

بازخوانی نظریه فطرت دینی در رویکرد معناگرایی ویکتور فرانکل

جهانگیر مسعودی*
خدیدجه هاشمی**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۱۰/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۶/۳

چکیده

در دیدگاه متفکران مسلمان، خداجویی و خداپرستی فطری است؛ بدان معنا که یکی از خواست‌ها و گرایش‌های انسان توجه به خدا و جست‌وجوی اوست و شاهد این مطلب آن است که انسان‌ها در طول تاریخ، همواره در جست‌وجوی خدا و گرایش به دین بوده‌اند و اختلافات نژادی، جغرافیایی و فرهنگی نیز تفاوتی در این موضوع ایجاد نکرده است. از سوی دیگر، در دیدگاه‌های جدید روان‌شناسان، که همواره در پی شناخت ماهیت انسان و ژرفای وجودی او بوده‌اند، نیز می‌توان شواهد و قرائنی بر این نظریه یافت.

در مقاله حاضر سعی بر آن است تا با بیان یکی از این دیدگاه‌های روان‌شناسی (معناگرایی ویکتور فرانکل)، تأییدی بر نظریه فطرت دینی بیابیم و با بررسی شاخصه‌های برجسته آن در مقایسه با نگرش مسلمانان درباره فطرت، راه دیگری در پاسخ به شبهات وارد شده به نظریه بیابیم.

واژگان کلیدی: فطرت، دین، ویکتور فرانکل، معناگرایی، خدا.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (hashemi_philo@yahoo.com).

** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد.

مقدمه

نظریه فطرت از نگاه متفکران مسلمان، نظریه‌ای نظام‌آفرین و مبنایی است که بسیاری از مسائل کلامی نو در دین‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی، فلسفه اخلاق، معرفت‌شناسی، تعلیم و تربیت و مسئله آزادی بر این نظریه استوارند و به همین دلیل تحلیل و تبیین هرچه دقیق‌تر این نظریه کمک شایانی به رویکرد خداگرایی و خداشناسی خواهد داشت.

در بحث فطرت به‌عنوان یک گرایش می‌توان راه‌های بازخوانی این نظریه را در مباحث جدید روان‌شناسی نیز دنبال کرد. مسلماً سخن از اثبات در دنیای معرفت‌شناسی جدید، سخن سنگین و دشواری است؛ اما متعاطی این مباحث، دست‌کم می‌تواند از قرائن و مؤیداتی که در روان‌شناسی جدید به نفع نظریه فطرت استخراج می‌شود، سخن بگوید. این مؤیدها و قرائن در صورت افزون‌شدن می‌توانند اعتماد به نظریه فطرت را تسهیل و مسیر نفی نظریه را برای منتقدان دشوار سازند. خوشبختانه در روان‌شناسی جدید دیدگاه‌های مساعد و مناسبی بر این مهم می‌توان یافت که نظریه معناگرایی *فرانکل* یکی از آن نمونه‌هاست. دیدگاه *فرانکل* دیدگاهی است که با تعالیم اسلامی ما درباره فطرت قرابت بسیار دارد. در این نوشتار بدون آنکه بخواهیم بر مطابقت کامل این دو (نظریه *فرانکل* و دیدگاه متعارف اسلامی درباره فطرت گرایشی) تأکید داشته باشیم، می‌خواهیم دریابیم نظریه روان‌شناختی *فرانکل* تا چه اندازه می‌تواند از نظریه فطرت پشتیبانی نموده و در پاسخ به شبهات مربوطه به طرفداران نظریه فطرت یاری رساند.

اکنون با توجه به نکات گفته‌شده در وهله نخست، مروری بسیار مختصر و کاملاً گزیده از نظریه فطرت در نگرش اسلامی می‌کنیم و سپس با بیان مؤلفه‌های اصلی نظریه معناگرایی *فرانکل* به بیان قرابت‌های این نظریه با نظریه فطرت می‌پردازیم و در آخرین مرحله نشان خواهیم داد که در صورت پذیرش نظریه *فرانکل* و تفسیری فطری از نظریه او چگونه می‌توان به پاسخ برخی از مهم‌ترین شبهات وارد بر نظریه فطرت پرداخت.

فطرت

«فطرت» عبارت است از حالت و صفتی طبیعی برای بشر که همراه با آن از مادر، قدم به عرصه گیتی می‌نهد. اعم از صفت ظاهری و صفت باطنی. و «حالت خاص عرفانی» ای است که در سرشت انسان، منظور گشته و از ذات وی نشأت می‌گیرد و در زندگی او. اگر به موانع برخورد نکند. «فعلیت» لازم خویش را باز می‌یابد (الجوهری، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۴۸-۲۴۹/ ر.ک: ابن فارس، [بی تا]، ج ۴، ص ۵۱۰/ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۷/ ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۵۶).

آنچه در مباحث خداشناسی مورد نظر است، موضوع فطرت دینی است که خود بر دو گونه است؛ فطرت آگاهی و فطرت عشق و پرستش (آگاهی فطری و تمایل فطری)، که اولی از مقوله دانش و دریافت و دومی از مقوله جذب و گرایش است؛ بدین معناکه انسان. مثلاً به گونه ای فطری و حضوری، هم خداشناس و خداآشناست و هم دارای عشق و تمایل (جذبه) به اوست. به عبارتی «انسان تا نداند، نمی‌خواهد و تا نشناسد عشق نمی‌ورزد و تا نیابد نمی‌پرستد»؛ یعنی در سرشت انسان هم آگاهی فطری و هم عشق و گرایش فطری، به کمال مطلق و ذات لایزال الهی وجود دارد.

مهم‌ترین ویژگی‌های فطرت دینی

۱. فطرت دینی، مقدمه ارتباط وجودی با کمال مطلق

انسان‌ها در عین اختلاف در بسیاری از گرایش‌های جزئی، در برخی از آنها نیز اتفاق نظر دارند؛ مانند حس کمال‌طلبی، حقیقت‌جویی، علم‌خواهی، زیبایی‌طلبی و... به طوری که به جرئت می‌توان گفت هر انسانی طالب کمال است، هرچند بسیاری اوقات در اثر انس با اشیای مادی و محدود، کمال‌نهایی و مقصود خود را در شیئی محدود تصور می‌کند، اما بسیاری اوقات نیز پس از رسیدن به آن، متوجه می‌شود که میل کمال‌خواهی اش اشباع نشده و کمال را در مرتبه بالاتری می‌بیند و آن را هدف‌نهایی قرار می‌دهد، و همین‌طور این سلسله ادامه دارد. از این تسلسل می‌توان نتیجه گرفت که آنچه فطرت انسانی به دنبال آن می‌باشد، منبع و سرچشمه همه کمالات است؛ یعنی

کمال مطلق؛ اما در یافتن مصداق آن اشتباه می‌کند (شاه آبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱).
 امام خمینی^ع در این باره می‌فرماید:

... و این بشر، یک خاصیت‌هایی دارد که در هیچ موجودی نیست؛ من جمله این است که فطرت بشر طالب قدرت مطلق است، نه قدرت محدود... [بشر] طالب کمال مطلق است، نه کمال محدود، علم مطلق را می‌خواهد، قدرت مطلقه را می‌خواهد، و چون قدرت مطلق در غیر از حق تعالی تحقق ندارد، لذا بشر حق را می‌خواهد «... الفطرة الاصلية هي فطرة العشق بالكمال المطلق و الفطرة التبعية هي فطرة الانزجار عن النفس لتكونا براق سيرة و رفرع معراج و هما جناحان الى الله بهما يطير الى وكره و هو فناء الله...» (خمینی، ۱۳۷۱، ص ۱۵۲)

یعنی فطرت اصلی عبارت است از عشق به کمال مطلق و فطرت تبعی عبارت است از فطرت انزجار و تنفر از نقص که آدمی این دو فطرت را براق سیر و رفرع معراج خود می‌سازد و با این دو بال به آشیانه اصلی‌اش که آستان حضرت دوست و درگاه اوست، پرواز می‌کند. به عبارت دیگر، خداوند متعال در طینت و فطرت تمام موجودات «حب ذاتی» و «عشق جلیلی» را منظور داشته و جمیع موجودات نیز به خاطر داشتن این جذبۀ الهی و آتش عشق ربانی در نهاد خود، متوجه «کمال مطلق» و در پی یافتن و عشق به آن «جمیل مطلق» اند.

۲. عمومیت فطرت دینی بشر

در نگرش مسلمانان هرگاه از فطرت انسانی سخن گفته می‌شود، مراد فطرت عمومی نوع انسانی است، نه خاص یک شخص و یک فرد. زمخشری این عمومیت را در ذیل کلمه «فطر» چنین بیان می‌کند: «... وَ كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ اِى عَلَى الْجِبِلَّةِ الْقَابِلَةِ لِدِينِ الْحَقِّ: هر نوزادی همراه با سرشتی دین‌پذیر، از مادر قدم به عرصه گیتی می‌نهد» (زمخشری، ۱۹۹۸م، ذیل «فطر»). راغب اصفهانی نیز در این باره می‌نویسد: «... وَ فَطَرَ اِى رَكَزَ فِى النَّاسِ مِنْ مَعْرِفَتِهِ تَعَالَى؛ فطرت آن است که در سرشت و نهاد انسان، خداشناسی قرار داده شده است» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۳، ذیل «فطر»). ابن‌اثیر در **النهاية** در شرح و ترجمه حدیث معروف نبوی «كل مولود يولد على الفطرة» می‌نویسد: «مراد از فطرت آن

است که انسان با سرشت و طبیعتی دین‌پذیر، قدم به عرصه وجود می‌نهد و اگر موانع رشد در برابر این حالت ربانی در کار نباشد، انسان، جز به «دین» روی نیاورد» (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۷). چنان‌که می‌بینیم در تمام این تعاریف مراد از انسان، تمامی افراد انسانی است. لذا نمی‌توان آن را تنها مختص دین‌داران یا معتقدان به آیین خاصی دانست. البته برای تبیین بیشتر این عمومیت، دلایل متعددی بیان شده که از جمله آنها دلیل نقلی - تاریخی‌ای است که مطهری آن را در کتاب معروف خود **جامعه و تاریخ** چنین بیان می‌کند:

... قرآن به حکم اینکه به اصالت فطرت قائل است و در درون هر انسانی حتی انسان‌های مسخ‌شده‌ای مانند فرعون، یک انسان بالفطره که در بند کشیده شده است سراغ دارد، برای مسخ‌شده‌ترین انسان‌ها امکان جنبش در جهت حق و حقیقت ولو امکانی ضعیف، قائل است، از این رو پیامبران خدا مأمورند که در درجه اول به پند و اندرز ستمگران بپردازند که شاید انسان فطری در بند کشیده شده در درون خود آنها را آزاد سازند، و شخصیت فطری آنها را علیه شخصیت پلید اجتماعی‌شان برانگیزند (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴ - ۱۶۵).

فیض کاشانی، نیز دلیل نقلی دیگری را در بیان عمومیت فطرت دینی در نوع بشر بیان می‌کند:

ارواح، برحسب «فطرت اصلیه» قابل توحید و طالب راه راست بودند؛ چنانچه در اول «ملوث» به الواث و محتجب به «حُجُب» نگشته بودند. چون خطاب رسید که «ألسن بریکم» (اعراف: ۱۷۲) جمله از سر صفای اصلی «بلی» گفتند و این خود مختص بعضی دین‌بعضی نبود، به دلیل حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۸۸).

برخی دیگر از متفکران مسلمان نیز دلیل عمومیت فطرت را ذاتی و از لوازم وجود انسان بودن آن می‌دانند که در واقع حاکی از نحوه خلقت اوست؛ چنان‌که آیت الله شاه آبادی معتقد است اینکه خداوند در بیان خود فرمود «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» و نگفت «مع خلق الله» می‌توان استفاده کرد که فطرت، در انسان، از لوازم وجود است و لوازم وجود «جعل تألیفی» ندارد (شاه آبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷).

نظریه معناگرایی ویکتور فرانکل

بعد از بیان دیدگاه برخی متفکران مسلمان در معنای فطرت، به بیان نگرش ویکتور فرانکل می‌پردازیم. روان‌شناسی وجودگرایی فرانکل که سومین مکتب در روان‌درمانی پس از فروید و آدلر است با اصالت‌بخشیدن به «جنبه وجودی آدمی» راه‌سومی در شناخت شخصیت انسان و ساختمان روانی او ارائه کرده و نشان می‌دهد که ریشه رفتارهای انسان را باید در خود او جست‌وجو کرد، نه در تحلیل‌های تجزیه‌گرایانه و روان‌کاوانه فرویدی (مکتب اول) و نه در تحلیل‌های رفتارگرایانه (مکتب دوم) که انسان را موجودی شرطی می‌داند. به عبارت دیگر، در نظریه معناگرایی یا لوگوتراپی (Logotherapy) فرانکل، نه سائقه یا غریزه، و نه سائقه‌های نهادی و نه سائقه‌های «من» (Ego)، بلکه «خود» (Self) است که به آگاهی درمی‌آید. در اینجا «من» نیست که بر نهاد (id) آگاه می‌شود، بلکه «خود» است که بر خود آگاه می‌شود. به اعتقاد فرانکل نیروهای انگیزشی گوناگونی از قبیل شهوت‌طلبی (دیدگاه فروید) یا قدرت‌طلبی (دیدگاه آدلر) نیز در انسان‌ها وجود دارند، اما چیز دیگری هم هست که در انسان ریشه‌دارتر می‌باشد؛ چیزی که وی آن را «معناجویی» می‌نامد؛ یعنی تلاش انسان در جهت دستیابی به بهترین معنای ممکن برای وجود خود (M. Hillnian, 2004, p.361).

البته باید توجه داشت که «معنا»ی مورد نظر فرانکل مفهوم وسیعی را دربرمی‌گیرد که در یک تقسیم‌بندی می‌توان «معنا»ی مورد نظر او را بر دو قسم دانست: معنایی که با مذهب همراه است و معنایی که این جهانی صرف است. البته هرکدام نیز دارای مراتب و شدت و ضعف‌اند. اما به هر حال به نظر وی «معنا» هرچه باشد برای زندگی و عشق به زیستن مفید است و بی‌تردید، معنای مذهبی نیز ویژگی‌هایی دارد که به‌خاطر آنها، رنگ و محتوا و معنای زندگی اهل آن بسیار بیشتر است؛ از جمله قوی‌تر، پایدارتر و کمال‌آوردن آن.

مؤلفه‌های اصلی معناگرایی ویکتور فرانکل

نظریه معناگرایی فرانکل همان‌گونه که به‌لحاظ فلسفی ریشه در اگزیستانسیالیسم* و پدیدارشناسی دارد، به‌لحاظ روان‌شناختی نیز ریشه در روان‌کاوی و روان‌شناسی فردی و به‌لحاظ معنوی ریشه در تعهدی تام و تمام به وجود انسان دارد، و لذا با توجه به این نقش اساسی انسان، می‌توان شاخصه‌ها و مؤلفه‌هایی را برای آن بیان نمود:

۱. اعتقاد به معناداری زندگی

رکن اساسی نظریه فرانکل اعتقاد به این حقیقت است که زندگی دارای معنایی حقیقی و نه انتزاعی است: «هر موقعیت از زندگی فرصتی طلایی است که به انسان امکان دست و پنجه نرم کردن می‌دهد. گره‌ای به دستش می‌دهد تا شانس گشودن آن را داشته باشد. فرد نباید بپرسد که معنای زندگی او چیست، بلکه باید بداند که خود او در برابر این پرسش قرار گرفته است. به عبارت دیگر، لوگوتراپی اصل و جوهر وجودی انسان را در پذیرفتن این مسئولیت می‌بیند. پذیرفتن مسئولیت امری ضروری است که لوگوتراپی قاطعانه بر آن تکیه دارد (فرانکل، ۱۳۶۸، ص ۱۰۱).

به نظر فرانکل آنچه انسان‌ها را از پا درمی‌آورد، رنج و مشکلات نامطلوب نیست! بلکه بی‌معناشدن زندگی است که مصیبت‌بار است. به اعتقاد وی فقط در شادی و لذت نمی‌توان معنایی یافت، بلکه در رنج و مرگ هم می‌شد این معنا را یافت (همان).

۲. معناجویی انسان

به نظر فرانکل در درون هر انسانی نیرویی وجود دارد که او را به تلاش در پی یافتن معنای زندگی سوق می‌دهد. فرانکل این تلاش انسان در جهت یافتن یک معنا برای زندگی خود را نیرویی اصیل در زندگی او می‌داند، نه یک «توجیه ثانوی» برای سائق‌های غریزی‌اش. البته فرانکل معنای خاص زندگی هر فرد را منحصر به خود شخص می‌داند و معتقد است تنها خود اوست که باید و می‌تواند به آن معنا فعالیت

* بر مبنای اگزیستانسیالیسم «انسان موجود مختاری است که حقیقت وجودی او بر اساس مسئول بودنش تفسیر می‌شود (فرانکل، ۱۳۷۵، ص ۳۴-۳۶).

بخشد و تنها با دست‌یابی به یک معناست که معناجویی او ارضا خواهد شد (Frankl, 1974, p.154). به عبارت دیگر، یکی از اصولی‌ترین اساس لوگوتراپی این است که انگیزه اصلی و هدف زندگی گریز از درد و رنج و لذت‌بردن نیست، بلکه معناجویی زندگی است (فرانکل، ۱۳۶۸، ص ۱۰۱).

۳. آزادی انسان در ظهور اراده معطوف به معناجویی

برخلاف درک روان‌کاوانه و رفتارگرایانه از انسان که او را در هاله‌ای از محرک‌ها و انگیزه‌های بیرونی که در اختیار فرد نیست، فرو می‌برند؛ مهم‌ترین اصل در روان‌شناسی وجودگرایی فرانکل «وقوف انسان به خویشتن» خود است. در سایه این هشپاری به خود واقعی (actual) (آنچه هست) و فاصله‌ای که با خود حقیقی (آنچه باید و می‌تواند باشد) دارد در یک خودبرانگیختی تلاش می‌کند تا با انتخاب روش‌هایی به «خود حقیقی» خود نزدیک‌تر شود و این، یعنی معنابخشیدن به زندگی که از مهم‌ترین دغدغه‌های انسان و روان‌شناسی اگزیستانسیالیسم است. اراده معطوف به معنا به نیاز مداوم انسان به جست‌وجو ارتباط می‌یابد؛ جست‌وجویی نه برای خویشتن، بلکه برای معنایی که به هستی ما معنا و مفهوم می‌بخشد (انصاری، ۱۳۸۹، ص ۲۳) و به هر میزان که آدمی وقوف بیشتر و عمیق‌تری به ساخت‌های وجودی خود پیدا می‌کند، به همان اندازه نیز دامنه اختیار او در گزینش راهکارهای مناسب و مفید افزایش می‌یابد، مسئولیت‌پذیری او بیشتر می‌شود و در نتیجه اضطراب وجودی او نیز در پذیرش این مسئولیت شدت می‌یابد. به اعتقاد فرانکل، جوهر وجود انسان را سه عامل تشکیل می‌دهد: معنویت، آزادی و مسئولیت (ساعتچی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۶) و لذا فرانکل برخلاف فروید معتقد است ما هستیم که به سوی معنا کشیده می‌شویم و لذا انسان موجودی نیست که دائم رانده و وادار شود؛ بلکه در یافتن معنای زندگی خود نیز دارای اختیار و آزادی اراده است.

راه‌های تحقق معنا

از دیدگاه فرانکل، تحقق معنا در زندگی از سه راه امکان‌پذیر است که از همه آنها با

عنوان کلی «ارزش‌ها» یاد می‌کند. ارزش‌هایی که برای آنکه بتوانند با موقعیت‌های گوناگونی که با آن روبرو می‌شویم، انطباق یابند، متغیر و قابل انعطافند و ما آنها را برمی‌گزینیم.

۱. ارزش‌های تجربی (Experiential values)

ارزش‌های تجربی در قالب تجربه‌هایی است که زندگی به ما هدیه می‌دهد و این پذیراشدن می‌تواند به اندازه آفرینندگی معنابخش باشد. این ارزش‌ها از نگاه فرانکل مجذوب‌شدن در زیبایی عوالم طبیعت یا هنر است. به اعتقاد فرانکل، با تجربه شدت و عمق جنبه‌هایی از زندگی، مستقل از هرگونه عمل مثبت فرد، می‌توان به معنای زندگی دست یافت.

۲. ارزش‌های خلاق (Creative values)

ارزش‌هایی که با فعالیت آفریننده و زایا ادراک می‌شوند و معمولاً ناظر به نوعی کار هستند که می‌توان آنها را در همه عرصه‌های زندگی نمایان ساخت؛ مانند خلق یک اثر هنری، سرودن شعر و معنای کار_ که مثال برجسته فرانکل در این مورد است_ کار و شغل شخص به‌عنوان مشارکت و سهام‌داری او در اجتماع، خاستگاه معنا و ارزش یکتای اوست. البته در اینجا نوع شغل فرد مهم نیست، بلکه طریقه انجام آن و مسئولیت‌پذیری او مهم است.

۳. ارزش‌های نگرشی (Attitudinal Values)

ارزش‌های نگرشی محصول نوع نگرش ما به زندگی است. هنگامی که شرایط غیر قابل تغییر است؛ مانند ابتلا به یک بیماری لاعلاج می‌توان نگرش و نحوه برخورد را آزادانه انتخاب کرد. رنج‌بردن معروف‌ترین مثال فرانکل است. بر این اساس، زنده‌بودن یعنی رنج‌کشیدن و زندگی یعنی معنایی برای آن یافتن (Franki, 1974, p.176). به عبارت دیگر، موقعیت‌هایی که ارزش‌های نگرشی را می‌طلبند، آنهایی هستند که دگرگون ساختن آنها یا دوری‌گزیدن از آنها در توان ما نیست. هنگام رویارویی با چنین وضعی،

تنها راه معقول پاسخ‌گویی، پذیرفتن است. شیوه‌ای که سرنوشت را می‌پذیریم و شهامتی که در تحمل رنج خود و وقاری که در برابر مصیبت نشان می‌دهیم، آزمون و سنجش توفیق ما به‌عنوان یک انسان است (شولتز، ۱۳۸۵، ص ۱۶۳-۱۶۲).

همسویی معناگرایی فرانکل با نظریه فطرت دینی

نگرش فرانکل چندان دور از نگاه دینی ما به مقوله ارزش‌ها و معنایابی در زندگی نیست. به عبارت دیگر، همان تمایل فطری و درونی در به‌دست‌آوردن کمالات و تلاش در راه تحقق آنهاست. در تفکر دینی وقتی کسی به اختیار یا اضطراب از وابستگی‌ها جدا شود، خداوند یا همان حقیقتی که فرانکل می‌گوید را به روشنی می‌یابد. کسی که با انجام ریاضت‌های شرعی و دستورالعمل‌های عرفانی، به تصفیه درون پردازد، به اختیار از این وابستگی‌ها جدا شده است و کسی که در شرایطی قرار گیرد که امیدش از اسباب مادی قطع شود و خود را بی‌پناه و ناامید بیابد، حجاب‌ها از روی فطرت اصیل و خداشناس او کنار می‌روند و ارتباط وجودی‌اش با ذات مبدأ متعال آشکار می‌گردد و معنای تازه‌ای از زندگی درمی‌یابد.

یکی از مواردی که انسان از وابستگی‌های مادی جدا می‌شود و فطرت پاکش بیدار می‌شود، در روایت معروف حضرت امام جعفر صادق علیه السلام آمده است که راوی به آن حضرت گفت: بحث‌ها و مجادله‌ها درباره وجود خداوند مرا متحیر کرده است، مرا به خداوند راهنمایی کنید. حضرت می‌فرماید: آیا هرگز سوار کشتی شده‌ای؟ پاسخ داد: بله. فرمود: آیا پیش آمده که کشتی تو بشکند و در میان امواج هیچ راه نجاتی نداشته باشی؟ عرض کرد: بله. فرمود: آیا در این هنگام، قلب تو به چیزی که قادر بر نجات تو باشد، متوجه نشد؟ گفت: بله، قلبم به موجودی که قادر بر نجاتم باشد، تعلق گرفت. امام فرمود: آن موجود، خداوندی است که وقتی نجات‌دهنده‌ای نیست، قادر بر نجات است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۳۱). در این حدیث، امام جعفر صادق علیه السلام صحنه قطع تمام وابستگی‌ها و دل‌بستگی‌های دنیایی را تصور می‌کند که هرکس، حتی منکر خدا نیز در آن لحظه، متوجه فطرت الهی‌اش می‌شود و خدا را فطرتاً می‌یابد.

همسویی دیگر نظریه فرانکل با فطرت دینی، این است که وی احساسات دینی را

تنها اموری عارضی و تحمیل شده از بیرون نمی‌داند، بلکه آنها را ریشه در ناهشیار روحانی ما می‌داند و این، بدان معناست که براساس برداشت خاصی از نظریه فطرت می‌توان گفت احساسات دینی از نظرگاه *فرانکل*، فطری‌اند؛ یعنی دین‌داری امری ثانوی نیست که طی فرایند خاصی حاصل شده باشد، بلکه نهاد آن در درون آدمی ریشه دارد. *فرانکل* میل به معناداربودن را در حد متعالی خود در مذهب می‌یابد و معتقد است در اعماق ضمیر ناخودآگاه روحی_ یا شعور باطن_ احساس قوی و ریشه دار مذهبی وجود دارد و مذهب در معنای صحیح خود، تکاپوی بشر برای یافتن معنای نهایی و غایی زندگی است (علوی‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۷۵-۷۶).

فرانکل معتقد است تلاش در یافتن معنای زندگی، نیروی اصیل و بنیادی انسان است که حتی نمی‌توان خودشکوفایی را نقطه انتهایی آن دانست، بلکه خودشکوفایی نیز لازمه و از آثار جنبی آن می‌باشد. هدف حقیقی وجود انسان را نمی‌توان در آنچه به تحقق نفس و خود شکوفایی معروف است، جست‌وجو کرد، بلکه باید او را موجودی از خود «فرارونده» *Self transcendent* دانست که خودشکوفایی برایش هدفی غایی نیست، بلکه آثار جنبی خود فرا رونده است (فرانکل، ۱۳۶۸، ص ۱۶۷).

پاسخ به برخی شبهات نظریه فطرت دینی با توجه به معناگرایی فرانکل

با اینکه یکی از مهم‌ترین نتایج نظریه فطرت دینی، پذیرش ذات متعالی طلب انسان و ذات دین خواه اوست که در نظریه معناگرایی *فرانکل* نیز دیده می‌شود، پرسش‌ها و اشکالاتی وجود دارد و این انگاره را القا می‌کند که پذیرفتن فطرت و امور فطری، فاقد پشتوانه و تأیید فرادینی بوده و به عبارتی، برخاسته از ذهن درون‌گرای نظریه‌پردازانی خاص است؛ لذا با اینکه پاسخ‌های مفصلی از جانب متفکران مسلمان به این شبهات داده شده، لیکن به نظر می‌رسد بررسی نظریه *فرانکل* نیز می‌تواند پاسخی مناسبی در رفع برخی از این توهّمات و شبهات درباره فطرت دینی باشد که به چند نمونه از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. عدم وجود ملاک برای امور فطری

یکی از مهم‌ترین شبهات، انکار اصل فطرت در سرشت انسانی و به تبع آن، انکار فطرت خداشناسی است؛ چنان‌که برخی معتقدند اصولاً در انسان امر فطری وجود ندارد؛ چرا که وجود هر امری به دلیل و ملاکی بسته است و ما نمی‌توانیم ملاک یا ملاک‌هایی را برای بازشناسی فطری از غیر فطری در انسان یا حیوان ارائه دهیم. زیرا برای تمیز خود احکام فطری، ملاکی نداریم و عملاً همیشه هر چیزی را می‌توان به نحوی فطری و یا ضد آن قلمداد نمود (سروش، ۱۳۵۸، ص ۲۷۰ و ۱۳۷۳، ص ۲۶۰-۲۶۴).

در نگرش اسلامی، فطرت که سرشتی ویژه و آفرینشی خاص است، غیر از طبیعت است که در همه موجودات جامد و بی‌روح یافت می‌شود. همچنین غیر از غریزه است که در حیوانات و در انسان از بعد حیوانی‌اش موجود است و این ویژگی فطرت از آن جهت است که با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه بوده و یا کشش و گرایش حضوری به مدبری که جهل و عجز و بخل را به حریم کبریائی او راه نیست، آمیخته و هماهنگ می‌باشد. فطرت انسانی مطلق‌بینی و مطلق‌خواهی است.

فرانکل نیز از آنجاکه در روان‌درمانی خود همواره بر «معناجویی» تأکید دارد، لذا پیش‌فرض سخن‌گفتن از تکامل انسانی را قبول امور فطری و استعداد‌های درونی انسان می‌داند: «اگر قرار باشد ما استعدادها و ظرفیت‌های انسان را در بهترین شکل آن شکوفا سازیم، باید اول وجود و حضور آنها را در انسان باور کنیم» (فرانکل، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲). فرانکل دین را نیز به عنوان امری واقعی در پاسخ به همین شکوفایی استعداد‌های انسانی در زندگی نوع انسان‌ها پذیرفته و آن را نیز در همین راستا تعریف می‌کند: «دین تکاپوی بشر برای یافتن معنایی غایی یا نهایی در زندگی است» (همان، ص ۲۲). به عبارت دیگر، به نظر فرانکل رفتن به سمت دین برخاسته از درون فرد است و این فرد است که به سوی انتخاب دین حرکت می‌کند، نه اینکه چیزی او را به این امر واداشته باشد (فرانکل، ۱۳۶۸، ص ۲۰۷).

بنابراین، ملاک دریافتن امور فطری، بدیهی غیراکتسابی است؛ به طوری‌که هر انسان سلیم‌النفسی بالوجدان میل به کمال هستی را در خود می‌یابد.

۲. امکان ادعای خلاف آن

نقاط قوت و ضعف قضایای عقلی و استدلالی برای همگان قابل شناخت و بررسی است. با اثبات منطقی قضیه نمی‌توان منکر آن شد؛ اما قضایای وجدانی و فطری چون قلمرو آن به وجدان و علم حضوری خود انسان محدود است و برای دیگران قابل تجربه و آزمایش و در نتیجه قابل تأیید یا نقد نیستند، هر انسانی می‌تواند درون خود هر نوع تجربه فطری را ادعا کند. در مسئله مورد بحث نیز رقیب می‌تواند مدعی عکس آن باشد و ملتزم شود که با علم حضوری و وجدانی خود هیچ شناخت و معرفتی را برای خدا ندارد؛ بلکه بالاتر از آن، به نفی آن نیز علم دارد (نراقی، «مطهری و نظریه فطرت»، ص ۳۳).

در پاسخ باید گفت اگر در آرا و نظریات *فرانکل* تأملی کنیم، درمی‌یابیم که *فرانکل* ادعایی خلاف این دیدگاه دارد؛ وی معتقد است دین‌داری همزاد و همراه آدمی است، البته نه به معنای مورد نظر یونگ که ریشه در ناهشیار جمعی داشته باشد، بلکه به معنای فطری‌بودنش. به نظر وی، دین‌داری «همبسته» آدمی است و همواره میان انسان و دین نسبت خاصی وجود دارد که اگر فرد مجال بروز به آن بدهد، قطعاً به نحوی مطلوب ظاهر می‌گردد و اگر این فرصت را از بین ببرد و این امر درونی را سرکوب نماید، این میل در اشکال انحرافی از قبیل خرافات ظهور خواهد کرد و در هر حال خود را به منصفه بروز و ظهور می‌کشانند.

از آنجاکه *فرانکل* معناجویی را هدفی اصیل در زندگی هر فرد می‌داند. هدفی که سبب احساس رضایت و خرسندی می‌شود. لذا به نظر وی، ناکامی در معناجویی، چیز کم‌اهمیتی نخواهد بود. اگر یک موضوع مربوط به معنا، که مناسب موقعیت شخص باشد یافت نشود و وی به دلیل فقدان این معنا در رنج باشد، این وضعیت به «ناکامی وجودی» (Existential Frustration) خواهد انجامید. لذا اگرچه بسیاری گمان کنند که حسی خلاف آن را در خود می‌یابند، به نظر *فرانکل*، گرفتار «ناکامی وجودی» شده‌اند که به خودی خود، ماهیت مرضی ندارد، اما پدیده کاملاً شایعی است که انسان‌ها با آن مواجه‌اند که ممکن است به یک خلأ درونی تبدیل شود.

لذا فعالیت‌های زندگی انسان در صورتی فلج می‌شوند که «پویایی معنایی»

(Noodynamics) یعنی تنش سالم و برانگیزاننده بین وضع موجود و معنایی که هنوز ارضا نشده از بین برود و با وقوع این امر، ساختار انگیزشی نیز مختل می‌شود. در این حالت پیوند موجود میان شخص و معنا شکسته شده و فرد، دیگر در یک مسیر تعالی‌دهنده زندگی حرکت نمی‌کند، بلکه به عکس، بر خود متمرکز است. موضوع توجه او احساس خلأ و پوچی درونی می‌شود که او را رنج داده، به سوی احساس عمیق ناخشنودی سوق می‌دهد. علاوه بر این، وضعیت مزبور به وخامت عمومی وضعیت هیجانی و کارکرد دستگاه عصبی خواهد انجامید و این خود به حالت افسردگی منجر می‌گردد» (M. Hillman, 2004, p.362) و به این ترتیب، به نقطه‌ای می‌رسیم که از آن به «روان آزردهی معنازاد» (نوژنیک) (Noogenic neurosis) تعبیر می‌شود که در این حالت، ناکامی وجودی به صورت مرضی در می‌آید.

براین اساس، «ناهشیار روحانی» و به‌ویژه موضوعات دینی آن، یعنی آنچه ناهشیار متعالی خوانده‌ایم، یک عامل وجودی است و نه یک فاکتور غریزی و این چنین بودنی به وجود روحانی تعلق دارد و نه به واقعیت روان فیزیکی» (M. Hillman, 2004, p.369)

۳. فردی بودن و فقدان ارزش معرفتی

طراح این اشکال از دو اشکال پیشین عقب‌نشینی کرده و سرانجام پذیرفته است که خداشناسی در فطرت انسان راه یافته و رقیب نیز نمی‌تواند خلاف آن را ادعا کند. اینجا این اشکال را طرح می‌کند که علم حضوری و وجدانی به خداوند چنان‌که از اسم و حقیقت آن نمایان است. امری فردی است و به خود مدعی اختصاص دارد. به عبارتی، فرد نمی‌تواند حس و درک وجدانی فرد دیگری را بشناسد و بدان علم و معرفت یابد. در واقع، برهان فطری خداشناسی فاقد ارزش معرفتی است. به تقریر دیگر، خود معلوم نزد تجربه‌گر حاضر است، اما وقتی بخواهد علم وجدانی خود را برای دیگران نقل و تعریف کند، ناگزیر از مفاهیم ذهنی و علم حصولی و گزاره‌ها استفاده خواهد کرد و در این مقام، احتمال خطا و کذب در گزارش واقعیت‌ها منطقیاً وجود دارد (نراقی، همان، ص ۳۳).

در پاسخ باید گفت با اینکه به عقیده فرانکل نیز معنای زندگی امری شخصی است، نه عام و نزد افراد مختلف و لحظه به لحظه، به شکل متفاوتی بروز می‌کند و به نظر وی حتی تعریف معنای زندگی و دادن یک فرمول واحد، ناممکن است و هرگز نمی‌توان پرسش‌هایی را در مورد معنای زندگی با عبارات گسترده و کلی پاسخ داد، با این حال، چنین نیست که معنای زندگی امری مبهم باشد؛ بلکه برعکس، چیزی است بسیار واقعی و قابل لمس و البته همگانی. همان‌گونه که وظایف موجود در زندگی نیز بسیار واقعی و لمس پذیرند (فرانکل، ۱۳۶۸، ص ۱۱۲) و لذا فردی بودن آن، مانعی در داشتن ارزش معرفتی آن نیست و تنها در صدد بیان این نکته است که تحقق این معنا و عملی کردن آن جنبه شخصی و فردی دارد. نه خود آن معنا و هرکس با توجه به شرایط خاص خود دارای وظیفه و رسالتی ویژه در زندگی است که تنها خود او می‌تواند آن را تحقق بخشد (Frankl, 1974, p.154).

۴. انکار تصدیق عمومی

یکی دیگر از اشکالات، عدم قبول اعتقاد و باور خداشناسی میان همگان و عموم انسان‌ها در طول تاریخ است. منکران فطرت مدعی اند اعتقاد خداشناسی اعتقاد عمومی و همگانی در طول تاریخ بشر و معاصر نبوده و دلیل روشن آن وجود شکاکان و ملحدان در طول تاریخ است؛ چنان‌که جان لاک نیز در غرب از این اشکال طرفداری، و به آن استشهاد می‌کرد که دریانوردان کشف کردند ملت‌هایی هستند که معلوم شده است میان آنها تصور وجود خدا هم نیست (خرمشاهی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۶). بنابراین، اصل وجود تمایل و احساس شوق و عشق به خداوند یا امیدواری به قدرت برتر مورد تردید است یا دست‌کم همگانی نیست.

در پاسخ باید گفت فرانکل هر جا از ویژگی‌های درونی و معناجویی انسان‌ها و حس مذهبی سخن گفته آن را ویژگی طبقه و گروهی خاص ندانسته، بلکه همه‌جا با تأکید بر عمومیت از آن یاد نموده است. ویژگی حیات انسانی به آن است که «انسان یک «بودن» نیست، بلکه «شدن» است» (فرانکل، ۱۳۶۸، ص ۱۸۷). «تقویم زندگی [آدمی] به تدریج از «ناشده‌ها» و «ناکرده‌ها» به «کرده‌ها» و «شده‌ها» منتقل می‌شود» (همان، ص ۱۲۶).

علاوه بر این، وی به صراحت، امور فطری و حتی وجود حس دین‌خواهی را در مورد همه انسان‌ها صادق می‌داند: «یک احساس مذهبی عمیق و ریشه‌دار در اعماق ضمیر ناهشیار_ یا شعور باطن- همه انسان‌ها وجود دارد» (فرانکل، ۱۳۷۵، ص ۱۹).

اما نکته مهم، در ارادی بودن، پذیرفتن این معنا و آزادی انسان در طلب آن است: «مذهب، نتیجه چیزی است که من آن را انسانی‌ترین پدیده انسانی، یعنی "اراده برای کسب معنا" می‌دانم و ما می‌توانیم بگوییم که مذهب برای ارضای آنچه اکنون می‌توانیم آن را "اراده‌ای برای کسب معانی نهایی" بنامیم ظهور کرده است» (وست، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸). در نتیجه همین اختیار است که برخی خود را از آن دور ساخته و دچار محرومیت معنوی شده‌اند. به بیان دیگر، دین‌باوری نه تنها از سر جبر نیست که در این صورت «دین‌پنداری واهی می‌گردد» (فرانکل، ۱۳۷۱، مقاله دوم) بلکه در نهایت آزادی و از سر مسئولیت‌پذیری است. به نظر فرانکل اهمیت بحث از دارایی‌ها یا اطلاعاتی که انسان از آغاز با خود دارد و نوع آن، هنگامی روشن‌تر می‌شود که بدانیم برخی با لوح سفید یا جعبه سیاه توخالی تلقی کردن_ یعنی فاقد هرگونه اطلاعاتی در بدو تولد دانستن_ انسان کوشیده‌اند آدمی را موجودی محصور در شرایط بدانند که همه رفتارهای او طبق قانون عمل و عکس‌العمل ناشی از واکنش در برابر یک حادثه محیطی است و بدین جهت او نه قدرتی در انتخاب امور دارد و نه اختیاری برای گزینش رفتار خود؛ یعنی جبر مطلق نسبت به محیط و شرایط بیرونی. براساس رأی این افراد «از انسان تصویری به صورت یک سیستم صرفاً بسته ارائه می‌شود که در درون آن روابط علی و معلولی مانند بازتاب‌های شرطی و غیر شرطی تأثیر می‌کنند» (فرانکل، ۱۳۶۸، ص ۲۰۷).

بنابراین، سخن از دارایی‌های بدو تولد، سخن از زمینه‌های مثبت یا منفی موجود در فرد است که اگر چه هست_ و این غیر قابل انکار است و همه اهمیت آن نیز در همین نکته است_ ولی غیر قابل تغییر نیست.

۵. ذهنی و غیر واقعی بودن متعلق فطرت

این اشکال، وجود متعلق صفت محبت و عشق و همچنین امید در عالم وجود را

می‌پذیرد؛ اما مدعی است عالم وجود اعم از وجود ذهنی و خارجی است؛ پس ممکن است شخصی در ذهن خود، وجود کامل و برتر و قادری را تصور کند که آن را مورد پرستش و پناهگاه و امید قرار دهد؛ بنابراین، صرف وجود میل و محبوب و قدرت برتر، نمی‌تواند دلیل ضرورت وجود خداوند را تبیین و توجیه کند.

در پاسخ باید گفت علاوه بر اینکه معنادرمانی *فرانکل* فرد را ترغیب می‌کند با دیدی متفاوت به زندگی نگاه کرده و تلاش کند ارزش‌های مثبت زندگی را بازیابد، از نگاه او، این ارزش‌ها کاملاً جنبه عینی و واقعی دارند و امور توهمی و خیالی نیستند؛ چنان‌که *فرانکل* برونو در توصیف معنادرمانی *فرانکل* می‌نویسد: «*فرانکل* معتقد است ارزش‌ها واقعی‌اند و واقعاً وجود دارند. ما در خلأ وجودی فرو می‌رویم، نه به این دلیل که ارزش‌ها دیگر وجود عینی ندارند؛ بلکه به این دلیل که حضور پایدار آنها را دیگر نمی‌توانیم ببینیم. معنادرمانی ارزش‌های خیالی نمی‌آفریند؛ چراکه توانایی چنین کاری را ندارد؛ ولی - همان‌طور که گفتیم - به شخص رنجور کمک می‌کند تا ارزش‌های از دست رفته‌اش را بازیابد (برونو، ۱۳۸۴، ص ۲۵۱).

لذا در نگاه *فرانکل*، معنای زندگی امری انتزاعی و ذهنی نیست. در واقع افراد هستند که به زندگی خویشتن معنا می‌بخشند و به همین دلیل به جای طرح این سؤال که زندگی چه معنایی دارد؟ باید افراد از خود بپرسند که چه معنایی می‌توانیم به زندگی خود بدهیم؟ و بدون شک، معنا بخشیدن به زندگی، مستلزم پذیرش مسئولیت از سوی خود فرد است.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که در ابتدای مقاله نیز اشاره گردید، در دنیای جدید معرفت‌شناسی سخن از اثبات یک نظریه برای طرفین یک بحث سخن دشواری است. آنچه در چنین فضایی بیشتر مورد نظر معرفت‌شناسان است این است که کدام نظریه موجه‌تر و قابل دفاع‌تر است. بدین جهت موافقان دیدگاه‌های دینی باید به دنبال این مهم باشند که پشتوانه‌های علمی و فلسفی نظریات خود را افزون و هزینه نفی و انتقاد را برای مخالفان بالا ببرند. اعتقاد نگارندگان این نوشتار بر آن است که در مباحث جدید روان‌شناسی، نظریات

متنوعی از روان‌شناسان بزرگی چون یونگ، فروم، راجرز، فرانکل، منلو و دیگران می‌توان یافت که علی‌رغم تنوع و تفاوت آنها با یکدیگر، هریک از آنها می‌توانند به‌نحو مناسب با دیدگاه فطرت در نگرش اسلامی قرابت و همسویی نشان دهند و از برآیند این دیدگاه‌ها می‌توان به یک نوع تواتر معنوی در تأیید نظریه فطرت دست یافت. نظریه فرانکل یکی از آن دیدگاه‌ها بود و می‌توان این مسیر را با بیان دیدگاه سایر روان‌شناسان بیشتر تکمیل نمود.



منابع و مأخذ

۱. ابن اثیر، مبارک؛ *النهايه في غريب الحديث والاثر؛* تحقيق طاهر أحمد الزاوي؛ قم: اسماعيليان، ۱۳۶۷.
۲. ابن بابويه، محمد بن علی (شيخ صدوق)؛ *التوحيد؛* قم: جماعه المدرسين الحوزه علميه، ۱۳۹۸ق.
۳. ابن فارس، احمد؛ *معجم مقائيس اللغه؛* قم: مکتبه الإعلام الاسلامی، [بی تا].
۴. ابن منظور؛ *لسان العرب؛* ج ۱۰، بيروت: دار احیاء التراث العربی، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۱۶ق.
۵. اصفهانی، راغب؛ *مفردات الفاظ قرآن؛* تصحيح غلامرضا خسروی حسینی؛ چ اول، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۳.
۶. برونو، فرانک؛ *فرهنگ توصیفی روان شناسی؛* ترجمه فرزانه طاهری و مهشید پارسایی؛ تهران: ناهید، ۱۳۸۴.
۷. خرمشاهی، بهاء الدین؛ *خدا در فلسفه؛* تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
۸. خمینی، روح الله؛ *شرح چهل حدیث؛* چ دوم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱.
۹. ذاکر، صدیقه؛ «آرای فرانکل، هایدگر و مطهری در توصیف حقیقت انسان»؛ فصلنامه مشکاة النور، ش ۳۰ و ۳۱ (پاییز و زمستان ۱۳۸۴).
۱۰. زمخشری، محمود بن عمر؛ *اساس البلاغه؛* بيروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۸.
۱۱. ساعتچی، محمود؛ *نظریه پردازان و نظریه ها در روان شناسی؛* چ اول، انتشارات سخن، ۱۳۷۷.
۱۲. سروش، عبدالکریم؛ *تفرج صنع؛* چ سوم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.

۱۳. — دانش و ارزش؛ چ دوم، تهران: انتشارات باران، ۱۳۵۸.
۱۴. شاه آبادی، محمدعلی؛ رشحات البحار؛ ترجمه زاهد ویسی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۵. شفیعی، سید محمد؛ پژوهشی پیرامون فطرت مذهبی در انسان؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی‌جا]، ۱۳۶۷.
۱۶. شولتز، دوان پی؛ تاریخ روان‌شناسی نوین؛ ترجمه علی اکبر سیف و دیگران؛ چ چهارم، تهران: نشر دوران، ۱۳۷۸.
۱۷. شیرازی، صدرالدین محمد؛ الاسفار الاربعه؛ تصحیح و تحقیق مقصود وحودی؛ چ اول، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
۱۸. صادقی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن؛ قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۹. طباطبائی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۰، چ دوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۱ق.
۲۰. — نه‌ایه الحکمه؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعه ۱۸، ۱۴۲۴ق.
۲۱. طباطبائی، سید محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ با مقدمه و تعلیقات مرتضی مطهری؛ قم: انتشارات اسلامی، [بی‌تا].
۲۲. علوی نژاد، سید محمد حیدر؛ افق‌های کمال؛ چ اول، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۲۳. فرانکل، ویکتور؛ انسان در جستجوی معنی؛ ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی؛ چ چهارم، [بی‌جا]: شرکت نشر و پخش ویس، ۱۳۶۸.
۲۴. — پزشکی و روح؛ ترجمه فرخ سیف نژاد؛ چ سوم، [بی‌جا]، نشر درسا، ۱۳۷۲.
۲۵. — خدا در ناخودآگاه؛ ترجمه ابراهیم یزدی؛ چ اول، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۵.
۲۶. — فریاد ناشنیده برای معنی؛ ترجمه علی علوی‌نیا و مصطفی تبریزی؛ [بی‌جا]، نشر یادآوران، ۱۳۷۱.
۲۷. فونتانا، دیوید؛ روان‌شناسی، دین و معنویت؛ ترجمه الف. ساوار؛ نشر ادیان، ۱۳۸۵.

۲۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی؛ راه روشن، (المحجبه البيضاء فی تهذیب الاحیاء)؛ ترجمه محمد صادق عارف؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۹. —؛ کلمات مکنونه؛ قم: آیت اشراق، ۱۳۹۰.
۳۰. سید قطب؛ فی ظلال القرآن؛ قاهره: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۹۱ق.
۳۱. کلینی، محمد؛ اصول کافی؛ تحقیق علی‌اکبر غفاری؛ چ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۹ق.
۳۲. گوستاو یونگ، کارل؛ روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه؛ ترجمه محمدعلی امیری؛ چ اول، تهران: نشر اندیشه‌های عصر نو، ۱۳۷۲.
۳۳. —؛ روان‌شناسی و دین؛ ترجمه فؤاد روحانی، تهران: ۱۳۵۲.
۳۴. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ چ دوم، بیروت: انتشارات مؤسسه وفا، ۱۴۰۳ق.
۳۵. مطهری، مرتضی؛ جامعه و تاریخ؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۷.
۳۶. —؛ فطرت؛ چ سوم، انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده عمران ۱۳۶۲.
۳۷. —؛ مجموعه آثار؛ چ چهارم، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.
۳۸. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی؛ ج ۲، چ پنجم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۳۹. نراقی، احمد، «مطهری و نظریه فطرت»، کیان، شماره ۱۲.
۴۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد؛ اساس الاقتباس؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.
۴۱. وست، ویلیام؛ روان‌درمانی و معنویت؛ ترجمه شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن؛ تهران: انتشارات رشد، ۱۳۸۳.
42. E. V. Farnkl; **Man 's search for meaning: an introduction to logotherapy**; New York, Pocket books, 1974.
43. Gurney Williams; **Psychology: An introduction**; Arno f. Wittig, Hill Company, 1984.
44. M. Hillman; **Viktor E. Frankl's existential Analysis and logotherapy**; (W. Miles COX and Eric klinger) Approaches and