

Developing a Theoretical Framework for Islamic Psychology Based on Grounded Theory: An Exploration of Definitions, Subject Matter, and Methodology

Mohammad Ali Eslami ^δ

Assistant Professor, Psychology, Educational
Psychology, Allameh Tabataba'i University, Tehran,
Iran

Accepted: 02/06/2026

Extended Abstract:

1. Introduction

Islamic psychology, as an emerging discipline, has grown considerably in theoretical and empirical output. Yet a fundamental gap persists: the lack of a coherent theoretical framework, grounded in expert consensus, that clearly delineates its conceptual, thematic, and methodological boundaries. Existing definitions remain fragmented, ranging from mere compatibility with Islamic teachings to claims of a fully independent paradigm without methodological clarity. The subject matter also lacks a precise demarcation between universal psychological topics and those distinctive to Islamic sources. Moreover, methodological debates are often caught in a dichotomy between quantitative and qualitative approaches, offering no directional model to guide pluralism. This study addresses these gaps by systematically exploring the views of seminary and university experts to construct an integrated framework covering definition, subject matter, and methodology. Its key innovation lies in replacing prescriptive, ideological approaches with field-based evidence from in-depth expert interviews, yielding a synthetic, spectrum-based, and non-reductionist model of Islamic psychology.

Revised: 31/05/2026

Received: 01/04/2026

1. Literature Review

A systematic review of seminal sources reveals conceptual and methodological discontinuities. In definition, studies either stress compatibility with the four sources (/ur'an, Sunnah, reason, consensus) or demand derivation of all foundations from scripture, without clarifying the relationship between these positions. In subject matter, concepts like *nafs*, *fitrah*, and '*aql*' have been discussed, yet a comprehensive map of human psychological geography is missing. Distinctive topics such as veridical dreams, voluntary death, *tawakkul*, and *tawassul* have been touched upon, but their place within the broader discipline remains unspecified. Methodologically, one camp rejects empirical methods entirely in favour of transmitted-revealed methods, while another fully

ISSN: 2345-6051

eISSN: 2476-6178

Corresponding Author: eslami.mohammadali@gmail.com

How to Cite: Eslami, M. A. (2027). Developing a Theoretical Framework for Islamic Psychology Based on Grounded Theory: An Exploration of Definitions, Subject Matter, and Methodology , *Journal of Counseling and Psychotherapy Culture*, 17(68), 1-31. DOI: 10.22054/qccpc.2026.92513.3649

embraces positivism, neglecting spiritual and intuitive dimensions. Mixed-methods studies lack a directional model for integration. Thus, a systematic, field-based study that simultaneously formulates all three dimensions—definition, subject, and method—is clearly absent.

2. Methodology

This study adopted a qualitative approach within an interpretivist paradigm, specifically employing the systematic Grounded Theory method of Strauss and Corbin, due to its exploratory, theory-building capacity. The research field comprised two parts: a systematic review of all key sources in Islamic psychology, and in-depth semi-structured interviews with 21 prominent experts from Islamic seminaries and universities. Participants were selected through purposive combined sampling (criterion-based and snowball), with criteria including substantial theoretical knowledge, teaching or research experience, and deep familiarity with interdisciplinary religion-psychology topics. Data collection and analysis proceeded concurrently, following grounded theory's iterative logic until theoretical saturation was reached. All texts were entered into MAXQDA software and analysed through open, axial, and selective coding. Open coding yielded 63 unique codes in the definition section, with total frequency counts of 350 for subject matter and 138 for methodology. Axial coding merged these into broader categories, and selective coding established "Islamic psychology as an independent paradigm" as the core category. Rigour was ensured by a Cohen's kappa coefficient of 0.96 for inter-coder reliability and a Content Validity Ratio (CVR) of 0.87 from expert validation, confirming the model's robustness.

3. Results

The coding process produced a multidimensional, spectrum-based, and integrated model. For definition, six axial categories emerged. The "Core of the Definition" (frequency 130, 40.8%) emphasizes the simultaneous study of psychological processes (empirical dimension) and spiritual-primordial human aspects (transcendent dimension). The "Interactive and Processual Nature" (1%) highlights the practical, counseling dimension, while "Criteria and Conditions of Being Islamic" (12.9%) spans a spectrum from minimal conditions (compatibility of foundations and goals) to maximal ones (full harmony of subject, issues, and method with religion). Crucially, the definition is not a binary but a continuum transitioning from "psychology compatible with religion" to an "independent paradigm of religious psychology."

For subject matter, "Human Psychological Geography" (frequency 114, 42.46%) was identified as the focal point. Within it, "the *Nafs* and its Functions" (frequency 16) forms the central concept, surrounded by *Fitrah* (1F), *Aql* (14), *Rūh* (spirit, 13), *ʿAmal* (intention-based action, 13), *Qalb* (heart, 11), and *Irādah* (will, 11). This reveals the *nafs* as a dynamic entity with multiple functions, not a static substance. "Major Disciplines" (2%)—personality, clinical, developmental, social psychology, motivation and emotion—show engagement with contemporary psychology, while "Distinctive Subject Matters" (8%)—veridical dreams and voluntary death—solidify its ontological boundaries.

“Growthology” (20%) charts the *nafs*’ gradual transcendence through spiritual wayfaring toward eternal felicity.

For methodology, the model was termed “Directional Methodological Pluralism.” Qualitative methods (frequency 55, 61%) particularly religious content analysis, are prioritized for foundational concept extraction. Quantitative and empirical methods (19.57%) are shifted to verification and field testing. The “rational-*ijtihadī*” method (11%⁹) serves as the paradigm’s distinctive pillar. The high density of “Methodological Requirements” (1.88%) indicates a transition from scattered pluralism to graded, integrative unity.

4. Discussion

These findings are significant in three ways. First, the spectrum-based definition moves beyond the “Islamization” versus “religious science” dichotomy, offering a continuum that accommodates diverse approaches, consistent with views of Islamic psychology as a graded entity. Second, placing the *nafs* at the centre marks a major innovation in mapping the discipline’s territory. Unlike the Western focus on behaviour and mental processes, this model centres on the *nafs* with all its dimensions (*fitrah*, *‘aql*, *qalb*, *rūḥ*). Third, “Directional Methodological Pluralism” resolves long-standing methodological conflicts by avoiding exclusivism while assigning each method a place based on epistemological origin (revelation, reason, experience, intuition) and function (discovery or verification). The rational-*ijtihadī* method as the guiding axis distinguishes Islamic psychology from other integrative paradigms, yielding an integrated science with a firm religious core and a flexible methodological periphery.

5. Conclusion

This study, based on field evidence and systematic analysis, develops a theoretical framework defining Islamic psychology as an independent paradigm grounded in religious foundations, with a mixed yet directional methodological logic. It is the knowledge of understanding, nurturing, and transcending the *nafs* toward worldly and otherworldly felicity, adhering to Islamic sources while selectively and critically engaging contemporary psychology. The framework can serve as a roadmap for future research, curriculum design, and indigenous interventions. Further empirical validation and intervention protocol development are recommended.

Acknowledgments

The author sincerely thanks all the experts who generously participated in the interviews and the reviewers whose precise comments strengthened this research.

Keywords: Islamic psychology, Theoretical framework, Grounded theory, Definition, Subject matter, Methodology, *Nafs*, Human psychological geography, Directional methodological pluralism.

تدوین چارچوب نظری روان‌شناسی اسلامی مبتنی بر نظریه داده بنیاد: کاوشی در تعاریف، موضوعات و روش‌ها

استادیار، روان‌شناسی، روان‌شناسی تربیتی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

محمدعلی اسلامی * 

چکیده

این پژوهش باهدف صورت‌بندی یک چارچوب نظری منسجم برای روان‌شناسی اسلامی، به کاوش در سه بُعد تعاریف، موضوعات و روش‌شناسی از نگاه متخصصان حوزوی و دانشگاهی پرداخته است. رویکرد پژوهش، کیفی و مبتنی بر نظریه داده‌بنیاد بود. جامعه آماری پژوهش را کلیه منابع مرجع روان‌شناسی اسلامی و دیدگاه ۲۱ استاد صاحب‌نظر تشکیل داد که به‌صورت نیمه‌ساختاریافته با آنان مصاحبه شد. تحلیل داده‌ها با استفاده از نرم‌افزار MAXQDA و در سه گام کدگذاری باز، محوری و انتخابی صورت گرفت. برای اطمینان از اعتبار یافته‌ها، ضریب کاپای ۰٫۹۶ و نسبت روایی محتوایی ۰٫۸۷ محاسبه گردید. یافته‌ها نشان داد: هسته اصلی تعریف، تلفیق شناخت فرآیندهای روانی با ابعاد معنوی-فطری انسان را هدف می‌گیرد (۴۰٫۸٪). موضوع این دانش بر محور «جغرافیای روانی انسان» شکل گرفت و «نفس و کارکردهای آن» (۳۲٫۶٪) به‌عنوان کانون مطالعه معرفی شد. الگوی روش‌شناسی نیز از یک «تکثر روشی جهت‌دار» حکایت دارد؛ روش‌های کیفی مانند تحلیل محتوای دینی برای گردآوری مبانی اولویت دارند (۳۲٫۶۱٪)، روش‌های کمی به مرحله داوری و آزمون میدانی منتقل می‌شوند (۱۹٫۵۷٪) و روش عقلی-اجتهادی (۱۱٫۵۹٪) مرز ممتاز این پارادایم را مشخص می‌سازد. تراکم بالای الزامات روش‌شناختی (۳۱٫۸۸٪) نیز گذر از تکثرگرایی پراکنده به وحدت‌گرایی منسجم را تأیید می‌کند. نتایج نشان داد روان‌شناسی اسلامی دانشی یکپارچه، برخوردار از مبانی و اهداف دینی و دارای رویکرد گزینشی-انتقادی به علوم معاصر است؛ دانشی که رسالت خود را شناخت، پرورش و تعالی «نفس» می‌بیند. این چارچوب، روان‌شناسی را از یک تکنیک «تهی از روح» و مبتنی بر ارزش‌های سکولار، به فرایندی «هدایت‌گرا» و مبتنی بر «ارزش‌های وحیانی» برای تحقق «حیات طیبه» و «سعادت اخروی» ارتقا می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: روان‌شناسی اسلامی، چارچوب نظری، نظریه داده‌بنیاد، تعریف، موضوع، روش‌شناسی.

مقدمه

در چشم‌انداز علمی معاصر، روان‌شناسی به‌عنوان دانش مطالعه ذهن و رفتار، عمدتاً در بستر جهان‌بینی سکولار و تجربه‌گرایی غربی تکوین یافته است. خاستگاه‌های فلسفی این دانش در مدرنیته، به تدریج به حذف یا به حاشیه‌رانی ساحت‌های قدسی و معنوی از تبیین انسان انجامید (نقی‌پورفر و همکاران، ۱۳۹۸: ۴۵). با این حال، از نیمه دوم قرن بیستم، مجموعه‌ای از جریانات فکری از جمله انسان‌گرایی، وجودگرایی و به‌ویژه روان‌شناسی مثبت‌نگر، به شکلی فزاینده به محدودیت‌های مدل‌های مادی‌گرا و تقلیل‌گرا اذعان کرده و ضرورت توجه به ابعاد معنا، ارزش‌ها و تعالی وجودی انسان را مطرح ساخته‌اند (سلیگمن^۱، ۲۰۰۲: ۳). این چرخش پارادایمی، فضایی برای صورت‌بندی مجدد دانش روان‌شناسی بر اساس منظومه‌های معرفتی غیرسکولار، از جمله اسلام، فراهم آورده است. در این میان، جریانی تحت عنوان «روان‌شناسی اسلامی» در حال تکوین است که می‌کوشد بنیان‌های این دانش را بر اساس مبانی معرفتی اسلام استوار سازد (خدایاری‌فرد و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۲).

جهان اسلام با برخورداری از منابع معرفتی غنی شامل قرآن کریم، سنت معصومین (ع)، میراث فلسفه اسلامی، عرفان نظری و عملی، گنجینه‌ای عظیم از انسان‌شناسی، نفس‌شناسی و بهداشت روانی را در اختیار دارد (آذربایجانی، ۱۳۹۱: ۵۵). در چهار دهه اخیر، تلاش‌های قابل‌توجهی برای صورت‌بندی «روان‌شناسی اسلامی» به‌عنوان یک دیسپلین علمی صورت گرفته است. از پیشگامان این عرصه می‌توان به مالک بدری^۲ با کتاب «دوراهی روان‌شناسان مسلمان» اشاره کرد که ضرورت یک رویکرد گزینشی-تهذیبی را مطرح نمود (بدری، ۱۹۷۹: ۳۵). در ایران نیز، پژوهش‌های گسترده‌ای ذیل عناوینی چون «روان‌شناسی با رویکرد اسلامی» انجام شده است (شجاعی، ۱۳۹۲؛ آذربایجانی، ۱۳۹۱؛ خدایاری‌فرد و همکاران، ۱۳۸۵؛ کاویانی، ۱۳۹۵؛ جانبزرگی و غروی، ۱۳۹۲)؛ اما با وجود این تکاپوی علمی، ادبیات موجود با پراکندگی مفهومی، عدم انسجام در مبانی و فقدان یک چارچوب نظری فراگیر مواجه است که بتواند شالوده‌های تعریف، موضوعات و روش‌شناسی این دانش نوظهور را به شکلی نظام‌مند تبیین کند (فداکار داورانی و همکاران، ۱۳۹۹: ۳). راتمن و کوئل (۲۰۱۸) نیز با تأکید بر این خلأ، تصریح می‌کنند که: «یک چارچوب نظری منحصربه‌فرد اسلامی برای روان‌شناسی اسلامی هنوز ایجاد نشده است» (راتمن و کوئل، ۲۰۱۸: ۱۷۳۲). این پژوهش دقیقاً در نقطه تلاقی ضرورت رفع این خلأ پارادایمی تعریف می‌شود.

1. Seligman.M.E.P

2 .Badri. M.B

مسئله اصلی این پژوهش، «فقدان یک چارچوب نظری منسجم و اجماعی برای روان‌شناسی اسلامی» است که به آشفتگی در هویت، مرزها و روش‌های این دانش دامن زده است. همان‌طور که فداکار داورانی و همکاران (۱۳۹۹) در بررسی ماهیت روان‌شناسی اسلامی نشان داده‌اند، آراء متکثر و گاه متناقضی در باب چیستی این علم وجود دارد که مانع از شکل‌گیری یک هویت پارادایمی شفاف شده است. این مسئله را می‌توان در سه سطح «تعریف»، «موضوع» و «روش» صورت‌بندی کرد:

الف) بحران در تعریف: تعاریف متعددی از روان‌شناسی اسلامی ارائه شده که طیف آن از «روان‌شناسی مسلمانان» تا «روان‌شناسی مبتنی بر قرآن و سنت» در نوسان است (کاویانی، ۱۳۹۷: ۷۰). مشخص نیست که «اسلامی بودن» یک صفتِ تجملی است یا شرطی ماهوی که مبانی، اهداف و روش‌های این علم را دگرگون می‌کند. یورک الکرم^۱ (۲۰۱۸) نیز در تحلیل تعاریف موجود، به این آشفتگی مفهومی اشاره کرده و فقدان یک تعریف عملیاتیِ مورد اجماع را مانعی جدی بر سر راه پیشرفت این حوزه می‌داند (یوراک الکرم، ۲۰۱۸: ۹۷).

ب) عدم شفافیت موضوعی: موضوع علم، هویت آن را می‌سازد. آیا روان‌شناسی اسلامی، همان موضوعات روان‌شناسی رایج را با رویکرد اسلامی مطالعه می‌کند، یا موضوعات جدیدی را نیز پیشنهاد می‌دهد؟ ادبیات موجود نشان می‌دهد که مفاهیمی چون «نفس»، «روح» و «فطرت» وارد گفتمان شده‌اند (راسول^۲، ۲۰۲۳)، اما جایگاه نظام‌مند آن‌ها در جغرافیای موضوعی این علم نامشخص است. کاویانی (۱۳۹۵) در کتاب «روان‌شناسی در قرآن» تلاش کرده است دورنمایی از یک مکتب روان‌شناختی مبتنی بر قرآن ترسیم کند، اما این تلاش‌ها عمدتاً در سطح یک رویکرد باقی مانده و به یک چارچوب موضوعی فراگیر تبدیل نشده است.

ج) چالش روش‌شناختی: بنیادی‌ترین اختلاف‌نظرها معطوف به روش است. بر سر دوراهی «علمی بودن» به معنای پوزیتیویستی آن و «اسلامی بودن» به معنای پایبندی به منابع نقلی، چه باید کرد؟ احمدی (۱۴۰۱) در پژوهشی با عنوان «مبانی روش‌شناختی روان‌شناسی اسلامی»، بر ضرورت تبیین مبانی معرفت‌شناختی این علم تأکید کرده و نشان داده است که روش‌شناسی آن نمی‌تواند صرفاً تقلیدی از پارادایم‌های غربی باشد (احمدی، ۱۴۰۱: ۷). از سوی دیگر، فرقانی و همکاران (۱۳۹۳) با ارائه مدل «مراحل پژوهش»، بر ضرورت تنوع روشی متناسب با مراحل مختلف تحقیق تأکید کرده‌اند. این چالش که می‌توان از آن به یک دو راهی تعبیر کرد، همچنان حل نشده باقی مانده است (بدری، ۱۹۷۹: ۴۵). در سطحی عمیق‌تر، نگرانی از «التقاط روشی» و گرفتار شدن در دام «تکثرگرایی بی مبنا» وجود دارد که می‌تواند به جای صورت‌بندی یک علم دینی، به التقاطی ناپایدار منجر شود (علم‌الهدی، ۱۳۸۶: ۱۰۲).

1. York Al-Karam, C
2. Rassool, G.H

در تبیین ضرورت این پژوهش می‌توان اذعان کرد که ادبیات پراکنده کنونی، روان‌شناسی اسلامی را در سطح یک «رویکرد» یا «نگرش» متوقف ساخته و مانع از تبدیل آن به یک «پارادایم علمی» تمام‌عیار شده است. یک پارادایم علمی، به‌زعم کوهن^۱ (۱۹۶۲)، نیازمند اصول موضوعه، مفاهیم بنیادین و روش‌های موردقبول جامعه علمی است. پژوهش حاضر با کاوش نظام‌مند در دیدگاه‌های خبرگان و منابع، برای نخستین بار سنگ بنای این پارادایم را در سه رکن تعریف، موضوع و روش به‌صورت یکپارچه بنا می‌نهد. این ضرورت را یورک الکرم (۲۰۱۸) با ارائه «پارادایم چندسطحی میان‌رشته‌ای»^۲ به‌عنوان یک چارچوب بالقوه برای وحدت‌بخشی به حوزه روان‌شناسی اسلامی مورد تأکید قرار داده است (یورک الکرم، ۲۰۱۸: ۱۰۰). از سوی دیگر چارچوب نظری شفاف، پیش‌نیاز هرگونه برنامه‌ریزی آموزشی و پژوهشی است. این چارچوب می‌تواند مبنایی برای تدوین کتب درسی و طراحی سرفصل‌های آموزشی باشد؛ همان‌طور که کتاب «نگاهی به روان‌شناسی اسلامی» (آذربایجانی و همکاران، ۱۳۹۹) و «درآمدی بر مبانی روان‌شناسی اسلامی» (خدایاری‌فرد و همکاران، ۱۳۸۵) گام‌هایی در این مسیر بوده‌اند، اما هنوز یک چارچوب نظری مادر برای هدایت این تألیفات وجود ندارد. روان‌شناسی جریان اصلی غربی، به دلیل ابتدای بر ارزش‌های سکولار و نادیده‌انگاشتن روح و فطرت، در ارائه تصویری کامل از انسان با بحران معنا مواجه است (پاورز و همکاران^۳، ۲۰۲۱: ۱۲). نظریه پردازان انتقادی و روان‌شناسان بومی‌گرا بر ضرورت خلق دانش‌های روان‌شناختی مبتنی بر فرهنگ و دین تأکید دارند (هاکه^۴، ۲۰۲۲: ۸۰). تدوین چارچوب نظری روان‌شناسی اسلامی، گامی مؤثر در جهت مشارکت در این گفت‌وگوی جهانی و ارائه یک بدیل معرفتی قوی برای مطالعه انسان است.

بنابراین، پرسش‌های اصلی این پژوهش عبارت‌اند از: تعریف مفهومی روان‌شناسی اسلامی از منظر خبرگان این حوزه چیست و چه ابعادی دارد؟ نقشه موضوعی روان‌شناسی اسلامی در مقایسه با روان‌شناسی رایج چگونه ترسیم می‌شود؟ روش‌شناسی روان‌شناسی اسلامی چیست و چه ویژگی‌ها و الزاماتی دارد؟ و درنهایت، چگونه می‌توان از برآیند این سه بُعد، به یک چارچوب نظری منسجم دست یافت؟

پیشینه پژوهشی

پژوهش‌های مرتبط با روان‌شناسی اسلامی را می‌توان در سه جریان کلی دسته‌بندی کرد:

1. Kuhn. T.S
2. Traditional Islamically Integrated Psychotherapy (TIIP)
3. Powers. R.S
4. Haque.A

الف) مطالعات بنیادین و نظریه‌پردازی

این جریان به دنبال تبیین مبانی فلسفی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی روان‌شناسی اسلامی است. بدری (۱۹۷۹) با نقد «بلعیدن» دستاوردهای روان‌شناسی غربی، راه را برای «رویکرد گزینشی-تهذیبی» هموار کرد (بدری، ۱۹۷۹: ۵۰). در ایران، آذربایجانی (۱۳۹۱) با تدوین کتاب «روان‌شناسی دین»، مبانی نظری لازم برای پیوند دین و روان‌شناسی را فراهم آورد و در آثار بعدی خود به تبیین ابعاد مختلف روان‌شناسی اسلامی پرداخت (آذربایجانی، ۱۳۹۱). محمد خدایاری فرد و همکاران (۱۳۸۵) در کتاب «درآمدی بر مبانی روان‌شناسی اسلامی»، با تأکید بر مفاهیمی چون روح، فطرت، نفس و قلب، چهارچوبی مقدماتی برای این حوزه ارائه کردند (خدایاری فرد و همکاران، ۱۳۸۵: ۴۵). محمدصادق شجاعی (۱۳۹۲) نیز در کتاب «درآمدی بر روان‌شناسی تنظیم رفتار با رویکرد اسلامی» به‌خوبی نشان داد که مبنای رفتار در اسلام، نه شرطی‌سازی که تربیت قلب و عقل است (شجاعی، ۱۳۹۲: ۸۰). همچنین، شجاعی (۱۴۰۲) در کتاب «روان‌شناسی اسلامی (مبانی، تاریخچه و قلمرو)» به تبیین مبانی و قلمرو این دانش پرداخته است. در سطح بین‌المللی، راتمن و کویل (۲۰۱۸) با استفاده از روش نظریه داده‌بنیاد و مصاحبه با ۱۸ خبره، یک «مدل اسلامی از نفس» ارائه کردند که شالوده‌ای برای نظریه روان‌شناسی اسلامی محسوب می‌شود (راتمن و کویل، ۲۰۱۸: ۱۷۳۵). راسول (۲۰۲۳) نیز در کتاب «روان‌شناسی اسلامی: مبانی»، مفاهیمی چون فطرت، نفس، عقل، روح و قلب را به‌عنوان ارکان اصلی روان‌شناسی اسلامی معرفی کرده است (راسول، ۲۰۲۳: ۲۵). این مطالعات زمینه‌ساز پژوهش حاضر بوده‌اند، اما اغلب بر یک بُعد متمرکز بوده و یک چهارچوب کلان ارائه نمی‌دهند.

ب) مطالعات موضوعی و تطبیقی

دسته دوم پژوهش‌ها به موضوعات اختصاصی یا تطبیق با مکاتب غربی پرداخته‌اند. محمد کاویانی (۱۳۹۵) در کتاب «روان‌شناسی در قرآن: مفاهیم و آموزه‌ها»، دورنمایی از یک مکتب روان‌شناختی مبتنی بر قرآن ترسیم کرده و موضوعاتی چون احساس، ادراک، انگیزش و رشد را از منظر قرآنی بررسی کرده است (کاویانی، ۱۳۹۵: ۳۰). عباس پسندیده (۱۴۰۰) در مقاله «روان‌شناسی اسلامی؛ پیرو یا پیشرو؟» به تبیین جایگاه این دانش در نسبت با روان‌شناسی معاصر پرداخته است (پسندیده، ۱۴۰۰: ۵). جاننزرگی و غروی (۱۳۹۲) در کتاب «اصول روان‌درمانگری و مشاوره با رویکرد اسلامی»، الگویی عملی برای مداخلات بالینی ارائه کرده‌اند (جاننزرگی و غروی، ۱۳۹۲). در سطح تطبیقی، فداکار داورانی و همکاران (۱۳۹۹) با بررسی ماهیت روان‌شناسی اسلامی در مطالعات موجود، به این نتیجه رسیدند که «تعریف روان‌شناسی اسلامی، هویت آن را تعیین می‌کند» و بدون تعریف مشخص، مطالعات این حوزه دچار پراکندگی مضمونی هستند (فداکار داورانی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۵).

رسولیان (۱۳۹۹) نیز رشد از منظر قرآن را «مقوله‌ای معنوی و درونی» فراتر از مراحل زیستی معرفی کرد (رسولیان، ۱۳۹۹: ۱۲۰). در سطح بین‌المللی، پژوهش رحمان و حنفی^۱ (۲۰۲۵) با مقایسه ابن حزم و سلیگمن، تمایز مفهوم «هنا» در اسلام با «شادکامی» در روان‌شناسی مثبت‌نگر را نشان داده است (رحمان و حنفی، ۲۰۲۵: ۴۰). نقطه ضعف این مطالعات، باقی ماندن در سطح موضوعات مجزا و عدم اتصال آن‌ها به یک چارچوب فراگیر است.

ج) مطالعات روش‌شناختی

این حوزه با بحث‌های فراوانی همراه است. احمدی (۱۴۰۱) در مقاله «مبانی روش‌شناختی روان‌شناسی اسلامی»، با تأکید بر اندیشه‌های علامه مصباح یزدی، نشان داده که روش‌شناسی این دانش باید مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی اسلامی باشد و صرفاً از پارادایم‌های غربی تقلید نکند (احمدی، ۱۴۰۱: ۱۰). فرقانی و همکاران (۱۳۹۳) «مدل مراحل پژوهش» را مطرح کردند که استفاده از روش تجربی را در گام‌های نخستین تدوین مبانی ضروری نمی‌داند و بر تنوع روشی متناسب با مرحله پژوهش تأکید دارد (فرقانی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۵). علم‌الهدی (۱۳۸۶) نیز با هشدار نسبت به «التقاط در مبانی فکری و روش‌شناختی»، بر ضرورت جهت‌دهی همه روش‌ها ذیل مبانی معرفت‌شناختی اسلامی تأکید کرده است (علم‌الهدی، ۱۳۸۶: ۱۰۵). غروی (۱۴۰۲) در سخنرانی خود تصریح کرده که «روان‌شناسی اسلامی در آیات و روایات منحصر نیست، بلکه روش و موضوعات آن وسیع‌تر و گسترده‌تر از روان‌شناسی رایج است» (غروی، ۱۴۰۲). در سطح بین‌المللی، پژوهش کشاورزی^۲ و همکاران (۲۰۲۱) با ارائه الگوی «روان‌درمانی یکپارچه سنتی اسلام‌بنیان» نشان داد که می‌توان ابزارهای تجربی روان‌شناسی معاصر را در چارچوب مبانی اسلامی به کار بست (کشاورزی و همکاران، ۲۰۲۱: ۱۰). با این حال، جای خالی پژوهشی که الگوی روش‌شناسی را از میدان نظرات خبرگان و منابع مرجع استخراج کرده باشد، کاملاً محسوس است. پژوهش حاضر با اتخاذ یک رویکرد کل‌نگر و روش نظام‌مند نظریه داده‌بنیاد، برای نخستین بار به‌طور هم‌زمان به کاوش در هر سه رکن اصلی پارادایم علمی (تعریف، موضوع، روش) می‌پردازد و می‌کوشد شکاف موجود را پر کند.

1. Rohman, A & Hanafi, Y

2. Keshavarzi, H

روش پژوهش

پژوهش حاضر در چارچوب پارادایم تفسیری و با رویکردی کیفی به انجام رسید. این مطالعه به‌طور مشخص از روش نظریه داده‌بنیاد (گرنند ثوری) با تأکید بر رهیافت نظام‌مند استراس و کورین انجام شد. جامعه مورد مطالعه پژوهش از دو بخش اصلی تشکیل شد: نخست، متون و منابع مرجع در گستره روان‌شناسی اسلامی که به شیوه‌ای هدفمند و باهدف اشباع نظری تحلیل شدند؛ دوم، ۲۱ نفر از اساتید و متخصصان برجسته حوزوی و دانشگاهی که دارای سوابق علمی، تألیفی یا تجربه زیسته در زمینه روان‌شناسی اسلامی بودند. معیارهای ورود شامل دانش نظری کافی، سابقه تدریس یا پژوهش و آشنایی عمیق با مباحث میان‌رشته‌ای دین و روان‌شناسی بود. فرایند نمونه‌گیری و انجام مصاحبه‌ها تا زمان دستیابی به اشباع نظری، تحلیل و کدگذاری شدند یعنی زمانی که داده‌های جدید، کد یا مفهوم جدیدی به الگوی در حال ظهور اضافه نمی‌کردند، تداوم یافت. کلیه متون حاصل از منابع و مصاحبه‌ها وارد نرم‌افزار MAXQDA شد. تحلیل داده‌ها بر اساس سه مرحله کدگذاری بنیادین انجام گرفت، مرحله کدگذاری باز: در این گام، متن‌ها به دقت و به شیوه‌ای جزء به جزء بررسی و گزاره‌های کلیدی با برچسب‌های مفهومی (کدهای باز) مشخص گردیدند. مرحله کدگذاری محوری: در این مرحله، کدهای باز بر اساس شباهت‌های مفهومی و روابط معنایی، در مقوله‌های گسترده‌تر و یکپارچه‌تری ادغام شدند؛ به‌طور مثال مقوله‌های «هسته مرکزی تعریف» یا «جغرافیای روانی انسان» به‌عنوان مفاهیم اصلی شکل گرفتند. مرحله کدگذاری انتخابی: در گام نهایی، با یکپارچه‌سازی و پالایش مقوله‌های محوری، یک کد انتخابی به‌عنوان هسته مرکزی و داستان اصلی پژوهش ظهور یافت.

برای تضمین دقت و اعتبار یافته‌ها، دو سازوکار کمی و کیفی به کار گرفته شد. به‌منظور سنجش پایایی، داده‌ها توسط کدگذار دوم بررسی شد و ضریب کاپای ۹۶/۰ محاسبه گردید که نشان‌دهنده سطح عالی توافق و ثبات در فرایند کدگذاری است. همچنین، برای برآورد روایی محتوایی، مدل استخراج‌شده در اختیار ۱۰ نفر از اساتید قرار گرفت تا نسبت به تناسب، وضوح و جامعیت مقوله‌ها اظهارنظر کنند که حاصل آن، کسب نسبت روایی محتوایی (CVR) معادل ۸۷/۰ بود؛ رقمی که تأییدکننده تناسب و ضرورت مقوله‌های تشکیل‌دهنده چارچوب نهایی است.

یافته‌های پژوهش

در این بخش یافته‌های پژوهش در قالب سه جدول ارائه خواهد شد.

الف) تعریف روان‌شناسی اسلامی

جدول ۱. کدگذاری باز، محوری و انتخابی تعریف روان‌شناسی اسلامی

درصد	فراوانی کل	کدهای باز	کد محوری	کد انتخابی
۴۰٫۸٪	۱۳۰	شناخت فرایندهای روانی و تجلیات آن‌ها (۱۴)، شناخت ابعاد معنوی و فطری انسان (۱۳)، شناخت رفتار و عوامل مؤثر بر آن (۸)، چگونگی پدیدایی و رشد (۵)، تعریف بیماری و سلامت (۵)، چستی، چرایی و چگونگی تأثیرپذیری انسان (۵)، حقایق‌شناسی (۴)، خلقت‌شناسی (۴)، نیازشناسی (۴)، توان‌شناسی (۴)، رخدادشناسی (۴)، شاکله‌شناسی (۴)، نعمت‌شناسی (۴)، کمال/رشدشناسی (۴)، روابط و اجتماع‌شناسی (۴)، اختلال‌شناسی و درمان (۴)، تبیین نحوه زیستن انسان (۴)، نقش انسان در تغییرات زندگی (۴)، شناخت فعل آدمی (۴)، شناخت شخصیت‌محوری (۴)، رسیدن به شکوفایی (۴)، خودشناسی (۴)، معناشناسی (۴)، پدیده‌های فراوان‌شناسی (۴)، ابعاد ویژگی‌های انسان (۴)، شناخت‌شناسی (۴)	هسته مرکزی تعریف	کد انتخابی
۱۳٫۵٪	۴۳	فرآیند تعاملی میان راهنما و راه‌جو (۵)، ایجاد انگیزه برای تغییر (۵)، توجه به ظرفیت و موقعیت مراجع (۵)، حل مسئله (۴)، انتخاب‌های کلی (۴)، محیط امن (۴)، فرآیند مشاوره اسلامی (۴)، رابطه صحیح مشاور-مراجع (۴)، فنون متنوع مشاوره‌ای (۴)، تأثیرپذیری از شخصیت/علم/عمل مشاور (۴)	ماهیت تعاملی و فرایندی	کد انتخابی
۱۲٫۹٪	۴۱	سازگاری مبانی، پیش‌فرض‌ها، اهداف و کاربردها با اسلام (۱۰)، توجه به شکل‌گیری مکتب روان‌شناسی اسلامی (۵)، شرایط حداقلی (سازگاری مبانی و اهداف) (۵)، شرایط حداکثری (هماهنگی موضوع، مسائل و روش با دین) (۵)، عدم مخالفت با منابع چهارگانه (۴)، نام‌گذاری روان‌شناسی اسلامی با تساهل و تسامح (۴)، انطباق کاربردی با نیازهای جامعه اسلامی (۴)، التزام به پارادایم اسلامی (۴)	معیارها و شرایط اسلامی بودن	کد انتخابی
۱۱٫۹٪	۳۸	سازگاری و عدم مخالفت با مبانی و منابع اسلامی (۱۹)، اعتبارسنجی چهارگانه (وحی، شهود، عقل، تجربه) (۱۱)، تکیه بر منابع تفسیری و روایی معتبر (۴)، تلفیق دین، فلسفه، عرفان و علم (۴)	مبانی و اصول اساسی	کد انتخابی
۱۱٫۹٪	۳۸	توجه توأمان به ابعاد نظری، پژوهشی و کاربردی (۵)، امکان پژوهش تجربی (۵)، توجه به رویکرد شناختی، عاطفی و رفتاری (۴)، تبیین روشمند (۴)، امکان عاریت‌گیری تکنیک‌ها از سایر نظریه‌ها (۴)، توجه به روش تحقیقی-تألیفی (۴)، مطالعه علمی شواهدمحور (۴)، فرضیه‌سازی و نظریه‌پردازی از منابع اسلامی (۴)، توجه به آزمون تجربی در فرهنگ مسلمانان و سپس سایر فرهنگ‌ها (۴)	الزامات رویکردی و روش‌شناختی	کد انتخابی
۸٫۸٪	۲۸	رشد و تغییر هماهنگ (۵)، مطلوب‌ترین انتخاب (رشد و رضایت خدا) (۵)، سعادت و کامیابی دنیوی و اخروی (۵)، انطباق با نیازهای جامعه اسلامی (۵)، کمترین آسیب (۴)، تأمین امنیت و اهداف و غایات سلامت درونی (۴)	اهداف و غایات	کد انتخابی
۱۰۰٪	۳۱۹	جمع کل	۶ کد محوری	جمع کل

مطابق جدول شماره ۱، فرایند کدگذاری در سه مرحله باز، محوری و انتخابی انجام شد. در مرحله کدگذاری باز، پس از پالایش‌های مکرر، ۶۳ کد باز منحصر به فرد شناسایی گردید که مجموع فراوانی آن‌ها با احتساب تکرار در گزاره‌ها به ۳۱۹ رسید. این کدها در شش مقوله اصلی (کدهای محوری) سازمان‌دهی شدند و «تعریف روان‌شناسی اسلامی» به عنوان کد انتخابی در مرکز این ساختار قرار گرفت.

از نظر کمی، «هسته مرکزی تعریف» با فراوانی ۱۳۰ و سهم ۴۰٫۸ درصدی، مسلط‌ترین مقوله است و نشان می‌دهد که تعریف این علم بیش از هر چیز بر موضوع و قلمرو آن متمرکز است. در این هسته، «شناخت فرایندهای روانی و تجلیات آن‌ها» (فراوانی ۱۴) و «شناخت ابعاد معنوی و فطری انسان» (فراوانی ۱۳) دو رکن اصلی را تشکیل می‌دهند و چهره‌ای دوبعدی (تجربی-معنوی) از انسان ترسیم می‌کنند. پس از آن، «ماهیت تعاملی و فرایندی» با فراوانی ۴۳، بر بُعد عملی و مشاوره‌ای تأکید دارد و «معیارها و شرایط اسلامی بودن» با فراوانی ۴۱، طیفی از شروط حداقلی (سازگاری مبانی و اهداف با اسلام) تا حداکثری (هماهنگی کامل موضوع و روش با دین) را ترسیم می‌کند. مقوله‌های «مبانی و اصول اساسی» و «الزامات رویکردی و روش‌شناختی» هر یک با فراوانی ۳۸، دو پایه دیگر این تعریف را تشکیل می‌دهند: اولی با تکیه بر «سازگاری و عدم مخالفت با مبانی و منابع اسلامی» (فراوانی ۱۹) اصالت دینی را تضمین می‌کند و دومی با تأکید بر «امکان پژوهش تجربی» و «توجه توأمان به ابعاد نظری، پژوهشی و کاربردی»، اعتبار علمی آن را. مقوله «اهداف و غایات» با فراوانی ۲۸، چرایی این علم را در سعادت دنیوی و اخروی و جلب رضایت خدا جستجو می‌کند.

ب) موضوع روان‌شناسی اسلامی

در جدول شماره ۲ یافته‌های مربوط به موضوع روان‌شناسی اسلامی ارائه می‌شود.

جدول ۲. کدهای باز و انتخابی موضوع روان‌شناسی اسلامی

درصد	فراوانی کل	کدهای باز	کد محوری	کد انتخابی
۳۲٫۶٪	۱۱۴	نفس و کارکردهای آن (۱۶)، فطرت (۱۴)، عقل (شامل عقل و جهل) (۱۴)، روح (۱۳)، عمل (رفتار از روی نیت) (۱۳)، فرایندهای ذهنی (شامل شناخت، ذهن و حالات ذهنی) (۱۲)، قلب (۱۱)، اراده (۱۱)، رفتار (۱۰)	جغرافیای روانی انسان	موضوع روان‌شناسی
۲۳٫۴٪	۸۲	روان‌شناسی شخصیت (۵)، روان‌شناسی بالینی (۵)، روان‌شناسی رشد (۵)، روان‌شناسی اجتماعی (۵)، انگیزش و هیجان (۵)، شاکله‌شناسی (۴)، توان‌شناسی (۴)، نیازشناسی (۴)، مسئله‌شناسی (۴)، خلقت‌شناسی (۴)، رخدادهای شناسی (۴)، نعمت‌شناسی (۴)، حقایق‌شناسی (۴)، اختلال‌شناسی (۴)، نقد روان‌شناسی غربی (۴)	رشته‌های اصلی	روان‌شناسی اسلامی

درصد	فراوانی کل	کدهای باز	کد محوری	کد انتخابی
		رفتارشناسی (۴)، طراحی علمی مبتنی بر قرآن (۴)، روش فهم روان‌شناختی دین (۴)، روش‌های کسب اطلاعات (۴)، خودشناسی (۴)		
۸,۳٪	۲۹	روایای صادقه (۴)، مرگ اختیاری (۴)، ثواب (۳)، عقاب (۳)، تکلیف (۳)، توکل (۳)، توسل (۳)، خوف ورجا (۳)، نسبت با ازلیت و ابدیت (۳)	موضوعات اختصاصی روان‌شناسی اسلامی	
۱۲,۳٪	۴۳	سعادت (دنیوی و اخروی) (۱۱)، ایجاد تغییر (هدایت‌مدار) (۱۱)، درمان (۱۱)، سلامت و امنیت درونی (۱۰)	غایت‌شناسی	
۲۳,۴٪	۸۲	فرایند راه‌جویی (۱۱)، رشد همه‌جانبه و متوازن ابعاد روانی (۱۱)، مراحل رشد (۱۰)، کمال و رشدشناسی (۱۰)، سیر الی الله (سلوک معنوی) (۱۰)، معرفت (افزایش تدریجی شناخت) (۱۰)، تربیت (محیط) (۱۰)، پرورش شخصیت (۱۰)	رشدشناسی	
۱۰۰٪	۳۵۰		مجموع	

مطابق جدول شماره ۲ با مجموع ۳۵۰ فراوانی، جغرافیای روانی انسان با ۱۱۴ فراوانی (۳۲,۶٪) در رتبه نخست قرار دارد و پس از آن، دو بازوی علمی و تربیتی پارادایم، یعنی رشته‌های اصلی و رشدشناسی، هر یک با ۸۲ فراوانی (۲۳,۴٪) در جایگاه دوم هستند. غایت‌شناسی (۴۳ فراوانی، ۱۲,۳٪) و موضوعات اختصاصی (۲۹ فراوانی، ۸,۳٪) مراتب بعدی را تشکیل می‌دهند.

در جدول شماره ۳ یافته‌های مربوط به روش‌شناسی روان‌شناسی اسلامی ارائه می‌شود.

جدول ۳. کدهای باز و انتخابی روش‌شناسی روان‌شناسی اسلامی

درصد	فراوانی	کد باز	کد محوری	کد انتخابی
۱۹,۵۷٪	۲۷	روش‌های همبستگی، آزمایشی، نیمه‌آزمایشی و غیره	روش‌های کمی و تجربی	
۱۲,۳۲٪	۱۷	تحلیل محتوای دینی (نقلی-وحيانی)	روش‌های کیفی	روش‌شناسی روان‌شناسی اسلامی
۵,۸۰٪	۸	روش کیفی (عمومی)		
۵,۰۷٪	۷	شهود و درون‌نگری		
۲,۹۰٪	۴	گرند تئوری		
۲,۱۷٪	۳	پدیدارشناسی		
۱,۴۵٪	۲	روش تاریخی		
۱,۴۵٪	۲	مشاهده		
۱,۴۵٪	۲	مصاحبه و نظرسنجی		
۳۲,۶۱٪	۴۵	جمع روش‌های کیفی		

درصد	فراوانی	کد باز	کد محوری	کد انتخابی
۱۱,۵۹٪	۱۶	استدلال عقلی، اجتهاد دینی، فقه‌الحديث، استنطاق متن	روش عقلی-اجتهادی	
۴,۳۵٪	۶	روش ترکیبی (تلفیق کمی و کیفی)	روش ترکیبی و آمیخته	
۴,۳۵٪	۶	عدم انحصار به روش تجربی	الزامات روش شناختی	
۴,۳۵٪	۶	گسترش معنای تجربه (فراتر از تجربه حسی)		
۳,۶۲٪	۵	توجه به مبانی معرفت‌شناختی اسلامی		
۳,۶۲٪	۵	بهره‌گیری از روش فهم عمومی و روان‌شناختی دین		
۳,۶۲٪	۵	عدم التقاط در مبانی فکری و روش شناختی		
۲,۹۰٪	۴	استفاده از روش تجربی برای داوری		
۲,۱۷٪	۳	استخراج فرضیه‌ها بر اساس منابع دینی و آزمون آن‌ها		
۲,۱۷٪	۳	هم‌زبانی علمی با روان‌شناسی جهانی		
۲,۱۷٪	۳	بهره‌گیری از رویکرد تأسیس اشتراکی		
۱,۴۵٪	۲	نقد اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم)		
۱,۴۵٪	۲	وابستگی روش به مسئله پژوهش		
۱,۴۵٪	۲	توجه به مراحل و گام‌های پژوهش		
۳۱,۸۸٪	۴۴	جمع الزامات روش شناختی		
۱۰۰٪	۱۳۸	جمع کل فراوانی‌ها	جمع کل فراوانی‌ها	

یافته‌های جدول ۳ نشان می‌دهد که «روش‌شناسی روان‌شناسی اسلامی» یک سازه چندبعدی، غیر تقلیلی و مبتنی بر تکثر روشی جهت‌دار است. الگوی نهایی مشتمل بر پنج کد محوری و ۳۲ کد باز با مجموع ۱۳۸ فراوانی است. چهار یافته اصلی به شرح زیر است:

غلبه روش‌های کیفی (۴۵ فراوانی، ۳۲,۶۱٪) بر روش‌های کمی و تجربی (۲۷ فراوانی، ۱۹,۵۷٪): این شکاف ۱۳ درصدی نشان‌دهنده اولویت روش شناختی برای استخراج مفاهیم از منابع دینی و درون‌نگری در مرحله تدوین مبانی است. نکته مهم اینکه روش‌های کمی حذف نشده‌اند، بلکه نقش محوری آن‌ها به مراحل داوری و سنجش میدانی منتقل شده است.

برجستگی روش عقلی-اجتهادی (۱۶ فراوانی، ۱۱,۵۹٪): این مقوله ترکیبی از عقل، اجتهاد دینی، فقه‌الحديث و استنطاق متن، وجه تمایز اصلی روش‌شناسی روان‌شناسی اسلامی از پارادایم‌های مرسوم غربی است. تراکم بالا در «الزامات روش شناختی» (۴۴ فراوانی، ۳۱,۸۸٪): گسترش معنای تجربه (۶)، عدم انحصار به روش تجربی (۶)، توجه به مبانی معرفت‌شناختی اسلامی (۵) و عدم التقاط در مبانی فکری و روش شناختی (۵)

نشان می‌دهد که جهت‌گیری کلی از «تکثرگرایی محض» به «وحدت‌گرایی تشکیکی» سوق دارد (علم‌الهدی، ۱۳۸۶).

نتیجه‌گیری

الف) تعریف روان‌شناسی اسلامی

در مقایسه با روان‌کاوی فروید که انسان را اسیر امیال ناخودآگاه و تجارب کودکی می‌بیند و نگاهی بدبینانه به سرشت انسان دارد، «هسته مرکزی تعریف» در کدگذاری حاضر، با محوریت «شناخت ابعاد معنوی و فطری انسان»، از مفهومی به نام «فطرت» بهره می‌برد که به‌طور هستی‌شناختی، پاک و خداجو است. بدین ترتیب، روان‌شناسی اسلامی به‌جای کاوش در تاریکی‌های ناخودآگاه تعارض‌آمیز، بر بازگشت به این سرشت پاک و شکوفاسازی آن تأکید دارد. بدری، با نقد صریح «لانه سوسمار» روان‌شناسی غربی، دقیقاً بر این تغییر پارادایم از جبرگرایی روانی-جنسی به سوی اراده و هدایت‌یافتگی انسان تأکید می‌کند (بدری، ۱۹۷۹).

در مقایسه با رفتارگرایی رادیکال اسکینر که انسان را به یک «جعبه سیاه» تقلیل می‌دهد که رفتارش صرفاً حاصل شرطی‌سازی و تقویت‌های محیطی است، کد «شناخت رفتار و عوامل مؤثر بر آن» در روان‌شناسی اسلامی، ابعاد گسترده‌تری را در بر می‌گیرد. این «عوامل مؤثر» از سطح محرک‌های محیطی فراتر رفته و به «نیت»، «اراده» و «انتخاب» به‌عنوان عوامل کلیدی شکل‌دهنده به رفتار توجه می‌کند. این دیدگاه با نقد پژوهشگران مسلمان بر «هستی‌شناسی محدود» رفتارگرایی که اراده و انتخاب اخلاقی انسان را نادیده می‌گیرد، همسو است (اسکینر، ۲۰۱۸).

در میان مکاتب غربی، روان‌شناسی اسلامی بیشترین قرابت را با روان‌شناسی انسان‌گرا و به‌ویژه دیدگاه آبراهام مزلو دارد. تأکید مزلو بر «خودشکوفایی» با مفاهیمی چون «رشد و تغییر متوازن و هماهنگ»، «رسیدن به شکوفایی» و «سعادت و کامیابی» در کدهای «اهداف و غایات» این پژوهش هم‌پوشانی دارد. بااین حال، یک تفاوت بنیادین وجود دارد: در روان‌شناسی اسلامی، نقطه‌ی اوج شکوفایی انسان «تحقق خود فردی» نیست، بلکه «قرب الهی» و «رضایت خداوند» است که در کد «مطلوب‌ترین انتخاب (رشد و رضایت خدا)» متبلور می‌شود. همان‌طور که در یک تحلیل تطبیقی دانشگاهی اشاره شده است، اگرچه هر دو رویکرد به شکوفایی انسان می‌اندیشند، روان‌شناسی اسلامی این مفهوم را در چارچوبی از هدفمندی الهی و تعالی معنوی بازتعریف می‌کند (عبدالرزاق و همکاران، ۲۰۱۹).

در مقایسه با روان‌شناسی وجودی که در کار افرادی چون رولو می و ویکتور فرانکل تجلی‌یافته و با «مسائل غایی» وجود انسان مانند تنهایی، اضطراب مرگ، آزادی و بی‌معنایی درگیر است (می، ۱۹۸۳) و هدف آن یافتن «معنای شخصی» در زندگی‌ای است که ذاتاً بی‌معنا تصور می‌شود، کدهای پژوهش ما به‌وضوح با این دغدغه‌ها هم‌دل است. روان‌شناسی اسلامی به «تأمین امنیت و سلامت درونی» (کد ۹) و شناخت «معنا» و «پدیده‌های فراروان‌شناختی» (کد ۱۱) می‌پردازد؛ اما تفاوت در «منبع معنا» است. در «معنا درمانی فرانکل، این خود فرد است که با «اراده معطوف به معنا»، دلیلی برای ادامه زندگی می‌یابد؛ اما در روان‌شناسی اسلامی، «کسب رضایت خدا» هدف غایی و منبع اصلی معناست.

انقلاب شناختی، روان‌شناسی را به مطالعه «فرآیندهای ذهنی» مانند تفکر، حافظه و حل مسئله بازگرداند. نیسر^۱ (۱۹۶۷) آن را مطالعه نحوه «تبدیل، کاهش، ذخیره و بازیابی اطلاعات حسی» تعریف کرد. درمان‌های شناختی-رفتاری (CBT) نیز که ریشه در کارهای آرون بک و آلبرت آلیس دارند، بر اصلاح «افکار ناکارآمد» متمرکزند (بک^۲، ۱۹۷۶ و آلیس^۳، ۱۹۶۲). کد «رویکرد شناختی-عاطفی-رفتاری بر اساس منابع معتبر تفسیری و روایی» (کد ۳)، یک نقطه اتصال و انشقاق است. اگرچه روان‌شناسی اسلامی از برخی تکنیک‌های CBT استفاده می‌کند، اما منبع افکار سالم و ناسالم و همچنین روش اصلاح آن‌ها متفاوت است. به‌عنوان مثال، مفهوم «صبر» و «ذکر الهی» در روان‌شناسی اسلامی، جایگزینی معنوی برای «بازسازی شناختی» سکولار برای درمان هیجانات غیرعقلانی مانند ترس ارائه می‌دهد و ذهن انسان را نه یک پردازشگر صرف که دارای «قوه قدسی» و توانایی ارتباط با عالم معنا می‌داند.

کدگذاری حاضر به‌خوبی بازتاب‌دهنده‌ی گفتمان رایج در مجامع علمی ایران است. پژوهش‌های داخلی، عمدتاً حول محور «نقد مبانی روان‌شناسی غربی» و «استخراج مفاهیم از منابع اسلامی» می‌چرخند. برای مثال، مقالات متعددی به نقد مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی روان‌شناسی معاصر از منظر اسلام پرداخته‌اند و بر لزوم جایگزینی پیش‌فرض‌های سکولار با آموزه‌های وحیانی تأکید کرده‌اند (آذربایجانی، ۱۳۹۱). این دقیقاً همان چیزی است که در کد «سازگاری مبانی، پیش‌فرض‌ها، اهداف و کاربردها با اسلام» با بالاترین فراوانی در مقوله «معیارها و شرایط اسلامی بودن» دیده می‌شود.

درنهایت، موفقیت این رویکرد در گرو گذر از مرحله‌ی تدوین مبانی نظری و ورود جدی به عرصه‌ی پژوهش‌های تجربی روشمند برای آزمون مفاهیم استخراج‌شده و همچنین طراحی و اعتباریابی پروتکل‌های

1. Neisser. U
2. Beck. F
3. Ellis.A

درمانی و مداخلاتی مبتنی بر این پارادایم خواهد بود. پژوهش‌های متعددی که به‌ویژه در یک دهه اخیر در ایران حوزه تدوین و اعتباریابی مدل‌ها، پروتکل‌ها و مقیاس‌های روان‌شناسی اسلامی انجام شده است، بیانگر گذار از کلیات نظری و مفهوم‌شناختی و تأسیس و تثبیت علم روان‌شناسی اسلامی است. برای نمونه می‌توانیم به پژوهش شماخته و سالاری فر (۱۴۰۵) باهدف استخراج الگوی فرایندی سوگیری شناختی زوجین در منابع اسلامی؛ پژوهش فیاض و همکاران (۱۴۰۰) ارائه مدل آسیب‌شناسی روانی مبتنی بر مبانی و گزاره‌های قرآن؛ پژوهش صالحی و همکاران (۱۳۹۶) الگوی امید بر اساس منابع اسلامی؛ پژوهش درهکی و همکاران (۱۴۰۱) باهدف تدوین الگوی مفهومی خودآگاهی بر اساس منابع اسلامی؛ پژوهش آذربایجانی (۱۴۰۱) باهدف تبیین الگوی سلامت معنوی با روش معناشناسی؛ پژوهش خطیب و همکاران (۱۴۰۲) باهدف تدوین الگوی مفهومی مقابله‌ی دینی با استرس بر اساس آموزه‌های قرآن کریم مبتنی بر نظریه‌ی داده بنیاد؛ پژوهش زارع و میرک آباد (۱۴۰۱) باهدف طراحی بسته آموزشی شادکامی اسلامی و امکان‌سنجی آن بر ابعاد تاب‌آوری روانی زوجین دارای تعارض زناشویی؛ پژوهش ساتکین و همکاران (۱۴۰۰) باهدف طراحی، تدوین و روایی یابی بسته‌ی آموزشی غنی‌سازی زندگی زناشویی بر مبنای آموزه‌های اسلامی؛ پژوهش ریسی و همکاران (۱۴۰۲) باهدف تدوین بسته آموزشی پیشگیری از طلاق عاطفی زوجین مبتنی بر آموزه‌های اسلامی؛ پژوهش هراتیان و همکاران (۱۴۰۴) با موضوع روایی و اعتبار مقیاس بومی باورهای غیرمنطقی ازدواج اشاره نمود. لازم به ذکر است پژوهش‌های فوق‌الذکر تنها بخش کوچکی از پژوهش‌های بسیاری است که در زمینه روان‌شناسی اسلامی انجام شده است.

درمجموع، این تعریف حاکی از پارادایمی است که «روان‌شناسی» را از تسلط انحصاری پارادایم سکولار خارج کرده و آن را در چارچوب یک جهان‌بینی توحیدی تعریف، بازتولید و به کار می‌گیرد. درمجموع، تعریف حاضر، روان‌شناسی اسلامی را نه یک میراث گذشته که یک علم زنده و مسئله‌محور برای حل مسائل انسان معاصر مسلمان معرفی می‌کند. این علم، با رویکردی «فراپارادایمی»، در عین بهره‌گیری از دستاوردهای علمی و تکنیکی روان‌شناسی مدرن، تحت حاکمیت یک «نظام معرفتی هماهنگ با ارزش‌های اسلامی» عمل کرده و روان‌شناسی را از یک تکنیک «تهی از روح»، به یک فرآیند «هدایت‌گرانه» برای «رشد و رضایت الهی» ارتقا می‌بخشد.

بنابراین بر مبنای پژوهش حاضر روان‌شناسی اسلامی این گونه تعریف می‌شود: علم مطالعه نظام‌مند فرایندهای روانی و تجلیات رفتاری انسان در چارچوب پارادایم توحیدی است که با مبنا قرار دادن منابع و حیانی، عقل و تجربه، به شناخت ابعاد وجودی او به‌ویژه ساحت‌های معنوی و فطری می‌پردازد تا از رهگذر

روش‌های تحقیقی و آزمون‌های تجربی فرهنگ محور، مسیر شکوفایی هماهنگ شخصیت و نیل به سعادت دنیوی و اخروی را در پرتو رضایت الهی فراهم سازد.

ب) موضوع روان‌شناسی اسلامی

تحلیل کمی و کیفی کدهای استخراج شده از منابع مرجع و مصاحبه با صاحب‌نظران، ساختاری منسجم و چندبُعدی از «موضوعات روان‌شناسی اسلامی» ترسیم کرده است. در این ساختار، پنج کد محوری «جغرافیای روانی انسان»، «رشته‌های اصلی»، «موضوعات اختصاصی روان‌شناسی اسلامی»، «غایت‌شناسی» و «رشدشناسی» شناسایی شدند که در مجموع ۳۵۰ فراوانی را به خود اختصاص داده‌اند. این تحلیل نشان می‌دهد که روان‌شناسی اسلامی یک «پارادایم یکپارچه‌نگر و غایت‌مدار» است که در آن، همه مفاهیم در پیوندی اندام‌وار با یکدیگر قرار دارند. در ادامه، هر یک از این محورها با مبانی روان‌شناسی غربی و یافته‌های پژوهشی تطبیق داده می‌شود.

محور «موضوعات اختصاصی» با ۲۹ فراوانی (۸۳٪) هرچند کمترین فراوانی را دارد، اما اهمیت کیفی آن بسیار بالاست. کدهای «رؤیای صادق» و «مرگ اختیاری» (هر یک با فراوانی ۴) در صدر این محور و مفاهیمی چون ثواب، عقاب، تکلیف، توکل، توسل، خوف ورجا و نسبت با ازلیت و ابدیت (هر یک با فراوانی ۳) مرزهای هستی‌شناختی این دانش را از روان‌شناسی سکولار جدا می‌کنند.

این موضوعات در روان‌شناسی غربی یا به حاشیه رانده شده‌اند یا به خرافات تقلیل یافته‌اند. درحالی‌که روان‌شناسی وجودی (یالوم، ۱۹۸۰) مرگ را «نهایت نیستی» و منبع اضطراب وجودی می‌داند (یالوم، ۱۹۸۰، ص ۴۱-۴۵)، در نگرش اسلامی، مرگ نوعی «تولد ثانوی» و گذار به حیات برتر است. سلیمی بجستانی و همکاران (۱۳۹۴) در پژوهشی تطبیقی نشان داده‌اند که مفهوم مرگ در روان‌شناسی وجودی و دیدگاه اسلامی تفاوت‌های مبنايي دارد (سلیمی بجستانی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۶۰). در سطح بین‌المللی، مطالعه شهناز و عثمانی (۲۰۲۵) درباره «روح انسانی» از منظر تفاسیر قرآنی و روان‌شناسی غربی، شکاف عمیق میان این دو دیدگاه را آشکار ساخته و بر ضرورت یک رویکرد تلفیقی تأکید کرده است (شهناز و عثمانی، ۲۰۲۵، ص ۱۹-۲۶). همچنین آریفری (۲۰۲۵) در پژوهشی با عنوان «مقایسه راهبردهای مشاوره اسلامی با روان‌درمانی غربی» نشان داده است که رویکردهای اسلامی با تکیه بر تکنیک‌هایی چون مراقبه، ذکر، دعا و تأمل معنوی، راه‌حل‌هایی کل‌نگر ارائه می‌دهند که با زمینه‌های فرهنگی و دینی مسلمانان هماهنگ است (آریفری، ۲۰۲۵: ۱۲).

محور «غایت‌شناسی» با ۴۳ فراوانی (۱۲,۳٪) نشان می‌دهد که روان‌شناسی اسلامی سلامت روانی را صرفاً رفع نشانگان مرضی نمی‌داند. کدهای «سعادت دنیوی و اخروی»، «ایجاد تغییر هدایت‌مدار» و «درمان» (هر یک با فراوانی ۱۱) در کنار «سلامت و امنیت درونی» (۱۰)، زنجیره‌ای هدفمند را شکل می‌دهند: درمان مقدمه‌ای برای تغییر وجودی است و تغییر وجودی مسیری است به سوی سعادت جاودان. این نگاه در تقابل با جریان اصلی روان‌شناسی بالینی غرب است که عمدتاً بر کاهش علائم اختلالات تمرکز دارد (انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۲۰۱۳: ۵). روان‌شناسی مثبت‌نگر (سلیگمن، ۲۰۰۲) با تأکید بر «شکوفایی» و «فضایل» گامی به سوی یک غایت‌شناسی متعالی برداشته است (سلیگمن، ۲۰۰۲، ص ۲۶۱). با این حال، مقایسه مفهوم سعادت از دیدگاه ابن حزم و مارتین سلیگمن نشان می‌دهد که در نگاه اسلامی، سعادت صرفاً یک زندگی لذت‌بخش و معنادار دنیوی نیست، بلکه از طریق عبادت و تقرب به خدا حاصل می‌شود (رحمان و حنفی، ۲۰۲۵، ص ۱۶۵). محور «رشدشناسی» با ۸۲ فراوانی (۲۳,۴٪) نشان می‌دهد که رشد در روان‌شناسی اسلامی نه صرفاً گذار از مراحل زیستی که یک «فرایند راه‌جویی» است. کدهای «فرایند راه‌جویی» و «رشد همه‌جانبه و متوازن» (هر یک با فراوانی ۱۱) در صدر این محور و کدهای «مراحل رشد»، «کمال و رشدشناسی»، «سیر الی الله»، «معرفت تدریجی»، «تربیت (محیط)» و «پرورش شخصیت» (هر یک با فراوانی ۱۰) در مراتب بعدی قرار دارند. نظریه‌های رشد روانی-اجتماعی اریکسون (۱۹۶۳) نیز به کل‌نگری تمایل دارند، اما فاقد بُعد معنوی و الوهی هستند (اریکسون، ۱۹۶۳، ص ۲۴۷-۲۷۴). در مقابل، مدل‌های رشد معنوی اسلامی مراحل را ترسیم می‌کنند که از بیداری فطرت آغاز شده و به قرب الهی می‌انجامد (فرهوش و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۲۰). پژوهش رسولیان (۱۳۹۹) نیز نشان داده است که رشد از منظر قرآن «مقوله‌ای معنوی و درونی» است که با مفهوم رشد در علوم تجربی تفاوت بنیادین دارد (رسولیان، ۱۳۹۹، ص ۱۰۰). مطالعه کیفی رشد دینی در دوره نوجوانی بر اساس نظام رشد قرآنی نیز نشان داده است که مدل‌های اسلامی می‌توانند چارچوبی بومی برای فهم پویایی‌های دینداری فراهم کنند (قربانی و همکاران، ۲۰۲۵، ص ۳۲). این تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که روان‌شناسی اسلامی یک «پارادایم یکپارچه‌نگر و غایت‌مدار» است که در آن، هسته اصلی را «جغرافیای روانی انسان» با محوریت نفس و کارکردهای آن، فطرت و عقل شکل می‌دهد؛ «رشته‌های اصلی» نقشه علمی آن را ترسیم می‌کنند؛ «رشدشناسی» مسیر تعالی معنوی را مشخص می‌کند؛ «غایت‌شناسی» سلامت روانی را با سعادت جاودان پیوند می‌زند؛ و «موضوعات اختصاصی» هویت ممتاز این دانش را از روان‌شناسی سکولار متمایز می‌سازند. نکته قابل تأمل برابری فراوانی «رشته‌های اصلی» و «رشدشناسی» (هر یک ۸۲) است که نشان می‌دهد روان‌شناسی اسلامی به یک اندازه به «تولید دانش» و «پرورش انسان» اهمیت

می‌دهد و این دو را دو روی یک سکه می‌داند. در تطبیق با روان‌شناسی غربی، اگرچه روان‌کاوی، رفتارگرایی، انسان‌گرایی و حتی روان‌شناسی مثبت‌نگر هر یک ابعادی از انسان را روشن ساخته‌اند، اما فقدان منبع معرفتی و حیانی آن‌ها را از ارائه تصویری جامع از انسان بازداشته است. پژوهش‌های بین‌المللی فزاینده در سال‌های اخیر (راسول، ۲۰۲۳؛ ابورایه، ۲۰۱۴؛ کشاورزی و همکاران، ۲۰۲۱) نشان می‌دهند که روان‌شناسی اسلامی نه تنها یک امکان نظری، بلکه یک ضرورت عملی برای پاسخ به بحران‌های روانی انسان معاصر، به ویژه در جوامع مسلمان است. چنان‌که بدری (۱۹۷۹) هشدار داد، «بلعیدن یکجای روان‌شناسی غربی» بدون توجه به زمینه‌های فرهنگی و دینی، نه تنها مؤثر نیست، بلکه می‌تواند به بحران هویت در جوامع مسلمان دامن بزند (بدری، ۱۹۷۹، ص ۳۲).

با نظر به مباحث بالا می‌توانیم موضوع روان‌شناسی اسلامی جمع‌بندی نماییم: موضوع روان‌شناسی اسلامی مطالعه نظام‌مند جغرافیای روانی انسان بر اساس مبانی و حیانی است که در آن، نفس و کارکردهای چندگانه آن در پیوند با فطرت، عقل، روح و قلب، موضوع محوری را تشکیل می‌دهد. این دانش با رویکردی تأسیسی-انتقادی به بازتعریف رشته‌های روان‌شناختی در چارچوب آموزه‌های اسلامی می‌پردازد، پدیده‌های اختصاصی چون رؤیای صادقه و مرگ اختیاری را در قلمرو مطالعه خود قرار می‌دهد و رشد را نه صرفاً تحول زیستی-روانی که فرایندی از راه‌جویی آگاهانه و سلوک معنوی به سوی کمال وجودی تعریف می‌کند. هدف غایی این دانش، درمان نشانگان مرضی به عنوان مقدمه‌ای برای ایجاد تغییر هدایت‌مدار در ساختار اراده و نیت انسان و دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی است.

ج) روش‌شناسی روان‌شناسی اسلامی

تحلیل کدگذاری مصاحبه‌های صاحب‌نظران روان‌شناسی اسلامی نشان می‌دهد که «روش‌شناسی روان‌شناسی اسلامی» سازه‌ای چندبعدی و غیرتقلیلی است که در آن تکثر روشی نه به عنوان التقاط پراگماتیستی، بلکه در چارچوب مبانی معرفت‌شناختی اسلامی جهت‌دهی می‌شود. الگوی نهایی مشتمل بر پنج کد محوری و ۳۲ کد باز با مجموع ۱۳۸ فراوانی است.

بارزترین یافته، تراکم ۴۴ واحدی (۳۱٫۸۸٪) «الزامات روش‌شناختی» است که از مجموع فراوانی روش‌های کمی و تجربی (۲۷ واحد) و نیز روش عقلی-اجتهادی (۱۶ واحد) بیشتر است. این پدیده نشان‌دهنده یک چرخش پارادایمی در گفتمان روش‌شناسی روان‌شناسی اسلامی است: جامعه علمی صرفاً به دنبال فهرست کردن روش‌ها نیست، بلکه پیش و بیش از آن، در پی تعیین «شرایط امکان» و «حدود

کاربست» هر روش است. به بیان دیگر، پرسش اصلی از «چه روش‌هایی داریم؟» به «کدام روش، با کدام مبنا، در کدام مرحله؟» تغییر یافته است.

در میان الزامات، دو کد برجسته است: «عدم انحصار به روش تجربی» (۶ فراوانی) و «گسترش معنای تجربه (فراتر از تجربه حسی)» (۶ فراوانی). این دو مفهوم، ستون فقرات معرفت‌شناختی روان‌شناسی اسلامی را تشکیل می‌دهند و مستقیماً با نقد پوزیتیویسم منطقی پیوند می‌خورند. نکته قابل تأمل اینکه «گسترش معنای تجربه» صرفاً یک موضع دفاعی در برابر پوزیتیویسم نیست، بلکه برنامه‌ای ایجابی برای بازتعریف «تجربه» به گونه‌ای است که درون‌نگری، شهود و تجارب دینی را نیز در بر گیرد. این بازتعریف با آنچه ورتز «موضوع روان‌فیزیکی» می‌نامد و مستلزم هنجارهای روش‌شناختی منحصر به فردی است که معانی التفاتی را با واقعیت‌های بیرونی، حیاتی و اجتماعی پیوند می‌دهد، هم‌راستا است (ورتز، ۲۰۲۴). روش‌های ترکیبی^۱ از دهه ۲۰۰۰ به این سو، به ویژه با آثار کرسول و کلارک (۲۰۰۷)، به جریان اصلی در روش‌شناسی علوم اجتماعی تبدیل شده است. پارادایم غالب در این رویکرد، پراگماتیسم است که بر اساس آن «آنچه کار می‌کند» ملاک انتخاب روش است. در نگاه نخست، ۶ فراوانی «روش ترکیبی و آمیخته» در مطالعه حاضر نشان‌دهنده هم‌گرایی با این سنخ از ترکیب‌گرایی است؛ اما تحلیل دقیق‌تر، تفاوتی بنیادین را آشکار می‌سازد: در الگوی اسلامی، «عدم التقاط در مبانی فکری و روش‌شناختی» (۵ فراوانی) شرطی ضروری است که بر اساس آن، روش‌ها نمی‌توانند صرفاً بر مبنای کارآمدی پراگماتیستی انتخاب شوند، بلکه باید ابتدا از فیلتر مبانی اسلامی عبور کنند. رفیعی هنر (۱۳۹۸) این الزام را چنین تقریر کرده که روش‌های کیفی و کمی، پیش از به کارگیری، باید بر اساس مبانی اسلامی تحلیل و تطبیق داده شوند. این رویکرد که می‌توان آن را «ترکیب‌گرایی مبنی‌گرا» نامید، در تقابل با «ترکیب‌گرایی پراگماتیستی» کرسول قرار دارد.

راسول (۲۰۲۴) در کتاب روش‌شناسی‌های پژوهش یکپارچه در روان‌شناسی اسلامی گامی فراتر نهاده و مدل «روش‌شناسی یکپارچه» را پیشنهاد می‌کند که در آن پژوهش‌های تجربی و عقلانی با منابع اسلامی (قرآن و سنت) ترکیب می‌شوند، بی‌آنکه یکی به نفع دیگری مصادره شود. مدل راسول بر اصل «هم‌افزایی معرفتی» استوار است، نه بر «هم‌زیستی مسالمت‌آمیز» روش‌ها. این چارچوب با الگوی استخراجی از مصاحبه‌ها هم‌خوانی قابل توجهی دارد: هم راسول و هم صاحب‌نظران ایرانی، بر ضرورت «تقدم معرفت‌شناختی» بر «تکنیک روش‌شناختی» تأکید دارند. جنبش روان‌شناسی بومی^۲ که از دهه ۱۹۹۰ با کارهای کیم و بری (۱۹۹۳) و بعدها با تلاش‌های پژوهشگرانی چون انریکه (۱۹۹۳) و پیه (۲۰۱۰) گسترش

1. Mixed Methods

2. Indigenous Psychology

یافت، بر این اصل استوار است که دانش روان‌شناختی نمی‌تواند مستقل از بافت فرهنگی تولید شود. تینگ، لی و تانگ^۱ (۲۰۲۵) با طرح «پارادایم پژوهش روان‌شناسی بومی»، خواستار یک چرخش هستی‌شناختی فراتر از روش‌شناسی جریان اصلی شده‌اند و بر ایجاد مرز سیال بین مشاهده‌گر و مشاهده‌شونده، انجام پژوهش کیفی در بستر طبیعی و غوطه‌وری میدانی برای درک جهان‌بینی درونی‌ها تأکید دارند. روان‌شناسی اسلامی در برخی ابعاد با این جنبش هم‌مسیر است: هر دو، جهان‌شمولی ادعایی روان‌شناسی غربی را رد می‌کنند و خواهان زمینه‌مندسازی معرفت روان‌شناختی هستند. با این حال، روان‌شناسی اسلامی در چند نقطه از جنبش بومی متمایز می‌شود: نخست، روان‌شناسی اسلامی صرفاً بر فرهنگ تأکید ندارد، بلکه «وحی» را به عنوان منبع معرفتی مستقل و فراتر از تجربه بشری به رسمیت می‌شناسد (تحلیل محتوای دینی با ۱۷ فراوانی)؛ دوم، روان‌شناسی اسلامی «روش عقلی-اجتهادی» را به عنوان روشی مستقل در کنار روش‌های کیفی قرار می‌دهد، درحالی‌که روان‌شناسی بومی معمولاً روش‌های کیفی چون پدیدارشناسی و گرندد تئوری را در مرکز قرار می‌دهد.

هارون و طائب^۲ (۲۰۲۵) در پژوهش خود چهار گرایش اصلی را در پژوهش‌های روان‌شناسی اسلامی شناسایی کرده‌اند: مطالعات اکتشافی-توصیفی، مطالعات روان‌سنجی و اعتباریابی، پژوهش‌های اسلام‌نگر و مطالعات تلفیقی اسلام و روان‌شناسی. چارچوب یکپارچه‌سازی پژوهش اسلامی-روان‌شناختی که آنان پیشنهاد می‌کنند، فرایندی پنج مرحله‌ای شامل شناسایی، ارزیابی، انطباق، اعتباریابی و آزمون تجربی سازه‌های تلفیقی است. این چارچوب مستلزم همکاری نظام‌مند روان‌شناسان و عالمان اسلامی است و دقیقاً با الزام «بهره‌گیری از روش فهم عمومی و روان‌شناختی دین» (۵ فراوانی) و «بهره‌گیری از رویکرد تأسیس اشتراکی» (۳ فراوانی) در مطالعه حاضر هم‌پوشانی دارد.

از دهه ۲۰۱۰ به بعد، جنبش استعمارزدایی از روان‌شناسی^۳ با انتقاد از سلطه نمونه‌های WEIRD (غربی، تحصیل کرده، صنعتی، ثروتمند، دموکراتیک) در پژوهش‌های روان‌شناختی (هنریش و همکاران، ۲۰۱۰) و نیز با نقد مبانی فلسفی پوزیتیویستی، به جریانی تأثیرگذار تبدیل شده است. بمک و چونگ^۴ (۲۰۲۳) با رویکرد دیالکتیکی به استعمارزدایی از روان‌شناسی پرداخته و خواستار بازاندیشی در مفاهیم «بومی‌بودگی»^۵ شده‌اند. روان‌شناسی اسلامی با جنبش استعمارزدایی در نقد جهان‌شمولی کاذب روان‌شناسی غربی هم‌صدا

1. Ting, R. S.-K., Lee, B.-O., & Thong, J. J

2. Harun, M. F., & Mohd. Taib, M

3. Indigenous Psychology

4. Bemak, F., & Chung, R. C

5. Indigeneity

است، اما مسیر خود را با افزودن «منابع دینی» به عنوان منبع معرفتی مشروع، از آن متمایز می‌کند. به بیان دقیق‌تر، استعمارزدایی در روان‌شناسی اسلامی، صرفاً «استعمارزدایی فرهنگی» نیست، بلکه «استعمارزدایی معرفت‌شناختی» است که در آن وحی، جایگاه معرفتی مستقلی دارد. نظریه یکپارچه‌سازی اجتماعی-شناختی (SCIT) که اخیراً برای سلامت روان در جوامع اسلامی-آسیایی ارائه شده، اهمیت روایت‌های دینی، تعهدات خانوادگی و انتظارات اجتماعی را در شکل‌دهی تاب‌آوری روان‌شناختی برجسته می‌سازد و مدل‌های غربی را برای تبیین سلامت روان در این جوامع ناکافی می‌داند (SCIT، ۲۰۲۵). این نظریه از شش کشور اسلامی-آسیایی شامل ایران، عربستان، عراق، امارات، افغانستان و پاکستان داده‌آوری کرده و نشان می‌دهد که هم‌خوانی بین ارزیابی‌های شناختی شخصی و نقش‌های اجتماعی مورد تأیید فرهنگ، به‌طور معناداری بر ثبات هیجانی تأثیر می‌گذارد. چارچوب SCIT از آن جهت با الگوی استخراجی پژوهش حاضر هم‌راستا است که هر دو، «فرهنگ دینی» را نه به عنوان متغیر مزاحم، بلکه به عنوان بنیان نظریه‌پردازی در نظر می‌گیرند.

بحث درباره تکرر روش شناختی در روان‌شناسی معاصر، با واکنش به بحران تکرارپذیری و فروپاشی تدریجی رؤیای وحدت پارادایمی شدت گرفته است. ونچورلی^۱ (۲۰۲۴) با طرح «فلسفه تکررگرایی اعمال پژوهشی در روان‌شناسی»، استدلال می‌کند که ماهیت چندگانه موضوع روان‌شناسی (ابعاد رفتاری، شناختی، تجربی و ارزشی) ضرورتاً مستلزم تکرر روش شناختی است و تلاش برای تحمیل استانداردهای واحد علوم طبیعی بر روان‌شناسی، به بحران‌های مکرر می‌انجامد. در کسین^۲ (۲۰۲۴) نیز در مقاله تأمل برانگیز خود با عنوان «روش‌ها و اصول علوم طبیعی رژیم نیستند که ما نیازمند پیروی از آن باشیم»، روان‌شناسان را به «اقتباس و انطباق» (نه تقلید) روش‌ها از حوزه‌های مختلف پژوهشی فرامی‌خواند. روان‌شناسی اسلامی، به لحاظ صوری، با این پلورالیسم هم‌دل است. حال آنکه روان‌شناسی اسلامی تکرر روشی را در چارچوب «مبانی معرفت‌شناختی اسلامی» (۵ فراوانی) و با التزام به «عدم التقاط در مبانی فکری و روش‌شناختی» محدود می‌سازد. این وضعیت را می‌توان «تکررگرایی جهت‌دار» یا «پلورالیسم مبناگرا» نامید: تکرر روش‌ها مجاز است، اما مشروط به سازگاری نتایج با اصول کلی ادله دینی.

بنابراین می‌توانیم روش‌شناسی روان‌شناسی اسلامی را این‌گونه جمع‌بندی و تعریف نماییم: روش‌شناسی روان‌شناسی اسلامی، «تکررگرا، مبناگرا و جهت‌دار» است؛ رویکردی که در آن با روش‌های کیفی و اجتهادی به مثابه ستون فقرات نظریه‌پردازی، مفاهیم و فرضیه‌ها را استخراج می‌کند و سپس این فرضیه‌ها با

1. Venturelli, A. N

2. Derksen, M

روش‌های کمی و تجربی به داوری گذاشته می‌شوند. وجه ممتاز این دستگاه روش‌شناختی، گشودن مرزهای تجربه به روی شهود و درون‌نگری و التزام به «ترکیب مبناکرا» به جای «التقاط پراگماتیستی» است؛ مسیری که روان‌شناسی اسلامی را در موقعیت تعامل انتقادی و مبدعانه با روان‌شناسی معاصر قرار می‌دهد.

نتایج این پژوهش، چند دلالت و پیشنهاد مهم برای سیاست‌گذاری علمی و پژوهش‌های آتی دارد: الف) گذر از دوگانه کمی/کیفی به پارادایم «ترکیب مبناکرا»: روان‌شناسی اسلامی در حال فاصله گرفتن از منازعات فرسایشی دوگانه کمی-کیفی و حرکت به سمت چارچوبی است که در آن، روش‌ها نه بر اساس رجحان ذاتی، بلکه بر اساس تناسب با مسئله و مرحله پژوهش انتخاب می‌شوند. کد «وابستگی روش به مسئله پژوهش» (۲ فراوانی) و «توجه به مراحل و گام‌های پژوهش» (۲ فراوانی) مؤید این جهت‌گیری است. این رویکرد با مدل فرایندی آذربایجانی (۱۳۹۸) که چهار گام «مسئله‌سازی، بررسی پیشینه، استخراج نگاه دین و انجام پژوهش‌های تجربی» را پیشنهاد می‌کند، هم‌خوان است.

ب) ضرورت سرمایه‌گذاری بر روش‌های بومی اجتهادی: «روش عقلی-اجتهادی» (۱۶ فراوانی) که شامل فقه‌الحديث و استنباط متن است، وجه تمایز اصلی روان‌شناسی اسلامی از سایر پارادایم‌ها است. با این حال، این روش هنوز به‌طور نظام‌مند صورت‌بندی نشده و بیش از آنکه یک «پروتکل روش‌شناختی» مدون باشد، یک «افق انتظار» است. توسعه پروتکل‌های دقیق برای «استنباط روان‌شناختی متن» و «تحلیل روان‌شناختی آیات و روایات بر اساس روش فهم عمومی و روان‌شناختی دین» (۵ فراوانی) از اولویت‌های پژوهشی آینده است.

ج) هم‌گرایی جهانی و تمایز معرفتی: روان‌شناسی اسلامی در عین هم‌زبانی با روان‌شناسی جهانی از طریق «روش‌های کمی و تجربی» (۲۷ فراوانی: روش‌های همبستگی، آزمایشی، نیمه‌آزمایشی و غیره)، مسیر معرفتی متمایز خود را از طریق «تحلیل محتوای دینی» (۱۷ فراوانی)، «روش عقلی-اجتهادی» (۱۶ فراوانی) و «گسترش معنای تجربه» (۶ فراوانی) دنبال می‌کند. این الگو نشان می‌دهد که روان‌شناسی اسلامی نه در پی انزوای پارادایمی است و نه در صدد ادغام بی‌چون‌وچرا در جریان اصلی روان‌شناسی؛ بلکه الگویی از «تعامل انتقادی» را دنبال می‌کند که در آن، هم‌زبانی علمی با جهان (۳ فراوانی) به عنوان یک راهبرد ارتباطی حفظ می‌شود، اما مبانی معرفت‌شناختی مستقل، جهت‌گیری پژوهش‌ها را تعیین می‌کند. این رویکرد با آنچه کاویانی (۱۳۹۷) «فرایندها، مکانیزم‌ها و روش‌های مختلف که هر یک در شرایط مناسب خود به کار گرفته خواهد شد» توصیف کرده، هم‌جهت است.

تدوین چارچوب نظری روان‌شناسی اسلامی مبتنی بر نظریه داده بنیاد: کاوشی در تعاریف، موضوعات و روش‌ها؛ اسلامی | ۲۵

همچنین پیشنهاد می‌شود بر اساس یافته‌ها و نتایج این پژوهش در سرفصل‌های دوره‌های آموزشی برای اساتید رشته‌های روان‌شناسی و مشاوره، به موضوع، تعریف و روش روان‌شناسی اسلامی پرداخته شود. همچنین به سایر پژوهشگران پیشنهاد می‌شود که به نقشه راه تولید روان‌شناسی اسلامی و موانع پیش روی آن توجه نمایند.

سپاسگزاری

در پایان لازم است از کلیه اساتید فرهیخته که در فرایند مصاحبه همکاری نمودند به صورت ویژه تشکر نمایم. همچنین از آقای بشیر اسلامیان که در بخش مصاحبه‌های این پژوهش با بنده همکاری داشتند تشکر کنم.

تعارض منافع

نویسندگان این مطالعه هیچ گونه تعارض منافی در انجام و نگارش آن ندارند.

ORCID

Mohammadali Eslami



<https://orcid.org/0000-0002-0025-9624>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- احمدی، محمدرضا (۱۴۰۱). مبانی روش شناختی روان‌شناسی اسلامی با تأکید بر اندیشه‌های علامه مصباح یزدی. *روان‌شناسی و دین*، ۱۵ (۳)، ۲۸-۵.
- آذربایجانی، مسعود (۱۳۹۱). روان‌شناسی اسلامی: مبانی، تاریخچه و قلمرو. *روان‌شناسی و دین*، ۵ (۳)، ۹۶-۶۷.
- آذربایجانی، مسعود (۱۳۹۱). *روان‌شناسی اسلامی: مبانی، مفاهیم و اهداف*. تهران: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- آذربایجانی، مسعود؛ فرقانی، محمد؛ نوری، ناصر؛ شیخ‌شعاعی، علی؛ و غروی، سید محمد (۱۳۹۹). *نگاهی به روان‌شناسی اسلام (چاپ سوم)*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- آذربایجانی، مسعود (۱۴۰۱). الگوی سلامت معنوی در قرآن کریم با رویکرد معناشناسی. *دوفصلنامه علمی تخصصی ادیان و مذاهب*، سال ۱، شماره ۱ (شماره پیاپی ۱)، ۴۹-۵.
- پسندیده، عباس (۱۴۰۰). روان‌شناسی اسلامی؛ پیرو یا پیشرو؟ *پژوهشنامه روان‌شناسی اسلامی*، ۷ (۱۴)، ۲۰-۳.
- جان‌بزرگی، مسعود؛ و غروی، سید محمد (۱۳۹۲). *اصول روان‌درمانگری و مشاوره با رویکرد اسلامی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خدایاری‌فرد، محمد؛ آذربایجانی، مسعود؛ و شهابی، رضا (۱۳۸۵). *درآمدی بر مبانی روان‌شناسی اسلامی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- خطیب، سید مهدی؛ آذربایجانی، مسعود؛ پسندیده، عباس؛ جان‌بزرگی، مسعود؛ و رسول‌زاده طباطبایی، سید کاظم (۱۴۰۲). تدوین الگوی مفهومی مقابله دینی با استرس بر اساس قرآن کریم. *نظریه فرهنگی*، سال ششم، شماره ۱، ۷۵-۴۶.
- رسولیان، مهدی (۱۳۹۹). رشد از منظر قرآن: مقوله‌ای معنوی و درونی. *مجله مطالعات روان‌شناسی اسلامی*، ۵ (۲)، ۱۲۰-۱۴۵.
- رفیعی هنر، حسین (۱۳۹۸). روش‌شناسی پژوهش در روان‌شناسی اسلامی. قم: پژوهشگاه قرآن و حدیث.
- رئیی، لیلا؛ قاسمی، زهرا؛ و سالاری فر، محمدرضا (۱۴۰۲). تدوین بسته آموزشی پیشگیری از طلاق عاطفی زوجین مبتنی بر آموزه‌های اسلامی. *دوفصلنامه علمی مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ۱۷ (۳۳)، ۱۴۹-۱۱۹.
- زارع میرک آباد، اعظم؛ جهرمی، قربان؛ خادمی اشکذری، ملوک؛ و شیوندی چلیچه، کامران (۱۴۰۱). طراحی بسته آموزشی شادکامی اسلامی. *دوره ۱۶، شماره ۳۱ (پیاپی ۳۱)*، ۱۵۵-۱۷۷.
- ساتکین، مجتبی؛ ستوده اصل، نعمت؛ مهری‌نژاد، سید ابوالقاسم؛ و اسدزاده، حسن (۱۴۰۰). طراحی تدوین و روایی بسته آموزشی غنی‌سازی. *فصلنامه تخصصی اداره بهداشت و درمان نازجا*، دوره ۹، شماره ۳۲، ۴۰-۵۳.
- سلیمی بجستانی، حسین؛ و همکاران (۱۳۹۴). واکاوی مفهوم مرگ در قرآن و دلالت‌های آن برای روان‌شناسی. *فصلنامه روان‌شناسی و دین*، ۸ (۲)، ۲۶-۵.
- شجاعی، محمدصادق (۱۳۹۲). *درآمدی بر روان‌شناسی تنظیم رفتار با رویکرد اسلامی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

تدوین چارچوب نظری روان‌شناسی اسلامی مبتنی بر نظریه داده بنیاد: کاوشی در تعاریف، موضوعات و روش‌ها؛ اسلامی | ۲۷

شجاعی، محمدصادق (۱۴۰۲). *روان‌شناسی اسلامی (مبانی، تاریخچه و قلمرو)* (چاپ سوم). قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

علم‌الهدی، مهدی (۱۳۸۶). *روشن‌شناسی علوم انسانی/اسلامی*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
غروی، سید محمد (۱۴۰۲). *روان‌شناسی اسلامی منحصر در آیات و روایات نیست*. خبرگزاری قرآنی ایران (ایکنا). بازیابی شده از <https://iqna.ir/fa/news/۴۱۳۷۵۷>

فداکار داورانی، فاطمه؛ برجعلی، احمد؛ اسمعیلی، معصومه؛ و باقری نوع‌پرست، خسرو (۱۳۹۹). بررسی و ارزیابی ماهیتِ (چیستی) روان‌شناسی اسلامی در مطالعات منتسب به روان‌شناسی اسلامی. *فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی*، ۱۱ (۴۱)، ۲۶-۱.

فرقانی، محمد؛ و همکاران (۱۳۹۳). مدل مراحل پژوهش در روان‌شناسی اسلامی. *مجله روشن‌شناسی علوم انسانی*، ۲۰ (۷۹)، ۳۲-۷.

فروش، مهدی؛ و همکاران (۱۴۰۲). رشد معنوی در پژوهش‌های روان‌شناسی اسلامی. *پژوهش در دین و سلامت*، ۹ (۲)، ۲۹-۱۵.

کاویانی، مسعود (۱۳۹۵). *روان‌شناسی در قرآن: مفاهیم و آموزه‌ها*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
کاویانی، مسعود (۱۳۹۷). دورنمایی از روان‌شناسی اسلامی به عنوان یک مکتب. *مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ۱۲ (۲۳)، ۹۶-۶۷.

هراتیان، عباس علی؛ شریف یزدی، سعید؛ رهنما، زهرا (۱۴۰۴). ساخت مقیاس بومی باورهای غیرمنطقی در ازدواج. *مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ۱۹ (۳۷)، ۳۱-۱۷. doi: 10.30471/psy.2024.10195.2249

صالحی، مبین؛ پسندیده، عباس؛ جان‌بزرگی، مسعود و رسول‌زاده طباطبایی، سید کاظم (۱۳۹۶). مدل امید بر اساس منابع اسلامی و طراحی پروتکل درمانی آن. *فصلنامه تحقیقات کاربردی علوم انسانی/اسلامی*، شماره پیاپی ۳.
نقی‌پورفر، وحید؛ و همکاران (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی مبانی انسان‌شناسی در روان‌شناسی غربی و اسلامی. *مجله پژوهش در دین و سلامت*، ۵ (۱)، ۶۰-۴۵.

شماخته، میلاد و سالاری فرو، محمدرضا (۱۴۰۵). الگوی فرایندی سوگیری شناختی زوجین؛ سازه‌ای مبتنی بر منابع اسلامی. *فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی*، ۱۷ (۶۶)، ۶۳-۳۱. doi: 10.22054/qccpc.2026.89509.3549

References

- Abderrazak, M. A., Mustafa, M., & Ali, M. Y (2017). Human nature and motivation: A comparative analysis between Western and Islamic psychology. *International Journal of Islamic Discourse*, 5(1), 54.
- Abu-Raiya, H(2014). Western psychology and Muslim psychology in dialogue: Comparisons between a Qura'nic theory of personality and Freud's and Jung's ideas. *Journal of Religion and Health*, 53(2), 326-338. [17+L5-L9]

- American Psychiatric Association(2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.).
- Ariefrianto, F(2025).Comparing Islamic counseling strategies with Western psychotherapy: A theoretical and practical approach [Unpublished manuscript]. CORE.
- Badri, M. B (1979). The dilemma of Muslim psychologists. *MWH London Publishers*.
- Bemak, F., & Chung, R. C.-Y(2023).Working through the politics of indigeneity: Decolonising psychology by way of a dialectical approach. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 43(1), 17–31. <https://doi.org/10.1037/teo0000201>
- Creswell, J. W., & Plano Clark, V. L(2007). Designing and conducting mixed methods research. *Sage Publications*.
- Derksen, M (2024). The methods and principles of the natural sciences are not a diet we need to follow: A close look at the terms of the question. *Theory & Psychology*, 34(3), 311–327. <https://doi.org/10.1177/09593543241228876>
- Dermes Minard, K (2025). Islamic counselling outperforms CBT in treating anxiety and depression: Evidence from therapeutic work with Muslims. *Journal of the British Islamic Medical Association*.
- Düzgüner, S (2020). Complementary views of Western and Islamic psychology of religion. *University of Pennsylvania*† ††L14-L19]
- Erikson, E. H (1963). *Childhood and society* (2nd ed.). W. W. Norton & Company.
- Freud, S (1923). *The ego and the id*. W. W. Norton & Company.
- Gable, S. L., & Haidt, J (2005). What (and why) is positive psychology? Review of General Psychology, 9(2), 103-110.
- Ghorbani, N., et al(2025). A qualitative study of religious development during adolescence based on the Qur'anic developmental system. *Social Psychology Research*, 15(1), 32
- Guba, E. G., & Lincoln, Y. S (1994). Competing paradigms in qualitative research. In N. K..
- Haque, A. (2022). Islamic psychology: Historical roots and contemporary developments. *Journal of Religion and Health*, 61(1), 75–93. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01234-5>
- Haque, A (2022). Psychology of personality: Islamic perspectives. *International Association of Islamic Psychology*.
- Harun, M. F., & Mohd. Taib, M (2025). Putting an Islamic scholar's hat on psychologist: A framework for integrating Islamic concepts into psychological research. *Asian Journal of Islamic Psychology*, 2(1), 1–17.
- Henrich, J., Heine, S. J., & Norenzayan, A (2010). The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2-3), 61–83. <https://doi.org/10.1017/S0140525X0999152X>
- Iqbal, N., & Skinner, R (2021). Islamic psychology: Emergence and current challenges. *Archive for the Psychology of Religion*, 43(1), 65-77[[10[L 55-L46]
- Kaplick, P. M., & Skinner, R (2017). The evolving Islam and psychology movement. *European Psychologist*, 22(3), 198–204. <https://doi.org/10.1027/1016-9040/a000293>
- Keshavarzi, H., Khan, F., Ali, B., & Awaad, R (2021). Applying Islamic principles to clinical mental health care: Introducing Traditional Islamically Integrated Psychotherapy (TIIP). *Journal of Muslim Mental Health*, 15(2), 1–23. <https://doi.org/10.3998/jmmh.142>
- Kuhn, T. S (1962). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.
- Maslow, A. H (1968). *Toward a psychology of being* (2nd ed.). Van Nostrand Reinhold.

- May, R (1983). *The discovery of being: Writings in existential psychology*. New York: W. W. Norton & Company.
- Mohebi, M. L., & Sharifinia, M (2026). The model of behavior change and modification from the perspective of Islam and positive psychology. *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 9(2), 1-15.
- Neisser, U(1967). *Cognitive psychology*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Peterson, C., & Seligman, M. E. P (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. New York: Oxford University Press.
- Powers, R. S., Delle Fave, A., & Smither, R (Eds.). (2021). Toward a positive psychology of Islam and Muslims: Spirituality, struggle, and social justice. *Springer*.
<https://doi.org/10.1007/978-3-030-73982-4>
- Rassool, G. H(2023). *Islamic psychology: The basics*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003385721>
- Rassool, G. H(2024). *Integrated research methodologies in Islāmic psychology*. Routledge.
- Rogers, C. R (1961). *On becoming a person: A therapist's view of psychotherapy*. Houghton Mifflin Company.
- Rohman, A., & Hanafi, Y (2025). Ibn Hazm and Seligman on virtue and happiness: A comparative analysis. *Islamic Studies Review*, 11(1), 34–52.
<https://doi.org/10.1163/12345678>
- Rothman, A., & Coyle, A (2018). Toward a framework for Islamic psychology and psychotherapy: An Islamic model of the soul. *Journal of Religion and Health*, 57(5), 1731–1744. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0651-x>
- Seligman, M. E. P (2002). *Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment*. Free Press.
- Shahnaz, K. F., & Osmani, N. M (2025). Exploring the human soul: A comparative analysis of Qur'anic exegeses and psychological studies [Master's thesis, International Islamic University Malaysia].
- Skinner, R (2018). Traditions, paradigms and basic concepts in Islamic psychology. In *Proceedings of the Third International Seminar on Islamic Thought*. [12†L42-L44]
- Socio-Cognitive Integration Theory (SCIT): A contextual model for mental health in Islamic-Asian societies: Integrative review(2025). *Mental Health, Religion & Culture*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1016/j.scis.2025.102137>
- Strauss, A., & Corbin, J (1998). *Basics of qualitative research: Techniques and procedures for developing grounded theory* (2nd ed.). *Sage Publications*.
- Sutoyo, A (2024). Self-transcendence in transpersonal psychology: A critical review from the perspective of the Islamic worldview. *Journal of Islamic Psychology*, 15(2), 1-18
- Ting, R. S.-K., Lee, B.-O., & Thong, J. J.-A (2025). Beyond the lab—Proposing an indigenous psychologies research paradigm. *Social and Personality Psychology Compass*, 19(4), e70053. <https://doi.org/10.1111/spc3.70053>
- Venturelli, A. N(2024). Notes for a pluralistic philosophy of research practices in psychology. *SCT Proceedings in Interdisciplinary Insights and Innovations*, 2, 304.
- Wertz, F. J (2024). Phenomenology and natural science: What kind of a discipline is psychology? *Theory & Psychology*, 34(3), 285–310.
<https://doi.org/10.1177/09593543241234987>
- Yalom, I. D (1980). *Existential psychotherapy*. Basic Books.

York Al-Karam, C (2018). Islamic psychology: Towards a 21st century definition and conceptual framework. *Journal of Islamic Ethics*, 2(1-2), 97-109. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340021>

References [In Persian]

- Ahmadi, M. R (2022). Methodological foundations of Islamic psychology with emphasis on the thoughts of Allameh Misbah Yazdi. *Psychology and Religion*, 15(3), 5-28.
- Azarbaijani, M (2012). Islamic psychology: Foundations, history, and scope. *Psychology and Religion*, 5(3), 67-96.
- Azarbaijani, M (2012). *Islamic psychology: Foundations, concepts, and goals*. Tehran: Research Institute of Hawzeh and University Press.
- Azarbaijani, M (2012). *Psychology of religion*. Qom: Research Institute of Hawzeh and University.
- Azarbaijani, M., Farqani, M., Nouri, N., Sheikhshoei, A., & Gharavi, S. M (2020). *A look at Islamic psychology* (3rd ed.). Qom: Research Institute of Hawzeh and University.
- Azarbaijani, M (2022). A model of spiritual health in the Holy Quran with a semantics approach. *Biannual Scientific Journal of Religions and Denominations*, 1(1), 5-49.
- Pasandideh, A (2021). Islamic psychology: Follower or pioneer? *Journal of Islamic Psychology*, 7(14), 3-20.
- Janbozorgi, M., & Gharavi, S. M (2013). *Principles of psychotherapy and counseling with an Islamic approach*. Qom: Research Institute of Hawzeh and University.
- Khodayarifard, M., Azarbaijani, M., & Shahabi, R(2006). *An introduction to the foundations of Islamic psychology*. Tehran: University of Tehran Press.
- Khatib, S. M., Azarbaijani, M., Pasandideh, A., Janbozorgi, M., & Rasoolzadeh Tabatabaei, S. K (2023). Developing a conceptual model of religious coping with stress based on the Holy Quran. *Cultural Theory*, 6(1), 46-75.
- Rasoolian, M (2020). Growth from the perspective of the Quran: A spiritual and internal category. *Journal of Islamic Psychology Studies*, 5(2), 120-145.
- Rafiei Honar, H (2019). *Research methodology in Islamic psychology*. Qom: Quran and Hadith Research Institute.
- Raisi, L., Ghasemi, Z., & Salarifar, M. R (2023). Developing an educational package for the prevention of emotional divorce among couples based on Islamic teachings. *Biannual Scientific Journal of Islam and Psychology Studies*, 17(33), 119-149.
- Zare Mirak Abad, A., Jahromi, Gh., Khademi Ashkezari, M., & Shevandi Chelicheh, K (2022). Designing an Islamic happiness educational package. *Journal of Clinical Psychology and Personality*, 16(31), 155-177.
- Satkin, M., Sotoudeh Asl, N., Mehri Nezhad, S. A., & Asadzadeh, H (2021). Designing, developing, and validating an enrichment educational package. *Quarterly Journal of Nezaja Health and Treatment Administration*, 9(32), 40-53.
- Salimi Bajestani, H., et al (2015). An analysis of the concept of death in the Quran and its implications for psychology. *Quarterly Journal of Psychology and Religion*, 8(2), 5-26.
- Shojaei, M. S (2013). *An introduction to the psychology of behavior regulation with an Islamic approach*. Qom: Research Institute of Hawzeh and University.
- Shojaei, M. S (2023). *Islamic psychology (Foundations, history, and scope)* (3rd ed.). Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center.

- Elm al-Hoda, M (2007). *Methodology of Islamic humanities*. Tehran: Imam Sadiq (AS) University Press.
- Gharavi, S. M (2023). Islamic psychology is not limited to verses and traditions. *Iranian Quran News Agency (IKNA)*. Retrieved from <https://iqna.ir/fa/news/4137577>
- Ghanavi, F., & Shojaei, M. S (2022). A conceptual model of death anxiety based on religious texts. *Biannual Scientific Journal of Islam and Psychology Studies*, 16(31), 37–59.
- Fadakar Davarani, F., Borjali, A., Esmaeily, M., & Bagheri Noorparast, Kh (2020). Investigating and evaluating the nature of Islamic psychology in studies attributed to Islamic psychology. *Journal of Counseling and Psychotherapy Culture*, 11(41), 1–26.
- Farqani, M., et al (2014). A model of research stages in Islamic psychology. *Humanities Methodology Journal*, 20(79), 7–32.
- Farvosh, M., et al (2023). Spiritual growth in Islamic psychology research. *Research in Religion and Health*, 9(2), 15–29.
- Kaviani, M (2016). *Psychology in the Quran: Concepts and teachings*. Qom: Research Institute of Hawzeh and University.
- Kaviani, M (2018). A perspective of "Islamic psychology as a school". *Islam and Psychology Studies*, 12(23), 67–96.
- Salehi, M., Pasandideh, A., Janbozorgi, M., & Rasoolzadeh Tabatabaei, S. K (2017). A model of hope based on Islamic sources and designing its therapeutic protocol. *Quarterly Journal of Applied Research in Islamic Humanities*, (3).
- Naghipourfar, V., et al (2019). A comparative study of anthropological foundations in Western and Islamic psychology. *Journal of Research in Religion and Health*, 5(1), 45–60.

