



Compatibility of the “Meaning in Suffering” Theory with the Problem of Evil between Viktor Frankl and Avicenna



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Zabihi M.*

Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Qom University, Qom, Iran

Zargar A.H.

Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Qom University, Qom, Iran

How to cite this article

Zabihi M, Zargar AH. Compatibility of the “Meaning in Suffering” Theory with the Problem of Evil between Viktor Frankl and Avicenna. *Philosophical Thought*. 2026;6(2):227-241.

*Correspondence

Address: Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Qom University, Al-Ghadir Boulevard, Qom, Iran. Postal Code: 3716146611

Phone: +98 (25) 32103946
m.zabihi2121@gmail.com

Article History

Received: May 8, 2026

Accepted: July 13, 2026

ePublished: July 20, 2026

ABSTRACT

This research examines the relationship between suffering, freedom, and happiness in Avicenna's philosophy and Frankl's existential logotherapy, focusing on the possibility of an ontological formulation of “meaning in suffering.” In the analysis of Avicenna's philosophy, evil is explained as the privation of the perfection proper to the essence of contingent beings, and suffering is introduced as the soul's perception of this privation; through the argument for the corporeality of the imaginative faculty, it is then analyzed within the soul's perfective movement from potentiality to actuality. Next, on the basis of Frankl's theory of the will to meaning, existential situational suffering is considered in terms of the possibility of attitudinal choice and responsibility. The result of the research shows that the possibility of meaning in suffering rests on the structure of possibility and the soul's inherent directedness toward happiness; that is to say, the perception of deficiency, when accompanied by conscious choice, can be placed on the path of the soul's perfection and the realization of happiness. Hence, Frankl's conception of meaning in suffering always possesses an ontological capacity that draws on the latent possibilities within Avicenna's philosophical system.

Keywords Avicenna; Suffering; Evil; Frankl; Imaginative Faculty; Logotherapy

CITATION LINKS

[Bahmanyar, 1996] AL-TAHSIL; [Frankl, 1984] Man's search for meaning: Newly revised and enlarged edition; [Frankl, 2018a] The will to meaning; [Frankl, 2018b] Man's search for meaning; [Haeri Yazdi, 1982] The hierarchy of being; [Hassan-Zadeh Amoli, 2012] SHARH AL-ISARAT WA AL-TANBIHAT; [Hebb, 1996] Textbook of psychology; [Ibn Sina, 1952] AL-NAFS MIN KITAB AL-SHIFA; [Ibn Sina, 1984a] AL-SHIFA: AL-ILAHIIYYAT; [Ibn Sina, 1984b] AL-TA'LIQAT; [Ibn Sina, 1984c] AL-SHIFA (AL-TABI'IYYAT); [Ibn Sina, 1984d] AL-MABDA' WA AL-MA'AD; [Ibn Sina, 1985] Translation of RISALAT ADHABIHA; [Ibn Sina, 1987] TIS' RASA'IL FI AL-HIKMAH WA AL-TABI'IYYAT; [Ibn Sina, 1997] ILAHIIYYAT MIN KITAB AL-SHIFA; [Ibn Sina, 2000] AL-NAJAH MIN AL-GHARQ FI BAHR AL-DALALAT; [Ibn Sina, 2002] AL-ISARAT WA AL-TANBIHAT; [Ibn Sina, 2004] RISALAT AL-NAFS; [Ibn Sina, 2008a] AL-SHIFA; [Ibn Sina, 2008b] AL-ISARAT WA AL-TANBIHAT; [Ibn Sina, 2008c] NAFS AL-SHIFA; [Ibn Sina, 2009] RISALAH AL-'ARSHIYYAH; [Ibn Sina, 2012] BURHAN AL-SHIFA; [Ibn Sina, 2014] AL-ISARAT WA AL-TANBIHAT (Volume 3); [Ibn Sina (n.d.a)] RISALAT SIRR AL-QADAR; [Ibn Sina (n.d.b)] UYUN AL-HIKMAH; [Kahnberger, 2005] Kierkegaard and Nietzsche: Faith and acceptance; [Mohammadpour Yazdi, 2006] Viktor Emil Frankl, the founder of logotherapy; [Motahari, 2015] Collected works: Human being and destiny; [Nietzsche, 2000] Beyond good and evil: Prelude to a philosophy of the future; [Qutb Al-Din Shirazi, 2006] DURRAT AL-TAJ; [Tusi, 1982] SHARH AL-ISARAT WA AL-TANBIHAT; [Zabihi, 2013] Peripatetic philosophy with emphasis on the main views of Ibn Sina;

نوع مقاله: پژوهشی اصیل

سازگاری نظریه "معنا در رنج" با مساله شرور بین ویکتور فرانکل و ابن‌سینا

محمد ذبیحی*

گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران

امیرحسین زرگر

گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

چکیده

این پژوهش نسبت رنج، آزادی و سعادت را در فلسفه ابن‌سینا و معنادرمانی اگزیستانسیال فرانکل بررسی می‌کند و مساله اصلی، امکان صورت‌بندی هستی‌شناختی برای معنا در رنج است. در تحلیل فلسفه ابن‌سینا، شر به فقدان کمال مقتضای ماهیت در ممکنات تبیین، و رنج ادراک این فقدان در نفس معرفی شد و با استدلال جسمانیت قوه خیال، در حرکت استکمالی نفس از قوه به فعل تحلیل گردید. سپس بر پایه نظریه اراده معطوف به معنای فرانکل، رنج موقعیتی وجودی با امکان انتخاب نگرش و مسئولیت لحاظ شد. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد امکان معنا در رنج، بر ساختار امکان و جهت‌مندی ذاتی نفس به سوی سعادت استوار است؛ بدین معنا که ادراک کاستی، در صورت همراهی با انتخاب آگاهانه، می‌تواند در مسیر استکمال نفس و تحقق سعادت قرار گیرد. بنابراین، تعبیر فرانکل از معنا در رنج همواره ظرفیت هستی‌شناختی دارد که بر امکانات نهفته دستگاه فلسفی ابن‌سینا تکیه می‌زند.

کلیدواژگان: ابن‌سینا، رنج، شر، فرانکل، قوه خیال، معنادرمانی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۲۹

*نویسنده مسئول: m.zabihi2121@gmail.com

آدرس مکاتبه: قم، بزرگراه الغدیر، دانشگاه قم، دانشکده الهیات، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن محل کار: ۳۲۱۰۳۹۴۶ (۰۲۵)

مقدمه

مساله رنج یکی از پایدارترین و پیچیده‌ترین مسایل در تاریخ اندیشه انسانی است. این مساله از یک سو در قالب پرسش از نسبت شر با نظام هستی طرح شده و از سوی دیگر در سطح تجربه زیسته انسان، به صورت پرسش از امکان معنا در مواجهه با درد، فقدان و محدودیت ظهور یافته است. در سنت فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه در دستگاه فلسفی ابن‌سینا، شر به عنوان بخشی از ساختار هستی به نحو بالعرض به عنوان فقدان کمال مقتضای ماهیت در مراتب ممکنات تبیین گردیده است. با این حال، نسبت تعبیر فلسفی با پدیده معنایابی در رنج و امکان سعادت‌مندی انسان کمتر به صورت نظام‌مند مورد توجه قرار گرفته است.

در سوی دیگر، در روان‌درمانی معناگرایی ویکتور فرانکل، رنج همواره موقعیتی وجودی است که انسان را به آزادی نگرش و مسئولیت در برابر معنا فرامی‌خواند. این تلقی که بخشی از جریان روان‌کاوی معناجویانه اگزیستانسیالیست است نیز به جای حذف پدیده رنج از تجربه زیسته انسان در صدد نحوه مواجهه با آن برآمده است. با وجود این، نظریه فرانکل غالباً در سطح روان‌شناختی یا اگزیستانسیالیستی تفسیر شده و مبنای عقلانی و فلسفی آن کمتر مورد واکاوی قرار گرفته است.

پرسش اصلی این پژوهش آن است که آیا می‌توان با تکیه بر دستگاه فلسفی ابن‌سینا، مبنایی عقلانی برای امکان معنا در رنج - آن‌گونه که فرانکل صورت‌بندی کرده است - فراهم آورد؟ به بیان دقیق‌تر، چنانچه از دیدگاه ابن‌سینا، شر نوعی کاستی باشد که اقتضای ماهیت در مرتبه ممکنات است و رنج ادراک این فقدان در مسیر حرکت نفس باشد، آنگاه این ساختار می‌تواند بنای نظری برای امکان فهم آزادی نگرش و تحقق معنا در اندیشه فرانکل فراهم سازد؟

این پژوهش با رویکردی تحلیلی و تطبیقی می‌کوشد از یک سو نسبت شر، رنج و آزادی را در دستگاه فلسفی ابن‌سینا بازخوانی کند و از سوی دیگر، نظریه معنا در رنج را در اندیشه فرانکل مورد بررسی قرار دهد و در نهایت، با بازسازی مفهومی این دو منظومه فکری، امکان تبیین یکپارچه از نسبت رنج، آزادی و سعادت‌مندی انسان را نشان دهد.

چیستی شر

از جمله مباحث نهفته از مساله شر در فلسفه ابن‌سینا نسبت آن با وجود است که شاید از دیگر تقریرهای رایج در این مساله، از آن غفلت شده است. در این دستگاه، وجود بدیهی‌ترین و نخستین متعلق ادراک است و از آنجا که هر آنچه در خارج تحقق دارد، یا نحوی از وجود است یا نسبی با عدم دارد پس هر سخنی درباره شر نیز ناگزیر باید در همین بستر طرح شود.

ابن‌سینا با تمایز میان وجود بالذات و وجود بالغیر، و با قراردادن واجب‌الوجود در راس سلسله‌مراتب هستی، ساختاری را به تصویر می‌کشد که در آن کمال مساوق با وجود است [Ibn Sina, 1984d: 10] و آنچه وجود دارد به همان اندازه که هست، کمال دارد و از همین رو نقص، میزان فاصله از فعلیت تام تعریف می‌شود.

به همین جهت، عدم به خودی خود موضوع طلب واقع نمی‌شود بلکه تنها آنگاه مطلوب است که حامل وعده تحصیل کمالی وجودی باشد [Ibn Sina, 2000: 554]. بنابراین حتی در سطح خواست انسانی نیز مطلوب حقیقی همواره وجود است. ابن‌سینا در تعریف شر تصریح می‌کند که شر ذات ندارد. به بیان روشن‌تر، شر یا امری فاقد ذات و به بیانی فقدان خود جوهر است یا نیز فقدان کمال است لازم برای جواهر است [Ibn Sina, 1997: 380]. بهمنیار نیز همین تقریر را دنبال می‌کند و شر را به فقدان کمال برای شی بالقوه بازمی‌گرداند [Bahmanyar, 1996: 660-661].

اما این فقدان را نباید به‌سادگی با نیستی مطلق یکی گرفت. از همین رو بحث از معنای امکان به پیش می‌آید و در این باره می‌توان گفت که هر موجود ممکن، به اقتضای ذات خود، نسبتی با عدم دارد [Haeri Yazdi, 1982: 287]. امکان به معنای آن است که وجود برای شی نه ضرورت ذاتی دارد و نه امتناع ذاتی (همان) و همین نسبت به عدم، ظرفیت نقصان را در متن وجود شی ممکن قرار می‌دهد. با این حال، شر نه حادثه‌ای تصادفی در نظام آفرینش است و نه خللی در تدبیر الهی، بلکه لازمه امکان و کثرت است. و اگر تنها وجود، بسیط و مطلق می‌بود، سخن از فقدان و نقصان موضوعیت نمی‌یافت. اما چون عالم، صادر در مراتب است و هر مرتبه به اقتضای محدودیت خویش فعلیت می‌یابد، امکان نقصان به نحو بالعرض نیز در نظام آفرینش گنجانده شده است.

بنابراین از همین‌جا روشن می‌شود که شر در دستگاه فلسفی ابن‌سینا، پیش از آنکه مساله‌ای اخلاقی یا الهیاتی باشد، مساله‌ای وجودشناختی است. شر نحوه‌ای از نسبت میان امکان و کمال است. نسبت آنچه باید باشد و به طور کامل محقق نشده است.

اقسام شر و نسبت آن با کمال از دیدگاه ابن‌سینا

پس از بحث در این مبنا، ابن‌سینا به تحلیل اقسام شر می‌پردازد تا نشان دهد آنچه در تجربه انسانی به نام شر شناخته می‌شود، چگونه در چارچوب فقدان کمال مقتضای ماهیت قابل فهم است.

شر در تعریف او، اولاً امری عدمی است [Ibn Sina, 1984a: 185] و آن چیزی است که با طبع موجود ذی‌شعور ناسازگار است؛ و این ناسازگاری، در نسبت با غایت طبیعی آن موجود سنجیده می‌شود. بر این اساس، شر گاه عدمی است و گاه وجودی. در شر عدمی، با فقدان کمالی مواجهیم که شان موجود اقتضا می‌کرده است. مانند نابینایی یا جهل [Ibn Sina, 1984a: 415-416]. این موارد نمونه‌های روشن عدم و فقدان آنچه باید باشد، هستند. اما در شر وجودی، همچون درد ناشی از ضربه، در نگاه نخست با امری موجود روبه‌رو هستیم. با این حال، آنچه درد را شر می‌سازد، صرف وجود ضربه نیست، بلکه ادراک وصول به آفت و نقصان است.

ابن‌سینا مراتب شر عدمی را نیز از هم تفکیک می‌کند. فقدان گاه مربوط به کمال اولی است، مانند فقدان بینایی در انسان، که "شر عدمی بالذات" نامیده می‌شود؛ و گاه مربوط به کمال ثانوی است، مانند فقر مالی، که "شر عدمی بالعرض" خوانده می‌شود. حتی در این مرتبه نیز میان فقدان حداقل ضروریات و کاستی کمالات افزون‌تر تفاوت نهاده می‌شود [Ibn Sina, 1984a: 415-416]. این تفکیک‌ها نشان می‌دهد که شر، مفهومی نسبی در نسبت با شان و غایت هر موجود است.

در اینجا باید به نکته‌ای توجه نمود که اگر شر به فقدان کمال ماهیت بازمی‌گردد، پس ادراک شر نیز ادراک فقدان است و همین نکته پلی میان تحلیل فلسفی شر و تجربه زیسته انسان است. اما پیش از رسیدن به آن، جایگاه شر در کلیت نظام هستی، می‌بایست روشن شود.

شر و نظام احسن

مساله اصلی در برابر هر تبیین عدمی از شر این است که چگونه حضور شرور با نظام احسن سازگار می‌شود. اگر عالم بهترین نظام ممکن است، چرا شرور در آن راه یافته‌اند؟

ابن‌سینا نظام احسن را شبکه‌ای از مراتب علت و معلول می‌داند که در آن هر مرتبه، به اقتضای ذات خود، بیشترین تحقق ممکن از خیر را دارد [Ibn Sina, 2008a: 673]. در این نظام، خیر کلی بر شرور جزئی غلبه دارد و شر به افراد تعلق می‌گیرد، نه به نوع بماهو نوع [Ibn Sina, 1984a: 417]. در میان افراد نیز شان غالب ندارند و حتی در درون یک فرد، خیرات مقوم وجودی بیش از شرور عارضی‌اند [Ibn Sina, 1984a: 417]. از سوی دیگر، براساس نظر وی ساختار عالم ماده مبتنی بر تضاد و تزامم است و حذف این تزامم‌ها مستلزم حذف بسیاری از خیرات است [Ibn Sina, 1984a: 418] او در "سرالقدر" نیز همین معنا را تاکید می‌کند [Ibn Sina, n.d.a: 238-239].

البته عنصر آتش نمونه‌ای گویاست که هرچند گاه منشا ویرانی اما شرط امکان حیات طبیعی است [Ibn Sina, 1984a: 415]. آب نیز ذاتاً خیر است، هرچند ممکن است به غرق شدن بینجامد [Ibn Sina, 2009: 298]. در این موارد، آنچه از حیث جزئی شر می‌نماید، در نسبت با کل نظام، لازمه تحقق خیر برتر است. حتی در حوزه افعال انسانی نیز همین تحلیل جاری است. نفس ناطقه به اقتضای کمال ذاتی خود دارای اراده و اختیار است؛ و همین اختیار امکان فضیلت و در عین حال امکان خطا را فراهم می‌کند. چنان که شر قلیل در خدمت خیر کثیر عین خیر است [Ibn Sina, 1984a: 296]. برخی شرور طبیعی نیز به نحو بالعرض در ساختار کلی نظام ضروری‌اند [Ibn Sina, 1984a: 415-420] و تزامم میان علل می‌تواند منشا بروز آنها شود [Ibn Sina, 2009: 294]. در نتیجه، هرچند شر وجود مستقل در نظام احسن ندارد [Tusi, 1982: 321] اما در نسبت با کل نظام، بخشی از امکان تحقق خیر است.

صدور عالم از واجب الوجود که خیر محض است، اقتضا می‌کند که در سلسله علل، بیشترین تحقق ممکن از خیر حاصل شود [Qutb Al-Din Shirazi, 2006: 862] اگر عدم مطلق شر فرض شود، کثرت و امکان نیز باید منتفی گردد، و این به نفی نظام آفرینش می‌انجامد.

بدین ترتیب، شر در دستگاه سینوی به تعبیری مخل نظام و دلیلی بر بی‌حکمتی خلقت نیست. بلکه لازمه مراتب وجود و ساختار امکان است. و همین کاستی بالعرض، شرط تحقق کثرت و نظام علی عالم است. و همین‌جا است که مساله شر به تجربه زیسته انسانی مرتبط می‌شود و در ساحت نفسانی انسان به صورت تجربه‌ای آگاهانه به نام رنج حاضر است. که در نهایت، ادراک نقصان فعلیت در نسبت با کمال مقتضای قوه است. که لازمه نخست برای ورود به آن بررسی نفس و قوای آن از جمله خیال است.

چستی رنج

چنانچه براساس ساختار هستی‌شناسی، شر امکان کاستی در مراتب وجود که به نحو بالعرض محقق است تعریف گشت. اکنون باید پرسید این فقدان در نفس انسانی چگونه حضور می‌یابد. زیرا فقدان، مادامی که ادراک نشود، در ساحت انسانی مساله نمی‌شود. آنچه فقدان را از حوزه عقل به سطح زندگی می‌آورد، آگاهی است. رنج همان نحوه‌ای است که در آن، فقدان در ساحت آگاهی تحقق می‌یابد.

ابن سینا لذت و الم را از بدیهیات اولیه می‌شمارد [Ibn Sina, 2002: 343]. اما این بداهت نیازمند تعریف دقیق فلسفی آنها است. در تقریر او، لذت ادراک امر ملایم است [Ibn Sina, n.d.b: 73]، و این ملایمت در نسبت با کمال هر قوه سنجیده می‌شود [Ibn Sina, 2004: 102; Ibn Sina, 1985: 77]. در مقابل، الم ادراک وصول به آفت است [Ibn Sina, 2002: 433]. البته که آفت در اینجا صرف یک حادثه خارجی نیست. بلکه آن چیزی است که کمال قوه را مختل می‌کند یا مانع فعلیت آن می‌شود. بنابراین الم، ادراک نقصان فعلیت است. و این ادراک، خود نحوه‌ای از وجود است. زیرا ادراک در دستگاه سینوی، امری حقیقی و نحوه‌ای از تحقق است. از این رو، رنج در دستگاه ابن‌سینا، قابلیت تحقق خارجی را دارد و بلکه نحوه‌ای از تحقق نفس در نسبت با فقدان است. با این حال می‌توان گفت رنج همان عدم بالعرض است که آگاهانه تجربه می‌شود. عدم به معنای فقدان کمالی است که شان موجود اقتضا می‌کند. هنگامی که این کاستی در آینه نفس ادراک می‌شود، به صورت الم حاضر است. بنابراین رنج امری است که در نسبت با کمال وجودی فهم می‌شود. این تحلیل دو پیامد دارد:

- نخست آنکه رنج پدیده‌ای درونی‌ترین انعکاس ساختار امکان در نفس است.

- دوم، رنج به طور ذاتی جهت‌مند است. زیرا ادراک فقدان، همزمان افق کمال را مفروض می‌گیرد. و هیچ رنجی بدون پیش‌فرض کمال نمی‌تواند معنا داشته باشد. و همین جهت‌مندی است که رنج را بالقوه به سوی حرکت سوق می‌دهد.

حرکت استکمالی و جایگاه رنج در آن

نفس انسانی در دستگاه ابن‌سینا حقیقتی واحد و مجرد است که در آغاز حدوث خود به بدن تعلق تدبیری دارد [Ibn Sina, 1984c: 10] این نفس در مرتبه قوه آغاز می‌کند و در سیر استکمالی خود از حس و خیال به عقل می‌رسد

[Ibn Sina, 2008a: 402-406] حرکت، «کمال اول موجود بالقوه از آن حیث که بالقوه است» تعریف می‌شود [Ibn Sina, 1984c: 83] و این حرکت همان گذار تدریجی از امکان به فعلیت است [Ibn Sina, 1984a: 378-380; Tusi, 1982: 306; Ibn Sina, 2008c: 524-529] در چنین بستری، سعادت امری است که تحقق کمال ذاتی نفس است [Ibn Sina, 1984d: 109; Ibn Sina, 2014: 334]. از این رو، هر آنچه حرکت نفس به سوی فعلیت را مختل کند، به صورت الم تجربه می‌شود.

اما می‌بایست توجه داشت که همه رنج‌ها یکسان نیستند. بعضی رنج‌ها ناشی از انقطاع از کمال‌اند که نوعی توقف در مسیر حرکت است. این رنج‌ها اگر در همان مرتبه باقی بمانند، به انسداد استکمال می‌انجامند. اما نوعی دیگر از رنج، خودآگاهی به فاصله است و همین آگاهی محرک حرکت می‌شود. که در این معنا، رنج می‌تواند نشانه بیداری نفس نسبت به نقصان باشد.

اینجا ظرافت تحلیل ابن‌سینا بیشتر آشکار می‌شود که براساس نظر او، رنج به خودی خود نه فضیلت است و نه کمال، اما از آن حیث که ادراک نقصان است، می‌تواند شرط امکان حرکت باشد. چنانچه نفس هیچ‌گاه نقصان را ادراک نکند، میلی به فعلیت برتر نیز نخواهد داشت. همین‌جا نیز نسبت رنج و سعادت نیز روشن می‌شود. رنج در نقطه مقابل سعادت قرار ندارد. بلکه در بسیاری از موارد، مرحله‌ای در مسیر آن است. عبور از مرتبه‌ای از تعلقات حسی به مراتب عقلانی، مستلزم نوعی فقدان و جدایی است و این جدایی به صورت الم تجربه می‌شود. که در این صورت، رنج بخشی از منطق درونی حرکت از قوه به فعل است.

خیال، تجسم فقدان و واقعیت عینی رنج

بخش عمده رنج‌های انسانی در مرتبه عقل محض رخ نمی‌دهد، بلکه در قلمرو قوای میانی نفس، به‌ویژه قوه خیال، تحقق می‌یابد. تحلیل دقیق رنج بدون فهم جایگاه خیال ممکن نیست.

خیال قوه‌ای است که صور محسوسه را پس از غیبت شی حفظ می‌کند و توان ترکیب و تفکیک آنها را دارد [Ibn Sina, 2008b: 175-178]. این قوه به بیان ابن‌سینا جسمانی‌الکة است و افعال آن بدون ابزار بدنی تحقق نمی‌یابد [Ibn Sina, 1952: 252]. از این رو، خیال امری مجرد و همچنین مادی نیست، بلکه در مرتبه‌ای میانی قرار دارد. اهمیت خیال در تبیین رنج از آن روست که بسیاری از آلام انسانی نه از حضور بالفعل یک آفت خارجی، بلکه از حضور صورت خیالی آن در نفس ناشی می‌شود. خوف از آینده، اندوه فقدان، حسرت گذشته، اضطراب نسبت به امری که هنوز رخ نداده، همگی در قلمرو صورت‌های خیالی شکل می‌گیرند [Ibn Sina, 2002: 413; Ibn Sina, 1984b: 107]. اما این خیالی‌بودن با اعتباری‌بودن متفاوت است. زیرا خیال دارای نحوه‌ای از وجود عرضی است و افعال آن می‌تواند بر بدن اثر بگذارد [Ibn Sina, 2008c: 476-481; Zabihi, 2013: 238] و حتی از طریق سلسله‌ای علی به تغییرات جسمانی نیز منجر شود [Ibn Sina, 2012: 387]. بنابراین می‌توان گفت رنج خیالی در ساختار نفس و بدن واقعیت عینی دارد. بر همین اساس، رنج تجسم درونی فقدان است. فقدانی که در مرتبه‌ای از نفس به صورت صورت ادراکی حاضر شده است. و این حضور، خود نوعی تحقق است. در جمع‌بندی می‌توان گفت براساس تلقی دستگاه سینوی از رنج، سه ویژگی اساسی برای آن می‌توان شمرد:

۱. نحوه‌ای از ادراک وجودی است.

۲. در ساختار حرکت از قوه به فعل معنا می‌یابد و می‌تواند محرک استکمال باشد.

۳. در مراتب میانی نفس، به‌ویژه خیال، تحقق می‌یابد و دارای واقعیت عرضی و آثار عینی است.

بدین ترتیب، رنج تجلی آگاهانه ساختار امکان در نفس انسانی است. آنچه در سطح هستی فقدان نام گرفت، در ساحت نفس به صورت الم ظهور می‌کند؛ و همین ظهور، امکان گذار از نقصان به فعلیت را فراهم می‌آورد.

انسان و مراتب وجود

در نظام فلسفی ابن‌سینا، انسان صرفاً جزئی از طبیعت نیست و صرفاً عقل مفارق نیز نیست؛ بلکه موجودی است که در میانه مراتب وجود ایستاده است. از حیث جسمانی در مرتبه طبیعت قرار دارد [Zabihi, 2013: 267-268] و از حیث نفس ناطقه، استعداد اتصال به عقل فعال را در خود حمل می‌کند. این جایگاه که انسان به واسطه جسم و نفس دارد آن را به نوعی متمایز می‌کند به طوری که او هم در معرض تزاخم‌های عالم ماده و هم واجد قابلیت تعقل و استکمال است.

همین دوگانگی مراتب است که مساله اختیار را در مورد انسان معنا می‌کند. در حقیقت اگر انسان همچون عقول مفارقه بود، خطا در او راه نداشت و اگر همچون سایر موجودات طبیعی صرفاً تابع قوه و غریزه بود، مسئولیت نیز در او معنا نمی‌یافت. اما انسان در مرتبه‌ای ایستاده است که در آن امکان انتخاب پدیدار می‌شود. یکی از نقاط قابل توجه در فلسفه ابن‌سینا، نسبت فعل انسانی با نظام علّی عالم است. او برخلاف جبرگرایان، اراده انسانی را در ساختار هستی محفوظ می‌دارد، اما این حفظ اختیار به معنای گسستن از علیت نیست. در نگاه او، فعل بی‌علت محال است و افعال انسانی نیز در بستر نظام علّی تحقق می‌یابند.

ابن‌سینا میان دو ساحت از اراده تمایز می‌گذارد: اراده‌ای که از مبدا نخستین صادر می‌شود و منشا تحقق جهان است، و اراده انسانی که در مقام علت قریب و ناقصه عمل می‌کند [Ibn Sina, 1984c: 52-55]. این تمایز نشان می‌دهد که اراده انسانی در طول اراده الهی است، نه در عرض آن.

از سوی دیگر، فاعلیت انسان جلوه‌ای محدود اما واقعی از فاعلیت مطلق الهی است، زیرا همه فاعلیت‌ها در نهایت به خداوند بازمی‌گردند [Ibn Sina, 2008a: 14-17]. بنابراین، اختیار انسان نه خروج از نظام علّی است و نه گسستن از اراده الهی، بلکه نحوه‌ای از تحقق علت در مرتبه‌ای خاص از سلسله‌مراتب وجود است.

به بیان روشن‌تر، ابن‌سینا اراده انسانی را "شوق موکد پس از تصدیق" می‌داند [Ibn Sina, 1984b: 20]. ابتدا شی تصور می‌شود، سپس عقل آن را به خیر یا شر تصدیق می‌کند و پس از آن شوقی متناسب پدید می‌آید که به صدور فعل می‌انجامد [Ibn Sina, 1984b: 16]. بنابراین، اراده تابع معرفت است. هرچه معرفت به خیر حقیقی کامل‌تر باشد، اراده نیز آزادتر از اغراض جزئی خواهد بود.

در مقابل، اراده الهی از سنخ قصد و طلب نیست، بلکه از علم ذاتی ناشی می‌شود [Ibn Sina, 2008a: 600]. علم عنایی منشا تحقق اشیا است [Ibn Sina, 1984c: 415] و این علم در ذات خود آفریننده است. از این رو، اراده انسانی در افقی وسیع‌تر معنا می‌یابد که در آن علم، اراده و علیت از یکدیگر جدا نیستند [Hassan-Zadeh Amoli, 2012: 80-81].

امکان خطا و معنای حقیقی آزادی

با توجه به اینکه اراده تابع تصدیق عقل است، پس خطا چگونه پدید می‌آید؟ پاسخ در محدودیت مرتبه انسانی نهفته است. انسان در مرتبه قوه قرار دارد و معرفت او کامل نیست. او ممکن است خیر حقیقی را با خیر موهوم خلط کند. در چنین حالتی، اراده به دنبال چیزی می‌رود که در ظاهر خیر می‌نماید، اما در واقع کمال نهایی نیست.

از این منظر، شرور اخلاقی نتیجه نقص در عقل نظری و عملی‌اند. هنگامی‌که عقل در تشخیص غایت قصور می‌ورزد، اراده نیز به انحراف می‌گراید. اما همین امکان خطاست که آزادی را معنا می‌کند. زیرا اگر خطا ناممکن بود، انتخاب نیز معنای واقعی نداشت و آزادی و امکان خطا دو روی یک سکه هستند. با این حال بحث از قضا و قدر الهی نیز نفی‌کننده اختیار انسان نیست، بلکه مقوم آن است [Ibn Sina, 1987: 135]. همان‌گونه که محدودیت‌های طبیعی و تاریخی، میدان‌هایی برای فعلیت یافتن اراده انسانی‌اند [Motahari, 2015: 292]. جهان جلوه علم و اراده الهی است و اراده انسان مشارکتی به وسع انسان اما حقیقی در این فاعلیت دارد.

با نظر به اینکه سلسله صدور از عقل اول آغاز می‌شود [Ibn Sina, 2008a: 57] و در عقل فعال به عنوان واهب‌الصور به اوج می‌رسد [Ibn Sina, 2008b: 225]. نفس انسانی نیز با اتصال به عقل فعال می‌تواند به فعلیت عقلانی برسد و هرچه این اتصال کامل‌تر شود، اراده از چهل و میل نفسانی رها می‌گردد و به خیر حقیقی نزدیک‌تر می‌شود. اما آزادی هیچ‌گاه در دستگاه ابن‌سینا رهایی از چرخه علیت نیست، بلکه فعلیت‌یافتن عقل در متن علیت است. به طوری که اراده تابع معرفت است، و معرفت در مسیر حرکت استکمالی کامل می‌شود در این میان امکان خطا طبق تلقی سینوی از ساختار هستی نشانه نقص در نظام خلقت نیست، بلکه لازمه امکان و شرط تحقق فضیلت است.

انسان، آزادی و امکان معنا در اندیشه ویکتور فرانکل

در پرتو آنچه گذشت، روشن می‌شود که تبیین ابن‌سینا از شر و سپس رنج، هرچند در دستگاهی فلسفی و همواره وفادار به عقلانیت بر بنیاد تلقی از وجود و امکان و قوای نفس از جمله استدلال وی مبنی بر جسمانیت قوه خیال استوار بود و این نشانگر ابعاد کاربردی و عملی دستگاه فلسفی وی در جریان زندگی بشر است. زیرا هنگامی که رنج ادراک فقدان کمال و آزادی به عنوان امکان پاسخ عقلانی به این کاستی فهم می‌شود، دستگاه سینوی واجد ظرفیتی عملی می‌گردد که تجربه زیسته انسان را در متن ساختار هستی تفسیر می‌کند و حرکت از نقصان به فعلیت را دارای شان وجودی می‌داند. اگرچه این تفسیر در بستر اندیشه مشایی و در ذیل بحث از قوه به فعل بیان شده است، اما در عمق خود ناظر به مسأله‌ای است که انسان همواره با آن روبه‌رو بوده است که: چگونه می‌توان در مواجهه با رنج، مسیر استکمال را حفظ کرد؟ حال از این منظر، می‌توان در اندیشه ویکتور فرانکل – با فاصله‌ای تاریخی و در زبانی متفاوت با ابن‌سینا – رگه‌هایی از همین مسأله اساسی را بازشناخت. آنجا که رنج موقعیتی وجودی تلقی می‌شود که آزادی انسان را به پاسخ‌گویی فرامی‌خواند. با علم به اینکه تفاوت این دو اندیشمند در زبان و روش است، اما پرسش مشترکی دارند و آن، یافتن نسبت انسان با رنج در بستر کمال و معنای زندگی است.

انسان‌شناسی فلسفی

در منظومه فکری ویکتور فرانکل، انسان موجودی است که در عمق ساختار وجودی خود با پرسش معنا تعریف می‌شود. اراده معطوف به معنا بنیادی‌ترین نیروی محرک حیات انسانی است و فقدان آن، به خلا وجودی می‌انجامد. خلایی که فرانکل آن را یکی از ویژگی‌های انسان مدرن می‌داند [Frankl, 1984: 70]. در این تلقی از انسان، معنا مفهومی انتزاعی نیست بلکه در آگزیستانسیالیست‌ها وجود بشر به نحو انضمامی مورد نظر است، و معنا نیرویی سامان‌بخش است که به تجربه انسانی جهت می‌دهد. هنگامی که زندگی فاقد معنا شود، نه تنها اختلالات روانی بلکه انسجام وجودی انسان نیز فرومی‌ریزد. از این رو، مسأله رنج در اندیشه فرانکل مسأله‌ای معطوف به معنادرمانی نیست، بلکه مستقیماً با وجود انضمامی انسان پیوند دارد. فرانکل برخلاف رویکردهایی

که انسان را اسیر نیروهای ناخودآگاه یا جبرهای اجتماعی می‌دانند، بر بُعد نوئتیک یا روحانی انسان تاکید می‌کند و آن را ساحتی می‌شمارد که در آن بشر می‌تواند نسبت خود را با وضعیتش تعیین کند. همین بُعد است که امکان معنا را حتی در دل شرایط محدود فراهم می‌سازد.

رنج

در نگاه فرانکل، رنج به خودی خود مطلوب یا ارزشمند نیست. او تصریح می‌کند که رنج تنها زمانی معنا می‌یابد که اجتناب‌ناپذیر باشد. معناگرایی دعوت به تحمل بی‌دلیل رنج نیست، بلکه دعوت به پاسخ‌گویی مسئولانه در برابر رنجی است که امکان رفع آن وجود ندارد.

در چنین شرایطی، رنج به موقعیتی وجودی بدل می‌شود که در مواجهه با فقدان، شکست، گناه یا سایه مرگ، انسان ناگزیر با پرسش از معنای بودن خود روبه‌رو می‌شود [Frankl, 2018b: 199]. این مواجهه لحظه‌ای است که در آن ساختار پیشین معنا تعلیق می‌شود و امکان زایش معنا و امکانی نو برای زندگی پدید می‌آید. سخن مشهور فرانکل که «کسی که چرایی زندگی را یافته باشد، با هر چگونگی آن خواهد ساخت» [Frankl, 2018b: 159] بیانگر همین نسبت است. چرایی، همان افق معنایی است که حتی در دل رنج، توان زیستن را حفظ می‌کند. فرانکل در تجربه شخصی خود در اردوگاه‌های کار اجباری، تعبیرش از معنا امری انضمامی و نیرویی حیاتی بود که امکان بقا را فراهم می‌کرد. براساس همین تعبیر، رنج می‌تواند به بستری برای بیداری آزادی بدل شود زیرا هنگامی که شرایط بیرونی تغییرناپذیر است، آنچه باقی می‌ماند، نحوه مواجهه انسان با آن شرایط است [Frankl, 2018b: 160].

آزادی نگرش و آفرینش معنا

مرکزی‌ترین مفهوم در تبیین فرانکل از رنج، آزادی نگرش است. او از "آخرین مرتبه آزادی انسان" سخن می‌گوید [Frankl, 2018a: 82]. آزادی‌ای که حتی در دل شدیدترین محدودیت‌ها نیز باقی می‌ماند. این آزادی به معنای توان تعیین موضع در برابر رویدادهای زندگی است. و انسان سوژه معناست که هر انتخاب وی و نگرش آن، شکلی از پاسخ به ندای معناست و از همین رو آزادی با مسئولیت گره خورده است. زیرا معنا چیزی نیست که به انسان تحمیل شود بلکه در دل موقعیت‌ها از جمله در لحظاتی که فرد با شکست و فقدان و بحران مواجه شده و در همین لحظات معنا به سرچشمه‌ای برای تاب‌آوری و خودآگاهی و بدل می‌گردد و انسان با خویشتن اصیل خود روبه‌رو می‌شود و از خلال تصمیم مسئولانه کشف یا آفریده می‌شود [Hebb, 1996: 277].

فرانکل سه راه برای تحقق معنا برمی‌شمارد؛ آفرینش در کار و عمل، تجربه عشق و زیبایی، و نگرشی که انسان در برابر رنج برمی‌گزیند [Frankl, 2018b: 113]. در این راه سوم، معنا در خالص‌ترین صورت خود ظاهر می‌شود زیرا شرایط تغییر نمی‌کند، اما انسان تغییر می‌کند. در اینجا رنج نه انکار و نه مطلق‌سازی می‌شود بلکه به موقعیتی برای فعلیت‌یافتن آزادی بدل می‌گردد. معنا نه در حذف رنج، بلکه در نحوه مواجهه با آن آشکار می‌گردد. از این رو، حتی تجربه‌های آکنده از فقدان می‌توانند به منبعی برای معنا تبدیل شوند [Kalinberger, 2005: 165-166].

با این حال در اندیشه فرانکل، انسان موجودی معنا جو است که در دل محدودیت‌ها نیز از آزادی نگرش برخوردار است. رنج، اگرچه مطلوب نیست، می‌تواند به موقعیتی وجودی بدل شود که در آن آزادی انسان رشد می‌کند. معنا نیز از نظر وی نتیجه حذف رنج نیست، بلکه حاصل پاسخ‌گویی مسئولانه به آن است. و حتماً در منظومه فکری فرانکل رنج در نسبت باکمال فهم می‌شود، هرچند زبان آن زبان روان‌درمانی و تجربه زیسته است. و این

همان نسبت مشترک است با آنچه در دستگاه سینیوی در قالب حرکت از قوه به فعل و استکمال عقلانی صورت‌بندی شد که در اینجا در بستر آزادی نگرش و تحقق معنا در موقعیت‌های محدود بازنمایی می‌شود.

خوانشی تطبیقی در مبنای عقلانی امکان معنا در رنج از منظر ابن‌سینا و فرانکل

در فصل‌های پیشین، مبنای هر دو دستگاه فکری به تفکیک تبیین شد. از ابن‌سینا نشان دادیم که شر بالعرض، فقدان کمال مقتضای ماهیت در مراتب ممکنات است و رنج همان ادراک این فقدان در نفس، که در میانه حرکت از قوه به فعل مجال بروز می‌یابد. از فرانکل نیز دریافتیم که رنج موقعیتی وجودی است و در بستر آزادی نگرش و مسئولیت، انسان توانایی آن را دارد که همین فقدان را به بستری برای کشف معنا بدل کند. اما مساله این فصل، بازسازی هستی‌شناختی اصل امکان معنا در رنج از دل گفت‌وگوی این دو سنت است.

آیا می‌توان برای این تجربه مشترک بشری، بنیانی فلسفی یافت که هم از عینیت یک ساختار وجودی برخوردار باشد و هم پویایی یک انتخاب آزاد را در خود داشته باشد؟ به باور جستار حاضر، این بنیان بر دو ستون استوار است: الف: جهت‌مندی وجودشناختی فقدان به سوی کمال، که ابن‌سینا آن را از رهگذر تحلیل ماهیت و مراتب وجود تبیین می‌کند، ب: آزادی نفس در تعیین نسبت با این فقدان، که فرانکل با عنوان آزادی نگرش در مرکز نظریه خود قرار می‌دهد.

این دو در هم تنیده‌اند چنان که فقدان هر یک، کل ساختار معنا را فرومی‌ریزد. برای اثبات این مدعا، بحث در سه گام سامان می‌یابد: گام نخست، تحلیل نسبت رنج با کمال و روشن‌ساختن جهت‌مندی درونی رنج؛ گام دوم، واکاوی رابطه آزادی با امکان خطا به عنوان شرط ضروری انتخاب معنامند؛ و گام سوم، پیشنهاد مفهوم گشودگی به عنوان پیوستگی وجودی که ادراک نقصان را به انتخاب نگرش متصل می‌کند.

امکان معنا و نسبت آن با کمال

برای فهم امکان معنا در رنج، نخستین گام تعیین نسبت هستی‌شناختی رنج با کمال است. در دستگاه ابن‌سینا، چنان که در بخش مربوطه به تفصیل آمد، شر چیزی جز فقدان کمال شایسته یک ذات در مرتبه امکانی آن نیست. این فقدان هنگامی که به ادراک نفس درمی‌آید، نام رنج به خود می‌گیرد. این تعریف در در باطن خود حامل اصلی مهم در هستی‌شناختی است که رنج یک احساس کور و سرگردان نیست، بلکه همواره متعلقی دارد و متعلق آن منافی‌ای است که نشان می‌دهد چه کمال شایسته‌ای غایب است. رنج، به عبارت دیگر، در ذات خود جهت‌دار است و فقدان یک کمال عینی را نشانه می‌رود. به همین سبب، رنج بی‌نسبت به بودنی که دیگر نیست، معنا ندارد. اگر موجودی در مرتبه‌ای نباشد که کمالی را مقتضای ذات خود بیابد، فقدان آن کمال را نیز ادراک نخواهد کرد و اساساً رنج برایش بی‌معنا خواهد بود.

حال اگر از این روزنه به سراغ فرانکل برویم، افق جدیدی گشوده می‌شود. گفته شد رنج نزد فرانکل تنها زمانی معنادار است که گریزناپذیر باشد و انسان را با پرسش از چرایی زندگی مواجه کند. اما پرسشی که در متن فرانکل بی‌پاسخ می‌ماند این است: اساساً چه چیزی در ساختار خود رنج نهفته که آن را پذیرای معنا می‌کند؟ آیا این تصمیمی به کلی ذهنی و دلبخواهانه است، یا اینکه رنج واجد مولفه‌ای عینی است که این امکان را فراهم می‌آورد؟ پاسخ را باید در همان تحلیل ابن‌سینا که رنج، صرف نظر از هر تفسیر روان‌درمانی، به طور درونی متوجه یک کمال مفقود است، ارجاع داد. این همان جهت‌مندی فقدان است که در انیشه سینیوی از ساختار مراتب وجود و حرکت استکمالی نفس مایه می‌گیرد. اگر رنج فاقد این جهت‌مندی بود، چیزی جز آشوب و پریشانی محض نمی‌بود و هیچ معنایی در آن نهفته نمی‌ماند.

به همین سبب است که در نظریه فرانکل، معنا در دل رنج اجتناب‌ناپذیر کشف می‌شود و نه آنکه ساخته و پرداخته ذهن باشد.

معنادرمانی فرانکل را از این منظر می‌توان شکلی از روان‌درمانی اگزیستانسیال عملی دانست که با بینش نیچه در ستایش رنجی که انسان را نیرومندتر می‌کند، همسو و در تقابل با هرگونه بی‌اعتنایی به رنج تضعیف‌کننده است [Nietzsche, 2000: 274]. از همین رو می‌توان گفت ابن‌سینا شرط امکان عینی معنا در رنج را تبیین می‌کند؛ شرطی که اگرچه نزد فرانکل تصریح نشده، اما لازمه منطقی نظریه اوست.

هر دو دستگاه، رنج را نشانه‌ای از شکاف میان وضع موجود و وضع مطلوب می‌بینند. نزد ابن‌سینا این شکاف همان فاصله میان قوه و فعل، و نزد فرانکل شکاف میان موقعیت تحمیلی و ارزشی است که انسان فراخوانده می‌شود تا آن را محقق سازد. با این حال، جهت این شکاف در نظام سینوی از پیش به واسطه سلسله‌مراتب وجودی و مقتضیات ماهوی از جمله عینی‌بودن خیر و کمال که عقل می‌تواند بدانها راه ببرد، بحث شده است. اما فرانکل ماجرا را طور دیگری می‌بیند. یعنی آنچه به انتخاب سوژه واگذار می‌شود، خود جهت ارزشی نیست - زیرا ارزش‌ها نیز نزد او به طور کامل دلبخواهی نیستند، بلکه در بطن موقعیت کشف می‌شوند - بلکه نحوه مواجهه و نگرشی است که انسان در برابر سرنوشت گریزناپذیر برمی‌گزیند. انسان نزد فرانکل خالق معنا به معنای مطلق کلمه نیست، بلکه کاشف آن در موقعیت است، اما ابزار این کشف همان آزادی نگرش است. ابن‌سینا جهت‌داری عینی فقدان را تضمین می‌کند که چرا اصلاً رنج می‌تواند معنادار باشد، و فرانکل سازوکار فعلیت‌بخشی وجودی را توضیح می‌دهد که چگونه این امکان عینی در جان انسان به معنایی زیسته بدل می‌شود.

آزادی، امکان خطا و کاستی

گام دوم این است که نشان دهیم جهت‌مندی عینی فقدان به‌تنهایی برای تحقق معنا کافی نیست. فقدان همچون مسیری است که به سوی کمال نشانه رفته، اما طی این مسیر نیروی دیگری می‌خواهد، و آن نیرو همان آزادی است. سابقاً تبیین شد که ابن‌سینا آزادی را به معنای گسست از زنجیره علیّ تلقی نمی‌کند، بلکه آن را نحوه‌ای از تحقق علیت در مرتبه نفس ناطقه می‌شمارد. نفس در عین حال که جزیی از نظام اسباب و مسببات است، می‌تواند نحوه نسبت خود با اسباب را تعیین کند. در مواجهه با رنج، که ادراک نقصان است، نفس بر سر دو راهی قرار می‌گیرد. یعنی یا در همان مرتبه فرومی‌ماند و به نقصان تن می‌دهد، یا آن را به انگیزه‌ای بد کرده و برای حرکت به سوی فعلیت برتر بهره می‌گیرد. انتخاب میان این دو، نتیجه نحوه تعقل نفس نسبت به غایت خویش است. اما نفس همواره با معرفت کامل به غایت مواجه نیست و در این فاصله است که امکان خطا زاده می‌شود؛ خطایی که کاستی در نظام آفرینش نیست، بلکه شرط منطقی آزادی و فضیلت است. مگر نه اینکه اگر خطا ناممکن بود، انتخاب اصلاً معنایی نداشت و رنج نیز هرگز نمی‌توانست موقعیتی برای استکمال باشد؟ فرانکل نیز به شیوه‌ای دیگر بر همین معنا صحه می‌گذارد. در اندیشه او که «آزادی نگرش» آخرین مرتبه آزادی انسان خوانده شد، در حقیقت آزادی‌ای که حتی در سخت‌ترین شرایط تحمیلی نیز از انسان سلب نمی‌شود. اما وقتی تعمقاً تامل می‌کنیم، پرسشی جدی سر برمی‌آورد: اگر این آزادی نگرش تنها متکی بر اراده‌ای بی‌پشتوانه باشد، چه چیزی آن را از یک امر ذهنی فراتر می‌برد؟ فرانکل برای پاسخ به این نقد، با معرفی بعد نوتیک یا روحانی انسان، خاستگاه این انتخاب را از سطح سلیقه‌های زیستی و روانی فراتر می‌برد اما همچنان این خلا باقی می‌ماند که چرا بعد نوتیک، بنیاداً توان چنین جهشی را دارد. اینجاست که بحث از تجرد نفس در دستگاه سینوی به کار می‌آید. نفس در فلسفه ابن‌سینا، به سبب تجرد خود، نه در

شبکه تائرات حسی محبوس است و نه محکوم به قوای بدنی و همین تجرد است که به او امکان می‌دهد از مرتبه رنج محض فراتر رود و خود را نه همچون موجودی که فقط رنج می‌برد، بلکه همچون فاعلی شناسا و انتخاب‌گر در نسبت با نقصان دریابد. این همان بنیانی است که در زبان فرانکل خودفراروی (self-transcendence) نامیده می‌شود که توانایی تعالی از خود محصور در رنج به سوی چشم‌انداز معنا است.

بی‌شک این دو افق یکی نیستند. در ابن سینا، پاسخ نهایی به فقدان، سعادت عقلی و اتصال به عقل فعال است؛ غایتی که ماهیتی عقلانی و فراشخصی دارد. در مقابل، نزد فرانکل چشم‌انداز معنا همواره در بستر زندگی شخصی، تاریخ و موقعیت‌های انضمامی فرد شکل می‌گیرد. یکی با تعقل کلیات به کمال می‌رسد، دیگری با تحقق ارزش‌های موقعیتی. اما این اختلاف سطح، اصل قضیه را مخدوش نمی‌کند. در هر دو نظام، آزادی بدون امکان خطا و حضور فقدان معنا ندارد. رنج جایی است که آزادی نهفته در نفس برای نخستین بار مجال بروز می‌یابد.

گشودگی

حال که دو رکن جهت‌مندی عینی فقدان و آزادی ذهنی پاسخ را در کنار هم نهاده شد، باید به سراغ پیوندی که میان این دو در تجربه واقعی انسان کشیده می‌شود و گشودگی (openness) نام دارد را، بررسی نمود. منظور از گشودگی در اینجا، حالتی از نفس است که در آن، انسان در برابر فقدان نه راه انجماد را می‌رود و نه راه انکار را، بلکه با ادراک کامل نقصان، آماده می‌شود نسبتی تازه و آزاد با آن برقرار کند. این لغت در هر دو سنت، هرچند با واژگانی متفاوت، حضور پررنگی دارد.

در دستگاه ابن‌سینا، رنج را نباید به انفعال بدنی یا روانی فروکاست زیرا ادراک آگاهانه فاصله است. همین ادراک، فی‌نفسه می‌تواند به تعالی نفس کمک کند، به شرط آنکه نفس آن را همچون محرکی برای حرکت ادراک کند. در این لحظه است که قوه عاقله به‌تدریج فعلیت می‌یابد و نفس آماده می‌شود تا از تعلقات حسی به سوی مراتب بالاتر عقل نظری و عملی سوق یابد. این حرکت مستلزم گشودگی است، زیرا نفس اگر بسته بماند، رنج را زخمی التیام‌نیافته بر دوش خواهد کشید و هرگز از آن به مثابه سوخت حرکت بهره نخواهد گرفت. گشودگی در این معنا، همان تعقل غایت و تذکر به کمال شایسته ذات است که ابن‌سینا از آن با عنوان «توجه به سوی حق» یا طلب سعادت حقیقی تعبیر می‌کند [Mohammadpour Yazdi, 2006: 139].

در اندیشه فرانکل نیز گشودگی با زبانی وجودی ترسیم می‌شود. رنج از آن رو موقعیتی وجودی است که ساختار پیشین معنا را دچار تعلیق می‌کند. در این تعلیق، دیگر معناهای روزمره کار نمی‌کنند و انسان برهنه در برابر پرسش بودن خویش قرار می‌گیرد. اما همین لحظه عسرت، درست به همان اندازه که خطر سقوط به پوچی را در خود دارد، امکان زایش معنایی عمیق‌تر را نیز نوید می‌دهد. جمله مشهور فرانکل که «کسی که چرایی زندگی را یافته باشد، با هر چگونگی آن خواهد ساخت» چیزی جز توصیف همین گشودگی نیست زیرا چرایی، افقی است که فرد را از اسارت چگونگی رنج‌بار می‌رهاند و به سوی خودفراروی می‌کشانند.

بدین ترتیب، می‌توان روایت واحدی از دل این دو سنت بیرون کشید. رنج در هر دو نگاه، نفی محض نیست که انسان را به هیچ‌انگاری پرتاب کند، بلکه حامل معنای سلبی است به وضعیتی که سزاوار ذات انسان نیست، و در عین حال حامل گشودگی به سوی وضعیتی دیگر. تفاوت تنها در این است که در سینا این سویه دیگر، سعادت عقلی عینی و همگانی است، و در فرانکل، کشف معنای یکتای شخصی در دل موقعیت. اما این دو با هم متناقض نیستند.

در پایان و با اتکا به آنچه گذشت، می‌بایست در صدد برای پاسخی روشن به پرسش اصلی مقاله بود که: آیا امکان معنا در رنج بر بنیانی فلسفی و هستی‌شناختی صورت‌بندی‌پذیر است؟ گفت‌وگوی ابن‌سینا و فرانکل نشان داد که پاسخ مثبت است و این بنیان بر دو رکن استوار است که فقدان هر یک، دیگری را نیز بی‌اعتبار می‌کند. رکن نخست، جهت‌مندی درونی فقدان است که بر اساس آن، رنج همواره به سوی کمال مقتضای ذات نشانه رفته است. این رکن را ابن‌سینا با تحلیل متافیزیکی شر و ادراک منافی تبیین کرد. رکن دوم، آزادی نفس در تعیین نسبت خود با آن فقدان است؛ اصلی که نزد فرانکل با عنوان آزادی نگرش و نزد ابن‌سینا با عنوان نحوه تحقق علت در مرتبه نفس ناطقه صورت‌بندی می‌شود. فقدان جهت‌مندی، رنج را به آشوب و پوچی بدل می‌کند، و نبود آزادی پاسخ، جهت‌مندی را هرگز به معنایی زیسته نمی‌رساند.

با این نگاه، رنج سایه‌ای بی‌هدف نیست بلکه جزیی از سازوکار وجودی انسان است. سازوکاری که در آن ادراک نقصان، اگر با پاسخ آزادانه همراه گردد، می‌تواند مسیر سعادت و معنا را هموار کند. خواه سعادت عقلی سینوی را در نظر بگیریم، خواه معنای شخصی فرانکلی را، انسان موجودی است که در نسبت با فقدان خود تعریف می‌شود و همین نسبت است که او را به فراسوی خود فرا می‌خواند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش کوشید مساله رنج را از سطح داوری‌های اخلاقی یا توصیف‌های روان‌شناختی صرف فراتر برده و آن را از حیث وجود و امکان بازخوانی کند. در این مسیر، نخست نشان داده شد که در دستگاه فلسفی ابن‌سینا، شر نه اصل مستقل و نه اختلال در نظام احسن، بلکه نحوه‌ای از فقدان کمال در مراتب وجود است. این فقدان در ساحت نفس انسانی به صورت الم ظهور می‌کند، المی که ادراک نقصان در نسبت با کمال مقتضای قوه است و در ساختار حرکت از قوه به فعل معنا می‌یابد. بدین ترتیب،

در گام بعد، با واکاوی ساختار اراده و اختیار در فلسفه ابن‌سینا روشن شد که آزادی در این نظام، گسست از علیت نیست، بلکه نحوه‌ای از تحقق علت در مرتبه نفس ناطقه است. امکان خطا و امکان فعلیت عقلانی دو روی یک ساختارند و همین است که رنج را به موقعیتی بالقوه برای حرکت استکمالی بدل می‌سازد.

در سوی دیگر، اندیشه ویکتور فرانکل نشان داد که رنج، اگر اجتناب‌ناپذیر باشد، می‌تواند به موقعیتی وجودی تبدیل شود که در آن آزادی نگرش و مسئولیت انسان فعال می‌گردد. بر این اساس یافتن معنا در این چارچوب نه درگذر از رنج، بلکه در نحوه مواجهه با آن تحقق می‌یابد. بدین‌سان، رنج به بستری برای کشف یا آفرینش معنا بدل می‌شود.

نقطه کانونی این تحقیق در فصل تطبیقی آشکار شد؛ جایی که نظریه معنا در رنج در بطن ساختار امکان و کمال بازسازی گردید. در این بازخوانی، نشان داده شد که امکان معنا در رنج مبتنی بر جهت‌مندی فقدان است. فقدان کمال، اگر ادراک شود و با آزادی پاسخ یابد، می‌تواند به سعادت بشری بینجامد. بدین معنا، نظریه فرانکل را می‌توان براساس عقلانی استوار کرد، بنیانی که در آن رنج نه حادثه‌ای بی‌معنا، بلکه لحظه‌ای از گشودگی در مسیر استکمال انسان است.

در این تامل تطبیقی همواره همسان‌سازی تناقض‌آمیز دو دستگاه و همچنین فروکاست یکی به دیگری اجتناب ورزیده شد و با حفظ تفاوت در زبان، غایت و روش متمایز آنها نشان داده شد که در عمق هر دو سنت، رنج در نسبت با کمال فهم می‌شود. در دستگاه سینوی، این نسبت در ذیل بحث حرکت نفس به سوی فعلیت عقلانی

تبیین می‌شود و در معنادرمانی فرانکل، در قالب آزادی نگرش و مسئولیت در برابر موقعیت. در هر دو صورت، انسان موجودی است که می‌تواند نسبت خود را با کاستی‌هایی که مقتضای امکان است، تعیین کند.

بر این اساس، پدیده رنج سایه‌ای بی‌هدف بر حیات انسان نیست، بلعکس بخشی از معماری وجودی اوست و آنچه تعیین‌کننده است، نحوه مواجهه با این فقدان است. چنانچه رنج به آگاهی و پاسخ بدل شود، می‌تواند در مسیر کمال و معنا قرار گیرد و همین امکان است که افق امید را در دل محدودیت حفظ می‌نماید.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: محمد ذبیحی (۵۰٪) و امیرحسین زرگر (۵۰٪) امور مقاله را انجام داده‌اند.

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Bahmanyar IM (1996). AL-TAHSIL. Motahhari M, editor. 2nd ed. Tehran: University of Tehran Press. [Arabic]
- Frankl V (1984). Man's search for meaning: Newly revised and enlarged edition. New York: Simon & Schuster.
- Frankl V (2018a). The will to meaning. Parsai K, translator. Tehran: TAMMADON-E ELMI. [Persian]
- Frankl V (2018b). Man's search for meaning. Parsai K, translator. Tehran: TAMMADON-E ELMI. [Persian]
- Haeri Yazdi M (1982). The hierarchy of being. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research; Iranian Association of Philosophy and Wisdom. [Persian]
- Hassan-Zadeh Amoli H (2012). SHARH AL-ISHARAT WA AL-TANBIHAT. Qom: AYAT ESHRAQ. [Persian]
- Hebb DO (1996). Textbook of psychology. Ghahramani J, Ganji H, translators. Tehran: Roshd. [Persian]
- Ibn Sina (1952). AL-NAFS MIN KITAB AL-SHIFA. Tehran: ANJOMAN-E ASAR-E MELLI. [Persian]
- Ibn Sina (1984a). AL-SHIFA: AL-ILAHIIYYAT. Madkour E, editor. Qanawati J, Zayed S, researchers. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library Publications. [Arabic]
- Ibn Sina (1984b). AL-TA'LIQAT. Qom: MAKTABAT AL-I'LAM AL-ISLAMI. [Arabic]
- Ibn Sina (1984c). AL-SHIFA (AL-TABI'IIYYAT). Zayed S, editor. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [Arabic]
- Ibn Sina (1984d). AL-MABDA' WA AL-MA'AD. Nourani A, editor. Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran. [Arabic]
- Ibn Sina (1985). Translation of RISALAT ADHABIHA. Khadiwjam H, editor. Tehran: ETTELA'AT. [Persian]
- Ibn Sina (1987). TIS' RASA'IL FI AL-HIKMAH WA AL-TABI'IIYYAT. Cairo: DAR AL-'ARAB. [Arabic]
- Ibn Sina (1997). ILAHIIYYAT MIN KITAB AL-SHIFA. Hassan-Zadeh Amoli H, editor. Qom: DAFTAR TABLIGHAT-E ESLAMI. [Arabic]
- Ibn Sina (2000). AL-NAJAH MIN AL-GHARQ FI BAHR AL-DALALAT. Daneshpajouh MT, editor. Tehran: University of Tehran Press. [Persian]
- Ibn Sina (2002). AL-ISHARAT WA AL-TANBIHAT. Zarei M, editor. Qom: BUSTAN-E KETAB. [Arabic]
- Ibn Sina (2004). RISALAT AL-NAFS. Amid M, editor. Hamedan: Bu-Ali Sina University. [Persian]
- Ibn Sina (2008a). AL-SHIFA. Hassan-Zadeh Amoli H, editor. Qom: BUSTAN-E KETAB Publications. [Persian]
- Ibn Sina (2008b). AL-ISHARAT WA AL-TANBIHAT. Malekshahi H, editor. Tehran: Soroush Publications. [Persian]
- Ibn Sina (2008c). NAFS AL-SHIFA. Naeiji MH, translator and commentator. Qom: Imam Khomeini Institute. [Persian]

- Ibn Sina (2009). RISALAH AL-'ARSHIYYAH. Shahabi M, Dari ZD, Fooladvand MM, translators. Taheri M, editor. Qom: AYAT ESHRAQ Publications. [Persian]
- Ibn Sina (2012). BURHAN AL-SHIFA. Ghavam Safari M, translator. Tehran: Research Institute for Culture and Islamic Thought. [Persian]
- Ibn Sina (2014). AL-ISHARAT WA AL-TANBIHAT (Volume 3). Tusi NAD, Razi QAD, commentators. Qom: NASHR AL-BALAGHAH. [Arabic]
- Ibn Sina (n.d.a). RISALAT SIRR AL-QADAR. In: Collected treatises. Badawi AR, translator. Unknown City: Unknown Publisher. [Persian]
- Ibn Sina (n.d.b). UYŪN AL-HIKMAH. Qom: Bidar. [Persian]
- Kalnberger J (2005). Kierkegaard and Nietzsche: Faith and acceptance. Sohrab A, Attari E, translators. Tehran: Negah. [Persian]
- Mohammadpour Yazdi A (2006). Viktor Emil Frankl, the founder of logotherapy. 1st edition. Tehran: Danjeh Publishing. [Persian]
- Motahari M (2015). Collected works: Human being and destiny. Tehran: Sadra. [Persian]
- Nietzsche F (2000). Beyond good and evil: Prelude to a philosophy of the future. Ashouri D, translator. Tehran: Khwarazmi. [Persian]
- Qutb Al-Din Shirazi MIM (2006). DURRAT AL-TAJ: Introduction, logic, general matters, natural philosophy and theology. Meshkouh M, editor. Tehran: Hekmat. [Persian]
- Tusi NAM (1982). SHARH AL-ISHARAT WA AL-TANBIHAT. 2nd edition. Qom: DAFTAR NASHR AL-KETAB. [Arabic]
- Zabihi M (2013). Peripatetic philosophy with emphasis on the main views of Ibn Sina. Tehran: SAMT Publications. [Persian]