

باورهای مابعدالطبیعی در مکتب معنادرمانی فرانکل و ارزیابی آن براساس آرای علامه طباطبایی رحمته الله علیه

غلامحسین گرامی*

رقیه یزدانی چهار برج**

چکیده

مکتب معنادرمانی به عنوان یکی از مکاتب روان درمانی اگزستانسیالیسم، توسط ویکتور فرانکل ابداع شد. اصلی‌ترین رسالت این مکتب تاکید بر اهمیت معنای زندگی و نقش بی بدیل آن در رهایی از خلا وجودی و پوچی در زندگی است. سه باور اصلی ما بعدالطبیعی این مکتب عبارتند از: اعتقاد به وجود خدا، دین و جاودانگی. تحقیق حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی و از طریق منابع کتابخانه‌ای صورت گرفته پس از واکاوی دقیق باورهای مابعدالطبیعی مکتب فرانکل آنها را براساس مبانی فکری علامه طباطبایی رحمته الله علیه ارزیابی می‌کند. سؤال اصلی تحقیق این است که مهم‌ترین باورهای مابعدالطبیعی مکتب معنادرمانی فرانکل چیست؟ و اشتراکات و افتراقات آنها نسبت به آموزه‌های اسلامی - بر مبنای آراء علامه طباطبایی - کدام است؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد؛ تبیین نادرست و سطحی از مفهوم خدا و تنزل آن از مرتبه واجب الوجودی به مرتبه معنا دهنده‌گی محض، تعریف حداقلی از دین و نگاهی پلورالیستی و ابزارگرایانه به آن و عدم توجه به حقیقی بودن سعادت و تعابیر مبهم از جاودانگی از مهم‌ترین نقطه افتراق دیدگاه فرانکل و علامه طباطبایی در حوزه باورهای مابعدالطبیعی است.

واژگان کلیدی

باور، مابعدالطبیعه، معنادرمانی، ویکتور فرانکل، علامه طباطبایی.

مقدمه

بحث از معنای زندگی یکی از مهم‌ترین مسائل در فلسفه، روان‌شناسی و دین می‌باشد. در روان‌شناسی، برخی از متفکران بر اهمیت و لزوم وجود معنا در زندگی تأکید می‌کنند. یکی از افراد شاخصی که بر ضرورت این امر پافشاری می‌کند ویکتور فرانکل است. فرانکل برای نخستین‌بار در روان‌شناسی معنای زندگی را به‌عنوان مهمترین موضوع مورد توجه قرار داد و روش درمانی را ابداع نمود که تکیه بر معنای زندگی داشت. در دیدگاه‌های روان‌شناسانی چون، فروید، یونگ، آلپورت، مازلو و راجرز نیز می‌توان ریشه‌هایی از توجه به معنای زندگی را یافت؛ اما در هیچ‌کدام به‌طور مشخص و صریح به معنای زندگی به‌عنوان نوعی از روش درمان اشاره نشده است.

بسیاری از روان‌شناسان، معنا درمانی را پس از مکتب روان‌کاوی فروید و روان‌شناسی فردی آدلری سومین مکتب در وین می‌دانند که حدّ فاصل بین پزشکی، روان‌شناسی، فلسفه و دین محسوب می‌شود. (جان بزرگی - غروی، بی‌تا: ۲۲۴)

از دیدگاه فرانکل که مؤسس مکتب معنادرمانی است باورهای مابعدالطبیعی مانند اعتقاد به وجود خدا، دین و جاودانگی نقش ویژه‌ای در معناداری زندگی ایفا می‌کند. از آنجا اصل چنین باورهایی در ادیان توحیدی مانند اسلام نیز وجود دارد در نظر ابتدایی اشتراکات فراوانی بین مکتب معنادرمانی فرانکل و اعتقادات اسلامی مشاهده می‌شود و می‌تواند قضاوت‌های نادرستی را در انتساب چنین نظریه‌هایی به دین اسلام فراهم آورد. بنابراین لازم است چنین باورهایی مورد ارزیابی دقیق قرار گیرد تا میزان قبول یا ردّ آنها براساس آموزه‌های اسلامی معلوم شود.

تحقیق حاضر، ابتدا مهم‌ترین باورهای مابعدالطبیعی مکتب معنادرمانی را پایش کرده و سپس براساس آرا علامه طباطبایی رحمته‌الله - به‌عنوان اسلام‌شناس برجسته معاصر - آنها را ارزیابی کرده است تا معلوم شود میزان توافق و تمایز باورهای یادشده با آموزه‌های اسلامی چه اندازه است.

طبق بررسی‌های انجام شده در پایگاه‌های علمی معتبر، در راستای این موضوع، اثری که مستقلاً به بحث باورهای مابعدالطبیعی از دیدگاه فرانکل پردازد یافت نشد و فقط در برخی کتاب‌ها به نظریه معنا درمانی فرانکل به‌عنوان یکی از انواع روان‌درمانی اشاره شده است. ازجمله این کتاب‌ها، کتاب **روان‌درمانی اگزستانسیال** نوشته دکتر اروین دیالوم و همچنین کتاب **نظریه‌های نوین روان‌درمانگری و مشاوره** نوشته مسعود جان بزرگی و سید محمد غروی است. مقالات و پایان‌نامه‌هایی نیز در این زمینه نوشته شده است که تنها در کلیت موضوع یعنی معنا درمانی، با پژوهش پیش‌رو اشتراکاتی دارند ولی در هیچ‌یک از آثار، به‌طور خاص به مسئله باورهای مابعدالطبیعی در مکتب معنا درمانی پرداخته

نشده است. در تحقیق حاضر ابتدا دو واژه محوری معنای زندگی و معنادرمانی را توضیح می‌دهیم سپس مبانی مابعدالطبیعی یادشده را معرفی و ارزیابی می‌کنیم.

الف) معنای زندگی

هایدگر در کتاب *being and time* انسان را موجودی دغدغه‌مند توصیف می‌کند، از نظر وی، بشر در میان تمام موجودات، تنها موجودی است که وجودش برای وی مسئله آفرین است؛ (Heidegger, 1962: 236) از هستی‌اش سؤال می‌پرسد، از کجا آمده؟ کیست؟ هدفش از زندگی چیست؟ و ... بنابراین بشر تنها موجود کره خاکی است که دغدغه معنا را دارد، دغدغه رسیدن به معنای زندگی. مفهوم «معنای زندگی» از جمله مفاهیمی است که هم انسان قدیم و هم انسان مدرن با این مفهوم روبه‌رو بوده و همواره درصدد تبیین آن بوده است. انسان قدیم، رویکردی پیشینی به این مسئله داشت و براساس استدلال‌های فلسفی و معرفت‌شناختی خاص و گاهی با اتکا به متون دینی به چرایی زندگی و لزوم معناداری آن پاسخ می‌داد اما انسان مدرن رویکردی پسینی دارد یعنی پس از مواجهه و تقابل عینی با مسئله معنای زندگی و پوچی به تبیین این مسئله پرداخته است به عبارتی انسان معاصر، پوچی، یأس و ناامیدی را در جامعه خود تجربه کرد و در پی آن، به طرح مسئله معنای زندگی پرداخت.

به هنگام مواجهه با پرسش معنای زندگی، حداقل دو مضمون از آن قابل‌استنتاج است. گاهی مراد از معنا، هدف و مطلوب است که در این صورت معنای زندگی مساوی با هدف زندگی است و گاهی نیز معنای زندگی یعنی ارزشمندی و اهمیت آن، پس وقتی با پرسش معنای زندگی روبرو می‌شویم، منظور اموری است که زندگی را ارزشمند می‌کنند. (علیزمانی، ۱۳۸۶: ۸۹ - ۵۹)

یکی از مباحث پراهمیت در باب معنای زندگی، موضوع درون‌زا و بیرون‌زا بودن معنا است. اندیشمندان مختلفی در این مورد که منشأ زایش معنا در زندگی چیست؟ دیدگاه‌های مختلفی دارند؛

۱. دیدگاه بیرونی (عینی): براساس این دیدگاه، معنا امری عینی و واقعی است که هر شخصی، این توانایی را دارد که معنای زندگی خود را کشف سازد. اکثر افراد خدا‌باور، به دلیل اعتقاد به خداوند به عنوان منبع معنا بخش، نگاه بیرونی و کشفی به معنا دارند که منشأ آن خداوند است. ویکتور فرانکل قائل به دیدگاه کشفی است، او معنای زندگی را امری مکشوف و منحصر به فرد می‌داند که باید توسط هر شخص کشف گردد. (فرانکل، ۱۳۹۰: ۱۱۳)

۲. دیدگاه درونی (ذهنی): معنای زندگی براساس این دیدگاه، امری است که به وسیله اراده و خواست انسان جعل می‌شود. نیچه خالق شعار «مرگ خدا» منبع معنا را خواست انسان می‌داند و وجود هرگونه منبع معنا بخش بیرونی را نفی می‌کند. (Nietzsche, 1954: 125)

ب) مکتب معنادرمانی

از آنجاکه مسئله اصلی تحقیق پیش‌رو مبانی مابعدالطبیعی مکتب معنادرمانی ویکتور فرانکل است، شایسته است پیش از هر چیز مکتب معنادرمانی به اختصار مورد توجه قرار گیرد.

۱. خاستگاه تاریخی معنادرمانی

با پایان یافتن جنگ جهانی دوم، به دنبال کشتارهای دسته‌جمعی، آوارگی میلیون‌ها نفر و بمباران‌های اتمی، آثار مخرب روانی و مهلک در جامعه برجای مانده بود و این سبب می‌شد تعداد زیادی از بازماندگان، زندگی خود را پوچ و بی‌معنا ببینند و برای رنجی که متحمل می‌شوند، هیچ توجیه‌ای نیابند و دچار خلاء وجودی^۱ شوند. در چنین فضای فکری، نیاز به یک روش درمانی مدرن با رویکرد فلسفی بیشتر از پیش احساس می‌شد روشی که قابلیت درمان افراد مبتلا به ناکامی وجودی را داشت.

در بحبوحه دوران جنگ جهانی، جرقه‌هایی از معنادرمانی در اندیشه فرانکل زده شد. او در دوران اسارت در زندان‌های آشویتس، کم‌کم پایه‌های نظام فکری جدیدی را پایه‌گذاری کرد. فرانکل معتقد بود مهم‌ترین اصل در سلامت روانی، معناداری است و ادعا می‌کند همه بیمارانی را که با هدف درمان، مورد بررسی قرار داده، همگی دچار فقدان معنا بوده‌اند. او علت اصلی اختلالات روانی را عدم‌دستیابی به معنای زندگی می‌داند. جایگاه معنا در زندگی همانند آهنرباست برای ذرات آهن. همانطور که آهنربا این قابلیت را دارد که ذرات آشفته و سردرگم را متمرکز و جهت‌دار کند، داشتن معنا نیز اوضاع روانی را سامان می‌دهد. (فرانکل، ۱۳۷۲: ۱۸۶) فرانکل در کتاب *انسان در جستجوی معنا*، شیوه درمانی خویش را که بر یافتن معنای زندگی تصریح داشت «معنا درمانی» و یا همان «لوگوتراپی» می‌نامد.^۲ لوگوتراپی در اصل یک واژه یونانی است که از لوگوس به معنای معنا و تراپی به معنای درمان تشکیل شده است و نوعی روش درمان از شاخه روان‌درمانی محسوب می‌شود. در معنادرمانی به جای تأکید بر مسایلی مانند رنج، اضطراب، فقدان، ناامیدی و مانند آن، مسئولیت و اراده انسان برای غلبه بر این‌گونه امور از رهگذر معناداری زندگی مورد توجه قرار می‌گیرد. (مظاهری‌نژاد فرد و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۷۶)

۲. هدف معنادرمانی

هدف در معنادرمانی این است که به افراد کمک کند تا معنای زندگی را بیابند و از دامی که بی‌معنایی

۱. خلاء وجودی از آنجایی نشئت می‌گیرد که فرد در یافتن معنای زندگی ناتوان است. فرانکل، خلاء وجودی را از شاخصه‌های انسان مدرن‌نیتیه معرفی می‌کند که در پی احساس پوچی و بی‌په‌ودگی هستی و همچنین از سست شدن سنت‌های اصیل جامعه به‌وجود می‌آید.

2. Logo therapy.

برای انسان پهن می‌کند، یعنی خلاء وجودی بپرهیزند. در خلاء وجودی، شخص را با شناسایی موانع معنایی می‌توان درمان کرد. هر فرد ممکن است با مانع خاصی مواجه باشد. بنابراین هر شخصی درمان ویژه خود را دارد. درمان از رهگذر معنا، در فرد به فرد، آن به آن و در هر موقعیتی خاص و منحصر به فرد است.

در معنادرمانی، چون بحث از معنای زندگی است و معنا از امور فرا مادی محسوب می‌شود پس باید برای درمان، ابعاد روحانی وجود انسان را بررسی کرد. (فرانکل، ۱۳۹۲: ۱۵۰ - ۱۴۹) از این جهت است که فرانکل چنین فرایندی را روحانیت پزشکی می‌نامد. (فرانکل، ۱۳۷۲: ۱۱)

یکی از ویژگی‌های مهم در فرایند درمان از طریق معنا، استفاده از شیوه شناخت درمانی است. همانطور که در روانکاوی، سائقه و یا غریزه به مرحله آگاهی و شناخت فراخوانده می‌شود، در معنادرمانی، از معنویت و هستی داری انسان شناخت حاصل می‌گردد. از طریق، آگاهی از امور معنوی است که انسان بر خودش، آگاه می‌گردد و ثمره بزرگی همچون مسئولیت‌پذیری را به دنبال دارد. (فرانکل، ۱۳۹۰: ۲۴)

۳. خاستگاه فلسفی معنا درمانی

دو جریان معرفت‌شناختی و فلسفی معاصر یعنی جریان پدیدارشناسی و فلسفه وجودی در شکل‌گیری نظریه معنادرمانی نقش مهمی داشتند. به گونه‌ای که این روش درمانی به لحاظ روش و ابزار معرفتی، پدیدارشناسانه و از لحاظ مبانی فکری، فلسفه وجودی است. (یالوم، ۱۳۸۹: ۵۳)

جریان پدیدارشناسی برای نخستین بار توسط ادمنود هوسرل^۱ در اواخر قرن نوزدهم میلادی مطرح گردید. اصطلاح پدیدارشناسی معادل با فنومنولوژی^۲ است که در مقابل جریان حس‌گرایی (آمپرسیسم) سر برآورده است. در علوم انسانی، پدیدارشناسی فلسفی، به معنای آگاهی مستقیم از پدیدارهایی می‌باشد که بدون واسطه و در قالب تجربه بر فرد ظاهر می‌شود. طبق دیدگاه روان‌شناسی وجودی، انسان‌ها تجربه‌های ذهنی خود را توصیف می‌کنند، آنها قدرت انتخاب دارند و مسئول انتخاب‌هایشان می‌باشند و به وسیله اختیار خویش می‌توانند خود را تعالی دهند. (اتکینسون و دیگران، ۱۳۹۹: ۱ / ۳۰)

۴. خاستگاه روان‌شناختی معنادرمانی

با گسترش تفکرات فلسفی جدید و گذر از فلسفه سنتی، اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی، سایر شاخه‌های علمی را تحت تأثیر قرار داد. نظام‌های فلسفه و روان‌شناسی نیز که از قدیم در ارتباط نزدیک با هم بوده‌اند، تحت تأثیر این نهضت قرار گرفتند، و جنبشی به نام «روان‌شناسی وجودی» را شکل دادند. از

1. Edmund Husserl.

2. Phenomenology.

طرف دیگر نارضایتی جامعه از مکاتب روان‌شناسی رایج تا آن زمان که انسان را به موش آزمایشگاهی تنزل می‌دادند و او را ماشین‌واره‌ای بیش تلقی نمی‌کردند، (شولتس و دیگران، ۱۳۹۳: ۲ / ۳۳۶) یکی از عوامل تشدیدکننده گرایش به روان‌شناسی وجودی گردید. مجموع این عوامل در دو حوزه روان‌شناسی و فلسفه سبب شد تا بستر برای ابداع روش درمانی جدید با محوریت انسان شکل بگیرد. یکی از این روش‌های درمانی معنادرمانی فرانکل بود.

ج) باورهای مابعدالطبیعی در مکتب معنادرمانی فرانکل

فرانکل سه باور مابعدالطبیعی را در مکتب معنادرمانی مورد توجه قرار داده است ۱. باور به خدا؛ ۲. باور به دین و ۳. باور به جاودانگی. که در ادامه موارد مذکور بررسی می‌شود. از دیدگاه وی رابطه وثیقی بین این سه باور و معناداری زندگی وجود دارد که در ادامه هر کدام از این سه باور و رابطه آنها با معناداری زندگی را از دیدگاه فرانکل مورد توجه قرار می‌دهیم و سپس به ارزیابی دیدگاه فرانکل در هر سه زمینه براساس آراء علامه می‌پردازیم.

۱. خداباوری

مکاتب مختلف در مواجهه با مفهوم «خدا»، براساس مبانی فکری و معرفتی خود، تعاریف خاصی از خدا ارائه می‌کنند به‌گونه‌ای که تعریف یک فرد موحد با تعریف فرد ملحد و یا با تعریف شخص لا‌اُدی مختلف است.

یک. خداباوری از نگاه فرانکل

فرانکل در بحث خداباوری یا خداانکاری، دنباله‌رو معتقدان به خداست، و بر این عقیده است که برخلاف سخن نیچه، خدا هنوز نمرده است و زمان مرگ مذهب فرا نرسیده است. در مورد باور به خدا چنین می‌گوید که: «اعتقاد به خدا یا بی‌هیچ قید و شرط است یا اصلاً اعتقادی در میان نیست». (فرانکل، ۱۳۹۰: ۱۷) یعنی در ایمان داشتن نسبت به خدا نباید هیچ محدودیت و شرط و شروطی قرار داد که اگر خداباوری را مشروط کنیم گویی اصلاً باور به خدایی، در کار نیست، به‌طور مثال اگر با صحنه جان‌کندن شش میلیون یهودی در کوره‌های آدم‌سوزی روبه‌رو شویم بازهم خدا را باور داشته باشیم نه اینکه با خدا وارد معامله شده و بگوییم اگر تا شش هزار قربانی سوزانده شود به تو ایمان خواهیم داشت اما اگر بیشتر از یک میلیون باشد ایمانم را به تو از دست خواهیم داد. (همان، ص ۱۸)

فرانکل از میان همه مباحث مربوط به خدا، فارغ از بحث‌های هستی‌شناسانه به رابطه انسان با خدا

نظر دارد و بحث در مورد صفات خدا و جنبه‌های اعتقادی به آن را لازم نمی‌داند. تصویری که فرانکل از خدا ترسیم می‌کند، به این صورت است «خداوند شریک صمیمی‌ترین و خودمانی‌ترین گفتگوهای تنهایی ماست. هرگاه که با خودمان در کمال صداقت و نهایت تنهایی سخن می‌گوییم، آن کس که خود را برای او بیان می‌کنیم شاید بتوان خدا نامید». (فرانکل، ۱۳۸۳: ۶۱) فرانکل بنابر اقتضای حرفه روان‌پزشکی، به چگونگی ارتباط بین انسان با خدا می‌پردازد، از نظر وی چنین ارتباطی باید شخصی و مبتنی بر عشق، ایمان و علاقه باشد نه اینکه در ایجاد ارتباط، جبر و یا تحمیلی حاکم شود. بهترین نمود ارتباط با خدا «ندای شخص به شخص» است که در قالب گفت‌ووشنودی و در حالت دعا و نیایش وجود دارد، البته حالت دیگری نیز برای ارتباط انسان با خدا مطرح است که گفتگوی «درون شخصی» نامیده می‌شود و از لحاظ ارزشی در رتبه پایین‌تری نسبت به مورد اول قرار دارد. لزومی ندارد که ارتباط، بین دو فرد ایجاد شود بلکه گفتگوی درونی نیز می‌تواند مصداقی برای ارتباط با خدا باشد. (فرانکل، ۱۳۹۰: ۱۵۶)

خدایی که فرانکل معرفی می‌کند، مفهومی عام و گسترده است و به تعبیر وی بر خلاف رویکردهای دینی، خدای یک گروه خاص یا فرقه یک دین مشخص نیست، تا اینکه خدا را به نفع خود تبلیغ کنند و یا آن‌گونه که خود می‌خواهند، خدا را محدود سازند. (فرانکل، ۱۳۹۰: ۱۶ - ۱۵) برای اینکه همگان به خدا ایمان داشته باشند، نیازی به موعظه و نصیحت نیست بلکه باید خدا را به صورتی وصف کرد که اعتقاد یافتنی باشد، نباید خدا را به گونه‌ای توصیف کرد که گویا خداوند بیشتر از همگان مشتاق است تا به او ایمان بیاوریم، درست همان طوری که برخی از نمایندگان دین چنین می‌کنند. (فرانکل، ۱۳۹۰: ۱۷)

با تحلیل سخنان فرانکل، چنین استنتاج می‌گردد که او معتقد است، خدا باوری باید طبق میل شخصی و درونی انسان‌ها ایجاد شود و محدود شدن آن را به دین یا گروه خاصی نمی‌پذیرد. خدا باوری در نظام فکری فرانکل، بر پایه تجارب شخصی شکل می‌گیرد که شخصی دیندار آن را تجربه می‌کند و فرد ملحد نه، البته باور به خدا در وجود همه انسان‌ها است اما شخص مذهبی به وجود آن آگاه است و درصدد تجربه آن بر می‌آید اما فرد ملحد به وجود گرایش به خدا نا آگاه بوده و طبیعتاً تجربه‌ای هم شکل نمی‌گیرد. خدا باوری برای شخص با ایمان، معنای غایی را به ارمغان می‌آورد. (فرانکل، ۱۳۹۰: ۱۵۷)

یکی از مباحثی که تحت‌عنوان خدا باوری مطرح می‌گردد، فطرت خدا جویی در انسان است، فرانکل از میان اقسام فطرت، فطرت خدا جویی را متناسب با چارچوب فکری خود می‌پذیرد، و باور دارد که نوعی گرایش به خدا در انسان‌ها وجود دارد. (فرانکل، ۱۳۷۵: ۳۰۸) فرانکل مسئله گرایش ذاتی به خدا را براساس مفهوم ناخودآگاه معنوی، که یکی از امتیازات نظریه معنادرمانی است توجیه می‌کند. در بخش ناخودآگاه معنوی، دینداری ناخودآگاه قرار دارد، که به وسیله تحلیل پدیدارشناسی، روابط مستتر در آن آشکار می‌شود، روابطی که ناخودآگاه است و به خدا مربوط می‌گردد.

دو. ارزیابی خداباوری فرانکل، از منظر علامه طباطبایی

از جمله نکات مشترک در دیدگاه دکتر فرانکل با نظریات علامه؛

۱. اعتقاد به وجود خدای یگانه است؛ یعنی تأیید اصل خداباوری. علامه، معتقد است حسّ خداباوری در اعماق روحانی همه انسان‌ها وجود دارد و آثار باستانی به‌جای‌مانده از نخستین انسان‌ها حاکی از وجود برخی علائمی است که نشان می‌دهد آنها به ماورای طبیعت ایمان داشتند و نشانه‌هایی از وجود دین و خداشناسی در عصر آنها یافت شده است. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۶) به‌گونه‌ای که اعتقاد به خدا، از طریق فطرت خدادادی در انسان‌ها وجود دارد. (همان: ۶۵)

۲. تأیید ناخودآگاه معنوی؛ فرانکل با طرح موضوع «ناخودآگاه معنوی» توانسته گام مهمی را در تحلیل گرایش‌های ذاتی انسان به وجود متعالی همچون خدا بردارد، باور فرانکل در این زمینه با بحث فطرت خداجویی از نگاه علامه، اگر نگوئیم مطابقت، بلکه قرابت دارد. در واقع دیدگاه فرانکل در زمینه ناهوشیار روحانی و وجود احساس مذهبی عمیق در همه انسان‌ها، موید نظریه فطرت علامه است. یکی از امهات مباحث ارائه شده توسط علامه، نظریه فطرت ایشان است که بر پایه هدایت عمومی و حرکت تکاملی استوار است. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۰ / ۲۹۸ - ۳۹۹؛ ۱۶ / ۱۷۸)

از جمله نقدهای وارد شده به بحث خداباوری فرانکل از منظر علامه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد؛

۱. خداباوری فرانکل صرفاً بر تجارب شخصی و شهود مبتنی است؛ فرانکل در زمینه خداباوری، خدای ناخودآگاه را متعلق به ناهوشیار روحانی می‌داند که انسان فقط قادر است به وجود خدای ناخودآگاه پی ببرد بدون آنکه بتواند او را بشناسد، یعنی صرف مسئله حضور وجود متعالی، موضوعیت دارد. درواقع نگاه معرفت‌شناختی فرانکل بر مسئله خداباوری، رویکردی ایمان‌گرایانه است، که باور به خدا را از طریق شهود و تجربه می‌داند، و عقل و استدلال بر این مسئله را لازم نمی‌شمارد. بر این اساس، تجربه دینی که فرانکل از آن سخن می‌گوید بر همین رویکرد ایمان‌گرایی او مبتنی است یعنی در خداباوری دو عنصر شهود و تجربه اهمیت دارد و استدلال و براهین عقلی اعتباری ندارند. در نتیجه فرانکل در رابطه با وجود متعالی‌ای بنام خدا، حسّ خداجویی انسان و خداباوری را مطرح می‌کند و از وجود خدا به باور به خدا می‌رسد بدون آنکه از شناخت او سخنی گفته باشد. اما از منظر علامه وجود برتر «الله» است که انسان‌ها با فطرت خویش از طریق خداجویی فطری، خداشناسی فطری و خداباوری فطری به آن دست می‌یابند (همان: ۵ / ۴ - ۳؛ ۱۵ / ۳۴۶) لازم است به این نکته اشاره شود که علامه علاوه بر اینکه راه فطرت را برای خداجویی و خداشناسی، توصیه می‌کنند ادله و راه‌های مختلفی را ارائه می‌دهند که در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد پنجم، به‌طور تفصیلی به آنها اشاره می‌کنند؛ و راه‌های رسیدن بشر به سوی

خدا را در سه مسیر فطرت، طبیعت و استدلال‌های عقلی و فلسفی می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵ / ۹۶ - ۶۸) ایشان سرشت انسان را آمیخته با استدلال و برهان می‌دانند. (طباطبایی، بی‌تا: ۱ / ۱۷۸) بر این اساس هیچ اصل اعتقادی از جمله وجود خداوند، بدون برهان پذیرفتنی نیست. علامه طباطبایی در موارد زیادی عملاً به اقامه برهان برای اثبات وجود خدا می‌پردازند. که از جمله آنها **اصول فلسفه و روش رئالیسم، بدایة الحکمه و نهایة الحکمه** است. (طباطبایی، بی‌تا: ۲۶۷؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۷۰ - ۲۶۸؛ همو، ۱۴۰۲: ۱۵۶)

۲. **عدم تعیین خدای فرانکل و سازگاری آن با هر آیین و مذهب و اندیشه‌ای؛** فرانکل خداواری را یک فرایند تجربی می‌داند که برخی از انسان‌ها ارتباط با خدا را تجربه می‌کنند اما ضرورتی به کسب تجربه از سوی همگان نیست؛ (فرانکل، ۱۳۹۰: ۵۲) به این صورت که او با طرح «وجود متعالی» تعیین مصداق برای آن را بر عهده هر شخص قرار می‌دهد، یک فرد مذهبی این وجود متعالی را خدا می‌نامد اما دیگری نه. فرانکل هیچ تعریفی از اوصاف و مشخصات وجود متعالی به دست نمی‌دهد و فقط به نقش معنادهندگی‌اش اشاره می‌کند. او هیچ سخنی از خالقیت خدا، ربوبیت‌اش و صفات خاص الهی نمی‌گوید. خدای فرانکل، فقط قادر است به زندگی معنا دهد درحالی که از تعیین هدف برای زندگی، تدبیر بندگانش و نحوه چگونه زیستن آنها ناتوان است. درحالی که خدایی که برگرفته از تعالیم دین اسلام است، علت‌العلل هستی است، او خدایی خالق، ربّ، رازق و حکیم است که در تمام لحظات و در همه مکان‌ها بر مخلوقات خود سیطره دارد و از طریق هدایت تکوینی و تشریحی همه امور را تدبیر می‌کند.

به نظر می‌رسد این تعریف فرانکل از خدا، برگرفته از مبنای او در زمینه ایمان و دینداری باشد، زیرا یکی از آثار اجتناب‌ناپذیر ایمان‌گرایی، کثرت‌گرایی دینی است بنابراین هر کسی با هر سلیقه شخصی می‌تواند برای خود خدایی قرار دهد. چنین برداشت ناپخته‌ای از بحث خدا، جزو گزاره‌های عقل‌ناپذیر است، چون منتهی به تضاد می‌شود؛ بالاخره آیا خدای یگانه وجود دارد یا نه؟ اگر خدای یکتایی هست، پس چگونه هر شخصی خدایی برای خویش متصور می‌شود؟ علامه معتقد است که وجود تصورات مختلف از خداوند پذیرفتنی نیست، بلکه تصور باید تکیه بر آموزه‌های توحیدی اسلام باشد. انسان‌ها به دلیل مواجه مستمر با محسوسات و مادیات، به سهولت نمی‌توانند موجود مطلق و فارغ از قید را تصور کنند بنابراین تمسک به تعالیم اهل‌بیت علیهم‌السلام برای بر حذر بودن از هرگونه تشبیه و تعطیلی لازم است، چراکه مشی اهل‌بیت علیهم‌السلام بر این بوده که همواره در مسیر نفی و اثبات قدم برداشته‌اند؛ نفی نقایص و اثبات کمالات. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۴ / ۱۲۷ - ۱۳۳) بر همین اساس جناب علامه به اثبات وجود خدا اکتفا نمی‌کند و اوصافی مانند حیات، قدرت، علم، رزاقیت و مانند آن را برای او اثبات می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۳۴۶ - ۳۴۴؛ همو، بی‌تا: ۲۸۷ - ۲۸۳)

۳. عدم توجه کافی به بعد هستی‌شناختی خداباوری؛ فرانکل در باب خداباوری، از جنبه وجودشناختی آن غافل شده و به این سؤال پاسخ نداده است که آیا در عالم واقع اصلاً خدایی هست یا خیر؟ اگر وجود خدا مفروض گرفته می‌شود، پشتوانه چنین ادعایی چیست؟ این درحالی است که طبق آراء علامه، وجود خداوند حقیقتی است که انسان با توجه به آن حقیقت، سعادت‌مند می‌شود و به عبارتی زندگی معنادار می‌شود. ایشان برای اثبات حقیقت خداوند، با تمسک به مفهوم واجب‌الوجود، براهین فلسفی را در سه قالب «ارسطویی»، «سینوی» و «صدرایی» ارائه می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵ / ۹۷) و از این طریق وجود حقیقتی بنام خدا را اثبات می‌کنند. در خداشناسی اسلامی، خدا حقیقت غایی برای این نظام است که همه هستی بر محور اوست و معنادندگی یکی از این حقایق و نه تمام آن است.^۱ در واقع نکته مهمی که فرانکل چندان به آن توجه ندارد آن است که معناداری وابسته به حقیقت‌باوری است. درحالی که بنا بر باور وی، خداباوری در خدمت معناداری است، چنین ادعایی به استفاده ابزاری از مفهوم خدا می‌انجامد، حقیقت خدا، حقیقت معنادندگی به زندگی بشر است. خدا موجودی متعالی است که گویی صرفاً برای معنادهی به زندگی بشر در این عالم حاضر است.

۲. دین‌باوری

سرآغاز ورود بحث دین به روان‌شناسی، مربوط به دو رخداد مهم است که تأثیر بسزایی در روان‌شناسی دین گذاشته است و عبارت‌اند از؛ ۱. کشف ناخودآگاه از سوی فروید؛ ۲. مطرح شدن ناهوشیار جمعی یونگ. به دلیل پیچیدگی و مافوق بشری بودن دین، روان‌شناسی قادر نبود تنها با تحلیل بخش هوشیار وجود انسان، این مسئله را به درستی تبیین کند، اما با کشف ناخودآگاه، توسط فروید اولین گام برای درک پدیده‌ای بنام دین برداشته شد و روان‌شناسی توانست بسیاری از رفتارها و عملکردهای آدمی را، که به وسیله بُعد خودآگاه وجود، قابل فهم نبودند، از طریق بخش ناخودآگاه، منشأ آنها را تحلیل کند، ناخودآگاه فروید به دلیل دو نقصی که داشت نتوانست موفقیت‌چندانی در شناخت حوزه دین کسب کند؛ اولاً فروید دامنه ناخودآگاه را فقط به بخش غریزی وجود انسان محدود ساخت و ثانیاً با اختصاص دادن ناخودآگاه غریزی به مسائل جنسی، از تعریف دین جامع و گسترده، بازماند. (فرانکل، ۱۳۷۵: ۱۰۰) پس از فروید، یونگ توانست افق‌های جدیدی از مسئله ناخودآگاه را بیان کند و ایرادات مطرح در دیدگاه فروید را تا حدودی بر طرف نماید. وی با گسترده کردن دامنه ناخودآگاه، آن را از حالت فردی بودن خارج ساخت و

۱. ر.ک: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید / ۳) و «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ». (حشر / ۲۲)

ناخودآگاه جمعی (نوعی) را ابداع کرد، و همینطور جنبه جنسی داشتن ناخودآگاه را از میان برداشت، اما با وجود اقدامات مهمی که یونگ در عرصه ناخودآگاه انجام داد، دیدگاه او با اشکال مهمی روبه‌رو بود، و آن حالت جبری و غیرارادی بودن مفروضات موجود در ناخودآگاه و غیرشخصی دانستن آن بود. (همان: ۱۰۱ - ۱۰۲)

یک. دین باوری از دیدگاه فرانکل

پس از تحولاتی که در عرصه ابعاد ناخودآگاه روی داد، فرانکل دیدگاه جدیدی را ابداع کرد و ناخودآگاه روحانی را مطرح نمود که مسائل معنوی‌ای همچون معناجویی، آزادی، مسئولیت‌پذیری، عشق، و ابدیت‌طلبی و ... را شامل می‌شد و خاستگاه امور والای وجودی قرار می‌گرفت. بنابراین ناخودآگاه معنوی نه محصور در مسایل جنسی و غریزی فرویدی بود و نه محکوم به جبر یونگی.

الف) تعریف دین

فرانکل مفهوم دین را ناظر به معناجویی انسان تعریف می‌کند: «دین تکاپوی بشر برای یافتن معنای غایی یا نهایی در زندگی است». (همان: ۲۲)

از نظر فرانکل، دین همان جستجوی انسان برای رسیدن به معنای غایی است. بنابراین دینداری، همان احساس معنوی عمیقی است که برآمده از ناخودآگاه معنوی در وجود همه انسان‌هاست و برخلاف ناخودآگاه جمعی یونگ که نوعی جبر را به انسان تحمیل می‌کند، در این نوع از دینداری، هیچ جبر و تحمیلی در کار نیست و هیچ کسی؛ نه واعظ مذهبی و نه یک روانپزشک نمی‌تواند کسی را به دینداری فرا بخواند. (فرانکل، ۱۳۹۰: ۷۰) با این توضیحات روشن می‌شود که فرانکل، دینداری را پدیده‌ای کاملاً آزاد و مبتنی بر انتخاب‌گری انسان می‌داند. دینداری امری شخصی بوده و خاستگاه آن ناخودآگاه معنوی در وجود هر انسانی است، «دین متضمن شخصی‌ترین تصمیمات انسان است هرچند که فقط در سطح ناخودآگاه باشد». (همان: ۶۵)

نکته قابل‌توجه دیگر، ذاتی بودن و همگانی بودن حس دینداری در همه انسان‌ها است، همه افراد از کوچک و بزرگ گرفته تا زن و مرد، در هر مکان و زمانی، این حس دینداری را در ناخودآگاه روحانی خود دارند که از آن به «همه جا باشی دین» تعبیر می‌کند، فقط ممکن است در افراد مختلف، شدت و ضعف داشته باشد و این امر به‌خاطر آن است که افراد غیرمذهبی این حس را به‌مرور در خود سرکوب کرده‌اند.

ب) ارتباط دینداری و معنادرمانی

دینداری و معنادرمانی، با اینکه دو مقوله متفاوت از هم هستند اما در بخشی از حوزه‌ها، می‌توانند بر یکدیگر تأثیرگذار بوده و باهم هم‌پوشانی داشته باشند؛ دینداری، جهانی هدفمند ترسیم می‌کند و فرد را مسئول به بار می‌آورد و او را متوجه وظیفه و پاسخگویی خویش می‌کند، از دیگر سو معنادرمانی، در

تلاش است تا شخص را متوجه امور والایی بکند که دین نیز از آن سخن می‌گوید. فرانکل در بیان نقش دین چنین می‌گوید:

من مذهب را نه تجلی و تظاهر اراده معطوف به معنا، بلکه اشتیاق انسان برای معنای نهایی نیز می‌دانم، در این مفهوم، مذهب بیان معنا به صورت جامع است که تمایلی ندارد به صورت قابل فهم درک شود. (محمدپور، ۱۳۸۵: ۱۷۶)

به دلیل ارتباط معنادرمانی و دین، هدف‌های موجود در معنادرمانی و دین در بعضی از موارد به هم نزدیک بوده و در نتیجه می‌توانند یاری‌گر هم قرار بگیرند. همان‌طور که قبلاً اشاره شد مفهوم دین از نگاه فرانکل، تعریفی محدود به نحله خاص نیست و حالت همگانی و عام دارد، به گونه‌ای که هر تکاپویی را برای کشف ابرمعنا، دین می‌داند، فرانکل در مورد معنادرمانی نیز مفهوم عامی را اراده می‌کند و معنادرمانی را متعلق به گروه یا فرقه خاصی نمی‌داند. بنابراین در معنادرمانی دینداری رد نمی‌شود و بر فایده‌مندی آن تأکید می‌شود اما فرانکل، تأکید می‌کند که نباید دیدگاهی ابزارگرایانه به دین داشته باشیم. (فرانکل، ۱۳۷۲: ۳۰)

دو. ارزیابی باور دینداری فرانکل براساس دیدگاه علامه

از جمله نکات مشترک در بحث دین، براساس دیدگاه علامه و فرانکل، تأیید عنصر حسّ دینی و مذهبی در انسان است؛ توجه فرانکل به عنوان روانشناس به مسائل ماورایی چون دین، دیدگاه او را از سایرین، خاص و متمایز می‌کند. در نگاه او دین اعتقاد به یک امر فرامادی و خارج از حوزه اختیار آدمی است، و به همین دلیل عاملی آرامش‌دهنده و معنادهنده به زندگی محسوب می‌شود. از منظر اسلامی نیز وجود دین در زندگی آرامش و اطمینان را به همراه دارد و ارتباط وثیقی بین دین و معنای زندگی وجود دارد. علی‌رغم وجود مشابهت‌های مذکور در دیدگاه علامه و فرانکل، اختلاف‌هایی نیز در هر دو رویکرد دیده می‌شود. مهم‌ترین نقدهایی که براساس دیدگاه علامه در زمینه تفسیر از دین از دیدگاه فرانکل می‌توان طرح کرد، عبارتند از:

۱. بشری دیدن دین؛ علامه در تعریف دین، دو مؤلفه غایت‌گرایی و ساختارگرایی را لحاظ می‌کند. به گونه‌ای که تعریف ایشان، هم زندگی و روش‌ها و اصول آن را و هم اهداف و غایت زندگی را در بر می‌گیرد؛ «دین، یک سلسله عقاید و دستورهای عملی و اخلاقی است که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند، اعتقاد به این عقاید و انجام این دستورها، سبب سعادت و خوشبختی انسان در دو جهان است». (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۱) علامه منشأ دین را الهی و مطابق با نیازهای انسان می‌داند که بشر به مدد فطرت و قوه عاقله، خود را نیازمند به دین می‌بیند. ایشان دین را امری فطری می‌داند که

باورهای مابعدالطبیعی در مکتب معنادرمانی فرانکل و ارزیابی آن براساس آرای علامه طباطبائی رحمته الله علیه □ ۱۲۳

به دلیل اتصال به سر چشمه فطرت، هیچ دگرگونی و گمراهی در آن نیست. (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۲ / ۱۲۲) وی همچنین در «رساله‌ای درباره وحی» و «رساله علم امام» بر این مطلب که دین، حقیقتی است که از سوی خداوند در اختیار بشر قرار گرفته تأکید می‌ورزند. (طباطبائی، بی تا: ۱ / ۱۴۸؛ ۲ / ۲۲۷)

درحالی که در دیدگاه فرانکل، گرچه دین اعتقاد به امر فرمادی و خارج از اختیار بشر است اما منشأ اصلی پیدایش آن خود انسان است. بر طبق تعریف وی «دین تکاپوی بشر برای یافتن معنای غایی یا نهایه در زندگی است» (فرانکل، ۱۳۷۵: ۲۲) که باتوجه به وجود دو گزاره «تکاپوی بشری» و «معنای غایی» در این تعریف، آنچه که از مجموعه تعابیر فرانکل در مسئله دین مشهود است، تأکید بر تکاپوی بشری است و کمتر به غایی بودن و منشأ فراانسانی آن توجه می‌شود. درواقع دین به عنوان امر مستقل از خواست انسان‌ها که مافوق بشری است معرفی نمی‌گردد بلکه دین از جایگاه واقعی خود تنزل داده می‌شود و در حدّ یک حقیقت انسانی که حقیقت آن قابل ادراک نیست معرفی می‌گردد.

۲. نگاه ابزارگری و کارکردگرایانه به دین؛ فرانکل در بخشی از سخنان خود تأکید می‌کند که نباید نسبت به دین نگاهی ابزارگونه داشته باشیم، (فرانکل، ۱۳۷۲: ۳۰) درحالی که خود فرانکل، دین را به خاطر نقش آن در معنایابی توصیه می‌کند و نگاهی کارکردگرایانه به دین دارد. درواقع حقیقت دین، همانند حقیقت خداآوری از منظر فرانکل، معنادندگی به زندگی است. فرانکل دین را مطرح می‌کند تا صرفاً از آن به منظور معنابخشی استفاده کند. این رویکرد فرانکل نسبت به دین با دیدگاه اسلامی ناسازگار است. علامه در تفسیر سوره حج آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» (حج / ۱۱) گروهی از مردم را که دین را برای دنیا استخدام می‌کنند و از آن به خاطر خیری که برایشان می‌رساند بهره می‌جویند، در صنف افراد بی‌ایمان و غیرصالح قرار می‌دهد. (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۱۴ / ۳۵۰) بنابراین از نگاه علامه، دین نه به خاطر اینکه در دنیا ما را خیری می‌رساند بلکه از آن جهت که منطبق با واقع است و درصدد کشف حقایق می‌باشد تجویز می‌شود. دین یک امر حقیقی است که توجه کامل به آن موجب سعادت است، دینداری یک وظیفه انسانی است گرچه آثار و نتایج دنیوی و اخروی بی‌شماری دارد که معناداری زندگی یکی از مهم‌ترین آنهاست.

۳. ابهام در تعریف دین و کاملاً شخصی دانستن آن؛ بیان شد که فرانکل دین را جستجوی معنای غایی می‌داند و معنای غایی چیزی است که خارج از حوزه ادراک آدمی است. حال با این تعریف، سؤال پیش می‌آید که چگونه امر غیرقابل فهم می‌تواند منبع معنادهنده به زندگی باشد؟ آیا دین یعنی فقط معنای غایی؟ پس اگر مطابق تعریف، دین مساوی معنای غایی باشد آیا این مصداق پارادوکس نیست که یک چیز در عین معنادندگی، خود هویت مبهم داشته باشد؟

به عقیده فرانکل، معنای زندگی برای هر شخص فردی و منحصر به فرد است، پس معنای غایی نیز به‌عنوان یکی از اقسام معنا، فردی و شخصی خواهد بود، و این با تعاریف برگزیده اکثر دین‌پژوهان که برای دین مشترکات و جامعیت‌هایی قائل‌اند سازگار نیست.

۴. رویکرد پلورالیستی به دین؛ نکته دیگر در مسئله دینداری از نگاه فرانکل، رویکرد پلورالیستی او به دین است، هر چند او به صراحت به این امر اشاره نمی‌کند اما عباراتی در مورد دین بیان می‌کند که چنین برداشتی از سخنان وی می‌شود. از جمله، او در کتاب خدا در ناخودآگاه اشاره می‌کند که مفهوم دین معنای گسترده‌ای را در بر می‌گیرد به‌گونه‌ای که از مفاهیم محدود توسط فرقه‌ها و نهادهای مذهبی فراتر می‌رود، آنها معتقدین را به پرستش خدایی با ویژگی‌های محدود فرا می‌خوانند. (فرانکل، ۱۳۷۵: ۲۲) اما از منظر علامه چنین دیدگاهی هرگز قابل قبول نیست، تنها دین اسلام شایستگی این را دارد تا انسان‌ها را به مقصد و هدف نهایی برساند «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ». (آل عمران / ۸۵)

۵. عدم توجه به کارکردهای شناختی دین: همان‌گونه که در خداباوری هم گفته شد همه توجه فرانکل در خداباوری در معنابخشی این باور انحصار یافته است در مورد دین هم این اشکال وجود دارد. فرانکل از کارکردشناختی و معرفتی دین کاملاً غافل است. حتی اگر مسئله معنا برای ما مهم باشد باید بدانیم معنای اصیل از طریق شناخت‌های دقیق و پایدار صورت می‌پذیرد. بر همین اساس علامه طباطبایی مهم‌ترین هدف دین را «شناخت حقایق جهان ماورا طبیعت معرفی می‌کند (طباطبایی، بی‌تا: ۱ / ۱۸۸) و با استناد به روایت «اول الدین معرفة الجبار» اولین گام دینداری را شناخت خداوند می‌داند. (همان: ۲۱۱)

۶. دین فردی: علامه طباطبایی همواره به محدود کردن دین به امور فردی و عدم توجه به ابعاد اجتماعی آن اعتراض کرده‌اند. ایشان می‌گویند افرادی که دین را «علاقه فردی میان خدا و انسان» معرفی می‌کنند تحت تأثیر غرب قرار دارند و از ابعاد اجتماعی دین غافل هستند. (طباطبایی، بی‌تا: ۲ / ۲۲۷) وی گاهی تصریح دارند به اینکه چنانچه حیات اجتماعی تعدیل شود حیات فردی هم تعدیل خواهد شد. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۳ / ۲۴۸) درحالی‌که - همان‌گونه که گذشت - فرانکل، نگاهی کاملاً فردگرایانه به دین دارد و هیچ‌گونه توجهی به کارکردهای اجتماعی آن ندارد.

۳. جاودانگی

در حوزه مباحث فلسفی از ابدیت‌طلبی با عناوینی همچون «جاودانگی»، «فناناپذیری» و «خلود» یاد می‌شود. در بین فلسفه‌های مطرح در غرب، فلسفه وجودی، بیشتر از سایرین به بحث ابدیت‌خواهی در انسان پرداخته است.

یک. جاودانگی و ارتباط آن با معناداری از نگاه فرانکل

فرانکل در رابطه با انسان و میل او به جاودانگی، بحث هستی و متناهی بودن آن را بیان می‌کند که انسان هستی خود را در حال گذر و ناپایداری می‌بیند و این امر سبب طلب ابدیت از سوی او می‌شود، در مورد میل به ابدیت، معتقد است که باید دیدی خوش‌بینانه به قضیه داشت و از متناهی بودن هستی به نفع خود و برای معنادار کردن زندگی استفاده کرد، گاهی برخی از افراد نگاهی بدبینانه به هستی دارند و نمی‌توانند از ناپایداری آن استفاده صحیحی بکنند، در نتیجه دغدغه فناپذیری آنها تبدیل به دلهره و اضطراب وجودی می‌شود. اما فرانکل با طرح بحث «بقای انرژی روحانی» بر آن است تا این دلهره وجودی را تبدیل به فرصت کند. با وجود اینکه همه امور در این هستی گذرا هستند اما قابلیت ابدی شدن را دارند. به نظر می‌آید که جهان چیزی مانند قانون انرژی روحانی را متجلی می‌کند. هیچ عقیده والایی نمی‌تواند نابود شود. هر یک از ما به‌نوعی می‌داند که گوهر حیاتش در جایی محفوظ و در امان است، به این ترتیب زمان و گذرا بودن سالیان، نمی‌تواند بر معنا و ارزش آن تأثیر بگذارد. (فرانکل، ۱۳۷۲: ۹۱)

در نظام فکری فرانکل، برای ارضای میل ابدیت‌طلبی لازم نیست که چشم به آینده دوخت، بلکه گذشته خود نوعی از تحقق و ابدیت را در دل دارد. گذشته واقعیت محضی است که تحقق یافته است و مطمئن‌ترین نوع بودن و هستی را نشان می‌دهد. در واقع مسئله ابدیت و نسبت آن با زمان‌های حال، گذشته و آینده به مانند ساعت شنی‌ای است که محفظه بالایی نشانگر زمان آینده، دریچه باریک نشانگر زمان حال و محفظه پایینی نمایانگر زمان گذشته است، شن‌های موجود در منطقه بالا باید از روزنه حال عبور کنند و به گذشته و ابدیت بییوندند. هر چیزی که زمان حال را درک کند به‌طور یقین به گذشته خواهد پیوست و برای همیشه در آن جاودانه خواهد شد، به خاطر همین است که فرانکل، ابدیت را در گذشته می‌بیند، (فرانکل، ۱۳۸۳: ۱۰۶) برخلاف بسیاری از فلاسفه وجودی که گذشته را پوچ و هیچ می‌بینند و فقط برای زمان حال موجودیت قائل‌اند، هر چیزی فقط در حال وجود دارند و در هر دو حالت آینده و گذشته محکوم به نیستی است. فرانکل در مورد گذرا بودن زندگی چنین می‌گوید: ممکن است این‌گونه گمان شود که اموری چون مردن، رنج و دلهره، معنای زندگی را از انسان سلب می‌کند، اما باید توجه داشت که وقوع چنین اموری باعث بی‌معنایی نمی‌شود بلکه از دست دادن فرصت‌ها و استعدادها ما را به پوچی می‌رساند، اگر از همه امکانات و استعدادهای فردی به درستی استفاده شود و به شکوفایی آنها بیانجامد، در دفتر گذشته ثبت خواهد شد و به جاودانگی و ابدیت خواهد پیوست. (فرانکل، ۱۳۹۲: ۱۸۷) گذشته نمود حقیقی از همه انتخاب‌ها و تصمیم‌های ماست که هیچ چیزی توان تغییر و از بین بردن آنها را ندارد.

زمان حال، مرز جاودانگی است. لحظه‌ای که شخص تصمیم می‌گیرد و کاری را عملی می‌سازد،

آن را به قلمرو محفوظ و امن گذشته متصل می‌سازد. (فرانکل، ۱۳۷۲: ۱۵۶) بنابراین شایسته است که در زمان حال، به کمک ارزش‌های آفریننده، تجربه‌ای و نگرشی و بهره‌گیری درست از امکانات به معنای صحیح زندگی دست یابیم تا تمام ارزش‌ها را شکوفا سازیم، شکوفاسازی امکانات یعنی ابدی ساختن آنها «اگر امکانات پنهان در حال حاضر، به آن واقعیت‌هایی تبدیل شوند که الی‌الابد در گذشته محفوظ مانده‌اند، آن لحظه ابدی می‌شود این است معنای تمامی شکوفایی‌ها». (همان: ۱۵۶)

اگر در مواجهه با موقعیت‌های پیش‌رو نگاه مثبتی به امور داشته باشیم و آنها را زوال‌پذیر نپنداریم، بلکه ایمان داشته باشیم که آنها در دفتر ابدیت ثبت می‌شوند، دیگر دلیلی ندارد که با مسائلی چون مرگ و پیری، دچار اضطراب گردیم، با پایان زندگی کلیت وجودی انسان کامل می‌شود و این کلیت براساس قانون بقای انرژی تا ابد در گذشته خواهد ماند. چون دفتر ابدیت، قابلیت تغییر و تصحیح ندارد پس شایسته است که دقت بیشتری نسبت به انتخاب‌های خود داشته باشیم و آگاه باشیم که چه چیزی را می‌خواهیم در دفتر ابدیت ثبت کنیم، ما مسئول انتخاب‌هایمان هستیم. (فرانکل، ۱۳۸۳: ۱۱۴)

دو. ارزیابی دیدگاه فرانکل درباره جاودانگی از منظر علامه

نقطه همگرایی دیدگاه فرانکل در زمینه ابدیت انسان، با دیدگاه علامه، پذیرش اصل جاودانگی به‌عنوان یکی از واقعیت‌های هستی انسان است. میل به جاودانگی به‌عنوان یکی از مبانی انسان‌شناختی در دیدگاه علامه، به‌صورت ذاتی در وجود هر انسانی نهفته است. درواقع طلب جاودانگی یکی از فطریاتی است که در انسان وجود دارد اما مهم‌ترین نقدهایی که براساس آراء علامه به ابدیت‌طلبی در مکتب معنادرمانی وارد است عبارت است از:

۱. پذیرش متناهی بودن هستی از سوی فرانکل، درواقع به نفی ابدیت می‌انجامد؛ تعابیر فرانکل از مسئله ابدیت مبهم است، او وقوع جاودانگی را در همین دنیا می‌داند و از سوی دیگر این جهان را فانی و زوال‌پذیر معرفی می‌کند، موضع فرانکل در بحث جاودانگی روشن نیست و باید از او پرسید که چگونه یک امر فانی همچون دنیا می‌تواند بستر و زمینه تحقق ابدیت قرار گیرد؟ همانطور که در بحث مرگ از نگاه فرانکل اشاره شد، مرگ، در تعابیر فرانکل به فنا و نیستی یادشده بود، واضح است که با متناهی دانستن هستی انسان، جایی برای ابدیت باقی نمی‌ماند. درحالی‌که علامه مرگ را صرفاً به معنای انتقال تعریف کرده بود، بر این اساس حیات روحانی انسان اگر اراده خدا به آن تعلق گیرد قابلیت نامتناهی بودن را دارد و در این صورت تحقق ابدیت با مشکل مواجه نخواهد شد.

۲. ابهام در تعبیر «ابقای انرژی روحانی»، فرانکل با اینکه در کتاب *پزشک و روح*، طرح بدیعی را در زمینه ابدیت مطرح کرده (فرانکل، ۱۳۷۲: ۹۱) اما نتوانسته تحلیل روشنی از آن ارائه دهد، علاوه بر اینکه

دلیلی هم بر آن نیاورده است، فرانکل بدون هیچ استدلال و برهانی این تعبیر را مطرح کرده است.

۳. تبیین ابدیت از طریق «ثبت گذشته‌ها»، به‌نوعی فرار از ابدیت واقعی است؛ بیان شد که فرانکل ابدیت را در ابعاد عمل، نام نیک، اثر و آنچه که از انسان صادر می‌شود، می‌داند، ابدیتی که نه در جهان دیگر بلکه در همین جهان طبیعت رخ می‌دهد و در پرونده هر انسانی برای همیشه ماندگار می‌شود. چنین تحلیل سطحی از ابدیت، پاسخگوی نیاز حقیقی بشر به جاودانگی نیست و چنین برداشتی حاصل ضعف مبنایی در توضیح ساحت مجرد انسان، وجود جهان آخرت و ... است. درواقع مکتب معنادرمانی چون نتوانسته تبیین صحیحی از ابدیت واقعی ارائه کند، به چنین تحلیل‌های عوامانه روی آورده است.

این درحالی است که در نگرش قرآنی و به‌تبع آن، دیدگاه علامه، جاودانگی انسان در جهان آخرت انجام می‌پذیرد و دنیای مادی به‌دلیل محدودیت‌هایش اساساً قابلیت و ظرفیت چنین ابدیتی را ندارد.

از نگاه علامه، آینده‌محور است و خلود نفس در آینده پس از مرگ محقق می‌شود اما دیدگاه فرانکل گذشته‌محور است و زمان گذشته بستری برای اجرای جاودانگی است، هر چیزی که قرار است ابدی شود در گذشته ابدی می‌شود و با مرگ فرصت برای پیوستن به ابدیت پایان می‌یابد.

علامه برای اثبات جاودانگی انسان، ضمن توضیح اینکه جاودانگی در حیات اخروی محقق می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱ / ۱۲۶) به دو طریق نقلی و عقلی جاودانگی انسان را تشریح می‌کند:

ادله عقلی ایشان از طریق اثبات تجرد نفس است که با ارائه براهین «علم حضوری به خویشتن»، (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱ / ۱۲۴ - ۱۱۹) «تغییر ناپذیری نفس»، (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۱۰ / ۱۷۵) «بسیط و واحد بودن نفس»، (همان: ۱ / ۵۵۱) به اثبات جاودانگی مبادرت می‌ورزند. علامه، جاودانگی روح را به شیوه فلسفی و بر پایه آموزه «فناناپذیری امر مجرد» به اثبات می‌رسانند. (نصیری، ۱۳۸۹: ۳ / ۱۷۸ - ۱۵۱) بین ساحت وجودی انسان، یعنی جسم و روح، هیچ رابطه‌ای تحت عنوان علت و معلولی برقرار نیست، پس بر این اساس با معدوم‌شدن بخشی، بخش دیگر معدوم نمی‌شود و به بقای خود ادامه می‌دهد.

ادله نقلی نیز، به‌طور کلی آیاتی است که مضمون آنها به ادامه حیات نفس، پس از مرگ، اشاره دارد؛ مثل آیه «وَكَأ تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ» (بقره / ۱۵۴) و آیات دیگر.^۱

به‌طور کلی در باب نقد ابدیت‌طلبی می‌توان گفت تبیین فرانکل از جاودانگی، یک بیان ذوقی است که علاوه بر ابهام، دلیل متقنی برای آن وجود ندارد. به نظر می‌رسد فرانکل با چنین نگاه سطحی به مسئله

۱. «وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ»؛ (سجده / ۱۰) «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَسْكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى». (زمر / ۴۲)

جاودانگی، هدفی جز رهایی انسان از بی‌معنایی و نجات او از پوچی و زوال‌پذیری نداشته است. در اندیشه جاودانگی فرانکل، خداوند هیچ نقشی در ماندگارسازی انسان ندارد و طرح ابدیت از سوی او، فقط توجیهی است برای حل تعارض فناپذیری انسان و معنای زندگی.

نتیجه

دیدگاه فرانکل در زمینه باور به وجود خدا، باور به نیاز بشر به دین و ابدیت‌طلبی انسان با نظریه علامه از جهاتی هم‌پوشانی دارد و هر دو دیدگاه اصل موضوعات مورد اشاره را قبول دارند، اما نحوه تحلیل فرانکل از مسائل مابعدالطبیعه سبب تمایز و واگرایی دیدگاه وی نسبت به نظریه علامه شده است. عقل بشری به دلیل محدودیت‌هایی که دارد قادر نیست مسائل فرانسائی را به‌تنهایی و به‌طور کامل درک کند و برای درک صحیح آن به منبع وحیانی نیاز دارد. رویکرد فرانکل به مسائل مابعدالطبیعه، رویکردی سکولار است و همین امر سبب شده تا دریافت او از مسئله خدا، دین و ابدیت، تحلیلی ناپخته و ناقص باشد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مرکز النشر.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، بی‌تا، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر.
۳. پارسا، محمد، ۱۳۸۳، *زمینه روان‌شناسی نوین*، تهران، بعثت، چ ۲۰.
۴. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۸۹، *لغت‌نامه دهخدا*، ۱۵ ج، تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
۵. خسروشاهی، سید هادی، ۱۳۹۱، *خاطرات مستند سید هادی خسروشاهی درباره علاقه سید محمد حسین طباطبایی*، قم، کلبه شروق.
۶. شولتس، سیدنی آلن و دوان شولتس، ۱۳۹۳، *تاریخ روان‌شناسی نوین*، ترجمه جعفر نجفی زند و دیگران، تهران، دوران.
۷. غرویان، محسن، ۱۳۷۳، *درآمدی بر آموزش فلسفه استاد مصباح یزدی*، قم، شفق، چ ۳.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۷، *تعالیم اسلام*، قم، بوستان کتاب.
۹. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۶، *بدایه الحکمه*، قم، بی‌نا.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۸، *بررسی‌های اسلامی*، ۲ جلدی، قم، بوستان کتاب.

باورهای مابعدالطبیعی در مکتب معنادرمانی فرانکل و ارزیابی آن براساس آرای علامه طباطبایی رحمته الله علیه □ ۱۲۹

۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۲۰ جلدی، **تفسیر المیزان**، تهران، بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی، ۱۳۷۰.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۸، **انسان از آغاز تا انجام**، قم، بوستان کتاب.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین، بی تا، ۱۴۱۶ ق، **نهایة الحکمة**، قم، جامعه مدرسین.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، بی تا، ۱۳۸۶ ش، **بداية الحکمة**، (غرویان)، قم، دار الفکر.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، بی تا، ۱۳۸۷ ش، **مجموعه رسائل**، قم، بوستان کتاب.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، بی تا، ۱۴۱۹ ق، **الرسائل التوحیدیه**، بیروت، مؤسسه النعمان.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین، بی تا، ۱۴۲۸ ق، **الانسان والعقیده**، قم، باقیات.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۸ ق، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ۱۰ جلدی، بیروت، دار المعرفة.
۲۰. فرانکل، ویکتور، ۱۳۹۲، **انسان در جستجوی معنا**، ترجمه مهدی گنجی، تهران، ساوالان، چ ۱.
۲۱. فرانکل، ویکتور، ۱۳۹۰، **انسان در جستجوی معنای غایی**، ترجمه احمد صبوری و عباس شمیم، تهران، آشیان.
۲۲. فرانکل، ویکتور، ۱۳۷۲، **پزشک و روح**، ترجمه فرخ سیف بهزاد، تهران، درسا، چ ۳.
۲۳. فرانکل، ویکتور، ۱۳۸۳، **فریاد ناشنیده برای معنا**، ترجمه مصطفی تبریزی و علی علوی نیا، تهران، فراوان، چ ۲.
۲۴. فرانکل، ویکتور، ۱۳۷۵، **خدا در ناخودآگاه**، ترجمه ابراهیم یزدی، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۲۵. فرانکل، ویکتور، ۱۳۹۲، **معنادرمانی (مبانی و کاربردهای معنادرمانی)**، ترجمه مهین میلانی، تهران، درسا، چ ۳.
۲۶. فلاح، محمدجواد، ۱۳۹۷، **انسان شناسی از منظر علامه طباطبایی**، قم، دفتر نشر معارف.
۲۷. محمدپور، احمدرضا، ۱۳۸۵، **ویکتورامیل فرانکل بنیانگذار معنادرمانی: فرادیدی بر روان شناسی و روان درمانی وجودی**، تهران، دانژه، چ ۱.
۲۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، **آشنایی با علوم اسلامی**، ج ۱، چ ۱۵، تهران، صدرا.
۲۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۵، **منطق و فلسفه**، تهران، صدرا.
۳۰. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۵، **مهروماندگار: مقالاتی در اخلاق شناسی**، تهران، نگاه معاصر.
۳۱. لاندین، رابرت، ۱۳۹۴، **نظریه ها و نظام های روان شناسی**، ترجمه سید محمدی، تهران، ویرایش.

۳۲. یالوم، اروین، ترجمه سیده حبیب، ۱۳۸۹، *روان‌درمانی اگزستانسیال*، تهران، نشر نی.
۳۳. اتکینسون، ریتا و دیگران، ۱۳۹۹، *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*، ترجمه رضا زمانی و دیگران، تهران، رشد.
۳۴. بابایی، رضا، ۱۳۸۲، «زندگی به روایت مرگ»، *نقد و نظر*، دوره هشتم، ش ۲۹ و ۳۰، زمستان.
۳۵. علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۸۶، «معنای معنای زندگی»، *نامه حکمت*، سال پنجم، ش ۱.
۳۶. مظاهری‌نژاد فرد، گلناز و دیگران، ۱۳۹۹، *رویش روان‌شناسی*، سال نهم، ش ۴، شماره پیاپی ۴۹.
۳۷. نصیری، منصور، ۱۳۸۹، «نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبایی»، *نقد و نظر*، سال پانزدهم، ش ۳، پاییز ۸۹.
۳۸. یعقوبیان، محمدحسن و حسن قاسم‌پور، ۱۳۹۸، «تحلیل و بررسی چیستی باور»، *معرفت فلسفی*، ش ۱، پاییز ۹۸.
39. Heidegger, Martin, 1962, *Being and Time*, tr. J. Macquarrie and E. S. Robinson. S. C. M, London; Harper, New York.
40. Nietzsche, Friedrich, 1954, *The Joyful science*, trans. In W. Kaufman (ed), *The Portable Nietzsche*, New York, Viking.
41. Wittgenstein, Ludwig, 1979, *Notebooks*, G. H VonWright & G. E. M. Anscombe (eds.), Oxford: The University of Chicago Press.
42. Yalom I d: *Staring at the sun*; San Francisco, Ca: Jossey-Bass, 2008.