



فصلنامه علمی

سال دوازدهم / شماره ۳۶ / پاییز ۱۴۰۳

ISSN: ۲۵۳۸-۶۱۹۰

EISSN: ۲۷۱۷-۴۰۸۵

صاحب امتیاز: جامعه المصطفی ع العالمیه
محل انتشار: مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

مدیر مسئول: سید امیر رضا طاهایی فرد

سر دبیر: علی نقی فقیه‌هی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

حمید پارسانیا/ دانشیار فلسفه، عضو هیئت علمی دانشگاه تهران
مسعود جان بزرگی/ استاد روان شناسی، 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 جرم شناسی، عضو هیئت علمی دانشگاه قم
محمد مهدی صفورایی پاریزی/ دانشیار روان شناسی تربیتی، عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ع العالمیه
جمیله علم الهدی/ دانشیار علوم تربیتی و روان شناسی، عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی
محمد فاکر میبدی/ استاد تفسیر و علوم قرآن، عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ع العالمیه
علی نقی فقیه‌هی/ دانشیار روان شناسی 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 ع العالمیه
محمد نریمانی/ استاد روان شناسی، عضو هیئت علمی دانشگاه محقق اردبیلی

مدیر داخلی: سارا شفیعی

کارشناس نشریه: هدی بنگدار آفرانی

ویراستار: زهرا شفیعی

مترجم چکیده: کمال برزگر بفروری

صفحه بندی: خانه چاپ و گرافیک سحر

فصلنامه علمی «پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده» در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی ذیل به صورت 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://pzjournals.miu.ac.ir>
پست الکترونیکی pzjournals@miu.ac.ir
این نشریه حاصل فعالیت مشترک جامعه المصطفی ع العالمیه با انجمن علمی فقه و حقوق خانواده ایران است.

نشانی مجله: قم، پردیسان، ابتدای بلوار امامت، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی.

امور تحریریه: ۰۲۵-۳۷۱۸۳۱۸۰ کد پستی: ۰۶۴۴۶۲-۳۷۱۶۶

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
ناتاننا پوردانا، زهرا داورپناه، اکبر خادم الذاکرین، حامد رستمی نجف آبادی
علی سلامی، حسن شکوری، حسین قمری کیوی، مریم السادات محقق داماد
حمید مسجد سربابی، 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 روش شناختی و سامان یافته 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 ۱۲ در 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:
 - ۱-۴. 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.
 - ۲-۴. عنوان مقاله دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.
 - ۳-۴. 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.
 - ۵-۴. در بخش نتایج، نتایج حاصل از تحقیق و آزمون فرضیه ارائه شود.
 - ۶-۴. در بخش بحث و نتیجه‌گیری، مقایسه دستاورد پژوهش با دیگر مطالعات ارائه شود و پیشنهادات کاربردی و محدودیت‌های مربوط به پژوهش نیز بیان گردد.
 - ۷-۴. 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

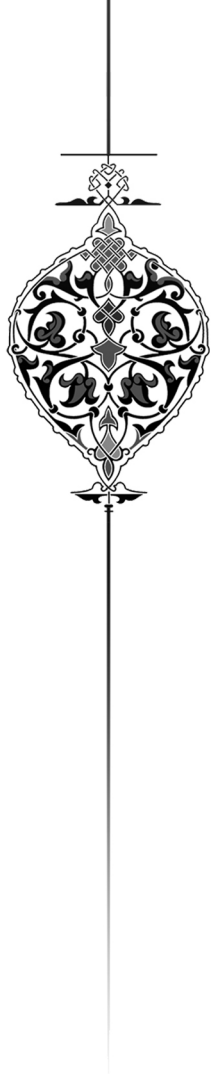
۱. اگر نام نویسنده داخل متن ذکر شود: فقط (سال انتشار) کنار نام نویسنده داخل پرانتز بیان می‌شود؛
 ۲. اگر نام نویسنده و سال انتشار داخل متن ذکر شود در انتهای متن رفرنس آورده نمی‌شود.
 ۳. اگر نام نویسنده و سال انتشار در متن ذکر نشود، ارجاع داخل پرانتز و انتهای متن بیان می‌شود. (نام خانوادگی نویسنده، سال 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 خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجله، شماره نشریه (دوره انتشار)، شماره صفحه ابتدای مقاله - شماره صفحه انتهایی 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.

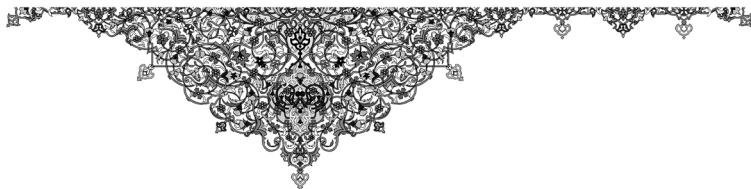
در این شماره می خوانیم

- اثربخشی زوج درمانی هیجان مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی بر بهبود مدیریت خشم زوجین ناسازگار / النافاطمی نژاد، محمدباقر حسن وند، خدیجه احمدی بیغش ۹
- ویژگی های روان سنجی پرسشنامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج های ایرانی / رحیم رابط، علی رضایی شریف ۳۱
- بررسی ادله فلسفی در اثبات یا نفی جنسیت نفس در آثار آیت الله جوادی آملی / نرجس رودگر ۵۹
- بررسی تطبیقی شاخص های الگوی مقاومت در ادبیات داستانی زنان بومی آمریکا و مسلمانان فلسطین؛ با تکیه بر رمان های لیندا گروور و رانده عبدالفتاح / نفیسه ایران پور، 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 تقیب زاده، علی اوسط باقری، رقیه یوسفی ۱۲۳
- بررسی رویکرد سند ۲۰۳۰ یونسکو در مورد زنان از منظر فقه امامیه / حامد رستمی نجف آبادی، عبدالرضا فرهادیان ۱۴۳
- مدل خودمهارگری جنسی در اندیشه خبرگان بر مبنای آموزه های عفت / سیده زینب رضوانی، عباس حبیب زاده، محمد مهدی صفورایی پاریزی ۱۶۹





مقالات





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


النا فاطمی نژاد^{۱*}، محمدباقر حسنونند^۲، خدیجه احمدی بیغش^۳

چکیده

هیجان خشم از عوامل تأثیرگذار در روابط زوجین است و عدم مدیریت آن پیامدهای ناگواری برای خانواده دارد. از این رو، 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 به روش 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 به روش در دسترس 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 زوج‌درمانی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی به مدت ۱۰ جلسه ۹۰ دقیقه‌ای برای گروه آزمایش اجرا شد. داده‌های پژوهش با مقیاس خشم اشیپلیبرگر جمع‌آوری و با استفاده 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 زوج‌درمانی 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، زوج‌درمانی، مدیریت خشم، روان‌شناسی اسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۴/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۱
DOI: 10.22034/IJWF.2024.17843.2205

۱. کارشناسی ارشد مشاوره خانواده با رویکرد اسلامی، مؤسسه آموزش عالی حوزوی قاسم بن الحسن علیه السلام، 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 الننا فاطمی نژاد است که با حمایت علمی و معنوی مؤسسه آموزش عالی حوزوی قاسم بن الحسن علیه السلام تهران انجام شده است.

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

Elena Fateminejad¹, Mohammad Bagher Hassanvand², Khadijeh Ahmadi Bighash³

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

مطالعات فراوان در حوزه خانواده نشان می‌دهد که عدم مدیریت هیجان به ویژه خشم پیامدهای سنگینی از جمله تعارضات زوجینی^۱، 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 فرزندناشویی، 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 یک احساس خفیف ناخوشایند تا یک احساس شدید عصبانیت قرار دارد (موتابی و فتی، ۱۳۸۵).

از جمله 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 در این مورد 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^۲ (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. از این رو، ممکن است زوجینی که در برقراری سازگاری زناشویی مشکل دارند، از توجه به عقاید دینی و تعهد به یک تشکل مذهبی در تسکین این ناسازگاری سود ببرند. محققان دیگری از جمله سینگ و مالیک^۳ (۲۰۱۲)، جانگ^۴ (۲۰۱۳) و آناند و سینگ^۵ (۲۰۱۵) نیز نشان دادند که بین سلامت روان و اعتقادات مذهبی رابطه مثبتی وجود دارد (ریان و دسی، 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^۱ و مقابله‌های معنوی^۲ با عنوان 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 به معنی 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 به معنای پوشاندن عیوب و زشتی‌های دیگران (ر.ک.، شوری: ۴۲) در قرآن کریم بیان شده است. (جعفری، ۱۳۹۶) چون پس از وقوع رنجش در یک رابطه، پاسخ به فرد خاطی اغلب کینه‌توزانه است، داشتن بخشش برای بهبود و حفظ رابطه ضرورت دارد (بریت‌ویت، فینچمن و سلبی، ۲۰۱۱)^۳. همچنین عفو و گذشت سنگ بنای هر ازدواج موفق است و بخشش می‌تواند به زوجها در مقابله با چالش‌های موجود و پیش‌گیری از چالش‌های آینده کمک کند (فینچمن، مک‌کالو و تسانگ، ۲۰۰۶)^۴. فینچمن، بیچ، لامبرت، استیلین و برث‌ویت^۵ (۲۰۰۸) بیان می‌کند که عامل حیاتی در حفظ رابطه عاشقانه، قدرت بخشش شریک زندگی است و همچنین عامل پیش‌بینی‌کننده پایداری یک رابطه در مقابل خطای همسر، بخشش است. کاجدورین، فینچمن و داویلا^۶ (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 (کاجدورین، فینچمن و داویلا، ۲۰۰۴). به نقل از لروی هچ^۷ (۲۰۰۸). بنابراین، در صورت 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.، آل عمران: ۱۳۴). بنابراین، وجود هیجان خشم در انسان طبیعی و لازم است و فقط در صورتی که از اعتدال و کنترل فرد خارج شود، به مثابه هیجانی منفی است که از آن به سرچشمه همه بدی‌ها تعبیر می‌شود (ر.ک.، کلینی، ۱۴۰۷ ه.ق، ۲/۳۰۳).

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، ۲۰۰۰) بدین صورت که در مواقع بحرانی و تهدیدکننده، قابلیت فرآیند بخشودگی با سبک دل‌بستگی ایمن تسهیل می‌شود (فینی، ۲، ۲۰۰۱). افراد دل‌بسته نایمن به دلیل نداشتن حس همدلی و عدم کنترل عواطف منفی نمی‌توانند دیگران را ببخشند (مک‌کالو، پارگمنت و تارسون، ۲۰۰۱).^۱ به این دلیل عفو و بخشش از عوامل مؤثر بر ارتقاء کیفیت زندگی زوجین است (واسوانی، ۴، ۲۰۰۶) و احتمال تجربه یک رابطه سالم و پایدار را تسهیل می‌کند (آلوارو،^۵ ۲۰۰۱). خسروی (۱۳۹۱) در پژوهشی نشان داد که سبک‌های دل‌بستگی با بخشودگی و معنویت چگونه در هم تنیده است.

پارگامنت، اسمیت، کونینگ و پرز^۶ (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^۷ (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.

زوجین ارتباط مثبت دارد (پارگمنت، و همکاران، ۱۹۹۰). از این رو، آموزش مهارت مقابله معنوی و مذهبی، می‌تواند برای حل تعارضات زوجین مفید باشد.

باتوجه به تشابه مداخله دین و رویکرد هیجان مدار در ارائه راهبردهای کنترل هیجان در لحظات استرس‌زا میان زوجین، می‌توان گفت که استفاده از رویکردهای مذهبی در کنار دیگر روش‌های درمانی به‌ویژه در جوامعی با اعتقادات و پایبندی‌های مذهبی ضرورت دارد. براین اساس، در پژوهش حاضر بهره‌مندی از رویکرد هیجان مدار مبتنی بر منابع اسلامی در قالب الگوی مشاوره گروهی هیجان مدار مورد توجه بود. بسته مشاوره‌ای جعفری (۱۳۹۶) که بر پایه منابع اسلامی طراحی و روایی آن نیز تأیید شده است می‌تواند یک الگوی 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 دوروش عفو و بخشش و مقابله‌های معنوی که روش‌های دینی کارآمدی در مدیریت خشم زوجین ناسازگار است، استفاده می‌شود.

تا کنون پژوهش‌های متعددی درمورد مدیریت خشم در ابعاد مختلف دینی و روان‌شناسی انجام شده است. از جمله قبادی و همکاران (۱۴۰۰) با مقایسه اثربخشی آموزش گروهی مدیریت خشم و توانمندسازی روانی اجتماعی بر پرخاشگری و خودکارآمدی اجتماعی به این نتایج دست یافتند که آموزش مدیریت خشم و توانمندی روانی-اجتماعی را می‌توان ابزاری حمایتی و مؤثر برای کاهش پرخاشگری و افزایش خودکارآمدی اجتماعی به‌شمار آورد و از آن به‌ویژه برای نوجوانان سود جست. نتایج جوزای، دشتیان و جوزای (۱۴۰۰) نیز نشان داد که آموزش مهارت تفکر انتقادی بر کنترل خشم و افزایش عزت نفس دانشجویان تأثیر معنادار دارد. همچنین احمدی باصیری (۱۳۹۹) در بررسی کنترل خشم و غضب بر اساس آیات و روایات، نشان داد که فروربردن 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

اثربخشی زوج درمانی هیجان مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی بر مدیریت خشم در زوجین انجام نشده است. براین اساس پژوهش حاضر باهدف بررسی اثربخشی زوج درمانی هیجان مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی بر مدیریت خشم زوجین ناسازگار انجام شد.

۲. شیوه اجرای پژوهش

۲-۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر به روش نیمه‌آزمایشی با طرح پیش‌آزمون - پس‌آزمون با گروه گواه و دوره پیگیری یک ماهه انجام شد. برنامه زوج درمانی هیجان مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی به مدت ۱۰ جلسه ۹۰ دقیقه‌ای برای گروه آزمایش اجرا شد. داده‌های پژوهش با استفاده از تحلیل واریانس با اندازه‌گیری مکرر تحلیل شد. ملاک‌های ورود پژوهش عبارت بود از: داشتن تمایل به همکاری در پژوهش، دارای حداقل یک سال و حداکثر ۲۰ سال سابقه زندگی مشترک، دارای حداقل تحصیلات در مقطع ابتدایی، توانایی شرکت زوجین به طور 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 اشیپلبرگر 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 به روش 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 به طور 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.

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

به منظور 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 دیباج‌نیا، ۱۳۹۰). در پژوهش خدایاری فرد، غلامعلی لواسانی، اکبری زردخانه 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 یک شاخص بیان خشم است. در STAXI-۲ سه مقیاس از پنج مقیاس اصلی نسخه اول پرسش‌نامه به همان صورت حفظ شده است که عبارت‌اند از: صفت خشم، برون‌ریزی خشم و درون‌ریزی خشم. دو خرده‌مقیاس 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-۲ اطلاعات خلاصه‌شده در راهنمای عملی آزمون نشان می‌دهد که ضرایب آلفا برای مقیاس‌ها و خرده‌مقیاس‌های 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 بیماری‌آمودنی‌ها تأثیر معناداری در ضرایب آلفا ندارد. آلفای کرونباخ به دست آمده به ترتیب عبارت است از: خشم-حالت ۰/۹۳، خشم-صفت ۰/۸۳، ابراز خشم درونی ۰/۶۰، ابراز خشم بیرونی ۰/۷۳، 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

هیجان مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی است. این الگو بر مبنای نظر متخصصان، مؤلفه‌ها و اهداف الگوی مشاوره گروهی هیجان مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی در پایان نامه 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) به دست آمد که نشان دهنده ضریب روایی قابل قبول الگوی نهایی مشاوره گروهی هیجان مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی است.

جدول ۱

بسته الگوی مشاوره هیجان مدار 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 آشفته‌گی 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 هیجان مدار، مفهوم دل‌بستگی بزرگسالی به نحوی قابل درک برای زوجین، شناسایی نیازهای دل‌بستگی زوجین، کشف موانع دل‌بستگی، درگیری‌های هیجانی / 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، گوش دادن به یکدیگر میان زوجین در اسلام / مواجه شدن 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.

<p>۵</p>	<p>راهبردهای افزایش محبت در زندگی زناشویی با تکیه بر رویکرد اسلامی</p>	<p>پیگیری تکلیف جلسه قبل / بیان مفهوم محبت و صمیمیت میان زوجین در رویکرد اسلامی و عوامل مؤثر بر آن و راهکارهای افزایش آن در زندگی زناشویی / شناسایی نیازها و ترس های دل بستگی، تعمیق درگیری هیجانی و بیرون کشیدن آرزوها و ترس ها و اضطراب های صمیمیت</p>	<p>تکلیف: راهکارهای گفته شده در افزایش محبت از منظر روایات اسلامی مانند بیان محبت آمیز، شوخی کردن، تشکر کردن، همفکری، مشورت، مقایسه نکردن همسر با دیگران، توجه به نقاط قوت یکدیگر و... تا جلسه آینده به کار برده و نتیجه ارائه شود.</p>
<p>۶</p>	<p>تغییر الگو تعاملی زوجین، آموزش اصول ارتباطی همسران از دیدگاه رویکرد اسلامی</p>	<p>پیگیری تکلیف جلسه قبل / تأکید بر بیان نیازها، کمک به همسران برای نشان دادن واکنش هیجانی تر، 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 تفاوت های 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 گره های ارتباطی</p>	<p>تکلیف: زوجین انتظارات خود از همسر در موقعیت های مختلف، با توجه به اصول ارتباطی اسلامی بیان و نتیجه را ارائه نمایند.</p>
<p>۷</p>	<p>آموزش روش های مقابله معنوی مبتنی بر رویکرد اسلامی در موارد پرفشار و تعارض</p>	<p>پیگیری تکلیف جلسه قبل / بیان روش های مقابله معنوی از دیدگاه رویکرد اسلامی (مانند توکل، یاد خدا، دعا، امیدواری به رحمت خدا، صلح رحم، صبر و خویشتر داری و...) و به کارگیری آنها در شرایط پرفشار زندگی، انعکاس و تصدیق دشواری پاسخ های جدید و قاب گیری مجدد آن، توجه به موانع برای رفتار جدید و حل آنها</p>	<p>تکلیف: به کارگیری روش های مقابله معنوی و یادداشت نتایج آن.</p>
<p>۸</p>	<p>راه های نو برای مشکلات قدیمی، آثار حسن ظن در رویکرد اسلامی</p>	<p>پیگیری تکلیف جلسه قبل / پرورش فضایی امن، خلق اعتماد، گفت و گو در مورد آثار حسن ظن در زندگی زناشویی از جمله آسایش و جلب محبت، حمایت از الگوهای تعاملی سالم، افزایش در دسترس و پاسخ گو بودن، تثبیت و یکپارچه سازی موقعیت های تعاملی جدید</p>	<p>تکلیف: یادداشت روایت شاد از رابطه خود.</p>
<p>۹</p>	<p>برجسته سازی الگوهای جدید، توانمندی زوجین در حفظ تعاملات صمیمانه بر پایه تعالیم اسلامی</p>	<p>پیگیری تکلیف جلسه قبل / تمرین تعامل و گفت و گوی صمیمانه زوجین از منظر روایات اسلامی (مانند جلب توجه به نقاط قوت، تشکر و قدردانی از یکدیگر)، حمایت از الگوهای سازنده تعاملی، تحکیم وضعیت و پاسخ های جدید، یادآوری توانمندی های زوجین در حفظ و نگهداری روابط مثبت، متعلق دانستن تغییرات به تلاش های زوجین</p>	<p>تکلیف: زوجین ارزیابی خود از کارایی و تأثیر توانایی ابراز هیجان ها، بیان نیازها، صمیمیت و رضایت از زندگی زناشویی در جلسات مشاوره را یادداشت نمایند.</p>
<p>۱۰</p>	<p>جمع بندی، قدردانی از زوجین، اختتام</p>	<p>پیگیری تکلیف جلسه قبل / جمع بندی نهایی / دعوت از زوجین به حضور در جلسات مشاوره در صورت احساس نیاز، قدردانی از زوجین / اجرای پس آزمون</p>	

۳. یافته‌های پژوهش

جدول ۲

توصیف آماری نمرات خشم در سه مرحله اندازه‌گیری به تفکیک گروه

گروه	متغیر	پیش‌آزمون		پس‌آزمون		پیگیری	
		انحراف استاندارد	میانگین	انحراف استاندارد	میانگین	انحراف استاندارد	میانگین
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 به دست 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 پیش‌آزمون مشهود بود.

جدول ۳

نتایج آزمون کالموگروف-اسمیرنوف برای بررسی نرمال بودن توزیع نمرات

شاپیروویلیک		کلموگروف-اسمیرنوف			متغیر
p	df	Statistic	p	df	
۰/۳۰۶	۸	۰/۷۶۶	۰/۵۰۹	۸	۰/۳۶۵
۰/۴۸۵	۸	۰/۷۵۸	۰/۲۸۵	۸	۰/۲۸۳
۰/۶۱۲	۸	۰/۷۹۷	۰/۱۱۶	۸	۰/۳۱۳



برای سنجش آزمون نرمال بودن توزیع داده‌ها از آزمون کولموگروف-اسمیرنوف استفاده شد. توزیع داده‌های مربوط به متغیرهای پژوهش در سطح معناداری ۵٪، مورد بررسی قرار گرفت. براساس نتایج مندرج در جدول ۳ سطح معناداری آماره محاسبه شده برای تمامی متغیرها بزرگ‌تر از ۵٪ 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 معنی داری
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

به منظور بررسی اثربخشی الگوی زوج درمانی هیجان مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی بر مدیریت خشم زوجین ناسازگار، از آزمون تحلیل واریانس استفاده شد. با توجه به بررسی‌ها نتایج آزمون لوین معنادار نبود. از این رو، فرض صفر مبنی بر همگنی واریانس متغیرها تأیید شد.

جدول ۵

آزمون ام باکس جهت بررسی برابری ماتریس کواریانس ها

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 مقیاس های خشم معنی دار نیست. بنابراین، فرض همگنی واریانس در ماتریس کواریانس پذیرفته شد به لحاظ آماری این آزمون با $P=0/018$ ، $Box's M=10/028$ با ۹۹٪ اطمینان ($P \leq 0/01$) معنادار نیست. این نتیجه حاکی از آن است که ماتریس های کواریانس 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 $(chi\ square=29/253, P=0/001)$ و با ۹۹٪ اطمینان ($P \leq 0/01$) از نظر آماری معنادار است؛ بدین معنا که همبستگی کافی بین متغیرهای وابسته برای ادامه تحلیل وجود دارد.

جدول ۷

آزمون کرویت موخلی جهت بررسی یکسانی ماتریس کواریانس مشاهده شده در سطوح متغیر وابسته

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



نتایج حاصل از آزمون کرویت موخلی برای بررسی یکسانی ماتریس کوواریانس حاکی از آن است که آزمون موخلی با ($\chi^2 = 18/139, P = 0/001$) و با ۹۹٪ ($P \leq 0/01$) از نظر آماري معنادار است؛ بدین معنا که ماتریس کواریانس مشاهده شده در سطوح متغیر وابسته یکسان نیست. عدم برقراری این مفروضه موجب افزایش احتمال خطای نوع دوم می شود. بنابراین، مقادیر معنی داری به دست آمده (p values) در آزمون چند متغیره مورد اطمینان نمی باشد. از این رو، برآوردهای گرین هوس-گیزر و هین-فلت را که درجات آزادی را تعدیل می نمایند مورد استفاده 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 پیلائی	۱۲/۲۶۶	۲	۵	۰/۰۱۲
	لامبدای ویلکز	۱۲/۲۶۶	۲	۵	۰/۰۱۲
	اثر هتلینگ	۴/۹۰۶	۲	۵	۰/۰۱۲
	بزرگ‌ترین ریشه روی	۴/۹۰۶	۲	۵	۰/۰۱۲
تکرار گروه	اثر پیلائی	۱۲/۲۶۶	۲	۵	۰/۰۱۲
	لامبدای ویلکز	۱۲/۲۶۶	۲	۵	۰/۰۱۲
	اثر هتلینگ	۴/۹۰۶	۲	۵	۰/۰۱۲
	بزرگ‌ترین ریشه روی	۴/۹۰۶	۲	۵	۰/۰۱۲

نتایج آزمون‌های چند متغیری برای بررسی تفاوت میانگین نمرات مدیریت خشم گروه‌های کنترل و آزمایش در طی مراحل آموزش نشان می دهد که تمامی آزمون‌های چند متغیری معنی دار است که این موضوع بیانگر وجود اثر اصلی مربوط به عامل تکرار و همین طور اثر تعاملی بین گروه‌ها و تکرار (وجود تفاوت بین گروه‌ها در طی مراحل اندازه‌گیری) است.



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

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

در تحلیل واریانس یک متغیره درون گروهی برای بررسی اثربخشی زوج درمانی هیجان مدار 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 به تنهایی برای اثر درون آزمودنی‌ها در مؤلفه مدیریت خشم $[P > 0/003]$ ، $F(1/14, 25/04) = 247/24$ تأثیر داشته است. همچنین نتایج نشان داد که مراحل درمان با سطوح مختلف (پیش آزمون، پس آزمون و پیگیری) تعامل دارد $[P < 0/003]$ ، $F(1/14, 25/04) = 247/24$ 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 درون گروهی

گروه	تفاوت میانگین‌ها	خطای استاندارد	معناداری
پیش آزمون	پس آزمون	۱/۱۵۵	۰/۰۰۹
	پیگیری	۱/۴۵۱	۰/۰۰۷
پس آزمون	پیش آزمون	۱/۱۵۵	۰/۰۰۹
	پیگیری	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 ($M=5/500, SD=1/155$) با پس‌آزمون ($M=-5/500, SD=1/155$) و پیگیری پس‌آزمون و پیگیری با تفاوت معناداری وجود داشت ($P \leq 0/01$)، اما بین میانگین پس‌آزمون و پیگیری با تفاوت میانگین ($M=-7/250, SD=0/174$) از نظر آماری با ۹۵٪ اطمینان ($P \geq 0/01$) تفاوت معناداری وجود نداشت. این نتیجه آماری از نظر مفهومی بدین معناست 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 مجدورات	درجه آزادی	میانگین مجدورات	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 از نظر آماری ($P \leq 0/01$) معنادار است، بدین معنا که با ۹۹٪ اطمینان بین گروه‌های مورد مطالعه تفاوت وجود داشته است که این میزان تأثیر به مقدار ۱/۴۶٪ گزارش شده است (ضریب ایتا=۰/۴۶۱).

نتایج نشان می‌دهد میانگین نمرات مدیریت خشم در مراحل پس‌آزمون و پیگیری نسبت به مرحله پیش‌آزمون به طور 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. براین اساس، 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 نسبتاً پایدار بوده است و توانسته است تا مرحله پیگیری اثرات خود را حفظ کند.

۴. بحث و نتیجه‌گیری

نتایج مطالعه حاضر نشان داد که زوج درمانی هیجان مدار 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^۱ (۲۰۰۸)، جیمی و همکاران^۲ (۲۰۲۲)، لو، وو و وو^۳ (۲۰۲۱)، شیدانفر، نوابی نژاد و فرزاد^۴ (۲۰۲۱) و اسدی، قاسم‌زاده، نظری فرو و سروان دانی^۵ (۲۰۲۰) همسوست. در تبیین این یافته‌ها می‌توان گفت که اکثر اختلالات روان‌شناختی به واسطه یک آشفتگی هیجانی مشخص می‌شود و این آشفتگی‌ها به‌طور زیربنایی با کارکرد معیوب در تنظیم هیجان‌ات مرتبط است. در این صورت اگر زوجین در تنظیم هیجان‌ات خود مشکل داشته باشند این تجارب هیجانی برای آنها غیرقابل تحمل می‌شود و زوجین برای جبران کردن، اجتناب کردن و پایان دادن به این حالت هیجانی به رفتارهای پرخاشگرانه روی می‌آورند. به بیان دیگر، زوجینی که در تنظیم و پذیرش و درک حالات هیجانی مشکل دارند ممکن است از تجارب هیجانی یا بیان هیجان‌ات خود اجتناب کنند و یا آنها را سرکوب نمایند و به رفتارهای پرخاشگرانه منجر شود. آموزش زوج درمانی هیجان مدار 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 با تجربه‌های 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 درعین حال برای زوجین مجموعه‌ای از استراتژی‌ها را برای کنترل رفتار هنگام مواجه شدن با تجارب هیجانی ناگوار فراهم می‌کند. از این رو، توانایی همسران را برای تنظیم و مدیریت هیجانات سازگارانه افزایش می‌دهد و احتمال برون‌دادهای پرخاشگرانه را کاهش می‌دهد. براین اساس، 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 به دست آمده پیشنهاد می‌شود با توجه به اینکه داده‌های پژوهش حاضر با استفاده از پرسش‌نامه جمع‌آوری شده است، به منظور افزایش روایی نتایج، در کنار پرسش‌نامه از روش‌های دقیق‌تر کیفی مانند گزند 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 به دست آمده از پژوهش حاضر پیشنهاد می‌شود زوج‌درمانی هیجان‌مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی، در کلینیک‌های مشاوره در کنار سایر درمان‌ها برای بهبود روابط زوجین، به کار 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 به کار برند.

مقاله حاضر گزارشی از پایان نامه دوره کارشناسی ارشد رشته مشاوره خانواده با رویکرد اسلامی با عنوان *اثربخشی زوج درمانی هیجان مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی بر سبک های دلبستگی و مدیریت خشم زوجین ناسازگار است که در مؤسسه آموزش عالی قاسم بن الحسن علیه السلام مصوب و اجرا شده است*. نویسندگان بر خود لازم می دانند مراتب تشکر صمیمانه خود را از ریاست محترم مرکز آموزش عالی قاسم بن الحسن علیه السلام و مسئولان پژوهشی محترم به عمل آورند.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۷۲). مترجم: معزی، محمد کاظم. قم: چاپخانه بزرگ قرآن کریم.
۱. احمدی باصری، خدیجه (۱۳۹۹). کنترل خشم و غضب بر اساس آیات و روایات. *مجله مطالعات روانشناسی و علوم تربیتی*، ۱۱(۱)، ۱۳-۲۱.
 ۲. اصغری مقدم، محمدعلی، مقدسین، مریم، و دیباج نیا، پروین (۱۳۹۰). بررسی پایایی و اعتبار ملاک نسخه فارسی پرسش نامه حالت- صفت بیان خشم (STAXI۲)، در یک جمعیت بالینی، نشریه علمی- پژوهشی دانشگاه شاهد، ۵(۳)، ۷۵-۹۴.
 ۳. جانسون، سوزان (۱۴۰۰). *نظریه دلبستگی در عمل*. مترجم: اعتمادی، عذرا، حاج رضایی، بهار، سالمی پناه فتاحیان، حامد، و موسوی، آرزو سادات. تهران: ارجمند.
 ۴. جعفری، فاطمه (۱۳۹۶). *طراحی الگوی هیجان مدار مبتنی بر رویکرد اسلامی و اثربخشی آن بر شادکامی و صمیمیت زوجین ناسازگار*. پایان نامه کارشناسی ارشد رشته مشاوره خانواده. دانشکده روان شناسی و علوم تربیتی. دانشگاه تهران.
 ۵. جوزای، زینب، دشتیان، میعاد، و جوزای، رضیه (۱۴۰۰). آموزش مهارت تفکر انتقادی بر کنترل خشم و افزایش عزت نفس دانشجویان دختر و پسر. *نشریه راهبردهای نو در روان شناسی و علوم تربیتی*، ۳(۱۱)، ۶۹-۷۹.
 ۶. حسینی، مریم (۱۳۹۰). *رابطه سبک های مقابله ای با صمیمیت و تعهد زناشویی در فرهنگیان شهر ایلام*. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشکده روان شناسی و علوم تربیتی. دانشگاه علامه طباطبایی.
 ۷. خدایاری فرد، محمد، غلامعلی لواسانی، مسعود، اکبری زردخانه، سعید، و لیاقت، سمیه (۱۳۸۶). بررسی ویژگی های روان سنجی و هنجاریابی سیاهه ابزار خشم صفت - حالت ۲ اسپیلیرگر در بین دانشجویان دانشگاه تهران. *طرح پژوهشی*. دانشگاه تهران.
 ۸. خسروی، نازنین (۱۳۹۱). *نقش واسطه ای بخشودگی و معنویت در رابطه بین سبک های دلبستگی و رضایت زناشویی*. پایان نامه کارشناسی ارشد روان شناسی بالینی. دانشکده روان شناسی و علوم تربیتی. دانشگاه علامه طباطبایی تهران.
 ۹. رحمتی، رحیم، تکلوی، سمیه، و موسی زاده، توکل (۱۴۰۰). بررسی اثربخشی طرحواره درمانی هیجانی بر هیجان خشم و افکار خودکشی در مردان دارای روابط فرزاناشویی. *نشریه مطالعات ناتوانی*، ۱(۱۱). <https://sid.ir/SID/fa/1029728/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*، ۱۱(۱)، ۲۱۱-۲۳۷.
 ۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ ه.ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۱۲. کارلسون، جان، و دینک مایر، 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 علی برای ابعاد طرح ارتباطی خانواده. تاب‌آوری و مهارت مهار خشم باگرایش 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. I., & 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. I., Ensing, D. S., Falgout, K., Olsen, H., Reilly, B., Van Haitsms, K., & et al. (1990). God help me (I): 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.





ویژگی های روان سنجی پرسش نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج های ایرانی

رحیم رابط^۱، علی رضایی شریف^۲

چکیده

پژوهش حاضر باهدف بررسی ویژگی های روانسنجی پرسش نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی جوامع مسلمان که در قطر هنجاریابی شده است، به روش 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 به روش نمونه‌گیری در دسترس برای ورود به پژوهش انتخاب شدند. اطلاعات پژوهش با استفاده از پرسش نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی، پرسش نامه رضایت زناشویی انریچ و پرسش نامه 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 listrel استفاده شد. روایی محتوایی پرسش نامه از سوی شش نفر از متخصصین حوزه روان سنجی و مشاوره تأیید شد. مطابق نتایج، روایی ملاکی آزمون (همبستگی با پرسش نامه انریچ و پرسش نامه سازگاری دو نفره) به ترتیب ۰/۷۳ و ۰/۷۹ و معنادار بود ($p > ۰,۰۰۱$). ضرایب همسانی درونی به روش آلفای کرونباخ برای کل پرسش نامه برابر با ۰/۸۶ بود. نتایج حاصل از ضرایب همبستگی به صورت 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 پرسش نامه با روش تحلیل عاملی تأییدی و اکتشافی، چهار عامل به دست داد که یک عامل کمتر از نسخه اصلی دارد. براین اساس، عنوان آن به پرسش نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج های ایرانی تغییر کرد. بنابراین، پرسش نامه مذکور قابلیت های لازم برای ارزیابی ازدواج زوج های ایرانی و خانواده‌ها را دارد و می‌توان از آن برای مقاصد مشاوره‌ای و پژوهشی استفاده نمود.

واژگان کلیدی: افراد متأهل، پرسش نامه ارزیابی ازدواج، ارزیابی ازدواج در جوامع مسلمان، روایی، پایایی، زوج های ایرانی، ویژگی های 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 به منظور تشکیل خانواده است. از طریق ازدواج است که یک مرد و زن می‌توانند مسئولیت‌پذیری‌شان را برای تشکیل خانواده تحقق ببخشند. (شیتا و زلک،^۱ 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^۲، 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،^۳ 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،^۴ 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 بدین طریق به عملکرد خانواده معنا و مفهوم بخشیده شود. (سو، سو، نیول و اسمیت،^۵ ۲۰۱۳) رفتاری که از نظر روانی سالم به نظر می‌رسد بسته به فرهنگ، تحصیلات، سن و حتی از نظر جنسیت متنوع است. از این رو، ارزیابی آسیب‌شناسانه بودن یک رفتار به بافتی که رفتار در آن رخ می‌دهد وابسته است (دانش‌پور، ۱۳۹۹). بنا به تأکید اوبا^۶ (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 مذهبی مشابه و برخی ارزش‌های فرهنگی مشترکند، اکثریت آنها در کشورهای شرقی زندگی می‌کنند، فرهنگ بیشتر آنها جمع‌گرا و اقتدارطلب و مخالف فردگرایی و آزادی بی‌قید 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 مسلمانان و ایرانی بودن را باهم دارند که امروزه به فرهنگ ایرانی - اسلامی معروف است. (کاوه‌فارسینا، 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، ۲۰۰۵). مطالعه انجام‌شده در یک بافت فرهنگی خاص را نمی‌توان به بافت‌های فرهنگی دیگر تعمیم داد، بلکه شناخت صحیح آن مستلزم پژوهش‌های مبتنی

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 (شکرپیگی، ۱۳۸۸). نوع تعاملی که در خانواده‌های ایرانی وجود دارد و مشکلاتی که به دلیل این تفاوت در تعاملات ایجاد می‌شود، متناسب با بافت فرهنگی ایران است و همچنین خانواده در ایران بیش از هر جای دنیا مأمّن 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 به شکل جامع باشد.

هاستون^۱ (۲۰۰۰) معتقد است که بررسی فرایندها و محتوای خانواده‌ها باید در بافتی که در آن قرار دارند انجام شود؛ چراکه این فرایندها از بافتشان منفک و مجزا نیستند، بلکه ارزش‌ها و قواعد فرهنگی - اجتماعی به صورت عمیق بر چگونگی فرآیند خانواده اثرگذارند. به منظور 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، ۲۰۰۶) در زمینه ارزیابی خانواده پرسش‌نامه‌های مختلفی طراحی شده است که بیشتر مبتنی بر شاخص‌های فرهنگی هر کشوری نیست. بنابراین، نادیده گرفتن 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 به صورت محلی قابل اعتماد و معتبرند (کایزر، کورت، کیز، خاری و برنتر، 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 کشور قطر پرسش‌نامه‌ای با عنوان «ابزار تشخیصی برای مشاوره خانواده و ازدواج با زوجین مسلمان» (WQMCF) بر روی یک نمونه ۱۲۱۲ نفری از مسلمانان دگرجنس خواه متأهل ۲۲ تا ۵۵ ساله اجرا، ساخت و هنجاریابی شده است و هدف آن توصیف ویژگی‌های رشدی و روان‌سنجی برای خانواده‌ها و زوج‌های مسلمان است، مبتنی بر اینکه زوج‌ها چگونه به مسایل زناشویی نگاه می‌کنند. نتایج آماری قوی‌ای بین ۲۲ مؤلفه ساختار پنج‌عاملی این پرسش‌نامه به دست آمد. این عوامل به صورت نظری تفسیر شد و یک سطح عالی از ثبات درونی را نیز نشان داد. فرآیند اعتباریابی نشان داد که این پرسش‌نامه برای گروه هدف مناسب است (سلیمان، عبدالسلام و احمد، ۲۰۲۲).

باتوجه به اینکه این پرسش‌نامه در قالب یک ابزار ارزیابی در کشور قطر یعنی، در جامعه‌ای با فرهنگ مسلمان ساخته و هنجاریابی شده است و یکی از توصیه‌های سازندگان این ابزار بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی آن در یک کشور اسلامی دیگر است، براین اساس، پژوهش حاضر با هدف توسعه و اعتبار بخشیدن به ابزار تشخیصی فوق برای زوج‌ها و خانواده‌های مسلمان در زمینه خانواده‌درمانی و با در نظر گرفتن ارزش‌های فرهنگ ایرانی-اسلامی انجام شد و به دنبال بررسی این پرسش است که آیا مؤلفه‌های معرفی شده 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 زناشویی در جوامع مسلمان که در قطر ساخته و هنجاریابی شده است، انجام شد. شرکت‌کنندگان پرسش‌نامه‌ها را در یک جلسه 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 بکشند. برای تحلیل اکتشافی 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 به روش نمونه‌گیری در دسترس انتخاب شد. شرط ورود به مطالعه خواست فرد بود و از همه افراد رضایت شفاهی آگاهانه گرفته شد.

۳-۲. ابزار پژوهش

۳-۳-۱. 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^۱ (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^۲ (یعنی رضایت از روشی است که زوجین زندگی خود را براساس آن سازماندهی می‌کنند، در نتیجه بر زندگی‌شان تأثیرگذار است)، هماهنگی زناشویی^۳ (به شادکامی رابطه، تعارض و صمیمیت اشاره دارد)، هماهنگی عاطفی و جنسی^۴ (به تجربه لذت عاطفی و جسمی در روابط جنسی همسران اشاره دارد)، ارتباط با خانواده همسر^۵ (دربردارنده مفهوم نقش خانوادگی همسران در ازدواجشان است) و مسائل مذهبی^۶ (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



حقوق و وظایف همسران اشاره دارد). این پرسش‌نامه بر روی یک نمونه ۱۲۱۲ نفری از مسلمانان دگرجنس خواه زوج متأهل ۲۲ تا ۵۵ ساله اجرا شد. به منظور اعتباریابی، نمونه به طور تصادفی به دو زیرگروه تقسیم شد: نمونه نخست برای تحلیل عاملی اکتشافی (EFA) انتخاب شد که شامل ۶۰۶ نفر (۳۰۳ زوج) بودند و نمونه دوم برای تحلیل عاملی تأییدی (CFA) انتخاب شدند که شامل ۶۰۶ نفر (۳۰۳ زوج) می‌شد. بین این دو گروه در سن، جنسیت، پایگاه زناشویی، درآمد یا سطوح تحصیلی تفاوتی وجود نداشت. ضریب تأثیر کرونباخ برای هر عامل از نقطه برش مشخص شده فراتر از ۰/۷۰ شد. همه ضرایب همبستگی بین نمره کل و هر پرسش، بالای ۰/۴۰ قرار داشت که نشان می‌دهد همه پرسش‌های موجود بر روی مقیاس، در طول ساخت یک مقیاس قطعی رضایتمندی زناشویی و خانوادگی تأثیر مثبتی بر پنج عامل دارد. بارهای معنی‌دار بالای نقطه برش پیشنهادی ۰/۵۰ و میزان واریانس استخراج شده برای هر مؤلفه بین ۰/۷۲ و ۰/۹۱ بود. این نتیجه برای روایی سازه و ضریب آلفای کرونباخ نشان می‌دهد که همه ارزش‌ها بالای معیارهای نقطه برش پیشنهادی ۰/۷۰ بود. این یافته‌ها نشان می‌دهد پرسش‌نامه WQMCF پایایی و ساختار پنج عاملی خوبی دارد. در پژوهش حاضر نیز ضریب آلفای کرونباخ این مقیاس برابر با ۰/۸۶ به دست آمد. برای تعیین روایی محتوایی از روش‌های کمی و کیفی استفاده شد. برای بررسی روایی محتوایی در شیوه کمی از نسبت روایی محتوا^۱ (CVR) و شاخص روایی محتوا^۲ (CVI)، استفاده شد. چون تعیین نسبت روایی محتوایی این پژوهش براساس نظر متخصصان انجام شد، پرسش‌نامه ترجمه شده به شش متخصص حوزه علوم رفتاری (یکی از اعضای هیئت علمی دانشگاه زنجان با تخصص روان‌سنجی و پنج عضو هیئت علمی گروه مشاوره دانشگاه محقق اردبیلی) ارایه شد و از آنها خواسته شد هر گویه را بر مبنای مقیاس سه‌درجه‌ای لیکرت بررسی کنند، سپس بررسی CVI براساس نسبت روایی محتوای والتز و بازل^۳ (۱۹۸۱) آغاز شد. بدین منظور، از متخصصین خواسته شد سطوح ارتباط، سهولت و شفافیت هر عبارت را در این پرسش‌نامه براساس نسبت روایی محتوای والتز و بازل (۱۹۸۱)

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

قیاس بندی کنند. سپس براساس 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^۱ (۲۰۰۷؛ به نقل از فلاح‌چای، خالویی و مؤذن‌جامی، ۱۳۹۹) مقدار ۰/۹۰ و بالاتر از آن را حد پایین قابل قبول برای S-CVI/Ave پیشنهاد کردند که نتایج تجزیه و تحلیل برای این پرسش‌نامه حاکی از آن بود که مقادیر CVI/Ave همه آنها ۰/۹۰ یا بالاتر است.

۲-۳-۲. پرسش‌نامه ۱۰ رضایت زناشویی انریچ

یکی از پرسش‌نامه‌های پرکاربرد در زمینه سنجش رضایت زناشویی پرسش‌نامه انریچ^۲ (ENRICH) است. (فاورز و اولسون، ۱۹۹۳)^۳ این پرسش‌نامه حدود چهل سال قبل به دنیای علم معرفی شد و دارای ۱۱۵ سؤال می‌باشد (فاورز و اولسون، ۱۹۸۶)^۴. 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^۵ (EMS) معرفی نمودند (آقاجانیان و تامسون، ۲۰۱۳)^۶. 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 اندازه‌گیری 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. پرسش نامه سازگاری دونفره (DAS)

این پرسش نامه توسط گراهام اسپانیر^۱ در سال ۱۹۷۶ به منظور سنجش سازگاری بین زن و شوهرها و یا هر دو نفری که باهم زندگی می کنند، ساخته شد. (اسپانیر، ۱۹۸۳) این مقیاس با هدف ارزیابی سازگاری و کیفیت رابطه زناشویی تدوین و تنظیم شده است (موسوی، فاتحی زاده و جزایری، ۱۳۹۶). بنا به اظهار اسپانیر (به نقل از درویزه و کهکی، ۱۳۸۷) پرسش نامه سازگاری دو نفره تا سال ۱۹۸۴ ابزار اصلی پژوهش در ۱۰۰۰ بوده است. تحلیل عاملی نشان می دهد که این مقیاس چهار بُعد رضامندی دونفره^۲، همبستگی دونفره^۳، توافق دونفره^۴ و ابراز محبت^۵ را می سنجد. با استفاده از نتایج این مقیاس، امکان تمایز زوج های سازگار و ناسازگار از جمله کسانی که احتمال اقدام به طلاق در آنها بیشتر است، فراهم می شود (اسپانیر، ۱۹۸۳). اسپانیر (به نقل از موسوی، و همکاران، ۱۳۹۶) بین نمره های زوج های سازگار و ناسازگار تفاوت هایی را مشاهده و از آن برای تعیین ساخت اصلی مقیاس استفاده کرده است. نمره کلی این مقیاس از صفر تا ۱۵۱ با جمع نمرات سؤال ها به دست می آید. نمره میانگین کل این مقیاس برای افراد متأهل ۱۱۴/۸ و برای مطلقه ها 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 مقیاس های فرعی به ترتیب رضامندی دونفره ۹۴٪، توافق دونفره ۹۰٪، همبستگی دونفره ۸۶٪ و ابراز محبت ۷۳٪ تعیین کرده است. (درویزه و کهکی، ۱۳۸۷) در پژوهش سلیمان و همکاران (۲۰۲۲) که در قطر بر روی یک نمونه ۱۲۱۲ نفری از مسلمانان دگرجنس گرا زوج متأهل ۲۲ تا ۵۵ ساله اجرا شد، ضریب آلفای کرونباخ این مقیاس ۹۱٪ به دست آمد. مطالعه ای در مادرید (مونتسینو، گومز، فرندز و رودریگز، ۲۰۱۳)^۶ که نمونه ای متشکل از ۱۱۸۰ شرکت کننده - ۵۹۰ زوج دگرجنس گرای بزرگسال - بود از طریق تحلیل عاملی تأییدی ویژگی های روان سنجی، 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 ارائه شده توسط نویسندگان آزمون مطابقت دارد. همسانی درونی که با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ برآورد شد برای مقیاس کل رضایت بخش 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. حسن شاهی (۱۳۷۸؛ به نقل از موسوی، و همکاران، ۱۳۹۶) پایایی به دست آمده 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 به دست آمده است.

۳. یافته‌های پژوهش

۳-۱. تجزیه و تحلیل 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	۳۰ تا ۴۰	۴۰ تا ۴۱	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	دکتر	جمع کل
مرد	۱۷	۳۶	۲۲	۶۵	۲۴	۳	۱۶۷
زن	۱۳	۶۱	۳۳	۹۱	۳۷	۴	۲۳۹

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

جدول ۴

میانگین و انحراف معیار مربوط به گویه‌های پرسش نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی

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

۲-۳. 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	A1	۰٫۶۸
۲	A2	۰٫۶۹
۳	A3	۰٫۶۳
۴	A4	۰٫۷۰
۵	A5	۰٫۶۹
۶	A6	۰٫۷۲
۷	A7	۰٫۷۴
۸	A8	۰٫۸۰
۹	A9	۰٫۷۹
۱۰	A10	۰٫۷۸
۱۱	A11	۰٫۶۷
۱۲	A12	۰٫۶۶
۱۳	A13	۰٫۳۷
۱۴	A14	۰٫۵۳
۱۵	A15	۰٫۶۵
۱۶	A16	۰٫۴۸
۱۷	A17	۰٫۳۷
۱۸	A18	۰٫۴۸
۱۹	A19	۰٫۵۰
۲۰	A20	۰٫۱۱
۲۱	A21	۰٫۱۳
۲۲	A22	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 به دست 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	۰٫۰۰۰	روایی ملاک همزمان وجود دارد
پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی	پرسش‌نامه سازگاری دونفری	۰٫۵	۰٫۷۹	۰٫۲۹	۰٫۰۰۰	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 بالایی آنها در پژوهش‌های خارجی و ایران به دست آمده است، دارای روایی همزمان است. براین اساس، می‌توان در پژوهش‌ها و کارهای بالینی از این پرسش‌نامه به منظور 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	۴۲۳٫۸۳۹	۲۳۱	۰٫۰۰۰

با توجه به جدول شماره ۷ به منظور بررسی ساختار عاملی پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج‌های ایرانی در جامعه ایرانی، سؤالات این مقیاس مورد تحلیل اکتشافی به شیوه مؤلفه‌های اصلی قرار گرفت. ضریب KMO برای این تحلیل ۰٫۹۳ و مقدار آزمون کرویت بارتلت برابر با ۴۲۳٫۸۳۹ به دست آمد که معناداری مقدار اخیر در سطح اطمینان ۹۵٪ تأیید شد. در واقع 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 صورتی که 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 به دست آمده چون از ۰/۰۵ کوچکتر است. بنابراین، داده‌ها برای تحلیل عاملی مناسب است. طبق جدول ۸ و با توجه 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 به شیوه اوبلیمن چرخش داده شد که نتایج در جدول شماره ۸ مشاهده می‌شود.

جدول ۸

مقدار چرخیده شده از واریانس کل برای پرسش‌نامه رضایت زناشویی انریچ ۱۵ سؤال

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	۴۲۳,۸۳۹	۲۳۱	۰/۰۰۰	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

برجسب گویه‌ها	عامل‌ها			
	۱	۲	۳	۴
۸۱	۰/۷۰۳	۰/۱۸۶	۰/۱۰۰	۰/۲۵۲
۸۲	۰/۷۰۲	۰/۱۳۹	۰/۱۶۷	۰/۲۱۰
۸۳	۰/۶۵۶	۰/۱۵۹	۰/۲۲۳	۰/۰۱۱



۰/۷۳۳	۰/۱۷۹	-۰/۱۳۱	۸۴
۰/۷۳۲	۰/۱۵۴	-۰/۲۲	۸۵
۰/۲۳۱	۰/۷۴۰	-۰/۱۴۲	۸۶
۰/۱۴۵	۰/۷۵۰	-۰/۱۸۳	۸۷
۰/۲۲۵	۰/۸۲۴	-۰/۱۳۲	۸۸
۰/۱۵۴	۰/۸۱۱	-۰/۰۲۸	۸۹
۰/۲۱۶	۰/۸۰۳	۰/۰۰۴	۹۰
۰/۱۴۲	۰/۶۸۵	۰/۰۴۶	۹۱
۰/۲۱۲	۰/۰۵۷	۰/۳۱۴	۹۲
۰/۴۲۸	-۰/۵۰۶	۰/۲۷۷	۹۳
۰/۴۸۷	۰/۰۷۴	۰/۵۸۱	۹۴
۰/۶۵۲	۰/۱۰۵	۰/۳۵۰	۹۵
۰/۴۸۹	-۰/۴۸۷	۰/۸۱۲	۹۶
۰/۲۹۲	۰/۱۶۷	۰/۷۸۶	۹۷
۰/۴۷۱	-۰/۴۷۵	۰/۶۸۹	۹۸
۰/۵۲۷	-۰/۴۹۹	۰/۶۶۹	۹۹

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) به دست می‌دهد که از طریق روش تحلیل مؤلفه‌های اصلی به دست آمده است.

جدول ۱۰

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

متغیر	نمونه	تعداد سؤالات	مقدار به دست 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 پرسش نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج های

ایرانی

ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی با استفاده از ۱۹ شاخص (گویه) اندازه گیری می شود. این گویه ها شامل (A1 تا A1۹) می باشند. برآوردهای پارامتر استاندارد شده نشان می دهد که همه شاخص ها از لحاظ آماری معنادارند ($P > 0.05$) و بارهای عاملی همه گویه ها در سطح بالایی قرار دارد (بیشتر از ۰.۴۰) و همچنین قدر مطلق مقادیر CR بزرگتر از ۱.۹۶ است.

جدول ۱۱

گویه های تأیید شده شاخص ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج های ایرانی

ردیف	برچسب گویه	بار عاملی	مقدار CR (معیار تصمیم)	سطح معناداری	وضعیت گویه
۱	A1	۰.۷۵	۲۰.۱۵	۰.۰۰	تأیید
۲	A2	۰.۷۰	۷۸.۱۲	۰.۰۰	تأیید
۳	A3	۰.۵۹	۴۳.۱۷	۰.۰۰	تأیید
۴	A4	۰.۷۸	۴۸.۱۶	۰.۰۰	تأیید
۵	A5	۰.۷۴	۸۲.۱۷	۰.۰۰	تأیید
۶	A6	۰.۷۸	۳۲.۱۷	۰.۰۰	تأیید
۷	A7	۰.۷۸	۷۷.۱۳	۰.۰۰	تأیید
۸	A8	۰.۶۴	۲۴.۱۵	۰.۰۰	تأیید
۹	A9	۰.۷۰	۹۸.۱۴	۰.۰۰	تأیید
۱۰	A10	۰.۶۸	۵۲.۱۶	۰.۰۰	تأیید
۱۱	A11	۰.۷۴	۸۶.۱۲	۰.۰۰	تأیید
۱۲	A12	۰.۶۰	۸۸.۱۵	۰.۰۰	تأیید
۱۳	A13	۰.۷۲	۷۳.۱۳	۰.۰۰	تأیید
۱۴	A14	۰.۶۴	۱۷.۱۲	۰.۰۰	تأیید
۱۵	A15	۰.۵۷	۸۹.۱۵	۰.۰۰	تأیید
۱۶	A16	۰.۷۲	۰۹.۱۶	۰.۰۰	تأیید
۱۷	A17	۰.۷۳	۴۱.۱۵	۰.۰۰	تأیید
۱۸	A18	۰.۷۱	۵۲.۱۶	۰.۰۰	تأیید
۱۹	A19	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	-	χ^2 / df
	شاخص نیکویی برازش	۰,۹۰	> ۰/۹۰	مطلوب است	GFI	Goodness of Fit Index
شاخص‌های برازش تطبیقی	شاخص نیکویی برازش اصلاح شده	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 = ۰,۹۱، ۰,۸۹، ۰,۹۰) و شاخص RMSEA (۰,۱) برازش مطلوب و مناسب مدل برآورد شده را تأیید می‌کند و شاخص $\chi^2 / df = ۴۵.۲$ (که باید کمتر از ۳ باشد) نیز برازش مدل را به صورت مطلوب برآورد می‌کند.

جدول ۱۳

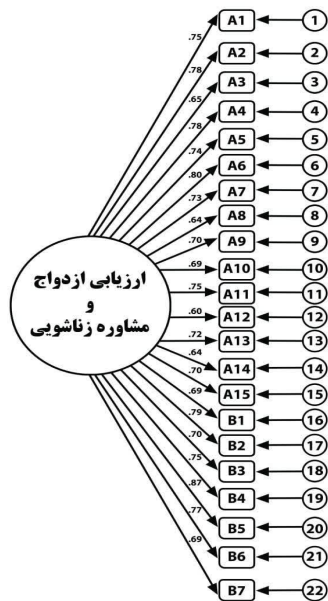
مقدار واریانس تبیینی عامل‌های پرسش‌نامه از واریانس کل

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 به ترتیب تبیین‌گر ۲۸,۷۳، ۱۰,۷۱، ۱۰,۴۰ و ۹,۰۳ درصد واریانس کل می‌باشند.



شکل ۱: مسیر مدل برآورد شده برای پرسش نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج های ایرانی



شکل ۲: تحلیل مسیر مدل برآورد شده برای پرسش نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج های 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 ۰٫۸ دارند. با در اختیار داشتن نتایج برآورد مدل، برازش مدل مورد ارزیابی قرار گرفته است. از طریق ملاحظه مقادیر شاخص‌های برازش در مورد 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. (وان ویدنفلت، و همکاران، 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، ۲۰۱۵) و به‌رغم اهمیت نیاز به ابزارهایی منطبق با فرهنگ 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^۳ (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 از سوی زوجین، احترام به همدیگر، اعتماد، صداقت و حمایت را پوشش می‌دهد که همسو با یافته‌های نیهوس و همکاران^۱ (۲۰۲۴)، علی و همکاران^۲ (۲۰۲۴)، کرانانیتھی و همکاران^۳ (۲۰۲۴)، هالفورد و بودنمن^۴ (۲۰۱۳) و چی و همکاران^۵ (۲۰۱۳) است. از نظر گاتمن^۶ 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 یک تعریف، هماهنگی زناشویی عبارت است از: تلاش زوجین برای دستیابی به شادکامی، ثبات، آرامش و دوست‌داشته‌شدن (آیکا و باچیر،^۷ ۲۰۲۳) که این ویژگی‌ها را سؤال‌های پرسش‌نامه حاضر که مربوط به عامل دوم (هماهنگی زناشویی) است، پوشش می‌دهد. مؤلفه‌های به دست آمده در این پرسش‌نامه با یافته‌های آپریلیانی، وولانداری و حمزه^۸ (۲۰۲۴) و آقپلا و سوجیتانیا^۹ (۲۰۲۴) همسوست.

چهار سؤال عامل سوم نیز یا به صورت مثبت (سه سؤال) یا به صورت 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 به صورت آگاهانه و بخردانه درباره نیازشان به احساسات و رفتار جنسی صحبت می‌کنند (قربانی، عارفی و افشارنیا،^{۱۰} ۲۰۲۲؛ لویت، و همکاران،^{۱۱} ۲۰۲۱)، که این پرسش‌نامه به طور کامل این ویژگی زوجین را می‌سنجد. شبیه این یافته در پژوهش لئونارد، باسبی و والدز^{۱۲} (۲۰۲۰) و باسبی و همکاران^{۱۳} دیده می‌شود.

گویه‌های عامل چهارم که مربوط به ارتباط زوجین با خانواده همسرشان است، به‌گونه‌ای است که چون در جوامع مسلمان مرزهای اعضای خانواده‌ها به میزان 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 «از نظر همسر رفتن من به خانه والدینم علت مشاجره‌های همیشگی ماست» از جمله 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 به دست 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 در مورد 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 قابل قبولی 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. با توجه 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 مزیت 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 پرسش نامه مذکور عامل خاصی را به دست نمی دهند و رضایت زناشویی را به صورت کلی می سنجند، اما در این پرسش نامه چهار عامل (در نسخه اصلی پنج عامل) وجود دارد که رضایت زوجین را در تک تک این عوامل می توان سنجید و ارزیابی کرد.

سومین تفاوت پرسش نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج های ایرانی با پرسش نامه رضایت زناشویی انریچ و پرسش نامه سازگاری این است که پرسش نامه حاضر به طور گسترده تر و عمیق تر حوزه ها یا همان عوامل چهارگانه را مورد سؤال قرار می دهد. برای مثال، برای ارزیابی حوزه مربوط به چگونگی ارتباط زوجین با خانواده اصلی شان چهار سؤال می پرسد، در حالی که در پرسش نامه های انریچ و سازگاری اینگونه نیست.

به دلیل مشابهت این پرسش نامه با پرسش نامه های انریچ و سازگاری می توان گفت که حوزه سؤالات و موضوعاتی که این پرسش نامه ها پوشش می دهند در یک حیطه است و در واقع هدف یکسان دارند، اما برچسب «منطبق با جوامع مسلمان» بودن این پرسش نامه مربوط به نسخه اصلی آن است که در قطر ساخته و هنجاریابی شده است که بنا به دلایلی مانند مقاومت زوج های ایرانی در پاسخ دهی به سؤالاتی که مربوط به مدارا با همسر به دلیل باورهای دینی که محتوای جنسی داشت، در ایران مورد تأیید واقع نشد. بنابراین، این پرسش نامه در ایران عنوان اصلی خودش را از دست داده و به «پرسش نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج های ایرانی» تغییر نام یافت که به نوعی می توان گفت پرسش نامه منطبق با فرهنگ خانواده های ایرانی است.

نتایج حاصل از تحلیل عاملی اکتشافی نشان داد که پرسش نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی در زوج های ایرانی چهار عامل به نام های رضایت از ویژگی های بنیادی (عامل اول)، هماهنگی زناشویی (عامل دوم)، هماهنگی عاطفی و جنسی (عامل سوم) و ارتباط با خانواده همسر (عامل چهارم) به دست می دهد؛ در حالی که سازندگان پرسش نامه اصلی در مطالعه خود پنج عامل به دست آورده اند (سلیمان، عبدالسلام و احمد، ۲۰۲۲)، آن عاملی که در این مطالعه به دست نیامد مربوط به باورهای مذهبی در ارتباط با روابط جنسی همسران بود که به نظر می رسد مربوط به تفاوت فرهنگ دو کشور قطر و ایران در این زمینه باشد. در این پژوهش همه شاخص های نیکویی برارزش (GFI)، شاخص نیکویی برارزش



اصلاح شده (AGFI) و شاخص برازش تطبیقی (CFI) این پرسش‌نامه در حد مطلوب است. عوامل استخراج شده 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 سؤال - ایران) تغییر نام داد با در نظر گرفتن یافته‌های مرتبط با اعتبار، روایی، زمان لازم برای تکمیل پرسش‌نامه و سهولت نمره‌گذاری و تفسیر که از مهمترین جنبه‌های عملی بودن آزمون به شمار می‌آید (هومن، ۱۳۸۶) ابزاری مناسب برای ارزیابی و سنجش وضعیت ازدواج زوج‌های ایرانی است. با توجه به میزان اعتبار و روایی تأیید شده پرسش‌نامه ارزیابی ازدواج و مشاوره زناشویی زوج‌های ایرانی (۱۹ سؤال - ایران) در پژوهش حاضر، و ویژگی‌های رضایت بخش آن می‌توان از این مقیاس به منزله ابزاری برای ارزیابی سریع وضعیت زناشویی زوج‌ها برای استفاده پژوهشگران، روان‌شناسان و متخصصین بالینی مراکز مشاوره و در نهایت به عنوان یک ابزار تشخیصی در مراکز درمانی بهره‌مند شد. در ارتباط با تغییرات در تعداد گویه‌ها و جابه‌جایی‌های انجام شده این موارد به دست 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 به نظر 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 یک سازه اساسی برای رضایت از روش زندگی زوجین است، جزو سؤال‌های عامل اول (رضایت از ویژگی‌های بنیادی) قرار گرفت.

عامل دوم با عنوان 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 همسر همان ادب و احترامی را می‌گذارم که مایل هستم از او بینم» 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 بین فردی 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 «همسر 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 به دست 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 به دست 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.

- 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., & Afsharina, 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](https://doi.org/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. <https://doi.org/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. DOI: <https://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.





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 به روش 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 جنسیت مندی 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 به مثابه 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 بتوانند 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.

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

Narjes Roudgar¹

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

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 انوئت به عنوان عوارض نفس نباتی یا حیوانی است. حکما در مورد اینکه نرینگی و مادینگی حیوان و انسان چه منشائی دارد به تفصیل سخن گفته‌اند و مباحث علم النفس فلسفی آن در آثار فلاسفه مسلمان قابل مطالعه و بررسی است. (ر.ک.، ابن سینا، ۱۳۷۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۶؛ ابن سینا، ۱۴۰۵ ه.ق، ۱۵/۳) از آنجاکه مسئله جنسیت به شکلی که امروزه مطرح است در زمان فلاسفه بزرگ مسلمان همچون ابن سینا و ملاصدرا مطرح نبوده است، هرگونه نظریه پردازی مبتنی بر فلسفه اسلامی در مورد 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 به راه انداخته است. از جمله دانشمندان معاصر 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 به ویژه در کتاب تفسیر تسنیم و کتاب زن در آئینه جمال و جلال، مطالبی را درباره علم النفس فلسفی و مسئله جنسیت مطرح نموده است که می‌توان آن را نظریه پردازی فلسفی در موضوع جنسیت دانست. بررسی آثار ایشان در این موضوع از این نظر اهمیت دارد که در میان فیلسوفان اسلامی معاصر، گسترده‌ترین و تخصصی‌ترین مباحث مربوط به جنسیت را می‌توان در آثار ایشان دید. به ویژه ارائه بحث فلسفی در این مورد 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 صدرايي کمتر به صورت 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 تا حدودی نقد کرده است که به دلیل اشتراک مؤلف با منبع پیشین، فقط در برخی تحلیل‌ها نسبت به ماسبق متفاوت است. با این وجود، استدلال‌های آیت‌الله جوادی آملی به طور 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 جنسیت مند 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 در مورد هریک از جنس یا جنسیت، پاسخ‌های متفاوتی خواهد داشت. جنس به ویژگی‌های فیزیکی اشاره دارد و جنسیت فارغ از تعاریف متعددی که در مورد 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 به معنای 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 به معنای جنس ذکر شده است. عدم وام‌گیری مفهوم جنسیت به معنای مصطلح فمینیستی آن، به دلیل 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 بر ساخت مطلق بودن جنسیت را نمی‌پذیرد بلکه جنسیت را منشأ از جنس فیزیکی و البته متأثر از فرهنگ، تربیت و اجتماع می‌داند، اکثر احکامی که به واسطه 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 در مورد جنسیت قابل قبول است؛ زیرا در اندیشه و نظر اسلامی جنس در جنسیت مؤثر است. با این مقدمه، در ادامه متون مربوط به تحلیل جنسیت مندی نفس در آثار آیت‌الله جوادی آملی بررسی خواهد شد. عبارات آیت‌الله جوادی آملی در مورد جنسیت و نفس در دو دسته قابل طبقه‌بندی است: در دسته اول (که تأکید و تمرکز ایشان بر این دسته است) بر نفی هرگونه جنسیت مندی در نفس و بعد مجرد انسان تأکید دارد که ایشان در این مورد ادله‌ای را نیز به تفصیل و با ذکر مقدمات بیان می‌کند. در دسته دوم که ذیل مطالب دسته اول می‌آید (یعنی با توجه به نظر اول بیان شده و به‌طور مستقل ذکر نشده است) ایشان احتمالاتی در مورد تأثیر جنسیت در نفس مطرح نموده است که می‌توان آنها را نیز به صورت 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. در حالی که لحاظ همه تعابیر و دقایق نظر ایشان دیدگاه حقیقی را به دست می‌دهد. همچنین در این بحث باید به برخی تعابیر که مورد غفلت واقع می‌شود نیز توجه داشت. تأثیر جنسیت در نفس می‌تواند به صورت کلی یا جزئی



باشد؛ فرق است بین این گزاره که «نفس انسان به نفس زنانه و مردانه تقسیم نمی‌شود» و این گزاره که «زنانگی و مردانگی در نفس انسان تأثیرگذار نیست». به عبارت دیگر، این دو گزاره که «روح، زنانه و مردانه ندارد» و «زنانگی و مردانگی فقط در حیطة بدن انسان است و نفس از این احوالات میراست» دو گزاره با محتوای متفاوت است که به‌طور معمول به این تفاوت توجه نمی‌شود و حکم یکسانی برای هردوی آنها مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، پرسش از رابطه جنسیت و نفس می‌تواند به دو گونه و در دو سطح مطرح شود که پاسخ‌های متفاوتی را در هر سطح در پی داشته باشد. لحاظ نکردن این تفاوت می‌تواند سبب سردرگمی و خلط در نتیجه‌گیری شود که این مسئله را می‌توان در برداشت‌هایی که از نظریه آیت‌الله جوادی آملی در این مسئله وجود دارد، مشاهده نمود. تأثیر جنسیت در نفس، می‌تواند دو تفسیر 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 تعییناتی را در نفس ایجاد می‌کند و اساساً باب هرگونه تأثیرپذیری نفس انسان از فاکتورهای مربوط به جنسیت، منتفی است. مطالعه نشان می‌دهد در نظر داشتن این دوگانه و تفکیک ظریف در مسئله‌شناسی می‌تواند در هرگونه قضاوت در مورد پرسش از رابطه جنسیت و نفس، از جمله دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در این مورد تأثیرگذار باشد. با این مقدمه، در پژوهش حاضر تلاش شده است 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 جنسیت متخذ از آراء آیت‌الله جوادی آملی، تأثیر مبانی هستی‌شناختی در طرح نظریه انسان شناختی است. مسئله جنسیت به مثابه امری بشری دارای مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی ویژه خود است و نمی‌تواند فارغ از آنها در نظر گرفته شود. حتی طرح سؤالاتی در این موضوع، می‌تواند با توجه به مبانی مختلف، متفاوت باشد؛ یعنی یک سؤال در یک مبنا توجیه‌پذیر باشد، اما طبق مبانی دیگر، سؤال 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 حسی، 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 حسی سامان می‌پذیرد. بر مبنای ناقص اول ممکن است کسی مُفَرِّطانه یا مُفَرِّطانه 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 نزاقت 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؛... از این رو، سخن از تساوی یا تفاوت حقیقت انسان نارواست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، الف، ۳/۳۵۱-۳۵۳)

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 در مورد 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 در مورد انسان مواجه است که در یکی انسان به ابعاد مادی‌اش خلاصه می‌شود و

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

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

اولین و صریحترین مدعای حکمای مسلمان در مورد مسئله دو جنس این است که ذکورت و انوئت یا همان نرینگی و مادینگی خارج از ذاتیات انسان است و عرض ذات به شمار می آید. بنابراین، تقسیم انسان به زن و مرد، تقسیم به امر عارضی و صنف ساز است نه تقسیم به امر ذاتی تا حاصل آن انواع مختلف انسان باشد. در نتیجه این قول که زن و مرد دو نوع مختلف انسانی اند مخالف نظر فلاسفه مسلمان است. (ر.ک.، ابن سینا، ۱۴۰۵ ه.ق، ۶۵/۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۹) مطابق برهان عقلی، دو شیء متفاوت و متمایز، امتیازشان یا به دلیل علل بیرونی و یا عوامل درونی است و اگر از نظر علل بیرونی و عوامل درونی هیچ تمایزی بین آنها نباشد، دو صنف از یک نوع، یا دو فرد از یک صنف می باشند، ولی هرگز دو نوع از یک جنس نخواهند بود؛ چون در این صورت تفاوت جوهری پیدا می کنند. انسان ها چه زن و چه مرد، مبدأ فاعلی و مبدأ غائی شان یکی می باشد 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 می باشد. 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) به عنوان 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 آیت الله جوادی آملی در این مسئله را می توان به دو دسته تقسیم نمود: نخست، استدلال هایی که نفس را از جنسیت مبرا می داند و دوم، آرائی که جنسیت را در نفس، تأثیرگذار می داند. بررسی این موارد در کنار یکدیگر نشان می دهد که در هر یک 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

می توان گفت دیدگاه اصلی آیت الله جوادی آملی در رابطه جنسیت و نفس، عدم جنسیت مندی 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 در مورد کیفیت حدوث نفس

بیان شده است. (ر.ک.، بهمنیار، ۱۳۴۹؛ ابن سینا، ۱۳۶۳؛ ۵۱۰/۲؛ ۵۱۱؛ صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ۳۸۵/۸ و ۳۳۳)

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 تعلق گرفته است. مانند آیات مربوط به آفرینش آدم که تصریح می‌کند بشر از گل 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 پشت سر گذاشته به مرحله روح می‌رسد. این آیات، مستند فلاسفه حکمت متعالیه برای اثبات اصل جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن روح قرار گرفته است؛ آنجا که خداوند فرموده است که ما بشر اولیه را از گل خلق کردیم و پس از آنکه مراحل مختلف مادی را گذراند او را به آفرینش دیگر پدید آوردیم: «... ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴). آیت‌الله جوادی آملی این‌گونه استدلال می‌کند که از اینکه خداوند فرمود «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» 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 انوئت نیست و گرنه 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. براین اساس، وجود است که حرکت می‌کند و شدیدتر می‌شود و از مرتبه مادی به مجرد می‌رسد. وجود، ذکورت و انوئت ندارد و در مورد وجود، این احوالات



مطرح نیست. بنابراین، در مرتبه ارتقائی و بعدی وجود نیز که نفس مجرد است، ذکورت و انوئت 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. به علاوه، 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 در مورد 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 جوادی آملی، طبق بیان حکما ذکورت و انوئت 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 شیء نیست. ایشان اضافه می‌کند که از نظر فلاسفه، مذکر و مؤنث بودن از شوئون ماده شیء است نه از شوئون 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، ۶/۴۹۵-۴۹۷)

ذیل این بند این امر لازم به تأمل و تحقیق است که آیا حکما ذکورت و انوئت را به ماده نسبت می‌دهند یا به بدن؟ آنچه در لسان حکما آمده است جانمایی ذکورت و انوئت به بدن است. حتی دقیق‌تر این است که گفته شود ذکورت و انوئت حاصل فعالیت قوه مصوره نفس است (ر.ک.، ابن سینا، ۱۴۰۵ ه.ق). بنابراین، یکی انگاشتن بدن و ماده دقیق به نظر 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 انوئت 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 یک قیاس استثنایی معلوم می‌شود هر چیزی که مراتب پایین‌تر از انسان، آن را دارا می‌باشد، به «صورت» انسانی بر نمی‌گردد؛ چون اگر به صورت انسان برمی‌گشت هرگز پایین‌تر از انسان، واجد آن نمی‌شد؛ چه اینکه کمالات حیوانی در اوصاف و خلقیات 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 انوئت 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 انوئت 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 انوئت نیست، اما نمی‌توان گفت که ذکورت و انوئت 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 انوئت در انسان تحت پوشش صورت انسانی است، اما در حیوان در راستای حیوانیت اوست. دلیل این مسئله به جایگاه صورت شیء در شکل دهی هویت او باز می‌گردد. توضیح اینکه مراتب و مراحل قبل نفس انسان که همان قوای نفس نباتی و حیوانی است در منشور وجود انسان به مثابه 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 یک حیوان رقم می‌زند.

سوم) روح انسانی بنابر تمام مکاتب فلسفی از زن و مرد بودن میراست. 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 یک وجود موجودند و هر یک احکام خاص خود را دارند. روح جسمانی صورت (بشرط لا) و فصل (لا بشرط) است و بدن 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 تبع آن متحول می‌شود؛ یعنی آنچه بعداً روح مجرد می‌شود و هم‌اکنون جسمانی است، صورت است نه ماده.

د) ذکورت و انوئت، دو ساختار خاص در بدن است و بدن، حامل صورت است. بنابراین

ذکورت و انوئت 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، متوجه صنف‌های ویژه است؛ یعنی زن و مرد در آن اصول به‌طور یکسان سهیم‌اند و در این فروع، متفاوت‌اند.

(جوادی، ۱۳۸۵، الف، ۶/۴۹۵-۴۹۷)

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



برخی از ویژگی‌هاست به‌گونه‌ای که این ویژگی‌ها به هیچ طریقی در صورت تأثیر نداشته 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 اعتبار ذهن برای تفکیک ویژگی بالفعل و ویژگی بالقوه وجود واحد می‌داند. بدین معنا که امر واحدی هستند که در ذهن به صورت جهت بالقوه (ماده) و جهت بالفعل (صورت) تحلیل می‌شود. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ۵/۲۹۳) بنابراین مدعا نمی‌توان آن‌گونه که ادعا شد ذکورت و انوئت 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 جوادی آملی در استدلالی دیگر پس از نام بردن از اقوال متعدد در مورد حدوث روح، مبرا بودن نفس از جنسیت را در اقوال ناظر بر حدوث قبل از بدن یا همراه با بدن نفی می‌کند. آنگاه در مورد قول ملاصدرا مبنی بر اینکه روح انسان همراه بدن رشد می‌کند و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست؛ تأکید می‌کند در این تقریر نیز نمی‌توان جنسیت مندی روح را نتیجه گرفت؛ چراکه «ذکورت و انوئت 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 برابر صورت) است... نتیجه اینکه روح انسانی از ذکورت منزّه و از انوئت مبرا است؛ زیرا مجرد، از ویژگی مادی قداست دارد» (جوادی، ۱۳۸۵، الف، ۶/۴۹۵ و ۴۹۶). در این استدلال اصل حدوث و فعلیت صوری به‌طور همزمان در استدلال به‌کار رفته است.

۲-۴-۴. عدم جنسیت مندی روح انسان بر اساس 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 تشریفیه به خدا داشته و از عالم حق بوده، و از عالم خلق جدا و از یک‌نشئه دیگر است، منزّه از ذکورت و انوئت است». (جوادی، ۱۳۷۸)

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

برخلاف تأکید و صراحت جدی در متون بالامبنی بر مبرابری 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 در نظر 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 مجرد انسانی است، برخی از شؤون نفس مجرد می‌باشد و آن اینکه روح مجرد مرد، بعضی از اوصاف، بینش‌ها و گرایش‌های خاص دارد که با مجرد نفس او سازگار است و روح مجرد زن نیز برخی از اوصاف مخصوص دارد که آن هم با مجرد نفس انسانی منافات ندارد» (جوادی، ۱۳۸۵، ج ۲، ب، ۴۵۲/۲). نکته مهم در این تحلیل تسری تفاوت‌های زن و مرد به نفس مجرد، برخلاف تأکید بر عدم ورود ذکورت و انوئت در آن است. این مسئله بدین معناست که گرچه ذکورت و انوئت در مقام عامل تعیین‌کننده جنس زن و مرد محدود به بدن فیزیکی است، اما زنانگی و مردانگی محدود به آن نیست. ایشان در ادامه، تشریح 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 جامع 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 مجرد روح اوست و نه منافی با



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

۲-۵-۲. تأثیر حالت سابقه نفس در حالت مجرد آن طبق اصل جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء

اینکه حدوث نفس از دل طبیعت و حقیقتی در امتداد صورت جسمانی دانسته شود که در اثر حرکت جوهری اشتدادی بر شدت وجودی اش افزوده می شود و به مراتب مجرد دست می یابد، 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، هیكل و تمام عوارض بدنی، باز هم طبق اصل فلسفی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، این حالات و عوارض در مقام حالات سابقه نفس می تواند در آن تأثیرگذار باشد. اگر روح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء 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. از این رو، روان شناسی کودکان، زنان، مردان، ساکنان مناطق سردسیر، گرمسیر، معتدل و نژادهای متنوع، دارای رشته های گونه گونی است که هر کدام از آن رشته ها مبادی تصویری و تصدیقی و نیز نتایج مثبت و منفی خاص خود را داراست، اما همه اینها در حد احتمال و امکان است، نه در حد جزم علمی و عزم عملی. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، الف، ۳/۳۵۱-۳۵۳)

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

یکی از مباحثی که برپایه آن حقیقت مجرد برای انسان اثبات می شود مباحث معاد است. ادله مختلف عقلی و نقلی بر اثبات معاد ثابت می کند که هویت حقیقی انسان روح مجرد اوست آیت الله جوادی آملی از این ادله برای نفی جنسیت در روح انسان استفاده می کند با این توضیح که جسم خاکی انسان که حامل جنسیت است در بازگشت انسان در معاد باز نمی گردد و نابود می شود. ایشان ذیل آیه ای که بیانگرتوفی نفس است بدین معنا که فرشته مأمور مرگ همه حقیقت انسان را برمی گیرد، آن را حفظ می کند و سپس به سوی پروردگار بازمی گرداند، (رک، سجده: ۱۱) تأکید می کند: «[مسئله این نیست که] به دنبال مرگ، بخشی از حقیقت آدمی به زمین می رود و بخشی دیگر نزد فرشته مرگ حفظ می شود بلکه همه حقیقت انسان در پی مرگ محفوظ می ماند و به سوی پروردگار هستی باز می گردد. بنابراین، از یک سو بخش طبیعی

انسان که نشانگر جنسیت آدمی است و با مرگ از میان می‌رود، هیچ سهمی در هویت انسانی ندارد و از سوی 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 به همان معنای ذکورت و انوئت 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 ظل صیانت روح است».

شاهد دیگر قرآنی که ایشان برای اثبات مجرد 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 شاهدهی بر آن می‌گیرد که جنسیت - که از نظر ایشان از اوصاف بدن انگاشته شده است - در حقیقت انسانی دخالت ندارد؛ چرا که 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؛ با این حال، قرآن کریم تأکید می‌فرماید که کشته راه خدا زنده است... این شاهد قرآنی... دلیلی است روشن بر اینکه اگر در حیات حقیقی انسان، جنسیت^۱ او نقشی می‌داشت، هرگز قرآن کریم 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 عینیت، روح را همراهی می‌کند و این بدن 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 قیامت 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 موقعیت 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 عینیت، روح را همراهی می‌کند» خود اظهار صریح و شفافیتی بر حضور جنسیت در هویت انسان گرچه فقط به مثابه ابزار و آن هم در همه نشئات است. باید توجه داشت که اثبات تأثیر جنسیت در نفس، به معنای اثبات جنسیت در بالاترین مرتبه نفس که مجرد عقلانی است، نخواهد بود بلکه به معنای 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 به مثابه یکی از تعینات بشری نیز از آن بعد منتفی است. به نظر می‌رسد ادله مربوط به نفی جنسیت از حقیقت انسان، با چنین تعریفی از حقیقت انسان هماهنگی دارد. علاوه بر آن، باید به این نکته تکراری اما ضروری توجه داشت که آنچه آیت‌الله جوادی آملی در همین استدلال از ساحت حقیقت انسان می‌زاید 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 تطفن به این مسئله صورت گرفته است که التزام به نظریات جنسیت مبتنی بر فلسفه‌های غرب و فمینیستی با توجه 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

از جمله 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 انوئت اگر خصوصیات بدن به شمار آیند نمی‌توان آنها را امور اعتباری و ماهوی و از گردونه اشتداد وجودی خارج دانست؛ خصوصیات ذکر شده اموری واقعی و عینی است در نتیجه مشمول اشتداد وجودی خواهند شد.

این استدلال که ذکورت و انوئت 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 فی نفسه دارای فعلیتی است که به حسب آن وارد فعلیت وجود انسان می‌شود. بدین معنا 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. به ویژه باتوجه به اینکه ویژگی‌های نفس نباتی و حیوانی وقتی تحت پوشش نفس انسانی قرار گرفته‌اند جزو خصوصیات و قوای نفس انسانی به شمار می‌آیند. این مسئله فقط طبقه بندی در حد لفظ نیست بلکه آثار وجودی نیز دارد از این روست که نرینگی و مادینگی در نبات و حیوان و انسان، به ویژه در انسان و غیر انسان تفاوت‌های مهمی دارد. این به معنای تفاوت امر جنسی در انسان است که شاخه‌ای از علم و تمدن انسانی است و احکام و قواعد ویژه انسانی دارد. در نتیجه نمی‌توان از ذاتی نبودن این دو در حقیقت انسان، بی‌تأثیر بودن آن در حقیقت انسان را نتیجه گرفت همان‌طور که 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 میرا دانستن صورت به طور کامل از آن، با مبنای ملاصدرا مبنی بر وحدت حقیقی و دوئیت تحلیلی ماده و صورت سازگار نیست. از سوی دیگر سایر نکات در تحلیل های آیت الله جوادی، حاکی از تأثیر جنسیت در نفس انسانی است. برای نمونه آنجا که ایشان به برخی تفاوت ها در شؤون نفس زن و مرد اشاره می کند، آنجا که به تأثیر حالت پیشین نفس (مراحل مادی) بر مرحله مجرد اذعان دارد و یا آنجا که همراهی بدن با نفس در تمام نشئات، متناسب با نشئه مذکور را توضیح می دهد، به تأثیر جنسیت در نفس انسان تصریح دارد.

جمع این موارد حاکی از این است که نمی توان از بیانات آیت الله جوادی آملی میرا بودن نفس از جنسیت را نتیجه گرفت؛ چرا که استدلال های گروه دوم، اولی را تدقیق می کند. به علاوه ملاحظاتی که در استدلال های گروه اول وجود دارد نشان دهنده آن است که آنها نمی توانند سخن آخر نویسنده در این موضوع باشند. بر موارد بالا این نکته را باید افزود که تمامی استدلال هایی که نفی جنسیت از حقیقت انسان می نمود، ناظر بر جنس فیزیکی بود حال آنکه اگر جنسیت دارای ابعاد فراطبیعی نیز دانسته شود می توان گفت که استدلال های ذکر شده اخص از مدعاست.

منابع

- * قرآن کریم (۱۳۹۰). مترجم: فولادوند، محمد مهدی. قم: انتشارات نشتا.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ والمعاد*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء* (تحقیق علامه حسن زاده آملی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
 ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة*. تهران: دانشگاه تهران.
 ۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ ه.ق). *الشفاء (الطبیعیات)*. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
 ۵. بهمنیار (۱۳۴۹). *التحصیل*. تهران: دانشگاه تهران.
 ۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *زن در آئینه جلال و جمال*. قم: نشر اسراء.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *حیات حقیقی انسان در قرآن*. قم: نشر اسراء.
 ۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *الف*. تفسیر تسنیم. قم: نشر اسراء.
 ۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *ب*. *سرچشمه اندیشه*. قم: نشر اسراء.
 ۱۰. صادقی، هادی (۱۳۹۱). *جنسیت و نفس*. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات زنان.
 ۱۱. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۱۲. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. 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.





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

نویسه ایران پور*^۱، فاطمه برناکی^۲، دیانوش صانعی^۳

چکیده

تاریخ و هویت فردی و اجتماعی یک ملت 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 به دلیل شباهت مام و میهن به مثابه 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 داستان‌گویی شفاهی به مثابه 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: ۱۴۰۲/۰۱/۲۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۲/۰۲ 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: Dianooosh.Sanei@yahoo.com 0009-0005-3944-3997

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

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: dianoush.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، ۲۰۱۰). اگرچه سیستم حاکم تلاش کرده است این فجایع را نادیده گرفته و پنهان نماید (ویزنر، ۱۹۹۴)، صدای آن همچنان در گوش خرده‌های بیدار شنیده می‌شود. این ستمگری‌ها با به رسمیت شناخته شدن کشور ایالات متحده آمریکا در سال ۱۷۸۳ طبق معاهده پاریس، نه تنها کاهش نیافت بلکه شدیدتر و بی‌رحمانه‌تر ادامه یافت (زین، ۲۰۱۵). تاجایی که 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^۴ بوده است. استعمار ملت فلسطین در سال ۱۸۹۷ با نخستین گردهمایی صهیونیست‌ها در بازل سوئیس آغاز شد. تسخیر کامل این سرزمین حدود صد سال به طول انجامید و از طریق اقدامات مختلفی همچون خرید زمین، مهاجرت گسترده یهودیان، پیمان سایکس پیکو در سال ۱۹۱۶ و در نهایت اعلامیه بالفور در سال ۱۹۱۷ به استقرار رژیم نامشروع اسرائیل در سرزمین‌های اشغالی منجر شد. اگرچه استعمار سنتی^۵ در ظاهر با قطعنامه ۱۵۱۴ سازمان ملل متحد با عنوان «اعلامیه اعطای استقلال

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



به کشورها و ملل مستعمره»^۱ در سال ۱۹۶۰ پایان یافت (خالدی، ۲۰۲۰)، اما استعمار نوین^۲ با شگردها و ابعاد گسترده خود در کشورهای هدف که بیشتر آنها همان کشورهای مستعمره در حال توسعه بودند^۳، توسط نظام امپریالیسم و سرمایه‌داری غربی ایجاد شد (اشکراف، گریفینز و تیفین، ۲۰۱۳). پس از حملات یازدهم سپتامبر، سیاستی جدید شکل گرفت که در آثار ادبی، هویت مسلمانان و اعراب به مثابه تهدیدی برای امنیت آمریکایی‌ها و جهانیان معرفی شد و بدینی نسبت به مسلمانان و دیگر نژادها نمایانگر استعمار نوین بود (برناکی و یعقوبی، ۲۰۱۸). در مورد بومیان آمریکا و مسلمانان فلسطین، استعمار کهن و نوین به هم آمیخته‌اند؛ زیرا پایان استعمارگری حتی به ظاهر 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 به طور 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 نقطه نظرات فرامتنی نظام انقلابی بازشناسی شود.

همچنین، نگاه متفاوت به حضور زنان در جو کونونی جهان، که به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله العالی) موج «بحران زن» به عنوان 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.

به شمار می‌آید (۱۳۹۰/۵۳/۱)، 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 ارائه‌الگوی مقاومت و امید در ادبیات داستانی بومیان آمریکا و ملت فلسطین به روش 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^۱ (۱۹۵۵)، منتقد پست مدرن، و هومی کی بابا^۲ (۱۹۴۹)، منتقد برجسته ادبیات پسااستعماری^۳، حول محور نظریات هویت پسااستعماری و روایت ملت^۴ نقد شد. همچنین رویکرد نقد ادبی ترومامحوری^۵ 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 تروماترایی اجتماعی- فرهنگی و تزریق روحیه مقاومت، پایداری و امیدواری نقشی کلیدی ایفا می‌کند. در این مجال محدود، به عنوان نمونه، رمان در تاریکی رویا^۶ نوشته لیندا گروور^۷ (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

پیش فرض‌های سازمان‌دهنده بحث در پژوهش حاضر مبتنی بر نظرات نقادانه هومی کی بابا، استاد پسااستعماری هندی‌الاصل و مدیر مرکز علوم انسانی دانشگاه هاروارد آمریکا است. 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 کی بابا 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. هومی کی بابا^{۱۰} در مجموعه مقالات خود با عنوان جایگاه فرهنگ^{۱۱} (۲۰۰۴) و ملت و روایت^{۱۲} (۱۹۹۰) اعتقاد دارد که راه رسیدن به فرهنگ واقعی ملت‌های استعمارزده که عاری از دورگه شدن‌های حاصل از تلاقی دو فرهنگ مهاجم و پذیرا یا حاکم و محکوم است، بررسی داستان‌هایی است که برآمده از ناخودآگاه جمعی^{۱۳} یک ملت 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 یک فرهنگ در تضاد با فرهنگ تسلط خواه 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؛ به نحوی که گرامشی^۱ سلطه فرهنگی یا هژمونی را کارویژه رسمی استعمار نوین قلمداد می‌کند (ر.ک.، زمانی، ۱۳۸۶). فرهنگ‌های ملت‌های استعمارزده نیز همواره در تلاش برای زنده ماندن و زندگی بخشیدن به هویت افراد جامعه است و به زعم فرانتس فانون^۲ (۱۹۶۱)، در برهه‌های حساس، اعضای کلونی تحت استعمار به مومیایی فرهنگ می‌پردازند تا در موقع مناسب از قدرت آن استفاده کنند. کی بابا 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، ۲۰۲۳).

از نظر آنیا لومبا، استاد ادبیات دانشگاه پنسیلوانیا و نویسنده کتاب *استعمار-پسا استعمار* (۱۹۹۸)، در مواجهه دو فرهنگ در فرآیند استعمارزدگی و سلطه طلبی لاجرم جرقه‌های واکنشی شکل می‌گیرد و فرهنگ بومی کهن به راحتی تسلیم فرهنگ جدید 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 به اشکال و روش‌های متفاوتی بروز می‌کند؛ در برخی کشورها به صورت سکوت و پذیرش و در برخی دیگر به شکل انقلاب و درگیری.

باید توجه داشت که در مقاومت ملت مستعمره با استعمار نوین، پنهان بودن سیاست‌های نواستعماری سبب می‌شود بدون آنکه اعتراضی صورت گیرد یا استعمارشوندگان آگاه شوند، اهداف استعمار نوین محقق شود. در نتیجه، افرادی که مورد استعمارند، تصور می‌کنند از آزادی و برابری کامل برخوردارند و این استعمار نوین به صورت تمدنی جدید ظهور پیدا می‌کند. (برناکی و سلامی، ۲۰۲۳)^۴ 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 به مثابه سخت‌افزار و

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



نرم افزار 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 به طور مستقیم با بیان شرارت‌های مهاجمان مردم را به مقاومت و ایستادگی تشویق می‌کنند، توسط سیستم حاکم فرصت چاپ، نشر و ماندگاری پیدا نمی‌کنند و به شیوه سانسور و بایکوت اطلاعاتی از دسترس خارج می‌شوند، اما متون ادبی و داستانی به علت استفاده از قوه خیال و نقل شفاهی در قالب داستان‌گویی که برای هر سن و سال و با هر میزان سواد قابل فهم و جذاب است، بهترین ابزار برای زنده نگه داشتن 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^۱، حقارت^۲ و از دست دادن^۳، در رفتار شخصیت‌های نمادین الهام‌بخش امید و مقاومت و حیات است (لومبا، ۱۹۹۸).

شاید بتوان کتی کروث^۴ (۱۹۹۶) را جزو نخستین منتقدانی دانست که نقش داستان‌گویی را در کاربردهایی به غیر از سرگرم‌کنندگی^۵، از قبیل جنبه‌های سیاسی، اجتماعی یا روان‌درمانی، مورد توجه قرار داده است. از نظر تئوری نقد ادبی روان‌زخم‌محور^۶، پدیده شوم استعمار در ناخودآگاه ملت مستعمره ترومای التیام‌ناپذیری به جا گذاشته است که نسل به نسل انتقال می‌یابد. از نظر کروث، داستان‌گویی در کارکرد پسااستعماری خود دارای دوروی سکه یا به عبارت دیگر دو کارکرد ویژه است: هم زنده نگه‌دارنده یا برانگیزاننده تروما^۷ و هم درمان‌کننده آن^۸. ویسر^۹ (۲۰۱۱) معتقد است که یکی از روش‌های مؤثر تروماتراپی، داستان‌گویی و یادآوری خاطراتی است که تروما را ایجاد کرده است. به زعم 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 روان زخم‌های 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، به اشتراک‌گذاری ارزش‌ها، رنج‌ها، فداکاری‌ها و تجربیات گذشتگان و آیندگان به منظور حفظ هویت بومی و مقاومت در برابر تهاجمات همه‌جانبه‌زیاده‌خواهان است (آرچیبالد^۱، ۲۰۰۸). داستان‌گویی در این خاستگاه، آموزش عمومی به منظور 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 قابل توجه در این دو رمان، روایتگری دو نویسنده زن است از زبان دو شخصیت نوجوان دختر که در مرحله بلوغ روحی و جسمی^۲ با وضعیت واقعی جامعه خود آشنا می‌شوند. به عبارت دیگر، هویت‌یابی فردی با هویت‌یابی اجتماعی آنها تحت سیطره اشغال و استثمار تلاقی پیدا می‌کند. از این رو، 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 مستقیم‌درگیر مسئله اشغال و همزیستی اجباری با اشغالگران می‌باشند، روایت می‌شود. به ظاهر، داستان‌ها روایت‌کننده زندگی شخصی و تجربه فردی روایتگران است، اما در جای جای داستان، رنج‌های مشترک میان بومیان آمریکا و مسلمانان فلسطین به تصویر کشیده می‌شود. انتخاب



سبک شرح حال نویسی^۱ در یک بازه زمانی مشخص ذیل نوع ادبی اصلی زندگینامه نویسی شخصی (خودروایتی)،^۲ هدف اصلی نویسنده از این روایتگری را نشان می‌دهد. در فرایند خودروایتی، یک داستان واقعی با تمام جوانب تاریخی-تحلیلی، با درصد اعتبار و اعتماد بالا، بدون تحریف و سانسور گزارش می‌شود. از این رو، اعتبار ادبی، کارکرد تاریخی و اهمیت جامعه‌شناختی از ویژگی‌های منحصر به فرد خود-زندگی‌نامه نویسی است (باقی‌نژاد، ۱۴۰۰).

شخصیت راوی داستان گروور «آسمان لاجوردی»^۳ 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 آژاردهنده 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، در حالی که 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^۴، 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 به دنبال درگیر کردن خواننده با آشفتگی ذهنی خویش است. (بیات، ۱۳۸۷)

داستان در تاریکی رویا در هفت فصل تنظیم شده است که هر فصل نام یک مکان از زندگی گذشته، حال و آینده شخصیت اصلی را دارد. در هر فصل، به طور 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 به شیوه تک‌گویی درونی^۱، وقایع، افراد و احساسات درونی خود را توصیف می‌کند. به نظر می‌رسد علت تمرکز بر مکان‌های جغرافیایی در این دو داستان، نقش پررنگ و تأثیر بنیادین اشغال و بی‌خانمانی در انگیزه نگارش چنین خاطراتی است.

۲-۴. روایت از گذشته: ایجاد روحیه مقاومت

در هر دو داستان، حضور شخصیت مادر بزرگ یا پیرزن دانا و باتجربه مورد تأکید است. به نظر 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، ۲۰۱۹)^۲

در داستان درجایی که خیابان‌ها نام داشت، بی‌بی زینب، مادر بزرگ حیات، آگاهی بخش 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 به خاطر 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 موازی^۳ 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^۴». (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 (روان زخم) 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 آن قدر برای خواهرم تکرار کرده‌ام که برایش به حقیقت تبدیل شده است، اما خودم حیرانم که آیا این یک رویاست یا واقعیت؟ وقتی من سه ساله و خواهرم - باران بامدادی - چهارساله بود، مادرم ما را به پرورشگاه سنت لوئیس سپرد. صدایش را فراموش کرده‌ام و حتی صورتش را به درستی 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 همه جا می‌بینیم» (گروور، ۲۰۱۹).

این تروما در سراسر داستان و در طول سال‌های مختلف زندگی آسمان آبی (از سه سالگی تا ۳۷ سالگی) به تدریج شدیدتر و عمیق‌تر می‌شود: «هنوز بعد از گذشت سی سال، آن خاطره پنج سالگی، 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 به سختی 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 به منظور 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 با عنوان برده و سرباز



در جنگ‌ها استفاده می‌کردند و دختران را به دلیل نداشتن جای زندگی برای بردگی جنسی یا خدمتکاران بی حقوق به کار می‌گرفتند (دنيس^۱، 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 (موريس^۲، 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 ضد صهیونیسم به روشنی 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، به مثابه 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 پدر بزرگش شنیده بود.» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)

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

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



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 مزعه 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 بی حرکت مانده بود». (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)

«بی‌بی زینب به من لبخند زد و به دنبال 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 بزخم، می‌خواستم آنها را بکشم. هیچ‌وقت در زندگی‌ام این قدر خشمگین نشده بودم. وقتی دیوارها فرو ریخت، من هم شکستم». (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)

«سر و گوشم می‌جنبید. یک بار 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 آرامش بخش بودن مکان برای فرد تأکید شده است (کاظمی و کلانتری خلیل‌آباد، 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 برخاسته 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) ترومای جسمی: «این خاطرات باعث می‌شود احساس تهوع و دل‌آشوبی کنم؛ چون می‌بینم چطور 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 سفید پوست خیلی سخت و زجر آور بود. او مدام به سرخ پوستان توهین می‌کرد و خواهرم را می‌زد. چه اتفاقی 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. خواب دیدم زنده زنده دفن شدم. مایسه رویم خاک می‌ریخت، ولی نمی‌توانستم داد بزنم؛ چون دهانم از سنگ و خاک پر شده بود. خیس عرقی سرد از خواب پریدم» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)؛ «برخی اوقات در خواب‌هایی که در بیداری می‌دیدم غرق می‌شدم» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)؛ «یک صحنه‌ای اکثر اوقات در خاطرات من به‌ویژه در خواب‌های من پیدا می‌شود. صحنه‌ای که مادرم ما را به نوانخانه سپرد. هیچ تلاشی برای نجات ما نکرد. یک کابوسی که از پنج‌سالگی با من در هر تاریکی شب است» (گروور، ۲۰۱۹).

هویت و روح و روان شخصیت‌های داستان نمایانگر ترومای برخاسته از استعمار کهن و نوین است؛ صحنه‌های عذاب‌آور توهین و تحقیر که توسط اشغالگران صورت می‌گیرد و عامل پیدایش تروما در روان ملت بومی است: «پدر آنتونی همیشه ما را نصیحت می‌کند که در مقابل سختی قوی باشیم» و در مقابل اشغالگری صهیونیسم‌ها تسلیم نشویم یا کنار نکشیم. با این وجود یک بار دیدم که در منطقه بازرسی مجبور شد جز لباس‌های زیرش همه لباس‌هایش را در بیاورد. آن موقع شجاعتش کجا رفته بود؟ موی سینه‌اش سفید بود! تحمل دیدنش را نداشتم. یک راهب! باد در موی سفید سینه‌اش می‌پیچد و باعث می‌شد سربازها به او بخندند!» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴). دیوید، سرباز جدا شده از ارتش اسرائیل، می‌گوید: «وقتی در غزه بودم خانه یک فلسطینی را در یک نقطه استراتژیک گرفتیم. خانواده هیچ انتخابی نداشت. رسیدیم و به یک باره وارد خانه شدیم. خانواده نه نفره را در یک اتاق زندانی کردیم. نوشتن روی دیوارها سرگرمی بود. عرب‌ها را با گاز اعدام کنید. وقتی یکی از افراد خانواده می‌خواست به دستشویی برود باید از ما اجازه می‌گرفت. سربازها او را مجبور به انتظار کردند تا تمسخر کنند. مرد توانش تحلیل رفت و جلوی چشم بچه‌هایش خودش را خیس کرد، ولی حالت چشمانش تا ابد از خاطر نمی‌رود. از آن شب به بعد قبول نکردم که حتی برای یک دقیقه در ارتش خدمت کنم.



بازداشت شدم، محاکمه ام کردند و به هفت ماه زندان محکوم شدم» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴). بی بی زینب از التهاب قلبی ایام اشغال می گوید: «هرروز خبر کشته شدن عده زیادی به گوشمان می رسید. از فاجعه روستای نزدیک دیر یاسینبا خبر شدیم. دویست نفر از مردان و زنان و کودکان کشته شدند حیات! می توانی 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 واری کند. نظامی آن قدر خم شد تا جلو صورت سامی رسید. عمق چشم های سامی را نمی شد سنجید درحالی که نگاه های خشک و سنگی را به سمت سرباز ادامه می داد، ولی من دو دستش را در کنارش می دیدم که داشتند می لرزیدند. نظامی قدش را راست کرد و شیشه را روی زمین پرت کرد. شیشه خرد شد. دو دست لرزان سامی مشت شد» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)؛ «غرورم جریحه دار شده بود. از کشورهای عربی، خائنین، اسرائیلی ها، سازمان ملل متحد، غرب و شرق متنفر بودم! از اینکه مثل گداها برای به دست آوردن غذای خانواده در صف بایستم متنفر بودم! من روزگاری برای خودم یک خانه دوطبقه با پنجره های قوس دار و سنگ فرش های رنگارنگ داشتم» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)؛ «فراموش کرده بودم که ما دو کودک از بیت اللحم بودیم و تا آخر عمر ورود به قدس برای ما ممنوع بود» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴).

در مکالمه های بین افراد حاضر در اتوبوس های ترددکننده بین ایست - بازرسی ها احساسات واقعی فلسطینی ها از زبان بزرگ ترهای حیات کشف می شود. جریس در صندلی اش جابه جا شد و کیف دستی اش را به عنوان بادبزن استفاده کرد و گفت: «من می بینم چطور در پست بازرسی ها و سنگرهای جاده ای به ما نگاه می کنند؛ مثل حیوان. آنها قله های کوه های ما را دزدیده اند و در آنها نشسته اند و طوری به ما نگاه می کنند که انگار سوسک های بی ارزشی هستیم... من نمی خواهم سرزمینم اشغال شود و وقتی می بینم سخت است که بچه هایم را سیر کنم یا آینده مستقل و امنی برایشان فراهم کنم، مسئولیت رفتارم را نمی پذیرم. این وضع هیچ وقت تمام نمی شود. بعضی اوقات احساس می کنم از آرزو تهی شده ام» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴).

در داستان آسمان، لحظه های زندگی با سفیدپوستان حاکی از رنج ناتمام آنهاست: «وقتی در خانه شری زندگی می کردیم گاهی به تبعیت از فرزندان او مادر خطابش می کردیم، اما او خیلی سرسختانه ما را منع می کرد. او فقط به خاطر استفاده از پول نوانخانه ما را قبول کرده بود و نمی خواست احساس عاطفی بین ما شکل بگیرد» (گروور، ۲۰۱۹)؛ «وقتی می خواستیم 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 به دنبال 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 معنی 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 درحالی که 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 یک صفحه 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 به تاراج رفته در دواقلیم است که زنده نگه داشتن و یادآوری آن باعث زنده ماندن هویت ملی است. در داستان حیات، درخت زیتون، خاک بیت جلالا 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 به مثابه دارایی به تاراج رفته و



تأثیر آن بر ایجاد تروما در روح و روان فرد مورد تأکید شخصیت‌های داستان قرار دارد: «اگر فقط یک آرزو داشته باشم حیات! این است که قبل از اینکه بمیرم یک بار دیگر خاک خانه‌ام را لمس کنم حیات! هیچ چیز مهم‌تر از این نیست. هرچقدر ریشه‌های 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! بیت جالا! فقط نه‌سالت بود که آمدیم اینجا. آن قدر 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. یک باره احساس قوی عشق و وطنم در من شعله کشید، وطنم با تمام درخت‌ها و جنگل‌هایی که به صورتی زیبا از زمین روییده‌اند، با زیبایی کوه‌هایش که بی‌هیچ کوششی ساخته شده بود و باراز و رمزهای پنهان و پیچیده در این کوه‌ها، ولی جدای از آن دیوار، حائلی بود که همه جا 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 بی‌بی‌زینب و خواهرش در زمان عروسی روی آن رقصیده بودند، لمس کنم. می‌خواستم کارت‌ها و مدارک شناسایی‌ام را به میلیون‌ها تکه کوچک پاره پاره 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 پدر بزرگ‌هایم 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، صص ۱۳-۱۸-۱۹-۵۶-۱۸۰).

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 دهنده‌ی ترومای اشغال با داستان‌گویی حائز اهمیت است. حیات مکرر از بی بی 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^۱ به مثابه مراسم کهن سرخپوستان که عامل اتحاد و دور هم جمع شدن بومیان متفرق شده 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



نوجوان بومی^۱، فضای واقعی زندگی دو ملیت را به تصویر کشیده‌اند و نگاه امیدوارانه به ایستادگی و ادامه زندگی را نیز به نمایش گذاشته‌اند: «مادر با اندوهی فراوان به صورتم خیره شد! بعد لبخند زد و گفت: ما در این دنیا دو انتخاب داریم؛ یا تلاش کنیم برای بقا و زنده ماندن یا تسلیم شویم» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴)؛ «بی بی 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 وجود خارجی ندارند. آن شب با تب به رختخواب رفتم. حرف‌های او مرا مسموم کرد. حیات! من وجود داشتم. حیات! من زنده بودم» (عبدالفتاح، ۱۳۹۴). همچنین عمه گیرلی در رمان خانم گروور اظهار می‌کند: «این است تاریخ ما؛ از دست دادن زمین، فرزندان و هویت، اما البته چیز دیگری هم در این بین هست؛ سرخ‌پوستان قدیمی، آنها که می‌دانند چطور درست زندگی 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).

الگوهای مقاومت پیشنهادی این دو نویسنده، براساس نظریات پسااستعماری و مقاومت در عرصه استعمار نوین را می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

- تکیه بر هویت بومی و ملی: اولین گام برای باززیستی^۲ در شرایط پسااستعماری، یافتن و تکیه بر هویت بومی و ملی ملت‌های تحت استعمار بی‌پایان است. این هویت بومی از طرق مختلف مثل تمسک به زیست‌بوم طبیعی و حفظ و صیانت از آن یا برجسته کردن میراث کهن و آداب و رسوم مغفول مانده، محقق می‌شود که نقشی اساسی در گردآوری تمام شاخه‌های فرعی یک ملت حول ریشه اصلی دارد.

- نقش زنان و مادران: زنان و مادران به مثابه روح آرامش‌بخش برای جامعه زخم‌خورده و عامل تولید و تربیت نسل‌های آینده در این مسیر حیاتی، نقشی کلیدی دارند. یکی از راهکارهای ساده و قابل دسترس برای هر زن بومی آمریکا و فلسطین، داستان‌گویی و یادآوری خاطرات گذشته است. شاید به نظر برسد این کار تداعی‌کننده رنج و ترومای ضمیر ناخودآگاه جامعه است، اما طبق مطالعات روان‌شناسی، داستان‌گویی ابزاری مهم در تروماتراپی و حفظ حافظه بشری است (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 نه تنها 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، به مثابه 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 انرژی بخش داستان مقاومت است: «من از آینده فرزندان اسرائیلی‌ها بیشتر از آینده فرزندان خودمان می‌ترسم... به خاطر 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 نقش آفرین 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، رازده (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*. Tucson: 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 Ayla 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 Bhabha*. 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.





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

اسماعیل آقابائی بنی^{۱*}

چکیده

با تصویب ماده ۵۶ قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت، صدور مجوز سقط به جای تشخیص سه پزشک 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 به روش 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 سه رویکرد 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. علاوه بر این، 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: سقط‌درمانی، 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 و حقوقی، 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 با عنوان «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.

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. با این حال 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 به دلیل 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 کمیسیون مرکب از یک قاضی ویژه، یک پزشک متخصص متعهد و یک متخصص 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 به دلیل تجربه جدید بودن، می‌تواند کاستی‌های متعددی نیز داشته باشد. براین اساس، 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. با توجه 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 با عنوان «چالش‌های فقهی - حقوقی سقط درمانی در پرتو قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت» از طاهربخت و محقق داماد (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 درحالی که واگذاری تشخیص حرج به مادر و اطرافیان در فقه و امکان انجام آن توسط مادر، الزاما به نامشروع بودن سقط های غیر قانونی منجر نمی شود و شایسته است ضمن قانون مندسازی صدور و اجرای سقط، سخت گیری فراتر از آرای فقهی شکل قانونی به خود نگیرد. از این رو، توجه به کاستی های قانون و اصلاح آن ضرورتی اجتناب ناپذیر است. براین اساس، در پژوهش حاضر تلاش شد ضمن بیان این کاستی ها، راهکارهایی همسو با آرای فقهی و ضرورت های قانونی و البته با توجه به سیاست های 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 فتاوی یاد شده 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 با توجه به سیاست ها و اهداف قانون گذار، بخش بیشتر مباحث به بیان کاستی های قانون موجود و نحوه رفع کاستی ها 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. آیت الله 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 به شرط آنکه سقط قبل از دمیده شدن روح صورت گیرد... جایز است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ ه.ق، ۳/۴۶۹). در برخی عبارات فقهی از حرج پدر و مادر سخن به میان آمده است: «در صورتی که جنین در مراحل اولیه قرار دارد و شکل انسان کامل به خود نگرفته است و باقی ماندن آن به همان صورت و تولد به شکل 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، ۱۴۲۷ ه.ق، ۱/۴۱۶). درحالی که برخی فقها فقط به حرج مادر توجه کرده اند (ر.ک.، فیاض، بی تا، ۳/۴۴۰ و ۴۴۱). از این رو، از نظر فقهی می توان 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 می کند، تعداد قابل توجهی از آرای فقهی حاکی از آن است که فقط خود مادر مشمول تکلیف است و فقط خود اوست که می تواند اقدام به سقط کند و برخی به نقل از فقها عباراتی همچون «بجوز لأمه



ولا يجوز لغيرها» (انصاری، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۱۱/۵۳۵) را به کار برده‌اند. برخی نیز تصریح دارند: «ظاهراً اشکالی ندارد که پزشک به مادر شیوه سقط کردن جنین را بیاموزد؛ زیرا سقط کردن توسط مادر به خاطر حفظ کردن جان خود، جایز است و کمک کردن بر کاری که جایز است، جایز خواهد بود. بلکه اگر قتل به پزشک مستند گردد جایز نیست و در جایی که محل تردید باشد، سزاوار آن است که احتیاط شود» (انصاری، و همکاران، ۱۴۲۹ هـ.ق، ۱/۱۴۲). آیت‌الله تبریزی نیز بیان می‌دارد: «درجایی که 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، ۱۴۲۷ هـ.ق، ۷/۲۰۱). 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، ۱۴۲۳ هـ.ق، ۲/۲۶۸). 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 از جمله پزشک که به سبب 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 از سوی پزشک یا تیم معالج را مانعی در انجام سقط توسط پزشک به‌شمار آورد. به بیان دیگر، قواعد فقهی امتنانی مثل «لاضرر» و «لا حرج» 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 دست کم در موارد ناتوانی مادر از انجام آن یا مطالبه وی، می توان این تکلیف را متوجه دیگران دانست.

براین اساس، برخی معتقدند وقتی جواز اسقاط را پذیرفتیم و پزشک نیز مقلد کسی بود که اسقاط را جایز می داند، می تواند بدان اقدام کند؛ مثل اقدام به قصاص که در آنجا هم اکثر اوقات قصاص به دست اولیای دم انجام نمی شود بلکه آن را جلاد با اذن حاکم انجام می دهد. از این رو، قتل و ریختن خون وقتی جایز باشد دیگری هم با رعایت شرایط جواز می تواند 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، ۱۴۲۳ هـ.ق، ۲/۲۶۸).

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 می تواند به آن اقدام کند و هم می تواند با مساعدت از دیگران از آنان بخواهد که وی در احقاق حق خود کمک نمایند و هیچ گونه منع قانونی و شرعی ندارد (ر.ک. تبصره ۱، ماده ۱۵۶ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲). براین اساس، اقدام پزشک به سقط، منع فقهی نخواهد داشت. با این حال، 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 ندانسته اند. این در حالی است که اگر معیار حجیت قانون در مقابل فتاوی 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 و وظایف خود را انجام می دهند و مخالف بودن قانون با فتوا مانع کار آنان نمی شود. از این رو، 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 به این دلیل 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. در نتیجه، 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» (امین پور، 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 یاد شده 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 به شمار آمد و سقط جنین در مقام تراحم 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. باین حال، 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 یاد شده مورد توجه قرار گیرد. در سال ۱۳۷۶ بر اساس فتوای مقام معظم رهبری^{مدظله‌العالی} اجازه سقط جنین مبتلا به تالاسمی ماژور، قبل از ولوج روح و با مجوز پزشکی قانونی صادر شد (نبوی زاده، ۱۳۹۶؛ صدر، و همکاران، ۱۳۸۴، ۱۹۸). و به دنبال 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 به جای تصویب قانون مشخص، در عمل براساس فتاوا و آیین‌نامه‌هایی که از سوی 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 سقط‌درمانی 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 سه پزشک متخصص ممکن نبود و می‌بایست احتمال قوی و احتمال عقلایی معیار تشخیص قرار گیرد که همین امر به اختلاف بین پزشکان می‌انجامد. 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 تعیین شده حرجی بودن یا حرجی نبودن را تأیید می‌کرد که از سویی اندیکاسیون‌ها همه موارد حرجی را در بر نمی‌گرفت و از سوی دیگر، واگذاری موارد دیگر به تشخیص پزشک قانونی به قضاوت و تشخیص پزشک می‌انجامد که آن هم چون قاعده مشخصی نداشت، اشکالاتی در اجرا ایجاد می‌کرد.

- در جایی که پزشک به تشخیص قطعی نمی‌رسید یا به دلیل عدم امکان برخی آزمایش‌ها از نظر هزینه فراوان یا نبود زمان کافی برای اقدام به سقط جنین نمی‌توانست جواز سقط را تأیید کند، در صورتی که جنین پس از تولد ناقص به دنیا می‌آمد، از پزشک به دلیل قصور در تشخیص شکایت می‌شد که همین موضوع سبب می‌شد پزشکان در تجویز سقط سخت‌گیری کمتری داشته باشند. در نتیجه 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 با عنوان رئیس شورا، سه فقیه مجتهد متجرب در فقه پزشکی به تعیین رئیس قوه قضاییه، سه نفر متخصص مرتبط با معرفی وزیر بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، یک نفر متخصص پزشکی قانونی با معرفی ریاست سازمان پزشکی قانونی و یک نفر قاضی دیوان عالی کشور به پیشنهاد رئیس قوه قضاییه و یک نفر نماینده عضو کمیسیون بهداشت مجلس به عنوان ناظر».



در این مصوبه، به جای استفاده از همه متخصصان، فقط متخصصان معرفی شده توسط وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی حق اظهار نظر داشتند و نیز برای کاستن شکایات بعدی، دخالت قوه قضائیه با معرفی قاضی و سه مجتهد متجزی پذیرفته شد. عقیده بر این بود که تشخیص مصداق حرج با توجه به اختلافات فقهی، مشکل است و فقط با دخالت مجتهدان در حوزه پزشکی می توان دیدگاه شرع را در مصادیق مختلف دریافت. با این حال، به جای ارائه معیارهای دقیق قانونی، واگذاری تشخیص مصادیق به مجتهدان به شرح مصوبه فوق می توانست اشکال های متعددی ایجاد کند که یافت نشدن این تعداد مجتهد متجزی در استان ها، نامعلوم بودن عمل به فتوا یا قانون در موارد متفاوت بودن قانون با فتوای مجتهد، مشکل در ابتدای حکم قضایی یا تشخیص بر نظر اکثریت و امکان شکل گیری رویه های متفاوت به دلیل اختلاف آرای مجتهدان از آن جمله بود. از این رو، مشکلات یاد شده قانون گذار 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. اشکال های ناظر به شرایط و نحوه صدور جواز سقط جنین از سال ۱۴۰۰

باتوجه با اشکالاتی که در صدور مجوز سقط جنین در قوانین سابق مطرح بود، قانون گذار در ۲۴ مهر سال ۱۴۰۰ با تصویب ماده ۵۶ قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت، اعضای کمیسیون صادرکننده جواز سقط جنین را برای رفع اشکالات سابق بدین شرح در نظر گرفت: «یک قاضی ویژه، یک پزشک متخصص متعهد و یک متخصص پزشک قانونی در استخدام سازمان پزشکی قانونی که در نهایت قاضی اقدام به صدور رأی می کند». با این حال، به نظر می رسد مصوبه اخیر نیز خود با ابهام ها و اشکال های متعددی روبه روست.

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

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

اول) برخلاف آنکه در ماده یاد شده، قانون گذار تعابیری همچون «رعایت اصل عدم

جواز سقط در موارد تردید» و «حصول اطمینان» را برای تجویز سقط به‌کار برده و اختیار صدور رأی را به قاضی عضو در کمیسیون سپرده است، به نظر می‌رسد در مقایسه با قانون سابق اهتمام کمتری به حق سلامت جنین و حقوق والدین در برخورداری از کودک سالم روا داشته است. با این توضیح که در ماده واحده سقط درمانی (مصوب ۱۳۸۴/۳/۱۰)، اشخاص تصمیم‌گیر شامل سه پزشک متخصص و سازمان پزشکی قانونی بودند و به دلیل تخصصی بودن تشخیص و تجویز سقط در نارسایی‌های جنینی، این ترکیب قابل توجیه بود، ولی در مصوبه اخیر، تصمیم‌گیری به یک پزشک متخصص واگذار شده است و پزشکی قانونی کار کنترل و قاضی نظارت و صدور رأی را بر عهده دارد. از این رو، 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، به علت 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 داشتن قاضی در تجویز سقط جنین است حال آنکه آنچه از وی خواسته شده، بیشتر از جنس امور تخصصی پزشکی است تا حقوقی و قضایی. با این توضیح که طبق این مقرر، قاضی عضو کمیسیون مذکور علاوه بر مواردی که خطر جانی برای مادر دارد در صدور مجوز برای سقط باید وجود موارد دیگری را احراز کند که عبارتند از: «رضایت مادر، وجود حرج (مشقت شدید غیرقابل تحمل) برای مادر، وجود قطعی ناهنجاری‌های جنینی غیرقابل درمان، در مواردی که 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) با توجه به اشکالاتی که در واگذاری تصمیم‌نهایی 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 یک ماده قانونی یادشده: «رأی صادره ظرف یک هفته 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 یک هفته تصمیم خود را اعلام کند». در اینجا معلوم نیست اگر فقط پزشک متخصص و متعهد حاضر در کمیسیون 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 تحقق یا عدم تحقق حرج است که باید معیارهای ملموس‌تری برای تحقق آن در نظر گرفته شود تا وارد یا وارد نبودن اعتراض قابل سنجش باشد.

چهارم) یکی از اصول حاکم بر دادرسی، امکان رد دادرسی در موارد خاص است. این سؤال مطرح است که آیا در صورت وجود اسباب رد دادرسی، قاضی یادشده قابلیت رد کردن دارد؟ همین سؤال در مورد 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 به واسطه 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 به وجود یا نبود عسر و حرج شدید دست یافت و براساس آن حکم صادر کرد؟

بنابراین، شایسته است دخالت قاضی به قدر 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 در مورد ناقص بودن جنین یا خطر جانی داشتن، به جای 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 چه بسا مادر نخواستہ یا نتوانسته باشد به مدارکی دال بر ناهنجاری جنینی دست یابد و چه بسا 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 این خواسته 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. در این صورت، 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. در این موارد، 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 به دلیل نبود زمان کافی صرف نظر کرد و فقط به تجربه و تخصص یک پزشک حاضر در کمیسیون اکتفا کند؟

سوم) در ماده ۵۶ قانون حمایت این عبارت به کار 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 عبارتند 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 دعاوی خود



داشته باشد و گمان بدون هیچ قرینه و شاهی 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 قرائن و امارات» سخن به میان آمده است. یا برای بازداشت موقت، در موضوع ماده ۲۳۷ قانون گذار از عبارت «دلایل، قرائن 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 به طور 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 یک فرد عادی است. بهتر بود به جای به کار گرفتن این دست تعابیر گفته شود: «در صورتی که قرائن 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. در این صورت، چگونه می‌توان تشخیص موضوع تخصصی پزشکی را به فردی با دانش حقوق یا حقوق و فقه سپرد؟ در سایر کشورها به واسطه 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 به جای 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 با دلایل پزشکی آن حکم را خلاف واقع تشخیص داد و از اجرای آن ممانعت کرد، تکلیف چیست؟ با این توضیح که در مقرر مذكور بر این رأی تصریح شده است که «بیمارستان‌های مورد تأیید پزشکی قانونی موظفند در موارد مجاز سقط، منحصرأً 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 ابتدای مسئله بر رأی یک متخصص 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 مختلف در تشخیص مسئله عسر و حرج، دور از ذهن نیست و چه بسا 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. از این رو، راهکار آن است که قانون، تفسیر مشخصی از حرج ارائه دهد و تا جایی که 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 در این مورد به بیمار ارائه نمی‌شود. همچنین امضای یک‌نامه بدون مطالعه و دقت در مفاد آن، هرچند به لحاظ اداری می‌تواند حکایت از ابراز رضایت آزادانه داشته باشد، در اکثر موارد چنین نیست و در موارد متعدد مادر ممکن است به دلیل 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

برای برخی اعمال پزشکی اعلام می‌دارد، فرد یا سازمانی باید متولی احراز صحت رضایت باشد و اعلام ظاهری یا امضای ورقه به تنهایی کفایت نمی‌کند. نکته در خور توجه دیگر آن است که در موارد مشابه برای مثال، رضایت بیمار یا رضایت فردی که به هوش نیست یا به دلیل جنون و صغارت، رضایت وی جایگاه قانونی ندارد از رضایت اطرافیان سخن 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، ولی 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 استیذان از مقام رهبری و تفویض اختیار به دادستان‌های مربوطه به اعطای برائت به طبیب اقدام می‌نماید».

حال در فرض مسئله درجایی که مادر شرایط قانونی یا فیزیکی برای ارائه درخواست را ندارد، افراد جایگزین که به جای وی تصمیم می‌گیرند چه کسانی اند؟ فرض اینکه مادری که خود از نبود عقل رنج می‌برد و از قضا کودک ناقص‌الخلقه‌ای را هم در رحم خود دارد، موضوع دور از ذهنی نیست. چنانکه درجایی که مادر به سبب تصادف به هوش نیست تا رضایت خود را برای سقط اعلام دارد و ازسوی دیگر، صبر کردن تا هنگام به هوش آمدن مادر یا جان وی را در خطر قرار می‌دهد یا به دلیل گذشت بیش از چهار ماه، امکان سقط جنین ناقص را از بین می‌برد، چه باید کرد؟

در اینجا انجام سقط در جایی که سلامت یا جان مادر را تهدید می‌کند از مصادیق درمان است و چه بسا بتوان گفت که مقررات حاکم بر اخذ رضایت از بیمار در شرایطی که خود وی قادر به رضایت نیست، در اینجا نیز حاکم است، ولی وقتی سقط به دلیل ناقص‌الخلقه بودن جنین برای رفع حرج از مادر صورت می‌گیرد و خود مادر در شرایطی نیست که بتواند رضایتش را ابراز دارد، خلأ قانونی وجود دارد و استناد به مقررات حاکم بر درمان در اینجا جاری نخواهد بود.

برای حل این مشکل نکته دیگری که باید توجه داشت این است که در موارد متعدد،



به جای آنکه رضایت شرط جواز عمل باشد، برای جلوگیری از طرح دعوی بعدی است. برای مثال در برداشت عضو برای پیوند، با آنکه ولایت اولیا بر رضایت اثبات نشده است و دست کم همسر از مصادیق اولیای دم به شمار نمی‌رود که رضایت وی در جواز یا عدم جواز برداشتن عضو مؤثر باشد، قانون، رضایت همه آنها را شرط می‌داند که نتیجه عملی آن عدم امکان اقامه دعوا علیه پزشک است. (ر.ک.، آقابابایی، ۱۳۹۴) آیا در مورد مسئله فوق هم می‌توان گفت در جایی که اولیای دم جنین، رضایت به سقط بدهند و خواهان انجام آن باشند، مسئولیتی متوجه پزشک نیست؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است و قانون، رضایت مادر را شرط جواز دانسته است و بدون آن رضایت‌های دیگر نمی‌تواند جایگزین آن شود. احتمال قابل طرح دیگر آن است که گفته شود اطرافیان باتوجه به شناختی که از مادر یا اعلام رضایت قبلی وی در زمان سلامت دارند، به نیابت از مادر اعلام رضایت کنند و در این صورت، به واقع رضایت مادر به جای آنکه مستقیم و توسط خود وی ابراز شود، توسط اطرافیان ابراز گردد که می‌تواند از اسباب تجویز سقط به شمار آید (ر.ک.، آقابابایی، ۱۳۹۴).

این احتمال گرچه بعید نیست، از سویی مطابق ظاهر قانون نیست و از سوی دیگر، اگر مادر بعد از به هوش آمدن رضایت قبلی خود را انکار کرد و رضایت ابراز شده از ناحیه اطرافیان را نپذیرفت، از مصادیق سقط بدون جلب رضایت مادر خواهد بود. عکس این مسئله نیز قابل تصور است؛ بدین صورت که به دلیل شرایط خاص، سقط توسط پزشک صورت گیرد و پس از حصول شرایط ابراز رضایت برای مادر، ولی رضایت خود را برای سقطی که انجام شده است، اعلام دارد. این شکل مسئله نیز در قانون پیش بینی نشده است و در عمل از مصادیق سقط غیر قانونی خواهد بود.

راه حل آن است که چنانکه در فقه، اضطرار مادر را مجوز سقط می‌دانند، ولی در مقام رفع این اضطرار طبق برخی آرای فقهی رضایت و دخالت اطرافیان از جمله پدر هم می‌تواند مجوزی برای سقط باشد، قانون‌گذار هم با بهره‌گیری از این دست آرا جایگزین‌هایی برای اعلام رضایت مادر در موارد خاص در نظر گیرد. در اینجا هر چند شوهر نسبت به زن ولی نیست، نسبت به جنین می‌تواند صاحب ولایت شناخته شود و تصمیم وی جایگزین تصمیم زن باشد.

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، یک پزشک حاضر در جلسه حق مخالفت با آن را دارد؟ طبق ظاهر قانون، این حق برای وی محفوظ است و به جای 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 به جای 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. با این حال از این اشکال هم نباید چشم‌پوشید که تنها بودن پزشک نه فقط احتمال خطا را منتفی نمی‌کند بلکه در مقایسه با قانون سابق که سه پزشک متخصص تشخیص قطعی می‌دادند، زمینه بروز خطا را فراهم کرده است. بنابراین، راه حل در دخالت دادن بیش از یک پزشک در تصمیم‌گیری 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 سه پزشک متخصص در قانون سابق و واگذاری آن به کمیسیون تشخیص و رویکرد قضایی به صدور مجوز داشتن به جای 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. بااین حال، الزام اجتماعی تدوین قانون و الزام به تبعیت از آن با پذیرش تقدم قانون بر فتوا، قابل دفاع است. بحث صدور مجوز سقط جنین به منظور 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 کمیسیون مرکب از یک قاضی ویژه، یک پزشک متخصص متعهد و یک متخصص پزشکی قانونی (در استخدام سازمان پزشکی قانونی) واگذار کرده و صدور رأی را به عهده 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. از این رو، دخالت دادن چند پزشک همانند قانون سابق، بهتر می‌تواند منافع جامعه و متقاضیان سقط را فراهم سازد.

مشکل درخواست و ادعای مادر بر ناهنجاری در جنین به جای تشخیص پزشکی قطعی، اشکال‌های ناظر به تشخیص حرج، وجود ابهام در نحوه کسب رضایت مادر به ویژه در مواردی که به جای 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 به جای یک ماده، 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. امین پور محمدتقی (۱۳۳۰). قانون کیفر همگانی و آرای دیوان کشور. تهران: شرکت سهامی چاپ.
۲. انصاری، قدرت‌الله، و همکاران (۱۴۲۹ ه.ق). موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.
۳. انصاری، محمدعلی (خلیفه شوشتری) (۱۴۱۵ ه.ق). الموسوعة الفقهية الميسرة. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۴. آقابابائی، اسماعیل (۱۳۸۶). بیوند/عضا از بیماران فوت شده و مرگ مغزی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. آقابابائی، اسماعیل (۱۳۹۴). نقش و ماهیت اذن در بیوند اعضا. نشریه فقه پزشکی، ۷(۲۲)، ۱۶۷-۱۸۹.
۶. تبریزی، جوادبن علی (۱۴۲۷ ه.ق). صراط النجاة. قم: دارالصدیقة الشهيدة.
۷. خرازی، محسن (۱۴۲۳ ه.ق). البحوث الهامة فی المكاسب 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. طاهریخت، الهه، و محقق داماد، مریم السادات (۱۴۰۳). چالش های 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. علی اکبریان، حسن علی (۱۳۹۲). فتوای معیار در قانون گذاری. *نشریه دین و قانون*، ۲، ۹۷-۱۱۶.
۱۳. فیاض، محمد اسحاق (بی تا). *منهاج الصالحین*. قم: مکتب سماحة آیت الله العظمی الحاج الشیخ محمد اسحاق الفیاض.
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ هـ.ق). *الفتاویٰ الجدیدة*. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۱۵. نبوی زاده، سیده لیلا (۱۳۹۶). نقدی بر ماده واحده قانون سقط درمانی. *نشریه تعالی بالینی*، ۷(۳)، ۱-۸.





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

محمد نقیب زاده^۱، علی اوسط باقری^۲، رقیه یوسفی^{۳*}

چکیده

آیه هفتم سوره نساء از آیات بحث برانگیز 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. بدین منظور تفاسیر فوق در مورد حق ارث زن به شیوه 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 والنساء 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 صدور آیه احراز نمی‌شود. ازسوی دیگر فقدان ارتباط موضوعی این آیه کریمه با آیات قبل و بعد که در سیاق احکام یتامی است، نشان از معترضه بودن آن دارد. درحالی که مطابق تفسیر المنار در مورد تخصیص آیه مورد بحث به غیر فرزندان پیامبر ﷺ بر ناسازگاری با آیات عام مربوط به ارث، با آیات ارث بری 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 رحمته، قم، ایران. (نویسنده مسؤل)

Email: mn@qabas.net  0009-0003-7587-5282

۲. استادیار علوم قرآن و تفسیر، مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی رحمته، 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 و عنوی 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: roqayeyousefi@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، به گونه‌ای 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) به مثابه نیمی از علم قلمداد شده است. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ه.ق، ۲۵/۷۰)

برخی از محدثان، باب میراث را از بزرگ‌ترین ابواب فقه شمرده‌اند (ر.ک.، مجلسی، ۱۴۰۶ ه.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 در مورد 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، ۱۳۹۰ ه.ق، ۲۰۷/۴). این تفاوت‌های مورد اشاره ممکن است شبهه 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 با توجه 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 پدیدآوردگان 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 ارث بردن زن و نیز حدود و قلمرو آن از موضوعات بحث برانگیز 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 وَلِلنِّسَاءِ 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 تعیین شده است». این آیه به روشنی، 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 تشریح 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، ۱۴۱۷ ه.ق، ۴/۱۹۸) 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 معترضه بودن 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 اهل سنت است. (نجازادگان، ۱۳۸۳)

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

۲-۲. تأکید ویژه بر حق زن در ارث

در برابر تفکر جاهلی محروم ساختن زن از ارث، آیه هفتم سوره نساء به روشنی، مردان و زنان را در اصل بهره‌مندی از ارث، شریک قرار می‌دهد. این شراکت با تأکید فراوانی همراه است؛ زیرا با تعبیری همراه با اطناب آمده است که می‌تواند شاهی بر تأکید ویژه قرآن بر حق زنان در ارث بری آنها از خویشان تلقی شود. تعبیر اطناب‌آمیز آیه، تکرار عین جمله «نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ» است که ابتدا برای مردان بیان شده و سپس عیناً برای زنان نیز آمده است. این در حالی است که دو تعبیر ایجازگونه دیگر نیز قابل ارائه بود که عبارتند از:

- تعبیر فرضی اول: «لِّلرِّجَالِ وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ». چنان‌که در موارد متعددی قرآن کریم با عطف بدون فاصله زنان بر مردان، برخی گزاره‌های مشترک مربوط به این دو گروه را یک جا مطرح فرموده است از قبیل «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ» (نساء: ۹۸) و «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ» (نساء: ۱۲۴) و (ر.ک.، نحل: ۹۷؛ آل عمران: ۱۹۵ و...).

- تعبیر فرضی دوم: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَوا». در تعبیر دوم به جای تکرار «الوالدان و الأقربون»، از ضمیر جمع در فعل «ترکوا» استفاده شده است. اما قرآن کریم با کنار گذاشتن هر دو تعبیر فرضی، حق مسلم زنان در ارث را به صورت 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 به طور کامل از حق ارث محروم می‌کردند. (ر.ک.، طوسی، بی تا، ۱۲۰/۳؛ طباطبایی،

۲-۳. سهم الارث زنان در قرآن

سهم الارث زنان در قرآن ذیل عناوین گوناگون مادری، همسری، فرزندی و خواهری بیان شده است:

میراث زن باعنوان مادر: در آیه یازدهم نساء آمده است: «وَلِأَبْوَانِهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ؛ 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 می برد و پنج ششم باقیمانده، برای پدر است.»

میراث زن باعنوان همسر: «... وَهَنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَنَّ...؛ 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: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ...؛ خداوند درباره فرزندانان به شما سفارش می کند که سهم (میراث) پسر، به اندازه سهم دو دختر باشد؛ 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)

میراث زن باعنوان خواهر: «... وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ...؛ و اگر مردی بوده باشد که کلاله [خواهر یا برادر] از او ارث می برد، یا زنی که برادر یا خواهری دارد، سهم هر کدام، یک ششم است (اگر برادران و خواهران مادری باشند)؛ و اگر بیش از یک نفر باشند، آنها در یک سوم شریکند...» (نساء: ۱۲)

اما در آیه هفتم سوره نساء، به صورت کلی و بدون تعیین طبقه خاصی از ارث، بر حق مشترک زنان با مردان در ارث بری از خویشاوندان، تأکید شده است. در تفسیر این آیه، دو رویکرد سیاقی و فراسیاقی میان مفسران وجود دارد. بیشتر مفسران در برداشتی فراسیاقی این آیه را آغازگر بحث میراث و به ویژه مربوط به ارث زنان در تقابل با پندار غلط جاهلی مورد اشاره دانسته اند. (ر.ک.، طوسی، بی تا، ۱۲۰/۳؛ طبری، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۱۷۶/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲/۳، ۱۸۰/۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ هـ.ق،

۵۰۲/۹ و...) علامه طباطبایی نیز به پیروی از جمهور اهل تفسیر، آیه کریمه یادشده را طلیعه

احکام ارث در سوره نساء معرفی کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۴/۱۹۸). 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 أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا...» (نساء: ۱۰) روشن می‌شود سخن پیشین در مورد یتیمان همچنان ادامه دارد» (رشیدرضا، ۱۴۱۴ ه.ق، ۴/۳۹۵). از این رو، تفسیر المنار 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، به روشنی ارتباط آن را با موضوع یتیمان قطع می‌کند؛ زیرا این دو واژه، مربوط به افراد بزرگسال است. «رجال» جمع رَجُلٌ و به معنای مرد است چنان‌که نویسندگان العین و المحيط به کامل بودن وی تصریح کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ ه.ق، ۱۰/۶؛ صاحب، ۱۴۱۴ ه.ق، ۸۱/۷) و ازهری نیز بزرگسال بودن رجل را با وصف «فوق الغلام» آورده است (ر.ک.، ازهری، ۱۴۲۱ ه.ق، ۱۱/۲۲)، اما واژه «نساء» نیز به تعبیر برخی از اهل لغت از آنس گرفته شده است بدین لحاظ که مایه آنس مرد است. (طریحی، ۱۳۷۵/۱، ۴۱۵) این برداشت براساس روایتی صورت گرفته که بدین تعبیر گزارش شده است: «مَعْنَى النِّسَاءِ أُمَّهَاتُ أُنْثَى لِلرِّجَالِ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ ه.ق، ۴۸). از نکات یادشده در مورد نساء نیز می‌توان نتیجه گرفت که این واژه، مربوط به زنان کامل است که در معرض ازدواج قرار دارند نه دخترچپه‌ها. علامه طباطبایی نیز ذیل آیه ۱۵ سوره نساء تصریح می‌کند که کاربرد واژه «النساء» در مورد همسران در زبان عربی شیوع دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۴/۲۲۵) ازسوی دیگر، اصطلاح شرعی یتیم، ویژه بچه‌های نابالغ است و افراد بزرگسال را دربر نمی‌گیرد. مبنای این برداشت نیز روایتی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که در منابع شیعه و سنی با این عبارت گزارش شده است: «لَا يَتِيمٌ بَعْدَ اِحْتِلَامٍ. پس از بلوغ، یتیمی معنا ندارد» (کلینی، ۱۴۳۰ ه.ق، ۱۰/۸۸۶؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴ ه.ق، ۳/۲۶۰؛ ابوداود، ۱۴۲۰ ه.ق، ۳/۱۲۵۵). این روایت مورد استناد مفسران فریقین نیز قرار گرفته است (ر.ک.، طوسی، بی‌تا، ۱۰/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۷/۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۲۸۸/۱؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ ه.ق، ۱/۴۷۸ و...).



نویسندگان المنار نیز بدین معنای اصطلاحی اعتراف کرده‌اند که یتیم به کسی گفته می‌شود که پدر خود را از دست داده است. (رشیدرضا، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۲۶۷/۱) چنان‌که علامه طباطبایی نیز تصریح کرده است که با رسیدن یتیم به سن بلوغ، دیگر به وی یتیم نمی‌گویند. (ر.ک.، طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ.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، ۱۴۱۷ هـ.ق، ص ۳۳۳). 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 صدور آیات

یکی از شروط وحدت سیاق در آیات پیاپی، ارتباط صدور و پیوستگی در نزول آنهاست. بدین معنای 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؛ بدین بیان که در این تفسیر برای جمله «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» چند معناگزارش 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 وَاصْفَحْ..."، یهود بنی‌نضیرند به قرینه سیاق آیات پیشین که خبر از تلاش خیانت‌آمیز آنان برای کشتن پیامبر اکرم ﷺ می‌دهد؛ در نتیجه مقصود از عفو و گذشت از آنان نجنبیدن با آنهاست» (رشیدرضا، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۲۸۶/۶). چنان‌که ملاحظه می‌شود، نویسنده المنار به رغم 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. به سخن دیگر، به دلیل ترتیب نزول و نکات تاریخی مربوط

به شأن نزول، نتوانسته است به سیاق درونی آیات استناد کند. مفسر المیزان نیز با توجه به شواهد تاریخی، نزول این بخش از آیه را در مورد عبدالله بن سلام و یاران وی نفی کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۲۴۱/۵)، اما پس از تطبیق این شرط سیاق (ارتباط صدور آیات) بر آیه هفتم نساء، شأن نزولی که برخی از مفسران برای این آیه گزارش کرده‌اند (ر.ک.، طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۸/۳) می‌فهماند این آیه به صورت جداگانه و مستقل از سیاق مربوط به احکام یتیمان نازل شده است و از این رو شرط ارتباط صدور آیات احراز نمی‌شود و سیاق واحدی بر این آیات، حاکم نخواهد بود.

۲-۴-۳. ارتباط موضوعی آیات

شرط دیگر وحدت سیاق در آیات پیاپی، ارتباط موضوعی آن آیات است. بدین معنا که تحقق سیاق واحد، منوط به پیوستگی محتوایی و موضوعی آیات است. (بابایی، ۱۳۷۹) اگر آیه یا آیاتی با موضوعی متفاوت در میان آیات دیگر قرار گیرد، تلاش برای یافتن ارتباط میان آن آیه یا آیات با آیات پیشین و پسین ضرورتی ندارد. چنان‌که وجود آیه یا آیاتی در قالب جمله معترضه در میان آیات دیگر، مورد پذیرش مفسران متعددی از جمله نویسندگان المنار قرار گرفته است. برای مثال در آیه کریمه «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ، قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيْ إِجْرَامِي وَ أَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ» (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 عليه السلام و گزارشی از سخن مشرکان مکه در دروغ‌پنداشتن این داستان‌ها دانسته‌اند. دوم، دیدگاه جمهور مفسران که آیه یادشده را ادامه قصه نوح عليه السلام دانسته و دلیلی بر معترضه بودن آن نیافته‌اند. پدیدآورندگان المنار در نقد دیدگاه دوم گفته‌اند که وجود جمله‌های معترضه در قرآن امری مرسوم و متداول است. در این تفسیر، ذیل آیات متعددی از قرآن، به معترضه بودن برخی جمله‌ها یا آیات قرآن تصریح شده است (ر.ک.، رشیدرضا، ۱۴۱۴ ه.ق، ۱۹۴/۱ و ۴۹۴؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ ه.ق، ۳۱۰/۳؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ ه.ق، ۴/۱۱۷، ۱۵۰، ۲۳۷ و ۴۲۰؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ ه.ق، ۲۲۸ و ۲۵۶؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ ه.ق، ۴۴۹/۷؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ ه.ق، ۳۰۵/۸ و ۴۲۰؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ ه.ق، ۴۶۸/۹).

در مورد سیاق آیه هفتم نساء، مفسر المیزان به صراحت آن را سرآغاز تشریح احکام یتیمان دانسته است، بی‌آنکه این آیه را به فضای احکام یتیمان محدود سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ه.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 معترضه بودن، 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، قرابت‌برها کسانی‌اند که سهم آنان از ترکه مشخص نیست و هر مقدار از ترکه باقی بماند، به آنها تعلق می‌گیرد. طبق فتوای علمای اهل سنت، 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، ۱۴۰۵ه.ق، ۲/۳۴۴)

برای مثال، اگر مردی از دنیا برود و فقط یک دختر و مادر از او باقی بماند، سهم مادر یک‌ششم و سهم دختر سه‌ششم از ترکه است که در مجموع، چهارششم می‌شود و دوششم باقی می‌ماند. فقهای اهل سنت 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

حکم به مورد خاصی منحصر نشده است. بنابراین، اختصاص ارثیه به مردان و محروم کردن زنان، با ظاهر آیه در تضاد است. افزون بر این، محروم ساختن زنان از ارث، درحالی که از نظر قرابت و درجه خویشاوندی با میت مساوی اند، از احکام جاهلیت است. خداوند نیز در آیه کریمه "أَفْحَكُمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ..." (مائده: ۵۰) چنین احکامی را نکوهش کرده است» (علم الهدی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ص ۵۵۳).

شیخ طوسی نیز روایات نقل شده در منابع اهل سنت در تأیید دیدگاه تعصیب را ناسازگار با آیات قرآن دانسته است. (طوسی، بی تا، ۴/۴۱۱) علامه طباطبایی ذیل تفسیر آیه هفتم سوره نساء اشاره کرده است که برخی مفسران به این آیه بر نادرستی دیدگاه تعصیب استدلال کرده اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۴/۲۰۰) علامه طباطبایی همچنین در بحث روایی ذیل آیات ۱۱ تا ۱۴ سوره نساء دو روایت را از درالمنثور سیوطی گزارش می کند که تأییدکننده این دیدگاه است: روایت اول: «مردم در دوران جاهلیت به دختران و پسران ناتوان خود ارث نمی دادند و فقط فرزندان از متوفی ارث می بردند که توانایی جنگیدن داشتند. تا اینکه عبدالرحمن، برادر حسان (شاعر معروف)، از دنیا رفت و همسری به نام ام کحه و پنج دختر از او به جا ماند. ورثه اش یعنی، خویشاوندان طبقه بعد از فرزندان، تمامی اموال او را تصاحب کردند. ام کحه شکایت خود را نزد رسول خدا ﷺ برد. در پاسخ این آیه شریفه نازل شد: "فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ؛ اگر فرزندان شما (دو دختر و) بیش از دو دختر باشند، دو سوم میراث از آن آنهاست؛ و اگر یک دختر باشد، نیمی از میراث از آن اوست". سپس در مورد ام کحه این بخش از آیه قرائت شد که می فرماید: "همسرانتان (زنانتان) اگر شما فرزند نداشته باشید، یک چهارم، و اگر فرزند داشته باشید، یک هشتم از ارثیه را می برند».

روایت دیگری که در تفسیر درالمنثور از ابن عباس نقل شده، چنین است: «وقتی آیه فرائض (یعنی، سهام تعیین شده 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 یک چهارم یا یک هشتم مال را به همسر متوفی بدهیم؟ و نیمی از مال را به یک دختر؟ آیا به کودک صغیر نیز ارث بدهیم، با اینکه چنین بازماندگانی نمی توانند بجنگند و غنیمتی به دست آورند؟». خاستگاه این اعتراض، رسم دوران جاهلیت بود که ارث را فقط به وارثانی می دادند که می توانستند در کارزار شرکت کنند. در نتیجه، ارث فقط به بزرگترین فرزندان یا اقوام متوفی می رسید.



علامه طباطبایی پس از گزارش این دو روایت از درالمنثور می نویسد: «خاستگاه تعصیب همین رسم بوده است که میراث را فقط به خویشاوندان پدری متوفی می دادند، البته در صورتی که متوفی پسر بزرگ و کارآمد برای جنگ نداشت». اهل سنت به قانون تعصیب عمل می کنند، البته فقط در مواردی که مال از سهام مقرر (فریضه) بیشتر باشد و سهام همه مال را دربر نگیرد. شاید بتوان در روایات آنها نشانه هایی از این سخن یافت، اما روایات نقل شده از اهل بیت علیهم السلام به صراحت تعصیب را رد می کند. در فرض یادشده یعنی، درجایی که 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 صورت ها پدر. آنچه از آیات برداشت می شود (که بیشتر توضیح داده شد)، نیز موافق این دیدگاه است. (ر.ک.، طباطبایی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۲۱۸/۴).

نکته جالب توجه این است که پدیدآورندگان تفسیر المنار با وجود اشاره به دیدگاه جمهور اهل سنت درباره تعصیب، تمایل چندانی به پذیرش آن نداشته اند و دست کم در دو موضع از این تفسیر با آن مخالفت کرده اند (ر.ک.، رشیدرضا، ۱۴۱۴ ه.ق، ۴۱۷/۴؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ ه.ق، ۱۱۵/۱۰).

۲-۶. بررسی تخصیص آیه به غیر فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

یکی از مباحث مهم تفسیری و نزاع برانگیز 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 کرده اند که آیات ارث شامل خویشاوندان پیامبر نمی شود. در نتیجه، آنان از اموال باقی مانده از پیامبر ارث نمی برند. این تلاش برای توجیه رفتار خلفا بوده است؛ رفتاری که در آن حق مسلم حضرت زهرا علیها السلام در مزرعه فدک نادیده گرفته شد. پس از رحلت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم و مواجهه دستگاه خلافت با خاندان وحی، مزرعه فدک از صدیقه کبری علیها السلام غصب شد. خلیفه اول در توجیه این رفتار به روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم استناد کرد: «إِنَّمَا مَعْشَرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورُثُ، مَا تَرَكْتُ بَعْدَ مَوْتِي عَامِلِي، وَنَفَقَةِ نِسَائِي، صَدَقَةٌ، مَا، گروه پیامبران، چیزی به ارث نمی گذاریم. آنچه پس از من باقی می ماند، پس از کسر هزینه های کارگران و همسرانم، صدقه است» (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ ه.ق، ۴۷/۱۶؛ نسائی، ۱۴۱۱ ه.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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ 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، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۴/۴۰۸ تا ۴۱۴)

مدافعان مکتب اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام در نقد سندی و محتوایی این روایت ساختگی مطالب بسیاری نوشته‌اند، اما در پژوهش حاضر به تناسب 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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، 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، ارث دادن به عموم فرزندان میت تأکید شده است: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ...» 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 بیرون دانستن فرزندان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از این حکم، توجیه‌پذیر نیست. محمد عبده، ذیل این آیه، به صراحت اعتراف کرده است که خطاب آیه تمام مکلفان امت اسلام را دربرمی‌گیرد (رشیدرضا، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۴/۴۰۴).

آیه دیگر در این زمینه، آیه ۳۳ نساء است که می‌فرماید: «وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...». واژه «موالی» جمع مولى به معنای وارث است. (طوسی، بی‌تا، ۱۸۶/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۶۶/۳؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۶۴/۵). شاهد قرآنی بر این معنا، آیات پنجم و ششم سوره مریم است: «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْثُنِي وَ يَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ...». این آیه نشان می‌دهد که مولى به معنای وارث به کار رفته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶۶/۳). در جمله «فَأَتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ» ذیل آیه ۳۳ سوره نساء نیز واژه «نصیب» به معنای سهم الارث است. علامه طباطبایی 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، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۳۴۲/۴). رشیدرضا نیز در تأکید بر وحدت سیاقی دو آیه یادشده می نویسد: «ارتباط آیه ۳۳ با آیه ۳۲ بسیار آشکار است، به ویژه بنابر دیدگاهی که سبب نزول آیه ۳۳ را موضوع برتری مردان بر زنان در ارث می داند» (رشیدرضا، ۱۴۱۴ هـ.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: «از آنجاکه این آیه شریفه با آیه پیش از آن یعنی آیه "وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى 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 می کند که آیه مورد بحث به ضمیمه آیه قبلی، احکام و اوامری را که در آیات ارث و وصیت گذشت به صورت خلاصه بیان می کند؛ زیرا در آن آیات جزئیاتی از شرایع آمده بود، هم چنان که قبل از آن آیات نیز اجمالی از احکامی که بعداً شرح داد آورده و فرموده است: "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...". پس این آیه گویا قاعده‌ای کلی در باب ارث است که همه جزئیات احکام، به آن برمی گردد و لازمه آن این است که نام اجمالی افرادی از افرادی که ارث می برند و آنها که از آنها ارث برده می شود انطباق یابد بر همان افرادی که در آیات ارث به تفصیل بیان شده اند. از این رو، مقصود از موالی تمام اشخاصی هستند که در آیات ارث، وارث شناخته شده اند، خواه اولاد باشند و خواه پدر و مادر، و یا برادران و خواهران و یا غیر از آنها». (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۳۴۲/۴-۳۴۱) رشیدرضا نیز در تأکید بر وحدت سیاقی دو آیه یادشده می نویسد ارتباط این آیه ۳۳ با آیه ۳۲ بسیار آشکار است به ویژه بنابر دیدگاهی که سبب نزول آیه ۳۳ را موضوع برتری مردان بر زنان در ارث می داند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۶۳/۵).

نتیجه آنکه عمومیت مورد اشاره در آیات ارث که بیشتر بیان شد، به روشنی همه بازماندگان میت را دربرمی گیرد و شامل دختر پیامبر نیز می شود. بنابراین، استثنای حضرت زهرا علیها السلام از این قانون عمومی ارث، دلیلی روشن و قطعی می طلبد. نقد دوم) تنافی با آیات ارث بری فرزندان پیامبران: در آیات متعددی از قرآن کریم،

موضوع ارث بردن برخی از فرزندان پیامبران از پدر خویش تصریح شده است. چنان که در آیه ۱۶ سوره نمل می‌فرماید: «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ؛ و سلیمان از داود ارث برد» (نمل: ۱۶). مقصود از میراث اشاره شده، بنابر شواهدی که ذکر خواهد شد، شامل اموال نیز می‌شود. فخررازی از حسن بصری نقل کرده است که وی مقصود از این آیه را ارث بردن 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 از سوی خداست و از این رو، فرزند مؤمن از پدرش ارث می‌برد، اما اگر کافر باشد، از میراث محروم خواهد بود (فخررازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۲۴/۵۴۷).

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، به جز موارد معدود، نمونه‌های فراوانی نداریم که فرزندی پس از پدر خویش به نبوت رسیده باشد. از سوی دیگر، اگر مقام نبوت وراثتی بود، چرا در میان دوازده پسر حضرت یعقوب علیه السلام، 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 به دلیل دل بستگی‌های کلامی خویش، ارث در آیه مذکور (ر.ک.، نمل: ۱۶) را به علم و پادشاهی تفسیر کرده است (طبری، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۸۷/۱۹).

پدیدآورانندگان المنار نیز، طی نقل مستقیم و مفصل شش صفحه‌ای از کتاب *روح المعانی آلوسی*، وراثت در این آیه را به ارث علم، نبوت و کمالات روحی معنا کرده‌اند. (ر.ک.، رشیدرضا، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۴/۴۱۰) ابن عطیه و ابن عاشور، با وجود تمایل به دیدگاهی مشابه، هر دو اعتراف کرده‌اند که کاربرد واژه ارث در علم و پادشاهی، کاربردی غیرحقیقی و مجازی است (ابن عاشور، بی‌تا، ۱۹/۲۳۴؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ هـ.ق، ۴/۲۵۳). روشن است که به تعبیر ابوالفتوح رازی، با وجود امکان برداشت حقیقی از یک واژه، تفسیر آن به معنای مجازی شایسته نیست (ر.ک.، ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ هـ.ق، ۱۵/۱۸۱). از سوی دیگر، هرچند کاربرد میراث در انتقال علم با تعبیری



مجازی توجیه پذیر است، اما چنین انتقالی در علوم فکری و اکتسابی است که با تحصیل به دست می آید. در حالی که دانش ویژه پیامبران، عنایتی خاص از سوی خداوند است و با قوای فکری معمول به دست نمی آید (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ.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 می دارد: «وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا. يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا؛ 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 رضایت قرار ده». در اینجا میان مفسران درباره مقصود از ارث، اختلاف نظر وجود دارد. بسیاری از مفسران اهل سنت، با انگیزه دفاع از عملکرد حاکمان سقیفه، ارث در این آیه را غیرمالی تفسیر کرده اند (زمخشری، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۵/۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۶/۴؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ هـ.ق، ۵/۴ و...).

اما مفسران شیعه، با توجه به شواهد متعدد، آن را به ارث در اموال معنا کرده اند؛ زیرا نخست اینکه معنای حقیقی میراث، انتقال اموال از میت به ورثه اوست و انتقال علم و نبوت معانی مجازی به شمار می آیند. برخی از اهل لغت، واژه مال و اموال را مفعول فعل ورث و مشتقات آن ذکر کرده اند. (أزهري، ۱۴۲۱ هـ.ق، ۸۵/۱۵) زمخشری در کتاب لغت خویش، کاربردهای حقیقی و مجازی واژه ها را تفکیک کرده است و در تعریف ریشه «ورث»، ابتدا معنای حقیقی آن یعنی، ورثه المال را بیان کرده و سپس به معنای مجازی اشاره کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷ هـ.ق). دوم اینکه، پیامبری و دانش، از طریق ارث منتقل نمی شوند؛ زیرا نبوت منصبی الهی است و تابع مصلحت های واقعی. در این جایگاه، نسبت خویشاوندی نقشی ندارد. تحصیل دانش نیز به تلاش فردی وابسته است. (رک.، طوسی، بی تا، ۱۰۶/۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۷۷۶/۶؛ رازی، ۱۴۰۸ هـ.ق، ۶۰/۱۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ.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 برده اند، در زمان حیات پدرشان به مقام نبوت رسیدند. بنابراین، نیازی نبود که گفته شود آن دو بزرگوار نبوت را از طریق ارث به دست آورده اند.

دو شاهد قرآنی برای این مطلب وجود دارد: آیه ۷۹ سوره انبیاء که درباره داود و سلیمان، و جریانی که برای هر دو به طور هم زمان پیش آمد، می‌فرماید: «وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا» و آیه ۱۲ سوره مریم که درباره یحیی می‌فرماید: «آتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا». در هر دو آیه، منظور از حکم، نبوت است. (حسینی زنجانی، ۱۳۸۳، ۵۳۵) مفسران بسیاری از اهل سنت نیز «حکم» را در آیه ۱۲ سوره مریم به معنای نبوت تفسیر کرده‌اند (ر.ک.، فخر رازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۵۱۶/۲۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۸/۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۷/۴؛ ابو حیان، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۲۴۵/۷؛ ابن عاشور، بی تا، ۱۸/۱۶؛ مظهری، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۱۸۶/۶). چهارم اینکه، برخی روایات نشان می‌دهند که بنی اسرائیل در آن زمان هدایای فراوانی برای اخبار (علمای یهود) می‌آوردند و زکریا رئیس اخبار بود (قمی، ۱۳۶۳، ۴۸/۲).

طبری، از مفسران اهل سنت، واژه «بِرْتْنِي» را در روایات متعدد به معنای «میراث مالی» تفسیر کرده است. (طبری، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۳۷/۱۶) یکی از این روایات توسط سیوطی نیز نقل شده است (سیوطی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۲۵۹/۴). هرچند در برخی نقل‌ها، ارث نبوت نیز ذکر شده است، اما روشن است که این ادامه آسیمی به استدلال مقاله وارد نمی‌کند. نکته مهم این است که تفسیری که ارث را به معنای میراث مالی گرفته است، با روایات مخالفان مکتب اهل بیت که ارث پیامبران در اموال را نفی می‌کنند، ناسازگار است.

فخر رازی و ابن عاشور نیز به طور شگفت‌انگیزی ادعا کرده‌اند که روایت «إنا معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة» مخصوص پیامبر اکرم ﷺ است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۵۱۰/۲۱؛ ابن عاشور، بی تا، ۱۱۲/۱۶) به نظر می‌رسد این دو مفسر، در مواجهه با تعارض، ناچار شده‌اند ظاهر عمومی این روایت را که شامل همه انبیا می‌شود، انکار کنند. در حالی که این اقدام، به معنای پذیرش تخصیص اکثر است که از نظر اصول عقلایی محاوره، قبیح و غیرقابل پذیرش است.

نکته مهم پایانی: چگونه می‌توان تصور کرد که پیامبر اکرم ﷺ مسئله مهم «ارث نبردن پیامبران» را به عزیزترین وارث خود، حضرت زهرا عَلَيْهَا السَّلَامُ، بیان نکرده باشند؟ به ویژه که حضرت فاطمه عَلَيْهَا السَّلَامُ، صدور چنین روایتی را انکار کرده‌اند. در خطبه فدکیه، حضرت زهرا عَلَيْهَا السَّلَامُ فرمود: «أَفِي كِتَابِ اللَّهِ أَنْ تَرِثَ أَبَاكَ وَلَا أَرِثَ أَبِي؟! لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا قَرِيبًا. أَفَعَلَى عَمْدٍ تَرَكْتُمْ كِتَابَ اللَّهِ وَ نَبْدْتُمُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ». (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۲۲۶/۲۹؛ ابن ابی طاهر، بی تا) همچنین، پس از استناد خلیفه اول به روایت مورد بحث، آن حضرت عَلَيْهَا السَّلَامُ فرمود: «سُبْحَانَ اللَّهِ! مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ عَنْ

کتاب الله صَارِفًا) (مجلسی، ۱۴۳۰ هـ.ق، ۲۳۱/۲۹). آیا با انکار صریح این روایت از سوی حضرت زهرا علیها السلام می‌توان به یک خبر 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 ایتم است.
- براساس آیه هفتم سوره نساء، دیدگاه تعصیب در تفاسیر اهل سنت 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: رضایی اصفهانی، محمد علی. قم: چاپخانه اعتماد.
۱. ابن‌ابی‌طاهر، احمد بن‌ابی‌طاهر (بی‌تا). بلاغات النساء. قم: الشریف‌الرضی.
 ۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۴۳۳ هـ.ق). معانی الأخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۳. ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۴ هـ.ق). من لا یحضره الفقیه. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم.
 ۴. ابن‌حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ هـ.ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل. بیروت: مؤسسة الرسالة.
 ۵. ابن‌عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا). التحرير والتنویر (تفسیر ابن‌عاشور). بیروت: مؤسسه تاریخ.
 ۶. ابن‌عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ هـ.ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. بیروت: دارالکتب العلمیة.
 ۷. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ هـ.ق). تفسیر القرآن العظیم (ابن‌کثیر). بیروت: دارالکتب العلمیة.
 ۸. ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ هـ.ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
 ۹. ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ هـ.ق). البحر المحیط فی التفسیر. بیروت: دارالفکر.
 ۱۰. ابوداود، سلیمان بن اشعث (۱۴۲۰ هـ.ق). سنن‌ابی‌داود. قاهره: دارالحديث.
 ۱۱. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ هـ.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، علی اکبر (۱۳۷۹). روش شناسی تفسیر قرآن. تهران. سمت.
۱۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ه.ق). أنوار التنزیل وأسرار التأویل (تفسیر البیضاوی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. حسینی زنجانی، سیدعزالدین (۱۳۸۳). شرح خطبه حضرت زهرا علیها السلام. قم: بوستان کتاب.
۱۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۷). لغت نامه. تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. رجبی، محمود (۱۳۸۳). روش تفسیر قرآن. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۸. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ ه.ق). تفسیر القرآن حکیم الشهیر بتفسیر المنار. لبنان: دارالمعرفة.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ه.ق). أساس البلاغة. بیروت: دار صادر - بیروت.
۲۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ ه.ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۱. صاحب، اسماعیل بن عیاد (۱۴۱۴ ه.ق). المحیط فی اللغة. بیروت: عالم الکتب.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ه.ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۴. طبری ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ ه.ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری). بیروت: دارالمعرفة.
۲۵. طبری کیاهراسی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۰۵ ه.ق). احکام القرآن (کیاهراسی). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۶. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. علم الهدی، بن الحسین، (۱۴۱۵ ه.ق). الانتصار. قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم.
۲۹. علم الهدی، علی بن الحسین (۱۴۱۷ ه.ق). مسائل الناصریات. تهران: رابطه الثقافة و العلاقات الاسلامیة.
۳۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ه.ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ه.ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
۳۲. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ ه.ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی. قم: دارالکتاب.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۳۰ ه.ق). الکافی. قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
۳۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ ه.ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی (۱۴۰۶ ه.ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه (ط - القدیمة). قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانیور.
۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. قم: صدرا.
۳۸. مطهری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ ه.ق). التفسیر المظهری. پاکستان: مکتبه رشدیة.
۳۹. نجارزادگان، فتح الله (۱۳۸۳). تفسیر تطبیقی. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۴۰. نسائی، احمد بن علی (۱۴۱۱ ه.ق). السنن الکبری. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۱. نوری، حسین (۱۳۶۴). کتابی که نیمی از علم فقه است. نشریه نور علم، ۱، ۲۷-۳۵.



بررسی رویکرد سند ۲۰۳۰ یونسکو در مورد زنان از منظر فقه امامیه

حامد رستمی نجف آبادی^۱، عبدالرضا فرهادیان^۲

چکیده

سند ۲۰۳۰ سازمان بین‌المللی یونسکو از جمله اسناد بین‌المللی است که در ایران با انتقادهای متعددی مواجه بوده است. پژوهش حاضر با هدف بررسی رویکرد سند ۲۰۳۰ در مورد 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. بدین منظور کلیه منابع مکتوب علمی مربوطه به شیوه تحلیلی - اسنادی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت. نتایج نشان داد که یکی از محورهای اساسی هدف پنجم از سند ۲۰۳۰ برابری و تشابه جنسیتی زنان و مردان است. براین اساس، رویکرد سند ۲۰۳۰ 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. به‌طور کلی مکتب متعالی اسلام در رابطه با حقوق زن و مرد قائل به تساوی است نه تشابه، در حالی که 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. استادیار 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

Email: Farhaadian@gmail.com

۲. استادیار گروه حقوق، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.
Email: a.farhadian@iaukashan.ac.ir

0000-0001-8930-2037

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

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 آدیان به همزیستی هدفمند، کمال آفرین، 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 حقوق دانان 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، ص ۴۴۳).

سند ۲۰۳۰ یونسکو از جمله 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 بین المللی آموزش ۲۰۳۰ به آغاز دوره تجدد و شکل‌گیری آن و خوش بینی و خوش خیالی فیلسوفان عصر روشنگری و جامعه شناسان نخستین درباره فراگیری و جهان شمولی غیر ارادی تجدد باز می‌گردد (فولادی، ۱۳۹۶). برنامه آموزش ۲۰۳۰ 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 بین المللی را در زمینه توسعه پایدار برای پانزده سال آینده ترسیم می‌کند. در ظاهر، یکی از اهداف فرعی هدف اصلی پنجم، ریشه‌کنی همه اقدامات زیان بار علیه زنان و دختران است. این سند برای کمک به وضعیت و ارتقاء جایگاه زنان براساس موازین حقوق بشری و اسناد بین المللی نظیر کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض آمیز علیه زنان (مصوب ۱۹۷۹) تدوین شده است. اگرچه کنوانسیون مذکور در دوره ششم مجلس شورای اسلامی ایران به تصویب رسید،

با مخالفت شورای نگهبان به نتیجه 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 یک مراسم رونمایی کردند. این سند در ایران توسط کمیسیون علمی، فرهنگی و تربیتی سازمان ملل (یونسکو) در چارچوب عمل جهانی آموزش ۲۰۳۰ با عنوان «سند ملی آموزش ملی ۲۰۳۰ ایران» توسط کمیسیون فوق‌تهیه و تدوین شد. این موضوع واکنش‌های زیادی را در میان مقامات و ارگان‌های جمهوری اسلامی ایران برانگیخت و در سال ۱۳۹۶، اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی طی جلسه‌ای به لغو سند ۲۰۳۰ رأی دادند.

در پژوهش حاضر تلاش شد تعارضات سند ۲۰۳۰ با دیدگاه فقه امامیه درباره زنان بررسی شود. در مورد سند ۲۰۳۰ پژوهش‌های متعددی در ایران انجام شده است: غمامی و مقدمی خماسی (۱۳۹۸) در پژوهش خود چالش‌های بنیادین جمهوری اسلامی ایران در مواجهه با سند توسعه پایدار (سند ۲۰۳۰) را بررسی کرده‌اند. همچنین یداللهی، یآوری و زارعی (۱۳۹۸) نیز در مقاله‌ای به بررسی تطبیقی رویکرد سند ۲۰۳۰ و سند تحول بنیادین در آموزش و پرورش ایران به عدالت آموزشی جنسیتی، پرداخته‌اند. علی‌بخش زاده، انتخابیان و گرم‌رودی ثابت (۱۴۰۱) در پژوهشی حق آموزش زنان در فقه و حقوق ایران و سند ۲۰۳۰ یونسکو را بررسی نموده‌اند که در پژوهش ایشان فقط حق تحصیل زنان بررسی شده است.

در مقاله حاضر، تعارضات سند ۲۰۳۰ یونسکو با فقه امامیه و مصادیق اختلاف و تعارض آن با حقوق زنان از منظر فقه مرفقی امامیه بحث و بررسی شد که از این نظر نسبت به 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 به معنای تناسب (نه یکسانی) تبیین شده است و جنس مؤنث به نحو اطلاق منظور است. براین اساس، در مقاله حاضر این سؤال که در چه مواردی و به چه علت و مبنایی سند ۲۰۳۰ با دیدگاه فقه امامیه درباره حقوق زنان در تعارض است، بررسی شد. بدین منظور ابتدا سند ۲۰۳۰ بررسی شد، سپس مصادیق اختلاف و تعارض این سند با فقه امام درباره حقوق زنان تحلیل گردید.

احکام مرفقی 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، ۱۳۸۵ هـ.ق) هرگونه پذیرش و التزام به اسناد و پروتکل‌های بین‌المللی نباید به گونه‌ای باشد که منجر به سلطه غیرمسلمانان بر ساختار فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه اسلامی شود. در این میان، پذیرش سند ۲۰۳۰ خسارات جبران‌ناپذیری بر منابع فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی کشور جمهوری اسلامی ایران به همراه 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

۱-۲. بررسی ماهیت سند ۲۰۳۰ سازمان یونسکو

سند ۲۰۳۰ 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 یک مقدمه و ۱۷ هدف است. از بین تمام اهداف توسعه پایدار، هدف چهارم یعنی، آموزش باکیفیت و از جمله آموزش موازین حقوق بشر، یکی از مهم‌ترین اهداف سند ۲۰۳۰ شناخته می‌شود (سلامتی، اخوان‌فرد و طالقانی، ۱۳۹۴). این سند ادامه سند ۱۹۹۰ «جامتین» تأیید است که با عنوان 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 از جمله راهکارهای سند ۲۰۳۰ برای آگاهی بخشی به اطفال و نوجوانان است.

سند ۲۰۳۰ نیز از منظر حقوق بین‌الملل ماهیتی چندگانه دارد؛ این سند «کنوانسیون»، «معاهده» و «قطعنامه» به شمار 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 به دنبال داشته باشد که در صورت اجرا نشدن مسئولیت‌های بین‌المللی را به همراه داشته باشد. برای اجرایی سازی 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، عدم کفایت 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 آموزش و پرورش 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 به ویژه در حوزه خانواده در تعارض است.

اسلام با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست، اما تشابه حقوق آنها هم در برخی موارد امکان پذیر نمی‌باشد. از نظر اسلام، زن و مرد هر دو انسانند و از حقوق انسانی متساوی بهره مند می‌باشند. (اسماعیلی... و همکاران، ۱۳۹۹) از نظر اسلام، زن و مرد در برخی ویژگی‌ها و خصوصیات مشابه یکدیگر نیستند، جهان برای آنها یک جور نیست و خلقت و طبیعت آنها یکنواخت و یکسان می‌باشد. از این رو، 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. براین اساس، در مقاله حاضر ضمن بررسی مفاد سند ۲۰۳۰ درباره برابری جنسیتی زنان به سایر اسناد بین‌المللی مرتبط نیز اشاره شد. سن ازدواج دختران، ارث، قصاص،



تعدد زوجات، تصدی برخی مشاغل و حق طلاق زنان از مهمترین مصادیقی است که نشان دهنده تعارض سند ۲۰۳۰ با فقه امامیه است.

در اسلام، عدالت جنسیتی به معنای برابری جنسیتی و تشابه کامل در حقوق نیست. از نظر مبانی اسلامی، زن و مرد در انسانیت، اصل فطرت و روح انسانی برابرند. قرآن به صراحت در آیات متعددی می‌فرماید که زنان را از جنس مردان و از سرشتی نظیر سرشت مردان آفریده ایم (ر.ک.، نساء: ۱). بنابراین، براساس آموزه‌های قرآنی، زن و مرد در آفرینش مساوی و از یک‌گونه‌اند، اما تلازمی بین تساوی آنها در منشا آفرینش و یکسان بودن کامل آن دو در مقرراتی مانند احکام قصاص و دیه نیست. این اختلاف ناشی از عوامل جغرافیایی و یا تاریخی و اجتماعی نمی‌باشد، بلکه طرح آن در متن آفرینش ریخته شده است. طبیعت از این دوگونگی هدف داشته است و هرگونه عملی بر ضد طبیعت و فطرت عوارض نامطلوبی به بار می‌آورد. (ر.ک.، مطهری، ۱۳۷۱). بنابراین، اگر در اسلام احکامی محدودکننده نسبت به زنان وجود دارد هرگز به معنای نادیده گرفتن توانایی‌های این بخش از اجتماع در اداره جامعه و نقش آفرینی اجتماعی آنان نیست. اگرچه زن و مرد از نظر تفاوت‌های خلقی و روان‌شناسی از حقوق مساوی برخوردارند، اما هیچ‌گاه حقوق مشابهی ندارند.

وجود برخی تفاوت‌ها و توجه به آنها در وضع حقوق و تکالیف، عین عدالت است نه ظلم. مقتضای عدالت این نیست که حقوق زن و مرد یکسان و مشابه باشد، بلکه نادیده گرفتن توانایی‌ها، تفاوت‌ها و ویژگی‌های تکوینی زن و مرد ظلم به آنان است. نباید هر نوع تفاوتی را تبعیض دانست و تساوی و برابری زن و مرد در حقوق و تکالیف را به معنای تشابه و یکسانی کامل زن و مرد در حقوق و تکالیف معنا کرد، بلکه تساوی بدین معناست که هر یک از زن و مرد از حقوق و تکالیف مناسب با ویژگی‌های تکوینی‌شان برخوردار شوند و چیزی بر آنان تحمیل نشود. 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 سوی دیگر مطرح است، 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 با عنوان 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: ۲۰۱؛ احزاب: ۳۵؛ اعراف: ۱۹ تا 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 نسبت به زنان قائل نشده است و اصل مساوات را درباره زن و مرد رعایت کرده است. براین اساس با توجه به اینکه برای زن و مرد حقوقی مشابه قائل نیست، تکالیف و مجازات‌های مشابهی نیز قرار نداده است. به طور کلی 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 سند ۲۰۳۰ در مورد زنان است. تفاوت‌های زیستی و جنسیتی، حاصل اراده و مصلحت الهی و ناظر به واقعیت‌های وجودی انسان است. از این‌رو، مباحث حقوقی و قوانین در ایران ناظر بر باید‌های انسانی می‌باشد و افراد هر چند در واقعیت‌های وجودی با هم متفاوتند، ولی می‌توانند در باید‌های حقوقی از حقوق متناسب با اصل وجودیشان برخوردار باشند. درحالی‌که تلاش سند ۲۰۳۰ برابر قرار دادن زن و مرد است که به مرور باعث نقض‌ها و تعارض‌هایی بین آنها می‌شود.

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 اهل سنت، بلوغ را شرط صحت ازدواج نمی‌دانند و ازدواج نابالغ را به اذن ولی صحیح می‌دانند. مشهور فقهای امامیه هم قائل‌اند که دختر در سن بلوغ آماده ازدواج

است و از آنجا که سن بلوغ دختر را ۹ سال می‌دانند، بنابراین حداقل سن تصمیم‌گیری وی را ۹ سالگی بر می‌شمرند. (فاضل المقداد، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۲۶/۳؛ نجفی، ۱۴۰۴ هـ.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». علاوه بر این، 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 اهل سنت) مسلم است، جواز تزویج صغار به مفهوم عقد محرمیت، توسط ولی 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 در نتیجه سن ازدواج، تفاوت وجود دارد. این تفاوت در سن بلوغ میان مرد و زن به دلیل 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، ۱۴۱۶ هـ.ق؛ محقق حلی، ۱۴۰۵، ۵۰/۲). 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، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۱۱۸/۷).

قانون مدنی، نکاح صغیره را قبل از سن ۱۶ سالگی، فقط با اذن پدر صحیح التصرف و یا محکمه صلاحیت‌دار جایز دانسته است و در صورتی که 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 ولی به شرط مصلحت و با تشخیص دادگاه صالح خواهد بود. (مطیح، ۱۳۷۸) عموم فقهای فِرَق فقهی اسلامی، نکاح صغیره را از سوی ولی جایز می‌دانند (ر.ک. الخویی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۲۴۸/۲). مطابق ماده ۱۰۴۳ قانون مدنی ایران نیز، دختر باکره بدون اذن ولی 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، ۱۴۱۸ هـ.ق؛

براین اساس، 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 امکان پذیر است. علاوه بر این، رضایت پدر از شروط مهم ازدواج دختران است. سند ۲۰۳۰ در مواردی که ذکر شد با فقه در تعارض است؛ زیرا یکی از بخش های سند ۲۰۳۰ افزایش سن ازدواج به ۱۸ سال و به عبارتی دیگر «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 بین المللی حقوق کودک سازمان ملل، فرد در سنین زیر ۱۸ سال کودک تلقی می شود.

کنوانسیون حقوق کودک شامل اساسی ترین حقوق بشر برای کودکان در سال ۱۹۸۹ به تصویب رسیده و ۱۹۳ کشور با ضمانت قانونی به آن ملحق شده اند. 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 می شود؛ مگر این که قانون حاکم در کشور مورد نظر تفاوت داشته باشد (دوبووار، ۱۳۸۰). موافقان طرح افزایش حداقل سن ازدواج در ایران، به تعریف این کنوانسیون از سن کودک استناد می کنند (یوسف پور، و همکاران، ۱۳۹۶).

به موجب سند تفسیری شماره ۳۱ کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان (مصوب ۱۹۷۹) که در سال ۲۰۱۶ از سوی سازمان ملل منتشر شد، ازدواج زود هنگام به ازدواجی اطلاق می شود که سن یکی از زوجین، زیر ۱۸ سال باشد و این نوع ازدواج، مصدافی از ازدواج اجباری به شمار می آید. البته طبق سند تفسیری فوق، با اجازه دادگاه کشور مربوطه، حداقل سن ازدواج می تواند ۱۶ سال تعیین شود. (حسن، ۱۳۸۹) کمیته رفع تمامی اشکال تبعیض علیه زنان در تفسیر عمومی شماره ۲۱ خود با عنوان برابری در ازدواج و روابط خانوادگی، پیشنهاد می کند که سن ازدواج برای مردان و زنان ۱۸ سال باشد. طبق همین توصیه نامه عمومی، در اعلامیه برنامه کاری وین که در کنفرانس جهانی حقوق بشر در وین (از تاریخ ۱۴ تا ۲۵ جون ۱۹۹۳) تصویب شد از دولت ها خواسته شد قوانین و مقررات موجود را اصلاح و سنت ها و رویه های تبعیض آمیز 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 قابل تقلیل است (مه‌پیور، 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. (کاظمی پور، ۱۳۸۳)

علاوه براین، 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 *عروة الوثقی*)، آیت‌الله خوئی، امام خمینی رحمته‌الله علیه، آیت‌الله گلپایگانی و آیت‌الله فاضل لنکرانی اشاره کرد. (ر.ک. مه‌پیور، 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، ۱۴۰۸ هـ.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 شمرده شده است (ر.ک.، حرعاملی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۳۴/۱۲؛ طوسی، ۱۳۸۷ هـ.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 صلی الله علیه و آله فرمود: «طلاق به دست کسی است که عقد به دست اوست». این روایت از جمله روایات صحیحه است (ر.ک.، العاملی، ۱۴۱۰ هـ.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 امکان پذیر 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 علیه السلام 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، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۱۱ و 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 تعیین شده است (ر.ک.، موسوی خمینی، ۱۳۸۴، ۲/۳۴۰).

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



قابل اعمال است. عقد ازدواج پایبندی و تعهدی برای زوجین در پی دارد، اما اگر شرایطی به وجود آید که تحمل زندگی مشترک و دوام آن سختی زیاد و مشقت فراوان برای زوجه ایجاد کند به گونه‌ای که تحمل آن مشکل باشد، در اصطلاح فرد دچار عسر و حرج می‌شود. چهارم) ایلای: «ایلی یعنی، مردی قسم بخورد که چهار ماه یا بیشتر، هم‌بستری با همسر خود را ترک کند» (حرعاملی، ۱۴۱۴ ه.ق، ۵۳۵/۱۵-۵۴۷) و حتی گاهی در روایات تصریح شده است که به دلیل 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، ۱۴۱۴ ه.ق، ۵۴۲/۱۵). پنجم) حق طلاق برای زن می‌تواند در قالب شرط ضمن عقد نیز قید شود. (نجفی، ۱۴۰۴ ه.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، ۱۴۰۵ ه.ق؛ طوسی، ۱۳۸۷ ه.ق؛ علامه حلی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۶۰۲/۳؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۴۳/۴). در ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی نیز به تبع رویکرد فقه، به زوجه اجازه داده شده 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 حق دارند 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». براین اساس، زنان و مردان به شکل برابر حق ازدواج و طلاق دارند. کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان از جمله اسناد حقوق بشری است که در بحث برابری جنسیتی، منبع حقوقی مورد نظر سند ۲۰۳۰ است. قواعد فقهی و حقوقی ایران درباره حق طلاق با کنوانسیون مذکور مغایر است. براساس ماده ۱ کنوانسیون مذکور: «تبعیض علیه زنان، به معنی 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، صرف نظر 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 به عمل آورند 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 به عنوان والدین، قطع نظر 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.

۲-۳. 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، ۱۴۱۴ ه.ق، ۹۳/۱۴). در آیه مذکور آمده است: «... پس، آن‌کس از زنان را به نکاح خود درآید 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 نیموده و به آنها ستم می‌کنید، پس فقط یک زن 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 به شمار می‌آید (نجفی، ۱۳۶۷، ۲/۳۰؛ کرکی، ۱۴۱۱ ه.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، ۱۴۰۱ ه.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 دوست داشتن و محبت قلبی نیز تلاش کند. این درحالی است که در سند ۲۵۳ 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، ص ۳۷۰) از آیه سوم سوره نساء فهمیده می‌شود که اصل در نکاح، تک همسری است و در موارد خاصی اجازه داده شده است که مرد تا چهار زن اختیار کند و گرفتن بیش از یک زن، مشروط به این است که مرد بتواند بین آنها به عدالت 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، قسم 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 یک زن محدود نموده است. منظور از خوف عدم اجرای عدالت این است که مرد، ظن بر عدم اجرای عدالت داشته باشد 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 داشته باشد که توانایی اجرای عدالت بین همسران خود را دارد (رشیدرضا، بی تا، ۳۴۸/۴). علامه طباطبایی، در ذیل جمله «ذالک أدنی ألا تعولوا» می‌گوید: «و ذکر این جمله که متضمن حکمت تشریح تعدد زوجات است دلیل بر این است که اساس تشریح 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

تفاوت زن و مرد در بعضی احکام جزایی نیز مصداق دارد. یکی از این موارد، اختلاف در اجرای قصاص زن و مرد است. اگر زنی مردی را به قتل برساند در صورت تقاضای اولیای دم، قصاص خواهد شد. (نجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۳۲/۴۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱۲۲/۱۹) طبق ماده 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 مرد دو برابر دیه زن است (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱۴۵/۱۹). طبق ماده ۲۰۹ قانون مجازات اسلامی: «اگر مرد مسلمانی عمداً زن مسلمانی را بکشد محکوم به قصاص می‌شود، اما اولیای دم زن، قبل از قصاص قاتل باید نصف دیه مرد قاتل را به او پرداخت کنند و چنانچه دیه مذکور به قاتل پرداخت نشود قصاص صورت نخواهد گرفت». طبق ماده ۳۶۰ قانون مجازات اسلامی: «اولیای دم، میان قصاص بارد فاضل دیه (دادن نصف دیه نفس به قاتل و اجرای قصاص) و گرفتن دیه مقرر در قانون (گرفتن نصف دیه کامل مرد) ولو بدون رضایت مرتکب (زنی که همسرش را کشته) مخیر است». حکم قانونی فوق از فقه امامیه گرفته شده است. فقهای امامیه به اجماع معتقدند که در صورتی مرد به لحاظ کشتن زن قصاص می‌شود که نصف دیه مرد از سوی اولیای مقتوله پرداخت شده باشد. روایات متعددی از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نقل شده است که قصاص مرد در برابر زن موقوف به پرداخت نصف دیه مرد به قاتل یا اولیای او می‌باشد (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق). این روایات صحیح است و تبعیت از حکم آنها برای همه زمان‌ها تعبدی است و تفاوت بین مرد و زن را در قصاص باید پذیرفت.

تفاوت بین قصاص مرد و زن در فقه امامیه با ماده ۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر که به برابری همه در برابر قانون اشاره می‌کند، تفاوت دارد: «هر کس حق دارد که شخصیت حقوقی او در همه جا به مثابه یک انسان در مقابل قانون شناخته شود». همچنین حکم فقهی فوق با مواد یکم و پانزدهم کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، مابینت آشکار دارد؛ زیرا از نظر این کنوانسیون: «عبارت «تبعیض علیه زنان» به هرگونه تمایز، محرومیت یا محدودیت براساس جنسیت که نتیجه یا هدف آن خدشه دار کردن یا لغو شناسایی، بهره‌مندی، یا اعمال حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و یا هر زمینه

دیگر توسط زنان است صرف نظر 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 فقه امامیه جایگاه اقتصادی هریک از زن و مرد است. مسئولیت اقتصادی مرد و ریاست او بر اداره خانواده که در نظام حقوقی اسلام پیش‌بینی شده است، هرگونه مسئولیت اقتصادی را از دوش زن برداشته است. براین اساس، 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 شده است و هم مصالح قصاص.

۲-۵. تفاوت در ارث

تفاوت در ارث از دیگر تفاوت‌های زن و مرد در اسلام است. در اسلام، دختر به اندازه 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 ماده قانون ۹۴۶ قانون مدنی: «زوج از تمام اموال زوجه ارث می‌برد و زوجه در صورت فرزندان بودن زوج، یک هشتم از عین اموال منقول و یک هشتم از قیمت اموال غیرمنقول اعم از عرصه و اعیان ارث می‌برد. در صورتی که زوج هیچ فرزندی نداشته باشد سهم زوجه یک چهارم 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 تا جایی که به زن اجازه داده است که در قبال شیرینی که به فرزند خویش می‌دهد از شوهرش تقاضای حقوق کند. با این حال، 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 سهم الارث 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 سهم الارث

را جبران کند. این دو منبع عبارتند از: مهریه و نفقه. در برخی روایات نیز علت دو برابر بودن سهم الارث مرد نسبت به زن، همین موضوع ذکر شده است (ر.ک.، صدوق، ۱۳۸۵ هـ.ق، ص ۵۷۰).

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، ۱۴۱۶ هـ.ق؛ گلپایگانی، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۴۴/۱). مطابق قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری مصوب ۱۳۶۱، قضات از بین مردان واجد شرایط انتخاب می‌شوند. براساس ماده واحده مذکور: «قضات از میان مردان واجد شرایط زیر انتخاب می‌شوند». در مسئله شهادت دادن نیز گفته شده است که زن و مرد دارای ارزش یکسان نیستند، شهادت دو زن ارزش شهادت یک مرد را دارد. درحالی‌که در برخی از امور مانند حد سرقه، شرب خمر و ارتداد با شهادت زن نمی‌توان موضوع را اثبات کرد (ر.ک.، عاملی جیبی، ۱۴۱۰ هـ.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 سه مرد عادل و دوزن عادل ثابت می‌شود». همچنین براساس ماده ۷۶ قانون مجازات اسلامی: «شهادت زنان به تنهایی یا به انضمام شهادت یک مرد عادل، زنا را ثابت نمی‌کند بلکه درمورد شهود مذکور حد نصاب 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 مورد اشاره: «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 محدود شده 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 سند ۲۰۳۰ 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 نشده است و بی‌شک دارای نقص است. اسلام، به تناسب 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: ۱۱۳). یعنی جنسیت عامل برتری نیست. درحالی‌که سند ۲۰۳۰ برای برابر قرار دادن زن و مرد تلاش دارد که این موضوع به مرور 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 به معنی یکسانی و برابری است (الیاس، ۱۳۷۰) و یکی از اصول بسیار



مهم اسلام می باشد که توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جامه عمل پوشید. براساس آموزه های قرآنی، تمام انسان ها از یک ریشه و فرزندان یک پدر و مادرند و فرقی بین آنها نیست. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز براساس آموزه های قرآنی و اسلامی اصل مساوات را در تمام امورات حکومت مدینه برقرار و سعی نمود با همگان به طور یکسان رفتار کند. آن حضرت، تمام افراد جامعه اسلامی را مانند دندانهای شانه باهم برابر و مساوی می دانست و معتقد بود که انسان ها هیچ مزیت و برتری بر یکدیگر جز در تقوا ندارند (ر.ک.، یعقوبی، بی تا، ۲/۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ه.ق، ۲۲/۳۴۸).
براین اساس، انسان ها با هم برابرند، اما این به معنای یکسانی و تشابه زن و مرد نیست. از دیدگاه اسلام، تفاوت های طبیعی در خلقت زن و مرد وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۱۹۰): «در قرن بیستم و در پرتو پیشرفت های حیرت انگیز علوم، تفاوت های زن و مرد بیشتر روشن و مشخص شده است؛ جعل و افترا نیست، حقایق علمی و تجربی است، اما این تفاوت ها به هیچ وجه به اینکه مرد یا زن جنس برتر است و دیگری جنس پایین تر و پست تر و ناقص تر، مربوط نیست، قانون خلقت از این تفاوت ها منظور دیگری داشته است. قانون خلقت تفاوت های زن و مرد را به منظوری شبیه منظور اختلافات میان اعضای یک بدن ایجاد کرده است... در دنیای جدید در پرتو مطالعات عمیق پزشکی، روانی، اجتماعی، تفاوت های بیشتر و فراوان تری 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 نمی شود 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 شکل گیری سرشت انسانی است نه صنف خاصی. از این رو، قرآن کریم در آیه ۳۰ سوره روم چنین تعبیر می فرماید: «خدا همه را بدان فطرت، بیافریده است». به همین دلیل جنسیت دخالتی در این موضوع ندارد و زن و مرد در دارا بودن این ویژگی انسانی مشترک اند (جمشیدی، ۱۳۸۵). نکته قابل استنباط از آیات قرآن این می باشد که ویژگی ها جنسیتی به گونه ای است که اشتراک انسانی زن و مرد را مخدوش نمی کند.

در سند ۲۰۳۰ تساوی تعریف نشده است، اما باتوجه به اینکه سند ۲۰۳۰ شکل به روز شده اسناد دیگر بین المللی درباره حقوق زنان است می توان 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. به عبارت دیگر، 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 سند ۲۰۳۰ موضوع تساوی جنسیتی است. این اصطلاح در بندهای هفتم و هشتم بیانیه اینچئون صفحه ۲۵ چارچوب اقدام سند، به صورت مبسوط مطرح شده است: «وقتی سند از عدم نادیده گرفتن حتی یک نفر سخن به میان می‌آورد، بدین معناست 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 یک سند جهانی است که به همه جهان تعلق دارد و در کشورهای توسعه‌یافته و در حال توسعه باید یکسان باشند». برابری و تساوی جنسیتی در جای جای سند ۲۰۳۰ مورد تأکید قرار گرفته است. در بند بیستم نیز به رسمیت 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 به تساوی جنسیتی متضمن اتخاذ رویکرد حق محوری است که نه تنها دسترسی کمی زنان و دختران را به طور 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 به منظور 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 یک مقوله کمی و مرتبط با تعداد نیست؛ یعنی سند ۲۰۳۰ 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 به معنای تشابه تام و کامل دو جنس زن و مرد در کمیت و کیفیت آموزشی، بدون توجه به ویژگی‌های منحصر به فرد زیستی، روانی، اجتماعی، فرهنگی و... است. در واقع، 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 مورد اشاره در سایر اسناد حقوق بشری از جمله کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان مصوب ۱۹۷۹ است. در سند ۲۰۳۰ بر برابری جنسیتی به دفعات و به معنای یکسانی کامل زن و مرد تأکید شده، در حالی که در اسلام، تساوی میان زن و مرد به معنای مورد نظر سند ۲۰۳۰ و یکسانی و تشابه در همه زمینه‌ها نیست. اسلام، اصل تساوی انسان‌ها را درباره زن و مرد رعایت کرده است. 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 سند ۲۰۳۰ است. در برخی از موارد کسانی که به زبان از حقوق زن دفاع می‌کنند، در دام اشتباهی می‌افتند که مصلحت زنان در نظر گرفته نشده است. 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 به شمار می‌آید تبعیض ناروا می‌باشد که ظلم و بی‌عدالتی است.

سند ۲۰۳۰ به دلیل مبانی حاکم بر آن، انسان‌ها را تشکیل خانواده توحیدی و قرب الهی که مقصد اسلام است، نمی‌رساند. مبانی حاکم بر این سند عبارتند از: اومانیسیم، 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، در حالی که

الگوی اهداف نظام حقوقی و حقوق زن در اسلام شامل خدا محوری، برابری جنسیتی، ارزش‌گذاری به نهاد خانواده است. شهید مطهری معتقد است که اسلام قائل به برابری جنسیتی است نه تشابه جنسیتی؛ تساوی غیر از تشابه است، تساوی برابری است و تشابه یک‌نواختی. در حالی که در نظام حقوقی غربی تشابه جنسیتی مورد قبول است نه برابری جنسیتی. (اسماعیلی، و همکاران، ۱۳۹۹)

چالش اساسی سند ۲۰۳۰ تأکید بر برابری، یکسانی و تشابه بین زن و مرد است. مبنای اصلی سند ۲۰۳۰ در مورد حقوق زنان بر پایه نادیده گرفتن تفاوت‌های طبیعی زن و مرد است. (اسماعیلی، و همکاران، ۱۳۹۹) این موضوع با آموزه‌های فقهی و به تبع آن قواعد حقوقی ایران در مورد حقوق و مناسبات زن و مرد در تعارض است. موضوع حق طلاق، ارث، قصاص، گواهی و شهادت دادن در دادگاه و اجازه دختر باکره برای ازدواج، از جمله مصادیقی است که بر اساس موازین فقهی و قواعد حقوقی میان زن و مرد یکسان و برابر نیست. رویکرد فقهی و حقوق ایران نسبت به زن و مرد مبتنی بر توجه به ویژگی‌های فیزیکی و سرشت متفاوت این دو بنا شده است. در حالی که یکی از مؤلفه‌های اصلی سند ۲۰۳۰، برابری و یکسانی همه جانبه زن و مرد است. حفظ حق شرط در پیوستن به بسیاری از اسناد حقوق بشری نیز با چالش مواجه است؛ زیرا کنوانسیون معاهدات وین حق شرط را منوط به عدم لطمه به روح حاکم بر سند و توافق نامه بین‌المللی کرده است، ضمن اینکه بسیاری از اسناد حقوق بشری مانند کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان نیز چنین شرطی را برای حفظ حق شرط قابل شده است و همین موضوع، پذیرش و آموزش موازین حقوق بشری این اسناد را با چالش مواجه کرده است. همچنین باید توجه داشت که عدالت جنسیتی که در اسلام مطرح است با برابری جنسیتی که در غرب و سند ۲۰۳۰ مطرح است، متفاوت می‌باشد. (اسماعیلی، و همکاران، ۱۳۹۹)

وجود برخی از تفاوت‌ها بین زن و مرد و توجه به آنها در فقه امامیه در وضع حقوق و تکالیف زنان و مردان، عین رحمت و عدالت است نه ظلم به زنان. مقتضای عدالت این نیست که حقوق زن و مرد یکسان و مشابه باشد، بلکه این نوعی ظلم به زن و مرد و نادیده گرفتن توانایی‌ها، تفاوت‌ها و ویژگی‌های تکوینی آنهاست. بنابراین، نباید هر نوع تفاوتی را



تبعیض دانست و تساوی و برابری زن و مرد در حقوق و تکالیف را به معنای 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 به دور 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. براین اساس، 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 پذیرفته شده 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.

براین اساس پیشنهاد می‌شود الگوی اسلامی - ایرانی در مورد زنان را تبیین و در دوران تحصیلی متوسطه اول و دوم که شخصیت نوجوانان در حال 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 جهان بینی 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 عدالت جنسیتی از دیدگاه اسلام و سند ۲۰۳۰. نشریه علمی فقه، حقوق و علوم جزا، ۱۶(۵)، ۱۴-۲۷.
۲. امامی، حسن (۱۳۸۶). حقوق مدنی. تهران: کتاب‌فروشی اسلامی.
۳. بحرانی، یوسف (۱۴۰۶ ه.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 (۱۴۰۹ ه.ق). وسائل الشیعة. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۷. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۱۴ ه.ق). تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. 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 (۱۴۱۴ ه.ق). مستمسک العروة الوثقی. قم: نشر افست.
۱۰. خوبی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ ه.ق). مستند العروة الوثقی (کتاب النکاح). قم: منشورات مدرسه دارالعلم.
۱۱. داوید، زنه (۱۳۶۴). نظام‌های بزرگ حقوقی معاصر. تهران: نشر دانشگاهی.
۱۲. دویووار، سیمون (۱۳۸۰). جنس دوم. تهران: انتشارات توس.
۱۳. رشیدرضا، سیدمحمد (بی‌تا). تفسیر القرآن الحکیم، الشهبیر بتفسیر المنار. 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 برآموزش در حقوق اسلامی و مقررات حقوق بشر. نشریه علمی پژوهشی فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۴(۱۸)، ۸۹-۱۰۴.
۱۶. شیخ طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۶ ه.ق). النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی. قم: انتشارات قدس محمدی.
۱۷. صدوق، محمدبن علی (۱۳۸۵ ه.ق). علل الشرایع. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۸. صدوق، محمدبن علی (۱۴۱۸ ه.ق). من لایحضر الفقیه. تهران: نشر صدوق.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات نشر اسلامی.
۲۰. طباطبائی یزدی، محمدکاظم (۱۴۱۷ ه.ق). العروة الوثقی. قم: اسماعیلیان.
۲۱. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۷ ه.ق). تهذیب الاحکام. تهران: نشر صدوق.
۲۳. عاملی جبعی (شهید ثانی). زین‌الدین بن علی بن احمد (۱۴۱۰ ه.ق. ب). شرح لمعه. قم: کتاب‌فروشی داوری.
۲۴. عاملی جبعی (شهید ثانی). زین‌الدین بن علی بن احمد (۱۴۱۰ ه.ق. الف). الروضة البهیة. قم: انتشارات داوری.
۲۵. عاملی جبعی (شهید ثانی). زین‌الدین بن علی بن احمد (۱۴۱۶ ه.ق). مسالک الافهام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۲۶. علامه حلی (علامه). حسن بن یوسف (۱۴۱۶ ه.ق). مختلف الشیعة. 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، ۱۱(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 محمد مهدی، مقدمی خمایی، 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 مقدادین عبدالله (۱۴۰۴ ه.ق). *الانتقیح الرابع المختصر الشرایع*. قم: کتابخانه مرعشیه.
۳۱. فرهانی فرد، 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. کاظمی پور، شهلا (۱۳۸۳). تحول سن ازدواج در ایران و عوامل جمعیتی مؤثر بر آن. نشریه تحقیق زنان، ۲(۳)، ۱۰۳-۱۲۴.
۳۴. کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۱ ه.ق). *جامع المقاصد*. قم: مؤسسه آل‌البت للاحیاء التراث.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ ه.ق). *الکافی*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۳۶. گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۴۰۵ ه.ق). *مجمع المسائل*. قم: دارالقرآن الکریم.
۳۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ه.ق). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۸. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۵ ه.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(۲)، ۰-۰.
۴۱. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۴). *تحریر الوسیله*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴۲. مهرپور، حسین (۱۳۹۵). *مباحثی از حقوق زن از منظر حقوق داخلی (مبانی فقهی و موازین بین‌المللی)*. تهران: انتشارات اطلاعات.
۴۳. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۷). *جواهر الکلام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۴. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ ه.ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۵. نوری طبرسی، حسین (۱۴۰۸ ه.ق). *مستدرک الوسائل*. بیروت: مؤسسه آل‌البت للاحیاء التراث.
۴۶. الیاس، انطون (۱۳۷۰). فرهنگ نوین عربی-فارسی. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۴۷. یداللهی، انور، یوری، اسداله، و زارعی، محمد حسین (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی رویکرد سند ۲۰۳۰ و سند تحول بنیادین در آموزش و پرورش ایران به عدالت آموزشی جنسیتی. نشریه پژوهش حقوق عمومی، ۲۱(۶۵)، ۱۷۱-۱۹۸.
۴۸. یعقوبی، احمد بن واضح (بی تا). *تاریخ یعقوبی*. بیروت: دارصادر.
۴۹. یوسف پور، احمد، معصومی، شهرام، و شعبان خواه، لیلی (۱۳۹۶). تحلیلی بر سند ۲۰۳۰ یونسکو. دومین کنگره بین‌المللی علوم انسانی، مطالعات فرهنگی. تهران.



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 به روش 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 نیمه ساختاریافت 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 سازمان دهنده اصلی، مرتب شد. مضامین سازمان دهنده شامل پیشایندها، راهبردها، عوامل زمینه‌ای و پیامدهاست. پیشایندها شامل پنج مؤلفه سازمان دهنده 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 سازمان دهنده است که عبارتند از: آموزش جامع مسائل جنسی، تقویت ایمان و دینداری، تسهیل و تسریع شرایط ازدواج جوانان، صبوری و خویش‌داری، 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 سازمان دهنده 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 سازمان دهنده است که عبارتند از: خویش‌داری 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

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^۱ به معنای بایسته‌ها و نبایسته‌های برخاسته از یک نظام ارزشی است (مال^۲، 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 یک سبک اندیشه‌ورزی مانند نظام لیبرال، متفاوت با منظومه فکری اسلامی باشد. از این رو، باید با مراجعه به متون اصیل اسلامی و تحلیل آنها، هنجارهای اخلاقی در زمینه‌های گوناگون از جمله زندگی جنسی انسان بررسی شود. ممکن است عقل با در نظر گرفتن مصالح و مفاسد زندگی فردی و اجتماعی به یک سلسله هنجارها دست یابد. در این صورت باید در اصول و تعیین جایگاه آن در نظام فکری اسلام، بازنگری شود (لو، زو، چن و لانگ، ۲۰۲۰).^۳ برای شناخت هنجارهای اخلاق جنسی^۴ 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 عقلان‌دارند بلکه توجیهات عقلانی و عقلایی نیز دارند. در بسیاری از موارد دلیلی که به طور کامل عقلی باشد، یافت نمی‌شود، بلکه با مقدمات غیرعقلی و گاهی ناقص استدلال سامان می‌یابد. از این رو، برای در امان بودن از حکمی برخلاف خواست الهی لازم است با جمع‌آوری مجموعه‌ای از قراین به یک نظام منسجم فکری دست یافت. بر این اساس، با مشاهده آیات و روایات اسلامی و ضمیمه دیدگاه عقل و عقلا، حکم‌بدهی 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 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 خویشتن داری جنسی است. (چونگ و کیم،^۱ 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. در این مورد از سویی رویکردهای منفعلانه‌ای دیده می‌شود که روزه‌روز به سمت تقلیل و تضعیف عفاف پیش می‌روند و از سوی دیگر، 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،^۲ 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 به بار می‌آورد. (لوپز، و همکاران،^۳ 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»^۴.

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.hamshahronline.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 به سوی روابط جنسی آزاد ببرد. (نصراللهی مولا، بهرامی، کریمی و علیمرادى، ۲۰۲۳).^۱ برخی سیاستمداران در آمریکا بر برنامه «فقط خویشتن داری»^۲ تأکید می‌کنند. شعار آنها این است: «فقط خویشتن داری 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 زندگی سوز، عفاف، تربیت جنسی یا خویشتن داری جنسی است». راهبرد فقط خویشتن داری 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 خویشتن داری» موظف شد. بودجه‌های قابل توجهی نیز برای اجرایی شدن راهبرد «فقط خویشتن داری» جنسی تصویب شد (درگاه سیاست سلامت زنان).^۳

تربیت جنسی از آغاز کودکی شروع می‌شود و تا سن جوانی و میانسالی ادامه می‌یابد (لامیرس-فرناندز، و همکاران، ۲۰۲۱).^۴ منظور از تربیت جنسی این است که زمینه‌ها و عوامل مربوط به مسائل جنسی طوری فراهم شود که استعدادهاى 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^۵ (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، ۲۰۲۳). 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، ۲۰۱۷). وسوسه شیطان نیز موضوعی است که باید از آن دوری کرد. شیطان با تزئین 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) علاوه بر اهمیت مهار خویشتن که در منابع اسلامی آمده است، بررسی این مؤلفه‌ها و حوزه‌هایی را برای خودمهارگری مشخص می‌کند که در این میان، 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 یک حالت سکون، آرامش و طمأنینه و یک ملکه 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 حیطه‌ی غریزه جنسی را نداشته باشد، اما با اختیار و انتخاب خود از آن دوری کند. پایبندی به عفت برای هر انسانی که

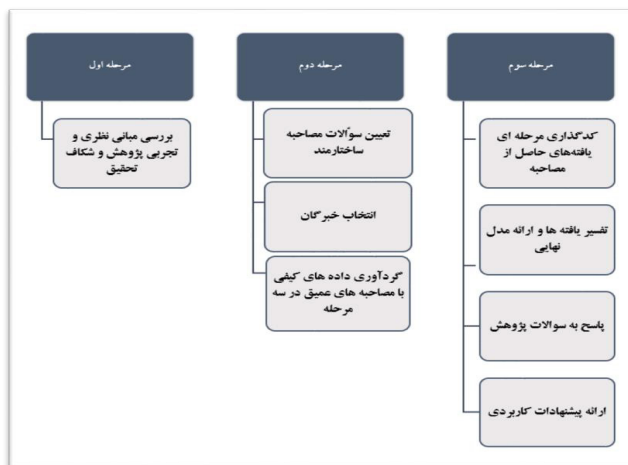
1. Mark, N. D., & Wu, L. L.
2. Friese, M., & et al

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 به دنبال 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. با توجه به آمارهای تکان دهنده 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 به روش 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 به کار رود. مراحل تحلیل مضمون با توجه به معیارهای ارائه شده توسط براون و کلارک^۱ (۲۰۰۶) عبارت بود از: دیدن متن، برداشت و درک مناسب از اطلاعات به ظاهر نامرتب، 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 دقت 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 چندین بار تجدید نظر و برخی از مفاهیم نادر حذف و سازگاری بین نظریه و داده‌ها بررسی شد.



شکل ۱: مراحل انجام پژوهش

۲-۲. جامعه و نمونه آماری

جامعه آماری پژوهش حاضر شامل خبرگان رشته روان شناسی و خبرگان حوزوی بود که تعداد یازده نفر از ایشان با استفاده از روش نمونه گیری گلوله برفی و رسیدن به اشباع نظری داده های حاصل از مصاحبه نیمه ساختاریافته برای ورود به پژوهش انتخاب شدند.

جدول ۱

مشخصات جامعه آماری پژوهش

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

برای جمع آوری داده ها با ۱۱ نفر از خبرگان دانشگاهی و علوم دینی و روان شناسی مصاحبه شد. براساس یافته ها، بیشتر مصاحبه شوندگان 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 داده اند. 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 به دست آمده در مورد الگوی متأثر از مدل خودمهارگری جنسی بر مبنای آموزه‌های عفت در اندیشه اسلامی از داخل فرآیند مصاحبه فهرست شد. بدین منظور 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 به دست آمد. مضامین به دست آمده در قالب چک‌لیستی برای انجام مصاحبه تنظیم و با انجام مصاحبه با خبرگان، برخی از گویه‌های به دست 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 به طور مستقیم از رونوشت مصاحبه ایجاد شد. براساس کدهای نظری و مضامینی که در این گام حاصل شد مفاهیم اولیه شکل گرفت و ۱۵۹ کد به دست 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 یک مقوله کلی دسته‌بندی و براساس عناوین موجود در نظریه‌هایی مرتبط یا مفاهیم به دست 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 پارادایم 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 سه مقوله 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 به منظور 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 به دست 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 سازمان دهنده 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

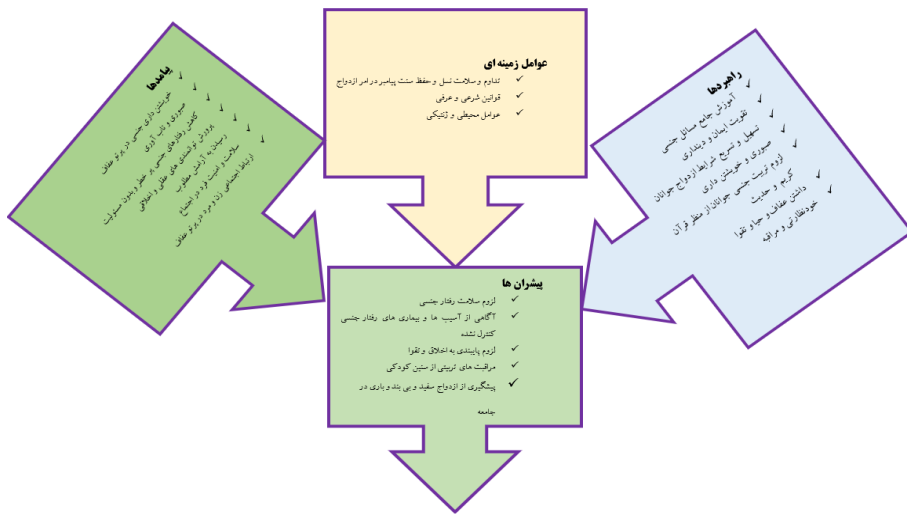
مضامین سازمان دهنده	مضامین پایه
پیشایندها در مدل خودمهاگری جنسی بر مبنای آموزه‌های عفت در اندیشه اسلامی	لزوم سلامت رفتار جنسی
	آگاهی از آسیب‌ها و بیماری‌های رفتار جنسی کنترل نشده
	لزوم پایبندی به اخلاق و تقوا
	مراقبت‌های تربیتی از سنین کودکی
	پیشگیری از ازدواج سفید و بی‌بندوباری در جامعه
عوامل راهبردی در مدل خودمهاگری 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 خودمهاگری 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 خودمهاگری 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، سازمان دهنده و فراگیر

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



داده‌های خام حاصل از مصاحبه‌ها نمایش داده شد. در جدول ۲ پس از پیاده‌سازی مصاحبه‌ها، نقل قول‌هایی که به صورت آشکار یا ضمنی به سؤالات پژوهش پاسخ دادند، انتخاب و مضامین پایه، سازمان دهنده و فراگیر از آنها استخراج شد. شبکه مضامین شامل ۲۲ مضمون سازمان دهنده 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 سازمان دهنده اکتفا شده است که ذیل مضامین فراگیر مرتب شده‌اند.



شکل ۲: شبکه مضامین پژوهش

۴. نتیجه‌گیری

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

رفتار جنسی کنترل نشده، لزوم پابندی به اخلاق و تقوا، مراقبت‌های تربیتی از سنین کودکی و پیشگیری از ازدواج سفید و بی‌بندوباری در جامعه است. راهبردها شامل آموزش جامع مسائل جنسی، تقویت ایمان و دینداری، تسهیل و تسریع شرایط ازدواج جوانان، صبوری و خویشتن‌داری، لزوم تربیت جنسی جوانان از منظر قرآن و حدیث، داشتن عفاف و حیا و تقوا و خودنظارتی و مراقبه است. عوامل زمینه‌ای شامل تداوم و سلامت نسل و حفظ سنت پیامبر ﷺ در امر ازدواج، قوانین شرعی و عرفی و عوامل محیطی و ژنتیکی است. پیامدها شامل 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 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 سلامت جسمی و روحی افراد کمک می‌کند. این شامل روابط جنسی ایمن و پیشگیری از انتقال بیماری‌های مقاربتی است. آگاهی از روش‌های جلوگیری از بارداری ناخواسته و حفظ حریم خصوصی نیز در این مبحث قرار دارد. رفتارهای جنسی کنترل نشده می‌تواند به انتقال بیماری‌های جنسی مانند ایدز، هپاتیت و سایر عفونت‌ها منجر شود. این رفتارها ممکن است مشکلات روانی مانند افسردگی و اضطراب را به دنبال داشته باشد. اخلاق و تقوا در رفتارهای جنسی به اصولی اشاره دارد که بر مبنای آنها افراد از رفتارهای نادرست یا بی‌پروا پرهیز و به اصول اعتقادی و اخلاقی پایبند باشند. این می‌تواند به ثبات روابط انسانی و خانواده کمک کند. آموزش و تربیت جنسی باید از سنین پایین آغاز شود تا کودکان با مفاهیم ایمنی، احترام به بدن خود و دیگران و مسئولیت‌پذیری در روابط آشنا شوند. 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).

راهبردهای خودمهارگری جنسی، مجموعه‌ای از رویکردها و شیوه‌هایی است 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 در قالب یک مکانیسم 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 یک ساختار 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 (سعیدی غلامی 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 به ویژه در دیدگاه اسلامی تداوم نسل و پرورش فرزندان سالم است. ازدواج، سنت پیامبر ﷺ 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 (سالاری فر، 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 (سالاری فر 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 عزیز، 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 به طور 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 آشنائی و عزیز، ۱۴۰۰).

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۹۲). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. قم: انتشارات شریعت.
۱. حاجی زاده، مهنا (۱۳۹۹). تربیت جنسی. تهران: انتشارات مدیر فلاح.
 ۲. خدادادی، صالحه، و. و کاردوانی، راحله (۱۴۰۰). بررسی میزان همگرایی عفت جنسی در دیدگاه نخبگان حوزوی و مردم. *نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی*، ۲۹(۲)، ۱۸۹-۲۱۷.
- doi: 10.24081/jiss.2021.590432.1709
۳. ذکی نژاد، 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، فاطمه سادات (۱۳۹۸). سبک‌های دلبستگی و صمیمیت زناشویی: نقش میانجی خودمهازگری 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 بین فردی، خودمهازگری و نظم‌جویی شناختی هیجان نوجوانان پرخاشگر. *نشریه پژوهش در سلامت روانشناختی*، ۱۷(۳)، ۴۷-۵۹.
 ۶. رویان حسینی، سید محمود، و. حجتی، سید محمدباقر، و. 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 بر رویکرد اسلامی بر خودمهازگری و دیدگاه فهمی همسر در زنان متأهل دانشجویان. *نشریه مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ۱۵(۲۹)، ۱۰۳-۱۲۱.
- doi: 10.30471/psy.2021.7539.1839
۸. سالاری فر، 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. سالاری فر، محمدرضا، رضوی، سید جمال الدین (۱۳۹۵). روش‌های درونی‌سازی عفاف براساس متون اسلامی. *نشریه مطالعات اسلامی زنان و خانواده*، ۳(۵۱)، ۴۴-۷۴.
 ۱۰. سرمدی‌نیا، محسن، و. نارویی نصرتی، رحیم، و. رفیعی هنر، حمید (۱۳۹۷). راهکارهای تقویت خودمهازگری در کودکان براساس منابع اسلامی. *نشریه اسلام و پژوهش‌های روان‌شناختی*، ۱(۱)، ۷-۲۷.
 ۱۱. سعیدی‌رضوانی، محمود، و. غلامی، فاطمه (۱۴۰۲). واکاوی تجارب زیسته مریمان عفاف‌گرایی: پیش‌برنده‌ها و بازدارنده‌ها. *نشریه علوم تربیتی از دیدگاه اسلام*، ۱۱(۲۱)، ۵-۳۴.
- doi: 10.30497/esi.2023.245233.1681
۱۲. محمدی آشنائی، علی، و. عزیز، ربابه (۱۴۰۰). بررسی و تحلیل رویکردهای روان‌شناختی اثبات‌گرایانه به حیا، عفاف و حجاب زنان بر اساس آموزه‌های قرآن کریم و روایات، *نشریه پلیس زن*، ۱۵(۳۴)، ۱۳۲-۱۵۷.
- magiran.com/p2314323
۱۳. مقدم، آمنه، کریمی‌نیا، محمد مهدی، 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(۱-۴)، 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

انحراف‌ها و مشکلات جنسی. نشریه مطالعات اسلام و روانشناسی، ۳(۵)، ۱۰۷-۱۴۲.

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 Tahaei

Editor-in-Chief: Ali Naqi Faqih

Members of the 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://pzjournals.miu.ac.ir>

Email: iswf.mags@miu.ac.ir

Address: Bent al-Hoda University, The Beginning of Imamot Boulevard, Pardisan, Qom

Office Telephone: 00982537183180 Postal code: 64462-37166