بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی

روان‌شناسی و دین

سال نوزدهم، شماره دوم، پیاپی ۷۴، تابستان ۱۴۰۵

اعضای هیئت تحریریه

محمدرضا احمدی

دانشیار روان‌شناسی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

غلامعلی افروز

استاد روان‌شناسی دانشگاه تهران

محمدکریم خداپناهی

استاد روان‌شناسی تربیتی دانشگاه شهید بهشتی

محمدجواد زارعان

دانشیار علوم تربیتی جامعةالمصطفی العالمیة

عباسعلی شاملی

دانشیار علوم تربیتی جامعةالمصطفی العالمیة

سیدمحمد غروی

دانشیار روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

علی فتحی آشتیانی

استاد روان‌شناسی بالینی دانشگاه علوم پزشکی بقیةالله

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۴ ـ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ ـ دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۴۳۳۳ـ۳۷۱۸۵

www.iki.ac.ir

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

فصلنامهٔ «روان‌شناسی و دین» به استناد ماده واحدهٔ مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۱۰۴/الف مورخ ۱۳۹۰/۳/۲۱ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شمارهٔ ۹ حائز رتبهٔ «**علمی ـ پژوهشی**» گردید.

مدیر مسئول

رحیم ناروئی نصرتی

سردبیر

محمدرضا احمدی

مدیر اجرایی

علی آقامحمدی

صفحه‌آرا

یوسف آیت‌اللهی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۴۷۲- ۲۹۸۰

رویکرد و اهداف نشریه روان‌شناسی و دین

نشریهٔ روان‌شناسی و دین فصلنامه‌ای علمی ـ پژوهشی در زمینهٔ روان‌شناسی است که با هدف نشر یافته‌های روان‌شناختی بر اساس مبانی، آموزه‌ها و احکام اسلام و دیگر مطالعات مرتبط با روان‌شناسی و دین اسلام در موارد زیر منتشر می‌شود:

۱. نقد فلسفهٔ روان‌شناسی معاصر (مبانی، اصول، ماهیت، روش)، بر اساس مبانی اسلامی؛
۲. نقد رویکردها و دیدگاه‌های موجود در روان‌شناسی معاصر، بر اساس مبانی و منابع اسلامی؛
۳. تبیین فلسفهٔ روان‌شناسی اسلامی (مبانی، اصول، ماهیت، روش)؛
۴. روش‌شناسی و روش استنباط موضوعات و مسائل روان‌شناختی از منابع اسلامی؛
۵. نظریه‌پردازی به منظور پایه‌ریزی رویکرد روان‌شناسی اسلامی؛
۶. بومی‌سازی دانش روان‌شناسی با توجه به فرهنگ اسلامی ایرانی.

ضمن استقبال از دستاوردهای تفکرات و تأملات روان‌شناختی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه ارسال فرمایید.
https://nashriyat.ir

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲٫۶۰۰٫۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۰٫۴۰۰٫۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی– تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.

۲. مقالات خود را در محیط **WORD** از طریق تارنمای نشریه به **https://nashriyat.ir** ارسال نمایید.

۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.

۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.

۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.

۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدّمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۲۰۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادلّه، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.

۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. مقدمه: در مقدّمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنهٔ اصلی: در سامان‌دهی بدنهٔ اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف ـ ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب ـ ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج ـ ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د ـ ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدّماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه)

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ وامکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

نقش فطرت در تحول روان‌شناختی انسان از منظر منابع اسلامی / ۷
محمدرضا احمدی محمدآبادی

مدل مفهومی «احساس حقارت مطلوب» بر اساس منابع اسلامی / ۲۳
✍ محسن اکبری / محمدرضا جهانگیرزاده قمی

چرخهٔ آسیب‌شناختی عدم تحمل تردید: ارائهٔ مدلی مفهومی با رویکرد اسلامی / ٤٧
محمدجواد نیکزاد/ ✍ مسعود نورعلیزاده میانجی/ جعفر جدیری

بازخوانی فرصت‌ها و تهدیدهای تعامل دین و روان‌شناسی و جایگاه آن در علوم انسانی اسلامی / ۷۳
احسان فدایی

اثربخشی قصه‌های قرآنی بر ناسازگاری، مشکلات رفتاری و پرخاشگری دانش‌آموزان ابتدایی / ۸۹
✍ سیدامید ستوده ناورودی/ تارا فلاح ارجمند خواه/ نسا قربانی دهبنه

مثلث‌سازی در نظریهٔ سیستم‌های خانواده و نقد آن بر اساس اندیشهٔ اسلامی با توجه به مفاد آیهٔ حکمیت / ۱۰۷
✍ محمدمحسن حسن‌خواه/ محمدجواد رمضانی‌پور/ محمدرضا نجفی

Ravanshenasi va Din ——— **2026, Vol. 19, No. 2, 7-22**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/ravanshenasi.2026.5003314

20.1001.1.20081782.1405.19.2.1.5

The Role of Fitrah (Human Innate Nature) in Human Psychological Development from the Perspective of Islamic Sources*

Mohammad Reza Ahmadi Mohammadabadi / Associate Professor, Department of Psychology, Imam Khomeini Educational and Research Institute m.r.ahmadi@iki.ac.Ir

Received: 2025/12/01 - **Accepted:** 2026/05/04

Abstract

Contemporary psychology identifies heredity, environment, the interaction between heredity and environment, as well as free will, as factors influencing human development. On the other hand, Islamic teachings consider humans to have a unique and special creation and introduce changes in them, alongside the aforementioned factors, as arising from the nature of their creation, or what is termed fitrah (innate disposition). The aim of the present study, while acknowledging the role of metaphysical factors such as God, angels, and Satan, is solely to explain the role of fitrah in human psychological development and transformations within the framework of Islamic sources. This research, conducted using a descriptive-analytical method, studied and analyzed the factors influencing human development by relying on psychological sources and Islamic sources (including verses and narrations). To this end, first, psychological perspectives on the factors of human psychological transformations were collected and categorized; then, Quranic verses, credible commentaries, and Islamic narrations were consulted; subsequently, the factors influencing human development from the perspective of Islamic sources were subjected to content analysis and summarized. The findings of the research showed: first, that psychologists limit the factors influencing human psychological development to four factors: heredity, environment, the interaction between heredity and environment, and will; second, from the perspective of Islamic sources, in addition to these four factors, the factor of fitrah also influences human psychological development and transformations, a factor that has not been addressed in contemporary psychology.

Keywords: Development, Fitrah (Innate Nature), Heredity, Free Will, Human Free Will, Factors Influencing Development.

*This paper was presented at the International Conference on 'Islamic Humanities in Commemoration of Allameh Mohammad Taqi Mesbah Yazdi

روان‌شناسی و دین ـــــــــــــــــــ سال نوزدهم، شماره دوم، پیاپی ۷۴، تابستان ۱۴۰۵، ص ۷-۲۲

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/ravanshenasi.2026.5003314

dor 20.1001.1.20081782.1405.19.2.1.5

نقش فطرت در تحول روان‌شناختی انسان از منظر منابع اسلامی*

محمدرضا احمدی محمدآبادی / دانشیار گروه روان‌شناسی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ره m.r.ahmadi@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۲/۱۴

چکیده

دانش روان‌شناسی معاصر، وراثت، محیط، تعامل وراثت و محیط و همچنین اختیار را عوامل مؤثر بر تحول انسان می‌داند. از طرف دیگر، آموزه‌های اسلام انسان را دارای خلقتی ویژه و منحصربه‌فرد دانسته و تغییرات در وی را در کنار عوامل پیش‌گفته برخاسته از نوع خلقتش و به‌اصطلاح فطرت معرفی می‌کند. هدف پژوهش حاضر ضمن اذعان به نقش عوامل فرامادی مانند خدا، ملائکه و شیطان، صرفاً تبیین نقش فطرت بر تحول و دگرگونی‌های روان‌شناختی انسان در چهارچوب منابع اسلامی است. این پژوهش که با روش توصیفی ـ تحلیلی انجام شد، با تکیه بر منابع روان‌شناسی و منابع اسلامی (اعم از آیات و روایات) عوامل مؤثر بر رشد مورد مطالعه و تجزیه‌وتحلیل قرار گرفت. بدین منظور ابتدا دیدگاه‌های روان‌شناختی دربارهٔ عوامل دگرگونی‌های روان‌شناختی انسان جمع‌آوری و دسته‌بندی شد؛ سپس به آیات قرآن، تفاسیر معتبر و روایات اسلامی مراجعه شد و در ادامه عوامل مؤثر بر رشد انسان از دیدگاه منابع اسلامی مورد تحلیل محتوایی و جمع‌بندی قرار گرفت. یافته‌های تحقیق نشان داد: اولاً روان‌شناسان عوامل مؤثر بر تحول روان‌شناختی انسان را در چهار عامل وراثت، محیط، تعامل وراثت و محیط، و اراده منحصر می‌دانند؛ ثانیاً از منظر منابع اسلامی علاوه بر این عوامل چهارگانه، عامل فطرت نیز بر تحول و دگرگونی‌های روان‌شناختی انسان تأثیرگذار هستند که در روان‌شناسی معاصر از آن سخنی به میان نیامده است.

کلیدواژه‌ها: تحول، فطرت، وراثت، اختیار، ارادهٔ آزاد انسان، عوامل مؤثر بر تحول.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی؛ بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی‌ره» ارائه شده است.

مقدمه

روان‌شناسان عوامل مؤثر بر تحول و دگرگونی‌های روان‌شناختی انسان را به‌طورکلی چهار عامل وراثت (Heredity)، محیط (Environment)، تعامل وراثت و محیط (Hoffman, scott and Elizabeth, 1994) و همچنین اختیار (Schultz & Schultz, 2009) دانسته‌اند. عامل پدیدآور ویژگی‌های بدنی و برخی اختلالات روان‌شناختی مانند اختلالات یادگیری و اسکیزوفرنی را عمدتاً پایه‌های زیستی و وراثت می‌دانند (Wood, Karen & Kieron, 2006). عوامل محیطی اعم از محیط فیزیکی مانند رحم مادر در دوران پیش از تولد و عوامل اجتماعی، بعد از تولد می‌باشد. تعامل وراثت و محیط که در روان‌شناسی مرضی از آن با عنوان «فرضیهٔ سرشت آسیب‌پذیر ـ استرس محیطی» (diathesis - stress) یاد می‌شود نیز، یکی از عوامل است. طبق این فرضیه تعامل میان سرشت آسیب‌پذیر افراد و ناگواری‌های پدیدآمده در زندگی، موجب پدید آمدن اختلالات روانی می‌شود (Davison and John, 2001). روان‌شناسان انسان‌گرا نیز با رویکردی جدید به ماهیت انسان و ویژگی‌های او، بر عامل ارادهٔ آزاد و اختیار وی تأکید می‌کنند. انسان‌گرایان بر این باورند که: «ما برای انتخاب کردن بهترین راه ارضا کردن نیازهای خود و تحقق بخشیدن به استعداد خویش، از ارادهٔ آزاد برخورداریم. ما می‌توانیم خود شکوفاشونده‌ای را به وجود آورده یا اینکه از دنبال کردن این حالت عالی پیشرفت خودداری کنیم؛ بنابراین ما مسئول هر سطحی از رشد شخصیت هستیم که به آن می‌رسیم» (شولتز و شولتز، ۱۳۸۶).

قلمرو تأثیرگذاری هریک از این عوامل همیشه مورد توجه و مطالعهٔ روان‌شناسان بوده و هست. برخی ویژگی‌ها طی فرآیند وراثت، از یک نسل به نسل بعد انتقال می‌یابد. این انتقال ارثی از طریق ژن‌ها و کروموزم‌ها انجام می‌گیرد. بر همین اساس ویژگی‌های فیزیکی و فیزیولوژیک (مثل وزن، قد و شکل ظاهری) و برخی ویژگی‌های روانی (همچون ۱۵۰ نقص ژنتیکی شناخته‌شده)، از ویژگی‌های متأثر از وراثت است. منابع اسلامی نقش وراثت را به رسمیت می‌شناسد؛ مثلاً پیامبر اکرمﷺ نیز دربارهٔ تأثیر ویژگی‌های ارثی از نسل‌های قبل و انتقال آنها به نسل‌های بعدی می‌فرماید: «وَٱنْظُرْ فِی أَیِّ نِصَابٍ تَضَعُ وَلَدَکَ فَإِنَّ ٱلعِرْقَ دَسَّاسٌ» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۵ ص۲۲۵۸)، یا در روایت دیگر می‌فرماید: «تَزَوَّجُوا فی الحِجْزِ الصالِحِ فإنّ العِرْقَ دَسّاسٌ» (متقی، ۱۴۰۵ق، ص۴۳۵).

محیط نیز به‌عنوان یک عامل تأثیرگذار آثار گوناگونی در ابعاد رشد فرد بر جای می‌گذارد. مهم‌ترین آنها را می‌توان در این موارد خلاصه کرد: تأثیر بر رشد و شکوفایی استعدادها، شکل و جهت‌دهی به رفتار، الگودهی، آموزش، انتقال ارزش‌های اخلاقی، انتقال آداب‌ورسوم، ارزش‌ها و قوانین اجتماعی (مصباح و همکاران، ۱۳۸۷، ص۲۰۴ـ۲۲۲). در مجموع هریک از دو عامل وراثت و محیط در ایجاد ویژگی‌های فردی انسان اثرگذار است؛ هرچند یافته‌های علمی دربارهٔ قلمرو تأثیرگذاری هریک از وراثت و محیط نیازمند پژوهش‌های بیشتری است. در منابع اسلامی بر نقش عوامل محیطی در رشد انسان تأکید می‌شود؛ چه عوامل اثرگذار قبل از تولد و چه عوامل تاثیرگذار پس از تولد. امام صادقؑ دربارهٔ نقش محیط پیش از تولد، به‌ویژه چگونگی تغذیهٔ جنین در رحم مادر می‌فرماید:

ببینید چگونه جنین در رحم مادر تدبیر می‌شود! در تاریکی‌های سه‌گانهٔ شکم، تاریکی رحم و تاریکی مشیمه؛ جایی که او برای به‌دست آوردن مواد غذایی، جلوگیری از ناملایمات و جلب سودمندی‌ها هیچ راهی ندارد، و چگونه خونی که در رحم مادر است به‌سوی او جریان می‌یابد و همچون آبی که گیاه را رشد می‌دهد، جنین را تغذیه می‌کند.... ببینید اگر این خون به‌سوی او جریان نمی‌یافت در زمان کوتاهی پژمرده و خشک می‌شد! (مجلسی، ۱۳۶۲، ج۳، ص۶۲).

همچنین قرآن دربارهٔ نقش محیط پس از تولد در قلمرو رشد شناختی می‌فرماید: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۹). انسان در بدو تولد، از مجموعه شناخت‌هایی که از راه علم حصولی به‌دست می‌آورد، هیچ شناختی ندارد و هیچ نمی‌داند. در واقع، پس از تولد این محیط بیرونی است که انسان تحت تأثیر آن تغییر و تحول پیدا می‌کند.

برخی از روان‌شناسان تعامل وراثت و محیط را به‌عنوان عامل مستقل (غیر از دو عامل وراثت و محیط) در رشد معرفی می‌کنند (بی‌ریا و همکاران، ۱۳۸۸). با این پیش‌فرض، «تعامل وراثت و محیط» عامل سوم مؤثر بر رشد شناخته خواهد شد که قلمرو اثرگذاری آن نیز به موارد تعاملی بین این دو عامل اصلی (وراثت و محیط) منحصر خواهد شد. منابع اسلامی نقش تعاملی وراثت و محیط را به رسمیت می‌شناسد. قرآن کریم می‌فرماید: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۲)؛ بگو هر فردی مطابق شاکله‌اش رفتار می‌کند. علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «منظور از شاکله، شکل ویژه روانی هر فرد است که در نتیجهٔ تعامل استعدادهای ذاتی و شرایط فرهنگی ـ اجتماعی حاصل می‌شود و رفتارهای انسان را جهت می‌دهد». شاهد دیگر از منابع اسلامی برای نقش تعاملی وراثت و محیط، آیهٔ ۵۰ سورهٔ طه است که می‌فرماید: «قالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى». در این آیه خدای متعال به یکی از مصادیق بارز هدایت تکوینی اشاره می‌فرماید: «پروردگار ما کسی است که خلقت هر چیزی را به آن داد و سپس آن را هدایت کرد». آیت‌الله مشکینی در توضیح و تفسیر این آیه می‌نویسد:

مواد اولیه هر میوه و دانه‌ای به‌تدریج صورت نوعی آن را عطا کرده و به‌سوی آثار و خواصش هدایت تکوینی نموده، و بر نطفهٔ هر حیوانی به‌تدریج صورت نوعی آن را بخشیده و سپس بر طبق اقتضای قوای او هدایت تکوینی کرده، و بر صاحبان عقل حالت درک کلیات و خوب و بد داده و سپس آنان را به‌سوی معارف دین هدایت تشریعی نموده است (مشکینی، ۱۳۸۰).

اما با ورود عامل اراده و اختیار به جمع عوامل تأثیرگذار بر رشد، روشن می‌شود چهارمین عامل مؤثر بر رشد انسان، عامل اراده و اختیار است که قلمرو اثرگذاری آن، افعال و کنش‌های اختیاری انسان خواهد بود. بر اساس منابع اسلامی اراده و اختیار آزاد انسان در قلمرو رفتارهای آگاهانه و اختیاری، عامل فعال و تعیین‌کننده‌ای است. امام صادق﵇ شرایط و مقدمات یک رفتار آگاهانه و اختیاری را نبودن موانع محیطی و اجتماعی، سلامت جسمی، رشد طبیعی، ساختار فیزیکی بدن، و بالاخره فراهم شدن موضوع و متعلق رفتار برمی‌شمارند. آماده شدن همهٔ این شرایط، شخص را مجبور نمی‌کند که حتماً رفتاری از او سر بزند، بلکه این خود اوست که در آخرین مرحله نیز می‌تواند میان انجام یا ترک یک رفتار، یکی را انتخاب کند (مجلسی، ۱۳۶۲، ج۵، ص۸).

از طرف دیگر، برخی ویژگی‌های عام و مشترکی در انسان وجود دارد که نمی‌توان به یکی از عوامل چهارگانهٔ پایه‌های زیستی، پایه‌های محیطی، تعامل وراثت و محیط یا پایه‌های ارادی نسبت داد و در قلمروی یکی از عوامل چندگانه قرار داد. این ویژگی‌های عام و مشترک در ادبیات روان‌شناسی معاصر به «سرشت مشترک» نام برده می‌شود. انسان دارای خلقتی ویژه و فراحیوانی است؛ به‌طوری‌که به دلیل داشتن همین ویژگی‌ها و خصوصیات نوع انسان از سایر انواع حیوانی کاملاً متمایز می‌شود. بنابراین انسان از خلقت ویژه و جنبه‌های فراحیوانی برخوردار است؛ قابلیت‌ها و توانمندی‌هایی که شبیه آن در سائر موجودات مشاهده نمی‌شود. این خلقت ویژه و جنبه‌های فراحیوانی که در دو طبقهٔ بینشی و گرایشی دسته‌بندی شده، از «سرشت مشترک» در تمام انسان‌ها حکایت می‌کند. اکنون سؤال این است که آیا عوامل مؤثر بر تحول و دگرگونی‌های انسانی منحصر به همان چهار عاملی هستند که روان‌شناسان ذکر کرده‌اند؟ آیا بر اساس منابع اسلامی، می‌توان از عوامل دیگری نام برد که در کنار عوامل ذکرشده در روان‌شناسی بر تحول روان‌شناختی انسان تأثیرگذار باشد؟ تحقیق حاضر درصدد آن است که با مراجعه به منابع اسلامی و ضمن اذعان به نقش عوامل فرامادی مانند خدا، ملائکه و شیطان، صرفاً به نقش فطرت در رشد و تحول انسان بپردازد.

روش پژوهش

ازآنجاکه پژوهش حاضر درصدد توسعهٔ مجموعه دانسته‌های موجود دربارهٔ اصول و قوانین علمی است، این پژوهش به لحاظ هدف تحقیق در دستهٔ پژوهش‌های بنیادی جای دارد و به لحاظ نحوهٔ گردآوری داده‌ها نیز، به روش «توصیفی ـ تحلیلی» انجام شد. در این تحقیق ابتدا توصیف عینی و کیفی محتوای مفاهیم، به‌صورت نظام‌دار انجام شد و سپس عناصر و مباحث مورد نظر، گردآوری و طبقه‌بندی شده و در ادامه مورد تجزیه‌وتحلیل قرار گرفت و سپس نتیجه‌گیری شد. بدین منظور پژوهشگر به منابع معتبر اسلامی شامل قرآن، روایات اهل‌بیت﵈ و منابع روان‌شناختی در خصوص رویکردهای روان‌شناختی و مبانی فلسفی آنها مراجعه کرده و سپس به توصیف و تحلیل آن پرداخت.

یافته‌های پژوهش

قبل از پرداختن به عوامل مؤثر بر رشد انسان بر اساس منابع اسلامی، لازم است با نگاهی به اندیشهٔ روان‌شناسان معاصر به عوامل مؤثر بر رشد در روان‌شناسی معاصر پرداخته شود.

۱. عوامل مؤثر بر رشد در روان‌شناسی معاصر

روان‌شناسان دو عامل طبیعت (nature) (ساختار ژنتیکی فرد) و تربیت (nurture) (محیط) را در تحول روان‌شناختی انسان مؤثر دانسته‌اند. این مسئله با عنوان طبیعت ـ تربیت (nature - nurture) در روان‌شناسی مطرح شده است. ازآنجایی‌که روان‌شناسان تحولی تغییرات را در طول زمان بررسی می‌کنند، خود بر این باورند که رفتارهای انسان بر

دو عامل طبیعت و تربیت مبتنی هستند. این روان‌شناسان هرچند در سهم ژن‌ها و محیط در رقم زدن رفتار انسان اختلاف‌نظر دارند، بر یکی از دو عامل ژنتیکی یا محیطی در حوزه‌ای خاص از تحول بیشتر تأکید می‌کنند. به‌عنوان‌مثال، برخی روان‌شناسان بر این باورند که شخصیت به‌طور عمده از سرشت مادرزادی (طبیعت) کودک سرچشمه می‌گیرد. در مقابل، روان‌شناسان دیگر بر این باورند که تجربه‌های کودک، به‌ویژه تجربه‌های سال‌های اولیهٔ زندگی (تربیت) بر شکل‌گیری شخصیت اثر عمده دارند (Hoffman, scott and Elizabeth, 1994). ولی واقعیت آن است که تحول انسان محصول عوامل متعدد و متعامل است و هر تبیینی که ارائه شود باید تفسیری یکپارچه نسبت به همهٔ عوامل دخیل را دربر داشته باشد. وقتی سخن از عوامل وراثتی می‌شود نمی‌توان آنها را مستقل از عامل محیط دانست. در مقابل، اثرگذاری هر عامل محیطی نمی‌تواند مستقل و جدای از عوامل وراثتی فرد اثرگذاری و نقشی ایفا کند. آلپورت در تفسیر خود از «تعامل وراثت و محیط» معتقد است وراثت ناظر به ویژگی‌های بالقوهٔ فرد است و عامل محیط شکوفاکنندهٔ آن خصائص می‌باشد (مصباح و همکاران، ۱۳۷۸، ص۲۳۲).

الف) طبیعت؛ عوامل زیستی

روان‌شناسان رشد دو دسته عوامل زیستی را بر تحول مؤثر دانسته‌اند: ۱. عوامل اختصاصی مؤثر بر نوع؛ ۲. عوامل اختصاصی مؤثر بر فرد. عوامل اختصاصی ویژهٔ نوع، عوامل ژنتیکی هستند که همهٔ افراد یک نوع در آن مشترک‌اند. اینها همان عواملی هستند که ما را در زمرهٔ افراد انسان قرار می‌دهند و از اینکه مثل موجود زنده‌ای دیگری شویم جلوگیری می‌کنند. به‌عنوان‌مثال، همهٔ نوزادان انسان برای تغذیه و مراقبت به کمک دیگران نیاز دارند. این واقعیت زیستی ـ ژنتیکی موجب می‌شود کودک انسان برای مدت طولانی نسبت به سایر انواع به مادر یا مراقب دیگری نیازمند باشد. دستهٔ دوم از عوامل زیستی ـ ژنتیکی، عوامل وراثتی هستند و ویژهٔ هر فرد می‌باشند. همین عوامل تفاوت‌های فردی را بر عهده دارند. تنها دوقلوهای همسان از ترکیبات ژنی واحدی برخوردارند؛ بنابراین عوامل وراثتی یکسانی دارند. بستگان دیگر این افراد ژن‌های مشترک کمتری دارند. دوقلوهای ناهمسان همانند غیردوقلوها اشتراکشان در عوامل ژنی متوسط است. این دو دسته عوامل ژنتیکی بهرهٔ ما از طبیعت هستند که زمینه را برای روان‌شناسان رشد فراهم می‌آورند تا سهم طبیعت را بر شباهت‌ها و تفاوت‌های انسانی بررسی کنند (Hoffman, scott and Elizabeth, 1994).

عوامل زیستی از همان آغاز انعقاد نطفه تا مرگ بر انسان اثر می‌گذارند. این عوامل در برخی عرصه‌های رشد از قوت و اثرگذاری بیشتری برخوردارند. نحوهٔ نشستن، ایستادن، راه رفتن به شدت بر رسش عضلات، اعصاب و مغز متکی هستند. کودکان همچنین نسبت به روابط اجتماعی، جست‌وجوی اطراف خود و همچنین اکتساب زبان به میزان زیادی از عوامل زیستی متأثر می‌شوند. درصورتی‌که کودک کمبود فوق‌العاده‌ای نداشته باشد، ویژگی‌های وراثتی چنان فرزند را مهیا می‌کنند که این توانمندی‌ها در محیط طبیعی در او در هر شرایطی پرورش می‌یابند (Hoffman, 1994).

ب) تربیت؛ عوامل محیطی

عوامل محیطی به عوامل فیزیکی و اجتماعی تقسیم می‌شوند. محیط فیزیکی شامل رحم مادر تا همسایه و مزرعهٔ نزدیک به ما را شامل می‌شود. محیط اجتماعی نیز دیگر افراد و مؤسسات اجتماعی را دربر می‌گیرد. عوامل محیطی به عوامل تأثیرگذار شخصی و جمعی تقسیم می‌شوند. عوامل شخصی عبارت‌اند از عواملی که صورت غیر قابل انتظار برای فرد به وجود می‌آیند و او را تحت تأثیر قرار می‌دهند. این عوامل خوشایند یا ناخوشایند، برای فرد مسیری متفاوت با دیگر افراد رقم می‌زنند؛ عواملی مانند برخوردار شدن از معلمی استثنایی در دوران تحصیل، تصادف و قطع نخاع شدن در یک تصادف شدید، ورود به دانشگاهی خاص، ازدواج غیر قابل انتظار و طلاق و مانند آن را دربر می‌گیرد که هرکدام می‌تواند مسیر زندگی فردی را به‌صورت قابل توجه تغییر دهد. دستهٔ دیگر عواملی هستند که به‌صورت یکسان بر همهٔ افراد اثر می‌گذارند. این عوامل اموری مانند فرهنگ خاص مانند فرهنگ شهری، روستایی و قومی و دوران خاصی را دربر می‌گیرند که فرد در آن متولد می‌شود. این عوامل پدیدآور شباهت‌های انسانی هستند که افراد را مشابه همدیگر قرار می‌دهند. عوامل مهم محیطی می‌توانند آثار زیادی بر رشد بر جا بگذارند، ولی میزان اثرگذاری بستگی به زمان خاصی دارد که فرد در آن متولد می‌شود. هر فردی در واقع به گروه هم زمان خود به‌گونه‌ای شباهت پیدا می‌کند (Hoffman, 1994).

ج) تعامل طبیعت و تربیت (وراثت و محیط)

اکثر دیدگاه‌های معاصر روان‌شناسی تعامل عوامل وراثتی و محیطی را به‌عنوان عامل سوم در شکل‌گیری دگرگونی‌های انسان مطرح کرده‌اند. نظریه‌های جدید دربارهٔ نقش وراثت و محیط در فرآیند رشد بر این باور است که محیط و وراثت به شکل تعاملی در رشد انسان اثر می‌گذارند. در واقع، دانشمندان قبلاً گمان می‌کردند که کودک به صورتی منفعل متأثر از محیط خویش است؛ همان‌طور که قطعهٔ چوبی را می‌توان در نجاری به هر شکلی درآورد، اما امروزه روشن شده که محیط و ویژگی‌های به ارث برده از والدین، بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند و برحسب آنکه خصوصیات کودک چگونه باشد، واکنش خانواده و اطرافیان نسبت به او متفاوت خواهد بود؛ مثلاً رفتار مردم با کودکی که شاد و سرزنده است، نسبت به کودکی که چنین ویژگی‌هایی را ندارد، متفاوت است! یا برخورد مردم نسبت به دختر و پسر فرق دارد (سیف و همکاران، ۱۳۸۷، ج۱، ص۴۸). به همین جهت است که روان‌شناسان معاصر «تعامل وراثت و محیط» را به‌عنوان عامل سوم از عوامل مؤثر بر رشد، از آن نام می‌برند. به‌عبارت‌دیگر، اکثر دیدگاه‌های معاصر به‌جای طرح مستقل هرکدام از عوامل وراثت و محیط، تعامل این دو عامل را مطرح کرده‌اند (مصباح و همکاران، ۱۳۷۸، ص۲۲۷)؛ همچنین وقتی در روان‌شناسی مرضی سخن از پدیدآیی برخی اختلالات روانی می‌شود، فرضیهٔ سرشت وراثتی ـ محیط استرس‌زا (diathesis- stress hypothesis) را مطرح می‌شود، عوامل زیستی(وراثتی)، روان‌شناختی و محیطی را به هم پیوند می‌دهد که نشان‌دهندهٔ نقش تعاملی آنهاست. این رویکرد بر تعامل میان

زمینه‌های وراثتی فرد برای بیماری‌ها و عوامل استرس‌زای محیطی تأکید دارد؛ یعنی سرشت وراثتی بر زمینهٔ سرشتی در فرد دلالت می‌کند که زمینه را برای ابتلا به بیماری خاص در فرد فراهم می‌کند. به‌عنوان‌مثال، اختلالاتی مانند اسکیزوفنی (schizophrenia) به نظر می‌رسد زمینهٔ آن به‌صورت وراثتی منتقل می‌شود؛ سپس عواملی مانند فقدان اکسیژن کافی در هنگام تولد، تغذیهٔ نامناسب، آلودگی مادر به انواع ویروس‌ها و استعمال دخانیات در دوران بارداری، عواملی هستند که فرد را برای ابتلا به برخی بیماری‌ها آماده می‌کنند (Davison, John and Ann, 2004).

د) ارادهٔ آزاد یا اختیار انسان

روان‌شناسان انسان‌گرا ارادهٔ آزاد (free will) و توان انتخاب‌گری انسان را عامل اصلی دگرگونی‌های انسانی می‌دانند. به اعتقاد مزلو، هستهٔ درونی شخصیت یا خود، تنها تا حدودی از راه کشف و ابراز استعدادهایی که در فرد نهاده شده، رشد می‌کند و بقیهٔ آن نتیجهٔ خلاقیت خود فرد است. هر فرد در مقام یک فرد انسان، عامل اصلی تعیین خود است. طرح این مفاهیم، برانگیزانندهٔ تحقیقات و نگرش‌های جدیدی شد. روان‌شناسان تعدادی از انگیزه‌های عالی در انسان را توصیف نمودند. این انگیزه‌ها شامل انگیزهٔ پیشرفت، انگیزهٔ قدرت، انگیزهٔ کمال، انگیزهٔ شناخت و انگیزهٔ تحقق خود می‌باشد. ویژگی این امیال عالی آن است که اختصاص به انسان دارد و اراده در شکوفایی آنها نقش عمده‌ای بازی می‌کند. بنابراین در یک سیر تدریجی توجه روان‌شناسان به اراده و اختیار به‌عنوان یکی از عوامل مؤثر بر رشد و تعیین‌کنندهٔ آن، جلب شده است (Schultz & Sydney, 2009).

۲. عوامل مؤثر بر رشد از منظر منابع اسلامی

بر اساس آموزه‌های اسلام، انسان دارای خلقتی ویژه و منحصربه‌فرد می‌باشد که او را از همهٔ موجودات از جمله تمام حیوانات متمایز می‌کند. او خلیفهٔ خدا بر روی زمین است: «وَإِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الأَرْضِ خَلِیفَةً» (بقره: ۳۰)، به‌صورت اختصاصی امانت‌دار خداست: «إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَی السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَینْ أَن یَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الانسَنُ إِنَّهُ کَانَ ظَلُوماً جَهُولاً» (احزاب: ۳۰)؛ بدین معنی که انسان تجلیگاه همهٔ کمالات خالق خود در مقیاس حداقل می‌باشد و در سایهٔ اعتقادات صحیح، عمل صالح با اختیار و اراده و حرکت در مسیر کمال به اوج اخلاص و ولایت الهی دست می‌یابد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۱۶ ص۳۴۸) و به مجرای ارادهٔ خداوند تبدیل می‌شود (هلالی، ۱۳۸۰، ص۸۶۰). سایر گونه‌ها هیچ‌کدام از این ظرفیت‌های ذاتی را ندارند. به خاطر همین ویژگی است که خداوند می‌فرماید: «او خدایی است که همهٔ آنچه را [از نعمت‌ها] در زمین وجود دارد، برای شما [افراد انسان] آفرید؛ سپس به آسمان پرداخت و آنها را به‌صورت هفت آسمان مرتب نمود و او به هر چیز آگاه است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴). به نظر می‌رسد بر اساس منابع اسلامی علاوه بر پایه‌های زیستی، محیطی، ارادی و تعامل وراثت و محیط، عامل دیگری به نام عامل فطرت در رشد انسان مؤثر هستند. این عوامل عبارت‌اند از:

الف) پایه‌های زیستی و وراثتی

انتقال صفات و خصوصیات موجودات زنده از یک نسل به نسل دیگر را که به آن وراثت می‌گویند، مورد توجه منابع اسلامی می‌باشد. ژن‌ها همان گونه که در ایجاد تفاوت‌های فردی نقش اساسی دارند، عوامل اصلی انتقال صفات والدین به فرزندان و ایجاد ویژگی‌های همانند میان افراد نیز به‌شمار می‌آیند. در روایات اسلامی به تأثیر پیچیده و رمزآلود ویژگی‌های والدین بر فرزندان و انتقال صفات فیزیکی، فیزیولوژیکی و صفات منش به نسل‌های بعدی توجه شده است. یکی از این شواهد تأکید منابع اسلامی دربارهٔ دقت در انتخاب همسر می‌باشد. امام صادق﵇ فرمود: «تَزَوَّجُوا فِی الْحُجْزِ الصَّالِحِ فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاس» (متقی، ۱۴۰۵ق، ص۴۳۵)؛ با خانوادهٔ شایسته ازدواج کنید؛ زیرا خصائص و ویژگی‌های والدینی و اجدادی به نسل بعد منتقل می‌شوند.

ب) پایه‌های محیطی

منابع اسلامی تأثیرگذاری محیط بر رشد را به رسمیت می‌شناسد. محیط اعم از محیط طبیعی، محیط اجتماعی، محیط خانوادگی و دیگر عوامل بیرونی هرکدام در قلمرو خاص نقش خود را ایفا می‌کنند. محیط خانوادگی به‌عنوان اولین محیط اجتماعی تأثیرات عمیقی در انتقال ارزش‌های اخلاقی، اجتماعی، باورهای دینی، و ارزش‌ها و نگرش‌ها در کودک دارد و والدین در تربیت فرزندان مسئولیت بسیار سنگینی دارند. نقش محیط خانواده حتی قبل از تشکیل خانوادهٔ جدید در سخنان رهبران دینی مورد توجه قرار داشته است. پیامبر گرامی اسلامﷺ در جواب شخصی که گفت می‌خواهم با فلان خانم ازدواج کنم، ولی خانواده‌اش به برخی رذائل اخلاقی مبتلا هستند، فرمود: «از سبزه‌هایی که در جاهای آلوده روئیده‌اند بپرهیز». شخص پرسید سبزهٔ روئیده در جای آلوده چیست؟ حضرتﷺ فرمود: «زن زیبایی که در خانواده‌ای نامناسب رشد یافته است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۳۳۲). همچنین نقش اجتماع و ارتباط‌های بیرونی و با همسالان از نگاه اهل‌بیت﵈ اهمیت زیادی دارد. امیر المؤمنین علی﵇ می‌فرمایند: «الصَّدِیقُ أفضلُ الذُّخرَینِ ومَن لا صَدیقَ لَهُ لا ذُخرَ لَهُ» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۵، ج۲، ص۱۵۸). همسالان را به منزلهٔ اندوخته‌ای پایان‌ناپذیر و مونسی دلسوز به‌حساب می‌آورند.

ج) تعامل پایه‌های وراثتی و محیطی

در آموزه‌های اسلامی دلایلی وجود دارد که نشان می‌دهد تعامل وراثت و محیط نیز، به‌عنوان عامل تأثیرگذار پذیرفته شده است. وراثت در گروهی از ویژگی‌های انسان، نقش زمینه‌سازی و تأمین ظرفیت‌ها و استعدادها را بر عهده دارد و عوامل محیطی آنها را به فعلیت می‌رساند. البته اگر مایه‌های اصلی ذاتی وجود نداشته باشد، عوامل محیطی به تنهایی کاری از پیش نمی‌برند؛ مثلاً می‌توان هوش، یادگیری، تربیت اجتماعی و رشد معنوی را از این قبیل امور دانست. شاید به همین دلیل باشد که از یک طرف امام رضا﵇ استعدادهای هوشی را هدیه‌ای الهی و غیر قابل اکتساب می‌دانند. ایشان می‌فرماید: «اَلعَقْلُ حِباءٌ مِنَ الله» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۲۳)؛ از طرف دیگر امیر المؤمنین علی﵇

می‌فرماید: «مَنْ تَکَلَّفَ الْعَقْلَ لَمْ یَزِدْ بِذلِکَ إلاّ جَهْلاً» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۲۳). باروری و شکوفایی عقل و توانمندی‌های شناختی را منوط به یادگیری و فراهم کردن عوامل محیطی می‌شمارند؛ مثلاً رشد زبان، سخن گفتن و ویژگی‌های تکلم انسان یکی از قلمروهایی است که تحت تأثیر تعامل وراثت و محیط می‌باشد. هم پایه‌های زیستی و وراثتی در آن مؤثر است؛ چون جنبهٔ بدنی و فیزیکی دارد، و هم پایه‌های محیطی و اکتسابی در آن نقش ایفا می‌کند؛ زیرا تکلم و کیفیت سخن گفتن متأثر از فرآیندهای یادگیری و اکتسابی است.

د) پایه‌های ارادی

با مروری به منابع اسلامی روشن می‌شود که رشد برخی از ابعاد وجودی انسان در گرو رفتارهای اختیاری اوست و ازآنجاکه رشد این جنبه‌ها آگاهانه تحقق می‌پذیرد، تحت تأثیر اختیار و ارادهٔ انسان است؛ درنتیجه، اراده و اختیار آزاد انسان در رشد این ابعاد انسان نقش اساسی بازی می‌کند. برخلاف رشد برخی دیگر از ابعاد انسان همچون ویژگی‌های بیولوژیکی و فیزیولوژیکی که از قلمرو اختیار انسان خارج است. به‌عنوان‌مثال، می‌توان به روایتی از امام صادق﵇ استناد کرد که اطاعت و عصیان انسان‌ها را امری ارادی و برخاسته از اختیار وی برمی‌شمارد و در مقابل برخی از ویژگی‌های انسان را خارج از اختیار انسان معرفی می‌کنند؛ مثلاً رشد شخصیت اخلاقی و معنوی انسان تحت سیطره و تدبیر اراده قرار می‌گیرد، ولی ویژگی‌های فیزیکی یا فیزیولوژیکی در اختیار انسان نیست و مورد سؤال و بازخواست قرار ندارد. امام صادق﵇ یک قاعدهٔ کلی به‌دست می‌دهند و می‌فرمایند:

مَا اسْتَطَعْتَ أَنْ تَلُومَ اَلْعَبْدَ عَلَيْهِ فَهُوَ مِنْهُ وَمَا لَمْ تَسْتَطِعْ أَنْ تَلُومَ اَلْعَبْدَ عَلَيْهِ فَهُوَ مِنْ فِعْلِ اَللَّهِ يَقُولُ اَللَّهُ تَعَالَى لِلْعَبْدِ لِمَ عَصَيْتَ لِمَ فَسَقْتَ لِمَ شَرِبْتَ اَلْخَمْرَ لِمَ زَنَيْتَ فَهَذَا فِعْلُ اَلْعَبْدِ وَلاَ يَقُولُ لَهُ لِمَ مَرِضْتَ لِمَ عَلَوْتَ لِمَ قَصُرْتَ لِمَ اِبْيَضَضْتَ لِمَ اِسْوَدَدْتَ لِأَنَّهُ مِنْ فِعْلِ اَللَّهِ تَعَالَى (مجلسی، ۱۳۶۲، ج۵، ص۵۹).

یعنی اگر توانستید فردی را بر انجام کاری سرزنش کنید، آن را می‌توانید به او نسبت دهید و بگویید این کار فرد است، اما اگر نتوانستید فرد را بر انجام آن سرزنش کنید، نمی‌توانید کار را به وی نسبت دهید.

بنابراین اراده و اختیار آزاد انسان در قلمرو رفتارهای آگاهانه و اختیاری انسان، عاملی تعیین‌کننده است. امام صادق﵇ ضمن تأکید بر این مسئله، شرایط و مقدمات یک رفتار آگاهانهٔ اختیاری را شامل نبودن موانع محیطی و اجتماعی، سلامت بدنی، رشد طبیعی و ساختارهای فیزیکی، و بالاخره فراهم شدن موضوع و متعلق رفتار می‌شمارند، ولی آماده شدن همهٔ این شرایط شخص را مجبور نمی‌کند که حتماً یک رفتاری از او سر بزند، بلکه خود اوست که در آخرین مرحله نیز می‌تواند میان انجام فعل یا ترک آن تصمیم گرفته و یکی از دو طرف فعل یا ترک را انتخاب نماید (مجلسی، ۱۳۶۲، ج۵، ص۵۹).

ه) فطرت

با مروری به آیات و روایات می‌توان به مضامینی دست یافت که به‌صراحت یا به‌طور ضمنی به عامل مؤثر دیگری بر

رشد انسان اشاره می‌کند. این عامل ویژه وجود انسانی می‌باشد و به‌عنوان طبیعت مشترک در نوع انسان نقش ایفا می‌کند که از آن به فطرت نام برده می‌شود.

واژهٔ فطرت بر وزن فِعْلَه مصدر نوع است و بر نوع ویژه‌ای از آفرینش دلالت می‌کند، مانند جِلْسَه که نوع خاصی از نشستن را می‌رساند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۶، ج۳، ص۴۵۷؛ طریحی، ۱۳۸۸). کلمهٔ فطرت به معنای خلقت ویژه و ابتدایی است؛ یعنی آن اموری که انسان ابتدائاً و ذاتاً و به‌طور غیراکتسابی واجد آن بوده و فطری انسان می‌باشد. واژهٔ فطرت مختص انسان است و برای اشاره به امور فراحیوانی انسان استفاده می‌شود؛ همان‌طور که واژهٔ غریزه به امور مادی و حیوانی او مربوط می‌شود. به‌هرحال، مهم آن است که انسانیت انسان تابع برخی جنبه‌ها و اموری است که به‌طور ذاتی، طبیعی و غیراکتسابی در انسان وجود دارد (واعظی، ۱۳۸۹، ص۹۲). شهید مطهری فطرت انسان را به ویژگی‌هایی که در اصل خلقت و آفرینش انسان وجود دارد تفسیر می‌کند. وی می‌گوید:

در قرآن واژهٔ «فطرت» در مورد انسان و رابطهٔ او با دین آمده است: «فِطْرَتَ اللهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا»، گونه‌ای خاص از آفرینش که خدا به انسان داده است، یعنی انسان به‌گونه‌ای خاص آفریده شده است. این کلمه‌ای که امروز می‌گویند ویژگی‌های انسان، اگر ما برای انسان یک سلسله ویژگی‌ها در اصل خلقت قائل باشیم، مفهوم فطرت را می‌دهد. فطرت انسان، یعنی ویژگی‌هایی در اصل خلقت و آفرینش انسان (مطهری، ۱۳۶۸، ج۳، ص۴۵۵).

شهید مطهری نیز بحث فطرت را جزو مسائل کلیدی معارف اسلامی می‌داند و عمده‌ترین دلایل گرایش بشر به دین و خدا را فطرت می‌داند. ایشان دلیل عمدهٔ یکی از اساسی‌ترین گرایش‌های انسان را عامل فطرت می‌داند، نه عامل وراثت، نه عامل محیط، نه عامل اراده و اختیار انسان، بلکه عامل عمده در این گرایش را فطرت دانسته است. بنابراین می‌توان از عامل دیگری (غیر از عوامل یادشده) در عوامل مؤثر بر گرایش‌های انسانی نام برد که در فرهنگ قرآنی به فطرت یاد می‌شود. فطرت همان نوع، چگونگی و هیئت شکل‌دهندهٔ هویت انسانی است (مطهری، ۱۳۶۸، ج۳، ص۴۵۵).

در تبیین این ادعا و ارائهٔ مستندات آن می‌توان گفت انسان ساختار بدنی و روانی ویژه‌ای دارد که با قرار گرفتن در فضا و محیط پیرامون ناگزیر عملکرد ویژه‌ای را خواهد داشت. بر اساس آموزه‌های اسلامی ویژگی‌های فطری در انسان به‌گونه‌ای هستند که نوعیت نوع انسانی را می‌سازند و او را در دائرهٔ گونهٔ انسان حفظ می‌کنند و از دیگر گونه‌ها متمایز می‌نمایند. به همین معنا برخی آیات قرآن، از جمله آیات ۱۷۲ـ۱۷۳ سورهٔ اعراف، آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم و همچنین آیهٔ ۷۲ از سورهٔ احزاب دلالت می‌کند. چنان‌که از آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم استفاده می‌شود انسان به صورتی آفریده شده است که به دین‌داری روی می‌آورد و در مسیر دین‌داری دین حنیف را انتخاب می‌کند. هدایتگر او نیز در این مسیر نحوهٔ خلقت او می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج۱۶، ص۱۷۸). به‌عبارت‌دیگر، ویژگی‌های فطری همان خصوصیات یا استعدادهایی هستند که هنگام انعقاد نطفه در کودک شکل گرفته و طی مراحل رشد بر اثر مواجهه با محیط بروز پیدا می‌کنند. سازمان بدنی انسانی به‌خصوص هیئت و ساختار مغزی، سازمان شناختی او، سازمان عاطفی و هیجانی و کمال‌طلبی او در زمرهٔ امور فطری انسان به‌حساب می‌آیند (مطهری، ۱۳۷۸، ص۴۱). این چگونگی و نحوهٔ خاص در خلقت انسان را می‌توان در

برخی از آیات قرآن پیگیری کرد؛ مثلاً می‌فرماید: «إِنَّ الإِنْسانَ خُلِقَ هَلُوعاً» (معارج: ۱۹) که به برخی ویژگی‌های اخلاقی و روان‌شناختی انسان دلالت می‌کند؛ یعنی «انسان حریص و کم‌طاقت آفریده شده است»؛ همچنین خدای متعال در جای دیگر ضمن اشاره به حالت کرنش و پرستش انسان در برابر معبود خود می‌فرماید: «وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون» (ذاریات: ۵۶)؛ من جن و انس را نیافریدم جز برای اینکه عبادتم کنند. این خصوصیات انسانی در واقع سازمان پایه‌ای هستند که زیرساخت‌های پایه برای رشد و تحول انسانی را می‌سازند.

در مجموع فطرت یا نوع و کیفیت خلقت موجودات، عاملی تأثیرگذار در کنار دیگر عوامل همچون وراثت، محیط، تعامل آنها با یکدیگر و اراده می‌باشد. آنچه که در تمام افراد یک نوع یافت می‌شود، تحت تأثیر این عامل است. سرشت مشترکی که در تمام افراد نوع انسانی نمودار می‌شود، از این عامل، یعنی نوع خلقت سرچشمه می‌گیرد. اگر نوع مورچه یا زنبور عسل ویژگی زندگی اجتماعی دارد و در تمام افراد آن این صفت یافت می‌شود و در طول زمان تغییری نکرده، ناشی از نوع خلقت آنها می‌باشد. همچنین اگر مراقبت و حمایتگری افراد نوع اسب از فرزندان خود زمانمند است، حاکی از یک ویژگی دائمی در تمام افراد نوع اسب می‌کند. زنبور عسل و مورچه از ویژگی زندگی جمعی برخوردارند؛ به‌طوری‌که برخی این حیوانات را حیوان‌های اجتماعی نامیده‌اند، یا حیوانات از غریزهٔ حمایتگری از فرزندان خود صرفاً تا زمان محدودی پس از تولد برخوردارند، نظیر اسب که روحیهٔ حمایتگری و مراقبت از بچهٔ خود هرچه به تولد فرزندش نزدیک‌تر باشد بیشتر است، ولی پس از مدتی این مراقبت و محافظت از بچهٔ خود کم‌رنگ می‌شود و پس از آنکه بچه‌اش توانست روی پای خود بایستد و از زمان تولدش مدتی گذشت، این ویژگی افول کرده و حتی ممکن است همچون یک بیگانه با همان فرزندش برخورد کند (مطهری، ۱۳۶۸، ج۳، ص۴۹۱). انسان از یک سری ویژگی‌های مشترک در تمام افراد انسانی برخوردار است که حکایت از سرشت مشترکی در بین آنها دارد؛ مثلاً وقتی تمام انسان‌ها گرایش به حقیقت‌جویی دارند یا گرایش به خیر و فضیلت در تمام افراد انسان یافت می‌شود؛ همچنین گرایش به زیبایی یا گرایش به خلاقیت و ابداع یا گرایش به پرستش و نظایر آن در افراد انسانی، همه حکایت از وجود ویژگی‌های مشترک در انسان می‌کند. این خصوصیات در طول زمان نیز تغییر نکرده، هرچند ممکن است مصادیق آن متفاوت باشد و تحت تأثیر فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها یا در طول زمان شکل‌ها و قالب‌های گوناگونی به خود بگیرد، اما اصل وجود این گرایش‌ها در طول زمان و در مناطق مختلف جغرافیایی تبدیل و تغییری پیدا نکرده است (مطهری، ۱۳۷۸، ص۴۳).

بحث و نتیجه‌گیری

در مجموع پژوهش حاضر ضمن اذعان به نقش عوامل فرامادی مانند خدا، ملائکه و شیطان، به نظر می‌رسد از منظر منابع اسلامی، علاوه بر تأثیرگذاری عوامل چهارگانه (محیط، وراثت، تعامل آنها با یکدیگر و اختیار)، عامل پنجمی به نام فطرت در رشد و تحول انسان مؤثر می‌باشد که در منابع روان‌شناسی معاصر به آنها پرداخته نشده است. عوامل

زیستی شامل نحوهٔ شکل‌گیری زیگوت (zygote)، تغذیهٔ مادر و تغذیهٔ بعد از تولد بر تحول کودک تأثیرگذارند؛ همان‌طور که در آموزه‌های اسلامی پذیرفه شده است. عوامل محیطی نیز، از جمله محیط طبیعی و همچنین محیط اجتماعی از عوامل تأثیرگذار بر رشد و تحول انسان می‌باشند. این عامل نیز مورد تأیید منابع اسلامی است. تعامل وراثت و محیط نیز، هم در منابع روان‌شناسی معاصر و هم در منابع اسلامی برخی از اندیشمندان به‌عنوان یک عامل اثرگذار در رشد سخن گفته‌اند. در منابع اسلامی می‌توان به برخی مستندات دینی استناد کرد؛ مثلاً در دوران پیامبرﷺ رسم بر آن بود که کودکان را از محیط شهر به مناطق دور دست می‌بردند تا در آنجا هم از زنان اصیل شیر بخورند و هم ویژگی اصیل انسانی را فرا بگیرند؛ چنان‌که پیامبرﷺ فرمود: «من از قریش هستم و در میان بنی‌سعد شیر خورده‌ام و این دو عامل دست‌به‌دست هم داده‌اند تا بهتر از همه حرف «ض» را تلفظ کنم». دربارهٔ نقش و اثرگذاری اراده و اختیار انسان در تحول و رشد بر اساس منابع اسلامی می‌توان گفت، در دین اسلام اراده و اختیار انسان برترین عامل رشد انسان شمرده شده است؛ به‌طوری‌که هیچ‌کدام از عوامل دیگر نمی‌توانند آن را مقهور خود نمایند. خداوند به‌صورت خاص در قرآن کسانی را به‌عنوان الگو می‌ستاید که با وجود محیط طبیعی نامناسب با تعقل و گزینش صحیح راهی غیر شیوهٔ رایج برگزیده‌اند و در زمرهٔ رستگاران قرار گرفته‌اند؛ همچنین کسانی را مذمت می‌کند که برخلاف محیط طبیعی زندگی که محیط پیامبری بوده است بیراهه رفته‌اند و جز کافران شده‌اند. در قرآن آمده است: «ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً لِلَّذینَ کَفَرُوا امرَأَتَ نوحٍ وَامرَأَتَ لوطٍ کانَتا تَحتَ عَبدَینِ مِن عِبادِنا صالِحَینِ فَخانَتاهُما فَلَم یُغنِیا عَنهُما مِنَ اللهِ شَیئًا وَقیلَ ادخُلا النّارَ مَعَ الدّاخِلینَ» (تحریم: ۱۰)؛ یعنی خداوند برای کسانی که کافر شده‌اند به همسر نوح و همسر لوط مثل زده است، آن دو تحت سرپرستی دو بنده از بندگان صالح ما بودند، ولی به آن دو خیانت کردند و ارتباط با این دو [پیامبر] سودی به حالشان [در برابر عذاب الهی] نداشت، و به آنها گفته شد: وارد آتش شوید همراه کسانی که وارد می‌شوند! و خداوند برای مؤمنان، به همسر فرعون مثل زده است، در آن هنگام که گفت: «پروردگارا! خانه‌ای برای من نزد خودت در بهشت بساز، و مرا از فرعون و کار او نجات ده و مرا از گروه ستمگران رهایی بخش» و همچنین به مریمﷺ دختر عمران که دامان خود را پاک نگه داشت، و ما از روح خود در آن دمیدیم، او کلمات پروردگار و کتاب‌هایش را تصدیق کرد و از مطیعان فرمان خدا بود!

اما دربارهٔ نقش فطرت در شکل‌گیری تحول انسان می‌توان گفت، فطرت انسانی ویژگی‌های مشترک انسانی را در خود جا داده و از عوامل پایه در رشد و کمال انسانی می‌باشد. در واقع، به نظر می‌رسد این عامل همانند برنامهٔ نرم‌افزاری است که روی برد اصلی رایانه نصب شده است که تمام برنامه‌هایی که وارد می‌شوند در چهارچوب آن برد معنی پیدا می‌کنند و دگرگون می‌شوند و خارج از برنامهٔ برد اصلی چیزی را نمی‌شود روی رایانه قرار داد. به‌عنوان‌مثال، دوست داشتن و علاقه‌مندی به امور پیرامونی و سیری‌ناپذیری آن در انسان از امور فطری او می‌باشد. خداوند در روز قیامت بر همین امور فطری استدلال می‌کند و بندگان را مورد بازخواست قرار می‌دهد. در قرآن می‌خوانیم:

و [به خاطر بیاور] زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریهٔ آنها را برگرفت و آنها را گواه بر خویشتن ساخت [و فرمود:] «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: «آری، گواهی می‌دهیم!» [چنین کرد مبادا] روز رستاخیز بگویید: «ما از این غافل بودیم [و از پیمان فطری توحید بی‌خبر ماندیم]»! یا بگویید: «پدرانمان پیش از ما مشرک بودند، ما هم فرزندانی بعد از آنها بودیم [و چاره‌ای جز پیروی از آنان نداشتیم] آیا ما را به آنچه باطل‌گرایان انجام دادند مجازات می‌کنی؟!» این‌گونه، آیات را توضیح می‌دهیم و شاید به‌سوی حق بازگردند [و بدانند ندای توحید در درون جانشان از روز نخست بوده است]! (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴).

آیهٔ شاکله نیز شاهد خوب و مناسبی است بر اینکه از منظر منابع اسلامی سرشت مشترک در انسان تحت تأثیر عاملی دیگر غیر از عوامل چهارگانه است. قرآن شکل‌گیری رفتار انسان‌ها را بر اساس هیئت و ساخت روانی افراد می‌داند و برای تبیین رفتار انسانی از واژهٔ شاکله استفاده کرده است. خداوند می‌فرماید: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً» (اسراء: ۸۵). هرچند مفسرین معانی گوناگون و احتمالات متعددی برای این واژه مطرح کرده‌اند که عبارت‌اند از: ۱. نیت؛ ۲. خلق و خو؛ ۳. حاجت و نیاز؛ ۴. مذهب و طریق؛ ۵. هیئت و ساخت، ولی شاید بتوان معنای پنجم (هیئت و ساخت) را که متناسب با این مقام است، اتخاذ کرد؛ زیرا یکی از معانی شاکله که از ریشه شکل گرفته می‌شود به معنای هیئت و ریخت است؛ ضمن اینکه می‌توان تمامی معانی چهارگانهٔ قبل را نیز به این معنای پنجم بازگرداند؛ یعنی تمامی آنها را به چگونگی ساخت روانی انسان ارجاع داد. هیئت روانی انسان مجموعه واحدی است که نیات از آن برمی‌خیزد، خلق و خوی حاصل آن است، مذهب بر اساس آن پذیرفته شده و خود موجد شکل‌پذیری آن می‌شود و بالاخره نیازها در بروز و ظهور خود متأثر از آن هستند. در این صورت معنای آیه چنین می‌شود: «[ای پیامبر] بگو هرکسی بر اساس شاکله (هیئت و ساخت روانی) خویش عمل می‌کند و خدای شما به کسی که راهش از هدایت بیشتر برخوردار است، داناتر است». هیئت و ساخت روانی انسان مجموعه واحدی است که پیوسته در حال تعامل با عوامل محیطی و وراثتی از یک‌سو و اراده و اختیار انسان از سویی دیگر است؛ ازاین‌رو می‌توان شاکله را به کمک این نکته چنین تعریف نمود: «شاکله عبارت است از ساخت و هیئت واحد روانی انسان است که در تعامل وراثت، محیط و اختیار شکل می‌گیرد». بنابراین هیئت ترکیبی بین این عوامل خود عامل مستقلی در تأثیرگذاری است. اگر هریک از این عوامل نام‌برده (وراثت، محیط و اراده) اثرگذار است، هیئت ترکیبی آنها نیز خود عامل دیگر در تأثیرگذاری است. به‌عبارت‌دیگر، هیئت ترکیبیه خود عامل ویژه‌ای است که می‌تواند در شکل‌گیری تغییرات انسان مؤثر باشد. بنابراین عامل پنجمی که می‌تواند در شکل‌گیری برخی ویژگی‌های انسان (سرشت مشترک انسان‌ها) نقش اساسی ایفا کند، عاملی به نام عامل فطرت است.

یافته‌های پژوهش حاضر را می‌توان با مفهوم ناهشیار جمعی در نظریهٔ یونگ شبیه دانست. به اعتقاد یونگ در ناهشیار جمعی، نوع انسان به‌عنوان یک کل، تجربه‌های انواع انسانی و ما قبل انسان را نگهداری می‌کند و این تجربه‌های تراکمی را به نسل‌های بعدی انتقال می‌دهد؛ بنابراین ناهشیار جمعی مخزن تمام تجربه‌های نوع انسان

است که به هرکدام از ما منتقل شده است. این مخزن شامل فهرست کاملی از تجاربی است که تکامل انسان را مشخص می‌کند و در مغز هر انسان و در هر نسل دوباره تکرار می‌شود (شولتز، ۱۳۸۶، ص۱۱۳). وی دربارهٔ تأثیرگذاری ناهشیار جمعی معتقد است گذشتهٔ اولیه و ابتدایی انسان‌ها، مبنای عمدهٔ روان شخص شده و رفتار فعلی او را جهت داده و بر آن تأثیر می‌گذارد. بنابراین در دیدگاه یونگ یک ارتباط مشخص بین شخصیت فعلی شخص و گذشتهٔ وی، یعنی سال‌های اولیه و کودکی شخص و همچنین با کل انواع وجود دارد (شولتز، ۱۳۸۹، ص۱۱۳).

منابع

قرآن کریم. ترجمهٔ ناصر مکارم شیرازی (۱۳۷۳). قم: دار القرآن الکریم.

ابن‌اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۶). *النهایة فی غریب الحدیث و الاثر*. تهران: علم.

بی‌ریا و همکاران (۱۳۸۸). *روان‌شناسی رشد با نگرشی به منابع اسلامی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سیف، سوسن و همکاران (۱۳۸۷). *روان‌شناسی رشد*. تهران: سمت.

شولتز، دوان پی (۱۳۸۹). *نظریه‌های شخصیت*. ترجمهٔ یوسف کریمی. تهران: ارسباران.

شولتز، دوان پی و شولتز، سیدنی الن (۱۳۸۶). *نظریه‌های شخصیت*. ترجمهٔ یحیی سیدمحمدی. تهران: ویرایش.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعهٔ مدرسین.

طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۸۸). *مجمع البحرین*. بیروت: منشورات الاعلمی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

متقی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۵ق). *کنز العمال*. بیروت: مؤسسهٔ الرساله.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲). *بحارالانوار*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۵). *میزان الحکمة*. قم: دار الحدیث.

مزلو، ابراهام (۱۳۷۴). *افق‌های والاتر فطرت انسان*. ترجمهٔ احمد رضوانی. مشهد: آستان قدس.

مشکینی، علی (بی‌تا). *تکامل در قرآن*. ترجمهٔ ق. حسین‌نژاد. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *به‌سوی خودسازی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح، علی و همکاران (۱۳۷۴). *روان‌شناسی رشد با نگرشی به منابع اسلامی*. تهران: سمت.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه‌آثار*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *فطرت*. تهران: صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

واعظی، احمد (۱۳۸۹). *انسان‌شناسی*. قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

هلالی، سلیم بن قیس (۱۳۸۰). *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*. مصحح: محمد انصاری خوئینی. قم: الهادی.

Davison Gerald, C., John, M. Neale and Ann M. KrinG (2004). *Abnormal Psychology: Ninth Edition*. John Wiley & Sons, Inc. United States of America.

Davison, Gerald C. and John, M. Neale (2001). *Abnormal Psychology; Eighth Edition*. John Wiley & Sons, Inc. Publication New York: John Wiley

Hoffman, Lois, scott, Paris and Elizabeth, Hall (1994). *Developmental Psychology Today*. New York. McGraw. Hill. INC.

Schultz, Duane P. & Sydney Ellen Schultz (2009). *Theories of Personality*. United States of America. Wadsworth.

Willig, Carla and Wendy Stainton- Rogers (2008). *The Sage Handbook of Qualitative Research in Psycholoy*. London: Sage Publications.

Wood, Clare, Karen, Littleton and Kieron, Sheehy (2006). *Developmental psychology in Action*. UK. BlackWell Publishing.

Ravanshenasi va Din ——————————— **2026, Vol. 19, No. 2, 23-46**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/ravanshenasi.2026.5003065

20.1001.1.20081782.1405.19.2.2.6

The Conceptual Model of Desired Inferiority Based on Islamic Sources*

Mohsen Akbari / M.A. Student in Psychology at Imam Khomeini Educational and Research Institute. mohsenakbari6778@gmail. com

Mohammad Reza Jahangirzadeh Qomi / Assistant Professor, Department of Psychology, Imam Khomeini Educational and Research Institute. jahangirzadeh@iki.ac.ir

Received: 2025/11/04 - **Accepted:** 2026/01/07

Abstract

The aim of the present study was to develop a conceptual model of desired inferiority based on Islamic sources and to examine its validity. According to the purpose, a mixed qualitative and quantitative method was used. In the qualitative part, first, using the semantic domain method, 142 religious propositions were collected through 15 related words via purposive sampling and analyzed using the qualitative content analysis method of Shayeh and Shannon through inductive qualitative content analysis in three stages: open coding, axial coding, and selective coding. Then, in the quantitative part, the validity of the findings was evaluated and confirmed by 7 experts based on the expert opinion assessment method by calculating the content validity index and content validity ratio. The research findings showed that the concept of inferiority in Islamic sources can be divided into two levels: desired inferiority and undesirable inferiority. Desired inferiority is a concept consisting of the categories of realistic attitude toward oneself and others, constructive emotion, and perfection-oriented action. Conducting this research provides a suitable basis for designing a questionnaire and developing an intervention protocol for self-esteem."

Keywords: Key words: feeling of inferiority, desired inferiority, conceptual model, Islamic Sources.

* This paper was presented at the International Conference on 'Islamic Humanities in Commemoration of Allameh Mohammad Taqi Mesbah Yazdi

روان‌شناسی و دین ـــــــــــــــــــــــــــ سال نوزدهم، شماره دوم، پیاپی ۷۴، تابستان ۱۴۰۵، ص ۲۳-۴۶

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/ravanshenasi.2026.5003065

dor 20.1001.1.20081782.1405.19.2.2.6

مدل مفهومی «احساس حقارت مطلوب» بر اساس منابع اسلامی*

محسن اکبری / دانش‌پژوه کارشناسی ارشد روان‌شناسی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ mohsenakbari6778@gmail.com

محمدرضا جهانگیرزاده قمی/ استادیار گروه روان‌شناسی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ jahangirzadeh@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۳ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۰/۱۷

چکیده

هدف پژوهش حاضر، تدوین مدل مفهومی احساس کهتری مطلوب بر اساس منابع اسلامی و بررسی میزان روایی آن بود. با توجه به هدف، از روش آمیختهٔ کیفی و کمی استفاده شد. در بخش کیفی، ابتدا با استفاده از روش حوزه‌های معنایی، به‌وسیلهٔ ۱۵ واژهٔ مرتبط، ۱۴۲ گزارهٔ دینی از طریق نمونه‌گیری هدفمند جمع‌آوری و با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی شیه و شانون به شیوهٔ تحلیل محتوای کیفی استقرایی، طی سه مرحله کدگذاری باز، محوری و انتخابی، مورد تجزیه‌وتحلیل قرار گرفت؛ سپس در بخش کمی، اعتبار یافته‌ها بر اساس روش ارزیابی نظرات کارشناسان، توسط ۷ متخصص با محاسبهٔ شاخص روایی محتوا و نسبت روایی محتوا ارزیابی و تأیید شد. یافته‌های پژوهش نشان داد که مفهوم احساس کهتری در منابع اسلامی، به دو سطح احساس کهتری مطلوب و احساس کهتری نامطلوب قابل تقسیم است. احساس کهتری مطلوب، مفهومی متشکل از مقوله‌های نگرش واقع‌بینانه به خود و دیگران، عاطفهٔ سازنده و کنش کمال‌آفرین است. اجرای این پژوهش، زمینهٔ مناسبی را برای طراحی پرسش‌نامه و تدوین پروتکل مداخله در عزت‌نفس فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: احساس کهتری، کهتری مطلوب، مدل مفهومی، منابع اسلامی.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی؛ بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدیؒ» ارائه شده است.

مقدمه

احساس کهتری، مفهومی کلیدی در برخی نظریه‌های روان‌شناختی به‌ویژه مطالعات مربوط به حیطهٔ «شخصیت»، «آسیب‌شناسی» و «درمان» است. به‌طورکلی، منظور از احساس کهتری، هر نوع نگرش انتقادی و عموماً منفی نسبت به خود می‌باشد (Reber & Reber, 1995; Istiqomah, Ratnasari, & Ahmad, 2025). در واقع، فردی که از احساس کهتری برخوردار است، نسبت به دیگران و آنچه که از خود توقع دارد، احساس ارزش کمتری می‌کند (Corsini, 1999; Amani, Taqiyah, & Iswinarti, 2024). آلفرد آدلر (۱۸۷۰ـ۱۹۳۷) که نام وی با این مفهوم گره خورده است، در مقالهٔ خود بین احساسات طبیعی کهتری و عقدهٔ کهتری به معنای دقیق کلمه تمایز قائل شد (Colman, 2009). عقدهٔ کهتری بیانگر وضعیتی است که در آن احساسات نابسندگی بر فرد غلبه می‌کند (Stoyanova & Ivantchev, 2025). در واقع، عقدهٔ کهتری، یک احساس پایه‌ای از ناکارآمدی و ناامنی است که از کمبودهای فیزیکی یا روانی واقعی یا خیالی ناشی شده است. این احساس ریشه‌دار ممکن است منجر به رفتارهایی همچون اجتناب افراطی یا جبران افراطی شود (VanenBos, 2015; Amani, Taqiyah, & Iswinarti, 2024). پژوهش‌گران بر این باورند که این اصطلاح، حامل بار معنایی ریشه‌های ناخودآگاه بوده و از این جهت بدون شناخت عوامل ناخودآگاه نمی‌توان آن را تشخیص داد (Reber & Reber, 1995). آدلر معتقد بود ایده‌های همراه با بار عاطفی ناشی از ترس و خشم سرکوب‌شده، تبدیل به عقدهٔ کهتری می‌شوند (Colman, 2009).

در اندیشهٔ آدلر، مفهوم احساس کهتری در مقابل عقدهٔ کهتری، بار معنایی منفی ندارد. از نظر وی، ضعف‌های جسمانی مولد احساس کهتری، نعمت به‌حساب می‌آیند؛ چراکه نیاز به غلبه بر احساس‌های کهتری همواره به افراد فشار می‌آورد و میل به کمال، آنها را به سمت خود می‌کشاند. به گفتهٔ آدلر (۱۹۵۶)، هرچند نیروی تلاش فطری است، ولی ماهیت و جهت آن ناشی از احساس‌های کهتری و هدف برتری است. وی معتقد بود نقایص جسمانی به‌خودی‌خود اهمیت زیادی ندارند، بلکه زمانی معنادار می‌شوند که احساس ذهنی کهتری را تحریک کنند که به‌صورت نیروی محرکی در جهت کمال یا یکپارچگی خدمت می‌کند. برخی افراد با حرکت به سمت سلامت روان‌شناختی و سبک زندگی مفید، این احساس‌های کهتری را جبران می‌کنند؛ درحالی‌که دیگران جبران مفرط کرده و برای غلبه بر دیگران یا کناره‌گیری از آنها برانگیخته می‌شوند (Feist, Roberts & Feist, 2021).

اریکسون نیز یکی دیگر از نظریه‌پردازان دانش روان‌شناسی است که جایگاه مهم احساس کهتری در رشد روانی ـ اجتماعی و شکل‌گیری شخصیت را یادآور شده است. مطابق نظریهٔ وی، مسئلهٔ شایستگی در دوران کودکی میانه بسیار مهم است. وی این دوره را که تقریباً از ۶ـ۱۲ سالگی ادامه دارد، مرحلهٔ «ابتکار در برابر احساس کهتری» نام‌گذاری کرده است (Santrock, 2020). موفقیت در این مرحله، احساس تسلط، کارآمدی و شایستگی را به ارمغان

می‌آورد. در مقابل، دشواری‌ها در این مرحله منجر به احساس شکست و بی‌کفایتی می‌شوند (Feldman, 2020).

با توجه به آثار فوق، می‌توان گفت برخلاف تصور ابتدایی، این مفهوم در ادبیات روان‌شناسی به دو معنای مطلوب و غیرمطلوب به‌کار رفته است؛ همچنان که گفته شد آدلر (۱۹۵۶) معتقد است احساس کهتری، یک نعمت و موتور محرک انسان به سمت پیشرفت و کمال است. اریکسون نیز بر این باور است که هرچند نسبت سخت‌کوشی و کهتری باید به نفع سخت‌کوشی باشد، اما مانند ویژگی‌های اخلالگر دیگر، نباید از کهتری اجتناب کرد (Feist, Roberts & Feist, 2021).

احساس کوچکی نفس در برابر وجود برتر، در روان‌شناسی دین نیز به‌عنوان یکی از هیجان‌های معنوی همراه با کارکردهای دوگانهٔ مثبت و منفی مورد بحث قرار گرفته است؛ همچنان که اوتو (۱۹۵۸) به هیجان مخلوق بودگی در برابر جلال و نقش آن در فروتنی وجودی می‌پردازد (ص۲۰ـ۲۱). جیمز (۱۹۰۲) نیز در بحث از گوناگونی تجربهٔ دینی، از تجربهٔ «احساس حضور» سخن می‌گوید که در آن فرد فراتر از خود رفته و احساس وابستگی یا کهتری در برابر واقعیتی برتر را تجربه می‌کند (James, 1902, p. 208-209). وی تجربهٔ خود در برابر خداوند را با احساس «حیرت آمیخته با آرامشی لذیذ» توصیف می‌کند (James, 1902, p. 56). به‌طورکلی، پژوهش‌ها حاکی از آن است که مواجهه با پدیده‌های بسیار بزرگ (مثلاً عظمت طبیعت یا قدرت الهی) اغلب احساس کهتری و کوچکی در فرد ایجاد می‌کند. این «احساس کهتری وجودی» همیشه منفی نیست، بلکه در قالب فروتنی معنوی می‌تواند فضیلتی مثبت تلقی شود. باید توجه داشت که فروتنی با عزت‌نفس پایین یا خودکم‌بینی بیمارگون تفاوت دارد. فرد فروتن خود را کوچک می‌شمارد، اما احساس بی‌ارزشی افسرده‌وار ندارد. در مقابل، احساس کهتری شدید یا شرم سمی ممکن است به آسیب روانی بینجامد که از فضیلت فروتنی فاصله دارد (Downie, 2022).

در ادبیات منابع اسلامی نیز احساس کهتری از دو جهت ممدوح و مذموم، مورد توجه قرار گرفته است. به‌عنوان نمونه، روایات متعددی با تأکید بر مرگ‌اندیشی، هدف آن را خودکوچک‌پنداری ذکر می‌کنند (ابن‌حیون، ۱۳۸۳ق، ج۱، ص۳۵۴). خوارپنداری خود و دوری از عجب به‌قدری اهمیت دارد که خداوند آن را بر عبادات مستحبی ترجیح می‌دهد (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۶۱). این احساس موجب حرکت انسان به سمت کمال و جبران خطاهای خود می‌شود (کلینی، ۱۳۶۳، ج۳، ص۳۱۱). همچنین غلبه بر هوای نفس از جهت معنوی و کسب عزت اجتماعی از جهت مادی، از جمله آثار احساس کهتری مطلوب است (جعفربن‌محمدﷺ، ۱۴۰۰ق، ص۱۶۹). در مقابل، در منابع اسلامی از احساسی دیگر نیز سخن به میان آمده است که هرچند بیانگر نوعی کهتری و خواری نسبت به خود است، لکن ماهیتی متفاوت دارد. این احساس کهتری، نه‌تنها موجب کسب عزت اجتماعی نمی‌شود، بلکه با بسیاری از ناهنجاری‌های اجتماعی همچون زورگویی (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۳۱۲)، دروغ‌گویی (مفید، بی‌تا، ص۲۳۲)، نفاق (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص۷۲۲) و عهدشکنی (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص۳۹۸) مرتبط است. همچنین برخلاف احساس کهتری مطلوب که با سطح

بالای معرفتی مرتبط است، احساس کهتری نامطلوب فرد را به امور مادی محدود ساخته (شعیری، بی‌تا، ص۱۰۹) و زمینهٔ خودمقایسه‌گری در امور مادی را فراهم می‌آورد (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۱۳۷). بنابراین به نظر می‌رسد احساس کهتری در منابع اسلامی قابل تقسیم به دو نوع مطلوب و نامطلوب است.

این تقسیم در آثار اندیشمندان اسلامی نیز قابل مشاهده است. امام خمینی﵀ (۱۳۹۲) معتقد است برای برخی رذایل نفسانی از قبیل حسد عوامل بسیاری است که عمدهٔ آن به رؤیت ذلّ نفس برمی‌گردد و در مقابل، صرف رؤیت کمال نفس، منجر به کبر و سرکشی می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی نیز احساس کهتری را در دو قسمت ممدوح و مذموم مورد بحث قرار داده است. ایشان خوف عقلی و آگاهانه را یکی از عوامل ایجاد احساس کهتری ممدوح معرفی کرده و معتقد است برخورداری از این احساس، پیامدهای سه‌گانهٔ قرب به خداوند، تکامل فردی و عزت یافتن نزد دیگران را در پی دارد (پورکاویان و همکاران، ۱۴۰۳). ایشان معتقد است احساس کهتری مذموم، سنخ دیگری از این احساس است که در حیات دنیوی و اخروی امکان ابتلا به آن وجود داشته و باید از این احساس و آثار منفی آن اجتناب کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج۳۶). همچنین علامه مصباح یزدی (۱۳۹۱الف) بر این باور است که کهتری روحی و بیماری خودکم‌بینی می‌تواند هوش فوق‌العاده و استعداد بالای افراد متدین و باسواد را تحت تأثیر قرار داده و در نهایت عاقبت فرد را به الحاد و نفاق ختم کند. به‌علاوه این بیماری می‌تواند موجب آن شود فرد نسبت به خوبان کینه و دشمنی ورزیده و درنتیجه بیش از پیش بر کفر و شرک و جور و فساد اصرار کند (مصباح یزدی، ۱۴۰۲). ایشان احساس کهتری مثبت را نیز مورد بحث قرار داده و ضمن تبیین این احساس به‌عنوان شرط لازم معراج شدن نماز، سه مقدمه را زمینه‌ساز دستیابی به این احساس معرفی می‌کند: ۱. اندیشه دربارهٔ عظمت خداوند و مقایسهٔ آن با خود؛ ۲. توجه به دئانت و پستی و زشت‌کاری خود در برابر خداوند؛ ۳. تأمل در نافرمانی‌های خود به‌جای شکرگزاری خداوند (مصباح یزدی، ۱۴۰۱الف). همچنین ایشان این حالت را منشأ گریه و زاری شخص متضرع و درنتیجه تسلیم در برابر امر حق می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۴۰۱ب).

به‌طورکلی، احساس حقارت به‌عنوان یکی از مفاهیم مطرح در اندیشهٔ اسلامی و همچنین نظریه‌های روان‌شناختی، همچنان موضوعی جذاب برای پژوهشگران بوده و از زوایای مختلف مورد مطالعه قرار می‌گیرد. لیو و همکاران (۲۰۲۲) مبتنی‌بر رسانهٔ اجتماعی، به تحلیل عوامل احساس حقارت پرداخته‌اند. همچنین شن و همکاران (۲۰۲۲) تأثیر طرد اجتماعی بر احساس حقارت در جامعهٔ جوانان را مورد پژوهش قرار داده‌اند. امانی و همکاران (۲۰۲۴) نیز در یک مطالعهٔ سیستماتیک، عوامل مؤثر بر احساس حقارت را بررسی کرده‌اند. به‌طور خاص‌تر، در تحقیقات مبتنی‌بر دین اسلام نیز، تحقیقات فراوانی در این زمینه صورت گرفته است. به‌عنوان نمونه، احمد و جوانشیر (۱۴۰۱) پیامدهای عزت‌نفس از منظر قرآن، احادیث و روان‌شناسی را در پژوهش خود تحلیل کرده‌اند. همچنین باروئی (۱۴۰۱) در پایان‌نامهٔ خود به مسئلهٔ تواضع و ذلت در قرآن و سیرهٔ معصومین﵈ پرداخته است. کاشفی (۱۴۰۲) نیز در پایان‌نامهٔ

خود با در نظر گرفتن عوامل احساس حقارت، راهکارهای ارتقای عزت‌نفس را از منظر آیات و روایات معرفی کرده است. در اثری دیگر، میرزاترابی و همکاران (۱۴۰۳) با استعانت از آموزه‌های اسلامی، مدل مفهومی عزت‌نفس را تدوین کرده‌اند. همچنین پورکاویان و همکاران (۱۴۰۳) با مطالعهٔ آثار آیت‌الله جوادی آملی، موفق به تحلیل مضمون مبانی اسلامی احساس حقارت شده‌اند.

هرچند هریک از منابع مذکور با عنایت خاصی مسئلهٔ احساس کهتری را مطالعه و بررسی کرده‌اند، ولی هنوز جای خالی مدل مفهومی جامع از احساس کهتری مطلوب و احساس کهتری غیرمطلوب بر اساس منابع اسلامی مشهود است. این اثر، خلأ مزبور در بخش «احساس کهتری مطلوب» را در قلمرو رسالتش پر می‌کند. بنابراین تحقیق حاضر با هدف بررسی سطح احساس کهتری مطلوب، درصدد آن است که با تکیه بر منابع اسلامی، به دو سؤال پاسخ دهد: ۱. مؤلفه‌های مفهوم احساس کهتری مطلوب کدام‌اند؟ ۲. مؤلفه‌های مفهوم احساس کهتری مطلوب، از چه میزان روایی برخوردارند؟

روش پژوهش

در این پژوهش بنیادی از روش کیفی و کمی استفاده شده است. در بخش کیفی، به‌منظور جمع‌آوری متون، روش حوزه‌های معنایی (Trier, 1931) و به‌منظور تجزیه‌وتحلیل متون، روش تحلیل محتوای کیفی شیه و شانون مورد استفاده قرار گرفت. در بخش کمی نیز از روش ارزیابی نظرات کارشناسان بهره گرفته شد.

جامعهٔ متنی پژوهش حاضر، قرآن کریم و روایات موجود در منابع معتبر بوده است. برای تشخیص روایات معتبر، از معیار رتبه‌بندی طباطبایی (کتب الف، ب، ج) استفاده شد. در این رتبه‌بندی که بر اساس ۱۲ ملاک انجام شده است، منظور از منابع درجهٔ «الف»، کتب مقبولی است که مورد اعتماد شیعیان می‌باشد. منابع درجهٔ «ب» نیز کتبی هستند که برای استناد از صلاحیت نسبی برخوردارند. در مقابل، منابع درجهٔ «ج» به کتبی گفته می‌شود که به دلیل ضعفشان نباید به آنها اعتماد محض داشت و صرفاً می‌توان به‌منزلهٔ مؤید از آنها بهره برد (طباطبایی، ۱۳۹۰). بنابراین در این پژوهش تکیهٔ اصلی بر منابع «الف» و «ب» بوده و از منابع «ج» صرفاً به‌عنوان مؤید استفاده شده است.

جمع‌آوری اطلاعات مربوط به احساس کهتری، به روش نمونه‌گیری هدفمند صورت گرفت. در مرحلهٔ «بررسی روایی محتوایی» نیز، مطابق با روش نمونه‌گیری هدفمند، ۷ متخصص علوم حوزوی و روان‌شناسی انتخاب شدند.

فرایند پژوهش به این شکل انجام شد که در بخش اول کیفی، ابتدا با استفاده از راهبرد «جست‌وجوی واژگانی» در منابع اسلامی و با استفاده از ۱۵ واژه (حقر، ذلّ، هون، مهن، خشع، خضع، ضعف، صغر، خبت، زری، ضرع، نبذ، عجب، کبر، عظم) که به تأیید ۴ کارشناس متخصص (استادیار علوم قرآنی، استادیار علوم حدیث، استادیار روان‌شناسی، استاد درس خارج حوزهٔ علمیهٔ قم) رسیدند و همچنین با استفاده از راهبرد «جست‌وجوی موضوعی» از کتب روایی و همچنین پژوهش‌های مرتبط، حدود ۴۳۰۰ گزارهٔ دینی بررسی و از میان آنها ۳۰۰ گزارهٔ مرتبط به

احساس کهتری جمع‌آوری شد؛ سپس این گزاره‌ها از جهت میزان ارتباط مفهومی با موضوع پژوهش حاضر (مدل مفهومی احساس کهتری مطلوب) مجدداً مورد بررسی دقیق قرار گرفته و ۱۴۲ گزارهٔ دینی به‌عنوان متون برگزیدهٔ نهایی برای تحلیل انتخاب شدند.

در مرحلهٔ بعد داده‌ها با استفاده از روش کدگذاری سه‌مرحله‌ای (باز، محوری و انتخابی بر اساس رویکرد شیه و شانون) تحلیل شدند. بدین صورت که در این مطالعه، فرآیندی روشمند با تحلیل کنترل‌شدهٔ متون انجام شده است که پژوهشگر را به طراحی مدل مفهومی نزدیک کرده است. همچنین در پژوهش حاضر، با توجه به ماهیت اکتشافی و استقرایی مسئلهٔ، محقق از رهیافت تحلیل محتوای کیفی به روش استقرایی استفاده کرده است. بنابراین پژوهشگر از کاربست مقوله‌های پیش‌پنداشته، اجتناب کرده و سعی نموده با غوطه‌ور ساختن خود در داده‌ها، بینش‌های جدید پدیدار ساخته و مقوله‌ها را از داده‌ها استخراج کند. این روش در مقابل «تحلیل محتوای کیفی جهت‌دار یا هدایت‌شده» و همچنین «تحلیل محتوای کیفی تلخیصی یا جمع‌بندی‌گرا» قرار دارد (Hsieh & Shannon, 2005).

استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی مبتنی‌بر تعیین سطح و واحد تحلیل است. واحد تحلیل، واحدی است که متن و محتوای مورد بررسی را به اجزای یکسان و قابل شمارش تبدیل می‌کند و با این کار به تحقق یکی از اجزای تحلیل محتوا منجر می‌شود (دلاور، ۱۴۰۳). واحد تحلیل در این پژوهش، بر اساس رویکرد تحلیلی براون و کلارک (۲۰۰۶)، «معنا» می‌باشد؛ به این معنا که در این پژوهش، واحدهای تحلیل صوری (مثل کلمه یا جمله)، نقطهٔ شروعی برای واحدهای تحلیل معنایی بوده و ملاک اصلی کدگذاری، معنای برداشت‌شده از داده‌ها بوده است. بنابراین چنانچه یک جمله حاوی چند معنا و یا چند جمله حاوی یک معنا بوده باشند، کدها بر اساس معنا از هم تفکیک شده‌اند. ازهمین‌رو در این پژوهش شاهد تکرار جملاتی هستیم که مفید بیش از یک معنا بوده‌اند.

در فرایند تجزیه‌وتحلیل اطلاعات، ابتدا در مرحلهٔ کدگذاری باز، پس از خواندن متن هر گزاره، مفهوم اصلی آن استخراج و در قالب کدهایی ثبت گردید. در این مرحله، تعداد ۱۴۲ کد باز به‌دست آمد؛ سپس این کدها با یکدیگر مقایسه و موارد مرتبط و مشابه با یکدیگر ادغام و برای هریک عنوان مناسبی انتخاب شد که ۱۸ کد محوری را تشکیل دادند. کدهای محوری در واقع مؤلفه‌های اصلی مدل می‌باشند؛ در نهایت، ۴ مقولهٔ عمده در کدگذاری انتخابی استخراج شد.

در بخش کمی، به‌منظور سنجش «روایی محتوایی»، از دو روش کمی «شاخص روایی محتوا» و «نسبت روایی محتوا» استفاده شد. بر اساس روش لاوش (۱۹۷۵)، «پانل ارزیابی محتوا» به‌عنوان یک روش معتبر برای تعیین روایی محتوایی به‌کار می‌رود. مطابق این روش، لازم است گروهی از خبرگان حوزهٔ مورد نظر، به‌صورت مستقل، کلیات و اجزای مدل مورد نظر را ارزیابی کنند. در پژوهش حاضر نیز محتوای «مدل مفهومی احساس کهتری مطلوب» توسط ۷ نفر از متخصصین مربوطه مورد ارزیابی قرار گرفت. داده‌های به‌دست‌آمده از سنجش شاخص روایی

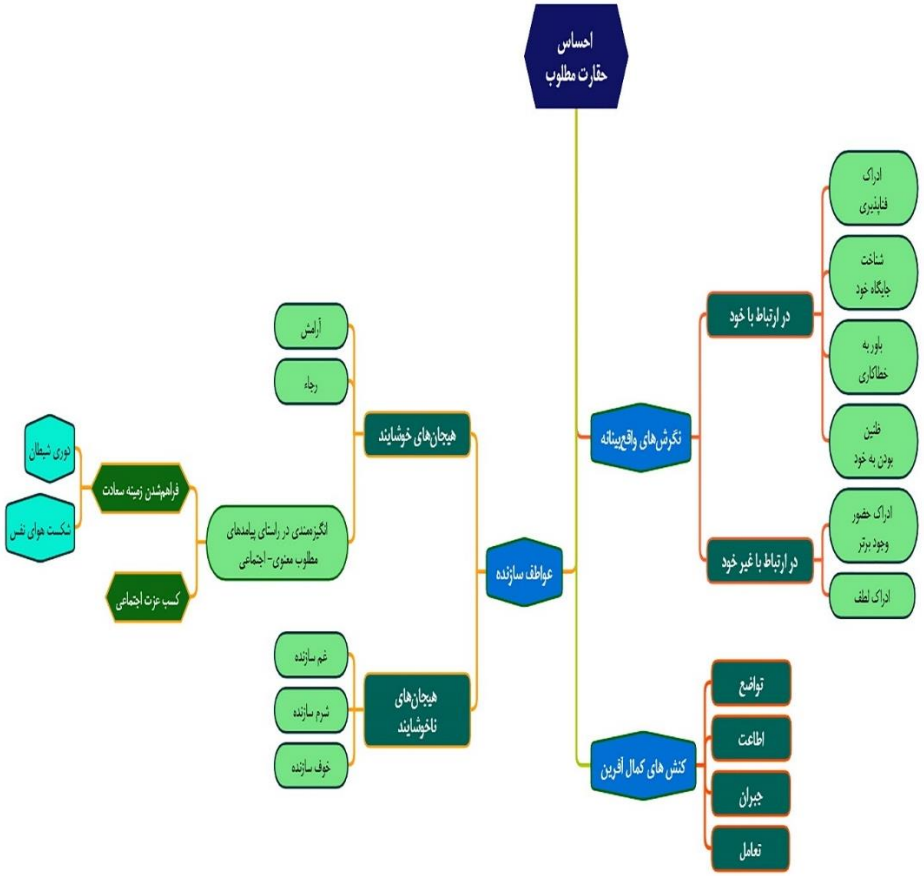
محتوا، مطابق با فرمول CVI = n3&4 محاسبه می‌شود. این شاخص از طریق تجمیع امتیازات موافق (زیاد و خیلی زیاد) و مخالف (کم و خیلی کم) در رابطه با هر مؤلفه و تقسیم آن بر تعداد کارشناسان به‌دست می‌آید؛ همچنان که لین (۱۹۸۶) پیشنهاد داده است، این شاخص نباید کمتر از ۷۹/۰ باشد؛ چراکه چنانچه شاخص مؤلفه‌ای کمتر از عدد مزبور باشد، مؤلفهٔ مورد نظر از روایی محتوایی برخوردار نخواهد بوده و یا باید حذف شود و یا مورد بازنگری مجدد و روایی جدید قرار بگیرد (Polit, Beck & Owen, 2007). همچنین داده‌های به‌دست‌آمده از سنجش نسبت روایی محتوا نیز بر اساس $CVR = \frac{ne-n/2}{N2}$ محاسبه می‌شود. در واقع، نسبت روایی محتوا از طریق تقسیم تفاضل تعداد کارشناسان موافق ضرورت و نصف کارشناسان بر یک دوم کارشناسان است. لاوش (۱۹۷۵) اظهار داشته است که حداقل معیار قابل قبول برای ارزش CVR، بر اساس تعداد متخصصان است. به‌عنوان‌مثال، اگر تعداد متخصصان ۱۰ نفر باشد، حداقل CVR قابل قبول «۶۲/۰» است (Roebianto & et al., 2023). بر این اساس، حداقل CVR قابل قبول در این پژوهش که توسط ۷ متخصص ارزیابی شده است، «۹۹/۰» می‌باشد.

یافته‌های پژوهش

در این بخش پس از توضیح اجمالی یافته‌های پژوهش، تمامی مؤلفه‌های احساس کهتری مطلوب، تبیین و سپس نتیجهٔ روایی‌سنجی ارائه می‌گردد.

یافته‌های پژوهش نشان داد که مفهوم احساس کهتری در منابع اسلامی، قابل تقسیم به دو سطح «احساس کهتری مطلوب» و «احساس کهتری نامطلوب» است. هرچند به‌طورکلی احساس کهتری در هریک از دو سطح مذکور، به نوعی احساس نقص و ناچیزی خود در مقایسه با موجودی دیگر اشاره دارد (عسکری، ۱۴۰۰ق)، لکن مؤلفه‌های متفاوت هریک در آیات و روایات، موجب تفاوت ماهوی آنها می‌شود. احساس کهتری مطلوب، مفهومی متشکل از مقوله‌های نگرش واقع‌بینانه به خود و دیگران، عاطفهٔ سازنده و کنش کمال‌آفرین و همچنین پیامدهای مطلوب معنوی ـ اجتماعی است.

توضیح بیشتر مقوله‌های احساس کهتری مطلوب آنکه نگرش‌های واقع‌بینانه در ارتباط با خود، شامل ۴ مؤلفه (ادراک فناپذیری، شناخت جایگاه خود، باور به خطاکاری، ظنین بودن به خود) و در ارتباط با دیگران، شامل ۲ مؤلفه (ادراک حضور وجود برتر، ادراک لطف) می‌شود. همچنین عواطف سازنده، دربردارندهٔ «هیجان‌های ناخوشایند» که خود شامل ۳ مؤلفه (غم سازنده، شرم سازنده، خوف سازنده) و «هیجان‌های خوشایند» که شامل ۳ مؤلفه (آرامش، رجا، انگیزه‌مندی در راستای پیامدهای مطلوب معنوی ـ اجتماعی) است، می‌باشد. در نهایت، مقولهٔ کنش‌های کمال‌آفرین نیز از ۴ مؤلفه (تواضع، اطاعت، جبران، تعامل) تشکیل شده است.



نمودار ۱: مدل مفهومی احساس کهتری مطلوب بر اساس منابع اسلامی

۱. تبیین مؤلفه‌های مفهوم احساس کهتری مطلوب

احساس کهتری مطلوب، مفهومی متشکل از ۱۸ مؤلفه است که به‌منظور ارائهٔ مدلی منظم و منطقی، بر اساس مقولات، در قالب دسته‌بندی ذیل ارائه می‌گردد.

۱ـ۱. نگرش‌های واقع‌بینانه در ارتباط با خود

۱ـ۱ـ۱. ادراک فناپذیری

از جمله موضوعاتی که مورد تأکید فراوان آیات و روایات قرار گرفته است، مسئلهٔ معاداندیشی و تفکر دربارهٔ عاقبت خویشتن است (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۴۳۶). مطابق روایات، آثار روان‌شناختی قابل ملاحظه‌ای مترتب بر ادراک فناپذیری است که وجه برتری ساعتی تفکر بر یک سال عبادت را روشن می‌سازد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۶، ص۱۳۳).

یکی از این آثار، تحقق احساس کهتری و زوال فخر، کبر و عجب است (شریف رضی، ۱۴۰۷ق، ص۲۱۴؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج۴، ص۳۹۳)؛ همچنان که امیرالمؤمنین؈ در سفارش به امیران چنین می‌نویسد: «فَاذْكُرْ عِظَمَ قُدْرَةِ اللهِ عَلَيْكَ وَتَفَكَّرْ فِي الْمَوْتِ وَمَا بَعْدَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يَنْقُصُ مِنْ زَهْوِكَ وَيَكُفُّ مِنْ مَرَحِكَ وَيُحَقِّرُ فِي عَيْنَيْكَ مَا اسْتَعْظَمْتَ مِنْ نَفْسِكَ»؛ پس به یاد آور عظمت قدرت خدا را بر خودت، و در مرگ و آنچه پس از آن است بیندیش؛ زیرا این کار، از تکبرت می‌کاهد و از شادمانی (بی‌قاعده) تو را بازمی‌دارد، و آنچه را که از (شأن) خودت بزرگ پنداشتی، در چشمانت خوار و کوچک می‌سازد (ابن‌حیون، ۱۳۸۳ق، ج۱، ص۳۵۴). بنابراین «ادراک فناپذیری» یک نگرش واقع‌بینانه در رابطه با خود است که با احساس کهتری نسبت به خود پیوند دارد.

۲ـ۱ـ۱. شناخت جایگاه خود

یکی از موانع خودشناسی، عجب است (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص۲۸۵). امیرالمؤمنین؈ خودبزرگ‌پنداری و تکبر را ناشی از فخر جاهلیت و تفسیر غلط جایگاه واقعی خود در بافت اجتماعی قبیله معرفی می‌کنند (شریف رضی، ۱۴۰۷ق، ص۲۸۹). در واقع، اگر شخصی تصویری واقعی از خویشتن نداشته باشد و ضعف‌های خود را نادیده بگیرد، احساس کهتری مطلوب نخواهد داشت؛ همچنان که وقتی حضرت عیسی؈ از یکی از اصحاب خود که ابتدا همراه با او بر سطح آب راه رفته بود، ولی در میانهٔ راه داخل آب شده بود، دربارهٔ افکارش پرسید، وی چنین پاسخ داد: «قُلْتُ هَذَا رُوحُ اللهِ يَمْشِي عَلَى الْمَاءِ وَأَنَا أَمْشِي عَلَى الْمَاءِ فَدَخَلَنِي مِنْ ذَلِكَ عُجْبٌ»؛ با خود گفتم این روح‌الله است که بر آب راه می‌رود و من نیز بر آب راه می‌روم، پس به خاطر این فکر در من عجب و احساس بزرگی داخل شد (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۳۰۶). از این عبارات به‌خوبی مشهود است که یکی از مؤلفه‌های احساس کهتری مطلوب، شناختن جایگاه واقعی خود و پرهیز از عجب است.

۳ـ۱ـ۱. باور به خطاکاری

احساس کهتری، نوعی احساس خواری و بی‌ارزشی است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۱۴۳). بدون باور به خطاکاری، احساس خواری معنا ندارد. در واقع، چنانچه فرد خود را گرفتار گناهان و اشتباهات خود نبیند، احساس خواری نمی‌کند. ازهمین‌رو امام صادق؈ با تأکید بر باور به خطاکاری می‌فرمایند: «إِنَّ اللهَ عَلِمَ أَنَّ الذَّنْبَ خَيْرٌ لِلْمُؤْمِنِ مِنَ الْعُجْبِ وَلَوْلَا ذَلِكَ مَا ابْتُلِيَ مُؤْمِنٌ بِذَنْبٍ أَبَداً»؛ بی‌گمان خداوند می‌داند که گناه برای مؤمن از خودپسندی بهتر است و اگر این نبود، هیچ مؤمنی هرگز به گناهی آزموده نمی‌شد (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۳۱۳). بنابراین اگر کسی از خطاهای خود غافل باشد، احساس کهتری مطلوب نخواهد داشت؛ همچنان که حَمّاد در پاسخ به این پرسش که آیا نماز خواندن بلد هستی یا خیر؟ ابتدا با اطمینان از توانایی خود صحبت می‌کند، ولی پس از آنکه امام؈ وی را متوجه خطاهای خود می‌سازد، حماد چنین گزارش می‌کند: «فَأَصَابَنِي فِي نَفْسِي الذُّلُّ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَعَلِّمْنِي الصَّلَاةَ»؛ پس در خودم خواری احساس کردم و گفتم: فدایت شوم، پس نماز را به من بیاموز (کلینی، ۱۳۶۳، ج۳، ص۳۱۱).

۴ـ۱ـ۱. ظنین بودن به خود

«ظنین به خود» به معنای داشتن احساس تردید و ترس نسبت به خود و عاقبت خود، یکی از مؤلفه‌های افراد باتقواست (شریف رضی، ۱۴۰۷ق، ص۳۰۴). این احساس موجب خودناچیزپنداری و مغرور نشدن نسبت به اعمال خود می‌شود (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص۵۳۰). امام حسن عسکری﵇ در توصیف افراد خاشع می‌فرمایند: «ثُمَّ وَصَفَ اَلْخَاشِعِينَ... وَإِنَّمَا قَالَ: يَظُنُّونَ لِأَنَّهُمْ لاَ يَدْرُونَ بِمَا ذَا يُخْتَمُ لَهُمْ وَالْعَاقِبَةُ مَسْتُورَةٌ عَنْهُمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ إِلَى كَرَامَاتِهِ وَنَعِيمِ جَنَّاتِهِ، لِإِيمَانِهِمْ وَخُشُوعِهِمْ، لاَ يَعْلَمُونَ ذَلِكَ يَقِيناً لِأَنَّهُمْ لاَ يَأْمَنُونَ أَنْ يُغَيِّرُوا وَيُبَدِّلُوا»؛ سپس خاشعان را توصیف کرد... و این را فرمود: «ظنین هستند»؛ زیرا آنان نمی‌دانند کارشان به چه پایان می‌گیرد و فرجام از آنان پوشیده است، و اینکه آنان به‌سوی کرامت‌ها و نعمت‌های بهشت‌هایش بازمی‌گردند، به خاطر ایمان و خشوعشان است، ولی این را به یقین نمی‌دانند؛ زیرا از تغییر و دگرگونی (در ایمان و عملشان) در امان نیستند (حسن‌بن‌علی﵇، ۱۴۰۹ق، ص۲۳۸). بنابراین یکی از نگرش‌های واقع‌بینانه که برای تحقق احساس کهتری مطلوب لازم است، باور به امکان خطا و ظنین بودن نسبت به خود و عاقبت خویشتن است.

۲ـ۱. نگرش‌های واقع‌بینانه در ارتباط با غیرخود

۱ـ۲ـ۱. ادراک حضور وجود برتر

حقارت در هر شیئی به نوعی کمتری و نقص نسبت به جنس معهود آن شیء است (عسکری، ۱۴۰۰ق). انسان نیز وقتی وجود خود را در مقایسه با وجودی برتر مشاهده کند، احساس خواری خواهد داشت. در واقع، بدون ادراک حضور وجودی برتر و ادراک وجود ضعیف‌تر خود و سپس مقایسه و قضاوت درست آنها، احساس کهتری پدید نخواهد آمد؛ همچنان که در روایات، توجه به عظمت خداوند، به‌عنوان شرط لازم احساس کهتری نسبت به اعمال و جایگاه خود معرفی شده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۲۰۷). امام سجاد﵇ ذیل تبیین حق نماز، نقش آگاهی از حضور وجود برتر در رخداد احساس کهتری را این‌چنین مشخص نموده‌اند:

> **حَقُّ الصَّلاَةِ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّهَا وِفَادَةٌ إِلَى اللهِ عَزَّوَجَلَّ وَأَنْتَ فِيهَا قَائِمٌ بَيْنَ يَدَى اللهِ عَزَّوَجَلَ فَإِذَا عَلِمْتَ ذَلِكَ قُمْتَ مَقَامَ الْعَبْدِ الذَّلِيلِ الْحَقِيرِ الرَّاغِبِ الرَّاهِبِ الرَّاجِي الْخَائِفِ الْمُسْتَكِينِ الْمُتَضَرِّعِ الْمُعَظِّمِ لِمَنْ كَانَ بَيْنَ يَدَيْهِ بِالسُّكُونِ وَالْوَقَارِ وَتُقْبِلَ عَلَيْهَا بِقَلْبِكَ وَتُقِيمَهَا بِحُدُودِهَا وَحُقُوقِهَا؛ حق نماز این است که بدانی آن، بار یافتن به‌سوی خدای عزوجل است، و تو در آن، در پیشگاه خدا ایستاده‌ای، پس هنگامی که این را دانستی، در مقام بنده‌ای خوار و حقیر، خواهان و ترسان، امیدوار و بیمناک، فروتن و زاری‌کننده و بزرگ‌دارنده کسی که در پیشگاهش هستی، با آرامش و وقار بایستی و با قلبت به‌سوی آن (نماز) روی‌آوری و آن را با حدود و حقوقش برپا داری (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۶۲۰).**

بنابراین می‌توان گفت بدون شناخت برتری وجود دیگر، احساس کهتری مطلوب حاصل نخواهد شد (کلینی، ۱۳۶۳، ج۸، ص۴۶). توجه به این نکته لازم است که منظور از وجود برتر، فقط خداوند متعال نیست، بلکه ادراک حضور وجود برتر مؤمنین نیز می‌تواند به احساس کهتری فرد ختم شود؛ همچنان که امام صادق﵇ هنگام توصیف یاران امام

زمان می‌فرماید: «لَوْ رَأَيْتُمُوهُمْ لاحْتَقَرْتُمْ عَمَلَكُمْ»؛ اگر آنان را می‌دیدید، عمل خود را خوار می‌شمردید (صفار، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۴۹۱).

۲ـ۲ـ۱. ادراک لطف

ادراک لطف، زمینهٔ شکرگزاری را فراهم می‌کند. تشکر از مُنعِم از مسائل مورد تأکید اسلام است (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۹۴). روایات متعددی به نقش واسطه‌ای احساس خواری هنگام یادآوری الطاف الهی اشاره کرده‌اند (طوسی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۱۱۲). سجدهٔ شکر، جلوه‌ای از احساس ذلت در برابر پروردگار و اذعان به عظمت خداوند است (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۳۱۰). امام صادق در رابطه با جایگاه احساس کهتری هنگام یادآوری لطف خداوند و شکرگزاری آن می‌فرمایند:

إِذَا ذَكَرَ أَحَدُكُمْ نِعْمَةَ اللهِ عَزَّوَجَلَّ فَلْيَضَعْ خَدَّهُ عَلَى التُّرَابِ شُكْراً لِلَّهِ فَإِنْ كَانَ رَاكِباً فَلْيَنْزِلْ فَلْيَضَعْ خَدَّهُ عَلَى التُّرَابِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ يَقْدِرُ عَلَى النُّزُولِ لِلشُّهْرَةِ فَلْيَضَعْ خَدَّهُ عَلَى قَرَبُوسِهِ وَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ فَلْيَضَعْ خَدَّهُ عَلَى كَفِّهِ ثُمَّ لِيَحْمَدِ اللهَ عَلَى مَا أَنْعَمَ عَلَيْهِ؛ هرگاه یکی از شماها نعمت خدای عز و جل را به یاد آورد، صورت خود را بر خاک گذارد و خدا را شکر گوید و اگر سوار باشد، پیاده شود و صورت بر خاک نهد و اگر از بیم شهرت نتواند که پیاده شود، صورت خود را بر زین نهد و اگر نتواند چهره خود را به کف دست گذارد، سپس خدا را بر نعمتی که به او بخشیده است سپاس گوید (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۹۸).

بنابراین یکی از مؤلفه‌های شناختی احساس کهتری مطلوب، ادراک لطف است.

۳ـ۱. عواطف ناخوشایند سازنده

۱ـ۳ـ۱. غم سازنده

احساس خواری در برابر دیگری، همراه با نوعی حزن است؛ همچنان که در روایات متعددی احساس کهتری و احساس غم، قرین یکدیگر ذکر شده‌اند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۲۰۷). منظور از غم سازنده به‌عنوان یک هیجان قرین با احساس کهتری مطلوب، حزن مطلوب است؛ حزنی که از احساس خواری منشعب شده است (جعفربن‌محمد، ۱۴۰۰، ص۱۸۸). در واقع، وقتی فرد متوجه ناچیزی خود می‌شود، حزن مطلوب نیز فعال شده و فرد را به سمت کمال حرکت می‌دهد. امام صادق ضمن آموزش دعا به ابن‌سیابه چنین می‌فرماید: «أَلجَأتُهُ ذُنُوبُهُ إِلَى ذُلِّ مَقَامِهِ بَيْنَ يَدَيْكَ وَخُضُوعِهِ لَدَيْكَ وَ ابْتِهَالِهِ إِلَيكَ»؛ گناهانش او را به خواری ایستادنش در پیشگاهت و فروتنی‌اش نزدت و زاری‌اش به سویت کشاند (کلینی، ۱۳۶۳، ج۳، ص۳۱۱). بنابراین فردی که احساس کهتری مطلوب می‌کند، از جمله عواطف به ظاهر ناخوشایندی که تجربه می‌کند و در اثر آن ساخته می‌گردد، احساس غم است؛ غمی که او را به سمت کمال حرکت می‌دهد.

۲ـ۳ـ۱. شرم سازنده

یکی از رایج‌ترین هیجانات همراه با احساس کهتری در منابع اسلامی، احساس شرم است (طوسی، ۱۳۶۵، ج۶، ص۶۳). شاید بتوان گفت مؤلفهٔ شناختی «باور به خطاکاری» همراه با این مؤلفهٔ عاطفی، منجر به بروز مؤلفه‌های

رفتاری همچون «جبران» خواهد شد؛ همچنان که امام صادق﵇ می‌فرماید: «انَّ الرَّجُلَ لَيُذْنِبُ الذَّنْبَ فَيَنْدَمُ عَلَيْهِ وَيَعْمَلُ الْعَمَلَ فَيَسُرُّهُ ذَلِکَ فَيَتَرَاخَى عَنْ حَالِهِ تِلْکَ فَلأَنْ يَکُونَ عَلَى حَالِهِ تِلْکَ خَيْرٌ لَهُ مِمَّا دَخَلَ فِيهِ»؛ بی‌گمان، انسان گناهی می‌کند، پس بر آن پشیمان می‌شود و عملی انجام می‌دهد که آن [عمل] او را خوشحال می‌کند، پس از آن حالت خود [پشیمانی] غافل می‌شود، پس همانا اینکه بر آن حالت [پشیمانی] باشد، برای او بهتر است از آنچه [از رضایت و غفلت] به آن داخل شده (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۳۱۳). در این روایت، نقش محوری شرم در بروز رفتار جبرانی و تداوم حالت احساس ذلت در برابر خداوند به‌خوبی قابل رؤیت است.

۳ـ۳ـ۱. خوف سازنده

یکی دیگر از هیجانات به ظاهر ناخوشایند ولی سازندهٔ مرتبط با احساس کهتری، احساس ترس است. خوف و احساس کهتری در موارد متعددی در کنار یکدیگر ذکر شده‌اند (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۶۲۰؛ ابن‌طاووس، ۱۳۶۷، ج۲، ص۶۶۲). پیامبر اکرمﷺ خطاب به جناب ابوذر می‌فرماید: «يَا أَبَا ذَرٍّ، لَوْ أَنَّ رَجُلاً كَانَ لَهُ مِثْلُ عَمَلِ سَبْعِينَ نَبِيّاً لاحْتَقَرَهُ وَخَشِيَ أَنْ لا يَنْجُوَ مِنْ شَرِّ يَوْمِ الْقِيَامَة»؛ ای اباذر! اگر مردی به‌اندازهٔ عمل هفتاد پیامبر [عمل نیک] داشت، باز اعمال خود را خوار می‌شمرد و می‌ترسید که از شر [و سختی] روز قیامت نجات نیابد (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص۵۳۰). همچنین امام صادق﵇ خودتحقیری و احساس خوف و همچنین نقش سازندهٔ آن را این‌چنین تبیین می‌کنند: «إِنَّ اَلرَّجُلَ لَيُذْنِبُ اَلذَّنْبَ فَيُدْخِلُهُ اَللَّهُ بِهِ اَلْجَنَّةَ قُلْتُ يُدْخِلُهُ اَللَّهُ بِالذَّنْبِ اَلْجَنَّةَ قَالَ نَعَمْ إِنَّهُ لَيُذْنِبُ فَلاَ يَزَالُ مِنْهُ خَائِفاً مَاقِتاً لِنَفْسِهِ فَيَرْحَمُهُ اَللَّهُ فَيُدْخِلُهُ اَلْجَنَّةَ»؛ به راستی که مردی گناهی می‌کند و خداوند به [سبب] آن، او را به بهشت درمی‌آورد. عرض کردم: خداوند او را به [سبب] گناه به بهشت درمی‌آورد؟ فرمود: آری، او گناهی می‌کند و پیوسته از آن [گناه] ترسان و از خود ناخشنود است، پس خداوند به او رحم می‌کند و او را به بهشت درمی‌آورد (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۴۲۶). بنابراین فردی که احساس کهتری مطلوب داشته باشد، احساس ترس سازنده نیز دارد.

۴ـ۱. عواطف خوشایند سازنده

۱ـ۴ـ۱. آرامش

مفهوم صبر در منابع دینی، در برابر مفاهیمی همچون اضطراب و غم نامطلوب به‌کار می‌رود. در واقع، افراد در برابر مشکلات، به دو دستهٔ جزوع یا صابر تقسیم می‌شوند. آرامش که در گرو صبر و دوری از جزع است، مشروط به احساس کهتری و تضرع در برابر خداوند است (جعفربن‌محمد﵇، ۱۴۰۰، ص۱۸۵). بنابراین احساس کهتری در برابر خداوند، فرد را صابر و به آرامش درون نزدیک می‌کند؛ همچنان‌که امام صادق﵇ می‌فرماید: «اَلصَّبْرُ يَدَّعِيهِ كُلُّ أَحَدٍ وَمَا يَثْبُتُ عِنْدَهُ إِلاَّ اَلْمُخْبِتُونَ»؛ همهٔ مردم داشتن صبر و مقاومت را ادعا می‌کنند، ولی جز فروتنان و متواضعان ثابت‌قدم نیستند» (جعفربن‌محمد﵇، ۱۴۰۰، ص۱۸۵). به‌طورکلی، خودخوارپنداری در برابر خداوند و دل سپردن به عظمت الهی، مانع از آن می‌شود که دیگران بتوانند فرد را دچار اضطراب کنند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص۶۴۷).

۲ـ۴ـ۱. رجا

همچنان که هیجان خوف با احساس کهتری مطلوب در ارتباط است، هیجان رجا نیز یکی از مؤلفه‌های احساس کهتری است. در برخی از روایات، خوف و رجا با هم در کنار احساس کهتری ذکر شده‌اند (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۶۲۰). شاید بتوان گفت مؤلفه‌های شناختی «ادراک حضور وجود برتر» و «ادراک لطف» منجر به مؤلفهٔ عاطفی «رجا» می‌شوند؛ چراکه اگر انسان به برتری و عظمت خداوند نسبت به خود و همچنین الطاف و نعم غیر قابل شمارش او توجه کند، از طرفی نسبت به خود احساس کهتری می‌کند و از طرف دیگر خود را تحت حمایت چنین موجود باعظمتی یافته و از این طریق احساس امیدواری می‌کند. در واقع، بیش از آنکه باور به خود رجاآفرین باشد، باور به خداوند و اذعان به ضعف خود امیدآفرین است. امام صادق﵇ در این زمینه می‌فرماید: «كَيْفَ لاَ يَرْجُو وَهُوَ يَعْرِفُ نَفْسَهُ بِالْعَجْزِ وَهُوَ غَرِيقٌ فِي بَحْرِ آلاَءِ اَللهِ وَنَعْمَائِهِ مِنْ حَيْثُ لاَ تُحْصَى وَلاَ تُعَدُّ وَٱلْمُحِبُّ يَعْبُدُ رَبَّهُ عَلَى اَلرَّجَاءِ بِمُشَاهَدَةِ أَحْوَالِهِ بِعَيْنِ سَهَرٍ»؛ چگونه بنده امیدوار نباشد؛ درحالی‌که خود را به ناتوانی می‌شناسد و در دریای نعمت‌ها و الطاف خدا غرق شده است؛ نعمت‌هایی که شماره‌پذیر و قابل احصا نیست؟ و عاشق [خدا] پروردگارش را با امید عبادت می‌کند؛ درحالی‌که احوالش [نعمت‌های الهی] را با چشمی بیدار می‌نگرد (جعفربن‌محمد﵇، ۱۴۰۰، ص۱۸۱).

۳ـ۴ـ۱. انگیزه‌مندی در راستای دوری شیطان (پیامد مطلوب معنوی)

یکی از پیامدهای احساس کهتری مطلوب در منابع اسلامی، دور شدن شیطان از انسان و جلوگیری از سلطهٔ اوست. امام صادق﵇ در این رابطه می‌فرماید: «فَقَارِئُ الْقُرْآنِ مُحْتَاجٌ إِلَى ثَلاثَةِ أَشْيَاءَ قَلْبٍ خَاشِعٍ وَبَدَنٍ فَارِغٍ وَمَوْضِعٍ خَالٍ فَإِذَا خَشَعَ لِلَّهِ قَلْبُهُ فَرَّ مِنْهُ الشَّيْطَانُ الرَّجِيمُ»؛ پس خوانندهٔ قرآن، به سه چیز نیازمند است: دلی فروتن، بدنی آزاد [از مشغولیت] و جایی خالی، و هنگامی که دلش برای خدا فروتن شود، شیطان رانده‌شده از او می‌گریزد (جعفربن‌محمد﵇، ۱۴۰۰، ص۲۸).

در مقابل، یکی از پیامدهای احساس خودبزرگ‌بینی در منابع اسلامی، سلطهٔ شیطان بر انسان است؛ همچنان که ابلیس در پاسخ به پرسش حضرت موسی﵇ دربارهٔ گناهی که منجر به سلطهٔ شیطان بر انسان می‌شود، چنین پاسخ داد: «قَالَ إِذَا أَعْجَبَتْهُ نَفْسُهُ وَاسْتَكْثَرَ عَمَلَهُ وَصَغُرَ فِي عَيْنِهِ ذَنْبُهُ»؛ شیطان گفت: هنگامی که او را از خود خوش آید و عملش را زیاد شمارد و گناهش در نظرش کوچک شود (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۳۱۴). بنابراین اگر فردی موفق به کسب احساس کهتری مطلوب شود، شیطان از او دور می‌شود. در مقابل، اگر فردی خویش را صاحب فضیلت ببیند، گرفتار تسلط شیطان خواهد شد؛ همچنان که امیرالمؤمنین﵇ می‌فرمایند: «وَإِيَّاكَ وَٱلإِعْجَابَ بِنَفْسِكَ وَٱلثِّقَةَ بِمَا يُعْجِبُكَ مِنْهَا وَحُبَّ اَلإِطْرَاءِ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ أَوْثَقِ فُرَصِ اَلشَّيْطَانِ فِي نَفْسِهِ لِيَمْحَقَ مَا يَكُونُ مِنْ إِحْسَانِ اَلْمُحْسِنِينَ»؛ و بپرهیز از خودپسندی، و از اعتماد به آنچه از خودت تو را به شگفت می‌آورد، و از دوست داشتن ستایش؛ زیرا این [خصلت‌ها] از استوارترین فرصت‌های شیطان در وجود آدمی است تا نیکی نیکوکاران را محو کند (شریف رضی، ۱۴۰۷ق، ص۴۴۳).

۴ـ۴ـ۱. انگیزه‌مندی در راستای شکست هوای نفس (پیامد مطلوب معنوی)

اصلاح نفس، منوط به سرزنش آن و درنتیجه احساس کهتری است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص۶۶۱). در قرآن کریم، موانع ایمان و عوامل سقوط به‌طورکلی ذیل سه عنوان عام و درعین‌حال مربوط به یکدیگر قرار گرفته‌اند که به ترتیب عبارت‌اند از: هوای نفس، دنیا، شیطان (مصباح یزدی، ۱۴۰۱ب). همچنان که توضیح داده شد احساس کهتری مطلوب از دو مؤلفهٔ انگیزه‌مندی در راستای پیامدهای «دوری شیطان» و «شکست هوای نفس» برخوردار است. در مقابل، احساس کهتری نامطلوب از دو مؤلفهٔ شناختی (بزرگ‌پنداری مادیات) و عاطفی (لذت‌گرایی بی‌قاعده) برخوردار است؛ بنابراین احساس کهتریی که فرد را در مبارزه با هوای نفس یاری نکند، مطلوب نخواهد بود. امام صادق﵇ در این رابطه می‌فرماید: «وَلَا حِجَابَ أَظْلَمُ وَأَوْحَشُ بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ اللهِ تَعَالَى مِنَ النَّفْسِ وَالْهَوَى وَلَيْسَ لِقَتْلِهِمَا وَقَطْعِهِمَا سِلاحٌ وَآلَةٌ مِثْلُ الافْتِقَارِ إِلَى اللهِ سُبْحَانَهُ وَالْخُشُوعِ»؛ و هیچ حجابی تاریک‌تر و وحشتناک‌تر میان بنده و خداوند متعال از نفس و هوی [و هوس] نیست، و برای کشتن و بریدن این دو، هیچ سلاح و ابزاری مانند نیازمندی به خداوند منزّه و خشوع [فروتنی] نیست (جعفربن‌محمد﵇، ۱۴۰۰، ص۱۶۹). همچنین امام صادق﵇ در تعبیر دیگری این‌چنین به نقش احساس خواری و فروتنی در برابر خداوند در رهایی از تاریکی‌های هوای نفس اشاره فرموده‌اند: «اعْلَمْ أَنَّكَ لَنْ تَخْرُجَ مِنْ ظُلُمَاتِ الْغُرُورِ وَالتَّمَنِّي إِلاّ بِصِدْقِ الإِنَابَةِ إِلَى اللهِ تَعَالَى وَالإِخْبَاتِ لَهُ»؛ بدان که تو از تاریکی‌های غرور و آرزو بیرون نخواهی رفت، مگر با بازگشتی راستین به‌سوی خداوند متعال و فروتنی برای او. فروتنی و احساس کهتری در برابر خداوند، منجر به خروج از تاریکی‌های غرور و آرزو می‌شود (جعفربن‌محمد﵇، ۱۴۰۰، ص۱۴۳).

۵ـ۴ـ۱. انگیزه‌مندی در راستای کسب عزت اجتماعی (پیامد مطلوب اجتماعی)

روایات بسیاری از ارتباط احساس کهتری مطلوب با عزت اجتماعی، در مقابل ارتباط احساس بزرگی با ذلت اجتماعی سخن گفته‌اند؛ همچنان که در روایتی چنین وارد شده است: «مَنْ لَمْ يَتَّضِعْ عِنْدَ نَفْسِهِ لَمْ يَرْتَفِعْ عِنْدَ غَيْرِهِ»؛ هرکس نزد خودش فروتن نباشد، نزد دیگران بلندمرتبه نمی‌شود (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص۴۲۸). امیرالمؤمنین﵇ نیز می‌فرماید: «مَنْ تَكَبَّرَ عَلَى النَّاسِ ذَلَّ»؛ هرکس بر مردم تکبر ورزد، خوار می‌شود (کلینی، ۱۳۶۳، ج۸، ص۱۹). بر اساس آیهٔ شریفهٔ «مَنْ كانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً»؛ هرکه خواهان عزت است، بداند که تمام عزت برای خداست» (فاطر: ۱۰)، مسیر کسب عزت اجتماعی از ارتباط با خداوند می‌گذرد. خوار دیدن خود در برابر خداوند، زمینهٔ تفضل عزت از جانب خداوند را فراهم می‌آورد؛ همچنان که خداوند متعال خطاب به حضرت موسی﵇ دلیل انتخاب وی از میان انسان‌ها به‌عنوان پیامبر را این‌چنین بیان می‌کند: «يَا مُوسَى إِنِّي قَلَّبْتُ عِبَادِي ظَهْراً لِبَطْنٍ فَلَمْ أَجِدْ فِيهِمْ أَحَداً أَذَلَّ لِي نَفْساً مِنْكَ يَا مُوسَى إِنَّكَ إِذَا صَلَّيْتَ وَضَعْتَ خَدَّكَ عَلَى التُّرَابِ»؛ ای موسی! من بندگانم را به دقت بررسی کردم و در میانشان کسی را که خود را برای من از تو فروتن‌تر کرده باشد، نیافتم. ای موسی! تو هنگامی که نماز

می‌خوانی، گونه‌ات را بر خاک می‌گذاری (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۱۲۳). مطابق این بیان، جایگاه رفیع نبوت و عزت اجتماعی در میان مردم، وابسته به احساس کهتری در برابر خداوند بوده است؛ بنابراین احساس کهتریی که موجب ذلت واقعی فرد در اجتماع شود، احساس کهتری مطلوب نیست.

۵ـ۱. کنش‌های کمال‌آفرین

۱ـ۵ـ۱. تواضع

«تواضع» در لغت به معنای «تذلل» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۱۹۶). همچنین در روایات نیز مترادف با «تذلل» شمرده شده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج۴، ص۴۰۵). بااین‌وجود، بین این دو واژه، تمایز ظریفی وجود دارد. به‌طور دقیق، «تذلل» به نوعی ابراز عجز خود در برابر صاحب قدرت اشاره می‌کند، اما «تواضع» به معنای اظهار قدرت فرد مقابل است؛ هرچند که وی نسبت به خود قدرتی نداشته باشد (مصطفوی، ۱۴۱۶ق، ج۳، ص۳۲۷ـ۳۲۸). با مطالعهٔ منابع اسلامی می‌توان گفت «تواضع» نسبت به دیگران با احساس کهتری نسبت به خود مرتبط است (جعفربن‌محمد، ۱۴۰۰، ص۷۲)؛ همچنان که امیرالمؤمنین این‌چنین به ارتباط خودکوچک‌بینی و رفتارهای متواضعانه اشاره فرموده‌اند: «إِذَا خَشِيَ اَلْكِبْرَ فَلْيَأْكُلْ مَعَ عَبْدِهِ وَخَادِمِهِ وَلْيَحْلُبِ اَلشَّاةَ»؛ هنگامی که کسی از تکبر ترسید، با بردهٔ خود و خدمتکارش غذا بخورد و بز را بدوشد (شیخ صدوق، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۶۲۴). همچنین در روایتی دیگر امام صادق می‌فرمایند: «مَنْ خَصَفَ نَعْلَهُ وَرَقَّعَ ثَوْبَهُ وَحَمَلَ سِلْعَتَهُ فَقَدْ بَرِئَ مِنَ الْكِبْرِ»؛ هرکه کفش خود را بدوزد و جامهٔ خود را پینه بزند و کالای خود را حمل کند، از کبر پاک شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج۸، ص۲۳۱).

یکی از تفاوت‌های ماهوی احساس کهتری مطلوب و احساس کهتری نامطلوب، ارتباط این مؤلفه با سطح مطلوب و ارتباط کنش مشکل‌آفرین «تکبر و تجبر» با سطح نامطلوب است (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۳۱۲). در واقع، خودکم‌بینی در مسیر مطلوب، با فروتنی اجتماعی و خودکم‌بینی در مسیر نامطلوب، با تکبر و زورگویی مشخص خواهند شد.

۲ـ۵ـ۱. اطاعت

احساس کهتری مطلوب در برابر «استکبار» به معنای «تعظّم» و خودبزرگ‌بینی است (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۸۰۲). مطابق روایات، یکی از اصول کفر که منجر به نافرمانی و عصیان می‌شود، استکبار است (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۲۸۹). همچنین احساس کهتری نامطلوب نیز با نافرمانی ارتباط دارد (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص۴۳۹). در مقابل، احساس کهتری نامطلوب از طرفی و احساس کبر از طرف دیگر، احساس کهتری مطلوب با اطاعت خداوند در ارتباط است؛ همچنان که امام سجاد در این رابطه می‌فرماید: «سُبْحَانَكَ! أَخْشَى خَلْقِكَ لَكَ أَعْلَمُهُمْ بِكَ، وَأَخْضَعُهُمْ لَكَ أَعْمَلُهُمْ بِطَاعَتِكَ»؛ منزهی تو! ترسنده‌ترین خلق تو نسبت به خودت، داناترین آنان به توست، و فروتن‌ترینشان در برابر تو، کسی است که بیشتر به اطاعتت عمل کند (علی‌بن‌حسین، ۱۳۷۸، ص۲۵۴). بنابراین

اگر احساس کهتری منجر به ارتکاب معصیت شود، احساس کهتری مطلوب نیست؛ چراکه احساس کهتری مطلوب در مقابل کبر، مانع از آلوده شدن به گناهان می‌شود (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص۸۴).

۳ـ۵ـ۱. جبران

همچنان که در تبیین مؤلفه‌های مقولهٔ «عواطف سازنده» اشاره شد، احساس کهتری مطلوب از طریق هیجانات به ظاهر ناخوشایند ولی درواقع رشددهنده، می‌تواند فرد را در پی جبران اشتباهاتش یا آنچه از دست داده است، به حرکت درآورد و از این جهت کمال‌آفرینی کند؛ همچنان که امام صادق﵇ این‌گونه به تعامل مؤلفه‌های عاطفی و کارکردی اشاره فرموده‌اند: «انَّ الرَّجُلَ لَيُذْنِبُ الذَّنْبَ فَيَنْدَمُ عَلَيْهِ وَيَعْمَلُ الْعَمَلَ فَيَسُرُّهُ ذَلِکَ فَيَتَرَاخَى عَنْ حَالِهِ تِلْکَ فَلَأَنْ يَکُونَ عَلَى حَالِهِ تِلْکَ خَيْرٌ لَهُ مِمَّا دَخَلَ فِيهِ»؛ بی‌گمان، انسان گناهی می‌کند، پس بر آن پشیمان می‌شود و عملی انجام می‌دهد که آن [عمل] او را خوشحال می‌کند، پس از آن حالت خود [پشیمانی] غافل می‌شود، پس همانا اینکه بر آن حالت [پشیمانی] باشد، برای او بهتر است از آنچه [از رضایت و غفلت] به آن داخل شده (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۳۱۳).

همچنین امام صادق﵇ در تبیین کیفیت اخذ جزیه از کافران و حکمت لزوم تحقیر ایشان می‌فرماید:

فَالْجِزْيَةُ تُؤْخَذُ مِنْهُمْ عَلَى قَدْرِ مَا يُطِيقُونَ لَهُ أَنْ يَأْخُذَهُمْ بِهِ حَتَّى يُسْلِمُوا فَإِنَّ اللهَ تَبَارَکَ وَتَعَالَى قَالَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرُونَ وَکَيْفَ يَکُونُ صَاغِراً وَهُوَ لا يَکْتَرِثُ مَا يُؤْخَذُ مِنْهُ حَتَّى يَجِدَ ذُلاً لِمَا أُخِذَ مِنْهُ فَيَأْلَمَ لِذَلِکَ فَيُسْلِمَ؛ پس جزیه از آنان گرفته می‌شود به‌اندازه‌ای که توانایی دارند، تا [خداوند] آنان را به آن [حکم] بگیرد تا اسلام بیاورند؛ چراکه خداوند تبارک و تعالی فرموده است: «تا اینکه جزیه را به‌دست خویش بدهند؛ درحالی‌که خوارند» و چگونه خوار است؛ درحالی‌که برای آنچه از او گرفته می‌شود اهمیت نمی‌دهد؟ تا زمانی که به خاطر آنچه از او گرفته شده، خواری احساس کند و از آن درد بکشد، پس اسلام بیاورد (کلینی، ۱۳۶۳، ج۳، ص۵۶۶).

این روایت به‌خوبی به نقش احساس کهتری در اسلام آوردن تأکید می‌کند. نمونهٔ دیگر از نقش احساس کهتری در جبران اشتباهات، روایت حماد از آموزش نماز است. وی چنین گزارش می‌کند که در پی سرزنش امام﵇، احساس ذلتی در خود احساس کرده و درنتیجه از حضرت تقاضای تعلیم صلاة نمودم (کلینی، ۱۳۶۳، ج۳، ص۳۱۱).

۴ـ۵ـ۱. تعامل

هرچند در ابتدا ممکن است تصور شود فردی که خود را ناچیز می‌پندارد، اعتمادبه‌نفس کمی داشته و از روابط اجتماعی صمیمانه محروم خواهد ماند، لکن یکی از مؤلفه‌های احساس کهتری مطلوب، تعامل اجتماعی است. در واقع، یکی از تفاوت‌های احساس کهتری مطلوب و نامطلوب، به کارکردهای اجتماعی یا ضداجتماعی این دو احساس مربوط می‌شود. بر اساس روایات کسی که خود را از دیگران برتر نداند، درصدد خدمت‌رسانی به ایشان بر خواهد آمد (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۱۵۶). در مقابل، کسی که تکبر داشته باشد، از سمت جامعه طرد خواهد شد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص۵۵۷). بنابراین می‌توان گفت کسی که احساس کهتری مطلوب داشته باشد، اهل معاشرت و تعامل با دیگران است؛ همچنان که امام صادق﵇ می‌فرماید: «مَنْ کَانَ خَاضِعاً لِلَّهِ فِي السِّرِّ کَانَ حَسَنَ الْمُعَاشَرَةِ فِي الْعَلَانِيَةِ»؛ هرکس

در نهان برای خدا فروتن باشد، در آشکارا خوش همنشین است (جعفربن‌محمد، ۱۴۰۰، ص۴۲). این روایت به‌خوبی ارتباط احساس خواری در برابر خداوند و تعامل اجتماعی با دیگران را بیان می‌کند.

بررسی شاخص روایی محتوا (CVI) و نسبت روایی محتوای (CVR) مؤلفه‌های احساس کهتری مطلوب

پس از تعیین مؤلفه‌های مفهوم احساس کهتری مطلوب در منابع اسلامی، به‌منظور بررسی روایی آنها، طی تهیهٔ فرمی از ۷ کارشناس خبره در علوم اسلامی و روان‌شناسی درخواست شد نظرات خود را در رابطه با میزان مطابقت و ضرورت هریک از مؤلفه‌ها با مستندات ارائه دهند. ویژگی جمعیت‌شناختی گروه نمونه در جدول (۲) و نتایج حاصل از میزان شاخص روایی محتوا (CVI) و نسبت روایی محتوا (CVR) در جدول (۳) آمده است.

جدول ۱: ویژگی جمعیت‌شناختی گروه نمونه در بررسی شاخص و نسبت روایی محتوایی

ردیف	مدرک تحصیلی حوزوی	مدرک تحصیلی دانشگاهی
۱	سطح ۴ حوزهٔ علمیه	دکتری (دانشیار روان‌شناسی)
۲	سطح ۴ حوزهٔ علمیه	دکتری (استادیار روان‌شناسی)
۳	سطح ۴ حوزهٔ علمیه	دکتری (استادیار روان‌شناسی)
۴	سطح ۴ حوزهٔ علمیه	دکتری (استادیار روان‌شناسی)
۵	سطح ۴ حوزهٔ علمیه	دکتری (استاد و پژوهشگر روان‌شناسی)
۶	سطح ۳ حوزهٔ علمیه	کارشناسی ارشد (استاد و پژوهشگر روان‌شناسی)
۷	سطح ۳ حوزهٔ علمیه	کارشناسی ارشد (استاد و پژوهشگر علوم حدیث و رجال)

جدول۲: نتایج بررسی CVI و CVR پیرامون مؤلفه‌های احساس کهتری مطلوب در منابع اسلامی

ردیف	مؤلفه	نمرهٔ CVI	تأیید یا رد	نمرهٔ CVR	تأیید یا رد
۱	ادراک فناپذیری	۱	تأیید	۱	تأیید
۲	شناخت جایگاه خود	۱	تأیید	۱	تأیید
۳	باور به خطاکاری	۱	تأیید	۱	تأیید
۴	ظنین بودن به خود	۱	تأیید	۱	تأیید
۵	ادراک حضور وجود برتر	۱	تأیید	۱	تأیید
۶	ادراک لطف	۱	تأیید	۱	تأیید
۷	غم سازنده	۰/۸۵	تأیید	۱	تأیید
۸	شرم سازنده	۱	تأیید	۱	تأیید
۹	خوف سازنده	۱	تأیید	۱	تأیید
۱۰	آرامش	۰/۸۵	تأیید	۱	تأیید
۱۱	رجا	۱	تأیید	۱	تأیید

۱۲	انگیزه‌مندی در راستای دوری شیطان	۱	تأیید	۱	تأیید
۱۳	انگیزه‌مندی در راستای شکست هوای نفس	۱	تأیید	۱	تأیید
۱۴	انگیزه‌مندی در راستای کسب عزت اجتماعی	۱	تأیید	۱	تأیید
۱۵	تواضع	۰/۸۵	تأیید	۱	تأیید
۱۶	اطاعت	۱	تأیید	۱	تأیید
۱۷	جبران	۱	تأیید	۱	تأیید
۱۸	تعامل	۱	تأیید	۱	تأیید
	جمع و میانگین	۰/۹۷	تأیید	۱	تأیید

همان‌طور که در جدول نمایان است، هر دو بخش روایی از وضعیت مطلوبی برخوردار است؛ به‌طوری‌که شاخص CVI هریک از مؤلفه‌ها ۰/۸۵ و بالاتر بوده و میانگین کل شاخص روایی محتوا برابر با ۰/۹۷ است که بالاتر از مقدار CVI بحرانی، یعنی ۰/۷۹ است. همچنین نسبت CVR تمامی مؤلفه‌ها ۱ بوده و از این جهت، ضرورت مؤلفه‌ها نیز مورد تأیید است.

نتیجه‌گیری

مفهوم «احساس کهتری» در دانش روان‌شناسی و منابع اسلامی در دو سطح مطلوب و نامطلوب مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. به‌طورکلی، منظور از احساس کهتری در هریک از دو سطح مذکور، نوعی احساس نقص و ناچیزی خود در مقایسه با موجودی دیگر است (عسکری، ۱۴۰۰ق). با توجه به تفاوت‌های مبنایی (به‌ویژه مبانی انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی) میان روان‌شناسی اسلامی و روان‌شناسی معاصر، تعریف این دو عرصه از «احساس کهتری مطلوب» در برابر «احساس کهتری نامطلوب» متفاوت شده است. نتایج کاربردی این تفاوت در بخش‌های مختلف روان‌شناسی از جمله «آسیب‌شناسی روانی» و «درمان» موجب آن شد که پژوهش حاضر به بررسی مؤلفه‌های احساس کهتری مطلوب از منظر منابع اسلامی بپردازد. بنابراین پژوهش حاضر در پی تبیین مفهوم «احساس کهتری مطلوب» در منابع اسلامی و روایی‌سنجی آن بود. در راستای این هدف، ابتدا با استفاده از جست‌وجوی ۱۵ واژهٔ مرتبط یا متضاد با این مفهوم که به تأیید ۴ کارشناس متخصص نیز رسیده بود و همچنین جست‌وجوی مفهومی در کتب روایی و پژوهش‌های مرتبط، ۳۰۰ گزارهٔ مرتبط با احساس کهتری شناسایی شد که از این میان، تعداد ۱۴۳ مورد به احساس کهتری مطلوب اختصاص داده شد؛ سپس با تجزیه‌وتحلیل گزاره‌های مربوط و انجام فرایند کدگذاری، تعداد ۱۸ مؤلفه که ذیل ۳ مقولهٔ اصلی دسته‌بندی می‌شود، مشخص گردید؛ در مرحلهٔ بعد، تمامی مؤلفه‌ها از نظر شاخص روایی محتوا و نسبت روایی محتوا به تأیید ۷ نفر از متخصصین مربوطه رسیدند.

بر اساس یافته‌های پژوهش، احساس کهتری مطلوب، مفهومی متشکل از مقوله‌های نگرش واقع‌بینانه به خود

و دیگران، عاطفهٔ سازنده و کنش کمال‌آفرین است. توضیح بیشتر آنکه نگرش‌های واقع‌بینانه در ارتباط با خود، شامل ۴ مؤلفه (ادراک فناپذیری، شناخت جایگاه خود، باور به خطاکاری، ظنین بودن به خود) و در ارتباط با دیگران، شامل ۲ مؤلفه (ادراک حضور وجود برتر، ادراک لطف) می‌شود. همچنین عواطف سازنده، دربردارندهٔ «هیجان‌های ناخوشایند» که خود شامل ۳ مؤلفه (غم سازنده، شرم سازنده، خوف سازنده) و «هیجان‌های خوشایند» که شامل ۳ مؤلفه (آرامش، رجا، انگیزه‌مندی در راستای پیامدهای مطلوب معنوی ـ اجتماعی) است، می‌باشد. در نهایت، مقولهٔ کنش‌های کمال‌آفرین نیز از ۴ مؤلفه (تواضع، اطاعت، جبران، تعامل) تشکیل شده است.

با دقت در ساختار مفهومی «احساس کهتری مطلوب» در مقابل «احساس کهتری نامطلوب»، می‌توان گفت آنچه منجر به تمایز این دو نوع احساس می‌گردد، نقش زمینه‌ساز این احساس در «تقرب انسان به خداوند» است. این یافته با مبانی اسلامی نیز هماهنگ است. بر اساس مبانی انسان‌شناختی اسلامی، هدف خلقت بشر، قرب الهی است (ناروئی نصرتی، ۱۴۰۱، ص۳۲۰). قرب حقیقی به خداوند عبارت است از سیر علمی که روح در درون ذات خود به‌سوی خداوند دارد تا به مقامی برسد که خود را عین تعلق و ارتباط به او بیابد و برای خود و هیچ موجود دیگری استقلالی در ذات و صفات و افعال نبیند (مصباح یزدی، ۱۴۰۰). مطابق این دیدگاه، هر آنچه موجب قرب الهی شود، مطلوب واقعی و هر آنچه به بعد انسان از وجود حقیقی ختم شود، تهی از ارزش و بلکه ضدارزش است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱ب). بنابراین چنانچه خودکم‌بینی، محرِّک و پیش‌برندهٔ انسان به سمت کمال الهی باشد، مطلوب و در غیر این صورت هرچند به ظاهر موجبات پیشرفت و رشد را فراهم آورد، نامطلوب است (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص ۱۳۷). البته مقایسهٔ مؤلفه‌های احساس کهتری مطلوب با نامطلوب، حکایت از آن دارد که احساس کهتری مطلوب با کارکردهای روان‌شناختی مثبت در ارتباط است. در واقع، احساس کهتری مطلوب با کارکردهای روان‌شناختی مطلوب، مسیر تقرب به درگاه الهی را هموار می‌سازد. در مقابل، احساس کهتری نامطلوب با کارکردهای روان‌شناختی نامطلوب، مانع تقرب به درگاه الهی می‌شود. پر واضح است که این دیدگاه، تفاوت جدی با دیدگاه روان‌شناسانی همچون آدلر داشته و مقتضی بازبینی در برخی از گزاره‌های توصیفی و هنجاری دانش روان‌شناسی موجود است.

یافته‌های پیرامون مفهوم احساس کهتری مطلوب، با پژوهش‌هایی همسو است. مؤلفهٔ «دوری از وسوسه‌های شیطانی» در پژوهش کاشفی و همکاران (۱۳۹۹)، مطابق مؤلفهٔ «انگیزه‌مندی در راستای دوری شیطان» در پژوهش حاضر است. مؤلفهٔ کنشی «اطاعت» با مؤلفهٔ «حق‌محوری» در پژوهش باروئی (۱۴۰۱) همخوان است. وی همچنین «حرکت‌آفرینی» در برابر «سرکوب‌کنندگی» را یکی از ملاک‌های فروتنی صحیح می‌داند که این یافته نیز با مقولهٔ کنش‌های کمال‌آفرین همچون «جبران» در پژوهش حاضر شباهت دارد. مؤلفهٔ عاطفی «آرامش» نیز با مؤلفهٔ «آرامش» در پژوهش نوروزی چناری (۱۴۰۱) و مؤلفهٔ «صبر» در پژوهش سعادی (۱۴۰۲) همسو است. کلاه‌کج و همکاران (۱۴۰۲) نیز «شناخت واقع‌بینانه از خود» و «باور داشتن به فقر وجودی» را از مؤلفه‌های شناختی تواضع

حقیقی دانسته‌اند که با مؤلفهٔ شناختی «شناخت واقع‌بینانه از جایگاه خود» در این پژوهش ارتباط دارد. به‌علاوه مؤلفهٔ «معرفت خداوند» در پژوهش پورکاویان و همکاران (۱۴۰۳) به‌عنوان یکی از عوامل احساس کهتری ممدوح، با مؤلفه‌های «ادراک حضور وجود برتر» و «ادراک لطف» همسو می‌باشد. همچنین مؤلفهٔ «انگیزه‌مندی در راستای کسب عزت اجتماعی» در این مدل، به‌عنوان یکی از آثار احساس کهتری ممدوح از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی معرفی شده است. پورکاویان و همکاران (۱۴۰۴) در پژوهش دیگری «توجه به عملکرد منفی خود» را یکی از شرایط علّی ایجاد احساس کهتری مطلوب معرفی کرده‌اند که با مؤلفهٔ «باور به خطاکاری» در این پژوهش شباهت دارد.

در مقابل، پژوهش حاضر برخلاف پژوهش پورکاویان و همکاران (۱۴۰۳) که «قرب الهی» را به‌عنوان یکی از عوامل و یکی از آثار احساس کهتری ممدوح معرفی می‌کند، بر این باور است که «قرب الهی» ملاک مطلوبیت احساس کهتری است. بنابراین قرب الهی نه عامل یا اثری در کنار عوامل و آثار دیگر احساس کهتری، بلکه مایز اصلی احساس کهتری مطلوب در برابر نامطلوب است. همچنین این پژوهش برخلاف نظر باروئی (۱۴۰۱)، تواضع و فروتنی را نه در مقابل ذلت نفس، بلکه یکی از مؤلفه‌های رفتاری احساس کهتری دانسته و اصطلاح ذلت را نیز صرفاً به معنای نامطلوب در نظر نمی‌گیرد. احساس کهتری مثبت در منابع اسلامی، مطابق پژوهش پورکاویان و همکاران (۱۴۰۴) از ۵ مؤلفهٔ سازندهٔ مفهوم تشکیل شده است که صرفاً از نوع هیجانی هستند؛ درحالی‌که احساس کهتری مطلوب در پژوهش حاضر، از مؤلفه‌های شناختی، هیجانی و رفتاری تشکیل شده است. همچنین کلاه‌کج و همکاران (۱۴۰۲) معتقدند یکی از مؤلفه‌های شناختی تواضع حقیقی در منابع اسلامی، «توجه داشتن به شایستگی‌ها و نقاط قوت دیگران» است. در مقابل، پژوهش حاضر بر این باور است که توجه به شایستگی‌ها و نقاط قوت دیگران درصورتی‌که فرد را به قرب الهی نزدیک کند، مطلوب و در غیر این صورت نامطلوب است. ازاین‌رو در پژوهش حاضر «ادراک حضور وجود برتر» که شامل توجه به ویژگی‌های خداوند و درجهٔ وجودی مؤمنین می‌شود، مؤلفهٔ احساس کهتری مطلوب و توجه به «برتری‌های مادی دیگران» نامطلوب معرفی شده است. پژوهش حاضر مدعی است حتی توجه به نقاط قوت معنوی دیگران چنانچه منجر به یأس و سکون خود و درنتیجه دوری از کمال حقیقی شود، احساس کهتری نامطلوب است (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۷۶)؛ چراکه «رجا» یکی از مؤلفه‌های احساس کهتری مطلوب می‌باشد.

پژوهش‌های آتی می‌توانند با طراحی پرسش‌نامهٔ احساس کهتری و تدوین پروتکل مداخله در تکبر یا عجب، به جامعیت و کاربست بیشتر این موضوع کمک کنند.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۴ق). *من لا یحضره الفقیه*. مصحح: علی‌اکبر غفاری. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۶ق). *الخصال*. مصحح: علی‌اکبر غفاری. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

ابن‌حیون، نعمان بن محمد (۱۳۸۳ق). *دعائم الإسلام*. مصحح: آصف فیضی. قاهره: دار المعارف.

ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*. مصحح: علی‌اکبر غفاری. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

ابن‌طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۷). *إقبال الأعمال*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

احمد، عاقل و جوانشیر، عباس (۱۴۰۱). تحلیل پیامدهای عزت‌نفس از منظر قرآن، احادیث و روان‌شناسی. *مطالعات حدیث‌پژوهی*، ۷(۱۳)، ۲ـ۲۰.

امام چهارم، علی بن حسین (۱۳۷۸). *الصحیفة السجادیة*. ترجمهٔ محسن غرویان و عبدالجواد ابراهیمی‌فر. قم: الهادی.

امام ششم، جعفر بن محمد (۱۴۰۰ق). *مصباح الشریعه*. بیروت: مؤسسهٔ الأعلمی للمطبوعات.

امام یازدهم، حسن بن علی (۱۴۰۹ق). *التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری*. محقق: محمدباقر موحد ابطحی اصفهانی. قم: مدرسة الإمام المهدی.

باروئی، مریم (۱۴۰۱). *تواضع و ذلت نفس در قرآن و سیرهٔ معصومین*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد.

پورکاویان، زینب، صرفی، زهرا و شجاعی، محمدصادق (آمادهٔ انتشار). مدل مفهومی احساس کهتری مثبت و بهنجار در قرآن و روایات. *اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی در جهان معاصر*.

پورکاویان، زینب، صرفی، زهرا، شجاعی، محمدصادق (۱۴۰۳). تحلیل مضمون مبانی اسلامی احساس حقارت از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی. *اخلاق وحیانی*، ۳(۳۱)، ۱۴۹ـ۱۷۷.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). *غررالحکم و دررالحکم*. مصحح مهدی رجایی. قم: دار الکتاب الإسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). *تسنیم*. محقق: محسن حکیمی، حسین شفیعی و حسین اشرافی. قم: اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق). *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه*. بیروت: دار العلم للملایین.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسهٔ آل البیت لإحیاء التراث.

خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۹۲). *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

دلاور، علی (۱۴۰۳). *پژوهش کیفی: بنیادهای عملی و نظری*. تهران: رشد.

سعادی، رسل سعدون نعیم (۱۴۰۲). *خشوع و آثار فردی و اجتماعی آن در قرآن و روایات*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد علوم قرآنی. دانشگاه ادیان و مذاهب.

شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۰۷ق). *نهج البلاغه*. محقق: صبحی صالح. قم: دار الهجرة.

شعیری، محمد بن محمد (بی‌تا). *جامع الأخبار*. نجف اشرف: المطبعة الحیدریه.

صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*. مصحح: محسن کوچه‌باغی. قم: کتابخانهٔ عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.

طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تهران: مرتضوی.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). *تهذیب الأحکام*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ ق). *الأمالی*. قم: دار الثقافه.

عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دار الآفاق الجدیده.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم: هجرت.
فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*. قم: دار الهجرة.
قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*. مصحح: طیب جزایری. قم: دار الکتاب.
کاشفی، صدیقه، عترت‌دوست، محمد و فتاحی‌زاده، فتحیه (۱۳۹۹). تبیین راهکارهای عملی و نظری کسب تواضع و فروتنی بر مبنای تحلیل محتوای خطبهٔ قاصعهٔ امیرالمؤمنین؈. *اخلاق در تبلیغ*، ۱۰(۳۷)، ۱۱ـ۳۷.
کاشفی، محدثه (۱۴۰۲). *راهکارهای ارتقای عزت‌نفس زنان از منظر آیات و روایات*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن. جامعة المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی.
کلاه‌کج، کوثر، وجدانی، فاطمه و دهقان، رحیم (۱۴۰۲). تمایز تواضع حقیقی از شبه تواضع، با نظر به مؤلفه‌های شناختی و عاطفی آن در قرآن و روایات. *پژوهش‌نامهٔ اخلاق*، ۱۶(۶۱)، ۱۴۷ـ۱۶۶.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). *الکافی*. مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). *عیون الحکم و المواعظ*. محقق: حسین حسنی بیرجندی. قم: دار الحدیث.
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
محمدپور، احمد (۱۳۹۸). *ضد روش: زمینه‌های فلسفی و رویه‌های عملی در روش‌شناسی کیفی*. قم: لوگوس.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱الف). *آفتاب مطهر*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی؈.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ب). *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی؈.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۰). *به‌سوی خودسازی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی؈.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۱الف). *آیین پرواز*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی؈.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۱ب). *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی؈.
مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۴۰۲). نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصطفوی، حسن (۱۴۱۶ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت ارشاد.
مفید، محمد بن محمد (بی‌تا). *الإختصاص*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
میرزاترابی، سیدمحسن، لطفی، زهرا و هادی، مهدی (۱۴۰۳). مدل مفهومی عزت‌نفس بر اساس آموزه‌های اسلام در نوجوانان. *اسلام و پژوهش‌های روان‌شناختی*. ۱۰(۲۱)، ۲۵۵ـ۲۸۸.
ناروئی نصرتی، رحیم (۱۴۰۱). *مبانی روان‌شناسی اسلامی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی؈.
نوروزی چناری، زهرا (۱۴۰۱). *اعجاز تربیتی قرآن با تأکید بر واژگان خشوع، خضوع و اخبات*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد علوم قرآن. دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.
Adler, A. (1956). *The individual psychology of Alfred Adler: A systematic presentation in selections from his writings (H. L. Ansbacher & R. R. Ansbacher, Eds.)*. New York: Basic Books.
Amani. D. Z. & Taqiyah. I. & Iswinarti. (2024). Factors Influencing Inferiority Feelings: A Systematic Review. *Journal of Scientific Research, Education, and Technology*, 3(4), 1756-1766.
Braun, V. & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.
Colman. A. M. (2009). A Dictionary of Psychology: OXFORD UNIVERSITY PRESS.
Corbin, J. & Strauss, A. (2015). Basics of qualitative research: Techniques and procedures for developing grounded theory (4rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
Corsini. R. J. (1999). The Dictionary of Psychology. Brunner/Mazel.

Downie, A. (2022). Christian Shame and Religious Trauma. *Religions*, 13(10), 925.

Feist. G. J., Roberts. T. A. & Feist. J. (2021). *Theories of Personality, Tenth Edition*. New York: McGraw-Hill Education.

Feldman. R. S. (2020). *Development across the life span, Ninth Edition*. New York: Pearson.

Hsieh, H. F. & Shannon, S. E. (2005). Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative Health Research*, 15(9), 1277-1288.

Istiqomah, I., Ratnasari, I. & Ahmad, M. D. (2025). The effect of social support on feelings of inferiority in students. *SHS Web of Conferences*, 224, 07012.

James, W. (1902). The varieties of religious experience: A study in human nature. Longmans, Green, and Co.

Lawshe, C. H. (1975). A quantitative approach to content validity. *Personnel Psychology*, 28(4), 563-575.

Liu. Y., Xu. C., Kuai. X., Deng. H., Wang. K. & Luo. Q. (2022). Analysis of the causes of inferiority feelings based on social media data with Word2Vec. Scientific Reports. 12. Article number: 5218.

Maslow. A. H. (1970). *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row.

O'Leary, Z. (2017). The essential guide to doing your research project (3rd ed.). Sage Publications.

Otto, R. (1958). The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational (J. W. Harvey, Trans.). Oxford University Press. (Original work published 1923)

Polit, D. F., Beck, C. T. & Owen, S. V. (2007). Is the CVI an acceptable indicator of content validity? Appraisal and recommendations. *Research in Nursing & Health*, 30(4), 459-467.

Reber, A. S. & Reber. E. (1995). The Penguin Dictionary of Psychology, Renguin Books.

Roebianto, A., Savitri, S. I., Aulia, I., Suciyana, A. & Mubarokah, L. (2023). Content validity: Definition and procedure of content validation in psychological research. *TPM: Testing, Psychometrics, Methodology in Applied Psychology*, 30 (1), 5-18.

Rogers, C. R. (1989-B). *On becoming a person: a therapist's view of psychotherapy*. New York: HOUGHTON MIFFLIN.

Santrock. J. W. (2020). *Essentials of Life-Span Development. Sixth Edition*. New York: McGraw-Hill Education.

Stoyanova, S. & Ivantchev, N. (2025). Self-Esteem and Feelings of Inferiority and Superiority Among Athletes and Non-Athletes. *European Journal of Investigation in Health, Psychology and Education*, 15(2), 22.

Schultz. D. P. & Schultz. S. E. (2017). Theories of Personality, Eleventh Edition, Cengage Learning.

Shen. H., Li. M. & Li. L. (2022). Influence of Social Exclusion on the Inferiority Feeling of Community Youth. *Iran J Public Health*, 51(7), 1576-1584.

VanenBos, G. R. (2015). APA Dictionary of Psychology: American Psychological of Association: Washington.

Trier, J. (1931). *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes: die Geschichte eines sprachlichen Feldes*. Heidelberg: C. Winter.

Ravanshenasi va Din ——— **2026, Vol. 19, No. 2, 47-71**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/ravanshenasi.2026.5003122

20.1001.1.20081782.1405.19.2.2.6

The pathological cycle of intolerance of uncertainty: Presenting a conceptual model with an Islamic approach

Mohammad Javad Nikzad / Master's degree in Counseling, University of Islamic Studies, Qom. nameresan2014@yahoo. Com

Masoud Nourolizadeh Miyanji / Assistant Professor, Department of Psychology, Shahed University mnour@shahed. ac. Ir

Jafar Jadiri / Assistant Professor, Department of Counseling, University of Islamic Studies, Qom. jafar138@gmail.Com

Received: 2025/11/11 - **Accepted:** 2026/02/23

Abstract

Intolerance of uncertainty is a psychological construct that plays a fundamental role in the formation and persistence of generalized anxiety disorder. In the present basic research, using a qualitative approach within the framework of conceptual modeling based on Islamic texts, the conceptual cycle of the pathology of intolerance of uncertainty was developed based on religious teachings. Data were collected through documentary methods. The proposed model, which was validated by seven experts in Islamic sciences and psychology using the Content Validity Index (CVI), shows that 'ignorance of God' and 'lack of perception of monotheistic realities' are fundamental components in the formation of negative beliefs about uncertain situations (lack of optimism); beliefs that lead to threatening interpretations of ambiguous situations and result in the emergence of symptoms of intolerance of uncertainty. This construct, in its cognitive dimension, is associated with doubt, dissatisfaction with divine decree, lack of trust (tawakkul), and constriction of the chest (dhiq al-sadr). Individuals resort to maladaptive and extreme strategies to manage their worry, the ineffectiveness of which creates a cycle of worry that leads to consequences such as negative thoughts, reduced performance, and physiological symptoms of anxiety. Explaining the pathological cycle of intolerance of uncertainty requires attention to the role of religious components and the use of a conceptual model that analyzes the cognitive, emotional, and behavioral dimensions of this construct based on Islamic teachings.

Keywords: Intolerance of Uncertainty, Pathological Cycle, Generalized Anxiety, Conceptual Model, Islamic Approach.

روان‌شناسی و دین ـــــــــــــــــــــــــــــــسال نوزدهم، شماره دوم، پیاپی ۷۴، تابستان ۱۴۰۵، ص ۴۷-۷۱

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/ravanshenasi.2026.5003122

dor 20.1001.1.20081782.1405.19.2.2.6

چرخهٔ آسیب‌شناختی عدم تحمل تردید: ارائهٔ مدلی مفهومی با رویکرد اسلامی

محمدجواد نیکزاد / کارشناسی ارشد گرایش مشاوره دانشگاه معارف اسلامی قم nameresan2014@yahoo.com

✍ **مسعود نورعلیزاده میانجی** / استادیار گروه روان‌شناسی دانشگاه شاهد mnour@shahed.ac.ir

جعفر جدیری/ استادیار گروه مشاوره دانشگاه معارف اسلامی قم jjafar138@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۰ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۲/۰۴

چکیده

عدم تحمل بلاتکلیفی، سازه‌ای روان‌شناختی است که در شکل‌گیری و ماندگاری اختلال اضطراب فراگیر، نقشی بنیادین دارد. در پژوهش بنیادی حاضر، با کاربست رویکرد کیفی در چارچوب مدل‌یابی مفهومی بر اساس متون اسلامی، چرخهٔ مفهومی آسیب‌شناسی عدم تحمل بلاتکلیفی بر پایهٔ آموزه‌های دینی تدوین شد. داده‌ها به شیوهٔ اسنادی گردآوری شد. مدل پیشنهادی که توسط هفت کارشناس علوم اسلامی و روان‌شناسی با شاخص (CVI) اعتبارسنجی شد، نشان می‌دهد «خدا ناآگاهی» و «نبود ادراک از واقعیت‌های توحیدی»، مؤلفه‌های بنیادین در شکل‌گیری باورهای منفی دربارهٔ موقعیت‌های بلاتکلیفی (نبود خیرباوری) هستند؛ باورهایی که زمینه‌ساز تفسیرهای تهدیدآمیز از موقعیت‌های مبهم بوده و به بروز نشانه‌های عدم تحمل بلاتکلیفی می‌انجامند. این سازه در بُعد شناختی با تردید، نارضایتی از قضای الهی، نبود توکل و ضیق صدر همراه است. افراد برای مدیریت نگرانی، به راهبردهای ناسازگار و افراطی روی می‌آورند که ناکارآمدی آنها، چرخه‌ای از نگرانی را شکل می‌دهد که پیامدهایی مانند افکار منفی، کاهش عملکرد و علائم فیزیولوژیک اضطراب را در پی دارد. تبیین چرخهٔ آسیب‌شناختی عدم تحمل بلاتکلیفی، نیازمند توجه به نقش مؤلفه‌های دینی و بهره‌گیری از مدلی مفهومی است که ابعاد شناختی، هیجانی و رفتاری این سازه را بر پایهٔ آموزه‌های اسلامی تحلیل کند.

کلیدواژه‌ها: عدم تحمل تردید، چرخهٔ آسیب‌شناختی، اضطراب فراگیر، مدل مفهومی، رویکرد اسلامی.

مقدمه

عدم تحمل بلاتکلیفی (Intolerance of Uncertainty) به ویژگی‌ای سرشتی اشاره دارد که از باورهای منفی دربارهٔ بلاتکلیفی و معانی همراه آن ناشی می‌شود که به بروز و تداوم اضطراب فراگیر می‌انجامد (داگاس و رابیچاود، ۱۴۰۳، ص۳۸). این سازهٔ روان‌شناختی، به ابهام آینده‌گرا اشاره دارد که همچون تهدیدی بالقوه درک شده و از آن پرهیز می‌شود، و با نبود اطمینان در موقعیت‌های مبهم آشکار می‌شود (McLain & Grenier & et al, 2005; et al, 2015) موقعیت‌های مبهم، سه وضعیت را شامل می‌شود: ۱. ابهام تازه؛ فقدان یا کمبود اطلاعات؛ ۲. ابهام پیچیده؛ فراوانی اطلاعات؛ ۳. ابهام غیر قابل حل؛ اطلاعات متناقض (رابیچاد و داگاس، ۱۴۰۰، ص۳۷؛ Budner, 1962). اگر موضوع نگرانی کاملاً پیش‌بینی‌پذیر یا در حال رخ دادن باشد و ابهام نداشته باشد، فرد به‌جای اضطراب، ترس را تجربه می‌کند. اینکه ندانیم چه کنیم یا ندانیم چه اتفاقی می‌افتد، زمینهٔ اضطراب را فراهم می‌کند که با توانایی تحمل بلاتکلیفی افراد در پیوند است (Beck, 2015) و به توانایی عملکرد و ادامهٔ زندگی با دانش ناقص بستگی دارد (Buhr & Dugas, 2006؛ حسینی و همکاران، ۱۳۹۲، ص۱۷ـ۲۶). افرادی که بلاتکلیفی را نگران‌کننده و فشارآور می‌دانند و در کارکردشان اثر منفی دارد، باید مطمئن شوند یا حادثهٔ مشخصی روی نمی‌دهد یا توانایی مواجهه با پیامدهای ناگوار ممکن را دارند (لیهی و همکاران، ۱۴۰۳، ص ۲۴۷؛ رشتبری و همکاران، ۱۴۰۱).

از جمله نظریه‌های مطرح دربارهٔ عدم تحمل بلاتکلیفی، به داگاس و همکارانش تعلق دارد و آنها از پیش‌گامان و توسعه‌دهندگان این موضوع به‌شمار می‌روند. ناکارآمدی درمان‌های رایج اختلال‌های اضطرابی، به‌ویژه اضطراب فراگیر که مشخصهٔ آن نگرانی مفرط ـ انتظار توأم با تشویش ـ دربارهٔ رویدادهای مختلف است (انجمن روان‌پزشکی امریکا، ۱۴۰۰، ص۲۶۳)، این پژوهشگران را به عدم تحمل بلاتکلیفی به‌عنوان عامل کلیدی این اختلال رساند؛ رویکردی که نشان می‌دهد با تغییر در مؤلفهٔ عدم تحمل بلاتکلیفی، می‌توان سطح نگرانی را در افراد مبتلا به این اختلال کاهش داد (Buhr & Dugas, 2006). مدل درمان اختلال اضطراب فراگیر داگاس و همکارانش برای تبیین این موارد طراحی شد: ۱. شیوهٔ ادراک اطلاعات در وضعیت مبهم و مجموعه‌ای از واکنش‌های شناختی، عاطفی و رفتاری به آن (Freeston & et al, 1994)؛ ۲. تمایل به واکنش منفی به رویدادی نامشخص، بدون توجه به میزان احتمال رخ دادن آن (Ladouceur & et al, 2000)؛ ۳. گرایش شدید به پذیرش پیش آمدن رویدادی منفی؛ هرچند احتمال رخ دادن آن ناچیز باشد (Dugas & et al, 2001)؛ ۴. تمایل افراطی به درک موقعیت‌های نامطمئن، به‌عنوان منابع استرس‌زا که باید از آنها پرهیز کرد (Dugas & et al, 2005).

در میان تحقیقات داخلی، پژوهش موسوی‌نیا و همکاران (۱۳۹۳) نشان داد که آموزش تحمل بلاتکلیفی با درمان شناختی ـ رفتاری داگاس، شدت نگرانی در مبتلایان به اختلال اضطراب فراگیر را پس از تست و در پایان پیگیری دو ماهه به‌طور معنی‌داری کاهش داد. این نتایج با یافته‌های گوزلین، داگاس و همکاران‌شان دربارهٔ کارآمدی درمان

شناختی ـ رفتاری داگاس برای کاهش اضطراب همخوانی دارد. یافته‌های ارفعی و همکاران (۱۳۹۰) نشان داد افراد وسواسی در شرایط ابهام، بلاتکلیفی بیشتری را نسبت به بیماران افسرده احساس می‌کنند؛ یافته‌ای که با بروز بیشتر عدم تحمل بلاتکیفی در بیماران اضطرابی همسو است.

افزون بر این، تحقیقات نشان می‌دهد که باورهای مذهبی، به‌عنوان متغیری مرتبط با عدم تحمل بلاتکلیفی شناخته شده است و افرادی که اعتقادات مذهبی و متافیزیکی دارند، ظرفیت بیشتری برای تحمل مسائل مبهم دارند (Howell & et al, 2019). پژوهش‌های پر شمار بر پایهٔ آموزه‌های اسلامی نیز نشان می‌دهند که دین‌داری نه‌تنها با اختلالات روان‌شناختی رابطهٔ منفی دارد (صنعت‌نگار و همکاران، ۱۳۹۶)، بلکه مداخلات روان‌درمانگرانهٔ مبتنی‌بر مذهب، اثربخشی بالایی داشته (جان‌بزرگی و غروی، ۱۴۰۰، ص۳۸۳) و در مواردی اثرگذاری آن نسبت به روش‌های رایج درمانی بیشتر بوده است (جان‌بزرگی، ۱۳۹۴). ازاین‌رو روزبه‌روز بر شمار افرادی که مذهب و معنویت را روشی کارآمد برای التیام رنج‌های روانی خود می‌دانند، افزوده می‌شود و نیز شمار متخصصانی که در فرآیند درمان بیماری‌های روانی و ارتقای سلامت روان، به نقش باورها و رفتارهای معنوی توجه می‌کنند، روبه افزایش است (Captari & et al, 2018).

بر پایهٔ کاوش‌های محقق، پژوهشی با هدف تبیین چرخهٔ آسیب‌شناختی عدم تحمل بلاتکلیفی و ارائهٔ مدل آن با رویکرد دینی انجام نشده است، اما مدلی مفهومی دربارهٔ ارتباط تحمل ابهام و توکل با کارآفرینی تدوین شده است که بر پایهٔ آن، کارآفرینان در شرایط ابهام، با قطع امید از اسباب متعارف و با تجمیع دو عامل باور قلبی و شناخت اعتقادی، به رفتار متوکلانه ـ مانند توسل، نماز، استخاره ـ روی می‌آورند. با توکل، انسان آرامش و جسارت یافته و تصمیم‌گیری و مدیریت ابهام آسان می‌شود (بابایی طلاتپه و شعبانی، ۱۳۹۴). این تحقیق با اینکه ارزشمند است، اما اولاً عدم تحمل بلاتکلیفی را بررسی نکرده؛ ثانیاً تنها یک بُعد از ابعاد مختلف تحمل ابهام را از منظر اسلامی تحلیل کرده و به ساختار و مؤلفه‌های آن نپرداخته است.

با اینکه بررسی عدم تحمل بلاتکیفی به‌صورت نوین آن، در پژوهش‌ها و متون اسلامی به چشم نمی‌خورد، اما به نظر می‌رسد مفهوم بلاتکلیفی و معانی ضمنی آن، تلویحاً و به‌صورت متعدد در آیات قرآن کریم و روایات اشاره شده است. از جمله مواردی که از مصادیق احتمالی و مهم عدم تحمل بلاتکلیفی در اندیشهٔ اسلامی است، عبارت‌اند از: شکافته شدن دریا برای حضرت موسی﵇ (شعراء: ۶۱ـ۶۲)؛ نگرانی برای رزق و ترس از فقر (اسراء: ۳۱)؛ مبهم بودن سرنوشت و قرار داشتن در وضعیت بیم و امید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۳۱۴)؛ مشخص نبودن زمان مرگ (مفضل، بی‌تا، ص۸۲)؛ نتیجه‌گرا نبودن (شوری: ۴۸) و وضعیت فردی که با بلایی مواجه شده، اما نمی‌داند که این رخداد آزمونی الهی برای ارتقای معنوی اوست یا کیفر گناهان گذشته‌اش (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۴۴۴؛ ج۲، ص۲۵۵).

با توجه به آثار مخرب عدم تحمل بلاتکلیفی (Dugas & et al, 2001) و نقش آموزه‌های دینی در سلامت روان‌شناختی افراد (Howell & et al, 2019)، و نبود پژوهشی دربارهٔ چرخهٔ آسیب‌شناختی آن با رویکرد اسلامی، ارائهٔ مدل مفهومی این چرخه ضروری است. بنابراین هدف این پژوهش، شناسایی مؤلفه‌های عدم تحمل بلاتکلیفی با رویکرد اسلامی و تدوین مدل مفهومی چرخهٔ آسیب‌شناختی آن است.

روش پژوهش

این پژوهش بنیادی با رویکرد کیفی، از روش اسنادی برای گردآوری اطلاعات بهره گرفت و تحلیل مفاهیم مؤلفه‌ها بر پایهٔ روش تحلیل محتوای کیفی در چارچوب روش مدل‌یابی مفهومی از متون اسلامی (نورعلیزاده میانجی، ۱۴۰۲) انجام شد. جامعهٔ اسنادی پژوهش دربرگیرندهٔ آیات قرآن، روایات ائمه﵈ و نیز منابع معتبر علوم اسلامی و روان‌شناختی بود. معیار ورود، دلالت معنایی مستقیم یا غیرمستقیم بر حالت‌های روانی و باورهای شناختی انسان در مواجهه با ابهام و بلاتکلیفی، تهدید ادراک‌شده و اضطراب بود.

داده‌های اصلی از کتاب‌های ردهٔ «الف» و «ب» مانند *الکافی* و *الخصال*، و مآخذ تأییدی از ردهٔ «ج» مانند *غررالحکم* انتخاب شدند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص۲۷۶). منابع تفسیری قرآن کریم و نیز آثار روان‌شناسی در چارچوب منابع تحلیلی و پشتیبان نظری به‌کار گرفته شدند.

فرایند پژوهش در چند مرحله انجام شد: ۱. شناسایی کدهای اولیه؛ واژه‌ها و مفاهیم مرتبط با عدم تحمل بلاتکلیفی، از جمله نفس مطمئنه، سکینه، اطمینان، لقاء، قنوط، اعراض، ربط، شک، ریبه، خیر، بشارت، علم، خوف، وجل، فزع، رهب، رجز، شفق، قلق، ضیق صدر، رضا و توکل شناسایی شدند و به کدهای اولیه تبدیل گردیدند؛

۲. گردآوری و تحلیل متون اسلامی؛ خانوادهٔ قرآنی ـ حدیثی پیرامون موضوع تشکیل شد و آیات و روایات مرتبط جمع‌آوری، طبقه‌بندی و تحلیل شدند تا ارتباط واژه‌ها با مفاهیم روان‌شناختی مشخص گردد؛

۳. تدوین کدهای فراگیر و سازه‌ها؛ کدهای اولیه بر اساس کارکرد روانی ـ شناختی تجمیع شدند و کدهای فراگیر شکل گرفتند؛ سپس این کدها سازمان‌دهی شده و سازه‌های اصلی مدل را شکل دادند. چارچوب سه سطحی رایج در مدل‌های روان‌شناختی شامل بخش شناختی ـ باوری، فرایندهای روان‌شناختی و پیامدهای هیجانی و رفتاری، مبنای این سازمان‌دهی بود. جزئیات جایگاه هر واژه و روابط آنها در مدل، همراه با مستندات قرآنی و حدیثی در بخش یافته‌ها ارائه شده است.

در گام بعد، پرسش‌نامه‌ای شامل تعریف روان‌شناختی عدم تحمل بلاتکلیفی، شرح مؤلفه‌های اسلامی و مدل پیشنهادی در اختیار هفت نفر از خبرگان ـ دارای دکتری روان‌شناسی و سطوح عالی حوزوی ـ قرار گرفت. میزان ارتباط مفاهیم و مؤلفه‌های به‌دست‌آمده با استفاده از شاخص روایی محتوایی (CVI) ارزیابی شد. شاخص CVI برای هر گویه محاسبه شد و مواردی با مقدار بالاتر از ۰/۷۹ تأیید شد (حاجی‌زاده و اصغری، ۱۳۹۰، ص۳۹۵ـ۴۵۰).

یافته‌ها پژوهش

بخش اول: مؤلفه‌های عاملی

الف) خدا ناآگاهی: یعنی انسان به اصل ارتباط با خداوند و کیفیت آن توجه نداشته باشد. در مقابل، فرد خداآگاه در اعماق درون خود، وجود خدایی و ملکوتی‌اش را درمی‌یابد و با خداوند پیوندی عمیق دارد؛

ب) نبود ادراک از واقعیت‌های توحیدی: درک تضعیف‌شده از نقش خدا در زندگی، پروردگار نقش کم‌رنگی دارد و یا هیچ نقشی ندارد؛

ج) نبود خیرباوری: فقدان باور به خیر؛ یعنی آنچه خداوند برای او در نظر گرفته و روی می‌دهد، خیر نیست. این باور منفی، ورودی چرخهٔ اصلی عدم تحمل بلاتکلیفی است.

این سه مفهوم، علی‌رغم تمایز مفهومی، همگی ناظر به چگونگی سازمان‌یافتگی شناخت و باور فرد دربارهٔ خدا، ساختار واقعیت و ارزیابی موقعیت‌های مبهم بودند؛ ازاین‌رو در سطحی کلان‌تر ذیل مؤلفه‌های «عاملی» قرار گرفتند. در این میان، «نبود خیرباوری» نتیجهٔ آن دو مورد به‌شمار می‌رود. جدول (۱) نشان می‌دهد که این سه مؤلفه در یک سطح قرار ندارند و سطوح متفاوتی از سازمان‌یافتگی دینی را نمایندگی می‌کنند. خدا ناآگاهی مبنای توجهی نظام شناختی است، نبود ادراک واقعیت‌های توحیدی چارچوب تبیینی آن را شکل می‌دهد، و نبود خیرباوری پیامد ارزیابانهٔ این دو در مواجهه با موقعیت‌های مبهم است. در جدول (۱) چگونگی این رابطه نشان ارائه شده است.

جدول ۱: چگونگی ارتباط میان این مؤلفهٔ خدا ناآگاهی، نبود ادراک واقعیت‌های توحیدی و نبود خیرباوری

سطح سازمان‌یافتگی شناخت	جهت‌گیری	مؤلفه	تعریف کارکردی در مدل	نوع رابطه
سطح مبنایی	جهت‌گیری‌های توحیدی	خدا ناآگاهی	نبود توجه پایدارشناختی به حضور، همراهی و نظارت الهی	مؤلفهٔ پایه
سطح تبیینی	جهت‌گیری‌های توحیدی	نبود ادراک واقعیت‌های توحیدی	نبود درک از ساختار حکیمانهٔ واقعیت (تدبیر الهی، قضا و قدر، هدفمندی رخدادها)	مؤلفهٔ پایه
سطح ارزیابانه	جهت‌گیری‌های توحیدی	نبود خیرباوری	ارزیابی منفی از موقعیت مبهم به‌عنوان دارای پیامد بالقوه ناخوشایند	مؤلفهٔ برآمده (نتیجهٔ دو سطح قبل)

جدول (۲) خلاصه‌ای از داده‌های استخراج‌شده از منابع اسلامی برای سه مؤلفهٔ مذکور و شیوهٔ استنباط آنها را ارائه می‌دهد.

جدول ۲: تلخیص مستندات مرتبط با مؤلفه‌های خدا ناآگاهی، نبود ادراک واقعیت‌های توحیدی و نبود خیرباوری

خدا ناآگاهی			
مستند قرآنی/روایی	عبارت کلیدی	مفهوم استخراج‌شده	مؤلفه
«الَّذینَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِکْرِ اللهِ أَلا بِذِکْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸)	«تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»	آرامش درونی در پرتو ارتباط با خداست	خدا ناآگاهی
«وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ یُوقِنُونَ * أُولَئِکَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (لقمان: ۴ـ۵)	«بِالْآخِرَةِ هُمْ یُوقِنُونَ»	آینده برای مؤمنین به دلیل ایمان به خداوند برایشان روشن است	خدا ناآگاهی
«یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا لَقیتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْکُرُوا اللهَ کَثیراً لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ» (انفال: ۴۵)	«اذْکُرُوا اللهَ کَثیراً لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ»	یاد خدا بودن، عاملی برای پیروزی است	خدا ناآگاهی
«وَأَصْبَحَ فُؤادُ أُمِّ مُوسى فارِغاً إِنْ کادَتْ لَتُبْدی بِهِ لَوْ لا أَنْ رَبَطْنا عَلى قَلْبِها لِتَکُونَ مِنَ الْمُؤْمِنینَ» (قصص: ۱۰)	«رَبَطْنا عَلى قَلْبِها»	آرامش دل‌ها به‌دست خداوند است	خدا ناآگاهی
«إِنَّ الَّذینَ لا یَرْجُونَ لِقاءَنا وَرَضُوا بِالْحَیاةِ الدُّنْیا وَاطْمَأَنُّوا بِها» (یونس: ۷)	«رَضُوا بِالْحَیاةِ الدُّنْیا»	دلبستگی به دنیا و اطمینان به غیرخداوند	خدا ناآگاهی
«وَمَنْ یَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ الضَّالُّونَ» (حجر: ۵۶)	«مَنْ یَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ»	ناامیدی برای کسانی که به خداوند باور ندارند	خدا ناآگاهی
«وَلا تَکُونُوا کَالَّذینَ نَسُوا اللهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ» (حشر: ۱۹).	«کَالَّذینَ نَسُوا اللهَ»	فراموش کردن خداوند برابر است با خودفراموشی	خدا ناآگاهی
«مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْری فَإِنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنْکاً» (طه: ۱۲۴)؛	«أَعْرَضَ عَنْ ذِکْری»	دوری از یاد خدا سبب تنگ شدن زندگی است	خدا ناآگاهی

استدلال برای ارتباط خدا ناآگاهی با عدم تحمل بلاتکلیفی

مفاهیم به‌دست‌آمده از مستندات بالا، علی‌رغم تفاوت در بیان لفظی و مفهوم موافق و مخالف، همگی بر جهت‌گیری باور به خداوند و ارتباط منبع اطمینان‌بخش دلالت دارند. این اشتراک، سبب شد که مفاهیم به‌دست‌آمده ذیل عنوان «خدا ناآگاهی» به‌عنوان مؤلفهٔ «عاملی» تجمیع شوند که ناظر به بُعد شناختی فرد در مواجهه با شرایط بلاتکلیفی است.

احساس ایمنی، با ایمان و تکیه بر پایگاه امن الهی، همواره تداوم می‌یابد. اگر یاد خدا آرام‌بخش است، به این جهت است که فرد خداآگاه در روانش با خدا پیوندی عمیق دارد؛ ازاین‌رو کمبودی احساس نمی‌کند تا نگران شود، خود را تنها و بدون تکیه‌گاه نمی‌یابد که احساس ناامنی کند، و تعارضی در خود نمی‌یابد تا مضطرب شود، بلکه هرچه هست قلبی آرام و مطمئن است (نورعلیزاده، ۱۳۹۵). با این بیان، فرد خدا ناآگاه در برابر ابهامات، بلاتکلیفی و تنیدگی‌های زندگی، احساس کهتری، نگرانی، کم‌توانی و اضطراب داشته و مشکلات زندگی و ابهامات را قابل حل نمی‌داند. به‌مثل، ناامیدی از لقای خدا و رضایت به زندگی دنیا، از غفلت برمی‌خیزد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۳۶، ذیل آیهٔ ۷ سورهٔ یونس). این ناامیدی، چه در مسائل معنوی و چه مادی، سبب می‌شود که فرد از پیش خود را در برابر نگرانی‌ها بازنده بداند و دچار دنیاگرایی شود، و جسم و روانش به رنج بیفتد (دیلمی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۲۴۸) و به آرزوهایش نرسد (ورام، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۱۳۰). پس غفلت از یاد خدا و خدا ناآگاهی با ایجاد باور منفی دربارهٔ

موقعیت‌های مبهم، فرد را به دام اضطراب می‌کشاند.

بنابراین ازآنجاکه خدا ناآگاهی با باور نداشتن به خداوند حکیم همراه است، ارزیابی تهدید در موقعیت‌های مبهم بالا می‌رود و درنتیجه، فرد عدم قطعیت را خطرناک تفسیر می‌کند و سطح تحمل بلاتکلیفی پایین می‌آید.

نبود ادارک واقعیت‌های توحیدی

مستند قرآنی/روایی	عبارت کلیدی	مفهوم استخراج‌شده	مؤلفه
«وَما جَعَلَهُ اللهُ إِلاّ بُشْرى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلاّ مِنْ عِنْدِ اللهِ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (انفال: ۱۰) «وَمَا النَّصْرُ إِلاّ مِنْ عِنْدِ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (آل‌عمران: ۱۲۶)	«بُشْرى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ»	درک بشارت، امدادهای الهی و یاری رساندن مؤمنان از سوی خداوند	ادراک واقعیت‌های توحیدی
«إِذْ هُما فِي الْغارِ إِذْ يَقُولُ لِصاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللهَ مَعَنا فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْها» (توبه: ۴۰)	«فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ»	آرامش و اطمینان، هدیهٔ الهی است و با ابزار مادی فراهم نمی‌شود	ادراک واقعیت‌های توحیدی
«وَإِذْ قالَ إِبْراهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى قالَ أَ وَلَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلى وَلكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي» (بقره: ۲۶۰)	«أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى»	زنده کردن مردگان، از شئون ربوبیت خداوند است	ادراک واقعیت‌های توحیدی
«لَوْ أَنَّ جَمِيعَ الْخَلاَئِقِ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَصْرِفُوا إِلَيْكَ شَيْئاً لَمْ يُقَدَّرْ لَكَ لَمْ يَسْتَطِيعُوا» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۶۷۵، ح۱۴۲۴)	«لَوْ أَنَّ جَمِيعَ الْخَلاَئِقِ» «اجْتَمَعُوا»	درک به قادر بودن خداوند	ادراک واقعیت‌های توحیدی
«أَ فَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّماءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ» (غاشیه: ۱۷ـ۲۰)	«أَ فَلا يَنْظُرُونَ»	دیدن نمادهای الهی، برابر است با احراز وجود خالقی حکیم که تحمل بلاتکلیفی را بالا می‌برد	ادراک واقعیت‌های توحیدی
«إِنَّ الَّذِينَ قالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَةُ أَلاّ تَخافُوا وَلا تَحْزَنُوا» (فصلت: ۳۰)؛ «قالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا اللهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللهِ وَاللهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۲۴۹)	«أَلا تَخافُوا وَلا تَحْزَنُوا»	ادراک کفایت و اتکاپذیری خداوند	ادراک واقعیت‌های توحیدی

استدلال برای ارتباط ادراک واقعیت‌های توحیدی با عدم تحمل بلاتکلیفی

مفاهیم به‌دست‌آمده از مستندات بالا، علی‌رغم تفاوت در بیان لفظی و مفهوم موافق و مخالف، بر این دلالت دارند که کیفیت و پیچیده بودن آفریده‌ها دال بر قدرت، علم و حکمت آفریننده است (قرائتی، ۱۳۸۸، ج۱۰، ص۴۶۶). این اشتراک، سبب شد که مفاهیم به‌دست‌آمده ذیل عنوان «ادراک واقعیت‌های توحیدی» به‌عنوان مؤلفهٔ «عاملی» تجمیع شوند که ناظر به بُعد شناختی فرد در مواجهه با شرایط بلاتکلیفی است.

کسی گمان نکند که در تمام مسیر زندگی همواره یک‌سویه و بسته است، بلکه تا زمانی که انسان زنده است، راهی دوسویه پیش روی او گشوده است. کنار شب و روز قَدر، سخن از بداء و تغییر و تحول در تقدیر الهی است؛ به این معنا که سرنوشت، همواره ظرفیت بازگشت، دگرگونی و بازشدگی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۳۲، ص۱۵۰).

فردی که به دلیل نبود شناخت کافی و عدم ادراک واقعیت‌های توحیدی، زندگی خود را با آنها هماهنگ نمی‌کند (ناهماهنگ‌سازی با واقعیت‌های توحیدی)، زندگی‌اش معنای الهی پیدا نکرده و به خداوند اطمینان نخواهد داشت و درنتیجه، سطح تحمل بلاتکلیفی او پایین آمده و نمی‌تواند در جهانی که آکنده از تشویش و اضطراب است، آرامش داشته باشد.

نبود خیر باوری			
مستند قرآنی/روایی	عبارت کلیدی	مفهوم استخراج‌شده	مؤلفه
«وَما مِنْ دابَّةٍ فِی الأَرْضِ إِلاَّ عَلَی اللهِ رِزْقُها وَیَعْلَمُ مُسْتَقَرَّها وَمُسْتَوْدَعَها کُلٌّ فِی کِتابٍ مُبِینٍ» (هود: ۶)؛ «یَا عَلِیُّ لاَ تَهْتَمَّ لِرِزْقِ غَدٍ فَإِنَّ کُلَّ غَدٍ یَأْتِی رِزْقُهُ» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص۱۳)	«عَلَی اللهِ رِزْقُها لاَ تَهْتَمَّ لِرِزْقِ»	خداوند رزق بندگانش را می‌دهد	نبود خیرباوری
«مَنْ ضُیِّقَ عَلَیْهِ فِی ذَاتِ یَدِهِ فَلَمْ یَظُنَّ أَنَّ ذَلِکَ حُسْنُ نَظَرٍ مِنَ اَللهِ لَهُ فَقَدْ ضَیَّعَ مَأْمُولاً» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص۲۰۶)	«حُسْنُ نَظَرٍ مِنَ اَللهِ»	کسی که حالت سختی را لطف خداوند نداند، آرزوهایش را ضایع کرده است	نبود خیرباوری
«یَا مُوسَی بْنَ عِمْرَانَ مَا خَلَقْتُ خَلْقاً أَحَبَّ إِلَیَّ مِنْ عَبْدِیَ الْمُؤْمِنِ فَإِنِّی إِنَّمَا أَبْتَلِیهِ لِمَا هُوَ خَیْرٌ لَهُ وَأُعَافِیهِ لِمَا هُوَ خَیْرٌ لَهُ وَأَزْوِی عَنْهُ مَا هُوَ شَرٌّ لَهُ لِمَا هُوَ خَیْرٌ لَهُ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا یَصْلُحُ عَلَیْهِ عَبْدِی» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۶۱، ح۷)	«فَإِنِّی إِنَّمَا أَبْتَلِیهِ لِمَا هُوَ خَیْرٌ لَهُ»	ابتلائات دنیوی برای انسان خیر است و نشانه‌ای از محبت خداوند به بنده	نبود خیرباروی
«وَأَمّا إِذا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَیْهِ رِزْقَهُ فَیَقُولُ رَبّی أَهانَنِ» (فجر: ۱۶)	«فَیَقُولُ رَبّی أَهانَنِ»	کسی که به خداوند خیرباوری ندارد، گرفتاری‌ها را نشانهٔ بی‌اعتنایی از سوی خدا می‌داند	نبود خیرباروی
«وَعَسی أَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَهُوَ خَیْرٌ لَکُمْ وَعَسی أَنْ تُحِبُّوا شَیْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَکُمْ وَاللهُ یَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶)؛ «فَعَسَی أَنْ تَکْرَهُوا شَیْئًا وَیَجْعَلَ اللهُ فیه خَیْراً کَثِیراً» (نساء: ۱۹).	«وَیَجْعَلَ اللهُ فیهِ خَیْراً»	بودن خیر پنهان در چیزهایی که به گمان انسان خوشایند نیست	نبود خیرباوری

استدلال برای ارتباط نبود خیرباوری با عدم تحمل بلاتکلیفی

مفاهیم به‌دست‌آمده از مستندات بالا، علی‌رغم تفاوت در بیان لفظی و مفهوم موافق و مخالف، همگی بر «باور خیر داشتن به خداوند» دلالت دارند. این اشتراک، سبب شد که مفاهیم به‌دست‌آمده ذیل عنوان «نبود خیرباوری» به‌عنوان مؤلفهٔ «عاملی» تجمیع شوند.

به دلیل خدا ناآگاهی و نبود ادراک واقعیت‌های توحیدی، خیرباوری به خداوند آسیب می‌بینند. به سبب این آسیب، فرد از رخدادها و موقعیت‌های مبهم و نامطمئن، تعبیر و تفسیر تهدیدآمیز دارد، نسبت به آینده بدبین است و توانایی مقابله با شرایط بلاتکلیفی را ندارد و درنتیجه، در سطح احساسی، شناختی و رفتاری علائم اضطراب بروز می‌یابد؛ درحالی‌که مؤمن تنها خداوند را مبدأ فاعلی تمامی کارهای خیر می‌داند و سایر اشخاص و اشیا را صرفاً ابزارهایی در خدمت ارادهٔ او می‌پندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۵۷، ص۴۱۴ـ۴۲۱).

بخش دوم: مؤلفه‌های فرآیندی

تحلیل داده‌های استخراج‌شده از آموزه‌های اسلامی نشان داد مفاهیم فرایندی به‌صورت چرخه‌ای کارکردی و به‌هم‌پیوسته عمل می‌کنند و نحوهٔ شکل‌گیری و تداوم وضعیت روانی فرد در مواجهه با بلاتکلیفی را توضیح می‌دهند. چهار مرحله فرایندی شناسایی شد که در یک رابطهٔ علّی ـ بازگشتی قرار دارند.

۱. اختلال در پذیرش واقعیت (نبود رضا)

«رضا» به معنای پذیرش قضا و قدر الهی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۲۶۲). نبود پذیرش برای قضا و قدر الهی باعث افزایش تنش و اضطراب در موقعیت‌های نامعلوم می‌شود و فرد به دنبال کنترل کامل شرایط، حتی فراتر از توان خود است.

۲. اختلال در پردازش اطلاعات (ضیق صدر)

در این مرحله، ظرفیت پردازش شناختی کاهش یافته و وقایع ناشناخته به شکل تهدید جدی تلقی می‌شوند. فرد اطلاعات را ناقص و اغراق‌آمیز تحلیل می‌کند و این امر موجب نگرانی و اختلال در تصمیم‌گیری می‌شود.

۳. اختلال در تصمیم‌گیری (نبود توکل)

نبود اتکای شناختی پایدار و فقدان توکل به خداوند باعث تعویق یا تردید شدید در تصمیم‌گیری می‌شود. این اختلال، فضای عدم قطعیت را گسترش داده و زمینه‌ساز افزایش نگرانی می‌گردد.

۴. تولید نگرانی (خوف)

فعال شدن حالت‌های هیجانی منفی و افزایش سطوح اضطراب، تحمل فرد در برابر بلاتکلیفی را کاهش داده و آسیب‌پذیری او را افزایش می‌دهد. این مرحله چرخه را مجدداً تقویت می‌کند.

مؤلفه‌های فرایندی در سطح میانی مدل عمل کرده و نقش واسط میان عوامل زمینه‌ای (خدا ناآگاهی، نبود ادراک واقعیت‌های توحیدی و نبود خیرباوری) و پیامدهای روان‌شناختی (اضطراب، کاهش عملکرد، نشانه‌های هیجانی) را ایفا می‌کنند. جزئیات مستندات و مسیر استنباط برای مؤلفه‌های فرایندی در جدول (۳) ارائه شده است.

جدول ۳: تلخیص مستندات تعاملات روانی و استدلال آن

مستندات فقدان پذیرش (نبود رضا)			
مستندات	مفهوم استخراج‌شده	کارکرد روان‌شناختی در شرایط بلاتکلیفی	مرحلهٔ فرایندی مدل
«يَا دَاوُدُ تُرِيدُ وَأُرِيدُ فَإِنِ اِكْتَفَيْتَ بِمَا أُرِيدُ مِمَّا تُرِيدُ كَفَيْتُكَ مَا تُرِيدُ وَإِنْ أَبَيْتَ إِلاَّ مَا تُرِيدُ أَتْعَبْتُكَ فِيمَا تُرِيدُ وَكَانَ مَا أُرِيدُ» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص۳۷۴)	رویدادها خارج از کنترل انسان‌اند	کاهش مقاومت در برابر امور غیر قابل پیش‌بینی	پذیرش نداشتن (نبود رضا)
«مَنْ رَضِيَ بِالْقَدَرِ لَمْ يَكْتَرِثْهُ اَلْحَذَرُ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص	راضی شدن به	ناتوانی در تفسیر درست	پذیرش نداشتن

۶۴۹)	قدر	رویدادهای مبهم	(نبود رضا)
«لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلى ما فاتَكُمْ وَلا تَفْرَحُوا بِما آتاكُمْ وَاللهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ» (حدید: ۲۳)	علم و حکمت خدا	غصه خوردن و تمرکز بر پیامد منفی به‌جای ارزیابی متعادل	پذیرش نداشتن (نبود رضا)
«مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ» (بقره: ۱۱۲)	تسلیم فرمان خدا بودن	تلاش بیش از حد برای کنترل داشتن در موقعیت‌های نامعلوم	پذیرش نداشتن (نبود رضا)
«يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷ـ۲۸)	اطمینان نفس	ناتوانی در احساس امنیت در برابر آیندهٔ نامطمئن	پذیرش نداشتن (نبود رضا)
«اِخْتِيَارُ اللهِ لِلْعَبْدِ مَا يَسُوؤُهُ خَيْرٌ مِنِ اخْتِيَارِهِ لِنَفْسِهِ مَا يَسُرُّهُ» (ورام، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۱۱۸)	امکان خیر در امر ناخوشایند	تمرکز بر پیش‌بینی پیامد منفی	پذیرش نداشتن (نبود رضا)
«... قَالَ [موسی] سَأَلُونِي أَنْ أَسْأَلَكَ أَنْ تُمْطِرَ السَّمَاءَ... ثُمَّ صَيَّرْتَهَا عَلَيْهِمْ ضَرَراً فَقَالَ يَا مُوسَى أَنَا كُنْتُ الْمُقَدِّرَ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ فَلَمْ يَرْضَوْا بِتَقْدِيرِي فَأَجَبْتُهُمْ إِلَى إِرَادَتِهِمْ فَكَانَ مَا رَأَيْتَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۲۶۲).	مقدرات الهی	مقاومت در برابر پذیرش واقعیت‌های خارج از کنترل	پذیرش نداشتن (نبود رضا)

استدلال برای ارتباط نبود رضا با عدم تحمل بلاتکلیفی

مفاهیم به‌دست‌آمده از مستندات بالا، علی‌رغم تفاوت در بیان لفظی و مفهوم موافق و مخالف، ناظر به پذیرش رویدادهای خارج از کنترل انسان بودند. تحلیل مفاهیم نشان داد اعتماد به تقدیر الهی با کاهش ارزیابی تهدید و تعدیل نگرانی همراه است. در مقابل، فقدان این پذیرش سبب برجسته شدن ارزیابی‌های تهدیدمحور در موقعیت‌های مبهم و دشواری در ادغام رویدادهای نامعین در نظام معنایی فرد همراه خواهد بود. در این شرایط، ذهن برای پیش‌بینی همهٔ نتایج ممکن تلاش می‌کند و اضطراب افزایش می‌یابد. تحلیل داده‌ها نشان داد که این وضعیت زمینهٔ فعال شدن اختلال در پردازش اطلاعات (ضیق صدر) را فراهم می‌کند و آغازگر چرخهٔ فرایندی عدم تحمل بلاتکلیفی است.

مستندات پردازش نادرست اطلاعات (ضیق صدر)

مستندات	مفهوم استخراج‌شده	کارکرد روان‌شناختی در شرایط بلاتکلیفی	مرحلهٔ فرایندی مدل
«وَلا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ» (نمل: ۷۰)	تنگی درونی در مواجهه با فشار بیرونی	کاهش ظرفیت تحمل موقعیت مبهم	ضیق صدر
«وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ» (حجر: ۹۷)	تنگ‌دلی نسبت به ارزیابی منفی دیگران	حساسیت به نشانه‌های تهدید	ضیق صدر
«وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ عَنْ جَنَّتِهِ وَدَارِ كَرَامَتِهِ فِي الْآخِرَةِ لِكُفْرِهِ بِه	فشار روانی	دشواری در پردازش درست	ضیق صدر

وَعِصْيَانِهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً حَتَّى يَشُكَّ فِي كُفْرِهِ وَيَضْطَرِبَ مِنِ اعْتِقَادِ قَلْبِهِ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۱۴۵)	درونی به دلیل دوری از منبع ایمنی‌بخش	اطلاعات و ارزیابی متعادل	
«سَأَلْتُ الرِّضَا عَنْ قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَجَلَ "فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً" قَالَ: مَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ بِإِيمَانِهِ فِي الدُّنْيَا إِلَى جَنَّتِهِ وَدَارِ كَرَامَتِهِ فِي الآخِرَةِ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلتَّسْلِيمِ لِلَّهِ وَالثِّقَةِ بِهِ وَالسُّكُونِ إِلَى مَا وَعَدَهُ مِنْ ثَوَابِهِ حَتَّى يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق، ص۱۳۱)	گشودگی شناختی در برابر تسلیم و اعتماد به خداوند	اختلال در پردازش اطلاعات و تمرکز بر تهدید در موقعیت‌های مبهم	ضیق صدر

استدلال برای ارتباط ضیق صدر با عدم تحمل بلاتکلیفی

ضیق صدر حالتی از محدودیت است که در تصمیم آشکار می‌شود. در مضیقه بودن، یعنی احساس اضطراب داشتن. انسان به دلیل فشار روانی از جهات مختلف، سرگردان می‌شود؛ به‌گونه‌ای‌که کارایی فکری را از دست می‌دهد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج۷، ص۵۷ـ۵۸). در چنین وضعیتی، فرد در مواجهه با موقعیت‌های مبهم، در پردازش اطلاعات دچار مشکل شده و بر تهدید تمرکز دارد. تحلیل داده‌ها حاکی است که این وضعیت پس از مرحلهٔ «نبود رضا» فعال شده و زمینه‌ساز اختلال در تصمیم‌گیری (نبود توکل) و افزایش نگرانی (خوف) در چرخهٔ عدم تحمل بلاتکلیفی است.

مستندات نبود توکل

مستندات	مفهوم استخراج‌شده	کارکرد روان‌شناختی در شرایط بلاتکلیفی	مرحلهٔ فرایندی مدل
«فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل‌عمران: ۱۵۹)	توکل پس از مرحلهٔ تصمیم	تزلزل در تصمیم‌گیری و تردید در شرایط عدم قطعیت	نبود توکل
«وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (طلاق: ۳)	وجود پشتوانهٔ نهایی	تعویق تصمیم تا حصول قطعیت مطلق	نبود توکل
«سَأَلْتُ الرِّضَا فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا حَدُّ التَّوَكُّلِ فَقَالَ لِي أَنْ لا تَخَافَ مَعَ اللهِ أَحَداً» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج۲، ص۵۰)	حذف ترس بازدارنده در کنش	اجتناب از تصمیم‌گیری به دلیل ترس پیامدها	نبود توکل
«مَنْ تَوَكَّلَ عَلَى اللهِ سُبْحَانَهُ أَضَاءَتْ لَهُ الشُّبُهَاتُ وَكُفِيَ الْمُؤُنَاتُ وَأَمِنَ التَّبِعَاتُ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص۶۵۲)	روشن شدن مسیر در ابهام	ناتوانی در انتخاب	نبود توکل
«فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللهِ وَكَفى بِاللهِ وَكِيلاً» (نساء: ۸۱)	کفایت پشتیبان بیرونی	تلاش افراطی برای کنترل اوضاع و فشار روانی	نبود توکل

استدلال برای ارتباط نبود توکل با عدم تحمل بلاتکلیفی

تحلیل مستندات نشان می‌دهد «توکل» در آموزه‌های اسلامی، تنها فضیلتی اخلاقی نیست، بلکه سازوکاری تنظیم‌کننده در مرحلهٔ تصمیم‌گیری در شرایط بلاتکلیفی است. داده‌ها حاکی از آن است که توکل پس از شکل‌گیری عزم، نقش تثبیت‌کنندهٔ

تصمیم را ایفا کرده و وابستگی فرد به قطعیت کامل را کاهش می‌دهد. در مقابل، نبود توکل موجب باقی ماندن فرد در وضعیت تردید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۴۲، ص۴۳۰ـ۴۳۱)، تعویق تصمیم و تلاش افراطی برای کنترل پیامدهای غیر قابل پیش‌بینی می‌شود. این وضعیت به‌صورت کارکردی، یک اختلال در مرحلهٔ تصمیم‌گیری چرخهٔ تحمل بلاتکلیفی محسوب شده و زمینه را برای فعال شدن بخش دیگر چرخه (افزایش نگرانی/خوف) فراهم می‌سازد.

مستندات خوف (نگرانی)

مستندات	مفهوم استخراج‌شده	کارکرد روان‌شناختی در شرایط بلاتکلیفی	مرحلهٔ فرایندی مدل
الَّذِی أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَ آمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ (قریش، ۴)	تجربه ناایمنی در مواجهه با آینده نامطمئن	انتظار خطر در موقعیت‌های مبهم	خوف/ نگرانی
إِنَّما ذلِكُمُ الشَّيْطانُ يُخَوِّفُ أَوْلِياءَهُ فَلا تَخافُوهُمْ وَ خافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (آل‌عمران، ۱۷۵)	القای تهدید از سوی شیطان نسبت به آینده	بزرگ‌نمایی احتمال خطر و تفسیر تهدیدآمیز	خوف/ نگرانی
«أَلا إِنَّ أَوْلِياءَ اللهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲)	نبود پیش‌بینی تهدید در مؤمنان	افزایش تحمل بلاتکلیفی	خوف/ نگرانی
«وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً» (نور: ۵۵)	تشویش ناشی از انتظار خطر در غیرمؤمن	اضطراب مداوم و کاهش احساس کنترل در شرایط بلاتکلیفی	خوف/ نگرانی

استدلال برای ارتباط نگرانی/خوف با عدم تحمل بلاتکلیفی

خوف، به معنای تشویش باطنی دربارهٔ به وقوع پیوستن امری ناگوار است که پیش آمدن آن حتمی نیست و نیز به معنای ترس دربارهٔ از دست رفتن امری مطلوب (طوسی، بی‌تا، ص۶۹)، حالت تأثر و اضطرابی که به سبب پیش‌بینی آسیب یا ضرری در آینده یا اکنون به وجود می‌آید و امنیت و آرامش را از بین می‌برد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج۳، ص۱۶۱). ازاین‌رو خوف/نگرانی نشان‌دهندهٔ سازوکاری شناختی ـ هیجانی در شرایط عدم قطعیت است. خوف/نگرانی ناظر به حالتی است که ذهن، آیندهٔ نامعلوم را به‌صورت تهدید محتمل و نزدیک پردازش می‌کند. این پردازش موجب فعال شدن نظام پیش‌بینی خطر، افزایش حساسیت به نشانه‌های تهدید و کاهش آستانهٔ تحمل ابهام می‌شود؛ درنتیجه، فرد برای رهایی از این تنش، به کنترل‌گری یا اجتناب متوسل شده و در صورت ناکامی، نارضایتی از وضعیت موجود تشدید می‌شود؛ بنابراین خوف/نگرانی در این مدل، کارکرد «تشدیدکنندهٔ چرخهٔ عدم تحمل بلاتکلیفی» را دارد و حلقهٔ بازگشتی فرایند محسوب می‌شود.

بخش سوم: پیامدهای عدم تحمل بلاتکلیفی

خروجی تعاملات در چرخه، به‌صورت پیامدهای روان‌شناختی و رفتاری بروز می‌یابد. در جدول (۴) مستندات این بخش آمده است.

جدول ۴: تلخیص مستندات مرتبط با پیامدهای عدم تحمل بلاتکلیفی و توضیح آن

مستندات	مفهوم استخراج‌شده	کارکرد روان‌شناختی در شرایط بلاتکلیفی	جایگاه در مدل
«بَلْ هُمْ فی شَکٍّ یَلْعَبُونَ» (دخان: ۹)؛ «وَارْتابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فی رَیْبِهِمْ یَتَرَدَّدُونَ (توبه: ۴۵)؛ لا یَزالُ بُنْیانُهُمُ الَّذی بَنَوْا رِیبَةً فی قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ (توبه: ۱۱۰)؛ قالَ إِنَّا مِنْکُمْ وَجِلُونَ (حجر: ۵۲)	بیم، خوف و تردید؛ پریشانی و نگرانی نسبت به آیندهٔ نامطمئن	افکار منفی، تردید در تصمیم‌گیری، بی‌ثباتی شناختی	پیامد چرخهٔ عدم تحمل بلاتکلیفی
«فَهَلْ یَنْتَظِرُ أَهْلُ بَضَاضَةِ الشَّبَابِ... وَعَلَزِ الْقَلَقِ وَأَلَمِ الْمَضَضِ غُصَصِ الْجَرَضِ» (شریف الرضی، ۱۳۸۵، خطبهٔ ۸۳)؛ «وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ یَوْمَئِذٍ آمِنُونَ» (نمل: ۸۹)	اضطراب، پریشانی، بی‌قراری و کاهش ثبات	افزایش نگرانی، اختلال در تمرکز و کاهش توانایی مواجهه با ابهام	پیامد چرخهٔ عدم تحمل بلاتکلیفی
«إِذا رَأَیْتَهُمْ تُعْجِبُکَ أَجْسامُهُمْ... یَحْسَبُونَ کُلَّ صَیْحَةٍ عَلَیْهِمْ» (منافقون: ۴)	حساسیت و برداشت تهدید از هر صدای محیطی، بی‌اعتمادی	رفتارهای اجتنابی، پرهیز از اقدام، کاهش اعتماد به نفس	پیامد چرخهٔ عدم تحمل بلاتکلیفی
«کُلُّ خائِفٍ هارِبٌ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص۲۰۷)؛ «مَنْ خافَ مِنْ شَیْءٍ هَرَبَ مِنْهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۶۸)؛ «لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فی صُدُورِهِمْ مِنَ اللهِ ذَالِکَ بِأَنَّهُمْ قَومٌ لا یَفْقَهُونَ» (حشر: ۱۳)؛ «مَنْ خَافَ شَیئاً حَذِرَهُ وَمَنْ حَذِرَ شَیْئاً تَرَکَهُ» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص۲۵۰)	ترس و اجتناب ریشه‌دار	رفتارهای اجتنابی، فرار از مواجهه با موقعیت‌های مبهم	پیامد چرخهٔ عدم تحمل بلاتکلیفی
«أَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجْواکُمْ صَدَقاتٍ» (مجادله: ۱۳)	پیش‌بینی تهدید یا آسیب در مسیر اهداف	اجتناب از تصمیم، کاهش مشارکت در کارهای اجتماعی، کاهش انعطاف در تصمیم‌گیری	پیامد چرخهٔ عدم تحمل بلاتکلیفی
«لَئِنْ کَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ... فَأَنْزَلْنا عَلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِنَ السَّماءِ» (اعراف: ۱۳۴؛ سباء: ۵؛ بقره: ۵۹)	اضطراب و تزلزل ناشی از گناه، وسوسهٔ شیطانی یا تهدید الهی	کاهش عملکرد، تصویر مبهم از آینده، افزایش نگرانی	پیامد چرخهٔ عدم تحمل بلاتکلیفی

استدلال برای ارتباط پیامدها با عدم تحمل بلاتکلیفی

هریک از پیامدهای جدول، مستقیماً از مستندات دینی و لغات کلیدی استخراج شده است: وجِل، قلق، رجز، خوف، هرب، شفق، فزع، شک، ریبه.

به‌مثل، «وجل» به معنای بیم، خوف و احساس نگرانی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۱۸۰). یا آنکه امیرالمؤمنین﵇ برای شرح حالت فردی که در حال ترک دنیا و نزدیک شدن به مرگ است، کلمهٔ «قلق» را به‌کار برده است. این واژه، به معنای اضطراب، بی‌قراری، پریشانی و کاهش ثبات در یک مکان است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۵، ص۲۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۵، ص۲۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۰، ص۳۲۳). همچنین «رجز» در اصل به معنی اضطراب و تزلزل است؛ سپس به هرگونه گناه شرک،

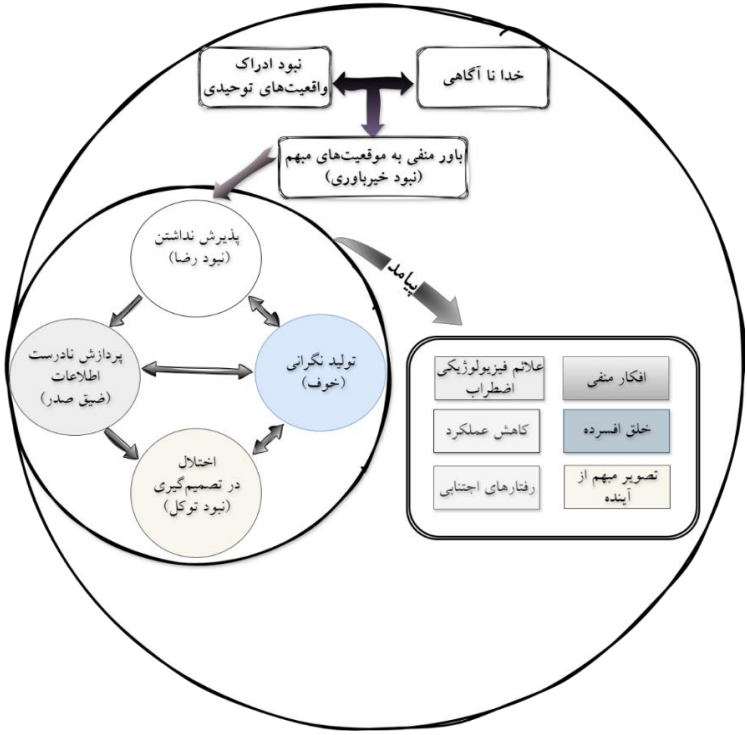
بت‌پرستی، وسوسه‌های شیطانی، اخلاق ذمیمه و عذاب الهی که مایهٔ اضطراب انسان می‌گردد و او را از مسیر صحیح منحرف می‌کند، اطلاق شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲۵، ص۲۱۷). یا «رهب» به معنای هراسی است که با نگرانی و پرهیز توأم باشد. هراسی ریشه‌دار و عمیق که نشانه‌های آن در عمل و رفتار نمایان می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲۳، ص۵۳۱).

این پیامدها نشان‌دهندهٔ ناتوانی فرد در پردازش موقعیت‌های نامطمئن و ابهام‌آمیز هستند؛ یعنی فرد نمی‌تواند وضعیت مبهم را به شکل منطقی تحلیل کند و ذهن او تهدیدمحور عمل می‌کند. پیامدها شامل افکار منفی، تردید و سرگردانی شناختی، کاهش اعتمادبه‌نفس، رفتارهای اجتنابی، اختلال در تصمیم‌گیری و اضطراب جسمی و روانی هستند.

بنابراین این خروجی‌ها حلقهٔ نهایی چرخهٔ عدم تحمل بلاتکلیفی محسوب می‌شوند و نشان می‌دهند که فقدان پذیرش، ضیق صدر، نبود توکل و خوف/نگرانی، چگونه فرد را در مواجهه با شرایط بلاتکلیفی و عدم قطعیت ناتوان و پریشان می‌سازد.

بخش چهارم: تدوین چرخهٔ آسیب‌شناختی عدم تحمل بلاتکلیفی

بر اساس تحلیل متون اسلامی، مدل مفهومی چرخهٔ آسیب‌شناختی عدم تحمل بلاتکلیفی با رویکرد اسلامی تدوین شد. شکل (۱) نمای کلی این مدل مفهومی را نشان می‌دهد.



شکل ۱: چرخهٔ عدم تحمل بلاتکلیفی در رویکرد اسلامی

دایرهٔ بزرگ، بازنمایی از روان انسان است که تمام فرایندها و پیامدها در آن رخ می‌دهد. برای نمایش دقیق چرخه و نشان دادن تأثیرپذیری از دو منبع اصلی و ریشهٔ شکل‌گیری چرخه، مؤلفه‌های فرایندی درون دایرهٔ کوچک قرار گرفتند. این دایره نشان می‌دهد که مؤلفه‌ها چگونه به‌صورت چرخه‌ای و تقویت‌شونده با یکدیگر تعامل دارند.

پیامدها نیز به‌عنوان رویدادهایی که در سطح روان‌شناختی شکل می‌گیرند، درون یک مستطیل نمایش داده شده‌اند، با این تفاوت که برخلاف چرخهٔ فرایندی، ساختار بازگشتی ندارند و نشان‌دهندهٔ نتایج روان‌شناختی مستقیم این فرآیندها هستند.

در این مدل:

۱. منابع اصلی چرخه: «خدا ناآگاهی» و «نبود ادراک واقعیت‌های توحیدی» با پیکان دوطرفه به یکدیگر متصل شده‌اند و همدیگر را تقویت می‌کنند. مستندات دینی (حجر: ۵۵ـ۵۶؛ طه: ۱۲۴؛ توبه: ۴۰؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص۲۰۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۶۱) نشان می‌دهند که فقدان آگاهی و ادراک از واقعیت‌های توحیدی، سبب شکل‌گیری باور منفی نسبت به موقعیت‌های مبهم می‌شود.

۲. باور منفی نسبت به موقعیت‌های مبهم (نبود خیرباوری): نقطهٔ مرکزی چرخه است که منطق روان‌شناختی و مستندات اسلامی هر دو آن را به‌عنوان سرچشمهٔ نگرانی‌ها و اضطراب‌ها توجیه می‌کنند. نبود خیرباوری موجب می‌شود که فرد در برابر ابهام، رویدادها را تهدیدآمیز تفسیر کند و واکنش‌های هیجانی منفی نشان دهد (فجر: ۱۶؛ توبه: ۴۵؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص۲۰۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۶۱ ح۷).

۳. چرخهٔ فرایندی (دایرهٔ سمت چپ): چهار مؤلفهٔ «فقدان پذیرش (نبود رضا)»، «اختلال در پردازش اطلاعات (ضیق صدر)»، «اختلال در تصمیم‌گیری (نبود توکل)» و «تولید نگرانی (خوف)» به‌صورت چرخه‌ای به هم متصل شده‌اند. هر رابطهٔ چرخه‌ای با مستندات اسلامی و منطق روان‌شناختی توضیح داده شده است:

نبود رضا و ضیق صدر: نپذیرفتن تقدیر الهی سبب محدودیت پردازش اطلاعات و تمرکز بر جنبه‌های تهدیدآمیز موقعیت‌های مبهم می‌شود (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۱۳۱ و ۱۴۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ ج۷، ص۵۷ـ۵۸). افزون بر این، میان ضیق صدر و نگرانی نیز رابطهٔ دو سویه برقرار است (فجر: ۲۷ـ۲۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۲۶۲)؛ یعنی اختلال در پردازش اطلاعات باعث افزایش نگرانی و تمایل به تفسیر تهدیدآمیز موقعیت‌ها می‌گردد، و این تفسیرهای مکرر خود باعث ناکارآمدی بیشتر سیستم پردازش اطلاعات می‌شود و چرخهٔ بازخوردی تقویت می‌گردد.

ضیق صدر و نبود توکل: کاهش ظرفیت شناختی موجب تردید و تعویق تصمیم‌گیری می‌شود (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج۲، ص۵۰؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص۶۵۲؛ نساء: ۸۱).

نبود توکل و خوف / نگرانی (رابطهٔ دوسویه): فقدان توکل سبب تردید، ناکامی در تصمیم‌گیری و تلاش

برای کنترل پیامدهای ناشناخته می‌شود که اضطراب و نگرانی فرد را افزایش می‌دهد. به‌طور هم‌زمان، اضطراب و نگرانی موجود، توان فرد را برای توکل و اعتماد به روند امور کاهش می‌دهد و چرخه‌ای بازخوردی ایجاد می‌کند که هر دو مؤلفه را تقویت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۴۲، ص۴۳۰ـ۴۳۱).

نگرانی و نبود رضا (رابطهٔ دوسویه): تجربهٔ مداوم اضطراب و تفسیر تهدیدآمیز از موقعیت‌های مبهم، پذیرش تقدیر الهی را کاهش می‌دهد و فقدان پذیرش، خود موجب تمرکز بر تهدید و افزایش نگرانی می‌شود. این تعامل بازخوردی چرخه‌ای ایجاد می‌کند که هر دو مؤلفه را تقویت و تثبیت می‌کند (آل‌عمران: ۱۷۵؛ یونس: ۶۲؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ج۱، ص۶۵۵).

۴. پیامد چرخه (مستطیل سمت راست): مستطیل خروجی شامل افکار منفی، کاهش عملکرد، تصویر مبهم از آینده، رفتارهای اجتنابی، خلق افسرده و علائم فیزیولوژیکی اضطراب است. مستندات دینی (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۵، ص۲۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۵، ص۲۶؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۱۸۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲۳، ص۵۳۱) نشان می‌دهند که مؤلفه‌های فرایندی که ناشی از مؤلفه‌های عاملی هستند، سبب آشفتگی روانی و اجتناب عملی می‌شوند. از منظر روان‌شناسی، این پیامدها بازتاب کاهش تحمل بلاتکلیفی و افزایش واکنش‌های هیجانی منفی هستند و ارتباط مستقیم با چرخهٔ فرآیندی دارند.

بخش پنجم: بررسی روایی محتوایی

به‌منظور بررسی میزان انطباق مؤلفه‌های استخراج‌شده با مفهوم این پژوهش، مدل نهایی در اختیار ۷ نفر از خبرگان قرار گرفت و شاخص روایی محتوایی (CVI) محاسبه شد. نتایج نشان داد تمامی مؤلفه‌های عاملی، فرایندی و پیامدی چرخهٔ آسیب‌شناختی عدم تحمل بلاتکلیفی از سطح قابل قبول روایی محتوایی (بالای ۰/۷۹) برخوردارند که بیانگر هم‌راستایی ساختار مدل با داوری تخصصی خبرگان است. جزئیات نتایج در جدول (۵) ارائه شده است.

جدول ۵: نتیجهٔ ارزیابی روایی محتوایی ـ محاسبه CVI

مؤلفه‌ها	CVI			میانگین نمرات کارشناسان
	تعداد کارشناس	نمره	وضعیت	
۱	۷	۸۶٪	تأیید	۳/۷۲
۲	۷	۱	تأیید	۳/۸۶
۳	۷	۱	تأیید	۳/۸۶
۴	۷	۱	تأیید	۳/۲۹
۵	۷	۸۶٪	تأیید	۳/۲۹
۶	۷	۸۶٪	تأیید	۳/۵۸
۷	۷	۱	تأیید	۳/۷۲
۸	۷	۸۶٪	تأیید	۳/۲۹

بحث و نتیجه‌گیری

این پژوهش، به شناسایی چرخهٔ آسیب‌شناختی عدم تحمل بلاتکلیفی پرداخته و مدلی مفهومی آن را با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی تدوین کرده است. این مدل، شامل دو مؤلفهٔ پیشایندی با عنوان‌های «خدا ناآگاهی» و «نبود ادراک از واقعیت‌های توحیدی» است. بر پایهٔ آموزه‌های قرآنی، غفلت از یاد خداوند (خدا ناآگاهی) با نوعی گسست معنوی همراه است که پیامدهای روان‌شناختی منفی همچون نگرانی و تنیدگی را در پی دارد؛ وضعیتی که در آن، احساس آرامش و رضایت در زندگی کاهش یافته و جای خود را به اضطراب و تنگ‌زیستی می‌دهد (نورعلیزاده میانجی، ۱۳۹۵، ص۱۴۳). نبود ادراک واقعیت از توحیدی ـ یا درک تضعیف‌شده از نقش خدا در زندگی ـ ناظر بر نبود درکی درست از اصول توحیدی و کم‌رنگ شدن یا انکار وجود آفریننده‌ای حکیم است؛ خالقی که همه چیز را به شکلی هدفمند و در جهت «خیر» برای انسان مقدر ساخته (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۶۱) و از راه‌های گوناگون به بندگانش کمک می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۱۵، ص۵۰۱). این دو مؤلفه، زمینه‌ساز شکل‌گیری «نبود خیرباوری» در فرد می‌شوند، ریشهٔ روان‌شناختی عدم تحمل بلاتکلیفی به‌شمار می‌روند، و سرآغاز پیدایش مؤلفه‌های فرآیندی با عنوان‌های «نبود رضا»، «ضیق صدر»، «نبود توکل» و «خوف» هستند که میان آنها چرخه‌ای شناختی ـ هیجانی برقرار است.

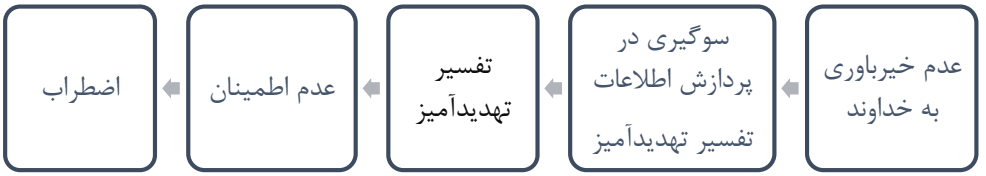
نقطهٔ آغازین این چرخه، پذیرش نداشتن (نبود رضا) است که در آن، نگرانی (خوف) در فرد شکل می‌گیرد. مؤلفه‌های نبود رضا و خوف، رابطه‌ای دو سویه با یکدیگر دارند. نیز، ارزیابی منفی از وضعیت مبهم به‌عنوان رویدادی خوفناک (ضیق صدر)، می‌تواند غافلگیری، اختلال در تصمیم‌گیری و تردید دربارهٔ درست بودن تصمیم گرفته‌شده (نبود توکل) را در پی داشته باشد. این فرایند، به تولید بیشتر نگرانی می‌انجامد و چرخهٔ عدم تحمل بلاتکلیفی فعال می‌شود. با شکل‌گیری این چرخه، فرد با پیامدهای روان‌شناختی حاصل از آن مواجه می‌شود. این پیامدها با عنوان‌های «علائم فیزیولوژیکی اضطراب»، «افکار منفی»، «کاهش عملکرد»، «خلق افسرده»، «تصویر مبهم از آینده» و «رفتارهای اجتنابی» شناخته می‌شوند.

در مدل ارائه‌شده دو مسیر اصلی منجر به اضطراب فراگیر می‌شوند. این دو مسیر، بیان توصیفی همان روابط درونی چرخهٔ فرایندی مدل هستند و برای توضیح سازوکار عملکرد مدل در گذار از «عدم تحمل بلاتکلیفی» به «اضطراب» تفکیک می‌شوند. مسیر نخست، مسیر پردازش اطلاعات است که از فقدان پذیرش (نبود رضا) آغاز شده و با اختلال در پردازش شناختی (ضیق صدر) و تولید نگرانی / خوف ادامه می‌یابد؛ مسیر دوم، مسیر تصمیم‌گیری است که با نبود توکل مشخص می‌شود و از طریق تردید و تلاش برای کنترل پیامدهای ناشناخته به نگرانی و اضطراب منتهی می‌شود. این دو مسیر، در واقع دو خط کارکردی درون همان چرخهٔ فرایندی مدل‌اند که نشان می‌دهند چگونه عدم تحمل بلاتکلیفی در سطح روان‌شناختی به پیامدهای اضطرابی و اختلال عملکرد منجر می‌شود. توضیح تفصیلی هر مسیر در ادامه ارائه می‌شود.

مسیر اول: پردازش اطلاعات

افرادی که به دلیل خدا ناآگاهی و عدم ادراک واقعیت‌های توحیدی سطح پایینی از تحمل بلاتکلیفی / اطمینان نفس را دارند، خداوند را در ارزیابی خود از موقعیت‌های مبهم وارد نمی‌کنند. این افراد، با گرایش زیاد به تفسیرهای تهدیدآمیز از اطلاعات مبهم، در برابر ابهام مقاومت نشان داده و با تقدیر الهی می‌جنگند؛ درحالی‌که ممکن است آنچه انسان ناخوشایند می‌پندارد، درحقیقت خیر او در آن نهفته باشد (بقره: ۲۱۶). فقدان باور به لطف خداوند در رنج‌های زندگی، فرد را در آستانهٔ فروپاشی امید و فرسایشی شدن دستیابی به اهداف بلندمدت قرار می‌دهد (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص۲۰۶).

بر این اساس، نخستین مسیر احتمالی از «عدم اطمینان» به «اضطراب فراگیر» از اینجا آغاز می‌شود: افراد با سطح پایین اطمینان، به دلیل فقدان باور خیر به خداوند و ناتوانی در دیدن جلوه‌های قدرت الهی، دچار سوگیری شناختی به سمت تهدید می‌شوند. ارزیابی منفی از شرایط مبهم، با اضطراب فراگیر پیوند دارد؛ به این معنا که تا زمانی که فشار روانی ناشی از ابهام ادامه داشته باشد، ارزیابی دقیق و واقع‌بینانه شکل نمی‌گیرد. در چنین وضعیتی، نگرانی همچنان پابرجا می‌ماند و ممکن است به سطوح فزاینده‌ای از اضطراب و تنیدگی منجر شود، تا جایی که برخی انسان‌ها به دلیل فقدان بینش ایمانی، بلاها و ابتلائات دنیوی را منفی و تهدیدآمیز تفسیر می‌کنند (فجر: ۱۶). این فشار روانی و ضیق صدر در مواجهه با ابهام، موجب می‌شود که فرد آینده را با معیارها و احساسات منفی ناشی از زمان حال بسنجد؛ درنتیجه، در موقعیت‌هایی که احتمال وقوع چند پیامد وجود دارد، فرد به وعده‌های الهی اعتماد نداشته و چشم‌اندازی مثبت و خیرباورانه از آینده ندارد و پیشاپیش خود را شکست‌خورده می‌بیند. نمونه‌ای از این الگو را می‌توان در واکنش برخی پیروان حضرت موسی﵇ مشاهده کرد که در مواجهه با دریای بزرگ و عمیق در مقابل و تهدید تعقیب فرعونیان از پشت سر، احتمال عبور موفق از بحران را به‌کلی منتفی دانستند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۳۱۵). شکل (۲) مسیر اول منتهی به اضطراب از دل عدم اطمینان را به تصویر می‌کشد.



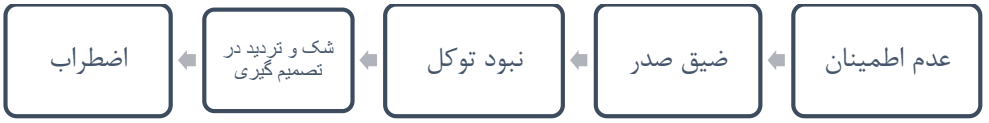
شکل ۲: مسیر پردازش اطلاعات منتهی به اضطراب از عدم اطمینان

مسیر دوم: تصمیم‌گیری

دومین مسیر منتهی به اضطراب، با حوزهٔ تصمیم‌گیری در پیوند است و می‌توان آن را در دو چشم‌انداز ارزیابی کرد: یکی، ناتوانی در تصمیم‌گیری؛ و دوم، تردید دربارهٔ درست بودن تصمیم‌هایی که در وضعیت مبهم گرفته شد.

غفلت از یاد خداوند می‌تواند به بیگانگی فرد از خود بینجامد و زمینه‌ساز نوعی گسست در خودآگاهی معنوی باشد.

چنین فردی، در رویارویی با مسائل علمی، گرفتار تپش اندیشه و در پیش‌آمدهای عملی، دچار اضطراب و بلاتکلیفی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۴۲، ص۴۳۰ـ۴۳۱)، و در فرایند تصمیم‌گیری، سرگردان و میان نفی و اثبات در نوسان است (دخان: ۹؛ توبه: ۴۵)، و این تردید، ذهن او را رها نمی‌کند، مگر اینکه با چندپارگی شناختی و فشار روانی روبه‌رو شود (توبه: ۱۱۰)؛ ازاین‌رو برای رهایی از بلاتکلیفی به شکلی افراطی در پی قطعیت می‌رود. این قطعیت‌جویی افراطی که ناشی از سوگیری در پردازش اطلاعات است، کنترل نگرانی را برای فرد دشوار کرده و فرایند تصمیم‌گیری او مختل می‌شود؛ حالتی که در فرهنگ اسلامی به «ضیق صدر» ـ حالتی از محدودیت در تصمیم و اراده ـ تعبیر می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج۷، ص۵۷ـ۵۸). افزون بر این، ازآنجاکه مرکز ادراک و تصمیم‌گیری را از دست داده‌اند، افکار تردیدزا آنها را نسبت به تصمیمات گرفته‌شده نیز دودل کرده و به درون گرداب نگرانی و اضطراب مداوم می‌کشاند. شکل (۳) این مسیر دوم از عدم اطمینان به اضطراب را به تصویر می‌کشد.



شکل ۳: مسیر تصمیم‌گیری منتهی به اضطراب از عدم اطمینان

بر پایهٔ آنچه نگاشته شد، افراد دارای سطح پایین اطمینان (عدم تحمل بلاتکلیفی)، قادر به ارزیابی خیرباورانه از اطلاعات موجود در شرایط بلاتکلیفی نیستند. ازآنجاکه این افراد در مواجهه با ابهام، خواهان تفسیرهای قطعی و روشن هستند، نرسیدن به چنین قطعیتی سبب اضطراب‌شان می‌شود؛ درنتیجه، فقدان گزاره‌های عقلی، پایداری جستن در امور ناپایدار و میل به عجله در تصمیم‌گیری و توکل نداشتن، به اختلال در فرآیند تصمیم‌گیری و افزایش سطح نگرانی می‌انجامد. با توجه به ماهیت تکرارشوندهٔ نگرانی، وضعیت ذهنی از آنچه که هست مبهم‌تر و تهدیدآمیزتر شده و تلاش‌ها برای رسیدن به اطمینان، به جایی نمی‌رسد و چرخه‌ای از اضطراب شکل می‌گیرد. در این حالت، تردید حتی در درستی تصمیم‌های گرفته‌شده نیز گریبان‌گیر فرد می‌شود. این فرایند در نهایت با بروز نشانه‌های فیزیولوژیکی اضطراب همراه می‌شود، از جمله احساس تشویش یا بی‌تابی، خستگی زودرس، دلهره، تحریک‌پذیری مشکلات تمرکز یا خالی شدن ذهنی و تنش عضلانی (انجمن روان‌پزشکی امریکا، ۱۴۰۰، ص۲۳۰؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۱۸۰).

وجه تمایز مدل پیشنهادی این پژوهش در مقایسهٔ با روان‌شناسی معاصر که بر نقش فرایندهای شناختی و تنظیم هیجان در تحمل بلاتکلیفی تأکید دارند، در آن است که مدل حاضر، «بُعد معنوی و توحیدی» را در مرکز سیستم روان‌شناختی انسان در نظر می‌گیرد؛ درحالی‌که روان‌شناسی معاصر بیشتر با رویکردی تک‌ساحتی و تقلیل‌گرایانه به انسان می‌نگرد و تمرکز خود را بر عوامل میانی و فرعی (مانند سبک‌های شناختی، تنظیم هیجان یا انعطاف‌پذیری شناختی) بازگردانده است، و ابعاد هستی‌شناختی و معنوی انسان (مرکزیت توحید) را از یاد می‌برد؛ ازاین‌رو با اینکه

تلاش‌های نظری و مداخله‌ای برای مدیریت عدم تحمل بلاتکلیفی انجام گرفته است، اما در برخی موارد، این مداخلات با محدودیت‌های نظری و عملی روبه‌رو می‌شوند. لیهی با تأکید این محدودیت شناختی انسان، بر پذیرش ناتوانی در کنترل کامل شرایط و آگاهی بر همه چیز را راهی برای افزایش احساس قدرت بیشتر معرفی می‌کند (لیهی و همکاران، ۱۴۰۳، ص۳۰۰)؛ پذیرشی که نوعی سازگاری منفعلانه در برابر ابهام قلمداد می‌شود؛ درحالی‌که در جهان‌بینی توحیدی، قرارگیری در وضعیت ابهام و بلاتکلیفی، می‌تواند بخشی از ساختار رشد روانی در پیوند با یک نظام هستی‌شناختی منسجم فهمیده می‌شود؛ جایی که انسان با آنکه همهٔ ابهام‌ها را نمی‌داند، اما با قدرتی (نحل: ۷۰) در پیوند است که همه چیز را می‌داند (انعام: ۵۹). پرودگار حکیم (تغابن: ۱۸) و خیرخواهی (نساء: ۱۹) که بهترین‌ها را برای انسان رقم می‌زند، و اگر در نگاه نخست آنچه در تجربهٔ بلاتکلیفی رخ داده خوشایند باشد، باز هم خیر است (بقره: ۲۱۶).

بااین‌حال، شباهت‌هایی میان این دو رویکرد وجود دارد، از جمله آنکه داگاس و همکارانش بر این باورند که تفسیرهای تهدیدآمیز از اطلاعات مبهم و کاهش عملکرد در تصمیم‌گیری و تردید پیاپی در درستی تصمیم گرفته‌شده، مسیرهای اصلی منتهی به اضطراب از عدم تحمل بلاتکلیفی هستند. همچنین به دلیل نقش بنیادین این سازه در اختلال اضطراب فراگیر (Ladouceur & et al, 2000; Buhr & Dugas, 2006)، علائم شناختی، رفتاری و جسمی اضطراب در مبتلایان به این اختلال آشکار می‌شود. برخی نشانه‌های اختصاصی در افراد با تحمل بلاتکلیفی پایین شامل درک تهدیدآمیز از موقعیت‌های مبهم، اجتناب از مواجهه یا گرایش افراطی برای رسیدن به اطمینان در موقعیت‌های مبهم (قطعیت‌جویی افراطی) است. در مدل مفهومی حاضر نیز، فقدان ایمان و یا سستی در توجه به خداوند متعال، موجب سرگردانی و احساس پوچی درونی می‌شود (توبه: ۴۵؛ دخان: ۹). افرادی که ایمان ندارند یا ایمان‌شان ضعیف است، برای رهایی از بلاتکلیفی ناشی از موقعیت‌های مبهم، بیشتر به راهکارهایی گذرا و سطحی روی می‌آورند که هدف اصلی آن، حذف نشانه‌های تردید است، نه حل مسئله. اما این نوع رهایی از بلاتکلیفی، نه‌تنها مشکل را از بین نمی‌برد، بلکه با افزایش نگرانی و شکل‌گیری ارزیابی منفی از آینده، پیامدهای روان‌شناختی بعدی را در پی دارد؛ ازاین‌رو احتمال دارد افراد با اطمینان پایین، نشانگانی مانند پرسش پیاپی از دیگران برای تأیید آنها، جمع‌آوری افراطی اطلاعات دربارهٔ یک موضوع ویژه، مشورت‌های افراطی و غیرضروری با دیگران برای تصمیم‌گیری، انجام دادن تمام کارهای خود به تنهایی و کمک نگرفتن از دیگران، و اهمال‌کاری را بروز دهند (نیکزاد، ۱۴۰۱).

این پژوهش، با محدودیت‌هایی روبه‌رو بوده است، از جمله آنکه تنها از منابع روایی شیعه بهره جسته است. بهره‌گیری از منابع اهل‌سنت می‌تواند افق‌های تحلیل‌های بینامذهبی و تطبیقی در این زمینه را گسترش دهد.

با توجه به نبود پژوهشی با رویکرد اسلامی دربارهٔ عدم تحمل بلاتکلیفی، یافته‌های این پژوهش گامی ابتدایی و

کارآمد برای تبیین بهتر این سازه و سازوکارهای در پیوند با اضطراب در روان‌شناسی است و نیز زمینهٔ نظری لازم را برای پژوهش‌های کاربردی آینده در حوزهٔ مداخلات دینی ـ روان‌شناختی فراهم می‌آورد. پیشنهاد می‌شود از مؤلفه‌های به‌دست‌آمده برای طراحی «پرسش‌نامهٔ عدم تحمل بلاتکلیفی بر اساس منابع اسلامی» استفاده شود.

بنابراین مشخص شد که در تدوین مدل عدم تحمل بلاتکلیفی و تبیین چرخهٔ آسیب‌شناختی آن، باید به ابعاد معنوی و توحیدی نیز توجه داشت. در این چارچوب، مؤلفه‌های دینی دارای نقش‌های پیشایندی (مانند خدا ناآگاهی)، میانجی (مانند نبود خیرباوری) و تعدیل‌گر (مانند توکل) بوده و در شیوهٔ درک و پردازش وضعیت‌های مبهم اثرگذارند. پس برای تدوین مدل‌های مفهومی یا درمانی مرتبط با اضطراب فراگیر، افزون بر توجه به سازوکارهای روان‌شناختی، روی‌آوری به نظام توحیدی فرد برای ادراک و رویارویی با شرایط بلاتکلیفی ضروری است. با این رویکرد، دریافت جامع‌تری از سازوکارهای زیربنایی عدم تحمل بلاتکلیفی و طرح‌ریزی مداخلات کارآمدتر برای بازسازی الگوهای فکری پیوسته با اضطراب فراگیر به‌دست می‌آید.

منابع

قرآن کریم. ترجمهٔ ناصر مکارم شیرازی.

ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

ابن‌فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار الصادر.

ارفعی، اصغر، بشارت قراملکی، رباب، قلی‌زاده، حسین و حکمتی، عیسی (۱۳۹۰). عدم تحمل بلاتکلیفی: مقایسهٔ بیماران افسرده اساسی با بیماران وسواسی ـ اجباری. *دانشگاه علوم پزشکی تبریز*، ۳۳(۵)، ۱۷ـ۲۲.

انجمن روان‌پزشکی امریکا (۱۴۰۰). *راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی (DSM۵)*. ترجمهٔ فرزین رضاعی و همکاران. تهران: ارجمند.

بابایی طلاتپه، محمدباقر و شعبانی، شیوا (۱۳۹۴). عدم ابهام و کارآفرینی در اسلام. *کنفرانس بین‌المللی مدیریت و کارآفرینی با تأکید بر شرایط اقتصاد مقاومتی*.

تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰ق). *غررالحکم و دررالکلم*. قم: دار الکتاب الاسلامی.

حاجی‌زاده، ابراهیم و اصغری، محمد (۱۳۹۰). *روش‌ها و تحلیل‌های آماری با نگاه به روش تحقیق در علوم زیستی و بهداشتی*. تهران: جهاد دانشگاهی.

حسینی، سهیلا، کراسکیان موجمباری، آدیس و فردوسی‌پور، عاطفه (۱۳۹۲). سهم پنج عامل اصلی شخصیت در پیش‌بینی تحمل ابهام. *اندیشه و رفتار در روان‌شناسی بالینی*، ۸(۳۰)، ۱۷ـ۲۶.

جان‌بزرگی، مسعود (۱۳۹۴). اصول روان‌درمانی چندبعدی معنوی. *پژوهش‌نامهٔ روان‌شناسی اسلامی*، ۱(۱)، ۹ـ۴۵.

جان‌بزرگی، مسعود و غروی، سیدمحمد (۱۴۰۰). *نظریه‌های نوین درمانگری و مشاوره (اصول، فنون و مطابقت‌های فرهنگی)*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *تسنیم تفسیر قرآن کریم*. تنظیم و ویرایش: علی اسلامی. قم: اسراء.

داگاس، مایکل و رابیچاود، ملیسا (۱۴۰۳). *درمان شناختی رفتاری برای اختلال اضطراب فراگیر*. ترجمهٔ مهدی اکبری و دیگران. تهران: ارجمند.

دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۷۱). *ارشاد القلوب*. قم: الشریف الرضی.

رابیچارد، ملیسا و داگاس، مایکل (۱۴۰۰). *اختلال اضطراب فراگیر (کتاب کار)*. ترجمهٔ نیلوفر شکیب. تهران: ارجمند.

رشتبری، علیرضا، دیبا، تینا، نصیری شرف، فریبا، ذوالقدری‌ها، احمد و ساعد، امید (۱۴۰۱). فقط می‌خواهم مطمئن باشم!: ویژگی‌های روان‌سنجی و نقش پیش‌بینی‌کنندگی مقیاس عدم تحمل بلاتکلیفی. *روان‌شناسی و روان‌پزشکی شناخت*، ۹(۵)، ۱۰۱ـ۱۱۴.

شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۳۸۵). *نهج‌البلاغه*. ترجمه: محمد دشتی. قم: مؤسسهٔ فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه‌السلام.

ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۶۲). *الخصال*. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۳ق). *معانی الأخبار*. تحقیق: علی‌اکبر غفاری. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

صنعت‌نگار، سارا، بهرامی احسان، هادی، اخوت، احمدرضا و جان‌بزرگی، مسعود (۱۳۹۶). معناشناسی اختلال «اضطراب فراگیر» از دیدگاه قرآن کریم. *مطالعات اسلام و روان‌شناسی*. ۱۱(۲۰)، ۸۹ـ۱۱۵.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *ترجمهٔ المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

طباطبایی، سیدمحمدکاظم (۱۳۹۰). *منطق فهم حدیث*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار الاحیاء التراث.
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *الامالی*. قم: دار الثقافه.
فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *العین*. قم: هجرت.
قرائتی، محسن (۱۳۸۸). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر قمی*. قم: دار الکتاب.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. قم: دار الحدیث.
لیهی، رابرت، هولند، استفان ج. و مک‌گین، لاتاک (۱۴۰۳). *مداخلات و طرح‌های درمانی برای افسردگی و اختلال‌های اضطرابی*. ترجمهٔ هدی اکبری و دیگران. تهران: ارجمند.
مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
مفضل بن عمر جعفی (بی‌تا). *توحید مفضل*. قم: مکتبة الداوری.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
موسوی‌نیا، رویا، گلزاری، محمود و برجعلی، احمد (۱۳۹۳). اثربخشی آموزش تحمل بلاتکلیفی به شیوهٔ شناختی رفتاری بر اختلال اضطراب فراگیر. *روان‌شناسی کاربردی*، دوره هشتم، ۳، ۷ـ۲۳.
نورعلیزاده میانجی، مسعود (۱۳۹۵). *شخصیت متعالی و سلامت روانی در پرتو خداآگاهی*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی و پژوهشکدهٔ باقرالعلوم.
نورعلیزاده میانجی، مسعود (۱۴۰۲). *روش مدل‌یابی مفهومی از متون اسلامی: با تأکید بر سازه‌های روان‌شناختی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
نیکزاد، محمدجواد (۱۴۰۱). *الگوی تحمل بلاتکلیفی بر اساس منابع اسلامی*. قم: دانشگاه معارف اسلامی.
ورّام، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق). *مجموعه ورّام (تنبیه الخواطر و نزهة النواظر)*. قم: مکتبة الفقیه.
Beck, J. (2015). How Uncertainty Fuels Anxiety. The Atlantic.
Budner, Stanley (1962). Intolerance of ambiguity as a personality variable. *Journal of Personality*, 30(1), 29-50. doi. org/10. 1111/j. 1467-6494. 1962. tb02303. x
Buhr, K. & Michel, J Dugas (2006). Investigating the construct validity of intolerance of uncertainty and its unique relationship with worry. *Journal of Anxiety Disorders*, 20, (2), 222-236. doi: 10. 1016/j. janxdis. 2004. 12. 004.
Captari, L. E., Hook, J. N., Hoyt, W. T., Davis, D. E., McElroy-Heltzel, S. E., Worthington, E. L. J. r. (2018). Integrating clients' religion and spirituality within psychotherapy: A comprehensive meta-analysis. *J Clin Psychol*, 74(11), 1938-1951. Doi: 10. 1002/jclp. 22681.
Dugas, M. J., Gosselin, P. & Ladouceur, R. (2001). Intolerance of uncertainty and worry: Investigating specificity in a nonclinical sample. *Cognitive Therapy and Research*, 25(5), 551-558. DOI: 10. 1023/A: 1005553414688.
Dugas, M. J. & et al (2005). Further validation of a cognitive-behavioral model of generalized anxiety disorder: Diagnostic and symptom specificity. *Journal of Anxiety Disorders*, 19(3), 329-343. doi: 10. 1016/j. janxdis. 2004. 02. 002.
Freeston, M. H., Rhéaume, J., Letarte, H., Dugas, M. J. & Ladouceur, R. (1994). Why do people worry?. *Personality and Individual Differences*, 17(6). doi. org/10. 1016/0191-8869(94)90048-5.
Grenier, S. & et al (2005). Intolerance of uncertainly and intolerance of ambiguity: similarities

and differences. *Personality and Individual Differences*, 39, 593-600. doi. org/10. 1016/j. paid. 2005. 02. 014.

Howell, A. N., Carleton, R. N., Horswill, S. C., Parkerson, H. A., Weeks, J. W., Asmundson, G. J.G. (2019). Intolerance of uncertainty moderates the relations among religiosity and motives for religion, depression, and social evaluation fears. *Journal of Clinical Psychology*, 75(1), 95-115. Doi: 10. 1002/jclp. 22691.

Ladouceur, R. & et al (2000). Experimental manipulation of intolerance of uncertainty: A study of a theoretical model of worry. *Behaviour Research and Therapy*, 38(9), 933-941. doi: 10. 1016/s0005-7967(99) 00133-3.

McLain, D. L. & et al (2015). Ambiguity tolerance in organizations: Definitional clarification and perspectives on future research. *Frontiers in Psychology*, 6, 1-7. doi. org/10. 3389/fpsyg. 2015. 00344.

Ravanshenasi va Din ——— **2026, Vol. 19, No. 2, 73-88**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/ravanshenasi.2026.5002746

20.1001.1.20081782.1405.19.2.4.8

Revisiting the Opportunities and Threats of the Interaction of Religion and Psychology and Their Position in Islamic Humanities*

Ehsan Fadai / Assistant Professor, Department of Counseling and Guidance, Farhangian University, Tehran, Iran. e.fadaie@cfu.ac.ir

Received: 2025/09/29 - **Accepted:** 2026/02/02

Abstract

The interaction between religion and psychology in Islamic humanities is of particular importance. This study, adopting an analytical-critical approach, examines the opportunities and threats of this coexistence. In terms of opportunities, psychology, by drawing on the foundations of religion, can achieve a deeper understanding of the human being, his motives, and emotions. Teachings such as meaning, hope, trust in God (tawakkul), and repentance have the capacity to enrich psychological theories, and religion can serve as a source for mental health and resilience. On the other hand, there exist threats such as epistemological eclecticism, the reduction of the human being to a mere bio-psychological entity, and the neglect of spiritual dimensions in certain Western schools. The uncritical application of psychological theories without regard to the foundations of religion leads to epistemological conflicts and cultural harms. Through a comparative examination of perspectives, this study emphasizes the redefinition of concepts such as human nature (fitra), mental health, and freedom within the framework of Islamic humanities. Finally, suggestions for constructive interaction are presented. Developing indigenous models of Islamic psychology, training interdisciplinary specialists, and expanding theoretical and empirical research are among the recommendations.

Keywords: Opportunity, Threat, Religion, Psychology, Humanities, Islam.

* This paper was presented at the International Conference on 'Islamic Humanities in Commemoration of Allameh Mohammad Taqi Mesbah Yazdi

روان‌شناسی و دین ـــــــــــــــــــــ سال نوزدهم، شماره دوم، پیاپی ۷۴، تابستان ۱۴۰۵، ص ۷۳-۸۸

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/ravanshenasi.2026.5002746

dor 20.1001.1.20081782.1405.19.2.4.8

بازخوانی فرصت‌ها و تهدیدهای تعامل دین و روان‌شناسی و جایگاه آن در علوم انسانی اسلامی*

احسان فدایی / استادیار گروه آموزشی راهنمایی و مشاوره، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران e.fadaie@cfu.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۱۳

چکیده

تعامل دین و روان‌شناسی در علوم انسانی اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این پژوهش با رویکردی تحلیلی ـ انتقادی، فرصت‌ها و تهدیدهای این هم‌نشینی را بررسی می‌کند. از نظر فرصت‌ها، روان‌شناسی با بهره‌گیری از مبانی دین می‌تواند به درک ژرف‌تری از انسان، انگیزه‌ها و هیجانات او دست یابد. آموزه‌هایی مانند معنا، امید، توکل و توبه، ظرفیت غنی‌سازی نظریه‌های روان‌شناختی را دارند و دین منبعی برای سلامت روان و تاب‌آوری محسوب می‌شود. در مقابل، تهدیدهایی چون التقاط معرفتی، تقلیل‌گرایی انسان به موجودی زیستی ـ روانی، و نادیده گرفتن ابعاد معنوی در برخی مکاتب غربی وجود دارد. استفادهٔ غیرنقادانه از نظریه‌های روان‌شناسی بدون توجه به مبانی دین، به تعارض‌های معرفتی و آسیب‌های فرهنگی می‌انجامد. این پژوهش با بررسی تطبیقی دیدگاه‌ها، بر بازتعریف مفاهیمی چون فطرت، سلامت روان و آزادی در چارچوب علوم انسانی اسلامی تأکید دارد. در پایان، پیشنهادهایی برای تعامل سازنده ارائه می‌شود. تدوین الگوهای بومی روان‌شناسی اسلامی، تربیت متخصصان میان‌رشته‌ای و توسعهٔ پژوهش‌های نظری و تجربی از جمله پیشنهادهاست.

کلیدواژه‌ها: فرصت، تهدید، دین، روان‌شناسی، علوم انسانی، اسلام.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی؛ بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.

مقدمه و بیان مسئله

در دهه‌های اخیر، رشد فزایندهٔ علوم انسانی مدرن و گسترش رویکردهای روان‌شناختی در تحلیل رفتار و ذهن انسان، زمینه‌ساز شکل‌گیری تعاملات گسترده‌ای میان روان‌شناسی و دین شده است. این تعامل، به‌ویژه در جوامع اسلامی که دین نقش محوری در هویت فردی و اجتماعی ایفا می‌کند، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (نصر، ۱۳۹۶، ص۲۵). روان‌شناسی به‌عنوان دانشی تجربی و توصیفی، با بهره‌گیری از روش‌های علمی در پی تبیین رفتار و فرایندهای ذهنی انسان است؛ درحالی‌که دین، بر پایهٔ وحی، عقل و تجربه معنوی، تصویری غایت‌مند، ارزشی و معنوی از وجود انسان ارائه می‌دهد که می‌تواند مبنای بازسازی علوم انسانی باشد (باقری، ۱۳۸۹، ص۴۸). این تفاوت در مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی، هم فرصت‌هایی برای هم‌افزایی فراهم می‌کند و هم زمینه‌ساز تعارض‌هایی معرفتی و روشی است.

در بستر علوم انسانی اسلامی که هدف آن بازسازی علوم انسانی بر پایهٔ مبانی اسلامی است، بررسی نسبت دین و روان‌شناسی اهمیتی مضاعف می‌یابد. از جمله فرصت‌های این تعامل می‌توان به غنای مفهومی روان‌شناسی با بهره‌گیری از مفاهیمی چون فطرت، توکل، توبه و معنا اشاره کرد که در ارتقای سلامت روان و تاب‌آوری انسان مؤثرند. در مقابل، تهدیدهایی نیز وجود دارد، از جمله پذیرش غیرنقادانهٔ نظریه‌های روان‌شناسی غربی که گاه با مبانی دینی در تعارض‌اند، یا تقلیل انسان به موجودی صرفاً مادی و روانی که ابعاد معنوی و غایی او را نادیده می‌گیرد. از طرفی تعامل روان‌شناسی و دین، به‌عنوان دو حوزه‌ای که به توصیف، تبیین و هدایت رفتار و تجربه زیسته انسان می‌پردازند، همواره یکی از حوزه‌های چالش‌برانگیز و پویای معرفت بشری بوده است. در جهان اسلام و به‌ویژه در جمهوری اسلامی ایران، این تعامل در چارچوب کلان‌تری به نام «علوم انسانی اسلامی» مورد بحث و پیگیری قرار گرفته است. علوم انسانی اسلامی، نه به‌مثابهٔ یک علم خاص، بلکه به‌عنوان یک «پارادایم» یا «برنامهٔ پژوهشی» مطرح است که با اتکا به مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی برگرفته از اسلام، به بازخوانی، نقد و تولید معرفت در حوزه‌های مختلف علوم انسانی می‌پردازد (دیرباز، ۱۴۰۳، ص۱۶۲؛ باقری، ۱۳۸۹، ص۵۳). در این میان، روان‌شناسی به دلیل ماهیت موضوع خود که «انسان» است، بیشترین تلاقی را با آموزه‌های دینی داشته و لذا طرح مسئلهٔ «روان‌شناسی اسلامی» در کانون این گفتمان قرار دارد، اما مسئلهٔ اصلی این است که با پذیرش ضرورت یا امکان شکل‌گیری روان‌شناسی در چارچوب علوم انسانی اسلامی، چگونه می‌توان از تقلیل‌گرایی‌های رایج اجتناب کرد؟ به بیان دیگر، آیا روان‌شناسی اسلامی صرفاً به معنای تطبیق انتخابی یافته‌های روان‌شناسی سکولار با گزاره‌های دینی است؟ یا به معنای جایگزینی کامل پارادایم موجود با نظامی مستقل و برآمده از متون دینی؟ (شجاعی، ۱۳۹۸، ص۵۳). بسیاری از تلاش‌های اولیه در این حوزه، دچار رویکردی تلفیقی سطحی شده‌اند که در آن، مفاهیمی مانند «شخصیت»، «سلامت روان» یا «رشد» از روان‌شناسی غربی اخذ شده و سپس با

آیات و روایاتی که ظاهراً مرتبط به نظر می‌رسند، مستند می‌شوند، بدون آنکه پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی این مفاهیم به‌طور ریشه‌ای با مبانی اسلامی سنجیده شود (پسندیده، ۱۳۹۴، ص۷۹). این رویکرد نه‌تنها به تولید معرفت اصیل نمی‌انجامد، بلکه ممکن است به تحریف معنوی یافته‌های علمی یا تحریف علمی معارف دینی بینجامد.

از سوی دیگر، چالش روش‌شناختی در قلب این تعامل قرار دارد. روان‌شناسی مدرن، روش‌های تجربی، کمی و آزمایشگاهی را سنگ بنای مشروعیت خود می‌داند. حال پرسش اینجاست که در روان‌شناسی اسلامی، چه نسبتی بین روش‌های تجربی و روش‌های نقلی تأویلی (مانند تفسیر قرآن، تحلیل روایات و متون عرفانی) برقرار خواهد بود؟ آیا داده‌های تجربی صرفاً در خدمت تأیید مفروضات برگرفته از متون دینی قرار می‌گیرند، یا می‌توانند به بازخوانی و فهم نوینی از آن متون نیز بینجامند؟ (شجاعی، ۱۳۹۸؛ کلانتری، ۱۳۹۹). این پرسش، خود نشان‌دهندهٔ یک تنش معرفت‌شناختی جدی است.

همچنین چالش عملیاتی‌سازی مفاهیم بنیادین اسلامی در قالب متغیرهای روان‌شناختی قابل سنجش، مانعی بزرگ پیش روی این حوزه است. چگونه می‌توان مفاهیمی مانند «تقوا»، «صفای باطن»، «رضایت الهی» یا «عذاب وجدان» را که عمیقاً کیفی، چندبعدی و وابسته به زمینهٔ اعتقادی هستند، در چارچوب روش‌های رایج روان‌سنجی تعریف و اندازه‌گیری کرد؟ (رسول، ۱۴۰۴، ص۱۸). فقدان ابزارهای معتبر بومی برای سنجش چنین سازه‌هایی، عرصه را برای تحقیقات تجربی قدرتمند تنگ کرده است.

در سطح کلان‌تر، چالش هویت رشته‌ای نیز مطرح است. آیا روان‌شناسی اسلامی قرار است به‌عنوان شاخه‌ای تخصصی در کنار سایر حوزه‌های روان‌شناسی (مانند روان‌شناسی سلامت، روان‌شناسی فرهنگی) قرار گیرد، یا چتری فراگیر است که باید تمامی شاخه‌های روان‌شناسی را تحت تأثیر مبانی خود بازتعریف کند؟ (میردریکوندی، ۱۴۰۰، ص۱۴). پاسخ به این پرسش، بر سرنوشت آموزش، پژوهش و حرفه‌ای شدن این حوزه تأثیر مستقیم خواهد گذاشت.

در سطح سازه‌پردازی و مدل‌سازی، پژوهش‌های اخیر ایرانی نمونه‌های قابل توجهی ارائه کرده‌اند. ابراهیمی و همکاران (۱۴۰۲) با روش داده‌بنیاد مدلی فرایندی برای مقابله با تنیدگی مبتنی‌بر منابع اسلامی ارائه دادند که نشان‌دهندهٔ امکان استخراج سازوکارهای روان‌شناختی از متون دینی است. پژوهش‌های نظری و تجربی پسندیده (۱۳۹۸)، رفیعی‌هنر (۱۳۹۵) و جان‌بزرگی (۱۳۹۶) نیز به تبیین پیوند میان مفاهیم اخلاقی دینی و سازه‌های روان‌شناختی، مانند خودمهارگری، جهت‌گیری مذهبی و سازگاری اجتماعی پرداخته‌اند و نشان داده‌اند که آموزه‌های دینی می‌توانند به‌عنوان چارچوبی برای فهم انگیزه‌ها و رفتارها عمل کنند.

در حوزهٔ روان‌شناسی دین و مداخلات کاربردی، مطالعاتی از قبیل پژوهش‌های کاویانی (۱۳۹۲) و بشیری (۱۳۹۳) نشان داده‌اند که مداخلات و آموزش‌های مبتنی‌بر منابع دینی می‌توانند بر شاخص‌هایی چون امید، تاب‌آوری، سلامت

روان و کیفیت روابط خانوادگی تأثیر مثبت داشته باشند. میردریکوندی (۱۴۰۰) و دیگر پژوهشگران بین‌رشته‌ای نیز، بر ضرورت توسعهٔ پروتکل‌های درمانی بومی و تربیت متخصصان میان‌رشته‌ای تأکید کرده‌اند تا از یک‌سو، از اقتباس مکانیکی نظریه‌های غربی جلوگیری شود؛ و از سوی دیگر، از ظرفیت‌های معنابخش دین در فرایند درمان بهره‌برداری گردد.

با وجود این پیشرفت‌ها، نقدهای مهمی نیز مطرح است: نخست، بسیاری از مطالعات تجربی محدود به طراحی‌های مقطعی یا شبه‌آزمایشی‌اند و نیاز به پژوهش‌های طولی و تصادفی‌سازی‌شده برای اثبات اثربخشی مداخلات وجود دارد؛ دوم، ابزارهای سنجش غالباً ترجمه‌ای یا اقتباسی از ابزارهای غربی‌اند که نیازمند بازنگری مفهومی و روان‌سنجی در بستر فرهنگی ـ دینی هستند؛ سوم، هم‌گرایی نظری میان پژوهش‌های مختلف هنوز ناکافی است و فقدان یک چارچوب نظری یکپارچه برای روان‌شناسی اسلامی به پراکندگی مفاهیم و روش‌ها منجر شده است.

جمع‌بندی مباحث نشان می‌دهد که تعامل دین و روان‌شناسی در منظومهٔ علوم انسانی اسلامی دارای ظرفیت‌های نظری و کاربردی چشمگیر است، اما تحقق این ظرفیت مستلزم بازتعریف مفاهیم بنیادین، توسعهٔ روش‌شناسی‌های بومی، اعتبارسنجی ابزارها و تقویت پژوهش‌های تجربی ـ آزمایشی و طولی است. تقویت شبکه‌های پژوهشی میان‌رشته‌ای و انتشار نظام‌مند نتایج در مجلات معتبر می‌تواند به هم‌افزایی بیشتر میان دین و روان‌شناسی و ارتقای جایگاه این گفتمان در علوم انسانی اسلامی کمک کند.

بنابراین مسئلهٔ اصلی این پژوهش آن است که چگونه می‌توان ضمن بهره‌گیری از دستاوردهای روان‌شناسی، از تهدیدهای معرفتی و فرهنگی آن در مسیر تحقق علوم انسانی اسلامی پرهیز کرد؟ این مقاله می‌کوشد با رویکردی تحلیلی ـ انتقادی، ضمن بازخوانی فرصت‌ها و تهدیدهای تعامل دین و روان‌شناسی، به تبیین جایگاه این دو حوزه در منظومهٔ علوم انسانی اسلامی بپردازد و راهکارهایی برای تعامل سازنده و بومی‌سازی مفاهیم روان‌شناختی در چارچوب دینی ارائه دهد.

روش پژوهش

این پژوهش از نوع مطالعات نظری ـ تحلیلی است که با رویکرد کیفی و به شیوهٔ تحلیل اسنادی انجام شده است. هدف اصلی، بازخوانی فرصت‌ها و تهدیدهای تعامل دین و روان‌شناسی در چارچوب علوم انسانی اسلامی و تبیین جایگاه این دو حوزه در منظومهٔ معرفتی اسلامی است.

برای گردآوری داده‌ها، از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده شده است. بدین منظور، مجموعه‌ای از منابع معتبر شامل متون دینی (قرآن، نهج‌البلاغه، روایات)، آثار نظری اندیشمندان مسلمان (مانند نصر، سروش، باقری، پسندیده، جان‌بزرگی، رفیعی‌هنر و دیگر پژوهشگران حوزهٔ روان‌شناسی اسلامی) و مقالات علمی منتشرشده در نشریات

تخصصی (مانند فصلنامهٔ روان‌شناسی و دین، پژوهش‌های روان‌شناسی اسلامی، و مطالعات میان‌رشته‌ای) مورد بررسی قرار گرفت.

در مرحلهٔ تحلیل، داده‌ها با استفاده از روش کدگذاری موضوعی تحلیل شدند. مفاهیم کلیدی مانند «سلامت روان»، «فطرت»، «خودمهارگری»، «معنا»، «تاب‌آوری» و «تقلیل‌گرایی» به‌عنوان محورهای اصلی تحلیل انتخاب شدند و بر اساس آنها، فرصت‌ها و تهدیدهای تعامل دین و روان‌شناسی استخراج گردید.

اعتبار تحلیل‌ها از طریق مثلثی‌سازی منابع (استفاده از منابع متنوع دینی، روان‌شناختی و میان‌رشته‌ای) و بازبینی توسط متخصصان حوزهٔ روان‌شناسی اسلامی تقویت شد. همچنین تلاش شد تا با بهره‌گیری از دیدگاه‌های متنوع، از سوگیری نظری پرهیز شود و تصویری جامع از وضعیت موجود ارائه گردد.

این روش به پژوهشگر امکان داد تا ضمن بررسی انتقادی ادبیات موجود، به شناسایی خلأهای پژوهشی، ظرفیت‌های هم‌افزایی و چالش‌های معرفتی در مسیر تلفیق دین و روان‌شناسی بپردازد و پیشنهادهایی برای توسعهٔ این حوزه در بستر علوم انسانی اسلامی ارائه دهد.

یافته‌های پژوهش

تحلیل اسنادی و محتوایی منابع دینی، متون نظری و پژوهش‌های تجربی در حوزهٔ تعامل دین و روان‌شناسی، به شناسایی چهار محور اصلی از فرصت‌ها، تهدیدها و خلأهای موجود در این عرصه منجر شد. این یافته‌ها در ادامه به تفصیل ارائه می‌شوند.

۱. فرصت‌های مفهومی و نظری

یکی از مهم‌ترین فرصت‌های تعامل دین و روان‌شناسی، امکان بازتعریف و غنابخشی مفاهیم بنیادین روان‌شناختی در پرتو انسان‌شناسی و معرفت دینی است. این بازتعریف، صرفاً یک تغییر اصطلاح‌شناختی نیست، بلکه متضمن تحولی پارادایمیک در فهم ماهیت انسان، سلامت، بیماری و مسیر رشد اوست. مفاهیمی چون «فطرت» به‌عنوان زیرساخت مشترک و الهی روان انسان، «توبه» به‌مثابهٔ مکانیسمی قدرتمند برای تغییر، تاب‌آوری و خروج از آسیب‌های روانی ـ اخلاقی، و «توکل» به‌عنوان راهبرد مقابله‌ای فعالانه‌ای که اضطراب را به نظم‌بخشی وجودی تبدیل می‌کند، می‌توانند چارچوب‌های مفهومی بدیع و غنی‌کننده‌ای را پیش روی روان‌شناسی قرار دهند (شجاعی، ۱۳۹۸، ص۱۲۷).

برای نمونه، مفهوم «سلامت روان» در روان‌شناسی مثبت‌نگر غربی عمدتاً بر شادکامی ذهنی، تعادل هیجانی و عملکرد اجتماعی مطلوب تمرکز دارد؛ درحالی‌که در منظومهٔ معرفتی اسلام، سلامت روان اصیل (سلامت قلبی یا طمأنینه) در گرو ارتباط معنادار با خدا، رضایت از قضای الهی و سیر تکاملی روح به‌سوی کمال (سیر الی الله) تعریف می‌شود. این نگاه، سلامت را از یک «حالت» صرف به یک «سفر پویا و جهت‌دار» ارتقا می‌دهد که در آن، حتی رنج و مصیبت می‌توانند معنادار شده و به عاملی برای رشد تبدیل شوند. چنین بازتعریفی نه‌تنها دامنهٔ مفهوم سلامت را

گسترش می‌دهد، بلکه معیارها و شاخص‌های سنجش آن را نیز دگرگون می‌سازد. پژوهش‌های نوظهور در حیطهٔ «روان‌شناسی مثبت اسلامی» در حال بررسی عملیاتی‌سازی همین مفاهیم و سنجش رابطه‌شان با متغیرهای روان‌شناختی هستند. برای مثال، مطالعات نشان می‌دهند که سازه‌هایی مانند «رضایت از قضای الهی» و «امید معنوی» با سطوح پایین‌تر افسردگی و اضطراب و سطوح بالاتر رضایت از زندگی و تاب‌آوری همبستگی دارند (کلانتری، ۱۳۹۹، ص۵۸). این یافته‌های اولیه، ظرفیت عظیم مفاهیم دینی را برای تدوین نظریه‌های بومی سلامت، آسیب‌شناسی و درمان آشکار می‌سازد و فرصتی استثنایی برای غنای گفتمان روان‌شناسی و افزایش ارتباط و پذیرش آن در بافت‌های فرهنگی ـ مذهبی فراهم می‌آورد.

۲. فرصت‌های کاربردی و درمانی

مداخلات روان‌شناختی مبتنی‌بر آموزه‌های دینی در پژوهش‌های معتبر نشان داده‌اند که می‌توانند به کاهش اضطراب، افزایش تاب‌آوری، ارتقای امید و بهبود روابط خانوادگی کمک کنند. این رویکردها با ایجاد معنا، اعتماد و پذیرش بیشتر در فرایند درمان، جایگاه دین را به‌عنوان منبعی کاربردی در روان‌شناسی تثبیت می‌کنند.

در سطح کاربردی، شواهد علمی نشان می‌دهد که آموزه‌های دینی می‌توانند به‌عنوان چارچوبی مؤثر در طراحی مداخلات روان‌شناختی عمل کنند. آموزش «مثبت‌نگری با تکیه بر آموزه‌های اسلامی» یکی از نمونه‌های برجسته است که در پژوهش رشیدزاده و همکاران (۱۳۹۸) بر روی مادران دارای فرزند اتیسم اجرا شد. نتایج نشان داد این آموزش موجب ارتقای سلامت روان‌شناختی و افزایش تاب‌آوری آنان گردید، به‌ویژه در ابعاد رشد شخصی، ارتباط مثبت با دیگران و هدفمندی در زندگی. این یافته‌ها نشان می‌دهد که آموزه‌های دینی می‌توانند به‌عنوان منبعی برای تقویت سازه‌های روان‌شناختی مثبت عمل کنند.

از سوی دیگر، پژوهش‌های کیفی مبتنی‌بر نظریهٔ داده‌بنیاد نشان داده‌اند که تاب‌آوری دینی بر اساس آموزه‌های اسلامی شامل مؤلفه‌هایی چون شجاعت، خودمهارگری، انعطاف‌پذیری، پایداری، پذیرش و خردورزی است (لزگی، داداشی و خطیب، ۱۴۰۳). این مؤلفه‌ها نه‌تنها با سازه‌های روان‌شناختی مدرن هم‌پوشانی دارند، بلکه با افزودن بُعد معنوی و اخلاقی، تاب‌آوری را به سطحی عمیق‌تر ارتقا می‌دهند.

علاوه بر این، مطالعات نشان داده‌اند که آموزه‌های دینی در کاهش اضطراب و تنظیم هیجانات نقش مهمی دارند. این یافته‌ها با نظریهٔ پارگامنت (۲۰۰۱) دربارهٔ مقابلهٔ مذهبی مثبت همخوانی دارد که دعا و معنابخشی به رنج را به‌عنوان راهبردهای مؤثر در بهبود سلامت روان معرفی می‌کند.

در مجموع، این شواهد نشان می‌دهند که دین نه‌تنها به‌عنوان موضوع مطالعه، بلکه به‌عنوان منبعی برای مداخله و درمان می‌تواند در روان‌شناسی نقش‌آفرین باشد. استفاده از آموزه‌های دینی در فرایند درمان موجب افزایش اعتماد مراجعان، پذیرش بیشتر درمان و تعمیق رابطهٔ درمانی می‌شود. این امر به‌ویژه در جوامع مذهبی، زمینه‌ساز توسعهٔ

پروتکل‌های درمانی بومی و ارتقای سلامت روان جامعه است.

۳. تهدیدهای معرفتی و روشی

با وجود فرصت‌های گسترده در تعامل دین و روان‌شناسی، تهدیدهای معرفتی و روشی نیز قابل توجه‌اند و در صورت بی‌توجهی می‌توانند به آسیب‌های جدی در حوزهٔ علوم انسانی اسلامی منجر شوند. یکی از مهم‌ترین این تهدیدها، تقلیل‌گرایی انسان در برخی مکاتب روان‌شناسی غربی است. در این رویکردها، انسان عمدتاً به‌عنوان موجودی زیستی ـ روانی تعریف می‌شود و ابعاد معنوی، اخلاقی و غایی او نادیده گرفته می‌شود. برای مثال، رفتارگرایی کلاسیک با تمرکز صرف بر محرک و پاسخ، یا روان‌کاوی فرویدی با تأکید بر غرایز جنسی و ناخودآگاه، تصویری ناقص از انسان ارائه می‌دهند که با مبانی انسان‌شناختی اسلامی ناسازگار است (فرانکل، ۱۳۸۳).

تهدید دیگر، انتقال غیرنقادانهٔ نظریه‌ها و ابزارهای روان‌شناسی غربی به بافت فرهنگی ـ دینی جوامع اسلامی است. بسیاری از ابزارهای سنجش روان‌شناختی، مانند مقیاس‌های خودمختاری یا پرسش‌نامه‌های ارزش‌های نسبی‌گرایانه، بر مبانی معرفت‌شناختی سکولار بنا شده‌اند. استفادهٔ مستقیم از این ابزارها بدون بازنگری مفهومی می‌تواند به تعارض‌های معرفتی و التقاط نظری منجر شود. برای نمونه، مفاهیمی چون «خودمختاری مطلق» یا «اصالت لذت» در روان‌شناسی انسان‌گرایانه و رویکردهای پست‌مدرن، با آموزه‌های دینی که بر مسئولیت اخلاقی، بندگی خدا و غایت‌مندی زندگی تأکید دارند، در تضاد قرار می‌گیرند (Peterson & Seligman, 2004; Pargament, 2001).

علاوه بر این، نسبی‌گرایی ارزشی که در برخی مکاتب روان‌شناسی معاصر ترویج می‌شود، می‌تواند به تضعیف هویت دینی و اخلاقی در جوامع اسلامی بینجامد. درحالی‌که دین بر وجود ارزش‌های مطلق و جهان‌شمول، مانند عدالت، صداقت و کرامت انسانی تأکید دارد، نسبی‌گرایی ارزشی این اصول را به ترجیحات فردی یا فرهنگی تقلیل می‌دهد. این تضاد معرفتی، در صورت بی‌توجهی می‌تواند به بحران هویت و سردرگمی ارزشی در میان نسل‌های جوان منجر شود.

در مجموع، تهدیدهای معرفتی و روشی نشان می‌دهند که تعامل دین و روان‌شناسی نیازمند نقد فعال، بازتعریف مفاهیم و بومی‌سازی ابزارهاست. تنها با چنین رویکردی می‌توان از آسیب‌های فرهنگی و معرفتی جلوگیری کرد و زمینه را برای توسعهٔ روان‌شناسی اسلامی فراهم ساخت.

در مجموع می‌توان گفت پروژهٔ تعامل روان‌شناسی و دین در بستر علوم انسانی اسلامی، افزون بر فرصت‌های نظری، با دو چالش بنیادین روش‌شناختی و هویتی مواجه است که امکان تحقق یک پارادایم علمی منسجم را تهدید می‌کند.

الف) تعارض پارادایمی در روش تحقیق

یکی از اساسی‌ترین موانع در تعامل میان دین و روان‌شناسی، تفاوت ماهوی در مبانی معرفت‌شناختی و روش‌های

تولید دانش است. روان‌شناسی مدرن، به‌ویژه در شاخه‌های تجربی آن، مشروعیت خود را بر پایهٔ روش‌های کمی، مشاهده‌پذیر، آزمون‌پذیر و تکرارپذیر بنا نهاده است (Creswell, 2018, p. 4). این رویکرد، پدیده‌های روانی را در قالب متغیرهای قابل اندازه‌گیری تعریف می‌کند و هدف آن، پیش‌بینی و کنترل رفتار انسان در چارچوب مدل‌های تجربی است.

در مقابل، معرفت دینی بر منابع نقلی همچون قرآن و سنت، و روش‌های عقلی، تفسیری و استنباطی استوار است. در سنت اسلامی، شناخت نفس انسان نه صرفاً از طریق مشاهدهٔ بیرونی، بلکه از رهگذر تأمل در آیات الهی، معرفت شهودی و تحلیل عقلانی ممکن است (مطهری، ۱۳۷۴، ص۲۵ـ۳۲؛ شریفی، ۱۳۹۵، ص۷۸). علم‌النفس اسلامی، برخلاف روان‌شناسی مدرن، انسان را موجودی غایت‌مند، دارای فطرت الهی و هدف‌دار در مسیر کمال می‌داند.

این تفاوت معرفتی و روشی، به شکل‌گیری دو پارادایم مستقل انجامیده است: یکی روان‌شناسی علمی با رویکرد تجربی و دیگری علم‌النفس فلسفی با رویکرد عقلی ـ وحیانی. به همین دلیل، برخی اندیشمندان، روان‌شناسی اسلامی را نه به‌عنوان شاخه‌ای از روان‌شناسی غربی، بلکه به‌مثابهٔ دانشی مستقل با مبانی، اهداف و روش‌شناسی خاص خود معرفی می‌کنند (نادی و خانی، ۱۴۰۰، ص۱۸۰).

بااین‌حال، مسئله‌ای بنیادین باقی می‌ماند: چگونه می‌توان مفاهیم استخراج‌شده از متون دینی را با روش‌های تجربی راستی‌آزمایی کرد، بی‌آنکه غنای معنایی آنها در فرآیند کمی‌سازی تقلیل یابد؟ پژوهش‌ها نشان می‌دهند که تلفیق روش‌های تفسیری و تجربی، هرچند دشوار، اما ممکن و ثمربخش است. این مسیر، مستلزم توسعهٔ روش‌شناسی‌های میان‌رشته‌ای و تربیت پژوهشگرانی است که هم با مبانی دینی آشنا باشند و هم بر روش‌های علمی مسلط باشند.

ب) ابهام در هویت، قلمرو و جایگاه رشته

دومین چالش، بلاتکلیفی در تعریف، مرزها و جایگاه آکادمیک روان‌شناسی اسلامی است. پرسش‌های بنیادینی وجود دارد: آیا این حوزه یک «مکتب روان‌شناسی مستقل» است، شاخه‌ای تخصصی از روان‌شناسی، یا زیرمجموعه‌ای از علوم انسانی اسلامی؟

این ابهام به پراکندگی تلاش‌های پژوهشی و مشکل در تدوین برنامه‌های درسی استاندارد منجر شده است. برای خروج از این بن‌بست، در ادبیات موضوع عمدتاً سه مسیر پیشنهاد شده است: ۱. رویکرد تطبیقی یا تناظری که به مقایسه و انطباق یافته‌های روان‌شناسی غربی با متون دینی می‌پردازد؛ ۲. رویکرد جزیره‌ای که به تولید نظریه‌های پراکنده از متون اسلامی می‌انجامد؛ ۳. رویکرد زیربنا ـ روبنا که ایدئال و درعین‌حال دشوارترین راه است. در این رویکرد، نخست باید چارچوب‌ها، مبانی و اصول کلان از متون اسلامی استخراج شود و سپس ساختمان نظریه‌های

روان‌شناختی بر آن بنیان نهاده شود. کتاب مرجع *نگاهی به روان‌شناسی اسلامی* (شیخ شعاعی و همکاران، ۱۳۹۱) به‌عنوان جامع‌ترین اثر در این زمینه، به وضوح به تحلیل این دیدگاه‌ها و مراحل ضروری برای تحقق روان‌شناسی اسلامی پرداخته است.

عملیاتی شدن این رویکرد، مستلزم تربیت نیروهای چندرشته‌ای است که هم بر روان‌شناسی عمیقاً مسلط باشند و هم احاطهٔ جامعی بر متون و زبان‌های دینی اولیه داشته باشند. فقدان چنین نیروهایی یک تهدید جدی است.

ج) تهدید تقلیل‌گرایی و استانداردهای علمی

یکی از چالش‌های جدی در روان‌شناسی اسلامی، تقلیل‌گرایی دو سویه است. از یک‌سو، خطر تقلیل دین به روان‌شناسی وجود دارد؛ یعنی مفاهیم عمیق دینی، مانند «توکل» یا «توبه» صرفاً در قالب سازه‌های روان‌شناختی متغیر بازتعریف شوند و غنای معنوی و هنجاری آنها از دست برود؛ از سوی دیگر، خطر تقلیل روان‌شناسی اسلامی به فقه یا علم‌النفس فلسفی مطرح است؛ یعنی این حوزه به‌جای توسعهٔ ابزارهای علمی و تجربی، صرفاً به بازتولید مباحث فلسفی یا احکام فقهی محدود شود و از کارکردهای کاربردی فاصله بگیرد.

برای عبور از این تقلیل‌گرایی، پژوهشگران بر لزوم رعایت استانداردهایی تأکید کرده‌اند که خاستگاه اسلامی پژوهش را در تمام مراحل آن شفاف می‌سازد. این بدان معناست که مسئلهٔ پژوهش، چارچوب نظری، روش گردآوری و تحلیل داده‌ها و همچنین تبیین نتایج، باید به‌طور واضح از مبانی اسلامی (قرآن، سنت و عقل سلیم) الهام گرفته و با آنها سازگار باشد (رحیمی و صفورائی پاریزی، ۱۴۰۴). تحقق این امر مستلزم تلفیق خلاقانهٔ روش‌هاست. پژوهش‌های جدید نیز نشان داده‌اند که تلفیق روش‌های کیفی ـ تفسیری با روش‌های کمی ـ تجربی امکان‌پذیر است. مطالعات نشان داد که تحلیل محتوای متون دینی می‌تواند با ابزارهای روان‌شناسی مدرن ترکیب شود، بی‌آنکه غنای معنایی مفاهیم دینی تقلیل یابد. این یافته‌ها بیانگر آن است که تولید علم اصیل در روان‌شناسی اسلامی نیازمند چارچوب‌های روشمند دقیق و نهادینه‌شده است.

سرانجام، این حوزه از دو سو در معرض تهدید تقلیل است: خطر تقلیل دین به روان‌شناسی (تفسیر مفاهیم دینی صرفاً با عینک نظریه‌های روان‌شناختی متغیر) و خطر تقلیل روان‌شناسی اسلامی به فقه یا علم‌النفس فلسفی.

۴. خلأهای پژوهشی و نیازهای توسعه‌ای

علی‌رغم رشد پژوهش‌ها در روان‌شناسی اسلامی، فقدان چارچوب نظری یکپارچه همچنان چالش اصلی است (مصباح و ابوترابی، ۱۳۹۸). بسیاری از مطالعات به‌صورت پراکنده و بدون انسجام مفهومی انجام شده‌اند که این پراکندگی ناشی از پیروی از مدل‌های غربی و کمبود هم‌گرایی با آموزه‌های اسلامی است. مصباح و ابوترابی (۱۳۹۸) پس از بررسی مکاتب روان‌شناسی، بر ضرورت تأسیس روان‌شناسی واحد مبتنی‌بر رویکرد اسلامی تأکید کرده‌اند؛ زیرا رویکردهای معاصر فاقد مبانی نظری جامع برای تبیین همهٔ ابعاد رفتار انسان هستند. این چارچوب باید مفاهیمی

مانند نفس، قلب و فطرت را از قرآن و روایات استخراج کند تا جایگزین مدل‌های فردگرایانهٔ غربی شود.

کمبود ابزارهای بومی و معتبر برای سنجش مفاهیم روان‌شناختی در بافت دینی، مانع توسعهٔ این حوزه است. بیشتر ابزارها ترجمه‌شده از منابع غربی‌اند و بافت فرهنگی ـ دینی جوامع اسلامی را بازتاب نمی‌دهند که اعتبار آنها را کاهش می‌دهد. پژوهش‌ها بر ضرورت ابزارهای بومی مبتنی‌بر قرآن، روایات و سیرهٔ ائمه تأکید دارند؛ زیرا ابزارهای غربی هنجارهای سکولار را مبنا قرار می‌دهند. برای مثال، مقیاس‌های سنجش تقوا یا توکل نیاز به هنجاریابی در جوامع اسلامی دارند (شریف یزدی و همکاران، ۱۴۰۳).

علاوه بر این، کمبود مطالعات طولی، آزمایشی و مقایسه‌ای، تعمیم‌پذیری نتایج و ارزیابی اثربخشی بلندمدت مداخلات دینی ـ روان‌شناختی را محدود کرده است. مطالعات توصیفی غالب هستند و پژوهش‌های طولی برای بررسی اثرات پایدار ضروری است. این خلأها، کاربرد عملی روان‌شناسی اسلامی را تهدید می‌کند و نیاز به همکاری روان‌شناسان و علمای اسلامی را ایجاب می‌نماید.

پژوهش‌های موجود معمولاً به‌صورت مقطعی اجرا می‌شوند؛ به‌طوری‌که هیچ‌یک از مطالعات به‌دست‌آمده امکان ارزیابی تغییرات طولانی مدت (مثلاً اثرات مدت‌دراز برنامه‌های روان‌درمانی ـ دینی) را ندارند. تنها چند مطالعهٔ طولی قابل استناد وجود دارد که در ظرف کمتر از یک سال صورت گرفته است. همچنین تحقیقات آزمایشی که مداخلات مبتنی‌بر متون قرآنی یا حدیثی را با روش‌های شناختی ـ رفتاری مقایسه می‌کنند، اغلب با مشکلات اجرایی (عدم توانایی در شفاف‌سازی داده‌ها و عدم کنترل گروه‌های مقایسه‌ای) مواجه می‌شوند. این کمبودها، امکان تعمیم نتایج به جمعیت‌های بزرگ‌تر و ارزیابی اثربخشی بلندمدت مداخلات دینی ـ روان‌شناختی را به شدت محدود می‌کند.

جدول ۱: دسته‌بندی تفصیلی یافته‌های پژوهش دربارهٔ تعامل دین و روان‌شناسی در علوم انسانی اسلامی

محور اصلی	خلاصه یافته‌ها	جزئیات و مثال‌های کلیدی	شواهد پژوهشی و پیامدها
۱. فرصت‌های مفهومی و نظری	بازتعریف مفاهیم بنیادین روان‌شناختی (فطرت، توبه، توکل، سلامت قلبی) در پرتو انسان‌شناسی دینی، ارتقای سلامت از حالت ایستا به سفر پویا و جهت‌دار به سوی کمال	فطرت به‌عنوان زیرساخت الهی روان، توبه مکانیسم تغییر و تاب‌آوری، توکل راهبرد مقابله‌ای فعال، رضایت از قضای الهی و امید معنوی با کاهش افسردگی همبستگی مثبت دارد	گسترش دامنهٔ سلامت روان، افزایش پذیرش روان‌شناسی در بافت‌های مذهبی، توسعهٔ نظریه‌های بومی، مانند روان‌شناسی مثبت اسلامی
۲. فرصت‌های کاربردی و درمانی	مداخلات مبتنی‌بر آموزه‌های دینی مؤثر در کاهش اضطراب، افزایش تاب‌آوری، امید و بهبود روابط، تقویت سازه‌های مثبت، مانند هدفمندی و رشد شخصی	آموزش مثبت‌نگری اسلامی بر مادران کودکان اتیسم (افزایش تاب‌آوری)، تاب‌آوری دینی شامل شجاعت، خودمهارگری، انعطاف‌پذیری، دعا و معنابخشی به رنج (نظریهٔ پارگامنت)	افزایش اعتماد مراجعان، پذیرش درمان و تعمیق رابطهٔ درمانی، توسعهٔ پروتکل‌های بومی در جوامع مذهبی
۳. تهدیدهای معرفتی	تقلیل‌گرایی انسان (زیستی ـ روانی)،	رفتارگرایی (محرک ـ پاسخ)، فروید	بحران هویت، التقاط نظری،

و روشی	انتقال غیرنقادانهٔ ابزارها و نظریه‌های غربی، تعارض پارادایمی (تجربی vs، نقلی ـ عقلی)، ابهام هویتی و قلمرو رشته، نسبی‌گرایی ارزشی vs ارزش‌های مطلق	(غرایز) ناسازگار با انسان غایت‌مند اسلامی، ابزارهای خودمختاری سکولار تعارض‌آمیز، علم‌النفس فلسفی vsروان‌شناسی تجربی	سردرگمی ارزشی نسل جوان، نیاز به نقد فعال و بومی‌سازی
۴. خلأهای پژوهشی و توسعه‌ای	فقدان چارچوب نظری یکپارچه، کمبود ابزارهای بومی معتبر، نبود مطالعات طولی، آزمایشی (RCT) و مقایسه‌ای، مطالعات پراکنده و توصیفی غالب	ابزارهای غربی (ترجمه‌شده) فاقد بازتاب بافت دینی، مقیاس‌های تقوا / توکل نیاز به هنجاریابی، مطالعات مقطعی بدون ارزیابی بلندمدت، عدم کنترل گروه‌های مقایسه‌ای	محدودیت تعمیم‌پذیری و اثربخشی مداخلات، تهدید کاربرد عملی، نیاز به همکاری روان‌شناسان و علما و روش‌شناسی میان‌رشته‌ای

جدول فوق در واقع نقشه‌ای جامع از وضعیت روان‌شناسی اسلامی را نشان می‌دهد و چهار محور اصلی را کنار هم قرار می‌دهد. در محور نخست، فرصت‌های نظری مطرح شده‌اند؛ یعنی بازتعریف مفاهیم بنیادین روان‌شناختی، مانند فطرت، توبه و توکل در چارچوب انسان‌شناسی دینی که می‌تواند سلامت روان را از یک وضعیت ایستا به یک مسیر پویا و جهت‌دار به‌سوی کمال ارتقا دهد؛ محور دوم به فرصت‌های کاربردی و درمانی می‌پردازد؛ جایی که مداخلات مبتنی‌بر آموزه‌های دینی در کاهش اضطراب، افزایش تاب‌آوری و امید و بهبود روابط انسانی مؤثر شناخته شده‌اند؛ در محور سوم، تهدیدهای معرفتی و روشی برجسته می‌شوند، از جمله خطر تقلیل‌گرایی انسان به ابعاد صرفاً زیستی یا روانی، انتقال غیرنقادانهٔ نظریه‌ها و ابزارهای غربی، و تعارض میان رویکردهای تجربی و نقلی ـ عقلی که می‌تواند به بحران هویت و سردرگمی ارزشی منجر شود؛ نهایتاً محور چهارم خلأهای پژوهشی و توسعه‌ای را نشان می‌دهد؛ یعنی نبود چارچوب نظری یکپارچه، کمبود ابزارهای بومی معتبر برای سنجش مفاهیم دینی، و فقدان مطالعات طولی و آزمایشی که باعث محدودیت در تعمیم‌پذیری و اثربخشی مداخلات می‌شود.

به این ترتیب، این جدول نه‌تنها فرصت‌ها و ظرفیت‌های نظری و عملی روان‌شناسی اسلامی را روشن می‌کند، بلکه تهدیدها و خلأهای موجود را نیز به‌طور دقیق نشان می‌دهد و مسیر آیندهٔ پژوهش و توسعهٔ حوزهٔ دین و روان‌شناسی را ترسیم می‌کند.

بحث و نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد تعامل دین و روان‌شناسی در چارچوب علوم انسانی اسلامی، هم دارای ظرفیت‌های نظری و کاربردی قابل توجه است و هم با تهدیدها و چالش‌های معرفتی و روش‌شناختی همراه است. نخست، آموزه‌های دینی می‌توانند مفاهیم بنیادین روان‌شناختی را بازتعریف کنند و ابعاد معنوی، غایی و اخلاقی انسان را وارد تحلیل‌های روان‌شناختی سازند. این امر به غنای نظری و انسجام انسان‌شناختی می‌انجامد و امکان تولید مدل‌های بومی را فراهم می‌آورد؛ دوم، شواهد تجربی محدود اما روبه رشد نشان می‌دهد مداخلات مبتنی‌بر منابع

دینی می‌توانند در بهبود شاخص‌هایی مانند تاب‌آوری، امید و سلامت روان مؤثر باشند و پذیرش درمان را در بافت‌های مذهبی افزایش دهند.

بااین‌حال، بحث‌های نظری و شواهد تجربی موجود نقاط ضعف مهمی را نیز آشکار می‌سازند. تهدید اصلی ناشی از انتقال غیرنقادانهٔ نظریه‌ها و ابزارهای غربی است که ممکن است با مبانی انسان‌شناختی اسلامی ناسازگار باشد و به تقلیل‌گرایی یا التقاط معرفتی منجر شود. همچنین فقدان چارچوب نظری یکپارچه و کمبود ابزارهای بومی معتبر، مانع از تعمیم‌پذیری و ارزیابی دقیق اثربخشی مداخلات شده است. این وضعیت نشان می‌دهد که تلفیق سازنده نیازمند بازتعریف مفاهیم، بازنگری روش‌شناختی و توسعهٔ پروتکل‌های پژوهشی متناسب با بافت فرهنگی و دینی است.

همچنین یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که تعامل دین و روان‌شناسی اسلامی، علی‌رغم فرصت‌های غنی مفهومی و کاربردی، با تهدیدهای معرفتی عمیق و خلأهای ساختاری روبه‌رو است. فرصت‌های نظری مانند بازتعریف فطرت و توکل، پتانسیل پارادایمیک بالایی برای غنای روان‌شناسی مثبت اسلامی دارند، اما تهدید تقلیل‌گرایی غربی (مانند رفتارگرایی و نسبی‌گرایی ارزشی) نیازمند نقد فعال و بومی‌سازی است.

در سطح کاربردی، مداخلات دینی اثربخشی خود را اثبات کرده‌اند، اما بااین‌حال، تعارض پارادایمی روشی تجربی و ناسازگاری آن با روش‌های نقلی و وحیانی و ابهام هویتی رشته، توسعه را مختل می‌کند. این یافته‌ها با پژوهش‌های پیشین همخوانی دارند. برای مثال، روثمن و کویل (۲۰۱۸) بر لزوم چارچوب‌های یکپارچه تأکید کرده‌اند؛ درحالی‌که مطالعات ایرانی بر ضرورت میان‌رشته‌ای بودن اشاره دارند (شجاعی، ۱۳۹۸).

بر اساس آنچه بیان شد پژوهش حاضر با محدودیت‌هایی از جمله موارد ذیل روبه‌رو است:

ـ تحلیل اسنادی محدود: پژوهش حاضر بر تحلیل محتوای منابع دینی، نظری و تجربی فارسی متمرکز بود و مطالعات بین‌المللی یا داده‌های کمی تجربی را پوشش نداد که تعمیم‌پذیری را کاهش می‌دهد.

ـ فقدان داده‌های تجربی مستقیم: عدم اجرای مطالعات میدانی یا مصاحبه‌های عمیق با پژوهشگران و متخصصان، عمق کیفی یافته‌ها را محدود کرد و بر وابستگی به منابع ثانویه تکیه داشت.

ـ تمرکز جغرافیایی: بررسی عمدتاً بر بافت ایران و منابع اسلامی شیعی بود که نادیده گرفتن جوامع سنی یا غیرایرانی، تنوع فرهنگی را نادیده گرفت.

بر اساس نتایج به‌دست‌آمده از پژوهش پیش رو، پیشنهادهای ذیل ارائه می‌گردد:

ـ توسعهٔ ابزارهای بومی: طراحی و هنجاریابی مقیاس‌های روان‌شناختی مبتنی‌بر مفاهیم دینی (مانند تقوا، توکل) با روش‌های روان‌سنجی پیشرفته و آزمون اعتبار در جوامع اسلامی متنوع.

ـ اجرای مطالعات طولی و تجربی: اجرای پژوهش‌های آزمایشی تصادفی کنترل‌شده برای ارزیابی اثربخشی

بلندمدت مداخلات دینی ـ روان‌شناختی، مانند مثبت‌نگری اسلامی، در مقایسه با روش‌های غربی.

ـ پژوهش‌های میان‌رشته‌ای: تشکیل تیم‌های مشترک دانشگاهی ـ حوزوی برای تدوین چارچوب نظری یکپارچه و بررسی تعارض‌های پارادایمی با روش‌های ترکیبی کیفی ـ کمی.

در پایان، نتیجه‌گیری کلی این است که تعامل دین و روان‌شناسی در منظومهٔ علوم انسانی اسلامی پتانسیل بالایی برای تولید دانش بومی و ارتقای سلامت روان دارد، اما تحقق این پتانسیل مستلزم کار نظری منسجم، توسعهٔ روش‌ها و ابزارهای بومی، و سرمایه‌گذاری در پژوهش‌های تجربی و تربیت نیروی انسانی میان‌رشته‌ای است.

منابع

قرآن کریم. ترجمهٔ ناصر مکارم شیرازی (۱۳۸۰). تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

ابراهیمی، ابوالفضل، بهرامی احسان، هادی، ناروئی نصرتی، رحیم و سقای بی‌ریا، محمدناصر (۱۴۰۲). الگوی نظری مقابله با تنیدگی بر اساس منابع اسلامی و اعتبارسنجی آن. *روان‌شناسی و دین*، ۱۶(۲) ۳۱ـ۵۲.

باقری، خسرو (۱۳۸۰). ماهیت و قلمرو تعلیم‌وتربیت اسلامی. *روش‌شناسی علوم انسانی*، ۷(۲۸)، ۲۳ـ۳۳.

باقری، خسرو (۱۳۸۹). *هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی*. تهران: سمت.

بشیری، ابوالقاسم (۱۳۹۳). نظریهٔ انگیزش در اندیشهٔ دینی. *روان‌شناسی و دین*، ۷(۲)، ۳۹ـ۶۰.

پسندیده، عباس (۱۳۹۸). سازه‌پردازی اخلاق دینی و خودمهارگری: رویکردی مفهومی. *اخلاق و روان‌شناسی*، ۳(۲)، ۵۹ـ۷۸.

پسندیده، عباس (۱۳۹۴). روان‌شناسی اسلامی؛ اسلامیزه کردن روان‌شناسی یا تئوریزه کردن معارف اسلامی؟. *پژوهش‌نامهٔ روان‌شناسی اسلامی*، ۱(۱)، ۳ـ۸.

جان‌بزرگی، مسعود (۱۳۹۶). جهت‌گیری مذهبی و سازگاری روانی: مطالعه‌ای نظری ـ تجربی. *روان‌شناسی اسلامی*، ۵(۱)، ۴۵ـ۶۳.

دیرباز، عسکر (۱۴۰۳). *علوم انسانی اسلامی: معنا، مبنا و نظریه‌ها*. تهران: سمت.

رحیمی، عماد و صفورائی پاریزی، محمدمهدی (۱٤۰٤). راهبردهای مدیریت تنگنای روانی بر اساس قرآن کریم. *پژوهش‌های روان‌شناسی اسلامی*، ٦(۱)، ۸۳ـ۱۰۰.

رسول، حسین (۱۴۰۴). *مبانی روان‌شناسی اسلامی*. تهران: سیاهرود.

رشیدزاده، عبدالله، بیرامی، مسعود، هاشمی نصرت‌آباد، تورج و میرنسب، میرمحمود (۱۳۹۸). اثربخشی آموزش مثبت‌نگری با تکیه بر آموزه‌های دینی در سلامت روان‌شناختی و تاب‌آوری مادران دارای فرزند اتیسم. *زن و مطالعات خانواده*، ۱۲(۴۳)، ۵۹-۸۳.

رفیعی‌هنر، حمید (۱۳۹۵). خودمهارگری و آموزه‌های دینی: مطالعه‌ای نظری. *مطالعات دینی و روان‌شناسی*، ۱(۱)، ۲۱ـ۴۰.

سبحانی، جعفر (۱۳۹۲). *روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی*، قم: مؤسسهٔ امام صادق﵇.

شجاعی، محمدصادق (۱۳۹۸). *روان‌شناسی اسلامی (مبانی، تاریخچه و قلمرو)*. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفیﷺ.

شریف‌زاده، سعید، هراتیان، عباسعلی، جهانگیرزاده قمی، محمدرضا و سلطانی‌پور، معصومه (۱۴۰۳). ساخت و اعتبارسنجی پرسش‌نامهٔ نگرش به خانواده بر اساس منابع اسلامی. *مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ۱۸(۳۵)، ۱۷۳ـ۱۹۰.

شریفی، احمدحسین (۱۳۹۵). *روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی*. تهران: مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا.

شیخ شعاعی، علیرضا، آذربایجانی، مسعود، فرقانی، مرتضی و نوری، نجیب‌الله (۱۳۹۱). *نگاهی به روان‌شناسی اسلامی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

فرانکل، ویکتور (۱۳۸۳). *انسان در جست‌وجوی معنا*. ترجمهٔ صالحیان و میلانی. تهران: درسا.

کاویانی، محمد (۱۳۹۲). *روان‌شناسی در قرآن (آموزه‌ها و مفاهیم)*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

کلانتری، مهرداد (۱۳۹۹). *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی اسلامی تجربی*. اصفهان: کنکاش.

لزگی، علینقی، داداشی، مهدی و خطیب، سیدمهدی (۱۴۰۳). مؤلفه‌های روان‌شناختی تاب‌آوری دینی بر اساس آموزه‌های اسلامی: مطالعه‌ای داده‌بنیاد. *اسلام و پژوهش‌های روان‌شناختی*، ۱۰(۱)، ۱۱۹ـ۱۳۸.

مصباح، علی و ابوترابی، علی (۱۳۹۸). ضرورت تأسیس روان‌شناسی واحد در چارچوب رویکرد اسلامی. *روان‌شناسی و دین*، ۱۲(۴۷)، ۳۳ـ۵۶.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *آشنایی با علوم اسلامی: علم‌النفس و منطق*. تهران: صدرا.

میردریکوندی، رحیم (۱۴۰۰). ضرورت توسعهٔ پروتکل‌های درمانی مبتنی‌بر منابع دینی. *پژوهش‌های میان‌رشته‌ای علوم انسانی*، ۲(۳)، ۱۲_۳۴.

نادی، محمدعلی و خانی، غفار (۱۴۰۰). الگوی شبکه‌محور بهزیستی روان‌شناختی قرآن کریم مبتنی‌بر تفسیر نمونه. *علوم تربیتی از دیدگاه اسلام*، ۹(۱۷)، ۱۶۷_۱۹۵.

نصر، سیدحسین (۱۳۹۶). *معرفت و امر قدسی*. ترجمهٔ فرزاد حاجی میرزائی. تهران: نشر و پژوهش فرزان روز.

Creswell, J. W. (2018). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Frankl, V. E. (1984). *Man's Search for Meaning*. New York: Washington Square Press.

Peterson, C. & Seligman, M. E. P. (2004). *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. Oxford: Oxford University Press.

Pargament, K. I. (2001). *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press.

Nasr, S. H. (1981). *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press.

Rothman, A. & Coyle, A. (2018). Toward a framework for Islamic psychology and psychotherapy: An Islamic model of the soul. *Journal of Religion and Health*, 57(5), 1731-1744.

Ravanshenasi va Din ——— **2026, Vol. 19, No. 2, 89-106**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/ravanshenasi.2026.5003102

dor 20.1001.1.20081782.1405.19.2.5.9

The Effectiveness of Quranic Stories on Maladjustment, Behavioral Problems, and Aggression in Elementary School Students

✉ **Seyed Omid Sotoudeh Navroodi** / Ph.D. in Counseling, Department of Education, University of Guilan Omid.sotodeh@yahoo.com

Tara Fallah Arjmand Khah / M.A. Student in General Psychology, University of Mohaghegh Ardabili. tara.fllh.ar@gmail.Com

Nesa Ghorbani Dehbaneh / M.A. in General Psychology, Simay-e Danesh Institute of Higher Education. Nesaghorbani1404404@gmail.Com

Received: 2025/10/11 - **Accepted:** 2026/02/03

Abstract

The present study was conducted with the aim of investigating the effectiveness of Quranic stories on maladjustment, behavioral problems, and aggression in elementary school students. The research method was quasi-experimental with a pre-test-post-test design and a control group. The statistical population included all male third-grade students of Ibn Sina Elementary School in Sangar City during the academic year 2024–2025. From among them, 30 students who met the inclusion criteria were selected using convenience sampling and were randomly assigned to two groups: experimental and control (15 students in each group). They responded to the Sinha and Singh Adjustment Inventory, the Quay and Peterson Behavior Problem Checklist, and the Shahaim Aggression Questionnaire. The experimental group was exposed to Quranic stories over eight 60-minute sessions, while the control group received no intervention. Data were analyzed using analysis of covariance (ANCOVA) with SPSS software version 25. The results showed that Quranic stories significantly reduced maladjustment and aggression and improved the social, emotional, and educational adjustment dimensions of the students. Therefore, using Quranic stories can be an effective method for reducing behavioral problems in elementary school children.

Keywords: Quranic stories, maladjustment, behavioral problems, aggression, students.

روان‌شناسی و دین ـــــــ

مقدمه

سال‌های نخستین مدرسه از مهم‌ترین دوره‌های تحول در زندگی کودک است؛ زیرا کودک در این مرحله وارد نظام رسمی آموزش شده و برای نخستین بار با قواعد اجتماعی، انتظارات رفتاری و تعاملات ساخت‌یافته روبه‌رو می‌شود (Morrison and et al, 2019). دانش‌آموزان، بزرگ‌ترین سرمایهٔ انسانی هر جامعه به‌شمار می‌آیند؛ چراکه می‌توانند با درهم‌آمیختن شور و اشتیاق کودکی و نوجوانی و علم و مهارت آموخته‌شده، چرخ‌های پیشرفت و توسعه را به حرکت درآورند (جعفری و همکاران، ۱۳۹۹). هر جامعه‌ای برای پیشرفت در زمینه‌های مختلف نیاز به افرادی دارد که از نظر جسم و روان سالم باشند. با توجه به اینکه دانش‌آموزان آینده‌سازان جامعه هستند و در رشد و ارتقای آن نقش مهمی ایفا می‌کنند؛ ازهمین‌رو توجه به مشکلات آنها یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های روان‌شناسان و پژوهشگران امروزی است (قاسم‌زاده و همکاران، ۱۴۰۰؛ Ariwkhan, 2024).

پرخاشگری یکی از شایع‌ترین رفتارهای دوران کودکی و نوجوانی به‌شمار می‌آید (Voulgaridou and Kokkinos, 2023). پرخاشگری واکنشی است که در کودکان و نوجوانان به شکل‌های مختلف بروز می‌کند. بروز پرخاشگری به‌صورت کنترل نشده می‌تواند اثرات مخرب جدی بر روابط میان‌فردی کودک و نوجوان بگذارد و حتی ممکن است در صورت عدم مدیریت و شناخت صحیح آن، عامل ناسازگاری‌های ماندگار، بحران‌های جدی، رفتارهای غیراجتماعی، ایجاد تصویر منفی در میان معلمان همسالان، طرد شدن از سوی همسالان، افت تحصیلی، بزهکاری و مصرف مواد مخدر شود (Li and et al, 2023). پرخاشگری رفتاری است که هدف آن صدمه زدن به خود یا دیگران است. این‌گونه رفتارها ممکن است به شکل‌های گوناگونی بروز پیدا کند (طاهرزاده و پوررضائیان، ۱۴۰۲). شکل‌های مختلف پرخاشگری شامل آسیب جسمی به دیگری (پرخاشگری فیزیکی مانند کتک زدن، لگد زدن، ضرب و شتم و پرتاب کردن)، آسیب رساندن به دیگری با کلمات گفتاری (پرخاشگری کلامی مانند فریاد زدن، ناسزا گفتن و برچسب زدن) یا آسیب رساندن به اعتبار یا دوستی دیگری از طریق آنچه به‌صورت کلامی یا دیجیتالی دربارهٔ دیگران بیان می‌شود (پرخاشگری ارتباطی) است (Warburton and Anderson, 2015؛ غدیری و همکاران، ۱۴۰۱). پرخاشگری به‌طور قابل توجهی با طیف گسترده‌ای از پیامدهای منفی همراه است. پرخاشگری و قانون‌گریزی در کودکان می‌تواند منجر به رفتارهای ضد اجتماعی در بزرگ‌سالی و باعث نقص در پیشرفت تحصیلی و ضریب هوشی شود (Bajnath and et al, 2020). سازمان بهداشت جهانی (Worth Health Organization) برآورد می‌کند که خشونت بین‌فردی در میان افراد زیر سن ۱۹ سال مسئول مرگ روزانه ۲۲۷ نفر در جهان است. افراد بسیار بیشتری از آسیب‌ها و تجارب آسیب‌زای ناشی از خشونت و رفتارهای پرخاشگرانه رنج می‌برند. مسئلهٔ پرخاشگری در میان همهٔ نوجوانان، یک مسئلهٔ جهانی عنوان شده است که در آن، افراد معمولاً توانایی و مهارت کنترل و مهار رفتار خود را ندارند. این‌گونه افراد، خواسته‌ها و نیازهای خود را به‌واسطهٔ تسلط، توهین و تحقیر دیگران برآورده می‌نمایند

(Kraf and et al, 2020).

مشکلات رفتاری یکی از موضوعات قابل بررسی و مهم در بسیاری از کودکان و نوجوانان به‌شمار می‌آید. مشکلات رفتاری انحراف یا ناهنجاری در رفتار است که محدوده‌ای از ناسازگاری‌های اجتماعی تا استرس‌های عاطفی نابهنجار را شامل می‌شود و گسترهٔ آن شامل رفتارهای بیش‌فعالی و پرخاشگرانه تا رفتارهای گوشه‌گیرانه است (Zhang and hong, 2022)، و به دو دسته مشکلات رفتاری درونی‌سازی‌شده و برونی‌سازی‌شده تقسیم می‌شود (Achenbach, 2005). اختلالات درونی‌سازی اساساً به درون فرد متمرکز هستند و معمولاً خود فرد را آزار می‌دهند و رفتارهای برونی‌سازی‌شده اساساً نمود بیرونی دارند و بیشتر با آزار، مزاحمت یا آسیب‌رسانی به دیگران همراه هستند (رحمانیان و همکاران، ۱۴۰۰). مشکلات رفتاری به الگوهای رفتاری اطلاق می‌شود که به رابطهٔ سالم بین کودک، محیط و فرصت‌های یادگیری آسیب وارد می‌کند (آقایی‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۹). اختلالات رفتاری در کودکان از مشکلات شایع و ناتوان‌کننده‌ای به‌شمار می‌روند که می‌توانند فشار و دشواری‌های زیادی را برای کودک و خانوادهٔ او به وجود آورند، و علاوه بر ایجاد احساس ناتوانی، موجب کاهش کارکرد فرد در زمینه‌های شخصی و تحصیلی شوند (Morelli and et al, 2022). درصورتی‌که توانمندی‌ها و استعدادهای این کودکان شناسایی نشود و مداخله‌های مناسب در زمان درست برای آنان ارائه نگردد، این اختلالات ممکن است به کاهش عملکرد در عرصه‌های مهم زندگی، مانند تحصیل و تعاملات بین‌فردی منتهی شود و نهایتاً سلامت روان کودک را در معرض خطر قرار دهد؛ به‌گونه‌ای‌که وی در بزرگ‌سالی نسبت به اختلالات و آشفتگی‌های روانی آسیب‌پذیرتر گردد (Miranda and et al, 2019). مشکلات رفتاری در دوران کودکی به شرایطی اطلاق می‌شود که در آن الگوهای رفتاری کودک در محیط مدرسه، با معیارهای مورد قبول متناسب با سن، فرهنگ و قومیت تفاوت قابل توجهی داشته و این موضوع منجر به کاهش عملکرد تحصیلی او می‌شود (Philipp and et al, 2018). این دسته از دانش‌آموزان معمولاً به شکل مستقیم یا غیرمستقیم از سوی اطرافیان مورد طرد قرار می‌گیرند و در محیط مدرسه نیز به دلیل رفتارهایشان مورد سرزنش و شکایت مداوم قرار می‌گیرند. نادیده گرفتن پیامدهای کوتاه‌مدت و بلندمدت مشکلات رفتاری می‌تواند باعث بروز تعارضات متعدد بین آنان و معلمان شده و در نهایت به افزایش احتمال رفتارهای مخرب در سال‌های آینده منجر شود. درصورتی‌که چنین شرایطی بدون ارائهٔ مداخلات آموزشی و درمانی مناسب رها شود، احتمال ظهور رفتارهای آشفتگی‌آور فردی و اجتماعی در آیندهٔ آنها افزایش می‌یابد (Ray and et al, 2021).

یکی دیگر از چالش‌های مهم رفتاری در میان دانش‌آموزان، ناسازگاری است که می‌تواند فرایند یادگیری و تعاملات اجتماعی آنان را تحت تأثیر قرار دهد. هر موجودی برای بقای خود و ارضای نیازهایش تلاش می‌کند تا با محیطی که در آن زندگی می‌کند، سازگار شود. فرد زمانی از سازگاری بهره‌مند است که بتواند میان خود و محیط اجتماعی‌اش رابطه‌ای سالم برقرار و انگیزه‌های خود را ارضا کند، در غیر این صورت او را ناسازگار قلمداد می‌کنیم

(کریمی، ۱۴۰۳). سازگاری و مهارت اجتماعی فرایندی است که فرد را قادر به درک و پیش‌بینی رفتار دیگران و کنترل رفتار خود می‌کند، ضمن اینکه تعاملات اجتماعی خود را به نحو سازش‌یافته‌ای تنظیم می‌کند (Salby and Gaura, 2003، به نقل از: مدرس مقدم و حاتمی، ۱۳۹۳)، و ناسازگار فردی است که رفتارهای گوناگون، غیرعادی، دشوار و مزاحم دارد، در شرایط گوناگون نمی‌تواند خود را با اعضای جامعه و خانواده‌اش هماهنگ سازد و آشکارا از قبول مقررات اجتماعی سر باز می‌زند (قنبرپور، ۱۴۰۱). در این راستا به کودکان و نوجوانانی ناسازگار، کج‌خو و یا سازش نیافته اطلاق می‌شود که از هوش عادی و یا حتی هوش بهرهٔ بالایی برخوردار باشند، ولی رفتار غیرعادی یا نابهنجار داشته باشند و به‌طور عادی قادر به حفظ رابطه با دیگران نباشند (عمارلو، ۱۴۰۱). تعریفی که لافون از ناسازگاری جوانان می‌دهد در مورد دانش‌آموزان دورهٔ ابتدایی نیز می‌تواند بیان گردد:

گاهی به جوانی ناسازگار گفته می‌شود که اختلالات، کاستی‌های استعدادی، ضعف کارایی عمومی او، همچنین اشکالات منشی وی، سبب می‌شود که در حاشیه یا در ستیزهٔ مداوم با واقعیت‌ها یا تقاضاهای پیرامونی متناسب با سن و ریشهٔ اجتماعی مربوطه قرار گیرد. گاهی نیز به جوانی اطلاق می‌شود که استعدادها و کارایی او کافی بوده، منش او طبیعی، ولی از محیطی رنج می‌برد که با نیازهای بدنی، عاطفی، فکری و معنوی او مطابقت ندارد و بالاخره گاهی هم به جوانی ناسازگار گفته می‌شود که با داشتن نقص فردی در یک محیط نامناسب زندگی کند (Lafon, 1950).

ناسازگاری دانش‌آموزان در مقطع ابتدایی می‌تواند ناشی از عوامل متعددی باشد. گاهی محتوای درسی برای برخی دانش‌آموزان بسیار ساده یا بسیار پیچیده است و با توانایی‌های آنها همخوانی ندارد (Putwain and et al, 2018). همچنین روش‌های تدریس در مدرسه ممکن است با سبک یادگیری هر دانش‌آموز هماهنگ نباشد که این موضوع باعث کاهش اثربخشی یادگیری و ایجاد حس ناکامی می‌شود (زمانیه شهری و همکاران، ۱۴۰۳). هرگاه فشار عوامل نامساعد بیش از توانایی، مقاومت یا قدرت سازگاری کودک باشد، در او واکنش‌های غیرعادی ایجاد کرده و باعث بحران‌های عاطفی حاد، ولی گذرا و ناپایدار می‌شود (Shonkoff and Garner, 2012). برخی عوامل در ایجاد رفتارهای ناسازگارانه نقش برجسته‌ای دارند. این عوامل شامل تعارضات در محیط خانوادگی کودک، از جمله بهره‌کشی، بی‌توجهی، مشکلات زناشویی والدین و اعتیاد آنها می‌باشد (سیف نراقی و نادری، ۱۳۹۲). این کودکان ممکن است نسبت به دیگران رفتار پرخاشگرانه یا قلدرمآبانه داشته باشند و با آنها وارد دعوا و زد و خورد شوند، تمایل به دروغ‌گویی، غیبت از کلاس‌های درس، فرار از خانه یا سوءمصرف مواد داشته باشند (بذرافشان و حجتی، ۱۳۹۸).

ازآنجایی‌که قصه همواره در طول تاریخ برای انسان‌ها جذاب و اثرگذار بوده و برای کودکان نیز به‌عنوان روشی تربیتی کاربرد دارد، قصه‌گویی می‌تواند یکی از ابزارهای مهم در اصلاح و بهبود رفتار کودکان محسوب شود. این روش علاوه بر تقویت تعامل میان والد و کودک، به افزایش آگاهی و سطح دانش کودک نیز کمک می‌کند (Teepe and et al, 2017). درحقیقت این اسلوب کلامی، ابزار انتقال تجارب گوناگون تمدن‌ها و ملت‌ها و تجربه پیشینیان به پسینیان بوده است. طبع انسانی نیز از میان سایر وجوه گفتاری، گرایش بیشتری به شنیدن قصه دارد؛ چراکه

احساس لطیف و عاطفی پردامنه‌ای را در انسان‌ها برمی‌انگیزد و روح آدمی با شنیدن داستان آرامش یافته و از شخصیت‌ها و حوادث داستان‌ها بسیار تأثیر می‌پذیرد و سازگارترین فرم کلامی با ذهن بشر است (نخعی و همکاران، ۱۴۰۱). قرآن کریم در طرح داستان‌ها و به‌خصوص داستان‌های انبیا، از سبک و اسلوب‌های خاص و منحصربه‌فردی بهره جسته است و همین روش‌های بدیع بوده که داستان‌های قرآن را جاذبه و شکوهی خارق‌العاده بخشیده و هریک از داستان‌ها را به صحنهٔ تجلی فضایل اخلاقی و ارزش‌های متعالی تبدیل کرده است. چهره‌های پاک و تابناک هریک از انبیا در این داستان‌ها نقش‌های زیبایی از معنویت، اخلاص، پاک‌دامنی، امانت و دیگر ارزش‌های اخلاقی را در منظر همگان قرار داده است (شجاع پوریان، ۱۳۹۲). قرآن کریم نیز با بهره‌گیری از گرایش‌های طبیعی انسان به داستان، بخش زیادی از مفاهیم دقیق اعتقادی، اجتماعی و اخلاقی را در قالب روایت‌هایی زیبا و اثرگذار بیان کرده است (سلیمان‌نژاد و سودی، ۱۳۹۳). قصه‌های قرآنی سرشار از مفاهیم ارزشمندی هستند که توانایی تأثیرگذاری بر جنبه‌های مختلف رشد کودکان را دارند. اگر داستان‌های منتخب و توضیح مفاهیم موجود در آنها متناسب با سطح درک و توانایی‌های کودکان ارائه شود، می‌تواند موجب تقویت ارتباط آنان با دین شده و فهم آموزه‌های دینی را برایشان آسان‌تر و عمیق‌تر سازد (یاری قلی و خانی خسروشاهی، ۱۳۹۹). این تعالیم در قرآن با هدف ایجاد توازن در سلامت روان شکل گرفته‌اند و از طریق آگاهی‌بخشی نسبت به مسائل زندگی و بهبود روابط اجتماعی و فردی عمل می‌کنند. علاوه بر این، چنین آموزه‌هایی راهبردهایی اساسی ارائه می‌دهند که می‌تواند از سلامت فردی، خانوادگی و اجتماعی در برابر مشکلات مربوط به بهداشت روان و سایر چالش‌های سلامت محافظت کند (Tahir and Zubairi, 2019). گرچه قرآن یک کتاب روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی نیست، اما تأثیرات و کارکردهای متنوع و گسترده‌ای بر زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها دارد که جنبه‌های روان‌شناختی و اجتماعی نیز از آن مستثنی نیست. پژوهشگران بر این باورند که قرآن، به‌ویژه قصه‌های آن، می‌تواند آرامش معناداری در فرد ایجاد کند؛ آرامشی که احتمالاً ناشی از تأثیر ویژهٔ قرآن و داستان‌های آن بر قلب انسان است و می‌تواند اثراتی بر هورمون‌ها و مواد شیمیایی مرتبط با احساس آرامش داشته باشد.

پژوهش‌های مختلف، اثربخشی قصه‌های قرآنی را بر هوش هیجانی و پرخاشگری دانش‌آموزان ابتدایی (رهنمود بخشایش و صادق‌زاده، ۱۳۹۶)، کنترل خشم دانش‌آموزان دورهٔ متوسطه (یارمحمدی واصل و همکاران، ۱۳۹۹)، افزایش کنترل پرخاشگری در کودکان پیش‌دبستانی (هاشمی‌زاده و صفرزاده، ۱۴۰۱)، افسردگی و پرخاشگری کودکان پیش‌دبستانی (قشقایی، ۱۳۹۲)، کاهش رفتارهای پرخاشگرانه در میان دانش‌آموزان پیش‌دبستانی (Aljamal and et al, 2022)، بر اختلالات رفتاری کودکان دبستانی پایهٔ ششم (پورسپهری، ۱۴۰۲)، رشد اخلاقی دانش‌آموزان (یاری قلی و خانی خسروشاهی، ۱۳۹۹)، مشکلات رفتاری دانش‌آموزان دختر پایهٔ ششم (پیروز، ۱۴۰۳)، توسعهٔ رفتاری کودکان دارای اختلال طیف اوتیسم (Astuti and et al, 2017)، بر

پرورش روانی نوجوانان (Fatima and Tasgheer, 2021)، سازش‌یافتگی عاطفی، اجتماعی و آموزشی کودکان (پیوند و جهانگرد، ۱۴۰۱)، سازگاری و مشکلات رفتاری دانش‌آموزان ابتدایی (روشنی و همکاران، ۱۴۰۱)، سازش‌یافتگی کودکان پیش‌دبستانی (درستی و زارعی، ۱۳۹۶) و بر پرورش و اصلاح رفتار کودکان، سورهٔ یوسف به‌عنوان الگو (Hegazi and et al, 2021) نشان داده‌اند و همچنین ساجد و همکاران (۲۰۲۰) در پژوهش خود تحت عنوان «تأثیر قرآن در درمان اختلالات روان‌شناختی و بیماری‌های معنوی» نشان دادند که ۸۱/۸ درصد از بیمارانی که به‌طور منظم در جلسات درمان قرآنی شرکت کردند و درمان موفقی داشتند، معتقد بودند که جلسات درمان قرآنی نیازهای سلامتی آنها را برآورده می‌کند.

بنابراین قصه‌گویی کاربردهای بسیار زیادی برای مداخلات سلامت رفتاری دارد، به‌ویژه در میان کودکان که جذب روش‌های سنتی برای اصلاح رفتار در آنها دشوار است. قصه‌های قرآنی با ساختار جذاب و آموزندهٔ خود، حق و باطل را جدا می‌کنند و کودکان را با پیامدهای ناسپاسی، نافرمانی، مردم‌آزاری، شرک، کفر و رفتارهای نادرست آشنا می‌سازند. این قصه‌ها می‌توانند علاقه و انگیزهٔ کودکان برای یادگیری مهارت‌های رفتاری و اجتماعی را افزایش دهند و فرصت مناسبی برای آموزش ارزش‌ها و کنترل هیجانات فراهم کنند. آموزش مهارت‌ها از طریق قصه‌های قرآنی می‌تواند رفتارهای نوع‌دوستانه، اعتمادبه‌نفس، تعامل مثبت با همسالان و کنترل خشم و پرخاشگری را در کودکان تقویت کند و رفتارهای تکانشی و ناسازگار را کاهش دهد (Davis, 2022). با وجود اهمیت قصه‌گویی، پژوهش‌های کمی دربارهٔ تأثیر قصه‌های قرآنی بر سلامت روان کودکان انجام شده است و این نشان می‌دهد که بررسی علمی این اثرات ضروری است. ضرورت انجام این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که بخش بزرگی از جامعه را دانش‌آموزان تشکیل می‌دهند و ارتقای ویژگی‌های روان‌شناختی و رفتارهای اجتماعی آنان یکی از اهداف اصلی روان‌شناسی تربیتی و نظام آموزش‌وپرورش است. نتایج این تحقیق می‌تواند کاربرد عملی و علمی برای معلمان، برنامه‌ریزان آموزشی، دانشجویان رشته‌های روان‌شناسی و علوم تربیتی و پژوهشگران داشته باشد و راهنمایی برای طراحی برنامه‌های آموزشی و اصلاح رفتار کودکان ارائه کند. با توجه به اینکه تا کنون مطالعهٔ جامعی دربارهٔ اثر قصه‌های قرآنی بر ناسازگاری و پرخاشگری کودکان دبستانی انجام نشده و بررسی هم‌زمان سازگاری، مشکلات رفتاری و خشم در یک چارچوب تجربی نیز صورت نگرفته است، این پژوهش می‌تواند خلأ مهمی در این حوزه پر کند. با توجه به موارد گفته شده، این پژوهش به دنبال پاسخ‌گویی به این سؤال است که ببیند آیا قصه‌های قرآنی بر ناسازگاری و پرخاشگری دانش‌آموزان مؤثر است؟

روش پژوهش

پژوهش حاضر از نظر ماهیت، نیمه‌آزمایشی و از نظر طرح، پیش‌آزمون ـ پس‌آزمون با گروه کنترل بود و با هدف بررسی اثربخشی قصه‌های قرآنی بر کاهش ناسازگاری، مشکلات رفتاری و پرخاشگری دانش‌آموزان پایهٔ سوم ابتدایی

انجام شد. جامعهٔ آماری شامل کلیهٔ دانش‌آموزان پسر پایهٔ سوم مدرسهٔ ابن‌سینا واقع در شهر سنگر در سال تحصیلی ۱۴۰۳ـ۱۴۰۴ بود و از میان آنها ۳۰ نفر به روش نمونه‌گیری در دسترس انتخاب و به‌صورت تصادفی در دو گروه آزمایش و کنترل، هر گروه شامل ۱۵ نفر، تقسیم شدند. معیارهای ورود به مطالعه شامل تمایل و رضایت دانش‌آموز و والدین برای شرکت در پژوهش، نداشتن اختلالات جسمی یا روان‌شناختی تداخل‌گر، حضور فعال در مدرسه، و بررسی اولیهٔ شرایط خانوادگی به‌منظور کنترل تأثیر عوامل خانوادگی بود. معیارهای خروج شامل عدم تکمیل مراحل پژوهش، غیبت بیش از دو جلسه و آغاز هرگونه درمان دارویی یا روان‌شناختی هم‌زمان با مطالعه تعیین شد. مداخلهٔ پژوهش شامل اجرای برنامهٔ قصه‌های قرآنی برای گروه آزمایش بود که جلسات آن در محیط مدرسه و در فضای نمازخانه و فعالیت‌های فوق‌برنامه برگزار می‌شد تا دانش‌آموزان در فضایی آشنا و امن آموزش ببینند. زمان اجرای جلسات خارج از ساعات رسمی کلاس‌ها و به‌صورت فوق‌برنامه تنظیم شد تا اختلالی در روند آموزشی ایجاد نگردد. در هر جلسه، قصه‌های قرآنی با رویکرد تربیتی و رفتاری ارائه شد و دانش‌آموزان با پیام‌های اخلاقی و راهکارهای رفتاری مرتبط با مشکلات خود آشنا شدند. گروه کنترل در این مدت برنامهٔ آموزشی معمول مدرسه را دنبال می‌کرد و مداخلهٔ خاصی دریافت نکرد. داده‌های مربوط به ناسازگاری، مشکلات رفتاری و پرخاشگری پیش و پس از مداخله جمع‌آوری شد و برای بررسی نرمال بودن توزیع داده‌ها از آزمون شاپیرو ـ ویلک استفاده گردید. همچنین برای مقایسهٔ گروه‌ها و کنترل اثر پیش‌آزمون، تحلیل کوواریانس (ANCOVA) به‌کار گرفته شد و تمامی تحلیل‌ها با استفاده از نرم‌افزار SPSS نسخهٔ ۲۵ انجام شد.

ابزارهای پژوهش

پرسش‌نامهٔ سازگاری: سینها و سینگ (۱۹۹۳) این پرسش‌نامه را به‌منظور تعیین میزان سازگاری اجتماعی، عاطفی و آموزشی دانش‌آموزان طراحی کردند و شامل ۶۰ سؤال ۲ گزینه‌ای با گزینه‌های بلی و خیر است. در ایران، ۵۵ سؤال آن گزینش و استفاده شده است. برای نمره‌گذاری این پرسش‌نامه به پاسخ‌هایی که نشان‌دهندهٔ سازگاری است، نمرهٔ صفر و به سایر پاسخ‌ها نمرهٔ یک داده می‌شود. نمرهٔ کمتر در این پرسش‌نامه نشان‌دهندهٔ سازگاری بیشتر است. پایایی این پرسش‌نامه را برای نمرهٔ کل با سه روش دونیمه کردن، بازآزمایی و کودر ریچاردسون به ترتیب ۰/۹۵، ۰/۹۳ و ۰/۹۴ برای ابعاد سه‌گانهٔ آن در روش‌های مذکور بین ۰/۹۰ تا ۰/۹۶گزارش کرده‌اند. روایی محتوایی و روایی پیش‌بین آن هم مناسب گزارش شده است. در پژوهش درستی و زارعی (۱۳۹۶) نیز همسانی درونی این پرسش‌نامه با روش آلفای کرونباخ ۰/۷۵ به‌دست آمده است.

پرسش‌نامهٔ مشکلات رفتاری: این پرسش‌نامه توسط کوای و پترسون (۱۹۸۷) ساخته شده و دارای ۸۸ سؤال می‌باشد. برای نمره‌گذاری این پرسش‌نامه سه نمرهٔ صفر، یک و دو به‌کار برده می‌شود. نمرهٔ دو به مشکلات

رفتاری که به‌صورت حاد دیده شود، نمرهٔ یک به مشکلاتی که صورت حاد ندارند و نمرهٔ صفر به عدم وجود مشکلات رفتاری داده می‌شود. حداقل و حداکثر نمره ۰ و ۲۶۴ و خط برش آن ۱۳۲ می‌باشد. این پرسش‌نامه دارای ۴ خرده‌مؤلفه به این شرح است: اختلال سلوک، مشکلات توجه ـ ناپختگی، پرخاشگری اجتماعی و اضطراب ـ گوشه‌گیری می‌باشد. کوای و پترسون (۱۹۸۷) روایی تحلیل عاملی این پرسش‌نامه را ۸۰ صدم و پایایی آن را با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ ۸۲ صدم گزارش کردند. غلامزاده نیکجو و همکاران (۱۴۰۱) نیز پایایی آن را با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ ۷۱ صدم گزارش کردند.

سیاهه پرخاشگری شهیم: پرسش‌نامهٔ پرخاشگری کودکان دبستانی (شهیم، ۱۳۸۵) برای ارزیابی پرخاشگری به‌کار می‌رود. این پرسش‌نامه که دارای ۲۱ گویهٔ چهارگزینه‌ای است، توسط شهیم (۱۳۸۵) ساخته و سه عامل پرخاشگری جسمانی، پرخاشگری رابطه‌ای و پرخاشگری واکنشی کلامی ـ بیش‌فعالی را می‌سنجد. نمره‌گذاری این مقیاس به‌ندرت (۱ نمره)، یک بار در ماه (۲ نمره)، یک بار در هفته (۳ نمره) و اغلب روزها (۴ نمره) می‌باشد که نمرات بالایی ۲۵ تا ۱۰۰ نشانهٔ پرخاشگری در کودکان می‌باشد. پایایی و روایی آن برای کودکان دبستانی شهر شیراز مورد ارزیابی قرار گرفته است. شهیم ضریب آلفای کرونباخ را برای کل پرسش‌نامه ۰/۹۱ گزارش کرده است. ارزیابی روایی پرسش‌نامه توسط شهیم (۱۳۸۵) با استفاده از تحلیل عامل با محور اصلی و به دنبال آن چرخش مایل گویه‌ها نیز، منجر به استخراج سه عامل با ارزش ویژهٔ بیشتر از یک گردید که درصد واریانس را تبیین می‌کرد. همان‌گونه که در پژوهش حاضر مشاهده گردید، پایایی پرسش‌نامهٔ پرخاشگری کودکان دبستانی (شهیم، ۱۳۸۵) در این پژوهش با روش آلفای کرونباخ و روش دونیمه‌سازی به ترتیب ۸۶٪ و ۸۴٪ به‌دست آمد که این ضرایب بیانگر پایایی بسیار بالای مقیاس است.

پروتکل آموزش قصه‌های قرآنی: در این پژوهش محتوای جلسات آموزشی و قصه‌های قرآنی در طی ۸ جلسهٔ ۶۰ دقیقه‌ای توسط محقق برای گروه آزمایش آموزش داده شد. این برنامه با توجه به پژوهش‌هایی مانند روشنی و همکاران (۱۴۰۱)، درستی و زارعی (۱۳۹۶) و همچنین توسط ۶ نفر از متخصصان علوم قرآنی و روان‌شناسی بررسی و مورد تأیید قرار گرفت. در مرحلهٔ اول از شاخص روایی محتوا (CVI) برای بررسی روایی محتوایی بر اساس نظرات متخصصین به شکل کمی استفاده شد و در مرحلهٔ دوم از دو ضریب نسبت روایی محتوا (CVR) و (CVI) برای ارزیابی کمی روایی محتوا جلسه‌های درمان بر اساس نظر متخصصین استفاده شد. حداقل مقادیر CVR مبتنی‌بر آزمون معنی‌داری یک دامنه با سطح ۰/۰۵ است که طبق این جدول برای تعداد ۶ نفر متخصص پژوهش حاضر CVR مورد قبول ۰/۹۹ است. حداقل مقدار قابل قبول برای CVI برابر با ۰/۷۹ است که در این پروتکل مورد تأیید است. خلاصهٔ محتوای این پروتکل به شرح ذیل است:

جلسات آموزش قصه‌های قرآنی	محتوا	زمان
اول	آشنایی آزمودنی‌ها با یکدیگر، بیان اهداف گروه و برنامهٔ آموزشی، اجرای پیش‌آزمون	۶۰ دقیقه
دوم	آیات سورهٔ اعراف: داستان حضرت آدم؈ (رفتار نامناسب و تنبیه آنها)	۶۰ دقیقه
سوم	آیات سورهٔ هود: قصه حضرت نوح؈ و عاقبت پسر نافرمانش (سازگاری)	۶۰ دقیقه
چهارم	آیات سورهٔ هود: قوم ثمود و ادامه رفتارهای ناسازگارانهٔ قوم عاد، آیات سورهٔ صافات: قصهٔ قربانی بزرگ (رفتار مناسب)	۶۰ دقیقه
پنجم	آیات سورهٔ یوسف: رابطهٔ حضرت یوسف؈ با برادرانش (سازگاری)، آیات سورهٔ مائده: داستان هابیل و قابیل (رفتار مناسب و نامناسب)	۶۰ دقیقه
ششم	آیات سورهٔ طه: قصهٔ حضرت موسی؈ وظلم و ستم فرعون به مردم (کنترل احساسات و عواطف، سازگاری و پرخاشگری)	۶۰ دقیقه
هفتم	آیات یونس: سورهٔ قصهٔ حضرت یونس؈ (رفتارهای اجتماعی مناسب و صبر و بردباری)	۶۰ دقیقه
هشتم	مرور کلی و جمع‌بندی مطالب و اجرای پس‌آزمون	۶۰ دقیقه

یافته‌های پژوهش

در این قسمت اطلاعات توصیفی مربوط به متغیرهای مورد نظر گروه آزمایش و کنترل تحقیق در مرحلهٔ پیش‌آزمون و پس‌آزمون بررسی شده است. در ادامه یافته‌های توصیفی تک به تک متغیرها به تفصیل آمده است.

جدول ۱: میانگین و انحراف استاندارد نمرهٔ کل مشکلات رفتاری، سازگاری و پرخاشگری به تفکیک دو گروه و مراحل آزمون

مؤلفه	گروه	آزمون	میانگین	انحراف استاندارد
نمرهٔ کل مشکلات رفتاری	گروه آزمایش	پیش‌آزمون	۹۵/۵۷	۷/۴۰
		پس‌آزمون	۷۹/۸۵	۷/۴۱
	گروه کنترل	پیش‌آزمون	۹۲/۶۰	۷/۸۲
		پس‌آزمون	۸۹/۸۰	۷/۶۶
نمرهٔ کل سازگاری	گروه آزمایش	پیش‌آزمون	۱۸/۴۲	۲/۰۲
		پس‌آزمون	۳۰/۲۸	۱/۶۳
	گروه کنترل	پیش‌آزمون	۱۷/۴۶	۲/۱۹
		پس‌آزمون	۱۷/۴۰	۱/۶۳
نمرهٔ کل پرخاشگری	گروه آزمایش	پیش‌آزمون	۴۶/۲۸	۱/۹۳
		پس‌آزمون	۳۲/۵۷	۲/۴۷
	گروه کنترل	پیش‌آزمون	۴۵/۴۶	۱/۸۰
		پس‌آزمون	۴۳/۱۳	۱/۹۵

نتایج جدول (۱) نشان داد که میزان میانگین نمرهٔ کل مشکلات رفتاری، سازگاری و پرخاشگری در پس‌آزمون گروه آزمایش نسبت به پیش‌آزمون افزایش محسوسی داشته؛ درحالی‌که بین پیش‌آزمون و پس‌آزمون گروه کنترل تفاوت محسوسی مشاهده نشد و این کاهش به معنای اثربخشی مداخلات دارد. جهت بررسی اثربخشی مداخله بر نمرهٔ کل سازگاری، مشکلات رفتاری و پرخاشگری دانش‌آموزان مورد بررسی با توجه به تعداد متغیرهای وابسته از تحلیل کوواریانس چندمتغیری استفاده شد؛ ازاین‌رو ابتدا مفروضه‌های این آزمون بررسی شد. بر این اساس مفروضهٔ همگنی کوواریانس‌ها با استفاده از آزمون ام باکس بررسی شد و نتایج نشان داد که این مفروضه برقرار است (P=۰/۴۱۷، ۱/۰۰۹ ۱۱۶/۵۲۰۵ =، F۶، ۶/۸۹۳=ام باکس). نتایج آزمون لون نشان داد که مفروضهٔ همگنی واریانس خطا در مؤلفه‌های مورد بررسی برای دو متغیر سازگاری و مشکلات رفتاری برقرار (P>۰/۰۵) و برای نمرهٔ کل پرخاشگری برقرار نیست (P<۰/۰۵). البته با توجه به برابر بودن حجم نمونه دو گروه می‌توان گفت تخطی از این مفروضه مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ ازاین‌رو محدودیتی در استفاده از تحلیل کوواریانس چندمتغیری وجود ندارد.

جدول ۲: نتایج آزمون‌های چندمتغیری جهت بررسی اثربخشی مداخله بر ابعاد مورد بررسی

آزمون‌ها	ارزش	F	سطح معنی‌داری	η۲
لامبدای ویلکز	۰/۰۱۵	۴۸۸/۰۱۴	۰/۰۰۰۱	۰/۹۸۵

نتایج آزمون‌های چندمتغیری نشان داد که قصه‌گویی قصه‌های قرآنی بر نمرهٔ کل سازگاری، مشکلات رفتاری و پرخاشگری دانش‌آموزان پسر مورد بررسی اثربخش می‌باشد؛ ازاین‌رو از تحلیل کوواریانس چندمتغیری جهت بررسی اثربخشی مداخله بر ابعاد مورد بررسی استفاده شد و نتایج این تحلیل در جدول (۳) ارائه شده است.

جدول ۳: نتایج تحلیل کوواریانس چندمتغیری جهت بررسی اثربخشی مداخله

مؤلفه‌ها	مجموع مجذور	df	میانگین مجذور	F	سطح معنی‌داری	η۲
سازگاری	۱۰۰۰/۳۳۱	۱	۱۰۰۰/۳۳۱	۶۴۷/۳۰۱	۰/۰۰۱	۰/۹۶۴
مشکلات رفتاری	۱۱۲۶/۳۲۱	۱	۱۱۲۶/۳۲۱	۳۳۱/۴۸۵	۰/۰۰۱	۰/۹۳۲
پرخاشگری	۸۷۷/۶۰۶	۱	۸۷۷/۶۰۶	۶۷۰/۰۹۴	۰/۰۰۱	۰/۹۶۵

نتایج تحلیل کوواریانس چندمتغیری نشان داد که قصه‌گویی بر اساس قصه‌های قرآنی بر بهبود نمرهٔ کل سازگاری و مشکلات رفتاری و پرخاشگری دانش‌آموزان پسر مورد بررسی مؤثر است و مقایسهٔ میانگین‌های پیش‌آزمون و پس‌آزمون گروه آزمایش حاکی از افزایش نمرهٔ کل سازگاری و کاهش مشکلات رفتاری و پرخاشگری است.

بحث و نتیجه‌گیری

این پژوهش به دنبال اثربخشی قصه‌های قرآنی بر ناسازگاری، مشکلات رفتاری و پرخاشگری در دانش‌آموزان مقطع ابتدایی می‌باشد. در راستای اثربخشی قصه‌های قرآنی بر پرخاشگری دانش‌آموزان، نتایج تحلیل کوواریانس

چندمتغیری نشان داد، قصه‌های قرآنی باعث کاهش معنادار نمرهٔ کل پرخاشگری در دانش‌آموزان می‌شود؛ ازاین‌رو این نتایج، حاکی از آن است که مداخلهٔ قصه‌های قرآنی به‌طور مؤثری رفتارهای پرخاشگرانهٔ دانش‌آموزان را کاهش داده است. در خصوص همسویی یافته‌های این پژوهش می‌توان به نتایج مطالعهٔ رهنمود بخشایش و صادق‌زاده (۱۳۹۶) دربارهٔ اثربخشی قصه‌های قرآنی بر هوش هیجانی و پرخاشگری دانش‌آموزان ابتدایی، یارمحمدی واصل و همکاران (۱۳۹۹) در خصوص کنترل خشم دانش‌آموزان دورهٔ متوسطه، هاشمی‌زاده و صفرزاده (۱۴۰۱) در راستای افزایش کنترل پرخاشگری در کودکان پیش‌دبستانی، قشقایی (۱۳۹۲) دربارهٔ افسردگی و پرخاشگری کودکان پیش‌دبستانی و پژوهش الجمال و همکاران (۲۰۲۲) دربارهٔ کاهش رفتارهای پرخاشگرانه در میان دانش‌آموزان پیش‌دبستانی اشاره کرد.

در تبیین این یافته می‌توان بیان کرد که قصه‌های قرآنی به‌عنوان یک مداخلهٔ تربیتی، توانسته‌اند پرخاشگری دانش‌آموزان را کاهش دهند. مواجههٔ دانش‌آموزان با شخصیت‌هایی که در قصص قرآنی با موقعیت‌های پرتنش و پرخطر روبه‌رو شده‌اند، فرصتی فراهم می‌کند تا شیوه‌های مدیریت خشم و واکنش مناسب در برابر تحریکات را بیاموزند. این تجربه نمادین باعث می‌شود که دانش‌آموزان بتوانند احساسات منفی خود را بازشناسی کنند و با تمرین تفکر دربارهٔ پیامدهای رفتار پرخاشگرانه، توانایی خودکنترلی و صبر در آنها تقویت شود.

علاوه بر این، جذابیت و درگیری هیجانی داستان‌ها نقش مهمی در تثبیت این مهارت‌ها دارد. وقتی دانش‌آموزان در طول داستان با احساسات و تصمیم‌های شخصیت‌ها همراه می‌شوند، نه‌تنها پیام اخلاقی دریافت می‌کنند، بلکه یاد می‌گیرند چگونه در موقعیت‌های مشابه واقعی، رفتار خود را بازسازی کنند؛ درنتیجه، این فرآیند مداخله‌ای باعث کاهش رفتارهای پرخاشگرانه و ایجاد فضایی امن برای تمرین مهارت‌های هیجانی می‌شود.

به‌منظور بررسی تأثیر قصه‌های قرآنی بر مشکلات رفتاری دانش‌آموزان، نتایج تحلیل کوواریانس چندمتغیری نشان داد که استفاده از قصه‌های قرآنی تأثیر معناداری بر مشکلات رفتاری دانش‌آموزان دارد. به‌عبارت‌دیگر، دانش‌آموزانی که در گروه مداخله قصه‌های قرآنی را شنیدند، نسبت به گروه کنترل، کاهش معناداری در مشکلات رفتاری خود تجربه کردند. این یافته‌ها بیانگر آن است که قصه‌های قرآنی می‌توانند بهبود قابل توجهی در رفتار و تجربه هیجانی مثبت دانش‌آموزان ایجاد کنند.

در خصوص همسویی یافته‌های این پژوهش می‌توان به مطالعهٔ پورسپهری (۱۴۰۲) دربارهٔ اختلالات رفتاری کودکان دبستانی، یاری قلی و خانی خسروشاهی (۱۳۹۹) در خصوص رشد اخلاقی دانش‌آموزان، پیروز (۱۴۰۳) در راستای مشکلات رفتاری دانش‌آموزان دختر، آستیوتی و همکاران (۲۰۱۷) دربارهٔ توسعهٔ رفتاری کودکان دارای اختلال طیف اوتیسم و پژوهش فاطیما و تسقیر (۲۰۲۱) در خصوص پرورش روانی نوجوانان که نشان می‌دهد قصه‌های قرآنی باعث تقویت رفتارهای اخلاقی آنها می‌شود، اشاره کرد.

در تبیین این یافته می‌توان مطرح کرد که قصه‌های قرآنی این امکان را فراهم می‌کنند که دانش‌آموزان با مشاهدهٔ پیامدهای رفتارهای ناپسند، راهکارهای جایگزین برای اصلاح رفتار خود بیاموزند. مواجهه با موقعیت‌های قصص قرآنی به دانش‌آموزان کمک می‌کند تا اثرات اعمال خود را تحلیل کرده و مهارت‌های خودکنترلی، مسئولیت‌پذیری و همدلی را توسعه دهند. این تجربه تعاملی باعث می‌شود پیام‌های تربیتی صرفاً شنیده نشوند، بلکه در ذهن و رفتار دانش‌آموزان تثبیت شوند. همچنین قصه‌های قرآنی با ارائهٔ سناریوهای متنوع رفتاری، فضایی ایجاد می‌کنند تا دانش‌آموزان بتوانند رفتارهای مطلوب را تمرین کنند. این تمرین نمادین، به‌ویژه در محیط‌های گروهی یا کلاس درس، باعث می‌شود دانش‌آموزان بتوانند مهارت‌های اجتماعی و هیجانی خود را در موقعیت‌های واقعی به‌کار بگیرند و به کاهش مشکلات رفتاری منجر شود.

به‌منظور بررسی تأثیر قصه‌های قرآنی بر ناسازگاری دانش‌آموزان، نتایج تحلیل کوواریانس چندمتغیری نشان داد که قصه‌های قرآنی تأثیر معناداری بر کاهش ناسازگاری دانش‌آموزان دارند. به‌عبارت‌دیگر، دانش‌آموزانی که در دورهٔ مداخله قصه‌های قرآنی را شنیدند، نسبت به گروه کنترل کاهش معناداری در رفتار ناسازگار خود نشان دادند. این یافته‌ها حاکی از آن است که قصه‌های قرآنی می‌توانند در بهبود ناسازگاری دانش‌آموزان مؤثر باشند.

در خصوص همسویی یافته‌های این پژوهش می‌توان به مطالعهٔ پیوند و جهانگرد (۱۴۰۱) دربارهٔ سازش‌یافتگی عاطفی، اجتماعی و آموزشی کودکان، روشنی و همکاران (۱۴۰۱) در راستای سازگاری و مشکلات رفتاری دانش‌آموزان ابتدایی، درستی و زارعی (۱۳۹۶) در خصوص سازش‌یافتگی کودکان پیش‌دبستانی و پژوهش حجازی و همکاران (۲۰۲۱) دربارهٔ پرورش و اصلاح رفتار کودکان اشاره کرد.

در تبیین این یافته می‌توان بیان کرد که قصه‌های قرآنی به دانش‌آموزان کمک می‌کنند تا ناسازگاری‌های خود را تحلیل و بازسازی کنند. مشاهدهٔ رفتار شخصیت‌های قصص و انتخاب‌های آنها در مواجهه با چالش‌ها، فرصتی فراهم می‌آورد تا دانش‌آموزان روش‌های جایگزین برای تعامل اجتماعی و حل تعارض را یاد بگیرند. این تجربه باعث می‌شود که آنها بتوانند الگوهای رفتاری ناسازگارانهٔ خود را بازنگری کنند و به‌جای آن، رفتارهای همدلانه و همکاری‌آمیز را جایگزین کنند. علاوه بر این، قصه‌ها باعث می‌شوند دانش‌آموزان درک بهتری از موقعیت دیگران پیدا کنند و مهارت‌های همدلی و تنظیم هیجانی تقویت شود. این فرآیند نمادین و تعاملی، کاهش ناسازگاری را تسهیل می‌کند و نشان می‌دهد که اثر قصه‌های قرآنی فراتر از انتقال محتواست و به شکل عملی، رفتارهای اجتماعی و هیجانی دانش‌آموزان را اصلاح می‌کند. در این پژوهش، به دلیل محدود بودن نمونه‌ها به دانش‌آموزان پایهٔ سوم ابتدایی و تنها یک مدرسه که ناشی از اشتغال پژوهشگر بوده است، تعمیم‌پذیری نتایج به دیگر پایه‌های تحصیلی و مدارس با محدودیت مواجه می‌شود؛ همچنین عدم انتخاب تصادفی نمونه‌ها به‌عنوان یکی از محدودیت‌های مهم در نظر گرفته می‌شود و در تعمیم نتایج باید با احتیاط عمل کرد. علاوه بر این، محدودیت زمانی سبب شد امکان بررسی

پایداری اثر مداخله فراهم نشود و تنها به اجرای پس‌آزمون بسنده گردد؛ همچنین پیشینهٔ پژوهش‌های خارجی محدود در این زمینه از دیگر محدودیت‌های این پژوهش است.

با توجه به این محدودیت‌ها، پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آتی مطالعات بر روی نمونه‌های بزرگ‌تر و با پراکندگی بیشتر انجام گیرد تا تعمیم‌پذیری نتایج دقیق‌تر بررسی شود؛ همچنین فراهم آوردن شرایط لازم برای نمونه‌گیری تصادفی می‌تواند به افزایش اعتبار نتایج کمک کند. شناسایی، کنترل و حتی مقایسهٔ متغیرهای جمعیت‌شناختی تأثیرگذار در مطالعات آینده توصیه می‌شود تا نقش آنها در نتایج به‌صورت دقیق‌تری مشخص گردد. از سوی دیگر، به‌منظور بررسی پایداری اثر مداخله، اجرای آزمون‌های پیگیرانه در پژوهش‌های آینده ضروری است.

منابع

آقایی‌نژاد، محمد، چرامی، مریم، غضنفری، احمد و شریفی، طیبه (۱۳۹۹). اثربخشی مداخلهٔ مبتنی‌بر والدین بر اساس مدل بازی‌درمانی بومی بر مشکلات رفتاری کودکان دارای ناتوانی ذهنی ۵ـ۷ سال. *توسعه و یادگیری حرکتی و ورزشی*، ۱۲(۴)، ۴۵۹ـ۴۸۰.

بذرافشان، عاطفه و حجتی، حمید (۱۳۹۸). تأثیر تئوری سازگاری بر تاب‌آوری مادران کودکان کم‌توان ذهنی شهرستان گنبدکاووس در سال ۱۳۹۶. *پرستاری کودکان*، ۵(۳)، ۱ـ۷.

پیوند، شاهد و جهانگرد، علی‌اکبر (۱۴۰۱). بررسی اثربخشی قصه‌های قرآنی بر سازش‌یافتگی عاطفی، اجتماعی و آموزشی کودکان ۳ـ۶ سال (نمونهٔ موردی منطقهٔ ۴ تهران). جستارنامهٔ فرهنگ و هنر اسلامی، ۱(۴)، ۸ـ۳۱.

پورسپهری، مرجان (۱۴۰۲). اثربخشی قصه‌گویی قرآنی بر اختلالات رفتاری کودکان دبستانی پایهٔ ششم شهرستان کارون. *پنجمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در روان‌شناسی، حقوق و مدیریت فرهنگی*.

پیروز، سمیرا (۱۴۰۳). اثربخشی قصه‌درمانی قرآنی بر مشکلات رفتاری دانش‌آموزان دختر پایهٔ ششم شهرستان اهواز. *هشتمین همایش بین‌المللی مطالعات دینی، علوم انسانی و اخلاق زیستی در جهان اسلام*.

جعفری، لعیا، حجازی، مسعود و صبحی، افسانه (۱۳۹۹). بررسی رابطهٔ تاب‌آوری تحصیلی با عملکرد تحصیلی دانش‌آموزان و میانجی معنای تحصیلی. *روان‌شناسی مدرسه*، ۹(۳)، ۳۵ـ۴۹.

درستی، رقیه و زارعی، حیدرعلی (۱۳۹۶). تأثیر قصه‌گویی قصص قرآنی بر سازش‌یافتگی کودکان پیش‌دبستانی. *سلامت روان کودک*، ۴(۱)، ۵۶ـ۶۶.

رهنورد بخشایش، مهدی و صادق‌زاده، محمد (۱۳۹۶). تأثیر قصه‌های قرآنی بر هوش هیجانی و پرخاشگری دانش‌آموزان ابتدایی ناحیهٔ یک تبریز. *چهارمین کنفرانس بین‌المللی نوآوری‌های اخیر در روان‌شناسی، مشاوره و علوم رفتاری*.

رحمانیان، مهدیه، اورکی، محمد، امینی شیرازی، نرگس و فرزانه، محمدرضا (۱۴۰۰). مقایسهٔ اثربخشی موسیقی‌درمانی فعال و بازی‌درمانی بر مهارت اجتماعی و تماس چشمی کودکان پسر مبتلا به اوتیسم سطح ۲. *علوم رفتاری و شناختی*، ۲۱(۳)، ۱۱۳ـ۱۲۶.

روشنی، افسانه، سپهوند، تورج و باقری، محسن (۱۴۰۱). بررسی اثربخشی قصه‌های قرآنی بر سازگاری و مشکلات رفتاری دانش‌آموزان ابتدایی. *دین و سلامت*، ۱۰(۲)، ۱۱ـ۲۰.

زمانیه شهری، بی‌بی حمیده، شیروانی شیری، طاهره، اسمعیلی، زهرا و کمالی، آرزو (۱۴۰۳). مروری بر ناسازگاری دانش‌آموزان مقطع ابتدایی. *هفدهمین همایش ملی پژوهش‌های مدیریت و علوم انسانی در ایران*.

سلیمان‌نژاد، اکبر و سودی، حورا (۱۳۹۳). تأثیر آموزش مهارت‌های اجتماعی از طریق قصه‌های قرآنی بر کودکان. *روان‌شناسی و دین*، ۷(۲)، ۸۱ـ۹۷.

سیف نراقی، مریم و نادری، عزت‌الله (۱۳۹۲). *روان‌شناسی و آموزش کودکان استثنایی*. تهران: پیام‌نور.

شهیم، سیما (۱۳۸۵). پرخاشگری رابطه‌ای در کودکان پیش‌دبستانی. *روان‌پزشکی و روان‌شناسی بالینی ایران*، ۱۳(۳)، ۲۶۴ـ۲۷۱.

شجاع پوریان، ولی‌الله (۱۳۹۲). تأملی در شاخصه‌های قصه در قرآن. *ادب عربی*، ۵(۲)، ۱۱۳ـ۱۳۴.

طاهرزاده، احسان و پوررضائیان، مهدی(۱۴۰۲). اثربخشی درمان روان نمایشگری بر نظم‌جویی هیجانی و پرخاشگری نوجوانان. *روان‌شناسی تحولی: روان‌شناسان ایرانی*، ۱۹(۷۵)، ۳۳۵ـ۳۴۴.

عمارلو، فریده (۱۴۰۱). بررسی علل ناسازگاری و پرخاشگری‌های دانش‌آموزان. *پنجمین همایش بین‌المللی روان‌شناسی، علوم تربیتی و مطالعات اجتماعی*. همدان.

غلامزاده نیکجو، حانیه، علیوندی وفا، مرضیه، طباطبایی، سیدمحمود و محب، نعیمه (۱۴۰۱). اثربخشی درمان‌شناختی مبتنی‌بر تنظیم

هیجان بر تکانشگری و پرخاشگری دانش‌آموزان با مشکلات رفتاری. *پرستاری کودکان*، ۹(۱)، ۲۲_۳۳.

غدیری، فرهاد، عبدالمحمدی، کریم، شیخی، سینا و ابراهیم‌زاده، خوشدوی (۱۴۰۱). پیش‌بینی اعتیاد به اینترنت بر اساس پرخاشگری، قانون‌گریزی و بیش‌فعالی در دانش‌آموزان مقطع دوم متوسطه. *دانش و پژوهش در روان‌شناسی کاربردی*، ۲۳(۴)، ۲۵۸_۲۴۶.

قشقایی، صغری (۱۳۹۲). اثربخشی قصه‌گویی بر افسردگی و پرخاشگری کودکان پیش‌دبستانی: مطالعه‌ای نیمه‌آزمایشی با گروه کنترل. *اصول بهداشت روانی*، ۱۸(۴)، ۲۳۴_۲۳۸.

قاسم‌زاده، افتخار، عباسیان، حسین و محمودی، حسین (۱۴۰۰). بررسی مشکلات رفتاری دانش‌آموزان در مدارس: مؤلفه‌ها و راهکارهای مقابله با آن. *مطالعات کاربردی در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی*، ۱(۱۴)، ۳۵_۴۶.

قنبرپور، زهرا (۱۴۰۱). علل ناسازگاری دانش‌آموزان. *پژوهش و مطالعات علوم اسلامی*، ۴(۳۷)، ۱۰۶_۱۲۰.

کریمی، اکرم (۱۴۰۳). علل و عوامل مؤثر بر ناسازگاری دانش‌آموزان مقطع ابتدایی. *ششمین همایش ملی پژوهش‌های حرفه‌ای در روان‌شناسی و مشاوره با رویکرد از نگاه معلم*.

مدرس مقدم، علی‌اکبر و حاتمی، جواد (۱۳۹۳). مقایسهٔ میزان سازگاری اجتماعی در کودکان نابینا و عادی در مدارس ابتدایی شهر مشهد. *دانشکدهٔ بهداشت یزد*، ۱۳(۱). ۱۰۴_۱۱۴.

نخعی، سمیه، قادرسارانی، راضیه، روزرخ، زهرا و میر، عباس (۱۴۰۱). تأثیر خواندن داستان‌های قرآنی بر مهارت‌های ارتباطی و هویت دینی و تاب‌آوری دانش‌آموزان دختر مقطع متوسطهٔ اول شهرستان زابل. *ایده‌های نوین روان‌شناسی*، ۱۳(۱۷)، ۳۱۳_۳۲۵.

هاشمی‌زاده، لیلی و صفرزاده، سحر (۱۴۰۱). اثربخشی قصه‌گویی مبتنی‌بر قصص قرآنی بر افزایش کنترل پرخاشگری در کودکان پیش‌دبستانی. *ششمین کنفرانس ملی روانشناسی (علم زندگی)*.

یارمحمدی واصل، مسیب، عروتی موفق، اکبر و حصارخانی، مهری (۱۳۹۹). تأثیر آموزش آموزه‌های قرآن بر کنترل خشم دانش‌آموزان دورهٔ متوسطهٔ شهر همدان. *روان‌شناسی تربیتی*، ۱۶(۵۷)، ۱۷۱_۱۸۷.

یاری قلی، بهبود و خانی خسروشاهی، مهدیه (۱۳۹۹). بررسی اثربخشی آموزش داستان‌های قرآنی بر رشد اخلاقی دانش‌آموزان. *تعلیم و تربیت اسلامی*، ۲۸(۴۸)، ۷۰_۱۴۷.

Ariwkhan, A. (2024). Reasons for aggressive behavior of students in educational institutions and its psychocorrection. *American Journal of Social Sciences*, 4(6), 134-139.

Achenbach, T. & Rescorella, L. (2005). *Handbook of school-age forms of the experience-based assessment system*. Translated by Asghar Minaei, 2011, second edition, Tehran, Education Research Institute (In Persian)

Astuti, A., Suryono, S., Nurul Widyawati, M., Suwondo, A., Mardiyono, M. (2017). Effect of Audio Therapy Using Al Qur'an Murrotal on Behavior Development in Children with Autism. *Belitung Nursing Journal*, 3(5), 470-477.

Aljamal, OYS, Baioumy, NAAA, Abd Wahid, N. (2022). The role of Islamic culture in reducing aggressive behavior among primary school students (kindergarten) in Jordan. *Al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies*, 25(2), 121-131.

Bajnath, V., Harcourt, S., Spagna, S. & Derbaly, A. (2020). The effects of violent urban settings on neuropsychological outcomes: A review. *Aggression and violent behavior*, 54, 101410.

Davis, C. H. (2022). Storytelling to promote mental health: a conceptual analysis and application with acceptance and commitment therapy for depression. [PhD Thesis]. Utah State University.

Fatima, T., Tasgheer, A. (2021). Psychological Nurturing of Adolescents through Prophetic Stories of Quran. *Int Res J Islamic Stud*, 3(2) ,22-42.

Hegazi, M. H. M., Abdullah, H. B. H., Shehab, A. A. A. (2021). Concepts of Quranic stories &

their impact on the raising & reforming of the children's behavior Surat Yusuf (Joseph) as a model. *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry*, 12(3), 1621-1628.

Kraft, L., Ebner, C., Leo, K. & Lindenberg, K. (2023). Emotion regulation strategies and symptoms of depression, anxiety, aggression, and addiction in children and adolescents: A meta-analysis and systematic review. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 30(4), 485-502.

LAFON. R: "L'enfance inadaptee", Encyclopedias. Universalis.

Li, C., Zhang, X. & Cheng, X. (2023). Associations among academic stress, anxiety, extracurricular participation, and aggression: An examination of the general strain theory in a sample of Chinese adolescents. *Current Psychology*, 42(25), 21351-21362.

Morelli, F., Aprile, G. , Martolini, C., Ballante, E., Olivier, L. , Ercolino, E. & Signorini, S. (2022). Visual function and neuropsychological profile in children with cerebral visual impairment. *Children*, 9(6), 921.

Miranda, A., Mira, A., Berenguer, C., Rosello, B. & Baixauli, I. (2019). Parenting stress in mothers of children with autism without intellectual disability: Mediation of behavioral problems and coping strategies. *Frontiers in Psychology*, 10, 464.

Morrison, F. J., Kim, M. H., Connor, C. M., Grammer, J. K. (2019). The causal impact of schooling on children's development: Lessons for developmental science. *Curr Dir Psychol Sci*, 28(5), 441-449.

Philipp, J., Zeiler, M. , Waldherr, K., Truttmann, S., Dür, W., Karwautz, A. F. K. (2018). Prevalence of emotional and behavioral problems and subthreshold psychiatric disorders in Austrian adolescents and the need for prevention. *SPPE*, 53(12), 1325-1337.

Putwain, D. W., Pekrun, R., Nicholson, L. J., Symes, W., Becker, S., Marsh, H. W. (2018). Control-Value Appraisals, Enjoyment, and Boredom in Mathematics: A Longitudinal Latent Interaction Analysis. *American Educational Research Journal*, 55(6), 1339-1368.

Ray, J. A. , Choi, J. K. , Jackson, A. P. (2021). Adverse childhood experiences and behavior problems among poor Black children: Nonresident father involvement and single mothers' parenting stress. *Child Abuse & Neglect*, 121, 105264.

Saged AA, Mohd Yusoff MY, Abdul Latif F, Hilmi SM, Al-Rahmi WM, Al-Samman A, et al(2020). Impact of Quran in treatment of the psychological disorder and spiritual illness. Journal of Religion and Health. ; 59: 1824-37.

Sinha, A. K. P., Singh, R. P. (1993). *Manual for adjustment inventory for school students (AISS)*. Agra: National Psychological Corporation.

Slaby T, Gaura T. (2003). Self-efficacy and personal goal setting. *American education research journal*, 29(3), 663-676.

Shonkoff, J. P., Garner, A. S. (2012). Committee on Psychosocial Aspects of Child and Family Health; Committee on Early Childhood, Adoption, and Dependent Care; Section on Developmental and Behavioral Pediatrics. The lifelong effects of early childhood adversity and toxic stress. *Pediatrics*, 129(1), e232-e246.

Teepe, R., Molenaar, I., Verhoeven, L. (2017). Technology enhanced storytelling stimulating parent–child interaction and preschool children's vocabulary knowledge. *Journal of Computer Assisted Learning*, 33(2), 123-36.

Tahir M, Zubairi SU. (2019). Exploring Quranic stance on mental health: an analytical review. *University of Wah Journal of Social Sciences*, 2(2), 46-71.

Voulgaridou, I. & Kokkinos, C. M. (2023). Relational aggression in adolescents across different

cultural contexts: A systematic review of the literature. *Adolescent Research Review*, 8(4), 457-480.

Warburton, W. A. & Anderson, C. A. (2015). Aggression, social psychology of. *International encyclopedia of the social & behavioral sciences*, 2015, 373-380.

Zhang, W, hong, W. (2022). Parenting Styles and Adolescents' Problem Behaviors: The Mediating Effect of Adolescents' Self-Control. *Asian Journal of Psychiatry*, 126(6), 2979-2999.

Ravanshenasi va Din ——————————**2026, Vol. 19, No. 2, 107-124**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/ravanshenasi.2024.2021750

dor 20.1001.1.20081782.1405.19.2.6.0

Triangulation in Family Systems Theory and Its Critique Based on Islamic Thought with Reference to the Content of the Arbitration Verse (Āyah of Hakamiyat)

✍ **Mohammad Mohsen Hasankhah** / PhD Student in Quran and Psychology, Al-Mustafa International University. hkh730@gmail.com

Mohammad Javad Ramezanipour / PhD Student in Psychology, Imam Khomeini Educational and Research Institute. mj.ramezanipoor@gmail.com

Mohammad Reza Najafi / Master's degree in Psychology, Founder of the Institute of Ethics and Education. m.r.najafi137010@gmail.com

Received: 2023/08/23 - **Accepted:** 2023/12/11

Abstract

This study was conducted to evaluate triangulation in the family systems theory based on Islamic thought, with regard to the contents of the verse of Hakamiyat (arbitration). The method of this research was descriptive–analytical. The information was gathered through library research and documentary study, using primary sources; it was then critiqued and evaluated based on Islamic thought.

The findings showed that family systems theory holds that the vulnerability of the dyadic relationship to anxiety—whether external or internal—is high, and that the smallest form of stable communication consists of three relational "sides." Therefore, it recommends a therapeutic approach in which counselors, as the third relational component, seek to increase differentiation within the family for greater rationality in highly stressful conditions. The study also found that, based on the verse of Hakamiyyat, in order to resolve family disputes, seeking help from a third relational party can be considered a religious guideline. In other words, the verse of Hakamiyyat accepts the establishment of a communication triangle involving knowledgeable and expert individuals as arbitrators and therapists to resolve family disagreements.

Keywords: triangulation, family systems theory, family therapy, the verse of Hakamiyat, Islamic thought.

روان‌شناسی و دین ـــــــــــــــــــــــــــــــسال نوزدهم، شماره دوم، پیاپی ۷۴، تابستان ۱۴۰۵، ص ۱۰۷-۱۲۴

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/ravanshenasi.2024.2021750

dor 20.1001.1.20081782.1405.19.2.6.0

مثلث‌سازی در نظریهٔ سیستم‌های خانواده و نقد آن بر اساس اندیشهٔ اسلامی با توجه به مفاد آیهٔ حکمیت

✍ **محمدمحسن حسن‌خواه** / دانشجوی دکتری قرآن و روان‌شناسی جامعة المصطفی العالمیه hkh730@gmail.com

محمدجواد رمضانی‌پور/ دانشجوی دکتری روان‌شناسی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ mj.ramezanipoor@gmail.com

محمدرضا نجفی/ کارشناسی ارشد روان‌شناسی مؤسسهٔ اخلاق و تربیت m.r.najafi137010@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۱ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۲/۰۹/۲۰

چکیده

پژوهش حاضر با هدف ارزیابی مثلث‌سازی در نظریهٔ سیستم‌های خانواده بر اساس اندیشهٔ اسلامی با توجه به مفاد آیهٔ حکمیت انجام شد. روش این پژوهش توصیفی ـ تحلیلی بود. اطلاعات به شیوهٔ کتابخانه‌ای، مطالعهٔ اسنادی و با مراجعه به منابع دست اول شکل گرفت؛ سپس به نقد و ارزیابی آن بر اساس اندیشهٔ اسلامی پرداخته شد. یافته‌های تحقیق نشان داد که نظریهٔ سیستم‌های خانواده معتقد است، آسیب‌پذیری رابطهٔ دوتایی در برابر اضطراب ـ بیرونی یا داخلی ـ زیاد است و کوچک‌ترین شکل ارتباط پایدار متشکل از سه ضلع ارتباطی می‌باشد. بنابراین روش درمانی‌ای را توصیه می‌کند که در آن مشاوران در جایگاه ضلع سوم ارتباطی به دنبال افزایش تمایزیافتگی در خانواده برای عقل‌ورزیِ بیشتر در شرایط پُرتنش هستند؛ همچنین یافته‌های تحقیق نشان داد که بر اساس آیهٔ حکمیت می‌توان گفت به‌منظور رفع اختلافات خانواده کمک گرفتن از طرف سوم ارتباطی،می تواند دستورالعمل دینی باشد و به عبارتی آیهٔ حکمیت، ایجاد مثلث ارتباطی با اشخاص خبره و عالم در جایگاه حکم و درمانگر برای رفع اختلافات خانوادگی را مورد پذیرش قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: مثلث‌سازی، نظریهٔ سیستم‌های خانواده، خانواده‌درمانی، آیهٔ حکمیت، اندیشهٔ اسلامی.

مقدمه

یکی از مفاهیم متداول در بحث روش‌های خانواده‌درمانگری، «مثلث‌های ارتباطی» است. خاستگاه این واژه و مفهوم‌شناسی آن از منظر اندیشهٔ اسلامی یکی از مسائل ضروری در بومی‌سازی روش‌های خانواده‌درمانی سیستمی است. در تبیین و بررسی مفهوم کلی «مثلث‌سازی» ده‌ها کتاب و مقاله به رشتهٔ تحریر درآمده است؛ همچون کتاب *مثلث و مثلث‌سازی در خانواده (الفبای درمان)*، نوشتهٔ فیلیپ گِه‌رن و دیگران که توسط فرشاد بهاری (۱۳۹۰) ترجمه شده است. مقاله «نقش مثلث‌سازی با فرزند و اطرافیان در سازگاری زناشویی»، نوشتهٔ خاکپور و دیگران (۱۴۰۱). در آثار تطبیقی نیز می‌توان به پایان‌نامهٔ سالاری‌فر (۱۳۷۹) اشاره نمود، که به مقایسهٔ نظریهٔ خانواده‌درمانی مینوچین با دیدگاه اسلام در باب خانواده پرداخته است؛ همچنین در بخشی از مقالهٔ «الگوی نظری مداخلهٔ انعطاف ـ نفوذناپذیری در خانواده‌درمانگری سیستمی معنوی برای مدیریت مرزهای خانواده بر اساس حدیث العزیزة»، نوشتهٔ پسندیده و دیگران (۱۳۹۷)؛ همچنین در بخشی از پایان‌نامهٔ حسن‌خواه (۱۴۰۰) با عنوان «مفاهیم اساسی در مدل خانواده‌درمانی بوئن و نقد و بررسی آن از منظر اندیشهٔ اسلامی» به بحث مثلث‌سازی پرداخته شده، لکن هیچ اثر مستقلی برای ارزیابی این مفهوم پرکاربرد در زوج‌درمانی و خانواده‌درمانی و چگونگی شکل‌گیری آن در نظریهٔ سیستم‌های خانواده به‌عنوان خاستگاه اولیهٔ این مفهوم یافت نشد. از این جهت تحلیل و ارزیابی این روش مؤثر در مشاوره، از منظر اندیشهٔ اسلامی ضرورت دارد. تحقیق حاضر با هدف ارزیابی «مثلث‌سازی در نظریهٔ سیستم‌های خانواده و نقد آن از منظر اندیشهٔ اسلامی با توجه به مفاد آیهٔ حکمیت» به رشتهٔ تحریر درآمده است.

روش پژوهش

تحقیق حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و بر اساس تحلیل محتوای کیفیِ منابع دست اول و نقد و بررسی آنها بر اساس منـابع جامع دینی اعم از قرآن و احادیث و کتب اندیشمندان مسلمان، مطالب گردآوری و تدوین گردیده است.

یافته‌های پژوهش

یافته‌های تحقیق در دو قسمت «توصیف نظریهٔ سیستم‌های خانوادهٔ مثلث‌سازی» و «ارزیابی مثلث‌سازی از منظر اندیشهٔ اسلامی» تدوین و تنظیم شد.

نظریهٔ سیستم‌های خانوادهٔ مثلث‌سازی

«نظریهٔ سیستم‌های خانوده» که در محافل علمی با نام «Theory Systems Family» یا به اختصار «FST» شناخته می‌شود، توسط لوسیوس موری بوئن (۱۹۱۳ـ۱۹۹۰م) تدوین و معرفی گردید. او استاد روان‌پزشکی دانشگاه جورج تاون و اولین رئیس انجمن خانواده‌درمانی امریکا و یکی از پیشگامان خانواده و زوج‌درمانی می‌باشد. «نظریهٔ نظام‌های خانواده» که یکی از مهم‌ترین روش‌های خانواده‌درمانی است، از هشت مفهوم اصلی تشکیل

می‌شود. این مفاهیم درعین‌حال که مفاهیمی به‌هم‌پیوسته هستند، هریک در جای خود به‌طور مجزا ابعاد شخصیتی افراد و ناسازگاری‌های روانی را توضیح می‌دهند. این مفاهیم هشت‌گانه عبارت‌اند از:

- تمایزیافتگی یا تمایزخود (Differentiation of self)؛
- مثلث‌ها (Triangles)؛
- فرایند عاطفی خانوادهٔ هسته‌ای (Nuclear family emotional processes)؛
- فرایند فرافکنی خانواده (Family projection process)؛
- فرایند انتقال چندنسلی (Multigenerational transmission process)؛
- جایگاه همشیرها (Sibling position)؛
- برش عاطفی یا گسست عاطفی (Emotional cutoff)؛
- فرایند عاطفی اجتماعی (Emotional cutoff) (Bowen & Kerr, 1988, p. 13).

«مثلث‌سازی ارتباطی» یکی از مفاهیم اساسی نظریهٔ بوئن است که فارغ از جایگاه آن در بین مفاهیم هشت‌گانهٔ نظریهٔ سیستم‌های خانواده، به‌خودی‌خود دارای استقلال معنایی و کارکردهای مستقل در روان‌شناسی خانواده و نظری‌های دیگر می‌باشد. بر این اساس خانوادهٔ درمانگران به دو گروه تقسیم می‌شوند: کسانی که اساس روابط بین‌فردی را دوتایی می‌دانند، و آنهایی که رابطه را اساساً سه‌تایی برمی‌شمارند. بوئن معتقد است سیستم دونفره از اساس ناپایدار است. آسیب‌پذیری رابطهٔ دوتایی نسبت به اضطراب ـ بیرونی یا داخلی ـ بسیار بالا است و کوچک‌ترین شکل ارتباط پایدار در خانواده رابطهٔ سه‌ضلعی می‌باشد (Bowen & Kerr, 1988, p. 87).

برخی از محققان بر این باورند که بنای نظام خانواده بر اساس آجرهای مثلثی است و روابط بین‌فردیِ اعضای خانواده را سازه‌های مثلثی شکل می‌دهند (نیکولز و شوارتز، ۲۰۰۴)؛ مثلاً جی هیلی اساس را سه‌تایی می‌داند و حتی معتقد است که رابطهٔ زوجی سالم بین یک زن و شوهر از لحاظ نادیده گرفتن فرد سوم باز هم یک سه‌تایی یا مثلث را تشکیل می‌دهد و حتی دیدگاه او به زوج‌درمانی بر اساس شکل‌گیری مثلث درمانگر، زن و شوهر است. به اعتقاد ویرجینیا ستیر، خانواده‌درمانگری و مددکاری اجتماعی بر اساس اضلاع سه‌گانه بنا شده است و هیچ‌چیز در عالم بر اساس دو پایه نمی‌ایستد و حداقل به وجود سه پایه نیاز دارد (هی لی، ۱۳۸۴)؛ به‌عنوان مثال فرض کنید با یکی از دوستان خود روی نیمکت پارک نشسته‌اید و در حال گفت‌وگو هستید، ناگهان یکی از دوستان مشترک خود را می‌بینید

که به سمت شما می‌آید، ورود این شخص سوم، بسته به نوع روابط شما با نفر سوم، فرایند گفت‌وگو را تغییر می‌دهد؛ یا از او استقبال می‌کنید و با همان محتوا به ادامهٔ گفت‌وگو می‌پردازید، یا از او می‌خواهید که راجع به اختلاف‌نظر احتمالی شما اظهارنظر کند، یا موضوع بحث را عوض می‌کنید تا او در جریان محتوای گفت‌وگوی شما قرار نگیرد و یا اینکه سکوت می‌کنید و برای طرد او تمام تلاش خود را به‌کار می‌گیرید تا نفر سوم از رابطهٔ دوتایی شما خارج شود.

با توجه به مثال ذکرشده از نظر بوئن وقتی دو نفر از اعضای خانواده با هم مشکل دارند، برای کاهش اضطراب یا تنش، پای نفر سومی را به میان می‌کشند که به این فرایند «مثلث‌سازی» یا «Triangulation» گفته می‌شود؛ زیرا روابط مثلثی ظرفیت بیشتری برای تحمل اضطراب ایجاد می‌کند و افراد امکان تغییر فشار اضطرابی خود در درون رابطهٔ سه‌نفره را دارند (Bowen, 1978, p. 402). شناخت انواع مثلث‌ها از مهم‌ترین فعالیت‌های خانوادهٔ درمانگران سیستمی است. یکی از مهم‌ترین اشکال این رابطهٔ مثلثی وقتی است که یک زاویهٔ مثلث به روابط خارج از نظام درونی خانواده مربوط باشد (پسندیده، جان‌بزرگی و آذربایجانی، ۱۳۹۷).

پیشینهٔ مثلث‌سازی در خانواده‌درمانی

برخی معتقدند که اشاره به ساختارهای سه‌وجهی در روان انسان، به «مثلث فرویدی» و تعمیم آن به روابط بین‌فردی باز می‌گردد. البته با نگاهی دقیق‌تر، تفاوت جدی میان ساختار فرویدی و مثلث‌سازی ارتباطی در خانواده‌درمانی دیده می‌شود (نیکولز و شوارتز، ۲۰۰۴)؛ برخی نیز اعتقاد دارند ارتباط این مفهوم به اعتقادات کلیسا و تثلیث مسیحیت هستند، که روشن است نمی‌توان سنخیتی بین آنچه در این موضوع مطرح می‌شود و تثلیث یافت ـ بوئن اصالتاً مسیحی نیست ـ همچنین منظور از مثلث ارتباطی، حصر ارتباط در عدد سه نیست و درواقع تعمیم ارتباطات انسانی از دو طرف به ابعاد بیشتر است و گاهی ممکن است این اضلاع ارتباطی خیلی بیشتر از سه طرف باشد و اساساً ممکن است طرف سوم انسان نباشد و شغل و تفریحات و هر چیز دیگری در جایگاه و طرف سوم ارتباطی برای فرافکنی فشار روانی دستاویز قرار گیرد.

از این جهت می‌توان با قاطعیت گفت: «مثلث ارتباطی» در خانواده‌درمانی اولین بار در نظریهٔ سیستم‌های خانوادهٔ بوئن مطرح گردید و به‌عنوان یکی از هشت مفهوم اساسی این نظریه معرفی شد؛ سپس واژهٔ مثلث‌سازی در تعداد زیادی از نظریه‌های خانواده و زوج‌درمانی استفاده گردید؛ به‌عنوان مثال مینوچین در روش ساخت‌نگر خود از مفهوم «مثلث صلب» استفاده کرد (Minuchin, 1974). جی هیلی از مفهوم «مثلث منحرف» در نظریهٔ خود بهره جست (هی لی، ۱۳۸۳)؛ همچنین ستیر در روش درمانی خود از روابط مثلثی در خانواده سخن به میان آورده است (Satir, 1983). چه بسا بتوان «مثلث دراماتیک» کارپن را دریچه‌ای نوین در استفاده از این مفهوم معرفی نمود (Karpman, 2014). با توجه به کش‌وقوس‌های مفهومی فراوان در استفاده از مفهوم «مثلث‌های ارتباطی» در نظریه‌های مختلف، این پژوهش درصدد بررسی و ارزیابی آن در خاستگاه اولیهٔ شکل‌گیری، یعنی «نظریهٔ نظام‌های

خانوادهٔ بوئن» می‌باشد.

پیدایش ایدهٔ مثلث‌های ارتباطی در نظریهٔ سیستم‌های خانواده

بوئن در دههٔ ۵۰ میلادی پروژهٔ مطالعهٔ کودکان اسکیزوفرنی در مؤسسهٔ ملی بهداشت روان (National Health Mental of Institute) را کلید زد. او و همفکرانش بر خلاف تصور رایج آن دوران مبتنی‌بر «علیت خطی» (causality Linear)، در بروز اختلالات فردی؛عامل شدت بیماری و بروز مشکلات فردی را خانواده می‌دانستند و نوعی «علیت حلقوی» (causality Circular) را در بروز اختلال مشاهده می‌نمودند.

تصور رایج در آن دوره بر این بود که مشکلات خانواده عمدتاً از جانب کودکان اسکیزوفرنی است، اما بوئن به این نتیجه رسید حتی حالات پدرانی که کمترین درگیری عاطفی با خانواده را دارند هم می‌تواند تأثیر بسزایی در ثبات و عدم ثبات شبکهٔ ارتباطی خانواده داشته باشد. او دریافت که پدرانی که به شدت به اضطراب مادر خانواده واکنش نشان می‌دهند، هنگامی که با ناراحتی همسرشان مواجه می‌شوند، رفتارهای واکنشی قوی نشان می‌دهند؛ مثلاً ممکن است همراه با همسرشان نگرانی خود را نسبت به فرزند اسکیزوفرنی خود بروز دهند، یا از وی انتقاد کنند؛ حتی ممکن است برای گریز از تنش بیشتر از بافت احساسی خانواده فاصله بگیرند و این رفتارها به‌صورت مستقیم بر نوع کنش‌های مادر و کودک اثر می‌گذارد. درواقع اولین جرقه‌های بررسی یک رابطهٔ سه‌تایی در همین زمان به ذهن بوئن خطور نمود و بعدها از واژهٔ مثلث استفاده کرد. بوئن می‌نویسد:

> **من کار روی این مفهوم اساسی را در سال ۱۹۵۵ شروع کردم. تا اواخر سال ۱۹۵۶ گروه تحقیقاتی دربارهٔ سه‌تایی‌ها فکر می‌کردند و حرف می‌زدند. وقتی این مفهوم به‌تدریج تکامل یافت، خیلی بیشتر از معنای اصطلاح متعارف سه‌تایی را دربر گرفت و بنابراین ما در تبادل نظر با کسانی که می‌پنداشتند که معنای سه‌تایی را می‌دانند، مشکل پیدا کردیم و من مثلث را برای بیان این مفهوم انتخاب کردم** (Bowen, 1978, p. 62).

هدف و دلیل مثلث‌سازی

بوئن عقیده داشت، مثلث‌سازی‌ها بسیار کنش‌گرانه‌تر از آنچه تصور می‌شود، عمل می‌کنند و درواقع هرگاه تنش در دوتایی وجود دارد، نیروهای عاطفی و هیجانی رفته‌رفته به شیوه‌ای عمل می‌کنند که رابطه توسط یک ضلع سوم تثبیت شود (خوش‌لهجه، ۱۳۹۷). در سیستم درمانی بوئن هدف اصلی درمانگر افزایش سطح تمایزیافتگی است. این دیدگاه تمایزیافتگی به معنای تسلط هرچه بیشتر سیستم عقلانی بر سیستم هیجانی و احساسی است. بنابراین وقتی صحبت از مثلث‌سازی در نظریهٔ سیستم‌ها می‌شود به این معناست که طرفین ارتباط به دنبال مدیریت هیجانات و تنش‌های بین خود هستند و در این راه به ضلع سوم متوسل می‌شوند. به همین دلیل وی معتقد است که روان‌درمانگر و مشاور به‌عنوان ضلع سوم ارتباط باید به دنبال افزایش توان عقل‌ورزی و مدیریت اضطراب و تنش در بافت خانواده باشد (Bowen, 1978, p. 74).

مثلث‌سازی مثبت و مثلث‌سازی منفی

مثلث‌سازی می‌تواند از طرفی یک عامل سازنده و تثبیت‌کننده باشد، و از جهت دیگر یک عامل مخرب و بی‌ثبات‌کننده. مثلث بی‌ثبات‌کننده یا «مثلث‌بندی بد» می‌تواند ارتباطات را قطبی کند و درگیری را تشدید کند. درک تفاوت بین مثلث‌سازی تثبیت‌کننده و مثلث‌سازی بی‌ثبات‌کننده برای اجتناب از موقعیت‌های بی‌ثبات‌کننده مفید است (Skip, 2020). مثلث‌سازی ممکن است آشکار باشد که معمولاً در خانواده‌های پرتعارض دیده می‌شود، و ممکن است پنهان باشد (Carr, 2015).

بوئن و اکثر خانوادهٔ درمانگرانِ بعد از او ماهیت مثلث‌سازی را خنثا می‌دانند و عادتاً مثلث‌های خانوادگی را مثبت یا منفی ارزش‌گذاری نمی‌کنند و حتی وجود آن را برای برقراری ثبات در ارتباطات کاملاً طبیعی می‌دانند. از این جهت عمدتاً زمانی که مثلث موجب بروز علائم کج‌کاری در خانواده بشود، مورد توجه درمانگران قرار می‌گیرد؛ به‌عنوان مثال در برخی روش‌های درمانی گاهی خودِ درمانگر برای رفع اختلالات خانوادگی و یا ارتباطات بین‌فردی به‌آسانی با استفاده از مثلث‌سازی مشکلات را مدیریت و جهت‌دهی می‌کند. بوئن در روابط مثلث‌سازی‌شده به چهار حالت اشاره می‌کند (Bowen, 1988, p. 140) که عبارت‌اند از:

الف) رابطهٔ دوتایی پایدار که با اضافه شدن شخص سوم می‌تواند بی‌ثبات شود؛ به‌عنوان مثال، یک ازدواج هماهنگ ممکن است بعد از تولد یک کودک دچار تنش شود و توانایی والدین در برقراری تعادل و سرمایه‌گذاری زمان و انرژی با حضور کودک تضعیف شود؛

ب) رابطهٔ سه‌تایی ناپایدار که با حذف نفر سوم تبدیل به رابطهٔ دونفره شده و بی‌ثبات می‌شود؛ به‌عنوان مثال، ناهماهنگی زناشویی ممکن است پس از ازدواج کودکان و خروج آنها از خانه افزایش یابد؛ زیرا هنگامی‌که از خانه خارج می‌شوند دیگر به آسانی در دسترس نیستند تا بتوانند با مشکلات والدین مثلث شوند؛

ج) رابطهٔ دوتایی ناپایداری که با افزودن شخص سوم تثبیت می‌شود؛ به‌عنوان مثال، برخلاف حالت اول ممکن است یک زوج ناسازگار پس از تولد فرزند هماهنگ‌تر شوند و والدین تمرکز نگرانی‌های خود را از یکدیگر به فرزند منتقل کنند؛

د) رابطهٔ دوتایی ناپایداری که با حذف شخص سوم تثبیت می‌شود؛ به‌عنوان مثال، اگر دو نفر از شخص ثالثی که به‌طور مداوم در موضوعات روابط خود طرف‌داری می‌کند، اجتناب کنند، می‌توانند درگیری دونفره را کاهش دهند؛ مثل ورود مادر زوجین در رابطهٔ زوجین.

در تعارضات خانوادگی معمولاً طرف ضعیف‌تر برای حفظ منافع و جایگاه خود و یا برای مدیریت کردن قدرت طرف دیگر، با وارد کردن شخص سوم دست به مثلث‌سازی خواهد زد؛ مثلاً با به‌کارگیری فرزند سعی در کنترل همسر می‌کند و یا با ورود مسائل شغلی، مشاور، مطالعه و یا حتی مسائل دینی و اعتقادی سعی می‌کند فشار رابطه را

بر خود کنترل کند (Leslie, et al, 2008).

اضطراب، تمایزیافتگی و مثلث‌سازی

شیوه‌های مثلث‌سازی با توجه به «سطح اضطراب» و «درجهٔ تمایزیافتگی» افراد متفاوت است. از نظر بوئن شاه‌کلید رهایی انسان‌ها از چنگال اختلالات روان‌شناختی، تسلط عقلانیت بر هیجانات و احساسات است و این جان‌مایهٔ اولین مفهوم این نظریهٔ او، یعنی «تمایزیافتگی» می‌باشد. او معتقد است افرادی که از سطح تمایزیافتگی بالایی برخوردارند، به دلیل تسلط بیشتر سیستم عقلانی بر سیستم هیجانی و عاطفی، احساس استقلال بیشتری دارند و کمتر نیاز به «همجوشی هیجانی» (fusion Emotional) پیدا می‌کنند. این افراد کمتر توسط واکنش عاطفی به محیط و دیگران سوق داده می‌شوند، و دوره‌های زندگی آنها بیشتر بر اساس اصول و توجه به تفکر اداره می‌شود. بنابراین سطح تمایزیافتگی در اعضای خانواده در شدت مثلث‌سازی تعیین‌کننده است و سطوح پایین تمایزیافتگی در افراد، بزرگ‌ترین علت تشکیل بالقوه مثلث‌های معیوب ارتباطی است. درواقع مثلث‌ها به‌طور مستمر و با توجه به سطح اضطراب و نوع تعامل در میان افراد شکل می‌گیرد و زمانی که شرایط و اوضاع نسبتاً آرام شد کم‌رنگ می‌شوند، تاجایی‌که از نظر بالینی تقریباً وجود ندارند. این حرکت به‌قدری دقیق و عادی بروز می‌کند که مشاهدهٔ آن دشوار است (Papero, 1990, p. 49).

مثلث‌های ارتباطی در دوره‌های اضطرابی نسبت به دوره‌های آرام دارای ویژگی‌های متفاوتی می‌شوند؛ با افزایش اضطراب (در یک دورهٔ کوتاه یا طولانی) آرامش روابط از بین می‌رود، معمولاً اضطراب و تنش در یکی از طرف‌های رابطه بیشتر از فرد دیگر احساس می‌شود. فرد ناراحت و مضطرب ابتدا سعی می‌کند تعادل ارتباطی را برقرار کند، اما به دلیل سطح بالای اضطراب معمولاً دستیابی به آن بسیار دشوارتر از زمانی خواهد بود که اوضاع آرام‌تر است؛ زیرا وقتی سطح اضطراب بالا باشد، افراد نسبت به یکدیگر حساس‌تر شده و واکنش بیشتری نشان می‌دهند و حفظ هماهنگی دشوارتر می‌شود. هنگامی‌که در بازگرداندن تعادل ناموفق ظاهر شدند، فرد مضطرب شروع به برقراری رابطه با خارج از بافت دونفره می‌کند. شخص خارجی که عموماً از بین افراد مشتاق انتخاب می‌شود، به‌سرعت به دعوت پاسخ می‌دهد و یک مثلث ارتباطی برای کاهش و مدیریت اضطراب شکل می‌گیرد؛ مثل ورود یا دعوت از مشاور خانواده یا مادرِ همسران در رابطهٔ زوجین (خوش‌لهجه، ۱۳۹۷). درواقع این ضلع سوم می‌تواند هر چیزی باشد؛ گاهی والدین یا فرزندان، بستگان یا دوستان، درمانگر و یا پلیس و مراجع قضایی. مواد مخدر و الکل و حتی اشتغال به کار مداوم و هر آنچه که بتواند سطح اضطراب را در طرفین تقلیل دهد می‌تواند نامزد ضلع سوم ارتباطی باشد.

اگر سطح نگرانی و اضطراب بیش از ظرفیت مثلث تشکیل شده باشد، اضطراب به مثلث دیگر سپرده می‌شود و این فرایندی است که بوئن آن را به‌عنوان «مثلث‌های درهم تنیده» (triangles Intertwined) تعریف کرده است. اگرچه مثلث تمایل دارد به اعضای خانواده‌های هسته‌ای، شامل مثلث‌های درهم‌تنیده تبدیل شود، اما می‌تواند

اعضای خانواده و دیگر افراد خارج از سیستم خانواده از قبیل معلمان، درمانگران و سازمان‌های اجتماعی را نیز دربر گیرد و تا آن حد توسعه یابد. مثلث‌های به‌هم‌پیوسته می‌توانند اضطراب را در مثلث مرکزی خانواده به میزان قابل‌توجهی کاهش دهند. نمونه‌ای از این امر اغلب در کلینیک‌های سلامت روان رخ می‌دهد (Bowen & Kerr, 1988, p. 438). و روان‌شناسان با اعضای خانواده مثلث‌سازی می‌کنند. از این جهت هدف درمانگر این است که با افزایش خودآگاهی افراد در پاسخ به فشارهای احساسی جایگاه اعضای خانواده را در مثلث‌های اصلی کنترل کرده و به فرایندهای عقلانی قوام ببخشد و از مشارکت در مثلث‌های احساسی جلوگیری کند. هنگامی‌که یک مثلث مرکزی در خانواده تغییر می‌کند، سایر مثلث‌های فرعی به‌طور خودکار حتی بدون مشارکت سایر اعضای خانواده درمان یا اصلاح می‌شوند. با این منطق حتی اگر یک نفر در بافت خانواده مشتاق تغییر و اصلاح باشد، کل روابط روبه اصلاح پیش خواهند رفت (خوش‌لهجه، ۱۳۹۷).

وقتی دو کودک که با هم اختلاف‌نظر دارند یک عضو دیگر خانواده (مثلاً برادر، والدین یا عمه) را وارد اختلاف‌های خویش می‌کنند، تنش بین آنها در صورتی کاهش می‌یابد که نفر سوم از کسی جانب‌داری نکند و آنان را در حل مشکل یاری نماید، ولی اگر هیجان‌زده شود و ناعادلانه رفتار کند، فشار روانی ادامه خواهد یافت. اینکه درمانگر هنگام توجه به الگوهای مثلث‌سازی در خانوادهٔ تحت درمانش، با طرفین مثلثی متفاوت و متمایز تشکیل بدهد، خیلی اهمیت دارد و در واقع نقش درمانگر و وظیفهٔ او ایجاد یک مثلث عقلانی در مقابل مثلث‌های احساسی موجود می‌باشد (حسن خواه ۱۴۰۰). بوئن در جلسهٔ درمان با دو رویکرد از روش مثلث‌سازی استفاده نمود:

در روش اول، خود را به‌عنوان درمانگر در موضع شخص سوم که بالقوه مثلث‌سازی شده قرار می‌داد، آنگاه با هدف شکستن «مثلث‌های احساس‌محور» منشأ اثر واقع می‌شد و با هریک از اعضا در واحد دوتایی ارتباط خود را حفظ کرده و تلاش می‌نمود مدارِ تصمیمات عقل‌محور را قوام بخشد. درواقع او عقیده داشت جوهرهٔ درمان زناشویی این است که ارتباط خودتان را با زن و شوهر حفظ کنید، اما به آنها اجازه ندهید با شما مثلث‌سازی کنند. در عمل بوئن به هریک از زوجین ملحق می‌شد و اغلب با انتخاب همسری که انگیزهٔ بیشتری بر درمان داشت یا عملکرد بهتری نشان می‌داد، کار را شروع کرده و تلاش می‌کرد سطح تمایزیافتگی افراد را افزایش دهد. وی سؤالات غیرمواجه‌آمیز می‌پرسید، واقعیت‌ها را اصلاح می‌کرد و به احساسات گوش می‌داد. او تلاش می‌کرد سؤالات را برای تحریک ذهن شکل دهد نه برای بیرون کشیدن احساسات. هدف وی پرداختن و گوش دادن به تصور، برداشت و نظر هریک از زوجین بدون طرف‌داری عاطفی از هرکدام از آنها بود. بیرون ماندن از مثلث‌های احساس‌محور ساده به نظر می‌رسد، اما فقط با گفتن اینکه «من قصد ندارم که از هیچ‌کدام‌تان طرف‌داری کنم، یا من قصد ندارم با شما دونفر مثلث‌سازی کنم»، میسر واقع نمی‌شود. توانایی درمانگر برای حفظ آرامش هیجانی در مواجهه با احساسات شدید برای اجتناب از طرف‌داری کردن ضروری است.

دومین روش بوئن برای از بین بردن مثلث‌ها، کار کردن با فردی از سیستم خانواده بود که بهترین عملکرد را داشتند. اگر در فردی از خانواده انگیزهٔ لازم برای تغییر در خود و خانواده مشاهده می‌شد، آن شخص را برای مثلث‌زدایی آماده مربیگری می‌کرد. به این ترتیب با کمترین ورود مستقیم از جانب درمانگر اختلالات روابط توسط خود اعضای خانواده مدیریت می‌گردید (Bowen & Kerr, 1988, p. 90).

ارزیابی «مثلث‌سازی» از منظر اندیشهٔ اسلامی

بوئن معتقد است سیستم دونفره از اساس ناپایدار است. آسیب‌پذیری رابطهٔ دوتایی نسبت به اضطراب ـ بیرونی یا داخلی ـ بسیار بالا است و کوچک‌ترین شکل ارتباط پایدار در خانواده، رابطهٔ سه‌ضلعی و مثلثی می‌باشد (Bowen & Kerr, 1988, p. 138). با توجه به مطالب بیان‌شده، دو محور در ارزیابی این مفهوم مطرح می‌گردد:

محور اول؛ بررسی رویکرد اسلام به ساختار و چینش روابط

آیا آموزه‌های اسلامی نگاه دووجهی یا سه‌وجهی در روابط را به رسمیت می‌شناسد؟ و آیا اساس روابط انسانی را بر وجود سه طرف ارتباطی معرفی می‌کند؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت: از گزاره‌های دینی چنین برداشت می‌شود که خداوند متعال کمال همهٔ امور را در انتساب آنها به خود برشمرده است؛ حتی عامل قوام روابط زوجین و خانواده را نیز در اتصاف و اتصال آنها به ذات کمالی خود دانسته است و می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱). قرآن در این آیه، اولاً جعل مؤدت و رحمت در خانه را از جانب خداوند معرفی می‌کند و گویا خداوند را ضلع سوم روابط سالم خانوادگی برمی‌شمارد و از طرفی توصیه به در نظر گرفتن ذات اقدس الهی به‌عنوان عامل رشد و کمال زندگی زناشویی می‌داند، اما پرواضح است این نوع ادله در تأیید اصیل بودن «مثلث‌ها» در تمام روابط انسانی ـ مدعای نظریهٔ سیستم‌ها ـ کافی نیست و نمی‌توان آن را دلیل بر رسمیت داشتن سه‌ضلعی بودن همهٔ روابط دانست. از طرفی این آیه توصیه می‌کند که خداوند به‌عنوان ضلع سوم و اصلی روابط زوجین در نظر گرفته شود و گویا توصیه‌ای است بر مثلث‌سازی ارتباطی زوجین با خداوند عالم، اما از منظر اسلامی این امر منحصر به بافت خانواده نمی‌شود، بلکه توصیهٔ دین به برقراری ارتباط عمیق با خداوند سبحان در همهٔ حالات و موقعیت‌ها می‌باشد؛ حتی زمانی که انسان با نفس خود مواجه است.

محور دوم؛ جست‌وجوی شاهدی بر روش درمانی مثلث‌سازی و یا نامثلث‌سازی ارتباطی در گزاره‌های دینی

حال سوال این است که آیا روش درمانی مثلث‌سازی ارتباطی از منظر گزاره‌های دینی مورد قبول است؟ در پاسخ به این مسئله می‌توان یک شاهد برای به رسمیت شمردن «مثلث‌سازی ارتباطی» در رفع اختلالات ارتباطی ارائه کرد و از آن به‌عنوان یک دستورالعمل دینی یاد کرد که اجمالا با نگاه مثلث‌سازی قابل تفسیر است؛ آنجا که خداوند می‌فرماید: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللهَ

کانَ عَلیماً خَبیراً» (نساء: ۳۵)؛ و اگر از جدایی و شکاف میان آن دو (همسر) بیم داشته باشید، حَکمی از خانواده شوهر، و حَکمی از خانواده زن انتخاب کنید. اگر تصمیم به اصلاح داشته باشند، خداوند میان آنها وفق بر قرار می‌کند؛ خداوند دانا و آگاه است. درواقع می‌توان گفت این آیه (آیهٔ حکمیت بین زوجین)، برای به کمال رساندن انسان یک روش خانواده‌درمانگری را معرفی می‌نماید که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

در بررسی لغات آیه روشن می‌شود که شقاق: شکافی است که شیء واحد را به دو شق جدای از هم منشق کند. معنای عرفی شقاق در زوجین تحمل نکردن هریک از زن و شوهر نسبت به دیگری است؛ به‌نحوی‌که تحمل یکدیگر شاق و مشقت‌آور باشد (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج۷، ص۲۳۵)؛ همچنین حَکَم: داور، قاضی، کسی که میان دو خصم حُکم می‌کند و نسبت به آنچه به او واگذار شده سِمَت قوامیت دارد، یعنی قیم است و توفیق: وفق در مقابل اختلاف است؛ به معنی سازگار کردن شخص یا چیزی با دیگری است تا اینکه بین آن دو، سازش و قرب حاصل شود و اختلاف و دوری از میانشان برود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج۱۳، ص۱۷۵ـ۱۷۶، مادهٔ و ف ق).

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر *تسنیم* چنین می‌نویسد:

... و این آیه بیان راه‌حل برای شقاق و ناسازگاری دوجانبهٔ زن و شوهر است. در ناسازگاری‌های طرفینی زن و شوهر هرکدام از ادای حقوق همسر خویش خودداری ورزیده و وظایف خود را انجام نمی‌دهد. در این زمان شخصی ثالثی به جز زن و شوهر را می‌طلبند که ولایت داشته باشد تا حق زن را از شوهر و حق شوهر را از زن بگیرد و... اگر اختلاف، ناسازگاری، شقاق و جدایی بین آنها به‌گونه‌ای باشد که تحمل یکدیگر شاق و مشقت‌آور باشد، برای رفع اختلاف باید کارشناس خانوادگی و حَکَمی دارای شرایط قضا؛ مانند بلوغ، عقل، عدل و غیر آن از طرف خانوادهٔ شوهر و فردی دیگر با این شرایط از خانوادهٔ زن انتخاب کرده و برانگیزانند. البته محور بحث آیه، صورت خوف شقاق است، اما در صورت قطع به تخالف هر دو جانبه و اصلاح‌ناپذیری، مجالی برای تعیین دو حکم نیست؛ زیرا در این فرض، چنین بعثی لغو خواهد بود و ازهمین‌رو در این آیه عنوان «خوف شقاق» مطرح شده است نه علم به آن؛ همچنین ظاهر آیهٔ شریفه بعث حَکَم است نه توکیل آنها؛ چون اگر کارشناسی آن دو حَکَم به‌نحو توکیل باشد رضایت موکل‌ها شرط است و آن دو وکیل نمی‌توانند تصمیم مشترکی برای مجموع بگیرند؛ چون قدرت وکیل به‌اندازهٔ خود موکّل است و هریک از زن و شوهر تنها دربارهٔ خود حق تصمیم‌گیری دارد نه دیگری. بر این اساس که داوری و کارشناسی آن دو نفر از سنخ حکمیت است نه وکالت. حل اختلاف‌های عاطفی و درونی خانوادگی جز با گرایش قلبی و الفت و وحدت دل ممکن نیست. این تألیف دل که اساس خانواده است تنها به دست خداوند است و از هیچ مبدأ دیگری ساخته نیست؛ ازاین‌رو دربارهٔ حکمین می‌فرماید: «اِن یُریدا اِصلاحاً یُوَفِّقِ اللهُ بَینَهُما». بر پایهٔ اطلاق آیه، هر دو حَکَم می‌توانند زن یا مرد یا یکی زن و دیگری مرد باشد؛ همچنین مجتهد بودن آن دو لزومی ندارد؛ زیرا در امور خانوادگی نظر کارشناسانه لازم است نه اجتهاد. مشکلات خانوادگی و شقاق میان زن و شوهر جزو موضوعات است نه احکام، و امرالناس (حقوق مردمی) است نه امرالله؛ بدین جهت در اینجا شورا رواست و مشکل با تبادل نظر دو کارشناس خیرخواه حل می‌شود. بر اساس تناسب حکم و موضوع، قید (من اَهله) و (مِن اَهلِها) غالبی است نه احترازی؛ یعنی ذکر این قید ازآن‌روست که دو حَکَمی که هم خبیر و هم مورد توافق طرفین باشند غالباً از خانوادهٔ زوجین هستند، نه اینکه لازم است حَکَم‌ها حتماً از خانوادهٔ زوجین باشند. بر این اساس، اولاً اگر زوجین اصلاً بستگانی نداشتند یا در خانواده‌های آنها فرد واجد شرایط حکمیت نبود، ظاهراً اصل تحکیم در حال خوف شقاق ساقط نشده و نوبت به تحکیم کارشناس بیگانه می‌رسد؛

ثانیاً حتی با بودن دو فرد صالح از خانواده‌های زوجین می‌توان از افراد دیگر اصلح مورد رضایت طرفین در این اصلاح کمک گرفت... (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج۱۸، ص۵۹۰ـ۵۹۹).

علامه طباطبائی نیز در تفسیر *المیزان* می‌نویسد:

اگر فقط یک حَکَم باشد این خطر را دارد که او جانب یک‌طرف را بگیرد و حُکم جائرانه کند، و معنای اینکه فرمود: «إِنْ يُرِيدا إِصْلاحاً يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُما» این است که اگر واقعاً هر دو طرف نزاع، بنای اصلاح داشته باشند، و عناد و لجبازی در کارشان نباشد، خدای تعالی به‌وسیلهٔ این دو داور بین آن دو توافق و اصلاح بر قرار می‌کند؛ چون وقتی دو طرف زمام اختیار خود را به داورانی خیرخواه بدهند (حَکَمی که خودشان پسندیده‌اند) قهراً توافق حاصل می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۵۴۷).

در ذیل این آیهٔ شریفه چندین روایت نیز نقل شده که اکثراً ناظر به حدود اختیارات حکمین هستند، اما یکی از روایات که در تفسیر *جامع‌البیان* بیان شده است، روش درمانگری حضرت علی﵇ را در حل تعارضات خانوادگی توضیح می‌دهد. در این تفسیر چنین آمده است:

حَدَّثَنَا ابْن وَكِيع عَنْ مُحَمَّد بْن كَعْب الْقُرَظِيّ قَالَ: كَانَ عَلِيّ بْن أَبِي طَالِب رَضِيَ الله عَنْهُ يَبْعَث الْحَكَمَيْن: حَكَمًا مِنْ أَهْله وَحَكَمًا مِنْ أَهْلهَا، فَيَقُول الْحَكَم مِنْ أَهْلهَا: يَا فُلَان مَا تَنْقِم مِنْ زَوْجَتك؟ فَيَقُول: أَنْقِم مِنْهَا كَذَا وَكَذَا. قَالَ: فَيَقُول: أَفَرَأَيْت إِنْ نَزَعَتْ عَمَّا تَكْرَه إِلَى مَا تُحِبّ، هَلْ أَنْتَ مُتَّقِي الله فِيهَا وَمُعَاشِرهَا بِالَّذِي يَحِقّ عَلَيْك فِي نَفَقَتهَا وَكِسْوَتهَا و...؟ فَإِذَا قَالَ نَعَمْ؛ قَالَ الْحَكَم مِنْ أَهْله: يَا فُلَانَة مَا تَنْقِمِينَ مِنْ زَوْجك؟ فَتَقُول مِثْل ذَلِكَ، فَإِنْ قَالَتْ: نَعَمْ، جَمَعَ بَيْنهمَا؛ وَقَالَ عَلِيّ رَضِيَ الله عَنْهُ: الْحَكَمَانِ بِهِمَا يَجْمَع الله وَبِهِمَا يُفَرِّق (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۵، ص۴۷)؛

علی﵇ همواره در مورد اختلافات خانوادگی داوری را از خانوادهٔ مرد و داوری را از خانوادهٔ زن برمی‌گزید. داورِ طرف مرد به وی می‌گفت: ای فلانی از چه چیز شکوه داری؟ و او درد دل خویش را برمی‌شمرد. داور می‌گفت: اگر به خواسته‌هایت برسی، آیا از خدا پروا خواهی داشت و به شیوهٔ شایسته در انفاق و پوشاک و... با همسرت رفتار خواهی کرد؟ وقتی از او اقرار گرفت، داورِ زن نیز به وی می‌گفت: ای فلانه چه گله‌ای از شوهرت داری؟ او خواسته‌هایش را برمی‌شمرد و همچون حَکَم دیگر اقرار می‌گرفت. اگر پذیرفتند سپس بینشان جمع می‌کردند.

استاد قرائتی نیز در *تفسیر نور* می‌نویسد:

این آیه برای رفع اختلاف میان زن و شوهر و پیشگیری از وقوع طلاق، یک دادگاه خانوادگی را با این امتیازات مطرح می‌کند: داوران از هر دو فامیل باشند تا تعهّد و خیرخواهی بیشتری داشته باشند، این دادگاه نیاز به بودجه ندارد، رسیدگی به اختلاف در این دادگاه سریع، بدون تراکم پرونده و مشکلات کارِ اداری است، اسرار دادگاه به بیگانگان نمی‌رسد و مسائل اختلافی در میان خودشان می‌ماند؛ چون داوران از خود فامیل و مورد اعتماد طرفین می‌باشند.

ایشان چندین پیام را در مورد محتوای آیه بر می‌شمارند که عبارت‌اند از:

۱. علاج واقعه قبل از وقوع باید کرد. نگرانی از شقاق و جدایی کافی است تا اقدام به گزینش داوران شود: «إِنْ خِفْتُمْ».
۲. زن و شوهر یک روح در دو پیکرند. کلمهٔ «شِقاقَ» در جایی به‌کار می‌رود که یک حقیقت به دو قسمت تقسیم شود.
۳. اقدام برای اصلاح میان زن و شوهر باید سریع باشد. حرف «فاء» در جمله «فَابْعَثُوا» برای تسریع است.
۴. جامعه در برابر اختلافات خانواده‌ها، مسئولیت دارد: «وَإِنْ خِفْتُمْ»، «فَابْعَثُوا».
۵. بستگان در رفع اختلاف خانواده‌ها، مسئولیت بیشتری دارند: «مِنْ أَهْلِه».
۶. مشکلات مردم را با کمک خود مردم حل کنیم: «فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِه».

۷. اسلام به مسائل شورایی و کدخدامنشی توجه دارد: «حَکَماً مِنْ أَهْلِه»، «أَهْلِها».
۸. در انتخاب داور باید به آگاهی، رازداری و اصلاح‌طلبی آنان توجه کرد: «إِنْ یُرِیدا إِصْلاحاً».
۹. هرجا حسن نیت و بنای اصلاح باشد، توفیق الهی هم سرازیر می‌شود: «إِنْ یُرِیدا إِصْلاحاً یُوَفِّقِ اللهُ بَیْنَهُما».
۱۰. باید حسن نیت داشت؛ چراکه خداوند به انگیزه‌های همه آگاه است: «إِنَّ اللهَ کانَ عَلِیماً خَبِیراً» (قرائتی، ۱۳۸۳، ج۲، ص۲۸۷).

همچنین شهید مطهری نسبت به گسترش طلاق در جامعهٔ ایران ابراز نگرانی کرده و مردم را به اصل قرآنی حکمیت خانوادگی و مشاوران خانواده توجه داده است و احیای آن را از عوامل کند شدن روند طلاق و جدایی‌ها برشمرده است. ایشان به نقل از تفسیر *المنار* در اهمیت حکمیت بیان می‌دارد:

آنچه عملاً در میان مسلمانان وجود ندارد، این کار و استفاده از مزایای بی‌پایان آن (حکمیت خانوادگی) است. طلاق‌ها بسیار صورت می‌گیرد و اختلاف‌ها و شقاق‌ها در خانه‌ها راه می‌یابد، بدون آنکه از اصل حکمیت (که نص قرآن کریم است) کوچک‌ترین استفاده‌ای بشود. تمام نیروی علمای مسلمین صرف بحث و جدل در اطراف وجوب و استحباب این کار شده است. اگر بناست عمل نشود و مردم از مزایای آن استفاده نکنند، چه فرقی می‌کند که واجب باشد یا مستحب (رحیمی، ۱۳۸۴).

مثلث ارتباطی یا مربع حکمیت؟

مراد از کلمهٔ مثلث در نظریهٔ بوئن به معنی به‌کارگیری فرد سوم نیست، بلکه مراد جایگاه سوم می‌باشد و در این جایگاه می‌تواند هر چیزی که در مدیریت اضطراب مؤثر است، قرار بگیرد. در جلسات درمانی جایگاه حکمیت همان ضلع سوم است. این جلسه می‌تواند یک مثلث‌سازی چندگانه با ضریب عقلانیت مضاعف را ایجاد کند و مثلث‌های ناکارآمد درون خانواده را ترمیم نماید. بوئن می‌نویسد: «مثلث‌های به‌هم‌پیوسته می‌توانند اضطراب را در مثلث مرکزی خانواده به میزان قابل‌توجهی کاهش دهند. نمونه‌ای از این امر اغلب در کلینیک‌های سلامت روان رخ می‌دهد؛ در جایی که روان‌شناسان با اعضای خانواده مثلث‌سازی می‌کنند» (Bowen & Kerr, 1988, p. 238).

مقایسهٔ جلسات حکمیت با جلسات خانواده‌درمانی

گاهی گزاره‌های دین اسلام به‌طور مستقیم در مقام تبیین و تحلیل یک حقیقت هستند و گاهی فارغ از علل به‌وجودآورندهٔ آن در مقام رفع و حل مشکل می‌باشند؛ به‌عنوان مثال در این آیه فارغ از چرایی ایجاد مشکل با ایجاد یک مثلث ارتباطی، روشی را برای حل مشکل بیان فرموده است. ساختاری که گزاره‌های دینی برای رفع این‌گونه اختلافات خانوادگی معرفی نموده و به جلسهٔ حکمیت خانوادگی معروف است، از جهات مختلف مساوق با جلسات خانواده‌درمانی امروزی می‌باشد و چه بسا از نقاط قوت بیشتری برخوردار باشد.

به‌کارگیری داورانی از خود خانواده می‌تواند نقاط کور ارتباطی و اخلاقی زوجین را بهتر نشان دهد و دید واضح‌تری از واقعیت را در اختیار آنها قرار دهد. بوئن در این مورد نیز می‌گوید:

ارتباط بیشتر با خانوادهٔ افراد و کسب اطلاعات بیشتر در مورد آنها بسیار مهم است. تقریباً همهٔ افراد نسبت به برخی

از حقایق مهم در مورد خانوادهٔ خود بی‌خبر هستند و هیچ راهی برای آموختن این حقایق وجود ندارد به غیر از خود خانواده و یا دیگران که با خانواده ارتباط نزدیک دارند. افزایش اطلاعات واقعی دربارهٔ خانواده، جزء مهمی از خودسازی است (Bowen & Kerr, 1988, p. 447).

همچنین وجود دو داور و مشاور در مقایسه با یک مشاور می‌تواند از جهات مختلف مثمر واقع شود. بوئن نیز در برگزاری جلسات مشاوره چنین پیشنهاد می‌دهد: «**اگر زن و شوهر هر دو برای درمان انگیزه دارند، جلسات را می‌توان برای هر دو تشکیل داد و هریک از همسران به‌طور جداگانه با درمانگرانی مجزا یا درمانگری یکسان ارتباط برقرار می‌کنند**» (Bowen & Kerr, 1988).

همان‌گونه که در گزارش منقول از جلسات خانواده‌درمانی حضرت علی﵇ بیان شد، قسمت مهمی از روندِ درمان ممکن است به‌صورت مجزا و تک‌تک صورت پذیرید. بوئن در تحلیل این فرایند می‌نویسد:

در ابتدای درمان هر دو همسر معمولاً با هم شرکت می‌کنند، اما پس از چند جلسه ممکن است اکثر جلسات فردی باشد. شرکت مشترک افراد در کنار هم مانع تمرکز آنها بر روی خویشتن می‌شود. البته جلسات ترکیبی یک روش مفید و مؤثر برای درمان است. بااین‌حال، گاهی دیدن افراد در کنار یکدیگر مانع پیشرفت یک یا هر دو آنها می‌شود. هنگامی که با هم دیده می‌شوند، گاهی برای افراد دشوار است که از مفهوم «من» در تلاش برای تغییر هستم استقبال کند و همواره بر رویکرد «ما» در تلاش برای تغییر هستیم پافشاری می‌کنند. هنگامی که این تلاشِ «ما» است، اغلب هریک درگیر این است که آیا دیگری وظیفه خود را تماماً انجام می‌دهد؟ (Kerr, 1988, p. 128).

تغییر رویکرد و نگاه به خود و ارادهٔ اصلاح خویش و نگاه عقل‌ورزانه به خود و همچنین قبول رأی و نظر درمانگران و ناصحان نیز از نکات مهمی است که در منابع اسلامی بسیار به آن پرداخته شده؛ به‌عنوان نمونه امام جواد﵇ در حدیث شریف می‌فرمایند: «اَلْمُؤْمِنُ یَحْتاجُ اِلی ثَلاثِ خِصالٍ: تَوْفیقٍ مِنَ اللهِ، وَواعِظٍ مِنْ نَفْسِهِ، وَقَبولِ مِمَّنْ یَنْصَحُهُ» (مجلسی، ۱۳۶۸، ج۷۸، ص۳۵۸، ح۱)؛ مؤمن به سه چیز نیازمند است: توفیقی از جانب پروردگار، پنددهنده‌ای از درون خویش و پذیرشی از نصیحت‌کنندگان.

جایگاه درمانگر در اندیشهٔ اسلامی

در قسمتی از آیهٔ حکمیت خداوند متعال می‌فرمایند: «إِنْ یُرِیدا إِصْلاحاً یُوَفِّقِ اللهُ بَیْنَهُما»، که دربردارندهٔ دو نکتهٔ اساسی می‌باشد: اولاً جایگاه نیت و قصد اصلاح در مسیر رفع مشکلات خانوادگی؛ ثانیاً توصیه به ایجاد نیت اصلاح. وقتی اشاره به جایگاه نیت می‌شود، ناگزیر توصیه به اصلاح نیز مد نظر است.

فارغ از اینکه مخاطب این بخش از آیه داورها هستند یا خود زوجین یا ترکیب همهٔ این افراد، بوئن در اهمیت این معنا در بخشی از کتاب خود می‌گوید: «سی سال تجربهٔ بالینی و درمان مبتنی‌بر نظریهٔ سیستم‌های خانواده قویاً نشان می‌دهد، مؤثرترین نتایج در روان‌درمانی و افزایش سطح تمایزیافتگی در صورتی حاصل می‌شود که افراد انگیزهٔ کافی داشته باشند تا ارتباط عاطفی خود را اصلاح نماید» (Kerr, 1981, p. 299).

عموماً در روایاتی که ناظر به خصوصیات مشاور و مُصلِح هستند بر عقلانیت و مشتقات عقل‌ورزی برای مصلحان

تأکید شده است، و این می‌تواند در راستای افزایش توان عقل‌ورزی در مثلث‌ها باشد؛ برای نمونه در حدیثی شریف از امام صادق﵇ به عقلانیت و تقوای مشاوران توجه داده شده: «اِسْتَشِرِ اَلْعَاقِلَ مِنَ اَلرِّجَالِ اَلْوَرِعَ فَإِنَّهُ لاَ يَأْمُرُ إِلاَّ بِخَيْرٍ وَإِيَّاکَ وَاَلْخِلاَفَ فَإِنَّ خِلاَفَ اَلْوَرِعِ اَلْعَاقِلِ مَفْسَدَةٌ فِی اَلدِّينِ وَاَلدُّنْيَا» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۰، ج۱، ص۴۴۳)؛ با افراد عاقلی که پرهیزکارند مشورت کن، به‌درستی که جز به خیر و صلاح امر نمی‌کنند و پرهیز کن از مخالفت با افراد با تقوای عاقل؛ زیرا موجب ضرر و خسران در دین و دنیای تو می‌گردد.

یکی از مشکلات بارز رویکرد درمانی بوئن و همهٔ روش‌های خانواده‌درمانی اولیه، زمان‌گیر و هزینه‌بر بودن آنها می‌باشد، اما فرایند درمانی مورد توصیه دین اسلام یک ساختار خانوادگی کم‌هزینه و پر بازده می‌باشد که اگر با سایر مفاهیم مورد توصیهٔ دین همچون ضرورت صله‌رحم و جایگاه اصلاح ذات‌البین ـ که در سبک زندگی اسلامی به شدت مورد تأکید هستند، ضریب داده شود و استمرار یابد ـ می‌تواند بسیار کارآمدتر از جلسات خانواده‌درمانی مرسوم ظاهر باشد؛ هرچند رجوع به متخصصان، مشاوران و روان‌درمانگران و کسب تکلیف در فرایند درمانی و اطلاع از وضعیت زوجین برای حَکمین، امری مهم و اجتناب‌ناپذیر است.

در این قسمت عبارت پایانی آیهٔ حکمیت زوجین یعنی «إِنَّ اللهَ کَانَ عَلِيماً خَبِيراً» بررسی خواهد شد. در انتهای این آیه دو صفت از اوصاف خداوند «علیم و خبیر» نام برده شده است. برخی متفکران اسلامی معتقد هستند: «اسمای خداوند که در پایان آیات آمده است با محتوای آیات هماهنگ بوده و به‌منزلهٔ برهان و دلیل و راهنما بر محتوای آن آیات است» (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج۱۲، ص۱۸۱). هنگامی‌که این دو صف که اجمالاً هم معنا هستند در کنار هم به‌کار می‌روند نشان میدهد هریک به معنا و جنبه منحصربه‌فردی اشاره دارد؛ گرچه زمانی که به‌تنهایی به‌کار می‌روند، می‌توانند معنای دیگری را نیز برسانند. خبیر از مادهٔ «خبر»، به‌معنای اطلاع داشتن از جزئیات امور است، و علیم نیز از مادهٔ «علم»، به معنای درک حقیقت مسائل است. خبیر خصوصی‌تر از علیم است؛ چون علیم هم در جزئیات و هم در کلیات به‌کار می‌رود، ولی خبیر تنها در جزئیات به‌کار می‌رود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱۶، ص۵۳۷). معمولاً در تفاسیر متعلق خبیر و علیم را از عبارات پیش و پس آنها و مضمون و شأن نزول آیات، مشخص می‌نمایند. از بیان صفات علیم و خبیر می‌توان این‌گونه برداشت نمود که وجود دو خصوصیت علیم و خبیر بودن در فرایند مشاوره و حل مشکل ضروری است؛ یعنی گویا از یک‌طرف داشتن علم و آگاهی کلی و از طرف دیگر آگاهی به جزئیات، شرط لازم برای حل مشکلات و تعارضات خانوادگی است. همان‌طور که برای دو حکم و مشاوره‌دهندگان، داشتن دانش و مهارت کافی در قلمرو درمانگری و مشاوره ضروری است تا بتواند در چنین درمان‌گریی‌هایی موفقیت نسبی را به دست آورند. به عبارتی مشاوری موفق خواهد بود که از طرفی به کلیات مشاوره و درمان اختلافات علم داشته باشد و هم بر جزئیات مسائل دو طرف دعوا اشراف کامل داشته باشد.

بحث و نتیجه‌گیری

سبک زندگی انسان امروزی آکنده از انواع اضطراب است و ره‌آورد این سبک زندگی، فرسایش جسمی و روانی اوست. به همین دلیل امروزه بیش از هر زمانی دیگر وجود مددکارانی چیره‌دست برای پیشگیری و درمان اختلالات روانی احساس می‌شود، اما همان اندازه که وجودِ انسان‌های درمانگر ضرورت دارد، وجود تئوری‌های درمانیِ دقیق، واقع‌بینانه و بومی که برای درک و رفع مشکلات روانی کارآمد باشند نیز ضروری است.

نظریهٔ «سیستم‌های خانواده» بوئن یکی از موفق‌ترین و دقیق‌ترین الگوهای خانواده‌درمانی است و مفاهیم هشت‌گانه این نظریه مخصوصاً «مثلث‌سازی» ـ که از پرکاربردترین مضامین ابداعی وی می‌باشد ـ این نظریه و مفاهیم آن را به الگویی برای اکثر روش‌های درمانیِ بعد از خود مبدل نموده است. ره‌آورد این نوشتار ارزیابی و تحلیلِ «مثلث‌سازی در نظریهٔ سیستم‌های خانواده و نقد و بررسی آن از منظر اندیشهٔ اسلامی با توجه به مفاد آیه حکمیت» بود.

طبق نظریهٔ بوئن و جمعی از روان‌شناسان دیگر (ستیر، مینوچین، جی هیلی)، اساس روابط انسانی متشکل از سه طرف ارتباطی می‌باشد و آسیب‌پذیری رابطهٔ دوتایی در برابر اضطراب ـ بیرونی یا داخلی ـ بسیار زیاد خواهد بود؛ بنابراین کوچک‌ترین شکل ارتباط پایدار متشکل از سه ضلع ارتباطی است. از این جهت روشی درمانی را توصیه می‌کند که در آن روان درمانگران در جایگاه ضلع سوم ارتباطی برای رفع اختلالات خانوادگی یک مثلث ارتباطی را ایجاد می‌کنند که از راه افزایش سطح تمایزیافتگی (به معنی افزایش توان عقل‌ورزی در مقابل رفتارهای احساسی و هیجانی) به مدیریت اضطراب‌های موجود در روابط افراد می‌پردازند. این روش درمانی الگوی فراگیر در بسیاری از جلسات زوج درمانی و خانواده‌درمانی امروزی می‌باشد.

با توجه به مطالب بیان‌شده از منظر اندیشهٔ اسلامی و با توجه به مفاد آیهٔ ۳۵ سورهٔ مبارکهٔ نساء (آیهٔ حکمیت زوجین)، می‌توان شاهدی در رسمیت داشتن روش درمانی «مثلث‌سازی ارتباطی» برای رفع اختلالات خانوادگی در گزاره‌های دینی به‌عنوان یک دستورالعمل دینی و با نگاه مثلث‌سازی معرفی نمود. خداوند حکیم در این آیه، آنگاه که تحمل رابطه برای زوجین مشقت‌بار می‌گردد، دستور می‌دهد دو حکم از خانوادهٔ زوجین انتخاب گردد تا با علم و خبرویت و با نیت اصلاح، با ایجاد مثلث‌های چندگانه ارتباطی، اختلاف زناشویی را رفع و رجوع نمایند؛ بنابراین از مفاد این آیه می‌توان نتیجه گرفت، ایجاد مثلث ارتباطی با اشخاص خیرخواهِ دانا که عموماً از خانواده می‌باشند با عنوان جایگاه درمانگران در رفع اختلافات زناشویی مورد پذیرش و توصیه دینی است. بنابراین می‌توان با کمک گنجینهٔ معارف اسلامی، به ارائهٔ تکنیک‌ها و آموزش‌های دقیق جهت ارتقای کارآمدی افراد در خانه و خانواده و زندگی اجتماعی اقدام نمود.

منابع

قرآن کریم.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۷۰). *غرر الحکم و درر الکلم*. قم: دار الکتاب الاسلامی.

پسندیده، عباس و دیگران (۱۳۹۷). الگوی نظری مداخلهٔ «انعطاف ـ نفوذناپذیری» در خانواده‌درمانگری سیستمی معنوی برای مدیریت مرزهای خانواده بر اساس حدیث «العزیزة». *علوم حدیث*، ۲۳، ۸۷ـ۹۸.

جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۱). *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*. قم: اسراء.

حسن‌خواه، محمدمحسن (۱۴۰۰). مفاهیم اساسی در مدل خانواده‌درمانی موری بوئن و نقد و بررسی آن از منظر اندیشهٔ اسلامی. پایان‌نامهٔ سطح سه حوزهٔ علمیهٔ قم.

خاکپور، ایمان، محمدنظری، علی و زهراکار، کیانوش (۱۴۰۱). نقش مثلث‌سازی با فرزند و اطرافیان در سازگاری زناشویی. *پنجمین همایش ملی فناوری‌های نوین در تعلیم‌وتربیت، روان‌شناسی و مشاوره ایران*.

خوش‌لهجه، انیس (۱۳۹۷). *نظریهٔ خانواده‌درمانی بوئن*. تهران: بعثت.

رحیمی، عباسعلی (۱۳۸۴). *مجموعه قوانین و مقررات خانواده*. تهران: معاونت پژوهش تدوین و تنقیح قوانین و مقررات ریاست جمهوری.

سالاری‌فر، محمدرضا (۱۳۷۹). *مقایسهٔ نظریهٔ خانواده‌درمانی مینوچین با دیدگاه اسلام در باب خانواده*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد روان‌شناسی بالینی. پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعهٔ مدرسین.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة.

فیلیپ، جی. گه‌رن و دیگران (۱۳۹۰). *مثلث و مثلث‌سازی در خانواده (الفبای درمان)*. ترجمهٔ فرشاد بهادری. تهران: دانژه.

قرائتی، محسن (۱۳۸۳). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۸). *بحار الأنوار*. بیروت: دار احیاء التراث.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

نیکولز، مایکل پی. و شوارتز، ریچارد (۲۰۰۴). *خانواده‌درمانی مفاهیم و روش‌ها*. ترجمهٔ دهقانی و همکاران. تهران: دانژه.

هی لی، جی. (۱۳۸۳). *روان‌درمانی خانواده*. ترجمهٔ باقر ثنایی. تهران: امیر کبیر.

Bowen Murra; Kerr, M. E. (1988). *Family Evaluation*. New York: W.W. Norton & Company.

Bowen Murra (1978). Family Therapy in Clinical Practice. New York: Jason Aronson.

Carr, Alan (2015). *The Handbook of Child and Adolescent Clinical Psychology: A Contextual Approach*. *Routledge*. ISBN. 9781317591504.

Daniel V. Papero (1990*). Bowen family systems theory*, Boston ; Allyn and Bacon.

Flaskas, C. (2012*). The space of reflection: thirdness and triadic relationships in family therapy*. *Journal of Family Therapy*, 34 (2), 138-156.

Skip, Johnson, R. (2020*). Escaping Conflict and the Karpman Drama Triangle*. BPDFamily.com. BPDFamily. Retrieved 4 January 2021.

Karpman, S. (2014*). A game free life: The definitive book on the Drama Triangle and the Compassion Triangle*. Drama Triangle Publications.

Kerr, M. E. (1981*). Family system theory and therapy*. İçinde: A. S. Gurman, D. P. Kniskern (Eds.). *Handbook of Family Therapy* (ss. 226-264). New York: Brunner/Mazel.

Leslie, L. M., King, E. B., Bradley, J. C. & Hebl, M. R. (2008*). Triangulation across methodologies: All signs* point to persistent stereotyping and. discrimination in organizations. *Industrial and Organizational Psychology*, 4(1), 399-404.

Minuchin, Salvador (1974). *Therapeutic implications of a structural approach, in Minuchin, Salv*ador (ed.), *Families and family therapy*, Harvard University Press.
Satir, V. (1983). *Blended family with a troubled boy*. Kansas City, MO: Golden Triad Films.

Table of Contents

The Role of Fitrah (Human Innate Nature) in Human Psychological Development from the Perspective of Islamic Sources / 7
Mohammad Reza Ahmadi Mohammadabadi

The Conceptual Model of Desired Inferiority Based on Islamic Sources / 23
✍ *Mohsen Akbari / Mohammad Reza Jahangirzadeh Qomi*

The pathological cycle of intolerance of uncertainty: Presenting a conceptual model with an Islamic approach / 47
Mohammad Javad Nikzad / ✍ *Masoud Nourolizadeh Miyanji / Jafar Jadiri*

Revisiting the Opportunities and Threats of the Interaction of Religion and Psychology and Their Position in Islamic Humanities / 73
Ehsan Fadai

The Effectiveness of Quranic Stories on Maladjustment, Behavioral Problems, and Aggression in Elementary School Students / 89
✍ *Seyed Omid Sotoudeh Navroodi / Tara Fallah Arjmand Khah / Nesa Ghorbani Dehbaneh*

Triangulation in Family Systems Theory and Its Critique Based on Islamic Thought with Reference to the Content of the Arbitration Verse (Āyah of Hakamiyat) / 107
✍ *Mohammad Mohsen Hasankhah / Mohammad Javad Ramezanipour / Mohammad Reza Najafi*

In the Name of Allah

Ravanshenasi va Din

A Quarterly Journal of Psychological inquiry

Vol. 19, No. 2

Summer2026

Concessionary: ***I**mam **K**homeini Educational and Research **I**nstitute* (***IKI***)
Manager*: Rahim Narouyi Nosrati*
Editor in chief: *Mohammad Reza Ahmadi*
Executive manager: *ALi Agha-Mohammadi*

Editorial Board:

- **Hujjat-ul Islam Dr. Mohammad Reza Ahmadi**: *Associate Professor, **IKI***
- **Hujjat-ul Islam Ali Reza Arafi**: *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*
- **Dr. Qulam Ali Afruz**: *Professor, Tehran University*
- **Dr. Muhammad Karim Khoda panahi**: *Professor, Beheshti University*
- **Hujjat-ul Islam Dr. M. J. Zarean**: *Assistant Professor, Mustafa International University*
- **Hujjat-ul Islam Dr. Abas Ali Shameli**: *Assistant Professor, Mustafa International University*
- **Hujjat-ul Islam Seyyid Muhammad Qaravi**: *Assistant Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*
- **Dr. Ali Fathi Ashtiani**: *Professor, Baqiat Allah Medical University*

Address:
IKI
Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran
PO Box: 37185-186
Tel: +982532113474
Fax: +982532934483

www.iki.ac.ir
www.nashriyat.ir