

مارتین بوبر و انسان‌شناسی صلح

رضا نصیری حامد^۱

استادیار موسسه تاریخ و فرهنگ ایران، دانشگاه تبریز

چکیده

صلح و دوستی حقیقی بین انسانها مستلزم فراتر رفتن از مصلحت‌جویی‌های گذرا و آنی، و عمل براساس پشتوانه‌ای اعتقادی و نیز ایمانی ژرف و عمیق است. از دیرباز انسانها در قالب ادیان و اندیشه‌های مختلف به صلح اندیشیده‌اند و راهکارهایی نیز ارائه نموده‌اند. در دوران مدرن، گسستن از مقتضیات و الزامات اعتقادی دوران گذشته، سبب تلاش برای بازاندیشی در مبنای پیوند و ارتباط بین انسانها شده است. ضرورت این امر در آن است که، به تعبیر اندیشمندانی همانند دورکیم، نوع همبستگی بین افراد دگرگون شده است. با آنکه جریان عمومی و کلی برای همبستگی بین افراد در دوران مدرن، مبنایی غیردینی و غیرالهیاتی داشته است، اما هنوز هم اندیشمندان و آموزه‌هایی بوده و هستند که تعلق خاطر انسانها به یکدیگر را بر پایه مبنای دینی و الهیاتی استوار نموده‌اند. چنین آموزه‌هایی سعی دارند نسبت جدید میان انسانها با یکدیگر را بر اساس رابطه ایشان با خداوند و امر قدسی بازتعریف کنند. مارتین بوبر از کسانی است که در دوران جدید با بیان نسبت‌های میان فرد و دیگری، و نیز فرد و خداوند، به چنین ارتباطات و پیوندهایی می‌اندیشد. مهم‌ترین مبنای مورد تأکید وی آن است که برای تحقق نسبت و ارتباط درست بین هر یک از اینها باید از نگاه ابزارگونه دست کشید. ارتباط حقیقی انسان با دیگری، در ذیل نسبتی که وی با خداوند دارد، باید ممنوع خویش را به مثابه غایتی در خود ببیند؛ آن‌گونه که

1. r.nasirihamed@tabrizu.ac.ir

کانت نیز این گونه می‌انگاشت. بالطبع هر نوع نگرش ابزارانگارانه نسبت به آدمی مانع از تحقق این امر خواهد شد. دیدگاه بوبر بر وجه وجودشناختی ارتباط بین انسانها تأکید دارد و گفتگو را رکن رکن چنین رابطه‌ای می‌انگارد. او برای تبیین منظور خویش از دو نوع رابطه من-تو و من-او یاد می‌کند که نوع و جهت‌گیری من، در هر کدام از اینها با دیگری متفاوت است. تلقی دیگری، در مقام تو، نگرشی وجودشناسانه و بالاستقلال است که با نوعی گشودگی به دیگری متفاوت با من، هم به شناخت اصیلی از طرف مقابل می‌رسد و هم شناخت من از خودم را تکامل می‌بخشد.

واژگان کلیدی: صلح، انسان‌شناسی، خدا، مارتین بوبر، من-تو، من-او.

عشق چون در سینه‌ام بیدار شد
از طلب، پا تا سرم ایثار شد
این دگر من نیستم، من نیستم
حیف از آن عمری که با من زیستم^۱

۱. مقدمه

رابطه اصیل من و دیگری بیش از هر چیز امری وابسته و منوط به مسئولیت طرفین ارتباط و تعامل است؛ چنین تعاملی باید فراتر از تلقی ابزاری از یکدیگر بوده و درصدد فهم کلیت وجود طرف مقابل باشد. در عین حال، توجه به دیگری تنها و صرفاً امری اخلاقی نیست و فقط با توصیه و تجویز قابل حل و فصل شدن نیست. توجه به منزلت خاص دیگری و دریافتن استقلال وجودی وی، شرط مهم و عامل تحقق خود فرد نیز هست. در واقع همین وجود دیگری است که باعث می‌شود من در آینه او بتوانم به شناختی از خود نائل شوم.

انسان علاوه بر ارتباط و پیوند افقی با هموعان خویش، پیوند و ارتباطی عمودی با خداوند و یا در برخی فرهنگها و اندیشه‌ها، خدایان نیز دارد. البته از دیرباز، ولو به نادرست، در آئین‌های مختلفی بین خدایان و انسانها رقابت وجود داشته و انسان رقیب خدایان به شمار می‌آمد. این دیدگاه را در تاریخ مغرب زمین در قالب باور به نقش‌آفرینی انواع الهه‌ها و رب‌النوع‌ها، نه فقط در کیهان و هستی، بلکه در موضوعات مبتلابه زندگی انسانها می‌توان مشاهده نمود. لذا از یک

منظر ریشه همه و یا لاقلاً بخش عمده‌ای از طغیان‌ها و اعتراضات بشری علیه خدایان و الهیات، در دوران مختلف از جمله در سرآغاز مدرنیته را باید در تلاش برای حل و فصل چنین نزاعی جستجو نمود که صد البته عمدتاً لبه تیز چنین حملاتی علیه افراد و سازمان‌هایی بوده است که به نمایندگی از خداوند داعیه‌دار به سعادت رساندن آدمی بوده‌اند، ولی در عمل به تضاد با بسیاری از مقتضیات و منویات ابتدایی انسانی رسیدند. برخلاف این رویه که البته سنت دیرپایی در تاریخ ادیان دارد، آموزه‌هایی هم بوده و هستند که نه تنها چنین مفروضه‌ای، که دال بر وجود تعارض و تضاد بین باور به خداوند و ارتباط با هم‌نوعان باشد را نمی‌پذیرند، بلکه بر این باورند که رابطه و پیوندی ناگسستگی و غیرقابل انفکاک بین آن دو برقرار است. بر طبق این دیدگاه، نمی‌توان ارتباط بین خود و خدا را فارغ و متمایز از ارتباط بین خود و دیگری قلمداد نمود؛ تو گویی که اینها نه تنها منافاتی با یکدیگر ندارند، بلکه لازم و ملزوم همدیگر نیز هستند. اهمیت این امر در آن است که چنین تعیین نسبتی بین انسانها با یکدیگر و نیز بین ایشان و خداوند، تنها به حوزه‌های معرفتی منحصر نشده و در واقعیت زندگی انسانها نیز نقش مهمی ایفا می‌نماید که یکی از مهم‌ترین آنها همزیستی بین افراد و مقوله صلح است.

مارتین بوبر متفکر و دین‌پژوه یهودی معاصر، بر هر دو وجه چنین رابطه‌ای تأکید نموده و سعی کرده است که حداقل دو نوع رابطه بنیادین انسانی را چه در ارتباط وی با هم‌نوعانش و چه در شکل رابطه با خداوند و حتی طبیعت، مورد بازشناسی قرار دهد. می‌توان گفت بنیاد و لبّ رابطه مناسب انسانی با دیگری اعم از خدا، هم‌نوع و یا طبیعت رابطه‌ای است که مبتنی بر شناسایی وجود بالاستقلال طرف و تلقی دیگری مقابل به مثابه «تو» است. برعکس، هرگاه دیگری در مقام شیء و یا ابزار نگریسته شود، رابطه از حالت اصیل خود خارج شده و دیگری در مقام «آن» تلقی نخواهد گردید. بالطبع هر کدام از این دیدگاه‌ها دلالت‌ها و تبعات خاص خود را دارد که در بازیابی هویت «من» نیز موثر است. از این نظر است که بوبر از دو نوع رابطه و نسبت با عنوان‌های من-تو و نیز من-آن یاد می‌نماید. مارتین بوبر برای بیان منویات خویش، افزون بر زبان فلسفی، از آموزه‌های عرفانی دین یهود و به ویژه آئین حسیدیسم (Hasidism) استفاده می‌نماید. بهره مهم وی از این تعالیم برای نشان دادن و تأکید بر این نکته است که بر ارزش معنوی زندگی روزمره تأکید نماید و برخلاف بسیاری از آموزه‌های مختلف دینی، جدایی بین قلمروهای قدسی و عرفی را از میان بردارد.

مدعای نوشتار حاضر آن است که صلح به مثابه هدفی اصیل و در عین حال ضروری برای حیات انسانها، مستلزم بنیان‌های استوار انسان‌شناسی مبتنی بر برخورد و تعامل اصیل با هم‌نوعان است، به گونه‌ای که رابطه شکل‌گرفته فراتر از ابزارانگاری آنها باشد، که این امر در آراء مارتین بوبر به نحو مناسبی طرح شده است. اهمیت آراء بوبر با توجه به منطلق حاکم بر دوران مدرن بیشتر روشن می‌شود؛ چرا که ویژگی مهم دوران جدید آن است که با طرح عقل نقاد بشری، عملاً وجه عقلانیت ابزاری در سرلوحه اقدامات بشری قرار گرفت. چنین عقلانیتی با همه دستاوردها و نتایجی که داشته است، به نادیده گرفتن و بلکه سرکوب ابعاد و جنبه‌های دیگر عقلانیت انسانها از جمله بعد ارتباطی عقل انجامید. این امر اگر در قلمرو امور طبیعی و مادی، توجیهی داشت و قابل دفاع بود، در بخش مربوط به روابط و مناسبات انسانی، مخلّ اقتضات انسانی رابطه افراد بوده و عملاً انسانها را نیز به حد و اندازه ابزار فرو می‌کاست. از سوی دیگر دامنه و گستره چنین رابطه‌ای به تعاملات انسان با هم‌نوعانش محدود نمانده و در سطح والاتری همانند ارتباط با خداوند هم تأثیرگذار بوده است. به واقع انسانها بر اثر عللی در رابطه‌شان با وجود خداوند نیز از حالت رابطه، به تعبیر بوبر «من-تو»یی، خارج شده و خداوند را نیز در مقام نوعی دیگری به مثابه آن مورد خطاب و توجه قرار می‌دهند. شاید انسانها خود بدین امر وقوف نداشته باشند و یا چنین شیوه‌ای مطلوب آنها نباشد، اما با این حال این رابطه، از آنجایی شکل گرفته و نهادینه می‌شود که انسان مدرن با نگرش علم‌زده دوران خود درصدد برمی‌آید که همه چیز را تنها به شرطی که ابژه مطالعه خویش قرار داده باشد، مورد شناسایی قرار دهد. در این زمینه علاوه بر نقش سیطره عقلانیت ابزاری بر ذهن و اندیشه بشر مدرن، باید از نهادینه شدن دین در قالب نهادهای رسمی و انحصاری دینی نیز یاد نمود که ناگزیر تنها به تصویری خاص از امر قدسی و خداوند اکتفا نموده و تفاسیر و دیدگاه‌های دیگر را که دارای انعطاف بیشتری هم هستند به فراموشی سپرده و یا به حاشیه می‌رانند. از این رو بوبر تلاش دارد با توسل جستن به سنتی عرفانی در آئین یهود، به بازتعریف رابطه هستی‌شناسانه از نسبت انسان و خداوند نائل گردد. به واقع بوبر بر آن است که از انحصار روش‌های مشخصاً اثبات‌گرایانه برای معرفت بشری چه در مواجهه با انسانها و چه در رابطه با خداوند خلاصی یابد و بتواند معرفت جدید و اصیل‌تری بدین منظور اتخاذ نماید.

۲. زندگی و احوال زمانه

مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵) متولد شهر وین در خانواده‌ای یهودی از طبقه متوسط و میانه‌رو بود. شرایط خانوادگی وی چندان دینی و یا روشنفکرانه نبود و زمانی که وی سه ساله بود، والدینش جدا شدند و او پس از آن با مادر بزرگ و پدربزرگش که باورهای دینی سنتی‌تر و سخت‌گیرانه‌تری داشتند، زندگی کرد. این شرایط زمینه‌های برخی تأملات و مطالعات او درباره بازمینی در آموزه‌های دینی را فراهم نموده و در مجموع تأثیر مهمی بر وی نهاد. یکی از پیامدها و آثار این قضیه آن بود که به وی آموخت زندگی همواره با خوشی همراه نبوده و برعکس، گاهی می‌تواند تراژیک و غم‌انگیز باشد. به تدریج زمینه‌های شک و تردید در بوبر در خصوص آموزه‌های یهودیت رسمی پدیدار شده و او را به بازنگری در مورد آنها واداشت. وی به ویژه علیه مفهوم خدای سخت‌گیر و کینه‌توزی (Vengeful God) که در این دین معرفی می‌شد، موضعی اعتراضی درپیش گرفت. همچنین وی در نوجوانی شاهد خشونت دانشجویان لهستانی علیه یهودیان در ملاءعام بود. این وقایع دهشتناک حسی از ترس و البته سوال را در ذهن وی ایجاد نمود که دلیل این همه نفرت از یهودی‌ها چه می‌تواند باشد؟ (Hodes, 1975: 54-57) به این ترتیب بوبر از سوئی با مسئله دین و به ویژه خدایی مواجه بود که باید نسبت و رابطه خویش با او را توجیه‌پذیر می‌ساخت، و از سوی دیگر رابطه انسانها با همدیگر را به شیوه‌ای مسالمت‌آمیز تبیین می‌نمود. بوبر بین این دو ناسازگاری نمی‌دید و لذا خواهان آن شد که بین آنها پیوند برقرار نماید.

او مجموعه‌ای از فعالیت‌های فرهنگی و علمی را به منظور بازشناسی میراث فرهنگی یهودیت در دستور کار خویش قرار داد و از جمله به ترجمه کتاب مقدس از عبری به آلمانی اقدام نمود. در عین حال، تجربه ناخوشایند وی از برخوردی که با یهودیان صورت می‌گرفت، او را به فکر بازتعریف مبانی رابطه مناسب بین انسانها انداخت. بوبر مدتی در دانشگاه فرانکفورت تدریس می‌کرد، ولی با روی کار آمدن نازی‌ها از کار خویش برکنار شده و ناگزیر به فعالیت‌های فرهنگی‌اش بیرون از دانشگاه ادامه داد تا اینکه بر اثر فشارهای موجود، در سال ۱۹۳۸ مجبور به ترک آلمان شده و به سرزمین فلسطین و شهر اورشلیم مهاجرت نمود. وی در دانشگاه آنجا سالها به تدریس فلسفه اجتماعی پرداخت و تلاهای متعددی برای آشتی میان یهودیان و اعراب مسلمان سرزمین‌های اسرائیل انجام داد. در این راستا وی طرفدار ایده دو ملت در قالب یک دولت بود. وی با آنکه گرایشاتی به جنبش صهیونیسم و همکاری با تئودور هرتزل نشان داده

بود، ولی بیش از صهیونیسم سیاسی به امور فرهنگی یهودیان و تلاش برای شناساندن میراث و پیشینه فرهنگی آنها علاقه نشان می‌داد و از این رو همکاری‌اش با بخش سیاسی این جنبش چندان مستحکم و دیرپا نبود. وی در کنار تلاش‌هایش برای معرفی فرهنگ یهودیان به ایشان، برای ایجاد گفتگو بین ایشان و مسیحیان نیز تلاش‌های وافری داشت و این را حتی مدت‌ها پیش از آنکه نازی‌ها بر روی کار بیایند، شروع کرده بود (Friedman;1983: 177). در واقع بوبر بیش از آنکه همانند هرتزل و طرفداران صهیونیسم سیاسی، که عمدتاً واکنشی به اتفاقاتی همچون محاکمه آلفرد دریفوس (Alfred dreyfus) افسر یهودی فرانسوی و یا مهاجرت ناگزیر یهودیان از روسیه به اروپای غربی و آمریکا بود، در اندیشه منویات ایدئولوژیک سیاسی باشد به فکر بازتعریف هویت تاریخی یهودیان بود (Friedman;1991:23-24). او از این طریق می‌کوشید فراتر از قرائت رسمی نهادهای یهودیت، تفسیر انسانی‌تر و اصیل‌تری از مبانی این دین به ویژه عرفان آن ارائه دهد؛ تفسیری که بر اساس آن وی امید داشت بخشی از معضلات انسان مدرن را نیز حل و فصل نماید. مهم‌ترین دشواری انسان جدید از دیدگاه وی گسسته شدن روابط افراد با یکدیگر و در عین حال ضعف ایشان در رابطه با خداوند بود. بوبر از خلال مشاهده مصائب و سختی‌های روزگار خویش، به ویژه رخدادهای دهشتناکی مثل آشویتس درصدد پاسخ‌گویی بدین سوال بود که اولاً آیا خداوند اجازه چنین رویدادهایی را می‌دهد؛ که اگر چنین باشد با چنین خدایی چگونه می‌توان مواجه شد. از سوی دیگر انسانها دارای چه نسبت و رابطه‌ای با یکدیگر شده‌اند که دست به چنین فجایعی علیه هموعان خویش می‌زنند. اینها دلمشغولی‌هایی بود که اندیشه الهیاتی و فلسفی مارتین بوبر را به موضوعات اجتماعی پیوند می‌زد و بی‌تردید لازمه تفکر در خصوص آنها ارائه یک انسان‌شناسی جدید بود.

۳. انسان‌شناسی

آراء بوبر متأثر از تأملات عقلانی وی در یهودیت و به ویژه جنبش موسوم به حسیدیسم بود که در طی سده‌های هجده و نوزده در اروپای شرقی به ویژه در لهستان پدید آمد و تا زمان بوبر ادامه یافت. گرایش بوبر به این آموزه عرفانی ریشه در تجارب و دغدغه‌های وی داشت. یکی از محورهای این فرقه عرفانی، که جذابیت فراوانی برای وی داشت، این بود که به باور ایشان خداوند همواره در زندگی واقعی با مردمان هست و حضور دارد. این حضور دائمی خداوند در

زندگی انسانها سبب می‌شود که تمایزگذاری مرسوم به حوزه‌های مقدس و عرفی رنگ ببازد. چرا که این فرقه عرفانی از اساس منکر چنین تقسیم‌بندی زندگی به عرصه‌های متضاد مذکور است (Buber, 1958: 28&31). بوبر نه فقط از این آموزه در پروژه فکری خویش استفاده نمود، بلکه آن‌گونه که خود نیز (Ibid:10) تصریح می‌کند برای معرفی و شناساندن این جریان کوشش وافر کرد. چنانکه اشاره گردید، تأکید بر حضور پیوسته خداوند در زندگی روزمره آدمیان، سبب می‌شود که این جریان عرفانی در دیانت یهود بیش از آنکه درصدد ارائه خود در قالب آموزه‌هایی نوین باشد، خود را در تنظیم شکل زندگی نمایان و برجسته سازد (Buber, 1948: 1).

همچنین پیروان این اندیشه بر عشق به خداوند تأکید زیادی دارند. این عشق و علاقه نه فقط امری برآمده از احساسات بلکه دارای ریشه در اموری وجودشناسانه است. از طرف دیگر نمی‌توان به خداوند عشق ورزید مگر اینکه پیروان و بندگان او را هم دوست داشته باشیم و لذا رابطه مهرآمیز بین انسان با هموعانش و نیز پیوند توأم با عشق او با خداوند، دو امر ناگسستنی هستند (Moore, 1996: 47؛ ایمانی و شرفی، ۱۳۸۸: ۳۵). نکته مهم دیگر این است که من انسان وقتی به عنوان مخاطب خداوند قرار می‌گیرم و با او رابطه برقرار می‌سازم، نه تنها مستحیل نشده و از بین نمی‌روم بلکه همچنان حضور مستقل خویش را حفظ می‌نمایم. بنابراین باور این طریقت عرفانی برخلاف اکثر نحله‌های عرفانی متداول است که رأی به نوعی وحدت و یگانگی بین بشر و خداوند می‌دهند به گونه‌ای که در نهایت چیزی از بشر باقی نمی‌ماند (ایمانی و شرفی، همان: ۴۳). در دیدگاه بوبر انسان مستقل بوده و با این حال مخاطب خداوند باقی می‌ماند. از سوی دیگر برای ارتباط با خداوند نباید از مردم برید، بلکه از قضا هرکس که دچار فقدان رابطه با خداوند شده باشد، باید از مردم برای راهیابی به خدا شروع نماید (Friedman, 1991: 21). مردم و کلیت جهان از نظر بوبر نه تنها مانعی برای ارتباط با خداوند نیستند، بلکه ترک و نادیده گرفتن آنها، عملاً موجب عدم ارتباط با خدا خواهد شد و از این رو کسی که می‌خواهد خدا را دریابد، نباید در دنیا غرق شود کما اینکه نباید از آن کناره بگیرد (Friedman, 1981: 355).

برای دریافت دیدگاه بوبر ابتدا باید از انسان‌شناسی وی سخن به میان آورد. انسان‌شناسی عموماً معنایی فلسفی و نظری داشته و اغلب در ردیف مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به کار رفته و درباره ماهیت انسان بحث می‌کند. از این منظر، انسان‌شناسی، با مردم‌شناسی در معنای مطالعات صرف مربوط به اوضاع و احوال عادی مردمان و نیز مطالعات تجربی و میدانی مربوطه فرق دارد، هرچند که در نگاهی جامع این دو وجه می‌تواند مکمل یکدیگر باشد چرا که در وجه

انسان‌شناختی به ویژگی‌ها و مشخصه‌های کمابیش پایدار و موجود در بین عموم انسانها پرداخته می‌شود و آنها مورد مطالعه قرار می‌گیرند و مطالعات موردی و تجربی مردم‌شناسی نیز در عین عنایت به کشف قواعدی کلی و عمومی، معمولاً در حوزه‌های محدودتر و انضمامی‌تری بررسی‌های خود را پی می‌گیرند.

با این حال دیدگاهی که در این نوشتار به تبعیت از آراء و اندیشه‌های مارتین بوبر دنبال می‌شود، ناظر به وجه انسان‌شناختی قضیه از منظری بیشتر فلسفی است. از این منظر تلاش خواهد شد نشان داده شود که دغدغه و سوال نوشتار حاضر یعنی اینکه صلح، در کنار وجوه متعدد خویش، بر چه مبانی انسان‌شناسانه استوار است، در دیدگاه مارتین بوبر مورد واکاوی قرار گیرد. به عبارتی دیگر آیا تلقی، دریافت و یا فهمی که از انسان داریم، در نوع و نحوه نگرش ما به صلح و مهم‌تر از آن در امکان تحقق عملی آن نقش دارد؟ بدیهی است طرح چنین سوالاتی و نیز اتخاذ رویکرد خاص انسان‌شناسانه در این نوشتار بدان معنا نیست که صلح و ابعاد متعدد آن را تنها بدین منظر فروکاهیم، چرا که صلح جنبه‌های متنوعی دارد که بخش مهمی از آن نیز به عینیات و امور بیرونی همچون تعادل قوا و نیروها و برآیند رقابت میان آنها باز می‌گردد. با اینحال مفروض این نوشته آن است که صلح بیش و پیش از هر بعد دیگر آن مسئله‌ای انسانی است. در واقع صلح واقعی و اصیل جز در سایه ایجاد ارتباط وثیق و مناسب بین افراد میسر و شدنی نیست و این امر را باید حداقل به مثابه نقطه شروع قضیه در نظر گرفت تا به دنبال آن درصدد تمهید شرایط و مقدمات لازم و از جمله تعبیه نمودن ساختارهایی برآمد که چنین خواسته‌ای را عملی کنند. در صورتی که هر یک از این وجوه به نحو مناسبی نتواند نقش خود را به خوبی ایفا نماید، تحقق صلح به آرزویی دست‌نیافتنی تبدیل خواهد شد.

با آنکه برخی همچون راینهولد نیبور (Reinhold Niebuhr) برآنند که سازمان، قدرت پایه و اساس نظم و صلح است، ولی منتقدان وی برآنند که آموزه‌های متعددی و شواهد تاریخی مختلف نشان می‌دهد که نظم و صلح هرگز به دست قدرت استقرار نمی‌یابد، چرا که قدرت صاحب خود را هر که باشد، در هر حال فاسد می‌سازد و از این رو گفته لرد اکتون مبنی بر اینکه قدرت فساد می‌آورد، همچنان معتبر است (رید، ۱۳۸۵: ۲۸۰). این بدان معنا نیست که از انسان قطع امید کنیم، برعکس می‌توان ادعا نمود که قانون اخلاقی همواره بین انسانها جاری و ساری بوده و می‌تواند اثرگذار هم باشد؛ البته به شرطی که بین انسانها همبستگی وجود داشته باشد و

ایشان پیوندی معنوی باهم داشته باشند وگرنه در فقدان چنین ارتباط وثیقی بین افراد، حتی سپردن امور به دست افرادی همچون دانشمندان هم فایده چندانی نخواهد داشت (رید، همان: ۲۸۳). اگر در دنیای کلاسیک تجویز افلاطونی مبنی بر اینکه حاکمیت فلاسفه و حکما به تحقق سعادت همگانی و بالطبع صلح منجر خواهد گردید مقبولیت داشت، بوبر معتقد است مشکل مهم دنیای معاصر از شکاف عمیق بین انسانها در رابطه آنها ناشی می‌شود و این معضل زمانی از بین خواهد رفت که کیفیت رابطه و نسبت بین ایشان اصلاح گردد. پس به نوعی نه فردیت تکتک افراد، بلکه این نوع و کیفیت رابطه ایشان است که تعیین‌کننده وضع بهنجار تواند بود. بدیهی است این مهم باید در کنار فراهم شدن زمینه‌های دیگری که لازمه برقراری صلح هستند، باشد. به عبارت دیگر بنیان نهادن مبنایی مستحکم در اندیشه و تفکر و سپس ایجاد زمینه‌ها و شرایط لازم در عمل لازم و ملزوم یکدیگرند و گرنه همان مشکلی که کانت و البته دیگرانی همانند وی با آن مواجه بودند، رخ خواهد داد. درباره دیدگاه کانت و نظر مساعدی که وی برای صلح داشته است، مباحث زیادی گفته شده است اما شاید یکی از وجوه مهم و در عین حال قابل تأمل آن است که آگاهی انتزاعی و حتی داشتن اراده عقلانی در آدمی برای ایجاد صلح پایدار به تعبیر وی کافی نیست (گالی، ۱۳۷۲: ۴۴).

در هر حال با آنکه نمی‌توان کتمان نمود که بخش قابل توجهی از آنچه که صلح را برهم زده و مانع از تحقق شرایط مسالمت‌آمیز بین انسانها می‌شود، مادیات و امور مرتبط با نیازهای معیشتی است و لذا اکثراً ناتوانی انسانها از تأمین مواد غذایی و دیگر ملزومات زندگی‌شان را علت بروز مناسبات خصومت‌آمیز برمی‌شمارند (کمالی، ۱۳۸۹: ۱۷۳)، با این حال نباید از نقش مهم عوامل دیگری که زمینه‌ساز روابط و مناسبات خشن بین افراد می‌شود نیز غافل شد که همانا حاصل سوءفهم‌ها و دریافت‌های نادرستی است که بین انسانها حادث می‌شود. از آن گذشته اغراق نیست اگر بگوییم سنخ بسیاری از درگیری‌ها و منازعات انسانها از نوع و گونه‌ای است که اگر ایشان به فهم و درک درستی از همدیگر نائل آمده باشند و یا در این راستا گام بردارند، قابل رفع شدن است. این مهم انگیزه و زمینه‌ای قوی می‌خواهد و دیدگاه مارتین بوبر این زمینه را پیشاپیش در اختیار می‌نهد که همانا باور به خداوندی است که البته با او نیز می‌توان روابط متعددی برقرار نمود یک گونه همان است که در آن نوعی جدایی و فاصله بین من یا ما با خداوند باشد و دیگری رابطه‌ای سرشار از ارتباط صمیمانه و نزدیک با چنین خداوندی است.

درباره صلح از منظرهای متعددی استدلال و بحث شده است که هریک به نوبه خود دربردارنده دستاوردهایی نیز بوده است. آنگونه که قبل از این نیز اشاره گردید، کانت از زمره اندیشه‌ورزان مهم فلسفی در مورد صلح بود. مباحثات بحث وی از اموری همچون آزادی و برابری شهروندان برمی‌آمد و چون این ویژگی‌ها به تمامی در نظام‌های جمهوری وجود داشت، لذا کانت بر آن بود که نظام‌های جمهوری در جهان می‌توانند ایجاد کننده و نیز تضمین‌گر صلح ابدی باشند. این باور بر این مفروضه مهم استوار بود که چنین نظام‌های معقولی تن به جنگ نخواهند داد، مگر آنجا که برای دفاع از خودشان ناگزیر شوند. حال طبیعی است که اگر همه نظام‌های سیاسی دنیا از این سنخ باشند، دیگر بهانه و دلیلی برای درگیری و نزاع نیز وجود نداشته باشد (کمالی، همان: ۵۷-۸). دیدگاه کانت که از حیث نظری و عملی هدف انتقادات متعددی واقع شده است، مبتنی بر مفروضات فلسفی خاصی است که بالطبع دربردارنده دیدگاه انسان‌شناسانه خاص خود نیز هست. از این رو به‌رغم همه انتقاداتی که از نظریه وی به عمل آمده است، دیدگاه وی حداقل این مزیت را داشته است که بتواند به لحاظ نظری این بحث را جا بیندازد و تا حدودی نیز تثبیت نماید که عقل به همان میزان که در اصول نظری تعیین کننده و مهم است، در اصول عملی هم می‌تواند مهم باشد. نکته حائز اهمیت دیدگاه کانت آن بود که نشان داد برخلاف برخی از مفروضات دیرپای بشری، اینگونه نیست که بشر لزوماً محکوم به تحمل جنگی ابدی و دائمی باشد، کما اینکه راهکار جلوگیری از جنگ هم در ایجاد یک قلمرو امپراتوری که قادر به کنترل همگان باشد، نیست (گالی، ۱۳۷۲: ۱۹۰-۱۸۹). این امر بیانگر اهمیتی است که کانت به انسان می‌داد، او نه تنها بر این باور خویش پای می‌فشرد که هر انسانی را باید به منزله غایتی در خویش در نظر گرفت، در عین حال به اهمیت تربیت و رشد آدمی نیز باور داشت و لذا از روند بحث‌های او نیز برمی‌آید که مایل است انسانها رشد یابند و نظام‌هایی منطقی و عقلانی تأسیس کنند که آنها خود زمینه‌ساز ایجاد صلحی جهانی و البته به تعبیر وی ابدی باشند.

در عین حال دیدگاه و نظریات دیگری هم هستند که کمتر از بحث مذکور بر انسان‌شناسی خاصی استوار هستند و در عوض موقعیت‌مندی و شرایط خاص انسانها در متن و زمینه‌ای مشخص را هدف بررسی خویش قرار داده‌اند. محور عمده این قبیل نظرات را بیش از تلقی خاصی از انسان، باید در تأکید دانست که ایشان بر سرنوشت و تقدیر مشترک آدمیان در جهان واقعی دارند. این امر از دیرباز بوده است و با گذشت زمان بیشتر و افزون‌تر نیز شده است و در

دنیای کنونی بسیار از آن سخن گفته می‌شود زیرا امروزه به نظر می‌رسد سرنوشت آدمیان بیش از هر زمان و موقعیت دیگری به همدیگر پیوند خورده است. تبیین چنین وضعیتی خود به معضل و مسئله‌ای فکری برای اندیشمندان کنونی بدل شده است. اینکه به سبب بحران‌های موجود عینی و فکری در روزگار ما، عده قابل توجهی از متفکران ندای مرگ در مولفه‌ها و موضوعات انسانی سر داده‌اند، بی‌جهت نیست چرا که به واقع شرایطی به وجود آمده است که در آن دیگر بسیاری از آموزه‌ها و نظام‌های فکری کلان گذشته دارای قدرت الهام‌بخشی و توان حل و فصل مشکلات و مسائل مختلف نیستند. اینها همه البته مزیت مهمی نیز داشته است و آن اینکه حداقل آدمی که تا پیش از این با توهم و زیاده‌خواهی درباره انسان اندیشه‌پردازی می‌نمود، از جایگاه رفیع و بلند خویش تا حدودی پایین آمده و راه تواضع علمی را در پیش گرفته است (فکوهی، ۱۳۸۵: ۳۰۷-۳۰۶). در کل می‌توان گفت اندیشه انسان‌شناسی در سطوح مختلف آن اعم از فلسفی، جامعه‌شناسی و حتی زیست‌شناسی به رغم تفاوت‌هایی که در نوع تحلیل‌شان دارند، نوعی گشودگی نسبت به دیگری را در متن خویش به نمایش می‌گذارند و مروج آن هستند از این رو: «آغاز اندیشه انسان‌شناختی را می‌توان در حرکت خود به سوی دیگری و به کلامی دیگر در شکل‌گیری هویت در برابر تفاوت دانست. به همین دلیل همه فرهنگ‌ها تقریباً در تمامی سطوح شکل‌گیری پیکره‌بندی‌های خود، در ذهنیت‌ها و در رفتارهای خویش، از شناخت و تحلیل تفاوت آغاز می‌کنند و به صورتی پیوسته تا ساختن هویت(های) خود پیش می‌روند» (فکوهی، همان: ۳۵۸).

با آنکه انسان‌شناسی خود به مثابه بنیانی برای دیگر موضوعات انسانی قرار می‌گیرد، اما با این حال خود انسان‌شناسی هم متأثر از اصول دیگری است که در مجموع شالوده آن را قوام می‌بخشد. انسان‌شناسی به شدت از تعریف‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی درباره جهان و نیز دانش ما تأثیر می‌پذیرد. از این روست که تعیین منزلت و رتبه آدمیان و نحوه تعامل بین ایشان حائز اهمیت فراوانی است. در دیدگاه‌ها و اندیشه‌های متعددی به ویژه در دنیای کهن وجود نابرابری و تضاد بین انسانها و نقش آن در طبقه‌بندی متفاوت اجتماعی ایشان امری پذیرفته شده بوده است. این امر در دوران مدرن به شکل عمیقی دگرگون شده است و لذا امروزه نظر به دیدگاه غالب در مورد تساوی و برابری همگان این پیش فرض وجود دارد که قبل از ارتباط با دیگران باید این مفروضه را پذیرفته و نصب‌العین خود قرار داد. اهمیت این نگره تا بدانجاست که هابرماس تأکید می‌نماید با کسانی که به انواع تبعیض‌ها و نابرابری‌ها باور و اعتقاد دارند و اصلاً

رویکردی حذفی در پیش می‌گیرند، نمی‌توان وارد گفتگو شد. لازمه تعامل با ایشان آن است که ایشان باید از مرحله دیدگاه تبعیض‌آمیز خویش عبور نمایند تا بتوان با ایشان وارد گفتگو شد. مارتین بوبر هم پیش‌فرض مشابهی برای مواجهه انسانها در نظر دارد و خواهان پذیرش بالاستقلال طرف مقابل است.

۴. مبانی و بنیادهای انسان‌شناسی مارتین بوبر

انسان‌شناسی بوبر بیش از هرچیز بر حوزه و قلمرو تجارب بین فردی استوار گردیده است (Rotenstreich, 2009:3). آنچه فی‌مابین انسانها شکل می‌گیرد، رابطه بین آنهاست. بوبر برای اینکه اهمیت این مقوله را روشن سازد، در گفته‌ای نمادین بیان می‌کند که در آغاز رابطه (Relation) است؛ سخنی که یادآور سخن ابتدایی کتاب مقدس است مبنی بر اینکه «در آغاز کلمه بود» (Buber, 1937: 18).

با این حال این مهم یعنی رابطه اصیل بین انسانها بدون ارتباط و نسبت با دیگر رابطه‌های انسانی از جمله با خداوند ایجاد نمی‌گردد. البته به نظر می‌رسد در هر آئین و اندیشه‌ای، چه بدان تصریح شده باشد و چه تلویحاً بیان شده باشد، نوع رابطه انسان با این دو دیگری، کاملاً و به کلی متمایز از همدیگر نیستند و آثار هر یک بر رابطه با دیگری موثر است. مارتین بوبر، که به ارتباطی وثیق بین این دو معتقد است، بیان می‌کند که همه دین‌باوری‌های بزرگ نشان دهنده آن است که واقعیت ایمان به معنای زیستن در ارتباط با وجود خداوندی است که مورد اعتقاد است، یعنی خدایی و وجود مطلق که بی‌قید و شرط پذیرفته می‌شود. نوع بیان بوبر از پیوند آدمی با خداوند بیش از آنکه از سنخ معرفت و آگاهی معمول و متداول باشد، از جنس نوعی پیوند و تعامل وجودی و هستی‌شناسانه است (بوبر، ۱۳۸۰: ۴۸). بنابراین بیش از آنکه درباره خداوند مفهوم‌سازی شود و یا از او سخن گفته شود، باید به برقراری رابطه‌ای مستقیم با او اندیشید. نکته مهم آنکه از سوی خداوند این مسیر همواره باز و گشوده است و انسان پیوسته مورد خطاب خداوند است، ولی اشکال از ناحیه انسان است که به تعبیر بوبر موجب مختل شدن این رابطه می‌گردد که حاصل آن همانا ایجاد کسوف خداوند است؛ همان‌گونه که در کسوف طبیعی، خود خورشید مشکلی ندارد، بلکه مانعی بر سر راه رویت آن ایجاد می‌شود، در کسوف خداوندی نیز مشکل از سوی ما انسانهاست که مانعی برای رویت حقیقت خداوندی می‌گردیم.

بیان نسبت بوبر با متافیزیک غربی مجالی بیش از فرصت کنونی می‌طلبد، با این حال باید گفت بوبر با گرایشی که به عرفان یهودی دارد، منتقد سنت فلسفی غالب مغرب زمین است. از این حیث وی تا حدود زیادی به مارتین هایدگر شباهت دارد؛ چنانچه به‌ویژه در خصوص حقایق کلانی مثل خداوند بر آن است که خداوند را باید در قالب و معنایی فراتر و متفاوت‌تر از آنچه که به شکل مفهومی در سنت متافیزیک غربی بیان شده است، دریافت. اگر هایدگر در جستجوی نحوه اندیشیدن و تفکری دیگرگونه بود، بوبر نیز پیوند و ارتباطی نوین را می‌جست. متافیزیکی که به‌طور مشخص در قالب فلسفه خود را نمودار ساخته است، صلاحیت آن را ندارد که چنین خدایی را، که منزلتی بیش از مفهوم‌اندیشی صرف برای ما دارد، روشن نموده و تبیین سازد. از جهتی بوبر موضعی رادیکال‌تر در خصوص شناخت خداوند اتخاذ می‌نماید، چرا که بر آن است که می‌توان و باید که مخاطب و طرف هم‌سخنی خداوند قرار گرفت ولی نمی‌توان درباره او و از او، شاید کما هو حق، سخن به میان آورد. از این‌رو با آنکه بوبر لزوماً به نفی فلسفه نمی‌پردازد، اما بر آن است که معرفت فلسفی، به تعبیر آلن بدیو نمی‌تواند و نباید خود را تعیین‌کننده درستی و صحت همه معارف بشری و تجلیات متعدد آن بداند. بر این اساس خداوند جایگاهی والا در اندیشه وی دارد و از ویژگی‌های مهم آن وجود مستقل از ذهن و اندیشه خداوند است. این در حالی است که گرایشات فکری مختلفی چه در میان ماتریالیست‌ها و چه از منظر برخی دیدگاه‌های روان‌شناختی و ... مفهوم خداوند را ساخته و پرداخته ذهن و ساختار روانی آدمیان دانسته و از این‌رو آن را برآمده از فراق‌کنی آدمی برشمرده‌اند. اما بوبر همانند اسپینوزا، خدا را نه به منزله امری ذهنی، بلکه واقعیتی که قائم به ذات و کاملاً مستقل از موجودیت ماست، تعریف می‌کند. با چنین خداوندی از راه آنچه که اسپینوزا عشق تعقلی به خداوند می‌نامد، می‌توان ارتباط برقرار نمود. چنین ارتباطی البته فراتر از سازوکارهای نهادی دینی صورت می‌گیرد و چنانچه اشاره شد، بیش از هر چیز رابطه‌ای وجودشناسانه است (بوبر، ۱۳۸۰: ۳۳-۳۴). چنین رابطه‌ای با خداوند نه فقط از دیدگاه بوبر نسبت و رابطه‌ای اصیل است، بلکه افزون بر آن ناظر به ناتوانی عقل و درک بشری از شناخت و درک خداوند از طریق مفاهیم و مقولات نیز هست. به تعبیر بوبر با خداوند می‌توان سخن گفت و مخاطب او واقع شد، ولی نمی‌توان از او و درباره او سخن گفت. لذا وی کسانی همچون کارل گوستاو یونگ را که با فراتر نهادن از مرزهای معمول روان‌شناسی به صدور حکم درباره خداوند می‌پردازند، مورد نقد قرار می‌دهد و در جایی تصریح دارد که نه تنها روان‌شناسی، بلکه هیچ علم دیگری هم این صلاحیت را ندارد که به بحث از

خداوند بپردازد (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۰۱ و ۱۵۹). این بدان خاطر است که علوم مختلف باید بتوانند مسئله مورد پژوهش خود را در قالب شیئی بیرونی مطالعه کنند و این در حالی است که: «خداوند هرگز نمی‌تواند به صور شیء مدرک به حواس من درآید و من نمی‌توانم با او رابطه دیگری جز رابطه من با توی ازلی و رابطه تو با من ازلی داشته باشم» (همان: ۸۸).

بوبر برای بیان رابطه مطلوب خویش از رابطه‌های دوگانه «من-تو» و «من-آن» سخن به میان آورده است. این دو نوع رابطه را در موارد متعددی می‌توان به کار برد. به عبارتی دیگر هم در خصوص رابطه انسان با خدا و نیز با همنوعان خویش، و همچنین در رابطه با طبیعت می‌توان از هردوی این نوع رابطه‌ها سخن به میان آورد. به نظر وی، وقتی با کسی مواجه شده و او را توی خویش می‌خوانیم، به واقع او تغییر نموده و دیگر جزئی از اجزاء و یا مجموعه‌ای از اجزای چیزی نخواهد بود و من با همه وجود اوست که ارتباط برقرار می‌نمایم. من نیز در چنین ارتباطی علاوه بر شناخت دیگری، به واسطه ارتباطی که با طرف مقابل می‌گیرد، قادر به شناخت و کشف خود می‌شود (Cohen; 1957: 52). نکته قابل توجه آن است که بخش مهمی از ماهیت چنین رابطه‌ای و در واقع نتیجه آن، حاصل جستجوی آدمی نیست و از این لحاظ با آنکه انسان باید در تلاش برای برقراری و به کمال رساندن چنین رابطه‌ای باشد، با این حال جوهره اصلی چنین رابطه‌ای از طریق چیزی رخ می‌دهد که بوبر آن را لطف و فیض (Grace) می‌نامد (Buber; 1937: 11). این امر نافی تلاش و کوشش انسان برای شناخت نیست، اما معرفت واقعی مستلزم امری است فراتر از جهد آدمی و لذا شاید در توصیف این وضع بتوان گفت:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند هر قدر ای دل که توانی بکوش (حافظ)

«او»یی که واجد صفت تویی می‌گردد، به شکلی بی‌حد و مرز می‌گردد که همه زمان و مکان را پر می‌نماید. نکته دیگر قابل تأمل اینک این فرایند سبب نمی‌شود واقعیات دیگر نابود شوند، ولی موجب می‌گردد همه واقعیات‌های دیگر در پرتو نور او دیده شود. در این بین دیانت نیز مقوله‌ای است ناظر و منوط به چنین رابطه‌ای که بین انسان و خدا برقرار می‌شود. به عبارتی دیگر حتی دیانت نیز چیزی نیست که محصور در خود خدا باشد. پس رابطه ما با خداوند تنها ارتباط با وجودی برتر و استعلایی نیست و ما باید در این رابطه آثار وجود خداوند را لمس کنیم. برای مثال بوبر دیدگاه یونگ را نقد می‌کند، چون یونگ تصورش از خداوند به عنوان موضوع و محتوایی فراروانی، خدا را در جایگاه یک هستی یا حقیقت قائم به ذات تصویر نمی‌کند. نتیجه چنین

نگرشی آن است که چنین خدایی در زندگی واقعی آدمیان تأثیرگذار نخواهد بود (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۰۲). این در حالی است که بوبر خدایی را جستجو می‌کند که در متن زندگی ما آدمیان حضور دارد و ارتباط ما با او نمی‌تواند امری خنثی و بدون تأثیر باشد. به طور مشخص بوبر در کتاب *من و تو* تلاش نمود تا دینی انسانی پدید آورده و در عین حال تفسیری ارائه دهد که در آن شخص بتواند خدا را مورد خطاب قرار دهد و البته همزمان شایسته مخاطب خداوند واقع شدن را نیز به دست آورد (کوفمان، ۱۳۸۸: ۳۹۹). البته مراد از دینی انسانی، آن نیست که وی دین را به تمامی دست‌ساخته بشر می‌داند، چرا که از قضا وی نه تنها آنگونه که اشاره گردید وجود مستقل خداوندی رامی‌پذیرد، بلکه افزون بر آن به وحی به مثابه رخدادی که خداوند از طریق آن انسان را مورد خطاب قرار می‌دهد نیز تأکید می‌ورزد. با این حال بوبر منتقد دیدگاه‌های نهادهای رسمی دینی از جمله در نزد یهودیان است و به ارتباطی فراتر از این قبیل نهادها می‌اندیشد. بدین ترتیب، وحی امری فراتر از انتقال برخی مفاهیم و مقولات است و جوهر آن سخن گفتن خداوند با انسانهاست. با آنکه خود وحی در قالب سخن‌ها و کلماتی ابراز می‌شود، اما ارتباط با خداوند فراتر از این مقولات و مفاهیم، به شکل نوعی حالت و وضعیت وجودشناسانه تبلور می‌یابد و مصداق این شعر مولاناست که:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام کاندرو بی‌حرف می‌روید کلام

دریافت و فهم مارتین بوبر از خداوند را بسیار شبیه به تفسیری می‌توان دانست که هایدگر از بیان معروف نیچه عنوان داشته است. هایدگر بیان نیچه در مورد مرگ خدا را می‌پذیرد، با این حال آن را به شکل قابل توجهی تفسیر می‌کند. هایدگر بر آن است که بیان نیچه بدان معناست که انسان معاصر خدا را از قلمرو هستی عینی به قلمرو حلول ذهنی منتقل نموده است. لذا تفکر جدید دیگر نمی‌تواند خدایی را که منحصر به ذهنیت انسان نباشد و فقط یک ارزش متعالی قلمداد نشود تحمل نماید و از این رو کشتن خداوند در این تعبیر یعنی حذف جهان فراحسی قائم به ذات به وسیله انسان. این امر یعنی از بین رفتن و بلکه فقدان همان خداوندی که مطلوب بوبر است، یعنی خدایی که در موقعیت‌های خاص زندگی در زندگی آدمیان حضور دارد و نه تنها مخاطب آدمی است بلکه خود نیز انسان را مورد خطاب قرار می‌دهد. بدون تردید چنین خدایی بیش از اینکه متعلق به ماوراء محسوسات باشد، در جهان روابط محسوس معنادار است (بوبر، ۱۳۸۰: ۳۹). البته درک و دریافت خداوند در متن مناسبات محسوس و عینی بدان معنا نیست که

تویی که در رابطه من با تو دریافت می‌شود نیز کاملاً محسوس و عینی باشد و به مدد حواس دریافت گردد. چنین تعبیری ناظر به پیوند و ارتباط مستقیم انسانها با یکدیگر، در عین حفظ استقلال و فردیتشان است. این شکل از رابطه از نوع روابط مبتنی بر سلطه و قیومیت رها بوده و شکلی از ارتباطات برابر را وجهه همت خود قرار می‌دهد (بوبر، همان: ۷).

مارتین بوبر از نسبت مسئله‌دار انسان و خداوند در دوران جدید با عنوان کسوف خداوند یاد می‌نماید. او در مقابل نیچه، که تعبیر مرگ خدا را به کار می‌برد، معتقد است خدا نمرده بلکه بین ما انسانها و خدا کسوف رخ داده است. کسوف خداوندی به معنای محرومیت از نوری است که مسبب آن نیز خودمان بوده‌ایم و اسباب دوری و هجران از این حقیقت را برای خود فراهم نموده‌ایم. با این حال چون تنها مانعی در مسیر رسیدن نور به ما رخ داده است، لذا همچون امکان تجلی و ظهور مجدد خورشید، امکان آشکار شدن نور خداوندی هم وجود دارد. این نگرش موضوعی فراتر از اعلام حکم نیچه‌ای و نیز خوش‌بینانه‌تر از باور هایدگری است که تنها امیدوار بوده و البته با نوعی تردید و شک عنوان می‌دارد که شاید خدایی بتواند ما را نجات دهد. به این ترتیب رابطه معناداری بین انسان‌شناسی بوبر با هستی‌شناسی و معرفت به خداوند دیده می‌شود. بوبر نیز همانند کانت، بر آن است که هر انسانی را باید همچون غایت و هدفی فی‌نفسه دیده و با تلاش برای به رسمیت شناختن او، از نگاه ابزاری به وی خودداری نمود. چنین نگاهی پذیرای همه وجود و ماهیت طرف مقابل است و از نگرش ابزاری به طرف مقابل خودداری و اجتناب می‌ورزد. درباره خداوند و یا به تعبیری بهتر با خداوند نیز باید چنین رابطه‌ای برقرار نمود. بدین معنا که به جای آنکه خدا موضوع و ابژه‌ای صرفاً برای اندیشه و فکر باشد، باید به مثابه توی ازل (Eternal thou) مورد خطاب قرار گیرد؛ تویی که در زندگی جاری آدمی حضور و ظهور دارد. توی ازل را نباید به مثابه «آن» قلمداد نمود چرا که این تو، واقعیت حاضری است که دائماً حضورش در رابطه تجدید می‌شود (Friedman, 1981: 354). بنابراین حضور چنین خدایی حضور فعال است و خداوند انسان را دائماً مورد خطاب خویش قرار می‌دهد. از نظر بوبر برای فهم جایگاه خدا نیازی به آوردن برهان نیست، بلکه چنین تلاشی ناروا و چه بسا گمراه‌کننده باشد. چراکه بسیاری از مومنان واقعی هستند که رابطه‌ای وثیق و اصیل با خداوند برقرار می‌نمایند، بی آنکه خیلی درباره او بتوانند سخن بگویند و وصفش کنند. از این نظر کافی است که آدمی خود را در معرض گشودگی به خداوند قرار دهد که در این صورت ندای الهی را خواهد شنید. با عنایت

رضا نصیری حامد (۹۷)

بدین مسئله است که بوبر، نظر ژان پل سارتر در خصوص سکوت خداوندی را نقد می‌نماید و معتقد است باید دید سهم ما در این سکوت چه بوده است (بوبر، ۱۳۸۰: ۸۹).

۵. ارتباط با انسانها

صلح بیش از هر چیز در روابط بین انسانی معنا پیدا می‌کند و از این رو باید پس از بیان دیدگاه بوبر درباره نسبت و رابطه انسانها با خداوند، به نحوه تکوین روابط انسانها از نظر وی پرداخت. فهم باری تعالی به عنوان وجودی فراتر از تشریفات، مفاهیم متداول و معمول، پیامد و نتیجه مهمی در زندگی انسانها به لحاظ معرفتی دارد؛ از جمله اینکه چنین انسانهایی همه عالم را برخوردار از شعور و آگاهی دانسته و تنها خود را به عنوان موجودی باشعور به شمار نخواهند آورد. این دیدگاه برخلاف نگرش سلطه‌باوری مدرن، درصدد تعامل برابر با هستی است. بنابراین نقطه مطلوب در رابطه با دیگری نیز رسیدن به حد تو بودن است که ارزش و جایگاهی بیش از آن بودن دارد. «تو» از نظر بوبر بسی بیشتر و فراگیرتر از مفهوم‌ها و دانستنی‌ها و به عبارتی آگاهی‌های فرد است. بدین معنا که در بیان تو، همواره به مصداق‌ها و نمونه‌هایی از بستر واقعی و عینی زندگی توجه می‌شود که چیزی فراتر از مفاهیم مجرد و انتزاعی صرف است. این کلیت مطلوب در زندگی من با دیگری می‌تواند از این مرحله نیز فراتر رفته و تداعی‌گر نوعی رابطه عمیق‌تر نیز باشد؛ یعنی چیزی که در نهایت به عشق میان دو فرد منتهی گردد. از این رو رابطه اصیل در مناسبات طرفین حتی در ازدواج نیز رخ می‌نمایند و از این رو ضروری است در رابطه با دیگری، شخص مقابل به مثابه دیگری غیر از خود من، یعنی با تصدیق این غیریت به رسمیت شناخته شود (Buber; 1947: 61). پس آن‌گونه که بوبر اظهار می‌کند عشق به تنهایی و به خودی خود درون هیچ کسی جای ندارد، حتی تویی که در عشق مطرح می‌شود نیز زاییده من است. از این رو عشق در میان من و تو واقعیت می‌یابد. کسی که این مهم را نداند به واقع عشق را نمی‌شناسد ولو آنکه احساساتی درونی را به عشق نسبت دهد. چنین عشقی مبنای واقعی پیوند ما انسانهاست، چرا که اگر با عشق به جهان نگریسته شود، می‌توان با هر انسانی فارغ از همه وابستگی‌ها و تعلقاتی که دارد، به قرابت و نزدیکی رسید. چنین پیوندی می‌تواند حادثه‌ای معجزه‌آسا و به تعبیر آلن بدیو رویدادی خاص باشد که از برآیند این تعاملات نتیجه نوینی حادث می‌گردد. این نتیجه هم در مجموع این رابطه شکل گرفته است و هم اینکه در تحول درونی هر یک از طرفین رابطه موثر واقع گردیده است: «رابطه منحصر به فرد من-تویی، بر مبنای

خصوصیات منحصر به فرد تو، حادثه معجزه‌آسایی است که وقتی اتفاق می‌افتد، انسانها می‌توانند در تعلیم و تربیت، در کمک و درمان و در هدایت و رستگاری یکدیگر موثر واقع شوند» (بوبر، همان: ۴۰).

بدین ترتیب بوبر همانند امانوئل لویاس بر نقش بی‌بدیل دیگری در شناخت خویش تأکید دارد. لویاس که البته کمتر از بوبر دارای صبغه‌های الهیاتی است، بر این باور است که کلیت متافیزیک غرب بر بنیاد این همانی (Identity) قرار دارد و این چیزی است که موجب سرکوب دیگری شده است. برای نقد این وضعیت، لویاس خواهان آن است که دیگری را در استقلال خویش مطرح نماید که همانا ویژگی برون‌بودگی (Exteriority) اوست (ضیمران، ۱۳۸۹: ۶۷). ویژگی مهم دیدگاه بوبر در طرح رابطه آن است که وی اضمحلال و مستحیل شدن فرد، ذیل عناوینی همچون وحدت و یا ذوب‌شدن را نه تنها در انسان دیگر، بلکه حتی در مقابل خداوند نیز نمی‌پذیرد. چون او بر این باور است که برای تداوم رابطه انسان با دیگری، انسان باید با همه وجودش حضور داشته باشد تا بتواند به قوام رابطه یاری و مدد رساند و گرنه نفس وجود رابطه بی‌معنا خواهد بود. چنین امری را حتی به نظر می‌رسد می‌توان فراتر از عشق به معنای معمول آن قرار داد، چون عشق در نهایت به ذوب شدن در دیگری و ایجاد نوعی وحدت می‌انجامد. اما این نوع دوست داشتن موضوعی فراتر از تقلیل یک فرد در دیگری را به نمایش می‌گذارد. از همه آنچه که گذشت، این نتیجه حاصل می‌شود که نقش دیگری را نباید تشریفاتی و زائد بپنداریم؛ برعکس، دیگری شرط وقوع و ظهور بسیاری از اموری است که شاید ما در نگاه نخست آنها را ذاتی خودمان انگاشته و متعلق به خودمان می‌دانیم. برای نمونه حتی آزادی که ظاهراً همه ابعاد و خصایص آن موضوعی متعلق به ماست، نیز تنها و صرفاً در شرایطی معنا و مفهوم پیدا می‌کند که ما با دیگری مواجهه (Encounter) پیدا نموده باشیم. درک و دریافت چنین امر ظریفی و باور داشتن بدان همواره از علم و آگاهی معمول و متداول سرچشمه نمی‌گیرد بلکه بیش از هر چیز باید با نوعی از آمادگی وجودی و با شکلی از گشودگی به پیشواز آن رفت (ضیمران، همان: ۹-۶۸).

شناخت خود در پرتو دیگری به حصول معرفت و شناخت منحصر نمی‌گردد. در واقع با آنکه مقوله شناخت، به ویژه بر اثر رابطه با دیگری موضوعی بس مهم است و برخلاف سوپزکتیویسم، قائم به ذهنیت فردی هم نیست، با این حال افزون بر شناختی که برای من در رابطه با دیگری به

مثابه تو ایجاد می‌شود، باید از موضوع مهم دیگری سخن به میان آورد که همانا مسئله مسئولیت و اخلاق است. رابطه و نسبت انسانها تنها و صرفاً به شناخت از همدیگر محدود نمی‌شود و آنها باید در قبال یکدیگر وظایفی اخلاقی و هنجارمند نیز انجام دهند. این وجه هنجاری هم البته ریشه در به هم پیوستگی ایشان دارد و حاکی از نوعی هستی‌شناسی افراد هم هست. لذا فرد در جایگاه کسی که نسبت به هموعان خویش احساس دین و مسئولیت می‌نماید، باید بداند که با مقوله اخلاق به شکلی نامتناهی مواجه است. نامتناهی بودن اخلاق در نزد کسی مثل لویناس بیش از هر چیز با استناد بدین گفته داستایوفسکی در رمان برادران کارامازوف قابل درک است که می‌گوید همه ما در قبال یکدیگر مسئول هستیم و من در این میان بیش از هر فرد دیگری مسئول هستم (جهانبگلو، ۱۳۸۷: ۱۴۰). نکته مهم این است که وقتی فرد در چنین موقعیتی از نظر مسئولیت واقع می‌شود، توقع و چشمداشتی از دیگران ندارد و تنها به حکم وظیفه اخلاقی عمل خویش را به انجام می‌رساند. تردیدی نیست که این امر بالاترین درجه روابط مسالمت‌آمیز و مبتنی بر صلح را به ارمغان آورده و شرط مهم نیل بدان گذر و عبور از تفکر سوژه‌محور و اصالت سوژه است. خشونت‌های عالم بیرون درجات و سطوح گوناگونی دارند با این حال همه آنها در یک مسئله شباهت دارند. آن شباهت به محوریت سوژه‌ای برمی‌گردد که خود را اصل دانسته و از این رو تفاوت‌های متعدد را به نفع خویش به کناری می‌راند. این نوع نگرش سلطه‌محورانه و استیلاجویانه باید جای خودش را به نگرشی مبتنی بر نوعی روابط صلح‌آمیز بدهد که ابتدا باید درون خود فرد رشد و تکامل پیدا نماید و بعد از آن در پیوند انسانها تبلور و ظهور یابد. سوژه به هر حال درون هستی گرفتار است و در این امر با دیگری شریک است. در نزد لویناس این خود و دیگری در هم تنیده بوده و هر دو با بودن آغاز می‌شوند و این به تعبیری لویناسی بر اساس پیشینی بودن Da بر Sein در Dasein هایدگری است (جهانبگلو، همان: ۲۳۷). آدمی در فرایند ارتباطش با دیگری وارد نوعی تعامل گفتگویی می‌شود که گفتگو با دیگری و غیره فراتر از رابطه‌ای صرفاً مکانیکی و ابزاری قرار می‌دهد. چون انسانها در قالب گفتارها با استفاده از انواع نمادها و سمبل‌های موجود در زبان، جهان خویش را به روی دیگران گشوده می‌سازند. بوبر موضوع تأمل (Reflexion) را در خصوص انسان و نسبت او با دیگری برجسته می‌سازد؛ چیزی که متفاوت با مقولاتی همچون خودمحوری و اصالت نفس (egoism) است (Buber, 1947: 23). گفتگو با دیگری نه درون من و نه درون دیگری، بلکه در قلمرو فیما بین آنها رخ می‌دهد

هرچند باید اذعان نمود که تحقق چنین مسئله‌ای چندان هم ساده و آسان نیست و برای آن باید تلاش نمود (Friedman, 1956: 85).

این امر در عین حال تأکیدی است بر مسئولیت اخلاقی فرد در قبال دیگران، چون نمی‌توان سخن گفتن را موضوعی شخصی و معطوف به خود شخص قلمداد نمود. در واقع در سخن گفتن پیشاپیش بودن وجهی ارتباطی و پیوندی مفروض گرفته شده است؛ و آن قدر این امر در ارتباط مهم است و در عین حال به عنوان یک پیش‌فرض پذیرفته شده است که دیگر مورد سوال و یا تأکید قرار نمی‌گیرد. گفتگو با دیگری موضوع محوری همه موضوعات و علوم انسانی است. با این حال گفتگوی واقعی و اصیل زمانی می‌تواند رخ دهد که همه چیز صادقانه بیان شده و چیزی مخفی و پنهان نگه داشته نشود، و گرنه دروغ به مثابه چیزی که بیشترین و مهم‌ترین عامل سوءتفاهم است، می‌تواند مانع از ارتباط اصیل و حقیقی گردد (Friedman, 1996:207). در عین حال گفتگوی واقعی نباید از پیش با مصلحت‌سنجی و یا حذف و سانسور مواجه گردد. لازمه یک گفتگوی حقیقی و اصیل آن است که هر فرد با همه دارایی و داشته‌های خویش به میدان آمده و از باورها و دیدگاه‌هایش دفاع نماید. تبلور شخصیت واقعی در روند گفتگو از ضمانت‌های لازم برای تحقق یک گفتگوی مفید و بلکه از جمله لوازم ابتدایی آن است (Moore, 1996: 102).

ماتین بوبر با آنکه از ادبیات و نوع بیان خاص و منحصر به فردی استفاده می‌نماید و عموماً وارد مباحث فلسفی متداول آن هم با ادبیات متداول چنین حوزه‌هایی نمی‌شود، با این حال درباره آنها موضع‌گیری مشخصی دارد به طوری که می‌توان او را در زمره منتقدان دیدگاه اصالت سوژه یا سوژکتیویته دانست. معمولاً بدیل اصالت سوژه، مفهوم بین‌الذهانیت است، اما به نظر می‌رسد کاربرد این اصطلاح برای اندیشه بوبر خالی از اشکال نباشد چرا که وی مایل است از نوعی رابطه وجودی بین انسانها سخن بگوید که مقدم بر وجه سوژه‌بودگی ایشان است و در شکلی از مشارکت هستی‌شناسانه بین افراد رخ می‌دهد. تأکید بوبر آن است که در تجربه کردن جهان، امری در خود فرد(او) (In him) به وقوع می‌پیوندد و نه بین او و جهان (between him and the world) (Buber, 1937: 5).

اندیشه‌های بوبر پیچیدگی‌های خاص خود را دارد که سبک نگارش وی بر دشواری‌های آن می‌افزاید. او به ویژه در آثاری همچون من و تو به گونه‌ای گزین‌گویانه و مشابه نوشتار اندیشمند

رضا نصیری حامد (۱۰۱)

مورد علاقه‌اش نیچه، به رغم انتقادهایی که به وی دارد، به ویژه در چنین گفت زرتشت مطالب خود را بیان کرده است و البته به همین سبب مورد نقد برخی از خوانندگان آثارش نیز واقع شده است. از یک نظر همین سبک او را می‌توان گامی در جهت گسستن وی از منطق سوژه‌محورانه و بلکه کلیت متافیزیک مسلط غربی برشمرد. به واقع بوبر به جای آنکه سعی در تأسیس نظام فلسفی سیستماتیک و نظام‌مندی داشته باشد، بیشتر بر آن است که با گزین‌گویه‌هایش، که گاهی بی‌شبهت به نوشته‌هایی ادبی و شعرگونه نیز نیستند، بلکه بتواند راهی نو در تفکر بگشاید؛ شکل و قالبی که با محتوایی برآمده از سنت فکری آلمانی و نیز تفکر عرفانی یهودیت ممزوج می‌شود و درمی‌آمیزد (Murphy, 1988:68). حاصل این رویکرد آن است که کلیت مقوله‌ای همچون اصالت سوژه زیر سوال می‌رود، زیرا در این اندیشه، آدمی بیش از اینکه دارای آگاهی و اختیار مطلق باشد، به مثابه موجودی تلقی می‌گردد که دارای تمنا و آمادگی لازم برای دریافت تجلیات الهی است. پس انسان در حالتی از انتظار دائمی برای گفتگو با خداوند بوده و عنایات او را جستجو می‌کند (بوبر، ۱۳۸۰:۱۵۰). در این میان انسان برای آنکه بتواند مخاطب الهی قرار گیرد و رابطه‌ای نزدیک با وی برقرار نماید، نباید بپندارد که با ترک جهان بدین مقصود و مرام نائل خواهد شد، برعکس وی تنها از طریق جهان و با بودن در جهان است که می‌تواند با خداوند در ارتباطی وثیق و پایدار قرار گیرد. انسانها همچون خانواده‌ای هستند که بیش از هر چیز دیگر با تعلق‌شان به خداوند مورد شناسایی قرار می‌گیرند و لذا شرط دوست داشتن خداوند، دوست داشتن انسانهاست که اینگونه برعکس شرط دوست داشتن واقعی افراد بشر هم دوستی با خداوند است (Moore, 1996:45).

۶. دلالت‌های دیدگاه بوبر برای صلح جهانی

بوبر تنها در سطحی هستی‌شناسانه باقی نمی‌ماند، بلکه افزون بر آن به موضوعات و مسائل مبتلابه بشری نیز واکنش نشان می‌دهد. او تصریح می‌کند که نبرد و نزاع واقعی نه بین شرق و غرب یا کاپیتالیسم و کمونیسم، بلکه بین آموزش و تعلیم با تبلیغات است. آموزش به این معناست که به مردم یاد داده شود تا واقعیت اطرافشان را ببینند و بفهمند؛ چیزی که تبلیغات درصدد ارائه راهکاری برخلاف آن است. بوبر با اهمیت والایی که به تعلیم و آموزش می‌دهد، بر آن است که می‌توان بدین وسیله سطح زندگی افراد را ارتقاء بخشید و قلب‌ها و اذهان انسانها را

مهمیای کشف حقایق نمود در صورتی که تبلیغات قلب‌ها و اذهان را مسدود می‌کند و می‌خواهد که افراد دگم‌هایی را بپذیرند بدون اینکه درباره درستی و یا نادرستی آنها از خودشان سوال نمایند (Hodes, 1975:135).

بوبر با همه تأکیدی که بر لزوم اتخاذ رابطه‌ای مبتنی بر من-تو دارد، تصدیق می‌کند که در واقعیت بسیاری از رابطه‌های انسانی میل بدان دارند که به شکل رابطه من-آن درآیند. این امر یعنی همان چیره شدن اقتضانات ابزارانگارانه بر شرایط انسانی. بوبر چنین وضعی را سرنوشت و تقدیری اندوهناک و غمبار می‌داند که در عین حال گریزی از آن نیست، چراکه به هر حال هر تویی در جهان ما در نهایت به یک آن و به واقع چیزی در میان اشیاء دیگر تبدیل می‌شود (Buber, 1937: 16-17). به این ترتیب است که انسان نمی‌تواند بدون آن زندگی کند در عین حال کسی هم که تنها و صرفاً با آن زندگی کند، انسان نیست (Ibid: 34). طبیعتاً در سطحی فراتر از رابطه فیما بین افراد، وقتی پای منافع واحدهای بزرگتری همچون دولت-ملتها به میان می‌آید و تداخل بین خواسته‌های ایشان درمی‌گیرد، این امر محتمل‌تر می‌شود. پس از معاهده وستفالیای، واحد سیاسی ملت-دولت و یا به عبارتی کشور دارای امتیازی انحصاری برای کاربرد خشونت مشروع تلقی گردید و در مواردی به خشونت حتی بیش از دوران گذشته دست یازید (Dower, 2009:21&81-83). شدت عمل دولت‌ها و نیز فراوانی توسل به زور از جانب دولت‌ها سبب شده که برخی همچون هربرت رید (۱۳۸۵:۱۶۷) اظهار نماید پس از تأملات فراوانی که در خصوص صلح داشته است، بر آن است که صلح یعنی آناشسی. وی تصریح می‌کند که حکومت ناگزیر به معنای زور بوده و زور نیز به سرکوب می‌انجامد. به واقع از نظر وی، مادامی که دولت وجود دارد جنگ هم وجود خواهد داشت و تنها یک جامعه آناشیستی است که می‌تواند شرایطی فراهم نماید که ظهور ذهنیت صلح طلب را امکان پذیر سازد. گویی نه فقط در سطح انسانها و افراد، بلکه بیش از آن در سطح دولت‌ها و واحدهای سیاسی حاکم، امکان این قضیه همواره محتمل است که روابط از شکل ناب و مبتنی بر منطق من-تویی خارج شده و با نگاهی ابزارانگارانه به دیگری به شکل آن توجه کند.

طبیعی است تأکید بر خشونت‌ورزی دوران مدرن از سوی دولت‌ها به معنای آن نیست که در گذشته خشونت وجود نداشت و یا میزان آن کمتر از حدت و شدت کنونی بوده است. بلکه سخن بر سر آن است که تغییر واحدهای سیاسی و حتی توافق بر سر نظم ظاهراً نهادینه شده جدید هم

رضا نصیری حامد (۱۰۳)

نتوانست آن گونه که باید و شاید از خشونت‌های انسانی بکاهد. از این رو صلح همچنان مطلوب و بلکه گمشده انسانی است و به نظر می‌رسد بی‌آنکه وظیفه خویش در تقویت نهادهای پاسدار و محافظ صلح در سطح ملی و فراملی را از یاد ببریم، همچنان نیازمند آن هستیم که تربیت انسان صلح‌جو را در سرلوحه اقدامات خویش و شاید حتی در اولویت همه آنها جای دهیم. اهمیت این مقوله آنجایی بیشتر و افزون‌تر می‌گردد که می‌بینیم دنیای بین‌کشورها و واحدهای سیاسی در شرایطی به حیات خود ادامه می‌دهد که فاقد قدرت فائده بین‌المللی است؛ قدرتی که فرمان و قانونش برای دیگران مطاع باشد (آگامبن و دیگران؛ ۱۳۸۷: ۴۲۲). اگر به‌رغم اذعان به تفاوت‌های انسانها در اقصی نقاط عالم، به مشترکات و ویژگی‌های مشابه آنان توجه شود و حتی به لحاظ مصلحت و منفعتی که متوجه همه ایشان است و نیز با عنایت به سرنوشت کمابیش یکسانی که همه آنها را دربرمی‌گیرد، درصدد چاره‌اندیشی برای صلح برآئیم، شاید بتوانیم با همه و یا لاقلاً اغلب دیدگاه‌هایی که از دیرباز در نقطه مقابل تأکید بر واحدهای سیاسی خاصی، همچون امپراتوری‌ها و دولت‌شهرها و ... به ایده جهان‌وطنی (Cosmopolitanism) روی آورده و براساس آن همه مردمان فارغ از موقعیت‌های خاص جغرافیایی و فرهنگی را شهروندان جهانی واحد قلمداد نموده‌اند، همدلی نشان دهیم. قدمت چنین اندیشه‌ای حداقل از نظر ادبیات و اندیشه مدون آن، به دنیای کلاسیک و از جمله نزد رواقیون برمی‌گردد. به تعبیر مک‌ایتنایر این اندیشه بر آن است که از آنجایی که تنها یک جهان الهی هست و نیز چون فقط یک ماهیت بشری وجود دارد، لذا تنها یک گرایش و رهیافت هم در مورد انسانها می‌تواند معنا داشته باشد (Dower, 2009:60). چنین دیدگاهی طبیعتاً از حد و مرزهای مصنوع و دست‌ساخته بشری فراتر می‌رود و هدف والای صلح در عین شناخت بالاستقلال طرفین را سرلوحه و اولویت خویش قرار می‌دهد. یکی از مهم‌ترین مصادیق چنین قضیه‌ای که بوبر نیز با آن مواجه بود، نزاع اعراب و اسرائیل در فلسطین بوده است. بوبر به عنوان یک یهودی که مدتی هم در اراضی اشغالی به تدریس و پژوهش اشتغال داشت، بر آن بود که روابط اعراب و اسرائیل ابتدا و بیشتر از هر چیزی یک مسئله داخلی یهود است. منظور وی از این گفته آن است که یهودیان برای رفع مشکل باید از خودشان شروع کنند (Hodes, 1975:103). لذا در این زمینه وی تلاش داشت یهودیان را به بازبینی در مسئله و برخورد عادلانه با موضوع برانگیزاند. با آنکه وی در این مسیر به ویژه با برجسته شدن اندیشه صهیونیسم سیاسی، به مثابه ایدئولوژی از سوی سردمداران اسرائیل به

نتیجه و سرانجام مناسبی نرسید، اما اینک هم از فراز سالهای فراوانی که از این بحران می‌گذرد، ظاهراً ندای بوبر و دعوت وی به مواجهه اصیل با انسان‌های دیگر همچنان زنده و نو می‌نماید.

۷. نتیجه‌گیری

صلح در برخی از نظریات و دیدگاه‌ها، چه فلسفی و چه در حوزه روابط بین‌الملل و سیاست جهانی، وجهی سلبی دارد و حکایت از نبودن برخی عوامل مخدوش‌کننده و برهم‌زننده مناسبات مسالمت‌آمیز بین انسانها و واحدهای مربوطه است. با این حال مارتین بوبر وجهی ایجابی برای صلح قائل است. او برای آنکه انسانها رابطه مناسبی با یکدیگر برقرار نمایند، خواهان آن است که افراد همدیگر را به شکل غایتی فی‌نفسه تلقی نمایند. بوبر با آنکه متأله و فیلسوف به شمار می‌آید، با این حال از تأمل در خصوص مسائل اجتماعی و سیاسی غافل نبوده است. یکی از مهم‌ترین دلمشغولی‌های وی خشونت‌ورزی نسبت به دیگران و عدم تساهل در روابط فیما بین انسانها بود که در آغازین دهه‌های سده بیستم نیز نه تنها کاهش نیافته بود، بلکه گاهی با دورنمای نگران‌کننده‌ای در حال افزایش هم بود، به گونه‌ای که در شدیدترین حالت خود به بروز جنگ‌های جهانی نیز انجامید. بوبر مشکل فقدان اعتماد بین انسانها را معضلی بنیادین در رابطه فیما بین افراد می‌دید و لذا خواهان چاره‌اندیشی در این خصوص بود. اهمیت دیدگاه مارتین بوبر در آن است که وی این تأمل در باب رابطه انسانها را با پذیرش اختلاف و تفاوت‌های بین افراد ارائه می‌نماید و از این رو تأکید دارد که باید بتوانیم به ندای طرف مقابل گوش کنیم و این خود مستلزم هنر گوش سپردن به طرف مقابل است. صلح واقعی از این منظر مقوله‌ای است که ابتدا از ذهن و فکر انسانها آغاز می‌گردد و لازمه آن تصدیق جایگاه برابر بین انسانها در رابطه‌شان با یکدیگر است. قائل شدن چنین منزلت برابری‌طلبانه‌ای برای افراد چیزی است که پیش از این نیز در اندیشه بسیاری همچون هگل و در قالب نبرد برای شناسایی و در شکل نزاع بین بندگان و خدایگان مطرح بوده است و یا کسی همانند کانت با تأکید بر اینکه انسان را باید غایتی فی‌نفسه قلمداد نمود، بر آن تأکید ورزیده بود. با این حال امتیاز مارتین بوبر در آن است که این شکل از نسبت و رابطه فیما بین انسانها را به نسبت و رابطه انسانها با خداوند نیز تعمیم می‌دهد. کما اینکه بین این دو شکل از رابطه هم پیوند و همبستگی معناداری می‌بیند. بوبر در برخی از گفتارهای خویش درباره طبیعت با آنکه نگرش ابزاری را در آن حوزه ظاهراً بلااشکال می‌بیند، اما

رضا نصیری حامد (۱۰۵)

بر آن است که وسعت یافتن دیدگاه و ذهنیت ما می‌تواند باعث هم‌سخنی ما با طبیعت هم بشود و لذا از این نظر جدایی و انفکاک کاملی بین ما و طبیعت هم نیست، چه برسد به روابط ما و هموعانمان. در عین حال بوبر این اندازه واقع‌بینی نیز دارد که صرفاً خوش‌بینانه بدین قضیه ننگرد و بر آن باشد که همه مشکلات این مسیر تنها با توصیه و البته پیگیری مسئله رابطه من-تویی حل خواهد شد. از این رو او تصدیق و اذعان دارد که بسیاری از زمان‌ها چنین رابطه‌ای به رابطه من-آن تبدیل می‌شود و این ظاهراً در زندگی جاری آدمیان ناگزیر است. با این حال وی به درستی اظهار می‌دارد که نباید در این مرحله متوقف ماند و شکل همه روابط را، آن هم برای همیشه بدان منحصر نمود. در واقع او امیدوار است با نیهی که به انسانها می‌زند، آنها را از راه رفته بازگرداند و به سمت نوعی رابطه اصیل انسانی سوق دهد؛ رابطه‌ای که می‌تواند سرآغازی برای اندیشیدن به صلح و به کار بستن توان خویش برای تحقق آن باشد.

منابع

- آگامبن و دیگران (۱۳۸۷) قانون و خشونت (گزیده مقالات)، ترجمه مراد فرهادپور و دیگران، تهران، فرهنگ صبا.
- ایمانی، محسن و شرفی، محمد (۱۳۸۸) «بررسی و مقایسه مراحل سه‌گانه تحول فکری ماترین بوبر»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، بهار، ش ۳۰، صص ۲۷-۵۶.
- بوبر، مارتین (۱۳۸۰) کسوف خداوند: مطالعاتی در باب رابطه دین و فلسفه، ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز.
- جهانگل، رامین (۱۳۸۷) زمانی برای انسانیت بشر، تهران، نشر نی.
- رید، هربرت (۱۳۸۵) آنارشسیسم: سیاست شاعرانه، جستارهایی درباره سیاست، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر اختران.
- ضیمران، محمد (۱۳۸۹) فلسفه میان حال و آینده: جستاری در باب اندیشه‌های فلسفی معاصر، تهران، نشر پایان.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۵) پاره‌های انسان‌شناسی: مجموعه مقاله‌های کوتاه، نقدها و گفت و گوهای انسان‌شناختی، تهران، نشر نی.
- کمالی، محمد شریف (۱۳۸۹) انسان‌شناسی صلح و جنگ، تهران، سمیرا.

-کوفمان، والتر (۱۳۸۸) کشف ذهن: نیچه، هایدگر و بوبر، جلد دوم، ترجمه فرید الدین رادمهر، تهران، نشر چشمه.

-گالی، و.ب. (۱۳۷۲) فیلسوفان جنگ و صلح: کانت، کلاوزویتس، مارکس، انگلس، تولستوی، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز.

-Buber, Martin (1937), *I and Thou*, trans By Ronald gregor smith, Edinburgh, T. & T. Clarck;

-Buber, Martin (1947), *Between Man and Man*, trans By Ronald gregor smith, London, Kegan Paul.

-Buber, Martin (1948), *Hasidism*, New York, the philosophical library, INC.

-Buber, Martin (1958), *Hasidism and modern man*, ed. and trans By Maurice Friedman, new York, horizon press.

-Cohen, Arthur, A. (1957), *Martin Buber*, London, bowes & bowes publishers limited.

-Dower, Nigel (2009), *The Ethics of War and Peace*, cambridge, polity press.

-Friedman, Maurice (1956), *Martin Buber: the life of dialogue*, Chicago, the university of Chicago press, second impression.

-Friedman, Maurice (1981), *Martin Buber's life and work: the early years 1878-1923*, new York, E.P.Dutton, INC;

-Friedman, Maurice (1983) *Martin Buber's life and work: the middle years 1923-1945*, new York, E.P.Dutton, INC;

-Friedman, Maurice (1991) *Encounter on the Narrow Ridge: a life of martin buber*, new York, paragon house.

-Friedman, Mauric (1996), *Martin Buber and the Human Sciences*, new york, state university of new York.

-Hodes, Aubrey (1975), *Encounter with Martin Buber*, London, penguin books.

-Moore, Donald j. (1996), *Martin Buber: Prophet of Religious Secularism*, New york, Fordham university press.

-Murphy, Daniel (1988), *Martin Buber's philosophy of education*, Dublin, Irish academic press.

-Rotenstreich, Nathan (2009) *Immediacy and its limits: a Study in Martin Buber's Thought*, harwoodacademic publishers,