

مارتین بوبر: آیا مواجهه با خدا ممکن است؟*

ویلیام ای. کوفمن

مرتضی کریمی**

اشاره

مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵)، یکی از متفکران مهم سنت یهودی در سده بیستم است. بوبر نوشته‌های فراوانی در باب یهودیت و خاصه جنبش قرن هجدهمی حسیدیسیم دارد. کتاب معروف او، *من و تو* (۱۹۲۳)، به واقع حاوی رئوس تفکر وی است. وی در این کتاب به بسط نظریه خاص خود درباره تفکیک میان ارتباط من-آن و ارتباط من-تو می‌پردازد. دیگر اثر معروف بوبر *کسوف خدا* (۱۹۵۲) نام دارد. نظریه بوبر این است که ما فقط از طریق مواجهه می‌توانیم خدا را بشناسیم. متن حاضر به سیر تفکر بوبر به‌ویژه روند شکل‌گیری دیدگاه‌های خاص وی در کتاب *من و تو* و عوامل تأثیرگذار بر شخصیت فکری وی می‌پردازد و در ادامه، مفهوم کسوف خدا و ارتباط آن را با مسئله هولوکاست بررسی می‌کند. نویسنده ضمن ستودن انسجام فکری مارتین بوبر و برخورداری وی از یک دستگاه فکری نظام‌مند، در پایان به نقد برخی آرای او به‌ویژه ایده کسوف خدا می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: مارتین بوبر، من-آن، من-تو، مواجهه، کسوف خدا

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

William E. Kaufman (1985), *Contemporary Jewish Philosophies*, New York: University Press of America, pp. 55-77.

** کارشناس ارشد ادیان ابراهیمی.

مقدمه

امروزه، یکی از رایج‌ترین شکل‌های روان‌درمانی گروه‌های رویارویی است. این گروه‌ها متشکل از افرادی هستند که دور هم گرد می‌آیند تا با هدایت یک روان‌درمان‌گر، احساسات خود را مطرح کنند. آنان از راه صداقت دوطرفه، خودافشایی و آشکارکردن حقیقت وجودی، در پی درمان خود هستند. این افراد با درک این نکته که به تنهایی نمی‌توانند بهبودی پیدا کنند، اقدام به تشکیل گروه کرده‌اند. آنان به یکدیگر نیاز دارند. تلاش آنان این است که از راه رویارویی و ارتباطی مستقیم، صادقانه و شخصی شفا پیدا کنند.

از این جهت است که در عصر حاضر مواجهه و رویارویی (در این معنا) بسیار رایج شده است. اما اصطلاح «مواجهه» صرفاً مربوط به روان‌شناسی نیست؛ بلکه در الاهیات نیز دارای اهمیت است. منشأ این اهمیت تا حد زیادی فلسفه مارتین بوبر است. ایده ارتباط من-تو که مارتین بوبر آن را مطرح ساخت گرایش مهمی را در الاهیات یهودی و مسیحی، هر دو، به وجود آورد که «الاهیات مواجهه» نام دارد.

بر اساس الاهیات مواجهه، می‌توان با خدا سخن گفت؛ اما نمی‌توان درباره او سخن گفت. می‌توان از راه ارتباط حضوری، خدا را شناخت؛ اما از راه تعقل و استدلال این کار ممکن نیست. اگر بخواهیم این مطلب را با استفاده از واژه‌های روشن بوبر بیان کنیم، باید بگوییم که خدا را می‌توان مورد خطاب قرار داد اما نمی‌توان او را بیان کرد. این الاهیات یک پیش‌فرض اساسی دارد که عبارت است از اینکه ارتباط با خدا همانند ارتباط با انسان دیگر است. به باور بوبر، برای شناخت شخص دیگر دو راه وجود دارد:

بوبر از راه اول با تعبیر ارتباط «من - آن» یاد می‌کند. مطالب بسیاری وجود دارد که ممکن است من درباره یک شخص بدانم؛ مانند قد او، وزن او و شغل او. این شناخت، شناخت از راه توصیف و شناخت درباره فرد است. اما با وجود تمام آنچه من درباره این فرد می‌دانم من او را نمی‌شناسم. به گفته بوبر، من او را نمی‌شناسم؛ زیرا با «تمام وجود خود» وارد این ارتباط نشده‌ام. این بدان معناست که بخشی از من، که آن را عقل می‌نامیم، تمام این مدت، در حال ارزیابی، تجزیه و تحلیل فرد دیگر است. من به طور کامل به وی اعتماد ندارم. گویی من در قید و بند نگه داشته شده‌ام. طرف دیگر نیز

تحت کنترل و مهار است. وی نیز با درک محدودیت من، تمایلی ندارد که خود واقعی خویش را افشا کند. در نتیجه، ما درباره یکدیگر، چیزهایی را می‌دانیم؛ اما همدیگر را نمی‌شناسیم.

بوبر از راه دوم با تعبیر ارتباط «من-تو» یاد می‌کند. در چنین ارتباطی، چنین نیست که من صرفاً حقایق جدیدی درباره فرد دیگر بدانم؛ بلکه از راه ارتباطی عمیق و کامل، ارتباطی شخصی و نزدیک، و از راه آنچه بوبر آن را «گفت‌وگو» می‌نامد او را می‌شناسم. بوبر چنین نوشته است که ماهیت و کنه گفت‌وگو، این حقیقت است که «هر یک از شرکت‌کنندگان در گفت‌وگو واقعاً فرد یا افراد دیگر را در وجود بالفعل و خاصشان در نظر دارند و به قصد ایجاد یک ارتباط زنده دوطرفه بین خود و آنان روی به سوی آنان می‌آورند» (Friedman, 1955: 87). مقصود بوبر از ارتباط من-تو همین ارتباط دوطرفه زنده است که در نتیجه گفت‌وگو حاصل می‌شود.

به ادعای بوبر، شناخت به دست آمده در یک ارتباط من-تو عمیق‌تر از هر شناخت دیگری درباره یک شخص است. شناخت در ارتباط من-تو، شناختی است به دست آمده از آشنایی مستقیم، شهود وجود حقیقی دیگری، ارتباط حضوری واقعی بین افراد و در یک کلمه مواجهه.

دغدغه من در این فصل، پرداختن به این مسئله نیست که آیا عملاً چنین مواجهه‌هایی بین مردم اتفاق می‌افتد یا نه. من معتقدم بیشتر مردم می‌توانند در زندگی خود به چنین تجربه‌هایی رجوع کنند. توجه و دغدغه من، لوازم الاهیاتی‌ای است که بوبر از چنین تجربه‌هایی نتیجه می‌گیرد. البته بوبر واژه «الهیاتی» را به کار نمی‌برد؛ زیرا این تعبیر، شدیداً بوی استدلال و تعقل نظام‌مند درباره خدا می‌دهد. در واقع، او حتی با تعبیر «درباره خدا» نیز مخالف است. اگر خدا را «به معنای واقعی کلمه، صرفاً می‌توان مورد خطاب قرار داد و نمی‌توان او را بیان کرد» (Buber, 1958: 80-81)، ما در آن اندازه نیستیم که بکوشیم درباره خدا سخن بگوییم. نظریه بوبر این است که ما فقط از طریق مواجهه می‌توانیم خدا را بشناسیم. مقصود من در این فصل نیز بررسی همین نظریه است؛ یعنی اینکه آیا مواجهه با خدا ممکن است؟ پرداختن به تمام ابعاد اندیشه بوبر خارج از چارچوب این کتاب است. توجه ما معطوف به دکتربین مواجهه در اندیشه بوبر است.

ابتدا لازم است مراحلی را که به واسطه آنها بوبر به اتخاذ این دیدگاه رسید دنبال کنیم.

شکل‌گیری اولیه فلسفه بوبر

امروزه فلسفه تا حد زیادی به یک بازی فکری تبدیل شده است. بهترین گواه این مطلب مجامع فلسفی‌اند. مقالاتی درباره موضوعاتی انتزاعی ارائه می‌شوند که با مسائل و مشکلاتی که مردم در زندگی روزمره خود با آنها روبه‌رو می‌شوند ارتباط کمی دارند یا اصلاً ارتباطی ندارند. بیشتر فلاسفه معاصر قرون وسطاییان را به سبب بحث و استدلال درباره تعداد فرشتگانی که می‌توانند در نوک یک سوزن برقصند به باد تمسخر می‌گیرند؛ اما همین فلاسفه مدام درباره مسائلی مانند اینکه آیا زبان خصوصی وجود دارد یا نه بحث می‌کنند. کسی که از بیرون به این بحث گوش فرامی‌دهد آن را غیرمرتبط با دنیای زندگی روزمره خود می‌یابد و در نتیجه احتمالاً این بحث را دنبال نمی‌کند.

مارتین بوبر با این نوع فلسفه‌ورزی کاملاً مخالف بود. از نگاه وی، فلسفه به معنای واقعی کلمه، موضوع مرگ و زندگی است؛ برای مثال، بوبر زمانی که چهارده سال بیشتر نداشت غرق در مسئله سکوت سرمدی مکان نامتناهی و پایان‌ناپذیری زمان لایتناهی بود. وی این سرگشتگی را چنین توصیف می‌کند:

ضرورتی که نمی‌توانستم آن را درک کنم مرا به این سو و آن سو می‌کشاند. مجبور بودم بارها تلاش کنم تا کرانه‌مندی مکان یا بی‌کران بودن آن، زمان دارای ابتدا و انتها یا زمان بدون ابتدا و انتها را تصور کنم. هر دو به یک میزان محال و لاعلاج بودند. با این حال به نظر می‌رسید انتخاب یکی از این دو گزینه کاری لغو و بیهوده باشد. در حالی که تحت فشاری مقاومت‌ناپذیر قرار داشتم از یکی به دیگری می‌پرخیدم و گاهی خطر دیوانگی چنان مرا تهدید می‌کرد که جداً به این فکر می‌افتادم که با خودکشی از آن رها شوم

(Buber, 1961: 136)

از این رو دو مسئله زمان و مکان، از نظر بوبر، مسائل عقلی بی‌ثمر نبودند. این مسائل، شدیداً با اصل وجود وی پیوند خورده بودند. این پرسش‌ها او را عذاب

مارتین بوبر: آیا مواجهه با خدا ممکن است؟ / ۱۴۵

می‌دادند؛ چراکه با زیربنا قرار دادن آنها «آنچه در خطر بود حقیقت جهانی بود که انسان مجبور بود در آن زندگی کند؛ جهانی که چهرهٔ یک امر پوچ و غریب به خود گرفته بود» (Friedman Schilpp, 1967: 12). بوبر نمی‌توانست با پوچی زندگی کند؛ او می‌بایست از جهان سردرمی‌آورد.

از نظر بیشتر مردم، تصور اینکه یک کتاب فردی را از یک بحران شخصی نجات دهد دشوار است؛ اما برای یک ذهن فلسفی که در جست‌وجوی حقیقت غایبی است، ایدهٔ تازه‌ای که در یک کتاب از آن دفاع شده است می‌تواند نگرانی‌های به وجود آمده در اثر طرح پرسش‌های بنیادینی از این دست را فرونشاند. این دقیقاً همان چیزی است که برای بوبر اتفاق افتاد. از این روست که می‌نویسد:

یک کتاب نجات را برای یک پسر پانزده ساله به ارمغان آورد. این کتاب تمهیدات (*Prolegomena to all Future Metaphysics*) اثر کانت بود... این کتاب به من نشان داد که زمان و مکان صرفاً صورت‌هایی هستند که دیدگاه انسانی من دربارهٔ آنچه هست ضرورتاً خود را در آنها کشف می‌کند؛ به عبارت دیگر آنها با ماهیت ادراکات من پیوند خورده‌اند نه با ماهیت درونی جهان (Buber, 1961: 12).

بینش کانت مبنی بر اینکه زمان و مکان ساختارهای ذهن هستند بوبر را تسلی داد و تأثیر آرام‌بخشی بر وی نهاد؛ چراکه او الان می‌توانست با دیدی متفاوت به وجود خودش بنگرد. او چنین نوشت: «زمان حکمی نیست که بر من سنگینی کند؛ زمان مال من است؛ زیرا مال ماست» (Friedman & Schilpp, 1967: 12).

بوبر آرام شده بود. او دیگر خود را با این سؤال بنیادی خاص، آزار نمی‌داد؛ اما این رضایت فکری مدت زیادی طول نکشید، و گرنه تکاپوی فلسفی او متوقف می‌شد. در واقع، کانت او را از یک مسئله‌رهایی بخشید، اما موجب طرح سؤال‌های دیگری شد: اگر زمان و مکان صورت‌های ادراک بشری‌اند، پس ماهیت حقیقت غایبی چیست؟ و اگر وجود یا حقیقت غایبی را نتوان به لحاظ تصویری با مفاهیمی چون متناهی و نامتناهی فهمید، پس چگونه می‌توان آن را درک کرد؟

بوبر این سؤالات مربوط به ماهیت ارتباط انسان با حقیقت غایبی را این گونه مطرح

کرد: «اما اگر زمان صرفاً صورتی است که ما در آن درک می‌کنیم، پس ما کجا هستیم؟ آیا ما در زمانی لایتناهی نیستیم؟ آیا ما در ابدیت نیستیم؟» (Ibid).

روشن است که اشتغال ذهنی بوبر بیشتر متوجه مسئله زمان بود تا مسئله مکان. از زمانی که آگوستین این سؤال را مطرح کرد که «پس زمان چیست؟» فلاسفه درباره مسئله زمان به مطلبی پی برده‌اند که هم مرموز است و هم جذاب. آنچه این فلاسفه از راه شهود دریافته‌اند این است که معمای زمان کلید حقیقت است. معمای زمان وقتی طرح می‌شود که انسان درمی‌یابد زمانی که در عرف معمول با ساعت تعیین می‌شود یک قرارداد بشری است و سپس می‌کوشد تا زمان را به‌عنوان یک حقیقت فرابشری درک کند.

باید توجه داشت که سؤال بوبر ربطی به فیزیک که فرضیه مکان-زمان انیشتین به آن می‌پرداخت نداشت. در واقع، بوبر تلاش می‌کرد معمای زمان را با فراتر رفتن از زمان حل کند و ابزار وی برای این فراتر روی، تلاش او برای درک امر سرمدی (the eternal) و امر بی‌زمان (the timeless) بود.

در طول دست و پنجه نرم کردن با مفهوم ابدیت، بوبر عمیقاً تحت تأثیر کتابی از نیچه با عنوان چنین گفت زرتشت (*Thus Spake Zarathustra*) قرار گرفت. نه تنها سبک و روش نیچه بلکه اندیشه وی به‌خصوص مفهوم بازگشت ابدی نیز بوبر را تحت تأثیر قرار داد.

در توصیف عقیده بازگشت ابدی گفته شده است که بر اساس این نظریه «هرچه هست دوباره باز خواهد گشت و هر چه هست بازگشت خودش است؛ یعنی همه چیز قبلاً اتفاق افتاده است و دوباره نیز دقیقاً به همان صورت قبلی اتفاق خواهد افتاد و این امری همیشگی است» (Danto, *Nietzsche as Philosopher*: 201-202). مفهوم بازگشت ابدی همسان شبیه یک باور یونانی است که ابدیت را همچون یک چرخه می‌داند. طبق این دیدگاه، انسان از طریق یک چرخه بی‌پایان تکرار، پا را از زمان فراتر می‌نهد.

کشش این دیدگاه به سمت ابدیت و فراتر رفتن از زمان، بوبر را مجذوب خود ساخت. این امر او را به تأمل بیشتر درباره ابدیت برانگیخت. این دیدگاه نقش یک محرک را برای اندیشه او ایفا کرد. اما او نتوانست این مفهوم را بپذیرد؛ زیرا به باور وی، این مفهوم «بی‌همتایی همه رویدادها» را نقض می‌کرد (Friedman & Schilpp, 1967: 13).

مارتین بوبر: آیا مواجهه با خدا ممکن است؟ / ۱۴۷

از این‌رو، بوبر به دنبال بسط مفهومی از ابدیت بود که بتواند با آن ارتباط برقرار کند و رویدادهای بی‌همتا و تکرارناشدنی را نیز لحاظ کند. بنابراین، بوبر چنین نگاشت که از نظر وی، ابدیت یعنی «چیزی که فی‌نفسه درک‌ناپذیر و ماورای زمان است و ما را در آن ارتباطی با زمان قرار می‌دهد که ما آن را وجود می‌نامیم. برای کسی که این امر را دریابد، دیگر حقیقت این جهان چهره‌ای پوچ و غریب ندارد؛ زیرا ابدیت وجود دارد» (Idem).

تعریف بوبر از ابدیت، دربردارنده یک جنبه روشن و تردیدناپذیر کانتی است. این تعریف همانند شیئی فی‌نفسه (Ding an Sich) کانت، فی‌نفسه غیرقابل‌تصور و درک است. با این حال، تعریفی مذکور اثربخش است. اینجاست که مفهوم اصلی بوبر مطرح می‌شود. ابدیت ما را در ارتباط با زمان قرار می‌دهد. به بیان دقیق‌تر، ابدیت حقیقتی فرابشری است که اساس همیشگی روابط زمانی ماست. همین اساس همیشگی است که به ارتباط انسان با جهان، حقیقت می‌بخشد و پوچی آن را از بین می‌برد.

اینک می‌توان سیر اندیشه بوبر را ترسیم کرد. کانت به او یاد داده بود که زمان «آن بیرون» نیست؛ بلکه صورتی از ادراک ماست، یعنی شیوه نگاه ما به جهان. اما این سؤال مطرح می‌شود که آن بیرون چیست؟ و ارتباط ما با حقیقت فرابشری چیست؟ بوبر در این نکته با کانت هم‌داستان است که حقیقت غایی، فی‌نفسه، غیرقابل درک و تصور است. تنها می‌توانیم تأثیر آن را بر خود بفهمیم. ایده جدید بوبر این است که ابدیت ما را در ارتباط با زمان قرار می‌دهد. ابدیت می‌تواند ما را در ارتباط با زمان قرار دهد، گرچه ما ماهیت ذاتی آن را درک نمی‌کنیم. ما می‌توانیم از طریق این ارتباط، در این جهان احساس راحتی کنیم. این تأکیدی است بر ارتباطی که به درون‌مایه اصلی در اندیشه بوبر تبدیل می‌شود.

پیش از پرداختن به ریشه‌یابی بسط این درون‌مایه در اندیشه بوبر، مهم است که درنگ کنیم و این مفهوم از ابدیت را ارزیابی کنیم. در ابتدا کاربردهای متعدد این واژه را مورد توجه قرار می‌دهیم. این واژه به کرات در ارتباط با مرگ به کار می‌رود. معمولاً آخرین کلماتی که در مراسم تدفین گفته می‌شود این است: «امید است که در ابدیت، در آرامش بیارامد». فرد داغ‌دیده حق دارد بپرسد: «ابدیت چیست؟». این فرد داغ‌دیده واقعاً از چه سخن می‌گوید؟

فرد داغدیده در واقع این سؤالات را می‌پرسد: آیا زندگی غیر از فرایندهای تولد، رشد و نمو، بلوغ، زوال و مرگ فرایند دیگری هم دارد؟ آیا برای مردگان چیزی وجود دارد که ابدی، فناپذیر و جاودانی است؟ بنابراین، واژه ابدیت غالباً با مفاهیمی چون «فناپذیری» و «روح» مرتبط است.

مثال دیگری می‌زنم. مردی که به تازگی دچار غم و اندوه از دست دادن دخترش شده است می‌گوید: «تو برای مدت کوتاهی زنده هستی؛ اما برای ابدیت از دنیا رفته‌ای». در این عبارت، «ابدیت» صرفاً مترادف «زمانی بسیار طولانی» است. لازمه این گفته آن است که ما باید قدر حیات را بدانیم؛ زیرا کوتاه است و تمام آن چیزی است که ما حقیقتاً داریم. از نگاه این مرد، مفهوم ابدیت پوچی را کم نمی‌کند، بلکه آن را تشدید می‌کند.

این مثال‌ها نشان می‌دهند که معنا و اهمیت مفهوم ابدیت به بافتی که در آن استفاده شده و شرایط زندگی شخصی گوینده آن بستگی دارد. بنابراین، اینکه مفهوم ابدیت از نگاه بوبر می‌تواند عملاً احساس پوچی را کاهش دهد یا نه، بستگی به جهت‌گیری هر فرد دارد.

از نظر من، ابدیت هم یک مفهوم زیبایی‌شناختی است و هم یک مفهوم مابعدالطبیعی و انسان می‌تواند به سهولت، ابدیت را در زیبایی طبیعت و آفریده‌های هنری که ویژگی «پایدار و دایمی» دارند تجربه کند. زمانی که ما زندگی بشری را به‌عنوان یک اثر هنری در نظر می‌گیریم، ویژگی ابدیت را به خود می‌گیریم؛ اما این مفاهیم زیبایی‌شناختی مابعدالطبیعی دارند: مبنای این مفاهیم این باور است که ساختار ارزشی پایدار و ماندگاری وجود دارد که ذاتی این جهان است.

حال به بسط اندیشه فلسفی بوبر باز می‌گردیم. بوبر پس از نیل به این نکته که انسان صرفاً با تصدیق نوعی ارتباط با ابدیت می‌تواند از پوچی برهد، کوشید ایده خود درباره این ارتباط و ارتباط به طور کلی را بسط دهد.

در این خصوص، باید از فیلسوف دیگری که آرائش بر بوبر و نیز بر کارل مارکس تأثیر گذاشت ذکری به میان آوریم. این اندیشه‌ور لودویگ فویرباخ است.

به گفته بوبر، در جوانی، فویرباخ به او «انگیزه‌ای سرنوشت‌ساز» (Buber, 1961: 13) داده است؛ به‌ویژه این عقیده او که وجود انسان «صرفاً در ضمن جامعه است، در وحدت

مارتین بوبر: آیا مواجهه با خدا ممکن است؟ / ۱۴۹

فرد با فردی دیگر؛ اما وحدتی که تنها بر تفاوت میان من و تو استوار است» (Ibid: 147). این گفته فویرباخ خلاصه‌ای است از سیر اندیشه بوبر؛ یعنی این ایده که حقیقت را باید در ارتباط یافت. ضمن اینکه اصل عنوان کتاب فلسفی و کلیدی بوبر یعنی **من و تو** از پیش در این گفته فویرباخ اظهار شده است.

با این حال، به این نکته مهم نیز باید توجه داشت که مدتی طول کشید تا انگیزه ایجادشده توسط فویرباخ، در اندیشه بوبر بسط یابد و پخته شود. ایده فویرباخ جوانه‌ای بود که به تدریج از طریق واکنش بوبر در برابر یک تجربه سرنوشت‌ساز در زندگی به بار نشست.

اما با وجود آشکار بودن تأثیر فویرباخ، نحوه استفاده بوبر از مفهوم من-تو از جنبه‌ای بسیار مهم، متفاوت است. فویرباخ، ارتباط من-تو را صرفاً در جامعه انسانی محدود کرد. فویرباخ معتقد بود خدا فرافکنی نیازهای انسان است؛ اما از نگاه بوبر، خداوند با تأکید تمام، «تو»ی ابدی می‌شود که مستقل از ذهن انسان وجود دارد. در واقع، بوبر این ایده را که خداوند فرافکنی ذهن بشر است قاطعانه‌تر از هر دیدگاه دیگری رد می‌کند.

اشتغال ذهنی بوبر درباره ابدیت را شرح دادیم و ارزیابی کردیم و علاقه و توجه او را به ایده من و تو فویرباخ خاطر نشان ساختیم. اینک به بررسی این مسئله می‌پردازیم که چگونه دو مفهوم «ابدیت» و «تو» در اندیشه بوبر ادغام و در ایده وی درباره خدا به مثابه تو ی ابدی مطرح شده‌اند.

از عرفان تا اگزیستانسیالیسم: بوبر و تو ی ابدی

«عرفان» یک اصطلاح تک‌معنایی نیست. این اصطلاح، از نظر افراد مختلف، معانی متعددی داشته است. با این حال، در گسترده‌ترین معنا می‌توان گفت عارف «کسی است که خداوند را به صورت مستقیم و، از نگاه خودش، واقعی تجربه کرده است یا حداقل کسی است که می‌کوشد به چنین تجربه‌ای نایل آید» (Scholem, 1969: 5). ویژگی متمایزکننده عارف این ادعای اوست که خداوند را مستقیماً و بدون واسطه عقل تجربه کرده یا در طلب چنین تجربه‌ای است. از دید عارف، خدا را می‌توان تجربه کرد اما نمی‌توان استنباط کرد. اگر عرفان را در این معنای وسیع در نظر بگیریم، بوبر در سراسر زندگی خود یک عارف بوده است.

اما عرفان در معنای تخصصی‌تر خود، مستلزم مشارکت روح با خدا و حتی در بعضی از اشکال خود، مستلزم طلب وحدت روح با خداست. گرشوم شولم (Gershom Scholem) خاطر نشان می‌سازد که نزدیک‌ترین عرفان یهودی‌ای که به ایده وحدت با خدا رسیده ایده یهودی دوقوت (Devekut)، یعنی پیوستگی به خدا و ملازمت با او، است. به گفته شولم، این پیوستگی یا دوقوت غالباً «از راه تناقض‌آمیز انکار نفس و انکار ارزش‌های این جهان تحقق می‌یابد» (Scholem, 1971: 203).

نکته مهم این است که عرفان در معنای تخصصی‌تر پیش‌گفته، مستلزم انکار جهان از طریق تجربه خلسه است؛ یعنی حالت جذبه‌ای که در آن، ذهن بر تأمل درباره خدا متمرکز است. عرفان در این معنای اخیر خود، یکی از مراحل بسط اندیشه بوبر است که وی از آن فراتر رفت.

در نوشته‌های اولیه بوبر درباره هندویسم، تجربه خلسه مورد تأکید قرار گرفت؛ مانند رساله‌های اولیه وی تحت عنوان حیات حسیدیم (*The Life of Hasidim*) که در سال ۱۹۰۸ نوشته شده‌اند. عنوان نخستین رساله وی خلسه (*Hitlahavut: ecstasy*) است. بوبر در این رساله، عارف حسیدی را در حالت خلسه چنین توصیف می‌کند: «فراتر از طبیعت و فراتر از زمان و فراتر از فکر. از این رو وی کسی خوانده می‌شود که در خلسه است...». انسان دارای خلسه، حاکم بر زندگی است و هیچ اتفاق خارجی‌ای که وارد عالم وی می‌شود نمی‌تواند الهام وی را آشفته کند» (Buber, 1958: 77).

هیچ اتفاق خارجی‌ای نمی‌تواند الهام وی را آشفته کند! در این حالت انکار تمام‌عیار جهان، هیچ اتفاق محدودی نمی‌تواند شور و جذبه عارف را برهم زند. در این مرحله اولیه از اندیشه بوبر، وی «دینی» را معادل «عرفانی» می‌داند؛ یعنی نوعی تجربه که او را از به اصطلاح تجارب دنیوی خدا می‌کرد. به اعتقاد وی، این حالت «دینی» یک استثنا از زندگی روزمره است. دغدغه بوبر در این برهه از حیات و تألیفاتش، بیشتر ابدیت بود تا امور دنیوی، بیشتر جذبه بود تا تجربه روزانه، بیشتر امور ماورای این جهان بود تا خود این جهان.

اما حادثه‌ای سرنوشت‌ساز در زندگی بوبر اتفاق افتاد؛ یک اتفاق خارجی که فکر و الهام وی را بر هم زد. از آنجا که این اتفاق برای بوبر بسیار سرنوشت‌ساز بود، مناسب است شرح آن را از زبان خود وی بشنویم:

تنها چیزی که اتفاق افتاد این بود که یک روز پیش از ظهر پس از صبحی مملو از شور و جذبۀ دینی، مردی ناشناس به دیدن من آمد در حالی که من روحاً در این مکان نبودم. من بدون تردید اجازه دادم جلسۀ دوستانه برگزار شود. بی‌توجهی در رفتار من با او همانند رفتار من با هم‌سالان وی بود که عادت داشتند در این موقع از روز دنبال من بگردند مانند غیبگویی که آمادۀ شنیدن دلیل است. من با دقت کامل و به صراحت با او گفت‌وگو کردم اما سؤالاتی که نپرسید را حدس نزدم. مدت کوتاهی بعد، از یکی از دوستان او — خود او از دنیا رفته بود — محتوا و مضمون اساسی این سؤالات را دریافتم. من فهمیدم که او به طور تصادفی پیش من نیامده بود بلکه سرنوشت او را آورده بود؛ اما نه برای یک گفت‌وگو بلکه برای یک تصمیم.

او نزد من آمده بود، او در این ساعت آمده بود. زمانی که ما نا امیدیم ولی با این حال پیش کسی می‌رویم، انتظار چه چیزی را داریم؟ مطمئناً انتظار حضوری را داریم که به واسطۀ آن به ما گفته شود با همه این اوضاع و احوال، معنایی وجود دارد.

از آن زمان به بعد، من امر دینی را که چیزی جز استثنا، اقتباس، شادی و جذبۀ نیست رها کرده‌ام یا او مرا رها کرده است. من مالک هیچ چیز نیستم جز روزهایی که هرگز خارج از آن نیستم... من چیزی بیش از این نمی‌دانم. اگر این دین است، پس همه چیز است که زندگی در امکان گفت‌وگوی آن گذرانده می‌شود (Buber, 1961: 13, 14).

بی‌تردید، این واقعه سرنوشت‌ساز نقطه عطفی در زندگی و اندیشه بوبر بوده است. پیش از این، او فارغ از زندگی روزمره، در جست‌وجوی ابدیت بود. بعد از این جریان، او ابدیت را در زندگی روزمره و در جریان مادی جست‌وجو کرد.

درباره خود این اتفاق به نظر می‌رسد که بوبر به پرسش‌های آشکار مرد جوان پاسخ داد؛ اما سؤال‌های نهان و عمیق‌تری را که آن مرد نپرسید پاسخ نداد. بوبر خود را سرزنش کرد چون از سؤال‌های مرد جوان به احساسات موجود در ورای آنها راه نیافته بود. ظاهراً آنچه در این ملاقات وجود نداشت همدلی بود، یعنی احساس یگانگی با فرد دیگر. آنچه ذهن بوبر را داغدار کرد درک همین مطلب بود، البته زمانی که فهمید آن جوان خودکشی کرده است.

به لحاظ بالینی، ساده‌لوحانه به نظر می‌رسد که بوبر خود را مسئول فاجعه شخصی این جوان بداند. عوامل بسیاری، چه ملموس و چه ناملموس، در یک فرد جمع می‌شوند و دست به دست هم می‌دهند تا فعل نهایی خودکشی صورت گیرد. عوامل فطری و ذاتی، عوامل محیطی و گرایش‌های احساسی همگی نقش دارند. بنابراین، هرچند ممکن است عامل وقوع خودکشی سرخوردگی در عشق، شکست در شغل و یا اموری از این دست باشد، اما در واقع این تأثیر تراکمی تمام عوامل موجود در پیشینه فرد است که به نحوی در تصمیم مهلک وی متبلور شده است.

با توجه به این، چگونه می‌توان اقدام بوبر را در سرزنش خود تبیین کرد؟ برای جلوگیری از این فاجعه، چه کاری می‌توانست صورت بگیرد؟ به نظر من، واکنش بوبر واکنش یک روان‌شناس نبود، بلکه واکنش یک هنرمند بود. بوبر به دنبال دلایل بالینی نبود؛ بلکه در جست‌وجوی معنای نهان این اتفاق بود تا با هنر، ماهیت آن را تغییر دهد و به آن تغییر، شکل دهد. از این رو، مقایسه این واقعه با جریان مشابهی که در زندگی هنرمند دیگری روی داده، آموزنده است. اما در جریان مربوط به این هنرمند، فرد خودکشی نکرد و دلیل آن دقیقاً این نکته بود که معنا فهمانده شده بود.

سوسکی ناتسومه (Soseki Natsume)، رمان‌نویس ژاپنی، در کتاب خود با عنوان *درون درهای شیشه‌ای من (Within My Glass Doors)* واقعه ذیل را توصیف می‌کند که قطعاً برگرفته از یک ماجرای واقعی در زندگی اوست. زنی در شرف خودکشی، یک رمان‌نویس مشهور را ملاقات می‌کند. رمان‌نویس پس از بحث با وی، تصمیم می‌گیرد زن را تا خانه همراهی کند. زن، شگفت‌زده می‌گوید: «بسیار مایه افتخار است که مرا تا منزل همراهی می‌کنید» رمان‌نویس پاسخ می‌دهد: «به نظر شما این افتخار است؟» پاسخ زن مثبت است. آنگاه رمان‌نویس می‌گوید: «اگر چنین است، پس تو بهتر است زنده بمانی نه اینکه بمیری».

این داستان دقیقاً نکته بوبر را تبیین می‌کند؛ یعنی جایی که او تصور کرد آن جوان را یاری نکرده است و جایی که این رمان‌نویس با آن زن، ارتباط برقرار می‌کند. نکته این است که رمان‌نویس با منش خود، به آن زن نشان داد که معنایی وجود دارد. به بیان دقیق‌تر، به او نشان داد که او هنوز هم دلیلی برای ارزشمند دانستن زندگی و حیات دارد؛ زیرا این زن منش رمان‌نویس را معنادار قلمداد کرده بود. و این همان جایی است

که بوبر احساس کرد آن جوان را رها کرده و به او یاری نرسانده بود. از نظر هنرمند، تمام تجربه‌های زندگی به درد می‌خورند. بنابراین، در اندیشه بوبر، درد و رنج این واقعه ماهرانه در فرشیته اندیشه او بافته می‌شود. به گفته وی، این واقعه بود که اندیشه وی را به نحو تعیین‌کننده‌ای تغییر داد. این تغییر عبارت بود از انتقال از دلمشغول‌جذبه عرفانی بودن به تأکیدکردن بر حیاتی که «در آن، امکان گفت‌وگو وجود دارد».

گرچه بوبر از هرگونه مقوله‌بندی اجتناب کرده است، با این حال می‌توان گفت که این واقعه سرنوشت‌ساز و تفسیر بوبر از آن، حاکی از تغییر او از عرفان به اگزیستانسیالیسم بود. اگر منظور ما از اگزیستانسیالیسم نگرشی نسبت به زندگی باشد که بر اساس آن، وجود انسان در عالم مادی مقدم بر «ماهیت» یا نظریه‌پردازی انتزاعی درباره وجود باشد، آنگاه کاملاً روشن است که دیدگاه بوبر بسط پیدا کرده و به یک جهت‌گیری اگزیستانسیالیستی نسبت به زندگی تبدیل شده است. از این رو، بوبر ضمن بیان تجربه خود با آن جوان می‌نویسد: «من هیچ‌پربودنی را نمی‌شناسم مگر پربودن هر ساعت فانی، از ادعا و مسئولیت» (Ibid: 14). از این نقطه به بعد بود که بوبر تمام مباحث مربوط به ماهیت و تمام تلاش‌ها برای طبقه‌بندی و مقوله‌بندی ماهیت را کنار گذاشت. منظور بوبر از وجود، وجود خاص خودش در گفت‌وگو با دیگران بود و همین وجود بود که به نقطه آغاز اندیشه بوبر تبدیل شد. مهم‌تر اینکه بوبر اینک به این باور رسیده بود که هرگونه تلاش برای فراتر رفتن از زمان و مکان فعلی بی‌اعتبار است. ابدیت را نمی‌توان در جهانی دیگر و در بعدی دیگر یافت. ابدیت همین الان است.

از این رو، بوبر جست‌وجوی ابدیت را رها نکرد؛ بلکه آن را در لحظه، در «پراز ادعا و مسئولیت بودن هر ساعت فانی» جست‌وجو کرد. او هر مواجهه درست و معتبر با فرد دیگر، با یک شیء طبیعی یا اثر هنری را پنجره‌ای رو به توی ابدی در نظر گرفت.

سؤالی که اینک مطرح می‌شود این است که از نظر بوبر مواجهه درست چیست؟ اندیشه بوبر در کتاب کلاسیک وی با عنوان من و تو به طور کامل به بار نشست و وضوح پیدا کرد. بوبر در این کتاب، مواجهه درست را تحت عنوان ارتباط من-تو توصیف می‌کند.

من و تو یک اثر شاعرانه است - البته لفظ شعر تصویر غلطی از وقت و وضوح اندیشه [مطرح شده در این اثر] ارائه می‌دهد. بوبر با قلم ماهرانه خود و با وضوح تأثرانگیز، ارتباط من-تو را به تصویر می‌کشد.

ویژگی‌های زیر این ارتباط را از دیگر ارتباطها تمییز می‌دهند:

۱. ارتباط من-تو تمام وجود انسان را درگیر می‌کند. به‌عنوان مثال، در یک مواجهه من-تو چنین نیست که من در حال صحبت با فرد دیگر، درباره چیز دیگری فکر کنم. تمام وجود من غرق در ارتباط است. من و تو، حاکی از نگرش کل انسان است و ذهن تقسیم‌شده را نفی می‌کند.

۲. ارتباط من-تو انحصاری است. بوبر در تمثیل معروف خود درباره درخت می‌نویسد: «درخت دیگر آن نیست. نیروی انحصاری بودن، مرا محاصره کرده است» (Buber, 1958: 7). مقصود بوبر این است که من تنها با درخت مواجهه می‌کنم؛ من در ارتباطم با خود درخت به طور کامل جذب می‌شوم. درخت در برابر من می‌ایستد. گویی در آن لحظه هیچ چیز دیگری وجود ندارد مگر مواجهه من با آن درخت. مواجهه مرا محاصره کرده یا در چنگ خود گرفته است. این، یک ارتباط انحصاری است.

۳. ارتباط من-تو مستقیم، صادقانه و بدون فریبکاری است. در یک ارتباط من-تو با شخص دیگر، من تلاش نمی‌کنم بر وی تأثیر بگذارم و «چیزی را به وی قالب کنم». از آنجا که من حقیقتاً خودم هستم، برای فرد دیگر این امکان را فراهم می‌شود که حقیقتاً خودش باشد: «همین که من، من می‌شوم، من می‌گویم تو» (Ibid: 11). از این رو، ارتباط من-تو ملاقاتی مطلقاً روراست، کاملاً خودجوش و خودانگیخته است. من دیگری را تحت مقوله نمی‌آورم. من او را ملاقات می‌کنم.

۴. ارتباط من-تو راحت و بدون زحمت است. این ارتباط عملی ارادی نیست. من نمی‌گویم: «الان می‌خواهم یک ارتباط من-تو داشته باشم». به همین جهت، بوبر می‌نویسد: «ملاقات من و تو با فیض صورت می‌گیرد نه با تلاش وجست‌وجو» (Idem). این، بدان معنا نیست که من در این ارتباط، سهمی ندارم؛ بلکه منظور این است که من به تمایز و مغایرت واقعی فرد دیگر پاسخ می‌دهم. به طور قطع، ارتباط من-تو، آفریده ذهنی نیست.

۵. ارتباط من-تو در زمان حاضر اتفاق می‌افتد. مفاهیم «حاضر» و «حضور» برای

بوبر به غایت اهمیت دارند. مسلماً ایده رستگاری و نجات در آینده نیز در اندیشه بوبر نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. اما مارتین بوبر بر خلاف مارتین هایدگر، متفکر اگزیستانسیالیست، که معتقد بود وجود انسان همواره متوجه آینده است، آینده را تحت الشعاع قراردهنده حال نمی‌داند. از این رو، بوبر با فلاسفه‌ای که به ایده «زمان حاضر ظاهر فریب» باور دارند موافق نخواهد بود؛ ایده‌ای که بر اساس آن، زمان حاضر موهوم است. بوبر در تقابل مستقیم با این فلاسفه، زمان حاضر را حقیقی و مهم می‌داند.

۶. بوبر با بسط ایده زمان حاضر، بر این نکته تأکید می‌کند که ارتباط من-تو، بین مردم اتفاق می‌افتد. بوبر می‌کوشد تا با پذیرش واقعیت به لحاظ وجودشناختی پیشین «بین» یعنی واقعیت خود ملاقات، از تقسیم دوگانه موضوع و فاعل شناسا فراتر رود. برای مثال، دو نفر را در یک گفت‌وگوی واقعی در نظر می‌گیریم. به باور بوبر، نه تنها برای این دو فرد شرکت‌کننده در گفت‌وگو بلکه بین آنها نیز اتفاقی در حال روی دادن است. این یک فرایند ارگانیک است که به موجب آن، «کل»، یعنی برهم‌کنش و هم‌کوشی ایجادشده از این رهگذر، بیش از مجموع اجزای آن است.

۷. ویژگی آخر که مهم‌ترین ویژگی است آن است که ارتباط من-تو متقابل یا دوسویه است. به نوشته بوبر: «ارتباط، دوطرفه است. توی من بر من تأثیر می‌گذارد چنان‌که من بر آن تأثیر می‌گذارم» (Ibid: 15). کاملاً بدیهی است که در ارتباط انسان با انسان باید وضع به همین صورت باشد. اگر ارتباطی دوطرفه نباشد و دو طرف متأثر نشوند، بی‌معناست که آن ارتباط را یک ارتباط من-تو به حساب آوریم.

با این حال، مشکل اصلی اندیشه بوبر مربوط به عنصر دوسویه بودن در ارتباط انسان با طبیعت و ارتباط او با خداوند است.

ابتدا ارتباط انسان با طبیعت را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. به توصیف بوبر از مواجهه با یک درخت باز می‌گردیم. چگونه می‌توان گفت که مواجهه با درخت، دوسویه است؟ آیا درخت وارد نوعی ارتباط می‌شود؟ اگر چنین است، آیا بوبر، فردی همه روح‌مندانگار^۱ است؟ آیا مراد بوبر این است که اجزای طبیعت از آگاهی

۱. Panpsychist؛ کسی که معتقد است طبیعت جنبه روانی دارد یعنی همه چیز دارای روح و روان است و هر

عمل جسمانی و فیزیکی، ناشی از عمل ذهنی است. م

برخوردارند؟ بوبر با جملات کوتاه زیر راه را بر این سؤال‌ها می‌بندد:

نباید اجازه داد هیچ تلاشی برای کم کردن قوت معنای ارتباط صورت بگیرد. ارتباط دوسویه است. حال سؤال این است که آیا آگاهی درخت همانند آگاهی ماست؟ من این را تجربه نکرده‌ام. اما آیا تو می‌خواهی با تظاهر به موفقیت خود در آن، دوباره چیزی را که نمی‌تواند متلاشی و خرد شود متلاشی و خرد کنی؟ من با روح یا پری جنگلی درخت مواجه نمی‌شوم، بلکه مواجهه من با خود درخت است (Ibid: 8).

گمان بر این است که هدف از گفته‌هایی نظیر این، تاق کردن طاقت فلاسفه حرفه‌ای است و ظاهراً این کار عامدانه صورت می‌گیرد. بوبر بارها با مقوله‌بندی و طبقه‌بندی مخالفت می‌کند. او تا آنجا پیش نخواهد رفت که بگوید درخت از آگاهی برخوردار است؛ زیرا اگر چنین بگوید فیلسوفان به او برحسب روحی‌نگر بودن خواهند زد و او را کنار خواهند گذاشت و سخن از نیاز آنها به مقوله‌بندی به میان خواهد آمد. آنچه بوبر می‌گوید این است که مواجهه یک اتفاق بی‌نظیر است. این اتفاق قابل تجزیه و تحلیل نیست؛ زیرا تجزیه و تحلیل یک چیز به معنای تقسیم کردن آن به اجزای تشکیل‌دهنده آن و در نتیجه متلاشی و خرد کردن آن است.

بنابراین، بوبر بر بی‌نظیر بودن مواجهه تأکید می‌کند. به عبارت دیگر، اگر کسی وارد رابطه تمام هستی خود با هر چیزی بشود رابطه متقابل صورت گرفته است. اما پیشاپیش نمی‌توان محتوای این تقابل را بیان کرد. صرفاً باید آن را تجربه کرد. بوبر، به نحو تحسین برانگیزی، نسبت به این نکته، راسخ و استوار است. جالب است که بدانیم زمانی که فلاسفه دیگر او را مورد سؤال قرار می‌دهند، چگونه ایستادگی می‌کند و موقعیت خود را حفظ می‌کند.

بوبر در حرکت نکردن از دورنمای مواجهه، قاطع است. همین قاطعیت و استواری، با تغییراتی، به بحث بوبر درباره خدا جان می‌بخشد. ارتباط با خدا که توی ابدی است، اوج ارتباط‌های من‌توی خاص انسان با افراد دیگر و با طبیعت است. به بیان دقیق‌تر، ارتباط‌های من‌توی خاص مذکور، حاکی از یک امر متعالی مشرف هستند که این ارتباط‌ها را کامل می‌کند، به کمال می‌رساند و استوار می‌سازد. بوبر این اندیشه را

این چنین تبیین می‌کند:

خطوط ممتد ارتباطها در توی ابدی به هم می‌رسند. هر توی خاص، یک نگاه مختصر به توی ابدی است؛ به واسطه هر توی خاص، کلمه اولیه، توی ابدی را خطاب قرار می‌دهد... توی فطری در تمامی ارتباطها تشخیص داده می‌شود؛ اما در هیچ یک به کمال نمی‌رسد. توی فطری، صرفاً در ارتباط مستقیم با تویی که ذاتاً نمی‌تواند آن بشود به کمال می‌رسد (Ibid: 75).

به باور بوبر، هر مواجهه‌ای در سطح انسانی، فانی و گذرا است «هر تویی در این جهان باید یک آن بشود». (Ibid: 16). هر «تو»یی در این جهان، موقتی است؛ زیرا طبیعت ذهن انسان این است که تجربه‌ها را به موضوعاتی برای شناسایی و تأمل تبدیل کند. انسان نمی‌تواند برای همیشه در بعد تجربه مستقیم و بی‌واسطه زندگی کند. مقدر انسان این است که همواره بی‌واسطگی (immediacy) را به تأمل تبدیل کند. نکته‌ای که بوبر می‌گوید همین است که انسان به یک معنا محکوم است که مباحثت را به تأمل تبدیل کند: «انسان نمی‌تواند بدون آن زندگی کند؛ اما کسی که فقط با آن زندگی می‌کند انسان نیست» (Ibid: 34). انسان نمی‌تواند بدون آن زندگی کند و دلیل این، نیاز سیری‌ناپذیر انسان به کنترل است؛ اما کسی که نمی‌تواند مواجهه‌ای خالص، مستقیم و بی‌واسطه با دیگری داشته باشد انسان نیست.

بوبر پس از اینکه ارتباط من-تو را به چنین جایگاهی ترفیع می‌بخشد، ضروری می‌بیند که مواجهه‌های انسانی را در ارتباط با توی ابدی که طبیعتاً نمی‌تواند آن بشود استوار سازد.

اندیشه بوبر، یک نظام تلقی نمی‌شود. خود بوبر به طور جدی، هر گونه رویکرد نظام‌مند از جانب خود را انکار کرده است. با این حال، فلسفه وی همانند یک نظام، پیچیده و دشوار است؛ زیرا روشن است که ارزش آنچه برای بوبر بالاترین ارزش را دارد (یعنی مواجهه من-تو) باید، به گونه‌ای، فراتر از ارزش‌های موقتی و گذرا باشد. این را باید به گونه‌ای در ابدیت استوار کرد. بنابراین، ضرورت تصور خدا به‌عنوان توی ابدی، به طور جدی، تابع اهداف بوبر است؛ درست همان‌طور که تصور اسپینوزا از جوهر، تابع اهداف او بود.

اینک این سؤال مطرح می‌شود که اشاره به خدا به‌مثابه توی ابدی دقیقاً به چه معناست؟ چنان‌که گفتم، تصور بوبر از خدا کاملاً با جهت‌گیری کلی او نسبت به زندگی سازگار است. تصور بوبر از خدا به اختصار در عبارت زیر بیان شده است:

خداوند را نمی‌توان در هیچ چیزی استنباط کرد: مثلاً در طبیعت به‌عنوان آفریننده آن، یا در تاریخ به‌مثابه ارباب آن و یا در سوژه به‌عنوان خودی که گمان می‌شود در آن است. هیچ چیز دیگری را نمی‌توان مطرح کرد که خدا از آن استنباط شود؛ خداوند موجودی است که مستقیماً و با بیشترین قرب و دوام در برابر ماست و صرفاً می‌توان او را مورد خطاب قرار داد اما نمی‌توان او را بیان کرد (Ibid: 80-81).

نقطه مرکزی پیام دینی بوبر همین‌جاست. اساساً ما صرفاً می‌توانیم با خداوند سخن بگوییم؛ اما نمی‌توانیم درباره خدا صحبت کنیم. تنها می‌توان با خدا مواجهه داشت؛ اما نمی‌توان او را استنباط کرد.

البته قطعاً بوبر، درباره خداوند حرف‌هایی برای گفتن دارد. در واقع، او درباره خداوند به‌مثابه شخص مطلق و موجودی سخن می‌گوید که، به نحو تناقض‌آمیزی، وحدت انحصار و اشتغال مطلق است و جهان و خود را دربردارد اما با آنها هم‌حدود و ثغور نیست. اما اشتباه است که از این گفته‌ها، بیش از اندازه، اهمیت الاهیاتی بیرون بکشیم همان‌طور که متهم کردن بوبر به آشفتگی و عدم انسجام در این نقطه نیز غلط است. بوبر پذیرفته است که در دنیای انسانی ما، هر تویی باید یک آن بشود.

این نکته درباره تصورات ما از خدا از جمله تصورات شخص بوبر نیز صادق است. اما از نگاه بوبر، این تصورات و ایده‌ها درباره خدا، به ذات و جوهره موضوع دست پیدا نمی‌کنند. جوهره موضوع نظریه بوبر درباره مواجهه زنده با خداوند است.

در چنین مواجهه‌ای، انسان احساس می‌کند که خدا او را مورد خطاب قرار داده است. طبق بیان بوبر، به وی یک نشانه داده می‌شود. این نشانه به انسان نمی‌گوید که چه کار کند و چه تصمیمی بگیرد. محتوا و پیامی در کار نیست. نشانه مذکور این نکته را تثبیت می‌کند که معنا و مفهومی وجود دارد یا به بیان دقیق‌تر، معنا و هدف انسان در یک شرایط خاص، تأیید می‌شود.

مارتین بوبر: آیا مواجهه با خدا ممکن است؟ / ۱۵۹

بنابراین، معیارها ذهنی هستند: ممکن است فرد حسی تشدید یافته از آگاهی درباره امر الوهی یا حتی نوعی دگرگونی درونی را نسبت به وجود خود احساس کند. در نتیجه، بر اساس شیوه فکری خاص بوبر، هیچ معیار عینی‌ای برای مشخص کردن اینکه آیا فرد مورد خطاب قرار گرفته است یا نه وجود ندارد.

نظریه بوبر این است که «انسانی که واقعاً برای دیدن جهان بیرون می‌رود به قصد خداوند نیز بیرون می‌رود» (Ibid: 95). برای چنین شخصی که دنیا را با تمام وجود خود می‌بیند عملاً همه چیز می‌تواند یک خطاب الاهی باشد؛ چنان‌که بوبر می‌نویسد: «ارتباط با انسان، تشبیه حقیقی ارتباط با خداوند است؛ به این معنا که خطاب حقیقی، پاسخی حقیقی دریافت می‌کند؛ جز اینکه در پاسخ خداوند، همه چیز، یعنی کل جهان، به صورت زبان، آشکار و متجلی می‌شود» (Ibid: 103). منظور بوبر این است که خداوند برای کسی که گوش‌هایی برای شنیدن دارد سخن می‌گوید. خطاب حقیقی پاسخ حقیقی دریافت می‌کند.

اما درباره کسانی که خدا را جست‌وجو کرده‌اند اما او را نیافته‌اند چه باید گفت؟ درباره کسانی که خداوند را خطاب کرده‌اند اما پاسخی از وی نشنیده‌اند چگونه؟ یا به بیان دیگر، تکلیف کسانی که احساس می‌کنند خداوند هرگز آنها را خطاب نکرده است چه می‌شود؟ بوبر این پدیده را چگونه تبیین می‌کند؟

علاوه بر این، همواره یک سؤال بر سر زبان یهودیان است: چگونه می‌توان فاجعه جمعی هولوکاست را تبیین کرد؟

آیا پاسخی وجود داشته و انسان آن را نشنیده یا درهای آسمان بسته بوده است؟ بوبر با این پدیده‌ها چگونه برخورد می‌کند؟ این سؤالی است که اینک به بررسی آن می‌پردازیم.

بوبر در حیات یهود پس از آشویتس

پیش از بررسی دیدگاه بوبر درباره حیات یهود پس از آشویتس (Auschwitz)؛ اردوگاهی در لهستان مرتبط با جریان هولوکاست)، باید رویکرد او را نسبت به یهودیت مورد ملاحظه قرار دهیم. نوشته‌های بوبر درباره یهودیت و قوم یهود، جهت‌گیری کلی وی را درباره زندگی منعکس می‌کنند. از این رو، بوبر چنین نگاهت که «راسخ‌ترین انسانیت

روح ما و راسخ‌ترین یهودیت آن، هر دو، یک معنا دارند و خواهان یک چیز هستند» (Buber, *On Judaism*: 55). بر این اساس، از نگاه بوبر، یهودیت اولیه و آنچه به عمیق‌ترین شکل، انسانیت است به یک معنا هستند. از این رو، نمی‌توان نظریه بوبر درباره وجود یهود را از نظریه وی درباره وجود انسان جدا کرد. آنچه تاکنون درباره بوبر دریافته‌ایم، از نگاه خود وی، به همان شدتی که یهودی است، انسانی نیز است. زمانی متفکری نوشت که یهودی بودن آسان‌ترین، راه انسان بودن است، اما احتمالاً بوبر می‌گوید که یهودی بودن جدی‌ترین شیوه انسان بودن است.

نتیجه این سخن آن است که آنچه بوبر در نوشته‌های فلسفی کلی خود بر آن تأکید می‌کند تا حدی از مطالعه عمیق وی درباره یهودیت به‌ویژه حسیدیسم نشئت گرفته است و بالعکس آنچه بوبر درباره یهودیت نگاشته به طور جدایی‌ناپذیری با نگرش فلسفی بی‌مانند وی عجین شده است. در یک کلام، فلسفه بوبر، بر خلاف فلسفه بسیاری از افراد دیگر، یک کل ارگانیک و نظام‌یافته است.

توضیح اینکه: ما دلمشغولی بوبر نسبت به کل انسان و وحدت وجود انسان را خاطر نشان ساخته‌ایم. لذا تضاد فی نیست که وی در نحوه برخورد و سلوک خود با یهودیت بر اشتیاق یهود به وحدت — وحدت خدا و جست‌وجوی انسان برای وحدت بخشیدن تمام وجود خود در تقلید از خدا — تأکید کند.

افزون بر این، بوبر همان‌طور که در جهت‌گیری کلی خود بر شرایط عینی و ملموس تأکید می‌کرد، در برخورد با یهودیت نیز به عمل و رفتار اهمیت می‌داد. نهایتاً اینکه همان‌طور که در جهت‌گیری کلی خود بر امکان دائمی نجات فرد در آینده تأکید می‌کرد، در یهودیت نیز بر آرمان منجی‌گرا (messianic) تأکید می‌ورزید. بر این اساس، بوبر می‌نویسد:

فرایند معنوی یهود خود را در تاریخ به صورت تلاش برای تحقق هر چه بیشتر و کامل‌تر سه ایده درهم‌تنیده آشکار می‌سازد: ایده وحدت، ایده عمل و رفتار، و ایده آینده (Ibid: 40).

بوبر معتقد است وجه تمایز قوم یهود دقیقاً این است که این قوم، به نحو بی‌نظیری، ملیت و معنویت را در هم می‌آمیزد. بر این اساس، بوبر قومیت یهود را فی‌نفسه فرایندی

معنوی در نظر می‌گیرد و بر این مطلب تأکید می‌کند که هیچ قوم دیگری وجود ندارد که در آن «این فرایند معنوی قومیت، همانند قوم یهود آشکار و متمایز شده باشد» (Ibid: 40-41). بنابراین، مدعای بوبر این است که یهودیت و قوم یهود، جدایی‌ناپذیرند؛ هر دوی اینها، این فرایند معنوی بی‌مانند را القا می‌کنند.

با این حال، ذکر این نکته مهم است که بوبر، به فرایند معنوی یهود به شیوه‌ای یکدست و یکپارچه نگاه نمی‌کند. این فرایند معنوی، فراز و نشیب‌ها و اوج و افول‌های خاص خود را دارد. گرایش بوبر این است که بالاترین ارزش را به تجربه دینی اولیه و ابتدایی بدهد. از این رو، وی در بخش‌های داستانی کتاب مقدس، گزارشی معتبر از مواجهه و گفت‌وگوی واقعی میان اسرائیل و خدای آن می‌یابد. اما وی بسط و گسترش شریعت یهود را موجب منجمد، سخت و بی‌احساس شدن این تجربه اولیه می‌داند. از این رو، وی با تعبیر «تلمود مشکل آفرین» (Buber, 1963: 23) به تعالیم حاخام‌ها اشاره می‌کند و هلاخا را راهی برای قرب به خداوند نمی‌داند و آن را رد می‌کند.

بوبر در مقابل هلاخا یا شریعت یهود، از «عمل و رفتار زنده‌ای که انسان را در برابر خداوند متعهد می‌کند» دفاع می‌کند (Buber, *On Judaism*: 45).

مقصود بوبر از «عمل و رفتار زنده» تلاشی است «برای اینکه آزادی و قداستی که حاکمیت خشک و سختگیرانه شریعت آیینی آن را تضعیف و تیره و تار کرده است به رفتار بازگردد و رفتار از تنگناهای دستورالعمل‌هایی که بی‌معنا و بی‌ارزش شده‌اند رهایی یابد تا برای قداست یک ارتباط فعال با خداوند و تدین در رفتار آزاد گردد» (Ibid: 46).

رویکرد بوبر نسبت به شریعت یهود نیز، به صورت نظام‌وار، از فلسفه کلی وی درباره زندگی نشئت می‌گیرد. بوبر بر مواجهه و شرایط عینی زندگی فرد، تأکید می‌کند. از نظر بوبر، هیچ حکم یا دستورالعملی وجود ندارد که بتواند فرد را برای این مواجهه‌های عینی آماده کند. بوبر هیچ دستوری برای زندگی پیشنهاد نمی‌کند و پیشاپیش هیچ پاسخی را مطرح نمی‌سازد. بنابراین، وی در نگاه خود به یهودیت نیز بر مواجهه‌های عینی و زنده قوم و خدای خود تأکید می‌کند.

اگر دیدگاه بوبر را نسبت به یهودیت به مثابه یک فرایند معنوی در نظر بگیریم اینک جای این پرسش است که مرحله فعلی این فرایند معنوی در ارتباط با یهود مدرن

چيست؟ اين سؤال را به نحو خاص تر مي توان چنين مطرح كرد كه تصور بوبر از زندگي يهود بعد از آشويتس چيست؟ آيا همچنان گفت و گو ممكن است؟ شيوه اي كه بوبر اين سؤال را مطرح مي كند اين واقعيت را نشان مي دهد كه وي يهوديت را با بشريت مساوي مي گيرد:

در زماني كه ما در آن زندگي مي كنيم، اين سؤال بارها و بارها مطرح مي شود: چگونه پس از آشويتس، حيات يهودي همچنان امكان پذير است؟ من اين سؤال را به شيوه اي صحيح تر شكل مي دهم: در زماني كه در آن آشويتس وجود دارد چگونه زندگي با خدا همچنان ممكن است؟ دوري و بيگانگي بسيار بي رحمانه، و ناپيدايي بسيار عميق شده است. ممكن است كسي هنوز معتقد به خدائي باشد كه اجازه روي دادن اين وقايع را مي دهد اما آيا ممكن است همچنان كسي بتواند با خدا صحبت كند؟ كسي مي تواند همچنان سخن او را بشنود؟ كسي مي تواند به عنوان يك فرد يا يك قوم، از راه گفت و گو با خداوند ارتباط برقرار كند؟ (Ibid: 224).

از نحوه مطرح كردن سؤال توسط بوبر، روشن مي شود كه هولوكاست، كل فلسفه مواجهه بين خدا و انسان او را زير سؤال مي برد. در واقع، مسئله شر، به طور كلي، محل آزمائش يك فلسفه ديني است. هولوكاست - اين شر و صف ناپذير - اين مسئله را به اوج خود مي رساند و فرياد گوش خراش رفتار ظالمانه انسان با انسان، پرده گوش ما را پاره مي كند.

نحوه مطرح كردن سؤال توسط بوبر از قبل فضاي پاسخ را تعيين مي كند. اولاً وقتي مي گويد «آيا همچنان مي توانيم به خدائي اعتقاد داشته باشيم كه اجازه روي دادن اين وقايع را مي دهد؟» بيش از حد تظاهر مي كند. صرف اين واقعيت كه بسياري از مردم هستند كه نمي توانند اين باور را داشته باشند بر اين گفته خط بطلان مي كشد. ثانياً، بوبر با اشاره به اين ايده كه خداوند «اجازه داده است» كه اين وقايع اتفاق بيفتند، از قبل شديدتاً پاسخ خود را با كم كردن ابعاد اخلاقي خدا محدود کرده است. ثالثاً، وقتي وي از بي رحمانه بودن دوري، و بيگانگي و عميق بودن ناپيدايي سخن مي گويد عملاً پاسخ سؤال را داده است.

پاسخ بوبر به هولوكاست در مفهوم كسوف خدای او تجسم یافته است كه

بسط مفهوم خدای پنهان‌شونده کتاب مقدس است. مفهوم «کسوف» بوبر خالی از ابهام نیست.

اولاً، او می‌نویسد که اصطلاح «کسوف» اشاره به اتفاقی دارد که بین انسان و خدا روی می‌دهد. این می‌تواند نظیر منفی مفهوم وجودشناختی مثبت وی درباره بعد «بین» انسان و خدا باشد. از این رو، بوبر می‌گوید که درست همان‌طور که کسوف خورشید، اتفاقی است که «بین خورشید و چشم‌های ما روی می‌دهد نه در خود خورشید» (Buber, 1952: 23)، به همین نحو، کسوف خداوند حاکی از شاخصه «زمان تاریخی‌ای است که جهان از آن می‌گذرد.» (Idem).

اما وی بعدها می‌نویسد که در عصر ما، ارتباط من‌آن‌جای ارتباط من‌تو را غصب کرده است. در این برداشت، «من قادر مطلق» است که «در میان مداخله می‌کند و نور آسمان را از ما می‌گیرد.» (Ibid: 129). بنابراین ظاهراً معلوم نیست که آیا کسوف خدا از نگاه بوبر، واقعیتی غیرذهنی است یا یک واقعیت روانی انسانی.

با توجه به این، انسان در طول این دوره کسوف چه باید بکند؟ انسان باید در انتظار ظهور «خدای پنهان» (Buber, *On Judaism*: 225) بماند. بوبر می‌افزاید که وقتی او دوباره می‌آید «گرچه ظهور آینده وی شباهتی با هیچ یک از ظهورهای پیشین ندارد اما ما دوباره پروردگار ظالم و مهربان خود را خواهیم شناخت» (Idem).

از این عبارات چنین برمی‌آید که کسوف خدا، واقعیتی غیرذهنی است. مسلماً شر انسانی و لجاجت و سرسختی او تا اندازه‌ای مسئول این مانع است. اما خدا، به تعبیری، پاسخگوی قربانیان شر نیست.

نتیجه این سخن که بوبر نیز با استنباط آن مخالف نیست این است که خدا به خود اجازه می‌دهد که دچار کسوف شود. پیامد این حرف نیز به نوبه خود، همچنانکه بوبر قاطعانه می‌نویسد، آن است که خدایی که ما منتظر اویم پروردگاری ظالم و مهربان است.

واقعاً تن دادن به این نتیجه دشوار است. با این حال، هرچند ممکن است ما بنا به دلایل اخلاقی با آن موافق نباشیم (نک. برای نمونه: Harold Schulweis, "Buber's Broken Dialogue," *Reconstructionist*, December 1972)، اما ذکر این نکته مهم است که بوبر در استنباط این نتیجه، منسجم عمل کرده است.

با در نظر گرفتن این مطالب، اینک نوبت آن است که با نگاهی نقادانه به ارزیابی اندیشه بوبر بپردازیم.

نقد بوبر

وجه تمایز فلسفه بوبر، انسجام آن است؛ نکته‌ای که در سراسر بحث خود درباره اندیشه بوبر با آن مواجه بودیم. بوبر از زمانی که برای اولین بار به آموزه مواجهه دست یافت، پیوسته و با انسجام، به این باور اعتقاد پیدا کرد که صرفاً می‌توان با خدا مواجهه داشت و نمی‌توان او را استنباط کرد. تنها نقطه عدم انسجام در اندیشه بوبر، ابهام در مفهوم کسوف خداوند اوست، وگرنه فلسفه پخته و شکل گرفته او یک کل ارگانیک و نظام‌وار است که از تأکید او بر مواجهه زنده انسان با توی ابدی شکل می‌گیرد.

اما وقتی اندیشه بوبر را از نقطه نظر استناد تجربی، بررسی می‌کنیم از زمینه‌ای دشوارتر گذر می‌کنیم. دشواری این است که گرچه بوبر کاملاً بر اساس تجربه شخصی خود می‌نویسد، اما این نکته به هیچ وجه بدیهی نیست که تجربه‌ای که وی بسیار تلاش می‌کند تا آن را انتقال دهد و بیان کند در دسترس همه باشد. آنچه ما در اینجا به آن اشاره می‌کنیم ارتباط من-تو بین انسان و خداست نه ارتباط من-تو بین انسان و انسان.

از اندیشه بوبر می‌توان این نتیجه را گرفت که انسان ملحد، بی‌حس، کر یا کور است و اصلاً نشانه‌ها را نمی‌بیند. بر این اساس است که بوبر، ژان پل سارتر را چنین به نقد می‌کشد که وی سکوت موجود متعالی را نقطه آغاز خود قرار داده است بدون اینکه از خود پرسد نشنیدن ما چه میزان در این سکوت نقش داشته است (Buber, 1952: 69). می‌توان به راحتی بر بوبر این نقد را وارد کرد که چرا از کارایی و تأثیر وجود متعالی شروع کرده است بدون اینکه از خود پرسد که شنیدن او چه میزان در آن صدا نقش داشته است و در واقع اینکه آیا بوبر فکر می‌کرده که آن صدا را شنیده است یا نه.

با این حال آنچه باید به طور جدی در نظر گرفته شود مدعای بوبر مبنی بر این است که کسی که واقعاً و با تمام وجود خود برای دیدن دنیا حرکت می‌کند خدا را ملاقات خواهد کرد. این امر در مورد بوبر صادق بود؛ اما روشن است که این یک تجربه بشری همگانی نیست.

در واقع آنچه در تجربه انسان‌ها شایع‌تر است، تضعیف آرام اما تعیین‌کننده ایمان، و

مارتین بوبر: آیا مواجهه با خدا ممکن است؟ / ۱۶۵

دل‌سردی نسبت به دنیایی است که بسیاری از مردم با شور و اشتیاقی مانند بوبر با آن مواجه‌اند. به باور من، بوبر به اندازه کافی به تجربه‌ای که در کتاب *درباره بندگی انسان* (*Of Human Bondage*) اثر سامرست مام (Somerset Maugham) توصیف شده، اهمیت نداده است. این تجربه، تجربه جوانی به نام فیلیپ کاری (Philip Carey) با پای چنبری است که خالصانه و با تمام وجود خویش از خداوند شفای عارضه‌اش را طلب می‌کند.

او با حالتی آکنده از ذلت نفس، درکنار رختخوابش زانو می‌زند، لباس‌هایش را درمی‌آورد و در حالی که کاملاً عریان است دعا می‌کند تا شفا یابد. وی با انتظار نجات، به رختخواب می‌رود تا بخوابد. او با شادی از خواب بیدار می‌شود اما به محض اینکه دوباره با واقعیت پاچنبری خود مواجه می‌شود، شادی‌اش به تلخی تبدیل می‌شود. در مقدمه کتاب *درباره بندگی انسان*، آمده است: «واقعۀ رقت‌انگیز دعای فیلیپ برای شفا یافتن مستقیماً برگرفته از تجربه نویسنده است. وقتی لکنت زبان مام، با وجود ایمان کامل و پرشور او، از بین نرفت او دچار نخستین سرخوردگی دینی خود شد» (Maugham, *Of Human Bondage*: xvii).

بی‌تردید، پاسخ بوبر به این مطلب این خواهد بود که این دعا حقیقتاً یک ارتباط من-تو نبوده است؛ زیرا فیلیپ (و مام) از خداوند توقع و انتظار چیزی را داشته‌اند. اما این سؤال به این نحو به خود بوبر باز می‌گردد که اگر فرد هیچ‌گونه تأیید معنایی را احساس نکند در این صورت، نشانه پاسخ خداوند چه خواهد بود؟ از طریق این سؤال، ممکن است نهایتاً به آموزه کسوف خدای بوبر منتهی شویم.

به باور من، کسوف خداوند ضعیف‌ترین نقطه اندیشه بوبر است. ما آن را بر اساس سومین معیار خود یعنی ارزش عملی ارزیابی می‌کنیم.

اظهار اینکه زمان ما، زمان کسوف خداوند است چه نتایج و پیامدهایی دارد؟ به باور بوبر، نتیجه این حرف این است که زمان ما، زمان انتظار خداوند است.

این مطلب بلافاصله انسان را به یاد نمایشنامه *در انتظار گودو* (*Waiting for Godot*) نوشته ساموئل بکت (Samuel Beckett) می‌اندازد. مشکل این است که گودو هیچ وقت ظهور نمی‌کند.

با وجود تحسین برانگیز بودن بخش اعظمی از اندیشه بوبر، آموزه خدای پنهان او و انتظار ظهور او از جانب انسان، انسان را به یاد بازی بچه‌گانه قایم موشک می‌اندازد.

مسلماً ما حق داریم در این نقطه، انتظار داشته باشیم که انسانی پرآوازه چون بوبر، تصویری بلندتر از خدا ارائه بدهد.

مفهوم کسوف خداوند بوبر نه تنها از نظر اخلاقی نارساست؛ بلکه از لحاظ زیبایی‌شناختی نیز ناخوشایند است. چنان‌که قبلاً متذکر شده‌ایم، بوبر یک هنرمند بزرگ است. از نقطه نظر هنری و زیبایی‌شناختی، سکوت خداوند برای «ساعت تاریخی‌ای» که بوبر آن را توصیف می‌کند بسیار مناسب‌تر است.

چند سال پیش، هنرمند بزرگ دیگری به نام اینگمار برگمن (Ingmar Bergman) فیلمی به نام سکوت ساخت که همین موضوع را به تصویر می‌کشید. این فیلم می‌تواند پاسخ زیبایی‌شناختی‌تری باشد. واقعیت این است که ساعت تاریخی ما مستلزم مفهومی از خداست که با مفهومی که بوبر به آن اشاره می‌کند متفاوت است. من در این نکته با بوبر هم عقیده‌ام که خداوند حداقل باید شخص‌وار باشد؛ اما «شخص‌وار» باید به شیوه‌ای متفاوت تعریف شود؛ به گونه‌ای که بتوان خداوند را علاوه بر خطاب قرار دادن، بیان نیز کرد.

آنچه گفته شد به معنای انکار قدرت اندیشه بوبر، عظمت تدوین نظام‌وار آن، و بحث جالب ارتباط من-تو بین انسان و انسان نیست. انسجامی که بوبر در دیدگاه مواجهه خود آن را حفظ می‌کند نمونه‌ای قابل تحسین از مردی است که سر حرف خود می‌ایستد و عقب‌نشینی نمی‌کند. اما نهایتاً، برای کسانی که به بعد نظری علاقه‌مندند، تأکید بوبر بر مواجهه اصلاً کافی نیست. مواجهه یک نقطه آغاز درست را بنیان می‌نهد؛ اما در تلاش‌های انسان برای اندیشیدن درباره خداست که به طور صحیح محقق می‌شود و به بار می‌نشیند.

مسلماً خدایی که ارزش عبادت دارد خدایی است که بتوان درباره او به روشنی و با دقت عقلی و ظرافت زیبایی‌شناختی نیز سخن گفت.

کتاب‌نامه

Buber, Martin, On Judaism.

_____ (1952), Eclipse of God, New York: Harper Torchbooks.

_____ (1958a), Hasidism and Modern Man, ed. And trans. by Maurice Friedman, New York: Harper Torchbooks.

_____ (1958b), I and Thou, trans. Ronald Gregor Smith, New York: Charles Scribner's Sons.

_____ (1961), Between Man and Man, trans. Ronald Gregor Smith (Boston: Beacon Press).

_____ (1963), Israel and the world, trans. Maurice Friedman et al., New York: Schocken Books.

Danto, Arthur C., Nietzsche as Philosopher, New York: The Macmillian Co.

Friedman, Maurice (1955), Martin Buber: The Life of Dialogue, New York: Harper Torchbooks.

_____ & Paul Schilpp (1967), eds., The Philosophy of Martin Buber, La Salle, Ill.: Open Court).

Maugham, W. Somerset, Of Human Bondage, introd. By Richard A. Cordell.

Scholem, Gershom (1969), On The Kabbalah and Its Symbolism, trans. Ralph Manheim, New York: Schocken Books.

_____ (1971), The Messianic Idea in Judaism, New York: Schocken Books.

Schulweis, Harold (1972), "Buber's Broken Dialogue", Reconstructionist.

