

روان شناسی و دین

سال نوزدهم، شماره اول، پیاپی ۷۳، بهار ۱۴۰۵

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

فصلنامه «روان شناسی و دین» به استناد ماده واحده 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 حوزه های علمیه، از شماره ۹ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

رحیم نارویی نصرتی

سر دبیر

محمدرضا احمدی

مدیر اجرایی

علی آقامحمدی

صفحه آرا

یوسف آیت اللهی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۴۷۲ - ۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

محمدرضا احمدی

دانشیار روان شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

غلامعلی افروز

استاد روان شناسی دانشگاه تهران

محمد کریم خداپناهی

استاد روان شناسی تربیتی دانشگاه شهید بهشتی

محمد جواد زارعان

دانشیار علوم تربیتی جامعه المصطفی العالمية

عباسعلی شاملی

دانشیار علوم تربیتی جامعه المصطفی العالمية

سید محمد غروی

دانشیار روان شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

علی فتحی آشتیانی

استاد روان شناسی بالینی دانشگاه علوم پزشکی بقیه الله (عج)

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۴۳۳۳ - ۳۷۱۸۵

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

فروشگاه اینترنتی

<http://eshop.iki.ac.ir>

اهداف و رویکردهای نشریه روان‌شناسی و دین

نشریه روان‌شناسی و دین فصلنامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه 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 فلسفه 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 فلسفه 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 دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادهای و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۶۰۰،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 بر خوردار 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 با پسوند Doc 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 جداً 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 ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، 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 تالیفی 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، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ 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 ادله، 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 مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - 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 مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

- نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.
- نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره 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 و امکان 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

مداخله در وسواس فکری مبتنی بر به ذهن آوری اختیاری افکار شبهوت‌انگیز: تحلیل فرایند و حکم فقهی / ۷

کجه محسن اکبری / حمید رفیعی هنر

اثر بخشی برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت با تأکید بر فرهنگ ایرانی - اسلامی بر سطوح تاب آوری و امید

به زندگی نوجوانان دختر بی سرپرست / ۲۹

کجه رعنا کرمی / شهرام واحدی / رحیم بدری گرگری / داود طهماسب زاده شیخ‌لار

عفاف، راهبردی فضیلت‌محور برای تنظیم هیجان: مدلی فرایندی برای معماری خانواده معنوی / ۵۱

جواد مصلحی

خودشکوفایی در روان‌شناسی و کمال انسان در قرآن: مبانی، مؤلفه‌ها و کمال نهایی انسان / ۷۱

حمیدرضا ایمانی‌فر

بررسی تطبیقی انسان کامل در اندیشه عرفانی مولانا و روان‌شناسی انسان گرای فرانکل / ۸۷

کجه علی حسین رنجبر / قاسم کاکائی / محمد علی گودرزی / رضا الهی منش

پیمان شکنی زناشویی بر اساس منابع اسلامی و پیش‌بینی آن بر پایه نقش همسران و رضایت زناشویی / ۱۰۹

کجه فهیمه محرابی / محمد زارعی توپخانه



Intervention in Obsessions Based on Recalling Lustful Thoughts Voluntarily: Process Analysis and Jurisprudential Rulings"

✉ **Mohsen Akbari**  / MA Student in Psychology, Imam Khomeini Educational and Research Institute
mohsenakbari6778@gmail. Com

Hamid Rafiei Honar / Assistant Professor, Department of Psychology, Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
h. rafiei@isca. ac. Ir

Received: 2025/10/31 - **Accepted:** 2026/01/06

Abstract

Some therapeutic techniques such as 'thought stopping,' 'exposure and response prevention,' and 'habituation training,' which are used for treating obsessive disorder (OD), may require the deliberate evocation of lustful thoughts. The deliberate recall of arousing lustful thoughts is subject to jurisprudential examination. In this regard, the present study aimed to analyze the intervention process and determine the prescriptive and declaratory rulings of intervention based on the deliberate evocation of such thoughts for therapists, as well as the prescriptive ruling of obeying these methods for clients. This research employed an ijtihad-based method, utilizing authentic sources, religious evidence, and the opinions of jurists. The findings showed that: ١. Only in cases where the resulting arousal is at the highest level of intensity and there is a fear of committing a forbidden act, the ruling of prohibition applies; ٢. Given the existence of alternative methods for treating obsessive disorder, the deliberate evocation of arousing lustful thoughts for the purpose of treatment is prohibited if it results in arousal and the commission of a forbidden act by the client; however, the income earned from it, for the therapist is unproblematic. Accordingly, it was concluded that before choosing this method, the therapist must assess the client's level of arousal, using appropriate tools, and if there is a definite or reliable probability of the client committing a forbidden act, alternative treatments should be used.

Keywords: Obsessive disorder, arousing lustful thoughts, thought stopping, exposure.

مداخله در وسواس فکری مبتنی بر به ذهن آوری اختیاری افکار شهوت‌انگیز: تحلیل فرایند و حکم فقهی

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

حمید رفیعی هنر / استادیار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی h. rafiee@isca.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶

چکیده

برخی از سبک‌های درمانی همچون «توقف فکر»، «مواجهه و جلوگیری از پاسخ» و «آموزش عادت‌دهی» که برای درمان وسواس فکری استفاده می‌شوند، ممکن است مستلزم به ذهن‌آوری اختیاری افکار شهوت‌انگیز باشند. فراخوانی اختیاری افکار مهیج شهوت، قابلیت بررسی فقهی دارد. در این راستا، پژوهش حاضر درصدد تحلیل فرایند مداخله و مشخص ساختن حکم تکلیفی و وضعی مداخله مبتنی بر به ذهن‌آوری اختیاری این افکار برای درمانگران و همچنین حکم تکلیفی تبعیت از این شیوه‌ها برای مراجعان بود. در این پژوهش با روش اجتهادی با بهره‌گیری از منابع معتبر، ادله دینی و اقوال فقها استفاده شد. یافته‌های پژوهش نشان داد که: ۱. تنها در مواردی که تهییج حاصله از افکار به لحاظ شدت در مرتبه اعلی بوده و خوف ارتکاب فعل حرام وجود داشته باشد، مصداق حکم حرمت خواهد بود؛ ۲. با توجه به وجود شیوه‌های جایگزین برای درمان وسواس فکری، فراخوانی افکار مهیج شهوت به قصد درمان، در صورتی که سبب تهییج و انجام فعل حرام در مراجع شود، ممنوع خواهد بود، ولی درآمد حاصله از آن برای درمانگر خالی از اشکال است. بر این اساس نتیجه گرفته شد که درمانگر پیش از انتخاب این شیوه، باید با ابزار مناسب، میزان تهییج در مراجع را ارزیابی کرده و در صورت تشخیص احتمال قطعی یا اطمینان‌آور فعل حرام از مراجع، از درمان‌های جایگزین استفاده کند.

کلیدواژه‌ها: وسواس فکری، افکار مهیج شهوت، توقف فکر، مواجهه و جلوگیری از پاسخ، حکم فقهی.

مقدمه

آسیب‌شناسی روانی یکی از حوزه‌های دانش روان‌شناسی است که به اختلال‌های روان‌شناختی می‌پردازد (کرینگ و همکاران، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۶). از جمله اختلالات روان‌شناختی، اختلال وسواس است که خود شامل انواع مختلفی می‌شود. از میان انواع مختلف این اختلال، وسواس‌های فکری در رتبه دوم بوده و ۲۳ درصد موارد را به خود اختصاص می‌دهد (Barlow, Durand & Hofmann, 2023, p. 165-166). منظور از وسواس‌های فکری، افکار، امیال یا تصاویر ذهنی تکراری و دائمی است که فرد ضمن ناراحتی، آنها را ناخواسته و مزاحم می‌داند؛ چراکه این افکار در اکثر افراد به اضطراب یا استرس شدید منجر می‌شود (American Psychiatric Association, 2022, p. 266). افراد مبتلا به این اختلال، به‌طور فعال سعی می‌کنند در برابر این افکار مقاومت کرده، یا آنها را متوقف کنند و یا با فکر و عمل دیگری آنها را بی‌اثر سازند (باچر و همکاران، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۴۰-۴۴۱). به همین دلیل، وسواس‌ها یا اجبارها دست‌کم در روز یک ساعت زمان برده و باعث رنجوری یا آسیب چشمگیر از لحاظ بالینی می‌شوند (American Psychiatric Association, 2022, p. 268).

متخصصان بالینی معتقدند تصویرهای وسواسی گاهی آنچنان ذهن را تسخیر می‌کنند که گویی تصویر بر آن حک شده است. به‌عنوان نمونه، ممکن است مادری مدام تصویر فرزند خود را درحالی که غرق در خون است، مشاهده کند و یا فردی بدون وقفه، صحنه‌های منع‌شده جنسی را تصویرسازی کند (دادستان، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۴۷). به‌طور کلی، افکار مربوط به عدم قطعیت مثل شک در مورد بستن درب منزل، افکار جنسیتی مثل تصویرسازی همجنس‌گرایی و افکار آلودگی مثل فکر به اینکه شخصی آلوده به میکروب است، از وسواس‌های شایع هستند (دوزیس، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۵۳).

تا کنون سبک‌های مختلفی برای درمان وسواس‌های فکری ارائه شده است که برخی از آنها مستلزم فراخوانی افکار مزاحم به‌صورت اختیاری است. به‌عنوان نمونه، ولپی با طرح روش «توقف فکر» در چارچوب رفتاردرمانی، به فراخوانی افکار به‌صورت اختیاری دامن زد. در این تکنیک، بیمار به شکل ارادی و متمرکز، افکار مزاحم را در صفحه ذهنش فعال و ناگهان با صدای ناگهانی و شوک‌آور «ایست» توسط درمانگر، آنها را متوقف می‌سازد. در این لحظه، بیمار باید فکر مزاحم را با یک فکر خنثی یا مثبت که از پیش معین شده است، جایگزین سازد. ولپی بر این باور بود که تکرار تکنیک توقف فکر (TS)، می‌تواند منجر به کنترل افکار مزاحم توسط بیمار شود (Sinha & Chakrabarti, 2022).

از جمله درمان‌های شناخته‌شده دیگری که می‌تواند مستلزم فراخوانی اختیاری افکار مزاحم باشد، روش مواجهه و جلوگیری از پاسخ (ERP) است (Maloney & et al, 2025). ویکتور مایر (۱۹۶۶) این روش را ابداع کرد تا تشریفات وسواسی افراد مبتلا به این بیماری را برطرف کند. درمان‌جو در این روش، خود را با

موقعیت‌هایی روبه‌رو می‌کند که عمل وسواسی را فرامی‌خواند و سپس از اجرای تشریفات وسواسی اجتناب می‌کند. بنابراین شخص در معرض نیروی کامل اضطرابی قرار می‌گیرد و این مواجهه، موجب خاموش شدن پاسخ شرطی می‌شود (Kring & Johnson, 2021, p. 411-412). دقت در این نکته لازم است که هرچند در بسیاری از اوقات، مواجهه با افکار مزاحم به‌طور ناخواسته رقم می‌خورد، اما مواجههٔ اختیاری به قصد درمان نیز توسط درمانگران استفاده می‌شود.

آموزش عادت‌دهی یکی دیگر از روش‌های درمانی وابسته به ذهن‌آوری اختیاری افکار مزاحم است. در این روش، درمان‌جو به یادآوری مکرر افکار وسواسی خود ترغیب شده و انتظار می‌رود که با این کار، معنای تهدیدآمیز این افکار از بین رفته و اضطراب کاهش یابد (سالکوفسکی و همکاران، ۱۹۸۹، به نقل از: دادستان، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۴). در یکی از روش‌های آموزش عادت‌دهی، از بیمار خواسته می‌شود فکر یا تصویر وسواسی خود را به ذهن آورد و برای مدتی طولانی آن را همچنان حفظ کند. در روشی دیگر، بیمار باید افکار وسواسی خود را بیان کرده و صدایش را ضبط کند و سپس در طول روز، دو مرتبه و هر بار بیش از یک ساعت به استماع این صوت مشغول شود (دادستان، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۵).

از میان وسواس‌های فکری، افکار جنسی همچون فکر به تجاوز یا تصویرسازی همجنس‌گرایی یا تصور یک صحنهٔ شهوانی می‌توانند موجب تهییج شهوت بشوند. بنابراین می‌توان گفت برخی از رویکردهای درمانی که مستلزم فراخوانی اختیاری افکار مزاحم هستند، ممکن است با به ذهن‌آوری اختیاری افکار جنسی ممنوعه، زمینهٔ تهییج شهوت را برای فرد فراهم آورند. به‌عنوان نمونه، بیمار ممکن است صحنه‌های ارتباط جنسی با یک موضوع ممنوعه که بسیاری اوقات ناخواسته به ذهن او هجوم می‌آوردند را این بار به قصد درمان و با اختیار خود، در ذهن خود تجسم و از پاسخ خنثی‌کنندهٔ همیشگی اجتناب کند.

به‌طور کلی، برخی از درمان‌جویان استفاده از روش‌های درمانی که مستلزم مواجهه با افکار مزاحم هستند را ناخوشایند دانسته و بعضاً به همین دلیل جلسات درمانی را قطع می‌کنند (Kring & Johnson, 2021, p. 412-413); از همین‌رو درمانگران با آموزش منطق درمان، سعی در توجیه علمی بیماران و افزایش سطح تاب‌آوری ایشان دارند. این چالش درمانی می‌تواند در رابطه با افکار جنسی ممنوعه، به‌ویژه در مورد افراد متدین دوچندان شود؛ چراکه بسیاری از افراد که خود را حتی به دلیل به ذهن‌آیی غیراختیاری افکار ناخواسته و ناتوانی در کنترل آنها نیز سرزنش می‌کنند، به‌طور جدی در برابر به ذهن‌آوری اختیاری این افکار مقاومت خواهند کرد. همچنین برخی از درمانگران مسلمان نیز ممکن است در استفاده از این شیوه‌های درمانی دچار تردید شده و پیگیر حکم شرعی استفاده از این رویکردهای درمانی شوند. بنابراین به نظر می‌رسد بررسی فقهی مسئلهٔ «فراخوانی اختیاری افکار مهیج شهوت به قصد درمان

وسواس فکری» ضرورت دارد.

تهییج شهوت، از جمله اصطلاحات فقهی است که در ابوابی همچون نکاح از آن نام برده شده است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۷۴). به عنوان نمونه، فقها نگاهی که منجر به تهییج شهوت بشود را از حکم جواز نظر به همجنس استثنا کرده‌اند (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۶۴-۶۳). شیخ انصاری (۱۴۳۴ق) حکم فقهی تهییج شهوت را مستند به ادله‌ای مطرح می‌کند که همگی مربوط به افعال مکلفین هستند (انصاری، ۱۴۳۴ق، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۹). گرچه فعل افراد مکلف، اعم از انجام و ترک و آنچه در ارتباط غیرمستقیم با آن است، موضوع علم فقه می‌باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۷۲۴)، لیکن چنانچه امور قلبی مقترن با فعل خارجی بشوند، موضوع احکام قرار خواهند گرفت؛ همچنان که مسئله «تمنی حرام» اگر مقترن با فعل خارجی شود، می‌تواند موضوع حرمت نیز قرار بگیرد (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳ق، ج ۳۲، ص ۲۳۹). بنابراین بحث از فکر کردن به افکار مهیج شهوت در فقه اسلامی ممکن به نظر می‌رسد.

بحث از حکم فقهی «به ذهن‌آوری اختیاری افکار شهوت‌انگیز در درمان وسواس فکری» وابسته به تحلیل فرایند شیوه‌های مداخله در این اختلال است، به‌ویژه تحلیل فرایند سبک‌های رایجی همچون مواجهه و جلوگیری از پاسخ، لازمه کشف حکم فقهی مسئله این پژوهش است. در فرایند مداخله به روش مواجهه و جلوگیری از پاسخ، درمانگر ابتدا سلسله مراتبی از تمرینات مواجهه را با همکاری درمان‌جو طراحی کرده (Berg & et al, 2024) و از مراجع می‌خواهد با استفاده از مواجهه تجسمی به‌طور مکرر افکار مزاحم خود را فراخوانده و از هرگونه تلاش برای خنثی‌سازی آنها اجتناب کند (Maloney & et al, 2025). گاهی مواجهه خیالی به کمک مرور مکرر فایل‌های ضبط‌شده مربوط به افکار مزاحم صورت می‌گیرد (Berg & et al, 2024). در واقع عنصر حیاتی «جلوگیری از پاسخ»، از سرکوب افکار و در نتیجه شدت یافتن مزاحمت آنها جلوگیری می‌کند (Reeve, 2018, p. 409-411). این فرایند درمانی زمانی به پایان می‌رسد که واکنش شرطی شده نسبت به محتوای فکر خاموش شود (کرینگ و همکاران، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۶).

مطابق آنچه بیان شد، می‌توان گفت این پژوهش به دنبال تحلیل فرایند عمل و بررسی فقهی درمان‌هایی است که مستلزم فراخوانی اختیاری افکار جنسی ممنوعه مهیج شهوت می‌باشند. به تعبیر دیگر، آیا مراجع از یک‌سو و مشاور از سوی دیگر، از نظر شرعی مجاز به استفاده از درمان‌هایی که به‌نحوی مستلزم به ذهن‌آوری اختیاری افکار جنسی ممنوعه که موجب تهییج شهوت می‌شوند، هستند یا خیر؟ پاسخ بدین پرسش مبتنی بر گره‌گشایی از چند مسئله فقهی است: در وهله اول باید حکم فقهی تهییج شهوت را استنباط کرد. همان‌طور که اشاره شد، ادله مربوط به تهییج شهوت، ناظر به افعال مهیج شهوت هستند؛ در نتیجه، پرسش اول مربوط به حکم

فقهی تهییج شهوت برخاسته از افعال است؛ پرسش دوم به این مسئله می‌پردازد که آیا می‌توان حکم تهییج شهوت برخاسته از افعال را به تهییج شهوت برخاسته از افکار نیز تسری داد؟ پاسخ به این دو پرسش، حکم فراخوانی اختیاری افکار مهیج شهوت به ذهن را مشخص می‌سازد؛ در وهله بعد، پرسش سوم مطرح می‌شود که آیا حکم به‌دست‌آمده با در نظر گرفتن بافت درمانی ممکن است تغییر کند یا خیر؟ به تعبیر دیگر، آیا از نظر شرعی درمانگر مجاز است از فرد بیمار بخواهد افکار مهیج شهوت را فراخواند؟ همچنین حکم فقهی تبعیت از این روش درمانی برای درمان‌جو چیست؟ پاسخ به این مسائل و رفع این چالش‌ها، هدف انجام پژوهش حاضر می‌باشد.

تا کنون در زمینه ارتباط فقه و اختلال وسواس، تحقیقات متعددی به نگارش درآمده است. عفت‌دوست آستانه (۱۳۹۱) رابطه احتیاط فقهی با اختلال روانی وسواس را از منظر فقه و روان‌شناسی به‌بوته تحقیق گذاشته است. ابراهیم‌آبادی (۱۳۹۵) نیز با تکیه بر اصول و قواعد فقهی، پیشگیری از اختلال اضطرابی وسواس فکری را موضوع پژوهش قرار داده است. در همین راستا ابراهیم‌آبادی، سالارزایی و برزعلی (۱۳۹۶) نیز کاربرد اصول و قواعد فقهی در پیشگیری از وسواس فکری را بررسی کرده‌اند. همچنین دستغیب (۱۳۹۸) در پژوهش خود با عنوان «راهکار فقه برای حفظ مقاصد عبادت در هنگام وسوسه»، پژوهشی میان‌رشته‌ای انجام داده است. از آنجاکه آثار مزبور ارتباط ویژه‌ای با موضوع مورد نظر ندارند، به نظر می‌رسد پیشینه خاصی در رابطه با حکم فقهی به ذهن‌آوری اختیاری افکار شهوت‌انگیز در رابطه با درمان وسواس فکری وجود نداشته و از این جهت، پژوهش حاضر ضرورت دارد.

روش پژوهش

در این تحقیق از روش اجتهاد دینی استفاده شده است. اجتهاد دینی، اصطلاحاً کوشش علمی بر اساس منابع معتبر، به‌واسطه ابزار و عناصر لازم برای تفهیم، اکتشاف و استخراج مطلق آموزه‌های دین به‌گونه‌ای است که از اعتبار برخوردار باشد (علی‌پور و حسنی، ۱۳۹۰، ص ۶۰).

به‌طور کلی، در این روش، جهت اجرای پژوهش این گام‌ها طی شد: ۱. شناسایی موضوع افکار مهیج شهوت در بیماران مبتلا به اختلال وسواس فکری و همچنین شناخت شیوه معمول درمانی آن؛ ۲. رجوع به منابع و ادله برای کشف حکم افکار مهیج شهوت نسبت به بیمار و حکم مداخله درمانگر در آن؛ ۳. استنتاج حکم فقهی پرداختن به افکار مهیج شهوت در بیماران و همچنین حکم مداخله درمانگر نسبت به آن.

منابع استفاده‌شده در روش اجتهاد دینی شامل قرآن کریم، منابع روایی و عقل بوده است؛ همچنین برای اتقان بیشتر پژوهش، از منابع معتبر حوزه آسیب‌شناسی روانی و نظرات فقهای برجسته استفاده شده است.

یافته‌های پژوهش

۱. مسئله اول: حکم فقهی تهییج شهوت برخاسته از افعال

از جمله موضوعاتی که مورد بررسی فقها قرار گرفته است، حکم افعالی است که به تهییج شهوت منجر می‌شوند. شیخ انصاری ذیل بحث از حرمت تشبیب، با استفاده از قیاس اولویت به عمومات حرمت تهییج شهوت نسبت به موارد غیرحلال، استدلال کرده است (انصاری، ۱۴۳۴ق، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۹). به همین مناسبت ایشان برای اثبات حکم تهییج شهوت، آیات و روایاتی را شاهد آورده‌اند که بررسی آنها در این پژوهش لازم است.

۱-۱. روایات دال بر حرمت نظر به اجنبیه

این دسته از روایات که در وسائل/الشیعه جمع‌آوری گشته است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۹۱-۱۹۵)، دلالت بر ممنوعیت نظر به اجنبیه دارند. گرچه برخی از علما قائل به ضعف سند این روایات شده‌اند (روحانی و دیگران، ۱۴۳۵ق، ج ۲۰، ص ۲۷۹)، لیکن به دلیل متظافر بودن این دسته از اخبار، بررسی سندی لازم نیست (مروی، ۱۴۰۲، جلسه ۱۰۳). برخی از این روایات، وجه ممنوعیت را زراعت شهوت در قلب (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۸) و برخی تهییج مردان (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۶۵) معرفی و برخی دیگر نیز آن را به سهام ابلیس تشبیه کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۵۹).

برخی از فقها مناط بودن را از تهییج شهوت سلب کرده و حرمت نظر را تعبدی دانسته‌اند (یزدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۷). بنا بر این نظر، روایات مذکور برای اثبات حرمت افعال مهیج شهوت کافی نیستند. برخی دیگر از علما معتقدند حرمت نگاه به اجنبیه، از برای غایت آن است؛ چراکه نظر موجب تهییج شهوت و ارتکاب فعل گناه می‌شود (سبحانی تبریزی و یعقوبی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۴). محقق داماد (۱۴۱۶ق) گرچه حرمت نظر را مطلق دانسته و منکر علت بودن تهییج شهوت می‌شود، لیکن از نظر ایشان، تهییج شهوت، حکمت حرمت نظر و مبعوض مولاست؛ بنابراین حتی نگاه به محارم همراه با تهییج شهوت را نیز حرام اعلام کرده و صرف احتمال خوف عقلایی نسبت به تهییج شهوت را برای حکم به حرمت کافی می‌داند.

پر واضح است که علت خواندن تهییج شهوت در این طائفه از روایات، ناصحیح و برخلاف نظر تمام فقهاست (روحانی و دیگران، ۱۴۳۵ق، ج ۲۰، ص ۲۷۸-۲۸۳)؛ بنابراین تهییج شهوت، حکمت حرمت نظر و مبعوض مولاست (بروجردی و فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۶۳). با دقت در روایات این باب، شاید بتوان گفت وجه مبعوضیت تهییج شهوت نزد شارع، آثار آن بوده است؛ همچنان که وجه اطلاق سهام بر نظر، تأثیر مخرب آن در ایمان است (منتظری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۲۸). در واقع تصریح این روایات به کفایت تهییج برای فتنه، ایجاد حسرت طولانی، خطر هلاکت و خطا، افتادن در ورطه فساد و حرام‌های الهی و مسموم شدن با تیر شیطان،

اشاره به آثار آن دارد. بنابراین شاید این نظر که اگر تهییج شهوت به قدری باشد که خوف ارتکاب حرام و اضلال داشته باشد، مبعوض خداوند و حرام است، خالی از وجه نباشد.

۱-۲. روایات دال بر حرمت خلوت با اجنبیه

برخی از فقها، خلوت با اجنبیه را مطلقاً حرام دانسته‌اند (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۱۱۵-۱۱۶)؛ همچنان که شهید ثانی (۱۴۱۳ق) پس از آنکه شرطیت اسکار برای حرمت شرب خمر را انکار می‌کند، از تنظیر آن به اطلاق حرمت خلوت با اجنبیه استفاده می‌کند؛ چراکه غالباً این امر به فساد منجر شده و این برای حرمت در مواردی که خوف فساد وجود ندارد نیز کفایت می‌کند. روایات مانعه از خوابیدن در مکانی که نفس اجنبیه شنیده می‌شود (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۸۵) و اجاره کردن خانه‌ای که مستلزم خلوت با اجنبیه است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲۵۲) و همچنین روایاتی که از حضور شیطان در چنین موقعیتی خبر داده‌اند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲۵۲)، مستند این دسته از فقها قرار گرفته است.

برخی دیگر از فقها، با استدلال به ضعف سندی و دلالتی این دسته از روایات، نهی در آنها را ارشاد به جلوگیری از تحقق گناهانی همچون زنا دانسته و منکر حرمت ذاتی خلوت با اجنبیه شده‌اند (موسوی خوانساری، ۱۳۵۵ق، ج ۷، ص ۴۵). بنا بر این نظر، نهی شارع از اعمالی همچون شنیدن نفس اجنبیه موقع خواب، خوابیدن با او زیر یک لحاف (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۲۳) و خلوت با زن هنگام تخی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۱۹)، صرفاً از باب مقدمیت دلالت بر حرمت دارند؛ چراکه شیطان در این مواقع شهوت انسان را برانگیخته و زمینه زنا و گناهان دیگر فراهم می‌گردد (خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۱۷).

وجه اشتراک این اختلافات، حرمت خلوت با اجنبیه هنگام خوف نسبت به تحقق گناه است. بنابراین به نظر می‌رسد بتوان گفت بر اساس این دسته از ادله، چنانچه تهییج شهوت به قدری باشد که خوف فساد و گناه را به همراه داشته باشد، حرام خواهد بود.

۱-۳. روایات دال بر کراهت جلوس در مکانی که سابقاً اجنبیه آنجا نشسته و گرمای آن زائل نشده است

به اعتقاد قاطبه علماء، نهی از جلوس در این روایات (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۶۴)، دال بر حرمت نیست؛ چراکه سیره قطعی بر جواز آن وجود دارد (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۳۳ق، ج ۳۵، ص ۲۳۹)؛ بنابراین حمل نهی در این روایات بر کراهت، از اوضح و واضحات بوده و قول خلافی وجود ندارد (خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۳۲، ص ۷۳). شیخ انصاری (۱۴۳۴ق) وجه این کراهت را تهییج شهوت می‌داند. بنابراین شاید بتوان گفت مبعوضیت تهییج شهوت نزد شارع در چنین مواردی که خوف عقلایی ارتکاب گناه در آن کمتر است، موجب کراهت عمل می‌شود. روایات دال بر رجحان پوشش زن مسلمان در برابر زنان اهل ذمه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۱۹) و همچنین در برابر کودک

ممیز (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۳۴) نیز شاهد دیگری بر این مدعاست؛ چراکه در این موارد نیز تهییج شهوت کمتر بوده و لذا فقها حکم به رجحان پرهیز از آن داده‌اند، البته تکرار این نکته ضروری است که تهییج شهوت، علت کراهت در این موارد نیست (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳ق، ج ۲۷، ص ۳۱۱-۳۱۲).

۱-۴. نهی از طنازی و نرمی در سخن گفتن زنان

قرآن کریم، فلسفه نهی از طنازی در سخن گفتن زنان را پیامد شهوانی آن می‌داند (احزاب: ۳۲). گرچه مخاطب این آیه، همسران پیامبر ﷺ بوده، اما نهی از طنازی و سفارش به قول متین، اختصاصی به آنان نداشته و صرفاً دال بر تأکید نسبت به ایشان است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۳۰۸). از آنجا که این نهی، دال بر حرمت است (خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۳۲، ص ۸۲)، می‌توان فعل مهیج شهوت و موجب ریه را حرام دانست؛ همچنان که برخی از علما، طمع‌آور بودن را علت این حکم دانسته و قائل‌اند هرگاه خضوع در قول منجر به برانگیختگی شهوت و طمع بشود، حکم آن حرمت است و مطلق خضوع در قول، حرمتی ندارد (شبیری زنجانی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۹۲۴-۹۲۵). صاحب عروه شنیدن چنین صدایی را نیز حرام می‌داند (یزدی، ۱۴۳۱ق، ج ۲، ص ۵۵۷). بنابراین این آیه به‌خوبی بر حرمت فعل مهیج شهوت دلالت می‌کند، البته به نظر می‌رسد منظور از تهییج شهوت در اینجا، مرتبه قابل توجهی از آن است که به شکل عقلایی خوف ارتکاب گناه داشته باشد. شاید بتوان روایات دال بر کراهت فعل مهیج شهوت را شاهی بر این قید دانست؛ همچنان که برخی از علما نیز در توضیح این آیه، به خوف از گناه توجه کرده‌اند (شبیری زنجانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۵).

۱-۵. نهی از راه رفتن زنان به شیوه‌ای که زینت‌های پا نمایان شود

خطر تهییج شهوت به‌قدری است که خداوند همگان را از شنیده شدن صدای خلخال پای زنان نیز برحذر می‌دارد (نور: ۳۱)؛ بنابراین آشکار کردن زینت برای مردان نامحرم، حرام می‌باشد (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ص ۶۰۸)، البته مراد از زینت، مورد اختلاف علما قرار گرفته است. برخی از ظاهر لفظ تبیعت کرده (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۲، ص ۶۹۸) و برخی با استناد به روایات مفسره (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۲۰۲)، مراد از زینت را موضع زینت‌شده دانسته‌اند (خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۲، ص ۷۰-۷۱). در هر حالت، حکمت این نهی، تهییج شهوت می‌باشد؛ چراکه آتش شهوت می‌تواند به انحراف از جاده عفت ختم شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۴۴۱).

با بررسی ادله فوق، می‌توان گفت مبغوضیت تهییج شهوت، مسلم بوده و در تمامی ادله مورد نهی قرار گرفته است، لیکن با توجه به تشکیکی بودن این مفهوم، افعال مهیج شهوت، احکام یکسانی ندارند، بلکه بسته به شدت تهییج و میزان مقدمیت آن برای ارتکاب گناهانی همچون زنا و نگاه حرام، مبغوضیت تهییج شهوت تغییر می‌کند؛ بنابراین چنانچه تهییج شهوت قوی‌تر بوده و فرد نسبت به ارتکاب گناه، خوف عقلایی داشته باشد، حکم آن

حرمت و در غیر این صورت، کراهت است. برداشت آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی (۱۳۸۲) نیز مؤید این نظر است:

از آیات و احادیث می‌توان استفاده کرد که اموری که انسان را به‌طوری ظنی در معرض طغیان شهوت و وقوع در محرمانی مانند زنا و استمناء و امثال اینها قرار می‌دهد نیز در شرع حرام شمرده شده است... بر این اساس، افعال و تروکی که مظنة وقوع در زنا می‌باشند نیز منع شده‌اند (شبیری زنجانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۵).

همچنین آیت‌الله مروی (۱۴۰۲) بعد از بررسی ادله فوق، تهییج شهوت را تشکیکی و در بعضی موارد آن را حرام اعلام می‌کند.

انکون که حکم افعال مهیج شهوت از منابع مزبور استخراج شد، زمان بررسی این مسئله فرامی‌رسد که آیا این حکم درباره افکار مهیج شهوت نیز صادق است یا خیر؟ در واقع با توجه به آنکه لسان ادله مزبور، مربوط به افعال مهیج شهوت بود، آیا قابلیت تسری دادن حکم آن به افکار مهیج شهوت وجود دارد یا خیر؟

۲. مسئله دوم: حکم فقهی تهییج شهوت برخاسته از افکار

کشف حکم کلی افکار مهیج شهوت نیازمند بررسی این مسئله است که آیا احکام افعال مهیج شهوت، قابل تسری به افکار مهیج شهوت نیز می‌باشد یا خیر؟

همان‌طور که در ادله مذکور گذشت، تهییج شهوت، حکمت حکم حرمت یا کراهت افعال مهیج شهوت است. علت حکم، همان علت مجعول است که وجود یا عدم مجعول منوط به وجود یا عدم آن است، اما حکمت حکم، علت جعل حکم است و ملازمه‌ای با مجعول ندارد (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۹۶)؛ بنابراین نمی‌توان از راه ملازمه بین تهییج شهوت و حکم کراهت یا حرمت، حکم افکار مهیج شهوت را مشخص نمود. باین‌وجود، برخی از فقها با استفاده از قیاس اولویت، حکم تشبیب را معین کرده‌اند (انصاری، ۱۴۳۴ق، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۹). گرچه برخی از علما با استناد به عدم علیت تهییج شهوت، چنین استدلالی را خدشه‌دار ساخته‌اند (یزدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۷)، لیکن برخی دیگر، وجود حکمت را برای قیاس اولویت کافی (محقق داماد و دیگران، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۷۵) و اشکال مزبور را مردود دانسته‌اند (مروی، ۱۴۰۲، جلسه ۱۰۴).

قیاس اولویت همان مفهوم موافقت است که در بحث مفاهیم مورد گفت‌وگو بوده و از آن به «فحوای خطاب» نیز تعبیر می‌شود (مختاری مازندرانی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۵). مفهوم موافق، مفهومی است که با منطوق هم‌سنخ باشد؛ همچنان که در آیه «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفُ» (اسراء: ۲۳)، حکم در منطوق با حکم در مفهوم از یک سنخ می‌باشد (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲). گاهی مفهوم موافق، مستفاد از مقدمه عقلیه قطعیه و گاهی مستفاد از دلالت خود لفظ می‌باشد (حلی، ۱۴۳۲ق، ج ۵، ص ۲۹۰) که در هر صورت حجیت آن از

باب قیاس نیست (حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۸). از آنجاکه اولویت لفظی با کمک عرف ادراک می‌شود، به آن اولویت عرفیه نیز گفته می‌شود. گاهی عرفاً از خطاب و ثبوت حکم در ادنی، ثبوت آن در حکم اقوی فهمیده می‌شود و گاهی عرف چنین درمی‌یابد که اساساً خطاب برای بیان عموم حکم است؛ یعنی خطاب از ثبوت حکم در فرد ادنی خبر داده است تا ذهن به کمک اولویت، به فرد اقوی منتقل گردد (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۰۴-۵۰۵). در واقع در قیاس اولویت، موضوع مفهوم و منطوق، واحدی است که حکم حصه‌ای از آن در منطوق و حکم حصه دیگر نیز عرفاً و بدون تأمل از کلام فهمیده می‌شود، لذا تفاوت مفهوم و منطوق به موضوع نیست تا شبهه قیاس مطرح شود (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۰). بنابراین می‌توان گفت مفهوم موافق، حکمی است که هرچند در محل نطق ذکر نشده است، اما با حکم آن موافق بوده و حجیت آن از باب حجیت ظواهر است (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۳۸-۲۳۹).

بنابراینچه گذشت، به نظر می‌رسد بتوان گفت چنانچه عرف بتواند تهییج شهوت در افعال را فرد ادنی و تهییج شهوت در افکار را فرد اقوی تشخیص بدهد، حکم افعال مهییج شهوت برای افکار مهییج شهوت نیز ثابت می‌شود؛ چراکه اولویت عرفی برای تسری دادن حکم کفایت می‌کند؛ بنابراین اگر عرفاً تهییج شهوت برخاسته از فکری بیش از تهییج شهوت برخاسته از افعالی باشد که خوف عقلائی گناه دارند، حکم آن حرمت و اگر عرفاً تهییج شهوت برخاسته از فکری بیش از تهییج شهوت برخاسته از افعالی باشد که خوف عقلائی گناه ندارند، حکم آن کراهت خواهد بود. در واقع شارع نسبت به افکار مهییج شهوت تفضل کرده و جز در مواردی که تهییج شهوت و خوف عقلائی گناه آن در اعلی درجه نباشد، حکم آن را کراهت قرار داده است؛ همچنان که تصور زن اجنبیه، در صورتی که زمینه استمنا را فراهم آورد، حرام (شبیری زنجانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۵) و در صورتی که صرفاً موجب تهییج شهوت بیشتر هنگام جماع با همسر شود، مکروه است (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۲۹۹). البته پرهیز از مطلق افکار مهییج شهوت نیکو بوده و پرهیز از آن به احتیاط نزدیک‌تر است؛ همچنان که حضرت عیسی علیه السلام در سفارشات خود به حواریین، این افکار را همچنان دود آتش که خانه را آلوده می‌سازد، موجب آلودگی نفس دانسته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۴۲).

توجه به این نکته شایسته است که سیر فقهی مزبور برای کشف حکم افکار مهییج شهوت، پس از بررسی تفصیلی ادله حرمت استمنا صورت گرفته است. در واقع پژوهش حاضر ابتدا با مطالعه ادله مربوط به استمنا در صدد کشف حکم کلی تهییج شهوت بود، لکن به دلیل عدم استنباط حکم کلی تهییج از این ادله و همچنین محدودیت پژوهش حاضر، از توضیح تفصیلی این بخش از یافته‌ها خودداری گردید.

اکنون با مشخص شدن حکم افکار مهییج شهوت، نوبت به بررسی این مسئله می‌رسد که آیا این احکام در

بافت درمان اختلال وسواس فکری نیز استوار است، یا قصد درمان می‌تواند منجر به تغییر حکم شود؟

۳. مسئله سوم: بررسی حکم به ذهن‌آوری اختیاری افکار مهیج شهوت به قصد درمان اختلال وسواس فکری
به‌طور کلی مشخص شد اگر به ذهن‌آوری اختیاری افکار مهیج شهوت، خوف عقلایی گناه را در حد اعلی مرتبه به همراه داشته باشد، حرام و در موارد خفیف‌تر، مکروه است. اکنون ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا حکم مذکور در مورد افرادی که مبتلا به اختلال وسواس نیز هستند، صادق است یا خیر؟ مطالعه ادله مربوط به اختلال وسواس، حاکی از نوعی تساهل و تسامح است (ناروئی نصرتی، ۱۳۹۳). آیا این ادله به‌طور خاص، حکم فراخوانی اختیاری افکار مهیج شهوت به قصد درمان را مشخص می‌سازند؟ اگر ادله مذکور پاسخگوی پرسش پژوهش نیستند، به‌طور کلی آیا غرض درمانی می‌تواند تغییری در حکم ایجاد کند یا خیر؟ به تعبیر دیگر، آیا حکم فراخوانی اختیاری افکار مهیج شهوت، شامل فضای درمان نیز می‌شود، یا غرض درمانی می‌تواند مبعوضیت فراخوانی اختیاری افکار مهیج شهوت را رفع کند؟

در پاسخ به پرسش اول، می‌توان گفت ادله مربوط به وسواس از دو جهت صلاحیت مشخص نمودن حکم به ذهن‌آوری اختیاری افکار مهیج شهوت به قصد درمان وسواس را ندارند:

۱. فرض ثابت تمامی این روایات، «غیراختیاری بودن» بوده و از این جهت شامل فراخوانی اختیاری افکار مزاحم نمی‌شوند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۲؛ ج ۲، ص ۴۲۴-۴۲۶؛ ج ۳، ص ۳۵۹-۳۵۸؛ حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۶، ص ۴۷۹). شاهد آنکه حتی روایاتی که به‌نحوی سرکوب نکردن آنچه به ذهن آمده را نیز تأیید می‌کنند، مربوط به بافت به ذهن‌آیی غیراختیاری می‌باشند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۵۸)؛

۲. هیچ‌یک از ادله مزبور به‌طور خاص مربوط به افکار مهیج شهوت نمی‌باشند. در واقع، برخی از روایات به افکار شرک‌آمیز (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۲۴-۴۲۶) و برخی دیگر به شک در وضو یا نماز (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۶، ص ۴۷۹؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۲؛ ج ۳، ص ۳۵۸) اختصاص دارند؛ همچنین روایاتی که مصداق خاصی از وسوسه را مشخص نکرده‌اند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۲۴)، بدون تردید ربطی به بازخوانی اختیاری افکار مهیج شهوت ندارند.

توجه به این نکته نیز شایسته است که شبهه الغای خصوصیت از «غیراختیاری بودن» در روایات مزبور، ناصحیح است؛ چراکه در فرض مذکور، الغای خصوصیت بنابر هیچ‌یک از دو مبنای «اطمینان» یا «مذاق شارع» (حسینی‌نسب، ۱۴۰۴، جلسه ۴۰) قابل تمسک نیست. در واقع، فرض ثابت تمامی روایات وسواس، غیراختیاری بودن است و این مانع از حصول اطمینان به صحت الغای خصوصیت یا ایجاد ظاهر حال نسبت به الغای خصوصیت بر اساس مجموع ادله مذکور می‌شود.

در پاسخ به پرسش دوم که آیا غرض درمانی می‌تواند حکم فراخوانی اختیاری افکار مهیج شهوت را تغییر دهد یا خیر؟ ابتدا پرداختن به این مسئله لازم است که آیا درمان و بهبود درمان‌جویی که از افکار مزاحم رنج می‌برد و دچار اختلال در زندگی شده است، منحصر به اجرای شیوه‌های مزبور است و بدون فراخوانی اختیاری افکار مزاحم، درمان ممکن نیست یا هدف درمان با کاربست روش‌ها و تکنیک‌های دیگری نیز محقق می‌گردد؟ چنانچه بتوان این انحصار را ثابت کرد، تراحم ایجاد شده و باید با استفاده از مرجحات این باب، تکلیف درمانگر را مشخص نمود. تراحم، تنافی دو حکم در مقام امتثال بوده و غالباً به دلیل عدم قدرت مکلف بر امتثال هر دو حکم صورت می‌گیرد (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۷۰۵). در چنین مواردی با استفاده از مرجحات این باب، دلیل ارجح با امتثال، وارد بر دلیل دیگر می‌شود (صدر، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۴۴). بنابراین در این قسمت ابتدا انحصار درمان وسواس فکری در درمان‌هایی که مستلزم فراخوانی اختیاری افکار مزاحم هستند، مورد مطالعه قرار گرفته و سپس به سؤال سوم پژوهش پاسخ فقهی داده خواهد شد.

اولین روش نام‌برده که مستلزم به ذهن‌آوری اختیاری افکار مزاحم است، روش «توقف فکر» و لپی است. تحقیقات تجربی که با استفاده از این روش صورت گرفته بودند، حاکی از آن بودند که کاربست این روش می‌تواند فرد را در پیشگیری از افکار و تصورات خودآیند منفی و نیز در تقویت رفتارهای مفید و سازنده، یاری کند (پن بیکر، ۱۹۹۰؛ دپائولو، ۱۹۹۲؛ راجمن، ۱۹۷۸، به نقل از: شجاعی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۲). در مقابل، اخیراً پژوهش‌های بسیاری با نقد «توقف فکر»، از نقاط ضعف این روش سخن گفته‌اند (Sinha & Chakrabarti, 2022). در واقع، روش و لپی هرچند ابتدا فرد را به صورت اختیاری با افکار مزاحم مواجه می‌کند، ولی در نهایت با الزام بیمار به متوقف ساختن افکار، سعی در سرکوب افکار دارد. پژوهش‌های متعددی به نقش سرکوب افکار در تشدید هجوم افکار اشاره کرده‌اند (Reeve, 2018, p. 409-411). در نتیجه، به نظر می‌رسد توقف فکر به دلیل اثربخشی ضعیف در مقابل روش‌هایی همچون مواجهه و جلوگیری از پاسخ، جایگاه سابق خود را از دست داده (Spencer & et al, 2023) و برای اثبات انحصار درمان، گزینه مناسبی نیست.

بهبود چشمگیر بیماران OCD از طریق دارودرمانی و شیوه مواجهه و جلوگیری از پاسخ رقم می‌خورد (سلیگمن و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۹). این شیوه، مبتنی بر دیدگاه رفتارگرایی بوده و مدعی است نقش اصلی در گسترش و تداوم اختلال‌های وسواسی، مربوط به تحریک‌پذیری از یک سو و اجتناب از آنها از سوی دیگر است (دادستان، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۲). در این شیوه، درمان‌جو تدریجاً با محرک‌های آزاردهنده مواجه شده و فعالانه از واکنش یا پاسخ جلوگیری می‌کند (ساراسون و ساراسون، ۱۳۹۰، ص ۳۲۷). این شیوه آن قدر تکرار می‌شود تا رنج فرد به طور قابل توجهی کاهش یابد (Kring & Johnson, 2021, p. 1013). در واقع، انجام

ندادن تشریفات، شخص را در معرض اضطراب کامل قرار داده و مواجهه باعث خاموش شدن پاسخ شرطی می‌شود (کرینگ و همکاران، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۶). در درمان‌های شناختی - رفتاری، تغییر باورهای غلط بیمار درباره ترس‌ها، افکار و اهمیت کارهای تکراری به یاری شیوه مذکور آمده و به تعبیر هالچین، اثربخش‌ترین درمان OCD را به ارمغان می‌آورد (گنجی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۶۱۷). در چهارچوب تألیف این فنون شناختی و رفتاری، درمانگران از روش آموزش عادت‌دهی نیز استفاده کرده‌اند (دادستان، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۴).

به گفته بارلو، رایج‌ترین و بدون تردید موفق‌ترین درمان برای OCD، روان‌درمانی ERP است (گنجی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۶۱۴). فوآ و همکاران (۱۹۸۵) با تحلیل نتایج هجده پژوهش دریافتند که پس از اجرای این روش، نشانگان مرضی در ۵۱ درصد بیماران از بین رفته و یا بهبود خوبی داشته است (دادستان، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۳). همچنین در مجموع ۱۶ مطالعه در مورد بیش از ۳۰۰ بیمار که درمان رفتاری دریافت کرده بودند، چنین کشف شد که به‌طور متوسط ۸۳ درصد بیماران بهبود یافته و بهبودی ۷۶ درصد نیز تا یک سال و نیم بعد ادامه یافت (سلیگمن، روزنهان و والکر، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۳۰). به‌طور کلی، می‌توان گفت بین ۵۰ تا ۷۰ درصد از دریافت‌کنندگان این شیوه درمانی به پیشرفت‌هایی دست یافته‌اند که اغلب به‌طور نامحدود ادامه می‌یابند (Comer & Comer, 2021, p. 142). بااین‌حال، چنین نتایج رضایت‌بخشی همواره حاصل نشده و این روش بیش از آنکه در مورد افکار وسواسی مفید واقع شود، در زمینه اعمال وسواسی مؤثر بوده است (دادستان، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۴). همچنین تا اندکی پیش، محققان فقط از موفقیت یا عدم موفقیت مواجهه‌درمانی، گزارش‌هایی حکایتی و نه تحقیقی، در اختیار داشتند (Michael & Baer Minichiello, 1998, p. 346-347). حدود ۳۰ درصد درمان‌جویان قبل از پایان این روش درمانی، از شرکت در آن منصرف می‌شوند؛ چراکه علاوه بر فشار روانی آن، جلسات درمانی ERP معمولاً ۹۰ دقیقه‌ای بوده و به تمرین‌های خانگی نیاز دارد؛ همچنین تعداد آن در موارد حاد، به ۲۰ جلسه می‌رسد (Kring & Johnson, 2021, p. 412-413). در واقع، این روش برای ۲۰ تا ۳۰ درصد افراد بیمار هیچ‌گونه بهبودی حاصل نکرده (دومینگز و مستر، ۱۹۹۴، به نقل از: سلیگمن، روزنهان و والکر، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۳۰) و نتایج موفقیت‌آمیز آن قطعی نیست؛ چراکه تعداد کمی از بیماران نشانه‌های خود را به‌طور کامل از دست می‌دهند یا بعداً در تمام زمینه‌های زندگی خوب عمل می‌کنند (سلیگمن، روزنهان و والکر، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۳۰)؛ بنابراین هرچند نمی‌توان آثار مثبت این روش در درمان OCD را انکار کرد، ولی اثبات اثربخشی بی‌عیب‌ونقص و انحصاری آن نیز ممکن نیست؛ همچنان که درمان‌های پیشنهادی دیگر نیز شاهی بر عدم انحصار درمان OCD در شیوه مواجهه و جلوگیری از پاسخ هستند.

درمان‌های شناختی با به چالش کشیدن افکار اخلاق‌گرایانه و احساس مسئولیت بیش از حد، به درمان

وسواس کمک می‌کنند (هوکسما، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۹۲). برخی پژوهش‌ها نیز از اثربخشی درمان‌های کوتاه‌مدت‌تر همچون روان‌درمانی کوتاه‌مدت بر آمیختگی شناختی و علائم وسواسی (STPP) خبر می‌دهند (Hosseini, Nasri & Dastgerdi, 2025). همچنین درمان‌های زیستی و دارویی نیز تأثیر بسزایی در بهبود این اختلال دارند. به‌طور متوسط ۵۰ تا ۶۰ درصد بیماران، با مصرف کلومی پرامین بهبود یافتند (فوآ و کوزاک، ۱۹۹۳، به نقل از: سلیگمن، روزنهان و والکر، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۳۰). البته هرچند دارودرمانگری و به‌ویژه کلومی پرامین مؤثر است، اما غالباً چند هفته بعد از قطع شدن دارو، بیماری عود می‌کند. بنابراین مؤثرترین شیوه درمانگری، رفتاردرمانگری است که با دارودرمانگری یا در چهارچوب شناخت درمانگری به‌کار گرفته بشود (دادستان، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۷). به‌علاوه برخی از پژوهشگران اسلامی بر این باورند که ERP از اشکالات متعددی برخوردار بوده و شیوه‌های مبتنی بر معارف اسلامی همچون استفاده از نظریه خودیابی اسلامی، جایگزین جامعی برای آن هستند. در واقع، برخلاف مواجهه‌درمانی که درمان را بر اساس فرایند خاموشی مدیریت می‌کند، این نظریه بر این باور است که شروع تغییرات روان یا نقطه صفر حرکت روان، یک باور است که هنگام عمل در پهنه هشیار روان فعال می‌شود (نارویی نصرتی، ۱۳۹۸، ص ۱۳۵).

درنتیجه، به نظر می‌رسد درمان OCD منحصر در روش درمانی ERP نبوده و روش‌های دیگری نیز وجود دارند که به‌خوبی غرض درمانی را ایفا می‌کنند؛ ازاین‌رو مسئله از فرض تراحم خارج شده و نیازی به کاربرست مرجحات این باب نیست.

اکنون که فرض تراحم رد شد، حکم فقهی مسئله مورد نظر (به ذهن‌آوری اختیاری افکار ممنوعه مهیج شهوت به‌منظور درمان) در رابطه با درمان‌جو ثابت می‌شود؛ یعنی چنانچه درمان‌جو با فراخوانی افکار مزاحم، خوف عقلایی جدی نسبت به ارتکاب حرام داشته باشد، استفاده از این شیوه درمانی برای او جایز نیست، اما در رابطه با حکم فقهی استفاده از چنین شیوه‌های درمانی توسط مشاور، چند فرض قابل تصور و نیازمند بررسی است:

۱. توصیه درمان‌جو به این روش، دعوت به اثم بوده و مصداق اعانه بر اثم است.

اعانه بر اثم از دو جهت موضوعی و حکمی مورد اختلاف فقها قرار گرفته است: اختلاف اول به مفهوم اعانه و ملاک تحقق اعانه مربوط می‌شود. برخی معتقدند تنها زمانی که فرد قصد اعانه داشته باشد، اعانه بر اثم محقق خواهد شد (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۷۵-۷۶). در مقابل، اکثریت بر این باورند که ملاک تحقق اعانه نه قصد فرد، بلکه صدق عرفی اعانه است؛ یعنی اگر عرف تحقق اعانه را تصدیق کند، اعانه بر اثم محقق خواهد شد (خیمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۴۰). در رابطه با وجه قوت این ملاک می‌توان استدلال کرد که استعمالات اعانه در منابع،

اعم از مواردی است که فقط قصد وجود داشته است (حسینی نسب، ۱۴۰۴، جلسه ۳۷). مسئله مورد پژوهش هرچند مبتنی بر ملاک اول، وابسته به قصد مشاور خواهد شد، ولی مبتنی بر ملاک صدق عرفی (ملاک مختار)، به نظر می‌رسد نوعی اعانه بر اثم قلمداد می‌گردد؛ اختلاف دوم در رابطه با اعانه بر اثم، نسبت به ادله تحریم آن شکل گرفته است. مشهور فقها دلالت ادله تحریم را کامل دانسته و معتقدند حرمت اعانه بر اثم، مطلق بوده و اختصاص به اعانه ظالم ندارد (اصفهانی و گلیپایگانی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۸). در مقابل، مرحوم خوئی (۱۴۱۸ق) حرمتی برای صرف اعانه بر اثم قائل نیست (خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۸۳). به نظر می‌رسد همان‌طور که مرحوم امام علیه السلام از چند طریق حرمت این ادله را ثابت کرده است (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۶۲۵)، قول قوی‌تر «حرمت اعانه بر اثم» باشد.

هرچند سوق دادن مراجع به سمت درمان‌های مورد بحث (با شرایط مذکور)، مصداق اعانه بر اثم و مشمول حکم حرمت باشد، باید گفت حرمت و مبعوضیت معامله، مستلزم فساد آن نبوده و از این جهت نمی‌توان گفت درآمد از طریق اعانه بر اثم، فاسد است (روحانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹۱). در واقع، از آن جهت که درمان‌جو مشاور خود را اجبر کرده تا مدت معینی را به درمان او اختصاص دهد، معامله باطل نبوده و مصداق آیه «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (بقره: ۱۸۸) نخواهد بود؛ چراکه گرچه در فرایند درمان، اعانه بر اثم محقق شده است، ولی مورد معامله، اشاعه فحشا نبوده است.

۲. توصیه و ترغیب درمان‌جو به این روش، موجب شیوع بیشتر گناه شده و مصداق اشاعه فحشاست. اشاعه فحشا که در آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (نور: ۱۹) مورد نهی قرار گرفته است، به دو شکل قابل تفسیر است: برخی از فقها مراد از آن را برملا ساختن گناهان مؤمنین دانسته و مخصوصاً ذیل مبحث حرمت غیبت از آن بحث کرده‌اند (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۵). بر اساس این تفسیر، گناهان شدیدالعقاب و معاصی فرد مؤمن نباید برای دیگران بازگو شود (انصاری، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۰۹). پر واضح است که توصیه درمان‌جو به مواجهه اختیاری با افکار ممنوعه مهیج شهوت، مصداق برملا ساختن گناهان نیست؛ بنابراین چنین معنایی به بحث کنونی مرتبط نیست، لیکن برخی از فقها معتقدند می‌توان حرمت این آیه را مربوط به مواردی دانست که شخصی تمایل به شایع ساختن محرمات الهی در بین مؤمنین داشته باشد (روحانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۷). شاید بتوان این برداشت از آیه را ظاهر دانست؛ چراکه متعلق اشاعه در آیه، نفس فحشا بوده و تنها در صورتی که بتوان نفس خبر از فحشا را نیز نوعی اشاعه فحشا دانست، حرمت آیه شامل غیبت و گناهان مشابه می‌شود (خوئی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۹۹). به عبارت دیگر، اگر فرد سبب آن شود که انسان مؤمن، حرامی از محرمات الهی را بیشتر مرتکب شود، مشمول نهی این آیه خواهد بود. بنابراین می‌توان گفت درمانگر

با توصیه به بازخوانی افکار مهیج شهوتی که حکم آن برای درمان‌جو حرمت است، موجب اشاعهٔ فحشا در وی شده و از این باب، مرتکب حرام می‌شود.

در این فرض نیز مانند فرض اعانه بر اثم، معامله‌ای که بین درمانگر و درمان‌جو رقم می‌خورد، علی‌رغم اینکه گناه اشاعهٔ فحشا را دربر دارد، لیکن باطل نبوده و درآمد حاصله از آن صحیح است؛ چراکه مورد معامله، اشاعهٔ فحشا نبوده و اجارهٔ مصداق آیه «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (بقره: ۱۸۸) نیست.

در نتیجه، به نظر می‌رسد اجرای شیوه‌های درمانی مستلزم فراخوانی افکار ممنوعهٔ مهیج شهوت نسبت به بیمارانی که در شرایط درمانی نیز دچار تهییج شهوت همراه با خوف عقلایی جدی نسبت به ارتکاب حرام می‌شوند، به دلیل عدم انحصار درمان OCD در آن و رد فرض تراحم، نوعی اعانه بر اثم یا اشاعهٔ فحشا بوده و حکم تکلیفی آن حرمت است؛ هرچند این حرمت مستلزم فساد معامله نبوده و درآمد حاصله از این روش، خالی از اشکال است.

نتیجه‌گیری

برخی از شیوه‌های درمانی که رواج فراوانی در درمان وسواس فکری نیز دارند، ممکن است مستلزم فراخوانی اختیاری افکار ممنوعهٔ مهیج شهوت باشند. شیوهٔ «توقف فکر»، «مواجهه و جلوگیری از پاسخ» و همچنین درمان‌های مشابهی مانند «آموزش عادت‌دهی»، نمونه‌های روشن و رایج این مسئله هستند. باین‌حال، اجرای روش‌های درمانی نام‌برده نسبت به افکار مهیج شهوت، ممکن است برای مشاوران و مراجعان مسلمان چالش‌برانگیز و حتی اضطراب‌آور باشد؛ چراکه قبح مذهبی این دسته از افکار، سبب تردید در جواز شرعی این شیوهٔ درمانی می‌شود. در نتیجه، پژوهش حاضر با استفاده از روش اجتهاد دینی، به بررسی فقهی حکم «به ذهن‌آوری اختیاری افکار ممنوعهٔ مهیج شهوت به قصد درمان» پرداخته است. به‌منظور پاسخ به این مسئله، پژوهش حاضر مبتنی بر ادلهٔ فقهی و روان‌شناختی، سه پرسش را مورد کندوکاو قرار داد.

۱. حکم افعال مهیج شهوت چیست؟

با توجه به اینکه ادلهٔ مربوط به تهییج شهوت، به افعال مهیج شهوت پرداخته‌اند، ابتدا این ادله به‌گونهٔ تفصیلی بررسی و مشخص شد بسته به میزان تهییج شهوت هر فعل، حکم آن نیز متفاوت است. تهییج شهوتی که از نظر عقلاً همراه با خوف گناه باشد، حرام و در غیر این صورت مکروه است.

۲. حکم افکار مهیج شهوت چیست؟

هرچند پرهیز از افکار مهیج شهوت، در هر صورت نیکو بوده و به صواب نزدیک‌تر است، ولی با استفاده از قیاس اولویت، چنین نتیجه گرفته شد که شارع نسبت به افکار مهیج شهوت تفضل کرده و صرفاً در مواردی که تهییج

برخاسته از افکار در حد اعلی و همراه با خوف فراوان نسبت به ارتکاب معصیت باشد، حکم آن حرمت است. در غیر این صورت، چنانچه تا حدی خوف گناه وجود داشته باشد، افکار مهیج شهوت، مکروه و بدون خوف گناه، مباح هستند.

۳. حکم به ذهن‌آوری اختیاری افکار ممنوعه مهیج شهوت به قصد درمان اختلال وسواس فکری برای درمان‌جو از نظر تکلیفی و برای درمانگر از نظر تکلیفی و وضعی چیست؟

با توجه به آنکه انحصار درمان اختلال وسواس فکری از طریق روش‌های مورد بحث، اثبات نشد، چنانچه بیمار در موقعیت درمانی دچار تهییج شهوت با خوف عقلایی جدی نسبت به ارتکاب حرام بشود، مجاز به استفاده از این شیوه‌های درمانی نبوده و باید به درمان‌های جایگزین مراجعه کند؛ همچنین اگر درمان‌جو به دلیل عمل به توصیه درمانگر، در موقعیت درمانی دچار تهییج حرام بشود، توصیه درمانگر یکی از مصادیق اعانه بر اثم یا اشاعه فحشا بوده و از این جهت حرام می‌شود، البته این حکم مربوط به احکام تکلیفی درمان بوده و از نظر وضعی، درآمد درمانگر مشکلی نخواهد داشت.

بنابراین از نظر شرعی، صحیح آن است که درمانگر پیش از انتخاب درمان، با استفاده از ابزار مناسب، نسبت به هیجان بیمار در موقعیت درمانی آگاه شود؛ در نتیجه، بسته به چگونگی احساس تهییج در مراجع، حالات ذیل متصور است:

– چنانچه مراجع به دلیل شرایط درمانی دچار تهییج نشود یا تهییج کمی را تجربه کند، این شیوه درمانی برای درمانگر و درمان‌جو مباح خواهد بود.

– چنانچه مراجع دچار تهییج بشود، ولی در حد اعلی نباشد، این شیوه درمانی برای درمان‌جو مکروه و برای درمانگر مباح خواهد بود.

– چنانچه مراجع در حد اعلی دچار تهییج بشود، این شیوه درمانی برای درمان‌جو و درمانگر از نظر تکلیفی، حرام و برای درمانگر از نظر وضعی، صحیح خواهد بود.

منابع

قرآن کریم.

- ابراهیم آبادی، فرشته (۱۳۹۵). *پیشگیری از اختلال اضطرابی وسواس فکری - عملی از منظر اصول و قواعد فقهی*. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه سیستان و بلوچستان. دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- ابراهیم آبادی، فرشته، سالارزایی، امیرحمزه و برزعلی، پژمان (۱۳۹۶). کاربرد اصول و قواعد فقهی در پیشگیری از اختلال اضطرابی وسواس فکری - عملی. *پژوهش های فقهی*، ۱۳(۴)، ۸۸۷-۸۶۳.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵). *علل الشرائع*. قم: داورى.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- اصفهانی، ابوالحسن و گلپایگانی، محمدرضا (۱۳۹۳). *وسيلة النجاة*. قم: مهر استوار.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۰ق). *المکاسب*. قم: دار الکتاب.
- انصاری، مرتضی (۱۴۳۴ق). *کتاب المکاسب*. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
- باچر، جیمز، هولی، جیل و مینکا، سوزان (۱۳۹۴). *آسیب شناسی روانی*. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: ارسباران.
- بروجردی، حسین (۱۳۸۶). *منابع فقه شیعه*. ترجمه مهدی حسینیان قمی. قم: فرهنگ سبز.
- بروجردی، حسین و فاضل موحدی لنکرانی، محمد (۱۴۲۰ق). *نهایة التقرير فی مباحث الصلاة*. قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار علیهم السلام.
- جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۳ق). *موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت علیهم السلام*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- حسینی نسب، مصطفی (۱۴۰۴). *تقریرات دروس خارج فقه*. کانال خارج فقه استاد حسینی نسب به نشانی https://eitaa.com/kharej_feghh.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۴ق). *مبادئ الأصول إلى علم الأصول*. قم: المطبعة العلمية.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق). *تذکرة الفقهاء*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
- حلی، حسین بن علی (۱۴۳۲ق). *أصول الفقه*. قم: مکتبه الفقه و الأصول المختصه.
- خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۱). *تهذیب الأصول*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خمینی، سیدروح الله (۱۳۹۲). *المکاسب المحرمه*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۷ق). *مصباح الفقاهة*. قم: الأنصاریه.
- خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸ق). *موسوعة الإمام الخوئی*. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
- دادستان، پریخ (۱۳۹۰). *روان شناسی مرضی تحولی از کودکی تا بزرگسالی*. تهران: سمت.
- دستغیب، سیده معصومه (۱۳۹۸). *راهکار فقه برای حفظ مقاصد عبادت در هنگام وسوسه*. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه شیراز. دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- دوزیس، دیوید جی (۱۴۰۰). *آسیب شناسی روانی*. ترجمه اسماعیل شیردل هاو، محمد مشکانی، حمزه اکبری داغی، جوانشیر

اسدی، افسانه خواجهوند خوشلی و محمد احمدی ده قطب‌الدینی. تهران: روان.

روحانی، محمدصادق (۱۴۲۹ق). *منهاج الفقاهة*. قم: أنوار الهدی.

روحانی، محمدصادق و جمع من الفضلاء (۱۴۳۵ق). *فقه الصادق (ع)*. قم: آیین دانش.

ساراسون، اروین جی و ساراسون، باربارا آر (۱۳۹۰). *روان‌شناسی مرضی*. ترجمه بهمن نجاریان، محسن دهقانی، داود عرب و ایران داودی. تهران: رشد.

سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۹۳). *دروس موجزة فی أحكام المکاسب*. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).

سبحانی تبریزی، جعفر و یعقوبی اصفهانی، سیف‌الله (۱۳۸۲). *المواهب فی تحریر أحكام المکاسب*. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
سلیگمن، مارتین، روزنهان، دیوید و والکر، الین (۱۳۸۹). *آسیب‌شناسی روانی*. ترجمه رضا رستمی، سیامک طهماسبی، سعید قنبری، سعیده زنونزبان و بنفشه فرزین‌راد. تهران: ارجمند.

شبییری زنجانی، موسی (۱۳۸۲). *کتاب نکاح*. قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.

شجاعی، محمدصادق و پورصباغ، محمد (۱۳۸۸). *درآمدی بر روان‌شناسی تنظیم رفتار با رویکرد اسلامی*. قم: دار الحديث.

شهیدثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۳ق). *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

صدر، محمدباقر (۱۴۳۰). *مباحث الأصول*. قم: دار البشیر.

طباطبایی حکیم، محمدسعید (۱۴۱۴). *المحکم فی أصول الفقه*. قم: دار الهلال.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷). *العدة فی أصول الفقه*. قم: بی‌نا.

علی‌پور، مهدی و حسنی، سیدحمیدرضا (۱۳۹۰). *پارادایم اجتهادی دانش دینی «پاد»*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

عفت‌دوست آستانه، زهرا (۱۳۹۱). *رابطه احتیاط فقهی با اختلال روانی وسواس از منظر فقه امامیه و علم روان‌شناسی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه الزهراء (ع). دانشکده الهیات.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق). *الوافی*. نجف اشرف: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین (ع) العامه.

کرینگ، آن، جانسون، شری، دیویسون، جرال و نیل، جان (۱۳۹۶). *آسیب‌شناسی روانی*. ترجمه حمید شمسی‌پور و سعید صباغی‌پور. تهران: ارجمند.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

گنجی، مهدی (۱۴۰۲). *آسیب‌شناسی روانی بر اساس DSM-5-TR*. تهران: ساوالان.

محقق داماد، محمد و جوادی آملی، عبدالله (۱۴۱۶ق). *کتاب الصلاة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

مختاری مازندرانی، محمدحسین (۱۳۷۷). *فرهنگ اصطلاحات اصولی*. تهران: انجمن قلم ایران.

مروی، جواد (۱۴۰۲). *تقریرات دروس خارج فقه (جلسه ۹۷ (۱۴۰۲/۰۲/۱۰)، جلسه ۱۰۳ (۱۴۰۲/۰۲/۱۸)، جلسه ۱۰۴ (۱۴۰۲/۰۲/۱۹))*.

مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷). *اصول الفقه*. قم: بوستان کتاب.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

منتظری، حسینعلی (۱۴۱۵ق). *دراسات فی المكاسب المحرمه*. قم: تفکر.

موسوی خوانساری، احمد (۱۳۵۵). *جامع الممارک فی شرح المختصر النافع*. قم: مکتبه الصدوق.

نارویی نصرتی، رحیم (۱۳۹۸). *نظریه خودیابی اسلامی در درمان وسواس*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

نارویی نصرتی، رحیم (۱۳۹۳). *نمودهای وسواس ناخودداری و ارسی در میان افراد مذهبی و راهکارهای درمانی آن براساس روایات اسلامی*. *روان شناسی و دین*، ۷(۴)، ۲۳-۴۰.

نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶). *فوائد الأصول*. قم: جماعه المدرسين فی حوزه العلمیه بقم.

اکاتی، غلامنبی، شهابی زاده، فاطمه و بحرینیان، سیدعبدالمجید (۱۴۰۱). *اثربخشی درمان فراشناختی بر وسواس - فکری عملی*

رابطه ای (ROCD) و اجتناب تجربه ای. *پویایی روان شناختی در اختلال های خلقی*، ۱۱(۴)، ۱۸-۲۹.

نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵ق). *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.

نوری، حسین بن محمد (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل*. بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.

هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۸۲). *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.

هو کسما، سوزان نولن (۱۴۰۲). *آسیب شناسی روانی*. ترجمه یحیی سید محمدی. تهران: ویرایش.

یزدی، محمد کاظم (۱۴۳۱ق). *العروة الوثقی*. قم: جامعه المفید، مؤسسه النشر.

یزدی، محمد کاظم (۱۴۱۰ق). *حاشیه المکاسب*. قم: اسماعیلیان.

American Psychiatric Association. (2022). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Fifth Edition, Text Revision (DSM-5-TRTM): Publishing.

Barlow, D. H., Durand, V. M. & Hofmann, S. G. (2023). *Psychopathology: An Integrative Approach to Mental Disorders*, Ninth Edition: Cengage.

Berg, H., Webler, R. D., Klein, S. & Kushner, M. G. (2024). Extinction and beyond: an expanded framework for exposure and response prevention for obsessive-compulsive disorder. *Frontiers in Psychology*, 15, 1331155.

Comer, R. J. & Comer, J. S. (2021). *Abnormal Psychology*, Eleventh Edition: Macmillan Learning.

Hosseini, S. A., Nasri, M. & Dastgerdi, R. (2025). Comparison of the effectiveness of cognitive-behavioral therapy and short-term psychodynamic therapy on cognitive fusion and obsessive-compulsive symptoms in individuals with obsessive-compulsive disorder. *Health Nexus*, 3(1), 45-54. <https://doi.org/10.61838/kman.hn.3.1.6>.

- Kring, A. M, Johnson, S. L. (2021). *Abnormal Psychology*, Fifteenth Edition: WILEY.
- Maloney, G., Arntz, A. & Pittenger, C. (2025). The imagery rescripting protocol for obsessive-compulsive disorder (ImRs-OCD): A decade of iterative refinement in treatment sequencing following ERP. *Behaviour Research and Therapy*, 195, 104878.
- Michael, A. J., Baer, L. & Minichiello, W. E. (1998). *Obsessive- Compulsive Disorders*, Third Edition: MOSBY.
- Reeve, J. (2018). *Understanding motivation and emotion* (7th ed.). John Wiley & Sons.
- Sinha, A. & Chakrabarti, S. (2022). The Combination of Thought-Stopping and Exposure and Response Prevention in the Treatment of Predominant Obsessions: A Case Report. *Cureus*, 14(9), e29226.
- Spencer, S. D., Stiede, J. T., Wiese, A. D., Goodman, W. K. , Guzick, A. G. & Storch, E. A. (2023). Cognitive-Behavioral Therapy for Obsessive-Compulsive Disorder. *Psychiatric Clinics of North America*, 46(1), 167-180.

The Effectiveness of a Positive Education Intervention Program with an Emphasis on Iranian-Islamic Culture on the Levels of Resilience and Life Hope in Orphaned Adolescent Girls

 **Rana Karami**  / Ph.D. in Educational Psychology, University of Tabriz

rana.karami.1993@gmail.Com

Shahram Vahedi / Associate Professor, Department of Educational Psychology, University of Tabriz

vahedi117@yahoo.Com

Rahim Badri Gargari / Professor, Department of Educational Sciences, University of Tabriz

badri_rahim@yahoo.Com

Davoud Tahmasebzadeh Sheikhlar / Associate Professor, Department of Educational Sciences, University of Tabriz

d.tahmaseb@tabrizu.ac.IrAbstract

Received: 2025/07/27 - Accepted: 2025/10/19

Abstract

The present study was conducted with the aim of investigating the effectiveness of a positive education intervention program with an emphasis on Iranian-Islamic culture on resilience and life expectancy of orphaned adolescent girls. The research method was quasi-experimental with a pretest-posttest design and a control group. The statistical population consisted of adolescent girls residing in welfare centers in Qom during the academic year 1403–1404 (2024–2025). Using convenience sampling, 30 participants (15 in the experimental group and 15 in the control group) were selected as the sample. The positive education intervention program was delivered in 13 sessions (each session lasting 45 minutes, twice a week). For data collection, the Connor-Davidson Resilience Scale and the Pamelahinndeze Life Expectancy Questionnaire were used. Data were analyzed using SPSS version 27, employing descriptive statistics (variance, standard deviation, skewness, and kurtosis) and inferential statistics (multivariate analysis of covariance). The results showed that the positive education intervention program with an emphasis on Iranian-Islamic culture significantly increased the levels of resilience and life expectancy among orphaned adolescent girls ($P < 0.05$).

Keywords: Positive Education, Iranian-Islamic Culture, Resilience, Life Expectancy, Adolescents, Orphaned."

اثربخشی برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت با تأکید بر فرهنگ ایرانی - اسلامی بر سطوح تاب‌آوری و امید به زندگی نوجوانان دختر بی‌سرپرست

rana. karami. 1993@gmail. com

vahedi117@yahoo. comm

badri_rahim@yahoo. com

d. tahmaseb@tabrizu. ac. ir

رعنا کرمی  / دکتری روان‌شناسی تربیتی دانشگاه تبریز

شهرام واحدی / استاد گروه روان‌شناسی تربیتی دانشگاه تبریز

رحیم بدری گرگری / استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه تبریز

داود طهماسب‌زاده شیخ‌لار / استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه تبریز

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی اثربخشی برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت با تأکید بر فرهنگ ایرانی - اسلامی بر تاب‌آوری و امید به زندگی نوجوانان دختر بی‌سرپرست انجام شد. روش پژوهش حاضر از نوع نیمه‌آزمایشی با طرح پیش‌آزمون، پس‌آزمون و گروه کنترل است. جامعه آماری پژوهش، نوجوانان دختر ساکن در مراکز بهزیستی شهر قم در سال تحصیلی ۱۴۰۳-۱۴۰۴ بود که با روش نمونه‌گیری در دسترس ۳۰ نفر (۱۵ نفر در گروه آزمایش و ۱۵ نفر در گروه کنترل) به‌عنوان نمونه انتخاب شدند. برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت در ۱۳ جلسه (هر جلسه ۴۵ دقیقه و هر هفته دو بار) آموزش داده شد. برای جمع‌آوری داده‌ها در این پژوهش از پرسش‌نامه‌های تاب‌آوری کانر و دیویدسون و امید به زندگی پامالاینندز استفاده شد. جهت تجزیه و تحلیل داده‌ها از نرم‌افزار spss نسخه ۲۷ در بخش تحلیل توصیفی (واریانس، انحراف معیار، چولگی و کشیدگی) و استنباطی (تحلیل کواریانس چندمتغیره) استفاده شد. نتایج نشان داد که برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت با تأکید بر فرهنگ ایرانی - اسلامی بر افزایش سطوح تاب‌آوری و امید به زندگی نوجوانان دختر بی‌سرپرست تأثیر دارد ($P > 0/05$).

کلیدواژه‌ها: تربیت مثبت، فرهنگ ایرانی - اسلامی، تاب‌آوری، امید به زندگی، نوجوانان، بی‌سرپرست.

مقدمه

نوجوانی به مثابه یک دوره گذار حیاتی و سرنوشت‌ساز، در قلمرو روان‌شناسی رشد جایگاهی کانونی دارد؛ چراکه این مقطع با تحولات بنیادین و چندوجهی در ابعاد زیستی، شناختی و روانی - اجتماعی همراه است که پایه هویت و عملکرد بزرگسالی را پی‌ریزی می‌کند (Steinberg, 2014). در این مرحله، نوجوانان به دنبال استقلال بیشتری هستند و نیازهای اساسی مانند پذیرفته شدن، محبت، احساس امنیت، داشتن هدف و یافتن معنا در زندگی برایشان برجسته‌تر می‌شود (Santrock, 2016). خانواده به عنوان یکی از کلیدی‌ترین منابع، نقش حیاتی در فراهم کردن بسترهای لازم برای رشد همه‌جانبه نوجوان ایفا می‌کند.

به دلیل تغییرات اجتماعی و تأثیرات آن بر ساختار خانواده، شاهد افزایش تعداد کودکانی هستیم که از کسب حمایت و ایجاد تعاملات عاطفی و شناختی اولیه با والدین خود بی‌بهره‌اند (ویسانی و دیگران، ۱۴۰۴) و به دلالی مانند فوت، اعتیاد و طلاق والدین، خشونت خانوادگی یا فقر شدید، از حضور در خانواده محروم شده و سازمان بهزیستی و مراکز شبه‌خانواده سرپرستی و نگهداری از آنها را بر عهده می‌گیرد. به این افراد، کودکان یا نوجوانان، «بی‌سرپرست» گفته می‌شود و معمولاً در مراکز شبانه‌روزی، پرورشگاهی و نهادهای کانون اصلاح و تربیت نگهداری می‌شوند. طبق گزارش سازمان بهزیستی کشور (۱۴۰۳) اکنون ۸۵۰۰ کودک فاقد سرپرست مؤثر در ۶۳۰ خانه مراقبت شبانه‌روزی سازمان بهزیستی کشور نگهداری می‌شوند.

بنابراین فقدان حمایت خانواده می‌تواند مانعی جدی در مسیر رشد همه‌جانبه نوجوان ایجاد کند. نوجوانان بی‌سرپرست یا بدسرپرست، کودکانی هستند که مراکز شبه‌خانواده برای کاهش اثرات منفی ناشی از فقدان والدین، آنها را تحت پوشش قرار می‌دهند. این مراکز تلاش می‌کنند تا به کارکردهای اصلی خانواده نزدیک شوند، اما فراهم کردن شرایطی مشابه با یک خانواده عادی در این مراکز ممکن نیست (زمانی بابه‌گری و دیگران، ۱۴۰۳). تحقیقات نشان می‌دهند که نوجوانان فاقد حمایت خانواده، اغلب در معرض چالش‌های محیطی، جسمانی و روان‌شناختی فراوانی قرار می‌گیرند (روستا، ۱۴۰۴؛ عقیلی، ۱۴۰۳؛ صف‌آرا و دیگران، ۱۴۰۳؛ ویسانی و دیگران، ۱۴۰۴). در نتیجه، بی‌سرپرستی به عنوان یک پدیده اجتماعی، فشارهای روانی قابل توجهی را بر گروه‌های سنی خاص، به ویژه نوجوانان، تحمیل می‌کند.

تاب‌آوری، به عنوان یکی از مؤلفه‌های حیاتی برای حفظ سلامت روانی نوجوانان بی‌سرپرست، نقشی کلیدی ایفا می‌کند. تاب‌آوری که از مفاهیم مهم در روان‌شناسی مثبت محسوب می‌شود، به فرآیند رشد فرد و کسب تجربه از شرایط سخت و ناگوار اشاره دارد (Margalit & Kleitman, 2006). در مورد نوجوانان بی‌سرپرست، تاب‌آوری به عنوان یک منبع درونی قدرتمند، می‌تواند به آنها یاری رساند تا بر

چالش‌های پیش رو غلبه کنند، رشد کنند و مسیر زندگی خود را دوباره بسازند. این کودکان به دلیل محرومیت و ناکامی، معمولاً با طیف وسیعی از مشکلات رفتاری و هیجانی مواجه هستند که شامل عدم مهارت در تعاملات اجتماعی، خودکنترلی و موارد دیگر می‌شود. کمبود این مهارت‌ها و بروز رفتارهای ناسازگارانه در ارتباط با محیط، ناشی از کاهش تاب‌آوری است (مرادی و زینلی، ۱۳۹۹). در پژوهشی که زارعی (۱۳۹۶) برای مقایسه حس انسجام درونی، تاب‌آوری و عاطفه مثبت بین نوجوانان بی‌سرپرست و نوجوانان عادی انجام داد، مشخص شد که نوجوانان بی‌سرپرست از میانگین تاب‌آوری کمتری نسبت به نوجوانان عادی برخوردار بودند. تحقیقات نشان می‌دهند که تجربیات ناخوشایند کودکی و نوجوانی، نظیر فقدان سرپرستی، اثرات نامطلوب قابل توجهی بر سلامت و آموزش افراد می‌گذارد. این اثرات شامل کاهش تاب‌آوری، مشکلات یادگیری و رفتاری، و افزایش افکار خودکشی است (سلیمان‌پور و دیگران، ۲۰۱۷).

یکی از مفاهیم بنیادین در حوزه روان‌شناسی مثبت‌گرا که ارتباطی عمیق با شادکامی، رضایت از زندگی و سلامت روانی نوجوانان بی‌سرپرست دارد، مفهوم امیدواری یا امید به زندگی است. امیدواری به‌عنوان یک عامل کلیدی، نقش بسزایی در زندگی نوجوانان ایفا می‌کند، به‌ویژه در مواجهه با شرایط بحرانی و چالش‌برانگیز (جوواکا و کیلما، ۲۰۰۹). این احساس امید به آینده و اعتقاد به بهبود شرایط، به‌عنوان یک مؤلفه اساسی در ارتقای سلامت روان و کاهش استرس‌های روانی شناخته می‌شود و به تقویت فرد در مواجهه با چالش‌ها و مشکلات زندگی کمک می‌کند (حسینی و محبی نورالدین وند، ۱۳۹۹). نوجوانان بی‌سرپرست، به دلیل تجربه فقدان، آسیب‌های روانی و عدم قطعیت در آینده، ممکن است به احساس ناامیدی دچار شوند. تقویت امید به زندگی در این گروه می‌تواند به‌طور قابل توجهی دستیابی به موفقیت، تحصیلات و حفظ سلامت روانی را هموار کند. پژوهش‌های دِمورتنی و همکاران (۲۰۱۱) و لئونتوپولو (۲۰۱۵) نشان می‌دهد که نوجوانان بی‌سرپرست در محیط‌های شبه‌خانواده به دلیل کمبود حمایت عاطفی والدین، خوش‌بینی کمتری دارند و بیشتر تحت تأثیر افکار بدبینانه و غیرمنطقی قرار می‌گیرند، لذا آنها بیشتر در معرض خطر ناامیدی هستند.

روان‌شناسی مثبت، رویکردی نوین در این حوزه است که اولویت را به پیشگیری و ارتقای سلامت روان می‌دهد. این شاخه علمی تمرکز خود را به‌جای پرداختن به بیماری‌ها و ناتوانی‌های روانی، بر جنبه‌های مثبت انسان، مانند شادی، خوش‌بینی، امید، فضائل اخلاقی و توانمندی‌های فردی متمرکز کرده است (محسنی و دیگران، ۱۴۰۰). یکی از مداخلات مؤثر روان‌شناسی مثبت‌گرا برای افزایش تاب‌آوری و امید در نوجوانان، «تربیت مثبت» است. سلیگمن و همکارانش (۲۰۰۹) تربیت مثبت را به‌عنوان «آموزش مهارت‌ها و شادی» تعریف کردند. همچنین تربیت مثبت به‌عنوان «ترکیب علم روان‌شناسی مثبت‌گرا با بهترین شیوه‌های آموزشی و تشویق و حمایت

از نهادهای و افراد برای شکوفایی» (Norrish & et al, 2013) تعریف شده است. این اصطلاح یک مفهوم جامع برای توصیف مداخلات معتبر تجربی و برنامه‌هایی از روان‌شناسی مثبت است که بر سلامت دانش‌آموز تأثیر می‌گذارد (White & et al, 2017).

در این رویکرد، نوجوانان تشویق می‌شوند تا تجربیات مثبت، نقاط قوت خود و دیگران، و همچنین توانایی‌های بالقوه‌شان را شناسایی کنند. این شناخت به ارتقای احترام به خود، عزت نفس و بهبود زندگی‌شان کمک می‌کند (Seligman & Csikszentmihalyi, 2014). پژوهش‌ها نشان می‌دهند نوجوانانی که در برنامه‌های مداخله‌ای مثبت شرکت می‌کنند، توانایی بیشتری در مدیریت چالش‌های روزمره و ایجاد روابط مثبت با دیگران دارند (Shoshani & Slone, 2016). همچنین برنامه‌های مداخله‌ای مبتنی بر روان‌شناسی مثبت می‌توانند به بهبود سلامت روان نوجوانان کمک کنند (Fredrickson, 2001).

در مواجهه با چالش‌ها و آسیب‌های مرتبط با نوجوانان بی‌سرپرست، اهمیت کسب مهارت‌های مبتنی بر تربیت مثبت ضروری می‌نماید. مداخله‌های روان‌شناختی در صورتی می‌توانند کارآمدی خود را نشان دهند که بتوانند در بافت فرهنگی و بومی به نیازهای اساسی در رابطه با مسائل روانی افراد پاسخ دهند (جمشیدیان و دیگران، ۱۳۹۶). پیترسون و سلیگمن (۲۰۰۴) مطرح می‌کنند که «به‌کارگیری فضایل و توانمندی‌های منشی برای درمان جوانان فرهنگ‌های گوناگون، نیازمند اطمینان از تناسب فرهنگی این فضایل با مراجعین است».

در منظومه فکری اسلام، تأکید بنیادین بر شکل‌گیری ساختار شخصیتی است که سیر تکاملی آن به‌سوی کمال غایی تداوم یابد و در مجموع، گفتمان غالب در تعلیم اسلامی بر رویکردی اثباتی و سازنده و مثبت‌گرا استوار است (پاکباز خسروشاهی و دیگران، ۱۴۰۴). به عبارت دیگر، مفاهیم «توکل و رجا» که با مفهوم امید و خلق مسیرهای رسیدن به هدف هم‌راستا هستند (Snyder, 2002). «شکرگزاری» به مثابه یک فضیلت کانونی و نقطه قوت منش (Peterson & Seligman, 2004)، و «استقامت (صبر)» به عنوان پافشاری و تاب‌آوری در مسیر هدف (Duckworth, 2016)، به عنوان بنیان‌های منحصربه‌فرد تربیت مثبت اسلامی عمل می‌کنند. هدف نهایی این تربیت نه صرفاً شادکامی دنیوی، بلکه دستیابی به حیات طیبه و قرب الهی است که در نهایت به شکوفایی جامع انسان می‌انجامد.

این آموزه‌ها که به تقویت توانمندی‌های درونی فرد می‌انجامد و به‌ویژه در حفظ افراد، به‌خصوص نوجوانان، از آسیب‌های بیرونی مؤثر هستند، نقشی اساسی در تقویت تاب‌آوری و امید به زندگی ایفا می‌کنند. روان‌شناسی مثبت‌گرای ایرانی - اسلامی بر توسعه فضایل و توانمندی‌های منش ایرانی و اسلامی تمرکز دارد. این رویکرد مهارت‌هایی چون خوش‌بینی، امید، توکل، صبر و بردباری را آموزش داده و بر تقویت هیجانات مثبت ناشی از

شکرگزاری، قدردانی و مهربانی تأکید می‌کند (مددی زواره و دیگران، ۱۳۹۸). توجه به این مؤلفه‌ها، به‌خصوص در میان نوجوانان بی‌سرپرست، از اهمیت بالایی برخوردار است. بر اساس آموزه‌های دینی، ایمان، توکل و یاد خدا به‌عنوان عوامل مؤثر در افزایش تاب‌آوری و امیدواری شناخته می‌شوند؛ چنان‌که قرآن کریم یاد خدا به‌عنوان منبع آرامش قلبی معرفی می‌نماید: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸)؛ آگاه شوید که تنها یاد خدا آرام‌بخش دل‌هاست؛ آرامشی که بن‌مایه اصلی سلامت روان، نشاط و امید است. از طرفی ایمان به خدا را سبب نزول سکینه و اطمینان خاطر می‌داند: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ...» (فتح: ۴)؛ اوست خدایی که سکینت و وقار بر دل‌های مؤمنان آورد.

امام جواد علیه السلام اتکای بر خداوند را وسیله‌ای برای رسیدن به افقها و آرزوهای بلند دانسته و می‌فرماید: «الثَّقة بِاللَّهِ ثَمَنٌ لِّكُلِّ غَالٍ وَسُلْمٌ إِلَى كُلِّ عَالٍ» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۶۴)؛ اعتماد به خداوند متعال، بهای هر چیز گرانی است و نردبان رسیدن به هر بلندایی. در حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌خوانیم: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ أَقْوَى النَّاسِ فَلْيَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (نوری، ۱۳۶۶، ج ۱۱، ص ۲۱۷)؛ هر که دوست دارد توانمندترین مردمان باشد، باید بر خدا توکل کند. طبق این حدیث توکل بر خدا راهی برای قوی شدن است. انسان‌های قوی و محکم در برابر ناملایمات، نفوذناپذیر بوده و بالاترین تاب‌آوری را از خود به نمایش می‌گذارند. الگوگیری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل‌بیت علیهم السلام به‌عنوان نمونه‌های برتر اخلاقی و معنوی، نقش مهمی در تقویت امید به آینده ایفا می‌کند؛ زیرا سیره و سبک زندگی آنان سرشار از صبر، استقامت و اتکال به رحمت الهی است. مرور داستان‌ها و سیره عملی اهل‌بیت علیهم السلام نه‌تنها نوجوانان را در مسیر هویت‌یابی و معنابخشی به زندگی هدایت می‌کند، بلکه به آنان نشاط روانی و انگیزه‌ای پایدار برای مواجهه با دشواری‌ها می‌بخشد. قرآن کریم نیز با معرفی پیامبر صلی الله علیه و آله به‌عنوان «أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱)، تأکید دارد که الگوهای دینی می‌توانند همچون چراغ‌های امید، انسان را از ورطه یأس و ناامیدی‌رهایی بخشند. داستان کربلا سرشار از الگوهای برجسته‌ای است که نماد امید، نشاط معنوی و تاب‌آوری در اوج سختی‌ها هستند؛ چنانچه حضرت زینب علیها السلام در پاسخ کسی که به ایشان گفت: دیدی خدا با برادرت چه کرد؟ می‌فرماید: من چیزی جز زیبایی ندیدم: «مَا رَأَيْتُ إِلَّا جَمِلاً!». این پاسخ، نماد امید و نشاط معنوی در شرایط دشوار است و به‌وضوح نشان می‌دهد که اهل‌بیت علیهم السلام در سخت‌ترین لحظات نیز به‌عنوان الگوی صبر و امید به‌شمار می‌روند (حلی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۰).

شواهد پژوهشی نشان می‌دهند که تعالیم دینی به‌واسطه فراهم آوردن منابعی چون معناداری زندگی، تعلق به یک وجود برتر، امید به حمایت پروردگار هنگام سختی‌ها و حمایت‌های روانی - اجتماعی، نقش محافظتی برای فرد ایفا می‌کنند. این امر به افراد یاری می‌رساند تا بتوانند فشارهای هیجانی ناشی از حوادث فشارزا را بهتر

کنترل کرده و صدمات کمتری ببینند (حسینی، ۱۳۸۷). کفیلیان یزدی (۱۴۰۳) به اثبات رسانید که دین به عنوان محور رفتارهای ارادی و اختیاری انسان، شامل شیوه‌های تربیتی و کنترل رفتار نیز می‌شود. بنابراین تربیت، تنظیم و هدایت رفتار کودکان و نوجوانان نیز در حوزه دین قرار می‌گیرد و با ایجاد معنا، حس تسلط، ارزشمندی و قابل فهم ساختن وقایع زندگی، به انسان آرامش می‌بخشد. ملکی گلندوز و سرداری (۱۳۹۹) در پژوهش خود نشان دادند که آموزش روان‌شناسی مثبت‌گرا با رویکرد دینی، به‌طور مؤثر رفتارهای پرخطر نوجوانان دارای افکار خودکشی را کاهش می‌دهد و این تأثیر در بلندمدت نیز حفظ می‌شود. همچنین در پژوهش محنایی و دیگران (۱۳۹۹)، یافته‌ها نشان داد که آموزش مهارت‌های مثبت‌اندیشی منطبق بر آموزه‌های حضرت علی (ع) باعث بهبود تاب‌آوری و مؤلفه‌های آن و همچنین بهبود سلامت اجتماعی و مؤلفه‌های آن می‌گردد. نعیمی و دیگران (۱۳۹۵) در پژوهش خود نشان دادند که مثبت‌اندیشی بر پایه آموزه‌های دینی، به بهبود نسبی تاب‌آوری و ایجاد تغییراتی در رغبت‌های تحصیلی - شغلی این دانش‌آموزان منجر شده است. کمری و فولادچنگ (۱۳۹۵) نیز نشان دادند که آموزش معنویت درمانی (با تکیه بر دین اسلام) مبتنی بر روان‌شناسی مثبت‌نگر بر افزایش امید به زندگی نوجوانان در گروه آزمایش تأثیر معناداری داشت. در پژوهش کریمی‌فر و دیگران (۱۳۹۵) که با هدف بررسی اثربخشی آموزش مؤلفه‌های معنوی بر امید، شادکامی و خوش‌بینی در نوجوانان پرورشگاهی انجام شد، نتایج نشان داد که آموزش مؤلفه‌های معنوی تأثیر معناداری بر امیدواری و شادکامی نوجوانان دارد.

پژوهش‌های موجود درباره نوجوانان بی‌سرپرست محدود است و فقدان برنامه‌های مداخله‌ای جامع مبتنی بر تربیت مثبت در این زمینه نیز مشاهده می‌شود (هنرمندزاده و سجادیان، ۱۳۹۶؛ نوفرستی و اخوتی، ۱۳۹۸). شکاف پژوهشی اصلی، عدم بررسی جامع و هم‌زمان اثربخشی این مداخلات با تأکید بر فرهنگ ایرانی - اسلامی بر سازه‌های کلان‌تر مانند تاب‌آوری و امید به زندگی در این گروه سنی خاص است. این پژوهش با هدف پر کردن این خلأ، به بررسی هم‌زمان تأثیر برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت با تأکید بر فرهنگ ایرانی - اسلامی بر این دو متغیر کلیدی در نوجوانان دختر بی‌سرپرست می‌پردازد. بنابراین سؤال اصلی پژوهش حاضر این بود: «آیا برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت با تأکید بر فرهنگ ایرانی - اسلامی بر سطوح تاب‌آوری و امید به زندگی نوجوانان دختر بی‌سرپرست اثربخش است؟»

روش پژوهش

مطالعه حاضر در قالب پژوهش نیمه‌آزمایشی با طرح پیش‌آزمون، پس‌آزمون و گروه کنترل انجام شد. جامعه آماری پژوهش، نوجوانان دختر ساکن در مراکز بهزیستی شهر قم در سال تحصیلی ۱۴۰۳-۱۴۰۴ بود. با توجه به ماهیت نیمه‌آزمایشی بودن، نمونه‌گیری در دسترس انجام شد. پس از پروسه اخذ مجوزهای لازم برای ورود

و اجرای پژوهش، ابتدا لیستی از مراکز بهزیستی مرتبط با دختران نوجوان بی‌سرپرست قم تهیه شد. سه مرکز بهزیستی به روش نمونه‌گیری در دسترس انتخاب شدند و سپس نمونه‌ها با کمک مربیان و کارکنان مرکز در پژوهش جای گرفتند. ملاک‌های ورود به پژوهش شامل داشتن رضایت از شرکت در پژوهش، دامنه سنی ۱۲-۱۸ سال و ملاک‌های خروج از پژوهش شامل هرگونه معلولیت ذهنی، اختلالات رفتاری و غیبت در بیش از سه جلسه درمانی بود. یک مرکز بهزیستی به‌عنوان گروه آزمایشی (۱۵ نفر) و دو مرکز بهزیستی دیگر نیز به‌عنوان گروه کنترل (۱۵ نفر) به‌طور تصادفی در نظر گرفته شدند؛ سپس مواردی درباره قوانین شرکت در گروه و موازین اخلاقی مثل رازداری، محرمانه ماندن اطلاعات شخصی به آنها اطمینان داده شد. پرسش‌نامه‌های تاب‌آوری کانر و دیویدسون (۲۰۰۳) و امید به زندگی پاملاهندز (۱۹۸۵) بین شرکت‌کنندگان توزیع شد. این پرسش‌نامه‌ها در دو مرحله پیش‌آزمون و پس‌آزمون اجرا شد. پس از انجام پیش‌آزمون برای گروه آزمایش، برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت در ۱۳ جلسه (هر جلسه ۴۵ دقیقه و هر هفته دو بار) در سالن و طبقه آموزشی مرکز بهزیستی برگزار شد. در جلسه آخر مجدداً آزمون در مورد گروه آزمایش و کنترل به‌عنوان پس‌آزمون اجرا شد. در طول این مدت برای گروه کنترل هیچ درمانی ارائه نگردید. پس از اجرای پس‌آزمون از دو گروه، با اهدای هدایایی از شرکت‌کنندگان جهت همکاری و حضور در پژوهش تقدیر و تشکر شد؛ سپس داده‌ها با نرم‌افزار آماری spss نسخه ۲۷ و با روش‌های آماری کوواریانس تک‌متغیره و چندمتغیره تحلیل شد.

ابزار پژوهش

در این پژوهش برای گردآوری اطلاعات از ابزارهای ذیل استفاده گردید:

پرسش‌نامه تاب‌آوری کانر و دیویدسون (۲۰۰۳): این پرسش‌نامه ۲۵ گویه دارد و کانر و دیویدسون (۲۰۰۳) آن را با مرور منابع پژوهشی ۱۹۷۹-۱۹۹۱ در حوزه تاب‌آوری تهیه کردند. نمره‌گذاری پنج‌درجه‌بندی بین صفر=کاملاً نادرست تا چهار=همیشه درست انجام می‌شود. بیشترین نمره ۱۰۰ و کمترین نمره صفر است. بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی این مقیاس در شش گروه شامل جمعیت عمومی، مراجعه‌کنندگان به بخش مهارت‌های اولیه، بیماران سرپایی روان‌پزشکی، بیماران با مشکل اختلال اضطراب فراگیر و دو گروه از بیماران استرس پس از سانحه انجام شده است. تهیه‌کنندگان معتقدند این پرسش‌نامه به‌خوبی قادر به تفکیک افراد تاب‌آور از غیرتاب‌آور در گروه‌های بالینی و غیربالینی و قابل استفاده در موقعیت‌های پژوهشی و بالینی است. در ایران محمدی (۱۳۸۴) برای هنجاریابی آن، پیش از تعیین روایی با استفاده از تحلیل عاملی به روش مؤلفه‌های اصلی دو شاخص، مقدار کفایت نمونه‌برداری برابر با ۸۷/۰ و میزان خی دو آزمون کرونیت بارتلت برابر با ۳۸/۵۵۵۶ به‌دست آورد که هر دو شاخص کفایت شواهد برای انجام تحلیل عاملی را نشان دادند. ضریب پایایی با محاسبه آلفای کرونباخ، ۸۹/۰ به‌دست آمد.

پرسش‌نامه امیدواری پاملا هیندز (۱۹۸۵): پرسش‌نامه امیدواری نوجوانان توسط پاملا هیندز (۱۹۸۵) به منظور سنجش امیدواری نوجوانان طراحی و تدوین شده است. این پرسش‌نامه دارای ۲۲ سؤال و ۲ مؤلفه تفکر خوش‌بینانه و تفکر بدبینانه می‌باشد و بر اساس طیف لیکرت با سؤالاتی مانند (به شانس‌هایی که ممکن است برایم پیش بیاید فکر می‌کنم) به سنجش امیدواری نوجوانان می‌پردازد. از این عبارات، ۱۵ عبارت برای سنجش تفکر خوش‌بینانه و ۷ عبارت برای سنجش تفکر بدبینانه طراحی شده است. ضریب آلفای کرونباخ محاسبه‌شده در پژوهش میرزا علی‌آبادی (۱۳۹۵) برای این پرسش‌نامه بالای ۰/۷ برآورد شد.

برنامه مداخله‌ای: برای آموزش مؤلفه‌های روان‌شناسی مثبت، از برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت با تأکید بر فرهنگ ایرانی - اسلامی استفاده شد. جهت استفاده و مفهوم‌سازی هرچه بیشتر مباحث، محتوای برنامه مداخله‌ای با بهره‌گیری از منابع و مفاهیم بوم‌زیستی و دینی تدوین گردید. با همین هدف، مفاهیم تربیت مثبت در بستر آموزه‌های قرآن کریم، روایات و احادیث، داستان‌های زندگی انبیا و ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، داستان‌های کهن ایرانی، زندگی قهرمان‌های شاخص ایرانی و ضرب‌المثل‌ها و شعرهای اصیل ایرانی ارائه گردید. روایی محتوایی و صوری این برنامه توسط ۱۰ کارشناس روان‌شناسی و مشاوره که ۵ نفر از آنها علاوه بر تخصص روان‌شناسی و مشاوره جزء صاحب‌نظران مذهبی نیز بودند به تأیید رسید و برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت با تکیه بر فرهنگ ایرانی - اسلامی در قالب ۱۳ جلسه ۴۵ دقیقه‌ای (هر هفته ۲ جلسه ۴۵ دقیقه‌ای) اجرا شد که خلاصه برنامه مداخله‌ای در جدول (۱) ارائه شده است.

جدول ۱: خلاصه جلسات برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت با تکیه بر فرهنگ ایرانی - اسلامی

جلسات	هدف	محتوا
جلسه ۱	معارفه و اجرای پیش‌آزمون	خوش‌آمدگویی و معارفه و ایجاد ارتباط، تنظیم و شرح قوانین جلسات آموزشی، توضیح کلیات تربیت مثبت و نتایج آن، اجرای پیش‌آزمون
جلسه ۲	خودآگاهی؛ من کیستم، توجه به تفاوت‌های فردی	بررسی تکالیف جلسه قبل، استفاده از «داستان کهن ایرانی» برای ورود به بحث و گفت‌وگو در مورد آن، آموزش خودآگاهی و ویژگی افراد خودآگاه با استفاده از منابع دینی و روان‌شناختی، ترسیم «نقشه خودشناسی»، تمرین «تن‌آرامی و توجه به افکار و احساسات»، ارائه تکالیف پاسخ به سؤالات خودشناسی و معرفی کامل خود و تمرین تن‌آرامی در منزل
جلسه ۳	خودپنداره مثبت، خودباوری و عزت‌نفس	بررسی تکالیف جلسه قبل، آموزش چستی خودپنداره و خودپنداره مثبت و منفی، آموزش از طریق «پخش انیمیشن»، «قصه‌گویی و بحث و گفت‌وگو» در مورد آن، فعالیت «چرخ‌دنده‌های تعویض نقاط ضعف»، فعالیت «توانایی تجسم بصری علایق و استعدادها»، آموزش در زمینه «تقویت اعتمادبه‌نفس و اتکا به خداوند»، انجام «فعالیت گروهی»، ارائه تکالیف نوشتن ویژگی و مهارت‌های مثبت با مثال واقعی از زندگی و نوشتن نقاط ضعف و نحوه جبران آن

جلسه ۴	معنایی و داشتن هدف در زندگی	بررسی تکالیف جلسه قبل، آموزش داشتن معنا در زندگی، «قصه‌گویی با محوریت معنایی با شناخت و عبودیت خدای تعالی و بحث و گفت‌وگو» در مورد آن، فعالیت «یاد خدا در زندگی»، «قصه‌گویی با محوریت داشتن هدف در زندگی و بحث و گفت‌وگو»، آموزش نحوه «هدف‌گذاری و برنامه‌ریزی، ارائه تکالیف برنامه‌ریزی بلندمدت، میان‌مدت و کوتاه‌مدت در منزل
جلسه ۵	دوست‌یابی و تعاملات مثبت اجتماعی	بررسی تکالیف جلسه قبل، «قصه‌گویی و بحث و گفت‌وگو»، بیان اهمیت دوست‌یابی و آموزش مهارت‌های دوست‌یابی و تداوم ارتباط با استفاده از روش «بارش فکری»، آموزش مهارت‌های ارتباط با دوست با استفاده از «احادیث و روایات»، فعالیت «سناریوی ارتباط چهره به چهره»، «قصه‌گویی داستان کهن ایرانی و بحث و گفت‌وگو»، «شعرخوانی»، ارائه تکالیف «ضرب‌المثل‌های کهن ایرانی» در مورد دوست، «کشیدن نقاشی و یا دل‌نوشته در مورد احادیث دوستی»
جلسه ۶	شناخت و مدیریت هیجان‌ها	بررسی تکالیف جلسه قبل، آموزش شناخت هیجان‌ها و زمان دردرس‌ساز شدن آنها، آموزش «چرخه فکر، احساس و رفتار»، آموزش راهبردهای تنظیم هیجان و حل مسئله با استفاده از منابع دینی و روان‌شناختی، ارائه تکالیف «کاربرگ تمایز افکار و احساسات و رفتار»
جلسه ۷	مدیریت خشم	بررسی تکالیف جلسه قبل، «قصه‌گویی از زندگی معصومین (ع) و بحث و گفت‌وگو»، آموزش کنترل خشم با استفاده از «منابع دینی و روان‌شناختی»، ارائه «احادیث مرتبط از منابع اسلامی»، ارائه تکلیف «کاربرگ خودارزیابی خشم»
جلسه ۸	مثبت‌نگری و مثبت‌اندیشی	بررسی تکالیف جلسه قبل، «قصه‌گویی با محوریت خانواده ایرانی و بحث و گفت‌وگو»، آموزش مثبت‌اندیشی با استفاده از «آموزش توسعه توکل به خداوند»، «مدیریت افکار منفی»، «چرخه فکر، احساس و رفتار»، «تمرینات قدردانی» و توضیح برخی از «احادیث مرتبط با مثبت‌اندیشی»، استفاده از پاورپوینت جهت آموزش، فعالیت «رنگ‌آمیزی تصویر دوپهلو»، «شعرخوانی و قصه‌گویی با محوریت زیست‌بوم و خانواده ایرانی»، فعالیت «پرسش‌نامه تفکر واقع‌بینانه»، ارائه تکلیف «جدول آثار مثبت‌نگری و منفی‌نگری»
جلسه ۹	پرورش توانمندی‌های اخلاقی و منشی و غرقگی	بررسی تکالیف جلسه قبل، آشنایی با توانمندی‌های اخلاقی و منشی، توضیح «کاربردهای فضائل اخلاقی در زندگی»، آموزش از طریق «قصه‌گویی از زندگی معصومین (ع) و داستان‌های کهن ایرانی و بحث و گفت‌وگو»، آموزش غرقگی از طریق «پرداختن به فعالیت‌های مورد علاقه»، ارائه تکالیف «تمرین غرقگی» و «خوشنویسی احادیث مرتبط با توانمندی‌های منشی»
جلسه ۱۰	امیدواری و رضایتمندی (پذیرش و شکرگزاری)	بررسی تکالیف جلسه قبل، آموزش در زمینه امیدواری و آثار آن، آموزش «توسعه توکل به خداوند»، «گسترش باور به حمایت الهی»، «هدف‌گذاری»، «تفکر مثبت»، «تمرینات ذهنی و آرام‌سازی، فعالیت «نقاشی سمبل امید و ناامیدی»، آموزش رضایتمندی از طریق «بخش فیلم کوتاه و بحث و گفت‌وگو»، آموزش توسعه مهارت‌های رضایتمندی، فعالیت «بازی بردار و بگو با استفاده از احادیث و ضرب‌المثل‌های کهن ایرانی»، ارائه تکلیف «دفترچه و قلک شکرگزاری»

جلسه ۱۱	تاب‌آوری و مهارت‌های حل مسئله؛ تفکر خلاق و تصمیم‌گیری	بررسی تکالیف جلسه قبل، آموزش در زمینه تاب‌آوری و ویژگی‌های افراد تاب‌آور، آموزش «تکنیک تنفس عمیق»، آموزش نحوه مواجهه با مشکل و «حل مسئله»، انجام «فعالیت گروهی»، آموزش از طریق «قصه‌گویی از زندگی معصومین (ع) و داستان‌های ایرانی و بحث و گفت‌وگو»، «پخش فیلم کوتاه در مورد تاب‌آوری با محتوای اعتقادات دینی»، ارائه تکلیف «تنفس عمیق و حل مسئله»
جلسه ۱۲	احساس تعلق به اجتماع و تقویت هویت ملی - دینی	بررسی تکالیف جلسه قبل، آموزش در زمینه دل‌بستگی به وطن، فعالیت «متن‌خوانی» و «جدول افتخار به وطن»، «معرفی مشاهیر افتخارآفرین ایرانی»، «پخش فیلم کوتاه در مورد مشاهیر وطن‌دوستی با تأکید بر دین اسلام و بحث و گفت‌وگو»، آموزش مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی از طریق «قصه‌گویی با محتوای اعتقادات دینی»، ارائه تکلیف تحقیقی «ضرب‌المثل‌های کهن ایرانی در مورد جمع و جماعت و فایده‌های آن» و «نامه‌نویسی به میهن»
جلسه ۱۳		جمع‌بندی و اجرای پس‌آزمون

یافته‌های پژوهش

در بررسی توصیفی شرکت‌کنندگان پژوهش تعداد ۱۵ نفر با درصد فراوانی ۵۰ برای هریک از گروه‌های آزمایش و کنترل در نظر گرفته شد. شاخص‌های توصیفی شامل میانگین و انحراف معیار متغیرهای اصلی پژوهش در دو گروه آزمایشی و کنترل در پیش‌آزمون و پس‌آزمون برای نمره کل تاب‌آوری و امید به زندگی در جدول (۲) ارائه شده است.

جدول ۲: شاخص‌های توصیفی گروه آزمایش و کنترل در پیش‌آزمون و پس‌آزمون نمره کل تاب‌آوری و امید به زندگی

گروه	تعداد	میانگین	گروه آزمایش انحراف معیار	میانگین	گروه کنترل انحراف معیار
پیش‌آزمون	۱۵	۸۷/۹۳	۸/۷۱	۸۹/۵۳	۷/۹۲
پس‌آزمون	۱۵	۱۰۱/۳۳	۱۳/۸۰	۸۳/۵۳	۱۳/۵۸
پیش‌آزمون	۱۵	۸۱/۰۰	۶/۸۵	۸۲/۶۰	۶/۹۷
پس‌آزمون	۱۵	۹۰/۱۳	۱۲/۲۲	۸۱/۶۶	۱۰/۲۰

نتایج مندرج در جدول (۲) نشان می‌دهد که میانگین‌ها و انحراف معیار نمرات پس‌آزمون گروه آزمایشی در متغیرهای تاب‌آوری و امید به زندگی بیشتر از میانگین‌ها و انحراف معیار نمرات پس‌آزمون گروه کنترل می‌باشد؛ در صورتی که بین میانگین‌ها و انحراف معیار نمرات پیش‌آزمون گروه آزمایشی با نمرات پیش‌آزمون گروه کنترل تفاوت چشمگیری مشاهده نشد. شاخص‌های توصیفی گروه آزمایشی و کنترل در پیش‌آزمون و پس‌آزمون خرده‌مقیاس‌های تاب‌آوری و امید به زندگی در جدول (۳) ارائه شده است.

جدول ۳: شاخص‌های توصیفی گروه آزمایش و کنترل در پیش‌آزمون و پس‌آزمون خرده‌مقیاس‌های تاب‌آوری و امید به زندگی

مقیاس‌ها	خرده‌مقیاس‌ها	مرحله	میانگین	گروه آزمایشی انحراف معیار	میانگین	گروه کنترل انحراف معیار
تاب‌آوری	شایستگی فردی	پیش‌آزمون	۳۴/۶۶	۳/۱۰	۲۳/۸۰	۲/۷۳
		پس‌آزمون	۳۲/۶۰	۴/۳۲	۲۷/۴۰	۳/۷۳
	اعتماد به غرایز...	پیش‌آزمون	۲۲/۰۶	۲/۸۱	۲۳/۷۳	۳/۱۲
		پس‌آزمون	۲۷/۲۰	۳/۶۶	۲۳/۳۳	۳/۵۱
امید به زندگی	پذیرش مثبت...	پیش‌آزمون	۳۳/۳۳	۳/۹۰	۳۳/۶۶	۵/۰۹
		پس‌آزمون	۲۲/۸۶	۳/۳۹	۱۸/۲۶	۲/۷۱
	کنترل	پیش‌آزمون	۱۱/۲۶	۱/۶۶	۱۰/۸۶	۱/۵۵
		پس‌آزمون	۱۲/۶۶	۱/۵۸	۱۰/۱۳	۱/۳۰
	تأثیرات معنوی	پیش‌آزمون	۷/۴۶	۱/۵۰	۶/۸۶	۱/۱۲
		پس‌آزمون	۱۰/۱۳	۱/۰۶	۸/۱۳	۱/۰۶
	تفکر خوش‌بینانه	پیش‌آزمون	۵۵/۷۳	۶/۴۵	۵۶/۷۳	۶/۹۷
		پس‌آزمون	۵۹/۸۰	۷/۰۳	۵۳/۲۰	۶/۶۹
	تفکر بدبینانه	پیش‌آزمون	۳۳/۹۳	۳/۱۰	۲۶/۴۶	۴/۰۶
		پس‌آزمون	۲۷/۲۰	۲/۹۵	۲۵/۹۳	۳/۶۱

نتایج مندرج در جدول (۳) نشان می‌دهد که میانگین‌ها و انحراف معیار نمرات پس‌آزمون گروه آزمایشی در خرده‌مقیاس‌های شایستگی فردی، اعتماد به غرایز فردی تحمل عاطفه منفی، پذیرش مثبت، کنترل، تأثیرات معنوی، تفکر خوش‌بینانه و تفکر بدبینانه بیشتر از میانگین‌ها و انحراف معیار نمرات پس‌آزمون گروه کنترل می‌باشد؛ در صورتی‌که بین میانگین‌ها و انحراف معیار نمرات پیش‌آزمون گروه آزمایشی با نمرات پیش‌آزمون گروه کنترل تفاوت چشمگیری مشاهده نشد.

جهت بررسی سؤال پژوهشی (آیا برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت با تکیه بر فرهنگ ایرانی - اسلامی بر سطوح

تاب آوری و امید به زندگی نوجوانان دختر بی سرپرست اثر بخش است؟)، ابتدا پیش فرض های تحلیل کوواریانس مورد بررسی قرار گرفتند. نتایج آزمون شاپیرو ویلک نشان داد که توزیع متغیرهای وابسته در گروه های مورد مطالعه نرمال است. آزمون ام باکس نیز نشان داد ماتریس واریانس - کوواریانس در گروه های مورد مطالعه همگن می باشند ($F=, F= (p<0/05)$). در نتایج آزمون لون نیز در همه مؤلفه ها ثابت شد که واریانس خطا در گروه های مورد مطالعه همگن می باشند ($p<0/05$). همچنین مفروضه همگنی شیب های رگرسیون در این متغیرها برقرار بود و پیش فرض همگنی شیب های رگرسیون رعایت شده بود.

به دلیل رعایت پیش فرض های تحلیل کوواریانس، از تحلیل کواریانس چندمتغیره (MANCOVA) جهت بررسی فرضیه های پژوهش استفاده شد. جهت بررسی این نکته که آیا برنامه مداخله ای تربیت مثبت بر ترکیب نمرات شایستگی فردی، اعتماد به غرایز فردی تحمل عاطفه منفی، پذیرش مثبت تغییر و روابط ایمن و همچنین تفکر خوش بینانه و تفکر بدبینانه تأثیر معنی داری دارد یا نه؟ از بین آماره های چهارگانه پیلایی، لامبدای ویلکز، T هتلینگ و ریشه روی، آماره T هتلینگ گزارش می شود.

جدول ۴: نتایج آزمون تحلیل واریانس چندمتغیری مربوط به نمرات شایستگی فردی، اعتماد به غرایز فردی تحمل عاطفه منفی، پذیرش مثبت تغییر و روابط ایمن، کنترل و تأثیرات معنوی، تفکر خوش بینانه و تفکر بدبینانه در گروه های پژوهش

متغیر	آزمون	مقدار	F	درجه آزادی فرضیه	درجه آزادی خطا	سطح معنی داری	ضریب اتا	توان آزمون
سطوح تاب آوری	T هتلینگ	۳/۷۲	۱۴/۱۵	۵	۱۹	۰/۰۰۱	۰/۷۸	۱
سطوح امید به زندگی	T هتلینگ	۱/۱۳	۱۴/۲۲	۲	۲۵	۰/۰۰۱	۰/۵۳	۰/۹۷

با توجه به مندرجات جدول (۴)، آماره F تحلیل واریانس چند متغیری بررسی تفاوت گروه ها در شایستگی فردی، اعتماد به غرایز فردی تحمل عاطفه منفی، پذیرش مثبت تغییر و روابط ایمن، کنترل، تأثیرات معنوی، تفکر خوش بینانه و تفکر بدبینانه در سطح ۰/۰۰۱ معنی دار می باشد ($F=۱۴/۱۵$ و $۱/۱۳$ و $F=۱۴/۲۲$ ، $p<۰/۰۵$). بنابراین می توان گفت که بین گروه ها در شایستگی فردی، اعتماد به غرایز فردی تحمل عاطفه منفی، پذیرش مثبت تغییر و روابط ایمن، کنترل و تأثیرات معنوی، تفکر خوش بینانه و تفکر بدبینانه، تفاوت وجود دارد. همچنین نتایج نشان می دهد برنامه مداخله ای تربیت مثبت قادر است ۷۸ درصد از تغییرات شایستگی فردی، اعتماد به غرایز فردی تحمل عاطفه منفی، پذیرش مثبت تغییر و روابط ایمن، کنترل و تأثیرات معنوی و ۵۳ درصد از تغییرات تفکر خوش بینانه و تفکر بدبینانه را تبیین کند. برای بررسی اینکه گروه ها در کدام یک از مؤلفه های

شایستگی فردی، اعتماد به غرایز فردی تحمل عاطفه منفی، پذیرش مثبت تغییر و روابط ایمن، کنترل و تأثیرات معنوی و تفکر خوش‌بینانه و تفکر بدبینانه با یکدیگر تفاوت دارند، در جدول (۵) نتایج تحلیل کوواریانس چندمتغیره گزارش شده است.

جدول ۵: نتایج تحلیل کوواریانس چندمتغیره جهت بررسی تأثیر برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت بر شایستگی فردی، اعتماد به غرایز فردی تحمل عاطفه منفی، پذیرش مثبت تغییر و روابط ایمن، کنترل و تأثیرات معنوی، تفکر خوش‌بینانه و بدبینانه

متغیر	منابع تغییر	مجموع مجزورات	درجه آزادی	میانگین مجزورات	F	سطح معنی‌داری	ضریب اتا	توان آزمون
شایستگی فردی	روش	۱۰۳/۹۵	۱	۱۰۳/۹۵	۲۲/۳۳	۰/۰۰۱	۰/۴۹	۰/۹۹
	خطا	۱۰۷/۰۵	۲۳	۴/۶۵				
اعتماد به غرایز	روش	۵۲/۵۳	۱	۵۲/۵۳	۸/۴۳	۰/۰۰۸	۰/۲۶	۰/۷۹
	خطا	۱۴۳/۲۹	۲۳	۶/۲۳				
	روش	۸۸/۸۶	۱	۸۸/۸۶	۱۱/۹۹	۰/۰۰۲	۰/۳۴	۰/۹۱
	خطا	۱۷۰/۳۸	۲۳	۷/۴۰				
پذیرش مثبت تغییر	روش	۳۱/۸۵	۱	۳۱/۸۵	۳۰/۹۰	۰/۰۰۱	۰/۵۷	۱
	خطا	۲۳/۷۰	۲۳	۱/۰۳				
کنترل	روش	۱۵/۰۹	۱	۱۵/۰۹	۱۶/۵۰	۰/۰۰۱	۰/۴۱	۰/۹۷
	خطا	۲۱/۰۳	۲۳	۰/۹۱	۲۹/۵۲	۰/۰۰۱	۰/۵۳	۰/۹۹
تأثیرات معنوی		۴۹۳/۱۷	۱	۴۹۳/۱۷				
	روش	۴۳۴/۳۳	۲۶	۱۶/۷۰	۸/۱۸	۰/۰۰۸	۰/۲۳	۰/۷۸
تفکر خوش‌بینانه	خطا	۳۶/۳۳	۱	۳۶/۳۳				
	روش	۱۱۵/۴۳	۲۶	۴/۴۴				

نتایج مندرج در جدول (۵) نشان می‌دهد که برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت با تکیه بر فرهنگ ایرانی - اسلامی بر شایستگی فردی، اعتماد به غرایز فردی تحمل عاطفه منفی، کنترل و تأثیرات معنوی تأثیر دارد؛ زیرا مقدار آماره F در هریک از متغیرهای شایستگی فردی (۲۲/۳۳)، اعتماد به غرایز فردی تحمل عاطفه منفی (۸/۴۳)، پذیرش مثبت تغییر و روابط ایمن (۱۱/۹۹)، کنترل (۳۰/۹۰)، تأثیرات معنوی (۱۶/۵۰)، تفکر خوش‌بینانه (۲۹/۵۲) و تفکر بدبینانه (۸/۱۸) در سطح $p < ۰/۰۵$ معنی‌دار می‌باشد. بنابراین پاسخ سؤال پژوهشی، مثبت است. همچنین نتایج نشان می‌دهد برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت با تأکید بر فرهنگ ایرانی - اسلامی قادر است ۴۹ درصد از تغییرات شایستگی فردی، ۲۶ درصد از تغییرات اعتماد به غرایز فردی تحمل عاطفه منفی، ۳۴ درصد از تغییرات

پذیرش مثبت تغییر و روابط ایمن، ۵۷ درصد از تغییرات کنترل، ۴۱ درصد از تغییرات تأثیرات معنوی، ۵۳ درصد از تغییرات تفکرات خوش‌بینانه و ۲۳ درصد از تغییرات تفکر بدبینانه را تبیین کند. آزمون بون فرنی جهت مقایسه میانگین‌های اصلاح‌شده متغیرهای شایستگی فردی، اعتماد به غرایز فردی تحمل عاطفه منفی، پذیرش مثبت تغییر و روابط ایمن، کنترل، تأثیرات معنوی، تفکر خوش‌بینانه و تفکر بدبینانه در دو گروه آزمایشی و کنترل در جدول (۶) ارائه شده است.

جدول ۶: آزمون بون فرنی جهت مقایسه میانگین‌های اصلاح‌شده متغیرهای شایستگی فردی، اعتماد به غرایز فردی تحمل عاطفه منفی، پذیرش مثبت تغییر و روابط ایمن، کنترل، تأثیرات معنوی، تفکر خوش‌بینانه و تفکر بدبینانه

متغیر	میانگین کنترل - میانگین آزمایش	تفاوت میانگین‌ها	خطای برآورد	سطح معنیداری
شایستگی فردی	۳۲/۱۰ - ۲۷/۸۹	۴/۲۱	۰/۸۹	۰/۰۰۱
اعتماد به غرایز فردی	۲۶/۷۶ - ۲۳/۷۶	۲/۹۹	۱/۰۳	۰/۰۰۸
پذیرش مثبت تغییر	۲۲/۵۱ - ۱۸/۶۱	۳/۸۹	۱/۱۲	۰/۰۰۲
کنترل	۱۲/۵۶ - ۱۰/۲۳	۲/۳۳	۰/۴۱	۰/۰۰۱
تأثیرات معنوی	۹/۹۳ - ۸/۳۳	۱/۶۰	۰/۳۹	۰/۰۰۱
تفکر خوش‌بینانه	۶۰/۸۶ - ۵۲/۱۳	۸/۷۲	۱/۶۰	۰/۰۰۱
تفکر بدبینانه	۲۷/۷۵ - ۲۵/۳۸	۲/۳۶	۰/۸۲	۰/۰۰۸

مندرجات آزمون بون فرنی نشان می‌دهد که برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت بر افزایش شایستگی فردی، اعتماد به غرایز فردی تحمل عاطفه منفی، کنترل، تأثیرات معنوی، تفکر خوش‌بینانه و تفکر بدبینانه اثر بخش است؛ چراکه تفاوت میانگین‌های دو گروه کنترل و آزمایش در هریک از متغیرهای شایستگی فردی (۴/۲۱)، اعتماد به غرایز فردی تحمل عاطفه منفی (۲/۲۹)، پذیرش مثبت تغییر و روابط ایمن (۳/۸۹)، کنترل (۲/۳۳)، تأثیرات معنوی (۱/۶۰)، تفکر خوش‌بینانه (۸/۷۲) و تفکر بدبینانه (۲/۳۶) در سطح آلفای کوچک‌تر از ۰/۰۵ معنی‌دار است و این معنی‌داری به نفع گروه آزمایش است؛ چراکه میانگین گروه آزمایش در هریک از متغیرها بزرگ‌تر از گروه کنترل است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف ارزیابی اثربخشی برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت با تأکید بر فرهنگ ایرانی - اسلامی در نوجوانان دختر بی‌سرپرست انجام گرفت. نتایج پژوهش بیانگر اثربخشی برنامه مداخله‌ای تربیت مثبت با تأکید بر فرهنگ ایرانی - اسلامی در نوجوانان دختر بی‌سرپرست است. این یافته‌ها نشان دادند که این برنامه مداخله‌ای بر مؤلفه‌های شایستگی فردی، اعتماد به غرایز فردی تحمل عاطفه منفی، پذیرش مثبت تغییر و روابط ایمن، کنترل، تأثیرات معنوی، تفکر خوش‌بینانه و تفکر بدبینانه اثر بخش است.

این نتیجه با یافته‌های گلندوز و سرداری (۱۳۹۹) مبنی بر تأثیر آموزش روان‌شناسی مثبت‌گرا با تأکید بر آموزه‌های دینی بر کاهش رفتارهای پرخطر نوجوانان دارای افکار خودکشی، محنایی و دیگران (۱۳۹۹) مبنی بر تأثیر آموزش مهارت‌های مثبت‌اندیشی منطبق بر آموزه‌های حضرت علی (ع) بر تاب‌آوری و سلامت اجتماعی، کم‌ری و فولادچنگ (۱۳۹۵) مبنی بر تأثیر آموزش معنویت درمانی مبتنی بر روان‌شناسی مثبت‌نگر بر افزایش امید به زندگی نوجوانان، کریمی‌فر و دیگران (۱۳۹۵) مبنی بر اثربخشی آموزش مؤلفه‌های معنوی بر امید، شادکامی و خوش‌بینی در نوجوانان پرورشگاهی، نعیمی و دیگران (۱۳۹۵) مبنی بر اثربخشی آموزش مهارت‌های مثبت‌اندیشی با تأکید بر آموزه‌های دینی بر تاب‌آوری دانش‌آموزان، فرنام و حمیدی (۱۳۹۴) مبنی بر تأثیر آموزش مثبت‌نگری با تمرکز بر آموزه‌های قرآنی و اسلامی بر ارتقای کیفیت زندگی، کفیلیان یزدی (۱۴۰۳) مبنی بر اثبات توانایی دین در تنظیم و هدایت رفتار کودکان و نوجوانان با ایجاد معنا، حس تسلط، ارزشمندی و قابل فهم ساختن وقایع زندگی، همسو است. در تبیین این یافته پژوهشی می‌توان بیان داشت تربیت مثبت‌گرا، با تأکید بر نقاط قوت، روابط حمایتی و مهارت‌های اجتماعی - عاطفی، می‌تواند نقش کلیدی در پرورش تاب‌آوری و امید به زندگی نوجوانان ایفا کند. تمرکز اصلی روان‌شناسی مثبت‌نگر بر نقاط قوت و پرورش استعدادها فردی است (ریو، ۱۳۹۷). درعین حال، این رویکرد، افزایش هیجان‌های مثبت و ارتقای معنای زندگی را نیز هدف قرار می‌دهد (رشید و سلیگمن، ۲۰۱۴). روان‌شناسی مثبت‌گرا با افزودن معنا به زندگی افراد، به کاهش مشکلات روانی کمک کرده و سطح شادکامی آنها را افزایش می‌دهد (رشید، ۲۰۰۸). از دیدگاه جوادی آملی (۱۳۸۹) آموزه‌های اسلامی که فضای کلی‌شان بر مثبت‌انگاری استوار است، تأکید زیادی بر امید به رحمت بی‌انتهای خداوند دارند. این امر موجب شد تا نوجوانان بی‌سرپرست، با برخورداری از امید بسیار زیاد و درک جنبه‌های سازنده زندگی، خوش‌بینی خود را افزایش دهند، تاب‌آوری خود را در برابر شرایط دشوار زندگی بالا ببرند و با امیدواری بیشتری به آینده‌شان بنگرند.

تربیت مثبت مبتنی بر دین اسلام و فرهنگ ایرانی، با سبک زندگی، ارزش‌ها و هنجارهای جامعه بومی سازگاری کامل دارد. این امر، به کاهش تضادهای فرهنگی و اجتماعی در درون فرد و جامعه کمک کرده و فرآیند درونی کردن ارزش‌ها و اجتماعی شدن افراد را تسهیل می‌کند. این رویکرد، مانع از بیگانه شدن افراد با ریشه‌های فرهنگی خود شده و احساس آرامش و تعلق خاطر را در آنها تقویت می‌کند. در امتداد این یافته‌ها، در حوزه تعلیم و تربیت، بررسی‌های تطبیقی نشانگر آن است که الگوهای تربیتی بومی که با مبانی دینی و فرهنگی جامعه هم‌راستا هستند، در مقایسه با روش‌های آموزشی وارداتی، اثربخشی فزون‌تری در پرورش نسل نو دارند (کجباف و دیگران، ۱۳۹۶). همچنین مثبت‌نگری اسلامی، رویکردی نوین در حوزه تعلیم و تربیت است که به‌جای

محدود شدن به خوش‌بینی‌ها و موفقیت‌های صرفاً فردی و اجتماعی، بر دگرگونی نگرش معنوی انسان تمرکز دارد (زنکنه و خاتمی، ۱۴۰۰). باید دانست که نظام تعلیم و تربیت اسلامی - ایرانی، به‌منزله ستون فقرات نظام آموزشی و پرورشی کشور، در تکوین هویت دینی، فرهنگی و اجتماعی دانش‌آموزان نقشی محوری ایفا می‌کند. این منظومه تربیتی که بر شالوده ارزش‌های اسلامی، اخلاقی و ملی استوار است، تربیت نسلی بصیر، مسئولیت‌پذیر و مقتدر را برای رویارویی با چالش‌های پیچیده اجتماعی و علمی سرلوحه کار خود قرار داده است (بنیاد، ۱۴۰۴). پژوهش حاضر مانند هر پژوهش دیگری محدودیت‌هایی داشته است. یکی از این محدودیت‌ها کوچک بودن حجم نمونه است که توانایی تعمیم‌پذیری یافته‌ها را به جمعیت‌های وسیع‌تر کاهش می‌دهد؛ محدودیت دیگر، جنسیت کنترل‌شده پژوهش است که فقط نوجوانان دختر را شامل می‌شود. با توجه به نتایج پژوهش و محدودیت‌های ذکر شده پیشنهاد می‌شود مطالعات طولی با حجم نمونه بزرگ‌تر، شامل گروه‌های متنوع‌تری از نوجوانان بی‌سرپرست در مناطق جغرافیایی مختلف کشور و همچنین جنسیت متفاوت، به‌منظور افزایش تعمیم‌پذیری بیرونی یافته‌ها و بررسی پایداری اثرات مداخله در طول زمان انجام شود. در راستای پیشنهادهای کاربردی حاصل از نتایج پژوهش تدوین پروتکل ملی برنامه تربیت مثبت با رویکرد ایرانی - اسلامی، ادغام برنامه در نظام مراقبت و پرورش، آموزش تخصصی مربیان و نیروی انسانی مراکز و توانمندسازی نوجوانان در مهارت‌های زندگی با رویکرد تربیت مثبت، از جمله این پیشنهادهای می‌باشد.

منابع

قرآن کریم.

- اکبری، زینب و پورابراهیم، تقی (۱۴۰۰). اثربخشی آموزش گروهی مثبت‌نگر بر اشتیاق شغلی و انگیزه شغلی کارمندان. *مشاوره شغلی و سازمانی*، ۱۳(۴۷)، ۲۳-۳۴.
- بنیاد، علی (۱۴۰۴). استفاده از تکنیک‌های تعاملی و نوین جهانی در تعلیم و تربیت اسلامی ایرانی. *پنجمین کنفرانس بین‌المللی پژوهش‌های مدیریت، تعلیم و تربیت در آموزش و پرورش*.
- پاکباز خسروشاهی، پدram، موسوی عمادی، مریم السادات و مزرعی، زینب (۱۴۰۴). روان‌شناسی مثبت‌گرا: مفاهیم، تعاریف و ارتباط با آموزه‌های اسلامی. *اولین همایش ملی روابط سالم و روان‌شناسی مثبت‌نگر*.
- جمشیدیان قلعه‌شاهی، پروین، آقایی، اصغر و گل‌پرور، محسن (۱۳۹۶). بررسی اثربخشی درمان مثبت‌نگر ایرانی - اسلامی بر اضطراب، استرس و افسردگی زنان نابارور. *دانشکده پزشکی اصفهان*، ۳۵(۴۱۸)، ۷۰-۷۶.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*. قم: اسراء.
- حسینی، سیدابوالقاسم (۱۳۸۷). *اصول بهداشت روانی: بررسی مقدماتی اصول بهداشت روانی، روان‌درمانی و برنامه‌ریزی در مکتب اسلام*. مشهد: شرکت به‌نشر.
- حسینی، فاطمه سادات و اسمعیلی ماهانی، حانیه (۱۴۰۳). تأثیر آموزش باورهای دینی و معنوی بر رشد اجتماعی نوجوانان پرورشگاهی. *روان‌شناسی و دین*، ۱۷(۴)، ۴۳-۵۹.
- حسینی، محمد و محبی نورالدین وند، محمدحسین (۱۳۹۹). طراحی و اعتباریابی پرسش‌نامه سرمایه روان‌شناختی تحصیلی در دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی جندی شاپور اهواز. *توسعه آموزش جندی شاپور اهواز*، ۱۱(۴)، ۹۳۶-۹۴۷.
- حلی، ابن نماء (۱۳۸۰). *در سوگ امیر آزادی*. ترجمه ع. کرمی. قم: حاذق.
- روستا، نبیوشا (۱۴۰۴). مقایسه باورهای انگیزشی، آگاهی هیجانی و کفایت اجتماعی در نوجوانان بی‌سرپرست و نوجوانان عادی. *پژوهش‌های کاربردی در مشاوره*.
- ریو، مارشال (۱۳۹۷). *انگیزش و هیجان*. ترجمه سیدمحمدی. تهران: ویرایش.
- زارعی، مجتبی (۱۳۹۶). بررسی مقایسه‌ای حس انسجام درونی، تاب‌آوری و عاطفه مثبت بین نوجوانان بی‌سرپرست و نوجوانان عادی پسر شهرستان بجنورد. *دانش انتظامی خراسان شمالی*، ۴(۱۵)، ۸۵-۱۰۲.
- زمانی بابگهری، زهرا، خساره، حمیده و موسوی‌نسب، سیدمحمدحسین (۱۴۰۳). اثربخشی برنامه مداخلاتی بازی‌وآمودی گروه محور بر افزایش خودتنظیمی هیجانی و تئوری ذهن دانش‌آموزان بی‌سرپرست تحت پوشش بهزیستی. *تحقیقات علوم رفتاری*، ۲۲(۲)، ۳۳۳-۳۳۴.
- زنگنه، فیروزه و خاتمی، فاطمه السادات (۱۴۰۰). اثربخشی آموزش مثبت‌نگری با رویکرد اسلامی بر خودمهارگری و دیدگاه فهمی همسر در زنان متأهل دانشجوی. *مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ۱۵(۲۹)، ۱۰۳-۱۲۱.

صف‌آرا، مریم، سلم‌آبادی، مجتبی، طیرانی راد، علی و خسروی طناک، محمد (۱۴۰۳). نقش سلامت معنوی و انعطاف‌پذیری شناختی در سازگاری عاطفی نوجوانان بدسرپرست و بی‌سرپرست. *پژوهش در دین و سلامت*، ۳۸ (۱۰)، ۱۲۶-۱۳۴.

عقیلی، صنعتیان (۱۴۰۳). اثربخشی آموزش شایستگی اجتماعی - هیجانی بر ترس از ارزیابی منفی و علائم روان تنی نوجوانان بی‌سرپرست و بد سرپرست مراکز شبه‌خانواده. *شناخت اجتماعی*، ۱۳ (۲۶)، ۱۸۹-۱۶۸.

فرنام، علی و حمیدی، محمد (۱۳۹۴). اثربخشی آموزش مثبت نگر در افزایش کیفیت زندگی با تأکید بر قرآن و آموزه‌های اسلامی. *فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی*، ۲۲ (۲)، ۸۵-۶۱.

کجباف، حسینی و قمرانی، رازایان (۱۳۹۶). مقایسه اثربخشی کیفیت زندگی درمانی و درمان مبتنی بر معنویت اسلامی بر تحمل پریشانی، استرس، اضطراب و افسردگی زنان مبتلا به سردرد تنش. *روان‌شناسی بالینی*، ۹ (۱)، ۲۱-۳۸.

کریمی‌فر، مسعود، روح‌الامینی، مرضیه سادات، دین‌پور، احسان و سهرابی اسمرد، فرامرز (۱۳۹۵). اثربخشی آموزش مؤلفه‌های معنوی بر مؤلفه‌های روان‌شناسی مثبت در نوجوانان. *پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده*، ۴ (۲)، ۱۱۳-۱۳۶.

کفیلیان یزدی، علی (۱۴۰۴). بررسی رابطه دین و روان‌شناسی دین با روان‌درمانی، سلامت روان، روان‌شناسی مثبت‌نگر، تربیت کودکان و خانواده.

In Development Engineering Conferences Center Articles Database ، 1(3).

کمری، سامان و فولادچنگ، محبوبه (۱۳۹۵). اثربخشی آموزش معنویت درمانی مبتنی بر مثبت‌نگری بر میزان امید به زندگی و رضایت از زندگی نوجوانان. *پژوهش‌های روان‌شناسی بالینی و مشاوره*، ۱۶ (۱)، ۵-۲۳.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.

محسنی، مرتضی، گل محمدی، مجید، غنی‌پور ملک‌شاه، احمد و رضوانیان، قدسیه (۱۴۰۰). تحلیل قابوس‌نامه از منظر روان‌شناسی مثبت. *نشرپژوهی ادب فارسی*، ۲۴ (۴۹)، ۱۸۵-۲۱۰.

محمدی، مسعود (۱۳۸۴). *روان‌سنجی و هنجاریابی مقیاس تاب‌آوری کانر و دیویسون در ایران*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی. دانشگاه تهران.

محنایی، ستاره، شیخانی، حسن، گرگین، باقر، گلکام، صدیقه و فراشبندی، رضا (۱۳۹۹). آموزش مهارت‌های مثبت‌اندیشی منطبق بر آموزه‌های حضرت علی (ع) بر تاب‌آوری و سلامت اجتماعی زنان افسران پلیس مراجعه‌کننده به کلینیک‌های روان‌شناسی شهر بوشهر. *آموزش در علوم انتظامی*، ۸ (۳)، ۵۸۱-۶۱۲.

مددی زواره، سارا، گل‌پور، محسن و آقایی، اصغر (۱۳۹۸). مقایسه تأثیر درمان مثبت‌نگری وجودگرا و درمان مثبت‌نگر ایرانی - اسلامی بر سرمایه عاطفی دانش‌آموزان دختر دارای اضطراب اجتماعی. *سلامت روان کودک*، ۶ (۳)، ۱۱۲-۱۲۵.

مرادی، خدیجه و زینالی، زهرا (۱۳۹۹). تأثیر درمان مبتنی بر پذیرش و تعهد (ACT) بر تاب‌آوری کودکان تحت پوشش بهزیستی. *پژشکی قانونی ایران*، ۹۹ (۲۶)، ۸-۱۴.

ملکی گلندوز، پری و سرداری، باقر (۱۳۹۹). اثربخشی آموزش روان‌شناسی مثبت‌گرا با تأکید بر آموزه‌های دینی بر کاهش رفتارهای پرخطر دانش‌آموزان دارای افکار خودکشی. *پژوهش‌نامه روان‌شناسی مثبت*، ۶ (۳)، ۵۱-۶۸.

- میرزا علی‌آبادی، فاطمه (۱۳۹۵). رابطه مؤلفه‌های روان‌شناسی مثبت با شادی ذهنی با نقش واسطه‌گری بهزیستی روان‌شناختی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی تربیتی. دانشگاه کاشان.
- نعمی، ابراهیم، شفیع‌آبادی، عبدالله و داوودآبادی، فاطمه (۱۳۹۵). اثربخشی آموزش مهارت‌های مثبت‌اندیشی با تأکید بر آموزه‌های دینی بر تاب‌آوری و رغبت‌های شغلی دانش‌آموزان. فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی، ۷(۲۸)، ۱-۳۱.
- نوری، حسین بن محمدتقی (۱۳۶۶). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسه آل‌البیت (ع) لإحياء التراث.
- نوفروستی، اعظم و اخوتی، فریبا (۱۳۹۸). اثربخشی آموزش مهارت‌های تفکر مثبت بر افزایش شادکامی و تاب‌آوری نوجوانان بی‌سرپرست دختر. رویش روان‌شناسی، ۸(۱۰)، ۷۸-۷۱.
- هنرمندزاده، ریحانه و سجادیان، ایلناز (۱۳۹۶). اثربخشی مداخله مثبت‌نگر گروهی بر بهزیستی روان‌شناختی، تاب‌آوری و شادکامی دختران نوجوان بی‌سرپرست. پژوهش‌نامه روان‌شناسی مثبت، ۲(۲)، ۳۵-۵۰.
- ویسانی، مختار، نجاری، مسعود و احمدپور، روژینا (۱۴۰۴). تعیین اثربخشی برنامه آموزش گروهی شایستگی اجتماعی بر دلبستگی ناایمن و مهارت‌های اجتماعی کودکان بی‌سرپرست. پژوهش‌های روان‌شناسی اجتماعی، ۱۵(۵۸)، ۸۷-۱۰۰.
- Duckworth, A. L. (2016). Grit: The power of passion and perseverance. *Biology-Behavioral Reviews*, 35(1), 69-75.
- Demerouti, E., van Eeuwijk, E., Snelder, M. & Wild, U. (2011). *Assessing the effects of a personal effectiveness training on psychological capital, assertiveness and self awareness using self other agreement*. Career Development International.
- Fredrickson, B. L. (2001). The role of positive emotions in positive psychology: The broaden-and-build theory of positive emotions. *American Psychologist*, 56(3), 218-226.
- Juvakka, T. & Kylma, J. (2009). Hope in adolescents with cancer. *European Journal of Oncology Nursing*, 13, 193-9.
- Leontopoulou, S. (2015). A Positive Psychology Intervention with Emerging Adults. *The European Journal of Counselling Psychology*, 3(2), 113-136.
- Margalit, M. & Kleitman, T. (2006). Mother's stress, resilience, and early intervention. *European Journal of Special Needs Education*, 21(3), 269-283.
- Norriah, J. M., Williams, P., O'Connor, M. & Robinson, J. (2013). *An applied framework for positive*.
- Peterson, C. & Seligman, M. (2004). *Character strengths and virtues: a handbook and classification*. New York, NY: Oxford University Press.
- Rashid, T. (2008). Positive psychology: Exploring the best in people.

Rashid, T. & Seligman, M. E. P. (2014). Positive psychotherapy: A treatment manual. *Research and Therapy*, 49(1), 855-91.

Santrock, J. W. (2016). *Adolescence* (16th ed.). McGraw-Hill Education.

Seligman, M. E. P., Ernst, R. M., Gillham, J., Reivich, K. & Linkins, M. (2009). Positive education: Positive psychology and classroom interventions. *Oxford Review of Education*, 35, 293-311.

Seligman, M. E. & Csikszentmihalyi, M. (2014). Positive Psychology: An introduction. *Netherlands: Springe*, 279-298.

Shoshani, A. & Slone, M. (2016). The effects of a positive psychology program on the well-being of adolescents: A pilot study. *Journal of Positive Psychology*, 11(4), 406-414.

Snyder, C. R. (2002). Hope theory: Past and future directions. *Handbook of positive psychology*, 1(1), 250-267.

Soleimanpour, S., Geierstanger, S. & Brindis, C. D. (2017). Adverse childhood experiences and resilience: Addressing the unique needs of adolescents. *Academic Pediatrics*, 17(7), S108-S14.

Steinberg, L. (2014). *Age of Opportunity: Lessons from the New Science of Adolescence*. Houghton Mifflin Harcourt.

White, M. A., Slemp, G. R. & Murray, A. S. (Eds.). (2017). *Future directions in well-being: Education, organizations and policy*. Switzerland: Springer Nature.

Strategic Virtue-Based Chastity for Emotion Regulation: A Process Model for the Architecting of the Spiritual Family*

Javad Moslehi  /Ph.D. in Quran and Psychology Higher Education Complex of Qur'an and Hadith, Al-Mustafa International University javad_moslehi@miu.ac.ir

Received: 2025/08/24 - Accepted: 2025/12/18

Abstract

The institution of the family in the present era faces challenges such as emotional instability and a crisis of meaning, rooted in the weakness of emotion regulation strategies. In this context, the concept of chastity ('iffah) in Islamic texts possesses profound psychological capacities for achieving spiritual well-being, which have largely remained overlooked. The aim of this research is to reinterpret chastity beyond the mere notion of covering, as an advanced emotion regulation strategy, and to present a model that explains how it contributes to the attainment of spiritual well-being within the family. This study was conducted using a descriptive-analytical method with an interpretive approach based on hermeneutics. The findings revealed that chastity is a multidimensional construct that activates psychological mediating mechanisms (such as increased trust and intimacy) through cognitive (e.g., spiritual reinterpretation), behavioral (situational control), and emotional-volitional dimensions. This process ultimately leads to the realization and constructing of a five-dimensional spiritual family—comprising beliefs, activities, responsibility, care, and spiritual atmosphere—which embodies the three pillars of well-being: sakīnah (serenity), mawaddah (affection), and rahmah (compassion). This process model demonstrates how an Islamic virtue can serve as a spiritual-psychological technology to promote and strengthen the foundation of the family.

Keywords: Chastity ('iffah), emotion regulation, spiritual well-being, family, Islamic psychology, Qur'an, Sunnah

* This paper was presented at the international conference "Islamic Humanities: In Commemoration of Allamah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi."

عفاف راهبردی فضیلت‌محور برای تنظیم هیجان: مدلی فرایندی برای معماری خانواده معنوی*

javad_moslehi@miu.ac.ir

جواد مصلحی / iD / دکتری قرآن و روان‌شناسی مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۲ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۷

چکیده

نهاد خانواده در عصر حاضر با چالش‌هایی نظیر بی‌ثباتی عاطفی و بحران معنا مواجه است که ریشه در ضعف راهبردهای تنظیم هیجان دارد. در این میان، مفهوم عفاف در متون اسلامی، دارای ظرفیت‌های روان‌شناختی عمیقی برای دستیابی به سلامت معنوی است که غالباً مغفول مانده است. هدف این پژوهش، بازخوانی عفاف فراتر از مقوله پوشش، به مثابه یک راهبرد پیشرفته تنظیم هیجان و ارائه الگویی است که چگونگی تأثیر آن بر دستیابی به بهزیستی معنوی در خانواده را تبیین نماید. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد تفسیری مبتنی بر هرمنوتیک انجام شده است. یافته‌ها نشان داد عفاف یک سازه چندبعدی است که از طریق ابعاد شناختی (مانند بازتفسیر معنوی)، رفتاری (کنترل موقعیت) و عاطفی - ارادی، سازوکارهای میانجی روان‌شناختی (نظیر افزایش اعتماد و صمیمیت) را فعال می‌کند. این فرایند در نهایت به تحقق و معماری یک خانواده معنوی پنج‌بعدی شامل باورها، فعالیت‌ها، مسئولیت‌پذیری، مراقبت‌ها و فضای معنوی می‌انجامد که تجلی ارکان سه‌گانه بهزیستی (سکینه، مودت و رحمت) است. این مدل فرایندی، نشان می‌دهد که چگونه یک فضیلت اسلامی می‌تواند به مثابه یک فناوری معنوی - روان‌شناختی، به سلامت و تقویت بنیاد خانواده کمک کند.

کلیدواژه‌ها: عفاف، تنظیم هیجان، بهزیستی معنوی، خانواده، روان‌شناسی اسلامی، قرآن، سنت.

مقدمه

نهاد خانواده به‌عنوان هسته بنیادین جامعه و بستر اصلی رشد، آرامش و تعالی انسان، در عصر حاضر با مجموعه‌ای از چالش‌های پیچیده و فزاینده روبه‌رو است که ثبات و کارآمدی آن را بیش از هر زمان دیگری تهدید می‌کند. تحولات شتابان فرهنگی، فردگرایی مفرط و بازتعریف الگوهای ارتباطی، ساختار خانواده را در معرض آسیب‌هایی جدی نظیر بی‌ثباتی عاطفی، تضعیف پیمان‌های زناشویی، افزایش تعارضات ویرانگر و عادی‌سازی روابط خارج از چارچوب تعهد قرار داده است (Finkel, 2017 Olson & et al, 2019). آمارهای نگران‌کننده طلاق قانونی و عاطفی، کاهش رضایت زناشویی و افزایش خیانت، تنها نوک کوه یخ بحرانی عمیق‌تر هستند که ریشه‌های آن را باید در ابعاد روان‌شناختی جست‌وجو کرد (Snyder & et al, 2006).

در قلب این بحران‌ها، یک مؤلفه کلیدی و تعیین‌کننده قرار دارد که اغلب از آن غفلت می‌شود؛ ضعف فزاینده در به‌کارگیری راهبردهای مؤثر تنظیم هیجان. اهمیت این موضوع تا حدی است که سازمان بهداشت جهانی، در کنار ابعاد جسمی، روانی و اجتماعی، بعد معنوی را نیز به‌عنوان یکی از ارکان تعریف سلامت به رسمیت شناخته است (Fisher, 2011). بحران خانواده معاصر در هسته خود، یک بحران تنظیم هیجان و بحران معنویت است. هیجانات، نیروی محرکه اصلی تعاملات انسانی هستند و کیفیت روابط صمیمانه، به‌ویژه پیمان مقدس زناشویی، به‌طور مستقیم به توانایی زوجین در مدیریت هوشمندانه و سازنده هیجانات مثبت و منفی خود و یکدیگر بستگی دارد (Gross & Jazaieri, 2014). پژوهش‌ها نشان می‌دهند که هوش هیجانی و توانایی مدیریت هیجانات، از قوی‌ترین پیش‌بینی‌کننده‌های کیفیت و پایداری روابط زناشویی است (Schutte, 2014). ناتوانی در مهار هیجانات مخربی چون خشم، اضطراب، ناامیدی و شهوت لجام‌گسیخته، و همچنین ناتوانی در پرورش هیجانات سازنده‌ای مانند محبت، همدلی و آرامش، بستر اصلی بروز تعارضات ویرانگر، فاصله عاطفی و در نهایت فروپاشی اعتماد و صمیمیت در خانواده است (Pascuzzo & et al, 2013).

ادبیات علمی روان‌شناسی، به‌ویژه مدل فرایندی تنظیم هیجان، چارچوبی دقیق برای فهم این مهارت حیاتی ارائه می‌دهد. این مدل راهبردها را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: راهبردهای پیش‌بین - محور که قبل از شکل‌گیری کامل پاسخ هیجانی به کار می‌روند؛ و راهبردهای پاسخ - محور که پس از بروز هیجان برای تعدیل آن فعال می‌شوند (Gross, 2015). پژوهش‌های متعدد به‌طور قاطع نشان داده‌اند که راهبردهای شناختی پیشرفته‌ای مانند بازسازی شناختی (یعنی تغییر شیوه تفکر درباره یک موقعیت هیجان‌انگیز برای کاهش تأثیر منفی آن) با رضایت زناشویی بالاتر، تعارض کمتر و سلامت روان بیشتر همراه است. در مقابل، اتکای افراطی به راهبردهای ناکارآمدی مانند سرکوب هیجانی (یعنی پنهان کردن ابراز هیجانات) به افزایش استرس، کاهش

صمیمیت و افزایش نارضایتی در روابط می‌انجامد (Gross & John, 2003). تحقیقات داخلی نیز به‌وضوح نشان داده‌اند که راهبردهای تنظیم شناختی هیجان، نقش واسطه‌ای کلیدی در ارتباط میان ویژگی‌های شخصیتی و رضایت زناشویی ایفا می‌کند (نصیری و همکاران، ۱۴۰۰) که این امر بر اهمیت محوری این مهارت در سلامت روابط تأکید دارد. این یافته‌ها این حقیقت را آشکار می‌سازند که بحران خانواده معاصر را می‌توان تا حد زیادی بحران تنظیم هیجان دانست؛ بحرانی که در آن، افراد فاقد مهارت‌های شناختی - رفتاری لازم برای هدایت هوشمندانه دنیای هیجانی خود در جهت تحکیم پیوندهای خانوادگی هستند (Gottman & Gottman, 2017).

برای تبیین دقیق این مسئله و ارائه راه حل، ضروری است ابتدا چارچوب‌های نظری تنظیم هیجان و مفاهیم بنیادین سلامت معنوی مورد بازخوانی قرار گیرند.

برای فهم دقیق این بحران و ارائه راهکار، باید توجه داشت که کیفیت روابط صمیمانه، به‌ویژه پیمان زناشویی، ارتباطی تنگاتنگ با نحوه مدیریت هیجانات دارد. در پژوهش‌های داخلی نیز، هرچند تلاش‌های ارزشمندی برای بررسی رابطه فضایل اخلاقی با کیفیت روابط صورت گرفته (تقوایی و همکاران، ۱۳۹۹)، اما در روان‌شناسی معاصر، مدل فرایندی تنظیم هیجان که توسط گراس ارائه شده، معتبرترین چارچوب برای تبیین مکانیزم‌های این ارتباط است (Gross, 2015). این مدل نشان می‌دهد که راهبردهای پیشایند - محور (مانند تغییر زاویه دید و ارزیابی مجدد) نسبت به راهبردهای پاسخ - محور (مانند سرکوب هیجان)، تأثیر بسیار مثبت‌تری بر رضایت زناشویی و سلامت روان دارند (Gross & John, 2003).

در همسویی با این رویکرد علمی، گفتمان اسلامی مفهوم عفاف را نه صرفاً به‌عنوان یک پوشش ظاهری، بلکه به‌مثابه یک سیستم جامع تنظیم هیجان معرفی می‌کند. تحلیل متون دینی نشان می‌دهد که عفاف یک سازه چند بعدی است؛ در بعد شناختی، از طریق فعال‌سازی حیا و حضور خداوند، تفسیر فرد از موقعیت را بازسازی می‌کند (همسو با ارزیابی مجدد)، در بعد رفتاری، با مدیریت نگاه و موقعیت، از ورود محرک‌های آسیب‌زا پیشگیری می‌کند، و در بعد عاطفی - ارادی، قدرت خویشتن‌داری و کنترل تکانه را تقویت می‌نماید (مصلحی، ۱۴۰۱).

مقصد نهایی این فرآیند تنظیم هیجان در خانواده، تحقق بهزیستی معنوی است (VanderWeele, 2017). وضعیتی که قرآن کریم در آیه «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم: ۲۱)، ارکان سه‌گانه آن را ترسیم کرده است: سکینه (آرامش عمیق و ایمن)، مودت (عشق فعال و ابرازشده) و رحمت (شفقت و مدارا در برابر خطاها). این پژوهش بر این فرض استوار است که عفاف، موتور محرکه‌ای است که خانواده را به این سه قله می‌رساند.

با بررسی پیشینه پژوهش، آشکار می‌شود که اگرچه مطالعات گسترده‌ای در حوزه تنظیم هیجان و رضایت

زناشویی انجام شده (Butler & Randall, 2013) و پژوهش‌های ارزشمندی نیز به تبیین مفاهیم اسلامی پرداخته‌اند (پسندیده، ۱۳۹۶؛ جان‌بزرگی، ۱۳۹۸؛ مصلحی، ۱۳۹۸)، اما این سه حوزه همچنان به‌صورت جزایر جداگانه باقی مانده‌اند. شکاف اصلی اینجاست که هنوز یک مدل فرایندی مشخص وجود ندارد که نشان دهد فضیلت عفاف دقیقاً از طریق چه مکانیسم‌های روان‌شناختی (شناختی یا رفتاری) باعث تولید سکینه، مودت و رحمت می‌شود.

بنابراین پژوهش حاضر با هدف پر کردن این خلأ نظری و کاربردی، با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد تفسیری (مبتنی بر معناشناسی و هرمنوتیک)، تلاش می‌کند تا با تحلیل عمیق متون دینی و همگام‌سازی آن با مدل‌های روان‌شناختی، به این پرسش اساسی پاسخ دهد که: الگوی فرایندی عفاف به‌عنوان راهبرد تنظیم هیجان چیست و چگونه بر معماری خانواده معنوی و ارکان سه‌گانه آن تأثیر می‌گذارد؟

روش‌شناسی پژوهش

ماهیت چندوجهی و عمیق پرسش‌های این پژوهش که در پی رمزگشایی از یک مفهوم غنی دینی (عفاف) و بازسازی آن به‌مثابه یک سازه روان‌شناختی پیچیده (راهبرد تنظیم هیجان) است، به‌کارگیری یک روش‌شناسی متناسب را ایجاب می‌کند که قادر به کاوش لایه‌های عمیق معنایی متون باشد؛ از این رو پژوهش حاضر بر اساس پارادایم تفسیری و با اتخاذ رویکرد پژوهش کیفی سامان یافته است. این رویکرد که بر فهم عمیق پدیده‌ها در بستر طبیعی‌شان تأکید دارد، به‌عنوان ابزاری قدرتمند برای تحلیل متون پیچیده و استخراج مدل‌های مفهومی از آنها در علوم انسانی و اجتماعی به اثبات رسیده است (Flick, 2022, p. 42). طرح کلی این تحقیق، توصیفی - تحلیلی است که در آن، بعد توصیفی به گردآوری و طبقه‌بندی نظام‌مند داده‌ها از منابع اولیه اسلامی و بعد تحلیلی به تحلیل تفسیری این داده‌ها برای ساخت یک مدل مفهومی جدید اختصاص یافته است.

جامعه این پژوهش را متون تشکیل می‌دهند و منابع داده‌ها به‌صورت هدفمند انتخاب شده‌اند تا تمامی جوانب مفاهیم کلیدی را پوشش دهند. این منابع شامل قرآن کریم به‌عنوان متن کانونی، متون روایی معتبر، تفاسیر قرآن و ادبیات علمی روان‌شناسی در حوزه‌های مرتبط است. ابزار اصلی گردآوری داده‌ها، تحلیل اسنادی از طریق فیش‌برداری نظام‌مند بوده است تا داده‌ها برای فرایند تحلیل عمیق آماده شوند.

فرایند تجزیه و تحلیل داده‌ها که جوهره رویکرد معناشناختی - هرمنوتیکی این پژوهش را تشکیل می‌دهد، در یک سیر سه مرحله‌ای متوالی و درهم‌تنیده با بهره‌گیری از روش تحلیل شبکه مضامین (Stirling, 2001, p. 390) به اجرا درآمده است. این فرایند سه‌گانه، برای اطمینان از حرکت نظام‌مند از متن عینی به سمت تفسیر معتبر طراحی شده است.

در گام نخست، تحلیل معناشناختی به‌عنوان پایه و اساس کار قرار گرفت. هدف در این مرحله، ترسیم شبکه معنایی عینی مفاهیم پیش از هرگونه تفسیر عمیق بود تا از برداشت‌های ذوقی و غیرمستند جلوگیری شود. این

کار از طریق تحلیل روابط همنشینی و جانشینی واژگان کلیدی در بستر کامل قرآن و روایات انجام شد تا نقشه اولیه معنای مفاهیمی چون عفاف، سکینه، مودت و رحمت به دست آید.

پس از این پایه‌ریزی متنی، در گام دوم، مرحله تفسیر هرمنوتیکی آغاز شد. در این مرحله، با به کارگیری اصل بنیادین دور هرمنوتیکی، یک حرکت فکری رفت و برگشتی مداوم میان جزء (آیه یا روایت منفرد) و کل (جهان‌بینی کلی حاکم بر قرآن و سنت در باب انسان، خانواده و هدف خلقت) صورت گرفت. این روش که اعتبار آن در مطالعات متون دینی و فلسفی پذیرفته شده است (Palmer, 2016, p. 85)، به پژوهشگر اجازه داد تا از برداشت‌های گسسته عبور کرده و به یک فهم یکپارچه از ابعاد روان‌شناختی عفاف دست یابد.

در نهایت، در اوج این فرایند تحلیلی، گام سوم، یعنی سنتز میان‌رشته‌ای قرار گرفت. در این مرحله، الگوی مفهومی استخراج‌شده از متون اسلامی، در یک گفت‌وگوی هرمنوتیکی با یافته‌ها و مدل‌های معتبر روان‌شناسی قرار گرفت. این فرایند که از آن با عنوان امتزاج افق‌ها (Fusion of Horizons) یاد می‌شود، امکان بازتعریف مفاهیم اسلامی با زبان روان‌شناسی مدرن را فراهم کرد. برای مثال، عفاف در چارچوب مدل تنظیم هیجان گراس و سکینه در چارچوب نظریه دلبستگی بالبی.

اعتبار و روایی این پژوهش کیفی، از طریق شفافیت و نظام‌مند بودن همین فرایند تحلیلی تأمین می‌شود. حرکت از تحلیل عینی معناشناختی به سمت تفسیر هرمنوتیکی و در نهایت سنتز میان‌رشته‌ای، تضمین می‌کند که مدل نهایی، ریشه در داده‌های متنی داشته و در عین حال، با دانش علمی معاصر قابل گفت‌وگو است. این رویکرد چندمرحله‌ای برای تحلیل کیفی محتوا، به عنوان روشی معتبر برای دستیابی به یافته‌های قابل اعتماد و عمیق در تحقیقات علوم انسانی شناخته می‌شود (فراستخواه، ۱۴۰۰، ص ۱۱۲؛ Creswell & Poth, 2018, p. 45).

یافته‌های پژوهش

بر اساس روش‌شناسی تفسیری و تحلیل عمیق داده‌های متنی، پژوهش حاضر به کشف و تدوین یک الگوی مفهومی جامع منجر شد. این الگو نه تنها چیرستی عفاف را بازتعریف می‌کند، بلکه چگونگی عملکرد آن را در یک فرایند پیچیده روان‌شناختی تبیین می‌نماید. یافته‌ها نشان می‌دهد که عفاف در گفتمان اسلامی، فراتر از یک رفتار بازدارنده، یک سیستم تنظیم هیجان پیشرفته است که با مداخله در نقاط حساس چرخه تولید هیجان، مسیر تعاملات خانواده را به سمت بهزیستی معنوی هدایت می‌کند. در ادامه، اجزای این الگو با تفصیل ارائه می‌گردد.

۱. تحلیل ابعاد سه‌گانه عفاف: ساختار سیستم تنظیم هیجان

تحلیل شبکه مضامین آشکار ساخت که سازه عفاف دارای سه لایه درهم‌تنیده است که هریک کارکرد مشخصی در مدیریت دنیای درون و برون دارند.

۱-۱. بعد شناختی: بازسازی معنایی و مکانیزم حیا

زیربنایی‌ترین لایه عفاف که در تحلیل واژگان هم‌خانواده آن (مانند تعفف در بقره: ۲۷۳) برجسته شد، بعد شناختی است. در این آیه، خداوند فقرایی را می‌ستاید که «يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ». تحلیل تفسیری نشان می‌دهد که این تعفف یک خویش‌داری رفتاری صرف نیست، بلکه ریشه در یک بینش و ادراک دارد؛ ادراکی که باعث می‌شود فرد با وجود نیاز شدید، چنان باوقار رفتار کند که بی‌نیاز پنداشته شود. این یافته، عفاف را به‌عنوان یک فرایند شناختی معرفی می‌کند.

تحلیل‌های هرمنوتیکی نشان داد که موتور محرک این شناخت، مفهوم کلیدی حیاست. حیا در این الگو، با تعاریف رایج روان‌شناسی (که آن را نوعی شرم اجتماعی می‌دانند) متفاوت است. حیا در اینجا یک هوشمندی معنوی و یک سیستم هشدار درونی است که از آگاهی دائمی به محضر ربوبی ناشی می‌شود: «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى» (علق: ۱۴). این آگاهی نظارتی که با آیاتی نظیر «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) تقویت می‌شود، کارکردی دقیقاً مشابه راهبرد ارزیابی مجدد شناختی در مدل گراس دارد. در ارزیابی مجدد، فرد معنای یک موقعیت را تغییر می‌دهد تا پاسخ هیجانی‌اش تغییر کند. فرد عفیف نیز با فعال‌سازی لنز حیا، معنای یک موقعیت وسوسه‌انگیز (مثلاً یک نگاه حرام یا رابطه نامشروع) را تغییر می‌دهد. او این موقعیت را دیگر به‌عنوان فرصتی برای لذت آنی نمی‌بیند، بلکه آن را به‌عنوان موقعیتی برای آزمون الهی و صحنه‌ای که خدا ناظر است بازتفسیر می‌کند.

روان‌شناسان (Baumeister & Heatherton, 1996) معتقدند که شکست در خودتنظیمی زمانی رخ می‌دهد که فرد استانداردهای درونی خود را فراموش می‌کند. حیا به‌مثابه مکانیزمی عمل می‌کند که استانداردها (رضایت الهی) را دائماً در حافظه فعال نگه می‌دارد. به همین دلیل است که روایات، حیا را هم‌سنگ عقل و ایمان دانسته‌اند: «الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰۶)؛ زیرا هر دو ماهیتی شناختی و معرفتی دارند.

علاوه بر این، بعد شناختی شامل مهارت مدیریت محتوای ذهن است. در روایات اسلامی تأکید عجیبی بر مراقبت از خواطر شده است. کلام عمیق امیرالمؤمنین (ع) که می‌فرمایند: «مَنْ كَثُرَ فِكْرُهُ فِي الْمَعَاصِي دَعَتْهُ إِلَيْهَا» (آمدی، ۱۳۹۵، ج ۸۶۳)، دقیقاً بر اصل روان‌شناختی پیشایند بودن فکر برای رفتار دلالت دارد. عفاف در این لایه، به فرد می‌آموزد که هیجان را نه در مرحله بروز رفتار، بلکه در مرحله شکل‌گیری فکر و خیال مدیریت کند.

۱-۲. بعد رفتاری: مهندسی محیط و مدیریت توجه

دومین بعد کشف‌شده، لایه بیرونی و رفتاری عفاف است. تحلیل آیه «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ...» (نور: ۳۰) نکات ظریفی را آشکار کرد. واژه غض به معنای کاهش دادن و کوتاه کردن است و در همنشینی با بصر، دلالت بر یک کنش کاملاً فعالانه و ارادی دارد، نه یک انفعال. این دستور به معنای بستن چشم نیست، بلکه به معنای مدیریت هوشمندانه کانون توجه است.

در روان‌شناسی تنظیم هیجان، راهبردهای انتخاب موقعیت و تغییر موقعیت و استقرار توجه از مؤثرترین روش‌های پیشگیرانه هستند. عفاف رفتاری دقیقاً ترکیبی از این سه راهبرد است:

انتخاب موقعیت: فرد عقیف آگاهانه از حضور در محیط‌هایی که محرک‌های هیجانی شدید و نامناسب دارند (محیط‌های گناه‌آلود)، پرهیز می‌کند. این همان دستور امام علی علیه السلام است که: «مَنْ وَقَفَ نَفْسُهُ مَوْقِفَ التَّهْمَةِ فَلَا يَلُومَنَّ مَنْ أَسَاءَ بِهِ الظَّنَّ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۵۶).

مدیریت توجه: اگر فرد ناخواسته در موقعیت قرار گرفت، با تکنیک غض بصر (کاهش میدان دید و قطع ورودی اطلاعات)، توجه خود را از محرک برمی‌گرداند.

مرزبندی: ایجاد حریم‌های رفتاری و گفتاری با نامحرم، تکنیکی برای ابهام‌زدایی از روابط و پیشگیری از درگیر شدن ناخواسته هیجانی است.

۱-۳. بعد عاطفی - ارادی: قدرت خویش‌داری و تعدیل پاسخ

سومین لایه، مربوط به زمانی است که هیجان برانگیخته شده و فرد نیازمند مدیریت آن است. تحلیل واژگان مرتبط با صبر و جهاد با نفس در متون دینی، ماهیت این بعد را روشن می‌سازد. روایاتی مانند «مَا فِي الْمِيزَانِ شَيْءٌ أَثْقَلُ مِنَ الصَّبْرِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۹۰) نشان می‌دهند که کنترل نفس، عملی بسیار دشوار و ارزشمند است.

نکته کلیدی در تحلیل این بخش، تمایز میان سرکوب و خویش‌داری است. در روان‌شناسی، سرکوب هیجان معمولاً با پیامدهای منفی مثل اضطراب و بیماری‌های روان‌تنی همراه است (Frieze & et al, 2019)، اما تحلیل متون اسلامی نشان می‌دهد که عفاف از جنس سرکوب مکانیکی نیست (Bloch & et al, 2014). در عفاف، فرد هیجان را انکار نمی‌کند، بلکه با تکیه بر اراده تقویت‌شده، از تبدیل آن به رفتار مخرب جلوگیری می‌کند: «الْعَفَافُ يَصُونُ النَّفْسَ وَيَنْزِهُهَا عَنِ الدَّنَائَا» (آمدی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۱۰).

آنچه این خویش‌داری را از سرکوب متمایز و سالم می‌سازد، معنابخشی به آن است. فرد عقیف، تحمل فشار هیجانی را یک رنج بی‌هوده نمی‌بیند، بلکه آن را جهاد اکبر (مبارزه بزرگ) می‌داند که پیامبر صلی الله علیه و آله آن را برتر از جنگ نظامی دانستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۲). این اتصال به منبع قدرت الهی و معنادار کردن رنج، مانع از تحلیل رفتگی ایگو می‌شود. نظریه تحلیل رفتگی ایگو (Hagger & et al, 2010) می‌گوید منبع اراده محدود است و تمام می‌شود، اما الگوی اسلامی پیشنهاد می‌کند که اگر اراده به منبع لایزال الهی وصل شود، بازتولید شده و فرد دچار فرسودگی نمی‌شود.

۲. سازوکارهای میانجی: پل روان‌شناختی میان عفاف و خانواده معنوی

تحلیل داده‌ها نشان داد که عفاف صرفاً یک فضیلت شخصی نیست که در خلأ عمل کند، بلکه تأثیر آن بر

خانواده از طریق فعال‌سازی سه سازوکار روان‌شناختی قدرتمند اعمال می‌شود. این سازوکارها به‌عنوان متغیرهای میانجی، کیفیت تعاملات زوجین را تغییر داده و بستر ظهور ارکان خانواده معنوی را فراهم می‌سازند.

۲-۱. افزایش اعتماد و سنگ‌بنای سکینه

نخستین و بنیادی‌ترین سازوکار، بازسازی اعتماد است. رفتار عقیقانه، با حذف رفتارهای ابهام‌آمیز و تضمین وفاداری، پیش‌بینی‌پذیری همسر را افزایش می‌دهد. در روان‌شناسی خانواده، اعتماد به‌عنوان اعتقاد به اینکه همسر در جهت منافع رابطه عمل می‌کند، تعریف می‌شود. عفاف با ایجاد شفافیت رفتاری، اضطراب ناشی از شک، حسادت و ترس از خیانت را از فضای روانی زوجین حذف می‌کند.

این سازوکار، مستقیماً به تحقق رکن اول خانواده، یعنی سکینه می‌انجامد. تحلیل معناشناختی «... لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا...» (روم: ۲۱) نشان می‌دهد که هدف غایی زوجیت، رسیدن به سکون و آرامش است. واژه سکینه در قرآن (فتح: ۴)، بار معنایی خاصی دارد و به آرامشی اطلاق می‌شود که از جانب خداوند بر قلب انسان نازل شده و تزلزل و اضطراب را از بین می‌برد.

در فرآیند سنتز میان‌رشته‌ای، این مفهوم با نظریه دلبستگی جان بالبی و سو جانسون (Johnson, 2019) انطباق کامل یافت. در این نظریه، همسر به‌عنوان پایگاه ایمن شناخته می‌شود که فرد در پناه او احساس امنیت می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که عفاف، شرط لازم برای شکل‌گیری این دلبستگی ایمن است؛ زیرا تا زمانی که احتمال خیانت یا توجه به غیر وجود داشته باشد، سیستم دلبستگی در حالت هشدار و ناامنی باقی می‌ماند و سکینه محقق نمی‌شود. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کلامی حکیمانه، رابطه وثیق میان ایمان (امنیت روانی) و امانت‌داری (وفاداری) را ترسیم کرده‌اند: «قَوَامُ الْإِيمَانِ الْأَمَانَةُ» (آمدی، ۱۳۹۵، ح ۶۷۶۲). در بافت خانواده، عفاف همان امانتی است که قوام‌بخش ایمان و آرامش همسر است.

۲-۲. تعمیق صمیمیت و جوهره مودت

دومین سازوکار، ایجاد انحصار عاطفی و مدیریت اقتصاد روانی خانواده است. عفاف با بستن مجاری خروجی و جلوگیری از نشت انرژی عاطفی و جنسی به محیط بیرون، این منابع کمیاب و ارزشمند را در درون سیستم خانواده حبس و متمرکز می‌کند. تحلیل استعاره شگفت‌انگیز قرآن: «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ» (بقره: ۱۸۷)، ابعاد این سازوکار را روشن می‌کند. لباس سه کارکرد دارد: محافظت (از سرما و گرما)، پوشاندن عیوب و زینت‌بخشی. همسران نیز باید برای یکدیگر چنین باشند، اما نکته ظریف‌تر، انحصار و نزدیکی لباس به بدن است. عفاف تضمین می‌کند که این نزدیکی و تماس بی‌واسطه روحی و جسمی، منحصر به همسر باقی بماند. این تمرکز انرژی، بستر شکوفایی رکن دوم، یعنی مودت را فراهم می‌سازد. مودت در ادبیات قرآنی، فراتر

از محبت است. محبت می‌تواند یک احساس درونی و پنهان باشد، اما مودت، عشقی است که اثر آن در خارج ظاهر می‌شود و جنبه ابرازگری دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۸۴). سنت نبوی نیز بر این ابرازگری تأکید دارد: «قَوْلُ الرَّجُلِ لِلْمَرْأَةِ إِنِّي أُحِبُّكِ لَا يَذْهَبُ مِنْ قَلْبِهَا أَبَدًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۶۹). عفاف با حذف رقبای بیرونی و فانتزی‌های ذهنی، تمام میل و رغبت زوجین را متوجه یکدیگر کرده و شدت صمیمیت را به‌حدی می‌رساند که مودت به‌صورت خودجوش در کلام و رفتار جاری می‌شود.

۳-۲. کاهش استرس و بستر رحمت

سومین سازوکار، مصونیت‌بخشی در برابر تنش‌هاست. فضای ناامن و آلوده به بی‌عفتی، همواره آستان استرس، بدبینی و مقایسه‌های مخرب است. عفاف با ایجاد یک حصار امن، این استرس‌های مزمن را فیلتر می‌کند. کاهش بار شناختی ناشی از نگرانی و شک، ظرفیت روانی زوجین را آزاد می‌سازد.

این ظرفیت آزادشده، پیش‌نیاز ظهور رکن سوم، یعنی رحمت است. رحمت، همان شفقت، دلسوزی و مهربانی عمیقی است که به‌ویژه در هنگام ضعف، نقص و خطا فعال می‌شود. در زندگی مشترک، تعارض و اشتباه اجتناب‌ناپذیر است. آنچه مانع فروپاشی رابطه می‌شود، رحمت و گذشت است: «وَإِنْ تَعَفَّوْا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (تغابن: ۱۴).

یافته‌ها نشان می‌دهد در فضایی که عفاف حاکم است، زوجین خطاهای یکدیگر را تهدیدی برای رابطه نمی‌بینند و راحت‌تر می‌بخشند. این سازوکار با مفهوم تلاش‌های ترمیمی در نظریه خانه رابطه استوار گاتمن (Gottman, 2011) همسو است. گاتمن معتقد است زوج‌های موفق کسانی نیستند که دعوا نمی‌کنند، بلکه کسانی هستند که مهارت ترمیم دارند. عفاف با تأمین امنیت زیربنایی، انگیزه و توان روانی لازم برای این ترمیم (رحمت) را فراهم می‌کند.

۳-۳. تحلیل پیوند میان سازوکارها و معماری معنوی: تبیین فرایند تحول

الگوی مفهومی این پژوهش، صرفاً یک توالی از متغیرها نیست، بلکه تبیین‌گر یک فرایند تحول است که در آن، مهارت‌های فردی (عفاف) به کیفیت‌های روان‌شناختی رابطه (سازوکارهای میانجی) و سپس به یک ساختار پایدار خانوادگی (معماری معنوی) تبدیل می‌شود. این زیربخش، به تبیین دقیق و تحلیلی این پیوندهای علی می‌پردازد و نشان می‌دهد که سازوکارهای میانجی چگونه به‌صورت روان‌شناختی، ابعاد پنج‌گانه معنویت را معماری می‌کنند.

۳-۱. از اعتماد و امنیت روانی به باورهای معنوی و مسئولیت‌پذیری معنوی

افزایش اعتماد و امنیت روانی که محصول عفاف است، صرفاً یک احساس فردی نیست، بلکه یک بستر شناختی

- عاطفی ایجاد می‌کند که در آن، پذیرش و درونی‌سازی باورهای معنوی مشترک تسهیل می‌شود. از منظر روان‌شناختی، اعتماد، دفاعی بودن را کاهش داده و آسیب‌پذیری سازنده (Constructive Vulnerability) را افزایش می‌دهد. این فضا، شرط لازم برای گفت‌وگوهای عمیق وجودی در مورد معنای زندگی، هدف خلقت و باور به خداوند است. خانواده‌ای که در آن اعتماد حاکم است، راحت‌تر می‌تواند حول یک جهان‌بینی توحیدی متحد شود. این همان پیوند قلبی است که قرآن کریم آن را موهبتی الهی می‌داند که با هیچ ثروتی قابل دستیابی نیست: «وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ» (انفال: ۶۳). علاوه بر این، اعتماد، پایه و اساس مسئولیت‌پذیری معنوی است. اعتماد متقابل، این باور را در زوجین تقویت می‌کند که می‌توانند در مسیر رشد معنوی به یکدیگر تکیه کنند. این اعتماد در واقع تداوم همان اصل امانت‌داری است که پیش‌تر در کلام امیرالمؤمنین (ع) (قَوَامُ الْإِيمَانِ ...) به‌عنوان قوام و ستون ایمان معرفی شد. حال در بستر چنین اعتمادی، مسئولیت‌پذیری معنوی تجلی عملی آیه «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم: ۶) خواهد بود.

۲-۳. از تعمیق صمیمیت به فعالیت‌های معنوی و مراقبت‌های معنوی

تعمیق صمیمیت و انحصار عاطفی، انگیزه درونی برای اشتراک‌گذاری تجارب و زمان را افزایش می‌دهد. این انگیزه، خود را در قالب فعالیت‌های معنوی مشترک (مانند دعا یا مشارکت در امور خیر) نشان می‌دهد. بر اساس نظریه خودگستری، افراد در روابط صمیمانه به دنبال گسترش هویت خود از طریق شریک زندگی‌شان هستند (Aron & Aron, 2016). وقتی معنویت بخشی از هویت فرد باشد، صمیمیت، این انگیزه را ایجاد می‌کند که این بخش از هویت نیز به یک تجربه مشترک تبدیل شود. این همان دستور الهی به پیامبر (ص) است که می‌فرماید: «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا» (طه: ۱۳۲). این امر، دعوتی به یک فعالیت معنوی مشترک و صمیمانه است.

همچنین صمیمیت، جوهره مراقبت‌های معنوی است. صمیمیت عمیق، به همدلی ژرفی می‌انجامد که در آن، سلامت معنوی همسر به اندازه سلامت معنوی خود فرد اهمیت می‌یابد. این همدلی، انگیزه لازم برای کنشگری فعالانه و مراقبت از یکدیگر در برابر آسیب‌های معنوی را فراهم می‌کند. این همان ولایت متقابل مؤمنان و جوهره امر به معروف و نهی از منکر در بستر خانواده است (توبه: ۷۱).

۳-۳. از کاهش استرس به خلق فضای معنوی

کاهش استرس و اضطراب رابطه‌ای، ظرفیت‌های شناختی و عاطفی خانواده را آزاد می‌سازد. به‌جای آنکه انرژی روانی صرف مدیریت تعارض، نگرانی و نشخوار فکری شود، این انرژی برای رشد و تعالی آزاد می‌گردد. این فضا، بستر لازم برای تجلی رحمت و بخشش است؛ زیرا در غیاب تهدید، شفقت راحت‌تر جریان می‌یابد. این

حالت کم تنش و پر آرامش، به صورت مستقیم به خلق یک جو یا اتمسفر معنوی در خانه می‌انجامد. این همان تجلی عینی سکینه است. خانه‌ای که چنین فضایی دارد، به مصداق این آیه شریفه تبدیل می‌شود: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸). در چنین فضایی، معنویت دیگر یک فعالیت اجباری نیست، بلکه به هوایی تبدیل می‌شود که اعضای خانواده در آن تنفس می‌کنند. این فضا به نوبه خود، در یک چرخه بازخوردی مثبت، باورها را تعمیق بخشیده و انگیزه برای فعالیت‌های بیشتر را تقویت می‌کند و بدین ترتیب، یک سیستم خانوادگی خودشکوفا و پویا را ایجاد می‌نماید.

۴. معماری خانواده معنوی: پیامد نهایی الگو در قالب ابعاد پنج‌گانه

فعال شدن سازوکارهای میانجی روان‌شناختی (اعتماد، صمیمیت و کاهش استرس)، نقطه پایان فرایند نیست، بلکه آغازگر فرایند معماری یک خانواده معنوی است. این سازوکارها، مصالحی هستند که با آن، بنای یک خانواده شکوفا و بهزیست ساخته می‌شود. این معماری، بر الگوی پنج‌بعدی مستخرج از تحلیل مضامین قرآنی و روایی استوار است و نشان می‌دهد که چگونه حالات روان‌شناختی درونی به ساختارهای پایدار خانوادگی تبدیل می‌شوند. درحقیقت، این ابعاد پنج‌گانه سازوکارهای عینی و عملیاتی هستند که تحقق و تداوم ارکان سه‌گانه (سکینه، مودت و رحمت) را در بستر خانواده تضمین می‌کنند.

۴-۱. شکل‌گیری و تعمیق باورهای معنوی

اعتماد و امنیت روانی که محصول عفاف است، از سطح یک احساس فردی فراتر رفته و به یک جهان‌بینی مشترک معنوی در خانواده تبدیل می‌شود. این باورها دیگر صرفاً عقاید شخصی نیستند، بلکه به سنگ بنای هویت جمعی خانواده بدل می‌شوند. قرآن کریم، این پیوند قلبی مبتنی بر ایمان را یک موهبت الهی می‌داند که با هیچ ثروتی قابل دستیابی نیست: «وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ» (انفال: ۶۳). این باورهای مشترک، به مثابه قطب‌نمای خانواده عمل کرده و در هنگام بحران‌ها، جهت‌گیری و معنای مشترک را فراهم می‌آورند.

۴-۲. انجام فعالیت‌های معنوی

صمیمیت و کاهش استرس، انگیزه و انرژی لازم برای انجام مشترک مناسک و رفتارهای اخلاقی را فراهم می‌کند. این فعالیت‌ها، باورهای معنوی را از حالت انتزاعی خارج کرده و به تجربه‌های زیسته و ملموس تبدیل می‌کنند. این همان دستور الهی به پیامبر ﷺ است که می‌فرماید: «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا» (طه: ۱۳۲). فعالیت‌های مشترک مانند نماز جماعت، دعای دسته‌جمعی و مشارکت در امور خیر، نه تنها اعمال عبادی، بلکه آیین‌های پیونددهنده هستند که ریتم زندگی خانوادگی را معنادار کرده و به فرایند هم‌تنظیمی هیجانی کمک می‌کنند.

۴-۳. تقویت مسئولیت‌پذیری معنوی

اعتماد متقابل، بستر را برای شکل‌گیری یک حس عمیق تعهد و وظیفه‌شناسی متقابل فراهم می‌کند. این مسئولیت، فراتر از یک قرارداد اجتماعی، به یک امانت الهی تبدیل می‌شود. این همان حقیقتی است که قرآن کریم به آن اشاره می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم: ۶). این حفظ کردن، یک مسئولیت یک‌طرفه نیست، بلکه شبکه‌ای از تعهدات متقابل است که در آن هر عضو، خود را در برابر سلامت معنوی دیگران مسئول می‌داند. این اصل در کلام نبوی ﷺ نیز متجلی است: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۹).

۴-۴. نهادینه‌سازی مراقبت‌های معنوی

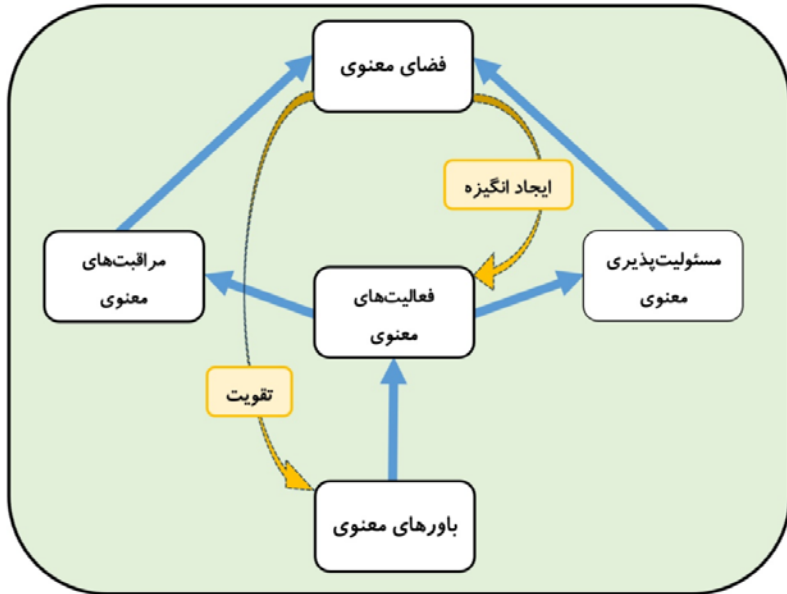
صمیمیت و امنیت روانی، خانواده را به یک پناهگاه امن معنوی تبدیل می‌کند که در آن، اعضا به صورت فعالانه از یکدیگر در برابر آسیب‌های معنوی (مانند وسوسه‌ها و شبهات) مراقبت می‌کنند. این یک کنشگری فعالانه برای رشد یکدیگر است. قرآن کریم این مراقبت متقابل را از ویژگی‌های بنیادین جامعه ایمانی می‌داند: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...» (توبه: ۷۱). این ولایت متقابل، جوهره مراقبت معنوی است.

۴-۵. خلق فضای معنوی

برآیند نهایی و محصول هم‌افزای چهار بعد فوق، ایجاد یک جو یا اتمسفر معنوی در خانه است. این یک کیفیت سیستمی و ملموس است که نمی‌توان آن را به یک جزء خاص تقلیل داد، بلکه از کل تعاملات خانواده برمی‌خیزد. این فضا، همان تجلی عینی سکینه، مودت و رحمت است. خانه‌ای که چنین فضایی دارد، به مصداق این آیه شریفه تبدیل می‌شود: «أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸). در چنین فضایی، معنویت دیگر یک فعالیت نیست، بلکه به هوایی تبدیل می‌شود که اعضای خانواده در آن تنفس می‌کنند و این خود، بهترین بستر برای رشد و شکوفایی نسل آینده است.

۵. مدل مفهومی نهایی: تحلیل یکپارچه روابط

شکل (۱)، مدل مفهومی فرایندی و سیستمیک پژوهش را به صورت بصری ارائه می‌دهد. این الگو، چگونگی تأثیر عفاف به مثابه یک راهبرد تنظیم هیجان بر معماری خانواده معنوی را از طریق سازوکارهای روان‌شناختی میانجی به تصویر می‌کشد.



شکل ۱: مدل مفهومی فرایندی: تأثیر عفاف به‌مثابه راهبرد تنظیم هیجان بر معماری خانواده معنوی

اجزای این مدل و مسیرهای تأثیرگذاری میان آنها به شرح ذیل است.

۵-۱. متغیر مستقل: عفاف به‌مثابه راهبرد تنظیم هیجان (موتور محرک)

در بالاترین سطح مدل، عفاف به‌عنوان نقطه شروع و موتور محرک کل فرایند عمل می‌کند. این مفهوم، نه یک فضیلت منفعل، بلکه یک مهارت فعال و قابل آموزش برای مدیریت هوشمندانه دنیای درون و تعاملات بیرونی است. این راهبرد از طریق سه بعد درهم‌تنیده و مکمل عمل می‌کند:

۱. بعد شناختی: شامل فرآیندهای ذهنی، مانند مدیریت نگاه و کنترل افکار؛

۲. بعد رفتاری: شامل کنش‌های عینی، مانند مرزبندی‌های سالم و پرهیز از موقعیت‌های آسیب‌زا؛

۳. بعد عاطفی - ارادی: شامل مهارت‌های درونی، مانند خودتنظیمی هیجانی و کنترل تکانه.

همان‌طور که فلش تأثیر یکپارچه نشان می‌دهد، این سه بعد به‌صورت سیستمیک عمل می‌کنند؛ یعنی تأثیر آنها صرفاً حاصل جمع جبری این سه جزء نیست، بلکه برآیند هم‌افزای آنهاست که یک سیستم خودتنظیمی قدرتمند را ایجاد می‌کند.

۵-۲. پل روان‌شناختی: سازوکارهای میانجی (فرایند تحول)

تأثیر یکپارچه ابعاد سه‌گانه عفاف، به‌صورت مستقیم به پیامد نهایی منجر نمی‌شود، بلکه از طریق فعال‌سازی

سه سازوکار روان‌شناختی کلیدی، مهارت فردی را به کیفیت رابطه تبدیل می‌کند. این متغیرهای میانجی، پل ارتباطی میان فرد و خانواده هستند:

۱. افزایش اعتماد و امنیت روانی: که بستر لازم برای سکینه و احساس امنیت عاطفی را فراهم می‌آورد؛

۲. تعمیق صمیمیت و انحصار عاطفی: که به تقویت مودت و پیوند انحصاری زوجین منجر می‌شود؛

۳. کاهش استرس و اضطراب رابطه‌ای: که ظرفیت روانی خانواده را برای بخشش و تاب‌آوری (رحمت) آزاد می‌سازد.

همان‌طور که فلش‌های خط‌چین نشان می‌دهند، این سازوکارها نیز با یکدیگر در تعامل هستند؛ به این معنا که افزایش اعتماد، به تعمیق صمیمیت کمک کرده و هر دوی اینها به کاهش استرس منجر می‌شوند.

۳-۵. پیامد نهایی: معماری خانواده معنوی (یک سیستم پویا و خودتقویت‌کننده)

فعال شدن این سازوکارهای میانجی، در نهایت به شکل‌گیری و معماری یک خانواده معنوی می‌انجامد. این معماری، یک نتیجه ایستا و ثابت نیست، بلکه یک سیستم پویا و خودتقویت‌کننده است که از پنج بعد در حال تعامل تشکیل شده است:

پویایی درونی مدل: همان‌طور که فلش‌های داخلی نشان می‌دهند، این ابعاد در یک چرخه فضیلت با یکدیگر در تعامل هستند. در این مدل، باورها و ارزش‌های معنوی به فعالیت‌های معنوی جهت می‌دهند. این فعالیت‌ها به‌نوبه خود، بستر را برای تجلی مسئولیت‌پذیری و مراقبت‌های معنوی فراهم می‌کنند. برآیند هم‌افزای این چهار بعد، فضای کلی معنوی حاکم بر خانواده را خلق می‌کند.

حلقه بازخوردی مثبت: این فضا، یک نتیجه نهایی و ایستا نیست، بلکه به‌صورت یک حلقه بازخوردی مثبت عمل کرده و سیستم را بازتولید و تقویت می‌کند. همان‌طور که فلش‌های خط‌چین بازگشتی نشان می‌دهند، فضای معنوی خلق‌شده، باورها را تقویت کرده و انگیزه برای فعالیت‌های بیشتر ایجاد می‌کند.

این مدل به زیبایی نشان می‌دهد که چگونه یک فضیلت اخلاقی - دینی (عفاف)، می‌تواند مکانیسم‌های روان‌شناختی قدرتمندی را برای ساختن یک سیستم خانوادگی پویا، سالم و شکوفا به کار گیرد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بنیادین ارائه یک الگوی نظری منسجم برای تبیین تأثیر روان‌شناختی عفاف بر بهزیستی معنوی خانواده سامان یافت. الگوی مفهومی نهایی که نوآوری اصلی این تحقیق است، نشان داد که عفاف فراتر از یک دستور اخلاقی، یک سیستم جامع و چندبعدی برای تنظیم هیجان است که تأثیر خود را به‌صورت

غیرمستقیم و از طریق فعال‌سازی سازوکارهای روان‌شناختی میانجی (اعتماد، صمیمیت و کاهش استرس) بر معماری یک خانواده معنوی پنج‌بعدی اعمال می‌کند.

در سطح نظری، این پژوهش با موفقیت میان سه جزیره دانشی پل زد؛ درحالی‌که ادبیات روان‌شناسی کارآمدی راهبردهایی چون بازسازی شناختی را در یک چارچوب عمدتاً سکولار اثبات کرده بود (Gross & John, 2003). این تحقیق نشان داد که چگونه مفاهیم عمیق معنوی که زیربنای بعد شناختی عفاف هستند، همانند حیا و تقدس پیمان، می‌توانند به‌عنوان قدرتمندترین موتورهای محرک این راهبردها عمل کنند. این یافته، به غنی‌سازی نظریه تنظیم هیجان از طریق ورود ابعاد معنوی کمک می‌کند و با پژوهش‌هایی که بر نقش باورهای بنیادین در شکل‌دهی به راهبردهای مقابله‌ای و افزایش شادکامی تأکید دارند، همسو است (Pargament & et al, 2013, p. ۳۴۵؛ جان‌بزرگی، ۱۳۸۸، ص ۸۸). این مدل همچنین با نشان دادن نقش محوری هم‌تنظیمی هیجانی در خانواده، با رویکردهای سیستمی نوین در زوج‌درمانی هم‌راستاست (کیهان و همکاران، ۱۴۰۱؛ موید و همکاران، ۱۴۰۲). این مدل نشان می‌دهد که مفاهیم معنوی صرفاً یک عامل تعدیل‌گر نیستند، بلکه می‌توانند به‌عنوان هسته اصلی راهبردهای شناختی عمل کنند. علاوه بر این، با عملیاتی‌سازی بهزیستی معنوی با یکپارچه‌سازی ابعاد شناختی و عاطفی عفاف، این پژوهش یک مدل بومی و غنی ارائه داد که از شاخص‌های عمومی رضایت زناشویی فراتر رفته و تصویری عمیق‌تر از یک خانواده شکوفا در جهان‌بینی اسلامی ترسیم می‌کند؛ درحالی‌که مدل‌های مبتنی بر داده‌های میدانی، به‌درستی بر اهمیت متغیرهایی چون جهت‌گیری مذهبی در رضایت زناشویی تأکید کرده‌اند (مطهری مؤید و همکاران، ۱۴۰۲). این تحقیق نشان می‌دهد که عفاف به‌عنوان یک راهبرد مشخص، می‌تواند این جهت‌گیری کلی را به مهارت‌های عملی و قابل آموزش تبدیل کند.

مهم‌ترین نوآوری این تحقیق، ارائه یک الگوی فرایندی است که به تبیین چگونگی تأثیر می‌پردازد. این مدل نشان می‌دهد که عفاف با ایجاد یک زیست‌بوم روانی امن، بهزیستی معنوی را امکان‌پذیر می‌سازد. این تبیین فرایندی، دارای دلالت‌های کاربردی مهمی است. برای مثال، یافته‌ای که مدیریت نگاه را به‌عنوان یک تکنیک مدیریت توجه به افزایش اعتماد پیوند می‌دهد، برای زوج‌درمانگران بسیار راهگشاست و نشان می‌دهد که مداخلات باید بر آموزش این مهارت‌های روان‌شناختی متمرکز شوند.

با وجود نوآوری‌های نظری، این پژوهش با محدودیت‌هایی نیز روبه‌رو است: نخست، این تحقیق یک پژوهش مفهومی و مبتنی بر متن است و الگوی ارائه‌شده، هرچند بر مبنای مستحکم استوار است، اما برای اثبات نهایی نیازمند آزمون تجربی است؛ دوم، مفاهیم مورد بررسی، به‌ویژه عفاف، دارای

پیچیدگی‌های فرهنگی گسترده‌ای هستند که ممکن است در این پژوهش به‌طور کامل پوشش داده نشده باشند. بر این اساس، پیشنهادهایی برای پژوهش‌های آتی ارائه می‌گردد: ۱. طراحی و اعتباریابی ابزارهای سنجش بر اساس ابعاد مدل؛ ۲. آزمون تجربی مدل با استفاده از مدل‌سازی معادلات ساختاری (SEM)؛ و ۳. طراحی و ارزیابی مداخلات آموزشی و درمانی مبتنی بر این الگو.

در نهایت، این پژوهش نشان می‌دهد که عفاف، نه یک زنجیر محدودکننده، بلکه یک فناوری معنوی - روان‌شناختی برای توانمندسازی فرد و خانواده است. این فضیلت، با تنظیم هوشمندانه هیجانات و هدایت انرژی عاطفی به سمت کانون خانواده، به انسان کمک می‌کند تا در برابر آشفتگی‌های دنیای مدرن، یک پناهگاه امن سرشار از آرامش، عشق و شفقت بنا نهد. با بازخوانی این مفاهیم غنی در پرتو دانش روز، می‌توان راهکارهایی اصیل، عمیق و کارآمد برای مقابله با بحران‌های پیش روی نهاد خانواده ارائه داد و مسیر دستیابی به یک حیات طیبه را هموارتر ساخت.

منابع

قرآن کریم.

آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۹۵). *غرر الحکم و درر الکلم*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

پسندیده، عباس (۱۳۹۶). *الگوی اسلامی شادکامی با رویکرد روان‌شناسی مثبت‌گرا*. قم: دار الحدیث.

تقوایی، داوود، فتاحی بیات، پروین، داودی، حسین و پیرانی، ذبیح (۱۳۹۹). اثربخشی خانواده درمانی شناختی رفتاری مبتنی بر رویکرد اسلامی بر صمیمیت زناشویی و بخشایشگری بین فردی زنان مراجعه‌کننده به مراکز مشاوره. *پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده*، ۸(۱۸)، ۱۸۷-۲۰۴.

جان‌بزرگی، مسعود (۱۳۸۸). ساخت و اعتباریابی آزمون پابیندی مذهبی بر اساس گزاره‌های قرآن و نهج‌البلاغه. *مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ۳(۵)، ۷۹-۱۰۵.

جان‌بزرگی، مسعود و نوری، ناهید (۱۳۹۸). *شیوه‌های درمانگری اضطراب و تنیدگی با رویکرد معنوی*. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). *مفاتیح الحیات*. قم: اسراء.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. دمشق: دار القلم.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

فراستخواه، مقصود (۱۴۰۰). *روش تحقیق کیفی در علوم اجتماعی با تأکید بر نظریه بر پایه گراندد تئوری*. تهران: آگاه.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

کیهان، فیروزه، غنی‌فر، محمدحسن و آهی، قاسم (۱۴۰۱). مقایسه اثربخشی زوج‌درمانی هیجان‌مدار و زوج‌درمانی مبتنی بر پذیرش و تعهد بر شاخص‌های معنوی (صبر و بخشش) در زوجین آسیب‌دیده از روابط فرازناشویی. *خانواده درمانی کاربردی*، ۳(۳)، ۳۰-۳۴.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مصلحی، جواد (۱۳۹۸). سلامت معنوی؛ رویکردی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی. *تحقیقات بنیادین علوم انسانی*، ۵(۴)، ۹۲-۶۵. مصلحی، جواد (۱۴۰۱). *الگوی معنویت در خانواده و ساخت مقیاس آن بر اساس قرآن و سنت*. رساله دکتری. جامعه المصطفی العالمیه.

مطهری مؤید، وحید، ژیان باقری، معصومه، پیوندی، پریرسا، بلیاد، محمدرضا و حسین‌زاده تقوایی، مرجان (۱۴۰۲). عملکرد خانواده بر اساس جهت‌گیری مذهبی با میانجیگری بخشودگی در مردان و زنان شاغل شهر همدان. *رویش روان‌شناسی*، ۱۲(۵)، ۹۷-۱۰۸.

موید، پریرسا، نقوی، اعظم و فاتحی‌زاده، مریم (۱۴۰۲). اثربخشی زوج‌درمانی هیجان‌مدار بر تنظیم شناختی هیجان و سازگاری زناشویی زوجین دارای فرزند مبتلا به اختلال نقص توجه/ بیش‌فعالی. *پژوهش‌های کاربردی روان‌شناختی*، ۱۴(۲)، ۱۷-۲۱.

نصیری، پگاه، موسوی، سیده فاطمه و ملازاده، جواد (۱۴۰۰). مطالعه الگوی زیستی شخصیت مبتنی بر فعالیت سیستم مغزی رفتاری و رضایت زناشویی: نقش واسطه‌ای راهبردهای تنظیم شناختی هیجان. *روان‌پزشکی و روان‌شناسی بالینی ایران*، ۴۹۱-۴۷۴، (۴) ۲۷.

Aron, A. & Aron, E. N. (2016). *The self-expansion model*. In *The Cambridge Handbook of Personal Relationships* (p. 433-447). Cambridge University Press.

Stirling, J. (2001). Thematic networks: An analytic tool for qualitative research. *Qualitative Research*, 1(3), 385-405. <https://doi.org/10.1177/146879410100100307>

Baumeister, R. F. & Heatherton, T. F. (1996). Self-regulation failure: An overview. *Psychological Inquiry*, 7(1), 1-15. https://doi.org/10.1207/s15327965pli0701_1

Bloch, L., Haase, C. M. & Levenson, R. W. (2014). Emotion regulation predicts marital satisfaction: More than a wives' tale. *Emotion*, 14(1), 130-144. <https://doi.org/10.1037/a0034272>

Butler, E. A. & Randall, A. K. (2013). Emotional coregulation in close relationships. *Emotion Review*, 5(2), 202-210. <https://doi.org/10.1177/1754073912451630>

Creswell, J. W. & Poth, C. N. (2018). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches*. Sage publications, p. 45.

Finkel, E. J. (2017). *The all-or-nothing marriage: How the best marriages work*. Penguin.

Fisher, J. (2011). The four domains model: Connecting spirituality, health and well-being. *Religions*, 2(1), 17-28. <https://doi.org/10.3390/rel2010017>

Flick, U. (2022). *An introduction to qualitative research*. Sage Publications, p. 42.

Friese, M., Hofmann, W. & Wiers, R. W. (2019). *On taming the beast: A new model of reflective and impulsive processes in self-control*. In R. R. Hassin, K. N. Ochsner & Y. Trope (Eds.), *Self-Regulation and Self-Control* (p. 131-155). Routledge.

Gottman, J. M. (2011). *The science of trust: Emotional attunement for couples*. W. W. Norton & Company, p. 102-115.

Gottman, J. & Gottman, J. (2017). The natural principles of love. *Journal of Family Theory & Review*, 9(1), 7-26. <https://doi.org/10.1111/jftr.12182>

Gross, J. J. (2015). Emotion regulation: Current status and future prospects. *Psychological Inquiry*, 26(1), 1-26. <https://doi.org/10.1080/1047840X.2014.940781>.

- Gross, J. J. & Jazaieri, H. (2014). Emotion, emotion regulation, and psychopathology: An affective science perspective. *Clinical Psychological Science*, 2(4), 387-401. <https://doi.org/10.1177/2167702614536164>
- Gross, J. J. & John, O. P. (2003). Individual differences in two emotion regulation processes: Implications for affect, relationships, and well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 85(2), 348-362. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.85.2.348>
- Hagger, M. S., Wood, C., Stiff, C. & Chatzisarantis, N. L. D. (2010). Ego depletion and the strength model of self-control: A meta-analysis. *Psychological Bulletin*, 136(4), 495-525. <https://doi.org/10.1037/a0019486>
- Johnson, S. M. (2019). *Attachment theory in practice: Emotionally focused therapy (EFT)*. Guilford Press, p. 55-68.
- Olson, D. H., Waldvogel, L. & Schlieff, M. (2019). Circumplex model of marital and family systems: An update. *Journal of Family Theory & Review*, 11(2), 199-211. <https://doi.org/10.1111/jftr.12331>
- Palmer, R. E. (2016). *Hermeneutics*. Northwestern University Press, p. 85-92.
- Pargament, K. I. (2007). *Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the sacred*. Guilford Press.
- Pargament, K. I. & et al. (2013). *Spiritually integrated psychotherapy*. American Psychological Association, p. 345-350.
- Pascuzzo, K., Cyr, C. & Moss, E. (2013). Longitudinal association between adolescent attachment, adult romantic attachment, and emotion regulation strategies. *Attachment & Human Development*, 15(1), 83-103. <https://doi.org/10.1080/14616734.2013.745713>
- Schutte, N. S. (2014). The broaden and build process: Positive affect, ratio of positive to negative affect and general self-efficacy. *The Journal of Positive Psychology*, 9(1), 66-74. <https://doi.org/10.1080/17439760.2013.841280>
- Snyder, D. K. & et al. (2006). *Current directions in the assessment of couples*. Guilford Press.
- VanderWeele, T. J. (2017). On the promotion of human flourishing. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 114(31), 8148-8156. <https://doi.org/10.1073/pnas.1702996114>



Critique of the Theory of the Naturalness of Homosexuality: A Religious-Psychological Analysis

Hamid Reza Imanifar  / Assistant Professor, Department of Educational Sciences and Psychology,
Payame Noor University. imanifar@pnu.ac.ir

Received: 2025/09/14 - **Accepted:** 2025/12/07

Abstract

The aim of this study was a comparative investigation of the concept of self-actualization and human perfection in the Holy Quran and psychology. The research was conducted using a qualitative method, employing content analysis of texts. The data collection tools included library resources, authentic commentaries and lexical analysis of the Holy Quran, works of prominent psychologists, and recent studies in the field of humanistic and positive psychology. The findings indicate that both approaches emphasize the development of talents, moral virtues, and positive human relationships; however, their fundamental difference lies in the ultimate goal, foundation, and dimensions of self-actualization. Psychology focuses more on individual fulfillment, psychological well-being, and social welfare, while the Quran views perfection in an inseparable connection with God and the attainment of eternal bliss. This distinction demonstrates that the Quranic view of the perfect human being has a horizon beyond contemporary scientific approaches and can serve as an independent and comprehensive framework for understanding and guiding human beings in individual and social spheres. The applications of this research can be seen in cultural policy-making, educational and pedagogical models, and psychotherapy — a model that can both contribute to balanced development in educational systems and provide a spiritual and scientific framework for promoting mental health and social relationships in the fields of psychology and counseling.

Keywords: Self-actualization, Perfect human being, Quran, Humanistic psychology.

خودشکوفایی در روان‌شناسی و کمال انسان در قرآن: مبانی، مؤلفه‌ها و کمال نهایی انسان

imanifar@pnu. ac. ir

حمیدرضا ایمانی‌فر  / استادیار گروه علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۶

چکیده

هدف این پژوهش بررسی تطبیقی مفهوم خودشکوفایی و کمال انسان در قرآن کریم و روان‌شناسی بود. پژوهش به روش کیفی و با بهره‌گیری از تحلیل محتوای متون انجام شد. ابزار گردآوری داده‌ها شامل منابع کتابخانه‌ای، تفاسیر معتبر و تحلیل واژگان قرآن کریم، آثار روان‌شناسان برجسته و مطالعات اخیر در حوزه انسان‌گرایی و روان‌شناسی مثبت‌گرا بود. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که هر دو رویکرد بر رشد استعدادها، فضایل اخلاقی و روابط مثبت انسانی تأکید دارند، اما تفاوت بنیادین آنها در مقصد، مبنا و ابعاد خودشکوفایی است. روان‌شناسی بیشتر بر تحقق فردی، رضایت روانی و رفاه اجتماعی تمرکز دارد؛ درحالی‌که قرآن کمال را در پیوند ناگسستنی با خداوند و دستیابی به سعادت ابدی می‌بیند. این تمایز نشان می‌دهد که نگاه قرآنی به انسان کامل، افقی فراتر از رویکردهای علمی معاصر دارد و می‌تواند به‌عنوان چارچوبی مستقل و جامع برای فهم و هدایت انسان در عرصه‌های فردی و اجتماعی مطرح شود. کاربردهای این پژوهش در طراحی سیاست‌گذاری فرهنگی، الگوهای آموزشی، تربیتی و روان‌درمانی قابل مشاهده است؛ الگویی که می‌تواند هم به پرورش متوازن در نظام‌های آموزشی کمک کند و هم در حوزه روان‌شناسی و مشاوره، چارچوبی معنوی و علمی برای ارتقای سلامت روان و روابط اجتماعی فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها: خودشکوفایی، انسان کامل، قرآن، روان‌شناسی انسان‌گرا.

مقدمه

انسان همواره به‌عنوان موجودی چندبعدی مورد توجه علوم مختلف قرار گرفته است. یکی از مهم‌ترین مفاهیمی که در حوزه الهیات و علوم انسانی مطرح شده، ایده «انسان کامل» و «خودشکوفایی» است. در فلسفه اسلامی و قرآن کریم، انسان کامل به‌عنوان موجودی تعریف می‌شود که استعدادهای الهی و وجودی خود را در تمامی ابعاد - اعم از عقلانی، اخلاقی، اجتماعی و معنوی - به فعلیت می‌رساند و غایت حرکت او قرب الهی است (طباطبائی، ۱۳۷۴؛ Qutb, 2005). از این منظر، اهمیت بررسی انسان کامل در قرآن، نه تنها در شناخت جایگاه انسان در نظام آفرینش، بلکه در تبیین مسیر رشد و خودفراروی (self-transcendence) او در عرصه فردی و اجتماعی است. در دنیای معاصر که بحران‌های هویتی و معنوی افزایش یافته، بازخوانی مفهوم انسان کامل در قرآن می‌تواند به‌مثابه الگویی الهی برای خودفراروی فرد و جامعه تلقی شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰).

در سوی دیگر، روان‌شناسی مدرن نیز با مفاهیمی همچون «خودشکوفایی» در نظریه سلسله‌مراتب نیازهای مزلو و «انسان کارکردی کامل» در اندیشه راجرز، تلاش کرده است ابعاد رشد انسانی را تبیین کند. روان‌شناسی انسان‌گرا و مثبت‌گرا بر این باورند که کمال انسان در شکوفایی استعدادها، خودپذیری، معناجویی و روابط مثبت اجتماعی متجلی می‌شود (Compton, 2024; Seligman, 2023). اهمیت این دیدگاه در آن است که ابزارهای علمی و تجربی را برای سنجش و پرورش ابعاد روانی و اجتماعی انسان فراهم می‌کند. از این‌رو مقایسه تطبیقی مفهوم انسان کامل در قرآن و روان‌شناسی، امکانی فراهم می‌آورد تا الگویی جامع‌تر طراحی شود که هم جنبه الهی و غایی انسان را در نظر داشته باشد و هم یافته‌های علمی و کاربردی در روان‌شناسی را به خدمت گیرد (Gillani & Khan, 2025).

پیشینه پژوهش

انسان کامل در قرآن

پژوهش‌های انجام‌شده درباره مفهوم «انسان کامل» در قرآن، از سنت‌های تفسیری آغاز می‌شود و تا مطالعات میان‌رشته‌ای معاصر ادامه یافته است. مفسران بزرگ مانند علامه طباطبائی در *المیزان* و مکارم شیرازی در تفسیر نمونه، انسان کامل را موجودی متعادل و جامع‌الصفات معرفی کرده‌اند که با ایمان، عمل صالح و تزکیه نفس می‌تواند به مقام قرب الهی برسد (طباطبائی، ۱۳۷۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰).

در همین راستا، قرآن کریم مجموعه‌ای از مفاهیم بنیادین را به‌عنوان معیارهای کمال انسانی معرفی کرده است؛ مفاهیمی که در فصل هشتم کتاب *علم‌النفس از دیدگاه اندیشمندان مسلمان* به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته‌اند. مهم‌ترین این مفاهیم عبارت‌اند از:

فوز: رستگاری نهایی که در آیات متعددی با تعبیر «ذَلِكِ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» بیان شده است (نساء: ۱۳؛ آل عمران: ۱۸۵). این مفهوم نشان می‌دهد که غایت انسان کامل، دستیابی به سعادت ابدی است.

فلاح: کامیابی و رستگاری که با ایمان و عمل صالح پیوند دارد: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» (مؤمنون: ۱). در فلسفه اسلامی نیز این واژه به عنوان تحقق خیر وجودی انسان تفسیر شده است.

تزکیه: پاک‌سازی نفس از آلودگی‌ها و رساندن آن به کمال: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس: ۹). در فلسفه اخلاق اسلامی، تزکیه شرط اصلی سعادت معرفی شده است.

زحزح عن النار: نجات از آتش و ورود به بهشت: «فَمَنْ زُحِّجَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ» (آل عمران: ۱۸۵). این آیه نشان می‌دهد که انسان کامل نه تنها در دنیا، بلکه در آخرت نیز به رستگاری می‌رسد (ناروئی نصرتی و عبدی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۶-۱۱۱).

در سنت عرفانی و فلسفی نیز مفهوم انسان کامل جایگاه برجسته‌ای یافته است. ابن عربی و عبدالکریم جیلی، انسان کامل را مظهر اسمای الهی و نقطه تجلی اسما دانسته‌اند و بر بُعد وجودشناسانه این مفهوم تأکید کرده‌اند. پژوهش‌های جدیدتر در حوزه عرفان، این آموزه‌ها را در نسبت با چالش‌های معاصر همچون بحران هویت و معنویت بازخوانی کرده‌اند (Abdillah & Soleh, 2023; Todd, 2024).

چنین بازخوانی‌هایی نشان می‌دهد که انسان کامل نه صرفاً به عنوان الگویی اخلاقی، بلکه به مثابه حقیقتی متافیزیکی درک می‌شود که با نیازهای فرهنگی و روانی انسان معاصر نیز قابل تطبیق است.

بخش مهمی از مطالعات معاصر نیز به کاربرد آموزشی و تربیتی این مفهوم پرداخته‌اند. پژوهش‌هایی مانند رضایی و همکاران (۲۰۲۴) کوشیده‌اند مؤلفه‌های قرآنی انسان کامل را به شاخص‌های تربیتی تبدیل کنند و الگویی عملی برای پرورش متوازن نسل جوان ارائه دهند. این تحقیقات نشان می‌دهد که انسان کامل می‌تواند مبنایی برای طراحی نظام‌های آموزشی باشد که هم بُعد معرفتی و هم بُعد اخلاقی انسان را پوشش دهد. در این میان، توجه به آیات مربوط به فوز، تزکیه و فلاح می‌تواند الگویی برای نهادهای آموزشی اسلامی فراهم سازد (ناروئی نصرتی و عبدی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲).

از سوی دیگر، پژوهش‌های تطبیقی کوشیده‌اند مفهوم انسان کامل را در تعامل با علوم معاصر بررسی کنند. برای نمونه، مطالعاتی درباره نسبت «انسان کامل» با ایده‌های نوین همچون انسان خداگونه (Homo Deus) در عصر دیجیتال نشان داده‌اند که قرائت قرآنی از انسان کامل می‌تواند نقدی اخلاقی و معنوی بر نگرش‌های فناوری محور معاصر وارد کند و مانع از فروکاست انسان به صرف موجودی ابزاری شود (Muhtar, 2024).

این نوع مطالعات، ضرورت هم‌زمان توجه به اخلاق، معنویت و تحولات فناورانه را برجسته می‌سازند.

برخی پژوهش‌های داخلی نیز بر امکان تحقق عملی انسان کامل تمرکز کرده‌اند. این مطالعات، با رویکرد جامعه‌شناسی دینی و تعلیم‌وتربیت، نشان داده‌اند که تحقق انسان کامل صرفاً یک آرمان فردی نیست، بلکه نیازمند سازوکارهای اجتماعی، تربیتی و فرهنگی است (Khankeh, 2023). بر اساس این پژوهش‌ها، نهادهای آموزشی و فرهنگی باید بستری برای درونی‌سازی فضایل اخلاقی و ایمان دینی فراهم کنند تا انسان کامل به‌صورت اجتماعی و تمدنی تحقق یابد.

در نهایت، مرور کلی پژوهش‌ها بیانگر این است که هرچند مطالعات کلاسیک تفسیری بستر غنی‌ای برای فهم انسان کامل ایجاد کرده‌اند، اما پژوهش‌های معاصر با رویکرد میان‌رشته‌ای تلاش کرده‌اند این مفهوم را به حوزه‌های آموزش، روان‌شناسی و سیاست‌گذاری فرهنگی پیوند دهند. پژوهش‌های جدید بین سال‌های ۲۰۲۰-۲۰۲۵ به‌ویژه نشان داده‌اند که ترکیب آموزه‌های قرآنی با یافته‌های روان‌شناسی تعالی محور می‌تواند الگویی جامع‌تر و کاربردی‌تر از انسان کامل ارائه دهد (Rezaei & et al., 2024; Abdillah & Soleh, 2023).

بااین‌حال، همچنان نیاز به مطالعات تجربی برای سنجش و عملی‌سازی این شاخص‌ها وجود دارد تا بتوان انسان کامل را نه فقط در سطح نظری، بلکه در عرصه‌های تربیتی و اجتماعی نیز محقق ساخت.

خودشکوفایی در روان‌شناسی

در دهه اخیر، روان‌شناسی معاصر توجه ویژه‌ای به بازخوانی مفهوم خودشکوفایی داشته است. مزلو نخستین بار این مفهوم را در رأس هرم نیازهای انسانی مطرح کرد، اما پژوهش‌های جدید تلاش کرده‌اند آن را در بسترهای فرهنگی و اجتماعی متفاوت بازتعریف کنند. برای مثال کمپتون (۲۰۲۴)، با بازنگری در آثار مزلو نشان می‌دهد که خودشکوفایی صرفاً فرآیندی فردی نیست، بلکه به شکلی گسترده‌تر با خودفراروی اخلاقی، اصالت و مشارکت اجتماعی پیوند دارد. این دیدگاه تأکید دارد که رشد انسان زمانی کامل خواهد بود که ارزش‌های متعالی همچون همدلی، خلاقیت و خدمت اجتماعی در کنار خودتحقق بخشی فردی رشد یابد.

پژوهش‌های دیگر به اهمیت معنابخشی و معناجویی به‌عنوان هسته اصلی خودشکوفایی پرداخته‌اند. گوی (۲۰۲۵) در مطالعه‌ای تجربی بر روی نسل جوان نشان داد که معنا در زندگی، خودپذیری و رفتارهای نوع‌دوستانه از عوامل کلیدی شکوفایی انسان هستند. یافته‌های او بیان می‌کند که در غیاب معنا، حتی تحقق اهداف فردی نیز به رضایت پایدار منجر نخواهد شد. این نتیجه، همسو با نظریات فرانکل در معنادرمانی است، اما با رویکردهای علمی و داده‌های معاصر بازتأیید شده است.

از سوی دیگر، روان‌شناسی مثبت‌گرا تلاش کرده است با ارائه مدل‌هایی چون PERMA (Positive Emotion - Engagement - Relationships - Meaning - Accomplishment) مفهوم

خودشکوفایی را به صورت عملیاتی تر بیان کند. سلیگمن (۲۰۲۳) تأکید دارد که شکوفایی انسانی نه تنها به تحقق فردی، بلکه به روابط مثبت و انسجام اجتماعی وابسته است. او همچنین پیشنهاد می‌دهد که پژوهش‌های روان‌شناختی باید بیش از گذشته به پیوند میان شکوفایی و معنویت توجه کنند تا از فردگرایی صرف جلوگیری شود.

مطالعات دیگری بر جنبه‌های فرهنگی و اخلاقی خودشکوفایی تمرکز داشته‌اند (Gilani & Khan, 2025). با بازخوانی آموزه‌های اخلاق اسلامی و پیوند آن با روان‌شناسی مثبت‌گرا، نشان دادند که خودشکوفایی در جوامع غیرغربی تنها زمانی پایدار است که ارزش‌های اخلاقی و معنوی نیز در آن لحاظ شوند. این پژوهش، بر خلاف دیدگاه‌های کلاسیک که عمدتاً فردمحور بودند، بر ضرورت تلفیق فرهنگ و معنویت در شکوفایی انسانی تأکید دارد.

علاوه بر این، پژوهشگران به ابعاد اجتماعی و فناورانه خودشکوفایی در دنیای مدرن نیز توجه کرده‌اند (Muhtar & Zailani, 2022) و در مقاله‌ای تطبیقی، خودشکوفایی را در بستر تحولات دیجیتال بررسی کرده و هشدار داده‌اند که بدون توجه به ابعاد اخلاقی و معنوی، خطر تقلیل انسان به موجودی صرفاً ابزاری و فناورانه وجود دارد. آنها معتقدند که بازخوانی خودشکوفایی باید با تأکید بر انسانیت و ارزش‌های بنیادین همراه باشد تا در مقابل چالش‌های جهان دیجیتال مقاومت ایجاد کند.

در نهایت، مرور پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که خودشکوفایی در روان‌شناسی معاصر دیگر صرفاً یک ایده فردی و انتزاعی نیست، بلکه در ارتباط با عوامل اجتماعی، معنوی، فرهنگی و فناورانه بازتعریف شده است (Iqbal et al., 2024 &). این مطالعات نشان می‌دهند که خودشکوفایی، اگرچه در اصل مفهومی روان‌شناختی است، اما به طور فزاینده‌ای به عنوان یک الگوی چندبعدی مطرح می‌شود که می‌تواند پاسخگوی نیازهای پیچیده انسان مدرن باشد.

با توجه به اشتراکات و تفاوت‌های بنیادین میان نگاه قرآنی و روان‌شناسی به کمال انسان، ضرورت انجام پژوهش حاضر روشن می‌شود. از یک سو، قرآن کریم بر تأکید بر کرامت ذاتی، خلافت الهی و مسیر قرب، الگویی غایت‌محور و معنوی از انسان کامل ارائه می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰)؛ از سوی دیگر، روان‌شناسی معاصر با تأکید بر خودشکوفایی، معناجویی و رشد روانی - اجتماعی، چارچوبی علمی و کاربردی برای تبیین ابعاد رشد انسان فراهم ساخته است (Goy, 2025; Seligman, 2023). هدف این پژوهش آن است که با مقایسه تطبیقی این دو دیدگاه، نقاط هم‌پوشانی و تمایز آنها روشن گردد و مدلی تلفیقی ارائه شود که بتواند در پاسخ به نیازهای انسان معاصر - اعم از فردی، تربیتی، روان‌درمانی و اجتماعی - کارآمد باشد (Gilani & Khan, 2025).

روش تحقیق

روش تحقیق حاضر از نوع کیفی و مبتنی بر روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوای متون است. در این رویکرد، منابع اصلی شامل آیات قرآن کریم، تفاسیر معتبر شیعه و سنی، و آثار روان‌شناسان برجسته در حوزه نظریه خودشکوفایی مورد بررسی قرار گرفتند. هرچند واژه «خودشکوفایی» به صورت مستقیم در قرآن به کار نرفته است، اما مبانی این مفهوم را می‌توان در مضامینی همچون ایمان، اخلاص، تقوا، ولایت الهی و صفات پیامبران الهی مشاهده کرد (هروی، ۱۳۸۲). این مفاهیم به عنوان شاخص‌های کلیدی کمال انسانی در متون اسلامی تحلیل و دسته‌بندی شدند.

برای تکمیل تحلیل، از آثار علمی جدید در روان‌شناسی انسان‌گرا و مثبت‌گرا استفاده شد تا امکان مقایسه تطبیقی فراهم آید. استخراج داده‌ها بر اساس کلیدواژه‌هایی مانند ایمان، عمل صالح، قرب الهی و خودشکوفایی صورت گرفت و سپس با استفاده از رویکرد مقایسه‌ای، مؤلفه‌های انسان کامل در قرآن و روان‌شناسی کنار هم قرار داده شدند. بدین ترتیب، روش پژوهش حاضر ضمن وفاداری به منابع اصیل اسلامی، از یافته‌های علمی معاصر نیز بهره برد تا تحلیلی جامع و میان‌رشته‌ای از مفهوم انسان کامل ارائه شود.

یافته‌ها

۱. خودشکوفایی از نگاه روان‌شناسان

بررسی ادبیات روان‌شناسی نشان می‌دهد که مفهوم خودشکوفایی در طول یک قرن اخیر از منظرهای متفاوتی تبیین شده است. هرچند همه نظریه‌پردازان به طور مستقیم به اصطلاح «خودشکوفایی» نپرداخته‌اند، اما در آثار آنان می‌توان رگه‌هایی از اندیشه رشد، کمال و تحقق خویش را مشاهده کرد. برای تحلیل دقیق‌تر این دیدگاه‌ها، می‌توان رویکردهای روان‌شناسان را در چهار دسته متمایز طبقه‌بندی کرد: گروه نخست شامل نظریه‌پردازانی است که به غایت یا کشش ذاتی انسان برای کمال توجه نکرده‌اند؛ گروه دوم کسانی هستند که نوعی کشش درونی یا هدف غایی را پذیرفته اما تبیین پراکنده ارائه کرده‌اند؛ گروه سوم به طور مستقیم بر خودشکوفایی و ویژگی‌های انسان کامل تمرکز داشته‌اند؛ و گروه چهارم نمایانگر تحولات اخیر در روان‌شناسی مثبت‌گرا و انسان‌گرایی نوین است که با داده‌های تجربی جدید، ابعاد گسترده‌تری از شکوفایی انسانی را برجسته ساخته‌اند (Goy, 2025; Seligman, 2023; Compton, 2024).

۱-۱. گروه اول روان‌شناسان

این دسته از روان‌شناسان به مسئله وجود یک هدف غایی و ضروری در زندگی نپرداخته‌اند. در نظام فکری آنان، هیچ اشاره‌ای به رانده شدن انسان برای غلبه بر احساس حقارت، کاهش تعارض و اضطراب

یا کشیده شدن به‌سوی وضعیت‌هایی چون خودشکوفایی وجود ندارد. هرچند برخی از آنان رفتارهای انسانی را هدفمند دانسته یا تصویری خوش‌بینانه از انسان ارائه کرده‌اند، اما از مفهوم «تمایل ذاتی به خودشکوفایی» سخنی به میان نیاورده‌اند. به‌عنوان نمونه می‌توان به بی. اف. اسکینر، جرج کلی، جولیان راتر، ریموند کتل، هانس آیزنک و نظریه‌پردازان یادگیری اجتماعی چون دلاز و میلر اشاره کرد. این اندیشمندان اغلب بر نقش محیط، شرطی‌سازی یا صفات پایدار شخصیتی تأکید داشتند و کمتر به حرکت ذاتی انسان به سمت کمال پرداخته‌اند (Cervone & Pervin, 2022; Schultz & Schultz, 2017).

۲-۱. گروه دوم روان‌شناسان

این گروه برای انسان یک کشش درونی به‌سوی رشد یا یک هدف غایی قائل شده‌اند. برای مثال، فروید لذت‌جویی و کاهش تنش را نیروی محرکه اساسی می‌دانست، هنری موری بر ارضای نیازها تأکید داشت، بندورا بر اهداف، آینده‌نگری و برنامه‌ریزی متمرکز بود، اریک اریکسون موفقیت در گذراندن هشت مرحله رشد روانی - اجتماعی را معیار کمال می‌دانست، گوردون آلپورت جست‌وجوی یگانگی و سبک زندگی رضایت‌بخش را اساس خودشکوفایی معرفی کرد، یونگ بر «فردیت‌یافتگی» و تحقق خویشتن تأکید داشت، آدلر «تلاش برای برتری» را اصل دانست، و اندیشمندانی چون کارن هورنای و اریک فروم رشد و تحقق نیروهای بالقوه را مطرح کردند (Schultz & Schultz, 2017). این رویکردها هرچند به‌صورت پراکنده به کشش درونی انسان اشاره دارند، اما کمتر تصویری جامع از خودشکوفایی به‌عنوان غایت زندگی ارائه کرده‌اند.

۳-۱. گروه سوم روان‌شناسان

این گروه علاوه بر پذیرش کشش درونی و هدف غایی، به‌طور مستقیم به بحث خودشکوفایی پرداخته‌اند و ویژگی‌های انسان خودشکופا را شرح داده‌اند. کارل راجرز انسان را دارای تمایل بنیادی برای شکوفا شدن و غنی‌سازی خود می‌دانست و این تمایل را تنها نیاز بنیادین انسان معرفی کرد. او معتقد بود افراد خودشکופا با پذیرش تجربه‌های زندگی، اعتماد به ارگانیسم، آزادی انتخاب و زندگی کامل در لحظه، مسیر رشد را طی می‌کنند. مازلو نیز با ارائه سلسله‌مراتب نیازها، خودشکوفایی را در رأس هرم قرار داد و بعدها مفهوم خودفراروی را افزود. او ویژگی‌هایی همچون ادراک کارآمد واقعیت، پذیرش خود و دیگران، خودانگیختگی، استقلال، تجربه‌های اوج و روابط اصیل را نشانه انسان‌های خودشکופا معرفی کرد (Compton, 2024; Maslow, 1970). با وجود تأثیر گسترده، این نظریه‌ها با انتقادهایی مانند خوش‌بینی افراطی، نادیده گرفتن رفتارهای مخرب و سوگیری‌های فرهنگی مواجه شده‌اند (Steven, 2002; Kim, 2006).

۱-۴. گروه چهارم روان‌شناسان

این گروه نمایانگر تحولات اخیر روان‌شناسی به‌ویژه در «روان‌شناسی مثبت‌گرا» و «روان‌شناسی انسان‌گرای نوین» است که از سال ۲۰۰۰ به بعد و به‌ویژه در پژوهش‌های ۲۰۲۰-۲۰۲۵ برجسته شده‌اند. در این رویکرد، خودشکوفایی بخشی از مفهوم وسیع‌تر شکوفایی (flourishing) در نظر گرفته می‌شود. مارتین سلینگمن مدل PERMA را معرفی کرد که شامل هیجان مثبت، درگیری، روابط مثبت، معنا و دستاورد است (Seligman, 2023). پژوهش‌های اخیر نیز بر اهمیت خودپذیری، معنویت، نوع‌دوستی، انسجام روانی و تاب‌آوری در مسیر کمال انسانی تأکید کرده‌اند (Goy, 2025; Gilani & Khan, 2025). همچنین نظریه جریان یا «flow»، در مطالعات جدیدتر به‌عنوان تجربه اوج برای خودشکوفایی بازتعریف شده است. این رویکردها نشان می‌دهند که خودشکوفایی تنها به بُعد فردی محدود نمی‌شود، بلکه پیوندی عمیق با معنای زندگی، روابط اجتماعی سالم و رشد اخلاقی دارد (Iqbal & et al., 2024; Nisa & Zarkasyi, 2024).

۲. خودشکوفایی از منظر قرآن کریم

با بررسی کلماتی مانند ایمان، اخلاص، اولیا، متقین، صالحین و نام پیامبران، ویژگی‌های انسان خودشکופا در قرآن کریم در سه نوع رابطه با خود، با دیگران و با خداوند سبحان طبقه‌بندی گردید. این تقسیم‌بندی با مباحث فیلسوفان مسلمان درباره سعاد و کمال نیز همخوانی دارد؛ زیرا آنان سعاد حقیقی را در هماهنگی قوای نفس و رسیدن به اعتدال می‌دانستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ق؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۲؛ ناروئی نصرتی و عبدی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹-۱۱۰).

۲-۱. رابطه با خود

در هنگام خشم و اندوه استغفار و طلب رحمت می‌کنند (اعراف: ۱۵۰-۱۵۱)، ترس و غمی ندارند (یونس: ۶۲)، در دنیا شاد و مسرورند (یونس: ۶۳) و با آرامش و بی‌تکبر راه می‌روند (فرقان: ۶۳)، مخلص هستند (مریم: ۵۱)، صبر می‌کنند (مریم: ۳۵)، در آزمایش‌های گوناگون در راه انسان کامل شدن پیروزند (بقره: ۱۲۴)، در انجام وظایف کامل‌اند (نجم: ۳۷)، توبه‌کننده از اشتباهاتشان (ص: ۳۰)، امیدوار به آینده (رعد: ۲۹)، در گفتار و اعتقاد ثابت قدم (ابراهیم: ۲۷)، خواهان قلبی بی‌حسدند (حشر: ۱۰)، صفات رهبری دارند و برکنار از هواهای نفسانی (آل عمران: ۳۹)، دوری‌کننده از قتل و زنا (فرقان: ۶۸) و از بدی و فحشایند (یوسف: ۲۴)، با زینت داده شدن چیزها و تحریف واقعیت همراه نمی‌شوند (حجر: ۳۹)، همچون نهالی هستند که رشد می‌کنند و همه را به شگفتی وامی‌دارند (فتح: ۲۵).

این ویژگی‌ها در قرآن با مفهوم تزکیه نفس پیوند دارد؛ یعنی پاک‌سازی درونی و رساندن نفس به کمال. قرآن می‌فرماید: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس: ۹). این آیه نشان می‌دهد که فلاح و کامیابی حقیقی در گرو تزکیه است. فیلسوفان مسلمان نیز سعاد حقیقی را در همین تزکیه و هماهنگی قوای نفس دانسته‌اند (ناروئی نصرتی و عبدی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۷-۱۰۹).

۲-۲. رابطه با دیگران

در برخورد با جاهلان سلام می‌گویند (فرقان: ۶۳) و در انفاق اسراف و سختگیری نمی‌کنند (فرقان: ۶۷)، رنج‌های انسان‌های دیگر بر آنها سخت است و اصرار بر هدایت و کمک دارند (توبه: ۱۲۸)، امین هستند و سرمشق و اسوه نیکی (احزاب: ۲۱)، در وعده‌هایشان صادق (مریم: ۵۴)، گواهی و شهادت را از روی عدالت می‌دهند (مائده: ۸)، در امانت خیانت نمی‌کنند (انفال: ۲۸)، سخن حق می‌گویند (احزاب: ۷۰)، از ظن و گمان بسیار و تجسس در امور دیگران می‌پرهیزند (حجرات: ۱۲)، یکدیگر را به صبر و حق (عصر: ۳) و رحمت (بلد: ۱۷) سفارش می‌کنند، سیاحت‌کننده در جهان هستند و سپاسگزار و دیگران را سفارش به نیکی می‌کنند (توبه: ۱۱۲)، رنج‌های انسان‌ها بر آنها سخت است و بر هدایت آنها حریص هستند (توبه: ۱۲۸).

این روابط اجتماعی در قرآن با مفهوم فلاح گره خورده است؛ زیرا قرآن بارها تأکید می‌کند که «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» (مؤمنون: ۱) و این فلاح در گرو ایمان، عمل صالح و روابط اجتماعی سالم است. در فلسفه اسلامی نیز سعادت اجتماعی بخشی از کمال انسانی معرفی شده است (ناروئی نصرتی و عبدی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۰-۱۱۲).

۲-۳. رابطه با خدا

بر خدا توکل می‌نمایند (مائده: ۱۱)، خداوند سبحان را ولی و سرپرست خود می‌دانند (بقره: ۲۵۷) و اعتقاد دارند که خدا به تنهایی برای یاری آنها کافی است (نسا: ۴۵). این رابطه با خداوند، همان چیزی است که قرآن از آن به فوز عظیم یاد می‌کند: «فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ» (آل عمران: ۱۸۵). این آیه نشان می‌دهد که نهایت خودشکوفایی قرآنی، نجات از آتش و رسیدن به بهشت است. فیلسوفان مسلمان نیز سعادت عقلی و قرب الهی را برترین مرتبه کمال دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ق؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۲؛ ناروئی نصرتی و عبدی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱-۱۱۳).

بررسی نتایج

تحلیل تطبیقی نشان داد که مفهوم «خودشکوفایی» و «انسان کامل» در قرآن کریم و روان‌شناسی، با وجود تفاوت‌های بنیادین در مبانی معرفتی، در بسیاری از مؤلفه‌ها دارای اشتراکات چشمگیر هستند. روان‌شناسی معاصر را می‌توان به چهار رویکرد عمده تقسیم کرد: روان‌شناسان رفتارگرا و شناختی که کمتر به هدف غایی پرداخته‌اند؛ روان‌شناسان روان‌پویشی و نئوفرویدی که غایت را در تعادل روانی و اجتماعی جست‌وجو کرده‌اند؛ روان‌شناسان انسان‌گرا مانند مازلو و راجرز که بیشترین تأکید را بر خودشکوفایی و تحقق خویش‌داشتن داشته‌اند؛ و در نهایت روان‌شناسی مثبت‌گرا به‌ویژه با نظریه سلینگمن که شکوفایی را در قالب مدل PERMA معرفی کرده است (Seligman, 2023; Goy, 2025; Compton, 2024). قرآن کریم نیز در آیات متعدد، الگویی جامع از

انسان کامل ارائه می‌دهد که در آن ایمان، فوز عظیم، فلاح، عمل صالح، تزکیه نفس، اخلاق اجتماعی و قرب الهی در مرکز قرار دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰؛ Qutb, 2005).

شباهت‌ها

در مقایسه میان قرآن و روان‌شناسی، چند محور اصلی از شباهت‌ها آشکار شد.

۱. تأکید بر شکوفایی ظرفیت‌های بالقوه انسان

قرآن با بیان خلافت الهی (بقره: ۳۰) و کرامت ذاتی انسان (اسراء: ۷۰) ظرفیت‌های عظیم انسان را یادآور می‌شود. روان‌شناسان نیز، از مازلو تا سلیگمن، بر بالفعل‌سازی توانایی‌های بالقوه و رشد شخصیت تأکید دارند (Compton, 2024; Seligman, 2023). این نگاه با مباحث فیلسوفان مسلمان درباره کمال و سعادت هماهنگ است که کمال را در به فعلیت رساندن استعدادهای نفس می‌دانند (ناروئی نصرتی و عبدی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹-۱۰۷).

۲. جایگاه اخلاق و فضایل انسانی

قرآن، ایمان و عمل صالح را جدایی‌ناپذیر از کمال می‌داند و ویژگی‌هایی چون عدالت (مائده: ۸)، صداقت (مریم: ۵۴)، صبر (بقره: ۱۵۵) و فروتنی (فرقان: ۶۳) را برمی‌شمارد. در روان‌شناسی انسان‌گرا و مثبت‌گرا نیز ارزش‌هایی چون صداقت، پذیرش خود و دیگران، نوع‌دوستی و روابط مثبت به‌عنوان شاخص‌های انسان شکوفا معرفی شده‌اند (Gilani & Khan, 2025; Rogers, 1961). این هم‌پوشانی با نظریه اعتدال قوای حیوانی و فضایل اخلاقی در فلسفه اسلامی نیز دیده می‌شود (صدرالمতاهلین، ۱۳۸۲؛ ناروئی نصرتی و عبدی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۰).

۳. اهمیت آرامش درونی و معناجویی

هر دو دیدگاه به اهمیت اطمینان قلبی و آرامش درونی توجه دارند. قرآن با عباراتی چون «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸) آرامش را نتیجه پیوند با خدا معرفی می‌کند. روان‌شناسانی مانند فرانکل نیز یافتن معنا را محور اصلی سلامت روانی و خودشکوفایی می‌دانند (Goy, 2025; Frankl, 2000). این نکته با تأکید فیلسوفان مسلمان بر سعادت عقلی و برتری آن بر سایر سعادت‌ها همخوان است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ق).

۴. توجه به روابط انسانی و اجتماعی

قرآن کریم بر مشورت (شوری: ۳۸)، انفاق (فرقان: ۶۷) و یاری‌رسانی به دیگران تأکید می‌کند. این آموزه‌ها نشان می‌دهند که روابط انسانی و اجتماعی بخشی جدایی‌ناپذیر از مسیر کمال و فلاح انسان هستند. در فصل هشتم کتاب علم‌النفس از دیدگاه اندیشمندان مسلمان نیز بر همین نکته تأکید شده است که کمال انسانی تنها در بستر تعامل اجتماعی و درونی‌سازی فضایل اخلاقی تحقق می‌یابد (ناروئی نصرتی و عبدی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲). در

روان‌شناسی مثبت‌گرا نیز مؤلفه «روابط مثبت» در مدل PERMA دقیقاً بر همین اصل پای می‌فشارد و روابط انسانی سالم را به‌عنوان یکی از شاخص‌های شکوفایی معرفی می‌کند (Seligman, 2023).

تفاوت‌ها

در کنار این شباهت‌ها، تفاوت‌های بنیادین نیز میان قرآن و روان‌شناسی معاصر وجود دارد که ریشه در مبانی معرفتی متفاوت آنها دارد.

۱. غایت‌نهایی کمال

قرآن غایت کمال را قرب الهی و لقای خداوند معرفی می‌کند (انشقاق: ۶). این غایت با مفاهیم فوز عظیم: «ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (نساء: ۱۳) و زحزح عن النار: «فَمَنْ زُحِّحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ» (آل عمران: ۱۸۵) تبیین شده است (ناروئی نصرتی و عبدی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲)؛ درحالی‌که روان‌شناسی بیشتر بر رضایت فردی، تحقق خویشتن و رفاه دنیوی متمرکز است (Nisa & Zarkasyi, 2024)؛ حتی در روان‌شناسی مثبت‌گرا نیز که بر معنا و تعالی تأکید می‌شود، این غایت به‌طور الزام‌آور با خداوند پیوند نمی‌خورد.

۲. رابطه با خداوند

قرآن رابطه با خدا را بنیان اصلی خودشکوفایی می‌داند. خودشناسی و رشد فردی بدون خداشناسی ناقص تلقی می‌شود (رعد: ۲۸؛ بقره: ۲۵۷). در مقابل، روان‌شناسی غالباً معنویت را به‌صورت سکولار یا اختیاری تبیین می‌کند و پیوندی ضروری میان خداشناسی و خودشکوفایی برقرار نمی‌کند (Moter & Zilani, 2022).

۳. منابع انگیزشی

قرآن از مجموعه‌ای گسترده از مشوق‌های درونی و بیرونی مانند امید به بهشت (صافات: ۴۸)، ترس از جهنم (انبیاء: ۱۰۲)، و وعده کرامت ابدی (فصلت: ۸) برای انگیزش انسان بهره می‌برد. در مقابل، مازلو اذعان می‌کند که انگیزش برای خودشکوفایی در مقایسه با نیازهای اساسی ضعیف‌تر است (Maslow, 1970).

۴. یقین در مقابل نسبیت

در قرآن، مسیر کمال با قطعیت و جزمیت بیان می‌شود. انسان کامل با ایمان و عمل صالح تعریف شده است و انکار خدا و آخرت موجب حیرت و سرگردانی معرفی می‌شود (اعراف: ۱۸۶؛ نمل: ۴). در مقابل، روان‌شناسی بیشتر به نسبی‌گرایی و تفاوت‌های فردی توجه دارد و الگوهای انعطاف‌پذیرتری ارائه می‌دهد (Schultz & Schultz, 2021).

جمع‌بندی

با توجه به شباهت‌ها و تفاوت‌های بیان‌شده، می‌توان گفت که قرآن و روان‌شناسی معاصر، به‌ویژه روان‌شناسی انسان‌گرا و مثبت‌گرا، دو مسیر متفاوت اما هم‌پوشان برای تبیین کمال انسانی ارائه می‌دهند. قرآن غایت‌گرایانه و معنویت‌محور است و کمال را در پیوند ناگسستنی با خداوند می‌بیند؛ درحالی‌که روان‌شناسی بیشتر به رشد فردی، روابط اجتماعی و معنাজویی در چارچوب تجربه انسانی توجه دارد. این تمایزات نشان می‌دهد که هیچ‌یک به تنهایی قادر به ارائه تصویری کامل از خودشکوفایی نیستند. بنابراین ضرورت طراحی مدلی تلفیقی مطرح می‌شود؛ مدلی که بتواند غایت الهی قرآن را با روش‌های علمی و تجربی روان‌شناسی معاصر درهم آمیزد و الگویی جامع برای پرورش انسان در عرصه‌های آموزش، روان‌درمانی و جامعه‌سازی فراهم آورد (Iqbal & et al. , 2024; Gilani & Khan, 2025).

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ق). *النجاة فی الحکمة المنطقية و الطبیعیة و الإلهیة*. قم: کتابخانه مرتضویه.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه بر الهیات شفا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ناروئی نصرتی، رحیم و عبدی، حسن (۱۳۹۳). علم/نفس از دیدگاه اندیشمندان مسلمان. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- هروی، نجیب مایل (۱۳۸۲). خودشکوفایی در قرآن کریم. در: *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- Abdillah, A. & Soleh, A. (2023). Contemporary perspectives on Insan Kamil: Revisiting Islamic metaphysics in the modern era. *Journal of Islamic Studies*, 34(2), 210-229.
- Cervone, D. & Pervin, L. A. (2022). *Personality: Theory and research* (15th ed.). Hoboken, NJ: Wiley.
- Compton, W. C. (2024). Self-actualization revisited: Human flourishing in contemporary psychology. *Journal of Humanistic Psychology*, 64(2), 145-162.
- Frankl, V. E. (2000). *Man's search for ultimate meaning*. New York: Perseus Publishing.
- Kim, U. (2006). *Indigenous and cultural psychology: Understanding people in context*. Springer Science & Business Media..
- Gillani, S. & Khan, M. (2025). Integrating Islamic ethics and positive psychology: A pathway to sustainable self-actualization. *Journal of Positive Psychology Studies*, 10(1), 55-72.
- Qutb, S. (2005). *In the shade of the Qur'an* (Vols. 1-30, M. A. Salahi & A. A. Shamis, Trans.). Markfield, UK: Islamic Foundation.
- Guo, Y. (2025). Meaning in life and self-actualization among young adults: An empirical study. *Journal of Applied Psychology*, 110(3), 321-335.
- Iqbal, A. , Zafar, T. & Hussain, R. (2024). Self-actualization in the digital age: A cross-cultural study. *International Journal of Psychology*, 59(4), 499-514.
- Khankeh, H. (2023). Practical pathways toward the realization of the Perfect Human: A sociological perspective. *Iranian Journal of Social Studies*, 19(3), 77-95.
- Maslow, A. H. (1970). *Motivation and personality* (2nd ed.). New York: Harper & Row.

- Muhtar, M. (2024). *Insan Kamil and Homo Deus: Islamic critique of techno-humanism*. Kuala Lumpur: IIUM Press.
- Muhtar, M. & Zailani, S. (2022). Self-actualization and human dignity in the digital era: An Islamic perspective. *Journal of Ethics and Information Technology*, 24(3), 275-289.
- Nisa, F. & Zarkasyi, H. (2024). Flourishing and faith: Positive psychology from an Islamic worldview. *Journal of Positive Psychology and Religion*, 5(2), 100-118.
- Rezaei, M., Hosseini, A. & Karimi, F. (2024). Educational applications of the Qur'anic concept of the Perfect Human. *Journal of Islamic Education Research*, 15(1), 33-52.
- Rogers, C. R. (1961). *On becoming a person: A therapist's view of psychotherapy*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Schultz, D. P. & Schultz, S. E. (2017). *Theories of personality* (11th ed.). Boston, MA: Cengage Learning.
- Schultz, D. P. & Schultz, S. E. (2021). *History of modern psychology* (11th ed.). Boston, MA: Cengage Learning.
- Seligman, M. E. P. (2023). *Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being* (2nd ed.). New York: Atria Books.
- Steven, J. H. & Steven, C. A. (2002). Maslow and relatedness: Creating an interpersonal model of self-actualization. *Journal of Humanistic Psychology*, 42(4), 37-57.
- Todd, R. (2024). Ibn Arabi's concept of the Perfect Human and its relevance today. *Journal of Sufi Studies*, 13(1), 1-20.

A Comparative Study of the Perfect Human in the Mystical Thought of Rumi (Mawlana) and the Humanistic Psychology of Frankl

✉ **Ali Hossein Ranjbar**  / Ph.D. Student at University of Religions and Denominations, Faculty of Islamic Mysticism, Qom, Iran a.h.ranjbar@gmail.com

Qasem Kakaie / Professor, Department of Philosophy and Islamic Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Shiraz, Shiraz, Iran gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

Mohammad Ali Goodarzi / Professor, Department of Psychology, Faculty of Education and Psychology, Shiraz University, Shiraz, Iran goodarzimohammadali@gmail.com

Reza Elahimanesh / Assistant Professor, Department of Mysticism, University of Religions and Denominations, Faculty of Islamic Mysticism, Qom, Iran r.elahimanesh@urd.ac.ir

Received: 2025/08/27 - **Accepted:** 2025/12/22

Abstract

The present study aims to conduct a comparative analysis of the concept of the Perfect Human and the path to achieving it within two intellectual frameworks: Islamic mysticism (with an emphasis on Rumi's thought) and humanistic psychology (focusing on Viktor Frankl's perspective). Despite fundamental differences in ontological and epistemological foundations, these two approaches share significant commonalities in presenting a transcendence-oriented image of the human being. Using a descriptive-analytical method, thematic analysis, and a philosophical-conceptual approach, this study compares the viewpoints across three axes: the concept of the Perfect Human, its characteristics, and the process of its realization. The findings indicate that Rumi considers the Perfect Human as a manifestation of the Divine Names, who, through love, spiritual discipline, and annihilation in God (fanā fi'llāh), attains the station of subsistence in God (baqā bi'llāh) and vicegerency (khilāfah). In contrast, Frankl introduces the Perfect Human as a meaning-seeking, responsible, and free individual who, through conscious choice in the midst of suffering and crisis, achieves self-transcendence and existential growth. In both perspectives, concepts such as love, meaning, responsibility, and self-transcendence are regarded as essential pillars of growth and perfection. The main difference lies in the origin of meaning: in Rumi's mysticism, meaning has a divine and intuitive source; whereas in Frankl's psychology, it is experience-based and existential. This comparison demonstrates the possibility of an interdisciplinary dialogue between Islamic mysticism and meaning-oriented psychology for a deeper understanding of the human being, meaning, and transcendence in the contemporary world.

Keywords: Perfect Human, Rumi, Frankl, Meaning-Seeking, Humanistic Psychology, Islamic Mysticism.

بررسی تطبیقی انسان کامل در اندیشه عرفانی مولانا و روان‌شناسی انسان‌گرای فرانکل

a.h.ranjbar@gmail.com

علی حسین رنجبر /  دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب، دانشکده عرفان اسلامی، قم، ایران

gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

قاسم کاکایی / استاد گروه فلسفه و عرفان اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

goodarzimohammadali@gmail.com

محمدعلی گودرزی / استاد گروه روان‌شناسی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

r.elahimanesh@urd.ac.ir

رضا الهی‌منش / استادیار گروه عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، دانشکده عرفان اسلامی، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی تطبیقی مفهوم انسان کامل و مسیر دستیابی به آن در دو منظومه فکری عرفان اسلامی (با تأکید بر اندیشه مولانا) و روان‌شناسی انسان‌گرا (با تمرکز بر دیدگاه ویکتور فرانکل) انجام شده است. این دو رویکرد، با وجود تفاوت‌های بنیادین در مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، در ارائه تصویری تعالی‌محور از انسان، نقاط اشتراک قابل توجهی دارند. این مطالعه با روش توصیفی - تحلیلی، تحلیل موضوعی و رویکرد فلسفی - مفهومی، به مقایسه دیدگاه‌ها در سه محور مفهوم انسان کامل، ویژگی‌ها و سیر تحقق انسان کامل می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که مولانا انسان کامل را مظه‌ری از اسمای الهی می‌داند که در پرتو عشق، ریاضت و فناء فی الله به مقام بقای بالله و خلافت می‌رسد. در مقابل، فرانکل انسان کامل را فردی معناجو، مسئول و آزاد معرفی می‌کند که در دل رنج و بحران، با انتخاب آگاهانه به خودفراروی و رشد وجودی می‌رسد. در هر دو دیدگاه، مفاهیمی چون عشق، معنا، مسئولیت‌پذیری، و گذر از خود، از ارکان اصلی رشد و کمال تلقی می‌شوند. تفاوت اصلی در خاستگاه معناست؛ معنا در عرفان مولوی، ریشه‌ای الهی و شهودی دارد؛ درحالی‌که در روان‌شناسی فرانکل، تجربه‌محور و اگزیستانسیال است. این تطبیق نشان می‌دهد که امکان گفت‌وگویی میان‌رشته‌ای میان عرفان اسلامی و روان‌شناسی معناگرا برای فهم ژرف‌تر انسان، معنا و تعالی در جهان معاصر وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: انسان کامل، مولانا، فرانکل، معناجویی، روان‌شناسی انسان‌گرا، عرفان اسلامی.

مقدمه

مفهوم «انسان کامل» یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در عرفان اسلامی و انسان‌شناسی فلسفی به‌شمار می‌آید، اما به‌صورت اصطلاحی و نظام‌مند، در دوره‌ای متأخرتر از آغاز تصوف اسلامی شکل گرفت. نخستین تدوین فلسفی و صریح این مفهوم را می‌توان در آثار محیی‌الدین بن عربی (۳۸۵-۴۵۰ ق) یافت. وی نخستین عارفی است که اصطلاح «الإنسان الكامل» را در قالبی منسجم، فلسفی و وجودشناسانه به‌کار برد و بر اساس آن، نظریه‌ای جامع درباره نسبت انسان و خدا، مراتب وجود و تجلیات حق تدوین کرد. پس از او، این مفهوم در میان عرفای متأخر جایگاهی محوری یافت و به یکی از مبانی نظری عرفان اسلامی بدل شد.

هرچند مولانا جلال‌الدین محمد بلخی از تعبیر «انسان کامل» به‌صراحت استفاده نکرده است، اما در منظومه عرفانی و شعری او تصویری از انسان آرمانی ترسیم می‌شود که از حیث معناشناختی با مفهوم انسان کامل در عرفان نظری قابل انطباق است. در اندیشه مولوی، انسان آرمانی کسی است که در پرتو عشق، معرفت و تزکیه درون، از مرزهای خود محدود و نفسانی فرامی‌گذرد و به مرتبه تجلی صفات الهی و وصول به حقیقت مطلق دست می‌یابد (چیتیک، ۱۳۹۰، ص ۵۱-۵۴).

در روان‌شناسی معاصر نیز، هرچند اصطلاح «انسان کامل» به‌صورت مستقیم و نظریه‌محور مطرح نمی‌شود، اما در چارچوب روان‌شناسی معناگرا - به‌ویژه در اندیشه ویکتور فرانکل - می‌توان مفاهیمی هم‌خانواده با آن یافت. فرانکل با تأکید بر «فراروی از خود» و «جست‌وجوی معنا» به‌عنوان بنیاد رشد و سلامت روان، تصویری از انسان ارائه می‌دهد که از حیث جهت‌گیری معنوی و تعالی وجودی، با انسان آرمانی در عرفان مولوی همخوانی دارد (فرانکل، ۱۳۹۴، ص ۲۹، ۹۱ و ۹۶؛ ۱۳۹۶، ص ۲۵-۲۷؛ ۱۳۸۹، ص ۲۱۶).

بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که: «مفهوم انسان کامل و روش‌های دستیابی به آن در اندیشه عرفانی مولانا و روان‌شناسی معناگرای ویکتور فرانکل چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند؟».

این پژوهش با رویکرد تطبیقی و در چارچوب مطالعات کیفی، در پی آن است که زمینه گفت‌وگویی بین‌رشته‌ای میان عرفان اسلامی و روان‌شناسی معناگرا فراهم آورد و تحلیلی تطبیقی از مفهوم انسان کامل و مسیر تحقق آن در دو سنت فکری مستقل را ارائه کند.

در این مسیر، پژوهش حاضر با آگاهی از تمایزهای بنیادین در شیوه بیان و بستر فکری این دو حوزه (شیوه استعاری و شهودی متون عرفانی در تقابل با شیوه مفهومی و تجربی متون روان‌شناسی)، در پی کشف و تحلیل لایه‌های معنایی مشترک در ژرفای این دو ساحت فکری است.

پیشینه تحقیق

در سال‌های اخیر، مفهوم «انسان کامل» در اندیشه عرفانی اسلامی، به‌ویژه در آثار مولانا، و نیز در روان‌شناسی انسان‌گرا، توجه پژوهشگران را به خود جلب کرده است. شماری از مطالعات این مفهوم را در تقابل یا تطابق با نظریه‌های روان‌شناسی، به‌ویژه دیدگاه مزلو، بررسی کرده و به شباهت‌هایی چون رشد، تعالی و تحقق خویش‌نشان اشاره داشته‌اند (شریعت باقری، ۱۳۹۱؛ ظهیری ناو و همکاران، ۱۳۸۷). برخی دیگر نیز به ارتباط انسان‌شناسی عرفانی با آموزه‌های قرآنی و روان‌شناسی معنوی معاصر پرداخته‌اند (عبداللهی و همکاران، ۱۴۰۳).

در این میان، پژوهش‌هایی نیز به مقایسه دیدگاه مولوی و فرانکل توجه کرده‌اند. حسینی‌چاری و همکاران (۱۳۹۱) به اشتراک دو اندیشه در تأکید بر معنا، کمال و فرارفتن از خود اشاره کرده‌اند. مسعودی‌فرد (۱۴۰۱) نیز با تحلیل ویژگی‌های انسان متعالی در اندیشه مولوی، نشان داده است که مؤلفه‌هایی مانند آگاهی، عشق، انتخاب و تحقق خویش‌نشان با نظریه فرانکل قرابت دارند. خالقی تبار و بکتاشیان (۱۴۰۰) نیز در بررسی انسان‌شناسی عرفانی مولوی، سلوک معنوی را با معنادرمانی فرانکل قابل مقایسه دانسته‌اند. حسینی بافرانی و آذربایجانی (۱۳۹۰) ویژگی‌های انسان سالم از منظر فرانکل را با تعالیم مولوی تطبیق داده‌اند.

قدیری یگانه و همکاران (۱۴۰۱) در پژوهشی به نقش مسئولیت‌پذیری در رشد معنوی پرداخته‌اند و آن را در اندیشه فرانکل به‌عنوان تصمیم آگاهانه و در نگاه مولوی به‌عنوان تسلیم آگاهانه به اراده الهی تحلیل کرده‌اند. همچنین این پژوهشگران (۱۴۰۰) نشان داده‌اند که هر دو اندیشمند نگاهی مثبت به رنج دارند و آن را بستری برای بیداری روحانی و رشد معنا می‌دانند. پژوهش‌های دیگری همچون حاج زین‌العابدین و همکاران (۱۴۰۲) و قشقای و سلمان‌پور (۱۳۹۳) نیز مفاهیمی همچون عشق، شوق زندگی، معناجویی و تنش معنابخش را در دو منظومه فکری تحلیل کرده‌اند.

با وجود برخی پژوهش‌های تطبیقی پیشین در زمینه دیدگاه‌های مولانا و فرانکل، موضوع «انسان کامل» به‌طور مشخص و نظام‌مند مورد بررسی قرار نگرفته است و مطالعات موجود عمدتاً به بررسی جنبه‌های کلی مفهومی و ویژگی‌های انسان آرمانی پرداخته‌اند. بر این اساس، این پژوهش با هدف بررسی تطبیقی مفهوم انسان کامل و روش‌های دستیابی به آن در دو سنت فکری مولانا و فرانکل انجام می‌شود تا وجوه اشتراک و تمایز آنها روشن شده و چارچوبی منسجم برای فهم کمال انسانی ارائه گردد.

روش پژوهش

این پژوهش در چارچوب مطالعات کیفی و در زمره پژوهش‌های توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای صورت گرفته است. برای مقایسه انسان کامل و راه و روش دستیابی به کمال و انسان کامل از روش تحلیل

موضوعی و روش فلسفی - مفهومی استفاده شد.

روش تحلیل موضوعی (Thematic Analysis) یکی از رویکردهای رایج در پژوهش‌های کیفی است که برای شناسایی و تحلیل الگوهای معنادار (تم‌ها) در داده‌ها به کار می‌رود (Braun & Clarke, 2006). روش تحلیل موضوعی به‌خوبی می‌تواند برای مطالعات تطبیقی به کار رود. در این روش، پژوهشگر با مطالعه مکرر منابع، مفاهیم کلیدی را استخراج کرده، آنها را دسته‌بندی نموده و در نهایت تم‌های اصلی را شناسایی می‌کند. مراحل این تحلیل شامل آشنایی با داده‌ها، کدگذاری اولیه، جست‌وجوی تم‌ها، بازبینی و تعریف تم‌ها و تبیین آنها در چارچوب مسئله پژوهش است. این روش امکان مقایسه دیدگاه‌ها و تبیین ساختارهای مفهومی را در متون مورد مطالعه فراهم می‌سازد.

روش مقایسه فلسفی - مفهومی (Philosophical-Conceptual Comparison) یکی از روش‌های نظری برای تحلیل و تبیین مفاهیم بنیادی در نظام‌های فکری گوناگون است. این روش به‌ویژه در مطالعات تطبیقی میان‌حوزه‌هایی مانند فلسفه، عرفان و روان‌شناسی کاربرد دارد؛ زیرا امکان بررسی دقیق شباهت‌ها و تفاوت‌های مفهومی، مبنایی و ساختاری را فراهم می‌سازد (Rescher, 2005). در این روش، پژوهشگر با تمرکز بر مفاهیم کلیدی، به تحلیل مبانی انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی هر دیدگاه پرداخته و آنها را در یک چارچوب مقایسه‌ای بررسی می‌کند. مراحل این روش شامل شناسایی مفاهیم محوری، تحلیل ساختار مفهومی هر دیدگاه، تعیین وجوه اشتراک و افتراق، و تبیین نتایج نظری و فلسفی حاصل از مقایسه است. این روش امکان تحلیل عمیق و سازمان‌یافته مفاهیم و تبیین نسبت میان دیدگاه‌ها را فراهم می‌سازد.

انسان از منظر مولانا جلال‌الدین محمد بلخی

انسان‌شناسی، به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین شاخه‌های معرفت، همواره به پرسش از ماهیت انسان و جایگاه او در هستی پرداخته است. انسان‌شناسی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی از نوع انسان‌شناسی عرفانی است. انسان‌شناسی عرفانی، حوزه‌ای از دانش است که به بررسی ماهیت انسان، جایگاه او در جهان هستی و ارتباط او با حقیقت مطلق می‌پردازد. این شاخه از معرفت، برخلاف انسان‌شناسی کلاسیک که عمدتاً مبتنی بر رویکردهای تجربی و علمی است، ریشه در آموزه‌های عرفانی و شهودی دارد. در این دیدگاه، انسان نه‌تنها به‌عنوان موجودی زیستی و اجتماعی، بلکه به‌عنوان موجودی متعالی و معنوی که «حامل تمامی اسما و صفات الهی است» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۵) و «مرآت ذات حق» می‌باشد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۹۲)، مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

از دیدگاه مولانا، انسان (عالم صغیر) آینه‌ای فشرده و کامل از جهان هستی (عالم کبیر) است. عالم کبیر عبارت است از کل عالم در کثرت نامحدودش که منعکس‌کننده اسما و صفات الهی است، و عالم صغیر عبارت

است از انسان که منعکس‌کنندهٔ همین صفات است، اما به‌نحو جامعیت و اجمال (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، ابیات ۱۲۴۶، ۱۲۳۵-۱۲۳۴ و ۱۲۳۹). مثلاً اعلا و نسخهٔ هر دو عالم کبیر و صغیر، انسان کامل است که ماحصل و کون جامع همهٔ مراتب وجود است (چیتیک، ۱۳۹۰، ص ۵۲).

حکما و عرفا معتقدند انسان علت‌نهایی آفرینش است و جهان به خاطر شرافت او خلق شده است. مولانا این مفهوم را با تمثیل میوه و درخت بیان می‌کند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر دوم، ابیات ۶۹-۶۶). از دیدگاه او، انسان مظهر خداوند است و صفات الهی را همچون انعکاس ماه در آب بازمی‌تاباند (مولوی، ۱۳۸۷، رباعی ۱۷۵۹). وی انسان را جوهر عالم می‌داند که باطناً عالم اکبر و ظاهراً عالم اصغر است (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر پنجم، ابیات ۳۵۷۵-۳۵۷۶).

از دیدگاه او، انسان از دو بعد جسم (خاکی) و روح (الهی) تشکیل شده است (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر چهارم، ابیات ۲۳۱۱-۲۳۱۸). جسم او فانی است، اما روحش جاودانه و متعالی است. مولانا رابطهٔ انسان با خاک را نیز از طریق تغذیه از موجودات خاک‌زی نشان می‌دهد (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم، ابیات ۴۷۰۵-۴۷۰۷). وجود انسان ترکیبی از اضداد است؛ هم دارای استعداد تعالی و هم گرایش به پستی (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، بیت ۱۵۱۷). این دوگانگی، او را موجودی منحصربه‌فرد می‌سازد که می‌تواند از فرشته برتر یا به موجودی پست‌تر از حیوان تبدیل شود (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، بیت ۲۶۳).

مولانا انسان را دارای اختیار می‌داند که این ویژگی، مظهر اسم «مرید» الهی است (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر پنجم، بیت ۳۰۸۷). او قادر به سیر صعودی (معنوی) یا نزولی (دنوی) است و این مسیر به پرورش جنبه‌های روحی یا جسمانی او بستگی دارد (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، ابیات ۲۵۱۵-۲۵۱۷). مراتب انسان‌ها نیز متفاوت است؛ از انسان فرودین (غرق در شهوات) تا انسان برین (متصل به حقیقت الهی) (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر چهارم، ابیات ۱۵۳۱-۱۵۳۲). در نهایت، انسان با خودشناسی می‌تواند به قدرت درونی خویش پی ببرد و به کمال برسد (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم، بیت ۱۹۳۹).

حکما و عرفا سرچشمهٔ اصلی معرفت و شناخت را الهامات روحی می‌دانند که از عالم ملکوت به انسان می‌رسد (زمانی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۹). ابن عربی این معرفت را به شیر در خواب تشبیه کرده که نماد علم و آگاهی است (ابن عربی، ۱۹۴۶، فص یوسفی). مولانا معتقد است شناخت حقیقی از طریق ارتباط مستقیم با حقیقت الهی و به‌واسطهٔ عشق حاصل می‌شود، نه از راه عقل محدود بشری: «هر که را نور الهی شد دلش / شعلهٔ عشق و معرفت به دلش» (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، بیت ۱۳۱۹). به گفتهٔ زرین‌کوب، از دیدگاه مولانا معرفت واقعی تنها از مسیر عشق الهی به‌دست می‌آید (زرین‌کوب، ۱۳۷۷، ص ۱۵۷).

در واقع، از منظر مولانا، توانایی انسان برای دریافت الهامات و معرفت شهودی، صرفاً یکی از ویژگی‌های او نیست، بلکه بُعدی ذاتی و مقوم حقیقت انسانی به‌شمار می‌آید؛ زیرا انسان در فطرت خویش برای عشق و شناخت آفریده شده و غایت وجودی او در وصول به معرفت حضوری و شهودی الهی تحقق می‌یابد (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، ابیات ۱۱۲ و ۲۳۳۶؛ دفتر دوم، بیت ۲۶۸۰؛ زرین کوب، ۱۳۷۴، ص ۹۳).

مولانا علاوه بر حواس پنج‌گانه ظاهری، به وجود حواس باطنی معتقد است که ارزشی فراتر دارند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر دوم، بیت ۴۹). از نظر او، پاکی دل و دوری از تعلقات دنیوی نیز از راه‌های مهم کسب معرفت است (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر دوم، ابیات ۷۰-۷۳).

مولانا درد اصلی انسان را غفلت از حقیقت روحانی خود و گرفتاری در زندگی مادی می‌داند. او این حالت را با تمثیل نی بیان می‌کند که از نیستان وجودی خود جدا شده و رنج می‌کشد (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، ابیات ۳-۱). راه‌هایی از این رنج، بازگشت به اصل و فنا در ذات الهی است که از طریق بی‌خودی و ترک خودپرستی ممکن می‌شود (مولوی، ۱۳۸۷، غزل ۳۲۳). این سیر و سلوک نیازمند مبارزه با نفس و رسیدن به مرگ اختیاری است (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، ابیات ۱۹۳۸-۱۹۳۵).

مهم‌ترین موانع رشد و کمال از دید مولانا عبارت‌اند از: نفس اماره، دلبستگی به دنیا، تقلید کورکورانه و جهل. نفس اماره همچون اژدهایی فریب‌کار انسان را از مسیر حق منحرف می‌سازد (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، ابیات ۷۷۲-۷۷۳)، و عشق به دنیا مانع تابش نور حقیقت در دل می‌شود (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر دوم، بیت ۱۳۹۰). همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، فرانکل انسان را موجودی معنajo می‌داند که در مسیر تحقق خویش با چالش‌ها و تضادهای درونی روبه‌رو است. به همین ترتیب، مولانا نیز موانعی مانند نفس اماره و دلبستگی به دنیا را بخشی طبیعی از فرآیند رشد و عبور از نفس می‌داند. این شباهت، امکان بررسی تطبیقی نگرش عرفانی و روان‌شناسی انسان‌گرا را فراهم می‌کند.

انسان کامل در اندیشه مولانا

تمام تلاش‌ها در انسان‌شناسی معطوف به شناخت انسان برتر و آرمانی است؛ مفهومی که در اغلب نظام‌های فکری قابل ردیابی است. مولانا نیز بخش قابل توجهی از آثار خود مانند *مثنوی معنوی* و *فیه ما فیه* را به تبیین مفهوم انسان کامل اختصاص داده است. اگرچه او از اصطلاح «انسان کامل» به‌صراحت استفاده نکرده، اما با واژگان و نمادهایی چون ولی، مرد خدا، شیر حق، قطب عالم، امام حی و آدم این معنا را بیان کرده است.

در اندیشه مولوی، ولی انسانی است که به قرب الهی رسیده، واسطه میان خلق و خالق است و وظیفه هدایت و تربیت دیگران را دارد (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم، بیت ۷۴۰).

مرد خدا نماد انسانی است که وجود خود را به خداوند سپرده، از قید نفس رسته و منبع الهام برای دیگران است (مولوی، ۱۳۸۷، غزل ۷۵).

شیر حق اغلب برای حضرت علی علیه السلام به کار می‌رود و تجلی شجاعت، عدالت الهی و قدرت معنوی است (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، بیت ۳۷۲۴).

قطب عالم انسانی است که محور هستی و محل نزول فیض الهی بوده و هدایتگر معنوی جهان به‌شمار می‌رود (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم، بیت ۲۴۵۰).

امام‌های رهبری زنده و الهی است که نور هدایت را به دیگران منتقل می‌کند و نماینده حق در زندگی انسان‌هاست (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر دوم، بیت ۲۱۲۰).

آدم نیز در نظر مولانا نماد خلیفه الهی بر زمین است که اسمای الهی در وجود او متجلی می‌شود (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر دوم، بیت ۷۶۹).

در مجموع، انسان کامل در نگاه مولانا، نایب خدا، آینه تمام‌نمای صفات الهی، واسطه هدایت و حقیقت‌مدار است. او از طریق تجربه فنا و بقا، از تعلقات دنیوی عبور کرده و به مرتبه خلیفه‌الله دست می‌یابد؛ جایگاهی که در آن، انسان مظهر عشق الهی، عقل کل و روح هستی می‌شود (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر دوم، ابیات ۳۳۱۴-۳۳۱۶). این تلقی از انسان کامل، کاملاً منطبق با بنیان‌های عرفان اسلامی و به‌ویژه آموزه‌های ابن عربی است.

در عرفان مولوی، انسان کامل عالی‌ترین مرتبه وجودی انسان است که از رهگذر سلوک درونی و معنوی تحقق می‌یابد. او آینه شفاف تجلی حق در عالم ماده است (زرین کوب، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱) و به‌جای ادراک مفهومی، حقیقت را به‌صورت شهودی درمی‌یابد. معرفت او حاصل الهام، اشراق و مکاشفه است، نه صرفاً استدلال نظری (چیتیک، ۱۳۸۶، ص ۱۵۶؛ نصر، ۱۳۸۰، ص ۲۴۱).

از منظر هستی‌شناسی در تفکر مولانا، انسان کامل، مظهر جامع اسمای الهی و محور توازن میان عالم غیب و شهادت است. عالم در پرتو حضور او معنا می‌یابد؛ زیرا او نمودار پیوند آفریننده و آفریده است؛ همان‌که مولانا از او با تعبیر «آدم جان» و «آینه حق» یاد می‌کند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم، بیت ۳۴۲۰).

از لحاظ روانی و اخلاقی، انسان کامل دارای ویژگی‌هایی چون تواضع، زهد، سعه صدر و عشق به خلق است. او از خودخواهی و منیت رها شده، در برابر خداوند تسلیم مطلق و در برابر خلق مهربان، بردبار و فروتن است (زرین کوب، ۱۳۸۷، ص ۲۴۳). دنیا را نه هدف، بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به حقیقت می‌داند و از تعادل روانی و وقار درونی برخوردار است (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم، بیت ۳۷۷۹).

عشق در جان او، جوهره حرکت وجودی‌اش است؛ عشقی کیهانی و الهی که هم به‌سوی حق و هم به‌سوی خلق جهت دارد (چیتیک، ۱۳۸۶، ص ۱۸۲). او تجربه فنا در ذات حق و بقای بالله را پشت سر نهاده و به مرتبه‌ای از وجود دست یافته که در آن، فردیت خود را در نور وحدت الهی محو کرده است (نصر، ۱۳۸۰، ص ۲۲۵).

از حیث کارکرد اجتماعی و هستی‌شناختی، انسان کامل چراغ هدایت دیگران، میزان حق در میان خلق و حامل حقیقت نبوت در لباس ولایت است. سخنان و رفتارهای او منشأ تأثیرگذاری معنوی و تربیتی است و چون در مقام قرب الهی قرار دارد، هدایت او از سر محبت، حکمت و معرفت صورت می‌گیرد.

در مجموع، انسان کامل از دیدگاه مولانا، تجسم عینی کمالات انسانی و الهی است؛ انسانی که از طریق ریاضت، تهذیب نفس، تجربه عشق، معرفت شهودی و آگاهی باطنی، به مقام واسطگی فیض الهی در عالم دست یافته و الگوی کمال برای سایر انسان‌ها به‌شمار می‌آید.

راه و روش دستیابی به انسان کامل از منظر مولانا

الف) تزکیه نفس و تصفیه درون

نخستین شرط سلوک معنوی، پاک‌سازی درون از صفات ناپسند مانند تکبر، حسد، شهوت و خشم است. مهار نفس اماره و مردن از خویشتن برای تولد معنوی ضروری است (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، بیت ۲۸۵؛ دفتر دوم، بیت ۱۷۴).

ب) عشق و فنا در معشوق

عشق الهی نیروی محرک اصلی در سیر کمال است. انسان باید از خود بگذرد و در معشوق فانی شود تا به مرتبه انسان کامل برسد (چیتیک، ۱۹۸۳، ص ۱۹۵؛ مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم، بیت ۳۹۱۸).

پ) تبعیت از ولی کامل و پیر راه

مولانا راهنمایی پیر کامل را برای سلوک الزامی می‌داند. پیر واسطه هدایت الهی و چراغی است که راه را روشن می‌سازد (Nicholson, 1926, p. 144؛ مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، بیت ۲۱۷۷).

ت) ریاضت و صبر در برابر ابتلائات

سختی‌ها و بلاها ابزار پالایش درون‌اند. این ابتلائات، انسان را از ناخالصی‌های نفسانی می‌رهانند و روح او را صیقل می‌دهند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم، بیت ۲۰۴۴؛ Schimmel, 1975, p. 171).

ث) صداقت و راستینگی در سلوک

صدق در نیت و عمل، شرط سلوک راستین است. ریاکاری مانع رشد است و تنها با هماهنگی ظاهر و باطن می‌توان به کمال رسید (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، بیت ۱۱۲۸).

ج) تهی شدن از منیت و خودبینی

خودخواهی حجاب میان انسان و خداست. برای سلوک، باید از منیت رها شد و در برابر خداوند تسلیم محض بود (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم، بیت ۱۵۴۵؛ دفتر چهارم، بیت ۲۶۴۵).

چ) ایمان و توکل مطلق به خداوند

ایمان راسخ و توکل کامل به خداوند، موجب آرامش درون، روشن‌بینی و اتحاد با حقیقت الهی می‌شود (Chittick, 1983, p. 200).

انسان از دیدگاه فرانکل

ویکتور فرانکل بنیان‌گذار مکتب معنادرمانی (Logotherapy) است که معنای زندگی را نیروی اصلی انگیزشی انسان می‌داند. این مکتب بخشی از روان‌شناسی وجودی و انسان‌گراست و بر آن است که حتی در سخت‌ترین شرایط، یافتن معنا می‌تواند به انسان انگیزه ادامه زندگی بدهد. معنا می‌تواند از طریق عشق، کار یا حتی رنج حاصل شود، به شرطی که فرد معنای رنج خود را دریابد (Frankl, 1963, p. 105).

فرانکل انسان را موجودی معنامحور، خودآگاه و آزاد می‌داند، نه ابزاری بی‌اراده یا محصول شرایط زیستی - اجتماعی. او تأکید می‌کند که انسان نه شیء است و نه هیچ، بلکه موجودی است که باید مسئولانه زندگی کند (فرانکل، ۱۳۹۶، ص ۱۵).

اصول بنیادین انسان‌شناسی فرانکل شامل موارد ذیل است:

- آزادی و مسئولیت: توانایی انتخاب واکنش در برابر شرایط، حتی در سخت‌ترین وضعیت‌ها، مانند

تجربه شخصی فرانکل در اردوگاه‌های کار اجباری (Frankl, 2006, p. 75).

- معنا به عنوان نیاز بنیادین: معنا نیرویی برای بقا و رشد است و از راه تجربه، آفرینش یا رنج یافت می‌شود (Frankl, 1988, p. 61).

- رنج و رشد فردی: رنج می‌تواند زمینه‌ای برای رشد معنوی و کشف هدف زندگی باشد، به‌ویژه اگر فرد بتواند معنای آن را دریابد (Frankl, 1992, p. 120).

- خودفراروی: توانایی انسان برای فراتر رفتن از خود و تمرکز بر دیگران که در خدمت معنا و هدفی بزرگ‌تر تحقق می‌یابد (Frankl, 1988, p. 110).

- نقش ارزش‌ها و وجدان: وجدان همچون «رادر معنوی» فرد را به سوی معنای زندگی هدایت می‌کند و ارزش‌ها ابزار تصمیم‌گیری در مسیر زندگی‌اند (Frankl, 1992, p. 85).

بر اساس این اصول، معنادرمانی فرانکل بر سه اصل آزادی اراده، جست‌وجوی معنا و کشف معنای زندگی استوار

است. آزادی اراده به معنای توانایی انتخاب موضع فرد نسبت به شرایط است، حتی در دشوارترین وضعیت‌ها، و با این آزادی، انسان مسئولیت انتخاب واکنش‌های خود را برعهده دارد و می‌تواند فراتر از خود حرکت کند و اهداف بزرگ‌تر و دیگران را نیز در نظر گیرد (فرانکل، ۱۳۹۶، ص ۲۵-۲۶؛ ۱۹۸۸، ص ۱۱۰).

انسان‌شناسی فرانکل تصویری یکپارچه از انسان ارائه می‌دهد که فعالانه در جست‌وجوی معناست، در مواجهه با محدودیت‌ها آزاد و مسئول است، و با بهره‌گیری از وجدان و ارزش‌ها مسیر رشد و فراتر رفتن از خود را دنبال می‌کند. این نگرش، زمینه‌ای مناسب برای بررسی تطبیقی با مفهوم «انسان کامل» در اندیشه عرفانی مولانا را فراهم می‌آورد.

انسان کامل در دیدگاه فرانکل: انسان معناجو و مسئول

فرانکل نقطه مرکزی وجود انسان را «اراده معطوف به معنا» (Will to Meaning) می‌داند و انسان کامل را کسی می‌داند که حتی در رنج، آزادی درونی خود را حفظ می‌کند و با انتخاب معنا، از محدودیت‌های زیستی و روانی عبور می‌نماید (فرانکل، ۱۳۹۰، ص ۷۹). او انسان کامل را کسی می‌داند که مسئولیت زندگی خود را می‌پذیرد و رنج را به‌عنوان فرصت رشد معنوی می‌شناسد. به قول فرانکل، انسان می‌تواند حتی در شرایط سخت و وحشتناک، زندگی شرافتمندانه داشته باشد (فرانکل، ۱۳۸۹، ص ۷۲).

فرانکل انسان کامل را کسی می‌داند که معنا را در زندگی یافته یا در جست‌وجوی آن است. در لوگوتراپی، معنا یک ضرورت وجودی است که باید کشف شود نه ساخته شود (Frankl, 1985, p. 121). انسان کامل از نظر او آزادی روحی حتی در شرایط رنج را حفظ می‌کند و مسئولیت وجودی زندگی خویش را می‌پذیرد (فرانکل، ۱۳۹۷، ص ۷۲ و ۹۸). همچنین فرانکل بر مفهوم «فرارفتن از خود» (Self-transcendence) تأکید دارد؛ یعنی حرکت به‌سوی دیگری یا معنا که عنصر اصلی انسان بودن است (فرانکل، ۱۳۹۷، ص ۶۵). نیروی اصلی انگیزشی انسان نیز «اراده برای معنا» است که او را به حرکت و تعالی می‌رساند (Frankl, 1985, p. 154).

در مجموع، انسان کامل از دیدگاه فرانکل کسی است که حتی در شرایط رنج، آزادی درونی خود را حفظ می‌کند، مسئولیت زندگی خویش را می‌پذیرد و با جست‌وجوی معنا، از محدودیت‌های زیستی و روانی عبور می‌نماید. چنین انسانی با نیروی انگیزشی «اراده معطوف به معنا» حرکت می‌کند، خودآگاه است و فرارفتن از خود را تجربه می‌نماید، یعنی به‌سوی دیگری یا معنا حرکت می‌کند. ویژگی‌های اصلی انسان کامل در اندیشه فرانکل شامل پذیرش مسئولیت وجودی، تجربه معنا، حفظ آزادی روحی در رنج، خودآگاهی و تلاش برای تعالی از طریق معناست. با توجه به این مشخصات، تصویر انسان کامل در نگاه فرانکل زمینه مناسبی برای بررسی تطبیقی با انسان کامل در عرفان مولوی فراهم می‌آورد.

راه و روش دستیابی به انسان کامل از دیدگاه فرانکل

ویکتور فرانکل، دستیابی به انسان کامل را فرآیندی پویا و تدریجی می‌داند که نیازمند فراهم آمدن شرایط روانی و محیطی خاص و طی کردن مراحل مشخص است. در این دیدگاه، انسان کامل نمی‌شود، مگر آنکه خودش به صورت آگاهانه و فعالانه در مسیر رشد، خودشکوفایی و معناجویی حرکت کند.

دیدگاه ویکتور فرانکل: معناجویی به عنوان مسیر انسان کامل

ویکتور فرانکل راه دستیابی به کمال انسانی را در معناجویی می‌داند. به باور او، اصلی‌ترین نیروی محرک انسان، خواست یافتن معنا در زندگی است (Frankl, 2006, p. 104).

روش‌های فرانکل برای دستیابی به انسان کامل عبارت‌اند از:

- تعهد به معنای فردی: انسان باید مسئولیت کشف معنای خاص خود در زندگی را بپذیرد.
- این معنا می‌تواند در کار، عشق یا حتی رنج یافت شود.
- فراتر رفتن از خود: خودفراموشی در خدمت یک هدف بزرگ‌تر، عاملی کلیدی در رشد فردی است.

- پذیرش مسئولانه رنج: در مواجهه با رنج، فرد باید پاسخ معناداری پیدا کند و اجازه ندهد رنج بی‌ثمر بماند (Frankl, 1988, p. 65).

- ارزش‌آفرینی در لحظه: هر موقعیت فرصتی برای تحقق ارزش‌هایی چون صداقت، دلسوزی و شجاعت است (فرانکل، ۱۳۸۹، ص ۸۵).

فرانکل تأکید می‌کند که معنای زندگی پیشاپیش داده نشده، بلکه باید توسط خود فرد در مسیر زندگی کشف شود. به طور خلاصه، دستیابی به انسان کامل از منظر فرانکل در مسیر کشف معنای منحصر به فرد زندگی می‌باشد.

مقایسه و بررسی تطبیقی

مسئله «انسان کامل» یکی از بنیادی‌ترین موضوعات در اندیشه‌های عرفانی و روان‌شناختی است. در این بخش به بررسی تطبیقی این دو نگرش در چند محور می‌پردازیم.

محورهای مطالعه — شامل مفهوم انسان کامل، ویژگی‌ها و سیر تحقق انسان کامل — بر اساس روش تحلیل موضوعی و تحلیل فلسفی — مفهومی استخراج شد. متون مولانا و منابع روان‌شناسی انسان‌گرا مطالعه و مفاهیم مرتبط یادداشت‌برداری و کدگذاری شد و پس از تحلیل تم‌ها، این سه محور به عنوان چارچوب مقایسه‌ای نظام‌مند تعیین شد. این رویکرد امکان بررسی وجوه اشتراک و تفاوت دیدگاه‌ها را فراهم می‌کند.

مقایسه انسان کامل از دیدگاه مولانا و ویکتور فرانکل

تحلیل موضوعی: مضمون‌های مشترک و تمایزات

الف) معنای زندگی به‌عنوان عنصر بنیادین کمال

مولانا انسان را جوینده معنای غایی هستی می‌داند که در وصال به حقیقت الهی معنا می‌یابد (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، بیت ۲۱۴۴). فرانکل نیز یافتن معنا را جوهر هستی انسان می‌داند که در رنج، مرگ و مسئولیت کشف می‌شود (Frankl, 1963, p. 110-113).

ب) رنج به‌مثابه راهی به‌سوی تعالی

مولانا رنج را عامل بیداری و پالایش روح می‌داند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم، بیت ۳۴۳۰؛ دفتر اول، بیت ۲۸۶۳). فرانکل نیز رنج را فرصتی برای یافتن معنا و رشد می‌شمرد (Frankl, 1985, p. 117).

پ) آزادی درونی در برابر شرایط بیرونی

مولانا آزادی واقعی را حالتی روحی می‌داند که به شرایط بیرونی وابسته نیست (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم، بیت ۴۸۳۰؛ دفتر دوم، بیت ۳۵۸۵). فرانکل نشان داده که انسان حتی در سخت‌ترین شرایط آزادی انتخاب نگرش دارد (Frankl, 1985, p. 86-88).

در هر دو دیدگاه، آزادی درونی شرط اساسی انسان کامل است؛ انسان کامل مولانا با رهایی از نفس آزاد می‌شود، و انسان کامل فرانکل با حفظ آزادی نگرش به بالاترین سطح تحقق خویش می‌رسد.

ت) منشأ معنا

مولانا معنا را از خداوند می‌داند و انسان کامل کسی است که در ارتباط عاشقانه با او معنا را کشف کند (چیتیک، ۱۳۸۶، ص ۱۳۲). فرانکل معنا را امری درون‌زاد و زمینی می‌داند که انسان باید آن را بیافریند یا کشف کند، نه الزاماً در پیوند با خدا (Frankl, 1985, p. 111-115).

ث) نگاه به خود

مولانا رسیدن به کمال را در گرو فنا و فروکاستن از خود می‌داند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم، بیت ۲۹۵). او خود را مانع کمال می‌شمارد و دعوت به فَنای فی الله می‌کند. فرانکل بر مسئولیت فرد و آزادی درونی تأکید دارد و «من» را محل انتخاب معنا می‌داند (Frankl, 1985, p. 121).

ج) غایت رشد و کمال

مولانا رشد حقیقی را در ترک دلبستگی‌های دنیوی و اتصال به عالم قدس می‌داند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم، بیت ۳۹۵؛ دفتر اول، بیت ۲۲۷۶). فرانکل رشد را در زندگی این‌جهانی و خدمت به معنا، معنا می‌کند (Frankl, 1985, p. 135).

تحلیل فلسفی - مفهومی

الف) هستی‌شناسی

مولانا هستی را جلوه‌ای از حق یکتا می‌داند و انسان کامل را کسی که در وحدت هستی غرق شود (کربن، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲). فرانکل هستی را قلمروی معناپذیر می‌بیند که توسط انسان خلق یا کشف می‌شود و محل انتخاب و مسئولیت است (Frankl, 1988, p. 55-57).

ب) معرفت‌شناسی

مولانا معرفت را بر شهود عرفانی، عشق و دل استوار می‌داند و عقل را ابزاری محدود برای شناخت حقیقت می‌داند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، ابیات ۱۱۲۰-۱۱۲۲). فرانکل معرفت را حاصل تجربه زیسته آگاهانه و درک فلسفی معنا می‌داند (Frankl, 1985, p. 107-109).

پ) انسان‌شناسی

مولانا انسان را موجودی الهی می‌داند که از اصل نورانی خود جدا افتاده و باید بازگردد (مولوی، ۱۳۸۶). فرانکل انسان را موجودی آزاد، مسئول و معناتطلب می‌داند که در رنج نیز می‌تواند معنا خلق کند (Frankl, 1985, p. 122). جدول ۱: خلاصه مقایسه انسان از منظر مولانا و فرانکل

مؤلفه	ویکتور فرانکل	مولانا
مضمون مشترک	معناجویی، رنج تعالی‌بخش، آزادی درون	معناجویی، رنج تعالی‌بخش، آزادی درون
هدف نهایی	یافتن معنا در زندگی، عمل به مسئولیت‌ها	اتصال به حق، فنا فی الله
منشأ معنا	درون فرد، موقعیت‌های زندگی	خداوند، حقیقت مطلق
نگاه به خود	مسئولیت‌پذیر، خلاق، معناگرا	مانع رشد، باید فانی شود
غایت رشد و کمال	رشد این جهانی و در خدمت معنا	ترک دلبستگی‌های دنیوی و اتصال به عالم قدس
هستی‌شناسی	هستی معناپذیر، مبتنی بر انتخاب و آزادی	وحدت وجود، هستی قدسی
معرفت‌شناسی	تجربه زیسته، شهود فلسفی، درک معنا در رنج	شهود عرفانی، عشق، دل
انسان‌شناسی	انسان موجودی آزاد، مسئول و معناتطلب	انسان موجودی الهی و در حال بازگشت

مقایسه انجام‌شده در این بخش حاصل تحلیل استقرایی و مضمون‌کاوانه متون اصلی مولانا و فرانکل‌اند. این مؤلفه‌ها با روش تحلیل موضوعی و بر اساس کدگذاری مفاهیم پرتکرار و بنیادین در تبیین انسان کامل استخراج شده‌اند.

مقایسه ویژگی‌های انسان کامل از دیدگاه مولانا و ویکتور فرانکل

روش تحلیل موضوعی: مضامین مشترک و متفاوت

الف) ویژگی بنیادین انسان کامل

در اندیشه مولانا، انسان کامل مظهري از صفات الهی است که با گذر از نفسانیت، تجلی عشق و رحمت الهی را در خود دارد و هیچ تعین نفسانی در او باقی نمی‌ماند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم، بیت ۷۹۴؛ مولوی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۴). در مقابل، فرانکل انسان کامل را معناجوی حقیقی می‌داند که حتی در سخت‌ترین شرایط معنای زندگی را کشف می‌کند (Frankl, 1985, p. 133).

ب) نوع رابطه با خویشتن

مولانا انسان کامل را کسی می‌داند که از خود دنیوی عبور کرده و به خود حقیقی متصل می‌شود، یعنی فنا در ذات الهی (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، ابیات ۳۰۵-۳۰۵؛ چیتیک، ۱۳۹۰، ص ۶۳). فرانکل بر پذیرش فردیت تأکید دارد و معتقد است پذیرش باید از طریق یافتن معنا در زندگی و حتی در رنج و درد صورت گیرد (Frankl, 1985, p. 136).

پ) نحوه ارتباط با دیگران

مولانا انسان کامل را عاشق و شفقت‌آمیز در تعامل با دیگران می‌داند و معتقد است که او تمام مخلوقات را مظاهر الهی می‌بیند و دیگران را به‌سوی حقیقت هدایت می‌کند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم). فرانکل نیز انسان کامل را فردی مسئول می‌داند که با درک نیازهای معنوی دیگران، به آنها در یافتن معنا کمک می‌کند (Frankl, 1985, p. 142).

ت) تجربه هستی

مولانا انسان کامل را کسی می‌داند که شهود الهی را در تمام لحظات زندگی تجربه می‌کند و به حقیقت و معنای ژرف‌تر از هستی نزدیک می‌شود (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر چهارم). فرانکل نیز توانایی یافتن معنا در هر شرایطی، حتی سخت‌ترین شرایط را ویژگی انسان کامل می‌داند (Frankl, 1985, p. 153).

روش مقایسه فلسفی - مفهومی: بررسی مبانی معرفتی و انسان‌شناختی

در اندیشه مولانا، شناخت حقیقت انسان کامل بر معرفت حضوری و شهودی استوار است؛ معرفتی که از طریق سلوک معنوی، تهذیب نفس و کشف قلبی حاصل می‌شود و انسان کامل را نه صرفاً به‌عنوان یک مفهوم نظری، بلکه به‌مثابه حقیقتی زیست‌شده و شهودشدنی معرفی می‌کند. در مقابل، دیدگاه فرانکل بر مبنای معرفت‌شناسی وجودی - پدیدارشناختی و معنماحور شکل گرفته است؛ به‌گونه‌ای که شناخت انسان کامل از خلال تجربه زیسته،

مواجهه آگاهانه با رنج، انتخاب آزادانه و پذیرش مسئولیت اخلاقی در موقعیت‌های واقعی زندگی حاصل می‌شود.

الف) تعریف انسان کامل

مولانا انسان کامل را آینه‌ای می‌داند که صفات الهی را بازتاب می‌دهد و از خویشتن نفسانی عبور کرده و به حقیقت الهی می‌پیوندد (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول). فرانکل انسان کامل را جوینده معنا در زندگی می‌بیند؛ انسانی که برای خود و دیگران معنا می‌یابد و حتی در بحران‌ها معانی عمیق‌تری کشف می‌کند (Frankl, 1985, p. 137).

ب) ماهیت رشد

در نگاه مولانا، رشد انسان سیر معنوی از کثرت به وحدت و از ظاهر به باطن است که او را به حقیقت الهی می‌رساند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر پنجم). فرانکل رشد را محصول معنا یافتن در زندگی، به‌ویژه در مواجهه با درد و رنج می‌داند و معتقد است بحران‌ها فرصت رشد معنوی‌اند (Frankl, 1985, p. 139).

پ) مقام آزادی و اراده

از نظر مولانا، انسان کامل از تعلقات دنیوی آزاد است و اراده‌اش هماهنگ با اراده الهی است (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر دوم). در دیدگاه فرانکل، آزادی همراه با مسئولیت است. انسان کامل آزادی خود را برای یافتن معنا به‌کار می‌گیرد و مسئولیت معنوی خود را در قبال خود و دیگران می‌پذیرد (Frankl, 1985, p. 144).

جدول ۲: خلاصه مقایسه ویژگی‌های انسان کامل از منظر مولانا و فرانکل

مؤلفه	ویکتور فرانکل	مولانا
ویژگی بنیادین	یافتن معنا در زندگی، حتی در رنج	تجلی اسما و صفات الهی
رابطه با خود	پذیرش خود از طریق یافتن معنا	فنا در حق، رهایی از نفس
رابطه با دیگران	مسئولیت معنوی و کمک به دیگران در جست‌وجوی معنا	عشق الهی و شفقت
تجربه هستی	یافتن معنا در تمام شرایط زندگی	شهود حق در مظاهر هستی
ماهیت رشد	رشد محصول معنا یافتن	سیر معنوی از کثرت به وحدت
آزادی و اراده	آزادی در راستای یافتن معنا و مسئولیت‌پذیری	اتحاد با اراده الهی

سیر تحقق انسان کامل و دستیابی به کمال

تحلیل موضوعی: مضامین مشترک و متفاوت

الف) مسیر دستیابی به کمال

از دیدگاه مولانا، مسیر دستیابی به کمال از طریق عشق و معرفت الهی، رهایی از تعلقات دنیوی و فنا در ذات

خداوند امکان‌پذیر است (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول و دوم). رشد انسان فرآیندی روحی و متافیزیکی است که از عبور از ظاهر به باطن و حرکت از کثرت به وحدت می‌گذرد و با شهود و تجلی حق همراه است (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر چهارم و ششم). راه دستیابی به کمال، سلوک عارفانه، ترک دنیا و تسلیم در برابر اراده الهی است (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم). فرانکل دستیابی به کمال را در گرو جست‌وجوی معنا و انتخاب‌های آگاهانه می‌داند. انسان با پذیرش مسئولیت، معناجویی فعال حتی در شرایط دشوار و مواجهه با رنج، به تعالی و رشد می‌رسد فرآیند رشد او مبتنی بر آزادی درونی، اراده معطوف به معنا و مسئولیت‌پذیری است (Frankel, 1985, p. 65-77).

ب) مراحل و مراتب رشد و کمال

مولانا مراحل رشد را حرکت از خودخواهی و تعلقات دنیوی به فنا در خدا و تحقق وحدت با حق می‌داند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول و دوم). این فرآیند معنوی و متافیزیکی انسان را از سطح ظاهری به سطح باطنی و روحانی هدایت می‌کند. فرانکل رشد و کمال را در جست‌وجوی فعالانه معنا، انتخاب هدف و مسئولیت‌پذیری در زندگی، حتی در مواجهه با رنج و سختی‌ها می‌بیند مراتب رشد در نظر او مبتنی بر تجربه معنا و توانایی فراتر رفتن از شرایط محدودکننده است (Frankl, 1988, p. 68-72).

ج) موانع در مسیر رشد و کمال

مولانا بزرگ‌ترین مانع را نفس و تعلقات دنیوی می‌داند. خودخواهی، غرور، ترس و وابستگی‌ها انسان را از سیر به‌سوی کمال باز می‌دارند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر دوم و سوم). فرانکل فقدان معنا، بی‌هدفی و بی‌معنایی زندگی را مانع اصلی رشد می‌داند. اضطراب و تعلقات دنیوی در غیاب معنا موجب خلأ وجودی می‌شوند (Frankl, 1985, p. 74, 96, 100, 102).

د) راهکارها و ابزارهای دستیابی به کمال

مولانا دستیابی به کمال را از مسیر خودشناسی، فنا در ذات الهی، عشق الهی، پذیرش رنج و تسلیم به اراده خداوند می‌داند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، دوم، سوم و ششم). فرانکل مسیر رسیدن به کمال را از طریق خودآگاهی معنوی، پذیرش مسئولیت، جست‌وجوی معنا در رنج و عشق به دیگری معرفی می‌کند (Frankl, 1985, p. 118, 122, 130, 136, 141).

روش مقایسه فلسفی - مفهومی: بررسی مبانی معرفتی و انسان‌شناختی

الف) ماهیت روش دستیابی به کمال

روش مولانا مبتنی بر سلوک متافیزیکی و رهایی از خود است. فنا در ذات الهی و تسلیم کامل به ساحت قدسی، انسان را به انسان کامل تبدیل می‌کند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول). فرانکل نیز روش خود را بر اساس معنادرمانی و مسئولیت فرد در یافتن معنا تعریف می‌کند (Frankl, 1985, p. 65).

(ب) فرآیند رشد در مسیر دستیابی به کمال

مولانا حرکت از کثرت به وحدت و عبور از خود را فرآیند رشد می‌داند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر چهارم). فرانکل رشد را در مواجهه فعال با رنج و انتخاب‌های معنوی می‌بیند (Frankl, 1985, p. 77).

(ج) ماهیت کمال و انسان کامل

انسان کامل در اندیشه مولانا مظهر اسما و صفات الهی و آینه‌دار حقیقت است (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول). از دید فرانکل، انسان کامل کسی است که حتی در شرایط دشوار معنا می‌آفریند و فراتر از محدودیت‌های موجود حرکت می‌کند (Frankl, 1985, p. 77).

(د) عوامل مؤثر در رشد و غلبه بر موانع

مولانا مجاهدت درونی، عشق الهی، رهایی از تعلقات دنیوی و تسلیم به خداوند را مؤثر می‌داند (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول و دوم). فرانکل بر آزادی درونی، مسئولیت‌پذیری و انتخاب معنای زندگی تأکید دارد (Frankl, 1985, p. 70, 72, 107).

جدول ۳: جدول خلاصه مقایسه راهکارها، موانع و مسیرهای دستیابی به کمال و انسان کامل

مولانا	فرانکل	مؤلفه
عشق و معرفت الهی، رهایی از تعلقات دنیوی، فنا در ذات الهی	جست‌وجوی معنا، انتخاب‌های معنوی، مسئولیت‌پذیری در شرایط دشوار	مسیر و روش دستیابی به کمال
حرکت از کثرت به وحدت، عبور از خود، فرآیندی روحی و متافیزیکی	جست‌وجوی فعالانه معنا، انتخاب هدف و مسئولیت در زندگی، حتی در رنج	مراحل رشد و کمال
یکی شدن با خدا از طریق عشق و فنا	معنای زندگی از طریق انتخاب‌های آزاد و پذیرش مسئولیت	ارتباط با خدا و معنویت
نفس، تعلقات دنیوی، ترس و غرور	فقدان معنا، اضطراب، وابستگی‌های دنیوی	موانع در مسیر رشد و کمال
فنا در ذات الهی، توکل به خدا، مجاهدت درونی، عشق الهی	جست‌وجوی معنا، پذیرش رنج، مسئولیت‌پذیری، عشق به دیگری	نحوه غلبه بر موانع
سلوک متافیزیکی و تسلیم به ذات الهی	معنادرمانی و مسئولیت فرد در یافتن معنا	ماهیت روش دستیابی به کمال
حرکت از کثرت به وحدت و از ظاهر به باطن	مواجهه فعال با رنج و انتخاب معنای زندگی	فرآیند رشد
مظهر اسما و صفات الهی، آینه‌دار حقیقت	انسانی که در رنج معنا می‌آفریند و فراتر از شرایط محدود حرکت می‌کند	ماهیت کمال و انسان کامل
مجاهدت با نفس، عشق الهی، رهایی از تعلقات دنیوی	آزادی درونی، اراده معطوف به معنا، مسئولیت‌پذیری	عوامل مؤثر در رشد

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مسئله انسان کامل، با وجود تفاوت‌های بنیادین میان عرفان اسلامی و روان‌شناسی انسان‌گرا، در هر دو نظام فکری جایگاهی محوری دارد. تحلیل تطبیقی اندیشه‌های مولانا و فرانکل نشان می‌دهد که مفهوم انسان کامل، با وجود تفاوت‌های بنیادین در مبانی فلسفی، به‌ویژه در حوزه‌های معرفت‌شناسی و هستی‌شناختی، در هر دو نظام فکری، تأکیدی عمیق بر ظرفیت انسان برای رشد، تعالی و معناجویی فعال دارد. این یافته‌ها نشان می‌دهند که انسان، چه در نگرش عرفانی و چه در روان‌شناسی معناگرا، موجودی پویا، دارای توانایی عبور از محدودیت‌های خویش و رشد در مسیر کمال است.

در نگاه مولانا، انسان کامل مظهر صفات الهی است و مسیر رسیدن به این مقام، فرایندی شهودی و سلوکی است که انسان را از تعلقات نفسانی رها می‌کند و به اتحاد با حقیقت الهی می‌رساند. فرانکل نیز با تمرکز بر معنا، مسئولیت و مواجهه آگاهانه با رنج، تصویری از انسان ارائه می‌دهد که با انتخاب معنا و پذیرش محدودیت‌ها، به خودفراروی و تعالی وجودی دست می‌یابد. با وجود تفاوت در خاستگاه معنا (دیدگاه الهی در مولانا و دیدگاه انسانی - اگزیستانسیال در فرانکل) هر دو دیدگاه بر ضرورت عبور از خود محدود و تجربه رنج به‌عنوان شرط رشد و تعالی تأکید دارند.

تفسیر این هم‌پوشانی مفهومی نشان می‌دهد که مسیر کمال انسان، نه صرفاً یک فرایند روانی یا زیستی، بلکه حرکتی درونی، پویا و مبتنی بر تحول شخصی، اخلاقی و معنوی است. این دیدگاه می‌تواند الهام‌بخش طراحی برنامه‌های تربیت معنوی، روان‌درمانی معناگرا و توسعه فردی باشد و راهنمایی برای تلفیق آموزه‌های سنتی و یافته‌های علمی در مواجهه با چالش‌های معنایی معاصر فراهم کند.

همچنین بررسی تطبیقی مولانا و فرانکل بر اهمیت بازاندیشی در نسبت میان روان‌شناسی و معنویت تأکید دارد. تفاوت‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی این دو نظام، اگرچه مانع هم‌راستاسازی کامل است، اما خود فرصتی برای گفت‌وگوی سازنده و استخراج الگوهای کاربردی برای رشد انسانی فراهم می‌آورد. از این منظر، ظرفیت‌های وجودی انسان هم در ساحت معنوی و هم در حوزه تجربی، قابل بررسی، پرورش و ارتقا هستند. در نهایت، این مطالعه نشان می‌دهد که انسان کامل، در هر دو نگاه، نمادی از حرکت به‌سوی معنا، مسئولیت و تعالی وجودی است. فهم تطبیقی این مفهوم، علاوه بر ارزش نظری، می‌تواند مسیر پژوهش‌های میان‌رشته‌ای آینده را روشن کند و درک عمیق‌تری از رشد و کمال انسان در زندگی معاصر فراهم آورد.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶م). *فصوص الحکم*. قاهره: دار إحياء الكتب العربیه.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۶). *جهان‌بینی عرفانی مولانا*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: صریر.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰). *اصول و مبانی عرفان مولوی*. ترجمه جلیل پروین. تهران: بصیرت.
- حاج زین‌العابدین، فاطمه، احمدنژاد، کامل، محسنی هنجنی، فریده و لطفی عظیمی، افسانه (۱۴۰۲). تحلیل مفهوم معنی و شوق زندگی در مثنوی معنوی با تأکید بر نظریه ویکتور فرانکل. *متن‌پژوهی ادبی*، ۲۷(۲۹)، ۲۸۱-۳۰۴.
- حسینی بافرانی، طلعت و آذربایجانی، مسعود (۱۳۹۰). انسان سالم و ویژگی‌های آن از دیدگاه ویکتور فرانکل. *روان‌شناسی و دین*، ۴(۲)، ۱۱۳-۱۲۵.
- حسین‌نچاری، مسعود، شهوند، پردیس و رستمی، سمیرا (۱۳۹۱). بررسی مقایسه‌ای مفهوم انسان کامل در دیدگاه مولوی و فرانکل. *همایش ملی تعلیم و تربیت اسلامی*.
- خالقی تبار، سهیلا و بکتابشیان، اعظم (۱۴۰۰). انسان‌شناسی و روان‌درمانی از دیدگاه مولانا. *روان‌شناسی و علوم رفتاری ایران*، ۲۵، ۷۶-۹۵.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷). *در قلمرو وجدان*. تهران: علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴). *سر نی*. تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷). *پله پله تا ملاقات خدا*. تهران: علمی.
- زمانی، کریم (۱۳۹۲). *شرح جامع مثنوی معنوی*. تهران: اطلاعات.
- شریعت باقری، محمدمهدی (۱۳۹۱). مطالعه تطبیقی نظریات مولوی و مزلو درباره انسان سالم و کامل. *مطالعات روان‌شناسی*، ۴، ۱۳۱-۱۴۵.
- ظهیری ناو، بیژن، علایی ایلخچی، مریم و رجبی، سوران (۱۳۸۷). بررسی تطبیقی نموده‌های خودشکوفایی در مثنوی با روان‌شناسی انسان‌گرایانه آبراهام مزلو. *پژوهشی گوهر گویا*، ۲(۳)، ۹۱-۱۲۴.
- عبداللهی، عصمت، خلیلی، فاطمه و عارف‌نیا، طیبه (۱۴۰۳). مطالعه تطبیقی ویژگی‌های انسان کامل از منظر قرآن کریم و روان‌شناسی انسان‌گرا. *مطالعات قرآن و حدیث*، ۱۷(۲)، ۲۷۷-۳۰۲.
- فرانکل، ویکتور (۱۳۸۹). *انسان در جست‌وجوی معنا*. ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی. تهران: درسا.
- فرانکل، ویکتور (۱۳۹۶). *مبانی و کاربردهای معنی‌درمانی*. ترجمه مهین میلانی. تهران: درسا.
- فرانکل، ویکتور (۱۳۹۷). *درون خود را جست‌وجو کنید*. ترجمه الهام مبارکی‌زاده. تهران: پل.
- فرانکل، ویکتور (۱۳۹۴). *فریاد تشنیده برای معنی*. ترجمه مصطفی تبریزی و علی علوی‌نیا. تهران: فراروان.
- قدیری یگانه، شبنم، آذر، اسماعیل و زیرک، ساره (۱۴۰۰). مقایسه تطبیقی معنای رنج در اندیشه ویکتور فرانکل و مولانا. *جستارنامه ادبیات تطبیقی*، ۲.
- قدیری یگانه، شبنم، آذر، اسماعیل و زیرک، ساره (۱۴۰۱). تحلیل تطبیقی و بین‌رشته‌ای مسئولیت‌پذیری در نظریه معنادرمانی

ویکتور فرانکل و مثنوی مولوی. *مطالعات بین‌رشته‌ای ادبیات، هنر و علوم انسانی*، ۲(۲)، ۷۸-۵۱.
قشقای، سعید و سلمانیور، راضیه (۱۳۹۳). افزایش تنش از دید مولانا و فرانکل. *عرفانیات در ادب فارسی*، ۲۰، ۱۲۷-۱۴۴.
قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). *تمهید القواعد*. تصحیح و ترجمه: سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
کربن، هانری (۱۳۸۰). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*. ترجمه: سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: فرزانه روز.
مسعودی‌فرد، جلیل (۱۴۰۱). انسان متعالی در نظر مولانا و روان‌شناسان کمال (با تأکید بر دفتر اول مثنوی). *پژوهش‌های اخلاقی*، ۱۳(۲)، ۲۱۵-۲۳۶.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۷). *فیه ما فیه*. تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۶). *مثنوی معنوی*. تصحیح: رینولد نیکلسون. تهران: هرمس.
مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۷). *دیوان شمس تبریزی*. تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: نگاه.
نصر، سیدحسین (۱۳۹۰). *اسلام و انسان کامل*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Braun, V. & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.

Chittick, W. C. (1983). *The Sufi path of love: The spiritual teachings of Rumi*. State University of New York Press.

Frankl, V. E. (1985). *Man's search for meaning*. Beacon Press.

Frankl, V. E. (1988). *The will to meaning*. Meridian Books.

Frankl, V. E. (2006). *The doctor and the soul: From psychotherapy to logotherapy*. Vintage.

Kabat-Zinn, J. (2005). *Wherever you go, there you are: Mindfulness meditation in everyday life*. Hachette Books.

Nicholson, R. A. (1926). *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*. E. J. W. Gibb Memorial.

Rescher, N. (2005). *Philosophical reasoning: A study in the methodology of philosophical inquiry*. Blackwell Publishing.

Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.

Marital Infidelity Based on Islamic Sources and Its Prediction Based on the Role of Spouses and Marital Satisfaction

 **Fahimeh Mehrabi**  / Master's student in Psychology, Hoda College fahimmehraab@gmail. Com

Mohammad Zarei Tupkhaneh / Assistant Professor, Department of Psychology, Research Institute of Hawzeh and University mohammad1358z@gmail. com

Received: 2025/10/05 - **Accepted:** 2025/12/03

Abstract

One of the most serious threats that destabilizes the foundation of the family is marital infidelity. The present study aimed to examine marital infidelity based on Islamic sources and to predict the tendency toward it, based on the role of spouses and marital satisfaction. The statistical population of the study included married men and women in Tehran, from which a sample of 111 individuals was selected using convenience sampling. The data collection tools were Islamic scales of tendency toward infidelity and the role of spouses, as well as a marital satisfaction scale. Pearson correlation coefficient and stepwise regression analysis were used to analyze the data. The findings showed that the higher the quality of spousal roles and the level of marital satisfaction, the lower the tendency toward infidelity. The results of regression analysis also indicated that the role of spouses and marital satisfaction could predict the tendency toward infidelity. Comparisons of means also showed that the tendency toward infidelity was higher in men than in women. The results of this study emphasize strengthening religious teachings related to the consolidation of family roles and the importance of the quality of marital interactions in reducing the tendency toward infidelity."

Keywords: Marital infidelity, role of spouses, marital satisfaction, Islamic sources.

پیمان شکنی زناشویی بر اساس منابع اسلامی و پیش بینی آن بر پایه نقش همسران و رضایت زناشویی

fahimmehraab@gmail.com

mohammad1358z@gmail.com

کف فهیمة محرابی  / دانشجوی کارشناسی ارشد روان شناسی دانشکده هدی

محمد زارعی توپخانه / استادیار گروه روان شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

چکیده

از مهم ترین تهدیدهایی که بنیان خانواده را متزلزل می کند، پیمان شکنی در زناشویی است. پژوهش حاضر با هدف بررسی پیمان شکنی زناشویی بر اساس منابع اسلامی و پیش بینی گرایش به آن بر اساس نقش همسران و رضایت زناشویی انجام شد. جامعه آماری پژوهش شامل زنان و مردان متأهل شهر تهران بود که نمونه ای به حجم ۱۱۱ نفر با روش نمونه گیری در دسترس انتخاب شد. ابزار گردآوری داده ها، مقیاس های اسلامی گرایش به پیمان شکنی و نقش همسران، و مقیاس رضایت زناشویی بود. برای تحلیل داده ها از ضریب همبستگی پیرسون و تحلیل رگرسیون گام به گام استفاده گردید. یافته ها نشان داد هرچه کیفیت نقش همسران و سطح رضایت زناشویی بالاتر باشد، گرایش به پیمان شکنی کاهش می یابد. نتایج تحلیل رگرسیون نیز بیانگر آن بود که نقش همسران و رضایت زناشویی توان پیش بینی گرایش به پیمان شکنی را دارند. مقایسه میانگین ها نیز نشان داد گرایش به پیمان شکنی در مردان بیشتر از زنان است. نتایج این پژوهش بر تقویت آموزه های دینی مرتبط با تحکیم نقش های خانوادگی و اهمیت کیفیت تعاملات زناشویی در کاهش گرایش به پیمان شکنی تأکید دارد.

کلیدواژه ها: پیمان شکنی زناشویی، نقش همسران، رضایت زناشویی، منابع اسلامی.

مقدمه

پیمان‌شکنی زناشویی یکی از چالش‌های پیچیده و چندبعدی در روابط انسانی است که نه‌تنها پیامدهای فردی و روان‌شناختی عمیقی بر قربانیان آن می‌گذارد، بلکه ساختار خانواده و جامعه را نیز با بحران مواجه می‌سازد. در قرآن کریم، پیمان زناشویی «میثاق غلیظ» و از محکم‌ترین پیمان‌ها معرفی شده و می‌فرماید: «زنان (در ازدواج)، پیمانی محکم و سنگین از شما گرفتند» (نساء: ۲۱)؛ بنابراین شکستن این پیمان، عملی شدیداً نکوهیده تلقی شده است. در روایات نیز پیمان‌شکنی زناشویی در روابط زناشویی به‌صراحت مذموم شمرده شده است. امام صادق (ع) فرمود: «خداوند خانه‌ای را که در آن وفا باشد دوست دارد، و خانه‌ای که در آن خیانت باشد ناپسند می‌شمارد» (کلینی، ۱۴۰۷ق).

پیمان‌شکنی می‌تواند طول عمر رابطه زناشویی را کاهش داده و به طلاق منجر شود؛ رخدادی که خود، پیامدهایی همچون از هم پاشیدن خانواده، نابودی آینده فرزندان و آسیب‌های روانی و اجتماعی گسترده را به دنبال دارد (تقی‌پوری، ۱۴۰۱؛ زارعی و همکاران، ۱۴۰۲). پیامدهای پیمان‌شکنی محدود به بعد خانوادگی نیست و قربانیان آن اغلب با اختلالات عاطفی، شناختی، رفتاری و جسمی مواجه می‌شوند؛ اختلالاتی که سلامت روان و کیفیت زندگی فردی و اجتماعی آنان را به‌طور جدی تهدید می‌کند (زارعی، ۱۴۰۲). حتی برخی مطالعات نشان داده‌اند که تجربه پیمان‌شکنی می‌تواند به اختلال استرس پس از سانحه شباهت داشته باشد و قربانیان دچار نشخوار ذهنی، اجتناب هیجانی و تمایل به انتقام شوند. بنابراین توجه به عوامل زمینه‌ساز این پدیده و راهکارهای پیشگیری از آن ضرورتی انکارناپذیر است.

در سال‌های اخیر، با گسترش فضای مجازی، تعریف پیمان‌شکنی زناشویی دچار تحول شده است. امروزه، پیمان‌شکنی تنها به روابط فیزیکی محدود نمی‌شود، بلکه شامل ارتباطات عاطفی و مجازی، تبادل محتوای صمیمانه و حتی خیال‌پردازی‌های بیرون از چارچوب ازدواج نیز می‌شود (Schmiedeberg & Bozoyan, 2023). این گسترش مفهومی نه‌تنها تشخیص پیمان‌شکنی را دشوارتر کرده، بلکه پیامدهای روانی آن را نیز عمیق‌تر ساخته است (Roby, 2024). به همین دلیل، بررسی پیمان‌شکنی نیازمند دیدگاهی جامع و چندبعدی است. از برخی پژوهش‌های اسلامی درباره مفهوم پیمان‌شکنی زناشویی به‌دست می‌آید که بر اساس دیدگاه اسلامی، هرگونه روابط عاطفی یا جنسی غیرشرعی که فرد با غیر از همسر خود داشته باشد، پیمان‌شکنی زناشویی دانسته می‌شود (زارعی، ۱۴۰۲).

پژوهشگران معتقدند این پدیده تک‌عاملی نیست، بلکه مجموعه‌ای از عوامل فردی، خانوادگی و اجتماعی در بروز آن نقش دارند (ساعی شریفی، ۲۰۲۳). رویکرد خداسو معتقد است که پیمان‌شکنی حاصل هم‌افزایی میان عوامل فردی و ارتباطی است؛ به‌گونه‌ای که بدون اصلاح هم‌زمان این دو حوزه، نمی‌توان انتظار داشت درمان یا پیشگیری به نتیجه مطلوب برسد (زارعی، ۱۴۰۴).

عوامل ارتباطی که به کیفیت تعامل زوجین و شرایط پیرامونی آنها مربوط است، شامل مواردی مانند ضعف نقش تکیه‌گاهی در مردان (قال رسول الله ﷺ: «أَيُّمَا رَجُلٍ رَضِيَ بَتْرَيْنِ امْرَأَتِهِ وَتَخْرُجَ مِنْ بَابِ دَارِهَا فَهُوَ دَيُّوتٌ وَلَا يَأْتُمُ مَنْ يُسْمِيهِ دَيُّوتًا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۶، ص ۱۱۶))، پیشینه‌های خانوادگی («عنه ﷺ: عَفَا عَنْ نِسَاءِ النَّاسِ تَعَفُّ نِسَاؤُكُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۶، ص ۱۸)) و قومی - اجتماعی («قال رسول الله ﷺ: خَيْرُ نِسَائِكُمْ نِسَاءُ قَرِيبٍ؛ رَقَاتِقٌ عَلَى أَزْوَاجِهِنَّ، أَعْفَاءٌ عِنْدَ غَيْرِهِمْ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۳۷))، بی‌توجهی به آراستگی ظاهری («پیامبر ﷺ: مَنْ شَرَّ نِسَائِكُمْ... الْمُتَبَرِّجَةُ إِذَا غَابَ عَنْهَا زَوْجُهَا، الْحِصَانُ مَعَهُ إِذَا حَضَرَ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۱۶۵))، کمبود توجه به نیازهای عاطفی زنان («الإِمَامُ عَلِيُّ ﷺ: مَنْ سَاءَ خُلُقُهُ مَلَأَ أَهْلُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۳))، نوع پوشش و سبک ظاهر («إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ نَهَى عَنِ الْقَنَازِعِ وَالْقَصَصِ وَنَقَشِ الْخِصَابِ عَلَى الرَّاحَةِ وَقَالَ إِنَّمَا هَلَكَتْ نِسَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ قَبْلِ الْقَصَصِ وَنَقَشِ الْخِصَابِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۸۶))، نارضایتی یا کمبود در حوزه نیازهای جنسی («قال الإمام الصادق ﷺ: «مَنْ اخْتَارَ زَوْجَةً وَلَمْ يُجَامِعْهَا أَرْبَعِينَ يَوْمًا، فَإِذَا أَثَمَ فَلَا تُمْ عَلَيْهِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۳۹))، ضعف در پذیرش و انعطاف‌پذیری زنان (پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «يَا عَلِيُّ مَنْ أَطَاعَ امْرَأَتَهُ أَكَبَهُ اللَّهُ عَلَى وَجْهِهِ فِي النَّارِ فَقَالَ عَلِيُّ ﷺ وَمَا تِلْكَ الطَّاعَةُ قَالَ يَأْذَنُ لَهَا فِي الذَّهَابِ إِلَى الْحَمَّامَاتِ وَالْعُرْسَاتِ وَالنِّبَاحَاتِ وَنُبْسِ الْثِيَابِ الرَّقَاقِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۱۷))، و همچنین روابط مختلط و مرزهای نامشخص («وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ» (یوسف، ۲۳)) است؛

عوامل فردی، بیشتر به ویژگی‌ها و توانمندی‌های شخصیتی و فردی برمی‌گردد؛ از جمله این عوامل می‌توان به ضعف پایبندی‌های مذهبی و اعتقادی (امام علی ﷺ می‌فرماید: «انسان مسلمان، از خیانت بری است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۸۴))، ناتوانی در به‌کارگیری عقلانیت در تصمیم‌گیری‌ها («قال رسول الله ﷺ: «أَدَاءُ الْأَمَانَةِ وَتَرْكُ الْخِيَانَةِ مِنْ جُنُودِ الْعَقْلِ» (طبرسی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۸))، ضعف در خویشتن‌داری و کنترل تکان‌ها («قال الإمام الجواد ﷺ: عَنْ مُوسَى ﷺ: «اللَّهُمَّ! مَا جَزَاءُ مَنْ تَرَكَ الْخِيَانَةَ حَيَاءً مِنْكَ؟ فَقَالَ: يَا مُوسَى! الْأَمَانُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۳۸۴))، بی‌ثباتی هیجانی («قال رسول الله ﷺ: «مَنْ كَانَ زَرَانَةً، لَمْ يُفْتَنْ فِي الشَّهْوَةِ فِي الطَّرُوفِ غَيْرِ الْمُنَاسِبَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۲۷))، کاهش حرمت و عزت‌نفس («قال الإمام علي ﷺ: «الْكِبْذُ وَالْخِيَانَةُ لَبْسَا مِنْ أَخْلَاقِ الْإِنْسَانِ الْكَرِيمِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۸۱))، نگرش اباحه‌گرایانه نسبت به روابط («قال الإمام علي ﷺ: «الغَيُورُ لَا يَزْنِي أَبَدًا» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۸۴))، بدبینی و بی‌اعتمادی مفرط («قال علي ﷺ: «مَنْ كَانَ عِنْدَهُ سُوءُ ظَنٍّ، ظَنَّ بِالْآخِرِينَ خِيَانَةً مَنْ لَمْ يَخُنْ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۶۳))، و گرایش به تنوع‌طلبی («قال الإمام الصادق ﷺ: «يُبْعِضُ اللَّهُ الطَّلَاقَةَ الْمُتَنَوِّعَةَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۵)) اشاره کرد.

نحوه تعامل همسران و میزان رضایت آنان از زندگی مشترک، نه تنها بر سلامت روانی فردی تأثیرگذار است،

بلکه بنیان امنیت روانی فرزندان را نیز شکل می‌دهد. نادیده گرفتن نیازهای عاطفی و روانی زوجین، می‌تواند از جمله عوامل زمینه‌ساز پیمان‌شکنی باشد (زارعی، ۱۳۹۷). روابط سالم زناشویی معمولاً با صمیمیت، حمایت متقابل و تعاملات مثبت مشخص می‌شوند (کورنیش، ۲۰۲۰)؛ لذا ایفای درست نقش همسری به‌عنوان یکی از عوامل کلیدی در پایداری روابط زناشویی اهمیت بسیاری دارد. بر اساس آموزه‌های اسلامی هم، نقش هریک از همسران در استحکام خانواده، جایگاهی بسیار مهم دارد. قرآن کریم در توصیف رابطه زن و مرد می‌فرماید: «هریک پوشش، آرامش‌بخش، نگهدارنده و مکمل دیگری است» (بقره: ۱۸۷). در روایات نیز بر حسن معاشرت و ادای نقش‌های عاطفی و مسئولیت‌های زناشویی تأکید شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ، وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي» (ابن ماجه، بی‌تا)؛ بهترین شما کسی است که برای خانواده‌اش بهترین باشد. این آموزه‌ها نشان می‌دهد که در نگاه اسلام، ایفای نقش‌های همسری اعم از محبت، مسئولیت‌پذیری، حمایت‌گری مردانه و مهرورزی زنانه، اساس سلامت خانواده است و هرگونه ضعف در این نقش‌ها می‌تواند به تزلزل رابطه و آسیب‌های عاطفی منجر شود. بنابراین نظریه اسلامی نحوه ایفای نقش همسری را جزو عوامل پیش‌بینی‌کننده ثبات یا لغزش در روابط زناشویی معرفی می‌کند.

مردان عمدتاً نیاز به اقتدار و زنان نیاز به مهر دارند. این نیازها به شکل متقابل عمل می‌کنند؛ یعنی مرد در صورتی که از سوی زن مهر دریافت کند، توان و اقتدارش به بهترین شکل ابراز می‌شود، و زن در صورتی که از مرد عشق و مهر دریافت کند، انعطاف‌پذیری و سازگاری بیشتری نشان می‌دهد. همچنین نقش‌های زوجین مبتنی بر نیازهای روان‌شناختی و توانایی‌های آنهاست و حفظ تعادل میان این نقش‌ها برای کارکرد صحیح خانواده ضروری است (زارعی ۱۳۹۷).

ایفای نقش مناسب در حوزه‌هایی مانند حمایت عاطفی، مسئولیت‌پذیری، مشارکت در تربیت فرزند و تعامل صمیمانه می‌تواند سطح رضایت زناشویی را افزایش داده و مانع بروز بحران‌هایی چون پیمان‌شکنی گردد (کریمی و همکاران، ۱۳۹۹؛ آमतو، ۲۰۲۲). پژوهش‌ها نشان داده‌اند که تقسیم عادلانه مسئولیت‌ها، حمایت هیجانی متقابل و ابراز محبت مستمر، از عوامل کلیدی در افزایش رضایت زناشویی و ایجاد امنیت روانی میان زوجین هستند (آमतو، ۲۰۲۲). با این حال، تغییر ساختارهای اجتماعی و فرهنگی، از جمله حضور فعال زنان در محیط کار یا تغییر نقش‌های پدرانه، باعث شده است انتظارات از نقش‌های زناشویی تغییر یابد و فشار بیشتری بر روابط زوجین وارد شود (اسکندری و پرندین، ۲۰۲۳).

از سوی دیگر، رضایت زناشویی یکی از شاخص‌های بنیادین سلامت خانواده محسوب می‌شود. اسلام رضایت زناشویی را یکی از اصول حیات خانوادگی معرفی کرده است. قرآن در آیه‌ای بنیادین درباره رابطه

زن و مرد می‌فرماید: «خداوند میان همسران مودت (محبت عمیق) و رحمت (مهربانی و گذشت) قرار داده است» (روم: ۲۱)، و این دو ستون اصلی رضایت زناشویی محسوب می‌شوند که از جمله عوامل حفظ تعهد و کاهش تنش‌ها معرفی می‌شوند.

رضایت زناشویی مجموعه‌ای از احساسات لذت، خوشنودی و رضایت از رابطه است و پژوهش‌ها نشان داده‌اند که کاهش آن می‌تواند احتمال پیمان‌شکنی را به‌طور قابل توجهی افزایش دهد (توکل، نصرآبادی و نیکبخت، ۲۰۲۰؛ سانچز و همکاران، ۲۰۲۲). در واقع، زوجینی که از ارتباط عاطفی مؤثرتری برخوردارند، از سلامت روانی و جسمی بالاتری برخوردار بوده و حتی طول عمر بیشتری دارند (مارکویتز و همکاران، ۲۰۲۲).

با وجود پژوهش‌های متعدد در زمینه رضایت زناشویی و پیامدهای آن، بررسی هم‌زمان نقش همسران و رضایت زناشویی در پیش‌بینی گرایش به پیمان‌شکنی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بسیاری از تحقیقات گذشته یا صرفاً بر یکی از این متغیرها تمرکز داشته‌اند یا پیمان‌شکنی را تنها در بعد سنتی و فیزیکی آن مطالعه کرده‌اند؛ از این‌رو نیاز به پژوهشی جامع که به‌طور هم‌زمان این دو متغیر را در ارتباط با گرایش به پیمان‌شکنی بررسی کند، احساس می‌شود. بر همین اساس، پژوهش حاضر با هدف پیش‌بینی گرایش به پیمان‌شکنی زناشویی بر اساس نقش همسران و رضایت زناشویی انجام گرفته است. امید است یافته‌های این تحقیق بتواند به درک عمیق‌تر از عوامل مؤثر بر پیمان‌شکنی کمک کرده و راهکارهایی برای تقویت بنیان خانواده و ارتقای سلامت روانی و اجتماعی ارائه دهد.

روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع بنیادی و کمی بوده و با استفاده از روش توصیفی از نوع همبستگی طراحی شد تا توان نقش همسران و رضایت زناشویی در پیش‌بینی گرایش به پیمان‌شکنی زناشویی، در افراد متأهل بررسی شود. جامعه آماری شامل کلیه افراد متأهل فعلی (زن و مرد) در سنین ۲۰-۶۰ سال با ازدواج رسمی در شهر تهران بود. نمونه‌ای شامل ۱۱۱ نفر (۳۹ مرد و ۷۲ زن) با توجه به فرمول تعیین حجم نمونه مطالعات همبستگی تاباچنیک و فیدل (۲۰۱۹) به روش در دسترس انتخاب شد. معیارهای ورود شامل ازدواج بیش از یک سال، تمایل به شرکت در پژوهش و توانایی تکمیل پرسش‌نامه‌ها بود و پاسخ‌های ناقص حذف شدند.

برای جمع‌آوری داده‌ها از سه پرسش‌نامه معتبر استفاده شد:

۱. پرسش‌نامه گرایش به پیمان‌شکنی زناشویی زارعی (۱۴۰۲) شامل ۵۶ گویه با مقیاس لیکرت هفت‌درجه‌ای برای اندازه‌گیری گرایش به نقض تعهد زناشویی می‌باشد. روایی پرسش‌نامه، توسط یازده متخصص روان‌شناسی تأیید شده است که در نهایت نتیجه پژوهش در شاخص

اعتمادپذیری با استفاده از نسبت روایی محتوا (CVR) برای ۹ عامل ۱/۰، برای ۱۵ عامل ۹/۰، برای ۴ عامل ۷/۰ و برای ۵ عامل ۶/۰ است که با توجه به اینکه بالاتر از ۵۹/۰ بوده، نسبت روایی محتوا تأیید شده است. همچنین مقدار برای ۲۴ عامل ۱/۰، برای ۲ عامل ۹/۰ و برای ۵ عامل ۸۱/۰ است که با توجه به بالاتر بودن از ۷۹/۰ شاخص روایی محتوا (CVI) تأیید می‌شود. پایایی پرسش‌نامه با استفاده از آلفای کرونباخ در محدوده ۸۰/۰ گزارش شده که نشان‌دهنده قابلیت اعتماد بالای آن است. در پژوهش حاضر نیز آلفای کرونباخ برای کل پرسش‌نامه ۷۶۹/۰ به‌دست آمد که نشان‌دهنده پایایی مطلوب ابزار است.

۲. پرسش‌نامه نقش و نیاز همسران سلم‌آبادی (۱۴۰۲) با ۷۵ گویه برای زنان و ۸۲ گویه برای مردان و مقیاس پنج‌درجه‌ای جهت سنجش ایفای نقش‌ها و نیازهای زوجین می‌باشد. همچنین در بخش بررسی روایی محتوایی نیز بر اساس روش نمونه‌گیری هدفمند، تعداد ۱۴ متخصص علوم حوزوی و روان‌شناسی انتخاب و روایی توسط آنان تأیید شده است. روایی هم‌گرا و واگرای پرسش‌نامه در حد قابل قبول بوده است. پایایی پرسش‌نامه با استفاده از آلفای کرونباخ برای هر دو گروه زنان و مردان در محدوده بالای ۷/۰ گزارش شده که نشان‌دهنده قابلیت اعتماد بالای آن است. در پژوهش حاضر نیز آلفای کرونباخ برای کل پرسش‌نامه ۸۲۹/۰ به‌دست آمد که نشان‌دهنده پایایی مطلوب ابزار است.

۳. پرسش‌نامه رضایت زناشویی انریچ (۴۷ گویه‌ای) با مقیاس پنج‌درجه‌ای برای ارزیابی کیفیت و رضایت زوجین از زندگی مشترک می‌باشد. روایی پرسش‌نامه رضایت زناشویی انریچ نیز در پژوهش‌های مختلف مورد تأیید قرار گرفته است. در ایران، سلیمانیان (۱۳۷۳) روایی صوری و محتوایی ابزار را تأیید کرده است. همچنین فتحی آذر و همکاران (۱۳۸۰) با بررسی همبستگی خرده‌مقیاس‌ها با نمره کل، مقادیر بین ۴۱/۰ تا ۰۶/۰ را گزارش کردند که نشان‌دهنده روایی سازه مطلوب پرسش‌نامه است. در نسخه اصلی اولسون و بالین (۱۹۸۹)، همبستگی خرده‌مقیاس‌ها با رضایت زناشویی کل بین ۳۶/۰ تا ۷۲/۰ گزارش شده است. این نتایج نشان‌دهنده روایی سازه و ملاکی مناسب این ابزار می‌باشند. پایایی پرسش‌نامه رضایت زناشویی انریچ در پژوهش‌های متعدد بررسی شده است. در نسخه اصلی اولسون و بالین (۱۹۸۹) آلفای کرونباخ کل پرسش‌نامه

۹۲/۰ و برای خرده‌مقیاس‌ها بین ۶۲/۰ تا ۸۶/۰ گزارش شده است. در ایران، سلیمانان (۱۳۷۳) پایایی کل ابزار را با آلفای کرونباخ ۹۳/۰ تأیید کرده است. همچنین فتحی آذر و همکاران (۱۳۸۰) آلفای کرونباخ کل پرسش‌نامه را ۹۵/۰ و برای خرده‌مقیاس‌ها مقادیری بین ۶۸/۰ تا ۸۸/۰ گزارش کردند. این نتایج نشان‌دهنده پایایی مطلوب پرسش‌نامه اتریچ در شرایط فرهنگی مختلف است. در پژوهش حاضر نیز آلفای کرونباخ برای کل پرسش‌نامه ۸۴۵/۰ به‌دست آمد که نشان‌دهنده پایایی مطلوب ابزار است. تمامی پرسش‌نامه‌ها به‌صورت آنلاین و با رعایت رضایت آگاهانه و محرمانه بودن داده‌ها تکمیل شدند و تحلیل داده‌ها در نرم‌افزار SPSS نسخه ۲۷ انجام شد.

یافته‌ها

این پژوهش با هدف بررسی پیش‌بینی گرایش به پیمان‌شکنی زناشویی بر اساس نقش همسران و رضایت زناشویی انجام شد. در بخش توصیفی، شاخص‌هایی مانند میانگین، انحراف معیار، کمینه، بیشینه و درصد فراوانی برای مشخصات دموگرافیک و توزیع داده‌ها محاسبه شد. در بخش استنباطی، آزمون‌های همبستگی پیرسون برای بررسی رابطه بین متغیرها، رگرسیون خطی چندگانه برای پیش‌بینی گرایش به پیمان‌شکنی، و آزمون تی مستقل برای مقایسه میانگین‌ها بین زنان و مردان به‌کار رفت. پیش‌فرض‌های لازم شامل نرمال بودن داده‌ها، استقلال مشاهدات و همگنی واریانس‌ها بررسی شدند تا اعتبار نتایج تضمین شود.

پس از تحلیل داده‌ها، ویژگی‌های توصیفی جمعیت‌شناختی و متغیرهای اصلی پژوهش روشن شدند. از مجموع ۱۱۱ شرکت‌کننده، ۹/۶۴ درصد زن و ۱/۳۵ درصد مرد بودند و بیشترین فراوانی سنی مربوط به بازه ۳۱-۴۰ سال بود. از نظر تحصیلات، اکثریت پاسخ‌دهندگان دارای مدرک کارشناسی بودند که نشان‌دهنده حضور افراد تحصیل‌کرده در نمونه بود.

برای بررسی ویژگی‌های نمونه و مقادیر مرکزی و پراکندگی متغیرهای اصلی و زیرمؤلفه‌ها، شاخص‌های توصیفی (میانگین و انحراف معیار) محاسبه شد. نتایج این تحلیل در جدول (۱) ارائه شده است.

جدول ۲: همبستگی بین متغیرهای اصلی و زیرمؤلفه‌های نقش همسران و رضایت زناشویی با پیمان‌شکنی زناشویی

متغیر	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷
۱. پیمان شکنی زن‌شویی	۱																
۲. نقش همسران	۰.۰۰ -۷۷	۱															
۳. رضایت زن‌شویی	۰.۰۰ -۸۱	۰.۰ **۷۹	۱														
۴. تکیه گاهی مرد	۰.۰- **۷۱	۰.۰ **۸۷	۰.۰ **۷۵	۱													
۵. مهرورزی مرد	۰.۰- **۶۷	۰.۰ **۷۹	۰.۰ **۶۹	۰.۰ **۵۹	۱												
۶. پذیرندگی زن	۰.۰- **۶۰	۰.۰ **۷۳	۰.۰ **۶۴	۰.۰ **۶۴	۰.۰۰۵۶	۱											
۷. جلوه گری زن	۰.۰- **۶۴	۰.۰ **۷۳	۰.۰ **۷۵	۰.۰ **۶۰	۰.۰ **۵۵	۰.۰ **۴۶	۱										
۸. مسائل شخصیتی	۰.۰۰ -۵۸	۰.۰۰ ۴۷	۰.۰۰ ۵۸	۰.۰۰ ۴۷	۰.۰۰ ۳۲	۰.۰۰ ۲۷	۰.۰۰ ۴۴	۱									
۹. ارتباط	۰.۰۰ -۵۹	۰.۰۰ ۴۷	۰.۰۰ ۷۱	۰.۰۰ ۴۵	۰.۰۰ ۵۱	۰.۰۰ ۴۵	۰.۰۰ ۵۴	۰.۰۰ ۳۲	۱								
۱۰. حل تعارض	۰.۰۰ -۵۷	۰.۰۰ ۵۵	۰.۰۰ ۶۷	۰.۰۰ ۴۹	۰.۰۰ ۴۲	۰.۰۰ ۳۰	۰.۰۰ ۶۱	۰.۰۰ ۳۸	۰.۰۰ ۴۷	۱							
۱۱. مدیریت مالی	۰.۰۰ -۶۶	۰.۰۰ ۷۳	۰.۰۰ ۷۴	۰.۰۰ ۶۶	۰.۰۰ ۶۴	۰.۰۰ ۴۰	۰.۰۰ ۶۲	۰.۰۰ ۴۱	۰.۰۰ ۴۷	۰.۰۰ ۵۴	۱						
۱۲. فعالیت‌های تفریحی	۰.۰۰ -۳۹	۰.۰۰ ۴۸	۰.۰۰ ۵۳	۰.۰۰ ۴۹	۰.۰۰ ۴۰	۰.۰۰ ۴۳	۰.۰۰ ۲۴	۰.۰۰ ۱۸	۰.۰۰ ۲۹	۰.۰۰ ۳۸	۱						

				۱	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۱۳. رابطه جنسی			
				۱	۲۸	۵۲	۴۱	۴۸	۱۷	۵۰	۴۱	۴۴	۴۲	۶۵	۴۷	-۵۱				
				۱	۲۸	۱۹	۱۳	۲۱	۲۶	۲۲	۳۷	۴۰	۲۶	۲۲	۴۴	۳۱	۱۴. فرزندپروری			
				۱	۱۸	۲۲	۱۱	۲۳	۲۴	۴۷	۱۲	۳۳	۳۲	۳۴	۲۳	۵۱	۱۵. خانواده و دوستان			
				۱	۰.۰	۰.۰	۰.۰	۰.۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۱۶. نقش‌های برابر			
				۱	۰۰.۵	۰.۱	۲۲	۲۳	۲۷	۱۴	۲۱	۲۳	۲۲	۳۴	۲۶	۵۳	۴۳	۴۶	-۳۷	
				۱	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰	۰.۰	۰.۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۱۷. گرایش مذهبی		
				۱	۳۴	۲۶	۰.۵	۲۳	۲۴	۳۹	۳۴	۱۸	۳۹	۲۴	۳۹	۵۴	۵۷	۵۰	-۴۷	
					۰.۰۰	۰.۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۰.۰۰	۱۸. رغبت به ادامه	
					۴۲	۲۱	۴۱	۳۴	۵۰	۳۵	۶۸	۳۳	۴۱	۳۸	۵۳	۵۵	۵۴	۷۳	۵۹	-۶۰

*P. < 0. 05

**P. < 0. 01

پیش‌آزمون‌های آماری نیز شرایط لازم برای آزمون‌های استنباطی را تأیید کردند؛ هم‌خطی چندگانه با مقادیر تولرانس بالاتر از ۲/۰ و مقادیر VIF کمتر از ۱۰، استقلال خطاها با شاخص دوربین واتسون برابر ۱۵/۲ و نرمال بودن توزیع داده‌ها با آزمون شاپیرو - ویلک ($W=۹۸.۰$ و $P=۱۸.۰$) نشان داده شد که داده‌ها برای تحلیل رگرسیونی مناسب هستند.

در جدول (۳) نتایج تحلیل رگرسیون گام‌به‌گام به‌منظور پیش‌بینی پیمان‌شکنی زناشویی متغیرهای پیش‌بین و زیرمؤلفه‌های آنها در گرایش به پیمان‌شکنی ارائه شده است.

جدول ۳: تحلیل رگرسیون گام به گام به منظور پیش‌بینی تعارض زناشویی از روی متغیرهای پیش‌بین و زیرمقیاس‌های آنها

متغیر	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷
۱. پیمان شکنی زناشویی	۱																
۲. نقش همسران	۰.۰۰ -۷۷	۱															
۳. رضایت زناشویی	۰.۰۰ -۸۱	۰.۰۰ ۰۰۷۹	۱														
۴. تکیه گاهی مرد	۰.۰- ۰۰۷۱	۰.۰ ۰۰۸۷	۰.۰ ۰۰۷۵	۱													
۵. مهرورزی مرد	۰.۰- ۰۰۶۷	۰.۰ ۰۰۷۹	۰.۰ ۰۰۶۹	۰.۰ ۰۰۵۹	۱												
۶. پذیرندگی زن	۰.۰- ۰۰۶۰	۰.۰ ۰۰۷۳	۰.۰ ۰۰۶۴	۰.۰ ۰۰۶۴	۰.۰۰۵۶ ۰۰۵۶	۱											
۷. جلوه گری زن	۰.۰- ۰۰۶۴	۰.۰ ۰۰۷۳	۰.۰ ۰۰۷۵	۰.۰ ۰۰۶۰	۰.۰ ۰۰۵۵	۰.۰ ۰۰۴۶	۱										
۸. مسائل شخصیتی	۰.۰۰ -۵۸	۰.۰۰ ۴۷	۰.۰۰ ۵۸	۰.۰۰ ۴۷	۰.۰۰ ۳۲	۰.۰۰ ۲۷	۰.۰۰ ۴۴	۱									
۹. ارتباط	۰.۰۰ -۵۹	۰.۰۰ ۴۷	۰.۰۰ ۷۱	۰.۰۰ ۴۵	۰.۰۰ ۵۱	۰.۰۰ ۴۵	۰.۰۰ ۳۲	۱									
۱۰. حل تعارض	۰.۰۰ -۵۷	۰.۰۰ ۵۵	۰.۰۰ ۶۷	۰.۰۰ ۴۹	۰.۰۰ ۴۲	۰.۰۰ ۳۰	۰.۰۰ ۶۱	۰.۰۰ ۳۸	۰.۰۰ ۴۷	۱							
۱۱. مدیریت مالی	۰.۰۰ -۶۶	۰.۰۰ ۷۳	۰.۰۰ ۷۴	۰.۰۰ ۶۶	۰.۰۰ ۶۴	۰.۰۰ ۴۰	۰.۰۰ ۶۲	۰.۰۰ ۴۱	۰.۰۰ ۴۷	۰.۰۰ ۵۴	۱						
۱۲. فعالیت های تفریحی	۰.۰۰ -۳۹	۰.۰۰ ۴۸	۰.۰۰ ۵۳	۰.۰۰ ۴۹	۰.۰۰ ۴۰	۰.۰۰ ۴۳	۰.۰۰ ۳۲	۰.۰۰ ۲۴	۰.۰۰ ۱۸	۰.۰۰ ۲۹	۰.۰۰ ۳۸	۱					

در جدول (۴) ضریب تعیین و نسبت‌های تحلیل رگرسیون ارائه شده است.

جدول ۴: ضریب تعیین و ضرایب رگرسیون مربوط به پیش‌بینی پیمان‌شکنی زناشویی از روی متغیرهای پیش‌بین و زیرمقیاس‌های آنها

مدل	B	SE	β	t	P	R	R^2	change			
								RSC ^۱	F	Df ^۱	Df ^۲
۱. تکیه‌گاهی مرد	-۲۷.۴۱	۸۴.۳	-۷۱.۰	-۷۴.۱۰	۰۰۱.۰	۷۱۷.۰	۵۱۴.۰	۵۱۴.۰	۴۶۳.۱۱۵	۱	۱۰۹
۲. تکیه‌گاهی مرد	-۰۳.۲۸	۲۶.۴	-۴۸.۰	۵-۵۷.۶	۰۰۱.۰	۷۸۳.۰	۶۱۴.۰	۰۹۹.۰	۷۳.۲۷	۱	۱۰۸
مهرورزی مرد	۱۶ -۶۳۵	۱۵۹.۳	-۳۹.۰	-۲۶	۰۰۱.۰						
۳. تکیه‌گاهی مرد	-۶۵.۲۰	۲۱.۴	-۳۵.۰	-۸۹.۴	۰۰۱.۰	۸۲۴.۰	۶۷۸.۰	۰۶۵.۰	۵۰.۲۱	۱	۱۰۷
مهرورزی مرد	-۸۶.۱۵	۹۰.۲	-۳۷.۰	-۴۶.۵	۰۰۱.۰						
مسائل شخصیتی	-۴۱.۱۰	۲۴۵.۲	-۲۹.۰	-۶۳.۴	۰۰۱.۰						
۴. تکیه‌گاهی مرد	-۴۹.۱۸	۰۷.۴	-۳۲.۰	-۵۴.۴	۰۰۱.۰	۸۴۳.۰	۷۱۰.۰	۰۳۲.۰	۶۹.۱۱	۱	۱۰۶
مهرورزی مرد	-۴۷.۱۲	۹۳.۲	-۲۹.۰	-۲۴.۴	۰۰۱.۰						
مسائل شخصیتی	-۵۱.۹	۱۵۰۲	-۲۶.۰	-۴۱.۴	۰۰۱.۰						
ارتباط	-۷۱.۶	۹۶.۱	-۲۱.۰	-۴۲.۳	۰۰۱.۰						

۵. تکیه‌گاهی												
مرد												
مهرورزی	۰۰۱.۰	-۰۸.۴	-۲۸.۰	۰۷.۴	-۶۲.۱۶							
مرد	۰۰۱.۰	-۴۸.۳	-۲۴.۰	۰۰.۳	-۴۷.۱۰							
مسائل	۰۰۱.۰	-۰۷.۴	-۲۴.۰	۱۴.۲	-۷۲.۸							
شخصیتی	۰۰۲.۰*	-۱۹.۳	-۱۹.۰	۹۳.۱	-۱۹.۶							
ارتباط	۰۲۲.۰*	-۳۱.۲	-۱۵.۰	۲۶.۲	-۲۴.۵							
رغبت به												
ادامه												
۶. تکیه‌گاهی												
مرد												
مهرورزی	۰۰۱.۰	-۵۷.۳	-۲۵.۰	۰۸.۴	-۶۰.۱۴							
مرد	۰۰۱.۰	-۳۲.۳	-۲۳.۰	۹۵.۲	-۸۴.۹							
مسائل	۰۰۱.۰	-۷۰.۳	-۲۲.۰	۱۲.۲	-۸۹.۷							
شخصیتی	۰۱۲.۰*	-۵۴.۲	-۱۶.۰	۹۶.۱	-۰۱.۵							
ارتباط	۰۱۷.۰*	-۴۱.۲	-۱۵.۰	۲۲.۲	-۳۶.۵							
رغبت به	۰۲۴.۰*	-۲۹.۲	-۱۴.۰	۲۸.۲	-۲۶.۵							
ادامه												
حل تعارض												

*P. < 0. 05

**P. < 0. 01

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، حوزه‌های تکیه‌گاهی مرد، مهرورزی مرد، مسائل شخصیتی، ارتباط، رغبت به ادامه و حل تعارض، با هم توانایی تبیین ۷۳/۸ درصد از واریانس تغییرات پیمان‌شکنی زناشویی را به‌طور معنادار دارند. بر اساس نتایج مندرج در جدول، محدوده تکیه‌گاهی مرد به تنهایی توانایی تبیین ۵۱/۴ درصد از واریانس پیمان‌شکنی زناشویی را دارد، با اضافه شدن مؤلفه مهرورزی مرد این میزان به ۶۱/۴ درصد، با اضافه شدن مؤلفه مسائل شخصیتی به ۶۷/۸ درصد، با اضافه شدن مؤلفه ارتباط به ۷۱ درصد، با اضافه شدن مؤلفه رغبت به ادامه

به ۷۲/۴ درصد می‌رسد. بنابراین با توجه به این نتایج به نظر می‌رسد که از میان مؤلفه‌های مذکور، مؤلفهٔ تکیه‌گاهی مرد سهم بیشتری در پیش‌بینی پیمان‌شکنی زناشویی دارد.

ضرایب رگرسیون متغیرهای پیش‌بین نیز نشان می‌دهد که در مدل اول محدودهٔ تکیه‌گاهی مرد ($\beta=0/71$) با توجه به آمارهٔ t می‌تواند تغییرات مربوط به پیمان‌شکنی زناشویی را با اطمینان ۹۹ درصد پیش‌بینی کند. همچنین در مدل دوم با اضافه شدن مؤلفهٔ مهرورزی مرد با توجه به آمارهٔ t دو متغیر محدودهٔ تکیه‌گاهی مرد ($\beta=0/48$) و مهرورزی مرد ($\beta=0/39$) با هم می‌توانند تغییرات مربوط به پیمان‌شکنی زناشویی را با اطمینان ۹۹ درصد پیش‌بینی کنند. در مدل سوم با اضافه شدن مؤلفهٔ مسائل شخصیتی با توجه به آمارهٔ t سه متغیر محدودهٔ تکیه‌گاهی مرد ($\beta=0/35$)، مهرورزی مرد ($\beta=0/37$) و مسائل شخصیتی ($\beta=0/29$) با هم می‌توانند تغییرات مربوط به پیمان‌شکنی زناشویی را با اطمینان ۹۹ درصد پیش‌بینی کنند. در مدل چهارم با اضافه شدن مؤلفهٔ ارتباط با توجه به آمارهٔ t چهار متغیر محدودهٔ تکیه‌گاهی مرد ($\beta=0/32$)، مهرورزی مرد ($\beta=0/29$)، مسائل شخصیتی ($\beta=0/26$) و ارتباط ($\beta=0/21$) با هم می‌توانند تغییرات مربوط به پیمان‌شکنی زناشویی را با اطمینان ۹۹ درصد پیش‌بینی کنند. در مدل پنجم با اضافه شدن مؤلفهٔ رغبت به ادامه، با توجه به آمارهٔ t پنج متغیر تکیه‌گاهی مرد ($\beta=0/28$)، مهرورزی مرد ($\beta=0/24$)، مسائل شخصیتی ($\beta=0/24$)، ارتباط ($\beta=0/19$) و رغبت به ادامه ($\beta=0/15$) با هم می‌توانند تغییرات مربوط به پیمان‌شکنی زناشویی را با اطمینان ۹۹ درصد پیش‌بینی کنند. در مدل ششم با اضافه شدن مؤلفهٔ حل تعارض، با توجه به آمارهٔ t شش متغیر تکیه‌گاهی مرد ($\beta=0/25$)، مهرورزی مرد ($\beta=0/23$)، مسائل شخصیتی ($\beta=0/22$)، ارتباط ($\beta=0/16$)، رغبت به ادامه ($\beta=0/15$) و حل تعارض ($\beta=0/14$) با هم می‌توانند تغییرات مربوط به پیمان‌شکنی زناشویی را با اطمینان ۹۹ درصد پیش‌بینی کنند.

علاوه بر تحلیل رگرسیون، به منظور مقایسهٔ میانگین نمرات دو گروه، به عنوان یک یافتهٔ جانبی، آزمون t مستقل به صورت جانبی انجام شد که نتایج آن در جدول (۴) آمده است.

جدول ۵: شماره ۱ آزمون T

متغیر	جنسیت	N	M	SD
پیمان‌شکنی	۱	۷۲	۵۴.۲۲۵	۳۹۹.۲۱
زناشویی	۲	۳۹	۲۴۰	۸۹۰.۲۰

جدول ۶: شماره ۲ آزمون T

Levene's Test	F	P	t	df	Sig. (2-tailed)	Mean Diff	SE Diff	95% CI [LL,UL]
فرض بر برابری واریانس‌ها	۶۲۹.۰	۰.۰۰۰	-۶۴۵.۴	۱۰۹	۰.۰۰۰	۴۶.۱۴	۱۹.۴	۱۶.۶ تا ۷۶.۲۲

بررسی تفاوت‌های جنسیتی نشان داد که میانگین گرایش به پیمان‌شکنی در مردان بالاتر از زنان است ($M=240$ در برابر $M=225.54$) و این تفاوت آماری معنادار بود ($t=-4.64, p<0.001$). این یافته‌ها بیانگر وجود تفاوت‌های قابل توجه در گرایش به پیمان‌شکنی بر اساس جنسیت است و می‌تواند تحت تأثیر عوامل زیستی، روان‌شناختی و فرهنگی قرار گیرد. مردان ممکن است به دلیل عوامل تکاملی و تمایل به گسترش نسل و همچنین فشارهای فرهنگی و اجتماعی که به آنها آزادی عمل بیشتری می‌دهد، گرایش بیشتری به پیمان‌شکنی نشان دهند؛ درحالی‌که زنان بیشتر به نیازهای عاطفی و صمیمیت اهمیت می‌دهند. این تفاوت‌ها تأکید می‌کنند که مداخلات پیشگیرانه و برنامه‌های مشاوره زوجین باید به تفاوت‌های جنسیتی توجه داشته باشند و تمرکز ویژه بر آموزش مدیریت رفتارهای پرخطر و تقویت تعهد زوجی برای مردان داشته باشند.

به‌طور کلی، یافته‌ها نشان داد نقش همسران و رضایت زناشویی رابطه منفی و معنادار با گرایش به پیمان‌شکنی دارند و مدل‌های رگرسیونی توانستند بخش قابل توجهی از تغییرات گرایش به پیمان‌شکنی را توضیح دهند. این نتایج پایه تحلیل و بحث در بخش بعدی مقاله را تشکیل می‌دهند و اهمیت تقویت روابط همسران و افزایش رضایت زناشویی در پیشگیری از گرایش به پیمان‌شکنی را برجسته می‌کنند.

بحث و نتیجه‌گیری

هدف از پژوهش حاضر بررسی نقش همسران و رضایت زناشویی در پیش‌بینی گرایش به پیمان‌شکنی و تعیین تفاوت‌های جنسیتی در این گرایش بود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که نقش همسران پیش‌بینی‌کننده معناداری برای گرایش به پیمان‌شکنی است؛ به‌طوری‌که ایفای مؤثر نقش‌های همسری با کاهش گرایش به

پیمان‌شکنی همراه است. این یافته حاکی از آن است که عناصر عاطفی در روابط زناشویی نظیر خرده‌مؤلفه‌های «تکیه‌گاهی» و «مهرورزی مرد» نقش محوری در پیشگیری از پیمان‌شکنی دارند.

یافته حاضر با پژوهش‌های احمدی و زارعی (۱۴۰۱) و برخی آموزه‌های اسلامی مانند مجلسی (۱۴۰۳ق، ج ۷۶، ص ۱۱۶)، نوری (۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۱۶۵)، کلینی (۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۳؛ ج ۵، ص ۵۱۷)، حر عاملی (۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۸۶) و ابن‌بابویه (۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۳۹) همسو است.

از منظر نقش تکیه‌گاهی مرد، می‌توان گفت زمانی که زن احساس می‌کند همسرش منبع حمایت، امنیت و اتکاست، نیازهای دلبستگی و امنیت عاطفی‌اش ارضا می‌شود و احتمال جست‌وجوی حمایت در روابط بیرونی کاهش می‌یابد. نبود چنین نقش حمایتی، احساس تنهایی و بی‌پناهی را افزایش داده و ممکن است به شکل ناهشیار زمینه‌ساز گرایش به پیمان‌شکنی شود. این یافته با مبانی نظریه دلبستگی همخوان است که بر نقش پیوند ایمن در جلوگیری از فاصله هیجانی میان همسران تأکید دارد (بالبی، ۱۹۸۸). در مورد مهرورزی مرد نیز نتایج نشان داد که ابراز محبت و عاطفه یکی از بازدارنده‌ترین عوامل در برابر پیمان‌شکنی است. کمبود محبت، بی‌توجهی یا سردی هیجانی در رابطه، باعث می‌شود یکی از نیازهای بنیادین انسانی، یعنی نیاز به عشق و پذیرش بدون پاسخ بماند و این امر احتمال جست‌وجوی ارتباط جایگزین را افزایش می‌دهد.

به‌طور کلی، در چارچوب نظریه کارکرد خانواده، ایفای صحیح نقش‌های همسری به حفظ تعادل در نظام خانواده کمک می‌کند و باعث افزایش انسجام، احساس تعهد و رضایت زناشویی می‌شود؛ بنابراین ضعف در انجام نقش‌ها می‌تواند منجر به سردی هیجانی، تعارض و در نهایت گرایش به پیمان‌شکنی گردد. این یافته با پژوهش نیکولوا (۲۰۲۵) که نقش همسران را در پیش‌بینی پیمان‌شکنی جنسی غیرمعنادار دانسته، ناهمسو است. علت آن ممکن است به تفاوت‌های فرهنگی و ارزش‌های خانوادگی در جوامع مختلف مربوط باشد. در بافت فرهنگی ایران که پیوند خانوادگی و وفاداری ارزش بالایی دارد، ایفای نقش‌های عاطفی و مسئولانه، احتمال بروز پیمان‌شکنی را به‌طور چشمگیری کاهش می‌دهد.

همچنین نتایج نشان داد رضایت زناشویی نیز متغیر پیش‌بینی‌کننده معناداری برای گرایش به پیمان‌شکنی است؛ به‌گونه‌ای که یافته‌ها حاکی از آن است که عناصر شخصیتی و ارتباطی در روابط زناشویی نظیر خرده‌مؤلفه‌های «مسائل شخصیتی»، «ارتباط»، «رغبت به ادامه» و «حل تعارض»، نقش محوری در پیشگیری از پیمان‌شکنی دارند.

در خصوص مسائل شخصیتی، به نظر می‌رسد ویژگی‌هایی مانند هیجان‌طلبی، خودشیفتگی و ضعف وجدان اخلاقی می‌توانند فرد را مستعد رفتارهای پرخطر از جمله پیمان‌شکنی زناشویی کنند. از سوی دیگر، همسرانی با ثبات هیجانی، مسئولیت‌پذیری و وجدان بالا، تعهد بیشتری در حفظ رابطه نشان می‌دهند. بنابراین ترکیب

ناسازگار ویژگی‌های شخصیتی در زوجین می‌تواند کیفیت رابطه را تضعیف و میل به پیمان‌شکنی را افزایش دهد (کاستا و مک کری، ۱۹۹۲).

در مورد ارتباط زناشویی، یافته‌ها نشان می‌دهد ضعف در گفت‌وگو، ناتوانی در همدلی و نبود درک متقابل، فاصله عاطفی و هیجانی میان زوجین را افزایش می‌دهد. در چنین شرایطی، صمیمیت کاهش می‌یابد و یکی از زوجین ممکن است برای تجربه درک و نزدیکی عاطفی، به روابط بیرونی گرایش پیدا کند. پژوهش حسامی (۱۴۰۲) نیز بر نقش ارتباط مؤثر در کاهش تعارض و افزایش وفاداری تأکید دارد.

رغبت به ادامه زندگی زناشویی نیز متغیری کلیدی بود. زمانی که فرد تمایل، انگیزه و امید به تداوم زندگی مشترک دارد، حتی در مواجهه با ناراضی‌ت یا تعارض، برای حفظ رابطه تلاش می‌کند، اما کاهش رغبت به ادامه زندگی معمولاً نشانه فرسودگی عاطفی و کاهش تعهد است که می‌تواند بروز پیمان‌شکنی زناشویی را تسهیل کند. این یافته با نظریه سرمایه‌گذاری راسبالت (۱۹۸۳) همسو است که بیان می‌کند تعهد بالا مانع خروج از رابطه می‌شود.

در نهایت، مهارت حل تعارض یکی از مؤلفه‌های مهم بازدارنده از پیمان‌شکنی بود. توانایی زوجین در گفت‌وگو، درک دیدگاه یکدیگر و حل مشکلات بدون تحقیر یا طرد، موجب حفظ پیوند عاطفی و اعتماد می‌شود. در مقابل، تعارض‌های حل نشده به انباشت خشم، ناامیدی و طرد هیجانی می‌انجامد که زمینه روابط جایگزین را فراهم می‌سازد. این نتیجه با مدل‌های ارتباطی گاتمن (۱۹۹۹) همخوان است که کیفیت گفت‌وگو و حل تعارض را تعیین‌کننده تداوم رابطه می‌داند.

ناهمسویی یافته‌ها با پژوهش‌های مانند الیانی و همکاران (۲۰۲۳) و مارتینز (۲۰۲۰) ممکن است ناشی از تفاوت در بافت فرهنگی و نوع روابط زناشویی در جوامع غربی باشد که روابط آزادتر و معیارهای متفاوتی برای تعهد زناشویی دارند. در جامعه ایرانی، ارزش‌های مذهبی و اجتماعی، رضایت زناشویی را به‌طور مستقیم‌تری با تعهد اخلاقی پیوند می‌دهد.

به‌طور کلی، یافته‌ها نشان دادند که ایفای صحیح نقش‌های همسری و رضایت زناشویی بالا، هر دو به‌عنوان عوامل محافظتی در برابر پیمان‌شکنی عمل می‌کنند. در جامعه ایرانی که ارزش‌های فرهنگی و مذهبی بر تعهد و وفاداری تأکید دارند، آموزش همسران در زمینه نقش‌های عاطفی، ارتباط مؤثر و مهارت‌های حل تعارض می‌تواند به پیشگیری از گرایش به پیمان‌شکنی کمک کند. یافته‌ها همچنین با تأکید آموزه‌های اسلامی درباره اهمیت وفاداری، حسن معاشرت و استحکام خانواده همسو است و می‌تواند در برنامه‌های مشاوره دینی مورد استفاده قرار گیرد. بنابراین پیشنهاد می‌شود مشاوران خانواده در برنامه‌های آموزشی خود بر تقویت مؤلفه‌هایی چون آموزه‌های دینی مرتبط با تحکیم خانواده، مهرورزی، حمایت عاطفی، گفت‌وگو و تعهد تمرکز نمایند تا بنیان زندگی مشترک پایدارتر شود.

منابع

قرآن کریم.

ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.

ابن ماجه، محمد بن یزید (بی تا). سنن ابن ماجه. بیروت: دار الفکر.

احمدی دهمند، رضا و زارعی توپخانه، محمد (۱۴۰۱). پیش بینی پیمان شکنی زناشویی بر اساس مرزبندی زناشویی و میزان

رضایت زناشویی. مطالعات فلسفی کلامی، ۵(۲)، ۳۱-۵۲. https://ri.journals.miu.ac.ir/article_9772.html

اسکندری، مریم و پرندین، شیما (۱۴۰۱). پیش بینی نگرش به خیانت زناشویی بر اساس مؤلفه های رضایت جنسی و صمیمیت

در زوجین. فرهنگی - تربیتی زنان و خانواده، ۱۶(۵۸)، ۱۸۳-۱۹۹. <https://ensani.ir/fa/article/501599/>

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دارالکتاب الاسلامی.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه. قم: مؤسسه آل البیت (ع). لإحياء التراث.

حسامی، شبنم (۱۴۰۲). پیش بینی پیمان شکنی زناشویی: نقش الگوهای ارتباطی و تاب آوری روان شناختی در دانشجویان متأهل

زن. در: مجموعه مقالات اولین کنفرانس بین المللی مشاوره، کار اجتماعی و آموزش با رویکرد آینده نگر. بوشهر.

<https://civilica.com/doc/1797297>

زارعی توپخانه، محمد (۱۴۰۴). درمان پیمان شکنی زناشویی: رویکرد یکپارچه خداسو (به ضمیمه درمان های روان شناختی). قم:

پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

زارعی توپخانه، محمد، جعفری، راضیه، زهیری هاشم زاده، علی و چراغیان، حدیث (۱۴۰۲). طراحی و ساخت مقیاس زمینه یابی

پیمان شکنی زناشویی بر اساس اندیشه اسلامی (مقیاس اولیه). اسلام و پژوهش های روان شناختی، ۱۹(۱)، ۳۷-۶۳.

زارعی توپخانه، محمد (۱۳۹۷). مهر و اقتدار در خانواده. قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه.

سلم آبادی، مهدی (۱۴۰۲). ساخت پرسش نامه نقش و نیاز همسران بر اساس منابع اسلامی. پایان نامه کارشناسی ارشد. مؤسسه

آموزش عالی اخلاق و تربیت. دانشکده روان شناسی. قم.

ساعی شریفی، محمدحسین (۱۴۰۲). پیامدهای خیانت زناشویی در ایران؛ مطالعه فراترکیب. پژوهش های جامعه شناسی معاصر،

۱۲(۲)، ۱۶۵-۲۰۴. <https://ensani.ir/fa/article/585529>

زارعی توپخانه، محمد (۱۴۰۲). پیمان شکنی زناشویی (عوامل، پیامدها و مقیاس آن با رویکرد اسلامی). قم: پژوهشگاه حوزه و

دانشگاه.

طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲ق). مکارم الأخلاق. قم: شریف رضی.

کریمی، سارا، یوسفی، رحیم و سلیمانی، مهران (۱۳۹۹). رواسازی پرسش نامه خیانت زناشویی. پژوهش های روان شناسی بالینی،

۱۱(۲)، ۲۳۵-۲۵۰. https://cpap.shahed.ac.ir/article_2900.html

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

Amato, P. R. & Previti, D. (2003). People's reasons for divorcing: Gender, social class, the life course, and adjustment. *Journal of Family Issues*, 24(5), 602-626. <https://doi.org/10.1177/0192513X03024005002>

Bozoyan, C. & Schmiedeberg, C. (2023). What is infidelity? A vignette study on norms and attitudes toward infidelity. *Journal of Sex Research*, 60(8), 1090-1099. <https://doi.org/10.1080/00224499.2022.2104194>

Bowlby, J. (1988). *A secure base: Parent-child attachment and healthy human development*. New York: Basic Books.

Costa, P. T. & McCrae, R. R. (1992). *Revised NEO Personality Inventory (NEO PI-R) and NEO Five-Factor Inventory (NEO-FFI) professional manual*. Odessa, FL: Psychological Assessment Resources.

Gottman, J. M. (1999). *The seven principles for making marriage work*. New York: Crown Publishers.

Kornish, M. A. , Hanks, M. A. & Gubash Black, S. M. (2020). Self-forgiving processes in therapy for romantic relationship infidelity: An evidence-based case study. *Psychotherapy*, 57(3), 352-365. <https://doi.org/10.1037/pst0000292>

Roby, F. C. L. (2024). *Infidelity, post-infidelity stress disorder, and post-infidelity stress marital outcomes (Doctoral dissertation)*. Liberty University. <https://digitalcommons.liberty.edu/doctoral/5703>

Kato, T. & Okubo, N. (2023). Relationship status and gender-related differences in response to infidelity. *Frontiers in Psychology*, 14(1). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1158751>

Lee, E., Tampuson, F. (2025, February 21). *I'm in it and I can't stop: Is digital cheating the worst kind of betrayal*. <https://doi.org/10.3390/ijerph20053904>

Martínez-Líbano, J. & Yeomans, M. M. (2021). Correlation among couple satisfaction, stress, anxiety, depression, and fear of COVID-19 in a sample of Chileans. *Revista Evaluar*, 22(3). <https://doi.org/10.35305/rev.evaluar.22.3.7761>

Nicolau, A. & Constantin, T. (2021). *How executive coaching helps managers increase their performance and deal with uncertainty: A systematic review*.

- Rokach, A. & Chan, S. H. (2023). Love and infidelity: Causes and consequences. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 20(5), 3904. <https://chatelaine.com/living/digital-cheating-relationships>
- Rusbult, C. E. (1983). A longitudinal test of the investment model: The development (and deterioration) of satisfaction and commitment in romantic relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 45(1), 101-117.
- Sanchez, L., Whisman, M. A. , Hughes, J. A. Gordon, K. C. (2022). Diversity in the prevalence and correlates of extramarital sex in a probability sample of Latino adults. *Journal of Family Psychology*, 36(4), 555-564. <https://doi.org/10.1037/fam0000905>
- Tabachnick, B. G. & Fidell, L. S. (2019). Using multivariate statistics (7th ed.). Pearson
- Tavakol, Z., Behboodi Moghadam, Z. & Nikbakht Nasrabadi, A. (2020). Marriage, a way to achieve relaxing evolution: A grounded theory investigation. *Journal of Education and Health Promotion*, 9(1), 211. https://doi.org/10.4103/jehp.jehp_386_2.

Table of Contents

Intervention in Obsessions Based on Recalling Lustful Thoughts Voluntarily: Process Analysis and Jurisprudential Rulings" / 7

 *Mohsen Akbari / Hamid Rafiei Honar*

The Effectiveness of a Positive Education Intervention Program with an Emphasis on Iranian-Islamic Culture on the Levels of Resilience and Life Hope in Orphaned Adolescent Girls / 29

 *Rana Karami / Shahram Vahedi / Rahim Badri Gargari / Davoud Tahmasebzadeh Sheikhlari*

Strategic Virtue-Based Chastity for Emotion Regulation: A Process Model for the Architecting of the Spiritual Family / 51

Javad Moslehi

Critique of the Theory of the Naturalness of Homosexuality: A Religious-Psychological Analysis / 71

Hamid Reza Imanifar

A Comparative Study of the Perfect Human in the Mystical Thought of Rumi (Mawlana) and the Humanistic Psychology of Frankl / 87

 *Ali Hossein Ranjbar / Qasem Kakaie / Mohammad Ali Goodarzi / Reza Elahimanesh*

Marital Infidelity Based on Islamic Sources and Its Prediction Based on the Role of Spouses and Marital Satisfaction / 109

 *Fahimeh Mehrabi / Mohammad Zarei Tupkhaneh*

In the Name of Allah

Ravanshenasi va Din

A Quarterly Journal of Psychological inquiry

Vol. 19, No. 1

Spring 2026

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute (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 Araf:** *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
