

انسان در جست و جوی معنای نهایی*

ویکتور امیل فرانکل ترجمه و مقدمه احمد رضا محمدپور

مقدمه

ابتدا لازم است نکاتی درباره متن ترجمه شده و مؤلف مقاله بیان شود.^۱ مقاله‌ای که پیش روی شماست ترجمه متن سخنرانی ویکتور امیل فرانکل، به مناسبت اهدای جایزه اسکار پفیستر به او در انجمن روان پزشکی امریکا در دالاس تگزاس است. این سخنرانی که در سال ۱۹۸۵ ایراد شده است، با عنوان «فصل نهم»، به کتاب خدای ناهوشیار اضافه شد. خدای ناهوشیار که به گفته فرانکل، متن مبسوط سخنرانی او پس از جنگ جهانی دوم در میان جمع کوچکی از روشنفکران وینی است که عنوان پایان نامه او در مقطع دکترای فلسفه در سال ۱۹۴۸ را نیز در بر می‌گیرد، نخست در ۱۹۴۷ به آلمانی و با عنوان *Gott Der unbewusst* منتشر شد و سپس در سال ۱۹۷۵ به انگلیسی و با عنوان *The unconscious God* ترجمه گردید. مقاله «انسان در جست و جوی معنای نهایی» که در سال ۲۰۰۰ به انگلیسی منتشر شده است، فصل نهم کتاب خدای ناهوشیار است که در سال ۱۳۷۵ به قلم ابراهیم یزدی و با عنوان خدا در ناخودآگاه، ترجمه شده است و کم و بیش همان هشت فصل نخست متن چاپ شده در سال ۲۰۰۰ است؛ از این رو، با توجه به اهمیت این سخنرانی به عنوان یک متن کلاسیک در قلمرو روان‌درمانی وجودی و به ویژه معنادرمانی، به ترجمه آن همت گماردیم.

معنادرمانی: از لشکرکشی به قلمرو بی‌معنایی و انحطاط اخلاقی تا برپایی پیکرهٔ مسؤلیت

ویکتور امیل فرانکل،^۲ روان‌شناس، فیلسوف و عصب-روان‌پزشک اتریشی، در ۲۶ مارس ۱۹۰۵ در وین دیده به جهان گشود و در دوم سپتامبر ۱۹۹۷ بر اثر بیماری قلبی درگذشت. او پایه‌گذار مکتب سوم روان‌درمانی وین، یعنی معنادرمانی است. روان‌کاوی زیگموند فروید^۳ و روان‌شناسی فردی آلفرد آدلر^۴ مکتب اول و دوم روان‌درمانی وین را تشکیل می‌دهند. آشنایی فرانکل با روان‌شناسی به پانزده سالگی بر می‌گردد، زمانی که در کلاس‌های شبانهٔ روان‌شناسی کاربردی و تجربی شرکت می‌کرد. در سال ۱۹۲۴، مقاله‌ای از او با عنوان «ریشهٔ حرکت‌های نشان‌گر، رد و تأیید» به وسیلهٔ فروید در مجلهٔ بین‌المللی روان‌کاوی به چاپ رسید که نخستین مقاله‌ای بود که حساب می‌آمد. از امیل فرانکل سی‌ودو کتاب به جا مانده است که به چهل زبان ترجمه شده است. پژوهش‌گران زیادی دربارهٔ معنادرمانی یا لوگوتراپی^۵ دست به پژوهش و تألیف زده‌اند که حاصل آن ۱۴۵ کتاب، ۱۵۴ رساله و بیش از ۱۴۰۰ مقاله است که این رقم هم‌چنان در حال افزایش است. عناوین آثار ترجمه شدهٔ فرانکل به انگلیسی عبارتند از:

پزشک و روح: از روان‌درمانی تا معنادرمانی (۱۹۵۵). *

انسان در جست و جوی معنا: مقدمه‌ای بر معنادرمانی (۱۹۵۹). *

روان‌درمانی و وجود‌گرایی: مقاله‌های برگزیدهٔ معنادرمانی به قلم ویکتور فرانکل (۱۹۶۷).

ارادهٔ معطوف به معنا: پایه‌ها و کاربردهای معنادرمانی (۱۹۶۹).

خدای ناهوشیار: روان‌درمانی و یزدان‌شناسی (۱۹۷۵). *

فریاد ناشنیده برای معنا (۱۹۷۸).

خاطرات ویکتور امیل فرانکل: یک زندگینامهٔ خودنوشت (۱۹۹۷). *

انسان در جست‌وجوی معنای نهایی (۲۰۰۰).

که از میان آنها عناوین ترجمه شده به فارسی با علامت * مشخص شده است.

فرانکل افزون بر دو مدرک دکتری در فلسفه و عصب-روان‌پزشکی، موفق به دریافت ۲۹ دکترای افتخاری از دانشگاه‌های مختلف دنیا نظیر ملبورن، بوینس آیرس، سیلان هند و ولویولای شیکاگو شده است و کرسی استادی معنادرمانی در دانشگاه بین‌المللی ایالات متحده و سن دیه‌گو، به افتخار او دایر شد. هم‌چنین، در ۲۰۰ دانشگاه خارج از اروپا، سخنران مهمان

بود که از میان آنها تنها ۹۲ سفر در امریکا بوده است. ترجمه انگلیسی کتاب انسان در جست و جوی معنا، تاکنون نزدیک به ده میلیون نسخه فروش داشته است. در سال ۱۹۹۱، کتابخانه کنگره ایالات متحده آمریکا، بر اساس یک زمینه یابی انجام شده بر روی خوانندگان در جمعیت عمومی، این کتاب را در ردیف ده کتاب با نفوذ آمریکا قرار داد.

فرانکل چهار سال از عمر خود را در اردوگاه های نازی ها به سر برد، همسرش تیلی نیز در اردوگاه برگن-بلسن، بر اثر گرسنگی در حالی که تنها ۲۴ سال داشت جان سپرد و از خانواده او تنها خواهرش استلا که به استرالیا مهاجرت کرده بود، جان سالم بدر برد.

او سرانجام به دست نیروهای متفقین آزاد شد و در حالی که چهل سال داشت به وین بازگشت. مردی که سختی های زیادی را پشت سر گذاشته بود، در بازگشت اصول نظری و کاربردی معنادرمانی را پایه گذاشت. او به شدت با تنزل انسان به بعد جسمانی-روانی محض مخالف بود و بر این باور بود که یک بعد خردزاد^۶ وجود دارد که تن به کاهش گرایی فرویدی نمی دهد. سخن انقلابی فرانکل این بود که روح انسان در سخت ترین شرایط زندگی بشر هم نظیر آن چه در اردوگاه آشویتز و داخائو گذشت بیمار نمی شود. بر این اساس، بعد خردزاد نوش دارویی است که همواره در دسترس است.

جایگاه معنادرمانی

فرانکل به عنوان یکی از پیش کسوتان «روان شناسی بلندا»^۷ (به عنوان مکمل روان شناسی ژرفا)، جزو سه روان درمان گر بزرگ وجودی، در کنار لودویگ بینزوانگر^۸ و مدارد باس^۹ است. معنادرمانی فرانکل متأثر از فلسفه وجودی (اگزیستانسیالیسم) و فیلسوفانی چون سورن کیرکگور، فردریک نیچه، کارل یاسپرس و مارتین هایدگر است.

پایه های فلسفی معنادرمانی

معنادرمانی بر سه پایه فلسفی آساندید استوار است:

۱- آزادی اراده: آزادی انسان کران مند است و با شرایط مختلف محدود می شود، از جمله محدودیت های زیست شناختی، روان شناختی یا جامعه شناختی. معنادرمانی معتقد است که انسان می تواند در برابر محدودیت ها بایستد، در محدود کننده ترین شرایط، انسان می تواند

نگرش و طرز برخورد خود در قبال شرایط را برگزینند.

۲- اراده معطوف به معنا: آشکارا در برابر دو تبیین فروید و آدلر، یعنی اراده معطوف به لذت و اراده معطوف به قدرت قرار می‌گیرد. بر این پایه، لذت، محصول جانبی تحقق معنا و قدرت، وسیله‌ای برای رسیدن به معناست. فرانکل بر خلاف فروید، معتقد بود که ما به سوی معنا کشیده می‌شویم و انسان موجودی نیست که دائم رانده و وادار شود. در این صورت، با برقراری توازن و تعادل حیاتی، پویای روانی متوقف می‌شود.

۳- معنای زندگی: معنا از رهگذر پاسخ‌گویی به خواسته‌های پیش‌آمده کشف می‌شود و در نتیجه، با تعهد به تکلیف منحصر به فرد زندگی تجربه می‌شود. درک معنای لحظه که به خاطر نحوه برخورد با شرایط پیش‌آمده رقم می‌خورد و اعتماد و تلاش برای تحقق معنای نهایی که فرانکل معتقد است می‌توان آن را خدا یا یک مرجع مختار نامید، دو تکلیف عمده انسان است.

سنگ بنای معنادرمانی

این جمله کوتاه عصاره معنادرمانی است: «انسانیت آدمی در گرو مسئولیت اوست.» در معنادرمانی از درهم آمیختگی و اشتباه شدن مسئولیت فردی با مسئولیت جمعی پرهیز می‌شود.

تعریف معنادرمانی

لوگوتراپی (معنادرمانی) از واژه یونانی «لوگوس» گرفته شده است. لوگوس به معنای واژه یا کلمه، اراده پروردگار یا معناست. اما رساترین معادل آن «معنا» است. بر این اساس و بنا به گفته فرانکل، معنادرمانی عبارت است از درمان از رهگذر معنا یا شفابخشی از رهگذر معنا یا «روان‌درمانی معنامدار».

توجه به ناهوشیاری معنوی، اهمیت دادن به مطالعه‌های همبستگی‌نگر، اهمیت فنون درمان‌بخش، اهمیت سطح و نما به اندازه ژرفا، جهت‌گزینی به سوی معنای لحظه و نمایی و ریشه داشتن در گستره واقعی زندگی از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های معنادرمانی هستند.

پیام و ره‌آورد معنادرمانی این است که انسان موجودی معنوی است، انسان موجودی پگانه و منحصر به فرد است، انسان در حال تمرین تعالی‌بخشی به خود است و در سخت‌ترین شرایط نیز قادر است نگرش و نوع و نحوه برخورد با رویدادها را خود برگزیند.

شیوه های دست یابی به معنا

۱. ارزش های تجربی: از رهگذر چیزهایی که از زندگی می گیریم، می توانیم به معنا دست پیدا کنیم؛ مانند تجربه عشق که البته، در جامعه متجدد امروزی بسیاری عشق را با مناسبت جنسی اشتباه گرفته اند. عشق، پذیرش یگانگی دیگری به عنوان یک فرد است و تنها در چارچوب روابط تک همسری میسر است. عشق از عمومی شدن می گریزد. مذهب نیز این چنین است و ویژگی درونی و صمیمی عشق را دارد.

۲. ارزش های نگرشی: هنگامی که شرایط غیر قابل تغییر است، مانند ابتلا به یک بیماری لاعلاج، می توان نگرش و نحوه برخورد را آزادانه انتخاب کرد. رنج بردن معروف ترین مثال فرانکل است. بر این اساس، زنده بودن یعنی رنج کشیدن و معنایی برای آن یافتن، یعنی زندگی.

۳. ارزش های خلاق: در این شیوه، این ماییم که به زندگی چیزی هدیه می دهیم و از این طریق با ابراز خود، استعدادهایمان را شکوفا و بارور می سازیم؛ مانند خلق یک اثر هنری، سرودن شعر و... معنای کار، مثال برجسته فرانکل در این مورد است. کار و شغل شخص به عنوان مشارکت و سهام داری او در اجتماع، خاستگاه معنا و ارزش یکتای اوست. در این جا شغل فرد، مهم نیست؛ بلکه طریقه انجام آن و مسئولیت پذیری او مهم است.

خلأ وجودی، دین داری و آسیب شناسی روانی

ناکامی انسان در رسیدن به معنای زندگی، منشأ آسیب شناسی روانی است. خلأ وجودی تمام اختلاف های روانی را دربر نمی گیرد و تنها سی درصد آنها را تشکیل می دهد، اما مؤلفه ای پراهمیت در آسیب شناسی روانی است. بی تفاوتی و ملال، دو علامت بارز آن است. ملال، نبود علاقه به دنیا و بی تفاوتی، بیان گر نبودن آفرینندگی و خلاقیت است. احساس تجربه شده در جریان خلأ «تجربه هاویه» از طبقه های جهنم، نامیده می شود. افسردگی، اعتیاد، پرخاشگری، بی بندوباری جنسی، و تردید بین خوبی ها و بدی ها از جمله پیامدهای خلأ وجودی است. راه درمان خلأ وجودی، هوشیار کردن احساس های سرکوب شده مذهبی است. معنادرمان گر، منتظر تبلور دین داری سرکوب شده است تا همان گونه که برف های قله های مرتفع ذوب می شود، جریان رود خروشان دین داری بر بستر معناجویی از جنس نهایی آن روان شود. فرانکل معتقد است که اگر ایمان چون آتشی فروزان باشد در اثر ناملایماتی که همانند تندباد است، شعله ورتر می شود و اگر چون شعله ای

کم فروغ باشد با هر باد و تندبادی خاموش می گردد. و سرانجام این که، روان آزرده‌گی یا بیماری روانی، خراج یا غرامتی است که بشر برای روابط از دست رفته و فلج شده‌اش با تعالی می پردازد.

معنای مرگ، مسئولیت، رنج و گناه

مرگ نه تنها چهره زندگی را بی معنای کند؛ بلکه موقتی بودن زندگی آن را پرمعنا می سازد. مرگ، مسئولیت آدمی را به او یادآور می شود. مرگ، خراج از حوزه قدرت و مسئولیت آدمی است، اما کشمکش مداوم میان سرنوشت درونی و بیرونی آدمی و آزادی او، ماهیت اصلی زندگی است. فرانکل می گوید: «طوری زندگی کن، درست مثل این که برای بار دوم است که زندگی می کنی و در بار اول، همان قدر مرتکب خطا شده‌ای که در حال حاضر.» بیماری روانی از کوششی بی فایده برای پنهان کردن واقعیت رنج، گناه و مرگ به عنوان جنبه‌های اساسی وجودی بشر ریشه می گیرد. بنابراین، رنج بردن در موقعیتی غیرقابل تغییر مثل بیماری لاعلاج، گناه به عنوان جایز الخطا بودن و نه دائم الخطا بودن بشر و مرگ آگاهی از گذرایی و پایان پذیری زندگی است.

نتیجه گیری

روح، آزادی فرد برای متعالی کردن شرایط را فراهم می آورد و آزادی، آدمی را در مقابل زندگی مسئول و پاسخ گو می سازد. آسیب شناسی روانی و به ویژه افسردگی، هنگامی پدید می آید که معنایابی ناکام می شود. معنای زندگی با پرسش از مقصد وجود به دست نمی آید؛ بلکه بایستی به موقعیت‌ها، وظایف و شرایطی که در زندگی پیش می آید پاسخ گفت، نه آن که از این موقعیت‌ها، فرار و عقب نشینی کرد و درمانده شد. انسان محصول معنادرمانی، انسانی سرسخت، شجاع، امیدوار، اخلاقی و به دنبال تحقق معنای نهایی، خدا یا یک مرجع مختار است. وظیفه معنادرمانی، احیای معنای زندگی است. او به درمان جو نمی گوید که رنج بردن یا معناجویی او بیمارگونه است. معنا درمان گر به درمان جو کمک می کند تا با قرار دادن خود در بافتی بزرگ تر، به فلسفه‌ای از زندگی که در آن فرد مسئول وجود و حیات خود است دست یابد و به یک رشته از ارزش‌ها نایل شود و برای رنج بردن‌اش معنایی پیدا کند. بنابراین، پاسخ به مسائل معنوی، فلسفی و به چالش فراخواندن بی بندوباری اخلاقی از سرفصل‌های معنادرمانی است.

انسان در جست وجوی معنای نهایی

اگر سخنرانی اهل وین باشد، به طور حتم از او انتظار دارید که مانند من لهجه غلیظ وینی داشته باشد و اگر روان‌پزشک باشد، باز انتظار دارید تا سخنرانی خود را با اشاره به زیگموند فروید آغاز کند، چرا که نه؟ همه ما از فروید آموخته‌ایم که انسان را موجودی بدانیم که اساساً با لذت جویی سروکار دارد. با این همه، فروید بود که مفهوم «اصل لذت» را مطرح کرد و وجود هم‌زمان اصل واقعیت، به هیچ روی با فرضیه او درباره لذت جویی به عنوان انگیزش اولیه انسان، تعارض و تضادی ندارد؛ زیرا خود فروید بارها گفته بود که اصل واقعیت تنها امتداد اصل لذت است که در پی تحقق یک هدف است: لذت و دیگر هیچ.

اما نبایستی از نظر دور داشت و از یاد برد که بنا به گفته فروید، «اصل لذت» - باز به زعم فروید - خود در خدمت اصل فراگیرتری به نام «تبادل حیاتی» است^{۱۰} (کُنن، ۱۹۳۲) که هدف آن کاهش تنش به منظور حفظ یا احیای توازن درونی است.

اما آن چه در چارچوب چنین تصویری از انسان، از قلم افتاده است، ویژگی بنیادینی از واقعیت انسانی است که من آن را کیفیت «خوداستعلایی»^{۱۱} نامیده‌ام. بنابراین، می‌خواهم به این واقعیت ذاتی اشاره کنم که انسان بودن همواره به چیزی غیر از خود انسان یا بهتر است بگوییم چیزی یا کسی غیر از خود او مربوط می‌شود و از آن حکایت دارد. به دیگر سخن، انسان به جای سرگرم شدن با وضع و حال درونی، خواه لذت باشد خواه تبادل حیاتی، به سوی جهان خارج از خودش جهت‌گزینی می‌کند و در درون این جهان به تحقق معنا و انسان‌های دیگر دل‌بستگی می‌یابد. براساس آن چه که من «خودشناسی [خویش‌شناسی فهمی] هستی‌شناختی پیش‌تأملانه» می‌نامم، انسان پی‌می‌برد که دقیقاً به همان اندازه که خود را به دست فراموشی می‌سپارد به خود شکوفایی می‌رسد و با از خود گذشتگی چه از طریق خدمت به آرمانی والاتر از خودش، چه عشق ورزیدن به شخصی غیر از خودش، خود را فراموش می‌کند. در واقع، ذات^{۱۲} وجود انسانی خود استعلایی است.

هم‌چنین، به نظر می‌رسد دومین مکتب کلاسیک روان‌درمانی وین، یعنی روان‌شناسی آدلری، آن چنان که باید و شاید قدر خوداستعلایی را نمی‌داند. در این مکتب، به طور کلی انسان موجودی در نظر گرفته می‌شود که در صدد تسلط بر حالت درونی خاصی است که «احساس

حقارت» نامیده می‌شود که وی تلاش می‌کند با تقلای بیشتر و بیشتر برای برتری طلبی - مفهومی که روی هم رفته با مفهوم اراده معطوف به قدرت نیچه مطابقت دارد - از شر آن خلاص شود.

مادامی که نظریه انگیزش حول محور اراده معطوف به لذت، همان گونه که می‌توانستیم اصل لذت فرویدی را به این نام بخوانیم، بچرخد، یا حول محور تقلای آدلری برای برتری بگردد، این نظریه نشان می‌دهد که نماینده بارز به اصطلاح، «روان‌شناسی ژرفا»^{۱۳} است. اما درباره روان‌شناسی بلندا^{۱۴} (فرانکل، ۱۹۳۸) چطور، که به اصطلاح آمال و آرزوهای والاتر روان انسان را، نه فقط لذت جویی و قدرت طلبی انسان، بلکه در جست‌وجوی معنا بودن او در نظر می‌گیرد. اسکار پیفستر (۱۹۰۴) ^{۱۵} بود که حرکت در چنین سمت و سویی را توصیه کرد، هنگامی که در اوایل ۱۹۰۴ خاطر نشان کرد که مهم‌تر (یعنی در مقایسه با روان‌شناسی ژرفا)، شناخت بلندای معنوی سرشت ماست که به اندازه ژرفای غریزی اش نیرومند است.

در واقع، روان‌شناسی بلندا به جای این که جایگزینی برای روان‌شناسی ژرفا باشد، صرفاً مکملی (مطمئناً ضروری) برای آن است؛ اما بر پدیده‌های خصوصاً انسانی، از جمله میل انسان به معنایابی و تحقق آن در زندگی اش یا در واقع در اوضاع و احوال زندگی فردی ای که با آن روبه‌رو می‌شود، تأکید می‌کند. این انسانی‌ترین همه نیازهای انسان را با اصطلاح نظری انگیزشی «اراده معطوف به معنا»^{۱۶} تحدید و تعریف کرده‌ام (فرانکل، ۱۹۴۹).

امروزه، اراده معطوف به معنای انسان، در مقیاسی جهانی ناکام مانده است. احساس بی‌معنایی که اغلب همراه با یک احساس پوچی همراه است یا آن گونه که من عادتاً آن را «خلأ وجودی» (فرانکل، ۱۹۵۵) می‌نامم، هر روز افراد بیشتری را به دام می‌اندازد. این احساس پوچی عمدتاً در ملال^{۱۶} و بی‌تفاوتی^{۱۷} تجلی می‌یابد. در حالی که، ملال حاکی از فقدان علاقه به دنیاست، بی‌تفاوتی بیان‌گر نبود ابتکار برای انجام دادن کاری در جهان، یعنی تغییر دادن چیزی در جهان است.

این هم آخر و عاقبت پدیدارشناسی خلأ وجودی؛ درباره همه گیرشناسی^{۱۸} آن چطور؟ بگذارید در این جا صرفاً به قطعه‌ای که به طور تصادفی یاد گرفتم و شما می‌توانید آن را در کتابی از ایروین دی. یالوم^{۱۹} (۱۹۸۰) سراغ بگیرید، بسنده کنم. «از هر چهل بیمار مراجعه کننده به درمانگاه سرپایی روان پزشکی برای درمان، براساس پرسش‌نامه خودسنجی و نظر درمان‌گران یا داوران مستقل، سی درصد آنها مشکل عمده معنایی داشتند.» اما درباره خودم، نه گمان می‌کنم

که هر مورد روان رنجوری روان آزرده‌گی، چه رسد به روان پریشی را باید تا احساس بی‌معنایی ردیابی کرد و نه چنین می‌پندارم که احساس بی‌معنایی ضرورتاً به بیماری روانی منجر می‌شود. به عبارت دیگر، هیچ موردی از روان رنجوری «خردزاد»^{۲۰} نیست (فرانکل، ۱۹۵۹)؛ یعنی از خلأ وجودی نشأت نمی‌گیرد. و برعکس؛ خلأ وجودی در هر موردی بیماری‌زا^{۲۱} هم نیست؛ حتی امری آسیب‌شناختی هم نیست؛ من ترجیح می‌دهم آن را حق انحصاری و امتیاز ویژه‌ای برای انسان بدانم که نه تنها باید در جست‌وجوی معنایی برای زندگی باشد، بلکه باید پرس‌وجو کند که آیا چنین معنایی اصلاً وجود دارد یا خیر. هیچ حیوان دیگری چنین پرسشی را مطرح نمی‌کند، حتی یکی از غازهای خاکستری زرنگ کونراد لورنز^{۲۲} هم چنین پرسشی نمی‌کند، فقط انسان چنین می‌کند.

به عبارتی، خلأ وجودی را می‌توان حق نوعی روان رنجوری اجتماع‌زاد^{۲۳} در نظر گرفت. بی‌تردید جامعه صنعتی شده‌ما، در فکر برآورده ساختن تمام نیازهای آدمی است، و لنگه دیگرش جامعه مصرفی، حتی در صدد خلق نیازهای جدیدی است تا برآورده شوند؛ اما انسانی‌ترین نیاز که همانا نیاز به معنایابی و تحقق آن در زندگی ماست، توسط همین جامعه برآورده نمی‌شود. به دنبال صنعتی شدن، زندگی شهرنشینی گرایش به این دارد که رابطه انسان را با سنت‌ها به کلی قطع کند و او را با ارزش‌هایی که از رهگذر سنت‌ها از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند، بیگانه سازد. چنان انتظار می‌رود، به‌ویژه نسل جوان است که بیش از همه از این احساس بی‌معنایی حاصل شده متأثر می‌شود، چنان که شواهد برگرفته از پژوهش‌های تجربی می‌توانند نشان دهند. بالاخص، پدیده‌هایی چون اعتیاد، پرخاشگری و افسردگی در تحلیل نهایی، نتیجه احساس بیهودگی است. باز به یک نقل قول بسنده می‌کنم که در میان معتادانی که استنلی کریپنر^{۲۴} مورد مطالعه قرار داده است، تقریباً صد درصد امور در نظرشان بی‌معنا بوده است.

اما پس از همه این نظرهای گذرا بر آسیب‌شناسی روح زمان^{۲۵}، زمان آن فرارسیده است که از خودمان پرسسیم که منظور از معنا چیست؟ در این جا این واژه به معنایی به کار رفته است که کاملاً «واقع‌بینانه» است؛ چون که به آن چیزی اشاره می‌کند که یک موقعیت عینی برای شخصی عینی معنا می‌دهد. و اما درباره شناخت معنا، قائلم که این شناخت جایی میان ادراک گشتالتی، یعنی در راستای نظریه ماکس ورتهایمر^{۲۶} و تجربه آنها در راستای مفهوم کارل بوهلر^{۲۷} قرار دارد. کورت لوین^{۲۸} و ماکس ورتهایمر، به ترتیب از ویژگی‌های خواست و کیفیت‌های خواست، آن

گونه که به صورت ذاتی در یک موقعیت خاص وجود دارد، سخن به میان آوردند. در واقع، هر موقعیتی در زندگی که با آن مواجه می‌شویم، خواسته‌هایی را بر ما تحمیل می‌کند و پرسشی را برای ما مطرح می‌کند، پرسشی که ما مجبوریم با انجام دادن کاری درباره آن موقعیت خاص بدان پاسخ گوئیم. بنابراین، ادراک معنا با مفهوم کلاسیک برداشت گشتالتی آن تفاوت دارد. تا جایی که در برداشت گشتالتی، بارها به آگاه شدن از یک شکل بر یک زمینه خلاصه می‌شود، در حالی که ادراک معنا را آن طور که من می‌فهمم، می‌توان بارها از یک امکان بر پس زمینه‌ای از واقعیت آگاه شدن تعریف کرد.

لازم به گفتن نیست که ما روان پزشکان، نمی‌توانیم به بیمار بگوئیم که یک موقعیت احتمالاً چه معنایی برای او دارد، چه رسد به این که بتوانیم به بیمار بگوئیم که در کجا بایستی معنای زندگی‌اش را به طور کلی پیدا کند. اما به خوبی می‌توانیم به او نشان دهیم که زندگی هرگز تا آخرین لحظه و تا آخرین نفس از ارائه معنا دست نمی‌کشد. ما وامدار [تلاش] دست کم بیست پژوهشگریم که بر اساس ادله دقیقاً تجربی، ما را متقاعد کرده‌اند که افراد، قطع نظر از جنسیت، سن، هوشبهر، زمینه تحصیلی، ساختار منش، محیط و بارزتر از همه، با قطع نظر از این که مذهبی باشند یا نباشند و اگر مذهبی باشند، صرف نظر از این که متعلق به چه دسته و فرقه‌ای باشند، قادر به یافتن معنا در زندگی خود هستند. من در این جا به آثار براون،^{۲۹} کاسیانی،^{۳۰} کرومباخ،^{۳۱} دانسارت،^{۳۲} دورلک،^{۳۳} کراتوچویل،^{۳۴} لوینسن،^{۳۵} لوکاس،^{۳۶} لانسفورد،^{۳۷} ماسون،^{۳۸} میر،^{۳۹} مورفی،^{۴۰} پلانووا،^{۴۱} پوپلسکی،^{۴۲} ریچموند،^{۴۳} رابرتس،^{۴۴} راج،^{۴۵} سالی،^{۴۶} اسمیت،^{۴۷} یارنل^{۴۸} و یانگ^{۴۹} (نک: فرانکل a ۱۹۸۵) اشاره می‌کنم.

از تمام مطالب نتیجه می‌گیریم که تحت هر شرایطی، حتی در بدترین شرایط متصور، معنایی باید برای زندگی وجود داشته باشد. اما چگونه می‌توان این یافته را که با احساس فراگیر بی معنایی بسیار تعارض دارد تبیین کرد؟ خب، اگر بررسی کنیم تا ببینیم انسان عادی چگونه مبادرت به جست‌وجوی معنا می‌کند، روشن می‌شود که سه راه و روش وجود دارد که به تحقق معنا می‌انجامد: نخست انجام دادن یک کار یا خلق یک اثر؛ دوم، تجربه چیزی یا مواجهه با کسی؛ به عبارت دیگر، معنا را نه تنها در یک کار [یا اثر] بلکه در عشق نیز می‌توان سراغ گرفت. اما راه و روش سوم از همه مهم‌تر است: ما با رویارویی با سرنوشتی که نمی‌توانیم تغییرش دهیم، فرا خوانده می‌شویم که با فراتر رفتن از خودمان و فاصله گرفتن از خودمان و در یک کلام، با تغییر

دادن خودمان خم به ابرو نیاوریم و این مطلب به همین میزان درباره سه جزء تشکیل دهنده «مثلث غم انگیز» رنج، گناه و مرگ صدق می کند تا جایی که می توان رنج را به پیشرفت و دست آورد انسانی تبدیل کرد و از گناه، فرصتی برای تغییر در جهت بهتر به دست آورد و در گذرایی زندگی، انگیزه و مشوقی برای اقدامات مسئولانه به عمل آوردن دید(فرانکل، ۱۹۸۴a).

و اما درباره رنج بردن، بیاید از کتاب اسقفی آلمانی (موزر، ۱۹۷۸) واقعه زیر را نقل کنیم: چند سال پس از جنگ جهانی دوم، یک پزشک، زنی یهودی را معاینه کرد که دست بندی، ساخته شده از دندان های طلاکش شده کودکان، به دست کرده بود. پزشک گفت: «دست بند قشنگیه!...» زن در پاسخ گفت: بله. این یکی دندان میریام، این یکی مال استر و این یکی مال سموئیل... او نام فرزندان دختر و پسرش را به ترتیب سن گفت و در ادامه اضافه کرد: نه تا بچه بودند که همگی را به اتاق گاز بردند. پزشک حیرت زده پرسید: «چه طور با چنین دست بندی می توانی زندگی کنی؟» زن به آرامی پاسخ داد: در حال حاضر سرپرست یتیم خانه ای در اسرائیل هستم.

همان طور که می بینید، می توان از رنج بردن هم معنایی بیرون کشید و به همین دلیل است که زندگی علی رغم هر چیزی هم چنان بالقوه معنادار باقی می ماند. اما آیا این بدان معناست که رنج بردن دریافتن معنایی برای زندگی ضروری [اجتناب ناپذیر] است؟ به هیچ وجه! من فقط تأکید می کنم که معنا علی رغم رنج، بلکه حتی از رهگذر رنج، وجود دارد. البته، مشروط بر این که مجبور باشیم با رنجی اجتناب ناپذیر سروکار داشته باشیم.

اگر رنج اجتناب ناپذیر باشد، کار معناداری که باید انجام داد از میان برداشتن علت آن، اعم از علت روان شناختی، زیست شناختی یا جامعه شناختی آن است. رنج بردن غیر ضروری، خودآزار طلبانه است تا قهرمانانه.

هنگامی که به بحث درباره معنای معنا مبادرت ورزیدم، اشاره کردم که معنا، امری واقع بینانه [ناظر به واقع] است. اما، نمی توان انکار کرد که گویی نوعی معنای فرازمینی وجود دارد، نوعی معنای غایی؛ یعنی معنای کل عالم هستی یا دست کم معنای زندگی فرد به طور کلی؛ به هر تقدیر، یک معنای بلندگستر. ۵۰ و فکر نمی کنم که در شأن یک روان پزشک یا در واقع در شأن هر دانشمندی باشد که بر اساس ادله پیشین وجود معنای بلندگستر را انکار کند. برای این که

قیاسی را به کار ببریم، فیلمی را در نظر بگیرید، این فیلم از هزاران هزار تصویر منفرد تشکیل شده است که هر کدام از آنها مفهومی دارند و حامل معنایی هستند، با این همه، معنای کل فیلم را نمی توان پیش از نمایش آخرین صحنه آن دریافت. از سوی دیگر، ما نمی توانیم کل فیلم را بفهمیم، مگر آن که در ابتدا هر یک از اجزای تشکیل دهنده آن فیلم را، یعنی هر یک از تصویرهای منفرد را بفهمیم. آیا فهم زندگی نیز همین گونه است؟ مگر معنای نهایی زندگی نیز - اگر آشکار گردد - تنها در پایان زندگی و در آستانه مرگ جلوه گر نمی شود؟ آیا معنای نهایی نیز بستگی ندارد به این که آیا معنای بالقوه هر موقعیت منفرد، تا آنجا که فردی خاص می داند و اعتقاد دارد به فعلیت درآمده است یا نه؟

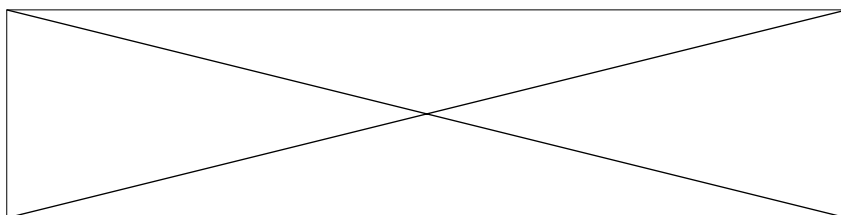
اما همین که به بحث درباره معنای کلی مبادرت می کنیم، با قانونی برخورد می کنیم که مایلیم آن را به صورت زیر تنسیق کنم: «هرچه معنا جامع تر باشد، کمتر فهم پذیر است.» و اگر کار به معنای غایی بکشد این معنا نیز ضرورتاً ورای فهم قرار می گیرد. ویلیام جیمز^{۵۱} (۱۸۹۷) هنگامی که خطاب به اعضای انجمن مسیحی جوانان هاروارد سخن می گفت، از آنها خواست تا سگ بیچاره ای را که در آزمایشگاهی زنده تشریح می کنند، تصور کنند: «در تمام طول مدت تشریح، سگ قادر نیست حتی بارقه نجات بخشی را ببیند؛ و با این همه، تمام این وقایع آشکارا شیرانه، غالباً محکوم مقاصد انسانی است که در اثر آنها اگر ذهن تاریک و قاصرش به گونه ای ساخته شده بود که می توانست نظری به آنها بیندازد، همه آن چه در وجود او مظهر صفا و رفتار قهرمانی است، از صدق دل به آن گردن می نهادند. سگ همان طور که به پشت روی تخت دراز به دراز افتاده است، چه بسا به وظیفه ای عمل می کند که به طور بی حد و حسابی والاتر است از هر آن چه زندگی سگ سان روا می داند و با این همه، از تمام ماجرا، این نقش تنها قسمتی است که حتماً به طور مطلق، ورای درک او باقی می ماند. اکنون از زندگی سگی به زندگی انسانی باز گردیم. گرچه ما تنها دنیای خودمان را و دنیای سگ را در آن می بینیم، با این حال، چه بسا جهان گسترده تری وجود داشته باشد که این هر دو جهان را در بر گرفته است. جهانی که از چشم ما غایب است، همان طور که جهان ما از چشم آن سگ، پنهان است.

کاری که ویلیام جیمز در این قطعه انجام داد، به نظرم نوعی استنتاج است. خوب، من نیز به خود مباحثات می کنم که بی اطلاع از تقدم جیمز در این مسئله، کاری هم سان با کار او انجام داده ام، هنگامی که من به یکی از اتاق های بخش بیمارستانم وارد شدم، یکی از پزشکان همکار

در حال اجرای نمایش روانی [نقش‌گذاری روانی] ۵۲ بود. مادر پسر بچه‌ای که پس از مرگ فرزند یازده ساله‌اش دست به خودکشی زده بود، در حال بازگو کردن ماجرایش بود؛ با مرگ پسرش این مادر با پسر ارشدش که به شدت دچار معلولیت بود تنها ماند. او مجبور بود که این پسر علییل و ناتوان را بر روی صندلی چرخ‌دار به این طرف و آن طرف ببرد. مادر او علیه سرنوشت خویش طغیان کرد. اما زمانی که می‌خواست به همراه پسرش دست به خودکشی بزند، پسرک که زندگی را هنوز دوست داشت، مانع این کار شد! در نظر او زندگی علی‌رغم معلولیت، معناداری خود را حفظ کرده بود. چرا چنین چیزی درباره مادرش صدق نمی‌کرد؟ و چگونه امکان داشت زندگی زن هم چنان معنا داشته باشد؟ و چگونه ما می‌توانستیم به او کمک کنیم تا از آن باخبر شود؟ من، بی‌مقدمه در بحث مشارکت کردم، رو به گروه کردم و از بیماران پرسیدم که آیا می‌مونی که برای تکمیل مراحل ساخت سرم بیماری فلج اطفال مورد استفاده قرار می‌گیری و به همین دلیل به بدن او بارها و بارها سوزن می‌زنند، هرگز می‌تواند معنای رنجی را که می‌کشید درک کند؟ گروه حاضر به اتفاق جواب دادند: البته که درک نمی‌کند؛ می‌مون به دلیل هوش محدودش نمی‌تواند به درون جهان انسانی وارد شود؛ یعنی تنها جهانی که در آن معنای رنج بردن آن سگ قابل درک است. سپس در ادامه این پرسش را به میان کشیدم که: «در مورد انسان چه طور؟ آیا شما مطمئن هستید که دنیای انسان نقطه‌ای پایانی در تکامل جهان هستی است؟ آیا تصورپذیر نیست که هنوز بُعدی دیگر، یعنی دنیایی و رای دنیای انسانی وجود دارد؛ دنیایی که در آن پرسش معنای نهایی رنج بردن آدمی پاسخ می‌یابد؟» (فرانکل ۱۹۸۴a).

من تنها به بُعد دیگری اشاره کردم که در عین حال، حاکی از این بود که به فهم و عقل در نمی‌آید. به همین خاطر، ضرورتاً از چنگ هر رویکرد علمی دقیقی می‌گریزد. چندان جای شگفتی نیست که معنای نهایی در جهانی که علم توصیف می‌کند جایی ندارد. اما آیا این بدین معناست که جهان تهی از معنای نهایی است؟ به گمان من، این مطلب تنها نشان می‌دهد که چشم دانش نسبت به معنای نهایی کور است. معنای نهایی مورد غفلت علم واقع می‌شود. با این حال، این وضع امور به هیچ‌روی به یک دانشمند اجازه انکار امکان وجود معنای نهایی را نمی‌دهد. کاملاً معقول و منطقی است که یک دانشمند از این حیث که دانشمند است، کار خود را به برش خاصی که از واقعیت برمی‌دارد محدود و منحصر می‌کند و چه بسا در این برش، هیچ‌گونه معنایی را نتوان یافت. اما باید

هم‌چنان وقوف داشته باشد که برش‌های [مقاطع] ۵۳ دیگری را نیز می‌توان تصور کرد.



صفحه‌ای افقی را که بر روی آن پنج نقطه، نقاط جدا از هم، نقاط بی‌ارتباط، نقاطی بدون ارتباط معنادار با هم قرار گرفته است، تصور کنید. خوب، این نقاط در حکم نمادهایی برای رویدادهایی به کار می‌آیند که با کاربرد کلماتی که ژاک مونو در کتابش با نام صدفه و ضرورت، استعمال می‌کرد هنگامی که از جهش‌هایی سخن به میان می‌آورد که کم و بیش تکامل را توجیه و تعلیل می‌کنند، دست کم در نگاه نخست «صدفه محض، تصادف صرف» به نظر می‌رسد. او این تغییرات و دگرگونی‌ها [جهش‌ها] را رویدادهای تصادفی در نظر می‌گرفت؛ یعنی رویدادهایی که هیچ معنایی و رای آنها وجود ندارد. اما یک صفحه عمودی را در نظر بگیرید که به طور عمودی صفحه‌ای افقی را قطع می‌کند، به گونه‌ای که پنج نقطه در محل تقاطع صفحه عمودی ای که خطی منحنی بر آن وجود دارد با صفحه افقی پدید می‌آیند که ناگهان متوجه می‌شویم که ارتباطی بین پنج نقطه وجود دارد، گو این که این ارتباط از بُعد متفاوتی از نظر پنهان است. آیا امکان ندارد که ارتباط معناداری نیز بین آن‌چه در نگاه نخست، چیزی جز رویدادهای اتفاقی و تصادفی نظیر جهش‌ها می‌نماید در کار باشد؟ همین که از این پس، چشم‌انداز خود را تنها به سطح زیست‌شناختی محدود نکنیم، بلکه افق دیدمان را با لحاظ کردن بُعدی عالی‌تر گسترش دهیم، بلادرنگ پی می‌بریم که در این جا نیز، چه بسا معنایی عالی‌تر یا ژرف‌تر وجود داشته باشد، هر چند که در بُعد دانی آشکار نمی‌شود، درست همان گونه که بخش‌های بالایی یا پایینی منحنی بر روی صفحه افقی قابل تشخیص نبودند.

انکار نمی‌توان کرد که هر چیزی را نمی‌توان در قالب اصطلاح‌های معنادار تبیین کرد، اما دست کم آن‌چه در حال حاضر می‌توان تبیین کرد این است که چرا این امر ضرورتاً غیرممکن است. دست کم بر پایه دلایل صرفاً عقلانی [نظری] غیرممکن است. تکیه گاهی خردگریز بر

جای می ماند. لیکن آن چه که ناشناختنی است لزوماً باور نکردنی نیست. در واقع، در جایی که از دانش قطع امید می شود، مشعل [هدایت] به دست ایمان سپرده می شود. درست است که از نظر عقلی نمی توان دریافت که هر چیزی در نهایت بی معناست یا در ورای هر چیزی معنایی نهایی نهفته است، اما اگر نتوان به این پرسش، به نحو عقلانی پاسخ داد، چه بسا بتوان به لحاظ وجودی به آن پاسخ گفت. جایی که شناختی عقلانی بی نتیجه می ماند، یک تصمیم وجودی ضروری است؛ [به عبارت دیگر] در برابر این مطلب که به همان اندازه قابل تصور است که هر چیزی به طور مطلق معنادار یا هر چیزی به طور مطلق بی معناست. به عبارت دیگر، هنگامی که دو کفه ترازو یک سان است، باید وزن هستی خودمان را بر یکی از کفه ها بیفزاییم و دقیقاً در همین وظیفه خود می بینم که باورم را جامعه عمل می پوشانم در مقابل آن چه مردم آمادگی پذیرفتن اش را دارند؛ یعنی اعتقاد به هیچ روی نوعی تفکر منهای واقعیت متعلق تفکر نیست. بلکه باور کردن، نوعی تفکر به علاوه چیزی است؛ یعنی حیث وجودی کسی که به تفکر می پردازد.

به راستی عوام - مرد یا زن - چگونه در زندگی روزمره به رغم امور ناشناختنی، کار خود را به پیش می برند، یا اجازه دهید برای پاسخ به این پرسش، پرسش دیگری را مطرح کنم: آیا تا کنون روی صحنه ای ایستاده اید؟ در این صورت شما احتمالاً یادتان هست که در اثر نور چراغ های جلو صحنه و نورافکن های نقطه ای، قدرت دیدن چیزی را نداشتید و در مقابل خود، تنها حفره ای تاریک را در عوض تماشاچیان می دیدید. اما شما هم چنان به وجود و حضور تماشاچیان اعتقاد داشتید، این طور نیست؟ همین مطلب درباره بخشی از جمعیت انسانی سیاره ما - هر قدر این بخش کوچک یا بزرگ باشد - صادق است؛ آنها نیز معتقد باقی می مانند... آنان در حالی که مثال پیش پا افتاده زندگی روزمره، دیدشان را کور کرده است، حفره تاریک را با نمادها پر می کنند؛ همانند بازیگران زن و مردی که نمی توانند تماشاچیان را که در مقابلشان نقش بازی می کنند، ببینند، بر همین قیاس خواهان آند که امر عدمی ای را که با آن روبه رو می شوند به صورت چیزی، بهتر است بگوییم، شخصی تعبیر کنند، تصور کنند و به ادراک درآورند، اگر این مطلب را به نحو مطایبه آمیزی مطرح کنیم، آنان از آن اصل بنیادین آگزیستانسیالیسم [وجودگرایی] حمایت می کنند که من آن را به شرح ذیل خلاصه می کنم: «لاشیء (هیچی) در واقع لاشیء است» به عبارت دیگر، وجودی فرجامین همتای معنای فرجامین یا به تعبیری ساده تر خدا، چیزی در میان دیگر چیزها نیست، بلکه صرف الوجود یا وجود مطلق هستی است (آن چنان که مارتین

هیدگر تعبیر می‌کند.) از این مطلب به دست می‌آید که شما نمی‌توانید وجود فرجامین را هم‌تراز سطح اشیاء قرار دهید، مگر آن‌که بخواهید دچار همان خطایی شوید که پسر بچه‌ای گرفتار آن شد، وقتی به همسرم گفت که می‌داند وقتی بزرگ شود چه کاره می‌شود، همسرم از او پرسید: «چه کاره می‌شوی؟» و پسر بچه در جواب گفت: «یا در یک سیرک بندباز می‌شوم یا این‌که خدا می‌شوم.» او با خدا طوری برخورد می‌کند، گویی خدا بودن شغلی در میان سایر مشاغل است (فرانکل، ۱۹۸۴b).

به ویژه آن‌که در بافتار وجود فرجامین، شکاف بلکه ژرفنای بیکرانی از یک سو، بین آن‌چه که باید نماد چیزی باشد و از سوی دیگر، آن‌چه که باید نمادینه شده باشد، مایه رنج و عذاب می‌شود. اما رد کردن یا تکذیب نمادگذاری،^{۵۴} به این دلیل که نماد با آن چیزی که مظهر و نماینده آن است هرگز یک سان نیست بی‌اساس است. تابلوی نقاشی‌ای را در نظر بگیرید که بر فراز منظره‌ای آسمان را نشان می‌دهد، هر نقاشی که نماینده سبک رئالیسم باشد، اغلب با نقاشی چند پاره‌ابر، بیننده را به دیدن آسمان ترغیب می‌کند. اما مگر ابرها به طور دقیق، چیزی متفاوت و ناهم‌سان با آسمان نیستند؟ آیا درست نیست که ابرها بیشتر آسمان را از چشم ما پنهان می‌کنند و مانع از آن می‌شوند که آنها را ببینیم؟ با این همه ابرها به منزله ساده‌ترین و بهترین نماد برای آسمان به کار می‌آیند، مگر این طور نیست؟

به طور کلی، ذات الاهی نیز با آن‌چه نیست نمادینه می‌شود؛ صفات او خصلت‌های انسانی هستند. البته، نمی‌خواهم بگویم همه آنها انسانی‌اند. خدا به شیوه و حالتی بیش و کم انسان‌وار به تصویر کشیده می‌شود و با این وجود، کنار گذاشتن دین فقط به سبب همه سازه‌ها [مؤلفه‌ها]ی انسان‌وارش، موجه و پذیرفتنی نیست. به نحوی مجانب‌وارانه، راز حقیقت نهایی [حقیقه الحقایق] در سطح نمادین و نه در سطح انتزاعی تقرّب جستن، ممکن است، در نهایت، نتیجه‌پر بارتری داشته باشد. می‌خواهید باور کنید می‌خواهید نکنید، کونارد لورنز^{۵۵} (۱۹۸۱) بود که اخیراً در گفت‌وگویی با فرانکس کروزر،^{۵۶} فی‌البداهه گفت: «اگر شما اعتبار جهان بینی زن یک کشاورز آلپی را با اعتبار جهان بینی بی. اف. اسکینر مقایسه کنید، در می‌یابید زن آن کشاورزی که به بارداری معصومانه مریم مقدس (به حضرت عیسی) و به تمام قدیسان مسیحی اعتقاد دارد در مقایسه با رفتار گریان، به حقیقت، تقرّب بیشتری یافته است.»

از سوی دیگر، اگر به انسان‌انگاری خدا به نحوی غیرانتقادی پردازیم، لغزش‌های غیرقابل

انکاری در انتظار خواهد بود، مثالی که این مطلب را روشن می‌کند، لطیفه زیر است: «زمانی مربی کلاس آموزش مسیحیت سر کلاس، ماجرای مرد فقیری را تعریف می‌کرد که همسرش به هنگام وضع حمل از دنیا رفته بود. او توان آنرا نداشت که برای طفل شیرخوار دایه‌ای استخدام کند، اما خداوند معجزه‌ای کرد و به اذن او بر روی سینه‌آن تھی دست پستان‌هایی درآمد تا بتواند به نوزاد شیر بدهد. در این حال، یکی از پسر بچه‌ها لب به اعتراض گشود و گفت که نیازی به چنین معجزه‌ای نبود. چرا خدا صرفاً ترتیبی نداد که آن مرد تھی دست، پاکتی محتوی هزار دلار پیدا کند و با آن دستمزد دایه را بپردازد؟ اما معلم در پاسخ گفت: «تو بچه بی شعوری هستی. اگر [خدا] می‌تواند معجزه کند، به طور حتم پول و پله خود را بی خود و بی جهت خرج نخواهد کرد.» چرا از این گفته به خنده می‌افتیم؟ چون یک مقوله خاص انسانی، یعنی ثروت اندوزی درباره انگیزش‌های خداوند به کار رفته است (فرانکل، ۱۹۸۴b).

پس از بحث درباره نیاز به نمادها، شاید دین را دستگاهی از نمادها تعریف کنیم؛ یعنی نمادهایی برای آن چیزی که آدمیان نمی‌توانند در قالب اصطلاحات مفهومی به تور فهم در آورند. اما مگر نیاز به نمادها و توانایی و استعداد خلق و کاربرد آنها، به طور کلی، یک ویژگی بنیادین انسان بودن [انسانیت] نیست؟ مگر استعداد سخن گفتن و فهم گفتار به عنوان یک ویژگی ممیز انسانیت پذیرفته نیست؟ خب، معقول و منطقی نیز هست که یکایک زبان‌هایی را که به دست نوع بشر پدید آورده‌اند، به صورت دستگاه‌هایی از نمادها تعریف کرد. اما در مقام مقایسه دین با زبان، بایستی این نکته را به خاطر بسپاریم که هیچ کس در این ادعا که زبان خاصی را که بدان سخن می‌گوید بر زبان دیگری تفوق و برتری دارد، حق به جانب نیست؛ گذشته از همه اینها، با هر زبانی می‌توان به حقیقت - به حقیقتی یگانه - رسید و از رهگذر هر زبانی امکان گمراهی و دروغ‌گویی نیز وجود دارد.

اما ما نه تنها با تکثر زبانی، بلکه با تکثر دینی نیز روبه‌رو هستیم. که شق آخر، با این واقعیت نشان داده می‌شود که دین به طور کلی، به فرقه‌های مختلف منشعب شده است و در این جا هم یک فرقه نمی‌تواند ادعای برتری و تفوق بر دیگری داشته باشد. اما آیا تصورپذیر است که دیر یا زود تکثر گرایی دینی مغلوب خواهد شد و جای خود را به جهان‌گرایی دینی خواهد داد؟ من این طور فکر نمی‌کنم. احتمال نمی‌دهم که نوعی اسپرانتوی دینی هرگز بتواند به منزله جایگزینی برای یکایک فرقه‌های دینی به کار آید. آنچه در شرف وقوع است، یک دین جهانی

نیست، بلکه برعکس، اگر قرار است دین ماندگار باشد، باید به صورت دینی کاملاً شخصی شده دربیاید تا از این رهگذر، هر انسانی این امکان را بیابد که به هنگام پرداختن به وجود غایی، با زبان خودش گفت و گو کند. ۵۷

آیا این بدان معناست که یکایک مذهب‌ها و فرقه‌ها و همین‌طور سازمان‌ها و نهادهای مربوط به آنها رو به زوال خواهند گذاشت؟ نه لزوماً. زیرا سبک‌های انسان‌وار که در قالب آنها انسان‌ها طلب معنای نهایی و یا پرداختن به وجودی نهایی را بروز می‌دهند - هر قدر متفاوت باشند - همواره نمادهای مشترکی در بین جوامع وجود دارد و وجود خواهد داشت. آیا زبان‌هایی وجود ندارند که علی‌رغم تفاوت‌هایشان، دارای الفبای مشترکی باشند؟

می‌پذیریم که مفهوم دین [مذهب]، در گسترده‌ترین معنای ممکن آن، آن چنان که در این مقاله مطرح است، از مفاهیم ضیق و محدود خدا که برخی نمایندگان دین فرقه‌ای تبلیغ می‌کنند، به مراتب فراتر می‌رود. آنان خداوند را در حد موجودی که اساساً دغدغه‌اش این است که مورد اعتقاد و باور بیشترین شمار ممکن مؤمنان و همین‌طور در راستای اصول اعتقادی مشخصی باشد، تصویر می‌کنند، اگر نگوئیم خرد و بی‌مقدار می‌شمارند، دائم به گوش ما می‌خوانند: «فقط اعتقاد داشته باشید، همه چیز رو به راه خواهد شد». اما دریغ و افسوس، نه تنها این دستور بر پایه تحریف هر مفهوم محکم و استوار از الوهیت بنا شده است، بلکه از آن مهم‌تر، این دستور محکوم به شکست است، آشکار است که پاره‌ای اعمال وجود دارد که به سادگی نمی‌توان دستور به انجام دادن آنها داد، آنها را مطالبه یا سفارش کرد. شما نمی‌توانید به کسی دستور دهید که بخندد، اگر از او می‌خواهید که بخندد باید لطفه‌ای برای او بگویید و اگر آرزو مندید که مردم به خدا ایمان و اعتقاد داشته باشند، نمی‌توانید در راستای اصول اعتقادی کلیسای خاصی به وعظ و خطابه پردازید، بلکه باید در وهله نخست، خدای خود را به نحوی در خور باور به تصویر بکشید و خودتان نیز باید به نحوی در خور اعتماد رفتار کنید. به دیگر سخن، شما درست باید خلاف آن کاری را انجام دهید که اغلب اوقات مبلغان دین سازمان‌یافته، انجام می‌دهند، هنگامی که خداوند را به صورت شخصی تصویر می‌کنند که پیش از هر چیز شیفته آن است که مورد اعتقاد باشد و اصرار می‌ورزند که آن دسته از کسانی که به او اعتقاد و باور دارند، به کلیسای خاصی وابسته باشند، چندان تعجبی ندارد که این مبلغان دینی چنان رفتار می‌کنند که گویی وظیفه اصلی فرقه دینی‌شان بی‌اعتنایی به عقاید دیگر فرقه‌ها و مذاهب است.

پیش از این، درباره توجه و اهتمام به الوهیت، به انسان وارترین شیوه بروز و ظهور آن سخن گفتیم، به طور معمول، این شیوه گفت و گو با خداوند را «نیایش» می نامند. در حقیقت، نیایش یا نماز مکالمه [گفت و شنود] با «شخص» است. در واقع می توان آن را اوج رابطه «من - تو» دانست که به نظر مارتین بوبر، شاخص ترین کیفیت وجود انسان است؛ یعنی کیفیت گفت و شنود. با این وجود، به گمان من نه تنها گفت و گوهای بین فردی، بلکه گفت و گوهای درون فردی و گفت و شنودهایی باطنی، گفت و شنودهایی در درون خودمان نیز وجود دارد. به دیگر سخن، نیازی نیست که گفت و گوها بین من و تو روی دهند، بلکه ممکن است بین یک من و یک من دیگر نیز رخ دهد و در این بستر است که قصد دارم تعریف ویژه ای از خدا ارائه دهم که اعتراف می کنم در پانزده سالگی به آن دست یافتم. به یک معنا، این تعریف، تعریفی عملیاتی است که از این قرار است: «خداوند شریک صمیمانه ترین تک گویی [حدیث نفس] های ماست.» به عبارت دیگر، هرگاه در خلوت با خودتان، در نهایت صفا و صمیمیت، سخن می گوید آن کسی را که مورد خطاب شماست می توان به نحو موجه و معقولی خدا نامید. همین طور که مشاهده می کنید، چنین تعریفی می تواند انشعاب جهان بینی توحیدی و غیر توحیدی را نادیده بگیرد. تفاوت بین آنها بعدها ظاهر می شود، هنگامی که شخص بی دین اصرار می ورزد که حدیث نفس هایش را فقط تک گویی هایی با خودش بداند و شخص دین دار آنها را گفت و گوهایی واقعی با شخصی غیر از خودش تفسیر کند. خوب، به گمان من، آن چه در این جا باید مقدم بر هر چیز و بیش از هر چیز دیگری اهمیت بدسیم، متنها درجه صمیمیت و صداقت است و من مطمئنم که اگر خدا واقعاً وجود داشته باشد، به طور حتم و یقین بر سر این که چرا اشخاص بی دین، خدا را به جای نفوس خود می گیرند و نامی بی مسما به او می دهند، جنگ و جدل نمی کنند.

باز هم این پرسش هم چنان پابرجاست که آیا به واقع، اشخاص بی دین، وجود خارجی دارند؟ در یکی از کتاب هایم با نام خدای ناهوشیار به گردآوری و ارزیابی برخی شواهد به این مضمون پرداختم که حس دینی در همه اشخاص حضور و وجود دارد، هر چند در ضمیر ناهوشیار فرد، اگر نگوییم سرکوب مدفون شده است (فرانکل ۱۹۸۵a). به دیگر سخن، وقتی فروید زمانی مدعی بود که انسان «نه تنها غالباً بسیار بیشتر از آن چه اعتقاد دارد غیر اخلاقی است، بلکه اغلب اوقات بسیار بیشتر از آن چه گمان می کند اخلاقی است.» ما می توانیم بگوییم که انسان بسیار بیشتر از آن چه که قبول دارد دین دار است. این حضور فراگیر دین (البته، دین در وسیع ترین

معنای ممکن آن) و این حضور همیشگی آن در ضمیر ناهوشیار را می توان با این واقعیت (که پیشتر نیز مورد بحث قرار گرفت) بیان کرد که بر پایه شواهد تجربی فراهم شده از آزمون ها و اعداد و ارقام، افرادی که خود را بی دین می دانند نسبت به آن دسته از کسانی که خود را دین دار قلمداد می کنند، در زندگی خود توانایی کمتری برای معنایابی ندارند.

چندان شگفت نیست که چنین تدین ذاتی (گرچه مستور است) نشان می دهد که پایدارتر و مقاوم تر از آن است که انتظارش را داریم، چون که تا حدی باور نکردنی، شرایط بیرونی و درونی را نادیده می گیرد؛ برای مثال زمانی از پزشکان بخش بیمارستانم خواستم تا پیشینه گروهی تصادفی از بیماران را از نظر هم بستگی بین پدرنماد [نقشینه پدر]، با رشد و تحول دینی شان بررسی کنند. [از این بررسی] روشن شد که حیات دینی ضعیف را نمی توان به سادگی به تأثیر پدرنماد منفی نسبت داد و همین طور حتی بدترین پدرنماد، ضرورتاً مانع از شکل گیری یک جهان بینی دینی مستحکم در فرد نمی گردد (فرانکل ۱۹۸۵b).

این هم در خصوص تأثیر تعلیم و تربیت، درباره تأثیر محیط چطور؟ همین قدر کافی است که خاطر نشان کنم که تا آن جا که هم تجارب حرفه ای من (فرانکل ۱۹۸۵c) و هم تجارب شخصی من (فرانکل، ۱۹۸۶) گواهی می دهند، دین حتی در آشویتس از بین نرفت و پس از آشویتس هم چنین نشد، تا اشاره و تلمیحی به عنوان کتابی داشته باشد که تألیف یک خاخام یهودی است (که بر حسب تصادف در آشویتس نبوده است)، من شخصاً فکر می کنم اعتقاد به خدا یا بی قید و شرط است یا اصلاً اعتقادی در کار نیست. اگر این اعتقاد بی قید و شرط باشد، پابرجا می ماند و این واقعیت را که شش میلیون [انسان] در یهودی کشی نازی ها از بین رفتند، می پذیرد؛ و اگر بی قید و شرط نباشد، حتی با مرگ یک کودک معصوم از بین می رود؛ با استناد به دلیلی که زمانی داستایوفسکی مطرح کرد.

حقیقت آن است که در میان کسانی که واقعاً تجربه تلخ آشویتس را از سر گذرانده باشند، شمار کسانی که شور و نشاط دینی شان شدت یافته است، اگر نگوئیم به سبب این تجربه تلخ، به مراتب بیشتر از کسانی است که اعتقاد خود را از دست داده اند. اگر بخواهیم آن چه لاروش فوکو، زمانی در خصوص تأثیر جدایی بر عشق اظهار کرد، می توان گفت که آتشی اندک در اثر وزش باد خاموش می شود، حال آن که آتشی زیاد با وزش باد شعله ورتر می گردد. به همین ترتیب ایمانی ضعیف در اثر ناملایمات و مصائب ضعیف تر می شود در حالی که ایمان قوی با این گونه ناملایمات و مصائب نیرومندتر می گردد.

این هم از اوضاع و احوال بیرونی. اما درباره اوضاع و احوال درونی چه؟ برای مثال، روان پریشی‌ها؟ در یکی از کتاب‌هایم با نام اراده معطوف به معنای یک مورد بیمار مبتلا به یک مرحله شیدایی^{۵۸} شدید (فرانکل ۱۹۸۴b)، و در کتاب‌های دیگرم فرد بیمار مبتلا به افسردگی درون‌زاد (فرانکل ۱۹۸۵a) و بیماران دیگری مبتلا به اسکیزوفرنی را توصیف کرده‌ام (فرانکل، a,b، ۱۹۸۴)، همه آنها یک حس دین‌داری ماندگار و از یاد نرفتنی را بروز داده‌اند. خانم‌ها و آقایان، پس از ارائه تعریف عملیاتی دین به صورت بی‌طرفانه و بدون جانب‌داری؛ همانند تعریف من که حتی لادری‌گری و الحاد را در بر می‌گیرد، امیدوارم که در دعاوی زیر محق باشم:

۱. من به عنوان یک روان‌پزشک، در واقع، حق پرداختن به مقوله دین را داشتم و ۲. در جریان معرفی دین در حکم یک پدیده انسانی و به ویژه، به عنوان نتیجه طبیعی آن چه من، انسانی‌ترین تمام پدیده‌های انسانی، یعنی «اراده معطوف به معنا» تلقی می‌کنم، هم چنان یک روان‌پزشک باقی ماندم، می‌توانیم بگوییم که دین خود را در تحقق آن چه اکنون می‌توانیم به «اراده معطوف به معنای نهایی» نام ببریم جلوه گر شد.

دست بر قضا، تعریف من از دین با تعریف دیگری که آلبرت انیشتن (۱۹۵۰) به دست داد یک سان است و آن تعریف این است که «دین‌دار بودن، یافتن پاسخی برای این پرسش است که معنای زندگی چیست؟» و با این همه، تعریف دیگری نیز وجود دارد که لودویگ ویتگنشتاین (۱۹۶۰) ارائه داده است که آن نیز از این قرار است: «اعتقاد به پروردگار عبارت است از فهم این نکته که زندگی دارای معناست». همان‌طور که می‌بینید، انیشتن فیزیک‌دان و ویتگنشتاین فیلسوف و من به عنوان یک روان‌پزشک، به تعاریفی از دین رسیده‌ایم که با یکدیگر هم‌پوشانی دارند.

بی‌گمان، پرسشی وجود دارد که باید بی‌جواب باقی بماند، یا بهتر است بگوییم باید الهی‌دان به آن پاسخ گوید و آن پرسش این است که «تا چه حد این سه تعریف دین برای او پذیرفتنی است؟» تنها کاری که از دست ما روان‌پزشکان بر می‌آید این است که گفت‌وگوی دین و روان‌پزشکی را تداوم بخشیم؛ تداوم و استمرار بخشیدن به آن در حال و هوای آن تساهل دو سویه‌ای که در عصر تکثرگرایی و در قلمرو طب، امری گریزناپذیر است؛ بلکه در حال و هوای آن تساهل و مدارای دو جانبه‌ای که ملهم از نامه‌های به یادماندنی‌ای است که میان اسکار پفیستر و زیگموند فروید رد و بدل شده بود.

پی نوشت ها:

* مشخصات کتاب شناختی مقاله به شرح زیر است:

Frankl, W. E. (1985a) "The unconscious God: Psychotherapy and Theology" New York: Simon and Schuster. Chapter 9. p. 137-166.

* Oskar Pfister Award Lecture 1985 at the Annual Meeting of the American Psychiatric Association in Dallas, Texas. ("Man's search for ultimate Meaning").

این مقاله توسط آقای احمدرضا جلیلی با متن انگلیسی آن مقابله شده است که از ایشان تقدیر و تشکر می‌شود.
۱. برای مطالعه بیشتر نک: محمدپور، احمدرضا، (۱۳۸۴) «نگاهی به نظریه مذهب ویکتور فرانکل: معنایابی، تعالی و وجدان»، فصلنامه اندیشه و رفتار، سال یازدهم، شماره ۱، ص ۱۱۵ - ۱۲۰. و نیز نک: محمدپور، احمدرضا، (۱۳۸۵)، ویکتور امیل فرانکل، بنیان گذار معنا درمانی (فرا دیدی بر روان شناسی و روان درمانی وجودی)، تهران: نشر دانژه. و نیز نک: فرانکل، ویکتور، روان درمانی و وجودگرایی، ترجمه احمدرضا محمدپور، (در دست چاپ).

2. Viktor Emil Frankl
3. Sigmund Freud
4. Alfred Adler
5. logotherapy
6. noogenic
7. height psychology
8. Binswanger, L. (1881 - 1966)
9. Boss, M. (1903 - 1990)
10. homeostasis
11. self-transcendent
12. essence
13. depth psychology
14. height psychology

15. Oskar Pfister
16. oredom
17. apathy
18. epidemiology
19. Yalom, I
20. noogenic
21. pathogenic
22. Kanrad Lorenz
23. sociogenic
24. Krippner, S
25. zeitgeist
26. Wertheimer, M
27. Buhler, K
28. Lewin, K
29. Brown
30. Casciani
31. Crumbaugh
32. Dansart
33. Durlak
34. Kratochvil
35. Levinson
36. Lukas
37. Lunceford
38. Mason
39. Meier
40. Morphy
41. Planova

42. Popielski
43. Richmond
44. Roberts
45. Ruch
46. Sallee
47. Smith
48. Yarnell
49. Young
50. Long-range meaning
51. James, W
52. psychodrama.
53. cross section.
54. symbolization.
55. Konard Lorenz
56. Frauz Kreuzer.

۵۷. گوردن دبلیو آلپورت، در کتاب مشهورش با نام فرد و دیانت او، هنگامی که از دین هندو سخن می‌گوید، به دینی عمیقاً شخصی اشاره می‌کند (آلپورت، ۱۹۵۶).

58. mania

کتاب نامه:

- Allport, G., W. (1956) *The Individual and His Religion*, New York: MacMillan.
- Cannon, B., W. (1932) *The Wisdom of the Body*, New York: W. W. Norton
- Einstein, A., (1950) *Out of My Later Years*, New York: Philosophical Library.
- Frankl, V. E., (1938) Zur geistigen problematik der psychotherapie. *Zeitschrift fur psychotherapie*, 10:33.
- _____, (1949) *Der Unbedingte Mensch*, Wien.

- _____(1951) Uber psychotherapie "Wiener Zeitschrift Fur Neruenheilkunde" 3: 461.
- _____, (1955) *Pathologie dos Zeitgeistes*, Wien.
- _____, (1984a) *Man's search for Meaning: An introduction to logotherapy*, New York: Simon and Schuster.
- _____, (1984b) *The will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*, New York: Plume Books, The New American Library.
- _____, (1985b) *The Unheard Cry for Meaning: Psychotherapy and Humanism*, New York: Touchstone Books, Simon and Schuster.
- _____, (1985c) *psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy* New York: Simon and Schuster.
- _____, (1986) *The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy* New York: Vintage Books.
- Jams, W., (1897) *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* New York: Longman.
- Lorenz, K., (1981) *Leben ist Lernen*, Munchen.
- Moser, G., (1978) *Wie find e ich den Sinn des Lebens?* Freiburg.
- Pfister, O., (1904) *Die Willensfreiheit: Eine Kritisch-systematische Untersuchung*. Berlin. Quoted in Thomas Bonhoeffer, 1973, *Das Christentum und die Angst-dreissig Jahre spater*, *Wege zum Menschen* 25(11/12): 433.
- Wertheimer, M., (1961) Some Problems in the Theory of Ethics, In M. Henle (Ed.) *Documents of Gestalt Psychology*, Berkeley: University of California Press.
- Wittgenstein, L., (1960) *Tagebucher* 1914-16. Frankfurt a. M .
- Yalom, I. D., (1980). *Existential Psychotherapy* New York: Basic books.