

## مارتین بوبر و فلسفه دیالوگ

۱. این بند می‌تواند به مثابه پیشگفتاری باشد در آغاز هر نوشته‌ای که بر آن است تا به معرفی و تحلیل شخصیتی بپردازد و «درباره» جایگاه او و آثارش اطلاعاتی - و نه شناختی چندان تمام عیار - ارائه دهد. نزدیک شدن به یک شخصیت آنجا که دیگر وجهی وجودی و ملموس - آن سان که با آدمهای اطراف روبه‌رویی می‌کنیم - ندارد، تنها به یاری آثار او و یا کمی ناخشنودکننده‌تر از آن، به یاری آنچه «درباره» او نوشته یا گفته شده است، میسر است که در این صورت - به هر حال - آن شخصیت صبغه‌ای انتزاعی، محصول امکانات متن به خود می‌گیرد. و نیز آنجا که آثار خود متفکر در اختیار نیست (که تصادفاً در مورد متفکری برجسته چون مارتین بوبر این امر صدق می‌کند - در ایران تنها یک اثرش و اصلی‌ترین اثر او در زمینه کار فلسفی اش ترجمه شده است)، سخن گفتن از او مستلزم رعایت مصیبت‌بار مجموعه‌ای از قراردادهاست که لاجرم تنها قادر است چند نقطه تصادفی از مختصات جایگاه او را نشانه‌گذاری کند؛ که این خود به شمایل کامل او به مثابه یک وجود انسانی - انسان که بتوان با آن روبه‌رویی کرد - راه نمی‌برد، بل وضعیتی شبح‌گونه از او را در نظام مکتوبات مرتبط با زمینه کاری او، صورت می‌بندد. پس تکلیف نوشتارهایی از این دست، این باد که با گونه‌ای احتیاط، کیستی شخصیت رانه بیان، بل بکوشد که نشان دهد. همچون دهکده‌ای سفید که بیش از آنکه به

سفیدی خود دلالت کند، به یاری «تضاد» (وزنده باد تضاد) از سیاهی زمینه خود خبر می‌دهد.

\*\*\*

۲. می‌توان گفت که فلسفه دیالوگ از سویه‌های اصلی و زیربنایی فلسفه و الهیات جدید است که به علم انسان‌شناسی، مفهوم و ابزاری نوین بخشیده و آن را به عنوان شاخه فلسفی مستقلی مطرح کرده است. با نظر به اینکه پایه‌گذاران فلسفه دیالوگ را کی‌یر که گارد و هامان تشکیل می‌دهند، این شاخه فلسفی مهم را می‌توان به نوعی آنتی‌تزی زاده ایده‌آلیسم آلمانی دانست؛ گریز از مطلق باوری جزم‌اندیشانه، گریز از فردگرایی و جمع‌گرایی افراطی. انسان به عنوان یک تمامیت هستی‌دار، به مثابه موجودی که بیش از آنکه قادر به اندیشیدن، تعقل، تفلسف و تحلیل باشد، برای روبه‌رویی کردن و مواجهه وجودی و گفت‌وگو را دارد. موجودی که قادر است با تمام وجودش رابطه‌سازی کند و صرفاً ماشینی تحلیل‌گر و تجربه‌گر و مقوله‌چین نیست. او مورد خطاب قرار می‌دهد و مخاطب واقع می‌شود. «من»ی که نمی‌تواند بی «تو» سر کند.

\*\*\*

## مارتین بوبر

۱- در هشتم فوریه ۱۸۷۸ در وین در خانواده‌ای یهودی متولد شد و در سیزدهم ژوئن ۱۹۶۵ در اورشلیم درگذشت. پدر بزرگش - که بوبر



## تألیف و ترجمه: امید مهرگان

اتمام تحصیلات در لمبرگ، در ۱۸۹۶ در دانشکده فلسفه دانشگاه وین ثبت نام کرد. فلسفه را نزد یودل<sup>۲</sup> و مولنر<sup>۳</sup> و نیز فلسفه هنر را نزد ویکهوف<sup>۴</sup> و ریگل<sup>۵</sup> آموخت. تحصیلات بعدی او در دانشگاههای لایپزیک، برلین و زوریخ، زمینه های مختلفی همچون ادبیات آلمانی، فلسفه کلاسیک، تاریخ هنر و روانکاوی را دربر می گیرد.

\*\*\*

۲- سال ۱۹۰۴ اهمیت بسیار فوق العاده ای در زندگی مارتین بوبر داشت. از یک سو پایان تحصیلات فلسفه و تاریخ هنر و از سوی دیگر کشف سرنوشت ساز حسیدیم<sup>۶</sup>. جنبش عرفانی - دینی حسیدیم در اواسط قرن هجدهم در جنوب لهستان ظهور کرد و به سرعت در سراسر لهستان گسترش یافت و تا غرب اوکراین رسید. بنیانگذار این جنبش، ربی اسرائیل بی التیسار<sup>۷</sup> معروف به بعل شم توو<sup>۸</sup> بود (۱۷۶۰-۱۷۰۰). ویژگیهای این حرکت که به نوعی در برابر خردگرایی رابیها و سنت قبلا بوده است، آنگونه خاص است که آن را از عرفانهای دیگر متمایز ساخته است. انحطاط تدریجی این جنبش با ظهور مکتب هاسکالا<sup>۹</sup> بود. درباره حسیدیم در فرصتی دیگر به تفصیل خواهد آمد.

کوتاه اینکه فلسفه بوبر عمیقاً ریشه در دیدگاهها و آموزه های این مکتب دارد. بوبر تحقیقات عظیمی درباره عرفان و دیانت حسیدیم صورت داده که ثمره اش چندین اثر مهم - به ویژه از لحاظ ادبی - از

در خانه او در لمبرگ<sup>۱</sup>، بیشتر فصول کودکی اش را گذراند (والدینش از هم جدا شده بودند). دانشمندی برجسته و مورد احترام در زمینه سنت و ادبیات یهودی بود. مارتین تاده سالگی یعنی سال ۱۸۸۸ تحت تعلیمات خصوصی بود، سپس به دبیرستان علوم انسانی فرانتس یوزف<sup>۲</sup> رفت. در آنجا او با مسئله یهودیت مواجه شد که بعدها بخش عظیمی از قوای کاری او را به خود اختصاص داد. بوبر می نویسد که گرچه جو این دبیرستان عاری از گرایشهای ضدیهودی بود، با این حال دانشجویان لهستانی - مسیحی و دانشجویان یهودی، در برابر هم قرار داشتند. تا چهارده سالگی نزد پدر بزرگش تربیت شد که کاملاً زیر نفوذ سنت هاسکالا<sup>۳</sup> قرار داشت، زیر نفوذ عشق به سنت یهودی و تعلیمات نافذ زبان عبری. تسلط و اشراف استادانه بوبر به زبان و ادبیات عبری و آلمانی از همین دوران سرچشمه می گیرد. بعد از

جمله «حکایت بعل شم»<sup>۱۱</sup> (۱۹۰۷) و «روایت‌های حسیدی»<sup>۱۲</sup> (۱۹۴۹) است. بعد از آن به مدت هشت سال یعنی از سال ۱۹۰۴ تا ۱۹۱۲ تماماً به جمع‌آوری گزارشاتی از عرفان اعصار و اقوام مختلف و ادیان جهان، اسطوره‌ها، افسانه‌ها، روایت‌های دینی و... پرداخت. از سال ۱۹۲۴ تا ۱۹۳۳ در دانشگاه فرانکفورت، مابین فلسفه دین یهودی را تدریس کرد. در همان زمان به یاری فرانتس روزن تسوایگ<sup>۱۳</sup> (۱۹۲۹-۱۸۸۶) روی ترجمه جدید و مشهور عهد عتیق از عبری به آلمانی کار کرد. در ۱۹۳۸ بالا جبار مهاجرت کرد و از آن تاریخ به بعد پیوسته طی سفرهای بسیار به عنوان استاد در دانشگاه‌های عبری در اورشلیم به فعالیت پرداخت و سرانجام پس از به جای گذاشتن آثار بسیار، در ۱۹۶۵ درگذشت.

\*\*\*

۳. آثار بوهر به طرزی نامعمول پیچیده است. با این حال از آنجا که از یک خواست و هدف منحصر به فرد و مرکزی آغاز می‌کند و به حیطه‌های بزرگ و متفاوتی گسترش می‌یابد، پژوهشگری که قصد کند واکاوی در اندیشه‌های فلسفی او را دارد، نمی‌تواند صرفاً خود را محدود به مکتوبات او کند. او مجبور است به جست‌وجوی سرچشمه‌های آن چیزی برود که در تقریرات فلسفی بوهر متبلور شده است. آموزه بوهر به نوعی در مقابل سرچشمه‌های اصلی فلسفه غرب قرار می‌گیرد. ریشه‌های اصلی آن را بیشتر می‌توان در اندیشه شرقی یافت. مهم‌ترین منابعی که اندیشه بوهر از آنها تغذیه کرده است، فلسفه هند، تائوئیسم چینی، کتاب مقدس، سنت عرفانی قبلا و سرانجام اصلی‌ترین آنها حسیدیم است. روی هم رفته فعالیت او متمرکز می‌شود به فلسفه، عهد عتیق و حسیدیم.

\*\*\*

۴. یک اثر فلسفی بوهر اگر به‌طور منفرد در نظر گرفته شود، مجموعه‌ای است از تعداد بسیار زیاد نوشته‌های کوچک مرتبط با هم که بخشی از آن به لحاظ مضمون متفاوت از هم‌اند و بخشی دیگر به مضمونی واحد می‌پردازند. نثر او، ادبی، دشوار و سرشار از ابهام و تصاویر است. اثری نظام‌مند و بزرگ‌تر در کارهای او موجود نیست و بیش از آن، آثار او خصلتی مقاله‌گونه دارند. اثر اصلی او در زمینه فلسفه، «من و تو»<sup>۱۴</sup> یک ادبیات‌گزین گویه‌ای سه بخشی است که بوهر در آن به رغم وجود شور (pathos) درونی، به گونه‌ای وضوح دست می‌یابد. او در کتاب **مواجهه**<sup>۱۵</sup> که زندگینامه خود نوشت اوست، در ایزودهای روایی کوتاه، تجارب کلیدی زندگی اش را بیان داشته است. به ویژه آن دسته از تجارب که راهبر او به اندیشه دیالوگی و دینی بوده است. از عمده آثار و مکتوبات فلسفی او می‌توان به اینها اشاره کرد:

دانیل، مکالمه درباره واقعیت بخشی<sup>۱۵</sup> (۱۹۱۳)، من و تو<sup>۱۶</sup> (۱۹۲۳)، زبان دوگانه<sup>۱۷</sup> (۱۹۳۰)، مسئله انسان<sup>۱۸</sup> (۱۹۳۱)، درباره مفهوم برگسونی شهود<sup>۱۹</sup> (۱۹۴۴)، ظلمت خداوند<sup>۲۰</sup> (۱۹۵۲)، مقالاتی درباره یک انسان‌شناسی فلسفی<sup>۲۱</sup> (۱۹۶۲)، که کتاب اخیر مجموعه‌ای است از مقالات سالهای ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۲ شامل متمم‌های محتوایی و مهم برای من و تو به ویژه در زمینه هنر، زبان و روان‌درمانی.

\*\*\*

### نکاتی درباره فلسفه دیالوگ

۱. یوهان گئورگ هامان را می‌توان پایه‌گذار اندیشه دیالوگی نامید. او دوست یاکوبی<sup>۲۲</sup> بود و مکاتباتی با کانت و مندلسون داشت. «او در عصری می‌زیست که نهضت روشنگری بر تمام حوزه‌های تفکر تسلط داشت و هامان بزرگ‌ترین مخالف روح روشنگری در عصر خود بود. این مخالفت هم در شیوه بیان و هم در شیوه نگارش

وی تظاهر می‌یافت، چرا که عمداً از هر گونه ساخت منظم فکری می‌گریخت.»<sup>۲۳</sup> هامان خردستیز و نومیالیست است. برای او فلسفه، فرزائگی مخالف‌خوانی و عقل، وسیله‌ای است برای شناختن حماقت و نادانی انسان، لیکن به زعم هانری کرین «انتقاد از فلسفه روشنگری، در ذهن هامان به هیچ‌وجه به معنای پیوستن صرف و ساده به نیروهای کور و شیطانی نیست، همواره شاهد آنیم که هامان خود را از قید دوگانگی‌هایی همچون ایده‌آلیسم - رئالیسم یا عقل‌گرایی - عقل‌ستیزی، آزاد می‌سازد؛ دوگانگی‌هایی که در ذهن وی تنها و تنها تضادهایی منطقی هستند و قادر نیستند تناقض هستی را بنمایانند.»<sup>۲۴</sup> اساس فلسفه او سخن گفتن خداوند است. او خداوند را «شاعری در آغاز روز»<sup>۲۵</sup> می‌نامد. به زعم او سخن گفتن خداوند تنها در مکتوبات مقدس نیست، بل خود آفرینش، خطابه‌ای است برای مخلوق از خلال مخلوق و از این رهگذر انسان قادر به روبه‌رویی می‌شود. او به این گفت و شنود تن می‌دهد. یکی از مسائل فلسفه او به همین دلیل، مسئله زبان است. «پس به باور هامان سرمنشأ تاریخ بشری در آفرینش است و سرمنشأ آفرینش «کلام خداوند» است. با آفرینش کلام خداوند بر انسان آشکار می‌شود و تاریخ بشری آغاز می‌گردد. پس اگر خداوند با انسان سخن می‌گوید، این سخن تنها به شکل «لوگوس» ظاهر می‌شود. پس هامان به عکس یاکوب بوهم - که



عقیده دارد کلام خداوند دلیلی بر تقسیم وحدت اوست - خداوند را وجودی گویا و نویسی می‌داند که «با کلامش» قدرت نام نهادن بر موجودات را به انسان عطا کرده است. از این جهت تفکر هامان به اندیشه سنت قبلا نزدیک است که عمل آفرینش را نه فقط به صورت «کلام» بلکه به صورت «کتابی» می‌بیند حامل پیامی عام و جهانشمول که خداوند خواسته است بر افراد بشر آشکار سازد.»<sup>۲۶</sup>

\*\*\*

۲. از لحاظ فلسفه زبان، یاکوبی اندیشه هامان را وسعت می‌بخشد. شایان ذکر است که نامه یاکوبی به لافاتر<sup>۲۷</sup>، گامی پیش برنده در تاریخ اندیشه دیالوگی بود. او می‌نویسد: «فیلسوفان، تجزیه و

تحلیل می‌کند، غرولند می‌کنند، شرح و توضیح می‌دهند که چه معیارهایی برای تجربه کردن ما موجود است. من چشم و گوشم را می‌گشایم، دستهایم را به دو سو می‌گسترانم و در همان دم خود را چون وجودی ناگسستنی و غیرقابل انقسام درمی‌یابم؛ تو و من؛ من و تو. اگر همه آنچه برون از من است، جدا از من بود، پس آنگاه من در خلأ بی‌احساسی، در مرگ فرو می‌شدم. «تو»، «تو» به من زندگی می‌بخشی، گرچه تنها زندگی زمینی... بدون «تو» این «من» خود نمی‌تواند که حضور بهم رساند...»

\*\*\*

۳. همان اندازه که از یک نگاه، در تاریخ اندیشه کی‌یر که گارد و فویرباخ مخالف خوان هم هستند (هم‌دیگر را دفع می‌کنند) به همان اندازه هر دو آشکارا در سنت اندیشه دیالوگی دوشادوش هم قرار دارند. هر دو معترض و مخالف‌خوان هگل هستند. هر دوی آنها پیشوایانی برای اندیشه دیالوگی معاصرند و سرانجام نزد هر دو - گرچه به دو شیوه کاملاً متفاوت - تقریراتی درباره شکل دادن به خصصتهای اصلی اگزیستانسیالیسم معاصر یافت می‌شود.

به زعم فویرباخ، هگل تنها به یک تصور صرف از هستی می‌رسد، در حالیکه وجود، خود در فراسو باقی می‌ماند. وی در اثر خود «اصول فلسفه آینده»<sup>۲۸</sup> عمیقاً به کندوکاو مفهوم وجود نزد هگل



بینانسانی. «خدای مسیحی خود، تنها انتزاعی است از عشق انسانی، نگاره‌ای از آن. او وحدت «من و تو» است. جوهر انسان بدون توجه به پیوند بینانسانی قابل فهم و درک نیست، بل تنها از خلال رابطه‌ای با «تو» - یعنی قطعی و آشکار است که انسان اصولاً انسان می‌شود.» دیالکتیک راستین، نزد او، تک‌گویی متفکری تنها با خود نیست، بلکه گفت‌وگویی است میان من و تو.

\*\*\*

۴. اعتراض کی‌یر که گارد به هگل نیز از یک سو همچون فویرباخ بر پایه خردستیزی است، لیکن از سوی دیگر اعتراضی تماماً مسیحی است. مسیحیتی که هگل به مثابه دین مطلق در نظام عقلانی‌اش جای داده، آن را دنیوی کرده است. نزد کی‌یر که گارد آموزه پارادوکس مطلق است: «خداوند - انسان پارادوکس است؛ از این رو طبیعی است که در این باره، فهم می‌باید خاموش بماند.» در این صورت تنها یک راه به سوی رابطه دینی وجود دارد: ایمان، مواجهه فرد انسانی با مطلق؛ مواجهه‌ای که انسان در آن کاملاً تنهاست. ایمان نزد کی‌یر که گارد هیچ ارتباطی با تجربه (یعنی و ایژکتیو) ندارد. بیش از آن کور و متناقض‌نما است. برابر هم قرار دادن حیرت‌انگیز سقراط و ابراهیم، هگل و ایوب، رابطه ایمانی را به مثابه گونه‌ای به سر بردن و انتظار طاقت‌فرسا و صبورانه در هراس و یأس، در ترس و لرز از پارادوکس، نشان می‌دهد. انسان برای آنکه قدم به رابطه‌ای با خداوند بگذارد باید که جزء گردد. این تکلیف جزء شدن قادر است تا به تعلیق اخلاق پیش برود. «ایمان همین پارادوکس است [...] خود به مثابه فرد [که برتر از جمع است] در رابطه‌ای مطلق با مطلق وارد می‌شود.» در اندیشه کی‌یر که گارد جایی برای فلسفه زبان نیست چرا که ایمان بدون کلام است.

«یا این/یا آن»<sup>۲۹</sup> رابطه دینی و بینانسانی از خلال روبه‌روی هم قرار دادن فویرباخ و کی‌یر که گارد فهمیده می‌شود. رابطه وجودی برای فویرباخ منحصر‌آینا انسانی است. که گارد رابطه بینانسانی را به مثابه پیش زمینه‌ای برای رابطه دینی، حذف می‌کند. اکنون این خدمت ارزشمند بوبر است که از موضعی که به لحاظ منشأ بیشتر به فویرباخ و ریمل<sup>۳۰</sup> نزدیک است، ترکیبی در خور میان این دو ایجاد نماید.

\*\*\*

۵. سویه مسیحی اندیشه دیالوگی معاصر را باید در تأثیر‌گذارترین نماینده‌اش، کاتولیک اتریشی، اف. ابرن<sup>۳۱</sup> جست. البته در حوصله این نوشته نیست که در ارتباط با فلسفه مدرن تمام اندیشمندانی را که در این سنت نقش ایفا کرده‌اند برشمرد. چند نماینده اصلی، هر کدام با اثری در این زمینه عبارت‌اند از «مارتین بوبر»؛ **دانیل (۱۹۱۲)** و **من و تو (۱۹۲۳)**، «اچ، کوهن»<sup>۳۲</sup>؛ **مذهب خرد (۱۹۱۹)**، «گابریل مارسل»<sup>۳۳</sup>؛ **زورنال متافیزیک (۱۹۲۷)**، «فرانتس روزن تسوايگ»؛ **ستاره رهایی** و «اف. ابرن»؛ **کلمه و واقعیت‌های ذهنی** لروچی<sup>۳۴</sup> هر دو در (۱۹۲۱).

همان‌طور که نقطه ورودی به اندیشه دیالوگی یهودی، سخن گفتن خداوند در عهد عتیق است، اندیشه دیالوگی مسیحی نیز، بیش از هر چیز، برآمده از لوگوس انجیل یوحناست. این در اثر اصلی خود (کلمه و واقعیت‌های ذهنی) یک رویکرد کاملاً دیالوگی به زبان را عرضه می‌کند. **من و تو** برای او «واقعیت‌های ذهنی زندگی هستند.» از این رهگذر در «تو» قابلیت مخاطب واقع شدن وجود دارد و در «من» امکان خویش - بیان کردن: «کلمه، زبان، چیزی است که خود را میان من و تو جای می‌دهد.» تنها به یاری امکان کلمه است که انسان، انسان می‌شود.

می‌پردازد. بدین صورت او مفهوم وجود در متافیزیک آن عصر را «انتزاع تهی» می‌نامد. «وجود یک مفهوم عمومی و جدا شده از اشیا نیست. او یگانه است با آنچه هست، پرسش از وجود پرسشی عملی است که وجود خود ما در آن سهیم است. پرسشی از مرگ و زندگی.» فویرباخ این امر را تکلیف عصر جدید می‌داند که الهیات را به انسان‌شناسی تحویل دهد. به زعم او خدا به مثابه ذاتی انتزاعی و ذهنی، تنها ذات خود عقل است که به یاری توهم در الهیات به مثابه ذاتی مستقل و قائم به خود متصور شده است. پژوهشی از این دست در آموزه تثلیث مسیحیت، فویرباخ را به این باور کشاند که خدای سه‌گانه مسیحی چیزی نیست مگر گونه‌ای شخصی‌سازی روابط

در کلام، روحانیت انسان [ذهنیت او] پایه‌گذاری می‌گردد. مع‌ذک این، سرچشمه‌ای انسانی نیست، بل حیاتی است الهی. «کلمه می‌باید از سوی خداوند به زندگی درآید.» با این حال، شرط امکان کلمه «تو» است که به یمن آن انسان به مثابه «من» به مثابه باشندۀ خطابگر، واقعیت می‌یابد.

این «تو» «توی حقیقی من حقیقی در انسان» خداوند است. در اینجا است که انسان خلق می‌گردد. «کلمه در کاربرد روزمره بیان شدگی‌اش، مستلزم «تو» است و از آنجا که این «تو» در واپسین و عمیق‌ترین سطحش، خداوند است، پس معنای دیگری ندارد مگر اینکه وجود انسان در روحانیتش، مستلزم وجود خداوند است. «نقطه تعیین‌کننده‌ای که اکنون در آنجا اندیشه مسیحی راهش را از اندیشه یهودی جدا می‌سازد، جایی است که کلمه میان من و تو - که از خلال آن همه چیز خلق گشته است - به معنای لوگوس انجیل یوحنا، تأویل می‌گردد. مسیح به مثابه کلمه و از این رو به مثابه واسطه‌ای است میان انسان و خداوند، میان من و تو. او همچون «انسان خدا»<sup>۳۵</sup> تجسم و نمونه بارز سخن گفتن الهی و همزمان انسانی است. از خلال او این امکان به وجود می‌آید که در «تو» انسانی بتوان خداوند را مورد خطاب قرار داد. امتداد کلام تجسد یافته خداوند، کلام مکتوب است. کلمه در الوهیت سرچشمه‌اش، در کلام مسیح و زندگی او، تاریخی گشته است. مع‌ذک این تاریخی کردن کلام خداوند - و اختلاف بنیادین بوبر و روزن‌تسواپگ در همین جاست - رابطه دیالوگی میان من و تو را از لحاظ محتوایی تعیین می‌کند. به عبارت دیگر: کلمه میان من و تو، اندیشه دیالوگی مسیحی را به جزم‌اندیشی‌ای کشاند که همچنان می‌توان آن را در الهیات دیالکتیکی پروتستان نشان داد. «روح مسیحیت از انسان، ایمان به انسان شدن خداوند را در زندگی مسیح می‌طلبد و هیچکس مسیحی نخواهد شد مگر اینکه این درخواست را در درون اجابت نماید.» بیگانگی اندیشه دیالوگی مسیحی با یهودی در همینجا قرار دارد. تمامی این تأملات با جهت‌گیری به سوی کی‌یر که گارد، نقشی به اندیشه دیالوگی واگذار می‌کند که می‌باید به مثابه پایه یک الهیات جدید ایفا شود.

\*\*\*

نکاتی درباره فلسفه دیالوگ مارتین بوبر

۱- «... و در آغاز رابطه است.»<sup>۳۶</sup>

فلسفه دیالوگ بوبر وجود انسان را در رابطه‌ها می‌بیند و گرچه در دو رابطه اساساً متفاوت از هم: رابطه من - آن<sup>۳۷</sup> (او) و رابطه من - تو.<sup>۳۸</sup> این دو، روابطی بنیادین و اساسی هستند. یعنی «من» انسان آنگاه که از او سخن می‌گوید، ناگزیر «من»ی است حضور یافته فقط و فقط در یکی از این دو رابطه.

«هیچ گونه من وابسته به خود وجود ندارد، بلکه فقط من کلام اساسی من - تو و من کلام اساسی من - آن مد نظر است؛ و هرگاه انسان می‌گوید من! مقصود او یکی از این دو فقره است. آن منی که انسان می‌گوید واجد حیثیت است و هنگامی که انسان به «تو» یا «آن» متکلم است من یکی از دو عبارت اساسی نیز واجد حیثیت می‌شود. «من» بودن همان «من» گفتن است. «من» گفتن و متکلم به یکی از دو کلام اساسی بودن نیز یکی است. هر آنکس که به یکی از این دو کلام اساسی ناطق است به آن کلام ورود می‌نماید و در آن استقرار یابد»<sup>۳۹</sup>

رابطه من - آن رابطه معمولی و روزمره انسان با اشیایی است که او را احاطه کرده‌اند. انسان همچنین می‌تواند دیگر انسانهای اطرافش را همچون «آن» در نظر گیرد و رفتار کند و اغلب نیز چنین می‌کند. در این صورت او تنها با جزئی از وجودش که می‌تواند ذهن ترکیب‌گر و

تحلیل‌گر و مقوله‌چین باشد رفتار می‌کند. او صرفاً تجربه می‌کند و «کسانی که تجربه می‌کنند در امور دنیا مشارکت نمی‌ورزند، زیرا تجربه در «ایشان» است و نه «بین ایشان و جهان» و جهان نیز مشارکتی در این تجربه ندارد.»<sup>۴۰</sup>

کاملاً برعکس آن رابطه من - تو است. در این رابطه انسان با عمق و تمامیت وجودش قدم در یک مواجهه و روبه‌روی می‌گذارد، در گفت‌وگویی راستین. او در اینجا دیگر صرفاً یک تجربه‌گر نیست.

«پس چگونه انسان می‌تواند «تو» را تجربه کند؟

- نمی‌تواند! شخص «تو» را تجربه نمی‌کند.

- پس انسان از تو چه می‌داند؟

- فقط همه چیز! زیرا دیگر انسان به جزئیات نمی‌پردازد.»<sup>۴۱</sup>

\*\*\*

۲- «وقتی من با وجودی انسانی به منزله «تو»ی خود مواجه می‌شوم و با عبارات اساسی من - تو، او را مخاطب قرار می‌دهم، او دیگر برای من چیزی از جمله چیزها نیست و از «چیزها» فراهم نیامده است. چنین انسانی دیگر برای من «آن زن» یا «آن مرد» نیست که مرز



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
مجموعه علوم انسانی

شخصیت او را مردها و زنهای دیگر شکل دهند... او بی هیچ چیزی در مجاورتش و در یک خط ممتد «تو» است که جهان مرا دربر می‌گیرد. نمی‌خواهم بگویم که چیزی جز او نیست بلکه هر چیزی در پرتو او زندگی می‌کند و هست.»<sup>۴۲</sup>

مادامی که به کرات رابطه من - آن برقرار باشد، انقسام زمان برای انسان به گذشته و حال و آینده اجتناب‌ناپذیر است. برای او هر چیزی شیء است. پس حیاتی حضور یافته ندارد. لیکن بی‌همتایی رابطه من - تو نشئه حضور را به فرد می‌چشانند.

«حضور چیزی گذرا و موقتی نیست بلکه با ما مواجه است، انتظار می‌کشد و بر جای می‌ماند و شیء فاقد باز زمانی است و متمکن است، گسسته است، می‌میرد، سرکش است و تهی از رابطه است، تهی از حضور است. آنچه اساسی است در حال زیسته می‌شود، اشیاء در گذشته زیسته‌اند.»<sup>۴۳</sup>



با این حال بوبر تأکید می‌ورزد که گریزی از رابطه من - آن نیست و چه بسا ضرورت دارد و بدین معنی نیست که این نوع رابطه کاملاً از بین برود که در این صورت زندگی عادی ممکن نمی‌گردد.

\*\*\*

۳- «خطوط رابطه» بر اثر استمرار، در «تو»ی ابدی بهم می‌رسند.<sup>۴۳</sup> بوبر متمایل به یگانه‌انگاری (Nonism) نیست. او اتحاد من و تو را منع می‌کند. به زعم او دوگانگی من و تو ضامن رابطه‌ای از این دست است. از سوی دیگر بوبر نه همچون فویرباخ تنها به رابطه من - تو، بینانسانی بسنده می‌کند و نه مثل کی‌یر که گارد رابطه من - تو، بینانسانی را به نفع رابطه دینی، رابطه من - تو با «تو»ی ابدی، حذف می‌کند. راه او راه میانه است. به زعم او از خلال مواجهه مستمر و ناب با «تو»ی انسانی است که می‌توان به مواجهه با «تو»ی ابدی، خداوند، نایل آمد. و اینگونه است گذار از عشق انسانی به سوی عشق الهی.

«هر «تو»ی تنها‌نگاهی است به «تو»ی ابدی. از طریق هر «تو»ی



تنها، کلام اولین «تو»ی ابدی را مخاطب قرار می‌دهد. مناسب میانجیگری «تو» همه موجودات، فراوانی روابط ما با ایشان است و همچنین فاصله‌ای که تار سیدن به نقطه کمال موجود است...<sup>۴۵</sup>

\*\*\*

۴- همین جاست که شالوده فلسفه دین بوبر در اندیشه دیالوگ‌اش قرار می‌گیرد. پایه و اساس ایمان نزد او رابطه ازلی میان انسان و خداوند است. آن رابطه با «تو»ی ابدی که نیازمند هیچ واسطه‌ای نیست و نیز بدین جهت همواره و همیشه بوبر از جزم‌اندیشی‌ها می‌گذرد، از اصول و تشریفات مذهبی یهود هم پیروی نمی‌کند تا هیچ چیز پیش روی این رابطه اعلی، این رابطه قدرتمند و بی‌پیرایه میان انسان و خداوند حایل نگردد. یکی از دلایل دل‌بستگی بوبر به سنت حسیدیم همین امر است.

او از این رهگذر تحولات انسان‌شناختی الهیات را بدین شکل

که مرتب به وجود انسان می‌پردازد، متوجه انسان می‌کند؛ یعنی بر پایه وجود دیالوگی انسان، اصولاً هیچ‌اظهاری درباره خداوند وجود ندارد، اگر که همزمان چیزی درباره انسان نگوید. داستان ایمان بنی‌اسرائیل که در عهد عتیق آمده، برای بوبر داستان عظیم یک دیالوگ میان خداوند و انسان است.

\*\*\*

۵- مبانی فلسفی بوبر همان مبانی یک انسان‌شناسی رایج است. گرچه در دیدگاه او اندیشه انسان‌شناختی همپای خود بشریت قدمت دارد، لیکن هیچ فیلسوفی تاکنون نتوانسته به پاسخی خشنودکننده در این زمینه برسد. تازه امروز است که انسان‌شناسی حقیقتاً ممکن می‌گردد، چرا که موقعیت تاریخی عصر حاضر، ناهمانند هیچ عصر پیشین دیگری، این پرسش از انسان را تحمیل می‌کند. «تازه در عصر ماست که مسئله انسان‌شناسیک به برنشته است، یعنی به عنوان یک مسئله فلسفی، مستقل شناخته شده، بدان پرداخته می‌شود.» بوبر در تاریخ اندیشه غرب دو دوره همواره متفاوت از هم را تمییز می‌دهد: دوران باخانی و دوران بی‌خانمانی. در دوران باخانی «انسان در جهان همچون در یک خانه زندگی می‌کند.» عصر نظام‌های بزرگ که در آنها پرسش از انسان، از ابتدا نادرست طرح شده است. در چنین دوره‌ای انسان‌شناسی جایگاهی استوار در الهیات و کیهان‌شناسی دارد. انسان به منزله چیزی در میان چیزها در نظر گرفته می‌شود. به عنوان یک «آن» یک «او» که درباره‌اش هر چه گفتنی باشد، گفته می‌شود. در نظامی که او در آن جایگاهی استوار دارد، برای تمامی پرسشهایی که درباره اوست، پاسخی به هم می‌رسد. در دوران باخانی، انسان خود مسئله دار نیست، او در یک کلیت جای داده شده است. همه از او خبر دارند. مسئله او نیست. به عنوان شاخص‌های سه دوره بزرگ باخانی، بوبر جهان‌بینی «نوری» ارسطو، جهان‌بینی «الهیاتی» توماس آکویناس و سرانجام جهان‌بینی «آئیده‌آیستی» تحقق یافته در فلسفه هگل را در نظر می‌گیرد.

\*\*\*

۶- با وجود این از آنجا که در گذر تاریخ جهان‌بینی‌ها فرو می‌ریزند، انسان دیگر جای خود را در جهان بیگانه شده از خود، نمی‌یابد. او از خانه یک نظام بزرگ به بیرون پرت شده است، همچون پرت شده‌ای روی دشتی تهی که گهگاه حتی چهارمیخ پیدا نمی‌کند که خیمه‌ای برپا سازد. در بی‌خانمانی انسان دیگر نمی‌تواند خویش را به گونه‌ای نظام‌مند، جای داده شده ببیند، بل مجبور است خود را به مثابه «مجموعه شخص» مورد پرسش قرار دهد. این از - خویش - پرسیدن در دوره بی‌خانمانی، پرسش انسان شناسیک واقعی است، در حالیکه تمام پرسشهای دیگر از انسان، در دوره باخانی، انسان را دور می‌زنند و از کنارش می‌گذرند. دوران بی‌خانمانی در آگوستین، پاسکال و کی‌یر که گارد به اوج خود می‌رسد.

\*\*\*

۷- عصر حاضر بیش از هر عصر دیگری، عصر بی‌خانمانی است. تلاش‌های نظام‌مند قرن نوزدهم به شیوه‌ای برجسته در آنتی‌تزیهای قدرتمند جمع‌گرایی و فردگرایی کمال خود را می‌یابد. جمع‌گرایی که توسعه افراطی‌اش از هگل آغاز شد و در گذر از مارکس به سوی لنین شدت یافت به همراه خردگرایی اشتاینر<sup>۴۶</sup> و طرح‌های نیچه و هایدگر، عظیم‌ترین و پرشدت‌ترین تلاش‌های تاریخ برای دوباره باخانی شدن را صورت می‌بندند که هدف آنها، به در آوردن انسان از مسئله دار بودن است. از این رو ناکامی‌اش نیز زاینده عمیق‌ترین بی‌خانمانی گشته است. این وضعیت (در تاریخ غرب) ساعت جهانی

ظلمت خداوند، همانی است که ما در آن زندگی می‌کنیم. طرح فلسفه بوبر از همین جا آغاز می‌شود. در نظر گرفتن مجزای خود نیز یک انتزاع همچون خواست در جمع نگریستن به اوست. فردگرایی و جمع‌گرایی قادر نیستند پرسش انسان‌شناسیک را طرح نمایند. آنها تنها «انتزاع»‌های قدرتمندند. اکنون انسان خود را چگونه درمی‌یابد؟ او می‌باید در پی خانمانی قطعی‌اش همواره از نو، مسئله‌دار شود، خود را پیوسته از نو، از خلال واقعیت بخشی به یک رابطه، واقعیت بخشد، بدین شکل که دیوارهای خانه‌اش را، عینیت‌گرایی‌اش را به آنسوی واقعیت «تو» بگستراند. برای پرسش انسان‌شناسیک نیز هیچ پاسخ نهایی وجود ندارد که بتواند مسئله انسان را حل کند. تنها خود انسان است که همچنان که خود را



اینکه هیچ‌گونه نظم و انضباطی در مورد انتشار آثار یک نویسنده خاص اتخاذ نمی‌شود. اغلب در گوشه و کنار، ناشر، اثری را از فلان نویسنده منتشر می‌کند، بی‌آنکه وسیله مناسبی برای معرفی آن نویسنده باشد. از سوی دیگر مجموعه آثار یک اندیشمند توسط ناشران و مترجمان متنوعی - هر کدام با سلیقه مختص به خود - عرضه می‌گردد که از این خلال خواننده و پژوهشگر راه به درک شیوه نگارش و سبک بیان اندیشمند نمی‌برد. اغلب در جامعه ما - و نه همیشه - معرفی یک اندیشمند امری تصادفی است. تصادفاً مترجمی به اثری برمی‌خورد و ناشری تصادفاً آن را چاپ می‌کند. دوم اینکه - و باز اغلب و نه همیشه - ترجمه آثار از متن اصلی صورت نمی‌گیرد. با مدرن شدن زبان، دیگر قابل قبول نیست که مثلاً یک هایدگر شناس، آلمانی نداند یا یک مترجم بعضی از آثار اوژن یونسکو، تنها به انگلیسی اشراف داشته باشد. توضیح این مطلب در مقدمه مترجم که: «دوست ارجمندم دکتر فلانی زحمت مطابقت این اثر با متن اصلی را متحمل شدند» هرگز کافی نیست. و سرانجام اینکه نوشتن و ترجمه انبوه نقد و شرح و تحلیل در مورد یک اندیشمند پیش از دراختیار گذاشتن مستقیم آثار او، رنگ و بوی گونه‌ای فاجعه فرهنگی را دارد. تصادفاً این هر سه مورد درباره انتشار من و توی بوبر تا حدی صادق است.

\*\*\*

۲. از کتاب من و توی بوبر تاکنون دو برگردان فارسی منتشر شده است. اولی به قلم دکتر خسرو ریگی توسط انتشارات جیحون (۱۳۷۸) بر پایه ترجمه انگلیسی والتر کاوفمن<sup>۲۷</sup> با مطابقت با دو ترجمه انگلیسی دیگر. دومی به قلم ابوتراب سهراب و الهام عطاردی که اخیراً توسط نشر و پژوهش فرزانه روز منتشر شده است. این برگردان نیز از متن کاوفمن است، به همراه مقدمه سودمند خود کاوفمن درباره بوبر و من و تو که بهتر بود این مقدمه به موخره تبدیل می‌شد. خواست بنیادین اثر بوبر نیز مواجهه و روبه‌رویی وجودی است.

۳. زمینه کاری انتشاراتی که چاپ برگردان اول کتاب را بر عهده گرفته، چندان مرتبط با فلسفه و الهیات نیست (به فهرست کتابهای منتشر شده در آخر کتاب توجه شود). تخصص مترجم (دکتر ریگی) نیز تاریخ عقاید سیاسی و اصول علوم اجتماعی است. گرچه بوبر در زمینه اخیر فعالیت داشته است. مقدمه مترجم هیچ اشاره چندان به جایگاه این اثر و نویسنده در زمینه فلسفه ندارد. بوبر معرفی نمی‌شود. با این حال مقدمه، بی‌پیرایه و صادقانه می‌نماید. مترجم - به گفته خودش - در مقدمه نظرات شخصی خودش را بیان کرده است. لفظ «آقای مارتین بوبر» که مرتب به کار می‌رود درخور توجه است. نثر کتاب ساده و بی‌تکلف است. لیکن نثر بوبر در این اثر - آنچنان که در برگردان دوم بدان نزدیک‌تر می‌شویم - سرشار از تصاویر و بازیهای کلامی و گونه‌ای دشواری خوشایند است. مترجم نسبت به پستی و بلندیهای اثر منعطف نیست. در اینجا اثر صیغه ادبی خود را به مقدار خیلی زیادی از دست می‌دهد. نیز فقدان نمایی و زیرنویس برای اصطلاحات فلسفی و اشارات مبهم، کاملاً محسوس است.

\*\*\*

۴. جو حاکم بر ترجمه دوم - چه محتوا و چه قطع و چاپ - نشان از درجه‌ای خودآگاهی نسبت به اثری که بدان پرداخته‌اند دارد. دشواری نسبی و مسطح نبودن نثر کتاب که خواننده را وامی‌دارد که پاره‌ها را دوباره و دوباره مرور کند. همان‌طور که مؤلف خود اینگونه دوست دارد - توانسته طعم یک اثر فلسفی - ادبی را به قلم بوبر به

واقعیت می‌بخشد، می‌تواند در وضعیت قطعی شده زندگی‌اش پاسخی بیابد. پاسخی که فقط و فقط در مورد خود فرد صادق است، در مورد این وضعیتی که در آن پیوسته او در رابطه‌ای با «تو» هر روزه‌اش قدم می‌گذارد. پرسشی از این دست درباره انسان اکنون برای بوبر همزمان پرسشی از خداوند است.

\*\*\*

نکاتی در باب انتشار دومین ترجمه فارسی از من و تو  
۱- لازم می‌دانم اشاره خردی کنم به دو معضل مربوط به ترجمه و انتشار آثار مهم به‌ویژه در زمینه ادبیات و نیز فلسفه. نخست

که این مقاله شامل ترجمه گزیده‌ای از فصول آغازین آن است.  
پانوشتها:

- 1- Lemberg
- 2- Franz Josef
- 3- Haskala
- 4- Jodl
- 5- Müller
- 6- Wickhoff
- 7- Riegl
- 8- Chassidismus
- 9- Rabbi Israel ben Eliser
- 10- Baal - Schem - tow
- «دارنده نام نیکو» لقب عارفان یهودی
- 11- Die Legende des Baalschem
- 12- Die Evzahlungen dev Chassidim
- 13- Franz Rosenzwe
- 14- Begegnung
- 15- Daniel. Gespräch von der Verwirk Lichtung
- 16- Ich und Du
- 17- Zwiesprache
- 18- Das problem des Menschen
- 19- Zu Bergsons Begriff der Intuition
- 20- Gottesfinsternis
- 21- Beitvage Zu einer Philosophischen Anthropologie
- 22- Jakobi. G. H
- 23- کتاب، در آثار و احوال کرین، ص ۱۱۷ فصل خطابه  
جهانبگلو درباره هامان
- 24- همان، ص ۱۲۰
- 25- der poet am Anfang der Tage
- 26- همان، ص ۱۲۳
- 27- Lavater
- 28- Grundsätze einer philosophie der Zukunft
- 29- Entweder - oder
- 30- Simmel
- 31- F. Ebner
- 32- H. Kohen. die Religion der Vernunft
- 33- G. Marcel. Journal methaphysique
- 34- Wort und die geistigen Realitäten
- 35- stern der Evlosung
- 36- من و تو، ابوتراب سهراب/عطاردی
- 37- Ich - Es Beziehung
- 38- Ich - Du Beziehung
- 39- همان، ص ۵۲
- 40- همان، ص ۵۴
- 41- همان، ص ۵۹
- 42- همان، ص ۵۶ و ۵۷
- 43- همان، ص ۶۱
- 44- همان، ص ۱۲۲
- 45- همان، ص ۱۲۲
- 46- Stiner
- 47- Walter Kaufmann

خواننده بچشاند، چرا که سادگی و بعضاً صیقل یافتگی ترجمه اول تردیدآمیز به نظر می‌رسد. درباره اصطلاح‌شناسی فلسفه بوهر، واژه‌نامه فلسفی و کلامی آخر کتاب درخور توجه است، گرچه نبود متأسفانه واژه‌نامه آلمانی آزار می‌دهد. با نظر به وجود شکافتی معرفت‌شناختی میان فلسفه غربی و فلسفه اسلامی، اینکه مترجمان به کرات برای معادلات فارسی واژه‌نامه، از اصطلاحات فلسفه و عرفان اسلامی استفاده کرده‌اند، نیازمند تأمل و قضاوت است.

\*\*\*

۵- به هر تقدیر انتشار من و تو را به فال نیک می‌گیریم. با دا که مترجمان و محققان دین و فلسفه، بیش از اینها به متفکر بزرگ و فرزانه‌ای چون مارتین بوهر بپردازند.



منابع:

- ۱- من و تو، مترجمان: ابوتراب سهراب/الهام عطاردی، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۰.
- ۲- من و تو، مترجم: دکتر خسرو ریگی، نشر جیحون، ۱۳۷۸.
- ۳- در احوال و آثار هائری کرین، مجموعه مقالات و خطابه‌ها، نشر هرمس، ۱۳۷۹.
4. Die Philosophie Martin Bubers, Arno Anzenbacher. Verlag, A. Schendl, 1965.
- ۵- اینترنت.
- متن پایه: کتاب فلسفه مارتین بوهر، اثر آرنو آنتسن باخر است