

تأملی نقدگونه در باب معنای غایی زندگی با تأکید بر دیدگاه ویکتور فرانکل^۱

محمد رضا شرفی

استادیار دانشگاه تهران

چکیده

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۳/۲/۲۱)

در حال حاضر، یکی از دشوارترین پرسش‌ها و معضلات فلسفی، معنای "زندگی" است. بررسی منظرهای متنوع فلسفی بیانگر این واقعیت است که فصل مشترک غالب آنها، ابهام زدایی از معنای زندگی و تأکید بر هویت متعادل و متوازن است. از منظر روانشناسی نیز با رویکردهای متفاوتی در باب معنا و مفهوم زندگی، مواجهیم، غایت بسیاری از این رویکردها، متضمن سلامت روان و بعضاً خودشکوفایی آدمی است. یکی از رویکردهای غالب و مطرح در حوزه روان‌درمانی، دیدگاه فرانکل است. این دیدگاه که امروزه به نام مکتب سوم روان‌درمانی و اصطلاحاً لوگوتراپی یا "معنادرمانی" موسوم است، فرانکل با تجربیات برگرفته از جنگ جهانی دوم، معتقد شد که با تحقق معنا، حیات آدمی، جلوه خاصی می‌یابد و همه چیز در پرتو آن قابل پذیرش و تحمل خواهد بود. توجه او بعدها به معنای غایی حیات معطوف شد و آن را پدیده‌ای ورای درک آدمی، تلقی کرد. او در فرازهای دیگری به تبیین نسبت میان معنای غایی و دین پرداخت و دین را تحقق خواست معنای غایی در زندگی نامید. وی تجلی رابطه انسان با خدا را در راز و نیاز با او یا اصطلاحاً تک‌گویی صمیمانه مشاهده و تبیین می‌کند ولی در عین حال بر این نکته پای می‌فشارد که "انسان نمی‌تواند از خدا سخن بگوید، اما می‌تواند با خدا بگوید، می‌تواند دعا کند. هدف این مقاله، تبیین رویکرد معنای غایی و تأثیر آن در حیات آدمی است. در پایان مقاله به رویکرد دین به ویژه اسلام در خصوص معنا و مفهوم زندگی خواهیم پرداخت.

کلید واژه‌ها: زندگی، معناجویی، معنادرمانی، فلسفه یگانه سازندگی، فرانسیاز، فرآسیب، تک‌گویی

مقدمه

سخن گفتن از معنای زندگی کاری است بی پایان، زیرا متناسب با تنوع زندگی، تنوع معنا برای آن نیز وجود دارد و هنوز در پهنه هستی، زندگی با همه حقیقت خویش برای همگان ظاهر نشده است و نسل‌های پیاپی همچنان که از راه می‌رسند، زندگی را به شیوه جدیدی معنا می‌کنند. پرسش از معنای زندگی قدمتی به درازای تاریخ اندیشه آدمی دارد، زیرا از زمانی که بشر قادر به جهت بخشیدن به تفکراتش شد، قلمرو معنا و مفهوم زندگی نیز به عنوان موضوعی اساسی توجه او را به خود معطوف نمود. پرسش از زندگی، چستی آن، فرجام آن، و نسبت میان این دو - به مثابه پرسش‌های بنیادین - از آغاز تاکنون، ذهن بشر را به خود مشغول داشته است و تا زمانی که برای این پرسش‌ها، پاسخ‌هایی اقناع‌کننده یافت نشود، نمی‌توان چنان زیست که شایسته بشر باشد.

این مقاله به بررسی معنای زندگی از منظرهای فلسفی و روان‌شناختی و نیز ارزیابی نسبت میان معنای غایی و دین پرداخته و در نهایت در جهت نقد و بررسی دیدگاه‌های موجود تلاش کرده، و به برخی دلالت‌های رویکرد اسلام در خصوص معنای زندگی نیز اشاره دارد و در پایان جمع‌بندی مباحث ارائه می‌گردد.

معنای معنای زندگی

تبیین معنای حیات، موضوعی فلسفی است و غالباً این تمایل وجود دارد که با هدف و غایت زندگی، یکسان تلقی شود. شاید بتوان گفت که "غایت" ناظر به آینده بوده و "معنای زندگی"، به گذشته، حال و آینده معطوف است. به هر حال، پرسش اول این بخش چستی معنای زندگی است. برای این منظور، ابتدا به مرور برخی رویکردها می‌پردازیم. "اوکن" معتقد است که "معنی و ارج زندگی، به خودی خود قابل درک نیست" (اوکن^۱، ۱۳۵۶، ص ۳۷). در مقابل، آدلر^۲ بر آن است که معنای زندگی، مبارزه

برای رسیدن به سرحد کمال است (آدلر، ۱۹۱۹، ص ۴۱) و فرانکل، لوگوس^۱ در زبان یونانی را معادل معنا گرفته و مکتب درمانی خود را بر پایه معنای هستی آدمی و تلاش برای رسیدن به این معنا استوار نموده است (فرانکل، ۱۳۶۷، ص ۶۴). وی معنا را در مقایسه با منطق عمیق‌تر می‌داند و اضافه می‌کند که آدمی باید ناتوانی خود را در فهمیدن بی‌قید و شرط روزگار بپذیرد. (فرانکل، ۱۳۶۷، ص ۶۴). سالیان بعد معتقد گردید که: "هرچه معنا فراگیرتر باشد، کمتر قابل درک است؛ و اگر به معنای غایی^۲ بپردازیم، لزوماً ورای ادراک قرار می‌گیرد" (فرانکل، ۱۳۸۱، ص ۱۳۹). مزلو^۳، در رویکردی متفاوت با فرانکل، از جمله ویژگی‌های انسان سالم را "پرمعنایی" می‌داند. به اعتقاد وی، پرمعنایی یکی از فرایندهای آدمی و یکی از ارزش‌های هستی انسان‌های خودشکوفاست و نقطه مقابل آن را "بی‌معنایی" می‌داند که نوعی فراآسیب بوده و از ویژگی‌های شخصیت‌های ناسالم محسوب می‌شود (مزلو، ۱۹۷۱، ۱۲۵). با وجود تفاوت‌های این چهار رویکرد، همگی به تأثیر معنا در زندگی آدمی، باور داشته و محدوده این تأثیر از برخی منظرها، سلامت روان و از نگاه برخی دیگر، خودشکوفایی (تحقق خویشتن) است. اینک معنای زندگی را از منظرهای فلسفی، روان‌شناختی، و روان‌کاوی به اجمال مورد تأمل قرار می‌دهیم.

پیشینه فلسفی

بسیاری از مسائل مربوط به معنای زندگی، چکیده آن حقایق اساسی است که برخی فلاسفه و حکما در طول تاریخ اندیشه به آن پرداخته‌اند و این امر با نظریه‌های شناختی نیز ارتباط دارد (بلاک بورن و دیوید سن^۴، ۱۹۹۰، ص ۱۶). افلاطون^۵ از معنا و مفهوم زندگی با صراحت سخن نمی‌گوید، ولی زندگی را مشتمل

1. Logos

2. The Ultimate Meaning

3. Maslow

4. Bluckburn & Davidson

5. Plato

بر دو جنبه علمی و عملی می‌داند (افلاطون، ۱۳۶۵، ص ۵۸۱). وی معتقد است که افراد انسانی می‌میرند، ولی مثال انسان که درخشان‌ترین و بهترین همه است، باقی می‌ماند؛ و همین امر به نوعی موجد آرامش می‌شود (بارو^۱، ۱۹۷۶). و فیلسوف شهریاران تنها کسانی هستند که می‌توانند ما را در آرامش، و با جهان در هماهنگی و صلح نگه دارند (لی^۲، ۱۹۹۸). آرمان تربیتی افلاطون نیز، تحقق جامعه‌ای برخوردار از عدالت، زیبایی، حکمت، برادری، آرامش، و حُسن نیت است (هامل^۳، ۱۹۹۷). در مجموع می‌توان، معنای زندگی را از منظر افلاطون در بُعد اجتماعی آن، حضور ارزش‌های اخلاقی همچون صلح، آرامش، زیبایی، عدالت، حکمت، حُسن نیت، و برادری تلقی نمود؛ همان پدیده‌ای که به "هویت متعادل" نیز موسوم است (استیس^۴، ۱۳۷۱). ارسطو^۵ نیز با بیان اینکه، هدف جامعه سیاسی، نه تنها زیستن، بلکه "بهبیستن" است، تلویحاً "حیات برین" را آرمان و مقصود زندگی تلقی می‌کند (ارسطو، ۱۳۶۴). اپیکور^۶ فیلسوف یونانی می‌گوید برای رسیدن به شادمانی و لذت پایدار معنوی باید از زندگی به‌طور معتدل بهره گرفت. باید بیاموزیم که میان لذت و الم، به حالت تعادل یا آتاراکسیا^۷ دست یابیم که همان آرامش است.

رگه‌های تاریخی معنای زندگی را در دو قرن اولیه پس از میلاد مسیح (ع) در اندیشه و آثار فیلسوفان رواقی^۸ می‌توان مشاهده کرد. آنها معتقد بودند که چون خرد انسان جنبه‌ای از لوگوس الهی (عنصر عقلی سرمدی) است، انسان توانایی کشف عناصر عقلی جهان و در نتیجه هماهنگی زیستن با آنها را داراست از نظر آنها، موافق لوگوس زیستن یعنی هماهنگی با طبیعت و آن نیز منجر به فضیلت و خوشبختی می‌شود؛ بنابراین، معنا

1. Barrow

2. Lee

3. Humel

4. Stace

5. Aristotle

6. Epicurus

7. Ataraxia

8. Stoics Philosophers

و آرمان زندگی، دستیابی به خوشبختی است (رادا کریشنان^۱، ۱۹۵۷).
از فیلسوفان رواقی می‌توان به اپیکتتوس^۲ و امپراتور اورلیوس^۳ اشاره کرد. اپیکتتوس، این مطلب را خاطر نشان می‌کند که: "انسان‌ها نه به وسیله حوادث، بلکه به خاطر نوع تفکر دربارهٔ حوادث، آسیب می‌بینند" (بلاک بورن و دیوید سن، ۱۹۹۰). بنابراین، هر دو متفکر رواقی بر این نکته تأکید می‌ورزند که تعبیر و تفسیر حوادث و معنایی که آنها در زندگی ما دارند به مراتب از خود حوادث با اهمیت‌تر است (بلاک بورن و دیوید سن، ۱۹۹۰).

در فلسفه‌های دینی و عرفانی شرق همچون "بودیسم"^۴ و "گیتا"^۵ نیز، شاهد رویکردهای متفاوتی به معنای زندگی هستیم. زندگی از منظر بودا، غم‌انگیز و جهنم واقعی بوده و تنها راه نجات از آن حفظ اعتدال اخلاقی در پرتو عمل به دستورهای اخلاقی است. هدف غایی زندگی در آیین گیتا که به نحو عمیقی در "اپانشادها"^۶ بیان شده، تصفیه از کل فردیت و وحدت کامل با برهمن است، فرایندی که به محو شدن رودخانه‌ها در اقیانوس شباهت دارد (پیتز هاروی^۷، ۱۹۹۹ و ۲۰۰۰، و دلیل رایت^۸، ۲۰۰۰).

مسئله معنای زندگی در فلسفه‌های معاصر با رویکردهای نسبتاً متعارضی مواجه می‌شود. در سدهٔ بیستم، فلسفه عمدتاً در دو شاخه اثبات‌گرایی^۹ و وجودگرایی^{۱۰} تمرکز یافت. انتظار تفسیر و تبیین معنای زندگی در آیین اثبات‌گرایی بیهوده است، زیرا هدف این حکمت، کشفیات محدود ولی دقیق در عرصهٔ زبان، تفکر، و علم است. حکمت وجودگرا به لحاظ ماهیتش در خصوص سرنوشت بشر، چالش‌های جدی داشته و در

1. Rada Krishnan

2. Epictetus

3. Orelivs

4. Budism

5. Gita

6. Upanishads

7. Harry

8. Dale Wright

9. Positivism

10. Existentialism

مواردی نسبت به رویکردهای فلسفی دیگر انتقادآمیز ظاهر می‌شود. برای نمونه به یکی از اظهارات انتقادی "کی‌یرکگارد"^۱ درباره هگل^۲ اشاره می‌کنیم. وی می‌نویسد:

"گفته‌های هگل با مسائل انسان و زندگی ارتباط ندارد. پرسش اساسی، معنای وجود است. پرسش از چیستی انسانیت، از زندگی و جهان، مواردی است که فلسفه سنتی برای آنها پاسخی ندارد"^۳ (جولیان یانگ^۴، ۲۰۰۱). کگارد و نیچه^۵ دو اندیشمند وجودگرا، پاسخ‌های متفاوتی به پرسش معنای حیات داده‌اند، اولی آویختن به ریسمان ایمان به نظریات خردگرای مسیحی و دومی، زیر فشار قرار دادن عقلانیت به منتها درجه را پیشنهاد کرده‌اند (کلارک^۵، ۱۹۹۱). یکی از فلاسفه آرمان‌گرای معاصر، که اثر مستقلی در این زمینه تألیف کرده و به واسطه آن برنده جایزه نوبل نیز شده است، رودلف اوکن است. این اثر با عنوان "معنی و ارج زندگی" منتشر گردیده است. وی در نهایت تأملات فلسفه خویش، معنا و ارج زندگی را پدیده‌ای غیرقابل تبیین و تفسیر دانسته و رابطه منطقی انسان و مجموعه حیات را با دو نسبت ملاحظه و احاطه بیان می‌کند، رابطه‌ای که به لحاظ فقدان بینش فلسفی بسیاری از انسان‌ها حاصل نمی‌شود (اوکن، ۱۹۰۸).

در ارزیابی منظرهای متنوع و بعضاً متعارض فلسفی، چنین برداشت می‌شود که آرای حکمای یونانی، غالباً خوشبینانه، آرمانی و قابل فهم و تصور برای اهل خرد بوده و ناظر به حیات معتدل است و نسبتاً در اقتناع ذهنی بشر، موفق به نظر می‌رسد. در میان حکما و فلاسفه شرق، وجوه تشابه و تفاوت بعضاً ملاحظه می‌شود، مقوله اعتدال اخلاقی در میان افلاطون و ارسطو در مکاتب یونانی و نیز بودا در مکاتب شرقی، نقطه‌ای مشترک محسوب می‌گردد و از آن می‌توان به عنوان فلسفه و یا معنای زندگی یاد کرد. ولی در سایر مؤلفه‌ها نظیر نگاه به ماهیت زندگی و نوع بهره‌گیری از مواهب هستی و در نهایت جایگاه انسان در جهان، وجوه تفاوت متعددی به ویژه در مقایسه آیین گیتا با آیین یونانی

1. Kierkegard

2. Hegel

3. Julian Young

4. Nietzsche

5. Clark

6. The Philosophy of Life

قابل تشخیص است. آیین و فلسفه یونان تا حدودی خوشبینانه و ناظر به بهره‌گیری از مواهب حیات است، ولی در برخی مکاتب شرقی، رویکردهای بدبینانه‌ای که ناظر به کناره‌گیری از مواهب زندگی است به چشم می‌خورد.

معناجویی از منظر روان‌شناسی و روانکاوی

برخی اندیشمندان حوزه روان‌شناسی و روانکاوی از منظر تأثیر "معنای زندگی" بر سلامت روان به این مسئله پرداخته‌اند. اریک فروم^۱ (۱۹۴۷) "نیاز به مبنای جهت‌گیری" را یکی از مهم‌ترین نیازهای آدمی می‌داند و منظور از آن راه‌هدف، معنا، و مقصود زندگی تلقی می‌کند. آلپورت^۲ (۱۹۶۱) نیز در توصیف دوران بلوغ، "هویت جویی" را مهم‌ترین مشخصه این دوره دانسته و معتقد است که اساسی‌ترین بخش جست و جوی هویت، تعریف هدف، مقصود، و آرمان زندگی است. یونگ^۳ (۱۹۶۱)، هدف زندگی را یافتن توفیق و جایی در جهان می‌داند و بر آن است که به علت زوال دین به عنوان ارزشی در زندگی، تلاش برای یافتن معنایی در زندگی به طرز فزاینده‌ای دشوار شده است و وضعیت خاص و کنونی بشر (فقدان معنا در زندگی و ریشه نداشتن و پیوند نداشتن با گذشته یا طبیعت) صرفاً ویژگی اواخر قرن بیستم است. برخی روان‌شناسان مکتب کمال نیز بر این عقیده‌اند که بیش از اندازه بر عقل و علم تأکید ورزیده‌ایم و بینش خود را که ارزش‌های بزرگ‌تر معنوی و فلسفی داشته است، از دست داده‌ایم (شولتس، ۱۹۷۷). مبارزه برای رسیدن به سرحد کمال، معنایی است که آدلر (۱۹۳۱) برای زندگی، تلقی می‌کند. آلپورت (۱۹۵۵)، با بیان اینکه با معنا بودن زندگی، اختصاص به جهان بینی دینی نداشته بلکه در همه اعتقادات فکری دیگر نیز دیده می‌شود، بر این نکته تأکید می‌کند که داشتن هدف و منظوری که به زندگی، معنا و جهت بخشد، نشانه سلامت روان است. او چنین افرادی را برخوردار از نوعی بینش می‌داند که به آن "فلسفه یگانه ساز زندگی"

1. Erich Fromm

2. Allport

3. Jung

اطلاق می‌کند و مهم‌ترین خصیصه‌اش را جهت داشتن می‌داند. فرانکل (۱۹۸۴: ص ۷۵) نیز به رابطه همبستگی میان معنای زندگی و سلامت روان اشاره کرده می‌نویسد: "سلامت روان، یعنی از مرز توجه به خود گذشتن، از خود فراتر رفتن و جذب معنا و منظوری شدن؛ آن‌گاه است که خود، به‌طور خودانگیخته و طبیعی، فعلیت و تحقق می‌یابد".

ملاحظه می‌شود که اغلب این رویکردها بر ضرورت معناجویی در زندگی و خصوصاً بر نقش آن در سلامت روان تأکید دارند. رویکرد فرانکل (۱۹۴۹)، علاوه بر ملاحظه موارد مذکور، اساساً به "معنادرمانی" معطوف است. او معناجویی را عبارت از انسانی‌ترین نیاز انسان می‌داند و معنادرمانی را شیوه‌ای بر پایه معنای هستی آدمی و تلاش برای رسیدن به این معنا می‌داند.

در واقع "معنادرمانی" را می‌توان یکی از روش‌های شناخت درمانی محسوب کرد که از تنوع خاصی برخوردار است. کیت س. دابسن^۱، تحولاتی را که در حوزه شناخت درمانی به وقع پیوسته است، این‌گونه تبیین می‌کند (دابسن، ۱۹۸۸).

مکاتب مطرح شناخت درمانی

۱. سازه‌های شخصی درمانی (کلی، ۱۹۵۵)
۲. معنادرمانی (فرانکل، ۱۹۵۹، ۱۹۴۹)
۳. درمان عقلانی - عاطفی (الیس، ۱۹۶۲)
۴. شناخت درمانی (بک، ۱۹۷۵، ۱۹۷۰)
۵. درمان چند وجهی (لازاروس، ۱۹۷۶، ۱۹۷۱)
۶. درمان مسئله‌گشایی (دزوریلا و گولدفرید، ۱۹۷۱؛ اسپی واک و شاورو، ۱۹۷۴)
۷. آموزش رفتار عقلانی (گودمن و مالتسبی، ۱۹۷۴؛ ز. مالتسبی، ۱۹۸۴)
۸. درمان متکی بر مراحل عقلانی هدایت شده (توسی و اشباق، ۱۹۸۰)

۹. تغییر رفتاری شناختی (میچن باوم، ۱۹۷۷)
 ۱۰. درمان یکپارچه رفتاری شناختی (وسلر، ۱۹۸۴)
 ۱۱. روان درمان تکاملی - حرکتی (بورل، ۱۹۸۳)
 ۱۲. درمان شناختی ساختاری (گودانوو ۱۹۸۷، ۱۹۸۴؛ گوانو و لیونی، ۱۹۸۵، ۱۹۸۳)
 ۱۳. درمان رشدی شناختی (ماهونی، ۱۹۸۵، ۱۹۸۰)
 ۱۴. روان درمانی شناختی جدید (سارز، ۱۹۸۵)
 ۱۵. پیازه درمانی (لوا، ۱۹۸۴؛ روزن ۱۹۸۵؛ و واینر، ۱۹۷۵)
 ۱۶. درمان تجربی - شناختی (واینرو ۱۹۸۵)
- آنچه در این مجموعه، قابل تأمل است، عدم اشاره به تحولات رویکرد درمانی فرانکل از سال ۱۹۵۹ به بعد است، یعنی زمانی که فرانکل به معنای غایی و نقش آن در زندگی فرد پرداخت.

معنای غایی از منظر فرانکل، نقد و ارزیابی

ارزیابی معنای غایی، منظر فرانکل (۲۰۰۰)، متضمن توجه به چند نکته است:

نکته اول این که مکتب لوگوتراپی، ابتدا فرد را برای یافتن معنای زندگی برمی‌انگیزد ولی انسانی که در تداوم جست و جوی خویش به معنای غایی حیات معطوف می‌گردد، به لحاظ ماهیت غیرقابل درک آن (فرانکل، ۱۹۸۴a) نومید می‌شود. او در اظهار نظر دیگری، دین را تحقق معنای غایی تلقی می‌کند (فرانکل، ۱۹۸۴a) براین اساس، می‌توان استنتاج کرد که دین نیز ماورای قدرت فهم انسان قرار می‌گیرد. با این فرض که دین فراتر از توانایی درک بشری است، می‌توان در کارآمدی آن در حل چالش‌های جدی زندگی تردید روا داشت. از سوی دیگر، ناتوانی آدمی در ادراک معنای غایی یا به تعبیری دیگر دین، موجب می‌شود که وی معیار تشخیص دقیقی برای تمییز وصول یا عدم وصول به حقایق دین در اختیار نداشته باشد. بدیهی است عجز آدمی برای درک حقیقت دین، او را از تنظیم مناسبات منطقی با خدا باز می‌دارد.

نکته دوم به منبع "معنا بخشی زندگی" مربوط می‌شود. این مکتب بر آن است که با تحقق معنا، زندگی جلوه‌ بدیعی می‌یابد و همه چیز حتی درد و رنج در پرتو آن قابل پذیرش و تحمل خواهد بود. این امر ابتدا انسان‌های درون تهی و رنجور از خلاء وجودی را برمی‌انگیزاند و به ارج می‌رساند ولی آنها باید بلافاصله واقعیت دیگری را نیز بپذیرند. این واقعیت به رویکرد اگزیزستانسیالیستی فرانکل مربوط می‌شود. فرانکل (۱۹۸۴a)، معتقد است که هیچ‌کس و هیچ چیز دیگر - نه پدر و مادر و همسر و نه مردم - نمی‌تواند به ما احساس معنا و هدف درباره زندگی ببخشند و دلیل این امر به گفته فرانکل (۱۹۸۴b) در عامل مسئولیت شخصی به عنوان شرط لازم معناجویی نهفته است. لذا انسان، و فقط خود، او می‌تواند در پی یافتن معنای زندگی برآید و فرد دیگری در قبال او مسئول نیست. برداشت منطقی چنین امری، تقلیل و از میان رفتن نقش اطرافیان در معنا بخشیدن به زندگی انسان‌هایی است که خود قادر به یافتن معنایی در زندگی‌شان نیستند، که اگر قادر بودند احساس رنجوری و درون تهی بودن نمی‌کردند. زیرا لازمه یافتن معنا، احساس سرزندگی است.

نکته سوم، در تعارضی است که ظاهراً در برخی اظهارات فرانکل مشاهده می‌شود. وی از سویی بر آن است که "هیچ‌کس و هیچ چیز دیگر، قادر نیست به ما احساس معنا درباره زندگی ببخشند و از دیگر سوی، به باور فرانکل (۲۰۰۰)، هرچه تأثیر نیروی دین یا قراردادهای اجتماعی کاهش یابد مسئول‌تر و تنها تر می‌شویم. حال چنانچه این دو اظهار نظر را در کنار عبارت سومی قرار دهیم که "جست و جوی معنا، لازمه اش مسئولیت شخصی است"، آنگاه جمع میان آنها تا حدودی دشوار می‌نماید. زیرا اگر به عقیده فرانکل، هیچ عاملی نمی‌تواند به ما معنا ببخشند، پس چرا با حذف دین و قراردادهای اجتماعی، احساس تهایی بیشتری به ما دست می‌دهد؟ مگر اینکه بپذیریم دین و ارزش‌ها از مجموعه عواملی هستند که قادرند به زندگی ما معنا ببخشند. در این صورت نخستین اظهار نظر او در این زمینه نقض می‌شود.

نکته چهارم به معنا و مفهوم رنج مربوط می‌شود. براساس اعتقاد فرانکل (۱۹۴۹) پاسخ مثبت به زندگی، به رغم هر چه با آن روبه‌رو می‌شویم، خواه رنج و خواه مرگ، یک

فرمان است.

رابطه معنا و رنج، یکی از فرازهای متعالی و برانگیزاننده "معنادرمانی" است (سورین^۱، ۱۹۷۳). فرانکل (۱۹۸۵a، ص ۱۲۱) می نویسد: "مشاهده می کنید که از رنج هم می توان معنایی بیرون کشید و درست به همین دلیل، زندگی با وجود همه چیزها، بالقوه همچنان معنادار می ماند. اما آیا این گفته بدان معنی است که رنج بردن از جست و جوی معنای زندگی جدایی ناپذیر است؟ به هیچ وجه، تنها بر این نکته اصرار می ورزم که با وجود رنج - نه حتی از طریق رنج - البته در صورتی که با رنجی ناگزیر سر و کار داریم، هم معنا حاصل می شود."

برخی پرسش هایی که از این عبارات به ذهن خطور می کند عبارتند از:

- آیا رنج به معنای مطلق کلمه، واجد معناست؟ یا تنها آن دسته از رنج هایی که در راستای هدف های زندگی، ناگزیر با آنها روبه رو می شویم، معنادار است؟

آنچه به نظر می رسد این است که فرانکل در این باره، چیزی به ما نمی گوید و تفکیکی میان رنج ها قائل نمی شود. در حالی که واقعیت امر دلالت بر تفاوت زیادی دارد که میان رنج ناشی از ایثار و فداکاری در راه دیگران و رنج ناشی از انتخاب خطا و احساس گناه ناشی از آن وجود دارد. در اولی، فرد به میزان رنج بیشتر اوج می گیرد تا به جایی می رسد که فدیة خدا می شود و در مثال دومی با افزایش رنج، فرد فرو می ریزد و احساس نوعی پستی و حقارت درونی در او ایجاد می شود. البته رنج و درد ناشی از احساس گناه، در حد و اندازه ای که زمینه ساز ترک آن و جبران گذشته گردد، به نوبه خود قابل قبول است. نکته چهارم در مورد مسئولیت از این دیدگاه قابل طرح است. فرانکل (۱۳۷۰ و ۱۹۴۹) همچون سایر وجودگرایان، معتقد به تقدم وجود بر ماهیت انسان است و لازمه چنین اعتقادی آن است که انسان، و فقط خود او، سازنده ماهیتش می باشد و لازمه چنین کاری برخورداری از آزادی و مسئولیت است. وی اظهار می کند که: "حصول و کاربرد معنویت، آزادی و مسئولیت با خود ماست، بدون اینها، یافتن معنا و هدف در زندگی

می‌سر نیست، در واقع، تنها خود ماییم که باید انتخاب کنیم (فرانکل، ۱۳۷۰)؛ و چنانچه عبارت پیشین فرانکل (۲۰۰۰) را مجدداً متذکر شدیم که "هرچه تأثیر نیروی دین یا قراردادهای اجتماعی کاهش یابد مسئول تر و تنها تر می شویم"، ملاحظه می‌کنیم که جمع این عبارات، دشوار به نظر می‌رسد؛ زیرا از یک سو تنها ما هستیم که باید انتخاب کنیم و عامل دیگری غیر از خود ما تأثیرگذار نیست و در قبال انتخابمان نیز مسئولیم، و از طرف دیگر آنچه بر مسئولیت پذیری ما حد می‌زند، دین یا قراردادهای اجتماعی است؛ یعنی آنها بر مسئولیت ما و در نهایت بر نوع انتخابمان اثرگذارند. علاوه بر اینها، در اظهارات فرانکل، مشخص نیست زمانی که تنها عامل تصمیم گیرنده فرد است نه چیز دیگر، چگونه می‌توان افرادی را که قادر به تصمیم‌گیری بوده ولی واجد بینش صحیحی در مورد نوع تصمیم‌گیری خود نیستند و به اصطلاح فرانکل (۱۳۷۹) به سطح شخصیت از خود فرارونده (شولتس، ۱۳۷۵) نرسیده‌اند، با معنای زندگی آشنا نمود؟

اساساً منبع تکوین معنویت در اظهارات فرانکل روشن نیست؛ و علاوه بر آن، مسئولیت از چه چیزی نشأت می‌گیرد؟ آیا آن‌گونه که فرانکل اظهار می‌دارد، صرفاً مسئولیت موجد معناست؟ یا معنا نیز موجد مسئولیت است؟ و حدود آزادی آدمی چیست؟ آزادی مورد نظر فرانکل قطعاً آزادی مشروط است. زیرا او به قراردادهای اجتماعی معتقد و پای بند بوده و تأثیر آنها را در غلبه انسان بر احساس تنهایی انکار نمی‌کند، ولی تعریف روشنی از محدوده آزادی ارائه نمی‌دهد.

ایرادی که در این بخش وارد است، فقدان تعریف روشنی از معنویت، آزادی، و مسئولیت و مشخص نکردن منبع مؤلفه‌هایی همچون معنویت و محدوده آزادی است؛ و چون به اعتقاد فرانکل این سه مؤلفه، معنای زندگی ما را می‌آفرینند، لذا باید اظهار کرد چنین معنایی که با سه ضلع معنویت و آزادی و مسئولیت احاطه شده است، آن‌قدر صراحت و روشنی ندارند که اقتناع‌کننده روح آدمی باشد.

نکته پنجم، تأمل در رویکرد فرانکل به منزلت و معرفت خداست: هر زمان که با صمیمت کامل و در نهایت تنهایی با خود سخن می‌گوییم، می‌توان منطقاً آن مخاطب را خدا نامید (فرانکل، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷). جمع این گفته با اظهارات دیگر او، دشوار به نظر

می‌رسد. آن‌گاه که خطاب به مبلغان دینی می‌گوید: "باید نخست، خدایی را توصیف کنید که سزاوار اعتقاد یافتن باشد - و خودتان هم باید به شایستگی عمل کنید" (فرانکل، ۱۳۸۱).

چنانچه، توصیف دقیق خدا، لازمه اعتقاد به او باشد؛ در این صورت توصیف فرانکل از خدا تا چه اندازه دقیق، منطقی و قابل اعتماد است؟ خدایی که مخاطب همه تنها گویی‌های انسان است، چگونه قابل توصیف است؟ البته این امر، در حد نوعی اعتقاد شخصی، برای خود فرد تا حدودی اقناع‌کننده به نظر می‌رسد، ولی برای اینکه مبلغان دینی بتوانند درباره خدا با دیگران سخن گویند، تا چه حد قابل قبول است؟ زیرا نوعی الزام منطقی برای مبلغان از حیث معرفت خدا و تبیین خدا برای دیگران، وجود دارد که در چنین اظهاراتی به چشم نمی‌خورد.

این نکته نیز قابل ذکر است که راز و نیاز با خدا نوعی تک‌گویی صمیمانه است، اما هر تک‌گویی، مخاطبش خدا نیست. بلکه آن تک‌گوی‌هایی خدا را مخاطب خود قرار می‌دهد که با شناخت و معرفت نسبی او، درک نسبت میان خود و خدا و قائل شدن صفاتی از قبیل حاضر و ناظر و محیط بودن او بر عالم هستی توأم باشد.

فرانکل در جای دیگری می‌نویسد: "انسان نمی‌تواند از خدا سخن بگوید، اما می‌تواند با خدا بگوید، می‌تواند دعا کند (۱۳۸۱، ص ۱۵۲). اگر محدودیت و ناتوانی انسان در معرفت الهی، الزاماً او را از سخن گفتن درباره خدا باز می‌دارد؛ در این صورت گفت و گو با خدا و دعا به درگاه کسی که درباره‌اش چیزی نمی‌دانیم چه صورت منطقی پیدا می‌کند؟ ویتگنشتاین معتقد است که "از آنچه انسان نتواند سخن بگوید، باید درباره آن خاموش بماند" (بوختسکی، ۱۳۶۱، ص ۲۴). بنابراین، فرانکل نمی‌تواند از خدا، هیچ شناختی برای خود یا دیگران کسب کند، ناگزیر در حوزه‌های دیگر خداشناسی و دین، وضعیت چگونه خواهد بود؟ اگر او را قادر بر حل مشکلات خود دانسته و در همه لحظات خود را در محضر او احساس کنیم و صفاتی، همچون قدرت، نظارت، احاطه و حکمت برایش قائل شویم، در این صورت می‌توانیم از خدا و صفاتش نیز سخن بگوییم. اظهارات فرانکل درباره خدا، گاه به نوعی تردید در وجود خدا، منتهی می‌شود: "و

اطمینان داریم که اگر خدا، واقعاً وجود داشته باشد، یقیناً به جدل با اشخاص غیر مذهبی نمی‌پردازد که چرا خدا را به جای خود گرفته و او را به غلط می‌خوانند (فرانکل ۱۹۸۵، ص ۱۴۷). و بالاخره سخن فرانکل به دین و برداشت‌های دینی می‌رسد و در طی عبارتی می‌نویسد: "باور به خدا بی هیچ قید و شرطی است یا اصولاً چنین اعتقادی در کار نیست (فرانکل، ۱۹۸۵، ص ۱۴۸).

با ارائه تعریف عملیاتی دین به گونه‌ای بی‌طرفانه و بی‌تعصب به طوری که حتی شامل ناشناسانگاری و بی‌خدایی هم بشود، امیدوارم این ادعا قابل توجیه باشد که من به واقع، در مقام روان‌پزشک، صلاحیت پرداختن به دین را داشته‌ام. می‌توان دین را تحقق خواست معنای غایی در زندگی نامید. (همان، ص ۱۴۹).

مطابق اظهارات فرانکل، اعتقاد به خدا نباید مستلزم هیچ‌گونه قید و شرطی باشد و گرنه اعتقاد دینی وجود ندارد.

آیا واقعاً می‌توان خداگرای بود و با او راز و نیاز کرد، ولی در عین حال به هیچ شرطی تن در نداد؟

- آیا لازمهٔ نیایش با خدا، اعتقاد مورد قبول فرانکل - دوست داشتن خدا و مأنوس بودن با او نیست؟

- آیا انجام اوامر و ترک نواهی الهی، پذیرش قید و شرط معتدل و منطقی در زندگی نیست؟

- آیا با تعریف دین به معنای وسیعی که شامل بی‌خدایی نیز گردد، واقعاً دین تعریف شده یا تمایلات شخصی و درونی انسان بیان گردیده است؟ چنین دینی که بخواهد با هر سلیقه‌ای، حتی مشرب‌های بی‌خدایی، سازگار گردد، آیا به معنای واقعی کلمه "دین" تلقی می‌شود؟

البته لازم به ذکر است که فرانکل در یکی از اظهاراتش، انسان را چنین توصیف می‌کند: "ما می‌توانیم بگوییم که انسان، اغلب به مراتب مذهبی‌تر از آن است که خود تصدیق می‌کند. (۱۹۸۵، ص ۱۴۸) البته چنین تلقی علاوه بر نوعی خوش‌بینی، در صورتی می‌تواند دقیق باشد که در باب معنای مذهب، توصیف روشنی ارائه شود. دین و

مذهب به معنای راه، طریق و خط سیر است. راهی که مشخصاً از راه‌های دیگری که با آن زاویه می‌گیرد، متمایز می‌شود. در این صورت، دین نمی‌تواند به گفته فرانکل به گسترده‌ترین معنی ممکن تلقی شود. بلکه راهی است دقیق، روشن و استوار که مرز رفتارهای منطبق با دین را از غیر آن جدا می‌کند.

عبارت اخیر فرانکل که دین را "تحقق خواست معنای غایی در زندگی" تلقی می‌کند، بیشتر قابل دقت و نکته‌سنجی است. پیش‌تر ملاحظه شد که وی، اشاره‌ی روشنی به منبع معنا و به ویژه معنای غایی نمی‌کند و آن را برگرفته از هیچ عاملی، جز خواست و اراده انسان، نمی‌داند. ناگزیر معنای زندگی برای هرکس، یکتا، ویژه‌ی طرز تفکر اوست. از کسی به کسی دیگر و از لحظه‌ای به لحظه دیگر تفاوت می‌کند، چیزی به نام اراده‌ی معطوف به معنای مشترک، که به‌طور کلی به همه انسان‌ها تعمیم یابد، وجود ندارد (شولتس، ۱۹۷۷، ص ۲۰۲).

معلوم می‌شود که معنای زندگی، پدیده‌ای کاملاً شخصی، اختصاصی، و منحصر به فرد است و حتی به گونه‌ای متغیر است که برای یک فرد نیز از لحظه‌ای به لحظه دیگر تفاوت می‌یابد. اکنون پرسش مهم این است که چگونه از این‌گونه برداشت‌های متفاوت، متنوع، و متغیر می‌توان به دین رسید؟ دینی که حداقل میان پیروانش، از مشترکات و یگانگی‌هایی برخوردار است و به لحاظ همین ویژگی‌هایی مشترک، قابل تعمیم به پیروان دین است، در حالی که فرانکل، وجود هرگونه تعمیم بخشیدن به معنای مشترک انسان‌ها را نفی می‌کند. علاوه بر این، به لحاظ فطری بودن اعتقاد و باور دینی در درون انسان‌ها، مشترکات زیادی میان آنان، قابل ملاحظه است و اساساً ریشه همه ادیان به یک حقیقت واحد، یعنی فطرت الهی برمی‌گردد که همه انسان‌ها، مفطور به آن هستند. اگر فرانکل درصدد است تا از "معنای مشترک حیات" بگریزد و به "معنای اختصاصی حیات" برای هر انسان تکیه کند، چگونه می‌توان از دین یا نظام همبسته ارزش‌ها و باروهایی سخن گفت که از ویژگی‌هایش، فصل مشترک‌های پیروان آن تلقی می‌شود؟ نکته دیگری که فرانکل بر آن، اهتمام خاصی قائل است دینداری ناخودآگاه است. وی می‌گوید: "یونگ خدای ناخودآگاه را به غرایز و سائقه‌ها، نسبت داد که در

آن‌جا دینداری ناخودآگاه، دیگر موضوعی اختیاری نبود. بنا بر نظر یونگ، در درون "من" چیزی دینی وجود دارد، اما در این صورت، دیگر من مذهبی نیستم، چیزی در درون من، مرا به سوی خدا می‌راند، اما من انتخاب نمی‌کنم و پاسخگو نیستم (فرانکل ۱۹۸۵، ص ۶۲).

در حقیقت وی به نوعی تباین میان انگیزه‌های درونی دینداری و عامل اختیار انسان معتقد است و چون به تعبیر و تلقی وی، عامل درونی، بر انتخاب آدمی، حد می‌زند و محدودیت می‌آفریند، بنابراین، این‌گونه دینداری فاقد ارزش است.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که دینداری علاوه بر زمینه درونی در نهاد انسان، از دلالت‌های روشن و دقیقی برخوردار است که از جمله آنها، گزینش خردمندان و آگاهانه بهترین‌هاست. گزینشی که بر انتخاب و اختیار متکی است ولیکن وجود زمینه و گرایش درونی دینداری اگر چه یک واقعیت است، واقعیتی که در حد و اندازه "عامل اقتضاء" است نه "علت تامه"، میان این دو تفاوت بسیار است. اولی از نوعی "تأثیر" آکنده است، در حالی که دومی، مبین "الزام" است. دینداری آگاهانه منافاتی با زمینه‌های درونی و فطری ندارد، زیرا در همه حال از عامل انتخاب و اختیار می‌توان استفاده کرد. در مجموع، لوگو تراپی یا مکتب سوم روان درمانی وین، اگرچه چشم اندازه‌های متعالی و افق‌های امیدبخشی را پیش روی انسان‌ها ترسیم می‌کند غالباً و در کنار آنها به پرسش‌های بنیادین آدمی در خصوص چگونگی، چرایی و خاستگاه معانی زندگی، پاسخ روشنی نمی‌دهد و تشنگی انسان‌های معناجوی را در عصر جدید، اقناع و ارضاء نمی‌کند.

معنای زندگی در منظر اسلام

رویکرد ادیان توحیدی به ویژه اسلام، در خصوص معنا و مفهوم زندگی، بر مبنای فطرت آدمی قابل تبیین است. با این توضیح که معنای زندگی به مفهوم عمیق و حقیقی آن زمانی برای فرد، قابل قبول است که وی در نظام هستی، احساس جاودانگی کند؛ به عبارت دیگر، هستی را نه در محدوده دنیا بلکه فراتر از آن ملاحظه نماید و دنیا را تنها

مقدمه و زمینه‌ای برای ابدیتی بدانند که نام آخرت بر خود دارد. در این صورت مرگ یک پایان غم‌انگیز محسوب نمی‌شود، بلکه نوعی انتقال از نشئه محدود دنیا به گستره بی‌کرانه آخرت است و نتیجه آنکه وی از حیات جاودانه‌ای برخوردار است که دنیا تنها مرحله نازلی از آن بوده و آخرت تحقق مرحله کامل آن به حساب می‌آید. در این صورت، انسانی که در منظر دین زندگی را پایان‌ناپذیر تلقی می‌کند، معنای عمیق‌تر و افناعت‌کننده‌تری از حیات را درمی‌یابد نسبت، بویژه نسبت به کسی که مرگ را نقطه پایان دانسته و فراتر از آن چیزی نمی‌یابد که او را ارضاء کند. به عبارت دیگر، معناداری زندگی دنیا با معناداری کل نظام هستی مرتبط است. لذا جاودانگی و فناپذیری روح انسان با معنادار بودن نظام آفرینش قابل تبیین بوده و چنین رویکردی، "روح محور" است، زیرا روح است که جاودانه می‌باشد. مضمون چنین حقیقتی در یکی از عبارات حضرت امیر(ع) آمده است که فرمودند: "و بدان که تو برای آخرت آفریده شده‌ای نه دنیا" (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱، فراز ۱۵). با این تلقی گستره معنا و مفهوم زندگی از دایره محدود دنیا فراتر رفته و عقبی را نیز شامل می‌شود بدیهی است هر اندازه معنا، عمیق‌تر، گسترده‌تر و دایره شمول آن وسیع‌تر باشد روح نامحدود آدمی را عمیق‌تر و بهتر افناعت می‌کند.

روش زندگی آدمی در دنیا نیز تابعی از نگرش زندگی است. چنانچه دنیا، عرصه رقابت برای رشد و تعالی تلقی شود، وی به فراتر از زیستن روی می‌آورد، در غیر این صورت، عمر آدمی در محدوده زیستی مادی خلاصه می‌شود. این معنا در فرازی از کلام حضرت امیر(ع) آمده است: "بنندگان خدا آزادند تا برای مسابقه در نیکوکاری‌ها، خود را آماده سازند تا فکر و اندیشه خود را به کار گیرند و در شناخت نور الهی در زندگی دنیا تلاش کنند" (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۳، فراز ۱۷).

از سوی دیگر، انتظار بشر از دین آن است که به نیازهای معرفتی و عاطفی او پاسخ دهد و باعنایت به اینکه انسان در نظام هستی چهارنوع ارتباط دارد، مایل است که در هر چهار زمینه، از دین پاسخ‌های معقول و منطقی دریافت کند و براساس آنها، به زندگی

ارتباط انسان با خویشتن، خدا، طبیعت و دیگران. اگر دین قادر به تبیین دقیق این مؤلفه‌ها باشد، آن‌گاه فرد از خلال آنها می‌تواند معنایی برای خود بیافریند. انسان در رابطه با خویشتن بر مبنای شناخت حقیقت وجودی خویش، ظرفیت‌های علمی و عملی، طبیعت و فطرت، ضعف‌ها و قوت‌ها، می‌تواند به نوعی رابطه منطقی با خویشتن دست یابد و هویت خود را در نظام هستی در قالب مفاهیمی، همچون جانشینی خدا در زمین، تبیین نماید. باور به هویت شفاف و عمیق در مراحل زندگی، او را از رنج و دلهره گمنامی و بی‌هویتی، رهایی می‌بخشد، و دیگر تخته سنگی که در کویر برهوتی پرتاب شده باشد نیست.

وی در مناسبات با خویشتن مجاز به هرگونه گزینشی نیست، بلکه هر انتخابی باید با حفظ حرمت نفس انجام گیرد. در کلامی از حضرت امیر(ع) آمده است: "نفس خود را از هرگونه پستی باز دار هرچند تو را به اهداف رساند، زیرا نمی‌توانی به اندازه آبرویی که از دست می‌رود، بهایی به دست آری (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱، فراز ۸۵).

ارتباط انسان با خدا نیز، از منظر دین، ارتباطی است بهتر از رابطه مقهور با قاهر، یا محکوم با حاکم، بلکه رابطه عارف و معروف و محب و محبوب است که فوق رابطه قاهر و مقهور یا حاکم و محکوم است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۶۷)، این رابطه به میزان باور قلبی به خدا اوج می‌گیرد و به نهایت درجه محبت به خدا نزدیک می‌شود که فرمود: "والدین آمنوا اشدُّ حُبًّا لِلَّهِ" (بقره: ۱۶۵) یعنی "آنانکه ایمان [قلبی] به خدا دارند، دارای بیشترین محبت به خدا هستند."

براساس چنین رابطه‌ای، رنج کشیدن در راه تعالی و کمال که همانا راه خدا (محبوب) است نیز معنا می‌یابد. در چنین صورتی است که رنج‌ها و تألمات زندگی نه تنها، فرد را پریشان و مضطرب نمی‌کند، بلکه با اطمینان از اینکه در راه دوست و رضای او، چنین رنجی به او رسیده است، از آن استقبال می‌کند و نعمت را عین رحمت می‌داند. عاشقم بر لطف و بر قهرش به جد ای عجب من عاشق این هر دو ضد

"من کان علی بنیة من ربّه، هانت علیه مصائب الدنيا و لو قرض و نشر" (تحف العقول، ص ۴۸۳) یعنی "کسی که از جانب خدای متعال، دلیل و برهان آشکاری دارد، سختی های دنیا بر او آسان می شود و لو اینکه در این راه با قیچی پاره پاره شده و اجزایش پراکنده گردد." لذا بر مبنای آنچه گذشت می توان برداشت کرد که رنج زمانی با معناست که در راهی بامعنا، و به سوی هدفی معنادار، و در نظامی واجد معنا، به انسان آگاه وارد شود. از این منظر، رابطه انسان با طبیعت نیز رابطه ای تسخیری است یا از نوع رابطه مخدوم و خادم، زیرا نه تنها خداوند طبیعت را مسخر آدمی قرار داد (بقره، ۲۱۲، توبه، ۷۹، ابراهیم، ۳۲ و ۳۳، نحل، ۱۲ و ۱۴، حج، ۶۵ و...) بلکه در یک رویکرد عرفانی به انسان و طبیعت و خویشتن (خدا) رابطه اینها با یکدیگر را این گونه تبیین فرمود: "یا بن آدم خلقت الاشیاء لاجلک و خلقتک لاجلی" (فیض کاشانی، ج ۱، ص ۳۸۱)

"ای فرزند آدم، همه اشیاء را به خاطر تو و تو را برای خودم آفریدم."

از این فراز حدیث قدسی چنین استنباط می شود که انسان، منظور نهایی خداوند در جهان هستی و در میان همه هستی است. توجه و دقت در مقام انسان و جایگاه او در عالم طبیعت و ابعاد وجودی او روشن می سازد که انسان موجودی جاودانه و ابدی است و افزون بر حیثیت طبیعی و عقلانی، حیثیت فراطبیعی و احساسی نیز دارد (جوادی آملی، ص ۷۴).

در همین رویکرد، رابطه انسان با سایر انسانها بر مبنای برادری (حجرات: ۱۰)، برابری (حجرات: ۱۳) رعایت قسط و عدل (ممتحنه: ۸) و رحمت و دوستی با آنان (نهج البلاغه، نامه ۵۲) و حتی در صورت اختلاف مکتب و عقیده، بر مبنای نگاه به هم نوع که او نیز شایسته رفتاری پسندیده است (نهج البلاغه، نامه ۵۲)، تنظیم می شود.

بر مبنای چنین رویکردی، هرگونه رابطه با دیگران که در تقابل با رشد و بالندگی است، نفی می شود. "برده دیگری مباش که خدا تو را آزاد آفرید". آن نیکی که به جز با شر به دست نیاید، نیکی نیست و آن راحتی که با سختی های فراوان به دست آید آسایش نخواهد بود (نامه ۳۱، فراز ۸۵). و نیز این کلام قابل توجه است که آن حضرت فرمود: "به اندک ساختن بهتر از دست نیاز به سوی مردم داشتن است" (حکمت ۳۹۶). لذا آدمی

قادر است در چنین منظر دینی، هویتی آگاهانه، عقلانی و جامع برای خود احراز کند و از درون چنین هویتی، معنای ارضاء کننده حیات بیافریند.

مآخذ

- اوکن، رودلف (۱۳۵۶). معنا و ارجح زندگی. ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری. تهران: دانشگاه تهران.
- ارسطو (۱۳۶۴). سیاست. ترجمه دکتر حمید عنایت. تهران: خوارزمی.
- استیس (۱۳۷۱). گزیده مقالات فلسفی. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بلاکهام، هج (۱۳۶۸). شش متفکر انگلیستان سالیست. ترجمه محسن حکیمی. تهران: نشر.
- توماس، هنری (۱۳۶۵). بزرگان فلسفه. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: کیهان.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). انتظار بشر از دین. قم: مرکز نشر اسراء.
- دیل، هالینگ (۱۳۶۵). مبانی و تاریخ فلسفه غرب. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: کیهان.
- شولتز، دوان (۱۳۶۱). روانشناسی کمال "الگوهای شخصیت سالم". ترجمه گیتی خوشدل. تهران: نشر نو.
- فرانکل، ویکتور (۱۳۶۷). انسان در جستجوی معنی. ترجمه دکتر اکبر معارفی. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۰). انسان در جستجوی معنی. ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی. تهران: مترجم.
- _____ (۱۳۶۶). دکتر و روح. ترجمه بهزاد. تهران: بی‌نا.
- _____ (۱۳۷۵). خدا در ناخودآگاه. ترجمه ابراهیم یزدی. تهران: رسا.
- _____ (۱۳۷۱). فریاد ناشنیده برای معنی. ترجمه مصطفی تیریزی و علوی‌نیا. تهران: نشر یادآوران.
- _____ (۱۳۸۱). انسان در جستجوی معنای غایی. ترجمه احمد صبوری و عباس شمیم. تهران: نشر تهران صدا.
- فیض کاشانی. ملامحسن (۱۳۵۸). علم‌الیقین. قم: انتشارات بیدار.

Adler, Alfred (1919). *Problems of Neurosis*. Kegan Paul, London. NewHaven: Yale University Press.

Adler, Alfred (1931). *What life Should Mean to you*. Boston.

Allport, G. Becoming (1961). *Basic Considerations for a Psychology of Personality*, NewHaven: Yale University Press.

Allport, Gordon (1964). *Pattern and Growth in Personality*. NewYork; Holt, Rinehart Winston.

- Billington, Ray(2001). *Religion without God*. London: Routledge.
- Blackburn, IVy-Marie & Davidson, kate(1990). *Cognitive therapy for Depression & Anxiety*. London
Blackwell Scientific Publication.
- Brown. Stuart(2000). *Philosophy of Religion: an Introduction with Readings*. London: Routledge.
- Clark, Maudemarie(1991). *Nietzsche on truth and Philosophy*. Cambridge University.
- Dobson. Keith(1988). *Handbook of Cognitive-Behavioral therapies*. London.
- Fisher, Mary pat(2001). *Religions today*. London: Rautledge.
- Fisher, MaryPat(1999). *Religion in the twenty- first Century*. Routledge.
- Frankl, V.E.(1949.1984a). *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*, NewYork:
Simon and Schuster.
- _____ (1984b). *The will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*. NewYork:
Plume Books. The New American Library.
- _____ (1985a). *The Unconscious God. Psychotherapy and Theology*. NewYork: Simon and
Schuster
- _____ (1985b). *Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy*. NewYork:
Simon and Schuster.
- _____ (1986). *The Doctor and the Soul:From Psychotherapy to Logotherapy*. NewYork: Vintage
books.
- _____ (2000). *Man's Search for Utimate Meaning*. London
- _____ (1983). *Meaning as Emergence out of Life Experience From concestration Camp to
Existentialism*. Kuang-Chipress. London.
- Fromm,Erich.(1947). *Man for Himself*. NewYork: Holt,Rinehart & Winston.
- Harvey, peter(2000). *An Introduction to Buddhism and Ethics*. Combridge university
- Wright, Dale. S.(2000). *Philosophical Meditation on Zen Buddhism*. Cambridge university
- Harvey, Peter(1990). *An Inroduction to Buddhism*. Cambridge University.

- James.W.(1897). *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, NewYork:Longman.
- Jung,C.G.(1981). *Memories, Dreams, Reflections*. NewYork: Vintage Books. P.189.
- Maslow,A.H.(1967). *Self-Actualization and Beyond in Challenges of Humanistic Psychology*. NewYork: McGraw-Hill. P.281.
- Radakrishnan(1957). *History of Philosophy. Eastern and Western*. 2 Vols. London.
- Severin, F.T.(1973). *Discovering Man in Psychology*. NewYork: McGraw-Hill. P.134.
- Yandell, Keith D.(1998). *Philosophy of Religion*. London: Routledge.