

تدوین بسته‌ی روان‌درمانگری وجودی بر اساس اندیشه‌ی جلال الدین محمد مولوی

فاطمه تقی یاره¹، حسین اسکندری²، غلامرضا اعوانی³، علی دلاور⁴، فرامرز سهرابی⁵

تاریخ پذیرش: 91/10/5

تاریخ وصول: 91/3/4

چکیده

هدف: پژوهش حاضر به منظور صورت‌بندی چارچوب ارجاع معنایی برای روان‌درمانگری وجودی و تدوین بسته‌ی روان‌درمانگری وجودی مبتنی بر اندیشه‌ی مولانا است. روش: طرح تحقیق، کیفی، و با روش استنتاج تحلیلی به انجام رسید. یافته‌ها: استخراج تعاریفی از سلامت و بیماری روان از آثار مولانا؛ استخراج تعاریفی از زبان وجودی؛ تدوین مؤلفه‌های درمان وجودی؛ و تدوین چارچوب ارجاع معنایی جهت درمانگری وجودی.

1. دکتری تخصصی رشته روانشناسی دانشگاه علامه طباطبائی f.yareh@yahoo.com

2. استادیار دانشگاه علامه طباطبائی.

3. استاد و عضو هیئت علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

4. استاد دانشگاه علامه طباطبائی

5. دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی

بحث و نتیجه گیری: بر اساس چارچوب معنایی استخراج شده می‌توان گفت، انگیزه‌ی اساسی در انسان اراده‌ی ربط نامتناهی است. درمان مورد نظر مدعی این اندیشه است که گسست در وجه ربطی خاص می‌تواند از جمله علل اساسی بروز اختلال روان باشد؛ بنا بر این، پیشرفت در شکل دهی مجدد آن، منجر به رفع اختلال می‌گردد. این نتیجه با توجه به لزوم دستیابی به یک روش توانا جهت درمان اختلالات روان و لزوم دستیابی به روشی جهت ارتقای آن قابل توجه می‌باشد.

واژگان کلیدی: بسته‌ی روان درمانگری، رویکرد وجودی، اندیشه‌ی جلال الدین محمد مولوی، سلامت روان.

مقدمه

درمان وجودی، بیش از آنکه یک فرآیند روان‌شناختی¹ و یا طبی² باشد، فرآیندی هستی‌شناختی³ می‌باشد (ون دورزن، 2009؛ کوپر⁴، 2003؛ اسپینلی⁵، 2007؛ تنتام⁶، 2002؛ اشنایدر⁷، 2003؛ آدامز⁸، 2010؛ هیتون⁹، 1990؛ فرانکل¹⁰، 1984 و سیرل¹¹، 1992). در این گرایش درمانی، در عوض تحلیل صرف پویس‌های درونی روان، داده‌ها و چالش‌های اساسی حیات انسان با دقت و به طور کامل توصیف می‌گردد. در این راستا، توجه دقیقی به ابعاد عمومی (همگانی و مشترک) و اختصاصی وجود هر انسان اعمال می‌گردد تا روابط میان آنها درک گردد.

1. psychological
2. medical
3. ontological
4. Cooper, M.
5. Spinelli, E.
6. Tantam, D.
7. Schneider, K. J.
8. Adams, A.
9. Heaton, J.
10. Frankl, V. E.
11. Searl, J.

هدف، هدایت مراجعان در جهت دستیابی به تجربه‌ای عمیق‌تر و روشن‌تر از حیات خویش و همچنین درک جایگاه خود در هستی است. در این گرایش، دیگر اکتشاف ذهن انسان در بررسی تفکر عملی و فرآیندهای احساسی وی خلاصه نمی‌گردد، بلکه، به مطالعه‌ی رابطه‌ی فرد با کل جهانی که او را در بر گرفته است گسترش می‌یابد. روان‌شناسان وجودی در افقی ورای روان‌تحلیل‌گری و سایر رویکردهای روان‌شناختی رایج، به انجام تجدید نظری بر مفاهیم و معانی ارائه شده‌ی آنها مبادرت می‌ورزند (اشنایدر، 2003).

اصطلاح معروف هایدگر (به نقل از ون-دورزن، 2009)، ندای وجدان¹، کلیدی در درک نگرش وجودی روان‌درمانی است. ندای وجدان عبارت است از عدم آسایش² ما در رابطه با خود و حیات خود. بزرگترین و مهمترین واقعیت ما در این اضطراب نهفته است که به ما یادآوری می‌کند که ما در خانه‌ی خود، ایمن و تزلزل‌ناپذیر نیستیم. درمان وجودی برخلاف بسیاری از اشکال روان‌شناسی، اضطراب را شاهدهی بر آسیب‌شناسی ملحوظ نمی‌دارد، بلکه ترجیحاً آن را به عنوان یادآور اساسی حیاتی لرزان و خطرناک می‌شناسد. همچنین، رویکرد مورد بحث نومیدی را نه به عنوان یک اختلال، که مایه‌ی برتری انسان بر جانوران و بسی مهمتر از راست قامتی محسوب می‌دارد (کرکگور، 1846/1987).

وجدان، آن گونه که این رویکرد توصیف می‌کند، نمایی کاملاً متفاوت از تصویری می‌یابد که در نوشته‌های فروید³ (به نقل از پروین⁴ و جان⁵، ترجمه جوادی و کدیور، 1381) و سایر روان‌تحلیل‌گران دارد. همچنین، معنای آن فرسنگ‌ها دور از مفاهیمی است که مؤلفین انسان‌گرا ارائه می‌دهند. مؤلفین اخیر بر پایه‌ی این فرض عمل می‌کنند که مهمترین قدرت‌های حاکم بر آدمی، یا سائق‌ها هستند و یا جامعه و فرهنگ، آن گونه که توسط چهره‌های

1. the call of conscience

2. unease

3. Freud, Z.

4. Pervin, L. A.

5. John, O.

والدگرایانه¹ معرفی می‌گردند. معمولاً بزرگترین چالش فرا راه انسان از منظر بیشتر اشکال روان‌شناسی رایج، توانایی سازگاری و مطابقت او با دیگران است (هایدگر، به نقل از ون-دورزن، 2009). این روان‌شناسان، تعارض انسانی را غالباً بر حسب مسائل درون‌روانی و بین‌فردی می‌نگرند. آنها تلاش می‌کنند تا افراد بتوانند هر چه بیشتر با وجود سازگار شوند، نه اینکه موفق به درک و تجربه‌ی وجود و گسترش آن گردند (کوپر، 2003).

وجودگرایان در تقابل جدی با نظر پیش‌گفته در مورد تعارض انسان می‌گویند، ما تنها هنگامی می‌توانیم آدمی را درک کنیم که خودمحوری خویشتن را ترک گفته و به درک روشنی از جهان فراسوی عوامل فرهنگی و والدگرایانه دست یابیم. آن گونه که هایدگر می‌گوید، ما باید بیشتر مشتاق به در نظر گرفتن خود در پرتو حقایق ابدی² تأثیرگذار باشیم. بنا بر نظر وی، اگر ما ندای وجدان خود را بشنویم که ما را به سوی درک این حقایق فرا می‌خواند، از یکنواختی و ملالت به در آمده و واقعیات جدیدی را اکتشاف می‌کنیم. ندای وجدان هیچ کاری با فرا من، ندای والدین و یا الزامات فرهنگی ندارد: این یک صدای درون فکنی شده نیست، بلکه ندایی است که از عمق وجود اصیل ما می‌آید.

اشکال موجود در نگرش فروید در بیشتر تألیفات، تعالیم، و اعمال بالینی روان‌تحلیل‌گرانه موجود است. حتی رویکردهای نظام مند به درمان، با هدف غلبه بر ماریپیچ‌های فرضی از تفسیر حالات درونی، هنوز در نظام یا گروه گیر افتاده‌اند. به عبارت دیگر، این حقیقت که افراد و نظام‌ها در دایره‌ای وسیع‌تر از معنا جای گرفته‌اند از دست رفته است. اما در واقع این معنای وسیع‌تر است که بسیاری از مراجعان مراکز بهداشت روان را به خود درگیر کرده است. تحت این شرایط، غالب درمانگران در عوض تمرکز بر موارد گفته شده و اکتشاف و تحلیل آن، به سمت دغدغه‌های آنی‌تر و ارائه‌ی تفاسیر مبتنی بر سائق‌های جنسی، ارتباطی، و سایر تعبیر

1. parental

2. eternal

گمراه کننده جهت‌گیری می‌شوند (کوپر، 2003؛ ون - دورزن، 2009 و 2002؛ آدامز، 2010 و اشنایدر، 2003).

تفاوت اساسی موجود در رویکرد وجودی و سایر گرایش‌ها به روان‌درمانگری، در این است که رویکرد نخست با مسائل حساس و مهم در حیات انسانی مرتبط می‌باشد؛ مسائلی مانند اضطراب وجودی، معنای حیات، مرگ و زندگی، و در یک کلام، رو برو شدن با واقعیت وجود. لذا یک مدل درمانی آن هنگام وجودی محسوب می‌گردد که بررسی نحوه‌ی درک حیات در مراجع را نخستین اولویت خود قرار دهد. همچنین یک درمانگر زمانی وجودی تلقی می‌گردد که درک حیات را نخستین اولویت زندگی خویش محسوب بداند. مطابق با این نگاه، مراجعان از رابطه‌ی درمانی با درمانگرانی سود خواهند جست که خود با موضوعات و مسائل اساسی که حیات برمی‌انگیزد درگیر شده و به پاسخ (ها)ی روشن، گسترده و عمیقی رسیده باشند. به عبارت دیگر تمسک به یک چارچوب ارجاع و بنیان هستی‌شناختی برای درمانگر الزامی است.

در عمل گرچه در رویکرد وجودی بر این لزوم تأکید فراوان شده است اما درمانگران نحله‌های مختلف نتوانسته‌اند به مفروضه‌های خویش روشنی و صراحت بخشند چه رسد به حیطه‌ی کمک به درمان جویان؛ و این وضعیت، درمان وجودی را به سفره‌ی گسترده‌ای مانند ساخته که طعام قابل و درخوری در آن به چشم نمی‌خورد. نتیجه‌ی چنین شرایطی ایراد بیانات متناقض در مورد این درمان، و گاه معرفی روش مذکور به عنوان روش درمانی مکمل و نه درمان اصلی است.

در پژوهش حاضر، بنا بر آن است که با بهره‌گیری از آموزه‌های مولانا به عنوان چارچوب ارجاع معنایی و هستی‌شناختی، هدف پیش‌گفته تأمین گردد. روشن است که گرچه موضوع تدوین بسته‌ی درمانی است، اما از آنجا که کار آیی هر مدل درمانی، تأیید ضمنی مفروضه‌های آن می‌باشد، موضوع اصلی این پژوهش را می‌توان شناخت نظام روان‌شناختی انسان از منظر مولانا و یا نقد و بررسی روان‌شناسانه‌ی این نظرگاه نیز دانست. علت انتخاب اندیشه‌ی مولانا را

به عنوان منبع استخراج معانی مورد لزوم می‌توان در جامعیت آن جستجو کرد. آموزه‌های جلال الدین محمد بن محمد بلخی چه در مثنوی معنوی، که جامع‌ترین و پویاترین کاوش‌های روح و روان آدمی را در آیینی حکایات و قصه‌ها و حکمت‌ها بازتابانیده است و مانند نور مشکاتی در زجاجه است که لمعات آن از پرتو بامدادان روشن تر است (نیکلسون¹، ترجمه شفیع کدکنی، 1374)، و در همه مبنا و مغزای خود مغز قرآن است (چلبی، مقدمه کتاب تلمذ حسین، 1292)، و اگر تمام کتب نظم و نثر بشر را بسوزانند و مثنوی باقی بماند، متصدیان معارف بشری چیزی را از دست نداده‌اند (همایی، 1349)؛ چه در غزلیات شمس تبریزی که لطیف‌ترین و زیباترین تجربه‌های ناب و لایزال انسان فرا زمان و فرامکان را نمایانده است (شimmel²، ترجمه آشتیانی، 1386)؛ و چه در آثار منثور مانند فیه مافیه که عمیق‌ترین و موجزترین حکمت‌ها را در قالب تمثیل و تاویل فراروی جویندگان حقیقت و پویندگان فضیلت قرار داده است (فروزانفر، 1386؛ شهیدی، 1386 و زمانی، 1383)، نشان از پهنا، ژرفا و جامع‌الاطراف بودن نگاه مولوی به جهان هستی و جایگاه انسان در این جهان دارد. در عین حال، مهمترین مسئله‌ی جهان اندیشه‌ی مولوی، مسئله‌ی شخصیت الهی و انسانی است. به عبارت دیگر، آثار جلال الدین محمد نسخه‌های در هم پیچیده‌ای از مراتب وجود آدمی را ارائه می‌کند که طی آنها، با نقل قصص و ارائه‌ی تعالیم آشکار و نهان، مخاطب را به حرکت و پوییش درونی وا می‌دارد. این حرکت و سفر نمادین، یک پیمایش انفسی برای تحلیل عالم اسرار درون است. در این سفر است که انسان به خود باز می‌گردد و با جوهره‌ی الهی خویش پیوند می‌خورد. حاصل این بازگشت و پیوند مجدد دست‌یابی به نشاط است؛ نشاطی بس فراتر از هیجانی که در رویکردهای غیر وجودی جستجو می‌شود.

روش پژوهش

-
1. Nicholson, R. E.
 2. Schimmel, A.

این تحقیق در چارچوب مطالعات کیفی و با روش استنتاج تحلیلی¹ انجام شده است. استنتاج تحلیلی از جمله روش‌های معتبر و یکی از قدیمی‌ترین آنها در علوم انسانی جهت تدوین بیانات فرضیه‌ای می‌باشد (راگین²، ناگل³ و وایت⁴، 2004؛ جونز⁵، 2004؛ بلور⁶ و وود⁷، 2006؛ و راتکلیف⁸). مراحل انجام شده را می‌توان ذیلاً خلاصه نمود:

الف) مراجعه به منابع مربوط با موضوع

1- آثار برخی فلاسفه و روان‌شناسان وجودی

2- آثار مولوی، اعم از آثار منظوم (مثنوی و دیوان کبیر) و آثار منشور (فیه مافیه،

مکتوبات، و مجالس سبعه)

3- آثار سایر متصوفه مانند شمس‌الدین محمد، مراد مولانا

4- کتب شرح آثار فوق

5- کتب نقد آثار فوق

6- کتب شرح حال مولوی در دوره‌های مختلف حیات خویش

ب) استخراج مؤلفه‌های مشترک و متمایز اندیشه‌ی آنان

ج) استخراج مفاهیم و معانی وجودی از اندیشه‌ی مولانا

د) تدوین بسته‌ی روان‌درمانگری بر اساس مطالب استخراج شده

مباحث اصلی

متأسفانه، حوزه‌ی فلسفه‌ی وجودی با ابهامات و سوء‌تعبیر فراوانی پوشیده شده است.

بسیاری از افراد، این حوزه را با تصاویر و تعبیری از روشنفکرانمایی، پوچ‌گرایی، بی‌خدایی،

1. Analytic Induction (AI)

2. Rogin, Ch. C.

3. Nagel, J.

4. White, P.

5. Jones, K.

6. Bloor, M.

7. Wood, F.

8. Ratcliff, D.

بدبینی، وحشت و دلهره تداعی می‌کنند. اما، اصطلاح فلسفه وجودی در معنای اصیل خود به اندیشه‌ای ارجاع دارد که با هیچ یک از تعابیر فوق مطابقت نکرده و به دوره‌ی تاریخی خاصی هم محدود نمی‌گردد. در واقع، اگر چه فلسفه‌ی وجودی از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم تبلور نوین یافته است، اما، ایده‌ها، سوالات و طرق اندیشیدن وجودی قدمتی دیرینه دارد و در حوزه‌های زیر قابل ردیابی است: آموزه‌های چهره‌های برجسته‌ی تاریخی مانند سقراط و بودا (به نقل از کوپر، 2003)، عرفان ملهم از قرآن مانند عرفان مولانا (به نقل از عبدالحکیم، ترجمه محمدی و میرعلایی، 1383)، نظام‌های فلسفی کهن مانند رواقی‌گری (به نقل از ون-دورزن، 2009)، و حتی تلاش‌های پیش فلسفی آدمی در راستای دریافت درکی از خویشتن (مصلح، 1387). همچنین، این واقعیت که فلاسفه‌ی وجودی غالباً نظرات متنوع، و گاهی ناهمگرایی ابراز داشته‌اند، دست‌یابی به اندیشه‌ای منسجم در این زمینه را با مشکل مواجه می‌سازد، بنابراین، تنها می‌توان به عناصر مشترکی که در اندیشه‌ی آنان پیرامون وجود به چشم می‌خورد اکتفا کرد. این عناصر پس از بیان توضیحی پیرامون وجود ارائه می‌گردد.

وجود

برای درک بهتر معنای وجود (تقرر ظهوری)، می‌توان معنای مقابل آن، یعنی ماهیت (ذات، فروهر) را در نظر داشت. ماهیت یک موجودیت، عبارت است از خصوصیات همگانی، مجرد و غیرقابل تغییری که آن موجودیت را از موجودیت دیگر متمایز می‌کند. در مقابل، وجود یک موجودیت عبارت از آن واقعیتی است که هست: وجود واقعی (انضمامی) و خاص. این وجود، چیزی بیش از کیفیات مجرد و ماهوی است: یعنی واقعیت موجودیتی که عملاً پیش روی ما است (سارتر¹، 1946، ترجمه رحیمی، 1386). در فرهنگ‌های رایج و در فلسفه‌ی غالب، افراد تمایل به تمرکز بر ماهیت‌ها دارند، نه وجود حقیقی حضوری. از زمان ارسطو، فلسفه به دنبال شناخت حقایق جهانی، مجرد، و غیر قابل تغییری بوده است که پشت تقرر ظهوری پنهان

1. Sartre, J. P.

شده‌اند. علم، تولید شده از چنین سنتی، در بر دارنده‌ی اصول و قوانین عام بی‌شماری است. درون این جهان بینی ماهوی، تقرر ظهوری یک موجودیت، به مثابه ماسکی تصنعی است که واقعیت راستین آن پنهان مانده است (کوپر، 2003). در طول قرون نوزده و بیست میلادی، رویکرد ماهیت‌گرایی به طور فزاینده‌ای به منظور درک انسان به کار گرفته شده است. اثبات‌گرایی¹، بنیان‌گذاری شده توسط آگوست کنت²، مدعی بود که انسان و جامعه‌ی انسانی را می‌توان بر حسب اصول و قوانین زیربنایی آن به خوبی شناخت. این دعوی به تدوین روان‌شناسی‌های ماهیت‌گرایی نظیر روان‌تحلیل‌گری و رفتارگرایی انجامید، به طوری که انسان واقعی و بیرون از ذهن به بخش‌هایی مانند محرک، پاسخ، بن، من، و فرا من شکسته می‌شد.

فلاسفه‌ی وجودی ارزش و صحت مطالعه‌ی انسان را در قالب مفاهیم بی‌جان و توسط فنون علمی ماهیت‌گرا مورد سوال قرار داده‌اند. آنچه توسط آنان مورد طرد واقع شده، نه مفاهیم و اصول مورد ادعای روان‌شناسان ماهیت‌گرا، که گستردگی و سیطره‌ی غیر اصیل، اما واقعی این رویکرد بوده است. به هر حال، فلسفه‌ی وجودی، به ویژه آنچه را که طی قرون نوزدهم و بیستم مطرح شد، می‌توان به عنوان واکنشی علیه نظام‌های فلسفی و علمی متمرکز بر ماهیت‌جهانی، غیر قابل‌تغییر، و انتزاعی انسان دانست، ماهیتی که وجود واقعی و انضمامی انسان را پنهان می‌کند. چنین رویکردهای ماهیت‌گرایی مورد طرد واقع شده‌اند، چرا که از منظر وجودی، واقعیت انضمامی انسان قابل کاهش به مجموعه‌ای از کیفیت‌های ماهوی نمی‌باشد. به عبارت دیگر، حتی اگر مجموعه‌ای از تمامی کیفیت‌های ماهوی فردی تهیه کنیم، مانند سطح برون‌گرایی، ضریب هوش و وضعیت عصب-شیمیایی مغز و یا محرک‌های محیطی، باز هم نمی‌توانیم آن شخص خاص را توصیف کنیم زیرا او بیش از، و یا متفاوت با، آن مجموعه است. بعلاوه، کاهش دادن هستی فرد به مجموعه‌ای از کیفیات ماهوی، تقلیل تمامیت انسانی او،

1. positivism
2. Auguste C.

و تغییر صورت دادن وی به چیزی نه چندان بیشتر از یک رایانه است. لذا هدف فلسفه‌ی وجودی، دستیابی به درکی عمیق‌تر و کامل‌تر از انسان، این کلیت کاهش ناپذیر است.

عناصر مشترک در اندیشه‌ی متفکران وجودی

1- در جهان بودن، فردیت، و بی‌همتایی در حالی که توجه فلاسفه‌ی متقدم وجودی بر فردیت انسان بود، فلاسفه‌ی متأخرتر، به ویژه هایدگر (1926)، به نقل از کوپر، 2003 و بلاکهام¹، ترجمه حکیمی، (1387) و مرلوپونتی² (1945)، به نقل از اسپینلی، (2007) بر در جهان بودن³ تاکید می‌ورزند. به نظر اندیشمندان اخیر، آدمی در جهان و با دیگران است و به این طریق است که خودش را می‌شناسد. به عبارت دیگر، وجود در درون فرد مستقر نشده، بلکه میان فرد و جهان پیرامون او است. در واقع، هایدگر اصطلاح Dasein را برای موجود انسانی به کار می‌برد که به آنجا بودن ترجمه می‌شود. او می‌خواهد به این طریق به اسلوب خاص بودن انسان اشاره کند؛ بودن همراه و غیر قابل جداسازی از دیگران. ریشه‌ی رویکرد اخیر را می‌توان در مفهوم پدیدار شناسانه از التفات⁴ یا قصدمندی یافت. هوسرل⁵ با وضع این اصطلاح می‌گوید که هشیاری همیشه هشیاری به چیزی است (اسپینلی، 2007). گروهی از فلاسفه‌ی وجودی غالباً بر فردیت⁶ و تنهایی⁷ هر فرد انسانی تاکید دارند، اما مرلو پونتی (به نقل از کوپر، 2003) می‌نویسد، آدمی در جهان است و تنها در جهان است که خود را می‌شناسد. برخی از فلاسفه معتقدند که تنهایی وضعیت اساسی انسان است و برخی دیگر، او را در بودن با دیگران تعریف می‌کنند. در رابطه با مسئله‌ی تنهایی انسان، چالش قابل توجهی میان فلاسفه وجود دارد که بالطبع به فضای روان‌درمانی نیز منتقل شده است.

-
1. Blackham, H. J.
 2. Merleau- Ponty , M.
 3. in the world
 4. intentionality
 5. Husserl, E.
 6. individuality
 7. aloneness

یکی دیگر از ویژگی‌های انسان که همواره مورد تأکید فلاسفه‌ی وجودی بوده است، منحصر به فرد بودن¹ او است؛ انسان‌ها هر یک، متمایز، غیر قابل جایگزینی و دارای توانشی خاص خود هستند. این، اصل اولیه‌ی رویکرد وجودی است که تأکید بر ویژگی‌های خاص و انضمامی هر یک از افراد انسانی، و رای ماهیت‌های مشترک و جهانی آنان دارد.

2- فعل گونه‌گی و آزادی انتخاب فلاسفه‌ی وجودی معتقدند که وجود انسانی نه چیزی نام گونه²، که رخدادی فعل گونه³ است. این چالشی جدی با فرضیه‌ی رایج نشأت گرفته از جهان بینی علوم طبیعی است که انسان‌ها موجودیت‌هایی نظیر موجودیت‌های دیگر در جهان هستند: ایستا، ثابت، موضوعاتی شی مانند که به همان طریق مطالعه‌ی اتم‌ها، قابل بررسی‌اند. در مقابل، فلاسفه‌ی وجودی (به نقل از همان منبع) معتقدند که انسان ذاتاً پویا است؛ رخدادی در حال آشکار شدن می‌باشد؛ یک جریان، یک مسیر و یا یک فرآیند است. در واقع، کلمه‌ی exist از فعل existere استخراج شده که به معنای سر بر آوردن و پدیدار شدن است.

بنا بر این، از منظر وجودی، انسان پیش و بیش از هر چیز، یک هستی فعل گونه است، و تنها در پرتو این نگاه است که می‌توان نام گونه‌گی او را نیز نگریست، مانند برون‌گرایی و ضریب هوش و سطح تحصیلی. بنا بر همین دلیل است که سارتر (به نقل از رحیمی، 1386) می‌گوید "وجود مقدم بر ماهیت است" و یا کرکگور (1980، ص 13) معتقد است "رابطه‌ای است که خودش را به خودش ربط می‌دهد". انسان موجودی است که دائماً در حال استخراج معنایی از خود و دست‌یابی به درکی از خویشتن است، حتی اگر این رخداد در سطح خودآگاهی تأملی نباشد. در بطن فلسفه‌ی وجودی این ادعا نهفته است که انسان دارای آزادی انتخاب⁴ است. این ادعا، فرض غالب بر فضای روان‌شناسی را مبنی بر اینکه افکار، احساسات و رفتارهای انسان توسط شرایطی قبلی تعیین می‌گردد، به چالش می‌طلبد. کرکگور (1954)

1. uniqueness

2. noun- like

3. verb- like

4. freely choosing

فلسفیدن خویش را با خلق اثر این یا آن آغاز می‌کند که روشن‌گر برداشت ویژه‌ی او از آزادی انسان در انتخاب و در واقع، تجلی وجود‌گرایی جدید است. او آزادی را قدر انسان می‌داند و معتقد است، هیچ‌گاه بشر را تا زمانی که می‌زید نمی‌توان تعریف کرد زیرا او زندگانی خویش است. سارتر هم بر آزادی آدمی تاکید کرده و می‌گوید انسان چیزی سوای انتخاب‌های خویش نیست (به نقل از وارنوک¹، ترجمه علیا، 1386). علیرغم اشتراک نظر فلاسفه‌ی وجودی در تقدم وجود بر ماهیت، از نظر اعتقاد به طبیعت کلی بشری، ناهمسانی آشکاری میان آنان به چشم می‌خورد، و این شاید بنا بر تفاوت آنان در اعتقاد به ذات واجب‌الوجود باشد. به عبارت دیگر معنایی که فلاسفه‌ی وجودی غیر مذهبی یا ملحد از وجود استنباط کرده‌اند از معنای مورد نظر کرکگور دور شده و به طرد هر گونه طرح کلی از بشر انجامیده است. آنان ضمن انکار چنین طرحی از سوی خداوند، بشر را پس از ظهور در عالم وجود، واضع و آفریننده‌ی خویش می‌دانند: "طبیعت کلی بشری وجود ندارد زیرا واجب‌الوجودی نیست تا آن را در ذهن خود پیروانند" (سارتر، ص 28). پس آنچه باعث تفاوت دو گروه پیش‌گفته‌ی فلاسفه‌ی وجودی می‌شود پذیرش یا رد اعتقاد به وجود خداوند است. گروه نخست و در رأس آنان کرکگور، در عین تاکید بر اهمیت وجودی و حضوری و انضمامی خویشتن انسان، طبیعت بشری را نقض نکرده و ایجاد فردیت را درون این طرح کلی جای می‌دهند. گروه دوم، بالعکس معتقدند که در آدمی، ماهیتی کلی و عمومی که عبارت از طبیعت بشری باشد یافت نمی‌شود. به تبع این نظر، اعتقاد به وجود ارزش‌های مطلق اخلاقی نیز از سوی این گروه انکار می‌گردد.

3- تعیین در عین حال که فلاسفه‌ی وجودی از آزادی انسان در تعیین آینده‌ی خویش سخن می‌رانند، چنین نیست که او را موجودی بپندارند که قادر است هر آنچه می‌خواهد انجام دهد، چرا که انسان یک هستی متعین² است. در واقع، این گروه از اندیشمندان به طور مداومی بر این واقعیت مسلم که آزادی انسان محصور در انحصار تعینات بی‌شماری است، تاکید

1. Warnock, M.

2. limited

می‌ورزند. لذا به نظر آنان دست‌یابی به درکی راستین از محدودیت‌های وجود آدمی به معنای درک آزادی او می‌باشد. به عنوان مثال، کرکگور (1980) امکان و ضرورت را ابعاد درونی وجود آدمی می‌داند. همچنین یاسپرس (به نقل از بلاکهام، ترجمه حکیمی، 1368)، انسان را در تکاپو با محدود کننده‌های بی‌شماری از قبیل مرگ، رنج و گناه می‌نگرد.

بنا بر این از منظر وجودی، انسان نه ابتدای وجود خود را تعیین می‌کند و نه انتهای آن را. مرگ، آن گونه که هایدگر (به نقل از کوپر، 2003) و دیگران گفته‌اند، مرز غیر قابل‌گریز و غیر قابل‌جایگزین زندگی است، یا آنسان که یاسپرس (به نقل از ون‌دورزن، 2009) گفته است، مرگ نقطه‌ی انجماد وجود است که زندگی فرد را خلاصه و تکمیل می‌کند. به ویژه برای هایدگر (به نقل از همان منبع)، مرگ از اهمیت خاصی برخوردار است زیرا وی بودن را بودن به سوی آینده می‌نگرد. در این نگاه، مرگ نه تنها رخدادی گریزناپذیر در آینده‌ی آدمی است، بلکه مؤلفه‌ی درونی از هر لحظه‌ی زندگی محسوب می‌گردد. پس، از این منظر، انسان نمی‌تواند کنترل کاملی بر آغاز و انجام خویش و رخدادهای بینابینی داشته باشد، اما آنچه تحت مهار او است این است که چگونه با این محدودیت‌های هستی‌شناختی مواجه شود.

4- رنج، نومیدی، و اضطراب فلاسفه‌ی وجودی تاکید ویژه‌ای بر اضطراب داشته‌اند. در حالی که به نظر می‌رسد که ویژگی‌هایی نظیر منحصر به فرد بودن، فعل‌گونه‌گی، و آزادی انتخاب مشخصاتی مطلوب و مورد قبول برای وجود می‌باشد، این گروه از اندیشمندان معتقدند که چنین بودنی توأم با احساساتی عمیق از بیم و اضطراب است. هر چه یک فرد بیشتر آزادی خود را درک کرده و مطابق آن عمل کند، اضطراب بیشتری را تجربه خواهد کرد. آنچه این انتخاب‌ها را اهمیتی ویژه می‌بخشد این است که فرد نه تنها برای خودش انتخاب می‌کند، بلکه اثر این انتخاب شامل حال دیگران نیز می‌گردد. به این ترتیب، فرد مسئولیت تصمیم‌گیری برای سایر افراد عالم را بر دوش خود دارد. به طور کلی در رویکرد وجودی، نه تنها آزادی، بلکه درک این واقعیت که وجود ما به سرعت به سوی مرزهای غیر قابل‌تغییر، مانند مرگ در حال پیشروی می‌باشد نیز اضطراب زیادی به همراه می‌آورد. در واقع به خاطر وجود این مرزها است

که انتخاب‌های ما با اضطراب همراه است. آزادی نه تنها اضطراب، بلکه احساس گناه نیز در پی دارد. از نقطه نظر وجودی، اضطراب و گناه، نظیر سایر احساسات منفی مانند نومیدی¹ و پوچی²، پاسخ‌هایی هستند به واقعیت شرایط انسانی. در عین حال که این شرایط عمومیت دارد، اما تعداد اندکی از انسان‌ها هستند که نسبت به ظهور چنین احساساتی پذیرا می‌باشند، بلکه غالباً سعی در فرو نشانیدن آن دارند. آنها این کار را با چشم فرو بستن بر واقعیت وجود خویش انجام می‌دهند. آنها به خود وانمود می‌کنند که چیزی غیر از آنچه واقعاً هستند، می‌باشند.

5- تناقض در آرای کرکگور، تناقض³ از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. فیلسوف - روان شناس برجسته‌ی نامبرده، در تشریح روان‌شناختی ایمان، آنجا که رابطه‌ی میان تسلیم مطلق و ایمان را تشریح می‌کند، می‌گوید، دو حرکت منبث از ایمان مطرح است: حرکت اول، تسلیم مطلق است که به واسطه‌ی آن فارس ایمان اندوه عمیق حیات را در تسلیم مطلق منحل می‌کند. در حرکت دوم، فارس ایمان به ایمان اصیل نایل می‌گردد و پس از آن برای یک بار دیگر مسائل را از دیدگاهی غیر عقلانی نظاره می‌کند (1954، ترجمه رشیدیان، ص 40). شخص در حرکت اول در جهت نامتناهی حرکت می‌کند، و در تدارک حرکت دوم، که صرفاً بر مبنای امر غیر عقلانی انجام می‌شود، دوباره متناهی را مورد تملک قرار داده و به جهش نهایی به سوی ایمان نایل می‌آید (همان منبع، ص 37). به نظر او، ایمان به طور مداوم به این حرکت دوگانه عمل می‌کند. ایمان دقیقاً همین تناقض است که مطابق با آن، فرد به مثابه جزئی، بزرگ‌تر از کلی است، در مقابل آن موجه است، نه به مثابه تابع، بلکه به مثابه متبوع (همان منبع، ص 83). اکنون در پایان معرفی مؤلفه‌های وجودی، نوبت به آن رسیده که عناصر مورد نظر در آثار مولانا جستجو و استخراج گردند. ارائه‌ی این ابعاد، تحت مقوله‌های نسبتاً مجزا و به گونه‌ای است که درک و مقایسه‌ی آن با نظر فلاسفه‌ی وجودی امکان پذیر گردد.

1. despair
2. absurdity
3. paradoxe

استخراج مؤلفه‌های وجودی از آثار مولانا

نتیجه‌ی مراجعه به منابع مرتبط با اندیشه‌ی مولوی و بررسی این اندیشه از حیث دربر دارندگی عناصر فوق‌الذکر استخراج تمامی مؤلفه‌های مورد نظر از آن منابع بود که ذیلاً به برخی از شواهد مرتبط اشاره می‌گردد:

- الف - بعد ربطی و تجربه‌ی حیات (عشق):** مثنوی / 4 / 3641-3637 و 3649-3648؛ مثنوی / 3 / 3906-3901؛ مثنوی / 5 / 3856-3853؛ مثنوی / 5 / 2726؛ مثنوی / 1 / 3168-3167. مثنوی / 1 / 4-1؛ دیوان / 25684؛ مثنوی / 4 / 524-521؛ مثنوی / 5 / 681؛ مثنوی / 3 / 2402؛ دیوان / 10292؛ مجالس سبعة، مجلس اول، ص 28؛ فیه ما فیه، ص 53.
- ب - بعد شخصیت¹:** مثنوی / 2 / 1355-1348؛ مثنوی / 3 / 4663 و 4662 و 4658؛ مثنوی / 3 / 3673-3670؛ مثنوی / 5 / 3597.
- ج - بعد رویارویی فعال:** مثنوی / 947؛ مثنوی / 1 / 1823-1819.
- د - بعد تعین، آزادی انتخاب و مسئولیت فردی:** مثنوی / 5 / 3145-3131؛ مثنوی / 5 / 2141-2131؛ مثنوی / 5 / 3107-3105؛ مثنوی / 1 / 1473-1463.
- ه - بعد رنج، نومیدی و اضطراب:** مثنوی / 2 / 2963-2962؛ مثنوی / 3 / 4167-4157؛ مثنوی / 3 / 3755-3754؛ دیوان / 1613 / 141؛ دیوان / 1804.
- و - بعد تناقض:** مثنوی / 1 / 1984؛ مثنوی / 6 / 4727-4726.

استخراج مجموعه تعاریفی پیرامون بیماری روان از اندیشه‌ی مولانا

1. اینجا شخصیت در دیدگاه مولانا با فردیت در دیدگاه وجودی متناظر گرفته شده است. این دو مفهوم اگر غالباً مترادف گرفته می‌شوند، اما هشار نیکلسون (به نقل از عبدالحکیم، ترجمه محمدی و میرعلایی، 1383) در باب تفاوت آنها، و برتری اولین واژه بر دومی در ادبیات مولانا قابل توجه می‌باشد.

نتیجه‌ی مراجعه به منابع مرتبط با اندیشه‌ی مولوی در ارتباط با سلامت و بیماری روان، استخراج مجموعه تعاریف زیر می‌باشد: از منظر جلال الدین محمد، انسان بما هو انسان، دارای فقر وجودی و جذبه و کشش به سوی مبدا هستی است. وی، سعی بلیغی در رساندن این معنا داشته است که "آدمی عین ربط با خداوندگار خویش" است (فروزانفر، 1386 و علامه جعفری، 1382). این ارتباط در قالب کشش و جذبه به سوی معشوق ادراک می‌گردد. مولوی از اولین حکایت‌مثنوی، قصه‌ی شاه و کنیزک به بعد، مسیر انحراف عشق به معبود را ترسیم می‌کند. در صورت بروز این انحراف، چهره‌های دیگری ممکن است موضوع عشق قرار گیرند. در این صورت، با ناآرامی، بی‌قراری، و به بیان کلی‌تر بیماری عشق مواجه می‌باشیم. شایان ذکر است منظور مولوی از به کار گرفتن لفظ بیماری در بیماری عشق، جای دادن این وضعیت (بیماری عشق) در طبقات بیماری شناختی نبوده است. او از کاربرد اصطلاحات طبی، تنها در جهت نزدیک شدن به ذهن مخاطب سود جسته است (شیمل، ترجمه آشتیانی، 1386).

بنابراین چنین نیست که منظور وی از کاربرد لفظ بیماری، مجموعه تعابیری صرفاً آسیب شناختی بوده باشد، بلکه رساندن این پیام به مخاطب است که انسان تحت سیطره‌ی نیروی عشق و جاذبه‌ی الهی است. حال اگر این عشق و بی‌قراری در مسیر قرب به معبود ازلی و ابدی تجلی یابد، حالات وابسته به آن، گرچه باز هم تحت عنوان بیماری، اما برتر و خوش‌تر از سلامتی¹؛ و اگر در بند معشوق زوال پذیر و دنیایی تظاهر کند، حالات مرتبط با آن، سخت‌ترین بیماری است. به این ترتیب، در این رویکرد، بروز حالات روان‌شناختی مانند افسردگی، اختصاص به افرادی ندارد که دارای تاریخچه‌ای از صدمات روان‌شناختی دوران کودکی می‌باشند، بلکه در افراد انسانی عمومیت دارد، و دارای ابعادی هستی‌شناختی است. انسان آنگاه دچار غم می‌شود که، کشش الهی را تجربه کرده و به اتصال دست نیافته (صورت اولیه‌ی بیماری عشق)؛ و یا جذبه به سوی مبدا هستی را نشناخته و دچار غفلت شده است. در صورت بروز غفلت، عشق به

1. نیازی به توضیح ندارد که این جنبه از بیماری عشق در جامعه عمومیت ندارد و لذا در ادامه‌ی بحث تأکید کمتری بر آن می‌شود.

معبود تغییر مسیر داده و متوجه موضوع دیگری شده است. این انحراف مسیر باعث ایجاد حالات روان‌شناختی خاصی شده که مولانا از آن تعبیر به بیماری کرده است. روشن است که این بیماری با آنچه در ابتدای سخن گفته شد تفاوت دارد. این بیماری، به منزله انحراف و آسیب؛ و آن بیماری، خود، کمال است.

استخراج ویژگی‌های درمان روان از اندیشه‌ی مولانا

جلال‌الدین محمد معتقد است که نخستین و مهمترین یاری طیب ازلی در درمان آدمی این است که در او ایجاد احساس ناراحتی (زاری) کند. بروز بیماری عشق، اگر چه ابتدا توأم با هیجاناتی مانند افسردگی است، اما فی‌نفسه نشانه‌ای مثبت است. آنچه توجه ویژه می‌طلبد این است که ماندن در این شرایط دیگر مثبت نبوده و رفع آن نیازمند مداخلاتی است. در این شرایط است که مولانا حضور طیب جان را توصیه می‌کند. آشکار است که وظیفه‌ی طیب جان با آنچه که از طیب بدن انتظار می‌رود یکسان نیست.¹ در رویکرد مولوی، طیب مانند مرشدی روحانی رفتار می‌کند که چشمان دنیا بینان را که نمی‌توانند صلاح نفس خویش را تشخیص دهند می‌گشاید.²

مولوی از اصطلاحات دیگری همپایه‌ی طیب استفاده می‌کند که یکی از مهمترین آنها خورشید³ است. آدمی به محض آنکه خورشید معنا بر او بتابد، مانند آسمان و سنگ و کوه می‌گدازد؛ ولی به لطف رحمت او زندگی نوری به دست می‌آورد. در عالم معنا، شمس مانند آفتاب حقیقی، از همه جدا و همچنان معجزه آسا با همه متصل است.⁴ در آثار مولانا، اصطلاح شمس، اختصاص به وجود حق تعالی، رسول اکرم، و یا انسان کامل دارد که تجلی ویژه‌ای از همان نور است. در این رویکرد اصطلاح مهم و مورد تأکید نیز در مقام طیب به چشم

1. مثنوی / 3/ 2709-2700

2. دیوان / 3/ 1090/74-11471

3. بدون شک ملاقات با شمس تبریزی بر ایجاد استعاره‌ی خورشید یا شمس در ذهن مولوی تعیین کننده بوده است.

4. شمعل، 1386، ص 95

می‌خورد و آن آهن ربا است. مولوی جان را به پاره‌های آهن و معشوق و یا طیب را به آهن ربایی تشبیه می‌کند که پاره‌های آهن را به خود جذب می‌کند¹. اتکای مولوی در درمانگری روانی بر آیات قرآن کریم است²، زیرا دریچه‌ی امکان را بر انسان بسته نمی‌داند³.

استخراج مؤلفه های درمان روان از اندیشه‌ی مولانا

نتیجه‌ی این اقدام، دست‌یابی به مؤلفه‌های زیر⁴ شد: 1) اکتشاف انواع غفلت؛ 2) اکتشاف جهان بینی شخصی؛ 3) بررسی ترس آگاهی، اضطراب، نومی، و وابسته‌های هستی‌شناختی آن؛ 4) توجه به سطوح آگاهی، محتوای رویاها و خیال‌پردازی‌ها؛ 5) تبیین رنج حیات؛ 6) آزادی انتخاب و مسئولیت فردی؛ 7) بررسی مسائل درمانی در متن زندگی.

بحث و نتیجه‌گیری

درمان وجودی، بیش از آنکه یک فرآیند روان‌شناختی و یا طبی باشد، فرآیندی هستی‌شناختی است (ون دورزن، 2009؛ کوپر، 2003؛ اسپینلی، 2007؛ تننام، 2002؛ اشنایدر، 2003؛ آدامز، 2010؛ هیتون، 1990؛ فرانکل، 1984 و سیرل، 1992). در این راستا، توجه دقیقی به ابعاد عمومی و اختصاصی وجود هر انسان اعمال می‌گردد تا روابط میان آنها درک گردد. هدف، هدایت مراجعین در جهت دست‌یابی به تجربه‌ای عمیق‌تر و روشن‌تر از حیات خویش و همچنین درک جایگاه خود در هستی است. رویکرد وجودی به درمان روان، علیرغم دارا بودن ابعاد ویژه‌ی خاص خود دچار کاستی‌هایی می‌باشد. این کاستی‌ها مواردی را شامل است که مهمترین آنها عبارتند از: الف -

1. دیوان/ 523

2. از جمله آیه 69 سوره مبارک عنکبوت

3. علامه جعفری، 1382

4. شواهد موجود و توضیحات تفصیلی مربوط به این بخش در مقاله‌ی زیر ارائه شده است: تقی یاره، فاطمه. (1391). استخراج مؤلفه‌های روان‌درمانگری وجودی از اندیشه‌ی جلال‌الدین محمد مولوی. دوفصلنامه علمی- پژوهشی انسان پژوهی دینی، شماره .

فقدان چارچوب ارجاع هستی‌شناختی منسجم در نتیجه‌ی دور شدن و یا بی‌توجهی به آرای فلاسفه‌ی وجودی پیشگام و متاله؛ ب- بی‌توجهی به بیان وجودی. در پژوهش حاضر بنا بر آن بوده است تا با الهام از آرای مولوی به رفع این کاستی‌ها اقدام گردد. این اقدام طی گام‌هایی به انجام رسید که عبارتند از:

- گام اول: استخراج موضوعات مشترک رویکرد وجودی
- گام دوم: استخراج موضوعات وجودی از آثار مولانا
- گام سوم: استخراج تعریفی پیرامون بیماری روان از اندیشه‌ی مولانا
- گام چهارم: استخراج ویژگی‌های درمان روان از اندیشه‌ی مولانا
- گام پنجم: تدوین مؤلفه‌های روان‌درمانگری وجودی از اندیشه‌ی مولانا
- گام پنجم: ترکیب معانی استنتاج شده تحت پوشش یک چارچوب ارجاع معنایی و هستی‌شناختی؛ چارچوبی که ذیلاً ارائه می‌گردد:

آدمی امکان است. وجود انسان در گروهی امکان‌هایی است که بر روی او باز است؛ و از آنجا که این انتخاب هیچ‌گاه پایان یافته نیست، وجود او نامعین است. با این همه، شیوه‌ی وجود انسان از یک ساختار برخوردار است: هستی در ربط با دیگری. کمال مطلوب دیگری، پروردگار هستی است. کمال مطلوبی که اشتیاق ناخودآگاه دست یافتن به آن، به انسان شور و انگیزه‌ی حیات می‌دهد. در عین حال، بدی و گناه نیز امری ربطی است، پس امری وجودی است. گناه و بدی از نوعی بهیمیت ذاتی که پیشاپیش در فطرت بشر نهاده شده باشد ناشی نمی‌شود، بلکه سرچشمه‌ی آن حسادت کورکننده‌ای است که بر اثر عشق به کژراهه افتاده پیدا می‌شود. شیطان در بند تنگ‌نظری، تحمل نکرد که گوشه‌ای از آتش عشق الهی نصیب دیگری شود. آن‌گونه تنگ‌نظری که هیچ‌گونه تناقض و رنج برآمده از آن را هم بر نمی‌تابد و با صلابت ایستاده است؛ ایستاده تا آدمی را از خداوند متمایز کند. اولین امکان بشری انتخابی وجودی است: از خدا جدا شود و جاویدان و وارهیده از اضطراب (ترس آگاهی) نیستی؛ و یا از او جدا نگردد.

اولین انتخاب انسان، ملازم با اولین تشویش و اضطراب او شکل می‌گیرد. اصلی‌ترین کشمکش‌های درونی انسان هم در همین رابطه هستی می‌یابند: رنج و عذاب روحی ناشی از ملامت شدن و دوری از سویی؛ و ترس از نیستی، در حالی که او هنوز از هستی خود چندان آگاهی ندارد. انسان در تناقض گرفتار است، چون بشر است، نه ملک. برای شیطان ناخشنودی هست، ولی رنج ناشی از تناقض وجود ندارد. رنج ناشی از اضطراب باعث پنهان شدن خود از خویشتن می‌گردد. چرا که اولاً علت و موضوع بیرونی ندارد، و همین است که آن را این چنین ژرف آزاردهنده می‌سازد. در عین حال، همین است که پوشاندن آن را آسان‌تر می‌کند، به حدی که شدت و روشنی آن را به سختی می‌توان احساس کرد. شخص علتی را به آن نسبت می‌دهد و از آن می‌گذرد، زیرا معنی آن این است که نمی‌خواهد با آنچه این اضطراب و تشویش دال بر آن است روبرو شود.

آدمی به غفلت پناه می‌برد. غفلت چاره‌ی آن‌هایی است که دچار دلهره‌اند. این شرایط باعث ادامه‌ی حیات دنیوی و رونق آن می‌گردد، در عین حال، بی‌توجهی به منابع ایجاد آن، به تدریج به شکل‌گیری مشکلات دیگری می‌انجامد. نخست اینکه، از آنجا که طی پدیده‌ی غفلت، ارتباط انسان با واقعیت دچار انسداد شده، با بخشی از وجود خویش نیز دچار قطع رابطه می‌گردد. حال، از آنجا که انسان موجودی دارای استعدادهای درونی بی‌شمار است، بخش مرتبط با آن امکان تحقق خود را از دست می‌دهد. در ثانی، گستره‌ی هیجانی فرد به تبع انسداد بخشی از وجود وی، محدود شده و شور نشاط جای خود را به رکود هیجانی می‌دهد. سوم اینکه، انسان هر چه بیشتر به روابط انسانی عادی و اهداف مرتبط با آن اتکا کند، امکان سرخوردگی و رنج ناشی از آن بیشتر است. جهان، مملو از بی‌عدالتی، شکست، از دست دادن، و قطع روابط نزدیک و عاطفی است. حتی اگر انسان بتواند بهشتی برای خود بر روی زمین بسازد، باز هم خلأ درونی او آرامش موقتی‌اش را بر هم می‌زند. این موارد باعث ایجاد شکاف‌هایی در لایه‌های محافظتی غفلت می‌شود و پژمردگی و نومیدی در پی دارد. انحصار حیات انسان به کوشش برای داشتن و تصاحب کردن باعث بی‌قراری و اضطراب دائمی او

خواهد شد. همچنین، تلاش دائمی در حفاظت از ایجاد خلل در لایه‌های غفلت او را خسته، توان زدوده، و پژمرده می‌کند.

لازم به توضیح است که در روش حاضر منظور از غفلت این است که افراد نسبت به ابعاد خاصی از جهان دچار انسداد باشند. این معنا با مفهوم فرویدی ناهشیار تفاوت‌هایی اساسی دارد: از آنجا که محور نظری روش حاضر بر بهیمنیت ذاتی انسان روش حاضر بنا نشده و سائق‌های جنسی و پرخاشگرانه، به همراه، و یا ذیل جذب و کشش ناشی از عهد‌الست فعالیت دارند، از ابعاد ارزش گزارانه در آن نشانی نیست. به عبارت دیگر، هشیاری و ناهشیاری، لزوماً به طور مثبت و یا منفی ارزش‌گذاری نمی‌شوند. توجه به نکته‌ی اخیر، ضروری است چرا که، غالباً هشیاری کامل و یا ناهشیاری تمام‌عیار در مورد پدیده‌ها صورت نمی‌گیرد و بنا بر این، ارجاع به آن چندان دقیق نمی‌باشد. تفاوت دیگر اینکه، در این روش، باور این نیست که ابعاد مسدود شده، کاملاً پنهان، و در ظرفی درون‌روانی قرار گرفته‌اند. بنا بر این، در حالی که در این روش، ممکن است نومی‌دی به عنوان انسداد مراجع نسبت به لذت و زیبایی جهان محسوب گردد، به هیچ‌وجه به عنوان برخی نیروهای پنهان شده‌ی درونی، نظیر پرخاشگری ناهشیار تغییر جهت داده شده به سمت درون نگریسته نمی‌شود. به عبارت دیگر، تجربه‌ی فرد از جهان بسیار محدود و تنگ‌نظرانه بر پریشانی و تلخ‌کامی متمرکز شده است.

در جهت زدودن غفلت، لازم است که بر حضور تاکید گردد: حضور را می‌توان ترکیبی ویژه از تجربه‌ی خویشتن، به همراه تجربه‌ی دیگری دانست، یعنی در حضور، در عین حال که از خویشتن پنهان نیستیم، و بر احوالات خود به خوبی اشراف داریم، تمرکز خویش را بر دیگری متوجه کرده و توجه خویش را به او دوخته‌ایم. به عبارت دیگر، وضعیت اتخاذ شده‌ی ما به گونه‌ای است که، دیگری خود را به خوبی بر ما عرضه می‌کند، و این در حالی است که ما، به طور آن به آن خود را در دسترس او گذارده‌ایم. روشن است که اگر موضوع مورد حضور یک انسان باشد، این رابطه از درون‌مایه‌ی عاطفی سرشار خواهد بود. با رعایت اصل حضور است که معانی مرتبط با تجربه‌ی بیمار از چارچوب ارجاع زندگی خود او برداشته

می‌شوند، نه از چارچوب تفسیری درمانگر. بنا بر این می‌توان گفت که روش حاضر، اسلوبی تجربه‌ای خواهد بود، نه توصیفی و نه تبیینی صرف.

منابع فارسی

- بلاکهام، ه.ج. (2008). 6 متفکر اگزیستانسیالیست، ترجمه‌ی محسن حکیمی. تهران: مرکز. 1387.
- پروین، لورنس ای. و جان، اولیور پی. (2002). نظریه‌های شخصیت (پژوهش و نظریه)، ترجمه محمد جعفر جوادی و پروین کدیور. چاپ اول. تهران: آییژ. 1381.
- تقی یاره، فاطمه. (1391). استخراج مؤلفه‌های روان‌درمانگری وجودی از اندیشه‌ی جلال‌الدین محمد مولوی. دو فصلنامه علمی - پژوهشی انسان پژوهی دینی، شماره .
- جعفری، محمد تقی. (1382). عوامل جذابیت سخنان مولوی. تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- حسین، تلمذ. (1292). مرآت المثنوی. حیدرآباد. چاپ پارت، به طریقه افست. تاریخ انتشار اصلی 1361.
- زمانی، کریم. (1374). شرح جامع مثنوی. تهران: موسسه اطلاعات، چاپ اول.
- شهیدی، سید جعفر. (1386). شرح مثنوی، چهار جلد. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیمل، آنه ماری، (1386). شکوه شمس، سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی. ترجمه حسن لاهوتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- عبدالحکیم، خلیفه. (1383). عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلاتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (1386). شرح مثنوی شریف 2 جلد. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کرکگور، س.ا. (1843). ترس و لرزه، ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی. 1387.
- کرکگور، س.ا. (1849). بیماری به سوی مرگ، ترجمه رویا منجم. تهران: پرسش. 1377.
- مارسل، گابریل. (197). انسان مسئله گون، ترجمه بیتا شمسنی. تهران: ققنوس. 1388.
- مصلح، علی اصغر. (1387). فلسفه‌های اگزیستانس. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.

- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (1386). مثنوی معنوی. بر اساس نسخه رینولد البین نیکلسون. تهران: انتشارات کاروان.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (1363). کلیات شمس یا دیوان کبیر. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیر کبیر.
- نیکلسون، رینولد البین. (1374). تصوف اسلامی و رابطه‌ی انسان و خدا، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: توس.
- وارنوک، م. (). اگزستانسیالیسم و اخلاق، ترجمه مسعود علیا. چاپ اول. تهران: ققنوس. 1386
- همایی، جلال‌الدین. (2536). مولوی نامه، مولوی چه می‌گوید، بخش اول. تهران: انتشارات آگاه. چاپ دوم.

منابع انگلیسی

- Adams, A. (2010). Existential Psychology: How Does It Influence Wilderness Therapy. Retrieved from internet: www.projecthahn.tas.gov.au. (accessed at 1/ 2/ 2010).
- Bloor, M& Wood, F. (2006). Keywords in Qualitative Methods. A Vocabulary of Research Concepts.
- Cooper, M. (2003). Existential Therapies. London: Sage publication ltd.
- Frankl, V. E. (1984). Man's Search for Meaning. London: Hodder and Stoughton 1964.
- Heaton, J. (1990). "What is Existential Analysis?", *Journal of the Society for Existential Analysis* 1: 177- 89.
- Hauser, S. T., Gerber, E. B. & Allen, J. P. (1998). Ego development and attachment: Kierkegaard, S. (1843/1983). Fear and Trembling/Repetition. USA Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1849/1980). The sickness unto death/a Christian psychological exposition for up building and awakening. USA Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1846/1936). Philosophical Fragments. USA Princeton University Press.
- Ratcliff, D. 15 Methods of Analysis in Qualitative Research. Retrieved from internet: www.projecthahn.tas.gov.au. (Accessed at October/ 5/ 2010).
- Rogin, Ch. C, Nagel, J & White, P. Workshop on Scientific Foundations of Qualitative Research. National Science Foundation, July 11-12, 2003.
- Schneider, K. J. (2003). Existential-integrative psychotherapy. *Journal of affective disorders* 95: 1-11.
- Searl, J. (1992). The Rediscovery of MMind., London: hogarth.
- Spinelli, E. (2007). Practicing existential psychotherapy. London: Sage publication ltd.
- Tantam, D. (2002). Psychotherapt and Councelling in Practice: A Narrative Framework. Cambridge University Press.

- Van Deurzen, E. (1998). Paradox and passion in psychotherapy. London: John Wiley and Sons Ltd.
- Van Deurzen, E. (2002). Existential counseling and psychotherapy in practice. London: Sage Publication Ltd.
- Van Deurzen, E. (2009). Everyday mysterious: existential dimensions of psychotherapy. East Sussex: Routledge.

