

این رویکرد نوین به اندیشه ورزی فلسفی که کی‌یرکه‌گور آغازگر آن بود «اگزستانسیالیسم» یا هستی‌گرایی نام گرفت و نه تنها عالم فلسفه را دگرگون ساخت بلکه بر دو حیطه دیگر از عالم اندیشه یعنی الهیات و روان‌شناسی نیز تأثیری بسزا و ژرف نهاد. در واقع متألهان مسیحی و روان‌شناسان با بهره‌گیری از مفاهیم اگزستانسیالیستی روشی نوین برای روی آوردن خود یافتند.

روان‌شناسی هستی‌گرایی که سومین مکتب در روان‌درمانی است، با اصالت بخشیدن به «جنبه وجودی آدمی»، راه سومی در شناخت شخصیت انسان و ساختمان روانی او ارائه کرد و نشان داد که ریشه رفتارهای انسان را باید در خود او جستجو کرد، نه در تحلیلهای تجزیه‌گرایانه و روانکاوانه فرویدی (مکتب اول) و نه در تحلیلهای رفتارگرایانه (مکتب دوم) که انسان را موجودی شرطی می‌داند. بر مبنای اگزستانسیالیسم «انسان موجود مختاری است که حقیقت وجودی او بر اساس مسئول بودنش تفسیر می‌شود»^(۴)، بر خلاف درک روانکاوانه و رفتارگرایانه از انسان که او را در هاله‌ای از محرکها و انگیزه‌های بیرونی که در اختیار فرد نیست فرو می‌برد.

مهمترین اصل در روان‌شناسی هستی‌گرایی «وقوف انسان به خویشتن» خود است. این خودآگاهی و وقوف هر دو ساحت وجودی او را فرا می‌گیرد و در سایه این هشجاری به خود واقعی (actual) (آنچه هست) و فاصله‌ای که با خود حقیقی (آنچه باید و می‌تواند باشد) دارد در یک خود برانگیختگی^(۵) تلاش می‌کند تا با انتخاب روشهایی به «خود حقیقی» خود نزدیکتر شود و این یعنی معنا بخشیدن به زندگی که از مهمترین دغدغه‌های انسان - و روان‌شناسی اگزستانسیالیسم - است. به هر میزان که آدمی وقوف بیشتر و عمیقتری به ساحت‌های 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.

در این نوشتار ضمن آشنایی اجمالی با فرانکل به عنوان پایه‌گذار مکتب روان‌درمانی «معنی‌درمانی» و آگاهی از دیدگاههای او درباره معنی زندگی - درد و رنج - مرگ و جاودانگی - آزادی، همت اصلی نویسنده مصروف توضیح عقاید فرانکل درباره تعریف دین - زمینه‌های بروز دینداری - تعریف خدا - نحوه‌های دینداری - تحول دینداری و نسبت دین و روانشناسی می‌شود.

۱- اگزستانسیالیسم و فرانکل

۱-۱- بستر ظهور اگزستانسیالیسم (Existentialism)

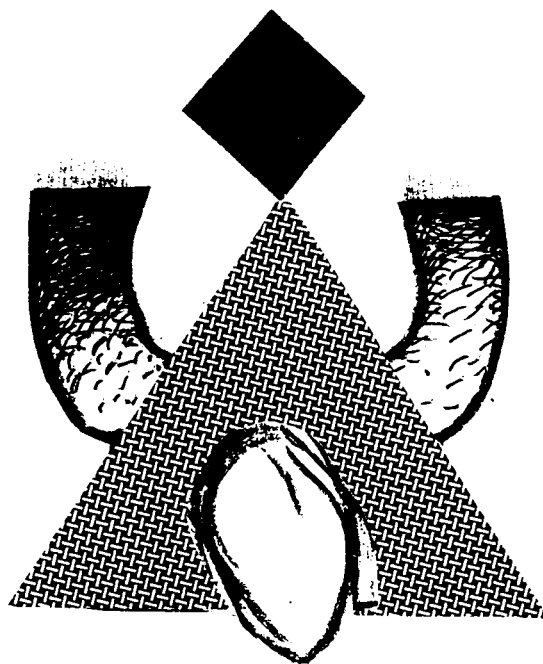
در آستانه قرن نوزدهم میلادی جهان اندیشه در موضعی قرار گرفت که نه بحثهای ذهن شناختی فلسفه جدید (از دکارت تا کانت) توانایی پاسخگویی به سوالات اساسی طرح شده را داشت و نه نظام فکری فلسفه قدیم (فلسفه ارسطویی) که به هستی از دیدگاه موجود بماهو موجود می‌نگریست. اگر چه همچنان پرسش از معنای هستی و هستی بشر و چیستی این هستی اساسیترین مشکل اندیشه بشری بود ولی این سؤال «از یک مفهوم عام انتزاعی عقلی با بداهت ذاتی و غیر قابل تعریف»^(۱) به نام «وجود» نبود، بلکه پرسش از هستی ملموسی بود که فراجنگ هر انسانی می‌آید. به دیگر سخن، آدمی خود را همچون سایر موجودات در متن هستی حس می‌کرد و مانند هر موجود دیگری در معنای هستی مشارکت می‌ورزید. چرا که «انسانها تماشاگران هستی نیستند بلکه شرکت‌کنندگان در آنند»^(۲) و پرسش او دقیقاً از همین هستی ملموس بود. زیرا آدمی «نه فقط هست، بلکه فهمی دارد از آن که کیست و مسئولیتی دارد برای آن که هست»^(۳).

۲-۱-۲-۱- روش فرانکل: معنی درمانی (Logotherapy)

فرانکل با پایه‌گذاری مکتب روان‌درمانی خود بر «لوگوتراپی» یا معنی‌درمانی بر معنی هستی انسان و جستجوی او برای رسیدن به این معنی تأکید دارد. بنابر اصول لوگوتراپی، تلاش برای یافتن معنی در زندگی اساسی‌ترین نیروی محرکه هر فرد در دوران زندگی او است»^(۷) و لذا معنی‌جویی به عنوان نیرویی متضاد با «لذت‌طلبی» فرویدی و «قدرت‌طلبی» آدلری، اولین پایه معنی‌درمانی به شمار می‌آید. از آنجا که «معنای بی پایان زندگی، رنج و محرومیت و مرگ را نیز فرا می‌گیرد، در واقع همین لحظات سخت است که ارزش درونی هر فرد را محک می‌زند»^(۸). به دیگر سخن، اگر زندگی دارای مفهومی باشد، رنج هم باید معنا داشته باشد و اساساً زندگی بشر بدون رنج و مرگ کامل نخواهد شد، پس نباید رنج و مرگ را امری مذموم شمرد و برای از بین بردن آن تلاش کرد بلکه می‌بایست جایگاه واقعی هریک را شناخت و آن را در جای خود پذیرفت. از این روی، لوگوتراپی می‌کوشد فرد را قادر به ساختن خود و جهان پیرامونش نماید تا چنان زندگی کند که گویی بار دومی است که دنیا آمده و اینک در صدد رفع خطاهایی است که در زندگی نخست مرتکب شده بود.

۳-۱- مفاهیم اساسی معنی‌درمانی

در بحث از مفاهیم اساسی که فرانکل برای معنا‌درمانی طرح می‌کند، قبل از هر چیز باید نهایی که او از انسان در نظر دارد، جستجو شود. به بیانی دیگر می‌دانیم که بر مبنای اگزیستانسیالیسم، انسان طی یک خودانگیختگی از «خود واقعی» به سوی «خود حقیقی» خود حرکت می‌کند و همه تلاش روان‌درمانگر، هدایت صحیح او در این مسیر می‌باشد تا فرد را در تمییز «خود»های موهوم و غیر حقیقی (ناخود) از «خود حقیقی» یاری رساند. از این رو بایستی «حقیقت انسان» را در نظر فرانکل جویا شد. وی تصریح دارد «حقیقت اساسی انسان بودن این است که انسان همواره متوجه شخص یا چیز



۱-۲-۱- آشنایی با فرانکل (۱۹۰۵-۱۹۹۷)

ویکتور امیل فرانکل (Victor E. Frankl) از جمله روان‌شناسان اگزیستانسیالیستی است که از چند جهت اهمیت دارد: اولاً او ماکرو تئورسین است.^(۶) ثانیاً از پیشگامان روان‌شناسی هستی‌گرایی است. ثالثاً از جمله کسانی است که به امر دین و روان‌شناسی دین پرداخته از آنجا که اندیشه او مسبوق است به آرای مهم و مؤثری چون روان‌شناسی ویلیام جیمز، کارل گوستاو یونگ و زیگموند فروید، در یک مقایسه تطبیقی تشابه‌ها و اختلافهای بسیاری آشکار می‌گردند که از نظر فرانکل و نگارنده دورنمانده است. نکته مهم دیگر درباره این روان‌شناس و روان‌پزشک برجسته اتریشی (وین) آن است که آرا و نظریه‌های او در کوره تجربیات سخت سالهای اسارتش در اردوگاههای کار اجباری و مرگ «داخائو» و «آشویتس» آبدیده شده و به خوبی محک خورده است. نمونه بارز این سخن شخصیت خود او است که هرگز در هیچ لحظه‌ای از آن لحظات جانفرسا ایمان و باور خود را به معنای زندگی و ارزش رنجهایی که ناگزیر از تحمل آنها بود، از دست نداد.

دیگری غیر از خودش است: معنایی که به تحقق بپیوندد. انسان دیگری که با آن رویه رو شود. آرمانی که بدان خدمت کند و یا شخصی که به وی عشق بورزد. آدمی نه با صرف توجه به تحقق خویشتن که با فراموش کردن خود. چشم پوشیدن از خود و وقف خود در توجه به غیر است که به مقام تحقق معنای عمیق زندگی نایل خواهد آمد.» (۹)

I - معنی جویی

«نظریه‌های انگیزش، بشر را موجودی می‌انگارد که در مقابل محرک یا فشارهای درونیش واکنش نشان می‌دهد، غافل از آنکه آدمی به سؤالاتی که زندگی از او می‌پرسد پاسخ می‌دهد و معنایی که زندگی تقدیم وی می‌کند به مرحله اجرا در می‌آورد. اهمیت این پرسشها تا بدان حد است که پاسخگویی به آنها (بر خلاف قول آبراهام مزلو) ربطی به برآورده شدن نیازهای اولیه (۱۰) ندارد. زیرا حتی هنگامی که این نیازها برآورده نشده است نیز نیاز متعالی چون معنی‌جویی بسیار ضروری است و این امر حاکی از آن است که نیاز به معنی جویی از دیگر نیازها مستقل است. به گونه‌ای که آن را نه می‌توان به دیگر نیازها افزود و نه می‌توان از آنها کم کرد. یعنی تلاش برای یافتن معنایی در زندگی، نیروی اصیل و بنیادی (پدیداری صرفاً انسانی) است. نه توجیهی ثانوی از کششهای غریزی.» (۱۱)

II - معنی زندگی

گرچه معنی جویی در وجود بشر نهفته است ولی آیا زندگی را معنایی هست؟ آیا می‌توان از معنی زندگی تعریف روشنی ارائه داد؟ واقع آن است که بر مبنای نظریه فرانکل - باور معنای زندگی «اشراقی» (۱۲) است که بر زندگی هر فردی می‌تابد و اگر فرد نسبت به آن هشیار باشد زندگی را روشن خواهد کرد. کسی نمی‌تواند به زندگی دیگری معنا بخشد زیرا «معنای

زندگی امری شخصی است. نه عام، لذا هر انسانی باید خود به دنبال یافتن معنای زندگی خود باشد» (۱۳) و به دلیل همین شخصی بودن معنای زندگی است که «پرسشهای مربوط به آن را با عبارات گسترده و کلی نمی‌توان پاسخ داد. بلکه هر فردی دارای وظیفه و رسالتی ویژه در زندگی است که تنها خود او می‌تواند آن را تحقق بخشد. بدون تصور هرگونه جانشینی برای وی زیرا زندگی قابل برگشت نیست.» (۱۴) بدین ترتیب «هر موقعیت از زندگی فرصتی طلایی است که گره‌ای به دست انسان می‌دهد تا شانس گشودن آن را داشته باشد.» (۱۵)

«براین اساس، انسان آن کس نیست که می‌پرسد «معنای زندگی چیست، بلکه کسی است که این پرسش از او می‌شود. زیرا این خود زندگی است که این سؤال را به آدمی عرضه می‌کند و انسان می‌باید با پاسخ دادن به زندگی جوابی برای «چرا» بی زندگی بیابد.» (۱۶) نکته درخور توجه آن که حتی «ناامیدی به خاطر تهی و خالی از معنا بودن ظاهری زندگی یک دستاورد بزرگ انسانی است نه یک روان رنجوری روان‌زادی و «قدرت جویی» (مهمترین اصل در روان‌شناسی آدلر) و آنچه ممکن است «لذت جویی» (مهمترین اصل در روان‌شناسی فروید) خوانده شود، هر دو جایگزینی برای یک معنا جویی ناکام مانده می‌باشند.» (۱۷) گرچه اینکه شرایط چه تأثیری بر معنی جویی در زندگی دارند نسبت بین ارزشها و معنایی چگونه است و خلأ وجودی و ناکامی وجودی در معنی جویی چیستند. مطالبی است که از حوصله این مقال خارج بوده و طالبان را به گفتار مبسوط فرانکل در این زمینه ارجاع می‌دهیم. (۱۸)

تحقق معنای زندگی از سه راه ممکن است:

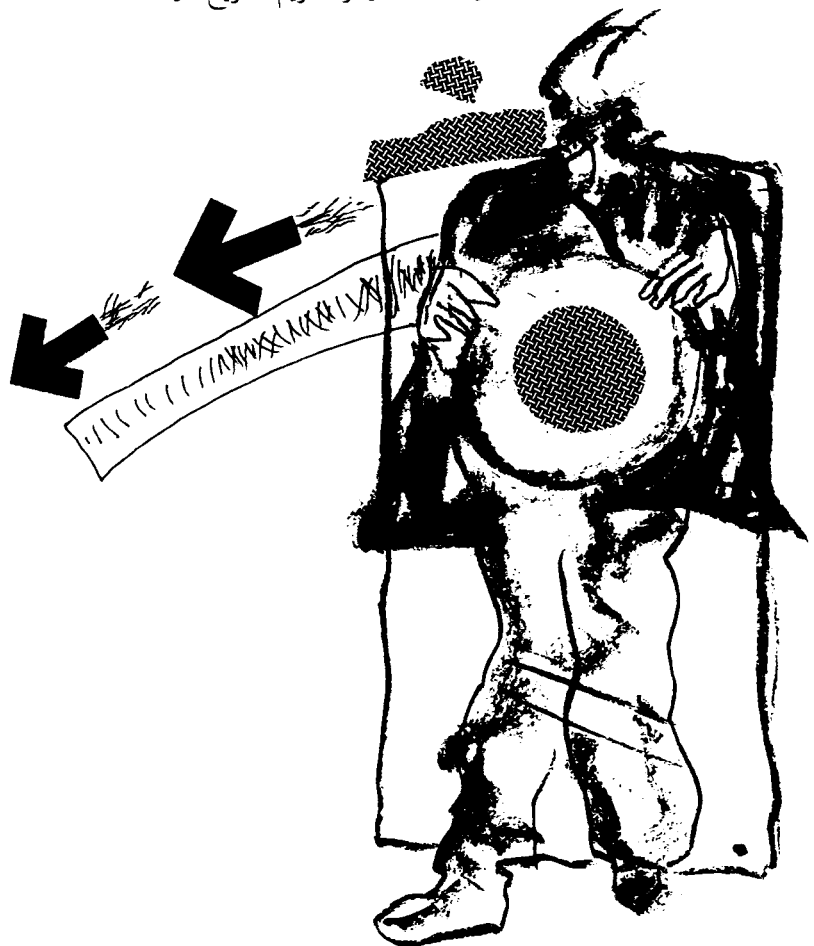
- انجام کاری ارزشمند

- کسب تجربه‌های والایی چون برخورد با شگفتیهای طبیعت و فرهنگ و... و یا درک فردی دیگر. یعنی عشق ورزیدن به او.

- تحمل درد و رنج

می‌دانیم که بر مبنای اندیشهٔ اگزیستانسیالیستی، پدیدهٔ عشق (Love) و پدیدهٔ رنج (Suffering) هر دو پدیده‌هایی خاص انسان هستند و ترجمه امری چون «عشق» به «سائقه یا غریزه جنسی که مشترک انسان و حیوان است فقط می‌تواند راه را بر درک صحیح آن ببندد»^(۱۹) عشق امری شهودی است و همواره با کسی یا چیزی بی‌همتا و ویژه سروکار دارد. از اعماق ناهشدار روحانی ریشه می‌گیرد و تنها راهی است که از طریق آن می‌توان به اعماق وجود انسانی دیگر دست یافت.

رنج نیز گرچه گریزناپذیر است و «از سر جبر به سراغ انسان می‌آید»^(۲۰) درمان ناپذیر است و در زندگی بشر قابل ریشه کن شدن نیست ولی از مهمترین مسائل و دغدغه‌های آدمی است. در واقع رنج از پایان علم، آغاز می‌شود. زیرا با علی‌الاصول علم را توانایی حل آن نیست (مثل مرگ) و با امکانات فعلی فن‌آوری قدرت چاره اندیشی ندارد. (مثل برخی بیماریها از قبیل سرطان). این سخن بدان معنا است که رنج سرنوشت آدمی و همزاد و همراه اوست که گریز و گزیری از آن نیست. خداوند متعال در قرآن کریم تصریح دارد «لَقَدْ خَلَقْنَا



الإنسان في كَيْلِهِ»^(۲۱) (همانا نوع انسان را در رنج و مشقت آفریدیم). همچنین آدمی در رنج بردن غریب است و «باید این حقیقت را بپذیرد که در رنج بردن تک و تنهاست»^(۲۲) خود این غربت نیز یکی از رنجهای انسان است، اینکه «هیچ کس نمی‌تواند او را از رنجهایش برهاند و یا به جای او رنج ببرد»^(۲۳) [چراکه رنج بردن هم امری شخصی (privet) است]. بین دو فرد مرزی وجود دارد که افراد را در جنبه‌های خاصی، منحصر به فرد (و تنها) می‌نماید و بنابراین «همیشه فاصله‌ای هست»^(۲۴) «تنها فرصت موجود در نحوهٔ مواجهه با مشکلات است»^(۲۵) برخی در برخورد با مشقتها با خوش‌بینی ساختگی (مثل پناه بردن به مواد مخدر یا فرو رفتن در گذشته و نادیده انگاشتن وضعیت زمان حال) خود را به غفلت می‌زنند و در واقع هرگز زمان «حال» را درک نمی‌کنند و عده‌ای خود را می‌بازند و تسلیم محض حوادث می‌شوند بی آنکه تلاشی برای کاهش سختیها از طریق درمان و یا تسکین آن بکنند. هر دو قشر گرفتار اشتباه شده‌اند و آن حذف مسئله به جای حل آن است. در حالی که اگر آدمی بداند چرا و برای چه رنج می‌کشد و پاسخی واقعی به شرایط موجود بدهد به سمت «عمیق‌ترین و ژرفترین معنای زندگی و برترین ارزشها رهنمون می‌شود»^(۲۶) در این حالت نه تنها رنج آزار دهنده نیست بلکه وسیله‌ای است برای هدایت به سمت کمال معنوی و در واقع همین لحظات سخت است که ارزش درونی هر فرد را محک می‌زند. و وقتی «رنج بردن فرصتهای پنهانی و نادر برای دستیابی به کمال دارد» یعنی نه تنها مذموم نیست بلکه آثار مثبت بسیاری نیز دارد. به دیگر سخن می‌توان گفت بر مبنای نظر فرانکل هر شری در نظام کل عالم، خیری در خود نهفته دارد (و این یکی از روشهای توجیه شرور در عالم است) پس سخن او توصیفی (descreption) از واقعیتی است که او آن را توصیه (Normation) می‌کند.

در حقیقت دو گونه پاسخی که به رنج داده می‌شود، بستگی به تلقی فرد از زندگی و محیط پیرامون او دارد. این دو

«همبسته» یکدیگرند یعنی چگونگی برخورد آدمی هنگام رنج بردن هم به آن معنا می‌دهد و هم این معنای رنج، معنای زندگی وی را عوض می‌کند. اگر آدمی خود را در زندگی هدفمند ببیند، صاحب کرامت و حرمت در زندگی می‌گردد و لذا در رویارویی با تأثیرات محیط همواره آزادی معنوی خود را حفظ می‌کند و حق‌گزینش عمل را از دست نمی‌دهد، بنابراین موضعش در برابر آنچه از جانب خداوند می‌رسد نعمت دانستن آن است (ولو اینکه این نعمت در قالب رنج و تعب باشد) و از این روست که امام حسین «ع» در واپسین لحظات زندگی مبارکش فرمود: **«إِلَهِي رِضًا بِرِضَائِكَ، ضَايِرًا عَلَيَّ بِلَايِكَ...»**. اما شخصی که خود را اسیر عوامل و شرایط محیطی - اعم از زیستی، روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی - آنها به نحو تصادفی می‌انگارد قهرآ از آزادی خود برگزینش شیوه مواجهه با رنج چشم پوشیده و همواره خود را در تنگنا و فشار می‌بیند و هر امری برای او آزار دهنده تلقی می‌شود. نه در شادبها و خوشبها حفظ تعادل می‌کند و نه در سختبها تاب مقاومت دارد. در شادمانبها غرق در خرسندی گشته، به زمین و زمان مباحثات و فخر می‌فروشد، در رنجها و ناکامبها از جهان و جهانیان قطع امید کرده به یأس و ناامیدی می‌گراید. حال آنکه این فراز و نشیب، این بالا و پایین شدن و یُسْر و عُسر همه برای آن است که به هیچ کدام دل نبازی که هر دو گذرایند: **«لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَيَّ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ»** (۲۷) (تا هرگز بر آنچه از دست شما رود دل‌تنگ نشوید و به آنچه به شما رسد دلشاد (مغرور) نگردید).

میرایی و جاودانگی

از اساسیترین رنجهای آدمی، مرگ است زیرا در جریان زندگی همواره خود را در حال گذر میان دو عدم - گذشته‌ای که از دست رفته و آینده‌ای که هنوز نیامده است - حس می‌کند و «تنها چیزی که برایش وجود دارد «لحظه» زمان «حال» است» (۲۸) و از سوی دیگر رنج و میرندگی و پریشانی، زندگی را دچار تنش و اضطراب می‌کند و آرامش را از انسان می‌گیرد،

پس چگونه می‌توان معنایی برای زندگی چیست؟ آیا می‌توان علی‌رغم این گذرایی و این سختبها به زندگی معنایی واقعی بخشید؟ و برای مرگ و رنجهای اساسی که بشر با آنها دست به گریبان است توجیهی یافت؟

پاسخ هستی‌گرایی «تکیه بر زمان حال است هر چند گذرا باشد. زیرا آنچه در زندگی واقعاً از کف می‌رود امکانات و توانائیهاست. معنی درمانی، با عطف توجه به گذرایی هستی و وجود انسانی، به جای بدبینی و انزوا، انسان را به تلاش و فعالیت فرا می‌خواند. بدبین کسی است که هر روز با ترس و اندوه به تقویم خود چشم دوخته، برگی از آن را جدا می‌کند و با جدا کردن هر برگ، به پایان رسیدن تدریجی تقویم را انتظار می‌کشد. اما فردی که به زندگی از دیدگاهی فعالانه می‌نگرد، نه تنها برگهای کنده شده تقویم زندگی را دور نمی‌ریزد بلکه بر پشت هریک از آنها یادداشت مهمی نیز می‌نگارد تا به تدریج تقویم زندگیش از «ناشده‌ها» و «ناکرده‌ها» به «شده‌ها» و «کرده‌ها» تبدیل شود. پس او نقش خود را در زندگی فعالانه ایفا کرده و از عمر پشت سرگذاشته خود شادمان است. بنابراین چنین گذشته‌ای نمی‌تواند موجب غبطه‌ها و رشکها باشد. چرا که گرچه همه چیز و همه کس گذرا است اما جاودانه نیز هست.» (۲۹) به تعبیر دیگر هر فعلی به محض وقوع ابدی می‌گردد و ما مجبور نیستیم کاری برای ابدی شدن انجام دهیم. همین که کاری انجام شد و حادثه‌ای رخ داد، ابدیت کار خود را انجام می‌دهد ولی مسئولیت ما در این است که توجه کنیم چه کاری را برای انجام دادن انتخاب کرده‌ایم، چه چیزی را برای اینکه بخشی از گذشته شود و به مرز ابدیت وارد شود برگزیده‌ایم. «جهان دفتری است که ما آن را دیکته می‌کنیم و همه چیز در این دفتر ابدی ثبت خواهد شد. دفتری که طبیعتی هیجان‌انگیز دارد، چون زندگی هر روز از ما سؤال می‌کند و ما باید پاسخگو باشیم. یعنی زندگی یک دوره طولانی سؤال و جواب است و تنها هنگامی می‌توان پاسخ مناسب داد که پاسخها برای زندگی باشد یعنی مسئولانه باشد.

می‌آورند تا از آن ناامنی بخش بالا به ایمنی قسمت پائینی برسند و آرامش یابند و لذا در مرز عبور (بخش میانی) همواره تراکم شدید است.

آخرین فرایند در جریان حیات، مرگ است. در مرگ که دربرگیرنده همه حوادث و جریانات گذشته فرد است جسم و فکر [روح] از دسترس فرد بیرون رفته و تغییر ناپذیر می‌گردد. آدمی انعکاس روانی بدنی خویش را از دست می‌دهد و تنها خویشتن روحانی‌اش باقی می‌ماند. به دیگر سخن همان‌گونه که انسان با نهادن خیری در گذشته آن را واقعیت بخشیده از خطر گذرا بودن می‌رهاند، همان‌طور هم در لحظه مرگ خود را به واقعیت مبدل می‌کند و به ابدیت می‌پیوندد. پس تولد و آغاز حیات به معنای واقعیت یافتن نیست بلکه مرگ چنین امری را تحقق می‌بخشد. چه «خویشتن انسان یک «بودن» نیست، یک «شدن» است»^(۳۲) و این «شدن» هنگامی کامل می‌شود که زندگی به کمال «مرگ» آراسته گردد. گویی که مرگ آخرین مرز «حال» برای پیوستن به ابدیت است. زیرا گرچه مُهرپایانی است بر همه استعدادهای و تواناییها، در عین حال سند معتبری است برای جاودانه شدن آدمی و در واقع «در لحظه مرگ است که آدمی «خویشتن» خود را خلق می‌کند»^(۳۳) و با پیوستن به ابدیت باقی می‌شود.

«و ترسیم از مرگ

مرگ پایان کیوتر نیست

مرگ وارونه یک زنجیر نیست

مرگ در ذهن افاقی جاری است

مرگ در آب و هوای خوش اندیشه نشیمن دارد

و همه می‌دانیم

ریه‌های لذت، پر اکسیژن مرگ است»^(۳۴)

III آزادی

آزادی یکی از اساسیترین پدیدارهای اختصاصی انسان است که نشانگر «تواناییهای آدمی برای جدا کردن خویشتن او از خود است»^(۳۵). یعنی آدمی می‌تواند فارغ از قید و بند



اگر چه دفتر ابدیت هرگز گم نمی‌شود ولی این دفتر را هیچ‌گاه تصحیح نیز نمی‌توان کرد.^(۳۰) از آنجا که همه چیز برای همیشه در گذشته انباشته می‌شود، حساسیت و ظرافت مطلب در آن است که آنچه می‌خواهیم با بخشی از گذشته کردن به آن رنگ ابدیت بزنیم، درست و از سر مسئولیت‌پذیری انتخاب کنیم. شر گذرا بودن زندگی هم همین است: همه چیز به سرعت در گذراست تا از نیستی آینده به ایمنی گذشته پناه برد و به این جهت در گذرگاه و روزنه تنگ «حال» تراکم وجود دارد. زمان حال مرز بین آینده غیر واقعی و واقعیت ابدی گذشته است. به تعبیری «زمان حال مرز «ابدیت» است و گسترده ابدیت تنها تا زمان حال و تا لحظه‌ای است که ما به چیزی اجازه ورود به آن را می‌دهیم»^(۳۱) این عبور از زمان حال را به خوبی می‌توان به ساعتهای شنی قدیم تشبیه کرد. همه شنهای بخش بالائی با فشار به دهانه تنگ میانی هجوم

۲- دین و دینداری

دین از پدیده‌های پیچیده‌ای است که با تکیه صرف بر بخش «هشیار» روان قابل توجیه و تبیین نبوده و نیست. از این رو، تا قبل از کشف ناهشیار، روان‌شناسان در توضیح این پدیده انسانی ناکام بودند. فروید با کشف ناهشیار، فراخترین ساحت وجودی آدمی را که گرچه ناشناخته بود ولی مبنای شکل‌گیری همه رفتارها و عملکردهای او بود بر ملا کرد و به خوبی نشان داد که منشأ افعال آدمی برخاسته از بُعد ناهشیار است. هرچند چنان مفتون این کشف بزرگ شد که دو مشکل اساسی را نادیده گرفت. نخست آنکه با غریزی کردن ناهشیار، دامنه آن را بسیار تنگ و محدود کرد و سپس با رنگ زدن به عقده ادیپ و مسائل جنسی به کلی آن را ناکارآمد ساخت و لذا هیچ‌گاه نتوانست در تحلیل نقش این بیکرانه وجود آدمی در دین موفقیتی کسب کند. تحلیل او از دین تحریفی از دین بود که در نهایت مقبول جامعه علمی و خصوصاً روان‌شناسان نیفتاد و دیگران را بر آن داشت تا ایرادات وی را با حفظ اصل وجود «ناهشیار» برطرف نمایند.

از جمله این روان‌شناسان یونگ است که دو تلاش عمده و مهم انجام داد: اول آنکه ناهشیار را از حالت شخصی - غریزی - بیرون برد و به آن جنبه «نوعی» بخشید تا آن را گسترده‌تر سازد. دوم آنکه عقده ادیپ را از سر راه برداشت و به ناهشیار هرگز جنبه جنسی نداد. این تلاشها گرچه این ساحت وجودی را گسترش بخشید ولی یک اشکال همچنان باقی ماند. اینکه در پس ناهشیار جمعی نیز - همچون ناهشیار شخصی و غریزی - جبری نهفته است که سرنوشت آدمی را پیش از تولد به دست می‌گیرد و آینده را بر مبنای گذشته رقم می‌زند. لذا «ناهشیار جمعی» که از این حیث فرویدی است مانند آن از تبیین بخش عظیمی از ساحت‌های وجودی آدمی ناتوان گشت. اگر ناهشیار فرویدی دایره‌ای باشد، ناهشیار یونگی دایره‌ای با شعاع بزرگتر است که همچنان فقط بخش اندکی از وسعت بیکرانه ناهشیار آدمی را شامل می‌شود. زیرا به هر حال به

شرایط در برابر مسائل و موانعی که با آنها مواجه می‌شود، اتخاذ موضع کند و در واقع تصمیم بگیرد که تسلیم شود تا شرایط سر نوشتش را تعیین کنند یا ایستادگی نماید و بر آنها غلبه یابد تا پا به بعد انسانی بگذارد. همه کسانی که «با تلقی بشر به عنوان قربانی شرایط می‌خواهند او را از گناهی تیره کنند، شرافت انسانی او را نادیده گرفته‌اند».^(۳۶) حال آن که «گناه کردن» و «غلبه بر گناه» از ویژگیهای ممتاز آدمی و حاکی از مسئولیت‌پذیری اوست. به دیگر سخن، آزادی همه کلام و تمام حقیقت نیست بلکه تنها نیمی از کل و جنبه منفی آن است، نیمه دیگر و بُعد مثبت این پیکره مسئولیت‌پذیری است. چه، آزادی افسار گسیخته و مهار نشده صرفاً به خودکامگی و استبداد محض می‌انجامد و آنچه بایستی این ره‌اندگی را کنترل نماید پذیرفتن مسئولیت از جانب فرد طالب آزادی است. و این یعنی توجه داشتن به هر دو عنصر آزادی: «آزادی از چه؟» و «به چه؟». «عنصر «از چه» عبارت است از آزادی از وادار شده به حرکت - و «به چه» عبارتست از مسئول بودن آدمی و وجدان داشتن او».^(۳۷)

IV ناهشیار روحانی (Spiritual unconscious)

«تحلیل وجودی با کشف ناهشیار روحانی از ورطه‌ای که روانکاوی در آن در غلتیده بود، یعنی تحویل ناهشیار به نهاد (Id)، دوری گزید. فروید تنها ناهشیار غریزی (Instinctual Unconscious) را دید و با نادیده گرفتن بُعد روحانی ناهشیار، آن را بدجلوه داد، در حالی که بعد روحانی وجود نیز ناهشیار است. علاوه بر این، وجود یا بودن اساساً ناهشیار است زیرا بنیان وجود هرگز نمی‌تواند به طور کامل منعکس گردد و لذا نمی‌تواند به طور کامل آگاه از خود گردد. به این ترتیب این واقعیت که نمی‌توان انسان را موجودی کاملاً خردگرا به حساب آورد در معنا درمانی پذیرفته شده است بدون آن که به سوی دیگر طیف که بت‌سازی غیر عقلانی غریزه است در افتد که روانکاوی افتاده است».^(۳۸)

تجربه اجداد ما محدود می‌گردد و آن گشادگی واقعی روان آدمی را نمایان نمی‌سازد.

کوشش فرانکل بر آن است که ضمن نادیده نگرفتن این کشف بزرگ از آن اشکالها و تنگ نظریها هم رهایی یابد و به این سبب ناهشیار روحانی (Spiritual unconscious) را طرح می‌کند. ناهشیار جنسی فروید و ناهشیار جمعی یونگ صرفاً تحلیل تجربه‌های این سوی آدمی است ولی او به افق دیگری از ساحت وجودی آدمی چشم می‌دوزد که معنوی - روحانی

است و امور والا و متعالی چون معنی جویی، عشق، آزادی، اختیار، مسئولیت‌پذیری، وجدان، ابدیت طلبی و... را برخاسته از این ساحت والای وجودی بر می‌شمارد که ریشه در اعماق ناهشیار دارد. بدین ترتیب آدمی نه محکوم عوامل جبری گذشته است و نه حتی اسیر وراثت و دوران کودکی و «وراثت را ارزشی بیشتر از سنگهایی که از جانب سازنده رد یا پذیرفته می‌شوند، نیست و صد البته که خود سازنده از سنگ درست نشده است. به همین ترتیب نقش دوران کودکی از وراثت هم



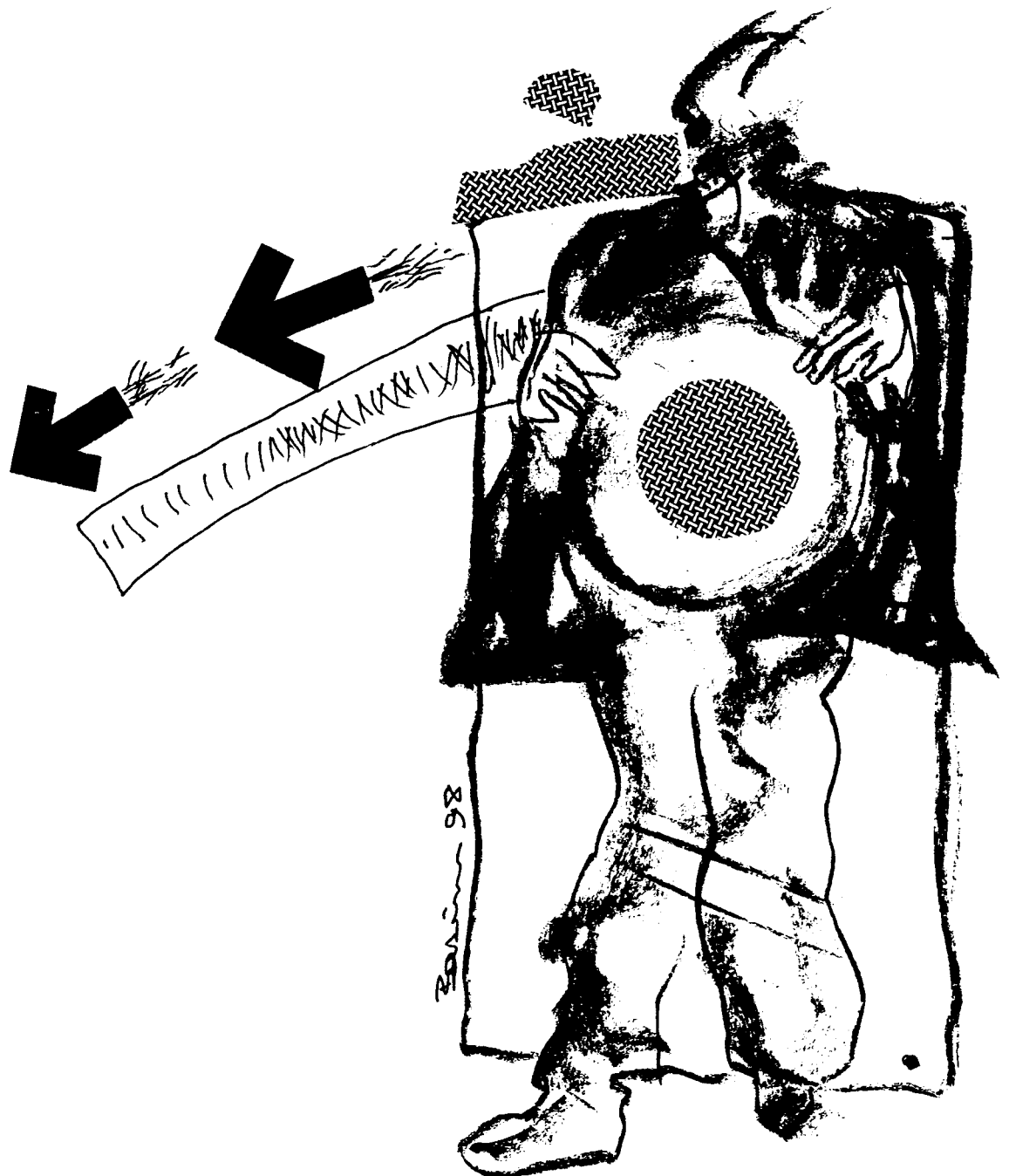
کمتر است» (۳۹) (بر خلاف رأی فروید).

در مواجهه با دین و دینداری نیز همین نظر را دارد و از آنجا که همچون سایر روان‌شناسان نمی‌تواند به همه وجوه و جنبه‌های دین توجه کند (چون اساساً روان‌شناسی چنین شأنی ندارد)، تنها به جنبه‌های رفتاری آن می‌پردازد و لذا در زمینه منشأ و خاستگاه دین، تعریف دین، تحول دینی، آثار دین و تعارض علم و دین به بحث و بررسی پرداخته است. اما اگر کسی گمان برد همه دین یعنی همین تجربه‌های دینی،

نگاهی تحویل‌گرایانه (Reduction) به دین کرده و دین را به چیزی کمتر از آن ارجاع داده است که مراد خود روان‌شناس هم نبوده و این در واقع مغالطه‌کنه و وجه است.

۱-۲- تعریف دین

از آنجا که فرانکل در روان‌درمانی خود همواره بر «معنی‌جویی» تأکید دارد، دین را نیز در همین راستا تعریف می‌کند: «دین تکاپوی بشر برای یافتن معنایی غایی یا نهایی در زندگی



است»^(۴۰) یعنی رفتن به سمت دین برخاسته از درون فرد است و او به سوی انتخاب دین حرکت می‌کند نه اینکه چیزی او را به این امر واداشته باشد. به بیان دیگر دین باوری نه تنها از سر جبر نیست که در این صورت «دین پنداری واهی می‌گردد»^(۴۱) بلکه در نهایت آزادی و از سر مسئولیت‌پذیری است و این در مورد همه انسانها صادق است زیرا «یک احساس مذهبی عمیق و ریشه‌دار در اعماق ضمیر ناهشیار (یا شعور باطن) همه انسانها وجود دارد»^(۴۲) بنابراین احساسات دینی اموری عارضی و تحمیل شده از بیرون نیست بلکه ریشه در ناهشیار روحانی ما دارد و این بدان معنی است که بر اساس برداشت خاصی از نظریه فطرت می‌توان گفت احساسات دینی از نظرگاه فرانکل، فطرنیند. یعنی دینداری امری ثانوی نیست که طی فرایند خاصی حاصل شده باشد بلکه نهاد آن در درون آدمی ریشه دارد. پس دینداری همزاد و همراه آدمی است البته نه به معنای مورد نظر یونگ - که ریشه در ناهشیار جمعی داشته باشد - بلکه به معنای فطری بودنش. همین‌طور می‌توان گفت دینداری «همبسته» آدمی است. همواره بین 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 منصف بروز و ظهور می‌کشانند.

۲-۲- زمینه‌های بروز دینداری

از آنجا که هر امر فطری و درونی برای فعلیت یافتن و به عرصه حضور آمدن نیازمند زمینه و بستر مناسبی است، دینداری نیز شرایطی را می‌طلبد تا بتواند خود را نشان دهد. بدیهی است که این شرایط برای افراد مختلف، متفاوت خواهد بود: گاهی کسی که در کشتی با آسودگی خیال و به آرامی نشسته است و ناگهان میان امواج سهمگین دریا اسیر طوفان می‌گردد؛ در آن لحظات سخت که راه به جایی نمی‌برد و امیدی به هیچکس و هیچ چیز نمی‌تواند داشته باشد؛ این

فروغ امید در دلش به خوبی روشن می‌شود و او به یاد می‌آورد خدایی دارد که تنها از او می‌تواند طلب کمک نماید. به تعبیر کلی، سختیها و شداید یکی از بهترین و مناسبترین بسترهای ظهور خدا باوریند. عین همین مثال را خداوند در قرآن کریم ذکر می‌فرماید: «وَإِذْ أَمَسَّكُمْ اللَّيْلُ فِي الْأَبْحَرِ صَلَّ مَا تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهًا»^(۴۳) (و چون در دریا به شما خوف و خطری رسد در آن حال به جز خدا همه را فراموش می‌کنید).

گاهی روبه رو شدن با مرگ، به شکلی جدی، چنین زمینه‌ای را مهیا می‌کند. مثل کسی که به بیماری لاعلاجی چون سرطان یا بیماریهایی از این قبیل مبتلا شده است و یقین می‌کند از دست هیچ کسی، هیچ کاری بر نمی‌آید و مرگ در یک قدمی است. در این حالت انقطاع نیز - همچون مورد قبلی - میل به خدا باوری آشکار می‌شود و فردی که پاسخ مثبت به آن می‌دهد به آرامشی وصف ناشدنی دست می‌یابد که بر مبنای هیچ معیار علمی کنونی قابل توجه و تفسیر نیست جز اینکه این کشش در درون ناهشیار فرد به طور فطری موجود بوده و اینک مجال بروز یافته است.

عده‌ای با اقبال دنیا و دریافت نعمتهای الهی به او ایمان می‌آورند و برخی با ادبار دنیا و درافتادن در گرداب مصائب. دسته‌ای هم هستند که نسبت به اقبال و ادبار دنیا بی‌تفاوتند و در هر حالی تنها او را می‌بینند و بس که در بحث از سنخهای دینداری به این دسته بیشتر خواهیم پرداخت.

گفتیم که یکی از بسترهای ظهور دین، بیماری است «حتی در موارد بیماری شدید نظیر روان پریشی»^(۴۵) آنچه در اینجا لازم است بدان توجه شود - چنان که فرانکل نیز تصریح دارد - آن است که بیماری، مثلاً روان پریشی، صرفاً زمینه و بستر بروز است و نباید به اشتباه آن را منشأ صدور دینداری تلقی کرد (چنان که برخی به این خطا لغزیده‌اند). خداوند امانت دینداری را در درون (و به تعبیری در فطرت) همه انسانها به ودیعه گذاشته است و آنها بایستی با ایجاد زمینه‌های مناسب به این ساحت وجودی اجازه خود نمایی و ظهور دهند.

اما این مهم است که چه نوع خدا باوری در ناهشیار انسان است؟ آیا دین معینی مراد است و یا نه، دینی عاری از هرگونه تقدیر و تعینی؟ به دیگر سخن، آیا فرانکل نوعی پلورالیزم گوهرگرایانه دینی را از اعماق ناهشیار سراغ می‌گیرد - مثل یونگ - یا قائل به حصرگرایی است و یا اینکه راه حل سومی پیشنهاد می‌کند؟ پاسخ وی یقیناً منطبق بر نظریه یونگ نخواهد بود. بر مبنای نظر او گرچه «مفهوم دین در معنای وسیع آن - که اینجا بر آن تأکید می‌شود - از حیطة تعاریف محدود از خدا که توسط نمایندگان دینی فرقه‌ها و نهادهای مذهبی ترویج می‌گردد، فراتر می‌رود» (۴۶) و معنای وسیعی از خدا باوری را در برمی‌گیرد که همه فرقه‌ها را شامل می‌شود، ولی این به معنای قبول پلورالیزم دینی نیست زیرا واضح است که «اگر قرار است دین زنده بماند باید کاملاً شخصی بشود» (۴۷).

در واقع او تصور عامی از خدا طرح می‌کند که همه تصورات (فرقه‌ها) قابل ارجاع به آن هستند اما شدیداً با مفهوم سازی متألهان و فیلسوفان، از خدا ستیزه می‌کند و همچون یونگ بر این باور است که با مفهوم سازی فلسفی و کلامی نمی‌توان تبلیغ خدا باوری کرد و این خطایی آشکار است که گمان کنیم خداوند نیازمند رفتارها و اعتقادات ماست و همه کسانی که چنین خدایی را تبلیغ می‌کنند کارشان «ثمره‌ای جز بدنام کردن [بد معرفی کردن] خدا ندارد. خدایی که تنها دغدغه خاطرش تعداد معتقدانش باشد (آنهم در راستای این شعار که «صرفاً معتقد بشو، همه چیز رو به راه خواهد بود) قهراً راه گشای عمل نخواهد بود و چنین دستوری نه تنها بر اساس تحریف هر مفهوم منطقی از معبود است، بلکه مهمتر اینکه محکوم به شکست است» (۴۸) از همین جا روشن است که فرانکل حصرگرایی را نیز نمی‌پذیرد و بر این باور است که «برای خدا باوری مردم نمی‌توان آنها را در خط یک کلیسای خاص دعوت کرد» (۴۹) و نباید چنین تصویری ایجاد کرد که تنها یک فرقه ناجیه است و مصاب و دیگران ضاله‌اند و گمراه. بلکه اصل بر این است که در قدم نخست

«خدا را به گونه‌ای قابل باور ترسیم نمائیم و خود دعوت کننده نیز با اعتقاد و اعتبار عمل کند» (۵۰) تا بتواند مؤثر واقع شود. زیرا «خدا باوری و دعوت به خدا از مقوله اعمالی که با صدور فرمان حاصل می‌شوند، نیست. نمی‌توان حکم کرد که «خدا را باور کن»، بلکه از آن دسته رفتارهایی است، که نیاز به ایمان، امید، عشق و اراده در خود فرد دارد» (۵۱).

در حقیقت در یک جمع بندی از سخنان وی می‌توان گفت بیشترین تأکید فرانکل بر رابطه فرد با خدا و برقراری چنین ارتباطی است. مهم آن است که آدمی به این نیاز ناهشیار، آگاهی یابد و به آن پاسخ مثبت دهد تا فروغ دین بر هستی آدمی بتابد و او را به سمت معنای ژرف زندگی سوق دهد و البته برای تداوم این حیات بایستی به آداب و رسوم دینی خاص تمسک جست.

۳-۲- تعریف خدا

تصویر فرانکل از خدا دقیقاً جیمزی (۵۲) است: «خداوند شریک صمیمی ترین و خودمانی ترین گفتگوهای تنهایی ما است. 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» (۵۳) در این تصویر نیز تأکید فرانکل را بر رابطه فرد با خدا می‌بینیم و نه بیان اوصاف و ویژگیهای خداوند. در واقع او جنبه‌های اعتقادی به خدا را که چگونه تصویری باید از خداوند داشت و آیا اساساً می‌توان تصویری داشت یا نه و... را نمی‌پردازد و تنها به آن بخشی می‌پردازد که در رفتار مؤثر می‌افتد و از این روست که بیشترین پافشاری را نیز در ارتباط فرد با معبودش دارد. زیرا این رابطه براساس عشق و علاقه و ایمان واراده شکل می‌گیرد، نه از سر جبر یا جدل و منازعه. از همین روی است که خداوند هم «با شخص غیر مذهبی به بحث و جدل نمی‌پردازد چون او خدا را با خود اشتباه گرفته و یا به خطا او را نام گذاری کرده است» (۵۴) در متون دینی ما آمده است این مردم هستند که از سر جهل و نادانی و یا کفر و عناد به جدال با خدا برمی‌خیزند، نه اینکه

خداوند سر جدال با آنها داشته باشد: «و مِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ»^(۵۵)(۵۶) (برخی از مردم از روی جهل و گمراهی و بی هیچ کتاب و حجت روشن در کار خدا جدل می‌کنند). در واقع خود خداوند شیوه دعوت انبیا به حق را «قول نرم و نیکو و کلام حکیمانه و اندرز دهنده» توصیف و توصیه می‌کند و چنین خدایی قطعاً خودش به مجادله و ستیزه بر نخواهد خواست: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّي بِالْحُكْمَةِ وَالرِّمَّةِ وَالْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِآيَاتِي هِيَ أَحْسَنُ»^(۵۷) (ای رسول ما) خلق را به حکمت و برهان و موعظه نیکو به راه خدا دعوت کن و با بهترین طریق با اهل جدل مناظره کن).

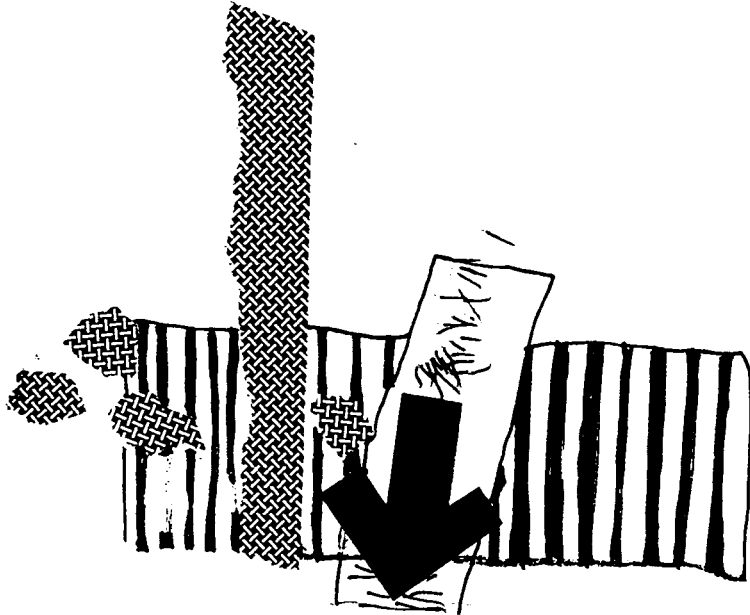
در واقع باید گفت انسان غیر مذهبی یک گام از هستی عقب مانده است چون او «کیفیت متعالی وجدان را به رسمیت نشناخته و آن را تنها در قالب واقعیت روان‌شناختی‌اش پذیرفته است (حال آن که وجدان نه تنها واقعیتی در قلمرو روان‌شناختی است، بلکه ارجاع به تعالی (و یک نمایانگر تعالی) نیز می‌باشد و تنها وقتی به طور کامل درک می‌شود که این ویژگی ارجاع به متعالی در آن لحاظ شود) بنابراین فرد غیر مذهبی در وجدان خود توقف می‌کند و به طور نارس هم توقف می‌کند. چون وجدان را آن نهایی که در برابر آن مسئول است می‌پندارد. غافل از آن که وجدان ما قبل آخر است و او در حرکت برای یافتن معنای غایی حیات هنوز به بالاترین نقطه نرسیده است و قله حقیقی از دید او مستور مانده است»^(۵۸).

همچنین اگر خداوند می‌تواند شریک صمیمانه‌ترین گفتگوهای ما شود، پس باید موجودی مشخص و خاص - یک الله - باشد. موجودی که همراه خلوت و تنهایی ماست نمی‌تواند صرفاً مفهومی عام و نامشخص باشد بلکه تشخیص او امری قهری و الزامی است، به گونه‌ای که بتوان به او اشاره کرد و گفت «او»، «هو» همان کسی است که من خود را در معرض او قرار داده‌ام و پاسخ می‌دهد وقتی که می‌خوانم: «يُجَابُ إِذَا دُعِيَ»^(۵۹) بنابراین هرگز به پلورالیزم دینی

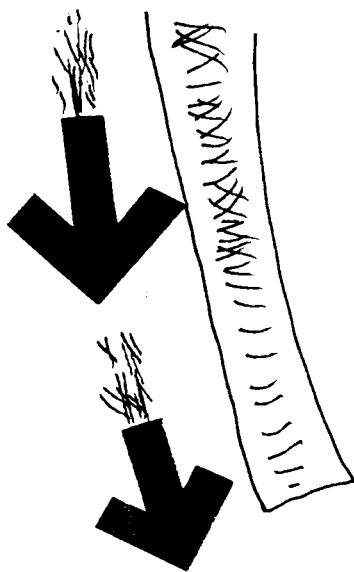
نمی‌رسیم و هرگز نمی‌توان از شریعت و طریقت رهید و به یک حقیقت بسنده کرد. و این نکته‌ای است که فرانکل بر آن اصرار دارد و به سختی با قول یونگ که به الهیات جامع ادیان و گوهر مشترک دینی قائل بود، مخالفت می‌ورزد.

۴-۲- سنخهای دینداری

همان‌طور که افراد در سطح اندیشه یکسان نیستند، در میزان ایمان و دینداری نیز یک سنخ نمی‌باشند. این سخن بدان معنی نیست که به تعداد افراد، دینداری داریم بلکه مراد آن است که تا ندانیم از چه سنخ دینی سخن می‌گوییم، در باب آثار و نتایج آن دینداری نیز نمی‌توانیم رأی داشته باشیم. به بیان روشتر از آنجا که برخی دین را امری مرضی شمرده‌اند که گریبان انسان را می‌گیرد و لذا آن را غیر اصیل و ناشی از جبرها و کششهای بیرونی دانسته‌اند، قبل از اینکه بخواهیم درصدد هرگونه پاسخی برآئیم و یا نظرگاه فرانکل را جستجو کنیم باید بدانیم حیطة این سخنان و کسانی که به مقابله با آن برخاسته‌اند کجاست و آیا همه آنها ناظر به یک سنخ از دینداریند یا نه؟ واقع آن است - و همه می‌دانیم - که اساساً دینداری دوگونه است: دینداری درونی و دینداری بیرونی. وقتی که تلقی ما از دین امری است که از درون فرد (نه به معنای مورد نظر فروید و نه به معنای مورد نظر یونگ بلکه به معنای ناشی شدن از ناهشیار روحانی) سرچشمه گرفته و از اعماق ناهشیار تاسطح هشیار آمده است، آنگاه فرد دیندار کسی است که از سر اختیار و گزینش و با آزادی تمام دین را می‌پذیرد و مقید به آداب آن می‌شود و چنین دینداری - بر خلاف دینداری بیرونی - نه تنها مرضی نیست و مخل زندگی آدمی نمی‌باشد بلکه آثار مثبت فراوانی هم بر جای می‌گذارد و گرچه فرانکل به دلیل ماکروتئوروسین بودن نتوانسته آثار و توابع چنین دینداری را به نحو تجربی نشان دهد ولی می‌توان گفت کسانی که برای اثبات مرضی بودن دین و عارضی (تحمیلی) و غیر اصیل بودن آن دست به آزمایشهای تجربی زده‌اند، ادعایشان صرفاً در حیطة دینداری بیرونی قابل بررسی از نظر اثبات صدق و کذب



است. و چنین دینداری از نظر امثال فرانکل اساساً مردود است. وی می‌گوید: «آن دینی که من به جانب آن رانده شده باشم، درست به همان صورت که من به طرف تلذذ جنسی سوق داده می‌شوم، چه نوع مذهبی خواهد بود؟ از دید خودم، من کمترین ارزشی برای دینداری حاصل از سائقه قائل نخواهم بود. دینداری اصیل خصوصیت «سوق دادگی» یا «واداشته شدن» را ندارد بلکه برعکس ویژگی «تصمیم‌گیرندگی» دارد.» (۶۰)



امیرالمؤمنین علی «ع» مردم را از حیث دینداری به سه سنخ تقسیم می‌کند: کسانی که چون «بردگان» از ترس عذاب خدا را می‌پرستند. گروهی که همانند «تجار» به منظور دستیابی به پاداشها و نعمتهای الهی پایبند دین می‌شوند و کسانی که فارغ از نیک و بد و بهشت و دوزخ خدا را برای خودش می‌پرستند، چون سزاوار پرستش است، و چون «احرار» و «آزادگان» دینداری می‌کنند. تقسیم‌بندی فرانکل به دینداری اصیل و غیر اصیل را نیز در همین راستا می‌توان توضیح داد. از دید او تنها دینداری دسته سوم (احرار) می‌تواند اصیل باشد زیرا «دین تنها وقتی می‌تواند حقیقی و اصیل باشد که وجودی باشد و از عمق درون سرچشمه بگیرد. جایی که انسان به نحوی به جانب آن واداشته و مجبور نشده باشد (نه از سرترس باشد و از روی طمع) بلکه مذهبی بودن را آزادانه انتخاب و به آن متعهد گردد» (۶۱) و البته چنین دینی مقبول درگاه الهی خواهد بود چرا که خود خداوند می‌فرماید هیچ اجباری در دین نیست: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ، قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (۶۲) (کار دین به اجبار نیست، (زیرا) راه هدایت و ضلالت بر همه کس روشن گردید). چنان که می‌بینیم در هر دینداری حقیقی و اصیلی - چه در متون دینی و چه در مطالب روان‌شناسی چون فرانکل - بر دو عنصر «آزادی» و «مسئولیت‌پذیری» که دو نیمه یک حقیقت تام‌اند و «گزینه‌ش» تاکید شده است (۶۳) و هرگاه از هریک از این دو اصل به نحوی غفلت شود، دینداری اصیل به سمت مقابل خود - یعنی دینداری غیر اصیل و ساده‌لوحانه و

کودکانه - سوق داده می‌شود و «این حقیقت به کرات دیده شده که دینداری اصیل هرگاه گرفتار سرکوب گشته، در شکل یک ایمان ساده لوحانه و کودکانه به سطح هشیار باز گردیده و ظاهر شده است. زیرا این دینداری با مواد و عناصر فراهم آمده از تجارب کودکی تداعی شده است. اما صرفنظر از اینکه چقدر ممکن است کودکانه و ساده‌لوحانه باشد، به هیچ وجه نه بدوی است و نه به ریخته‌های کهن یونگی (Archetype) تعلق دارد.» (۶۴)

۵-۲- تحول دینداری

دین که منشأ فطری در درون روان آدمی دارد، برای آنکه به منصفه ظهور برسد، شکوفا شده و شکل بگیرد، مراحل تحولی چند را طی می‌کند. قبل از آنکه سیر این تحول را از نظرگاه

فرانکل جو یا شویم توجه به دو نکته لازم است: یکی آنکه روانشناسان دیگر نیز به چنین بررسیهای تحولی پرداخته‌اند و نظریه‌های درخور توجهی نیز طرح کرده‌اند که این مقال را مجال پرداختن به آنها نیست. همچنین کسانی چون هود که در باب روانشناسی دین به نحو تجربی به بحث پرداخته‌اند، در این زمینه به ضبط تجربه‌های دینی نیز دست زده‌اند که فرانکل به دلیل ماکروتئورسین بودن از آن فارغ است.

دین و یا بهتر بگوییم دینداری از دید فرانکل، فرایندی است از تحول ناهشیار که طی سه مرحله حاصل می‌شود:

در اولین گام که از سطح هشیار برداشته می‌شود، این نکته که انسان موجودی آگاه و مسئول است و به مسئول بودن خود نیز آگاهی هشیارانه دارد، به عنوان واقعیتهای پدیدار شناختی براو رخ می‌نماید. آنگاه در مرحله دوم این مسئولیت‌پذیری به قلمرو ناهشیار قدم می‌گذارد. جایی که «همراه با کشف ناهشیار روحانی - علاوه بر ناهشیار غریزی^(۶۵) - کلمه «خدا» یا لوگوس (LOGOS) ناهشیار نیز مکشوف می‌گردد و در واقع همه‌گزینه‌های بزرگ وجودی در اعماق آن صورت می‌پذیرد.^(۶۶) در مرحله سوم و گام نهایی «تحلیل وجودی از دینداری ناهشیار در درون ناهشیار روحانی پرده بر می‌دارد»^(۶۷) و حضور این دینداری را در ژرفای ناهشیار روحانی و به عنوان بخش «متعالی» آن بر ملا می‌کند، «دینداری ناهشیاری که باید به عنوان یک رابطه پنهان با تعالی - که فطری انسان است - فهم شود».^(۶۸) «و اگر کسی مرجع مختار چنین رابطه ناهشیاری را «خدا» بخواند، مناسب است که از یک «خدای ناهشیار» سخن بگوید. اما این به هیچ وجه به این معنا نیست که خدا برای خودش نیز ناهشیار باشد، بلکه به این معنا است که خدا ممکن است برای بشر ناهشیار باشد و یا اینکه ارتباط فرد با خدا ناهشیار باشد».^(۶۹)

اصطلاح «خدای ناهشیار» دچار سوء تعبیر و کج فهمی‌های چندی شده که برخی ناشی از خطای فهم و برخی مبنایی است:

۱- از اینکه ناهشیار آدمی با تعالی - و خدا- مرتبط است، برخی به اشتباه گمان برده‌اند که خدا در «درون ما» و «ساکن ناهشیار ما» است.^(۷۰) پس ناهشیار ما امری لاهوتی است. «حال آن که تمام اینها چیزی نیست جز وجهی از بازیهای سطحی کلامی و در واقع ناهشیار فقط بالاهوت مرتبط است نه اینکه خودش لاهوتی باشد».^(۷۱)

۲- کج فهمی دیگر آن است که گمان شود چون ناهشیار درک حضور خداوند را می‌کند، پس «دانای کل است یا از هشیار بهتر می‌داند».^(۷۲) در حالی که ناهشیار نه لاهوتی است و نه حاوی یا حامل هیچ یک از صفات لاهوت و اساساً فاقد علم مطلق لاهوتی است.

۳- سومین سوء تعبیر، تلقی «خدای ناهشیار» همچون نیروی عمل‌کننده غیر شخصی در بشر است. این پندار که امری غیر درونی (غیر اصیل) از درون ناهشیار (غریزی یا نوعی) آدمی او را به سوی خدا می‌کشد، موجب بزرگترین غفلت از مهمترین اصل دینداری شده است، یعنی شخصی بودن و خصوصی بودن رابطه فرد با خدا حتی در سطح ناهشیار (چیزی که همواره فرانکل بر آن تأکید کرده است) و این بزرگترین اشتباهی بود که کارل. جی. یونگ مرتکب شد. اگر چه «باید برای یونگ به خاطر کشف عناصر مشخصاً دینی در درون ناهشیار احترام و ارزش قائل شد ولی با وجود این او این دینداری ناهشیار انسانی را در جایگاه اشتباهی قرار داد و آن را متعلق به حیطة انگیزه‌ها و غرایز دانست - جایی که دینداری ناهشیار دیگر موضوع‌گزینش و تصمیم‌فرد نیست. به موجب نظر یونگ، چیزی در درون ما مذهبی است، اما این «من» نیست که مذهبی هستم، چیزی در درون من، مرا به سوی خدا می‌کشاند ولی این «من» نیست که انتخاب می‌کنم و مسئولیت را می‌پذیرم. برای او دینداری ناهشیار به ندرت کاری با تصمیم شخصی دارد. اما احتجاج ما این است که دینداری کمترین منشأ را در ناهشیار جمعی دارد، دقیقاً به این علت که دین با تصمیمهای بسیار شخصی که انسان می‌گیرد - حتی اگر

نمی‌بایستی با ساده‌انگاری با دینداری بدوی یا عتیق یکی گرفته شود» (۷۴).

۲-۶- نسبت دین و روان‌شناسی

«گرچه - از یک سو - دین ممکن است اثر روان‌درمانی بسیار مثبتی بر بیمار داشته باشد اما باید توجه هم داشت که نیت دین به هیچ وجه روان‌درمانی نیست. دین ممکن است در درجهٔ دوم، چیزهایی نظیر بهداشت روانی و تعادل درونی را ارتقا دهد ولی هدف آن در ابتدا و به طور عمده متوجه راه‌حلهای روان‌شناختی نیست، بلکه دین برای رستگاری روحی است و لذا به مراتب بیش از آنچه روان‌درمانی بتواند به انسان تقدیم می‌کند، اما در عین حال از انسان خیلی بیشتر می‌طلبد. از این رو هر نوع آمیختگی در هدفهای ویژهٔ دین و روان‌درمانی به درهم ریختگی می‌انجامد زیرا اهداف این دو از هم متفاوتند گرچه گاهی اثرات مشترک دارند» (۷۵) و دقیقاً به همین دلیل روان‌درمانگر غیر مذهبی هرگز حق بهره‌برداری از احساسات مذهبی بیمار به منظور به کارگیری در سلامت روانی او را ندارد. زیرا در نگاه او دین «ابزاری در جهت بهبود بهداشت روانی» (۷۶) خواهد بود و ابزار انگاری (Instrumentalism) دین از مهمترین خطاهایی (۷۷) است که روان‌درمانی در آن درغلته است.

از سوی دیگر، در منظر روان‌شناسی چون فرانکل دینداری و حتی باور به خدای واحد برای رسیدن به معناها و ارزشهای مشترکی که همهٔ مردم بتوانند در آنها سهیم باشند، کفایت نمی‌کند و هنوز یک گام مانده است و آن قدمی است که «هزاران سال بعد از آن که بشریت یکتاپرستی و توحید را، اعتقاد و باور به خدای واحد را توسعه داد، باید برداشته شود و آن آگاهی و اشعار بریکتابی انسانها و هشیاری وحدت انسانیت است که من آن را «مون - آنتروپیسم (Mon - Anthropism) می‌نامم» (۷۸) و این تنها رمز بقا است.

۲-۷- تعارض علم و دین

تنها در سطح ناهشیار باشد - سروکار دارد. دینداری در واقع با تصمیم‌گیرندگی آن پابرجاست و با سوق دادگی فرو می‌ریزد. چنانکه ارزشها نیز چنین‌اند. یعنی انسان را بر نمی‌انگیزانند و او را سوق نمی‌دهند، بلکه انسان را به سوی خود می‌کشند و قطعاً در چنین کششهایی همواره آزادی‌گزینش وجود دارد. بنابراین انسان هرگز به سوی رفتار اخلاقی یا عمل مذهبی (دینی) سوق داده نمی‌شود بلکه تصمیم می‌گیرد اخلاقی رفتار کند و یا مذهبی عمل نماید. براین اساس «ناهیار روحانی» و به ویژه موضوعات دینی آن، یعنی آنچه که ناهشیار متعالی خوانده‌ایم، یک عامل وجودی است و نه یک فاکتور غریزی و این چنین بودن به وجود روحانی تعلق دارد و نه به واقعیت روان‌فیزیکی» (۷۳).

از آنجا که دینداری ناهشیار از درون فرد سرچشمه می‌گیرد و «نه از خزانه غیرشخصی تصاویری که مشترک بین همهٔ بشریت است (Archetype یونگی)، با وراثت به معنای زیست‌شناسانهٔ آن هم ارتباطی ندارد و موروثی نخواهد بود بلکه از طریق قالبهای فرهنگی که دینداری شخصی در آن قالبها شکل می‌گیرد، منتقل می‌شود. این قالبها به صورت زیست‌شناختی منتقل نمی‌شوند بلکه از طریق جهان نمادهای سنتی بومی فرهنگ معینی انتقال داده می‌شوند. این جهان نمادها در ما مادرزادی نیستند بلکه ما در آنها زائیده می‌شویم. بنابراین اشکال مذهبی متنوع وجود دارند و در انتظار آند که توسط بشر به یک طریق وجودی آمیخته شوند یعنی بشر آنها را از آن خود نماید. اما آنچه به این منظور کمک می‌کند هیچ ریخت‌کهنی (Archetype) نیست، بلکه دعاها و پدران ما، مراسم کلیساها و کنیسه‌های ما، الهامات و وحی‌های پیامبران ما و الگوهای ساخته شده توسط قدیسین و صدیقین می‌باشد. فرهنگ به اندازهٔ کافی قالبهای سنتی برای پرکردن انسان از مذهب زنده مانده عرضه می‌کند که هیچ نیازی به اختراع خدا نیست. بنابراین هیچ کس خدا را به همراه خود در قالب یک ریخت‌کهن فطری حمل نمی‌کند و لذا دینداری اصیل

نگرش فرانکل به تعارض احتمالی بین علم و دین برگرفته از یک باور کلی است که کسانی چون پیازه نیز آن را بیان کرده‌اند. اینکه در غالب زمینه‌هایی که ابهام تناقض و تعارض میان علم و دین شده، مرور زمان ثابت کرده است که چنین تناقضی هرگز وجود خارجی و واقعی نداشته زیرا یا همگامی عملی آن دو به اثبات رسیده است، یا تفاوت اساسی و مبنایی در نگرش به یک مسئله خاص وجود داشته است که به طور کلی آن دو را در روش و نتیجه از هم متمایز می‌ساخته و عدم توجه به این مهم، موجب مغالطه گشته و یا گاهی در بستر زمان روشن گردیده است که این دو سخن، دوروی یک سکه‌اند، پس هر دو یک چیز را (ولی از دو جهت) می‌گویند و هیچ تناقض یا تنافری در کار نیست. بنابراین هیچ‌گاه نباید از تعارض ظاهری هراسید و همواره «آزادی پژوهش‌های علمی باید این خطر را که یافته‌هایش ممکن است مخالف و متضاد با باورها و اعتقادات دینی باشد، بپذیرد. و تنها آن دانشمندی که حاضر است با روحیه‌ای مصمم برای خود مختاری فکر بجنگد ممکن است پیروزمندانه زنده بماند تا ببیند چگونه نتایج پژوهش‌هایش در نهایت بدون هر گونه تعارضی با حقایق اعتقادی تطابق دارد» (۷۹) زیرا «هریک از علوم مقطعی از واقعیت را نمایش می‌دهند و لذا این تناقضات ظاهری، وحدت واقعیت را نقض نمی‌کند. پس نباید ساده‌انگار بود و قبول یکی را مستلزم نفی دیگری دانست و به بیراهه رفت» (۸۰).

۳- نقد و بررسی

گفتنی است که فرانکل با ابتناء روان‌درمانی بر معنی درمانی هستی‌گرایانه، یکی از بزرگترین گامها را در علم روان‌شناسی برداشته است. رهانیدن انسان از فرو رفتگی صرف در چنگال غریزه و اجداد مادون انسانی و باور وجود او و معانی صرفاً

انسانی در وجود او از مهمترین دستاوردهایی است که روان‌شناسی به دست آورده است. شناختن پایگاه انسانی رفتارهای آدمی - ناهشیار روحانی - نیز کشف مهم دیگر این مکتب روان‌درمانی است. باور به اینکه انسان در جایی انسان است و از حیوان تمایز می‌یابد - و در واقع انسانیت او و حیثیت و ارزش او هم از همان نقطه آغاز می‌شود و نه جهات قبلی که مشترک با حیوان بود، نکته‌ای است که فروید با همه عظمتش و ادلر با همه تلاشش نتوانستند دریابند.

اما معنی درمانی گمشده آدمی را در درون خودش جستجو می‌کند و نه در نظامهای بدوی و نه در ریخته‌های کهن غیر انسانی و آنچه انسان در زندگی از دست می‌دهد و به دنبال این گم‌گشتگی دچار حیرت، سرگشتگی، افسردگی، اضطراب و تنش روحی و روانی می‌گردد، ناشی از همین امر انسانی است. با این وجود، فرانکل نیز گاهی از خطا به دور نمانده و پرداختن به امری او را از امور دیگر باز داشته است که به برخی از آنها می‌پردازیم.

۱-۳ - او بر معنای زندگی تکیه می‌کند، آنقدر که باور می‌کند انسان حقیقی کسی است که توانسته معنای زندگی خود را - که امری شخصی هم هست - تحقق بخشد، حالا این معنا هر چه باشد فرقی نمی‌کند. بدین ترتیب میان انسانی که به بدترین‌ها دست می‌زند و در آن راستا می‌کوشد به گونه‌ای که موجب نابودی جامعه‌ای و یا حتی جهانی می‌شود (بدون هیچگونه احساس ناآرامی در وجدان و یا قلب) انسانی که همه هستی خود را به پای آرامش و رستگاری خود و دیگران می‌گذارد از این حیث تفاوتی نیست. زیرا هر دو، حداکثر تلاششان را برای رسیدن به معنایی که از زندگی درک می‌کرده‌اند، انجام داده‌اند و از آنجا که معنای زندگی شخصی

است چگونه می‌توان گفت که یکی دریافتن آن به خطا رفته و مرتکب اشتباه شده است و دیگری راه را درست طی کرده است؟ در واقع ملاک قضاوت در اینجا چه خواهد بود؟

۲-۳- همچنین معیارها و ملاکهای «من حقیقی» چیست؟

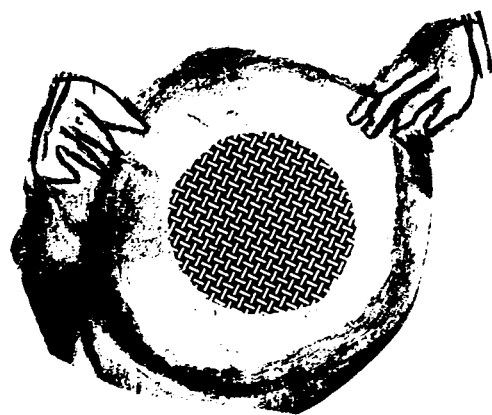
به بیان دیگر بر مبنای اگزیستانسیالیسم فاصله و شکاف میان «من حقیقی» آدمی و «من واقعی» انسان موجب حرکت و پویایی او به سمت تحقق ظرفیتهای و استعدادهای بالقوه‌اش می‌گردد و در این خود شکوفایی انسانی است که فرد تعالی می‌یابد و رو به کمال می‌رود. «من واقعی» واضح و روشن است، اما «من حقیقی» چه؟ ویژگیهای «من حقیقی» چیست و بر چه مبنایی این ویژگیها تعیین گشته است؟

۳-۳- فرانکل گفته است آدمی «هر قدر محو دیگران شود،

بیشتر به انسانیت نزدیک شده است» و این «دیگری» ممکن است یک کار ارزشمند، یک هدف والا یا فرد دیگری باشد که به او عشق می‌ورزد و یا ... سؤال این است: اگر صرفاً محو دیگری شدن را موجب تعالی بدانیم، فردی که عاشق انسانی دیگر شده با فردی که به خدای واحد مهر می‌ورزد و فقط در برابر او سراز پا نمی‌شناسد تنها تفاوتشان در میزان عمق و ژرفای تحقق معنای زندگی است. حال آنکه از چشم خود او هم نباید پوشیده مانده باشد که هر قدر طرف مقابل آدمی، یعنی معشوق، از سعه وجودی بیشتری برخوردار باشد، عاشق نیز، روح بزرگتری خواهد یافت. آنگاه ظرف وجودی انسان کجا و وجود لایتناهی بما لایتناهی خداوندی کجا؟! و انسانی که اسیر فرد انسانی دیگر (از نوع خودش) گشته کجا و انسانی که به فراتر از هستی پیوسته است کجا!!!

در حقیقت این اشکال از مسئله‌ای مبنایی سرچشمه می‌گیرد و آن سکولاری اندیشیدن وی در باب باور به خدا است. یعنی خدای مورد قبول او هم امری این جهانی و برآمده از همین هستی است و نه چیزی فراتر از آن. این خطا، خاستگاه فرویدی دارد و او بود که نخستین بار در عالم روان‌شناسی به این باور گرائید.

۴-۳- با اینکه فرانکل با کشف ناهشیار روحانی گامی بزرگ در جهت انسانی کردن خصوصیات انسانی برداشت و با اینکه صراحت دارد که تا انسان و ویژگیهای خاص وجودیش را باور نکنیم، او را به درستی نشناخته‌ایم، با وجود این، انسان مورد قبول او همان انسان فرویدی (و داروینی) است یعنی انسانی برآمده از حیوان که البته پس از برآمدن، تمایز یافته است. از این رو فرانکل نیز همچون فروید ناهشیار غریزی را به عنوان ویژگی مشترک انسان و حیوان می‌پذیرد و همین جا باید پرسید آیا او در درک این بُعد از وجود انسان دچار لغزش نشده است؟ آیا وجه مشابهت این دو، دلیل عینیت آنها است؟ به نظر می‌رسد او به تنگنایی دچار شده است که فروید بر سر راه روان‌شناسی و روان‌شناسان ایجاد کرده است.



پی‌نوشتها

- * طرح این اثر را وامدار راهنمائیهای بی‌دریغ استاد ارجمند جناب آقای دکتر قراملکی هستم.
- ۱- مارتین هایدگر، ص ۳۷-۳۸
 - ۲- همان، ص ۴۸
 - ۳- همان، ص ۴۱
 - ۴- خدا در ناخودآگاه، ص ۳۴-۳۶
 - ۵- وقتی خود انگیزختگی داریم، روشن است که حرکت فرد ناشی از حرکت درون او است و نه تحریک عوامل بیرونی.
 - ۶- ماکرو تئورسین‌ها بنیانگذاران نظریات عام در روانشناسی‌اند که با ارائه تئوریهای عام فراتجربی، به تحلیل دین می‌پردازند. (قیسات، سال دوم، شماره اول).
 - ۷- انسان در جستجوی معنی، ص ۱۳۵
 - ۸- همان، ص ۱۷۲-۹۹
 - ۹- فریاد ناشنیده برای معنی، مقاله اول، ص ۲۵
 - ۱۰- طبقه‌بندی مزلو از نیازهای بشر:
 - ۱- نیازهای جسمانی یا فیزیولوژیک
 - ۲- نیازهای ایمنی
 - ۳- نیازهای محبت و احساس تعلق
 - ۴- نیاز به احترام
 - ۵- نیاز به دانستن و فهمیدن
 - ۶- نیاز به تحقق خود - شایان ذکر است که از دیدگاه او این طبقه‌بندی براساس اولویت و تقدم مرتبه‌ای نیازها است به گونه‌ای که تا نیازهای یک طبقه برآورده نشود آدمی نیازهای طبقه بعدی را جستجو و طلب نمی‌کند.
 - ۱۱- فریاد ناشنیده برای معنی، مقاله اول
 - ۱۲- فریاد ناشنیده برای معنی، مقاله اول، ص ۲۷-۲۸
 - ۱۳- انسان در جستجوی معنی، ص ۱۱۳
 - ۱۴- همان، صص ۱۱۳-۱۶۳
 - ۱۵- همان، ص ۱۶۴
 - ۱۶- خدا در ناخودآگاه، ص ۳۵ و ۱۶۴
- ۱۷- خدا در ناخودآگاه، صص ۱۳۳-۲۰۰
 - ۱۸- الف - فریاد ناشنیده برای معنی، مقاله اول
 - ب - فریاد ناشنیده برای معنی، مقاله دوم
 - ج - خدا در ناخودآگاه، ص ۱۷
 - ۱۹- فریاد ناشنیده برای معنی، مقاله چهارم، ص ۸۳
 - ۲۰- انسان در جستجوی معنی، ص ۹۹
 - ۲۱- سوره بلد/ ۴
 - ۲۲- انسان در جستجوی معنی، ص ۹۹-۱۷۲
 - ۲۳- همان
 - ۲۴- سهراب سپهری، منظومه بلند «مسافر»
 - ۲۵- انسان در جستجوی معنی، ص ۹۹-۱۷۲
 - ۲۶- انسان در جستجوی معنی، ص ۹۹-۱۷۲
 - ۲۷- سوره حدید/ ۲۳
 - ۲۸- انسان در جستجوی معنی، ص ۱۸۷-۱۸۸
 - ۲۹- فریاد ناشنیده برای معنی، مقاله هفتم، صص ۱۱۳-۱۲۶
 - ۳۰- فریاد ناشنیده برای معنی، مقاله هفتم، ص ۱۱۳-۱۲۶
 - ۳۱- همان
 - ۳۲- همان
 - ۳۳- فریاد ناشنیده برای معنی، مقاله هفتم، ص ۱۱۳-۱۲۶
 - ۳۴- سهراب سپهری، منظومه بلند «صدای پای آب»
 - ۳۵- انسان در جستجوی معنی، ص ۲۰۵-۲۰۸
 - ۳۶- همان
 - ۳۷- خدا در ناخودآگاه، ص ۸۷-۹۲
 - ۳۸- خدا در ناخودآگاه، ص ۴۴-۱۰۰
 - ۳۹- فریاد ناشنیده برای معنی، مقاله دوم، ص ۴۲-۵۷
 - ۴۰- خدا در ناخودآگاه، ص ۲۲
 - ۴۱- فریاد ناشنیده برای معنی، مقاله دوم
 - ۴۲- خدا در ناخودآگاه، ص ۱۹
 - ۴۳- سوره اسراء/ ۶۷
 - ۴۴- در سوره عنکبوت/ ۶۵ و سوره لقمان/ ۳۲ و سوره نعام/ ۶۳-۶۴ به آیات مشابه برمی‌خوریم.
 - ۴۵- خدا در ناخودآگاه، ص ۱۹

- ۴۶- همان، ص ۲۲ - ۲۴
- ۴۷- همان
- ۴۸- خدا در ناخودآگاه، ص ۲۲ - ۲۴
- ۴۹- همان
- ۵۰- همان
- ۵۱- همان
- ۵۲- دین و روان، ویلیام جیمز
- ۵۳- فریاد ناشنیده برای معنی، مقاله دوم، ص ۶۱ - ۶۲
- ۵۴- همان
- ۵۵- سوره حج / ۸ و سوره لقمان / ۲۰
- ۵۶- آیات مشابه در بیان این مطلب بسیار است، از قبیل سوره غافر / ۵، سوره حج / ۳، سوره غافر / ۴ و آیات دیگر.
- ۵۷- سوره نحل / ۱۲۵
- ۵۸- خدا در ناخودآگاه، ص ۸۷ - ۹۲
- ۵۹- در سوره بقره، آیه ۱۸۶ می‌خوانیم: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (و چون بندگان من از دور و نزدیکی من از تو پرسند بدانند که من به آنها نزدیک خواهم بود، هرکه مرا خواند دعای او اجابت کنم).
- ۶۰- خدا در ناخودآگاه، ص ۱۰۱ - ۱۱۱
- ۶۱- خدا در ناخودآگاه، ص ۱۱۶
- ۶۲- سوره بقره / ۲۵۶
- ۶۳- این تعبیرات در لسان افراد مختلف، متفاوت است. به عنوان مثال گوردون و آلپورت از آن به دینداری بالغانه (درونی و اصیل) و غیر بالغانه (بیرونی و مرضی) تعبیر می‌کند. همین‌طور هود و دیگران که بیانات متفاوت دیگری دارند.
- ۶۴- خدا در ناخودآگاه، ص ۱۰۱ - ۱۱۱
- ۶۵- ناهنسیار غربی که زیگموند فروید آن را کشف کرد.
- ۶۶- خدا در ناخودآگاه، ص ۹۹ - ۱۰۱
- ۶۷- همان
- ۶۸- همان
- ۶۹- همان
- ۷۰- خدا در ناخودآگاه، ص ۱۰۱ - ۱۱۱
- ۷۱- همان
- ۷۲- همان
- ۷۳- خدا در ناخودآگاه، ص ۱۰۱ - ۱۱۱
- ۷۴- خدا در ناخودآگاه، ص ۱۰۱ - ۱۱۱
- ۷۵- خدا در ناخودآگاه، ص ۱۱۹ - ۱۲۰
- ۷۶- همان
- ۷۷- خطای تحویلی‌نگری (Reduction) که قبلاً هم آن را توضیح داده‌ایم.
- ۷۸- خدا در ناخودآگاه، ص ۲۰۰
- ۷۹- خدا در ناخودآگاه، ص ۱۲۰ - ۱۲۱
- ۸۰- فریاد ناشنیده برای معنی، مقاله دوم و نیز انسان در جستجوی معنی، ص ۲۰۵ - ۲۰۸
- منابع**
- ۱- فرانکل، ویکتور، معنی درمانی چیست؟ انسان در جستجوی معنی، ترجمه دکتر نهضت صالحیان، محسن میلانی، انتشارات شرکت نشر وپخش ویس. چاپ چهارم، ۱۳۶۸.
- ۲- فرانکل، ویکتور، خدا در ناخودآگاه، ترجمه و توضیحات دکتر ابراهیم یزدی. انتشارات مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ اول، ۱۳۷۵، بخش اول.
- ۳- فرانکل، ویکتور، فریاد ناشنیده برای معنی، ترجمه علی علوی‌نیا، مصطفی تبریزی، نشر یادآوران، ۱۳۷۱.
- ۴- جان مک کواری، مارتین هایدگر، مجموعه پدیدآورندگان کلام جدید (۲)، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ویراستاری شهرام پازوکی، انتشارات گروس، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- ۵- ویلیام جیمز، دین و روان.
- ۶- فراملکی، احد فرامرز، «تحلیل فراسوی روانشناختی فروید از دین»، فصلنامه قیسات، سال دوم، شماره اول، بهار ۱۳۷۶.