

تأملی در فلسفه هم‌سخنی مارتین بوبر

سید مسعود سیف

استادیار فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

تاریخ دریافت: ۸۵/۵/۳

تاریخ تأیید: ۸۵/۷/۲۲

چکیده

فلسفه هم‌سخنی^۱ مارتین بوبر شامل بحث در باب دو نسبت اساسی انسان با جهان است: یکی نسبت «من - آن» که جهان تجربه را بنا می‌کند و دیگری نسبت «من - تو» که جهانی را بنا می‌کند که بوبر آن را جهان نسبت می‌نامد. جهان تجربه، جهانی است که در آن انسان موجودات را به عنوان ایزه‌هایی تلقی می‌کند که باید آنها را مورد تجربه و مورد استفاده قرار دهد و جهان نسبت، جهانی است که در آن انسان موجودات را به عنوان سوژه‌هایی تلقی می‌کند که باید با تمام وجود خود به درون نسبت هم‌سخنی با آنها وارد شود. در این مقاله به نقد و بررسی این دو نسبت اساسی می‌پردازیم.

واژگان کلیدی: هم‌سخنی، نسبت «من - آن»، نسبت «من - تو»، «تو» ی سرمدی، نظام بخشی، تحقق بخشی، مواجهه، قلمرو «میان»

مقدمه

«فلسفه هم‌سخنی» که مارتین بوبر (۸ فوریه ۱۸۷۸ تا ۱۳ ژوئن ۱۹۶۵) یکی از نمایندگان آن است، اساساً یک جریان مخالف در فلسفه معاصر است. تفکری که در مقابل فلسفه هم‌سخنی قرار دارد و مورد انتقاد آن است، در مرتبه نخست ایده‌آلیسم است. فلسفه هم‌سخنی به جای اینکه مانند ایده‌آلیسم از فاعل شناسنده کلی^۲ آغاز کند از «من واقعی»^۳ که در عین حال من بشری است آغاز می‌کند و از این جهت به همان جریان فکری «مکتب اصالت استعلای جدید»^۴، مخصوصاً فلسفه هایدگر و سارتر تعلق دارد.

در مرتبه دوم و به نحو یا اهمیت تری مکتب اصالت استعلای جدید نیز، به عنوان نظریه‌ای که جهان را محصول سوبجکتیو می‌داند، موضوع انتقاد فلسفه هم‌سخنی است. از نظر فلسفه هم‌سخنی، مکتب اصالت استعلاء رجوعی است به «من» به عنوان مبنای جهان، به طوری که حتی تجربه خداوند نیز مستلزم رجوع به «من»^۵ است که واجد آن تجربه است. اما در فلسفه هم‌سخنی هر موجودی به خودش راجع است و در واقعیت خودش مورد توجه است. در این تفکر، مفهوم اساسی، مفهوم نسبت متقابل است و همین مفهوم است که اساس واقعیت محض را فراهم می‌سازد. در فلسفه سارتر تأمل در باب «بودن - برای دیگران»، پیش فرض توصیف «برای - خود» و «در - خود» است. هوسرل به اینتر سوبجکتیو فقط از این

1- dialogical philosophy

2- universal subject

3- factual I

4- modern transcendentalism

جهت علاقمند است که به مسئله سوبجکتیویته و جهانی که در آن تقوم پیدا می‌کند بپردازد. هایدگر «بودن - با» را فقط برای تحلیل «دازین» مطرح می‌کند که خود آن نیز صرفاً در آماده ساختن طریقی برای توضیح معنای وجود فرض می‌شود. اما در فلسفه بویر، «هم‌سخنی» با «دیگری»، مسئله‌ای اساسی و اصلی است و در وجودشناسی وی هیچ مسئله‌ای بر آن مقدم نیست. از آنجا که این هم‌سخنی «میان» انسان و انسان‌ها، انسان و خداوند و انسان و سایر موجودات رخ می‌دهد، لذا وجودشناسی بویر را وجودشناسی «میان» می‌نامند (Theunissen, 1984: 259-261).

این تأکید بر واقعیت وجود شناختی قلمرو «میان» انسان و دیگری، بویر را از اگزیستانسیالیست‌هایی چون کی یرکگارد، هایدگر و سارتر متمایز ساخته است. از نظر کی یرکگارد نسبت میان انسان و انسان امری ثانوی و غیر ذاتی است، این نسبت مانعی است در راه «فرد منفرد» شدن و داشتن نسبتی مطلق با امر مطلق. بویر با کی یرکگارد در تأکید بر فرد منفرد بودن و شخص بودن و احتراز از غرق شدن در جمعیت موافق است، اما بر خلاف وی، نسبت را به نسبت شخص با خود و با خدا محدود نمی‌کند و در مقابل این حکم کی یرکگارد که هر انسانی باید از داشتن رابطه با دیگران اجتناب کند و باید فقط با خداوند و با خودش سخن بگوید، تأکید می‌کند که نسبت اساسی، یک نسبت سه وجهی است که در آن انسان با خداوند، با انسان‌ها و با جهان نسبت برقرار می‌کند. نسبت واقعی با خداوند ممکن نیست حاصل شود مگر اینکه نسبت‌های واقعی با جهان و با انسان وجود داشته باشد.

اگر چه، اگزیستانسیالیست‌های قرن بیستم، مانند هایدگر و سارتر، اینتر سوبجکتیویته را برای انسان، ذاتی می‌دانند، اما آنها نیز آن را فقط بعدی از وجود انسان می‌دانند. در حالی که بویر نسبت‌های میان انسان و انسان را نه به عنوان بعدی از انسان بلکه به عنوان واقعی وجودی می‌بیند که انسان در آن بوجود می‌آید و از طریق آن کامل می‌گردد و خود را اصیل می‌سازد (Friedman, 1991: 173).

عوامل مؤثر بر تفکر بویر

عامل مهم تأثیرگذار بر بویر و معاصرین وی آثار نیچه بود که انسان غربی را به مبارزه علیه ویژگی کم مایه و ریا کارانه ارزش‌های سنتی غرب می‌طلبد و او را فرا می‌خواند تا با تصدیق زندگی و نیروهای اصلی آن، بر آن ارزش‌ها فائق آید. تجدید حیات تفکر کانتی نیز، آن‌گونه که در آثار هرمان کهن^۱ (۱۹۱۸ - ۱۸۴۲) نمودار می‌شد، او را با جریان اصلی سنت فلسفی آلمان آشنا کرد. اما بویر هرگز به مسائل فلسفی از حیث فلسفی علاقه‌ای نداشت. او تحت تأثیر معلمان خود از جمله گنورگ

۱- هرمان کهن (Herman Cohen, ۱۸۴۲ - ۱۹۱۸) مؤسس مکتب نوکانتی ماربورگ بود و تأثیر زیادی بر تفکر یهودی قرن بیستم گذاشت.

زیمل^۱ (۱۹۱۸ - ۱۸۸۵) که فلسفه‌اش دارای جهت‌گیری جامعه‌شناختی بود و ویلهلم دیلتای^۲ (۱۸۳۳ - ۱۹۹۱) که مدتها به دنبال تأسیس فلسفه فرهنگ بود، به امور فرهنگی و اجتماعی علاقه داشت. بوبر در دوران دانشجویی به مطالعه و بررسی تعلیمات عرفانی در ادیان مختلف پرداخت. رساله دکترای او (وین، ۱۹۰۴) در مورد تفکر دو عارف بزرگ، نیکلای اهل کوزا^۳ و یاکوب بومه^۴ بود. یکی از دلایل علاقه او به تعلیمات عرفانی این بود که این تعلیمات بر احوال و مواجید که در اوقات خاص به انسان دست می‌دهد تأکید می‌کرد و بدین ترتیب راه متمرکز ساختن نیروهای زندگی و در نتیجه ایجاد زندگی خلاق را که جزئی از پیام نیچه بود، نشان می‌داد. بنابراین آثار نخستین بوبر که در زمان نگارش آنها هنوز تحت تأثیر نیچه بود، بیانگر شور عرفانی برای رسیدن به وحدت است.

یکی از امور دیگری که بر تفکر بوبر تأثیر گذاشت، منابع یهودی و مخصوصاً تعلیمات مذهب هسیدیسیم^۵ بود. واژه «هسیدیسیم» از واژه عبری هسید که معمولاً آن را به «شخص زاهد» ترجمه می‌کنند، مشتق شده است. این جنبش در اواسط قرن هجدهم در روستاهای لهستان توسط اسرئیل ابن الیزر^۶ (۱۷۶۰ - ۱۷۰۰) تأسیس شد و در میان یهودیان اروپای شرقی گسترش یافت. وابستگان این فرقه در طول ۱۵۰ سال در مقابل هرگونه تغییری مقاومت کردند و آداب و رسوم و دیدگاه قرون وسطایی خود را به عنوان حفظ پیمان خود با خدای اسرئیل حفظ کردند. جاذبه این جنبش دینی آنقدر زیاد بود که بوبر در ۱۹۰۴ از نوشتن و سخنرانی کردن دست کشید و به مدت پنج سال سخت به مطالعه و بررسی تعلیم مذهب هسیدیسیم پرداخت. این بررسی او را متقاعد کرد که مرحله اول این مذهب در خلال سال‌های ۱۷۵۰ تا ۱۸۲۵ موجی از زندگی دینی را ایجاد کرده است که در تاریخ کم نظیر است.

پوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱- گئورگ زیمل (Georg Simmel, ۱۸۵۸ - ۱۹۱۸) در برلین متولد شد و در ۱۸۸۱ دکترای خود را از دانشگاه برلین گرفت. وی فیلسوف و بنیان‌گذار جامعه‌شناسی به عنوان یک نظام علمی متمایز بود.

۲- ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthey, ۱۸۳۳ - ۱۹۱۱) فیلسوف آلمانی که در دانشگاه برلین تحصیل کرد و به عنوان استاد فلسفه در آنجا مشغول به تدریس شد. اندیشه‌های وی بر هایدگر تأثیر بسیاری گذاشت. وی به عنوان یک فیلسوف نوکانتی، تحلیل کانتی را به تاریخ هم‌تعمیم داد و علوم انسانی را از علوم طبیعی جدا کرد.

۳- نیکلای اهل کوزا (Nicolas of Cusa, ۱۴۰۱ - ۱۴۶۴) عارف آلمانی که افکار او متأثر از آلبرت کبیر، آکونیناس، بوناوتورا و اکهارت بود.

۴- یاکوب بومه (Jakob Boehme, ۱۵۷۵ - ۱۶۲۴) حکیم و عارف آلمانی که بر تفکر دینی بعد از خود تأثیر بسیاری گذاشت.

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

بوبر پس از مطالعه تعلیمات مذهب هسیدیسم، به آثار فکری سورن کی‌یرکگارد^۱ (۱۸۵۵ - ۱۸۱۳) روی آورد که از دانمارکی به آلمانی ترجمه شده بود. کی‌یرکگارد بر این نکته تأکید می‌کرد که تحقیق فلسفی باید متوجه کل وجود بشری (بدن و نفس اراده و عواطف) باشد. یک نظام فلسفی که به امور واقعی فرد مربوط نباشد در نهایت فقط می‌تواند طرح فکری باشد که چیزی درباره وجود بشری به ما ارائه نمی‌دهد. کی‌یرکگارد مدعی بود که نظام نظری ایده‌آلیسم هگل نه تنها با زندگی افراد معمولی بلکه با زندگی خود فلاسفه نیز بی‌ارتباط است. او همچنین مدعی بود که در نظام هگلی، فرد واقعی هیچ جایی ندارد.

میان رد ایده‌آلیسم فلسفی توسط کی‌یرکگارد و رد آن توسط نیچه تفاوت بزرگی وجود دارد. کی‌یرکگارد از موضع دینی با ایده‌آلیسم فلسفی مخالفت کرد، اما مخالفت نیچه با آن از موضع یک خلاقیت بشری بود، خلاقیتی که می‌خواست جانشین خدایی شود که وی مرگ او را اعلام کرده بود. از آنجا که بوبر تحت تأثیر مذهب هسیدیسم و تعالیم یهودی دیگر به سوی تصدیق ایمان گام بر می‌داشت، دیدگاه دینی کی‌یرکگارد با تفکر او سازگارتر بود. این دیدگاه در فهم وجودی^۲ حقیقت و نیز ارتباط میان انسان و کتاب مقدس تأثیر عمیقی بر بوبر گذاشت. مطالعه آثار کی‌یرکگارد، همچنین، باعث شد بوبر علاقه خود را از جنبه عرفانی تعالیم مذهب هسیدیسم که بر احوال و مواجید در اوقات خاص تأکید می‌کند به جنبه‌ای که در آن بر جریان عادی زندگی روزمره تأکید می‌شود تغییر دهد (Diamond, 1960: 5-10).

تفکر مارتین بوبر

تفکر مارتین بوبر، مخصوصاً در مراحل اخیر آن، مطابق با جنبش کلی‌انگریستانسالیسم دینی است. وی این تفکر را از تمایلات عرفانی خود در *داتیل*^۳ و بحث‌هایی در باب یهودیت^۴ آغاز کرد و به بیان «هم‌سخنی» در *من و تو*^۵ و آثار بعدی گسترش داد.

- 1 - Soren Kierkegard
- 2 - Existential
- 3 - Daniel
- 4 - Talks on Judaism

۵- *I and Tho*: والتر کافمن مترجم من و تو بر جورج اسمیت مترجم دیگر این کتاب خرده می‌گیرد که چرا عبارت *Ich und Du* یعنی عنوان کتاب را به *I and Thou* ترجمه کرده است و معتقد است که باید آن را به *I and you* ترجمه نمود. وی می‌گوید واژه *Du* در آلمانی واژه‌ای است که میان عاشق رد و بدل می‌شود در حالی که در انگلیسی واژه *Thou* چنین استعمالی ندارد. همچنین واژه *Thou* فوراً خدا را به یاد می‌آورد در حالی که واژه *Du* چنین نیست. به علاوه خدایی که واژه *Thou* از آن حکایت می‌کند خدای وعاظ و خدای کتاب مقدس است نه خدایی که انسان در یاس و ناامیدی از او شکوه می‌کند یا برای او گریه می‌کند، وقتی افراد به طور مستقیم و بدون هر گونه واسطه‌ای با خداوند سخن می‌گویند و به جای تکرار ادعیه مکتوب و مرسوم، آن‌گونه که دل آنها حکم می‌کند سخن می‌گویند، واژه *Thou* را به کار نمی‌برند. بنابراین بهتر است در

تفکر وی در آغاز صبغه عرفانی داشت به طوری که در بعضی از آثار نخستین خود به عرضه و تفسیر متون کلاسیک عرفان غرب و شرق پرداخته بود. اما به تدریج از عرفان به فلسفه اگزیستانسیالیسم روی آورد. وی در *دائیل نظریه‌ای* را مطرح می‌کند که کاملاً متناسب با فلسفه اگزیستانسیالیسم است. او در آنجا می‌گوید که انسان‌ها با محیط خود دارای دو گونه نسبت هستند: یکی نسبت نظام بخشی^۱، دیگری نسبت تحقق بخشی^۲. نسبت نظام بخشی همان رویکرد عینی است که به محیط اطراف نظام می‌بخشد تا آن را بشناسد و مورد استفاده قرار دهد. نسبت تحقق بخشی آن رویکردی است که به معنی و باطن زندگی توجه دارد.

بحث‌هایی در باب یهودیت گامی دیگر در توسعه تفکر بوبر است. در بعضی از آن بحث‌ها عنصر عرفانی هنوز آشکار است، اما بوبر بعداً مفهوم وحدت عرفانی میان انسان و خدا را کنار گذاشت و به جای آن مفهوم «مواجهه»^۳ میان آن دو را پذیرفت. مفهومی که ضمن حفظ وجود مستقل انسان و خدا، قائل به ایجاد نسبت میان آن دو است. این نظریه اساسی مبنای تفکر رشد یافته‌ای شد که با قوت شعری و فلسفی در اثر مشهور وی *من و تو* (۱۹۲۴) بیان گردید (Si, A, E, 1974: 360). در این کتاب رهیافت اگزیستانسیالیستی به رهیافت هم‌سخنی تبدیل شده بود، رهیافتی که بر تمام آثار بعدی او تأثیر گذاشت.

پیام اصلی و محوری تعالیم بوبر این است که هر زندگی واقعی، مواجهه است. مواجهه‌ای «میان» انسان و «دیگری». بوبر این جمله را در *من و تو* بیان می‌کند و در *ما بین انسان و انسان*^۴ بارها به این قلمرو زودگذر «میان»، به عنوان واقعی و وجود شناختی اشاره می‌کند. اینکه هر زندگی واقعی مواجهه است به این معنی نیست که انسان برای مواجهه شدن با «دیگری» وجود مستقل خود را رها سازد یا اینکه خود را در جمعیت غرق سازد و فردیت خود را با یک نقش اجتماعی معامله کند. نسبت «من - تو» به ما می‌آموزد که با دیگران مواجه شویم و در این مواجهه، وجود مستقل خود را حفظ کنیم (Buber, 1965: XV). بوبر با توجه به اختلاف میان دو رویکرد «نظام بخشی» و «تحقق بخشی» به تمایز میان دو نسبت

ترجمه you, Du را قرار دهیم، هر چند you نیز ترجمه مناسبی نیست. زیرا you بر دوم شخص مفرد و جمع هر دو دلالت دارد در حالی که Du فقط بر دوم شخص مفرد دلالت می‌کند و در موارد غیررسمی و صمیمی مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما انتقاداتی که والتر کافمن در مورد واژه Thou مطرح می‌کند، در مورد واژه «تو» فارسی صادق نیست. زیرا واژه «تو» فارسی نیز مانند واژه Du آلمانی دلالت بر دوم شخص مفرد دارد و بین دوستان صمیمی و عشاق مبادله می‌شود و نیز وقتی افراد بخواهند با خداوند صمیمانه سخن بگویند واژه «تو» را به کار می‌برند. بنابراین ما در ترجمه Ich und Du عبارت «من و تو» را قرار دادیم.

1- orientation

2- Realization

3- Encounter

4- Between Man and Man

اساسی که انسان می‌تواند با جهان داشته باشد قائل می‌شود. یکی نسبتی که در تعبیر مبنایی «من - تو» بیان می‌شود و دیگری نسبتی که در تعبیر مبنایی «من - آن» بیان می‌شود. تعبیر مبنایی «من - تو» به نسبتی اشاره دارد که متضمن رو در رویی و مواجهه است و تعبیر مبنایی «من - آن» به نسبتی اشاره دارد که متضمن صورتی از بهره‌مندی، تسلط و نظارت است. اختلاف میان این دو نسبت، به ماهیت موضوعی (ایژه‌ای) که انسان با آن نسبت بر قرار می‌کند مربوط نمی‌شود. چنین نیست که هرگونه نسبت میان اشخاص، نسبت «من - تو» باشد و هرگونه نسبت میان انسان یا حیوانات یا اشیاء، نسبت «من - آن» باشد. بلکه اختلاف میان آن دو به خود نسبت مربوط می‌شود. نسبت «من - تو» نسبتی است که در آن بی‌واسطگی، رو در رویی و حضور وجود دارد. آن نسبت ممکن است میان انسان و انسان باشد و نیز ممکن است میان انسان و یک درخت، یک گریه، یک قطعه سنگ مرمر، و یا یک اثر هنری بر قرار شود و از طریق همه آنها ممکن است میان انسان و خداوند رخ دهد. بر عکس، نسبت «من - آن» همان نسبت فاعل شناسا - متعلق شناسایی است که شخص در آن، اشخاص دیگر و اشیاء را مورد شناخت و استفاده قرار می‌دهد، بدون اینکه به آنها اجازه دهد که از حیث یگانگی خود و برای خود وجود داشته باشند.

بوبر در آغاز من و تو درباره تعبیرهای مبنایی «من - تو» و «من - آن» می‌گوید:

«این دو تعبیر، دو تعبیر مفرد نیستند بلکه جفت واژه هستند، به طوری که وقتی شخصی می‌گوید «تو»، «من» جفت واژه «من - تو» نیز گفته شده است و وقتی می‌گوید «آن»، «من» جفت واژه «من - آن» نیز گفته شده است. همچنین گفتن هر یک از آن دو «من»، عین گفتن یکی از واژه‌های «تو» یا «آن» است. غیر از «من» متعلق به تعبیر مبنایی «من - تو» و «من» متعلق به تعبیر مبنایی «من - آن» است. دیگری وجود ندارد. وقتی شخصی می‌گوید «من» منظور او یکی از آن دو «من» است و وقتی می‌گوید «تو» یا «آن» نیز، «من» متعلق به یکی از آن دو تعبیر مبنایی حاضر است. «من» گفتن و «من» بودن یکی است و هرکس یکی از آن دو تعبیر مبنایی را بیان کند به درون آن وارد شده و در آن مقام می‌گیرد» (Buber, 1970, 54).

اختلاف اساسی که میان تعبیر «من - تو» و تعبیر «من - آن» وجود دارد این است که انسان بدوی به هنگام بیان تعبیر «من - تو» هنوز خود را به عنوان یک «من» تشخیص نداده است، اما بیان تعبیر «من - آن» فقط وقتی ممکن است که انسان خود را به عنوان یک «من» تشخیص داده باشد. لذا تعبیر «من - تو» بر واژه‌های «من» و «تو» مقدم است و واژه‌های «من» و «تو» از تجزیه تعبیر «من - تو» حاصل شده است. اما تعبیر «من - آن» از ترکیب واژه‌های «من» و «آن» حاصل می‌شود. و مؤخر بر واژه‌های «من» و «آن» است. «من» فقط پس از آنکه خود را از «تو» جدا کند می‌تواند از جهان اشیاء آگاه شود، اشیایی که «تو» نیستند بلکه فقط «آن» هستند. فقط در آن صورت است که «من» می‌تواند

تعبیر مبنایی «من - آن» را به کار برد. اما آن «من» که تعبیر «من - آن» را به کار می‌برد، صرفاً فاعل شناسا است که در مقابل متعلق شناسایی قرار دارد. به همین دلیل است که بوبر می‌گوید «من» نسبت «من - تو» و «من» نسبت «من - آن» با یکدیگر متفاوت هستند و نیز اینکه تعبیر «من - آن» را هرگز ممکن نیست شخص با کل وجود بیان کند بلکه فقط تعبیر «من - تو» است که شخص آن را با کل وجود خود بیان می‌کند (Paton, 1955: 163).

وی در این زمینه می‌گوید: وقتی جمله «من درخت را می‌بینم» به گونه‌ای بیان شد که دیگر میان یک «من» (انسان) و یک «تو» (درخت) نسبتی برقرار نکرد، بلکه صرفاً بیانگر ادراک درخت به عنوان متعلق شناسایی توسط فاعل شناسا بود، در آن هنگام تعبیر مبنایی «من - آن» به بیان در آمد (Buber, 1970: 74). بنابراین در نسبت‌های «من - تو» و «من - آن» نه تنها «تو» و «آن»، بلکه «من» نیز در هر یک از دو نسبت با دیگری متفاوت است. چنین نیست که یک «من» باشد که گاهی با «تو» نسبت داشته باشد و گاهی با «آن»، برعکس، بوبر استدلال می‌کند که «من» نسبت «من - آن» با «من» نسبت «من - تو» متفاوت است زیرا «من»، فقط در نسبت با «آن» یا در نسبت با «تو» ظاهر می‌شود و شکل می‌گیرد و هرگز نمی‌توان آن را مستقل از چنین نسبتی در نظر گرفت.

اختلاف دیگری که میان نسبت «من - آن» و نسبت «من - تو» وجود دارد این است که در نسبت «من - آن» تنها بخشی از وجود فرد شرکت دارد و همواره بخش دیگری از وجود او خارج از نسبت است. اما نسبت «من - تو» کل وجود انسان را فرا می‌گیرد.

اختلاف دیگر میان این دو نسبت، این است که نسبت «من - تو» در زمان حاضر رخ می‌دهد، اما در نسبت «من - آن» هیچ زمان حاضری مطرح نیست، بلکه فقط زمان گذشته وجود دارد. زیرا هر شناخت عینی درباره یک موجود، شناختی درباره گذشته آن است، شناختی است از آنچه آن موجود بوده نه آنچه در حال حاضر است.

بوبر می‌گوید: «من» متعلق به تعبیر مبنایی «من - آن»، آن «من» که با «تو» مواجه نمی‌شود، بلکه با کثرتی از اشیاء احاطه شده است، فقط دارای زمان گذشته است و فاقد زمان حال است. به عبارت دیگر انسان از آن حیث که با موجوداتی سر و کار دارد که آنها را تجربه می‌کند و به کار می‌گیرد، در زمان گذشته زندگی می‌کند و زمان او هیچ گونه حضوری ندارد. زیرا او واجد چیزی جز متعلقات شناخت (ایزدها) نیست و متعلقات شناخت مربوط به زمان گذشته‌اند. اما در نسبت «من - تو» ما به طور خالص در زمان حال زندگی می‌کنیم (Buber, 1970: 63).

اختلاف دیگری که میان نسبت «من - تو» و نسبت «من - آن» وجود دارد این است که نسبت «من - آن» بر خلاف نسبت «من - تو»، یک نسبت خالص و بی‌تکیف نیست، زیرا میان «من» و «آن»

چیزی رخ نمی‌دهد، بلکه آنچه رخ می‌دهد در درون «من» است. وقتی شیئی نسبت به «من»، «آن» است، من به آن چشم می‌دوزم و از تمام جهات ممکن به آن می‌نگرم، مکان آن را در میان اشیاء دیگر مشاهده می‌کنم و مشترکات و متمایزات آن را نسبت به اشیاء دیگر در می‌یابم. اما تمام این امور در درون «من» رخ می‌دهد، من هستم که قضاوت می‌کنم، من هستم که مشاهده می‌کنم و جهان خارج فقط تا اندازه‌ای که به دزون من وارد می‌شود، در کار است. اما بر عکس، نسبت «من - تو» یک نسبت خالص و محض است زیرا میان «من» و «تو» رخ می‌دهد.

مفهوم «میان»، مفهومی است که راه را برای فهم مقصود بوبر هموار می‌کند. قلمرو «میان» یا قلمرو نسبت «من - تو» در مقابل قلمرو سوبجکتیویته یا قلمرو نسبت «من - آن» قرار دارد. قلمرو «میان» میان «من» و «تو» قرار دارد، در حالی که قلمرو سوبجکتیویته در «من» قرار دارد و از منظر روانشناختی به عنوان نفس ظاهر می‌گردد. قلمرو سوبجکتیویته یا قلمرو «من - آن» شامل فاعل شناسنده و جهانی است که تحت سلطه او است.

سه خصوصیت اصلی نسبت «من - آن» و خصوصیات مقابل آن در نسبت «من - تو» مؤید این مطلب است. خصوصیت اول این است که در نسبت «من - آن» جهان از دیدگاه «من» به نظم در آورده می‌شود. تمام موجودات به سوی «من» به عنوان مرکز ثقل جهان جهت یافته‌اند. «من» را کثرتی از اشیاء احاطه کرده است و «من» جهان اطراف خود را درک می‌کند. خصوصیت دوم نسبت «من - آن» این است که «آن»، «تعیین شده» و «من» «تعیین کننده» است. خصوصیت سوم نسبت «من - آن» این است که این نسبت یک نسبت با واسطه است زیرا «من» به واسطه طرحی که از جهان می‌سازد «آن» را معین ساخته و سلطه خود را بر آن اعمال می‌کند و طرح «من» از جهان واسطه میان «من» و «آن» است.

در مقابل با واسطه بودن نسبت «من - آن»، مهمترین خصوصیت نسبت «من - تو» بی‌واسطه بودن آن است. ابتدا بوبر این بی‌واسطگی را در مورد نسبت میان انسان با انسان مطرح کرد اما بعد آن را به نسبت میان انسان با سایر موجودات تعمیم داد. «بی‌واسطه بودن» در اینجا یک مفهوم سلبی است و آنچه باید سلب و نفی شود واسطه است. واسطه دارای دو معنی است، نخست به معنی وسیله رسیدن به یک غایت است، اما «تو» وسیله‌ای نیست که «من» بتواند برای رسیدن به غایت خود از آن استفاده کند. دوم به معنی یک نظام مفهومی است که موجودات را در مفاهیم معین، ثبت می‌کند و آنها را درون نظامی از علائم مربوط به هم منظم می‌سازد. معنی دوم واسطه، جامع تر است و معنی اول را هم شامل می‌شود، زیرا می‌توان وسیله رسیدن به یک غایت را نیز در یک طرح مفهومی قرار داد. نسبت «من - تو» بی‌واسطه است زیرا در آن نسبت، هیچ طرح مفهومی میان «من» و «تو» واسطه نمی‌شود. همچنین میان «من» و

«تو» هیچ غایت یا هدفی واسطه نمی‌شود، هر واسطه‌ای یک مانع است. فقط در جایی که همه موانع بر طرف شود مواجه رخ می‌دهد. دومین خصوصیت نسبت «من - آن» این بود که در آن نسبت، «من»، «تعیین‌کننده» و «آن»، «تعیین شونده»، «من»، فعال و «آن»، منفعل است. بنابراین در نسبت «من - آن»، «آن» یا متعلق شناسایی به «من» یا فاعل شناسا وابسته است. اما در نسبت «من - تو» چنین نیست. اگر نسبت «من - تو» را نوعی وابستگی بدانیم، یک طرف نسبت و در نتیجه خود نسبت را بی‌تحقق ساخته‌ایم. نسبت «من - تو» یک نسبت متقابل است که در آن «من» و «تو» هر دو فعالند. بوبر در ابتدا متقابل بودن نسبت را نیز مانند بی‌واسطگی، در مورد نسبت میان انسان و انسان به کار می‌برد. اما سپس آن را به نسبت میان انسان با سایر موجودات تعمیم داد (Theunissen, 1984, 269 - 277).

با توجه به ویژگی‌های این دو نسبت، می‌توان فهمید که نسبت واقعی و حقیقی نسبت «من - تو» است، زیرا فقط در نسبت «من - تو» است که «میان» طرفین نسبت، نسبت برقرار می‌شود. اما در نسبت «من - آن»، «میان» طرفین نسبت، نسبت برقرار نمی‌شود بلکه آنچه رخ می‌دهد در یکی از طرفین نسبت، یعنی در «من» رخ می‌دهد. در نسبت «من - آن»، نه «من» در «آن» شرکت می‌کند و نه «آن» در «من»، بلکه «من» فقط بر حسب طرح‌ها و اندیشه‌های قبلی خود، «آن» را تفسیر می‌کند و به جهان نظام می‌بخشد. بنابراین قلمروی نسبت «من - آن» قلمروی سوبجکتیویته است ولی قلمروی نسبت «من - تو» قلمروی «میان» است.

بوبر پس از تمیز نسبت «من - تو» از نسبت «من - آن» و بیان ویژگی‌های آن دو، اظهار می‌کند که رویکرد انسان نسبت به جهان، بر حسب اینکه با کدامیک از این دو تعبیر سخن بگوید، متفاوت خواهد بود. تعبیر مبنایی «من - آن» جهان تجربه را بنا می‌کند و تعبیر مبنایی «من - تو» جهان نسبت را. در جهان «من - آن»، نفس، جهان را به منزله متعلق (ابژه‌ای) تلقی می‌کند که باید بر آن تسلط بیابد یا آن را مورد استفاده قرار دهد. از این رو در جهان تجربه یا جهان «من - آن» میان شخص و جهان نسبتی برقرار نمی‌شود. زیرا جهان در تجربه شرکت نمی‌کند بلکه صرفاً خود را در معرض تجربه قرار می‌دهد، کسی که تجربه می‌کند نیز در جهان شرکت نمی‌کند زیرا تجربه در درون اوست نه میان او و جهان. اما در جهان «من - تو» یا جهان نسبت، «من» با جهان به منزله «تو» مواجه می‌گردد و میان انسان و جهان، نسبت برقرار می‌شود، کسی که می‌گوید «تو»، چیزی به منزله متعلق (ابژه) خود ندارد بلکه در یک نسبت وارد می‌شود.

نسبت «من - تو» در سه قلمرو ممکن است برای انسان رخ دهد. قلمرو اول، زندگی با طبیعت است. در این قلمرو آن نسبت، واضح و آشکار نیست و در مرتبه مادون زبان واقع است. وقتی من درباره یک درخت تأمل می‌کنم، می‌توانم آن را یک تصویر تلقی کنم، می‌توانم آن را به یک نوع

نسبت داده و به عنوان یک مصداق مورد ملاحظه قرار دهم، می‌توانم آن را به صورت یک نسبت عددی در آورم. در تمام این موارد آن درخت متعلق شناخت (ابژه) من خواهد بود و نوع و شرایط خاص خود را خواهد داشت. اما این نیز ممکن است که، به محض اینکه من به درخت توجه کنم، با آن، نسبت برقرار کنم و درخت، دیگر برای من، «آن» نباشد. در این حالت، درخت یک تأثیر نیست، بازی خیال من، نیست، بلکه با جسم خود در مقابل من است و همان‌طور که من با آن نسبت دارم آن نیز با من نسبت دارد. این نسبت یک نسبت متقابل است.

قلمرو دوم نسبت «من - تو»، زندگی با انسان‌ها است. در این قلمرو، نسبت آشکار است و در زبان واقع می‌گردد. ما می‌توانیم «تو» بگوئیم و «تو» بشنویم. وقتی من با یک شخص به عنوان «تو» ی خود مواجه می‌شوم و تعبیر مبنایی «من - تو» را نسبت به او به کار می‌برم، در آن صورت او نه شیئی در میان سایر اشیاء است و نه شیئی مرکب از اجزاء، او دیگر، «آن» نیست که توسط «آن» های دیگر محدود شده باشد، او «تو» است و همه جا را پر می‌کند، نه چنانکه گویی جز او چیز دیگری وجود ندارد، بلکه هر چیز دیگری در پرتو او زنده است. من نمی‌توانم وحدت آن موجودی را که به او «تو» خطاب می‌کنم به کثرت بدل کنم. من نمی‌توانم آن شخصی را که به او «تو» خطاب می‌کنم مورد تجربه قرار دهم، بلکه من به واسطه آن تعبیر مبنایی یا او نسبت برقرار می‌کنم و فقط وقتی که از این نسبت بیرون بی‌آیم می‌توانم او را تجربه کنم. تجربه کردن دور شدن از «تو» است.

قلمرو سوم نسبت «من - تو» زندگی با تجلیات روح^۱ است. در این قلمرو، آن نسبت، در تاریکی پنهان است اما خود را آشکار می‌سازد. این قلمرو فاقد زبان است اما آن را خلق می‌کند. در این قلمرو ما واژه «تو» را نمی‌شنویم ولی در عین حال احساس می‌کنیم که مورد خطاب هستیم. ما با خلق کردن، فکر کردن و عمل کردن پاسخ می‌گوئیم. ما با وجودمان تعبیر مبنایی «تو» را به کار می‌بریم در حالی که نمی‌توانیم با زبانمان بگوئیم «تو» (Buber, 1970: 56-59).

بوبر در پاسخ به این سؤال که آیا همان نسبت متقابل میان ما و سایر اشخاص، میان ما و سایر اشیاء طبیعی نیز وجود دارد می‌گوید که به این سؤال نمی‌توان یک پاسخ کلی داد بلکه باید نواحی

۱- geistige wesenheiten: ربرت وود در وجود شناسی مارتین بوبر این عبارت را به forms of the spirit و موریس فردمن در زندگی هم‌سخنی آن را به intelligible essences و والتر کافمن در ترجمه من و تو. آن را به spiritual beings ترجمه کرده‌اند. ربرت وود مدعی است که بوبر در نامه‌ای به سال ۱۹۵۷ به رونالد اسمیت نوشته است که آن عبارت به معنی spirit in phenomenal forms است. وی ضمن بیان ایرادهایی بر ترجمه‌های دیگر آن عبارت، نتیجه می‌گیرد که ترجمه خود او یعنی forms of the spirit ترجمه مناسبی برای آن است. به همین دلیل ما آن را به «تجلیات روح» ترجمه نمودیم.

مختلف قلمرو طبیعت را به طور جداگانه در نظر گرفت. وی ناحیه حیوانات را «آستانه»^۱ نسبت متقابل می‌نامد و در این باره می‌گوید که در مورد حیوانات اهلی، اگر انسان آنها را مورد خطاب قرار دهد جواب می‌شوند و در مورد حیوانات وحشی نیز بعضی اشخاص، دارای استعداد برقراری ارتباط با حیوانات وحشی هستند. وی ناحیه گیاهان و جمادات را «پیش آستانه»^۲ می‌نامد و درباره آنها می‌گوید عموماً بر این عقیده‌اند که آنها نمی‌توانند نسبت به اعمال ما عکس‌العملی نشان دهند، اما این بدین معنی نیست که در این قلمرو، ما با هیچ‌گونه نسبت متقابلی مواجه نمی‌شویم. در این قلمرو، ما عکس‌العمل فرد را نمی‌بینیم، بلکه عکس‌العملی از خود وجود می‌بینیم، بوبر در این باره می‌گوید:

تمامیت زنده و وحدت یک درخت، در حالی که خود را از چشم کسی که محقق صرف است پنهان می‌دارد، خود را برای کسانی که به آن «تو» خطاب می‌کنند آشکار می‌کند. آنها به درخت این فرصت را می‌دهند که خود را آشکار کند و درخت که دارای وجود است آن را آشکار می‌کند. عادات فکری ما باعث شده است که نتوانیم بفهمیم که در چنین مواردی از طرف شیئی که دارای وجود است چیزی به سوی ما می‌آید (Buber, 1970: 173).

بوبر قلمرو تجلیات روح را «فوق آستانه»^۳ می‌نامد و آن را به دو ناحیه تقسیم می‌کند. یکی جلوه‌هایی که به جهان وارد شده‌اند و ما می‌توانیم آنها را درک کنیم و دیگری جلوه‌هایی که هنوز به جهان وارد نشده‌اند. وی در مورد ناحیه اول می‌گوید: اگر کسی مثلاً یکی از گفته‌های سنتی استادی را که هزاران سال پیش مرده است به خاطر آورد و سعی کند تا آنجا که ممکن است این سخن را با گوش‌های خود چنان دریافت کند که گویی گوینده آن سخن، آن را در حضور وی و خطاب به وی گفته است، با آن سخن مواجه می‌شود. برای این کار شخص باید با تمام وجود به سوی گوینده آن سخن باز گردد، به سوی گوینده‌ای که زنده نیست اما با وجود این مخاطبه با او زنده است. اگر لطف و اراده همراه شوند وی آن صدا را خواهد شنید. اما اگر او آن سخن را به منزله متعلق شناخت تلقی کند نمی‌تواند آن صدا را بشنود، زیرا در آن صورت محتوا و آهنگ آن سخن را از هم جدا ساخته و وحدت آن را به کثرت بدل می‌کند.

بوبر در بخش سوم من و تو به موضوع خداوند یا «تو»^۴ ی سرمدی^۴ می‌پردازد و در مورد نسبت انسان با «تو»^۴ ی سرمدی سخن می‌گوید. نسبت «من - تو» یا هم‌سخنی نه تنها انسان را به درون قلمرو «میان» انسان و انسان، بلکه همچنین او را به درون قلمرو «میان» انسان و خداوند وارد می‌کند. زیرا خداوند همان «تو»^۴ ی سرمدی است که در او همه نسبت‌ها به یکدیگر می‌رسند، هر «تو»^۴ ی جزئی،

1 -Threshold
2 -Pre--Threshold
3 -Over--Threshold
4 --Eternal Thou

اشاره‌ای است به سوی «تو» ی سرمدی، تعبیر مبنایی «من - تو» از طریق هر «تو» ی جزئی، «تو» ی سرمدی را مورد خطاب قرار می‌دهد (Buber, 1970: 123). انسان در هم‌سخنی به خویشتن خویش می‌رسد و از خود تعالی می‌یابد. وارد شدن به درون نسبت، انسان را واقعاً انسان می‌کند، در عین حال انسان از طریق هم‌سخنی به حقیقت مطلق، قرب پیدا می‌کند و واجد معنای مطلق می‌شود که بر طبیعت مقید او غلبه دارد.

همان‌طور که گفته شد «من»، در نسبت «من - آن»، غیر از «من»، در نسبت «من - تو» است. بوبر «من» نسبت «من - تو» را «شخص» و «من» نسبت «من - آن» را «فرد» می‌نامد. شخص در شخصیت اصیل خود، آنچه که کی پرکگارد «فرد منفرد» می‌نامد، در نسبت «من - تو»، ظاهر می‌شود. انسان از طریق «تو»، «من» می‌شود، آن واقعیت نخستین که در آن انسان به وجود واقعی خود نائل می‌شود، قلمرو «میان» انسان و دیگری است.

اگزیستانس بشری اصیل، در نسبت «من - تو» است. اما اگزیستانس واقعی در این جهان ذاتاً آسیب‌پذیر و شکننده است، زیرا جهان به گونه‌ای است که انسان نمی‌تواند به طور دائم در نسبت «من - تو» باقی بماند. انسان برای بقا ناچار است اشیاء را بشناسد، نظارت کند و مورد استفاده قرار دهد. حتی در مورد انسان‌ها نیز ناچار به انجام چنین کاری است، یعنی ناچار است هم‌نوعان خود را از بشر بودن و شخص بودن تهی کند. بنابراین نسبت «من - آن» امری ناگزیر است، اما با این حال، این نسبت باید فرع نسبت «من - تو» باقی بماند. بوبر در این مورد می‌گوید:

«انسان نمی‌تواند بدون «آن» زندگی کند، اما کسی که فقط با «آن» زندگی می‌کند انسان نیست، ...»

هر زندگی واقعی عبارت از مواجهه است» (Buber, 1970: 85).

اگزیستانس اصیل، فقط در زندگی همراه با هم‌سخنی ممکن است، زندگی‌ای که در آن، انسان با خداوند و با انسان‌ها در کمال نسبت «من - تو» مواجه می‌شود. خداوند از طریق اشیاء و موجوداتی که در زندگی برای انسان می‌فرستد با او سخن می‌گوید و انسان از طریق هم‌سخنی با این اشیاء و موجودات پاسخ می‌گوید. خدا با انسان از طریق زندگی‌ای که به او عطا کرده است سخن می‌گوید و انسان فقط می‌تواند با کل زندگی خود و نحوه زندگی خود پاسخ گوید. بنابراین از نظر بوبر انسان موجودی است که ذات او رو به سوی خداوند دارد و زندگی نیز دعوت و فراخوان انسان از جانب خداوند است. هر انسانی وجود یگانه خویش را به عنوان بخشی از جانب خداوند دریافت می‌کند و مسئولیت دارد که آن را در کلیتش تحقق بخشد (Buber, 1974: 17).

خدای مورد نظر بوبر، خدایی که به عنوان «تو» ی سرمدی، در زندگی هم‌سخنی با ما روبرو می‌شود، خدای فلاسفه یا خدای عرفا نیست. چنین نیست که گویی خداوند را می‌توان از چیزی

استنباط کرد. مثلاً از طبیعت به عنوان علت آن یا از تاریخ به عنوان ارباب آن یا شاید از فاعل شناسایی به عنوان کسی که به خودش می‌اندیشد. خداوند آن وجودی است که به نحو بی‌واسطه، در نهایت قرب و دائماً در مقابل ما است، و به نحو شایسته فقط می‌توان با او سخن گفت نه اینکه وجود او را تصدیق کرد. خدای بوبر خدای عرفان هم نیست، یعنی خدایی نیست که نفس با آن در یک وجود غیر متمایز، وحدت پیدا می‌کند. خدایی که بوبر به آن گواهی می‌دهد خدایی است که به شایستگی فقط می‌توان با او سخن گفت اما نمی‌توان درباره او سخن گفت، خدایی که می‌توان او را ملاقات کرد اما نمی‌توان درباره او تحقیق کرد. وی در این باب می‌گوید:

«آنچه اساسی است این است که من با خداوند، نسبت برقرار کنم. برای داشتن ایمان واقعی به خداوند، لازم نیست چیزی درباره خداوند بدانیم، بسیاری از مومنان حقیقی می‌دانند چگونه با خداوند سخن بگویند، اما نمی‌دانند چگونه درباره خداوند سخن بگویند» (Buber, 1988: 28).

همچنین دین بوبر، به هیچ معنی، آئین امنیت نیست. هر تفکری در باب امنیت نهایی، اعم از امنیت فلسفی، اجتماعی، روانشناختی، اخلاقی و یا حتی دینی بر خلاف نظر او است. او برعکس، یک ناامنی مقدس را توصیه می‌کند. چنانکه می‌گوید: «ای انسان‌های دارای امنیت و سلامتی، ای شما که خود را در پشت خاکریزهای قانون یا الهیات یا اخلاق پنهان کرده‌اید، تا ناچار نباشید به سوی قلمرو خداوند نظر کنید، شما زمین را زیر پای خود امن کرده‌اید، ولی ما، در حالی که به اعماق بی‌پایان نگاه می‌کنیم، معلق مانده‌ایم و با وجود این، ناامنی و فقر خود را با امنیت شما معاوضه نخواهیم کرد» (Buber, 1974: 19).

از نظر بوبر میان دین و فلسفه تضادی وجود ندارد بلکه تضاد واقعی میان فلسفه‌ای است که مطلق را در کلیات می‌فهمد و لذا واقعیت را به امری انتزاعی و صورت‌بندی شده تبدیل می‌کند و فلسفه‌ای که پیوند میان امر مطلق و امر جزئی را در نظر دارد و لذا انسان را به سوی واقعیت زندگی انضمامی، یعنی به سوی بی‌واسطگی مواجهه واقعی با موجوداتی که با او مواجه می‌شوند، هدایت می‌کند.

بوبر با این بیان کی‌یرکگارد، موافق است که حقیقت برای فرد منفرد، فقط وقتی وجود دارد که او خودش آن را در عمل ایجاد کند. حقیقت بشری با مسئولیت شخص پیوند خورده است. انسان فقط وقتی درستی حقیقت را در می‌یابد که آن را تصدیق کند. هرگونه نسبت اصیل با خداوند - یعنی هر نسبتی که کل وجود انسان را تحت تأثیر قرار دهد - یک حقیقت بشری است و انسان هیچ‌گونه حقیقت دیگری ندارد. حقیقت نهایی وقتی به انسان داده می‌شود که انسان به درون نسبت‌های زنده حقیقی مربوط به شخص بشری وارد شود. حقیقت بشری عبارت است از مشارکت در وجود، نه مطابقت میان یک قضیه و مطابق آن قضیه. این حقیقت نمی‌تواند مدعی اعتبار کلی باشد اما می‌توان آن را در زندگی واقعی در ضمن نمونه‌ها و نمادها نشان داد (Frideman, 1987: 123).

اخلاق بوبر، اخلاقی مسئولیت‌پذیر است. او اصطلاح مسئولیت را در معنای دقیقی به کار می‌برد. مسئولیت واقعی فقط در جایی وجود دارد که پاسخگویی واقعی وجود دارد. اما این مسئولیت و این پاسخگویی مستلزم این است که کسی از قلمرویی غیر از قلمرو من در ابتدا من را مورد خطاب قرار دهد و من بتوانم به او پاسخ بگویم. پاسخگویی ما اساساً پاسخگویی به یک خطاب الهی است. بدین ترتیب در تحلیل نهایی، مسئولیت عبارت است از آمادگی برای پاسخگویی در هم‌سخنی با خداوند.

از نظر بوبر جامعه حقیقی از نسبت «من - تو» حاصل می‌شود. درست همان‌طور که یک فرد از آن حیث که به درون نسبتی زنده با سایر افراد گام می‌گذارد به یک شخص تبدیل می‌شود، یک جمعیت نیز تا آنجا که از آحاد زنده نسبت تشکیل شده باشد به یک جامعه تبدیل می‌شود. فقط انسان‌هایی که می‌توانند به نحو حقیقی به یکدیگر «تو» بگویند، قادرند به نحو حقیقی همراه با یکدیگر «ما» بگویند. درست همان‌طور که فقط در نسبت هم‌سخنانه با خدا، «من» دارای شخصیت اصیل ظاهر می‌شود، «ما» ی اصیل جامعه نیز فقط از مجموع نسبت‌های فردی اعضای گروه با خداوند حاصل می‌شود. جامعه حقیقی صرفاً از این طریق حاصل نمی‌شود که مردم نسبت به یکدیگر دارای احساسات باشند (هر چند در واقع بدون آن هم حاصل نمی‌شود) بلکه از این طریق حاصل می‌شود که اولاً، مردم دارای نسبتی زنده و متقابل با یک مرکز حیات بخش باشند؛ و ثانیاً، دارای نسبتی زنده و متقابل با یکدیگر باشند (Buber, 1974: 20-21).

بوبر با تصدیق جامعه حقیقی، هم فردگرایی و هم جمع‌گرایی را رد می‌کند. فردگرایی فقط جزئی از انسان را می‌فهمد و جمع‌گرایی انسان را فقط به عنوان یک جزء می‌فهمد. هیچکدام از آن دو به کلیت انسان توجه ندارد. فردگرایی، انسان را فقط در نسبت با فرد خود می‌بیند اما جمع‌گرایی اصلاً انسان را نمی‌بیند بلکه اجتماع را می‌بیند. از نظر او جمع‌گرایی آخرین مانعی است که انسان در راه مواجهه با انسان و در نتیجه در راه مواجهه با خداوند پیش روی خود دارد. وی می‌گوید امروز وظیفه بزرگ ما این است که دوباره یک شخص باشیم و شخص واقعی انسان را از چنگال جمع‌گرایی، رها سازیم. جمع‌گرایی، شخص و حقیقت را از بین برده است، شخص با جزو جمع قرار گرفتن و حقیقت با سیاسی شدن مورد تردید قرار گرفته است (Buber, 1974: 24).

وحی، مواجهه عالی یک قوم یا یک فرد با خداوند است. وحی، دارای خصوصیت هم‌سخنی است، زیرا ذاتاً الهی - بشری است. وحی، نه شناخت یا دانش است و نه تجربه و هیچ نقطه زمانی معینی ندارد. زمان وحی، زمان نزول وحی در سرزمین سینا نیست بلکه زمان دریافت آن است و چنین دریافتی در هر زمانی ممکن است. نقطه زمانی وحی همان لحظه‌ای است که من انسان (خواننده یا شنونده) از طریق کلمات کتاب مقدس، خطابی را دریافت می‌کنم. کتاب مقدس (عهد عتیق) را بوبر اساساً بیان یک هم‌سخنی می‌داند.

هم‌سخنی میان «من»، یعنی خدای گوینده سخن و «تو»، یعنی قوم بنی اسرائیل که شنونده «آن» سخن است. کتاب مقدس برغم تمام گوناگونی‌هایش دارای یک موضوع اساسی است و آن عبارت است از مواجهه میان گروهی از مردم و پادشاه جهان در جریان تاریخ. بوبر نسبت هم‌سخنی را که آن را زیر بنای اگزیزستانس بشری می‌داند، مبنای کتاب مقدس می‌خواند با این تفاوت که در ایمان کتاب مقدس، خداوند، دیگر «تو» ی سرمدی نیست بلکه «من» است و انسان آن «تو» یی است که خداوند او را مورد خطاب قرار می‌دهد، در اینجا ابتدا خداوند سخن می‌گوید و بعد انسان پاسخ می‌دهد (Buber, 1974: 25).

ایمان از نظر بوبر به معنی اعتماد به خداوند فناپذیر است. وی میان واژه (emunah) یهودی و (pistis) یونانی قائل به تمایز می‌شود. بر طبق نظر وی (emunah) به معنی اعتماد است در حالی که (pistis) به معنی اعتقاد به درستی مجموعه‌ای از گزاره‌ها است. ایمان یهودی آن‌گونه که در کتاب مقدس عبری آمده است، اعتماد بنی اسرائیل است به صداقت کلمه خداوند. اما ایمان در کتاب مقدس عهد جدید مخصوصاً در متن منسوب به پولس قدیس به شدت تحت تأثیر عناصر فلسفی یونانی است و رستگاری را نتیجه اعتقاد به درستی قضایای مربوط به الوهیت و رستاخیز عیسی می‌داند (Buber, 1974: 29-32).

گناه، خودداری از ورود به درون نسبت با خداوند است. گناه، عدم پاسخگویی به سخن خداوند است. اما خداوند، گناهکار را رها نمی‌کند. خداوند می‌خواهد ما را نجات ببخشد اما فقط وقتی که ما خودمان از طریق «بازگشت با کل وجود خود» (توبه) نجات را بپذیرا شویم. بنابراین انسان در مقابل اراده نجات بخش خداوند، صرفاً منفعل نیست توبه، امری است که به نحو بی‌واسطه میان انسان و خداوند رخ می‌دهد. توبه، کل وجود شخص را فرا می‌گیرد و شخص با کل وجودش آن را تحمل می‌کند. تمام زندگی، وابسته به توبه و روی آوردن انسان به سوی خداوند است.

در پایان باید گفت مارتین بوبر یک فیلسوف مهم اگزیزستانس و یکی از چهره‌های روشنگر دینی است که تفکر او تأثیر بسیاری بر قلمرو وسیعی از موضوعات، از روانشناسی تا انتقاد ادبی و از علوم سیاسی تا علوم تربیتی داشته است. وی یک متفکر یهودی برجسته است، اما تأثیر تعلیمات او از سطح جامعه یهود فراتر می‌رود. هر متکلم یا فیلسوف دین مهم مسیحی از او متأثر است و نه تنها متکلمان و فلاسفه بلکه محققان، مربیان، نویسندگان، شاعران، هنرمندان، روانشناسان، جامعه‌شناسان، پزشکان، روان‌درمان‌ها و کارگران نیز تحت تأثیر افکار او قرار گرفته‌اند. مردان اندکی بوده‌اند که چنین تأثیر عمیقی بر تفکر دوران خود داشته‌اند. وی یکی از افرادی است که زندگی و تعلیم او آن چنان به هم آمیخته است که هر یک به صدق دیگری گواهی می‌دهد.

منابع

- 1- Buber, Martin, *the Writings of Martin Buber*, sel.ed and int by Will Herberg, New York: New American library, 1974.
- 2- Buber Martin, *Between Man and Man*, Tran's .Ronald .G. smith, New York: Macmilian Company, 1965.
- 3- Buber, Martin, I and Thou, Trans. Walter Kaufmann, New York: Charles Scribners Sons, 1970.
- 4-Buber, Martin, Eclipse of God, Trans by Gottesfinsternis, Humanities press International, Inc, 1988.
- 5-Diamond, Malcolm, L, Martin Buber, Jewish Existentialist, New York: OxfordUniversity, 1960.
- 6-Frideman, Maurice, "Martin Buber", in Thinkers of the Twentieth Century, ed. Ronald Turners, Chicago and London: ST - James press, 1987.
- 7-Frideman, Maurice. The Worldd of Existantialism, Humanities press international, Inc. Atlantic Highlands, 1991.
- 8- Paton .H.J, The modern predicament, Trans Ronald .G. smith, London: George Allen and Unwin LTD, 1955.
- 9-Si, A.E "Martin Buber" ,The New Encyclopedia Britanica Macropaedia,William Benton,vo.3.The University of Chicago.,1974.
- 10-Theunissen, Michael, the Other: Studies in the Social Ontology of Husserl Heidegger, Sartre and Buber, Trans. Christopher, Macann. The MIT press CambridgeMassachusetts, and London, 1984.

