

**The Human Being as a Being Towards the Transcendence:
Allameh Jafari's Philosophical Anthropology and Tracing Certain Elements of Erich
Fromm's in it**

Zolfagar Hemmati Arghon *

Abstract

Anthropology and the discussion of human being is one of the subjects that always had been in the center of debate. Who is human being? What is his essence? What is his purpose of life? A look at Hadith and Qur'an shows that the human being has the capacity of resemblance to God. It has been realized in the perfect man who is the manifestation of God's names and attributes. Although Allame Jafari focuses on mystical aspect of human being, because of various reasons and causes, including being familiar to the Western thinkers, he expand the region of anthropology outside of the mystical boundaries, e.g. psychological and sociological aspects. This paper aimed at showing similarities as well as differences between these two thinkers. Furthermore, we will determine why Erich Fromm was so interesting to Allame Jafari?

According to Allame Jafari, human being consists of two different aspect: soul and body, which the first aspect is more important. In soul there is "ego". While other parts of body work mechanistic, ego is conscious of its actions and other part's actions. In order to achieve the end of life, he must be guided by means of which he could elevate over the shadow of life. Utilizing his internal abilities, including intellect conscience, man transcendence of natural ego and achieve his perfection. This stage, which he calls intellectual life, is full of consciousness and will and is leading to the perfection. Instead of traversing the way of perfection, he may be alienated which consists of two kinds: positive alienation and negative alienation.

* Lecturer of Philosophy, 3 Allameh Research Institute, University of Tabriz, Tabriz, Iran

hemmati@tabrizu.ac.ir

Received: 23.01.2019

Accepted: 19.06.2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

[Doi: 10.22108/coth.2019.115018.1228](https://doi.org/10.22108/coth.2019.115018.1228)

On the other hand, for Erich Fromm, the main problem is the essence of man. According to him, it is very difficult to present a rigid definition of human being. Thus, instead of appealing to the concept of substance, he utilizes internal contradictions of human. The man is some kind of animal but all of his instincts aren't in harmony of his environment as well as his life. His defections in this filed lead him to learn. His characteristic is consciousness of his past, future and his death. Through this, he overcomes the nature. While he changes his environment to be a suitable place for human being, he finds a gap between his animal status and his status as a conscious being. He has two choice: downgrade to animal status of his ancestors or training his powers in the way of history in order to achieve growth and transcendence. In fact, history is the road of man's growth which he build by means of his freewill and freedom until he reaches to his perfection i.e. justice, love and thought. For Fromm, man creates his essence, though he may be alien of his essence because of certain events and submit before external powers. Fromm calls this idolatry. In this situation, man passes his power to external things and instead to himself, he loves another external thing.

Review

There are certain similarities between them. It seems that the most important influence of Fromm on Allameh is psychological aspects of his thought. For Allameh, the life of man is meaningful only when he elevates from the boundaries of biological life and reaches to transcendence. Fromm holds such belief. Also, for Allameh, same as Fromm, man has no rigid essence, but he must manifest his potentialities. The idea that human being has no rigid essence has no root in Islamic thought and thus it seems that Allameh has borrowed from Fromm and other Western thinkers. Fromm believes that man must elevate from his natural bundries and utilizing his reason, he must move to perfection and transcendence. His optimistic approach is in accordance with Allameh's ideas and in disagreement with Fraud's thought.

Keywords: Allameh Jafari, Erik Fromm, alienation, the meaning of life, transcendence

Bibliography

- Durkin, Kieran (2014), *The Radical Humanism of Erich Fromm*, Palgrave Macmilan.
- Feldstein, Leonard (2009), "Fromm's Genius was in hi Actual Presence" in *The Clinical Erich Fromm*, ed. Rainer Funk, New York, Rodopi Publishers.
- Fromm Erich (1992), *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*, New York, Henry, holt.
- Fromm Erich (1996), *The Heart of Man, its genius for good and evil*, Translated by Ghiti Khoshdel, Tehran, Alborz Press.

-
- Fromm, Erich (1966), *You Shall Be as Gods, A Radical Interpretation of the Old Testament and It's Traditions*, New York, holt.
 - Fromm, Erich (1981), *The Sane Society*, Translated by Akbar Tabrizi, Tehran, Behjat press.
 - Fromm, Erich (1982), *Man for himself, an inquiry into the psychology of ethics*, Translated by Akbar Tabrizi, Tehran, Behjat press.
 - Fromm, Erich (1984), *Fear/Dread of Freedom*, Translated by Davud Hosseini, Tehran, Delghoshaee Press.
 - Fromm, Erich (1987), *Marx's Concept of Man*, Translated by Majid Keshavarz, Tehran, karghar press.
 - Fromm, Erich (1999), *On Human Being*, Ed. By Rainer Funk, New York, continuum.
 - Fromm, Erich (2013), "My Own Concept of Man" in Fromm Forum, <https://www.fromm-gesellschaft.eu/images/pdf-Dateien/1977g-eng.pdf>
 - Fromm, Erich, (1957), *The Art of Loving*, London, Thorson Publisher.
 - Funk, Rainer (2013), *Forward to Revision of Psychoanalysis*, New York, Open Road.
 - Jafari, Mohammdd Taghi (1981), *Intellectual life*, Tehran. Simaye noor Press.
 - Jafari, Mohammdd Taghi (1987), *The Commentatry criticism and Analysis to the Mathnavi Molavi*, Vol.2, Tehran, Eslami Press.
 - Jafari, Mohammdd Taghi (1994), *The Commentatry criticism and Analysis to the Mathnavi Molavi*, Vol.1, Tehran, Eslami Press.
 - Jafari, Mohammdd Taghi (1999), *the Translation and commentary on Nahj al-Balaghah*, Vol.1, Tehran, Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami.
 - Jafari, Mohammdd Taghi (2000), *Determination and Freewill*, Tehran, The Allameh Jafari Institute:Publications.
 - Jafari, Mohammdd Taghi (2000), *The Translation and commentary on Nahj al-Balaghah*, Vol.8, Tehran, Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami.
 - Jafari, Mohammdd Taghi (2001), *The Translation and commentary on Nahj al-Balaghah*, Vol.14, Tehran, Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami.
 - Jafari, Mohammdd Taghi (2005), *The Pilosophy and Aim of Life*, Tehran, The Allameh Jafari Institute:Publications.
 - Jafari, Mohammdd Taghi (2007), *The ideal for life and ideal life*. Tehran, The Allameh Jafari Institute:Publications.
 - Jafari, Mohammdd Taghi (2008), *The Translation and commentary on Nahj al-Balaghah*, Vol.2, TehranDaftar-e Nashr-e Farhang-e Islami.
 - Jafari, Mohammdd Taghi (2009), *The Creation and Human Being*, Tehran, Tablighat Eslami Press [Islamic Development Organization Press].
 - Jafari, Mohammdd Taghi (2010), *Thought's Researches*, Tehran, The Allameh Jafari Institute:Publications.

- Nasri, Abdollah (1999), *Thought's Researcher*, Tehran, Reaserch Institute for Islamic Culture and Thought: Publications.
- Omid, Masoud (2010), *dictionary of Allameh Jafari*, Tabriz, Yas-e Nabi press.
- Pacquing, Ian Raymond B. (2014), *Philosophical Anthropology of Erich Fromm*, The Conscious and the Unconscious in Man, New York.

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دهم، شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۸

ص ۷۹-۹۴

انسان موجودی رو به تعالی:

انسان‌شناسی از دیدگاه علامه جعفری و عناصری از تفکر فروم در آن

ذوالفقار همتی آرقون*

چکیده

بی تردید بحث انسان و ابعاد مختلف وجود او، از موضوعات محوری آرای علامه جعفری محسوب می‌شود. نظرهای علامه جعفری، از آرای متفکران مسلمان تأثیر گرفته‌اند؛ آنها معتقدند انسان باید با به کمال رساندن خود، مصداقی از انسان کامل، جانشین و خلیفه خدا روی زمین شود؛ البته نظرهای علامه جعفری به مسایل یادشده محدود نمی‌شود؛ بلکه بر ابعاد دیگر وجود انسان، همچون بُعدهای اجتماعی و روان‌شناختی نیز تأکید می‌کند. چنین به نظر می‌رسد که آشنایی علامه با آرای متفکران غربی در این موضوع تأثیر داشته است. در این میان، فروم از جمله اندیشمندانی است که علامه جعفری او را واجد تفکر متمایزی می‌یابد؛ اما وجود چه عناصری در اندیشه فروم موجب این تلقی شده است؟ بررسی آرای علامه و فروم نشان می‌دهد هر دو با رد تعریف معین برای ماهیت انسان، معتقدند انسان موجودی برخوردار از دو سطح حیات است و نباید خود را در سطح حیات حیوانی محدود سازد؛ بلکه باید با اتکا بر استعدادهای خود، خویشتن را به سطح عالی حیات برساند و به سرشت واقعی خود و تعالی دست یابد؛ البته ممکن است در این سیر، از مسیر خود منحرف و دچار از خودبیگانگی شود. در این مقاله ضمن بررسی آرای دو متفکر، دیدگاههای آنها درباره انسان مقایسه و تحلیل شده‌اند و نشان داده شد چه عناصری از تفکر اریک فروم در نضج نظریه استاد جعفری درباره تعالی و معنای زندگی او نقش دارد.

واژه‌های کلیدی

علامه جعفری، اریک فروم، از خودبیگانگی، تعالی

hemmati@tabrizu.ac.ir

* مربی گروه فلسفه موسسه پژوهشی سه علامه، دانشگاه تبریز، تبریز ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱۱/۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۳/۲۹

Copyright © 2019, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

Doi: [10.22108/coth.2019.115018.1228](https://doi.org/10.22108/coth.2019.115018.1228)

مقدمه

بی‌تردید یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که انسان همواره با آن درگیر بوده است، شناخت خود انسان است. اینکه انسان چیست و کیست و چه هدفی از زندگی دارد. در جهان اسلام نیز تأکید زیادی بر اهمیت شناخته انسان صورت گرفته است و نگاهی گذرا بر آیات و احادیث مختلف به‌خوبی گویای این امر است. در اندیشه اسلامی، انسان به‌منزله موجودی در نظر گرفته می‌شود که قابلیت خدای‌گونه شدن را دارد. این قابلیت در وجود «انسان کامل» تحقق می‌یابد. از نظر اندیشمندان و عرفای جهان اسلام، انسان کامل، تجلی تام حضرت حق و مظهر اسما و صفات الهی است و شبیه‌ترین موجود به پروردگار محسوب می‌شود. وجود انسان کامل نشان‌دهنده این است که انسان می‌تواند با رشد شخصیت فکری و سرشت اصلی خود در این جهان در مسیر تکامل به پیش رود و تمام مدارج کمال انسانی را طی کند تا به شخصیت نهایی و ایدئال خود دست یابد. با وجود این، نگاهی به آرای اندیشمندان مسلمان حاکی از این است که آنها بیشترین توجه خود را مبدول کمال روحانی انسان کرده‌اند و بر همین اساس توجه به ابعاد فردی و اجتماعی، سیاسی و جامعه‌شناختی انسان در آثار آنان کم‌رنگ است.

در میان این اندیشمندان، علامه جعفری از معدود متفکرانی محسوب می‌شود که مسئله ابعاد مختلف وجود انسان برای او موضوعیت داشته است. اگرچه ایشان در نظرهای خود درباره به کمال رساندن حیات آدمی متأثر از فیلسوفان مسلمان بوده است و معتقدند چون جهان آفرینش هدف‌دار است و انسان جزئی از آفرینش، فاقد هدف نیست، باید خود را از «آنچنان که هست» به «آنچنان که باید» برساند و قوا و استعدادها ذاتی خود را فعلیت بخشد؛ اما بررسی آرای ایشان به‌خوبی نشان می‌دهد ایشان مطالعات خود را فقط محدود به این موضوع نکرده‌اند و تلاش کرده‌اند با نگاهی به ابعاد اجتماعی و سیاسی و روان‌شناختی وجود انسان، نقش هر

کدام از این مسائل را نیز برجسته کنند.

چنین به نظر می‌رسد آشنایی علامه با آثار مختلف متفکران غربی در توجه ایشان به این مسائل تأثیر داشته است. ایشان در آثار مختلف خود از متفکران متعددی نام می‌برد و با بیان آرای آنها، موافقت یا مخالفت خود را با نظرهای آنها اعلام می‌کند. از جمله این متفکران غربی «اریک فروم» است. علامه، اریک فروم را متفکری می‌داند که در مقابل تفسیر ماشینی از انسان به اعتراض پرداخته و در برابر کسانی مخالفت کرده است که روح و روان آدمی را تنها در مکانیسم‌ها و واکنش‌ها و غرایز طبیعی و فعالیت‌ها و رفتارهای توجیه‌شده با عوامل جبری منحصر کرده‌اند (جعفری، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۰).^۱ پس علامه در موارد متعدد برای تأیید دیدگاههای خود به نظرهای فروم مراجعه می‌کند.

نگاهی به اندیشه فروم نشان می‌دهد اندیشه او یکی از علل تأثیرگذار در توجه استاد جعفری به ابعاد مختلف وجود انسان است. شاخصه مهم تفکر فروم، دیدگاه انسان‌گرایانه اوست. رینر فانک، زندگی‌نامه‌نویس فروم، می‌نویسد هر کسی بخواهد آثار فروم را بخواند، باید از مفهوم انسان شروع کند. از نظر او، این موضوع، مسئله محوری اندیشه فروم محسوب می‌شود که هرگز نباید آن را از مباحث جامعه‌شناسی، دین و علوم او منفک ساخت (Fromm, 1999: 9). از انسان‌شناسی فروم به «انسان‌گرایی رادیکال» (Radical Humanism) یاد می‌شود که او در تعریف آن می‌گوید «منظور من از انسان‌گرایی رادیکال، فلسفه‌ای جهانی است که بر وحدت نوع انسان، توانایی او برای گسترش توانایی‌های خود و دستیابی به هماهنگی درونی و ایجاد جهان مملو از صلح تأکید می‌ورزد. انسان‌گرایی رادیکال، هدف انسان را استقلال کامل می‌داند و این امر با رخنه در توهمات و جعلیات برای دستیابی به آگاهی کامل از واقعیت صورت می‌گیرد» (Fromm, 1966: 13).

بر اساس این، در این مقاله تلاش شده است ضمن

است، به مطلق عینی و ثابتی که طبیعت، ذات، یا حقیقت نامیده می‌شود، دست نمی‌یابیم که علت ثبات و خودآفرینی و خودگرایی او باشد» (جعفری، ۱۳۸۸: ۵۸). همچنین، به دلیل نامحدود بودن استعدادها و امکانات وجودی آدمی نمی‌توان به شناخت کاملی از او دست یافت و به کار بردن این کلمات و تعریف و توصیف مفاهیم آنها، محدود کردن آن استعدادها و امکانات است؛ بلکه ایشان با اتکای بر نظریهٔ اسلام دربارهٔ انسان، او را موجودی دارای نهادها و استعدادهای بسیار متنوع و متکثر می‌داند که بسیاری از آنها را تا کنون از خود بروز داده و در صحنهٔ هستی حرکت کرده است (جعفری، ۱۳۸۹: ۵۲). چنین جنبه‌ای از انسان را به هیچ‌وجه انکارشدنی نیست. در ادامه، ابعاد مختلف انسان از نگاه علامه بررسی شده‌اند.

۱-۱- روح به مثابه حقیقت انسان

از نظر علامه، انسان موجودی مرکب از دو حقیقت مختلف است که هر یک از آنها ویژگی‌های مختص به خود را دارند. این دو حقیقت عبارت‌اند از: (۱) جسم طبیعی که کالبد، محتویات آن را تشکیل می‌دهد. (۲) روان یا روح یا حالت پیچیده انتزاع‌شده از دستگاه اعصاب (جعفری، ۱۳۸۸: ۱۰۱)؛ البته، مقصود از اینکه انسان، مرکب از دو حقیقت مختلف است، این نیست که آن دو حقیقت مختلف از همدیگر تفکیک و مشخص شود یکی جسم است و دیگری روح، بلکه به دلیل تمایز و اختلاف در فعالیت انسان که شامل فعالیت‌های جسمانی و روانی است، دو وضع مشخص از جنبهٔ حسی و تجربی برای انسان تعیین می‌شود؛ بنابراین، علامه با توجه به نحوهٔ فعالیت‌های آدمی دو جنبهٔ مختلف را در او تشخیص می‌دهد؛ بعد جسمانی و بعد روحانی؛ اما از نظر ایشان، مهم‌ترین بعد وجودی آدمی، جنبهٔ روحانی او است. جنبهٔ معنوی انسان بر جنبهٔ مادی‌اش برتری دارد و انسان برای پیشبرد مسائل مادی خود می‌کوشد از تجلیات روحی خود بهره‌برد. جعفری در توصیف بُعد معنوی انسان یا همان روح می‌گوید «روح تجسم فیزیکی ندارد و در مجرای

بررسی دیدگاه علامه دربارهٔ انسان، کاوش شود آرای فروم دربارهٔ انسان تا چه اندازه بر دیدگاه ایشان تأثیرگذار بوده است. بیان مشترکات دیدگاه‌های این دو متفکر به خوبی این مسئله را نشان می‌دهد؛ اما درخور ذکر است وجود این مشترکات بدان معنا نیست که تفاوتی در آرای آنها وجود ندارد؛ بلکه با توجه به اینکه این دو متفکر به دو سنت فکری متفاوت تعلق دارند، پس تمایزهای زیادی نیز در نظرهای آنها یافت می‌شود که توجه به این تفاوت‌ها نیز خالی از لطف نخواهد بود.

اما مهم‌ترین هدف این مقایسه و تطبیق به قصد پاسخ به این مسئله صورت گرفته است که انسان‌شناسی قرن بیستمی اگزیستانسیالیستی - روانکاوانه فروم چه چیزی داشت که توجه علامه محمدتقی جعفری را به خود جلب کرده است. اساساً چه چیزی در نگرش این متفکر وجود دارد که از نظر علامه یا در انسان‌شناسی بومی نادیده گرفته شده یا از دید معاصرین مغفول مانده است.

۱- انسان از نگاه علامه جعفری

علامه جعفری همواره توجه خاصی به مسئلهٔ انسان و شناخت او داشته است. نگاهی به آثار مختلف ایشان حاکی از آن است که انسان و شناخت او در محور مباحث ایشان قرار دارد. علامه با الهام از آیات قرآن و روایات دینی می‌کوشد به دیدگاهی جامع از انسان دست یابد و بر اساس این معتقد است در شناخت انسان نباید از روش تجزیهٔ محض و عشق‌ورزیدن به یک یا چند بعد محدود او بهره‌گرفت؛ بلکه باید کوشید به دیدگاهی کامل از انسان «آنگونه که هست» و «آنگونه که باید باشد» دست یافت (جعفری، ۱۳۶۰: ۱۲). ایشان با چنین نگرشی به بحث از انسان و خصایص او می‌پردازد.

علامه جعفری در بررسی انسان از ارائهٔ تعریف برای او بر مبنای اصطلاحاتی چون ذات، طبیعت یا حقیقت خودداری می‌کند و بر این باور است که «به هنگام تجزیه و تحلیل نهایی موجودات که انسان هم جزئی از آنها

می‌کند و آن را نقطه مرکزی روح منظور می‌کند (جعفری، ۱۳۸۸: ۱۰۱). با توجه به اینکه این اصطلاح، جایگاهی محوری در مباحث انسان‌شناسی علامه دارد، در اینجا به‌طور مختصر ماهیت آن بررسی شده است.

از نظر علامه، انسان علاوه بر غرایز و سایر شئون روانی، دارای حقیقتی است که آن را با کلمه «من» به معنای عمومی معرفی می‌کند؛ بعضی این حقیقت را «ذات» می‌نامند و گروهی آن را از مظاهر روح برمی‌شمارند. به هر حال، از نظر علامه، خواه این اصطلاحات مختلف، واقعیت را به ما نشان دهند یا نه، این قضیه انکارشدنی نیست که انسان ماورای غرایز خام، عامل درونی دیگری دارد که آن را «من» می‌نامند (جعفری، ۱۳۷۹: ۹۲). این «من» آنچنان که در شناسایی‌های پدیده‌های طبیعی توقع می‌رود، به‌طور روشن شناخته‌شده نیست؛ به همین دلیل است که موضوعات زیادی را به‌عنوان «من» پیشنهاد کرده‌اند؛ مثلاً در روان‌شناسی بدون تعریف مشخص، آن را به دو قسم تقسیم کرده و آنها را «من اجتماعی» و «من برتر» نامیده‌اند. بعضی دیگر می‌گویند «من» یک چیز بیشتر نیست، نهایت اینکه دو رو دارد، یک روی آن به طبیعت و حوادث جهان هستی است و روی دیگر ماورای این جهان، فیزیکی است و تکامل‌ها هم در این رویه انجام می‌گیرد، چنانکه حاکمیت بر غرایز هم مخصوص همین روی ماورای طبیعی است. در هر حال، تا کنون درباره «من» مفهوم روشنی بیان نشده است. ایشان از مفهوم «من»، من انسانی را در نظر می‌گیرند که در آن مفهوم حاکمیت محفوظ است؛ البته نباید «من» عبارت از مجموع اجزای ظاهری و درونی فرض شود؛ زیرا:

نخست، «من» در تحدید و کنترل غرایز با آنها به مبارزه برمی‌خیزد و اگر عبارت از مجموع شئون داخلی و خارجی انسان در نظر گرفته شود، غرایز، جزئی از «من» خواهند بود و تصور اینکه «من» با خودش مبارزه کند، یا بر خودش حاکمیت داشته باشد، تصور پدیده‌ای متناقض است. دوم، به تجربه می‌دانیم اجزای درونی و برونی، اعم

رویدادهایی نیست که بتوان زمان فیزیکی را از آن انتزاع کرد. همچنین دو یا چند روح، تزامنی در قرارگرفتن و جایگاه ندارند. روح برای سپری کردن یک مسافت، اگرچه دورترین مسافت‌ها باشد، نیازی به درنوردیدن نقاط فیزیکی مسافت ندارد؛ زیرا طی مسافت برای مجرد احتیاجی به کشش زمان ندارد» (جعفری، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۳۷).

با وجود اینکه علامه انسان را مرکب از جسم و روح می‌داند، بُعد معنوی انسان را که همان روح یا خود است، حقیقت انسان محسوب می‌کند؛ زیرا ارزش و حیثیت و شرف روح، مقدم بر بدن است. او در توضیح این حقیقت می‌گوید «روح حقیقت انسان است و دارای چنان عظمتی است که اگر در هر چیزی نفوذ کند، آن را متلاشی می‌کند و برای رسیدن به آرمان اعلای خود از حیات طبیعی عبور می‌کند» (جعفری، ۱۳۶۶: ۷۶)؛ البته، از نظر او، روح آدمی جزئی از روح خداوندی نیست؛ زیرا خداوند، روح به آن معنایی را که در انسان‌ها به وجود آمده است، ندارد. او خالق ارواح، اجساد و مافوق همه کائنات است، بلکه «منظور از انتساب روح خداوندی به انسان به جهت عظمت و ارزش والای آن است» (جعفری، ۱۳۸۸: ۶۱). او حاصل تکامل جنینی از حالت نطفه تا روئیدن گوشت بر استخوان‌ها را باعث ایجاد حقیقتی در انسان می‌داند که آن را «روح» قلمداد می‌کند. درواقع، او روح را حاصل حرکت جوهری جسم آدمی می‌داند که وقتی به مرحله‌ای برسد که قابلیت دریافت روح را داشته باشد، در آن ایجاد می‌شود. بر اساس این، روح «محصول حیاتی است که خود، محصول تفاعلات عناصر طبیعی است و نمی‌تواند خود به خود وابسته شعاع ابدیت بوده باشد» (امید، ۱۳۸۹: ۱۰)؛ بنابراین، جسم انسان با برخورداری از قابلیت دریافت روح، انسان را به موجودی مرکب از دو بعد تبدیل کرده است.

۱-۲- «من» انسان

علامه جعفری در درون روح یا نفس آدمی، به موضوعی محوری قائل می‌شود که از آن تعبیر به «من»

بوده و به وسیله همین طبیعت با جهان عینی ارتباط برقرار می‌کند. «من» با این سطحی که دارد، نمی‌تواند به صورت طبیعی از مقتضیات حواس و غرایز و مقتضیات جسمانی بدن مجزا باشد و از عهده مدیریت بدن برآید. «من» با هویت طبیعی «من محور» است؛ یعنی همه چیز را برای خود می‌خواهد و بس. «این من محوری موجب شده است تاریخ طبیعی و حیوانی برای انسان‌ها تداوم پیدا کند و انسان‌ها از ورود به تاریخ انسانیت محروم شوند» (نصری، ۱۳۸۷: ۲۹۵). ۲- سطح مجاور ماورای طبیعت که امکان برقراری ارتباط با عالم ماورای طبیعت را فراهم می‌آورد و کمال جو است و عامل اصلی تصعید حیات است. این جزء از «من» دارای چنان عظمتی است که همیشه انسان را وادار می‌کند از پایین به بالا صعود کند. هر مقدار که رشد روحی انسان بزرگ‌تر و عالی‌تر باشد، به همان مقدار توقف او در امور روزمره و زودگذر و محدود امکان‌ناپذیر می‌شود؛ تا آنجا که با یک موضوع بی‌نهایت از حیث کمال تماس بگیرد. این موضوع بی‌نهایت از حیث کمال غیر از خدا چیز دیگری نمی‌تواند باشد.

از نظر علامه، انسان موجودی نیست که فقط محصور در بعد مادی خود باشد و در مشتی گوشت و استخوان و خون و اعصاب خلاصه شود و با عوامل جبری گام به این دنیا بگذارد و چند روزی مانند آلت ناتوان در دست عوامل طبیعت و نیرومندان زندگی کند، سپس بمیرد و برود. انسان موجودی نیست که فقط محدود به «خود طبیعی» باشد، بلکه از نظر ایشان، انسان عنصری آرمانی و اتویپایی در درون خود دارد که او را بر آن می‌دارد تا تفسیر معقولی از وضع موجود ارائه‌داده و کنش به آینده مطلوب را تضمین کند (جعفری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۰). از نظر ایشان، حیات انسان هدف‌دار است و او در مقام موجودی هدف‌مند باید به دنبال ایدئالی در زندگی خود باشد، در غیر این صورت زندگی او پوچ و بی‌معنی خواهد بود. ایشان ایدئال زندگی را عبارت از «آیاری و شکوفاساختن آرمان‌های زندگی گذران از چشمه‌سار حیات تکاملی و

از قوای غریزی و سایر اجزای ساختمانی انسانی، وضع خود را آگاهانه شایان توجه قرار نمی‌دهند و به عبارت روشن‌تر، اعصاب دست متوجه این نیست که اعصاب دست است و نیز مغز به اینکه مغز است؛ بنابراین گفته می‌شود «تمام اجزای بدنی انسان اعم از فیزیولوژی و غریزی به صورت ماشین‌وار و کورکورانه در بادپای قوانین جاریه خودند» (همان: ۹۳). پس، این «من» که می‌تواند گاهی از تمام اجزای ظاهری و درونی و حتی غرایز خودش آگاهی کامل داشته باشد و حاکمیت خود را اعمال کند، از سنخ همان اجزا نخواهد بود.

همچنین ثابت شده است «من» حقیقت بی‌طرف نیست؛ بلکه علاوه بر وجود واقعی خود، بر تمام غرایز یا بیشتر آنها می‌تواند حکمرانی داشته باشد؛ به این معنی که هم می‌تواند ناظر بر جریان فعالیت غرایز باشد و آن را تصدیق کند و هم می‌تواند از جریان آنها جلوگیری کند «"من" با دهها وسیله بسیار مهم است که در میدان‌های گوناگونی بروز می‌کنند و می‌توانند واحدهای در فعالیت و تکاپوی انسانی را تقویت و مورد نظاره قرار بدهند» (جعفری، ۱۳۷۳: ۶۴۷). وجود «من» درونی غرایز خام را خنثی یا رهبری می‌کند و بزرگ‌ترین و منحصرترین عاملی است که میان غرایز خام حتی اساسی‌ترین آنها، یعنی جلب نفع و دفع ضرر و نیز تکالیف اجتماعی و دینی و اخلاقی و امثال آنها، اعتدال ایجاد می‌کند و در نتیجه کارهای صادر شده از انسان را موافق خواسته‌های خود - که مولود نظارت او است - اختیاری جلوه می‌دهد (جعفری، ۱۳۷۹: ۹). اگر «من» انسانی نظارت و تسلط خود را از دست بدهد، نفس انسانی به دلیل انس با مادیات و شهوات به زشتی می‌گراید و این گرایش نمی‌تواند جبری باشد؛ زیرا تسلط «من» می‌تواند به طور مداوم بر نزول و صعود روح انسانی در نتیجه کارهای گوناگون، نظارت کند.

اما این «من» دارای دو رویه است: ۱- سطح مجاور طبیعت، یعنی آن سطح از «من» که مجاور طبیعت بدن

هستی وابسته به کمال برین است» (جعفری، ۱۳۶۰: ۳۷؛ ۱۳۷۹، ج ۸، ۱۸۸). علامه جعفری علت طرح این سطح از حیات را ایجاد هماهنگی بین «انسان آنچه‌ان که هست» و «انسان آنچه‌ان که باید» در نظر می‌گیرد و معتقد است با طرح این نوع حیات، می‌توان تلاش‌ها و امتیازاتی که انسان به دست می‌آورد، تفسیر و توجیه کرد.

با توجه به تعریف ارائه‌شده علامه از حیات معقول، در این سطح از حیات، انسان از حیات آگاهانه برخوردار است. چنین انسانی از شخصیت مستقل بهره‌مند است و تمامی فعالیت‌های سرزده از او، مستند به شخصیت اصیل اویند. انسان از اصول و ارزش‌های حیات خویش به‌خوبی آگاه است و بر مبنای آنها عمل می‌کند. همچنین، انسانی که در مسیر حیات معقول قرار دارد، می‌کوشد باوجود عوامل جبری که او را احاطه کرده‌اند، از آزادی خود بهره‌برداری کند و نمی‌گذارد چنین عواملی او را از مسیر کمال و التزام به ارزش‌های والای انسانی دور سازند. در این سطح از حیات، انسان به مرحله‌ی والای اختیار دست می‌یابد و هر اندازه بتواند از آزادی و اختیار خود بیشتر بهره‌برداری کند، از حیات معقول والاتری برخوردار خواهد بود.

علاوه بر این، انسان در مسیر حیات معقول، رو به سوی کمال دارد. او هیچ‌یک از مراحل حیات را به‌مثابه کمال نهایی تصور نمی‌کند و همواره در تکاپو است تا به اصل والاتری نائل شود. نکته مطرح‌شده دیگر در این سطح این است که در حیات معقول تمامی استعدادهای مثبت انسان به فعلیت می‌رسد و انسان از سعادت حقیقی برخوردار می‌شود «در مسیر حیات معقول احساسات خام و ابتدایی انسان به احساسات تصعیدشده و تعقل‌های جزئی به تعقل‌های عالی‌تر تحول پیدا می‌کند» (نصری، ۱۳۷۸: ۳۷۳). انسان در مسیر حیات معقول از واقعیات درونی و بیرونی به‌طور صحیح استفاده می‌کند؛ زیرا تمام ابعاد وجودی او در مسیر گردیدن‌های تکاملی قرار می‌گیرد؛ اما انسان برای دستیابی به این سطح والای

انسان و جهان را در خود یافتن و شخصیت انسانی را در حرکت به سوی ابدیت رسانیدن» (جعفری، ۱۳۸۶: ۹) می‌داند و بر این باورند که هیچ‌یک از ایدئال‌های جهان طبیعت و سطح مجاور با طبیعت «من» نمی‌تواند دینامیک اساسی «من» را به ثمر برساند؛ «زیرا انسان کاملاً احساس می‌کند تمام آن چیزهایی که مزیت و کمال ایدئال تصور کرده است، یکی از مقتضیات ارگانسیم موجودیت او بوده و به قولی موجودی سایه‌ای از ساختمان طبیعی و روحی است، پس هدف باید خارج از ذات و عالی‌تر از آن باشد» (جعفری، ۱۳۸۴: ۶۵). برای حصول به فلسفه و هدف زندگی باید حقیقتی را در مافوق وجود آنها و سایه‌هایش به انسان‌ها نشان داد؛ حقیقتی که انسان را به مافوق سایه حیات بکشاند. بر اساس این، انسان باید با بهره‌گیری از توانایی‌های درونی خود چون عقل و وجدان و نیز احساس تکلیفی که در درون او وجود دارد، پا را از «من» طبیعی خود فراتر بنهد و توجه و اشتیاق مستمر و جدی به تعالی و کمال خود داشته باشد و خود را از «آن چنان که هست» به «آن چنان که باید» برساند.

۱-۳- حیات معقول

همان‌طور که ذکر شد از نظر علامه، حیات انسان به بعد طبیعی او محدود نیست؛ زیرا زندگی طبیعی محض نوعی زندگی حیوانی است و افرادی که در آن غوطه‌ورند، به تنازع بقا مشغول‌اند. در این سطح حیات، افراد فقط به اشباع غرایز طبیعی خود می‌پردازند و حیات انسانی نیز فقط اسیر خواسته‌های افراد است و ابعاد مثبت وجود نادیده گرفته می‌شوند. پس علامه سطح دیگری از حیات را با نام «حیات معقول» برای آدمی در نظر می‌گیرد. «حیات معقول عبارت است از حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخوردارگی از رشد آزادی شکوفان در اختیار، در مسیر هدف‌های تکاملی تنظیم می‌کند، شخصیت انسانی را که به تدریج در این گذرگاه ساخته می‌شود، وارد هدف‌های اعلای زندگی می‌کند. این هدف اعلای شرکت در آهنگ کلی

تأثیر عوامل فردی و تربیت‌ها و انگیزه‌های اجتماعی و محیطی است که می‌توان آن را با تحصیل علوم و آشنایی با خود برطرف ساخت.

۱-۴-۲- خودباختگی: این نوع از خودبیگانگی از دو

پدیده اساسی ناشی می‌شود: یک، برون‌گرایی مفرطی که «جز خود» را با امتیازات حیاتی رنگ‌آمیزی می‌کند و در جاذبه آن امتیازات به هر سو کشیده می‌شود. این کشش موجب طرد خود می‌شود. دیگر، ضعف و ناتوانی خود است که استقلال موجودیت خود را نمی‌تواند حفظ کند. این ضعف و ناتوانی ممکن است ناشی از حقارتی باشد که خود را فراگرفته و آن را از شایستگی استقلال و مدیریت ساقط کرده است. این دو پدیده باعث می‌شوند آدمی خود خویشتن را در بیرون از خویشتن احساس کند.

۱-۴-۳- انکار «خود»: این را می‌توان در مواردی دید

که انسان حقایق مربوط به خود را منکر می‌شود؛ مانند کسی که می‌بیند و می‌داند که ظلم بر انسان‌ها ظلم به خود اوست، اما در مقابل آن مقاومتی نمی‌کند.

۱-۴-۴- خود را از دست دادن معامله‌ای: این معنا

از خودبیگانگی بر مبنای سودجویی و نفع‌طلبی استوار شده است. این بیگانگان از خویشتن، منکر واقعیت خود نیستند و خود را هم نمی‌بازند، بلکه خود را معامله‌پذیر می‌دانند؛ خود می‌دهند و سود می‌گیرند.

۱-۴-۵- زیستن با «خود» مجازی به جای «خود»

حقیقی: خود مجازی یا خود عاریتی این است که انسان از عناصری که او را تشکیل می‌دهد، چشم‌پوشد و امکانات و استعدادهای خود را نادیده بگیرد و یک پدیده مصنوعی را خود قرار دهد. این پدیده مصنوعی را «خود مجازی» می‌نامیم.

۱-۴-۶- بی‌توجهی به قدرت‌ها و امتیازات خود:

انسان صاحب قدرت‌ها و امتیازات بسیاری است و باعظمت‌تر از آن چهره‌های محدودی است که قالب‌گیری‌های محیط و تاریخ و تمایلات آن را می‌سازند. اگر انسان از عهده مدیریت امتیازات وجودی خود برنیاید،

حیات، نخست باید از فعالیت‌های عقل سلیم بهره‌برداری کند که با وجدان پاک و دریافت‌های فطری آدمی هماهنگ است و دوم، اراده و عزم جدی داشته باشد تا بتواند از فعالیت‌های عقلانی بهره‌بردار که تفسیرکننده هدف‌های زندگی است.

همچنین حیات معقول دو چهره مهم جهان هستی را عیان می‌سازد: نخست، چهره عینی و مادی جهان است؛ این چهره همان نموده‌ها و روابط و ابعادی است که با اشکالی از کمیت‌ها و کیفیت‌ها برای حواس و ذهن مطرح می‌شوند و هر کدام از علوم درصدد توصیف و تحقیق در قلمرو خاصی از آن‌اند. جهانی که خداوند آن را به حق آفریده و لازم است انسان‌ها آن را بشناسند و در مسیر رشد خود از آن بهره‌برند. دیگری، واقعیت برین جهان است که نمودی از «عالم امر» است و نسبت آن با جهان مادی همانند نسبت روح با کالبد مادی است (جعفری، ۱۳۶۰: ۲۰). واقعیت «امر» تعینی از مشیت الهی است که به ذات خداوند فیاض مربوط می‌شود. جهان با این چهره در برابر خداوند به‌عنوان موجود مستقل مطرح نیست تا مسئله ارتباط آن با خدا مطرح شود. جهان طبیعی نمودی عینی از آن واقعیت برین است که جوهر یا عامل تکامل برین امر در آن سرازیر می‌شود.

۱-۴-۱ از خودبیگانگی

آدمی ممکن است به جای اینکه گام در مسیر حیات معقول بردارد، خود یا بعضی از عناصر خود را از دست بدهد و از خودبیگانه شود. علامه با توجه به این مسئله، از خودبیگانگی را بر دو نوع اساسی استوار می‌سازد: (۱) از خودبیگانگی منفی؛ (۲) از خودبیگانگی مثبت (جعفری، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۱۲).

علامه از خودبیگانگی منفی را عبارت از نبود خود یا بعضی از عناصر خود می‌داند که موجب شکست آدمی در زندگی می‌شود (همان: ۱۱۳). ایشان با توجه به کیفیت و عوامل، شش معنای عمده برای این نوع از خودبیگانگی قائل‌اند:

۱-۴-۱- جهل و ناآشنایی با خود: این امر حاصل

به این نوع از خودبیگانگی دچار خواهد شد.

اما علامه به نوع دیگری از از خودبیگانگی نیز قائل است که از آن به «از خودبیگانگی مثبت» یاد می‌کنند که «خود» در مسیر تحولات منطقی خویش فرا می‌گیرد (همان: ۱۲۴). این تحولات با نظر به سمت و مقصد بر دو قسم اساسی تقسیم می‌شوند:

۱-۴-۷- سمت و مقصد طبیعی: در این نوع از خودبیگانگی یک جریان طبیعی جبری وجود دارد که از منطقتی ارزش‌های مثبت و منفی بر کنار است؛ زیرا هم خود اصل تحول یک پدیده جبری است و هم به وجود آمدن خود جدید به دلیل ورود انسان در قلمرو معلومات و رویدادهای تازه. قرارگرفتن انسان در چنین مجرای تحول، حیات طبیعی است که به جریان افتاده است و راه منطقی زندگی را سیر می‌کند. اگر آدمی، تنها با این منطق زندگی در تغییر مداوم به حیات خود ادامه دهد و بالاترین امتیازات را هم به دست آورد، وارد منطقتی ارزش‌ها نشده است؛ زیرا ارزش‌های انسانی باید از آزادی شخصیت سرچشمه بگیرد.

۱-۴-۸- از خودبیگانگی در گذرگاه تکامل: این معنای از خودبیگانگی نیز بر اصل تحول و دگرگونی مبتنی است و تفاوت آن با نوع نخست در این است که تجدد خودها یکی پس از دیگری در این نوع با یک کوشش درونی همراه است که هدفش تکامل خود جدید است و در درون آدمی ظهور می‌کند. به اجمال می‌توان گفت «کوشش برای به دست آوردن خود تکامل‌یافته‌تر با بهره‌برداری از آزادی». در واقع در این نوع از خودبیگانگی، بیگانگی از خود گذشته وجود دارد که از صحنه هستی بیرون شده است و انسان پیوسته در مسیر تکامل خود، خودهای قبلی را بیرون می‌اندازد و خود جدیدی را جایگزین می‌کند. از نظر علامه، مجرای تحولات خودهای تکامل‌یافته ختم نمی‌شود مگر با ورود به لقاء اله.

۱-۴-۹- اما علامه معتقدند انسان باید بکوشد با شناخت خود یا درک عناصر و سرمایه‌های خود، از

خودبیگانگی رهایی یابد؛ زیرا پس از این شناخت است که تشنگی خود به هدف عالی حیات را درک و پس از آن، تحقیق جدی در هدف حیات را شروع می‌کند و می‌فهمد این هدف جز به فعلیت رساندن همه استعدادها و امکانات در راه وصول به جاذبه عظمت الهی نیست. او در این مرحله درک می‌کند با چنین خودی نمی‌توان شوخی کرد و این خود را نمی‌توان تسلیم قوانین ناآگاه طبیعت کرد. در این مرحله است که آدمی به خوبی می‌فهمد در جهان هستی یک چیز جدی وجود دارد، آن هم خود او است؛ زیرا این خود وابسته مشیت الهی است که فوق همه امور جدی و به وجود آورنده آنها است.

۲- انسان از نگاه فروم

انسان و شناخت او نیز محور اصلی اندیشه‌های فروم محسوب می‌شود. او نیز یافتن تعریف رضایت‌بخشی برای نهاد آدمی را دشوار می‌داند؛ زیرا اگر فرض کنیم چیز معینی جوهر انسان را تشکیل می‌دهد، مجبور می‌شویم موضعی غیر تکاملی و غیر تاریخی در نظر بگیریم که مفهوم ضمنی آن این است «از آغاز پیدایش آدمی، تا کنون هیچ‌گونه تغییر اساسی در او پدید نیامده است» (فروم، ۱۳۷۵: ۱۴۰)؛ در حالی که چنین نظریه‌ای، با تفاوت عظیم میان پیشینیان تکامل نیافته و انسان متمدنی که در طول چهار یا شش هزار سال گذشته پا به عرصه ظهور نهاده است، مطابقت نمی‌کند. از سوی دیگر، چنانچه نظریه تکامل را بپذیریم و اعتقاد بیابیم آدمی همواره در حال تحول و دگرگونی است، برای نهاد یا جوهر آدمی چه محتوایی باقی می‌ماند؟

فروم برای اینکه بتواند آدمی را تعریف کند، به جای توسل به مفهوم جوهر به تعریف براساس تناقض موجود در او می‌پردازد و این تناقض را جزء جدانشدنی وجود آدمی محسوب می‌کند. این تناقض را در دو دسته از حقایق نشان می‌دهد: ۱) انسان، حیوان است و با این حال، ساختمان غریزی او در قیاس با سایر حیوانات ناقص و

توانایی‌های خویش واقف است و پایان کارش را می‌داند؛ مرگ. انسان هرگز از فکر و مغز خود رهایی ندارد، ولو خود بخوهد و مادام که زنده است، تابع جسم خویش است؛ زیرا جسمش می‌خواهد که زنده بماند (همان: ۵۵). فروم ادعا می‌کند این آگاهی، حاصل خوردن میوه ممنوعه در بهشت است. حالت اولیه انسان قبل از خوردن میوه ممنوعه، حاکی از ماهیت حیوانی اوست. انسان همانند دیگر مخلوقات از خواسته‌های غریز خود تبعیت می‌کند و می‌خورد و می‌نوشد. چنین به نظر می‌رسد که از نظر فروم انسان اساساً در بهشت یک حیوان است (Pacquing, 2014: 79). او صاحب هیچ خردی نیست تا خود و محیط پیرامونش را بشناسد؛ حتی نمی‌داند خود در اصل انسان است، بلکه خود را مخلوقی در میان مخلوقات بی‌شمار خداوند می‌داند که تنها بر غریزه صیانت ذات خود متکی است.

با این حال، زمانی که آدم و حوا برای نخستین بار میوه ممنوعه را می‌خورند، از خود آگاه می‌شوند. انسان اینک صاحب عقل و خرد می‌شود و عقلانیت او را بر دیگر مخلوقات برتری می‌نهد. اینجا است که تاریخ شروع می‌شود. او در گریز از آزادی ادعا می‌کند «تمایلات بسیار زیبا و نیز مشمئزکننده آدمی بخشی از ماهیت پیچیده و فیزیولوژیک انسان نیست ... درحقیقت خود انسان مهم‌ترین مخلوق تلاش‌های بشری است که به این تاریخ می‌گوییم» (فروم، ۱۳۶۳: ۱۸). بدین ترتیب، انسان «ارتباط خود را با طبیعتی که او را بخشی از خاک قبیله خود قرار داده بود» (Fromm, 1999: 160) قطع می‌کند؛ زیرا برای نخستین بار به فردیت خود دست می‌یابد و می‌کوشد با خود کنار بیاید. فروم خاطر نشان می‌سازد که تبعیت نکردن انسان از فرمان خداوند، محتوایی رهایی‌بخش دارد؛ زیرا این امکان را به او داد تا خود را از چنگال محیط بهشتی رها سازد. او تصدیق می‌کند این عمل تبعیت نکردن از خدا، عمل فردیت خود انسان است. لحظه خوردن میوه ممنوعه لحظه پیدایش آدمی است. حقیقت انسان آنگونه که او را

برای تضمین بقای او کافی نیست؛ مگر آنکه برای ارضای نیازهای مادی خویش وسایلی را تولید کند و به توسعه زبان و ابزار پردازد. آدمی چون سایر حیوانات دارای هوشی است که او را قادر می‌سازد از فرایند تفکر برای حصول مقاصد بی‌واسطه و عملی خویش سود جوید.

با وجود این، انسان با حیوان تفاوت دارد و نخستین عنصری که او را از حیوان متمایز می‌سازد، نبود نسبی قوانین غریزی در روند هماهنگی و انطباق با محیط زندگی است. هرچه وسیله غریزی و ثابت جانور ناکامل‌تر باشد، توانایی یادگیری او بیشتر می‌شود. پس «انسان در روند تکامل، زمانی پدیدار شد که هماهنگی غریزی به حداقل رسید» (فروم، ۵۴: ۱۳۶۱)؛ ولی ظهور انسان با خصیصه خاصی همراه است و آن آگاهی انسان است. از نظر فروم، آدمی از خود، از گذشته و آینده خود، یعنی مرگ، و از ناتوانی خویش آگاه است. می‌داند دیگران، دیگران‌اند، خواه دوست خواه دشمن و با این آگاهی بر تمامی حیات تفوق می‌یابد. آدمی در طبیعت و تاریخ، تابع فرامین و حوادث طبیعت است؛ با این حال، بر طبیعت تفوق می‌یابد؛ زیرا فاقد آن ناآگاهی است که حیوان را جزئی از طبیعت و با آن یکی می‌سازد. آدمی با چنین تضادهای وحشت‌زایی روبه‌رو است، در طبیعت زندانی است، اما در اندیشه آزاد است، جزئی از طبیعت است، اما استثنای طبیعت است و جای مشخصی ندارد

آگاهی از خود، خرد و تفکر، توازنی که خصوصیت هستی حیوان است، به هم زده و انسان را به موجودی خارق‌العاده در کائنات تبدیل کرده است. آدمی جزئی از طبیعت بوده و تابع قوانین طبیعی خویش است که به تغییر آنها قادر نیست؛ ولی از طبیعت فراتر رفته است، با اینکه جزئی از طبیعت است؛ اما از آن جدا افتاده و بی‌خانمان است و در عین حال، به خانه‌ای که با سایر موجودات مشترک است، پایبند شده است. در زمان و مکان تصادفی به این جهان، افکنده و به‌طور تصادفی از آن رانده شده است. با آگاهی از وجود خود، به محدودیت‌ها و

انسانیت در درون خویش به توازنی تازه دست یابد. هدف نوین، یعنی انسان‌شدن و به این ترتیب، یافتن توازن از دست‌رفته در مفاهیم و نمودهای متفاوتی بیان شده است. تعیین‌کننده این مفاهیم تا حدود زیادی به طرز تفکر و شیوه زندگی و ساخت اجتماعی - سیاسی - اقتصادی هریک از فرهنگ‌ها وابسته است؛ اما با وجود این تفاوت‌ها، هدف همه آنها یکی است؛ حل مسئله هستی آدمی با دادن پاسخی درست به پرسشی که زندگی مطرح می‌کند، حل مسئله کاملاً انسان‌شدن و به این ترتیب خلاصی از وحشت جدایی. حال انسان مختار است یکی از این دو امکان را برگزیند: سیر قهقرایی یا پیشتازی. او می‌تواند به راه حل کهن و دردمندانه بازگردد یا اینکه به پیش رود و انسانیت خود را بسازد.

اما انسان برای ساختن انسانیت خود، باید قادر باشد بگوید «کسی باش که هستی، هرگز چیزی جز خودت نباش» (Feldstein, 2009: 170). رهایی از بهشت مستلزم باری با مسئولیت عظیم بر دوش انسان است. او اینک تنها است و چیزی جز خودش برای خودش باقی نمانده است. فروم می‌گوید:

آگاهی از جدایی مبنای طبیعی و آگاهی از اینکه جزئی جدا افتاده در جهان بی‌نظم شده‌ای، به جنون منجر می‌شود "شخص دیوانه کسی است که جایگاه خود را در جهان ساختارمند از دست داده است؛ جهانی که آن را با دیگران سهیم است و در آن می‌تواند به خود جهت ببخشد" (Fromm, 2013: 2).

برای اجتناب از این جنون لازم است او به خود معنایی بدهد. لازم است با جهانی ارتباط داشته باشد و به آن متعلق، تا بتواند در آن با دیگران در ارتباط باشد. او نیاز دارد با تلاش برای ایجاد جهانی بهتر، از خود فراتر رود. او باید این تصمیم را با اتکای به خود بگیرد؛ زیرا مسئولیت آن بر عهده خود او است و با این عمل، منحصر به فرد بودن خود را تجربه می‌کند. او باید رشد کند و بلوغ یابد، اینک نه در بهشت خدا، با خلق تاریخ

می‌شناسیم، «کسی که شبیه به خداست، خیر و شر را می‌شناسد و توانایی انتخاب میان آنها را دارد» (Fromm, 1966: 53). انسان اینک نه تنها از خود، از خلق مجدد و به کمال رساندن خود نیز آگاه است. او اینک در مقام موجودی آگاه، محیط پیرامون خود را برای انسان‌تر شدن تغییر می‌دهد؛ اما عمل تبعیت نکردن باعث ایجاد شکافی وجودی در انسان می‌شود؛ یعنی «تناقض میان انسان در مقام حیوانی که در طبیعت است و انسان به مثابه تنها شیء در طبیعت که از خود، آگاه است» (Ibid: 75).

این شکاف وجودی این مشکل را به وجود می‌آورد که انسان نمی‌داند با آزادی خود چه باید بکند. او می‌خواهد ایمن، وابسته و متعلق به کسی باشد تا از او قدرت بگیرد. او می‌خواهد هویت خود را بازیابد. او مجبور است خود را با جست‌وجوی راههایی برای ارتباط دوباره با طبیعت بازشناسد. فروم در این باره می‌گوید:

در ابتدای تاریخ انسان، آدمی اگرچه از وحدت اولیه با محیط گسسته است، باز هم به این پیوند اولیه متصل است. او امنیت خود را در بازگشت به عقب می‌یابد یا این پیوندهای اولیه را حفظ می‌کند. او هنوز احساس می‌کند با جهان حیوانات یکی است و می‌کوشد با ماندن در جهان طبیعی، وحدت را بازیابد» (Fromm, 1957: 50).

۲-۱- تعالی

حال انسان برای غلبه بر این تعارض چه باید بکند؟ فروم برای حل این مسئله دو راه حل پیشنهاد می‌دهد: نخست اینکه آدمی برای دستیابی به وحدت و گریز از وحشت و تنهایی می‌تواند به جایی بازگردد که از آن آمده است؛ یعنی به طبیعت، به حیات حیوانی خویش یا نزد نیاکان خویش. فروم این راهکار را پاسخ «قهقرایی» می‌نامد (فروم، ۱۳۷۵: ۱۴۴). انسان می‌تواند بکوشد از شر آنچه او را انسان می‌سازد و در عین حال شکنجه‌اش می‌دهد، یعنی عقل و آگاهی از نفس خویش خلاص شود. اما انسان می‌تواند پیشتاز باشد؛ یعنی نه با توسل به بازگشت، بلکه با پرورش تمامی نیروهای انسانی و

خودمان. هدف زندگی این است که آن را عیناً زندگی کنیم، کاملاً آن را بر عهده بگیریم و کاملاً از آن آگاه باشیم (فروم، ۱۳۶۰: ۲۰۴).

شخصی که استقلال فردی خود را تجربه می‌کند به استقلال کامل و معنای دقیقی از خود دست می‌یابد. این امر به این علت است که رشد تکاملی او گامی «برای شبیه به خدا شدن است، او می‌تواند شبیه خدا شود، آنگونه که بود. در واقع، نظریه تقلید برای شبیه خدا شدن نیازمند این مقدمه است که انسان از روی تصویر خدا ساخته شده باشد» (Fromm, 1966: 53). فرایند تحقق فردیت خود از طریق شبیه خدا شدن حاکی از آن است که انسان می‌خواهد از ماهیت حیوانی خود فراتر رود. او انسانی خودمختار می‌شود که از خود و جهانی که جزئی از آن است، فراتر می‌رود و آنها را ادراک می‌کند. تاریخ اینک خانه اوست. تاریخ از نو ساختن مستمر فرایندهای اجتماعی است که برای اختیار فردی او در نظر گرفته شده‌اند.

از نظر فروم، خداوند در تاریخ انسان دخالت نمی‌کند؛ بلکه مسیر استقلال آدمی را در قالب سه عمل برای او هموار می‌سازد: ۱) به انسان هدف معنوی جدیدی را نشان می‌دهد؛ ۲) شقوق مختلفی که انسان باید انتخاب کند، به او نشان می‌دهد؛ ۳) موارد انحراف انسان از مسیر نجات را از او بازخواست می‌کند. تنها این وظیفه برای آدمی باقی می‌ماند که با عمل، به راه نجات بیاید و به هماهنگی جدیدی دست یابد (Fromm, 1992: 205). بر اساس این، انسان به ذات کامل و واقعی خود تحقق می‌بخشد؛ یعنی قابلیت برای عشق‌ورزیدن، تفکر و عدالت.

۲-۲- از خودبیگانگی

از نظر فروم، فرد باید ماهیت خود را خود بیافریند؛ اما ذات واقعی انسان می‌تواند در جهان مدرن بر اثر حوادثی عریان شود. انسان به‌مثابه نظام گشوده‌ای با توانایی ایجاد تحول و انقلاب در خود است، محدودیتی برای او وجود ندارد، اما ماهیت او از پیوند خون و کثافت به وجود آمده است. به اعتقاد فروم، انسان زمانی سقوط می‌کند که از

خویش در مقام موجودی آزاد و عاقل. او باید قابلیت خود را در تاریخ آشکار سازد. از نظر فروم، ظهور انسان در تاریخ، به‌واقع، سازگاری او با طبیعت و تصدیق اراده آزاد رو به پیشرفت، عقل و عشق در میان انسان‌ها است. این تاریخ، تاریخ رشد انسان به سوی انسانیت خود است، به سوی گسترش توانایی‌های خاص انسانی چون عقل و عشق. با توجه به اینکه انسان مجهز به عقل و آزادی است، باید در تاریخ به پیش رود. تنها در تاریخ است که او می‌تواند فردیت کامل خود را آزاد سازد. انسان در مسیر تاریخ دگرگون می‌شود، خود را به ظهور می‌رساند و تغییر می‌دهد. «او محصول تاریخ است و چون تاریخش را می‌سازد، پس محصول خویشتن است» (فروم، ۱۳۵۷: ۳۵). تاریخ فرایندی است که در آن انسان قوای خود را به فعلیت و خود را به ظهور می‌رساند. او باید دوگانگی وجودی خود را بپذیرد و به سوی آینده خود پیش رود. او نمی‌تواند و نخواهد توانست به جایگاه اولیه خود در بهشت بازگردد. انسان این توانایی را دارد تا از تاریخ خود نیز فراتر رود و توانایی حرکت و تحقق کامل بخشیدن به خود در دستان او قرار دارد. این امر تنها در صورتی روی می‌دهد که انسان معنای نیرومندی از خود داشته و بر اعمال و افکار و احساسات خود کنترل داشته باشد. او به دنبال توانایی برای خودآگاهی، واقع‌گرایی و عقلانیت است. خودآگاهی زمانی خود را محقق می‌سازد که حیات انسان متعلق به خود او باشد، اعمال او در راستای تکامل او صورت گیرد و افکار و احساسات او از خود او ساطع شود. وحدت مختل شده میان او و طبیعت مستلزم کشمکش برای دستیابی به هدف انسانیت بهتر است. فروم در جامعه سالم می‌گوید:

سلامت ذهنی در معنای انسانی آن با توانایی عشق‌ورزیدن و خلق کردن توصیف می‌شود، با خروج از پیوندهای بسته با خانواده، طبیعت و با معنایی از هویت مبتنی بر تجربه مشخص از خود در مقام فاعل و عامل توانایی‌های خود، با درکی از واقعیت درونی و بیرونی

اجتماعی پذیرفته شدند، نظریاتی‌اند که از ایدئولوژی‌های افراد در رأس امور گرفته شده‌اند. این ایدئولوژی‌ها سبب می‌شوند ذاتی کلی برای انسان تعریف شود که با شناخت تجربی به دست می‌آیند. بر اساس این، هر انسانی نمادی از این ذات کلی است. این در حالی است که از نظر فروم، هر انسانی از عقل و آزادی بهره‌مند است و باید مسئولیت انسان‌شدن خود را برعهده بگیرد. او باید به پیش رود و ماهیت حقیقی و انسانی خود را بسازد. او باید خود را از تبعیت بت‌ها، بردگی اربابان قدرتمند، به سطح آزادی فردی برساند؛ بنابراین، هدف عمل آدمی آزادسازی خود از قیودی است که او را به گذشته، به آینده، به خاندان و در کل به بت‌ها پیوند می‌زند.

۳- تحلیل و بررسی

میان نظر علامه جعفری از معنای زندگی و تعالی آن با فروم شباهت‌هایی است و به نظر می‌رسد علامه عناصری را از او اخذ کرده است. در این قسمت تلاش شده است براساس مطالب گفته‌شده، این عناصر نشان داده شوند. علامه معتقد است ترسیم نظریه‌ای درباره معنای زندگی مستلزم توجه به روانشناسی است؛ بنابراین، مهم‌ترین بهره علامه از فروم باید در ابعاد روانشناختی نظریه فروم جستجو شود.

در نظر علامه، حیات انسان زمانی معنادار می‌شود که از حدود و مرزهای زیست طبیعی فراتر رود و رو به سوی تعالی آورد. فقط در این صورت است که حیات انسان می‌تواند معنادار شود. با توجه به اینکه فروم نیز کم‌وبیش به چنین فرضی قائل است، می‌کوشد هم ظرفیت انسان را برای تعالی نشان دهد و هم مسیر آن را تا حدودی ترسیم کند. علامه جعفری از این جنبه تفکر فروم تأثیر پذیرفته است یا دست‌کم به‌منزله شاهدی تجربی بر این ادعای خود آورده است که حیات معنادار فقط در صورتی ممکن است که آدمی رو به سوی تعالی و بی‌نهایت داشته باشد. همچنین علامه همانند فروم انسان

خویش، بیگانه و در برابر قدرت، تسلیم و بر ضد خویش شود. خودستیزی زمانی روی می‌دهد که شخص نیروهای خارج از خود را پرستش کند. در محور اندیشه فروم این باور بت‌پرستی قرار دارد؛ بیگانگی از احساسات و خصایص ذاتی با پرستش خدایان بیگانه (Durkin, 51: 2014). بت‌پرستی که باعث بیگانگی انسان می‌شود مستلزم این است که توانایی‌ها و استعدادها فرد به شیئی خارجی انتقال یابد و از فرد جدا شود، این عمل بدان معنا است که انسان برای ارتباط با توانایی‌های منفک شده از او، به پرستش شیئی خارجی روی آورد و در نتیجه، آزادی و استقلال از او سلب می‌شود. فروم می‌گوید وقتی کسی عشق و توانایی خود را به کسی یا چیزی غیر از خود معطوف می‌کند، دچار از خودبیگانگی می‌شود که او آن را «واگذاری» (Transference) می‌نامد (fromm, 1999: 24). واگذاری زمانی روی می‌دهد که انسان می‌کوشد از درد و رنج دوری کند؛ از این رو، امور بیرونی را به بت‌هایی برای خود تبدیل می‌کند تا او را از این درد و رنج رها سازند. پس خصایص انسانی خود چون عشق و اندیشه را به آن بت معطوف می‌کند.

اما از خودبیگانگی فقط حاصل این امور نیست، بلکه از نظر فروم، فشار ساختارهای اجتماعی چون دین، آداب و رسوم و سیاست و تعلیم و تربیت نیز انسان را از خود دور می‌سازند. فروم بر این باور است که این ساختارها فقط اجازه انجام اموری را به فرد می‌دهند که از او خواسته می‌شود؛ در نتیجه، اجتماع انسان، خواسته‌های او را محدود می‌کند. از نظر فروم، فیلترهای اجتماعی پذیرفتنی نیستند؛ زیرا با فشار باعث ایجاد شخصیتی می‌شوند که در توافق با ساختارهای اجتماعی باشد و در واقع فرد با عوامل اجتماعی کنترل می‌شود. فروم می‌گوید «عقل سلیم، محدودیت‌های شرایط و آنچه حالت طبیعی نامیده می‌شود، تجلیات نظری تثبیت بت‌ها و باور به توهمات و ایدئولوژی‌ها هستند» (Funk, 2013: 23). باورها یا اموری که به‌منزله جریان امور فعالیت‌های

نگاه خوشبینانه او در نقد نگاه فرویدی بهره‌های فراوان برده است. تحلیل‌های روانکاوانه فروم و توفیق او در راه یافتن به ژرفنای انسان، چیزی است که علامه، به گواه آثارش، در کل فعالیت علمی خویش به غایت بدان علاقمند بود.

همچنین، از منظری متفاوت، برای هردو برخلاف اگزیستانسیالیست‌هایی مثل سارتر، مهم‌تر از رنج انسان، کمال‌نیافتگی و نابالغی محل بحث است. هر دو متفکر کمال و تعالی انسان را در سلوکی می‌جویند که از آن به سلوک معنوی (spiritual conduct) تعبیر می‌شود. در این سلوک معنوی، دین امری است لازم و ضروری؛ هرچند دربارهٔ تقدس دین، دیدگاه این دو متفکر دارای تفاوت‌هایی است. دغدغه‌مندی واقعی فروم نسبت به تعالی انسان چیزی است که در نزد تعداد کمی از متفکران مغرب زمین مشاهده می‌شود و این امر برای علامه جعفری بسیار جالب توجه است. این عامل، در کنار رویکرد دینی فروم، یا دست‌کم استفاده از مفاهیم دینی و تأکید او بر کارکرد دین، اقبال علامه به فروم را دوچندان کرده است.

هر دو متفکر بر مقولهٔ خودفرمانروایی و استقلال (autonomy) نیز بسیار تأکید کرده‌اند. مهم‌ترین مشخصهٔ انسان تعالی‌یافته، خودفرمانروایی است؛ البته تأکید فروم بر این امر بیش از علامه است؛ دلیل آن هم این است که تأکید بیش از حد بر خودفرمانروایی با مفهوم عبودیت، اصطکاک پیدا خواهد کرد.

چندبعدی بودن خود فروم و توجه او به ابعاد مختلف انسان چیزی است که در کمتر متفکری یافت می‌شود و این دقیقاً خصوصیتی است که در علامه جعفری هم وجود دارد که عامل دیگری برای همدلی میان آنهاست؛ چون از نظر جعفری، حیات معنادار حیاتی است که در آن انسان در ابعاد مختلف تعالی و کمال می‌یابد.

اما همهٔ این همدلی و شباهت‌ها را باید با عطف‌نظر به این حقیقت مهم در نظر داشت که به لحاظ مبانی

را فاقد ذات مشخص می‌داند و بر این باور است که انسان باید استعدادها و توانایی‌های خویش را به فعلیت تبدیل کند و از این نظر نباید از اجتماع و دیگران تأثیر بگیرد. انسان موظف است با تکیه بر خود از «خود» طبیعی فراتر برود و خود را به سطح «خود عالی» برساند و در این بین باید از توانایی‌های خود چون اختیار، آزادی و عقل و ... بهره ببرد. این عقیده که انسان ذات مشخص ندارد، عقیده‌ای است اگزیستانسیالیستی که در سنت اسلامی کسی چنین سخنی نگفته است؛ بنابراین، به نظر می‌رسد علامه آن را از فروم وام گرفته باشد.

انسان نباید خود را محصور در طبیعت و قانون صیانت ذات آن کند. نگاهی به نظریهٔ انسان‌شناختی فروم نیز حاکی از این امر است. عمده محتوای فکری فروم باورنداشتن به این امر است که شخصیت انسان با نیروهای زیست‌شناختی (دارای ماهیت غریزی) شکل داده شده است و به صورت انعطاف‌پذیری از سوی این نیروها هدایت می‌شود. فروم همچنین در مخالفت با فروید، عامل جنسی را به عنوان نیروی شکل‌دهندهٔ اصلی رفتار بهنجار یا روان‌رنجور محسوب نمی‌کند؛ بلکه شخصیت انسان با تلاش او برای تعالی بخشیدن به خود و فرارفتن از ماهیت حیوانی شکل می‌گیرد. انسان برای شکل‌دادن به ماهیت خود آزاد است؛ اما به این معنا که همواره بهترین را انتخاب کند و با استفاده از عقل و عشق به هدف انسانیت خود دست یابد. هدف فروم، ایجاد نظریه‌ای دربارهٔ علائق مختلف انسانی بود که از شرایط وجودی انسان حاصل می‌شوند. با این باور که فرد ماهیت خود را خود می‌آفریند. علامه جعفری در جای‌جای آثار خویش، از انسان‌شناسی‌های بدبینانه، نظیر انسان‌شناسی هابزی و فرویدی به شدت انتقاد می‌کند. به نظر می‌رسد در نقد انسان‌شناسی فرویدی از فروم بهره گرفته که مانعی جدی در مقابل دفاع از معناداری زندگی است. فروم، با تعلق به مکتب روانشناسی رشد در جرگهٔ مخالفان فروید قرار می‌گیرد. فروم نگاهی خوشبینانه به انسان دارد و علامه از

الهیاتی میان این دو تفاوت اساسی وجود دارد. فروم بیشتر به کارکرد و نقش دین توجه دارد و اشارات او به دین و مفاهیم دینی بیشتر از این منظر است؛ ولی برای علامه جعفری خاستگاه ماورایی دین و تقدس آن، اصلی اساسی است. این تفاوت باعث می‌شود در نظر فروم، انسان در نهایت به طور کامل روی پای خویش بایستد؛ ولی در نظر علامه انسان در نهایت امر باید بر خداوند تکیه کند و به تعالی و کمال نهایی خود دست یابد که در ارتباط با خدا شکل می‌گیرد. علامه جعفری هدف از وجود انسان را «به ثمر رسیدن دانه عنایت الهی که در وجود او کاشته شده است» می‌داند و بر این باور است به ثمر رسیدن این دانه «با ورود در ابدیت و حوزه لقاءالله و رضوان‌الله که آفریننده هستی به انسان وعده داده است» تحقق می‌پذیرد (جعفری، ۱۳۸۰: ۸۲). بنابراین نظر علامه درباره نقش خداوند در شکل‌گیری انسان حقیقی با دیدگاه فروم متفاوت است؛ فروم خدا را چندان در تاریخ انسان موثر نمی‌داند و خود انسان را مسئول سرشت نهایی خود قلمداد می‌کند.

همچنین برای پاسخ به مسئله مطرح‌شده در آغاز مقاله، ذکر چند نکته لازم است. نخست اینکه، بحث ما نشان داد انسان‌شناسی اریک فروم، برخلاف تصور عمومی از روانکاو اگزستانسیالیست و سکولار، از جنبه‌های معنوی و ناظر به تعالی انسان غفلت نکرده است. یکی از پیش‌دروزی‌های رایج درباره انسان‌شناسی‌های قرن بیستم، به‌خصوص انسان‌شناسی‌های آمیخته با روانکاوای یا دارای بسترهای روانکاوانه، انتساب نوعی لذت‌گرایی حسی به آنها است. دوم اینکه توجه فروم به ساحت ناهشیار انسان، فهم علامه محمدتقی جعفری را از چیستی انسان، که بر متونی همچون مثنوی و نهج‌البلاغه استوار است، با بیانی فهم‌پذیر برای عامه، منتقل می‌کند. سوم اینکه، به تعبیری انسان‌شناسی علامه جعفری در جایی که انسان‌شناسی اریک فروم تسلیم مرزهای حیات می‌شود و در قلمروهایی همچون بی‌معنایی زندگی یا از خودبیگانگی و

نظیر آن می‌کوشد منحصرأ با رویکرد مدرنیستی برآمده از روشنگری داوری بکند، افقی نو می‌گشاید و نشان می‌دهد میراث فرهنگی ما می‌تواند پاسخ‌هایی از جنس دیگر فراهم آورد. این رویکرد علامه جعفری یکی از رویکردهایی است در مقابل رویکردهای متنوع بسیاری که متفکران ایرانی در مقابل علوم انسانی جدید غربی در پیش گرفته‌اند. وجه تمایز رویکرد علامه، همانا حس ظن پیشینه و تمایل به بیشترین میزان گفتگو و مطابقت است. به بیان ساده‌تر، انسان‌شناسی تطبیقی محمدتقی جعفری بیش از آنکه بر وجوه افتراق (که جدایی‌آفرین و سوتفاهم‌زا هستند) تأکید بکند، بیشتر بر وجوه تشابه و هم‌سخنی‌ها تأکید می‌ورزد و در عین حال، بر ابعاد غنی انسان‌شناسی اسلامی، طبق قرائت خود از آن، نیز تأکید می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمدتقی جعفری در بیان تفاوت میان ماشینی و انسان فقط به پدیده حیات اکتفا نمی‌کند؛ زیرا این امکان وجود دارد که با استفاده از تعدادی اصطلاحات مبهم و کلمات خوشایند، حیات را به مثابه محصول ماشینی معرفی کرد؛ بلکه او بر این باور است که اگر با دقت در موجودیت آدمی نظر شود، درک می‌شود وجود حیات در این موجود باعث ایجاد صدها خصیصه مختص به او شده است. او ۹۵۰ خصیصه خاص برای انسان برمی‌شمارد؛ از جمله: ۱- انسان دارای من است؛ ۲- انسان آگاهی به من دارد؛ ۳- تقویت اراده؛ ۴- انکار خود؛ ۵- خودکم‌بینی؛ ۶- اندیشه تحلیلی و ترکیبی. ایشان در جلد نخست تفسیر *نهج‌البلاغه* به ۲۴۰ مورد از این تمایزات اشاره کرده است. برای مطالعه بیشتر ببینید جعفری، تفسیری بر *نهج‌البلاغه*، جلد نخست، ۱۳۷۸، ۱۲-۱۴.

۲. علامه جعفری در آثار متعددی از جمله در جلد نخست *نهج‌البلاغه* (ص ۱۱۱) و *شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی* (۱۴۵-۴۶) به اصطلاحاتی اشاره می‌کند و

۱۲- -----، (۱۳۸۹)، تکاپوی اندیشه‌ها: مجموعه‌ای از مصاحبه‌ها و گفتگوهای شخصیت‌های خارجی، تهران، مؤسسه تدوین دفتر آثار علامه جعفری.

۱۳- -----، (۱۳۸۰)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهاردهم.

۱۴- فروم، اریک، (۱۳۵۷)، سیمای انسان راستین، ترجمه مجید کشاورز، تهران، نشر کارگر.

۱۵- -----، (۱۳۶۰)، جامعه سالم، ترجمه اکبر تبریزی، تهران، انتشارات کتابخانه بهجت.

۱۶- -----، (۱۳۶۱)، انسان برای خویشتن، ترجمه اکبر تبریزی، تهران، انتشارات کتابخانه بهجت، چاپ دوم.

۱۷- -----، (۱۳۶۳)، گریز از آزادی، ترجمه داود حسینی، تهران، انتشارات دلگشایی.

۱۸- -----، (۱۳۷۵)، دل آدمی و گرایش به خیر و شر، ترجمه گیتی خوشدل، تهران، نشر البرز، چاپ پنجم.

۱۹- نصری، عبدالله، (۱۳۷۸)، تکاپوگر اندیشه‌ها، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.

20- Durkin, Kieran, (2014), *The Radical Humanism of Erich Fromm*, Palgrave Macmillan.

21- Feldstein, Leonard, (2009), "Fromm's Genius was in hi Actual Presence" in *The Clinical Erich Fromm*, ed. Rainer Funk, New York, Rodopi Publishers.

22- Fromm, Erich, (1957), *The Art of Loving*, London, Thorson Publisher.

23- -----, (1966), *You Shall Be as Gods, A Radical Interpretation of the Old Testament and It's Traditions*, New York, holt.

24- -----, (1992), *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*, New York, Henry, holt.

25- -----, (1999), *On Human Being*, Ed. By Rainer Funk, New York, continuum.

26- -----, (2013), "My Own Concept of Man" in *Fromm Forum* <https://www.fromm->

آشنایی با آنها را برای شناخت پدیده «خود» ضروری می‌داند. این اصطلاحات عبارت‌اند از: حیات، جان، خود، من، روان، نفس، روح، شخصیت.

منابع

۱- امید و همکاران، (۱۳۸۹)، فرهنگ اصطلاحات تخصصی استاد محمدتقی جعفری، تبریز، انتشارات یاس نبی.

۲- جعفری، محمدتقی، (۱۳۶۰)، حیات معقول، تهران، انتشارات سیمای نور.

۳- -----، (۱۳۶۶)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین مولوی، ج دوم، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ یازدهم.

۴- -----، (۱۳۷۳)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین مولوی، ج یکم، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ دوازدهم.

۵- -----، (۱۳۸۷)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۶- -----، (۱۳۷۸)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج یکم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ هشتم.

۷- -----، (۱۳۷۹)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج هشتم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم.

۸- -----، (۱۳۷۹)، جبر و اختیار، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

۹- -----، (۱۳۸۴)، فلسفه و هدف زندگی، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ سوم.

۱۰- -----، (۱۳۸۶)، ایدئال زندگی و زندگی ایدئال، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ هفتم.

۱۱- -----، (۱۳۸۸)، آفرینش انسان، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ دوم.

gesellschaft.eu/images/pdf-Dateien/1977g-eng.pdf.

27- Funk, Rainer, (2013), *Forward to Revision of Psychoanalysis*, New York, Open Road

28- Pacquing, Ian Raymond B, (2014), *Philosophical Anthropology of Erich Fromm*, The Conscious and the Unconscious in Man, New York