابی به هدف را تسهیل می‌کنند - را معرفی نماید. (سیسک، ۲۰۰۱؛ ولمن، ۲۰۰۱) به‌طور کلی سه رویکرد در تعریف معنویت مشاهده می‌شود: در رویکرد دینی، معنویت عبارتست از جستجوی « امر قدسی»، ارتباط با او و جهت‌گیری کلی در زندگی بر محور باور به وجودی متعال، در رویکرد درون‌گرایانه، معنویت یک احساس درونی و روانشناختی تلقی می‌شود که به فرد احساس آرامش و همبستگی با دیگران می‌دهد و بالأخره در رویکرد وجودگرایانه، معنویت به‌عنوان دغدغه‌های

<sup>1</sup>. Verbal intelligence

<sup>2</sup>. Practical Intelligence

<sup>3</sup>. Social intelligence

<sup>4</sup>. Spiritual intelligence, the ultimate intelligence

وجودی و جستجوی معنا در زندگی و کار تعریف شده است. (دین و مک گی، ۲۰۰۳؛ بروک و پارکر، ۲۰۰۹؛ به نقل از گل پرور، ۱۳۹۳)

**هوش معنوی:** ایمونز (۱۹۹۹) و زوهار و مارشال (۲۰۰۰ و ۲۰۰۴) آغازگران طرح گسترده مفهوم و واژه هوش معنوی در ادبیات علمی بودند. پس از آن‌ها پژوهشگرانی مانند سیسک و تورنس (۲۰۰۱)، وگان (۲۰۰۲)، ویگلزورث (۲۰۰۴)، نازل (۲۰۰۴)، مارک (۲۰۰۴)، کیسلینگ، مونتگمری، سورل و کول ول، (۲۰۰۶)، امرام و درایر (۲۰۰۷)، کینگ (۲۰۰۸)، و محققانی از کشورهای اسلامی مانند ناصری و سهرابی (۱۳۸۶)، عبدالله‌زاده و همکاران (۱۳۸۸)، زارعی‌متین و همکاران (۱۳۹۰) و خدایاری و همکاران (۱۳۹۲) در ایران و صالح عبدالله (۲۰۱۶) از عربستان و حانفر، سآری و سراج<sup>۱</sup> (۲۰۱۶) در مالزی برای بررسی ابعاد و شاخص‌ها، مدل‌سازی هوش معنوی و ساخت مقیاس سنجش هوش‌بهر معنوی (SQ)، پژوهش‌هایی را به‌انجام رسانده‌اند.

ایمونز تلاش کرد معنویت را براساس تعریف گاردنر از هوش، در چارچوب هوش مطرح‌نماید و معتقد است معنویت می‌تواند شکلی از هوش تلقی شود زیرا عملکرد و سازگاری فرد را برای بهزیستی پیش‌بینی می‌کند و قابلیت‌هایی را مطرح می‌کند که افراد را قادر می‌سازد به حل مسائل پردازند و به اهدافشان دسترسی داشته‌باشد (به نقل از امرام، ۲۰۰۵). زوهر و مارشال (۲۰۰۰)، می‌گویند هوش معنوی، هوشی است که زندگی و فعالیت ما را در زمینه‌ای غنی‌تر، وسیع‌تر و معنادار قرار می‌دهد و به ما کمک می‌کند بفهمیم کدام اقدامات یا کدام مسیر معنادارتر است و از طریق آن مسائل مربوط به معنا و ارزش را حل کنیم. وگان (۲۰۰۲)، آن را ظرفیتی برای فهم عمیق مسائل مربوط به هستی، درک عمیق سؤالات وجودی و توانایی خلق معنا، داشتن سطوح چندگانه آگاهی و توانایی به‌کاربردن آن‌ها در حل مسأله و آگاهی از به‌هم‌پیوستگی موجودات تعریف می‌کند. از نظر او این هوش با زندگی درونی ذهن و نفس و ارتباط آن با جهان رابطه دارد و به‌شکل هشپاری و آگاهی همواره در حال رشد از رابطه با موجود متعالی، افراد دیگر، زمین و همه موجودات درمی‌آید. فراتر از توانایی ذهنی فردی و رشد روان‌شناختی متعارف است و فرد را به ماوراء فرد و به روح، مرتبط می‌کند. وگان، یکی از جلوه‌های هوش معنوی را بلوغ معنوی می‌داند که درجه‌ای از بلوغ هیجانی و بلوغ اخلاقی (روحیه و رفتار اخلاقی) است و خردمندی و شفقت را دربرمی‌گیرد. نازل (۲۰۰۴)، هوش معنوی را «توانایی دستیابی به منابع و قابلیت‌های معنوی شخصی برای شناخت بهتر، یافتن معنا و حل مسائل عملی، معنوی و وجودی» تعریف می‌کند و دو مؤلفه اصلی هوش معنوی را «پرسشگری وجودنگرانه» و «احساس حضور خداوند» می‌داند و می‌گوید: «به‌نظرمی‌رسد هوش معنوی از روابط فیزیکی و شناختی فرد با محیط پیرامون خود فراتر رفته و وارد حیطه شهودی و متعالی دیدگاه فرد به زندگی خود می‌گردد. این دیدگاه

<sup>۱</sup>.Hanefar, Sa'ari & Siraj

شامل همه رویدادها و تجارب فرد می‌شود که تحت‌تأثیر یک نگاه کلی قرار گرفته‌اند. فرد می‌تواند از این هوش برای چارچوب دهی و تفسیر مجدد تجارب خود بهره‌گیرد. این فرایند قادر است از لحاظ پدیدارشناختی به رویدادها و تجارب فرد معنا و ارزش شخصی بیشتری بدهد» (نازل، ۲۰۰۴). به نقل از قربانی، (۱۳۹۱). کیسلینگ، مونتگمری، سورل و کول ول، (۲۰۰۶)، آن را سطح دیگری از هوشمندی - فراتر از تفکر تحلیلی، منطقی و خطی - و ظرفیتی برای بهره‌گیری از قدرت‌های ادراکی و دریافتی فراتر از حواس پنج‌گانه (نظیر الهام) می‌دانند. امرام (۲۰۰۷) هوش معنوی را مجموعه‌ای از توانایی‌های به‌کارگیری منابع، ارزش‌ها و ویژگی‌های معنوی در جهت افزایش کنش و بهزیستی زندگی روزانه تعریف می‌کند. از نظر کینگ (۲۰۰۸)، این هوش مجموعه‌ای از ظرفیت‌های عقلی - روانی است که به آگاهی، یکپارچگی و کاربرد شایسته جنبه‌های متعالی و معنوی (غیر مادی) وجود فرد سروکار دارد و به انطباق و سازگاری از جنبه‌های معنوی شخص کمک می‌کند و منجر به خروجی‌هایی مانند تفکر وجودی عمیق، افزایش معنا، بازشناسی خود متعالی، شناسایی عالم مافوق و سلطه حالت‌های معنوی می‌شود. عبدالله‌زاده و همکاران (۱۳۸۸)، هوش معنوی را توانایی کشف و ارائه و عمل به شیوه‌ها و راه‌هایی برای یکپارچگی درونی (ذهن و روح) با زندگی بیرونی (کار، زندگی خانوادگی، مدیریت و...) و خدایاری و همکاران (۱۳۹۴) آن را فرایند جستجوی معنای وجودی، درک مسائل معنوی، فهم نمادها و مناسک دینی و توانایی استفاده بهینه از منابع معنوی برای حل مشکلات و سازگاری با محیط می‌دانند.

نتایج تحلیل مضمون هوش معنوی براساس تقارن معنایی مضامین کلیدی در جدول شماره (۱) درج شده است.

جدول شماره (۱) تحلیل مضامین پایه و سازمان‌دهنده هوش معنوی در ادبیات پژوهشی

ردیف	نام پژوهشگران مطرح‌کننده (در نظریه‌ها، مدل‌ها و مقیاس‌های سنجش)	مضمون پایه / عبارات و مفاهیم کلیدی / شاخص‌ها / نشانگان	مضمون سازمان‌دهنده انتزاعی / بُعد انتخابی
۱-	(زوهر و مارشال، ۲۰۰۰؛ سیسک و تورنس، ۲۰۰۱؛ نازل، ۲۰۰۴؛ کینگ، ۲۰۰۸؛ خدایاری، ۱۳۹۴)	ظرفیت پرسشگری وجودی، تفکر انتقادی وجودی	تفکر انتقادی وجودی
۲-	ایمونز، ۲۰۰۰؛ زوهر و مارشال، ۲۰۰۰؛ نوبل، ۲۰۰۱؛ سیسک، ۲۰۰۱؛ وگان، ۲۰۰۲؛ امرام و درایر، ۲۰۰۷؛ کینگ، ۲۰۰۸؛ زارع و همکاران، ۱۳۹۱؛ خدایاری، ۱۳۹۴	توانایی تعمیق هوشمندی، فراروندگی از سطوح هوشیاری، شهود و دستیابی به آگاهی متعالی	توانایی تجربه هوشیاری اوج‌یافته و کسب آگاهی متعالی
۳-	نازل، ۲۰۰۴؛ نوبل، ۲۰۰۱؛ وگلزورث، ۲۰۰۴؛ زارعی‌متین و همکاران، ۱۳۹۰؛ بلند و شاطریان، ۱۳۹۲؛ خدایاری و همکاران، ۱۳۹۴	توانایی درک پدیده‌ها، مسائل و قواعد معنوی در هستی و زندگی	

خودآگاهی متعالی	خودآگاهی و خودآگاهی متعالی	زوهـر و مارشـال، ۲۰۰۰؛ سیسـک، ۲۰۰۰؛ نوبـل، ۲۰۰۰؛ وگـان، ۲۰۰۲؛ ویگلزورث، ۲۰۰۴؛ جورج، ۲۰۰۶؛ زارعی متین، همکاران، ۱۳۹۰؛ سهرابی و ناصری، ۱۳۸۶؛ بدیع، سواری باقری، لطیفی، ۱۳۸۹؛ کینگ، ۲۰۰۸
کل‌نگری و فهم امور در چارچوبی گسترده‌تر	توانایی تفکر کلی و درک کلیت به‌هم‌پیوسته هستی و زندگی، فهم امور در چارچوب و چشم‌اندازی وسیع‌تر و غنی‌تر	زوهـر و مارشـال، ۲۰۰۰؛ نوبـل، ۲۰۰۱؛ سیسـک، ۲۰۰۲؛ وگـان، ۲۰۰۲؛ بدیع، سواری باقری، لطیفی، ۱۳۸۹؛ اسمیت، ۲۰۰۵؛ خدایاری و همکاران، (۱۳۹۴)
جستجو، درک و خلق معنا و هدفمندی	توانایی معنایی و معنا دهی (جستجوی معنا، درک معنای امور و پدیده‌ها، فهم معنای مقوله‌های دینی، تولید معنای شخصی) و هدفمندی در زندگی و کار	(خـدایاری، ۱۳۹۴؛ زوهـر و مارشـال، ۲۰۰۰؛ ایمونز، ۲۰۰۰؛ نوبل، ۲۰۰۱؛ اسمیت، ۲۰۰۵؛ نازل، ۲۰۰۴؛ امرام و درایر، ۲۰۰۷؛ کینگ، ۲۰۰۸؛ فرامرز، ۱۳۸۸؛ زارعی متین، ۱۳۹۰؛ بلند و شاطریان، ۱۳۹۲؛ خدایاری و همکاران، ۱۳۹۴.
	توانایی درک مقدس‌بودن حیات، هستی و تقدس دهی به امور روزمره کار و زندگی	لیچفلد، ۱۹۹۹؛ ایمونز، ۲۰۰۰؛ امرام، ۲۰۰۷؛ عبدالله زاده و همکاران، ۱۳۸۸؛ زارعی متین و همکاران، ۱۳۹۰؛ خدایاری و همکاران، (۱۳۹۴)
تعالی وجودی / صلح و نوع دوستی	ظرفیت تعالی‌یابی و فرارفتن از خویش‌تن خود محور، زندگی همراه با احساس تقدس، ابراز عشق و اعتماد به آن، تسلیم به حقیقت و صلح با خود، خدا و دیگران	وگـان، ۲۰۰۲؛ زوهـر و مارشـال، ۲۰۰۰؛ نوبل، ۲۰۰۱؛ امرام، ۲۰۰۷؛ امرام و درایر، ۲۰۰۷؛ عبدالله‌زاده و همکاران، ۱۳۸۸؛ زارعی متین و همکاران، ۱۳۹۰
منش معنوی، فضیلت و اخلاق-گرایی	شیوه‌های رفتاری معنوی، و توانایی رفتار فضیلت‌مدارانه، تحمل و بردباری، زندگی بیرونی طبق باورهای درونی و سازگاری بین فردی، سجایای اخلاقی	لیچفلد، ۱۹۹۹؛ ایمونز، ۲۰۰۰؛ ولمن، ۲۰۰۱؛ سیک و تورنس، ۲۰۰۱؛ سهرابی و ناصری، ۱۳۸۶؛ عبدالله‌زاده و همکاران، ۱۳۸۸؛ بدیع، سواری باقری، لطیفی، ۱۳۸۹؛ خدایاری و همکاران، ۱۳۹۴؛ اسمیت، ۲۰۰۵؛ امرام و درایر، ۲۰۰۷؛ زارعی متین و همکاران، (۱۳۹۰)
	توانایی نظارت درونی بر خویش‌تن، خودکنترلی و انگیزش بر بنیاد هسته معنایی درونی	(ایمونز، ۲۰۰۰؛ اسمیت، ۲۰۰۵؛ جورج، ۲۰۰۶؛ امرام، ۲۰۰۷؛ سهرابی و ناصری، ۱۳۸۶؛ عبدالله‌زاده و همکاران، ۱۳۸۸؛ بدیع، سواری باقری، لطیفی، ۱۳۸۹؛ خدایاری و همکاران، ۱۳۹۴؛ اسمیت، ۲۰۰۵؛ امرام و درایر، ۲۰۰۷؛ زارعی متین و همکاران، (۱۳۹۰)
ادراک حضور وجود متعالی و ارتباط با او	ظرفیت ادراک و احساس حضور وجود متعالی (ام‌قدس) / خداوند در	(ولمن، ۲۰۰۱؛ نازل، ۲۰۰۴؛ اسمیت، ۲۰۰۵؛ امرام و درایر، ۲۰۰۸؛ سهرابی و ناصری، ۱۳۸۶؛ عبدالله‌زاده و همکاران، ۱۳۸۸؛ بدیع، سواری باقری

	هستی و توانایی ارتباط با او، فیض الهی و جذبه	،لطیفی ۱۳۸۹؛ خدایاری و همکاران، ۱۳۹۴)	
۱۲-	توانایی تاب‌آوری، تعامل با مشکلات و یادگیری از آن‌ها، استفاده بهینه از منابع معنوی برای حل مسائل و سازگاری با خویشتن و محیط	لیچفلید، ۱۹۹۹؛ ایمونز، ۲۰۰۰؛ زوهر و مارشال، ۲۰۰۰؛ نوبل، ۲۰۰۱؛ وگان، ۲۰۰۲؛ اسمیت، ۲۰۰۵؛ سهرابی و ناصری، ۱۳۸۶؛ بدیع، سواری باقری، لطیفی ۱۳۸۹؛ زارعی‌متین و همکاران، ۱۳۹۰؛ خدایاری و همکاران، ۱۳۹۴	کاربرد منابع معنوی برای کنش انطباقی و حل مسأله
۱۳-	توانایی تجربه دینی (معنوی) و جذب الهامات، دعا و نیایش، ظرفیت ادراک فیض و جذبه و احساس عشق مقدس در هستی و زندگی، دریافت و بخشش آن	لیچفلید، ۱۹۹۹؛ ایمونز، ۲۰۰۰؛ زوهر و مارشال، ۲۰۰۰؛ نوبل، ۲۰۰۱؛ سیک و تورنس، ۲۰۰۱؛ سبیسک، ۲۰۰۲؛ ولمن، ۲۰۰۱؛ نازل، ۲۰۰۴؛ اسمیت، ۲۰۰۵؛ امرام، ۲۰۰۷؛ سهرابی و ناصری، ۱۳۸۶؛ عبدالله‌زاده و همکاران، ۱۳۸۸؛ زارعی‌متین و همکاران، ۱۳۹۰؛ خدایاری و همکاران، ۱۳۹۴	تجربه دینی / معنوی عشق و فیض الهی
۱۴-	فهم، پذیرش و تسلیم‌نمودن خود به حقیقت، رسیدن به آرامش، صلح با خود، دیگران و خدا	وگان، ۲۰۰۲؛ امرام و درایر، ۲۰۰۷؛ عبدالله‌زاده و همکاران، ۱۳۸۸؛ زارعی‌متین. همکاران، ۱۳۹۰	

براساس تحلیل مفهومی و تحلیل مضامین، مفاهیم، ابعاد و شاخص‌هایی که بیشترین بسامد را در شبکه معنایی-مضمومنی داشته‌اند می‌توان هوش معنوی را این‌گونه تعریف نمود: «هوش معنوی توانایی ویژه انسان برای تجربه کردن حالات برتر آگاهی و فراروی در سطوح شناختی حسی، عقلی و شهودی، ظرفیت تفکر انتقادی وجودی و فهم و خلق معنا، بازشناسی خویشتن متعالی، ادراک حضور وجود متعال و ارتباط با او، درک به‌هم‌پیوستگی و فهم مسائل در چارچوبی وسیع‌تر، شناخت منابع و قواعد معنوی در هستی و زندگی و توانایی بهره‌بردن از آن‌ها در حل مسائل است». این هوش به فهم معنای زندگی و معنادهی به رویدادها، فعالیت‌ها و امور روزمره، بلوغ معنوی (خردمندی و شفقت)، سازگاری و بهزیستی، توسعه گستره زندگی مبتنی بر عشق و در نهایت به داشتن سبک خاصی در زندگی و کار- مبتنی بر معنویت- و حل مسائل براساس معنا و ارزش عالی‌تر کمک می‌کند. به‌این- ترتیب هوش معنوی که فراتر از توانایی ذهنی فردی و رشد روان‌شناختی متعارف است، نوعی از هوش یا بُعدی از ظرفیت هوش انسانی برای طرح پرسش‌های وجودی، دریافت، درک و پردازش اطلاعات متعالی و معنوی، و توانایی به‌کارگیری دانش و منابع معنوی در زندگی است که براساس کنش‌های فضیلت‌مندانه رشد می‌کند.

۲- واژگان و مفاهیم مرتبط با هوش، معنویت و هوش معنوی در متون اصلی و منابع اندیشه

اسلامی

در این بخش برای فهم درون دینی از موضوع و ارائه الگوی خاص تلاش کردیم مفاهیم و مضامین مرتبط و معطوف بر ابزارها، شیوه‌ها و سطوح ادراکی - شناختی انسان را استنباط و استخراج کنیم. سپس به تحلیل مضامین و داده‌هایی پردازیم که به‌گونه مستقیم یا ضمنی با مفهوم هوش، معنویت و هوش معنوی مربوط می‌شدند.

در بررسی گسترده منابع مشخص گردید که در اندیشه اسلامی، ظرفیت و ابزارهای ادراکی انسان برای ادراک و شناخت پدیده‌های مادی و فرامادی و روابط بین آن‌ها، کسب و پردازش آگاهی از خویشتن و خداوند و بهره‌برداری از دانسته‌ها در زندگی عینی بر محور دو کلیدواژه «عقل» و «قلب» مفهوم‌پردازی شده‌است. فیلسوفان عقل را ابزار شناخت واقعیت‌ها می‌دانند و عارفان قلب را ابزار شناخت و مرکز ادراک حقایق برین معرفی می‌کنند. هر دو گروه نیز به قرآن مجید و احادیث پیشوایان دینی استناد می‌کنند. همچنین معلوم گردید که «حکمت» واژه کلیدی دیگری است که به‌عنوان دستاورد و سرمایه عالی ایجادشونده تحت‌تأثیر کارکردها و کاربرد مثبت این دو ظرفیت، طرح‌شده و باید به بررسی آن پرداخت.

## ۲-۱- عقل

عقل به معنی قوه درک و شناخت و نیز توان تشخیص معنا شده‌است: «عَقْلَ (عَقْل) عقلاً: ادراک الاشياء علی حقیقتها ادرك و میز: عقل مرکز یا قوه ادراک و ادراک اشیا بر وجه حقیقی آن است.» (الیاس، ۱۳۵۸: ۴۵۱) یکی از معانی واژه عقل، فهم است: «عقل الشیء: فهمه». فهم، کیفیتی انسانی است که فرد با آن معانی را ادراک نموده، مسأله یا موضوع را می‌فهمد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۸۶). از آن جهت «عقل» را به معنای «فهم» گفته‌اند که هرچه را انسان می‌فهمد با عقل است. در برخی از روایات، فهم به‌عنوان بخشی از عقل بیان شده‌است. (مهدی زاده، ۱۳۸۲) ذکاوت عقل یعنی سرعت درک و تیزفهمی و تیزهوشی و زیرک‌بودن در فهم مقصود (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۲۰۹). اصطلاح «مُتَوَسِّم» به فردی گفته می‌شود که از روی نشانه‌های ظاهری و اندک، حقایق را می‌فهمد و با هوشیاری از هر علامتی، جریانی را کشف می‌کند (مکارم‌شیرازی و دیگران، ۱۳۸۶: ذیل حجر/ ۷۵). التوموسمین یعنی المتفرسین و به معنی تیزهوشان است و متوسم یعنی کسی که هوشیار است و از ظاهراشیا به حقیقت حال و باطن آن‌ها پی می‌برد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ذیل آیه). در مجموع می‌توان آنان را به «تیزهوش باطن- بین»، معنا نمود. در تفسیر این آیه سخن پیامبر اکرم (ص) را ذکر نموده‌اند که: «اتَّقُوا فَرَّاسَةَ الْمُؤْمِنِ، فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ: از فراست (تیزهوشی) مؤمن بپرهیزید چرا که در شعاع نور خدا حقیقت‌ها را می‌بیند و می‌فهمد.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: بحار الانوار، ج ۶۴ / ۷۴) در قرآن، به‌خاطر آنکه عقل بازدارنده انسان از ارتکاب قبایح است، «نهی» و به عاقلان و خردمندان «أُولَى النُّهَى» نیز گفته شده (طه / ۵۴) و به‌اعتبار محفوظ‌نگه داشتن انسان، حِجْر (سنگ‌چین) گفته شده‌است. ذی حِجْر (فجر / ۵) یعنی صاحب عقل که

عقلش حاجر و مانع از کارهای نارواست (راغب اصفهانی، ۱۳۳۲: ۱۰۷). مولوی نیز به این دو کارکرد عقل اشاره می‌کند:

لیک مردی عاقلی و معنوی عقل تو نگذاردت که کژروی

(مثنوی، ۱۳۹۳: دفتر ۴)

عقل از منظری دیگر «لُب» نام گرفته است یعنی خالص شده یک چیز، مانند مغز خالص گردو که پوسته گردو آن را احاطه کرده است. (المعجم الوسیط: ۸۱۱) گویا انسان از مغز و پوسته تشکیل شده و لُب، هسته اصلی اوست. راغب (۱۴۱۲ق). معتقد است که هر لُب، عقل هست ولی هر عقل لُب نیست. (همان: ۷۳۳) واژه اولوالالباب یعنی افراد دارای عقل رشدیافته که به بصیرت عظیم رسیده‌اند (میراحمدی و صادقی، ۱۳۹۸) و در مراتب بالاتری از رشد عقلی بوده و توانایی دارند که در فهم امور، از قشرها و پوست‌ها بگذرند و به لُب، مغز و تفکر درباره هسته مرکزی مسأله برسند. (طالقانی، ۱۳۶۲: ج ۳، ۴۵۰) در اکثر آیاتی که اولوالالباب در آن‌ها ذکر شده نوعی آگاهی خاص معنوی مدنظر است که فقط ایشان آن را می‌فهمند. (بقره/۲۶۹، آل عمران/۷ و ۱۹۰، رعد/۱۹، حشر/۲) مولانا نیز به وجود لایه ژرف‌تر عقل با عنوان «عقلِ عقل» اشاره می‌کند: عقلِ عقلت مغز و عقل توست پوست. (مثنوی معنوی، ۱۳۹۳: دفتر سوم)

در روایات به عاقل، کس هم گفته می‌شود (ابن شعبه حرّانی، ۱۳۷۶: ۴۵۹)، چراکه عقل او مانند کیسه و ظرفی است که جمع‌کننده و حافظ تجربه‌ها و دیدگاه‌های مختلف در طی زندگی و استفاده هوشمندانه از آن‌هاست. گاهی هم قلب به معنای عقل به کار می‌رود بدان خاطر که قلب به معنای وسط و مرکز شیء است و عقل به منزله هسته مرکزی وجود انسان است. (میردریگوندی، ۱۳۸۹: ۱۴۴) چنان‌که در (حج/۴۶) آمده: «قُلُوبٌ یَعْقِلُونَ بِهَا: برای‌شان قلب‌هایی باشد که با آن تعقل کرده و حقایق را بفهمند». روایت «قلب، به وسیله عقلی که در آن است، عمل تفکر را انجام می‌دهد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ق: بحارالانوار، ج ۱/ ۹۸)، نشان می‌دهد که رابطه قلب و عقل رابطه ظرف و مظروف است.

از دیگر کارکردهای عقل، تفکر انتقادی و پرسشگری وجودی است. در قرآن پیروی بی‌دلیل از دیگران و به‌کار نرفتن عقلانیت و معیارهای آن سرزنش می‌شود: «آیا (از گذشتگان پیروی می‌کنند) هرچند پدرانشان تعقل نکرده و درست نفهمیده بودند؟» (بقره/۱۷۰) امام علی (ع) نیز توصیه می‌کند عقل خویش را زیر سؤال ببرید و یافته‌های آن را نقد کنید؛ زیرا از اعتماد به آن، خطاهایی سرچشمه می‌گیرد (شرح خوانساری بر غررالحکم، ج ۲/۲۶۷) امام صادق (ع) تفکر وجودی را نتیجه رشد عقل و هوش می‌داند: «وقتی عقل آدمی رشدیافته و به نور خدائی مؤید باشد، باهوش و فهمیده خواهد بود، از این‌رو بداند چگونه و چرا و برای چه در اینجاست؟ از کجا آمده؟ کجاست و به کجا می‌رود؟» (کلینی، ۱۴۰۷، ق: ج ۱ ص ۲۵).



از نظر محققان «عقل»، علاوه بر استعمال در مبدأ ادراکات، در شناخت حقایق مربوط به مبدأ و معاد نیز به کار می‌رود. (ری‌شهری و همکاران، ۱۳۸۵: ج ۱/۱۸۱) طبق احادیث، انسان در ژرفای هستی‌اش، از نیرویی نورانی برخوردار است که حیات روح اوست و اگر پرورش یابد، انسان از ادراکاتی فوق‌تصور از حقایق هستی برخوردار، غیب برای او مبدل به شهود شده؛ حق را از باطل، خیر را از شرّ و نیک را از بد تشخیص می‌دهد و می‌تواند با دیده غیبی در جهان غیب سیر کند. (همان: ۱۷۸)

عقل مراتب رشدی داشته و قابل ارتقا است. از نظر فارابی، عقل مستفاد والاترین مرتبه عقل است که می‌تواند ملکوت اعلی را مشاهده کند. (فارابی، ۱۹۷۶: ۸۱؛ به نقل از همان: ۷۱) ابن سینا نیز برترین مرتبه قوای شناختی انسانی را «قوه قدسیه» و عقل را در این حالت «عقل قدسی» می‌نامد که فیوضات عقلی را دریافت می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۳۸) محمد غزالی البته عقل قدسی و مستفاد را یکی می‌داند و رشد عقل و رسیدن و اتصال به عقل فعال و دریافت معقولات از آن را دلیل مستفاد نامیده شدن می‌داند. (الغزالی: ۵۲؛ به نقل از همان: ۱۸۱) از نظر ملاصدرا فاعل شناسا وقتی دارای قوه قدسیه می‌شود، شایستگی ادراک و دریافت علوم غیبی از طریق وحی یا الهام را پیدامی‌کند. قوه قدسیه از نظر ملاصدرا هشتمین و بالاترین مرتبه «ذکاوت» است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۸۷) که به‌طور همزمان در هنگام اشتغال به ادراک و فهم حقایق مادی جهان می‌تواند به عالم عقول متصل شود و علوم غیبی و حقایق معنوی را دریافت کند. این قوه قدسیه هم می‌تواند موهبتی باشد و هم اکتسابی که با تمرین و ممارست به دست می‌آید. (همان، ۱۳۷۱: ۴۸؛ ۱۳۹۰: ۴۵۰) ادراک و شناخت طی فرایندهای سه‌گانه استبصار، الهام و وحی ممکن می‌شود. فرآیند استبصار که از طریق تأمل و تفکر و استدلال به دست می‌آید و در دو فرآیند دیگر، افرادی با قوه قدسیه، علوم غیبی را دریافت می‌کنند. با این تفاوت که در الهام، فاعل شناسا، منبع القاکننده را نمی‌شناسد ولی در وحی آن را می‌شناسد. نفوس زکیه که قابلیت دریافت این نوع معرفت و شناخت را دارا هستند، با باطن و نفس مقدس خود «درک» می‌کنند. (همان، ۱۳۶۶: ۴۷۴-۴۷۰) از نظر متون دینی نیز نظریه قوه قدسیه و فضیلت‌مندی قوه ادراکی، به‌نوعی تأیید شده است. در این باره می‌توان به آیه ۲۹ سوره انفال اشاره نمود که «اگر تقوای الهی داشته باشید خداوند برای شما قدرت شناخت، تمیز و تشخیص قرار می‌دهد.» از امام باقر (ع) نیز روایت شده که: «هیچ مؤمنی نیست مگر این که تیزفهمی و هوشمندی ویژه‌ای دارد که با آن و به اندازه ایمانش با نور خدا می‌نگرد و می‌فهمد. (الحیاه: ج ۱/ ۹۲) امام کاظم (ع) این رشد را تا مرتبه عالی با عنوان «عقل عن الله» (کلینی، ۱۳۸۲: ج ۱/ ۱۴) دانسته که میرداماد (۱۴۰۳ق.) آن را به معنای «عِلْم و عَرَفَ عن الله: یاددهی و اعطای آگاهی‌ها و شناخت‌هایی از جانب خداوند دانسته است.» (ص ۳۴) مهدی‌زاده (۱۳۸۲) «یعقل عن الله» را بصیرت عمیق اعطایی و الهامی از جانب خداوند می‌داند که به شناخت‌هایی استوار، اعتقاد قلبی و تقوا منجر می‌گردد. مولانا نیز درباره این ظرفیت والا می‌گوید:

عقل دو عقل است، اول مکسبی      که درآموزی چو در مکتب صبی  
 عقل دیگر بخشش یزدان بود      چشمه آن در میان جان بود  
 عقل دفترها کند یکسر سیاه      عقل عقل افاق دارد پُر ز ماه  
 (مثنوی، ۱۳۹۳: دفتر چهارم)  
 کشف این، نز عقل کارافزا بود      بندگی کن تا تو را پیدا شود  
 (همان: دفتر سوم)

شهود عقلی یکی دیگر از توانایی‌های عقل است. «منظور از تعقل فقط عقل محاسبه‌کننده از طریق منطقی و استدلال نیست بلکه شهود عقلانی هم هست. یکی از شهودهای عقلانی برای تذکر به وجود خدا در قرآن و روایات، شهود نظم در طبیعت است. یعنی با عقل خود خدا را در نظم طبیعی مشاهده و با تأمل در آن خدا را به یاد آوریم و دخالت او را در آفرینش آن نظم، مشاهده کنیم. شهود خدا و آگاهی از حضور او در صحنه و دخالت او در حوادث طبیعی و سرنوشت انسان موجب افزایش ایمان و اعتماد به خداوند و توکل به او می‌شود. قرآن نیز از منابع و زمینه‌های شهود عقلانی خداوند از باب دلالت آینه بر صورت زیباست و به همین دلیل است که علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: «خداوند در قرآن بر عقول مردم تجلی کرده است.» (فناپی، ۱۳۷۸)

## ۲-۲- قلب

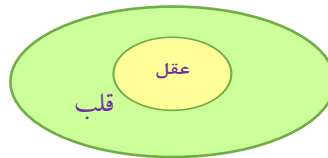
یکی دیگر از مقولات سامانه شناختی انسان از دیدگاه اسلامی که به تفصیل درباره آن مفهوم‌پردازی شده است و گاهی به معنای عقل به کار رفته، «قلب» است که منظور از آن قلب در سینه نیست بلکه اشاره به مرکز باطنی فهم، شعور و تعقل انسان دارد و در تعریف آن گفته شده که قلب، لطیفه روحانی و حقیقت انسان و مراد از آن در قرآن و سنت همان قوه مدرکه، تفقه‌کننده و عارف به حقیقت اشیاء است. (فیض کاشانی، ۱۳۷۶: ج ۵/۵) مصطفوی (۱۳۶۸)، نیز علاوه بر ذکر دو معنای جسمانی و روحانی/باطنی برای قلب می‌گوید: «قلب، نفس و روح در تجلی به معنای واحد است و هر کدام در مورد مناسب خودش اطلاق می‌شود.» (ج ۹/۳۰۵) در قرآن، تدبّر و تفکر که کار عقل است به قلب نسبت داده شده است: «چرا در قرآن تدبّر نمی‌کنند؟ آیا بر قلب‌هایشان قفل نهاده‌اند؟» (محمد/۲۴) این موضوع در احادیث هم بیان شده: «فعرّف القلب بعقله: پس قلبش توانست با تعقل و تأمل، معرفت و شناخت پیدا کند.» (الحیاء، ج ۱/۲۰۲ به نقل از مهدی‌زاده، ۱۳۸۸) از امام علی (ع) نیز نقل است که: «التَّفَكُّرُ حَيَاةُ قَلْبِ الْبَصِيرِ: اندیشه‌کردن، مایه حیات قلب بیناست.» (کافی، ج ۱/۲۸) قلب مرکز حالات باطنی انسان هم هست. گاهی سلامت و طهارت دارد: بقلب سلیم (صافات/۸۴) و یطهر قلوبهم (

مائده/۴۱) و گاهی دچار کژکاری، بیماری، نفاق و غفلت هم می‌شود: فی قلوبهم مرض (بقره/۱۰) و نفاقاً فی قلوبهم (توبه/۷۷) واغفلنا قلبه (کهف/۲۸)

در مجموع منابع اسلامی سه مقوله ادراک و شناخت، حالات باطنی شخصیت، و عواطف را به قلب نسبت داده‌اند که از نظر ایجاد، بر یکدیگر تقدم دارند؛ درست و نادرست بودن معرفت و ادراک باعث ایجاد شخصیت باطنی سالم و پاک یا بیمار و نیز مقولات عاطفی مثل حبّ و نفرت، خوف و رجا می‌شود. این سه بُعد موجب ایجاد بُعد چهارمی به نام رفتار-حسنه یا سیئه می‌شوند. البته شأن اصلی و بنیادی قلب، درک و شناخت است که سه بُعد دیگر از آن سرچشمه می‌گیرند.

از دیدگاه متون اسلامی رفتار غیراخلاقی و گناه موجب پرده‌افتادن بر قلب می‌شود که مانع شناخت قلبی و شهودی خدا و درک تجلی و نیل به چنین جایگاهی است. پس با جلای قلب، نوری در آن پدیدار می‌شود که چون با نور وجود حق، که بر تمام موجودات گسترده است، توأم گردد مغبّیات همان-طور که هستند بر او آشکار می‌گردد. (ابن عربی، همان)

حسن زاده و مرتضوی (۱۳۹۵)، با بررسی «عقل» و «قلب» و کلمات هم‌خانواده آن‌ها در قرآن و احادیث نتیجه می‌گیرند که «قلب با نفس (یا روح) و قلب با عقل این‌همانی دارند و چند لایه معنایی از یک حقیقت هستند. قلب تجلی همان نفس و نفس تجلی همان روح انسانی است و یک حقیقت هستند.» آن‌ها با ذکر احادیثی از رسول خدا (ص) که: «الْعَقْلُ نُورٌ فِي الْقَلْبِ: عقل نوری است در قلب» (دیلمی، ۱۴۱۲ق: ج ۱/۱۹۸) و «الْعَقْلُ مَسْكَنُهُ فِي الْقَلْبِ: محل سکونت و استقرار عقل در قلب است.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۸/۱۹۰) نتیجه می‌گیرند که عقل، نوری است در قلب نه منفک از آن و رابطه آن دو را به شکل ذیل نشان می‌دهند:



## ۲-۳- حکمت

مفهوم سومی که در این حوزه قرار می‌گیرد، حکمت است. برخی اندیشمندان مسلمان، حکمت را نوعی دانش که آدمی به کمک آن افعالش را از روی تدبیر و اتقان انجام می‌دهد (علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق: ج ۲/۲۶۸) و نیز قضایای حقیقی مطابق با واقع ناظر بر سعادت انسان می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۸۲ق: ج ۲/۳۶۹) ولی برخی دیگر معتقدند که حکمت یک حالت و خصیصه درک و تشخیص است که شخص به وسیله آن می‌تواند حق و واقعیت را درک کند و مانع از فساد شود و کار را متقن و محکم انجام دهد. بنابراین حکمت نوعی حالت نفسانی و صفت روحی است نه شیء خارجی، بلکه شیء محکم خارجی از نتایج حکمت است. (قرشی، ۱۳۶۷ق: ج ۲/۱۶۳) خداوند حکمت را «خیر کثیر» می‌داند (بقره/۲۶۹) و

حکیم کسی است که گزاره‌ها و حقایق ناب با جان او عجین و در عملش متبلور باشد. (طباطبایی، همان) حکمت نیز با مفهوم عقل و قلب وحدت در کثرت و همپوشانی دارد. امام کاظم (ع) درباره آیه ۳۶ سوره قاف می‌گوید: «ای هشام {این که} خداوند می‌فرماید: برای هر کس که قلب دارد در فراز و نشیب سرنوشت اقوام، یادآوری و عبرتی (یادگیری توأم با ارزیابی و پندآموزی) وجود دارد، یَعْنِي الْعَقْل... یعنی کسی که عقل دارد و تفکر می‌کند... وَ قَالَ «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ» (لقمان / ۱۱) قَالَ الْفَهْمَ وَالْعَقْلَ: {در آنجا هم که} فرموده‌است: و به‌راستی لقمان را حکمت دادیم، یعنی عقل، قدرت فهم و شناخت به او بخشیدیم. (کلینی، ۱۳۸۲: ج ۱ / حدیث ۱۲)

با تحلیل موارد مندرج در منابع، می‌توان برای حکمت این تعریف را ارائه نمود: «حکمت عبارتست از شناخت حقایق برین و باور و نگرش مستحکم درباره مسایل بنیادین، معنای زندگی و نحوه هدایت زندگی در جهت رسیدن به فضیلت، حُسن و شایستگی؛ توانمندی رفتار متقن و از روی تدبیر، ایجاد تعادل بین علایق فردی و خیر همگانی همراه با آرامش درونی.»

در مجموع، در منابع اسلامی زوج مفهومی قلب-عقل به‌عنوان یک سامانه ظرفیت‌ها و ابزارهای ادراکی و شناختی که تکامل معنوی انسان در پرتو کارکرد مثبت آن میسر می‌شود، در سه جایگاه و کاربرد پردازش شده و به کار رفته‌است:

به‌عنوان ظرفیت درک، فهم و شناخت، دریافت و پردازش: الف- اطلاعات حسی، طبیعی و استدلالی، ب- شناخت پدیده‌ها و امور معنوی، آگاهی‌های شهودی (شهود عقلی و شهود قلبی)؛ ج- آگاهی‌های حیوانی، الهامی و حکمی.

به‌عنوان قوه شناساننده و تشخیص حُسن از قبح، خیر از شر، درست از نادرست و حق از باطل. به‌عنوان نتایج شناخت و دانش کسب‌شده، کاربرد و عمل به آن‌ها، پدیدارشدن شخصیت نگرش و منش حکیمانه.

براساس مضامین کلیدی و کارکردی مندرج در قرآن و روایات و نیز متون فلسفه و عرفان اسلامی، نتیجه تحلیل مضمون عقل و قلب و حکمت در نمودار شماره (۲) ارائه می‌گردد:

نمودار شماره (۲) ابعاد، توانمندی‌ها و کارکردهای سامانه عقل-قلب-حکمت در منابع اسلامی



## ۲-۴- مقایسه مضامین سازمان‌دهنده هوش معنوی در ادبیات پژوهشی معاصر و سامانه عقل-قلب در منابع اسلامی

پس از تحلیل مفهومی و تحلیل مضامین هوش معنوی در ادبیات پژوهشی و تحلیل مضامین سامانه عقل-قلب در منابع اسلامی، برای فهم شباهت‌ها و تفاوت‌ها، مضامین سازمان‌دهنده با هم مقایسه و نتایج در جدول شماره (۳) درج می‌گردد.

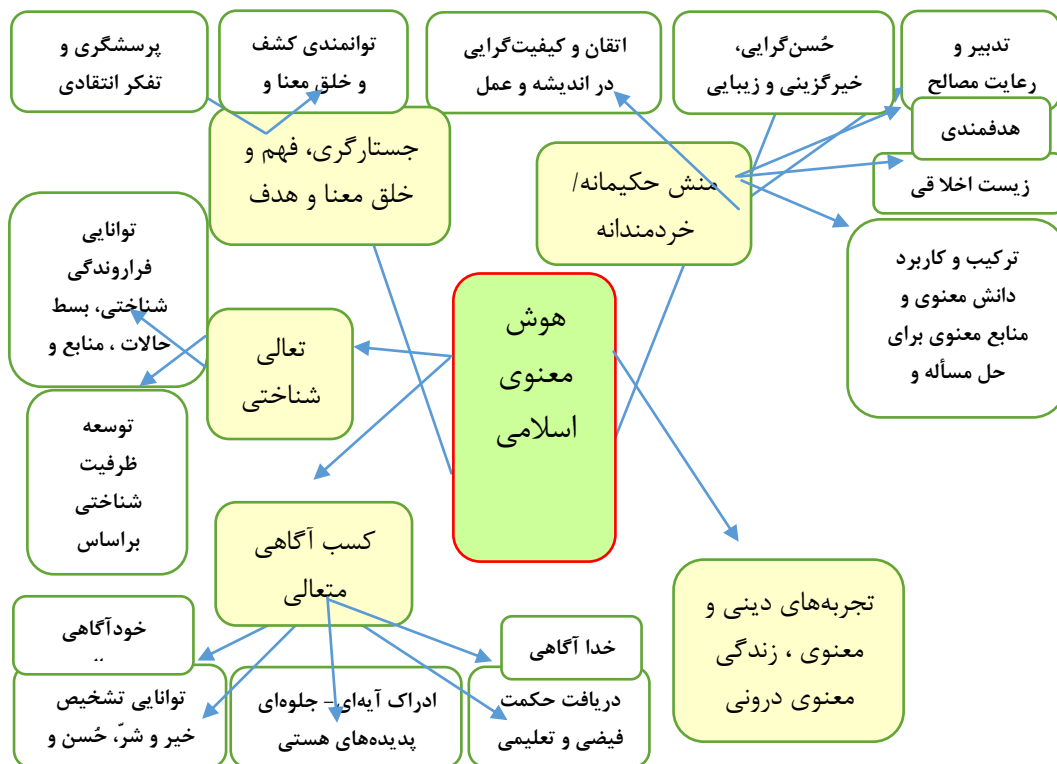
جدول شماره (۳) مقایسه مفاهیم و مضامین هوش معنوی با مفاهیم و مضامین سامانه عقل-قلب

در منابع اسلامی

ردیف	مضامین سازمان‌دهنده هوش معنوی در ادبیات پژوهشی	مضامین سازمان‌دهنده سامانه عقل - قلب از دیدگاه اسلامی
۱-	در تعاریف مفهومی	در الگوها و مقیاس‌های سنجش
۲-	آگاهی متعالی و هشیاری برتر درونی	توانایی فراروندگی شناختی و تجربه‌کردن تجربه‌های اوج شهودی عقلی و قلبی منجر به شناخت متعالی
۳-	تفکر انتقادی و پرسشگری وجودی	تفکر انتقادی وجودی
۴-	خودآگاهی عمیق نسبت به خود و خود متعالی	خودشناسی، خودآگاهی و خودآگاهی متعالی
۵-	رشدپذیری و قابلیت اندازه‌گیری	-
۶-	فهم معنا، تفسیر مجدد تجارب و معنادهی امور در چارچوب چشم‌اندازی وسیع‌تر و بالاتر	جستجو، درک و خلق معنا و هدفمندی
۷-	تعالی، تجربه حالات و کیفیات معنوی و بیان آنها	تجربه های دینی، زیست معنوی درونی
۸-	توانایی بهره‌گرفتن از منابع معنوی، دینی و ظرفیت‌های معنوی خود برای بهزیستی و حل مسأله	کاربرد منابع معنوی برای کنش انطباقی و حل مسأله
۹-	ارتباط با خداوند	ادراک حضور وجود متعالی و ارتباط با او، کل‌نگری و فهم امور در چارچوبی گسترده‌تر
۱۰-	بلوغ معنوی مبتنی بر خردمندی، عشق و کنش‌های معنوی-اخلاقی	منش معنوی، فضیلت و اخلاق‌گرایی، تعالی وجودی/ صلح و نوع دوستی
۱۱-	-	مرکز حالات باطنی، سلامت و بیماری معنوی

بنابر تحلیل‌های پیشین می‌توان شبکه تحلیل مضامین هوش معنوی از دیدگاه اسلامی به‌عنوان بخشی از ظرفیت‌ها و توانمندی‌های سامانه عقل-قلب را به شکل نمودار زیر نشان داد:

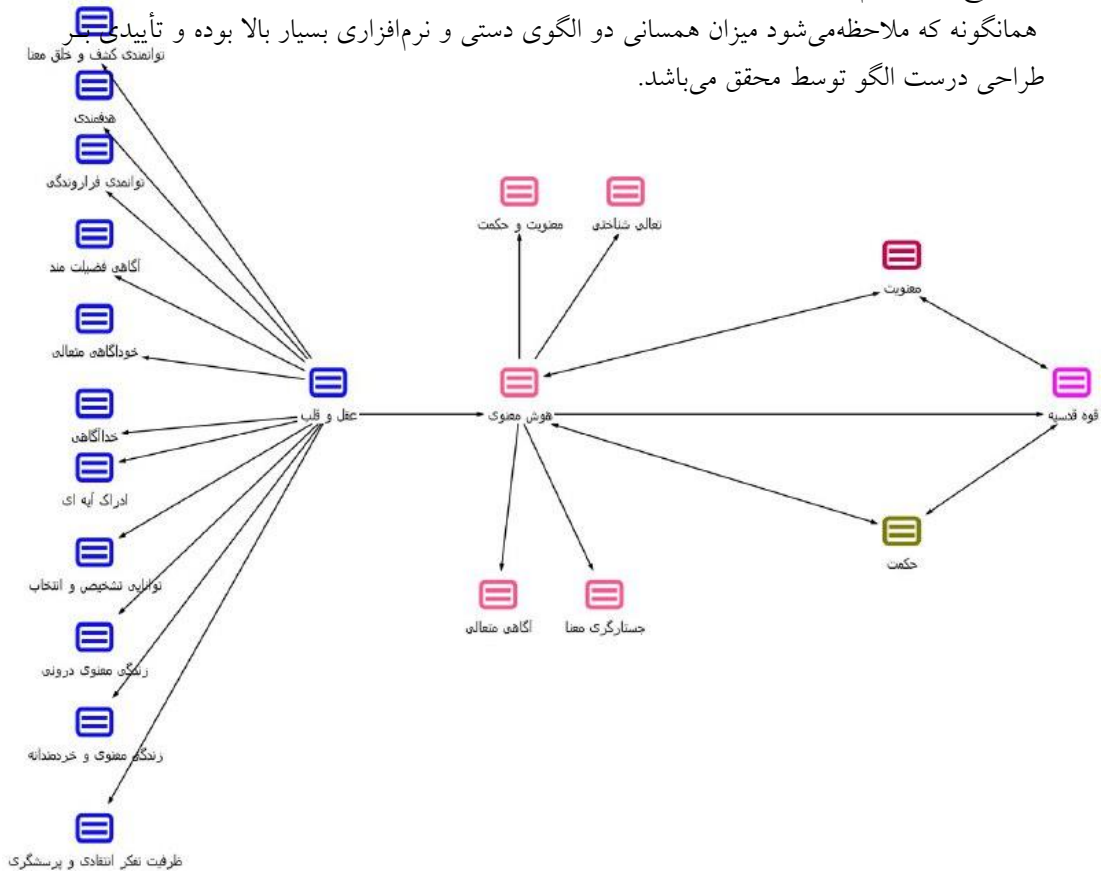
نمودار شماره (۲) شبکه مضامین هوش معنوی براساس سامانه عقل - قلب در منابع اسلامی



برای اطمینان از واقع‌نمایی و معتبر بودن الگوی طراحی شده، چکیده ۲۵ صفحه‌ای از اصل پژوهش (رساله دکترا) در اختیار یک نفر دکترا و متخصص نرم‌افزار MAXQDA - که یکی از بهترین نرم‌افزارهای تحلیل داده‌های کیفی است و برای نظریه‌پردازی از طریق تحلیل مضمون و روش داده بنیاد به‌کار می‌رود - قرار گرفت و از او خواسته شد به صورت مستقل و با استفاده از نرم‌افزار یادشده شبکه تحلیل مضمون هوش معنوی با رویکرد اسلامی را پردازش و ترسیم و سپس الگوی اسلامی هوش معنوی را از آن نرم‌افزار استخراج نمایند. پس از ارائه خروجی‌های نرم‌افزار مدنظر، نتایج آن با نتایج تدوین‌شده توسط پژوهشگر اصلی در فرآیند تحقیق مقایسه گردید. نتایج پردازش نرم‌افزاری به شکل نمودار شماره (۴) درج می‌گردد.

نمودار شماره (۴) نمودار شماره (۵) شبکه تحلیل مضمون الگوی اسلامی هوش معنوی پردازش و استخراج شده از نرم افزار MAXQDA

همانگونه که ملاحظه می شود میزان همسانی دو الگوی دستی و نرم افزاری بسیار بالا بوده و تأییدی بر طراحی درست الگو توسط محقق می باشد.



### نتیجه گیری : تعریف و ارائه مدل

بر اساس مطالب مذکور، به نظر می رسد که توانمندی هایی که در متون علمی روانشناسی با مفاهیمی مانند هوش و هوش معنوی، بیان شده اند، در اندیشه اسلامی از کارکردها و دستاوردهای زوج مفهومی و سامانه عقل و قلب به شمار می روند. در منابع اسلامی، بر توانایی این دو ابزار وجودی در دستیابی به انواع شناخت از شیوه های گوناگون حسی، تعقلی و شهودی و قدرت فراروی در سطوح و مراتب شناخت و ادراک (حصولی، حضوری، شهود عقلی و شهود قلبی) تأکید و تصریح شده است. هوش معنوی در دیدگاه اسلامی بازتاب مجموعه ای از ظرفیت ها و توانایی شناخت و تجربه های اوج است که از سامانه عقل - قلب سرچشمه می گیرد. این هوش با عناوین و مفاهیم قوه قدسیه، عقل قدسی، فراست المؤمن/هوشمندی مؤمنانه و هوش باطنی پردازش شده است و اولین بار ۵۷۰ سال پیش با همین

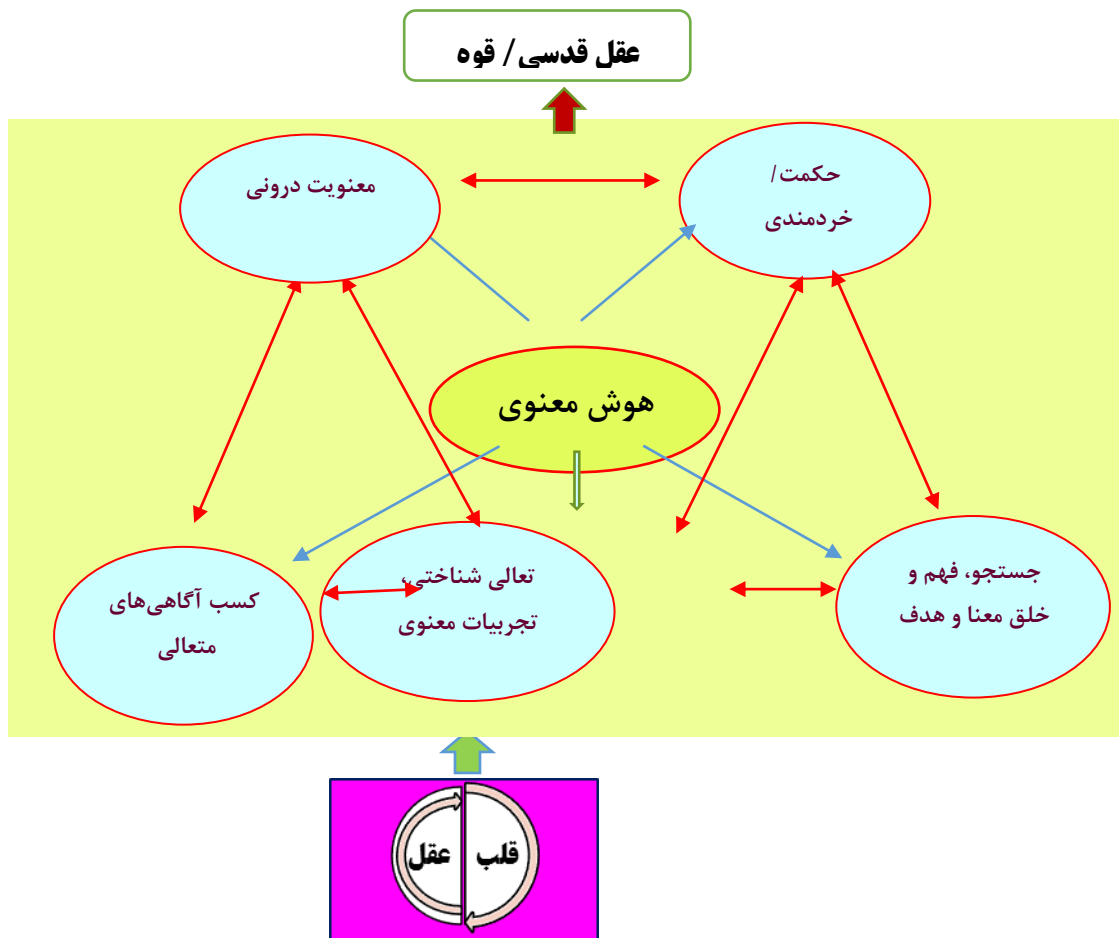


واژه «هوش معنوی» توسط یکی از عارفان مسلمان ایرانی با نام شاه‌داعی شیرازی (۸۷۰-۸۱۰ ق.) و با عنوان هشتمین و بالاترین مرتبه ذکاوت/ هوشمندی توسط ملاصدرا (۹۸۰-۱۰۴۵ ق.) مطرح شده است. در رویکرد اسلامی، هوش معنوی بالاترین مرتبه توان هوشی و ظرفیت ذهنی - فراذهنی (وجودی) برای ادراک و شناخت شهودی عقلی و قلبی مقوله‌های معنوی، ابعاد متعالی هستی و خویشستن، خداآگاهی و ارتباط با او و ظرفیت بهره‌بردن از این شناخت‌ها و ارتباط در عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی است. به عبارت دیگر از این دیدگاه هوش معنوی عبارت است از: «توانایی رشدیابنده تجربه-کردن حالات برتر آگاهی متعالی شهودی - دریافتی فراتر از توانایی‌ها و آگاهی‌های متعارف، ظرفیت کسب معرفت‌های برین درباره خود، هستی و خداوند، کشف و خلق معنا و هدف و زیستن براساس آن‌ها». توانش‌های بنیادین (ابعاد) آن عبارتند از: کسب آگاهی متعالی، زندگی معنوی درونی، توانمندی کشف و خلق معنای زندگی، کار و رویدادها، بینش و منش حکیمانه به معنای «فهم و تفسیر تجارب در چهارچوبی وسیع تر، توانمندی بهره‌گیری از اطلاعات و منابع معنوی و کاربرد مؤثر آن‌ها در فهم و حل مسائل زندگی». در دیدگاه اسلامی انسان دارای هوش‌بهر معنوی کسی است که از ظرفیت تجربه‌کردن تعالی شناختی، کسب آگاهی متعالی و فرارفتن از مراتب و ساحت‌های آگاهی حسی و عقلی، رسیدن به شهود عقلی و قلبی، تجربه‌های دینی / معنوی و ارتباط مجذوبانه با خداوند برخوردار است و از این آگاهی‌ها در جهت بهزیستی و رشد خود و دیگران استفاده می‌کند. هوش‌بهر معنوی (SQ) قابلیت رشد و بهبود دارد؛ رشد و کاربرد آن منجر به شکل‌گیری و ظهور سرمایه معنوی به نام «معنویت و حکمت» می‌شود که هم به انسجام وجودی، بهزیستی معنوی، بهزیستی روانشناختی و بهزیستی شغلی افراد کمک می‌کند و هم زمینه‌ساز ادراکات صحیح‌تر، غنی‌تر و متعالی‌تر می‌شود. این تعامل، رشد و ارتقاء هوش معنوی را به دنبال داشته و به مرحله اوج آن که «قوه قدسیه» یا «عقل قدسی» است، می‌انجامد.

براساس مطالب فوق و الگوی تفصیلی، سازه هوش معنوی با ذکر ابعاد و نشانگان (مؤلفه‌ها و شاخص‌ها) در نمودار شماره (۵) و مدل نهایی اسلامی هوش معنوی در نمودار شماره (۶) ارائه می‌شود. نمودار شماره (۵) الگوی نهایی تفصیلی سازه‌ای (ابعاد و شاخص‌ها) هوش معنوی اسلامی



نمودار شماره (۶) الگوی مفهومی پویای اسلامی هوش معنوی



#### پیشنهادات تحقیق و توصیه هایی برای پژوهش های آتی

با توجه به استخراج و ارائه الگوی اسلامی هوش معنوی پیشنهاد می شود:

- ۱- براساس الگوی فوق، مقیاس سنجش هوش معنوی تدوین و اعتباریابی شود.
- ۲- با توجه به گستره تأثیرگذاری هوش معنوی بر متغیرهای سلامت و بهزیستی فردی، خانوادگی و شغلی، ارتقاء اخلاقی، اثربخشی مدیریت رهبری و دیگر متغیرهای سازمانی پیشنهاد می شود که محققان نسبت به تدوین مدل مداخله‌ای برای ارتقاء هوش معنوی براساس الگوی ارائه شده توجه و تلاش علمی لازم را مبذول نمایند.

منابع و مأخذ (گزیده و اهم منابع)

- ۱) قرآن مجید
- ۲) ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، انتشارات مشترک دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل کانادا، تهران
- ۳) ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، اشارات و تنبیهات، ج ۱ و ۲، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، چاپ دوم، تهران، سورش
- ۴) ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، چاپ محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد ۱۳۶۵-۱۳۷۶ش؛
- ۵) اشعری، زهرا (۱۳۸۷)، بررسی مفهوم، اصول و روش های تربیت معنوی از دیدگاه علامه طباطبایی پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم تربیتی و روان شناسی، دانشگاه تهران.
- ۶) بدخشانی، فرناز (۱۳۹۴). سرمایه معنوی و تأثیر آن بر عملکرد سازمان؛ موسسه کتابی مهربان نشر
- ۷) بدیع، علی؛ سواری، الهام؛ باقری دشت بزرگ، نجمه؛ لطیفی زادگان، وحیده (۱۳۸۹)، ساخت و اعتباریابی پرسشنامه هوش معنوی، اولین همایش ملی روان شناسی دانشگاه پیام نور تبریز، ۲۲ و ۲۳ اردیبهشت تماه.
- ۸) بلند، حسن؛ شاطریان محمدی، فاطمه (۱۳۹۲). بازسازی مقیاس یکپارچه هوش معنوی: اعتباریابی، رواسازی، بررسی ساختار عاملی نشریه روانشناسی و دین سال ششم، شماره ۳، ص ۱۹-۳۷
- ۹) تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۸۹)، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه محمد انصاری، تهران، انتشارات امام عصر (عج)
- ۱۰) جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، تفسیر موضوعی قرآن جلد ۱۳، معرفت شناسی در قرآن، انتشارات اسراء
- ۱۱) حرانی، ابن شعبه (۱۳۷۶)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، چاپ علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۳ش
- ۱۲) حسن زاده، مهدی؛ مرتضوی، سید محمد (۱۳۹۵)، معناشناسی فؤاد در قرآن کریم؛ دوفصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش های زبان شناختی قرآن سال پنجم، شماره دوم، شماره پیاپی (۱۰) پاییز و زمستان
- ۱۳) خدایاری فرد، محمد و همکاران (۱۳۹۴)، تدوین مبانی نظری و طراحی مقیاس هوش معنوی، طرح پژوهشی، دانشگاه تهران، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی

- ۱۴) خوانساری، جمال‌الدین (۱۳۶۶)، شرح بر غررالحکم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۵) داعی شیرازی، نظام‌الدین محمود، (۱۳۶۳)، شرح مثنوی معنوی، تصحیح و پیشگفتار محمد نذیر رانجها، ج ۱، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
- ۱۶) دشتی، محمد (۱۳۷۹)، ترجمه نهج البلاغه، چاپ چهارم، قم، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین
- ۱۷) دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ ق)، إرشاد القلوب إلى الصواب، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۸) سهرابی، فرامرز؛ ناصری، اسماعیل (۱۳۸۸)، بررسی مفهوم و مؤلفه های هوش معنوی و ساخت ابزاری برای سنجش آن؛ پژوهش در سلامت روانشناختی، س ۳، ش ۴، ص ۱۹
- ۱۹) شعبانی، جعفر؛ (۱۳۹۴). هوش معنوی؛ نشر ساوالان
- ۲۰) صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۸)، تفسیر القرآن الکریم، به کوشش محمد خواجوی، قم.
- ۲۱) صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۱)، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی. تهران
- ۲۲) طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲)، تفسیر المیزان، دوره ۲۰ جلدی ترجمه موسوی همدانی، سیدمحمدباقر؛ دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم
- ۲۳) عبدالهزاده، حسن؛ باقرپور، معصومه؛ بوژمهرانی، سمانه؛ لطفی، محدثه (۱۳۸۸)، هوش معنوی (مفاهیم، سنجش و کاربردهای آن)؛ انتشارات روان سنجی
- ۲۴) عثمان نجاتی، محمد (۱۳۹۴)، علم النفس روانشناسی از دیدگاه دانشمندان مسلمان، ترجمه سعید بهشتی، انتشارت رشد
- ۲۵) علم‌الهدی، علی بن حسین (۱۴۰۵-۱۴۱۰)، رسائل الشریف المرتضی، چاپ مهدی رجائی، قم
- ۲۶) غباری بناب، باقر؛ سلیمی، محمد؛ سلیمانی، لیلا و نوری مقدم، ثنا (۱۳۸۶)، هوش معنوی؛ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین، سال سوم، شماره دهم، ص ۱۲۵-۱۴۷.
- ۲۷) فرهنگی، علی اکبر؛ فتاحی، مهدی؛ واثق، بهاره و نرگسیان، عباس (۱۳۸۸). بررسی روابط هوش عاطفی، هوش معنوی و رهبری تحول آفرین. فصلنامه علوم مدیریت ایران، سال چهارم، شماره ۱۵، ص ۳۱-۵۷.
- ۲۸) فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)،، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ص ۲۰۹، قم، مؤسسه دارالهجره، چاپ دوم.
- ۲۹) قربانی، نیما (۱۳۸۳). معنویت روی آوردی تجربه‌ای، گوهرشناختی و مدرن به دین یا یک سازه روان‌شناختی، نشریه مقالات و بررسی ها، دفتر ۷۶ (۲)، ص ۶۹-۹۸.
- ۳۰) قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ ش)، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۷، چاپ افست تهران

- ۳۱) قنبری، سیروس، کریمی، ایمان (۱۳۹۵). مؤلفه‌های هوش معنوی در نهج البلاغه، پژوهشنامه نهج البلاغه، سال چهارم، شماره ۱۳.
- ۳۲) کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۷۲)، اصول کافی، (۴ جلدی) ترجمه و شرح محمدباقر کمره‌ای، کتابفروشی اسلامیة
- ۳۳) کومبز، جerald آر. و لو روی بی. دنیلز (۱۳۸۸). «پژوهش فلسفی: تحلیل مفهومی». ترجمه خسرو باقری. روش‌شناسی مطالعات برنامه‌دستی. ادموند سی. شورت؛ ترجمه مهرمحمدی و همکاران. تهران: سمت.
- ۳۴) محدث عاملی (۱۳۸۰)، الجواهر السنیه (کلیات حدیث قدسی) ترجمه زین العابدین کاظمی خلخالی، تهران، دهقان
- ۳۵) محمدی ری شهری محمد (۱۳۸۱) میزان الحکمه، دوره ۱۵ جلدی، وزیری. ترجمه حمیدرضا شیخی، چاپ سوم، قم، دارالحدیث،
- ۳۶) محمدی ری شهری محمد (۱۳۹۳)، خردگرایی در قرآن و حدیث، با همکاری رضا برنجکار و عبدالهادی مسعودی، ترجمه «مهدی مهریزی». چاپ اول، قم، دارالحدیث، ۱۳۷۸ش، ۵۰۸ص، وزیری.
- ۳۷) مصطفوی، حسن (۱۳۸۵)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، دوره ۱۵ جلدی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر آثار العلامه المصطفوی
- ۳۸) مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۸۰) تفسیر نمونه، دوره ۲۷ جلدی دار الکتب الاسلامی، چاپ ۳۲.
- ۳۹) مهدی زاده حسین (۱۳۸۲) درآمدی بر معناشناسی عقل در تعبیر دینی: منبع: معرفت شماره ۷۴
- ۴۰) مولوی، جلال الدین (۱۳۸۲) مثنوی معنوی، تصحیح محمد استعلامی، تهران انتشارات زوار
- ۴۱) میرداماد (۱۴۰۳ق.)، تعلیقه علی کافی، تحقیق آقای سید مهدی رجایی، قم انتشارات خیام
- ۴۲) میر دریکوندی، رحیم (۱۳۸۹)، عقل دینی و هوش روان‌شناسی، چاپ اول، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- ۴۳) نادری، ناهید؛ رجایی پور، سعید (۱۳۸۹). مدیریت با رویکرد معنوی، شاخصهای ارزیابی تحقق معنویت در سازمان، فصلنامه مطالعات اسلامی در علوم انسانی، سال اول، شماره اول، صص ۱۳۸-۱۱۹
- ۴۴) نصر، سید حسین (۱۳۹۴)، معرفت و معنویت، ترجمه انشالله رحمتی، چاپ ۶، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی
- ۴۵) وولف، دیوید. ام (۱۳۸۶)، روانشناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، تهران؛ رشد،

- 1) Amram, Joseph yosi, (2007). The seven dimensions of spiritual intelligence: An ecumenical, grounded theory , presented at the 115th Annual Conference of the American.
- 2) Amram, joseph, yosi, (2005). Intelligence beyond IQ: The contribution of emotional and spiritual intelligences to effective business leadership, institute of Transpersonal Psychology
- 3) Amram, Joseph yosi, (2007). What is Spiritual Intelligence, Institute of Transpersonal Psychology, Palo Alto, CA.
- 4) Amram, Y., & Dryer, D. C, (2008). The integrated spiritual intelligence scale(ISIS):Development and preliminary validation. Paper presented at the 116th annual conference of the APA, Boston: MA.
- 5) Ashmos, D. P., and Duchon, D.( 2000). Spirituality at work: A conceptualization and measure. Journal of Management Inquiry, 9(2), 134-145
- 6) Attride-Stirling, J. (2001), “Thematic Networks: An Analytic Tool for Qualitative Research”, Qualitative Research, Vol. 1, No. 3, Pp. 385-405.
- 7) Bon-tai, T.(2007). A phenomenological study of spiritual-intelligence leadership at the united Nations Golibal Compact. Dissertation. Univercity of phoenix.
- 8) Braun, V. & Clarke, V. (2006), “Using thematic analysis in psychology”, Qualitative Research in Psychology, Vol. 3, No. 2, Pp. 77-101.
- 9) Drakulevski Ljubomir , Taneva-Veshoska Angelina(2014) The influence of spiritual intelligence on ethical behavior in Macedonian organizations, - 2nd International Symposium “SYSTEMS THINKING FOR A SUSTAINABLE ECONOMY.

- Advancements in Economic and Managerial Theory and Practice”  
January 23-24, 2014 - Universitas Mercatorum, Rome (Italy
- 10) Elkins, D.N; Hedstrom, L.J. Hughes, L.L; Leaf, J.A; and saunder, c (1988). Toward a humanistic. Phenomenological spirituality: Definition, description, and measurement. *Journal of Humanistic psychology*, 28 (4), 5-18.
  - 11) Emmons, Robert.A. (2000a). Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition and the psychology of the ultimate concern. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1), 3-26.
  - 12) Emmons, Robert.A. (2000b). Spirituality and intelligence: Problems and prospects. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1), 57-64 .
  - 13) Fry, L. W.( 2003), Toward a theory of spiritual leadership. *The Leadership Quarterly*. Vol. 14 (6): 693–727
  - 14) Gardner, Howard. (1983). *Frames of Mind: The theory of multiple intelligences*. New York, NY: HarperCollins Publishers.
  - 15) Gardner, Howard. (1999). *Intelligence Reframed*. New York: Basic Books
  - 16) George, M. )2006( How intelligent are you...really? From IQ to EQ to SQ, with a little intuition along the way. *Training And Management Development Methods.*; 20(4), 425-36.
  - 17) Giacalone, R. A., and C. L. Jurkiewicz: 2003a, *Handbook of workplace spirituality and organizational performance*. Armonk, NY: M.E. Sharpe.
  - 18) Gracia, C. (2012); “Spiritual capital: The new border to cross”. *Ramon Llull Journal of Applied Ethics*, 3 (3): 120-132.
  - 19) Howard, S.(2002) A spiritual perspective on learning in the workplace, *Journal of Managerial Psychology*, Vol. 17, no. 3, pp 230-242. MCB University Press.



- 20) Karakas, Fahri,(2010). Spirituality and performance in organizations: a literature review. *Journal of Business Ethics*, 94(1), pp. 89–106.
- 21) Kiesling, C, Montgomery, M. J., Sorell, G. T., & Colwell, R. K. (2006). Identity and spirituality: A psychosocial exploration of the sense of spiritual self.
- 22) King, M. (2008). Rethinking claims of Spiritual intelligence: a definition, model, and measure. Unpublished doctoral dissertation. Trent University. Canada.
- 23) King, N., & Horrocks, C. (2010), Interviews in qualitative research, London: Sage.
- 24) Kumar Vineeth V.(2018 )Psychology of Spiritual Intelligence ,january 8,.at: <https://www.psychsources.com/psychology-of-spiritual-intelligence/>
- 25) MacHovec.F.(2002). Spiritual intelligence, the behavioral sciences, and the humabilities. Lewiston,Ny:Edwin Mellen Press
- 26) Mitroff I, Lan., and Denton A. ,Elizabeth. (1999 a). A Study of Spirituality in the Workplace, *Journal Sloan Management Review*, Summer, Vol. 40; p. 83-92.
- 27) Sisk.D. (2001).Spiritual intelligence: The tenth intelligence that integrates all other intelligence. *Gifted education international*, 16(3), 208-212
- 28) Sisk.D. and Torrance, Ep (2001). *Spiritual intelligence: developing higher consciousness*. Bufallo, New York: creative education foundation press.
- 29) Smith, C. P. (1992), *Motivation and Personality: Handbook of Thematic Content Analysis*, USA: Cambridge University Press.
- 30) Sternberg, R) 1992( *Wisdom its Nature, Origins, and Development*, New York, Cambridge University Press ,

- 31) Tourish, D , Tourish, N.,(2010), Spirituality at Work, and its Implications for Leadership and Followership:A Post-structuralist Perspective , Vol 6(2):PP, 207–224
- 32) Vasconcelos, AA.(2009). Spiritual Development in Organizations:A Religious- based Approach. Journal of Business Ethics.DOI 10.1007.
- 33) Vaughan, Frances. (2002). What is spiritual intelligence? Journal of Humanistic Psychology, 42(2), 16-33.
- 34) Walker LO, Avant KC. (2005). Strategies for theory construction in nursing,4th ed, New York: Pearson Prentice Hall.Walsh, Roger. (1999). Essential Spirituality: The 7 Central Practices to Awaken heart and mind.
- 35) Yousef. Darwish A.( 2001). Islamic work ethic, a moderator between organizational commitment and job satisfaction in a cross-cultural context"; Personnel Review, Vol. 30, No. 2, p153-169
- 36) Zohar, D., & Marshall, I. (2000a). SQ- Spiritual intelligence, the ultimate intelligence. London: Bloombury.
- 37) Zohar, Danah, & Marshall, Ian. (2000b). SQ: Connecting with our spiritual intelligence. New York, NY: Bloomsbury Publishing..
- 38) Zohar,Danah,&Marshall,Ian(2004).Spiritual capital:Wealth We Can Live. By,Londaon, Bloomsbury.

# Islamic Theory of Spiritual Intelligence: Designing a Model of Spiritual Intelligence with an Islamic Approach as the Spiritual Capital of Managers

Behzad Hodhodi

PhD Student, Educational Management, Faculty of Management, Khawrazmi University, Tehran, Iran,

Bijan Abdullahi

Associate Professor, Educational Management, Faculty of Management, Khawrazmi University,

Tehran, Iran

Hamidreza Arasteh

Professor, Educational Management, Faculty of Management, Khawrazmi University, Tehran, Iran

Hassan Reza Zeinabadi

Associate Professor, Educational Management, Faculty of Management, Khawrazmi University,

Tehran, Iran

## Abstract

Spiritual intelligence is the result of decades of studies in the field of religion psychology, which as an infrastructure of spiritual capital plays an important role in increasing the psychological capital, well-being and spiritual maturity of a person, the effectiveness of management and leadership. Considering the role of religious teachings in the formation of the concept of spiritual intelligence and its promotion in contemporary and creative research texts from the perspective of Islamic studies, the purpose of this study is to contrast the sources, inferences and symptoms of spiritual intelligence from Islamic sources and design a model of spiritual intelligence. It was from an Islamic point of view. The main question was whether spiritual intelligence was conceptualized directly or implicitly in the original texts, Islamic philosophical and mystical sources? And if yes, what are its components and indicators? To modify this pattern, the qualitative method of document analysis with two techniques of conceptual analysis and content analysis as well as independent processing through MAXQDA software was used. To ensure the validity of the research and its model, the completed method of quality studies of Lincoln and Guba included four criteria of reliability, validity and connectivity, personality verification and mobile transmission. The results showed that this concept is processed in Islamic texts in the form of a system of three categories of intellect, heart and wisdom and with words such as holy power, holy wisdom, esoteric intelligence, faithful foresight, the highest level of intelligence, wisdom, intuition and also with glasses. The term spiritual intelligence has been designed and studied and spiritual intelligence has been introduced under the titles of "Ulw al-Bab" and "Uli al-Absar". The five components and indicators extracted from Islamic texts and sources are: searching for meaning and purpose (with indicators of questioning and critical thinking of existence, discovering and creating meaning and purpose in life and work), changing understanding (with indicators of virtue) Cognition group, the effect of transcendence on methods, levels and sources of cognition); Use of relevant ads (with indicators of God-awareness, transcendent self-awareness, verse perception of existence, discernment of good and evil); Spirituality (with the index of inner .(spiritual life) and Wisdom (with the index of living wise

**Keywords:** Spiritual Intelligence, Sacred Power, Sacred Reason, Heart, Wisdom, Uloal-albab, Uli al-absar, Spiritual Capital.

\* Corresponding Author: hodhodi110@gmail.com

