

بررسی و مقایسه‌ی مراحل سه‌گانه‌ی تحول فکری مارتین بوبر

دکتر محسن ایمانی * محمود شرفی **

چکیده

هدف اصلی نگارش این مقاله، بررسی و مقایسه‌ی مراحل سه‌گانه‌ی «عرفانی»، «فلسفه‌ی تحقق‌بخشی» و «فلسفه‌ی گفت‌وگویی» در اندیشه‌ی بوبر است. پس از تحلیل مراحل یاد شده و تبیین وجوه اختلاف آن‌ها، در نهایت، یافته‌ها حاکی از آن است که در مرحله‌ی «عرفانی»، رابطه‌ی «من و تو» در تفکر بوبر ظاهر می‌گردد، اما این رابطه، غیر از آن رابطه‌ای است که بعداً در کتاب «من و تو» مطرح شده است؛ زیرا آن رابطه، رابطه‌ای است که در آن، طرفین با یکدیگر وحدت پیدا نمی‌کنند، بلکه پس از برقراری رابطه هم مستقل باقی می‌مانند؛ اما در مرحله‌ی دوم، رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «تحقق‌بخشی» از رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «عرفانی» متفاوت است و از جهتی نیز با رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «فلسفه‌ی گفت‌وگویی» تفاوت دارد. رابطه‌ی مربوط به مرحله‌ی «من و تو»ی تحقق‌بخشی مانند رابطه‌ی مربوط به مرحله‌ی «من و تو»ی عرفانی در قلمروی ذهنیت یعنی در درون فرد رخ می‌دهد و نه بین انسان و دیگری؛ اما رابطه‌ی «من و تو»ی مبتنی بر گفت‌وگو در بین موجودی با موجود دیگر رخ می‌دهد. پس رابطه‌ی واقعی و حقیقی از نظر بوبر، رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «فلسفه‌ی گفت‌وگویی» است.

واژه‌های کلیدی: ۱- حسیدیسیم^۱ - ۲- فلسفه‌ی تحقق‌بخشی^۲ - ۳- فلسفه‌ی گفت‌وگویی^۳
۴- توی سرمدی^۴ - ۵- فاصله و رابطه^۵

۱. مقدمه

مارتین بوبر در آثار گوناگون فلسفی، فیلسوف مهم اگزیستانس و یکی از چهره‌های

E-mail: Imanimo2@yahoo.com

* استادیار دانشگاه تربیت مدرس

E-mail: mahmoodsharafi21@yahoo.com

** دانشجوی دوره دکتری دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ پذیرش: ۸۷/۱۱/۲۷

تاریخ دریافت: ۸۷/۷/۱۳

روشنگر دینی معرفی شده است که تفکرش تأثیر گسترده‌ای بر قلمرو وسیعی از موضوعات و علوم گوناگون، مانند فلسفه، فلسفه‌ی اخلاق، علوم تربیتی، علوم سیاسی، عرفان، الهیات و نظایر این‌ها داشته است.

او در هشتم فوریه‌ی ۱۸۷۸ در وین به دنیا آمد. والدینش کارل بوبر و الیس نی‌ورگاست در سال ۱۸۸۲ از یک‌دیگر جدا شدند. مارتین، ده سال بعد را در گالیسی نزد پدر بزرگش سپری کرد. در آن‌جا با «جنبش حسیدیسم» ارتباط برقرار کرد که در تحول دینی، فلسفی و سیاسی وی نقش به‌سزایی ایفا نمود. در سال ۱۹۰۰، بوبر به همراه همسرش پول وینکلر، خانمی نویسنده اهل باواریا و کاتولیک مذهب که به دین یهود گرویده بود، به برلین نقل مکان کرد و از دوستان نزدیک ژوستاف لانداور (۱۸۶۹-۱۹۱۹) آنا‌رشیست شد.

در همین سال بود که بوبر به اتفاق پول وینکلر و دو فرزند خود برلین را ترک گفتند و شهر کوچک هپن‌هایم را در نزدیکی فرانکفورت برای اقامت انتخاب کردند. در شهر فرانکفورت، بوبر با فرانتس روزن‌زوا‌یگ (۱۹۲۹-۱۸۸۶) آشنا شد و پس از جنگ جهانی اول، روزن‌زوا‌یگ، بوبر را به عنوان مدرس در مؤسسه‌ی آموزش بزرگ‌سالان یهودی خود که تازه تأسیس شده بود، استخدام کرد. او بوبر را متقاعد کرد تا در دانشگاه فرانکفورت دروس مطالعات دینی و فلسفه‌ی اخلاق را تدریس کند. بوبر تا سال ۱۹۳۷ در فرانکفورت زندگی کرد و بعد از آن، به فلسطین نقل مکان کرد. او در سال‌های باقی‌مانده‌ی عمر خود، به تدریس فلسفه‌ی اجتماعی در دانشگاه اورشلیم پرداخت. سرانجام بوبر در ۱۳ ژوئن ۱۹۶۵ در ۸۷ سالگی در اورشلیم درگذشت. مهم‌ترین آثار او عبارت‌اند از: *حیات مبتنی بر گفت‌وگو*^۶ (۱۹۵۹)، *رابطه‌ی انسان با انسان*^۷ (۱۹۶۵)، *حسیدیسم و انسان مدرن*^۸ (۱۹۸۸)، *انسان‌گرایی باورمند*^۹ (۱۹۶۷)، *راه آدمی بر اساس آموزش حسیدیسم*^{۱۰} (۱۹۶۰)، *خیر و شر*^{۱۱} (۱۹۸۰)، *روایت‌های حسیدیسم*^{۱۲} (۱۹۴۹)، *معرفت انسان*^{۱۳} (۱۹۸۸)، *من و تو*^{۱۴} (۱۹۲۳)، *سرزمین دو ملت*^{۱۵} (۱۹۸۳)، *دو نوع ایمان*^{۱۶} (۲۰۰۳)، *ملاقات*^{۱۷} (۱۹۷۳)، *حکمت در عصر ما*^{۱۸} (۱۹۶۹)، *درباره‌ی انجیل*^{۱۹} (۱۹۸۲)، *مواجهه بر صراط*^{۲۰} (۱۹۹۱)، *خاستگاه و معنی حسیدیسم*^{۲۱} (۱۹۸۸)، *دانیل*^{۲۲} (۱۹۱۳) و *کسوف خداوند*^{۲۳} (۱۹۸۸) (۲۷). در این مقاله به بررسی و مقایسه‌ی مراحل سه‌گانه‌ی تحول فکری مارتین بوبر خواهیم پرداخت.

۲. پیشینه پژوهش

پیش از تبیین دیدگاه بوبر، به منظور آشنایی بیشتر خوانندگان فرهیخته، بیان پیشینه‌ای مختصر ضروری می‌نماید، که در آن برخی تحقیقات در خور توجه خارجی را به طور فشرده مرور می‌کنیم.

آرنت در مقاله‌ی خویش، تحت عنوان «به سوی گفت‌وگوی مبتنی بر پدیدارشناسی»^{۲۴} استدلال نمود که تمایزی میان گفت‌وگوی مبتنی بر «روان‌شناسی انسان‌گرایانه»^{۲۵} که توسط آبراهام مازلو و کارل راجرز مطرح شده است از یک سو و گفت‌وگوی مبتنی بر «پدیدارشناسی»^{۲۶} ارایه شده از سوی بوبر، وجود دارد. او چنین استدلال نمود که گفت‌وگوی مبتنی بر روان‌شناسی انسان‌گرایانه که توسط راجرز مطرح شده است، معنا و مفهوم ارتباط را در درون انسان ریشه‌یابی می‌کند. رویکرد راجرز درباره‌ی پدیده‌ی گفت‌وگو به نظر آرنت، به یک حالت «روان‌شناختی‌نگری»^{۲۶} منتهی خواهد شد که در آن، «خود» به عنوان کانون و مفهوم ارتباطی قلمداد می‌شود؛ اما در رویکرد مخالف، یعنی گفت‌وگوی مبتنی بر پدیدارشناسی بوبر، معنا و مفهوم ارتباط، در قلمرو «بینابین» اشخاص ظهور می‌نماید که این حاکی از اهمیت فلسفی «قصیدت»^{۲۷} می‌باشد. آرنت چنین ادعا می‌کند که بدون این تمایز، اهمیت ریشه‌های پدیدارشناسی اولیه‌ی گفت‌وگو از دست خواهد رفت (۹، صص: ۲۱۲-۲۰۱).

پریچارد و جاسکا در مقاله‌ای تحت عنوان «فلسفه‌ی اخلاق ارتباطی و شیوه‌های تجزیه و تحلیل آن» اقدام به استفاده از گفت‌وگو، خصوصاً رابطه‌ی «من و تو» می‌نمایند که از سوی بوبر در مورد ارزش‌های اخلاقی و روابط صمیمانه و میان فردی مطرح شده است. آن‌ها ایده‌ی «من و تو»ی مطرح شده توسط بوبر را به ایده‌ی «یگانگی» و «وحدت» مطرح شده از سوی اریک فروم مربوط می‌سازند و ادعا می‌نمایند که از دریچه‌ی فلسفه‌ی اخلاق، رابطه‌ی «من و تو» نیازمند احترام و ستایش می‌باشد؛ یعنی هم شامل احترام به آن حریم متقابلی که به آن وابسته است و هم شامل پذیرش مسؤولیت‌های مهم در قبال شخص دیگر خواهد بود. پریچارد و جاسکا از رابطه‌ی «من و تو»ی مطرح شده توسط بوبر به عنوان یکی از مدل‌های گوناگون موجود برای «تأمل اخلاقی»^{۲۸} در زمینه‌ها و مضمون‌های میان فردی در ارتباطات استفاده می‌نمایند (۱۹، ص: ۸).

وود در مباحثی که در مقاله‌ای تحت عنوان «تنوع در گفت‌وگو، وجوه مشترک و متمایز میان دوستان» از ایده‌ی بوبر تحت عنوان «وحدت اضداد»^{۲۹} بهره می‌گیرد تا موضوع «انعطاف‌پذیری» و «پذیرش صحیح رابطه‌های دوستانه» را مورد بحث قرار بدهد. طبق نظر وود، نظریه‌ی «وحدت اضداد» بوبر کمک می‌کند تا بین این دو حالت متضاد، یعنی «پذیرش اندیشه‌ی دیگران» و «رها نمودن روش خویش به خاطر دیگران» تمایزی صورت بگیرد. اما چون هر دو در وجود یک فرد تحقق می‌یابد، بوبر از چنین ایده‌ای تحت عنوان «وحدت اضداد» نام می‌برد. او با برخورداری از چنین ایده‌ای، انسان‌ها را دعوت می‌کند تا ارزش طرح‌ها، الگوها و باورهای خود را پاس بدارند و در عین حال، به روش‌ها، نگرش‌ها و

عمل دیگران نیز احترام بگذارند. از نظر وود، نظریه‌ی بوبر این استدلال را استحکام می‌بخشد. او بر این باور است که هرگاه ما در قبال تنوع و وجوه متمایز انعطاف‌پذیر باشیم و با آغوش باز از آن‌ها استقبال نماییم، زندگانی غنی می‌گردد و صمیمیت‌ها عمیق‌تر می‌شود (۲۶، صص: ۱۴۷-۱۳۱).

آرنت در مقاله‌ای تحت عنوان «ارتباط و جامعه در عصر تنوع» به اهمیت جایگاه و نقش جامعه در آثار بوبر می‌پردازد. در این مقاله، او مفاهیم «شمول»^{۳۱} و «حصر»^{۳۲} را مورد توجه قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که یک جامعه به هر دوی این مفاهیم احتیاج دارد. طبق نظر آرنت، جوامع لزوماً باید در برابر «جامعه‌ی متشکل از دیگران» انعطاف‌پذیر باشند تا بدین وسیله، امکان و فرصت‌های لازم برای مفاهیم «شمول» و «حصر» پدیدار شده و دعوت به سوی تحقق آن‌ها صورت گیرد. البته یک جامعه برای این که نسبت به اعضای خود و نسبت به دیگران صادق باشد، نمی‌تواند همه چیز و همه کس را شامل شود. چنین دیدگاه بازنگری شده‌ای نسبت به جایگاه و نقش جامعه، سعی دارد که در برابر تنوع، انعطاف‌پذیر باشد و در عین حال، به طور هم‌زمان، مفاهیم وحدت گروهی و تمایز را ارتقا دهد و سعی می‌کند که نسبت به حفظ حدود و مرزهای همگانی جامعه امین و صادق باشد؛ حدودی که در حصر، عینیت پیدا می‌کند. از نظر آرنت، بوبر سعی می‌نماید پیشینه و اهمیت جامعه را مشخص سازد که آرنت به وسیله‌ی همین پیشینه، اقدام به ارزیابی شیوه‌هایی برای پذیرش تنوع و شناخت حدود جامعه می‌نماید (۸، ص: ۷۱).

آرنت در مقاله‌ای تحت عنوان «اخلاق مبتنی بر گفت‌وگو از منظر بوبر و لویناس» با تأکید بر «من اخلاقی پاسخ‌گو»^{۳۳}، به بحث و بررسی آرای آن‌ها پرداخته است. این مقاله یکی از جدیدترین مقالات نگارش یافته در عرصه‌ی فلسفه‌ی اخلاق ارتباطی در حوزه‌ی استدلال و علیت‌گرایی است. آرنت، فعالیت‌های بوبر و لویناس را مورد بحث قرار می‌دهد تا یک پدیده در فلسفه‌ی اخلاق ارتباطی، یعنی همان «من اخلاقی پاسخ‌گو» را ارائه نماید. برخلاف اندیشه‌های مربوط به ارتباطات که در گذشته وجود داشته است، آرنت از ایده‌ی بوبر، نه به عنوان یک پیش زمینه، بلکه به صورت برجسته و آشکار استفاده می‌کند تا نشان دهد که چگونه ایده‌ی بوبر درباره‌ی رابطه‌ی «متقابل»^{۳۴} و نیز ایده‌ی لویناس درباره‌ی «فراخوانی و دعوت به مسؤولیت»^{۳۵}، به جای نفی یک‌دیگر می‌توانند مکمل اندیشه‌های هم باشند. آرنت به ارزیابی پدیده‌ی «من اخلاقی پاسخ‌گو» به عنوان اخلاق گفت‌وگویی مبتنی بر پدیدارشناسی اقدام می‌نماید و آن‌ها را به بحث درباره‌ی فلسفه‌ی اخلاق و مسؤولیت و اهمیت تبادل نظر دو جانبه فرا می‌خواند. آرنت نشان می‌دهد که چگونه پدیده‌ی «من اخلاقی پاسخ‌گو» که توسط بوبر و لویناس مطرح گردیده است، همانند پدیده‌ی «فلسفه‌ی

اخلاق ارتباطی» عمل می‌نماید، به گونه‌ای که هم بر قابلیت پاسخ‌گویی و پاسخ‌طلبی و هم بر مسؤولیت در برابر شخص دیگر مبتنی است و بر لحظه‌ی مهم تاریخی برای برقراری ارتباط، گفت‌وگو و موضوع شخص دیگر، تأکید می‌ورزد (۱۰، صص: ۵۰-۳۹).

وایسه در مقاله‌ای تحت عنوان «تفاوت بدون تبعیض، تعلیم و تربیت مذهبی به عنوان یک زمینه‌ی یادگیری برای درک اجتماعی» به بحث درباره‌ی گفت‌وگو به عنوان اصلی اساسی برای یادگیری مذهبی می‌پردازد و می‌گوید: حوزه‌ی واقعی برقراری ارتباط با خداوند ارتباط «من و تو» است. فردیت درونی انسان واقعی نمونه‌ی ارتباط با خداوند است. گفت‌وگو وقتی به سوی انسان معطوف باشد، تجربیات مذهبی را آسان می‌کند. به نظر وایسه، بوبر می‌خواهد روش تربیتی مناسبی برای کودکان مطرح کند تا بر اجتماع و عمل متقابل متمرکز باشد. نقطه‌ی شروع قطعی برای گفت‌وگو زمینه‌ای مشترک میان انسان‌ها و نه تفاوت‌های مذهبی بین آنان است. به نظر وایسه گفت‌وگوی میان ادیان منجر به تلفیق ادیان یا ادیان جهانی واحد نمی‌شود (۲۵، ص: ۱).

سوپ در رساله‌ی خود تحت عنوان «انتخاب، گفت‌وگو و آزادی، به سوی فلسفه‌ی تعلیم و تربیت مبتنی بر اگزیستانسیالیسم» به تدوین فلسفه‌ی تعلیم و تربیت مبتنی بر اگزیستانسیالیسم می‌پردازد. قسمت عمده‌ی رساله‌ی حاضر، بر سه موضوع اساسی انتخاب، گفت‌وگو و آزادی متمرکز است که نخست به معرفی آن‌ها می‌پردازد و در مباحث بعدی هم مورد بررسی قرار می‌دهد. هر یک از این سه موضوع از طریق بررسی دقیق متنی و با توجه به دیدگاه فیلسوف وجودی اثرگذار در این زمینه، مورد تحقیق قرار می‌گیرد. فیلسوفان صاحب‌نظر در موضوع «انتخاب» کی‌یرکگور، در «گفت‌وگو» بوبر و در «آزادی» سارتر می‌باشند. نتایج حاصل از این تحقیق، مستقیماً در محیط‌های آموزشی به کار می‌روند، با این هدف که ارتباطات سطح بالایی برقرار شود. به طور کلی پژوهش حاضر چارچوبی وجودی منسجم به دست می‌دهد و این به واسطه سه‌گونه‌ی اساسی از «تجربه‌ی زیسته»^{۳۵} فراهم می‌شود که مربیان تعلیم و تربیت باید به آن‌ها توجه نمایند. اولین تجربه‌ی زیسته این است که «بودن» آدمی قبل از ارتباط با دیگری «منفک و منزوی»^{۳۶} است؛ دومین نوع تجربه، تجربه‌ی برقراری «رابطه» است؛ یعنی با هم شدن به اتفاق فردی دیگر است و سومین نوع تجربه، تجربه‌ی «تعلق»^{۳۷} به یک جامعه یا چیزی فراسوی خود و فرد دیگری است. نتایج به دست آمده در این پژوهش، مربیان، والدین، یادگیرندگان را به چالش فرا خوانده، مورد حمایت نیز قرار می‌دهد و در عین حال، رایبه دهنده‌ی پیشنهادهایی برای یافتن راهی به سوی یک وجود کامل‌تر، غنی‌تر و آمیخته‌ی حقیقی برای کلیه‌ی اشخاصی است که در حال «صیروت» هستند (۱۲، صص: ۵-۴).

با عنایت به نتایج تحقیقات فوق، تاکنون پژوهشی نزدیک به عنوان مقاله در داخل کشور صورت نگرفته است و این خود نشانه‌ای از نیاز به این گونه تحقیقات است. به نظر می‌رسد که از منظر صاحب‌نظرانی که به پژوهش‌های آنان استناد شد، فلسفه‌ی گفت‌وگویی بوبر باعث می‌شود که کانون توجه ما دوباره به جهانی معطوف گردد که در آن با دیگران زیست کنیم و ما این جهان را به وسیله‌ی رابطه‌ی «من و تو» به جهانی پر از معنا مبدل می‌سازیم.

۳. منابع مؤثر بر اندیشه‌ی بوبر

اندیشه‌ی دینی، فلسفی و سیاسی بوبر، ملهم از آثار آلمانی، مسیحی و سکولار بوده است. او تحت تأثیر اکهارت و بوهیم متصوفان مسیحی آلمانی و وحدت وجود مطرح شده از سوی آنان قرار گرفت. بر اساس این دیدگاه، انسان می‌تواند از راه حدس و گوش سپردن به ندای تجربه‌ی درونی و متحد شدن با خدا به توازن دست یابد. مکتب رمانتیسم آلمانی بر او اثر گذاشت، به ویژه اندیشه‌ی فیخته که حدس را برتر از اندیشه می‌دانست و میان «جامعه‌ی به هم پیوسته‌ی اندامی» و «جامعه‌ی به هم پیوسته‌ی ماشینی» تفاوت قایل بود. البته بیشتر اندیشمندان یهودی آن زمان چنین وضعی داشتند. او اراده‌ی مستقل و خارج از همه‌ی حد و مرزها، اعتقاد به مهم‌تر بودن فعل‌گریزی از اندیشه، پای‌بندی به امور عینی و محسوس و تأکید بر زندگی به جای امور انتزاعی و پاس‌داشت‌گریزه در رویارویی با ارزش‌های سنتی و ایده‌آل‌های مجرد و انتزاعی را از نیچه آموخت.

لانداور (۱۹۱۹-۱۸۶۹) به تأثیر فیخته و تز ملت و گروه اندامی و ارتباط آن‌ها با سوسیالیسم و رویکردهای حل‌ولی عرفانی عمق بیشتری بخشید و بدین وسیله لانداور همه‌ی مؤلفه‌های نظام فکری بوبر را به هم ربط داد. بوبر مانند بسیاری از اندیشمندان اگزستانسیالیست غربی متأثر از داستایوسکی و به‌ویژه موضوع مورد تأکید وی یعنی «غربت انسان در جهان بی‌معنا» بود. او هم‌چنین تحت تأثیر کی‌یرکگور پدر معنوی اگزستانسیالیست‌های مدرن قرار گرفت (۷، ج ۳، ص: ۴۴۳).

فریدمن نیز در کتاب *حیات مبتنی بر گفت‌وگو* می‌گوید: احتمالاً فلسفه‌ی اگزستانسیالیسم کی‌یرکگور بیشتر بر «فلسفه تحقق‌بخشی» بوبر تأثیر داشته است. رابطه‌ی مستقیم میان فرد و خداوند که در آن فرد، خداوند را «تو» خطاب می‌کند، ناامنی فرد به عنوان فرد، مفهوم «شهبسوار ایمان»^{۳۸} که نمی‌تواند به وضعیت‌های کلی پناه برد، بلکه همواره باید در وضعیت‌های جدید انضمامی خطر کند، ضرورت تبدیل شدن به شخص حقیقی قبل از ورود به درون رابطه و اهمیت تحقق‌بخشی به ایمان در زندگی از مهم‌ترین

اندیشه‌های او است که ریشه‌ی آن‌ها را می‌توانیم در آثار کی‌یر کگور جست‌وجو کنیم (۱۷، صص: ۳۴-۴۵).

اکثر منابع فکری دینی و فلسفی بوبر غیر یهودی است. او از خلال منابع آلمانی، مسیحی و عرفانی خود «حسیدیسم» را تجربه‌ای صوفیانه و نمادی از ندای درونی یافت. اندیشه‌ی دینی و سیاسی بوبر اندیشه‌ای «حلولی و افراطی» است که در آن «وحدت وجود معنوی» با «وحدت وجود مادی» در می‌آمیزد و خدا، انسان و طبیعت به کلی اندام‌وار مبدل می‌شوند. این دیدگاه حلولی در «فلسفه‌ی گفت‌وگویی» او نمایان شده است. اندیشه‌ی سیاسی او همان اندیشه‌ی دینی و اندیشه‌ی دینی او همان اندیشه‌ی سیاسی است. این موضوع در تفکری که میان خدا و انسان، انسان و طبیعت، این جهان و آن جهان، تاریخ و وحی و قومیت و دین تفاوتی قابل نیست، قابل پیش‌بینی است (۷، ج ۳، ص: ۴۴۴).

۴. بررسی مراحل سه‌گانه‌ی تحول فکری بوبر

فریدمن در فصل چهارم کتاب *حیات مبتنی بر گفت‌وگو* می‌نویسد: تفکر بوبر را از اولین مقالات او در سال ۱۹۰۰ تا بیان فلسفه‌ی کامل وی در سال ۱۹۲۲ می‌توان به عنوان حرکتی تدریجی در نظر گرفت که از سه مرحله‌ی متوالی عبور می‌کند: مرحله‌ی نخست، «مرحله‌ی عرفانی»^{۳۹}، مرحله‌ی میانی، «دوره‌ی اگزیستانسیالیسم»^{۴۰} یا فلسفه‌ی تحقق‌بخشی و مرحله‌ی پایانی، «مرحله‌ی فلسفه‌ی گفت‌وگو» است. بیشتر اندیشه‌هایی که در مرحله‌ی نخست عرضه شده است، در دوره‌های بعدی مطرود واقع نشده، بلکه صورت آن‌ها دست‌خوش تغییراتی شده است. اکنون به توضیح مختصر هر مرحله می‌پردازیم.

۴.۱. مرحله‌ی اول، مرحله‌ی عرفانی

آموزه‌های فلسفی و عرفانی بوبر به نوعی در مقابل سرچشمه‌های اصلی تفکر فلسفی غرب قرار دارد و ریشه‌های اصلی آن‌را بیشتر می‌توان در اندیشه‌ی شرقی یافت. روی هم رفته فعالیت او متمرکز بر فلسفه، عهد عتیق و حسیدیسم است (۶، ص: ۷۲). در مرحله‌ی عرفانی، تأثیرات «هندویسم» و «بوداییسم»^{۴۱} بیش از دیدگاه‌های دیگر است و این در باور او به حسیدیسم خودنمایی می‌کند. بعد از آن «تایویسم»^{۴۲} بر تفکر وی تأثیر می‌گذارد، که تأثیرات آن در فلسفه‌ی نهایی وی نیز باقی می‌ماند. تأثیر عرفای آلمانی از اکهارت تا سلسیوس نیز دارای اهمیت زیادی است. از نظر بوبر مهم‌ترین این عرفا اکهارت و بوهم بودند. او اکهارت را بزرگ‌ترین متفکر «عرفان غربی» نامیده است (۱۷، ص: ۲۷). این عرفا راه را برای ورود بوبر به «عرفان یهودی» هموار کردند. آخرین مرحله‌ی بسط عرفان یهودی، توسط نهضت «حسیدیسم» صورت گرفته است.

المسیری در *دایره‌المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم* می‌نویسد: «واژه حسید در عهد عتیق آمده است. این کلمه به معنای مرد پرهیزکاری است که در اخلاق و ایمان خود نسبت به خداوند پایدار است. البته بعدها برای گروه‌های طرفدار شورش حشومونی به کار رفت که شور و شوق دینی و پرهیزگاری دو ویژگی آن‌ها به شمار می‌رفت (قرن دوم ق. م). سپس این کلمه برای جنبش عرفانی مورد استفاده قرار گرفت که در قرن دوازدهم در آلمان شکل گرفت و پس از آن، اشاره به پیروان جنبش حسیدیسم داشت که در قرن هجدهم در زبان عبری حسیدوت گفته می‌شد. این واژه از کلمه‌ی عبری حسید^{۴۳} به معنای پرهیزگار گرفته شده است. این اصطلاح اشاره به چندین فرقه‌ی دینی در دوران باستان و قرون وسطی دارد، اما در دوران معاصر به جنبش دینی عرفانی‌ای اطلاق می‌شود که بعلم شم طوو آنرا تأسیس کرد و رهبری آنرا بر عهده داشت» (۷، ج ۵، ص: ۳۳۸).

فریدمن نیز در فصل سوم کتاب *حیات مبتنی بر گفت‌وگو* می‌نویسد: «حسیدیسم نوعی جنبش دینی- عرفانی است که در قرن هجدهم و نوزدهم در لهستان توسط اسراییل بن الیغزر (۱۷۶۰-۱۷۰۰) معروف به بعلم شم طوو تأسیس شد. حسیدیسم کلمه‌ای عبری است که از اسم حسید به معنی دوستدار مهربانی، بخشندگی و محبت گرفته شده است» (۱۷، ص: ۱۶).

برخی حسیدیسم را در چهارچوب «قبالا» ارزیابی کرده‌اند و نوشته‌اند: «حسیدیسم از خلال قبلائی لوریانی که چهارچوب نظری و نهفته حسیدیسم بود، به آن‌ها ابعاد جدید بخشید. قبلائی «لوریانی» علاوه بر حادثه‌ی در هم شکستن ظروف (شورات هکیم) بر پراکندگی شراره‌های الهی (ینصو صوت) یعنی وجود خداوند در همه جا تأکید داشت. بعلم شم طوو با تأکید بر وجود خداوند، یعنی شراره‌های الهی در گیاهان و حیوانات و در هر یک از کردارهای انسان و حتی خیر و شر، این موضوع را نمایان می‌سازد. پیروان حسیدیسم معتقدند که جهان لباس خداوند است که توسط وی ساخته شده است، ولی در عین حال، بخشی از او است. آن‌ها اعتقاد داشتند که خداوند همه چیز است و هر چیزی جز او، وهم و باطل است. نهضت حسیدیسم در گرایش وجودی خود از قبلائی «لوریانی» استفاده کرده است» (۷، ج ۵، ص: ۳۸۸).

شولم در کتاب *جریانات بزرگ در عرفان یهودی* می‌نویسد: «در نهضت حسیدیسم، آیین قبلا دیگر به شکل فرضیات تیوسوفیانه ظاهر نمی‌گردد و یا به عبارت دقیق‌تر، نظریه‌ی تیوسوفی (وحدت وجودی) با همه‌ی فرضیات گزیده‌اش، اگر به طور کلی حذف نگردد، حداقل دیگر مرکز ادراکات و وجدان دینی نیست. ولی آن‌چه در حقیقت مهم است، تحقق نظم و قاعده و نیز عرفان در زندگی فردی است. نهضت حسیدیسم همان عرفان

عملی در غایی‌ترین شکل و درجه‌ی آن است. اغلب آرای آیین قبلا اینک در ارتباط با سایر ارزش‌ها، به خصوص در رابطه با زندگی فردی، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص می‌دهد» (۷، ج ۵، ص: ۴۱۶).

بوبر در کتاب *حسیدیسم و انسان مدرن* می‌گوید: «عقیده‌ی حسیدیسم، مبتنی بر این‌که مردم در جهان واقعی زندگی می‌کنند و حضور خداوند را با اعمال خویش واقعیت می‌بخشند، با ایده‌ی حضور خداوند در تمام افراد و طبیعت سازگار است. چون نهضت حسیدیسم، بر موضوع حلول خداوند^{۴۴}، آداب و سنن تاریخی و زندگی در حال حاضر (جهان فعلی) تأکید دارد، بوبر به این نهضت روی می‌آورد و جذب آن می‌شود. ماهیت واقعی حسیدیسم ریشه در مفاهیم محبت، لذت و تواضع دارد (۱۹، ص: ۱۱).

در دیدگاه حسیدیسم، جهان از عشق و محبت آفریده شده و از طریق عشق و محبت به تکامل می‌رسد؛ در حسیدیسم عشق و محبت در ارتباط انسان با خداوند دارای نقش محوری هستند و ترس از خداوند در پیچه‌ای است که به سوی عشق به خدا باز می‌شود. این ترس آمیخته با احترامی است که فرد نسبت به پدر (خداوند) محبوب خود دارد (۱۷، ص: ۲۲). از نظر حسیدیسم خداوند یعنی عشق و توانایی عشق ورزیدن؛ یعنی همان مشارکت درونی با خداوند. این توانایی از دست نمی‌رود؛ فقط لازم است که خالص گردد تا انسان به خدای خویش نزدیک شود. بدین ترتیب، عشق و محبت فقط یک احساس نیستند، بلکه از حیث وجودی، الهی هستند. بوبر می‌گوید: یک انسان نمی‌تواند به خداوند عشق ورزد، مگر این‌که پیروان او را دوست داشته باشد؛ زیرا خداوند در وجود انسان است، هم‌چنان‌که در مخلوقات دیگر خود وجود دارد و به همین دلیل، عشق به خدا و عشق به هم‌نوع صرفاً به خاطر خود عشق و نه به خاطر پاداش است. تأکید حسیدیسم بر لذت، از آگاهی انسان نسبت به حضور خداوند در همه‌ی چیزها سرچشمه می‌گیرد. ترویج لذت یکی از فرامین بزرگ حسیدیسم می‌باشد؛ زیرا فقط با تأکید بر لذت است که افکار ناسازگاری که انسان را از عشق به سوی خداوند گمراه می‌سازند، دور می‌شوند. در دیدگاه حسیدیسم، یأس و ناامیدی بد است، زیرا یأس و ناامیدی، انسان را به سمتی می‌کشاند که خود را صاحب قدرت برای گناه کردن می‌داند و لذا در برابر گناه تسلیم می‌شود (۱۷، ص: ۲۲).

تواضع در حسیدیسم یعنی انکار خود^{۴۵} اما نه نفی خود^{۴۶}، کار انسان این است که بر غرور غلبه نماید؛ غروری که برخاسته از احساس جدایی او از دیگران و تمایل او به مقایسه خود با دیگران باشد. اما انسان در عین حال نباید فراموش کند که فرزند یک پادشاه است و جزیی از یک وجود الهی است. بدین ترتیب، در حسیدیسم تواضع عبارت است از کنار گذاشتن نفس «دروغین انسان»^{۴۷} برای تصدیق نفس «حقیقی انسان»^{۴۸}؛ نفسی که در

«بودن»، فقط به عنوان یک جزو از آن کل، معنا پیدا می‌کند. تواضع مانند لذت و عشق از طریق عبادت قابل حصول است و عبادت مهم‌ترین شیوه برای یگانگی با خداوند و برترین وسیله برای رستگاری خویش است (۱۷، ص: ۲۲).

بوبر در سال ۱۹۰۰ نخستین مقاله‌ی مهم فلسفی خود را تحت عنوان «درباره‌ی یاکوب بوهم» منتشر ساخت. در این مقاله، او مفهوم رنسانسی «عالم صغیر»^{۴۹} را توضیح داده، آن را می‌پذیرد؛ یعنی این حقیقت که خداوند در درون هر مخلوقی هست و در انسان ظاهر می‌گردد. او می‌گوید: جهان متشکل از دو جریان است: یکی جریان تعارض، که باعث می‌گردد موجودات به صورتی متمایز از یکدیگر ظاهر شوند و دیگری جریان عشق، که به وحدت رهنمون می‌گردد. از طریق تعارض، «دیگری» در مقابل ما قرار می‌گیرد و از طریق جریان عشق، ما با «دیگری» وحدت پیدا می‌کنیم و در این وحدت «من» با «تو»، خداوند در «نفس» تحقق پیدا می‌کند. زیرا آن وحدتی که مجذوبان آن را تجربه می‌کنند، در حالی که تمام کثرات خود را به وحدت بدل ساخته‌اند و این وحدتی نیست که به واسطه‌ی وجود موجودات دیگر محدود شده باشد؛ بلکه یک وحدت مطلق و نامحدود است که همه‌ی موجودات دیگر را نیز در بر می‌گیرد. بوبر می‌نویسد که این مفهوم در سخن فویر باخ به کمال خود نایل می‌گردد که می‌گوید: «بودن انسان با انسان، وحدت من و تو خدا است» (۲۵، ص: ۸). بوبر صریحاً این سخن باخ را رد می‌کند و آن را «عرفانی بد» می‌نامد و اضافه می‌کند که بهتر بود آن عبارت چنین بیان شده بود که بودن انسان با انسان، وحدت من و تو انسان است (۱، ص: ۷۹).

تعالیم حسیدیسم در دو مفهوم نظری منعکس می‌شود: اول، وحدت وجود دینی یا حضور لایزال الهی در همه جا و دوم، عقیده‌ی اتحاد میان خدا و انسان (۲۲، ص: ۱۰۴). بشرط که یکی از عرفای مکتب حسیدیسم است، می‌گوید: «انسان باید همیشه در ذهن خود به این امر واقف باشد که خداوند در همه جا حضور دارد و همیشه با او است؛ یعنی خداوند وجودی است که در همه جا حاضر است». او می‌گوید: «بگذارید انسان بداند زمانی که به چیزهای مادی نگاه می‌کند، در حقیقت، به تمثال خداوند می‌نگرد و او در همه‌ی چیزها حاضر است. با این وصف، انسان همیشه در ذهن خود، خدا را حتی در موضوعات کوچک هم ادراک می‌کند. سبب این که چنین تأکیدی درباره‌ی اصل حضور خداوند در همه جا شده، آن است که این حقیقت در ذهن آدمی جای گیرد که وی همواره تحت توجه و نظارت الهی است». او هم‌چنین می‌گوید: «چون خدا در همه جا حاضر است و انسان‌ها فرزندان او هستند، هر کسی می‌تواند در هر زمانی به دریافت او برسد. ایمان عمیق و خالص و نماز و دعا خواندن با صمیمیت کامل نیز انسان را به ذات پروردگار نزدیک می‌کند».

زمانی بعل شم طوو به اطرافیان خود چنین گفت: «تمام توفیق‌هایی که من تاکنون حاصل کرده‌ام، از راه تحصیل نبوده است، بلکه از راه نماز و دعا به آن دست یافته‌ام» (۵، ج ۳، صص: ۲۴۱-۲۳۸).

دومین مورد که بیانگر اتحاد انسان با خدا است و از قبلاً گرفته شده است، شامل این اعتقاد بوده که میان عالم الهی و عالم بشری ارتباط و آمیزش غیر قابل نقصانی وجود دارد؛ یعنی نه تنها خداوند بر اعمال انسان تأثیر دارد، بلکه انسان خود بر روی اراده و روحیه‌ی خداوند تأثیری متقابل دارد. از این مفهوم، اصل عملی و عمدی «حسیدیسیم» یعنی اتحاد با خدا نشأت می‌گیرد که با هدف یکی شدن با منبع حیات و تأثیرگذاری بر آن انجام می‌شود. این اتحاد به واسطه‌ی تمرکز همه‌ی تفکرات آدمی بر خداوند به دست می‌آید و خداوند را در همه‌ی امور زندگی خود دخیل می‌داند. انسان متقی و راست کردار حتی در امور دنیوی‌اش در تماس متداوم با خدا است تا آن‌جا که حضورش را احساس می‌کند. مثلاً نیایش شکل خاصی از ارتباط و اتحاد با خدا است. برای تحقق نیایش کامل، نیایش‌گر باید سرشار از شور و نیز جذبه باشد و روح فرد ستایش‌گر باید در طی عبادت از مادیات جدا باشد.

۴.۱.۱. مفاهیم کلیدی در مکتب حسیدیسیم: بوبر با به کار بردن اصطلاحاتی به تبیین و توضیح نظریات خود درباره‌ی حسیدیسیم پرداخته است که برای روشن شدن موضوع به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۴.۱.۱. وجد و خلسه: بوبر «وجد و خلسه»^{۵۰} را تجربه‌ای می‌داند که امکان برقراری رابطه با خدا و خودشناسی را برای انسان فراهم می‌کند. او در کتاب *دنیل* درباره‌ی این تجربه می‌نویسد: «در صبحی تیره و تار در حالی که در بزرگراه قدم می‌زدم، دیدم که تکه سنگی روی زمین افتاده بود. آن‌را برداشتم و برای مدت طولانی به آن نگاه کردم و ناگهان توجه خود را از آن سنگ برداشتم و متوجه شدم آن‌گاه که من به سنگ نگاه می‌کردم، نه متوجه «پژ»^{۵۱} و نه متوجه «سوژه»^{۵۲} بوده‌ام؛ بلکه من یکی شده بودم، یعنی در نگاه به آن سنگ، طعم یگانگی^{۵۳} را احساس می‌کردم (۱۷، ص: ۱۴). از نظر بوبر، انسان در برخورد با اشیا به مرتبه‌ای می‌رسد که نه فرد و نه شیء، هیچ یک را احساس نمی‌کند و به حس یگانگی دست می‌یابد؛ به عبارتی، لحظه‌ی ابتهاج از یگانگی بین قلمرو موقتی و قلمرو جاودانه‌ی خداوند حاصل می‌شود و در نهایت، بصیرتی به انسان دست می‌دهد. بوبر می‌گوید: «انگار خلق کردنی در کار است، آن‌گاه که خود را با شیء یک‌پارچه ساختم و آن‌را به درون قلمرو وجود بردم، در آن‌جا من برای نخستین بار من شدم» (۱۵، ص: ۱۴۰).

انسانی که در معرض تجربه‌ی ابتهاج قرار می‌گیرد، تغییر و تحولی در او صورت می‌گیرد؛ یعنی شیء را می‌بیند و آن را شیء مقدس می‌داند که به واسطه‌ی تجربه‌ی ابتهاج ارزش‌مند شده است و این شیء می‌تواند راه برقراری ارتباط «من و تو» را هموار کند؛ یعنی همان لحظه‌ای که در آن، فرد برای اولین بار «من» مربوط به رابطه‌ی «من و تو» را کشف می‌کند. بوبر مانند کی‌یرکگور باور دارد که فرد در لحظه‌ی بصیرت و دریافت وحی، به خودآگاهی می‌رسد و اعتقاد دارد که چنین امری حاکی از این بوده که فرد، در برقراری ارتباط با خداوند، از خود، آگاهی می‌یابد و این آگاهی از طریق حلول موقتی خداوند در انسان صورت می‌گیرد. لحظه‌ی ابتهاج و رابطه‌ی «من و تو» بصیرتی فراهم می‌کند که انسان را به درون فرآیند آگاهانه‌ی «صیرورت خود»^{۵۴} وارد می‌کند. بوبر معتقد است که برای ورود به قلمرو وجود به اشتیاق نیاز داریم که نمودی از اصطلاح عشق است که کی‌یرکگور آن را به کار می‌برد و همین اشتیاق شدید یعنی «صفت الهی موسوم به مهیا بودن»^{۵۵} است که فرد را به حالت ابتهاج سوق می‌دهد (۱۲، ص: ۱۰۱).

پس از رسیدن به ابتهاج، زندگی به صورت اصیل در می‌آید و در جهت یکی شدن با وجود شخص پیش می‌رود و انسان به عنوان عامل تصمیم‌گیرنده به حالت خودآفرینی^{۵۶} و خود مسؤولیتی در می‌آید و این تجربه حامی و پشتیبان آدمی محسوب می‌شود. البته بوبر برخلاف کی‌یرکگور، معتقد است که چنین تحولی در حالت یک‌پارچگی و در رابطه، حاصل می‌شود. از نظر او، وجد و پیامدهای آن شرط لازم است، اما کافی نمی‌باشد (۱۵، ص: ۱۳۴).

۴.۱.۱.۲. **شخینا**^{۵۷}: مفهوم دیگری که برای تبیین دیدگاه حسیدیسم مورد استفاده قرار می‌گیرد، مفهوم «شخینا» بوده که مراد از آن حلول خداوند است. بوبر در کتاب حسیدیسم و انسان مدرن می‌نویسد: «هیچ چیزی بدون بارقه‌ی الهی وجود ندارد. او معتقد است بارقه‌هایی از آفرینش اولیه به قلمروهای مادی هبوط کرد و در شبکه‌های مادی زندانی شد و به سنگ‌ها، گیاهان و جانوران تغییر شکل یافت، اما همه‌ی آن‌ها می‌توانند به سرچشمه‌ی خویش بازگردند و این بازگشت از طریق تقدس ایمان انسانی تحقق می‌یابد که بر روی آن‌ها به گونه‌ای مقدسانه کار کرده و از آن‌ها استفاده کرده، به مصرف می‌رساند» (۱۸، ص: ۳۷). مفهوم حسیدیک از «شخینا» یادآور حکایت «اوجیبوا»^{۵۸} است. بر اساس این حکایت برای خدایی که بوبر تعریف می‌کند، دو جنبه وجود دارد: نخستین جنبه‌ی آن، همانند رنگین کمان کامل، کمال جاودانه‌ی خداوند است که در بالا قرار دارد و دومین جنبه‌ی خداوند همان «یگانگی شکسته شده»^{۵۹}، یعنی همان «شخینا»، که به صورت تکه‌های کوچک درون هر جاندار، گیاه و غیره در روی زمین قرار دارد و این آذرخش‌ها، در

هر یک از آن‌ها برافروخته است. از نظر حسیدیسم، انسان‌ها مسؤول یافتن و اتصال مجدد این آذرخش‌های ناشی از نور یزدانی هستند که در سرتاسر کره‌ی زمین پخش شده و انسان باید هر شیء را با نیت رهاسازی بارقه‌ی الهی، مورد توجه قرار دهد و در نهایت یکی کردن تمامی بارقه‌ها و بازگرداندن آن‌ها به خداوند است. این فرآیند بازگرداندن آگاهانه‌ی خود به درون ارتباط با «توی ابدی» است، یعنی بارقه‌ی الهی از طریق مواجهه‌ای اصیل با دیگران آزاد می‌شود (۱۹، ص: ۱۲۶).

بنابراین انسان سهمی در شخینا دارد که او را قادر می‌سازد تا با خداوند در تکامل دنیا به سوی رستگاری همکاری کند. لذا حسیدیسم بر تکامل زندگی مذهبی، یعنی تجربه‌ی درونی حضور خداوند و واقعیت دادن این حضور در تمامی اعمال فرد اصرار دارد.

۴.۱.۱.۴. **خدمت به خداوند**^{۶۰}: یکی دیگر از مفاهیمی که در توضیح رویکرد حسیدیسم نقش مؤثری ایفا می‌کند، مفهوم خدمت به خداوند است. بوبر در کتاب حسیدیسم و انسان مدرن می‌نویسد: «انسانی که با دیگران به خاطر خدمت به خدا زندگی می‌کند، با عمل خویش به این حقیقت پی می‌برد که همه‌ی نفس‌ها یکی هستند؛ زیرا هر نفس بارقه‌ای از نفس اولیه است و کل آن نفس اولیه، در هر یک از انسان‌ها وجود دارد» (۱۸، ص: ۱۲۱).

خدمت به خدا یعنی عبادت برای خدا در هر زمانی و مکانی و از طریق همین عبادت است که انسان‌ها می‌توانند نسبت به هم نزدیک و متعهد شوند و چنین «تقیدی»^{۶۱} هم به صورت موقتی صورت می‌گیرد، مانند جامعه‌ای که آگاهانه دور هم می‌آیند و متحد می‌شوند و هم به صورت سرمدی، یعنی بارقه‌های رها شده مجدداً تشکیل شخینا می‌دهند. بعل شم طوو حکایتی از مردی تعریف می‌کند که می‌توانست پرنده‌ای زیبا را در بالای درخت مشاهده نماید با این که هیچ انسان دیگری نمی‌توانست آن را ببیند. بنابراین مردم با هم متحد شدند تا تشکیل نردبان مرتفعی از انسان‌ها بدهند و هدف آن‌ها این بود که پرنده را بازگردانند (۱۹، صص: ۸۴-۷۶). پس اگر هر یک از انسان‌ها در آن کار جمعی مشارکت نمی‌کردند، این کار با موفقیت انجام نمی‌گرفت. پس وظیفه‌ی انسان در رسیدن به خدا از طریق شخینا این است که همه‌ی انسان‌ها در خدمت به خداوند با هم مشارکت داشته باشند و هدف واحدی را دنبال نمایند. در این شیوه، کمک به دیگران صرفاً فضیلت نیست، بلکه شریانی حیاتی وجود به حساب می‌آید (۱۸، ص: ۱۲۰).

۴.۱.۱.۴. **تمرکز و استغراق**^{۶۲}: استغراق و کاوانا ترجمه‌ی کلمه‌ی عبری «کوانا» به معنای نیت و رویکرد است و به استغراق و تمرکز کامل عقلی و معنوی در هنگام نماز و انجام اوامر و نواهی اشاره دارد و به شکل تمرکز کامل بر امور مقدس و نادیده گرفتن امور

نامقدس صورت می‌پذیرد. قبالیان به ویژه پیروان لوریا بر این بعد از تجربه‌ی دینی تأکید دارند. پژوهش‌هایی در زمینه‌ی چگونگی رسیدن به تمرکز، استغراق و فنا‌ی عرفانی به رشته‌ی تحریر در آمده است. قبالیان معتقدند حضور قلب در نماز بر تجلیات نورانی ده‌گانه (سفیروت) تأثیر می‌گذارد. چنین تصور می‌شود که تمرکز و حضور قلب فرد یهودی در نماز، در فرآیند اصلاح جهان تأثیر دارد؛ اصلاحی که خداوند در اثر آن بار دیگر متولد می‌شود و یا ذات پراکنده شده‌ی خود را بار دیگر گرد می‌آورد و در نتیجه هر چیزی سر جای خود قرار می‌گیرد و در ضمن، قوم اسرائیل به فلسطین باز می‌گردد. استغراق و تمرکز باعث پیوستگی کامل و اتحاد یهودی با خداوند می‌شود (۷، ج ۵، ص: ۲۵۴).

بوبر نیز درباره‌ی معنی و رسالت «کاوانا» در کتاب *حسیدیسیم و انسان مدرن* می‌نویسد: «چنین رسالتی به انسان‌ها داده شده تا به یاری افراد زمین خورده و نیازمند بشتابند و انسانی را که محبوس شده است، آزاد سازند (۱۹، ص: ۹۳). کاوانا یا استغراق، فقط تمرکز آگاهانه‌ی ذهن نیست، بلکه در عین حال نیازمند وقف «موجود کلی»^{۶۳} است. بوبر اقدام به بیان مثالی می‌کند که برگرفته از مذهب تایویسیسم چینی است. مفهوم «وو-وی»^{۶۴} می‌باشد که معنی آن «ناعمل»^{۶۵} و یا عمل موجود کلی است که به شکل ناعمل نمایان می‌شود. نماد سنتی تایویسیسم برای مفهوم «وو-وی»، آب است که سست و ضعیف می‌باشد، و این همان آبی است که وقتی از کوه سرازیر می‌شود، هیچ چیزی جلودار آن نیست. بوبر چنین تصویری را برای زندگی، درست فرض می‌کند؛ یعنی وقتی که انسانی با چشمان بسته و بی‌حرکت در حال تمرکز نیروی خویش است، آن‌گاه نیروی زندگی به سمت هدف خویش حرکت می‌کند و پیش می‌رود. از نظر بوبر گفت‌وگوی راستین یعنی برقراری رابطه‌ای از نوع «من و تو» هم نیازمند اشتیاق می‌باشد و هم این که طرف دیگر رابطه نیز وارد رابطه شود و برای برقراری این رابطه او نیازمند استغراق آگاهانه است (۱۲، ص: ۱۰۵).

۴. ۱. ۱. ۵. **توبه (برگشت)**^{۶۶}: بوبر درباره‌ی توبه می‌گوید: «توبه یا عمل برگشت به سوی خداوند در عمیق‌ترین نقطه‌ی روح انسانی پدید می‌آید و حاصل یأس و ناامیدی است که زندان انرژی‌های خفته ما را در هم می‌شکند و آن‌ها را آزاد می‌کند. بر اثر آن، رنج و عذابی پدید می‌آید که روح را مزکی می‌گرداند» (۱۹، ص: ۱۳۴).

بوبر کلمه‌ی «توبه و برگشت» را به صورت مشخص و غیر مسیحی به کار می‌برد. یکی از معروف‌ترین سخنان کی‌یرکگور درباره‌ی داستان اسحاق (در فرهنگ اسلامی همان اسماعیل) و ابراهیم می‌باشد که جهش ایمانی را مطرح می‌کند، یعنی انسان اخلاقی عقل را کنار می‌گذارد و به درون پرتگاه می‌جهد، در حالی که در ایمان خود راسخ است و معتقد است لطف خداوندی او را حفظ می‌کند. اگر بخواهیم به مورد ابراهیم (ع) اشاره نماییم،

معتقد است که لطف خداوندی اسحاق را نجات خواهد داد. بوبر فرآیند جهش ایمانی را در مفهوم مسیحی به صورت توبه و برگشت می‌نگرد. او می‌گوید: «برگشت یهودی»^{۶۷} جهت‌گیری کلی در رابطه با وجود انسان است و این برگشت کار و زحمت می‌طلبد. بوبر معتقد است که الگوی توبه و برگشت به شیوه مسیحی، کار دشوار و پر زحمت را به نظر ساده می‌نمایاند. توبه و برگشت شامل حال انسانی می‌شود که از طریق خودآگاهی، درک و فهم، تلاش و همت، اقدام به دگرگونی «وجود خویش» می‌کند و وجودی که تاکنون بی‌معنا بوده است، به یک وجود سرزنده و معنی‌دار تبدیل می‌شود. پس توبه فرآیندی است که انسان را از درون نوسازی می‌کند و موقعیت او را تغییر می‌دهد. یعنی «توبه و برگشت» چیزی به مراتب بالاتر از پشیمانی و عمل اعتراف به گناه است؛ یعنی انسان از طریق دگرگونی موجود کلی خویش، اکنون راهی را می‌یابد تا وظیفه‌ای مشخص را تکمیل گرداند (۱۲، ص: ۱۰۶).

او معتقد است که توبه و برگشت بدون حضور خداوند و یا به صورت اتفاقی رخ نمی‌دهد. درک بوبر از فرآیند توبه و برگشت مبتنی بر این است که انسان منفرد به صورت اختیاری وارد برقراری رابطه با خداوند می‌گردد، اما به صورت دریافت‌کننده منفعل نیست؛ چون خداوند همواره آماده است تا در برقراری رابطه با انسان شرکت کند و وارد رابطه گردد. پس زحمت این کار عمدتاً بر دوش انسان‌ها می‌افتد تا متقابلاً واکنش نشان دهند و به منظور انجام چنین امری، لازم است که توبه وجود داشته باشد. لازم است توبه متضمن چیزی بیش از صرف یک عذرخواهی به خاطر خطا باشد. علاوه بر این، وجود تصمیمی قاطع و اصیل به اجتناب از تکرار خطا نیز ضروری است.

۴.۱.۱.۶. **تواضع**^{۶۸}: به نظر بوبر، انسانی که دیگران را مثل خود و خود را مثل دیگران احساس می‌کند، واقعاً متواضع است. او می‌گوید: هر انسانی منحصر به فرد بوده و این منحصر به فرد بودن عبارت است از خوبی ذاتی انسان که به او داده می‌شود تا به طریقی که مختص او است، آن را بروز دهد. از نظر بوبر، تواضع یعنی آن توانایی‌ای که انسان فی‌نفسه به صورت منحصر به فرد، خودش باشد. او می‌گوید: «انسان متکبر انسانی نیست که خود را می‌شناسد؛ بلکه انسانی است که خود را با دیگران مقایسه می‌نماید» (۱۸، ص: ۱۱۱).

تواضع به تحولات درونی و درک و شناخت از خویشتن و ترجمان این ادراک به عمل می‌باشد. هر انسانی می‌تواند وظیفه‌ی خویش را تکمیل گرداند. پس همه‌ی افراد از اهمیت یکسان و برابر برخوردارند. برای مثال، او می‌گوید: «کودکی که ادعا می‌کند بهترین دونده است، تکبر را به نمایش می‌گذارد، مگر این‌که منظورش این باشد که می‌تواند بهترین دونده

باشد و تلاش کند بهتر از آن چه که هست عمل نماید». بوبر می‌گوید: «انسانی که در مورد خود بیش از حد پیش فرض می‌سازد، کسی است که خود را از دیگران متفاوت می‌بیند؛ انسانی است که خود را بالاتر از سایر متکبرین می‌داند و کسی است که می‌خواهد با معیارها و موازین خود بر دیگران حکومت کند. چنین انسانی پر از خودخواهی است و دیگر فضایی برای حضور خداوند در او نمانده است» (۱۸، ص: ۱۱۴).

۴.۱.۱.۷. خیر و شر از منظر بوبر: از نظر بوبر، «گناه» عبارت است از یک موجود شیطانی که مخفیانه در پشت در خانه منتظر است. هم و غم او وسوسه کردن انسان است؛ با این وجود، انسان می‌تواند بر او مسلط شود (۱۴، ص: ۹۳). در منظر بوبر، گناه موردی است که انسان از فرمان خداوند نسبت به امر یا نهی در یک موضوع آگاهی دارد، اما سستی اراده با وسوسه درونی و تحریک و تشویش دیگران، او را به امر خلاف شرع یا عرف وادار می‌کند. بوبر گناه را به عنوان مخالفت با خدا در نظر می‌گیرد؛ معنای الهیاتی آن سرکشی علیه خدا می‌باشد و گناه کار کسی است که در ارتباط با خدا کوتاهی کرده باشد؛ یعنی تعهد خود را نسبت به خدا انجام نداده است؛ به عبارت دیگر، گناه تخلف کردن یا شکستن میثاق می‌باشد. از نظر بوبر، شر و بدی متضادهای خیر و مقدس قلمداد نمی‌شوند، بلکه اولین پله‌ی نردبان به شمار می‌آیند؛ نردبانی که به سمت خود انسان و به سمت رابطه‌ی «من و تو» نهاده شده است. از نظر بوبر، بدی تنها به عنوان مرحله‌ی مقدماتی، به سمت رستگاری تلقی می‌شود؛ یعنی چیزی که هنوز تقدس نیافته است و باید از آن عبور کرد و به تقدس دست یافت (۱۸، ص: ۲۹).

از نظر بوبر، «توبه» رمز عبور از بدی و عامل دست‌یابی به تقدس و بازگشت به سوی خدا است. از نظر او، در انسان هم میل به بدی وجود دارد و هم میل به خوبی و انسان دارای اختیار می‌باشد. نظر بوبر در مورد طبیعت انسان این است که انسان‌ها ذاتاً خوب یا بد متولد نمی‌شوند، بلکه تمایلات خوب و بد دارند و در انتخاب خیر و شر دارای اراده‌ی مستقلی هستند. این اراده‌ی مختار می‌تواند از تمایل به بدی نیرومندتر باشد. بوبر معتقد است که هیچ انسانی بی‌پهوده آفریده نشده است و همه دارای توانایی بالقوه برای انجام کارهای بد هستند و این آزادی است که در خود ایده‌ی «جهت‌گیری» و «مسئولیت‌پذیری» را دارد و به انسان امکان می‌دهد تا از کار شر روی برگرداند و به وضع مقدس دست یابد. وجود شر برای کمال آدمی ضروری است؛ چرا که او باید برای انتخاب کردن از آزادی برخوردار باشد. در غیر این صورت، موضوع انتخاب امری بی‌معنی خواهد بود. بوبر با این ایده‌ی سقراطی که می‌گوید: «انسان آگاهانه اقدام به انجام کار غلط نمی‌کند»، مخالف

است.^{۶۹} او می‌گوید: «آزادی در عالم ناسوتی بدین معنی است که انسان حداقل این اختیار را داشته باشد که به گونه‌ای آگاهانه کار غلط را انجام دهد» (۱۲، ص: ۱۱۳).

پس در نهضت حسیدسم، خدا یا شخینا با همه‌ی مخلوقات اعم از گیاهان، حیوانات و انسان‌ها یکی می‌شود، هر چیز متصورى پوشش‌واهی برای الوهیت است. شر صرفاً لفافه‌ای برای نیکی است و کل شرور سرانجام تبدیل به خوبی می‌شود. کار انسان طبیعتاً رهایی و آزادی از شرور و رسیدن به نور الهی است.

برخی استدلال می‌کنند که دیدگاه بوبر حالت عرفانی دارد و این به خاطر شیوه‌ی غیر عقلانی او درباره‌ی خداوند است. البته بوبر با صاحبان اندیشه‌ی عرفانی فرق دارد، چرا که آنان خواهان «اتحاد با خداوند» هستند، بدین معنی که خویشتن خود را وانهاد و به گونه‌ای کامل با خداوند وحدت یابند؛ اما در طی فرآیند پذیرش حضور خداوند، به رغم تلقی عارفان که به هنگام ملاقات با خداوند «من» را رها می‌کنند و به مقام فناى فی الله می‌رسند، بوبر بر این باور است که وجود «من» شرط برقراری هر نوع رابطه‌ای تلقی می‌شود. پس برای «رابطه با خداوند» لازم است که یک «من» وجود داشته باشد، یعنی یک «من» که در برگرفته‌ی یک طرف رابطه «من و تو» در گفت‌وگویی زنده باشد. بوبر می‌گوید: «ما نمی‌توانیم بدون «من» خویش با دیگری ارتباط داشته باشیم و هیچ گفت‌وگویی هم بدون «من» و «تو» وجود ندارد. پس آن‌چه باید از دست نهاده شود، «من» نیست، بلکه آن‌گريزه‌ی حفظ نفس است که انسان را وادار می‌کند تا از جهان متغیر، غیر ملموس، گذرا، غیر قابل پیش‌بینی و خطرناک رابطه عبور کند و به جهان تملک اشیا و حس مالکیت وارد شود» (۲، ص: ۱۲۶). او می‌گوید: «وحدت جهان و انسان و خداوند، وحدت عرفانی نیست، بلکه صرف مشارکت است؛ البته خداوند کاملاً دیگری است و کاملاً حاضر است» (۱، ص: ۵۵).

بدین ترتیب، در این مرحله، یعنی مرحله‌ی «عرفانی» رابطه‌ی «من و تو» در تفکر بوبر ظاهر می‌گردد. اما این رابطه غیر از آن رابطه‌ای است که بعداً در کتاب من و تو مطرح شده است؛ زیرا آن رابطه، رابطه‌ای است که در آن، طرفین رابطه با یکدیگر وحدت پیدا کنند، اما پس از رابطه هم مستقل باقی می‌مانند؛ رابطه‌ای که بوبر بعد از نفی و طرد عرفان، به آن نایل می‌شود.

۲.۴. مرحله دوم، مرحله‌ی فلسفه‌ی تحقق‌بخشی

در فصل ششم کتاب حیات مبتنی بر گفت‌وگو، فریدمن می‌نویسد: «اولین اثر مستقل بوبر، کتاب دانیل است که در سال ۱۹۱۳ منتشر شد. در این کتاب، بوبر مفاهیمی از قبیل «وحدت»^{۷۰}، «تحقق‌بخشی»^{۷۱} و «خلاقیات»^{۷۲} را مورد توجه قرار می‌دهد. بوبر با این مسأله

رو به رو است که انسان چگونه می‌تواند به حقیقت برسد، بدون بازگشت به «نظریه‌ی عینیت‌خام» که قبل از کانت در مورد جهان مطرح بوده است. اما بوبر این دیدگاه کانت را پذیرفته است که ما خود نظم زمان و مکان را بر تجربه تحمیل می‌کنیم تا بتوانیم به آن جهت دهیم و این‌که ذات هر موجودی ورای ادراک آدمی است و فاهمه نمی‌تواند شیء فی نفسه را درک کند. بوبر در برابر این مسأله که انسان چگونه می‌تواند به خود وجود و عین حقیقت برسد، پاسخ می‌دهد که انسان علاوه بر «کارکرد جهت‌گیری»^{۷۳} دارای «کارکرد تحقق‌بخشی»^{۷۴} است که این باعث تماس واقعی انسان با خدا و با انسان‌های دیگر و با طبیعت می‌شود» (۱۷، ص: ۳۴).

بوبر می‌گوید: «جهت‌گیری همان «کشش نخستین نفس بشری»^{۷۵} است که نفس را به برگزیدن و روی آوردن به امر خاصی از میان بی‌نهایت امکانات موجود سوق می‌دهد. در جهت‌گیری، نفس نظم دهنده به واقعیت نمی‌باشد، بلکه خودش را برای پذیرش واقعیت باز می‌گذارد و خود را نیز به آن عرضه می‌کند و این کار را نه با احساسات و فهم به تنهایی، بلکه با تمام وجودش انجام می‌دهد. بنابراین جهت‌گیری، یافتن طریق خود و تحقق بخشیدن به «وجود خود»^{۷۶}، به انسان قدرت مقاومت در مقابل جریان رخدادهای بیرونی و درونی را اعطا می‌کند. لیکن جهت‌گیری به معنای «فردیت»، «جبرگرایی» یا «خودرأیی اتفاقی»^{۷۷} نیست، بلکه تحقق بخشیدن به آن چیزی است که قبلاً به گونه‌ای بالقوه، همان جهت‌گیری حقیقی مربوط به «شخصیت شخص»^{۷۸} بوده است و این گونه نیست که این خودتحقیقی شامل هم‌دردی با دیگران نباشد، بلکه در عوض، جامعه حقیقی را «از وجودی به وجود دیگر»^{۷۹} ممکن می‌سازد.

بدین ترتیب، رابطه‌ای دوگانه میان انسان‌ها و تجربیات آنان وجود دارد که عبارت‌اند از: «جهت‌گیری و تحقق‌بخشی». انسان دارای «جهت‌گیری» هر رخدادی را در قواعد، قوانین و روابط خاص خود قرار می‌دهد، اما انسان دارای کارکرد «تحقق‌بخشی» هر رویدادی را به چیزی جز ارزش ذاتی خود آن ربط نمی‌دهد. بنابراین در حالی که در رابطه‌ی جهت‌گیری، انسان تجربیات خود را مرتب می‌سازد و به آن‌ها جهت می‌دهد و بدین ترتیب در این رابطه یک جزو از وجود انسان، یعنی قوه‌ی شناخت، سایر اجزای وجود آدمی را سمت و سوی می‌بخشد، با کارکرد تحقق‌بخشی، باید با تمام وجود، به یک شیء یا حادثه واحد روی آورد و در آن و از طریق آن، واقعیت را خلق کند؛ زیرا واقعیت صرفاً آن چیزی است که بدین نحو تجربه می‌شود. اما حتی در رابطه‌ی «تحقق‌بخشی» ظاهراً آن‌چه رخ می‌دهد در درون نفس انسان است، نه بین انسان و دیگری؛ حتی در تجربه کردن «دیگری» به نظر

می‌رسد که آن «دیگری» فقط فرصتی فراهم می‌سازد تا انسان به نفس خود باز گردد (۱۷، صص: ۳۶-۳۵).

بوبر می‌گوید: «انسان» کاملاً تحقق‌بخشنده و یا کاملاً جهت‌گیرنده^{۸۰} وجود ندارد. هم‌چنین در حیات جامعه، واقعیت به دست آمده باید دوباره در استمرار تجربه جای بگیرد. بنابراین در زندگی، اوقات فردی مربوط به جهت‌گیری، اوقات تحقق‌بخشی را به دنبال دارد و باید که این‌گونه ادامه یابد. ولی انسان خلاق آن کسی است که مؤثرترین قدرت تحقق‌بخشی را دارا می‌باشد. او انسانی است که در او نیروی تحقق‌بخشی نفس چنان برای کار متمرکز شده است که واقعیت را برای همه‌ی خلق می‌نماید. انسان خلاق دارای قدرت بی‌وقفه‌ی تحقق‌بخشی می‌باشد که «در جهت‌گیری معقول خلاقیت او»^{۸۱}، عملکردی خدمت‌کننده مطرح می‌باشد» (۱۷، ص: ۳۷). به نظر می‌رسد در رابطه‌ی مربوط به مرحله‌ی «تحقق‌بخشی» ظاهراً آن‌چه رخ می‌دهد در درون نفس انسان رخ می‌دهد، نه بین انسان و دیگری؛ حتی در تجربه کردن «دیگری» به نظر می‌رسد که آن «دیگری» فقط فرصتی فراهم می‌سازد تا انسان به نفس خود باز گردد.

۴.۳. مرحله‌ی سوم، مرحله‌ی فلسفه‌ی گفت‌وگویی

در مرحله‌ی سوم، به اندیشه‌های جدیدتری گرایش پیدا می‌کند که از آن تحت عنوان «فلسفه‌ی گفت‌وگویی» یاد می‌شود. در فصل نهم از کتاب *حیات مبتنی بر گفت‌وگو*، فریدمن می‌نویسد: «فویر باخ و جورج زیمل مهم‌ترین کسانی هستند که در توسعه‌ی فلسفه‌ی «من و تو»^{۸۲} بوبر مؤثر بوده‌اند» (۱۷، ص: ۴۸). بوبر در مقاله‌ی «انسان چیست؟» می‌نویسد: «اولاً باخ برخلاف کانت که فقط یک جنبه از وجود انسان، یعنی شناخت بشری را محور تفکر فلسفی خود قرار داده بود، انسان‌شناسی فلسفی، یعنی پرسش در باب کلیت انسان را محور تفکر فلسفی خویش قرار می‌دهد. دوم این‌که در نظر باخ، انسان نه در فرد، بلکه در رابطه‌ی بین انسان با انسان معنا می‌یابد، یعنی در رابطه‌ی بین «من» و «تو». باخ، بوبر را متوجه رابطه‌ی «من و تو» می‌کند؛ یعنی دست یافتن به انسان‌شناسی فلسفی، که به بحث در مورد قلمرو «بینابین»^{۸۲} می‌پردازد» (۱۱، ص: ۲۲).

از طرفی زیمل هم با رابطه سر و کار دارد، رابطه میان انسان و خدا، رابطه میان انسان و انسان و رابطه میان انسان و طبیعت. او رابطه میان انسان و انسان را با رابطه میان خدا و انسان شبیه می‌داند و از این نظر، کاملاً به نظریه‌ی «من و تو»^{۸۳} بوبر نزدیک است (۱۷، ص: ۴۹). مفهوم گفت‌وگو به عنوان شکلی از ارتباط و فهم بشری، حداقل از زمان نگارش‌های فلسفی افلاطون مطرح بوده است. لیکن بوبر نظریه‌ی موسوم به رابطه «من و تو» را در مقابل رابطه‌ی «من-آن» مطرح کرد و توانست ایده‌ی گفت‌وگو را به عرصه‌ی

گفت‌وگوی فلسفی بازگرداند. بوبر گفت‌وگو را به عنوان حالتی از مواجهه‌ی انسانی و یا برقراری رابطه میان انسان‌ها می‌داند؛ او گفت‌وگو را به عنوان روشی برای نیل به «وجود اصیل»^{۸۳} تعریف می‌کند و معتقد است که از طریق گفت‌وگو است که زندگی می‌تواند به یک «وحدت زیسته»^{۸۴} برسد (۲۱، صص: ۴۳-۴۲).

طبق نظر بوبر، انسان از طریق رابطه‌ی «من-آن» و رابطه‌ی «من و تو» با جهان درگیر می‌شود. انسان در رابطه‌ی «من-آن» اشیای پیرامون خود را هم‌چون امری عینی می‌بیند و آن‌ها را جهت‌دستیابی به اهداف خود به کار می‌گیرد. در مقابل رابطه‌ی «من-آن» که از نوع رابطه‌ی «سوژه» و «ابژه» است، رابطه‌ی «من و تو» قرار دارد که از نوع رابطه‌ی «سوژه» با «سوژه» است. دو سوی این رابطه به رغم تفاوت‌هایی که دارند، در موضع برابرند و هیچ یک دیگری را وسیله‌ی دستیابی به اهداف خود نمی‌داند. از نظر بوبر، انسان در این رابطه، به کمال وجود می‌رسد، اما رابطه‌ی «من-آن» و رابطه‌ی «من و تو» دارای خصوصیتی می‌باشند که به توضیح ویژگی‌های آن دو می‌پردازیم.

۴.۳.۱. خصوصیات اصلی رابطه‌ی «من-آن»:

۴.۳.۱.۱. در رابطه‌ی «من-آن» جهان از دیدگاه «من» به نظم درآورده می‌شود. تمام موجودات به سوی «من» به عنوان «مرکز ثقل جهان»^{۸۵} جهت یافته‌اند. «من» توسط کثرتی از اشیا احاطه شده است و «من» جهان اطراف خود را درک می‌کند.

۴.۳.۱.۲. خصوصیت دوم رابطه‌ی «من-آن» این است که «آن»، تعیین شده و «من» تعیین‌کننده است و متعلق شناسایی یا «آن»، تولید شده است.

۴.۳.۱.۳. در رابطه‌ی «من-آن»، «من» به واسطه‌ی طرحی که از جهان می‌سازد، «آن» را معین ساخته و سلطه‌ی خود را بر «آن» اعمال می‌کند. بنابراین طرح «من» از جهان واسطه‌ای میان «من» و «آن» است و این سومین خصوصیت رابطه‌ی «من-آن» است که رابطه‌ی «من-آن» یک رابطه‌ی «با واسطه» است.

۴.۳.۲. خصوصیات اصلی رابطه‌ی «من و تو»:

۴.۳.۲.۱. در مقابل «با واسطه بودن» رابطه‌ی «من-آن» مهم‌ترین خصوصیت رابطه‌ی «من و تو» بی‌واسطه بودن است. ابتدا بوبر بی‌واسطگی را در مورد رابطه‌ی میان انسان با انسان مطرح کرد، اما بعد آن‌را به رابطه‌ی میان انسان با سایر موجودات تعمیم داد.

۴.۳.۲.۲. دومین خصوصیت رابطه‌ی «من-آن» این بود که در آن رابطه، «من» تعیین‌کننده و «آن» تعیین‌شونده، «من» فعال و «آن» منفعل است. یعنی در رابطه‌ی «من-آن»، «آن» یا متعلق شناسایی به «من» یا فاعل شناسا وابسته است. اما در رابطه‌ی «من و تو» چنین نیست. اگر رابطه‌ی «من و تو» را نوعی وابستگی بدانیم، یک طرف رابطه

و در نتیجه، خود رابطه را بی‌تحقق ساخته‌ایم (۲۳، صص: ۲۷۷-۲۶۹). بنابراین رابطه‌ی «من و تو» یک رابطه‌ی متقابل است که در آن «من و تو» هر دو فعال‌اند. بوبر در ابتدا تقابل را نیز مانند بی‌واسطگی در مورد رابطه‌ی میان انسان و انسان به کار می‌برد، اما سپس آن را به رابطه‌ی میان انسان با سایر موجودات تعمیم می‌دهد.

۳.۳.۴. فاصله و رابطه: در مقاله‌ی «فاصله و رابطه» که از آثار متقدم بوبر است، وی به طرح پرسشی در باب اصل زندگی بشر می‌پردازد. او فعالیت خود را با شناخت انسان آغاز می‌کند. زیرا انسان از وجود خاصی برخوردار است و از همین نحوه‌ی وجود است که ما می‌توانیم به سخن گفتن درباره‌ی مقوله‌ی خاصی از وجود مبادرت کنیم (۱، ص: ۷۰). بوبر از طریق مقایسه‌ی انسان با سایر مخلوقات طبیعت، اقدام به ارایه‌ی اصلی دو وجهی برای زندگی انسان می‌کند که متشکل از دو حرکت اساسی است: حرکت اولی را «وضعیت اولیه با فاصله»^{۸۶} می‌نامد. حرکت دومی را «ورود به رابطه»^{۸۷} می‌داند.

او می‌گوید: «حرکت اولی پیش فرض حرکت دومی است و معتقد است که از این حرکت دو وجهی، جهان انسان پدید می‌آید؛ زیرا فقط انسان می‌تواند یک «مخالف مستقل»^{۸۸} را درک کند، صرفاً انسان می‌تواند جهان را موجود و در عین حال متعالی بداند و وحدت را آن گونه که فی‌نفسه است، درک یا تخیل کند و به درون رابطه با جهانی که خود به آن تحقق بخشیده است، وارد شود؛ همین ورود به رابطه است که از طریق آن، می‌توان انسان را به عنوان مقوله‌ای که به واقعیت راه یافته است، تصور کرد و در همین وضعیت است که تاریخ روح آغاز می‌شود و انسان است که می‌تواند چنین فاصله‌ای را قایل شود؛ زیرا انسان دارای دیدگاهی وسیع و گسترده نسبت به جهان است، در حالی که حیوان دارای محیط و قلمرو محدودی بوده، لذا فاقد دید وسیع انسان می‌باشد» (۱۷، ص: ۸۰).

بوبر عمل ورود به رابطه با جهان را به صورت «فهمی وحدت‌بخش»^{۸۹} می‌داند؛ یعنی فهم یک موجود به عنوان یک «کل» و به عنوان یک امر واحد. او می‌گوید: «تنها به وسیله‌ی نگاه کردن به جهان به عنوان جهان، انسان می‌تواند «بودن»^{۹۰} را به عنوان «تمامیت» و «وحدت» به دست آورد. این امر نه به وسیله‌ی «وضعیت اولیه با فاصله»، بلکه در عین حال، از طریق ورود به رابطه صورت می‌گیرد». بوبر می‌نویسد: «فاصله فضای مناسب برای رابطه را به وجود می‌آورد، اما رابطه به همین سادگی برقرار نمی‌شود، زیرا روح انسان در گستره‌ی «تعامل متقابل»، «عکس‌العمل» و همکاری حرکت‌های دوگانه شکل می‌گیرد. انسان‌ها ممکن است با یک‌دیگر رقابت و همکاری کنند و یا ممکن است که دیگری را به عنوان وسیله و یا مانعی برای «تحقق‌بخشی خویش»^{۹۱} بدانند». بوبر عقیده

دارد که حرکت اولی «وضعیت اولیه‌ی با فاصله» نشان می‌دهد که انسان چگونه ممکن است و حرکت دومی «ورود به رابطه» نشان می‌دهد که چگونه انسان متحقق می‌شود. بوبر می‌گوید: «فاصله فراهم آورنده‌ی موقعیت انسانی است و رابطه فراهم کننده‌ی «شدن آدمی»^{۹۲} در چنین موقعیتی است» (۱۷، ص: ۸۰). او در کتاب *حسیدیسیم و انسان* مدرن می‌نویسد: «انسان نمی‌تواند با فراتر رفتن از انسانیت به الوهیت تقرب جوید؛ بلکه فقط از راه «انسان شدن»^{۹۳} می‌تواند به خداوند نزدیک گردد. مقصود از آفرینش آدم همین «انسان شدن» است» (۱۸، ص: ۴۳). پس ورود به عرصه‌ی «رابطه»، عملی است که به انسان یعنی «موجود تام» مربوط می‌شود و در واقع، عمل مشخصی است که ما به وسیله‌ی آن «انسان بودن» خویش را شکل می‌دهیم و عملی است که لزوماً باید بارها در موقعیت‌های جدید تکرار شود. برعکس، «فاصله» به صورت یک عمل و مانعی برای ورود به رابطه نقش ایفا نمی‌کند، بلکه هر دو (رابطه و فاصله) «حالات هستی»^{۹۴} او می‌باشند» (۱۷، ص: ۸۳).

از نظر بوبر «بودن» فقط در رابطه‌ی گفت‌وگویی می‌تواند به دست آید. او می‌گوید: «انسان‌ها هنگامی که در رابطه‌ی گفت‌وگویی با سایر افراد یا چیزها قرار می‌گیرند، آن‌گاه می‌توان گفت که آن‌ها به طور کامل وجود دارند. یعنی انسان‌ها هنگامی که خواهان مواجهه با دیگری به عنوان «تو» در یک رابطه‌ی گفت‌وگویی می‌باشند، یعنی خواهان برقراری پیوندی گفت‌وگویی میان «خود و دیگری» هستند و دیگری هم عملی متقابل را انجام می‌دهد، در آن صورت، هر دوی آن‌ها به عنوان «موجودات معنوی»^{۹۵} وجود دارند و این از نظر بوبر «جوهره‌ی اصالت»^{۹۶} انسان است» (۱۱، ص: ۳۲). بنابراین وجودشناسی بوبر مبتنی بر قلمروی «بینابین» یا همان رابطه‌ی «من و تو» است و این از طریق حیات مبتنی بر گفت‌وگو قابل حصول است و رابطه‌ی گفت‌وگویی آن‌گاه رخ می‌دهد که افراد تصمیم می‌گیرند که «من» موجود در رابطه‌ی «من و تو» باشند و به فرد یا چیزی دیگری به عنوان «تو» روی آورند. پس می‌توان فهمید رابطه‌ی واقعی و حقیقی رابطه «من و تو» است.

۵. توی سرمدی و توی متناهی

بوبر مدعی است که خطوط اصلی رابطه‌های انسان با «تو»های متناهی به «تو»ی سرمدی اشاره دارد. آن «تو»یی که هرگز ممکن نیست به «آن» تبدیل گردد. اساس این حقیقت بر این بوده که هرگاه ما انسانی را به عنوان یک «تو» تلقی نماییم، در عین حال، «تو»ی سرمدی را هم مورد اشاره قرار داده‌ایم. بوبر می‌گوید: «مسیرهای رابطه، آن‌گاه که گسترش می‌یابند، در یک چیز مشترک خواهند بود و آن همان «تو»ی سرمدی است و از

طریق هر توی منحصر به فرد^{۹۷} است که کلام اساسی به «تو»ی سرمدی بر می‌گردد» (۱۶، ص: ۸۵).

در هر رابطه، انسان به درون قلمرو «بینابین» یا قلمرو «روح» گام می‌نهد که ارجاعی به امر متعالی است. این ارجاع به امر متعالی فقط از طریق ایجاد رابطه با «تو»ی متناهی تحقق پیدا می‌کند. اما این امر «تو»ی متناهی را به یک وسیله‌ی صرف بدل نمی‌سازد، زیرا در پاسخ‌گویی به یگانگی فرد است که رابطه با خداوند ممکن می‌گردد. فرد باید فی‌نفسه جدی گرفته شود تا بتواند مقدمه‌ی ایجاد رابطه با امر متعالی گردد. زیرا حضور «تو»ی سرمدی فقط وقتی ممکن است که «تو»ی متناهی خود را آشکار سازد و «تو»ی متناهی وقتی خود را آشکار می‌سازد که شخص با «دیگری» متناهی به طور غیر مشروط مواجه گردد. بوبر می‌گوید: «انسان برای مواجه شدن با «تو»ی سرمدی لازم نیست به جهان مثل و ارزش‌ها توسل جوید یا به ورای تجربه حسی گذر کند. زیرا «مثل» نمی‌تواند برای ما حاضر گردند و هر تجربه‌ای حتی مضمون‌ترین تجربه فقط می‌تواند «آن» را به ما معرفی کند. آنچه لازم است این است که مانع جدایی برطرف شود و این امر نه از طریق انجام ریاضت‌های معنوی، بلکه از طریق پذیرش کامل امر حاضر صورت می‌گیرد» (۲۵، ص: ۹۱).

اما این به معنی نفی «من» نیست؛ زیرا وجود «من» در این رابطه مانند هر رابطه‌ای ضروری است. انسان برای مواجه شدن با «تو»ی سرمدی باید به «کلّیت» یا «وحدت» خود نایل گردد. با ورود به درون رابطه با «تو»های متناهی است که «کل شدن» وقوع پیدا می‌کند. انسان از طریق انزوا نیز ممکن است به نیروی متمرکز نایل گردد. اما باید میان کلّیتی که در انزوا حاصل می‌شود و کلّیتی که از طریق رابطه با دیگری حاصل می‌گردد، تمایز نهاد. وحدتی که در انزوا حاصل می‌شود، وحدت نفس است، اما وحدتی که از طریق رابطه با دیگری حاصل می‌گردد، وحدت شخص است (۲۵، ص: ۹۰).

بوبر به هر حال، خداوند را شخصی می‌داند که انسان می‌تواند او را در رابطه‌ی «من و تو» ملاقات نماید. از نظر او خداوند مانند هیچ انسانی نیست؛ خداوند نامحدود، غیر قابل مقایسه و مطلق^{۹۸} است. خداوند آفریننده‌ی تمام موجودات، یعنی همه‌ی آن «تو»های بالقوه^{۹۹} است؛ و این همان چیزی است که خداوند را شخص مطلق و «تو»ی واحدی می‌سازد که «ابدی» است. از نظر بوبر خداوند از طریق رابطه‌های ما با دیگران ملاقات می‌شود (۱۶).

از نظر بوبر، رابطه‌ی انسان با خدای واقعی از رابطه انسان با انسان واقعی جدا نیست. این نکته از نظر بوبر اهمیت بسیار دارد. پس از نظر او خداوند شخص مطلق است. موجود مطلق که به منظور مواجه شدن با انسان، شخص می‌شود، اما این لطمه‌ای به مطلق بودن

خداوند نمی‌زند. در واقع، در رابطه‌ی دینی و در زبان دین سخن گفتن از شخص خداوند شایسته است اما به این معنی نیست که خداوند مطلق، خود را به خداوند شخصی تنزل داده است؛ بلکه به این معنی است که او به عنوان شخص مطلق به درون رابطه وارد گردد. در واقع برای مؤمن جایز است که باور کند که خداوند به خاطر عشقی که به انسان دارد به صورت «شخصی انسانی» جلوه‌گر شده است؛ زیرا در ساحت وجود بشری ما، تنها رابطه‌ی متقابلی که وجود دارد، «رابطه‌ی شخصی» است (۲، ص: ۱۲۰).

۶. مقایسه‌ی مراحل سه‌گانه در اندیشه‌ی بوهر

با بررسی مراحل سه‌گانه در اندیشه‌ی بوهر به این نتیجه رسیدیم که در مرحله‌ی «عرفانی» رابطه‌ی «من و تو» در تفکر بوهر ظاهر می‌گردد. اما این رابطه غیر از آن رابطه‌ای است که بعداً در کتاب من و تو مطرح شده است؛ زیرا آن رابطه، رابطه‌ای است که در آن طرفین رابطه با یکدیگر «وحدت» پیدا نمی‌کنند، بلکه پس از رابطه هم مستقل باقی می‌مانند؛ اما در مرحله‌ی دوم، رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «تحقق‌بخشی» از رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «عرفانی» متفاوت است؛ زیرا رابطه‌ی «تحقق‌بخشی» نه در لحظه‌ی مجزای جذب عرفانی و جدای از اشیا، بلکه در کلیت زندگی تحقق پیدا می‌کند و از جهتی نیز با رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «فلسفه‌ی گفت‌وگویی» که در کتاب من و تو بیان می‌شود، متفاوت است؛ زیرا رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «تحقق‌بخشی» مانند رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «عرفانی» در قلمروی ذهنیت، یعنی در درون فرد رخ می‌دهد و نه بین انسان و دیگری؛ اما رابطه‌ی «من و تو»ی مبتنی بر گفت‌وگو در بین موجودی با موجود دیگر رخ می‌دهد. پس می‌توان فهمید رابطه‌ی واقعی و حقیقی رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «فلسفه‌ی گفت‌وگویی» است.

از نظر بوهر، فقط در این نوع رابطه است که قلمرو «بینابین» برقرار می‌شود. قلمرویی که در آن، افراد به صورت آزاد و منفرد در رابطه با هم قرار دارند. در این صورت، هر فرد در عین حال که مسؤولیت خود را بر عهده دارد، نسبت به دیگران و طبیعت نیز مسؤولانه عمل می‌کند. لذا فلسفه‌ی گفت‌وگویی بوهر به بحث در باب دو رابطه‌ی اساسی انسان با جهان می‌پردازد: یکی رابطه‌ی «من-آن» که جهان «تجربه» را بنا می‌کند و دیگری رابطه‌ی «من و تو» که جهانی را بنا می‌کند که بوهر آن را جهان «رابطه» می‌نامد. جهان تجربه، جهانی است که در آن، انسان موجودات را به عنوان «بژه»هایی تلقی می‌کند که باید آن‌ها را مورد تجربه و استفاده قرار دهد و جهان رابطه‌ی جهانی است که در آن، انسان موجودات را به

عنوان «سوژه»‌هایی تلقی می‌کند که باید با تمام وجود خود به درون رابطه‌ی گفت‌وگویی با آن‌ها وارد شود؛ بنابراین در فلسفه‌ی بوبر «گفت‌وگو» با «دیگری» مسأله‌ای اساسی و اصلی است و در وجودشناسی وی هیچ مسأله‌ای بر آن مقدم نیست. از آن‌جا که این گفت‌وگو، بین انسان و انسان‌ها، خداوند و انسان و سایر موجودات رخ می‌دهد، لذا وجودشناسی بوبر را «وجودشناسی بینابین»^{۱۰} می‌نامند. ولی در رابطه‌ی «من-آن» میان طرفین رابطه، رابطه‌ای برقرار نمی‌شود، بلکه آن‌چه رخ می‌دهد، در یکی از طرفین رابطه یعنی در «من» رخ می‌دهد؛ یعنی «من» فقط بر حسب طرح‌ها و اندیشه‌های قبلی خود «آن» را تفسیر می‌کند و به جهان نظم می‌بخشد. بنابراین قلمرو رابطه‌ی «من-آن» قلمرو ذهنیت است، ولی قلمرو رابطه‌ی «من و تو» قلمرو بینابین است. با عنایت به مطالب فوق، به نظر می‌رسد گوهر دین‌ورزی نیز نوعی رابطه‌ی خاص میان فرد انسان و خداوند است. این رابطه به تعبیر بوبر در ماهیت، نوعی رابطه‌ی «من و تو» است. اگر بپذیریم که گوهر دین‌ورزی و ایمان نوعی رابطه‌ی «من و تو» است، در آن صورت، هر آن‌چه شکوفاننده روابط «من و تو» باشد، به لحاظ سلوکی مطلوب و شکوفاننده است و هر آن‌چه روابط «من و تو» را آسیب بزند، به لحاظ سلوکی و معنوی زیان‌بار و نامطلوب است. در واقع، به نظر می‌رسد که گسترش روابط «من و تو» در حوزه‌ی مناسبات انسانی پیش شرط مهم تحقق و تجربه‌ی رابطه‌ی «من و تو» در قلمرو تجربه‌ی امر مقدس است. اگر این اصل را بپذیریم، در آن صورت می‌توانیم ادعا کنیم که هر آن‌چه روابط «من و تو» در مناسبات انسانی را مخدوش کند، از موانع طریق عالم معنا هم به‌شمار می‌رود. بنابراین سالک طریق باید نسبت به هر آن‌چه انسان را از مرتبه‌ی «تو»، یعنی موجودی متشخص صاحب کرامت، به مرتبه‌ی «آن» یعنی شیئی که تشخص و کرامت خود را از کف داده تنزل می‌دهد، عمیقاً حساس باشد.

۷. نتیجه‌گیری

با توجه به مقایسه‌ی مراحل سه‌گانه در اندیشه‌ی بوبر، به نظر می‌رسد که فلسفه‌ی گفت‌وگویی «من و تو»‌ی بوبر نشأت گرفته از دیدگاه «حلولی» است که در آن، تمامی عناصر انسانی و سپس الهی مساوی می‌شوند. خدا در این‌جا دارای وجود واقعی، مستقل و فراتر از طبیعت و تاریخ نیست، بلکه نیروی نهان در اشیا و برانگیزاننده‌ی آن‌ها است. بر اساس این فلسفه، رابطه‌ی ما با خدا نیز دارای همین ویژگی یعنی «حلول‌گرایی» گفت‌وگویی است. خدا همان چیزی است که بوبر آن‌را «توی ابدی» می‌نامد، وجودی که نمی‌توان با تأمل انتزاعی متافیزیکی «من-او» به او رسید، بلکه باید از خلال رابطه‌ی زنده و

مستقیم مانند رابطه‌ی «من و تو» به آن دست یافت. «توی ابدی» در خارج از انسان یافت نمی‌شود، بلکه در هر «توی انسانی» وجود دارد و به همین دلیل انسان باید وارد یک گفت‌وگوی دایمی با خداوند شود تا تعیین و هویت متمایز خود را از طریق آن چه به او وحی می‌شود، حفظ نماید. خداوند همواره در تاریخ حلول می‌کند و در نتیجه، حوادث نسبی تاریخ نیز مقدس می‌شود. از نظر بوهر، تجربه‌ی دینی واقعی به شکل گفت‌وگو میان دو طرف متعادل صورت می‌گیرد و این تعادل به دلیل حلول خالق در مخلوق و آمیخته شدن وحی با تاریخ امکان‌پذیر است.

یادداشت‌ها

۱. حسیدیسم (Hasidism) واژه‌ای است که برای نهضتی در سه دوره‌ی مجزا به کار می‌رود که به یکدیگر هیچ ارتباطی ندارند. اولین گروه آن‌ها را اسیدیان یا حسیدیان می‌نامند که فرقه‌ای یهودی و قدیمی بودند که فاصله سال‌های ۳۰۰ ق. م. تا ۱۷۵ ق. م. بسط یافتند. آن‌ها سرسخت‌ترین مدافعان یهودیت در مقابل یهودانی که در آغاز، تحت تأثیر هلنیسم بودند. این گروه بر مقابله‌ی هلنیستی‌ها با انطاکیه‌های سوریه پافشاری می‌کردند. دومین گروه در طول قرون دوازدهم و سیزدهم از آلمان سر بر آوردند که تحت تأثیر سعیدیا بن یوسف و عناصر عرفانی و مسیحایی بودند. این نهضت برگرد گروهی از رهبران خاندان کلونیموس متمرکز بود. اساس تعالیم این جنبش بر سه عامل مبتنی بود: ریاضت، فروتنی، قوانین اخلاقی. سومین گروه، نهضت حسیدیسم متعلق به بعلم شم طوو یا حسیدیسم متأخر است و هنگامی که از نهضت حسیدیسم سخن به میان می‌آید، نام همین گروه به ذهن متبادر می‌شود. این نهضت از میان یهودیان لهستان و شرایط بحران‌زده‌ی این جامعه در قرن هجدهم سر بر می‌آورد. این نهضت جایگاه ایمان واقعی و پرهیزگاری تورات است و با منشی کاملاً متفاوت از یهودیت خاخامی شروع شد که بر محور آموزش تورات متمرکز بود. در این نهضت، نوعی زهد و تقوای سخت توصیه می‌شود (۴).

- | | |
|---|---------------------------|
| 2. philosophy of realization | 3. dialogical philosophy |
| 4. eternal thou | 5. distance and relation |
| 6. the life of dialogue | 7. between man and man |
| 8. hasidism and modern man | 9. a believing humanism |
| 10. the way of man according to the teachings of hasidism | |
| 11. good and evil | 12. tales of the hasidism |
| 13. knowledge of man | 14. i and thou |
| 15. a land of two peoples, martin buber on jews and arabs | |
| 16. two types of faith | 17. meeting |
| 18. wisdom in our time | 19. on the Bible |
| 20. encounter on the narrow ridge | |
| 21. the origin and meaning of hasidism | |

- | | |
|--|---------------------------------------|
| 22. Daniel | 23. The Eclipses of God |
| 24. toward a phenomenological dialogue | |
| 25. humanistic psychological dialogue | |
| 26. psychologism | 27. intentionality |
| 28. ethical reflection | 29. unity of contraries |
| 30. inclusion | 31. exclusion |
| 32. responsive ethical I | 33. reciprocity |
| 34. call to responsibility | 35. lived experience |
| 36. being separate and isolated | 37. belonging |
| 38. knight of faith | 39. period of mysticism |
| 40. period of existentialism | 41. hinduism and buddism |
| 42. taoism | 43. hasid |
| 44. Gods immanence | 45. denial of self |
| 46. self- negation | 47. false self |
| 48. true self | 49. microcosm |
| 50. hitlahavut- ecstasy | 51. object |
| 52. subject | 53. tasted unity |
| 54. becoming oneself | 55. the divine attribute of readiness |
| 56. self-creating | |

۵۷. (shekina) واژه‌ای عبری به معنای سکون و آرامش است و در ادبیات دینی یهود، به معنای «بارگاه الهی» یا «حلول خداوند» در انسان و جهان است (۷، ج ۵، ص: ۱۹۰).

۵۸. حکایت اوجیبوا (Ojibwa) این است که روزی از روزگاران، جهان سیاه و عاری از هر رنگ بود. تنها استثنایی که وجود داشت، در زمان طوفان‌های بارانی بود؛ زمانی که خورشید می‌درخشید و دو تا رنگین کمان کامل و موازی هم در آسمان پدیدار می‌شدند. روزی مرغ سیاه و براق تصمیم به بررسی گرفت و به سمت رنگین‌کمان‌ها به پرواز در آمد. سرانجام این پرنده‌ی سیاه‌رنگ به نقطه‌ای بسیار نزدیک به رنگین‌کمان‌ها رسید و توانست به داخل محدوده‌ی رنگین‌کمان بالایی پرواز کند و آن‌را تبدیل به تعداد بی‌شماری از ذرات و تکه‌های کوچک‌تر نماید که بعد این تکه‌های رنگین‌کمان سرتاسر کره‌ی زمین را فرا گرفتند، به طوری که روی هر آن‌چه می‌افتادند، آن چیز را به صورتی دیگر تبدیل می‌کردند. به همین علت است که رنگ‌های گوناگون در روی زمین وجود دارد و این پرنده هم‌چنان به رنگ سیاه باقی مانده است (۱۸).

- | | |
|---|--------------------------|
| 59. shattered unity | 60. avoda - service |
| 61. binding | 62. kavana - intention |
| 63. whole being | 64. wu - wei |
| 65. non- action | 66. teshuva - conversion |
| 67. Jewish conversion | 68. shiflut - humility |
| 69. is that nobody would knowingly do wrong | |
| 70. unity | 71. creativity |
| 72. naïve objective view | 73. orienting function |
| 74. realization function | |

- | | |
|--|--------------------------------|
| 75. primeval tension of a human soul | |
| 76. ones inmost being | 77. arbitrary self-will |
| 78. ones personality | 79. from being to being |
| 80. purely realization or purely orienting | |
| 81. in his creativity mature orientation | |
| 82. between | 83. authentic existence |
| 84. lived unity | |
| 85. the I as the midpoint of the world | |
| 86. the primal setting at a distance | 87. entering in to relation |
| 88. independent opposite | 89. synthesizing apperception |
| 90. being | 91. own realization |
| 92. man's becoming | 93. becoming human |
| 94. states of being | 95. spiritual beings |
| 96. authenticity | 97. Single Thou |
| 98. unconditioned | 99. all other potential thou's |
| 100. the ontology of the between | |

منابع

۱. اسمیت، رنالد گرگور، (۱۳۸۵)، *مارتین بویر، ترجمه‌ی مسعود سیف*، تهران: انتشارات حقیقت.
۲. بویر، مارتین، (۱۳۸۰)، *کسوف خداوند، ترجمه‌ی عباس کاشف و ابوتراب سهراب*، تهران: نشر پژوهش فرزانه.
۳. بویر، مارتین، (۱۳۸۰)، *من و تو، ترجمه‌ی ابوتراب سهراب و الهام عطاری*، تهران: نشر پژوهش فرزانه.
۴. شوم، گرشوم گرهارد، (۱۳۸۵)، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی، ترجمه‌ی فریدالدین رادمهر*، تهران: انتشارات نیلوفر.
۵. کلارمن، ژیلبرت ولیبی، (۱۳۵۴)، *تاریخ قوم یهود (از عصر طلایی در اسپانیا تا آزادی در اروپا)*، ترجمه‌ی اسحق لاله زاری، تهران: انتشارات فرهنگی اوتصر هتورا (گنج دانش ایران).
۶. مهرگان، امید، (۱۳۸۰)، "مارتین بویر و فلسفه دیالوگ"، کتاب *ماه ادبیات و فلسفه*، آبان‌ماه، شماره ۴۹.
۷. المسیری، عبدالوهاب، (۱۳۸۳)، *دایره‌المعارف یهود یهودیت و صهیونیسم*، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، دبیرخانه کنفرانس بین المللی حمایت از انتفاضه فلسطین.
8. Arnett, Ronald. C., (1986), *Communication and Community: Implications of Martin Buber's Dialogue*, Carbondale and Edward Sville: Southern ILLinois University Press.

9. Arnett, Ronald. C., (1981), "Toward a Phenomenological Dialogue", *Western Journal of Speech Communication*. Available on: http://www.elsevier.com/ups/find/journal_description.cws.hom.
10. Arnet, Ronald. C., (2003), *The Responive I: Buber-Levinas's Derivative Argument, Argumentation and Advocacy*, Southern Illinois University Press. Available on: <http://www.questia.com/google scholar.qst>.
11. Benson, James, Martin, (1999), *A Buberian Analysis of the Education of Artists*, Student - Teacher Relationships in the Undergraduate Studio, Concordia University. Available on: http://www.ufv.ca/aded/encyclopedia/b_thesis.htm.
12. Blenkinsop, Sean, (2004), "Choice, Dialogue and freedom, Towards Philosophy of Education Based in Existentialism", A Thesis Presented to the Faculty of the Graduate School of Education of Harvard University, For the Degree of Doctor of Education. Available on: [http://www. Informa world.com/index/k.pdf](http://www.Informa world.com/index/k.pdf)
13. Buber, Martin, (1965), *The Knowledge of Man*, A Philosophy of the Interhuman, M. Friedman and R.G. Smith, Trans. New York: Harper & Row.
14. Buber, Martin, (1953), *Good and Evil*, in: M. Bullock and R. G. Smith (Eds), New York.
15. Buber, Martin, (1964), *Daniel, Dialogues on Realization*, in: M. Friedman (Ed), New York: Holt, Rinehart and Winston.
16. Buber, Martin, (1970), *I and Thou*, Trans with prologue and notes by W. Kaufman, New York: Charles Scribner's Charles Scribner Sons.
17. Buber, Martin, (1979), *The Life of Dialogue*, Maurice's, Friedman UK: Routledge.
18. Buber, Martin, (1985), *Hasidism and Modern Man*, in: M. Friedman (Ed), New York: Macmillian Company& the free press.
19. Buber, Martin, (1988), *Hasidism and Modern Man*, Translated by Maurice's, Friedman, Harper and Row, Humanities Inter Press Inter.
20. Jaska, James, A. and Michaels, (1994), *Pritchard, Communication Ethics: Methods of Analysis*, Belmont, Calif: Wadsworth, Pub. Co.
21. Ohler, Marie Baker, (2005), *Dialogue as the Labor of Care*, Welcoming a Unity of Contraries, A Dissertation Duquesns University. Available on: <http://www//portal.neth-er/thesis>.

22. Rice, Edward, (1973), *The Five Great Religion*, Now York: Four Winds Press.
23. Theunissen, Michael, (1984), *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, Trans, Christopher, Macann, The MIT Press Cambridge Massachusetts, and London.
24. Weisse, Wolfram, (2003), *Difference Without Discrimination Religious Education as a Learning Field for Social Understanding?* International Perspectives on Citizenship, Education and Religious Diversity, Touthledgefalmer. Available on: <http://www2.erzwiss.uni-hamburg.ed/personal/weissey/Difference.pdf>
25. Wood, Robert, E. (1969), *Martin Buber's Ontology*, An analysis of I and Thou, Evanston, IN, Northwestern: University Press.
26. Wood, Julia, T, (1997), *Diversity in Dialogue Commonalities and Differences between Friends*, Communication Ethics in an Age of Diversity, Eds. Jonsina Makau and Ronald C. Arentt. Julia. T. Wood. Wadsworth Publishers.
27. Zalta, Edward, N, (2004), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillian Company and the freepress. Available on: <http://www.plato.stanford.edu/entries/buber>.