


Research Paper

Semantics of God from the point of view of Attar and Frankel

Mohamad Hasan Godarzi¹, Rashid Kakavand^{*2}

1. PhD student, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Karaj, Iran
2. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Karaj, Iran

ARTICLE INFO	Abstract
<p>PP: 237-248</p> <p>Use your device to scan and read the article online</p>  <p>Keywords: <i>Semantics Of God, Attar Nishaburi, Frankel And Physical Dimensions.</i></p>	<p>Logotherapy, derived from the Greek word "logos" meaning "spirit," "God," or "meaning," is a therapeutic approach centered on the idea that the primary driving force in human life is the pursuit of meaning, contrary to Freud's belief that pleasure is the primary motivation. Logotherapy posits that life has an unconditional meaning, which can be discovered by anyone, at any time, and in any place. This meaning can be found through experiential values, such as aesthetic experiences, the observation of nature's wonders, and love for others. This article focuses on Attar's perspective on theology and aims to develop an independent model of logotherapy based on Attar's poetry. The hypotheses of this research suggest that Attar's poetry deeply intertwines with the concepts of theology and logotherapy, emphasizing that religiosity and belief in God are central to logotherapy. The research method employed is theoretical, descriptive, and analytical, utilizing library resources. The findings reveal three distinct concepts of God in Attar's thought: a transcendent God beyond personal attributes, a personalized God with a relative relationship with the world, and an impersonal God, fully unified with the world yet maintaining transcendence in knowledge and concept. The ethical and ritual relationship with God is only possible with the personalized God, as the other two concepts lack the necessary conditions for such a relationship. However, due to the dual nature of attributes in the personalized God—both human-like and non-human—this relationship becomes dualistic and somewhat inconsistent. This research, influenced by existential philosophy, views human nature as comprising body, mind, and spirit, with the spirit being the active, essential component that requires understanding and special attention.</p>

Citation: Godarzi , M. H., & Kakavand , R. (2024). **Semantics of God from the point of view of Attar and Frankel.** *Geography(Regional Planning)*, 13 (Special Issue 1), 237-248.
DOI: 10.22034/jgeoq.2023.298892.3237

* **Corresponding author:** Rashid Kakavand, **Email:** rashidkakavand@yahoo.com
 Copyright © 2024 The Authors. Published by Qeshm Institute. This is an open access article under the CC BY license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Extended Abstract

Introduction

The question of the meaning of life is one of the most significant and thought-provoking philosophical issues for contemporary humans. Key questions include: What is the meaning of life? Is human life meaningful or futile? What is the ultimate goal of human life? If life is meaningful, how can one discover this meaning? Is meaning an objective reality or a subjective construct? Should meaning be sought within life itself or within the individual? Is the meaning of life synonymous with the purpose and value of life? The search for life's meaning has been a central concern for many thinkers, leading to various philosophical schools addressing this question. Existentialism, in particular, has extensively explored the nature of human existence and its dimensions, underscoring the profound significance of this issue. Logotherapy, or meaning therapy, is a therapeutic approach based on the Greek word "logos," meaning spirit, God, or meaning. Unlike Freud's pleasure-oriented view, logotherapy posits that human will is directed towards meaning and that all human desires stem from the pursuit of meaning. Life inherently has unconditional meaning, which can be discovered through experiential values such as aesthetic experiences, art, nature, and love. This study investigates Attar's existential views on theology and aims to develop an independent model of meaning therapy based on his poetry. The research hypothesis is that Attar's poetry embeds theological and meaning therapy concepts, with religiosity and belief in God being central to logotherapy. The research method is theoretical, descriptive, and analytical, using library resources.

Methodology

For the research on "Human Geography of God's Meaning from the Perspectives of Attar and Frankl," a comparative and analytical research method will be employed. This study will utilize in-depth textual analysis and comparative examination to analyze and contrast the views of Attar and Frankl regarding the meaning of God and its impact on human geography. Key texts, including Attar's poetry and Frankl's works, especially

his logotherapy theories, will be meticulously studied to uncover both commonalities and fundamental differences between the two perspectives. The research will be conducted using descriptive and content analysis methods, drawing on library resources and primary texts to extract and compare key concepts. The aim of this study is to elucidate how the meaning of God and its impact on human life are understood from each theorist's viewpoint and to explore the connections between these two approaches in the context of meaning theory.

Results and Discussion

Frankl emphasizes "search for meaning" in his psychotherapeutic approach, defining religion as humanity's quest for ultimate meaning in life. He argues that religious choices arise from within individuals rather than external forces. From Attar's perspective, God is known through mystical experience, characterized by attributes like transcendence and unity with the cosmos. Attar's view presents God as transcendent beyond direct manifestation and interaction, implying that true knowledge of God is the acknowledgment of human ignorance. For Frankl, religious experiences are rooted in a person's inner self rather than in collective unconscious images. He views religion as an inherent aspect of human nature, not imposed from outside but emerging from deep within. Frankl's logotherapy, developed from his experiences in World War II concentration camps, underscores that finding meaning in life, even in dire circumstances, is essential for psychological survival and resilience.

Conclusion

Contemplation of Attar's theology reveals three concepts of God in his thought: the transcendent God, who has absolute transcendence over the world and also conceptual and cognitive transcendence; the personal God, who has transcendence but not absolute, and can be described in human terms; and the non-personal God, who is completely unified with the world but still possesses cognitive and conceptual transcendence. A moral and ritual relationship with God is only possible with the personal God, as the other two concepts lack the necessary conditions. Additionally, Frankl's

existential philosophy emphasizes understanding spiritual needs, such as the need for meaning, transcendence, and

eternity, which contribute to the development of a healthy personality.

References

1. Aazmoudeh, P. (2003). The relationship between religious orientation with resilience and happiness in students of Shahid Beheshti University (Master's thesis). Shahid Beheshti University. [In Persian]
2. Azarbajejani, M. (2003). Development and construction of religious orientation test with emphasis on Islam. Qom: Howzeh and University Research Institute. [In Persian]
3. Frankl, V. (2004). The unheard cry for meaning (M. Tabrizi & A. Alavi Nia, Trans., 2nd ed.). Tehran: Fararavan. [In Persian]
4. Frankl, V. (2014). God in the unconscious (I. Yazdi, Trans., 3rd ed.). Tehran: Rasa Cultural Services Institute. [In Persian]
5. Hadi, E., & Mahyar, A. (2012). The reflection of the Quranic concept of patience in Attar's works. *Dehkhoda Journal of Islamic Azad University of Karaj*, 4(12), 249-275. [In Persian]
6. Hick, J. (2003). The fifth dimension: An exploration of spiritual realm (B. Saleki, Trans.). Tehran: Ghasedeh Sara. [In Persian]
7. Ibn Babawayh, M. (1998). *Ma'ani al-Akhbar* (A. Mohammadi Shahroudi, Trans., Vol. 2). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In Persian]
8. Jawadi Amoli, A. (2008). *Ayn al-Nazzakh (Tahrir Tamhid al-Qawa'id)* (Parsania, Ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian]
9. Jawadi Amoli, A. (2020). *Tasnim Quran interpretation* (1st ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian]
10. Motahari, M. (2016). The complete works of martyr Motahari (Vol. 16, 13th ed.). Tehran: Sadra. [In Persian]
11. *Nahj al-Balagha*. [In Persian]
12. Nishapuri, F. A. (2007). The divan of Attar (M. Tafazoli, Ed., 12th ed.). Tehran: Elmi va Farhangi Publishing. [In Persian]
13. Nishapuri, F. A. (2009). *Musibatnama of Attar* (S. Shafi'i Kadkani, Ed., 5th ed.). Tehran: Sokhan Publishing. [In Persian]
14. Nishapuri, F. A. (2009). The secrets of Attar (S. Shafi'i Kadkani, Ed., 5th ed.). Tehran: Sokhan Publishing. [In Persian]
15. Nishapuri, F. A. (2010). The conference of the birds (S. Shafi'i Kadkani, Ed., 8th ed.). Tehran: Sokhan Publishing. [In Persian]
16. Sadr, S. M. B., & Jalal al-Din, A. S. (1990). Social traditions and historical philosophy in the Quran (H. Manouchehri, Trans., 1st ed.). Tehran: Raje Cultural Publishing Center. [In Persian]
17. Sheikh al-Islam (2007). The messages of Ayn al-Qudat Hamadani (M. Monzavi, Ed.). Tehran: Asatir Publications. [In Persian]
18. Sheikh al-Islam (2010). The preparations (Afif Asiran, Ed., 8th ed.). Tehran: Manoochehri Publishing. [In Persian]
19. Sidiqqeh, Z. (2005). The views of Frankl, Heidegger, and Motahhari in describing the truth of human nature. *Meshkat al-Noor Quarterly*, 30-31. [In Persian]
20. The Holy Quran. [In Persian]



انجمن ژئوپلیتیک ایران

فصلنامه جغرافیا (برنامه ریزی منطقه‌ای)

دوره ۱۳ (ویژه‌نامه ۱)، زمستان ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۶۴۶۲-۲۲۲۸ شاپا الکترونیکی: ۲۱۱۲-۲۷۸۳

Journal Homepage: <https://www.jgeoqeshm.ir/>

مقاله پژوهشی

جغرافیای انسانی معنا شناسی خدا از دیدگاه عطار و فرانکل

محمدحسن گودرزی: دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران

رشید کاکاوند*: استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>معنا درمانی یا لوگو تراپی، درمان از رهگذر معنا یا شفافبخشی از رهگذر معنا است. لوگو تراپی از کلمه لوگوی یونانی به معنای روح، خدا و یا معنا، اخذ شده است. این نظریه نقطه مقابل باور فروید است، که اراده را، معطوف به لذت می‌داند. لوگو تراپی می‌گوید اراده معطوف به معناست و سرچشمه همه خواسته‌های انسانی معنا است. زندگی، معنای بی‌قید و شرط دارد و این معنا را هر کس در هر زمان و هر جا می‌تواند رؤیت و کشف کند. باید معنا را یافت، گاهی با ارزش‌های تجربی (تجربه چیزی یا کسی) می‌شود معنا را یافت. تجربه‌ها می‌تواند تجربه زیبایی شناختی باشد مثل تجربه یک اثر هنری و مشاهده شگفتی‌های طبیعت و عشق به انسان‌های دیگر. سوال‌های تحقیق نقاط مشترک دیدگاه هستی شناسانه عطار در خداشناسی چیست؟ چگونه می‌توان الگو مستقل معنا درمانی بر اساس اشعار عطار تدوین کرد؟ فرضیه‌های تحقیق خدا شناسی و معنا درمانی در شاکله اشعار عطار نهفته است. دینداری و خدا باوری محور اصلی معنا درمانی است. روش تحقیق، روش به کار رفته در این تحقیق، روش تحقیق نظری است و به شیوه توصیفی و تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای نگاشته شده است. نتایج بدست آمده تأمل در خداشناسی عطار نشان می‌دهد که سه تصور یا مرتبه از خدا را از اندیشه او می‌توان استنباط کرد. این تصورات عبارتند از خدای فوق تشخیص و عدم تشخیص که هم تعالی مطلق از عالم دارد و هم تعالی معرفتی و مفهومی، خدای متشخص گرچه تعالی از عالم دارد، تعالی آن مطلق نیست و ربط و نسبتی با عالم دارد و در ضمن امکان معرفت و توصیف آن در قالب اوصاف انسان‌وار نیز وجود دارد و خدای نامتشخص که در عین وحدت کامل با عالم و نفی تعالی از آن، تعالی معرفتی و مفهومی دارد. اما از آنجایی که رابطه اخلاقی شعاری با خدا مستلزم دو شرط تشخیص و انسان‌وارگی است، در این میان فقط با خدای متشخص امکان رابطه اخلاقی و شعاری وجود دارد، زیرا دو تصور دیگر فاقد این شروط هستند. البته، با خدای متشخص با توجه به این که در اندیشه عطار واجد اوصاف انسان‌وار و نایمان‌وار هر دو است، رفتار دوگانه‌ای باید داشت، از این حیث نوعی ناسازگاری در رابطه اخلاقی و شعاری با خدا وجود دارد. با تأثیر از فلسفه وجودی، ماهیت انسان را متشکل از سه بعد جسم، روان و روح می‌داند که جسم و روان همچون لایه‌های محور شخصیت، یعنی روح را احاطه کرده‌اند. بخش فعال وجود انسان، روح است، پس باید به شناخت این بعد اصیل و نیازهای ویژه آن پرداخت.</p>	<p>شماره صفحات: ۲۳۷-۲۴۸</p> <p>از دستگاه خود برای اسکن و خواندن مقاله به صورت آنلاین استفاده کنید</p>  <p>واژه‌های کلیدی: معناشناسی خدا، عطار نیشابوری، فرانکل و ابعاد جسمانی</p>

استناد: گودرزی، محمدحسن؛ کاکاوند، رشید (۱۴۰۲). جغرافیای انسانی معنا شناسی خدا از دیدگاه عطار و فرانکل. فصلنامه جغرافیا (برنامه‌ریزی منطقه‌ای)، دوره ۱۳ (ویژه‌نامه ۱)، ۲۳۷-۲۴۸.

DOI: 10.22034/jgeoq.2023.298892.3237

مقدمه

مسئله معنای زندگی از مهم‌ترین و تأمل برانگیزترین مسائل فلسفی برای انسان معاصر است. پرسش‌هایی از این قبیل که معنای زندگی چیست؟ آیا زندگی انسان معنا دارد یا بیهوده و عبث است؟ انسان به کدامین مقصد روانه است؟ اگر زندگی انسان معنادار است چگونه باید آنرا کشف کرد؟ معنای زندگی امری حقیقی است یا صرفاً ذهنی است؟ معنای زندگی کجاست؟ درون زندگی؟ یا باید آن را در درون خود انسان جستجو کرد؟ آیا معنای زندگی به معنای هدف و ارزش زندگی است؟ و ... از جمله پرسش‌های مهمی است که باید در حیطه‌ی بحث از معنای زندگی مورد بررسی قرار بگیرند. در واقع، مسئله‌ی معنای زندگی و اینکه انسان برای چه آفریده شده و چه هدفی را در زندگی دنبال می‌کند را می‌توان از مهمترین دغدغه‌های ذهن بشر به حساب آورد. برای همین است که اندیشمندان بسیاری در غالب مکاتب مختلف بشری سعی کرده‌اند تا پاسخی برای سوال از معناداری زندگی بیابند. در این میان مکتب «اگزیستانسیالیست» بیش از سایر مکاتب به این مسئله پرداخته است و محور اندیشه ورزی خود را انسان و زندگی و ابعاد مختلف او قرار داده است. و این امر حاکی از اهمیت بسیار زیاد مسئله‌ی معنای زندگی می‌کند. معنا درمانی یا لوگوتراپی، درمان از رهگذر معنا یا شفابخشی از رهگذر معنا است. لوگوتراپی از کلمه لوگوی یونانی به معنای روح، خدا و یا معنا، اخذ شده است. این نظریه نقطه مقابل باور فروید است، که اراده را، معطوف به لذت می‌داند. لوگوتراپی می‌گوید اراده معطوف به معناست و سرچشمه همه خواسته‌های انسانی معنا است. زندگی، معنای بی‌قید و شرط دارد و این معنا را هرکس در هر زمان و هر جا می‌تواند رؤیت و کشف کند. باید معنا را یافت، گاهی با ارزش‌های تجربی (تجربه چیزی یا کسی) می‌شود معنا را یافت. تجربه‌ها می‌تواند تجربه زیبایی شناختی باشد مثل تجربه یک اثر هنری و مشاهده شگفتی‌های طبیعت و عشق به انسان‌های دیگر. سوال‌های تحقیق ۱- نقاط مشترک دیدگاه هستی‌شناسانه عطار در خداشناسی چیست؟ چگونه می‌توان الگو مستقل معنا درمانی بر اساس اشعار عطار تدوین کرد؟ فرضیه‌های تحقیق خدا شناسی و معنا درمانی در شاکله اشعار عطار نهفته است. دینداری و خدا باوری محور اصلی معنا درمانی است. روش تحقیق، روش به کار رفته در این تحقیق، روش تحقیق نظری است و به شیوه توصیفی و تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای نگاشته شده است.

تعریف خدا

از آنجا که فرانکل در روان درمانی خود همواره بر «معنی جویی» تأکید دارد، دین را نیز در همین راستا تعریف می‌کند: «دین تکاپوی بشر برای یافتن معنایی غایی یا نهایی در زندگی است». 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 (فرانکل، ۱۳۹۳: ۱۰۰). 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 ... 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 بر اساس 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 نام‌گذاری کرده است». 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 وَ لَاهُدًى وَ لَا كِتَابٍ مُنِيرٍ» (برخی از مردم از روی جهل و گمراهی و بی‌هیچ کتاب و حجت روشن در کار خدا جدل می‌کنند) (سوره حج، آیه ۸). 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 أَلًى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (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 (سوره نحل، آیه ۱۲۵). تصویر فرانکل از خدا دقیقاً جیمز است: «خداوند شریک صمیمی‌ترین و خودمانی‌ترین 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». (فرانکل، ۱۳۹۳: ۱۰۵)

خداشناسی از منظر عطار

از مراحل سلوک به معرفت، شناخت ذات خداوند است «براساس تلقی عارفان از حقّ متعال، خداشناسی عرفانی ویژگی‌هایی را از قبیل: ثبوتی بودن، توحیدی بودن، اسم شناسانه بودن، متنوع و در تفاعل بودن با هستی جهان و انسان پیدا می‌کند» (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۱۴۷).

همین دیدگاه در شعر عطار کاملاً مشهود است:

عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست
اوست و بس، وین جمله اسمی بیش نیست
(عطار، ۱۳۷۰: ۶۱)

نصیب خلق از معرفت ذات حق، جز حیرت چیز دیگری نیست و هنگامی که کسی بخواهد به ادراک مقام ذات، نائل گردد، سبحان جلال حق او را به وادی حیرت فرو خواهد افکند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۲۷۹).

برخی از اوصاف عطار درباره خدا، ناظر به مقام ذات مقدم و فوق تجلی است، یعنی مقامی که امکان تجلی بی‌واسطه آن وجود ندارد؛ چون در برابر آن و عالم به دلیل فقدان ظرفیت، پذیرش آن را ندارند. به همین سبب خدا در این مقام که در کمال عزت خود مستغرق است، در استغنا از غیر به سر می‌برد و هیچ نظر و عنایتی به غیر خود ندارد و بود و نبود عالم برای او یکسان است، یعنی متعالی از عالم است:

برق استغناء چنان اینجا فروخت
کز تفّ او صد جهان حالی بسوخت
(عطار، ۱۳۸۹: ۳۶۶۰)

دائماً او پادشاه مطلق است
در کمال عزّ خود مستغرق است
(عطار، ۱۳۸۹: ۷۱۸)

چنان به ذات خود از هر دو کون مستغنی است
که هست هستی خلقش چو نیستی یکسان
(عطار، ۱۳۸۶: ۸۰۹)

این مقام همان مرتبه ذات غیب الغیوبی و احدیت ذاتی است که عاری از هرگونه کثرت، ترکیب و به تعبیر عطار بدون اجزا و ایماض است، یعنی بسیط محض و وحدت مطلق است.

کثرت و شمارش پذیر نیست که از تعدد آن کثرت پدید آید؛ چه لازمه چنین وحدتی تعین و تقید است. این مقام به علت مطلق و نامتناهی بودن، هیچ غیر و مقابلی ندارد، تا حد و قید آن بوده و آن را محدود و متعین کند:

یکی دکان یک برون شد زآحاد
نه آن یک را نشان باشد نه اعداد
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۴۶)

عطار نیز معتقد است که شناخت ذات و صفات خداوند برای انسان‌های معمولی سخت و ناممکن است:

ای زپیدایی خود بس ناپدید
جمله‌ی عالم تو و کس ناپدید
بام تو بر پاسبان، در پر عکس
سوی تو چون راه یابد هیچ کس؟
عقل و جان را گرد ذاتت راه نیست
وز صفات هیچ کس آگاه نیست
(عطار، ۱۳۷۰: ۴۵)

هدف عطار از بیان مضامین بالا این است که بالاترین معرفت خداوند این است که انسان به حقیقت فقط می‌توان ذات احدیت را شناخت و «نهایت معرفت یک عارف، عجز او از معرفت است؛ زیرا خدا را به حقیقت، جز خدا نمی‌شناسد و در اینجاست که عارف به روشنی می‌داند که نمی‌داند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۲۷۸).

همین تفکر در شعر عطار این گونه جلوه‌گر است:

عجز از آن همشیره شد با معرفت
قسیم خلق از وی خیالی بیش نیست
(عطار، ۱۳۷۰: ۶)

کو نه در شرح آید و نه در صفت
وز خبر دادن محالی بیش نیست

بنابراین، در این تصور، خدا فوق تشخیص و عدم تشخیص است. زیرا به حکم لاتعینی، هیچ تعینی حتی تعین الوهیت و ربوبیت و خالقیت و در نتیجه تشخیصی ندارد. نیز، چون در این مقام تجلی تحقق نمی‌یابد، چیزی برای تمییز وجود ندارد (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۴۶).

یعنی غیری حتی به صورت مظهر در برابر او نیست تا از حیث تمایز ظاهر از مظهر، از آن متمایز شود، در صورتی که تشخیص مستلزم وجود غیر است. نامتشخص نیز نیست، چون نمی‌توان حکم به وحدت و عینیت ذات با مظاهر کرد. همچنین، خدای نامتشخص که بیان خواهد شد، با سعه وجودی همه اشیا را تحت احاطه دارد، حقیقت اطلاقی دارد، اما ذات حق مقید به قید اطلاقی نیز نیست. علامه آشتیانی، در مقدمه مکاتبات عرفانی در شرح مراد عطار از این مقام می‌گوید: حقیقت حق در این مرتبه از وجود که از آن به غیب ذات و مقام لاسم و لارسم له و غیب محض و... تعبیر نموده‌اند، نسبت به هر تعین و قید حتی تعین اسماء و صفات مطلق و از نهایت صرافت از قید اطلاقی نیز معراج است (آشتیانی، ۱۳۶۱: ۵).

مقام ذات تعالی معرفتی هم دارد. از آنجایی که شرط معرفت مناسبت است و معرفت بی‌مناسبت محال است (کاشفی، ۱۳۸۳: ۳۹۳). ماسوای خدا که محدودند، فقط می‌توانند امر محدود و متناهی را که با آن نسبت سنخیت دارند، درک کنند، اما ذات خدا به دلیل نامحدود بودن هیچ تناسب و سنخیتی با ماسوای خود از جمله انسان و قوای ادراکی او ندارد (عطار، ۱۳۸۸: ابیات ۶۹۳۵-۶۹۳۸ و عطار، ۱۳۸۸: ابیات ۵۷۹-۵۸۱).

از طرفی علم یعنی معرفت مطابق واقع است، یا به عبارتی شناخت چیزی است آن گونه که هست، اما خدایی که هستی‌اش متعالی از تمام مراتب وجود است، نمی‌توان

که در خور نیست حق را جز حق ای دوست
چه برخیزد ازین مثنی رگ و پوست
(عطار، ۱۳۸۵: ۱۹۶)

برای شناخت خداوند جمله بسیار مشهور، ما عرفناک حق معرفتک را یادآور می‌شود و می‌گوید: ما به معرفت و کنه شناخت نرسیدیم. جمله عاجز روی پُر خاک آمدند
در خطاب (ما عرفناک) آمدند
(عطار، ۱۳۷۰: ۱۲۰)

در جایی دیگر باز هم به اظهار عجز از شناخت و معرفت خداوند می‌پردازد ولی معتقد است که با توجه به این که به نهایت شناخت نمی‌رسیم ولی دل‌کنند از خداوند کاری است که صورت نمی‌گیرد.

نه بدانستیم و نه بشناختیم
نه زمانی نیز دل پرداختیم
(عطار، ۱۳۷۰: ۱۴۳)

برای همه چیز نظیر و همتایی هست ولی خداوند است که بی‌نظیر است و همتایی ندارد و همین مسأله باعث می‌شود تا انسان بیش از پیش به دنبال شناخت خداوند برود:

هرچه بود و هست خواهد بود نیز
هرچه را جویی جز او یابی نظیر
مثل دارد جز خداوند عزیز
اوست دایم بی‌نظیر و ناگزیر
(عطار، ۱۳۸۴: ۱۵۴)

عطار برای سلوک در طریق حق آن قدر به صبر و سکوت اهمیت می‌دهد که صبر را برابر با طریقت و سکوت را برابر با حقیقت می‌داند و نیز فروتنی، سکوت و همیشه به خداوند اندیشیدن، صبر و ثبات بر آن‌ها موجب می‌شود که انسان به حق بپیوندد و دائماً با او مصاحب و همراه باشد (هادی و ماهیار، ۱۳۹۱: ۲۵۵ و ۲۵۶).

از نظر عطار، طالب معرفت الهی هیچ چیز غیر خدا را نمی‌پذیرد، نه مال دنیا، نه مقام و ... حتی جان خود را در راه معبود و معشوق واقعی فدا می‌نماید.

ای طلب کار جهان دار آمده
اوست در هر دو جهان مقصود تو
بر تو بفروشد جهان پیچ پیچ
بت بود هرچه آن گزینی تو برو
(عطار، ۱۳۷۰: ۸۲۰)

عطار در تمامی منظومه منطوق الطیر در حقیقت رمز و راز صبر و ثبات در سیر الی الله را بیان می‌کند. او در این داستان می‌گوید: پرنده‌گان زیادی (رمز و نماد سالکان و طالبان حق) برای جست و جوی سیمرغ (حق) قدم در راه طلب نهادند و تعداد آنان، آن قدر زیاد بود که مانع تابش نور خورشید به زمین می‌شد، اما آن‌هایی که در برابر رنج‌ها و سختی‌های مبارزه با نفس و تعلقات نفسانی نتوانستند صبر و مقاومت کنند به تدریج از راه بازماندند و فقط سی پرنده مجروح و پرکنده که بر انواع رنج‌ها و سختی‌ها صبر کرده بودند، توانستند خود را از مهلکه هواهای نفسانی و تعلقات دنیایی رهایی دهند و با گذشتن از هفت وادی (رمز هفت مقام عرفانی) به آستان سیمرغ (حق) برسند (هادی و ماهیار، ۱۳۹۱: ۲۵۸).

چون شما سی مرغ حیران مانده‌اید
ما به سیمرغی بسی اولی‌تریم
محو ما گردید در صد عز و ناز
محو او گشتند آخر بر دوام
(عطار، ۱۳۸۹: بیت ۴۲۵۹-۴۲۵۶)

دین و دین داری از منظر فرانکل

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 جويا 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 ماکروتئورسیس 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 واقعیتی 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 - کلمه «خدا» یا لوگوس^۱ ناهشیار نیز مکشوف می‌گردد و در واقع همه گزینش‌های بزرگ وجودی در اعماق آن صورت می‌پذیرد». در مرحله سوم و گام نهایی «تحلیل وجودی از دینداری ناهشیار در درون ناهشیار روحانی پرده بر می‌دارد» 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». «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 (فرانکل، ۱۳۸۳: ۹۸).

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

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

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 حیطه انگیزه‌ها و غرایز دانست - جایی که دینداری ناهشیار دیگر موضوع گزینش و تصمیم فرد نیست. به موجب نظر یونگ، چیزی در درون ما مذهبی است، اما این «من» نیستیم که مذهبی هستیم، چیزی در درون من، مرا به سوی خدا می‌کشاند ولی این «من» نیستیم 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 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 آزادی گزینش 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 «ناهِشیار 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 روان فیزیکی. از آنجا که دینداری ناهشیار از درون فرد سرچشمه می‌گیرد و «نه از خزانه غیرشخصی تصاویری که مشترک بین همه بشریت است.

در مواجهه با دین و دینداری 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^۱ به دین کرده و دین را به چیزی کمتر از آن ارجاع داده است که مراد خود روان‌شناس هم نبوده و این در واقع مغالطه کهنه و وجه است. فرانکل، معتقد است که دین، به عنوان «جستجویی برای معنای نهایی» است. وی اعتقاد دارد برای آن که دین، اصیل باشد، باید شخصی و خود به خودی باشد. دین، قابل امر و نهی و تحمیلی نیست. رویکرد معادمانگری فرانکل، رهیافت دینی دارد. حس مذهبی ابتدایی و ذاتی، حتی اگر در افراد سرکوب شود، در وجود بسیاری از مردم، به صورت ناهشیار باقی می‌ماند که نتیجه این امر، احساس پوچی و بی‌معنایی و بیهودگی است (آذربایجانی، ۱۳۸۲ : ۵۶).

از دیدگاه فرانکل، رفتن به سمت دین، برخاسته از درون فرد است و او به سوی انتخاب دین، حرکت می‌کند، نه این که چیزی او را به این امر واداشته باشد. به بیان دیگر، این باور، نه تنها از سر جبر نیست، بلکه در نهایت آزادی و از سر مسئولیت‌پذیری است و این، در تمام دوره‌های بشری، صادق است؛ زیرا یک احساس مذهبی عمیق و ریشه‌دار در اعماق ضمیر ناهشیار (یا شعور باطن) همه انسان‌ها وجود دارد. بنابراین، احساسات دینی، اموری عارضی و تحمیل شده از بیرون نیستند؛ بلکه ریشه در ناهشیار روحانی ما دارند و این، بدان معناست که بر اساس برداشت‌های خاص از نظر فطرت می‌توان گفت که احساسات دینی از دیدگاه فرانکل، فطری هستند. پس نتیجه می‌گیریم که 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 (ذاکر، ۱۳۸۴: ۸۲).

فرانکل، مذهبی بودن را تضمینی برای رهایی از نوروژ نمی داند، بلکه معتقد است رهایی از نوروژ یک زندگی مذهبی حقیقی را تضمین می کند. وی بر خلاف معنی سنتی دین، تعبیری نوین و برداشتی جدید از آن دارد. فرانکل مرد مذهبی را کسی می داند که هستی خویش را نه تنها بر اساس مسئولیت برای ارضای وظایف زندگی توجیه می کند، بلکه همچنین در برابر کارفرما هم مسئول است. او در یک مثال از هنرمند مذهبی، به این نکته اشاره می کند که، اگر تصور کنیم که نگرش مذهبی لزوماً به انفعال می انجامد، تصویری اشتباه است بلکه برعکس، می تواند شخصی را تا حد باور نکردنی فعال کند. دین تکاپوی بشر برای یافتن معنایی غایی یا نهایی در زندگی است. یعنی رفتن به سمت دین برخاسته از درون فرد است و او به سوی انتخاب دین حرکت می کند 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 می گردد، بلکه در نهایت آزادی و از سر مسئولیت پذیری است و این در مورد همه انسان ها صادق است زیرا یک احساس مذهبی عمیق و ریشه دار در اعماق ضمیر ناهشیار یا (شعور باطن) همه انسان ها وجود دارد. بنابراین احساسات دینی اموری عارضی و تحمیل شده از بیرون نیست بلکه ریشه در ناهشیار روحانی ما دارد و این بدان معنی است که براساس برداشت خاصی از نظریه فطرت می توان گفت احساسات دینی از دیدگاه فرانکل، فطری اند. یعنی دینداری امری ثانوی نیست که طی فرآیند 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. او گرچه مفهوم دین در معنای وسیع آن از حیطة تعاریف محدود از خدا که توسط نمایندگان دینی فرقه ها و نهادهای مذهبی ترویج می گردد، فراتر می رود و «معنای وسیعی از خدا باوری را در بر می گیرد که همه فرقه ها را شامل می شود، ولی این به معنای قبول پلورالیزم دینی نیست زیرا واضح است که «اگر قرار است دین زنده بماند باید کاملاً شخصی بشود».

قرآن و معناداری از نظر فرانکل

فرانکل روان پزشک و نویسنده، گاهی از بیماران خود که از نگرانی ها و دردهای کوچک و بزرگ رنج می برند و شکوه می کنند، می پرسد: چرا خودکشی نمی کنید؟ او بیشتر وقت ها، می تواند از پاسخ بیماران، خط اصلی روان درمانی خویش را بیابد. در زندگی هر کسی چیزی وجود دارد؛ در زندگی یک نفر عشق وجود دارد که او را به فرزندانش پیوند می دهد؛ در زندگی دیگری توانمندی که بتواند آن را به کار گیرد؛ در زندگی سومی، شاید تنها، خاطرات کش داری که ارزش نگهداری دارد. یافتن این رشته های ظریف یک زندگی فرو پاشیده به شکل یک انگاره استوار از معنی و مسئولیت، هدف و موضوع «لوگو تراپی» است که عبارت از تعبیر دکتر فرانکل «از تحلیل اگزستانسیالیستی نوین» (هستی درمانی) می باشد. فرانکل، در این کتاب تجربه ای را که منجر به کشف «لوگو تراپی» شد، توضیح می دهد. وی در زمان جنگ دوم اروپا (موسوم به جنگ جهانی دوم) مدتی طولانی در اردوگاه کار اجباری اسیر بود، چندان که تنها وجود برهنه اش برای او باقی مانده بود و بس. پدر و مادر و برادر و همسرش یا در اردوگاه ها جان سپردند و یا به کوره های آدم سوزی سپرده شدند. خواهرش تنها بازمانده ی این خانواده بود که از اردوگاه های کار اجباری جان سالم به در برد. او با آنکه همه اندوخته هایش را از دست داده و همه ارزش هایش نادیده گرفته شده بود و از گرسنگی و سرما و بی رحمی رنج می برد و هر لحظه در انتظار مرگ بود، با این حال زنده ماند. اما او چگونه زنده ماند؟ آنچه او را زنده نگاه داشت و هر انسان دیگر را نیز در این گونه شرایط زنده نگاه می دارد، «معنای زندگی» است. وی در باره ی معنای زندگی چنین می گوید:

«من شک دارم که پزشکی بتواند پاسخی کلی به این پرسش که «معنی زندگی چیست؟» بدهد؛ زیرا فضای زندگی از فرد به فرد، روز به روز و ساعت به ساعت در تغییر است. از این رو، آنچه مهم است، معنی زندگی به طور اعم نیست، بلکه هر فرد باید معنی و هدف زندگی خود را در لحظات دیگر دریابد. این پرسش کلی، مانند این است که از یک قهرمان شطرنج بپرسید که بهترین حرکت مهره ها در بازی شطرنج چیست؟ روشن است که بهترین حرکت و یا حتی حرکت خوب، جدا از یک موقعیت معین در بازی و بدون در نظر گرفتن شخصیت حریف، معنی و وجود خارجی ندارد. در مورد وجود انسان نیز قضیه، درست به همین شکل می باشد. هیچ معنی انتزاعی که انسان عمری را صرف یافتنش سازد، وجود ندارد، بلکه هر یک از ما دارای وظیفه و رسالتی ویژه در زندگی هستیم که می بایست به آن تحقق بخشیم. نه ما در انجام این وظیفه و رسالت، جانشینی داریم و نه زندگی برگشت پذیر

است. مسئولیت ما بی‌مانند و منحصر به فرد و فرصتی که برای انجامش داریم نیز بی‌همتاست. هر موقعیت از زندگی فرصتی طلایی است که به انسان امکان دست و پنجه نرم کردن و گره‌ای به دستش می‌دهد تا شانس گشودن آن را داشته باشد.

پس پرسش در باره معنی زندگی هر شخص را باید به خود او برگرداند؛ یعنی فرد نباید بپرسد که معنی چیست، بلکه باید بداند که خود او در برابر این پرسش قرار گرفته است. به سخن دیگر، خود فرد پاسخ‌گوی زندگی خویش می‌باشد و هم او تنهاست که می‌تواند به پرسش زندگی پاسخ گوید. زندگی، که او خود وظیفه دار و مسئول آنست، بنابراین، لوگوترایی اصل و جوهر وجودی انسان را در پذیرفتن این مسئولیت می‌بیند» (فرانکل، ۱۳۹۳: ۱۳۸)

آنچه در این بخش از گفته‌های دکتر فرانکل دیده می‌شود، درباره مواردی از جمله تغییر معنی زندگی نسبت به تک‌تک افراد، لحظه‌ها و مکان‌ها و... می‌باشد. او در مثالی که از حرکت مهره‌های شطرنج سخن می‌گوید - و نیز دیگر بخش‌های سخن او که خواهد آمد - این نکته را روشن می‌سازد که آفریده‌های خداوند، به تعداد خودشان، دارای مشکل و اختلاف گوناگون هستند و در عین حال، دارویی نیز وجود دارد که بتواند همزمان و در هر مکان برای همه انسان‌ها مفید و شفا بخش باشد، به سخن دیگر، اگر چنین دارویی وجود داشته باشد، امکان «معنادرمانی» به بهترین شکل پدید آمده است. پس از این، امکان چنین چیزی را در مورد قرآن بررسی خواهیم کرد.

زهد عطار نیشابوری

درباره به پشت پا زدن عطار به اموال دنیوی و راه زهد، گوشه‌گیری و تقوا را پیش گرفتن وی داستان‌های زیادی گفته شده است. مشهورترین این داستان‌ها، داستانی است که جامی نقل می‌کند: عطار در محل کسب خود مشغول به کار بود که درویشی از آنجا گذر کرد. درویش درخواست خود را با عطار در میان گذاشت، اما عطار همچنان به کار خود می‌پرداخت و درویش را نادیده گرفت. دل درویش از این رویداد چرکین شد و به عطار گفت: تو که تا این حد به زندگی دنیوی وابسته‌ای، چگونه می‌خواهی روزی جان بدهی؟ عطار به درویش گفت: مگر تو چگونه جان خواهی داد؟ درویش در همان حال کاسه چوبین خود را زیر سر نهاد و جان به جان آفرین تسلیم کرد. این رویداد اثری ژرف بر او نهاد که عطار دگرگون شد، کار خود را رها کرد و راه حق را پیش گرفت؛ که البته این روایت، به هیچ وجه پذیرفتنی نیست زیرا که زهد عطار از همان ابتدای کودکی نمایان بوده است.

مرگ عطار در سال ۶۱۸ هجری قمری به هنگام حمله مغول بود؛ وی در نزدیکی دروازه شهر به دست سربازان مغول کشته شد. علاوه بر این تمام آثار وی سوزانده شد و آثاری که از وی در دست است تنها آثاری است که قبل از حمله مغول، به سایر شهرها برده شده بودند.

عشق بن‌مایه اصلی سیر و سلوک و بیان وادی‌های هفتگانه عطار است که دومین وادی وادی عشق است و عشق را تنها مخصوص انسان می‌داند و برای فرشتگان نیز لحاظ می‌کند که اگر این چنین نبود هیچ‌گاه ذکر نمی‌گفتند و سجود نمی‌کردند پس آن‌ها هم عاشقانه حول درگاه الهی می‌چرخند و تسبیح می‌گویند، اما چیزی که انسان دارد و فرشتگان ندارند درد است. درد همان شوق است که به عاشق می‌دهد و به آن حرکت می‌دهد تا برسد به جایی که مقصد و مقصود است. موضوع دوم انسان است که از دیدگاه عطار انسان سایه خداست و انسان در نزد خدا آنقدر اهمیت دارد که جمال الهی در انسان منعکس می‌شود.

ضمن بیان کلیاتی درباره موضوعات کلامی با توجه به مشرب عطار، اندیشه‌های توحیدی او را با توجه به مثنوی‌های نقد و بررسی کند؛ بررسی اندیشه‌های کلامی عطار از آن جهت اهمیت دارد که او یکی از جریان‌های اصلی و منبع الهام بسیار از عقاید اسلامی است و سالکان طریق همواره از عطار به‌عنوان روح سیر و سلوک عرفانی یاد می‌کنند.

نارسائی عقل: برخلاف معتزله که عقل‌گرا بودند و بیشتر پایه‌های فکری خویش را بر استدلال‌های عقلانی بنا می‌کردند، گروهی نیز همچون اشاعره به‌عنوان مکتبی رو در روی معتزله قرار گرفته بودند، عقل را پس از شرع و در مرتبه دوم قرار داده بودند و بیشترین استنادهای آنان بر اساس کتاب و سنت پیامبر بود (صابری، ۱۳۸۳: ۲۵۰).

رؤیت: اشاعره معتقدند خداوند موجود است پس قابل رؤیت است؛ اما در عین حال نباید برای خدا جهت، مکان، صورت و... تصور کرد و او را در مقابل خود فرض کنیم (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۱۲۳).

افعال انسان و مسأله کسب: اشعری معتقد است خداوند خالق افعال است و انسان تنها کسب کننده فعلی است که خداوند آن را به دست این انسان ایجاد می‌کند. وی خود معتقد است: «حقیقت در نزد من این است که معنای اکتساب و کسب کردن، وقوع فعل همراه و همزمان با قوه حادث است. پس کسب کننده فعل، کسی است که فعل همراه قدرت در او ایجاد شده است» (اشعری، ۱۴۰۴ ق: ۵۳۲).

اعتقاد به جبر: جبر به معنای نفی فعل اختیاری از انسان و نسبت دادن همه افعال به خداوند است. اعتقاد به اینکه انسان مجبور است و تحت اراده خداوند است و هر کاری که انسان انجام می‌دهد خداوند از قبل معین کرده است.

حسن و قبح اعمال: اشاعره ملاک حسن و قبح اعمال را شرع دانسته‌اند؛ یعنی هر چیزی که شارع بدان امر کرده حسن است و هر چه از آن نهی کرده قبیح می‌باشد. و عقل ملاک تعیین حسن و قبح نیست (مشکور، ۱۳۷۵: ۵۸).

توحید: در وجوب وجود، یعنی هیچ موجودی جز ذات مقدس الهی واجب‌الوجود بالذات نیست. نخستین و مهم‌ترین اصل اعتقادی و زیربنای نظام اعتقادی و ارزشی اسلام بوده و دارای مراتبی است.

توحید ذاتی: به معنای یگانگی ذات خداوند است؛ مثل و ماندنی ندارد.

توحید صفاتی: بر یگانگی ذات و صفات پروردگار عالمیان دلالت دارد.

توحید افعالی: آنچه در این جهان پر رمز و راز صورت می‌پذیرد، فعل اوست؛ موجودات همان‌طور که قائم به ذات خویش نیستند؛ در تأثیر و فعل نیز استقلال ندارند.

توحید عبادی: فقط خداوند را موردستایش و تسبیح قرار دهد.

عطار و خداشناسی

مجموعه اوصافی که عطار برای خدا بر می‌شمارد، ناظر به سه تصور از خداست که عبارتند از خدای فوق تشخیص، عدم تشخیص، خدای نامتشخص. البته، عطار خود چنین تفکیکی انجام نداده است و این تصورات را در کنار یکدیگر بیان می‌کند. به این تصورات برحسب مرتبه تعالی آن‌ها از عالم و سپس نظریه خداشناسی عطار می‌پردازیم، پس از آن، نشان داده می‌شود که با کدام یک از این تصورات امکان رابطه اخلاقی و شعائری وجود دارد.

خدای فوق تشخیص و عدم تشخیص

برخی از اوصاف عطار درباره خدا، ناظر به مقام ذات مقدم و فوق تجلی است، یعنی مقامی که امکان تجلی بی‌واسطه آن وجود ندارد؛ چون در برابر آن، دو عالم به دلیل فقدان ظرفیت، پذیرش آن را ندارند. چنان که لاهیجی می‌گوید در تجلی ذاتی، حق به صفت اطلاقش ظهور می‌کند که لازمه آن ارتفاع تعینات است و در مقام بی‌تعین، تمام مظاهر و تعینات فانی‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۷۹).

به همین سبب خدا در این مقام که در کمال عزت خود مستغرق است، در استغنائی از غیر به سر می‌برد و هیچ نظر و عنایتی به غیر خود ندارد، بود و نبود عالم برای او یکسان است، یعنی متعالی از عالم است:

برقِ استغناء چنان اینجا فروخت
کز تفِ او صد جهان حالی بسوخت
(عطار، ۱۳۸۹: بیت ۳۶۶۰)

دائماً او پادشاه مطلق است
در کمال عزت خود مستغرق است
(عطار، ۱۳۸۹: بیت ۷۱۸)

چنان به ذات خود از هر دو کون مستغنی است
که هست هستی خلقش چو نیستی یکسان
(عطار، ۱۳۸۶: بیت ۸۰۹)

این مقام همان مرتبه ذات غیب الغیوبی و احدیت ذاتی است که عاری از هر گونه کثرت و ترکیب و به تعبیر عطار بدون اجزا و ابعاض است، یعنی بسیط محض و وحدت مطلق است: به بیان عین القضات، وحدت مطلق یعنی منزله از هر گونه کثرت، چه بالقوه

و چه بالفعل، است و تعینات و کثرات در آن محو و بی تمایز بوده و در وحدت صرف و مقام جمعی به سر می‌برند (عین القضاة، ۱۳۸۹: ۳۳۷).

چو جایی نه عدد باشد، نه اعراض
نه اجسام و نه اجزا و نه ابعاض
(عطار، ۱۳۸۸: بیت ۱۵۷۵)

از این رو، منزله از تمام اعتبارات و نسبت‌ها، حتی کثرت اعتباری صفاتی است و هیچ کیفیت و صفتی از آن انتزاع نمی‌شود. به تعبیری، ولاسم و لاصفت و لارسم و لاحکم است، زیرا همه آن‌ها مستلزم کثرت و تمایزند (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۱۷۵).

وحدت در اینجا به معنای وحدت حقیقی و ذاتی است نه وحدت عددی، یعنی واحد در برابر کثرت و شمارش پذیر نیست که از تعدد آن کثرت پدید آید؛ چه لازمه چنین وحدتی تعین و تقید است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹۹ و عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷: ۱۱۷).

این مقام به علت مطلق و نامتناهی بودن، هیچ غیر و مقابلی ندارد، تا حد و قید آن بوده و آن را محدود و متعین کند:
یکی دکان یک برون باشد زآحاد
نه آن یک را نشان باشد نه اعداد
(عطار، ۱۳۸۸: بیت ۱۳۶)

بنابراین، در این تصور، خدا فوق تشخیص و عدم تشخیص است. زیرا به حکم لاتعینی، هیچ تعینی حتی تعین الوهیت، ربوبیت، خالقیت و در نتیجه تشخیصی ندارد. نیز، چون در این مقام تجلی تحقق نمی‌یابد، چیزی برای تمییز وجود ندارد (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۴۶).

غیری حتی به صورت مظهر در برابر او نیست تا از حیث تمایز ظاهر از مظهر، از آن متمایز شود، در صورتی که تشخیص مستلزم وجود غیر است. نامتشخص نیز نیست، چون نمی‌توان حکم به وحدت و عینیت ذات با مظاهر کرد. همچنین، خدای نامتشخص که بیان خواهد شد، با سعه وجودی همه اشیا را تحت احاطه دارد، حقیقت اطلاقی دارد، اما ذات حق مقید به قید اطلاق نیز نیست.

علامه آشتیانی، در مقدمه مکاتبات عرفانی، در شرح مراد عطار از این مقام می‌گوید: حقیقت حق در این مرتبه از وجود که از آن به غیب ذات و مقام لاسم و لارسم له و غیب محض و... تعبیر نموده‌اند، نسبت به هر تعین و قید حتی تعین اسماء و صفات مطلق و از نهایت صرافت از قید اطلاق نیز معرا است (آشتیانی، ۱۳۶۱: ۵).

چنان که، این مقام را که همان حق مطلق یا وجود من حیث هو هو است، لابلشرط شیء و غیرمقید به اطلاق و تقیید دانند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳ و عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۰: ۵۵).

انواع دین و تحول دینداری از منظر فرانکل

تقسیم بندی فرانکل از دینداری شامل: دین اصیل، دین غیر اصیل

از منظر فرانکل «دین تنها زمانی 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 سر ترس و نه از روی طمع) بلکه مذهبی بودن را آزادانه انتخاب و به آن تعهد گردد». در دینداری اصیل به دو عنصر «آزادی» و «مسئولیت پذیری» که دو نیمه یک حقیقت تام اند و «گزینش» تاکید شده است و هرگاه از هریک از این دو اصل به نحوی غفلت شود، دینداری اصیل به سمت مقابل خود - یعنی دینداری غیر اصیل و ساده لوحانه و کودکانه - سوق داده می‌شود و این حقیقت به کرات دیده می‌شود که دینداری اصیل هرگاه گرفتار سرکوب گشته، در شکل یک ایمان ساده لوحانه و کودکانه به سطح هشیار باز گریده 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 ساده لوحانه باشد، به هیچ وجه نه بدوی است و نه به ریخت های کهن یونگی (آرک تایپ) تعلق دارد.

از دید فرانکل دینداری، فرآیندی 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 واقعیتی پدیدار شناختی بر او رخ می‌نماید.

در مرحله دوم این مسئولیت پذیری به قلمرو ناهشیار قدم می‌گذارد. جایی که همراه با کشف ناهشیار روحانی - علاوه بر ناهشیار غریزی - کلمه خدا یا لوگوس ناهشیار نیز مکشوف می‌گردد و در واقع همه گزینش‌های بزرگ وجودی در اعماق آن صورت می‌پذیرد.

در مرحله سوم و گام نهایی، تحلیل وجودی از دینداری ناهشیار در درون ناهشیار روحانی پرده بر می‌دارد، 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 می‌شود 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 معناست که خدا ممکن است برای بش ناهشیار باشد و یا اینکه ارتباط فرد با خدا ناهشیار باشد.

اصطلاح «خدای ناهشیار» دچار سوء تعبیر و کج فهمی‌های چندی شده که برخی ناشی از خطای فهم و برخی مبنایی است: 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. پس ناهشیار ما امری لاهوتی است. «حال آن که تمام این‌ها چیزی نیست جز وجهی از بازی‌های سطحی کلامی و در واقع ناهشیار فقط با لاهوت مرتبط است نه اینکه خودش لاهوتی باشد»

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

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 گوستاو یونگ مرتکب شد. اگر چه باید برای یونگ به خاطر کشف عناصر مشخصا 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 حیطه انگیزه‌ها و غرایز دانست، جایی که دینداری ناهشیار دیگر موضوع گزینش و تصمیم فرد نیست. به موجب نظر یونگ، چیزی در درون ما مذهبی است، اما این «من» نیست که مذهبی است 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 احتیاج ما این است که دینداری کمترین منشا را در ناهشیار جمعی دارد، دقیقاً به این علت که دین با تصمیم‌های بسیار شخصی که انسان می‌گیرد سرکار دارد. دینداری در واقع با تصمیم‌گیرندگی آن پابرجاست و با سوق دادگی فرو می‌ریزد. چنانکه ارزش‌ها نیز چنین اند. یعنی انسان‌ها را بر نمی‌انگیزانند و او را سوق نمی‌دهند، بلکه انسان را به سوی خود می‌کشند و قطعاً در چنین کشش‌هایی همواره آزادی گزینش 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. بر این اساس «ناهشیار 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 روان فیزیکی.

نتیجه‌گیری

تأمل در خداشناسی عطار نشان می‌دهد که سه تصور یا مرتبه از خدا را از اندیشه او می‌توان استنباط کرد. این تصورات عبارتند از خدای فوق تشخیص و عدم تشخیص که هم تعالی مطلق از عالم دارد و هم تعالی معرفتی و مفهومی، خدای متشخص گرچه تعالی از عالم دارد، تعالی آن مطلق نیست و ربط و نسبی با عالم دارد و در ضمن امکان معرفت و توصیف آن در قالب اوصاف انسان‌وار نیز وجود دارد و خدای نامتشخص که در عین وحدت کامل با عالم و نفی تعالی از آن، تعالی معرفتی و مفهومی دارد. اما از آنجایی که رابطه اخلاقی - شعاری با خدا مستلزم دو شرط تشخیص و انسان‌وارگی است، در این میان فقط با خدای متشخص امکان رابطه اخلاقی و شعاری وجود دارد، زیرا دو تصور دیگر فاقد این شروط هستند. البته، با خدای متشخص با توجه به این که در اندیشه

عطار واجد اوصاف انسان وار و نایمان وار هر دو است، رفتار دوگانه‌ای باید داشت، از این حیث نوعی ناسازگاری در رابطه اخلاقی و شعاری با خدا وجود دارد. با تأثیر از فلسفه وجودی، ماهیت انسان را متشکل از سه بعد جسم، روان و روح می‌داند که جسم و روان همچون لایه‌ای محور شخصیت، یعنی روح را احاطه کرده‌اند. بخش فعال وجود انسان، روح است، پس باید به شناخت این بعد اصیل و نیازهای ویژه آن پرداخت. اصیل‌ترین نیازهای حوزه روحانی انسان از منظر فرانکل عبارت‌اند از: نیاز به پویایی اندیشه، نیاز به معنا، نیاز به تعالی خویشتن، نیاز به ابدیت و جاودانگی، نیاز به دین و نیاز به گروه دوستی عاطفی. پاسخ معقول و منطقی به این نیازها، بنیان شخصیت سالم را بنا می‌کند. آگاهی از نیازهای ساحت روحانی انسان و چگونگی پاسخ به آنها با توجه به اینکه فرانکل اصالت انسان را به روح داده و ماهیت او را ساخته و پرداخته خویشتن وی می‌داند، می‌تواند در معماری هر چه زیباتر این ماهیت، یعنی انسان سالم، یار یگر او بوده و در کاهش مشکلات و ناهنجاری‌های رفتاری او نقش مؤثری داشته باشد.

منابع

۱. آذربایجانی، مسعود. (۱۳۸۲). تهیه و ساخت آزمون جهت‌گیری مذهبی با تکیه بر اسلام. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲. آزموده، پیمان. (۱۳۸۲). رابطه جهت‌گیری مذهبی با سرسختی و شادکامی دانشجویان دانشگاه شهید بهشتی (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه شهید بهشتی.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). عین نضاح (تحریر تمهید القواعد) (تحقیق پارسانیا). قم: نشر اسراء.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۹). تسنیم تفسیر قرآن کریم (چاپ اول). قم: مرکز نشر اسراء.
۵. ذاکر، صدیقه. (۱۳۸۴). آرای فرانکل، هایدگر و مطهری در توصیف حقیقت انسان. فصلنامه مشکاه النور، ۳۰ و ۳۱.
۶. شیخ صدوق (ابن بابویه) ابی جعفر محمد بن علی بن حسین قمی. (۱۳۷۷). متن و ترجمه معانی الاخبار (مترجم: عبدالعلی محمدی شاهرودی، جلد دوم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷. صدر، سیدمحمد باقر. و جلال الدین، علی الصغیر. (۱۳۶۹). سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخی در مکتب قرآن (ترجمه: حسین منوچهری، چاپ اول). تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۸. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۶). دیوان عطار (به اهتمام تفضلی، چاپ دوازدهم). تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۹. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۸). اسرارنامه (مقدمه و تصحیح: شفیعی کدکنی، چاپ پنجم). تهران: نشر سخن.
۱۰. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۸). مصیبت نامه عطار (با اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم). تهران: ناشر سخن.
۱۱. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۹). منطق الطیر (مقدمه و تصحیح: شفیعی کدکنی، چاپ هشتم). تهران: نشر سخن.
۱۲. عین القضاة همدانی، عبدالله. (۱۳۷۷). نامه‌های عین القضاة همدانی (گردآوری: منزوی). تهران: نشر اساطیر.
۱۳. عین القضاة همدانی، عبدالله. (۱۳۸۹). تمهیدات (تصحیح: عقیف عسیران، چاپ هشتم). تهران: نشر منوچهری.
۱۴. فرانکل، ویکتور. (۱۳۸۳). فریاد ناشنیده برای معنا (ترجمه: مصطفی تبریزی و علی علوی‌نیا، چاپ دوم). تهران: فراروان.
۱۵. فرانکل، ویکتور. (۱۳۹۳). خدا در ناخودآگاه (ترجمه: ابراهیم یزدی، چاپ سوم). موسسه خدمات فرهنگی رسا.
۱۶. قرآن مجید.
۱۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۵). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (جلد ۱۶، چاپ ۱۳). تهران: ناشر صدرا.
۱۸. نهج البلاغه.
۱۹. هادی، ابراهیم. و ماهیار، عباس. (۱۳۹۱). بازتاب مفهوم قرآنی صبر در آثار عطار نیشابوری. مجله دهخدا دانشگاه آزاد اسلامی کرج، ۴(۱۲)، ۲۴۹-۲۷۵.
۲۰. هیک، جان. (۱۳۸۲). بعد پنجم، کاوش در قلمرو روحانی (ترجمه: بهزاد سالکی، چاپ اول). تهران: ناشر قصیده سرا.