

مجموعه تفکر دینی در دوره معاصر

(۱)

مارتین بوبر

نوشته

زُنالدِگِر گوراسمیت

ترجمه

دکتر سید مسعود سیف

سرشناسه	: اسمیت، رونالد گرگور، ۱۹۱۳-۱۹۶۸ م. Smith, Ronal Gregor
عنوان و پدیدآور	: مارتین بویر / نوشته رونالد گرگور اسمیت؛ ترجمه مسعود سیف
مشخصات نشر	: تهران: حقیقت، ۱۳۸۵
مشخصات ظاهری	: ۱۲۴ ص
فروست	: مجموعه تفکر دینی در دوره معاصر (۱)
شابک	: ۱۲۰۰۰ ریال 964-7040-88-1
یادداشت	: فیبا
یادداشت	: عنوان اصلی: Martin Buber, 1967
یادداشت	: کتابنامه
یادداشت	: نمایه
موضوع	: بویر، مارتین، ۱۸۷۸-۱۹۶۵ م. Buber, Martin
موضوع	: فیلسوفان آلمانی
شناسه افزوده	: سیف، مسعود، ۱۳۴۲-
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۸۵ الف ۵ / ب ۹۴ / ب ۳۱۹۹ B
رده‌بندی دیویی	: ۱۹۳
شماره کتابخانه ملی	: ۲۳۱۹۲-۸۵ م

مارتین بویر
Martin Buber
Ronald Gregor Smith

مجموعه تفکر دینی در دوره معاصر
نوشته: رونالد گرگور اسمیت
ترجمه: سید مسعود سیف
ناشر: انتشارات حقیقت؛ تهران، خیابان گاندی، خیابان نهم، پلاک ۲۴
صندوق پستی: تهران، ۳۳۵۷-۱۱۳۶۵
تلفن: ۸۸۷۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۸۷۹۱۶۵۲
تلفن مرکز پخش: ۵۵۶۳۳۱۵۱
Email: nashr_haghighat@Yahoo.com

چاپ اول: تابستان ۱۳۸۵
تعداد: ۳۰۰۰ نسخه
چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه
قیمت: ۱۲۰۰ تومان
شابک: ۹۶۴ - ۷۰۴۰ - ۸۸ - ۱ - ۱
ISBN: 964 - 7040 - 88 - 1

فهرست

۱	پیشگفتار.....
۳	زندگی.....
۷	سال‌های نخستین.....
۱۳	سال‌های دانشجویی.....
۱۷	تأثیرات.....
۲۱	فعالیت‌های دانشگاهی.....
۲۷	تفکر.....
۳۳	انسان با نظر به تمامیتش.....
۴۵	من و تو.....
۵۷	میان انسان و انسان.....
۶۵	بین البشر.....
۷۷	”تو“ سرمدی.....
۸۳	نسبت با مسیحیت.....

۸۷	متکلمان و فلاسفه
۹۵	مسیح
۱۰۱	تاریخ
۱۰۷	"عشق ورزیدن به تمام انسانها"
۱۱۱	یادداشتها
۱۱۷	فهرستها
۱۱۹	فهرست نام اشخاص
۱۲۱	فهرست نام اماکن، شهرها و کشورها
۱۲۳	فهرست نام کتابها و مقالات

پیشگفتار

هدف این بررسی کوتاه، معرفی مارتین بوبر به کسانی است که می‌خواهند او را بشناسند.

در تمام معرفی‌ها نکته‌ای غیرقابل پیش‌بینی وجود دارد: آیا اشخاص معرفی شده واقعاً یکدیگر را خواهند شناخت؟ آیا آنها با یکدیگر دوست خواهند شد که بتوانند در تفکرات و پرسش‌ها و سکوت‌های یکدیگر سهیم شوند؟

مخصوصاً درخصوص بوبر، مطلب کاملاً شخصی است. می‌توان او را انسانی نامید که در زمان ما به قلمرو شخصی می‌پردازد، در واقع یکی از اهداف این بررسی، روشن ساختن همین نکته است.

اثر معرف باید بتواند شگفتی‌ها را با یکدیگر روبه‌رو سازد. من برای رسیدن به این هدف سعی کرده‌ام بگذارم تا آنجا که ممکن است، خود بوبر سخن بگوید. او زمانی به من

گفت تصوّر می‌کند که هیچ کتابی نباید بیش از ۱۲۰ صفحه باشد. او به توصیۀ خودش پایبند نماند. در عین حال این درست است که بعضی از آثار او شامل مقالات و کتاب‌هایی کاملاً کوتاه است. اهمیت این اثر اکنون در زبان انگلیسی این است که خواننده را دعوت می‌کند که هرچه زودتر به آنچه خود بوبر گفته است نایل شود.

من سعی نکرده‌ام فهرستی از آثار او یا زندگی‌نامه‌اش را فراهم سازم. پاورقی‌ها راهنمایی کافی را در اختیار خواننده می‌گذارد تا به مواجهۀ مستقیم با بوبر رهنمون شود.

در اینجا باید از محبت استاد موریس جینسبرگ^۱، سردبیر مجله یهودی جامعه‌شناسی^۲ و دکتر موریس فردمن^۳ مدیر داخلی آن مجله، سپاسگزاری کنم که به من اجازه دادند از مقاله خودم "نظر مارتین بوبر در خصوص بین‌البشری بودن" که در شماره ژوئن ۱۹۶۶ آن مجله منتشر شد، استفاده کنم.

1. Morris Ginsberg

2. *The Jewish Journal of Sociology*

3. Maurice Freedman

۱

زندگی

عمر طولانی مارتین بوبر (۸ فوریه ۱۸۷۸ تا ۱۳ ژوئن ۱۹۶۵) در روزگاری سپری شد که تاریخ جهان دستخوش شدیدترین تغییرات و تحولات بود. جنگ‌های ویرانگر و نیز تحولات عظیم در تفکر و فن آوری باعث ایجاد وحشت و در عین حال موجب امکاناتی گردید که در بیان قدرت و نیروی آنها چندان مبالغه نشده است.

مارتین بوبر در این دوره زمانی بسیار سهم داشت. او در سنت یهودی اروپای مرکزی تربیت شد و آخرین مرحله جهان روشن‌گری را آن‌گونه که در شیوه‌های سنتی زندگی و تفکر یهودی رسوخ کرده بود، تجربه کرد. او در آلمان خشونت نظام ضد بشر نازی را تحمل کرد و ۲۷ سال آخر عمر خود را، از سال ۱۹۳۸ تا زمان وفاتش، در فلسطین گذراند که در سال ۱۹۴۸ به حکومت جدید اسرائیل تبدیل شد. بوبر بی آن که پیشینه یهودی خویش را کنار بگذارد، با تأیید و تصدیق کامل آن به تدریج به شخصیتی اروپایی بدل

شد. در واقع حتی می‌توان او را شخصیتی جهانی نامید، زیرا اندیشه‌هایش به طرز چشمگیری در بسیاری از قلمروهای گوناگون فکر و عمل اثر گذاشته است. می‌توان به‌عنوان نمونه‌ای از این تأثیر پر دامنه یاد آور شد که دبیرکل سازمان ملل متحد داگ هامرشولد^۱ حتی تا اندک زمانی قبل از آن‌که در سانحه هوایی درگذرد، مشتاق بود متن کتاب معروف من و تو بوبر را به سوئدی برگرداند.

از آنجا که میان زندگی واقعی مارتین بوبر، انتخاب‌ها و تصمیم‌های شخصی او، با اندیشه‌هایش رابطه نزدیکی وجود دارد، لازم است او را در نسبت با وضعیت متغیر جهانی که در آن زندگی می‌کرد، درک کنیم. فقط در صورتی می‌توان دست‌آوردهای خاص او و ماهیت تأثیر پابرجایش را ارزیابی کرد که تا حدودی آن وضعیت را تجسم و درک کنیم. زیرا بوبر هرگز از جهان، منزوی نبود و اندیشه‌های او در انزوای دانشگاهی ابداع نشده بود، بلکه او همواره به‌طور کامل خود را در قبال مسؤولیت‌های خود در جهان، متعهد می‌دانست. به‌دلیل همین جدیت، گنجینه آثاری از او پدید آمد که در اینجا ما سعی خواهیم کرد آنها را بررسی کنیم.

1. Dag Hammerskjold

سال‌های نخستین

مارتین بوبر در وین^۱ متولد شد، اما در سن سه سالگی به دلیل جدایی پدر و مادرش از یکدیگر، در لمبرگ^۲ در گالیسیا^۳ تحت سرپرستی پدر بزرگش قرار گرفت. پدر بزرگ وی سلیمان بوبر^۴ مرد برجسته‌ای بود. او تاجر و مزرعه‌دار و در عین حال یک محقق ربّی^۵ برجسته بود. نوّه جوان در خانه پدر بزرگ پیوند و هماهنگی سنت یهودی اصیل با روح آزادی‌بخش روشنگری یا هاسکالاه^۶ را تجربه کرد. به خصوص با فضای سالم زاهدانه آشنا شد و احترام عمیق به

1. Vienna

2. Lemberg

3. Galicia

4. Salomon Buber

۵. Rabbinic: اصطلاحی است عبری به معنای "یگانه بزرگ من" که عنوانی است مربوط به مناصب روحانی که مراجع یهودیت را با آن می‌خوانند - م.

6. Haskalah

یادگیری را آموخت، دو امری که چهارچوب کل زندگی او را تشکیل می‌داد. سنت یهود، تعلیم و تربیت یهودی، مطالعه کتاب مقدس و مطالعه متون رسمی عبری، چه مکتوب و چه مسموع، مبنایی ماندگار در زندگی او فراهم ساخت. بوبر در فصل تابستان در شهرهای کوچک ساداگورا^۱ و سزورت کُف^۲ زندگی می‌کرد که در آنجا با جوامع حسیدی^۳ آشنا شد، و ما به هنگام بیان اندیشه‌های بوبر، درباره آن جوامع بیشتر سخن خواهیم گفت. او در سن چهارده سالگی دوباره به نزد پدر که مجدداً ازدواج کرده بود بازگشت و در لمبرگ به مدرسه لهستانی زبان (آموزشگاه زبان لاتین و یونانی) رفت.

در مورد دوران کودکی بوبر، وقتی در مزرعه پدر بزرگش بود، داستانی نقل شده است که نه تنها می‌توان آن را تصویری، هرچند دور و مبهم، از آن زمان دانست، بلکه نشان‌دهنده استعداد های غنی او است که بعدها به شکوفایی رسید. بوبر آن داستان را در کتاب کوچکی که حاوی قطعاتی در خصوص

1. Sadagora

2. Czortkov

۳. Hasidism: از واژه عبری hasid به معنای زاهد است. یک جنبش عرفانی یهودی که در قرن هجدهم در هلند پدید آمد و در نیمه نخست قرن نوزدهم به اوج قدرت خود رسید و به موسیقی، ادبیات و فلسفه جامعه یهود شکل و صورت بخشید. تأکید این مکتب بر امکان ارتباط دائم با خداوند است - م.

زندگی نامه خود نوشت اوست و در سال ۱۹۶۱ به زبان آلمانی^(۱) منتشر شد، "اسب" می نامد. در اینجا من آن داستان را آن گونه که در میان انسان و انسان^۱ بوبر به سال ۱۹۴۷ انتشار یافته است، به قرائت خود عرضه می کنم:

وقتی یازده ساله بودم، تابستان را در مزرعه پدر بزرگ و مادر بزرگم می گذراندم. در آنجا هر وقت می توانستم، پنهان از دید دیگران، دزدکی به اصطبل می رفتم و به آرامی و مهربانی گردن اسب محبوبم را، که اسبی خاکستری و خال خال بود، نوازش می کردم. این کار برای من شوق و لذتی سرسری نبود بلکه رخدادی بزرگ، یقیناً صمیمانه و عمیقاً هیجان آور بود. اگر اکنون بخواهم آن رخداد را شرح دهم از خاطره دستم که هنوز بسیار تازه است آغاز می کنم.

باید بگویم که آنچه در تماس با آن حیوان تجربه کردم عبارت بود از "دیگری"، شدت "دیگر بودن" "دیگری"، که در هر حال مانند "دیگر بودن" گاو نر و قوچ نر غریب و بیگانه نبود و به من اجازه می داد که به او نزدیک شوم و او را لمس کنم. وقتی آن یال بزرگ را لمس می کردم، که گاهی به طرز شگفت آوری نرم و صاف و گاهی به نحو حیرت انگیزی زبر

1. *Between Man and Man*

و ژولیده بود، و زندگی را زیر دستانم احساس می‌کردم، چنان می‌نمود که گویی خودِ عنصر حیات زیر دست من قرار داشت، چیزی که خود "من" نبود و یقیناً شبیه به من هم نبود، چیزی که به صورت ملموسی "دیگری" بود، نه حتی "یکی دیگر" بلکه خودِ "دیگری" بود و در عین حال به من اجازه می‌داد که به او نزدیک شوم، به من اعتماد می‌کرد و از اساس با من نسبت "تو" و "تو" برقرار می‌کرد. آن اسب، حتی قبل از آن که من شروع به ریختن جو در آخور کنم، با نجابت تمام سر بزرگ خود را بلند می‌کرد و درحالی که گوش‌های خود را تکان می‌داد به آرامی شیخه می‌کشید، مانند توطئه‌گری که علامتی می‌دهد و می‌خواهد فقط هم‌دستش آن را تشخیص دهد؛ و بدین ترتیب من را می‌پذیرفت.^(۲)

بوبر پیش از اتمام دبیرستان به شدت تحت تأثیر کانت و نیچه بود. او حتی ترجمهٔ چنین گفت زرتشت^۱ نیچه را به زبان لهستانی آغاز کرده بود. او بعدها نقل می‌کرد که چگونه نظریهٔ نیچه در خصوص زمان، به منزلهٔ "بازگشت سرمدی"، بر او تأثیر گذاشت و او را مدت‌ها از توجه به هر نظریهٔ دیگری در خصوص زمان و سرمدیت بازداشت.^(۳) می‌توان اضافه

1. *Thus Spoke Zarathustra*

نمود که بی‌شک سبک نیچه تأثیر خود را بر کتاب من و تو^۱ بوبر به جا گذاشت، و همین سبک است که تا اندازه‌ای باعث غربت و در عین حال جذابیتی است که بسیاری از خوانندگان در نخستین برخورد خود با من و تو آن را تجربه می‌کنند.

سال‌های دانشجویی

وقتی بوبر در پاییز ۱۸۹۶ در دانشگاه وین ثبت‌نام کرد، به یک‌باره، وین، آن جهانِ انسان‌های پرشور و آزاد را، همچون خانهٔ خود یافت. اگرچه زمانی وین شهری واقعاً رمانتیک بود اما در آن زمان در پایان قرن گذشته قرار داشت. به تعبیر هانس کُهن^۱، «فرهنگ وین در آن زمان وارث حکمت بالغه و عنایت بزرگی بود... آن فرهنگ واجد رمانتیسمی شوخ و سرزنده همراه با ویژگی لطیف و زنانه بود».^(۴) ترکیبی غریب و دوست‌داشتنی از سرزندگی و واقعیت وجود داشت که اساساً در ترانه و موسیقی به بیان درمی‌آمد، ترکیبی که جهان معمولی از آن بیگانه بود. ریلکه^۲

1. Hans Kohn

2. Rilke

در ابتدای کار و هوگوفن هوفمن استال^۱ جوان نمایندگان این رمانتیسم پایان قرن بودند. برای بوبر جوان تمام اینها در حکم وقف زندگی به ادبیات، فلسفه، تاریخ هنر و تئاتر بود. در آن زمان او ریشه‌های یهودی خود را به دست فراموشی سپرده بود. اما طولی نکشید که عمداً از لذایذ این زندگی استحسان روی گرداند. اگرچه کلّ زندگی و سبک او به نحوی شگفت‌انگیز از آن، تأثیر پذیرفته بود.

سال‌های دانشجویی را با شیوه آزادمنشانه گذشتگان و در جاهای مختلفی از قبیل وین، لایپزیگ، برلین و زوریخ سپری کرد. به تدریج سنت یهودی، دوباره خود را ظاهر ساخت. در همین احوال او با دوشیزه پائولا وینکلر^۲ ازدواج کرد که دانشجویی آلمانی اهل مونیخ و دارای ذوق ادبی فراوانی بود (و بعدها با نام مستعار گئورگ مونک^۳ می‌نوشت). یکی از نخستین آثار بوبر مقاله‌ای در خصوص نویسنده عارف آلمانی یاکوب بومه^۴ بود. ویلهلم

۱. Hugo Von Hofmannsthal (۱۸۷۴-۱۹۲۹) شاعر و نمایشنامه‌نویس، وی در وین متولد شد و ابتدا با اشعار نو-رمانتیک خود و سپس با نمایشنامه‌هایش توجه زیادی را به خود جلب کرد.

2. Paula Winkler

3. Georg Munk

4. Jakob Boehme

دیلتهای^۱ و گئورگ زیمل^۲ از مؤثرترین اساتید بوبر در برلین بودند. اما در هر حال ریشه‌های بوبر قوی و محکم بود. نخستین بار از طریق جنبش صهیونیست بود که آن دانشجوی جوان وضعیت خود را دریافت. او در سال ۱۹۰۱ ویراستار مجله صهیونیستی "جهان"^۳ در وین شد. اما این امر دوام نیافت، زیرا میان تئودر هرتسل^۴ رهبر جنبش صهیونیست و بوبر جوان اختلاف شدیدی وجود داشت. کمتر از یک سال بعد بوبر به برلین رفت. در آنجا وی به کمک بعضی از دوستان یک مؤسسه انتشاراتی یهودی با نام "بنگاه نشر یهودی" تأسیس کرد، که چنان‌که هانس کهن گفته

۱. Wilhelm Dilthey (۱۸۳۳-۱۹۱۱) فیلسوف آلمانی که در هیدلبرگ و برلین تحصیل کرد و سرانجام به‌عنوان استاد فلسفه در برلین مشغول به تدریس شد. دیلتای به‌عنوان یک فیلسوف نوکانتی تحلیل کانت را به تاریخ هم تعمیم داد و علوم انسانی را از علوم طبیعی جدا ساخت.

۲. Georg Simmel: در اول مارس ۱۸۵۸ در برلین متولد شد و در سال ۱۸۸۱ دکترای خود را از دانشگاه برلین گرفت. از سال ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ استاد فلسفه در دانشگاه استراسبورگ بود و در ۲۶ سپتامبر ۱۹۱۸ وفات یافت. وی فیلسوف و بنیان‌گذار جامعه‌شناسی به‌عنوان یک نظام علمی متمایز بود.

3. Die Welt

۴. Theodor Herzl (۱۸۶۰-۱۹۰۴) رهبر صهیونیست، در بوداپست متولد شد، در وین قاضی بود و پس از آن روزنامه‌نگار و نماینده‌نویس شد. وی نخستین کنگره بحث در خصوص سرزمین مادری یهودیان را تشکیل داد و خود اولین رئیس تشکیلات صهیونیست شد.

است: «جنبش ملی یهود در اروپای مرکزی به واسطهٔ
نشریات آن بنگاه به وجود آمد». (۵)

تأثیرات

اما دیری نگذشت که مرحله ممتاز دیگری در توسعه تفکر بوبر پدیدار شد. بوبر در اثنای تعلق جدیدش که فعالانه می‌کوشید روح و فرهنگ قوم یهود را به‌عنوان اساس واقعی جنبش صهیونیست تفسیر و تعمیق کند، عمداً از تمام فعالیت‌های بیرونی خود دست کشید. او از زندگی سیاسی خود به‌عنوان ناشر و مروج اندیشه‌های صهیونیستی کناره گرفت، همان زندگی که به‌نظر می‌رسد مسیر او از آنجا آغاز شد. او برای مدت پنج سال از ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۹ خود را وقف بررسی متون و سنت‌های حسیدیسم کرد. چنان‌که بعدها نوشت: «من در اینجا، در داستان حسیدیسم، اندیشه انسان کامل را شناختم و در همان حال از لزوم معلوم ساختن آن برای جهانیان آگاه شدم». (۶) وقتی به سنت حسیدی و معنای آن برای بوبر توجه کنیم خواهیم دید که این سنت در زندگی

بوبر تأثیری سازنده و اساسی داشته است.

جالب توجه است که اولین کار عمومی بوبر پس از سال‌های انزوا یک سخنرانی درخصوص یهودیت بود که برای جامعه دانشگاهیان یهودی بارکوخبا^۱ در دانشگاه لاهه در ژانویه ۱۹۰۹ ایراد کرد. از جمله دانشجویانی که به میدان کشیده شد فرانتس کافکا^۲ بود. ارتباط درونی و تقابل شدید میان اندیشه‌های بوبر و اثر کافکا مقتضی بررسی دقیق‌تری است.

بوبر از سال ۱۹۱۶ تا ۱۹۲۴ ویراستار مجله "یهود"^۳ بود. مجله‌ای که او آن را برای پیشبرد حقایق معنوی و فرهنگی تأسیس کرده بود که مبنای الهام‌های سیاسی صهیونیسم بودند. وی از ۱۹۲۶ تا ۱۹۳۰ همراه با یوزف ویتگ^۴ و ویکتور فون وایتسکر^۵ ویراستار مجله "خلقت"^۶ بود که به مسایل مشترک

۱. Simon Barkokhba، سیمون بارکوخبا (وفات ۱۳۰ م): نام مسیحی شیمون بارکوسیا (Shimon Barkosiva)، رهبر آخرین شورش یهودی در مقابل روم (۱۳۵-۱۳۲). سرانجام بارکوخبا در ۱۳۵ م کشته شد. در ۱۹۶۰ بخشی از نامه‌های وی در غاری در نزدیکی دریای مرگ یافت شد-م.
 ۲. Franz Kafka: (۱۸۸۳-۱۹۲۴)، رمان‌نویس که در خانواده‌ای یهودی و آلمانی در پراگ متولد شد.

3. *Der jude*

4. Josef Wittig

5. Victor Von Weizsacker

میان ادیان مختلف اختصاص داشت. اما مهم‌ترین ملاقات شخصی زندگی بوهر در ابتدای قرن بیستم رخ داد. این ملاقات با فرانکس روزن‌تسواایگ^۷ بود که از اکتبر ۱۹۲۰ در فرانکفورت در ماینس رئیس آموزشگاه آزاد یهودی بود. روزن‌تسواایگ متفکری برجسته بود، یک یهودی تمام عیار و در عین حال منادی آنچه امروزه فلسفه اگزیستانسیالیست^۸ دانسته می‌شود. اثر مهم او ستارهٔ نجات^۹ در سال ۱۹۲۱ منتشر شد. قسمت اعظم آن کتاب بر روی کارت پستال‌هایی نوشته شده بود که طی جنگ جهانی اول از سنگرها فرستاده شده بود. بوهر همراه با روزن‌تسواایگ ترجمهٔ کتاب مقدس یهود را به آلمانی به‌عهده گرفت که این همکاری تا زمان مرگ نابهنگام روزن‌تسواایگ در سال ۱۹۲۴ ادامه یافت، سپس بوهر به تنهایی آن کار را ادامه داد و در اواخر عمر خود آن را

6. *Die Kreatur*

۷. Franz Rosenzweig (۱۸۸۶-۱۹۲۹)، متکلم یهودی، وی در آلمان متولد شد، نخست به تحصیل پزشکی پرداخت و سپس به تاریخ و فلسفه جدید روی آورد. او در مقابل ایده‌آلیسم آلمانی موضع گرفت و رهیافتی اگزیستانسیالیستی را مطرح ساخت که بر علایق و تجربه‌های فردی تأکید می‌کند. در سال ۱۹۱۳ تجربه‌ای دینی باعث شد که وی دوباره یهودی بودن خود را مورد تأکید قرار دهد و بقیهٔ عمر خود را به بررسی یهودیت و عمل به آن بگذراند. م.

8. Existentialist Philosophy

9. *Der Stern der Erlösung*

تکمیل کرد. آنها در آن کار هدفی کاملاً عملی را دنبال می‌کردند و آن عبارت از این بود که به دانشجویان آموزشگاه آزاد یهودی، سنت آنها را به تنها زبانی که می‌دانستند، معرفی کنند. این بخش اصلی تشریک مساعی در کار ثابت و مداوم تعلیم و تربیتی بود که در ابعاد قابل توجهی رشد کرد. آن تعلیم و تربیت بر یهودیان آلمانی و از طریق آنها بر سبک حکومت صهیونیستی آینده در فلسطین تأثیر گذاشت.

فعالیت‌های دانشگاهی

بوبر در سال ۱۹۲۳ به‌عنوان استاد تاریخ دین و اخلاق یهودی در دانشگاه فرانکفورت منصوب شد، که آن کرسی در آن زمان در آلمان و در واقع در هر کشوری منحصر به فرد بود. این درس بعدها تفصیل یافت و به تاریخ ادیان مبدل شد. در سال ۱۹۳۲ حزب نازی او را از مقام خود برکنار ساخت. از آن زمان تا سال ۱۹۳۸ در آلمان و در دهکده کوچکی از هین‌هایم^۱ در برگ اشتراس^۲ زندگی کرد و بدون هرگونه کمک و تشویقی مقدمات را برای هموطنان یهودی‌اش در آلمان فراهم ساخت. سال‌های انزوا و تمرکز بوبر ثمره خود را به‌بار آورد: او توانست به آنها بیاموزد که به‌عنوان یهودی محکم و ثابت‌قدم باشند و رنجشان را به‌عنوان واقعیت

1. Heppenheim

2. Bergstrasse

تاریخی دعوت خود بشناسند.

در آن هنگام او شصت ساله بود. ممکن است چنین به نظر آید که گویی زمان می‌گذرد و آن پسر بیچه‌ای که در شهرهای کوچک "سالسیا"^۱ به داستان‌های "زدیکیم"^۲ گوش می‌داد، اکنون می‌توانست در گوشه‌ای از صهیون جدید در آرامش باشد. در واقع دوره بزرگ‌ترین فعالیت‌های عقلانی بوبر اکنون آغاز می‌شد. البته به یک معنی، چنان‌که خود او بعد از جنگ در نامه‌ای به من نوشت، او فقط چیزهایی را نوشته است که مدت‌ها در ذهنش انتظار مکتوب شدن را می‌کشیدند. بوبر به جهت رعب و وحشت ناشی از جنگ جهانی دوم و حقیقت تلخ مواجهه با جنگ سوم - جنگ یهودی استقلال در سال ۱۹۴۸ - به دنبال یک جریان سازگار بود. بوبر همواره برای تحقق او مانیسم عبری حقیقی مبارزه می‌کرد، چیزی که از نظر او مساوی با ملی‌گرایی عمومی نبود بلکه متضمن مفهوم تعامل و همکاری میان عرب و یهود در فلسطین بود، لذا با صبر و تحمل کوشش می‌کرد به هدایت جریان‌های بسیار متفاوتی پردازد که بازگرداننده یهودیان پراکنده به سوی تنها سرچشمه مشترک و حقیقی آنها یعنی

1. Salicia

2. Zaddikim

کتاب مقلّس بودند.

در تحلیل نهایی می‌توان به درستی نشان داد که بیشترین تأثیر بوبر، چه در آلمان و چه در اسرائیل، به‌عنوان استاد دانشگاه و حتی به‌واسطهٔ عرضهٔ مکتوب اندیشه‌های اساسی وی در مورد زندگی انسان نبود. بیشترین تأثیر او از جهت آن نوع تعلیم و تربیتی بود که از مدارس و دانشگاه‌ها و حتی از سازمان تعلیم و تربیت بزرگسالان که مورد علاقه‌اش بود فراتر می‌رود و وارد قلمرو فرد منفرد می‌شود. بوبر مانند کی‌یرکگور که بوبر او را می‌شناخت و گرامی می‌داشت و در عین حال به شدت مورد انتقاد قرار می‌داد، به‌عنوان فرد منفرد تحقیق کرد و اندیشید و مطلب نوشت، یعنی به‌عنوان انسانی که آماده است از هیاهوی جمعیت، از اصالت موضوعیت فاعل شناسایی خویش به‌سوی زندگی مملوّ از ایمان گذر کند. «خداوند در هر شیئی دیده می‌شود و با هر عمل خالصی می‌توان به او نایل شد». بوبر تعالیم مذهب حسیدیم را چنین خلاصه می‌کرد.^(۷) او با این ایمان زندگی کرد و با این ایمان پس از عمری طولانی و پرافتخار درگذشت.

با دو نقل قول بررسی مختصر زندگی او را خاتمه می‌دهم. اولین نقل قول از سخنرانی بوبر است که به سال ۱۹۵۳ در فرانکفورت خطاب به اعضای انجمن بنگاه

کتاب آلمان به مناسبت اعطای جایزه صلح این انجمن به وی ایراد کرد. بوبر در مورد بحران انسان - بحرانی که جنگ تمام عیاری را در پی داشت - سخن گفت، جنگی که با ترس و وحشت همراه بود و میلیون‌ها نفر از قوم او در آن قتل عام شدند. او دربارهٔ صلح غیرواقعی کنونی ما نیز سخن گفت. پیش فرض اساسی اعتماد میان انسان‌ها از بین رفته است. با این حال بوبر گفت:

علی‌رغم همهٔ اینها من معتقدم که در این زمان اقوام و ملل می‌توانند با یکدیگر گفتگو، گفتگویی خالص، داشته باشند. در گفتگوی خالص هر یک از طرفین گفتگو، حتی وقتی مخالف یکدیگرند، مخالف خود را به‌عنوان یک "دیگری" دارای وجود تصدیق و تأیید می‌کنند. هرچند اختلاف و تعارض از جهان برچیده نمی‌شود، اما تنها در این صورت است که در معرض حکمیت انسان قرار می‌گیرد و بدین ترتیب به نقطه‌ای می‌رسد که مغلوب می‌شود.^(۸)

دومین نقل قول برگرفته از یادداشت‌های خود من است. یادداشت‌هایی که پس از آن که یک روز طولانی برای ترجمهٔ یکی از مقالات بوبر به انگلیسی با وی مصاحبت و همکاری داشتم صورت گرفته است. بوبر به تازگی از سفر به ایالات متحده آمریکا بازگشته و مجذوب خاطره‌های آن سفر بود. او

داستان کوتاهی را برای من نقل کرد که در یک تاکسی در نیویورک اتفاق افتاده بود. به دلیل پرگویی راننده تاکسی میان او و بوبر گفتگویی صورت گرفته بود به این شرح:

راننده: در مقاله‌ای که شخص عجیبی نوشته است خوانده‌ام که شما نباید خشمگین شوید بلکه باید با صبوری و صلح‌جویی اختلافات خود را با اشخاص دیگر حل کنید.
بوبر: موافقم.

راننده: او مرد عجیبی بود، متعلق به هفتصد سال پیش.

بوبر: چه زمان طولی.

راننده: بله، نام او فرانسیس بود.

بوبر: من هم او را می‌شناسم و می‌توانم داستان‌های زیادی

درباره او برای شما بگویم.

و آن‌گاه آنها درباره فرانسیس با یکدیگر صحبت کردند تا اینکه سرانجام بوبر به کتاب‌فروشی موردنظر خود رسید. اندکی بعد از حرکت راننده وقتی تاکسی دور شده بود بوبر متوجه شد که جلد عینک خود را جا گذاشته است. قبل از آن‌که بوبر فرصت کند در این مورد کاری انجام دهد، راننده تاکسی، درحالی که جلد عینک را در دست داشت دوباره پیدا شد. بوبر گفت: "پسر خوب"، و راننده در حضور همه برای لحظه‌ای سر خود را بر شانه بوبر گذاشت و بدین ترتیب آنها یکدیگر را در آغوش گرفتند.

٢

تفكر

در زبان انگلیسی چاپ کاملی از آثار مارتین بوبر وجود ندارد و حتی چاپ آلمانی آثارش که طی سال‌های ۱۹۶۲ و ۱۹۶۴ در سه جلد قطور منتشر شد و مشتمل بر بیش از ۳۵۰۰ صفحه بود کامل نیست. خصوصاً ترجمه کتاب مقدس از زبان عبری به زبان آلمانی که بوبر با همکاری فرانتس روزن‌تسواایگ در سال ۱۹۲۵ آن را آغاز کرد و در اواخر عمر خویش به تنهایی آن را به پایان رساند، به صورت جدا منتشر می‌شود. متونی که از بوبر در خلال آن سال‌ها، مخصوصاً از سال ۱۹۴۵ به بعد، در ایالات متحده و انگلستان به زبان انگلیسی منتشر شده است دارای ناشران متفاوت بسیاری است. گاهی از یک متن بیش از یک ترجمه وجود دارد و گاهی نیز قطعه‌ای واحد در جلد‌های مختلف منتشر شده است. داشتن کتاب‌شناسی کاملی از آثار بوبر بسیار خوب است. کامل‌ترین کتاب‌شناسی موجود، همان است که در

کتاب مارتین بوبر، زندگی با همسخنی^۱ (۱۹۵۵) اثر موریس فردمن^۲ است.

اما همان‌گونه که خود بوبر در پیش‌گفتار بر نخستین جلد چاپ آلمانی آثارش می‌گوید، در آثار او اثری نیست که بتوان آن را اثری کامل نامید، یعنی اثری که به بیرون از خویش اشاره نداشته باشد.^(۹) این به این معنی است که تفکر بوبر با اعمال او پیوند دارد، توسط آنها صورت‌بندی می‌شود و به نوبه خود آنها را صورت‌بندی کرده و روشن می‌سازد. همچنین به این معنی است که آثار وی دارای وحدتی همبسته‌اند و بنابراین باید بتوان رشته تفسیر واحدی یافت که همه آنها را به هم پیوند دهد. اما این کار آسان نیست. زیرا شکل‌گیری انضمامی تفکر بوبر در قلمروهایی بسیار متفاوت – یا لاقلاً در قلمروهایی که معمولاً به عنوان قلمروهای جدا از یکدیگر تلقی می‌شوند – به وقوع پیوسته است. آن قلمروها، اگر فقط به ذکر مشهورترینشان اکتفا کنیم عبارتند از: جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، تعلیم و تربیت، نقد کتاب مقدس و کلام. با وجود این درست نیست که بوبر را

1. *Martin Buber. The Life of Dialogue*

2. *Maurice Friedman*

جامعه‌شناس یا مرتبی یا روانشناس بنامیم و حتی نمی‌توان او را مجموعه‌ای از تمام این‌ها دانست. همچنین رضایت‌بخش نیست که دربارهٔ او کوشش کنیم و صفی قدیمی از قبیل "پیامبر"، یا "حکیم" یا "غیب‌گو" را احیاء کنیم. زیرا این واژه‌ها حاکی از وحدت درکی است که از حیث تاریخی بر تمایزهای جدیدی که ما میان نظام‌های فکری قایل می‌شویم، مقدم است و مطابق با همان جهان پیوسته‌ای است که با آن در تعامل است؛ تمایزهایی که خود بوبر آنها را تشخیص می‌دهد و می‌پذیرد، لااقل به این میزان که درستی محدود آنها را ارزیابی کند و آنها را برای اشاره و توجه به ورای آنها به کار گیرد. یعنی تفکر او درست در مقابل تفکر نابه‌هنگام یا تفکری است که صرفاً ضد باستانی است. بوبر اساساً در جهان جدید زندگی می‌کند و به همین دلیل قادر است راه‌های بیرون شد از بحران‌های تفکر و عمل را معرفی کند.

انسان با نظر به تمامیتش

با قدری تردید باید اظهار کنم که توصیف مناسب کلیت نقش بوبر این است که نقش او انسان‌شناختی است. زیرا او به انسان می‌پردازد، به انسان نه فقط از حیث علایق متفرّقش بلکه هم‌چنین نظر به تمامیتش، نظر به امکان تمامیت وجود که به روی انسان گشوده است. پرفسور جان مک موری^۱، که بسیاری از نکات تفکّر او به‌طور برجسته‌ای در مقابل آراء بوبر قرار دارد، در اینجا تمایزی قایل می‌شود که شاید به کار برد انگلیسی رایج واژه انسان‌شناسی اشاره دارد. او در جلد دوم مجموعه سخنرانی‌های خود به افتخار گیفورد^۲ می‌نویسد: «... وقتی ما به بررسی "خود" از جهت فعلیت آن و به‌عنوان یک موجود شخصی می‌پردازیم، کار ما تحقیقی

1. John Macmuray

2. Giffaord Lectures

انسان‌شناختی نیست. انسان‌شناسی یک علم است و تحقیق علمی، صرفاً عینی است، و هر شرح عینی ضرورتاً غیرشخصی است.»^(۱۰)

بدینسان پروفیسور مک موری در ادامه اظهار می‌کند که "هر نظریه درخصوص موجود شخصی" موضوع فلسفه است نه انسان‌شناسی. بنابراین اگر بوبر را انسان‌شناس فلسفی بنامیم، ممکن است با اعتراض مک موری مواجه شویم. به هر حال بوبر با انسان و با فعلیت زندگی شخصی، نظر به اینکه واقعیت زندگی شخصی عبارت از ایجاد نسبت است، سروکار دارد و همین علاقه جامع و فراگیر است که بر علایق به ظاهر متباعد وی در قلمروهای مختلف حاکم است. یقیناً بوبر با انسان‌شناسی به‌عنوان یک تحقیق علمی و صرفاً عینی سروکار ندارد، اما از سوی دیگر او نماینده هیچ‌گونه تعلق خاطر یا موضع فکری نهادینه شده نیست. او شخصیت محبوب هیچ گروهی نیست که براساس نظریه‌ای در باب خداوند یا جهان از پیش می‌دانند که در قلمرو تحقیق آنها یا درخصوص موضوع مورد علاقه آنها باید منتظر چه چیز بود و چه چیز باید انجام شود. بوبر اصلاً به‌دنبال یک ایدئولوژی که در پی ساختن آینده باشد نیست. او ورای هرگونه موضعی است که متضمن یک تصدیق عینی قابل اطمینان باشد. اما

وی به این دلیل چنین است که از پایین می‌بیند. در یکی از نخستین آثارش داستانی ویژه آمده است:

در حکایت است که خداوند به شخصی الهام کرد که ناگهان از قلمرو سرزمین‌های با طراوت به زمین بایر پهناوری درآید. او در آن سرزمین آواره و سرگردان بود تا اینکه به دروازه‌های راز رسید. او در زد و از درون این ندا برآمد که «تو اینجا چه می‌خواهی؟» او گفت «من ستایش تو را در گوش انسان‌های فانی خواندم اما آنها حاضر نبودند به سخن من گوش دهند. لذا من به سوی تو آمدم که شاید خود تو سخن مرا گوش کنی و به آن پاسخ گویی». از درون ندا برآمد که «بازگرد، اینجا گوشه‌ای برای شنیدن سخنان تو نیست. من شنوایی خود را در کوری انسان‌های فانی قرار داده‌ام».

خطاب حقیقی از جانب خداوند، انسان را به سوی مقام سخن زنده هدایت می‌کند، آنجا که صدای مخلوقات، یکدیگر را پیدا می‌کنند و در همان حال که یکدیگر را از دست می‌دهند، موفق می‌شوند به شریک سرمدی نایل گردند.^(۱۱)

در اینجا بوبر به این نکته خاص توجه می‌دهد که فقط آنجا که انسان‌ها با یکدیگر سخن می‌گویند، به بیان دقیق‌تر آنجا که انسان‌ها، هرچند توفیق کامل ندارند، سعی می‌کنند به سخن یکدیگر گوش کنند، می‌توان سخن خداوند را به درستی شنید. اگر در حال حاضر پیچیدگی عمیق تفکر بوبر را در باب

خدا کنار گذاریم، می توانیم توجه کنیم که او به دنبال فهم و شناخت انسان با توجه و از طریق محدودیت های اگزیستانس (وجود) هر روزی او است. این محدودیت به معنی تسلیم به ابتذال و بی مایگی زندگی معمولی نیست. برعکس، نظر بوبر این است که فقط در انضمامیت های آشکار اگزیستانس و دقیقاً در "معمولی بودن" آنها است که واقعیت به عنوان واقعیت زنده آشکار می شود.

این موهبت خاص و بصیرت میراث حسیدی بوبر است. گفتن این سخن پر بی راه نیست که افسانه ها و تعالیم مذهب حسیدی، جوهره و سبک تمام آثار بوبر را فراهم می آورد. بدون قدری آشنایی با جنبش حسیدی ممکن نیست هیچ گونه فهم کاملی از تفکر بوبر به دست آورد. مذهب حسیدی عنوان جنبشی دینی است که در حدود اواسط قرن هجدهم یهودیت اروپای شرقی را فراگرفت. پیروان این مذهب کسانی هستند که به عهد وفادارند و واقعاً زاهدند. بوبر درباره این جنبش می نویسد: «در قرنی که از نظر دینی چندان ثمربخش نبود، یهودیان منورالفکر نشده اکراین و هلند بزرگ ترین پدیده روح را به وجود آوردند، پدیده ای که از هر نبوغ فردی در هنر و تفکر بزرگتر بود، آن پدیده جامعه ای بود که با ایمان خود زندگی می کرد.»^(۱۲) در واقع رهبران این جامعه که زدیکیم،

یعنی انسان‌های مقدّس یا درست‌کار، کسانی که تحمّل آزمایش کرده‌اند، انسان‌های از امتحان درآمده، نامیده می‌شدند، مریدانی جذب کردند و جوامع کوچکی تشکیل دادند. وقتی بوبر تصمیم به شناخت این جوامع در گالیسیا^۱ گرفت، آن جوامع تا اندازه‌ای رو به انحطاط گذارده بودند. با وجود این، او می‌توانست اهمّیت آنها را درک کند. آن جنبش به این معنی عرفانی نبود که از جهان معمولی و هر روزی بریده باشد، یا اینکه فرهنگ باطنی‌گری، زهد یا روحانیت فردی را ترویج کند. برعکس، به تعبیر خود بوبر، «دیدگاه کاملاً شخصی ایمانی که مقوم ذات این زندگی است، تشکیل‌دهنده آن جامعه است».^(۱۳) این جامعه یک نظام جدا و بریده از جهان نیست بلکه در جهان و با آن زندگی می‌کند. همین زندگی در جهان و با جهان، لبّ مذهب حسیدی است: «وظیفه انسان، وظیفه هر انسان، بر طبق تعلیم حسیدی این است که به خاطر خداوند، جهان و خود را تصدیق کند و از همین طریق هر دو را تغییر دهد».^(۱۴)

به تعبیر دیگر ویژگی مشخص این جامعه ایمانی عبارت است از "مقدّس ساختن زندگی هر روزی". لذا این ویژگی

۱. Galicia: منطقه‌ای در جنوب شرقی هلند و شمال غربی اوکراین.

به طور خاص نه تنها به صورت یک تعلیم جدید عرضه می شود، بلکه به عنوان تفسیری زنده و انضمامی بر سنت ناگسسته یهودی ظاهر می گردد. خود بوبر تقریباً در سراسر عمرش به جمع آوری داستان های به ارث مانده از مذهب حسیدی پرداخت. حتی آثار به اصطلاح فلسفی ترش، مانند من و تو، به صورت خیالی و سبک جنبش حسیدی آراسته است. این کاملاً درست است که بوبر به کمک روح خلاق خود شکل و صورت آن سنت را عوض کرد، اما من تصوّر نمی کنم که وی آن سنت را تحریف کرده باشد. من دو نمونه از کارهای او را عرضه می کنم:

اولین نمونه از مجموعه مهم او با عنوان "افسانه های حسیدی" است. ربّی ایزچاک اهل اسکویرا،^۱ نوّه ربّی ناهوم،^۲ داستان ذیل را نقل می کند:

در شهر کوچکی در نزدیکی چرنوبیل،^۳ در پایان روز شنبه، بعضی از پیروان مذهب حسیدی همراه با ملکه به صرف غذا نشسته بودند. آنها انسان های زاهد و درست کاری بودند و داشتند در مورد حسابی که باید روح پس دهد، سخن می گفتند. آنها در عین ترس از خداوند و تواضع، تصوّر می کردند که

1. Rabbi Jizchak of Skwira 2. Rabbi Nahum
3. Tschernobil

به گونه تأسّف باری گناه کرده‌اند، و بر این نکته همداستان بودند که هیچ امیدی برای آنها وجود ندارد و تنها تسلی آنها این است که به حلقهٔ زدیک^۱ بزرگ، ربّی ناهوم ملحق شوند. او آنها را تربیت خواهد کرد و نجات خواهد داد. به علاوه آنها همداستان بودند که باید بدون درنگ نزد معلّم خود بروند. لذا بلند شدند و به چرنوبیل رفتند.

اما در همان روز شنبه پدر بزرگ من در خانهٔ خود نشسته بود و در مورد حسابی که باید روح پس دهد، تفکّر می‌کرد. او نیز در عین ترس و تواضع چنین تصوّر می‌کرد که به نحو تأسّف‌انگیزی مرتکب گناه شده است و تنها امید وی آن بود که پیروان مذهب حسیدی که آن‌چنان نسبت به خداوند دارای شوق و ذوق هستند، به حلقهٔ او ملحق شوند و لطف بزرگی به او بکنند. او به سوی در خانهٔ خود رفت، و به بیرون، جایی که پیروانش زندگی می‌کردند نگاه کرد و پس از چندی که ایستاده بود آنها را دید که داشتند می‌آمدند. "در آن لحظه" - ربّی ایزچاک داستان خود را چنین خاتمه داد - "دو قوس برای ساختن یک حلقهٔ کامل به یکدیگر پیوند خوردند".^(۱۵)

روشن است که این نوع داستان متعلّق به دوره‌ای است که نسبت به دورهٔ ما کمتر متفرّق و بیشتر شخصی بودند. این

۱. Zaddik: رهبر روحانی مورد اعتماد امت یهودی که به نظر آنان واسطه ارتباط با خداوند است.

داستان هم‌چنین از علایم داستان‌های اخلاقی و معنوی برخوردار است که پیش‌فرض یک جامعه سنتی و مطیع، مانند جامعه هنوز ناگسسته یهودیت قرن هجدهم و نوزدهم، در اروپای شرقی است. اما درست نیست که آن داستان را نسبت به زمان خودمان نامربوط بدانیم.

نمونه دوم مربوط به خود بوبر است و از تجربه خودش اخذ شده است. او آن را در کتاب کوچکی با عنوان *Zwiesprache*^۱ که من آن را گفت‌وگو نامیده‌ام، ثبت کرده است. او آن داستان را "یک محاوره" می‌نامد و در پیش‌گفتار آن به این نکته توجه می‌دهد که تقسیم زندگی به زندگی دینی و زندگی هر روزی در "این" جهان، یک تقسیم نادرست است.

آنچه رخ داد چیزی جز این نبود که یک روز ظهر، که من از صبح آن روز غرق در اشتیاق و جذبه عرفانی بودم، مرد جوان ناآشنایی به دیدار من آمد. من به گمان این‌که او نیز از جمله کسانی است که عادت دارند در این وقت روز مرا بجویند و با من گپ بزنند، زیاد به او اعتنا ننمودم و هرچند با توجه و گشادگی با او گفتگو کردم اما از حدس زدن سؤالاتی که او مطرح نساخت خودداری کردم. دیری نگذشت که توسط یکی از دوستان او –

۱. دو گفتار.

خود او دیگر زنده نبود چون در جنگ کشته شده بود. به محتوای حقیقی آن سؤال‌ها پی بردم و دانستم که او به طور اتفاقی نزد من نیامده بود، بلکه تقدیر، او را نزد من فرستاده بود و او نه برای یک گپ دوستانه بلکه برای اتخاذ تصمیم نزد من آمده بود. وقتی ما در عین ناامیدی به نزد کسی می‌رویم چه انتظاری داریم؟ یقیناً حضوری را انتظار داریم که به واسطه آن به ما گفته شود که در هر حال، معنی وجود دارد.

از آن پس من از دینی که جز انزوا، وجد، شوق و جذبۀ چیز دیگری نباشد، دست کشیدم، یا اینکه آن از من دست کشید. من دیگر واجد چیزی نیستم جز زندگی هر روزی که از آن خارج نخواهم شد. سزای نمانده که آشکار شود، آن گریخته است یا در اینجا سکنی گزیده است، در جایی که هر چیزی آن‌گونه که رخ می‌دهد، رخ می‌دهد. من هیچ کمالی نمی‌شناسم، مگر کمال تعهد و مسؤولیت هر یک از اوقات گذرا. (۱۶)

در اینجا می‌توانیم ببینیم که سنت حسیدی، که تخلیص و به زبانی دیگر ترجمه شده است، در جهانی در کار است که در آن جهان تمام آنچه از حیث امکان همسخنی در زندگی وجود دارد به ما عطا می‌شود. (۱۷) در این جا بوبر ضمن یک تجربه واقعی خود، در مورد نظر کلی خود در خصوص وظیفه انسان و سرنوشت او در جهان، به توضیحی غیر عرفانی، هوشیارانه و انضمامی می‌پردازد. دقیقاً، سخن اصلی او فقط

همین است. در واقع او در نقد و تبیین نظام‌های فکری جدید همین سخن را به گونه‌های متنوع بسیار بازگو می‌کند. ما می‌توانیم آن سخن را به تحقق انسانیت حقیقی انسان از طریق ایجاد نسبت اصیل، خلاصه کنیم.

اما قدرت بینش بوبر قادر نیست به آسانی جهان جدید را متقاعد ساخته و راه خود را در آن طی کند. آن بینش با یک مخالف قوی روبرو است. در نظریه‌ای مانند نظریهٔ ماکس شلر وضعیت بی‌واسطهٔ ما به نحو صریح‌تر و مناسب‌تری ترسیم شده است. او می‌نویسد:

انسان در هیچ دوره از دانش بشری، بیش از دوران ما، برای خود تبدیل به یک مسأله نشده است. ما دارای رشته‌های انسان‌شناسی فلسفی، علمی و کلامی هستیم که از یکدیگر بی‌خبرند. لذا ما دیگر تصویری روشن و سازگار از انسان نداریم. تعدد فزایندهٔ علوم جزئی که به بررسی انسان اشتغال دارند، بیش از آن که مفهوم انسان را روشن سازد، باعث ابهام و دشواری بیشتر آن شده است. (۱۸)

در این وضعیت مبهم، بینش بوبر، بینشی انقلابی است. این بینش، قراردادهای و مرزهای معمولی را که حدود تفکر جدید را تعیین می‌کند درهم می‌شکند. این بینش در مقابل صداهای مبهم جدید، معرف امر نوظهوری است. دریافت آن

امر نوظهور برای بسیاری دشوار و برای دیگران حامل پرتو حقیقتی است که همواره آن را به نحو تار و تیره درک کرده‌اند. هر دو نوع افراد درخصوص عکس‌العمل خود در مقابل سخنان بوبر با من سخن گفته‌اند: یک دسته می‌گویند که آراء بوبر صرفاً گنگ و گیج‌کننده‌اند، و دسته دیگر می‌گویند که این آراء الهام و کشف و شهودند.

من و تو

با ملاحظه اثر معروف و اصلی بوبر یعنی من و تو بهتر می‌توان به فهم دقیق چیستی این امر نوظهور راه یافت. تأثیر قابل ملاحظه این کتاب کوچک، اینکه آن کتاب در قلمروهای گوناگون بسیاری نفوذ کرده است و اینکه آن کتاب به یک کتاب اقوال^۱ تبدیل شده است، نشانه اهمیت مسأله‌ای است که بینش نوظهور بوبر برای زمان ما مطرح کرده است. آن کتاب در سال ۱۹۲۳ به زبان آلمانی منتشر شد و در سال ۱۹۳۷ توسط خود من به زبان انگلیسی ترجمه و منتشر شد. کتاب مزبور در آلمان دارای تأثیری اساسی بوده است، هرچند هم که تأثیر آن را در زمان رژیم نازی مبهم بدانیم. در بررسی نسبت اندیشه‌های بوبر با مسیحیت خواهیم دید که

1. dicta

آراء جدید او به طور قابل توجهی مورد قبول و در عین حال دستخوش تغییر و تبدیل فراوانی قرار گرفته است. در کشورهای انگلیسی زبان در طی یک نسل به نحو به سرعت فزاینده‌ای از ماهیت اصلی اندیشه‌های موجود در این کتاب تقدیر شده است. بوبر به وضعیت کلی انسان در آن جهانی می‌پردازد که در آن انسان، واجد امکان ایجاد نسبت‌های گوناگون بسیاری است. این نسبت‌ها آن‌چنان پیچیده هستند که حتی صورت‌بندی خود بوبر از آنها در آثار بعدیش نیازمند توضیح است. با وجود این من اظهار می‌کنم که در من و تو یک پیشرفت بزرگ واقعی وجود دارد. از حیث سلبی ویژگی اصلی کتاب این است که در نوع شناخت‌شناسی فلسفی که از دکارت ریشه می‌گیرد تردید می‌کند و از حیث ایجابی این که شناخت‌شناسی جدیدی را با اصطلاحاتی ظریف، شعری و فریبا صورت‌بندی می‌کند. این شناخت‌شناسی جدید مبتنی بر چیزی است که بوبر آن را "مواجهه"^۱ می‌نامد. این مواجهه که منشأ زندگی واقعی است، به زندگی میان انسان و انسان محدود نمی‌شود. بوبر می‌گوید سه دروازه به سوی این زندگی باز می‌شود: نخست زندگی با

1. Begegnung (meeting)

طبیعت، دوم زندگی با انسان‌های دیگر و سوم زندگی با "موجودات روحانی"^۱.^(۱۹) "تو" به هر یک از این سه راه می‌تواند حضور پیدا کند و فقط در آن حضور است که زندگی حقیقی ممکن می‌گردد. بوبر این زندگی حقیقی را برحسب نسبت (ارتباط) بیان می‌کند: «در آغاز نسبت است».^(۲۰) از طریق "تو"، از طریق "دیگری" است که انسان، "خود" یعنی "من" می‌شود. بوبر براساس این تحلیل اولیه، انواع گوناگون نسبت‌های وجودی را توصیف می‌کند - نسبت بچه با مادر، مواجهه با آثار هنری، نسبت با حیوانات و موجودات بی‌جان مانند درخت، و نسبت با نیروهایی که از نظر انسان‌ها فوق حیوانی‌اند. نه حالت دون حیوانی نسبت و نه حالت فوق حیوانی آن را نباید تجربه همه خدایی دانست. بوبر این سخن را از گوته به‌عنوان شعار کتاب خود نقل می‌کند:

پس صبر کن، من از تو آن هدف و غایت را فرا گرفته‌ام:
حضور خداوند در هر جزء.

بهترین توصیف این معنی نه "همه خداگرایی"^۲ بلکه اعتقاد به این است که همه چیز در خداست: نه اینکه هر چیزی خداست، بلکه اینکه خداوند ممکن است در هر چیزی

1. Geistige Wesenheiten

2. Pantheism

3. Panentheism

باشد. تجربه نسبت دون حیوانی را نیز نباید با اعتقاد به وجود ارواح در اشیاء یکی دانست. برای نمونه بوبر در توصیف حالت نسبت با درخت، سخن خود را با این واژه‌ها به پایان می‌برد: «من نه با نفس درخت و نه با عروس جنگل، بلکه با خود درخت مواجه می‌گردم».^(۲۱)

اما حتی در این اثر اولیه و تعیین‌کننده، دروازه اصلی زندگی نسبت، دروازه زندگی با سایر انسان‌ها است. این انتقاد که خانم هلن وُدهوس^۱ در بحث خود از آموزه من و تو مطرح می‌کند درست است. وی می‌گوید که من در پیشگفتاری که به سال ۱۹۳۷ بر من و تو نوشته‌ام گرایش داشته‌ام که به آسانی میان جهان اشخاص و جهان اشیاء تمایز قایل شوم.^(۲۲) در عین حال، این درست است که حتی در من و تو، دروازه اصلی به سوی مواجهه، دروازه زندگی با سایر انسان‌ها است. اما همواره این خود زندگی است که اساسی و ذاتی است نه طریقی که به زندگی رهنمون می‌شود:

درخواست خاموش صورت،^۲ سخن عاشقانه انسان، اظهار بی‌صدای مخلوق، همه درهایی هستند که به سوی حضور آن واژه رهنمون می‌شوند. اما وقتی قرار است مواجهه کامل رخ دهد، همه آن درها در دروازه واحد زندگی واقعی به یکدیگر

1. Helen Wodehouse

2. Form's silent asking

می‌پیوندند و شما دیگر نمی‌دانید که از کدام در وارد شده‌اید. (۲۳)

بنابراین آن امر نوظهوری که در این جا ظاهر می‌شود نخست این است که بوبر از وضعیت کلی انسان آگاه است، و دوم این که او از این جهت از آن کلیت آگاه است که انسان به عنوان یک کل درگیر است. نسبت‌هایی که بوبر با چنین مهارت و دقتی ظریف تحلیل می‌کند، نسبت‌هایی است که وقتی به طور کامل ایجاد شوند انسان را با موجوداتی که در مقابل او قرار دارند درگیر می‌سازد، اما نه صرفاً به عنوان یک فاعل شناسا، نه صرفاً به عنوان عاملی که موجودات را مورد استفاده، انتفاع و تجربه قرار دهد، و در نتیجه نه به عنوان یک فرد جدا شده از موجودات. تجربه فاعل شناسا، تجربه کسی که سودجو است یا اهل‌های و هو است و یا از عواطف و انفعالات لذت می‌برد - یا حتی تجربه هر موجود بشری دیگری - یقیناً عنصری اساسی در هست بودن (اگزیستانس) بشری است. اما آن تجربه، تجربه جهان "آن" است، جهانی که هرگز به طور کامل حاضر نیست، بلکه جهانی است که در آن هر چند اشیا با یکدیگر ارتباط دارند، اما این ارتباط همواره در زمان گذشته واقع است. یقیناً لازم است پرهیزیم از اینکه تمایز میان جهان "من - تو" و جهان "من - آن" را

تقسیمی قاطع و واضح میان دو جهانی بدانیم که انسان می‌تواند در آنها زندگی کند. یک جهان واحد است که دارای دو وجه است: اما این دو وجهی بودن به این معنی نیست که مثلاً از یک سو دانشمند در جهان "آن" و از سوی دیگر شاعر در جهان "تو" است، بلکه این دو وجهی بودن در کل جهان، در هر شخص و در هر فعالیت بشری وجود دارد. و هرچند در این کتاب (چنان‌که عنوان آن نشان می‌دهد) بوبر اساساً تأکید دارد که ما را فراخواند تا ماهیت شخصی وجود بشری را با تمام لوازم آن دریابیم، اما این نیز درست است که اگر قرار است انسان در جامعه نظام یافته زندگی کند، جهان "آن" ضروری است. به علاوه این "اندوه ظریف سرنوشت ما" (۲۴) است که هر "تو" باید به "آن" تبدیل شود. در پایان بخش اول من و تو ابهام وضعیت انسان در واژه‌های ذیل خلاصه می‌شود: زندگی در حضور محض ممکن نیست. اگر مواظب نباشیم به سرعت و به تمامی حضور را خفیف و نرم سازیم، زندگی به‌طور کامل از بین خواهد رفت. اما زندگی در گذشته محض ممکن است و در واقع فقط در زمان گذشته است که زندگی می‌تواند سازماندهی شود. فقط لازم است ما هر لحظه را با تجربه کردن و فایده بردن مملو سازیم که در آن صورت آن لحظه زایل نخواهد شد.

و با تمام جدّیت حقیقت این سخن را بشنو: انسان نمی تواند بدون "آن" زندگی کند، اما کسی که فقط با "آن" زندگی می کند انسان نیست. (۲۵)

نسبت "من - تو" که کلّ زندگی انسان مشروط به آن است، به نحو عجیبی در عین حال هم جامع (فراگیر)^۱ و هم مانع (منحصر به فرد)^۲ دانسته می شود. جامع است از این جهت که جهان را در شخص و شخص را در جهان قرار می دهد:

یقیناً جهان به عنوان یک صورت در من است. درست همان طوری که من به عنوان یک شیء در جهان هستم. اما نه جهان به آن دلیل در من است و نه من در جهان هستم. جهان و من متقابلاً یکدیگر را در بر می گیرند، یکی در دیگری قرار دارد. این تناقض فکری که مربوط به وضعیّت "آن" است، در وضعیّت "تو" حل می شود، وضعیتی که مرا از جهان آزاد می سازد تا در تنهایی ارتباط با آن، مرا با آن پیوند دهد. (۲۶)

اما آن نسبت مانع نیز هست:

هر نسبت واقعی با یک موجود، یا زندگی در جهان، منحصر به فرد (مانع) است. "تو"ی آن نسبت آزاد می شود، به پیش می آید، واحد است و با شما مواجه می شود. نه به این معنی که

1. inclusive

2. exclusive

چیزی غیر از آن وجود ندارد، بلکه هر چیز دیگری در پر تو آن زندگی می‌کند.^(۲۷)

در توصیفی که بوبر از حادثهٔ ایجاد نسبت به دست می‌دهد باید به یک نکتهٔ دیگر توجه کرد و آن مواجه شدن با "دیگری" مطلق، "تو" سرمدی یا خداوند است. این امر، گام بعدی نیست بلکه چیزی است که تماماً در مواجهه با "دیگری"، مواجهه با هر دیگری، مکنون است. بندهای گوناگون بسیاری از من و تو روشنگر این نکته است. در واقع این نکته تقریباً در تمام آثار بوبر آمده است، زیرا همان‌گونه که او گفته است، در این اثر و در تمام آثاری که نوشته است در مورد "گفتگو با خداوند"^(۲۸) سخن رانده است. لذا در همان نخستین مراحل بحث در من و تو می‌خوانیم:

ما، در هر قلمرو به طریق خاص خود، از طریق هر فرآیند شدن که برای ما حاضر است، به سوی "تو"ی سرمدی چشم می‌دوزیم. ما در هر "تو" نسبت به نسیمی از جانب "تو"ی سرمدی آگاه می‌شویم. ما در هر "تو"، "تو"ی سرمدی را مورد خطاب قرار می‌دهیم.^(۲۹)

اما این "تو"ی سرمدی را نباید امری فوق‌العاده دانست که به درون قلمرو بالفعل نسبت (ارتباط) وارد شده است. خدا یک خدای مفارق نیست، او خدای مفارقت نیز نیست. بدین

ترتیب:

در نسبت با خداوند مانعیت (منحصر به فرد بودن) نامشروط و جامعیت (فراگیر بودن) نامشروط، یکی است. کسی که به درون نسبت مطلق وارد می‌شود با هیچ چیز، نه اشیا و نه موجودات، نه زمین و نه آسمان، جدا از سایر چیزها سروکار ندارد، بلکه تمام چیزها در آن نسبت واحد جمع است. زیرا اگر کسی به درون نسبت محض گام نهد، از تمام چیزها صرف نظر نکرده است، بلکه همه چیز را در "تو" می‌بیند، او از جهان چشم‌پوشی نمی‌کند بلکه جهان را بر پایه حقیقی آن بنا می‌کند. کسی که از جهان چشم‌پوشی کند یا خیره به آن بنگرد، نمی‌تواند به خداوند نایل شود؛ اما کسی که جهان را در خداوند می‌بیند، در حضور او قرار دارد. (۳۰)

در این سخنان می‌توان دورنمای موضعی را دید که بعدها بوبر از آن موضع، نظر کی‌یرکگور را در مورد "شخص منفرد" مورد انتقادی مؤثر قرار داد. نظری که اساساً متضمن کوششی است که می‌خواهد از طریق صرف نظر کردن از جهان به خداوند نایل شود. (۳۱) البته ما درخصوص نظر بوبر درباره آموزه مسیحی به عنوان یک کل، بعداً بحث خواهیم کرد. هم‌چنین می‌توان نظر بوبر را در من و تو، به زبان ضمیمه‌ای که به سال ۱۹۵۷ به آن افزوده شده است به ترتیب ذیل خلاصه کرد:

سخن خداوند خطاب به انسان‌ها به درون آنچه در زندگی هر یک از ما رخ می‌دهد و تمام آنچه در جهان اطراف ما رخ می‌دهد، چه شخصی باشد و چه تاریخی، نفوذ می‌کند و آن را برای من و شما به تعلیم، پیام و طلب تبدیل می‌کند.^(۳۲)

نمی‌توان با قوت تمام تأکید کرد که این سخنان ما را فرامی‌خواند تا بر تجربه‌های خود از سایر هست بودن‌ها^۱ حجابی از تقدس بیوشانیم. شاید درک این نکته، البته نه صرف دانستن چیزی درباره آن بلکه پذیرش آن با تمام وجود، برای خوانندگان انگلیسی زبان، دشوارتر از کسانی است که به زبان‌های دیگر سخن می‌گویند، زبان‌هایی که دوم شخص مفرد [تو] را به‌عنوان حالت عمومی خطاب دارند. در واقع من با قدری بیم و تردید عنوان [آلمانی] کتاب یعنی *Ich und Du* را به *I and Thou* در زبان انگلیسی ترجمه کردم، اما در عین حال این امر اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسید. "تو" [Thou] همواره به‌عنوان واژه‌ای غیرمعمول مانده که برای پرستش و عبادت به کار رفته است و از این‌رو خطر تقدس‌بخشی را افزایش داده است.^(۳۳) اما در سرتاسر تفکر بوبر هیچ سخنی از بازگشت به مابعدالطبیعه وجود ندارد،

1. existences

مابعدالطبیعه‌ای که قایل به نظام دوگانه‌ای در وجود باشد، نظام حلولی^۱ و نظام متعالی^۲، که در آن، نظام متعالی تا اندازه‌ای تحمیل شده بر نظام حلولی دانسته شود. به‌طور کلی مقولات حلولی و متعالی برای فهم نظر بوهر مقولات غلط‌اندازی هستند؛ یا لاقبل از جهت مناسبات مرسومشان به‌ندرت می‌توانند متحمل سنگینی وحدتی شوند که بوهر می‌خواهد در اینجا بیان کند: وحدت جهان و انسان و خداوند، وحدتی که البته یک وحدت عرفانی نیست، بلکه صرف مشارکت است. او می‌نویسد:

البته خداوند کاملاً "دیگری" است، اما او در عین حال کاملاً با

ما یکی است، کاملاً حاضر است. (۳۴)

اما برای فهم معنی این در عین حال "دیگر بودن" و "حاضر بودن"، ملاحظه و بررسی بیشتری لازم است، و این موضوع در زمینه‌های صریح‌تری که در بعضی از آثار بعدی بوهر ذکر شده، به‌نحو بهتری عرضه شده است. در حال حاضر در اینجا فقط می‌توانیم متذکر این نکته شویم که کمال فهم بوهر از نسبت، در تشخیص این نکته است که در هر نسبت "من - تو" ما در عین حال در "مقابل آن وجه (رو یا صورت)"

1. immanent

2. transcendent

قرار داریم یا به بیانی که سنتی و مرسوم تر است اما در عین حال به هیچ وجه واضح تر نیست، با خداوند مواجهه (روبرو) می شویم.

این نکته بدون شک نکته دشوار و معمای نظریه بوبر است و در تحلیل نهایی موضوعی ایمانی است. به یاد دارم که زمانی از بوبر در مورد این نکته سؤال کردم و گفتم: برای من روشن نیست که چگونه هر حادثه ایجاد نسبت متضمن "تو"ی سرمدی است. چگونه می توان این نکته را ثابت کرد؟ او در پاسخ گفت: «نیازی به اثبات نیست، شما می دانید که چنین است». اکنون، مدت ها پس از آن زمان، من می فهمم که این دانستن^۱ که وی از آن سخن می گفت دانستن از روی اعتماد و ایمان است. و اعتماد از این نوع را می توان تأیید کرد، حتی می توان آن را به عنوان دربردارنده معنای نهایی، تصدیق کرد، اما نمی توان آن را اثبات کرد.

1. knowing

میان انسان و انسان

در ضمن روشن است که منشأ اصلی تأملات بوبر مواجهه دو یا بیش از دو انسان است که در بیشترین گشودگی یا به بیان بوبر در بیشترین "همسخنی" با یکدیگر مواجه می‌شوند. بنابراین مشکلات مربوط به بیان این موضوع کلی ایمن اهمیت‌ی ندارد، و به‌علاوه می‌توان به‌یاد آورد که خود بوبر با این بیان که «به‌نحو شایسته و درست، فقط می‌توان با خداوند سخن گفت، اما نمی‌توان از او سخن گفت»^(۳۵)، هرگونه امکان شرح مستقیم را درخصوص خداوند نفی می‌کند. بوبر برای مجموعه آثار بعدی خود که در زمان‌های مختلف، طی سال‌های ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۸، نوشته شده است عنوان میان انسان و انسان^(۳۶) را پیشنهاد کرد و در پیش‌گفتار خود بر چاپ انگلیسی آن کتاب نوشت که تمام پنج اثر موجود در آن «در خصوص کتاب کوچکم من و تو طرح شده‌اند تا آنچه را در

آنجا آمده است با توجه مخصوص به نیازهای زمان ما شرح دهند و به کار برند».

در واقع "نیازهای زمان ما" مقتضی ساده‌سازی خاصی است. و آثار بعدی بوبر، نسبت به من و تو که در رأس آن آثار قرار دارد، باید نوعی تأویل دانسته شود. اما بهتر است آن آثار را توجهی نسبت به جهان تهدید شده "من" و "تو" توصیف کرد، در آن نقطه‌ای که در آنجا موضوع روشن‌تر است و مقتضی توجه به مسأله انسان است. جهان "آن" - جهان سازماندهی و عینیت و اشیا، و جهان "تو"هایی که به "او"ها (مرد یا زن) و در نتیجه به "آن"ها تحویل یافته است - یقیناً هنوز واقعیت تلقی می‌شود. اما اکنون جهان "آن"، با تمایل هرچه بیشتر به تجربه کردن، آن قدر فاتح و آن قدر در تهدید زندگی واقعی بشری موفق به نظر می‌رسد که از آن، بیشتر برحسب قدرتش برای طرد و تخریب زندگی واقعی میان انسان‌ها سخن گفته می‌شود.

تجربه‌های آن سال‌ها که باعث شد بوبر در سال ۱۹۳۸ از آلمان نازی عزیمت کند، با پیوند به یکدیگر، به وضوح تعیین می‌کنند که در مورد آن زمان چه باید گفت. لذا درمی‌یابیم که قلمرو من و تو، هرچند از حیث امکانات ظریف و آشکارش به ورای نسبت با سایر انسان‌ها گسترش می‌یابد،^(۳۷) با وجود

این در ابتدا به قلمرو بشری مربوط می‌شود. در واقع این نسبت همواره برتر است، اما اکنون متمایزتر از همیشه، مخصوصاً در قلمرو سیاسی که تهدید از جانب جهان "آن" فوری‌تر و مبرم‌تر است، به نحو استادانه‌ای عرضه می‌شود. بوبر حتی از همان زمانی که مقاله "همسخنی" را نوشت - مقاله‌ای که در آن اساساً به تحلیل ماهیت همسخنی و اشکال کاذب یا دروغین آن، که چیزی جز تک‌سخنی مستور نیست، می‌پردازد - از "عالم ارواح بی‌صورت همسخنی" سخن می‌گوید.^(۳۸) همسخنی خالص نادر شده است.

"بازگشت به سوی دیگری"، ارتباط متقابلی که در همسخنی محض تجربه می‌شود، مفهومی صرفاً احساسی یا ذهنی نیست، بلکه «وحدتی است انضمامی همراه با مداومت پیوسته و غیروجدی، که در آن وحدت، آن واژه شنیده می‌شود و به دادن پاسخی الکن مبادرت می‌شود».^(۳۹) هم‌چنین بوبر این وحدت را که عبارت از مشارکت است و اساس و سرچشمه جماعت^۱ حقیقی است، در مقابل اجتماع‌های^۲ دوران ما قرار می‌دهد. اجتماع‌هایی که وی یک نمونه روشن آن یعنی اجتماع آلمان نازی را پیش چشم

1. Community

2. Collectivity

خویش داشت:

اجتماع، حاصل پیوند افراد با یکدیگر نیست، بلکه حاصل تجمع افراد با یکدیگر است؛ در اجتماع افراد با یکدیگر جمع می‌شوند، به‌طور مشترک تجهیز شده و آرایش داده می‌شوند؛ اما فقط به‌میزانی که برای یک رژه نظامی لازم است، رابطه زنده میان انسان‌ها وجود دارد. اما جماعت، جماعت رشد یافته (که همان چیزی است که تاکنون شناخته‌ایم) از کثرتی از اشخاص تشکیل شده است که نه در کنار یکدیگر بلکه با یکدیگرند. جماعت، جایی است که اشتراک تحقق می‌یابد. اساس اجتماع بر پوسیدگی سازمان یافته وجود شخصی است، اساس جماعت بر این است که وجود شخصی در زندگی میان افراد رشد کند و تثبیت شود. اشتیاق جدید به اجتماع، فرار از آزمون و تقدیس شخص است که ویژگی جماعت است، فرار از همسخنی زنده است که مقتضی استحکام "خود" است و در قلب جهان قرار دارد. (۴۰)

این نوع تحلیل، به بیان دقیق، نه تنها انتقاد از روش مشارکت‌های سیاسی (نه فقط مشارکت‌های منحصر به کشورهای دارای حکومت استبدادی) است، بلکه علاوه بر آن، انتقاد از ناتوانی و عجز از نیل به نسبت "من - تو" در بسیاری از مشارکت‌ها و اقدام‌های مهم بشری است. مثلاً صنعت به‌جهت تنزل دادن انسان به "دست" وی در معرض

این انتقاد است. چون نسبت من - تو وجود ندارد، "ما"ی ذاتی نیز که از آن ناشی می‌شود، وجود ندارد. جماعت برخلاف اجتماع مستلزم آن است که میان اعضای آن نسبتی مبتنی بر مسؤولیت فردی اعضا نسبت به یکدیگر وجود داشته باشد، نسبتی که مبتنی است بر آنچه بوبر آن را "جهت‌گیری وجودی"^۱ می‌نامد، امری که پیش فرض قطعی نسبت "من - تو" است^(۴۱)، آنچه بوبر در اینجا درصدد توصیف آن است، ساختار درونی چنین گروه‌هایی است، نه نیروها و تأثیرات بیرونی آنها. از نظر وی مقولات جامعه‌شناختی رایج قادر نیستند این وجودشناسی جامعه را درک یا عرضه کنند، زیرا دیدگاه آن مقولات، دیدگاه تماشاگرانه است. هم‌چنین می‌توان اضافه کرد که اشتیاق بوبر به جماعت حقیقی همراه با انتقاد عمیق وی از جماعت‌های دینی است. وی معتقد است که در ادیان سازمان یافته، تا آنجا زندگی حقیقی وجود دارد که پرستش حقیقی وجود دارد. «انحطاط ادیان به معنی انحطاط پرستش در ادیان است».^(۴۲) «خداوند به صورت‌های خود شبیه است، اگر انسان آنها را از او دور نسازد»^(۴۳). "تجزیه کلمه [الله]"^(۴۴) تهدیدی پایدار علیه جوامع دینی رسمی

است.

بنابراین در آثار نخستین وی، به اشکال گوناگون، انتقادی تلویحی اما نیش‌دار از نظریه‌هایی که عموماً در مورد اجتماع و جماعت پذیرفته شده، وجود دارد. بوبر در آثار بعدی خود به این سو حرکت می‌کند که به‌طور صریح‌تر و محصل‌تری به تأسیس آنچه برای جماعت واقعی ممکن و ضروری است پردازد. مقاله فلسفی "انسان چیست؟" که مقاله‌ای برجسته است، حاوی بحثی درخصوص قلمرو انسان‌شناسی فلسفی به مفهوم سنتی آن است. این مقاله مبتنی بر سلسله سخنرانی‌های افتتاحی بوبر است که وی به‌عنوان استاد فلسفه اجتماعی در دانشگاه عبری بیت‌المقدس به سال ۱۹۳۸ ایراد کرد. این مقاله نشانگر تغییر سبک بوبر است، که مقارن با تغییر فعالیتی است که بوبر در آن زمان به آن اشتغال داشت. در این بررسی، دو موضع فردگرایی و جمع‌گرایی مورد نقد و تحلیل خاص قرار می‌گیرد. این هر دو دیدگاه از وضعیّت اساسی بشری یکسانی ناشی می‌شوند. این امر را بوبر چنین خلاصه می‌کند:

یکسانی بی‌خانمانی کیهانی و بی‌خانمانی اجتماعی، ترس از جهان و ترس از زندگی، ترسی که از قوام وجودی تنهایی ناشی می‌شود، آنچنان تنهایی که شاید هرگز قبلاً به این اندازه وجود

نداشته است. شخص بشری خود را انسانی می‌داند که طبیعت او را سرراه گذاشته است – همان‌گونه که یک کودک ناخواسته سرراه گذاشته می‌شود – و در همان حال خود را در میان جهان بشری پر آشوب، شخصی منزوی و تنها می‌بیند. اولین واکنش روح نسبت به این وضعیت جدید و غیرطبیعی فردگرایی جدید است و دومین واکنش آن جمع‌گرایی جدید.^(۴۵)

از نظر بوبر تنها پاسخ قابل دسترس به تنهایی و انزوایی که انسان در این دو وضعیت زندگی به‌طور متناوب دچار آن است، مواجه شدن انسان با هم‌نوع خود است.

فرد فقط وقتی می‌تواند تنهایی خود را برطرف سازد که در مواجهه‌ای دقیق و متحوّلاًنه، دیگری را از حیث تمامیت دیگر بودنش به‌عنوان خودش، به‌عنوان انسان، بشناسد و از آنجا مانع میان خود و دیگری را برطرف سازد.^(۴۶)

این "سومین شق خالص" در مقابل فردگرایی و جمع‌گرایی است. در این شق بر تنهایی ذاتی انسان جدید غلبه می‌شود، تنهایی‌ای که در آن او فقط با خود رابطه دارد و آن‌گونه که سارتر، در قطعه‌ای که غالباً نقل می‌شود، گفته است "دیگری" دوزخ است.

اما از نظر بوبر «واقعیت اساسی وجود بشری، نسبت انسان با انسان است».^(۴۷) بوبر در اثر مقدم‌تر خود این نکته را

به طرق گوناگون تصدیق کرده است. او در واقع کذب‌ها، احساسات‌گرایی‌ها و انحرافاتِ مینِ عندی را که آن را فراگرفته است کم‌کم کاهش می‌دهد. به یک معنی می‌توان گفت آن تصویر از انسان که در من و تو با آن روبرو می‌شویم عبارت از وحدتِ عرفانی و غیرقابل بیانِ نسبت داشتن (مرتبط بودن) است. زندگی حقیقی، زندگی با دیگران است. اکنون بوبر می‌کوشد به این واقعیت عرفانی معنایی ببخشد که شاید بتوان آن را وضعیت وجودی^۱ توصیف کرد.

به نظر نمی‌رسد که بوبر به سخنان قبلی خود چیزی افزوده است بلکه وی همان مطالب را به طریقی دیگر بیان می‌کند. او این کار را مخصوصاً در دو مقاله انجام داده است که اکنون باید به بررسی آنها پردازیم.

1. ontological status

بین البشر^۱

این دو مقاله عبارتند از "بُعد و قُرب و نسبت"^۲(۴۸) و "اجزای بین البشر"^۳(۴۹). بوبر در این جا میان پدیده‌های اجتماعی و قلمرو مشخصاً بشری قایل به تمایز می‌شود. قبلاً – در واقع تقریباً ۵۰ سال قبل، زمانی که در برلین ویراستار مؤسسه انتشاراتی یهودی بود – بوبر واژه Zwischenmenschlich را به معنی "میان انسان" یا "بین البشر"، برای دلالت بر واقعیتی که میان انسان‌ها وجود دارد جعل کرده بود و در آن زمان آن را به عنوان موضوعی اجتماعی – روان‌شناختی تلقی می‌کرد.^(۵۰) اما در مقاله "بین البشر" بوبر صریحاً اظهار می‌کند که حکم قبلی او نادرست بوده است. او

1. Interhuman

2. Distance and Relation

3. Elements of the Interhuman

اکنون تمایل دارد میان مقوله‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی از یک سو و مقوله "بین‌البشر" از سوی دیگر تمایز قایل شود.

مقصود وی از مقوله "میان بودن"^۱ یا "آنچه میان انسان‌ها واقع می‌شود" چیست؟ آن مقوله، مقوله‌ای گریزنده است و بوبر تصوّر می‌کند که مأنوس بودن آن باعث شده که طبیعت خاص آن غالباً از فکر ما بگریزد. در یک شرکت یا اتحادیه معمولی میان یک عضو با عضو دیگر، نسبت وجودی وجود ندارد.^(۵۱) باز هم قدرت اجتماع، عنصر اصلی است. عنصر شخصی به طور کلی سرکوب شده است.

اما دقیقاً همین عنصر شخصی است که برای زندگی "بین‌البشر" دارای اهمیت است. آنچه مهم است این است که برای هر دو نفر، "دیگری" به عنوان "دیگری" خاصی ظاهر شود، اینکه هر یک از "دیگری" آگاه گردد و بدین ترتیب به گونه‌ای با آن نسبت برقرار کند که او را نه متعلق شناخت و استفاده، بلکه شریک خود در حادثه‌ای زنده تلقی کند،^(۵۲)... این حادثه زنده، مشاهده کردن "دیگری" و "دیگری" را به

1. betweenness

"شیء (اوبژه) بدل ساختن" نیست، بلکه مانعی است در مقابل چنین امری.

اگر جامعه‌شناس چنین اعتراض کند که اثر بوبر در واقع به روابط بشری می‌پردازد و بوبر احساس همدلانه فردی برای فرد دیگر را از ملاحظات و بررسی‌های خود دور نمی‌سازد، او در پاسخ می‌گوید که اولاً آنچه وی درباره آن سخن می‌گوید، امری ورای احساس همدلی است و در واقع اصلاً ممکن است بدون هیچ‌گونه احساس ملازمی واقع شود؛ ثانیاً واژه رابطه و نسبت مبهم است. نسبت در نظر بوبر دارای معنایی وزین است. نسبت یک حادثه روان‌شناختی مانند رابطه دوستانه در کار، یا ذکر خیر کردن از یک دوست غایب نیست. بلکه "بین البشر" قلمرویی است که در آن واقعاً یک فرد با دیگری مواجه می‌شود و در این مواجهه که اصلاً یک تجربه روان‌شناختی نیست، واقعیتی وجود دارد که دو طرف مشارک در آن همسخنی، در آن واقعیت، با یکدیگر زندگی می‌کنند. نشانه این قلمرو خودجوشی است، هرگونه "وانمود" یا "تظاهر"، مخرب این قلمرو است. می‌توان گفت حقیقت در اینجا نیرویی مجسم به دست می‌آورد، زیرا «انسان‌ها آن‌گونه

که هستند با یکدیگر ارتباط برقرار می‌سازند».^(۵۳) بدین ترتیب آنچه بوبر آن را بی‌واسطگی میان انسان‌ها می‌نامد، ممکن می‌شود. این در واقع همان چیزی است که مطلوب دوره‌ای مانند دوره ما است که عموماً چنین تصوّر می‌شود که انسان‌ها نمی‌توانند با کسی، مگر با خود، دارای نسبت بی‌واسطه باشند. لذا در این همسخنی محض، "دیگری" آن‌گونه که واقعاً هست تأیید و بنابراین به‌عنوان یک مخلوق تصدیق می‌شود.

در این وضعیت که وضعیت آگاهی واقعی، مواجهه اصیل و تأیید کامل است، اعتمادی کامل وجود دارد که بنابر آن "دیگری" واقعاً حاضر است. هرگونه تنزل و تحویل این وضعیت به یک وضعیت جامعه‌شناختی، روان‌شناختی یا یک مقوله عینی علمی ممکن نیست حق آن وضعیت را ادا کند، وضعیتی که حاکی از زندگی اصیل انسان‌ها است.

بوبر با مقایسه وضعیت یک تبلیغات‌چی که می‌خواهد عقیده خود را به دیگران تحمیل کند با یک معلم که در کار تعلیم و تربیت می‌خواهد استعداد شاگرد خود را شکوفا سازد، چگونگی ورود واقعی به درون زندگی "دیگری" را روشن می‌سازد. بنابراین وجود حقیقی انسان عبارت است از مواجهه بدون تحمیل. «همین عملکرد بی‌پرده‌سازی میان انسان‌ها،

کمک به رشد انسان به عنوان یک "خود" و حمایتی که انسان‌ها از یکدیگر می‌کنند تا انسانیت مطابق با خلقت آن تحقق پیدا کند، است که "بین‌البشر" را به نقطه اوج خود رهنمون می‌سازد).^(۵۴)

بوبر زمانی در گفتگویی با کارل راجرز^۱ روانشناس گفت «من مخالف فرد و موافق شخص هستم»،^(۵۵) این سخن ما را اغوا می‌کند که انسان‌شناسی فلسفی بوبر را "اصالت شخص"^۲ بنامیم. بدون تردید از نظر بوبر تأیید "دیگری" به عنوان یک شخص تنها طریقی است که به آن طریق انسانیت حقیقی ممکن می‌گردد. با وجود این، چیزی بیش از ایجاد مجموعه‌ای از افراد که یکدیگر را به عنوان شخص تأیید و تصدیق می‌کنند وجود دارد و آن اذعان به واقعیت قلمرو "میان" یا قلمرو "بین‌البشر" است به عنوان قلمرویی که انسان‌ها در آن شریک‌اند. به یک معنی می‌توان گفت که بوبر در این جا نظریه جدیدی را در خصوص تعالی مطرح می‌کند. وی در دوره‌ای نظریه واقعی بودن روح و معنایی که این واقعیت اصیل به زندگی انسان می‌دهد را مطرح می‌کند، که از

۱. Carl Rogers: (۸۷-۱۹۰۲) روان‌درمان، او روان‌شناسی را در دانشگاه کلمبیا (۱۹۳۱) تحصیل و در دانشگاه شیکاگو (۱۹۴۵-۵۷) تدریس کرد.

2. Personalism

نقشی که روح، این واقعیت اصیل، برای زندگی انسان دارد هیچ‌گونه مفهومی ندارند یا فقط دارای ابتدایی‌ترین مفاهیم هستند.

در مقاله "بُعد و قرب" که از آثار نسبتاً متقدم بوبر است، وی درباره "اصل زندگی بشر" پرسش می‌کند. او با انسان آغاز می‌کند که دارای "نحوه‌ای خاص از وجود" است و از همین نحوه وجود است که ما می‌توانیم به سخن‌گفتن درباره "مقوله خاصی از وجود" مبادرت کنیم.

ویژگی این نحوه وجود یک "حرکت دو وجهی" است که بوبر وجه نخست آن را "در فاصله قرار دادن" و وجه دوم را "ورود به درون نسبت (ارتباط)" می‌نامد. حرکت نخست پیش‌فرض حرکت دوم است و از این حرکت دووجهی، جهان انسان پدید می‌آید. زیرا فقط انسان می‌تواند یک مخالف مستقل را درک کند. فقط انسان می‌تواند جهان را موجود و در عین حال متعالی بداند. فقط انسان می‌تواند یک وحدت را آن‌گونه که فی‌نفسه است درک یا تخیل کند. لذا انسان قادر است به درون نسبت با جهانی که خود به آن تحقق بخشیده است وارد شود. از جهت همین ورود به درون نسبت است که می‌توان انسان را به عنوان "مقوله‌ای که به واقعیت راه یافته است" توصیف کرد.^(۵۶) در همین وضعیت است که

تاریخ واقعی روح آغاز می‌شود.

در اینجا بوبر سعی می‌کند به کمک اصطلاحات و تعابیری رسمی‌تر که به اتفاق نظر عموم مشکل است، به تحلیل بنیادی وجود انسان پرداخته و از آن طریق به توضیح وضعیتی پردازد که ما در آن وضعیت نه تنها می‌توانیم روح را درک کنیم بلکه حتی می‌توانیم در روح زندگی کنیم. بنابراین "دیگر بودن ذاتی دیگری" (۵۷) بیش از یک نقطه آغاز است و عبارت است از نفس تصدیق جهان، تصدیق جهان انسان و بنابراین تصدیق انسانیت حقیقی او. در نسبت انسان با دیگران ما واجد امری بیش از یک مقوله هستیم: ما مقوله‌ای داریم که تاریخ است:

انسان‌ها نیاز دارند و بر آنها لازم است که از طریق مواجهه‌های خالص، یکدیگر را از حیث وجود فردی تأیید کنند. اما علاوه بر این آنها نیاز دارند که حقیقت دیگران را که برادران آنها هستند، دریابند، حقیقتی که نفس در طلب آن می‌کوشد، حقیقتی که به طریقی متفاوت روشن می‌گردد و به همان طریق تأیید می‌شود. (۵۸)

این تأیید دیگری در آنچه که بوبر آن را "حادثه حاضر سازی" (۵۹) می‌نامد به اوج خود می‌رسد. تحقق این

1. The event of making present

حادثه به طور کامل به ندرت انجام می پذیرد، و کاملاً بی ارزش است که تمام تحلیل دقیق و ظریف بوبر از مقوله و تاریخ "بین البشر"، نه تنها در مورد حادثه‌ای است که معمولاً به نحو کامل تحقق پیدا نمی کند، بلکه حتی سعی در بیان چیزی است که ذاتاً ممکن نیست به نحو کامل بیان شود. بنابراین تصادفی نیست که بوبر در مقاله "آنچه برای همه مشترک است" به نامه هفتم افلاطون ارجاع می دهد. در آنجا ما این سخن را می شنویم که بیان لفظی از "این موضوع" (که ظاهراً مقصود افلاطون از آن "ماهیت واقعیت است که به شهود عرفانی در می آید.)" (۶۰) غیرممکن است. بیان خود افلاطون چنین است:

زیرا این موضوع برخلاف سایر موضوعها اصلاً قابل بیان لفظی نیست، بلکه در اثر کاربرد مداوم آن و ارتباط با آن، ناگهان در نفس زنده می شود، مانند پرتویی که توسط یک بارقه جهنده روشن می شود و از آن پس خود را تغذیه می کند.

افلاطون به جای سخن گفتن از ماهیت آن موضوع، از مشکل بودن بیان آن سخن می گوید. به نظر من این که افلاطون آن را به پرتویی توصیف می کند که توسط بارقه جهنده‌ای روشن شده است، ماهیت آن را به طور واضح متمایز نمی سازد. اما قلمرو بین البشر بوبر، آن را متمایز

می‌سازد. به نظر من در این دیدگاه نیز تشخیص این امر مهم است که - ماهیت شهود غیرقابل بیان افلاطون هرچه باشد - مقصود کلی بوبر این است که به واقعیتی در زندگی بشری اشاره کند که تماماً تاریخی است، واقعیتی که بر روی همه گشوده است، بدون اینکه دارای طینی عرفانی باشد و در واقع اصلاً ضروری نیست که عرفانی باشد.

البته خود واژه "عرفانی" بی‌ثبات، لغزنده و مستعد تعاریف بسیاری است. در این مورد، من با رضایت همان تعریفی را می‌پذیرم که لالاند^۱ آن را در فرهنگ فلسفی^۲ خود آورده است: عرفان عبارت است از «اعتقاد به امکان وحدت حضوری و بی‌واسطه روح بشری با مبدأ اصلی وجود، وحدتی که در عین حال مشتمل بر نحوه‌ای از وجود و نحوه‌ای از شناخت است که از وجود و شناخت معمول متفاوت و برتر است». (۶۱) براساس این تعریف باید بگوییم که بوبر نه در این آثار اخیر و نه در اثر نخستین خود، من و تو، اصلاً از وحدت عرفانی سخن نمی‌گوید، هم‌چنین او از وجود و شناختی که فوق معمول است سخن نمی‌گوید، بلکه از واقعیت‌های تاریخی و امکانات هر انسان سخن می‌گوید. بنابراین

1. Lalande

2. *Vocabulaire de la philosophie*

پل تیلیش که، در مقاله باارزش خود در مورد بوبر، از نظریه‌های بوبر برحسب عرفان سخن می‌گوید، در اشتباه است. عرفان به گونه‌ای که تیلیش آن را تعریف می‌کند، یعنی "حضور بی‌واسطهٔ ساحت الهی و طریق وحدت با او" (۶۲) اصلی است که یقیناً بوبر در ایام نخستین به شدت مجذوب آن بود. اما زمانی که وی به نوشتن من و تو پرداخت کاملاً از ماهیت غلط‌انداز تمام نظریه‌های مربوط به وحدت یا جذب، و به همان اندازه از آن واقعیت اساسی که واژه کلیدی نسبت، و تعبیر مرسوم تر "بین‌البشر"، دال بر آن است، آگاه بود.

آنچه وی می‌خواهد نشان دهد قلمرو واقعیتی است که در آن، دو یا بیش از دو طرف مشارک در یک گفتگو «به‌واسطه وضعیت زندهٔ مشترکی پذیرفته می‌شوند». (۶۳) او این مطلب را به نحو موجز در این سخن بیان می‌کند که «دیگری با من، خود می‌شود». (۶۴) من این سخن را به این معنی می‌گیرم که "خود" شدن، موضوع نسبت متقابل است: "خود" فقط در نسبت با دیگران تحقق پیدا می‌کند. این یک تجربهٔ مستقیم از زندگی معمولی است. «انسان‌ها مائدهٔ آسمانی "خود بودن" را به یکدیگر منتقل می‌کنند». (۶۵)

جالب توجه است که بوبر از همان ابتدا تشخیص داد که طبیعت این نسبت متقابل دارای شرایطی اساسی است. او این

شرایط را در ضمیمه مهمی که به سال ۱۹۵۷ بر من و تو افزود خلاصه می‌کند. در آنجا وی آشکارا می‌گوید که «نسبت متقابل کامل در زندگی انسان‌ها با یکدیگر وجود ندارد».^(۶۶) اولین دلیل این امر «عدم کفایت» انسان است. اما نسبت متقابل محدودیت دیگری دارد که ذاتی و وضعیتی بشری است. بوبر چند نمونه از این محدودیت را ارایه می‌کند. نسبت شاگرد-معلم ممکن نیست به‌طور کامل متقابل باشد. از جانب معلم، یقیناً شاگرد جزء واقعی کل وجود معلم است. اما از جانب شاگرد ممکن نیست نسبت شمولی باشد. بوبر در مقاله قبلی خود در خصوص تعلیم و تربیت از این وضعیتی به‌عنوان «شمول یک جانبه»^(۶۷) سخن می‌گوید. «بالا بردن دست، نگاه‌های پرسشگر»^(۶۸) علایم محسوس یک جانبه بودن است. نسبت بیمار - دکتر نیز همین‌طور است. در اینجا مرزهایی وجود دارد. «ساختاری از تناسب و حدود وجود دارد»^(۶۹) که نمی‌توان از آنها تجاوز کرد؛ زیرا در آن صورت یا در درجه تفنن یا تفریح سقوط خواهیم کرد و یا از آن بدتر زیر سلطه و انتفاع بیمار قرار خواهیم گرفت. بنابراین هم نسبت شاگرد - معلم و هم نسبت بیمار - دکتر مقتضی نوعی تربیت نفس از سوی طرف مشارک بزرگتر است. نسبت پیشوای معنوی با هر عضو از جماعت پیروانش نیز همین‌طور است.

با وجود این، حتی در این نوع محدود نسبت، آنچه بوبر
"تجربه کردن جانب دیگر نسبت" می نامد قطعی است.
اشتمال، حتی وقتی که ضرورتاً یک جانبه است، «تحقق
کامل شخص مطیع، شخص مطلوب، یعنی شخص مشارک
است و این تحقق نه به طور خیالی بلکه به واسطه فعلیت وجود
است» (۷۰).

”تو” سرمدی

تاکنون به تعلیم اصلی بوبر در آثار اساسی وی پرداخته‌ایم. در این بررسی ناچار بودیم از ملاحظهٔ تنوع بسیار مطالب صرف نظر کنیم، امری که در یک بررسی کامل باید به آن پرداخت. منظور من مخصوصاً آن آثاری است که به کتاب مقلّس، دیدگاه صهیونیستی او و ارتباط او با روانشناسی مربوط می‌شود. در عین حال من تصوّر می‌کنم که نظریهٔ او درخصوص بین‌البشر متضمّن تمام این علایق وی است. زیرا قلمرو ”میان بودن“، یک حالت یا، کمتر از آن، صرفِ تصوّری نیست که از ملاحظهٔ انسان در نسبت داشتن، اخذ شده باشد، بلکه قلمرویی است که در آن عمل، حاکم است و خود، سرچشمه و منشأ عمل است. زیرا ما منشأ حرکت‌های تاریخی انسان را به سوی نو شدن، تصمیم‌های جدید، ساختارهای جدید، اعمال انسانی و هر انگیزهٔ خلاقیتی که در

جستجوی صورت است، در عمل متقابل (دو جانبه)، در آنچه بوبر "مواجهه" می‌نامد، می‌یابیم. اینکه ما این قلمرو را آتش برافروخته و جهنده نامیدیم نباید مانع از این شود که سعی کنیم آن را به کمک علایم دیگر نشان دهیم. در اینجا روح یعنی مرکبی جامع، همیشه حاضر، نامریی و در عین حال کاملاً تاریخی وجود انسان است که نشان داده می‌شود. و این روح هیچ مانعی نمی‌شناسد. آن یک نیروی متعالی است که بدون حضورش، زندگی انسان صرفاً یک زندگی سطحی، یعنی صرفاً تجربه‌ی سازمان‌یافته‌ی اشیاء خواهد بود. این نیروی متعالی تجربه‌ای است که بُعد دیگری به زندگی می‌افزاید که ورای بُعد فاعل شناسا - متعلق شناسایی (سوژه - ابژه) است. برحسب همین تعالی زنده است که بوبر هم از قلمروهای بسیار دیگر فعالیت‌های بشری انتقاد می‌کند و هم امکانات جدیدی به روی آنها می‌گشاید.

اعتقاد به اصالت اساسی حلول^۱ (تدنی) که پیش‌فرض جامعه ما است، سخن گفتن از تعالی را بی‌نهایت مشکل ساخته است. این مشکل به‌طور رنج‌آوری شدت پیدا می‌کند وقتی ما تا نقطه آخر، که نقطه آغاز نیز هست، از بوبر تبعیت

1. The basic immanentism

کنیم، یعنی این نقطه که در هر حادثه ایجاد نسبت اصیل، "نسیمی از" تو"ی سرمدی وجود دارد". از این رو او در سخن گفتن از خداوند، خودداری می‌کند از اینکه خداوند را ابژه‌ای در جهان تصوّر کند، ابژه‌ای که می‌توان آن را، چه به نام دین و چه به نام هر نظام جزمی دیگری، مورد استفاده یا انتفاع قرار داد (چنان‌که او یک بار در مصاحبه با خبرگزاری بی - بی. سی گفت: «من باید اعتراف کنم که از واژه دین زیاد خوشم نمی‌آید و خیلی خوشحالم که واژه دین در کتاب مقدس وجود ندارد».^(۷۱) شاید اکنون بتوان موضع نهایی بوبر را چنین خلاصه کرد: روح، که در قلمرو بین البشر هم یک مقوله و هم تاریخ است، نحوه‌ای است که بدان نحو خداوند وجود دارد. اما درست نیست که این موضع را با انسان‌شناسی کلامی فویرباخ یکی بدانیم که صریحاً می‌گوید: «بودن انسان با انسان، وحدت "من" و "تو"، خدا است».^(۷۲) بوبر صریحاً این سخن فویرباخ را رد می‌کند و آن را یک "عرفان بد" می‌نامد و اضافه می‌کند که بهتر بود آن عبارت چنین بیان شده بود که وحدت "من" و "تو" انسان است. از سوی دیگر از نظر بوبر بین البشر بودن در واقع به "تو"ی سرمدی نایل می‌شود: «آن "تو"یی که از انسان به انسان خطاب می‌شود، همان "تو"یی است که از جانب خداوند به سوی ما فرو فرستاده می‌شود و از

جانب ما به سوی خداوند فرا فرستاده خواهد شد».^(۷۳) من تصوّر نمی‌کنم نادرست باشد که این سخن را چنین تفسیر کنیم که در نظر بوبر مسأله خداوند از مسأله تحقّق جامعه بشری جدا نیست. مخصوصاً مسأله خداوند را نمی‌توان خارج از زندگی روزانه مطرح ساخت، زندگی که در آن انسان‌ها با کلمات خود "کورمال کورمال یکدیگر را می‌یابند".^(۷۴) در همین همسخنی زندگی بشری، آن‌گونه که روح آن را پدید می‌آورد، است که امکان مواجهه نهایی پدید می‌آید.

بوبر در مقاله‌ای که در تابستان سال ۱۹۳۳ نوشته است، از تاریخ به عنوان "همسخنی میان الوهیت و بشریت"^(۷۵) سخن می‌گوید. و چنین ادامه می‌دهد:

معنی تاریخ تصویری نیست که من بتوانم آن را مستقل از زندگی شخصی خود صورت‌بندی کنم. فقط با زندگی شخصی است که می‌توان معنای تاریخ را دریافت زیرا معنای تاریخ یک معنای همسخنانه است.^(۷۶)

این صورت‌بندی دیگری است از همان واقعیت بین‌بشری که در آن، روح در وضعیت همسخنی، کاملاً تاریخی دانسته می‌شود. اگر واژه اومانیزم امروزه این‌قدر به‌عنوان اسم رمز عبور یا شعاری کهنه در مکالمات به کار نمی‌رفت، می‌توانستیم آن واقعیت را اومانیزم بنامیم. به هر

حال خود بوبر شجاعانه کوشیده است که به واژه اومانیسیم، محتوایی کامل و غنی ببخشد. او در مقاله دیگری با عنوان اومانیسیم عبری^۱، اومانیسیم کتاب مقدس را چنین توصیف می‌کند:

وحدت زندگی بشری تحت هدایتی الهی قرار دارد که درستی را از نادرستی و حقیقت را از کذب جدا می‌سازد، با همان اطلاقی که کلام خالق، نور را از ظلمت جدا می‌سازد.... مهم این است که ما در هر لحظه تصمیم، از مسؤولیت خود آگاه باشیم و وجدان خود را فراخوانیم تا به طور دقیق تعیین کند که به چه میزان لازم است جامعه را حفظ کرد و درست به همان اندازه و نه بیشتر، خطای (در تصمیم) را پذیرفت؛ مهم این است که لوازم اراده به قدرت را به عنوان لوازم خود زندگی تفسیر نکنیم؛ قلمرو خاصی را که مصداق فرمان خداوند نیست، کنار نگذاریم.... وقتی در مورد زندگی عمومی تصمیم می‌گیریم با توجیه، وجدان خود را آسوده نسازیم یا اجازه ندهیم که دیگران با توجیه وجدان ما را آسوده سازند، بلکه با ترس و لرز با سرنوشت درافتیم، مبادا سرنوشت گناهی بزرگتر از آنچه ناچار به پذیرش آن هستیم، بر ما تحمیل کند. همین لرزش سوزن مغناطیسی [قطب‌نما] که در عین حال جهت را نشان می‌دهد. اومانیسیم کتاب مقدس است. (۷)

۳

نسبت با مسیحیت

در این بررسی مختصر تفکر بوبر، من صرفاً سعی کرده‌ام
کلید فهم مطالب پیچیده‌ای را فراهم کنم که در دسترس است.
البته مقصود من از انتخاب نظریه بوبر در باب بین‌البشر –
نظریه‌ای که برحسب هم‌سخنی، مواجهه و نسبت، فراهم‌کننده
مقوله‌ای است که بیانگر وجود انسان به عنوان امری حقیقتاً
تاریخی است – این بوده که سایر علایق وی را نفی کنم،
مخصوصاً آن علایقی که به نظریه تعلیم و تربیت و ملاحظات
جامعه‌شناختی مربوط می‌شود. رشته‌های ارتباط میان مفهوم
محوری بوبر و آن نظام‌های علمی مستقل – هم‌چنین سایر
علایق بشری از قبیل نظریه زیبایی‌شناختی و نظریه
پیش‌گویانه درخصوص زندگی – به‌وضوح روشن است و
بررسی آثار بوبر می‌تواند به‌راحتی نشان دهد که از نظر او
تمام فعالیت‌های بشری را می‌توان در پرتو ارتباط ممتاز آنها
با بین‌البشر فهمید. برای روشن‌تر نمودن این نکته بررسی
کامل و جامعی از آثار وی لازم است.

اما در سلسله پدیدآوردندگان کلام جدید^۱ لازم است در خصوص نسبت بوبر با مسیحیت قدری صریح تر سخن گفت.

این، مطلبی عمیق و پیچیده است. من معتقدم که در تفکر بوبر نسبت عاطفی و تراژیک میان یهودی و مسیحی، بُعدی پیدا می‌کند که برای دوران ما جدید و امیدوارکننده است. اما گمان نمی‌کنم، چه یهودی و چه مسیحی، در سنگربندی رسمی خود به آسانی به دنبال آن باشد که آن امید تلویحی را قبول کند.

۱. منظور نویسنده مجموعه کتاب‌هایی است با عنوان مذکور که کتاب فعلی یکی از آنهاست - م.

متکلمان و فلاسفه

البته بحث در خصوص تأثیر بوهر بر متکلمان و فلاسفه سهل تر و آسان تر است. اما من به دو دلیل این روش را بر نمی‌گزینم. دلیل اول این است که فهرست این تأثیر آن قدر طولانی است که ارزیابی آن تقریباً بررسی تمام کلام (الهیات) جدید را شامل می‌شود، از جمله بعضی متکلمان کاتولیک رومی و بعضی فلاسفه مانند گابریل مارسل و کارل یاسپرس که آثار آنها تأثیر و بازتاب مهمی بر کلام داشته است.

دلیل دوم این است که به طور کلی کاربرد اندیشه‌های بوهر توسط متکلمان، آشکارا متضمن تنزل و تغییر شکل تفکر او است. به طور خلاصه می‌توان گفت که عموماً مقصود از اتخاذ مفهوم نسبت من - تو، ایجاد روشی تأویلی^۱، حداکثر

1. hermeneutical

به عنوان وسیله‌ای برای تأسیس یک شناخت‌شناسی جدید بوده است. مقصود از آن، صورت‌های مختلف بسط و گسترش نظریه‌ای شخصی در خصوص زندگی بوده است. وقتی قول به اصالت شخص^۱ را تنزل و تغییر شکل تفکر بوبر می‌نامم، مقصودم این نیست که مفهوم محوری تفکر او متضمن اهمیت نسبت شخصی با اشیا با انسان و با خدا نیست. همان‌گونه که خود بوبر در ضمیمه مهمی به چاپ دوم من و تو می‌نویسد:

توصیف خداوند به عنوان یک شخص برای همه کسانی که، مانند من، وقتی می‌گویند خدا مقصودشان یک مبدأ نیست (هرچند عرفایی مانند اکهارت گاهی اوقات "وجود" را با خدا یکی می‌دانند)، و برای همه کسانی که، مانند من، وقتی می‌گویند خدا مقصودشان یک مثال^۲ نیست (هرچند فلاسفه‌ای مانند افلاطون می‌توانستند خداوند را یک مثال بدانند)، اجتناب‌ناپذیر است. برای همه کسانی که مانند من مقصودشان از خداوند کسی است که هر چه بخواهد باشد، اصل این است که از طریق عمل خلق کردن، وحی کردن و نجات بخشیدن، به درون نسبت مستقیم با ما موجودات بشری وارد می‌شود و بدین ترتیب برای ما این امر را ممکن می‌سازد که به درون نسبت مستقیم با او وارد

1. Personalism

2. Idea

شویم. این مبنا و معنا از وجود ما همواره نسبت متقابل ایجاد می‌کند از آن نوع که فقط میان اشخاص قابل حصول است. البته مفهوم موجودِ شخصی از توصیف ذات خداوند کاملاً عاجز است، اما این مُجاز و ضروری است که بگوییم خداوند شخص نیز هست. (۷۸)

او در ادامه، درباره «توصیف نامتعارف خداوند به شخص مطلق، یعنی، شخصی که نمی‌تواند محدود شود» سخن می‌گوید. به نظر من ما با این سخنان به سوی جهانی از اندیشه کشیده می‌شویم که پیچیده‌تر از تلخیص ساده واقعیت به نسبت شخص - با - شخص یا نسبت فاعل شناسا - با - فاعل شناسا است. درست است که بوبر از نسبت متقابل در زندگی بشری چنان سخن می‌گوید که گویی فقط میان اشخاص برقرار است، اما چنان‌که دیدیم هم در این ضمیمه^۱ و هم در جاهای دیگر، این دو جانبه بودن را در توصیف "یک - جانبه بودن" به گونه‌ای توضیح می‌دهد که به نظر من بهتر است نظریه او را در اصطلاح جامع‌تر "نسبت" بفهمیم. و این نظریه همان‌گونه که قبلاً اشاره کردم، از نظر بوبر مستلزم مقوله روح است به عنوان واقعیتی تاریخی که میان انسان‌ها قرار دارد. به عبارت دیگر، بوبر واقعیت زندگی روح را در تاریخ،

۱. ضمیمه کتاب من و تو.

تعیین‌کننده هر امکان بشری می‌داند.

اما به خاطر کسانی که می‌خواهند بررسی تأثیر بوبر را به‌طور مفصل‌تر پی‌گیرند، لااقل بیهوده به‌نظر نمی‌آید که بعضی از متکلمین اصلی مربوط را نام ببریم.^(۷۹) فردریک گوگارتن^۱ احتمالاً نخستین کسی است که اثری دقیقاً کلامی مبتنی بر اندیشه‌های من و تو پدید آورد.^(۸۰) عنوان این کتاب، من به خدای تثلیث معتقدم^۲ (۱۹۲۶) بود. از آن زمان به بعد گوگارتن کتاب‌های بسیاری نوشته است که می‌توان در مورد آنها به‌طور کلی گفت که هرچه بیشتر به‌سوی طرح استادانه مفهومی مسیح محور از تاریخ حرکت می‌کنند. اثر دستگاه‌مند بزرگ کارل هایم،^۳ ایمان و تفکر^۴ که جلد اول آن به سال ۱۹۳۱ انتشار یافت، از "انقلاب کپرنیکی" در کلام سخن

1. Friedrich Gogarten

2. I believe in the triune God

۳. Karl Heim (۱۸۷۴-۱۹۵۹): متکلم پرتستان آلمانی، وی در ۲۰ جون ۱۸۷۴ در آلمان متولد شد و به‌عنوان استاد الهیات نظام‌مند در هال (۱۴-۱۹۰۷)، در مونستر (۱۹۱۴-۱۹۲۰) و در توینگن (از ۱۹۲۰ تا زمان مرگش در ۳۰ آگوست ۱۹۵۹) خدمت کرد. تفکر وی در زهد لوتری ریشه داشت و از زمان دانشجویی به‌شدت به حیات کلیسا علاقه‌مند بود. او در خصوص فلسفه، کلام، اخلاق، علم و تاریخ دین مطلب نوشته است و از مارتین بوبر بسیار متأثر بوده است - م.

4. Glaube und Denken

می‌گوید که با "طلوع تو" رخ داد. کارل بارث^۱ نیز در جلد دوم کتاب خود، نظریهٔ خلقت^۲ (۱۹۹۸) آماده است که مفهوم "مواجهه" را به عنوان فراهم سازندهٔ وجود حقیقی "من" اخذ کند. او مدعی است که در یک صورت بندی مسیح شناختی، آن مفهوم را تا حد شایسته و ضروری پی‌گیری کرده است: این مسیح است که «برای هم‌نوعان خود، انسان است و بنابراین صورت خداوند است».^(۸۱) در اثر نخستین دیتریش بُن هوفر،^۳ عمل و وجود (۱۹۳۱) از مقولهٔ "من - تو" استفادهٔ قابل ملاحظه‌ای می‌شود که عمدهٔ مبتنی بر اندیشه‌های گوگارتن است. رودلف بولتمان^۴ در سراسر فعالیت کلامی خلاق و طولانی خود، برای نشان دادن ماهیت نسبت با خداوند از تمثیل زندگی شخصی میان انسان‌ها بهره می‌جوید.

۱. Karl Barth: متکلم آلمانی، در ۱۰ می ۱۸۸۶ متولد شد و در دانشگاه‌های برن، برلین، توبینگن و ماربورگ تحصیل کرد-م.

2. Doctrine of the Creation

۳. Dietrich Bonhoeffer: متکلم آلمانی، در چهارم فوریه ۱۹۰۶ در آلمان زاده شد در دانشگاه توبینگن و برلین تحصیل کرد. در سال ۱۹۲۷ لیسانس خود را در رشتهٔ الهیات اخذ کرد و از ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۶ در دانشگاه برلین تدریس کرد-م.

۴. Rudolf Bultmann: متکلم پرتستان آلمانی، در ۲۰ آگوست ۱۸۸۴ در آلمان متولد شد. در دانشگاه‌های توبینگن، برلین، ماربورگ تحصیل کرد و در دانشگاه ماربورگ به تدریس مشغول شد. وی شدیداً تحت تأثیر هیدگر است و به عنوان یک متکلم اگزیستانسیالیست شناخته می‌شود-م.

روش کلام بولتمان به نظر می‌رسد که از روش تمام متکلمین جدید به بینش بوبر نزدیک‌تر است. این نکته قابل توجه است که بوبر در پیش‌گفتار دو نوع ایمان، بولتمان را نخستین فرد از چهار متکلمی می‌نامد که به‌طور خاصی مورد تقدیر و تمجید او هستند.^(۸۲)

در جهان انگلیسی زبان پذیرفتن صورتی از اندیشه‌های بوبر تقریباً امری بدیهی است. فلسفه من - تو مانند هوایی شده است که در آن تنفس می‌کنیم. مثلاً در اندیشه ج، اچ، اُلدهام^۱ (مخصوصاً در زندگی تعهد است، ۱۹۵۳)، در بسیاری از آثار اچ. اچ. فارمر^۲ (هرچند در مورد او تأثیر استادش جان امان^۳، توازی قابل توجهی نسبت به تفکر بوبر دارد) و در اثر جان بیلی^۴ (مخصوصاً در شناخت ما از خداوند، ۱۹۳۹) استفاده فراوانی از اندیشه‌های بوبر شده است.

جان مک مورای،^۵ ظاهراً مستقل از بوبر، به تأسیس نظریه‌ای در خصوص نسبت‌های شخصی پرداخته که تقریباً بیانی فلسفی است از سبک بوبر که بیشتر کنایی و شعری

1. G. H. Oldham

2. H. H. Farmer

3. John Oman

4. John Baillie

5. John Macmurray

است. دومین جلد سخنرانی‌های گیفورد^۱ او، اشخاص در نسبت^۲ (۱۹۶۱)، می‌تواند به خوبی برای خوانندگان بوبر، بینش مشترک آن دو، نسبت به ماهیت جماعت حقیقی را روشن کند. اما در اثر مک مورای، تنها ارجاع صریحی که به بوبر شده است، در سخنرانی سوارث مور^۳ او، جستجوی واقعیت در دین^۴ (۱۹۶۵) است. در آنجا وی می‌نویسد: «من در این امور، خود را به بینش نبوی یکی از بزرگ‌ترین متفکرین جدید، یعنی، مارتین بوبر بسیار نزدیک یافتم».^(۸۳) با وجود این، باید در مورد اکثر متکلمانی که به طور صریح یا به طور ضمنی اندیشه‌های بوبر را به کار برده‌اند، به طور کلی بگوییم که آنها آن اندیشه‌ها را از مفهوم اصلی منحرف ساخته‌اند و در موارد بسیاری آن اندیشه‌ها را برای ساخت استادانهٔ مواضعی به کار برده‌اند که خود بوبر ممکن نبود آنها را بپذیرد.

1. Gifford Lectures

2. *Persons in Relation*

3. Swarthmore

4. Search for Reality in Religion

مسیح

من به خوبی به خاطر دارم که در فرصت ملاقاتی با بوبر که چند نفر دیگر را نیز از جمله ج.اچ. الدهام، ملویل چینینگ پی‌یرس^۱ و تی.اس. الیوت^۲ دعوت کرده بودم، با این سخن آغاز نمودم که: «ما که در اینجا جمع شده‌ایم پیرو یا لااقل وارث سنت مسیحی هستیم، درحالی که بوبر پیرو سنت یهودی است. بنابراین به نظر من سؤال اصلی که برای ما مطرح است این است که اندیشه او درباره عیسی مسیح چیست؟».

وقتی این سؤال را پرسیدم، ظاهراً سنگینی آن در وجدان همه ما اثر کرد، و تاریخ تراژیک پدیدار شدن دین مسیح در

1. Melville Channing-Pearce

۲. T - S. Eliot: شاعر، نمایشنامه‌نویس و منتقد انگلیسی که در ۲۶ سپتامبر ۱۸۸۸ در آمریکا متولد شد و به سال ۱۹۱۴ به انگلستان مهاجرت کرد-م.

زندگی جهان، همراه با پیروزی‌های بی‌اندازه و قصورهای وحشتناک آن، بر آن سکوت سایه افکند. بوبر پس از مکث طولانی گفت: «این یک سؤال غیرواقعی است». آنگاه توضیح داد که: دقیقاً در پاسخ به این سؤال شما، یک کتاب (دو نوع ایمان) نوشته شده و نباید توقع داشت که آنچه را در آن کتاب آمده است در چند جمله بیان کرد. وی سپس افزود: اگر من از شما بپرسم اندیشه شما در مورد برادر ارشد خود چیست، چه پاسخی می‌دهید؟ سپس در ادامه از واقعیت یهودی بودن عیسی سخن گفت، از اینکه عیسی قادر است با یک یهودی در عمق شخصیت و سنت خود او، در مکانی که برای غیریهودی غیرقابل دسترس است، سخن بگوید و نیز از اینکه در مورد عیسی هیچ‌گونه تعبیر سوم شخص نمی‌توان به کار برد: «شما نمی‌توانید واقعیت کسی را که این قدر به شما نزدیک است به طور کامل بیان کنید».

در من و تو بند معروفی است که این گفتگو تفسیر آن بند است. بوبر در آن بند می‌نویسد:

"من" گفتن عیسی چه قدر تمند و حتی مدهوش‌کننده است، و چه معقول و حتی بدیهی است. زیرا این "من" نسبت [آمن - تو] نامشروط است که در آن انسان "تو"ی خود را پدر می‌نامد به نحوی که خود او فقط پسر است و هیچ چیز دیگری جز پسر

نیست. هرگاه او می‌گوید "من"، مقصودش فقط می‌تواند "من" آن واژه مقدس اساسی باشد که برای او به موجود نامشروط تبدیل شده است. حتی اگر دچار فراق شود، تنهایی او بیشتر است، او فقط بیرون از این تنهایی، با دیگران سخن می‌گوید. شما بیهوده به دنبال آن هستید که این "من" را به یک نیروی فی نفسه محدود سازید یا "تو" را به چیزی که در ما است، و یک باره آن امر واقعی یعنی نسبت حاضر را بی‌واقعیت سازید. "من" و "تو" باقی می‌ماند، هر انسانی می‌تواند "تو" بگوید و آنگاه او "من" است، هر انسانی می‌تواند پدر بگوید و آنگاه او پسر است، واقعیت امر در جای خود ثابت است. (۸۴)

بوبر درست در همان زمان که متن آلمانی دو نوع ایمان را تکمیل کرده بود، کتابی که وی در آن ملاقات از آن نام برد، در نامه‌ای به من نوشت که در آن کتاب به این امر خطیر مبادرت کرده است که در کنار عیسی و در مقابل پولس بایستد. در واقع آن کتاب به بررسی عمیق تقابل میان مسیح اناجیل هم‌رای^۱ از یک سو و تعلیم پولس و سایر نویسندگان عهد جدید از سوی دیگر می‌پردازد. آن تقابل، تقابل میان ایمان به معنای "اعتماد"^۲ و ایمان به معنای

1. Synoptic Gospels:

منظور سه انجیل مشابه هم یعنی اناجیل متی، لوقا و مرقس است - م.

2. trust

”تصدیق“^۱ یا اعتقاد به درستی چیزی است. این نکته دقیق است. آیا تمایز میان این دو نوع ایمان را می‌توان تمایزی اساسی و لذا تمایز میان دو امری دانست که از اساس با یکدیگر ناسازگارند؟ به نظر من ممکن نیست. من تصوّر نمی‌کنم که اعتقاد به درستی چیزی، منافی امکان نسبت اعتماد – نسبت بازگشت به سوی خداوند در متن یک فراخواندن شخصی که ناشی از وضعیت تاریخی خود ما است – باشد. آن دو ایمان همراه با یکدیگرند. ممکن نیست من به درستی چیزی دربارهٔ مسیح معتقد باشم مگر اینکه در همان حال به آن راه یعنی به کسی که آن راه را نشان می‌دهد، اعتماد داشته باشم.

بوبر در کسوف خدا،^۲ کتابی که اندکی پس از آن در سال ۱۹۵۲ انتشار یافت، این جملهٔ جنجال‌برانگیز را می‌نویسد: «برای اینکه واقعاً به خداوند ایمان داشته باشیم، لازم نیست چیزی دربارهٔ او بدانیم».^(۸۵) در این سخنان لازم است همان‌گونه که به جنبهٔ محرک آن توجه می‌کنیم به جنبهٔ بازدارندهٔ آن هم توجه کنیم. یقیناً این یک حقیقت عمیق است که در نسبت با خداوند جزء ثابتی از “ناشناخته بودن”^۳ او

1. assent

2. Eclipse of God

3. unknowing

وجود دارد، حقیقتی که افراد بسیاری با زمینه‌های دینی متفاوت در آن سهیم‌اند. تمام کسانی که جرأت بر زبان آوردن نام خداوند را دارند باید از لزوم حزم و سکوت آگاه باشند. و در مقابل، دشوار است تصوّر این امر که هر موضع اعتماد جزمی صریح و پس از آن تمایل به دعوت به دین خود بتواند در عین حال این حزم و سکوت ضروری را حفظ کند.

با وجود این، باید گفت که با اینکه اعتماد، در قلب هر نسبت ایمان به خداوند قرار دارد و با اینکه اعتماد همواره مستلزم عمل خطیری و رای یقینیات است، یقیناتی که ممکن است ما "درباره" خداوند بدانیم، اما خود آن اعتماد جهشی در تاریکی نیست. بلکه اعتماد به کسی (خدا) است که، به یک معنی مبهم و در عین حال نه صرفاً سلبی، قابل اعتماد دانسته می‌شود. و این قابل اعتماد بودن به طرق متعددی بر ما آشکار می‌شود. اساساً آن قابل اعتماد بودن برحسب امکانات تاریخی که به روی ما گشوده است، برای ما شناخته می‌شود. این، چه برای یهودی و چه برای مسیحی، اساساً در ظهورهای تاریخی‌ای معنی می‌دهد که در تاریخ اسرائیل، برای ما در حال کمون است.

تاریخ

بنابراین با عمق بخشیدن به مفهوم تاریخ به عنوان هم‌سخنی عمیق و مداوم میان خداوند و انسان است که ممکن است فهم ما از ایمان عمیق شود.^(۸۶) در این مورد به نظر می‌رسد که با اینکه سنت‌های یهودی و مسیحی، به دلیل اعتراف خاصی که در خصوص بعضی حوادث تاریخی دارند، مخصوصاً حادثه عیسی به عنوان مسیح، در واقع از یکدیگر جدا می‌شوند، اما آنها به دلیل همان حوادث به یکدیگر پیوند خورده‌اند. محقق کاتولیک رومی هانس یورز فن بالتازار^۱ آن را به نحو برجسته‌ای چنین تعبیر می‌کند:

یهودی و کاتولیک ممکن است در طول بیش از هزار سال

۱. Hans Urs von Balthasar: (۸۸-۱۹۰۵)، متکلم کاتولیک که در سوئیس متولد شد و حدود ۶۰ جلد کتاب در باب کلام، فلسفه و امور معنوی تحریر کرد. اثر اصلی او جلال خداوند است که به سال ۱۹۶۱ منتشر شده است - م.

فقط چند کلمه با یکدیگر تبادل کرده باشند؛ و به یکدیگر پشت کرده باشند، آنها ممکن است نسبت به یکدیگر بی‌اعتنا و حتی دشمن باشند، اما در عین حال سخت به یکدیگر پیوند خورده‌اند و در سرتاسر اعصاب برای ایجاد نوعی تیر تازیانه یا نوعی آلت شکنجه پشت در پشت هم بوده‌اند. زیرا "قوم خداوند"، قدیم و جدید، هر دو با هم دچار یک سرپیچی دینی جدانشدنی هستند. (۸۷)

بهتر است کنایهٔ سهیم بودن در یک سرپیچی دینی جدانشدنی را به عنوان حداکثر چیزی که می‌توان گفت پذیرفت. اما من جرأت به خرج داده و کمی بیش از این می‌گویم و در عین حال امیدوارم صرفاً باعث ایجاد یک سرپیچی دینی کاذب و گمراه‌کنندهٔ دیگر میان یهودیت و مسیحیت نشود. یقیناً این حقیقت عمیق تاریخ اسرائیل است، هم اسرائیل قدیم و هم جدید، که ما یهودی‌ها و مسیحی‌ها در مبارز طلبی و فراخوانی آن تاریخ شریک هستیم. بدین ترتیب بوبر می‌نویسد:

معنای تاریخ تصویری نیست که بتوان آن را مستقل از زندگی شخصی خود صورت‌بندی کرد؛ فقط با زندگی شخصی است که می‌توان به معنای تاریخ دست یافت، زیرا تاریخ دارای یک معنای هم‌سخنانه است. (۸۸)

ممکن است ما کاملاً با این سخنان موافق باشیم، اما در عین حال احساس وظیفه می‌کنیم که بگوییم ما آن حادثه تاریخی جزئی مسیح را به عنوان کمال آن معنای هم‌سخنانه تفسیر می‌کنیم. قبلاً متذکر شده‌ایم که چگونه بوبر این سخنان را در زمینه شرح "اومانیسزم عبری" در مورد معنای هم‌سخنانه تاریخ به کار می‌برد.^(۸۹) آنچه می‌خواهیم بگوییم این است که ما می‌توانیم در مسیح، حضور کامل همان اومانیسزم را برحسب همان معنای هم‌سخنی، در کامل‌ترین اجتماع ممکن کلمه‌الله در تاریخ بشری، تصدیق کنیم.

اما بوبر تا آنجا ادامه نخواهد داد. او در خطابه صریحی که در مقابل جماعتی در مورد "پیام آلمانی به یهودیان" به سال ۱۹۳۰ ایراد کرد از "فاقد نجات بودن جهان" سخن می‌گوید. «یهودی نمی‌تواند تصدیق کند که نجات واقع شده است، او می‌داند که نجات واقع نشده است»^(۹۰) تلقی او از نظریه مسیحی نجات این است که آن نظریه مبتنی بر "معادشناسی آخرالزمانی" است. لذا می‌نویسد:

یهودی به کمک قوتی که لطف نخستین به او داده است و هیچ‌یک از امتحان‌های تاریخی هرگز آن را از او بازپس نگرفته است، در مقابل تقسیم بنیانی نفس و جهان که اساس این مفهوم را تشکیل می‌دهد مقاومت می‌کند، او در مقابل مفهوم شکافتن

الهی وجود مقاومت می‌کند، او با بیشترین هیجان در مقابل مفهوم مهیب عذاب ابدی همگانی (قیامت)^۱ مقاومت می‌کند.... اعتقاد نبوی به پایان زمان، هرچند بسیار اساسی است ولی بومی است، آن اعتقاد به آخرالزمان، با همه لوازم ضروریش، از دوگانه‌گرایی ایرانی ساخته شده است. بر همین اساس، اعتقاد نبوی اتمام خلقت را وعده می‌دهد، اما در قول به آخرالزمان، خلقت توسط جهان دیگر، که کاملاً از حیث ذات با آن متفاوت است، از بین می‌رود و زائل می‌شود، اعتقاد نبوی معتقد است که زمین مقدس خواهد شد، اعتقاد به آخرالزمان آن را ناامیدانه محکوم به سرنوشت شومی می‌داند....^(۹۱)

در این مورد باید بگوییم که نمی‌توان مسیحیت را به آسانی چنین توصیف کرد. من خودم بیشتر تمایل دارم که کل تلاش مسیحیت در طی نسل‌ها را برحسب خودداری از تفسیر دوگانه‌گرایانه از جهان تحلیل کنم. مسیحیت به نحو سازگاری خودداری می‌کند از اینکه تاریخ خود را برحسب اصطلاحات مارقیونی^۲ یا هرگونه دوگانه‌گرایی بنیادی تفسیر

1. massa perditionis

2. Marcion:

مرقیون از مشاهیر مسیحی در قرن اول و دوم میلادی است که منتسب به غنوصیه است که ظاهراً قائل به دو خدای خیر و شر بودند. کلیسای مرقیونی از رقبای

کند. در زمان خود ما، این موضوع به طور دقیق به شکل جدیدی، یعنی بحث موسوم به "اسطوره‌زدایی" ^۱ مطرح شده است. اینجا جای آن نیست که در این مورد به طور مفصل بحث کنیم. اما می‌توانیم به طور خلاصه بگوییم که ما با تفسیر صورت‌های فکری اسطوره‌ای، از جمله معادشناسی مبتنی بر آخرالزمان است که می‌توانیم به اعماق آن دیالکتیک پی ببریم، دیالکتیک میان ایمان به اینکه "تمام شده است"، مسیح آمده است، نجات واقع شده است (نه آن‌گونه که بوبر اظهار می‌کند که "حالتی از نجات وجود دارد") ^(۹۲) و ایمان به اینکه زمان هنوز نرسیده است، هنوز "پایان" واقع نشده است.

به نظر من این دیالکتیک بسیار ثمربخش، از اساس مانند همان دیالکتیک ایمان یهودی است. ما در همان راه هستیم و در همان راستا می‌نگریم. مسیحیت فقط در مسیح است که راز هم‌سخنی با خداوند را، در نقطه توجّهی رنج‌آمیز که انتهای است تشخیص می‌دهد و به آن اعتراف می‌کند. در عین حال هیچ‌گونه تمایلی ندارم که آن را به صورت یک تملک‌گزافی

→

کلیسای کاتولیک بود و در آن براساس تعالیم پولس بر نجات به واسطه ایمان تأکید می‌شد - م.

1. demythologising

تعیین‌کننده همه چیز نشان دهم، به صورت مجموعه‌ای از قضایا که یک مسیحی بر آن صحّه می‌گذارد، یا حتی به صورت بینشی حقیقی و کاملاً جدید در خصوص ذات خداوند، که مسیحی به مسیح وفادار می‌ماند. اعتماد ما به تجلّی تاریخی خداوند در مسیح، یک تضاد مرقیونی یا یک تضاد ایرانی^۱ در مورد واقعیت گفت‌وگوی تاریخی خداوند با اسرائیل نیست، بلکه اوج آن گفت‌وگو است.

۱. منظور نویسنده از "تضاد ایرانی"، فکر ثنویت است که به تعالیم زرتشتی نسبت داده می‌شود - م.

”عشق ورزیدن به تمام انسان‌ها“

در زمان ما برای فرد مسیحی ممکن و حتی ضروری است که پیام‌وزد اعتراف مسیحی وی؛ جدی‌تر و تأسف‌بارتر از قرون دیگر، او را مکلف می‌سازد که به معنایی که واژه‌های مهم ”عشق ورزیدن به همه انسان‌ها“، برای زندگی او دارد تحقق بخشد. بنابر این تکلیف، او حتی نباید حاضر باشد اظهار کند که با سایر انسان‌ها از این نظر که او مسیحی است و سایرین مسیحی نیستند، تفاوت دارد. این بینش زمانه ما است که یک مسیحی معترف بیشتر آماده است، به تعبیر دیتریش بون‌هوفر، اعتراف کند که مسیحی بودن به معنی اهل دیانت خاصی بودن یا پیروی کردن از صورت خاصی ریاضت (مانند یک گناهکار، یک تائب، یک قدیس) نیست، بلکه انسان بودن است. نه انجام عمل دینی خاص، بلکه مشارکت در رنج خداوند در زندگی این جهان است که مسیحی را مسیحی

می‌سازد. (۹۳)

ما باید صریحاً اعتراف کنیم که بسیاری از انتقادهای بوبر در مورد عرضه مسیحیت در طی قرون، دارای ارزش واقعی است. مخصوصاً ثنویتی که همواره دارای تمایل غنوصی و مرقیونی به خوار و حقیر شمردن این دنیا و قراردادن مرکز اهمیت ایمان در قلمرویی فوق طبیعی است و نیز دارای گرایش به نفی بینش اساسی عبری در خصوص وحدت جهان تاریخی و تقدیس زندگی هر روزی است، باید به‌عنوان یک جریان کوتاه همسخنی میان خداوند و جهان رد شود. نه یهودی و نه مسیحی هیچ‌یک نمی‌توانند چنین انفصالی را میان روح و بدن و میان این جهان و "جهان دیگر" آن‌گونه که در این مابعدالطبیعه دوگانه گرا بیان می‌شود، بپذیرند. همین‌جا، در همین جهان واحد است که ما فراخوانده می‌شویم تا تأیید کنیم که به هر حال معنایی وجود دارد.

اما معنای این سخن این نیست که می‌توان توفیق در این جهان را تضمین حقیقت دانست. به نظر من بوبر در اواخر عمر وسوسه شد که تأسیس موفقیت آمیز مزارع اشتراکی^۱ در اسرائیل را برهانی بر درستی موضع خویش تلقی کند. در

1. Kibbutzim

اینجا انتقاد بالتازار^۱ دارای اهمیت بسیاری است:

نظر بوبر درخصوص مفهوم یهودی نبوت، فاقد آن عنصر متعالی است که کمال مستلزم آن است، آن تلقی از نبوت هرگز به ورای خویش گذر نمی‌کند و چون در درون طرح فکری خود محبوس می‌ماند، در نهایت به قول خلاف عادت... آرمان‌گرایی اجتماعی منجر می‌شود.^(۹۴)

با وجود این، درخصوص اهمیت پیام بوبر، یا حتی در مورد نسبت او با مسیحیت، این سخن آخر نیست و مسیحیت به هر حال واقعیتی چند بُعدی است و نمی‌توان کل آن داستان را به آسانی خلاصه کرد، اما می‌توانیم به یک نتیجه عملی نایل شویم که برای شگرد حصول توافق دارای اهمیت زیادی است. یهودی نمی‌تواند و مسیحی نباید دین خود را تغییر دهد، میان یهودیت و مسیحیت هیچ‌گونه "یا این یا آن" ساده وجود ندارد، آنها هر دو بخشی از نجات واحدی هستند که به همه مردم وعده داده شده است. به عبارت دیگر و به عنوان یک نتیجه کلامی، ما باید به آن حقیقتی توجه کنیم که یهودی و مسیحی در پیروی از آن با یکدیگر همداستان‌اند. این حقیقت یک موهبت مقدّس است. برطبق اصول عمومی جامعه امروز ما، یافتن راهی برای سخن گفتن از واقعیت

1. Balthasar

خداوند که بتواند مورد اعتقاد همه باشد، به طور روزافزون دشوار شده است. جهانِ "آن" بسط و گسترش پیدا می‌کند تا اینکه مانند کابوسی بر تمام آنچه هستیم و انجام می‌دهیم سایه افکند. امید مشترکی که برای همه ما باقی می‌ماند این است که در مقابل تحدی آن بایستیم. به تعبیر بوبر: "انسان" بدون "آن" نمی‌تواند زندگی کند، اما کسی که فقط با "آن" زندگی می‌کند انسان نیست. (۹۵)

یادداشت‌ها

- 1 - *Begegnungen* p. 15.
- 2 - *Between Man and Man*, Fontana ed. (1961), pp. 41 f.
- 3 - *Begegnungen* pp. 18 f.
- 4 - *Martin Buber*, Hellerau (1930), pp. 19 f.
- 5 - *Op. cit.*, p. 43.
- 6 - *Mein Weg zum Chassidismus*, *Werke III*, Munich and Heidelberg 9 (163) p. 968.
- 7 - *Mein Weg zum Chassidismus*, *Werke III*, p. 962.
- 8 - "Genuine Dialogue and the Possibilities of Peace", in *Pointing the Way*, *Collected Essays* (1957), p. 238 (translation altered).
- 9 - *Werks I*, p. 7.
- 10 - John Macmurray, *Persons in Relation* (1961), p. 27.
- 11 - *Dialogue*, in *Between Man and Man*, Fontana ed. (1961), p. 33.
- 12 - *Die Chassidische Botschaft*, in *Werke III*, p. 760.
- 13 - *The Origin and Meaning of Hasidism* (1960), p. 25.
- 14 - *The Way of Mari*, London (1930), p. 6.

15 - *Die Erzählungen der Chassidim, Werke III*, pp. 209 f. Cf. *Tales of the Hasidim. The Early Masters*, p. 172 (I have made my own translation).

16 - *Between Man and Man*, Fontana ed. (1961), pp. 31 f.

17 - *Op. cit.*, p. 32.

18 - Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), p. 13.

۱۹- مقصود بوبر از *Geistige Wesenheiten*، همان‌گونه که در نامه‌ای به تاریخ ۶ دسامبر ۱۹۵۷ به من نوشت، "روح در صور پدیداری" است. این صور همان صور افلاطونی نیست که بوبر در مورد آنها (در ضمیمه برمن و تو، چاپ دوم همراه با تجدیدنظر، ۱۹۵۸، ص ۱۲۹) می‌گوید که هیچ شناخت روشنی از آنها ندارد.

20 - *I and Thou*, p. 18.

21 - *I and Thou*, p. 8.

22 - See *Philosophy*, xx (1945), pp. 17-30.

23 - *I and Thou*, p. 102.

24 - *I and Thou*, p. 16.

25 - *Op. cit.*, p. 34.

26 - *Op. cit.*, p. 93.

27 - *Op. cit.*, p. 78.

28 - *Op. cit.*, second revised and enlarged edition (1958), p. 136.

29 - *Op. cit.*, p. 6.

30 - *Op. cit.*, pp. 78 f.

31 - See "The Question to the Single One", *Between Man and Man*, pp. 60 ff.

32 - *Op. cit.*, p. 136.

۳۳ - من توجه دارم که در جوامع دینی پیشرفته، از قبیل کلیسای کاتولیک رومی، اخیراً تمایلی وجود دارد به اینکه به‌هنگام دعا، دوم شخص جمع یعنی You را به کار برند.

34 - *Op. cit.*, p. 79.

35 - *Op. cit.*, p. 81.

36 - London, 1947.

۳۷ - مثلاً در هم‌سخنی در میان انسان و انسان، ص ۲۷، جایی که ما باز هم می‌شنویم که «به هیچ وجه لازم نیست که آن، انسانی باشد که ما او را می‌شناسیم. آن ممکن است یک حیوان یا گیاه یا سنگ باشد. اساساً از کثرت اشیاء، که از طریق آنها هر لحظه چیزی به من گفته می‌شود، هیچ نوع پدیده یا حادثه‌ای مستثنی نمی‌شود. هیچ چیز را نمی‌توان حامل آن واژه ندانست. مرزهای امکان هم‌سخنی مرزهای آگاهی است».

38 - *Between Man and Man*, p. 38.

39 - *Op. cit.*, p. 44.

40 - *Op. cit.*, p. 51.

41 - *Op. cit.*, pp. 213 f.

42 - *I and Thou*, p. 118.

43 - *Op. cit.*, p. 119.

44 - *Ibid.*

45 - *Between Man and Man*, p. 241.

46 - *Op. cit.*, p. 243.

47 - *Op. cit.*, p. 244.

48 - First published in the *Hibbert Journal*, xlix (1951), reprinted in *Psychiatry*, xx, p. 2 (May, 1957), and in *The Knowledge of Man* (1965).

49 - First published in *Psychiatry*, xx, p. 2 (May, 1957), and also reprinted in *The Knowledge of Man*.

50 - See Buber's Foreword to Sombart's *Das Proletariat*, vol. I of a series, edited by Buber, entitled *Die Gesellschaft* (1905-1912), Frankfurt - am - Main, The Foreword is reproduced in the very valuable study by Hans Kohn. *Martin Buber. Sein Werk and seine Zeit. Ein Versuch über Religion und Politik*, Hegner, Hellerau (1930), pp. 311-13.

51 - *The Knowledge of Man*, p. 73 (I have restored my original translation).

52 - *Op. cit.*, p. 74.

53 - *Op. cit.*, p. 77.

54 - *Op. cit.*, p. 75 (I have restored my original translation).

55 - This conversation was tape-recorded, and is printed as an appendix to *The knowledge of Man*.

56 - *The Knowledge of Man*, pp. 19-62.

57 - *Op. cit.*, p. 69.

58 - Cf. *The Knowledge of Man*, p. 69 (I have restored my original translation).

59 - *The Knowledge of Man*, p. 70.

60 - Cf. Epistles of Plato, Loeb ed. R. G. Bury, pp. 530 f.

61 - Quoted in E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (1965), p. 70.

62 - *Theology of Culture* (1959), pp. 188-199.

63 - *The Knowledge of Man*, p. 70.

64 - *Op. cit.*, p. 71.

65 - *Ibid.*

66 - *I and Thou*, 2nd ed., p. 131.

67 - *Between Man and Man*, p. 113.

- 68 - *Op. cit.*, p. 127.
- 69 - *Op. cit.*, p. 122.
- 70 - *Op. cit.*, p. 124.
- 71 - In a broadcast of 14 December, 1961.
- 72 - See the *Nachwort to Die Schriften über das Dialogische Prinzip*, Heidelberg (1954), p. 288.
- 73 - *Op. cit.*, p. 299.
- 74 - *Between Man and Man*, p. 33.
- 75 - *Israel and the World*, New York (1948), p. 81.
- 76 - *Op. cit.*, p. 82.
- 77 - *Op. cit.*, pp. 246 f.
- 78 - *I and Thou*, 2nd ed., pp. 135 f.
- 79 - For fuller discussion I refer the reader to my own Prefaces to *I and Thou* (1937, 1957), and to Buber's own *Nachwort* (not translated) to *Die Schriften über das dialogische Prinzip* (1954).
- ۸۰ - در اینجا باید گفت که اثر فردیناند اِبْنر (Ferdinand Ebner) با عنوان: *Das wort und die geistigen Realitäten* (1921) به‌نحو قابل توجه‌ای بر بعضی از اندیشه‌های اساسی من و تو پیشقدم است. این کتاب برحسب معیارهای معمول کتابی نامنظم و نامتعارف، اما پر از تفکر اساسی و خلاق، مخصوصاً در خصوص ماهیت زبان، است. خود بوبر می‌گوید که او این کتاب را فقط پس از آن که من و تو کامل شد، خوانده است.
- 81 - Cf. *Church Dogmatics III/2* (1960), pp. 222 f., pp. 277 ff.
- ۸۲ - *Two Types of Faith* (1951). سه متکلم دیگر عبارتند از: آلبرت شوایتزر، رُدلف اتو و لئونارد رجز.
- 83 - *Op. cit.*, p. 24.
- 84 - *I and Thou*, pp. 66 f.

85 - *Eelipse of God* (1953), p. 4.

۸۶ - من می‌توانم خواننده‌ای را که در مورد نسبت ایمان و تاریخ به نشانه‌هایی بیش از اینها علاقه‌مند است به کتاب خودم درباره "مسیحیت سکولار" (کولینس ۱۹۶۶) ارجاع دهم.

87 - Hans Urs von Balthasar, *Martin Buber and Christianity* (1960), p. 72.

88 - Martin Buber, *Israel and the World*, p. 82.

89 - See above, p. 34.

90 - *Israel and the World*, p. 35.

91 - *Op. cit.*, pp. 35 f. The whole address on "The Two Foci of the Jewish Soul" deserves the most careful attention.

92 - *Op. cit.*, p. 34.

93 - *Letters and Papers from Prison*, Fontana ed., p. 123.

94 - Hans Urs von Balthasar, *Martin Buber and Christianity*, p. 77.

95 - *I and Thou*, p. 34.

فهرست‌ها

- فهرست نام اشخاص
- فهرست نام اماکن، شهرها و کشورها
- فهرست کتاب‌ها و مقالات

فهرست نام اشخاص

پولس، ۹۷	افلاطون، ۷۲، ۷۳، ۸۸
تیلیش، پل، ۷۴	اکهارت، ۸۸
جینسبرگ، موریس، ۲	ألدهام، ج.اچ، ۹۲، ۹۵
چینینگ پی یرس، ملویل، ۹۵	الیوت، تی.اس، ۹۵
دکارت، ۴۶	ایزچاک، ۳۸، ۳۹
دیلتای، ویلهلم، ۱۴	بارث، کارل، ۹۱
راجرز، کارل، ۶۹	بُن هوفر، دیتریش، ۹۱، ۱۰۷
روزن تُسوايگ، فرانٹس، ۲۹، ۱۹	بوبر، سلیمان، ۷
ریلکه، ۱۳	بولتمان، ۹۲
زیمل، گئورگ، ۱۵	بولتمان، رودلف، ۹۱
سارتر، ۶۳	بومه، یاکوب، ۱۴
	بیلی، جان، ۹۲

گوگارتن، فردریک، ۹۰	سوارث، مور، ۹۳
گیفورد، ۳۳	شلر، ماکس، ۴۲
لالاند، ۷۳	عیسی، ۹۶، ۹۷، ۱۰۱
مارسل، گابریل، ۸۷	فارمر، اچ. اچ، ۹۲
مریقون (مریقونی)، ۱۰۶	فرانسیس، ۲۵
مسیح، ۹۱، ۹۵، ۹۸، ۱۰۱	فردمن، موریس، ۲، ۳۰
۱۰۳، ۱۰۵	فُن بالتازار، هانس یورز،
مک مورای، جان، ۳۳، ۳۴	۱۰۱، ۱۰۹
۹۲، ۹۳	فُن وایتسکر، ویکتور، ۱۸
مونک، گئورگ، ۱۴	فن هوفمن استال، هوگو،
ناهوم، ۳۸، ۳۹	۱۴
نیچه، ۱۰، ۱۱	فویرباخ، ۷۹
وُدهوس، هلن، ۴۸	کافکا، فرانس، ۱۸
ویتینگ، یوزف، ۱۸	کانت، ۱۰
وینکلر، پائولا، ۱۴	کپرنیک (انقلاب
هامرشولد، داگ، ۶	کپرنیکی)، ۹۰
هایم، کارل، ۹۰	کُهن، هانس، ۱۳، ۱۵
هرتسل، تئودر، ۱۵	کی یرکگور، ۲۳، ۵۳
یاسپرس، کارل، ۸۷	گوته، ۴۷
	گوگارتن، ۹۱

فهرست نام‌اما کن، شهرها و کشورها

آلمان، ۵، ۲۱، ۲۳، ۵۸، ۵۹	بیت المقدس (دانشگاه
آلمان (انجمن بنگاه	عبری)، ۶۲
کتاب)، ۲۳	جهان انگلیسی زبان، ۹۲
اروپای شرقی، ۳۶، ۴۰	چرنوبیل، ۳۸، ۳۹
اروپای مرکزی، ۵	زوریخ، ۱۴
اسرائیل، ۵، ۲۳، ۱۰۸	ساداگورا، ۸
اسکویرا، ۳۸	سالیسیا، ۲۲
اکراین، ۳۶	سزورت کُف، ۸
ایالات متحده، ۲۹	فرانکفورت، ۱۹، ۲۳
ایالات متحده امریکا، ۲۴	فرانکفورت (دانشگاه)،
ایرانی، ۱۰۴، ۱۰۶	۲۱
برگ اشتراِس، ۲۱	فلسطین، ۵، ۲۰، ۲۲
برلین، ۱۴، ۱۵، ۶۵	کشورهای انگلیسی زبان،

مونیک، ۱۴	۴۶
نیویورک، ۲۵	گالسیا، ۷، ۳۷
وین، ۷، ۱۴	لاسه (دانشگاه)، ۱۸
وین (دانشگاه)، ۱۳	لایزیگ، ۱۴
هین هایم، ۲۱	لمبرگ، ۷، ۸
هلند، ۳۶	ماینس، ۱۹

فهرست نام کتاب‌ها و مقالات

۹۳	آنچه برای همه مشترک
جهان، ۱۵	است، ۷۲
چنین گفت زرتشت، ۱۰	اجزای بین البشر، ۶۵
خلقت، ۱۸	اسب، ۹
دو گفتار، ۴۰	اشخاص در نسبت، ۹۳
دو نوع ایمان، ۹۲، ۹۶، ۹۷	افسانه‌های حسیدی، ۳۸
زندگی تعهد است، ۹۲	انسان چیست؟، ۶۲
ستاره نجات، ۱۹	اومانیسم عبری، ۸۱
سخنرانی‌های گیفورد، ۹۳	ایمان و تفکر، ۹۰
شناخت ما از خداوند، ۹۲	بُعد و قُرب و نسبت، ۶۵
عمل و وجود، ۹۱	پدیدآوردگان کلام جدید،
عهد جدید، ۹۷	۸۶
فرهنگ فلسفی، ۷۳	جستجوی واقعیت در دین،

- کتاب مقدس، ۸، ۱۹، ۲۳،
 ۲۹، ۳۰، ۷۷، ۷۹، ۸۱
 کسوف خدا، ۹۸
 مارتین بوبر، زندگی با
 همسخنی، ۳۰
 مجلهٔ یهودی جامعه‌شناسی،
 ۲
 من به خدای تثلیث معتقدم،
 ۹۰
- من و تو، ۶، ۱۱، ۳۸، ۴۵،
 ۴۶، ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۵۳،
 ۵۷، ۵۸، ۶۴، ۷۳، ۷۴،
 ۷۵، ۸۸، ۹۰، ۹۶
 میان انسان و انسان، ۹، ۵۷
 نظریهٔ خلقت، ۹۱
 همسخنی، ۵۹
 یهود، ۱۸