



دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادیان و مذاهب

سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳



صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده اخلاق و معنویت)

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لک‌زایی

سردبیر: مهدی علیزاده

مدیر اجرایی: حسن لاهوتیان

به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی، پروانه انتشار رسانه غیربرخط اسلام و مطالعات معنویت در زمینه ادیان و مذاهب (تخصصی) به زبان فارسی و انگلیسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۴۰۰/۱۰/۲۷ به شماره ثبت ۹۱۲۹۴ صادر گردید.

دوفصلنامه معنویت‌پژوهی اسلامی بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com): پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir); پایگاه استنادی سیولیکا (www.civilica.com); مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID); پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir); پایگاه (Google Scholar) نمایه و در سامانه نشریه: (jsr.isca.ac.ir); کتابخوان همراه پژوهان (pajooahaan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) بارگذاری می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات فقط نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات.

صندوق پستی: ۳۶۸۸/ ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۱۱۵۶۹۶۱-۲۵ سامانه نشریه: jsr.isca.ac.ir

رایانامه jsr@isca.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان



www.jsr.isca.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

علی امینی نژاد

استاد فلسفه و عرفان سطوح عالی حوزه علمیه قم بهزاد حمیدیه

استادیار دانشگاه تهران

حسن رمضانی کوشک

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد جواد رودگر

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

مهدی علیزاده

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد عالمزاده نوری

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علیرضا کرمانی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله

عباس نیکزاد

دانشیار دانشگاه علوم پزشکی بابل

هادی وکیلی

دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

داوران این شماره

زهرآ آبیاری، عبدالرضا ایزدپناه، عباس پسندیده، سعید زاهد زاهدانی، محمد مسعود سعیدی، احمد شاکرنژاد، محمد جواد فرج نژاد، رسول حسین پور تنکابنی، مسلم گریوانی، بهروز محمدی منفرد، مهدیه سادات مستقیمی، عباس نیکزاد، و هادی وکیلی.

فراخوان دعوت به همکاری

دوفصلنامه علمی - پژوهشی معنویت‌پژوهی اسلامی براساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و معرفت علمی، ترویج و انتشار یافته‌های پژوهشی و آثار اندیشمندان در حوزه مطالعات معنویت معطوف به دین و امور حوزوی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود. دوفصلنامه علمی - پژوهشی معنویت‌پژوهی اسلامی در عرصه معنویت‌پژوهی و ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

۱. استخراج و تبیین نظام‌مند چارچوب‌های نظری و آموزه‌های معنویت اسلامی از منابع اصیل دینی و اثبات و تشریح روشمندی آن و ترسیم مرزهای آن با معنویت‌های غیراسلامی
۲. تبیین عقلانی ارکان و مؤلفه‌های نظام معنویت اسلامی و دفاع از آموزه‌های آن و پاسخ‌گویی به شبهات این حوزه.
۳. تبیین توانایی معنویت اسلامی از رهگذر پیرایش، بازنگری و بازسازی میراث، اندیشه و مواجید عرفانی و غنی‌سازی آن با تکیه بر سرمایه وحی، عقل، شهود و روش‌های تجربی.
۴. معرفی و تحلیل رویکردها و زمینه‌های جدید پژوهشی در عرصه مطالعات معنویت

محورهای پژوهشی دوفصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

۱. امکان، ضرورت و چیستی معنویت اسلامی
۲. مبانی و شاخصه‌های معنویت اسلامی
۳. چالش‌ها و بایسته‌های معنویت‌پژوهی در اسلام
۴. نظریه‌ها و مدل‌های زیست معنوی در سنت اسلامی
۵. معنویت اسلامی و سبک زندگی انسان معاصر
۶. معنویت اسلامی و رسانه، فضای مجازی و هنر
۷. معنویت اسلامی و کاربست آن در حوزه‌های مختلف
۸. مدل قرانی-روایی معنویت‌گرایی
۹. معنویت‌پژوهی در آثار عارفان مسلمان
۱۰. جریان‌شناسی معنویت‌گرایی اسلامی
۱۱. نسبت‌سنجی معنویت با علوم اسلامی
۱۲. تحلیل نظریه‌های سلامت معنوی و ارائه نظریه اسلامی
۱۳. بررسی و نقد ماهیت معنویت‌های نوظهور
۱۴. بررسی و نقد مطالعات معنویت در غرب

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در دوفصلنامه معنویت‌پژوهی اسلامی براساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jsr.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه معنویت پژوهی/اسلامی در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه معنویت پژوهی/اسلامی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابتهت یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه معنویت پژوهی/اسلامی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
- شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را فقط از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه معنویت پژوهی/اسلامی فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- ۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

- تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).
۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.
- **حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا پرسش اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
- **نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
- **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:**
۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
- **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:
۱. **عنوان؛**
 ۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع / مسئله / سؤال، هدف، روش، نتایج)؛
 ۳. **مقدمه** (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛
 ۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛
 ۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛
 ۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم نمودن امکانات مورد نیاز تلاش کرده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛
 ۷. **منابع** (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و پس از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).
- **روش استناددهی:** APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک داللود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۷ عقل ایمانی در اندیشه عرفانی (تحلیلی از رابطه تعقل و ایمان)
 علیرضا کرمانی - محمد سربخشی
- ۳۵ بازخوانی رویکردهای مواجهه با معنویتها در ایران معاصر
 با تاکید بر رویکرد مقایسه‌ای
 محمدحسن یعقوبیان
- ۶۴ اثربخشی آموزش هوش معنوی بر انعطاف‌پذیری شناختی
 و گرایش به رفتارهای پرخطر در دانش‌آموزان پسر مقطع متوسطه اول
 هادی وکیلی - آمنه سادات کاظمی
- ۱۰۴ بازشناسی استعاره‌های تحول معنوی
 در «شرح چهل حدیث» امام خمینی علیه السلام
 محمد رویگر - احمد شاکرنژاد - فاطمه طباطبایی - احمد فروزانفر
- ۱۴۱ بررسی انتقادی مبانی فلسفی قانون جذب از دیدگاه حکمت متعالیه
 با تاکید بر آراء ملاصدرا
 مهرچره دهقانی - محمد مهدی گرجیان عربی
- ۱۷۱ خداشناسی در شعر کودک (آسیب شناسی شیوه‌های
 بیان خداشناسی در شعر کودک در سه دهه ۱۳۷۰ تا ۱۴۰۰)
 افسانه موسوی کرمارودی - احمد خاتمی - مریم جلالی

Faithful Reason in Mystical Thought (An Analysis of the Relationship Between Reason and Faith)¹

Alireza Kermani¹ 

Mohammad Sarbakhshi² 



1. Associate Professor of the Department of Mysticism at Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran (Corresponding Author).

Email: kermania59@yahoo.com

2. Associate Professor of the Department of Philosophy at Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.

Email: msarbakhshi@gmail.com

Abstract

The discussion of faith and, specifically, the role of knowledge (ma'arifa) in faith, has been one of the fundamental topics addressed by Muslim thinkers. Some have considered rational knowledge as identical to faith, while others see it as a component of faith, and still others as separate from faith altogether. Some defined it as an active and voluntary act, while others interpreted it as passive and involuntary. These varying interpretations have sometimes led to a distinction between faith and rational knowledge, thus creating a divide between rationalism and faith-based thinking. However, Muslim mystics have introduced the concept of "faithful reason," which reflects the union of both. From their perspective, both reason and faith are divine lights that, based on a certain harmony, are reflected in the mirror of one's spiritual temperament, shaped by

1. **Cite this article:** Kermani, A., & Sarbakhshi, M. (2025). Faithful reason in mystical thought: An analysis of the relationship between reason and faith. *Islamic Spirituality Studies*, 3(6), pp. 7-34.
<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71101.1130>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

■ **Received:** 2025/02/13 ■ **Revised:** 2025/02/16 ■ **Accepted:** 2025/03/08 ■ **Published online:** 2025/06/13

© The Authors



human will and choice. In this article, the perspectives on faith and reason are described, and the essence of faith and faithful reason, considering the two elements of harmony and spiritual temperament, is analyzed from the viewpoint of Muslim mystics.

Keywords

Faith, Reason, Faithful Reason, Islamic Mysticism, Spiritual Temperament.

عقل ایمانی در اندیشه عرفانی (تحلیلی از رابطه تعقل و ایمان)^۱

علیرضا کرمانی^۱  محمد سربخشی^۲ 

۱. دانشیار، گروه عرفان، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران، (نویسنده مسئول).

Email: kermania59@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

Email: msarbakhshi@gmail.com



چکیده

بحث از ایمان و به طور خاص نقش معرفت در ایمان، از جمله مباحث اولیه مطرح در میان متفکران مسلمان بوده است. برخی، معرفت (عقلی) را عین ایمان، برخی جزو و برخی خارج از ایمان دانستند؛ و گروهی آن را امری فعلی و اختیاری و برخی انفعالی و غیر اختیاری معنا کردند. این تفسیرهای مختلف گاه موجب فاصله‌دار دانستن ایمان از معرفت عقلی و در ادامه جدایی عقل‌گرایی از ایمان‌گرایی شده است، اما عارفان مسلمان از عقلی‌ایمانی سخن به میان آوردند که ناظر به ترکیب اتحادی این هر دو است. از منظر ایشان، عقل و ایمان هر دو نوری الهی‌اند که مبتنی بر نوعی تناسب، در آینه مزاج معنوی سامان‌یافته با اختیار آدمی، منعکس می‌شود و تحقق آنها به اختیار و اراده انسان وابسته است. در این مقاله ضمن توصیف دیدگاه‌های مطرح در خصوص ایمان و تعقل، حقیقت ایمان و عقل ایمانی با توجه به دو مؤلفه تناسب و مزاج معنوی از دیدگاه عارفان مسلمان بررسی و تحلیل شده است.

کلیدواژه‌ها

ایمان، تعقل، عقل ایمانی، عرفان اسلامی، مزاج معنوی.

۱. **استناد به این مقاله:** کرمانی، علیرضا؛ سربخشی، محمد. (۱۴۰۳). عقل ایمانی در اندیشه عرفانی (تحلیلی از رابطه تعقل و ایمان). معنویت‌پژوهی اسلامی، ۳(۶)، صص ۷-۳۴.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71101.1130>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳



نسبت میان ایمان (دینداری) و تعقل مسئله‌ای مطرح در میان صاحبان نظر بوده و هست. برخی، حریت در وصول به حقیقت که لازمه تعهد به تعقل است را با تعبد ملازم با ایمان قابل جمع ندانسته، جانب عقل را ترجیح داده‌اند و گروهی با ترجیح جانب ایمان، نیاز به شریعت و دین را نشانه ناکارآمدی عقل شمرده و شرط ایمان را بی‌یقینی عقلی دانسته‌اند؛ بعضی نیز ایمان را جدای از تصدیق عقلی ندیده و به اتحاد این هر دو حکم داده‌اند. جهت‌گیری در این دیدگاه‌ها و دیدگاه‌های متعدد دیگری که در ذیل یا عرض آنها ابراز شده، به میزان زیادی مبتنی بر نوع تلقی صاحب‌نظران از عقل و ایمان است. گروهی ماهیت ایمان را در مقابل عقل نشانده‌اند و به ایمان، شأنی فعلی در مقابل شأن انفعالی عقل داده‌اند و راه را برای نظریاتی که این دو را فی‌الجمله یا بالجمله در مقابل هم قرار می‌دهند باز کرده‌اند. این نظریات گاه وجود معرفت را بدون ایمان و تسلیم قلبی جایز می‌داند و گاه شرط نبود معرفت را برای تحقق ایمان لازم می‌شمرد. در این میان در اندیشه عرفانی، طرحی خاص بیان شده است که می‌توان آن را مشترک میان عمده عارفان و حکمای متأثر از ایشان دانست (و از این‌روست که در این مقاله علاوه بر عارفان از کلمات حکیمان صدرایی هم استفاده شده است). در این طرح، عارفان مسلمان عمدتاً در کنار نقدهایی که نسبت به عقل مستقل جزوی اکتسابی دارند از عقلی ایمانی، وهبی و نورانی سخن به میان می‌آورند که نه تنها مخالفتی با ایمان ندارد که ایمان مقوم آن و متحد با آن است. معرفت برآمده از چنین عقلی، معرفتی ایمانی است که ملکات و اعمال و چه‌بسا احساسات و عواطف نیز در آن نقشی مؤثر دارند. این مقاله می‌کوشد ضمن مرور بر دیدگاه‌هایی که در خصوص ایمان و عقل بیان شده، به تحلیل دیدگاه عارفان در خصوص عقل ایمانی پردازد و با بیان ویژگی‌ها و مختصات چنین عقلی جایگاه ملکات اخلاقی، مقامات سلوکی و عواطف و احساسات انسانی را در فعلیت آن بیان کرده، حکمت و فلسفه، اخلاق و عرفان و شریعت و احکام دینی را در کنار هم مقوم عقل ایمانی معرفی کند و از این رهگذر موضوعی برای تحقیق بیشتر بر مفهوم علم ایمانی دینی و امکان و شروط تحقق آن فراهم آورد.

چیستی ایمان و نحوه وجود آن

بحث از حقیقت ایمان و شرایط تحقق یا زوال آن جزو نخستین مباحث مطرح در میان متکلمان و متفکران مسلمان بوده است. برخی از این متفکران ایمان مورد بحث را همان اسلام دانسته، و از آن مطلق تدین را مراد کرده‌اند و برخی دیگر با توجه به استعمال قرآنی ایمان، مرتبه‌ای متعالی‌تر از اسلام را که فراتر از اقرار زبانی است در معنای ایمان معتبر دانسته‌اند و بر آن شده‌اند که باور، آن گاه که از مرتبه ظاهر به قلب نفوذ کرده، قلب آن را بپذیرد، ایمان تحقق یافته است و از این رو ایمان را به تصدیق یا تسلیم قلبی تعریف کرده‌اند. در میان این گروه برخی ایمان را صرف تصدیق قلبی و دارای حقیقتی بسیط یافته‌اند و برخی علاوه بر تصدیق قلبی از عمل یا اقرار زبانی در حقیقت ایمان نیز سخن به میان آورده‌اند. در این بین، همچنین بوده‌اند متفکرانی که ایمان را علم و معرفت به خدا یا به خدا و رسول تعریف کرده و حقیقت آن را تصدیق عقلی یا منطقی دانسته‌اند (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۵، صص ۷-۲۳؛ مقداد، ۱۴۰۵، ص ۴۳۷).

با توجه به این دیدگاه‌ها، آنچه در این بخش از مقاله با توجه به هدف آن اهمیت دارد، بررسی اجمالی نحوه وجود ایمان در مقایسه با عمل و معرفت، و پاسخ به این سؤال است که آیا ایمان نحوه وجودی فعلی دارد و شأن و کیفیتی فعلی برای نفس آدمی است و اراده در آن نقش محوری دارد؟ یا نحوه وجودی انفعالی دارد و از جمله شئون انفعالی نفس است و تحقق آن مستقیماً به اختیار آدمی وابسته نیست؟ پرواضح است کسانی که ایمان را به اقرار زبانی معنا کرده یا آن را حقیقتی مرکب دانسته که عمل جزئی از آن است، ایمان را از مقوله فعل آدمی دانسته، به نقش اراده در تحقق آن باور دارند. همچنین کسانی که ایمان را تصدیق قلبی می‌دانند و آن را چیزی افزون بر علم معنا کرده‌اند عمدتاً به این امر اذعان دارند که تصدیق و تسلیم قلبی از مقوله افعال جوانحی است و در آن اراده و خواست نقش محوری دارد. عمده دلیل ایشان در مغایر انگاشتن تصدیق قلبی از علم، عدم تضاد میان این دو در برخی موارد است؛ چه بسا افرادی به حقیقتی علم دارند، اما به جهاتی ایمان به آن را اختیار نکرده‌اند. ایشان آیاتی از قرآن را شاهی بر ادعای خود بیان کرده‌اند که از آن جمله است: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا

عَزُّوْا كَفَرُوْا بِهِ» (بقره، ۸۳)، «وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» (نمل، ۱۴)، و خطاب موسی علیه السلام به فرعون: «لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَتَزَلُ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (اسراء، ۱۰۲) (مقداد، ۱۴۰۵، ص ۴۳۹).

اما کسانی که حقیقت ایمان را علم یا تصدیق منطقی دانسته‌اند، یا اگر تعبیر تصدیق قلبی را هم به کار برده‌اند، از آن تصدیق منطقی را مراد کرده‌اند (حلی، ۱۴۱۳، ص ۴۲۷)، نیز عمدتاً از فعلی بودن ایمان سخن به میان آورده‌اند. سیف‌الدین آمدی در کتاب ابکار الافکار فی اصول الدین به تفصیل به معنای ایمان و بیان اقوال متکلمان در خصوص حقیقت ایمان پرداخته و نقطه مشترک همه این اقوال را در فعلی بودن ایمان می‌داند. بیان وی در این خصوص چنین است:

وقد اتفق أهل الإسلام على أن مفهوم لفظ الإيمان لا يخرج عن أعمال القلب والجوارح، وما تركب منهما لكن اختلفوا فمنهم من قال إنه لا يخرج عن أعمال القلب ومنهم من قال إنه لا يخرج عن أعمال الجوارح ومنهم من قال لا يخرج عن المركب منهما (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۵، ص ۷).

براساس این عبارت، تمامی این دیدگاه‌ها ایمان را یا از سنخ عمل قلبی می‌دانند یا عمل جوارحی، یا ترکیبی از این دو عمل؛ مثلاً دیدگاه‌هایی که ایمان را امری بسیط می‌دانند و آن را به تصدیق قلبی یا معرفت و علم به خدا یا علم به خدا و رسول تعریف می‌کنند، ایمان را عملی قلبی می‌دانند و آنها که ایمان را به اقرار زبانی تعریف کرده و به این همانی اسلام و ایمان معتقدند آن را عملی جوارحی می‌دانند و کسانی هم که ایمان را مرکبی از تصدیق و عمل یا اقرار معنا می‌کنند، ایمان را مرکبی از عمل قلبی و جوارحی تلقی کرده‌اند.

بسیاری دیگر از متکلمان نیز در بحث علم و معرفت، با تقسیم معرفت به دو قسم معرفت ضروری و اکتسابی، نوع دوم معرفت را اکتساب نفس آدمی و از مقوله فعل دانسته، قدرت را در آن دخیل می‌دانند، و از سویی برآنند که معرفت به خداوند - که از منظر ایشان همان ایمان است - از قسم علوم و معارف مکتسب است و لذا از مقوله فعل آدمی است و دواعی و قصود در آن تأثیر تام دارد. فعلی بودن علم اکتسابی از منظر

ایشان از آن روست که خود محصول نظر است و نظر، فعل آدمی است و از این رو آن معرفت هم فعل آدمی است. بیان شارح اصول خمس، عبد الجبار معتزلی به این شرح است:

الذي يدل على أن العلم بالله تعالى ليس بضروري وإنما هو اكتسابي، ما قد ثبت أنه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، فيجب أن يكون متولدا عن نظرنا، وإذا كان كذلك فالنظر من فعلنا فيجب أن تكون المعرفة أيضا من فعلنا، لأن فاعل السبب ينبغي أن يكون فاعل المسبب (همدانی، ۱۴۲۲، ص ۲۳).

واضح است که این رابطه تولیدی بین نظر و معرفت از منظر متکلم معتزلی است و متکلم اشعری این رابطه را مثل سایر افعال آدمی به «عادة الله» نسبت می دهد و آن را از طریق کسب انسان تبیین می کند (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۱، صص ۹۶-۲۰۶)؛ چنان که فیلسوف رابطه نظر و معرفت را رابطه ای علیّی معنا می کند که وجوب معرفت بعد از نظر را نتیجه می دهد؛ هر چند که عمدتاً این علیت را علیت اعدادی می داند (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۲۴۳). با این وصف، رابطه تولیدی یا علیّی میان معرفت و علت آن، ضرورت تحقق معرفت بعد از تحقق علت آن را اقتضا دارد و البته به گفته خود فلیسوفان این ضرورت علیّی، فعل را از اختیاری بودن خارج نمی کند و نمی توان گفت از آنجا که به محض تحقق علت معرفت، خواه آن علت نظر استدلالی باشد یا نظر حسی یا... معرفت از اختیاری بودن ساقط شده و تبدیل به حالتی انفعالی برای نفس شده است.

همچنین ملاصدرا و برخی از تابعان وی (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۷)، از جمله متفکرانی هستند که ایمان را از مقوله علم و معرفت دانسته، از اختیاری نبودن ایمان به تبع اختیاری نبودن علم و معرفت سخن به میان آورده اند (صدرالمألهین، ۱۳۶۰، ص ۲). صدرا در مواضع متعددی از آثار خود ایمان را به معرفت، علم، حکمت و تصدیق منطقی یا عقلی تعریف نموده و آن را امری انفعالی و خارج از اختیار انسان معرفی می کند (صدرالمألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۱۲۹-۲۴۹):

الایمان أصله الاعتقاد الثابت الجازم، وهو مما لا يكون للاختيار فيه مدخل، لأنه نفس العلم، والعلم كسائر الأحوال القلبية يحصل بإفاضة الله من غير فاعل

متوسط، ولا يحصل بالاختیار كما يحكم به الوجدان الصحيح (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۹۴).

اما برای فهم معنای علمی و معرفتی بودن ایمان و معنای انفعالی بودن یا اختیاری نبودن آن باید به دو نکته در کلمات صدر را توجه داشت؛ اولاً وی عمدتاً در مقام بیان ایمان حقیقی، آن را به علم برهانی یا علم کشفی تعریف می‌کند و البته سخن از ایمان تقلیدی، ایمان ظاهری و ایمان مجازی هم به میان می‌آورد که دیگر از مقوله علم عقلی نیستند (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۵۴). وی به تبع محمد غزالی، ایمان عوام و ایمان متکلمان را از ایمان حقیقی خارج دانسته، داخل در ایمان تقلیدی و غیرعلمی می‌داند. براین اساس ایمان در مراتب مادون از عقل فاصله می‌گیرد، هرچند که در مراتب بالا عین عقل می‌شود. با این وصف، اگرچه حقیقت ایمان همان ایمان حقیقی است، اما با توجه به ذومراتب بودن ایمان و لزوم ارائه تحلیلی از تمامی این مراتب، لازم است تعریفی از ایمان ارائه کرد که همه مراتب آن را شامل شود. ثانیاً از منظر صدر ایمان بدون شک امری قلبی است. وی حتی ایمان تقلیدی را عقدی قلبی می‌داند که در این مرحله از عقل استدلالی فاصله می‌گیرد و از این رو در این مرحله عقل و ایمان امری جدای از یکدیگرند (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۵۷)، اما در مرتبه بالای ایمان، ایمان حقیقی عین عقل مستفاد است که بالاترین مرتبه عقل است (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۲۶۲-۲۶۳). این مرتبه مرتبه‌ای بالاتر از انفعال در مقابل فعل، یا جبر در مقابل اختیار است (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۹۴)؛ بلکه بسان علم باری تعالی که در مراتب برتر علم عین اراده است، ایمان حقیقی در ضمن اینکه فعل ارادی نفس است عین علم عقلی هم هست و این دو با یکدیگر در این مرتبه در تقابل نیستند. ما در ادامه از همین بیان صدر را در مقام توضیح نحوه وجود ایمان بهره می‌بریم و اراده ایمانی و علم را نه جدای از هم، که متحد با هم در تحلیل حقیقت ایمان لحاظ خواهیم کرد. براین اساس ایمان در مرحله علم حسی یا خیالی، ایمانی حسی و خیالی است که از ایمان عقلی یا عقل ایمانی که ایمانی حقیقی است فاصله می‌گیرد و در مراحل متعالی عین عقل در بالاترین مراتب خود خواهد بود.

تعریف و اقسام عقل

عقل را عمدتاً قوه، مرتبه یا شأنی از نفس آدمی می‌دانند که ادراک کلی را در زمینه علم (عقل نظری) یا عمل (عقل عملی) بر عهده دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۸۸؛ فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۰)، و البته هستند کسانی که شأن غیرادراکی نیز برای عقل معتقد هستند و عقل عملی را برای نام‌گذاری این شأن به کار می‌برند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۸۸؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۹۰). فیلسوف این مرتبه ادراکی را فصل ممیز انسان از غیرانسان (حیوانی) می‌داند که در ادراک حسی، خیالی و وهمی با انسان مشترک است. از منظر فیلسوف، آدمی با ادراک حسی و خیالی مستعد دریافت صور معقوله به‌مدد پرتوافشانی عالم عقول می‌شود (علم‌الهدی، ۱۳۸۷، صص ۹۹-۱۱۷). براین اساس آنچه آدمی به‌مدد عقل می‌یابد صور کلیه‌ای است که در مرتبه قبل، صورت حسی و خیالی آن را ادراک کرده است. گاه از این عقل به عقل فکری تعبیر شده و از جمله محدودیت‌های آن مسبوقیت مدرکات این عقل به صور حسی و خیالی دانسته شده است (کرمانی و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۰۰). از این رو چنین عقلی قدرت بر ادراک حقایقی که صور محسوس و خیالی ندارند را جز به مدد تصویرسازی‌های وهمی و خیالی ندارد و لذا از منظر برخی عارفان در این گونه ادراکات، با عقلی مشوب به وهم مواجهیم (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۱، صص ۴۱-۲۹۷؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۲). به همین جهت است که این عارفان عمدتاً اگرچه عقل را در حیطه ادراکی خود مصاب می‌دانند و آن را راهی مطلوب برای شناخت معرفی می‌کنند (همدانی، ۱۹۶۲، ص ۹)، اما به محدودیت‌های چنین عقلی تذکر می‌دهند و بر آنند که همان‌طور که چشم «برای دیدن قسمتی از موجودات خلق شده است و از دریافت شنیدنی‌ها و بوییدنی‌ها ناتوان است، همچنان عقل از ادراک بیشتر موجودات عاجز است» (همدانی، ۱۹۶۲، ص ۵۰) و توقع اهل نظر از عقل فکری، «مانند مردی است که ترازوی کوچک طلاکشی را ببیند و بخواهد با آن کوه را بسنجد» (همدانی، ۱۹۶۲، ص ۹۸). از منظر عارفان بی‌توجهی به این محدودیت عقل فکری از ناحیه برخی از اصحاب نظر باعث بروز اختلاف انظار عقلی و بحث و جدال‌های بی‌پایان، تاویل‌های بی‌ضابطه متن دینی و گاه مخالفت با شریعت و مبتلا شدن به خطاهای معرفتی شده است (کرمانی و دیگران، ۱۳۹۸، صص ۱۰۷-۱۱۱). ایشان از

این عقل فکری فلسفی با تعابیری همچون عقل ناظر، عقل جزوی، عقل اکتسابی، عقل معاش و عقل مشوب نام می‌برده‌اند و در مقابل آن از عقل قابل، عقل کلی، عقل وهبی، عقل معاد و عقل ایمانی یاد می‌کنند.

در بحث علم عقلی نیز این سؤال مطرح است که آیا قوه، مرتبه یا شأن عقلی نفس انسانی، یا به‌طور کلی کلیه شئون ادراکی انسان، در یافت علوم و معارف، فعالند یا منفعل؟ همان‌طور که قبلاً در کلمات برخی متکلمان شاهد بودیم، ایشان از فعل معرفت سخن به میان آورده‌اند و علم را فعلی قلبی یا درونی دانسته‌اند، و در میان ایشان برخی رابطه تولیدی میان نظر و معرفت را دلیل بر فعلی بودن علم دانسته‌اند. در میان فیلسوفان نیز اگرچه از انفعالی بودن عقل آدمی در مقابل عقل جوهری فعال سخن به میان آمده است، اما فعالیت عقل جوهری در حد اعداد یا پرتوافشانی به‌منظور فراهم آمدن زمینه برای نفس آدمی در جهت تعقل برای وصول به مدرکات کلی دانسته شده است و از این رو نقش اراده در تعقل به رسمیت شناخته شده است (علم‌الهدی، ۱۳۸۷، صص ۹۹-۱۱۷). صدرا نیز در مواضع متعددی رابطه صور ادراکی با نفس را نه رابطه‌ای انفعالی، بلکه فعلی می‌داند و معتقد به قیام صدروی این صور به نفس آدمی است:

ان نسبة النفس الى الصور الادراكية مطلقاً نسبة الفاعل المؤثر لا نسبة المنفعّل المتصّف (صدرالمألهین، ۱۳۸۷، ص ۳۷). ان النفس بالقياس الى مدرکاتها الخيالية والحسية اشبه بالفاعل المبدع منها بالمحلّ القابل (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۷). العلوم الخيالية والحسية فهي عندنا غير حاله في آلة التخیل وآلة الحس... والکل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباری (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۰۵).

همچنین در خصوص علوم تصدیقی، فیلسوف، خواه حکم و خواه ادراک حکم را تصدیق بداند، در هر صورت، از آنجاکه حکم بدون شک فعل نفس است، دلالت بر نوعی تاثیر مستقیم نفس آدمی در تحقق تصدیق دارد (سربخشی، ۱۴۰۱، صص ۹۱-۱۱۱؛ حسین‌زاده، ۱۴۰۳، صص ۲۱-۳۴). البته کلماتی از صدرا و سایر متفکران وجود دارد که علم و به‌طور خاص علم عقلی را دارای نحوه وجودی فعلی نمی‌دانند. حکیم مشائی که اعتقادی به اتحاد عالم و معلوم و علم ندارد و صورت علمی را به عرض نفسانی تحویل

می‌برد، بر دیدگاه انطباق صورت در نفس و انفعال نفس از آن تأکید دارد و حکیم صدرایی هم مبتنی بر پذیرش اتحاد عالم و معلوم، گاه صورت علمی را فعل نفس نمی‌داند و معتقد است که:

نفس در اثر استعداد حاصل از تماس اندام‌های حسی با واقعیات مادی با حرکت جوهری اشتدادی تکامل ذاتی یافته، به تدریج وجود برتر عقلی این اشیا و بالتبع وجود ذهنی ماهیت آنها می‌شود و بدین نحو انطباق حاصل می‌گردد و به لحاظ این انطباق علم حصولی تحقق می‌پذیرد (عبودیت، ۱۳۸۶، ص ۹۳).

فعلی‌بودن یا انفعالی‌بودن علم اعم از حسی، خیالی و عقلی، براساس برخی عبارات صدرا به مراتب کمالی نفس آدمی مرتبط شده است:

به نظر می‌رسد صدرا در این انظار به اطوار متفاوت نفس از هنگامی که عقل هیولانی است تا هنگامی که دارای ملکه عقلی می‌شود توجه دارد. نفس در ابتدا ضعیف است و بالطبع در صورت کسب استعداد از طریق ادراکات جزئی باید صورت عقلی، یکی پس از دیگری، از جانب عقل فعال به او افزوده شوند و او با آنها متحد شود؛ آن‌گونه که ماده و صورت در ترکیبی اتحادی در حرکت جوهری اشتدادی با هم متحد می‌شوند. این اتحاد و اشتداد ادامه می‌یابد تا نفس استعداد اتحاد و اتصال با عقل فعال پیدا کند که همان مثال انسان است که برترین مثال است. پس از حصول این اتحاد باز نفس با حرکت جوهری اشتدادی ارتقا می‌یابد، تا آنجا که ملکه رجوع به عقل فعال پیدا می‌کند. با حصول این ملکه، نفس قدرت پیدا می‌کند تا در صورت وجود استعداد لازم خود صورت عقلی و نیز صور جزئی خیالی و حسی را به تفصیل یکی پس از دیگری انشا کند (عبودیت، ۱۳۸۶، ص ۹۵).

لا شك أن النفس مبدأ فاعلي للصور الموجودة في قواها ومداركها وأما الصور العقلية المدركة للنفس فإن النفس في الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا مبدأ قابلي لها وإذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة إياه (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۵۹).

با توجه به این بیانات می‌توان از نوعی اراده‌گرایی در معرفت‌سخن به میان آورد که در ضمن این دیدگاه‌ها به چشم می‌خورد. صور علمی صادر از نفس‌اند و احکام تصدیقی برآمده از نفس می‌باشند و البته تنوعی به تنوع مراتب فعلیت یافته نفس انسان‌ها دارند. این امر به نوعی بر درهم‌تنیدگی علم و اراده دلالت دارد: اگر ایمان را فعلی جوانحی بدانیم در ذات خود نور معرفت را دارد و اگر معرفت را یافت واقعیت بدانیم در متن آن ایمان و محبت حضوری فعال دارد. از این رو انسان تا نخواهد نمی‌داند و تا نداند نمی‌خواهد. یکی از بهترین تحلیل‌ها در خصوص این رابطه دوسویه میان ایمان و عقل یا محبت و علم را می‌توان در کلمات عارفان مسلمان ذیل مباحث ایمان و عقل جستجو کرد و ما در ادامه ذیل عنوان عقل ایمانی بدان اشاره می‌کنیم.

عقل ایمانی

براساس آنچه گذشت، انظار مختلفی در چستی ایمان حقیقی و رابطه آن با علم، به‌ویژه علم عقلی ابراز شده است. برخی بر وحدت هویت علم (عقلی) و ایمان تاکید دارند و برخی این دو را متفاوت می‌بینند. آنان که دیدگاه وحدت را برگزیده‌اند، برخی علم را همچون ایمان، فعلی معنا کرده‌اند، و برخی ایمان را بسان علم، انفعالی دیده‌اند. اما تعبیر عقل ایمانی عارفان - یا تعبیر مشابه آن که قبلاً بدان اشاره شد - بر نوعی همراهی و وحدت این دو، دست‌کم در مراتبی از کمال انسانی، اشعار دارد. در اینجا لازمه وحدت ایمان و عقل، پذیرش انفعالی بودن ایمان یا فعلی بودن علم نیست؛ بلکه سخن از مرحله‌ای فراتر از فعل و انفعال مطرح است؛ مرتبه‌ای وجودی که مقید به هیچ کدام از فعل و انفعال ماهوی نیست و نسبت به این هر دو لایشرط است. البته در مقام بررسی ماهیت ایمان لازم است حیث ارزشی ایمان را که با تعبیر ایمان حقیقی از آن یاد کردیم، از حیث پدیداری ایمان تفکیک کنیم. حیث اول نگاهی ارزش‌شناختی به ایمان دارد و ایمان به خدا و رسول را در حد نصاب عقلی آن ارزشمند تلقی می‌کند و عنوان مؤمن به‌نحو حقیقی را تنها شایسته کسی می‌داند که در این نصاب ایمانی، خداوند و پیامبران و دستورات ایشان را قلباً تصدیق نماید، اما از منظری پدیدارشناختی، ایمان معنایی وسیع‌تر

خواهد داشت که حتی شامل ایمان به «جبت و طاغوت» نیز می‌شود. به نظر می‌رسد پیش‌نیاز هرگونه اظهارنظری درمورد حیث ارزش‌شناختی ایمان، تحلیل پدیدارشناختی ایمان است تا معلوم شود حقیقت ایمان به‌عنوان یک پدیده انسانی چیست و چگونه محقق می‌شود و نهایتاً این حقیقت ایمانی چرا و در چه نصابی به ایمان حقیقی تبدیل می‌شود. با این وصف، در بررسی کلمات عارفان در زمینه ایمان با تأکید بر ماهیت و پدیدار ایمان، در پی مطالبی در خصوص نصاب ایمان حقیقی و چستی مراتب مادون ایمان حقیقی، نحوه تحقق ایمان، رابطه عقل و ایمان و جایگاه عمل در ایمان نیز هستیم.

ایمان عرفانی

همان‌طور که اشاره شد، ایمان تصدیق قلبی و تسلیم درونی به امر یا اموری است و با نوعی علم و معرفت همراه است. این علم بسته به مراتب ایمانی ممکن است علم حسی، خیالی، عقلی یا شهودی باشد. ممکن است از میان این مراتب حد نصاب ایمان حقیقی را ایمانی عقلی بدانیم، اما بدون شک در مراتب مادون نیز ایمان حضور دارد. این تصدیق قلبی همان خواستن متعلق ایمان و حب به آن است که تعبیری دیگر از تناسب و تجانس میان انسان و متعلق ایمان است. با این وصف، ایمان را می‌توان حالت وجودی تناجس صاحب ایمان با متعلق ایمان دانست که حکایت از تعلق علم و حب به متعلق ایمان دارد. این تجانس وجودی همان چیزی است که صدرالمتهلین از آن به صیوروت نفس سخن به میان می‌آورد؛ صیوروتی که در مراتب بالای خود در معرفت به خدا و عمل به مقضای معرفت ظهور می‌یابد:

إِنَّ الْإِيمَانَ عِبَارَةٌ عَنْ صَيُورَةِ النَّفْسِ بِحَيْثُ يَعْرِفُ اللَّهُ وَمَلَائِكَتَهُ وَكِتَابَهُ وَرَسُولَهُ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ، وَيَعْمَلُ بِمُقْتَضَاهُ وَيَسْلُكُ بِمُؤَدَّاهُ، وَيَنْهِي النَّفْسَ عَمَّا يَهْوَاهُ وَيَعْبُدُ اللَّهَ كَأَنَّهُ يَرَاهُ، وَهَذَا مِمَّا لَا يَتَيَسَّرُ إِلَّا لِنَفْسٍ زَكِيَّةٍ وَقَلْبٍ لَطِيفٍ قَابِلٍ لِتَصْوِيرِ الْحَقَائِقِ، وَأَكْثَرُ النَّاسِ غَلَبَتْ عَلَيْهِمُ الْجِسْمِيَّةُ وَالْكَثَافَةُ وَالنِّفَاقُ وَالشَّيْطَانَةُ، وَكِلَاهُمَا حِجَابٌ (صدرالمتهلین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۱).

برای توضیح این تجانس و تناسب وجودی مناسب است در گام نخست اشاره‌ای به مزاج معنوی موردنظر عارفان مسلمان داشته باشیم و سپس با توجه به بحث مزاج معنوی به توضیح بیشتر تناسب عرفانی بپردازیم.

مزاج معنوی

در عرفان اسلامی، در مباحثی همچون علم، محبت و ایمان از مزاج معنوی یا مزاج روحانی سخن به میان آمده است. از منظر عارفان مسلمان، همان‌طور که مزاج صوری طبیعی ویژگی‌ای است حاصل از کسر و انکسار کیفیات اربعه عناصر و محصول شکل‌گیری ماهیت جدیدی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۷؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۲)، مزاج معنوی ویژگی جان آدمی است که از اجتماع حالات درونی آدمی اعم از علوم، احساسات و ملکات خوب و بد حاصل می‌شود (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۷۵)، و همان‌طور که بسیاری از امور بر مزاج طبیعی انسان مؤثر است و آن را از اعتدال خارج کرده یا به اعتدال نزدیک می‌کند، امور بسیاری نیز بر مزاج روحانی آدمی مؤثر است و موجب انحراف یا اعتدال آن می‌شود. بیان صدرالدین قونوی در این خصوص قابل توجه است:

ثم اعلم، أنه كما اختصّ كلّ مزاج صوري باعتدال يخصّه ويناسبه وبحفظه
 تنحفظ صحّة ذلك المزاج، ويدوم بقاء صاحبه، ويظهر أحكام القوى البدنيّة في
 ذلك المزاج، ... كذلك للروح الإنساني قوى وصفات واختلاف يحصل بينها
 امتزاج روحاني ومعنوي يقوم منها نشأة نورانيّة، ولذلك المزاج أيضا اعتدال
 يخصّه، وميزان يناسبه... (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۱).

در این میان برخی مزاج معنوی‌شان محصول ملکات حقانی است و به اعتدال، متخلق بلکه متحقق به صفات الهی شده‌اند و به جهت این اعتدال به وحدت نزدیک‌ترند؛ و برخی مزاج‌شان مزاجی شیطانی است: «ایشان محجوبانی هستند که به واسطه نابودی قوای نفسانی‌شان و استیلا و غلبه حکم برخی از صفات طبیعی که دیگر صفات را مغلوب کرده از اعتدال در مزاج روحانی به دور افتاده‌اند» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۱). این مزاج

معنوی تأثیر مستقیم در درستی یا خطا و کمال یا نقصان علم و معرفت دارد. از این روست که به تعبیر صدرالدین قونوی:

به مقدار مناسبت و سلامتی مزاج روحانی، کشف، قوی و درست و بسیار شده و مرتبه اش برتری یافته و نتایجش از علوم و اذواق و تجلیات، شرف و بلندی می یابد... و به مقدار مباینت (اختلاف) و کمی مناسبات و سستی آمیزش و ضعف مزاج روحانی، حجاب ها فزونی می یابد و کشف و علم و ادراک ذوقی و تمام لوازم آن نقصان می پذیرد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳).

نکته حایز اهمیت در بحث مزاج معنوی، توجه به این امر است که گاه ممکن است ورودی به یک مزاج، معرفتی درست یا صفتی پسندیده باشد، اما از آنجاکه آن مزاج، مزاجی منحرف و ناقص است و غالب بر آن، احکام طبیعت و نفسانیات است، آن معرفت یا صفت، رنگ حکم غالب به خود می گیرد و آثار مثبت خود را از دست می دهد، چنان که در سوی دیگر، یعنی در مزاج معنوی انسان کامل و علوم و رفتارهای او نیز مطلب به عکس این است. صدرالدین قونوی این حقیقت را چنین بیان می کند:

همان گونه که غذا وقتی وارد محلی شد که بر آن محل کیفیتی ویژه غالب است، غذا بدان کیفیت استحال و دگرگونی پیدا می کند و مزاج هم اگر قوی باشد قوه غذا و حکم آن را باطل می سازد و خواصی که در آن غذا پنهان است اثرش ظاهر نمی شود، چون اگر برخورد با این مقام و این مزاج قوی پیدا نکرده بودند اثرشان را آشکار می کردند، همین طور حکم خواص و قوای روحانی هم که پنهان در هر غذا است با مزاج روحانی که از اجتماعات قوای روحانی و صفات نفسانی علمی و عملی حاصل می شود، این گونه است؛ برای اینکه این مزاج در قوه به مرزی منتهی می گردد که اعیان صفات روحانی را به صفت نیک کامل که حکمش بر صاحب این حال و مزاج روحانی غالب است دگرگونی می دهد... و کار در جانب مذموم و ناپسند و مقام نقایص هم این گونه می باشد؛ برای اینکه فیض الهی و آثار قوای عالی و توجهات ملکی در نهایت تقدیس و

پاکی به اینان می‌رسد، و چون به اینان رسید به حسب احوال ایشان و صفت ناقص نکوهیده‌ای که بر اینان غالب است، رنگ می‌گیرد؛ لذا آثار اسمائی و توجهات روحانی تحت حکم طبیعت و مزاج‌های منحرف ناقص اینان مغلوب می‌گردد و غلبه صفات نکوهیده‌شان بر آنها ظاهر می‌گردد و حکم‌شان پوشیده و پنهان می‌ماند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵).

تناسب

مراد از تجانس یا تناسب آن وجه مشترک وجودی است که میان انسان و سایر موجودات متحقق است و موجبی است برای هر نوع ارتباط حبی، ادراکی و معرفتی انسان با آن موجودات که شامل خداوند، سایر انسان‌ها و اشیا و شیاطین می‌شود (غزالی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۴۸). به تعبیر بعضی از حکما، «لکل شیء فی العالم مغناطیس یجذبه و ضدّ ینافره»، و لهذا قالوا «الأشکال لاحقة بأشکالها» و قالوا «القلوب تأنس لمن تجانس و شکل الشیء منجذب إلیه» (الانصاری الاسیدی، بی‌تا، ص ۵۲).

چون دو کس بر هم زند بی‌هیچ شک در میان‌شان هست قدر مشترک (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۷).
 تأکید عارفان در بحث تجانس، بر تجانسی صوری و ظاهری نیست، بلکه مراد ایشان از تجانس، تجانسی معنوی و باطنی است که موجب تجاذب معنوی انسان دارای مزاج معنوی با متعلق ادراک یا محبت او می‌شود (غزالی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۶۱).

عقل می‌گفتش که جنسیت یقین از ره معنی است نه از آب و طین
 هین مشو صورت پرست و این مگو سر جنسیت به صورت در مجو
 (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۹۲۷).

این نکته نیز حایز اهمیت است که آدمی از منظر عرفان دارای مراتب وجودی متعددی است که به صورت‌های سه گانه، چهار گانه، هفت گانه و ده گانه بیان شده است (موسوی خمینی، ۱۳۹۴، ص ۵) و به‌ازای حضور در هر یک از این مراتب، با امور و حقایق متناسب با خود ارتباط معرفتی و حبی خواهد داشت. در نگاهی چهار گانه به ابعاد انسان،

مراتب وجودی انسان از مرتبه حسی، طبعی یا نفسی آغاز شده و با گذر از مراتب قلبی و عقلی به مرتبه روحی یا سری می‌رسد. از این منظر، انسان کاملی که واجد بالاترین مراتب انسانی است، مراتب مادون را نیز در خود دارد و به‌نوعی جامع همه مراتب است. با این وصف با توجه به بحث مزاج معنوی و قاعده تناسب، انسانی که در مرتبه حسی است و طبیعت یا نفسانیت بر مزاج معنوی وی غلبه دارد، با امور حسی، طبیعی و نفسانی تناسب دارد و محدوده ادراک، اراده و محبت وی از این امور تجاوز نمی‌کند؛ و آنکه در مراحل قلبی یا عقلی و یا سری است با واقعیت در این مراتب وجودی خود مواجه می‌شود و ارتباط ادراکی و ارادی او با واقعیت براساس یافت او در این مراتب تحلیل می‌شود (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۴۱).

تحلیل ایمان عرفانی

با توجه به نکاتی که بیان شد، انسان‌ها با مزاج‌های معنوی مختلف، تناسب‌ها و تجانس‌های مختلف و متعددی با حقایق در مراتب آن خواهند داشت و عمق معرفت و نوع محبت ایشان بسته به این تناسب و تجانس تحلیل می‌شود. انسانی که در مرتبه نفسانیت باقی مانده است و غالب بر مزاج معنوی او خیال و صور خیالی است و احساسات و عواطف او نیز تحت سلطنت خیال و وهم است، مادام که در یک جریان معرفت‌افزایی تعالی نیافته است، درک و فهم و حب و گرایش متناسب با مزاج معنوی خود خواهد داشت و حتی نوع فهم وی از استدلال‌های عقلی حکما و نوع گرایش وی به امور متعالی، فهم و گرایشی خیالی و در رتبه نفسانی او خواهد بود.

اما این پرسش مطرح است که بر اساس این تحلیل نقش اختیار در ایمان کجاست؟ آیا باید بپذیریم که ایمان، نوری وهبی است که از ناحیه خداوند بر قلب آدمی افاضه می‌شود و اختیار انسان در آن تأثیری ندارد؟ بدون شک هر امر وجودی همچون ایمان و معرفت، از ناحیه خداوند است، اما این امر منافی با اختیار آدمی نیست، چراکه بازتاب نور ایمان و معرفت در آینه وجود انسان کاملاً در اختیار آدمی و نحو شکل‌دهی او به مزاج معنوی خود است. از این منظر، وصول به ایمان حقیقی در تجانس با حقیقت از

مبدأ فطرت تحلیل می‌شود. انسان برای طی این مسیر مبدأ حرکت خود را از فطرت آغاز می‌کند و با رشد اعتدالی فطرت به حد نصاب ایمان حقیقی یعنی ایمان عقلی می‌رسد. فطرت از منظر عرفانی وجودی مندمج با قابلیت ظهور همه صفات و ملکات کمالی است که در مناسبت کامل با حقیقت الهی یا حقایق متعالی است (نک: چیتیک، ۱۳۹۵، صص ۸۱-۹۶). این تناسب اجمالی به تجاذب اجمالی و لذا به ایمانی فطری راه می‌برد که از آن به خداشناسی و خداجویی فطری تعبیر می‌کنند. همین نوع تجاذب میان انسان و انسان کامل که به نوعی ظهور و کلمه‌الله است نیز وجود دارد که تأمین‌کننده الگو و اسوه‌ای مناسب برای رشد اعتدالی فطرت و ایجاد تناسب تفصیلی به حقیقت است. سعی در توسعه فطرت به نحو اعتدالی به مزاجی معنوی تفصیلی متناسب با حق راه می‌برد و آدمی را به ایمانی حقیقی می‌رساند که عین تجاذب و تجانس با حق و حقیقت است و سعی در فاصله گرفتن از فطرت و به فعلیت نرساندن اعتدالی صفات کمالی فطرت از تناسب با حق فاصله می‌دهد و ایجاد تجاذب و تناسب با کسانی می‌کند که خود این چنین از اعتدال به دورند و ایمان به شیطان، طاغوت و نادرستی را موجب می‌شود که ایمانی باطل است (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۶۶).

کافران هم جنس شیطان آمده	جان‌شان شاگرد شیطانان شده
صد هزاران خوی بد آموخته	دیده‌های عقل و دل بردوخته
انبیا چون جنس روحند و ملک	مر ملک را جذب کردند از فلک
جاذبه جنسیت است اکنون بین	که تو جنس کیستی از کفر و دین
گر به هامان مایلی هامانی	گر به موسی مایلی سبحانی

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۵۹۴).

حاصل آنکه حال که ایمان عبارت از این تجاذب معنوی است، تحقق آن منوط به مناسبت مزاج معنوی با متعلق ایمان است و تمام تلاش برای کسب ایمان حقیقی باید صرف ایجاد تناسب در مزاج معنوی با حقیقت متعالی و انسان کامل باشد. با این وصف، تحصیل معقولات توسط مزاجی خیالی و بدون توجه به نحوه تأثیر آنها در مزاج معنوی راه به تنویر قلب نمی‌برد و آدمی را به ایمان حقیقی رهنمون نمی‌شود.

مختصات عقل ایمانی

با توضیحاتی که درخصوص حقیقت عقل و ایمان و نحوه تحقق ایمان و جایگاه عقل در تحقق ایمان گذشت می‌توان گفت که عقل ایمانی مرتبه‌ای از نفس ناطقه انسانی و حصه‌ای از مزاجی معنوی است که صفات کمالی را به اعتدال در خود جمع کرده است و از این‌رو در تناسب با حق مطلق و انسان کامل است. عقل ایمانی با این تعریف نه عقلی مفهومی است که معقولات آن عارض بر نفس آدمی است و صرفاً با تجرید محسوس و متخیل کسب می‌شود و از دستیابی به عالم ماورای طور عقل عاجز است، بلکه ملکه عقل یا حکمت است که در تناسبی با سایر صفات و ملکات رفتاری در مزاج معنوی آدمی حضوری فعال دارد و معقولات آن به وصف معقولیت عین ذات‌اند و بسته به مرتبه تعالی نفس صاحب عقل، توان تعالی به مراتبی از طور ماورای طور عقل را دارد.

۲۵



با این وصف، تعبیر عقل ایمانی بیان‌گر نوعی ترکیب اتحادی میان عقل و ایمان است. در این ترکیب به بیان صدرالمتهلین، ایمان، امری غیر از ملکه عقل که از آن به حکمت تعبیر می‌کنند نیست. مراد از حکمت فعلیت مرتبه عقل آدمی در میان مراتب وجودی نفس است که موجب می‌شود شخص مزاجی عقلانی داشته و از مزاجی که حس و خیال بر آن غالب‌اند عبور کرده، حقایق عقلی را نه در قالب صور خیالی که در مرتبه متعالی عقل دریابد و چنین یافتی ناشی از مزاجی است که نه فقط معقولات که ملکات و احساسات را هم به اعتدال در خود جمع کرده است و به‌اعتبار تناسب با حقیقت الهی از آن به ایمان هم تعبیر می‌شود.

براین اساس، یکی از نکاتی که عقل ایمانی عرفانی به آن توجه می‌دهد جدایی‌ناپذیری اخلاق و سلوک عملی از عقل و معرفت است. ملکات اخلاقی و مقامات عرفانی از اجزای تشکیل‌دهنده مزاج معنوی انسان به شمار می‌رود؛ بدین معنا که از یک سو، مانع جذب زوایدی می‌شوند که انسان را از اعتدال به دور می‌کنند و تزکیه و تهذیب قلب به‌عنوان قوه شناخت آدمی را موجب می‌شوند، و از سوی دیگر مزاج را به صفات و ملکات الهی متحلی می‌کنند و از این‌رو موجب تحقق معرفتی

حضورى به صفات الهى مى‌شوند. بى‌شك مزاج تربیت یافته با اخلاق و اوج گرفته به مراتب بالاتر نفس به جهت تناسبی که با مراتب بالاتر واقعیت کسب کرده است، در یافت حقایق متعالی موفق‌تر از مزاجی خواهد بود که به چنین تناسبی دست نیافته است. با این توضیح، عرفان و اخلاق جزو لاینفک حکمت و فلسفه خواهد بود و بدون آن، وصول به مرتبه عقل حقیقی میسر نخواهد شد.

همچنین توجه به این امر حایز اهمیت است که چون یافت عقلی و معرفتی وابسته به مزاج معنوی است و از طرفی مزاج معنوی تمزیجی از علوم، ملکات و عواطف، تجارب معنوی سلوکی و معرفتی و... است، از این‌رو دریافته‌های عقلی و معرفتی انسان متأثر از تمام عناصر پیش گفته است. حاصل چنین نگاهی به دریافته‌های معرفتی، عبور از نوعی معرفت‌شناسی معرفت‌محور به معرفت‌شناسی فهم‌محور است که در آن علاوه بر توجه به مطابقت معارف و علوم با واقع، به تجانس و تناسبی توجه می‌شود که موجب شکل‌گیری فهم انسان است (نک: کرمانی، ۱۴۰۳، صص ۱۱۷-۱۳۵).

با این وصف، عقل ایمانی، عقل معاد یا عقل کلی عرفانی متفاوت از عقل معاش، یا به تعبیر ابن عربی، عقل ناظری است که صور خود را از مرتبه حس و خیال و از طریق تجرید اخذ کند. عقل ناظر به همین جهت تنها قادر است صور عقلی متناظر با محسوس و متخیل را بیابد و از یافت طور و رای عقل محروم است؛ اما عقل ایمانی عرفانی عقل قابل است که با عبور از مرتبه حس و خیال به مدد سلوک اخلاقی، قابلیت دریافت معقولات از عالم عقل را دارا شده است و دامنه معلومات او محدود به صورت تجرید شده حس و خیال نیست. از این‌رو توصیه عارف آن است که انسان بکوشد با تربیت نفس به مدد اعمال صالح و تصعید نفس به مراتب بالاتر، به مرتبه اعتدال یافته‌تری از مزاج معنوی برسد تا با ایجاد تناسب با حق، به مرتبه بالاتری از علم و ایمان دست یابد و به این نکته توجه می‌دهد که صور عقلی مادام که آدمی به مرتبه عقلی نرسیده باشد، جز به صورت خیالی درک نمی‌شود و نهایت سیر ادراکی چنین انسانی به مرتبه خیال است و صور ادراکی او نه صوری کلی بلکه خیالی منتشر خواهد بود. با این وصف حتی معجزه به عنوان دلیلی عقلی بدون تناسب و تجانس ره به اثبات نبوت نمی‌برد و آدمی

باید به دنبال ایجاد تناسب با انسان کامل به مدد وصول به ملکه حکمت باشد.

موجب ایمان نباشد معجزات بوی جنسیت کند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمن است بوی جنسیت پی دل بردن است

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۸۶۲).

سرانجام آنکه عقل ایمانی در مراتب متعالی خود و در انسان کامل به عصمت راه می برد و در مراتب میانی به عدالت. عقل ایمانی در هر مرتبه از مراتب نفس به مدد تزکیه و تصفیه آن مرتبه از زنگارهای مانع معرفت، حقیقت متناسب با آن مرتبه را می یابد و به جهت اعتراف به محدودیت خود البته وجود واقعیات فراتر را انکار نمی کند؛ و همین امر عقل ایمانی را به شحنه ای عادل تبدیل می کند که خود معیار تشخیص برای عبور و خروج به مراتب برتر و کامل تر نفس آدمی است.

عقل ایمانی چو شحنه عادلست پاسبان و حاکم شهر دل است
همچو گربه باشد او بیدارهوش دزد در سوراخ ماند همچو موش
در هر آنجا که برآرد موش دست نیست گربه یا که نقش گربه است
گربه ای چه شیر شیرافکن بود عقل ایمانی که اندر تن بود

نتیجه گیری

حاصل آنکه در اندیشه عرفانی، عقل جدای از ایمان و عقل گرایی در مقابل ایمان گرایی نیست. عقل و ایمان، در مرتبه ای از مراتب نفس آدمی حقیقتی واحد دارند. این مرتبه، مرتبه ای کمالی است که شخص در آن از مرتبه حس و خیال عبور کرده و با حضور در مرتبه عقل، به ملکه حکمت دست یافته است. از منظر عرفانی، در مراتب مادون این مرتبه، عقل در معنای حقیقی آن تحقق نیافته است تا از نسبت آن با ایمان سخن به میان آید و اگر سخن از عقل در این مراتب مطرح است، عقلی مفهومی است که مشوب به وهم و خیال است؛ زیرا مادام که آدمی از رتبه خیال گذر نکرده باشد، صور عقلی را جز در قالب صور خیالی ادراک نمی کند و نهایتاً خیالی منتشر را صورتی کلی می پندارد. اما آنکه به مرتبه حکمت می رسد، مزاجی معنوی متناسب با مراتب متعالی حقیقت خواهد

داشت و این تناسب و تجانس امری جز حب و خواستن آن مراتب نخواهد بود که از آن به ایمان تعبیر می‌کنند. با این وصف، عقل و ایمان در کنار یکدیگر که عین یکدیگرند و از این رو عقل‌گرایی در کنار ایمان‌گرایی و نه در مقابل آن، معنا می‌شود. از این منظر، عقل‌گرایی، استدلال‌گرایی برآمده از مرتبه وهم و خیال نیست که با محتوای ایمانی در مرتبه ایمان تقلیدی در تعارض باشد، بلکه عقل‌گرایی وصول به ملکه حکمت است که با ایمانی فراتر از ایمان تقلیدی متحد است و از این اتحاد به عقل ایمانی تعبیر شده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

- آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۲۳). أبکار الأفكار في أصول الدين (ج ۵). قاهره: دار الكتب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). طبعیات دانشنامه علائی. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
- الانصاری الاسیدی، عبدالرحمن بن محمد. (بی‌تا). مشارق أنوار القلوب ومفتاح أسرار الغيوب. بیروت: دار الكتب العلمیه.
- ایجی، میر سیدشریف. (۱۳۲۵). شرح المواقف (ج ۱). قم: الشریف الرضی.
- بهمنیار. (۱۳۷۵). التحصیل. تهران: دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۵). میانه آری و نه: وجود و فطرت از منظر ابن عربی (مترجم: علیرضا کرمانی). ماهنامه معرفت، (۲۲۹)، صص ۸۱-۹۶.
- حسین زاده، محمد. (۱۴۰۳). تبیین تصور در جایگاه مقسم، قسم و قسیم از منظر ملاصدرا. فصلنامه خردنامه صدرا، ۲۹(۱۱۶)، صص ۲۱-۳۴.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۳). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (مصحح: علامه حسن زاده آملی). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- سربخشی، محمد. (۱۴۰۱). تصدیق و نسبت آن با مسئله صدق و کذب و خطا. فصلنامه ذهن، ۲۳(۹۱)، صص ۹۱-۱۱۱.
- صدرالمثلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالمثلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (مصحح: محمد خواجوی، ج ۱، ۴، ۵ و ۷). قم: انتشارات بیدار.
- صدرالمثلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷). سه رسائل فلسفی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- صدرالمألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، ۳، ۸ و ۶). بیروت: دار احیاء التراث.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۶). درآمدی بر نظام صدراپی (ج ۲). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۱). درآمدی بر نظام صدراپی (ج ۳). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- علم‌الهدی، جلیله. (۱۳۸۸). ارادی‌بودن تعقل در پرتو نظریه عقل فعال نزد فارابی و ابن‌سینا، حکمت سینوی دوفصلنامه مشکوه النور، ۱۳(۴۱)، صص ۹۹-۱۱۷.
- غزالی، ابوحامد محمد. (بی‌تا). إحياء علوم الدين (ج ۵ و ۱۴). بیروت: دار الکتاب العربی.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۵). فصول منتزعة. تهران: مکتبه الزهراء.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق. (۱۳۷۵). النفحات الإلهیة (مصحح: محمد خواجهوی). تهران: انتشارات مولی.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق. (۱۳۸۱). إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (به کوشش: استاد سید جلال‌الدین آشتیانی)، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۲). تفسیر ابن‌عربی (تاویلات عبدالرزاق، ج ۱ و ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کرمانی، علیرضا؛ امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۸). مبانی و فلسفه عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کرمانی، علیرضا. (۱۴۰۳). عبور از معرفت‌شناسی معرفت‌محور به معرفت‌شناسی فهم‌محور در فلسفه دین، دوفصلنامه پژوهشنامه فلسفه دین، ۲۲(۲)، صص ۱۱۷-۱۳۵.
- مقداد، فاضل. (۱۴۰۵). إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی‌نجدی.
- موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۴). چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی‌علیه‌السلام.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی (مصحح: توفیق سبحانی). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

همدانی، عبدالجبار. (۱۴۲۲). شرح الاصول الخمسه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

همدانی، عین‌القضات. (۱۹۶۲). زبدة الحقایق (شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان). پاریس: دار بیبلیون.



References

* The Holy Quran

- Ibn Sina, H. b. A. (2004). *Tabi'iyat: Danishnama-yi 'Ala'i*. Bu Ali Sina University. [In Persian]
- Ibn Sina, H. b. A. (2021). *Rasa'il Ibn Sina*. Bidar Publications. [In Persian]
- Alam al-Hoda, J. (2009). Volitional rationality in light of the active intellect theory in Farabi and Ibn Sina's thought. *Hikmat-e Sinawi (Meshkat al-Nur)*, 41, pp. 99–117. [In Persian]
- Amidi, S. a.-D. (2002). *Abkar al-afkar fi usul al-din*. Dar al-Kutub. [In Arabic]
- Al-Ansari al-Asidi, A. b. M. (n.d.). *Mashariq anwar al-qulub wa miftah asrar al-ghuyub*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ijī, M. S. S. (1946). *Sharh al-mawaqif*. Al-Sharif al-Radi. [In Persian]
- Bahmanyar. (1996). *Al-Tahsil*. University of Tehran. [In Persian]
- Chittick, W. (2016). Between yes and no: Existence and nature from Ibn Arabi's perspective (A. Kermani, Trans.). *Ma'rifat*, 229, pp. 81–96. [In Persian]
- Hosseinzadeh, M. (2024). The elucidation of conception in its role as genus, species, and differentia from Mulla Sadra's perspective. *Khiradnama-yi Sadra*, 116, pp. 21–34. [In Persian]
- Helli, H. b. Y. b. M. (1992). *Kashf al-murad fi sharh Tajrid al-i'tiqad* (H. Zadeh Amoli, Ed.). Mu'assasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Sarbakhshi, M. (2023). Judgment and its relation to the issues of truth, falsehood, and error. *Zihn*, 91, 91–111. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (1981). *Asrar al-ayat*. Iranian Academy of Philosophy. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (1987). *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (M. Khwajavi, Ed.). Bidar Publications. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (2008). *Suhrawardi's philosophical inquiries*. Daftar Tablighat Islami. [In Persian]

- Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (1981). *Al-Hikma al-muta'aliya fi al-asfar al-'aqliyya al-arba'a*. Dar Ihya' al-Turath. [In Arabic]
- Obudiyyat, 'A. (2007). *An introduction to the Sadrian system (Vol. 2)*. Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Obudiyyat, 'A. (2012). *An introduction to the Sadrian system (Vol. 3)*. Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Ghazali, A. M. (n.d.). *Ihya' 'ulum al-din*. Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1984). *Fusul muntaza'a*. Al-Maktabat al-Zahra'. [In Persian]
- Qunawi, S. al-D. M. b. I. (1996). *Al-Nafahat al-ilahiyya* (M. Khwajavi, Ed.). Mowla Publications. [In Persian]
- Qunawi, S. al-D. M. b. I. (2002). *I'jaz al-bayan fi tafsir Umm al-Qur'an*. Islamic Publications Office. [In Persian]
- Qeysari, D. (1996). *Sharh Fusus al-hikam* (S. J. Ashtiyani, Ed.). Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Kashani, A. (2001). *Tafsir Ibn 'Arabi (Ta'wilat 'Abd al-Razzaq)*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Kermani, A. (2024). The transition from epistemology-centered knowledge to understanding-centered epistemology in philosophy of religion. *Philosophy of Religion Research Journal*, 22(2), pp. 117–135. [In Persian]
- Kermani, A., & Amini-Nejad, A. (2019). *Foundations and philosophy of theoretical mysticism*. Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Miqdad, F. (1984). *Irshad al-talibin ila nahj al-mustarshidin*. Ayatollah Mar'ashi Library. [In Arabic]
- Mousavi Khomeini, R. (2015). *Forty Hadiths*. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Mawlana, J. M. (1994). *Mathnawi Ma'nawi* (T. Sobhani, Ed.). Ministry of Islamic Guidance Publications. [In Persian]

Hamedani, A. (2001). *Sharh al-usul al-khamsa*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Hamedani, 'Ayn al-Qudat. (1962). *Zubdat al-haqaiq (Shakwa al-gharib 'an al-awtan ila 'ulama' al-buldan)*. Bibliotheque d'Orient. [In Arabic]

A Re-Examination of the Approaches to Spirituality in Contemporary Iran with Emphasis on a Comparative Approach¹

Mohammad Hassan Yaqoubian Ghomsheh 

Assistant Professor, Department of Philosophy, Shahid Motahari University, Tehran, Iran.

Email: yaghoubian@motahari.ac.ir



Abstract

The issue of this research is the re-examination of the three main approaches to engaging with spirituality in contemporary Iran through a descriptive-analytical method. The approach to spirituality, particularly the emerging forms of spirituality in Iran, has often been addressed in one of two ways: either with a theological approach, characterized by the binary of false versus true mysticism, focusing on distinction and rejection, or through a cultural feeding and fusion approach, sometimes in an eclectic manner, aiming for a policy of similarity. However, the third approach is the systematic comparative approach between Islamic spirituality and other Eastern and Western spiritualities, which takes into account both convergence and divergence. The comparative study approach to spirituality is a descriptive method with an explanatory processing of realized spiritualities, transcending the false-true dichotomy in theological approaches. It engages in more complex classification and typologies to achieve theoretical growth or the practical development of

1. **Cite this article:** Yaqoubian, M. H. (2025). A Re-examination of the approaches to spirituality in contemporary Iran with emphasis on a comparative approach. *Islamic Spirituality Studies*, 3(6), pp. 35-63. <https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71147.1134>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

■ **Received:** 2025/02/17 • **Revised:** 2025/02/24 • **Accepted:** 2025/03/08 • **Published online:** 2025/06/13

© The Authors



the mystic researcher through comparing and evaluating classical, modern, and post-modern spiritualities. This approach requires adopting theoretical and practical foundations for comparison and methodology to reach the later truth derived from the application of this comparison, recognizing the spiritual "Other" free from the Ptolemaic self-centeredness and without reducing it to one's own spirituality. Additionally, it necessitates establishing a correct relationship with our own cultural self-awareness in connection with our own spiritual tradition and the spiritual diversity of the contemporary world.

Keywords

Spirituality, Comparison and Adaptation, Mysticism, Comparative Studies of Spirituality, Convergence and Divergence Approach, Contemporary Iran.

بازخوانی رویکردهای مواجهه با معنویتها در ایران معاصر

با تأکید بر رویکرد مقایسه‌ای^۱

محمدحسن یعقوبیان قمشه^{id}

استادیار، گروه فلسفه، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.

Email: yaghoubian@motahari.ac.ir



چکیده

مسئله این پژوهش، بازخوانی رویکردهای سه گانه مواجهه با معنویتها در ایران معاصر با روش توصیفی-تحلیلی است. مواجهه با معنویتها به ویژه معنویتهای نوظهور در کشور ما یا غالباً با رویکرد الهیاتی و دوگانه عرفان کاذب-حقیقی به شکل سلبی و با سیاست تمایز بوده است یا با رویکرد تغذیه و پیوند فرهنگی و گاه به شکل التقاطی، کوشیده تا سیاست تشابه را دنبال کند، اما رویکرد سوم، رویکرد تطبیق و مقایسه نظام‌مند میان معنویت اسلامی و دیگر معنویت‌های شرقی و غربی است که هم‌گرایی تشابه و تمایز را مد نظر دارد. رویکرد مطالعات مقایسه‌ای به معنویت، یک رویکرد توصیفی همراه با پردازش تبیینی به معنویتهای محقق است که با عبور از دوگانه کاذب-حقیقی در رویکرد کلامی و الهیاتی، به طبقه‌بندی و گونه‌شناسی‌های پیچیده‌تر می‌پردازد تا در پرتو مقایسه و سنجش معنویتهای کلاسیک، مدرن و پست مدرن، رشد نظری یا صیورورت عملی پژوهشگر عرفان یا عارف به دست آید. این رویکرد، نیازمند اتخاذ مبانی نظری و عملی مقایسه و روشمندی، در دست‌یابی به حقیقت متأخر از تطبیق

۱. **استناد به این مقاله:** یعقوبیان، محمد حسن. (۱۴۰۳). بازخوانی رویکردهای مواجهه با معنویتها در ایران معاصر با تأکید بر رویکرد مقایسه‌ای. معنویت‌پژوهی اسلامی، ۳(۶)، صص ۳۵-۶۳.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71147.1134>

■ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

■ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۲/۲۳



است تا دیگری معنوی را به دور از خود مرکز گرایی بطلمیوسی و بدون فروکاهش به معنویتِ خودی، بشناسد و همچنین، نیازمند برقراری نسبت درست با فرهنگ و خودآگاهی فرهنگی ما در ارتباط سنت معنوی خودی با دیگری‌های معنوی و تنوع معنوی معاصر است.

کلیدواژه‌ها

معنویت، معنویت‌های نوظهور، عرفان، رویکرد تمایز، رویکرد تشابه، رویکرد مقایسه‌ای، ایران معاصر.

۱. طرح مسئله

ایران نیز همانند دیگر فرهنگ‌های شرقی، همواره به شهود، عرفان و معنویت توجه داشته و از آنجا که یک چهارراه ارتباطی بوده است، از گذشته خویش، همیشه با عرفان‌ها و معنویت‌های مختلف روبه‌رو بوده و هست. البته در مواجهه با این تنوعات معنوی، مواجهه‌های متفاوتی داشته است که بعضاً متأثر از شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بوده است. در ایران معاصر نیز، تنوعات معنوی عرفان‌های سنتی و کلاسیک، طرائق درویشی، عرفان مدرن و معنویت‌های نوظهور، خودنمایی می‌کند که در برابر آن، مواجهات مختلفی از سلب و دفاع تا ترکیب و التقاط، رخ نموده است. مسئله اصلی این پژوهش، بررسی رویکردهای مواجهه با تنوع معنویت‌ها و به‌ویژه معنویت‌های دیگری، در دامنه زمانی ایران معاصر است؛ تا ضمن توصیف و تحلیل رویکردهای سه‌گانه تمایز، تشابه و مقایسه‌ای، بر نیاز به رویکرد سوم و ضرورت آن، تاکید ورزد؛ چه اینکه تکرر فرهنگی جهان معاصر و تنوع معنویت‌ها، نیازمند اخذ رویکرد تطبیقی یا مقایسه‌ای است که باید نسبت خود را با فرهنگ و وضعیت کنونی ما به دست آورد و امکان گشودگی و تغذیه و خودترمیمی و ترابط را فراهم سازد. از این رو، در ادامه، تبیین این رویکردها و مصادیق ذیل آنها، دنبال خواهد شد.

۲. رویکردهای سه‌گانه مواجهه با معنویت‌ها

تنوع معنویت‌ها در جهان کنونی، فراروی عارفان و پژوهشگران معنوی معاصر است. در کنار ترابطات فرهنگ اسلامی با ادیان دیگر و معنویت‌های برآمده از آنها که در طول تاریخ وجود داشته و تداوم دارد، جهان کنونی با جنبش معنویت‌های نوظهور روبه‌رو بوده که با گسترش و سرریز فرهنگی آنها به فرهنگ‌های دیگر، ایران نیز با آن مواجه شده است. البته این جریان در ایران، در کنار جریانات مختلفی که هر کدام به‌نحوی با معنویت مرتبط هستند، قرار می‌گیرد. دست کم، چهار جریان در ایران معاصر قابل‌رصد است:

۱. عرفان اسلامی و معنویت کلاسیک راست‌گیش

۲. درآویش و سلاسل صوفیه

۳. جریان روشنفکری با مباحث تجربه معنوی و معنویت^۱ و طرح عرفان مدرن^۲

۴. عرفان پست مدرن یا معنویت‌های نوظهور.

رویکرد مطالعاتی و مواجهه با تنوع این جریانات و شاخه‌های ذیل آنها، در مقام تحقق، و آنگونه که تاکنون شکل گرفته است، قابل تقسیم به سه رویکرد تمایز، تشابه و تطبیقی است که خود به نحوی برآمده از تحقیقات دین‌شناسی با رویکردهای مختلف است؛ اما ناظر به آموزه‌های دینی نیست، بلکه نظام‌های عرفانی و گونه‌های سلوک برآمده از آموزه‌های دینی را دنبال می‌کند:

۲-۱. رویکرد تمایز

رویکرد تمایز با برجسته‌نمودن مفهوم تمایز و تکثر، قابل بررسی است که البته بنابه تلقی از تمایز، شامل دو جریان تمایز خودمطلق‌انگار و مطلق‌انگاری تمایز می‌شود که اولی با تاکید بر معنویت خودی، سنت‌های معنوی دیگر را متمایز می‌کند، و دومی با تاکید بر پیش‌زمینه‌های فکری و فرهنگی، تمایز و تکثر مطلق را محور بررسی معنویت‌ها قرار می‌دهد:

۲-۱-۱. تمایز خودمطلق‌انگار

این رویکرد در واقع ریشه در یک عرفان راست‌گیش و سنتی دارد که خود را به عنوان یک عرفان شریعت‌محور معرفی می‌کند و هویت خود را در تقابل با نظرات مستشرقانه و روشنفکری و مخالفان عرفان، به سرچشمه‌های دینی در آیات و روایات می‌رساند (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۶۳۷)؛ گرچه برخی در مقابل، حتی ضمن موافقت با اصل عرفان اسلامی، از جدایی آن با دین سخن رانده‌اند (یثربی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۰). در ادامه، با

۱. نک: مباحث معنویت و پروژه عقلانیت و معنویت از آقای مصطفی ملکیان.

۲. نک: طرح‌واره عرفان مدرن از دکتر سروش دباغ.

ایجاد نقطه‌هایی از تلاقی با تشیع، به کسانی چون سید حیدر آملی رسیده (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۴۹)، و سپس خود را به زمان صفویه می‌رساند و از آنجا که در همان زمان با تحقیقات شیخ بهائی در موش و گربه و ملاصدرا در تفکیک عرفان حقیقی از جهله صوفیه^۱ روبه‌رو هستیم، به تدریج خود را از تصوف به‌عنوان امری اجتماعی و فرقه‌ای متمایز می‌کند (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۶۲۹)، و از پیوند عرفان و فقه سخن می‌گوید (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۶۶۵)؛ تمایزی که البته محل چندوچون (پازوکی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۴) و پاسخ‌هایی قرار گرفته است.^۲

این تلاش علاوه بر پیوند با فقه و شریعت، به تدریج با ملاحظات کلامی و نقلی بیشتری گره خورده و عرفان ناب شیعی مطرح شده است (فنائی اشکوری، ۱۳۹۴، ص ۱۵۳)، و در ادامه خود را به‌عنوان مصداق حقیقی معنویت یا معنویت ناب (توحیدنیا، ۱۳۸۹، ص ۲۴)، و دیگری‌های معنوی را معنویت ممسوخ (مظاهری سیف، ۱۳۸۷، ص ۲۷) یا کاذب و باطل پنداشته است (فنائی اشکوری، ۱۳۹۴، ص ۱۸۴؛ شریفی‌دوست، ۱۳۹۲، ص ۲۱). از این‌رو، چنین رویکردی که رنگ کلامی به خود گرفته و از سینه منطق فرقه ناجیه در تحقیقات کلامی و ملل و نحل شیر می‌نوشد،^۳ به‌سمت نقد سایر جریانات معنوی رفته و بعضاً به نقد و نفی مطلق آنها نشسته، یا به‌عنوان یک تهاجم فرهنگی آنها را در مقابل معنویت دینی (فعالی، ۱۳۸۷، ص ۱۷) و عرفان اسلامی به‌عنوان عرفانی با کمیت و کیفیت بالا، قرار داده است (فعالی، ۱۳۸۷، ص ۳۷۴)؛ چه اینکه مشکل اساسی آنها به‌عنوان عرفان‌های بیگانه، این است که در آنها خدا وجود ندارد و شریعت آسمانی در آنها جایی ندارد (فعالی، ۱۳۸۷، ص ۳۷۳)، و همچنین، ذیل فرهنگ آمریکایی و غربی و استکبار جهانی هستند (توحیدنیا، ۱۳۸۹، ص ۲۵) و مانع از همبستگی امت اسلامی می‌شوند (فعالی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۸). از این‌رو، این رویکرد غالباً با نگرش نقلی و با استمداد از منقولات یک دین، به نقد و نفی معنویت‌ها پرداخته است (فعالی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۲).

۱. نک: صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۱).

۲. نک: غفاری، حسین. (۱۳۸۵).

۳. رویکرد معمول در کتب ملل و نحل که با تمسک به حدیث فرقه ناجیه، یک فرقه و مذهب را اهل حق و سایرین را هالکه و گمراه می‌داند.

شکل‌گیری دوگانه کلامی کاذب-حقیقی و پیوند آن با مطالعات معنویت، برآمده از چنین رویکردی است که لزوماً به تمایز و سلب دیگری‌های معنوی می‌اندیشد و از محتوا و مرز عرفان حقیقی پاسداری می‌کند. این پاسداری هم در مقابل تصوف فرقه‌ای و سلسله‌های دراویش به‌عنوان جریانات ضدفرهنگ مطرح است (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۴۳۱)، و هم به معنویت‌های نوظهور به‌عنوان معنویت‌های سکولار و بدون اصالت می‌پردازد (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۲۲۱).

به‌لحاظ گرایشی نیز، ضمن اشتراک در این نوع تمایزانگاری، سه مدل ذیل این رویکرد قابل‌رصد است:

- یک گرایش با حفظ فضای عرفانی مانند بیشتر این آثار که به بحث عرفان حقیقی و کاذب پرداخته‌اند.

- گرایش جریان‌شناسانه و فرهنگی که جریان معنویت‌های سکولار را به‌عنوان ضدفرهنگ بررسی نموده است (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۲۲۱).

- در نوع سوم، تحقیقاتی وجود دارد که به آسیب‌شناسی و افشای پشت‌پرده فرقه‌ها و معنویت‌ها پرداخته و به نقد آن نشسته‌اند؛ مانند آنچه در باب فرقه مریمیه در نقد سنت‌گرایی شوان تا سید حسین نصر انجام شده است (شهبازی، ۱۳۹۳، ص ۲۳).

۲-۱-۲. مطلق‌انگاری تمایز

این تلقی از تمایز را می‌توان در کارهای ساخت‌گرایانی دید که تجارب معنوی را مطلقاً ساخت‌یافته از مفاهیم و داشته‌های پیشینی تجربه‌کننده به‌لحاظ شخصی، شخصیتی، فرهنگی و اجتماعی می‌دانند؛ چنانکه استیون کتز بیان می‌کند که اصل اولیه و مقدماتی این است که هیچ تجربه معنوی ناب و خالصی وجود ندارد (کتز، ۱۳۸۳، ص ۲۳)؛ چراکه براساس ساخت‌گرایی، تجارب معنوی، ساخت‌یافته از مفاهیم و داشته‌های پیشین هستند (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۵۵). پیروان کتز مانند گیملو، پراودفوت و پنر،^۱ این نگرش را در

1. Penner

مطالعات عرفان پذیرفته و نشر داده‌اند؛ چنان‌که پراودفوت تاکید دارد که مفاهیم و عقاید، شکل‌دهنده تجربه معنوی‌اند و نه نتیجه و فرع آن (پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۱۷۰). به هر روی، برجستگی تکثر تجربه‌های عرفانی در این رویکرد، اشتراکات سنت‌های معنوی را مورد بی‌مهری قرار می‌دهد و گاه با برگشت و ارجاع تجارب معنوی به مفاهیم و پیش‌فرض‌های حصولی و حتی توهمات و تفسیرهای ذهنی، حقیقت عرفانی را دچار مخاطره می‌کند (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ص ۳۷).

برخی با نظر به مبانی ساخت‌گرایی تجارب معنوی نیز، کوشیده‌اند تا با طرح فطرت‌گرایی توحیدی، در عین توجه به ساخت‌گرایی، با نظر به آگاهی وجودی و فطری، آن رویکرد را آسیب‌شناسی نموده و درون‌مایه‌های مشترک تجارب معنوی را نیز تبیین نموده (مظاهری سیف، ۱۳۹۳، ص ۳۹) و پژوهش‌های تطبیقی در مکاتب عرفانی را دنبال کنند (مظاهری سیف، ۱۳۹۳، ص ۳۷). اما تاکید بر تأثیر اعمال (مظاهری سیف، ۱۳۸۷، ص ۷۰)، و نقش باورها در تجربه عرفانی (مظاهری سیف، ۱۳۸۷، ص ۷۲) پررنگ‌تر از تشابهات، به تمایزات تجارب عرفانی در مصداق حقیقت‌نهایی و راه رسیدن به آن (مظاهری سیف، ۱۳۸۷، ص ۹۹)، و نهایتاً رتبه‌بندی آنها ذیل عرفان اسلامی رسیده است (مظاهری سیف، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲)؛ چه اینکه با مسبوق‌دانستن تجارب معنوی به باورهای دینی و مناسک و آداب، به‌نحوی رویکرد کلامی و سیاست تمایز بازمی‌گردد؛ به‌ویژه در بحث از معنویت‌های نوظهور پست‌مدرن که دیگر رویکرد تطبیقی تجارب معنوی در ادیان را نیز دنبال نموده (مظاهری سیف، ۱۳۸۷، ص ۱۴۵)، و یکسره طرد و نقد شده‌اند (مظاهری سیف، ۱۳۸۷، ص ۲۹).

همچنین، مباحث دان‌کیویت در نفی جوهر اولیه (کیویت، ۱۳۸۷، صص ۲۴-۲۵) و طرح چیزی به‌نام عرفان ثانویه نیز که بر تکثر محض تکیه دارد، در این بخش قابل طرح و بحث است. توجه به تجربه معنوی در نگاه برخی از روشنفکران دینی معاصر و تاکید بر ساخت‌گرایی مطلق و تمایز و تباین میان تجارب معنوی نیز به‌نحوی در این دیدگاه قابل‌ارزیابی است (سروش، ۱۳۸۷، صص ۲۹-۶۳).

۲-۲. رویکرد تشابه

در مقابل رویکرد الهیاتی تمایز، رویکرد تشابه را می‌بینیم که به نحوی هم در میان عارفانی از گذشته که می‌خواسته‌اند به ترکیب با عرفان‌های دیگر یا تغذیه از آنها پردازند، و هم پژوهشگران امروزمین مطالعات معنویت در ایجاد نسبت بین معنویت‌های مختلف، قابل مشاهده است:

۲-۲-۱. تشابه ذات‌گرایانه

به نظر می‌رسد رویکرد تشابه البته با طیف‌های مختلفی، سیاست غالب بر تحقیقات بینافرهنگی عرفان ما بوده است؛ رویکردی که در واقع بیش از میان‌فرهنگی بودن، فرافرهنگی است و وحدت تجارب معنوی را جستجو می‌کند. این رویکرد را در آثار و نگرش‌های کرن و به‌ویژه سنت‌گرایان که به معنویت در جهان معاصر اهتمام دارند، می‌توان دید. البته هانری کرن بر خمیره ازلیه شیخ اشراق تاکید دارد و از معنویت تطبیقی سخن می‌گوید و خود اشاره می‌کند که در روش تطبیقی‌اش به تشابهات و تمایزات نظر دارد: «هدف تطبیق صرف تاکید بر همسانی‌ها نیست، بلکه بر اختلاف‌ها نیز هست. بایستی همسانی‌ها و اختلاف‌ها با توجه به امری مشترک معنا پیدا کنند. بنابراین، بایستی مبنای مشترکی کاملاً مطمئن وجود داشته باشد» (کرن، ۱۳۶۹، ص ۳۴).

اما گویی تمایزات برای او در پرتو مبنای مطمئن مشترکات تعریف می‌شوند و از این رو در اقلیم هشتم و عالم مثال منفصل، به تشابهات تجارب معنوی و باطنی نظر دارد تا انطباق آنها را به تصویر بکشد و لذا در عین اذعان به تمایزات آنها، بر اشتراکاتشان انگشت می‌نهد و از اتحاد مشرقیان جهان سخن می‌راند: «مشرقیون و اشراقیون، فقط به شرق تعلق ندارند. مارکس می‌گوید: زحمتکشان جهان متحد شوید، من می‌گویم: مشرقیون جهان متحد شوید. با اتحاد مشرقیون است که می‌توان آینده ملکوتی و رستگار را ایجاد کرد» (کرن، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸).

در کار سنت‌گرایان نیز، توجه به حکمت خالده، قابل‌رصد است که براساس الهیات کثرت‌گرایانه کهکشانی که البته با تکثرگرایی کوپرنیکی جان هیک متمایز است

(یعقوبیان، ۱۳۹۶، ص ۲۸۷)، توجه به باطن مشترک و حکمت خالده در صور معنوی مختلف را می‌توان مشاهده نمود (نصر، ۱۳۸۵، ص ۲۱). چنین باطن مشترک یا حقیقت مطلق بدون صورتی (شوان، ۱۳۹۷، ص ۶۱)، به تعبیر شوان، وحدت متعالی ادیان است (شوان، ۱۳۹۷، ص ۵۸). با تکیه بر این مبانی، توجه به معنویت در جهان بحران‌زده مدرن و جوهره معنوی صورت‌های متکثر (نصر، ۱۳۹۲، ص ۲۱) و سلسله‌های صوفیه (نصر، ۱۳۹۲، ص ۴۹)، مورد التفات سنت‌گرایان قرار گرفته است.

در برخی از پروژه‌های روشنفکری نیز مواردی البته با حفظ تمایزات از نگرش حکمت خالده و بلکه در تقابل با رویکرد مدرنیته‌گرایان، قابل ذکر است که گاه رویکرد تشابه را دنبال می‌کند؛ چه اینکه در کنار مباحثی در مطالعات مقایسه‌ای در عرفان^۱ که با رویکرد تحلیلی به مبانی تصویری و تصدیقی و روشی عرفان‌ها پرداخته شده است (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ص ۳۸)، به معنویت به‌عنوان گوهر مشترک ادیان یا آموزه‌های عملی مشترک عارفان توجه نموده‌اند.^۲ همچنین، در پروژه عقلانیت و معنویت، به معنویت به‌عنوان جایگزین و بدیل ادیان کلاسیک توجه شده است که به‌نحوی در تقابل با نگرش سنت‌گرایان در اتصال جریان‌های معنوی به سنت و ادیان الهی است. این معنویت به‌عنوان Sprituality که متمایز از عرفان و Spritualism است (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۶۱) و همچنین خود را از معنویت‌های نوظهور متمایز می‌داند (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۹۲)؛ در پیوند با مدرنیته و عقلانیت جدید، کوشیده است تا در ویژگی‌هایی نظیر عقلانیت و استدلالی‌بودن، بی‌اعتمادی به تاریخ، اینجایی و اکنونی‌بودن، نفی مابعدالطبیعه‌های کلاسیک، قداست‌زدایی از اشخاص و برابری طلبی و جهانی‌بودن، خود را معرفی کند و معنویتی متناسب با عصر مدرنیته و در خدمت انسان را جستجو کند (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۸۷) که البته علی‌رغم تمایل به حفظ فاصله، به نظر می‌رسد در برخی از این ویژگی‌ها با عرفان پست‌مدرن در معنویت‌های نوظهور، هم‌پوشانی و

۱. نک: ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۸).

۲. نک: همو، درس‌گفتارهای آموزه‌های مشترک عارفان (دوازده گام عرفان عملی).

اشتراک دارد (یعقوبیان، ۱۳۹۵، ص ۴۱۷)، و از این حیث، هم‌راستا با سیاست تکثر و تمایز خواهد بود.

۲-۲-۲. تشابه ترکیبی - التقاطی

خصیصه ترکیب فرهنگی در ایران، از دیرباز وجود داشته است اما گاهی به شکل سطحی و خام توسط برخی دنبال، و منجر به التقاط می‌شده است؛ مانند آنچه در عرفان گنوسی قابل مشاهده است یا کسانی مانند داراشکوه کوشیده‌اند به تشابه میان معنویت عرفان اسلامی و هندی حتی به شکل سطحی، جهت پیوندهای فرهنگی ایران و هند پردازند تا بتوانند امکان ترکیب و هم‌گرایی آنها را فراهم کنند. روش او مبتنی بر تشابه و همسانی‌های مفهومی بین عرفان اسلامی و هندویی است. در واقع، یک باور پایه‌ای، مفروض این روش است:

این مطالعه بیشتر از آنکه نتیجه و نهایت تحقیقات تطبیقی در قلمرو ادیان باشد، تلاشی است در جهت تأیید و تثبیت مفهومی بنیادی و پیشین بر محور بینش کل‌نگر دو دین همسان، تا حد کوچکترین جزئیات... مبنای فکر بر این است که دو مذهب همسان یکدیگرند و برای اثبات این نظر هر چیزی که در این چارچوب، اثری از نزدیکی و مشابهت داشته باشد، هرچند سطحی، همسان‌سازی شده و در موازات با مفهوم مربوط خود قرار می‌گیرد (شایگان، ۱۳۹۷، ص ۲۴).

لذا صورت‌های مفهومی بین عرفان‌ها و معنویت‌ها را نادیده می‌گیرد، یا به راحتی حکم به یکسانی و این-همانی آنها می‌دهد. از این رو، داریوش شایگان، روش داراشکوه را نوعی ترکیب و التقاط دانسته است که قرن‌ها در فکر هندی وجود داشته است (شایگان، ۱۳۹۷، ص ۲۵).

در دوره معاصر، برخی از جریان‌های درون فرهنگی در خود معنویت‌های نوظهور نیز، با ادعای طراحی عرفان بومی به ترکیبات التقاطی فاقد سنج و معیار مشخص دست زده‌اند؛ چنان‌که در فرقه رام‌الله با طرح جریان هدایت الهی از عناصر ادیان مختلف،

بدون نظام و منطق و روش معینی استفاده می‌شود و ترکیب‌هایی مصنوعی نظیر الاهیسم و یوگائیل و... شکل می‌گیرد (ایلیا، ۱۳۸۷، ص ۳۹۲)؛ همچنین در عرفان حلقه که مدعی طراحی عرفانی ایرانی-اسلامی است (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۶۰)، و علاوه بر ترکیب فیزیک و عرفان، به یکسان‌انگاری‌های سطحی مانند شبکه شعور کیهانی، روح القدس در مسیحیت و انرژی کی در ریکی ژاپن می‌پردازد (یعقوبیان، ۱۳۹۵، ص ۷۲).

۲-۳. رویکرد مقایسه‌ای

فارغ از چالش‌های نظری و نسبت‌سنجی معنویت و دین (یعقوبیان، ۱۳۹۶، ص ۲۵)، معنویت، مفهوماً متمایز از دین و حتی عرفان با مختصات نظری و عملی است که برای انسان‌هایی خاص محقق می‌شود (حمیدیه، ۱۳۹۵، ص ۱۵). به لحاظ ایجابی نیز، گذشته از اینکه برخی به تعریفی ایستا از معنویت تاکید دارند که همه تلاش‌های رسیدن به معنویت را مقدمه و معدّ می‌داند و برخی بر معنویت پویا به عنوان جستجوی مدام ارتباط با امر قدسی و تعالی نظر دارند، نهایتاً می‌توان معنویت را به لحاظ تعریف منطقی و مفهومی، تحولی اساسی و عمیق در جهت‌گیری وجودی انسان از سویه خاکی به سوی امر متعالی فراپاشنده دانست که عمیق‌ترین ارزش بخشی‌ها و معنابخشی‌ها را به دنبال دارد (حمیدیه، ۱۳۹۵، ص ۲۲)، و به لحاظ کاربردی، دارای مؤلفه‌هایی نظیر هدف گرفتن امر قدسی، عواطف خالص، نوع دوستی و عشق‌ورزی عمیق است (حمیدیه، ۱۳۹۵، ص ۲۳). این معنویت یکی از نیازها و سویه‌های اساسی وجود انسان است که چشم‌پوشی از آن یا انکارش، منجر به ناراحتی و بیماری در روح انسان خواهد شد (مارینوف، ۱۳۹۹، ص ۲۸۳).

رویکرد مقایسه‌ای به معنویت، به هم‌گرایی تشابه و تمایز نظر دارد؛ چه اینکه تمایز صرف اگر به شکل تمایز خودمطلق‌انگار باشد با ادعای مالکیت حقیقت، مجالی به شناخت دیگری‌های معنوی نمی‌دهد و اگر مطلق‌انگاری تمایز باشد، حقایق مشترک میان آنها را از دست می‌دهد و در برخی از خوانش‌ها نیز این تکررگرائی به نفی خداوند و هرگونه جوهر اولیه و حقیقت بنیانی معنویت منجر می‌شود و عارف بدون معروف را به جا می‌گذارد. تشابه صرف نیز اگر سطحی باشد سر از التقاط در می‌آورد و اگر

ذات گرایانه باشد، ضمن عدم توجه به تمایزات معنویت‌ها، دیگری‌های معنوی مشابه و کپی معنویت خودی را به چنگ می‌آورد نه دیگری معنوی واقعی را آنگونه که هست؛ گو اینکه رشد چندانی از شناخت آنها برای جستجوگر به دنبال نخواهد داشت.

همچنین، رویکرد مقایسه‌ای به شکل توصیفی و تبیینی به بررسی معنویت‌های موجود می‌پردازد و از این حیث به تحقیقات دین‌شناسی تطبیقی نزدیک‌تر است تا رویکرد الهیاتی که صدق و کذب گزاره‌های معنوی را مدنظر دارد. ضمن اینکه به رسمیت‌شناختن دیگری معنوی، مبتنی بر شمول‌گرایی در حقانیت ادیان و معنویت‌هاست و امکان شناخت و همدلی حضوری و معنوی با معنویت‌های مشابه دیگر و همچنین معنویت‌های متمایز را از طریق تجارب معنوی خودی و شناخت حصولی، میسر می‌داند (حمیدیه، ۱۳۹۵، ص ۲۸۲).

برخی با رویکرد تمایز، کوشیده‌اند تا در نقد مباحث یک فرقه، ارتباط انجمن تئوسوفی و سنت گرایان و گرایش آریائی‌گرایی را اثبات نموده و تحقیقات تطبیقی و شخصیت‌هایی مانند ماکس مولر به عنوان پدر مطالعات تطبیقی ادیان (شارپ، ۱۳۹۴، ص ۱۰۳) را به نقد بنشینند (شهبازی، ۱۳۹۳، ص ۴۴)؛ غافل از آنکه مقایسه‌ورزی به لحاظ سایکولوژیک، چنان که پل راسکو اشاره می‌کند، اساساً ریشه در سیستم فکری انسان دارد (سگال، ۱۳۹۸، ص ۳۳۸) و مطالعات تطبیقی و مقایسه‌ای، صرفاً محصور و محدود به کار سنت گرایان و تحقیقات ذات‌گرایانه مانند کرین نیست که اتفاقاً کار آنها بیش از آنکه مقایسه باشد، تطبیق به معنای تطابق میان سنت‌های معنوی است (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ص ۳۶)، و چنان که اشاره شد، ذیل سیاست و رویکرد تشابه قرار دارد. گاهی نیز دیده می‌شود که برخی در جریان سنتی کوشیده‌اند تا به سمت رویکرد مقایسه‌ای حرکت کنند که اگرچه گام روبه‌جلویی است، اما همچنان دغدغه‌ها و فضا و روش رویکرد تمایز را حفظ کرده‌اند و لذا به تحقیق مقایسه‌ای نرسیده‌اند.^۱

از رویکردهای نوین در کنار رویکرد مقایسه‌ای که البته در مواردی چند از آن

۱. نک: رودگر، محمد جواد. (۱۳۸۱).

متمایز است نیز رویکرد میان‌فرهنگی است. این رویکرد، مبتنی بر نگرش میان‌فرهنگی است که برخلاف ذات‌گرائی و منطق تشابه که به‌نوعی گرایش فرافرهنگی دارند و فراتر از زمینه‌های فرهنگی می‌روند، گرایش میان‌فرهنگی را دنبال می‌کند. این گرایش ابعاد مختلفی را مدنظر قرار می‌دهد که یکی از آنها، رویکرد بین‌الادیانی است، و همچنین نقش عرفان در توجه به تکثرات فرهنگی و گفتگوهای آفاقی؛ از آن جمله رام ادهر مال، مؤسس اولین حلقه میان‌فرهنگی در جهان، با استفاده از ظرفیت فرهنگ هندی و خوانشی نوین از آموزه «دارمای جاودان» که تحت اسامی و نام‌های مختلف معرفی می‌شود، به ارائه رویکرد خود پرداخته است (Mall, 2000, p. 32). او بر همین اساس، به عدم مالکیت حقیقت و عدم مطلق بودن یک متن یا تفسیر یا سنت دینی و فلسفی باور دارد. البته خوانش ادهر مال، از آنجا که نگرش هندی را به خدمت می‌گیرد، به کثرت‌گرایی عرفانی و خوانش سنت‌گرایان نزدیک می‌شود؛ اما از آنجا که افلاطون‌گرایی و ذات‌گرائی و حقیقت‌متعالی فراتاریخی را باور ندارد، آن دارمای جاودان را به زمین دعوت می‌کند و نگرش میان‌فرهنگی و نه فرافرهنگی را برمی‌گزیند. برخی چون اکارد ولتز گوتوالد^۱ کوشیده‌اند تا ضمن تأکید بر گفتگوی سنت‌های عرفانی شرق و غرب در رویکرد میان‌فرهنگی، این رویکرد را راه سوم و میانه‌ای بین مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی معرفی کنند (Wolz Gottwald, 1997, p. 227).

در همین راستا، در ایران نیز برخی با تکیه بر ظرفیت‌های میان‌فرهنگی به نقش عرفان در فرهنگ‌ها توجه ویژه نموده‌اند و البته بر تحقیقات تطبیقی کارل آلبرت در این باب نیز تکیه کرده‌اند که معتقد به زیربنای عرفانی فلسفه و تجربه واحد است که همانا تجربه «همه در یکی» است (مصلح، ۱۳۹۳، ص ۳۵). شیوه آلبرت نیز هرمنوتیکی-پدیدارشناختی است تا اساس واحد عرفان‌های غرب و شرق را نشان دهد (مصلح، ۱۳۹۳، ص ۳۶).

به زبان هایدگری، انسان به‌مثابه دازاین در میانه دو سیر عالم خویش و فرارفتن از آن، در توجه به دیگری قرار دارد که این روح میان‌فرهنگی است (مصلح، ۱۳۹۳، ص ۱۲)، و

1. Wolz-Gottwald, Eckard

دنیای عرفان یکی از بهترین نمودهای تحقق چنین زیستی است. بدینسان، خوانش میان‌فرهنگی از عرفان می‌کوشد تا ضمن توجه به تاریخ و فرهنگ یک سنت عرفانی، و اینکه هیچ سنت معنوی نابی وجود ندارد (مصلح، ۱۳۹۳، ص ۲۱)، از تقیّدات تاریخی فراتر رود تا استعداد آن سنت برای گفتگو با دیگران و رویارویی با مسائل عالم معاصر آشکار شود (مصلح، ۱۳۹۳، ص ۱۳).

البته در کتاب تجربه واحد، گاه، داراشکوه و ابن عربی و آئین سیک و سایابا هم در همین راستا و هدف، ارزیابی می‌شود (مصلح، ۱۳۹۳، صص ۱۸۴-۱۸۵) که به نظر می‌رسد مباحث آنها مبتنی بر رویکرد تشابه است و گاه به نقش عرفان‌های نوظهور و قرائت پست‌مدرن کسانی چون دان کیوپیت پرداخته شده که اگرچه کثرت‌گرایی و نسبی‌انگاری مشابهی با رویکرد میان‌فرهنگی دارند، اما مبانی‌شان دست‌کم با مفاهیم و حقایق مشترک بین عرفان‌ها و مبنای کارل آلبرت، سازگار نیست (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ص ۳۸) و این خوانش را ذیل رویکرد مطلق‌انگاری تمایز قرار می‌دهد.

پس از تبیین چه‌نیستی رویکرد مقایسه‌ای که در نکات پیشین گذشت، برای تبیین بهتر رویکرد مقایسه‌ای و چه‌هستی آن، به اختصار به مؤلفه‌های نظری و عملی آن پرداخته می‌شود:

۱-۳-۲. مؤلفه‌های نظری

مؤلفه‌های نظری و بنیانی رویکرد مقایسه‌ای را می‌توان شامل طرفین یا اطراف مقایسه، غرض از مقایسه و «من مقایسه‌کننده» دانست:

۱. در بحث طرفین یا اطراف مقایسه، قابل ذکر است که رویکرد مقایسه‌ای به معنویت‌های محقق و نه لزوماً حق نظر دارد، لذا از دوگانه کاذب-حقیقی و تقسیم‌های ارزشی دوحدی عبور می‌کند و معتقد است که معنویت واحد نیست، بلکه معنویت‌ها وجود دارند؛ چنان‌که اوتو اشاره می‌کند که این اندیشه خطاست که عرفان همیشه یک عرفان است و همیشه و هر جا اندازه واحدی دارد (اوتو، ص ۵۳)، بلکه تنوع و تمایزاتی در آن وجود دارد که لزوماً معلول نژاد یا موقعیت جغرافیائی نیست، بلکه ممکن است در

یک نژاد یا فرهنگ واحد، این تنوعات در کنار یکدیگر و حتی در تقابل تام با یکدیگر پدیدار شود (همان‌جا). بدین سان با توجه به تنوع معنویت‌ها، در گام اول، دیگری معنوی را به رسمیت می‌شناسد و می‌کوشد تا بدون تبدیل آن به معنویت خودی، دیگری بماهو دیگری را بفهمد و همچنین اجازه فهمیده شدن به دیگری بدهد.

در گام دوم، نیاز به دسته‌بندی‌های پیچیده‌تری را احساس می‌کند؛ چه اینکه هم امکان طیف‌بندی فازی و متدرج آنها وجود دارد و هم می‌تواند از تحقیقات نوین گونه‌شناسی مدد جوید (شاکر نژاد، ۱۴۰۱، ص ۴۲). در مباحث پیشین، به چهار جریان معنوی با مدل‌های فکری گوناگون اشاره شد که ذیل هر کدام نیز جریانات مختلفی وجود دارد؛ چنان‌که حتی جریان عرفان سنتی نیز خود دارای مشرب‌های گوناگونی مانند عرفان شیخ اشراق، ابن عربی و مولانا، یا گونه‌های سلوکی در دوران معاصر نظیر مکتب نجف و سامرا است. جریان دراویش نیز خود شامل انواعی از سلاسل و طرائق عرفانی است. همچنین جریان روشنفکری از توجه به تجربه معنوی و پیوند کشف عرفانی مولانا و دهلوی و غزالی با تجربه معنوی مدرن با خوانش آلستون تا پروژه عقلانیت و معنویت، در توجه به معنویت به مثابه گوهر ادیان و بدیل ادیان کلاسیک و پروژه عرفان مدرن را شامل می‌شود. معنویت‌های نوظهور نیز به لحاظ‌های مختلف شخصیت‌ها، جغرافیا و محتوا^۱ به اقسام مختلفی منقسم شده است.

۲. غرض نهایی تطبیق‌کننده، بنابه اینکه یک عارف یا پژوهش‌گر نظری عرفان باشد، می‌تواند شامل دو بعد سنجش نظری با غایت دانستن، و صیورت عملی با غایت زیستن و تکامل عرفانی باشد (ناجی، ۱۴۰۱، ص ۲۵)؛ چه اینکه یک پژوهش‌گر نظری صرف می‌تواند با مقایسه موارد ذیل:

- نظام‌ها و مکاتب عرفانی (درون‌فرهنگی یا برون‌فرهنگی و بین‌الادیانی)
- مفاهیم نظری و آکسیوم‌ها
- گونه‌های سلوک عملی

۱. نک: یعقوبیان، محمد حسن. (۱۳۹۶). *رسانس قدسی*. قم: نشر وثوق.

تکامل معرفتی یا دانش‌افزایی بهتری جهت توصیف و طبقه‌بندی معنویت‌ها را چنان‌که فرایبرگر بیان نموده، به‌دنبال داشته باشد (Freiberger, 2018, p. 4) که پیش از مقایسه و در غیر از روش تطبیق و مقایسه برای او امکان‌پذیر نیست. اما گاهی غایت، صرف دانستن نیست، بلکه به‌مثابه یک عارف و در تلاش برای صیورورت معنوی و عملی، پس از فرایند مقایسه، امکان تغذیه و زیست معنوی بهتر برای فرد یا سنت عرفانی او فراهم می‌گردد (ناجی، ۱۴۰۱، ص ۲۴). نکته مهم دیگر، حقیقت معنوی است که مورد جستجوی نظری یا صیورورت عملی قرار می‌گیرد؛ چراکه آن حقیقت، به‌عنوان یک نتیجه ازپیش‌تعریف‌شده و مقدم بر تطبیق، آن‌گونه که رویکردهای تشابه‌گرا یا حتی تمایزگرای خودمطلق‌انگار می‌پندارند، نیست، بلکه حقیقت، متأخر از تطبیق و پس از بررسی و مقایسه است و لذا در پرتو آن، خود را بهتر و کامل‌تر نشان می‌دهد.

۳. چنان‌که اشاره شد، من تطبیق‌کننده یا مقایسه‌کننده می‌تواند پژوهش‌گر نظری یا عارف باشد. اما هر کدام که باشد، دارای داشته‌های وجودی و برآمده از یک سنت عرفانی است که خود آن سنت، متأثر از یک نظام دینی-فرهنگی است و لذا در مقایسه با سنت خودی، به‌نوعی خودمرکزیت‌گرایی دچار است که ارزش مقایسه را با چالش روبه‌رو می‌کند. به‌عنوان مثال، در رویکرد تمایز با حیثیت کلامی، غالباً نقدها براساس سنت خودی و در قالب همان مفاهیم نقلی است که معمولاً با تخریب سنت معنوی دیگر یا نقد اخلاقی مؤسس یا مُراد آن فرقه همراه می‌شود و نهایتاً اگر جنبه مثبتی هم در آن دیده شود، به کامل‌تر از آن در سنت خودی احاله می‌شود. در رویکرد تشابه‌نیز، سنت خودی به اشتراکات با خود و دیگری‌های همانند توجه دارد و لذا همچنان در ذیل سایه مرکزیت‌گرایی است.

البته پرهیز از خودمرکز‌گرایی به این معنی نیست که من مقایسه‌کننده در خلأ ایستاده و به‌شکل رجل معلق است، بلکه بدین معنی است که به‌لحاظ روشی باید بتواند از پیشفرض‌های معرفتی و غیرمعرفتی خود و تأثیر آنها در فرایند پژوهش آگاه شود و به مدیریت و کنترل آنها پردازد؛ گو اینکه به‌لحاظ وجودی، داشتن این پیشفرض‌ها تنها در تحقیقات مقایسه‌ای وجود ندارد، بلکه اعم از تحقیقات مقایسه‌ای یا هر نوع تحقیق

دیگری است. اما قابل ذکر است که دو نوع خودگرایی در مقایسه معنویت‌ها و برای مقایسه‌کننده وجود دارد: ۱. خودگرایی مذموم، ۲. خودگرایی ممدوح.

خودگرایی مذموم آن است که شخص ادعای مالکیت حقیقت داشته باشد و با انحصارگرایی و خودمرکزگرایی به مقایسه و در واقع تبدیل دیگری به سایه‌ای از من برسد. خودگرایی ممدوح اما ریشه در آنجا دارد که فاعل آگاه همیشه در غایت خود به دنبال کمال خویشتن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۴)، اما از حیث فقدان کمال و نداشتن آن، به جستجو و مقایسه می‌پردازد تا دانستن یا صیوروت را تجربه کند؛ لذا نه مبتنی بر مالکیت و واجدیت، بلکه ریشه‌دار در فقدان حقیقت و کمال و طلب آن است (ناجی، ۱۴۰۱، ص ۲۴). چنین خودگرایی برای من مقایسه‌کننده، دیگر به معنای خودمرکزپنداری و مذموم نیست و اساساً بدون آن، تلاش برای دانستن و مقایسه از بین خواهد رفت.

۲-۳-۲. مؤلفه‌های عملی

با تبیین مؤلفه‌های نظری رویکرد مقایسه‌ای، توجه به مؤلفه‌های عملی آن نیز حائز اهمیت است؛ چه اینکه مقایسه‌کننده باید در عمل، ساخت پژوهشی خود به عنوان استراتژی و نقشه کلی تا رسیدن به نتیجه را به‌خوبی طی نماید. برخی ساخت و فرایند مطالعه مقایسه‌ای را از تعریف دقیق مسئله تا رسیدن به مواضع خلاف و وفاق واقعی را به تصویر کشیده‌اند (قراملکی، ص ۲۹۹)، و برخی چون فرایبرگر به مؤلفه‌هایی نظیر انتخاب، شامل انتخاب طرفین مقایسه، جزء سوم یا معیار پیشامقایسه، هدف، سبک و اسلوب عام، مقیاس و قلمرو مقایسه و سپس مؤلفه‌های توصیف، هم‌جواری و در آخر بازتوصیف، اصلاح و تئوری‌پردازی اشاره کرده‌اند (Freiberger, 2018, p. 8-10). توجه به مؤلفه بازتوصیف و تئوری‌پردازی گویای آن است که در رویکرد مقایسه‌ای علاوه بر توصیف، ارزیابی و پردازش لازم است. در واقع، دو پردازش در فرایند مطالعه مقایسه‌ای وجود دارد که پردازش دوم، تبیین و تعلیل چرایی اطلاعات تمایز و تشابه در مرحله توصیف مثلاً بین نیروانا و فنا را بر عهده دارد.

لازم به ذکر است که پیش از تحقیق، وجود ذهنی این ساخت پژوهشی و مؤلفه‌های

عملی لازم است، و پس از تحقق آن نیز باید این عناصر به خوبی در پژوهش قابل مشاهده باشد. از این رو، مطالعات مقایسه‌ای در معنویت‌ها ضمن توصیف روش‌مند می‌کوشد تا پردازش تبیینی و ارزیابی آنها را نیز مدنظر داشته باشد که البته در این ارزیابی، لزوماً نقد و نفی دیگری‌های معنوی دنبال نمی‌شود، بلکه با گشودگی بیشتر، جستجو و کشف کامل‌تر حقیقت و معنویت را طلب می‌کند.

۳-۳-۲. نسبت مطالعات مقایسه‌ای معنویت با فرهنگ ما

آنچه در تحقق مطالعات مقایسه‌ای ادیان و معنویت، بیش از هر چیزی اهمیت دارد آن است که در ابتدا بفهمیم که مطالعات مقایسه‌ای چه چیزی را به ما می‌دهد که در غیر از این رویکرد نمی‌یابیم و در ادامه، نسبت آن را با فرهنگ و سنت معنوی خود بیابیم؛ چه اینکه سنت عرفانی گذشته ما با آنکه ریشه اصلی‌اش در خاک و آب آیات و روایات بوده است، اما در طول تاریخ خود، نوعی گشودگی داشته و از سنت‌های معنوی دیگر هم تغذیه کرده است و به لحاظ نظری نیز تحقیقاتی مانند ابوریحان را به یادگار گذاشته است. همچنین باید بفهمیم که تمایز صرف با سویه‌های الهیاتی و هرمنوتیک خودبنیاد، امکان فهم درست دیگری‌های معنوی را نمی‌دهد؛ چنان که تشابه ذات‌گرایانه یا التقاطی که تمایزات را نادیده می‌انگارد، شناخت صحیحی به ما نخواهد داد؛ گو اینکه در پرتو گفتگوی عرفانی - به مثابه پل ارتباطی با دیگر فرهنگ‌ها - است که امکان ترابط و تفاهم دوسویه و هرمنوتیک آنالوژیک^۱ فراهم می‌شود و ما می‌توانیم با سنت‌های معنوی دیگر و محاسن آنها آشنا شویم و به خودفهمی بهتر و نوفهمی و احیاناً آسیب‌شناسی سنت معنوی خودی برسیم. زمانی که به این ضرورت و امکان گشوده آن خودآگاه شویم، نسبت درست این گونه مطالعات را پیدا خواهیم کرد؛ و این البته پرهیز

۱. هرمنوتیک آنالوژیک یا تمثیلی، اصطلاحی است که رام ادهر مال با عبور از هرمنوتیک گادامری مطرح می‌کند که نوعی هرمنوتیک چهاروجهی برای تفاهم میان خود و دیگری است و به دو میل موازی فهمیدن و فهمیده‌شدن به شکل همزمان تأکید دارد، نه اینکه در فهم یک‌سویه دیگری، صرفاً او را از آن خود کرده و به خود اختصاص دهیم.

از خود مطلق‌انگاری فرهنگی و نفی مطلق دیگری‌های معنوی و همچنین عبور از جذب معنویت‌های صرفاً مشابه را می‌طلبد.

معنویت‌های نوظهور یا پست‌مدرن نیز در بخش قابل‌توجهی، بازخوانی و بازتولید میراث عرفانی بنابه زبان، زمان و زمینه جدید است؛ چیزی که به‌نحوی در خوانش اسکولاستیک و حتی رنسانس از میراث یونانی و رومی نیز وجود داشته است اما در این بازخوانی نوین، بیشتر مبتنی بر مدل غلبه فرم بر محتوا و تکرار محض در سنت‌های معنوی مختلف است که البته تفصیل آن مجال دیگری می‌طلبد (یعقوبیان، ۱۳۹۶، ص ۳۹۰)، و لذا در نهایت، به تعبیر دان کیوپیت به یک «عرفان ثانویه» رسیده است (یعقوبیان، ۱۳۹۶، ص ۳۹۵)؛ در مقابل آن، این امکان وجود دارد تا ما نیز در پرتو مطالعات مقایسه‌ای، به خوانشی امروزی و کاربردی از طریق بازفهمی میراث معنوی خود بپردازیم.

۳. نتیجه

بازخوانی رویکردهای مواجهه با معنویت‌های نوظهور در ایران معاصر، مشخص نمود که سه رویکرد عمده وجود دارد که شامل رویکرد تمایز با دو مدل و مصداق تمایز خود مطلق‌انگار و مطلق‌انگاری تمایز، و رویکرد تشابه با دو مدل تشابه‌ذات‌گرایانه و تشابه ترکیبی-التقاطی، و رویکرد مقایسه‌ای می‌شود. در چه‌نیستی رویکرد مقایسه‌ای، به تمایز با تحقیقات تطابقی سنت‌گرایان و مطالعات میان‌فرهنگی اشاره شد و در چه‌هستی آن، مؤلفه‌های نظری شامل طرفین محقق دیگری‌های معنوی، غرض دانستن و صیورورت عملی عارف یا پژوهش‌گر عرفان و خودگرایی ممدوح در طلب آن اغراض برای من مقایسه‌کننده، اشاره شد و در مؤلفه‌های عملی نیز، ساخت پژوهشی از توصیف و پردازش اولیه تا پردازش ثانویه در تبیین و ارزیابی برای فهم دیگری معنوی، و همچنین خودیابی و ترمیم سنت معنوی خودی ذکر شد. مهم‌تر از اینها نسبتی است که مطالعات مقایسه‌ای باید با فرهنگ ما و خودآگاهی فرهنگی ما بیابد تا در عین حفظ اصالت آن میراث معنوی، گشودگی در برابر دیگری و ارائه کاربردی آن به‌شکل نوین برای ذهن و زبان مخاطبان امروزی، از نظر دور نماند.

فهرست منابع

- ایلیا، م. (۱۳۸۷). آمین، ایلیا؛ خدا با من است. بی‌جا: مؤسسه علم موفقیّت.
- اوتو، رودولف. (۱۳۹۷). عرفان شرق و غرب (مترجم و محقق: انشاءالله رحمتی). تهران: سوفیا.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۸۵). پارادوکس تصوف نزد اساتید و شاگردان ملاصدرا. دوفصلنامه فلسفه، ۳۴(۲)، صص ۹۳-۱۰۸.
- پترسون، مایکل تاد؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشنباخ، بروس؛ بازینجر، دیوید. (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی. تهران: انتشارات قیام.
- پراودفوت، وین. (۱۳۷۷). تجربه دینی (مترجم: عباس یزدانی). قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- توحیدنیا، فرشاد. (۱۳۸۹). آسیب‌شناسی عرفان‌های نوظهور در ایران. بروجن: انتشارات افضل.
- حمیدیه، بهزاد. (۱۳۹۵). کاوشی معناشناختی در معنویت، دوفصلنامه مطالعات عرفانی، ۱۲(۲۴)، صص ۵-۲۴.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۰). جریان‌شناسی ضدفرهنگ‌ها. قم: نشر تعلیم و تربیت اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۹). مطالعات تطبیقی در معنویت؛ ملاحظات روش‌شناختی. دوفصلنامه ادیان و عرفان، ۵۳(۲)، صص ۲۷۳-۲۹۳.
- رودگر، محمد جواد. (۱۳۸۱). عرفان در مکاتب مختلف، فصلنامه مطالعات راهبری زنان، ۱۶(۱).
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۷). صراط‌های مستقیم. تهران: نشر خیام.
- سروش، عبدالکریم. کدیور، محسن؛ ملکیان، مصطفی و مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱). سنت و سکولاریزم. تهران: انتشارات صراط.
- سگال، رابرت. (۱۳۹۸). راهنمای دین‌پژوهی (مترجم: محسن زندی و محمد حقانی فضل). قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شارپ، اریک جی. (۱۳۹۴). تاریخچه دین‌شناسی تطبیقی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

شایگان، داریوش. (۱۳۹۷). آئین هندو و عرفان اسلامی (مترجم: جمشید ارجمند). تهران: نشر فروزان روز.

شاکرنژاد، احمد. (۱۴۰۱). اصول و ضوابطی برای گونه‌شناسی عارفان. فصلنامه اطلاعات حکمت و معرفت، ۱۷(۱۶۲)، صص ۴۱-۴۴.

شریفی دوست، حمزه. (۱۳۹۲). کاوشی در معنویت‌های نوظهور. قم: دفتر نشر معارف.

شوان، فریتیزوف. (۱۳۹۷). وحدت متعالی ادیان. تهران: نقد فرهنگ.

شهبازی، عبدالله. (۱۳۹۳). مریمیه از فریتیزوف شوان تا سید حسین نصر. تهران: انتشارات تیسرا.

شیرازی، محمد معصوم. (۱۳۳۹). طرائق الحقایق (مصحح: محمدجعفر محجوب). تهران: سنایی

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۱). عرفان و عارف‌نمایان (مترجم: محسن بیدارفر). تهران: انتشارات الزهرا.

طاهری، محمدعلی. (۱۳۸۸). انسان از منظری دیگر. تهران: نشر بیژن.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). نهاية الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

عسگری، حسن؛ مصلح، علی اصغر؛ داوری، رضا. (۱۳۹۷). بررسی و نقد فلسفه میان‌فرهنگی به مثابه رویکرد بینادینی در نگاه ادهر مال، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ۱۴(۵۴).

غفاری، حسین. (۱۳۸۵). تصوف یا عرفان: نقدی بر مقاله پارادوکس تصوف نزد اساتید و شاگردان ملاصدرا. دوفصلنامه فلسفه، ۴(۱۲).

فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۷). آفتاب و سایه‌ها. تهران: نجم‌الهدی.

فنائی اشکوری، محمد. (۱۳۹۴). شاخصه‌های عرفان ناب شیعی، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.

قراملکی، احد. (۱۳۹۵). روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

کرین، هانری. (۱۳۶۹). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی (مترجم: جواد طباطبایی). تهران: انتشارات توس.

کرین، هانری. (۱۳۸۳). از هایدگر تا سهروردی (مترجم: حامد فولادوند). تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- کتر، استیون. (۱۳۸۳). معشوقه‌های ایمان ما (مترجم: دانیال شاه‌زمانیان)، مجله خردنامه، (۱۰).
- کیویت، دان. (۱۳۸۷). عرفان پس از مدرنیته (مترجم: الله کرم کرمی‌پور). قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- مارینوف، لو. (۱۳۹۹). پرسش‌های بزرگ؛ درمانی برای خردمندان. تهران: نشر شب‌خیز.
- مصلح، علی‌اصغر. (۱۳۹۳). تجربه واحد. تهران: انتشارات علمی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۵۷). خدمات متقابل اسلام و ایران. قم: انتشارات صدرا.
- مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۸۷). جریان‌شناسی انتقادی عرفان‌های نوظهور. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۹۳). تجربه‌های عرفانی در ادیان. قم: بوستان کتاب.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۸). درس‌گفتارهایی در مطالعات مقایسه‌ای عرفان. قم: انتشارات ادیان و مذاهب.
- ناجی، حامد. (۱۴۰۱). از سنجش نظری تا صیورورت عملی (تناسب آکسیوماتیک)، فصلنامه اطلاعات حکمت و معرفت، ۱۷(۱۶۲)، صص ۲۶-۲۲.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۵). دین و نظم طبیعت (مترجم: ان‌شاءالله رحمتی). تهران: نشر نی.
- نصر، سید حسین. (۱۳۹۲). جلوه‌های معنویت در جهان اسلام؛ طریقه‌های عرفانی (مترجم: فاطمه شاه‌حسینی). قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- یثربی، سید یحیی. (۱۳۸۹). پژوهشی در نسبت دین و عرفان. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۳۹۱). مبانی و اصول عرفان نظری (نگارنده: سید عطاء انزلی). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- یعقوبیان، محمدحسن. (۱۳۹۵). ریشه‌یابی معرفتی و بازخوانی انتقادی عرفان حلقه، ماهنامه معرفت، ۲۵(۲۲۹) صص ۶۹-۷۹.
- یعقوبیان، محمدحسن. (۱۳۹۶). رنسانس قدسی. قم: نشر وثوق.

یعقوبیان، محمدحسن. (۱۴۰۱). تبارشناسی و گونه‌شناسی عرفان تطبیقی در ایران، فصلنامه اطلاعات حکمت و معرفت، ۱۷(۱۶۲)، صص ۳۴-۴۰.

Wolz-Gottwald, Eckard. (1997). The Interculturality of Mysticism. p. 227-217.

Mall, R.R. (2000). *Intercultural Philosophy*. United States: Roman & Littlefield Publishers.

Freiberger, Oliver. (2018). Elements of a Comparative Methodology in the study of religion, *Religions*, P. 1-14.

References

- Asgari, M., Davari, H., & Reza, A. (2018). A review and critique of intercultural philosophy as an interreligious approach in the perspective of Adhermal. *Journal of New Religious Thought*, 14(54). [In Persian]
- Corbin, H. (1990). *Iranian philosophy and comparative philosophy* (J. Tabatabai, Trans.). Tehran: Toos Publications. [In Persian]
- Corbin, H. (2004). *From Heidegger to Suhrawardi* (H. Fouladvand, Trans.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Press. [In Persian]
- Cupitt, D. (2008). *Mysticism after modernity* (A. K. Karami-Pour, Trans.). Qom: Center for the Study of Religions and Denominations. [In Persian]
- Elia, M. (2008). *Amin, Elia; God is with me*. Institute of Science of Success. [In Persian]
- Fa'ali, M. T. (2008). *The sun and the shadows*. Tehran: Najm al-Huda. [In Persian]
- Fanaei Eshkavari, M. (2015). *The characteristics of pure Shi'a mysticism*. Qom: Supreme Assembly of Islamic Wisdom. [In Persian]
- Freiberger, O. (2018). Elements of a comparative methodology in the study of religion. *Religions*, pp. 1–14.
- Ghaffari, H. (2006). Sufism or mysticism: A critique of the paradox of Sufism among Mulla Sadra's teachers and students. *Philosophy Biannual*, 4(12). [In Persian]
- Hamidiyeh, B. (2016). A semantic inquiry into spirituality. *Journal of Mystical Studies*, Kashan, 12(24), pp. 5–24. [In Persian]
- Katz, S. (2004). *The beloveds of our faith* (D. Shah Zamanian, Trans.). *Journal of Kheradnameh*, (10). [In Persian]
- Khosropanah, A. (2011). *The study of anti-culture movements*. Qom: Islamic Education and Training Publishing. [In Persian]
- Khosropanah, A. (2020). Comparative studies in spirituality; methodological considerations. *Journal of Religions and Mysticism*, 53(2), pp. 273–293. [In Persian]

- Malekian, M. (2009). *Lectures on Comparative Mysticism*. Qom: Religions and Denominations Publications. [In Persian]
- Mall, R. R. (2000). *Intercultural philosophy*. United States: Rowman & Littlefield Publishers.
- Marinoff, L. (2020). *Big questions: Therapy for the wise*. Tehran: Shabkhiz Publications. [In Persian]
- Mazaheri Seif, H. R. (2008). *A critical study of emerging mysticisms*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Mazaheri Seif, H. R. (2014). *Mystical experiences in religions*. Qom: Bustan-e Ketab. [In Persian]
- Mosleh, A. A. (2014). *The unitary experience*. Tehran: Scientific Publications. [In Persian]
- Motahari, M. (1978). *The mutual services of Islam and Iran*. Qom: Sadra Publications. [In Persian]
- Naji, H. (2022). From theoretical assessment to practical becoming (axiomatic proportion). *Journal of Wisdom and Knowledge Information*, 17(162), pp. 22–26. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2006). *Religion and the order of nature* (I. Rahmati, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2013). *Manifestations of spirituality in the Islamic world: Mystical orders* (F. Shah Hosseini, Trans.). Qom: University of Religions and Denominations Press. [In Persian]
- Otto, R. (2018). *Mysticism: East and West* (E. Rahmati, Trans. & Annot.). Tehran: Sophia. [In Persian]
- Pazouki, Sh. (2006). The paradox of Sufism among the teachers and students of Mulla Sadra. *Journal of Philosophy*, 34(2), pp. 93–108. [In Persian]
- Peterson, M., et al. (1997). *Reason and religious belief*. Tehran: Qiyam Publications. [In Persian]

- Proudfoot, W. (1998). *Religious experience* (A. Yazdani, Trans.). Qom: Taha Cultural Institute. [In Persian]
- Qaramaleki, A. (2016). *Methodology of Religious Studies*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. [In Persian]
- Roudgar, M. J. (2002). Mysticism in different schools. *Women's Strategic Studies*, (16). [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. b. E. (1992). *Mysticism and Pseudo-Mystics* (M. Bidarfar, Trans.). Tehran: Al-Zahra Publications. [In Persian]
- Schuon, F. (2018). *The transcendent unity of religions*. Tehran: Naqd-e Farhang. [In Persian]
- Segal, R. (2019). *A guide to religious studies* (M. Zandi & M. Haqqani Fazl, Trans.). Qom: University of Religions and Denominations Press. [In Persian]
- Shahbazi, A. (2014). *Maryamiyya: From Frithjof Schuon to Seyyed Hossein Nasr*. Tehran: Tisa Publications. [In Persian]
- Shakernajad, A. (2022). Principles and criteria for the typology of mystics. *Journal of Wisdom and Knowledge Information*, 17(162), pp. 41–44. [In Persian]
- Sharifi-Doust, H. (2013). *An inquiry into emerging spiritualities*. Qom: Office of Ma'aref Publishing. [In Persian]
- Sharpe, E. J. (2015). *A history of comparative religion studies*. Qom: University of Religions and Denominations Press. [In Persian]
- Shayegan, D. (2018). *Hinduism and Islamic mysticism* (J. Arjmand, Trans.). Tehran: Forouzan Rooz Publishing. [In Persian]
- Shirazi, M. M. (1960). *Tara'iq al-Haqa'iq* (M. J. Mahjub, Ed.). [In Persian]
- Soroush, A. (2008). *The straight paths*. Tehran: Khayam Publications. [In Persian]
- Soroush, A., Kadivar, M., Malekian, M., & Mojtabeh Shabestari, M. (2002). *Tradition and Secularism*. Tehran: Sirat Publications. [In Persian]

- Tabatabai, M. H. (1997). *Nihayat al-hikma*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Taheri, M. A. (2009). *Man from another perspective* (7th ed.). Tehran: Bijan Publishing. [In Persian]
- Tohidnia, F. (2010). *Pathology of emerging mysticisms in Iran*. Borujen: Afzal Publications. [In Persian]
- Wolz-Gottwald, E. (1997). *The interculturality of mysticism*. pp. 217–227.
- Yaqoubian, M. H. (2016). Epistemological roots and critical reassessment of Halqeh mysticism. *Journal of Ma'rifat*, 25(229), pp. 69–79. [In Persian]
- Yaqoubian, M. H. (2017). *Sacred Renaissance*. Qom: Vosuq Publishing. [In Persian]
- Yaqoubian, M. H. (2022). The genealogy and typology of comparative mysticism in Iran. *Journal of Wisdom and Knowledge Information*, 17(162), pp. 34–40. [In Persian]
- Yasrebi, S. Y. (2010). *A study on the relationship between religion and mysticism*. Tehran: Research Institute of Culture and Islamic Thought. [In Persian]
- Yazdanpanah, S. Y. (2012). *Principles and foundations of theoretical mysticism* (S. A. Anzali, Ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

The Effectiveness of Spiritual Intelligence Training on Cognitive Flexibility and Tendency to Risky Behaviors in First-Year Male High School Students¹



Hadi Vakili¹ 

Ameneh Sadat Kazemi² 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom, Philosophy Research Institute, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (Corresponding Author).
Email: drhvakili@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Psychology, Faculty of Medicine, Islamic Azad University of Medical Sciences, Tehran, Iran.
Email: sadat.kazemi@yahoo.com

Abstract

This study aimed to examine the effectiveness of spiritual intelligence training on cognitive flexibility and the tendency to engage in risky behaviors among first-year male high school students. The research design was semi-experimental with a pre-test and post-test method involving a control group. The statistical population included all first-year male high school students at Sama schools in Tehran during the 2021-2022 academic year. Using cluster sampling, one high school was selected, and from a population of 240 students, 40 students were chosen based on scoring below average on the Dennis and Vander Wal Cognitive Flexibility Scale and above average on the Mohammadkhani Risky Behavior Scale.

1. **Cite this article:** Vakili, H., & Kazemi, A. S. (2025). The effectiveness of spiritual intelligence training on cognitive flexibility and tendency to risky behaviors in first-year male high school students. *Islamic Spirituality Studies*, 3(6), pp. 64-102.
<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71177.1136>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

■ **Received:** 2025/02/20 • **Revised:** 2025/02/26 • **Accepted:** 2025/03/08 • **Published online:** 2025/06/13

© The Authors



The participants were randomly assigned to two groups of 20: experimental and control. Spiritual intelligence training was administered to the experimental group in 12 sessions of 90 minutes each. After the training, both groups were reassessed on cognitive flexibility and their tendency to engage in risky behaviors. Independent t-tests, paired t-tests, and covariance analysis revealed that spiritual intelligence training significantly increased cognitive flexibility and reduced the tendency to engage in risky behaviors among the students ($P < 0.001$). These findings suggest that enhancing spiritual intelligence through training improves cognitive flexibility and reduces students' tendency to engage in risky behaviors.

Keywords

Spiritual Intelligence, Cognitive Flexibility, Tendency to Risky Behaviors, First-Year High School Students.



اثربخشی آموزش هوش معنوی بر انعطاف‌پذیری شناختی و گرایش به رفتارهای پرخطر در دانش‌آموزان پسر مقطع متوسطه اول^۱

id **آمنه سادات کاظمی** id **هادی وکیلی**

۱. دانشیار، گروه فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشکده فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: drhvakili@gmail.com

۲. استادیار، گروه روانشناسی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: sadat.kazemi@yahoo.com



چکیده

این تحقیق با هدف بررسی اثربخشی آموزش هوش معنوی بر انعطاف‌پذیری شناختی و گرایش به رفتارهای پرخطر دانش‌آموزان پسر مقطع متوسطه اول انجام شد. طرح پژوهش از نوع نیمه‌آزمایشی با روش پیش‌آزمون و پس‌آزمون با گروه کنترل بود. جامعه آماری شامل کلیه دانش‌آموزان پسر مقطع متوسطه اول مدارس سماء شهر تهران در سال تحصیلی ۱۴۰۰-۱۴۰۱ بود. با روش نمونه‌گیری خوشه‌ای یک دبیرستان انتخاب و از جمعیت ۲۴۰ نفری دانش‌آموزان مقطع متوسطه اول، ۴۰ نفر که در مقیاس انعطاف‌پذیری شناختی دنیس و وندر وال، یک نمره پایین‌تر از میانگین و در مقیاس رفتارهای پرخطر محمدخانی، یک نمره بالاتر از میانگین کسب کردند، انتخاب و پس از هم‌تاسازی تصادفی در دو گروه ۲۰ نفری آزمایش و کنترل عضو شدند. آموزش هوش معنوی برای گروه آزمایش در ۱۲ جلسه ۹۰ دقیقه‌ای برگزار گردید. پس از اجرای جلسات آموزشی، میزان انعطاف‌پذیری شناختی و گرایش به

۱. **استناد به این مقاله:** وکیلی، هادی؛ کاظمی، آمنه سادات. (۱۴۰۳). اثربخشی آموزش هوش معنوی بر انعطاف‌پذیری شناختی و گرایش به رفتارهای پرخطر در دانش‌آموزان پسر مقطع متوسطه اول. *معنویت‌پژوهی اسلامی*، ۳(۶)، صص ۶۴-۱۰۲.
<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71177.1136>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسنده‌گان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۲ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳



رفتارهای پرخطر هر دو گروه مجدد سنجیده شد. نتایج آزمون‌های t گروه‌های مستقل و t جفتی و نیز تحلیل کوواریانس نشان داد که آموزش هوش معنوی بر افزایش انعطاف‌پذیری شناختی و کاهش گرایش به رفتارهای پرخطر در دانش‌آموزان به‌طور معناداری اثربخش است ($P < 0/001$). این یافته نشان‌گر آن است که با ارتقای هوش معنوی از طریق آموزش، انعطاف‌پذیری شناختی دانش‌آموزان افزایش و گرایش آنها به رفتارهای پرخطر کاهش می‌یابد.

کلیدواژه‌ها

هوش معنوی، انعطاف‌پذیری شناختی، گرایش به رفتارهای پرخطر، دانش‌آموزان مقطع متوسطه اول.

مقدمه

دانش آموزان دوره متوسطه در دوران پرتلاطم نوجوانی خود قرار دارند که معمولاً با بلوغ آغاز می‌شود. این دوران را به توفان و بحران تشبیه کرده‌اند (Santrock, 2012) از نگاه بسیاری، مهم‌ترین تحولات این دوران، از سویی تغییرات چشمگیر در رشد شناختی (Piaget, 1953؛ سیف، ۱۳۹۳) و از سویی دیگر، دگرگونی‌های جنسی، افزایش شدید انرژی و لذت‌جویی (سیف، ۱۳۹۳) است که تأثیرات شگرفی را بر رفتار و عملکرد نوجوانان می‌گذارد و نیازمند آموزش‌های ویژه در این زمینه است (Little, 2015; Steinberg, 2016; Santrock, 2012). این آموزش‌های ویژه هم باید ظرفیت و سیلان شناختی دانش آموزان را که از آن به انعطاف‌پذیری شناختی یاد می‌شود، افزایش دهد و هم از گرایش آنان به رفتارهای پرخطر بکاهد. آموزش هوش معنوی از مهم‌ترین و مؤثرترین آموزش‌هایی است که هم موجب افزایش انعطاف‌پذیری و هم کاهش اضطراب در نوجوانان می‌شود.

۱. بیان مسئله

انعطاف‌پذیری شناختی از ویژگی‌های عمده شناخت محسوب می‌شود. گرچه در مورد تعریف این سازه نظری اتفاق نظر وجود ندارد اما برخی از محققان آن را به‌عنوان توانایی بازنمایی‌های متناقض از یک شیء یا رویداد توصیف کرده‌اند (Jacques & Zelazo, 2005). با توجه به این تعریف، سازگاری با محرک‌های متغیر محیطی از عناصر اصلی انعطاف‌پذیری شناختی به شمار می‌رود (Dennis and Vander Wal, 2010). به این ترتیب هرچه ارزیابی فرد در مورد قابل کنترل بودن شرایط مثبت باشد، انعطاف‌پذیری شناختی‌اش بیشتر است و بالعکس. افرادی که توانایی تفکر انعطاف‌پذیر یا انعطاف‌پذیری ادراکی بیشتری دارند، در موقعیت‌های استرس‌زا یا چالشی، به‌شکلی مثبت چارچوب فکری-شناختی خود را بازسازی می‌کنند و برخلاف افرادی با انعطاف‌پذیری کمتر، موقعیت‌های نامطلوب یا شرایط ناسازگار محیطی را موقت و محدود ارزیابی می‌کنند (Haglund et al, 2007).

رفتارهای پرخطر شامل گریز از مدرسه، دزدی، پرخاش‌گری، استفاده از مواد مخدر و مشروبات الکلی، روابط جنسی نامشروع، بی‌نظمی‌های غذایی، عصبان و سرکشی، ارتکاب جرم، خودکشی، انجام ورزش‌های خطرناک، عدم رعایت قانون در رانندگی و تخریب آثار، اماکن و اشیای خصوصی و عمومی، نمونه‌های از این رفتارهایی است که در سنین نوجوانی شیوع بیشتری دارند. به همین جهت است که رفتارشناسان، لقب «پارادوکس سلامت» را به سنین نوجوانی داده‌اند؛ زیرا هم به قول فروید، غریزه زندگی و حس سرزندگی در این دوران در اوج خود است و هم این دوران با بالاترین درصد رفتارهای پرخطر همراه است (Blakemore & Mills, 2014). فقدان الگویی دقیق، روشن و جامع در زمینه رفتار مناسب برای نوجوانان و میل شدید و روزافزون آنان به تجربه موقعیت‌های جدید و در ارتباط با هم‌سالان که گاه با زیرپاگذاشتن قوانین و هنجارهای اجتماعی همراه است (Steinberg, 2016 & Bandura, 1986)، موجب بروز بسیاری از رفتارهای پرخطر از قبیل سیگار کشیدن، شرب الکل، استعمال مواد مخدر، و روابط جنسی نامطمئن در سنین قبل از ۱۸ سالگی می‌شود (Bergman & Scott, 2001; Brooks et al, 2002).

آمار سازمان بهزیستی (۱۳۹۰) بیان‌گر این است که ۵۰٪ بزه‌کاران شهرهای بزرگ را دانش‌آموزانی تشکیل می‌دهند که به دلیل رفتارهای نامناسب و پرخطر از مدرسه اخراج می‌شوند یا پس از ترک تحصیل، گرفتار مواد مخدر و سایر رفتارهای پرخطر می‌شوند. مطابق با آمارهای پیش‌بینی‌شده توسط بانک جهانی در رابطه با شاخص‌های توسعه جهانی، در سال ۱۳۹۰، نوجوانان ۱۰-۱۹ ساله حدود ۱۸٪ جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند و در عین حال، در سال‌های اخیر، آسیب‌های اجتماعی در کشور به‌طور متوسط سالانه ۱۵٪ رشد نشان می‌دهد. بنابراین، توجه به سازه‌ای اثربخش و تحول‌آفرین در مورد دانش‌آموزان این مقطع سنی که هم بتواند سطح انعطاف‌پذیری شناختی آنان را بالا ببرد و هم گرایش به رفتارهای پرخطر را در آنان کاهش دهد، می‌تواند در کاهش آمار آسیب‌های فردی و اجتماعی مزبور راهگشا باشد. یکی از این سازه‌های مؤثر، هوش معنوی است.

اصطلاح هوش معنوی ابتدا توسط Emmons, (2000) طرح شد و بعد از آن Zohar &

Marshall (2002) آن را مطرح کردند. امونز هوش معنوی را استفاده از اطلاعات معنوی برای حل سازگارانه مشکلات زندگی و نیل به اهداف تعریف کرده است. زوهر و مارشال این گونه بیان کرده‌اند که هوش معنوی ظرفیتی است که با آن ژرف‌ترین مفاهیم و اهداف و برترین انگیزه‌های خود را درک می‌کنیم (Zohar & Marshall, 2002). در واقع سؤالات بنیادین انسان در مورد هستی و چگونگی پدیدآیی آن از طریق هوش معنوی پاسخ داده می‌شود. مؤلفه‌های مختلفی برای هوش معنوی توسط نظریه‌پردازانی همچون Sisk & Torrance, Emmons (2000), King, (2008), Zohar & Marshall (2002), Vaughan, (2007), Amram, (2001), ارائه شده است.

هدف کلی این پژوهش، تعیین اثربخشی آموزش هوش معنوی بر انعطاف‌پذیری شناختی و گرایش به رفتارهای پرخطر دانش‌آموزان دوره متوسطه اول است. بنابر این، در این مقاله به بررسی این مسئله می‌پردازیم که آیا آموزش هوش معنوی به دانش‌آموزان بر میزان انعطاف‌پذیری شناختی آنان و سطح گرایش به رفتارهای پرخطر آنان اثربخش است یا خیر.

۲. پیشینه پژوهش

در زمینه اثربخشی آموزش هوش معنوی بر ویژگی‌های گوناگون روان‌شناختی، هم در زبان فارسی و هم در زبان انگلیسی، پژوهش‌های قابل توجه اما اندکی صورت گرفته است که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

مقالات فارسی

(شرکت و همکاران، ۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان «اثربخشی آموزش هوش معنوی بر میزان هوش معنوی، بهزیستی روان‌شناختی، اضطراب و افسردگی دانشجویان» به بررسی تأثیر هوش معنوی بر میزان هوش معنوی، بهزیستی روان‌شناختی، اضطراب و افسردگی پرداخته‌اند. هدف آنها از این پژوهش، بررسی تأثیر آموزش مبتنی بر ارتقای هوش معنوی بآول بر هوش معنوی، بهزیستی روان‌شناختی، اضطراب و افسردگی

دانشجویان بود. یافته‌های آنان نشان داد که آموزش هوش معنوی باول در گروه آموزش سبب ارتقای هوش معنوی، کاهش اضطراب و کاهش افسردگی شده است، اما اثر معناداری بر بهزیستی روان‌شناختی نداشته است. آنان نتیجه گرفتند که آموزش هوش معنوی موجب ارتقای هوش معنوی و کاهش اضطراب و افسردگی در دانشجویان شده است.

(سید علی مرعشی و دیگران، ۱۳۹۱) در پژوهشی با عنوان «تأثیر آموزش هوش معنوی بر بهزیستی روان‌شناختی، اضطراب وجودی و هوش معنوی در دانشجویان دانشکده نفت اهواز» به بررسی تأثیر آموزش هوش معنوی بر مؤلفه‌های بهزیستی روان‌شناختی، اضطراب وجودی، و هوش معنوی پرداختند. نتایج تحلیل واریانس‌های چندمتغیری بیان‌گر افزایش معنادار تمام مؤلفه‌های بهزیستی روان‌شناختی (شامل پذیرش خود، هدف و جهت‌گیری در زندگی، رشد شخصی، تسلط بر محیط، استقلال و خودمختاری، و روابط مثبت با دیگران)، و هوش معنوی، و کاهش اضطراب وجودی در گروه آزمایش در مقایسه با گروه گواه است.

(آرام‌فر و دیگران، ۱۳۹۸) در پژوهشی با عنوان «اثربخشی آموزش هوش معنوی بر مقابله با استرس و ارتباط مؤثر دانش‌آموزان» به بررسی و تعیین اثربخشی آموزش هوش معنوی بر مقابله با استرس و ارتباط مؤثر دانش‌آموزان پرداختند. تحلیل آماری داده‌ها نشان داد که جلسه‌های مداخله آموزش هوش معنوی موجب افزایش معنادار در مقابله مسئله‌مدار و ارتباط مؤثر دانش‌آموزان و همچنین موجب کاهش معنادار مقابله هیجان‌مدار و مقابله اجتنابی در مواجهه با استرس شده است.

(کبوتری و همکاران، ۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «اثربخشی آموزش هوش معنوی بر مؤلفه‌های بهزیستی ذهنی دانش‌آموزان تیزهوش» به بررسی تعیین میزان اثربخشی آموزش هوش معنوی بر بهزیستی ذهنی دانش‌آموزان تیزهوش دبیرستانی پرداختند. نتایج پژوهش نشان داد که آموزش هوش معنوی بر حیطه عاطفه مثبت بهزیستی ذهنی تأثیر معنادار داشت ولی بر دو حیطه عاطفه منفی و رضایت از زندگی تأثیر معناداری نداشته است.

(گودرزی، ۱۳۹۳) در پژوهش خود با عنوان «اثربخشی تعاملی آموزش مهارت‌های زندگی و هوش معنوی بر میزان آگاهی دانشجویان از مهارت‌های زندگی» به بررسی اثربخشی تعاملی آموزش مهارت‌های زندگی و هوش معنوی بر بهبود میزان آگاهی دانشجویان از مهارت‌های زندگی در پژوهشی از نوع طرح‌های جایگزینی تصادفی بلوکی پرداخت. یافته‌ها نشان دادند که آموزش مهارت‌های زندگی، منجر به بهبود میزان آگاهی دانشجویان گروه آزمایش از مهارت‌های زندگی شده، اما در تعامل با هوش معنوی اثر معناداری بر بهبود آن ندارند. در واقع افزایش آگاهی دانشجویان از مهارت‌های زندگی، کارکردهای ضروری و موردنیاز برای پیشگیری از وقوع مشکلات زندگی، برخورد مناسب با این مشکلات و بهبود تصمیم‌گیری را در آنها شکل داده و از این طریق به بهبود، حفظ و ارتقای سلامت روانی آنها کمک خواهند کرد.

شیرافکن و همکاران در پژوهشی با عنوان «بررسی ارتباط هوش معنوی، شیوه فرزندپروری والدین و رفتارهای پرخطر در دانش‌آموزان مقطع متوسطه مشکین شهر» به بررسی تعیین ارتباط شیوه فرزندپروری والدین با هوش معنوی و رفتارهای پرخطر در دانش‌آموزان مقطع متوسطه مشکین شهر پرداختند. یافته‌ها حاکی از این است که بین شیوه فرزندپروری سهل‌گیر و مقتدرانه والدین با هوش معنوی دانش‌آموزان به ترتیب رابطه معکوس و مستقیم معنادار و بین شیوه فرزندپروری سهل‌گیر با رفتارهای پرخطر دانش‌آموزان رابطه مستقیم معنادار و بین شیوه فرزندپروری مقتدرانه با رفتارهای پرخطر دانش‌آموزان رابطه معکوس معنادار وجود داشت. بنابراین، والدین مقتدر و منطقی فرزندان را تربیت می‌کنند که از هوش معنوی بالایی برخوردار بوده و از انجام رفتارهای پرخطر دورند. در همین راستا توصیه می‌شود ضمن توجه جدی به نظام تعلیم و تربیت، شیوه‌های صحیح فرزندپروری به والدین آموزش داده شود.

همان‌گونه که از مقالات فوق به دست می‌آید، در پژوهش‌های صورت گرفته، آموزش هوش معنوی به تنهایی یا به‌شکلی تعاملی و در کنار متغیری دیگر، یا رابطه‌ای به‌عنوان متغیر مستقل در نظر گرفته شده است، اما تأثیر آن بر متغیرهایی غیر از انعطاف‌پذیری شناختی و گرایش به رفتارهای پرخطر مورد بررسی قرار گرفته است.

مقالات انگلیسی

گیسک (۲۰۱۴) در پژوهشی با عنوان «رابطه بین هوش معنوی، ذهن آگاهی و رهبری تحول آفرین در بین مدیران آموزش و پرورش» به بررسی شباهت‌های نظری بین هوش معنوی، ذهن آگاهی، و رهبری تحول آفرین پرداخت. یافته‌ها حاکی از آن بودند که بین هوش معنوی، ذهن آگاهی و رهبری تحول آفرین رابطه مثبت معنادار آماری وجود دارد. این یافته‌ها ممکن است به رهبران آموزش عالی عمومی کمک کنند تا رهبران آینده را به شیوه‌ای کامل‌تر، جامع‌تر و مؤثرتر، جذب و استخدام کنند و ارتقا، آموزش و توسعه دهند. (Gieseke, 2014, p. 87)

پنت و دیگران (۲۰۱۹) در پژوهشی با عنوان «تاثیر هوش معنوی، جنسیت و بافت تحصیلی بر بهداشت روانی دانشجویان کالج» به بررسی سطح هوش معنوی و سلامت روان، مشاهده رابطه بین این دو متغیر و همچنین شناسایی تفاوت هوش معنوی و سلامت روان در بین جنسیت و زمینه تحصیلی (هنر و علم) پرداختند. یافته‌های پژوهش نشان دادند که هوش معنوی و سلامت روان در بین دانشجویان هنر به‌طور کلی و نیز در بین دانشجویان دختر و پسر به‌طور جداگانه، رابطه معناداری دارند. هوش معنوی و سلامت روان در بین دانشجویان علوم، رابطه معناداری دارد و بین هوش معنوی و سلامت روان دانشجویان دختر و پسر به‌طور جداگانه، رابطه معناداری وجود دارد. بین دانشجویان دختر و پسر از نظر هوش معنوی تفاوت معناداری مشاهده نشد. تفاوت معناداری بین دانشجویان رشته‌های علوم و هنر از نظر هوش معنوی مشاهده نشد. بین دانشجویان دختر و پسر از نظر سلامت روان تفاوت معناداری مشاهده نشد. تفاوت معناداری بین دانشجویان رشته‌های علوم و هنر از نظر سلامت روان مشاهده نشد. بین دانشجویان دختر و پسر از نظر هوش معنوی تفاوت معناداری مشاهده نشد. تفاوت معناداری بین دانشجویان رشته‌های علوم و هنر از نظر هوش معنوی مشاهده نشد. بین دانشجویان دختر و پسر از نظر سلامت روان تفاوت معناداری مشاهده نشد. تفاوت معناداری بین دانشجویان رشته‌های علوم و هنر از نظر سلامت روان مشاهده نشد. (Pant & Srivastava, 2019, pp. 87-108)

کورازیجا و دیگران (۲۰۱۶) در پژوهشی با عنوان «رابطه بین هوش معنوی و رضایت شغلی در بین مدیران و کارکنان» به بررسی رابطه بین هوش معنوی و رضایت شغلی در بین مدیران و کارکنان پرداختند. یافته‌ها نشان دادند که بین هوش معنوی و رضایت شغلی مدیران رابطه معناداری وجود ندارد اما بین هوش معنوی و رضایت شغلی کارکنان رابطه مثبت و معناداری دیده می‌شود. (Korazija & others , 2016, pp. 51-60)

گرچه در پژوهش‌های فوق، هوش معنوی به شکل یک متغیر اثربخش یا رابطه‌مند با دیگر متغیرها مورد بررسی قرار گرفته است، اما هیچ‌یک از متغیرهای وابسته در این پژوهش‌ها، انعطاف‌پذیری شناختی یا گرایش به رفتارهای پرخطر نبوده است.

۳. اهمیت و ضرورت پژوهش

با توجه به اینکه آمار سازمان بهزیستی (۱۳۹۰) ۵۰٪ بزه‌کاران شهرهای بزرگ را دانش‌آموزانی می‌داند که به دلیل رفتارهای نامناسب و پرخطر از مدرسه اخراج می‌شوند یا پس از ترک تحصیل، گرفتار مصرف مواد مخدر و سایر رفتارهای پرخطر می‌شوند، و با عنایت به رشد آسیب‌های اجتماعی در کشور به میزان سالانه ۱۵٪، پژوهش در زمینه اثربخشی آموزش هوش معنوی بر انعطاف‌پذیری شناختی و گرایش به رفتارهای پرخطر در دانش‌آموزان دوره متوسطه اول، هم می‌تواند زمینه‌های بهره‌گیری از ظرفیت‌های هوش معنوی را که به تعبیر زوهر و مارشال (۲۰۰۲) هوش غایی محسوب می‌شود، مورد بررسی و سنجش قرار دهد و هم در صورت مثبت‌بودن این اثربخشی بر افزایش سطح انعطاف‌پذیری شناختی و کاهش گرایش به رفتارهای پرخطر، در پژوهش حاضر، می‌توان به کاهش آمار آسیب‌های فردی و اجتماعی مزبور در این دوره سنی امیدوار بود.

۴. چارچوب نظری تحقیق

مفهوم هوش معنوی در ادبیات آکادمیک روان‌شناسی برای اولین بار در سال ۱۹۹۶ توسط استیونز و در سال ۱۹۹۹ توسط امونز مطرح شد (سهرابی، ۱۳۸۷). امونز معنویت را براساس تعریف گاردنر در چارچوب هوش توصیف کرد که از نظر او کاربرد انطباقی

اطلاعات معنوی برای حل مسئله در زندگی روزانه و فرآیند دستیابی به هدف است. مؤلفه‌های هوش معنوی از نظریه عبارتند از ظرفیت تعالی، توانایی آراستن فعالیت‌ها، حوادث و روابط زندگی روزانه با احساسی از تقدس، توانایی ورود از هوشیاری به حالت‌های معنوی، توانایی استفاده از منابع معنوی برای حل مسائل زندگی و ظرفیت اشتغال به رفتار فضیلت‌مآبانه (Emmons, 2000). منظور از آموزش هوش معنوی در این پژوهش، آموزش ۱۲ مؤلفه مندرج در جدولی است که براساس مطالعات (Sisk & Torrance 2001; Zohar & Marshal, 2000) تهیه شده است. این جدول دارای موادی شامل توضیح مفهوم انعطاف‌پذیری، زیر سؤال بردن عقاید متعارف خود درباره جهان، آشنایی با راه‌های گوناگون تلاش برای روشن کردن گستره تجربیات، ذهن‌آگاهی و مکاشفه، فضایل عالمانه «الف»، شامل دقت و هوشیاری، فضایل عالمانه «ب»، شامل مشاهده دقیق و مشتاقانه، فضایل عالمانه «پ»، شامل حفظ‌کردن از اکتشاف، لذت‌بردن از ازخودگذشتگی، کشف گذشته و تأثیر آن در حال و آینده، ارزش لذت‌های دیرپا اما با رنج فوری، جستجوی پاسخ‌های بنیادین و فاجعه‌ستیزی در برابر فاجعه‌سازی، می‌شود. انعطاف‌پذیری شناختی از ویژگی‌های عمده شناخت محسوب می‌شود. گرچه در مورد تعریف این سازه نظری اتفاق نظر وجود ندارد، اما برخی از محققان آن را به‌عنوان توانایی بازنمایی‌های متناقض از یک شیء یا رویداد توصیف کرده‌اند (Jacques & Zelazo, 2005). با توجه به این تعریف، سازگاری با محرک‌های متغیر محیطی از عناصر اصلی انعطاف‌پذیری شناختی به شمار می‌رود (Dennis and Vander Wal, 2010). منظور از انعطاف‌پذیری شناختی (CFI) در این پژوهش، ویژگی‌ای است که با ابزار پرسش‌نامه انعطاف‌پذیری شناختی (CFI) سنجیده می‌شود و به‌طور معناداری آن را در مورد نمونه‌ها به اثبات می‌رساند. رفتارهای پرخطر به رفتارهایی از قبیل گریز از مدرسه، دزدی، پرخاش‌گری، استفاده از مواد مخدر و مشروبات الکلی، روابط جنسی نامشروع، بی‌نظمی‌های غذایی، عصیان و سرکشی، ارتکاب جرم، خودکشی، تخریب آثار، اماکن و اشیای خصوصی و عمومی، و مانند اینها اطلاق می‌شود که عمدتاً نوجوانان به‌علت برخورداری از غریزه زندگی و حس سرزندگی در این دوران در اوج گرایش به این رفتارها هستند (Blakemore & Mills, 2014).

منظور از گرایش به رفتارهای پرخطر در این پژوهش، ویژگی‌ای است که با ابزار پرسش‌نامه رفتارهای پرخطر محمدخانی (YRBSS) سنجیده می‌شود و به‌طور معناداری آن را در مورد نمونه‌ها به اثبات می‌رساند.

۵. روش پژوهش

طرح این پژوهش از نوع نیمه‌آزمایشی بوده و روش تحقیق آن از نوع پیش‌آزمون، پس‌آزمون، با گروه آزمایش و کنترل است. جامعه آماری این پژوهش شامل کلیه دانش‌آموزان مقطع متوسطه اول مدارس پسرانه سماء تهران در سال ۱۴۰۰ بود. حجم جامعه آماری با توجه به نتیجه فرمول کوکران برای محاسبه حجم نمونه (n) در حالتی که حجم جامعه آماری (N) نامعلوم باشد، مطابق با فرمول $n = \frac{z^2 pq}{d^2}$ و به‌ازای $Z=1.96$ و $p=q=0/5$ و $d=0/05$ خواهد بود، یعنی $n=384$ ، اما به‌علت عدم امکان دسترسی به این تعداد به‌دلیل شرایط خاص کرونا، عدد نمونه مورد مطالعه در این پژوهش ۴۰ نفر تعیین و به‌روش چندمرحله‌ای انتخاب شدند. در عین حال، برخی از پژوهش‌ها و مطالعات بیان‌گر این واقعیت است که حجم نمونه در پژوهش‌های تجربی و نیمه‌تجربی که به بررسی روابط علی می‌پردازند، حداقل ۱۵ نفر در هر گروه است (نادری و سیف‌نراقی، ۱۳۸۵). در پژوهش حاضر ۴۰ نفر به روش نمونه‌گیری هدفمند چندمرحله‌ای انتخاب شدند و سپس به دو گروه مساوی ۲۰ نفر به‌عنوان گروه آزمایش و ۲۰ نفر هم به‌عنوان گروه کنترل تقسیم شدند ($n=20$). با توجه به اینکه هدف این پژوهش بررسی تأثیر هوش معنوی بر انعطاف‌پذیری شناختی و گرایش به رفتارهای پرخطر در دانش‌آموزان بود، پرسش‌نامه انعطاف‌پذیری شناختی و رفتارهای پرخطر در بین دانش‌آموزان مدرسه توزیع شد و پس از محاسبه نمرات، ۸۰ نفر از دانش‌آموزان دارای انعطاف‌پذیری شناختی پایین و رفتارهای پرخطر (از بین افرادی که نمره آنها در مقیاس اول پایین‌تر از یک و در مقیاس دوم بالاتر از صفر بود) انتخاب شدند. سپس پرسش‌نامه‌ها در بین این دانش‌آموزان توزیع شد. از بین این تعداد، ۴۰ نفر که در مقیاس انعطاف‌پذیری، نمره یک انحراف پایین‌تر از میانگین و در مقیاس رفتارهای پرخطر، نمره یک انحراف بالاتر

از میانگین کسب کردند، به طور تصادفی به عنوان نمونه نهایی، انتخاب و در دو گروه، ۲۰ نفر در گروه آزمایش و ۲۰ نفر در گروه کنترل تعیین شدند.

با توجه به هدف پژوهش، ابزار گردآوری داده‌ها، پرسش‌نامه انعطاف‌پذیری شناختی دنیس و وندروال^۱ و پرسش‌نامه رفتارهای پرخطر محمدخانی تعیین شد. پرسش‌نامه انعطاف‌پذیری شناختی دنیس و وندروال برای سنجش میزان انعطاف‌پذیری شناختی توسط دنیس^۲ و وندروال^۳ در سال ۲۰۱۰ ساخته شده است. این پرسش‌نامه مشتمل بر ۲۱ سؤال است و برای ارزیابی میزان پیشرفت فرد در کار بالینی و غیربالینی و برای ارزیابی میزان پیشرفت فرد در ایجاد تفکر انعطاف‌پذیر در درمان شناختی-رفتاری افسردگی و سایر بیماری‌های روانی به کار می‌رود. پرسش‌نامه رفتارهای پرخطر محمدخانی با اقتباس از پرسش‌نامه مرکز پیشگیری از رفتارهای پرخطر (مرکز مدیریت بیماری‌ها، ۲۰۰۸ تا ۲۰۱۵) طراحی و تنظیم شده است (محمدخانی، ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۵). این ابزار شامل دو بخش جمعیت‌شناختی و رفتارهای پرخطر است که میزان شیوع رفتارهای پرخطر مانند مصرف سیگار، مشروبات الکلی، مواد روان‌گردان، پرخاش‌گری، احساس غمگینی، فکر و اقدام به خودکشی، فرار از منزل و مدرسه و ارتباط با جنس مخالف را ارزیابی می‌کند. این پرسش‌نامه سه نوع الگوی شیوع رفتارهای پرخطر را شامل شیوع در طول عمر، ۱۲ ماه گذشته، یک ماه اخیر و نیز تمایل به مصرف مواد در آینده را ارزیابی می‌کند (محمدخانی، ۱۳۸۶).

برای انجام پژوهش حاضر، نخست پس از کسب مجوز لازم از مدیران و مسئولان مدارس سماء و هماهنگی و توجیه والدین آنها و پاسخ به پرسش‌ها و رفع ابهامات آنها درباره انتخاب گروه نهایی، شرکت‌کنندگان در یک جلسه توجیهی شرکت کردند و در این جلسه اهداف پژوهش برای آنها تشریح و سعی شد انگیزه و موافقت لازم آنان برای شرکت در پژوهش جلب شود. همچنین به شرکت‌کنندگان اطمینان داده شد که

1. Cognitive Flexibility Inventory (CFI)

2. Dennis

3. Vander Wal

کلیه اطلاعات و مطالب ارائه شده در جلسات آموزشی و نتایج پرسش نامه، محرمانه است و نتایج به صورت گروهی و بدون ذکر نام شرکت کنندگان تحلیل می شود. در این پژوهش، شرکت کنندگان دو گروه در مرحله پیش آزمون پرسش نامه انعطاف پذیری شناختی و پرسش نامه رفتارهای پرخطر را تکمیل کردند و سپس تنها برای گروه آزمایش، ۱۲ جلسه ۹۰ دقیقه‌ای (هفته‌ای یک جلسه)، آموزش هوش معنوی برگزار شد. بعد از اتمام جلسات مداخله، مجدد هر دو گروه پرسش نامه انعطاف پذیری شناختی و پرسش نامه رفتارهای پرخطر را در مرحله پس آزمون تکمیل کردند. خلاصه محتوای جلسات آموزش هوش معنوی به شرح جدول ۱ است.

جدول ۱. پروتکل اجرایی جلسات آموزش هوش معنوی بر اساس مطالعات زوهر و مارشال (۲۰۰۰)

و سیسک و تورنس (۲۰۰۱)

جلسه	هدف
۱	توضیح مفهوم انعطاف پذیری و لزوم آن در زندگی روزمره
۲	تشویق برای زیر سوال بردن عقاید متعارف خود درباره جهان و تجربیات
۳	آشنا شدن با راه‌های گوناگون تلاش انسان‌ها برای روشن کردن گستره‌ای از تجربیات سخت انسانی
۴	آموزش ذهن آگاهی و الهام گرفتن از مکاشفه و ارزش‌ها
۵	معرفی فضایل عالمانه الف، شامل دقت و هوشیاری
۶	معرفی فضائی عالمانه ب، شامل مشاهده دقیق و مشتاقانه
۷	معرفی فضایل عالمانه پ، شامل حظ بردن از اکتشاف
۸	تشویق لذت بردن از خود گذشتگی برای خیر دیگران
۹	وارد کردن نوجوانان در کشف گذشته و این که چگونه گذشته، زمان حال را شکل می دهد
۱۰	مقایسه لذت فوری توام با رنج دیرپا در مقابل رنج فوری توام با لذت دیرپا
۱۱	پرسش گری مثلا «چرا؟» یا «چه می شد اگر؟» و جستجوی پاسخ های بنیادین
۱۲	فاجعه سیزی در مقابل فاجعه سازی

۵-۱. روش تجزیه و تحلیل داده‌ها

در این پژوهش، به منظور تجزیه و تحلیل داده‌ها از ویراست نوزدهم نرم‌افزار SPSS بهره گرفته شد و در توصیف داده‌ها، از شاخص‌های آمار توصیفی مانند میانگین و انحراف معیار (در مراحل پیش‌آزمون و پس‌آزمون) و در بخش آمار استنباطی از آزمون‌های t گروه‌های مستقل و t زوجی و نیز تحلیل کوواریانس با استفاده از نرم‌افزار تحلیل آماری SPSS26 بهره‌گیری شده است.

الف. آمار توصیفی

۵-۱-۱. شاخص‌های مرکزی و پراکندگی

شاخص‌های مرکزی و پراکندگی متغیرهای تحقیق در هر یک از ۲ گروه کنترل و آزمایش در جدول ۱ و ۲ ذکر شده است.

جدول ۲. شاخص‌های مرکزی و پراکندگی متغیرهای گرایش به رفتارهای پرخطر و انعطاف‌پذیری شناختی

شاخص‌های آمار توصیفی	گرایش به رفتارهای پرخطر				انعطاف‌پذیری شناختی			
	آزمایش		کنترل		آزمایش		کنترل	
	پیش‌آزمون	پس‌آزمون	پیش‌آزمون	پس‌آزمون	پیش‌آزمون	پس‌آزمون	پیش‌آزمون	پس‌آزمون
تعداد	۲۰	۲۰	۲۰	۲۰	۲۰	۲۰	۲۰	۲۰
میانگین	۲۳۲/۲۵	۱۰۵/۸۵	۲۳۲/۳۵	۲۳۲/۹	۹۲/۷۵	۹۹/۶۵	۹۳/۳	۹۲/۲۵
میانه	۲۲۹/۵	۱۰۴/۵	۲۳۲	۲۳۲	۹۱	۹۷	۹۲/۵	۹۲
انحراف معیار	۱۲/۴۲۶	۶/۱۷۵	۱۰/۹۴۱	۱۱/۲۳۴	۱۵/۸۸۱	۱۵/۸۹۲	۱۵/۷۷۸	۱۵/۴۷۱
واریانس	۱۵۴/۴۰۸	۳۸/۱۳۴	۱۱۹/۷۱۳	۱۲۶/۲	۲۵۲/۱۹۷	۲۵۲/۵۵۵	۲۴۸/۹۵۸	۲۳۹/۳۵۵
کمترین مقدار	۲۱۲	۹۸	۲۱۶	۲۱۵	۷۱	۷۸	۷۵	۷۴
بیشترین مقدار	۲۵۶	۱۲۰	۲۵۳	۲۵۵	۱۳۱	۱۳۸	۱۳۲	۱۳۱

ب. آمار استنباطی

۵-۱-۲. بررسی پیش فرض‌های آزمون‌های آماری

پیش از آزمون فرضیات پژوهش با استفاده از آزمون‌های آماری، نرمال بودن توزیع داده‌ها با استفاده از آزمون کولموگروف-اسمیرنوف و ضرایب چولگی و کشیدگی بررسی و در ادامه ارائه شده است. هنگام بررسی نرمال بودن داده‌ها فرضیه صفر مبتنی بر اینکه توزیع داده‌ها نرمال است در سطح خطای ۵ درصد آزمون می‌شود. بنابراین اگر مقدار معناداری آزمون بزرگ‌تر مساوی ۰/۰۵ به دست آید، در این صورت فرضیه صفر رد نمی‌شود و داده‌ها نرمال‌اند. همچنین اگر ضرایب چولگی در بازه (۳ و -۳) و ضرایب کشیدگی در بازه (۱۰ و -۱۰) قرار بگیرند، آن‌گاه می‌توان نرمال بودن توزیع داده‌ها را تایید نمود.

جدول ۳. آزمون نرمال بودن توزیع متغیرهای پژوهش

گروه آزمایش				گروه کنترل				نام متغیر	
کشیدگی	چولگی	مقدار معناداری	آماره آزمون کولموگروف-اسمیرنوف	کشیدگی	چولگی	مقدار معناداری	آماره آزمون کولموگروف-اسمیرنوف		
-۰/۹۸۸	۰/۲۱۵	۰/۲۰۰	۰/۱۲۲	-۰/۸۷۸	۰/۰۵۶	۰/۲۰۰	۰/۱۳۵	پیش آزمون	گرایش به
-۰/۰۱۲	۰/۸۶۵	۰/۰۰۱	۰/۲۵۵	-۰/۵۹۵	۰/۱۹۳	۰/۲۰۰	۰/۰۸۶	پس آزمون	رفتارهای پرخطر
۰/۹۴۹	۱/۰۳۸	۰/۱۱۴	۰/۱۷۴	۰/۹۵۰	۱/۱۱۸	۰/۰۸۱	۰/۱۸۲	پیش آزمون	انعطاف‌پذیری
۰/۹۶۹	۱/۰۵۶	۰/۱۲۴	۰/۱۷۲	۱/۴۲۹	۱/۲۷۵	۰/۰۰۱	۰/۲۵۵	پس آزمون	شناختی
۰/۰۷۹	-۰/۲۶۷	۰/۰۰۸	۰/۲۲۸	۰/۴۲۳	-۰/۲۴۶	۰/۰۱۳	۰/۲۱۹	پیش آزمون	دعوا و
-۱/۱۷۴	۰/۹۶۴	۰/۰۰۰	۰/۴۳۸	-۰/۰۷۵	۰/۱۲	۰/۰۵۹	۰/۱۸۹	پس آزمون	زدخورد
-۱/۲۸۵	۰/۳۰۲	۰/۰۰۲	۰/۲۴۷	-۱/۳۱۵	-۰/۳۳	۰/۰۱۵	۰/۲۱۷	پیش آزمون	فرار از خانه
۱/۲۷۵	۰/۳۴۷	۰/۰۰۰	۰/۳۲۹	-۱/۴۲۳	-۰/۰۴۹	۰/۰۴۳	۰/۱۹۶	پس آزمون	یا مدرسه

گروه آزمایش				گروه کنترل				نام متغیر	
کشیدگی	چولگی	مقدار معناداری	آماره آزمون کولموگروف-اسمیرنوف	کشیدگی	چولگی	مقدار معناداری	آماره آزمون کولموگروف-اسمیرنوف		
-۱/۲۱۱	۰/۲۵۳	۰/۰۰۰	۰/۲۷۹	-۰/۵۴۶	۰/۲۰۵	۰/۰۰۳	۰/۲۴۵	پیش‌آزمون	برقراری
-۰/۵۳۹	-۰/۶۴	۰/۰۰۰	۰/۲۹۲	-۱/۱۴۷	۰/۹۱۲	۰/۰۰۰	۰/۳۸۶	پس‌آزمون	روابط جنسی
-۱/۱۳۸	۰/۳۶۱	۰/۰۰۰	۰/۳۱۱	-۰/۷۲۵	۰/۵۷۱	۰/۰۰۰	۰/۳۳۶	پیش‌آزمون	خودکشی
۱/۹۳	۱/۸۲۵	۰/۰۰۰	۰/۴۸۳	-۰/۵۸۵	۰/۶۰۳	۰/۰۰۰	۰/۳۲۹	پس‌آزمون	
۹/۳۰۴	۳/۰۶۵	۰/۰۰۰	۰/۳۷۵	۶/۴۹۳	۲/۴۶۱	۰/۰۰۰	۰/۳۵۷	پیش‌آزمون	استفاده از
۷/۰۳۷	-۲/۸۸۸	۰/۰۰۰	۰/۵۲۷	۴/۶۹۵	۱/۹۵۷	۰/۰۰۰	۰/۳۰۹	پس‌آزمون	دخانیات
-۰/۶۱۱	۱/۱۳	۰/۰۰۰	۰/۳۸۹	۱/۵۹۴	۱/۷۰۸	۰/۰۰۰	۰/۴۰۸	پیش‌آزمون	استفاده از
-	-	-	-	۰/۷۷	۱/۳۸۴	۰/۰۰۰	۰/۳۴۷	پس‌آزمون	مشروبات الکلی
۹	۴/۴۷۲	۰/۰۰۰	۰/۵۳۸	۹	۴/۴۷۲	۰/۰۰۰	۰/۵۳۸	پیش‌آزمون	استفاده از
-	-	-	-	۹/۱۴۴	۲/۷۵۱	۰/۰۰۰	۰/۴۸۹	پس‌آزمون	مواد مخدر

همان‌طور که مشاهده می‌شود، نمرات متغیرهای گرایش به رفتارهای پرخطر و انعطاف‌پذیری شناختی نرمال هستند. بنابراین برای پاسخ‌گویی به سؤالات پژوهش و مقایسه نمرات این متغیرها در دو مرحله پیش‌آزمون و پس‌آزمون و دو گروه کنترل و آزمایش از آزمون‌های t جفتی و t گروه‌های مستقل استفاده شد.

۳-۱-۵. همگنی واریانس‌ها

گروه‌ها می‌بایستی از جوامعی با واریانس‌های برابر برداشته شوند. برای آزمون برابری واریانس‌ها، SPSS از آزمون لوین^۱ استفاده می‌کند. اگر این آزمون معنادار باشد

1. Levene

آن‌گاه فرضیه صفر یعنی برابری واریانس‌ها را رد می‌کنیم و اگر این آزمون معنادار نباشد آن‌گاه فرضیه صفر یعنی برابری واریانس‌ها را می‌پذیریم. یعنی تفاوت معناداری میان واریانس‌های گروه‌ها وجود ندارد.

جدول ۴. آزمون لوین برای بررسی همگنی واریانس‌ها

مقدار معناداری	آماره F	نام متغیر	
۰/۳۹۷	۰/۷۳۳	پیش آزمون	گرایش به رفتارهای پرخطر
۰/۰۱۷	۶/۲۱۶	پس آزمون	
۰/۹۷۷	۰/۰۰۱	پیش آزمون	انعطاف‌پذیری شناختی
۰/۷۶۵	۰/۰۹۱	پس آزمون	
۰/۹۸۶	۰/۰۰۰	پیش آزمون	دعوا و زدوخورد
۰/۲۶۳	۱/۲۹۱	پس آزمون	
۰/۵۲۴	۰/۴۱۴	پیش آزمون	فرار از خانه یا مدرسه
۰/۰۰۰	۱۵/۴۷۶	پس آزمون	
۰/۳۶۱	۰/۸۵۴	پیش آزمون	برقراری روابط جنسی
۰/۶۱۵	۰/۲۵۸	پس آزمون	
۰/۶۵۶	۰/۲۰۲	پیش آزمون	خودکشی
۰/۰۰۰	۲۲/۰۲۸	پس آزمون	
۰/۶۶۱	۰/۱۹۵	پیش آزمون	استفاده از دخانیات
۰/۰۰۵	۸/۹۴۸	پس آزمون	
۰/۱۷۵	۱/۹۱۳	پیش آزمون	استفاده از مشروبات الکلی
۰/۰۰۰	۴۱/۹۴۶	پس آزمون	
۱/۰۰۰	۰/۰۰۰	پیش آزمون	استفاده از مواد مخدر
۰/۰۷۱	۳/۴۴۹	پس آزمون	

۶. بحث تحلیلی داده‌ها

در این قسمت، نمرات متغیرهای گرایش به رفتارهای پرخطر و انعطاف‌پذیری شناختی با استفاده از آزمون‌های t جفتی و t گروه‌های مستقل مقایسه شده است. در مقایسه دو گروه کنترل و آزمایش فرضیه صفر به این صورت است که میانگین نمرات در دو گروه کنترل و آزمایش تفاوت معناداری ندارد ($\mu_{\text{شاهد}} = \mu_{\text{آزمایش}}$). چنان‌چه مقدار معناداری آزمون t گروه‌های مستقل کوچک‌تر از ۰/۰۵ به دست آید، به این معنی است که فرضیه صفر رد شده و میانگین نمرات دو گروه کنترل و آزمایش اختلاف معناداری دارد. همچنین در مقایسه نمرات پیش آزمون و پس آزمون فرضیه صفر به این صورت است که میانگین نمرات پیش آزمون و پس آزمون تفاوت معناداری ندارد (پیش آزمون $\mu =$ پس آزمون μ). چنان‌چه مقدار معناداری آزمون t جفتی کوچک‌تر از ۰/۰۵ به دست آید، به این معنی است که فرضیه صفر رد شده و میانگین نمرات پیش آزمون و پس آزمون اختلاف معناداری دارد.

۶-۱. اثربخشی آموزش هوش معنوی بر انعطاف‌پذیری شناختی در دانش‌آموزان مقطع

متوسطه اول

در ادامه، مقایسه نمرات انعطاف‌پذیری شناختی دانش‌آموزان مقطع متوسطه اول در دو گروه کنترل و آزمایش قبل و بعد از آموزش ارائه شده است.

جدول ۵. مقایسه نمرات پیش آزمون و پس آزمون انعطاف‌پذیری شناختی در دو گروه کنترل و آزمایش

نام متغیر	گروه-زمان	پیش آزمون میانگین $\pm$ انحراف معیار	پس آزمون میانگین $\pm$ انحراف معیار	آزمون t جفتی
انعطاف‌پذیری شناختی	کنترل ($n = 20$)	$15/778 \pm 93/3$	$15/471 \pm 92/25$	$P = 0/014$
	آزمایش ($n = 20$)	$15/881 \pm 92/75$	$15/892 \pm 99/65$	$P < 0/001$
	آزمون t گروه‌های مستقل	$P = 0/913$	$P = 0/144$	

همان‌طور که مشاهده می‌شود، نتایج حاصل از آزمون t جفتی نشان داد که نمرات انعطاف‌پذیری شناختی در گروه آزمایش بعد از آموزش افزایش معناداری نسبت به نمرات قبل از آموزش داشته است ($P < ۰/۰۰۱$). همچنین نتایج حاصل از آزمون t گروه‌های مستقل نشان داد که در دو گروه کنترل و آزمایش قبل از آموزش ($P = ۰/۹۱۳$) و بعد از آموزش ($P = ۰/۱۴۴$) اختلاف معنادار نبود و دو گروه شبیه به هم بودند. بعد از آموزش میانگین نمرات انعطاف‌پذیری شناختی گروه آزمایش برابر ۹۹/۶۵ و بیشتر از میانگین نمرات انعطاف‌پذیری شناختی گروه کنترل (۹۲/۲۵) بوده، اما این اختلاف معنادار نبوده است. بنابراین در پاسخ به سؤال اول پژوهش باید گفت آموزش هوش معنوی بر انعطاف‌پذیری شناختی در دانش‌آموزان مقطع متوسطه اول اثربخش بوده است.

جدول ۶. نتایج آزمون آنالیز کوواریانس برای مقایسه نمرات انعطاف‌پذیری شناختی

منبع اثر	مجموع مربعات	درجه آزادی	میانگین مربعات	آماره F	مقدار معناداری	اندازه اثر
مدل تصحیح‌شده	۹۸۳۴/۶۱۷	۲	۴۹۱۷/۳۰۹	۳۰۶۹/۰۲۹	$P < ۰/۰۰۱$	۰/۹۹۴
مقدار ثابت	۱۷/۸۲۴	۱	۱۷/۸۲۴	۱۱/۱۲۵	۰/۰۰۲	۰/۲۳۱
نمرات پیش‌آزمون	۹۲۸۷/۰۱۷	۱	۹۲۸۷/۰۱۷	۵۷۹۶/۲۸۵	$P < ۰/۰۰۱$	۰/۹۹۴
گروه	۶۳۰/۷۴	۱	۶۳۰/۷۴	۳۹۳/۶۶۲	$P < ۰/۰۰۱$	۰/۹۱۴
خطا	۵۹/۲۸۳	۳۷	۱/۶۰۲			
کل	۳۷۸۱۵۰	۴۰				
کل تصحیح‌شده	۹۸۹۳/۹	۳۹				

با توجه به نتایج به دست آمده، چون مقدار معناداری مربوط به فاکتور گروه کوچک‌تر از ۰/۰۵ ($P < ۰/۰۰۱$) به دست آمده است، بنابراین می‌توان گفت آموزش هوش معنوی بر انعطاف‌پذیری شناختی در دانش‌آموزان مقطع متوسطه اول اثربخش بوده است.

۲-۶. اثربخشی آموزش هوش معنوی بر گرایش به رفتارهای پرخطر در دانش‌آموزان مقطع متوسطه اول

در ادامه، مقایسه نمرات گرایش به رفتارهای پرخطر دانش‌آموزان مقطع متوسطه اول در دو گروه کنترل و آزمایش قبل و بعد از آموزش ارائه شده است.

جدول ۷. مقایسه نمرات پیش‌آزمون و پس‌آزمون گرایش به رفتارهای پرخطر در دو گروه کنترل و آزمایش

نام متغیر	گروه-زمان	پیش‌آزمون میانگین $\pm$ انحراف معیار	پس‌آزمون میانگین $\pm$ انحراف معیار	آزمون t جفتی
گرایش به رفتارهای پرخطر	کنترل ($n = ۲۰$)	$۱۰/۹۴۱ \pm ۲۳۲/۳۵$	$۱۱/۲۳۴ \pm ۲۳۲/۹$	$P = ۰/۲۳۷$
	آزمایش ($n = ۲۰$)	$۱۲/۴۲۶ \pm ۲۳۲/۲۵$	$۶/۱۷۵ \pm ۱۰۵/۸۵$	$P < ۰/۰۰۱$
	آزمون t گروه‌های مستقل	$P = ۰/۹۷۹$	$P < ۰/۰۰۱$	

همان‌طور که مشاهده می‌شود، نتایج حاصل از آزمون t جفتی نشان داد که نمرات گرایش به رفتارهای پرخطر در گروه آزمایش بعد از آموزش کاهش معناداری نسبت به نمرات قبل از آموزش داشته است ($P < ۰/۰۰۱$). همچنین نتایج حاصل از آزمون t گروه‌های مستقل نشان داد که در دو گروه کنترل و آزمایش قبل از آموزش ($P = ۰/۹۷۹$) اختلاف معنادار نبود و دو گروه شبیه به هم بودند، اما بعد از آموزش میانگین نمرات گرایش به رفتارهای پرخطر گروه آزمایش برابر ۱۰۵/۸۵ و

به‌طور معناداری کمتر از میانگین نمرات گرایش به رفتارهای پرخطر گروه کنترل (۲۳۲/۹) بوده است. بنابراین در پاسخ به سؤال دوم پژوهش باید گفت آموزش هوش معنوی بر کاهش گرایش به رفتارهای پرخطر در دانش‌آموزان مقطع متوسطه اول اثربخش بوده است.

جدول ۸. نتایج آزمون کوواریانس برای مقایسه نمرات گرایش به رفتارهای پرخطر

منبع اثر	مجموع مربعات	درجه آزادی	میانگین مربعات	آماره F	مقدار معناداری	اندازه اثر
مدل تصحیح‌شده	۱۶۲۱۲۵/۸۸۸	۲	۸۱۰۶۲/۹۴۴	۱۲۴۲/۷۳۷	$P < ۰/۰۰۱$	۰/۹۸۵
مقدار ثابت	۶۷۴/۱۲۳	۱	۶۷۴/۱۲۳	۱۰/۳۳۵	۰/۰۰۳	۰/۲۱۸
نمرات پیش‌آزمون	۷۰۸/۸۶۳	۱	۷۰۸/۸۶۳	۱۰/۸۶۷	۰/۰۰۲	۰/۲۲۷
گروه	۱۶۱۳۲۰/۱۹۸	۱	۱۶۱۳۲۰/۱۹۸	۲۴۷۳/۱۲۲	$P < ۰/۰۰۱$	۰/۹۸۵
خطا	۲۴۱۳/۴۸۷	۳۷	۶۵/۲۲۹			
کل	۱۳۱۲۰۵۵	۴۰				
کل تصحیح‌شده	۱۶۴۵۳۹/۳۷۵	۳۹				

با توجه به نتایج به‌دست آمده چون مقدار معناداری مربوط به فاکتور گروه کوچک‌تر از ۰/۰۵ ($P < ۰/۰۰۱$) به دست آمده است، بنابراین می‌توان گفت آموزش هوش معنوی بر کاهش گرایش به رفتارهای پرخطر در دانش‌آموزان مقطع متوسطه اول اثربخش بوده است.

مقایسه نمرات مؤلفه‌های گرایش به رفتارهای پرخطر دانش‌آموزان مقطع متوسطه اول شامل دعوا و زدوخورد، فرار از خانه یا مدرسه، برقراری روابط جنسی، خودکشی، استفاده از دخانیات، استفاده از مشروبات الکلی و استفاده از مواد مخدر در دو گروه کنترل و آزمایش قبل و بعد از آموزش نیز اثربخشی هوش معنوی را تایید می‌کند.

۷. بحث و نتیجه‌گیری

هوش معنوی مانند دیگر انواع هوش قابلیت پرورش دارد (Emmons, 2000)؛ از جمله مؤلفه‌های اصلی رشد هوش معنوی، آگاهی هشیارانه، سازگاری با وقایع و تجارب زندگی و پرورش خودآگاهی است (Nasel, 2004). هوش معنوی از طرقی گوناگون می‌تواند افزایش پیدا کند؛ از جمله جستجوی معنای اصلی موقعیت‌ها، کشف چرایی مسائل و تلاش برای برقراری ارتباط بین رویدادها، گسترش یافتن دیدگاه، گشودگی و داشتن تنوع نقطه‌نظر، برخورداری از تجارب متعالی، حالات معنوی، و واقعیت‌های ماورایی (Zohar & Marshal, 2000). نوجوانی دوره مهم آموزش هوش معنوی است و در این پژوهش پروتکل آموزشی با توجه به ویژگی‌های گروه سنی نوجوانان تدوین یافته است که براساس دیدگاه آمرام مبنی بر این موضوع استوار است که هوش معنوی، توانایی به‌کارگیری و بروز ارزش‌های معنوی است که موجب ارتقای کارکرد روزانه و سلامت جسمی و روحی فرد می‌شود (Amram, 2007) که با حال‌وهوای پاک و زلال دوره نوجوانی مطابقت دارد.

وارنر در پژوهش خود با اندازه‌گیری میزان توجه و اجرای آزمون انعطاف‌پذیری شناختی در دو گروه آزمایش و کنترل، نشان داد که مراقبه معنوی (انجام تمرین‌های متاملانه یا تی‌ام^۱)، رشد ذهنی را به‌شکلی مثبت، تحت تأثیر قرار می‌دهد (Warner, 2019). یانگ و مائو (۲۰۰۷) معتقدند که افراد با هوش معنوی بالا، موقعیت‌های تولیدکننده فشار را بهتر اداره می‌کنند (Yang & Mao, 2007)؛ این موضوع بیانگر این حقیقت است که با دستکاری هوش معنوی در دانش‌آموزان می‌توان به رفتار انعطاف‌پذیر برای اداره موقعیت‌های فشارزا در آنها امیدوار بود. همچنین تأکید صاحب‌نظران بر کنش انطباقی هوش معنوی نشان می‌دهد که افزایش این کنش در فرد به انطباق بیشتر او با محیط تحصیلی کمک نموده و در نهایت گرایش او به رفتارهای کم‌خطر را افزایش می‌دهد. (به‌نقل از منصوری و همکاران، ۱۳۹۵) نیز هوش معنوی بالا را موجب وظیفه‌شناسی و

1. Transcendental Meditation

مسئولیت پذیری می دانند که تسهیل کننده رفتارهای کم خطر است و همچنین موجب افزایش توان به تأخیراندازی ارضای خواسته های پرخطر می شود.

آموزش هوش معنوی سبب بهبود و افزایش انعطاف پذیری گروه آزمایش نسبت به گروه کنترل شده است. نتایج پژوهش حاضر هم سو با نتایج پژوهش های (Narayanan & Jose, 2011; Vaughan, 2003; Khosravi & Nikmanesh, 2014)، کشاورزی و یوسفی (۱۳۹۰) و حمید و همکاران (۱۳۹۱) است که دریافتند هوش معنوی سبب بهبود انعطاف پذیری می شود. هوش معنوی (به عنوان چارچوبی برای شناسایی و سازمان دهی مهارت ها و توانمندی های مورد نیاز) با استفاده از معنویت، میزان انطباق پذیری فرد را از طریق استفاده از ظرفیت های معنوی افزایش می دهد تا دانش آموزان، ضمن پذیرش شرایط حاد دوران نوجوانی و کسب نگرش مثبت به خود، با توسل به منابع معنوی برای بهبود اوضاع روان شناختی خود و متعاقباً شرایط بیرونی خود گام بردارند که موجب افزایش انعطاف پذیری در آنان می گردد. هوش معنوی با معنادار ساختن تجارب دانش آموزان از طریق پیوند آنها با دنیای باورهای عمیق، و اعتقادات دینی، و افزایش میزان امیدها و آرزوهای آینده و سطح معنا و معنویت در زندگی آنان، نه تنها در غلبه بر ناسازگاری ها مؤثر واقع می شود، بلکه رضایت آنان را از زندگی فراهم می نماید و به این ترتیب توانایی مواجهه آنها را با شرایط دشوار افزایش می دهد که در نتیجه، پاسخ های انعطاف پذیر به فشارهای زندگی می دهند.

یافته های این پژوهش همچنین با نتایج پژوهش شعبانی بهار و همکاران همخوان است (شعبانی بهار و دیگران، ۱۳۸۹). در تبیین این یافته می توان گفت که هوش معنوی دربرگیرنده انعطاف پذیری رفتاری و هیجانی است که می تواند از تجربه های معنوی سرچشمه گرفته باشد. همچنین هوش معنوی به واسطه فراهم سازی چارچوبی برای یافتن معنا و فهم معنای تجربیاتی منفی مثل بیماری، ضربه عاطفی و آسیب دیدگی از کارکردی انطباقی برخوردار است.

یافته های این تحقیق نشان داد که آموزش هوش معنوی در کاهش گرایش به رفتارهای پرخطر به شکلی معنادار اثربخش است. یافته های تحقیق حاضر با تحقیقاتی که

ارتباط هوش معنوی با کاهش رفتارهای پر خطر را نشان داده‌اند، همسو است. برای نمونه (Robinson et al, 2007) در تحقیق خود نشان دادند شرکت در درمان‌های مذهبی و معنویت‌محور باعث افزایش سطح گرایش‌های مذهبی و معنوی شده و به‌طور معناداری باعث کاهش سطح تمایل به مصرف الکل می‌شود. در واقع هوش معنوی بالا مثل حفاظتی در برابر رفتارهای پرخطری مثل خشونت، رانندگی خطرناک، قلیان کشیدن، قرص و الکل، مصرف مواد مخدر، سیگار کشیدن، خشونت، رانندگی خطرناک، گرایش به جنس مخالف و روابط جنسی عمل می‌کند.

(King, 2008) معتقد است که بسط حالت هوشیاری عبارت است از توانایی ورود به موقعیت‌های معنوی بالاتر از جمله تفکر عمیق، نیایش، مراقبه و خروج از آنکه بین بسط حالت هشیاری از ابعاد هوش معنوی با رفتارهای پرخطر رابطه منفی و معناداری وجود دارد ($P < 0/01$). کینگ (۲۰۰۸) معتقد است که بسط حالت هوشیاری عبارت است از توانایی ورود به موقعیت‌های معنوی بالاتر از جمله تفکر عمیق، نیایش، مراقبه و خروج از آن. در تبیین این فرضیه می‌توان گفت دانش‌آموزانی که قادرند به حالت‌های بالاتر از هشیاری یا آگاهی (مثل خلسه و یا حالت‌های روحانی) وارد شوند و زمانی که در حالت‌های بالای هشیاری یا آگاهی هستند را کنترل نمایند، رفتارهای پرخطر کمتری از خود نشان می‌دهند. این دانش‌آموزان به دلیل آشنایی با حالت‌های روحانی و معنوی، به زندگی خود و دیگران بها داده و ارزش آن را درک کرده و کمتر به دنبال رفتارهایی هستند که سلامت روح و جسم آنها و اطرافیان‌شان را تهدید کند. نتایج این تحقیق با تحقیقات معلمی و همکاران (۱۳۸۹)، اکبرآبادی و رضایی (۱۳۹۶)، شیرین‌خیر و حاجی‌علیزاده (۱۳۹۶)، رضایی و صاحب‌دل (۱۳۹۵)، دریکوند و همکاران (۱۳۹۳)، (Nachiappan et al (2014)، Robinson et al (2007) و Galanter & Kleber (2006) همسو و هماهنگ می‌باشد.

فهرست منابع

- آرام‌فر، بهنوش؛ حسینی، سعیده السادات؛ افشاری نیا، کریم؛ کاکابرای، کیوان. (۱۳۹۸). «اثربخشی آموزش هوش معنوی بر مقابله با استرس و ارتباط مؤثر دانش‌آموزان». فصلنامه پژوهش در نظام‌های آموزش، ۱۳(۴۵)، صص ۱۰۹-۱۲۵
- اکبرآبادی، احمدعلی؛ رضایی، آذرمیدخت. (۱۳۹۶). پیش‌بینی رفتارهای پرخطر براساس تاب‌آوری و هوش معنوی در زندانیان شهر مرودشت، پایان‌نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد، رشته روان‌شناسی بالینی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد مرودشت.
- حمید، نجمه؛ کیخسروانی، مولود؛ بابامیری، محمد؛ و دهقانی، مصطفی. (۱۳۹۱). بررسی سلامت روان و هوش معنوی با تاب‌آوری در دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه. دوماهنامه تحقیقات سلامت جندی‌شاپور ۳(۷)، صص ۳۳۱-۳۳۸.
- دریکوند، حدیث؛ آقایی، اصغر؛ قربانی، مریم. (۱۳۹۳). مقایسه هوش معنوی بین مبتلایان به اختلال سوء مصرف مواد و افراد بهنجار، فصلنامه سلامت اجتماعی و اعتیاد، ۳(۳)، صص ۳۵-۴۸.
- رضایی، براتعلی؛ صاحب‌دل، حسین. (۱۳۹۵). اثربخشی آموزش مهارت‌های هوش معنوی بر کاهش رفتارهای پرخطر دانش‌آموزان پسر دوره متوسطه، پنجمین کنفرانس ملی توسعه پایدار در علوم تربیتی و روان‌شناسی، مطالعات اجتماعی و فرهنگی، تهران.
- سهرابی، فرامرز. (۱۳۸۷)، مبانی هوش معنوی، فصلنامه سلامت روان، ۱(۱).
- سیف، علی‌اکبر. (۱۳۹۳). روان‌شناسی پرورشی نوین. تهران: انتشارات نشر دوران.
- سیف‌نراقی، مریم؛ نادری، عزت‌الله. (۱۳۸۵). روش‌های تحقیق در علوم انسانی (با تأکید بر علوم تربیتی). تهران: انتشارات بدر.
- شرکت، مرضیه؛ کلاتری، مهرداد؛ آذربایجانی، مسعود؛ عابدی، محمدرضا. (۱۳۹۹). اثربخشی آموزش هوش معنوی بر میزان هوش معنوی، بهزیستی روانشناختی، اضطراب و افسردگی دانشجویان. ماهنامه علوم روانشناختی، ۱۹(۸۸)، صص ۴۸۳-۴۹۳.

شعبانی بهار، غلامرضا؛ یعقوبی، ابوالقاسم؛ فاروقی، حسین. (۱۳۸۹). تعیین ارتباط هوش هیجانی و عملکرد ورزشی ورزشکاران استان همدان، فصلنامه مطالعات مدیریت ورزشی، ۷(۷)، صص ۸۳-۹۱.

شیرین خیر، علی؛ حاجی‌علیزاده، کبری. (۱۳۹۶). نقش هوش هیجانی و هوش معنوی در جلوگیری از بازگشت به مصرف مجدد مواد در معتادان در حال ترک مواد مخدر، پایان‌نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد، رشته روان‌شناسی بالینی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندرعباس.

کبوتری اصفهانی، فائزه؛ عابدی، احمد؛ قمرانی، امیر. (۱۳۹۵). «اثربخشی آموزش هوش معنوی بر مؤلفه‌های بهزیستی ذهنی دانش‌آموزان تیزهوش». دو فصلنامه پژوهشنامه روانشناسی مثبت، ۲(۱)، صص ۴۷-۶۲.

کشاوری، سمیه و یوسفی، فریده. (۱۳۹۰). رابطه هوش هیجانی با هوش معنوی و تاب‌آوری دانشجویان. فصلنامه روانشناسی، ۱۶(۶۳)، صص ۳۱۸-۲۹۹.

گودرزی، کوروش. (۱۳۹۳). «اثربخشی تعاملی آموزش مهارت‌های زندگی و هوش معنوی بر میزان آگاهی دانشجویان از مهارت‌های زندگی»، دوفصلنامه راهبردهای شناختی در یادگیری، ۲(۳)، صص ۱۹-۳۸.

محمدخانی، شهرام. (۱۳۸۷). عوامل خطر ساز و حفاظت‌کننده مصرف الکل، سیگار و سایر مواد در نوجوانان کشور، فصلنامه روان‌شناسی تربیتی، ۴(۱۲).

محمدخانی، شهرام؛ اسدی، مسعود. (۱۳۹۱). علل گرایش نوجوانان به مواد مخدر صنعتی در استان بوشهر و ارائه راهکارهای پیشگیری انتظامی از آن، نیروی انتظامی جمهوری اسلامی ایران. محمدخانی، شهرام؛ رضایی جمالویی، حسن. (۱۳۹۵). رابطه مصرف سیگار و قلیان با عوامل فردی، خانوادگی و اجتماعی نوجوانان. دوماهنامه دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی سبزوار، ۲۳(۸۵)، صص ۲۶۲-۲۸۰.

محمدخانی، شهرام؛ رضایی، حسن. (۱۳۹۳). پیش‌بینی‌کننده‌های مصرف مواد و مشروبات الکلی در نوجوانان، فصلنامه دانشگاه علوم پزشکی تربت‌حیدریه، ۲(۴)، صص ۵۶-۷۰.

محمدخانی، شهرام. (۱۳۸۴). ساخت و استانداردسازی پرسش‌نامه عوامل خطر ساز و حفاظت‌کننده مصرف مواد به منظور شناسایی دانش‌آموزان در معرض خطر سوء مصرف مواد، دفتر مقابله با جرم و مواد مخدر سازمان ملل متحد در ایران.

محمدخانی، شهرام. (۱۳۸۶). مدل ساختاری مصرف مواد در نوجوانان در معرض خطر: ارزیابی اثر مستقیم و غیرمستقیم عوامل فردی و اجتماعی، فصلنامه پژوهش در سلامت روان‌شناختی، (۶)، صص ۱۷-۵

محمدخانی، شهرام. (۱۳۹۴). برنامه توانمندسازی روانی-اجتماعی در مدرسه: ارتقای سلامت با تمرکز بر آموزش مهارت‌های زندگی به دانش‌آموزان در معرض خطر، دفتر مقابله با جرم و مواد سازمان ملل متحد و ستاد مبارزه با مواد.

محمدخانی، شهرام. (۱۳۹۵). توانمندسازی روانی-اجتماعی دانش‌آموزان در مدارس. تهران: ستاد با مبارزه با مواد مخدر و دفتر مقابله با جرم و مواد سازمان ملل در ایران.

محمدخانی، شهرام. (۱۳۹۰)، شیوع مصرف مواد در نوجوانان ایرانی، مجله دانشگاه علوم پزشکی کرمان، (۱)، صص ۳۶-۲۰.

مرعشی، سید علی؛ نعایی، عبدالرضا؛ بشلده، کیومرث؛ زرگر، یداله؛ غباری بناب، باقر. (۱۳۹۱). «تأثیر آموزش هوش معنوی بر بهزیستی روان‌شناختی، اضطراب وجودی و هوش معنوی، در دانشجویان دانشکده نفت اهواز». دوفصلنامه دست‌آوردهای روانشناختی، ۱۹(۷)، صص ۶۳-۸۰

معلمی، صدیقه؛ رقیبی، مهوش؛ سالاری درگی، زهره. (۱۳۸۹)، «مقایسه هوش معنوی و سلامت روان در افراد معتاد و غیرمعتاد»، فصلنامه مرکز مطالعات و توسعه آموزش علوم پزشکی شهید صدوقی یزد، (۱۸)، صص ۲۳۵-۲۴۲.

منصوری، رضا؛ آل‌بهبهانی، مرجان؛ اسمعیلی، زهره؛ امجدیان، فرزانه. (۱۳۹۵). اثربخشی آموزش مؤلفه‌های هوش معنوی بر پیشرفت تحصیلی دانش‌آموزان، توسعه آموزش جندی‌شاپور. فصلنامه مرکز مطالعات و توسعه آموزش علوم پزشکی اهواز ۷ (ویژه‌نامه)، صص ۷۴-۸۱.

- Amram, Yosi.(2007). The Seven Dimensions of Spiritual Intelligence: An Ecumenical Grounded Theory. *Paper presented at the 115th Annual Conference of the American Psychological Association*, San Francisco, CA, USA, August 17–20.
- Bandura, A. (1986). *Social learning through imitation*. In M. R. Jones (Ed), Nebraska Symposium on Motivation. Lincoln: University of NebraskaPress.
- Bergman, M. M. Scott, J. (2001). Young Adolescents' Well-being and Health-risk Behaviors: Gender and Socioeconomic Difference's. *Journal of Adolescence*, 24, pp. 183-197.
- Blakemore, S. J.; Mills, K. L (2014). Is Adolescence a Sensitive Period for Sociocultural Processing? *Annual Review of Psychology* 65, pp. 187–207.
- Brooks T, L, Harris, SK, Thrall JS, Woods ER. (2002). Association of adolescent risk behaviors wi, th mental health symptoms in *high school students. J Adolescent Health*. Sep; 31(3), pp. 240-246.
- Dennis, J. P., and Vander Wal, J. S. (2010). The cognitive flexibility inventory: Instrument development and estimates of reliability and validity. *Cogn. Ther. Res.* 34, 241–253. doi: 10.1007/s10608-009-9276-4.
- Emmons, R. A., (2000), Is Spirituality an Intelligence? Motivation and the psychology of ultimate concern, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1), pp. 3-26.
- Galanter, M., & Kleber, H.D. (2006), *Textbook of substance abuse treatment*. Washington, D.C. American Psychiatric Press.
- Haglund, M. E. M., Nestadt, P. S., Cooper, N. S., Southwick, S. M., & Charney, D. S. (2007). Psychobiological mechanisms of resilience: Relevance to prevention and treatment of stress-related psychopathology. *Development and Psychopathology*, 19, pp. 889–920.
- Jacques, S., & Zelazo, P. D. (2005). On the possible roots of cognitive flexibility. In B. D. Homer & C. S. Tamis-LeMonda (Eds.), the development of social cognition and communication. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

- Khodabakhshi Koolae, A., Heidari, S., Khoshkonesh, A., & Heidari, M. (2013). Relationship between spiritual intelligence and resilience to stress in preference of delivery method in pregnant women. *The Iranian Journal of Obstetrics, Gynecology and Infertility*, 16(58), pp. 8-15.
- Khosravi, M., & Nikmanesh, Z. (2014). Relationship of spiritual intelligence with resilience and perceived stress. *Iranian journal of psychiatry and behavioral sciences*, 8(4), 52.
- King, D. B.(2008). *Rethinking claims of spiritual intelligence: a definition, model, and measure*. [Thesis],Ontario: Trent University.
- Little, E. (2015). Problem-solving with teenagers. Educational and developmental psychologists. Raising Children.net work. To Socialization.
- Nachiappan, S., Andi, H. K., Veeran, V. P. K., Ahmad, A. I., Haji Mohd Zulkafaly, F. (2014). Analysis of Cognition Integration in Intelligence Quotient (IQ), Emotional Quotient (EQ) and Spiritual Quotient (SQ) in Transforming Cameron Highlands Youths through Hermeneutics Pedagogy, *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 112, 888.
- Narayanan, A., & Jose, T. P. (2011). Spiritual intelligence and resilience among Christian youth in Kerala. *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology*, 37(2), pp. 263-268.
- Nasel, D. D. (2004). *Spiritual Orientation in Relation to Spiritual Intelligence: A Consideration of traditional Christianity and New Age/ individualistic spirituality*, Unpublished thesis, Australia: The University of South Australia.
- Piaget, J. (1953). *The origin of intelligence in the child*. New Fetter Lane, New York: Routledge & Kegan Paul.
- Robinson, A. R., Cranford, J. A., Webb, J. R., Brower, K. J. (2007). Six-month changes in spirituality, religiousness, and heavy drinking in a treatment-seeking sample. *Journal of studies alcohol and drugs*. 68, pp. 282-290.
- Santos, E, Severo. (2006). "Spiritual intelligence;
- Santrock.J.W.(2012). *Educational Psychology*." 5th Edition. Publisher: McGraw Hill; ISBN-10: 1259010244. K.

- Sisk, Dorothy A., E. Paul Torrance. (2001). *Spiritual Intelligence: Developing Higher Consciousness*, Creative Education Foundation.
- Steinberg, L. (2016). *Psychosocial Development during Adolescence*. McGraw-Hill Global Education Holdings, LLC.
- Vaughan, F. (2003). *what is spiritual intelligence?*, Journal of humanistic psychology, 42, (2), pp. 16-33.
- Warner, Felicity. (2019). *A Journey with Sacred Oils: 20 Meditations for Healing Spirit and Soul*, Hay House UK.
- Yang, K., Mao, X. (2007). A study of nurses spiritual intelligence: A cross sectional questionnaire survey, *International journal of nursing study*, Vol. 44, PP. 999-1010.
- Zohar, D. & Marshal, I. (2000). *SQ-Spiritual intelligence, the ultimate intelligence*, London: Bloomsbury.
- Zohar, Danah & Marshal, Ian. (2002). *Spiritual Capital: Wealth we can live by*, Berrett-Koehler Publishers, Inc.
- Gieseke, Amy R. (2014) "The Relationship between Spiritual Intelligence Mindfulness, and Transformational Leadership among Education Leaders", *College of Professional Studies Northeastern University*, Boston, Massachusetts.
- Pant, Naveen; S K Srivastava (2019) "The Impact of Spiritual Intelligence, Gender and Educational Background on Mental Health Among College Students", *Journal of Religion and Health*, Volume 58, pages 87–108
- Korazija, Maja; Simona Sarotar Zizek; Damijan Mumel (2016)"The Relationship between Spiritual Intelligence and Work Satisfaction among Leaders and Employees" *Naše gospodarstvo/Our economy*, DOI: 10.1515/ngoe-2016-0012.
- Vaughan, F. (2003). What is spiritual intelligence? *Journal of Humanistic Psychology*, 42(2), pp. 16–33.

References

- Akbariabadi, A., & Rezaei, A. (2017). *Predicting high-risk behaviors based on self-regulation and emotional intelligence in prisoners in Marvdasht. Master's thesis*, Clinical Psychology, Islamic Azad University, Marvdasht Branch [In Persian].
- Amram, Yosi. (2007). *The Seven Dimensions of Spiritual Intelligence: An Ecumenical Grounded Theory*. Paper presented at the 115th Annual Conference of the American Psychological Association, San Francisco, CA, USA, August 17–20.
- Aramfar, B., Hosseini, S. S., Afsharinia, K., & Kakabarai, K. (2019). The effectiveness of spiritual intelligence training on coping with stress and effective communication of students. *Journal of Research in Educational Systems*, 13(45), pp. 109–125. [In Persian].
- Bandura, A. (1986). Social learning through imitation. In M. R. Jones (Ed.), *Nebraska Symposium on Motivation* (pp. 1–60). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Bergman, M. M., & Scott, J. (2001). Young Adolescents' Well-being and Health-risk Behaviors: Gender and Socioeconomic Differences. *Journal of Adolescence*, 24, pp. 183-197.
- Blakemore, S. J., & Mills, K. L. (2014). Is Adolescence a Sensitive Period for Sociocultural Processing? *Annual Review of Psychology*, 65, pp. 187–207.
- Brooks, T. L., Harris, S. K., Thrall, J. S., & Woods, E. R. (2002). Association of adolescent risk behaviors with mental health symptoms in high school students. *Journal of Adolescent Health*, 31(3), pp. 240-246.
- Dennis, J. P., & Vander Wal, J. S. (2010). The cognitive flexibility inventory: Instrument development and estimates of reliability and validity. *Cognitive Therapy and Research*, 34, pp. 241–253. <https://doi.org/10.1007/s10608-009-9276-4>

- Derikvand, H., Aghaei, A., & Ghorbani, M. (2014). A comparison of emotional intelligence between individuals with substance use disorders and healthy individuals. *Journal of Social Health and Addiction*, 3, pp. 35-48 [In Persian].
- Emmons, R. A. (2000). Is Spirituality an Intelligence? Motivation and the psychology of ultimate concern. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1), pp. 3-26.
- Galanter, M., & Kleber, H. D. (2006). *Textbook of substance abuse treatment*. pp. 320-330. Washington, D.C.: American Psychiatric Press.
- Goudarzi, K. (2014). The interactive effect of life skills training and spiritual intelligence on students' awareness of life skills. *Cognitive Strategies in Learning*, 2(3), pp. 19-38. [In Persian].
- Haglund, M. E. M., Nestadt, P. S., Cooper, N. S., Southwick, S. M., & Charney, D. S. (2007). Psychobiological mechanisms of resilience: Relevance to prevention and treatment of stress-related psychopathology. *Development and Psychopathology*, 19, pp. 889-920.
- Hamid, N., Keykhosravani, M., Babamiri, M., & Dehghani, M. (2012). Study of mental health and spiritual intelligence with resilience in students of Kermanshah University of Medical Sciences. *Jentashapir Journal of Health Research*, 3(2), pp. 331-338. (Text in Persian).
- Hamid, N., Keykhosravani, M., Babamiri, M., & Dehghani, M. (2012). Study of mental health and spiritual intelligence with resilience in students of Kermanshah University of Medical Sciences. *Jentashapir Journal of Health Research*, 3(2), pp. 331-338. (Text in Persian).
- Jacques, S., & Zelazo, P. D. (2005). On the possible roots of cognitive flexibility. In B. D. Homer & C. S. Tamis-LeMonda (Eds.), *The Development of Social Cognition and Communication* (pp. 57-78). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Kabootari Esfahani, F., Abedi, A., & Qomrani, A. (2016). The effectiveness of spiritual intelligence training on components of mental well-being in gifted students. *Positive Psychology Research Journal*, 2(1), pp. 47-62. [In Persian].

- Keshavarzi, S., & Yousefi, F. (2011). The Relationship between Emotional Intelligence and Spiritual Intelligence and Resilience of Students. *Journal of Psychology*, 16(3), pp. 318-299. [In Persian]
- Khodabakhshi Koolaei, A., Heidari, S., Khoshkonesh, A., & Heidari, M. (2013). Relationship between spiritual intelligence and resilience to stress in preference of delivery method in pregnant women. *The Iranian Journal of Obstetrics, Gynecology and Infertility*, 16(58), pp. 8-15.
- Khosravi, M., & Nikmanesh, Z. (2014). Relationship of spiritual intelligence with resilience and perceived stress. *Iranian Journal of Psychiatry and Behavioral Sciences*, 8(4), p. 52.
- King, D. B. (2008). Rethinking claims of spiritual intelligence: a definition, model, and measure. [Thesis], Ontario: Trent University.
- Little, E. (2015). Problem-solving with teenagers. *Educational and Developmental Psychologists: Raising Children Network*.
- Mansouri, R., Al-Behbahani, M., Esmaili, Z., & Amjadiyan, F. (2016). The effectiveness of spiritual intelligence components training on academic achievement of students. *Journal of Jundi-Shapur Education Development (Quarterly Journal of Center for Ahvaz Medical Sciences Education Development)*, 7 (Special Issue), pp. 74-81 [In Persian].
- Marashi, S. A., Naei, A., Beshledah, K., Zargar, Y., & Ghobari Bonab, B. (2012). The effect of spiritual intelligence training on psychological well-being, existential anxiety, and spiritual intelligence in students of Ahvaz Petroleum University. *Psychological Achievements*, 19(7), pp. 63–80. [In Persian]
- Moalemi, S., Raghibi, M., & Salari-Darghi, Z. (2010). A comparison of spiritual intelligence and mental health between addicted and non-addicted individuals. *Journal of Shahid Sadoughi University of Medical Sciences, Yazd*, (18), pp. 235-242 [In Persian].
- Mohammadkhani, S. (2005). *Construction and standardization of a questionnaire on risk and protective factors for substance use to identify students at risk of substance abuse*. United Nations Office on Drugs and Crime, Iran [In Persian].

- Mohammadkhani, S. (2007). A structural model of substance use among adolescents at risk: Evaluation of direct and indirect effects of individual and social factors. *Quarterly Journal of Psychological Health Research*, 6, pp. 5-17 [In Persian].
- Mohammadkhani, S. (2008). Risk and protective factors for alcohol, cigarette, and substance use among adolescents in the country. *Quarterly Journal of Educational Psychology*, 4(12), 42 [In Persian].
- Mohammadkhani, S. (2011). *Prevalence of substance use among Iranian adolescents*. *Journal of Kerman University of Medical Sciences*, 1, pp. 20-36 [In Persian].
- Mohammadkhani, S. (2014). *Psychological-social empowerment program in schools: Promoting health through life skills education for at-risk students*. United Nations Office on Drugs and Crime and the National Drug Control Headquarters [In Persian].
- Mohammadkhani, S. (2015). *Psychological-social empowerment of students in schools*. Tehran: National Drug Control Headquarters and the United Nations Office on Drugs and Crime in Iran [In Persian].
- Mohammadkhani, S., & Asadi, M. (2012). *Causes of adolescent attraction to industrial drugs in Bushehr province and the presentation of preventive police strategies*. Islamic Republic of Iran Police Force [In Persian].
- Mohammadkhani, S., & Rezaei, H. (2014). Predictors of substance and alcohol use in adolescents. *Journal of University of Tabriz Health Sciences*, 2(4), pp. 1-9 [In Persian].
- Mohammadkhani, S., & Rezaei-Jamalouei, H. (2016). The relationship between cigarette and hookah use with individual, family, and social factors among adolescents. *bimonthly University of Medical Sciences and Health Services, Sabzevar*, 23(85), pp. 262-280 [In Persian].

- Nachiappan, S., Andi, H. K., Veeran, V. P. K., Ahmad, A. I., & Haji Mohd Zulkafaly, F. (2014). Analysis of Cognition Integration in Intelligence Quotient (IQ), Emotional Quotient (EQ) and Spiritual Quotient (SQ) in Transforming Cameron Highlands Youths through Hermeneutics Pedagogy. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 112, p. 888.
- Narayanan, A., & Jose, T. P. (2011). Spiritual intelligence and resilience among Christian youth in Kerala. *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology*, 37(2), pp. 263-268.
- Nasel, D. D. (2004). Spiritual Orientation in Relation to Spiritual Intelligence: A Consideration of traditional Christianity and New Age/individualistic spirituality. Unpublished thesis, Australia: The University of South Australia.
- Piaget, J. (1953). *The origin of intelligence in the child*. pp. 1-280. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Rezaei, B., & Sahebdel, H. (2016). *The effectiveness of emotional intelligence skills training on reducing high-risk behaviors in male high school students*. Proceedings of the Fifth National Conference on Sustainable Development in Educational Psychology, Social and Cultural Studies, Tehran [In Persian].
- Robinson, A. R., Cranford, J. A., Webb, J. R., & Brower, K. J. (2007). Six-month changes in spirituality, religiousness, and heavy drinking in a treatment-seeking sample. *Journal of Studies on Alcohol and Drugs*, 68, pp. 282-290.
- Santos, E. Severo. (2006). Spiritual intelligence: What is spiritual intelligence? Retrieved from www.skopun.files.wordpress.com
- Santrock, J. W. (2012). *Educational Psychology* (5th ed., pp. 1-720). McGraw-Hill. ISBN-10: 1259010244.
- Seif, A. A. (2014). *Modern educational psychology*. Tehran: NourDoran Publications [In Persian].
- Seif-Naraqi, M., & Nadri, E. (2006). *Research methods in human sciences (with emphasis on educational sciences)*. Badr Publications, Tehran [In Persian].

- Shabani-Bahar, G., Yaqoubi, A., & Farouqi, H. (2010). Determining the relationship between emotional intelligence and athletic performance among athletes in Hamadan province. *Journal of Sports Management Studies*, 7(7), pp. 83-91 [In Persian].
- Sherkat, Marzieh; Kalantari, Mehrdad; Azarbaijani, Masoud; Abedi, Mohammad Reza. (2019). The effectiveness of spiritual intelligence training on spiritual intelligence, psychological well-being, anxiety and depression of students. *Monthly Journal of Psychological Sciences*, 19(88), pp. 483-493. [In Persian].
- Shirin-Khair, A., & Hajalizadeh, K. (2017). *The role of emotional intelligence and spiritual intelligence in preventing relapse in drug addicts in recovery*. Master's thesis, Clinical Psychology, Islamic Azad University, Bandar Abbas Branch [In Persian].
- Sisk, D. A., & Torrance, E. P. (2001). *Spiritual Intelligence: Developing Higher Consciousness*. Creative Education Foundation.
- Sohrabi, F. (2007). Fundamentals of spiritual intelligence. *Journal of Mental Health*, 1(1), p. 303. (In Persian).
- Steinberg, L. (2016). *Psychosocial Development during Adolescence*. McGraw-Hill Global Education Holdings, LLC.
- The effectiveness of spiritual intelligence training on cognitive flexibility and tendency towards risky behaviors in male junior high school students. *Journal of Educational Research*, 29, pp. 115-122.
- Vaughan, F. (2003). What is spiritual intelligence? *Journal of Humanistic Psychology*, 42(2), pp. 16-33.
- Warner, F. (2019). *A Journey with Sacred Oils: 20 Meditations for Healing Spirit and Soul*. Hay House UK.
- Yang, K., & Mao, X. (2007). A study of nurses' spiritual intelligence: A cross-sectional questionnaire survey. *International Journal of Nursing Studies*, 44, pp. 999-1010.

Zohar, D., & Marshal, I. (2000). *SQ - Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence*. London: Bloomsbury.

Zohar, D., & Marshal, I. (2002). *Spiritual Capital: Wealth We Can Live By*. Berrett-Koehler Publishers, Inc.

Recognizing Metaphors of Spiritual Transformation in *Sharh-e Chehel Hadith* by Imam Khomeini¹

Mohammad Roodgar¹ 

Ahmad Shakernejad² 

Fatemeh Tabatabaei³ 

Ahmad Forouzanfar⁴ 

1. Assistant Professor, Islamic Mysticism Department, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran (Corresponding Author).

Email: roodgar@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Email: a_shakernejad@sbu.ac.ir

3. Associate Professor, Islamic Mysticism Department, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

Email: tabatabaei.fa@gmail.com

4. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Shahed University, Tehran, Iran.

Email: forouzanfar@shahed.ac.ir

Abstract

In *Sharh-e Chehel Hadith*, multiple interpretations of spiritual transformation are presented. At first glance, it is unclear which interpretation Imam Khomeini primarily adopts in explaining this transformation. At times, Imam Khomeini speaks of a linear progression in spiritual conduct, describing stages and stations along the journey. However, he also conceptualizes spiritual transformation not as a journey,

1. **Cite This Article:** Roodgar, M., Shakernejad, A., Tabatabaei, F., & Forouzanfar, A. (2025). Recognizing metaphors of spiritual transformation in *Sharh-e Chehel Hadith* by Imam Khomeini. *Islamic Spirituality Studies*, 3(6), pp. 103-139.
<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71028.1126>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 2025/02/06 • **Revised:** 2025/03/08 • **Accepted:** 2025/03/08 • **Published online:** 2025/06/13

© The Authors



but rather as the unveiling of inner layers, spiritual flourishing, and the removal of veils. The main objective of this study is to examine how spiritual transformation is depicted in *Sharh-e Chehel Hadith* and to identify its various aspects. This study applies the conceptual metaphor theory of Lakoff and Johnson along with the methodological approach of Charteris-Black to address the following questions: What source domains does Imam Khomeini utilize to explain spiritual transformation, and how are they interconnected? How do Imam Khomeini's metaphorical expressions relate to different dimensions of spiritual transformation (the target domain), and how do they elucidate its internal structure? The findings reveal that in addition to the travel metaphor, Imam Khomeini employs other source domains such as light and darkness, servitude, trials, medicine, purification, knowledge, and warfare. The common conceptual theme across all these metaphors is *movement*, with *resistance against deviation* emerging as a key conceptual component in his works for constructing metaphors.

Keywords

Spiritual Transformation, Conceptual Metaphors, Imam Khomeini, Practical Mysticism.

بازشناسی استعاره‌های تحول معنوی در «شرح

چهل حدیث» امام خمینی علیه السلام



محمد رودگر^۱  احمد شاکر نژاد^۲  فاطمه طباطبایی^۳  احمد فروزانفر^۴ 

۲. استادیار، گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: roodgar@gmail.com

۳. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

Email: a_shakernejad@sbu.ac.ir

۴. دانشیار، گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

Email: tabatabaaii.fa@gmail.com

۵. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

Email: forouzanfar@shahed.ac.ir

چکیده

در کتاب «شرح چهل حدیث» چند قرائت از تحول معنوی ارائه شده است. در نگاه اول مشخص نیست امام خمینی علیه السلام به کدامیک از قرائت‌ها در تبیین تحول معنوی گرایش دارد. گاهی امام از مراتب خطی سلوک و طی سفر و مسافت سخن به میان می‌آورد و از منازل و مقامات می‌گوید و گاهی تحول معنوی را نه به شکل سفر بلکه به شکل فتح لایه‌های درون یا شکوفایی و کشف حجاب تبیین می‌کند. مسئله اصلی این مقاله بررسی چگونگی ترسیم تحول معنوی در کتاب شرح چهل حدیث و شناسایی وجوه مختلف آن است. در مقاله حاضر تلاش می‌شود با کمک نظریه استعاره‌های مفهومی لیکاف و جانسون و روش اجرایی چارتریس بلک به این سؤالات پاسخ دهیم: اساساً امام خمینی علیه السلام برای تبیین تحول

۱. **استناد به این مقاله:** رودگر، محمد؛ شاکر نژاد، احمد؛ طباطبایی، فاطمه؛ فروزانفر، احمد. (۱۴۰۳). بازشناسی

استعاره‌های تحول معنوی در «شرح چهل حدیث» امام خمینی علیه السلام. معنویت‌پژوهی اسلامی، ۳(۶)، صص ۱۰۳-۱۳۹.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71028.1126>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۸ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳



معنوی از چه حوزه‌های مبدائی بهره برده و چه ارتباطی بین آن‌ها برقرار کرده‌است؟ تعابیر استعاره‌ای امام چه ارتباطی با وجوه و ساحات تحول معنوی (حوزه مقصد) دارند و چگونه روابط درونی حوزه مقصد یعنی تحول معنوی را تبیین می‌کنند؟ یافته تحقیق آن است که امام خمینی نه تنها از حوزه مبداء مسافرت بلکه از حوزه‌های مبداء دیگری مانند نور و تاریکی، بندگی، امتحان، طبابت، طهارت، علم، جنگ و ... نیز استفاده کرده است. وجه مشترک تمام این استعاره‌های مفهومی «حرکت» است. البته در کنار حرکت «مقاومت در برابر انحراف» نیز کلید مفهومی مهمی در آثار ایشان برای ساخت استعاره‌ها است.

کلیدواژه‌ها

تحول معنوی، استعاره‌های مفهومی، امام خمینی، عرفان عملی.

مقدمه

در آثاری که درباره عرفان عملی در اسلام نوشته شده، آنچه آشکار است ترسیم تحول معنوی به شکل خطی و استفاده از استعاره‌هایی چون راه، صراط، مقام، منزل و... است (بثربی، ۱۳۸۹). به جهت غلبه این نگاه است که عمدتاً در عرفان اسلامی، تحول معنوی را سلوک یا سیر و سلوک می‌نامند (رضایی تهرانی، ۱۴۰۰). اما تمام ماجرای تحول معنوی قابل تبیین با تعبیر «سلوک» نیست؛ به عبارت دیگر می‌توان قرائت دیگری نیز از تحول معنوی در عرفان اسلامی یافت که تعبیر «سلوک» و استعاره «سفر» را اصل قرار نداده است و برای تبیین تحول معنوی با زبان بازگشت، مقاومت، فتح، شکوفایی، زایش و تبدل سخن گفته است. در این ادبیات بیش از آنکه به حوزه مبدأ سفر توجه شود به حوزه مبدأ جنگ، عشق، امتحان، طبابت، طهارت یا کیمیاگری توجه شده است.

وقتی به سراغ آثار امام خمینی در عرفان عملی می‌آییم می‌بینیم چند قرائت از تحول معنوی وجود دارد و در نگاه اول معلوم نیست امام خمینی به کدام قرائت تعلق دارد. گاهی امام از مراتب خطی سلوک و طی سفر و مسافت سخن به میان می‌آورد و از منازل و مقامات می‌گوید (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۴۲، ص ۱۵) و گاهی نیز تحول معنوی را نه به شکل سفر بلکه به شکل فتح لایه‌های درون یا شکوفایی و کشف حجاب‌های ظاهر و باطن تبیین می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۲).

مسئله تحقیق حاضر آن است که در کتاب شرح چهل حدیث چه استعاره‌هایی برای ترسیم فرآیند تحول معنوی وجود دارد. آیا ایشان برای تبیین تحول معنوی از یک حوزه مبدأ بهره برده‌اند، یا اینکه از چند حوزه مبدأ استفاده کرده، و چه ارتباطی بین آنها برقرار کرده‌اند؟ چه مضمون پایه یا به عبارت دیگر چه کلید مفهومی‌ای در پس انواع استعاره‌های امام خمینی & برای بیان تحول معنوی وجود دارد؟ البته ارتباط بین این استعاره‌های مفهومی و مبانی نظری امام در عرفان عملی یعنی بحث هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی تحول معنوی مسئله مهمی است که خود نیازمند کار مستقلی است و این مقاله بدان نمی‌پردازد.

هرچند تاکنون پژوهش‌های متعددی به مبحث عرفان عملی امام خمینی پرداخته‌اند اما درباره مسئله حاضر یعنی ترسیم مراحل تحول معنوی، پژوهش‌ها اندک است.

به عنوان مثال فائزه بالایی و سید محمود یوسف ثانی در مقاله تبیین مدل‌های مختلف بیان مقامات و منازل عرفانی بر اساس دیدگاه امام خمینی علیه السلام (۱۳۹۹) که از رساله دکتری با عنوان «آراء اختصاصی امام در عرفان عملی» (۱۳۹۷) استخراج شده، تلاش کرده‌اند درکی از عدم رعایت ترتیب مرسوم منازل سلوک در آثار امام نشان دهند. البته مسئله‌ای که این تحقیق بنا بر حل آن دارد این است که چرا امام خمینی علیه السلام در عین حال که از بیان مقامات و منازل سلوک به شکل مرحله به مرحله اجتناب کرده اما به بیان مقامات کلی پرداخته است. پیشفرض نویسندگان آن است که مدل اصلی تبیین مقامات و منازل سلوک، مدل خطی و طولی است و اگر امام خمینی علیه السلام به این مدل پایبند نبوده و در جایی خلاف آن حرکت کرده است، باید به توجیه آن پرداخت. در این تحقیق بیان شده است که چون مراتب و مقامات سلوک بی‌شمار و متنوع است، امام خمینی علیه السلام به شکل گزینشی عمل کرده و کلیات آن را بیان کرده است (بالایی و یوسف ثانی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۰). محققان چهار دلیل برای توجیه این رویکرد امام خمینی علیه السلام بیان می‌کنند: ۱. تناسب منازل و مقامات سلوکی با حالات قلبی، ۲. نامتناهی بودن منازل و مقامات، ۳. در نظر نگرفتن نهایت سلوک، و ۴. عدم امکان احصاء جمیع مراتب سلوک.

البته پژوهش‌های دیگری را نیز می‌توان در این زمینه یافت که ارتباط کمتری با مسئله و ایده تحقیق حاضر دارند. به عنوان مثال می‌توان از این پژوهش‌ها یاد کرد: مقاله «مراحل سیر و سلوک عرفانی از منظر امام خمینی علیه السلام»، نوشته هادی و کیلی و الهه هادیان (۱۳۸۷)، «اسفار اربعه عرفانی از دیدگاه امام خمینی علیه السلام و حکیم قمشه‌ای»، نوشته هادی و کیلی و پریسا گودرزی (۱۳۹۲)، و «عوامل مؤثر در شکل‌گیری شخصیت و ساختار آن از دیدگاه امام خمینی علیه السلام» نوشته جعفر هوشیاری و دیگران (۱۳۹۸).

اما پژوهش حاضر با کمک چارچوب نظری جدیدی که برخاسته از نظریه استعاره‌های مفهومی و روش تحلیل انتقادی استعاره است نشان می‌دهد که امام خمینی علیه السلام به جهت ذواب‌بودن پدیده سلوک، خود را محصور در رویکرد خطی خواجه عبدالله و شارحان منازل السائرین نکرده است و با الهام از دیگر الگوهای سلوکی تلاش کرده دیدگاهی جامع‌تر در تبیین وجوه مختلف تحول معنوی ارائه کند.

در نظریه استعاره‌های مفهومی نقش استعاره ایجاد شناخت برای یک حوزه ناشناخته بر اساس یک حوزه شناخته دانسته می‌شود (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۸، صص ۹-۱۲). این شناخت در سطح مفاهیم روی می‌دهد و نه در سطح الفاظ (فروزانفر، ۱۳۹۸، ص ۳۵۰). پس در استعاره مفهومی مفاهیم ناشناخته بر اساس مفاهیم شناخته‌شده درک می‌شوند، اما باید دانست که هیچ استعاره‌ای بی‌طرف نیست، بلکه به موقعیت وابسته است. از اینجاست که تکمله‌های چارتریس بلک بر نظریه استعاره‌ای مفهومی آغاز می‌شود. وی با تلفیق نظریه استعاره‌های مفهومی و تحلیل گفتمان، روشی به نام تحلیل انتقادی استعاره می‌سازد. روش وی در مرحله اول و دوم که تشخیص و تفسیر استعاره است، بر همان اصول لیکاف و جانسون (در نظریه استعاره‌های مفهومی) حرکت می‌کند و با نظمی روش شناختی تلاش دارد آن نظریه را در فرآیند تحقیق وارد کند. اما در گام سوم به مرحله تبیین می‌رسد و به دنبال آن است که چرا و چگونه یک استعاره انتخاب شده و چه نقش تبیین‌گر و روشنی‌بخشی برای ارائه فهمی جدید از حوزه مقصد دارد (چارتریس بلک، ۱۳۹۸، صص ۵۰-۵۷).

پس در سطح نظریه، این پژوهش ملتزم به نظریه استعاره‌های مفهومی لیکاف و جانسون است و در سطح روش اجرا مراحل چارتریس بلک را برگزیده است. وی برای تحلیل انتقادی استعاره سه مرحله را برمی‌شمرد: ۱. تشخیص استعاره، ۲. تفسیر استعاره و ۳. تبیین استعاره. مرحله اول و دوم به شیوه کمی-کیفی انجام می‌شود؛ یعنی برای انجام مراحل مقدماتی خود که کشف و توصیف زبانی استعاره‌هاست، هم به کدگذاری کیفی و هم به شمارش عددی متوسل می‌شود. اما در مرحله تبیین به شیوه‌ای کیفی عمل کرده و به دنبال کشف معنای استعاره‌ها و نقش تبیین‌گری آنهاست. تحقیق حاضر به دنبال آن است تا نشان دهد اولاً استعاره‌هایی که امام خمینی علیه السلام برای تبیین تحول معنوی به کار گرفته است چیست و ثانیاً این استعاره‌ها تحت تأثیر عوامل بیرونی سلوک و مراحل سیر و سلوک چگونه تغییر یافته و ذیل چه چتری دوباره تجمع می‌شود. پس ابتدا به روش کمی-کیفی به تشخیص استعاره‌ها و تفسیر آنها اقدام کرده و بعد با روش کیفی به تبیین چرایی و چگونگی انتخاب آنها می‌پردازیم.

البته هم در نگاه دینی و هم در نظریه استعاره‌های مفهومی، این دیدگاه وجود دارد

که محدودیت‌های شناختی ما و محصور بودن در زبان باعث شده است که استعاره‌ها اهمیت یابد. چاترئیس بلک فرازی از انجیل یوحنا را نقل می‌کند که عیسی گفت: «این چیزها را با مثل به شما گفتم، لیکن زمانی می‌آید که دیگر با مثل با شما حرف نمی‌زنم، بلکه از پدر به شما آشکارا خبر خواهم داد» (یوحنا، ۱۶-۲۵). به عبارت دیگر، اگر محدودیت‌های شناختی ما برای درک واقعیت قدسی و محدودیت‌های زبانی ما در تبیین تجارب معنوی نبود شاید نظریه «روح معنا»^۱ و نظریه «استعاره‌های مفهومی» مطرح نمی‌شد؛ زیرا دیگر تنشی بین معنای تحت اللفظی و معنای استعاری شکل نمی‌گرفت.

۱. تشخیص استعاره‌های مفهومی

همانطور که بیان شد، گام‌های اجرایی تحلیل انتقادی استعاره که چاترئیس بلک طراحی می‌کند شامل سه مرحله است: ۱. تشخیص یا انتخاب استعاره، ۲. تفسیر عبارت استعاره‌ای برای یافتن حوزه مبدا، مقصد و کشف کلید مفهومی وحدت‌بخش، و ۳. تبیین ساختار روابط درونی و بیرونی استعاره و چرایی انتخاب آن از میان استعاره‌های ممکن. بر اساس شیوه وی پس از انتخاب پیکره ابتدا باید بر اساس ضوابطی کمی و کیفی متن‌های استعاره‌ای، تشخیص داده شود. سپس استعاره‌های مفهومی از طریق تنش‌های معنایی شناسایی شده و حوزه مبدا و مقصد و نحوه نگاشت استعاره‌ای کشف گردد. هم‌چنین کلید مفهومی که وجه جمع استعاره‌ها است در همین فرآیند شناسایی می‌شود؛ در نهایت نیز با بررسی علل و دلایل انتخاب استعاره و ارتباط بین استعاره‌ها به چرایی ترجیح آن استعاره توجه شود. در عملیات سوم تمرکز بر انتخاب‌هایی است که در تولید متون اعمال شده و عواملی کاوش می‌شود که به‌طور ضمنی در این انتخاب‌ها یا محدود کردن انتخاب‌ها دخیل بوده است (چاترئیس بلک، ۱۳۹۸، ص ۴۵).

انتخاب یا تشخیص استعاره‌ها نیاز به جدول ندارد؛ همان‌طور که تبیین استعاره و شناخت

۱. نظریه وضع الفاظ برای ارواح معنای یا نظریه روح معنا می‌گوید: ویژگی‌های مصادیق در اصل معنا دخالت ندارند بلکه الفاظ متشابه ... به نحو تشکیکی برای مصادیق مجرد در حضرت علمیه به کار رفته‌اند (شیواپور، ۱۳۹۴، ص ۳۴۷).

بافت آن نیز کاملاً کیفی است و جدولی برای آن طراحی نمی‌شود. اما برای بخش تفسیر برای ایجاد امکان مقایسه و همچنین امکان ارائه توضیحات کمی تهیه جدول مفید است. براساس توضیحات فوق، جدول زیر می‌تواند بستر مناسبی برای تفسیر نظام‌مند متن‌ها فراهم آورد:

تفسیر و تبیین استعاره مفهومی						
شماره متن	عبارت استعاری	حوزه مبدا	حوزه مقصد اتفاقات مسیر	نحوه نگاشت	کلید مفهومی ^۱	بار ارزشی
	۱. معراج ۲. جهاد ۳. فتح ۴. سیر (قوس صعود و نزول / تجلی اسمائی) ۵. طهارت ۶. هجرت ۷. عبادت (فرائض و نوافل / ارکان نماز / حضور قلب) ۸. تزکیه و تهذیب	ساختمان (در، پنجره، سقف)، سفر (راه، بار، گام، حرکت، راهنما، صراط، سیل، عقبه، منزل، قافله، مقام، هجرت)، گیاه (ساقه، بذر، شاخه، گل، شکوفایی، میوه، درخت، بوته، ریشه، برداشت و درو)، آب‌وهوا (باد، باران، طوفان، سرما، مه، خشکی، سیل)، آتش و نور (تاریکی، روشنایی، افروختن، مشعل، سایه، شعله، چراغ، درخشیدن، شمع، جرقه، فجر) و مبارزه (نزاع، ریاضت، مجاهده، برد، باخت، اسلحه)، بازی (برد، باخت، ترفند، چابکی، داور)، کیمیا (اکسیر، تبدیل، مس، زر، حرارت، طلسم، کشف، شکوفایی، کنز، استعداد، قوه، مکنون)، طب (طیب، دارو، مریض)، عشق (عاشق، معشوق، نامه، هجران، خیانت).	تحول معنوی (حوزه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، خداشناسی، ارزش‌شناسی یا هنجاری تحول معنوی)	• ساختاری • جهتی • وجودی • نظام‌مند	تجمع مفهومی استعاره‌ها	مثبت و منفی

۱. جمله‌ای است که با نشان دادن رابطه بین تعدادی استعاره مفهومی تنش بین آنها را رفع می‌کند (چارتریس بلک، ۱۳۹۸، ص ۳۵). کلید مفهومی از تعدادی از استعاره‌های مفهومی استنتاج می‌شود و در سطحی بالاتر می‌تواند نحوه ارتباط استعاره‌های مفهومی متعدد را به ما نشان دهد و تنش معنایی میان آنها را رفع می‌کند (دولتی، میردهقان، قائمی نیا، ۱۴۰۱، ص ۱۶۳).

تشخیص استعاره‌های مفهومی مربوط به تحول معنوی در آثار امام خمینی کاری دشوار است و انجام آن نیازمند این امر است که به شکل معتبر کلیدواژگانی برای جستجو در آثار مربوطه در دست داشته باشیم. علاوه بر این باید راهی برای این امر بیابیم که عبارات استعاری را از عبارات تحت‌اللفظی تشخیص دهیم. راهکاری که پژوهش حاضر در پیش گرفته آن است که با کاوش در تراث متصوفه و بررسی طرح‌های موازی تحول معنوی در آثار آنها و همچنین با بررسی اصطلاحات سلوکی به کلیدواژگانی برای تشخیص استعاره‌ها دست یابد. برای افزودن به اعتبار این کلیدواژگان تطبیق آنها بر طرح‌های تحول معنوی در آثار امام (البته به کمک پژوهش‌های قبلی) نیز انجام می‌شود تا بر دقت این تعابیر و کلیدواژگان افزوده شود. کلیدواژگان به دست آمده راهنمایی برای جستجو در دامنه منتخب و یافتن استعاره‌ها هستند.

گفته شد که در تراث متصوفه طرح حال و مقام و نظریه سلوک مراتبی، چنان در ترسیم فرآیند تحول معنوی موفق بود که عمده‌تاً برای تبیین این فرایند از همین طرح استفاده می‌شد (راشدی‌نیا، ۱۳۹۱، صص ۵۴-۵۶). اما در کنار این طرح، طرح‌هایی دیگر را می‌توان یافت که براساس سنت‌های متفاوت طراحی شده‌اند و تحول معنوی را صرفاً طی منازل یک سفر نمی‌دانند. این طرح‌ها را به طور کلی طرح‌های موازی می‌نامیم که به شکل پسینی و به زبان محاکات تجارب قبلی، سلوک را بازخوانی کرده و مسیر تحول را به اشکال گوناگون نشان داده‌اند. پس مهم‌ترین طرح سلوکی یا طریقت سلوکی از قرن سوم تا ششم، طریقت مراتبی است که به بیان منازل سلوک از چهار تا هزار مرتبه پرداخته‌اند. اما طرح‌های موازی دیگری نیز وجود دارد که به جریان‌سازی و شکل‌دهی به تجارب تحول معنوی به گونه‌ای متفاوت اقدام کرده‌اند. برخی از محققان، طرح‌های سلوکی که به موازات طرح منازلی توانسته‌اند تعیین بیابند را بدین قرار می‌دانند: ۱. طریقت کیمیا، ۲. طریقت فتوت، ۳. طریقت شطار، ۴. طریقت تجرید (اشراق)، و ۵. طریقت وجه خاص (حسن‌زاده کریم‌آباد، ۱۳۹۸). البته با رجوع به سنخ‌شناسی‌های متصوفه، خصوصاً مقدمه اصول عشره نجم کبری و اطوار ثلاثه ابن‌ترکه

می‌توان این گونه‌های موازی سلوک را به این شکل ترسیم کرد:

۱. طریق زهاد و عباد/ اخیار (سلوک سخت‌کوشی / معامله است)

۲. طریق مراتب (سلوک مسافرت است)

۳. طریق شطار/ محققان (سلوک موت ارادی و تصفیه مدام است، سلوک تبدیل شدن است)

۴. طریق وجه خاص (سلوک یکی شدن است، سلوک بازگشت به اصل است).

مبنای پژوهش حاضر برای یافتن کلیدواژگان استعاری همین سنخ‌شناسی‌هاست که به آنها «مدل‌های موازی سلوک» می‌گوییم. متصوفه ابتدا مدل‌های موازی سلوک را در قالب تقسیم‌بندی دووجهی سکر و صحو، یا خراسان و بغداد تبیین می‌کردند. اما این دوگانه‌ها برای دورانی است که هنوز طریقت‌های صوفیه تعیین نیافته بود. اما از قرن ششم به بعد شاهد شکل‌یابی طریق صوفیه و پررنگ‌شدن تمایزات آنها هستیم. از همین دوران است که حدیث مشهور در میان صوفیه یعنی الطرق الی الله بعدد انفاس الخلاق به گونه‌ای تفسیر می‌شود که مصادیق آن طریق متنوع صوفیه باشد و این طریق تحقق خارجی آن کثرت به حساب آیند.

دو تقسیم‌بندی معروف، یعنی تقسیم‌بندی سالکان به اخیار و ابرار و شطار (منسوب به نجم کبری) و تقسیم‌بندی سلوک به وجه عام و وجه خاص (منسوب به ابن عربی) و تکمله‌ها یا ویرایش‌های این دو تقسیم‌بندی که مربوط به شاگردان نجم کبری و ابن عربی است از قرن هفتم بر تقسیم‌بندی‌های قبلی مانند سکر و صحو یا خراسان و بغداد غلبه یافت و در آثار مختلف رواج یافت. حتی تقسیم‌بندی‌ها و گونه‌شناسی‌های دیگر مانند سالک مجذوب و مجذوب سالک یا گونه‌هایی مانند طریق کیمیا یا طریق فتوت نیز در ذیل همین دو گونه‌شناسی معروف جای گرفت (پیغمبری، ۱۳۹۹، صص ۱۴۶-۱۴۸).

در واقع با تسلط کتاب‌های درسی صوفیه در قرن چهارم (اللمع سراج، کشف المحجوب هجویری، رساله قشیریه و...) و رواج طریقت مراتبی، آن وجد و حال و اناالحق‌گویی قرن سوم مهار شد. پس دیگر به تقسیم‌بندی صحو و سکر نیازی نبود و تجارب عرفانی صوفیه منسجم شد و در قالب حالات و مقامات و در کتاب‌هایی علمی

به دیگران عرضه می‌شد. با این حال روحیه عرفان سکری که مبتنی بر عشق، شور، حال و به عبارت امروزی تجربه عرفانی بود، همچنان در میان افرادی چون احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، شمس تبریزی و از همه مهم‌تر نجم‌الدین کبری زنده ماند. طریقت شطار که به نام نجم‌الدین کبری ثبت شده است، احیا و ساختارمند کردن همین رویکرد و البته استمرار مدلی در تحول معنوی است که بر تقدم حال بر مقام، سکر بر صحو و جذب بر سلوک تأکید داشت. طریق وجه خاص نیز مانند طریق شطار بازگشت به دوران وجد و حال اولیه و احیای سلوک بر مبانی سکر و عشق بود اما اولاً در سوی دیگری از جهان اسلام یعنی در شمال افریقا شکل گرفت و ثانیاً بیشتر از طریق شطار به مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی این تحول معنوی می‌پرداخت.

برای یافتن استعاره‌های تحول معنوی در کتاب شرح چهل حدیث به دو شیوه عمل شده است. اول متن‌هایی که محققان قبلی تصریح کرده‌اند که حاوی مطالبی درباره مدل سیروسلوک است بررسی شده است، دوم به کمک کلیدواژه‌هایی که از پژوهش‌های قبلی و همچنین مطالعه مدل‌های موازی سلوک در تصوف و اصطلاحات مربوط به آنها به دست آمده دامنه موردنظر بررسی شده و عبارات استعاری که حاوی نکاتی درباره مدل تحول معنوی است شناسایی شده است.

کلیدواژگان مرتبط با تحول معنوی در چهار مدل موازی سلوک بدین قرار است:

طریق زهاد و عباد / اخیار (سلوک سخت‌کوشی / معامله است)	طریق مراتب (سلوک مسافرت است)	طریق شطار / محققان (سلوک موت‌ارادی و تصفیه مدام است، سلوک تبدیل‌شدن است)	طریق وجه خاص (سلوک یکی‌شدن است، سلوک بازگشت به اصل است)
— زهد	— مراتب	— اکسیر اعظم	— اسم اعظم
— عبادت	— مقامات	— تناسخ ملکوتی	— اسم مستأثر
— احکام شرع	— منازل	— تبدیل	— تجلی اسمایی

طریق زهاد و عباد / اخیار (سلوک سخت کوشی / معامله است)	طریق مراتب (سلوک مسافرت است)	طریق شطار / محققان (سلوک موت ارادی و تصفیه مدام است، سلوک تبدیل شدن است)	طریق وجه خاص (سلوک یکی شدن است، سلوک بازگشت به اصل است)
- فرایض	- مواقف	- تبدیل	- وجه خاص
- تمسک	- درجات	- تزکیه	- عین ثابتہ
- تعبد	- حال و مقام	- ولادت ثانوی	- سرالقدر
- تقوا	- ترتب	- تبدیل مزاج	- مظهریت اسمایی
- ابتلا / آزمون	- عقبات	- تطہیر	- سلوک اسمایی
- علم	- مراحل	- ظلومی و جہولی	- سلوک عبادی
	- سالک مجذوب	- موت ارادی	- تربیت اسمایی
	- ایمان	- خروج از بیت نفس	- ظلومی و جہولی
		- قیامت صغری	- موت ارادی
		- تبدیل نشئه	- انکسار نفس
		- ولادت انسانیہ، ولادت	- قرب وریدی
		- ثانویہ	- قرب نوافل
		- فعلیت یا قوہ بہ فعل	- مجذوب سالک
		- انکسار نفس	- مشاہدہ
		- انقطاع	
		- ہجرت	
		- عشق	
		- طب روحانی	
		- قرب نوافل	
		- مجذوب سالک	
		- طمانینہ	

کلیدواژگانی که براساس طرح‌ها و اصطلاحات سلوکی یافت شد، با تطبیق بر آثار امام خمینی علیه السلام پالایش شد و بر دقت آنها افزون گشت. راهکارهایی که برای تطبیق و افزودن بر دقت آنها به کار گرفته شد عبارتند از: ۱. مطالعه آثار عرفان عملی امام و بررسی روابط همنشینی و جانشینی، ۲. مطالعه مقالات و پایان‌نامه‌های مرتبط و تطبیق بر یافته‌های دیگران، ۳. مطالعه مداخل مرتبط در دانشنامه امام، و ۴. اظهارات افراد مطلع.

براساس تطبیق کلیدواژه‌ها بر ادبیات موجود در آثار عرفان عملی امام خمینی با روش فوق تعابیر استعاری زیر به دست آمد:

حوزه واژگانی	کلیدواژگان استعاری
کلیدواژگان عمومی	قرب / تقرب، سیروسلوک، سفر معنوی، تهذیب، سفر روحانی، سفر معنوی، معنویت، تزکیه، تهذیب، ابتلا، درجات، اطوار، مراتب سلوک، سالک، قدم / منزل / مقام / مرتبه / درجه، سالک الی الله، مرتبه، موقوف، مجاهد، طریق کمال / کمالات / استکمال جذبه / جذبات / مجذوب، تعالی، تحول روحی، هدایت، تربیت معنوی.
تعابیر مربوط به طریق معاملت / مجاهدت	جهاد با نفس، عبادت، مراقبت، مواظبت، مداومت، طب روحانی.
تعابیر مربوط به سلسله ترتیب / طریق مراتبی / وجه عام (رفتن)	حالات و مقامات، منازل صدگانه، عقبات سلوک، منازل هزارگانه، هفت شهر عشق، لهما درجات، منزل میدان، وادی اسفار، هجرت، زاد و راحله، معراج.
تعابیر مربوط به طریق شطار و وجه خاص (بازگشتن)	تلوین، تمکین، تحقیق، تخلیه، تجلیه، تعین، تخلق، تحقق، مراتب، فتح، مراتب طهارت، مراتب تواضع، شروط و اصول سلوک، حجاب‌های نور و ظلمت.

موارد یافت‌شده در دو جدول فوق مبنای جستجوی استعاره‌ها در کتاب شرح چهل

حدیث است. پس از یافتن استعاره‌ها (یعنی طی کردن مرحله تشخیص)، دو مرحله دیگر، یعنی تفسیر و تبیین نیز به شکل زیر طی شده است:

۲. تفسیر استعاره‌ها

قدم، منزل، مقام، مرتبه، درجه، سیر، سفر، سلوک و سیروسلوک در آثار امام خمینی مترادف یکدیگر به کار رفته‌اند و آنها را کلیدواژگان عمومی به حساب می‌آوریم. برای اینکه در دامنه موردنظر به استعاره‌های تحول معنوی برسیم به شکل ترکیبی کلیدواژه‌های عمومی مربوط به تحول معنوی را با کلیدواژه‌هایی که مربوط به هریک از چهار مدل تحول معنوی است در کنار هم جستجو می‌کنیم. سپس با جمع‌یافته‌ها و در کنار هم نهادن آنها به استعاره‌های مفهومی دست می‌یابیم. با یافتن دال محوری چند استعاره مفهومی، کلید مفهومی نیز کشف خواهد شد.

با توجه به اینکه ارائه همه استعاره‌ها حجم پژوهش را بسیار بالا می‌برد، بعد از بیان اطلاعات آماری و حاصل پژوهش کمی، در هنگام ارائه تحلیل‌های کیفی به برخی استعاره‌ها به شکل نمونه پرداخته می‌شود و سعی می‌گردد براساس جدول طراحی شده خوانشی تحلیلی از محتوای استعاره ارائه شود. لازم به ذکر است که چارتریس بلک نیز در تحلیل استعاره‌های قرآن و استعاره‌های انجیل همین روش را طی کرده و از هر استعاره به ذکر نمونه‌ای بسنده کرده است.

رویه اجرای این تحقیق چنین است که برای شناسایی استعاره‌ها و سپس طبقه‌بندی آنها از طریق واژگان حوزه مبدأ اقدام شده است. ابتدا شواهد کمی در نمونه مورد بررسی جمع‌آوری شده و سپس با انتخاب متن‌های مرتبط به تحلیل کیفی استعاره‌ها و شناسایی نحوه نگاشت در هر استعاره اقدام می‌شود. البته برای اینکه تضمین بیشتری داشته باشیم و استعاره‌ای را از دست ندهیم همان کلیدواژگان شناسایی شده در طرح‌های تحول معنوی مبنای جستجوی اولیه در این فصل است. یافته تحقیق حاضر شناسایی ۲۴ استعاره مفهومی در کتاب شرح چهل حدیث امام خمینی است که از مبادی مختلف برای تحول معنوی استعاره‌هایی را ساخته‌اند و به این شکل ابعاد گوناگون آن را به تصویر

کشیده‌اند. در ادامه موارد یافت شده ارائه و نمونه‌هایی از متون مربوطه ذکر می‌شود. موارد شناسایی شده عبارتند از: ۱. تحول معنوی مسافرت است، ۲. تحول معنوی مهاجرت است، ۳. تحول معنوی رفتن به سمت نور است، ۴. تحول معنوی تقرب است، ۵. تحول معنوی خروج از خانه است، ۶. تحول معنوی معراج است، ۷. تحول معنوی عاشقی است، ۸. تحول معنوی تکبیر است، ۹. تحول معنوی فتح است، ۱۰. تحول معنوی استقامت است، ۱۱. تحول معنوی جهاد است، ۱۲. تحول معنوی سختی کشیدن است، ۱۳. تحول معنوی امتحان است، ۱۴. تحول معنوی مراقبت است، ۱۵. تحول معنوی طبابت است، ۱۶. تحول معنوی علم است، ۱۷. تحول معنوی نابودشدن است، ۱۸. تحول معنوی بندگی است، ۱۹. تحول معنوی ذلت است، ۲۰. تحول معنوی طهارت است، ۲۱. تحول معنوی زنگارزدایی است، ۲۲. تحول معنوی کشف حجاب است، ۲۳. تحول معنوی تبدیل است، و ۲۴. تحول معنوی تولد دوباره است.

برای آشنایی با نحوه شناسایی و تفسیر کمی و کیفی استعاره‌ها به ذکر دو مورد از ۲۴ مورد اکتفا می‌شود. این دو مورد عبارتند از: ۱. تحول معنوی مسافرت است، و ۲. تحول معنوی طهارت است:

۱-۲. تحول معنوی مسافرت است

در کتاب شرح چهل حدیث وقتی به جستجوی استعاره مسافرت (یعنی تحول معنوی مسافرت است) برمی‌آیم با این واژگان در حوزه مبدأ روبه‌رو می‌شویم: سفر، مسافرت، اسفار، منزل و منازل. فراوانی این کلمات حوزه مبدأ در کتاب شرح چهل حدیث به شکل زیر است:

حوزه واژگانی	کلیدواژه	تعداد
مسافرت رفتن	مسافرت	۱۱
	سفر	۳۶

حوزه واژگانی	کلیدواژه	تعداد
	اسفار	۰ (موارد مربوط به اسفار اربعه تحت اللفظی بود و از بررسی خارج شد)
	منزل	۵۶
	منازل	۱۵
	قطاع الطريق	۲
	زاد و راحله	۳
جمع		۱۲۰

البته کلمه منازل ۳۶ مورد یافت شد اما با تفریق مواردی که مربوط به منازل السائرین است حاصل آن ۱۵ مورد می‌شود. همچنین اسفار در دامنه مورد بررسی نه به معنای سفرهای سلوکی بلکه همان اسم کتاب ملاصدرا است که ۱۵ بار در پاورقی‌های توضیحی مصحح مندرج شده است و برای همین از نمونه‌ها خارج شد.

استعاره «تحول معنوی مسافرت است» ریشه در ادبیات قرآنی دارد. توصیف تحول معنوی با استعاره سفر با واژگانی چون صراط، سبل، طریق و هدایت در قرآن آمده است. همین پشتوانه قرآنی باعث شده است که در عرفان اسلامی این استعاره بسیار پرکاربرد باشد. در تصوف، آغازین مباحث سلوکی غالباً با همین استعاره مفهوم‌سازی شده و الگوهای متعدد منازلی شکل گرفته است. امام خمینی نیز هرچند به قالب‌های خشک و بی‌روحي چون قالب صدمنزل خواجه عبدالله تعبید نورزیده، اما برای ترسیم کلیت تحول معنوی از این استعاره بهره جسته است. در آثار امام تعبیری چون سیر الی الله، سفر، سلوک، مهاجرت، طریق، سیبل و... از این دست است. البته موضوع اسفار اربعه فراتر از تحول معنوی است و سفر دوم تا چهارم در واقع هستی‌شناختی و مربوط به عرفان نظری است و ربطی به مباحث تحول معنوی ندارد. جالب است که امام خمینی

نیز این مبحث را در کتاب‌های عرفان عملی خود نیاورده است. در زیر نمونه‌ای از استعاره «تحول معنوی مسافرت است» ارائه می‌شود:

اول شرط تحقق سیر إلى الله خروج از بیت مظلّم نفس و خودی و خودخواهی است، چنان‌چه در سفر حسی عینی تا انسان به منزل و جایگاه خویش است، هر چه گمان مسافرت کند بگوید من مسافرم، مسافرت تحقق پیدا نکند. مسافرت شرعی [تحقق پیدا نکند] مگر به خروج از منزل و اختفای آثار بلد؛ همین‌طور این سفر عرفانی إلى الله و مهاجرت شهودی تحقق پیدا نکند مگر به خروج از بیت مظلّم نفس و اختفای آثار آن. تا جدران تعینات و دعوت اذان کثرت در کار است، انسان مسافر نیست، گمان مسافرت است و دعوی سیر و سلوک است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۲۵).

شماره حدیث	بافت متن	حوزه مبدا	طرح‌واره تصویری	حوزه مقصد (اتفاقات سلوک)	نگاشت (سطح و مرتبه تحول)	باهم‌آیی / لانه‌گیری	کلید مفهومی (دال محوری)	بار ارزشی
حدیث ۳۷	بیان مراد از اعرافوا الله بالله	مسافرت	حرکت	شروع تحول معنوی	خروج از منزل برای شروع مسافرت بر خروج از نفس برای شروع سلوک نگاشته شده است	مهاجرت	رفتن	مثبت

۲-۲. تحول معنوی طهارت است

استعاره تحول معنوی کیمیاست، از استعاره‌های مورد تأکید طریقت شطار و شاگردان نجم کبری است. این استعاره را در طریقت وجه خاص نیز می‌توان مشاهده

کرد. کیمیاگری معنوی به عنوان فرایند تطهیر و پالایش جان، استعاره‌ای کارآمد برای تبیین تحول معنوی بوده است. اما امام خمینی برای نشان دادن این وجه از تحول معنوی به جای حوزه مبدأ کیمیاگری از حوزه مبدأ تطهیر استفاده می‌کند. حوزه مبدأ کیمیاگری نه تنها قرآنی نیست، بلکه حتی از لحاظ فقهی هم زیرمجموعه علوم غریبه قرار می‌گیرد، پس طبیعی است که برای امام خمینی استفاده از این حوزه مبدأ موجه نباشد (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۶). اما تطهیر و شبکه واژگانی آن مورد تأکید قرآن و در ادبیات فقهی نیز حضور پررنگ دارد. کلیدواژه‌های ساخت این استعاره در کتاب شرح چهل حدیث عبارتند از: تطهیر، قاذورات، قذورات، طهارت، تزکیه، پاک و پاکیزه، تخلیه، ارجاس و اخبات، رفض، تخلی، تحلیه و تهذیب. کلمه کیمیا تنها در یک مورد به کار رفته و آن هم معنای استعاری ندارد. علاوه بر این به عنوان یک علم نیز با شک و تردید و تعیین قیود به آن نگریسته می‌شود.^۱

حوزه واژگانی	کلیدواژه	تعداد
پاکسازی	تطهیر	۴ (۲ مورد تحت اللفظی بود و کنار گذاشته شد)
	قاذورات، قذورات	۱
	طهارت	۷ (۱۵ مورد تحت اللفظی بود)
	تزکیه	۵
	کیمیا	۱

۱. «دیگر آنکه ضرر می‌رساند به حال انسان و او را از وظایف لازمه خود منصرف می‌کند. و این قسم از علوم مذمومه است که نباید انسان پیرامون آنها گردد، مثل علم سحر و شعبده و کیمیا و امثال آن. و سوم آنکه ضرر و نفعی ندارد، مثل آنکه فضول اوقات را انسان به واسطه تفریح صرف بعضی آنها کند، مثل حساب و هندسه و هیئت و امثال آن. و این قسمت از علوم را اگر انسان بتواند تطبیق با یکی از علوم ثلاثه نماید خیلی بهتر است، و الا حتی الامکان اشتغال پیدا نکردن به آنها خوب است، زیرا که انسان عاقل پس از آنکه فهمید که با این عمرهای کوتاه و وقت کم و موانع و حوادث بسیار نمی‌تواند جامع جمیع علوم و حائز همه فضایل شود، باید فکر کند که در علوم کدام یک به حال او نافع تر است و خود را به آن مشغول کند و تکمیل آن نماید» (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۶).

حوزه واژگانی	کلیدواژه	تعداد
	پاک و پاکیزه	۲۲
	تخلیه / تخلی	۱
	ارجاس و اخبات	۱
	رفض	۴
	طاهر	۵ (۱۱ مورد غیراستعاره‌ای)
	تحلیه	۱
	تهذیب	۱۰ مورد از ۱۸ مورد استعاره است (۸ مورد اسم کتاب است و تحت اللفظی)
جمع		۶۲

تطهیر خود دارای درجاتی است. امام در برخی متن‌های استخراج شده، از تطهیر ظاهری و در برخی از تطهیر باطنی به معنای پاکیزگی از رذایل اخلاقی یاد کرده است. امام خمینی بر مبنای آیه ۳۳ سوره احزاب، ائمه عصمت و طهارت را صاحب تطهیر کامل دانسته است. افق اعلای تطهیر که در ائمه متجلی است در نمونه زیر تبیین شده است. این نمونه نشانه غایت تحول معنوی است که در این افراد تجلی یافته است:

احادیثی که در طینت ابدان و خلق ارواح و قلوب آنها و آنچه که به آنها از اسم اعظم عطا شده... و آن آیه «تطهیر» است که از طرق عامه و خاصه اخبار به حد تواتر است که در شأن اهل بیت عصمت وارد است... در بیان حقیقت عصمت است و «رجس» را در این حدیث شریف و احادیث شریفه تفسیر به «شک» فرموده، و در بعض احادیث تطهیر از جمیع عیوب شمرده... یقین کامل انبیا و اطمینان تام آنها، که از مشاهده حضوریه حاصل شده، آنها را معصوم از خطیئات نموده... در هر صورت، زوال شرك و شك را و تطهیر از ارجاس و اخبات عالم طبیعت و ظلمات تعلقات به غیر حق تعالی شأنه و کدورت انیت و حجاب غلیظه انانیت و رؤیت غیریت که به اراده ازلیه از انوار قدسیه الهیه و

آیات تامه ربوبیه گردیده و آنها را خلص و خالص برای خود فرموده، از مقاماتی است که به وصف و بیان درست نیاید (امام خمینی، ۱۳۸۰، صص ۵۵۲-۵۵۳).

ذهب یعنی طلا، اما تهذیب به شکل تحت اللفظی، هم معنای آراستن و هم پیراستن دارد. در دامنه مورد بررسی، استعاره مفهومی تهذیب در همان بافت معنایی تطهیر به کار رفته است. کلیدواژه‌های مربوطه عبارتند از: تهذیب باطن، تهذیب نفس، تحلیه سر:

پیش از این ذکر شد که کلیه علوم اخرویه از سه حال خارج نیست: یا از قبیل علم بالله و معارف است، یا از قبیل علم تهذیب نفس و سلوك إلى الله است، یا از قبیل علم آداب و سنن عبودیت است... و اگر تهذیب باطن و تحلیه سر نگردد و عزم و اراده قوی نشود و قلب مجلای اسماء و صفات نگردد، بهشت اسماء و صفات، که جنت متوسطه است، برای انسان نباشد. و اگر قیام به عبودیت نکند و اعمال و افعال و حرکات و سکنتات او مطابق دستورات شرایع نباشد، بهشت اعمال، که فیها ما تشتهی الأنفس و تلذ الأعین می‌باشد، از برای او نیست (امام خمینی، ۱۳۸۰، صص ۴۱۲-۴۱۳).

ادرس متن نمونه	بافت متن	حوزه مبدا	طرح‌واره تصویری	حوزه مقصد (اتفاقات سلوک)	نگاشت (سطح و مرتبه تحول)	بافهم‌آیی / لانه‌گیری	کلید مفهومی (دال محوری)	بار ارزشی
۳۱	بیان حقیقت عصمت	تجارب انسانی	پاکسازی	فرآیند تحول معنوی	حوزه ملموس تطهیر و شستشو بر حوزه ناملموس تحول معنوی نگاشته شده است	کشف حجاب	بازیافت	مثبت

۳. تبیین استعاره‌ها

تبیین استعاره‌ها در واقع استخراج نقش تبیین‌گری آنهاست. به گفته چارتریس بلک «نقش تبیین استعاره این است که براساس روابط موجود در حوزه مبدأ، بینشی برای فهم روابط موجود در حوزه مقصد فراهم می‌کند» (چارتریس بلک، ۱۳۹۸، ص ۲۴۲) و به این شکل چارچوبی تبیینی فراهم می‌آید تا بتوانیم وجوه مختلف یک تجربه انتزاعی را با کمک گرفتن از تجارب ملموس بهتر بفهمیم. البته در تبیین به چرایی انتخاب استعاره‌ها نیز توجه می‌شود تا بدانیم چرا فلان وجه پدیده با فلان حوزه مبدأ به شکل استعاری نگاشته شده است. هرچند بخش قابل توجهی از بحث تبیین در لابلای تفسیر استعاره‌ها صورت گرفت اما لازم است مباحث مربوطه به شکل منسجم نیز تجمیع و ارائه شود.

همان‌طور که دیدیم با تفسیر تعبیر استعاری امام در سیاق جملات،^۱ فهرستی از استعاره‌های پرکاربرد به دست آمد. امام خمینی از طریق این استعاره‌ها، حال آگاهانه یا ناخودآگاه، در صدد تبیین تحول معنوی بوده است. پس از درک وزن کمی استعاره‌ها، با بررسی طرح‌واره‌های تصویری در پس هر استعاره و تفسیر آنها براساس حوزه مبدأ و نحوه نگاشت آنها بر حوزه مقصد تلاش کردیم درکی منسجم از استعاره‌های موجود بیابیم. اما مهم‌ترین کاری که در تفسیر استعاره‌ها انجام شد آن بود که با مقایسه و تطبیق موارد مشابه و تجمیع استعاره‌ها به کلیدهای مفهومی یا دال محوری دست یابیم. چنان‌که به کمک جداول تهیه شده دیدیم پنج کلید مفهومی در میان استعاره‌های متعددی که امام خمینی از آنها استفاده می‌کند رواج دارد: ۱. رفت، ۲. بازگشت، ۳. بازفهم، ۴. بازیافت، و ۵. بازداشت (مقاومت در برابر انحراف). البته بازگشت، بازفهم و بازیافت را می‌توان با یکدیگر تجمیع کرد، زیرا هر سه مضمون واحدی دارند و آن برگشتن است. به این شکل می‌توان به سه دسته کلی دست یافت: ۱. رفتن، ۲. برگشتن، و ۳. بازداشتن.

۱. سفر/قدم/مرحله/مقام/منزل/مرتبه/درجه در آثار امام مترادف هم به کار رفته‌اند، پس باید از سیاق جمله استعاره را متوجه شویم.

باز هم می‌توان با تحلیل دال مرکزی سه دسته فوق به این نتیجه رسید که رفتن و برگشتن هر دو کلید مفهومی واحدی دارند و آن کلید نیز حرکت است. البته آنچه که تحول معنوی را می‌سازد فقط حرکت نیست، بلکه وجه دیگر تحول معنوی بازداشت از انحراف است. ترکیب و تعامل مقاومت در برابر انحراف و حرکت است که تحول معنوی را شکل می‌دهد.

پس به این شکل کلید مفهومی اصلی که در این پژوهش شناسایی شد عبارت است از: ۱. حرکت، و ۲. مقاومت (بازداشت از انحراف). استعاره‌هایی را که می‌توان در ذیل حرکت قرار داد به این شکل است:

رفت: سفر، مسافرت، تقرب و هجرت.

باز یافت: طهارت، کشف، مرگ ارادی، تبدیل و تولد.

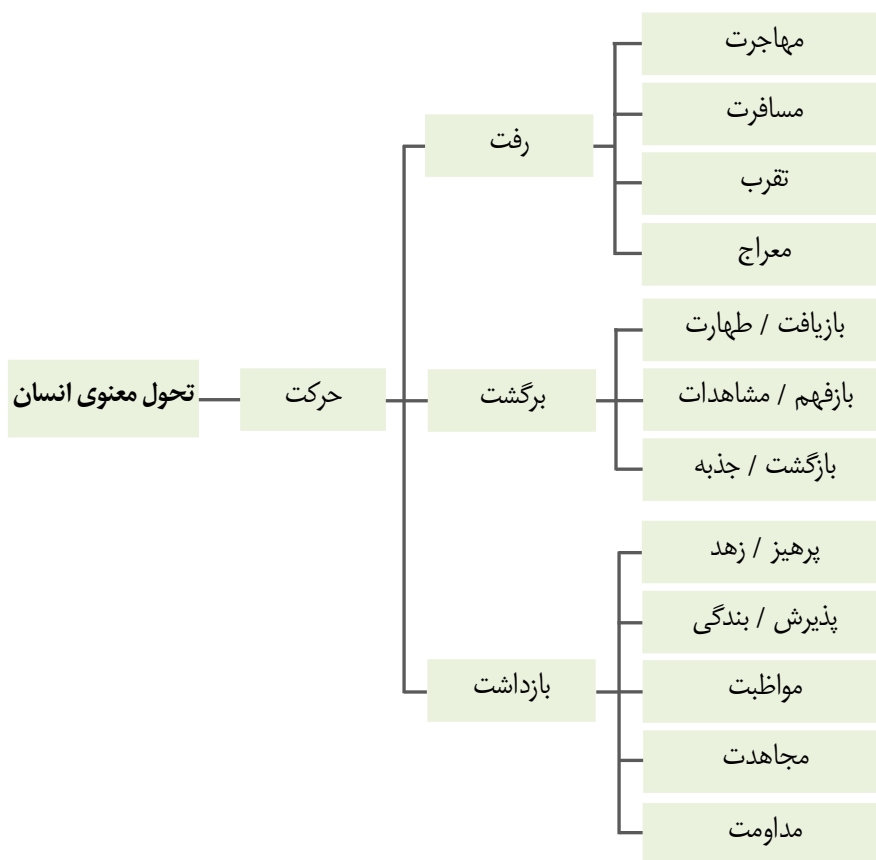
بازفهم: علم و فهمیدن.

همان‌طور که بیان شد دو طریق بازفهم و باز یافت هر دو بازگشت است و در مقابل رفت است. اما استعاره‌هایی که ذیل مقاومت (بازداشت) قرار می‌گیرند و از انحراف در تحول معنوی جلوگیری می‌کنند عبارتند از: مجاهده، مراقبه، ریاضت، و جهاد. این یافته‌ها درواقع تبیینی از روابط درونی پدیده است. یعنی استعاره‌ها تلاش دارند امری انتزاعی و ناملموس را ملموس کنند. اما به‌جهت پیچیدگی و چندبعدی‌بودن این امر، یعنی تجربه تحول معنوی استعاره‌های متعددی به خدمت می‌آیند. روابط این استعاره‌ها به ما کمک کردند تا بفهمیم مفهوم پایه‌ای که مفاهیم مختلف تحول معنوی را با هم مرتبط می‌سازد مفهوم «حرکت» است.

۴. الگوسازی

منظور از الگوسازی در اینجا ارائه منسجم یافته‌های تحقیق است، نه ارائه الگوی تجویزی تحول معنوی از دیدگاه امام خمینی. به‌دست آوردن الگوی تحول معنوی به‌مثابه امری توصیه‌ای و تجویزی نیازمند کاوشی مستقل با کمک گرفتن از علوم رفتاری است. تحقیق حاضر با کمک گرفتن از دانش مطالعات عرفانی و برخی نظریه‌های

زبان‌شناختی به دنبال این امر برآمد که امام خمینی چگونه درباره تحول معنوی سخن گفته است. داده‌های کمی و کیفی به دست آمده، زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا با ایجاد ارتباط بین آنها، به الگویی مفهومی در باب تحول معنوی دست یابیم. این الگوی مفهومی در واقع توصیفی از تحول معنوی به زبان محاکات است، نه زبان توصیه. همان‌طور که بیان شد، استعاره‌های به دست آمده را می‌توان (با تحلیل نحوه نگاشت حوزه مبدأ بر حوزه مقصد) ذیل پنج کلید مفهومی جای داد: ۱. رفت، ۲. بازگشت، ۳. بازیافت، ۴. بازفهم، و ۵. بازداشت. حال برای درک روابط این پنج کلید مفهومی می‌توان از ساختار زیر کمک گرفت:



از لحاظ آماری نیز نکات جالبی از پژوهش حاضر به دست آمد. مطالعه کمی که ذیل تفسیر استعاره‌های مفهومی در کتاب شرح چهل حدیث انجام شد، به ما نشان داد که استعاره‌هایی که کلید مفهومی آنها «رفت» است ۲۳۰ مورد، «بازگشت» ۷۰۵ مورد، «بازیافت» ۳۷۰ مورد، «بازفهم» ۱۰۸ مورد و «بازداشت» ۳۶۸ مورد است. اگر تقابلی بین استعاره‌های رفت و استعاره‌های برگشت ایجاد کنیم فراوانی استعاره‌های برگشت (شامل بازگشت، بازیافت و بازفهم) تقریباً سه برابر استعاره‌های رفت است و استعاره‌های بازداشت تقریباً یک سوم کل استعاره‌هاست. برای نشان دادن این یافته‌ها در الگویی منسجم ابتدا به تجمیع یافته‌های کمی پژوهش و سپس به ترسیم الگوهای نموداری از آنها خواهیم پرداخت.

شماره	استعاره	تعداد	کلید مفهومی
۱	استقامت	۶۳	بازداشت
۲	جهاد	۵۷	بازداشت
۳	سختی کشیدن/ ریاضت	۵۸	بازداشت
۴	مراقبت	۷۰	بازداشت
۵	طبابت	۱۲۰	بازداشت
۶	مسافرت	۱۲۰	رفت
۷	مهاجرت	۱۸	رفت
۸	نور	۲۸	رفت
۹	تقرب	۵۷	رفت
۱۰	خروج از خانه	۷	رفت
۱۱	تکبیر	۱۹	بازیافت
۱۲	فتح	۴۳	بازیافت
۱۳	امتحان	۴۲	بازیافت

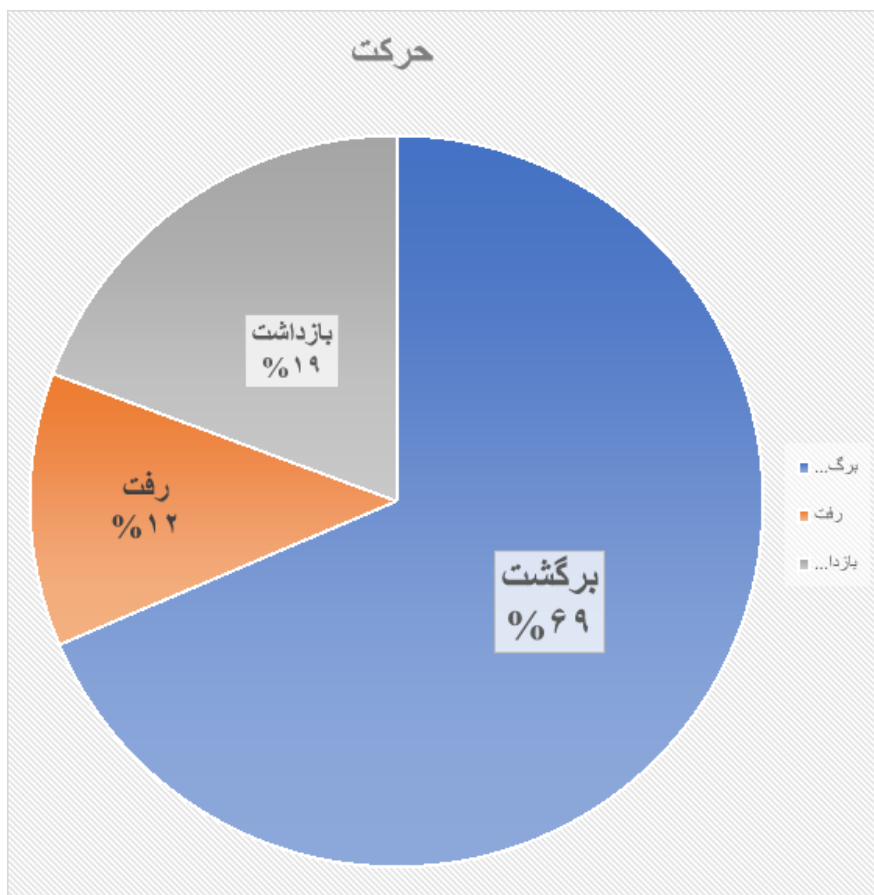
شماره	استعاره	تعداد	کلید مفهومی
۱۴	طهارت	۶۲	بازیافت
۱۵	زنگارزدایی از آینه	۵۵	بازیافت
۱۶	کشف حجاب	۱۴۹	بازیافت
۱۷	معراج	۳۸	بازگشت
۱۸	عاشقی	۱۰۹	بازگشت
۱۹	یکی شدن/فنا	۳۰	بازگشت
۲۰	بندگی	۲۰۰	بازگشت
۲۱	ذلت	۲۳۸	بازگشت
۲۲	تبدیل	۵۵	بازگشت
۲۳	تولد دوباره	۳۵	بازگشت
۲۴	علم/فهم	۱۰۸	بازفهم

با تجميع کلیدهای مفهومی، فراوانی هر دسته را می‌توان به‌شکل زیر ترسیم کرد:

شماره	کلید مفهومی	فراوانی	رتبه
۱	مقاومت / بازداشت	۳۶۸	۳
۲	رفت	۲۳۰	۴
۳	برگشت	۳۷۰	۲
۴		۷۰۵	۱
۵		۱۰۸	۵

برای نشان‌دادن وزن استعاره‌ها و نسبت‌سنجی آنها می‌توان از نمودار زیر کمک گرفت. البته باید توجه کرد که وزن این استعاره‌ها را باید به‌معنای اهمیت یا بار ارزشی بالاتر یک بعد از پدیده نسبت به ابعاد دیگر دانست، نه حجم بیشتر فعالیت‌های مربوط به آن در فرآیند تحول معنوی. پس هرچند ارزش کمی کلیدهای مفهومی در این شکل

نشان داده می‌شود، اما می‌توان از این امر بار ارزشی آن کلیدهای مفهومی در کلیت تحول معنوی را استنباط کرد که خود امری کیفی است، نه کمی.



نکته مهمی که از تطبیق الگوهای استعاری بر طرائق تحول معنوی در تصوف متوجه می‌شویم آن است که امام خمینی در دستگاه استعاری خود از برخی استعاره‌های رایج در طرائق مذکور استفاده نکرده است. به عنوان مثال در طریقت شطار و طریق وجه خاص استعاره کیمیا و شبکه مفهومی پیرامون آن بسیار پررنگ است، اما به جهت اینکه حوزه مبدأ این استعاره یعنی علم کیمیا از علوم غریبه است و در فقه شیعه با دید حرمت به آن نگریسته شده، امام خمینی از این حوزه مبدأ استفاده نکرده است (امام خمینی، ۱۳۸۰،

ص ۳۹۶)، و به جای آن از حوزه مبدأ طهارت فقهی که مشابهت‌های زیادی با تطهیر کیمیای داشته، اما کژتابی‌های فقهی و کلامی آن را ندارد، بهره گرفته است.

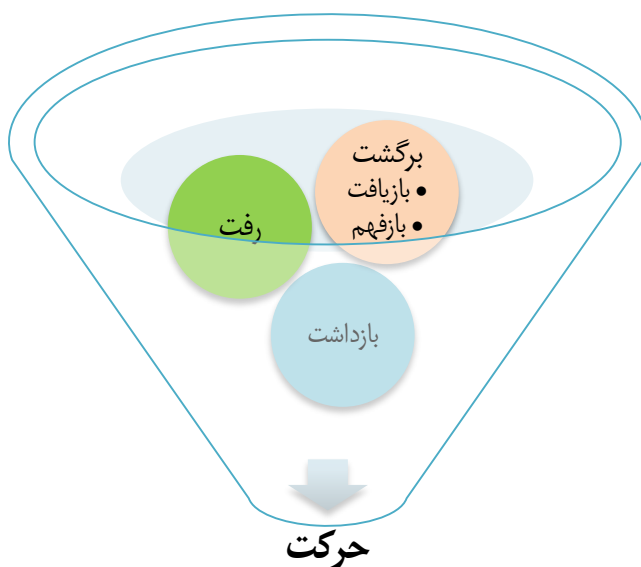
نکته دیگری که با تحلیل کمی استعاره‌ها می‌بینیم این است که حجم قابل توجهی از استعاره‌های مطرح شده مربوط به مراقبت یا مقاومت در برابر انحراف (بازداشت) است. پس، تحول معنوی فقط حرکت نیست، بلکه تلفیقی از حرکت و احتیاط در حرکت (بازداشت) است. استعاره‌هایی که امام برای تبیین این بعد از تحول معنوی به خدمت می‌گیرد از درون مایه‌هایی چون مراقبت بر شرع و استقامت در طریق مستقیم برخوردارند. دیدیم که در دسته‌بندی‌های متصوفه از طریق سیر و سلوک دسته عابدان و زاهدان (طریق ریاضت) دسته‌ای فرعی به حساب می‌آمد و تحول معنوی مربوط به سالکان سه طریق دیگر یعنی طریقت مراتب، شطار و وجه خاص به شمار می‌رفت. اما امام خمینی در شبکه استعاره‌های خود اولاً طریقت ریاضت و مراقبت را قسیم دیگر طریق قرار نمی‌دهد و در دل آنها تعریف می‌کند، و ثانیاً سهم قابل توجهی به این طریقت به عنوان وجهی از تحول معنوی می‌دهد تا نشان دهد که یک بال تحول معنوی حرکت، و بال دیگر آن مراقبت و مقاومت در برابر انحراف در مسیر است.

به هر حال با وجود تفاوت‌های بیان شده می‌توان کلیدهای مفهومی استعاره‌ها در کتاب شرح چهل حدیث را به شکل زیر با طریق تحول معنوی در تصوف (یعنی طریق ریاضت، مراتب، شطار و وجه خاص) تطبیق داد:

۱. تحول معنوی بازداشت است: طریق ریاضت؛
 ۲. تحول معنوی رفت است (سفر، هجرت): طریق مراتب؛
 ۳. تحول معنوی باز یافت است (طهارت و تصفیه): طریق شطار؛
 ۴. تحول معنوی باز فهم است (معرفت اسمائی، تجلی اسمائی): وجه خاص.
- قسم اول یعنی توجه امام به کلید مفهومی بازداشت و انطباق آن بر طریق ریاضت. البته در میان محققانی که درباره عرفان عملی امام خمینی پژوهش کرده‌اند کمتر مورد توجه واقع شده است. هر چند از لحاظ کمی این دسته از کلیدواژگان فراوانی

بیشتری دارد، امام خمینی به طریق بازیافت و بازفهم در کنار طریق مراتب و ریاضت توجه دارد و مبنای این دو یعنی بازگشت به اصل با نظریه فطرت ایشان نیز هماهنگ است (شهری، ۱۴۰۲، صص ۱۱۵-۱۲۰).

براساس یافته‌های فوق می‌توان الگوی استعاری تحول معنوی از منظر امام خمینی را به شکل زیر رسم کرد:



پس امام خمینی در کتاب شرح چهل حدیث برای تبیین تحول معنوی از یک دستگاه استعاری استفاده نکرده است. برای بیان وجوه مختلف این امر انتزاعی امام از طرح‌های متعددی در ترسیم بهره برده است. بحث موت ارادی، تزکیه و تطهیر در کنار استعاره‌های فتح، هجرت، معراج و تقرب استعاره‌های متنوعی است که امام خمینی کل تحول معنوی را با آنها مفهوم‌سازی کرده است. در سطح نظریه تحول معنوی نیز مباحث اسماء، سرالقدر و عین ثابت که برخاسته از طریقت وجه خاص است در آثار امام دیده می‌شود. امام در مباحث اخلاق عرفانی از کاوش‌هایی که ذیل نظریه حال و مقام (طریقت مراتب) و ترسیم پلکانی منازل وجود دارد نیز استفاده کرده است. همچنین

مباحث عبودیت و بندگی و مراقبت و تقوا که مربوط به طریقت اخیار (طریق ریاضت) است، در آثار امام خمینی دیده می‌شود، اما به‌رحال وقتی به سراغ فرایند تحول معنوی در آثار امام خمینی می‌رویم می‌بینیم که از لحاظ کمی کلیدواژگان مشابه طریقت شطار و ادبیات ذیل آن بسیار پررنگ است. در طریق شطار دو مفهوم اساسی وجود دارد: ۱. موت ارادی، و ۲. کیمیا (حسن‌زاده، ۱۴۰۰، صص ۱۸۱-۲۰۲)؛ اولی زمینه را فراهم می‌آورد تا با دومی مراحل تبدیل فلز وجود انجام شود. اگر بار دیگر به تعبیر استعاره‌ای امام خمینی در زمینه تحول معنوی بنگریم، خواهیم دید که این دو مفهوم در دامنه تحلیل‌شده فراوانی بالایی دارد. از یک‌سو استعاره‌هایی چون انکسار، ذلت، بندگی و از همه مهم‌تر استعاره تولد دوباره با فراوانی بالا دلالت بر مفهوم موت ارادی در طریق شطار دارد و از سوی دیگر استعاره‌هایی چون تبدیل، امتحان، کنارزدن حجاب، زنگارزدایی از آئینه و از همه مهم‌تر استعاره طهارت دلالت بر مفهوم کیمیا می‌نماید. اما همان‌طور که گفته شد، به‌جهت تأکید امام خمینی بر ادبیات قرآنی-روایی و پایبندی به اصطلاحات فقهی از تعبیر موت ارادی فقط ذیل حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۳۲۹) یا دعای امام سجاد (علیه السلام) در شب ۲۷ ماه رمضان «اللّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ التَّجَافِي عَنْ دَارِ الْغُرُورِ وَالْإِنَابَةَ إِلَى دَارِ السَّرُورِ وَالِإِسْتِعَادَةَ لِلْمَوْتِ قَبْلَ حُلُولِ الْفَوْتِ» استفاده کرده‌اند. همان‌طور که گفته شد، امام از کلیدواژه کیمیا نیز به‌جهت حرمت فقهی آن اصلاً استفاده نکرده و استعاره‌ای از آن نساخته‌اند.

۵. اعتبارسنجی

برای اعتبارسنجی یافته‌های تحقیق می‌توان به دسته‌بندی استعاره‌ای آنه ماری شیمل از الگوهای تحول معنوی در عرفان رجوع کرد. یافته‌های پژوهش حاضر شباهت زیادی با یافته‌های پژوهش شیمل دارد. براساس دیدگاه وی سه گونه صورت ذهنی برای بیان تجارب متنوع تحول معنوی در ادیان مختلف وجود دارد: ۱. ترسیم تحول معنوی در قالب سفر، طی طریق و پیشرفت، ۲. ترسیم تحول معنوی در قالب پالایش‌های سخت روح با ریاضت، تصفیه و تطهیر و کیمیاگری، و ۳. ترسیم تحول معنوی در قالب

دورافتادگی عاشق از معشوق، یا میل فراوان به اتحاد و بازگشت به وحدت آغازین و پایان دادن به فراغ و دلتنگی (شیمل، ۱۳۷۴، صص ۳۷-۳۸).

براساس سه گانه‌ای که شیمل بیان می‌کند استعاره‌های حضرت امام در باب تحول معنوی را می‌توان به این شکل دسته‌بندی کرد:

۱. **سفر و پیشرفت:** تحول معنوی سفر است، تحول معنوی هجرت است، و تحول معنوی رفتن از ظلمت به نور است.

۲. **ریاضت و تصفیه:** تحول معنوی تبدیل است، تحول معنوی طهارت است، و تحول معنوی تولد دوباره است.

۳. **دلتنگی و بازگشت:** تحول معنوی عاشقی است، تحول معنوی معراج است، تحول معنوی طبابت است، تحول معنوی بازگشت به فطرت مخموره است، تحول معنوی فتح قلعه‌هایی است که در دست دشمن افتاده، تحول معنوی بازگشت به بهشت است، تحول معنوی تکبیرة الاحرام است، و تحول معنوی کشف حجاب است.

البته استعاره تحول معنوی بازداشت (مقاومت در برابر انحراف) است، در بررسی شیمل وجود ندارد. این نکته را می‌توان حاکی از امری بدیع و مختص به درک امام خمینی از ساختار کشمکش‌های درونی انسان در تحول معنوی دانست.

این اعتبارسنجی را با تطبیق یافته‌های تحقیق بر الگوهای تحول معنوی که در تراث عرفان اسلامی مطرح است نیز می‌توان ارائه کرد. همان‌طور که گفته شد، الگوی استعاری «رفتن» معادل طریق ترتیب یا تحول معنوی مراتبی / منازل است. «بازیافت» معادل طریق شطار و «بازفهم» معادل طریق وجه خاص است. از نگاه امام، طی این طرق یعنی طریق تحول معنوی (که ابعاد آن با کلیدهایی مفهومی همچون رفتن، برگشت و بازداشتن ترسیم شد) بدون هدایت معصوم و چارچوب شریعت ممکن نیست. خصوصاً طریق وجه خاص یا بازفهم که کوتاه‌تر و سریع‌تر است؛ زیرا این طریق مبتنی بر درک اسماء الهی است و طریقت اسماء نیازمند هدایت معصوم است (امام خمینی، ۱۳۸۰، صص ۵۴۳-۵۴۴). اما به هر حال می‌توان انواع طرائق تحول معنوی که در فصل دوم از قول ابن‌ترکه،

نجم کبری و شاگردان ابن عربی تقسیم‌بندی شد را در دسته‌بندی استعاره‌های مفهومی (کلیدهای مفهومی) امام خمینی مشاهده کرد:

شماره	کلید مفهومی	طریقت مربوطه
۱	رفت	طریق مراتب / طریق منازل / سلسله‌ترتیب
۲	بازیافت	طریق شطار
۳	بازفهم	طریق وجه خاص
۴	مقاومت (بازداشت)	طریق ریاضت / طریق معاملات

نتیجه‌گیری

به‌طور خلاصه می‌توان یافته‌های تحقیق حاضر را چنین دانست:

۱. در کتاب شرح چهل حدیث برای بیان تحول معنوی ۲۵ استعاره شناسایی شد که با تجمیع آنها می‌توان استعاره اصلی را چنین دانست: «تحول معنوی حرکت است».
۲. در کتاب شرح چهل حدیث حوزه‌های مبدأ استعاری (مانند حوزه‌های مبدأ استعاره‌های قرآن) متنوع است و محدود به استعاره راه و مسافرت نیست. باین حال بیشترین فراوانی با استعاره‌های مربوط به طهارت، انکسار و تولد دوباره و کلید مفهومی «بازگشت» است.
۳. در دامنه موردبررسی از حوزه‌های مبدأ قرآنی، روایی و فقهی برای ساخت استعاره استفاده شده است که طهارت، قرب، جهاد، فتح، معراج و بندگی از این جمله است، اما به‌عنوان مثال کیمیا به‌عنوان حوزه مبدأ قرار نگرفته، زیرا در ادبیات قرآنی، روایی و فقهی جایگاهی ندارد.
۴. در ساخت استعاره‌ها و شبکه واژگان آنها، امام خمینی از سنت عرفان اسلامی نیز بهره برده‌اند اما تا جایی که آن شبکه واژگانی پشتوانه قرآنی داشته است؛ مثلاً در دامنه موردبررسی «تحول معنوی تناسخ است» به کار نرفته، اما «تحول معنوی احیا و زنده‌شدن است»، چون تعبیری قرآنی است به‌جای آن به کار رفته است. یا به‌جای استعاره «تحول

معنوی گداختن است» استعاره «تحول معنوی تطهیر است» به کار رفته، یا استعاره «تحول معنوی مردن ارادی است» اصلاح شده و به جای آن استعاره «تحول معنوی بندگی کردن و تکبیر است» به کار رفته است.

همان‌طور که بیان شد، طرح‌واره پایه در این استعاره‌ها «حرکت» است، و در سه کلید مفهومی یعنی رفتن، برگشتن و بازداشتن تجلی یافته است. براساس پژوهش حاضر، «حرکت» اساساً وجه محوری تحول معنوی در عرفان عملی امام خمینی است. به عبارت دیگر، استعاره‌های مفهومی متعدد در آثار امام یک وجه مشترک دارند و آن این است که تحول معنوی را حرکت به سمت خداوند می‌دانند. اما این حرکت چون حرکتی معنوی است و نه مادی، استعاره مسافرت و طرح‌واره راه (تئوری حالات و مقامات) فقط بعدی از آن را نشان می‌دهد و برای بیان دیگر ابعاد آن امام خمینی از استعاره‌های مفهومی دیگری چون عشق، جهاد، فتح، تکبیر، تبدیل، تطهیر و... که ریشه در قرآن و روایات دارند استفاده کرده است.

فهرست منابع

- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۵). موسوعة الإمام الخميني رحمه الله: تفسير سورة حمد (چاپ اول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۱). سر الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۲). موسوعة الإمام الخميني رحمه الله (تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الانس) (ج ۴۵، چاپ اول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۶۴). تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس. تهران: انتشارات پاسدار اسلام.
- بالایی، فائزه؛ یوسف ثانی، سید محمود. (۱۳۹۷). آراء اختصاصی امام در عرفان عملی (رساله دکتر). تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- بالایی، فائزه؛ یوسف ثانی، سید محمود. (۱۳۹۹). تبیین مدل های مختلف بیان مقامات و منازل عرفانی براساس دیدگاه امام خمینی رحمه الله، فصلنامه پژوهشنامه متین، ۲۲ (۸۸).
- پیغمبری، امیدرضا. (۱۳۹۹). طریق شطار و وجه خاص در فتوت نامه عبدالرزاق کاشانی، دوفصلنامه کاشان پژوهی، (۲۴).
- چارتریس بلک، جانانان. (۱۳۹۸). تحلیل انتقادی استعاره: رویکردی شناختی - پیکره ای. قم: لوگوس.
- حسن زاده کریم آباد، داود. (۱۴۰۰). نزدیک ترین راه عملی وصول به عوالم غیب از دیدگاه عرفان اسلامی. قم: دانشگاه باقرالعلوم.

دولتی، آذر؛ میردهقان فراشاه، مهین ناز؛ قائمی نیا، علیرضا. (۱۴۰۱) حوزه های مفهومی واژه «هدایت» در قرآن کریم در چارچوب رویکرد تحلیل انتقادی چارتریس بلک از استعاره های مفهومی. فصلنامه ذهن ۲۳(۹۲).

راشدی نیا، اکبر. (۱۳۹۱). مقامات عرفانی، دوفصلنامه معارف عقلی (۲۴).

رضایی تهرانی، علی. (۱۴۰۰). سیروسلوک: طرحی نو در عرفان عملی شیعی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

شهروی، اعظم؛ مهدی پور، حسن. (۱۴۰۲). نظام سلوکی براساس آرای انسان‌شناختی امام خمینی (رساله دکتری). تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

شیواپور، حامد. (۱۳۹۴). نظریه روح معنا در تفسیر قرآن. قم: دانشگاه مفید.

شیمیل، آنه ماری. (۱۳۷۴). ابعاد عرفانی اسلام (مترجم: عبدالرحیم گواهی). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

فروزانفر، احمد. (۱۳۹۸). تحلیل زبان‌شناسانه استعاره مفهومی «عشق» در غزلیات امیرخسرو دهلوی، فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، (۲).

لیکاف، جورج؛ جانسون، مارک. (۱۳۹۸). استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم (مترجم: جهان‌شاه میرزاییگی). تهران: نشر آگاه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۳). مرآت العقول (ج ۸). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

وکیلی، هادی؛ گودرزی، پریسا؛ امانی، محبوبه. (۱۳۹۲). اسفار اربعه عرفانی از دیدگاه امام خمینی علیه السلام و حکیم قمشه‌ای. دوفصلنامه پژوهشنامه عرفان، ۴(۸).

وکیلی، هادی؛ هادیان، الهه. (۱۳۸۷). مراحل سیروسلوک عرفانی از منظر امام خمینی علیه السلام. فصلنامه متین، ۱۰(۴۱).

هوشیاری، جعفر، شجاعی، محمد صادق، الهی، حسین. (۱۳۹۸). عوامل مؤثر در شکل‌گیری شخصیت و ساختار آن از دیدگاه امام خمینی علیه السلام. دوفصلنامه پژوهش‌های روان‌شناسی اسلامی، (۲).

یثربی، یحیی. (۱۳۸۹). عرفان عملی. قم: بوستان کتاب.

References

- Balai, F., & Thani, Y. M. (2018). *The Exclusive Views of Imam Khomeini in Practical Mysticism* (Doctoral dissertation). Tehran: Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute. [In Persian]
- Balai, F., & Thani, Y. M. (2020). Clarification of Various Models for Describing Mystical Stations and States Based on Imam Khomeini's Perspective. *Matin Journal*, 22(88). [In Persian]
- Chartres Black, J. (2019). *Critical Analysis of Metaphors: A Cognitive-Corpus Approach*. Qom: Logos. [In Persian]
- Dolati, A., Mirdehqan Farashah, M. N., & Qaemi-Nia, A. (2022). The conceptual domains of the word "Guidance" in the Holy Qur'an within the framework of Charteris-Black's critical metaphor analysis approach. *Zehn*, 23(92). [In Persian]
- Forouzanfar, A. (2019). A Linguistic Analysis of the Conceptual Metaphor "Love" in the Ghazals of Amir Khosrow Dehlavi. *Persian Rhyme and Meter Studies Quarterly*, (2). [In Persian]
- Hassanzadeh, D. (2019). *The Nearest Practical Path to the Unseen Realms in Islamic Mysticism*. Qom: Baqir al-Olum University. [In Persian]
- Hoshyari, J., et al. (2019). Factors Affecting the Formation of Personality and Its Structure from Imam Khomeini's Viewpoint. *Islamic Psychology Research*, (2). [In Persian]
- Imam Khomeini, S. R. (1985). *Ta'aliqat ala Sharh Fusus al-Hikam va Misbah al-Uns*. Tehran: Pasdaran-e Islam Publications. [In Persian]
- Imam Khomeini, S. R. (1996). *Encyclopedia of Imam Khomeini: Interpretation of Surah Al-Hamd*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. First edition. [In Persian]
- Imam Khomeini, S. R. (1999). *Etiquette of Prayer*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Imam Khomeini, S. R. (2001). *Explanation of Forty Hadiths*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

- Imam Khomeini, S. R. (2002). *The Secret of Prayer*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Imam Khomeini, S. R. (2013). *Encyclopedia of Imam Khomeini (r.a.), Volume 45: Commentaries on "Fusus al-Hikam" and "Misbah al-Uns"*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. First edition. [In Persian]
- Lakoff, G., & Johnson, M. (2019). *Metaphors We Live By* (J. Mirzabeigi, Trans.). Tehran: Agah Publications. [In Persian]
- Majlesi, M. B. (1984). *Mir'at al-Uqul*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Persian]
- Peighamberi, O. R. (2020). The Special Way and Face in the "Futuwah" of Abd al-Razzaq Kashani. *Kashan Studies Quarterly*, (24). [In Persian]
- Rashidinia, A. (2012). Mystical States. *Ma'aref Aqli Journal*, (24). [In Persian]
- Rezaei Tehrani, A. (2021). *The Conduct: A New Plan in Shiite Practical Mysticism*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Schimmel, A. M. (1995). *The Mystical Dimensions of Islam* (A. Gohari, Trans.). Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
- Shahroui, A., & Mahdipour, H. (2023). *The Mystical System According to Imam Khomeini's Anthropological Views* (Doctoral dissertation). Tehran: Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute. [In Persian]
- Shivapour, H. (2015). *The theory of the spirit of meaning in the interpretation of the Qur'an*. Qom: Mofid University. [In Persian]
- Vakili, H., & Hadian, E. (2008). The Stages of Mystical Conduct from Imam Khomeini's Perspective. *Matin Journal*, 10(41). [In Persian]
- Vakili, H., Goudarzi, P., & Amani, M. (2013). The Four Mystical Journeys from Imam Khomeini's and Hakim Qomshahi's Perspectives. *Journal of Mystical Studies*, 4(8). [In Persian]
- Yasrebi, Y. (2010). *Practical Mysticism*. Qom: Bustan-e-Kitab. [In Persian]

A Critical Examination of the Philosophical Foundations of the Law of Attraction from the Perspective of Transcendent Wisdom, with an Emphasis on Mulla Sadra's Views¹



Mehrcherreh Dehghani¹ 

Mohammad Mahdi Gorjian Arabi² 

1. Level four student of Transcendental Wisdom, Masoumiyeh Seminary Institute of Higher Education, Qom, Iran (Corresponding Author).

Email: m.f.a.dehghani@gmail.com

2. Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Philosophy and Ethics, Baqir Al-Olum University, Qom, Iran.

Email: mm.gorjian@yahoo.com

Abstract

The Law of Attraction refers to the idea that a person attracts whatever they desire and think about. The primary claim of its proponents is the power of the human mind to influence external reality, creating outcomes through visualization, focus, and aligning emotions with desires. Like any other ideology, the Law of Attraction is based on philosophical foundations that must be examined critically by philosophers. Understanding these foundations enables audiences to assess this concept properly and avoid misguided approaches to success and perfection. This study aims to identify and critique the philosophical foundations of the Law of Attraction from the perspective of Transcendent Wisdom (Hikmat

1. **Cite this article:** Dehghani, M., & Gorjian Arabi, M. M. (2025). A Critical Examination of the Philosophical Foundations of the Law of Attraction from the Perspective of Transcendent Wisdom, with an Emphasis on Mulla Sadra's Views. *Islamic Spirituality Studies*, 3(6), pp. 140-169. <https://doi.org/10.22081/jsr.2025.70530.1116>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

■ **Received:** 2024/12/18 • **Revised:** 2025/02/19 • **Accepted:** 2025/03/08 • **Published online:** 2025/06/13

© The Authors



Muta'aliya). Key philosophical underpinnings of the Law of Attraction include idealism, humanism, pantheism, and animism, whether explicitly acknowledged or not. Using an analytical-critique method, this article evaluates these foundations in light of Sadrian philosophy and presents alternative interpretations. The findings highlight a realistic approach to mental creativity, human dependence on God despite infinite potential for perfection, a proper understanding of the unity of existence (wahdat wujud) in human-divine relations, and an explanation of cosmic consciousness without falling into the aforementioned philosophical pitfalls.

Keywords

Law of Attraction, Transcendent Wisdom, Energy, Mulla Sadra, Philosophical Foundations of the Law of Attraction.

بررسی انتقادی مبانی فلسفی قانون جذب از دیدگاه حکمت متعالیه

با تأکید بر آراء ملاصدرا^۱

 محمد مهدی گرجیان عربی^۲

 مهرچره دهقانی^۱

۱. طلبه سطح چهار حکمت متعالیه، موسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه، قم، ایران، (نویسنده مسئول).

Email: m.f.a.dehghani@gmail.com

۲. استاد، گروه فلسفه و کلام، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقر العلوم، قم، ایران.

Email: mm.gorjian@yahoo.com



چکیده

قانون جذب به معنای جذب هر آن چیزی است که انسان می‌خواهد و به آن می‌اندیشد. مهمترین ادعای مروجان قانون جذب تأکید بر تأثیر ذهن انسان بر خارج و خلق واقعیت از طریق تجسم و تمرکز و همسو کردن احساسات با خواست خویش است. قانون جذب مانند هر تفکر دیگری دارای مبانی فلسفی است که باید توسط فیلسوفان مورد بررسی قرار گیرد. این بررسی موجب می‌شود که مخاطبان این تفکر باز بر ساخت‌های آن آشنا شده و به نحو صحیح آن را ارزیابی نمایند و در انتخاب راه موفقیت و کمال به بیراهه نروند. هدف از این مقاله استیفای مبانی فلسفی قانون جذب و نقد آن از دیدگاه حکمت متعالیه است. ایدئالیسم، اومانیزم، پانتیسم و انیمیزم از جمله مبانی فلسفی هستند که خواسته یا ناخواسته مبنای فکری مدعیات قانون جذب است. این مبانی از دیدگاه فلسفه صدرایی و باروش تحلیلی انتقادی مورد بررسی قرار گرفته و نتیجه آن تبیین درست خلایقیت ذهن انسان در پرتو واقع‌گرایی، وابستگی انسان به خدا در عین ظرفیت نامتناهی او در کسب کمال، تبیین صحیح ارتباط انسان با خدا با طرح وحدت وجود و تفسیر شعورمندی کائنات بدون گرفتار شدن به مبانی ذکر شده، است.

کلیدواژه‌ها

قانون جذب، حکمت متعالیه، انرژی، ملاصدرا، مبانی فلسفی قانون جذب.

۱. **استاد به این مقاله:** دهقانی، مهرچره؛ گرجیان عربی، محمد مهدی. (۱۴۰۳). بررسی انتقادی مبانی فلسفی قانون

جذب از دیدگاه حکمت متعالیه با تأکید بر آراء ملاصدرا. معنویت‌پژوهی اسلامی، ۳(۶)، صص ۱۴۰-۱۶۹.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.70530.1116>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳



طرح مسئله

قانون جذب یکی از پرجاذبه‌ترین جریان‌های فکری دنیای معاصر است که با عناوین مختلفی چون راز، تکنولوژی فکر، قدرت ذهن و... مطرح می‌گردد. مروجان قانون جذب معتقدند قانونی مشابه قانون جاذبه عمومی بر افکار انسان نیز حاکم است. تمرکز ذهن بر خواست‌ها موجب می‌شود انرژی‌هایی از مغز بر کائنات اثر گذاشته و از آنجا که انرژی‌های مشابه همدیگر را جذب می‌کنند، انسان می‌تواند همه موجودات را در راستای تحقق خواست خود به حرکت درآورد.

این قانون به دلایل مختلفی از جمله همسو بودن ظاهری با فطرت کمال‌خواه انسان، سعی در ایجاد انگیزه امید به حل مشکلات زندگی، همه‌فهم بودن تعلیمات آن و مهم‌تر از همه تضاد آشکار نداشتن با شرایع و ادیان، مورد استقبال افراد زیادی قرار گرفته، طوری که در کشور ما برخی افراد مذهبی به ترویج این قانون پرداخته و مؤیدات قرآنی- روایی برای آن می‌آورند و این در حالی است که نقدهای جدی به این تفکر وارد است.

خطر قانون جذب ترویج تفکر سکولار و گاه ضددینی در قالب شعارهای انگیزشی و خردپسند است. توجه و تمرکز بیش‌ازحد به ثروت‌افزایی، دنیاطلبی و غرق‌شدن در آرزوهای مادی دستاورد این اندیشه است. بی‌شک برملا کردن مغالطات پنهان و آشکار این مکتب فکری از ضرورت‌های مهم جامعه علمی است و از آنجا که هر جنبش و مکتب فکری پیشفرض‌ها و مبانی‌ای دارد که غالباً ماهیت فلسفی دارند، نقد و بررسی این پیشفرض‌ها و مبانی به‌عهده دانش فلسفه است. البته نقد مبانی قانون جذب به‌معنای رد تمامی مدعیات آنها نیست، بلکه دیدگاه‌های آنان شامل نکات مثبتی نیز هست.

پیشینه تحقیق

اگرچه ردپای قانون جذب یا تئوری راز را می‌توان در طول تاریخ در نحله‌های عرفانی یافت، اما شروع رسمی آن به انتشار کتاب ارتعاش فکر یا قانون جذب در دنیای

اندیشه اثر واکر اتکینسون در سال ۱۹۰۶م برمی گردد و با کتاب و فیلم راز راندا برن به اوج شکوفایی خود می رسد.

البته قانون جذب منتقدانی در خارج و داخل کشور داشته؛ بعضی اصل آن را غیرعلمی و بعضی به گستره مدعیات آن اشکالاتی وارد کرده اند؛ از جمله کتاب هایی که به طور جدی وارد نقد این قانون شده اند می توان به کتاب نیم نگاهی به فرضیه جذب، کاوشی در معنویت های نوظهور، قانون جذب و اسلام، نوشته حمزه شریفی دوست و کتاب نگاهی متفاوت به قانون جذب، اثر حمیدرضا مظاهری سیف اشاره کرد. کتب ذکر شده با نگاه فلسفی به این موضوع نپرداخته اند. مقاله حاضر بنا دارد با ذکر مبانی مطرح در حکمت متعالیه، به ویژه نگاه متفاوت ملاصدرا به حقیقت انسان و سیر تکامل او به نقد قانون جذب پردازد.

قانون جذب را می توان از ابعاد مختلفی بررسی کرد. هدف از نگارش این مقاله نقد مبانی فلسفی قانون جذب به روش تحلیلی-انتقادی است؛ مبانی ای چون ایدئالیسم، اومانیزم، پانتئیسم و انیمیسم که خواسته یا ناخواسته مبنای مدعیات آنهاست. برای رسیدن به این منظور ابتدا به ادعای مروجان قانون جذب درباره هستی، انسان و خدا اشاره می شود. سپس چهار مبنای مهم آنها طرح و از دیدگاه حکمت متعالیه مورد بررسی و نقد قرار می گیرد. البته تذکر این نکته ضروری است که این بررسی انتقادی با تکیه بر آراء ملاصدرا صورت گرفته است.

روش پژوهش

این مقاله با استفاده از روش تحلیلی-انتقادی به بررسی مبانی فلسفی قانون جذب می پردازد. در این راستا، آراء ملاصدرا به عنوان نماینده حکمت متعالیه طرح و مطابق آن، مبانی قانون جذب مورد بررسی قرار می گیرد تا روشن شود چگونه این مبانی در مواجهه با دیدگاه های ملاصدرا دچار نقص و ضعف می گردد.

۱. مدعیات قانون جذب

از آنجا که تفکر قانون جذب دارای یک نظام فکری منسجم و روش مند نیست،

هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی واضحی ندارد؛ بنابراین باید از مجموع سخنان منادیان آن، دیدگاه آنان را درباره هستی، انسان و خدا بیان کرده و پس از طرح دیدگاه‌ها مبانی فلسفی آن را استخراج و نقد کرد.

۱-۱. هستی‌شناسی قانون جذب

مدعیان قانون جذب آن را یک قانون طبیعی و فراگیر می‌دانند. این نگرش مبتنی بر دیدگاه خاصی در هستی‌شناسی آنهاست. می‌توان نظریات آنها درباره هستی را در سه محور ذیل بیان کرد.

۱-۱-۱. هستی مساوی با انرژی

مدعیان قانون جذب معتقدند که همه اشیاء، ماده واحدی دارند که همان انرژی است و تفاوت موجودات در نحوه سازماندهی آنهاست (گپ، ۱۴۰۰، ص ۷۶). اشیاء جامد پیرامون ما اگرچه ظاهراً محکم به نظر می‌رسند اما اگر با چشم مسلح دیده شوند یک توده انرژی هستند (نک: برن، ۱۳۹۹، ص ۱۶۲).

آنها می‌گویند علم فیزیک نیز این مطلب را تأیید می‌کند؛ چرا که در علم فیزیک ثابت شده که مولکول‌ها از اتم تشکیل شده‌اند و هر اتم هسته‌ای دارد که از ذرات ریزتری به نام پروتون و نوترون تشکیل شده که الکترون‌ها به دور آن می‌چرخند. برخلاف آنچه پیش از این فکر می‌شد که پروتون‌ها و نوترون‌ها ذراتی بنیادین هستند، آزمایش‌ها نشان داد که آنها در واقع از ذرات کوچک‌تری تشکیل یافته‌اند و آنها کوارک هستند... و نهایتاً کوارک‌ها از انرژی ساخته شده‌اند (نک: هاوکینگ، ۱۴۰۱، ص ۸۷).

۱-۱-۲. هوشمندی کائنات

از دیدگاه منادیان قانون جذب کائنات موجوداتی هستند که به صورت یک سیستم منظم و دارای هوش و شعور عمل می‌کنند. دلیل هوشمندی کائنات این است که اساس همه موجودات انرژی است، از این رو اتصال و وحدتی بین موجودات برقرار است. ذهن

انسان نیز به کل کائنات متصل است و این موجب می‌شود که کائنات از ذهن انسان باخبر باشند، آرزوی او را بشنوند و آن را برآورده سازند (نک: گپ، ۱۴۰۰، ص ۶۸۳).

۳-۱-۱. جذب انرژی مشابه

ادعای دیگر منادیان قانون جذب این است که انرژی‌های مشابه همدیگر را جذب می‌کنند. فکر انسان هم مانند سایر اشیاء از انرژی ساخته شده و انرژی دارای فرکانس است، پس هر موجودی فرکانس مخصوصی دارد و اگر فکر انسان مثبت باشد فرکانس مثبت تولید می‌کند و در نتیجه با انرژی‌های مثبت پیرامون خود همسو شده، آن را جذب می‌کند و اگر فرکانس منفی مخابره کند، همان را دریافت خواهد کرد و این به دلیل وجود قانون جاذبه است که یک قانون طبیعی است (گپ، ۱۴۰۰، ص ۶۸۷).

۳-۱-۲. انسان‌شناسی قانون جذب

انسان‌شناسی هر مکتب محصول نوع نگاه آن مکتب به انسان و توانایی‌های اوست. گفته شد که طرفداران قانون جذب معتقدند همه چیز در عالم، حتی ذهن انسان از انرژی ساخته شده و همه کائنات در خدمت خواست انسان است. آنها در تبیین قانون جذب به دو مطلب استناد می‌کنند؛ یافته‌های فیزیک کوانتوم و ویژگی‌های ضمیر ناخودآگاه.

۱-۲-۱. فیزیک کوانتوم

کوانتوم جمع کوانتا، واژه لاتین به معنای «مقدار» (حق‌شناس، ۱۳۹۱، ص ۱۲۰۰) و در اصطلاح فیزیک به معنای کوچک‌ترین واحد مجزای ممکن هر خاصیت فیزیکی است (مصاحب، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۲۸۸).

کوانتوم ذراتی هستند که هم می‌توانند موج باشند، هم ذره؛ یعنی گاهی خصوصیات موج را دارند و گاهی خصوصیات ذره. ذره عبارت است از جرم یا انرژی متمرکز با مکان و سرعت معلوم، اما موج عبارت است از انرژی گسترده‌شده با بسامد و طول موج. بنابراین ذرات با هم برخورد می‌کنند اما امواج با هم تداخل دارند (تالوت، ۱۳۹۴، ص ۱۱۲).

یکی از آزمایش‌های معروف در تبیین رفتار ذره‌ای-موجی الکترون آزمایش دو شکاف است (رابرت و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۵۹۹). این آزمایش نشان می‌دهد که وقتی الکترون‌ها از یک شکاف عبور داده می‌شوند به صورت ذره عمل می‌کنند اما وقتی از دو شکاف نزدیک به هم عبور می‌کنند به صورت امواج متداخل درمی‌آیند، اما مهم‌تر اینکه وقتی یک ردیاب را در مسیر عبور الکترون‌ها و پس از شکاف قرار دادند، متوجه شدند که الکترون‌ها که پس از عبور از دو شکاف به صورت موج عمل می‌کردند، به محض مشاهده ردیاب دوباره به ذره تبدیل شدند. نتیجه این آزمایش‌ها، دست کم برای برخی فیزیکدانان این بود که انسان به عنوان یک ناظر بیرونی فقط جهان خارج را مشاهده نمی‌کند، بلکه در این جهان مشارکت دارد. حواس انسان چیزی جدا از خارج نیست، بلکه درگیر فرایند و واکنش خیلی پیچیده‌ای است که نتیجه نهایی آن خلق چیزی در خارج است (نک: تالوت، ۱۳۹۴، صص ۱۲۷-۱۳۱).

۲-۱. ضمیر ناخودآگاه

مطابق آنچه روان‌شناسانی مانند یونگ مطرح کرده‌اند، انسان علاوه بر ضمیر خودآگاه دارای ضمیر نیمه‌خودآگاه یا ناخودآگاه است (نک: یونگ، ۱۳۹۰، ص ۹۲). ضمیر خودآگاه بخشی از ذهن است که می‌اندیشد و استدلال می‌کند. اراده انسان در این بخش قرار دارد. بنابراین تمام تصمیماتی که در زندگی می‌گیرد مربوط به این بخش است. اما ضمیر ناخودآگاه که خاطرات و عادات در این بخش از ذهن قرار دارد، فقط در حال عمل می‌کند و نمی‌تواند باورها و عقاید ضمیر خودآگاه را رد کند. ضمیر ناخودآگاه قدرت پردازشی بسیار گسترده دارد. حافظه آن بلندمدت است و همه تجربه‌ها، نگرش‌ها، ارزش‌ها و باورهای گذشته را شامل می‌شود. در هر زمان می‌تواند هزاران رویداد مختلف را مدیریت کند و هیچ محدودیتی ندارد. آنها پس از بیان ویژگی‌های ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه به مقایسه آن دو پرداخته و می‌گویند ضمیر نیمه‌خودآگاه بسیار قدرتمندتر از ضمیر خودآگاه عمل می‌کند. انسان باید بتواند از قدرت ضمیر ناخودآگاه به نفع خود استفاده کند (کنفیلد، ۱۳۹۵، صص ۳۴-۳۷).

بنابر آنچه گفته شد، انسان‌شناسی قانون جذب را می‌توان در سه محور توضیح داد:

۱-۲-۳. قدرت اثرگذاری انسان در خلق واقعیت

طرفداران قانون جذب از نتایج آزمایش دو شکاف برای توضیح قانون جذب استفاده می‌کنند. آنها از اینکه الکترون‌های یک اتم بدون ناظر بیرونی محدوده مکانی خود را از دست می‌دهند و به موج تبدیل می‌شوند، اما اگر ناظری وجود داشته باشد در محدوده مکانی خود باقی می‌مانند و خصوصیت ماده را دارند، نتیجه می‌گیرند که بدون ناظر و فکر هیچ جهان مادی وجود ندارد و واقعیت با فعالیت‌های ذهنی ما ساخته می‌شود. نتیجه دیگری که به آن استناد می‌کنند درهم‌تنیدگی عالم هستی است؛ چون آزمایش دو شکاف نشان می‌دهد که اگر دو جسم را در فاصله‌های مختلف از یکدیگر قرار دهیم، هنگامی که یک جسم تغییر کند، به‌طور همزمان جسم دیگر نیز دچار تغییر می‌شود. بنابراین همه چیز در هستی به هم تنیده است و اگر ما بر چیزی تأثیر بگذاریم بر دیگری اثر گذاشته‌ایم (جولایی، ۱۳۹۹، صص ۱۰-۱۱).

از طرفی ویژگی‌های ضمیر ناخودآگاه موجب می‌شود که انسان بتواند خالق آرزوهای خود باشد. ضمیر ناخودآگاه، هرچه را که ضمیر خودآگاه به او تحمیل کند می‌پذیرد و آن را واقعی می‌انگارد. پس انسان می‌تواند با آگاهی خواسته‌های مثبت خود را به ضمیر ناخودآگاه بسپارد و منتظر برآورده شدن آن بماند. به‌وسیله ارتباط برقرار کردن با ضمیر ناخودآگاه و به‌کارگیری سرعت و قدرت شگفت‌انگیز آن می‌توان از قانون جذب به شیوه‌ای موثرتر استفاده کرد (نک: کنفیلد، ۱۳۹۵، صص ۳۶-۳۷) و در این صورت است که باید گفت در سرنوشت انسان چیزی جز خواست او مؤثر نیست و انسان به‌تمامی همان چیزی را برداشت می‌کند که روزی به آن فکر کرده است.

۱-۲-۴. انسان مسئول رویدادهای زندگی

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان گفت منادیان قانون جذب بر این باورند که هوشمندی جهانی که همه از انرژی ساخته شده و دائماً در حال برآوردن خواسته‌های

انسان است و بدون خواست انسان معنا ندارد، ما را به واقعیت دیگری رهنمون می‌شود. انسان مسئول کامل آن چیزی است که در زندگی با آن مواجه است. آنها داستان علاءالدین و چراغ جادو را مثال زده و می‌گویند غول چراغ جادو همیشه یک حرف می‌زند: فرمانبردارم ارباب (برن، ۱۳۹۹، ص ۴۷).

۵-۲-۱. تغییر جهان به دست انسان

حاصل دو اصل پیش گفته این است که جهان به دست انسان تغییر می‌کند، چرا که کائنات فرمانبردار انسان هستند و در خدمت او، و در جهان چیزی جز ذهن انسان و خواست او تاثیرگذار نیست: «شما از قدرت آن برخوردارید که همه چیز را تغییر دهید، زیرا شما می‌دانید که اندیشه‌های خود را انتخاب می‌کنید، شما می‌دانید که احساسات خود را احساس می‌کنید، شما می‌دانید که با حرکت خود دنیایان را خلق می‌کنید» (برن، ۱۳۹۹، ص ۳۹). فرایندی که طی آن انسان می‌تواند به عنوان یگانه قدرت هستی به آمل و آرزوهای خود برسد، فرایند خلاق نام دارد. این فرایند در سه مرحله مهم و اساسی شکل می‌گیرد که اگر هر کدام از این مراحل درست طی نشود، انسان نمی‌تواند به نتیجه دلخواه برسد. فرایند خلاق در سه مرحله صورت می‌گیرد: درخواست، باور و دریافت. بنابراین می‌توان تنها با سرمایه ذهن دست به تغییر جهان زد (برن، ۱۳۹۹، ص ۳۹).

۳-۱. خداشناسی قانون جذب

همان‌طور که گفته شد، منادیان قانون جذب این قانون را یک قانون طبیعی دانسته و آن را متعلق به عقیده یا مذهب خاصی نمی‌دانند؛ از این رو افراد با گرایش‌های مختلف از ملحد تا مسلمان طرفدار آن هستند. خدا باورانی که قانون جذب را پذیرفته‌اند، از خدا، صفات او و مفاهیمی مانند شکرگزاری، شفا بخشی و دعا سخن می‌گویند. اگر چنین مفاهیمی را نشان از خدای خالق و قادر متعال بدانیم باید بگوییم دست کم کسانی که اصرار دارند قانون جذب را علمی جلوه دهند و آن را مبتنی بر کشفیات فیزیک کوانتوم بدانند، نمی‌توانند لوازم آن را نپذیرند، چرا که مبانی هستی‌شناسی و

انسان‌شناسی آنها به گونه‌ای است که منجر به خداشناسی متفاوت با خدای ادیان می‌گردد.

۱-۳-۱. خدای درون

خداوند معنویت‌های نوظهور از جمله قانون جذب، خدای شخص‌وار، متمایز، حی، قادر و خالق آسمان و زمین نیست، بلکه چیزی درون ماست که می‌تواند منبع انرژی درونی ما باشد. این خدا در درون همه هست و توجه به آن موجب خلق کارهای بزرگ می‌شود. در کتاب عظمت دنیای درون، نویسنده پیش از ورود به بحث خاطرنشان می‌کند کلمه «خدا» برای درک اینکه خداوند همان روح خود انسان است با عبارات نیروی درون، عظمت درون، نیروی الهی درون، آمده است (نک: مظفریان، ۱۴۰۰، ص ۱۱).

۱-۳-۲. همه‌خدایی

وقتی همه چیز انرژی است و اندیشه انسان نیز جز انرژی چیزی نیست و انرژی نه از بین می‌رود و نه به وجود می‌آید و فقط حالت آن عوض می‌شود، منجر به این اندیشه درباره خدا می‌شود که همه چیز خداست. دیگر تمایزی بین خدای خالق آسمان و زمین و بقیه موجودات نیست.

کائنات - او را خدای بزرگ، فرا قدرت عالم قدسی، پروردگار زندگی، تائو یا هر چیز که می‌خواهید بنامید - تمام مدت پیام می‌گیرد و می‌فرستد. او برای شما الهاماتی ارسال می‌کند و درخواست‌های شما را می‌گیرد (ویتالی، ۱۴۰۱، ص ۴۳). از آنجا که موضوع مقاله نقد مبانی فلسفی قانون جذب است، مباحث پیشین جهت مقدمه طرح شده و مباحث انتقادی، ناظر به مبانی فلسفی است.

۲. مبانی فلسفی قانون جذب

۱-۲. ایدئالیسم

کلمه ایده (idea) در اصل کلمه‌ای است یونانی که معانی مختلفی مانند پندار، اندیشه،

عقیده (آریان‌پور، ۱۳۷۸، ذیل واژه ایده) طرح و نقشه خیال و نمونه واقعی (حییم، ۱۳۷۴، ص ۴۵۰) و... دارد.

ایدئالیسم را حداقل می‌توان در سه معنای معمول به کار برد و معنای چهارمی که برگرفته از فیزیک جدید است:

الف. ایدئالیسم عینی (هستی‌شناختی): این نحله فلسفی منبع اصلی وجود را روح مطلق و عقل کل می‌داند. نماینده بارز این نوع ایدئالیسم افلاطون و هگل هستند (نک: بابایی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۲).

ب. ایدئالیسم ذهنی (معرفت‌شناختی): گرایشی ایدئالیستی که بنابر آن به جهان عینی نمی‌توان به مثابه موجودی مستقل از فعالیت شناختی و وسائل شناخت نگریست. بارکلی و فیشته نمایندگان چنین گرایشی هستند (نک: بابایی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۳).

ج. ایدئالیسم استعلایی: می‌توان کانت را نماینده این نوع ایدئالیسم نامید. کانت در بسط و توسعه نظر خود هم عقل‌گرایی و هم تجربه‌گرایی را رد کرد و مدعی شد علم محدود به جهان پدیداری است و نمی‌تواند درباره ذوات معقول یا امور فی‌نفسه به ما آگاهی بخشد. با وجود این، جهانی را که تجربه می‌کنیم واقعی است (نک: بابایی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۳).

د. ایدئالیسم در حوزه فیزیک کوانتوم: تا قبل از ظهور مکانیک کوانتومی، علم فیزیک، وجود جهان خارج و مستقل از ذهن انسانی را مفروض می‌گرفت و وظیفه خود را توضیح ماهیت آن می‌دانست. این دیدگاه مبتنی بر دو فرض است؛ اول اینکه واقعیتی مستقل از انسان وجود دارد، دوم آنکه تحقیقات علمی می‌تواند این جهان واقعی را برای ما قابل درک سازد. طبق این بینش جهان خارجی آنچنان است که به نظر می‌رسد و دانش ما صرفاً انعکاسی از واقعیت عینی است؛ از این رو می‌توان ذهن را از عین جدا کرد و انسان یک ناظر غیرفعال است. این تفکر رئالیسم نام دارد. در مقابل این تفکر ایدئالیسم قرار دارد که معتقد است ذهن و شعور انسان است که واقعیت را می‌سازد. برای نمونه بور معتقد بود که انسان در صحنه حیات صرفاً یک تماشاگر نیست، بلکه بازیگر هم هست و خواص اشیاء محصول تجارب انسان است (نک: گلشنی، ۱۳۸۰، صص ۴۲-۴۴).

با توجه به مطالب مذکور می‌توان گفت ایدئالیسم قانون جذب برگرفته از ایدئالیسم حاکم بر فیزیکدانان معاصر است؛ به این معنا که اندیشه‌ها عالم خارج را می‌سازند. البته در ایدئالیسم ادعا نمی‌شود که ذهن منشأ خلق ماده است، اما در قانون جذب ذهن منشأ خلق عالم ماده نیز به حساب می‌آید. در برخی کتاب‌های قانون جذب فرایند تبدیل فکر به واقعیت را با استفاده از قانون نسبیت انیشتین چنین توضیح می‌دهند.

آلبرت انیشتین نظریه نسبیت را با استفاده از معادله $E = mc^2$ معرفی کرد. با توجه به این نظریه انرژی می‌تواند به جرم تبدیل شود. جرم شامل انواع مختلفی از اشیا و مواد است. وقتی انسان به فضای بیرونی کره زمین نگاه می‌کند سیارات و ستارگان را می‌بیند که فضاهای خالی بین آنهاست اما در واقعیت آنجا هم که به نظر خالی می‌آید، خالی نیست؛ آنجا مملو از امواج ارتعاشی است. در اثر این امواج ارتعاشی است که یک ماده به شکل ماده فیزیکی دیده می‌شود. این امواج گاهی قابل درک حسی هستند؛ مانند آشنایی که می‌بینیم و گاهی قابل درک حسی نیستند، مانند افکار و اصوات. این امواج ارتعاشی را امواج احتمالی می‌نامند؛ زیرا با وجود اینکه انرژی تولید می‌کنند ممکن است در جهان به ماده فیزیکی تبدیل شوند یا به همان شکل باقی بمانند. این انسان است که با فکر و تمرکز بر خواسته‌هایش تصمیم می‌گیرد امواج را به ماده تبدیل کند. وقتی فکری ایجاد می‌شود در واقع اولین گام برای تبدیل انرژی احتمالی به ماده برداشته شده است. دومین بار که همان فکر به فضا فرستاده می‌شود به اتر ۳ تبدیل می‌شود که یک ذره کوچک در فضا است. در حقیقت این ابتدای فکر است که به واقعیت تبدیل شده است. باید با تمرکز کاری کرد که این ذره کوچک بزرگ‌تر شود و در مرحله بعد باید آن را به خود نزدیک و نزدیک‌تر کرد تا در نهایت آرزوی انسان در دنیای واقعی تکمیل و ظاهر گردد (نک: لاولس، ۱۴۰۱، صص ۱۵۳-۱۵۹).

بنابر مطالب ذکر شده می‌توان مدعیات قانون جذب را از دو جهت مورد بررسی قرار داد: عدم پذیرش واقعیتی مستقل از ذهن، و تبیین منشأ بودن ذهن در ایجاد واقعیت. فیلسوفان اسلامی به دلیل پذیرش واقعیتی خارج از ذهن انسان رئالیست هستند. واژه رئالیسم در لغت از دو کلمه Real به معنای واقعی و ism گرفته شده که به معنای

واقع‌نگری، واقع‌بینی، واقع‌گرایی یا مکتب اصالت واقع (حق‌شناس و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۱۲۲۵)، و در اصطلاح به معانی مختلفی آمده، اما به‌طور کلی به معنای واقع‌گرایی، باور به هستی و واقعیت داشتن جهان و موجودات جهان خارج و استقلال عالم عین از عالم ذهن است (پانتم و جمعی از محققان، ۱۳۹۳، صص ۱۷-۱۸).

ملاصدرا نیز همچون دیگر فیلسوفان اسلامی واقعیات خارجی را پذیرفته و در رد سخن سوفسطائیان می‌گوید وجود واقعیت امری اولی است و نیاز به اثبات ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۸۵).

او در پاسخ به شکاکان - که به دلیل خطاهای حس و عقل منکر شناخت جهان خارج هستند - نیز استدلال‌هایی می‌آورد و بیان می‌کند که با وجود اینکه خطاهای حس و عقل قابل انکار نیست، اما می‌توان این خطاها را تشخیص داد و تا حد ممکن آنها را برطرف کرد (خسروپناه، ۱۳۸۸، صص ۲۰۴-۲۰۵).

پس از بیان نظر ملاصدرا درباره امکان شناخت می‌توان گفت نظر کسانی که به دلیل آزمایش‌ها در حوزه فیزیک کوانتوم واقعیتی مستقل از ذهن را انکار می‌کنند، قابل پذیرش نیست؛ حتی ماکس پلانک که پدر فیزیک کوانتوم شناخته می‌شود وجود واقعیت و جهان عینی را نه تنها انکار نمی‌کند، بلکه پذیرش آن را مبدأ اکتشافات قوانین فیزیک می‌داند (نک: پلانک، ۱۳۶۴، صص ۲-۴).

اما درباره خلاقیت ذهن و نقش آن در ایجاد واقعیت، باید هستی‌شناسی و انسان‌شناسی ملاصدرا را در هم آمیخت. او ابتدا وجود سه عالم مترتب بر هم را اثبات می‌کند؛ عالم ماده، عالم مثال و عالم عقل. نفس انسان نیز مطابق با این سه عالم دارای سه مرتبه حس و خیال و عقل است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۵۰). از طرفی خداوند نفس انسان را که از عالم ملکوت است، مثال و نمونه خود قرار داده، به گونه‌ای که انسان نیز مانند خدا قدرت خلق دارد و همان گونه که خدا در عالم خارج اشیا را خلق می‌کند در عالم نفس خود می‌تواند خالق صور باشد. اما قدرت خلق انسان به اینجا ختم نمی‌شود، بلکه او می‌تواند با شرایطی و در صورت عدم موانع در عالم خارج از ذهن نیز خلق کند (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۱، صص ۲۶۲-۲۶۳).

در تبیین خلاقیت ذهن باید گفت ملاصدرا فاعل را به دو نوع تقسیم می‌کند؛ فاعل در عرف حکمای الهی که عبارت است از مفیض و موجد اشیا، و فاعل در عرف حکمای طبیعی که عبارت است از هر چیزی که مبدا و علت حرکت در چیز دیگری باشد؛ هر چند به صورت اعدادی. از آنجا که نفس انسان، مثال و نمونه خداوند و نماینده ذات، صفات و افعال اوست؛ همان گونه که خدا مملکتی دارد که مشتمل بر همه موجودات است، نفس نیز مملکتی دارد که مشتمل بر مثال و صور کلیه اشیا است که به علم حضوری برای نفس حاصل اند و اگر غلبه احکام جسمانیت نباشد، می‌تواند در خارج از ذهن نیز خلق کند و در این صورت فاعل الهی است (ملاصدرا، ۱۳۹۳، ص ۱۵۱). پس می‌توان گفت همان گونه که خدا دو نوع خلق دارد (آفرینش از ماده (خلق) و آفرینش از عدم (ابداع)) انسان نیز دو نوع خلق دارد.

خلق متعارف و خلق متعالی

خلق متعارف: به این معناست که انسان می‌تواند با اراده خود در عالم خارج با استفاده از مواد پیرامون خود اشیا را ایجاد کند. این نوع خلق در محدوده خیال متصل انسان تحقق می‌یابد؛ به این صورت که انسان هر آنچه را که بخواهد بیافریند در خیال متصل ابتدا صورت آن را ایجاد می‌کند، سپس توسط اشیا و مواد دیگر و با طی مدت زمان به آنها در عالم خارج تحقق می‌بخشد. در این سطح، خلق در حیطه ذهن بدون ماده و مدت است، اما محصول آن در خارج مسبوق به ماده و مدت است. خلق متعالی: به این معناست که اگر انسان بتواند مراتب تکاملی خود را طی کند می‌تواند در عالم خارج از نفس خود نیز خلق کند. این نوع از خلق بسیار متعالی و تحقق آن مستلزم اتصال و اتحاد با خیال منفصل (عالم مثال) و داشتن نفس متعالی و مزکی است. این سطح ناظر بر مقام امر یا ابداع است؛ یعنی حقایقی که نفس مزکی بعد از مشاهده صور خیالی در خیال منفصل در نفس خود انشا می‌کند، در مقام تحقق خارجی بی‌واسطه ماده و عوامل دیگر و بدون صرف مدت زمان به صورت دفعی در عالم خارج ایجاد می‌کند (نک: مداحی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۸۳).

با توجه به آنچه گفته شد، دو نقد بر قانون جذب وارد است: نقد مبنایی و بنایی. نقد مبنایی: مبنایی که مدعیان قانون جذب برای علمی جلوه دادن آن مطرح می‌کنند (کشفیات فیزیک کوانتوم) منتقدانی دارد و نظریه صددرصد پذیرفته به حساب نمی‌آید و ممکن است مانند هر نظریه علمی دیگر در آینده تبیین بهتری جای آن را بگیرد. این مطلبی است که خود فیزیک‌دانان به آن اقرار کرده‌اند.

وقتی می‌کشیم نظریه کوانتوم را برای کل جهان به کار بریم، با مسائل نظری عمده‌ای روبه‌رو می‌شویم. این مطلب آنقدر مشکل است که کثیری از فیزیک‌دانان نظریه پرداز برجسته فکر می‌کنند کل موضوع کیهان‌شناسی کوانتومی یک اندیشه نادرست است (گلشنی، ۱۳۹۵، ص ۳۵).

افزون بر این، نظریه‌های علمی حاصل روش‌های تجربی و استقرایی هستند که تنها توجیه گر دنیای مادی است و نمی‌توان به‌وسیله آن کل عالم را تبیین کرد (نک: باربور، ۱۳۶۲، ص ۳۲۲).

نقد بنایی: بر فرض پذیرش مدعیات فیزیک کوانتوم، نمی‌توان مدعیات قانون جذب مثل تبدیل شدن انرژی فکر به یک ماشین در عالم خارج یا "قانون جذب انرژی‌های مشابه را برگرفته از فیزیک کوانتوم و علمی دانست؛ چرا که قوانین فیزیک کوانتوم در سطح ذرات زیراتمی عمل می‌کنند و نمی‌توان آن را به‌طور مستقیم به زندگی روزمره تعمیم داد. از طرفی این مدعیات، خلاف بداهت و ناسازگار با واقعیت موجود است. هرگز مقدار انرژی فکر، اگر آن را مادی بدانیم به قدری نیست که با جرم یک ماشین یا خانه برابر باشد، یا ادعای جذب انرژی‌های مشابه و اینکه ذهن مانند مغناطیس عمل می‌کند، خلاف علم است؛ چون در علم ثابت شده که قطب‌های مشابه یکدیگر را دفع می‌کنند (مظاهری‌سیف، ۱۳۹۸، ص ۸۵).

از این رو اگرچه مدعیان قانون جذب و ملاصدرا معتقد به توانایی ذهن انسان در ایجاد واقعیت هستند، اما پرواضح است که این دو تفاوت زیادی با هم دارد. تبیین منادیان قانون جذب از این توانایی کاملاً فیزیکی و مادی و مبتنی بر مسائلی از علم است که یقینی نبوده و قابل تغییر است؛ درحالی که ملاصدرا قائل به تجرد نفس است و بنابر

مبانی عقلی و برهان، به خلاقیت نفس در خارج نظر می‌دهد. از نظر وی خلاقیت متعارف برای همه انسان‌ها امکان دارد اما خلاقیت متعالی فقط در برخی از انسان‌ها نمود می‌یابد.

همچنین او ایجاد شیء در خارج را انکار نمی‌کند، اما آن را مخصوص کسانی می‌داند که دارای شرایطی چون طهارت نفس، کمال عقل نظری، و تسخیر قوه خیال باشند و موانعی چون گناه، جهل و عدم معرفت، شرور اخلاقی و حاکمیت شیطان بر سر راه آنان نباشد؛ برخلاف منادیان قانون جذب که توانایی خلق واقعیت را برای هر انسانی و با تمرین تجسم شیء میسر می‌دانند.

۲-۲. اومانیزم

واژه اومانیزم یا هیومانیزم (Humanism) ریشه لاتینی دارد. اومانیزم در کتب لغت به معنای «آنچه مربوط به انسان (نوع انسانی) و متعلق به اوست» می‌باشد (ویستر، ۱۹۴۷، ص ۳۳۳). اومانیزم در اصطلاح در دوران مختلف به معانی متعددی آمده و به تفکری اطلاق می‌شود که انسان و علایق طبیعی او را محور و میزان همه چیز قرار می‌دهد (ادواردز، ۱۴۰۲، ج ۴، صص ۶۹-۷۰).

از اصول فکری حاکم بر تفکر اومانیزمی می‌توان به محوریت انسان، تاکید بر آزادی و اراده انسان، اعتقاد به توانایی فوق‌العاده عقل و طبیعت‌گرایی اشاره کرد (قنبری، ۱۳۸۳، ص ۳۲).

با توجه به تعلیمات قانون جذب می‌توان گفت ریشه‌های تفکر اومانیزمی در جای‌جای این تفکر دیده می‌شود. در قانون جذب، انسان محور کائنات به شمار می‌آید که همه چیز تابع خواست و اراده اوست. پیروی کائنات از انسان که به غول چراغ جادو تشبیه شده و کار او تنها برآورده کردن بی‌چون و چرای خواست ارباب خود است، توانایی انسان در خلق سرنوشت خویش بدون هیچ مانع و اراده معارض مانند رابطه‌ای است که ادیان در مورد خدا و اطاعت از فرامین او بیان می‌کنند و این به معنای نشان دادن انسان به جای خداوند است (نک: برن، ۱۳۹۹، ص ۴۹)؛ درحالی‌که انسان در اندیشه ملا صدرا

در عین حال که مقام والایی دارد اما عین فقر و احتیاج به خداست و هیچ استقلالی از خود ندارد.

از منظر ملاصدرا انسانیت انسان به هویت وجودی و هویت وجودی انسان به فصل اخیر اوست که همان نفس ناطقه است. انسان موجودی دوبعدی است که دارای نفس مجرد است؛ نفسی که در ابتدای پیدایش جسمانی و با حرکت جوهری به تجرد می‌رسد. بنابراین نفس واقعی است که در ابتدا در زمره صور جسمانی است و از صورت عنصری به تدریج کامل‌تر می‌شود تا به کامل‌ترین صورت جمادی، نباتی و حیوانی که از نوعی تجرد مثالی برخوردار است و ادراک جزئی و حرکت ارادی دارد تبدیل شود. این حرکت نفس ادامه دارد تا اینکه تمام مراحل تکامل نفس حیوانی را پشت سر گذاشته و در نهایت به نفس انسانی تبدیل می‌شود که دارای تجرد مثالی نطقی نیز هست و از نوعی تجرد عقلی نیز برخوردار است و در همین مرحله واجد تمام مراتب جمادی گیاهی و حیوانی است (نک: عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۳، صص ۴۵۰-۴۵۱).

از این رو، انسان در آغاز وجود حیوان بالفعل و انسان بالقوه است؛ یعنی در ابتدای مسیر انسانیت قرار دارد و با کسب معرفت از طریق استکمال عقل نظری و کنش‌های عقل عملی می‌تواند مراحل تکاملی خود را طی کند تا به مقام انسان کامل برسد که مظهر تمامی صفات جمال و جلال الهی است و در این مقام است که مانند خدا، قادر به خلق هم خواهد شد؛ اما قدرت خلقی که به اذن خدا و جلوه‌ای از قدرت خداست.

مهم‌ترین نقدی که با مبانی ملاصدرا به قانون جذب وارد است، استقلال انسان در برابر خداوند است. در تعلیمات قانون جذب خواست انسان و تمرکز بر آن برای رسیدن به اهداف او کافی است. در این تعلیمات، به شدت این نکته تبلیغ می‌شود که منشأ همه تغییرات قدرت ذهن انسان است. چنین نگرشی موجب اتکای انسان به خود و غفلت از خداوند است؛ در حالی که در نگاه ملاصدرا حتی انسان کامل اگرچه دارای قدرت تأثیر بر خارج است، به هیچ وجه مستقل از خدا نیست و پیوسته خواست و اراده او تحت خواست و اراده خداوند است. به این ترتیب انسان در فلسفه حکمت متعالیه هرگز به جای خدا نمی‌نشیند.

نکته دیگر طبیعت گرایی در قانون جذب است؛ غالب تعالیم قانون جذب پیرامون تحقق بخشیدن به آرزوها و امیال مادی و طبیعی انسان است. برای نمونه می توان به کتاب ها و سمینارهای پرتعدادی که درباره کسب ثروت، رفاه، سلامتی و موفقیت در زندگی است، اشاره کرد. عالی ترین هدف منادیان قانون جذب شاد زیستن در اکنون است (نک: هیکز، ۱۳۹۸، ص ۸۶)، اما انسان حکمت متعالیه طبیعت گرا نیست و تا جایی به دنبال امور طبیعی می رود که برای سیر کمالی او مانعی ایجاد نشود. در نگاه ملاصدرا، توجه و تمرکز بر بعد مادی و طبیعی، موجب هلاکت انسان و دور شدن او از سعادت حقیقی می گردد (ملاصدرا، ۱۳۹۰، صص ۲۸-۲۹).

۲-۳. پانثیسم

پانثیسم در لغت به معنای همه خدایی، وحدت وجود و حلول آمده است (نک: ال ریس، ۱۴۰۰، صص ۸۴۵-۸۴۶).

در هستی شناسی قانون جذب ذکر شد که همه عالم انرژی است و در خداشناسی قانون جذب اشاره شد که خدا همان انرژی درونی است و تفاوتی بین خدا و کائنات وجود ندارد، پس می توان نتیجه گرفت که مدعیان قانون جذب هم به نوعی پانثیسم قائل اند.

اگر از یک دانشمند فیزیک کوانتوم پرسید دنیا از چه ساخته شده خواهد گفت از انرژی، و در توصیف انرژی می گوید انرژی چیزی نیست که بتوان آن را ایجاد کرد یا از بین برد؛ همیشه بوده، همیشه هم خواهد بود... حالا به یک عالم روحانی مراجعه کنید و از او پرسید عالم هستی را چه کسی خلق کرده، در جواب خواهد گفت خداوند، و در توصیف آن می گوید: خداوند همیشه بوده و همیشه هم خواهد بود؛ هرگز خلق نمی شود و هرگز از بین نمی رود، همیشه بوده و همیشه خواهد بود. همان طور که می بینید توصیف مشابهی است که از کلمات متفاوت برای بیان آن استفاده شده (برن، ۱۳۹۹، ص ۱۶۶).

البته اغلب منادیان قانون جذب به ظاهر مسیحی و معتقد به خدای شخص وار و پدر

آسمانی هستند، اما قرائت آنها از خدا خلاف اعتقاد آنهاست. خدایی که منادیان قانون جذب معرفی می کنند دیگر موجودی متعالی و متمایز از جهان نیست، بلکه همان انرژی است که عین جهان یا حال در جهان تلقی می شود.

ملاصدرا رابطه خدا و موجودات را با نظریه وحدت وجود تبیین می کند. وحدت وجود در لغت به معنای یکی بودن و تقسیم ناپذیری وجود و در اصطلاح عرفا به این معناست که تنها وجود حقیقی خداوند است و بقیه موجودات حقیقتاً موجود نیستند. این تعریف از وحدت وجود با فیلسوفان مشاء که برای همه موجودات، وجود حقیقی قائل بودند در تقابل بود. ملاصدرا با طرح مبحث تشکیک خاصی وجود و تبیین وحدت در عین کثرت حد واسطی بین عرفا که کثرت را پنداری و فیلسوفان مشاء که وحدت را انتزاعی می پنداشتند ایجاد کرد؛ به گونه ای که هم وحدت و هم کثرت را حقیقی دانست. او در ابتدا نظریه تشکیک خاصی در وجود را مطرح کرد اما در نظرات نهایی خود به تشکیک در مظاهر وجود رای داد و وحدت وجود را پذیرفت (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۷۱).

با توجه به اینکه برخی پانثیسم را همان وحدت وجود دانسته اند، هرچند که ممکن است این ادعا درباره برخی قرائت های وحدت وجود درست باشد، لازم است به اختلاف عمیقی که بین پانثیسم و وحدت وجود صدرایی وجود دارد، پرداخته شود. وحدت وجود در فلسفه ملاصدرا غیریت بین خالق و مخلوق را برمی دارد اما هرگز منجر به عینیت خالق و مخلوق نمی شود. این بحث ریشه در بحث اصالت وجود و رابطه علت و معلول دارد. ملاصدرا در تبیین رابطه بین علت و معلول، بحث وجود رابط را مطرح می کند. در این نظریه معلول عین وابستگی به علت است و ماهیت مستقل از علت ندارد و حتی در ذهن هم نمی توان او را بدون علت و مستقل لحاظ کرد.

یکی از ثمرات وجود رابط، وحدت شخصی وجود است. اما این نظریه نه مستلزم انکار مخلوقات و ممکنات است؛ به این معنا که آنها معدوم باشند، نه به این معناست که هر شیئی واجب بالذات باشد و نه اینکه واجب بالذات همان کل جهان یعنی مجموع ممکنات باشد، و نه مستلزم این است که واجب بالذات در ممکنات حلول کرده باشد یا

با آنها متحد شده باشد. همه این شقوق، از دیدگاه همه عرفا و فلاسفه مسلمان و به‌ویژه از نظر صدرالمُتألهین، عقلاً باطل و شرعاً کفر است. بلکه دستاورد نظریه وجود رابط معلول جز این نیست که هر ممکن بالذات و مخلوق و معلولی شأنی از شئون واجب بالذات است؛ به این معنا که حیثیتی ندارد جز حکایت از او، مقامی ندارد جز مقام آینه و آیتی که او را نشان می‌دهد؛ در یک کلام، تعبیر «واجب بالذات و ممکنات» مترادف است با تعبیر خدا و آیات خدا، یا خدا و خدانماها (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۱۹۹-۲۰۰).

هرچند سخنان منادیان قانون جذب درباره خدا متفاوت، مضطرب و در برخی موارد متناقض است، اما می‌توان آنها را به‌نوعی پانته‌یست نامید. آنها معتقدند کل عالم انرژی است. از طرفی خدا را انرژی درون افراد می‌دانند و انرژی نیز چیزی جز شکل تغییر یافته ماده نیست. پس خدا نیز یک امر مادی است که در انسان حلول کرده است یا همان کل جهان است که لازمه‌اش اتحاد با جهان ممکنات است. درحالی‌که از نظر ملاصدرا حلول و اتحاد درباره خداوند عقلاً محال است؛ با این توضیح که خداوند دارای وحدت حقه حقیقه و وجود صرف است و چنین وجودی جا برای دویی باقی نمی‌گذارد؛ در حالی که حلول و اتحاد مستلزم دویی در اصل وجود است (ملاصدرا، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۴۴).

۴-۲. انیمیسیم

انیمیسیم در لغت برگرفته از کلمه لاتین anima به معنای نفس یا جان است و به معنای جاندارانگاری و زنده‌پنداری است (ال ریس، ۱۴۰۰، ص ۵۱).

در بین ادیان ابتدایی مشترکاتی یافت می‌شود که یکی از آنها اعتقاد به جان و روح داشتن طبیعت است. آنها معتقدند که تمام موجودات اعم از ساکن و متحرک، مرده یا زنده، دارای روحی هستند که در آنها مخفی است. این ارواح دارای شکل و صورت و احساسات و عواطف و اراده هستند و مانند افراد زنده می‌توانند خشمگین یا خشنود شوند. از این رو برای خشنود کردن و پرهیز از خشم‌شان باید همواره به یاد آنان بود و سرنوشت خود را به آنها سپرد (نک: ناس، ۱۳۷۳، ص ۱۹).

اعتقاد به جان داشتن پدیده‌های طبیعی موجب پرستش این موجودات و آیین‌هایی

مثل اعطای هدایا و قربانی کردن حیوان‌ها و انسان‌ها برای رهایی از ضرر و کسب منافع بود که از این پدیده‌ها انتظار می‌رفت. به نظر می‌رسد هوشمند دانستن کائنات در قانون جذب نیز نوعی جاندارانگاری است اما نه دقیقاً به همان معنای مرسوم خود. منادیان قانون جذب معتقدند کائنات منتظر درخواست ما هستند. خواست ما را می‌دانند و می‌توانند آن را برآورده سازند و از این کار لذت می‌برند. یعنی برای رسیدن به خواست خود باید به این باور رسید که کائنات هوشمند و دارای صفاتی چون علم و قدرت هستند اما نیازی نیست مانند جاندارانگاری ادیان ابتدایی، سنگ‌ها، درختان و برخی حیوانات مقدس شمرده شده و مورد عبادت قرار گیرند، بلکه توجه به کائنات کافی است تا بتوانند خواست انسان را اجابت کنند.

حال باید دید این ادعا درست است و آیا می‌توان مبنای عقلی برای این فرضیه در نظر گرفت یا خیر. غالب فلاسفه مسلمان موجودات را به دو دسته موجودات با علم و اراده و موجودات فاقد علم و اراده تقسیم می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۶۳)، اما ملاصدرا با توجه به مبانی خود، ثابت می‌کند که همه موجودات دارای درجاتی از علم و شعور هستند.

یکی از مبانی مورد قبول ملاصدرا، اصالت وجود است؛ به این معنا که خارج را وجود پر کرده و آثار مربوط به وجود اشیاء است نه ماهیت آن. مبنای دیگر عینیت صفات وجودی مانند علم و قدرت با وجود است (ملاصدرا، ۱۴۲۰ق، ص ۲۹۸)؛ از طرفی در اندیشه ملاصدرا وجود یک حقیقت ذو مراتب است. نتیجه حاصل از این مبانی این است که هر چه موجود است دارای علم نیز هست؛ به این معنا که هر جا وجود باشد علم هم هست و فرق موجودات با علم و اراده با موجوداتی که به ظاهر علمی ندارند و اراده‌ای نمی‌کنند، در این نیست که موجودات دسته دوم فاقد علم‌اند، بلکه آنها نیز علم دارند، اما بنابه مشکک بودن وجود به اندازه بهره‌ای که از وجود برده‌اند علم دارند؛ یعنی درجه ضعیفی از علم که در مقایسه با موجودات جاندار علم به حساب می‌آید. در اینجا به یک نقطه به ظاهر مشترک می‌رسیم: هوشمندی کائنات؛ اما یکی با مبنای مادی و قوانین فیزیکی غیر یقینی و یکی با مبنای عقلی یقینی که ذکر شد. شعورمندی موجودات

در حکمت صدرایی به معنای علم معلول (کائنات) به نقص وجودی خود و کمال علت است که زمینه را برای تسبیح تکوینی موجودات فراهم می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۲۳ق، ج ۷، صص ۲۰۹-۲۱۰). اما اشکال مهم‌تر تبیین هوشمندی کائنات است. از دیدگاه قانون جذب دلیل هوشمندی کائنات این است که ماده تشکیل‌دهنده عالم انرژی است و تفاوت موجودات به تفاوت سازماندهی آنهاست؛ پس همه چیز به هم متصل است و کائنات از ذهن انسان خبر دارد، درخواست انسان را می‌شنود و مانند غول چراغ جادو بدون هیچ محدودیتی آن را برآورده می‌کند. این مطلب ادعایی بی‌دلیل بوده و با روش تجربی نیز قابل اثبات نیست و حتی اگر بپذیریم که بخشی از عالم از انرژی تشکیل شده با شعورمندی به معنای برآوردن خواست انسان ملازمه ندارد.

پس بنا بر آنچه گفته شد کائنات در برآورده کردن خواست انسان علم و اراده‌ای مستقل از خدا ندارد. البته با مبانی انسان‌شناسی ملاصدرا می‌توان گفت که اگر انسان به درجاتی از کمال برسد می‌تواند در کائنات دخل و تصرف کند. چنین انسانی، انسان کامل است و می‌تواند مثال خدا و آئینه تمام‌نمای صفات او باشد. پس این ادعا که هر انسانی با تمرکز بر خواست خود، می‌تواند شیئی را در خارج خلق کند، آن‌طور که منادیان قانون جذب اعتقاد دارند، ادعایی بی‌دلیل است.

نتیجه‌گیری

۱. هستی‌شناسی قانون جذب بر این مسئله استوار است که همه چیز از جمله افکار انسان از انرژی ساخته شده است. انرژی دارای فرکانس‌های قابل اندازه‌گیری است که بر موجودات اثر گذاشته و آنها را براساس قانون جذب انرژی‌های مشابه به طرف خود جذب می‌کند.

۲. انسان‌شناسی قانون جذب برگرفته از کشفیات فیزیک کوانتوم و ویژگی‌های ضمیر ناخودآگاه است. آنها معتقدند که انسان می‌تواند با انجام صحیح سه مرحله درخواست، باور و دریافت به هر آرزویی که فکر می‌کند دست یابد.

۳. خداشناسی قانون جذب گردشی از تئیسیم به پانتئیسیم دارد. آنها خدا را انرژی می‌دانند

که درون موجودات از جمله انسان وجود دارد و اتکا به این خدای درونی موجب رسیدن به خواست انسان است.

۴. ایدئالیسم قانون جذب برگرفته از ایدئالیسم حاکم بر فیزیک دانان معاصر است. مدعیان قانون جذب معتقدند جهان محصول اندیشه انسان است، درحالی که ملاصدرا در عین پذیرش واقعیت و رد سوفسطائیان و شکاکان معتقد به تأثیرگذاری نفس انسان بر خارج و خلق واقعیت است، چون نفس از جنس عالم ملکوت بوده و قدرت انشاء دارد و می تواند در سطح متعارف در نفس خود و در سطح متعالی با سعه وجودی در خارج از نفس نیز، دخل و تصرف کرده و چیزی را خلق کند.

۵. اومانیزم قانون جذب به معنای مرکز قرار دادن انسان و خواست های طبیعی و دنیوی انسان و استخدام کائنات برای برآوردن بی چون و چرای این خواست هاست؛ درحالی که در حکمت متعالیه انسان در عین اینکه کون جامع است و می تواند به مقام انسان کامل برسد، اما معلول و مخلوق خدا و عین ربط و وابستگی به اوست و در همه حال خواست او تحت اراده خداوند است.

۶. قانون جذب گرفتار پانتئیسم است، چون خدا را در حد انرژی درون اشیاء تنزل می دهد، اما اگرچه ملاصدرا با پذیرش وحدت وجود همه موجودات را نشان و تجلی خدا می داند، اما در نظر او خداوند نه در موجودات حلول کرده و نه با آنها متحد است.

۷. اعتقاد به درک و شعور کائنات به عنوان موجوداتی که خواهان رسیدن انسان به آرزوهایش هستند و در این راه بدون هیچ محدودیتی به خواست انسان جامه عمل می پوشانند، نوعی انیمیزم است. ملاصدرا ضمن اثبات درجاتی از علم و شعور برای موجودات، آنها را آگاه به علت خود و تسبیح گوی خدا می داند، نه موجودات هوشمندی برای برآوردن خواست انسان.

فهرست منابع

- آریان‌پور، منوچهر. (۱۳۷۸). فرهنگ یک‌جلدی پیشرو آریان‌پور. تهران: جهان رایانه.
- ادواردز، پل. (۱۴۰۲). دانشنامه فلسفه دین (مترجم: ان‌شاءالله رحمتی) (ج ۴). تهران: صوفیا.
- ال ریس، ویلیام. (۱۴۰۰). فرهنگ فلسفه (مترجمان: شاپور اعتماد، غلامرضا اعوانی، شهین اعوانی، شهرام پازوکی، بهاء‌الدین خرمشاهی، کامران ساسانی، بهزاد سالکی و ضیاء موحد). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- بابایی، پرویز. (۱۳۹۰). فرهنگ اصطلاحات فلسفه. تهران: انتشارات نگاه.
- باربور، ایان. (۱۳۶۲). علم و دین، (مترجم: بهالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- برن، راندا. (۱۳۹۹). هستی عاطفی. قم: عصر جوان.
- پانتم، هیلاری و جمعی از محققان (۱۳۹۳). رئالیسم (مترجمان: حمید طالب، ابوالحسن حسنی). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پلانک، ماکس. (۱۳۶۴). تصویر جهان در فیزیک معاصر (مترجم: مرتضی صابر). تهران: سپهر.
- راسل، رابرت ؛ شتوگر، ویلیام؛ کوین، جورج. (۱۳۸۴). فیزیک، فلسفه و الهیات (مترجم: همایون همتی). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- تالبوت، مایکل. (۱۳۹۴). عرفان و فیزیک جدید (مترجم: مجتبی عبدالله‌نژاد). تهران: هرمس.
- جولایی، محمود. (۱۳۹۹). قانون جذب و فیزیک کوانتوم، <https://razemovafaghiat.com>
- سامعی، حسین، حق شناس، علی محمد و انتخابی، نرگس. (۱۳۹۱). فرهنگ معاصر هزاره. تهران: فرهنگ معاصر.
- حییم، سلیمان. (۱۳۷۴). فرهنگ معاصر انگلیسی. تهران: فرهنگ معاصر.
- خسروپناه، عیدالحسین؛ پناهی‌آزاد، حسن. (۱۳۸۸). نظام معرفت‌شناسی صدرایی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). تعلیقه و شرح الهیات شفا (مصحح و محقق: نجفقلی حبیبی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۰). رساله سه اصل (مصحح و مقدمه‌نویس: حسین نصر). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. قم: بوستان کتاب.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ق). مجموعه رسائل فلسفی. تهران: حکمت.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۳). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلية. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۶). نهاية الحکمة (مصحح و معلق: غلامرضا فیاضی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی (ج ۳). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

قنبری، آیت. (۱۳۸۳). نقدی بر اومانیزم و لیبرالیسم. قم: فراز اندیشه.

کنفیلد، جک. (۱۳۹۵). شاه‌کلید (مترجم: صدیقه جوکار). تهران: نسل نو اندیش.

گپ، اندرو. (۱۴۰۰). آخرین کتاب قانون جذب که باید حتماً آن را بخوانید (مترجمان: یاسین قاسمی بجد و طلعت اصغری درمیان). تهران: پل.

گلشنی، مهدی. (۱۳۸۰). تحلیلی از دیدگاه‌های فیزیک‌دانان معاصر. تهران: نشر و پژوهش فرزانه‌روز.

گلشنی، مهدی. (۱۳۹۵). خداباوری و دانشمندان معاصر غربی. تهران: کانون اندیشه جوان.

گواهی، عبدالرحیم. (۱۳۸۹). فرهنگ توصیفی ادیان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

لاوس، جنی. (۱۴۰۱). راز قدرت کائنات (مترجم: علی شهریار). تهران: جاجرمی.

لوسیر، مایکل. (۱۴۰۰). قانون جذب (مترجم: مریم امیری). تهران: نشر زرین آرا.

مداحی، جواد، حسین زاده، سید علی، داودی، محمد و فتحعلی خانی، محمد (۱۳۹۶). سطوح

خلاقیت بر اساس حکمت متعالیه. دوفصلنامه مطالعات اسلام و روانشناسی، (۲۰)

مصاحب، غلامحسین. (۱۳۸۷). دائرة المعارف فارسی (ج ۲). تهران: امیرکبیر

مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۹۸). نگاهی متفاوت به قانون جذب. قم: انتشارات معنویت پژوهی.

مظفریان، کیمیا. (۱۴۰۰). عظمت خدای درون، راز خوشبختی و قدرت. تهران: انتشارات آرنا.

ناس، جان بایر. (۱۳۸۱). تاریخ جامع ادیان (مترجم: علی اصغر حکمت). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

وبستر. (۱۹۴۷). فرهنگ لغت انگلیسی به انگلیسی. نیویورک: انتشارات کانگورو.

ویتالی، جو. (۱۴۰۱). راز گمشده جذب خواسته‌ها (مترجم: فریده همتی). تهران: انتشارات لیوسا.

هاو کینگ، استفان. (۱۴۰۱). تاریخچه زمان از انفجار بزرگ تا سیاهچاله‌ها. تهران: شرکت سهامی انتشار.

هیکز، استر و جری. (۱۳۹۸). قانون جذب رفاه و سلامتی (مترجم: ارغوان جولایی). تهران: جويا.

یونگ، کارل. (۱۳۹۰). روانشناسی ضمیر ناخودآگاه (مترجم: محمد علی امیری). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

References

- Barbour, I. (1983). *Science and Religion* (B. Khorramshahi, Trans.). Tehran: Center for Academic Publications. [In Persian]
- Aryanpur, M. (1999). *Arianpour's One-Volume Dictionary*. Tehran: Jahan Rayaneh. [In Persian]
- Babaei, P. (2011). *Dictionary of Philosophy Terms*. Tehran: Negah Publications. [In Persian]
- Bern, R. (2020). *Emotional Existence*. Qom: Asr-e-Javan. [In Persian]
- Canfield, J. (2016). *The Key to Success*. (S. Jokar, Trans.). Tehran: Nasle No Andish. [In Persian]
- Edwards, P. (2023). *Encyclopedia of the Philosophy of Religion* (I. Rahmati, Trans.) (Vol. 4) . Tehran: Sophia. [In Persian]
- Elries, W., & Shapur. (2021). *The Philosophy Dictionary* (S. Etemad, G. Aavani, S. Aavani, S. Pazouki, B. Khormashahi, K. Sassani, B. Salaki, & Z. Movahed, Trans.). Tehran: Institute for Research in Philosophy and Wisdom of Iran. [In Persian]
- Gapp, A. (2021). *The Last Book on the Law of Attraction You Must Read* (Y. Ghassami Bejad & T. Asghari Darmian, Trans.). Tehran: Pol. [In Persian]
- Ghanbari, A. (2004). *A Critique of Humanism and Liberalism*. Qom: Faraz Andisheh. [In Persian]
- Gohari, A. R. (2010). *Descriptive Dictionary of Religions*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Golshani, M. (2001). *An Analysis of Contemporary Physicists' Views*. Tehran: Farzan Rooz Publications. [In Persian]
- Golshani, M. (2016). *Theism and Contemporary Western Scientists*. Tehran: Young Thinkers Society. [In Persian]
- Haqshenas, A. M., et al. (2012). *Contemporary Dictionary of the Millennium*. Tehran: Contemporary Culture. [In Persian]

- Hawking, S. (2022). *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*. Tehran: Samani Enteshar Company. [In Persian]
- Hayim, S. (1995). *Contemporary English Dictionary*. Tehran: Contemporary Culture. [In Persian]
- Hicks, E., & Hicks, J. (2019). *The Law of Attraction: Wealth and Health* (A. Joolaei, Trans.). Tehran: Joya. [In Persian]
- Joulai, M. (2020). *The Law of Attraction and Quantum Physics*. Retrieved from <https://razemovafaghiat.com/wp> [In Persian]
- Jung, C. G. (2011). *The Psychology of the Unconscious* (M. A. Amiri, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi. [In Persian].
- Khosropanah, A. H., & Pahani Azad, H. (2009). *The Epistemology of Sadra's Thought*. Tehran: Institute for Culture and Islamic Thought. [In Persian]
- Laws, J. (2022). *The Secret Power of the Universe* (A. Shahriyar, Trans.). Tehran: Jajarmi. [In Persian]
- Lucier, M. (2021). *The Law of Attraction* (M. Amiri, Trans.). Tehran: Zarrin Ara Publishing. [In Persian]
- Madahi, J., et al. (2017). Creativity Levels Based on Transcendent Wisdom. *Islamic Studies and Psychology Quarterly*, (20). [In Persian]
- Mazaheri Seif, H. R. (2019). *A Different View on the Law of Attraction*. Qom: Spirituality Studies Publications. [In Persian].
- Mosaheb, G. (2008). *Persian Encyclopedia* (Vol. 2). Tehran: Amir Kabir. [In Persian].
- Mozaffarian, K. (2021). *The Greatness of the God Within: The Secret to Happiness and Power*. Tehran: Arna Publishing. [In Persian]
- Noss, J. B. (2002). *A History of World Religions* (A. A. Hekmat, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi. [In Persian].
- Oboudiat, A. R. (2006). *Introduction to Sadra's Wisdom System*. (Vol. 3) Tehran: Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books, Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian].

- Pantham, H & Group of Researchers. (2014). Realism. (Translators: Hamid Taleb, Abolhasan Hassani). Tehran: Institute for Culture and Islamic Thought. [In Persian].
- Planck, M. (1985). *The Image of the World in Contemporary Physics* (M. Saber, Trans.). Tehran: Sepehr. [In Persian].
- Russell, R., Stoeger, W., & Coyne, G. (2005). *Physics, Philosophy, and Theology* (H. Hemmati, Trans.). Tehran: Institute for Culture and Islamic Thought. [In Persian].
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (1999). *Philosophical Letters Collection*. Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (2003). *Commentary and Explanation of the Metaphysics of Healing*. (N. Habibi, Ed, Vol. 1. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (2003). *Divine Witnesses in Behavioral Methodologies*. Qom: Bustan-e-Kitab. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (2004). *Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (2011). *Three Principles Treatise* (H. Nasr, Ed.). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Persian]
- Samei, H., Haqshenas, A. M., & Entekhabi, N. (2012). *Farhang-e Mo'aser Hezareh*. Tehran: Farhang-e Mo'aser. [In Persian].
- Tabatabai, M. M. (2007). *Nihayat al-Hikma* (G. Fayyazi, Ed.). 5th Edition. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Talbot, M. (2015). *Mysticism and Modern Physics* (M. Abdollahnajad, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]
- Vitali, J. (2022). *The Lost Secret of Attracting Desires* (F. Hemmati, Trans.). Tehran: Liusa Publishing. [In Persian]
- Webster. (1947). *Webster's English Dictionary*. New York: Kangaroo Publications. [In Persian]

Theology in Children's Poetry: A Critical Analysis of Theological Representation in Children's Poetry from 1991 to 2021¹

Afsaneh Mousavi Garmaroudi¹ 
hmad Khatami² 
Maryam Jalali³ 

1. PhD student in Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Humanities and Social Sciences, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran (Corresponding Author).

Email: agarmaroudi@yahoo.com

2. Professor, Department of Persian Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Email: a_khatami@sbu.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Email: ma_jalali@sbu.ac.ir



Abstract

Through appropriate poetry on theology, children can take steps toward a proper understanding of God. Such understanding may lead to better religious practice in later stages of life. This study examines poetry written for children's religious education, specifically on theology, over three decades (1991–2021). By comparing the poetic approaches with proper religious educational methods, this research highlights how most poets have drawn on personal experiences in depicting theology, rather than exploring new or appropriate pedagogical approaches. Findings reveal that innate human nature (fitra) and nature as signs of God are the

1. **Cite this article:** Mousavi Garmaroudi, A., Khatami, A., & Jalali, M. (2024). Theology in Children's Poetry: A Critical Analysis of Theological Representation in Children's Poetry from 1991 to 2021. *Islamic Spirituality Studies*, 3(6), pp. 170-206.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71059.1128>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

■ **Received:** 2025/02/09 • **Revised:** 2025/02/20 • **Accepted:** 2025/03/08 • **Published online:** 2025/06/13

© The Authors



dominant themes in these poems. Only a few works demonstrate incorrect theological expressions. Most children's poets focus on emotional and heartfelt depictions of God rather than structured theological instruction. The insights from this research can aid in evaluating and refining the teaching of divine concepts to children. Poets may reassess their works by comparing them with expert-recommended religious education methods, thereby making theological education both enjoyable and meaningful for children.

Keywords

Children's Poetry, Theology, Religious Education.

خداشناسی در شعر کودک (آسیب شناسی شیوه‌های بیان خداشناسی

در شعر کودک در سه دهه ۱۳۷۰ تا ۱۴۰۰)^۱



مریم جلالی^۳

احمد خاتمی^۲

افسانه موسوی گرمارودی^۱

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران، (نویسنده مسئول).

Email: agarmaroudi@yahoo.com

۳. استاد، گروه ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

Email: a_khatami@sbu.ac.ir

۴. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

Email: ma_jalali@sbu.ac.ir

چکیده

کودکان به کمک اشعار مناسب با موضوع خداشناسی می‌توانند گامی به سوی شناخت درست خداوند بردارند. با این شناخت می‌توان امیدوار بود که در مراحل بعدی زندگی و در دین‌داری خود نیز بهتر عمل کنند. هدف پژوهش حاضر بررسی اشعاری است که در حوزه تربیت دینی به خصوص در زمینه خداشناسی کودکان سروده شده‌اند. این پژوهش با بررسی سه دهه از اشعار کودک (۱۳۷۰ تا ۱۴۰۰) در صدد است تا شیوه‌های بیان شده در اشعار را با شیوه‌های درست تربیت دینی مقایسه کند. با انجام این مقایسات دریافتیم که اغلب شعرا از تجربیات خود در موضوع خداشناسی بهره برده‌اند و کم‌تر به دنبال احیای شیوه‌های جدید یا شیوه‌های مناسب در تربیت دینی بوده‌اند. به نحوی به فطرت و نگاه به طبیعت

۱. **استناد به این مقاله:** موسوی گرمارودی، افسانه؛ خاتمی، احمد؛ جلالی، مریم. (۱۴۰۳). خداشناسی در شعر کودک (آسیب‌شناسی شیوه‌های بیان خداشناسی در شعر کودک در سه دهه ۱۳۷۰ تا ۱۴۰۰). معنویت‌پژوهی اسلامی، ۶(۳)، صص ۱۷۰-۲۰۶.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71059.1128>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۰۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳



به عنوان نشانه‌هایی از خداوند بیشتر توجه داشته‌اند و تنها در معدودی از اشعار می‌توان گفت راه را اشتباه رفته‌اند. شاعران کودک در اغلب آثار خود به بیان احساسی و دلی درباره خدا بسنده کرده‌اند. یافته‌های این پژوهش می‌تواند در بررسی و بازبینی آموزش مفهوم خدا به کودکان مفید واقع شود. شعرا می‌توانند با بازنگری اشعار خود و مقایسه آن‌ها با روش‌های مطرح شده توسط کارشناسان تربیت دینی، راه‌های آموزش خداشناسی را همراه با تلذذ برای کودکان هموار کنند.

کلیدواژها

شعر کودک، خداشناسی، تربیت دینی، ادبیات دینی.



۱۷۳

خداشناسی در شعر کودک (آسیب‌شناسی شیوه‌های بیان خداشناسی در شعر کودک در سه دهه...)

مقدمه

مبانی دینی و خداشناسی از موضوعات مهم در آموزش کودکان است. یکی از موضوعاتی که بسامد بالایی در آثار شاعران کودک دارد، موضوع خدا یا خداشناسی است. از آنجاکه ادبیات از مهم‌ترین راه‌های کمک به باورهای دینی در کودکان است و می‌توان به وسیله آن مراحل مختلف اعتقادی را در کودکان طی کرد، مورد توجه قرار می‌گیرد. در روایات ما هم توجه به آموزش هرچه زودتر مبانی دینی به کودکان، قبل از آنکه مخالفان بر ما پیشی گیرند، تأکید شده است (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۴۷). بنابراین توجه و نقد این مباحث، ضروری به نظر می‌رسد.

از طرفی، تمام آموزش‌های کودکان در جهت آمادگی آنان برای ورود به زندگی است و اعتقادات نقش مهمی در این مسیر دارند. بنابراین چگونگی ارائه این راه‌ها در نگرش آینده کودکان و آماده‌سازی آنها برای قرار گرفتن در این مسیر بسیار مهم است: «باورهای قلبی نقش مهمی در سبک زندگی دارد و تحقیقات نشان می‌دهند افرادی که اعتقادات محکمی دارند، از زندگی سالم‌تری نیز برخوردارند» (گریوانی، ۱۴۰۰، ص ۲۹).

اما از طرفی به‌خاطر محدودیت‌هایی که در بیان مفاهیم دینی وجود دارد و عدم امکان دخل و تصرف در آنها و محدود بودن آگاهی‌های کودکان، کار در این حوزه بسیار سخت‌تر است (متاجی امیررود، ۱۳۹۶، ص ۴۷). شاید به همین علت، با وجود آنکه در سال‌های اخیر کار در این حوزه بیشتر شده، هنوز پژوهش چشمگیری در نقد آن انجام نشده است؛ در حالی که برای برنامه‌ریزی بهتر لازم است شناخت کامل‌تر و اطلاعات بیشتری نسبت به موضوع و مخاطب داشته باشیم.

بنابراین با تحلیل اشعاری که تاکنون در این موضوع سروده شده است، به این مهم پی می‌بریم که شاعران تا چه اندازه نیازهای مخاطب خود را در نظر گرفته‌اند و تا چه میزان با مبانی تربیت دینی آشنایی داشته‌اند و چه مقدار در ایجاد حس معنوی و خداشناسی در کودکان موفق بوده‌اند. در این مقاله تلاش شده با دسته‌بندی موضوعی و تحلیل آثار کودک در تقویت شیوه‌های مناسب و به‌کارگیری شیوه‌هایی که کمتر به آنها

پرداخته شده گامی مؤثر در بهبود شیوه‌های آموزش خداشناسی به کودک برداشته شود.

اهمیت و ضرورت تحقیق: با مطالعه شعرهای کودک با موضوع خداوند و

تحلیل محتوایی و شیوه آموزش شناخت خداوند در این اشعار، به درستی یا نادرستی راه‌های رفته پی می‌بریم و با کشف مسیرهای تازه در کلام و شیوه بیان به شناخت خدا در سنین پایین‌تر با توجه به شعر کمک می‌کنیم و از بیان احساسی و غیرقابل درک برای کودکان پرهیز می‌کنیم. در کنار کارهایی که جنبه نظری دارند، پژوهش‌های تحلیلی از این دست ضروری به نظر می‌رسد.

یافته‌های تحقیق: با وجود آنکه شعر قالب بسیار مناسبی در آموزش کودکان

به خصوص مباحث مهمی مثل خداشناسی است، شاعران کودک از راه‌های گوناگونی برای آشنایی مخاطبان بهره نبرده‌اند و اغلب به احساس درونی خود نسبت به خدا اکتفا کرده‌اند. البته هستند شاعرانی که هوشمندانه تجارب خود را به اشتراک گذاشته و تریدها و آشفته‌گی‌های ذهنی خود را در آموزش کودکان به کار نگرفته‌اند. جالب‌تر اینکه شعر بهتر و درخور تأمل‌تری هم ارائه کرده‌اند. اگرچه تجدیدنظر و ارائه راه‌های جدیدتر و مباحثه با کارشناسان تربیت دینی در این مسیر لازم است.

تاریخچه ادبیات دینی: ادبیات دینی کودک مثل ادبیات کودک، پس از

مشروطه و در قرن اخیر بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. با مشاهده آثار به‌جامانده از این دوران متوجه می‌شویم که ادبیات کودک بیشتر از امروز در آغاز کار به آموزش مفاهیم اخلاقی و تربیتی که بخش عمده ادبیات دینی ماست، توجه داشته؛ مثل کتاب نصاب الصبیان یا برخی اشعار ایرج میرزا، یحیی دولت‌آبادی، بهار و نیما یوشیج و پس از آنها در آثار باغچه‌بان و یمینی شریف. از طرفی رونق مطبوعات کودک در سده اخیر و ضرورت تنوع آن و اختصاص بخش‌هایی از مجلات به مناسبت‌های دینی و مذهبی، عامل مؤثری در تولید آثاری این‌چنین بوده است. همه این آثار توجه همگان را به تربیت دینی نشان می‌دهد. البته با انقلاب اسلامی، توجه به مضامین دینی و خداشناسی به‌نحوی چشمگیر در اشعار بیشتر شد که در بررسی‌های آماری و موضوعی به‌خوبی قابل مشاهده است.

ادبیات دینی، و آموزش خداشناسی به کودکان

برخی گمان می‌کنند اگر از اخلاق و خدا سخن به میان آورند، حتما اثری دینی از خود بر جای می‌گذارند؛ در صورتی که ادبیات دینی ادبیاتی است که با زمینه ذهنی مذهبی و معتقدات قلبی نسبت به دین خلق شود (اقلیدی و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۵۶). رابطه دین و ادبیات یک رابطه مستقیم است؛ دین و ادبیات در نقطه زیبایی به اشتراک می‌رسند؛ چون دین یعنی راه‌هایی که خداوند جهت رسیدن ما به کمال قرار داده و معرفت و کمال از جمال خداوند سرچشمه می‌گیرد. خدا زیبایی مطلق و کمال محض است که در احساس و اندیشه جلوه‌گر می‌شود و ادبیات نیز به معنای تعمق در این احساس است (رحیمیان و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۳۳). در ادبیات به‌طور کل و در ادبیات کودک به‌طور خاص، اغلب شاعران به دنبال بیان احساسات بوده‌اند. اگرچه گاه به بیان صرف اکتفا کرده‌اند و در صدد ایجاد تعمق در مخاطب نبوده‌اند، اما اثر خلق‌شده مخاطب را به تعمق واداشته است:

... در بیشه سبز/ در کوچ مرغان/ در پیچش رود/ در شعر باران/ هر گوشه دیدم / لطف خدا را (علاء، ۱۳۷۷).

در اشعار کودکان، شاعر به منزله کسی که بار دیگر به کودکی خود بازمی‌گردد، مفهوم خدا را تبیین می‌کند (رحیمیان و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶). شعر به مخاطب کودک کمک می‌کند آنچه را خود به تنهایی نمی‌تواند هضم و درک کند به کمک شاعر برای خود قابل فهم کند؛ چراکه کودک از طریق آشنایی با کلمه و استفاده از آن می‌تواند روابط حاکم بین اشیا را بشناسد (قربانی، ۱۳۸۰، ص ۲۲). البته این هنر شاعر کودک است که بین داشته‌های کودک و فضای تعلیمی شعر خود پل بزند و پیام موردنظرش را ارائه دهد. از طرفی «وقتی پیامی مستقیم یا غیرمستقیم و با استفاده از شعر و داستان انتقال داده شود، اما کودک آن را در جریان زندگی خود نبیند و تجربه نکند، نمی‌تواند با آن ارتباط برقرار کند» (شمشیری و نوذری، ۱۳۹۰، ص ۶۵).

اولین وظیفه در آموزش دین شناخت نشانه‌ها و زبان دین است. باید به کودکان

آموخت که دین روش خاصی از تفکر است. شاعر با شعر دینی به کودک کمک می‌کند تا باورهایش بر اعمالش تأثیر گذارند. همچنین توجه او را به عناصر احساسی و عاطفی دین جلب می‌کند. وقتی کودک خدا را انسانی می‌پندارد که در محدوده قوانین دنیای مادی زندگی می‌کند، نمی‌توان از حضور خداوند در همه عالم و مجرد بودنش سخن گفت. باید از ملموسات و عینیات که قابل فهم او است، سخن به میان آورد. باید گام به گام همراهی‌اش کرد تا برای ورود به سطوح بالاتر آماده شود (باهر ۱۳۸۸، ص ۲۳۲).

در واقع وظیفه شاعر کودک کشف حس عرفانی در بچه‌ها و هم‌سو شدن با آنهاست. لازم نیست به کودک نگاه عرفانی را بیاموزیم. برعکس باید این نگاه را از خود کودک یاد بگیریم و در شعر و داستان به او نشان دهیم تا به تدریج آن خدای کودکانه‌ای را که در خودش زندگی می‌کرده و حالا فراموش یا سرکوب یا حذف یا تضعیف شده، بازشناسد (کریمی، ۱۳۹۹، ص ۴۵). این همان توجه و برگشت به فطرت است. البته اگر نویسنده کودک خود تجربه‌ای از شهود و اتصال نداشته باشد نمی‌تواند چیزی را با کودک سهیم شود. اگر هنرمند استانداردهای یک هنر ناب را رعایت کند و صرفاً به دنبال انتقال مفاهیم دینی، آن هم به زبان تصنعی کودکانه نباشد، در این صورت ادبیات کودک می‌تواند در جریان هویت‌یابی معنوی کودکان نقش داشته باشد (نجاریان و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۱). بنابراین آن دسته از آثار ادبی که مدعی و مؤثر در القای مفهومی دینی (به معنای خاص خود) در مخاطب هستند، یعنی آنهایی که بتوانند بخشی از وظیفه‌ای را که خود دین بر عهده دارد انجام دهند و آدمی را از پلشتی‌ها و پستی‌ها دور و به اوج انسانیت برسانند، ادبیات دینی هستند؛ هرچند در آن به صراحت از آیه و حدیثی استفاده نکرده باشند (اقلیدی، ۱۳۷۸، ص ۵۸).

در این پژوهش، مقصود از ادبیات دینی به‌طور مشخص اشعاری است که درباره خدا و خداشناسی سروده شده‌اند یا شاعر به نحوی در شعر خود از خدا یاد کرده است؛ چون که طرح مفاهیم دینی معلول جوشش درونی نویسنده‌ای است که ادبیات را می‌داند، کودک را می‌شناسد و باورهای دینی را درمی‌یابد.

راه‌های شناخت خدا

نخستین قدم در دین، شناخت خداست (نهج‌البلاغه، خطبه ۱). هدف از آفرینش هم شناخت خداست (طلاق، ۱۲). اما چگونه می‌توان خدا را شناخت و مسیر شناخت او را برای دیگران هموار کرد؟ بهترین راه برای شناخت خداوند الگوگیری از شیوه ائمه اطهار علیهم‌السلام است. برای شناخت خداوند دو راه عقلی و فطری وجود دارد. براساس نگاه معصوم، شناخت خدا از طریق شناخت نفس امکان‌پذیر است: «هرکس خود را بشناسد، قطعاً خدایش را خواهد شناخت» (پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)؛ به این معنا که با شناخت ویژگی‌های انسان می‌توان ویژگی‌های خدا را هم شناخت؛ چراکه از ممکن‌بودن و نیازمندبودن او می‌توان به واجب‌الوجود بودن و بی‌نیازی خدا پی برد. بنابراین بهتر است شاعر کودک تلاش کند مخاطبش را ترغیب به شناخت بیشتر خودش کند؛ همان‌طور که امام صادق علیه‌السلام در پاسخ کسی که پرسید چرا خداوند خود را از مردم پوشاند و پیامبران را برایشان فرستاد، فرمودند: «وای بر تو! کسی که قدرتش را در وجود تو نشانت داده چگونه خود را از تو پوشانده؟ تو را که نبودی پدید آورده، کوچک بودی بزرگ کرده، ناتوان بودی توانایت گردانیده...» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۸).

شاعر تنها بخشی از فهم و درک خود را می‌تواند با کودک در میان بگذارد. بنابراین باید به آنها بگوید اگرچه نمی‌داند خداوند چقدر بزرگ است، ولی می‌داند که هیچ چیزی در این عالم، بزرگ‌تر، قوی‌تر و بهتر از او نیست.

در معرفی خدا به کودک باید از تبیین ذات خدا به کودک پرهیز کرد؛ زیرا حقیقت ذات خدا بر ما پوشیده است. باید از صفات خدا و آثارش برای کودکان گفت تا ذهن او را مشوش نکنیم (گريواني، ۱۴۰۰، ص ۶۱).

برای اینکه از خدا سخن بگوییم لازم است زمینه‌ای فراهم کنیم که مخاطب جذب آن گفتار شود. این زمینه فقط در یک فضای محبت و صمیمیت می‌تواند وجود داشته باشد. تأثیر سخن ما بر مخاطب تنها با سخن ما به وجود نمی‌آید؛ یک طرف سخن مخاطبان هستند که باید سخن را بفهمند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۸، ص ۶): «شناساندن خدای

قادر و قدرتمند به کودکان، به آنها شجاعت و احساس امنیت می‌دهد. آنها با اعتقاد به وجود چنین حامی نیرومندی، همیشه خدا را حاضر و نزدیک خود خواهند دید» (یاب، ۱۴۰۱، ص ۴۷)؛ هر چند قادر به دیدن او نباشند. برای تبیین این مسئله که خدا را نمی‌توان دید، باید از تجارب کودک در امور نادیدنی کمک گرفت؛ مثل فکر، جریان برق و مانند آن. «از آنجایی که درک عقلانی کودکان بسیار محدود است و تعدادی از آنان هنوز در دوره پیش‌عملیاتی ذهنی به سر می‌برند، احساس و خیال روش‌های طبیعی تحقیق و بررسی برای آنهاست. بیشتر تلاش‌های هوشیارانه را در این آموزش می‌توان از طریق کارهای خلاقانه‌ای صورت داد تا به کمک آن به مذهب نزدیک شوند» (باهنر، ۱۳۹۹، ص ۱۷۱).

یک شاعر خود را موظف می‌داند که از هنر خود بهره بگیرد و با ارائه اندیشه درست به مخاطبش شکر این نعمت را به جا آورد. اگر بتواند به کودک چیزی بیاموزد و درکی ساده از خداوند، اساسی ساده از زیبایی، عشقی به راستی، نیازی به دانستن و تلاشی برای آزاد زیستن را بیدار کند و برانگیزد، رسالت خود را انجام داده است (حکیمی و کاموس، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۸۲).

حس و نگاه کودک به خدا

«نخست کودکان خدا را با گرایش‌هایی نظیر جاندارپنداری، ساخته‌پنداری و انسان‌پنداری درک می‌کنند و سپس واجد تفکر واقع‌نگر و انتزاعی می‌شوند» (اسکندری، ۱۳۷۳، ص ۸). بنابراین در شکل‌دهی ذهنی آنها باید این دسته‌بندی را در نظر گرفت. آنها ابتدا سؤال می‌کنند که خدا چیست و مثل کیست؛ اما اینکه این سؤال را کودک در چه سنی می‌پرسد، بسیار مهم است و در پاسخ به این سؤال باید به دوره سنی او توجه کرد و متناسب با آن پاسخ داد. اگر در دوره سنی ۳ تا ۶ سال است باید این پاسخ‌ها را به انسان‌انگاری خدا و دارای مکان و قابل رؤیت بودن او معطوف کرد و بیان داشت؛ خدا مثل ما نیست، او دست و پا ندارد، او زندگی می‌کند ولی نه در خانه‌ای مثل خانه‌های ما. اگر در سن ۶ تا ۹ سالگی است، باید پاسخ ما به نفی تصور انسانی با نیروهای فوق‌العاده

یا شباهت او به نور یا شعله آتش سوق پیدا کند؛ اما هیچ گاه نباید به مفاهیم انتزاعی روی آورد تا با رشد تفکر او در سطوح بالاتر مفاهیم واقعی را آموزش داد» (باهر، ۱۳۹۹، ص ۱۹۵). این در حالی است که کودکان زیر ۴ سال فاقد هرگونه ذهنیت منسجم از خدا هستند (گریوانی، ۱۴۰۰، ص ۴۹).

- دویدم و دویدم/ به یک کتاب رسیدم/ چه دیدم؟/ یک آسمان فرشته/ چه چیزها دیدم در آن نوشته/ قشنگ بود/ مثل فرشته‌هاش بود/ چه نوری!/ توی نوشته‌هاش بود/ کتاب رو/ گرفتم و وا کردم/ خدا رو/ قشنگ تماشا کردم (مزینانی، ۱۳۸۰).

کودکان زیر دبستان، خدا را مانند یک انسان شبیه ما فرض می‌کنند؛ خدایی که در بهشت سکونت دارد و در آسمان‌هاست و به شکل یک انسان به زمین می‌آید و امور را رتق و فتق می‌کند: «برای کودکان پیش دبستانی، ترس از خدا به عنوان فردی قدرتمند که اعمالش غیرقابل پیش‌بینی است، مطرح است. او ویژگی‌های فیزیکی و قدرتی سحرآمیز دارد که در مقابل اعمال بد و ناپسند خشمگین می‌شود؛ اما بیشتر کودکان خدا را دوست خود می‌دانند. دانش آموزان در سال‌های نخستین دبستان اگرچه براساس علایق انسان‌انگاری، خدا را به عنوان بشری فوق‌العاده تصور می‌کنند؛ ولی برخلاف دوره پیشین اعمال الهی از نظر او غیرقابل پیش‌بینی و بی‌دلیل نیستند» (باهر، ۱۳۹۹، ص ۹۵).

- به نام خداوند رنگین کمان/ خداوند بخشنده مهربان/ خداوند زیبایی و عطر و رنگ/ خداوند پروانه‌های قشنگ... (پوروهاب، ۱۳۷۵).

کودکان دبستانی تلاش می‌کنند خدا را همچون انسان فرض کنند؛ یک انسان خارق‌العاده و اعجاب‌برانگیز. توجیهات آنها گاهی مادی و خام و گاهی فوق‌مادی می‌شود؛ مثلاً گاهی خدا را قابل رؤیت و به شکل آتش، نور و گاهی نامرئی می‌پندارند (گریوانی، ۱۴۰۰، ص ۴۳).

- پیش از اینها فکر می‌کردم خدا/ خانه‌ای دارد میان ابرها/ مثل قصر پادشاه قصه‌ها/ خشتی از الماس و خشتی از طلا/... رعد و برق شب طنین خنده‌اش/ سیل و توفان نعره توفنده‌اش/ دکمه پیراهن او آفتاب/ نقش روی دامن او ماهتاب... (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۱۲).

- ... گفتی بهار خانوم بیاد/ درختارو بیدار کنه/ دست بکشه روی زمین/ دشتارو سبزه زار کنه (هاشمی، ۱۴۰۰، ص ۴).

«کودکان دبستانی می‌پندارند خدا می‌تواند نسبت به بندگان خود عدالت را اجرا نکند؛ زیرا او هر چیزی را که بخواهد انجام می‌دهد؛ یعنی رفتارش غیرقابل پیش‌بینی و مجازاتش به دلخواه او است» (باهنر، ۱۳۹۹، ص ۹۸).

- تو که خدای دریا/ خدای آسمونی/ یادم دادی که باشم/ بچه مهربونی/ ... حالا که من ندارم/ یه دونه هم کار زشت/ بگو برام بسازن/ یه خونه توی بهشت (هاشمی، ۱۴۰۰، ص ۹).

بنابراین درکی که کودکان از مفهوم خدا دارند، با تحول سنی و شناختی کودکان، رابطه مستقیم دارد (اسکندری، ۱۳۸۲، ص ۸۵). نمونه سؤال‌های کودکان درباره خداوند از این قبیل است که خدا کیست و کجاست، چه کار می‌کند، خدا چه شکلی است، آیا نور است، آیا همیشه بوده، آیا مهربان است و همه ما را آفریده، چه کار کنیم که خدا ما را دوست داشته باشد؟ آیا می‌شود خدا را دید؟ آیا خدا تنهاست؟ خدا کجای آسمان است؟ حیوان‌ها را هم خدا آفریده؟ خدا چگونه همه را می‌بیند؟ بنابراین توقع کودک از شعر درباره خدا شعری است که بتواند به سؤال‌های ذهنی او پاسخ دهد. کودکی که پدر خود را توانمند و پر قدرت می‌داند، وقتی از صفات الهی، از بزرگی و توانایی خدا سخن می‌گوییم، نهایت او را با پدرش هم‌تراز می‌بیند و تصور دیگری از این عظمت ندارد؛ مگر آنکه شاعر کودک هنرمندانه و زیرکانه از همین مثال بهره‌برد و قدرت خداوند را به مراتب فراتر از قدرت پدر بیان کند. تا کودک در این قیاس بتواند تا حدودی به عظمت خداوندی پی‌برد.

سؤالاتی که کودکان درباره خدا دارند، اغلب ماهیتی کلامی و فلسفی دارد که قبلاً به آنها پاسخ داده شده است؛ اما بیشتر پاسخ‌ها انتزاعی هستند که درک آن برای کودکان دشوار است و نمی‌توان مستقیم آنها را در پاسخ به کودکان به کار برد؛ مگر آنکه روش به کاررفته در تفهیم مفهوم انتزاعی صحیح باشد و اصول آن نیز لحاظ شود (داوودی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۱۱).

- ... بدون تو شعر درخت / چه تکراری و کهنه است / ... بدون تو ذهن درخت /
خطوطی کج و درهم است (کشاوری، ۱۳۷۵).

بررسی‌ها نشان می‌دهد که کودکان در درک مفهوم کمال مطلق و کل، مشکل دارند. اگر کودک خداوند را به صورت کمال مطلق بشناسد، بسیاری از افعالی که برای او غیرممکن به نظر می‌رسد، برای خداوند ممکن می‌داند.

- خداجونم بزرگی تو / رو کاغذام جا نمی‌شی / حتی اگه بیان کمک / هزار مداد نقاشی (کشاوری، ۱۳۹۹).

- کیه که توی دنیا / ماهی می‌ده به دریا؟ / برف و تگرگ می‌سازه / درخت و برگ می‌سازه (گروه شاعران، ۱۳۹۱، ص ۲).

البته به مرور و خودبه‌خود به این نتیجه می‌رسد که انسان‌انگاری او از خداوند در تناقض با مطلق بودن صفات کمالی است.

دومین مفهومی که باید کودکان درک کنند وجود مجموع صفات کمالی در خداوند است؛ شناخت اینکه خداوند متعال مفهومی ترکیبی است. جمع کردن صفات مختلف برای خداوند برای کودکان پرسش ایجاد می‌کند؛ چراکه تجربه آنها از انسان‌ها معمولاً محدود بودن صفات خودشان است و قبول کسی با مجموعه صفات برایشان مشکل است (داوودی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۱۵).

- ... فانوس شب‌ها را که آویخت / بر کشتزار آسمان‌ها؟ / می‌دانم آن دست خدا بود / دست خداوند توانا (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۳۲).

تفہیم فراتر از زمان و مکان بودن شیء مجرد (چه مجرد محدود مانند فرشته و چه نامحدود مانند خداوند) به کودکان بسیار مشکل است (رحیمیان و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۳۹)؛ بنابراین کمتر شاعر و نویسنده کودکی به جز شماری، به پدیده‌های آفرینش پرداخته‌اند؛ در حالی که در آیات قرآن هم ذکر شده: «اوست آنکه آسمان‌ها و زمین را طی شش روز آفرید. آنگاه بر عرش مستقر گشت...» (حدید، ۴). «و اوست آنکه هم در آسمان‌ها معبود است و هم در زمین، و اوست فرزانه دانا» (زخرف، ۸۴).

برخی پژوهش‌گران بدون اشاره به فطرت به تجربیاتی در کودکان در زمینه مفاهیمی

مثل خوبی، راستی و زیبایی اشاره کرده‌اند که خداشناسی او را شکل می‌دهد (باب، ۱۴۰۱، ص ۶۳). آنها معتقدند کودک خدا را در ارتباط با خود و مشکلاتش مهم می‌داند و احساس حضور خدا باعث تقویت وجدان کودکان می‌شود، تا حدی که حتی در نبود والدین خود در مورد تصمیم‌هایی که می‌گیرند و می‌اندیشند، همواره خود را تحت‌نظارت می‌دانند. این همان مسئله فطری بودن خداشناسی و وجود نفس لواحه در انسان است.

— ... به نام او که با دلم / همیشه بوده آشنا / دلم همیشه می‌تپد / به نام دوستم خدا (رحماندوست، ۱۳۹۹، ص ۲۲).

بهترین زمان آموزش مبانی دینی و خداشناسی

در تعالیم دینی ما، برای آموزش کودکان زمان مشخصی بیان شده است. حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند: «من لم يتعلم في الصغر لم يتقدم في الكبر»؛ هر کس در کودکی تعلیم نبیند، در بزرگی به ارجمندی نمی‌رسد (غررالحکم، ح ۸۹۳۷). تأکیدهای بی‌شمار ائمه معصومان علیهم السلام در احادیث درباره تربیت دینی کودکان از سنین بسیار پایین مؤید این مطلب است. بنابراین دوران کودکی بهترین زمان آموزش مبانی دینی و خداشناسی است. روان‌شناسان هم معتقدند «حس دینی در دوران کودکی زنده‌تر و اصیل‌تر از دوران بعدی رشد است» (کریمی، ۱۳۹۹، ص ۱۴۹). «سال‌های اولیه کودکی فرصتی استثنایی برای ایجاد چارچوبی معنوی در کودک است. در این دوران کودکان بیشترین آمادگی را برای فراگیری اطلاعات مذهبی دارند» (خانی و طامه، ۱۳۹۵، ص ۷۱).

از نظر پیاژه، کودک ۷ ساله (تا ۱۲ سالگی) در مرحله عملیات عینی قرار دارد و می‌تواند اعمال منطقی را انجام دهد، اما هنوز نمی‌تواند درباره مفاهیم انتزاعی بحث کند (گنجی، ۱۴۰۰، ص ۵۸). پیاژه معتقد است کودک زیر ۷ سال به‌طور طبیعی علل وجودی اشیا را در خدا یا بشر به‌عنوان یک موجود روحانی و پر قدرت جستجو می‌کند. پیاژه به دلیل اهمیتی که برای فرآیند شناختی قائل بود، رشد مذهبی را نیز به همان شیوه در نظر می‌گرفت. به عقیده او، کودکان در سال‌های اولیه دبستان نمی‌توانند تصور

درستی از حوادث غیرطبیعی داشته باشند. این کودکان خداشناسی ناپخته‌ای را بیان می‌کنند. یک نیروی جادویی و افسانه‌ای که در کار جهان است. نام این نیرو خدا یا هر مفهومی که تعلیمات مذهبی کودک در اختیار او قرار می‌دهد می‌تواند باشد (خادمی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۱).

اما به مرور زمان، نظریه‌های دیگری بر این نظریه چیره شد؛ مثل نظریه گلدمن که معتقد بود مراحل فهم کودکان از تصور خدا یا مفاهیم دینی با کمی تأخیر به مرحله تفکر عینی و انتزاعی می‌رسند؛ چون این مفاهیم انتزاعی مصادیق عینی ندارند و حسی نیستند و علت تأخیر در دستیابی به مراحل تفکر عینی و انتزاعی است و درک مفاهیم دیگر و صفات خداوند در طی سه مرحله پیش‌عملیاتی، عینی و انتزاعی اتفاق می‌افتد (نوذری، ۱۳۹۰، ص ۱۷۷). این در حالی است که کودکان در اوایل دبستان سعی می‌کنند از محدودیت‌های تفکر شهودی رهایی یابند و به مراتبی از تفکر عملیات عینی برسند؛ اگرچه چندان موفق نباشند و اشتباه کنند. اما مفاهیم مذهبی در ذهن آنها کمتر رنگ خیال دارد. پس در بیان برای این مخاطب باید دقت کرد؛ چراکه کودکان از طریق احساس و خیال به درک مفاهیم دینی بهتر نزدیک می‌شوند، نه از طریق عقلی؛ به‌ویژه که هدف عمده تعلیم و تربیت دینی در این سنین جذب کودک به دین است و سپس تعلیم و تربیت (باهنر، ۱۳۸۸، ص ۲۲۶). «کودک با تربیت مناسب بهنجار رشد می‌کند و اگر شرایط محیط سخت‌تر از میزان ظرفیت ذاتی کودک باشد، واکنش او مناسب برای خودشکفتگی نخواهد بود» (کریمی، ۱۳۹۹، ص ۲۷).

البته که این مسئله، کار را بر شاعر یا فرد بزرگسالی که در پی ارائه و ترویج و آموزش نکات دینی است، سخت‌تر می‌کند؛ چون آنچه کودک می‌گوید یا می‌کند، همان است که از بزرگسالان می‌بیند و می‌شنود. واقع‌نگری اخلاقی خاص کودک است و برخاسته از خودمحوری این دوره است؛ یعنی کودک میان فکر خویش و آنچه از دیگران می‌شنود تفاوتی قائل نمی‌شود. او در اراده بزرگسالان مداخله ذهنی نمی‌کند و می‌داند که آنچه بزرگسالان می‌گویند، معمولاً باید صحیح و قابل قبول باشد (باهنر، ۱۳۹۹، ص ۵۷). از طرفی، «از منظر تفکر اسلامی، شرک به خدا پایه تمام انحرافات است و از نظر

خدا تنها گناه نبخشودنی است. بنابراین خداشناسی باید سرلوحه برنامه تربیتی قرار بگیرد» (گریوانی، ۱۴۰۰، ص ۳۱).

خداشناسی در شعر کودک

خدا در شعر کودک از زوایای مختلفی معرفی شده است؛ گاهی در لفظ با اشاره به نام و صفات خداوند، گاهی به شکلی عاطفی و از راه محبت و شمارش نعمت‌های خدا، گاه از مسیر حسی، مذهبی یا همان راه فطرت، گاهی با معرفی رفتاری و عملی، یعنی اطاعت و عبادت، گاهی هم به شیوه عقلانی و پاسخ به پرسش‌های کودکان درباره خدا (گریوانی، ۱۴۰۰، ص ۱۶۹). در میان راه‌های بیان‌شده، راه شناخت خدا از طریق فطرت بیشتر مورد استفاده شاعران کودک قرار گرفته است؛ چراکه همه ما به شکلی حسی و درونی با خدا و دین ارتباط و به‌طور ذاتی به‌سوی او تمایل داریم: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ: پس روی خود را متوجه آیین خالص خداوند کن، این سرشت الهی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار، ولی اکثر مردم نمی‌دانند» (روم، ۳۰). به همین علت، گاهی شاعر کودک در بیان فطری بودن خداشناسی، مخاطب را به درون خود فراخوانده:

– به من آهسته مادر گفت: فرزند/ خدا را در دل خود جوی یک‌چند (دولت‌آبادی، ۱۳۷۷، ص ۱۰).

– خدا در دل و جان پاکان بود/ همان جاست یزدان که ایمان بود (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۲۰).

– نمی‌دانم تو الان در/ دلم یا در آسمان هستی/ فقط من خوب می‌دانم/ که خیلی مهربان هستی (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۷۰).

اما فطری بودن این حس، به این معنا نیست که نیازی به پرورش و تعلیم ندارد؛ این حس مانند تمام ابعاد فطری خلقت بشری نیازمند اغنا، احیا و پرورش برای شکوفایی است تا خاموش نشود؛ و بزرگ‌ترها مسئول حفظ، حراست و تقویت این تمایلات و

پرورش دهنده آنها هستند (باهنر، ۱۳۹۹، ص ۵۳). بنابراین مسئولیت شاعر کودک این است که بتواند این حس را در کودکان با شعر خود بپروراند و تقویت کند. بیان هنرمندانه این حس در شعر همین کار را می‌کند: خدا راز در راز / خدا راز لبخند / همه، هرچه، هر جا / به نام خداوند (رحماندوست، ۱۳۹۹).

با ادبیات، به خصوص شعر می‌توان کودکان را با مفهومی انتزاعی در قالبی که باعث برانگیختگی عاطفی شود، با خدا آشنا کرد. البته تعیین دقیق میزان این آشنایی نیاز به پژوهش و مطالعه مستقیم دارد (شکرالله‌زاده و خوشبخت، ۱۳۹۱، ص ۱۵۹). مهم است که در شیوه‌های خود برای شناساندن خداوند بازنگری کنیم و بهترین راه و مناسب‌ترین زمان را انتخاب کنیم؛ چون خداشناسی فرایندی است که باید به شکلی تدریجی و در طول دوره رشد برای کودکان اتفاق بیفتد. حتی اگر کودکی در طول رشد خود به‌طور مستقیم چیزی درباره خدا نشنود، از راه مشاهده اعمال والدین و انجام مناسک با خدا آشنا می‌شود (نوذری، ۱۳۹۰، ص ۱۸۱).

- صبح است و آواز مادر / پیچیده در خانه ما / پر می‌کشد با نمازش / تا آبی آسمان‌ها / ... به به چه آرامشی هست / در حرف و در حال مادر / او گرم پرواز خویش است / من هم به دنبال مادر (رحماندوست، ۱۳۷۴).

در میان شاعران کودک، بیش از همه مصطفی رحماندوست با توجه به نماز و عبادت، خدا را به مخاطبانش شناسانده: «آهنگ آواز مادر / هم گرم و هم دلشین است / راز و نیازی که دارد / با خالق خویش این است: / آه ای خداوند یکتا / ما بندگان تو هستیم / تنها تویی یاور ما / تنها تو را می‌پرستیم (رحماندوست، ۱۳۷۴).

در واقع شاعران ما که بیشتر اشعار دینی و خداشناسی آنها برگرفته از احساسات و تجربیات شخصی‌شان بوده، در این زمینه آثار متعددی دارند: دوست دارم پاک باشم / بهتر از گل‌های ناز / صورتم شبنم بگیرد / صبح‌ها وقت نماز (کشاورز، ۱۳۷۵).

شاعر باید خود را به جای کودک بگذارد و از زاویه دید او به مفهوم خدا بیندیشد و تلاش کند مفاهیم دینی را برای کودک ملموس و عینی کند؛ مثلاً خوبی را به روشنایی

تشبیه و از تمثیل‌ها استفاده کند (یاب، ۱۴۰۱، ص ۸۶). شاعر کودک باید به گونه‌ای از این احساس سخن بگوید که ذهن بی‌آلایش کودکان را به شناخت بیشتر زیبایی‌های معنوی پیوند بزند:

- دیدم ز تو صدها نشانه / در چهره زیبای دنیا / دیدم تو را هر لحظه هر جا / آه ای خداوند توانا (ابراهیمی، ۱۳۶۵).

شاعر کودک به ضرورت فهم مخاطب باید بیشتر به بیان صفات خداوند و ستایش او پردازد. گاهی در بیان راه‌های خداشناسی، توجه کودک را به هستی‌شناسی و خودشناسی جلب کند؛ در بعضی اشعار با رویکردی فلسفی خدا را به کودک معرفی کند و در مواردی با رویکردی عرفانی (شکرالله‌زاده و خوشبخت، ۱۳۹۱، ص ۱۵۹):

- روز و شب هستی تو با من / توی هر چه هست اینجا / من نمی‌دانم چه هستی / هر چه هستی بهتری / من تصاویر عجیبی / از تو توی ذهن دارم / هیچ‌یک مانند تو نیست / واقعاً من شرمسارم (کشاورز، ۱۳۷۷).

شاعر با اینکه احساسات و عواطف خود را منتقل می‌کند، با حس ابهام‌آمیز کودک درباره خدا همراه می‌شود و اطمینانی به مخاطب می‌دهد. او به نحوی سردرگمی خود را در این حواس بیان می‌کند و کمتر در تفکر انتقال یک اندیشه و راه برای شناخت بهتر به مخاطب است. بهره‌گیری از زبان کودکان در افزایش عاطفه و ملموس کردن مفهوم خدا نقش بسزایی دارد. در بعضی موارد اشعار سروده‌شده متناسب با گروه سنی و مراحل رشد شناختی نیست؛ به این معنا که بعضی بالاتر و برخی پایین‌تر از سطح درک کودک است.

- تو خوبی / تو در مشرق و مغربی / در شمال و جنوبی / تو در بوی گل در رگ برگ‌هایی / در آواز زیبای بلبل / تو در هر کجایی (موسوی‌زاده، ۱۴۰۰، ص ۱۱).

برخی صفات خدا در ادبیات کودک راه نیافته؛ مثل جبار و قهار؛ و صفات جمال خداوند مثل مهربانی و زیبایی و بخشنده‌گی که قابل درک برای کودک است، بسیار کاربرد داشته:

- مهربان‌تر از مادر / مهربان‌تر از بابا / مهربان‌تر از آبی / با تمام ماهی‌ها / ... تو خدا خدا

هستی / مهربان‌ترینی تو (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۵۷).

- او که بهتر از مادر / مهربان‌تر از باباست / او امید محرومان / او خدای بی‌همتااست
(کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۶۶).

اما یکی از مسائلی که در ادبیات دینی با آن مواجهیم، سرسری‌نویسی است که علل مختلفی دارد. از جمله: «پرداختن به موضوعات دم‌دستی، سهل‌انگاری در به‌کارگیری واژه‌ها و جمله‌ها، عدم تحقیقات کافی درباره موضوع، شعارزدگی، کلیشه‌گرایی و مستقیم‌گویی و عدم توجه به تحریف‌ها... (اقلیدی و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۵۴). مثل این شعر که شاعر در آن شاپرک را همچون قرآن شعر خدا دانسته است: «پیش چشمان من / شاپرک باز شد / حرف‌های خدا / باز آغاز شد / دیدم آن شاپرک از برای خداست / مثل قرآن پر از شعرهای خداست (مزینانی، ۱۳۷۷، ص ۷)، اما توجه نداشته که قرآن را شعر خدا دانستن، خطای بزرگی است؛ چون «وما هو بقول شاعر» (حافه، ۴۱)، یا «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ: و ما به او شعر نیاموختیم و [شعر‌گویی] شایسته او نیست. کتاب [او] جز مایه یادآوری و قرآنی روشنگر [حقایق] نیست» (یس، ۶۹). اگرچه نگاه شاعر کاملاً شاعرانه بوده است و از این شیوه بیانی قصد جسارتی به ساحت قرآن نداشته، اما باید توجه کرد که در برخی امور دینی جای تسامح حتی برای شاعر وجود ندارد.

خدا را باید با توجه به نیاز کودکان و پرسش‌های او در این باره توضیح داد و بلوغ فکری و درک او را از موضوع مدنظر داشت. برای افراد بالغ می‌توان از لغاتی مثل ازل و ابدی، نامحدود و غیرقابل درک، مقدس و عادل استفاده کرد، ولی در مورد کودکان زیر ۶ سال می‌بایست از لغاتی مثل برای همیشه، بزرگ، قوی و خوب استفاده کرد. کودکان بالاتر از ۶ سال می‌توانند لغاتی چون همیشه، همه‌جا، مافوق، قدرتمند و کامل را درک کنند (یاب، ۱۴۰۱، ص ۲۰): با آنکه تاریک است و شب / اما نترس از دیو و گرگ / زیرا که می‌پاید تو را / هر شب خداوند بزرگ (ابراهیمی، ۱۳۷۸).

ادبیات کودک در بیان دینی گاهی به افراط و تفریط افتاده است. برخی به گمان اینکه با مخاطب کودک مواجه‌اند، نحوه بیانشان به شکلی بوده که مخاطب در فهم دین مشکل پیدا کرده است. برخی هم گمان کرده‌اند وقتی از ادبیات دینی سخن به میان

می‌آید، به‌طور مطلق باید بعد سرگرم‌کنندگی آن را فراموش کنند؛ در حالی که مهم‌ترین ضعف ادبیات دینی آموزشی بودن آن مطرح شده است و ادبیات حتماً باید از لذت‌آفرینی عبور کند؛ زیرا عمل لذت‌بخش نوعی تداوم ایجاد می‌کند و عادت را به وجود می‌آورد؛ اما ادبیات دینی هم مانند بقیه شاخه‌های ادبی باید در ذات خود آموزندگی داشته باشد؛ البته نه از طریق تأکیدهای مستقیم (اقلیدی و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۶۱). بنابراین شاعر کودک اگرچه در اشعار خود با موضوع خدا درصدد یافتن راهی برای شناساندن خداوند است و مخاطب خود را ترغیب به شناخت از راه‌های مختلف می‌کند، باید مراقب باشد از مبانی دینی فراتر نرود و در بیان احساسات شخصی خود حد‌نگه دارد: تو از شکاف صخره‌ها/ به من نگاه می‌کنی/ و با اشاره‌ای مرا/ گل و گیاه می‌کنی/ ... تو کیستی؟ پرنده‌ای/ به روی شانه‌های من/ همیشه با منی؛ تویی/ خدای من خدای من (مزینانی، ۱۳۷۵).

اگر بتوانیم به‌جای سیراب کردن ذهن کودک، آن را تشنه نگه داریم و به‌جای پاسخ‌دادن، سؤال ایجاد کنیم و با ارائه موقعیت‌های مجهول او را تحریک کنیم، به خلاقیت و بازپروری ذهن او کمک کرده‌ایم (کریمی، ۱۳۹۹، ص ۳۱).

اغلب ما خدا را همان‌طور که خود تصور می‌کنیم به دیگران می‌شناسانیم؛ اما در موضع یک شاعر یا یک مربی ضرورت دارد راه‌های مختلف شناساندن خداوند را ابتدا خود بیاموزیم، سپس در تدارک پیدا کردن الفاظ مناسب و بیان گویا برای مخاطب باشیم. البته نباید فراموش کنیم با مخاطبی مواجهیم که ذهن صاف و بی‌آلایشش با تک‌تک کلمات نقش می‌گیرد. بنابراین باید در انتخاب کلمات دقت کنیم. اغلب شعرا تلاش می‌کنند از زاویه دید خود به ماجرا نگاه کنند. «در اشعار کودک همیشه تصور خود کودک مطرح نیست؛ بلکه در پاره‌ای موارد هدف صرفاً آموزش مفاهیم دینی است و شاعر یا نویسنده به‌منزله کسی که بار دیگر به کودکی خود بازمی‌گردد مفهوم خدا را تبیین می‌کند» (رحیمیان و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶): دلم می‌خواد شکل تو رو/ همه بتونن ببینن/ خدا جونم بزرگی تو/ رو کاغذام جا نمی‌شی/ حتی اگه بیان کمک/ هزار مداد نقاشی (کشاورز، ۱۳۹۹، ص ۱۱).

اگر شاعر تلاش کند به نحوی سخن بگوید که مخاطب، خدا را در اثر هنری او کشف کند و از بیانی غیرمستقیم استفاده کند تا کودک، خود به پاسخ دست یابد، هرگز چنین خدایی را فراموش نخواهد کرد (شکرالله‌زاده و خوشبخت، ۱۳۹۱، ص ۱۵۴). هنر و ادبیاتی که در صدد آموزش ضمنی است و تنها به بیان احساسات خود یا تجارب خود بسنده نمی‌کند، نه تنها ماندگارتر است که رسالت اصلی خود را نیز به سرانجام رسانده است.

«آثار دینی خلق می‌شوند تا وجدان اخلاقی کودک را صیقل دهند و ارزش‌های پایدار انسانی را به او یادآوری کنند تا در سنین نوجوانی که به گزینش و درونی کردن ارزش‌ها روی می‌آورد، با شناخت و آگاهی کامل در انجام این کار موفق شود» (اقلیدی و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۶۰).

پس هدف ما از خداشناسی برای کودک تنها شناخت خداوند نیست؛ رشد دینی امری فراتر است. در این فرایند، ایمان و تدین با درک شناخت خدا و اسماء او آغاز می‌شود؛ ولی فرد از این راه به یک نظام اعتقادی دست می‌یابد که مبدأ، معاد و برنامه زندگی را برای او مشخص می‌کند (نوذری، ۱۳۹۰، ص ۱۷۹).

شاعر کودک بیشتر به چه موضوعاتی پرداخته است

همان‌طور که بیان شد، شاعران کودک بیشتر احساسات خود را درباره خداوند مطرح کرده‌اند و کمتر به دنبال آموزش حساب‌شده و روش‌مند برای خداشناسی کودکان بوده‌اند. اما اغلب اشعار دلی آنان موضوعاتی را در بر داشته که تاحدی توانسته ابعاد پیچیده این مهم را در بر گیرد. موضوعات مختلفی مانند:

چیستی و کیستی خداوند: کیه که توی دنیا/ ماهی می‌ده به دریا/ برگ و تگرگ می‌سازه/ درخت و برگ می‌سازه؟/ جواب تو آسونه/ خدای مهربونه/ هر بچه‌ای می‌دونه (کشاورز، ۱۳۷۸).

نعمت‌های خداوند: در دل کوچک خود/ باغی از گل دارم/ توی باغم هر روز/ دانه‌ای می‌کارم/ یک گل از آن گل‌ها/ گلی از مهر خداست/ گل دیگر مادر/ گل دیگر باباست (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۳۳).

در آسمان بودن خداوند: بارها تو را میان آسمان / دیده‌ام بزرگ و خوب و
مهربان / من همیشه با تو حرف می‌زنم / چون خود تو گفته‌ای مرا بخوان (کیانوش و دیگران،
۱۳۹۲، ص ۶۰).

- یک بادبادک ساختم / با کاغذ و چسب و حصیر / نخ بستم و رنگش زدم / خیلی
قشنگ و بی نظیر / یک نامه دادم دست او / گفتم ببر پیش خدا / فوری جوابش را بگیر /
آن وقت برگرد و بیا (کشاورز، ۱۳۸۹، ص ۱۱).

- ... بهش بگم عزیزم / وقتی می‌ری آسمون {قاصدک} / حرف منو هم ببر / یه بار
پیش خداجون (هاشمی‌پور، ۱۴۰۰، ص ۶).

- دستامو بالا بردم / تا آسمونا بردم / دعام پرید اون بالا / رسید به شهر ابرا (هاشمی،
۱۴۰۰، ص ۶).

تشبیه خدا به نور: دلم بی تو گلخانه‌ای خشک و زرد است / چه تاریک و سرد
است / تو نور دل من / چراغ جهانی (موسوی‌زاده، ۱۴۰۰، ص ۶).

- خدا در پاکی و نیکی است / فرزند / بود در روشنایی‌ها خداوند (دولت‌آبادی، ۱۳۷۷، ص ۱۰).
نشانه‌های خدا در طبیعت: خدا در بوی و رنگ گل نهان است / بهار و باغ و گل
از او نشان است (دولت‌آبادی، ۱۳۷۷، ص ۱۰).

- کیست خاتم کار بال شاپرک / شاعر خوش خط و خال شاپرک (کیانوش و دیگران،
۱۳۹۲، ص ۲۳).

- رعد و برق و کوه و دشت / آسمان و ابر و آب / سبزه و گیاه و گل / نور و باد و
آفتاب / می‌خورد به چشم تو / هر چه، هر که، هر کجاست / آفریدگار آن / مهربان خدای
ماست (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۴۹).

- باز می‌خندد به من / صد بنفشه پای جو / این همه سرسبزی است / هدیه‌ای از سوی
او / او که خیلی مهربان / با من و پروانه‌هاست / غنچه را گل می‌کند / او خدای خوب
ماست (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۵۶).

- وقتی که توی باغم / وقتی که خیلی شادم / وقتی می‌رم می‌شینم / تو سایه درختا / به
یاد تو می‌افتم / به یاد تو خدایا (ابراهیمی، ۱۳۹۳، ص ۱۴).

- دویدم و دویدم/ تا به خدا رسیدم/ نسیم بود/ آمد به خانه ما/ سار شد و/ نشست رو
شانه ما/ چشمه بود/ میان صحرا جوشید... (مزینانی، ۱۳۸۰).

فطری بودن خداشناسی: اگرچه اغلب این شعرها به شعرهایی که بیان نعمات
خداوندی است نزدیک می‌شود، اما حس فطری خداشناسی را در دل خود پنهان دارد
که با ملاحظه طبیعت شگفت‌انگیز خداوند بروز و ظهور پیدا می‌کند: زنبوره صب تا
غروب/ پیش گلای نازه/ از شهد گل برامون/ کلی عسل می‌سازه/ خدا رو حس
می‌کنم/ با این همه نشونه/ خدا همیشه اینجاست/ خدا چه مهربونه (فرهادی، ۱۴۰۰، ص ۵).
- وقتی که آب پاک چشمه/ در باغ و صحرا گشت جاری/ ... دیدم ز تو صدها
نشانه/ در چهره زیبای دنیا/ دیدم تو را هر لحظه هر جا/ آه ای خداوند توانا (کیانوش و
دیگران، ۱۳۹۲، ص ۳۰).

- در بیشه سبز/ در کوچ مرغان/ در پیچش رود/ در شعر باران/ هر گوشه دیدم/
لطف خدا را/ من دوست دارم/ این آیه‌ها را (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۶۴).
- باز با باران دلم پر می‌کشد/ سوی دشت و سوی آلاچیق‌ها/ می‌رود تا انتهای
آسمان/ می‌رود تا بی‌نهایت تا خدا (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۹۰).
- گفתי که این سنگریزه/ یک آیه از فصل کوه است/ گفתי که آن قله دور/ یعنی
خدا باشکوه است (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۹۷).
گاهی غیرمستقیم به نشانه‌های خدا اشاره شده: به نام خدا/ خدای قشنگ/ پر از
بو و رنگ... خدای درخت/ درختان سبز/ خداوند فصل/ بهاران سبز (رحماندوست، ۱۳۹۹،
ص ۱۰).

قدرت الهی: فانوس شب‌ها را که آویخت/ بر کشتزار آسمان‌ها/ می‌دانم آن دست
خدا بود/ دست خداوند توانا (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۳۲).
- ... بال می‌ده به پرنده/ ماه می‌ده به آسمون/ کار خداست که اینقدر/ بزرگه و
مهربون (هاشمی‌پور، ۱۴۰۰، ص ۱۰).
- خدای مهربونم/ مامان می‌گه فقط تو/ می‌تونی جون بدی به/ باغچه توی سال نو
(هاشمی‌پور، ۱۴۰۰، ص ۱۴).

ستایش گری و شکرگزاری: باغ در حال قیام/ کوه در حال رکوع/ آفتاب و ماهتاب/ در غروب و در طلوع... (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۳۵).

- من یک سبد برداشتم/ پر کردم از آن میوه‌ها/ گفتم خدایا باز هم/ من می‌کنم شکر تو را (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۵۵).

- بهار توی حیاطه/ شادی توی دل ماست/ برای شکر خدا/ تموم دستا بالاست (هاشمی‌پور، ۱۴۰۰، ص ۹).

- دوباره دستم شده/ از این همه هدیه پر/ من رو تو آفریدی خداجونم تشکر (هاشمی، ۱۴۰۰، ص ۱۰).

- خداجونم ... دلم می‌خواد صدات کنم همیشه/ از تو تشکر می‌کنم خداجون/ به‌خاطر میوه و برگ و ریشه (هاشم‌پور، ۱۴۰۰، ص ۲).

حس حضور خداوند: بعد لحظه‌ای خیال می‌کنم/ روبه‌روی من تو ایستاده‌ای/ گوش کرده‌ای به حرف‌های من/ خواهش مرا جواب داده‌ای (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۶۰).

خداوند منشأ خوبی: خدایا خدایا تو خوبی تو خوبی/ خدایا جهان را تو خوب آفریدی/ بدی نیست در نفس هستی/ زمین و زمان را تو خوب آفریدی (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۷۶).

- دلت می‌خواد روی زمین همیشه/ غذا برای هر پرنده باشه/ تو گوش اون آدم خوب، تو گفتی/ تو باغچه‌شون دونه برام بپاشه (هاشم‌پور، ۱۴۰۰، ص ۶).

درخواست کمک از خداوند: خدا خدای خوب من/ خدای گل‌ها و چمن/ می‌خوام برم به باغ گل/ من رو ببر سراغ گل/ راه رو به من نشون بده/ نشونه‌ای از اون بده (فرهادی، ۱۴۰۰، ص ۶).

- خونه من خاکه خودت می‌دونی/ ازت می‌خوام کنار من بمونی (فرهادی، ۱۴۰۰، ص ۱۱).

- گنجشکه باز اومده/ نوک می‌زنه تتق تق/ می‌خواد من رو قورت بده/ مثل یک رشته آش/ خدای مهربونم/ خودت مواظبم باش (هاشم‌پور، ۱۴۰۰، ص ۱۴).

- کاری بکن تشنه نباشه گلدون/ رودخونه‌ها باشن همیشه خندون (هاشمی، ۱۴۰۰، ص ۳).

- خداجونم کمک کن / به حرف گل گوش کنم / سلام بدم بخندم / اخم رو فراموش کنم (موسوی زاده، ۱۴۰۰، ص ۸).
- دعا و آرزو:** با این دو دست کوچکم / دست می برم پیش خدا / با دل پاک روشنم / دعا کنم دعا دعا... دعا برای مادرم / دعا به شادی بابا (دولت آبادی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۰).
- خدا کنه که امشب / بارون زیاد نباره / چون بچه گربه جایی / برای خواب نداره (ابراهیمی، ۱۳۹۳، ص ۳).
- شاخه های دست های بچه ها / خشک شد در حسرت یک لقمه نان / ای خدا تقسیم کن لبخند را / در میان بچه های این جهان (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۴۳).
- من فقط بنده و مطیع توام / ای خداوند قادر و توانا / از ره لطف و مهربانی خود / تو به من راه راستی بنما (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۴۶).
- صفات خدا (یگانگی):** جهان را تو تنهای تنها / خودت آفریدی / شریکی نداری / تو یکتایی و بهترینی (موسوی زاده، ۱۴۰۰، ص ۱۶).
- اون کیه که همیشه / یکیه دو تا نمی شه... (رحمان دوست، ۱۳۸۶، ص ۲).
- صفات خدا (دانایی):** خودت می دونی که من / چه شکلی ام چه جورم / سیاه یا سبزه هستم / یا که سفید و بورم (فرهادی، ۱۴۰۰، ص ۲۱).
- صفات خداوند (آفرینندگی):** در اغلب اشعار گذشته، شاعران به آفرینندگی خداوند اشاره کرده اند: «پروردگارا، بخشنده پاک / سازنده جان / از گوهر خاک...» (کیانوش، ۱۳۷۰، ص ۲).
- ای خدای ستاره های قشنگ / ای خدای جهان رنگارنگ / ای که ناهید را تو آوردی / ماه و خورشید را تو آوردی / ... برف و باران و گرمی و سردی / همه را ای خدا تو آوردی (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۲۴).
- سلام خدای مهربون / منم هوای این زمین / فقط تو می بینی من رو / من رو تو ساختی، آفرین (کشاوری ۱۳۹۹ الف، ص ۲۲).
- آسمان دنیا را / توی چشم دریا ریخت / یا خلاصه آن را / توی حوض زیبا ریخت (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۳۸).

- سبز و بنفش و زرد و سرخ / از همه رنگ شده زمین / دنیا چقدر قشنگ شده / خدا
 جونم صد آفرین (هاشمی، ۱۴۰۰، ص ۴).

- چه موسیقی زیبایی است / صدای جیرجیرک‌ها / همان سازی که آن را ساخت /
 خدای جیرجیرک‌ها (مزینانی، ۱۳۷۷، ص ۳).

صفات خدا (بزرگی): خدا جان بگو / چطور این همه راز را در دلت می‌گذاری
 (موسوی زاده، ۱۴۰۰، ص ۵).

صفات خدا (مراقب بودن): دم سیاهت لب باغچه پیداست / خدا خودش مواظب
 جوچه‌هاست (ماهوتی، ۱۳۸۸، ص ۲۱).

صفات خدا (مهربانی): گاه شاعر با تماشای طبیعت و زیبایی‌های آن به مهربانی خدا
 رسیده است: «هر چیز قشنگ بود و زیبا / در زیر نگاه گرم خورشید / آن روز محبت خدا
 را / می‌شد همه جا به راحتی دید (ابراهیمی، ۱۳۷۲، ص ۴).

صفات خدا (مسبب بودن): گاه شاعر، برای اینکه مخاطب را به صفت آفرینند گی
 خداوند نزدیک کند، با بیان سببیت خداوند و گاه با دعا شعر را پیش برده است:

- باد و گل و چشمه‌سار و خورشید / گویند که زندگی چه زیباست / هر چیز در این
 جهان زیبا / پرورده خالق تواناست (ابراهیمی، ۱۳۶۵، ص ۷).

- شاخه به نام خدا / رشد کرد آب خورد / دانه بود میوه شد / دانه انجیر شد
 (رحماندوست، ۱۳۹۹، ص ۱۸).

- آگه بارون نباره / خشک می‌شه گل‌دون / خدا جونم کمک کن / بباره بارون (هاشمی،
 ۱۴۰۰، ص ۱۲).

- می‌خندم و سر می‌خورم روی سنگ / مواظبی که حال من بد نشه / وقتی می‌خوابم
 تو یه کاری بکن / تا کوسه از کنار من رد نشه (هاشم پور، ۱۴۰۰، ص ۱۱).

- سلام خدای مهربون / من خورشید آسمونم / از اون زمون‌های قدیم / گفتمی
 همین جا بمونم (کشاورز، ۱۳۹۹، الف، ص ۱۴).

- خدا زمین رو / آب‌پاشی کرده / روی زمین رو / نقاشی کرده (ماهوتی، ۱۳۹۶، ص ۳).

گاهی شاعر تلاش کرده سببیت خداوند را ملموس و عینی کند که به نظر می‌رسد

در این حد نیاز نیست: «شاید خدا براشون/ آب می‌ریزه با آب‌پاش». آوردن آب پاش ضروری به نظر نمی‌رسد. به همین دلیل در ادامه و در توجیه آب‌پاش آورده: «همون که بارون می‌شه/ می‌ریزه رو درختاش» (کشاوری، ۱۳۹۹، ص ۱۹)؛ تا آب‌پاش در ذهن مخاطب اختلالی ایجاد نکند و او را به خطا نیندازد.

در شعر دیگری نیز شیوه بیان، مخاطب را آگاه نمی‌کند و ممکن است به خطا بیندازد: «همراه مامان برده‌ام مسجد/ یک سفره نان و سبزی خوش‌بو/ دیدم خدا آنجا کنار ماست/ می‌آید از هر جا صدای او (ماهوتی، ۱۳۹۴، ص ۲۲). درک این شاعرانگی و کلام مجازی برای مخاطب قابل درک نیست.

صفات خدا (پاداش‌دهی): حالا که من ندارم/ یه دونه هم کار زشت/ بگو برام بسازن/ یه خونه توی بهشت (هاشمی، ۱۴۰۰، ص ۹).

خشنودی و عدم خشنودی خدا: دفتر خط‌خورده نیمه‌کاره/ خدا دلش گرفته از ستاره (ماهوتی، ۱۳۸۸، ص ۱۴).

گاهی شاعر نه تنها از احساسات خود تنها برای شناساندن خدا استفاده کرده که در این بیان نیز با حسی بزرگسالانه پیش رفته و مخاطب و گروه سنی او را فراموش کرده.

حس بزرگسالانه: خداجان سلام/ شب آمد منم/ منم دوست/ که در می‌زنم/ شب است و سکوت/ چه زیباست ماه/ خودت کرده‌ای/ به ماهت نگاه (رحماندوست، ۱۳۹۹، ص ۶).

- خدا راز شب‌ها/ سکوت پر آواز/ نسیم شبانه/ و بوی گل ناز/ خدا راز در راز/ خدا راز لبخند/ همه هر چه هر جا/ به نام خداوند (رحماندوست، ۱۳۹۹، ص ۲۰).

- تو دانا‌ترینی/ به نیروی تو این جهان استوار است/ به دانایی‌ات آسمان و زمین برقرار است (موسوی‌زاده، ۱۴۰۰، ص ۷).

آنچه مسلم است آنکه تمامی این اشعار به فهم بهتر و نزدیک شدن مخاطب به مبانی خداشناسی کمک می‌کند و ما منکر این تأثیر نمی‌توانیم باشیم؛ اما آیا بهتر نیست در ارائه مبانی دینی به خصوص در شناخت خدای یکتا در ادبیات دینی به نحوی عمل کنیم که کودکان در همان سنین اولیه زندگی ارتباط منسجم‌تری با خالق خود پیدا کنند؟ وقتی می‌توان حساب‌شده و اصولی و با استفاده از کتب متعددی که در این حوزه نوشته

شده، یا به کمک استفاده از افرادی که در تربیت دینی کودکان دستی بر آتش دارند این راه را هموارتر کرد، چرا راه‌های رفته را تکرار کنیم؟

نتیجه‌گیری

با بررسی سه دهه از اشعار دینی کودک، به این مهم دست یافتیم که اغلب شعرا از بیان احساسات خود نسبت به خداوند سخن به میان آورده‌اند و کمتر شاعری به دنبال تحقیق و تفحص در تربیت دینی و راه مناسب در بیان اشعار دینی بوده است. شاعران طی سه دهه اگرچه در بیان و زبان شاعرانه و نزدیک به مخاطب تا حدودی موفق عمل کرده‌اند، اما به سؤال‌های ذهنی مخاطب خود درباره خدا پاسخی نداده‌اند یا راهی برای شناخت زودتر و بهتر و مناسب‌تر خداوند در این گروه سنی هموار نکرده‌اند.

نمود شعریایی همچون «پیش از اینها فکر می‌کردم خدا/ خانه‌ای دارد میان ابرها ...» (کیانوش و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۱۲)، یا شعر معروف دولت‌آبادی با مطلع «به مادر گفتم آخر این خدا کیست / که هم در خانه ما هست و هم نیست» (دولت‌آبادی، ۱۳۷۷، ص ۱۰) که با هدف شناسایی خدا به کودکان به شیوه پاسخگویی به تصورات و سؤالات ذهنی آنها سروده شده، نشان‌دهنده این مطلب است که کمتر در این دهه‌ها شاعران به دنبال تعمیق در کار دینی بوده‌اند.

متوجه شدیم در دوره سنی ۳ تا ۶ سال باید پاسخ‌ها را به انسان‌انگاری خدا معطوف کنیم. اگر در سن ۶ تا ۹ سالگی است، پاسخ ما باید به نفی تصور انسانی با نیروهای فوق‌العاده یا شباهت او به نور یا شعله آتش سوق پیدا کند؛ اما هیچ‌گاه نباید به مفاهیم انتزاعی روی آوریم؛ یا اینکه کودکان نمی‌توانند مجموع صفات الهی را کنار هم درک کنند؛ شاعر کودک باید به معدودی از این صفات در یک شعر بسنده کند.

گفتیم ضعف ادبیات دینی آموزشی بودن آن است و ادبیات حتماً باید از در لذت‌آفرینی عبور کند؛ زیرا عمل لذت‌بخش نوعی تداوم ایجاد می‌کند و عادت را به

وجود می‌آورد؛ چراکه هدف ما از خداشناسی برای کودک تنها شناخت خداوند نیست؛ رشد دینی امری فراتر است. در این فرایند، ایمان و تدین با درک شناخت خدا و اسماء او آغاز می‌شود.

همچنین در این پژوهش به این مهم دست یافتیم که بیان شاعرانه شناخت خدا شاید در حس خداشناسی و تقویت آن گامی به جلو بردارد؛ اما با تغییر نسل‌ها نیازمند راه‌های جدید و حساب‌شده دیگر و کمک گرفتن از مربیان تربیت دینی هستیم تا در ذهن کودکان اندیشه درست دینی و خداشناسی را جا بیندازیم.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

*** غرر الحکم ودرر الکلم: مجموعه من کلمات وحکم الإمام علی (ع).

ابراهیمی، جعفر. (۱۳۶۵). باغ سبز شعرها. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.

ابراهیمی، جعفر. (۱۳۷۲). آب مثل سلام. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.

ابراهیمی، جعفر. (۱۳۷۸). خدا چه مهربان است. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و

نوجوانان.

ابراهیمی، جعفر. (۱۳۹۳). تولد قارقارک. تهران: پیدایش.

اسکندری، حسین. (۱۳۷۳). بررسی مفهوم خدا در کودکان ۴ تا ۱۲ ساله. ماهنامه تربیت، (۹۲).

اسکندری، حسین. (۱۳۸۲). خدا به تصور کودکان. موسسه فرهنگی منادی تربیت، (۱).

اقلیدی، محمدابراهیم؛ حمزه زاده، محمد؛ رضاداد، علی رضا؛ سیدی، حسین؛ طاقدیس، سوسن؛

قزلایاغ، ثریا؛ محقق، جواد. (۱۳۷۸). پاسخ های ۱۰ کارشناس و نویسنده به ۶ پرسش

درباره ادبیات دینی کودکان و نوجوان. فصلنامه پژوهشنامه ادبیات کودک و نوجوان، (۱۸).

باهنر، ناصر. (۱۳۸۸). تعلیم و تربیت دنیای ناشناخته دینی کودکان. فصلنامه اسلام و

پژوهش های تربیتی، ۱(۲).

باهنر، ناصر. (۱۳۹۹). آموزش مفاهیم دینی. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.

پوروهاب، محمود. (۱۳۷۵). پله پله تا خدا. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.

جلالی، مریم. (۱۴۰۳). ادبیات دینی کودک و نوجوان؛ نظریه ها و کاربردها. تهران: آرون.

حکیمی، محمود؛ کاموس، مهدی. (۱۳۸۲). مبانی ادبیات کودکان و نوجوانان. تهران: نشر آرون.

خادمی، عزت. (۱۳۷۰). درک کودکان دبستانی از مفاهیم دینی. فصلنامه تعلیم و تربیت

(آموزش و پرورش)، (۲۷-۲۸).

خانی، محمدحسین؛ طامه، بتول. (۱۳۹۵). سبک‌های معنوی کودکان در شناخت خداوند: یک پژوهش کیفی. فصلنامه مطالعات پیش‌دبستان و دبستان دانشگاه علامه طباطبائی، ۲(۵).
داوودی، محمد؛ شعبانی، زهرا؛ شفیع، راهله. (۱۳۹۵). مبانی، اصول و روش‌های پاسخگویی به سؤالات کودکان درباره خداوند. دوفصلنامه علمی-ترویجی علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، ۴(۶).

دولت آبادی، پروین. (۱۳۷۷). بر قایق ابرها. شیراز: راهگشا.
رحماندوست، مصطفی. (۱۳۷۴). موسیقی باد. تهران: مدرسه.
رحماندوست، مصطفی. (۱۳۸۶). اون چیه اون کیه. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.

رحماندوست، مصطفی. (۱۳۹۹). به نام دوست خدا. تهران: پیدایش.
رحیمیان، سعید؛ جبار، عظیم؛ شکرالله‌زاده، سودابه. (۱۳۸۹). مفهوم کودکان خدا در شعر معاصر ایران و آمریکا. فصلنامه فلسفه دین، ۷(۸).
شکرالله‌زاده، سودابه؛ خوشبخت، فریبا. (۱۳۹۱). بررسی راه‌های خداشناسی در کتاب‌های شعر کودک و نوجوان انتشارات کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان در سال‌های ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۷. دوفصلنامه تربیت اسلامی، ۷(۱۵).

شمشیری، بابک؛ نوذری، مرضیه. (۱۳۹۰). آسیب‌های تربیت دینی کودکان مقطع پیش‌دبستانی از نظر متخصصان علوم تربیتی، روانشناسی، علوم دینی، ادبیات کودک و مریدان پیش‌دبستانی. دوفصلنامه تربیت اسلامی، ۶(۱۲).

علاء، افشین. (۱۳۷۷). نسیم دختر باد. تهران: قدیانی.
فرهادی، پیوند. (۱۴۰۰). خدا همیشه این جاست. مشهد: به نشر.
قربانی، جعفر. (۱۳۸۰). مفهوم کودکی در عصر پوئتیک. پژوهشنامه ادبیات کودک و نوجوان، شماره ۲۶.

کریمی، عبدالعظیم. (۱۳۹۹). کودکی بازیافته. تهران: مدرسه.
کشاوری، ناصر. (۱۳۷۵). پله پله تا خدا. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.

- کشاوری، ناصر. (۱۳۷۷). هرچه هستی بهتری. تهران: سروش.
- کشاوری، ناصر. (۱۳۷۸). سیب جان سلام. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
- کشاوری، ناصر. (۱۳۸۹). مامان چه قدر خوب است. تهران: سوره مهر.
- کشاوری، ناصر. (۱۳۹۹ «الف»). وقتی می‌شم باد و نسیم. مشهد: به نشر.
- کشاوری، ناصر. (۱۳۹۹ «ب»). خیلی کیف عجیبی ام. مشهد: به نشر.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۷۵). اصول کافی. قم: اسوه.
- کیانوش، محمود. (۱۳۷۰). بچه‌های جهان. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
- کیانوش، محمود، مین پور، قیصر؛ رحماندوست، مصطفی؛ شعبان نژاد، افسانه؛ اعلاء، افشین؛ کشاوری، ناصر. (۱۳۹۲). پنجره‌های آسمان. تهران: افق.
- گروه شاعران. (۱۳۹۱). شب آمد و ستاره. تهران: زیتون.
- گریوانی، مسلم. (۱۴۰۰). و خدایی که در این نزدیکی است. قم: بوستان کتاب.
- گنجی، حمزه. (۱۴۰۰). روانشناسی عمومی. تهران: ساوالان.
- ماهوتی، مهری. (۱۳۸۸). این چیه. نسل نو اندیش.
- ماهوتی، مهری. (۱۳۹۴). بچه پیراهن. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
- ماهوتی، مهری. (۱۳۹۶). خنده ی پله پله. تهران: مدرسه.
- متاجی امیررود، میترا. (۱۳۹۶). خدا در ادبیات منظوم کودک. نوشهر: ناستگ.
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۸). چگونه می‌توان در جهان معاصر از خدا سخن گفت. پژوهشنامه ادبیات کودک و نوجوان، ۴(۱۷).
- مزیانی، محمد کاظم. (۱۳۷۵). شعرهای ناتمام. تهران: حوزه هنری.
- مزیانی، محمد کاظم. (۱۳۷۷). خدای جیرجیرک‌ها. تهران: پیدایش.
- مزیانی، محمد کاظم. (۱۳۸۰). دویدم و دویدم تا خدا. تهران: منادی تربیت.
- موسوی‌زاده، سعیده. (۱۴۰۰). مرا مثل یک ابر بالا ببر. مشهد: به نشر.

نجاریان، محمدرضا؛ پریان، مجید؛ قانع، فاطمه. (۱۳۹۸). بررسی نقش ادبیات معنوی کودک در جریان هویت‌یابی کودکان. هسته مطالعات ادبی و متن‌پژوهی: هفتمین همایش ملی متن‌پژوهی.

نوذری، محمود. (۱۳۹۰). آموزش دین در دوره کودکی: ارزیابی انتقادی رویکرد روان‌شناختی. دوفصلنامه علمی-پژوهشی تربیت اسلامی، ۶(۱۳).

هاشم‌پور، مریم. (۱۴۰۰). خدا جونم تو خیلی مهربونی. مشهد: به نشر.

هاشمی، منیره. (۱۴۰۰). خدا جونم از تو سپاسگزارم. مشهد: به نشر.

هاشمی‌پور، اکرم‌السادات. (۱۴۰۰). خدارو خیلی دوست دارم. مشهد: به نشر.

یاب، ایریس. (۱۴۰۱). کلیدهای آموختن به کودکان درباره خدا (مترجم: مسعود حاجی‌زاده). تهران: صابرین.

References

- * The Holy Quran
- ** Nahj al-Balagha
- ****Ali b. Abi Talib. *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim* (A collection of sayings and wisdom of Imam Ali). [In Arabic]
- Eskandari, H. (1994). The concept of God in children aged 4 to 12 years. *Tarbiyat*, 92. [In Persian].
- Eskandari, H. (2003). God as imagined by children. *Monadi-Tarbiyat*, 1. [In Persian].
- Aghlidi, M. E., et al. (1999). Responses of 10 experts and authors to 6 questions about children's religious literature. *Journal of Children's Literature and Adolescents*, 18. [In Persian].
- Bahonar, N. (2009). Education and the unknown religious world of children. *Islamic Educational Research*, 1(2). [In Persian].
- Bahonar, N. (2020). *Teaching religious concepts* (21st ed.). Tehran: International Publishing Company. [In Persian].
- Jalali, M. (2024). Religious Literature for Children and Adolescents; Theories and Applications. Tehran: Aron. [In Persian].
- Hakimi, M., & Kamos, M. (2003). *Foundations of children's and adolescents' literature* (1st ed.). Tehran: Aron Publishing. [In Persian].
- Khademi, E. (1991). Primary school children's understanding of religious concepts. *Quarterly Journal of Education (Training and Education)*, 27 & 28. [In Persian].
- Khani, M. H., & Tameh, B. (2016). Spiritual styles of children in understanding God: A qualitative study. *Quarterly Journal of Pre-school and Primary School Studies*, 2(5). [In Persian].
- Davoodi, M., Shabani, S., & Shafiei, F. (2016). Foundations, principles, and methods of answering children's questions about God. *Islamic Educational Sciences Quarterly*, 4(6). [In Persian].

- Rahimian, S., Jabareh, M., & Sharollahzadeh, M. (2010). The childlike concept of God in contemporary Iranian and American poetry. *Philosophy of Religion*, 7(8). [In Persian].
- Shokrollahzadeh, S., & Khoshbakht, F. (2012). *Examining ways of understanding God in children's and adolescents' poetry books published by the Center for the Intellectual Development of Children and Adolescents from 1997 to 2008*. 7(15). [In Persian].
- Shamshiri, B., & Nozari, M. (2011). Damages of religious education for pre-school children from the perspectives of experts in education, psychology, religious sciences, children's literature, and pre-school educators. *Quarterly Journal of Islamic Education*, 6(12). [In Persian].
- Ghorbani, J. (2001). The concept of childhood in the poetic era. *Journal of Children's Literature and Adolescents*, 26. [In Persian].
- Karimi, A. (2020). *Rediscovered childhood* (1st ed.). Tehran: Madreseh. [In Persian].
- Grivani, M. (2021). *And God is near* (5th ed.). Qom: Bustan-e-Kitab. [In Persian].
- Ganji, H. (2021). *General psychology*. Savalan (7th ed.). [In Persian].
- Metaji Amirrood, M. (2017). *God in children's poetry* (1st ed.). Nowshahr: Nasang. [In Persian].
- Mujtahed Shabestari, M. (1999). How to talk about God in the contemporary world. *Journal of Children's Literature and Adolescents*, 4(17). [In Persian].
- Najarian, M. R., Paryan, M., & Qane', F. (2019). Examining the role of spiritual literature for children in their identity formation. *Literary Studies and Text Analysis Research Center*, 7th National Conference on Text Analysis. [In Persian].
- Nozari, M. (2011). Teaching religion in childhood: A critical evaluation of the psychological approach. *Islamic Education Quarterly*, 6(13). [In Persian].
- Yab, I. (2022). *Keys to teaching children about God* (18th ed.) (M. Haji Zadeh, Trans.). Tehran: Saberin. [In Persian].

- Ebrahimi, J. (1986). *Green Garden of Poems* (1st ed.). Tehran: Center for the Intellectual Development of Children and Adolescents. [In Persian].
- Ebrahimi, J. (1993). *Water Like Peace* (1st ed.). Tehran: Center for the Intellectual Development of Children and Adolescents. [In Persian].
- Ebrahimi, J. (1999). *God is Kind* (3rd ed.). Tehran: Center for the Intellectual Development of Children and Adolescents. [In Persian].
- Ebrahimi, J. (2014). *The Birth of Qarqarak* (1st ed.), Tehran: Peydayesh. [In Persian].
- Purohab, M. (1996). *Step by step to God* (1st ed.). Office of Islamic Propaganda of the Qom Seminary, Qom. [In Persian].
- Poets Group (2012). *The Night Came and the Star*. Zeytoun, Tehran. [In Persian].
- Dolatabadi, P. (1998). *On the Boat of Clouds* (2nd ed.). Shiraz: Rahgosha. [In Persian].
- Rahmandoust, M. (1995). *The Music of the Wind*. Madreseh, Tehran (1st ed.). [In Persian].
- Rahmandoust, M. (2007). *What is that? Who is that?* (1st ed.). Center for the Intellectual Development of Children and Adolescents, Tehran. [In Persian].
- Rahmandoust, M. (2020). *In the Name of My Friend, God* (2nd ed.). Tehran: Peydayesh. [In Persian].
- Alaa, A. (1998). *The Breeze, the Daughter of Wind* (1st ed.). Tehran: Ghadyani. [In Persian].
- Farhadi, P. (2021). *God is Always Here* (2nd ed.). Mashhad: Be Nashr. [In Persian].
- Kashavarz, N. (1996). *Step by step to God* (1st ed.). Office of Islamic Propaganda of the Qom Seminary, Qom. [In Persian].
- Kashavarz, N. (1998). *Whatever You Are, You Are the Best* (1st ed.). Tehran: Soroush. [In Persian].
- Kashavarz, N. (1999). *Apple of the Soul, Greetings* (1st ed.). Tehran: Center for the Intellectual Development of Children and Adolescents. [In Persian].

- Kashavarz, N. (2010). *How Wonderful Mom Is* (1st ed.). Tehran: Surah Mehr. [In Persian].
- Kashavarz, N. (2020). *When I Become Wind and Breeze* (1st ed.). Mashhad: Be Nashr. [In Persian].
- Kashavarz, N. (2020). *What a Strange Bag I Have* (1st ed.). Mashhad: Be Nashr. [In Persian].
- Kianoush, M. (1991). *Children of the World* (1st ed.). Tehran: Center for the Intellectual Development of Children and Adolescents. [In Persian].
- Kianoush, M., et al. (2013). *Windows of the Sky* (5th ed.). Tehran: Ofogh. [In Persian].
- Mahouti, M. (1999). *What Is This?* (1st ed.). Nasl-e-No Andish. [In Persian].
- Mahouti, M. (2015). *The Child's Shirt* (1st ed.). Tehran: Center for the Intellectual Development of Children and Adolescents. [In Persian].
- Mahouti, M. (2017). *The Laugh of Step by Step* (2nd ed.). Tehran: Madreseh. [In Persian].
- Mazinani, M. K. (1996). *Incomplete Poems* (1st ed.). Tehran: Art Field. [In Persian].
- Mazinani, M. K. (1998). *God of the Crickets* (1st ed.). Tehran: Peydayesh. [In Persian].
- Mazinani, M. K. (2000). *I Ran and Ran Until I Reached God* (1st ed.). Tehran: Monadi-Tarbiyat. [In Persian].
- Mousavi Zadeh, S. (2021). *Lift Me Up Like a Cloud* (3rd ed.). Mashhad: Be Nashr. [In Persian].
- Hashemi, M. (2021). *God, I Am Grateful to You* (4th ed.). Mashhad: Be Nashr. [In Persian].
- Hashempour, M. (2021). *God, You Are So Kind* (4th ed.). Mashhad: Be Nashr. [In Persian].
- Hashemipour, A. S. (2021). *I Love God So Much* (4th ed.). Mashhad: Be Nashr. [In Persian].

Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Ali Amininejad

Professor of Philosophy and Mysticism at Higher Levels and Culture Academy

Behzad Hamidieh

Assistant Professor University of Tehran

Hassan Ramzani Koushak

Associate Professor Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Javad Rodger

Associate professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought.

Mahdi Alizadeh

Assistant Professor, The Islamic Science and Culture Research Institute

Mohammad Alamzade Nouri

Assistant Professor, The Islamic Science and Culture Research Institute

Alireza Kermani

Associate Professor, The Department of Mysticism, Imam Khomeini Institute.

Abbas Nikzad

Associate Professor, Babol University of Medical Sciences.

Hady Vakily

Associate Professor, Human Sciences and Cultural Studies Research Institute

Reviewers of this Volume

Zahra Abyar, Abdolreza Izadpanah, Abbas Pasandideh, Saeed Zahed Zahedani, Mohammad Masoud Saeidi, Ahmad Shakernejad, Mohammad Javad Farajnejad, Rasoul Hosseinpour Tonekaboni, Muslim Grivani, Behrouz Mohammadi Monfared, Mahdieh Sadat Mostakimi, Abbas Nikzad, Hadi Vakili

The Quarterly Journal of

Islamic Spirituality Studies

Vol. 3, No. 2, Autumn & Winter, 2024

6

Islamic Sciences and Culture Academy

(Research Center for Ethics and Spirituality)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Mahdi Alizadeh

Executive Director:

Hasan Lahootian

Tel.: +98 25 31156961 • P.O. Box.: 37185/3688

jsr.isca.ac.ir



www.jsr.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

نام پد:	نام و نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	نهاد:
		شرکت:

کد اشتراک قبل:	کد پستی:	استان:	نشانی:
پیش شماره:	صندوق پستی:	شهرستان:	
تلفن ثابت:	رایانامه:	خیابان:	
تلفن همراه:		کوچه:	
		پلاک:	

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیب بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی