



فصلنامه علمی- پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی در چهارچوب رسالت‌های مجمع عالی علوم انسانی اسلامی منتشر می‌شود.

سال ۱۰ / شماره ۲ / شماره پیاپی ۳۵ / تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: عطاءالله رفیعی آتانی

سردبیر: احمد حسین شریفی

جانشین سردبیر: سید محمدتقی موحد ابطحی

مدیر اجرایی و بازرین نهایی: سید مهدی موسوی

ویراستار: حمیدرضا عرفانی‌فر

صفحه‌آرا و طراح جلد: اعظم یزدلی

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا: سعید بهشتی (استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران)، سید محمدرضا تقوی (استاد گروه روانشناسی بالینی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران)، عطاءالله رفیعی آتانی (استادیار گروه اقتصاد دانشگاه علم و صنعت ایران، تهران، ایران)، احمد حسین شریفی (استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع)، قم، ایران)، نجف لک‌زایی (استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران)، سید حسین میر معزی (دانشیار گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران)، حسن آقا نظری (استاد گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران).

اعضای مشورتی هیئت تحریریه: حسین بستان (دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران)، سید احسان رفیعی علوی (دانشیار گروه فقه مضاف دانشگاه باقرالعلوم^(ع)، قم، ایران)، محمد کاویانی آرانی (دانشیار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران)، محمد جواد نوروزی (استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع)، جاوید اقبال (استاد دانشگاه اسلامی علیگر، هند)، طلال عمریسی (استاد دانشگاه بیروت، لبنان).

نشانی دفتر فصلنامه:

تهران: بلوار ارتش (شرق به غرب)، بعد از متروی شهید محلاتی، نرسیده به "شمیران سنتر"، پلاک ۷۹، مجتمع کاسپین، طبقه اول، واحد ۲، "مؤسسه گفت‌مان پیشرفت"

کد پستی: ۱۹۵۵۷۵۳۷۴۷

تلفن: ۰۲۱-۲۲۴۷۷۳۸۸

قیمت: ۲۰۰/۰۰۰ تومان

نشانی اینترنتی: frh.sccsr.ac.ir پست الکترونیک: frh@sccsr.ac.ir

ISSN: 2476-745X

E-ISSN: 2783-1418

فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی- پژوهشی شد. رتبه علمی- پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۳/۰۵/۱۴۰۳ تمدید شده است.

- مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.

- فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.

- نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.



مجمع عالی
علوم انسانی اسلامی



| سال ۱۰ | شماره ۲ | شماره پیاپی ۳۵ | تابستان ۱۴۰۳ |

بسمه تعالی

فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به منظور تمهید مقدمات تحول علوم انسانی و دست‌یابی به علوم انسانی اسلامی که در اسناد بالادستی ایران اسلامی بر آن تأکید شده است، در محورهای زیر از مقالات پژوهشی اساتید و پژوهشگران حوزه و دانشگاه و دانشجویان تحصیلات تکمیلی استقبال می‌کند:

(۱) ارزیابی مبانی فلسفی و روش‌شناسی علوم انسانی موجود؛ (۲) ارائه مبانی فلسفی و کلامی علوم انسانی اسلامی؛ (۳) سیاست‌پژوهی تحول علوم انسانی؛ (۴) اقتصاد علوم انسانی؛ (۵) آینده‌پژوهی علوم انسانی؛ (۶) نقد نظریه‌های بنیادین علوم انسانی موجود و (۷) ارائه نظریه‌های بنیادین در ارتباط با علوم انسانی بومی و اسلامی. لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد ذیل رعایت شود:

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- مقالات ارسالی به فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا هم‌زمان جهت انتشار به همایش‌ها یا نشریات دیگر ارسال شده باشند.

- نویسنده باید مقاله را از طریق سامانه بارگذاری کند. به مقالات ارسالی از طریق ایمیل ترتیب اثر داده نخواهد شد.

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

مقالات باید در یکی از قالب‌های پژوهشی (تحلیل، تطبیق، نقد) یا نقطه‌نظر (دیدگاه مستدل و تحلیلی نویسنده پیرامون یک مسئله خاص) باشد. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی و ترجمه معذور است.

حجم مقاله

تعداد واژگان مقاله (با احتساب فهرست منابع): بین ۴۵۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه
تعداد کلیدواژه‌ها: ۵ تا ۸ کلیدواژه
تعداد واژگان چکیده: ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان

- تعداد نویسندگان مقالات نباید بیش از سه نفر باشد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوهای ذیل در فایل word درج شود.

○ اعضای هیئت علمی

رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ دانشجویان

دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور،

پست الکترونیکی

○ افراد و محققان آزاد

مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل

خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ طلاب

سطح (دو، سه، چهار)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

• نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت

(نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود.

• فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و کلیه مکاتبات و اطلاع رسانی های

بعدی با وی صورت می گیرد.

ساختار مقاله

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

۱. عنوان مقاله که لازم است اولاً مسئله محور باشد و ثانیاً، گویای محتوای مقاله باشد.

۲. نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان

۳. چکیده: چکیده باید در عین اختصار، بیانگر مسئله اصلی پژوهش، روش پژوهش و یافته ها و

نتایج پژوهش باشد.

۴. مقدمه: [شامل تعریف مسئله، پیشینه اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبه نوآوری

بحث، سؤالات اصلی و فرعی و مفاهیم کلیدی مقاله باشد. در یک مقاله علمی پژوهشی نویسنده

در بخش مقدماتی مقاله لازم است دست کم پاسخ چهار سؤال را به صورت ضمنی بیان کند: چه

می خواهیم بنویسیم؟ (تبیین مسئله). چرا می خواهیم بنویسیم؟ (اهمیت و ضرورت پرداختن به آن

مسئله). چگونه می خواهیم بنویسیم؟ (روش پژوهش) و بر اساس چه بنیانی می خواهیم بنویسیم؟

(پیش فرض ها یا اصول موضوعه تحقیق)].

۵. بدنه اصلی مقاله: (این بخش با توجه به مسئله‌ای که در هر مقاله‌ای مورد بحث قرار می‌گیرد می‌تواند متفاوت باشد؛ اما به‌طور کلی می‌توان گفت، مناسب است نویسندگان مقالات علمی پژوهشی در نظر داشته باشند که در این بخش لازم است: اولاً، مدعای خود را به‌صورتی شفاف بیان کنند. ثانیاً، دلایل اثبات مدعی و شواهد و قرائن آن را به‌وضوح و در شکلی منطقی و منسجم بیان کنند و ثالثاً، نقدهای وارد شده به دلایل یا مدعا را پاسخ دهند.
۶. نتیجه‌گیری: یکی از بخش‌های مهم هر مقاله‌ای بخش نتیجه‌گیری آن است. نویسنده در این بخش لازم است ضمن بیان واضح یافته‌های تحقیق، مشخص کند که چه نتیجه یا نتایج علمی، عملی، سیاسی، فردی، اجتماعی و امثال آن از مقاله تدوین شده انتظار می‌رود.
۷. کتاب‌نامه

درج پانویس، ارجاعات درون متن و کتاب‌نامه *** روش استناد دهی: APA

درج پانویس

- * از اشاره مستقیم / غیرمستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.
- * اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.
- * از نقل قول‌های مستقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتماً در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل قول مستقیم است).
- * نقل قول‌های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل قول " " و بیش از آن به‌صورت تورفتگی نوشته شود.

ارجاعات درون متن

- * ارجاع به یک آیه از سوره قرآن: (بقره: ۵)
- * ارجاع به نهج البلاغه: (نهج البلاغه: خطبه، ۵۰)
- * به‌هیچ‌وجه ارجاعی در پانویس درج نشود.
- * اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتماً باید در بخش کتاب‌نامه مقاله نیز درج شود.
- * استناد درون متن، داخل پرانتز، شامل (نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان، سال انتشار، حرف ج

شماره جلد: حرف ص شماره صفحه).

در صورتی که از چند صفحه پیاپی استفاده شده باشد، به صورت مثلاً: صص ۲۵-۲۳ درج خواهد شد. (اعداد از چپ به راست نوشته شود).

مثال: (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ص ۳۵۲)

* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد، پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a, b) برای منابع انگلیسی از هم متمایز شوند.

* اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.

* اگر تعداد نویسندگان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از عبارت «و دیگران» استفاده شود.

* اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه‌ویرگول؛ از هم جدا می‌شوند.

کتاب‌نامه (فهرست منابع پایانی)

*** قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای کتاب‌نامه درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.

* در بخش References که منابع به انگلیسی درج می‌شوند، نام خانوادگی نویسنده به صورت کامل،

اما از نام نویسنده، صرفاً حرف اول درج می‌شود. مثال: Alston, W

* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م

* منابعی که در این بخش درج می‌شوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند (منابعی که صرفاً برای

مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده‌اند و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در

بخش کتابخانه درج شوند).

* نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

نحوه ارجاع به مقالات

* نام خانوادگی، نام، سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجله (به صورت Bold). عدد دوره (عدد

شماره). عدد صفحات آغازین و پایانی مقاله.

* برای درج عنوان مجله، نیازی به درج واژه‌های نشریه، مجله، فصلنامه، دو فصلنامه، ماهنامه نیست.

مثال: پارسانیا، حمید؛ اژدری‌زاده، حسین. ۱۳۹۰. «تعیین اجتماعی معرفت در نهج البلاغه». اسلام و علوم اجتماعی. شماره ۶. صص ۴۹-۷.

نحوه ارجاع به کتاب

* برای آثار فاقد محل نشر، ناشر و تاریخ نشر به ترتیب عبارت «بی‌جا»، «بی‌نا» و «بی‌تا» درج شود.
* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان کتاب (به صورت Bold). ج (شماره جلد). چ (شماره چاپ). مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی. محل نشر: ناشر.
مثال: کنوبلاخ، هوبرت. ۱۳۹۰. مبانی جامعه‌شناسی معرفت. ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.

نحوه ارجاع به یک مقاله از مجموعه مقالات

* نام خانوادگی، نام (نویسندگان مقاله). سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجموعه مقاله (به شکل Bold). (ج شماره جلد). (چاپ شماره چاپ) (مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی). محل نشر: ناشر، ص (درج شماره صفحات مقاله در مجموعه مقاله).

نحوه ارجاع به یک منبع الکترونیکی

* نام خانوادگی، نام (پدیدآورندگان). سال انتشار. «عنوان مطلب». تاریخ انتشار. نام پایگاه اطلاعاتی. درج لینک مستقیم مطلب الکترونیکی.
مثال: خامنه‌ای، سیدعلی. ۱۳۷۶. «بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس‌جمهور و هیئت‌وزیران به مناسبت آغاز هفته دولت». ۱۳۷۶/۶/۲.

www.leader.ir/fa/speech/1466/www.leader.ir

جداول، نمودارها و تصاویر

- فایل تصاویر مقاله با کیفیت بالا ضمیمه‌ی مقاله شود (ارسال تصاویر پس از پذیرش مقاله و قبل از صفحه‌آرایی، از طریق ایمیل فصلنامه).
- لازم است جداول و نمودارهای مقاله قابلیت ویرایش داشته باشد و به صورت عکس ارسال نشود.

فهرست مطالب

۱۱

تحول مفهوم دولت و بازتاب آن در دگرذیسی روش‌های متعارف بودجه‌ریزی
(رهیافتی برای نظام بودجه‌ریزی در ایران با رویکرد اسلامی)

سیدمحمدعلی موسوی

۴۷

نظریه شخصیت توحیدی مبتنی بر روش تحلیل محتوای نصوص دینی
و نظریه‌پردازی قیاسی

سیدعلی مرعشی

۸۵

نقش مشاوران فلسفی در مدیریت منابع انسانی: چهارچوب نظری و کاربردهای عملی
رضا دلاوری

۱۱۷

مبانی فلسفی و زبان‌شناختی تعامل قرآن با فرهنگ زمانه
از نگاه مستشرقان و اندیشمندان مسلمان

لیلا رمضان‌نیا سماکوش، محمد شریفی، سیدقاسم حسینی

۱۳۹

ارزیابی نظریه «آنارشسیسم فلسفی» بر پایه دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

سیدمحمدهادی مقدسی، مهدی امیدی

۱۶۷

«توصیف فریه» به مثابه یک روش کیفی

محمد مبینی شورستانی، سیدهاشم موسوی، محمدمین کنعانی، هادی نوری

نظریه شخصیت توحیدی مبتنی بر روش تحلیل محتوای نصوص دینی و نظریه پردازی قیاسی

سیدعلی مرعشی*

دانشیار گروه روان‌شناسی دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

چکیده:

نظریات شخصیت مهم‌ترین نظریات روان‌شناسی هستند. در روان‌شناسی اسلامی جایگاه یک نظریه شخصیت بنیادین خالی است. آیه ۲۹ سوره زمر که شخصیت متشمت انسان مشرک و شخصیت یکپارچه انسان موحد را مقایسه کرده، می‌تواند محور یک نظریه شخصیت باشد. در مقاله حاضر، این ظرفیت واکاوی شده و با مؤیداتی از سایر آیات و روایات، «نظریه شخصیت توحیدی» با استفاده از روش تحلیل محتوا و روش نظریه‌پردازی قیاسی تدوین شده است. این نظریه ظرفیت توضیح آسیب‌شناسی روانی، رشد روانی، چهارچوبی برای روان‌درمانی و اهداف مهمی مانند رضایت از زندگی و بهزیستی روان‌شناختی را دارد. امتیاز این نظریه بر نظریات روان‌شناسی متعارف آن است که تقلیل‌گرایانه نبوده، بلکه کل‌نگر و جامع است و می‌تواند برای عناصر محوری سایر نظریات مانند عقده حقارت، مهرجویی، رقابت‌طلبی، توجه‌طلبی، نیازهای روان‌شناختی، معناجویی، کمال‌جویی و انتخاب، توضیح و راهکار ارائه کند. این نظریه در تقسیم‌بندی نظریات شخصیت در طبقه نظریات روان‌تحلیلی قرار می‌گیرد. در این مقاله انتقاداتی به نظریه مطرح و پاسخ داده شده است.

واژگان کلیدی: نظریه شخصیت، توحید، شرک، آسیب‌شناسی روانی، رشد روانی، روان‌درمانی.

مقدمه

نظریات شخصیت مهم‌ترین نظریات روان‌شناسی هستند. توصیف شخصیت، بیان مجموعه‌ای از خصوصیات درونی و بیرونی فرد است که به‌طور بادوام وجود داشته، او را از دیگران متمایز می‌سازند و کنش‌های ذهنی و رفتاری او را پیش‌بینی می‌کنند. نظریه‌های شخصیت سعی دارند افراد را به دسته‌هایی با ویژگی‌های قابل‌شناسایی تقسیم کنند (Schultz & Schultz 2017, 5). یکی از رویکردها در نظریه‌های شخصیت، روان‌تحلیلی است. در این رویکرد دینامیسم ذهنی و رفتاری با تأکید بر نقش ناهشیار توصیف و تحلیل می‌شوند (Schultz & Schultz 2017, 35). در این مقاله یک نظریه شخصیت تأسیسی قرآن‌محور در زمینه روان‌شناسی اسلامی با ساختار روان‌تحلیلی ارائه می‌شود. اما این به‌معنای پیروی از نظریه‌های روان‌تحلیلی موجود مانند رویکرد فرویدی یا یونگی نبوده بلکه صرفاً جایگاه آن را در تقسیم‌بندی نظریات شخصیت نشان می‌دهد. روش تحقیق شامل تحلیل محتوای^۱ نصوص دینی و نظریه‌پردازی قیاسی^۲ است. روش اخیر از کلیات به جزئیات حرکت می‌کند؛ ابتدا یک نظریه کلی مطرح می‌شود و سپس با استفاده از داده‌ها و شواهد موجود، نظریه توسعه داده شده و بررسی و پالایش می‌شود (لطیفی ۱۳۹۷). اهمیت اساسی این کار در آن است که نظریه‌های شخصیت غربی فاقد پارادایم اسلامی هستند و در بستر روان‌شناسی اسلامی کارایی محدودی دارند. دو نقص اساسی در نظریه‌های شخصیت متعارف وجود دارد. نقص اول آن است که تقلیل‌گرا بوده و رویکرد هولیستیک (جامع) ندارند. بررسی شخصیت در این نظریه‌ها گاه صرفاً از نظر لیبیدو، گاه تنها از منظر احساس حقارت، گاه از منظر توجه‌طلبی و ... انجام شده است. در این مقاله خواهیم دید که نظریه

-
1. Content analysis.
 2. deductive.

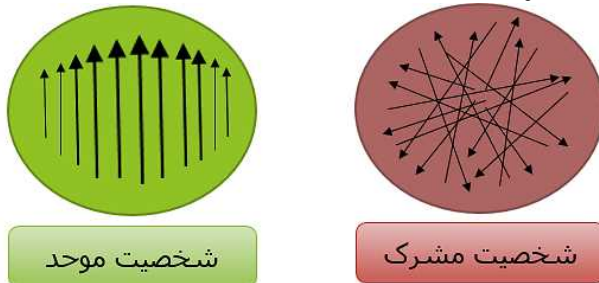
شخصیت توحیدی قابلیت توضیح همه یا اکثر این جنبه‌ها را هم‌زمان داراست. نقص دوم نظریه‌های شخصیت متعارف آن است که نسبت به خداوند و روز جزا اگر منکر نباشند لااقل بی‌توجه هستند. لذا توصیه‌ها و درمان‌های مبتنی بر این نظریه‌ها با گرفتن مبدأ و معاد از انسان، ابتدا امید، تکیه‌گاه و معنای زندگی را از انسان سلب کرده و آنگاه درصدد کمک به او برمی‌آید و این بیش از آنکه کمک باشد ای بسا بر آسیب و سردرگمی بیافزاید. اهمیت دیگر این پژوهش در آن است که برای دستیابی به یک مکتب روان‌شناسی اسلامی، جای خالی یک نظریه شخصیت محوری احساس می‌شود و از این نظر هر تلاش روش‌مندی برای این مهم ضروری است.

کلیات نظریه شخصیت توحیدی

آیه زیر در مقام مقایسه تشتت اجزاء شخصیت مشرک و یکپارچگی شخصیت موحد است (مطهری ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۸): *صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ* (زمر: ۲۹)؛ خداوند مثالی زده: مردی را که مملوک شریکانی است که درباره او پیوسته باهم به مشاجره مشغولند؛ و مردی که تنها تسلیم یک نفر است؛ آیا این دو یکسانند؟ حمد، مخصوص خداست ولی بیشتر آنان نمی‌دانند.

درواقع این آیه می‌تواند چهارچوب کلی یک نظریه شخصیت باشد. توحید حقیقی، بسیج همه نیروهای شخصیت در جهت رضایت معبود واحد حقیقی (اخلاص) است که به یکپارچگی شخصیت می‌انجامد. در آیه دیگری نیز مقایسه‌ای روشن میان توحید و شرک بیان شده: *أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ* (یوسف: ۳۹)؛ آیا خدایان پراکنده بهترند، یا خداوند یکتای چیره و مستولی؟ خواسته‌های معبودهای کاذب متعدد، تعارض

درونی ایجاد کرده، سبب ناآرامی و اضطراب می‌شود و فرد را به‌سوی جاذبه‌های گوناگون می‌کشاند. این حالت، ناشی از نبود اخلاص و نوعی شرک است که نیروهای فرد را خنثی کرده و رشد و تکامل او را مختل می‌کند. از این‌رو، شخصیت بالغ و سالم، شخصیتی موحد و یکتاپرست است (نمودار ۱).

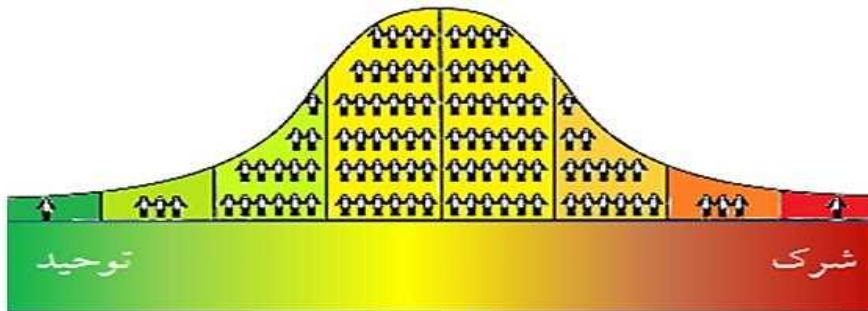


نمودار ۱. مقایسه شخصیت‌های توحیدی و مشرک

شرک در اینجا تنها شرک فقهی (آشکار یا جلی مانند بت‌پرستی) نیست، بلکه شامل شرک خفی (پنهان) نیز می‌شود. احکام فقهی شرک، مخصوص شرک آشکارند، اما اکثر اهل ایمان به مراتبی از شرک پنهان دچارند: وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ (یوسف: ۱۰۶)؛ و بیشتر آنان که به خدا ایمان می‌آورند، مشرک‌اند. آنان ممکن است رزق، عمر، عزت یا سرنوشت خود را به‌دست غیر خدا دیده در انگیزه، امید، توکل، روزی یا محبت شریکانی برای خدا قائل باشند، یا رضایت خود و دیگران را بر رضایت خداوند ترجیح دهند؛ حتی اگر این امور ناخودآگاه باشند. هر گناهی نیز در جهت شرک و هر پرهیزگاری در جهت توحید و اخلاص است.

واقع‌بینانه باید صفت اخلاص و شرک افراد را بر روی یک طیف در نظر بگیریم که احتمالاً مانند اغلب صفات انسانی، به‌صورت منحنی نرمال توزیع شده است (نمودار ۲). به‌بیان دیگر، بیشتر افراد نه موحد مطلق‌اند و نه مشرک مطلق: هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ

(آل عمران: ۱۶۳)؛ آنان [چه مؤمن و چه کافر] نزد خداوند درجات مختلفی دارند. اهمیت این موضوع آن است که در پژوهش‌های عینی آینده بهتر است از طرح‌هایی مانند طرح‌های علی - مقایسه‌ای که افراد را در دو گروه موحد و مشرک تقسیم می‌کنند استفاده نشود بلکه از طرح‌های پژوهشی‌ای استفاده شود که بتوانند متغیر شرک و توحید را به صورت مدرج ببینند.



تمودار ۲. توزیع پیوستاری شرک و توحید در میان انسان‌ها

میان فکر، گفتار و رفتار فرد موحد هماهنگی (هارمونی) وجود دارد. اما شخصیت مشرک، نابالغ و بیمار است و میان فکر، گفتار و رفتار او ناهماهنگی دیده می‌شود. فرد مشرک، بسته به شدت تعارض‌های درونی، دچار تردید، اضطراب و ناکامی است. صلح درونی هنگامی پدید می‌آید که اجزای شخصیت، همسو با یک معبود واحد عمل کنند، از چندپارگی رها شوند و آرامش روانی حاصل شود. در این حالت، نیروهای شخصیت به جای خنثی‌سازی متقابل، هم‌افزایی کرده و رشد، بلوغ و کمال روان‌شناختی را شتاب می‌بخشند. هرچند تعارض گاهی انگیزه‌بخش و سازنده است (مانند جهاد با نفس)، اما تعارض حل‌نشده و مخرب، زیان‌بار است. در فرد موحد، تعارض و جنگ درونی پایان می‌یابد، گرچه ممکن است تعارض بیرونی با محیط مشرکانه ادامه داشته باشد که این خود در جهت حفظ یکپارچگی درونی و عدم بندگی غیرخداست.

کارکردهای هشیار و ناهشیار ذهن

شرک خفی ممکن است از دیگران یا حتی از صاحب خود مخفی باشد که در حالت دوم، ناهشیار است. ناهشیار بودن برخی امور به لحاظ عقلی محال نبوده و به نظر می‌رسد نصوص اسلامی بر آن صحه می‌گذارند: *وَإِنْ تَجَهَّزْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى* (طه: ۷)؛ و اگر بلند سخن خود را آشکار کنی [یا پنهان بداری، برای خدا یکسان است] زیرا او نهان و نهان‌تر را می‌داند. از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل است که: *السِّرُّ مَا كَتَمْتَهُ فِي نَفْسِكَ وَأَخْفَى مَا حَظَرَ بِإِلَاحِ تَمَّ أَنْسِيَتُهُ؛ سِرٌّ يَعْنِي شَيْءٌ كُنِيَ فِي دَهْنِ خَوْفِ نَهَانٍ مِ كُنِيَ وَمَخْفَى تَرِازِ سِرِّ أَنْ شَيْءٌ كُنِيَ قَبْلًا بِه دَهْنِ تَوِ خَطُورِ كَرْدِه وَ فَرَامُوشِشِ كَرْدِه* ای (مجلسی ۱۴۰۳، ج ۴: ۷۹). به عبارت دیگر سِرّ آن است که انسان از دیگران مخفی می‌کند اما اخفی آن است که بر خود انسان نیز مخفی و پوشیده است و این طبق تعریف همان ناهشیار است.

در نظریه فروید، «ناهشیار پویا» حاصل تعارض امیال غریزی با واقعیت و وجدان است. این امیال توسط مکانیسم سرکوب به ناهشیار رانده می‌شوند. با وجود سرکوب، این محتواها به شکل نمادین در رویاها، نشانه‌های روان‌نژندی و رفتارها ظاهر می‌شوند. اما این ادعاها چندان پشتوانه تجربی محکمی ندارند؛ در مقابل، «ناهشیار شناختی» که پشتوانه تجربی دارد شامل فرآیندهای شناختی خودکار، حافظه ضمنی و ادراک حسی ناخودآگاه است نه حاصل سرکوب (Kihlstrom 2014). روشن است که روایت فوق مؤید ناهشیار شناختی است نه ناهشیار فرویدی. بنابراین در نظریه شخصیت توحیدی، شرک خفی گاه در قالب ناهشیار شناختی است و فرد متوجه آن نیست.

آسیب‌شناسی روانی

قرآن کریم، سعادت نهایی انسان را -که بدون توحید محقق نمی‌شود- در دستیابی به «قلب

سلیم» (ذهن سالم)^۱ می‌داند: یَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (شعراء: ۸۸-۸۹)؛ روزی که مال و فرزندان سودی نبخشند، مگر آن‌کس که با قلب سلیم به پیشگاه خدا آید. همچنین درباره پیشوای توحید - ابراهیم علیه‌السلام - آمده: إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (صافات: ۸۴)؛ هنگامی که با قلب سلیم به پیشگاه پروردگارش آمد. این آیات نشان می‌دهند که توحید و سلامت شخصیت لازم و ملزوم یکدیگرند. هر مقدار عیار توحید بالا رود سلامت روانی هم بیشتر می‌شود. اگر «سلیم» را از ریشه «سلم» به معنای صلح بدانیم، می‌تواند به صلح درونی فرد موحد اشاره داشته باشد.

در مقابل سلامت قلب (سلامت روانی)، که قرآن آن را خصوصیت شخصیت موحد دانسته، بیماری قلب (بیماری روانی) را نیز ویژگی شخصیت مشرک می‌داند. آن‌کس که اخلاص ندارد (خود را برای خدا خالص نکرده و توحید محض ندارد) دچار درجاتی از ریا و نفاق است که هر دو در راستای شرک هستند. قرآن، نفاق را بیماری قلبی (ذهنی) می‌داند. بیماری‌ها یا خودمحدودشونده بوده و خودبه‌خود بهبود می‌یابند یا پیش‌رونده‌اند. گویا بیماری نفاق در بیان قرآن از نوع دوم است: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ... فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا (بقره: ۸-۱۰)؛ گروهی از مردم هستند که می‌گویند: «به خدا و روز رستاخیز ایمان آورده‌ایم» در حالی که ایمان ندارند... در دل‌هایشان نوعی بیماری است، خداوند بر بیماری آنان افزوده [مرضی پیش‌رونده است].

شدت اخلاص و یکتاپرستی می‌تواند چنان بالا رود که به مقام دوستی خدا (ولی‌الله) و سرپرستی الهی برسد (نمودار ۱). در این مقام ترس و غمی (اضطراب و افسردگی) نیست: أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (یونس: ۶۲)؛ آگاه باشید اولیای خدا نه ترسی دارند و نه غمگین می‌شوند. برخی مفسران این رهایی را صرفاً اخروی می‌دانند، اما دیگران، با استناد به نبود قید آخرت در آیات، آن را شامل دنیا نیز می‌شمارند (طباطبایی

۱. بنابر ادله کافی قلب در نصوص دینی معادل ذهن است نه روح (مرعشی ۱۴۰۴).

۱۳۷۴، ج ۱۰: ۱۳۲). اولیای خدا در دنیا از غیرخدا نمی‌ترسند و غم دنیا ندارند، هرچند خشیت الهی و غم آخرت دارند. این ترس و غم، نه تنها مانع رشد و سلامت روانی نیست، بلکه به آن یاری می‌رساند.

شرک سبب تعارض درونی و توحید سبب هارمونی درونی است (نمودار ۱). ناهماهنگی اجزاء شخصیت دال بر فقدان سلامت روان است (Cloninger 2017, 423-430). تعارض، عامل اضطراب است. اضطراب می‌تواند خطر بروز یا شدت گرفتن سایر اختلالات روانی را افزایش دهد (Boland, Verdiun & Ruiz 2021, 194). قرآن آرامش را با یکتاپرستی و بندگی خالصانه مرتبط می‌داند: *يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. اذْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً* (فجر: ۲۷-۲۸)؛ ای نفس آرام‌یافته. به سوی پروردگارت بازگرد درحالی که تو از او خشنودی و او از تو خشنود است.

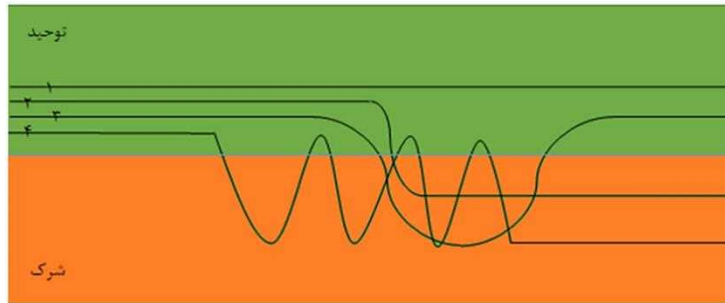
در مقابل، شرک در قرآن عامل ترس معرفی شده است: *سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا* (آل عمران: ۱۵۱)؛ به زودی در دل کافران به سبب شرک‌ورزی‌شان، که هیچ دلیلی بر آن نازل نشده، ترس می‌افکنیم. شخصیت غیر موحد، بی‌پناه، بلا تکلیف، همواره در معرض خطر و در نتیجه مضطرب است: *حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَىٰ بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ* (حج: ۳۱)؛ هرکس برای خدا شریک قائل شود، گویی از آسمان فرو افتاده، پرندگان او را می‌ربایند یا تندبادش به جایی دور پرتاب می‌کند. همچنین، حضرت ابراهیم علیه السلام با خطاب به مشرکان، ناامنی نهفته در شرک را متذکر می‌شود: *وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ* (انعام: ۸۱)؛ چگونه از شریکانی که شما برگزیده‌اید بترسم، درحالی که شما از شرک به خدا نمی‌ترسید، بی‌آنکه دلیلی بر آن نازل شده باشد؟ کدام گروه شایسته‌تر به امنیت است؟

سیر رشد و تکامل روانی

کلمه «رشد» در زبان فارسی معمولاً به معنای بزرگ شدن به کار می‌رود، اما در قرآن دو معنای اصلی دارد: نخست «هدایت» در مقابل «غی» (گمراهی) (الراغب الاصفهانی ۱۴۱۶ ق، ۳۵۴) مانند: قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (بقره: ۲۵۶)؛ راه درست از مسیر گمراهی آشکار شده است؛ و معنای دوم رشد، «رسش» یا «بلوغ» است مانند: فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ (نساء: ۶)؛ اگر در آن‌ها (بتیمان) بلوغ و کمال یافتید، اموالشان را به آن‌ها واگذارید. با تأمل می‌توان دید که این دو معنا به حقیقتی واحد اشاره دارند؛ زیرا «بلوغ» همان تکامل و رسش است و «هدایت» نیز باید به کمالی منتهی شود تا واقعاً هدایت باشد. از دیدگاه قرآن، دستیابی به چنین کمالاتی تنها در پرتو توحید ممکن است: يَهْدِي إِلَي الرُّشْدِ فَأَمَّا بِيْهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا (جن: ۲)؛ این قرآن به سوی رشد هدایت می‌کند، پس ما به آن ایمان آوردیم و هرگز کسی را شریک پروردگاران قرار نمی‌دهیم. در این آیه، شرک در برابر رشد قرار گرفته است. بنابراین، در نظریه شخصیت توحیدی، رشد روانی به توحید وابسته است. مشرک به دلیل تعارض‌های درونی لاینحل (متشاکسون) به رشد و بلوغ روان‌شناختی نمی‌رسد، زیرا نیروهایش یکدیگر را خنثی می‌کنند و کمالاتی که از توحید سرچشمه می‌گیرند از دسترس او دور می‌مانند: أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً. أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً (فرقان: ۴۳-۴۴)؛ آیا آن‌کس که هوای نفسش را معبود خود گرفته دیدی؟ آیا می‌توانی ضامن او باشی؟ یا گمان می‌کنی که بیشترشان می‌شنوند یا می‌اندیشند؟ آنان جز مانند چهارپایان نیستند، بلکه گمراه‌ترند. این آیات نشان می‌دهند کسانی که به جای خداوند، هوای نفس را معبود خود قرار داده‌اند، به نوعی شرک ورزیده‌اند و به دلیل اختلال در قوه ادراک و تعقل، افرادی رشد نایافته‌اند.

از نگاه قرآن، رشد روانی انسان از فطرت الهی آغاز می‌شود و این سنت الهی، تغییرناپذیر است: فَأَقْصِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ (روم: ۳۰)؛ روی خود را به آیین خالص الهی متوجه کن؛ این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده؛ آفرینش الهی تغییر نمی‌پذیرد. راوی از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند: قُلْتُ «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» قَالَ التَّوْحِيدُ؛ پرسیدم معنای فطرت‌الله در آیه چیست؟ فرمودند توحید (کلینی ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۱۲). بر این اساس انسان، موحد زاده می‌شود نه مشرک. همچنین در روایت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌می‌خوانیم: كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبْوَاهُ يَهُودًا نَهَ وَيَنْصَرَانِهِ وَيَمَجَّسَانِهِ؛ هر نوزادی بر فطرت متولد می‌شود، سپس والدینش او را به یهودیت، نصرانیت یا مجوسیت می‌کشانند (مجلسی ۱۴۰۳ ق، ج ۵۸: ۱۸۷). طبق این روایت، گرایش به شرک در اثر آسیب‌های تربیتی پس از تولد پدید می‌آید. اما تعالیم انبیاء، آموزگاران یا والدین موحد می‌توانند این آسیب را ترمیم کرده و انسان را به توحید بازگردانند. به‌طور خلاصه، سیر رشد شخصیت چهار حالت دارد (نمودار ۳):

۱. انسان بر توحید زاده شده و تا پایان عمر بر آن می‌ماند.
۲. انسان بر توحید زاده شده، اما به شرک گرایش یافته و در آن تثبیت می‌شود.
۳. انسان بر توحید زاده شده، به شرک گرایش می‌یابد، اما با ترمیم شخصیت به توحید باز می‌گردد.
۴. انسان بر توحید زاده شده، اما میان توحید و شرک در نوسان است و در نهایت در شرک تثبیت می‌شود: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أُوذُوا كَفَرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ سَبِيلًا (نساء: ۱۳۷)؛ کسانی که ایمان آوردند، سپس کافر شدند، دوباره ایمان آوردند و باز کافر شدند، سپس بر کفر خود افزودند، خداوند آن‌ها را نخواهد بخشید و به راه راست هدایتشان نخواهد کرد.



نمودار ۳. سیر رشدی شخصیت مبتنی بر توحید و شرک

از دیدگاه قرآن، مسیر رشد فرد و اینکه کنش‌هایش توحیدی یا شرک‌آلود باشد، به «شاکله» او بستگی دارد: *قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكَلَتِهِ* (إسراء: ۸۴)؛ بگو: هرکس طبق شاکله خود عمل می‌کند. شاکله به معنای خلق و خوی پایداری است که رفتار فرد را هدایت می‌کند (الراغب الاصفهانی ۱۴۱۶ ق، ۴۶۲). بنابراین، شاکله به ساختار شخصیتی یا مجموعه صفات نسبتاً ثابت فرد اشاره دارد که کنش‌های او را تعیین می‌کند. شاکله دست‌کم از چهار منبع منشأ می‌گیرد: فطرت توحیدی، آثار تربیتی، اختیار انسان و ویژگی‌های توارثی (ژنتیک). اسلام افزون بر سه عامل نخست، بر نقش توارث در صفات شخصیتی نیز تأکید دارد. در روایت نبوی (ص) می‌خوانیم: *تَزَوَّجُوا فِي الْحُبْزِ الصَّالِحِ فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاسٌ*؛ همسر صالح برگزینید، زیرا عرق (رگ‌وریشه) اثر پنهانی دارد (طبرسی ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۹۷). در این روایت، «عرق» احتمالاً به توارث اشاره دارد، به‌ویژه که بر نامحسوس و پنهان بودن تأثیر آن تأکید شده، ویژگی‌ای که با ماهیت اطلاعات ژنتیکی همخوانی دارد.

جایگاه عقل، فطرت، شهوت و غضب

به‌حسب نصوص دینی، فطرت (خمیرمایه یا سرشت) انسان او را به‌سوی پرستش‌خدای یگانه هدایت می‌کند. فطرت در میان همه انسان‌ها مشترک است و در گذر نسل‌ها

دستخوش تغییر نمی‌شود. این سرشت، به‌صورت ارثی منتقل شده و به‌سان نقشه‌ای در ساختار ژنتیکی انسان جای دارد. پژوهش‌های تجربی، مؤید استعداد ژنی خداپرستی در انسان هستند (Hamer 2005, 27-37). از آنجا که رشد عقلانی انسان برپایه خداپرستی خالص و توحیدی استوار است،^۱ فطرت را می‌توان بستری ژنتیکی برای رشد عقلی دانست که ابتدائاً به‌صورت یکسان و ثابت به همه انسان‌ها به‌ارث می‌رسد و زمینه‌ساز شکل‌گیری مدارهای عصبی مرتبط با خداپرستی در مغز می‌شود. مطالعات تجربی وجود این مدارها را تأیید می‌کنند (Klemm 2020).

علاوه بر فطرت، دو بخش دیگر از وجود انسان غرایز او را تشکیل می‌دهند: شهوت و غضب. شهوت دربرگیرنده هر تلاشی است که به لذت منجر می‌شود و غضب شامل هر کوششی است که رنج را دفع می‌کند. این دو غریزه برای ادامه حیات زیست‌شناختی انسان ضروری‌اند و همانند فطرت، ریشه در ژنوم او دارند. خداپرستی (که نمود عقل است)، به‌علاوه شهوت و غضب، هر سه از کارکردهای مغز سرچشمه می‌گیرند (مرعشی ۱۴۰۰، ۴۶۳-۴۹۵). شهوت و غضب از عملکردهای دستگاه لیمبیک مغز نشأت می‌گیرند (Hall & Hall 2020, 748). انسان عاقل کسی است که به غرایز خود اجازه بروز می‌دهد، اما تنها تا جایی که با فطرت او در تعارض نباشد. اگر عقل که خود از فطرت سرچشمه گرفته، به‌درستی عمل کند، نه اجازه می‌دهد شهوت و غضب بر فطرت چیره شده از حدود خداپرستی فراتر روند و نه آن‌ها را به‌کلی حذف می‌کند؛ زیرا هر دو حالت سر از اختلال در سلامتی درمی‌آورند. همین موضوع زمینه «حیات طیبه» و رضایت از زندگی نیز هست.

۱. «قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عَيْدٌ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ؛ به امام صادق (ع) عرض کردم عقل چیست فرمودند آن است که خداوند رحمان با آن پرستیده شده و بهشت با آن کسب می‌شود» (کلینی ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۱۱).

۲. از امام صادق (ع) نقل است: «مَوْضِعُ الْعَقْلِ الدَّمَاغُ؛ جایگاه عقل در مغز است» (مجلسی ۱۴۰۳ ق، ج ۱۴: ۱۴۱).

مقایسه ویژگی‌های اصلی شخصیت توحیدی و شخصیت مشرک

از تحلیل محتوای آیات قرآن کریم، ویژگی‌های شخصیت‌های موحد و مشرک استخراج شدند که برای اختصار اهم آنها در دو نمودار زیر ارائه شده‌اند:



نمودار ۴. ویژگی‌های روان‌شناختی مهم در شخصیت توحیدی



نمودار ۵. ویژگی‌های روان‌شناختی مهم در شخصیت مشرک

امکان پژوهش تجربی مدعاهای نظریه

برای مفید و علمی بودن یک نظریه ضرورت ندارد که صاحب نظریه، خود آن را به بوته آزمون عینی برده باشد کما اینکه اغلب چنین بوده است؛ بلکه نظریه علمی آن است که پژوهش برانگیز بوده و امکان بررسی عینی و تجربی را داشته باشد (Schultz & Schultz, 2017, 29). اما از انتقادات مهم به نظریه‌های روان‌تحلیلی، نامشخص بودن امکان و چگونگی پژوهش عینی درباره برخی مفاهیم آن‌هاست (آیزنک ۱۹۶۱ م.). این انتقاد زمانی معتبر است که مفاهیم یک نظریه قابل عینی‌سازی و تعریف عملیاتی نباشند. اما در نظریه شخصیت توحیدی علاوه بر امکان پژوهش‌های تجربی کیفی درباره مفاهیم آن، می‌توان با مفهوم‌شناسی عناصر نظریه مانند توحید، شرک، سلامت روانی (قلبی)، اضطراب، احساس امنیت و بلوغ روانی، بالقوه می‌توان ابزارهایی برای سنجش این سازه‌ها یافته یا طراحی و اعتبارسنجی کرد. بدین ترتیب، می‌توان روابط میان این سازه‌ها و ارتباط آنها را با سایر سازه‌های روان‌شناختی به صورت عینی و کمی مورد بررسی قرار داد.

همچنین یکی از شروط علمی بودن یک نظریه ابطال‌پذیری آن است که نظریه شخصیت توحیدی این ویژگی را نیز دارد. به عبارت دیگر اگر بتوان اثبات کرد که فردی بدون توحید الهی به یکپارچگی شخصیت و نتایج مترتب بر آن رسیده باشد، یا فردی با وجود توحید حقیقی الهی به یکپارچگی شخصیت و لوازم آن نرسیده باشد، آنگاه نظریه ما ابطال می‌شود.

جامعیت نظریه

نظریه شخصیت توحیدی، برخلاف بسیاری از نظریه‌های روان‌شناسی متعارف، تقلیل‌گرایانه نیست و بی‌آنکه به آن نظریه‌ها وابسته باشد، پتانسیل آن را دارد که برای سازه‌های رایج روان‌شناسی که برخی نیز محور نظریه‌های مختلف شخصیت هستند،

توضیح و راهکار ارائه کند. از این رو، این نظریه جامع (هولیستیک) است. در اینجا به توضیح مختصری درباره برخی از این مقوله‌ها بسنده می‌کنیم.

احساس حقارت/عزت نفس: موحدان به دلیل انسان بودن، جهت‌گیری توحیدی و تقوای خود ارزش ذاتی خود را می‌شناسند، از احساس حقارت به دورند و از خودپذیری، ادراک ارزشمندی و عزت نفس برخوردار، بی‌آنکه مغرور شده و دچار عزت نفس کاذب شوند: *وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (اسراء: ۷۰)*؛ ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم؛ *إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (حجرات: ۱۳)*؛ گرامی‌ترین شما نزد خدا باتقواترین شماست.

رقابت‌جویی: رقابت‌جویی موحدان در امور دنیوی خاتمه یافته و در جهت کسب فضایل توحیدی سوق یافته است. به عبارتی، رقابت‌جویی آنان در گذشت است نه در خودکامگی: *فَاسْتَفِواْ الْخَيْرَاتِ (مانده: ۴۸)*؛ در نیکوکاری‌ها بر یکدیگر سبقت جویید. از سوی موحدان به آنچه خداوند می‌دهد راضی‌اند. بدین سبب آنچه خداوند به دیگران داده سبب حسرتشان نمی‌شود تا آنان را به رقابت‌جویی در امور دنیوی وادارد: *وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ (نساء: ۳۲)*؛ و به آنچه خدا برخی از شما را بر دیگران برتری داده حسرت مبرید.

مهرجویی/توجه‌طلبی: موحدان به همان میزان که توحید فکری و عملی دارند، از مهر الهی سیراب‌اند: *يَجِبُهُمْ وَيَجِبُونَهُ (مانده: ۵۴)*؛ خدا دوستشان دارد و آنان نیز خدا را دوست دارند. آنان چون موحدند محبت خداوند را به بهای محبت دیگران از دست نمی‌دهند، بنابراین از بند مهرجویی و توجه‌طلبی آزادند. به عکس، مشرکان مدام به توجه معبودهای دروغین از قبیل مردم نیازمندند و ریای آنان اساساً به همین سبب است.

معنای زندگی: زندگی موحدان به وضوح هدفمند، معنادار و دارای جهت‌گیری اخروی است: *أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (مؤمنون: ۱۱۵)*؛ آیا پنداشتید که

شما را بیهوده آفریده‌ایم و به‌سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید؟ فرد موحد همه اتفاقات خوب و بد زندگی را در پرتو توحید معنا می‌کند و همه را منوط به اذن الهی می‌بیند: مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ (تغابن: ۱۱)؛ هیچ مصیبتی جز به اذن خدا نمی‌رسد. روشن است که اذن الهی همان جبر نیست.

انتخاب: موحدان به انتخاب خود موحد مانده و مشرکان نیز به انتخاب خود مشرک شده‌اند گرچه عوامل دیگری همچون فطرت، تربیت و توارث نیز مؤثرند. لذا در چارچوب نظریه شخصیت توحیدی اثر انتخاب در وضعیت روان‌شناختی نه مطلق است و نه محذوف: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (انسان: ۳)؛ ما راه را به او نشان دادیم خواه شاکر باشد یا ناسپاس.

رضایت از زندگی: از دیدگاه قرآن، ایمان (توحید نظری) و عمل صالح (توحید عملی) به «حیات طیبه» یا زندگی پاک و سعادت‌مند می‌انجامد: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً (نحل: ۹۷)؛ هرکس، مرد یا زن، درحالی‌که مؤمن است، کار شایسته کند، او را به زندگی پاکیزه‌ای زنده می‌داریم. حیات طیبه نه تنها پاکیزه از گناه است، بلکه از آزرده‌گی‌ها، اختلالات روانی و انحرافات رشدی نیز به‌دور است. همچنین توحید، عاملی برای غلبه بر مشکلات زندگی بوده و این بُعد دیگری از حیات طیبه است. «حیات طیبه»، در فرازی از دعای عرفه امام سجاد علیه‌السلام چنین است: فَأَحْيِنِي حَيَاةً طَيِّبَةً تَنْتَظِمُ بِمَا أُرِيدُ وَتَبْلُغُ مَا أُحِبُّ مِنْ حَيْثُ لَا آتِي مَا تَكْرَهُ وَلَا أَزْتَكِبُ مَا نَهَيْتَ عَنْهُ؛ مرا به زندگی پاکیزه‌ای زنده بدار که به دل‌خواهم نظم گیرد و به آنچه دوست دارم برسد، از راهی که ناپسند تو را انجام ندهم و آنچه نهی کرده‌ای مرتکب نشوم. بنابراین توحید، مشکلات زندگی را بدون ارتکاب گناه برطرف می‌کند و به رضایت از زندگی می‌انجامد. خداوند نیز به متقین (که لاجرم اهل توحیدند) وعده داده است: وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا (طلاق: ۲)؛

هرکس تقوای الهی پیشه کند، خداوند برایش راه برون رفت [از مشکلات] فراهم می‌کند. در برخی روایات، حیات طیبه به قناعت تفسیر شده است. در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: *وَسُئِلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً فَقَالَ هِيَ الْقَنَاعَةُ*؛ از ایشان درباره حیات طیبه پرسیده شد، فرمودند: آن قناعت است (مجلسی ۱۴۰۳ ق، ج ۶۸: ۳۴۵). این روایت نشان می‌دهد رضایت از زندگی با سطح توقعات مادی مرتبط است. هرچه توقعات مادی بیشتر باشد، رضایت کمتر می‌شود. فرد قانع، کمتر برای بلندپروازی‌های مادی به گناه و شرک روی می‌آورد. این با توضیح حیات طیبه از امام سجاد علیه السلام همخوان است. در مقابل، شخصیت مشرک در فشار زندگی می‌کند: *وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا* (طه: ۱۲۴)؛ هرکس از یاد من روی گرداند، زندگی تنگ و سختی خواهد داشت. روگردانی از یاد خدا به معنای دل‌بستن به غیر او و شرک - ولو شرک خفی - است. فشار زندگی مشرک لزوماً فقر مادی نیست، بلکه گاه ثروتمند اما در تنگنا است، زیرا آسایش تنها به دارایی مادی نیست. تعارض درونی ناشی از شرک، فشار روانی بزرگی است، چنان‌که آیه ۲۹ سوره زمر نیز نشان می‌دهد مشرک میان خدایان متعارض در تنگنا است.

تعهد به رشد شخصی / خودشکوفایی: یکی از ابعاد بهزیستی روان‌شناختی و مورد تأکید روان‌شناسی انسان‌گرا و نظریه پردازان کمال است (Van Dierendonck & Lam 2023). شخص موحد مرتباً در مسیر کسب کمالات و خودشکوفایی گام برمی‌دارد اما برای آنکه رضایت معبود واحد را کسب کند. در روایت نبوی است که: *مَنْ اسْتَوَى يَوْمَهُ فَهُوَ مَغْبُونٌ وَمَنْ كَانَ عَدُوَّهُ شَرًّا فَهُوَ مَلْعُونٌ*؛ هرکس دو روزش باهم یکسان باشد فریب خورده و هرکس فردایش از امروز بدتر باشد ملعون است (دیلمی ۱۳۷۰، ج ۱: ۸۷).

کمال‌طلبی مَرَضِي: در حیات طیبه توحیدی، نیازهای زیستی و روانی برآورده بوده و فرد

از قناعت معقولی برخوردار است. بنابراین گرفتار زیاده‌خواهی و کمال‌طلبی ناسالم نیست و در مجموع احساس خوشبختی می‌کند: *أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ* (تکاثر: ۱)؛ افزون‌طلبی، شما را غافل کرده است. موحدان خود را وقف کسب رضای خداوند می‌کنند؛ از این جهت فرصتی برای اهدافی همچون زیاده‌خواهی‌های دنیوی ندارند. او حتی در راه تکالیف دینی نیز کمال‌طلبی و سواسی ندارد زیرا خداوند تکلیف مازاد بر توانش از وی نخواست است: *لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا* (بقره: ۲۸۶)؛ خداوند هیچ‌کس را جز به اندازه توانش مکلف نمی‌کند.

سخت‌رویی: سخت‌رویی از سه ویژگی تعهد، مبارزه‌جویی و حس کنترل (جایگاه مهار درونی) تشکیل شده و فرد را در برابر فشارهای روانی مقاوم می‌کند (Mund 2016). توحید زمینه‌ای برای افزایش سخت‌رویی مهیا می‌کند زیرا عناصر تعهد، صبر و استقامت در برابر مشکلات را تأمین کرده و جایگاه مهار را نیز درونی می‌سازد، چراکه جایگاه مهار درونی بدین معنی است که فرد سرنوشت خود را درگرو تلاش‌هایش می‌بیند و این از ملزومات توحید است: *إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ* (رعد: ۱۱)؛ خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا زمانی که خودشان آنچه در وجودشان است تغییر دهند.

تاب‌آوری: بدان معناست که فرد در برابر سختی‌ها سازمان روانی خویش را حفظ کرده و پس از مقاومت، توانایی‌های خود را بهتر از گذشته ترمیم و ارتقا بخشد (Rutter 2023). یکپارچگی شخصیت موحد در برابر چندپارگی شخصیت مشرک او را بیشتر مستعد تاب‌آوری می‌سازد: *وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ. الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* (بقره: ۱۵۵-۱۵۶)؛ شکیبایان را مؤده‌ده، کسانی که چون مصیبتی به آنان برسد می‌گویند ما از آن خدا هستیم و به سوی او باز می‌گردیم (توحید).

خودمهارگری: خودمهارگری با سازگاری بهتر، آسیب روانی کمتر، عزت‌نفس بالاتر، پرخوری کمتر، سوءمصرف کمتر الكل، مهارت‌های بین‌فردی بهتر، دلبستگی ایمن و

پاسخ‌های عاطفی بهینه‌تر همبستگی دارد و ضعف آن خطر قابل توجهی برای طیف وسیعی از مشکلات شخصی و بین فردی است (Tangney, Boone & Baumeister 2018, 173-212). شخصیت موحد به طور طبیعی برای رعایت مرزهای الهی، خودمهارگری بالایی کسب می‌کند که آن را در قالب تقوا بروز می‌دهد؛ هرچند باید تقوا را سازه بزرگتری دانست که خودمهارگری جزئی از آن است.

قدرت تعویق کامیابی: سازه‌ای نزدیک به خودمهارگری است و به معنای ظرفیت تحمل تأخیر پاداش برای به دست آوردن پاداشی بزرگتر است که مانند خودمهارگری با تکانشی بودن رابطه عکس دارد. قدرت تعویق کامیابی پیش‌بینی‌کننده شایستگی شناختی و اجتماعی، عملکرد تحصیلی بالاتر و قدرت تطابق بهتر با ناامیدی و استرس است. افرادی که مذهبی‌تر هستند، عموماً کمتر تکانشی هستند و توانایی بیشتری در به تأخیر انداختن ارضای نیازها دارند (Porto et al. 2024). شواهد نشان می‌دهند که مشارکت کودکان در رفتارهای آیینی، توانایی آن‌ها را در به تأخیر انداختن ارضای خواسته‌ها بهبود می‌بخشد (Rybanska 2018). قابل انتظار است که هرچه فرد، موحدتر باشد گرایش او به مشارکت در رفتارهای مناسبی دینی بیشتر باشد. از طرفی فرد موحد، انگیزه الهی دارد تا لذات دنیوی زودگذر را فدای پاداش‌های اخروی ابدی کند: *وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ* (نازعات: ۴۰-۴۱)؛ و اما هرکس از ایستادن در برابر پروردگارش هراسید و نفس خود را از هوس بازداشت جایگاهش بهشت است.

کارکردهای اجرایی: این کارکردها امروزه به سبب نقشی که در موفقیت دارند اهمیت ویژه‌ای یافته و در کانون پژوهش‌های روان‌شناختی قرار گرفته‌اند. مشارکت در رفتارهای آیینی، عملکرد اجرایی کودکان را بهبود می‌بخشد (Rybanska 2018). همچنین قدرت تعویق کامیابی پیش‌بینی‌کننده بهبود نوعی کارکرد اجرایی مهم (خودتنظیمی) است

(Mischel, Shoda & Rodriguez 1989). بنابراین انتظار می‌رود با افزایش عیار توحید، کارکردهای اجرایی بهتر شوند. موحدان با افزایش خودتنظیمی از بیهودگی اجتناب و از وقت و عمر استفاده می‌کنند. آنان خود را در مورد نحوه صرف وقت، در برابر خداوند پاسخ‌گو می‌دانند: وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ (مؤمنون: ۳)؛ و آنان که از امور بیهوده رویگردانند. هوش: پژوهشی با حجم نمونه بالا مؤید آن است که همبستگی معناداری بین دین‌داری و هوش‌های چندگانه وجود دارد (Karbono & Retnawati 2021). هرچند بسیاری از پژوهش‌ها رابطه‌ای منفی بین دین‌داری و هوش شناختی نشان داده‌اند (Zuckerman, Silberman & Hall 2013)، اما اولاً عموم این پژوهش‌ها در جوامع غربی و مسیحی انجام شده‌اند و قابل تعمیم به سایر جوامع و ادیان نیستند (Dürlinger & Pietschnig 2022)، ثانیاً به‌جای رابطه علی، همبستگی را بررسی کرده‌اند، ثالثاً اکثر این پژوهش‌ها بین جهت‌گیری‌های مختلف مذهبی مانند درونی و بیرونی (اخلاص و ریا) تفکیک نکرده‌اند. در واقع جهت‌گیری دینی درونی با هوش رابطه مثبت و جهت‌گیری دینی بیرونی اجتماعی (ریاکارانه/مشرکانه) رابطه منفی نشان می‌دهد (Buzdar, Ali & Tariq 2015). همچنین جهت‌گیری دینی پرسش‌گر (جستجوگر) با هوش شناختی رابطه مثبتی داشته (Bahçekapili & Yilmaz 2017) زیرا هوش شناختی با سبک تفکر تحلیلی (در مقابل سبک تفکر شهودی) رابطه مثبتی دارد (Zuckerman, Silberman & Hall 2013). رابعاً این پژوهش‌ها عموماً بر هوش شناختی متمرکز بوده و از سایر انواع هوش غفلت کرده‌اند، مثلاً تدین درونی (توحیدی) با هوش هیجانی همبستگی مثبت داشته درحالی‌که این رابطه با تدین بیرونی (مشرکانه) منفی است (Liu 2010). خامساً هوش با تعصبات بی‌منطق مذهبی رابطه منفی داشته (Zuckerman, Silberman & Hall 2013) که نشان می‌دهد بررسی رابطه هوش با اصل دین‌داری موضوعی ساده نبوده و نیاز به دقت‌های بیشتری دارد (Sickles et al. 2015). قرآن

کریم رویگردانی از توحید را سفاهت و کندذهنی معرفی می‌کند و دلیل آن از آیه ۲۹ سوره زمر که در ابتدای مقاله ذکر شد روشن است: وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ (بقره: ۱۳۰)؛ و چه کسی جز آنکه به سبک مغزی گراییده از آیین ابراهیم رو برمی‌تابد؟

هوش معنوی: هوش معنوی (SI) هوشی وحدت‌بخش و یکپارچه‌ساز است که می‌توان آن را ارتقا داد و به افراد اجازه می‌دهد تا از معنویت برای افزایش تعاملات روزانه و حل مسئله استفاده کنند. هوش معنوی همبستگی قابل توجهی با تاب‌آوری، سلامت عمومی، سلامت روانی، هوش هیجانی، رفتارهای اجتماعی مطلوب و راهبردهای ارتباطی دارد (Pinto et al. 2024). طبق پژوهش، هوش معنوی به‌طور معناداری با دینداری درونی مرتبط است نه دینداری بیرونی (Clark, Lin & Maher 2015). دینداری درونی معادل اخلاص و توحید؛ و دینداری بیرونی معادل ریا، نفاق و شرک خفی است. گرچه در نصوص دینی یافتن معادلی برای هوش معنوی دشوار است اما اجزاء مفهومی آن مانند قدرت تشخیص حق از باطل و برون‌رفت از مخمصه‌ها و بحران‌ها بر اثر تقوای الهی از مزایای زندگی توحیدی هستند: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا (انفال: ۲۹)؛ ای اهل ایمان اگر از خدا پروا کنید برای شما [نیروی] تشخیص [حق از باطل] قرار می‌دهد. وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا (طلاق: ۲)؛ و هرکس از خدا پروا کند برای او راه برون‌رفت [از مشکلات] قرار می‌دهد.

اضطراب مرگ: مطالعه مسرور رودسری^۱ و دیگران (۲۰۲۲ م) در مسلمانان ایرانی نشان داد که دینداران درونی (موحدان) اضطراب مرگ کمتری دارند که به دلیل فزونی امید است. در مطالعه غیاث و بتول^۲ (۲۰۲۱ م) این رابطه به دلیل باورهای مثبت به زندگی پس از

1 Masror Roudsary.

2 Ghayas & Batool.

مرگ و رضایت از زندگی گذشته تبیین شد. در مطالعه آلپارسلان و کوشدیل^۱ (۲۰۲۴ م) دین‌داری درونی با اضطراب مرگ کمتری همراه بود. تبیین این یافته‌ها در نظریه شخصیت توحیدی چنین است: توحید مانع اضطراب مرگ است زیرا با رضایت از زندگی و امید به رحمت خداوند در آخرت همراه است: یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. اِزْجِیْ اِلَیَّ رَبِّکَ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً. (فجر: ۲۷-۲۸)؛ ای نفس مطمئنه خشنود و خداپسند به‌سوی پروردگارت بازگردد. ازسویی موحدان زندگی و مرگ خود را برای خداوند می‌خواهند و در نتیجه از مرگ باکی ندارند: قُلْ اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحِیَّایْ وَمَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ (انعام: ۱۶۲)؛ بگو نمازم، مناسکم، زندگی‌ام و مرگم برای خدا، پروردگار جهانیان است.

مرگ‌آگاهی: سازه‌ای متفاوت با اضطراب مرگ و به معنای تأمل آگاهانه، پذیرش مرگ به‌عنوان بخشی از زندگی یا تفکر فلسفی و معنوی درباره مرگ است. این مفهوم می‌تواند با آرامش، معنایابی و رشد روان‌شناختی همراه باشد. مرگ‌آگاهی انگیزه‌های اجتماعی را افزایش داده و به رفتارهای اجتماعی مثبت منجر می‌شود اما اضطراب مرگ می‌تواند انگیزه‌های اجتماعی و رفتارهای جامعه‌گرا (مانند نیکوکاری) را کاهش دهد (Jacobsen & Beehr 2022). در پژوهش اسپیتزنستاتر و اشنل^۲ (۲۰۲۲ م) افزایش مرگ‌آگاهی منجر به کاهش اضطراب مرگ شد. پژوهش مسرور رودسری و دیگران (۲۰۲۲ م) که نشان داد امید، یک میانجی کامل میان تدین درونی و اضطراب مرگ است، دلالت دارد که دین‌داری درونی (موحدانه)، دیدگاهی سازنده و معنای‌محور از مرگ را پرورش می‌دهد که با آگاهی مثبت از مرگ همسو است. موحدان مدام خود را برای پاسخگویی به خداوند پس از مرگ آماده می‌سازند، ازسویی مرگ را به‌عنوان بخشی از اراده الهی می‌پذیرند و بنابراین مرگ‌آگاهی

1 Alparslan & Kuşdil.

2 Spitzenstätter & Schnell.

بالایی دارند: وَأَنْتُمْ قَوْمٌ مِّنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولُ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ الصَّالِحِينَ (منافقون: ۱۰)؛ و از آنچه به شما روزی داده‌ایم انفاق کنید پیش از آنکه مرگ به سراغ یکی از شما آید و بگویند پروردگارا، کاش مرا مدت کوتاهی مهلت می‌دادی تا صدقه دهم و از صالحان باشم.

بهزیستی روان‌شناختی: سازه‌ای است متشکل از شش بُعد «استقلال»، «تسلط بر محیط»، «تعهد به رشد شخصی»، «روابط مثبت»، «هدفمندی»، و «خودپذیری» که طبق پژوهش، شکرگزاری و فعالیت‌های هدفمند، آن را بهبود می‌بخشند (Weiss, Westerhof & Bohlmeijer & Bohlmeijer, 2016). با توضیحاتی که تا بدین جا دادیم روشن است که زندگی توحیدی ابعاد شش‌گانه بهزیستی روان‌شناختی را تقویت می‌کند.

نمونه‌ای از روان‌درمانی اسلامی بر مبنای نظریه

در نظریه شخصیت توحیدی، ریشه آسیب‌های روانی در شرک بوده و درمان و پیشگیری در حرکت به سوی توحید است. هرچه این حرکت به سمت قطب توحید بیشتر باشد، درمان و پیشگیری موفق‌تر خواهد بود (نمودار ۲). در ادامه، نمونه‌ای از یک مراجعه واقعی و درمان در چهارچوب روان‌درمانی توحیدی به صورت چکیده نقل می‌شود.

مراجع: مدتی است که مشکلی روانم را آزرده، انگیزه کاری ندارم و افسرده شده‌ام. دوستی داشتم که محبت زیادی به او کردم، اما بعداً از من فاصله گرفت. هرچه محبت می‌کردم، واکنشی نمی‌دیدم و توجه او به دیگران آزارم می‌داد. گاهی اشتهای غذا خوردن نداشتم. احساس بی‌ارزشی و بدحالی دارم اما نمی‌توانم این وابستگی را کنار بگذارم. این مراجع علائم افسردگی مانند غمگینی، بی‌انگیزگی، بی‌اشتهایی، احساس بی‌ارزشی و درماندگی پس از یک وابستگی عاطفی ناکام دارد. از دیدگاه نظریه شخصیت توحیدی،

وابستگی شدید مراجع به غیرخدا، نوعی شرک پنهان بوده و با توحید، که وقف خداوند بودن است، تعارض دارد. آشفته‌گی مراجع از دل‌بستگی به مخلوقی ناسپاس ناشی شده است. در روان‌درمانی توحیدی، باید تلاش کرد که عواطف مراجع به خالق شاگرد منتقل شود تا خلأ عاطفی اش پر شده، عزت و ارزشمندی خود را بازیابد و فشار روانی ناشی از شرک پنهان با حرکت به سوی توحید مهار شود. بخشی از گفت‌وگوی درمانگر با مراجع چنین است:

درمانگر: وقتی انسان به کسی یا چیزی وابسته می‌شود و آن بت جای خدا را در دل بنده می‌گیرد اگر بنده لایق باشد، خداوند آن بت را از او می‌گیرد تا محبت وی مخصوص خدا شود. خداوند شریک نمی‌پذیرد، دل را باید برای او خالی کرد. یوسف علیه‌السلام را برادرانش به چاه انداختند. این درس توحید ناب بود تا به یازده برادر قوی‌هیكل خود دل خوش نکنند، بدانند جز خداوند تکیه‌گاهی نیست و نباید به غیر دل بست.

در روند درمان، شرک پنهان‌شده در ناهشیار شناختی مراجع آشکار شده و قابل اصلاح خواهد شد. می‌توان مفاهیم و رفتارهای توحیدی را در چندین جلسه با تمثیل‌ها و بیان‌های مختلف برای مراجع توضیح داد تا به شناخت‌ها، عواطف و رفتارهای توحیدی تری برسد. همچنین، می‌توان تکالیف خانگی مانند قرائت منظم آیات سوره کهف و ادعیه‌ای مانند دعای ۲۸ صحیفه سجاده (دعای پناهندگی به خدا) که حاوی آموزش‌های عمیق توحیدی هستند، همراه با جدول ثبت تغییرات شناختی، عاطفی و رفتاری مقرر کرد. روان‌درمانی توحیدی احتمالاً به‌ویژه برای ناخوشی‌های روانی غیرنیازمند به دارو در جمعیت مسلمان، مؤثر است. امکان بررسی اثربخشی آن در پژوهش‌های عینی نیز وجود دارد.

انتقاداتی به نظریه

به نظریه شخصیت توحیدی انتقاداتی مطرح شده که آن‌ها را مرور کرده پاسخ می‌دهیم:

انتقاد اول: محور نظریه شخصیت توحیدی، یکپارچگی شخصیت است که از هم‌سویی نیروهای فرد در جهت رضای خدا شکل می‌گیرد. اما اگر کسی معبودی جز خدا را برگزیند و همه نیروهایش را برای آن بسیج کند، او نیز از یکپارچگی شخصیت و مزایای آن برخوردار می‌شود.

پاسخ: پرستش معبودهای بی‌اصالت از چهار نوع خارج نیست: خودپرستی (تمایلات درونی)، هم‌رنگی با دیگران، سلطه‌پذیری از صاحبان قدرت و شیطان‌پرستی. با تأمل می‌توان دید که پرستش هر یک از این معبودها، دیر یا زود به پرستش بقیه منجر می‌شود. برای مثال، خودپرستی و منفعت‌طلبی در ذات خود پیروی از شیطان را مستتر دارد و همچنین برای حفظ منافع، گاه مستلزم هم‌رنگی با دیگران و پذیرش سلطه اصحاب قدرت نیز خواهد بود. هم‌رنگی با دیگران نیز در ذات خود، گاه مستلزم پرستش شیاطین انسی است و گاه این هم‌رنگی محصول خواست اصحاب قدرت است؛ همچنین اساس هم‌رنگی برای منفعت‌طلبی و خودپرستی است. شیطان‌پرستی نیز مستلزم تبعیت از شیطان است که گاه به خودپرستی، گاه به فرعون‌پرستی و گاه به هم‌رنگی فرمان می‌دهد. بنابراین، عملاً غیرممکن است که انسان معبودی واحد جز خدا را بندگی کند.

انتقاد دوم: قرآن نشان می‌دهد که مشرکان نیز می‌توانند آرامش و طمأنینه را تجربه کنند؛ و اولیای خدا نیز گاه ترس و اضطراب را: *إِنَّ الَّذِينَ لَا يُرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا* (یونس: ۷)؛ کسانی که به ملاقات ما ایمان ندارند، به زندگی دنیا خشنود شده و در آن آرام گرفته‌اند؛ *فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى* (طه: ۶۷)؛ موسی در دل خود ترسی احساس کرد.

پاسخ: آرامش و اطمینان، آهنگ زمینه‌ای زندگی موحدان است و اضطراب‌هایشان جزیره‌ای هستند، زیرا ساختار شخصیت آنان یکپارچه و منسجم است. لیکن در زندگی

مشرکان، به دلیل چندپارگی شخصیت، جریان زمینه‌ای غالب اضطراب است و آرامش به صورت جزیره‌ای تجربه می‌شود. زیرا مقاصد دنیوی، ناپایدار و زوال‌پذیرند و این واقعیت، اضطراب‌زا است چه هشیار و چه ناهشیار. انسان به صورت هشیار یا ناهشیار، متوجه مرگ و جدایی از دنیا است. بنابراین «اضطراب مرگ» کمترین مشکل مشرکان است، اما موحدان، چون به دنیا دل نبسته‌اند، از تغییرات آن مضطرب نشده و مرگ را ترسناک نمی‌بینند.

انتقاد سوم: برخی آیات نشان می‌دهند که گاه خود توحید عامل ترس است: *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ* (انفال: ۲)؛ مؤمنان آنهایی هستند که هرگاه خداوند یاد می‌شود دل‌هایشان می‌ترسد.

پاسخ: هیجانان، چه خوشایند و چه ناخوشایند، اگر عملکرد فرد را بهبود دهند، نه تنها نامطلوب نیستند، بلکه برای سلامت روان و رفتار ضروری‌اند. خداوند این هیجانان را بی‌حکمت در وجود انسان قرار نداده است. مثلاً ترس از خطر بازمی‌دارد، خشم سبب دفاع از حق یا نفس است و غم عبرت و دلسوزی می‌آورد. حتی ناامیدی، که عموماً منفی است، در جای خود لازم شمرده شده: *أَفَلَمْ يَأْسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا* (رعد: ۳۱)؛ آیا مؤمنان نمی‌خواهند [از هدایت معاندان] ناامید شوند؟ که اگر خدا می‌خواست، همه مردم را به اجبار هدایت می‌کرد. قلب سلیم همه هیجانان را با سه شرط تجربه می‌کند: شدت متناسب، موقعیت به‌جا و افزایش کارایی به‌جای کاهش آن. بنابراین، وجود هیجاناتی مانند ترس یا اضطراب، به‌خودی‌خود آسیب‌روانی نیست، مگر آنکه کارایی را مختل کند. استرس (فشار روانی) ذاتاً طبیعی و ضروری است، اما اگر زندگی را مختل کند، آسیب‌زاست. فقدان کامل استرس نیز زندگی را مختل می‌کند، زیرا فرد را از وظایف ضروری مانند مراقبت از فرزندان، رعایت قوانین یا حضور به‌موقع در کار بازمی‌دارد. انسان طبیعی باید همه هیجانان را به‌جا و به‌اندازه تجربه کند. ترس موحد از خدا، نشانه کمال و

بلوغ روانی اوست، نه اختلال. این ترس، نه از خداوند مهربان، بلکه از تبعات خطاهای عمدی خود اوست. اگر این ترس به «احساس گناه سالم» منجر شود، نه تنها اختلال نیست، بلکه خودمهارگری و سلامت رفتاری را تقویت می‌کند. پژوهش نیز نشان می‌دهد که احساس گناه سالم، سلامت روان را پیش‌بینی می‌کند، در حالی که احساس گناه ناسالم به کاستی در سلامت روان می‌انجامد (مرعشی، باوی و داودی ۱۳۹۶).

انتقاد چهارم: در نظریه شخصیت توحیدی، آسیب‌شناسی روانی با جنبه‌های ارزشی خلط شده است. آیا «قلب سلیم» که برای ورود به بهشت ضروری است، عاری از بیماری‌های ارزشی مانند حسد، نفاق و کینه است یا قلبی با اختلالات روانی مانند وسواس فکری-عملی یا اضطراب منتشر؟ آیا اختلالات روان‌شناختی با بیماری‌های اخلاقی و ارزشی «قلب» در نگاه اسلامی هم‌سنخ‌اند؟ آیا فرد وسواسی و حسود هر دو مستوجب عقوبت الهی‌اند؟

پاسخ: روایات اسلامی افکار و رفتارهای وسواسی را، حتی در مؤمنان، تبعیت از شیطان می‌دانند که با قلب سلیم ناسازگار است. در روایتی از امام صادق علیه‌السلام درباره شخص وسواسی آمده است: *وَ هُوَ يَطْبَعُ الشَّيْطَانَ* (کلینی ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۱۲). وسواس، به‌ویژه اختلال شخصیت وسواسی، فرد را سخت‌گیر کرده و گاه به عصبانیت، حساست یا کینه‌وامی دارد که با درمان وسواس برطرف می‌شوند (Kulak et al. 2025; Rahmani et al. 2019). برای ورود به بهشت، افراد باید در این دنیا یا مراحل پس از مرگ از این آلودگی‌ها پاک شوند، همان‌گونه که از بیماری‌های جسمانی عاری می‌گردند، زیرا بهشت جای بیماری، رنج یا حتی خستگی نیست.^۱ اضطراب، افسردگی و دیگر اختلالات روانی ریشه در نقص‌هایی هرچند اندک در توحید خالص دارند و باید پیش از ورود به بهشت درمان

۱. «لَا يَمْسُهُمْ فِيهَا نَصَبٌ» (حجر: ۴۸)؛ آنجا هیچ خستگی به آن‌ها نمی‌رسد.

شوند. قرآن ناامیدی از رحمت خدا را، که گاه در افسردگی دیده می‌شود، در ردیف کفر می‌شمارد.^۱ حسد و نفاق نیز، هم نقص در توحیدند و هم فشارزاهای روانی. نفاق، ناهماهنگی میان اجزاء شخصیت است. ناهماهنگی اجزاء شخصیت نیز دال بر فقدان سلامت روان است (Cloninger 2017, 423-430). اختلالات روانی، افراد را مستعد سوءخلق و سوءرفتار می‌کنند و از این جهت، علاوه بر جنبه آسیب‌شناسی، جنبه ارزشی نیز می‌یابند. مثلاً اختلالات شخصیت، اختلالات اضطرابی، اختلالات خلقی یا وسواس، فرد را به خشم، تکانشگری، وابستگی به غیر خدا، بی‌تابی، کم‌صبری، عجله، کینه، ناشکری، ناامیدی، حسادت، خساست یا رفتارهای خودتخریبی و خودکشی سوق می‌دهند که همگی به‌نحوی نقص ارزش‌های توحیدی‌اند. حتی اختلالاتی مانند اسکیزوفرنی و دمانس که به‌نظر می‌رسد از کنترل فرد خارج باشند، ممکن است به‌طور غیرمستقیم تحت تأثیر قوت و ضعف جنبه‌های توحیدی زندگی فرد به‌عنوان بخشی از شبکه علیتی اختلال باشند. شاهد مدعا آن است که در اوج توحید (عصمت) هرگز دمانس یا اسکیزوفرنی گزارش نشده است و از دیدگاه اعتقادی، بروز این اختلالات برای شخص معصوم محال است. البته شخص مؤمن گاه در معرض زوال عقل هست، اما در یک نگاه طیفی ممکن است به‌همان میزان که عیار ایمان و عمل صالح (زندگی توحیدی) در فرد افزایش می‌یابد خطر بروز دمانس و اسکیزوفرنی در او کاسته شود. همچنین مدعی ما آن نیست که مشرکان لزوماً به دمانس یا اسکیزوفرنی مبتلا خواهند شد بلکه در مقایسه با موحدان بیشتر در خطر ابتلا هستند.

بنابراین بیماری‌های «قلب» (ذهن) در نگاه دینی، ضمن جنبه ارزشی، از منظر آسیب‌شناسی روانی نیز قابل‌بررسی‌اند. در مقابل، آنچه در آسیب‌شناسی روانی مطرح می‌شود، از دیدگاه دینی نیز در تضاد با توحید ناب ارزش‌گذاری می‌گردد. به‌عبارتی آسیب

۱. «إِنَّهُ لَا يَأْسُ مِنَ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» (یوسف: ۸۷)؛ تنها گروه کافران از رحمت خدا مأیوس می‌شوند.

روانی، بیماری اخلاقی و اشکال در توحید، در واقعیت چندان از هم قابل تفکیک نیستند. **انتقاد پنجم:** اگر ریشه اختلالات روانی را نقص در توحید بدانیم، گویا موارد نقضی وجود دارد:

۱. گاه اختلالات روانی در مؤمنان دیده می‌شوند، اما در مشرکان خیر، یا در هر دو به یک اندازه وجود دارند. همان‌گونه که عیوب جسمانی مانند نزدیک بینی به شرک و توحید ربطی ندارد، اختلالات روانی نیز ممکن است عللی مانند ژنتیک داشته باشند که پژوهش آن را تأیید می‌کند (Carlson & Brikett 2021, 566-567).

۲. نمی‌توان رابطه روشنی میان شیوع اختلالات روانی و عقاید در کشورهای مختلف یافت.

۳. جنسیت در برخی اختلالات روانی نقش دارد، مثلاً اختلالات اضطرابی و خلقی در زنان شایع‌ترند (Christiansen, McCarthy & Seeman 2022).

۴. اختلالات روانی مانند اضطراب، افسردگی، وسواس فکری-عملی، اوتیسم و بیش‌فعالی در کودکان کم‌سن دیده می‌شوند که جنبه مادرزادی یا رشدی دارند. از نظر دینی، کودکان به سن تکلیف نرسیده‌اند و نمی‌توان این اختلالات را در چهارچوب توحید و شرک ارزش‌گذاری کرد.

پاسخ: در منطق شبکه علیتی بیماری‌ها، هر بیماری جسمی یا ذهنی دارای چهار دسته علل شامل علل معنوی، بیولوژیک، روانی و اجتماعی هستند (Borsboom 2017). در مدل چهاربعدی سلامتی، علل معنوی نیز در شبکه علیتی اختلالات دخیل‌اند (Raffay, Wood & Todd 2016). پژوهش‌های زیادی نشان می‌دهند که افکار و رفتار مذهبی درونی (خالصانه) عوامل محافظتی در برابر اختلالات روانی هستند (Rosmarin & Koenig 2020, 190-3). اینکه اختلالی در یک فرد مؤمن دیده شود و در مشرک دیده نشود مربوط به ترکیب شبکه علیتی اختلال است و ای بسا سبب شود تا فرد مشرک اختلال دیگری داشته باشد.

از طرفی دیدیم که شرک و ایمان نسبی هستند و افراد به مشرک مطلق و مؤمن مطلق تقسیم نمی‌شوند بلکه به صورت تشکیکی بر روی یک پیوستار توزیع شده‌اند (نمودار ۲). پس اکثر موحدان به درجاتی از شرک مبتلا هستند و به همان نسبت نیز سلامت روان آنان دچار آسیب است. از این رو، هر چند لازمه ورود به بهشت «قلب سلیم» است اما نمی‌توان قلب افراد را به قلب سلیم و غیر سلیم تقسیم کرد، بلکه قلب سلیم نیز یک امر پیوستاری است که برای ورود به بهشت حدنصابی از آن لازم است. لذا تقریر ما به این منتهی نمی‌شود که هر فرد مبتلا به اختلال روانی جهنمی است، بلکه به آن می‌انجامد که: برای کاهش اختلالات روانی باید بر عیار توحید افزود.

در مورد شیوع اختلالات نباید کشورها مقایسه شوند بلکه باید افراد دارای تدین درونی در هر جامعه با سایرین در همان جامعه مقایسه شوند؛ مانند پژوهش خان و آفتاب^۱ (۲۰۱۹ م) که نشان داد سطح سلامت روانی و جسمانی در متدینین درونی نسبت به متدینین بیرونی بالاتر است.

در مورد کودکان مبتلا به اختلالات روانی، ملاک عذاب الهی، تکلیف است و کودکان تکلیفی ندارند، بنابراین آنان موظف به تحصیل «قلب سلیم» نبوده و نداشتن قلب سلیم در کودکان مستلزم عقوبت الهی نیست. از طرفی پاک شدن قلب از مرض، که هم پاتولوژی است و هم ضدارزش، همواره به وسیله عذاب نیست بلکه گاهی با عفو است، گاهی با اعمال نیک جبرانی و گاهی با شفاعت. پس نتیجه نظریه شخصیت توحیدی آن نیست که لزوماً هر فرد مبتلا به اختلال روانی گرفتار عذاب اخروی می‌شود. بلکه نتیجه تنها این است که چنین اختلالاتی چون از سنخ نقص، معلولیت و رنج هستند پیش از ورود به بهشت رفع می‌شوند، زیرا بهشت جای هیچ رنج و حتی خستگی نیست.

عوامل بیولوژیک مانند ژنتیک و جنسیت، اصل موضوع را نفی نمی کنند، زیرا این عوامل به عنوان بخشی از شبکه علیتی، تا حدی قالب های رفتاری را شکل می دهند. برخی افراد به صورت ژنتیکی گرایش بیشتری به گناه دارند، اما همچنان مسئول اعمال خود بوده و مجازات می شوند، با این تفاوت که مجازات فرزندان پیامبران به دلیل ژنتیک مطلوب تر، سنگین تر و مجازات دیگران سبک تر است. با این حال، بخشی از شبکه علیتی، به اختیار و انتخاب های فرد وابسته است. همین توضیح درباره نقش جنسیت در گرایش به برخی گناهان نیز صدق می کند.

انتقاد ششم: با توجه به جنبه رشدی نظریه شخصیت توحیدی که کودکان موحد متولد می شوند، چرا برخی اختلالات روانی در کودکان مادرزادی اند؟

پاسخ: توحید درجات مختلفی دارد. حتی پیامبران با آنکه از شرک مبرا هستند اما در مراتب توحید برابر نیستند: *تَلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ* (بقره: ۲۵۳)؛ برخی از پیامبران را بر برخی دیگر برتری دادیم. بنابراین، کودکان گرچه مشرک زاده نمی شوند، اما در درجات بالای توحید نیز نیستند تا این توحید مانع بروز هرگونه اختلال روانی شود، مگر در مورد کسانی که معصوم متولد شده اند.

انتقاد هفتم: این نظریه شباهت به روش توحیددرمانی (روان درمانی یکپارچه توحیدی) (جلالی طهرانی، ترجمه شیخ شعاعی، ۱۳۸۳) دارد.

پاسخ: به تصریح مبتکر توحیددرمانی، روش وی تلفیقی از درمان های مکاتب انسان گرایی، وجودگرایی، روان تحلیل گری، شناخت درمانی، تمرین های مقابله ای، آموزش مهارت های زندگی، اقدامات مددکاری اجتماعی و ... است که از آثار روان شناسانی مانند آلپورت، مزلو، مارسل، سلیگمن و ... اخذ شده اند و ایشان تلاش کرده روش های درمانی مذکور را با توحید و معنویت ممزوج کند (جلالی طهرانی، ترجمه شیخ شعاعی، ۱۳۸۳).

در شرح این روش درمانی، مراد از عبارت «یکپارچه» گاه تلفیق چندنوع روان‌درمانی با دیدگاه‌های توحیدی است و گاه یکپارچه دیدن ابعاد جسمی، روانی، اجتماعی و معنوی انسان. نیز به صورت گذرا و بدون تفصیل اشاره شده که در توحیددرمانی از توحید برای یکپارچه‌سازی شخصیت استفاده می‌شود. با تقدیر از این تلاش‌ها، «نظریه شخصیت توحیدی»، علیرغم تشابه اسمی با «توحیددرمانی» با آن تفاوت اساسی داشته و مأخوذ از آن نیست:

۱. توحیددرمانی یک «روش درمانی» است، درحالی‌که نظریه شخصیت توحیدی یک «نظریه شخصیت» بوده که از نظر ماهیت متفاوت‌اند.

۲. اجزای مفهومی توحیددرمانی از تلفیق برخی دیدگاه‌های روان‌شناسی غربی با مفهوم توحید شکل گرفته، اما نظریه شخصیت توحیدی به طور خالص ریشه در متون اسلامی، به ویژه قرآن، دارد.

۳. هرچند توحیددرمانی به نقش توحید در یکپارچگی شخصیت و هم‌سویی رفتارها اشاره دارد، که وجه مشترکی با نظریه شخصیت توحیدی است، اما نظریه ما به صورت جامع، سازوکارهای رشد، تحلیل روانی، آسیب‌شناسی روانی، روان‌درمانی خالص توحیدی و سازه‌های رایج روان‌شناسی را بر روی پیوستار توحید و شرک مبتنی بر آموزه‌های اسلامی توضیح می‌دهد، لیکن به نظریه‌های روان‌شناسی متعارف وابسته نیست و از آن‌ها منشأ نگرفته است.

۴. توحیددرمانی تنها به صورت کلی به نقش محبت به خدای یکتا در درمان اشاره دارد، اما نظریه شخصیت توحیدی، علاوه بر محبت، بر الزامات شریعت توحیدی تأکید می‌کند که تمام جنبه‌های زندگی فرد را شکل می‌دهد. زیرا محبت بدون توجه به شریعت، خودپرستی است نه خداپرستی.

نتیجه‌گیری

اگر کارکرد یک نظریه شخصیت آن باشد که مردم را به گروه‌هایی با ویژگی‌های قابل‌شناسایی تقسیم کند، سازوکارهای ذهنی و رفتاری آنان را توضیح دهد، کنش‌های ذهنی و رفتاری آنان را پیش‌بینی کند، آسیب‌شناسی روانی را تبیین کند، جنبه‌های رشدی را توضیح دهد و مبنایی برای روان‌درمانی ارائه کند، نظریه شخصیت توحیدی از این ظرفیت‌ها برخوردار است و می‌تواند یک نظریه شخصیت قرآن‌بنیان در روان‌شناسی اسلامی باشد. این نظریه همچنین می‌تواند پدیده‌های روانی مختلف را مبتنی بر پیوستار توحید و شرک تبیین کند. از این جهت نظریه شخصیت توحیدی دارای ظرفیتی جامع است و برخلاف بسیاری از نظریه‌های شخصیت تقلیل‌گرا نیست. همچنین مفاهیم این نظریه بالقوه امکان آزمون عینی و راستی‌آزمایی دارند؛ بدین ترتیب صرفاً یک نظریه معارفی^۱ نبوده و می‌تواند وارد حیطه دانش تجربی^۲ شود.

1. knowledge.
2. science.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. صحیفه سجاده.
۳. آیزنک، هانس جی. ۱۹۶۱ م. «نقص اساسی روانکاوی». مترجم: محمدتقی براهنی و مسعود رضوی (۱۳۴۰). زبان و ادب پارسی، ۶۰: ۴۳۱-۴۵۶.
۴. جلالی طهرانی، سیدمحمد محسن. ۱۳۸۳. «توحیددرمانی». مترجم: علی رضا شیخشعاعی. نقدونظر، ۹ (۳۵ و ۳۶): ۱۷-۴۶.
۵. حرّ عاملی، ابوجعفر محمدبن حسن. ۱۴۱۸ ق. الفصول المهمه فی اصول الائمه (تکمله الوسائل). قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
۶. دیلمی، حسن بن محمد. ۱۳۷۰. ارشادالقلوب. قم: الشریف الرضی.
۷. الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد بن المفضل. ۱۴۱۶ ق. مفردات الفاظ قرآن. ج ۱. محقق: صفوان عدنان داوودی. دمشق: دارالقلم.
۸. طباطبایی، سیدمحمد حسین. ۱۳۷۴. تفسیر المیزان. مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. طبرسی، حسن بن فضل. ۱۳۷۰. مکارم الاخلاق. قم: الشریف الرضی.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۴۰۷ ق. الکافی. ج ۱ و ۲. مصحح: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. لطیفی، میثم. ۱۳۹۷. «روش شناسی گونه شناسی: رهنمونی بر نظریه پردازی در دانش مدیریت». مطالعات مدیریت دولتی ایران، ۱ (۲): ۲۵-۵۲.
۱۲. مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳ ق. بحار الأنوار. ج ۴. بیروت: مؤسسه الوفاء.

۱۳. مرعشی، سید علی. ۱۴۰۴. «مدل سازی شناختی و نسبت آن با نفس». انسان پژوهی دینی، ۲۲(۵۳): ۱۲۹-۱۵۲.
۱۴. مرعشی، سید علی. ۱۴۰۰. درس نامه روان شناسی اسلامی. اهواز: انتشارات معتبر.
۱۵. مرعشی، سید علی؛ باوی، مریم؛ و داودی، ایران. ۱۳۹۶. «پیش بینی سلامت روان دانشجویان دانشگاه شهید چمران اهواز بر اساس احساس گناه سالم و ناسالم در سال ۳۹۶». سلامت جامعه، ۱۱(۲): ۲۹-۳۷.
۱۶. مطهری، مرتضی. ۱۳۸۶. مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی. ج ۲: جهان بینی توحیدی. تهران: انتشارات صدرا.
17. Alparslan, K., & Kuşdil, M. E. 2024. A review of research on the role of different types of religiosity in terror management. **Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar**, 16(2): 289-305.
18. Bahçekapili, H. G., & Yılmaz, O. 2017. The relation between different types of religiosity and analytic cognitive style. **Personality and Individual Differences**, 117: 267-272.
19. Boland, R., Verdiun, M., & Ruiz, P. 2021. **Kaplan & Sadock's synopsis of psychiatry**. Lippincott Williams & Wilkins.
20. Borsboom, D. 2017. A network theory of mental disorders. **World psychiatry**, 16(1): 5-13.
21. Buzdar, M. A., Ali, A., & Tariq, R. U. H. 2015. Religious orientations as a predictor of rational thinking among secondary school students. **Thinking Skills and Creativity**, 16: 1-8.
22. Carlson, N. R. & Brikett M. A. 2021. **Physiology of Behavior**. New Zeland: Pearson Education.
23. Christiansen, D. M., McCarthy, M. M., & Seeman, M. V. 2022. Understanding the influences of sex and gender differences in mental disorders. **Frontiers in Psychiatry**, 13: 984195.

24. Clark, K. D., Lin, Y., & Maher, V. 2015. Shall I help a stranger?: Spiritual intelligence and its relation to altruism, ethnocentrism, intercultural willingness to communicate, and the intention to act. **Journal of Intercultural Communication Research**, 44(4): 329-344.
25. Cloninger, C. R., Svrakic, D. M., Lester, N. C., Lecic-Tosevski, D., Koldobsky, N., & Botbol, M. 2017. Personality disorders. In **Person centered psychiatry** (pp. 427-444). Cham: Springer International Publishing.
26. Dürlinger, F., & Pietschnig, J. 2022. Meta-analyzing intelligence and religiosity associations: **Evidence from the multiverse**. **Plos one**, 17(2), e0262699.
27. Ghayas, S., & Batool, S. S. 2021. Religious Orientation and Death Anxiety among Elderly Pakistani Muslims: Mediation Role of Afterlife Belief and Ego Integrity. **Journal of Behavioural Sciences**, 31(1): 73-97.
28. Hall, J. E., & Hall, M. E. 2020. Guyton and Hall Textbook of Medical Physiology E-Book: **Guyton and Hall Textbook of Medical Physiology E-Book**. Elsevier Health Sciences.
29. Hamer, D. H. 2005. **The God gene: How faith is hardwired into our genes**. Anchor.
30. Jacobsen, A., & Beehr, T. A. 2022. Employees' death awareness and organizational citizenship behavior: A moderated mediation model. **Journal of Business and Psychology**, 37(4): 775-795.
31. Karbono, K., & Retnawati, H. 2021. The Correlation between Religiosity and Multiple Intelligences: A Meta-Analysis. **International Journal of Instruction**, 14(1): 365-378.
32. Khan, E., & Aftab, S. 2019. Intrinsic and Extrinsic Religious Orientation and Mental Health. **Pakistan Journal of Psychology**, 50(1): 27-47.
33. Kihlstrom, J. F. 2014. Dynamic versus cognitive unconscious. **The encyclopedia of clinical psychology**, 1-8.
34. Klemm, W. R. 2020. God spots in the brain: Nine categories of unasked, **unanswered questions**. *Religions*, 11(9): 468.
35. Kulak, M. J., Gonsalves, M. A., Mariano, T. Y., Pinto, A., Greenberg, B. D.,

- Barredo, J., ... & Shea, M. T. 2025. An exploratory analysis of obsessive-compulsive personality traits, pathologic anger and quality of life among trauma-exposed veterans. **Comprehensive Psychiatry**, 152628.
36. Liu, C. C. 2010. The relationship between personal religious orientation and emotional intelligence. **Social Behavior and Personality: an international journal**, 38(4): 461-467.
37. Masror Roudsary, D., Lehto, R. H., Sharif Nia, H., & Kohestani, D. 2022. The relationship between religious orientation and death anxiety in Iranian Muslim patients with cancer: The mediating role of hope. **Journal of religion and health**, 61(2): 1437-1450.
38. Mischel, W., Shoda, Y., & Rodriguez, M. L. 1989. Delay of gratification in children. **Science**, 244(4907): 933-938
39. Mund, P. 2016. Kobasa concept of hardiness. **International Research Journal of Engineering, IT and Scientific Research**, 2(1): 34-40.
40. Pinto, C. T., Guedes, L., Pinto, S., & Nunes, R. 2024. Spiritual intelligence: a scoping review on the gateway to mental health. **Global health action**, 17(1): 2362310.
41. Porto, A. A., Di Fini, B. C., da Silva, L. G., & de Paula, J. J. 2024. Relationships among Religiosity, Impulsivity, and delayed gratification in Brazilian adults. **Pastoral Psychology**, 73(2): 271-281.
42. Raffay, J., Wood, E. & Todd, A. 2016. Service user views of spiritual and pastoral care (chaplancy) in NHS mental health services: a co-produced constructivist grounded theory investigation. **BMC Psychiatry**, 16 (1): 1-11.
43. Rahmani, F., Hemmati, A., Cohen, S. J., & Meloy, J. R. 2019. The interplay between antisocial and obsessive-compulsive personality characteristics in cult-like religious groups: A psychodynamic decoding of the DSM-5. **International Journal of Applied Psychoanalytic Studies**, 16(4): 258-273.
44. Rosmarin, D. H., & Koenig, H. G. (Eds.). 2020. **Handbook of spirituality, religion, and mental health**. Academic Press.

45. Rutter, M. (2023). Resilience: Some conceptual considerations. **Social work**, 122-127.
46. Rybanska, V., McKay, R., Jong, J., & Whitehouse, H. 2018. Rituals improve children's ability to delay gratification. **Child Development**, 89(2): 349-359.
47. Schultz, D. P., & Schultz, S. E. 2017. **Theories of personality**. Cengage.
48. Sickles, J., Huskey, A., Schrantz, K., & Lack, C. W. 2015. The Relationship between Intelligence and religiosity: A critical review of the literature. **Journal of Scientific Psychology**, 26(1): 1-10.
49. Spitzenstätter, D., & Schnell, T. 2022. Effects of mortality awareness on attitudes toward dying and death and meaning in life-a randomized controlled trial. **Death Studies**, 46(5): 1219-1233.
50. Tangney, J. P., Boone, A. L., & Baumeister, R. F. 2018. High self-control predicts good adjustment, less pathology, better grades, and interpersonal success. In **Self-regulation and self-control**. Routledge.
51. Van Dierendonck, D., & Lam, H. 2023. Interventions to enhance eudaemonic psychological well-being: A meta-analytic review with Ryff's Scales of Psychological Well-being. **Applied Psychology: Health and Well-Being**, 15(2): 594-610.
52. Weiss, L. A., Westerhof, G. J., & Bohlmeijer, E. T. 2016. Can we increase psychological well-being? The effects of interventions on psychological well-being: A meta-analysis of randomized controlled trials. **PloS one**, 11(6): e0158092.
53. Zuckerman, M., Silberman, J., & Hall, J. A. 2013. The relation between intelligence and religiosity: A meta-analysis and some proposed explanations. **Personality and social psychology review**, 17(4): 325-354.