فصلنامه علمی
سال دوازدهم/ شماره ۳۶/ پاییز ۱۴۰۳

ISSN: ۲۵۳۸-۶۱۹۰
EISSN: ۲۷۱۷-۴۰۸۵

صاحب امتیاز: جامعه المصطفی ﷺ العالمیه
محل انتشار: مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی

مدیر مسئول: سید امیر رضا طاهایی فرد

سردبیر: علی نقی فقیهی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

حمید پارسانیا/ دانشیار فلسفه، عضو هیئت علمی دانشگاه تهران
مسعود جان بزرگی/ استاد روان‌شناسی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
فرح رامین/ استاد فلسفه و کلام اسلامی، عضو هیئت علمی دانشگاه قم
عادل ساریخانی/ استاد حقوق جزا و جرم‌شناسی، عضو هیئت علمی دانشگاه قم
محمد مهدی صفورایی پاریزی/ دانشیار روان‌شناسی تربیتی، عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ﷺ العالمیه
جمیله علم الهدی/ دانشیار علوم تربیتی و روان‌شناسی، عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی
محمد فاکرمیبدی/ استاد تفسیر و علوم قرآن، عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ﷺ العالمیه
علی نقی فقیهی/ دانشیار روان‌شناسی تربیتی، عضو هیئت علمی دانشگاه قم
حسین قمری گیوی/ استاد مشاوره، عضو هیئت علمی دانشگاه محقق اردبیلی
محمد مهدی گرجیان عربی/ استاد عرفان اسلامی و علوم قرآن، عضو هیئت علمی دانشگاه باقر العلوم
محسن ملک افضلی/ استاد فقه و مبانی حقوق، عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ﷺ العالمیه
محمد نریمانی/ استاد روان‌شناسی، عضو هیئت علمی دانشگاه محقق اردبیلی

مدیر داخلی: سارا شفیعی

کارشناس نشریه: هدی بنکدار آفارانی

ویراستار: زهرا شفیعی

مترجم چکیده: کمال برزگربفرویی

صفحه‌بندی: خانه چاپ و گرافیک سحر

فصلنامه علمی «پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده» در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی ذیل به‌صورت تمام متن قابل دسترسی است.

۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) www.isc.gov.ir
۲. پایگاه مجلات تخصصی نور www.noormags.ir
۳. بانک اطلاعات نشریات کشور www.magiran.com
۴. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir

پایگاه نشریه http://pzk.journals.miu.ac.ir
پست الکترونیکی pzk.journals@miu.ac.ir
این نشریه حاصل فعالیت مشترک جامعه المصطفی ﷺ العالمیه با انجمن علمی فقه و حقوق خانواده ایران است.

نشانی مجله: قم، پردیسان، ابتدای بلوار امامت، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی.
امور تحریریه: ۳۷۱۸۳۱۸۰-۰۲۵ کدپستی: ۶۴۴۶۲-۳۷۱۶۶

قیمت: ۹۰۰،۰۰۰ ریال

این نشریه، براساس نامه مورخ ۱۳۹۴/۰۹/۱۶ به شماره
۳/۱۸/۱۹۴۹۷۷/ کمسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم،
تحقیقات و فناوری)، از شماره ۲ حائز رتبه «علمی-پژوهشی» گردید.

رویکرد: موضوع «زن و خانواده» از دیرباز مورد بررسی، پرسش و ژرف نگری اندیشمندان دینی و غیردینی بوده است و طرفداران هر اندیشه، با توجه به شالوده معرفتی خود، نظام فکری مبتنی بر آن شالوده را ارائه می نمایند. فصلنامه علمی «پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده» در پی آن است که اندیشه های علمی دانش پژوهان و فرهیختگان را در حوزه زنان و خانواده، مبتنی بر مبانی اسلامی و نقد شناسه های غیر دینی منتشر نماید و به نشر مؤلفه های بنیان های فکری دین اسلام بپردازد.

داوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

احسان ابراهیمی، رضا احمدی، محمد جواد بحرینی، حمید پارسانیا
ناتاشا پوردانا، زهرا داورپناه، اکبر خادم الذاکرین، حامد رستمی نجف آبادی
علی سلامی، حسن شکوری، حسین قمری کیوی، مریم السادات محقق داماد
حمید مسجد سرایی، عابدین مؤمنی، نجیب الله نوری، عباس علی هراتیان

دبیران تخصصی نشریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمد جواد بحرینی، سارا شفیعی، حسن شکوری، داوود صفا، جعفر هوشیاری

راهنمای تدوین و نگارش مقالات فصلنامه علمی «پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده»

۱. مقاله دست‌آورد پژوهش علمی نگارنده بوده و مختصات روش‌شناختی و سامان‌یافته در ارائه موضوع مورد تحقیق بوده و برای چاپ در نشریات دیگر ارسال نشده باشد.

۲. پذیرش مقاله برای چاپ به عهده هیئت تحریریه فصلنامه است که بعد از داوری و تأیید همکاران علمی نشریه، صلاحیت چاپ آن، اعلام خواهد شد. بدیهی است که فصلنامه هیچ‌گونه تعهدی در قبال پذیرش و یا رد مقاله بر عهده نخواهد داشت و کلیه مسئولیت‌های ناشی از صحت علمی و یا دیدگاه‌های نظری و ارجاعات مندرج در مقاله بر عهده نویسنده و یا نویسندگان آن خواهد بود.

۳. مقالات ارسالی حداقل در ۱۵ صفحه و حداکثر ۲۰ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) و با قلم لوتوس شماره ۱۲در محیط word حروف چینی شده باشد و به پایگاه نشریه ارسال گردد.

۴. مقاله ارسالی باید دارای ساختار مقالات علمی و با رعایت شرایط ذیل باشد:

۴-۱. دارای عنوان، چکیده، (حداکثر ده سطر یا ۱۵۰ کلمه)، کلید واژگان (حداکثر ۷ کلید واژه)، مقدمه، روش پژوهش، نتایج، بحث و نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد.

۴-۲. عنوان مقاله دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.

۴-۳. مقدمه مقاله محل طرح موضوع مقاله، اهمیت و ابعاد و پیشینه موضوع مورد پژوهش و بیان منظور نویسنده از طرح پژوهش باشد.

۴-۴. روش پژوهش شامل روش تحقیق، طرح تحقیق، جامعه و نمونه آماری و ابزار جمع‌آوری اطلاعات است.

۴-۵. دربخش نتایج، نتایج حاصل از تحقیق و آزمون فرضیه ارائه شود.

۴-۶. در بخش بحث و نتیجه‌گیری، مقایسه دستاورد پژوهش با دیگر مطالعات ارائه شود و پیشنهادات کاربردی و محدودیت‌های مربوط به پژوهش نیز بیان گردد.

۴-۷. استناد دهی و تنظیم فهرست منابع به شیوه APA باشد:

رفرنس دهی به شیوه APA

الف) ارجاع به متون در داخل متن با یک نویسنده و یک کتاب

۱. اگر نام نویسنده داخل متن ذکر شود: فقط (سال انتشار) کنار نام نویسنده داخل پرانتز بیان می‌شود؛

۲. اگر نام نویسنده و سال انتشار داخل متن ذکر شود در انتهای متن رفرنس آورده نمی‌شود.

۳. اگر نام نویسنده و سال انتشار در متن ذکر نشود، ارجاع داخل پرانتز و انتهای متن بیان می‌شود. (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار)

اگر ذکر شماره صفحه ضروری باشد شماره صفحه بعد از سال انتشار بیان می‌شود: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره صفحه). اگر کتاب داری چند جلد باشد: (نام نویسنده، سال انتشار، ج/ ص)

ب) ارجاع به متون با نویسنده نامشخص

۱. چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله داخل پرانتز همراه با سال انتشار نوشته می‌شود: (چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله، سال انتشار).

ج) تنظیمات فهرست منابع

۱. مقاله

- نام خانودگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجله، شماره نشریه (دوره انتشار)، شماره صفحه ابتدای مقاله – شماره صفحه انتهای مقاله.

۲. کتاب

- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). نام کتاب. نام کامل مصحح یا مترجم. محل انتشار: انتشاراتی.

اگر نویسنده شرکتی باشد نوبت چاپ بعد از عنوان کتاب در پرانتز ذکر می‌شود:

- نام خانوادگی،نام نویسنده (سال انتشار). نام کتاب (نوبت چاپ). محل انتشار: انتشاراتی.

۳. ارجاع به کتبی که نویسنده مشخص ندارد مثل فرهنگ لغت:

عنوان کتاب (نوبت چاپ). (سال انتشار). محل انتشار: انتشاراتی.

در این شماره می‌خوانیم

اثربخشی زوج‌درمانی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی بر بهبود مدیریت خشم زوجین ناسازگار / النا فاطمی نژاد، محمدباقر حسن‌وند، خدیجه احمدی بیغش ۹

ویژگی‌های روان سنجی پرسشنامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی / رحیم رابط، علی رضایی شریف..... ۳۱

بررسی ادله فلسفی در اثبات یا نفی جنسیت نفس در آثار آیت‌الله جوادی آملی/ نرجس رودگر..... ۵۹

بررسی تطبیقی شاخص‌های الگوی مقاومت در ادبیات داستانی زنان بومی آمریکا و مسلمانان فلسطین؛ با تکیه بر رمان‌های لیندا گروور و رانده عبدالفتاح / نفیسه ایران‌پور، فاطمه برناکی، دیانوش صانعی..... ۷۹

واکاوی فقهی - حقوقی صدور جواز سقط جنین؛ تحلیل ماده ۵۶ قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت / اسماعیل آقابابائی بنی ۱۰۱

حق ارث زن در تفسیر تطبیقی آیه هفتم سوره نساء با تأکید بر تفسیر المیزان و تفسیر المنار / محمد نقیب‌زاده، علی اوسط باقری، رقیه یوسفی..... ۱۲۳

بررسی رویکرد سند ۲۰۳۰ یونسکو در مورد زنان از منظر فقه امامیه / حامد رستمی نجف‌آبادی، عبدالرضا فرهادیان ۱۴۳

مدل خودمهارگری جنسی در اندیشه خبرگان بر مبنای آموزه‌های عفت/ سیده زینب رضوانی، عباس حبیب زاده، محمد مهدی صفورایی پاریزی ۱۶۹

مقالات

پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده / سال دوازدهم/ شماره ۳۶ / پاییز ۱۴۰۳ / ۹- ۲۹

اثربخشی زوج‌درمانی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی بر بهبود مدیریت خشم زوجین ناسازگار

النا فاطمی نژاد[۱]*، محمدباقر حسنوند[۲]، خدیجه احمدی‌بیغش[۳]

چکیده

هیجان خشم از عوامل تأثیرگذار در روابط زوجین است و عدم مدیریت آن پیامدهای ناگواری برای خانواده دارد. ازاین‌رو، مداخلات زوج‌درمانی برای کاهش اثرات مخرب هیجان خشم ضروری است. پژوهش حاضر باهدف بررسی اثربخشی زوج‌درمانی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی بر بهبود مدیریت خشم زوجین ناسازگار به‌روش نیمه‌آزمایشی با طرح پیش‌آزمون- پس‌آزمون با گروه گواه و دوره پیگیری انجام شد. جامعه آماری پژوهش شامل کلیه زوجین مراجعه‌کننده به مرکز مشاوره آوای رهایی در شهر تهران در سال ۱۴۰۱- ۱۴۰۲ بود که تعداد ۳۰ زوج به‌روش دردسترس برای ورود به پژوهش انتخاب شدند. بدین منظور از بین جامعه مورد مطالعه، تعداد ۳۰ زوج که نمره خشم آنان حداقل ۱ انحراف معیار بالاتر از میانگین مقیاس خشم بود شناسایی و سپس به‌طور تصادفی در دو گروه آزمایش و گواه گمارده شدند. برنامه زوج درمانی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی به مدت ۱۰ جلسه ۹۰ دقیقه‌ای برای گروه آزمایش اجرا شد. داده‌های پژوهش با مقیاس خشم اشپیلبرگر جمع‌آوری و بااستفاده از تحلیل واریانس با اندازه‌گیری مکرر تحلیل شد. نتایج نشان‌دهنده تفاوت معناداری در مؤلفه مدیریت خشم بین پیش‌آزمون و پس‌آزمون بود، اما میانگین پس‌آزمون و پیگیری از نظر آماری تفاوت معناداری نداشت. بنابراین می‌توان گفت که زوج درمانی مبتنی بر رویکرد اسلامی بر بهبود مدیریت خشم زوجین ناسازگار اثربخش بود و اثرات ناشی از درمان در مؤلفه مدیریت خشم توانست تا مرحله پیگیری اثرات خود را حفظ کند.

واژگان کلیدی: زوج‌درمانی هیجان‌مدار، زوج‌درمانی با رویکرد اسلامی، زوج درمانی، مدیریت خشم، روان‌شناسی اسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی **تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳** **تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۰۹** **تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱**

DOI: 10.22034/IJWF.2024.17843.2205

۱. کارشناسی ارشد مشاوره خانواده با رویکرد اسلامی، مؤسسه آموزش عالی حوزوی قاسم‌بن الحسن علیه‌السلام، تهران، ایران.
Email: Fateminejad.elena@gmail.com 0009-0003-99881-2866

۲. استادیار روان‌شناسی و آموزش کودکان استثنائی، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسؤل)
Email: m.b.h.hasanvand06@atu.ac.ir 0000-0002-1154-0999

۳. خدیجه احمدی بیغش، استادیار تفسیر تطبیقی، گروه قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.
Email: Kh.ahmadi@modares.ac.ir 0000-0002-7900-7103

* این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد النا فاطمی‌نژاد است که با حمایت علمی و معنوی مؤسسه آموزش عالی حوزوی قاسم‌بن الحسن علیه‌السلام تهران انجام شده است.

The Islamic Journal of Women and the Family / 12st Year/ no.36 / Atumn 2024 / 9–29

The Effectiveness of Emotion-Focused Couple Therapy Based on an Islamic Approach on Improving Anger Management among Incompatible Couples

Elena Fateminejad[1], Mohammad Bagher Hassanvand [2], Khadijeh Ahmadi Bighash [3]

Anger is one of the influential factors in couples' relationships, and its lack of management has adverse consequences for the family. Therefore, couple therapy interventions are necessary to reduce the destructive effects of anger. This research aimed to investigate the effectiveness of emotion-focused couple therapy based on an Islamic approach on improving anger management among incompatible couples using a quasi-experimental method with a pretest-posttest design and with a control group and a follow-up phase. The population included all couples referring to the Voice of Liberation Counseling Center in Tehran in 2022-2023, and 30 couples were selected by the convenience sampling as the sample; thus, 30 couples whose anger score was at least 1 standard deviation higher than the average of the anger scale were identified from the population and then randomly placed into two test and control groups. The emotion-focused couple therapy program based on an Islamic approach was implemented in the test group for 10 90-minute sessions. The research data were collected with Spielberger's anger scale and analyzed by the analysis of variance with repeated measures. The results demonstrated a significant difference in the anger management component between pretest and posttest, but the mean of posttest and follow-up was not statistically significant. Therefore, it can be said that couple therapy based on an Islamic approach was effective in improving anger management among incompatible couples and the effects of the treatment on the anger management component were able to maintain their effects until the follow-up phase.

Keywords: emotion-focused couple therapy, couple therapy based on an Islamic approach, couple therapy, anger management, Islamic psychology.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.17843.2205
Paper Type: Research
Data Received: 2024/01/13 Data Revised: 2024/06/29 Data Accepted: 2024/07/21

1. M.A. in Family Counseling with Islamic Approach, Ghasem bin al-Hassan Seminary Higher Education Institute, Tehran, Iran.
Email: fateminejad.elena@gmail.com 0009-0003-99881-2866
2. Assistant Professor, Department of Psychology and Education of Exceptional Children, Faculty of Psychology and Educational Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)
Email: m.b.h.hasanvand06@atu.ac.ir 0000-0002-1154-0999
3. Assistant Professor of Comparative Interpretation, Department of Quran and Hadith, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
Email: kh.ahmadi@modares.ac.ir 0000-0002-7900-7103

۱. مقدمه

مطالعات فراوان در حوزه خانواده نشان می‌دهد که عدم مدیریت هیجان به‌ویژه خشم پیامدهای سنگینی از جمله تعارضات زوجینی[1]، طلاق عاطفی و طلاق قانونی، ایجاد خشونت در محیط خانواده، نامساعدسازی بستر شکوفایی و رشد فرزندان را در پی دارد. (هاشمی و اکبری، ۱۳۹۶) همچنین عدم مدیریت خشم ممکن است مشکلات و ناهنجاری‌های اجتماعی، احتمال بروز روابط فرازناشویی، ایجاد خشونت خانگی و نهایت قتل‌هایی بازمینه خشونت در بستر خانواده را رقم زند (رحمتی، تکلوی، موسی‌زاده، ۱۴۰۰). در تعریف خشم می‌توان گفت خشم، احساسی است که بروز جسمانی و هیجانی دارد و بر روی پیوستاری از یک‌احساس خفیف ناخوشایند تا یک‌احساس شدید عصبانیت قرار دارد (موتابی و فتی، ۱۳۸۵). ازجمله رویکردهای زوج‌درمانی که بر اهمیت ابراز هیجانات با هدف تنظیم هیجان‌ها در روابط زوجین، تأکید دارد، رویکرد هیجان‌مدار است. رویکرد هیجان‌مدار با اصلاح الگوهای تعاملی محدود و منفی زوجین، باهدف بازسازی پاسخ‌های هیجانی مثبت از طریق رشد و ترمیم رشته‌های ایمن دلبستگی باعث برآورده شدن نیازهای اولیه فرد می‌شود. (جانسون، ۱۴۰۱) مشابه این روش در منابع اسلامی نیز به تنظیم هیجان‌ها در روابط زوجین توجه ویژه شده است و تعالیم ارزشمند و جامعی دراین‌مورد ارائه شده است که پایبندی به آنها سبب شناخت بیشتر خود و نقاط آسیب در روابط بین‌فردی به‌ویژه برای زوجین می‌شود. چنانچه لوپز، ریگز، پولارد و هوک[2] (۲۰۱۱) بررسی کرده‌اند مذهب می‌تواند با منابع اضافی حمایت عاطفی- اجتماعی از جانب خداوند و تشکل‌های مذهبی، حس عدم دلبستگی را کاهش دهد و مانع اثرات منفی در دسترس نبودن همسر شود. ازاین‌رو، ممکن است زوجینی که در برقراری سازگاری زناشویی مشکل دارند، از توجه به عقاید دینی و تعهد به یک‌تشکل مذهبی در تسکین این ناسازگاری سود ببرند. محققان دیگری ازجمله سینگ و مالیک[3] (۲۰۱۲)، جانگ[4] (۲۰۱۳) و آناند و سینگ[5] (۲۰۱۵) نیز نشان دادند که بین سلامت روان و اعتقادات مذهبی رابطه مثبتی وجود دارد (ریان و دسی،[6] ۲۰۰۰).

1. Marital conflict
2. Lopez, J., Riggs, S., Pollard, S., & Hook, J.
3. Singh, D., & Malik, A.
4. Jung, J. H.
5. Anand, P. V., & Singh, S.
6. Ryan, R. M., & Deci, E. L.

با بررسی مداخلات دینی مؤثر بر ارتقاء کیفیت روابط زوجین، می‌توان به دو روش مداخله‌ای عفو و بخشش[1] و مقابله‌های معنوی[2] باعنوان راهبرد تنظیم هیجانات در مبانی اسلامی اشاره کرد. در اسلام بر بخشیدن لغزش‌های دیگران تأکید شده است. در *قرآن کریم* این آموزه با سه واژه عفو، صفح و غفر بیان شده است؛ عفو به‌معنی گذشت از خطاهای شخص و ترک مجازات او (ر.ک.، اعراف: ۱۹۹)، صفح یا روی برگرداندن و چشم‌پوشی کردن از خطاهای دیگران (ر.ک.، حجر: ۸۵) و غفر به‌معنای پوشاندن عیوب و زشتی‌های دیگران (ر.ک.، شوری: ۴۳) در *قرآن کریم* بیان شده است. (جعفری، ۱۳۹۶) چون پس از وقوع رنجش در یک‌رابطه، پاسخ به فرد خاطی اغلب کینه‌توزانه است، داشتن بخشش برای بهبود و حفظ رابطه ضرورت دارد (بریت‌ویت، فینچمن و سلبی،[3] ۲۰۱۱). همچنین عفو و گذشت سنگ بنای هر ازدواج موفقی است و بخشش می‌تواند به زوج‌ها در مقابله با چالش‌های موجود و پیش‌گیری از چالش‌های آینده کمک کند (فینچمن، مک‌کالو و تسانگ،[4] ۲۰۰۶). فینچمن، بیچ، لامبرت، استیلمن و برث‌ویت[5] (۲۰۰۸) بیان می‌کند که عامل حیاتی در حفظ رابطه عاشقانه، قدرت بخشش شریک زندگی است و همچنین عامل پیش‌بینی‌کننده پایداری یک‌رابطه در مقابل خطای همسر، بخشش است. کاچدورین، فینچمن و داویلا[6] (۲۰۰۴) در تحقیقات خود نشان دادند که بخشش با سبک دلبستگی ایمن ارتباط معناداری دارد و سطوح بالاتر دلبستگی زوج‌ها و تعهدشان، بخشش بیشتری را در رابطه پیش‌بینی می‌کند (کاچدورین، فینچمن و داویلا، ۲۰۰۴، به نقل از لروی هچ،[7] ۲۰۰۸). بنابراین، درصورت فقدان عفو و بخشش در روابط زوجین، با کم‌ترین خطایی هیجان خشم برانگیخته می‌شود. لازم است زوجین هیجان خشم را جزء جدایی‌ناپذیر زندگی مشترک دانسته و راه‌کارهای مدیریت آن را بیاموزند و در عین ابزار سالم هیجانات خود، آگاه باشند که احساس شرمندگی و گناه بعد از بروز خشم، پاسخ سازنده و بالغانه‌ای نیست (کارلسون و دینک‌مایر، ۱۳۹۰)؛ زیرا براساس منابع اسلامی نیز ریشه‌کن کردن خشم در وجود خود، نه لازم است و نه ممکن، بلکه باید آن را در مدیریت عقل و شرع قرار داد. در *قرآن کریم*

1. forgiveness
2. spiritual coping
3. Braithwaite, S. R., Fincham, F. D., & Selby, E. A.
4. Fincham, F. D., McCullough, M. E., & Tsang, J. A.
5. Fincham, F. D., Beach, S. H., Lambert, N. N., Stillman, T. T., & Braithwaite, S. S.
6. Kachadourian, L. K., Fincham, F., & Davila, J.
7. Leroy Hatch, D.

نیز به وضوح از کظم غیظ و مدیریت خشم سخن گفته شده است و نه فقدان و یا حذف آن (ر.ک.، آل‌عمران: ۱۳۴). بنابراین، وجود هیجان خشم در انسان طبیعی و لازم است و فقط در صورتی که از اعتدال و کنترل فرد خارج شود، به‌مثابه هیجانی منفی است که از آن به سرچشمه همه بدی‌ها تعبیر می‌شود (ر.ک.، کلینی، ۱۴۰۷هـ.ق، ۳۰۳/۲).

مدیریت هیجان خشم با ترمیم دلبستگی زوجین در رابطه ایمن امکان‌پذیر است و اصلاح پیامدهای آن از طریق بخشش، منتج به ایجاد سازه‌هایی مانند اعتماد، همدلی، ارتباط، کنترل هیجانی و مجموعه پیچیده‌ای از تغییرات روان‌شناختی که بر خود و دیگران تمرکز دارد، می‌شود. (انرایت و فیتزگیبونز،[1] ۲۰۰۰) بدین صورت که در مواقع بحرانی و تهدیدکننده، قابلیت فرآیند بخشودگی با سبک دلبستگی ایمن تسهیل می‌شود (فینی[2]، ۲۰۰۱). افراد دلبسته ناایمن به‌دلیل نداشتن حس همدلی و عدم کنترل عواطف منفی نمی‌توانند دیگران را ببخشند (مک‌کالو، پارگمنت و تارسون،[3] ۲۰۰۱). به‌این‌دلیل عفو و بخشش از عوامل مؤثر بر ارتقاء کیفیت زندگی زوجین است (واسوانی[4]، ۲۰۰۶) و احتمال تجربه یک‌رابطه سالم و پایدار را تسهیل می‌کند (آلوارو[5]، ۲۰۰۱). خسروی (۱۳۹۱) در پژوهشی نشان داد که سبک‌های دلبستگی با بخشودگی و معنویت چگونه در هم تنیده است.

پارگامنت، اسمیت، کونیگ و پرز[6](۱۹۹۸) دین را منبعی برای دستیابی به چگونگی مقابله با مشکلات می‌دانند که در لحظات چالشی و استرس‌زا، هدف و حس معنا، کنترل شخصی، احساس راحتی، سلامت جسمی و همچنین صمیمیت با دیگران و حتی معنویت به فرد می‌دهد. پارگامنت[7] (۱۹۹۷) معتقد است که مقابله دینی، منبعی چندبعدی است که قادر است در شناخت ساختار موقعیت، روش‌های رسیدن به هدف مطلوب و تعیین اهداف توسط شناخت‌های دینی، درک هیجان‌ها، رفتار یا مناسک و آداب و روابط دینی به فرد کمک کند. از سوی دیگر، این راهبردها و سبک‌های مقابله‌ای زوجین بر کیفیت روابط زناشویی آنان اثرگذار است (حسینی، ۱۳۹۰). همچنین مقابله موفق و مؤثر با باورهای مذهبی

1. Enright, R. D., & Fitzgibbons, R. P.
2. Feeney, J. A.
3. McCullough, M. E., Pargament, K. I., & Thoresen, C. E.
4. Vaswani, J. P.
5. Alvaro, J. A.
6. Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G. & Perez, L.
7. Pargament, K. I.

زوجیـن ارتبـاط مثبت دارد (پارگامنت.، و همکاران،[1] ۱۹۹۰). ازاین‌رو، آمـوزش مهارت مقابله معنوی و مذهبی، می‌تواند برای حل تعارضات زوجین مفید باشد.

باتوجه به تشـابه مداخله دین و رویکرد هیجان‌مدار در ارائه راهبردهای کنترل هیجان در لحظات استرس‌زا میان زوجین، می‌توان گفت که استفاده از رویکردهای مذهبی در کنار دیگـر روش‌هـای درمانی به‌ویـژه در جوامعی با اعتقـادات و پایبندی‌هـای مذهبی ضرورت دارد. براین‌اسـاس، در پژوهـش حاضـر بهره‌منـدی از رویکـرد هیجان‌مـدار مبتنـی بر منابع اسـلامی در قالـب الگـوی مشـاوره گروهـی هیجان‌مـدار مورد توجه بود. بسـته مشـاروه‌ایی جعفـری (۱۳۹۶) کـه بـر پایـه منابع اسـلامی طراحی و روایی آن نیز تأیید شـده اسـت می‌تواند یک‌الگوی بومی متناسب با فرهنگ ایرانی-اسلامی برای زوجین ناسازگار مورد استفاده قرار گیرد. در این الگو علاوه بر مباحث تنظیم هیجان‌ها از طریق ایجاد دلبستگی ایمن به خدا، از دو روش عفـو و بخشـش و مقابله‌هـای معنوی که روش‌های دینـی کارآمدی در مدیریت خشم زوجین ناسازگار است، استفاده می‌شود.

تـا کنـون پژوهش‌هـای متعـددی درمـورد مدیریـت خشـم در ابعـاد مختلـف دینـی و روان‌شناسـی انجام شده اسـت. ازجمله قبادی و همکاران (۱۴۰۰) با مقایسه اثربخشی آموزش گروهـی مدیریـت خشـم و توانمندسـازی روانـی اجتماعـی بـر پرخاشـگری و خودکارآمـدی اجتماعی به این نتایج دست یافتند که آموزش مدیریت خشم و توانمندی روانی-اجتماعی را می‌توان ابزاری حمایتی و مؤثر برای کاهش پرخاشـگری و افزایش خودکارآمدی اجتماعی به‌شـمار آورد و از آن به‌ویژه برای نوجوانان سـود جسـت. نتایج جوزای، دشـتیان و جوزای (۱۴۰۰) نیـز نشـان داد کـه آمـوزش مهارت تفکـر انتقادی بر کنترل خشـم و افزایـش عزت‌نفس دانشـجویان تأثیر معنادار دارد. همچنین احمدی باصیری (۱۳۹۹) در بررسـی کنترل خشـم و غضب براساس آیات و روایات، نشان داد که فروبردن خشم از صفات نیکوکاران و پرهیزکاران شمرده شده است و عواملی که از منظر قرآن سبب کنترل خشم و غضب می‌شود عبارتند از: ترک صحنه، استفاده از افراد متخصص، ذکر خداوند، وضو گرفتن و غسل کردن.

بررسی مقالات پیشین در موضوع پژوهش حاضر نشان داد که پژوهشی با هدف بررسی

1. Pargament, K. I., & et al

اثربخشی زوج‌درمانی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی بر مدیریت خشم در زوجنین انجام نشده است. براین‌اساس پژوهش حاضر باهدف بررسی اثربخشی زوج‌درمانی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی بر مدیریت خشم زوجین ناسازگار انجام شد.

۲. شیوه اجرای پژوهش

۲-۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر به‌روش نیمه‌آزمایشی با طرح پیش‌آزمون- پس‌آزمون با گروه گواه و دوره پیگیری یک‌ماهه انجام شد. برنامه زوج درمانی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی به مدت ۱۰ جلسه ۹۰ دقیقه‌ای برای گروه آزمایش اجرا شد. داده‌های پژوهش بااستفاده از تحلیل واریانس با اندازه گیری مکرر تحلیل شد. ملاک‌های ورود پژوهش عبارت بود از: داشتن تمایل به همکاری در پژوهش، دارای حداقل یک‌سال و حداکثر ۲۰ سال سابقه زندگی مشترک، دارای حداقل تحصیلات در مقطع ابتدایی، توانایی شرکت زوجین به‌طور مشترک در ۱۰ جلسه مداخله مورد نظر، عدم شرکت در هیچ جلسه مداخله‌ای غیر از پژوهش کنونی، تجربه ازدواج اول، داشتن محل زندگی مشترک با همسر و کسب نمره با حداقل ۱ انحراف معیار بالاتر از میانگین در مقیاس خشم اشپیلبرگر بود. ملاک‌های خروج نیز عبارت بود از: داشتن رابطه خارج از ازدواج برای یکی از همسران و عدم تمایل به ترک آن رابطه، اعتیاد یکی از همسران به مواد مخدر، درگیری و خشونت فیزیکی فعال میان همسران.

۲-۲. جامعه و نمونه آماری

جامعه آماری پژوهش شامل کلیه زوجین مراجعه‌کننده به مرکز مشاوره آوای رهایی در شهر تهران در سال ۱۴۰۱- ۱۴۰۲ بود که تعداد ۳۰ زوج به‌روش دردسترس برای ورود به پژوهش انتخاب شدند. بدین‌منظور از بین جامعه مورد مطالعه، تعداد ۳۰ زوج که نمره خشم آنان حداقل ۱ انحراف معیار بالاتر از میانگین مقیاس خشم بود شناسایی و سپس به‌طور تصادفی در دو گروه آزمایش و گواه گمارده شدند. میانگین سنی افراد گروه آزمایش ۴۰ سال و گروه کنترل ۳۵ سال بود. میانگین مدت ازدواج گروه نمونه نیز ۱۰ سال بود که برخی دارای فرزند بودند.

۲-۳. ابزار پژوهش

۲-۳-۱. مقیاس اندازه‌گیری پرسش‌نامه خشم اشپیلبرگر (STAXI-۲)

به‌منظور ارزیابی میزان تجربه خشم زوجین در تعارضاتشان از مقیاس خشم استفاده شد که در ایران نیز روایی و پایایی آن بررسی شده است. نتایج این مطالعه حاکی از پایایی (بازآزمایی و همسانی درونی) مطلوب و اعتبار ملاک نسخه فارسی پرسش‌نامه حالت-صفت بیان خشم در جمعیت بالینی مورد مطالعه است (اصغری مقدم، مقدسین و دیباج نیا، ۱۳۹۰). در پژوهش خدایاری فرد، غلامعلی لواسانی، اکبری‌زردخانه و لیاقت (۱۳۸۶) روایی محتوایی این آزمون توسط افراد متخصص بررسی و مورد تأیید قرار گرفت. پرسش‌نامه ۵۷ ماده‌ای اشپیلبرگر شامل شش مقیاس، پنج خرده‌مقیاس و یک‌شاخص بیان خشم است. در STAXI-۲ سه‌مقیاس از پنج‌مقیاس اصلی نسخه اول پرسش‌نامه به همان صورت حفظ شده است که عبارت‌اند از: صفت خشم، برون‌ریزی خشم و درون‌ریزی خشم. دو خرده مقیاس مربوط به صفت خشم، تغییر نیافته‌اند که عبارتند از: خلق‌وخوی خشمگین و واکنش خشمناک در طیف ۴ درجه‌ای لیکرت نمره‌گذاری می‌شود.

برای هنجاریابی و بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی STAXI-۲اطلاعات خلاصه‌شده در راهنمای عملی آزمون نشان می‌دهد که ضرایب آلفا برای مقیاس‌ها و خرده مقیاس‌های ناظر بر حالت خشم و صفت خشم برابر ۰/۸۴ یا بالاتر و برای مقیاس‌های ناظر بر بیان خشم، کنترل خشم و شاخص کلی بیان خشم برابر ۰/۷۳ یا بالاتر است. بنابراین، ضرایب آلفای کرونباخ برای اندازه‌های هماهنگی درونی، در مؤلفه‌های مختلف STAXI-۲ رضایت‌بخش بوده و جنس و بیماری آزمودنی‌ها تأثیر معناداری در ضرایب آلفا ندارد. آلفای کرونباخ به‌دست آمده به ترتیب عبارت است از: خشم-حالت ۰/۹۳، خشم-صفت ۰/۸۳، ابراز خشم درونی۰/۶۰، ابراز خشم بیرونی۰/۷۳، کنترل خشم درونی ۰/۸۹ و کنترل خشم بیرونی ۰/۸۷. همچنین ضرایب آلفای کرونباخ این پرسش‌نامه در تمامی مؤلفه‌ها برای این پژوهش نیز بالای ۰/۷ بود که نشان‌دهنده روایی بالای آن در پژوهش حاضر است.

۲-۳-۲. بسته مشاوره هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی

اهداف و محتوای جلسات زوج‌درمانی در پژوهش حاضر برگرفته از پروتکل مشاوره

هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی است. این الگو بر مبنای نظر متخصصان، مؤلفه‌ها و اهداف الگوی مشاوره گروهی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی در پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته مشاوره خانواده دانشگاه تهران توسط جعفری (۱۳۹۶) طراحی شد. روایی صوری و محتوایی این بسته مشاوره با استفاده از شاخص روایی محتوایی (CVR) محاسبه شد و مقدار آن (۰/۷۱۲۵) به‌دست آمد که نشان‌دهنده ضریب روایی قابل قبول الگوی نهایی مشاوره گروهی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی است.

جدول ۱

بسته الگوی مشاوره هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی

شماره جلسه	عنوان و اهداف جلسه	فرآیند مشاوره و آموزش در طول جلسات	تکالیف
۱	معارفه	اجرای پیش‌آزمون/ ایجاد رابطه حسنه: معارفه اعضا با یکدیگر، بیان اهداف، مقررات جلسات مشاوره/ توصیف آخرین نزاع، شناخت فضای کنونی رابطه، کشف تعاملات، ارزیابی مشکلات ارتباطی منجر به آشفتگی زوجین، توجه به نقاط قوت زوجین و رابطه آنان، ایجاد احساس نیاز و انگیزه برای شروع و ادامه جلسات	تکلیف: یادداشت کردن نوع عمل و عکس‌العمل افراد در موقعیت‌هایی که زوجین دچار تعارضند.
۲	کشف واکنش‌های هیجانی	پیگیری تکلیف جلسه قبل/ معرفی رویکرد هیجان‌مدار، مفهوم دل‌بستگی بزرگسالی به نحوی قابل‌درک برای زوجین، شناسایی نیازهای دل‌بستگی زوجین، کشف موانع دل‌بستگی، درگیری‌های هیجانیی/ شناسایی هیجان‌های اولیه و ثانویه، تأکید بر هیجان‌ها و احساسات آسیب‌دیده، شناسایی چرخه تعاملات منفی، تحلیل حالت‌های هیجانی همراه با چرخه‌های دشوار، بررسی مشکلات برحسب چرخه تعاملات هیجان‌های اساسی و نیازهای دل‌بستگی	تکلیف: یادداشت کردن هیجان‌ها و نیازهای زوجین در موقعیت تعاملی تعارض‌آمیز، ایجاد تمایز میان هیجان‌های اولیه (مانند نگرانی) با هیجان‌های ثانویه (مانند خشم)، ابراز هیجان‌های اولیه در تعاملات خود با همسر تا هفته آینده.
۳	کشف واکنش‌های هیجانی بر پایه رویکرد اسلامی	پیگیری تکلیف جلسه قبل/ نمای کلی خانواده در منظر اسلام، بیان سبک‌های دل‌بستگی به خدا، تبیین روش‌های مدیریت و تنظیم هیجان در اسلام (خودآگاهی، خودتنظیمی، خودکنترلی)	تکلیف: بررسی نگاه زوجین به خدا به لحاظ پاسخ‌گو بودن یا مجازات‌کننده و کنترل‌کننده بودن خداوند، بررسی تأثیر رابطه با خدا در ارتباط با همسر
۴	ایجاد همدلی میان زوجین بر پایه مضامین عفو و گذشت در رویکرد اسلامی	پیگیری تکلیف جلسه قبل/ بازگویی و شنیدن نیازهای دل‌بستگی انکار شده، پذیرش و پاسخ‌گویی احساسات تصدیق نشده، آغاز بازسازی تعاملات، تمرین مهارت‌های گفت‌وگو، گوش‌دادن به یکدیگر میان زوجین در اسلام/ مواجه‌شدن با رنج و خشم همسر، رشد دیدگاه جدید از همسر، رشد همدلی، فرآیند عفو و گذشت و تفاوت آن با مفاهیم مشابه (مانند تحمل، آشتی، فراموشی، صبر)، تسهیل بخشایشگری	تکلیف: یادداشت موقعیتی که در آن عمیقاً از همسر رنجیده شدند، قرار دادن خود در موقعیت همسر و درک او، درک شرایط او.

۵	راهبردهای افزایش محبت در زندگی زناشویی با تکیه‌بر رویکرد اسلامی	پیگیری تکلیف جلسه قبل/ بیان مفهوم محبت و صمیمت میان زوجین در رویکرد اسلامی و عوامل مؤثر برآن و راهکارهای افزایش آن در زندگی زناشویی/ شناسایی نیازها و ترس‌های دل‌بستگی، تعمیق درگیری هیجانی و بیرون کشیدن آرزوها و ترس‌ها و اضطراب‌های صمیمیت	تکلیف: راهکارهای گفته‌شده در افزایش محبت از منظر روایات اسلامی مانند بیان محبت‌آمیز، شوخی کردن، تشکر کردن، همفکری، مشورت، مقایسه نکردن همسر با دیگران، توجه به نقاط قوت یکدیگر و... تا جلسه آینده به‌کاربرده و نتیجه ارائه شود.
۶	تغییر الگو تعاملی زوجین، آموزش اصول ارتباطی همسران از دیدگاه رویکرد اسلامی	پیگیری تکلیف جلسه قبل/ تأکید بر بیان نیازها، کمک به همسران برای نشان دادن واکنش هیجانی‌تر، پذیرش سهم خود و بیان آسایش، مراقبت مورد انتظار از دیگری، بازسازی و خلق مجدد تعاملات مبتنی بر تجربه هیجانی جدید، آموزش اصول ارتباطی زن و شوهر از دیدگاه روایات اسلامی (مانند توجه به تفاوت‌های روانی بین زن و مرد، انتخاب زمان، مکان و موقعیت مناسب برای صحبت کردن، شروع زیبا و ادب در کلام، آراستگی در برابر همسر و..)، تسهیل گره‌های ارتباطی	تکلیف: زوجین انتظارات خود از همسر در موقعیت‌های مختلف، با توجه به اصول ارتباطی اسلامی بیان و نتیجه را ارائه نمایند.
۷	آموزش روش‌های مقابله معنوی مبتنی بر رویکرد اسلامی در موارد پرفشار و تعارض	پیگیری تکلیف جلسه قبل/ بیان روش‌های مقابله معنوی از دیدگاه رویکرداسلامی (مانند توکل، یاد خدا، دعا، امیدواری به‌رحمت خدا، صله‌رحم، صبر و خویشتن‌داری و...) و به‌کارگیری آنها در شرایط پرفشار زندگی، انعکاس و تصدیق دشواری پاسخ‌های جدید و قاب‌گیری مجدد آن، توجه به موانع برای رفتار جدید و حل آنها	تکلیف: به‌کارگیری روش‌های مقابله معنوی و یادداشت نتایج آن.
۸	راه‌های نو برای مشکلات قدیمی، آثارحسن‌ظن در رویکرد اسلامی	پیگیری تکلیف جلسه قبل/ پرورش فضایی امن، خلق اعتماد، گفت‌وگو درمورد آثار حسن‌ظن در زندگی زناشویی ازجمله آسایش و جلب محبت، حمایت از الگوهای تعاملی سالم، افزایش در دسترس و پاسخ‌گو بودن، تثبیت و یکپارچه‌سازی موقعیت‌های تعاملی جدید	تکلیف: یادداشت روایت شاد از رابطه خود.
۹	برجسته‌سازی الگوهای جدید، توانمندی زوجین در حفظ تعاملات صمیمانه بر پایه تعالیم اسلامی	پیگیری تکلیف جلسه قبل/ تمرین تعامل و گفت‌وگوی صمیمانه زوجین از منظر روایات اسلامی (مانند جلب‌توجه به نقاط قوت، تشکر و قدردانی از یکدیگر)، حمایت از الگوهای سازنده تعاملی، تحکیم وضعیت و پاسخ‌های جدید، یادآوری توانمندی‌های زوجین در حفظ و نگهداری روابط مثبت، متعلق دانستن تغییرات به تلاش‌های زوجین	تکلیف: زوجین ارزیابی خود از کارآیی و تأثیر توانایی ابراز هیجان‌ها، بیان نیازها، صمیمیت و رضایت از زندگی زناشویی در جلسات مشاوره را یادداشت نمایند.
۱۰	جمع‌بندی، قدردانی از زوجین، اختتام	پیگیری تکلیف جلسه قبل/ جمع‌بندی نهایی/ دعوت از زوجین به حضور در جلسات مشاوره در صورت احساس نیاز، قدردانی از زوجین/ اجرای پس‌آزمون	

۳. یافته‌های پژوهش

جدول ۲

توصیف آماری نمرات خشم در سه مرحله اندازه‌گیری به تفکیک گروه

		پیش‌آزمون		پس‌آزمون		پیگیری	
گروه	متغیر	میانگین	انحراف استاندارد	میانگین	انحراف استاندارد	میانگین	انحراف استاندارد
کنترل	خشم حالت	۱۷/۰۰	۲/۰۰	۱۸/۰۰	۰/۵۲۵	۱۸/۲۵	۰/۵۱۱
	خشم صفت	۱۱/۰۰	۲/۴۵	۱۲/۰۰	۱/۱۴	۱۱/۰۱	۰/۹۸۵
	بروز خشم بیرونی	۱۱/۲۵	۱/۱۳	۱۳/۰۰	۰/۲۵۸	۱۳/۲۵	۰/۲۱۴
	بروز خشم درونی	۱۳/۰۰	۱/۲۴	۱۳/۰۰	۱/۱۴	۱۲/۲۵	۲/۱۴
	کنترل خشم درونی	۱۲/۴۵	۰/۵۸۶	۱۷/۰۰	۰/۴۵۲	۱۳/۱۱	۰/۵۲۶
	کنترل خشم بیرونی	۱۰/۵۰	۱/۱۲	۱۲/۰۰	۰/۳۵۸	۱۱/۱۰	۰/۸۹۲
آزمایش	خشم حالت	۱۸/۰۰	۲/۲۶	۱۶/۵۰	۰/۵۷۷	۱۶/۶۰	۰/۵۰۰
	خشم صفت	۱۲/۵۰	۳/۴۲	۱۱/۵۰	۰/۵۷۷	۱۰/۰۰	۰/۸۱۶
	بروز خشم بیرونی	۱۳/۰۰	۲/۱۳	۱۳/۵۰	۰/۵۷۷	۱۳/۷۵	۰/۵۰۰
	بروز خشم درونی	۱۶/۲۵	۱/۳۸	۱۵/۰۰	۱/۱۲	۱۴/۷۵	۰/۵۰۰
	کنترل خشم درونی	۱۴/۷۵	۰/۴۶۲	۱۳/۰۰	۱/۱۵	۱۲/۵۰	۱/۰۰۰
	کنترل خشم بیرونی	۱۳/۷۵	۱/۳۸	۱۱/۵۰	۰/۵۷۷	۱۱/۷۵	۰/۵۰۰

براساس نتایج به‌دست آمده، نمرات خشم زوجین شرکت‌کننده در جلسات درمان به تفکیک برای افراد گروه‌های کنترل و آزمایش، در سه مرحله سنجش (پیش‌آزمون، پس‌آزمون و پیگیری) دارای تغییرات بود. در گروه کنترل میانگین نمرات در پیش‌آزمون نسبت به مراحل پس‌آزمون و پیگیری تغییر چندانی را نشان نداد ولی در گروه آزمایش، کاهش نمرات در مراحل پس‌آزمون و پیگیری نسبت به پیش آزمون مشهود بود.

جدول ۳

نتایج آزمون کالموگروف-اسمرنوف برای بررسی نرمال بودن توزیع نمرات

متغیر	کلموگروف-اسمیرنوف			شاپیروویلک		
	Statistic	df	p	Statistic	df	p
پیش‌آزمون خشم حالت	۰/۳۶۵	۸	۰/۵۰۹	۰/۷۶۶	۸	۰/۳۰۶
پس‌آزمون خشم حالت	۰/۲۸۳	۸	۰/۲۸۵	۰/۷۵۸	۸	۰/۴۸۵
پیگیری خشم حالت	۰/۳۱۳	۸	۰/۱۱۶	۰/۷۹۷	۸	۰/۶۱۲

برای سنجش آزمون نرمال بودن توزیع داده‌ها از آزمون کولموگروف-اسمیرنوف[1] استفاده شد. توزیع داده‌های مربوط به متغیرهای پژوهش در سطح معناداری ۰/۰۵، مورد بررسی قرارگرفت. براساس نتایج مندرج در جدول ۳ سطح معناداری آماره محاسبه‌شده برای تمامی متغیرها بزرگ‌تر از ۰/۰۵ است. بنابراین، فرض نرمال بودن توزیع نمرات پذیرفته می‌شود.

جدول ۴

نتیجه آزمون لوین برای بررسی همگنی واریانس‌ها

متغیر	F	درجه آزادی ۱	درجه آزادی ۲	سطح معنی‌داری
پیش‌آزمون خشم حالت	۰.۱۵۲	۱	۲۸	۰.۶۹۹
پس‌آزمون خشم حالت	۰.۱۲۹	۱	۲۸	۰.۷۲۲
پیگیری خشم حالت	۰.۴۸۷	۱	۲۸	۰.۴۹۱
پیش‌آزمون خشم صفت	۰.۰۳۹	۱	۲۸	۰.۸۴۴
پس‌آزمون خشم صفت	۰.۸۰۲	۱	۲۸	۰.۳۷۸
پیگیری خشم صفت	۱.۳۷۸	۱	۲۸	۰.۲۵۰
پیش‌آزمون بروز خشم درونی	۱.۱۳۹	۱	۲۸	۰.۲۹۵
پس‌آزمون بروز خشم درونی	۰.۷۷۸	۱	۲۸	۰.۳۸۵
پیگیری بروز خشم درونی	۰.۳۰۶	۱	۲۸	۰.۵۸۴
پیش‌آزمون بروز خشم بیرونی	۰.۳۲۵	۱	۲۸	۰.۵۷۳
پس‌آزمون بروز خشم بیرونی	۰.۹۱۳	۱	۲۸	۰.۳۴۷
پیگیری بروز خشم بیرونی	۰.۲۲۶	۱	۲۸	۰.۶۳۸
پیش‌آزمون کنترل خشم درونی	۰.۲۲۷	۱	۲۸	۰.۶۳۷
پس‌آزمون کنترل خشم درونی	۰.۷۲۹	۱	۲۸	۰.۴۰۱
پیگیری کنترل خشم درونی	۰.۴۵۷	۱	۲۸	۰.۵۰۵
پیش‌آزمون کنترل خشم بیرونی	۰.۳۱۲	۱	۲۸	۰.۵۸۱
پس‌آزمون کنترل خشم بیرونی	۱.۷۲۱	۱	۲۸	۰.۲۰۰
پیگیری کنترل خشم بیرونی	۰.۸۰۰	۱	۲۸	۰.۳۷۹

به‌منظور بررسی اثربخشی الگوی زوج‌درمانی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی بر مدیریت خشم زوجین ناسازگار، از آزمون تحلیل واریانس استفاده شد. با توجه به بررسی‌ها نتایج آزمون لوین معنادار نبود. ازاین‌رو، فرض صفر مبنی بر همگنی واریانس متغیرها تأیید شد.

1. Kolmogorov- Smirnov Test

جدول ۵

آزمون ام باکس جهت بررسی برابری ماتریس کوواریانس‌ها

آزمون ام باکس	۱۰/۰۲۸
مقدار F	۲/۵۵۶
درجه آزادی ۱	۶
درجه آزادی ۲	۳۵۰۶/۷۱۷
معناداری	۰/۰۱۸

نتایج حاصل از آزمون ام باکس برای بررسی برابری ماتریس کواریانس نشان داد که مقدار F محاسبه شده برای خرده مقیاس‌های خشم معنی‌دار نیست. بنابراین، فرض همگنی واریانس در ماتریس کواریانس پذیرفته شد به لحاظ آماری این آزمون با (P= ۰/۰۱۸، Box)s M= ۱۰/۰۲۸) با ۹۹ ٪ اطمینان (P≤۰/۰۱) معنادار نیست. این نتیجه حاکی از آن است که ماتریس‌های کوواریانس متغیر وابسته در سطوح متغیر مستقل (گروه آزمایش و کنترل) برابرند.

جدول ۶

آزمون کرویت بارتلت جهت بررسی همبستگی بین متغیرهای وابسته

Likelihood Ratio	۰/۰۰۱
Approx. Chi-Square	۲۹/۲۵۳
درجه آزادی	۳
معناداری	۰/۰۰۱

نتایج حاصل از آزمون کرویت بارتلت برای بررسی همبستگی بین متغیرهای وابسته حاکی از آن است که آزمون بارتلت با (P= ۰/۰۰۱، chi square= ۲۹/۲۵۳) و با ۹۹٪ اطمینان (P≤۰/۰۱) از نظر آماری معنادار است؛ بدین‌معنا که همبستگی کافی بین متغیرهای وابسته برای ادامه تحلیل وجود دارد.

جدول ۷

آزمون کرویت موخلی جهت بررسی یکسانی ماتریس کوواریانس مشاهده‌شده در سطوح متغیر وابسته

اثرات درون آزمودنی	W موخلی	خی دو	درجه آزادی	معناداری
	۰/۲۷	۱۸/۱۳۹	۲	۰/۰۰۱

نتایـج حاصل از آزمون کرویت موخلی برای بررسـی یکسـانی ماتریـس کوواریانس حاکی از آن اسـت کـه آزمـون موخلـی بـا (P= ۰/۰۰۱، chi square= ۱۸/۱۳۹) و بـا ۹۹ ٪ (P ≤۰/۰۱) از نظر آمـاری معنـادار اسـت؛ بدین‌معنـا کـه ماتریـس کواریانس مشـاهده شـده در سـطوح متغیر وابسته یکسان نیست. عدم برقراری این مفروضه موجب افزایش احتمال خطای نوع دوم می‌شود. بنابراین، مقادیر معنی‌داری به‌دست آمده (p values) در آزمون چند متغیره مورد اطمینان نمی‌باشد. ازاین‌رو، برآوردهای گرین هوس-گیزر و هین-فلت را که درجات آزادی را تعدیل می‌نمایند مورداستفاده قرار گرفت.

جدول ۸

نتایج آزمون اثرات درون آزمودنی چند متغیری برای مقایسه مدیریت خشم گروه‌های کنترل و آزمایش

اثر		مقادیر	F	درجه آزادی اثر	درجه آزادی خطا	سطح معناداری
تکرار	اثر پیلایی	۰/۸۳۱	۱۲/۲۶۶	۲	۵	۰/۰۱۲
	لامبدای ویلکز	۰/۱۶۹	۱۲/۲۶۶	۲	۵	۰/۰۱۲
	اثر هتلینگ	۴/۹۰۶	۱۲/۲۶۶	۲	۵	۰/۰۱۲
	بزرگ‌ترین ریشه روی	۴/۹۰۶	۱۲/۲۶۶	۲	۵	۰/۰۱۲
تکرار گروه	اثر پیلایی	۰/۸۳۱	۱۲/۲۶۶	۲	۵	۰/۰۱۲
	لامبدای ویلکز	۰/۱۶۹	۱۲/۲۶۶	۲	۵	۰/۰۱۲
	اثر هتلینگ	۴/۹۰۶	۱۲/۲۶۶	۲	۵	۰/۰۱۲
	بزرگ‌ترین ریشه روی	۴/۹۰۶	۱۲/۲۶۶	۲	۵	۰/۰۱۲

نتایـج آزمون‌هـای چنـد متغیری بـرای بررسـی تفاوت میانگیـن نمرات مدیریت خشـم گروه‌هـای کنتـرل و آزمایـش در طـی مراحـل آمـوزش نشـان می‌دهد کـه تمامـی آزمون‌های چندمتغیـری معنـی‌دار اسـت که ایـن موضوع بیانگر وجـود اثر اصلی مربوط بـه عامل تکرار و همین‌طـور اثـر تعاملـی بیـن گروه‌هـا و تکـرار (وجـود تفـاوت بیـن گروه‌هـا در طـی مراحـل اندازه‌گیری) است.

جدول ۹

نتایج آزمون اثرات درون آزمودنی تک متغیری برای مقایسه مدیریت خشم گروه‌های کنترل و آزمایش

منبع		مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	F	سطح معناداری
تکرار	به فرض کرویت	۲۲۹/۰۰۰	۲	۱۱۴/۵۰۰	۲۴/۲۴۷	۰/۰۰۱
	گرین هوس-گیزر	۲۲۹/۰۰۰	۱/۰۱۳	۲۲۵/۹۵۷	۲۴/۲۴۷	۰/۰۰۳
	هین-فلت	۲۲۹/۰۰۰	۱/۲۲۵	۱۸۶/۹۶۲	۲۴/۲۴۷	۰/۰۰۱
	کران پایین	۲۲۹/۰۰۰	۱/۰۰۰	۲۲۹/۰۰۰	۲۴/۲۴۷	۰/۰۰۳
تکرار گروه	به فرض کرویت	۲۲۹/۰۰۰	۲	۱۱۴/۵۰۰	۲۴/۲۴۷	۰/۰۰۱
	گرین هوس-گیزر	۲۲۹/۰۰۰	۱/۰۱۳	۲۲۵/۹۵۷	۲۴/۲۴۷	۰/۰۰۳
	هین-فلت	۲۲۹/۰۰۰	۲	۱۱۴/۵۰۰	۲۴/۲۴۷	۰/۰۰۱
	کران پایین	۲۲۹/۰۰۰	۱/۰۱۳	۲۲۵/۹۵۷	۲۴/۲۴۷	۰/۰۰۳
خطا	به فرض کرویت	۵۶/۶۶۷	۱۲	۴/۷۲۲		
	گرین هوس-گیزر	۵۶/۶۶۷	۶/۰۸۱	۹/۳۱۹		
	هین-فلت	۵۶/۶۶۷	۷/۳۴۹	۷/۷۱۱		
	کران پایین	۵۶/۶۶۷	۶/۰۰۰	۹/۴۴۴		

در تحلیل واریانس یک‌متغیره درون‌گروهی برای بررسی اثربخشی زوج‌درمانی هیجان‌مدار با رویکرد اسلامی در افزایش مدیریت خشم، چون مفروضه کرویت موخلی برقرار نبود از آزمون گرینهاوس گیسر استفاده شد. (ر.ک.، مایرز، گامست و گارینو، ۱۳۹۹) نتایج نشان داد متغیر مستقل به‌تنهایی برای اثر درون آزمودنی‌ها درمؤلفه مدیریت خشم [P >۰/۰۰۳، ۲۴۷/۲۴=(۲۵/۰۴ و ۱/۱۴)F]تأثیر داشته است. همچنین نتایج نشان داد که مراحل درمان با سطوح مختلف (پیش‌آزمون، پس‌آزمون و پیگیری) تعامل دارد [P < ۰/۰۰۳، ۲۴۷/۲۴= (۲۵/۰۴ و ۱/۱۴)F] و در سطوح مختلف آن تغییر می‌کند. بنابراین، برای بررسی این تغییرات باید از آزمون‌های تعقیبی استفاده کرد.

جدول ۱۰

مربوط به آزمون تعقیبی بونفرونی جهت بررسی تفاوت درون‌گروهی

گروه		تفاوت میانگین‌ها	خطای استاندارد	معناداری
پیش‌آزمون	پس‌آزمون	-۵/۵۰۰	۱/۱۵۵	۰/۰۰۹
	پیگیری	-۷/۲۵۰	۱/۴۵۱	۰/۰۰۷
پس‌آزمون	پیش‌آزمون	۵/۵۰۰	۱/۱۵۵	۰/۰۰۹
	پیگیری	-۱/۷۵۰	۰/۳۲۳	۰/۰۰۵

برای بررسی تفاوت درون‌گروهی و به تبعیت از آن بررسی پایداری اثرات درمانی تا مرحله پیگیری از آزمون تعقیبی زوجی بونفرونی استفاده شد. مطابق نتایج مندرج در جدول ۱۱، بین پیش‌آزمون (M=۵/۵۰۰, SD=۱/۱۵۵) با پس‌آزمون (M=-۵/۵۰۰ , SD=۱/۱۵۵) و پیگیری (M= -۷/۲۵۰, SD=۰/۱۷۴) تفاوت معناداری وجود داشت(P≤ ۰/۰۱)، اما بین میانگین پس‌آزمون و پیگیری با تفاوت میانگین (۱/۷۵) از نظر آماری با ۹۵٪ اطمینان (P≥۰/۰۱) تفاوت معناداری وجود نداشت. این نتیجه آماری از نظر مفهومی بدین‌معناست که اثرات ناشی از درمان در مؤلفه مدیریت خشم توانسته است تا مرحله پیگیری اثرات خود را حفظ کند.

جدول ۱۱

نتایج آزمون اثرات بین آزمودنی برای مقایسه میانگین نمرات مدیریت خشم

منبع	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	مقدار F	سطح معناداری	ضرایب ایتا
الگوی اصلاح‌شده	۵۳۶۴۰۶/۰۰	۱	۵۳۶۴۰۶/۰۰	۱۲۴۵۷/۴۴۵۸	۰/۰۰۱	۰/۹۷۷
گروه	۱۵۰/۰۰۰	۱	۱۴۰/۰۰۰	۱۴/۵۵۹	۰/۰۰۱	۴۶۱/۰
خطا	۲۴۳/۳۳۳	۲۲	۴۰/۵۵۶			

باتوجه به نتایج به دست آمده مقدار F ازنظر آماری (P≤ ۰/۰۱) معنادار است، بدین معنا که با ۹۹٪ اطمینان بین گروه‌های مورد مطالعه تفاوت وجود داشته است که این میزان تأثیر به مقدار۱/۴۶٪ گزارش شده است (ضریب ایتا=۰/۴۶۱).

نتایج نشان می‌دهد میانگین نمرات مدیریت خشم در مراحل پس‌آزمون و پیگیری نسبت به مرحله پیش‌آزمون به‌طور معنی‌داری تفاوت داشته است. تفاوت بین نمرات مرحله پس‌آزمون با نمرات مرحله پیگیری معنی‌دار نیست که نشان‌دهنده ثبات اثرات درمان باگذشت زمان می‌باشد. در گروه کنترل نیز تفاوت بین نمرات مرحله پیش‌آزمون با مراحل پس‌آزمون و پیگیری و همچنین تفاوت بین نمرات مرحله پس‌آزمون با نمرات پیگیری معنی‌دار نیست. براین‌اساس، می‌توان نتیجه گرفت که زوج درمانی مبتنی بر رویکرد اسلامی بر بهبود مدیریت خشم زوجین ناسازگار مؤثر بوده و اثرات ناشی از درمان در مؤلفه مدیریت خشم نسبتا پایدار بوده است و توانسته است تا مرحله پیگیری اثرات خود را حفظ کند.

۴. بحث و نتیجه‌گیری

نتایج مطالعه حاضر نشان داد که زوج‌درمانی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی بر بهبود مدیریت خشم زوجین ناسازگار مؤثر بوده است و اثرات ناشی از درمان در مؤلفه مدیریت خشم توانسته است تا مرحله پیگیری اثرات خود را حفظ کند.

نتایج این پژوهش با یافته‌های والکر[1] (۲۰۰۸)، جیمی و همکاران[2] (۲۰۲۲)، لو، وو و وو[3] (۲۰۲۱)، شیدانفر، نوابی نژاد و فرزاد[4] (۲۰۲۱) و اسدی، قاسم‌زاده، نظری‌فر و سروان‌دانی[5] (۲۰۲۰) همسوست. در تبیین این یافته‌ها می‌توان گفت که اکثر اختلالات روان‌شناختی به‌واسطه یک‌آشفتگی هیجانی مشخص می‌شود و این آشفتگی‌ها به‌طور زیربنایی با کارکرد معیوب در تنظیم هیجانات مرتبط است. دراین‌صورت اگر زوجین در تنظیم هیجانات خود مشکل داشته باشند این تجارب هیجانی برای آنها غیرقابل‌تحمل می‌شود و زوجین برای جبران کردن، اجتناب کردن و پایان‌دادن به این حالت هیجانی به رفتارهای پرخاشگرانه روی می‌آورند. به بیان دیگر، زوجینی که در تنظیم و پذیرش و درک حالات هیجانی مشکل‌دارند ممکن است از تجارب هیجانی یا بیان هیجانات خود اجتناب کنند و یا آنها را سرکوب نماید و به رفتارهای پرخاشگرانه منجر شود. آموزش زوج‌درمانی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی باعث افزایش انعطاف‌پذیری هیجانی فرد و باعث بهبود توانایی فرد در استفاده از راهبردهای تنظیم هیجان می‌شود که می‌تواند در بهبود رفتارهای پرخاشگرانه نقش مهمی را ایفا کند.

افزایش مهارت‌های فوق منجر به کاهش پرخاشگری فیزیکی، کلامی و حالات خشم در بین زوجین می‌شود؛ زیرا هنگامی که در جلسات درمانی هیجانات زوجین متعارض بررسی می‌شود پس از شناخت سطحی از هیجانات ثانویه با هدایت درمانگر، به سطح جدیدی از درک و آگاهی نسبت به هیجانات اولیه که منشاء آن سبک‌های دلبستگی افراد است، می‌رسند و با درک عمیق این نیازها، نسبت به ایجاد ارتباط مؤثر با همسر خود اقدام

1. Walker, B. E.
2. Jaime, E. A., & et al
3. Lu, L., Wu, H., & Wu, J.
4. Sheydanfar, N., Navabinejad, S., & Farzad, V.
5. Asadi, M., Ghasemzadeh, N., Nazarifar, M., & Sarvandani, M. N.

می‌کنند که مداخلات دینی مؤثر در این زمینه راه را برای ایشان هموار می‌کند. بنابراین، توانمند بودن همسران از نظر هیجانی سبب مواجه آسان‌تر با چالش‌های زندگی می‌شود که نتیجه افزایش سلامت روان افراد خواهد بود؛ زیرا زوجین توانمند از نظر هیجانی احساس خود را تشخیص می‌دهند، مفاهیم ضمن آنها را درک می‌کنند و به‌گونه مؤثرتری حالت‌های هیجانی خود را به همسر ابراز می‌کنند. این افراد در کنار آمدن باتجربه‌های منفی از موفقیت‌های بیشتری برخوردارند و سازگاری مناسب‌تری در ارتباط با همسرانشان نشان می‌دهند.

آموزش مداخلات زوج‌درمانی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی برای رفتارهای پرخاشگرانه، دربرگیرنده ادراک و آگاهی از هیجان‌هاست و درعین‌حال برای زوجین مجموعه‌ای از استراتژی‌ها را برای کنترل رفتار هنگام مواجه شدن با تجارب هیجانی ناگوار فراهم می‌کند. ازاین‌رو، توانایی همسران را برای تنظیم و مدیریت هیجانات سازگارانه افزایش می‌دهد و احتمال بروندادهای پرخاشگرانه را کاهش می‌دهد. براین‌اساس، آموزش رویکرد هیجان‌مدار به سبک اسلامی باعث کاهش رفتارهای پرخاشگرانه و تسهیل بخشش از سوی زوجین می‌شود و این درک متقابل از یکدیگر و چشم‌پوشی از خطاهای طرف مقابل باعث افزایش مدیریت خشم زوج‌های داری تعارض می‌شود.

با توجه به پژوهش انجام شده و نتایج به‌دست‌آمده پیشنهاد می‌شود باتوجه به اینکه داده‌های پژوهش حاضر با استفاده از پرسش‌نامه جمع‌آوری شده است، به‌منظور افزایش روایی نتایج، در کنار پرسش‌نامه از روش‌های دقیق‌تر کیفی مانند گرندد تئوری نیز استفاده شود. همچنین چون جامعه پژوهش حاضر شامل زوجین مراجعه‌کننده به مراکز مشاوره در شهر تهران بودند، پیشنهاد می‌شود این پژوهش با در نظر گرفتن متغیرهای فرهنگی و اجتماعی در سایر شهرهای ایران نیز انجام شود.

بر مبنای نتایج به‌دست‌آمده از پژوهش حاضر پیشنهاد می‌شود زوج‌درمانی هیجان مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی، در کلینیک‌های مشاوره در کنار سایر درمان‌ها برای بهبود روابط زوجین، به‌کار برده شود. همچنین پیشنهاد می‌شود زوجین دارای مشکلات مدیریت خشم و سبک‌های دلبستگی ناایمن، برای رفع مشکلاتشان مهارت‌های کنترل

هیجان مبتنی بر رویکرد اسلامی را فراگیرند و در بستر خانواده به‌کار برند.

مقاله حاضر گزارشی از پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد رشته مشاوره خانواده با رویکرد اسلامی باعنوان *اثربخشی زوج درمانی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی بر سبک‌های دلبستگی و مدیریت خشم زوجین ناسازگار* است که در مؤسسه آموزش عالی قاسم‌بن الحسن علیه‌السلام مصوب و اجرا شده است. نویسندگان بر خود لازم می‌دانند مراتب تشکر صمیمانه خود را از ریاست محترم مرکز آموزش‌عالی قاسم‌بن الحسن علیه‌السلام و مسئولان پژوهشی محترم به‌عمل آورند.

فهرست منابع

* *قرآن کریم* (۱۳۷۲). مترجم: معزی، محمد کاظم. قم: چاپخانه بزرگ قرآن کریم.
۱. احمدی باصیری، خدیجه (۱۳۹۹). کنترل خشم و غضب بر اساس آیات و روایات. *مجله مطالعات روانشناسی و علوم تربیتی*، ۶(۱)، ۱۳- ۲۱.
۲. اصغری مقدم، محمدعلی.، مقدسین، مریم.، و دیباج‌نیا، پروین (۱۳۹۰). بررسی پایایی و اعتبار ملاک نسخه فارسی پرسش‌نامه حالت- صفت بیان خشم (STAXI۲)، در یک جمعیت بالینی، *نشریه علمی- پژوهشی دانشگاه شاهد*، ۵(۳)، ۷۵- ۹۴.
۳. جانسون، سوزان (۱۴۰۱). *نظریه دلبستگی در عمل*. مترجم: اعتمادی، عذرا.، حاج‌رضایی، بهار.، سالمی‌پناه فتاحیان، حامد.، و موسوی، آرزو سادات. تهران: ارجمند.
۴. جعفری، فاطمه (۱۳۹۶). *طراحی الگوی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی و اثربخشی آن بر شادکامی و صمیمیت زوجین ناسازگار*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته مشاوره خانواده. دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی. دانشگاه تهران.
۵. جوزای، زینب.، دشتیان، میعاد.، و جوزای، راضیه (۱۴۰۰). آموزش مهارت تفکر انتقادی بر کنترل خشم و افزایش عزت‌نفس دانشجویان دختر و پسر. *نشریه راهبردهای نو در روان‌شناسی و علوم‌تربیتی*، ۳(۱۱)، ۶۹- ۷۹.
۶. حسینی، مریم (۱۳۹۰). *رابطه سبک‌های مقابله‌ای با صمیمیت و تعهد زناشویی در فرهنگیان شهر ایلام*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی. دانشگاه علامه طباطبایی.
۷. خدایاری‌فرد، محمد.، غلامعلی لواسانی، مسعود.، اکبری‌زردخانه، سعید.، و لیاقت، سمیه (۱۳۸۶). *بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی و هنجاریابی سیاهه ابراز خشم صفت- حالت ۲ اسپیلبرگر در بین دانشجویان دانشگاه تهران*. طرح پژوهشی. دانشگاه تهران.
۸. خسروی، نازنین (۱۳۹۱). *نقش واسطه‌ای بخشودگی و معنویت در رابطه بین سبک‌های دلبستگی و رضایت زناشویی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی بالینی. دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی. دانشگاه علامه طباطبایی تهران.
۹. رحمتی، رحیم.، تکلوی، سمیه.، و موسی زاده، توکل (۱۴۰۰). بررسی اثربخشی طرحواره‌درمانی هیجانی بر هیجان خشم و افکار خودکشی در مردان دارای روابط فرازناشویی. *نشریه مطالعات ناتوانی*، ۱۱(۱). /SID. https://sid.ir fa/۱۰۲۹۷۲۸/paper
۱۰. قبادی، حمید خدایی.، شریفی، طاهره.، غضنفری، احمد.، و چرامی، محدثه (۱۴۰۰). مقایسه اثربخشی آموزش گروهی مدیریت خشم و توانمندسازی روانی اجتماعی بر پرخاشگری و خودکارآمدی اجتماعی. *نشریه شناخت اجتماعی*، ۱۰(۱)، ۲۱۱- ۲۳۷.
۱۱. کلینی، محمدبن یعقوب‌بن اسحاق (۱۴۰۷هـ.ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. کارلسون، جان.، و دینک‌مایر، دان (۱۳۹۰). *برای زن و شوهرها وقت زندگی بهتر رسیده است*. مترجم: فیروزبخت، مهرداد. تهران: انتشارات دانژه.

۱۳. مایرز، لاورنس اس.، گامست، گلن.، و گارینو، ای. جی (۱۳۹۹). *پژوهش چند متغیری کاربردی*. مترجم: شریفی، حسن پاشا.، و همکاران. تهران: انتشارات رشد.
۱۴. موتابی، فرشته.، و لادن، فتی (۱۳۸۵). *مهارت مدیریت خشم*. تهران: دانژه.
۱۵. هاشمی، سهیلا.، و اکبری، عباس (۱۳۹۶). مدل علّی برای ابعاد طرح ارتباطی خانواده، تاب‌آوری و مهارت مهار خشم با گرایش به خشونت. *نشریه روان‌شناسی انجمن روان‌شناسی ایران*، ۸۳(۱۶)، ۲۸۴- ۲۹۹.
16. Alvaro., & Allen, J. (2001). *An interpersonal forgiveness and reconciliation intervention: the effect on marital intimacy.* Thesis (Ph. D). New Orleans Baptist Theological Seminary.
17. Alvaro., & Allen, J. (2001). *An interpersonal forgiveness and reconciliation intervention : the effect on marital intimacy.* Thesis (Ph. D). New Orleans Baptist Theological Seminary.
18. Anand, P. V., & Singh, S. (2015). Religious orientation, self-esteem and happiness among undergraduate students. *Indian Journal of Psychology*, 6(4), 349- 355.
19. Asadi, M., Ghasemzadeh, N., Nazarifar, M., & Sarvandani, M. N. (2020). The effectiveness of emotion-focused couple therapy on marital satisfaction and positive feelings towards the spouse. *International Journal of Health Studies* (Undergoing Change to Shahroud Journal of Medical Sciences), 6(4). https://doi.org/10.22100/ijhs.v6i4.804.
20. Braithwaite, S. R., Fincham, F. D., & Selby, E. A. (2011). Forgiveness and relationship satisfaction: Mediating mechanisms. *Journal of Family Psychology,* 25, 551- 559.
21. Enright, R. D., & Fitzgibbons, R. P. (2000). Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope. *American Psychological Association.* https://doi.org/10.1037/10381-000
22. Feeney, J. A. (2001). Attachment and spousal caregiving. *Personal Relationship,* 8(1), 21- 39.
23. Fincham, F. D., Beach, S. H., Lambert, N. N., Stillman, T. T., & Braithwaite, S. S. (2008). Spiritual behaviors and relationship satisfaction: A critical analysis of the role of prayer. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 27(4), 362- 883
24. Fincham, F. D., McCullough, M. E., & Tsang, J. A. (2006). The longitudinal association between forgiveness and relationship closeness and commitment. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 25, 448-. 274
25. Hatch, D, L. (2023). *Factors That Influence the Association Between Adult Attachment and Marital Satisfaction.* All Graduate Theses and Dissertations, Spring 1920 to Summer 2023.
26. Jung, Jong Hyun. (2014). Religious Attendance, Stress, and Happiness in South Korea: Do Gender and Religious Affiliation Matter?. *Social Indicators Research.* 118. 10.1007/s11205-013-0459-8.
27. Kachadourian, L. K., Fincham, F., & Davila, J. (2004). The tendency to forgive in dating and married couples: The role of attachment and relationship satisfaction. *Personal Relationships*, 11, 373- 393.
28. Lu, L., Wu, H., & Wu, J. (2021). A case study for the optimization of moment-matching in wind turbine blade fatigue tests with a resonant type exciting approach. *Renewable Energy,* 174, 769- 785.
29. McCullough, M. E., Pargament, K. l., & Thoresen, C. E. (2001). *Forgiveness, Theory, Research, and practice.* United states of America: The Guilford.

30. Pargament, K. I. (1997) *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford.
31. Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., & Perez, L. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion,* 37(4), 710– 724. https://doi.org/10.2307/1388152.
32. Pargament, K. l., Ensing, D. S., Falgout, K., Olsen, H., Reilly, B., Van Haitsms, K., & et al. (1990). God help me (l): Religious coping efforts as predictors of the outcomes of significant negative life events. *American Journal of Community Psychology*, 18, 793- 824.
33. Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2000). Self-Determination Theory and Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development and Well-Being. *American Psychologist,* 55, 68- 78.
34. Sheydanfar, N., Navabinejad, S., & Farzad, V. (2021). Comparing the effectiveness of Emotionally Focused Couple Therapy (EFCT) and Imago Relation Therapy (IRT) in coupleâ s marital satisfaction. *Journal of Family Psychology*, 4(2), 75- 88.
35. Singh, D., & Malik, A. (2012). Spirituality and happiness: A correlated study. *Indian Journal of Positive Psychology,* 3(2), 173- 176.
36. Vaswani, J. P. (2006). The magic of forgiveness: Beginning inner well-being through the act of pardoning. *New Delhi: Sterling Publishers..*
37. Walker, B. E. (2008). This is jeopardy! An exciting approach to learning in library instruction. *Reference Services Review,* 36(4), 381- 388.

پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده / سال دوازدهم/ شماره ۳۶/ پاییز ۱۴۰۳ / ۳۱-۵۸

ویژگی‌های روان‌سنجی پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی

رحیم رابط[۱]، علی رضایی شریف[۲]

چکیده

پژوهش حاضر باهدف بررسی ویژگی‌های روانسنجی پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی جوامع مسلمان که در قطر هنجاریابی شده است، به‌روش تحلیل عاملی انجام شد. جامعه آماری پژوهش شامل زنان و مردان متأهل شهرهای زنجان و قزوین در سال ۱۴۰۲ بود که تعداد ۴۰۴ نفر از ایشان به‌روش نمونه‌گیری دردسترس برای ورود به پژوهش انتخاب شدند. اطلاعات پژوهش با استفاده از پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاروه زناشویی، پرسش‌نامه رضایت زناشویی انریچ و پرسش‌نامه سازگاری زناشویی دونفره جمع‌آوری شد. در بخش توصیف داده‌ها، جداول توزیع فراوانی، میانگین و انحراف معیار محاسبه و ترسیم شد و در قسمت آمار استنباطی برای تحلیل اکتشافی از spss و در بخش تأییدی از lisrel استفاده شد. روایی محتوایی پرسش‌نامه ازسوی شش نفر از متخصصین حوزه روان‌سنجی و مشاوره تأیید شد. مطابق نتایج، روایی ملاکی آزمون (همبستگی با پرسش‌نامه انریچ و پرسش‌نامه سازگاری دو نفره) به‌ترتیب ۰/۷۳ و ۰/۷۹ و معنادار بود (p< ۰٫۰۰۱). ضرایب همسانی درونی به‌روش آلفای کرونباخ برای کل پرسش‌نامه برابر با ۰/۸۶ بود. نتایج حاصل از ضرایب همبستگی به‌صورت گویه- مقیاس حاکی از آن است که این همبستگی در مورد تمامی گویه‌ها از حداقل (۰/۲۰) بالاتر و دامنه همبستگی گویه مقیاس آن نیز بین ۰/۳۷ تا ۰/۸۰ می‌باشد. بررسی اعتبار درونی پرسش‌نامه با روش تحلیل عاملی تأییدی و اکتشافی، چهار عامل به‌دست داد که یک‌عامل کمتر از نسخه اصلی دارد. براین‌اساس، عنوان آن به پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی تغییر کرد. بنابراین، پرسش‌نامه مذکور قابلیت‌های لازم برای ارزیابی ازدواج زوج‌های ایرانی و خانواده‌ها را دارد و می‌توان از آن برای مقاصد مشاوره‌ای و پژوهشی استفاده نمود.

واژگان کلیدی: افراد متأهل، پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج، ارزیابی ازدواج در جوامع مسلمان، روایی، پایایی، زوج‌های ایرانی، ویژگی‌های روانسنجی.

نوع مقاله: پژوهشی **تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵** **تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۱۳** **تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰**

DOI: 10.22034/IJWF.2024.17994.2217

۱. دانشجوی دکتری رشته مشاوره، گروه مشاوره، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: rahimrabet@uma.ac.ir 0009-0001-7381-4828

۲. استاد گروه مشاوره، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

Email: rezaeisharif@uma.ac.ir 0000-0003-3502-8575

The Psychometric Properties of the Marriage Assessment and Marital Counseling Questionnaire among Iranian Couples

Rahim Rabet [1], Ali Rezaei Sharif [2]

The present research was conducted using factor analysis to investigate the psychometric properties of the marriage assessment and marital counseling questionnaire among Muslim societies, which has been standardized in Qatar. The population included married men and women in the cities of Zanjan and Qazvin in 2023, and 404 people were selected by the convenience sampling as the sample. The data were collected using the marriage assessment and marital counseling questionnaire, the ENRICH marital satisfaction scale, and the dyadic adjustment scale. In the data description section, frequency distribution tables, mean, and standard deviation were calculated and drawn, and in the inferential statistics section, SPSS was used for exploratory analysis, and LISREL was used in the confirmatory section. The content validity of the questionnaire was confirmed by six experts in the field of psychometrics and counseling. According to the results, the criterion validity of the test (correlation with the ENRICH marital satisfaction scale and the dyadic adjustment scale) was 0.73 and 0.79, respectively, and was significant ($P<0.001$). The internal consistency coefficients using Cronbach's alpha for the entire questionnaire were 0.86. The results of the item-scale correlation coefficients indicated that this correlation was higher than minimum (0.20) for all items and the range of item-scale correlation was between 0.37 and 0.80. Examining the internal validity of the questionnaire using confirmatory and exploratory factor analysis gave four factors, one less than the original version. Accordingly, its title was changed into the marriage assessment and marital counseling questionnaire among Iranian couples. Therefore, this questionnaire has the necessary capabilities to assess the marriage of Iranian couples and families and can be used for consulting and research purposes.

Keywords: married people, marriage assessment questionnaire, marriage assessment among Muslim societies, validity, reliability, Iranian couples, psychometric properties.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.17994.2217
Paper Type: Research
Data Received: 2024/02/04 Data Revised: 2024/07/03 Data Accepted: 2024/07/31

1. Ph.D. Student in Counseling, Department of Counseling, Faculty of Educational Sciences and Psychology, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran. (Corresponding Author)
Email: rahimrabet@uma.ac.ir 0009-0001-7381-4828
2. Professor, Department of Counseling, Faculty of Educational Sciences and Psychology, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran.
Email: rezaeisharif@uma.ac.ir 0000-0003-3502-8575

۱. مقدمه

ازدواج پیوندی بنیادین به‌منظور تشکیل خانواده است. از طریق ازدواج است که یک مرد و زن می‌توانند مسئولیت‌پذیری‌شان را برای تشکیل خانواده تحقق ببخشند. (شیتا و زلک،[1] ۲۰۲۴) ویژگی جهان‌شمولی ازدواج حکایت از نقش بسیار مهم آن در حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها دارد و در همه جوامع و ادیان از تقدس خاصی برخوردار است (صدری و نوری، ۱۴۰۱). اصطلاح ازدواج به وصلت مرد و زن به عنوان شوهر و همسر اشاره دارد که واحد پایه‌ای و اساسی جامعه را تشکیل می‌دهد که به این واحد در همه جوامع خانواده گفته می‌شود (آنیامن[2]، ۲۰۲۰). خانواده چیزی بیش از مجموعه افرادی است که فضای فیزیکی و روان‌شناختی مشترکی دارند. نظام خانواده در دل اجتماع و جامعه جا می‌گیرد، وجودش در مکان و محل خاصی از تاریخ شکل می‌گیرد و پدیده‌های به هم مرتبطی مثل نژاد، قومیت، طبقه اجتماعی، گرایش جنسی، سطح تحصیلات و ارزش‌ها و نظام اعتقادی خانواده به آن شکل می‌دهد (گلدنبرگ و گلدنبرگ،[3] ۱۳۹۸). برخلاف ویژگی‌هایی که یک خانواده را شکل می‌دهد، امروزه مفهوم فرهنگ و تفاوت‌های فرهنگی و تأثیر فرهنگ بر الگوهای ارتباطی اعضای خانواده و مباحث آسیب‌شناختی آن ازسوی پژوهشگران مورد توجه قرار دارد (سلیمان، عبدالسلام و احمد،[4] ۲۰۲۲) و عوامل فرهنگی که در گذشته ازسوی روان‌شناسان خانواده مورد غفلت واقع می‌شد، امروزه در فهم زندگی خانواده نقش محوری دارد (گلدنبرگ و گلدنبرگ، ۱۳۹۸).

باید این موضوع که رفتار بهنجار در یک بافت فرهنگی خاص چگونه تعریف می‌شود، دانسته شود تا بدین‌طریق به عملکرد خانواده معنا و مفهوم بخشیده شود. (سو، سو، نیول و اسمیت،[5] ۲۰۱۳) رفتاری که از نظر روانی سالم به‌نظر می‌رسد بسته به فرهنگ، تحصیلات، سن و حتی از نظر جنسیت متنوع است. ازاین‌رو، ارزیابی آسیب‌شناسانه بودن یک رفتار به بافتی که رفتار در آن رخ می‌دهد وابسته است (دانش‌پور، ۱۳۹۹). بنا به تأکید اوبا[6] (۲۰۰۳) زمانی که فرد بدون توجه به بافت اجتماعی‌ای که رفتار در آن رخ می‌دهد به این باور است که رفتارهای

1. Shita, N. G., & Zeleke, L. B.
2. Anyamene, A.
3. Goldenberg & Goldenberg
4. Soliman, A., Abdel-Salam, A. S. G., & Ahmed, M.
5. Sue, D. W., Sue, D., Neville, H. A., & Smith, L.
6. Uba

خاصی از نظر روان‌شناختی بهنجار/سالم و یا نابهنجار/ناسالم است، توجیه بسیاری از انحرافات رفتاری در فرهنگ‌ها و بافت‌های اکولوژیکی برای وی کار سختی خواهد بود (دانش‌پور، ۱۳۹۹). پس تعریف حساس به فرهنگ در مورد واژه بهنجار، باید نسبی‌گرایانه و متناسب با بافت اکولوژیکی و نقطه‌نظرها و ارزش‌های فرهنگی باشد.

اصطلاح مسلمانان در سراسر جهان برای مردم در بیش از پنجاه کشور که دارای حکومت اسلامی هستند به‌کار می‌رود؛ زیرا دارای ریشه‌های قومی و مذاهبی مشابه و برخی ارزش‌های فرهنگی مشترکند، اکثریت آنها در کشورهای شرقی زندگی می‌کنند، فرهنگ بیشتر آنها جمع‌گرا و اقتدارطلب و مخالف فردگرایی و آزادی بی قید و شرط است. این فرهنگ‌ها بر یکپارچگی خانواده، هماهنگی، وابستگی متقابل، حفظ آبرو، اقتدار و سلسله‌مراتب درون مجموعه تأکید می‌کنند. در بین مسلمانان زوجین دوست دارند نزدیک والدین خود زندگی کنند و رفتار آنها با هنجارهای اجتماعی که مهم‌تر از نگرش‌های فردی است تنظیم می‌شود. البته خانواده‌های مسلمان سوای مشابهت‌های فرهنگی، تمایزاتی نیز دارند؛ برای نمونه آنها در باورها و ارزش‌های فرهنگی، زبان اولیه، سندرم‌های شخصیتی، درآمد، تحصیلات، هویت قومی، پویایی‌های جنسیتی، انتظارات نسلی، نگرش نسبت به دیگران، تجربه ضربه‌روانی ناشی از جنگ، هویت ملی دارای تجارب متفاوتی می‌باشند که لاجرم الگوهای شخصیتی، ساختار خانواده، پویایی‌های خانواده، نقش جنسیتی، نگرش‌های جنسی و جنسیتی، ارتباط با همسر و فرزندان و خرده‌نظام‌های خانوادگی‌شان را تحت تأثیر قرار می‌دهد (دانش‌پور، ۱۳۹۹).

خانواده‌های ایرانی نیز از آموزه‌های اسلام تأثیر پذیرفته و ویژگی‌های مسلمانی و ایرانی بودن را باهم دارند که امروزه به فرهنگ ایرانی- اسلامی معروف است. (کاوه‌فارسیانی، صفی و بهمنی، ۱۳۹۸) با نفوذ تدریجی فرهنگ غربی و تأکید آن بر خانواده‌های هسته‌ای، برخی خانواده‌های ایرانی درباره حدود تعهدات‌شان نسبت به خانواده گسترده خود تعارضاتی نیز پیدا کرده‌اند (جلالی[1]، ۲۰۰۵). مطالعه انجام‌شده در یک‌بافت فرهنگی خاص را نمی‌توان به بافت‌های فرهنگی دیگر تعمیم داد، بلکه شناخت صحیح آن مستلزم پژوهش‌های مبتنی

1. Jalali, B.

بر بافت فرهنگی و اجتماعی است (خدادادی‌سنگده، نظری، احمدی، حسنی، ۱۳۹۴). برای مثال، تأثیری که مدرنیته یا نوگرایی بر خانواده‌های ایرانی گذاشته و روابط زوجین و روابط والدین با فرزندان را متأثر کرده است، مانند تغییرات خانواده‌های سایر فرهنگ‌ها نیست (شکربیگی، ۱۳۸۸). نوع تعاملی که در خانواده‌های ایرانی وجود دارد و مشکلاتی که به‌دلیل این تفاوت در تعاملات ایجاد می‌شود، متناسب با بافت فرهنگی ایران است و همچنین خانواده در ایران بیش از هرجای دنیا مأمن و پناهگاه اعضای آن به‌شمار می‌آید (باقری، صدیق‌اورعی و فرزانه، ۱۳۹۹). بنابراین، این ویژگی‌های خاص فرهنگ خانواده‌های ایرانی و ارزش‌ها، مناسک، الگوهای تبادلی رایج و شیوه‌های ارتباطی درون خانواده همگی مستلزم این نکته است که خانواده‌سنجی و مشاوره مؤثر و دقیق باید عاری از سوگیری و باتوجه به تفاوت‌های فرهنگی و به‌شکل جامع باشد.

هاستون[1] (۲۰۰۰) معتقد است که بررسی فرآیندها و محتوای خانواده‌ها باید در بافتی که در آن قرار دارند انجام شود؛ چراکه این فرآیندها از بافتشان منفک و مجزا نیستند، بلکه ارزش‌ها و قواعد فرهنگی- اجتماعی به‌صورت عمیق بر چگونگی فرآیند خانواده اثرگذارند. به‌منظور بررسی سازه‌های روان‌شناختی، ابزارهایی لازم است که با جوامع هدف انطباق داشته باشد. برخلاف این مهم که بررسی سازوکار سیستم خانواده بدون توجه به بافت فرهنگی آن ناقص و نادرست است (پارا- کاردونا و بوسبی،[2] ۲۰۰۶) در زمینه ارزیابی خانواده پرسش‌نامه‌های مختلفی طراحی شده است که بیشتر مبتنی بر شاخص‌های فرهنگی هر کشوری نیست. بنابراین، نادیده‌گرفتن مؤلفه‌های فرهنگی- اجتماعی از عمده‌ترین نقایص موجود در تدوین ابزارهای پژوهشی در حوزه خانواده است (خدادادی‌سنگده، ۱۳۹۸). ترجمه ساده ابزارهای تشخیصی و درمانی، از آنجایی که اغلب در پژوهش‌ها استفاده می‌شوند، رضایت‌بخش نیست و پیامدهای نادرست در پی دارد. در عوض، روش‌های اعتبارسنجی بالینی فشرده و سازگاری فرهنگی می‌تواند اطمینان دهد که ابزار ارزیابی به‌صورت محلی قابل اعتماد و معتبرند (کایزر، کورت، کیز، خاری و برئتر،[3] ۲۰۱۳). علاوه بر این، ابزارهای ارزیابی سازگار با فرهنگ در کارآزمایی‌های اعتبارسنجی بهتر از ابزارهایی که تنظیم نشده‌اند عمل می‌کنند (سلیمان، عبدالسلام و احمد، ۲۰۲۲).

1. Huston, T., L.
2. Parra-Cardona, J. R., & Busby, D. M.
3. Kaiser, B. N., Kohrt, B. A., Keys, H. M., Khoury, N. M., & Brewster, A. R. T.

در کشـور قطر پرسـش‌نامه‌ای باعنوان «ابزار تشـخیصی برای مشـاوره خانواده و ازدواج با زوجین مسـلمان» (WQMCF) بر روی یک‌نمونه ۱۲۱۲ نفری از مسـلمانان دگرجنس‌خواه متأهل ۲۲ تا ۵۵ ساله اجرا، ساخت و هنجاریابی شده است و هدف آن توصیف ویژگی‌های رشـدی و روان‌سـنجی بـرای خانواده‌ها و زوج‌های مسـلمان اسـت، مبتنی بـر اینکه زوج‌ها چگونـه بـه مسـایل زناشـویی نـگاه می‌کننـد. نتایج آمـاری قوی‌ای بیـن ۲۲ مؤلفه سـاختار پنج‌عاملی این پرسش‌نامه به‌دست آمد. این عوامل به‌صورت نظری تفسیر شد و یک‌سطح عالی از ثبات درونی را نیز نشـان داد. فرآیند اعتباریابی نشـان داد که این پرسـش‌نامه برای گروه هدف مناسب است (سلیمان، عبدالسلام و احمد، ۲۰۲۲).

باتوجه به‌اینکه این پرسش‌نامه درقالب یک‌ابزار ارزیابی در کشور قطر یعنی، در جامعه‌ای با فرهنگ مسلمان ساخته و هنجاریابی شده است و یکی از توصیه‌های سازندگان این ابزار بررسـی ویژگی‌های روان‌سـنجی آن در یک‌کشور اسلامی دیگر اسـت، براین‌اساس، پژوهش حاضر با هدف توسعه و اعتبار بخشیدن به ابزار تشخیصی فوق برای زوج‌ها و خانواده‌های مسـلمان در زمینـه خانواده‌درمانـی و با در نظر گرفتـن ارزش‌های فرهنگ ایرانی- اسـلامی انجام شـد و به‌دنبال بررسـی این پرسش اسـت که آیا مؤلفه‌های معرفی‌شده در این ابزار در بین زوجین ایرانی نیز معنی‌دار است؟

۲. شیوه اجرای پژوهش

۲-۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر با هدف بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشـویی در جوامـع مسـلمان کـه در قطـر سـاخته و هنجاریابـی شـده اسـت، انجـام شـد. شرکت‌کنندگان پرسش‌نامه‌ها را در یک‌جلسه و بدون حضور همسرانشان تکمیل کردند که ۲۵ الی ۳۵ دقیقه طول کشید و نیز می‌دانستند که می‌توانند در هر لحظه از این فرآیند کنار بکشـند. برای تحلیل اکتشـافی از نرم‌افزار spss و در بخش تحلیل اکتشافی از نرم‌افزار lisrel استفاده شد. داده‌های پژوهش به روش تحلیل عاملی تجزیه و تحلیل شد.

۲-۲. جامعه و نمونه آماری

جامعه آماری پژوهش حاضر شامل زنان و مردان متأهل شهر زنجان و قزوین بود. ملاک‌های ورود به پژوهش عبارت بود از: سپری شدن حداقل دو سال از ازدواج، داشتن حداقل سواد سطح ابتدایی، توانایی خواندن و نوشتن به زبان فارسی. ملاک‌های خروج از پژوهش عبارت بود از: اعتیاد به مواد مخدر یا داشتن پیشینه‌ای از آن، مبتلا بودن به بیماری روانی و اینکه افراد متأهلی که به پرسش‌نامه‌ها جواب می‌دادند نباید جزو درخواست دهنده‌های طلاق می‌بودند. از میان جامعه آماری مورد نظر نمونه‌ای به تعداد ۴۰۶ نفر به‌روش نمونه‌گیری در دسترس انتخاب شد. شرط ورود به مطالعه خواست فرد بود و از همه افراد رضایت شفاهی آگاهانه گرفته شد.

۲-۳. ابزار پژوهش

۲-۳-۱. پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی

پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی که نام اصلی آن ابزار تشخیصی برای مشاوره خانواده و ازدواج با زوج‌های مسلمان[1] (WQMCF) است بین سال‌های ۲۰۲۰ و ۲۰۲۱ در کشور قطر ساخته و هنجاریابی شد. این پرسش‌نامه ۲۲ سؤالی که در طیف شش درجه‌ای لیکرت است برای ارزیابی چشم‌انداز مثبت آینده روابط زناشویی از طریق فهم و آگاهی از نکات ضعف و قوت همسران ساخته شده است و جنبه‌های مختلف پویایی زناشویی و خانواده را پوشش می‌دهد که عبارتند از: رضایت از ویژگی‌های بنیادی[2] (یعنی رضایت از روشی است که زوجین زندگی خود را براساس آن سازماندهی می‌کنند، درنتیجه بر زندگیشان تأثیرگذار است)، هماهنگی زناشویی[3] (به شادکامی رابطه، تعارض و صمیمیت اشاره دارد)، هماهنگی عاطفی و جنسی[4] (به تجربه لذت عاطفی و جسمی در روابط جنسی همسران اشاره دارد)، ارتباط با خانواده همسر[5] (دربردارنده مفهوم نقش خانوادگی همسران در ازدواجشان است) و مسائل مذهبی[6] (به باورهای مذهبی درباره

1. A diagnostic tool for family and marriage counseling with Muslim couples
2. structural attribute satisfaction
3. marital harmony
4. emotional and sexual harmony
5. spouse's family communication
6. religious matters

حقـوق و وظایـف همسـران اشـاره دارد). ایـن پرسـش‌نامه بـر روی یک‌نمونـه ۱۲۱۲ نفری از مسـلمانان دگرجنس‌خواه زوج متأهل ۲۲ تا ۵۵ سـاله اجرا شد. به منظور اعتباریابی، نمونه به‌طـور تصادفـی بـه دو زیرگروه تقسـیم شـد: نمونه نخسـت بـرای تحلیل عاملی اکتشـافی (EFA) انتخـاب شـد که شـامل ۶۰۶ نفـر (۳۰۳ زوج) بودنـد و نمونه دوم بـرای تحلیل عاملی تأییـدی (CFA) انتخـاب شـدند که شـامل ۶۰۶ نفر (۳۰۳ زوج) می‌شـد. بین ایـن دو گروه در سن، جنسیت، پایگاه زناشویی، درآمد یا سطوح تحصیلی تفاوتی وجود نداشت. ضریب‌تأثیر کرونباخ برای هر عامل از نقطه‌برش مشخص‌شده فراتر از ۰/۷۰ شد. همه ضرایب همبستگی بین نمره کل و هر پرسش، بالای ۰/۴۰ قرار داشت که نشان‌می‌دهد همه پرسش‌های موجود بر روی مقیاس، در طول ساخت یک‌مقیاس قطعی رضایتمندی زناشویی و خانوادگی تأثیر مثبتی بر پنج عامل دارد. بارهای معنی‌دار بالای نقطه برش پیشنهادی ۰/۵۰ و میزان واریانس اسـتخراج شـده برای هر مؤلفه بین ۷۲ /۰ و ۰/۹۱ بود. این نتیجه برای روایی سـازه و ضریب آلفای کرونباخ نشان می‌دهد که همه ارزش‌ها بالای معیارهای نقطه برش پیشنهادی ۰/۷۰ بود. این یافته‌ها نشـان می‌دهد پرسـش‌نامه WQMCF پایایی و سـاختار پنج‌عاملی خوبی دارد. در پژوهـش حاضـر نیز ضریب آلفـای کرونباخ این مقیاس برابر با ۰/۸۶ به دسـت آمد.

برای تعیین روایی محتوایی از روش‌های کمی و کیفی استفاده شد. برای بررسی روایی محتوایـی در شـیوه کمی از نسـبت روایـی محتوا[1] (CVR) و شـاخص روایی محتـوا[2] (CVI)، اسـتفاده شـد. چون تعیین نسـبت روایی محتوایی این پژوهش براسـاسِ نظر متخصصان انجام شـد، پرسـش‌نامه ترجمه‌شده به شـش متخصص حوزه علوم رفتاری (یکی از اعضای هیئت علمی دانشـگاه زنجان با تخصص روان‌سـنجی و پنج عضو هیئت علمی گروه مشاوره دانشـگاه محقـق اردبیلـی) ارایـه شـد و از آنهـا خواسـته شـد هـر گویـه را بـر مبنـای مقیاس سـه‌درجه‌ای لیکرت بررسـی کنند، سپس بررسی CVI براساسِ نسـبت روایی محتوای والتز و بازل[3] (۱۹۸۱) آغاز شـد. بدین منظور، از متخصصین خواسـته شـد سطوح ارتباط، سهولت و شـفافیت هر عبارت را در این پرسـش‌نامه براساسِ نسـبت روایی محتوای والتز و بازل (۱۹۸۱)

1. Content Validity Ratio
2. Content Validity Index
3. Waltz, C. F., & Bausell, B. R.

قیاس‌بندی کنند. سپس براساسِ امتیازهای میانگین شاخص روایی محتوای تمامی گویه‌های موجود در پرسش‌نامه، شاخص روایی محتوای سطح مقیاسی/روش محاسبه میانگین‌گیری (S-CVI/Ave) محاسبه شد. پولیت و بک[1] (۲۰۰۷؛ به‌نقل از فلاح‌چای، خالویی و مؤذن‌جامی، ۱۳۹۹) مقدار ۰/۹۰ و بالاتر از آن را حد پایین قابل‌قبول برای S-CVI/Ave پیشنهاد کردند که نتایج تجزیه‌وتحلیل برای این پرسش‌نامه حاکی از آن بود که مقادیر CVI/Ave همه آنها ۰/۹۰ یا بالاتر است.

۲-۳-۲. پرسش‌نامه ۱۰سؤالی رضایت زناشویی انریچ

یکی از پرسش‌نامه‌های پرکاربرد در زمینه سنجش رضایت زناشویی پرسش‌نامه انریچ (ENRICH)[2] است. (فاورز و اولسون،[3] ۱۹۹۳) این پرسش‌نامه حدود چهل سال قبل به دنیای علم معرفی شد و دارای ۱۱۵ سؤال می‌باشد (فاورز و اولسون،[4] ۱۹۸۶). نسخه به‌کار رفته در مطالعات ایران ۴۷ سؤالی است که برگرفته از پرسش‌نامه انریچ ۱۱۵ سؤالی می‌باشد (عرب‌علیدوستی، نخعی و خانجانی، ۱۳۹۴). پرسش‌نامه اصلی انریچ که دارای ۱۱۵ سؤال است، از ۱۲ مقیاس از قبیل رضایت زناشویی، ارتباطات، گرایش مذهبی، ارتباطات جنسی و... تشکیل شده است که مبدعین پرسش‌نامه به‌منظور خلاصه‌سازی آن فقط دو حیطه آن را در قالب ۱۵ سؤال انتخاب و پس از تأیید روایی و پایایی باعنوان پرسش‌نامه رضایت زناشویی انریچ[5] (EMS) معرفی نمودند (آقاجانیان و تامسون،[6] ۲۰۱۳). این پرسش‌نامه حدود ۳۰ سال قبل توسط مبدعین پرسش‌نامه نسخه اصلی از نظر روایی و پایایی مورد ارزیابی و تأیید قرار گرفت و از دو زیر مقیاس ۱۰ و ۵ سؤالی تشکیل شده است. حیطه روابط زناشویی در قالب ۱۰ سؤال که هر یک از سؤالات یکی از حیطه‌های روابط زناشویی را اندازه گیری می‌کند و ۵ سؤال دیگر سؤالات انحرافی آرمان‌گرایانه را تشکیل می‌دهد (فاورز و اولسون، ۱۹۹۳). اگرچه حدود ۲۸ سال از معرفی نسخه ۱۵ سؤالی این پرسش‌نامه می‌گذرد، اما در ایران هنوز از نسخه ۴۷ سؤالی آن استفاده می‌شود. در مطالعه عرب‌علیدوستی و همکاران (۱۳۹۴) میزان آلفای کرونباخ پرسش‌نامه انریچ ۱۰ سؤالی ۰/۷۴ به‌دست آمده است.

1. Polit & Beck
2.The Evaluation and Nurturing Relationship Issues, Communication and Happiness Questionnaire
3. Fowers, B. J., & Olson, D. H.
4. Fowers, B. J., & Olson, D. H.
5. ENRICH Marital Satisfaction Scale
6. Aghajanian, A., & Thompson, V.

۲-۳-۳. پرسش‌نامه سازگاری دونفره (DAS)

این پرسش‌نامه توسط گراهام اسپانیر[1] در سال ۱۹۷۶ به‌منظور سنجش سازگاری بین زن و شوهرها و یا هر دو نفری که باهم زندگی می‌کنند، ساخته شد. (اسپانیر، ۱۹۸۳) این مقیاس با هدف ارزیابی سازگاری و کیفیت رابطه زناشویی تدوین و تنظیم شده است (موسوی، فاتحی‌زاده و جزایری، ۱۳۹۶). بنا به اظهار اسپانیر (به‌نقل از درویزه و کهکی، ۱۳۸۷) پرسش‌نامه سازگاری دو نفره تا سال ۱۹۸۴ ابزار اصلی پژوهش در ۱۰۰۰ بوده است. تحلیل عاملی نشان می‌دهد که این مقیاس چهار بُعد رضامندی دونفره[2]، همبستگی دونفره[3]، توافق دونفره[4] و ابراز محبت[5] را می‌سنجد. با استفاده از نتایج این مقیاس، امکان تمایز زوج‌های سازگار و ناسازگار از جمله کسانی که احتمال اقدام به طلاق در آنها بیشتر است، فراهم می‌شود (اسپانیر، ۱۹۸۳). اسپانیر (به‌نقل از موسوی،، و همکاران، ۱۳۹۶) بین نمره‌های زوج‌های سازگار و ناسازگار تفاوت‌هایی را مشاهده و از آن برای تعیین ساخت اصلی مقیاس استفاده کرده است. نمره کلی این مقیاس از صفر تا ۱۵۱ با جمع نمرات سؤال‌ها به‌دست می‌آید. نمره میانگین کل این مقیاس برای افراد متأهل ۱۱۴/۸ و برای مطلقه‌ها ۷۰/۷ است.

مطالعات مرتبط با پایایی و اعتبار این مقیاس همواره مثبت بوده و اسپانیر ضریب همسانی درونی از ۹۲٪ تا ۹۶٪ و اعتبار ملاکی بالایی را برای این مقیاس پراستفاده گزارش کرده است (دانش، ۱۳۸۸) و برای مقیاس‌های فرعی به ترتیب رضامندی دونفره ۰/۹۴، توافق دونفره ۰/۹۰، همبستگی دونفره ۰/۸۶ و ابراز محبت ۰/۷۳ تعیین کرده است. (درویزه و کهکی، ۱۳۸۷) در پژوهش سلیمان و همکاران (۲۰۲۲) که در قطر بر روی یک‌نمونه ۱۲۱۲ نفری از مسلمانان دگرجنس‌گرا زوج متأهل ۲۲ تا ۵۵ ساله اجرا شد، ضریب آلفای کرونباخ این مقیاس ۰/۹۱ به‌دست آمد. مطالعه‌ای در مادرید (مونتسینو، گومز، فرندز و رودریگز،[6] ۲۰۱۳) که نمونه‌ای متشکل از ۱۱۸۰ شرکت کننده- ۵۹۰ زوج دگرجنسگرای بزرگسال- بود از طریق تحلیل عاملی تأییدی ویژگی‌های روان‌سنجی، مقیاس سازگاری دونفره را بررسی کرد. نتایج نشان داد که ساختار عاملی

1. Spanier, G. B.
2. Dyadic Satisfaction
3. Dyadic Cohesion
4. Dyadic Consensus
5. Affectional Expression
6. Montesino, M. L. C., Gómez, J. L. G., Fernández, M. E. P., & Rodríguez, J. M. A.

این مقیاس با مدل عاملی سلسله‌مراتبی ارایه‌شده توسط نویسندگان آزمون مطابقت دارد. همسانی درونی که با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ برآورد شد برای مقیاس کل رضایت‌بخش بود و برای خرده‌مقیاس‌ها از ۰/۱۳ تا ۰/۸۸ متغیر بود. پایایی کلی این آزمون در پژوهش موسوی و همکاران (۱۳۹۶) با استفاده از آلفای کرونباخ ۰/۷۹ محاسبه شده است. حسن‌شاهی (۱۳۷۸؛ به‌نقل از موسوی،، و همکاران، ۱۳۹۶) پایایی به‌دست‌آمده را با استفاده از روش تصنیف برابر ۰/۹۶ و با استفاده از آلفای کرونباخ ۰/۹۲ برآورد کرده است. در پژوهش حاضر نیز ضریب آلفای کرونباخ این مقیاس برابر با ۰/۸۹ به‌دست آمده است.

۳. یافته‌های پژوهش

۳-۱. تجزیه وتحلیل توصیفی داده‌ها

جدول ۱

توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب جنسیت

جنسیت	فراوانی	درصد
مرد	۱۶۷	۴۱
زن	۲۳۹	۵۹
کل	۴۰۶	۱۰۰

جدول ۲

توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب سن

جنسیت	تکمیل نشده	۲۰تا ۳۰	۳۱ تا ۴۰	۴۱ تا ۵۰	۵۱ تا ۶۰	۶۱ به بالا	جمع کل
مرد	۶	۲۶	۷۴	۴۸	۱۱	۲	۱۶۷
زن	۳۰	۷۲	۹۲	۳۷	۸	۰	۲۳۹
جمع کل	۳۶	۹۸	۱۶۶	۸۵	۱۹	۲	۴۰۶
درصد	۹	۲۴	۴۱	۲۱	۴	۱	۱۰۰

جدول ۳

توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب تحصیلات

جنسیت	تکمیل نشده	زیر دیپلم و دیپلم	کاردانی	کارشناسی	کارشناسی ارشد	دکترا	جمع کل
مرد	۱۷	۳۶	۲۲	۶۵	۲۴	۳	۱۶۷
زن	۱۳	۶۱	۳۳	۹۱	۳۷	۴	۲۳۹

جمع کل	۳۰	۹۷	۵۵	۱۵۶	۶۱	۷	۴۰۶
درصد	۷	۲۴	۱۳	۳۹	۱۵	۲	۱۰۰

جدول ۴

میانگین و انحراف‌معیار مربوط به گویه‌های پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی

گویه	میانگین	انحراف معیار	تعداد آزمودنی
۱	۴٫۵۵	۱٫۲۳	۴۰۴
۲	۴٫۸۲	۱٫۲۱	۴۰۴
۳	۴٫۶۷	۱٫۳۶	۴۰۴
۴	۴٫۹۵	۱٫۲۵	۴۰۴
۵	۴٫۸۷	۱٫۳۲	۴۰۴
۶	۴٫۶۲	۱٫۳۳	۴۰۴
۷	۴٫۲۹	۱٫۴۰	۴۰۴
۸	۴٫۵۵	۱٫۳۰	۴۰۴
۹	۴٫۷۸	۱٫۲۵	۴۰۴
۱۰	۴٫۹۲	۱٫۲۶	۴۰۴
۱۱	۵٫۰۹	۱٫۲۶	۴۰۴
۱۲	۴٫۸۱	۱٫۲۹	۴۰۴
۱۳	۵٫۱۰	۱٫۷۳	۴۰۴
۱۴	۵٫۰۷	۱٫۲۶	۴۰۴
۱۵	۴٫۵۴	۱٫۳۹	۴۰۴
۱۶	۴٫۵۰	۱٫۵۵	۴۰۴
۱۷	۴٫۴۴	۱٫۷۵	۴۰۴
۱۸	۴٫۴۷	۱٫۵۵	۴۰۴
۱۹	۴٫۸۹	۱٫۵۶	۴۰۴
۲۰	۲٫۷۴	۱٫۷۳	۴۰۴
۲۱	۲٫۱۸	۱٫۵۴	۴۰۴
۲۲	۱٫۸۸	۱٫۵۰	۴۰۴

۳-۲. تجزیه و تحلیل استنباطی داده‌ها

جدول ۵

محاسبه ضرایب همبستگی گویه- مقیاس پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی

سؤال	نماد	مقدار ضریب همبستگی
۱	A۱	۰٫۶۸
۲	A۲	۰٫۶۹
۳	A۳	۰٫۶۳
۴	A۴	۰٫۷۰
۵	A۵	۰٫۶۹
۶	A۶	۰٫۷۲
۷	A۷	۰٫۷۴
۸	A۸	۰٫۸۰
۹	A۹	۰٫۷۹
۱۰	A۱۰	۰٫۷۸
۱۱	A۱۱	۰٫۶۷
۱۲	A۱۲	۰٫۶۶
۱۳	A۱۳	۰٫۳۷
۱۴	A۱۴	۰٫۵۳
۱۵	A۱۵	۰٫۶۵
۱۶	A۱۶	۰٫۴۸
۱۷	A۱۷	۰٫۳۷
۱۸	A۱۸	۰٫۴۸
۱۹	A۱۹	۰٫۵۰
۲۰	A۲۰	۰٫۱۱
۲۱	A۲۱	۰٫۱۳
۲۲	A۲۲	۰٫۲۵

همان‌گونه که در جدول ۵ مشاهده می‌شود سؤال‌های ۱۲- ۱۱- ۱۰- ۹- ۸ - ۷- ۶- ۵- ۴- ۲ - ۱ همبستگی بالا، سؤال‌های ۱۹- ۱۸- ۱۷- ۱۶- ۱۵- ۱۴- ۱۳- ۳ همبستگی متوسط و سؤال‌های ۲۲- ۲۱- ۲۰ همبستگی ضعیفی با پرسش‌نامه دارند. با دقت در سؤال‌هایی که همبستگی ضعیفی دارند، مشخص می‌شود که بیشتر، سؤال‌هایی که مربوط به ارتباط

جنسی زوج‌هاست در این وضعیت قرار دارند که احتمالاً آزمودنی‌های ایرانی در پاسخ دادن به این سؤال‌ها مقاومت کرده‌اند.

جدول ۶

روایی ملاکی همزمان پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی با دو پرسش‌نامه دیگر

متغیر	متغیر	ملاک روایی همزمان	مقدار همستگی به‌دست آمده	مقدار انحراف	سطح معنی‌داری	تصمیم‌گیری
پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی	پرسش‌نامه رضایت زناشویی انریچ ۱۰ سؤالی	۰٫۵	۰٫۷۳	۰٫۲۳	.۰۰۰	روایی ملاک همزمان وجود دارد
پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی	پرسش‌نامه سازگاری دونفری	۰٫۵	۰٫۷۹	۰٫۲۹	.۰۰۰	روایی ملاک همزمان وجود دارد

همان‌گونه که در جدول ۶ مشاهده می‌شود پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی با پرسش‌نامه انریچ ۱۰ سؤالی و پرسش‌نامه سازگاری دونفره که روایی بالای آنها در پژوهش‌های خارجی و ایران به‌دست آمده است، دارای روایی همزمان است. براین‌اساس، می‌توان در پژوهش‌ها و کارهای بالینی ازاین پرسش‌نامه به‌منظور ارزیابی ازدواج و مشاوره زوج‌ها که منطبق با فرهنگ ایرانی- اسلامی است استفاده کرد.

جدول ۷

آماره KMO و نتایج آزمون بارتلت

متغیرها	آماره KMO	میزان Bartlett's	df	Sig
پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی	۰٫۹۳	۴۲۳۰٫۸۳۹	۲۳۱	۰٫۰۰

با توجه به جدول شماره ۷ به‌منظور بررسی ساختار عاملی پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی در جامعه ایرانی، سؤالات این مقیاس مورد تحلیل اکتشافی به‌شیوه مؤلفه‌های اصلی قرار گرفت. ضریب KMO برای این تحلیل ۰٫۹۳ و مقدار آزمون کرویت بارتلت برابر با ۴۲۳۰٫۸۳۹ به‌دست آمد که معناداری مقدار اخیر در سطح اطمینان ۹۵٪ تأیید شد. درواقع با توجه به اینکه مقدار KMO بیشتر از ۰٫۷ است، لذا

کفایت نمونه قابل قبول است و با توجه به مقدار آماره بارتلت و سطح معناداری ۰٫۰۰ در سطح اطمینان ۹۵٪ می‌توان نتیجه گرفت روایی آزمون برقرار است. مقدار KMO بین ۰ و ۱ در نوسان است. در صورتی‌که KMO کمتر از ۰/۵ باشد داده‌ها برای تحلیل عاملی مناسب نخواهد بود و اگر مقدار آن بین ۰/۵ تا ۰/۶۹ باشد داده‌ها متوسط بوده و اگر مقدار این شاخص، بزرگتر از ۰/۷ باشد همبستگی‌های موجود در بین داده‌ها برای تحلیل عاملی مناسب خواهند بود و در اینجا معناداری به‌دست آمده چون از ۰٫۰۵ کوچکتر است. بنابراین، داده‌ها برای تحلیل عاملی مناسب است. طبق جدول ۸ و باتوجه به اینکه مقدار KMO بیشتر از ۰٫۷ است، کفایت نمونه قابل قبول است و با توجه به مقدار آماره بارتلت و سطح معنی‌داری ۰٫۰۰ در سطح اطمینان ۹۵٪ می‌توان نتیجه گرفت که روایی آزمون برقرار است. پس از اطمینان از کیفیت ماتریس همبستگی سؤال‌های مقیاس و همچنین کفایت نمونه‌برداری محتوایی، سؤالات پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی به‌شیوه اوبلیمن چرخش داده شد که نتایج در جدول شماره ۸ مشاهده می‌شود.

جدول ۸

مقدار چرخیده‌شده از واریانس کل برای پرسش‌نامه رضایت زناشویی انریچ ۱۵ سؤالی

متغیر	آماره KMO	میزان Bartlett's	Df	Sig	مقدار چرخیده شده از واریانس کل
پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی	۰٫۹۳	۴۲۳۰٫۸۳۹	۲۳۱	۰٫۰۰	۵۸٫۸۷

همان‌گونه که در جدول ۸ مشاهده می‌شود نتایج حاصل از تحلیل عامل اکتشافی نشان داد این پرسش‌نامه ۵۸. ۸۷ از واریانس کل را برآورد می‌کند. مقدار چرخیده شده (۵۸. ۸۷) هرچه قدر به عدد ۱۰۰ نزدیک‌تر باشد تفسیر عامل‌ها بهتر صورت می‌گیرد.

جدول ۹

ماتریس عوامل پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی

برچسب گویه‌ها	عامل‌ها			
	۱	۲	۳	۴
A۱	۰/۷۰۳	۰/۱۸۶	۰/۱۰۰	-۰/۲۵۲
A۲	۰/۷۰۲	۰/۱۳۹	۰/۱۶۷	-۰/۲۱۰
A۳	۰/۶۵۶	۰/۱۵۹	-۰/۲۲۳	-۰/۰۱۱

A۴	۰/۷۳۳	۰/۱۷۹	-۰/۱۵۹	-۰/۱۳۱
A۵	۰/۷۳۲	۰/۱۵۴	-۰/۱۶۵	-۰/۲۳
A۶	۰/۲۳۱	۰/۷۴۰	۰/۰۲۷	-۰/۱۴۲
A۷	۰/۱۴۵	۰/۷۵۰	۰/۱۴۸	-۰/۱۸۳
A۸	۰/۲۲۵	۰/۸۲۴	۰/۰۸۵	-۰/۱۳۲
A۹	۰/۱۵۴	۰/۸۱۱	۰/۰۴۰	-۰/۰۲۸
A۱۰	۰/۲۱۶	۰/۸۰۳	۰/۰۱۳	۰/۰۰۴
A۱۱	۰/۱۴۲	۰/۶۸۵	-۰/۰۷۲	۰/۰۴۶
A۱۲	۰/۲۱۲	۰/۰۵۷	۰/۷۵۴	۰/۳۱۴
A۱۳	۰/۴۲۸	-۰/۵۰۶	۰/۷۳۵	۰/۲۷۷
A۱۴	۰/۴۸۷	۰/۰۷۴	۰/۶۶۷	۰/۵۸۱
A۱۵	۰/۶۵۲	۰/۱۰۵	۰/۶۸۵	۰/۳۵۰
A۱۶	۰/۴۸۹	-۰/۴۸۷	۰/۳۶۷	۰/۸۱۲
A۱۷	۰/۲۹۲	۰/۱۶۷	-۰/۱۱۵	۰/۷۸۶
A۱۸	۰/۴۷۱	-۰/۴۷۵	۰/۵۱۶	۰/۶۸۹
A۱۹	۰/۵۲۷	-۰/۴۹۹	۰/۳۴۶	۰/۶۶۹

براساس آنچه در جدول ۹ مشاهده می‌شود پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی چهار عامل به نام‌های رضایت از ویژگی‌های بنیادی (عامل اول)، هماهنگی زناشویی (عامل دوم)، هماهنگی عاطفی و جنسی (عامل سوم) و ارتباط با خانواده همسر (عامل چهارم) به‌دست می‌دهد که از طریق روش تحلیل مؤلفه‌های اصلی به‌دست آمده است.

جدول ۱۰

محاسبه آلفای کرونباخ پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی

متغیر	نمونه	تعداد سؤالات	مقداربه‌دست آمده آلفای کرونباخ	تصمیم‌گیری
پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی	۴۰۴	۲۲	۰٫۸۶	پایایی مطلوب است

با توجه به جدول ۱۰ میزان آلفای کرونباخ پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی ۰٫۸۶ است که نشان‌دهنده ثبات و همسانی درونی قوی و بالای این پرسش‌نامه است.

۳-۳. تحلیل عاملی تأییدی مربوط به پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی

ارزیابی ازداوج و مشـاوره زناشـویی بااستفاده از ۱۹ شاخص (گویه) اندازه‌گیری می‌شود. این گویه‌ها شـامل (A۱ تا A۱۹) می‌باشـند. برآوردهای پارامتر استانداردشـده نشـان می‌دهد که همه شـاخص‌ها از لحاظ آماری معنادارند(P>۰٫۰۵) و بارهای عاملی همه گویه‌ها در سـطح بالایی قرار دارد (بیشتر از ۰٫۴۰) و همچنین قدر مطلق مقادیر CR بزرگتر از ۱٫۹۶ است.

جدول ۱۱

گویه‌های تأییدشده شاخص ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی

ردیف	برچسب گویه	بارعاملی	مقدار CR (معیار تصمیم)	سطح معناداری	وضعیت گویه
۱	A۱	۰٫۷۵	۲۰.۱۵	۰٫۰۰	تأیید
۲	A۲	۰٫۷۰	۷۸.۱۲	۰٫۰۰	تأیید
۳	A۳	۰٫۵۹	۴۳.۱۷	۰٫۰۰	تأیید
۴	A۴	۰٫۷۸	۴۸.۱۶	۰٫۰۰	تأیید
۵	A۵	۰٫۷۴	۸۲.۱۷	۰٫۰۰	تأیید
۶	A۶	۰٫۷۸	۳۲.۱۷	۰٫۰۰	تأیید
۷	A۷	۰٫۷۸	۷۷.۱۳	۰٫۰۰	تأیید
۸	A۸	۰٫۶۴	۲۴.۱۵	۰٫۰۰	تأیید
۹	A۹	۰٫۷۰	۹۸.۱۴	۰٫۰۰	تأیید
۱۰	A۱۰	۰٫۶۸	۵۲.۱۶	۰٫۰۰	تأیید
۱۱	A۱۱	۰٫۷۴	۸۶.۱۲	۰٫۰۰	تأیید
۱۲	A۱۲	۰٫۶۰	۸۸.۱۵	۰٫۰۰	تأیید
۱۳	A۱۳	۰٫۷۲	۷۳.۱۳	۰٫۰۰	تأیید
۱۴	A۱۴	۰٫۶۴	۱۷.۱۲	۰٫۰۰	تأیید
۱۵	A۱۵	۰٫۵۷	۸۹.۱۵	۰٫۰۰	تأیید
۱۶	A۱۶	۰٫۷۲	۰۹.۱۶	۰٫۰۰	تأیید
۱۷	A۱۷	۰٫۷۳	۴۱.۱۵	۰٫۰۰	تأیید
۱۸	A۱۸	۰٫۷۱	۵۲.۱۶	۰٫۰۰	تأیید
۱۹	A۱۹	۰٫۷۵	۳۹.۱۴	۰٫۰۰	تأیید

جدول ۱۲

شاخص‌های برازش مهم مدل ترسیمی پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی

شاخص	نام شاخص	مقدار محاسبه شده	مقدار مطلوب	مطلوبیت شاخص	اختصار	معادل انگلیسی
شاخص‌های برازش مطلق	سطح تحت پوشش	۲٫۴۵	<۳	مطلوب است	-	df /۲
	شاخص نیکویی برازش	۰٫۹۰	>۰/۹۰	مطلوب است	GFI	Goodness of Fit Index
شاخص‌های برازش تطبیقی	شاخص نیکویی برازش اصلاح‌شده	۰٫۸۹	>۰/۹۰	مطلوب است	AGFI	Adjusted Goodness of Fit Index
	شاخص برازش تطبیقی	۰٫۹۱	>۰/۹۰	مطلوب است	CFI	Comparative Fit Index
شاخص‌های برازش مقتصد	ریشه میانگین مربعات خطای برآورد	۰٫۱	<۰٫۱	مطلوب است	RMSEA	Root Mean Square Error of Approximation

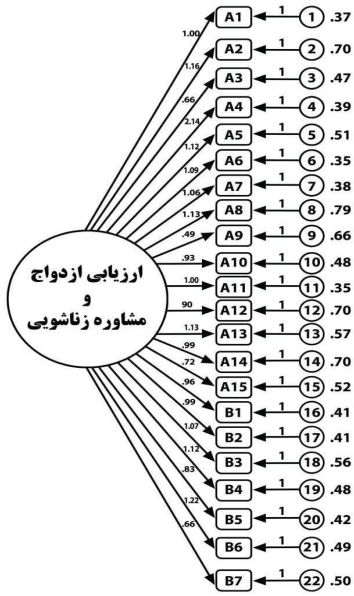
همان‌گونه که در جدول ۱۲ ملاحظه می‌شود شاخص‌های GFI، AGFI و CFI مقیاس بر برازش بسیار مناسب دلالت داشته (به ترتیب= ۰٫۹۰، ۰٫۸۹، ۰٫۹۱) و شاخص RMSEA (۰٫۱) برازش مطلوب و مناسب مدل برآوردشده را تأیید می‌کند و شاخص ۲. ۴۵=۲/df (که باید کمتر از ۳ باشد) نیز برازش مدل را به‌صورت مطلوب برآورد می‌کند.

جدول ۱۳

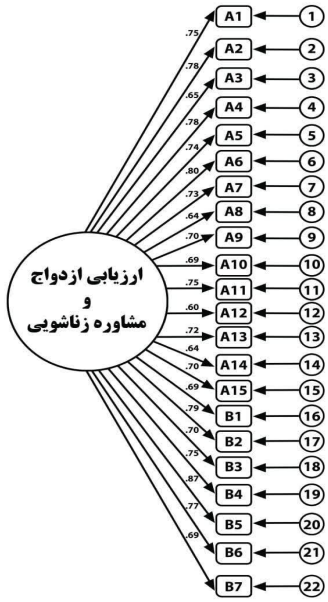
مقدار واریانس تبیینی عامل‌های پرسش‌نامه از واریانس کل

عامل‌ها	مقدار واریانس تبیینی از واریانس کل
عامل ۱	۲۸٫۷۳
عامل ۲	۱۰٫۷۱
عامل ۳	۱۰٫۴۰
عامل ۴	۹٫۰۳

همان‌گونه که در جدول شماره ۱۳ مشخص است عامل اول، دوم، سوم و چهارم به‌ترتیب تبیین‌گر ۲۸٫۷۳، ۱۰٫۷۱، ۱۰٫۴۰ و ۹٫۰۳ درصد واریانس کل می‌باشند.



شکل ۱: مسیر مدل برآورد شده برای پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی



شکل۲: تحلیل مسیر مدل برآورد شده برای پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی

شکل‌های ۱ و ۲ تحلیل عاملی متغیر بعد ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی را در حالت اصلاح‌نشده و در حالت استاندارد نشان می‌دهند. قدرت رابطه بین عامل (متغیر پنهان) و متغیر قابل مشاهده با بار عاملی نشان داده می‌شود. بار عاملی مقداری بین صفر و یک است. اگر بار عاملی کمتر از ۰٫۲ باشد رابطه ضعیف در نظر گرفته شده و از آن صرف‌نظر می‌شود. همان‌گونه که در نمودار استاندارد مشخص است کلیه عوامل مقدار بار عاملی بزرگتری از ۰٫۱ دارند. با در اختیار داشتن نتایج برآورد مدل، برازش مدل مورد ارزشیابی قرار گرفته است. ازطریق ملاحظه مقادیر شاخص‌های برازش درمورد برازش آماری مدل قضاوت می‌شود.

۴. بحث و نتیجه‌گیری

متخصصین بر این باورند که با افزایش جهانی شدن روان‌شناسی داشتن ابزارهای معتبر و روا که بتواند در بسیاری از زبان‌ها و فرهنگ‌ها استفاده شود، ضروری است. (وان‌ویدنفلت.، و همکاران،[1] ۲۰۰۵) همچنین باتوجه به اینکه پژوهشگران توصیه کرده‌اند با تکرار مطالعه روان‌سنجی، پرسش‌نامه‌های جدید در سایر فرهنگ‌ها با استفاده از روش‌های متفاوت نیز انجام شود (فام، باربارا و شاکلفورد،[2] ۲۰۱۵) و به‌رغم اهمیت نیاز به ابزارهایی منطبق با فرهنگ هر جامعه برای ارزیابی میزان رضایت زناشویی و وضعیت ازدواج زوج‌ها، تا آنجا که شواهد نشان می‌دهد، مطالعه‌ای که به‌طور مستقل روایی و پایایی این نوع پرسش‌نامه‌ها را در ایران با توجه به فرهنگ ایرانی- اسلامی سنجیده باشد، وجود ندارد. هدف از انجام پژوهش حاضر بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در جوامع مسلمان در بین زنان و مردان متأهل در ایران بود.

در پژوهش حاضر ضمن معرفی پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی که نام اصلی آن ابزار تشخیصی برای مشاوره خانواده و ازدواج با زوج‌های مسلمان[3] (WQMCF) است، ویژگی‌های روان‌سنجی آن بررسی شد.

در عامل اول پرسش‌نامه که باعنوان «رضایت از ویژگی‌های بنیادی» شناخته می‌شود

1. Van Widenfelt, B. M., & et al
2. Pham, M. N., Barbaro, N., & Shackelford, T. K.
3. A diagnostic tool for family and marriage counseling with Muslim couples

سؤالاتی گنجانده شده است که مفاهیمی مانند درک یکدیگر ازسوی زوجین، احترام به همدیگر، اعتماد، صداقت و حمایت را پوشش می‌دهد که همسو با یافته‌های نیهوس و همکاران[1] (۲۰۲۴)، علی و همکاران[2] (۲۰۲۴)، کرانانیتهی و همکاران[3] (۲۰۲۴)، هالفورد و بودنمن[4] (۲۰۱۳) و چی و همکاران[5] (۲۰۱۳) است. از نظر گاتمن[6] نیز نبود برخی از این مؤلفه‌ها مانند احترام زوجین به یکدیگر (در واقع اهانت به یکدیگر) از پیش‌بینی‌کننده‌های طلاق است (گولدنبرگ و گولدنبرگ، ۱۳۹۸)؛ بنابراین اولین عامل، تبیین‌کننده خوبی برای پنج سؤال اول پرسش‌نامه حاضر است.

در یک‌تعریف، هماهنگی زناشویی عبارت است از: تلاش زوجین برای دستیابی به شادکامی، ثبات، آرامش و دوست‌داشته‌شدن (آیکا و باچیر،[7] ۲۰۲۳) که این ویژگی‌ها را سؤال‌های پرسش‌نامه حاضر که مربوط به عامل دوم (هماهنگی زناشویی) است، پوشش می‌دهد. مؤلفه‌های به‌دست‌آمده در این پرسش‌نامه با یافته‌های آپریلیانی، وولانداری و حمزه[8] (۲۰۲۴) و آقیلا و سوجیتانیا[9] (۲۰۲۴) همسوست.

چهار سؤال عامل سوم نیز یا به‌صورت مثبت (سه سؤال) یا به‌صورت منفی (استفاده ابزاری از رابطه جنسی) وضعیت احساسی و ابزاری رابطه جنسی زوجین را مورد سؤال قرار می‌دهد که پژوهش‌ها حاکی از این است که وقتی زوجین به رشدیافتگی و کمال جنسی می‌رسند به‌صورت آگاهانه و بخردانه درباره نیازشان به احساسات و رفتارجنسی صحبت می‌کنند (قربانی، عارفی و افشارنیا،[10] ۲۰۲۲؛ لویت.، و همکاران،[11] ۲۰۲۱)، که این پرسش‌نامه به‌طور کامل این ویژگی زوجین را می‌سنجد. شبیه این یافته در پژوهش لئونارد، باسبی و والدز[12] (۲۰۲۰) و باسبی و همکاران[13] دیده می‌شود.

گویه‌های عامل چهارم که مربوط به ارتباط زوجین با خانواده همسرشان است، به‌گونه‌ای است که چون در جوامع مسلمان مرزهای اعضای خانواده‌ها به‌میزان زیادی

1. Niehuis, S., & et al
2. Ali, A. A., & et al
3. Karananeethi, A., & et al
4. Halford & Bodenmann
5. Chi, P., & et al
6. Gottman, J.
7. Aicha, S. K., & Bachir, D.
8. Apriliani, T., Wulandari, D., & Hamzah, I.
9. Aghajanian, A., & et al
10. Ghorbani, S., Arefi, M., & Afsharinia, K.
11. Leavitt, C. E., & et al
12. Leonhardt, N. D., Busby, D. M., & Valdez, C.
13. Busby, D. M., & et al

درهم‌تنیده است با فرهنگ جوامع مسلمان قرابت و نزدیکی دارد و به‌ویژه در خانواده‌های ایرانی مواردی از آن قابل ردیابی است. (دانش‌پور، ۱۳۹۹) برای نمونه گویه «ازنظر همسرم رفتن من به خانه والدینم علت مشاجره‌های همیشگی ماست» ازجمله موارد شایع در علل مشاجره‌های همسران ایرانی است که در این پرسش‌نامه به‌درستی چهارگویه عامل چهارم (ارتباط با خانواده همسر) را پوشش می‌دهد و تبیین‌کننده خوبی از رفتار زوجین در ارزیابی و سنجش رفتار آنها در ارتباط با خانواده همسرانشان است.

در پژوهش حاضر ضریب اعتبار این پرسش‌نامه با محاسبه آلفای کرونباخ برای کل مقیاس ۰٫۸۶ به‌دست آمده است که بالاتر از آلفای کرونباخ در مطالعه طراحان پرسش‌نامه است (۰٫۷۰) (ر.ک.، سلیمان، عبدالسلام و احمد، ۲۰۲۲). طی پژوهش حاضر، انواع روایی محتوا، همزمان و سازه در بحث ارزیابی روایی پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی بررسی شد. بررسی روایی محتوایی این پرسش‌نامه نشان داد مقادیر CVI/Ave همه آنها ۰٫۹۰ یا بالاتر بود. نتیجه بررسی‌های حاضر درمورد روایی همزمان این پرسش‌نامه با پرسش‌نامه انریچ ۱۰ سؤالی و پرسش‌نامه سازگاری دونفره مؤید روایی پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی است و روایی همزمان آن مورد تأیید است. به‌منظور بررسی روایی سازه‌ای این پرسش‌نامه از روش تحلیل عاملی تأییدی استفاده شد. در بررسی تحلیل عاملی تأییدی، نتایج بیانگر این است که الگوی چهار عاملی پرسش‌نامه با داده‌ها برازش قابل‌قبولی دارد. در واقع، روش تحلیل عاملی تأییدی، روایی پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی را تصدیق کرد که ملاحظات مذکور با یافته‌های روان‌سنجی حاصل از مطالعات تدوین‌گران این پرسش‌نامه همسوست.

تفاوت این پرسش‌نامه با پرسش‌نامه انریچ و سازگاری، ابتدا از نظر تعداد سؤالات است. باتوجه به اینکه تعداد سؤالات پرسش‌نامه اصلی انریچ ۱۱۵ سؤال و پرسش‌نامه سازگاری ۳۳ سؤال است و در اجرای پرسش‌نامه می‌تواند برای مراجع خسته‌کننده باشد، تعداد سؤالات این پرسش‌نامه ۱۹ سؤال است می‌تواند برای آن مزیّت باشد؛ حتی در مقایسه با پرسش‌نامه ۴۷ سؤالی انریچ نیز همین موضوع صادق است.

تفاوت دیگر پرسش‌نامه حاضر با دو پرسش‌نامه مربوط به رضایت زناشویی در این

است که دو پرسش‌نامه مذکور عامل خاصی را به‌دست نمی‌دهند و رضایت زناشویی را به‌صورت کلی می‌سنجند، اما در این پرسش‌نامه چهار عامل (در نسخه اصلی پنج عامل) وجود دارد که رضایت زوجین را در تک‌تک این عوامل می‌توان سنجید و ارزیابی کرد.

سومین تفاوت پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی با پرسش‌نامه رضایت زناشویی انریچ و پرسش‌نامه سازگاری این است که پرسش‌نامه حاضر به‌طور گسترده‌تر و عمیق‌تر حوزه‌ها یا همان عوامل چهارگانه را مورد سؤال قرار می‌دهد. برای مثال، برای ارزیابی حوزه مربوط به چگونگی ارتباط زوجین با خانواده اصلی‌شان چهار سؤال می‌پرسد، درحالی‌که در پرسش‌نامه‌های انریچ و سازگاری اینگونه نیست.

به‌دلیل مشابهت این پرسش‌نامه با پرسش‌نامه‌های انریچ و سازگاری می‌توان گفت که حوزه سؤالات و موضوعاتی که این پرسش‌نامه‌ها پوشش می‌دهند در یک‌حطیه است و در واقع هدف یکسان دارند، اما برچسب «منطبق با جوامع مسلمان» بودن این پرسش‌نامه مربوط به نسخه اصلی آن است که در قطر ساخته و هنجاریابی شده است که بنا به دلایلی مانند مقاومت زوج‌های ایرانی در پاسخ‌دهی به سؤالاتی که مربوط به مدارا با همسر به دلیل باورهای دینی که محتوای جنسی داشت، در ایران مورد تأیید واقع نشد. بنابراین، این پرسش‌نامه در ایران عنوان اصلی خودش را از دست داده و به «پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی» تغییر نام یافت که به‌نوعی می‌توان گفت پرسش‌نامه منطبق با فرهنگ خانواده‌های ایرانی است.

نتایج حاصل از تحلیل عاملی اکتشافی نشان داد که پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی چهار عامل به‌نام‌های رضایت از ویژگی‌های بنیادی (عامل اول)، هماهنگی زناشویی (عامل دوم)، هماهنگی عاطفی و جنسی (عامل سوم) و ارتباط با خانواده همسر (عامل چهارم) به‌دست می‌دهد؛ درحالی‌که سازندگان پرسش‌نامه اصلی در مطالعه خود پنج عامل به‌دست آورده‌اند (سلیمان، عبدالسلام و احمد، ۲۰۲۲)، آن عاملی که در این مطالعه به‌دست نیامد مربوط به باورهای مذهبی در ارتباط با روابط جنسی همسران بود که به نظر می‌رسد مربوط به تفاوت فرهنگ دو کشور قطر و ایران در این زمینه باشد.

در این پژوهش همه شاخص‌های نیکویی برازش (GFI)، شاخص نیکویی برازش

اصلاح‌شده (AGFI) و شاخص برازش تطبیقی (CFI) این پرسش‌نامه در حد مطلوب است. عوامل استخراج‌شده پس از چرخش سؤال‌ها با چارچوب نظری فرم اصلی پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی و عوامل طرح شده از سوی مبدعین این پرسش‌نامه (ر.ک.، سلیمان، عبدالسلام و احمد، ۲۰۲۲) همخوانی دارد.

در مجموع، از نتایج پژوهش حاضر چنین استنباط می‌شود که پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در جوامع مسلمان که در پژوهش حاضر به پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی (۱۹ سؤالی- ایران) تغییر نام داد با درنظرگرفتن یافته‌های مرتبط با اعتبار، روایی، زمان لازم برای تکمیل پرسش‌نامه و سهولت نمره‌گذاری و تفسیر که از مهمترین جنبه‌های عملی بودن آزمون به‌شمار می‌آید (هومن، ۱۳۸۶) ابزاری مناسب برای ارزیابی و سنجش وضعیت ازدواج زوج‌های ایرانی است. باتوجه به میزان اعتبار و روایی تأییدشده پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی زوج‌های ایرانی (۱۹ سؤالی- ایران) در پژوهش حاضر، و ویژگی‌های رضایت‌بخش آن می‌توان از این مقیاس به‌منزله ابزاری برای ارزیابی سریع وضعیت زناشویی زوج‌ها برای استفاده پژوهشگران، روان‌شناسان و متخصصین بالینی مراکز مشاوره و درنهایت به‌عنوان یک‌ابزار تشخیصی در مراکز درمانی بهره‌مند شد.

در ارتباط با تغییرات در تعداد گویه‌ها و جابه‌جایی‌های انجام شده این موارد به‌دست آمد: تعداد گویه‌ها در نسخه اصلی ۲۲ مورد بود که در نسخه ایرانی به ۱۹ مورد کاهش پیدا کرده است. در عامل اول یعنی، رضایت از ویژگی‌های بنیادی، گویه «همسرم پس از رابطه جنسی ابراز احساسات می‌کند»، چون با این عامل همبستگی بالایی کسب نکرد و با عامل هماهنگی عاطفی- جنسی همبسته شد (۰٫۷۵) در پرسش‌نامه ایرانی جزو سؤالات عامل سوم (هماهنگی عاطفی- جنسی) قرار گرفت که به‌نظر می‌رسد با عامل هماهنگی عاطفی- جنسی سازگاری و تناسب بیشتری دارد نه عامل اول که رضایت از روشی است که زوجین زندگی خود را براساس آن سازماندهی می‌کنند. گویه «همسرم به من اعتماد دارد» نیز که در نسخه اصلی جزو سؤال‌های عامل سوم (هماهنگی عاطفی- جنسی) بود، چون با عامل اول همبسته شد (۰٫۶۶) و اعتماد نیز یک‌سازه اساسی برای رضایت از روش زندگی زوجین است، جزو سؤال‌های عامل اول (رضایت از ویژگی‌های بنیادی) قرار گرفت.

عامل دوم باعنوان هماهنگی زناشویی که در نسخه اصلی دارای پنج سؤال است، در نسخه ایرانی به شش سؤال افزایش پیدا کرد. دلیل این تغییر نیز آن است که گویه «من به همسرم همان ادب و احترامی را می‌گذارم که مایل هستم از او ببینم» که در نسخه اصلی جزو سؤال‌های عامل سوم (هماهنگی عاطفی- جنسی) بود، چون با عامل دوم (یعنی، هماهنگی زناشویی) دارای همبستگی (۰٫۶۸) شد جزو سؤال‌های این عامل قرار گرفت و همین مسئله نیز قابل دفاع است که احترام‌گزاری بیشتر با مسایل زناشویی و ارتباط بین‌فردی هماهنگ است تا مسایل جنسی و عاطفی.

سؤال‌های عامل سوم (هماهنگی عاطفی- جنسی) در نسخه جدید از پنج سؤال به چهار سؤال کاهش یافته است؛ یعنی گویه «ما به یکدیگر اعتماد داریم» که جزو سؤال‌های عامل سوم بود و به شکلی دیگر یعنی، به شکل «همسرم به من اعتماد دارد» در عامل اول آورده شده است، همپوشانی دارد و تکرار همان گویه است که از کل پرسش‌نامه حذف شد.

چون همه سؤال‌های عامل چهارم پرسش‌نامه که مربوط به ارتباط با خانواده همسر است همبستگی نسبتاً بالایی با عامل مذکور به‌دست آورد (۰٫۸۱، ۰٫۷۹، ۰٫۶۹، ۰٫۶۷) و مرتبط و مناسب با فرهنگی خانواده‌های ایرانی است بدون تغییر در نسخه ایرانی نیز باقی ماند.

عامل پنجم (مسایل مذهبی) که نقش اعتقاد به مذهب را در طلاق و روابط جنسی می‌سنجد، در نسخه ایرانی حذف شد. سؤال‌های این عامل که در نسخه اصلی سه سؤال دارد، در نسخه ایرانی با عامل مورد نظر همبستگی لازم را به‌دست نیاورد و از نسخه ایرانی حذف شد.

یکی از محدودیتهای پژوهش حاضر عدم دستیابی به هنجارهای ملی بود و محدودیت دیگر آن کم بودن مطالعات مشابه به زبان‌های مختلف برای مقایسه با نتایج مطالعه حاضر بود. در پایان پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آتی اعتبار و روایی پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی (۱۹ سؤالی- ایران) در شهرهای دیگر ایران بررسی شود. بی‌تردید بررسی مختصات فنی پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی (۱۹ سؤالی- ایران) در زنان و مردان متأهل سراسر ایران می‌تواند آن را به ابزاری کارآمد در حیطه پژوهش و مشاوره زناشویی تبدیل کند.

در پایان از همه اساتید، کارشناسان و افراد شرکت‌کننده در این پژوهش تقدیر و تشکر می‌شود.

فهرست منابع

۱. باقری، مهدیه.، صدیق‌اورعی، غلامرضا.، و فرزانه، احمد (۱۳۹۹). *مسئله تعامل اجتماعی در خانواده ایرانی*. مسایل اجتماعی ایران، ۱۱(۲)، ۳۳- ۶۴.
DOR: http://dorl.net/dor/۲۰٫۱۰۰۱٫۱٫۲۴۷۶۶۹۳۳٫۱۳۹۹٫۱۱٫۲٫۱۹٫۰

۲. خدادادی‌سنگده، جواد (۱۳۹۸). ساخت و اعتباریابی پرسش‌نامه سلامت خانواده ایرانی. تازه‌ها و پژوهش‌های مشاوره، ۱۸(۷۲)، ۱۳۸-۱۶۰.

۳. خدادادی‌سنگده، جواد.، نظری، علی‌محمد.، احمدی، خدابخش.، و حسنی، جعفر (۱۳۹۴). تجارب والدین موفق در مورد زمینه‌های خانواده سالم: یک‌پژوهش کیفی. *نشریه تحقیقات کیفی در علوم سلامت*، ۱۳(۲)، ۱۷۸- ۱۹۰.

۴. دانش، عصمت (۱۳۸۸). افزایش سازگاری زناشویی زوج‌های ناسازگار با مشاوره از چشم‌اندازی اسلامی. *نشریه مطالعات روان‌شناختی دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه الزهراء*، ۶(۲)، ۳۱- ۵۱.
https://civilica.com/doc/1404910.JR_PSHST-6-2_007

۵. دانش‌پور، منیژه (۱۳۹۹). *خانواده‌درمانی با مسلمانان*. مترجم: کیانی چلمردی، احمدرضا.، و قوجه بگلو، پژمان هنرمند. تهران: ارجمند.

۶. درویزه، زهرا.، و کهکی، فاطمه (۱۳۸۷). بررسی رابطه سازگاری زناشویی و به‌زیستی روانی. *نشریه مطالعات زنان*، ۶(۱)، ۹۱- ۱۰۴.
DOI: ۱۰٫۲۲۰۵۱/JWSPS.۲۰۰۸٫۱۲۹۰

۷. شکربیگی، عالیه (۱۳۸۸). تجددگرایی، سرمایه اجتماعی و خانواده ایرانی. *نشریه علوم رفتاری*، ۱(۱)، ۱۳۹- ۱۵۴.

۸. صدری، اسماعیل.، و نوری، پرویز (۱۴۰۱). *مشاوره ازدواج همراه با راهنمای عملی و ابزارهای کاربردی*. تبریز: هنر اول.

۹. عرب‌علیدوستی علیرضا.، نخعی، علیرضا.، و خانجانی، نرگس (۱۳۹۴). پایایی و روایی پرسش‌نامه‌های رضایت زناشویی کانزاس و اینریچ کوتاه‌شده به زبان فارسی. *نشریه بهداشت و توسعه*، ۴(۲)، ۱۵۸- ۱۶۷.
https://civilica.com/doc/515029.JR_JHD-4-2_007

۱۰. فلاح‌چای، سیدرضا.، خالویی، سجاد.، و مؤذن‌جامی، عارفه (۱۳۹۹). ساختار عاملی و ویژگی‌های روان‌سجی پرسش‌نامه رشد روان‌شناسی دوسویگی در بین افراد متأهل. *نشریه پژوهش‌های علوم‌شناختی و رفتاری*، ۲(۱۷)،۱- ۱۸.
DOI: ۱۰٫۲۲۱۰۸/CBS.۲۰۲۰٫۱۰۱۲۳۷٫۱۲۳۵

۱۱. کاوه‌فارسیانی، ذبیح‌الله.، صفی، سعید.، و بهمنی، ابوالحسن (۱۳۹۸). برنهادی مقدماتی در زمینه مشاوره خانواده با رهیافت مبتنی بر فرهنگ ایرانی- اسلامی. *نشریه مشاوره و روان‌درمانی خانواده*، ۹(۲۷)، ۴۹- ۷۴.
DOI.ORG/۱۰٫۳۴۷۸۵/J۰۱۵٫۲۰۱۹٫۰۱۵

۱۲. گلدنبرگ، هربرت.، و گلدنبرگ، آیرین (۱۳۹۸). *خانواده‌درمانی*. مترجم: فیروزبخت، مهرداد. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

۱۳. موسوی سمیه.، فاتحی‌زاده، مریم.، و جزایری رضوان‌السادات (۱۳۹۶). اثربخشی آموزش زوج‌ها مبتنی بر الگوی زوج درمانی شخصیتی- سیستمی بر سازگاری زناشویی. *نشریه پژوهش‌های علوم‌شناختی و رفتاری*، ۲(۱۳)، ۸۳- ۱۰۶.
DOI: ۱۰٫۲۲۱۰۸/CBS.۲۰۱۷٫۸۶۶۹۸٫۰

۱۴. هومن، حیدرعلی (۱۳۸۶). *اندازه‌گیری‌های روانی و تربیتی* (فن تهیه پرسش‌نامه). تهران: پارسا.

15. Aghajanian, A., & Thompson, V. (2013). Recent divorce trend in Iran. *Journal of Divorce & Remarriage*, 54(2), 112- 125. https://doi.org/10.1080/10502556.2012.752687

16. Aicha, S. K., & Bachir, D. (2023). *The educational level and its effect on achieving marital harmony*. https://dspace. univ-ouargla. dz/jspui/handle/123456789/33780

17. Ali, A. A., Mahmood, K., Javaid, Z. K., & Athar, M. (2024). Conflict resolution, psychological well- being and marital satisfaction among spouses of working people. *Pakistan Journal of Law, Analysis and Wisdom*, 3(2), 183- 191.

18. Anyamene, A. (2020). Relationship between emotional intelligence and Marital Satisfaction of male and female married teachers in Anambra state. *European Journal of Educational Sciences*, 7(3), 1- 16. http://dx.doi.org/10.19044/ejes.v7no3a1

19. Apriliani, T., Wulandari, D., & Hamzah, I. (2024). The Reasons Why Love

Languages are Quite Influential on Marital Harmony. *In Proceedings of the 6th International Seminar on Psychology*, ISPsy 2023, 18-19. http://dx.doi.org/10.4108/eai.7-18.18-7-2023.2343417

20. Aqila, S., & Sugitanata, A. (2024). Harmony of emotional intelligence and spiritual maturity in the journey of married life: A Synthesis of Mihaly Csikszentmihalyi›s Life Balance Theory and Maqashid Shariah. *An-Nubuwwah:Journal of Islamic Studies,* 3(1), 1- 14.
21. Busby, D. M., Spencer, S., Butler, M. H., & Anderson, S. R. (2024). Sexual beliefs in couple relationships: Exploring the pathways of mindfulness, communication, and sexual functioning on sexual passion and satisfaction. *Family process*, 63(1), 130- 150.
22. Chi, P., Epstein, N. B., Fang, X., Lam, D. O. B., & Li, X. (2013). Similarity of relationship standards, couple communication patterns, and marital satisfaction among Chinese couples. *Journal of Family Psychology,* 27(5), 806– 816. https://doi.org/10.1037/a0034113
23. Cohen P., West S. G., & Aiken L. S. (2014). *Applied multiple regression/correlation analysis for the behavioral sciences.* New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203774441
24. Fowers, B. J., & Olson, D. H. (1986). Predicting marital success with PREPARE: A predictive validity study. *Journal of marital and family therapy*, 12(4), 403- 413. https://doi.org/10.1111/j.1752-0606.1986.tb00673.x
25. Fowers, B. J., & Olson, D. H. (1993). ENRICH Marital Satisfaction Scale: A brief research and clinical tool. *Journal of Family psychology*, 7(2), 176. https://doi.org/10.1037/0893-3200.7.2.176
26. Ghorbani, S., Arefi, M., & Afsharinia, K. (2022). Comparing the effect of behavioral and solution-focused couple therapy on marital conflicts, sexual intimacy, marital harmony, and disharmony. *Family Counseling and Psychotherapy*, 12(1), 25- 60. 10.22034/fcp.2022.62717
27. Halford, W. K., & Bodenmann, G. (2013). Effects of relationship education on maintenance of couple relationship satisfaction. *Clinical Psychology Review*, 33(4), 512- 525. https://doi.org/10.1016/j.cpr.2013.02.001
28. Huston, T. L. (2000). The social ecology of marriage and other intimate unions. *Journal of Marriage and the Family*, 62, 298- 320.
29. Jalali, B. (2005). Iranian families. *Ethnicity and family therapy,* 3, 451-467.
30. Kaiser, B. N., Kohrt, B. A., Keys, H. M., Khoury, N. M., & Brewster, A. R. T. (2013). Strategies for assessing mental health in Haiti: Local instrument development and transcultural translation. *Transcultural Psychiatry,* 50(4), 532-558. http://10.1177/1363461513502697
31. Karananeethi, A., Prihadi, K. D., Ho, Y. M., Shoba, C., Nesan, G., Cahyanti, I. Y., & Surjaningrum, E. R. (2024). Achieving relationship satisfaction: household gender equality and mattering. *International Journal of Public Health Science*, 13(1), 384-376. https://doi.org/10.11591/ijphs.v13i1.23214
32. Leavitt, C. E., Maurer, T. F., Clyde, T. L., Clarke, R. W., Busby, D. M., Yorgason, J. B., ... & James, S. (2021). Linking sexual mindfulness to mixed-sex couples' relational flourishing, sexual harmony, and orgasm. *Archives of Sexual Behavior,* 50(6), 2589- 2602.

33. Leonhardt, N. D., Busby, D. M., & Valdez, C. (2020). Pursuit of harmony: Relational and individual predictors of sexual passion expression. *Archives of Sexual Behavior*, 1-16. DOIhttps://doi.org/10.1007/s10508-020-01769-w.
34. Montesino, M. L. C., Gómez, J. L. G., Fernández, M. E. P., & Rodríguez, J. M. A. (2013). Psychometric properties of the Dyadic Adjustment Scale (DAS) in a community sample of couples. *Psicothema*, 25(4), 536- 541. DOI: 10.7334/psicothema2013.85
35. Niehuis, S., Davis, K., Reifman, A., Callaway, K., Luempert, A., Oldham, C. R., & Willis-Grossmann, E. (2024). Psychometric evaluation of single-item relationship satisfaction, love, conflict, and commitment measures. *Personality and Social Psychology Bulletin,* 50(3), 387- 405. https://doi.org/10.1177/01461672221133693
36. Parra-Cardona, J. R., & Busby, D. M. (2006). Exploring Relationship Functioning in Premarital Caucasian and Latino/a Couples: Recognizing and Valuing Cultural Differences. *Journal of Comparative Family Studies,* 37(3), 345- 357.
37. Pham, M. N., Barbaro, N., & Shackelford, T. K. (2015), Development and initial validation of the coalitional mate retention inventory. *Evolutionary Psychological Science*, 1 (1), 4-12. https: //doi.org/10.1007/s40806-014-0001-5
38. Soliman, A., Abdel-Salam, A. S. G., & Ahmed, M. (2022). A diagnostic tool for family and marriage counseling with Muslim couples. *Humanities and Social Sciences Communications*, 9(1), 1- 9. https://doi.org/10.1057/s41599-022-01201-9.
39. Spanier, G. B. (1983). Measuring dyadic adjustment: New scales for assessing the quality of marriage and similar dyads. *Journal of Marriage and the Family,* 15- 28. https://doi.org/10.2307/350547
40. Sue, D. W., Sue, D., Neville, H. A., & Smith, L. (2022). *Counseling the culturally diverse: Theory and practice*. New York: John Wiley & Sons.
41. Van Widenfelt, B. M., Treffers, P. D., De Beurs, E., Siebelink, B. M. & Koudijs, E. (2005). Translation and cross-cultural adaptation of assessment instruments used in psychological research with children and families. *Clinical child and family psychology review,* 8(2), 135- 147. https://doi.org/10.1007/s10567-005-4752-1
42. Waltz, C. F., & Bausell, B. R. (1981). *Nursing research: design statistics and computer analysis*. Davis Fa.

پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده / سال دوازدهم/ شماره ۳۶/ پاییز ۱۴۰۳ / ۵۹- ۷۸

بررسی ادله فلسفی در اثبات یا نفی جنسیت نفس در آثار آیت‌الله جوادی آملی

نرجس رودگر[۱]

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در مورد جنسیت نفس و تحلیل و نقد استدلال‌های ایشان، با رجوع به آثار مکتوب ایشان به‌روش تحلیلی- اسنادی است. نتایج بررسی‌ها نشان داد گرایش غالب استدلال‌های آیت‌الله جوادی آملی نفی جنسیت از بُعد مجرد انسانی است. ایشان موضوع فوق را با تکیه بر اصول فلسفی مانند کیفیت حدوث نفس، فعلیت و صورت انسانی، جایگاه جنسیت در ماده، عدم جنسیت‌مندی نفس براساس اضافه تشریفیه، همچنین حقیقت معاد اثبات می‌کند. در هریک از این استدلال‌ها ملاحظاتی وجود دارد که عبارتند از: اختصاص حرکت جوهری به وجود و خارج دانستن ماده و بدن از آن، یکی انگاشتن بدن با ماده، عدم لحاظ نظر نهایی ملاصدرا در مورد ماده و صورت به‌مثابه عرض تحلیلی جسم. همچنین آیت‌الله جوادی آملی در مواردی نکاتی را مطرح نموده است که سهمی از تأثیر را برای جنسیت در نفس اثبات می‌کند. این نکات عبارتند از: تفاوت دو جنس در برخی شؤونات نفسانی، تأثیر حالت سابقه نفس در حالت مجرد آن ضمن حرکت جوهری، حضور بدن و برخی ویژگی‌های آن در برخی نشئات بعدی. موارد فوق نشان می‌دهد هرچند استدلال‌ها بتواند جنسیت را از ساحتی از بعد مجرد انسان نفی کند، نمی‌تواند منکر تأثیر جنسیت در شاکله نفس انسانی باشد.

واژگان کلیدی: جنسیت، نفس، اثبات جنسیت نفس، نفی جنسیت نفس، آیت‌الله جوادی آملی، حرکت جوهری، ماده و صورت.

نوع مقاله: پژوهشی **تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۲** **تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۰۱** **تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۹**

DOI: 10.22034/IJWF.2024.17784.2197

۱. دانشیار گروه فلسفه و عرفان اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران/ پژوهشگر پژوهشکده مطالعات زن و خانواده، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، قم، ایران.

Email: Narjes_Rodgar@miu.ac.ir Email: n.roodgar@gmail.com

0000-0002-2226-8249

A Study on the Philosophical Evidence in Proving or Denying the Gender of the Soul in the Works of Ayatollah Javadi Amoli

Narjes Roudgar[1]

This study aims to investigate Ayatollah Javadi Amoli's view on the gender of the soul and analyze and criticize his arguments, referring to his written works using an analytical-documentary method. The results of the studies showed that the dominant tendency of Ayatollah Javadi Amoli's arguments is to deny the gender in terms of the human abstract. He proves the above issue by relying on the philosophical principles such as the quality of the emergence of the soul, actuality and human form, the position of the gender in matter, the gender impossibility of the soul based on the Tashrifia addition and the truth of the resurrection. There are some considerations in each of these arguments, which include: assigning substantial movement to existence and considering matter and body to be outside of it, considering the body to be one with the matter, not considering Mulla Sadra's final opinion on the matter and form as the analytical Araz of the body. Ayatollah Javadi Amoli has also raised points in some cases that prove an influence of the gender in the soul. These points are as follows: the difference between the two sexes in some sensual states, the effect of the soul's previous state on its abstract state during its substantial movement, the presence of the body and some of its characteristics in some subsequent states. The mentioned points show that although arguments can deny the gender from the perspective of the human abstract, they cannot deny the effect of the gender on the structure of the human soul.

Keywords: gender, soul, proof of the gender of soul, denial of the gender of soul, Ayatollah Javadi Amoli, substantial movement, soul and form.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.17784.2197
Paper Type: Research
Data Received: 2024/01/02 **Data Revised: 2024/05/21** **Data Accepted: 2024/05/29**

1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Irfan, Bent al-Hoda Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran / Researcher of Women and Family Studies Research Center, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
Email: narjes_rodgar@miu.ac.ir Email: n.roodgar@gmail.com
0000-0002-2226-8249

۱. مقدمه

مسئله جنسیت آن‌گونه که امروزه از آن بحث می‌شود در آثار فلاسفه مسلمان مسبوق به سابقه نیست. تنها بحثی که در لسان فلاسفه به مسئله جنسیت مربوط است بحث از ذکورت و انوثت به عنوان عوارض نفس نباتی یا حیوانی است. حکما درمورد اینکه نرینگی و مادینگی حیوان و انسان چه منشائی دارد به تفصیل سخن گفته‌اند و مباحث علم‌النفس فلسفی آن در آثار فلاسفه مسلمان قابل مطالعه و بررسی است. (ر.ک.، ابن‌سینا، ۱۳۷۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵هـ.ق، ۱۵/۳) ازآنجاکه مسئله جنسیت به‌شکلی که امروزه مطرح است در زمان فلاسفه بزرگ مسلمان همچون ابن‌سینا و ملاصدرا مطرح نبوده است، هرگونه نظریه‌پردازی مبتنی بر فلسفه اسلامی درمورد آن نیازمند استنطاق و استنباط از متون موجود است. تلاش برای ارائه مباحث فلسفی درباره مسئله جنسیت یا تفلسف در این موضوع، توسط فلاسفه معاصر مسلمان، آغاز شده است که گفت‌وگوها و مباحثی در آن مسئله شکل گرفته و موجی از تأملات را در قالب نوشتارها و مقالات در بین فلسفه‌ورزان به‌راه انداخته است. از جمله دانشمندان معاصری که درباره فلسفه و جنسیت مباحث قابل توجه و شایان تأملی را مطرح نموده و بسیار مورد توجه و استناد جامعه علمی نیز قرار گرفته است، آیت‌الله جوادی آملی، مفسر، فیلسوف و اسلام شناس معاصر می‌باشد. ایشان در آثار متعدد به‌ویژه در کتاب *تفسیر تسنیم* و کتاب *زن در آیینه جمال و جلال*، مطالبی را درباره علم‌النفس فلسفی و مسئله جنسیت مطرح نموده است که می‌توان آن را نظریه‌پردازی فلسفی در موضوع جنسیت دانست. بررسی آثار ایشان در این موضوع ازاین‌نظر اهمیت دارد که در میان فیلسوفان اسلامی معاصر، گسترده‌ترین و تخصصی‌ترین مباحث مربوط به جنسیت را می‌توان در آثار ایشان دید. به‌ویژه ارائه بحث فلسفی دراین‌مورد بیشترین گستردگی را در آثار ایشان نسبت به آثار دیگر فلاسفه معاصر دارد. نکته دوم، برخی دقت‌های نظری و فلسفی مباحث ایشان است که در متون مشابه کمتر دیده می‌شود و در اثنای مقاله حاضر به آنها اشاره شده است. همچنین شاید بتوان رویکرد مدافعانه ایشان از جایگاه انسانی زن در قالب ادبیات فلسفی را از دیگر امتیازات نظر ایشان دانست که در میزان توجه اذهان علمی و عمومی به دیدگاه ایشان مؤثر بوده است.

رابطه جنسیت و نفس از دیدگاه ملاصدرا در مقالات متعددی بررسی شده است، اما آراء آیت‌الله جوادی آملی در جایگاه فیلسوفی صدرایی کمتر به‌صورت مستقل بررسی شده است. در بخشی از کتاب *جنسیت و نفس* (صادقی، ۱۳۹۱) در خلال مصاحبه از حمید پارسانیا دیدگاه ایشان طرح شده است. همچنین مقاله «جنسیت و روح در مبانی حکمت متعالیه با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی» (نیازکار و صادقی، ۱۳۹۵) دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی را تحلیل و تاحدودی نقد کرده است که به‌دلیل اشتراک مؤلف با منبع پیشین، فقط در برخی تحلیل‌ها نسبت به ماسبق متفاوت است. با این وجود، استدلال‌های آیت‌الله جوادی آملی به‌طور کامل در هیچ منبعی جمع‌بندی، تحلیل و بررسی نشده است. همین مسئله انعکاس دیدگاه‌های ایشان را با ابهاماتی روبه‌رو کرده است. این موضوع بررسی دقیق و جامع نظرات ایشان را برای رسیدن به تصویری کامل از دیدگاه این فیلسوف مسلمان معاصر ضروری می‌کند که قدمی مفید برای رسیدن به نظریه فلسفی جنسیت در چارچوب فلسفه اسلامی است.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۲-۱. رابطه جنس، جنسیت و نفس

مهمترین سؤال در ارتباط بحث جنسیت و نفس این است که آیا جنسیت در نفس انسان تأثیر دارد؟ آیا نفس آدمی جنسیت‌مند است؟ یا نفس زن و مرد هیچ تأثیری از جنسیت ندارد و عاری از هرگونه اوصاف جنسی و جنسیتی است؟ در پاسخ به این سؤالات توجه به چند نکته لازم است: اول آنکه در این بحث نیز همانند تمام مباحث درباره جنسیت باید به فرق بین جنس و جنسیت توجه داشت؛ زیرا سؤالات فوق درمورد هریک از جنس یا جنسیت، پاسخ‌های متفاوتی خواهد داشت. جنس به ویژگی‌های فیزیکی اشاره دارد و جنسیت فارغ از تعاریف متعددی که درمورد آن است، قدر متیقن آن است که به ویژگی‌های فیزیکی و جسمی محض بسنده نمی‌کند. بنابراین، لازم است در بحث از رابطه جنسیت با بعد مجرد انسانی به این تفکیک توجه شود.

شایان ذکر است در آثار آیت‌الله جوادی آملی، جنسیت نه به‌معنای اصطلاح مقابل جنس بلکه به معنای اعم از تفاوت‌های جنسی و فیزیکی و تفاوت‌های روحی- روانی حاصل از آن

یا به تعبیری اعم از تفات‌های جنسی و آنچه از آن باعنوان زنانگی و مردانگی تعبیر می‌شود، آمده است. البته در برخی عبارات و توضیحات، کلمه جنسیت به‌طور کامل به‌معنای جنس ذکر شده است. عدم وام‌گیری مفهوم جنسیت به‌معنای مصطلح فمینیستی آن، به‌دلیل اختلاف مبانی موجود در تعریف جنسیت در فلسفه اسلامی و فلسفه‌های فمینیستی است که این مهم در جای خود، شایان تأملات جدی و بررسی فلسفی است.

ازسوی دیگر، چون تعریف جنسیت مبتنی بر مبانی نظری اسلامی نمی‌تواند امری ساختگی باشد، یعنی اسلام نظریه برساخت مطلق بودن جنسیت را نمی‌پذیرد بلکه جنسیت را منتشأ از جنس فیزیکی و البته متأثر از فرهنگ، تربیت و اجتماع می‌داند، اکثر احکامی که به‌واسطه جنس بر جنسیت بار می‌شود، قابل قبول است؛ یعنی آنجا که سخن از جنسیت است، اما حد وسط برهان در حقیقت تفاوت‌های جنسی است، نتیجه گرفتن از آن درمورد جنسیت قابل قبول است؛ زیرا در اندیشه و نظر اسلامی جنس در جنسیت مؤثر است.

با این مقدمه، در ادامه متون مربوط به تحلیل جنسیت‌مندی نفس در آثار آیت‌الله جوادی آملی بررسی خواهد شد. عبارات آیت‌الله جوادی آملی درمورد جنسیت و نفس در دو دسته قابل طبقه‌بندی است: در دسته اول (که تأکید و تمرکز ایشان بر این دسته است) بر نفی هرگونه جنسیت‌مندی در نفس و بعد مجرد انسان تأکید دارد که ایشان دراین‌مورد ادله‌ای را نیز به تفصیل و با ذکر مقدمات بیان می‌کند. در دسته دوم که ذیل مطالب دسته اول می‌آید (یعنی باتوجه به نظر اول بیان شده و به‌طور مستقل ذکر نشده است) ایشان احتمالاتی درمورد تأثیر جنسیت در نفس مطرح نموده است که می‌توان آنها را نیز به‌صورت مستدل بیان نمود.

مرور آثاری که نظر آیت‌الله جوادی آملی را بررسی نموده است، نشان می‌دهد آنچه از این دانشمند معاصر ذکر می‌شود بیشتر حول محور قول اول است بدون اینکه به نکات دیگری که ایشان در این بحث به آنها دقت داشته‌اند و آنها را در نتیجه‌گیری مؤثر دانسته‌اند، توجه لازم شده باشد. درحالی‌که لحاظ همه تعابیر و دقایق نظر ایشان دیدگاه حقیقی را به‌دست می‌دهد. همچنین در این بحث باید به برخی تعابیر که مورد غفلت واقع می‌شود نیز توجه داشت. تأثیر جنسیت در نفس می‌تواند به‌صورت کلی یا جزئی

باشـد؛ فرق اسـت بین این گزاره که «نفس انسـان به نفس زنانه و مردانه تقسیم نمی‌شود» وایـن گـزاره کـه «زنانگی و مردانگی در نفس انسـان تأثیرگذار نیسـت». به عبـارت دیگر، این دو گـزاره کـه «روح، زنانـه و مردانـه ندارد» و «زنانگـی و مردانگی فقط در حیطه بدن انسـان اسـت و نفـس از ایـن احـوالات مبراسـت» دو گـزاره بـا محتـوای متفـاوت اسـت کـه به‌طـور معمـول بـه این تفاوت توجه نمی‌شـود و حکم یکسـانی بـرای هردوی آنها مطرح می‌شـود.

بـه عبـارت دیگر، پرسـش از رابطه جنسـیت و نفس می‌توانـد به دو گونه و در دو سـطح مطرح شـود که پاسـخ‌های متفاوتی را در هر سـطح در پی داشـته باشـد. لحاظ نکردن این تفاوت می‌تواند سـبب سـردرگمی و خلط در نتیجه‌گیری شـود که این مسـئله را می‌توان در برداشـت‌هایی که از نظریه آیت‌الله جوادی آملی در این مسـئله وجود دارد، مشاهده نمود. تأثیر جنسـیت در نفس، می‌تواند دو تفسـیر داشته باشد: اول اینکه جنسیت در نفس تأثیر ندارد یا دارد. بنابراین، نفس، زنانه و مردانه ندارد یا دارد. دوم اینکه جنسیت در نفس تأثیر دارد یا ندارد. بنابراین، خصوصیات مربوط به جنسیت زنانه یا مردانه، تخصصات و تعیناتی را در نفس ایجاد می‌کند و اساساً باب هرگونه تأثیرپذیری نفس انسان از فاکتورهای مربوط بـه جنسـیت، منتفـی اسـت. مطالعه نشـان می‌دهـد در نظر داشـتن این دوگانـه و تفکیک ظریـف در مسئله‌شناسـی می‌توانـد در هرگونـه قضاوت درمورد پرسـش از رابطه جنسـیت و نفس، از جمله دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی دراین‌مورد تأثیرگذار باشد.

با این مقدمه، در پژوهش حاضر تلاش شـده اسـت مجموعه آراء فلسفی آیت‌الله جوای آملی در موضوع جنسیت تنظیم و طبقه‌بندی و سپس تحلیل و بررسی شود.

۲-۲. تأثیرمبانی هستی‌شناختی بر تبیین مسئله جنسیت

اولین ویژگی و امتیاز نظریه فلسفی جنسیتِ متخذ از آراء آیت‌الله جوادی آملی، تأثیر مبانی هستی‌شناختی در طرح نظریه انسان شناختی است. مسئله جنسیت به‌مثابه امری بشری دارای مبانی هستی‌شـناختی و انسان‌شـناختی ویژه خود اسـت و نمی‌تواند فارغ از آنها در نظـر گرفته شـود. حتی طرح سـؤالاتی در این موضـوع، می‌تواند باتوجه بـه مبانی مختلف، متفاوت باشـد؛ یعنی یک‌سـؤال در یک‌مبنا توجیه‌پذیر باشـد، اما طبق مبانی دیگر، سـؤال جدی و یا پرسش صحیحی نباشد.

«بررسی حکم زن و مرد، گاهی بر محور اصالت ماده و انحصار هستی در آن و بر مدار اصالت حس و حصر معرفت در احساس و تجربه حسّی، شکل می‌گیرد و گاهی بر محور اصالت وجود تشکیکی جامع ماده و مجرد و عدم انحصار هستی در ماده و بر مدار اصالت علم و گستره معرفت در احساس و تخیل و توهم و تعقل و شهود قلب و عدم حصر آن در حس و تجربه حسّی سامان می‌پذیرد. بر مبنای ناقص اول ممکن است کسی مُفْرِطانه یا مُفَرّطانه حکم به تساوی یا تفاوت فاحش زن و مرد کند... و فتوا به تساوی کامل یا تباین آنان صادر کند. بر مبنای تامّ دوم می‌توان با نزاهت از افراط و برائت از تفریط، همتایی زن و مرد را در معارف اعتقادی، ارزش‌های اخلاقی و مانند آن اثبات کرد و تفاوت آنان را در مسائل اجرایی که فقه و حقوق و نظایر آن، عهده‌دار ترسیم چنین تفاوتی است، تثبیت کرد؛ چون هویت اصیل انسان را روح او تشکیل می‌دهد و روح انسانی نه مذکر است و نه مؤنث؛... ازاین‌رو، سخن از تساوی یا تفاوت حقیقت انسان نارواست». (جوادی آملی، ۱۳۸۵.الف، ۳۵۱/۳ - ۳۵۳)

تفاوت مبنای الحادی و الهی در مسئله جنسیت این‌گونه خود را نشان می‌دهد: «[طبق تفکر مادی‌گرایانه غرب]، انسان دو نوع یا دو صنف است: زن و مرد، ولی این دو در مسائل تعلیمی و تربیتی مساوی هم می‌باشند؛ یعنی زن، همسان مرد، و مرد، همتای زن است، این به نحو سالبه به انتفاء محمول است؛ یعنی زنی هست و مردی هست، ولی باهم فرق نمی‌کنند؛ زیرا در تفکر الحادی، حقیقت انسان همین بدن است و این بدن، به دو شکل ساخته شده است... اما در مکتب الهی تمام حقیقت انسان روح اوست گرچه بدن هم لازم و ضروری است.... در اینجا سالبه به انتفاء موضوع است نه به انتفاء محمول؛ یعنی محور تعلیم و تربیت جان انسانهاست و جان نه مذکر است و نه مؤنث، و اصلاً زن و مردی در کار نیست، نه این که بگوییم زن و مردی هست ولی باهم مساویند» (جوادی آملی، ۱۳۷۸).

بنابراین، در طرح و تطبیق مسائل علوم انسانی باید به مبانی و بسترهای فلسفی‌ای که مبانی مذکور در آنها شکل می‌گیرد توجه داشت. تطبیق بحث جنسیت آن‌گونه که در فلسفه‌های فمینیستی مطرح شده است با جنسیت در فضای اندیشه اسلامی همسان نیست. تعریف متفاوتی که درمورد انسان در اسلام و مکاتب فلسفی غرب دارد تأثیر مستقیمی بر مسئله جنسیت دارد و اجازه مطابقت و همسانی را نمی‌دهد. همسان‌انگاری تعریف جنسیت در فلسفه‌های فمینیستی با جنسیت در فلسفه اسلامی با شکاف جدی دو تعریف متقابل درمورد انسان مواجه است که در یکی انسان به ابعاد مادی‌اش خلاصه می‌شود و

در دیگری بعد مادی‌بخشی از هویت انسان است که بخش اصلی و اصیل آن هم نیست.

۲- ۳. ذکورت و انوثت؛ امری خارج از ذات انسان

اولین و صریحترین مدعای حکمای مسلمان درمورد مسئله دو جنس این است که ذکورت و انوثت یا همان نرینگی و مادینگی خارج از ذاتیات انسان است و عرض ذات به‌شمار می‌آید. بنابراین، تقسیم انسان به زن و مرد، تقسیم به امر عارضی و صنف‌ساز است نه تقسیم به امر ذاتی تا حاصل آن انواع مختلف انسان باشد. درنتیجه این قول که زن و مرد دو نوع مختلف انسانی‌اند مخالف نظر فلاسفه مسلمان است. (ر.ک.، ابن‌سینا، ۱۴۰۵هـ.ق، ۶۵/۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹)

مطابق برهان عقلی، دو شیء متفاوت و متمایز، امتیازشان یا به‌دلیل علل بیرونی و یا عوامل درونی است و اگر از نظر علل بیرونی و عوامل درونی هیچ تمایزی بین آنها نباشد، دو صنف از یک‌نوع، یا دو فرد از یک‌صنف می‌باشند، ولی هرگز دو نوعِ از یک‌جنس نخواهند بود؛ چون در این صورت تفاوت جوهری پیدا می‌کنند. انسان‌ها چه زن و چه مرد، مبدأ فاعلی و مبدأ غائی‌شان یکی می‌باشد و دینی هم که برای تربیت آنها آمده است نسبت به هر دو صنف واحد و پاداش هم که نتیجه عمل است، برای هر دو مساوی می‌باشد. این امر، یعنی نفی تمایز خارجی. (جوادی آملی، ۱۳۷۸)

گرچه نظر مشهور فلاسفه بر خروج جنسیت از ذاتیات انسان است، باید توجه داشت این به معنای خروج آن از هویت انسانی نیست؛ چراکه جنسیت (جنس) به‌عنوان عرض لازم شمرده شده است که همواره همراه نوع انسان است. این مسئله که آیا جنسیت در نفس انسان سهمی از تأثیر دارد یا خیر، مرحله بعدی در نظریه فلسفی جنسیت است. نظریات آیت‌الله جوادی آملی در این مسئله را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: نخست، استدلال‌هایی که نفس را از جنسیت مبرا می‌داند و دوم، آرائی که جنسیت را در نفس، تأثیرگذار می‌داند. بررسی این موارد در کنار یکدیگر نشان می‌دهد که در هریک از این ادله و فرازها، فیلسوف معهود به کدام وجه از دوگانه ذکر شده توجه داشته است.

۲- ۴. ادله ناظر بر عدم تأثیر جنسیت بر نفس

می‌توان گفت دیدگاه اصلی آیت‌الله جوادی آملی در رابطه جنست و نفس، عدم جنسیت‌مندی نفس است. این امر در آثار ایشان به چند تقریر بیان شده است.

۲-۴-۱. تبیین فلسفی رابطه جنسیت و نفس براساس حدوث نفس

یکی از مهمترین مبانی فلسفی که مورد استناد در بحث جنسیت و نفس قرار گرفته است بحث حدوث نفس است. نظریات مختلفی توسط فلاسفه درمورد کیفیت حدوث نفس بیان شده است. (ر.ک.، بهمنیار، ۱۳۴۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳؛ ۲/۵۱۰ و۵۱۱؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۳۸۵/۸ و۳۳۳)

آیات *قرآن کریم* که درباره کیفیت پیدایش روح انسان سخن می‌گوید دو دسته است: دسته اول آیاتی است که بیان می‌کند روح قبلاً بوده و سپس به بدن تعلّق گرفته است. مانند آیات مربوط به آفرینش آدم که تصریح می‌کند بشر از گِل آفریده شد آنگاه روح الهی بر او دمیده شده است (ر.ک.، حجر: ۲۹). دسته دوم آیات، بیان‌کننده این معناست که روح از همین نشئه طبیعت و بدن پیدا شده است و برمی‌خیزد و اطواری را پشت‌سر گذاشته به مرحله روح می‌رسد. این آیات، مستند فلاسفه حکمت متعالیه برای اثبات اصل جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقاء بودنِ روح قرار گرفته است؛ آنجا که خداوند فرموده است که ما بشر اولیه را از گِل خلق کردیم و پس از آنکه مراحل مختلف مادی را گذراند او را به آفرینش دیگر پدید آوردیم: «... ثمّ أنشأناه خلقاً آخر» (مؤمنون: ۱۴). آیت‌الله جوادی آملی این‌گونه استدلال می‌کند که از اینکه خداوند فرمود «ثمّ أنشأناه خلقاً آخر» معلوم می‌شود که خلق آخر از سنخ گذشته‌ها و از سنخ تحولات مادی و تطورات ماده نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۸) وی تأکید می‌کند که هستی امری واحد، اما ذومراتب است و جوهر وجود انسان در مراتب هستی رو به تکامل است. درجات، بدون طفره است و بعضی از آنها مادی و برخی برزخی، و بعضی مجرد تام می‌باشند؛ حرکت در متن هستی است. در این تبدیل و تبدل، سخنی از ذکورت و انوثت نیست وگرنه گفته می‌شد چون این بدن چنین ساخته شده و سپس به «صورت مجرد» درآمده است قهراً روح زن و مرد فرق می‌کند. در حقیقت، این بدن و ماده نیست که حرکت می‌کند و به مقام روح می‌رسد. بلکه آنچه حرکت می‌کند گوهر هستی شیء است، و گوهر هستی نه مذکر است و نه مؤنث (جوادی آملی، ۱۳۷۸).

بنابراین از نظر آیت‌الله جوادی آملی، براساس حرکت جوهری اشتدادی، وجود در حرکت است نه ماهیت بدن و ماده. براین‌اساس، وجود است که حرکت می‌کند و شدیدتر می‌شود و از مرتبه مادی به تجرد می‌رسد. وجود، ذکورت و انوثت ندارد و درمورد وجود، این احوالات

مطرح نیست. بنابراین، در مرتبه ارتقائی و بعدی وجود نیز که نفس مجرد است، ذکورت و انوثت راه نمی‌یابد. نتیجه آنکه زن و مرد در روح مجرد انسانی تفاوتی ندارند.

در نقد این استدلال باید گفت که دایره وسعت وجود شامل بدن نیز می‌شود. حتی اگر خصوصیات مذکور را به بدن نسبت دهیم نمی‌توان آن را از وجود جدا دانست. حرکت جوهری اشتدادی شامل بدن نیز می‌شود. به‌علاوه، خصوصیات مذکور را نمی‌توان وصف ماهیت و اموری اعتباری دانست بلکه امور حقیقی و عینی می‌باشند که احکام وجود شامل آنها نیز می‌شود.

۲-۴-۲. تبیین فلسفی رابطه جنسیت و نفس براساس وجه بالفعل بودن نفس در حقیقت انسانی

برهان دیگری که آیت‌الله جوادی آملی درمورد رابطه جنسیت و نفس بیان نموده است به رابطه ماده و صورت باز می‌گردد. استدلالی که ایشان بیان می‌کند دارای مقدمات متعدد و در عین حال قابل ملاحظاتی است که ذیل هر بند مطرح می‌شود.

اول) از نظر آیت‌الله جوای آملی، طبق بیان حکما ذکورت و انوثت به ماده برمی‌گردد نه به صورت. از سویی چون شیئیت هر شیء را صورت آن تشکیل می‌دهد، پس مذکر و مؤنث بودن اشیا، در فعلیت و شیئیت آنها دخیل نیست. ماده چون مشترک است و می‌تواند به صورت‌های دیگر نیز در بیاید، بنابراین نشانه حقیقت شئ نیست. ایشان اضافه می‌کند که از نظر فلاسفه، مذکر و مؤنث بودن از شؤون ماده شیء است نه از شؤون صورت آن؛ یعنی این دو، در بخش صورت و فعلیت بی‌تأثیر است و فقط در بخش ماده نقش دارد. بنابراین، آنجا که فرق بین جنس و ماده را ذکر می‌کنند، ماده را دارای دو صنف مذکر و مؤنث می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۸۵.الف، ۴۹۵/۶- ۴۹۷)

ذیل این بند این امر لازم به تأمل و تحقیق است که آیا حکما ذکورت و انوثت را به ماده نسبت می‌دهند یا به بدن؟ آنچه در لسان حکما آمده است جانمایی ذکورت و انوثت به بدن است. حتی دقیق‌تر این است که گفته شود ذکورت و انوثت حاصل فعالیت قوه مصوره نفس است (ر.ک.، ابن‌سینا، ۱۴۰۵هـ.ق). بنابراین، یکی انگاشتن بدن و ماده دقیق به‌نظر نمی‌رسد. ماده امر مبهمی است که جز با صورت، فعلیت نمی‌یابد. اگر منظور از ماده، ماده ثانویه است آن نیز از احکام عدم فعلیت ماده خارج است.

دوم) نشانه اینکه مرد و زن بودن و ذکورت و انوثت به ماده برمی‌گردد نه به صورت، این است که این دو صنف، اختصاص به انسان نداشته بلکه در حیوان و حتی در گیاهان هم هست. بنابراین، براساس یک‌قیاس استثنایی معلوم می‌شود هر چیزی که مراتب پایین‌تر از انسان، آن را دارا می‌باشد، به «صورت» انسانی برنمی‌گردد؛ چون اگر به صورت انسان برمی‌گشت هرگز پایین‌تر از انسان، واجد آن نمی‌شد؛ چه اینکه کمالات حیوانی در اوصاف و خلقیّات خاص خود حیوان است و نر و ماده بودن از آن نظر که به ماده برمی‌گردد، در پایین‌تر از حیوان، یعنی در مرتبه گیاهان نیز موجود است.

ذیل این بیان قابل تذکر است که طبق قیاس استثنایی مذکور، وجود برخی عوارض مانند ذکورت و انوثت در مراتب مادون انسان و مشترک با حیوان نشان‌دهنده آن است که انسانیت انسان به این عوارض نیست؛ یعنی این عوارض فصل و حقیقت نهایی منشور وجود انسان را تشکیل نمی‌دهد. البته بعید است کسی چنین ادعایی داشته باشد و انسانیت را به ذکورت و انوثت بداند، اما این مسئله یعنی، وجود این حالات و عوارض در مراتب مادون انسانیت، نافی تأثیر آن در منشور کلی انسانی نیست. به عبارت دیگر انسانیت انسان به ذکورت و انوثت نیست، اما نمی‌توان گفت که ذکورت و انوثت در انسان نیست؛ چراکه انسان به زن و مرد تقسیم می‌شود و تقسیم انسان به زن و مرد با تقسیم حیوان به ماده و نر یکی نیست. درست است که انسان به لحاظ مرتبه حیوانیتش به زن و مرد تقسیم می‌شود، اما انسان است که تقسیم به این دو صنف می‌شود نه حیوان. به عبارت دیگر، ذکورت و انوثت در انسان تحت پوشش صورت انسانی است، اما در حیوان در راستای حیوانیت اوست. دلیل این مسئله به جایگاه صورت شیء در شکل‌دهی هویت او باز می‌گردد. توضیح اینکه مراتب و مراحل قبل نفس انسان که همان قوای نفس نباتی و حیوانی است در منشور وجود انسان به‌مثابه قوای نفس انسانی حضور دارند و صورت اخیر انسانی، محیط بر تمام آنهاست. بنابراین، قوای نباتی و حیوانی از جمله قوای مربوط به جنسیت، تحت پوشش صورت اخیر انسانی است و این امر هویتی متفاوت برای آنها نسبت به هویت همین قوا در وجود یک‌حیوان رقم می‌زند.

سوم) روح انسانی بنابر تمام مکاتب فلسفی از زن و مرد بودن مبراست. آیت‌الله جوادی

آملی ادعای فوق را با مقدمات زیر اثبات می‌کند:

الف) ترکیب روح و بدن حقیقی و از نوع اتحادی است.

ب) در اتحاد، دو مفهوم یا بیشتر به یک‌وجود موجودند و هریک احکام خاص خود را دارند. روحِ جسمانی صورت (بشرط لا) و فصل (لا بشرط) است و بدنِ جسمانی ماده (بشرط لا) و جنس (لا بشرط) است و هرگز از منظر حکمت متعالیه نمی‌توان احکام و اوصاف صورت یا فصل را به ماده یا جنس داد و برعکس.

ج) روح در بدو پیدایش خود صورت جسمانی است برای نطفه و با حرکت جوهری، همان صورت جسمانی بالا می‌آید و ماده وی نیز به تَبَعِ آن متحول می‌شود؛ یعنی آنچه بعداً روح مجرد می‌شود و هم‌اکنون جسمانی است، صورت است نه ماده.

د) ذکورت و انوثت، دو ساختار خاص در بدن است و بدن، حامل صورت است. بنابراین ذکورت و انوثت به ماده و جنس بازمی‌گردد نه صورت و فصل. (جوادی، ۱۳۸۵.الف، ۶/ ۴۹۵- ۴۹۷)

بنابراین، حاصل استدلال ایشان این است که نرینگی و مادینگی خصوصیت ماده انسان است که مشمول هیچ یک از ویژگی‌ها و احکام صورت از جمله حرکت جوهری نمی‌شود و این خصوصیت به هیچ شکلی در صورت انسانی نقش ندارد.

باتوجه به مقدمات بالا نباید تفاوتی در کمالات بین دو جنس مشاهده شود حال آنکه مشاهدات حاکی از تفاوت‌های قابل توجهی است. آیت‌الله جوادی آملی این شبهه مقدر را این‌گونه پاسخ می‌دهد که تفاوت‌های آماری در صورتی کارآمد است که تمام شرایط و موانع، یکسان باشد. بنابراین، ایشان با اثبات یکسانی روح، تمام اختلافات موجود را به شرایط نابرابر ارجاع می‌دهند. (جوادی، ۱۳۸۵.الف، ۶/ ۴۹۵- ۴۹۷) نکته دیگری که ایشان از جمله لوازم استدلال بالا می‌داند این است که چون جنسیت، صنف‌ساز و هر دو صنف تحت نوع واحدند، خطوط کلی دین درباره عقاید، اخلاق و عمل صالح متوجه نوع واحد است و برنامه‌های جزئی که از سنخ توزیع حقوق و احکام جزئی و متقابل‌اند، متوجّه صنف‌های ویژه است؛ یعنی زن و مرد در آن اصول به‌طور یکسان سهیم‌اند و در این فروع، متفاوت‌اند. (جوادی، ۱۳۸۵.الف، ۴۹۵/۶- ۴۹۷)

آنچه در این استدلال قابل تأمل است تلاش ایشان برای جداکردن ماده از صورت در

برخـی از ویژگی‌هاسـت به‌گونـه‌ای که این ویژگی‌هـا به هیچ طریقی در صورت تأثیر نداشـته باشند. این مسئله طبق اصول حکمت متعالیه قابل بررسی است؛ چراکه جداانگاری ماده از صورت تا به این حد سخن نهایی صدرا نیست. ملاصدرا در نهایت تفکیک ماده از صورت را اعتبـار ذهـن برای تفکیک ویژگـی بالفعل و ویژگی بالقوه وجود واحـد می‌داند. بدین‌معنا کـه امر واحدی هسـتند که در ذهن به‌صورت جهت بالقوه (مـاده) و جهت بالفعل (صورت) تحلیل می‌شـود. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ۲۹۳/۵) بنابراین مدعا نمی‌توان آن‌گونه که ادعا شـد ذکورت و انوثت را به یکی از این ابعاد نسبت داد به‌گونه‌ای که هیچ ارتباط، تأثیر و حضوری در بعد دیگر نداشته باشد.

۲- ۴- ۳. تقریر استدلال بر مبنای ترکیبی اصل حدوث و فعلیت صورت

آیت‌الله جـوادی آملی در اسـتدلالی دیگر پـس از نام بـردن از اقوال متعـدد درمورد حدوث روح، مبـرا بـودن نفـس از جنسـیت را در اقـوال ناظـر بـر حـدوث قبـل از بـدن یـا همـراه بـا بـدن نفـی می‌کنـد. آنگاه درمـورد قول ملاصـدرا مبنی بر اینکه روح انسـان همراه بدن رشـد می‌کنـد و جسـمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاسـت؛ تأکید می‌کند در ایـن تقریر نیز نمی‌توان جنسیت‌مندی روح را نتیجه گرفت؛ چراکه «ذکورت و انوثت به بخش مادی بدن بازمی‌گردد که منشأ پیدایش جنس است، نه به بخش صوری آن که منشأ پیدایش فصل است. آنچه صبغه صوری دارد و در قلمرو صورت است با سیر جوهری مجرد می‌شود، نه آنچه صبغه مادی دارد و در منطقه ماده (در برابـر صـورت) اسـت... نتیجه اینکه روح انسـانی از ذکورت منزه و از انوثت مبراسـت؛ زیرا مجرد، از ویژگی مادی قداسـت دارد» (جوادی، ۱۳۸۵.الف، ۴۹۵/۶و۴۹۶). در این اسـتدلال اصل حدوث و فعلیت صوری به‌طور همزمان در استدلال به‌کار رفته است.

۲- ۴- ۴. عدم جنسیت‌مندی روح انسان براساس اضافه تشریفیه روح

آیت‌الله جوادی آملی علاوه بر دلایل فلسفی، در این زمینه به دلیل قرآنی نیز اشاره می‌کند. از نظر ایشان «*قرآن کریم* وقتی روح را ستوده و معرفی می‌کند، آن را از عالم ذات اقدس اله دانسته و به خدا اسناد می‌دهد و چیزی که اضافه تشریفی به خدا داشته و از عالم حق بوده، و از عالم خلق جدا و از یک‌نشئه دیگر است، منزه از ذکورت و انوثت است». (جوادی، ۱۳۷۸)

۲- ۵. ادله فلسفی براحتمال برخی تفاوت‌های جنسیتی در نفس

برخلاف تأکید و صراحت جدی در متون بالا مبنی بر مبرا بودن نفس از هرگونه اوصاف و حالات مربوط به جنسیت و اقامه ادله متعدد بر آن، مطالب دیگری نیز در اثبات تأثیرگذار این دو موضوع در ساختمان هویتی انسان و در نفس انسانی ذکر شده است که به نوعی تکمیل بیانات سابق است و لازم است همراه هم درنظر گرفته شوند. تفاوت زن و مرد در برخی شؤون نفسانی، تأثیر حالت سابقه نفس در حالت مجرد آن طبق اصل جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا و حضور بدن همراه با نفس در نشئات بعدی، سه اصلی است که ضمن آنها حضور جنسیت در نفس اثبات شده است.

۲- ۵- ۱. تفاوت زن و مرد در برخی شؤون نفسانی

آیت‌الله جوادی آملی در بیان تفاوت‌های زن و مرد، زنان و مردان را در برخی شؤون نفس مجرد متفاوت می‌داند. از نظر ایشان: «آنچه بین زن و مرد فرق است، گذشته از ساختار بدن که ابزار روح مجرّد انسانی است، برخی از شئون نفس مجرد می‌باشد و آن اینکه روحِ مجرّد مرد، بعضی از اوصاف، بینش‌ها و گرایشهای خاص دارد که با تجرّد نفس او سازگار است و روح مجرّد زن نیز برخی از اوصاف مخصوص دارد که آن هم با تجرّد نفس انسانی منافات ندارد» (جوادی، ۱۳۸۵.ب، ۴۵۲/۲). نکته مهم در این تحلیل تسری تفاوت‌های زن و مرد به نفس مجرد، برخلاف تأکید بر عدم ورود ذکورت و انوثت در آن است. این مسئله بدین معناست که گرچه ذکورت و انوثت در مقام عامل تعیین‌کننده جنس زن و مرد محدود به بدن فیزیکی است، اما زنانگی و مردانگی محدود به آن نیست.

ایشان در ادامه، تشریع برخی حقوق متفاوت برای دو جنس را مبتنی بر همین تفاوت‌ها می‌داند که البته با روح مجرد ناسازگار نیست، با هدف مشترک انسانی اصطکاکی ندارد و اثبات یکی از آنها برای مثال عاطفه برای زن، با عقل که کمال انسانی است، تنافی ندارد و موجب کاهش آن نیست: «اگر وظایف مشترک زن و مرد بررسی شود، معلوم خواهد شد که خطوط جامعِ تعلیم و تزکیه که مهم‌ترین رسالت انبیا علیهم‌السلام است، در آنها حضور دارد و اگر به وظایف خاص هر کدام از دو صنف مزبور نگاه شود، معلوم خواهد شد که وظایف اختصاصی هر کدام نیز به منزله شرح همان متن جامع و مشترک است و هرگز مبائن با متن مشترک نمی‌باشد. غرض آنکه اگر برخی از اوصاف در زن جلوه بیشتری دارد مانند عاطفه، نه مباین با تجرد روح اوست و نه منافی با

هدف مشترک و نه موجب کاهش جنبه عقلی و علمی اوست» (جوادی، ۱۳۸۵.ب، ۴۵۲/۲).

۲-۵-۲. تأثیر حالت سابقه نفس در حالت مجرد آن طبق اصل جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء

اینکه حدوث نفس از دل طبیعت و حقیقتی در امتداد صورت جسمانی دانسته شود که در اثر حرکت جوهری اشتدادی بر شدت وجودی‌اش افزوده می‌شود و به مراتب تجرد دست می‌یابد، نتایج متفاوتی را نیز در حوزه جنسیت خواهد داشت. حتی اگر جنسیت به اصطلاح غیر دقیق، از احوالات ماده و بدن دانسته شود در ردیف صفات و احوالاتی مانند رنگ پوست، اندازه قد، هیکل و تمام عوارض بدنی، باز هم طبق اصل فلسفی جسمانیۀ‌الحدوث و روحانیة‌البقاء، این حالات و عوارض درمقام حالات سابقه نفس می‌تواند در آن تأثیرگذار باشد. اگر روح جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء دانسته شود امکان تفاوت در حقیقت وجود دارد؛ زیرا روح انسان که مطابق این مبنا، مسبوق به ماده است از نظر شرایط مختلف از جمله بدن زن و مرد احکام خاصی را به همراه دارد. ازاین‌رو، روان‌شناسی کودکان، زنان، مردان، ساکنان مناطق سردسیر، گرمسیر، معتدل و نژادهای متنوع، دارای رشته‌های گونه‌گونی است که هر کدام از آن رشته‌ها مبادی تصوری و تصدیقی و نیز نتایج مثبت و منفی خاص خود را داراست، اما همه اینها در حدّ احتمال و امکان است، نه در حدّ جزم علمی و عزم عملی. (جوادی آملی، ۱۳۸۵.الف، ۳۵۱/۳ - ۳۵۳)

۲-۵-۳. حضور بدن همراه با نفس در نشئات بعدی

یکی از مباحثی که برپایه آن حقیقت مجرد برای انسان اثبات می‌شود مباحث معاد است. ادله مختلف عقلی و نقلی بر اثبات معاد ثابت می‌کند که هویت حقیقی انسان روح مجرد اوست آیت‌الله جوادی آملی از این ادله برای نفی جنسیت در روح انسان استفاده می‌کند با این توضیح که جسم خاکی انسان که حامل جنسیت است در بازگشت انسان در معاد باز نمی‌گردد و نابود می‌شود. ایشان ذیل آیه‌ای که بیانگرتوفی نفس است بدین‌معنا که فرشته مأمورِ مرگْ همه حقیقت انسان را برمی‌گیرد، آن را حفظ می‌کند و سپس به‌سوی پروردگار بازمی‌گرداند، (رک.، سجده: ۱۱) تأکید می‌کند: «[مسئله این نیست که] به‌دنبال مرگ، بخشی از حقیقت آدمی به زمین می‌رود و بخشی دیگر نزد فرشته مرگ حفظ می‌شود بلکه همه حقیقت انسان در پی‌مرگ محفوظ می‌ماند و به‌سوی پروردگار هستی باز می‌گردد. بنابراین، ازیک‌سو بخش طبیعی

انسان که نشانگر جنسیت آدمی است و با مرگ از میان می‌رود، هیچ سهمی در هویت انسانی ندارد و ازسوی دیگر، آنچه باقی می‌ماند و همه حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، هیچ نمودی از مرد و زن در آن به چشم نمی‌آید» (جوادی، ۱۳۸۴).

شایان ذکر است در عبارت فوق جنسیت به‌همان معنای ذکورت و انوثت استفاده شده است که از اعراض و ویژگی‌های بدن مادی است. برخلاف استدلال و بیان بالا، آیت‌الله جوادی آملی تأکید می‌کند که در حیات برزخی، زن بودن و مرد بودن محفوظ خواهد بود و روح است که تمام ویژگی‌ها را حفظ می‌کند: «البته هنگام حیات برزخی یا معادی، عین همان حقیقت حاضر است و همه ویژگی زن یا مرد بودن او محفوظ خواهد بود؛ گرچه صیانت همه آنها در ظلّ صیانت روح است».

شاهد دیگر قرآنی که ایشان برای اثبات تجرد حقیقت انسان و منزه بودن آن از تمام صفات زنانگی و مردانگی ذکر می‌کند توصیفی است از شهادت در *قرآن کریم* که در ادامه این موضوع را شاهدی بر آن می‌گیرد که جنسیت - که از نظر ایشان از اوصاف بدن انگاشته شده است -در حقیقت انسانی دخالت ندارد؛ چراکه شهید زنده است بدون آنکه بدن او که حامل جنسیت (جنس) اوست باقی بوده باشد: «از شهید در صحنه نبرد با دشمنان خدا تنها پاره‌های پیکر و گاه توده‌ای خاکستر بر جای می‌ماند؛ بااین‌حال، *قرآن‌کریم* تأکید می‌فرماید که کشته راه خدا زنده است... این شاهد قرآنی... دلیلی است روشن بر اینکه اگر در حیات حقیقی انسان، جنسیت[1] او نقشی می‌داشت، هرگز *قرآن‌کریم* با دو نهی صریح (ر.ک.، آل عمران: ۱۶۹؛ بقره: ۱۵۴) بر زنده بودن شهید و بقای همه هستی او پس از شهادت اصرار نمی‌ورزید» (جوادی آملی، ۱۳۸۴).

البته آنچه در ادامه اضافه می‌شود بیانگر نکته دقیقی است که غفلت از آن ما را به دیدگاه حقیقی آیت‌الله جوادی آملی نمی‌رساند. ایشان پس از تأکید بر اینکه بدن و همه احوالات آن از حقیقت انسان خارج است بلافاصله اظهار می‌دارد: «بدن و نحوه جنسیت او تنها ابزاری است برای روح انسان که در سه نشئه دنیا، برزخ و قیامت با حفظ وحدت و عینیّت، روح را همراهی می‌کند و این بدنِ واحد، در هر نشئه‌ای متناسب با همان نشئه ظهور می‌نماید؛ یعنی انسانی که در دنیا زیسته و پس از آن به برزخ منتقل شده و سپس به قیامتِ کبری گام نهاده است، هم به

۱. تأکید می‌شود که در این عبارات، منظور نویسنده از جنسیت همان جنس و تفاوت‌های فیزیکی است.

لحاظ روح و هم از حیث جسم، یک حقیقت است، اما بدن او در هریک از موقعیت‌های سه‌گانه دنیا، برزخ و قیامت، هماهنگ با همان نشئه است و آثار و اوصاف همان موقعیّت وجودی خویش را بروز می‌دهد» (جوادی، ۱۳۸۴).

مطلب فوق بدین معناست که گرچه آیت‌الله جوادی آملی بدن را در همه نشئات و به فراخور آن نشئه، همراه نفس انسان می‌داند، اما با این وجود آن را خارج از حقیقت انسان جانمایی می‌کند. تأکید بر اینکه «بدن و نحوه جنسیت او تنها ابزاری است برای روح انسان که در سه نشئه دنیا، برزخ و قیامت با حفظ وحدت و عینیّت، روح را همراهی می‌کند» خود اظهار صریح و شفافی بر حضور جنسیت در هویت انسان گرچه فقط به‌مثابه ابزار و آن هم در همه نشئات است.

باید توجه داشت که اثبات تأثیر جنسیت در نفس، به‌معنای اثبات جنسیت در بالاترین مرتبه نفس که تجرد عقلانی است، نخواهد بود بلکه به‌معنای لحاظ وجود منشوری نفس است که تمام مراحل و مراتب را شامل می‌شود و به این سبب درگیر احکام مراتب مادون و یا متوسط خویش نیز است. اگر حقیقت انسان همان بعد مجرد او دانسته شود که هیچ تعینی در آن حضور ندارد، جنسیت به‌مثابه یکی از تعینات بشری نیز از آن بعد منتفی است. به‌نظر می‌رسد ادله مربوط به نفی جنسیت از حقیقت انسان، با چنین تعریفی از حقیقت انسان هماهنگی دارد. علاوه برآن، باید به این نکته تکراری اما ضروری توجه داشت که آنچه آیت‌الله جوادی آملی در همین استدلال از ساحت حقیقت انسان می‌زداید و می‌پیراید جنس و همان اوصاف محض فیزیکی است نه جنسیت.

۳. بحث و نتیجه‌گیری

ادله متفاوتی در رابطه با مسئله جنسیت نفس در آثار آیت‌الله جوادی آملی بیان شده است که نشان‌دهنده پیشرو بودن این دانشمند معاصر مسلمان در ارائه نظریه جنسیت مبتنی بر فلسفه اسلامی با توجه به اهمیت آن است. طرح چنین مباحثی توسط ایشان با تفطن به این مسئله صورت گرفته است که التزام به نظریات جنسیت مبتنی بر فلسفه‌های غرب و فمینیستی باتوجه به تفاوت مبنای هستی‌شناختی و انسان‌شناختی الحادی و الهی، غیر قابل قبول و غیر علمی است. انسان در دیدگاه مادی‌گرا و اسلام با دو هویت متباین مادی و روح مجرد تعریف می‌شود که این دو مبنای متفاوت، تمام مسائل علوم انسان

ازجمله مسئله جنسیت را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این امر نشان‌دهنده ضرورت ارائه نظریه جنسیت مبتنی بر مبانی اسلام است.

ادله ایشان بر ارتباط جنسیت و نفس، بیشتر در صدد اثبات نفی جنسیت از بعد مجرد است، اما در برخی موارد ملاحظات دیگری نیز در آثار ایشان اظهار شده است. علاوه بر آنکه بر استدلال‌های مذکور می‌توان ملاحظاتی داشت. ایشان آنجا که حرکت جوهری اشتدادی را در وجود می‌داند و وجود را فارغ از زن یا مرد بودن، نتیجه می‌گیرد که در مراحل استکمال نفس که به بعد مجرد می‌رسد، جنسیت راه ندارد. می‌توان گفت که ذکورت و انوثت اگر خصوصیات بدن به‌شمار آیند نمی‌توان آنها را امور اعتباری و ماهوی و از گردونه اشتداد وجودی خارج دانست؛ خصوصیات ذکر شده اموری واقعی و عینی است درنتیجه مشمول اشتداد وجودی خواهند شد.

این استدلال که ذکورت و انوثت خصوصیات ماده است و وجه بالفعل انسان که حقیقت اوست صورت است، پس خصوصیات مذکور از حقیقت انسان خارجند نیز با این ملاحظه روبروست که آنها خصوصیات بدن می‌باشند، نه ماده. بدن گرچه برای نفس بسان ماده است، اما فی‌نفسه دارای فعلیتی است که به حسب آن وارد فعلیت وجود انسان می‌شود. بدین‌معنا که نمی‌توان هویت انسان را فارغ از آن دید و یا به تعبیر فلسفی، صورت‌های پیشین به نحو اندماجی در صورت اخیر حضور دارند.

به علاوه، نتیجه حضور ویژگی‌ای در مراتب نباتی و یا حیوانی نشانه آن است که آن ویژگی، صورت اخیر و یا ذاتی انسان نیست، اما معنا هم نیست که در حقیقت انسان نقش ندارد. به‌ویژه باتوجه به اینکه ویژگی‌های نفس نباتی و حیوانی وقتی تحت پوشش نفس انسانی قرار گرفته‌اند جزو خصوصیات و قوای نفس انسانی به‌شمار می‌آیند. این مسئله فقط طبقه‌بندی در حد لفظ نیست بلکه آثار وجودی نیز دارد از این روست که نرینگی و مادینگی در نبات و حیوان و انسان، به‌ویژه در انسان و غیر انسان تفاوت‌های مهمی دارد. این به‌معنای تفاوت امر جنسی در انسان است که شاخه‌ای از علم و تمدن انسانی است و احکام و قواعد ویژه انسانی دارد. درنتیجه نمی‌توان از ذاتی نبودن این دو در حقیقت انسان، بی‌تأثیر بودن آن در حقیقت انسان را نتیجه گرفت همان‌طورکه نمی‌توان آنها را

اموری مربوط به نبات و حیوان دانست که در حقیقت انسانی سهمی ندارند.

همچنین استدلال مبتنی بر ارجاع جنسیت به ماده و مبرا دانستن صورت به‌طور کامل از آن، با مبنای ملاصدرا مبنی بر وحدت حقیقی و دوئیت تحلیلی ماده و صورت سازگار نیست. از سوی دیگر سایر نکات در تحلیل‌های آیت الله جوادی، حاکی از تأثیر جنسیت در نفس انسانی است. برای نمونه آنجاکه ایشان به برخی تفاوت‌ها در شؤون نفس زن و مرد اشاره می‌کند، آنجاکه به تأثیر حالت پیشین نفس (مراحل مادی) بر مرحله مجرد اذعان دارد و یا آنجاکه همراهی بدن با نفس در تمام نشئات، متناسب با نشئه مذکور را توضیح می‌دهد، به تأثیر جنسیت در نفس انسان تصریح دارد.

جمع این موارد حاکی از این است که نمی‌توان از بیانات آیت‌الله جوادی آملی مبرا بودن نفس از جنسیت را نتیجه گرفت؛ چراکه استدلال‌های گروه دوم، اولی را تدقیق می‌کند. به‌علاوه ملاحظاتی که در استدلال‌های گروه اول وجود دارد نشان‌دهنده آن است که آنها نمی‌توانند سخن آخر نویسنده در این موضوع باشند. بر موارد بالا این نکته را باید افزود که تمامی استدلاهایی که نفی جنسیت از حقیقت انسان می‌نمود، ناظر بر جنس فیزیکی بود حال آنکه اگر جنسیت دارای ابعاد فراطبیعی نیز دانسته شود می‌توان گفت که استدلال‌های ذکر شده اخص از مدعاست.

منابع

* *قرآن کریم* (۱۳۹۰). مترجم: فولادوند، محمد مهدی. قم. انتشارات نشتا.
۱. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء* (تحقیق علامه حسن‌زاده آملی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة*. تهران: دانشگاه تهران.
۴. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (۱۴۰۵هـ.ق). *الشفاء (الطبیعیات)*. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۵. بهمنیار (۱۳۴۹). *التحصیل*. تهران: دانشگاه تهران.
۶. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *زن در آیینه جلال و جمال*. قم: نشر اسراء.
۷. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *حیات حقیقی انسان در قرآن*. قم: نشر اسراء.
۸. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۵.الف). *تفسیر تسنیم*. قم. نشر اسراء.
۹. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۵.ب). *سرچشمه اندیشه*. قم: نشر اسراء.
۱۰. صادقی، هادی (۱۳۹۱). *جنسیت و نفس*. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات زنان.
۱۱. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۲. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*. قم: مکتبه المصطفوی.

۱۳. نیازکار، فاطمه.، و صادقی، هادی (۱۳۹۵). جنسیت و روح در مبانی حکمت متعالیه با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی. *نشریه اندیشه نوین دینی*، ۴۵، ۲۵ - ۴۵.

پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده / سال دوازدهم/ شماره ۳۶ / پاییز ۱۴۰۳ / ۷۹- ۱۰۰

بررسی تطبیقی شاخص‌های الگوی مقاومت در ادبیات داستانی زنان بومی آمریکا و مسلمانان فلسطین؛ با تکیه بر رمان‌های لیندا گروور و رانده عبدالفتاح

نفیسه ایران‌پور*[۱]، فاطمه برناکی[۲]، دیانوش صانعی[۳]

چکیده

تاریخ و هویت فردی و اجتماعی یک‌ملت از بستر ادبیات آن ملت نمود و بروز می‌یابد و اگر این هویت آسیب ببیند نشانه‌های آن در ادبیات نمود بیشتری می‌یابد. ادبیات استعماری و پسا استعماری در جوامع استعمارزده و اشغالی، در تجسم واقعیت اتفاق افتاده و پیامدهای آن و نیز جنبه‌های مختلف زندگی جوامع اهمیت بسزایی دارد. در این‌گونه ادبیات، زنان نویسنده اغلب نقش گسترده‌تری ایفا می‌کنند؛ چراکه به‌دلیل شباهت مام و میهن به‌مثابه ریشه هستی‌بخش فردی و هویت‌زایی اجتماعی، زنان ادراک بهتری از ربوده شدن سرزمین مادری و میراث اجدادی دارند و نیز نقش تربیتی فعالی در باززیستی امیدوارانه و دور از وادادگی و افسردگی برای فرزندان تازه متولد شده در این خاستگاه پر تنش، بازی می‌کنند. پژوهش حاضر با هدف مقایسه تطبیقی الگوی مقاومت در *کتاب در تاریکی رویا* نوشته لیندا گروور و *کتاب جایی که خیابان‌ها نام داشت* از رانده عبدالفتاح براساس نظریات نقد ادبی هومی کی بابا و آنیا لومبا انجام شد. نتایج نشان داد که ارائه الگوی مقاومت در هر دو اثر فوق با استفاده از نماد، ابزار و قالب‌های مشابهی ارائه شده است؛ قالب‌هایی همچون داستان‌گویی، تکیه بر آداب و رسوم کهن، توجه به عناصر طبیعت بومی هر سرزمین، یادآوری نقش زنان در بازسازی هویت ملی در قالب داستان‌گویی و یادآوری خاطرات گذشته، بازیابی هویت فردی و ملی از هویت مبهم اختلاطی که حاصل تقلید از فرهنگ مهاجم است، تمرکز بر داستان گویی شفاهی به‌مثابه حلقه اتصال نسل گذشته و نسل حاضر و شکست هیمنه استعمار و تقویت خودباوری.

واژگان کلیدی: ادبیات داستانی، ادبیات پسا استعماری، استعمار نوین، رانده عبدالفتاح، ادبیات داستانی زنان بومی آمریکا، زنان فلسطینی، لیندا گروور، مقاومت و هویت.

نوع مقاله: پژوهشی **تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۸** **تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۰۲** **تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۸**

DOI: 10.22034/IJWF.2024.18387.2253

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشکده ادبیات، علوم انسانی و اجتماعی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: iranpur110@gmail.com 0000-0002-8506-1472

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: fbornaki@yahoo.com 0000-0001-8677-1428

۳. استادیار گروه زبان انگلیسی و ترجمه، دانشکده علوم انسانی، واحد شهرقدس، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Dianoosh.Sanei@yahoo.com 0009-0005-3944-3997

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری نفیسه ایران‌پور است که با حمایت علمی و معنوی علوم تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران انجام شده است.

The Islamic Journal of Women and the Family / 12st Year/ no.36 / Autumn 2024/ 79 –100

A Comparative Study on the Indicators of the Resistance Pattern in the Fictional Literature of Native American Women and Palestinian Muslims; Based on the Novels of Linda Grover and Randa Abdel-Fattah

Nafiseh Iranpour [1] , Fatemeh Bornaki [2] , Dianoush Sanei [3]

The history and individual and social identity of a nation are emerged from the context of that nation's literature, and if this identity is damaged, its signs are more evident in literature. Colonial and post-colonial literature in colonized and occupied societies is of great importance in embodying the reality of what has happened and its consequences, as well as various aspects of the lives of societies. In this type of literature, women writers often play a broader role; because of the similarity of mother and homeland as the root of individual existence and social identity formation, women have a better understanding of the abduction of the motherland and ancestral heritage, and they also play an active educational role in the hopeful rebirth of newborn children, away from sagging and depression, in this tense origin. The present study was conducted with the aim of comparing the resistance pattern in the books entitled "In the Night of Memory" by Linda Grover and "Where the Streets Had a Name" by Randa Abdel-Fattah, based on the theories of literary criticism of Homi K. Bhabha and Anya Lumba. The results showed that the resistance pattern in both books is presented using similar symbols, tools, and formats; formats such as storytelling, relying on ancient customs and traditions, paying attention to the elements of the native nature of each land, remembering the role of women in rebuilding national identity in the form of storytelling and remembering past memories, recovering individual and national identity from the ambiguous mixed identity resulted from imitating the invader culture, focusing on oral storytelling as a link between the past and present generations, and defeating the hegemony of colonialism and strengthening self-confidence.

Keywords: fictional literature, post-colonial literature, modern colonialism, Randa Abdel-Fattah, fictional literature of native American women, Palestinian women, Linda Grover, resistance and identity.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.18387.2253
Paper Type: Research
Data Received: 2024/04/16 Data Revised: 2024/05/22 Data Accepted: 2024/07/29

1. Ph.D. Student, Department of English Language and Literature, Faculty of Literature, Human and Social Sciences, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran.
Email: iranpur110@gmail.com 0000-0002-8506-1472
2. Assistant Professor, Department of English Language and Literature, Islamic Azad University, Karaj Branch, Karaj, Iran. (Corresponding Author)
Email: fbornaki@yahoo.com 0000-0001-8677-1428
3. Assistant Professor, Department of English Language and Translation, Faculty of Human Sciences, Islamic Azad University, Shahr Qods Branch, Tehran, Iran.
Email: dianoosh.sanei@yahoo.com 0009-0005-3944-3997

۱. مقدمه

بحث استعمار یکی از کهن‌ترین مفاهیم مدیریت زیاده‌خواهانه و منفعت‌طلبانه بشر بوده است که از دوره باستان با جنگ‌ها و کشورگشایی‌های فینیقی‌ها آغاز شد و در قرون ۱۵ و ۱۶ میلادی توسط کشورهای ایتالیا، اسپانیا، فرانسه، انگلستان، هلند و پرتغال در کشورهای آسیایی و آفریقایی تثبیت گردید. در سال ۱۴۹۲، با کشف قاره جدید توسط کریستف کلمب، برگ جدیدی به کتاب قطور استعمار افزوده شد. طی حدود سیصد سال، این سرزمین برای استقرار حکومت سفیدپوستان مهاجر آماده‌سازی شد که همراه با نسل‌کشی بومیان آمریکا، غارت منابع طبیعی و تخریب همه‌جانبه اکوسیستم آنها بود و در نهایت به سلطه بر هویت بومی انجامید (ر.ک.، کیلر[1]، ۲۰۲۰). اگرچه سیستم حاکم تلاش کرده است این فجایع را نادیده گرفته و پنهان نماید (ویزنر[2]، ۱۹۹۴)، صدای آن همچنان در گوش خردهای بیدار شنیده می‌شود. این ستمگری‌ها با به رسمیت شناخته شدن کشور ایالات متحده آمریکا در سال ۱۷۸۳ طبق معاهده پاریس، نه‌تنها کاهش نیافت بلکه شدیدتر و بی‌رحمانه‌تر ادامه یافت (زین[3]، ۲۰۱۵)، تاجایی‌که امروزه کمتر کسی به حق و حقوق بومیان آمریکا، که صاحبان اصلی این قاره بودند، توجه می‌کند.

یکی دیگر از ملت‌هایی که در طول تاریخ مورد استعمار قرار گرفت، ملت فلسطین است؛ این استعمار نیز از نوع پایدار و تمام‌نشدنی[4] بوده است. استعمار ملت فلسطین در سال ۱۸۹۷ با نخستین گردهمایی صهیونیست‌ها در بازل سوئیس آغاز شد. تسخیر کامل این سرزمین حدود صد سال به‌طول انجامید و از طریق اقدامات مختلفی همچون خرید زمین، مهاجرت گسترده یهودیان، پیمان سایکس‌پیکو در سال ۱۹۱۶ و در نهایت اعلامیه بالفور در سال ۱۹۱۷ به استقرار رژیم نامشروع اسرائیل در سرزمین‌های اشغالی منجر شد. اگرچه استعمار سنتی[5] درظاهر با قطعنامه ۱۵۱۴ سازمان ملل متحد باعنوان «اعلامیه اعطا استقلال

1. Keeler, K.
2. Vizenor, G.
3. Zinn, H.
4. Never-Ending Colonialism
5. colonialism

به کشورها و ملل مستعمره»[1] در سال ۱۹۶۰ پایان یافت (خالدی[2]، ۲۰۲۰)، اما استعمار نوین[3] با شگردها و ابعاد گسترده خود در کشورهای هدف که بیشتر آنها همان کشورهای مستعمره در حال توسعه بودند[4]، توسط نظام امپریالیسم و سرمایه‌داری غربی ایجاد شد (اشکرافت، گریفیتز و تیفین،[5] ۲۰۱۳). پس از حملات یازدهم سپتامبر، سیاستی جدید شکل گرفت که در آثار ادبی، هویت مسلمانان و اعراب به‌مثابه تهدیدی برای امنیت آمریکایی‌ها و جهانیان معرفی شد و بدبینی نسبت به مسلمانان و دیگر نژادها نمایانگر استعمار نوین بود (برناکی و یعقوبی،[6] ۲۰۱۸).

درمورد بومیان آمریکا و مسلمانان فلسطین، استعمار کهن و نوین به هم آمیخته‌اند؛ زیرا پایان استعمارگری حتی به‌ظاهر هم برای آنان اتفاق نیفتاد و هر دو منطقه همچنان در اشغال مستعمرین قرار دارند. گرچه سابقه تاریخی اشغالگری آمریکا بسیار قدیمی‌تر و فجیع‌تر از اشغالگری اسرائیل است، اما می‌توان سیاست‌های مشابه بسیاری را بین این دو پدیده شوم جهانی مشاهده کرد. نکته حائز اهمیت این است که روحیه و انگیزه مقاومت در این دو ملت در مراتب و اشکال مختلف، همچنان ادامه دارد. از جمله جلوه‌های مهم مقاومت در در بین بومیان آمریکا و ملت فلسطین، مقاومت زنان است. مقاومت زنان از شکل و دامنه تأثیر متفاوتی نسبت به مردان برخوردار است (آدام سون، ۲۰۰۱).

بررسی ادبیات مقاومت از منظر نویسندگانی که خود به‌طور مستقیم درگیر فرایند ظلم و استثمار بوده‌اند و ملت خود را به مقاومت و آزادی‌طلبی دعوت می‌کنند، می‌تواند نقشی تثبیتی و تبیینی در عرصه گفتمان مقاومت و حل بحران‌های بین‌المللی و نقض حقوق بشر در فلسطین ایفا کند. اکنون که دنیا شاهد مقاومت همه‌جانبه مردم مظلوم غزه است، نگاهی به ادبیات داستانی این ملت و ملت‌های همسو ضروری است تا نظریه مقاومت که برآمده از معارف الهی و منظومه فکری مصلحان توحیدی است، از دیدگاه و نقطه‌نظرات فرامتنی نظام انقلابی بازشناسی شود.

همچنین، نگاه متفاوت به حضور زنان در جو کنونی جهان، که به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله العالی) موج «بحران زن» به‌عنوان ابزار سلطه جدید تفکر پسااستعماری

1. Decolonization and Self-Determination
2. Khalidi, R.
3. Neo colonialism
4. once-colonized Nations
5. Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H.
6. Bornaki, F., & Yaghubi Derabi, J.

به‌شمار می‌آید (۰۱/۰۳/۱۳۹۰)، روش‌شناسی الگوی مقاومت زنان تحت ستم، مانند بومیان آمریکا و مسلمانان فلسطین، در این قلمرو قابل تأمل و انتقال به نسل‌های آینده است.

۲. روش انجام پژوهش

در پژوهش حاضر نقش زنان در ایجاد روحیه مقاومت و تحلیل و تطبیق ارائه الگوی مقاومت و امید در ادبیات داستانی بومیان آمریکا و ملت فلسطین به‌روش تحلیلی- اسنادی بررسی شد. بدین منظور اطلاعات پژوهش از منابع علمی مکتوب در عرصه ادبیات داستانی و نیز داستان‌های دو نویسنده زن از دو فرهنگ یعنی، فرهنگ آمریکای لاتین و کشور فلسطین با تکیه بر نظرات نقد ادبی و تحلیل گفتمانی آنیا لومبا[1] (۱۹۵۵)، منتقد پست‌مدرن، و هومی کی بابا[2] (۱۹۴۹)، منتقد برجسته ادبیات پسااستعماری[3]، حول محور نظریات هویت پسااستعماری و روایت ملت[4] نقد شد. همچنین رویکرد نقد ادبی ترومامحوری[5] در تحلیل شخصیت‌های داستانی به‌کار گرفته شد.

در هر دو خاستگاه جغرافیایی پژوهش حاضر یعنی، بومیان آمریکا و ملت فلسطین که تنها ملت‌هایی هستند که هنوز از اشغال و استعمار نجات نیافته‌اند، مبحث داستان‌گویی در کارکرد تروماتراپی اجتماعی-فرهنگی و تزریق روحیه مقاومت، پایداری و امیدواری نقشی کلیدی ایفا می‌کند. در این مجال محدود، به‌عنوان نمونه، *رمان در تاریکی رویا*[6] نوشته لیندا گروور[7] (۲۰۱۹)، برنده جایزه ویژه کتاب شمال شرق مینه‌سوتا، و *رمان جایی که خیابان‌ها نام داشت* (۱۳۹۴) اثر رانده عبدالفتاح، برنده جایزه جوهر طلایی در سال ۲۰۰۹، بررسی شد.

اگرچه مسائل مربوط به حقوق بشر، سیر تاریخی شکل‌گیری آمریکا یا ادبیات رنگین‌پوستان در کتاب‌های متعددی به چشم می‌خورد، تاکنون پژوهشی درمورد مقابله با استعمار کهن و نوین و سازوکار مقاومت زنان بومی آمریکا و زنان فلسطینی و تلاش آنان برای شکل‌دهی به مقاومت از طریق روایت انجام نشده است. این موضوع، نشان‌دهنده نوآوری پژوهش حاضر است.

1. Ania Loomba
2. Bhabha, H. K.
3. Post-colonial Identity
4. Narration of the Nation
5. Literary Trauma Theory
6. In the Night of Memory
7. Grover, L. L.

۳. چارچوب نظری پژوهش

پیش‌فرض‌های سازمان‌دهنده بحث در پژوهش حاضر مبتنی بر نظرات نقادانه هومی کی بابا، استاد پسااستعماری هندی‌الاصل و مدیر مرکز علوم انسانی دانشگاه هاروارد آمریکاست. او یکی از مهم‌ترین متفکران در مطالعات پسااستعماری معاصر است و واژه‌های جدید و مفاهیم کلیدی مانند دورگه بودن[۱]، تقلید[۲]، تفاوت[۳] و تردید[۴] را به این حوزه وارد کرده است. وی با استفاده از این مفاهیم نشان می‌دهد که مردم استعمارزده چگونه در برابر قدرت استعمارگر مقاومت کرده‌اند (هودارت[۵]، ۲۰۰۶).

اگر نظرات ادوارد سعید[۶] (۱۹۸۴) که مبدع اندیشه‌های شرق‌شناسی[۷] است آمیخته با تأثیرات استعمارگری، این مطلب را اثبات می‌کند که معرفت جهان غرب از شرق، مبتنی بر منابع ساخته و پرداخته عقل ابزاری غرب بوده است که مسیر بهره‌برداری و سلطه آنان را بیشتر فراهم می‌سازد، هومی کی‌بابا اثبات می‌کند که نخستین گام غرب استعمارطلب، از بین بردن هویت بومی[۸] ملت‌های هدف[۹] بوده است. از این طریق، سلطه بر آنها با شعار فریبنده «آبادی و متمدن ساختن آنها» قابل توجیه و دفاع به نظر می‌رسد. هومی‌کی‌بابا[۱۰] در مجموعه مقالات خود باعنوان *جایگاه فرهنگ*[۱۱] (۲۰۰۴) و *ملت و روایت*[۱۲] (۱۹۹۰) اعتقاد دارد که راه رسیدن به فرهنگ واقعی ملت‌های استعمارزده که عاری از دورگه‌شدن‌های حاصل از تلاقی دو فرهنگ مهاجم و پذیرا یا حاکم و محکوم است، بررسی داستان‌هایی است که برآمده از ناخودآگاه جمعی[۱۳] یک‌ملت است و اغلب مادران از طریق بیان شفاهی نسل به نسل در گوش فرزندان خود زمزمه کرده و به میراث گذاشته‌اند. داستان‌گویی اهرم مهمی برای مانایی و پایایی یک‌فرهنگ در تضاد با فرهنگ تسلط‌خواه است.

1. Hybridity
2. Imitation
3. Difference
4. Ambiguity
5. Huddart, D.
6. Said, E.
7. Orientalism
8. National Identity
9. Target Nations
10. Bhabha, H. K
11. The location of the Culture
12. Nation and Narration
13. Collective Unconsciousness

فرهنگ امپریالیسم غربی همواره در صدد مواجهه و تسلط بر فرهنگ ملت‌های تحت استعمار بوده است؛ به‌نحوی که گرامشی[1] سلطه فرهنگی یا هژمونی را کارویژه رسمی استعمار نوین قلمداد می‌کند (ر.ک.، زمانی، ۱۳۸۶). فرهنگ‌های ملت‌های استعمارزده نیز همواره در تلاش برای زنده‌ماندن و زندگی‌بخشیدن به هویت افراد جامعه است و به‌زعم فرانتس فانون[2] (۱۹۶۱)، در برهه‌های حساس، اعضای کلونی تحت استعمار به مومیایی فرهنگ می‌پردازند تا در موقع مناسب از قدرت آن استفاده کنند. کی‌بابا معتقد است که روایتگری و داستان‌گویی این قدرت را به فرهنگ و هویت بومی افراد می‌دهد تا زنده بمانند و زندگی ببخشند. دیگر محققان عرصه استعمار نیز بر این امر که «قدرت منبع تغییر است» صحه گذاشته‌اند (بیات، شهابی و برناکی،[3] ۲۰۲۳).

از نظر آنیا لومبا، استاد ادبیات دانشگاه پنسیلوانیا و نویسنده *کتاب استعمار-پسااستعمار* (۱۹۹۸)، در مواجهه دو فرهنگ در فرآیند استعمارزدگی و سلطه‌طلبی لاجرم جرقه‌های واکنشی شکل می‌گیرد و فرهنگ بومی کهن به‌راحتی تسلیم فرهنگ جدیدِ مخاصم نمی‌شود. این الگوهای واکنشی-مقاومتی براساس اقلیم جغرافیایی، سبک زندگی و نوع آداب و رسوم کهن ملت مستعمره و همچنین نوع استراتژی و خشونت سیستم استعمارگر به‌اشکال و روش‌های متفاوتی بروز می‌کند؛ در برخی کشورها به‌صورت سکوت و پذیرش و در برخی دیگر به شکل انقلاب و درگیری.

باید توجه داشت که در مقاومت ملت مستعمره با استعمار نوین، پنهان‌بودن سیاست‌های نواستعماری سبب می‌شود بدون آنکه اعتراضی صورت گیرد یا استعمارشوندگان آگاه شوند، اهداف استعمار نوین محقق شود. درنتیجه، افرادی که مورد استعمارند، تصور می‌کنند از آزادی و برابری کامل برخوردارند و این استعمار نوین به‌صورت تمدنی جدید ظهور پیدا می‌کند. (برناکی و سلامی،[4] ۲۰۲۳) از نظر اندیشمندان سیاسی، عوامل پیچیده و چندلایه گوناگونی در پدیدارشدن واکنش‌های مقاومتی دخیل می‌باشند؛ از جمله ظرفیت یا تاب‌آوری افراد جامعه، وجود رهبری منسجم، اراده و عمل‌گرایی به‌مثابه سخت‌افزار و

1. Antonio Gramsci
2. Fanon, F.
3. Bayat, S., Shahabi, H., & Bornaki, F.
4. Bornaki, F., & Salami, A.

نرم‌افزار موتور محرک و ... (ر.ک.، حسینی، ۱۳۸۸) که از موضوع مورد بحث این پژوهش خارج است.

لومبا (۱۹۹۸) معتقد است که سیر تطور تاریخ گسترده استعمار نشان می‌دهد که متون سیاسی که به‌طور مستقیم با بیان شرارت‌های مهاجمان مردم را به مقاومت و ایستادگی تشویق می‌کنند، توسط سیستم حاکم فرصت چاپ، نشر و ماندگاری پیدا نمی‌کنند و به‌شیوه سانسور و بایکوت اطلاعاتی از دسترس خارج می‌شوند، اما متون ادبی و داستانی به‌علت استفاده از قوه خیال و نقل شفاهی در قالب داستان‌گویی که برای هر سن‌وسال و با هر میزان سواد قابل فهم و جذاب است، بهترین ابزار برای زنده نگه‌داشتن روحیه مقاومت در ساختار اجتماعی-فرهنگی خواهند بود.

اغلب متون ادبی کشورهای استعمارزده، رنج‌ها و پیامدهای استعمار را در محتوا و ساختار خود منعکس می‌کنند. در برخی آثار ادبی، مشکلات روان‌شناسانه شخصیت‌ها که ناشی از فشارهای روانی و رفتارهای تبعیض‌نژادی استعمارگران است نمایش داده می‌شود و در برخی دیگر، روش‌های متعدد برون‌رفت از یأس[1]، حقارت[2] و از دست‌دادن[3]، در رفتار شخصیت‌های نمادین الهام‌بخش امید و مقاومت و حیات است (لومبا، ۱۹۹۸).

شاید بتوان کتی‌کروث[4] (۱۹۹۶) را جزو نخستین منتقدانی دانست که نقش داستان‌گویی را در کاربردهایی به‌غیر از سرگرم‌کنندگی[5]، از قبیل جنبه‌های سیاسی، اجتماعی یا روان‌درمانی، مورد توجه قرار داده است. از نظر تئوری نقد ادبی روان‌زخم‌محور[6]، پدیده شوم استعمار در ناخودآگاه ملت مستعمره ترومای التیام‌ناپذیری به‌جا گذاشته است که نسل به نسل انتقال می‌یابد. از نظر کروث، داستان‌گویی در کارکرد پسااستعماری خود دارای دو روی سکه یا به‌عبارت دیگر دو کارکرد ویژه است: هم زنده نگه‌دارنده یا برانگیزاننده تروما[7] و هم درمان‌کننده آن[8]. ویسر[9] (۲۰۱۱) معتقد است که یکی از روش‌های مؤثر تروماتراپی، داستان‌گویی و یادآوری خاطراتی است که تروما را ایجاد کرده است. به‌زعم وی، روایتگری

1. Hopelessness
2. Humiliation
3. Loss
4. Cathy Carruth
5. Entertainment
6. Trauma Literary Theory
7. Trauma Trigger
8. Trauma Healer
9. Visser, I.

باعث بقا و قدرت ملت و فرهنگ بومی آنان است.

ملت‌های تحت استعمار در دوران پسااستعماری نیازمند داستان‌گویی و یادآوری روان‌زخم‌های به یادگار مانده از دوران استعمارند تا قدرت ترمیم‌یافتگی هویت ملی را به نسل آینده انتقال داده و جامعه را بازسازی کنند. (ویسر، ۲۰۱۱) البته که هر ملتی داستان منحصر به فرد خود را دارد که متعلق به نوع خاص ترومازایی و تروماپذیری خویش است و همچنین، داستان‌گویی در هر قوم و قبیله‌ای با دیگر اقوام تفاوت دارد، اما نکته مشترک بین همه آنها، به‌اشتراک‌گذاری ارزش‌ها، رنج‌ها، فداکاری‌ها و تجربیات گذشتگان و آیندگان به‌منظور حفظ هویت بومی و مقاومت در برابر تهاجمات همه‌جانبه زیاده‌خواهان است (آرچیبالد[1]، ۲۰۰۸). داستان‌گویی در این خاستگاه، آموزش عمومی به‌منظور حفظ ایستادگی و استحکام است. از نظر آرچیبالد، داستان‌ها قدرت آموزش و شفابخشی برای جسم، روح، قلب و ذهن مخاطبان را دارند (آرچیبالد، ۲۰۰۸).

نکته قابل‌توجه در این دو رمان، روایتگری دو نویسنده زن است از زبان دو شخصیت نوجوان دختر که در مرحله بلوغ روحی و جسمی[2] با وضعیت واقعی جامعه خود آشنا می‌شوند. به‌عبارت دیگر، هویت‌یابی فردی با هویت‌یابی اجتماعی آنها تحت سیطره اشغال و استثمار تلاقی پیدا می‌کند. ازاین‌رو، هم هویت بومی زنانه و هم اشغال سرزمین مادری برای آنها مصداقی از ترومای پایان‌ناپذیر است.

۴. یافته‌های پژوهش؛ شاخص‌های مشترک الگوی مقاومت گروور و عبدالفتاح

۴-۱. روایت تجربیات فردی

رمان در تاریکی رویا نوشته لیندا گروور (۲۰۱۹) و *رمان جایی که خیابان‌ها نام داشت* اثر رانده عبدالفتاح (۱۳۹۴) از منظر دو دختر نوجوان که به شکل مستقیم درگیر مسئله اشغال و همزیستی اجباری با اشغالگران می‌باشند، روایت می‌شود. به‌ظاهر، داستان‌ها روایت‌کننده زندگی شخصی و تجربه فردی روایتگران است، اما در جای‌جای داستان، رنج‌های مشترک میان بومیان آمریکا و مسلمانان فلسطین به تصویر کشیده می‌شود. انتخاب

1. Archibald, J.
2. Becoming Woman

سبک شرح‌حال‌نویسی[1] در یک‌بازه زمانی مشخص ذیل نوع ادبی اصلی زندگینامه‌نویسی شخصی (خودروایتی)،[2] هدف اصلی نویسنده از این روایتگری را نشان می‌دهد. در فرایند خودروایتی، یک‌داستان واقعی با تمام جوانب تاریخی-تحلیلی، با درصد اعتبار و اعتماد بالا، بدون تحریف و سانسور گزارش می‌شود. ازاین‌رو، اعتبار ادبی، کارکردِ تاریخی و اهمیت جامعه‌شناختی از ویژگی‌های منحصربه‌فرد خود-زندگی‌نامه‌نویسی است (باقی‌نژاد، ۱۴۰۰).

شخصیت راوی داستان گروور «آسمان لاجوردی»[3] و شخصیت راوی داستان عبدالفتاح «حیات» نام دارند. هر دو نوجوان نماد نسل جدید و نام‌هایشان الهام‌بخش امید و زندگی است. آسمان لاجوردی داستان رها شدن خود و خواهرش در کودکی توسط مادرشان، لورتا، در نوانخانه‌ای واقع در دولوث (یکی از شهرهای اسکان اجباری سرخپوستان آمریکا) را در قالب رویاهای شبانه و آزاردهنده بیان می‌کند (عبدالفتاح، ۱۳۹۴). حیات نیز داستان مهاجرت اجباری از زادگاه اجدادی خانواده‌اش در بیت جالا، تخریب و تملک خانه، و سختی زندگی در حکومت نظامی را روایت می‌کند. البته در *داستان در تاریکی رویا*، روایتگرانی دیگر نیز در کنار شخصیت اصلی، خاطرات خود را از لورتا و فرزندخواندگی دخترانش توسط خانواده‌های سفیدپوست و بومی به تصویر می‌کشند، درحالی‌که در رمان عبدالفتاح کل داستان از منظر حیات یعنی، شخصیت اصلی داستان روایت می‌شود.

تغییر در خط سیر روایت یا ترتیب رخدادها از حالت خطی به شناور یا جریان سیال ذهن[4]، تقویت‌کننده ایده ناتمام بودن اشغال و استعمار و تسلیم شدن به دام تاریخی این معضل برای ملت‌ها و نسل‌های متعدد است. همچنین از منظر روان‌شناسی، این نوع روایتگری متأثر از ذهن و اراده گوینده است که به‌دنبال درگیر کردن خواننده با آشفتگی ذهنی خویش است. (بیات، ۱۳۸۷)

داستان در تاریکی رویا در هفت فصل تنظیم شده است که هر فصل نام یک‌مکان از زندگی گذشته، حال و آینده شخصیت اصلی را دارد. در هر فصل، به‌طور متوسط یک تا چهار نفر از شخصیت‌های درگیر در حوادث و رویاهای مربوطه به بیان وقایع یا نظرات خود

1. Memoir
2. Autobiography
3. Azure Sky
4. Stream of Consciousness

می‌پردازند. در *داستان جایی که خیابان‌ها نام داشت* نیز تمرکز بر روی مناطق مختلف به‌عنوان تنظیم‌کننده خط سیر داستان است، اما حیات به‌شیوه تک‌گویی درونی[1]، وقایع، افراد و احساسات درونی خود را توصیف می‌کند. به‌نظر می‌رسد علت تمرکز بر مکان‌های جغرافیایی در این دو داستان، نقش پررنگ و تأثیر بنیادین اشغال و بی‌خانمانی در انگیزه نگارش چنین خاطراتی است.

۴-۲. روایت از گذشته: ایجاد روحیه مقاومت

در هر دو داستان، حضور شخصیت مادربزرگ یا پیرزن دانا و باتجربه مورد تأکید است. به‌نظر می‌رسد داستان‌گویی در خاستگاه پسااستعماری بر دو وزنه عنصر جوان و پیر استوار است تا تجربیات و خاطرات تلخ گذشته با القای روحیه مقاومت و امید پیوند یابد. اهمیت داستان‌گویی و روایت و تأثیر آن بر شکل‌گیری هویت و شخصیت در آثار مختلف مورد تأکید قرار گرفته است. (معصومی، برناکی و سلامی،[2] ۲۰۱۹)

در داستان *درجایی‌که خیابان‌ها نام داشت*، بی‌بی زینب، مادربزرگ حیات، آگاهی‌بخش و روایت‌گر واقعی داستان اشغال و استعمار است و آرزوی او برای لمس دوباره خاک سرزمینش، موضوع اصلی داستان را شکل می‌دهد: «من پیر شده‌ام. فراموش می‌کنم تولد فرزندانم کی هست، ولی بدان حیات! روزی که از خانه‌هایمان بیرون انداخته شدیم، در حافظه‌ام تا زنده‌ام ثبت شده و محو نمی‌شود. می‌توانم همه جزئیات را به‌خاطر بیاورم». (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)

در داستان *در تاریکی رویا* نیز عمه گیرلی که مسن‌ترین فرد قبیله است شاهد همه وقایع و اتفاقات گذشته بوده و از همه چیز اطلاع دارد؛ به گونه‌ای که نقش راهنما و تبیین‌گر را ایفا می‌کند: «از طرف روزنامه محلی برای مصاحبه با من آمده‌اند، چون من مسن‌ترین فرد از قبیله موزایی[3] هستم... . در اولین سؤال می‌خواهند بدانند چرا در گذشته‌های دور، جوانان به خواندن علاقه‌مند بودند ولی اکنون نه؟ و برای آخرین سؤال، اینکه راز طول عمر من چیست؟ وقتی کسی چنین سؤالی می‌پرسد در حقیقت مؤدبانه می‌پرسد که چرا تا به حال نمرده‌ام؟ البته در پاسخ فقط یک جواب است: سبک زندگی سنتی آنیشینابی[4]». (گروور، ۲۰۱۹)

1. Interior Monologue
2. Masoomi, M., Bornaki, F., & Salami, A.
3. Mozhay
4. Anishinaabe

۴- ۳. تروما: ازدست دادن سرزمین مادری

دغدغه اصلی نویسندگان این دو رمان، استفاده از ترومای (روان‌زخم) اشغال سرزمین و فرهنگ، برای حفظ و همچنین التیام این آسیب از طریق القای روحیه مقاومت و پایداری است. در رمان گروور، ناپدید شدن مادر و رها شدن فرزندان در خردسالی، بر از دست رفتن سرزمین مادری دلالت دارد: «مادر ما، لورتا، زیباترین اسم‌هایی را که می‌توان فکرش را کرد، به ما داده است. او به ما خاطره‌ای بخشیده است، خاطره‌ای که من آن‌قدر برای خواهرم تکرار کرده‌ام که برایش به حقیقت تبدیل شده است، اما خودم حیرانم که آیا این یک‌رویاست یا واقعیت؟ وقتی من سه‌ساله و خواهرم -باران بامدادی- چهارساله بود، مادرم ما را به پرورشگاه سنت لوئیس سپرد. صدایش را فراموش کرده‌ام و حتی صورتش را به‌درستی به یاد نمی‌آورم. تنها خاطره‌ای که دارم، زمانی است که او ما را نیمه‌شب بیدار کرد تا روشنایی ستاره قطبی را ببینیم، درحالی‌که پتویی دور خود پیچیده بود و در تاریکی محو شد. مطمئنم اگر مادرم هنوز زنده باشد، حتماً ما را می‌شناسد. ما مادرمان را همه‌جا می‌بینیم» (گروور، ۲۰۱۹).

این تروما در سراسر داستان و در طول سال‌های مختلف زندگی آسمان آبی (از سه‌سالگی تا ۳۷ سالگی) به‌تدریج شدیدتر و عمیق‌تر می‌شود: «هنوز بعد از گذشت سی‌سال، آن خاطره پنج‌سالگی، رها شدن در پرورشگاه و نور شفق قطبی در ذهنم مجسم است» (گروور، ۲۰۱۹).

در پایان داستان، علت اصلی این کار لورتا، با تجربه واقعی و عملی دو شخصیت -آسمان و باران- از زندگی در قوانین سخت‌گیرانه اشغالگران بر بومیان روشن می‌شود: «بومیان اگر به سختی کار نکنند و نتوانند اجاره و مالیات سنگین را بپردازند، خانه و املاکشان مصادره می‌شود. این درحالی است که برای بومیان، کار به‌سختی پیدا می‌شود. در سبک زندگی بومیان آمریکا، فصل زمستان همواره فصل کمبود شکار، منابع غذایی و تجربه گرسنگی و فقر بوده است» (گروور، ۲۰۱۹). در این ایام، سفیدپوستان به بهانه عدم کفایت والدین، اما در حقیقت به‌منظور کنترل نسل بومیان و آموزش نسل جدید براساس سبک زندگی و زبان و ادب انگلوساکسون، کودکان بومی را از والدینشان جدا کرده و به خانواده‌های سفیدپوست یا مدارس شبانه‌روزی می‌فرستادند. گاهی با تغییر نام و انتقال به شهرهای مختلف، پیوند والدین و فرزندان از بین می‌رفت و آنها تا پایان عمر یکدیگر را نمی‌دیدند» (گروور، ۲۰۱۹). پسران جوان را باعنوان برده و سرباز

در جنگ‌ها استفاده می‌کردند و دختران را به‌دلیل نداشتن جای زندگی برای بردگی جنسی یا خدمتکاران بی‌حقوق به‌کار می‌گرفتند (دنیس[1]، ۲۰۰۶). در سال ۲۰۲۱، ده‌ها گور دسته‌جمعی در کنار مدارس شبانه‌روزی قدیمی در آمریکا و کانادا کشف شد که راز گم‌شدگی بی‌پایان فرزندان برای والدینشان را برملا کرد (موریس[2]، ۲۰۲۱).

لورتا، با دو فرزند کوچک و بدون کار یا حامی مالی، از عهده امرار معاش بر نمی‌آمد و چاره‌ای جز سپردن دخترانش به پرورشگاه نداشت. اگر این شرایط سخت زندگی توسط سیستم حاکم غاصب برای بومیان شکل نمی‌گرفت، چنین اقداماتی با این وسعت در زندگی دو شخصیت اصلی داستان رخ نمی‌داد.

در *داستان جایی که خیابان‌ها نام داشت*، سیاست اشغالگران اسرائیلی از زبان یک یهودی ضدصهیونیسم به‌روشنی بیان می‌شود: «من در ارتش اسرائیل بودم. اعتقاد به زمین بدون مردم و مردم بدون زمین، در من شکل گرفت» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴). براساس این اعتقاد، استراتژی اشغالگران شکل گرفته است. بنابراین، مهاجرت اجباری و تصرف خانه و باغ اجدادی «حیات» توسط اشغالگران، به‌مثابه تروما در خاطرات بی‌بی زینب و والدینش باقی مانده و اکنون به حیات منتقل شده است:

«بابا روی صندلی‌اش نشست و نگاهش روی کاغذی که در دست داشت، خشکید. می‌دانستم آن کاغذ سند مالکیت زمینمان است. او مثل کودکی که بچه‌گربه‌ای را گرفته، دوطرف برگه را گرفته بود. از ته دل می‌خواستم خودم را در آغوشش بیندازم و از او بخواهم داستان‌هایی برایم تعریف کند؛ همان داستان‌هایی که از پدربزرگش شنیده بود». (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)

«در بیت‌جالا، مامان سرشار از نیرویی پایان‌ناپذیر بود...، اما اینجا در بیت‌لحم، مامان مدام گریه و زاری و نفرین می‌کرد، تا اینکه روزی دست از این کار کشید. فکر می‌کنم فهمید که هیچ‌وقت دوباره به بیت‌جالا برنمی‌گردیم... . رفتار بابا هم تغییر کرده بود؛ مثل پدری که فرزندش را از دست داده، برای باغ زیتون افسرده و غمگین بود... . او سعی می‌کرد همه‌چیز را درون خودش بریزد، چون دیگر مثل گذشته حرف نمی‌زد، نمی‌خندید و داستان نمی‌گفت». (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)

«می‌دانی حیات! گاهی گذشته را آن‌قدر ملموس احساس می‌کنم که انگار می‌توانم خاطرات را

1. Dennis, H. M.
2. Morris, J.

با دستم بگیرم و آنها را جلوی صورتم بیاورم و بچشم. یادت هست روزی را که برای گرفتن زمینمان آمدند؟ به ما دستور تخلیه دادند. جاده‌ای می‌ساختند که شهرک‌ها را به هم وصل می‌کرد. پدرت از مزرعه به خانه برگشت. برگه دستور را به او دادم. پاره‌اش کرد و نشستیم تا با هم غذا بخوریم. دوست نداشت آن شب درباره آن صحبت کند. دو سال با ترس و وحشت زندگی کردیم حیات! و از خودمان می‌پرسیدیم کی بولدوزرها می‌رسند؟ صدایش می‌لرزید و نگاهش روی برگ انگوری که می‌پیچید بی‌حرکت مانده بود». (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)

«بی‌بی زینب به من لبخند زد و به‌دنبال کلید آهنی بزرگی گشت که به منگوله شنل سیاهی آویزان شده بود. از ته دل آه کشید و گفت: کلید خانه‌ام. وقتی فرار کردیم، آن را برداشتم. آن را زیر پیراهنم مخفی کردم. هنگام دویدن، این کلید به پوستم فرو می‌رفت، اما همیشه می‌دانستم که باید تا وقتی بازمی‌گردم، آن را نگه دارم. بعداً، همان کلید نماد خانه جدیدمان شد. با گذشت زمان فهمیدیم که هیچ‌وقت اجازه بازگشت و حتی تغییر مکان را نخواهیم یافت و همواره در اردوگاه خواهیم ماند». (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)

«وقتی برای تخریب خانه‌مان آمدند، کنترلم را از دست دادم حیات! به سمت خانه دویدم، اما صفی از سربازان جلوی در ورودی را بسته و از بولدوزر پشتیبانی می‌کردند. می‌خواستم آنها را بزنم، می‌خواستم آنها را بکشم. هیچ‌وقت در زندگی‌ام این‌قدر خشمگین نشده بودم. وقتی دیوارها فرو ریخت، من هم شکستم». (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)

«سر و گوشم می‌جنبید. یک‌بار دیگر هم تخریب را دیده بودم، اما بابا مجبورم کرد در نیمه‌راه آنجا را ترک کنم. گفت: این صحنه او را به یاد تخریب خانه‌مان می‌اندازد». (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)

از بین رفتن خانه، نماد از بین رفتن هویت و امید است. باتوجه به ارتباط محل زندگی و حتی معماری و رنگ و بوی آن با روح و روان فرد، و این موضوع که در معماری اسلامی و طراحی مساجد، بر آرامش‌بخش بودن مکان برای فرد تأکید شده است (کاظمی و کلانتری خلیل‌آباد،[1] ۲۰۱۱)، می‌توان ارتباط میان تروما و بی‌خانمانی را مورد توجه قرار داد. زخم ناشی از ترک خانه و نداشتن مکانی امن و در نتیجه مشکلات روانی برخواسته از آن، در بخش‌های مختلف این داستان به چشم می‌خورد؛ از جمله می‌توان به دو مثال زیر اشاره کرد که ابعاد جسمی و روحی این زخم ناشی از استعمار را نشان می‌دهند.

1. Kazemi, M., & Kalantari Khalilabad, H.

اول) ترومـای جسـمی: «ایـن خاطرات باعث می‌شـود احساس تهـوع و دل آشـوبی کنم؛ چون می‌بینم چطوری همه چیز تغییر کرده است. از آن روز به بعد من تنها فردی هستم که گاهی رختخوابم را خیس می‌کنم» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)؛ «زندگی در خانه خانم کاکنون سـفید پوست خیلی سـخت و زجرآور بود. او مدام به سـرخ پوسـتان توهیـن می‌کرد و خواهرم را می‌زد. چه اتفاقـی می‌افتاد اگر می‌دید باران رختخوابش را خیس کرده؟ تصور خشم او و ترسی که در وجودم بود را نداشتم» (گروور، ۲۰۱۹).

دوم) ترومای روحی: «زود خوابیدم. خواب دیدم تانک‌ها در خیابان‌های قدس دنبالم می‌کردند. خـواب دیـدم زنده زنده دفن شـدم. مایسـه رویم خـاک می‌ریخت، ولـی نمی‌توانسـتم داد بزنم؛ چون دهانم از سـنگ و خاک پر شـده بود. خیس عرقی سـرد از خواب پریدم» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)؛ «برخی اوقات در خواب‌هایی که در بیداری می‌دیدم غرق می‌شـدم» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)؛ «یک صحنه‌ای اکثر اوقات در خاطرات من به‌ویژه در خواب‌های من پیدا می‌شود. صحنه‌ای که مادرم ما را به نوانخانه سپرد. هیچ تلاشـی برای نجات ما نکرد. یک‌کابوسـی که از پنج‌سـالگی با من در هر تاریکی شـب است» (گروور، ۲۰۱۹).

هویت و روح و وروان شخصیت‌های داستان نمایانگر ترومای برخواسته از استعمار کهن و نویـن اسـت؛ صحنه‌های عـذاب‌آور توهین و تحقیر که توسـط اشـغالگران صورت می‌گیرد و عامـل پیدایـش ترومـا در روان ملـت بومـی اسـت: «پدر آنتونی همیشـه ما را نصیحـت می‌کند که در مقابل سـختی قوی باشـیم» و در مقابل اشـغالگری صهیونیسـم‌ها تسـلیم نشـویم یا کنار نکشـیم. با این وجود یک‌بار دیدم که در منطقه بازرسـی مجبور شـد جز لباس‌های زیرش همـه لباس‌هایـش را دربیـاورد. آن موقـع شـجاعتش کجا رفته بود؟ موی سـینه‌اش سـفید بود! تحمل دیدنش را نداشـتم. یک‌راهب! باد در موی سـفید سـینه‌اش می‌پیچد و باعث می‌شـد سـربازها به او بخندند!» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴). دیوید، سـرباز جدا شـده از ارتش اسـرائیل، می‌گویـد: «وقتـی در غزه بودم خانه یک‌فلسـطینی را در یک‌نقطه اسـتراتژیک گرفتیـم. خانواده هیچ انتخابی نداشت. رسیدیم و به یک‌باره وارد خانه شدیم. خانواده نه نفره را در یک‌اتاق زندانی کردیم. نوشـتن روی دیوارها سـرگرمی بود. عرب‌ها را با گاز اعدام کنید. وقتی یکی از افراد خانوده می‌خواسـت بـه دستشـویی بـرود بایـد از مـا اجازه می‌گرفـت. سـربازها او را مجبور به انتظـار کردند تا تمسـخر کنند. مرد توانش تحلیل رفت و جلوی چشـم بچه‌هایش خودش را خیس کرد، ولی حالت چشـمانش تا ابد از خاطـرم نمـی‌رود. از آن شـب بـه بعد قبـول نکردم کـه حتی بـرای یک‌دقیقه در ارتـش خدمت کنم.

بازداشت شدم، محاکمه‌ام کردند و به هفت‌ماه زندان محکوم شدم» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴). بی‌بی زینب از التهاب قلبی ایام اشغال می‌گوید: «هرروز خبر کشته شدن عده زیادی به گوشمان می‌رسید. از فاجعه روستای نزدیک دیر یاسینبا خبر شدیم. دویست نفر از مردان و زنان و کودکان کشته شدند حیات! می‌توانی عمق وحشت ما را تصور کنی؟» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)؛ «یکهو! سرباز اسرائیلی شیشه را از دست سامی قاپید و آن را به سمت صورتش برد تا آن را وارسی کند. نظامی آن قدر خم شد تا جلو صورت سامی رسید. عمق چشم‌های سامی را نمی‌شد سنجید درحالی‌که نگاه‌های خشک و سنگی را به سمت سرباز ادامه می‌داد، ولی من دو دستش را در کنارش می‌دیدم که داشتند می‌لرزیدند. نظامی قدش را راست کرد و شیشه را روی زمین پرت کرد. شیشه خرد شد. دو دست لرزان سامی مشت شد» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)؛ «غرورم جریحه‌دار شده بود. از کشورهای عربی، خائنین، اسرائیلی‌ها، سازمان ملل متحد، غرب‌وشرق متنفر بودم! از اینکه مثل گداها برای به‌دست آوردن غذای خانواده در صف بایستم متنفر بودم! من روزگاری برای خودم یک‌خانه دوطبقه با پنجره‌های قوس‌دار و سنگ فرش‌های رنگارنگ داشتم» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)؛ «فراموش کرده بودم که ما دو کودک از بیت‌اللحم بودیم و تا آخر عمر ورود به قدس برای ما ممنوع بود» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴).

در مکالمه‌های بین افراد حاضر در اتوبوس‌های ترددکننده بین ایست- بازرسی‌ها احساسات واقعی فلسطینی‌ها از زبان بزرگ‌ترهای حیات کشف می‌شود. جریس در صندلی‌اش جابه‌جا شد و کیف دستی‌اش را به‌عنوان بادبزن استفاده کرد و گفت: «من می‌بینم چطور در پست بازرسی‌ها و سنگرهای جاده‌ای به ما نگاه می‌کنند؛ مثل حیوان. آنها قله‌های کوه‌های ما را دزدیده‌اند و در آنها نشسته‌اند و طوری به ما نگاه می‌کنند که انگار سوسک‌های بی‌ارزشی هستیم... . من نمی‌خواهم سرزمینم اشغال شود و وقتی می‌بینم سخت است که بچه‌هایم را سیر کنم یا آینده مستقل و امنی برایشان فراهم کنم، مسئولیت رفتارم را نمی‌پذیرم. این وضع هیچ وقت تمام نمی‌شود. بعضی اوقات احساس می‌کنم از آرزو تهی شده‌ام» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴).

در داستان آسمان، لحظه‌های زندگی با سفیدپوستان حاکی از رنج ناتمام آنهاست: «وقتی در خانه شری زندگی می‌کردیم گاهی به تبعیت از فرزندان او مادر خطابش می‌کردیم، اما او خیلی سرسختانه ما را منع می‌کرد. او فقط به‌خاطر استفاده از پول نوانخانه ما را قبول کرده بود و نمی‌خواست احساس عاطفی بین ما شکل بگیرد» (گروور، ۲۰۱۹)؛ «وقتی می‌خواستیم از خانه شری برویم

او همه لباس‌ها و وسایل ما را در پلاستیک مشکی زباله ریخت و به دستمان داد. من و بران با دو پلاستیک زباله در دست کنار جاده بودیم تا کسی به‌دنبال ما بیاید با هزارن ترس از اینکه چه آینده‌ای در انتظارمان است» (گروور، ۲۰۱۹)؛ «خانم کاکنون به ما می‌گفت که نباید مثل سفیدپوستان لباس بپوشید و در کلیسا حاضر شوید. از نظر او شلوار پوشیدن برای دختر سرخ‌پوست منعی ندارد، ولی برای دختر سفیدپوست خلاف حکم خداست» (گروور، ۲۰۱۹).

اختلال یادگیری در خواهر آسمان آبی و ترکش‌های باقی مانده در صورت حیات نیز نمایانگر تروما‌ی برجامانده از استعمار است وقتی در داستان بیان می‌شود: «من تنها کسی هستم که در معرض ناله‌های فروخورده و دعای آسمانی هستم که هر بار در آن صدا، یکی از عموها، عمه‌ها یا یکی از آشنایان و اقوام خانوادگی به صورتم خیره می‌شوند. زنها درحالی‌که اشک در چشمشان حلقه زده و با سوزش و حرارت نفس می‌کشند با دست‌هایشان به گلویم چنگ می‌زنند که انگار مرا خفه می‌کند وقتی می‌گویند: زیبایی‌ات را دزدیده‌اند. زیبایی‌ات از بین رفته عزیزم!» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)؛ «دست‌هایم را به سمت صورتم بردم. زخم‌هایی که روی صورتم بود را لمس کردم. زیر لب گفتم: من مثل یک‌صفحه شیشه‌ای خرد شده و پاشیده هستم. حتی وقتی که شیشه را تعمیر می‌کنی و تکه‌هایش را می‌چسبانی هنوز ترک‌ها آشکار و نمایان هستند» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)؛ «باران، دچار اختلال یادگیری بود. سفیدپوستان سعی داشتند آن را سندروم کشنده وراثتی بنامند، اما من اعتقادی نداشتم» (گروور، ۲۰۱۹).

۴- ۴. تروما و زیست‌بوم طبیعی

استفاده از عناصر زیست‌بوم طبیعی در دو داستان نیز مؤید میراث طبیعی به‌تاراج رفته در دواقلیم است که زنده نگه‌داشتن و یادآوری آن باعث زنده ماندن هویت ملی است. در داستان حیات، درخت زیتون، خاک بیت‌جالا یا قدس و تپه‌های روستای بی‌بی زینب یادآور هویت بومی و اصیل آنهاست: «بابا همیشه می‌گفت: این درختان زیتون، مقدس‌اند. اینها بخشی از میراث ما هستند که در قرآن هم آمده است. پدر بزرگم همیشه می‌گفت که پدر بزرگ‌هایش این درختان را کاشته‌اند و از آن مواظبت کرده‌اند» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴).

امید و نور و تجسم آن در هویت بومی و محل زندگی مورد تأیید محققان بسیاری بوده است. (حیدری، علی‌آبادی و کلانتری خلیل‌آباد، ۲۰۱۹) اهمیت مکان زندگی به‌مثابه دارایی به تاراج رفته و

تأثیر آن بر ایجاد تروما در روح و روان فرد مورد تأکید شخصیت‌های داستان قرار دارد: «اگر فقط یک‌آرزو داشته باشم حیات! این است که قبل از اینکه بمیرم یک‌بار دیگر خاک خانه‌ام را لمس کنم حیات! هیچ‌چیز مهم‌تر از این نیست. هرچقدر ریشه‌هایت عمیق‌تر باشد ساقه‌ات بلندتر و قوی‌تر خواهد بود، اما اگر ریشه‌هایت را از ته قطع کنند تو رو به پژمردگی و خشکی می‌روی. تمام خواسته‌ام این است که روی زمین خودم بمیرم نه توی خانه دخترم، بلکه توی خانه خودم» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)؛ «آه! بیت‌جالا! فقط نه‌سالت بود که آمدیم اینجا. آن‌قدر کوچک بودی که عطر پاک و تمیز تپه‌ها را یادت نمی‌آید یا فضای باز را. از نفس کشیدن آنجا لذت می‌بردم... » (عبدالفتاح، ۱۳۹۴). «چشم‌هایمان به افق خیره شد؛ مزارع سرسبز، باغ‌های زیتون که در دره‌های باشکوه محصور شده بود و کوه‌هایی با قله‌های کوچک و بزرگ؛ در فاصله‌ای نزدیک گله‌ای بز و گوسفند می‌چریدند. یک‌باره احساس قوی عشق وطنم در من شعله کشید، وطنم با تمام درخت‌ها و جنگل‌هایی که به‌صورتی زیبا از زمین روییده‌اند، با زیبایی کوه‌هایش که بی‌هیچ کوششی ساخته شده بود و با راز و رمزهای پنهان و پیچیده در این کوه‌ها، ولی جدای از آن دیوار، حائلی بود که همه‌جا بود، به دور زمین پیچیده بود و آن را دور زده بود و بلعیده بود و بالای مزارع و روستاها و شهرها قرار گرفته بود» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)؛ «به طبیعت اطرافم نگاه انداختم. می‌خواستم از آن پله‌های سنگی بالا بروم و کوه‌هایی را که بی‌بی زینب و خواهرش در زمان عروسی روی آن رقصیده بودند، لمس کنم. می‌خواستم کارت‌ها و مدارک شناسایی‌ام را به میلیون‌ها تکه کوچک پاره‌پاره کنم و آن را در باد پخش کنم تا هر تکه از بدنم با آزادی سرزمینم را لمس کند» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴).

در *رمان در تاریکی رویا* عناصر طبیعت که در فرهنگ بومیان آمریکا معادل هویت اصلی آنهاست به کرات استفاده شده است: «مگی راست می‌گفت! سرزمین مادری ما پر از گونه خاص درختان افرا بود که در بهار هر ساله نیشکر می‌داد. از زمان پدربزرگ‌هایم یا قبل‌تر از پدر پدر بزرگ‌هایم» (گروور، ۲۰۱۹)؛ «بعد از مصادره خانه و ورشکستگی ما، باغ اجدادی افرا در سرزمین علف‌های شیرین پناهگاه ما شد» (گروور، ۲۰۱۹)؛ «ما مثل گل‌های آفتابگردانی بودیم که دنبال نور خورشید برای ادامه زندگی بودیم، اما آفتاب سرزمین ما را تاریک کردند و ریشه ما ضعیف و سست بود» (گروور، ۲۰۱۹)؛ «نور شفق قطبی ما را یاد هویت و گذشته تلخ و شیرینمان می‌اندازد» (گروور، ۲۰۱۹).

از نشانه‌های درونی دال بر وجود تروما نیز می‌توان به رفتارهای عصبی والدین حیات و رفتار نابهنجار مادر آسمان و باران در رها کردن آنها همچنین ناسازگاری و پرخاشگری

شخصیت‌های داستان و فراری بودن آنها از درس و مدرسه‌ای که اشغالگران برای آنها فراهم کرده بودند از جمله یادگیری زبان انگلیسی که زبان مادری آنها نبود اشاره کرد. (عبدالفتاح، ۱۳۹۴، صص۱۳-۱۸-۱۹-۵۶-۱۸۰).

تلاش زنان بومی آمریکا و فلسطینی برای تسکین تروما در حقیقت الهام بخش روح مقاومت و بقا با تکیه بر داشته‌های فرهنگی و بومی خویش است. نقش تسکین دهندگی ترومای اشغال با داستان‌گویی حائز اهمیت است. حیات مکرر از بی‌بی زینب می‌خواهد تا برایش قصه روستایشان را بگوید و از اینکه چیزی روند داستان‌گویی را مختل کند، عصبی می‌شود. (عبدالفتاح ،۱۳۹۴، صص ۲۷- ۴۸-۵۵-۱۹۶) در داستان آسمان و باران نیز گزارش داستان‌گونه راویان مختلف در هر فصل نشان از نقش کلیدی داستان‌گویی در حفظ و بهبود عزم جمعی دارد. در انتهای داستان گروور، امید به بهبود با بسیج جمعی سرخ‌پوستان در حمایت از دو خواهر بی‌سرپناه به حقیقت می‌پیوندد و در داستان عبدالفتاح، عروسی چیهان نشان‌دهنده امید به زندگی برای ادامه دادن راه مقاومت است.

برجسته کردن آداب و رسوم بومی هر قوم و قبیله نیز مستمسک خوبی برای احیا و بقای فرهنگ بومی در تضاد فرهنگ مسلط سیستم حاکم است. در رمان گروور مراسم پووو[1] به مثابه مراسم کهن سرخپوستان که عامل اتحاد و دور هم جمع شدن بومیان متفرق‌شده در اماکن مختلف است و در رمان عبدالفتاح، جشن عروسی و رقص دبکه و تدارک سنتی غذاهای مورد نیاز محلی و دوباره دورهم جمع شدن اقوام از کشورهای مختلف و شهرهای مختلف فلسطین اشغالی، تداعی‌کننده حفظ ریشه‌های هویتی هر دو ملت و امید به بهتر شدن شرایط است.

۵. بحث و نتیجه‌گیری

همان‌طور که به تفصیل اشاره شد، در دو داستان نوشته‌شده توسط دو بانوی نویسنده بومی از آمریکا و فلسطین که تجربه تلخ زندگی در اسارت و اشغال دائمی متجاوزان را دارند، نمایش ترومای اشغال سرزمین و راهکار برون‌رفت از آن در سازوکار ارائه امید و مقاومت برای ادامه زندگی تبلور یافته است. رانده عبدالفتاح و لیندا گروور در خلال ارائه زندگی دو

1. Powwow

نوجـوان بومـی[1]، فضای واقعـی زندگی دو ملیت را به تصویر کشـیده‌اند و نـگاه امیدوارانه به ایسـتادگی و ادامـه زندگی را نیز به نمایش گذاشـته‌اند: «مادر با اندوهی فـراوان به صورتم خیره شـد! بعـد لبخنـد زد و گفت: مـا در این دنیا دو انتخاب داریـم؛ یا تلاش کنیم برای بقـا و زنده ماندن یا تسـلیم شـویم» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)؛ «بی‌بی زینب ادامه داد: در اردوگاه بودم که صدای نخست‌وزیرشان را که اسمش را به یاد نمی‌آورم، شنیدم که می‌گفت: چیزی به نام فلسطینی وجود ندارد، این موجودات وجـود خارجـی ندارنـد. آن شـب با تب بـه رختخواب رفتـم. حرف‌های او مرا مسـموم کـرد. حیات! من وجـود داشـتم. حیات! من زنده بودم» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴). همچنین عمـه گیرلی در رمان خانم گروور اظهـار می‌کنـد: «ایـن اسـت تاریخ ما؛ از دسـت دادن زمیـن، فرزنـدان و هویت، اما البتـه چیز دیگری هـم در ایـن بین هسـت؛ سرخ‌پوسـتان قدیمی، آنها که می‌دانند چطور درسـت زندگـی کنند تا بیش از این از دست نروند. بخلاف همه مشکلات کوچ اجباری، بی‌خانمانی و بی‌فرزندی، اما هنوز این خاک سرزمین سرخ‌پوستان است» (گروور، ۲۰۱۹).

الگوهـای مقاومـت پیشـنهادی ایـن دو نویسـنده، براسـاس نظریـات پسااسـتعماری و مقاومت در عرصه استعمار نوین را می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

- تکیه بر هویت بومی و ملی: اولین گام برای باززیستی[2] در شرایط پسااستعماری، یافتن و تکیـه بـر هویـت بومی و ملی ملت‌های تحت اسـتعمار بی‌پایان اسـت. ایـن هویت بومی از طرق مختلف مثل تمسـک به زیسـت‌بوم طبیعی و حفظ و صیانت از آن یا برجسـته کردن میـراث کهـن و آداب و رسـوم مغفول‌مانده، محقق می‌شـود که نقشـی اساسـی در گردآوری تمام شاخه‌های فرعی یک‌ملت حول ریشه اصلی دارد.

- نقش زنان و مادران: زنان و مادران به‌مثابه روح آرامش‌بخش برای جامعه زخم‌خورده و عامـل تولیـد و تربیـت نسـل‌های آینـده در این مسـیر حیاتی، نقشـی کلیـدی دارند. یکی از راهکارهـای سـاده و قابـل دسـترس بـرای هـر زن بومی آمریکا و فلسـطین، داسـتان‌گویی و یـادآوری خاطرات گذشـته اسـت. شـاید به‌نظر برسـد ایـن کار تداعی‌کننده رنـج و ترومای ضمیر ناخودآگاه جامعه اسـت، اما طبق مطالعات روان‌شناسـی، داستان‌گویی ابزاری مهم در تروماتراپی و حفظ حافظه بشـری اسـت (کروث، ۱۹۹۶). این ابزار می‌تواند افراد را به یادآوری

1. Indigenous
2. Survival

اینکه چه بوده‌اند و به چه کسی تبدیل شده‌اند، ترغیب کند. داستان‌گویی نه‌تنها هویت بومی را احیا می‌کند، بلکه روحیه مقاومت و برون‌رفت از افسردگی و یأس را نیز پایه‌ریزی می‌کند که این از یافتهها و ادعای مقاله است.

- داستان‌گویی شفاهی و انتقال نسل به نسل: تأثیر داستان‌گویی شفاهی و ظرفیت بالای آن، به‌مثابه حلقه اتصال نسل گذشته و آینده، در قالب لالایی‌های مادرانه برای فرزندان، قابل سرکوب و سانسور توسط مهاجمان نیست. این داستان‌ها زنده و پویا هستند و باعث حیات و پویایی می‌شوند.

- شکست هیمنه استعمار و تقویت خودباوری: یکی از ظرفیت‌های داستان‌گویی، شکستن هیمنه استعمار و تقویت روحیه خودباوری است. این نکته که فقط بومیان و فلسطینی‌ها بازنده و آسیب‌دیده نیستند، بلکه مهاجمان نیز سرمایه اصیل وجودی خود، یعنی انسانیتشان را از دست داده‌اند، نقطه قوت و انرژی‌بخش داستان مقاومت است: «من از آینده فرزندان اسرائیلی‌ها بیشتر از آینده فرزندان خودمان می‌ترسم... به‌خاطر این اشغالگری، انسانیت هر دو طرف، اشغالگر و اشغال‌شونده، ربوده شده است. همه ما زیانکاریم... این هیچ‌وقت تمام نمی‌شود» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴).

در پایان، می‌توان نتیجه گرفت که زنان از طریق روایت، در ایجاد روحیه مقاومت نقش‌آفرین بوده‌اند. با خوانش ادبیات مقاومت، باید به ناگفته‌های این عرصه برای ریشه‌کن کردن استعمار و نمود مقاومت در روایت، نگاهی ویژه داشت و با بازگو کردن آنها، روحیه مقاومت را تجدید حیات نمود.

فهرست منابع

۱. باقی‌نژاد، عباس (۱۴۰۰). زندگینامه‌نویسی: ماهیت، ساختار و گونه‌ها. *نشریه پژوهش‌های نثر و نظم فارسی*، ۱۱(۵)، ۱۸۱ - ۲۰۸.

۲. بیات، حسین (۱۳۸۷). *داستان‌نویسی: جریان سیال ذهن*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۳. *بیانات مقام معظم رهبری* (مد ظله العالی) *در دیدار جمعی از بانوان نخبه* (۱۳۹۰). مشاهده شده در Khamenei.ir

۴. حسینی، سید محمد (۱۳۸۸). *مبانی راهبردی در شکل‌گیری انقلاب اسلامی*. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

۵. زمانی، مهدی (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه غرب ۲*. تهران: انتشارات پیام نور.

۶. عبدالفتاح، راذه (۱۳۹۴). *جایی که خیابان‌ها نام داشت*. مترجم: ساقینی، مجتبی. تهران: نشر آرما.

7. Adamson, Joni. (2001). *American Indian Literature, Environmental Justice and Ecocriticism, the Middle Place.* Tocson: University of Arizona.

8. Archibald, J. (2008). *Indigenous Story work: Educating the Heart, Mind, Body, and Spirit.* New York: UBS Press
9. Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2013). *Post-Colonial Studies; The Key Concepts.* London: Routledge.
10. Bayat, S., Shahabi, H., & Bornaki, F. (2023). Dromology And Foucauldian Panopticism And Power In Lewis'the Chronicles Of Narnia. *Cadernos de Educação Tecnologia e Sociedade*, 16(2), 431- 442.
11. Bhabha, H. K. (1990). *Nation and Narration.* London: Routledge Publication.
12. Bhabha, H. K. (2004). *The Location of Culture.* London: Routledge Publication.
13. Bornaki, F., & Salami, A. (2023). Neocolonization and the Otherising Policy: Agonistic Identity in A›la Al-Aswani›s Chicago and The Republic of False Truths. *Research in Contemporary World Literature*, 28(1).
14. Bornaki, F., & Yaghubi Derabi, J. (2018). American Neocolonial Otherising Policy: Agonistic Identity in Lorrie Moore's A Gate at the Stairs and Claire Messud's The Woman Upstairs. *Critical Language and Literary studies*, 15(21), 33- 56.
15. Caruth, C. (1996). *Unclaimed Experience, Trauma, Narrative and History.* London: The John Hopkins University Press.
16. Dennis, H. M. (2006). *Native American Literature: Towards a Spatialized Read.* London: Routledge.
17. Dirks, N. (1992). *Introduction, Colonialism and Culture.* Michigan: Colonialism and Culture University of Michigan Press.
18. Grover, L. L. (2019). *In the Night of Memory.* Mineapolis: University of Minnesota Press.
19. Heidari, F., Aliabadi, M., & Kalantari Khalilabad, H. (2019). Qualitative Concept Elucidation of the Word "light" from Quran Text and Transferring It to the Devotional Space Body. *Journal of Conservation and Architecture in Iran,* 9(19), 65- 78.
20. Huddart, D. (2006). *Homi K Bhaba.* London: Routledge.
21. Jacoby, R. (1995). Marginal Returns: The Trouble with Post-colonial Theory. Franca: Lingua.
22. Kazemi, M., & Kalantari Khalilabad, H. (2011). Spiritual Messaging Tools in the Architecture of the Mosque with Emphasis on the Role of Islamic Ideology. *Journal of the Iranian Islamic Society,* 6, 41- 46.
23. Keeler, K. (2020). Colonial Theft and Indigenous Resistance in the Kleptocene. Digital Magazine. *Wisconsin University,* 53706.
24. Khalidi, R. (2020). *The Hundred Years› War on Palestine: A History of Settler Colonialism and Resistance.* New York City: Henry Holt and Company.
25. Loomba, A. (1998). *Colonialism and Postcolonialism.* London: Routledge Publication.
26. Masoomi, M., Bornaki, F., & Salami, A. (2019). The Fourth World and Politics of Social Identity in Margaret Atwood's MaddAddam Trilogy. *World Sociopolitical Studies*, 3(4), 731- 761.
27. Said, E. (1984). *Orientalism.* London: Routledge and Kegan Paul.
28. Teuton, S. K. (2017). *Native American Literature: A Very Short Introduction.* London: Oxford University Press.
29. Vizenor, G. (1994). *Dead Voices; American Indian Literature and Critical Studies Series.* Oxford: OUP publication.
30. Zinn, H. (2015). *A People›s History of the United States.* New York City: Harper Perennial Modern Classics.

پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده / سال دوازدهم/ شماره ۳۶ / پاییز ۱۴۰۳ / ۱۰۱- ۱۲۱

واکاوی فقهی - حقوقی صدور جواز سقط جنین؛ تحلیل ماده ۵۶ قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت

اسماعیل آقابابائی بنی*[۱]

چکیده

با تصویب ماده ۵۶ قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت، صدور مجوز سقط به‌جای تشخیص سه‌پزشک متخصص به کمیسیونی مرکب از یک قاضی ویژه، یک پزشک متخصص متعهد و یک متخصص پزشک قانونی واگذار شد. پژوهش حاضر باهدف بررسی فقهی- حقوقی رویکرد جدید قانون‌گذار در مقایسه با رویکرد سابق و شناسایی خلاءها و مشکلات قانونی آن و نیز ارائه راهکارهایی برای رفع آن خلاءها به‌روش توصیفی- تحلیلی انجام شد. بدین منظور، داده‌های پژوهش با مراجعه به متون مکتوب مربوطه و نیز مصاحبه حضوری با پزشکان مرتبط با تشخیص و صدور مجوز سقط جنین، جمع‌آوری شد. نتایج بررسی‌ها در پژوهش حاضر نشان داد که در اقدام به سقط جنین سه‌رویکرد حمایت از مادر و اطرافیان، حمایت از جنین و نیز حمایت از جامعه مطرح است. رویکردهای فقهی در نحوه تشخیص حرج و اقدام به سقط، که خود، مبنایی برای تدوین قوانین به‌شمار می‌رود، متنوع و متعدد است. علاوه‌براین، سیاست‌های حاکم بر افزایش جمعیت، نقش مهمی در تدوین قوانین و محدود کردن صدور مجوز سقط جنین دارد. در نهایت، دخالت دادن قاضی در صدور مجوز سقط جنین علاوه بر بررسی‌های پزشکی، تجربه جدید قانون‌گذاری در ایران است که به اشکالات نظری و عملی متعددی دامن زده است.

واژگان کلیدی: سقط درمانی، کمیسیون سقط جنین، صدور مجوز سقط جنین، مصادیق حرج در سقط جنین، تصمیم قضایی در سقط جنین، جواز سقط جنین.

نوع مقاله: پژوهشی **تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۴** **تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰** **تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۷**

DOI: 10.22034/IJWF.2024.16764.2131

۱. دانشیار گروه مسائل فقهی وحقوقی، پژوهشکده فقه و حقوق، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

Email: Aghababaei@isca.ac.ir 0009-0005-5039-6917

* این مقاله برگرفته از پژوهشی است باعنوان «کاربرد قاعده نفی حرج در سقط قانونی (مبانی و معیارها)» که با پشتوانه مادی و معنوی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فقه و حقوق انجام شد.

The Islamic Journal of Women and the Family /12st Year/ no.36 / Autumn 2024/ 101 –121

Jurisprudential-Legal Analysis of the Issuance of Abortion Permit; Analysis of Article 56 of the Law on the Protection of the Family and the Youth of the Population

Esmaeil Aghababaei Bani [1]

With the approval of Article 56 of the Law on the Protection of the Family and the Youth of the Population, instead of the diagnosis of three specialist doctors, the issuance of abortion permit was entrusted to a commission consisting of a special judge, a committed specialist doctor, and a forensic pathologist. This study was conducted with the aim of jurisprudentially-legally investigating the new approach of the legislator in comparison with the previous approach and identifying its legal gaps and problems, as well as providing solutions to address those gaps using a descriptive-analytical method; thus, the data was collected by referring to related written texts and face-to-face interviews with doctors related to the diagnosis and the issuance of abortion permit. The results indicated that in the attempt to perform an abortion, there are three approaches: supporting the mother and those around her, supporting the fetus, and supporting the community. The jurisprudential approaches to the way of diagnosing a problem and performing an abortion, which itself is considered a basis for formulating laws, are numerous. In addition, policies governing population growth play an important role in formulating laws and restricting the issuance of abortion permit. Finally, involving judges in issuing abortion permits in addition to medical examinations is a new legislative experience in Iran that has led to numerous theoretical and practical problems.

Keywords: therapeutic abortion, abortion commission, issuance of abortion permit, problem examples in abortion, judicial decision on abortion, abortion permit.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.16764.2131
Paper Type: Research
Data Received: 2023/08/15 Data Revised: 2024/01/10 Data Accepted: 2024/01/27
1. Associate Professor, Department of Jurisprudential and Legal Issues, Research Institute of Jurisprudence and Law, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran.
Email: aghababaei@isca.ac.ir 0009-0005-5039-6917

۱. مقدمه

پیشرفت دانش پزشکی امروزه این امکان را فراهم کرده است که با تشخیص زودهنگام ناهنجاری‌های جنینی به‌ویژه قبل از دمیده شدن روح به آن، در موارد خاص امکان سقط جنین با کمترین صدمه به سلامتی مادر امکان پذیر شود. بااین‌حال اختلاف گسترده در آرای فقهی در موارد مجاز و غیر مجاز سقط، اختلاف آرای پزشکان در مصادیق مجاز سقط، اختلاف ناشی از فرهنگ‌ها و همچنین خصوصیات متقاضیان سقط و مسائلی از این دست، تدوین قانون مشخص و یکسان‌سازی حق بر سلامت و حق بر سقط را در جامعه ضروری کرده است و قوانین کیفری نیز همسو با نیازها و فرهنگ جامعه، سعی در قانون‌مندسازی و تعیین موارد مجاز سقط جنین دارد.

قانون‌گذار ایران از تعیین کیفر برای سقط جنین جنایی تا ضابطه‌مند کردن صدور مجوز سقط جنین راه طولانی‌ای را پیموده است که تغییر مکرر قوانین به‌ویژه قوانین کیفری ناظر به سقط، براساس اقتضائات جامعه بوده و انتظار می‌رود که قدم‌های بعدی باهدف کاستن مشکلات سابق و دستیابی به دستاوردهای جدید متناسب با نیازهای جامعه باشد. علاوه بر اینکه توجه به شرع و همسوکردن قوانین با آرای فقهی نیز بعد از انقلاب اسلامی مورد نظر قانون‌گذار بوده است و اگر برای نظم‌دهی به مسئله صدور مجوز و سقط جنین به‌ظاهر بین فتاوا و قوانین تهافتی وجود دارد، نیازمند توجیه و تبیین است. به بیان دیگر، ملاحظات شرعی در تدوین قوانین به‌ویژه قوانین ناظر به سقط جنین که با حیات انسان‌ها سر و کار دارد، نیازمند دقت مضاعف است تا ضمن رعایت دستورهای شرع، به تضییع حق افراد نیانجامد و نیز به‌دلیل کاهلی در تطبیق قواعد، زمینه سقط‌های غیر ضروری را فراهم نیاورد و همچنین این سیاست‌ها به گونه‌ای باشد که موارد سقط غیر قانونی را به حداقل ممکن کاهش دهد. سیاست‌های حاکم بر افزایش جمعیت نیز که از اسناد بالادستی است، مسئله مهم دیگری است که باید در تجویز و تدوین قوانین ناظر به سقط جنین مورد توجه قرار گیرد.

حاصل رعایت این ضرورت‌ها پس از چندین دوره قانون‌گذاری در موضوع سقط جنین به تصویب ماده ۵۶ قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت (مصوب ۲۴ مهر ۱۴۰۰) منجر شد

که برای تضمین همه حقوق و سیاست‌های فوق، تصمیم نهایی در قانون به کمیسیونی مرکب از یک‌قاضی ویژه، یک‌پزشک متخصص متعهد و یک‌متخصص پزشک قانونی که در استخدام سازمان پزشکی قانونی است واگذار و در نهایت، صدور رأی بر عهده قاضی گذارده شود. ترکیب کمیسیون از دو رویکرد فنی پزشکی و قضایی حاکی از تجربه جدیدی در ایران است که ضمن داشتن مزایایی به‌دلیل تجربه جدید بودن، می‌تواند کاستی‌های متعددی نیز داشته باشد. براین‌اساس، در پژوهش حاضر این سؤال که قانون جدید فوق چقدر توانسته است ضمن توجه به آرای فقهی، کاستی‌ها و اشکالات وارد بر مقررات سابق را برطرف نماید و راهکارهای بهتری ارائه دهد، بررسی شد. پاسخ به این سؤال با نگاهی به آرای فقهی و اشکال‌ها و اهداف قوانین سابق و مزایا و کاستی‌های قانون فعلی قابل دستیابی است.

۲. چارچوب نظری پژوهش

تاکنون درمورد جواز یا حرمت سقط جنین و موارد استثنای از آن مقالات و کتب متعددی نوشته شده است و برخی مقالات و نوشته‌ها نیز با محوریت ماده واحده قانون سقط درمانی (مصوب ۱۳۸۴/۳/۱۰) به نگارش درآمده‌اند. باتوجه به اینکه محور اصلی پژوهش حاضر ماده ۵۶ قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت (مصوب ۲۴ مهر ۱۴۰۰) با تأکید بر نوآوری‌های این ماده است، پژوهش‌ها و کتب موجود هیچکدام منبع اصلی و پیشینه کاملی برای آن نبود و همین نکته نیز نوآوری پژوهش حاضر است. بررسی‌ها نشان داد فقط مقاله‌ای باعنوان «چالش‌های فقهی - حقوقی سقط درمانی در پرتو قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت» از طاهربخت و محقق‌داماد (۱۴۰۳) منتشر شده است که محتوای کامل آن در دسترسی نمی‌باشد. گذشته از این که بخش عمده‌ای از مطالب به واسطه صحبت حضوری با برخی پزشکان و مجریان صدور مجوز سقط به دست آمده است و از این نظر، بسیاری از مطالب این نوشته قابل استناد به منابع نوشتاری موجود نیست.

با نگاهی کلی به موضوع بحث به نظر می‌رسد برخلاف رفع برخی کاستی‌ها، تلاش افراطی در رعایت سیاست‌های حاکم بر افزایش جمعیت باعث شده است قانون‌گذار زمینه سخت‌گیری‌های فراوان را در سقط جنین فراهم آورد و زمینه سقط‌های غیرقانونی فراهم

شود درحالی‌که واگذاری تشخیص حرج به مادر و اطرافیان در فقه و امکان انجام آن توسط مادر، الزاما به نامشروع بودن سقط‌های غیر قانونی منجر نمی‌شود و شایسته است ضمن قانون‌مندسازی صدور و اجرای سقط، سخت‌گیری فراتر از آرای فقهی شکل قانونی به خود نگیرد. ازاین‌رو، توجه به کاستی‌های قانون و اصلاح آن ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. براین‌اساس، در پژوهش حاضر تلاش شد ضمن بیان این کاستی‌ها، راهکارهایی همسو با آرای فقهی و ضرورت‌های قانونی و البته باتوجه به سیاست‌های کلان ناظر به افزایش جمعیت ارائه شود. بنابراین، ابتدا آرای فقهی ناظر به تجویز و انجام سقط جنین از نظر فقه مرور شد و پس از بیان نحوه سازگاری بین فتاوای یادشده و قانون، با نگاهی مختصر به سابقه قانون جدید، مباحث بر محور ماده ۵۶ از قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت (مصوب ۲۴ مهر ۱۴۰۰) ب‌ررسی شد. همچنین باتوجه به سیاست‌ها و اهداف قانون‌گذار، بخش بیشتر مباحث به بیان کاستی‌های قانون موجود و نحوه رفع کاستی‌ها اختصاص یافت.

۲-۱. تشخیص حرج و انجام سقط جنین در آرای فقهی

در اینکه کدام حرج و تشخیص چه کسی مجوز سقط جنین است، فتاوا متفاوت است. آیت‌الله مکارم شیرازی حرج پدر، مادر یا اطرافیان را ملاک قرار داده است: «در صورتی که ناقص بودن جنین در حدی باشد که موجب عسر و حرج پدر و مادر و خویشان شود به‌شرط آنکه سقط قبل از دمیده شدن روح صورت گیرد... جایز است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷هـ.ق، ۴۶۹/۳). در برخی عبارات فقهی از حرج پدر و مادر سخن به میان آمده است: «درصورتی‌که جنین در مراحل اولیه قرار دارد و شکل انسان کامل به خود نگرفته است و باقی ماندن آن به همان صورت و تولد به‌شکل ناقصی که در سؤال آمده موجب عسر و حرج شدید پدر و مادر شود، اشکالی ندارد و دیه از باب احتیاط واجب است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷هـ.ق، ۴۱۶/۱). درحالی‌که برخی فقها فقط به حرج مادر توجه کرده‌اند (ر.ک.، فیاض، بی‌تا، ۴۴۰/۳ و ۴۴۱). ازاین‌رو، از نظر فقهی می‌توان تشخیص حرج را بر حسب اختلاف فتاوا به مادر یا پدر و مادر یا پدر و مادر و اطرافیان سپرد.

همچنین در اینکه پس از تجویز سقط جنین چه کسی بدان اقدام می‌کند، تعداد قابل توجهی از آرای فقهی حاکی از آن است که فقط خود مادر مشمول تکلیف است و فقط خود اوست که می‌تواند اقدام به سقط کند و برخی به نقل از فقها عباراتی همچون «یجوز لأُمّه

ولا یجوز لغیرها» (انصاری، ۱۴۱۵هـ.ق، ۵۳۵/۱۱) را به‌کار برده‌اند. برخی نیز تصریح دارند: «ظاهراً اشکالی ندارد که پزشک به مادر شیوه سقط کردن جنین را بیاموزد؛ زیرا سقط کردن توسط مادر به‌خاطر حفظ کردن جان خود، جایز است و کمک کردن بر کاری که جایز است، جایز خواهد بود. بله اگر قتل به پزشک مستند گردد جایز نیست و در جایی‌که محل تردید باشد، سزاوار آن است که احتیاط شود» (انصاری.، و همکاران، ۱۴۲۹هـ.ق، ۱۴۲/۱). آیت‌الله تبریزی نیز بیان می‌دارد: «درجایی‌که مادر می‌داند باقی ماندن کودک در رحم موجب مرگش می‌شود، وی می‌تواند هرچند با خوردن دارو یا به‌گونه‌ای دیگر کودک را بکشد و بعد از مرگ، کودک با عمل جراحی از رحم خارج شود» یا «لازم است مادر فرزند را هرچند با خوردن دارو بکشد، سپس پزشکان آن را از رحم خارج سازند» (تبریزی، ۱۴۲۷هـ.ق، ۲۰۱/۷). برخی دیگر در تعلیل مسئله آورده‌اند: «در اینجا اضطرار و اینکه جان مادر در خطر است، متوجه مادر است نه پزشک و جایز بودن معالجه توسط پزشک، کشتن یکی برای نجات جان دیگری را مجاز نمی‌سازد؛ چراکه دلایل جواز معالجه از چنین مواردی منصرف است» (خرازی، ۱۴۲۳هـ.ق، ۲۶۸/۲). این درحالی است که طبق تبصره ۲ ماده ۵۶ قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت (مصوب ۲۴ مهر ۱۴۰۰) «بیمارستان‌های مورد تأیید پزشکی قانونی موظفند در موارد مجاز سقط، منحصراً پس از دستور قاضی و احراز عدم امارات و نشانه‌های ولوج روح، سقط جنین را اجرا کنند و اطلاعات مربوط را با رعایت اصول محرمانگی در پرونده الکترونیک سلامت بیمار و یا سامانه ماده ۵۴ این قانون ثبت و بارگذاری نمایند».

با توجه به ناهماهنگ بودن قانون با فتاوا به نظر می‌رسد در مسئله اقدام به سقط جنین، مهم جواز یا عدم جواز اقدام به سقط است و هنگامی که بتوان راهکاری قانونی و شرعی برای جواز یافت، واگذاری انجام آن به دیگران ازجمله پزشک که به‌سبب حرفه و دانش خود مخاطرات کمتری را برای مادر می‌آفریند، نه فقط ترجیح دارد بلکه لازم است و از این نظر نمی‌توان وجود برخی فتوا بر لزوم انجام سقط توسط مادر و ممانعت وی در انجام آن و درخواست انجام ازسوی پزشک یا تیم معالج را مانعی در انجام سقط توسط پزشک به‌شمار آورد. به بیان دیگر، قواعد فقهی امتنانی مثل «لاضرر» و «لاحرج» در عبادات قائم به شخص است و فقط کسی که حرج یا ضرر متوجه اوست می‌تواند به مقتضای آن اقدام کند، ولی در امور غیر عبادی (مثل سقط جنین) چون انجام فعل مهم است نه اینکه چه

کسی آن را انجام دهد، در اینکه خود مادر اقدام به سقط کند یا دیگری را به انجام آن وادارد، تفاوتی نخواهد بود یا دست‌کم در موارد ناتوانی مادر از انجام آن یا مطالبه وی، می‌توان این تکلیف را متوجه دیگران دانست.

براین‌اساس، برخی معتقدند وقتی جواز اسقاط را پذیرفتیم و پزشک نیز مقلد کسی بود که اسقاط را جایز می‌داند، می‌تواند بدان اقدام کند؛ مثل اقدام به قصاص که در آنجا هم اکثر اوقات قصاص به دست اولیای دم انجام نمی‌شود بلکه آن را جلاد با اذن حاکم انجام می‌دهد. ازاین‌رو، قتل و ریختن خون وقتی جایز باشد دیگری هم با رعایت شرایط جواز می‌تواند بدان اقدام کند. بنابراین، لازم نیست در سقط کردن جنین بین مادر و پزشک معالج تفاوت نهاد و نیاز نیست مادر با خوردن دارو موجب از بین رفتن جنین شود و در نهایت، پزشک معالج باقیمانده آن را خارج کند. (خرازی، ۱۴۲۳هـ.ق، ۲۶۸/۲).

علاوه بر قصاص که در عبارت فوق بدان استناد شده است، در بحث دفاع مشروع هم همین قاعده حاکم است و همینکه اصل اقدام علیه جان یا مال دیگری مجاز شد، هم خود فرد می‌تواند به آن اقدام کند و هم می‌تواند با مساعدت از دیگران از آنان بخواهد که وی در احقاق حق خود کمک نمایند و هیچ‌گونه منع قانونی و شرعی ندارد (ر.ک.، تبصره ۱، ماده ۱۵۶ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲). براین‌اساس، اقدام پزشک به سقط، منع فقهی نخواهد داشت. بااین‌حال، چنانکه اشاره شد، در آرای فقهی بر این نکته تصریح شده است که علاوه بر جواز قانونی، انجام سقط براساس فتوای مرجع تقلید پزشک نیز باید مجاز باشد و جواز قانونی را به تنهایی کافی ندانسته‌اند. این در حالی است که اگر معیار حجیت قانون در مقابل فتاوای مخالف از نوع اعمال ولایت فقیه حاکم دانسته شود (ر.ک.، علی اکبریان، ۱۳۹۲) این اشکال نیز قابل رفع است. چنانکه در مسئله معاملات بانکی با اینکه با آرای برخی فقها هماهنگی ندارد، معیار قانون است و کارمندان بانک براساس قانون و نه فتاوا وظایف خود را انجام می‌دهند و مخالف بودن قانون با فتوا مانع کار آنان نمی‌شود. ازاین‌رو، ناسازگاری ظاهری قانون با آرای فقهی در مسئله سقط جنین، با تقدم قانون بر فتاوا منافاتی ندارد.

۲-۲. سیر قانونی صدور مجوز سقط

بررسی سیر قانونی صدور مجوز سقط جنین به‌این‌دلیل ضروری است که بتوان قانون جدید

را در مقابل کاستی‌های سابق ارزیابی کرد. پیش از انقلاب اسلامی بر موارد غیر مجاز سقط جنین تصریح شده بود. درنتیجه، موارد خارج از آن مجاز بوده و از صدور مجوز برای سقط، سخنی به میان نیامده بود و با توجه به ماده ۱۸۰ قانون مجازات همگانی عقیده بر این بود: «اگر مرتکب، به قصد سقط ایراد ضرب کند مشمول ماده است و اگر فقط به قصد ایذا ضرباتی را وارد کند و ضربات وارده منجر به سقط شود، مشمول ماده نیست» (امین‌پور، ۱۳۳۰). بنابراین، می‌توان گفت که این ماده به سقط جنین جنایی اختصاص داشت و سقط جنین طبی را در بر نمی‌گرفت. در مواد بعدی یعنی مواد ۱۸۱ تا ۱۸۳ هم معاونت در سقط جنین مورد نظر قانون‌گذار بود که بدین ترتیب می‌توان گفت که تا حدودی از حق حیات جنین حمایت می‌شد، ولی قانون در سقط جنین طبی ساکت بود. عبارت ضرب یا هر نوع اذیت در ماده یادشده نیز ظهور در انصراف آن از سقط جنین طبی داشت (ر.ک.، رستمی، عبدی، احمدی و دادهیر، ۱۳۹۲) بعد از انقلاب اسلامی در سال ۱۳۷۵ با تصویب ماده ۶۲۳ قانون مجازات اسلامی، سقط جنین برای نجات جان مادر مجاز به‌شمار آمد و سقط جنین در مقام تزاحم حیات جنین با حیات مادر و برای حفظ حیات مادر قانونی شناخته شد و مطلق بودن عبارت، حاکی از آن بود که تفاوتی بین دمیده شدن روح و قبل از آن نیست. بااین‌حال، در یکی از نظریه‌های شورای نگهبان در سال ۱۳۶۳ بر این نکته تأکید شده بود: «پذیرش جواز سقط جنین برای حفظ سلامت مادر به نحو مطلق، شرعی نمی‌باشد» (شکری و قادر، ۱۳۸۱) و در ادامه بر جواز آن قبل از دمیده شدن تصریح شده بود که انتظار می‌رفت در تصویب ماده یادشده مورد توجه قرار گیرد.

در سال ۱۳۷۶ براساس فتوای مقام معظم رهبری مدظله العالی اجازه سقط جنین مبتلا به تالاسمی ماژور، قبل از ولوج روح و با مجوز پزشکی قانونی صادر شد (نبوی‌زاده، ۱۳۹۶؛ صدر.، و همکاران، ۱۳۸۴، ۱۹۸) و به‌دنبال آن در سال ۱۳۸۱ کمیته کشوری سقط جنین آیین نامه‌ای با ۴۹ مورد اندیکاسیون‌های قطعی مادری و جنینی برای سقط جنین پیشنهاد نمود. در واقع به‌جای تصویب قانون مشخص، در عمل براساس فتاوا و آیین‌نامه‌هایی که ازسوی کمیته سقط جنین تنظیم شده بود، سقط جنین‌های دارای ناهنجاری در کشور انجام می‌شد. در سال ۱۳۸۴ قانون‌گذار اولین قدم اساسی را برداشت و در ماده واحده‌ای به تاریخ ۱۳۸۴/۳/۱۰ سقط درمانی با تشخیص قطعی سه پزشک متخصص و تأیید پزشکی مجاز شد. در اجرای

این ماده نیز مشکلاتی رخ داد که عبارتند از:

- در برخی مصادیق، تشخیص قطعی سه‌پزشک متخصص ممکن نبود و می‌بایست احتمال قوی و احتمال عقلایی معیار تشخیص قرار گیرد که همین امر به اختلاف بین پزشکان می‌انجامید. همین مسئله سبب می‌شد که مادر برای رهایی از جنینی که احتمال نقص وی مطرح است به پزشکان متعدد حتی با صرف هزینه فراوان به استان‌های دیگر مراجعه کند تا برای رعایت قانون، بتواند نظر سه پزشک متخصص را جلب کند.

- پزشکی قانونی با تطبیق بر اندیکاسیون‌های از پیش تعیین‌شده حرجی بودن یا حرجی نبودن را تأیید می‌کرد که از سویی اندیکاسیون‌ها همه موارد حرجی را در بر نمی‌گرفت و ازسوی دیگر، واگذاری موارد دیگر به تشخیص پزشک قانونی به قضاوت و تشخیص پزشک می‌انجامید که آن هم چون قاعده مشخصی نداشت، اشکالاتی در اجرا ایجاد می‌کرد.

- در جایی‌که پزشک به تشخیص قطعی نمی‌رسید یا به‌دلیل عدم امکان برخی آزمایش‌ها از نظر هزینه فراوان یا نبود زمان کافی برای اقدام به سقط جنین نمی‌توانست جواز سقط را تأیید کند، درصورتی‌که جنین پس از تولد ناقص به‌دنیا می‌آمد، از پزشک به‌دلیل قصور در تشخیص شکایت می‌شد که همین موضوع سبب می‌شد پزشکان در تجویز سقط سخت‌گیری کمتری داشته‌باشند. درنتیجه مخالفت پزشکی قانونی هم جایگاه ضعیف‌تری پیدا می‌کرد.

سه نکته فوق موجب شد قانون‌گذار با بدبینی به ترکیب اعضای تشخیص دهنده جواز سقط و برای جلوگیری از سقط جنین‌های بی‌مورد و با هدف افزایش جمعیت، در مصوبه اول قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت صدور مجوز سقط را به کمیسیون سقط قانونی واگذار کند و ترکیب اعضای این شورا بدین شرح پیش‌بینی کند: «رئیس سازمان پزشکی قانونی کشور باعنوان رئیس شورا، سه‌فقیه مجتهد متجزی در فقه پزشکی به تعیین رئیس قوه قضاییه، سه‌نفر متخصص مرتبط با معرفی وزیر بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، یک‌نفر متخصص پزشکی قانونی با معرفی ریاست سازمان پزشکی قانونی و یک‌نفر قاضی دیوان عالی کشور به پیشنهاد رئیس قوه قضاییه و یک‌نفر نماینده عضو کمیسیون بهداشت مجلس به‌عنوان ناظر».

در ایـن مصوبـه، به‌جـای اسـتفاده از همه متخصصـان، فقط متخصصان معرفی شـده توسـط وزارت بهداشـت، درمان و آموزش پزشکی حق اظهار نظر داشتند و نیز برای کاستن شکایات بعدی، دخالت قوه قضائیه با معرفی قاضی و سه‌مجتهد متجزی پذیرفته شد.

عقیده بر این بود که تشـخیص مصداق حرج باتوجه به اختلافات فقهی، مشـکل است و فقـط بـا دخالت مجتهدان در حوزه پزشـکی می‌توان دیدگاه شـرع را در مصادیق مختلف دریافـت. بـا این‌حـال، به‌جای ارائـه معیارهای دقیـق قانونی، واگذاری تشـخیص مصادیق بـه مجتهدان به شـرح مصوبه فوق می‌توانسـت اشـکال‌های متعددی ایجـاد کند که یافت نشدن این تعداد مجتهد متجزی در استان‌ها، نامعلوم بودن عمل به فتوا یا قانون در موارد متفاوت بودن قانون با فتوای مجتهد، مشـکل در ابتنای حکم قضایی یا تشـخیص بر نظر اکثریت و امکان شـکل‌گیری رویه‌های متفاوت به‌دلیل اختلاف آرای مجتهدان از آن جمله بود. ازاین‌رو، مشـکلات یادشـده قانون‌گذار را به این سمت سوق داد که در مصوبه نهایی و بعد از ایرادهای شورای نگهبان، ماده ۵۶ قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت (مصوب ۲۴ مهر ۱۴۰۰) تغییراتی را در صدور مجوز سقط لحاظ کند.

۲- ۳. اشکال‌های ناظر به شرایط و نحوه صدور جواز سقط جنین از سال ۱۴۰۰

باتوجه با اشـکالاتی که در صدور مجوز سـقط جنین در قوانین سابق مطرح بود، قانون‌گذار در ۲۴ مهر سال ۱۴۰۰ با تصویب ماده ۵۶ قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت، اعضای کمیسـیون صادرکننـده جـواز سـقط جنین را برای رفع اشـکالات سـابق بدین شـرح در نظر گرفت: «یک‌قاضی ویژه، یک‌پزشـک متخصص متعهد و یک‌متخصص پزشـک قانونی در اسـتخدام سازمان پزشکی قانونی که در نهایت قاضی اقدام به صدور رأی می‌کند». بااین‌حال، به‌نظر می‌رسد مصوبه اخیر نیز خود با ابهام‌ها و اشکال‌های متعددی روبه‌روست.

۲- ۳- ۱. اشکال‌های ناظر به قضایی بودن صدور جواز سقط جنین

باتوجه به واگذاری تصمیم نهایی در صدور مجوز به قاضی، اشـکالاتی به شـرح زیر متوجه این رویکرد است:

اول) برخـلاف آنکـه در مـاده یادشـده، قانون‌گذار تعابیـری همچون «رعایـت اصل عدم

جـواز سـقط در موارد تردید» و «حصول اطمینان» را برای تجویز سـقط بـه‌کار برده و اختیار صدور رأی را به قاضی عضو در کمیسـیون سـپرده است، به‌نظر می‌رسد در مقایسه با قانون سـابق اهتمام کمتری به حق سـلامت جنین و حقوق والدین در برخورداری از کودک سالم روا داشـته اسـت. با این توضیح که در ماده واحده سـقط درمانی (مصوب ۱۳۸۴/۳/۱۰)، اشـخاص تصمیم‌گیر شامل سه‌پزشک متخصص و سازمان پزشکی قانونی بودند و به‌دلیل تخصصی بودن تشخیص و تجویز سقط در نارسایی‌های جنینی، این ترکیب قابل توجیه بود، ولی در مصوبه اخیر، تصمیم‌گیری به یک‌پزشـک متخصص واگذار شـده است و پزشکی قانونی کار کنتـرل و قاضـی نظارت و صدرو رأی را بر عهـده دارد. ازاین‌رو، تخصص‌گرایی جای خود را به رعایت قانون و کنترل اداری داده است که از این نظر قابل انتقاد است. به بیان دیگر، گرچه قانون از صدور حکم توسط قاضی سخن گفته است، به‌علت تخصصی بودن مسئله، کارکرد قاضی در اینجا جمع‌بندی آرا خواهد بود تا صدور رأی مستقلی بر مبنای دانش خود.

دوم) نکته قابل توجه دیگر، نقش محوری داشـتن قاضی در تجویز سـقط جنین اسـت حال آنکه آنچه از وی خواسته شده، بیشتر از جنس امور تخصصی پزشکی است تا حقوقی و قضایی. با این توضیح که طبق این مقرره، قاضی عضوِکمیسـیون مذکور علاوه بر مواردی کـه خطـر جانی برای مادر دارد در صدور مجوز برای سـقط باید وجود مـوارد دیگری را احراز کنـد که عبارتند از: «رضایت مادر، وجود حرج (مشـقت شـدید غیرقابـل تحمل) برای مادر، وجود قطعی ناهنجاری‌های جنینی غیرقابل درمان، در مواردی‌که حرج مربوط به بیماری یا نقص در جنین است، فقدان امکان جبران و جایگزینی برای حرج مادر، فقدان نشانه‌ها و امارات ولوج روح، کمتر از چهار ماه بودن سن جنین».

سوم) باتوجه به اشکالاتی که در واگذاری تصمیم نهایی درباره سقط به قاضی مطرح است، راهکارهای قانون‌گذار برای تأمین حقوق افراد خواهان سقط از جمله مادر عبارتند از: امکان اعتراض به رأی قاضی. طبق تبصره یکِ ماده قانونی یادشده: «رأی صادره ظرف یک‌هفته قابل اعتراض در شعبه یا شعب اختصاصی دادگاه تجدیدنظر، به ریاست قاضی یا قضات ویژه منصوب رئیس قوه قضائیه در این امر می‌باشد و دادگاه مذکور حداکثر باید ظرف یک‌هفته تصمیم خود را اعلام کند».

در اینجـا معلـوم نیسـت اگـر فقط پزشـک متخصـص و متعهد حاضـر در کمیسـیون در

تشخیص دچار خطا شده باشد و خطای وی قاضی را به صدور حکمی برخلاف واقع رهنمون کرده باشد، افراد متضرر با چه عنوانی شکایت خود را مطرح خواهند کرد و دادگاه تجدید نظر با ترکیب فقط چند قاضی آشنا به قانون و فقه، چگونه می‌تواند روایی یا ناروایی رأیی را که موضوعی تخصصی پزشکی و خارج از دانسته‌های قضایی است، بررسی کند؟! ممکن است گفته شود این رسیدگی فقط ناظر به رضایت مادر و تحقق یا عدم تحقق حرج است؛ درحالی‌که اگر حکم به جواز سقط صادر شده باشد چون مطابق با خواست اولیه مادر برای سقط است، به اعتراض نمی‌انجامد و اگر بحث از تحَقُّق یا عدم تحَقُّق حرج است که باید معیارهای ملموس‌تری برای تحَقُّق آن در نظر گرفته شود تا وارد یا وارد نبودن اعتراض قابل سنجش باشد.

چهارم) یکی از اصول حاکم بر دادرسی، امکان رد دادرس در موارد خاص است. این سؤال مطرح است که آیا در صورت وجود اسباب رد دادرسی، قاضی یادشده قابلیت رد کردن دارد؟ همین سؤال درمورد پزشک قانونی و پزشک متخصص حاضر در کمیسیون نیز قابل طرح است.

پنجم) در رسیدگی قضایی آنچه انتظار می‌رود شنیدن سخنان اطراف دعوا با رعایت اصول حاکم بر دادرسی است. این سؤال مطرح است که آیا این کمیسیون در رسیدگی، اجازه حضور افراد خواهان سقط را می‌دهد؟ اگر این افراد مجاز به حضور در جلسات باشند، حضور مادری باردار که به‌واسطه داشتن جنین ناقص، وضعیت روحی و جسمی مناسبی ندارد دور از انتظار است و اگر ملاک رسیدگی غیابی است، چگونه می‌توان براساس مدارک که برخی از آنها نیز از مراجع غیر رسمی مثل اظهارات اطرافیان مبنی بر داشتن فرزند معلول تهیه شده است، به‌طور غیابی رسیدگی و به‌وجود یا نبود عسر و حرج شدید دست‌یافت و براساس آن حکم صادر کرد؟

بنابراین، شایسته است دخالت قاضی به‌قدر کنترل سیر قانونی صدور مجوز باشد و تکالیف خواسته شده از قاضی، از نوع حقوقی و قضایی باشد نه تصمیم‌گیری در برخی موضوعات که خارج از تخصص اوست و درمورد ناقص بودن جنین یا خطر جانی داشتن، به‌جای اظهار نظر یک پزشک متخصص، همچون گذشته نظر سه پزشک ملاک ارزیابی قرار گیرد.

۲- ۳- ۲. اشکال‌های ناظر به شواهد ناقص بودن جنین

طبق قانون، پرونده صدور مجوز سقط جنین با درخواست مادر انجام می‌شود که ابهام‌ها و اشکالاتی به شرح زیر دارد:

اول) آیا مادر باید مدارک مبنی بر ناقص بودن جنین را ضمن درخواست سقط ارائه دهد یا بعد درخواست؟ و آیا این موارد در کمیسیون مذکور بررسی می‌شود؟ گرایش به تقلیل موارد ارسال به غربالگری در ماده ۵۳ قانون و منع از حتی توصیه کادر بهداشت و درمانگران به مراجعه برای غربالگری در تبصره ۲ ماده یادشده، حکایت از آن دارد که چه‌بسا مادر نخواسته یا نتوانسته باشد به مدارکی دال بر ناهنجاری جنینی دست یابد و چه‌بسا یکی از مصادیق رجوع به این کمیسیون این باشد که مادر با توجه به تولد جنین ناقص در تولدهای قبلی یا در اطرافیان، خواهان اطمینان از سالم بودن جنین است و با توجه به مقررات که پزشکان برای برآورده شدن این‌خواسته مادر اقدامات کافی انجام نمی‌دهند، مادر برای احقاق حق خود درخواست سقط می‌دهد تا بعد از بررسی بتواند از سالم بودن جنین اطمینان حاصل کند. دراین‌صورت، این کمیسیون چه راهکاری برای بررسی مسئله و صدور رأی دارد؟

دوم) اشکال دیگر در رجوع دیر هنگام مادران باردار برای کنترل سلامتی است و این موضوع به‌ویژه در مناطق دور افتاده کشور، مصادیق فراوانی دارد. دراین‌موارد، کمیسیون مذکور در زمان اندک با چه راهکاری می‌تواند به نتیجه قطعی دست یابد و قبل از سپری شدن زمان قانونی یعنی، قبل از دمیده شدن روح در جنین، مجوز سقط را صادر کند؟ جز این است که باید از بسیاری از آزمایش‌ها به‌دلیل نبود زمان کافی صرف نظر کرد و فقط به تجربه و تخصص یک‌پزشک حاضر در کمیسون اکتفا کند؟

سوم) در ماده ۵۶ قانون حمایت این عبارت به‌کار رفته است: «مادر صرفاً در مواردی که احتمال بدهد شرایط زیر محقق می‌شود، می‌تواند درخواست سقط جنین را به مراکز پزشکی قانونی تقدیم نماید» که این عبارت ابهامات و اشکالاتی را رقم می‌زند که عباتند از:

الف) در عبارت فوق بحث از احتمال است، که هر کسی می‌تواند ادعای آن را داشته باشد. در طرح دعاوی حقوقی، شخص باید قراین و مدارک کافی برای اثبات دعوای خود

داشته باشد و حدس و گمانِ بدون هیچ قرینه و شاهدی برای طرح دعوا کافی نیست. برای نمونه در ماده ۶۸ قانون آیین دادرسی کیفری در مقام بیان مفاد شکوائیه از لزوم قید «ادله وقوع جرم» سخن به میان آمده است. یا در ماده ۴۳ در مواردی که «قرائن و امارات مربوط به وقوع جرم مورد تردید است یا اطلاعات ضابطان دادگستری از منابع موثق نیست»، به دخالت دادستان و دستور تکمیل تحقیقات اشاره شده است. یا شرط بازداشت در موضوع ماده ۴۴، وجود «قرائن و امارات قوی بر ارتکاب جرم» است. چنانکه طبق ماده ۶۵، اعلام کسی که شاهد جرم نبوده است و دلیلی بر صحت ادعا در میان نباشد برای تعقیب کافی نیست مگر در موارد مهم مثل جرایم علیه امنیت داخلی یا خارجی. همچنین در ماده ۱۳۷ از عبارت «ظن قوی حسب قراین و امارات» سخن به میان آمده است. یا برای بازداشت موقت، در موضوع ماده ۲۳۷ قانون‌گذار از عبارت «دلایل، قراین و امارات کافی» استفاده کرده است.

ب) برای جلوگیری از طرح دعاوی واهی باید ضمانت اجرایی در نظر گرفته شود حال آنکه در فرض مورد بحث، اگر مادر درخواست واهی را طرح کند، مرکز پزشکی قانونی مستقر در مرکز استان موظف است آن را به کمیسیون سقط قانونی ارجاع نماید و این کمیسیون هم موظف به بررسی آن خواهد بود که در عمل موجب تضییع وقت و سرمایه است.

ج) آنچه مادر برای امکان ارائه درخواست سقط جنین باید احتمال دهد عبارتند از: در خطر بودن جان مادر به‌طور جدی، انحصار نجات جان به سقط، نبودن نشانه‌های حلول روح در جنین، وجود حرج شدید و غیر قابل تحمل، وجود ناهنجاری جنینی غیر قابل درمان، نبود راهکاری برای رفع حرج.

اگر برخی مصادیق برای مادر قابل تشخیص باشد، موارد متعدد موضوعی تخصصی و خارج از توان تشخیص یک‌فرد عادی است. بهتر بود به‌جای به‌کار گرفتن این دست تعابیر گفته شود: «درصورتی‌که قراین و شواهد پزشکی کافی برای وجود ناهنجاری جنینی یا خطر جانی برای مادر وجود دارد، مادر درخواست سقط را به مراکز پزشکی قانونی ارائه دهد».

۲- ۳- ۳. مشکلات ناظر به تشخیص حرج

مبنای صدور مجوز سقط در غیر از موارد خطر جانی، تحقق حرج است که با اشکال‌های زیر مواجه است:

اول) عسر و حرج که یکی از معیارهای سقط به شمار می‌رود، امری موضوعی است و نه حکمی و در واقع از این کمیسیون و حتی قاضی حاضر در آن انتظار می‌رود که این موضوع را احراز و براساس آن حکم دهد. دراین‌صورت، چگونه می‌توان تشخیص موضوع تخصصی پزشکی را به فردی با دانش حقوق یا حقوق و فقه سپرد؟ در سایر کشورها به‌واسطه ذهنیتی که از هیئت منصفه و دخالت آنان در تشخیص موضوعات دارند، مراجعه به جمع آگاه به موضوع برای تشخیص آن معمولی است، ولی باتوجه به استقلال قاضی و مسئله قانون‌گرایی به‌جای دلیل‌گرایی (به اقتضای رویکرد رومی-ژرمنی)، سپردن تشخیص حرج به چنین کمیسیونی سبب دست‌یابی به موضوع و واقعیت نخواهد شد.

دوم) چنانچه بعد از صدور حکم، پزشک معالج بادلایل پزشکی آن حکم را خلاف واقع تشخیص داد و از اجرای آن ممانعت کرد، تکلیف چیست؟ با این توضیح که در مقرره مذکور بر این رأی تصریح شده است که «بیمارستان‌های مورد تأیید پزشکی قانونی موظفند در موارد مجاز سقط، منحصراً پس از دستور قاضی و احراز عدم امارات و نشانه‌های ولوج روح، سقط جنین را اجرا کنند». حال اگر پزشک، امارات دیگری مبنی بر سالم بودن جنین یافت آیا می‌تواند از اجرای آن خودداری نماید؟

البته صدور حکم و واگذاری اجرای آن به پزشک این اشکال را هم در بردارد که برخلاف نادرست بودن رأی، به گمان خود آن را اجرا و در صورت کشف خلاف، مسئولیت را متوجه صادرکننده رأی بداند نه خودش. چنانکه در مسئله تأیید مرگ مغزی نیز زمانی که تأیید پس از کسب رضایت اولیا صورت می‌گیرد، پزشکان اهتمام کمتری در تشخیص داشته و اطمینان دارند در صورت تشخیص خطا، کسی پیگیر برداشتن اعضا از کسی که واقعا دچار مرگ مغزی نشده است، نخواهد بود (ر.ک.، آقابابایی، ۱۳۸۶).

سوم) باتوجه به ابتنای مسئله بر رأی یک‌متخصص یا حداقل نقش محوری داشتن آن، برای آنکه همه استان‌ها یکدست و هماهنگ عمل کنند چه چاره‌ای اندیشیده شده است؟ توضیح اینکه در موارد اختلاف در برداشت از قانون و صدور رأی، دیوان عالی کشور با صدور رأی وحدت رویه به این تشتت آرا پایان می‌بخشد، حال آنکه در موضوع مورد بحث قانونی کلی با قابلیت تفاسیر متفاوت نگاشته شده است و هر فردی به تناسب پیشفرض‌ها و نوع

شخصیت خود و حتی لحاظ افراد ساکن در آن منطقه، مسئله‌ای را حرجی و در استانی دیگر آن را غیر حرجی تشخیص می‌دهد. در این صورت باید به این اختلاف برداشت‌ها تن داد یا برای یکسان‌سازی احکام صادره چاره‌ای اندیشید؟

برخلاف آنکه اختلاف آرای قضایی موضوع نامطلوبی است، دخالت دادن فرهنگ‌های مناطق مختف در تشخیص مسئله عسر و حرج، دور از ذهن نیست و چه‌بسا بتوان در مسئله صدور جواز سقط، اختلاف متناسب با فرهنگ‌ها را قابل توجیه و قابل قبول دانست.

چهارم) مشکل دیگر که البته به نقص قانون بر می‌گردد حرج ناشی از مشکلات اقتصادی و حرج‌های روحی است. به‌ویژه در مواردی که تشکیل جنین ناشی از روابط نامشروع، مادر را در وضعیت بحرانی قرار می‌دهد و عدم موافقت با سقط ممکن است به خودکشی مادر یا سقط غیر قانونی بیانجامد و به نظر می‌رسد تفسیر موسع از قانون فعلی با رویکرد نفع متهم نمی‌تواند حرج‌های یادشده را پوشش دهد درحالیکه در ماده واحده تفسیر حرج به حرج روحی و جسمی، مخالف قانون به شمار نمی‌رفت. ازاین‌رو، راهکار آن است که قانون، تفسیر مشخصی از حرج ارائه دهد و تا جایی‌که ممکن است همسو با آرای فقهی در مفهوم حرج قائل به توسعه باشد.

۲- ۳- ۴. مشکلات ناظر به رضایت مادر در جواز سقط جنین

یکی از ارکان مهم در انجام سقط جنین با تحقیق شرایط دیگر اعم از پزشکی و قانونی، وجود «رضایت مادر» است که شایسته است قانون‌گذار نحوه احراز این رضایت را مورد توجه قرار دهد. در شرایط فعلی، اخذ رضایت افراد در مراکز پزشکی، با امضای یک‌ورقه حاوی رضایت یا اعلام برائت از مسئولیت پزشک خلاصه شده است. درحالیکه فرد بیمار در شرایطی نیست که بتواند به عواقب رضایت یا عدم رضایت خود بیندیشد و هیچ‌گونه مشاوره پزشکی کافی هم دراین‌مورد به بیمار ارائه نمی‌شود. همچنین امضای یک‌نامه بدون مطالعه و دقت در مفاد آن، هرچند به لحاظ ادارای می‌تواند حکایت از ابراز رضایت آزادانه داشته باشد، در اکثر موارد چنین نیست و در موارد متعدد مادر ممکن است به‌دلیل فشار اطرافیان یا نبود مشاوره کافی چنین تصمیمی را اتخاذ کرده باشد.

این درحالی است که طبق مقررات برخی کشورها، در مواردی که فرد رضایت خود را

بـرای برخـی اعمال پزشـکی اعلام می‌دارد، فرد یا سـازمانی باید متولی احـراز صحت رضایت باشـد و اعـلام ظاهـری یا امضای ورقـه به‌تنهایی کفایـت نمی‌کند. نکته در خـور توجه دیگر آن اسـت که در موارد مشـابه برای مثال، رضایت بیمار یا رضایت فردی که به هوش نیسـت یـا به‌دلیـل جنـون و صغارت، رضایت وی جایگاه قانونی ندارد از رضایت اطرافیان سـخن به میان آمده است. چنانکه قانون‌گذار در بند «ج» ماده ۱۵۸ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲، در موارد فوری اخذ رضایت را برای عمل جراحی یا طبی مشروع، لازم ندانسته است و در سایر موارد که امکان اخذ رضایت بیمار فراهم نیست، ولیّ بیمار را جانشین وی دانسته و در تفسیر آن در تبصره ۲ ماده ۴۹۵ مقرر شده است که: «ولی بیمار اعم از ولی خاص است مانند پدر و ولی عام که مقام رهبری است. در موارد فقدان یا عدم دسترسی به ولی خاص، رئیس قوه قضائیه با اسـتیذان از مقام رهبری و تفویض اختیار به دادسـتان‌های مربوطه به اعطای برائت به طبیب اقدام می‌نماید».

حال در فرض مسـئله درجایی‌که مادر شـرایط قانونی یا فیزیکی برای ارائه درخواسـت را نـدارد، افـراد جایگزین کـه به‌جای وی تصمیم می‌گیرند چه کسـانی‌اند؟ فرض اینکه مادری کـه خـود از نبود عقـل رنج می‌برد و از قضا کـودک ناقص‌الخلقه‌ای را هـم در رحم خود دارد، موضوع دور از ذهنی نیسـت. چنانکه درجایی‌که مادر به سـبب تصادف به‌هوش نیسـت تا رضایـت خـود را برای سـقط اعلام دارد و ازسـوی دیگـر، صبر کردن تا هنـگام به‌هوش آمدن مادر یا جان وی را در خطر قرار می‌دهد یا به‌دلیل گذشـت بیش از چهار ماه، امکان سـقط جنین ناقص را از بین می‌برد، چه باید کرد؟

در اینجا انجام سقط در جایی‌که سلامت یا جان مادر را تهدید می‌کند از مصادیق درمان اسـت و چه بسـا بتـوان گفت که مقررات حاکم بـر اخذ رضایت از بیمار در شـرایطی که خود وی قادر به رضایت نیست، در اینجا نیز حاکم است، ولی وقتی سقط به‌دلیل ناقص‌الخلقه بودن جنین برای رفع حرج از مادر صورت می‌گیرد و خود مادر در شرایطی نیست که بتواند رضایتـش را ابـراز دارد، خـلأ قانونی وجود دارد و اسـتناد به مقررات حاکـم بر درمان در اینجا جاری نخواهد بود.

برای حل این مشـکل نکته دیگری که باید توجه داشـت این اسـت که در موارد متعدد،

به جای آنکه رضایت شـرط جواز عمل باشـد، برای جلوگیری از طرح دعاوی بعدی اسـت. بـرای مثـال در برداشـت عضو برای پیونـد، با آنکه ولایت اولیا بر رضایت اثبات نشـده اسـت و دسـت‌کم همسـر از مصادیق اولیای دم به‌شـمار نمـی‌رود که رضایـت وی در جواز یا عدم جواز برداشـتن عضو مؤثر باشـد، قانون، رضایت همه آنها را شـرط می‌داند که نتیجه عملی آن عدم امکان اقامه دعوا علیه پزشـک اسـت. (ر.ک.، آقابابایی، ۱۳۹۴) آیا در مورد مسـئله فوق هم می‌تـوان گفـت در جایی‌کـه اولیای دم جنین، رضایت به سـقط بدهنـد و خواهان انجام آن باشند، مسئولیتی متوجه پزشک نیست؟ به‌نظر می‌رسد پاسخ منفی است و قانون، رضایت مادر را شـرط جواز دانسـته است و بدون آن رضایت‌های دیگر نمی‌تواند جایگزین آن شود. احتمـال قابـل طـرح دیگر آن اسـت که گفته شـود اطرافیان باتوجه به شـناختی کـه از مادر یـا اعـلام رضایـت قبلـی وی در زمان سـلامت دارند، بـه نیابت از مـادر اعلام رضایـت کنند و دراین‌صورت، به‌واقع رضایت مادر به‌جای آنکه مستقیم و توسط خود وی ابراز شود، توسط اطرافیان ابراز گردد که می‌تواند از اسباب تجویز سقط به‌شمار آید (ر.ک.، آقابابایی، ۱۳۹۴).

ایـن احتمـال گرچه بعید نیسـت، از سـویی مطابق ظاهر قانون نیسـت و ازسـوی دیگر، اگـر مـادر بعـد از به‌هـوش آمدن رضایت قبلی خـود را انکار کرد و رضایت ابراز شـده از ناحیه اطرافیـان را نپذیرفـت، از مصادیق سـقط بدون جلب رضایت مادر خواهـد بود. عکس این مسـئله نیز قابل تصور اسـت؛ بدین صورت که به‌دلیل شـرایط خاص، سـقط توسط پزشک صورت گیرد و پس از حصول شرایط ابراز رضایت برای مادر، ولیّ رضایت خود را برای سقطی که انجام شده است، اعلام دارد. این شکل مسئله نیز در قانون پیش‌بینی نشده است و در عمل از مصادیق سقط غیر قانونی خواهد بود.

راه‌حل آن اسـت که چنانکه در فقه، اضطرار مادر را مجوز سـقط می‌دانند، ولی در مقام رفع این اضطرار طبق برخی آرای فقهی رضایت و دخالت اطرافیان از جمله پدر هم می‌تواند مجوزی برای سـقط باشـد، قانون‌گذار هم با بهره‌گیری از این دسـت آرا جایگزین‌هایی برای اعلام رضایت مادر در موارد خاص در نظر گیرد. در اینجا هر چند شـوهر نسـبت به زن ولیّ نیسـت، نسـبت بـه جنیـن می‌تواند صاحـب ولایت شـناخته شـود و تصمیـم وی جایگزین تصمیم زن باشد.

۲- ۳- ۵. مشکلات ناظر به اختلاف‌ها

در صورت بروز اختلاف بین پزشک قانونی و پزشک متخصص راه حل چیست؟ یا اگر خواهان سقط قبل از ارائه درخواست به چند پزشک متخصص به این نتیجه رسیده باشد که دارای جنین ناقص است، یک‌پزشک حاضر در جلسه حق مخالفت با آن را دارد؟ طبق ظاهر قانون، این حق برای وی محفوظ است و به‌جای کمک به پیشگیری از تولد جنین‌های معلول، با شعار افزایش جمعیت ممکن است جامعه با فرزندان معلولی مواجه شود که نگهداری از آنان در آینده هزینه‌بر باشد. این مسئله در جایی نمود بیشتر پیدا می‌کند که به‌جای تخصص، قانون‌گذار از متخصص متعهدی نام برده است و تعهد در اینجا یعنی، کسی که به سیاست‌های حاکم بر تدوین قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت پایبند است که در عمل سبب به‌کنار نهادن آرای مخالفان با تصویب قانون جدید که تعداد آنان هم کم نیست، می‌انجامد.

نکته دیگر اینکه اگر در روند صدور حکم تجویز سقط، اعضای کمیسیون دچار خطا شوند و به شرحی که گذشت، بیشتر یا همه موارد این خطا متوجه پزشک متخصص در کمیسیون است، می‌توان گفت که با عنوان قصور یا تقصیر پزشکی این خطا قابل پیگیری است. بااین‌حال از این اشکال هم نباید چشم پوشید که تنها بودن پزشک نه‌فقط احتمال خطا را منتفی نمی‌کند بلکه در مقایسه با قانون سابق که سه‌پزشک متخصص تشخیص قطعی می‌دادند، زمینه بروز خطا را فراهم کرده است. بنابراین، راه‌حل در دخالت دادن بیش از یک‌پزشک در تصمیم گیری است تا تصمیم‌های فنی، براساس داده‌های پزشکی گرفته شود و نه بر مبنای اصول حاکم بر قضا.

۳. بحث و نتیجه‌گیری

با تغییر رویکرد قانون‌گذار از تشخیص حرج توسط سه‌پزشک متخصص در قانون سابق و واگذاری آن به کمیسیون تشخیص و رویکرد قضایی به صدور مجوز داشتن به‌جای رویکرد پزشکی، ابهام‌ها و مشکلاتی را در عمل پدید آورد که طبق یافته‌های پژوهش حاضر می‌توان گفت که از نظر فقهی، تشخیص حرج به مادر یا اطرافیان سپرده شده است و در برخی فتاوا

لازم است سقط جنین فقط توسط کسی که مشمول حرج است یعنی مادر، انجام شود. بااین‌حال، الزام اجتماعی تدوین قانون و الزام به تبعیت از آن با پذیرش تقدم قانون بر فتوا، قابل دفاع است. بحث صدور مجوز سقط جنین به‌منظور کنترل دقیق موارد مجاز، بعد از انقلاب اسلامی به قوانین راه یافت و پیش از آن رویکرد قانون فقط تعیین کیفر برای سقط‌های جنایی بود و در این میان، ماده ۵۶ قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت (مصوب ۲۴ مهر ۱۴۰۰)، صدور مجوز را به کمیسیونی مرکب از یک‌قاضی ویژه، یک‌پزشک متخصص متعهد و یک‌متخصص پزشک قانونی (در استخدام سازمان پزشکی قانونی) واگذار کرده و صدور رأی را به‌عهده قاضی نهاده است. جنبه قضایی بخشیدن به صدور مجوز، مشکلاتی را رقم زده است که مهم‌ترین اشکال، سپردن تصمیم تخصصی پزشکی به قاضی غیر متخصص در این مسئله است. ازاین‌رو، دخالت‌دادن چند پزشک همانند قانون سابق، بهتر می‌تواند منافع جامعه و متقاضیان سقط را فراهم سازد.

مشکل درخواست و ادعای مادر بر ناهنجاری در جنین به‌جای تشخیص پزشکی قطعی، اشکال‌های ناظر به تشخیص حرج، وجود ابهام در نحوه کسب رضایت مادر به‌ویژه در مواردی‌که به‌جای مادر باید رضایت دیگران را ملاک قرار داد و در نهایت مشکلاتی که از اختلاف بین اعضای کمیسیون با هم و اختلاف دیگران با تصمیم کمیسیون رخ می‌دهد، به ابهام و خلأهای قانونی می‌انجامد که لازم است به‌جای یک‌ماده، چندین ماده به موضوع سقط جنین اختصاص داده شود و ابعاد ناگفته را که در مقام نظر و عمل مطرح می‌شود، روشن نماید.

فهرست منابع

۱. امین‌پور محمدتقی (۱۳۳۰). *قانون کیفر همگانی و آرای دیوان کشور*. تهران: شرکت سهامی چاپ.
۲. انصاری، قدرت‌الله.، و همکاران (۱۴۲۹هـ.ق). *موسوعة أحکام الأطفال وأدلتها*. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.
۳. انصاری، محمدعلی (خلیفه شوشتری) (۱۴۱۵هـ.ق). *الموسوعة الفقهیة المیسرة*. قم: مجمع‌الفکر الإسلامی.
۴. آقابابائی، اسماعیل (۱۳۸۶). *پیوند اعضا از بیماران فوت شده و مرگ مغزی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. آقابابائی، اسماعیل (۱۳۹۴). نقش و ماهیت اذن در پیوند اعضا. *نشریه فقه پزشکی*، ۷(۲۲)، ۱۶۷- ۱۸۹.
۶. تبریزی، جوادبن‌علی (۱۴۲۷هـ.ق). *صراط النجاة*. قم: دارالصدیقة الشهیدة.
۷. خرازی، محسن (۱۴۲۳هـ.ق). *البحوث الهامة فی المکاسب المحرمة*. قم: مؤسسه در راه حق.
۸. رستمی، سحر.، و همکاران (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی قوانین سقط جنین در کشورهای جهان. *فصلنامه تاریخ پزشکی*، ۵(۱۷)، ۷۹- ۱۱۱.

۹. شکری، رضا.، و قادر، سیروس (۱۳۸۱). *قانون مجازات اسلامی در نظم کنونی*. تهران: نشر مهاجر.
۱۰. صدر، سیدشهاب الدین.، و همکاران (۱۳۸۴). بررسی مجوزهای سقط جنین صادر شده توسط سازمان پزشکی قانونی کشور طی یک سال از تاریخ ۱۳۸۲/۱۰/۱ لغایت ۱۳۸۳/۹/۳۰. *نشریه پزشکی قانونی*، ۱۱(۴)، ۱۹۸- ۲۰۰.
۱۱. طاهربخت، الهه.، و محقق داماد، مریم السادات (۱۴۰۳). چالش‌های فقهی-حقوقی سقط درمانی در پرتو قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت. *نشریه فقه و حقوق خانواده*، مشاهده شده در:
https://flj.isu.ac.ir/article_۷۶۶۸۸.html
۱۲. علی‌اکبریان، حسن‌علی (۱۳۹۲). فتوای معیار در قانون‌گذاری. *نشریه دین و قانون*، ۲، ۹۷- ۱۱۶.
۱۳. فیاض، محمداسحاق (بی‌تا). *منهاج الصالحین*. قم: مکتب سماحة آیت‌الله العظمی الحاج الشیخ محمد اسحاق الفیاض.
۱۴. مکارم‌شیرازی، ناصر (۱۴۲۷هـ.ق). *الفتاوی الجدیدة*. قم: انتشارات مدرسه امام علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام.
۱۵. نبوی‌زاده، سیده لیلا (۱۳۹۶). نقدی بر ماده واحده قانون سقط درمانی. *نشریه تعالی بالینی*، ۷(۳)، ۱- ۸.

پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده / سال دوازدهم/ شماره ۳۶ / پاییز ۱۴۰۳ / ۱۲۳- ۱۴۱

حق ارث زن در تفسیر تطبیقی آیه هفتم سوره نساء با تأکید بر تفسیر المیزان و تفسیر المنار

محمد نقیب‌زاده[۱]، علی اوسط باقری[۲]، رقیه یوسفی*[۳]

چکیده

آیه هفتم سوره نساء از آیات بحث‌برانگیز میان مفسران شیعه و سنی است که در *تفسیر المیزان* و *تفسیر المنار* نیز نمود روشنی دارد. پژوهش حاضر با هدف بررسی تطبیقی تفسیر آیه هفتم سوره نساء در مورد حق ارث زن در کتاب *تفسیر المیزان* و کتاب *تفسیر المنار* انجام شد. بدین‌منظور تفاسیر فوق درمورد حق ارث زن به‌شیوه توصیفی- تحلیلی بررسی و ضمن داوری میان دو دیدگاه تفسیری سیاقی و فراسیاقی، شواهد نظریه فراسیاقی تحلیل شد. نتایج پژوهش نشان داد مطابق *تفسیر المیزان* کاربرد دو واژه الرجال و النساء در آیه هفتم سوره نساء که بر افراد بالغ دلالت دارد، ارتباط آن را با موضوع یتیمان قطع می‌کند. همچنین شأن نزول این آیه تأییدکننده نزول مستقل آن از سیاق یتامی است و شرط ارتباط صدوری آیه احراز نمی‌شود. ازسوی دیگر فقدان ارتباط موضوعی این آیه کریمه با آیات قبل و بعد که در سیاق احکام یتامی است، نشان از معترضه‌بودن آن دارد. درحالی‌که مطابق *تفسیر المنار* در مورد تخصیص آیه مورد بحث به غیر فرزندان پیامبر ﷺ بر ناسازگاری با آیات عام مربوط به ارث، با آیات ارث‌بری فرزندان پیامبران نیز تنافی آشکاری دارد.

واژگان کلیدی: آیه هفتم سوره نساء، ارث زن، تعصیب، ارث فرزندان پیامبر، سیاق آیه، *تفسیر المیزان*، *تفسیر المنار*.

نوع مقاله: پژوهشی **تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۸** **تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۰۲** **تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۸**
DOI: 10.22034/IJWF.2024.17874.2209

۱. استادیار علوم *قرآن* و تفسیر، مؤسسه آموزشی- پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله، قم، ایران. (نویسنده مسؤل)
Email: mn@qabas.net 0009-0003-7587-5282

۲. استادیار علوم *قرآن* و تفسیر، مؤسسه آموزشی- پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله، قم، ایران.
Email: bagheri@qabas.net 0009-0003-0627-6294

۳. سطح ۴ تفسیر تطبیقی، دانش‌آموخته مؤسسه آموزشی معصومیه، قم، ایران.
Email: Roqayeuosefi@gmail.com 0000-1000-4106-9610

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری خانم رقیه یوسفی است که با حمایت مادی وعنوی مؤسسه آموزشی معصومیه قم انجام شده است.

Women's Right to Inheritance in the Comparative Interpretation of the Seventh Verse of Surah Nisa with Emphasis on Tafsir al-Mizan and Tafsir al-Manar

Mohammad Naghibzadeh [1], Ali Osat Bagheri [2], Roghayeh Yousefi [3]

The seventh verse of Surah Nisa is one of the controversial verses among Shiite and Sunni interpreters, which is also clearly reflected in Tafsir al-Mizan and Tafsir al-Manar. The present research was conducted with the purpose of comparatively studying the interpretation of the seventh verse of Surah Nisa regarding women's right to inheritance based on the books Tafsir al-Mizan and Tafsir al-Manar; thus, the mentioned interpretations regarding women's right to inheritance were examined in a descriptive-analytical way, and then the evidence of the non-contextual theory was analyzed, while judging between two contextual and non-contextual interpretative perspectives. The results showed that according to Tafsir al-Mizan, the use of the two words Rijal and Nisa in the seventh verse of Surah Nisa, which refer to adults, cut off its connection with the subject of orphans. In addition, the status of the revelation of this verse confirms its independent revelation from the context of orphans, and the condition of the Sodouri connection of this verse is not met. On the other hand, the lack of thematic connection of this holy verse with the verses before and after, which are in the context of orphan rulings, indicates that it is additional. While according to Tafsir al-Manar, the allocation of this verse to people other than the Prophet Mohammad's children is inconsistent with the general verses regarding inheritance, and in the case of the allocation of this verse to the Prophet Mohammad's children, it clearly contradicts the verses on inheritance of them.

Keywords: seventh verse of Surah Nisa, inheritance of women, Tasib, inheritance of the Prophet Mohammad's children, context of verse, Tafsir al-Mizan, Tafsir al-Manar.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.17874.2209
Paper Type: Research
Data Received: 2024/04/16 **Data Revised: 2024/05/22** **Data Accepted: 2024/07/29**

1. Assistant Professor of Quranic Sciences and Interpretation, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. (Corresponding Author)
Email: mn@qabas.net 0009-0009-6066-5294
2. Assistant Professor of Quranic Sciences and Interpretation, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.
Email: bagheri@qabas.net 0000-0003-2331-040X
3. Fourth Level of Comparative Interpretation, Graduated from Masoumieh Educational Institute, Qom, Iran.
Email: roqayeuosefi@gmail.com 0000-0002-0064-7213

۱. مقدمه

در آیات *قرآن*، به مسائل ارث با تفصیلی بیش از بسیاری از دیگر ابواب فقهی پرداخته شده است، به‌گونه‌ای که آیات متعددی به این موضوع اختصاص یافته و می‌توان گفت از نظر تعداد آیات، این موضوع از پرتکرارترین احکام غیرعبادی *قرآن* است. درحالی‌که در بسیاری از ابواب فقه‌القرآن، مانند نماز، روزه و حج، اشارات اجمالی وجود دارد، احکام ارث با بیان برخی جزئیات و ریزه‌کاری‌ها مطرح شده‌اند. در روایات نیز کثرت و اهمیت مسائل ارث به شکلی نمود یافته است که علاوه بر حجم عظیم روایات این باب، فراگیری فرائض (یا قوانین میراث) به‌مثابه نیمی از علم قلمداد شده است. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶هـ.ق، ۷۰۱/۲۵)

برخی از محدثان، باب میراث را از بزرگ‌ترین ابواب فقه شمرده‌اند (ر.ک.، مجلسی، ۱۴۰۶هـ.ق، ۲۳۳/۱۱) و برخی از فقیهان، کتاب‌الارث را نیمی از فقه دانسته‌اند (ر.ک.، نوری، ۱۳۶۴، ۲۷). از سوی دیگر، با توجه به تفاوت‌هایی که میان زن و مرد درمورد ارث وجود دارد، مسئله ارث زن از مباحث شبهه‌انگیز قرآنی به‌شمار می‌رود. به‌ویژه آنکه در عصر جاهلی، زنان اساساً از ارث محروم بودند و این محرومیت بر پایه رویکردی تبعیض‌آمیز و ناعادلانه اعمال می‌شد (طباطبایی، ۱۳۹۰هـ.ق، ۲۰۷/۴). این تفاوت‌های مورد اشاره ممکن است شبه تأثیرپذیری *قرآن* از فرهنگ جاهلی را مطرح کند.

پژوهش حاضر با روش تحلیلی- اسنادی و با بهره‌گیری از ضوابط تفسیر موضوعی، به مقایسه رویکردهای تفسیری در آیه هفتم سوره نساء پرداخته و باتوجه به نظارت مستمر *تفسیر المیزان* بر *تفسیر المنار*، این دو تفسیر را مورد تأکید و توجه ویژه قرار داده است. مقصود از این بررسی تطبیقی، مقایسه دیدگاه‌های مفسران شیعه و اهل سنت، به‌ویژه علامه طباطبایی و پدیدآورندگان *المنار* است. در بررسی پیشینه تحقیق، پژوهشی که به طور خاص مسئله این نوشتار را بررسی کرده باشد، یافت نشد.

۲. چارچوب نظری پژوهشی

۲-۱. مفهوم‌شناسی ارث

ارث، به مال یا حقی گفته می‌شود که با مرگ شخصی، به خویشاوندان او منتقل می‌گردد.

به تعبیر دهخدا، آنچه از مال مرده به وارث برسد (دهخدا، ۱۳۳۷، ذیل واژه ارث). این موضوع در جوامع و فرهنگ‌های مختلف، احکام و شرایط متفاوتی داشته است. اصل ارث‌بردن زن و نیز حدود و قلمرو آن از موضوعات بحث‌برانگیز در تاریخ بوده است. دین مبین اسلام و *قرآن کریم*، ضمن تأکید بر حق ارث زن، حقوقی مشابه مردان برای وی قائل شده است. در میان آیات مربوط به میراث، آیه هفتم سوره مبارکه نساء یکی از روشن‌ترین آیات در اثبات حق ارث زنان است. این آیه در ابتدای سوره نساء و پس از بیان برخی احکام مربوط به یتیمان، آغازگر احکام ارث است: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا؛ برای مردان، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان (آنان) بر جای گذاشته‌اند، سهمی است؛ و برای زنان (نیز) از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان (آنان) بر جای گذاشته‌اند، سهمی است؛ چه آن [میراث] کم باشد یا زیاد، [این] سهمی تعیین‌شده است». این آیه به‌روشنی، مردان و زنان را در اصل بهره‌مندی از ارث شریک قرار می‌دهد.

به باور علامه طباطبایی، آیات پیش از این آیه، زمینه‌سازی لازم برای این تشریع را داشته‌اند، اما پیش از بیان تفصیلی مسائل، در این آیه به صورت کلی و اجمالی قاعده‌ای بیان شده تا نشان دهد هر فرد، با ثبوت ولادت یا خویشاوندی، هرگز به صورت دائمی از ارث محروم نمی‌شود؛ برخلاف دوران جاهلیت که اطفال صغیر متوفی و زن او از ارث محروم می‌شدند. (طباطبایی، ۱۴۱۷هـ.ق، ۱۹۸/۴) چنان‌که اشاره خواهد شد دو رویکرد سیاقی و فراسیاقی در تفسیر این آیه دیده می‌شود. مقصود از رویکرد سیاقی، ارتباط‌دهی آیه با آیات قبل و بعد است؛ زیرا سیاق «ساختاری کلی است که بر مجموعه‌ای از کلمات، جملات و یا آیات سایه می‌افکند و بر معنای آنها اثر می‌گذارد» (رجبی، ۱۳۸۳) برحسب این رویکرد، آیه مزبور به موضوع یتیمان مربوط خواهد بود، اما منظور از رویکرد فراسیاقی، استقلال محتوایی یا معترضه‌بودن آیه در میان آیات قبل و بعد است. مطابق این دیدگاه، براساس شواهدی که ارائه خواهد شد آیه مورد نظر مستقل از بحث یتیمان، به مسئله ارث پرداخته است.

مقصود از تفسیر تطبیقی، تفسیری است که به بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های مفسران شیعه و أهل سنت می‌پردازد. پس مراد از این تطبیق، مقایسه میان دو مکتب از مکاتب یا روش‌های متداول تفسیری مانند روش ادبی، روایی، کلامی و... نیست بلکه بررسی

مقایسه‌ای تفسیر آیات براساس دو منظر شیعی و أهل سنت است. (نجارزادگان، ۱۳۸۳)

دلیل تأکید پژوهش حاضر بر دو *تفسیر المیزان* و *المنار* در مسئله مورد بررسی به‌این‌دلیل است که *تفسیر المیزان* از مهم‌ترین تفاسیر شیعه به شمار می‌رود و به گفته شهید مطهری: «بهترین تفسیری است که در میان شیعه و اهل‌سنت از صدر اسلام تا امروز نوشته شده است». (مطهری ۱۳۷۲، ۴۲۹/۲۵) همچنین در نگاهی تطبیقی و مقایسه‌ای، یکی از تفاسیری که علامه طباطبایی درموارد بسیاری به آن مراجعه کرده و مورد نقد و بررسی قرار داده است *تفسیر المنار* می‌باشد. (اوسی، ۱۳۸۱). به‌سخن دیگر، *المیزان* نظارت ویژه‌ای بر *المنار* دارد.

۲- ۲. تأکید ویژه بر حق زن در ارث

در برابر تفکر جاهلی محروم‌ساختن زن از ارث، آیه هفتم سوره نساء به‌روشنی، مردان و زنان را در اصل بهره‌مندی از ارث، شریک قرار می‌دهد. این شراکت با تأکید فراوانی همراه است؛ زیرا با تعبیری همراه با إطناب آمده است که می‌تواند شاهدی بر تأکید ویژه *قرآن* بر حق زنان در ارث‌بری آنها از خویشان تلقی شود. تعبیر إطناب‌آمیز آیه، تکرار عین جمله «نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الْأَقْرَبُونَ» است که ابتدا برای مردان بیان شده و سپس عیناً برای زنان نیز آمده است. این درحالی است که دو تعبیر ایجازگونه دیگر نیز قابل ارائه بود که عبارتند از:

- تعبیر فرضی اول: «لِّلرِّجَالِ وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الْأَقْرَبُونَ». چنان‌که درموارد متعددی *قرآن کریم* با عطف بدون فاصله زنان بر مردان، برخی گزاره‌های مشترک مربوط به این دو گروه را یک‌جا مطرح فرموده است از قبیل «إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساء» (نساء: ۹۸) و «وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى» (نساء: ۱۲۴) و (ر.ک.، نحل: ۹۷؛ آل‌عمران: ۱۹۵ و...).

- تعبیر فرضی دوم: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الْأَقْرَبُونَ وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكوا». در تعبیر دوم به‌جای تکرار «الوالدان و الأقربون»، از ضمیر جمع در فعل «ترکوا» استفاده شده است.

اما *قرآن کریم* با کنار گذاشتن هر دو تعبیر فرضی، حق مسلّم زنان در ارث را به‌صورت مستقل و با تکرار بیان کرده است. شاید دلیل این تأکید، باطل ساختن قطعی باور جاهلی محرومیت زنان از ارث باشد؛ زیرا در دوران جاهلیت، به بهانه ناتوانی زنان از جنگ و فعالیت اقتصادی، آنان را به‌طورکامل از حق ارث محروم می‌کردند. (ر.ک.، طوسی، بی‌تا، ۱۲۰/۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷هـ.ق، ۲۲۴/۴)

۲- ۳. سهم‌الارث زنان در قرآن

سـهم الارث زنان در *قرآن* ذیل عناوین گوناگون مادری، همسـری، فرزندی و خواهری بیان شده است:

میراث زن باعنوان مادر: در آیه یازدهم نساء آمده است: «وَ لِأَبَوَيْهِ لِكل وَاحِدٍ مِّنهمَا السُّدُسُ مِمَّا تَـرَكَ إِن كاَنَ لَـهُ وَلَـدٌ فَـإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كاَنَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّـدُسُ؛ برای هر یک از پدر و مادر میت، یک ششم میراث است، اگر (میت) فرزندی داشته باشد؛ و اگر فرزندی نداشته باشد، و (تنها) پدر و مادر از او ارث برند، برای مادر او یک سوم است (و بقیه از آن پدر است)؛ و اگر او برادرانی داشته باشد، مادرش یک ششم می‌برد و پنج ششم باقیمانده، برای پدر است».

میراث زن باعنوان همسر: «... وَ لَهُـنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم...؛ و برای زنان شما، یک چهارم میراث شماست، اگر فرزندی نداشته باشید؛ و اگر برای شما فرزندی باشد، یک هشتم از آن آنهاست». (نساء: ۱۲)

میراث زن باعنوان فرزند: «يُوصِيكمُ اللَّهُ فِي أَوْلَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَ إِن كاَنَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْف...؛ خداوند درباره فرزندانتان به شما سفارش می‌کند که سـهم (میراث) پسر، به‌اندازه سـهم دو دختر باشـد؛ و اگر فرزندان شما، (دو دختر و) بیش از دو دختر باشند، دو سوم میراث از آن آنهاست؛ و اگر یکی باشد، نیمی (از میراث) از آن اوست». (نساء: ۱۱)

میـراث زن باعنـوان خواهـر: «... وَ إِن كاَنَ رَجُـلٌ يُـورَثُ كَلَالَـةً أَوِ امْـرَأَةٌ وَ لَـهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكلّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُواْ أَكْثَرَ مِن ذَالِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُث...؛ و اگر مردی بوده باشد که کلاله [خواهر یا برادر] از او ارث می‌برد، یا زنی که برادر یا خواهری دارد، سـهم هر کدام، یک‌ششـم اسـت (اگر برادران و خواهران مادری باشند)؛ و اگر بیش از یک‌نفر باشند، آنها در یک‌سوم شریکند...». (نساء: ۱۲)

امـا در آیه هفتم سـوره نسـاء، به‌صورت‌کلـی و بدون تعیین طبقه خاصـی از ارث، بر حق مشترک زنان با مردان در ارث‌بری از خویشاوندان، تأکید شده است. در تفسیر این آیه، دو رویکرد سیاقی و فراسیاقی میان مفسران وجود دارد. بیشتر مفسران در برداشتی فراسیاقی ایـن آیـه را آغازگـر بحـث میراث و به‌ویـژه مربوط به ارث زنـان در تقابل با پنـدار غلط جاهلیِ مورد اشاره دانسته‌اند. (ر.ک.، طوسی، بی‌تا، ۱۲۰/۳؛ طبری، ۱۴۱۲هـ.ق، ۱۷۶/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۸/۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰هـ.ق، ۵۰۲/۹ و...) علامه طباطبایی نیز به پیروی از جمهور اهل تفسـیر، آیه کریمه یادشـده را طلیعه

احکام ارث در سوره نساء معرفی کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷هـ.ق، ۱۹۸/۴). اما پدیدآورندگان *المنار* برخلاف اعتراف به اینکه رویکرد فراسیاقی، دیدگاه جمهور مفسران است، به برداشتی سیاقی روی آورده‌اند. در *المنار* چنین آمده است: «جمهور (اکثر) مفسران این آیه را سخنی جدید (مربوط به ارث زنان) می‌دانند که از موضوع پیشین (مربوط به یتیمان) دست برداشته است، ولی از سه آیه بعد که می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً...» (نساء: ۱۰) روشن می‌شود سخن پیشین درمورد یتیمان همچنان ادامه دارد» (رشیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۳۹۵/۴). ازاین‌رو، *تفسیرالمنار* به استناد سیاق، این آیه را ادامه‌دهنده احکام مربوط به یتامی بیان کرده است.

۲-۴. شواهدی رویکرد فراسیاقی در تفسیر آیه هفتم سوره نساء

۲-۴-۱. استقلال آیه از موضوع یتیمان

دو واژه «الرجال» و «النساء» در آیه هفتم سوره نساء، به‌روشنی ارتباط آن را با موضوع یتیمان قطع می‌کند؛ زیرا این دو واژه، مربوط به افراد بزرگسال است. «رجال» جمع رَجُل و به‌معنای مرد است چنان‌که نویسندگان العین و المحیط به کامل‌بودن وی تصریح کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹هـ.ق، ۱۰۱/۶؛ صاحب، ۱۴۱۴هـ.ق. ۸۱/۷) و أزهری نیز بزرگسال‌بودن رجل را با وصف «فوق‌الغلام» آورده است (ر.ک.، أزهری، ۱۴۲۱هـ.ق، ۲۲/۱۱)، اما واژه «نساء» نیز به تعبیر برخی از أهل‌لغت از أنس گرفته شده است بدین لحاظ که مایه أنس مرد است. (طریحی، ۱۳۷۵، ۴۱۵/۱) این برداشت براساس روایتی صورت گرفته که بدین‌تعبیر گزارش شده است: «مَعْنَى النِّسَاءِ أَنَّهُنَّ أُنْسٌ لِلرِّجَالِ» (ابن‌بابویه، ۱۴۰۳هـ.ق، ۴۸).

از نکات یادشده درمورد نساء نیز می‌توان نتیجه گرفت که این واژه، مربوط به زنان کامل است که در معرض ازدواج قرار دارند نه دختربچه‌ها. علامه طباطبایی نیز ذیل آیه ۱۵ سوره نساء تصریح می‌کند که کاربرد واژه «النساء» درمورد همسران در زبان عربی شیوع دارد. (طباطبایی ۱۴۱۷هـ.ق، ۲۳۵/۴) ازسوی‌دیگر، اصطلاح شرعی یتیم، ویژه بچه‌های نابالغ است و افراد بزرگسال را دربرنمی‌گیرد. مبنای این برداشت نیز روایتی از پیامبر اکرم ﷺ است که در منابع شیعه و سنی با این عبارت گزارش شده است: «لَا يُتْمَ بَعْدَ احْتِلَام. پس از بلوغ، یتیمی معنا ندارد» (کلینی، ۱۴۳۰هـ.ق، ۸۸۶/۱۰؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴هـ.ق، ۳۶۰/۳؛ ابوداود، ۱۴۲۰هـ.ق، ۱۲۵۵/۳). این روایت مورد استناد مفسران فریقین نیز قرار گرفته است (ر.ک.، طوسی، بی‌تا، ۱۰۱/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۷/۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴هـ.ق، ۲۸۸/۱؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹هـ.ق، ۴۷۸/۱ و...).

نویسندگان *المنار* نیز بدین‌معنای اصطلاحی اعتراف کرده‌اند که یتیم به‌کسی گفته می‌شود که پدر خود را از دست داده است. (رشیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۳۶۷/۱) چنان‌که علامه طباطبایی نیز تصریح کرده است که با رسیدن یتیم به سن بلوغ، دیگر به وی یتیم نمی‌گویند. (ر.ک.، طباطبایی، ۱۴۱۷هـ.ق، ۹۱/۱۳) برخی از فقها نیز گفته‌اند که یتیم در اصطلاح شرعی اختصاص به افراد نابالغ دارد و در همین راستا به روایت یادشده نبوی استدلال کرده‌اند (سید مرتضی، ۱۴۱۷هـ.ق، ص۳۳۳). باتوجه به دو نکته گفته‌شده، رویکرد مفسران المنار در ارتباط دادن آیه موضوع بحث به مسئله یتیمان، مناقشه‌پذیر خواهد بود؛ زیرا ازسویی، حکم آیه مربوط به رجال و نساء است که بزرگسال‌اند، و ازسوی دیگر، اصطلاح شرعی یتیم، اختصاص به بچه‌های نابالغ دارد.

۲- ۴- ۲. ارتباط صدوری آیات

یکی از شروط وحدت سیاق در آیات پیاپی، ارتباط صدوری و پیوستگی در نزول آنهاست. بدین‌معناکه آیات، با همان حالت پیوسته نازل شده باشند و با فرض فقدان این ارتباط، سیاق مورد نظر نیز اثبات نمی‌شود. (علی‌اکبر بابایی، ۱۳۷۹) به سخن دیگر شرط تفسیر آیه براساس سیاق، اثبات هماهنگی آن آیه با آیات همجوار آن در زمان نزول است و با فرض فقدان این هماهنگی در نزول، نمی‌توان به سیاق استناد کرد. رشیدرضا نیز گویا این شرط را ذیل آیه ۱۳ سوره مائده پذیرفته است؛ بدین‌بیان‌که در این تفسیر برای جمله «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» چند معنا گزارش کرده و در ذیل آن معانی نوشته است: «اگر چنین نبود که سوره مائده پس از جنگ میان پیامبر ﷺ و یهود و پس از نزول سوره توبه نازل شده است، می‌گفتم احتمالاً مقصود از جمله "فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اصْفَحْ..."، یهود بنی‌نضیرند به قرینه سیاق آیات پیشین که خبر از تلاش خیانت‌آمیز آنان برای کشتن پیامبر اکرم ﷺ می‌دهد؛ درنتیجه مقصود از عفو و گذشت از آنان نجنگیدن با آنهاست» (رشیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۲۸۶/۶). چنان‌که ملاحظه می‌شود، نویسنده المنار به‌رغم آنکه به تطبیق آیه یادشده بر بنی‌نضیر با استناد به سیاق آیات گرایش دارد، اما مانعی در مسیر این سیاق‌گیری دیده است و آن، گزارش‌های تاریخی مربوط به درگیری میان مسلمانان و یهود پیش از نزول سوره مائده و نیز نزول این سوره پس از سوره توبه است. به‌سخن دیگر، به دلیل ترتیب نزول و نکات تاریخی مربوط

به شـأن نزول، نتوانسـته است به سیاق درونی آیات اسـتناد کند. مفسر *المیزان* نیز باتوجه بـه شـواهد تاریخی، نـزول این بخش از آیه را درمورد عبدالله‌بن سـلام و یـاران وی نفی کرده اسـت (طباطبایـی، ۱۴۱۷هـ.ق، ۲۴۱/۵)، اما پس از تطبیق این شـرط سـیاق (ارتبـاط صدوری آیات) بر آیـه هفتم نسـاء، شـأن نزولی که برخی از مفسـران برای این آیه گـزارش کرده‌اند (ر.ک.، طبرسـی، ۱۳۷۲، ۱۸/۳) می‌فهماند این آیه به‌صورت جداگانه و مستقل از سیاق مربوط به احکام یتیمان نازل شده است و ازاین‌رو شرط ارتباط صدوری آیات احراز نمی‌شود و سیاق واحدی بر این آیات، حاکم نخواهد بود.

۲- ۴- ۳. ارتباط موضوعی آیات

شـرط دیگـر وحدت سـیاق در آیات پیاپـی، ارتباط موضوعـی آن آیات اسـت. بدین‌معناکه تحقق سیاق واحد، منوط به پیوستگی محتوایی و موضوعی آیات است. (بابایی، ۱۳۷۹) اگر آیه یـا آیاتـی بـا موضوعی متفاوت در میان آیـات دیگر قرار گیرد، تلاش بـرای یافتن ارتباط میان آن آیـه یـا آیات با آیات پیشـین و پسـین ضرورتـی ندارد. چنان‌کـه وجود آیه یـا آیاتی درقالب جملـه معترضـه در میان آیات دیگـر، مورد پذیرش مفسـران متعددی ازجمله نویسـندگان *المنـار* قـرار گرفته اسـت. برایمثال در آیه کریمـه «أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ، قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرامِي وَ أَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُون» (هود: ۲۵)، مفسران المنار دو دیدگاه تفسیری را گزارش کرده‌اند: نخست، دیدگاه مقاتل و برخی دیگر از مفسران که این آیه را جمله‌ای معترضه میان آیات مربوط به داستان حضرت نوح علیه‌السلام و گزارشی از سخن مشرکان مکه در دروغ‌پنداشتن این داستان‌ها دانسـته‌اند. دوم، دیدگاه جمهور مفسـران که آیه یادشـده را ادامه قصه نوح علیه‌السلام دانسـته و دلیلـی بـر معترضه‌بـودن آن نیافته‌انـد. پدیدآورنـدگان *المنـار* در نقـد دیـدگاه دوم گفته‌اند کـه وجـود جمله‌هـای معترضه در *قرآن* امری مرسـوم و متداول اسـت. در این تفسـیر، ذیل آیـات متعـددی از *قـرآن*، بـه معترضه‌بودن برخـی جمله‌ها یا آیات *قرآن* تصریح شـده اسـت (ر.ک.، رشـیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۱۹۴/۱ و ۴۹۴؛ رشـیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۳۱۰/۳؛ رشـیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۱۱۷/۴، ۱۵۰، ۲۳۷ و ۴۲۰؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۱۴۰/۵، ۲۲۸ و ۲۵۶؛ رشیدرضا، ، ۱۴۱۴هـ.ق، ۴۴۹/۷؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۳۰۵/۸ و ۴۲۰؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۴۶۸/۹).

درمورد سیاق آیه هفتم سوره نساء، مفسر *المیزان* به صراحت آن را سرآغاز تشریع احکام ارث دانسته است، بی‌آنکه این آیه را به فضای احکام یتیمان محدود سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷هـ.ق،

۱۹۸/۴). آیه ششم این سوره به روشنی درباره اموال یتیمان سخن گفته و آیات هشتم، نهم و دهم نیز توصیه‌های مالی درباره یتیمان ارائه کرده است، اما در این میان، آیه هفتم مسئله مشارکت زنان و مردان در میراث‌بری از والدین و خویشان را بریان نموده است.

با توجه به نکات پیش‌گفته، این موضوع، بحثی مستقل و جدا از یتیمان به نظر می‌رسد. بنابراین، ادعای *المنار* درباره پیوستگی سیاقی آیه مورد بحث با وجود ظهور آن در معترضه‌بودن، توجیه‌پذیر نیست. این آیه نیز نمونه‌ای دیگر از آیاتی است که نویسندگان *المنار* به کاربرد اسلوب اعتراض در آنها اذعان کرده‌اند.

۲-۵. بررسی دیدگاه تعصیب در آیه هفتم سوره نساء

یکی از نکاتی که مفسران شیعه از آیه هفتم سوره نساء استفاده کرده‌اند، نادرستی قول به عصبه یا تعصیب است؛ دیدگاهی که در میان اهل سنت درباره ارث مطرح شده است. عصبه در اصطلاح فقها به مردانی از وارثان گفته می‌شود که صاحب فرض نیستند. صاحبان فرض، افرادی هستند که سهم آنان از ترکه معین است و در قانون مشخص شده است؛ در مقابل، قرابت‌بَرها کسانی‌اند که سهم آنان از ترکه مشخص نیست و هر مقدار از ترکه باقی بماند، به آنها تعلق می‌گیرد. طبق فتوای علمای اهل‌سنت، اگر عصبه به همراه وارثانی که صاحب فرض هستند وجود داشته باشد، آنچه پس از تقسیم سهام وارثان صاحب فرض باقی می‌ماند (چه کم باشد و چه زیاد)، به عصبه می‌رسد. اگر عصبه فقط وارث باشد، تمام مال به او تعلق می‌گیرد و اگر سهام، تمام مال متوفی را فراگیرد، چیزی به عصبه نمی‌رسد. (ر.ک.، طبری، ۱۴۰۵هـ.ق، ۳۴۴/۲)

برای مثال، اگر مردی از دنیا برود و فقط یک‌دختر و مادر از او باقی بماند، سهم مادر یک‌ششم و سهم دختر سه‌ششم از ترکه است که درمجموع، چهارششم می‌شود و دوششم باقی می‌ماند. فقهای اهل‌سنت معتقدند این باقی‌مانده به عصبه (مثلاً برادرهای متوفی) داده می‌شود. این حکم را در اصطلاح، تعصیب می‌نامند، اما فقهای شیعه بر این باورند که تمام باقی‌مانده باید میان همان دو نفر (مادر و دختر) به نسبت ۱ و ۳ تقسیم شود.

سید مرتضی برای ابطال دیدگاه تعصیب به آیه هفتم نساء استدلال کرده است. وی می‌گوید: «خداوند متعال تصریح کرده که مردان از میراث بهره‌ای دارند و زنان نیز بهره‌ای، و این

حکـم به مورد خاصی منحصر نشـده اسـت. بنابراین، اختصاص ارثیه به مـردان و محروم کردن زنان، بـا ظاهر آیه در تضاد اسـت. افزون‌براین، محروم‌سـاختن زنان از ارث، درحالی‌کـه از نظر قرابت و درجه خویشـاوندی با میت مسـاوی‌اند، از احکام جاهلیت اسـت. خداوند نیز در آیه کریمه "أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ..." (مائده: ۵۰) چنین احکامی را نکوهش کرده است» (علم الهدی، ۱۴۱۵هـ.ق، ص۵۵۳).

شیخ طوسی نیز روایات نقل‌شده در منابع اهل‌سنت در تأیید دیدگاه تعصیب را ناسازگار با آیات *قرآن* دانسـته اسـت. (طوسی، بی‌تا، ۴۱۱/۳) علامه طباطبایی ذیل تفسـیر آیه هفتم سـوره نسـاء اشـاره کرده اسـت که برخی مفسـران به این آیه بر نادرسـتی دیدگاه تعصیب استدلال کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷هـ.ق، ۲۰۰/۴) علامه طباطبایی همچنین در بحث روایی ذیل آیات ۱۱ تا ۱۴ سوره نساء دو روایت را از درالمنثور سیوطی گزارش می‌کند که تأییدکننده این دیدگاه است:

روایـت اول: «مـردم در دوران جاهلیـت بـه دختران و پسـران ناتـوان خـود ارث نمی‌دادند و فقط فرزندانـی از متوفـی ارث می‌بردنـد کـه توانایـی جنگیدن داشـتند. تا اینکـه عبدالرحمن، برادر حسـان (شـاعر معـروف)، از دنیـا رفـت و همسـری به نام ام‌کحـه و پنج دختـر از او به جا ماند. ورثـه‌اش یعنی، خویشـاوندان طبقـه بعـد از فرزندانـش، تمامی امـوال او را تصاحب کردند. ام‌کحه شـکایت خـود را نزد رسول خدا ﷺ برد. در پاسخ این آیه شریفه نازل شد: "فَإِنْ كُنَّ نِساءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثا ما تَرَكَ وَإِنْ كانَتْ واحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ؛ اگر فرزندان شما (دو دختر و) بیش از دو دختر باشند، دو سوم میراث از آنِ آنهاسـت؛ و اگر یک‌دختر باشـد، نیمی از میراث از آنِ اوسـت". سـپس درمورد ام‌کحه این بخش از آیه قرائت شـد که می‌فرماید: "همسـرانتان (زنانتان) اگر شـما فرزند نداشته باشـید، یک‌چهارم، و اگر فرزند داشته باشید، یک هشتم از ارثیه را می‌برند"».

روایـت دیگـری که در تفسـیر *درالمنثـور* از ابن‌عباس نقل شـده، چنین اسـت: «وقتی آیه فرائض (یعنی، سـهام تعیین‌شـده خدا برای ارث فرزندان دختر و پسر و برای پدر و مادر) نازل شد، این حکم به مذاق مردم خوش نیامد. برخی اعتراض کردند و گفتند: آیا باید یک‌چهارم یا یک‌هشـتم مال را به همسر متوفی بدهیم؟ و نیمی از مال را به یک‌دختر؟ آیا به کودک صغیر نیز ارث بدهیم، با اینکه چنیـن بازماندگانـی نمی‌توانند بجنگند و غنیمتی به‌دسـت آورند؟». خاسـتگاه این اعتراض، رسـم دوران جاهلیـت بـود کـه ارث را فقط بـه وارثانی می‌دادند که می‌توانسـتند در کارزار شـرکت کنند. درنتیجه، ارث فقط به بزرگ‌ترین فرزندان یا اقوام متوفی می‌رسید.

علامه طباطبایی پس از گزارش این دو روایت از *درالمنثور* می‌نویسد: «خاستگاه تعصیب همین رسم بوده است که میراث را فقط به خویشاوندان پدری متوفی می‌دادند، البته درصورتی‌که متوفی پسر بزرگ و کارآمد برای جنگ نداشت». اهل‌سنت به قانون تعصیب عمل می‌کنند، البته فقط در مواردی که مال از سهام مقرر (فریضه) بیشتر باشد و سهام همه مال را دربر نگیرد. شاید بتوان در روایات آنها نشانه‌هایی از این سخن یافت، اما روایات نقل‌شده از اهل‌بیت علیهم‌السلام به صراحت تعصیب را رد می‌کند. در فرض یادشده یعنی، درجایی‌که سهام همه مال را شامل نشود، زیاده مال متعلق به کسانی است که در برخی موارد سهم کمتری دارند، مانند فرزندان، برادران پدر و مادری یا برادران پدری تنها، و در برخی صورت‌ها پدر. آنچه از آیات برداشت می‌شود (که پیشتر توضیح داده شد)، نیز موافق این دیدگاه است. (ر.ک.، طباطبایی، ۱۴۱۷هـ.ق، ۲۱۸/۴).

نکته جالب توجه این است که پدیدآورندگان *تفسیر المنار* باوجود اشاره به دیدگاه جمهور اهل‌سنت درباره تعصیب، تمایل چندانی به پذیرش آن نداشته‌اند و دست‌کم در دو موضع از این تفسیر با آن مخالفت کرده‌اند (ر.ک.، رشیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۴۱۷/۴؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۱۱۵/۱۰).

۲-۶. بررسی تخصیص آیه به غیر فرزندان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله

یکی از مباحث مهم تفسیری و نزاع‌برانگیز ذیل آیه هفتم سوره نساء این است که برخی از مفسران طرفدار مکتب سقیفه، به هدف دفاع از عملکرد خلفای صدر اسلام، این آیه و سایر آیات مربوط به ارث را تخصیص زده و ادعا کرده‌اند که آیات ارث شامل خویشاوندان پیامبر نمی‌شود. درنتیجه، آنان از اموال باقی‌مانده از پیامبر ارث نمی‌برند. این تلاش برای توجیه رفتار خلفا بوده است؛ رفتاری که در آن حق مسلّم حضرت زهرا علیهاالسلام در مزرعه فدک نادیده گرفته شد. پس از رحلت پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله و مواجهه دستگاه خلافت با خاندان وحی، مزرعه فدک از صدیقه کبری علیهاالسلام غصب شد. خلیفه اول در توجیه این رفتار به روایتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله استناد کرد: «إِنَّا مَعْشَرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ، مَا تَرَكْتُ بَعْدَ مَئُونَةِ عَامِلِي، وَنَفَقَةِ نِسَائِي، صَدَقَةٌ؛ ما، گروه پیامبران، چیزی به ارث نمی‌گذاریم. آنچه پس از من باقی می‌ماند، پس از کسر هزینه‌های کارگران و همسرانم، صدقه است» (احمدبن حنبل، ۱۴۱۶هـ.ق، ۴۷/۱۶؛ نسائی، ۱۴۱۱هـ.ق، ۶۴/۴).

شاهد این ادعا که انگیزه مفسران *المنار* در تخصیص آیه مورد بحث، انگیزه کلامی و

دفاع از مکتب خلفاست، این است که در ادامه بحث از آیات ابتدایی سوره نساء و موضوع میراث، مسئله ارث پیامبر اکرم ﷺ را به تفصیل مطرح کرده‌اند و عبارات طولانی آلوسی در دفاع از روایت مذکور را در حدود شش صفحه، با نقل مستقیم، گزارش کرده‌اند. (رشیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۴۰۸/۴ تا ۴۱۴)

مدافعان مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام در نقد سندی و محتوایی این روایت ساختگی مطالب بسیاری نوشته‌اند، اما در پژوهش حاضر به‌تناسب موضوع، فقط دو نقد قرآنی بر این حدیث ارائه می‌شود که در ادامه بیان شده است.

نقد اول) ناسازگاری با آیات عام مربوط به ارث: در آیات متعدد *قرآن کریم*، بازماندگان میّت به صورت عام مشمول قانون ارث معرفی شده‌اند و هیچ تفاوتی میان افراد مختلف در اصل ارث‌بری از میت وجود ندارد. به عبارت دیگر، گروه خاصی از انسان‌ها، مانند فرزندان پیامبر ﷺ، از این حکم فراگیر مستثنا نشده‌اند. برای نمونه، در آیه هفتم سوره نساء، عموم مردان و زنان مستحق دریافت ارث از والدین و خویشاوندان معرفی شده‌اند. همچنین، در آیه یازدهم سوره نساء که به ارث فرزندان و والدین میت اشاره دارد، ابتدا در قالب سفارش خداوند به مسلمانان، ارث‌دادن به عموم فرزندان میت تأکید شده است: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ... » در این آیه، ارث پسر دو برابر ارث دختر تعیین شده و سپس میزان ارث دختران و والدین میت را بیان نموده است. روشن است که تعبیر «اولادکم» شامل تمام فرزندان مسلمانان است و بیرون‌دانستن فرزندان پیامبر ﷺ از این حکم، توجیه‌پذیر نیست. محمد عبده، ذیل این آیه، به‌صراحت اعتراف کرده است که خطاب آیه تمام مکلفان امت اسلام را دربرمی‌گیرد (رشیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۴۰۴/۴).

آیه دیگر در این زمینه، آیه ۳۳ نساء است که می‌فرماید: «وَ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الْأَقْرَبُونَ... ». واژه «موالی» جمع مولی به‌معنای وارث است. (طوسی، بی‌تا، ۱۸۶/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۶۶/۳؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۶۴/۵). شاهد قرآنی بر این معنا، آیات پنجم و ششم سوره مریم است: «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ...». این آیه نشان می‌دهد که مولی به‌معنای وارث به‌کار رفته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶۶/۳). درجمله «فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ» ذیل آیه ۳۳ سوره نساء نیز واژه «نصیب» به‌معنای سهم‌الارث است. علامه‌طباطبایی با اشاره

به سیاق مشترک آیات ۳۲ و ۳۳ نساء، این دو آیه را در ادامه احکام ارث دانسته و تأکید کرده است که مفهوم «موالی» شامل تمام وارثان مذکور در آیات ارث است (طباطبایی، ۱۴۱۷هـ.ق، ۳۴۲/۴). رشیدرضا نیز در تأکید بر وحدت سیاقی دو آیه یادشده می‌نویسد: «ارتباط آیه ۳۳ با آیه ۳۲ بسیار آشکار است، به‌ویژه بنابر دیدگاهی که سبب نزول آیه ۳۳ را موضوع برتری مردان بر زنان در ارث می‌داند» (رشیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۶۳/۵).

علامه طباطبایی با اشاره به انضمام آیه ۳۳ سوره نساء با آیه پیش از آن یعنی، آیه ۳۲ این دو آیه را در سیاقی واحد دانسته و فرموده است: «ازآنجاکه این آیه شریفه با آیه پیش از آن یعنی آیه "وَ لا تَتَمَنَّوْا ما فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلى بَعْضٍ ..." در یک سیاق واقع شده و چون در این آیه ۳۳ سفارش شده که سهم هر صاحب سهمی را بدهید و فرموده است خدای تعالی برای هر انسانی وارثانی نظیر فرزندان و خویشاوندان نسبت به اموال باقیمانده از او قرار داده، مجموعه این نکات، این فرض را تأیید می‌کند که آیه مورد بحث به ضمیمه آیه قبلی، احکام و اوامری را که در آیات ارث و وصیت گذشت به صورت خلاصه بیان می‌کند؛ زیرا در آن آیات جزئیاتی از شرایع آمده بود، هم‌چنان‌که قبل از آن آیات نیز اجمالی از احکامی که بعدا شرح داد آورده و فرموده است: "لِلرِّجالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ ...". پس این آیه گویا قاعده‌ای کلی در باب ارث است که همه جزئیات احکام، به آن برمی‌گردد و لازمه آن این است که نام اجمالی افرادی از افرادی که ارث می‌برند و آنها که از آنها ارث برده می‌شود انطباق یابد بر همان افرادی که در آیات ارث به تفصیل بیان شده‌اند. ازاین‌رو، مقصود از موالی تمام اشخاصی هستند که در آیات ارث، وارث شناخته شده‌اند، خواه اولاد باشند و خواه پدر و مادر، و یا برادران و خواهران و یا غیر از آنها». (طباطبایی، ۱۴۱۷هـ.ق، ۳۴۲/۴-۳۴۱) رشیدرضا نیز در تأکید بر وحدت سیاقی دو آیه یادشده می‌نویسد ارتباط این آیه ۳۳ با آیه ۳۲ بسیار آشکار است به‌ویژه بنابر دیدگاهی که سبب نزول آیه ۳۳ را موضوع برتری مردان بر زنان در ارث می‌داند (رشیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۶۳/۵).

نتیجه آنکه عمومیت مورد اشاره در آیات ارث که پیشتر بیان شد، به‌روشنی همه بازماندگان میت را دربرمی‌گیرد و شامل دختر پیامبر نیز می‌شود. بنابراین، استثنای حضرت زهرا علیهاالسلام از این قانون عمومی ارث، دلیلی روشن و قطعی می‌طلبد.

نقد دوم) تنافی با آیات ارث‌بری فرزندان پیامبران: در آیات متعددی از *قرآن کریم*،

موضوع ارث‌بردن برخی از فرزندان پیامبران از پدر خویش تصریح شده است. چنان‌که در آیه ۱۶ سوره نمل می‌فرماید: «وَ وَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ؛ و سلیمان از داود ارث برد» (نمل: ۱۶). مقصود از میراث اشاره‌شده، بنابر شواهدی که ذکر خواهد شد، شامل اموال نیز می‌شود. فخررازی از حسن بصری نقل کرده است که وی مقصود از این آیه را ارث‌بردن اموال دانسته است، با این استدلال که نبوت، لطفی ویژه از سوی خدا به بندگانی خاص است و هرگز به ارث گذاشته نمی‌شود. فخررازی در نقد سخن حسن بصری ادعا کرده است که مال نیز لطفی ازسوی خداست و ازاین‌رو، فرزند مؤمن از پدرش ارث می‌برد، اما اگر کافر باشد، از میراث محروم خواهد بود (فخررازی، ۱۴۲۰هـ.ق، ۵۴۷/۲۴).

آنچه در نقد فخررازی بر حسن بصری شگفتی‌آور است، قیاسی نابجاست که نبوت و مال را گویا دو عطیه یکسان پنداشته است. غافل از آنکه هرچند هر دو لطف الهی هستند، اما نبوت شرایطی بسیار ویژه و استثنایی دارد و هرگز پسر پیامبر صرفاً به سبب رابطه فرزندی نمی‌تواند وارث مقام والای پدر شود. شاهد این سخن آن است که در میان پیامبران الهی، به‌جز موارد معدود، نمونه‌های فراوانی نداریم که فرزندی پس از پدر خویش به نبوت رسیده باشد. ازسوی دیگر، اگر مقام نبوت وراثتی بود، چرا در میان دوازده پسر حضرت یعقوب علیه‌السلام، فقط یوسف به شایستگی مقام نبوت رسید و دیگران از این جایگاه محروم بودند؟ روشن است که در رسیدن به این مقام، صرف رابطه فرزندی کفایت نمی‌کند. طبری اما به‌دلیل دلبستگی‌های کلامی خویش، ارث در آیه مذکور(ر.ک.، نمل: ۱۶) را به علم و پادشاهی تفسیر کرده است (طبری، ۱۴۱۲هـ.ق، ۸۷/۱۹).

پدیدآورندگان المنار نیز، طی نقل مستقیم و مفصل شش‌صفحه‌ای از کتاب *روح‌المعانی* آلوسی، وراثت در این آیه را به ارث علم، نبوت و کمالات روحی معنا کرده‌اند. (ر.ک.، رشیدرضا، ۱۴۱۴هـ.ق، ۴۱۰/۴) ابن‌عطیه و ابن عاشور، باوجود تمایل به دیدگاهی مشابه، هر دو اعتراف کرده‌اند که کاربرد واژه ارث در علم و پادشاهی، کاربردی غیرحقیقی و مجازی است (ابن عاشور، بی‌تا، ۲۳۴/۱۹؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲هـ.ق، ۲۵۳/۴). روشن است که به تعبیر ابوالفتوح رازی، باوجود امکان برداشت حقیقی از یک‌واژه، تفسیر آن به‌معنای مجازی شایسته نیست (ر.ک.، ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸هـ.ق، ۱۸/۱۵). ازسوی دیگر، هرچند کاربرد میراث در انتقال علم با تعبیری

مجازی توجیه‌پذیر است، اما چنین انتقالی در علوم فکری و اکتسابی است که با تحصیل به‌دست می‌آید. درحالی‌که دانش ویژه پیامبران، عنایتی خاص ازسوی خداوند است و با قوای فکری معمول به‌دست نمی‌آید (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷هـ.ق، ۳۴۸/۱۵).

آیه دیگر در ارتباط با ناسازگاری حدیث ادعایی با آیات کریمه پنجم و ششم سوره مبارکه مریم از قول حضرت زکریا گزارش شده است. آن حضرت در مناجات خویش و درخواست فرزند از خداوند عرضه می‌دارد: «وَ إِنی خِفْتُ الْمَوَالِیَ مِن وَرَاءِ وَ کَانَتِ امْرَأَتِی عَاقِرًا فَهَبْ لِی مِن لَّدُنکَ وَلِیًّا. یَرِثُنِی وَ یَرِثُ مِنْ ءَالِ یَعْقُوبَ وَ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِیًّا؛ و من از بستگانم پس از خودم بیمناکم (که جانشینانی بد باشند) و همسرم نازاست؛ پس از جانب خود جانشینی (فرزندی) به من ببخش که از من و از خاندان یعقوب ارث برد؛ و پروردگارا! او را مورد رضایتت قرار ده». در اینجا میان مفسران درباره مقصود از ارث، اختلاف نظر وجود دارد. بسیاری از مفسران اهل‌سنت، با انگیزه دفاع از عملکرد حاکمان سقیفه، ارث در این آیه را غیرمالی تفسیر کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷هـ.ق، ۵/۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸هـ.ق، ۶/۴؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲هـ.ق، ۵/۴ و...).

اما مفسران شیعه، باتوجه به شواهد متعدد، آن را به ارث در اموال معنا کرده‌اند؛ زیرا نخست اینکه معنای حقیقی میراث، انتقال اموال از میت به ورثه اوست و انتقال علم و نبوت معانی مجازی به‌شمار می‌آیند. برخی از اهل‌لغت، واژه مال و أموال را مفعول فعل ورث و مشتقات آن ذکر کرده‌اند. (أزهری، ۱۴۲۱هـ.ق، ۸۵/۱۵) زمخشری در کتاب لغت خویش، کاربردهای حقیقی و مجازی واژه‌ها را تفکیک کرده است و در تعریف ریشه «ورث»، ابتدا معنای حقیقی آن یعنی، ورثتُه المال را بیان کرده و سپس به معنای مجازی اشاره کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷هـ.ق). دوم اینکه، پیامبری و دانش، از طریق ارث منتقل نمی‌شوند؛ زیرا نبوت منصبی الهی است و تابع مصلحت‌های واقعی. در این جایگاه، نسبت خویشاوندی نقشی ندارد. تحصیل دانش نیز به تلاش فردی وابسته است. (ر.ک.، طوسی، بی‌تا، ۱۰۶/۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۷۷۶/۶؛ رازی، ۱۴۰۸هـ.ق، ۶۰/۱۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷هـ.ق، ۱۱/۱۴ و ...)

سوم اینکه، هر دو پیامبر یعنی، حضرت سلیمان و حضرت یحیی، که ادعا شده است نبوت را از پدر خویش به ارث برده‌اند، در زمان حیات پدرشان به مقام نبوت رسیدند. بنابراین، نیازی نبود که گفته شود آن دو بزرگوار نبوت را از طریق ارث به‌دست آورده‌اند.

دو شـاهد قرآنی برای این مطلب وجود دارد: آیه ۷۹ سـوره انبیاء که درباره داود و سـلیمان، و جریانـی کـه بـرای هـر دو به‌طور هم‌زمـان پیش آمـد، می‌فرمایـد: «وَ کُلاًّ آتَیْنا حُکْماً وَ عِلْماً» و آیـه۱۲ سـوره مریـم که دربـاره یحیی می‌فرمایـد: «آتَیْناهُ الْحُکْمَ صَبِیًّا». در هـر دو آیه، منظور از حکم، نبوت اسـت. (حسـینی زنجانی، ۱۳۸۳، ۵۳۵) مفسـران بسـیاری از اهل‌سنت نیز «حکم» را در آیه ۱۲ سـوره مریم به‌معنای نبوت تفسـیر کرده‌اند (ر.ک.، فخررازی، ۱۴۲۰هـ.ق، ۵۱۶/۲۱؛ زمخشـری، ۱۴۰۷هـ.ق، ۸/۳؛ بیضـاوی، ۱۴۱۸هـ.ق، ۷/۴؛ ابوحیـان، ۱۴۲۰هـ.ق، ۲۴۵/۷؛ ابن‌عاشـور، بی‌تـا، ۱۸/۱۶؛ مظهـری، ۱۴۱۲هـ.ق، ۸۶/۶). چهـارم اینکه، برخی روایات نشان می‌دهند که بنی‌اسرائیل در آن زمان هدایای فراوانی برای احبار (علمای یهود) می‌آوردند و زکریا رئیس احبار بود (قمی، ۱۳۶۳، ۴۸/۲).

طبری، از مفسران اهل‌سنت، واژه «یَرِثُنی» را در روایات متعدد به‌معنای «میراث مالی» تفسیر کرده است. (طبری، ۱۴۱۲هـ.ق، ۳۷/۱۶) یکی از این روایات توسط سیوطی نیز نقل شده است (سـیوطی، ۱۴۰۴هـ.ق، ۲۵۹/۴). هرچنـد در برخـی نقل‌هـا، ارث نبوت نیز ذکر شـده اسـت، اما روشـن است که این ادامه آسیبی به استدلال مقاله وارد نمی‌کند. نکته مهم این است که تفسیری کـه ارث را به‌معنـای میـراث مالـی گرفته اسـت، با روایـات مخالفان مکتب اهل‌بیـت که ارث پیامبران در اموال را نفی می‌کنند، ناسازگار است.

فخر رازی و ابن‌عاشور نیز به‌طور شگفت‌انگیزی ادعا کرده‌اند که روایت «إنا معشر الأنبیاء لا نورث ما ترکناه صدقة» مخصوص پیامبر اکرم ﷺ اسـت. (فخر رازی، ۱۴۲۰هـ.ق، ۵۱۰/۲۱؛ ابن‌عاشـور، بی‌تا، ۱۲/۱۶) به‌نظر می‌رسـد این دو مفسـر، در مواجهه با تعارض، ناچار شده‌اند ظاهر عمومی این روایـت را که شـامل همه انبیا می‌شـود، انکار کنند. درحالی‌که ایـن اقدام، به‌معنای پذیرش تخصیص اکثر است که از نظر اصول عقلایی محاوره، قبیح و غیرقابل‌پذیرش است.

نکته مهم پایانی: چگونه می‌توان تصور کرد که پیامبر اکرم ﷺ مسئله مهم «ارث نبردن پیامبران» را به عزیزترین وارث خود، حضرت زهرا علیهاالسلام، بیان نکرده باشند؟ به‌ویژه‌که حضرت فاطمه علیهاالسلام، صدور چنین روایتی را انکار کرده‌اند. در خطبه فدکیه، حضرت زهرا علیهاالسلام فرمود: «أَفِی کِتَابِ اللَّهِ أَنْ تَرِثَ أَبَاکَ وَ لَا أَرِثَ أَبِی؟! لَقَدْ جِئْتَ شَیْئاً فَرِیًّا. أَفَعَلَى عَمْدٍ تَرَکْتُمْ کِتَابَ اللَّهِ وَ نَبَذْتُمُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِکُم». (مجلسـی، ۱۴۰۳هـ.ق، ۲۲۶/۲۹؛ ابن‌أبـی طاهـر، بی‌تا) همچنین، پس از اسـتناد خلیفه اول به روایت موردبحث، آن حضرت علیهاالسلام فرمود: «سُبْحَانَ اللَّهِ! مَا کَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ عَنْ

کِتَابِ اللَّهِ صَارِفًا» (مجلسی،۱۴۰۳هـ.ق، ۲۳۱/۲۹). آیا با انکار صریح این روایت از سوی حضرت زهرا علیهاالسلام می‌توان به یک‌خبر واحد، آیات عام *قرآن* درباره ارث را تخصیص زد؟

۳. بحث و نتیجه‌گیری

از مجموع بررسی‌های انجام شده در مسئله پژوهش حاضر نتایجی حاصل شد که به اختصار عبارتند از:

- آیه هفتم سوره نساء تأکید ویژه‌ای بر حق زن در ارث دارد.
- در تفسیر آیه هفتم سوره نساء، دیدگاه سیاقی در *المنار* و نظریه فراسیاقی در *المیزان* مشاهده می‌شود.
- استقلال صدوری و نزولی آیه مذکور، تأییدکننده دیدگاه فراسیاقی *المیزان* است.
- استقلال موضوعی آیه هفتم سوره نساء نشان‌دهنده معترضه بودن آن در میان آیات مربوط به ایتام است.
- براساس آیه هفتم سوره نساء، دیدگاه تعصیب در تفاسیر اهل‌سنت نادرست است.
- تخصیص این آیه به غیر فرزندان پیامبر، با آیات عمومی ارث ناسازگار است.
- تخصیص این آیه با آیات مربوط به ارث فرزندان پیامبران نیز در تعارض است.

فهرست منابع

* *قرآن کریم* (۱۳۸۳). مترجم: رضایی‌اصفهانی، محمدعلی. قم: چاپخانه اعتماد.
۱. ابن‌أبی طاهر، احمدبن أبی طاهر (بی‌تا). *بلاغات النساء*. قم: الشریف الرضی.
۲. ابن‌بابویه، محمدبن علی (۱۴۰۳هـ.ق). *معانی الأخبار*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. ابن‌بابویه، محمدبن علی (۱۴۰۴هـ.ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم.
۴. ابن‌حنبل، احمدبن محمد (۱۴۱۶هـ.ق). *مسند الإمام أحمدبن حنبل*. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵. ابن‌عاشور محمدبن‌طاهر (بی‌تا). *التحریر و التنویر (تفسیر ابن عاشور)*. بیروت: مؤسسه التاریخ.
۶. ابن‌عطیه‌اندلسی، عبدالحق‌بن غالب (۱۴۲۲هـ.ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. ابن‌کثیر. اسماعیل‌بن عمر (۱۴۱۹هـ.ق). *تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۸. ابوالفتوح رازی، حسین‌بن علی (۱۴۰۸هـ.ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۹. ابوحیان، محمدبن یوسف (۱۴۲۰هـ.ق). *البحر المحیط فی التفسیر*. بیروت: دارالفکر.
۱۰. ابوداود، سلیمان‌بن اشعث (۱۴۲۰هـ.ق). *سنن أبی داود*. قاهره: دارالحدیث.
۱۱. ازهری، محمدبن احمد (۱۴۲۱هـ.ق). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. اوسی، علی (۱۳۸۱). *روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان*. مترجم: میرجلیلی، سید حسین. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

۱۳. بابایی، علی‌اکبر (۱۳۷۹). *روش‌شناسی تفسیر قرآن*. تهران. سمت.
۱۴. بیضاوی، عبدالله‌بن عمر (۱۴۱۸هـ.ق). *أنوار التنزیل وأسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۵. حسینی زنجانی، سیدعزالدین (۱۳۸۳). *شرح خطبه حضرت زهرا* علیهاالسلام . قم. بوستان کتاب.
۱۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۷). *لغت‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. رجبی، محمود (۱۳۸۳). *روش تفسیر قرآن*. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۸. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴هـ.ق). *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*. لبنان: دارالمعرفة.
۱۹. زمخشری، محمودبن عمر (۱۴۰۷هـ.ق). *أساس البلاغة*. بیروت: دارصادر – بیروت. .
۲۰. سیوطی، عبدالرحمن‌بن ابی‌بکر (۱۴۰۴هـ.ق). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲۱. صاحب، اسماعیل‌بن عباد (۱۴۱۴هـ.ق). *المحیط فی اللغة*. بیروت: عالم الکتب.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰هـ.ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات .
۲۳. طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۴. طبری ابوجعفر محمدبن جریر (۱۴۱۲هـ.ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن* (تفسیر الطبری). بیروت: دارالمعرفه.
۲۵. طبری کیاهراسی، ابوالحسن علی‌بن محمد (۱۴۰۵هـ.ق). *احکام القرآن* (کیاهراسی). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۶. طریحی، فخرالدین‌بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تهران: مرتضوی.
۲۷. طوسی، محمدبن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۸. علم‌الهدی، بن الحسین، (۱۴۱۵هـ.ق). *الانتصار*. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم.
۲۹. علم‌الهدی، علی‌بن الحسین (۱۴۱۷هـ.ق). *مسائل الناصریات*. تهران: رابطة الثقافة و العلاقات الاسلامیة.
۳۰. فخررازی. محمدبن‌عمر (۱۴۲۰هـ.ق). *التفسیر الکبیر* (مفاتیح الغیب). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۱. فراهیدی، خلیل‌بن احمد (۱۴۰۹هـ.ق). *کتاب العین*. قم: نشر هجرت.
۳۲. فیض کاشانی، محمدمحسن‌بن شاه مرتضی (۱۴۰۶هـ.ق). *الوافی*. اصفهان: کتابخانه امام أمیرالمؤمنین علیه‌السلام .
۳۳. قمی، علی‌بن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. قم: دارالکتاب.
۳۴. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۳۰هـ.ق). *الکافی*. قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۳۵. مجلسی، محمدباقربن محمدتقی (۱۴۰۳هـ.ق). *بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۳۶. مجلسی، محمدتقی‌بن مقصودعلی (۱۴۰۶هـ.ق). *روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه* (ط – القدیمة). قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. قم: صدرا.
۳۸. مظهری، محمدثناءالله (۱۴۱۲هـ.ق). *التفسیر المظهری*. پاکستان: مکتبة رشدیه.
۳۹. نجارزادگان، فتح‌الله (۱۳۸۳). *تفسیر تطبیقی*. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۴۰. نسائی، احمدبن‌علی (۱۴۱۱هـ.ق). *السنن الکبری*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۱. نوری، حسین (۱۳۶۴). کتابی که نیمی از علم فقه است. *نشریه نور علم*، ۱، ۲۷ –۳۵.

پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده / سال دوازدهم/ شماره ۳۶ / پاییز ۱۴۰۳ / ۱۴۳- ۱۶۸

بررسی رویکرد سند۲۰۳۰ یونسکو در مورد زنان از منظر فقه امامیه

حامد رستمی نجف‌آبادی[۱]، عبدالرضا فرهادیان[۲]

چکیده

سند۲۰۳۰ سازمان بین‌المللی یونسکو ازجمله اسناد بین‌المللی است که در ایران با انتقادهای متعددی مواجه بوده‌است. پژوهش حاضر با هدف بررسی رویکرد سند۲۰۳۰ درمورد زنان از منظر فقهی در برخی از احکام مربوط به سن ازدواج، حق طلاق، تعدد زوجات، قصاص، ارث و تصدی برخی از مشاغل انجام شد. بدین‌منظور کلیه منابع مکتوب علمی مربوطه به‌شیوه تحلیلی- اسنادی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت. نتایج نشان داد که یکی از محورهای اساسی هدف پنجم از سند۲۰۳۰ برابری و تشابه جنسیتی زنان و مردان است. براین‌اساس، رویکرد سند۲۰۳۰ درباره برابری جنسیتی زنان، در موارد متعددی با دیدگاه فقه امامیه در تعارض است. این تعارض ناشی از مبانی حاکم بر نظریات فقهی است؛ چراکه در اسلام، عدالت جنسیتی در حقوق مطرح است نه برابری جنسیتی. به‌طورکلی مکتب متعالی اسلام در رابطه با حقوق زن و مرد قائل به تساوی است نه تشابه، درحالی‌که سند ۲۰۳۰ در مورد حقوق زنان قائل به تشابه و برابری جنسیتی و برابری حقوق بین زن و مرد در همه مقوله‌ها بدون توجه به جنسیت آنهاست. این نگرش نوعی تبعیض بین زن و مرد است و نظر فقه امامیه بر آن برتری دارد و حاکم است.

واژگان کلیدی: سند ۲۰۳۰، یونسکو، حقوق زن در اسلام، کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان، سند ۲۰۳۰ از منظر فقه.

نوع مقاله: علمی- پژوهشی **تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۵** **تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۲۹** **تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۳۱**
DOI: 10.22034/IJWF.2024.16962.2147

۱. دانشیار گروه فقه و حقوق امامیه، دانشکده فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: hamedrostami@mazaheb.ac.ir 0000-0001-5527-4269
۲. استادیارگروه حقوق، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.
Email: Farhaadian@gmail.com Email: a.farhadian@iaukashan.ac.ir
0000-0001-8930-2037

The Islamic Journal of Women and the Family /12st Year/ no.36 / Autumn 2024 / 143 –168

Investigating the Approach of UNESCO's 2030 Agenda to Women from the Perspective of the Jurisprudence of Imamieh

Hamed Rostami Najafabadi [1], Abd al-Reza Farhadian [2]

UNESCO's 2030 Agenda is one of the international documents that has faced numerous criticisms in Iran. The present study aimed to investigate the 2030 Agenda's approach to women from a jurisprudential perspective in some rulings related to the age of marriage, the right to divorce, polygamy, retribution, inheritance, and holding certain jobs; thus, all related written scientific sources were reviewed and analyzed using an analytical-documentary method. The results showed that one of the fundamental axes of the fifth objective of the 2030 Agenda is gender equality and similarity between women and men. Accordingly, the 2030 Agenda's approach to gender equality is in conflict with the perspective of the jurisprudence of Imamieh in many cases. This conflict arises from the principles governing jurisprudential theories; because in Islam, gender justice is considered in law, not gender equality. In general, the Islamic school of thought believes in justice, not similarity, in relation to the rights of women and men, while the 2030 Agenda believes in gender similarity and equality and equal rights between women and men in all cases, regardless of their gender. This attitude is a form of discrimination between women and men, and the opinion of the jurisprudence of Imamieh prevails over it.

Keywords: 2030 Agenda, UNESCO, women's rights in Islam, Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, 2030 Agenda from the perspective of the jurisprudence of Imamieh.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.16962.2147
Paper Type: Research
Data Received: 2023/09/16 **Data Revised: 2024/02/18** **Data Accepted: 2024/04/19**
1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Law of Imamieh, Faculty of Islamic Jurisprudence and Law, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. (Corresponding Author)
Email: hamedrostami@mazaheb.ac.ir 0000-0001-5527-4269
2. Assistant Professor, Department of Law, Islamic Azad University, Kashan Branch, Kashan, Iran.
Email: farhaadian@gmail.com Email: a.farhadian@iaukashan.ac.ir
0000-0001-8930-2037

۱. مقدمه

یکی از ابعاد مهم و تأثیرگذار در ساحت اجتماعی دین اسلام نظام حقوقی آن است که در اصطلاح «فقه» نامیده می‌شود. حقوق اسلامی تابعی از رفتارهای عرفی و رویه‌های موقت و مرسوم در یک جامعه نیست بلکه ناظر به عمق رفتار و نیاز آدمیان به همزیستی هدفمند، کمال‌آفرین، خلاق و کارآمد است. به عبارت دیگر حقوق اسلامی واکنشی انفعالی به فرهنگ، اخلاق و رفتارهای عمومی مردم در زندگی اجتماعی نیست؛ بلکه راهبردی سازنده و مؤثر در جهت نیل به مراتب عالی و تصحیح کننده فرهنگ و عرف متداول در جوامع است. دانش فقه براساس جنبه‌های ظاهری و نمودهای آشکار، «حقوق اسلامی» و با عنایت به نمودهای درونی و نهانی اعمال و افعال، «فقه» نامیده می‌شود، لذا فقه و حقوق، دو نام برای یک حقیقت و دو تعبیر از یک واقعیت است: «خاورشناسان و حقوق‌دانان غربی -به پیروی از عناوین فرهنگی خود- فقه را حقوق اسلام می‌خوانند و آن را یکی از پنج سیستم بزرگ حقوقی جهان قلمداد می‌کنند» (داوید، ۱۳۶۴، ص۴۴۳).

سند۲۰۳۰ یونسکو ازجمله اسناد مهم حقوق بشری است که به رویکرد آموزشی به حقوق بشر، بر برابری جنسیتی و تشابه حقوق زنان تأکید دارد و در واقع ایجاد برابری جنسیتی و توانمندسازی همه زنان و دختران از ارکان مهم هدف پنجم این سند است. پیشینه سند بین‌الملل آموزش ۲۰۳۰ به آغاز دوره تجدد و شکل‌گیری آن و خوش‌بینی و خوش‌خیالی فیلسوفان عصر روشنگری و جامعه‌شناسان نخستین درباره فراگیری و جهان‌شمولی غیر ارادی تجدد باز می‌گردد (فولادی، ۱۳۹۶). برنامه آموزش۲۰۳۰ نسخه‌ای جهانی برای تحقق اهداف توسعه پایدار یونسکو است. اهداف توسعه پایدار مجموعه‌ای از اهداف است که به آینده مربوط می‌شود. این دستور کار که جایگزین اهداف توسعه هزاره شد، نقشه راه جامعه بین‌المللی را در زمینه توسعه پایدار برای پانزده سال آینده ترسیم می‌کند. در ظاهر، یکی از اهداف فرعی هدف اصلی پنجم، ریشه‌کنی همه اقدامات زیان‌بار علیه زنان و دختران است. این سند برای کمک به وضعیت و ارتقاء جایگاه زنان براساس موازین حقوق بشری و اسناد بین‌المللی نظیر کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض‌آمیز علیه زنان (مصوب ۱۹۷۹) تدوین شده است.

اگرچه کنوانسیون مذکور در دوره ششم مجلس شورای اسلامی ایران به تصویب رسید،

با مخالفت شورای نگهبان به‌نتیجه نهایی نرسید. در آذرماه ۱۳۹۵ سند ملی آموزش ۲۰۳۰ را برای اعمال هدف‌های آموزشی این برنامه جهانی با حضور وزرای آموزش و پرورش و علوم ایران طی یک‌مراسم رونمایی کردند. این سند در ایران توسط کمیسیون علمی، فرهنگی و تربیتی سازمان ملل (یونسکو) در چارچوب عمل جهانی آموزش ۲۰۳۰ باعنوان «سند ملی آموزش ملی۲۰۳۰ ایران» توسط کمیسیون فوق تهیه و تدوین شد. این موضوع واکنش‌های زیادی را در میان مقامات و ارگان‌های جمهوری اسلامی ایران برانگیخت و در سال۱۳۹۶، اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی طی جلسه‌ای به لغو سند ۲۰۳۰ رأی دادند.

در پژوهش حاضر تلاش شد تعارضات سند۲۰۳۰ با دیدگاه فقه امامیه درباره زنان بررسی شود. در مورد سند۲۰۳۰ پژوهش‌های متعددی در ایران انجام‌شده است: غمامی و مقدمی‌خمامی (۱۳۹۸) در پژوهش خود چالش‌های بنیادین جمهوری اسلامی ایران در مواجهه با سند توسعه پایدار (سند۲۰۳۰) را بررسی کرده‌اند. همچنین یداللهی، یاوری و زارعی (۱۳۹۸) نیز در مقاله‌ای به بررسی تطبیقی رویکرد سند۲۰۳۰ و سند تحول بنیادین در آموزش‌وپرورش ایران به عدالت آموزشی جنسیتی، پرداخته‌اند. علی‌بخش‌زاده، انتخابیان و گرم‌رودی ثابت (۱۴۰۱) در پژوهشی حق آموزش زنان در فقه و حقوق ایران و سند۲۰۳۰ یونسکو را بررسی نموده‌اند که در پژوهش ایشان فقط حق‌تحصیل زنان بررسی شده است.

در مقاله حاضر، تعارضات سند۲۰۳۰ یونسکو با فقه‌امامیه و مصادیق اختلاف و تعارض آن با حقوق زنان از منظر فقه مترقی امامیه بحث و بررسی شد که از این نظر نسبت‌به پژوهش‌های پیشین دارای نوآوری است. منظور از زنان در این مقاله اعم از دختران و زوجه است و باید توجه داشت که مفهوم برابری در اسلام به‌معنای تناسب (نه یکسانی) تبیین شده است و جنس مؤنث به نحو اطلاق منظور است. براین‌اساس، در مقاله حاضر این سؤال که در چه مواردی و به چه‌علت و مبنایی سند ۲۰۳۰ با دیدگاه فقه امامیه درباره حقوق زنان در تعارض است، بررسی شد. بدین منظور ابتدا سند۲۰۳۰ بررسی شد، سپس مصادیق اختلاف و تعارض این سند با فقه امام درباره حقوق زنان تحلیل گردید.

احکام مترقی فقه امامیه بر سند ۲۰۳۰ برتری دارد و باعث سعادت و تکامل بشری است و خیر و صلاح انسان‌ها نیز در این احکام است. براساس حدیث شریف «الاسلام یعلو ولا

یعلی علیه» (صدوق، ۱۳۸۵هـ.ق) هرگونه پذیرش و التزام به اسناد و پروتکل‌های بین‌المللی نباید به‌گونه‌ای باشد که منجر به سلطه غیرمسلمانان بر ساختار فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه اسلامی شود. دراین‌میان، پذیرش سند ۲۰۳۰ خسارات جبران‌ناپذیری بر منابع فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی کشور جمهوری اسلامی ایران به‌همراه دارد و راه را بر تسلط بیگانگان بر کشور هموار می‌کند. بنابراین، پذیرش سند ۲۰۳۰ در تنافی مطلق با آموزه‌های فقهی است. اسلام به «عدالت جنسیتی» توجه دارد و عدالت جنسیتی یعنی، تساوی به اقتضای عدل اجتماعی (اسماعیلی.، و همکاران، ۱۳۹۹).

۲. چارچوب نظری پژوهش

۲-۱. بررسی ماهیّت سند ۲۰۳۰ سازمان یونسکو

سند۲۰۳۰ از مهم‌ترین اسناد آموزشی اخیر حقوق بشری است. آرمان برنامه آموزش ۲۰۳۰، «تضمین آموزش باکیفیت، برابر و فراگیر و ترویج فرصت‌های یادگیری مادام‌العمر برای همه» است (یوسف‌پور، معصومی و شعبانخواه، ۱۳۹۶) و دستور کار سند ۲۰۳۰ برای توسعه پایدار است. این سند در گردهمایی رؤسا و نمایندگان دولت‌های نهادهای تخصصی سازمان ملل متحد و جامعه مدنی در سپتامبر ۲۰۱۵ در مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصویب شد که دارای یک‌مقدمه و ۱۷ هدف است. از بین تمام اهداف توسعه پایدار، هدف چهارم یعنی، آموزش باکیفیت و ازجمله آموزش موازین حقوق بشر، یکی از مهم‌ترین اهداف سند ۲۰۳۰ شناخته می‌شود (سلامتی، اخوان‌فرد و طالقانی، ۱۳۹۴). این سند ادامه سند۱۹۹۰ «جامتین» تایلند است که باعنوان آموزش برای همه مطرح شد، ولی به اهداف خود نرسید. آموزش حقوق بشر و ارزش‌های حقوق بشری نظیر برابری جنسیتی و زیست اجتماعی مطابق ارزش‌های حقوقی بشری به اطفال و نوجوانان نیز ازجمله راهکارهای سند۲۰۳۰ برای آگاهی بخشی به اطفال و نوجوانان است.

سند۲۰۳۰ نیز از منظر حقوق بین‌الملل ماهیتی چندگانه دارد؛ این سند «کنوانسیون»، «معاهده» و «قطعنامه» به‌شمار نمی‌آید و در مقابل، می‌توان بر این سند عنوان «حقوق نرم»، «موافقت‌نامه» و «توصیه‌نامه» کشورها مطابق اهداف جامعه بین‌الملل را نهاد که از نظر شکلی اعلامیه‌ای غیر الزام‌آور و توصیه‌ای تلقی می‌شود، اما بر مبنای اسنادی که به

آنها استناد می‌شود، می‌تواند از لحاظ محتوایی الزامات خاصی را برای دولت‌ها به‌دنبال داشته باشد که در صورت اجرا نشدن مسئولیت‌های بین‌المللی را به همراه داشته باشد.

برای اجرایی‌سازی سند ۲۰۳۰ در ایران، این سند باید به تصویب مجلس شورای اسلامی می‌رسید، اما اشکالات شکلی متعدد همچون عدم ورود مجلس شورای اسلامی در نظارت بر سند ۲۰۳۰، عدم بررسی دقیق مصوبه دولت توسط رئیس مجلس، عدم ورود شورای انقلاب فرهنگی در نظارت به سند ۲۰۳۰، عدم‌کفایت حق تحفظ دولت ایران در مورد اشکالات وارده به سند و... و اشکالات محتوایی زیادی همچون عدم همخوانی بخش عمده سند با فقه مترقی امامیه در مورد زنان، عدم همخوانی مبانی اسلامی حق آموزش با مبانی اسناد یونسکو، عدم تطابق سند تحول بنیادین آموزش‌وپرورش با اسناد یونسکو، مفاهیم مبهم و... به این سند وارد است. باید دقت داشت که نپذیرفتن این سند سیاسی نبوده و با مسلمات فقهی، حقوقی و اخلاقی و مبانی کرامت انسانی در برخی مصادیق آن به‌ویژه در حوزه خانواده در تعارض است.

اسلام با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست، اما تشابه حقوق آنها هم در برخی موارد امکان‌پذیر نمی‌باشد. از نظر اسلام، زن و مرد هر دو انسانند و از حقوق انسانی متساوی بهره‌مند می‌باشند. (اسماعیلی.، و همکاران، ۱۳۹۹) از نظر اسلام، زن و مرد در برخی ویژگی‌ها و خصوصیات مشابه یکدیگر نیستند، جهان برای آنها یک‌جور نیست و خلقت و طبیعت آنها یکنواخت و یکسان می‌باشد. ازاین‌رو، ایجاب می‌کند که از نظر بسیاری از حقوق و تکالیف نیز وضع مشابهی نداشته باشند. در دنیای غرب، سعی شده است که میان زن و مرد قوانین، مقررات، حقوق و وظایفی واحد و مشابهی وضع کنند و تفاوت‌های غریزی و طبیعی زن و مرد را نادیده بگیرند. موضوعی چالشی که بین فقه امامیه و سیستم قانونی و حقوقی غربی مطرح است، مسئله وحدت و تشابه حقوق زن و مرد است نه تساوی حقوق آنها.

۲-۲. تعارضات فقه امامیه با سند ۲۰۳۰ درباره زنان

سند ۲۰۳۰ بر رعایت حقوق زنان و برابری جنسیتی براساس سایر اسناد حقوق بشری اصرار دارد. براین‌اساس، در مقاله حاضر ضمن بررسی مفاد سند ۲۰۳۰ درباره برابری جنسیتی زنان به سایر اسناد بین‌المللی مرتبط نیز نیز اشاره شد. سن ازدواج دختران، ارث، قصاص،

تعـدد زوجـات، تصـدی برخی مشـاغل و حـق طلاق زنـان از مهمتریـن مصادیقی اسـت که نشان‌دهنده تعارض سند ۲۰۳۰ با فقه امامیه است.

در اسلام، عدالت جنسیتی به‌معنای برابری جنسیتی و تشابه کامل در حقوق نیست. از نظر مبانی اسلامی، زن و مرد در انسانیت، اصل فطرت و روح انسانی برابرند. *قرآن* به‌صراحت در آیـات متعـددی می‌فرمایـد که زنـان را از جنس مردان و از سرشـتی نظیر سرشـت مردان آفریده‌ایـم (ر.ک.، نساء:۱). بنابراین، براسـاس آموزه‌هـای قرآنی، زن و مرد در آفرینش مسـاوی و از یک‌گوهرند، اما تلازمی بین تسـاوی آنها در منشـا آفرینش و یکسـان بودن کامل آن‌دو در مقرراتـی ماننـد احـکام قصاص و دیه نیسـت. ایـن اختلاف ناشـی از عوامـل جغرافیایی و یا تاریخی و اجتماعی نمی‌باشـد، بلکه طرح آن در متن آفرینش ریخته شده‌اسـت. طبیعت از این دوگونگی هدف داشته‌است و هر گونه عملی بر ضد طبیعت و فطرت عوارض نامطلوبی به‌بار می‌آورد. (ر.ک.، مطهری، ۱۳۷۱). بنابراین، اگر در اسلام احکامی محدودکننده نسبت به زنان وجود دارد هرگز به‌معنای نادیده گرفتن توانایی‌های این بخش از اجتماع در اداره جامعه و نقش‌آفرینی اجتماعی آنان نیست. اگرچه زن و مرد از نظر تفاوت‌های خلقتی و روان‌شناسی از حقوق مساوی برخوردارند، اما هیچ‌گاه حقوق مشابهی ندارند.

وجـود برخـی تفاوت‌هـا و توجه بـه آنها در وضع حقـوق و تکالیف، عین عدالت اسـت نه ظلم. مقتضای عدالت این نیسـت که حقوق زن و مرد یکسـان و مشـابه باشد، بلکه نادیده گرفتن توانایی‌ها، تفاوت‌ها و ویژگی‌های تکوینی زن و مرد ظلم به آنان اسـت. نباید هر نوع تفاوتی را تبعیض دانست و تساوی و برابری زن و مرد در حقوق و تکالیف را به‌معنای تشابه و یکسانی کامل زن و مرد در حقوق و تکالیف معنا کرد، بلکه تساوی بدین معناست که هریک از زن و مرد از حقوق و تکالیف مناسب با ویژگی‌های تکوینی‌شان برخوردار شوند و چیزی بر آنان تحمیل نشـود. کارکردهای متفاوت زن و مرد و نقش تکمیلی آنها برای یکدیگر و ایجاد توازن و تعادل در نظام هستی، تفاوت‌های زن و مرد در برخی از حقوق و تکالیف را ضروری می‌کند و این عین عدالت است نه ظلم و تبعیض تا سعی در زدودن و از بین بردن آن شود. بنابراین، آنچه اکنون در ایران میان طرفداران حقوق اسلامی از سویی و طرفداران سیستم غربی از سـوی دیگر مطرح اسـت، مسئله وحدت و تشابه نقش اجتماعی زن و مرد است نه

تساوی حقوق آنها. کلمه تساوی حقوق، عنوانی تزویرآمیز است که برای تساوی نقش در جامعه گذاشته شده است. (ر.ک.، مطهری، ۱۳۷۱)

در *قرآن کریم* و برخی روایات معتبر، زن باعنوان انسانی کامل که با مرد از یک منشأ آفریده شده است و مکمل یکدیگرند، یاد شده است. همچنین زن در ویژگی‌هایی همچون کرامت انسانی، رسیدن به مقامات عالی معنوی، کسب فضایل بالای انسانی، تحمل تکلیف و مسئولیت، توانایی مدیریت و تدبیر همانند مرد دانسته شده است. (ر.ک.، نساء: ۱و۲؛ احزاب: ۳۵؛ اعراف: ۱۹تا ۲۳؛ نمل: ۲۰ تا ۴۴؛ نور: ۱؛ مائده: ۳۸) با توجه به آیات قرآن کریم و روایاتی که در این موضوع بیان شده است روشن است که اسلام نقش مهمی در احیای نقش انسانی زن، کرامت و حیثیت وی و نیز تأمین حقوق و رفع مظالم از او داشته است. اسلام حقوق مشابهی برای زن و مرد وضع نکرده است، ولی برای مردان نیز امتیاز حقوقی ویژه‌ای نسبت‌به زنان قائل نشده است و اصل مساوات را درباره زن و مرد رعایت کرده‌است. براین‌اساس باتوجه به اینکه برای زن و مرد حقوقی مشابه قائل نیست، تکالیف و مجازات‌های مشابهی نیز قرار نداده‌است.

به‌طورکلی مکتب متعالی اسلام در رابطه با حقوق زن و مرد قائل به تساوی است نه تشابه. تساوی غیر از تشابه است و در اسلام، عدالت جنسیتی در حقوق مطرح است نه برابری جنسیتی. (ر.ک.، مطهری، ۱۳۷۱) این مسئله، مبنای تفاوت دیدگاه فقهی با سند۲۰۳۰ در مورد زنان است. تفاوت‌های زیستی و جنسیتی، حاصل اراده و مصلحت الهی و ناظر به واقعیت‌های وجودی انسان است. ازاین‌ور، مباحث حقوقی و قوانین در ایران ناظر بر بایدهای انسانی می‌باشد و افراد هرچند در واقعیت‌های وجودی با هم متفاوتند، ولی می‌توانند در بایدهای حقوقی از حقوق متناسب با اصل وجودیشان برخوردار باشند. درحالیکه تلاش سند۲۰۳۰ برابر قرار دادن زن و مرد است که به مرور باعث نقض‌ها و تعارض‌هایی بین آنها می‌شود.

۲-۲-۱. تفاوت در سن ازدواج دختران

توجه به سن ازدواج از مسائل مهم ازدواج است. جمهور فقهای اسلام و از جمله ائمه چهارگانه مذاهب اهل‌سنت، بلوغ را شرط صحت ازدواج نمی‌دانند و ازدواج نابالغ را به اذن ولّی صحیح می‌دانند. مشهور فقهای امامیه هم قائل‌اند که دختر در سن بلوغ آماده ازدواج

است و از آنجاکه سن بلوغ دختر را ۹ سال می‌دانند، بنابراین حداقل سن تصمیم‌گیری وی را ۹ سالگی بر می‌شمرند. (فاضل المقداد، ۱۴۰۴هـ.ق، ۲۶/۳؛ نجفی، ۱۴۰۴هـ.ق، ۴۱۶/۲۹) مطابق تبصره ۱ ماده ۱۲۱۰ قانون مدنی، اصلاحی سال ۱۳۶۱: «سن بلوغ در پسر ۱۵ سال تمام قمری و در دختر ۹ سال تمام قمری است». علاوه‌براین، از نظر فقهی رضایت پدر از شروط اساسی ازدواج دختران است و حتی ازدواج قبل از بلوغ با رضایت پدر امکان‌پذیر است. البته باید توجه داشت که اصطلاح نکاح و ازدواج در میان فقها را می‌توان این‌گونه استنباط کرد که نکاح در صغیره بودن دختر، فقط به مفهوم عقد محرمیت است نه ازدواج واقعی و رابطه زناشویی. بنابراین، شرط بلوغ برای ازدواج را فقها مطرح کرده‌اند.

آنچه بین فقهای اسلامی (اعم از شیعه و اهل‌سنت) مسلم است، جواز تزویج صغار به مفهوم عقد محرمیت، توسط ولّی با رعایت مصلحت، قبل از رسیدن به سن بلوغ است. در همه این روایات این نکته مهم است که میان زن و مرد در سن بلوغ و درنتیجه سن ازدواج، تفاوت وجود دارد. این تفاوت در سن بلوغ میان مرد و زن به‌دلیل امور طبیعی (حیض) است که در دختران وجود دارد. نکته‌ای که فقهای امامیه در نکاح صغیره بر آن اجماع دارند، عدم جواز فسخ بعد از بلوغ است (ر.ک.، شیخ طوسی، ۱۴۱۶هـ.ق؛ محقق حلی، ۱۴۰۵، ۵۰۱/۲). اگرچه این مطلب نسبت به صغیر اجماعی نیست، ولی مشهور فقها حکم به لازم بودن چنین نکاحی نموده‌اند (ر.ک.، علامه حلی، ۱۴۱۶، ۱۱۷/۷؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۶هـ.ق، ۱۱۸/۷).

قانون مدنی، نکاح صغیره را قبل از سن ۱۶ سالگی، فقط با اذن پدرِ صحیح التصرف و یا محکمه صلاحیت‌دار جایز دانسته است و درصورتی‌که فرد کمتر از ۱۵ سال داشته باشد، آن را باطل و فاقد اثر حقوقی می‌داند. مطابق ماده ۱۰۶۱ قانون مدنی نیز، نکاح قبل از بلوغ، ممنوع و نکاح دختر کمتر از ۱۳ سال و پسر کمتر از ۱۰ سال منوط به اذن ولّی به‌شرط مصلحت و با تشخیص دادگاه صالح خواهد بود. (مطیع، ۱۳۷۸) عموم فقهای فِرَق فقهی اسلامی، نکاح صغیره را ازسوی ولّی جایز می‌دانند (ر.ک.، الخویی، ۱۴۱۳هـ.ق، ۲۴۸/۲). مطابق ماده ۱۰۴۳ قانون مدنی ایران نیز، دختر باکره بدون اذن ولّی نمی‌تواند ازدواج کند. براساس نظر مشهور علمای اسلام، رضایت پدر و یا جد پدری در مورد دختر جوانی که برای اولین ازدواج می‌کند شرط است و پدر و جد پدری در مورد طفل صغیر ولایت دارند (ر.ک.، صدوق، ۱۴۱۸هـ.ق؛

طوسی، ۱۴۱۷هـ.ق، ۲۵۳/۴؛ بحرانی، ۱۴۰۶هـ.ق، ۲۱۲/۲۳- ۲۱۴).

براین‌اساس، در فقه اسلامی، سن ازدواج دختران در صورت بلوغ، ۹ سال است و با رضایت و صلاحدید پدر، امکان ازدواج دختران زیر سن بلوغ نیز امکان‌پذیر است. علاوه‌براین، رضایت پدر از شروط مهم ازدواج دختران است. سند ۲۰۳۰ در مواردی که ذکر شد با فقه در تعارض است؛ زیرا یکی از بخش‌های سند ۲۰۳۰ افزایش سن ازدواج به ۱۸ سال و به‌عبارتی‌دیگر «ممنوعیت ازدواج دختران و پسران زیر ۱۸ سال» است. این ممنوعیت مطلق و با موازین فقهی و حقوقی ایران در تعارض است. سیاست سوم هدف پنجم سند ۲۰۳۰ به این موضوع اشاره دارد که طبق تعریف کنوانسیون بین‌المللی حقوق کودک سازمان ملل، فرد در سنین زیر ۱۸ سال کودک تلقی می‌شود.

کنوانسیون حقوق کودک شامل اساسی‌ترین حقوق بشر برای کودکان در سال ۱۹۸۹ به تصویب رسیده و ۱۹۳ کشور با ضمانت قانونی به آن ملحق شده‌اند. کنوانسیون جهانی حقوق کودک شامل ۵۶ ماده و دو پروتکل اختیاری است. طبق ماده ۱ این کنوانسیون به هر انسانی که زیر هجده سال تمام باشد، کودک اطلاق می‌شود؛ مگر این‌که قانون حاکم در کشور موردنظر تفاوت داشته باشد (دوبووار، ۱۳۸۰). موافقان طرح افزایش حداقل سن ازدواج در ایران، به تعریف این کنوانسیون از سن کودک استناد می‌کنند (یوسف‌پور، و همکاران، ۱۳۹۶).

به‌موجب سند تفسیری شماره ۳۱ کنوانسیونِ رفع هرگونه تبعیض علیه زنان (مصوب ۱۹۷۹) که در سال ۲۰۱۶ از سوی سازمان ملل منتشر شد، ازدواج زودهنگام به ازدواجی اطلاق می‌شود که سن یکی از زوجین، زیر ۱۸ سال باشد و این نوع ازدواج، مصداقی از ازدواج اجباری به‌شمار می‌آید. البته طبق سند تفسیری فوق، با اجازه دادگاه کشور مربوطه، حداقل سن ازدواج می‌تواند ۱۶ سال تعیین شود. (حسن، ۱۳۸۹) کمیته رفع تمامی اشکال تبعیض علیه زنان در تفسیر عمومی شماره ۲۱ خود باعنوان برابری در ازدواج و روابط خانوادگی، پیشنهاد می‌کند که سن ازدواج برای مردان و زنان ۱۸ سال باشد. طبق همین توصیه‌نامه عمومی، در اعلامیه برنامه کاری وین که در کنفرانس جهانی حقوق بشر در وین (از تاریخ ۱۴ تا ۲۵ جون ۱۹۹۳) تصویب شد از دولت‌ها خواسته شد قوانین و مقررات موجود را اصلاح و سنت‌ها و رویه‌های تبعیض‌آمیز و مضر برای کودکان دختر را لغو کنند» (غدیری، ۱۳۹۵). همچنین براساس بند

۱۹ تفسیر عمومی مشترک کمیته رفع تبعیض علیه زنان و کمیته حقوق کودک (در نوامبر ۲۰۱۴)، سن ۱۸ سال برای ازدواج، براساس تصمیم دادگاه به ۱۶ سال قابل‌تقلیل است (مهرپور، ۱۳۹۵).

در سال ۲۰۱۰ براساس اعلام سازمان ملل متحد، ۱۵۸ کشور، حداقل سن ازدواج دختران بدون نیاز به رضایت والدین را ۱۸ سال و بیشتر و ۲۹ کشور زیر ۱۸ سال تعیین کرده‌اند. همچنین ۱۴۶ کشور ازدواج دختران زیر ۱۸ سال را با رضایت والدین یا تأیید مقام یا مرجع مربوطه و ۲۵ کشور، ازدواج زیر ۱۵ سال با رضایت والدین را پذیرفته‌اند. در ۱۰۸ کشور، ازدواج دختران به رضایت والدین یا مرجع مربوطه نیاز دارد و فقط ۲۳ کشور ازدواج پسران کمتر از ۱۵ سال را با رضایت والدین مجاز دانسته‌اند. (کاظمی‌پور، ۱۳۸۳)

علاوه‌براین، کنوانسیون مربوط به رضایت در امر ازدواج و ثبت ازدواج‌ها که براساس قطعنامه (هفدهم) A ۱۷۶۳ مورخ ۷ نوامبر ۱۹۶۲ مجمع عمومی تنظیم شده، بر رضایت کامل در ازدواجها تأکید کرده‌است که با رضایت پدر در ثبت ازدواج دختران در فقه همخوانی ندارد. براساس آنچه از اسناد حقوق بشری قابل استنباط است، رضایت فرد مهم‌ترین شرط در ازدواج است. درحالی‌که بیشتر فقهای معاصر نظر دختر و اجازه پدر را شرط نکاح می‌دانند و نظریه تشریک در ولایت را مطرح کرده‌اند که مطابق آن پدر یا دختر استقلال تام و کامل در امر ازدواج ندارند، بلکه با رضایت و موافقت هر دو ازدواج صحیح است؛ یعنی دختر و پدر یا جدپدری او به‌طور مشترک اختیار ازدواج دختر را در دست دارند. از قدمای فقها، نظر شیخ مفید در *کتاب مقنعه* و ابوالصلاح در کتاب *الکافی فی الفقه* نیز این‌گونه است. بسیاری از فقهای معاصر نیز بر مبنای احتیاط و نه فتوای قاطع و صریح، همین نظر را دارند که می‌توان به سید محمد کاظم یزدی (صاحب کتاب عروة‌الوثقی)، آیت‌الله خوئی، امام خمینی رحمه‌الله‌علیه، آیت‌الله گلپایگانی و آیت‌الله فاضل لنکرانی اشاره کرد. (ر.ک.، مهرپور، ۱۳۹۳) نظر تشریک در ولایت که اکنون در فقه مطرح است نظری درست و متناسب با مقتضیات زمانی و مکانی است و این دسته از فقهای معاصر رعایت احتیاط کرده و غبطه و مصلحت دختر را در نظر گرفته‌اند که نظر پدر در ازدواج دختر باکره رشیده نیز شرط است، ولی سند ۲۰۳۰ و سایر کنوانسیون‌های حقوق بشری این غبطه و مصلحت را در نظر نگرفته‌اند و از تساوی حقوق زن و مرد در ازدواج و تحقق نکاح با رضایت کامل خود زوجین سخن گفته‌اند.

۲-۲-۲. تفاوت در حق طلاق زنان

در فقه، طلاق در اختیار شوهر است. (نوری طبرسی، ۱۴۰۸هـ.ق) مطابق آیه ۱ سوره طلاق، خداوند طلاق را در اختیار مرد قرار داده است و آن را برای مردان مباح کرده است. بنابراین، اگر مردی خواست زنش را طلاق دهد، آزاد است که چنین کند، خواه علتی برای این کار داشته باشد یا نه؛ زیرا طلاق دادن برای او مباح شمرده‌شده است (ر.ک.، حرعاملی، ۱۴۱۴هـ.ق، ۳۴/۱۲؛ طوسی، ۱۳۸۷هـ.ق، ۳/۵). البته طلاق دادن زن بدون علت مکروه است. بنابراین، اگر مرد بدون دلیل اقدام به طلاق همسر خود نماید ترک افضل کرده، ولی گناه و خطایی برای او شمرده نمی‌شود (مهرپور، ۱۳۷۹). علاوه بر آیه فوق، روایاتی نیز مبنی بر دادن اختیار طلاق به مرد بیان شده است. پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «طلاق به دست کسی است که عقد به دست اوست». این روایت ازجمله روایات صحیحه است (ر.ک.، العاملی، ۱۴۱۰هـ.ق، ۱/-). مطابق ماده ۱۱۳۳ قانون مدنی نیز «مرد می‌تواند هر وقت که بخواهد زن خود را طلاق دهد». ماده مورد اشاره حق طلاق را در اختیار مرد قرار داده است و منظور آن این است که مرد هر وقت بخواهد، می‌تواند همسر خود را طلاق دهد و مرد برای طلاق نیازی به موافقت زن و اجازه دادگاه و ارائه دلیل و علت مشخصی برای تصمیم خود ندارد و از این حیث، آزاد و مختار است که هرگاه بخواهد زن خود را طلاق دهد. (مهرپور، ۱۳۹۵). البته در کنار پذیرش حق طلاق برای مرد در فقه، حق طلاق برای زنان نیز در شرایطی پذیرفته شده که توسط حاکم شرع امکان‌پذیر است؛ این شرایط عبارتند از:

اول) استنکاف یا عجز شوهر از دادن نفقه: اگر شوهر از دادن نفقه عاجز باشد یا خودداری کند و زن تحمل نکند و به دادگاه شکایت کند، دادگاه می‌تواند مرد را اجبار به نفقه کند و باز در صورت خودداری شوهر، زن را طلاق دهد. در روایی از امام صادق علیه‌السلام آمده است: «اگر شوهر به مقدار کفایت از پوشاک و خوراک بر زن انفاق کند (وظیفه‌اش را انجام داده) وگرنه بین آن دو جدایی بیندازید» (حرعاملی، ۱۴۱۴هـ.ق، ۱۱و ۲۲۳/۲۷).

دوم) غیبت طولانی شوهر و بی‌خبری از او: تشخیص طولانی بودن مدت بر عهده عرف است. (امامی، ۱۳۸۶، ۲۷۸/۴) البته در فقه این مدت چهار سال تعیین‌شده است (ر.ک.، موسوی خمینی، ۱۳۸۴، ۳۴۰/۲).

سوم) عسر و حرج: عسر و حرج یکی از قواعد فقهی است که در روابط زوجیت نیز

قابل‌اعمال است. عقد ازدواج پایبندی و تعهدی برای زوجین در پی دارد، اما اگر شرایطی به‌وجود آید که تحمل زندگی مشترک و دوام آن سختی زیاد و مشقت فراوان برای زوجه ایجاد کند به‌گونه‌ای که تحمل آن مشکل باشد، در اصطلاح فرد دچار عسر و حرج می‌شود.

چهارم) ایلای: «ایلای یعنی، مردی قسم بخورد که چهار ماه یا بیشتر، هم‌بستری با همسر خود را ترک کند» (حرعاملی، ۱۴۱۴هـ.ق، ۵۳۵/۱۵- ۵۴۷) و حتی گاهی در روایات تصریح شده‌است که به‌دلیل سرپیچی از فرمان حاکم، شوهر را گردن می‌زنند و در باب نهم حدیث چهارم کتاب *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه* می‌فرماید: «فان ابی فرق بینهما الامام؛ اگر شوهر خودداری کرد، امام و حاکم شرع بین آن دو جدایی می‌اندازد» (حرعاملی، ۱۴۱۴هـ.ق، ۵۴۲/۱۵).

پنجم) حق طلاق برای زن می‌تواند در قالب شرط ضمن عقد نیز قید شود. (نجفی، ۱۴۰۴هـ.ق، ۱۱۶/۳۲)

براساس ماده ۱۱۱۳ قانون مدنی نیز، حق طلاق با مرد است و صحت آن احتیاج به موافقت زن ندارد. همچنین در مواردی که زن در استیصال به سر برد و مشکلاتی را از ناحیه همسر تحمل کند، حکومت اسلامی می‌تواند دخالت کرده و طلاق زن را از شوهر بگیرد (ر.ک.، محقق حلی، ۱۴۰۵هـ.ق؛ طوسی، ۱۳۸۷هـ.ق؛ علامه حلی، ۱۴۱۶هـ.ق، ۶۰۲/۳؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۶هـ.ق، ۴۳/۴). در ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی نیز به‌تبع رویکرد فقه، به زوجه اجازه داده‌شده است در مواردی که در زندگی مشترک دچار عسر و حرج شده است با مراجعه به دادگاه درخواست طلاق نماید.

دیدگاه سند ۲۰۳۰ درباره طلاق، با رویکرد فقهی در تعارض است. در اسناد بین‌المللی بر برابری حقوق زن و مرد در مورد طلاق تأکید شده است. مطابق بند ۱ ماده ۱۶ اعلامیه حقوق بشر: «مردان و زنان بالغ، بدون هیچ‌گونه محدودیتی به حیث نژاد، ملیت، یا دین حق‌دارند که با یکدیگر زناشویی کنند و خانواده‌ای بنیان نهند. همه سزاوار و محق به داشتن حقوقی برابر در زمان عقد زناشویی، در طول زمان زندگی مشترک و هنگام فسخ آن می‌باشند». براین‌اساس، زنان و مردان به شکل برابر حق ازدواج و طلاق دارند. کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان ازجمله اسناد حقوق بشری است که در بحث برابری جنسیتی، منبع حقوقی موردنظر سند ۲۰۳۰ است. قواعد فقهی و حقوقی ایران درباره حق طلاق با کنوانسیون مذکور مغایر است. براساس ماده ۱ کنوانسیون مذکور: «تبعیض علیه زنان، به‌معنی قائل شدن هرگونه تمایز،

استثناء یا محدودیت براساس جنسیت است که بر به رسمیت شناختن حقوق بشر زنان و آزادی‌های اساسی آنها و بهره‌مندی و اعمال آن حقوق، برپایه مساوات با مردان، صرف‌نظر از وضعیت تأهل آنها، در تمام زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و دیگر زمینه‌ها اثر مخرب دارد یا هدفش از بین بردن این وضعیت است». همچنین براساس ماده ۱۶ کنوانسیون: «دولت‌های عضو باید اقدام‌های لازم را برای رفع تبعیض علیه زنان در همه امور مربوط به ازدواج و روابط خانوادگی به‌عمل‌آورند و به‌ویژه بر پایه تساوی حقوق مرد و زن امور زیر را تضمین کنند: حق یکسان برای انعقاد ازدواج؛ حق یکسان برای انتخاب آزادانه همسر و انعقاد ازدواج براساس رضایت آزاد و کامل طرفین؛ حقوق و مسئولیت‌های یکسان در دوران ازدواج و هنگام انحلال آن؛ حقوق و مسئولیت‌های یکسان به‌عنوان والدین، قطع‌نظر از وضعیت زناشویی آنها در موضوعات مربوط به فرزندان. در تمام موارد، منافع کودکان در اولویت است... ». براساس آنچه گفته شد، برابری زن و مرد در حق طلاق مورد تأکید در سند ۲۰۳۰ و سایر اسناد بین‌المللی مورد تأکید سند مذکور، با حق طلاق مرد و شرایط حق طلاق زن در فقه امامی همخوانی ندارد.

۲-۲- ۳. تفاوت در تعدد زوجات

چندهمسری یا تعدد زوجات در اسلام پذیرفته شده است. (رضایی، ۱۳۵۷) اصلی‌ترین مبنای فقهی تعدد زوجات آیه سوم سوره نساء است (ر.ک.، نجفی، ۱۳۶۷، ۵/۳۰؛ حکیم، ۱۴۱۴هـ.ق، ۹۳/۱۴). در آیه مذکور آمده است: «... پس، آن‌کس از زنان را به نکاح خود درآرید که شما را نیکو (و مناسب با عدالت) است؛ دو یا سه یا چهار (نه بیشتر) و اگر بترسید که (چون زنان متعدد گیرید) راه عدالت نپیموده و به آنها ستم می‌کنید، پس فقط یک‌زن اختیار کنید و یا چنانچه کنیزی دارید به آن اکتفا کنید، که این نزدیک‌تر به عدالت و ترک ستمکاری است». تعدد زوجات تابع مقتضیات زمان صدر اسلام نیست و از احکام اولیه شرع به‌شمار می‌آید (نجفی، ۱۳۶۷، ۲/۳۰؛ کرکی، ۱۴۱۱هـ.ق، ۳۷۳/۱۲). بنابراین، در همه زمان‌ها و مکان‌ها برای مسلمین اعتبار دارد و قابل اجرا است. از دیدگاه برخی فقها، علاوه بر رعایت عدالت، تحقق شروطی همچون تمکن مالی و رضایت همسر اول لازم است (کلینی، ۱۴۰۱هـ.ق). شرایط مورد اشاره مورد اتفاق همه فقهاء نیست، اما رعایت عدالت میان زوجات تنها شرطی است که فقها نسبت به آن اتفاق نظر دارند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۸۲/۴). عدالت میان زوجات، بر عدالت در رفتار، بهره‌مندی از نفقه و امکانات و هر آنچه در اختیار انسان

است، می‌شود. درباره محبت قلبی که غیرارادی است و در اختیار انسان نیست، رعایت عدالت ضرورت ندارد (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷هـ.ق)؛ هرچند زوج باید در رعایت عدالت در مصادیقی همچون دوست‌داشتن و محبت قلبی نیز تلاش کند. این درحالی است که در سند ۲۰۳۰ بر برابری جنسیتی تأکید شده است. در قسمت مقدمه و در قسمتی از بند ۳ سند مذکور آمده است: «ما برآنیم تا از حقوق بشر دفاع کنیم و برابری جنسیتی و توانمندسازی دختران و زنان را ترویج نماییم». همین‌طور در بند ۸ این سند آمده است: «... جهان مورد تصور ما جهانی است که در آن همه زنان و دختران به‌طور همه‌جانبه، تساوی جنسیتی را درک کنند... ». از مفاد ماده مذکور تساوی و برابری جنسیتی در همه زمینه‌ها از جمله نفی تعدد زوجات قابل استنباط است. درحالی‌که مطابق نص *قرآن کریم* و اجماع تمام مسلمین، مرد می‌تواند چهار زن دائم در عقد نکاح خود داشته باشد و داشتن بیش از چهار زن ممنوع است.

تجویز اصل چند همسری برای مردان و عدم ممنوعیت مطلق آن مترتب فواید و منافع اجتماعی نیز است. درحالی‌که چند شوهری علاوه بر حرمت آن ازسوی شارع با سرشت زن و منافع وی منافات دارد (ر.ک.، مطهری، ۱۳۷۱، ص۳۷۰) از آیه سوم سوره نساء فهمیده می‌شود که اصل در نکاح، تک‌همسری است و در موارد خاصی اجازه داده شده است که مرد تا چهار زن اختیار کند و گرفتن بیش از یک‌زن، مشروط به این است که مرد بتواند بین آنها به‌عدالت رفتار کند؛ یعنی حقوق واجب آنها را یکسان ادا نماید، بتواند نفقه همه را بدهد و از لحاظ اقامت نزد آنها یکسان رفتار کند و در اصطلاح، قَسم را رعایت نماید. *قرآن کریم* با همان بیان که ازدواج با چهار زن را مباح نموده، در صورت خوف عدم اجرای عدالت، آن را به ازدواج با یک‌زن محدود نموده‌است. منظور از خوف عدم اجرای عدالت این است که مرد، ظن بر عدم اجرای عدالت داشته‌باشد یا شک کند که می‌تواند عدالت را اجرا نماید یا خیر؟ بنابراین، کسی می‌تواند با داشتن همسر، اقدام به ازدواج مجدد نماید که اطمینان یا ظن غالب داشته‌باشد که توانایی اجرای عدالت بین همسران خود را دارد (رشیدرضا، بی‌تا، ۳۴۸/۴). علامه طباطبایی، در ذیل جمله «ذالک أدنی ألا تعولوا» می‌گوید: «و ذکر این جمله که متضمن حکمت تشریع تعدد زوجات است دلیل بر این است که اساس تشریع و قانون‌گذاری در احکام نکاح، بر عدل و نفی جور و ظلم و اجحاف در حقوق است» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۸۰/۴).

۲-۲- ۴. تفاوت در قصاص

تفـاوت زن و مـرد در بعضـی احـکام جزایی نیـز مصـداق دارد. یکی از این مـوارد، اختلاف در اجـرای قصـاص زن و مرد اسـت. اگـر زنی مردی را به قتل برسـاند درصـورت تقاضای اولیای دم، قصـاص خواهـد شـد. (نجفی، ۱۴۰۴هـ.ق، ۳۲/۴۲؛ حـر عاملی، ۱۴۰۹هـ.ق، ۱۲۲/۱۹) طبق مـاده ۲۰۷ قانون مجازات اسلامی: «هرگاه مسلمانی کشته شود قاتل قصاص می‌شود»، اما اگر مردی زنی را به قتل برساند قصاص مرد مشروط بر آن است که اولیای دم نصف دیه مرد را بپردازند؛ چراکه دیه مـرد دو برابـر دیه زن اسـت (حر عاملی، ۱۴۰۹هـ.ق، ۱۴۵/۱۹). طبق مـاده ۲۰۹ قانون مجازات اسـلامی: «اگر مرد مسلمانی عمداً زن مسلمانی را بکشد محکوم‌به قصاص می‌شود، اما اولیای دم زن، قبل از قصـاص قاتـل بایـد نصف دیـه مرد قاتل را به او پرداخـت کنند و چنانچه دیه مذکـور به قاتل پرداخت نشـود قصـاص صـورت نخواهـد گرفت». طبق مـاده ۳۶۰ قانـون مجازات اسلامی: «اولیـای دم، میان قصاص با رد فاضل دیه (دادن نصف دیه نفس به قاتل و اجرای قصاص) و گرفتن دیه مقرر در قانون (گرفتـن نصـف دیـه کامـل مرد) ولو بـدون رضایت مرتکب (زنی که همسـرش را کشـته) مخیر اسـت». حکـم قانونی فوق از فقه امامیه گرفته شده‌اسـت. فقهای امامیـه به اجماع معتقدند که در صورتی مرد به لحاظ کشـتن زن قصاص می‌شـود که نصف دیه مرد از سـوی اولیای مقتوله پرداخـت شده‌باشـد. روایـات متعـددی از امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام نقل شـده اسـت کـه قصـاص مـرد در برابر زن موکول بـه پرداخت نصف دیه مرد به قاتل یا اولیای او می‌باشـد (حرعاملی، ۱۴۰۹هـ.ق). ایـن روایات صحیح اسـت و تبعیت از حکم آنها بـرای همه زمان‌ها تعبدی است و تفاوت بین مرد و زن را در قصاص باید پذیرفت.

تفـاوت بیـن قصاص مرد و زن در فقه امامیه با ماده ۹ اعلامیه جهانی حقوق بشـر که به برابری همه در برابر قانون اشـاره می‌کند، تفاوت دارد: «هر کس حق دارد که شـخصیت حقوقی او در همه‌جا به‌مثابه یک‌انسان در مقابل قانون شناخته شود». همچنین حکم فقهی فوق با مواد یکـم و پانزدهـم کنوانسـیون محو کلیه اشـکال تبعیض علیـه زنان، مباینت آشـکار دارد؛ زیرا ازنظـر این کنوانسـیون: «عبـارت «تبعیض علیه زنـان» به هرگونـه تمایز، محرومیت یـا محدودیت براساس جنسیت که نتیجه یا هدف آن خدشه‌دار کردن یا لغو شناسایی، بهره‌مندی، یا اعمال حقوق بشـر و آزادی‌های اساسـی در زمینه‌های سیاسـی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و یا هر زمینه

دیگر توسط زنان است صرف‌نظر از وضعیت زناشویی ایشان و براساس تساوی میان زنان و مردان، اطلاق می‌گردد. دولت‌های عضو، به زنان حقوق مساوی با مردان در برابر قانون اعطا می‌کنند».

باید توجه داشت که مبنای حکم قصاص در فقه‌امامیه جایگاه اقتصادی هریک از زن و مرد است. مسئولیت اقتصادی مرد و ریاست او بر اداره خانواده که در نظام حقوقی اسلام پیش‌بینی شده‌است، هرگونه مسئولیت اقتصادی را از دوش زن برداشته‌است. براین‌اساس، اگر مرد در برابر زن به قتل برسد و قصاص شود، اما نصف دیه مرد نیز به خانواده قاتل پرداخت شود، هم عدالت از نظر اقتصادی تأمین شده‌است و هم مصالح قصاص.

۲-۲-۵. تفاوت در ارث

تفاوت در ارث از دیگر تفاوت‌های زن و مرد در اسلام است. در اسلام، دختر به‌اندازه نصف پسر از ارث برخوردار می‌شود. همچنین زن از اموال غیرمنقول ارث نمی‌برد. (جوادی آملی، ۱۳۷۵) براساس ماده ۹۰۷ قانون مدنی: «اگر فرزند، منحصر به یکی باشد خواه پسر، خواه دختر تمام ترکه به او می‌رسد. اگر اولاد متعدد باشند، ولی تمام پسر، یا تمام دختر، ترکه بین آنها بالسویه تقسیم می‌شود. اگر اولاد متعدد باشند و بعضی از آنها پسر و بعضی دختر، پسر دو برابر دختر ارث می‌برد». همچنین براساس ماده‌قانون ۹۴۶ قانون مدنی: «زوج از تمام اموال زوجه ارث می‌برد و زوجه درصورت فرزنددار بودن زوج، یک‌هشتم از عین اموال منقول و یک‌هشتم از قیمت اموال غیرمنقول اعم از عرصه و اعیان ارث می‌برد. درصورتی‌که زوج هیچ فرزندی نداشته باشد سهم زوجه یک‌چهارم از کلیه اموال به ترتیب فوق می‌باشد».

دیدگاه فوق با ماده ۹ اعلامیه و مواد یکم و شانزدهم کنوانسیون منع تبعیض علیه زنان مغایرت دارد. البته اسلام به حریت و حرمت زن و مسئله ارث او توجه ویژه دارد و او را در دوران متفاوت زندگی صاحب حقوق ویژه‌ای می‌داند تاجایی‌که به زن اجازه داده است که در قبال شیری که به فرزند خویش می‌دهد از شوهرش تقاضای حقوق کند. بااین‌حال، تفاوت‌های وضعیت اقتصادی زن و مرد و این مسئله که در اسلام بار اقتصادی خانواده بر عهده مرد است و همچنین نفقه زن بر او لازم و بلکه واجب است، سبب شد تا اسلام در مسئله سهم‌الارث نگاه ویژه‌ای به مردان داشته باشد. در نظام مالی خانواده در حقوق اسلام، دو منبع دیگر مالی برای زن وجود دارد که در واقع می‌تواند کمبود ناشی از سهم‌الارث

را جبران کند. این دو منبع عبارتند از: مهریه و نفقه. در برخی روایات نیز علت دو برابر بودن سهم‌الارث مرد نسبت به زن، همین موضوع ذکر شده است (ر.ک.، صدوق، ۱۳۸۵هـ.ق، ص۵۷۰).

۲-۲-۶. تفاوت در تصدی برخی مشاغل

واگذاری مناصب عالی و قضاوت و شهادت (گواهی) دادن از دیگر تفاوت‌های میان زن و مرد در اسلام است. فقهای امامیه مرد بودن را شرط احراز منصب قضا می‌دانند و زنان را مجاز به اشتغال به قضاوت نمی‌دانند. این نظر به طور تقریبی نظر اجماعی فقهاست و قول به عدم جواز را صحیح‌تر می‌دانند. طبق نظر مشهور فقها، قضاوت اختصاص به مرد دارد و زنان نمی‌توانند این منصب را احراز کنند (ر.ک.، علامه حلی، ۱۴۱۶هـ.ق؛ گلپایگانی، ۱۴۰۵هـ.ق، ۴۴/۱). مطابق قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری مصوب ۱۳۶۱، قضات از بین مردان واجد شرایط انتخاب می‌شوند. براساس ماده‌واحده مذکور: «قضات از میان مردان واجد شرایط زیر انتخاب می‌شوند». در مسئله شهادت دادن نیز گفته‌شده است که زن و مرد دارای ارزش یکسان نیستند، شهادت دو زن ارزش شهادت یک‌مرد را دارد. درحالی‌که در برخی از امور مانند حد سرقت، شرب خمر و ارتداد با شهادت زن نمی‌توان موضوع را اثبات کرد (ر.ک.، عاملی جبعی، ۱۴۱۰هـ.ق.الف). براساس ماده ۷۴ قانون مجازات اسلامی: «زنا چه موجب حد جلد (شلاق) و چه موجب حد رجم (سنگسار) با شهادت چهارمرد عادل یا سه‌مرد عادل و دوزن عادل ثابت می‌شود». همچنین براساس ماده ۷۶ قانون مجازات اسلامی: «شهادت زنان به‌تنهایی یا به انضمام شهادت یک‌مرد عادل، زنا را ثابت نمی‌کند بلکه درمورد شهود مذکور حدنصاب قذف جاری می‌شود».

محدودیت در احراز اشتغال به قضاوت (قاضی) و قبول شهادت زن در فقه امامیه با بند اول و دوم ماده پانزده کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان مغایر است. مطابق بند دوم ماده پانزدهم کنوانسیون مورداشاره: «دولت‌های عضو، در امور مدنی، همان اهلیت قانونی را که مردان دارند به زنان داده و امکانات مساوی برای اجرای این اهلیت را در اختیار آنها قرار می‌دهند. به‌ویژه دولت‌های عضو به زنان حقوق مساوی با مردان در انعقاد قرارداد و اداره اموال می‌دهند و در تمام مراحل دادرسی در دادگاه‌ها و محاکم با آنها رفتار یکسان خواهند داشت».

همچنین در فقه امامیه منصب ولایت امت، مخصوص مرد است. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۳۴۳/۴) در نظام حقوقی ایران نیز احراز پست‌های عالی در نظام سیاسی مانند ریاست جمهوری

به مردان محدودشده است. مطابق اصل ۱۱۵ قانون اساسی: «رئیس‌جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی که واجد شرایط زیر باشند انتخاب شود... ». محدودیت در ولایت و احراز پست‌های عالی سیاسی از سوی زنان با ماده هفتم کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان مغایر است. براساس ماده هفتم کنوانسیون مذکور: «دولت‌های عضو کنوانسیون موظفند اقدامات مقتضی برای رفع تبعیض علیه زنان در زندگی سیاسی و عمومی کشور اتخاذ نموده و به‌ویژه اطمینان دهند که در شرایط مساوی با مردان، حقوق زیر را برای زنان تأمین کنند:

الف) حق رأی دادن در همه انتخابات و همه‌پرسی‌های عمومی و صلاحیت انتخاب شدن در همه ارگان‌هایی که با انتخابات عمومی برگزیده می‌شوند؛

ب) حق شرکت در تعیین سیاست دولت و اجرای آنها و به عهده گرفتن پست‌های دولتی و انجام وظایف عمومی در تمام سطوح دولتی؛

ج) حق شرکت در سازمان‌ها و انجمن‌های غیردولتی مربوط به زندگی عمومی و سیاسی کشور». برابری جنسیتی مورد تأکید کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان که یکی از اسناد مورد تأکید سند ۲۰۳۰ است با محدودیت‌های فقهی و حقوقی درمورد تصدی برخی مشاغل از سوی زنان، همخوانی ندارد.

۲-۳. دلایل تفاوت و مغایرت دیدگاه سند۲۰۳۰ با دیدگاه فقه درباره زنان

اختلاف بین سند ۲۰۳۰ و فقه مترقی شیعه، اختلاف مبنایی است؛ چراکه منشأ فقه، احکام الهی و تابع مصالح و مفاسد است و منشأ سند ۲۰۳۰ بشری است و مصالح و مفاسد واقعی و جاودان بشری در آن لحاظ نشده‌است و بی‌شک دارای نقص است. اسلام، به‌تناسب ویژگی‌های سرشتی و طبیعی زن و مرد برای هریک تکالیفی تعریف و حقوقی هم در نظر گرفت است. *قرآن کریم* درباره خصوص برتری زن و مرد بر هم می‌فرماید: «نزد خداوند برتر کسی است که با تقواتر باشد» (حجرات: ۱۳). یعنی جنسیت عامل برتری نیست. درحالی‌که سند۲۰۳۰ برای برابر قرار دادن زن و مرد تلاش دارد که این موضوع به‌مرور باعث نقض‌ها و تنش‌هایی بین آنها شده است. مهمترین دلیل در مفهوم متفاوت تساوی در فقه و سند ۲۰۳۰ مبانی آن می‌باشد. مساوات در لغت به‌معنی یکسانی و برابری است (الیاس، ۱۳۷۰) و یکی از اصول بسیار

مهم اسلام می‌باشد که توسط پیامبر اکرم ﷺ جامه عمل پوشید. براساس آموزه‌های قرآنی، تمام انسان‌ها از یک‌ریشه و فرزندان یک‌پدر و مادرند و فرقی بین آنها نیست. پیامبر اکرم ﷺ نیز براساس آموزه‌های قرآنی و اسلامی اصل مساوات را در تمام امورات حکومت مدینه برقرار و سعی نمود با همگان به‌طور یکسان رفتار کند. آن حضرت، تمام افراد جامعه اسلامی را مانند دندانه‌های شانه باهم برابر و مساوی می‌دانست و معتقد بود که انسان‌ها هیچ مزیت و برتری بر یکدیگر جز در تقوا ندارند (ر.ک.، یعقوبی، بی‌تا، ۲۳/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳هـ.ق، ۳۴۸/۲۲). براین‌اساس، انسان‌ها با هم برابرند، اما این به‌معنای یکسانی و تشابه زن و مرد نیست. از دیدگاه اسلام، تفاوت‌های طبیعی در خلقت زن و مرد وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۱، ص۱۹۰): «در قرن بیستم و در پرتو پیشرفت‌های حیرت‌انگیز علوم، تفاوت‌های زن و مرد بیشتر روشن و مشخص‌شده است؛ جعل و افترا نیست، حقایق علمی و تجربی است، اما این تفاوت‌ها به‌هیچ‌وجه به اینکه مرد یا زن جنس برتر است و دیگری جنس پایین‌تر و پست‌تر و ناقص‌تر، مربوط نیست، قانون خلقت از این تفاوت‌ها منظور دیگری داشته است. قانون خلقت تفاوت‌های زن و مرد را به‌منظوری شبیه منظور اختلافات میان اعضای یک‌بدن ایجاد کرده است... در دنیای جدید در پرتو مطالعات عمیق پزشکی، روانی، اجتماعی، تفاوت‌های بیشتر و فراوان‌تری میان زن و مرد کشف کرده است که در دنیای قدیم به آن پی نبرده بودند» (مطهری، ۱۳۷۱). در بحث برخورداری انسان از فطرت خداشناسی، موضوعی که مطرح نمی‌شود مسئله جنسیت است و این خود دلیل بر اشتراک این دو صنف در سرشت شریف انسانی است (جمشیدی، ۱۳۸۵). هماهنگی موجود بین دین و جان آدمی مربوط به مرحله تکوین، آفرینش و شکل‌گیری سرشت انسانی است نه صنف خاصی. ازاین‌رو، *قرآن کریم* در آیه ۳۰ سوره روم چنین تعبیر می‌فرماید: «خدا همه را بدان فطرت، بیافریده است». به‌همین‌دلیل جنسیت دخالتی در این موضوع ندارد و زن و مرد در دارا بودن این ویژگی انسانی مشترک‌اند (جمشیدی، ۱۳۸۵). نکته قابل استنباط از آیات قرآن این می‌باشد که ویژگی‌ها جنسیتی به‌گونه‌ای است که اشتراک انسانی زن و مرد را مخدوش نمی‌کند.

در سند ۲۰۳۰ تساوی تعریف‌نشده است، اما باتوجه به اینکه سند ۲۰۳۰ شکل به‌روز شده اسناد دیگر بین‌المللی درباره حقوق زنان است می‌توان برای تبیین مفهوم تساوی از منظر این سند به کنوانسیون منع همه اشکال تبعیض علیه زنان رجوع کرد. ماده یکم

کنوانسیون، تبعیض را این‌گونه تعریف می‌کند: «عبارت تبعیض علیه زنان به هرگونه تمایز، استثنا و محدودیت براساس جنسیت اطلاق می‌شود که نتیجه آن خدشه‌دار کردن بهره‌مندی زنان از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی، و یا هر زمینه دیگر است... ».

نتایج برآمده از مقدمه و نیز مواد کنوانسیون حاکی از آن است که مفهوم «برابری» در معاهده مذکور مساوات و تشابه است و نباید آن را با تناسب و تعادل یکسان دانست. به‌عبارت‌دیگر، سخن از تساوی زن و مرد در انسانیت، برخورداری از کمالات معنوی و تساوی در ارزشمندی نیست، بلکه برابری موردنظر به معنای تشابه در دسترسی به منابع، آموزش، حقوق و فرصت‌ها و برابری در روابط اجتماعی و سیاسی است.

یکی از واژه‌های اختصاصی سند۲۰۳۰ موضوع تساوی جنسیتی است. این اصطلاح در بندهای هفتم و هشتم بیانیه اینچئون صفحه ۲۵ چارچوب اقدام سند، به‌صورت مبسوط مطرح‌شده است: «وقتی سند از عدم نادیده گرفتن حتی یک‌نفر سخن به‌میان می‌آورد، بدین‌معناست که همه افراد فارغ از جنسیت... باید در این چارچوب یکسان باشند». همچنین در ادامه بند پنجم در همان صفحه متذکر می‌شود: «دستورالعمل آموزشی ۲۰۳۰ یک‌سند جهانی است که به همه جهان تعلق دارد و در کشورهای توسعه‌یافته و درحال‌توسعه باید یکسان باشند». برابری و تساوی جنسیتی در جای‌جای سند ۲۰۳۰ مورد تأکید قرارگرفته است. در بند بیستم نیز به‌رسمیت شناختن تساوی جنسیتی را در محقق شدن تمام اهداف این سند مؤثر ذکر می‌کند. همچنین در انتهای بند دهم چهارچوب اقدام سند، تعریف خود را از تساوی جنسیتی روشن می‌کند: «تساوی جنسیتی، ارتباطی جدایی‌ناپذیر با حق آموزش برای همگان دارد. دستیابی به‌تساوی جنسیتی متضمن اتخاذ رویکرد حق‌محوری است که نه‌تنها دسترسی کمّی زنان و دختران را به‌طور مساوی با مردان و پسران تضمین می‌کند، بلکه این تساوی را در درون آموزش از طریق آن قدرتمند می‌سازد». بند بیستم چهارچوب اقدام سند اضافه می‌کند: «سیستم‌های آموزشی به‌منظور تضمین تساوی جنسیتی باید صراحتاً در محو تعصبات و تبعیضات جنسیتی ناشی از باورها و رویه‌هایی فرهنگی اجتماعی و وضعیت‌های اقتصادی گام بردارند». این عبارت گویای آن است که بحث از تساوی فقط یک‌مقوله کمی و مرتبط با تعداد نیست؛ یعنی سند۲۰۳۰ فقط

در پی ایجاد تساوی در تعداد آموزندگان نیست، بلکه محتوای آموزشی را نیز بر مبنای این تساوی، تهیه و تنظیم می‌کند (فرهانی‌فرد، ۱۳۸۴).

باید اشاره نمود که تساوی جنسیتی مورد تأکید در سند ۲۰۳۰ به‌معنای تشابه تام و کامل دو جنس زن و مرد در کمیت و کیفیت آموزشی، بدون توجه به ویژگی‌های منحصربه‌فرد زیستی، روانی، اجتماعی، فرهنگی و... است. درواقع، سند ۲۰۳۰ رویکردی متفاوت به مقوله جنسیت دارد. سند یونسکو آموزش را ابزاری برای برابری میان زنان و مردان تلقی کرده است. برابری جنسیتی مورد تأکید سند ۲۰۳۰، برابری مورداشاره در سایر اسناد حقوق بشری ازجمله کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان مصوب ۱۹۷۹ است. در سند ۲۰۳۰ بر برابری جنسیتی به‌دفعات و به‌معنای یکسانی کامل زن و مرد تأکید شده، درحالی‌که در اسلام، تساوی میان زن و مرد به‌معنای موردنظر سند ۲۰۳۰ و یکسانی و تشابه در همه زمینه‌ها نیست. اسلام، اصل تساوی انسان‌ها را درباره زن و مرد رعایت کرده‌است. اسلام تساوی حقوق زن و مرد را مطرح نموده است و تشابه، موضوعیتی در اسلام ندارد. دیدگاه و نظر اسلام در مورد نقش زن در خانواده و اجتماع، و حقوق مربوط به زنان به مراتب بهتر و قوی‌تر از ادعای غرب و سند۲۰۳۰ است. در برخی از موارد کسانی که به زبان از حقوق زن دفاع می‌کنند، در دام اشتباهی می‌افتند که مصلحت زنان در نظر گرفته نشده‌است. باید به این نکته مهم دقت کرد که عدم تشابه حقوق و تکالیف زن و مرد در برخی از موارد تفاوت است، نه تبعیض و آنچه که مذموم و ناپسند به‌شمار می‌آید تبعیض ناروا می‌باشد که ظلم و بی‌عدالتی است.

سند ۲۰۳۰ به‌دلیل مبانی حاکم بر آن، انسان‌ها را تشکیل خانواده توحیدی و قرب الهی که مقصد اسلام است، نمی‌رساند. مبانی حاکم بر این سند عبارتند از: اومانیسم، سکولاریسم، عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی است که جایگزین خدامحوری و حاکمیت خداوند شده است که به فردگرایی و حذف روابط خانوادگی می‌انجامد.

۳. بحث و نتیجه‌گیری

اعتقاد به سکولاریسم مورد پذیرش مؤلفان سند ملی آموزشی ۲۰۳۰ است، درحالی‌که

الگـوی اهـداف نظام حقوقی و حقوق زن در اسـلام شـامل خدا محوری، برابری جنسـیتی، ارزش‌گذاری به نهاد خانواده اسـت. شـهید مطهری معتقد اسـت که اسـلام قائل به برابری جنسیتی است نه تشابه جنسیتی؛ تساوی غیر از تشابه است، تساوی برابری است و تشابه یک‌نواختی. درحالی‌که در نظام حقوقی غربی تشـابه جنسـیتی مورد قبول اسـت نه برابری جنسیتی. (اسماعیلی.، و همکاران، ۱۳۹۹)

چالش اساسـی سـند ۲۰۳۰ تأکید بر برابری، یکسانی و تشابه بین زن و مرد است. مبنای اصلی سند۲۰۳۰ درمورد حقوق زنان برپایه نادیده گرفتن تفاوت‌های طبیعی زن و مرد است. (اسـماعیلی.، و همـکاران، ۱۳۹۹) ایـن موضـوع بـا آموزه‌هـای فقهـی و به‌تبـع آن قواعـد حقوقـی ایران درمـورد حقوق و مناسـبات زن و مردم در تعارض اسـت. موضوع حق طـلاق، ارث، قصاص، گواهی و شهادت دادن در دادگاه و اجازه دختر باکره برای ازدواج، از جمله مصادیقی است که براساس موازین فقهی و قواعد حقوقی میان زن و مرد یکسان و برابر نیست. رویکرد فقهی و حقوق ایران نسـبت به زن و مرد مبتنی بر توجه به ویژگی‌های فیزیکی و سرشـت متفاوت ایـن دو بناشـده اسـت. درحالی‌کـه یکـی از مؤلفه‌هـای اصلـی سـند ۲۰۳۰، برابری و یکسـانی همه‌جانبه زن و مرد اسـت. حفظ حق شـرط در پیوسـتن به بسیاری از اسناد حقوق بشری نیز با چالش مواجه است؛ زیرا کنوانسیون معاهدات وین حق شرط را منوط به عدم لطمه بـه روح حاکـم بـر سـند و توافق‌نامه بین‌المللی کرده اسـت، ضمن اینکه بسـیاری از اسـناد حقوق بشری مانند کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان نیز چنین شرطی را برای حفظ حق شـرط قابل شـده است و همین موضوع، پذیرش و آموزش موازین حقوق بشری این اسـناد را با چالش مواجه کرده اسـت. همچنین باید توجه داشـت که عدالت جنسیتی که در اسـلام مطرح اسـت با برابری جنسـیتی که در غرب و سـند۲۰۳۰ مطرح است، متفاوت می‌باشد. (اسماعیلی.، و همکاران، ۱۳۹۹)

وجـود برخـی از تفاوت‌هـا بیـن زن و مرد و توجه بـه آنها در فقه‌امامیـه در وضع حقوق و تکالیـف زنـان و مـردان، عین رحمت و عدالت اسـت نـه ظلم به زنان. مقتضـای عدالت این نیست که حقوق زن و مرد یکسان و مشابه باشد، بلکه این نوعی ظلم به زن و مرد و نادیده گرفتـن توانایی‌هـا، تفاوت‌ها و ویژگی‌های تکوینی آنهاسـت. بنابراین، نباید هر نوع تفاوتی را

تبعیض دانست و تساوی و برابری زن و مرد در حقوق و تکالیف را به‌معنای تشابه و یکسانی کامل زن و مرد در حقوق و تکالیف معنا کرد، بلکه تساوی بدین معناست که هریک از زن و مرد از حقوق و تکالیف مناسب با ویژگی‌های تکوینی‌شان برخوردار شوند و چیزی هم بر آنان تحمیل نشود. بنابراین، دیدگاه فقه امامیه در مورد زن، جایگاه زنان و حقوق و تکالیف آنان دیدگاه مترقی و به‌دور از هرگونه تبعیض و ظلم علیه زنان و عین عدالت و رحمت است.

مغایرت سند ۲۰۳۰ با ارزش‌های اسلامی و اسناد بالادستی نظام اسلامی مانند مغایرت تساوی جنسیتی با عدالت جنسیتی، مغایرت پذیرش هم‌جنس‌گرایی با اصول دینی و انسانی، مغایرت آموزش مسائل جنسی به کودکان با حق رشد آنان و... واضح و مبرهن است. در دکترین حقوق بشر اسلامی، هدف نظام حقوقی، تحقق عدالت است و برابری وسیله و ابزاری برای رسیدن به این هدف شمرده می‌شود نه آنکه عدالت وسیله‌ای برای نیل به برابری و مساوات باشد. براین‌اساس، این سند با چارچوب اسناد کلان کشور ایران که ناظر به «حیات طیبه» است، منافات دارد. بخش مهمی از محتوای این سند مغایر با مفاهیم حمایت از خانواده به مفهوم ایرانی- اسلامی است و برخی از تعاریف آن با مفهوم پذیرفته‌شده خانواده که مبتنی بر فطرت بشری است، مغایرت است. بنابراین، نمی‌توان به سند ۲۰۳۰ که در مورد حقوق زنان با قانون و فقه مترقی امامیه در تعارض است پیوست و به آن تعهدی داشت.

براین‌اساس پیشنهاد می‌شود الگوی اسلامی - ایرانی در مورد زنان را تبیین و در دوران تحصیلی متوسطه اول و دوم که شخصیت نوجوانان درحال شکل‌گیری است به کتب درسی افزود. دختران را باید از سنین نوجوانی با مؤلفه‌های زنان از منظر الگوی اسلامی- ایرانی آشنا نمود و به سند کلیدی و راهگشا تحول بنیادین آموزش و پرورش، سیاست‌های کلی ابلاغی از سوی مقام معظم رهبری و اسناد بالادستی، جامه عمل پوشاند. همچنین لازم است آسیب‌شناسی‌هایی در حوزه خانواده و حقوق زنان انجام شود و برای رفع آنها تحولات آموزشی لازم ایجاد را ایجاد نمود. همچنین از سوی نهادهای متولی در این عرصه جهاد تبیین صورت گیرد و موازین اسلامی و نظر فقه مترقی امامیه برای زنان و دختران تبیین و مبرهن شود. تفاوت در جهان‌بینی حاکم بر سند ۲۰۳۰ و فقه امامیه، عدم امکان

پیروی از سند ملی آموزشی ۲۰۳۰ را فراهم می‌آورد. سند ۲۰۳۰ مدیریت دستاوردهای آزادی لیبرالیسم همچون افزایش ایذر، بیماری‌های مقاربتی، بارداری‌های خارج از چارچوب خانواده و تجاوزات جنسی است. یافته‌های پژوهش حاضر نشان داد آنچه در برابری زن و مرد مورد قبول غرب است، تشابه جنسیتی است نه برابری جنسیتی.

فهرست منابع

۱. اسماعیلی، آیت‌الله.، و قادری ارائی، سیدمحمدصادق (۱۳۹۹). بررسی برابری یا عدات جنسیتی از دیدگاه اسلام و سند ۲۰۳۰. *نشریه علمی فقه، حقوق و علوم جزا*، ۵(۱۶)، ۱۴- ۲۷.
۲. امامی، حسن (۱۳۸۶). *حقوق مدنی*. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه.
۳. بحرانی، یوسف (۱۴۰۶هـ.ق). *الحدائق الناظره*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴. جمشیدی، اسدالله (۱۳۸۵). *زن در فرهنگ و اندیشه اسلامی*. تهران: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *فلسفه حقوق بشر*. قم: نشر اسراء.
۶. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹هـ.ق). *وسائل الشیعة*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۷. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۱۴هـ.ق). *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. قم: مؤسسه آل البیت(ع) لاحیاء التراث.
۸. حسن، معصومه (۱۳۸۹). *خشونت علیه زنان*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. گروه علوم اجتماعی. دانشگاه تهران.
۹. حکیم، محسن (۱۴۱۴هـ.ق). *مستمسک العروة الوثقی*. قم: نشر افست.
۱۰. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳هـ.ق). *مستند العروة الوثقی* (کتاب النکاح). قم: منشورات مدرسه دارالعلم.
۱۱. داوید، رنه (۱۳۶۴). *نظام‌های بزرگ حقوقی معاصر*. تهران: نشر دانشگاهی.
۱۲. دوبووار، سیمون (۱۳۸۰). جنس دوم. تهران: انتشارات توس.
۱۳. رشیدرضا، سیدمحمد (بی‌تا). *تفسیر القرآن الحکیم، الشهیر بتفسیرالمنار*. بیروت: دارالمعرفة.
۱۴. رضایی، محبوبه (۱۳۵۷). *حریت و حقوق زن در اسلام*. تهران: انتشارات میلاد.
۱۵. سلامتی، یعقوب.، اخوان فرد، مسعود.، و طالقانی، حسین (۱۳۹۴). تکلیف بر رعایت حق بر آموزش در حقوق اسلامی و مقررات حقوق بشر. *نشریه علمی پژوهشی فقه و مبانی حقوق اسلامی*، ۸(۴)، ۸۹- ۱۰۴.
۱۶. شیخ طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۶هـ.ق). *النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی*. قم: انتشارات قدس محمدی.
۱۷. صدوق، محمدبن علی (۱۳۸۵هـ.ق). *علل الشّرایع*. بیروت: داراحیاء التّراث العربی.
۱۸. صدوق، محمدبن علی (۱۴۱۸هـ.ق). *من لایحضر الفقیه*. تهران: نشر صدوق.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: انتشارات نشر اسلامی.
۲۰. طباطبائی یزدی، محمدکاظم (۱۴۱۷هـ.ق). *العروة الوثقی*. قم: اسماعیلیان.
۲۱. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۷). *المبسوط فی فقه الامامیه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۷هـ.ق). *تهذیب الاحکام*. تهران: نشر صدوق.
۲۳. عاملی جبعی (شهید ثانی). زین‌الدین‌بن علی‌بن احمد (۱۴۱۰هـ.ق.ب). شرح *لمعه*. قم: کتاب‌فروشی داوری.
۲۴. عاملی جبعی (شهید ثانی). زین‌الدین‌بن علی‌بن احمد (۱۴۱۰هـ.ق.الف). *الروضة البهیة*. قم: انتشارات داوری.
۲۵. عاملی جبعی (شهید ثانی). زین‌الدین‌بن علی‌بن احمد (۱۴۱۶هـ.ق). *مسالک الافهام*. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة.
۲۶. علامه‌حلی (علامه). حسن‌بن یوسف (۱۴۱۶هـ.ق). *مختلف الشیعه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۷. علی‌بخش‌زاده، ام‌البنین.، انتخابیان، عذرا.، و گرم‌رودی ثابت، مولود (۱۴۰۱). بررسی حق آموزش زنان در فقه و حقوق ایران و سند ۲۰۳۰ یونسکو. *نشریه فقه و تاریخ تمدن*، ۸(۱)، ۲۶- ۳۳.
۲۸. غدیری، ماهرو (۱۳۹۵). سن و رضایت به ازدواج از منظر نظام بین‌المللی حقوق بشر. *نشریه خانواده پژوهی*، ۱۲(۲۵)، ۱۱۵- ۱۳۹.

۲۹. غمامی، سید محمدمهدی.، مقدمی خمامی، نیلوفر (۱۳۹۸). چالش‌های بنیادین جمهوری اسلامی ایران در مواجهه با سند توسعه پایدار (سند ۲۰۳۰). *نشریه حکومت اسلامی*، ۲۴(۹۱)، ۵- ۳۲.
۳۰. فاضل المقداد، جمال‌الدین مقدادبن عبدالله (۱۴۰۴هـ.ق). *التنقیح الرابع المختصر الشرایع*. قم: کتابخانه مرعشیه.
۳۱. فرهانی‌فرد، سعید (۱۳۸۴). درآمدی بر توسعه پایدار در عصر ظهور. نشریه اقتصاد اسلامی، شماره ۵(۲۰)، ۱۱۱- ۱۳۶.
۳۲. فولادی، محمد (۱۳۹۶). بررسی انتقادی سند توسعه پایدار ۲۰۳۰ یونسکو؛ آثار و پیامدهای آن. *نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی*، ۸(۳)، ۷۳- ۹۸.
۳۳. کاظمی‌پور، شهلا (۱۳۸۳). تحول سن ازدواج در ایران و عوامل جمعیتی مؤثر بر آن. *نشریه تحقیق زنان*، ۲(۳)، ۱۰۳- ۱۲۴.
۳۴. کرکی، علی‌بن حسین (۱۴۱۱هـ.ق). *جامع المقاصد*. قم: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.
۳۵. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۱هـ.ق). *الکافی*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۳۶. گلپایگانی، سیدمحمدرضا (۱۴۰۵هـ.ق). *مجمع المسائل*. قم: دارالقرآن الکریم.
۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳هـ.ق). *بحارالانوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۸. محقق حلی، جعفربن حسن (۱۴۰۵هـ.ق). *شرایع الاسلام*. تهران: انتشارات استقلال.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). *نظام حقوق زن در اسلام*. تهران: انتشارات صدرا.
۴۰. مطیع، ناهید (۱۳۷۸). فمینیسم در ایران در جستجوی یک رهیافت بومی. *نشریه مطالعات زنان*، -(۲۳)، ۰- ۰.
۴۱. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۴). *تحریرالوسیله*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.
۴۲. مهرپور، حسین (۱۳۹۵). *مباحثی از حقوق زن از منظر حقوق داخلی (مبانی فقهی و موازین بین‌المللی)*. تهران: انتشارات اطلاعات.
۴۳. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۷). *جواهر الکلام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۴. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴هـ.ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۵. نوری طبرسی، حسین (۱۴۰۸هـ.ق). *مستدرك الوسائل*. بیروت: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.
۴۶. الیاس، انطون (۱۳۷۰). *فرهنگ نوین عربی- فارسی*. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۴۷. یداللهی، انور.، یاوری، اسداله.، و زارعی، محمدحسین (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی رویکرد سند ۲۰۳۰ و سند تحول بنیادین در آموزش‌وپرورش ایران به عدالت آموزشی جنسیتی. *نشریه پژوهش حقوق عمومی*، ۲۱(۶۵)، ۱۷۱- ۱۹۸.
۴۸. یعقوبی، احمدبن واضح (بی‌تا). *تاریخ یعقوبی*. بیروت: دارصادر.
۴۹. یوسف‌پور، احمد.، معصومی، شهرام.، و شعبان خواه، لیلی (۱۳۹۶). تحلیلی بر سند ۲۰۳۰ یونسکو. *دومین کنگره بین‌المللی علوم انسانی، مطالعات فرهنگی*. تهران.

پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده / سال دوازدهم/ شماره ۳۶ / پاییز ۱۴۰۳ / ۱۶۹- ۱۸۵

تدوین مدل خودمهارگری جنسی در اندیشه خبرگان بر مبنای آموزه‌های عفت

سیده زینب رضوانی[۱]، عباس حبیب زاده[۲]، محمدمهدی صفورایی پاریزی[۳]

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تدوین مدل خودمهارگری جنسی بر مبنای آموزه‌های عفت به‌روش کیفی تحلیل مضمون انجام شد. جامعه آماری پژوهش شامل ۱۱ نفر از خبرگان دانشگاهی و حوزوی روانشناسی و علوم دینی بود که با استفاده از روش نمونه‌گیری گلوله برفی و رسیدن به اشباع نظری داده‌ها در مصاحبه نیمه‌ساختاریافت برای ورود به پژوهش انتخاب شدند. با توجه به نتایج پژوهش، شبکه مضامین پژوهش مشتمل بر ۲۳ مضمون پایه است که در قالب چهار مضمون سازمان‌دهنده اصلی، مرتب شد. مضامین سازمان‌دهنده شامل پیشایندها، راهبردها، عوامل زمینه‌ای و پیامدهاست. پیشایندها شامل پنج مؤلفه سازمان‌دهنده است که عبارتند از: لزوم سلامت رفتار جنسی، آگاهی از آسیب‌ها و بیماری‌های ناشی از رفتار جنسی کنترل نشده، لزوم پایبندی به اخلاق و تقوا، مراقبت‌های تربیتی از سنین کودکی و پیشگیری از ازدواج سفید و بی‌بندوباری در جامعه. راهبردها شامل هفت مؤلفه سازمان‌دهنده است که عبارتند از: آموزش جامع مسائل جنسی، تقویت ایمان و دینداری، تسهیل و تسریع شرایط ازدواج جوانان، صبوری و خویشتن داری، لزوم تربیت جنسی جوانان از منظر قرآن کریم و حدیث، داشتن عفاف و حیا و تقوا و خودنظارتی و مراقبه. عوامل زمینه‌ای شامل سه مؤلفه سازمان‌دهنده است که عبارتند از: تداوم و سلامت نسل و حفظ سنت پیامبر ﷺ در امر ازدواج، قوانین شرعی و عرفی و عوامل محیطی و ژنتیکی بود. پیامدها نیز شامل هفت مؤلفه سازمان‌دهنده است که عبارتند از: خویشتن‌داری جنسی در پرتو عفاف، صبوری و تاب‌آوری، کاهش رفتارهای جنسی پرخطر و بدون مسئولیت، پرورش توانمندی‌های عقلی و اخلاقی، رسیدن به آرامش مطلوب، سلامت و امنیت فرد در اجتماع و ارتباط اجتماعی زن و مرد در پرتو عفاف.

واژگان کلیدی: خودمهارگری جنسیتی، اندیشه خبرگان در خودمهارگری، مدل خودمهارگری، آموزه‌های عفت.

نوع مقاله: پژوهشی **تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۹** **تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۳۰** **تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰**

DOI: 10.22034/IJWF.2025.19330.2316

۱. دانشجوی دکتری روان‌شناسی، گروه روان‌شناسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.
Email: z.rezvani2022@gmail.com 0000-0003-0120-0752

۲. دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: habibzade2008@yahoo.com 0000-0002-6589-0708

۳. دانشیار گروه روان‌شناسی، مجتمع آموزش عالی علوم انسانی اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.
Email: safurayi@gmail.com 0009-0000-8821-3787

The Islamic Journal of Women and the Family /12st Year/ no.36 / Autumn 2024 / 169 –185

Formulating a Model of Sexual Self-Control in the Thoughts of Experts Based on the Teachings Derived from Chastity

Seyedeh Zeinab Rezvani [1], Abbas Habibzadeh [2], Mohammad Mahdi Safouraei Parizi [3]

This study aimed to formulate a model of sexual self-control based on the teachings derived from chastity using a qualitative content analysis method. The population included 11 academic and seminary experts in the field of psychology and religious sciences who were selected for reaching theoretical saturation of data in a semi-structured interview by the snowball sampling. According to the results of the study, the research theme network consists of 23 basic themes that were arranged in the form of four main organizing themes. Organizing themes include antecedents, strategies, contextual factors, and consequences. Antecedents include five organizing components, which are: the necessity of healthy sexual behavior, the awareness of the harms and diseases caused by uncontrolled sexual behavior, the necessity of adhering to morality and piety, educational care from childhood, and the prevention of white marriage and promiscuity in society. The strategies include seven organizing components, which are: comprehensive education on sexual issues, strengthening faith and religiosity, facilitating and accelerating the conditions for young people to marry, patience and self-control, the necessity of sexual education of young people from the perspective of the Holy Quran and Hadith, chastity, modesty, piety, self-monitoring and meditation. The contextual factors include three organizing components, which are: continuity and generation health and the preservation of the Prophet Mohammad's tradition in marriage, religious and customary laws, and environmental and genetic factors. The consequences also include seven organizing components, which are: sexual self-control in the light of chastity, patience and resilience, reducing risky and irresponsible sexual behaviors, developing intellectual and moral capabilities, achieving desired peace, health and security of the individual in society, and social communication between men and women in the light of chastity.

Keywords: sexual self-control, thoughts of experts on self-control, model of self-control, teachings derived from chastity.

DOI: 10.22034/IJWF.2025.19330.2316
Paper Type: Research
Data Received: 2024/08/30 **Data Revised: 2024/10/21** **Data Accepted: 2024/11/10**

1. Ph.D. Student in Psychology, Department of Psychology, Islamic Azad University, Qom Branch, Qom, Iran.
Email: z.rezvani2022@gmail.com 0000-0003-0120-0752
2. Associate Professor, Department of Educational Sciences, University of Qom, Qom, Iran. (Corresponding Author)
Email: habibzade2008@yahoo.com 0000-0002-6589-0708
3. Associate Professor, Department of Psychology, Humanities-Islamic Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
Email: safurayi@gmail.com 0009-0000-8821-3787

۱. مقدمه

هنجار اخلاقی[1] به‌معنای بایسته‌ها و نبایسته‌های برخاسته از یک‌نظام ارزشی است (مال[2]، ۲۰۲۱) بنابراین، اگرچه عقل در شناخت این هنجارها به تناسب رفتار با هدف (ارزش نهایی) توجه می‌کند، اما به سبب تفاوت نظام‌های ارزش‌گذاری ممکن است اصول اخلاقی در یک‌سبک اندیشه‌ورزی مانند نظام لیبرال، متفاوت با منظومه فکری اسلامی باشد. ازاین‌رو، باید با مراجعه به متون اصیل اسلامی و تحلیل آنها، هنجارهای اخلاقی در زمینه‌های گوناگون ازجمله زندگی جنسی انسان بررسی شود. ممکن است عقل با در نظر گرفتن مصالح و مفاسد زندگی فردی و اجتماعی به یک‌سلسله هنجارها دست یابد. در این صورت باید در اصول و تعیین جایگاه آن در نظام فکری اسلام، بازنگری شود (لو، زو، چن و لانگ،[3] ۲۰۲۰). برای شناخت هنجارهای اخلاق جنسی[4] می‌توان با استناد به آیات و روایات و با استدلال‌های عقل‌پسند به مجموعه‌ای از اصول و هنجارها دست یافت. این اصول، نه تنها منافاتی با عقل و دیدگاه عقلا ندارند بلکه توجیهات عقلانی و عقلایی نیز دارند. در بسیاری از موارد دلیلی که به‌طور کامل عقلی باشد، یافت نمی‌شود، بلکه با مقدمات غیرعقلی و گاهی ناقص استدلال سامان می‌یابد. ازاین‌رو، برای در امان بودن از حکمی برخلاف خواست الهی لازم است با جمع‌آوری مجموعه‌ای از قراین به یک‌نظام منسجم فکری دست‌یافت. براین‌اساس، با مشاهده آیات و روایات اسلامی و ضمیمه دیدگاه عقل و عقلا، حکم بداهی ابتدایی محک می‌خورد و آنچه به حقیقت نزدیک‌تر است و موجب قرب الهی می‌شود، کشف خواهد شد (مقدم، کریمی‌نیا و انصاری مقدم، ۱۴۰۰).

میل جنسی مانند سایر امیال انسان دوره‌های طلوع، اوج و فعالیت دارد که در موعد مناسب خود باید فعال شود. بدون در نظر گرفتن اینها نمی‌توان لذت جنسی را در هر مقطع و دوره‌ای تجویز کرد و سپس نگران سلامت فرد بود. رویکرد برآمده از منابع اسلامی در موضوع مدیریت رفتارهای جنسی، رویکردی جامع و و شامل دو راهبرد ازدواج و

1. moral norm
2. Malle, B. F.
3. Lu, H., Zou, J., Chen, H., & Long, R.
4. sexual morality

خودمهارگری یا خویشتن‌داری جنسی است. (چونگ و کیم،[1] ۲۰۲۳) یکی از مسائل مهم فرهنگی در عصر حاضر مسئله رفتار جنسی و چگونگی تنظیم آن است که کوتاهی در آن پیامدهای ویرانگر اجتماعی و فردی به همراه دارد. دراین‌مورد از سویی رویکردهای منفعلانه‌ای دیده می‌شود که روزبه‌روز به سمت تقلیل و تضعیف عفاف پیش می‌روند و ازسوی‌دیگر، رویکردهای هیجانی دیده می‌شود که به سوی برخوردهای شعاری و احساسی کشیده می‌شوند و این مسئله مهم فرهنگی را در حد رعایت پوشش تنزل می‌دهند. این در حالی است که مواجهه درست با این پدیده در گام نخست، نیازمند حرکتی علمی است تا معارف دین در این حوزه تبیین شوند و زمینه مواجهه عالمانه فراهم آید و در گام دوم نیازمند ترویج و فرهنگ‌سازی است (کیم.، و همکاران،[2] ۲۰۲۰).

تحقیقات نشان داده است دخترانی که در نوجوانی بدون ازدواج، مادر می‌شوند دیگر قادر به ادامه تحصیل و برنامه‌های آموزشی-تربیتی نیستند، مسیر زندگی این دختران پس از بارداری دگرگون می‌شود، کودکان آنها سلامت روان کمتری دارند، حمایت‌های آموزشی-تربیتی کمتری دریافت می‌کنند و بسیاری از همین کودکان، خودشان در نوجوانی به مشکلاتی شبیه مشکلات مادرشان مانند بچه‌آوری خارج از چارچوب ازدواج دچار می‌شوند. بی‌تردید، این‌گونه فرزندآوری پیامدهای بسیار ناگواری از نظر روان‌شناختی، تربیتی و اقتصادی به‌بار می‌آورد. (لوپز.، و همکاران،[3] ۲۰۱۹) دبیر مرکز مطالعات راهبردی جمعیت (۱۴۰۱) با بیان اینکه سقط جنین ابعاد مختلفی دارد درباره آمارهای این پدیده گفته است: «به‌طور میانگین سالانه ۳۵۰ هزار تا ۵۳۰ هزار مورد سقط جنین در کشور انجام می‌شود که از این میزان حدود ۱۰ تا ۱۲ هزار مورد مجوزدار است و توسط پزشکی قانونی انجام می‌شود. حدود ۱۰ تا ۱۲ هزار مورد هم سقط غیرارادی است و بقیه آن سقط غیرقانونی و جنایی است که شامل دو دسته می‌شود. از حدود ۹۴ تا ۹۵٪ سقط غیرقانونی ۳ تا ۴٪ ناشی از روابط نامشروع و خارج از عرف و خانواده است، اما ۹۱ تا ۹۲٪ سقط جنین‌ها محصول نهاد خانواده مشروع است و این جای نگرانی بسیاری دارد»[4].

پیامدهای منفی و خانمان‌سوز بی‌بندوباری جنسی عبارتند از: شیوع بیماری‌های

1. Chung, S., & Kim, E.
2. Kim., & et al
3. Lopez-Alvarado, S., & et al
4. https://www.hamshahrionline.ir/news/759324

مقاربتی، افزایش بارداری‌های ناخواسته در نوجوانی، افزایش فرزندان نامشروع و بی‌سرپرست، افزایش نگرانی‌های خانواده‌ها، نوجوانان و جوانان، کاهش ازدواج و تشکیل خانواده، سست شدن بنیان خانواده‌ها و کاهش جمعیت و پیر شدن آن. توجه به این آسیب‌ها سیاست‌مداران و اندیشمندان را به برنامه‌ریزی و اجرای جدی راهبردهای کنترل روابط زنان و مردان تشویق کرده است. جریان فکری که با عفاف بیگانه است و محدودیتی برای ارتباط جنسی قائل نیست همواره در کنار راهبردهای سلامت جنسی خواسته‌های خود را پیگیری می‌کند و تمایل دارد سبک زندگی نوجوانان و جوانان را به‌سوی روابط جنسی آزاد ببرد. (نصراللهی مولا، بهرامی، کریمی و علیمرادی،[1] ۲۰۲۳). برخی سیاستمداران در آمریکا بر برنامه «فقط خویشتن‌داری»[2] تأکید می‌کنند. شعار آنها این است: «فقط خویشتن‌داری جنسی تا زمان ازدواج یعنی، آموزش ارتباط جنسی سالم برای نوجوانان نمی‌تواند جامعه را از شر بیماری‌های مقاربتی، فرزندان نامشروع و ناخواسته، سقط جنین و مشکلات روانی مربوط نجات دهد. تنها راه نجات از پیامدهای هولناک و زندگی‌سوز، عفاف، تربیت جنسی یا خویشتن‌داری جنسی است». راهبرد فقط خویشتن‌داری راهی برای ترویج عفاف در میان جوانان و نوجوانان آمریکایی به‌شمار می‌رود. در سال ۱۹۸۱ قانون عفاف در کنگره آمریکا تصویب شد که براساس آن، دولت به حمایت مالی از سازمان‌های غیردولتی فعال در برنامه «فقط خویشتن‌داری» موظف شد. بودجه‌های قابل توجهی نیز برای اجرایی شدن راهبرد «فقط خویشتن‌داری» جنسی تصویب شد (درگاه سیاست سلامت زنان)[3].

تربیت جنسی از آغاز کودکی شروع می‌شود و تا سن جوانی و میانسالی ادامه می‌یابد (لامیرس-فرناندز،، و همکاران،[4] ۲۰۲۱) منظور از تربیت جنسی این است که زمینه‌ها و عوامل مربوط به مسائل جنسی طوری فراهم شود که استعدادهای شخصی برای نیل به کمال اختیاری فرد شکوفا شود و او را برای رسیدن به کمال مطلوب یاری دهد (حاجی‌زاده، ۱۳۹۹). براساس آخرین تعریف سازمان بهداشت جهانی[5] (۲۰۲۱) تربیت جنسی، تمام اقداماتی است که از دوران اولیه زندگی انسان برای رشد متعادل و مناسب انگیزه جنسی انجام می‌شود. هدف اطلاع‌رسانی

1 . NasrollahiMola, N., Bahrami, N., Ranjbaran, M., & Alimoradi, Z.
2. Abstinence only program
3. www.kff.org/womens-health-policy
4. Lameiras-Fernández, M., & et al
5. world health organization

جنسی، کمک به تکامل رفتارهای جنسی، اجرای وظایف جنسی، تداوم و بقای نسل و رسیدن به رحمت مودت و آرامش در زندگی است (مارک و وو،[1] ۲۰۲۲). نفی تبعیت از هوای نفس، تقبیح دنیاگرایی، تحذیر از وسوسه‌های شیطان و تحذیر از گناهان، چهار حیطه‌ای است که اهمیت مهار نفس در آنها مطرح می‌شود (فریز.، و همکاران،[2] ۲۰۱۷). وسوسه شیطان نیز موضوعی است که باید از آن دوری کرد. شیطان با تزیین اعمال زشت و وعده‌های دروغ، ترساندن انسان از آینده و ممانعت از کارهای خیر، انسان را وسوسه می‌کند. دوری از این افکار و القائات نیاز به مهار افکار و رفتار دارد و در منابع اسلامی بر آن تأکید شده است (ر.ک.، مؤمنون: ۹۷ و ۹۸).

در آموزه‌های اسلامی به دوری از گناهان تأکید شده و با بیان نقش گناهان در شکل‌گیری عذاب الهی به بازداری از انجام دادن رفتارهای ناپذیرفتنی و عمل کردن براساس اعمال مورد نظر خدا سفارش شده است. همچنین برای مهار انسان از گناهان، او را به پاداش‌های والا بشارت داده است. (روح‌افزا و اصغری، ۱۴۰۲) علاوه‌بر اهمیت مهار خویشتن که در منابع اسلامی آمده است، بررسی این مؤلفه‌ها و حوزه‌هایی را برای خودمهارگری مشخص می‌کند که دراین‌میان، دو مفهوم عقل و تقوا اهمیت ویژه‌ای دارند. به همین دلیل قبل از بررسی و معرفی مؤلفه‌های خودمهارگری، رابطه بین عقل و تقوا تبیین می‌شود (رضاییان بیلندی و میرقادری، ۱۳۹۸). وقتی کشاننده‌های جنسی و نیروهای شهوانی و غریزی از افسارگسیختگی به کنترل انسان درمی‌آید و انسان با استفاده از عقل و شرع و نیروی فطری و الهی از حد افراط و تفریط و از تصرف شیطان و نفس عماره خارج می‌شود یک‌حالت سکون، آرامش و طمأنینه و یک‌ملکه اعتدال و میانه‌روی در او پدیدار می‌شود. به نیرو و قوه‌ای که رنگ و بوی الهی می‌گیرد، عفت می‌گویند. مطمئن‌ترین راه برای مصون‌سازی، حفظ عفت و پاکدامنی و کسب مهارت‌های خودمهارگری (خودکنترلی) جنسی است. قرآن برای کسانی که امکان ازدواج و ارضای مشروع جنسی را ندارند توصیه می‌کند که عفت پیشه کنند (ر.ک.، نور: ۳۳).

شرط عفت آن است که انسان توانایی انجام فعل حرام در حیطه غریزه جنسی را داشته باشد، اما با اختیار و انتخاب خود از آن دوری کند. پایبندی به عفت برای هر انسانی که

1. Mark, N. D., & Wu, L. L.
2. Friese, M., & et al

سودای تشکیل خانواده را دارد و جویای دستیابی به آرامش واقعی است، اهمیت دارد. حتی فردی که تجربه رابطه با جنس مخالف را دارد نیز در پی ازدواج با کسی است که رابطه با جنس مخالف را تجربه نکرده باشد. (میرخانی و صفایی، ۱۳۹۴) مطالعه حاضر به‌دنبال تدوین مدل مفهومی خودمهارگری جنسی بر مبنای آموزه‌های عفت در اندیشه اسلامی است. نتایج پژوهش حاضر برای برنامه‌ریزان و سیاستمداران که در حوزه ازدواج و اشتغال جوانان برنامه‌ریزی می‌کنند، کاربرد دارد. باتوجه به آمارهای تکان‌دهنده در داخل و خارج از ایران در حوزه روابط جنس خارج از عرف و نامشروع، نتایج پژوهش حاضر تبیین‌های ارزشمندی در حوزه برنامه‌ریزی‌های دینی و ارزشی دارد.

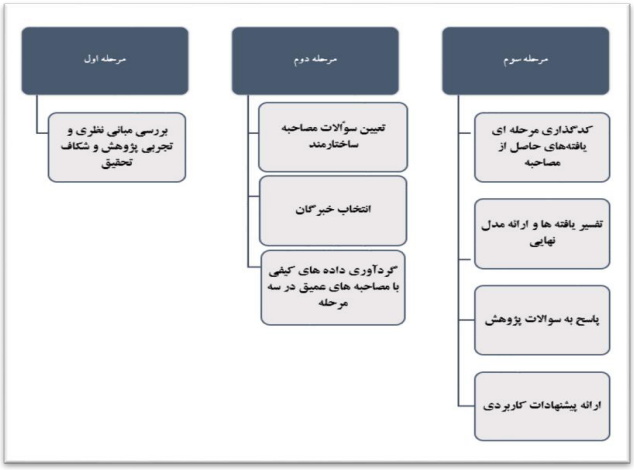
۲. شیوه اجرای پژوهش

۲-۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر به‌روش کیفی انجام شد و تجزیه و تحلیل داده‌ها با استفاده از روش تحلیل مضمون صورت گرفت. تحلیل مضمون، روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است. این روش، فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند. تحلیل مضمون، روش کیفی خاصی نیست، بلکه فرایندی است که می‌تواند در بسیاری از روش‌های کیفی به‌کار رود.

مراحل تحلیل مضمون با توجه به معیارهای ارائه شده توسط براون و کلارک[1] (۲۰۰۶) عبارت بود از: دیدن متن، برداشت و درک مناسب از اطلاعات به‌ظاهر نامرتبط، تحلیل اطلاعات کیفی، مشاهده نظام‌مند (شخص، تعامل، گروه، موقعیت، سازمان و یا فرهنگ)، تبدیل داده‌های کیفی به داده‌های کمی. در پایان برای حصول اطمینان از روایی و اطمینان از دقیق بودن یافته‌ها، گزارش پژوهش توسط اعضا و همکاران پژوهشی (گروه نمونه) بازبینی و بررسی شد. در پژوهش حاضر از نمودار در قالب روشی برای یکپارچه‌سازی استفاده شد. مقوله‌ها چندین‌بار تجدیدنظر و برخی از مفاهیم نادر حذف و سازگاری بین نظریه و داده‌ها بررسی شد.

1. Braun, V., & Clarke, V.



شکل ۱: مراحل انجام پژوهش

۲-۲. جامعه و نمونه آماری

جامعه آماری پژوهش حاضر شامل خبرگان رشته روان‌شناسی و خبرگان حوزوی بود که تعداد یازده نفر از ایشان با استفاده از روش نمونه‌گیری گلوله برفی و رسیدن به اشباع نظری داده‌های حاصل از مصاحبه نیمه‌ساختاریافت برای ورود به پژوهش انتخاب شدند.

جدول ۱

مشخصات جامعه آماری پژوهش

ردیف	سمت	سابقه کار	مدرک	سمت	تعداد
۱	اساتید دانشگاهی	حداقل ۱۰ سال	دکترا	هیئت علمی دانشگاه آزاد	۳
		حداقل ۱۰ سال	دکترا	هیئت علمی دانشگاه سراسری	۳
۲	خبرگان حوزوی	حداقل ۱۵ سال	دکترا	سابقه اجرایی و تألیفات مرتبط در حوزه خودمهارگری جنسی	۲
		حداقل ۱۵ سال	دکترا	سابقه اجرایی و پژوهشی در حوزه روان‌شناسی مثبت‌گرا	۳
۳	مجموع				۱۱

برای جمع‌آوری داده‌ها با ۱۱ نفر از خبرگان دانشگاهی و علوم دینی و روان‌شناسی مصاحبه شد. براساس یافته‌ها، بیشتر مصاحبه‌شوندگان ۷۳٪ با جنسیت مرد و کمترین آنها ۲۷٪ با جنسیت زن بودند. به تفکیک سابقه کار، افراد ۵-۱۰ سال ۹٪ و ۱۱-۲۰ سال ۶۴٪ و ۲۰ سال به بالا ۲۷٪ را به خود اختصاص داده‌اند. براساس تحصیلات ۹۱ ٪ دکتری، ۹ ٪

کارشناسی ارشد هستند. برای تحلیل داده‌های کیفی از تحلیل مضمون و از بین روش‌های مختلف تحلیل مضمون از روش شبکه مضامین استفاده شده است. تحلیل مضمون به روش‌های مختلف صورت می‌گیرد. در پژوهش حاضر از شبکه مضامین برای نشان دادن ارتباط و وابستگی مضامین استفاده شده است.

۳. یافته‌های پژوهش

۳-۱. کدهای نظری اولیه برای کشف مضامین

در این مرحله از پژوهش، مفاهیم و نکات کلیدی به‌دست آمده در مورد الگوی متأثر از مدل خودمهارگری جنسی برمبنای آموزه‌های عفت در اندیشه اسلامی از داخل فرآیند مصاحبه فهرست شد. بدین‌منظور عبارات، مفاهیم و گویه‌های مستخرج شده از مصاحبه‌ها با تحلیل‌های دقیق، یکسان‌سازی (انتخاب واژگان صحیح‌تر، حذف مفاهیم مشترک) شد و در مرحله اول ۱۵۹ گویه به‌دست آمد. مضامین به‌دست آمده در قالب چک‌لیستی برای انجام مصاحبه تنظیم و با انجام مصاحبه با خبرگان، برخی از گویه‌های به‌دست آمده حذف و اصلاح شدند. بعد از اتمام رونوشت مصاحبه‌ها کدگذاری انجام شد. در طول مرحله کدگذاری نظری، داده‌ها به دقت بررسی شد، عبارات و مفاهیم مناسب و مقوله‌های مربوط مشخص ابعاد و ویژگی آنها تعیین و الگو نیز بررسی گردید. واحد اصلی تحلیل برای کدگذاری نظری و شبکه مضامین، مفاهیم مستخرج از مصاحبه بود که مفاهیم از راه عنوان‌گذاری توسط محقق و به‌طور مستقیم از رونوشت مصاحبه ایجاد شد. براساس کدهای نظری و مضامینی که در این گام حاصل شد مفاهیم اولیه شکل گرفت و ۱۵۹ کد به‌دست آمد که تمامی این کدها، کدهای صحیحی نخواهند بود.

۳-۲. تحلیل شبکه مضامین

پس از تهیه و تنظیم جداول که بخشی از تحلیل کیفی داده‌های حاصل از انجام مصاحبه است، برای تکمیل تحلیل براساس تحلیل مضمون، مفاهیم حاصله در سطح بالاتر و تجریدی‌تر برای دستیابی به مقولات گروه‌بندی شد. بنابراین، بار دیگر با استفاده از مقایسه مداوم مفاهیم با یکدیگر هر مفهوم با مفاهیم قبل یا بعد خود یا با همه مفاهیم

موجود مقایسه شد تا مقولات کلی استخراج شود. پس از مقایسه مفاهیم استخراج شده، مفاهیم مرتبط در یک‌مقوله کلی دسته‌بندی و براساس عناوین موجود در نظریه‌هایی مرتبط یا مفاهیم به‌دست آمده از پژوهش، عناوین کلی برای مقولات در نظر گرفته شد. پس از مقایسه مداوم پاسخ‌های حاصل از مصاحبه، پاسخ‌های مشابه تنظیم و مفاهیم مشابه از آنها استخراج شد. گویه‌های نزدیک به هم نیز ادغام و مضامین در ۴ مقوله اصلی دسته‌بندی شد که عبارتند از:

مقوله اول: پیشایندها در مدل خودمهارگری جنسی بر مبنای آموزه‌های عفت در اندیشه اسلامی؛ این بخش شامل ۳۲ مضمون سازمان‌دهنده است.

مقوله دوم: عوامل راهبردی در مدل خودمهارگری جنسی بر مبنای آموزه‌های عفت در اندیشه اسلامی؛ این بخش شامل ۵۷ مضمون سازمان‌دهنده است.

مقوله سوم: عوامل زمینه‌ای در مدل خودمهارگری جنسی بر مبنای آموزه‌های عفت در اندیشه اسلامی؛ در این مقوله ۲۶ مضمون سازمان‌دهنده شناسایی شد.

مقوله چهارم: پیامدهای مدل خودمهارگری جنسی بر مبنای آموزه‌های عفت در اندیشه اسلامی؛ در این مقوله ۴۳ مضمون سازمان‌دهنده شناسایی شد.

۳- ۳. ارائه شبکه مضامین

هدف از شبکه مضامین، ایجاد رابطه بین مقوله‌های تولید شده است. این عمل براساس الگوی پاردایم انجام می‌شود و به نظریه‌پرداز کمک می‌کند تا فرایند نظریه‌پردازی را به سهولت انجام دهد. در جدول ۲ به مضامین پایه و سازمان‌دهنده و فراگیر در سه‌مقوله اصلی اشاره می‌شود. مضامین غیرمرتبط حذف و برخی مضامین مرتبط به هم ادغام شده و در نهایت ۱۷ مضمون سازمان‌دهنده شناسایی شد. در مرحله شبکه مضامین پژوهش حاضر، ارتباط مقوله اصلی با سایر مقولات مشخص شد. در این مرحله، طبقات اصلی و فرعی با یکدیگر مرتبط شدند تا مفاهیم نظری به‌منظور شناخت عوامل مؤثر بر الگوی متأثر از مدل خودمهارگری جنسی بر مبنای آموزه‌های عفت در اندیشه اسلامی جمع‌آوری شود. این اقدامات باعث شد تا پژوهشگر بتواند مفاهیم به‌دست آمده در مراحل قبلی را یکپارچه کند و از آنها برای ارائه شبکه مضامین استفاده کند.

۳- ۴. جست‌وجوی مضامین

در این مرحله، غربالگری مضامین تولید شده بررسی می‌شود. برای بررسی اهمیت هریک از مضامین سازمان‌دهنده هر مضمون پایه با استفاده از نظرسنجی خبرگان انجام و مهمترین مقوله‌ها انتخاب و در مدل شبکه مضامین جای‌گذاری شد.

جدول ۲

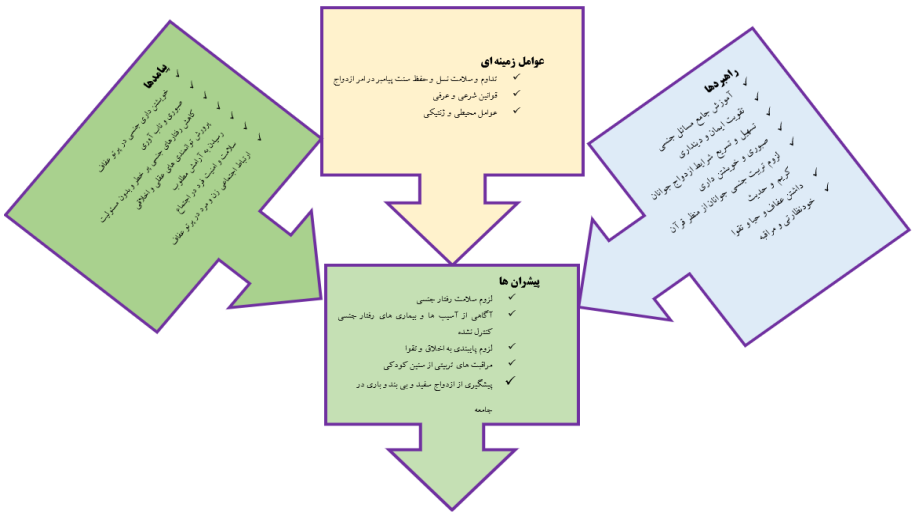
جدول تحلیل مضامین و گزینش نهایی

مضامین سازمان‌دهنده	مضامین پایه
پیشایندها در مدل خودمهارگری جنسی بر مبنای آموزه‌های عفت در اندیشه اسلامی	لزوم سلامت رفتار جنسی
	آگاهی از آسیب‌ها و بیماری‌های رفتار جنسی کنترل نشده
	لزوم پایبندی به اخلاق و تقوا
	مراقبت‌های تربیتی از سنین کودکی
	پیشگیری از ازدواج سفید و بی‌بندوباری در جامعه
عوامل راهبردی در مدل خودمهارگری جنسی بر مبنای آموزه‌های عفت در اندیشه اسلامی	آموزش جامع مسائل جنسی
	تقویت ایمان و دین‌داری
	تسهیل و تسریع شرایط ازدواج جوانان
	صبوری و خویشتن‌داری
	لزوم تربیت جنسی جوانان از منظر قرآن کریم و حدیث
	داشتن عفاف، حیا و تقوا
	خودنظارتی و مراقبه
عوامل زمینه‌ای در مدل خودمهارگری جنسی بر مبنای آموزه‌های عفت در اندیشه اسلامی	تداوم و سلامت نسل و حفظ سنت پیامبر در امر ازدواج
	قوانین شرعی و عرفی
	عوامل محیطی و ژنتیکی
پیامدهای مدل خودمهارگری جنسی بر مبنای آموزه‌های عفت در اندیشه اسلامی	خویشتن‌داری جنسی در پرتو عفاف
	صبوری و تاب‌آوری
	کاهش رفتارهای جنسی پرخطر و بدون مسئولیت
	پرورش توانمندی‌های عقلی و اخلاقی
	رسیدن به آرامش مطلوب
	سلامت و امنیت فرد در اجتماع
	ارتباط اجتماعی زن و مرد در پرتو عفاف

۳- ۵. استخراج مدل نهایی از مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر

در این بخش، شیوه تحلیل داده‌ها و استخراج مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر از

داده‌های خام حاصل از مصاحبه‌ها نمایش داده شد. در جدول ۲ پس از پیاده‌سازی مصاحبه‌ها، نقل‌قول‌هایی که به صورت آشکار یا ضمنی به سؤالات پژوهش پاسخ دادند، انتخاب و مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر از آنها استخراج شد. شبکه مضامین، شامل ۲۲ مضمون سازمان‌دهنده است که در قالب چهار مضمون فراگیر اصلی که از ابتدا مشخص بوده‌اند، مرتب شدند. شبکه مضامین در شکل ۲ نمایش داده شده است. در ترسیم شبکه مضامین به مضامین فراگیر و مضامین سازمان‌دهنده اکتفا شده است که ذیل مضامین فراگیر مرتب شده‌اند.



شکل۲: شبکه مضامین پژوهش

۴. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تدوین مدل خودمهارگری جنسی بر مبنای آموزه‌های عفت به‌روش کیفی تحلیل مضمون انجام شد. مسئله پژوهش حاضر تعیین پیشایندها، راهبردها، عوامل زمینه ای و پیامدهای مدل خودمهارگری جنسی بود. در مطالعه حاضر پس از پیاده‌سازی مصاحبه‌ها، نقل قول‌هایی به‌صورت آشکار یا ضمنی مربوط به سؤالات پژوهش بود انتخاب و مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر از آنها استخراج شد. مدل نهایی شبکه مضامین شامل ۲۲ مضمون پایه‌ای است که در قالب ۴ مضمون سازمان‌دهنده و شبکه مضامین ارائه شد. پیشایندها شامل لزوم سلامت رفتار جنسی، آگاهی از آسیب‌ها و بیماری‌های

رفتـار جنسـی کنترل نشـده، لـزوم پایبندی بـه اخلاق و تقـوا، مراقبت‌های تربیتی از سـنین کودکی و پیشگیری از ازدواج سفید و بی‌بندوباری در جامعه است. راهبردها شامل آموزش جامع مسـائل جنسـی، تقویت ایمان و دینداری، تسـهیل و تسـریع شـرایط ازدواج جوانان، صبـوری و خویشـتن‌داری، لـزوم تربیـت جنسـی جوانـان از منظـر قـرآن و حدیـث، داشـتن عفـاف و حیـا و تقـوا و خودنظارتـی و مراقبه اسـت. عوامل زمینه‌ای شـامل تداوم و سـلامت نسـل و حفـظ سـنت پیامبـر صلی‌الله‌علیه‌وآله در امـر ازدواج، قوانین شـرعی و عرفی و عوامـل محیطی و ژنتیکی اسـت. پیامدها شـامل خویشـتن‌داری جنسـی در پرتو عفاف، صبوری و تاب‌آوری، کاهش رفتارهای جنسی پرخطر و بدون مسئولیت، پرورش توانمندی‌های عقلی و اخلاقی، رسیدن به آرامش مطلوب، سلامت و امنیت فرد در اجتماع و ارتباط اجتماعی زن و مرد در پرتو عفاف است.

پیشایندهای خودمهارگر جنسی به مجموعه‌ای از عوامل و آموزش‌هایی اشاره دارد که موجبات ایجاد خودمهارگری را در جامعه به وجود می‌آورد. رفتارهای جنسی سالم به حفظ سـلامت جسـمی و روحی افراد کمک می‌کند. این شـامل روابط جنسـی ایمن و پیشـگیری از انتقال بیماری‌های مقاربتی اسـت. آگاهی از روش‌های جلوگیری از بارداری ناخواسـته و حفظ حریم خصوصی نیز در این مبحث قرار دارد. رفتارهای جنسـی کنترل نشـده می‌تواند به انتقال بیماری‌های جنسی مانند ایدز، هپاتیت و سایر عفونت‌ها منجر شود. این رفتارها ممکن اسـت مشـکلات روانی مانند افسـردگی و اضطراب را به دنبال داشـته باشد. اخلاق و تقوا در رفتارهای جنسـی به اصولی اشـاره دارد که بر مبنای آنها افراد از رفتارهای نادرسـت یـا بی‌پـروا پرهیـز و به اصول اعتقادی و اخلاقی پایبند باشـند. این می‌توانـد به ثبات روابط انسانی و خانواده کمک کند. آموزش و تربیت جنسی باید از سنین پایین آغاز شود تا کودکان بـا مفاهیـم ایمنی، احترام به بدن خود و دیگران و مسـئولیت‌پذیری در روابط آشـنا شـوند. ازدواج سفید و بی‌بندوباری به روابطی اشاره دارد که بدون تعهدات رسمی یا قانونی صورت می‌گیرد. این نوع روابط می‌تواند به بی‌ثباتی اجتماعی و خانوادگی بیانجامد و نیازمند توجه و برنامه‌ریزی مناسب آموزشی و اجتماعی است (رضائیان بیلندی و قادری، ۱۳۹۸).

راهبردهـای خودمهارگـری جنسـی، مجموعـه‌ای از رویکردها و شـیوه‌هایی اسـت که به

افراد کمک می‌کند تا بر رفتارهای جنسی خود نظارت داشته باشند و از بروز مشکلات ناشی از عدم کنترل جلوگیری کنند. آموزش جامع مسائل جنسی شامل اطلاعات دقیق درباره فیزیولوژی جنسی، روابط سالم، روش‌های جلوگیری از بارداری و بیماری‌های مقاربتی است. این آموزش‌ها به افراد کمک می‌کند که تصمیمات آگاهانه و مسئولانه‌تری بگیرند (زنگنه و خاتمی، ۱۴۰۰). ایمان و دینداری می‌تواند درقالب یک‌مکانیسم داخلی برای تقویت اصول اخلاقی و پایبندی به رفتارهای درست عمل می‌کند. باورها و ارزش‌های دینی بیشتر افراد را به حفظ عفت و حیا تشویق می‌کند (نورعلیزاده میانجی، ۱۳۸۸). فراهم کردن شرایط مناسب برای ازدواج مانند اشتغال، مسکن و حمایت اجتماعی به کاهش رفتارهای جنسی بی‌بندوبار کمک می‌کند. ازدواج به صورت یک‌ساختار حمایتی اجتماعی و عاطفی عمل می‌کند. آموزش صبوری و خویشتن‌داری به افراد کمک می‌کند تا در برابر تحریکات و موقعیت‌های خطرناک مقاومت کنند و تصمیمات بهتری بگیرند. این مهارت‌ها می‌تواند بخشی از برنامه‌های خودشناسی و توسعه فردی باشد. آموزه‌های دین اسلام و تفسیر آموزه‌های قرآنی و روایات اسلامی می‌تواند به تربیت جنسی سالم جوانان کمک کند. این آموزه‌ها بر اهمیت احترام به بدن، عفت و مسئولیت‌پذیری تأکید دارند (خدادادی و کردوانی، ۱۴۰۰). عفاف و حیا از ویژگی‌هایی است که در بسیاری از فرهنگ‌ها و ادیان به آن تأکید شده و به حفظ روابط اجتماعی سالم و حفظ کرامت انسانی کمک می‌کند. تقوا نیز به صورت نیروی بازدارنده از رفتارهای نادرست عمل می‌کند. این راهبرد شامل فرایند آگاهانه رصد کردن افکار و رفتارها و تلاش برای بهبود و هدایت آنها در مسیر صحیح است. خودنظارتی به افراد کمک می‌کند تا قبل از بروز رفتارهای ناپسند آنها را شناسایی و کنترل کنند (سعیدی‌غلامی و رضوانی، ۱۴۰۲).

عوامل زمینه‌ای خودمهارگری جنسی، شرایط و بسترهایی هستند که به تقویت توانایی افراد در مدیریت و کنترل بر رفتارهای جنسی کمک می‌کنند. یکی از اهداف مهم ازدواج در بسیاری از فرهنگ‌ها به‌ویژه در دیدگاه اسلامی تداوم نسل و پرورش فرزندان سالم است. ازدواج، سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است و در اسلام به آن توصیه شده است (نورعلیزاده میانجی، ۱۳۸۸). ازدواج، چارچوبی مشروع و سالم برای تنظیم روابط جنسی و تشکیل خانواده فراهم می‌کند. قوانین شرعی و عرفی نقش کلیدی در تعیین و تنظیم رفتارهای جنسی در جوامع

ایفا می‌کنند. این قوانین مجموعه‌ای از احکام و مقررات دینی و اجتماعی هستند که مرزهای قابل قبول رفتارهای جنسی را مشخص و از بروز رفتار بی‌پروا جلوگیری می‌کنند (سالاری‌فر، ۱۳۹۶). محیطی که فرد در آن زندگی می‌کند شامل خانواده، رسانه‌ها، مدارس و جامعه تأثیر زیادی بر افزایش یا کاهش خودمهارگری جنسی دارد. محیط‌های سالم و حمایتی، ارزش‌های اخلاقی و رفتارهای مسئولانه را تقویت می‌کنند. محیط‌های پرخطر ممکن است فرد را به سمت رفتارهای نادرست سوق دهند. مطالعات نشان می‌دهد که برخی ویژگی‌های شخصیتی و گرایش‌های رفتاری ممکن است تا حدی متأثر از عوامل ژنتیکی باشند. هرچند ژنتیک تنها عامل تعیین‌کننده نیست و با تربیت و محیط قابل تعدیل است، اما می‌تواند در توانایی‌ها و گرایش‌های فرد در مدیریت رفتارهای خود تأثیرگذار باشد (زنگنه و خاتمی، ۱۴۰۰).

خودمهارگری جنسی، رویکردی اخلاقی و تربیتی است که پیامدهای مثبت متعددی برای فرد و جامعه دارد. خویشتن‌داری و کنترل بر تمایلات جنسی به افراد کمک می‌کند تا در چارچوب معیارهای اخلاقی و اجتماعی رفتار کنند (سالاری‌فر و رضوی، ۱۳۹۵). عفاف، ارزشی فرهنگی و دینی است که به تقویت این خویشتن‌داری کمک می‌کند و زمینه‌ساز ایجاد ثبات در روابط انسانی است. خودمهارگری جنسی به فرد صبوری و تاب‌آوری در مواجهه با موقعیت‌های چالش‌برانگیز را می‌آموزد (محمدی‌آشنانی و عزیزی، ۱۴۰۰). این ویژگی‌ها می‌توانند به رشد مهارت‌های شخصی و اجتماعی کمک کنند و فرد را در مواجهه با استرس‌های زندگی یاری دهند. با تقویت خودمهارگری، افراد کمتر درگیر رفتارهای جنسی مخاطره‌آمیز و بدون مسئولیت می‌شوند. این مسئله به‌طور مستقیم به کاهش میزان ابتلا به بیماری‌های مقاربتی و بارداری ناخواسته کمک می‌کند (خدادای و کاردوانی،۱۴۰۰). خودمهارگری جنسی به تقویت قدرت تفکر منطقی و تصمیم‌گیری اخلاقی کمک می‌کند. افراد می‌توانند روی اهداف بلندمدت و رشد شخصی تمرکز کنند که این امر می‌تواند به ارتقای سطح اخلاقی جامعه نیز منتهی شود.

نگه داشتن رفتارهای جنسی در چارچوب‌های معقول و مسئولانه به کاهش اضطراب و استرس مرتبط با روابط پیچیده یا مخاطره‌آمیز کمک می‌کند (سالاری فر، ۱۳۹۶). این آرامش به

بهبود کیفیت زندگی و رضایت از خود می‌انجامد. رفتارهای جنسی مسئولانه باعث افزایش احساس امنیت فردی و اجتماعی می‌شود. این رفتارها به تقویت روابط سالم و پایدار کمک کرده و از بروز مشکلات اجتماعی و خانوادگی پیشگیری می‌کند. عفاف در تعاملات اجتماعی به ارتقای احترام متقابل و رعایت حد و مرزها کمک می‌کند. این امر همچنین به شکل‌گیری روابط اجتماعی سالم‌تر و کم‌تر رقابتی و پرتنش یاری می‌رساند (محمدی آشنانی و عزیزی، ۱۴۰۰).

فهرست منابع

* *قرآن کریم* (۱۳۹۲). مترجم: مکارم‌شیرازی، ناصر. قم: انتشارات شریعت.

۱. حاجی‌زاده، مینا (۱۳۹۹). *تربیت جنسی*. تهران: انتشارات مدیر فلاح.

۲. خدادادی، صالحه.، و کاردوانی، راحله (۱۴۰۰). بررسی میزان همگرایی عفت‌جنسی در دیدگاه نخبگان حوزوی و مردم. *نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی*، ۹(۲)، ۱۸۹- ۲۱۷.
doi: ۱۰,۲۲۰۸۱/jiss.۲۰۲۱,۵۹۰۴۳,۱۷۰۹

۳. ذکی‌نژاد، سامره (۱۳۹۸). رابطه حرمت خود با خودپنداشت بدنی دانشجویان. *دومین همایش ملی آسیب‌های اجتماعی*. اردبیل. مشاهده شده در https://civilica.com/doc/1035706

۴. رضاییان بیلندی، حسین.، و میرقادری، فاطمه‌سادات (۱۳۹۸). سبک‌های دلبستگی و صمیمیت زناشویی: نقش میانجی خودمهارگری اسلامی. *نشریه مطالعات جنسیت و خانواده*، ۷(۲)، ۱۲۵- ۱۴۷.

۵. روح‌افزا، امید.، و اصغری، آرزو (۱۴۰۲). مقایسه اثربخشی رفتار درمانی دیالکتیک و تحلیل رفتار متقابل بر واکنش‌پذیری بین‌فردی، خودمهارگری و نظم‌جویی شناختی هیجان نوجوانان پرخاشگر. *نشریه پژوهش در سلامت روانشناختی*، ۱۷(۳)، ۴۷- ۵۹.

۶. رویان‌حسینی، سیدمحمود.، حجتی، سید محمدباقر.، ایروانی، جواد.، و نگهبان، حمیدرضا (۱۳۹۹). *جوان و تربیت جنسی*. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

۷. زنگنه، فیروزه.، و خاتمی، فاطمه السادات (۱۴۰۰). اثربخشی آموزش مثبت‌نگری با رویکرد اسلامی بر خودمهارگری و دیدگاه فهمی همسر در زنان متأهل دانشجو. *نشریه مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ۱۵(۲۹)، ۱۰۳- ۱۲۱.
doi: 10.30471/psy.2021.7539.1839

۸. سالاری‌فر، محمدرضا (۱۳۹۶). مبانی روان‌شناختی حجاب و عفاف با تأکید بر متون اسلامی. *نشریه مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ۱۱(۲۱)، ۷۷- ۱۰۶.
doi: 10.30471/psy.2018.1425

۹. سالاری‌فر، محمدرضا.، رضوی، سیدجمال الدین (۱۳۹۵). روش‌های درونی‌سازی عفاف براساس متون اسلامی. *نشریه مطالعات اسلامی زنان و خانواده*، ۳، ۵۱- ۷۴.

۱۰. سرمدی‌نیا، محسن.، نارویی نصرتی، رحیم.، و رفیعی‌هنر، حمید (۱۳۹۷). راهکارهای تقویت خودمهارگری در کودکان براساس منابع اسلامی. *نشریه اسلام و پژوهش‌های روان‌شناختی*، ۱(-)، ۷- ۲۷.

۱۱. سعیدی‌رضوانی، محمود.، و غلامی، فاطمه (۱۴۰۲). واکاوی تجارب زیسته مربیان عفاف‌گرایی: پیش‌برنده‌ها و بازدارنده‌ها. *نشریه علوم تربیتی از دیدگاه اسلام*، ۱۱(۲۱)، ۵- ۳۴.
doi: 10.30497/esi.2023.245233.1681

۱۲. محمدی‌آشنانی، علی.، و عزیزی، ربابه (۱۴۰۰). بررسی و تحلیل رویکردهای روان‌شناختی اثبات‌گرایانه به حیا، عفاف و حجاب زنان بر اساس آموزه های قرآن کریم و روایات، *نشریه پلیس زن*، ۱۵(۳۴)، ۱۳۲- ۱۵۷.
magiran.com/p2314323

۱۳. مقدم، آمنه.، کریمی‌نیا، محمدمهدی.، و انصاری مقدم، مجتبی (۱۴۰۰). تحلیل مسئله عفت کلام در آموزه‌های قرآن کریم. *نشریه پیشرفت‌های نوین در روان‌شناسی، علوم تربیتی و آموزش و پرورش*، ۳۸(-)، ۴۱- ۵۷.

۱۴. میرخانی، عزت‌السادات.، و صفایی، سعیده (۱۳۹۴). تجویز رفتارهای جنسی در نظام بین‌المللی و تعدی به حق عفت جنسی. *نشریه تعالی حقوق*، ۷(۳۷). ۳۷- ۶۵.

۱۵. نورعلیزاده میانجی، مسعود (۱۳۸۸). مدل اسلامی مصون‌سازی رفتار جنسی با تأکید بر پیشگیری و درمان

16. Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative research in psychology*, 3(2), 77- 101.
17. Chung, S., & Kim, E. (2023). How Ethical Ideology Influences Mask-Wearing Intention in a Pandemic: The Mediating Role of Moral Norms and Threat to Freedom. *Journal of Health Communication,* 28(5), 312- 320.
18. Friese, M., Frankenbach, J., Job, V., & Loschelder, D. D. (2017). Does self-control training improve self-control? *A meta-analysis. Perspectives on Psychological Science,* 12(6), 1077- 1099.
19. Kim, J. J., Muise, A., Sakaluk, J. K., Rosen, N. O., & Impett, E. A. (2020). When tonight is not the night: Sexual rejection behaviors and satisfaction in romantic relationships. *Personality and Social Psychology Bulletin,* 46(10), 1476- 1490.
20. Lameiras-Fernández, M., Martínez-Román, R., Carrera-Fernández, M. V., & Rodríguez-Castro, Y. (2021). Sex education in the spotlight: what is working? Systematic review. *International Journal of Environmental Research and Public Health,* 18(5), 25- 55.
21. Leung, H., Shek, D. T., Leung, E., & Shek, E. Y. (2019). Development of contextually-relevant sexuality education: Lessons from a comprehensive review of adolescent sexuality education across cultures. *International journal of environmental research and public health,* 16(4), 6- 21.
22. Lopez-Alvarado, S., Van Parys, H., Cevallos-Neira, A., & Enlin, P (2019). Latin American women's beliefs، view and ideas about sexual assertiveness: A focus group study in Cuenca (Ecuador). *The Journal of sex Research,* 57(34), 1- 15.
23. Lu, H., Zou, J., Chen, H., & Long, R. (2020). Promotion or inhibition? Moral norms, anticipated emotion and employee's pro-environmental behavior. *Journal of Cleaner Production,* 258, 120858.
24. Malle, B. F. (2021). Moral judgments. *Annual Review of Psychology,* 72(1), 293- 318.
25. Mark, N. D., & Wu, L. L. (2022). More comprehensive sex education reduced teen births: Quasi-experimental evidence. *Proceedings of the National Academy of Sciences,* 119(8), e2113144119.
26. NasrollahiMola, N., Bahrami, N., Ranjbaran, M., & Alimoradi, Z. (2023). Predictors of sexual assertiveness in a sample of Iranian married women of reproductive age. *Sexual and Relationship Therapy*, 38(1), 74-86.

The Islamic Journal of Women and the Family
Quarterly Journal
12st Year / no.36 / Atumn 2024
ISSN: 4085-2538
EISSN: 6190-2717
Proprietor: Al-Mustafa International University
Published: BintulHoda Higher Education Complex
Chief Director: Seyed Amirreza Tahaee
Editor-in-Chief: Ali Naqi Faqihi

Members ofthe Editorial Board (in alphabetical order)
Hamid Parsania / Associate Professor of Philosophy, Faculty Member of University of Qom
Masoud Janbozorgi, Professor of Psychology, Faculty Member of Research Institute of Hawzah and University
Farah Ramin / Professor of Philosophy and Islamic Theology, Faculty Member of University of Qom
Adel Sarikhani, Professor of Criminal Law and Criminology, Faculty Member of University of Qom
Mohammad Mahdi Safouraei Parizi, Associate Professor of Educational Psychology, Faculty Member of Al-Mustafa International University
Jamileh Alamolhoda, Associate Professor of Educational Sciences and Psychology, Faculty Member of Shahid Beheshti University
Mohammad Faker Meibodi, Professor of Quranic Interpretation and Sciences, Faculty Member of Al-Mustafa International University
Ali Naghi Faghihi, Associate Professor of Educational Psychology, Faculty Member of University of Qom
Hussein Ghamari Givi, Professor of Counseling, Faculty Member of University of Mohaghegh Ardabili
Mohammad Mahdi Gorjian Arabi, Professor of Islamic Mysticism and Quranic Sciences, Faculty Member of Baqir al-Olum University
Mohsen Malek Afzali, Professor of Jurisprudence and Principles of Law, Faculty Member of Al-Mustafa International University
Mohammad Narimani, Professor of Psychology, Faculty Member of University of Mohaghegh Ardabili

---

Director Editor: Sara Shafe'i
Editor: Zahra Shafe'i
Journal expert: Hoda Bonakdar Afarani
Translators of Abstracts: Kamal BarzegarBafroie
Technical Advisor & Layout: Sahar Printing & Graphic House

"The Islamic Journal of Women and the Family" is accessible online on the following websites:

1. Islamic World Science Citation Center(ISC)	www.isc.gov.ir
2. Noor Journals Website	www.noormags.ir
3. Iran Magazine Data Bank	www.magiran.com
4. Scintific Information Database	www.SID.ir
The Journal Webpage	http://pzk.journals.miu.ac.ir

Email: iswf.mags@miu.ac.ir

Address: Bent al-Hoda University, The Beginning of Imamat Boulevard, Pardisan, Qom
Office Telephone: 00982537183180 Postal code: 64462-37166