

## بررسی نظریه کسوف خدا در اندیشه مارتین بوبر

محمدعلی اسماعیلی<sup>۱</sup>

محمدباقر قیومی<sup>۲</sup>

### چکیده

«کسوف خدا در عصر مدرن» از مهمترین چالش‌های الهیاتی نوین است که میزان حضور معرفتی خدا و نحوه مواجهه انسان معاصر با او را بررسی می‌کند. مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵م) از شاخص‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه، با هدف احیای معنویت در عصر مدرن، تقریر جدیدی از آموزه کسوف خدا ارائه کرد. جستار حاضر با درک اهمیت و ضرورت این مسأله و جایگاه تأثیرگذارش در الهیات مدرن و با هدف بررسی این آموزه در اندیشه بوبر، می‌کوشد با روش توصیفی-تحلیلی، چپستی، چرایی و چگونگی کسوف خدا را تقریر و ارزیابی کند. از رهگذر این پژوهش آشکار می‌شود که «کسوف خدا» نظریه‌ای معرفتی-تجربی و ناظر به عصر مدرن است که در پی عواملی نظیر عقل‌گرایی، شریعت‌محوری، انسان‌مداری ناسوتی و پدیده هولوکاست شکل گرفته که در سایه آنها رابطه «من-آن» جایگزین «من-تو» شده است. از جمله نقاط قوت نظریه بوبر می‌توان جامعیت، نظام‌مندی و انسجام، دغدغه احیای معنویت دینی در جهان معاصر، اهتمام به عنصر شهود و تأکید بر پیوند خداشناسی با خودشناسی را نام برد. با این حال، از نارسایی‌هایی نظیر ناسازگاری درونی در حوزه بیان ناپذیری، انکار ارزش معرفتی شناخت عقلی، فقدان نظام فلسفی کسوف خدا، خلط شریعت‌گرایی با شریعت‌بستگی و... نیز رنج می‌برد.

**واژه‌های کلیدی:** کسوف خدا، غیبت خدا، رابطه «من-تو»، رابطه «من-آن»، مارتین بوبر.

۱. دکتری فلسفه اسلامی و پژوهشگر پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی (نویسنده مسؤول)  
(mohamadali\_esmaeili@miu.ac.ir)

۲. استادیار گروه ادیان مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان.  
(ghayyoomi@gmail.com)

مسأله «کسوف خدا»<sup>۱</sup> که با عناوینی نظیر «غیبت خدا»، «اختفای خدا»، «سکوت خدا» و «احتجاب خدا» نیز یاد می‌شود (بوبر، ۱۳۸۰: ۸۵؛ مک گراث، ۱۳۹۲: ۲؛ ۴: ۱۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۱: ۱۸۰) از مهمترین چالش‌های الهیاتی عصر حاضر است که با تقریرهای متعدد در ساحت‌های مختلف خداشناسی نظیر ساحت «معرفتی»، «وجودی»، «ایجادی» و «احساسی» مطرح است و هر کدام، مؤلفه‌ها، مبانی، ادله و پیروان ویژه خود را دارد. این مسأله گرچه از گذشته دور در میان الهی‌دانان مطرح بوده و به نوعی در عهدین ریشه دارد (ر.ک: مزامیر، ۱۰: ۱؛ همان، ۴۴: ۲۳-۲۵)، اما در عصر حاضر، به‌طور ویژه اندیشه بسیاری از الهی‌دانان و حتی منکران وجود خدا را به خود مشغول کرده است. به تعبیر ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰م) سکوت خدا همراه با تداوم نیاز به دین در انسان مدرن، امروز نیز چون دیروز نگرانی بزرگ انسان مدرن است و این همان مسأله‌ای است که نیچه، هایدگر و یاسپرس را می‌آزارد (بوبر، ۱۳۸۰: ۸۶). در اهمیت این مسأله همین بس که فیلسوفانی چون تئودور درنج در کتاب «براهین شر و نابوری»<sup>۲</sup> و «نامحتملی خدا»<sup>۳</sup> و جی. ال. شلنبرگ<sup>۴</sup> در کتاب «خفای الهی و عقل آدمی»<sup>۵</sup> آن را به‌مثابه برهانی بر نفی وجود خدا قلمداد می‌کنند و برخی فیلسوفان دین نظیر نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰م) و سارتر، سکوت خدا را مبنایی برای تثبیت و موجه‌سازی ایده‌هایی نظیر «انسان‌محوری»، «آزادی انسان»، «بی‌نیازی از دین»، «نفی بایسته‌های اخلاقی» و حتی «مرگ خدا» می‌شمارند (بوبر، ۱۳۸۰: ۸۶-۹۰؛ استنلی، ۱۳۹۰: ۲۳۹) که همه اینها بیانگر اهمیت و ضرورت واکاوی این مسأله است.

در این میان، مارتین بوبر<sup>۶</sup> (۱۸۷۸-۱۹۶۵م) فیلسوف دین یهودی‌تبار اتریشی، از شاخص‌ترین روشنگران دینی یهودی قرن بیستم است که در عصر رواج سکولاریسم و شک‌گرایی ماتریالیسم، به احیای دینداری و هویت دینی یهودیان پرداخت (ر.ک: بوبر، ۱۳۹۳: ۷؛ همو، ۱۳۸۰: ۷). وی در نیمه دوم زندگانی‌اش و با تأثیرپذیری از جنگ

- 
1. Eclipse of God.
  2. The Arguments From Evil and Nonbelief.
  3. The Improbability of God.
  4. J. L. Schellenberg (م. ۱۹۵۹م).
  5. Divine Hiddenness and Human Reason.
  6. Martin Buber.

جهانی دوم و پدیده هولوکاست، به شدت با مسأله کسوف خدا درگیر بود و در مجموعه گفتارهایی که در کتاب «کسوف خداوند»<sup>۱</sup> منتشر کرد، به پیگیری این پرسش پرداخت که در عصر حاضر، چگونه زندگی با خدا همچنان ممکن است؟ دوری و بیگانگی بسیار بی رحمانه، و ناپیدایی بسیار عمیق شده است. آیا ممکن است کسی هنوز معتقد به خدایی باشد که اجازه روی دادن وقایعی نظیر آشویتس را می دهد؟ آیا ممکن است همچنان کسی بتواند با خدا صحبت کند و سخن او را بشنود و از راه گفت و گو با او ارتباط برقرار کند؟ بوبر در پاسخ به این پرسش ها و با انگیزه احیای معنویت و نجات دین در دوران معاصر (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۴۹)، قرائت جدیدی از آموزه کسوف خدا ارائه کرد که می توان آن را «قرائت عرفانی کسوف خدا» نامید. نظریه بوبر در کانون توجه فیلسوفان دین قرار گرفت که به عنوان نمونه، می توان از پل تیلیش، میرچا الیاده، جان هیک، مک گراث، دانالد. جی. مور و کارل ویلکر نام برد (الیاده، ۱۳۷۹: ۵۱؛ هیک، ۱۳۸۱: ۳۵؛ مک گراث، ۱۳۹۲: ۲؛ ۴۰۲؛ بوبر، ۱۳۸۰: ۱۰-۱۱) که در بخش ارزیابی می آید. همه اینها بیانگر جایگاه و اهمیت این نظریه است. جستار حاضر با درک اهمیت و ضرورت این مسأله و جایگاه آن در الهیات مدرن و با هدف بازخوانی این مسأله در اندیشه بوبر، با روش توصیفی-تحلیلی به تقریر و ارزیابی چپستی، چرایی و چگونگی کسوف خدا در اندیشه بوبر پرداخته، به پرسش های زیر پاسخ می دهد:

۱. نظریه کسوف خدا چیست و چه مؤلفه هایی دارد؟

۲. عوامل کسوف خدا در عصر مدرن کدام است؟

۳. فرایند رخداد و راه رهایی از کسوف خدا چگونه است؟

شایان توجه است که مقالات اندکی نیز به نظریه کسوف خدای بوبر پرداخته اند که به عنوان نمونه می توان مقاله «مارتین بوبر: آیا مواجهه با خدا ممکن است؟» نوشته ویلیام ای. کوفمن (کوفمن، ۱۳۸۸: ۱۴۱-۱۶۸) و مقاله «رابطه بین انسان و خدا از نگاه مارتین بوبر» (غزازانی، ۱۳۹۵: ۳۱-۵۰) را نام برد. مقاله نخست با تمرکز بر مسأله «مواجهه با خدا»، به تقریر شکل گیری اولیه فلسفه بوبر و بررسی تمایزات رابطه «من-تو» و «من-آن» پرداخته، به اختصار مسأله کسوف خدا را نیز طرح می کند. مسأله اصلی این مقاله، نظریه کسوف خدا نیست، از این رو زوایای این نظریه را تقریر و بررسی نمی کند؛ از سوی دیگر، نقطه ضعف این مقاله، نقدهایی است که بر نظریه بوبر مطرح

1. Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy.

می‌کند که غالب آنها از عدم تأمل کافی در نظریه بوبر سرچشمه می‌گیرد که در ادامه به آنها می‌پردازیم. مقاله دوم بر مسأله «رابطه انسان با خدا» متمرکز است و ضمن بررسی تمایزات دو نوع رابطه، آنها را با متون مقدس نیز مقایسه می‌کند. حاصل اینکه، در هیچ کدام از این دو نوشتار، زوایای نظریه کسوف خدا بررسی نشده است.

### ۱. چپستی کسوف خدا

نظریه کسوف خدا یک سلسله مؤلفه‌هایی دارد که آنرا از نظریات همگن متمایز می‌کند که تقریر آنها از این قرار است:

#### ۱-۱. کسوف نور خدا

بوبر در تقریر آموزه کسوف خدا بر این مطلب تأکید دارد که این نظریه از یکسو، در پی تقریر کسوف نور خداست نه کسوف خود خدا (Buber, 2016, p.18) و از دیگرسو، کسوف نور خدا نیز با زوال نور خدا متفاوت است (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۴). برپایه مؤلفه نخست، تمایز جوهری این دیدگاه با دیدگاه کسانی که خفای خدا را مقدمه انکار وجودش قلمداد می‌کنند، آشکار می‌شود. به عنوان نمونه، ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰م) که از این مسأله با عنوان «سکوت خدا» و این چنین یاد می‌کرد که خدا قبلاً با انسان سخن گفته اما اینک خاموش است، به این معنا که انسان‌های پیشین می‌پنداشتند که صدای خدا را شنیده‌اند اما انسان معاصر قادر نیست صدای او را بشنود. سارتر در گام نخست از پدیده سکوت، نتیجه می‌گیرد که فیلسوف اگزیستانسیالیست باید غیور باشد و برای همیشه از جستجوی خدا دست بکشد و او را فراموش کند (بوبر، ۱۳۸۰: ۸۶)، اما در گام بعدی، سکوت خدا را مقدمه انکار وجودش قرار می‌دهد (بوبر، ۱۳۸۰: ۸۶). هایدگر نیز جمله «خدا مرده است» نیچه را اینگونه تفسیر می‌کند که انسان مدرن مفهوم خدا را از قلمرو هستی عینی به قلمرو ذهن منتقل کرده، نمی‌تواند خدای غیرذهنی را تحمل کند؛ کشتن خدا یعنی حذف جهان فراحسی قائم به ذات بوسیله انسان (بوبر، ۱۳۸۰: ۳۹). هایدگر در پی طرح ایده غیبت خدا در دوران معاصر، اینگونه مخاطبان را اندرز می‌دهد که انسان مدرن نباید در این دوران برای خود خدایی بسازد یا خدای مألوف را مخاطب قرار دهد (بوبر، ۱۳۸۰: ۹۴). شایان توجه است که استنتاج انکار خدا از کسوف خدا، طرفداران دیگری نیز دارد. برپایه مؤلفه دوم (تمایز کسوف با زوال نور خدا)، آشکار می‌شود که عامل اصلی کسوف خدا ضعف بصیرت باطنی انسان است که او را از مشاهده نور الهی محروم کرده است، نه اینکه نارسایی از جانب خدا باشد. توضیح بیشتر این مطلب در ادامه می‌آید.

## ۱-۲. کسوف متافیزیکی یا معرفتی خدا

مارتین بوبر در نظریه «کسوف خدا» از استعاره «کسوف خورشید» بهره می‌برد (بوبر، ۱۳۸۰: ۴۱) که در آن «ماه» میان خورشید و زمین حائل شده، مانع رسیدن نور خورشید به زمین می‌شود و سایه ماه روی زمین افتاده، آسمان تاریک می‌شود. اکنون با توجه به این استعاره، این پرسش مطرح می‌شود که کسوف خدا دیدگاهی متافیزیکی و هستی‌شناسانه است یا معرفت‌شناسانه؟ به عبارت دیگر، در فرایند کسوف خدا، تحول متافیزیکی در «منکسف» (خدا) رخ می‌دهد یا این مشکل معرفتی رایی (بیننده) است که از رؤیت منکسف (خدا) محروم می‌شود؟ این پرسش از این رو اهمیت دارد که کلید حل معضل کسوف خدا در پاسخ بدان نهفته است، زیرا اگر پدیده کسوف خدا، بیانگر تحول متافیزیکی در «منکسف» باشد، رفع آن نیز مربوط به خود اوست، اما اگر پدیده‌ای معرفتی باشد، حل آن به‌دست خود انسان است که می‌بایست موانع رؤیت را برطرف سازد. در پاسخ به این پرسش، ویلیام کوفمن نظریه بوبر را مبهم می‌داند و بر این باور است که بوبر از یکسو، کسوف خدا را بسان کسوف خورشید، پدیده‌ای معرفتی می‌داند، اما از دیگرسو، رفع آنرا مرهون مداخله خدا قلمداد می‌کند که بیانگر متافیزیکی بودن آن است. بنابراین روشن نیست که کسوف خدا از نگاه بوبر، واقعیتی غیرذهنی است یا واقعیتی روانی (کوفمن، ۱۳۸۸: ۱۶۳).

به نظر می‌رسد ملاحظه دقیق مجموعه سخنان بوبر به‌روشنی پرده از این ابهام برمی‌دارد. وی به این نکته تصریح دارد که در پدیده کسوف خدا بسان کسوف خورشید، تحولی در ذات منکسف رخ نمی‌دهد:

«کسوف خورشید حادثه‌ای است که بین خورشید و دیدگان ما صورت می‌گیرد نه در نفس خورشید... زمانی که انسان بر کشف نیرویی که پرده از راز بردارد، با اندیشه ناسوتی اصرار می‌ورزد، همه چیز را از دست می‌دهد» (بوبر، ۱۳۸۰: ۴۱).

در این متن از یکسو، کسوف را با رؤیت انسان پیوند می‌زند نه با ذات خورشید و از دیگرسو، از کشف انسانی سخن می‌گوید که بیانگر تلاش اوست و بر جنبه معرفتی این پدیده تأکید دارد. وی در گفتار «خدا و روح انسان» می‌نویسد:

«زمانی که ما از کسوف خدا سخن می‌گوییم، منظور ما چیست؟ حسب چنین استعاره‌ای ما می‌توانیم با چشم دل یا بصیرت وجودی خویش، همچنانکه با چشم عنصری به آفتاب ظاهری نظر می‌اندازیم، به خداوند نظر افکنیم» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۱). در این عبارت نیز کسوف خدا با رؤیت چشم باطنی انسان پیوند خورده است. شاهد دیگر بر این مدعا، مجموعه عواملی است که بوبر آنها را به‌مثابه عوامل کسوف

خدا در عصر مدرن مطرح می‌کند (که در ادامه می‌آید) و همه آنها مربوط به انسان است. کوفمن در نقض این برداشت به عبارتی از بوبر استشهد می‌کند که در آن، کسوف خدا معلول مداخله خدا قلمداد می‌شود (خدا نور آسمان را از ما می‌گیرد). اما به نظر می‌رسد این عبارت، ناقض برداشت پیشین نیست؛ زیرا این عبارت پس از تصریح به این مطلب است که در عصر ما، ارتباط «من-آن» جای ارتباط «من-تو» را غضب کرده و در نتیجه، خدا نور آسمان را از ما می‌گیرد؛ بنابراین عامل محرومیت انسان از مشاهده نور الهی، جایگزینی رابطه «من-آن» بجای «من-تو» است که انسان بدان گرویده است. این دقیقاً بسان اضلال الهی است که نه ابتدایی، بلکه کیفری است. از سوی دیگر، مداخله خدا در دادن نور نیز بی حساب نیست بلکه فرع بر شایستگی انسان است.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که در پدیده کسوف خورشید، تحول متافیزیکی رخ می‌دهد و «ماه» به مثابه عامل خارجی، مانع رؤیت انسان زمینی می‌شود، بنابراین در جانب کسوف خدا (مشبه) نیز نمی‌توان آنرا صرفاً به پدیده معرفتی مربوط به انسان رایی (بیننده) تقلیل داد؟

در پاسخ باید توجه داشت که در تشبیه، علی‌رغم وجود برخی جهات مشابهت، جهات مُبَعَد نیز وجود دارد. در پدیده کسوف خورشید سه رکن مطرح است: خورشید، ماه و انسان؛ اما در پدیده کسوف خدا دو رکن مطرح است: خدا و انسان، زیرا عوامل کسوف خدا به انسان برمی‌گردد، بنابراین انسان، هم فاعل کسوف و هم متأثر از آن است.

### ۳-۱. کسوف خدا در عصر مدرن

نظریه کسوف خدا ناظر به دوران معاصر و انسان مدرن، بیانگر این است که ذهنیت‌گرایی بنیادین اندیشه مدرن که دسترسی به عنصر مافوق تجربه را محال می‌داند، منجر به نابینایی روحانی نسبت به حضور حی خداوند گردیده است و رابطه «من - آن» تفوق جامعه تکنولوژیک معاصر را از آن خود ساخته است (بوبر، ۱۳۸۰، مقدمه: ۱۵). بوبر در یک جمله کلیدی می‌نویسد:

«کسوف نور الهی یعنی کسوف خداوند، در واقع چنین است مشخصه برهه تاریخی که جهان اینک از سر می‌گذراند» (بوبر، ۱۳۸۰: ۴۱).

لرا بتنیتزکی<sup>۱</sup>، استاد مطالعات یهودی در دانشگاه پرینستون در آغاز مقدمه‌ای که بر ترجمه انگلیسی کتاب «کسوف خدا» دارد، یادآور می‌شود که نظریه کسوف خدای بوبر نه ناظر به پدیده هولوکاست، بلکه بیانگر غیبت خدا در دنیای مدرن است (Buber, 2016, p. vii).

به‌راستی، عصر مدرن چه ویژگی‌هایی دارد که بوبر کسوف خدا را با آن پیوند می‌زند؟ بوبر خود به‌طور پراکنده به ویژگی‌های عصر مدرن اشاره می‌کند. وی عصر مدرن را دوره نابودسازی ارتباط با خدا می‌داند و بر این نکته تأکید دارد که مشخصه تفکر زمان ما نابودسازی حقیقت ایده خداوند و در نتیجه، واقعیت ارتباط ما با اوست و این کار، آشکارا یا پنهان و با زبان متافیزیکی یا روان‌شناختی انجام می‌شود (بوبر، ۱۳۸۰: ۳۴).

به عنوان نمونه، بوبر خداشناسی اسپینوزا را نمونه عالی خداشناسی مفهومی و فلسفی می‌داند که بیانگر بیشترین تلاش‌ها جهت مخالفت با نسبت دادن صفات بشری به خداست. با این حال، گرچه در اندیشه اسپینوزا عنصر «عشق» نیز مطرح است اما تصویرش از عشق انسان‌ها به خدا، عشق خدا به ذات خویش است که در قالب «آفریدن» متجلی می‌شود (بوبر، ۱۳۸۰: ۳۱-۳۳).

اسپینوزا برپایه عقل‌گرایی و در پرتو نفی جسمانیت و صفات جسمانی از خدا، کوشید به ایده انسان‌انگاری خدا پایان دهد و به نهی کتاب مقدس تأکید نماید، بی‌آنکه واقعیت ارتباط خدا و انسان را مخدوش سازد (بوبر، ۱۳۸۰: ۳۴). اما با این حال، به باور بوبر مشکل دیدگاه اسپینوزا این است که او صرفاً جنبه متعالی این ارتباط را تصویر کرد ولی نتوانست جوهر واقعی گفتگو میان خدا و انسان را ترسیم نماید (بوبر، ۱۳۸۰: ۳۴). به عبارت دیگر، اشکال بوبر بر اسپینوزا این است که دیدگاه اسپینوزا در جانب نفی انسان‌انگاری خدا و رابطه‌اش با انسان موفق بوده (جانب سلبی)، اما در جانب ایجابی و ترسیم رابطه واقعی خدا با انسان ناکام بوده است و این همان نقصی است که بوبر در پی رفع آن است.

بوبر در جایی دیگر، ویژگی الهیاتی برجسته عصر مدرن را «ذهنی‌سازی خدا» می‌داند. به باور هایدگر انسان مدرن خدا را از قلمرو هستی خارجی به قلمرو «ذهن» منتقل کرده، خدای غیرذهنی را تحمل نمی‌کند. وی عصر حاضر را زمانه تاریک و ظلمانی می‌نامد (بوبر، ۱۳۸۰: ۳۹-۴۰). بوبر با اشاره به مؤلفه «درونی‌سازی خدا» در

1. Leora Batnitzky.

عصر مدرن، از یادداشت‌های اواخر عمر کانت نام می‌برد که در آنها خدا را بسان یک حقیقت خارجی انکار کرده، صرفاً حالتی اخلاقی در درون انسان می‌داند (بوبر، ۱۳۸۰: ۳۴-۳۵).

#### ۴-۱. تجربی بودن کسوف خدا

بوبر در نظریه کسوف خدا بر ساحت تجربی این پدیده تأکید دارد یا بر ساحت عقلی آن؟ به عبارت دیگر، کسوف خدا پدیده‌ای تجربی است یا عقلی؟ بوبر در پاسخ، بر تجربی بودن این پدیده تأکید دارد؛ به این معنا که انسان معاصر کسوف خدا را به‌خوبی تجربه می‌کند. وی نتیجه می‌گیرد که از یکسو، اثبات عقلی این پدیده بی‌مورد است، بلکه می‌بایست آنرا تجربه کرد. چنانکه از دیگرسو، این پدیده در هیچ دادگاهی جز دادگاه ایمان قابل طرح نیست (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۱). استنتاج دوم بر این باور بوبر استوار است که در ایمان، عنصر «معرفت» شرط نیست، از این‌رو تصریح دارد که برای ایمان آوردن واقعی به خداوند، ضرورتاً نمی‌باید چیزی درباره خدا دانست (بوبر، ۱۳۸۰: ۴۵). به‌راستی اگر پدیده کسوف پدیده‌ای تجربی است و نه عقلی، چگونه بوبر خود به تحلیل عقلی آن می‌پردازد؟ وی خود به این پرسش اینگونه پاسخ می‌دهد که من این پدیده را تجربه کرده‌ام، از این‌رو درباره آن سخن می‌گویم. بنابراین تحلیلات عقلی بوبر بر تجربه‌اش استوار است (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۱). از اینجا آشکار می‌شود که بوبر در نظریه کسوف خدا و نقدهایی که بر برخی فیلسوفان نظیر نیچه، هایدگر، سارتر و دیگران دارد، به ارائه برهان فلسفی برای اثبات مدعایش نمی‌پردازد، بلکه صرفاً در صدد گزارش تجربه دینی خود است (ر.ک: بوبر، ۱۳۸۰، مقدمه: ۱۸).

#### ۵-۱. کسوف خدا و کسوف انسان

بوبر در نظریه کسوف خدا به پیوند تنگاتنگ کسوف خدا با کسوف انسان اشاره می‌کند و لازمه حضور خدا را حضور خود انسان می‌داند، بنابراین لازمه کسوف خدا نیز کسوف خود انسان است (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۰). این مؤلفه که بیانگر ارتباط شدید خودشناسی با خداشناسی است، در سایه ایده دوگانه‌انگاری وجود انسان موجه می‌شود که بوبر برپایه آن، انسان را موجودی دوساحتی می‌داند که ساحت اعلایش پیام‌آور «افق‌اعلی» و تأمین‌کننده مواجهه انسان با خداست (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۱). بر این اساس، ارتباط زنده و پویای انسان با خدا و مواجهه تام با او، علاوه بر اینکه زوال کسوف خدا را در پی دارد، حیات جنبه‌اعلای انسان و ظهور ساحت انسانی او را نیز نشان می‌دهد. بوبر در گفتار «خدا و روح انسان» از مواجهه با خدا در قالب رابطه



«من - تو» به عنوان معمار شخصیت انسان یاد می‌کند (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۲) که بیانگر رابطه مستقیم خداشناسی با خودشناسی است. در همین راستا، سلترز ضمن جمع‌بندی مجموعه اندیشه‌های بوبر، پیام اصلی او را توصیه به خودشناسی انسان می‌داند که در آن، هویت کامل انسانی انسان جلوه می‌کند (بوبر، ۱۳۸۰، مقدمه: ۲۰). بوبر در سخنی زیبا با اشاره به پیوند خودشناسی با خداشناسی، مواجهه با خدا در قالب دعا را نشانه خودشناسی می‌داند (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۰) که تقریرش در ادامه می‌آید.

## ۲. چرایی کسوف خدا

از مجموعه سخنان پراکنده بوبر در تحلیل چرایی کسوف خدا، به یک سلسله عوامل برمی‌خوریم که در یک تقسیم، به عوامل نظری، دینی، انسانی و خارجی منقسم می‌شود.

### ۲-۱. عقل‌گرایی و فلسفه مدرن (عامل نظری)

بوبر از یکسو، عقل‌گرایی و فلسفه‌ورزی را راه مواجهه با خدا نمی‌داند و آن را نه در نظام مفهومی و ذهنی، بلکه از راه «تجربه خدا» می‌سور می‌داند (بوبر، ۱۳۸۰: ۳۱ و ۵۳) که تقریرش می‌آید. از دیگرسو، فلسفه مدرن را مانع تجربه خدا می‌شمارد و به کرات از نقد فلسفه و تقابل فلسفه با دین سخن می‌گوید. وی توضیح می‌دهد که مقصود از «تقابل فلسفه با دین»، تقابل فلسفه با مناسک دینی نیست، بلکه مفهوم واقعی دین است که تمسک به خدا و تجربه خداست. در مقابل، فلسفه فرایندی طولانی است که آخرین مرحله‌اش حذف ایده خداوند از دیدگاه عقلانی است (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۴۶-۱۴۷). بوبر گفتار «عشق به خداوند و اندیشه الوهیت» را با این سخن پاسکال آغاز می‌کند: «خدای ابراهیم، خدای اسحاق، خدای یعقوب، نه خدای فلاسفه» (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۶) که به‌روشنی بر تقابل این دو دلالت دارد. پاسکال غرق ایمان، خدای فلاسفه را که موقعیت محدودی در نظام تفکر دارد، با خدای ابراهیم که معشوق و معبود او بود، مغایر می‌داند. خدای فلاسفه بیش از یک ایده نیست اما خدای ابراهیم، همه ایده‌ها در او مستغرق‌اند. فلاسفه سیستم فلسفی خود را به جای خدا به جامعه بشری پیشنهاد می‌کنند (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۷-۶۸). بوبر به کسانی که می‌خواهند به ماهیت کوشش بی‌پایان و بی‌حاصل فیلسوف دوره بحران کنونی واقف شوند، توصیه می‌کند که یادداشتهای واپسین ایام زندگی کانت را مطالعه نمایند که در آنها وجود خدا را معمای لاینحل می‌داند (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۹).

در راستای نکته دوم، انسان مدرن گرفتار کسوف خدا برپایه فلسفه جدید، مدعی فقدان توجیه کافی برای حضور و شهود خداست. به تعبیر بوبر:

«فلسفه بر آن است که امروز ما تنها فاقد آن توجیه روحانی هستیم که بتواند تجدید ظهور خداوند را ممکن سازد» (بوبر، ۱۳۸۰: ۴۱)

شاخص‌ترین نمونه این مدعا، سخن راسل است که در پاسخ به چرایی عدم باور به وجود خدا، شواهد ناکافی بر وجود خدا را یادآور می‌شود (راسل، بی‌تا: ۲).

در پایان دو نکته شایان توجه است: نخست اینکه، به باور بوبر ایده «کسوف خدا» و «فلسفه مدرن» در داد و ستد متقابل‌اند، بنابراین از یکسو، فلسفه مدرن عامل کسوف خداست، اما از دیگرسو، کسوف خدا نیز بر فلسفه تأثیر گذاشته، بر ظلمت آن می‌افزاید؛ از این‌رو فلسفه معاصر از ظلمت کسوف خدا در امان نیست (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۰).

نکته دیگر اینکه، نقد بوبر بر عقل‌گرایی و فلسفه مدرن را نباید با نقد عقل‌گرایی از سوی ایمان‌گرایان یکی دانست، زیرا بوبر با هدف تشویق به شهودگرایی و تجربه خدا به نقد عقل‌گرایی و فلسفه مدرن می‌پردازد و می‌توان آنرا گامی در راستای «فراروی از عقل» نامید، در حالی که ایمان‌گرایان عنصر عقلانیت را غیر لازم بلکه مضر می‌دانند که نوعی «فروروی از عقلانیت» است.

## ۲-۲. شریعت‌گرایی (عامل دینی)

ملاحظه مجموعه دیدگاه‌های بوبر نشان می‌دهد که وی شریعت‌محوری را از جمله عوامل کسوف خدا و تضعیف مواجهه با او می‌شمارد. وی فرایند معنوی یهود را یکدست و یکپارچه نمی‌دید بلکه به فراز و نشیب‌ها و اوج و حضیض‌های آن باور داشت و بالاترین ارزش را به تجربه دینی اولیه می‌داد. از این‌رو، در بخش‌های داستانی کتاب مقدس، گزارشی معتبر از مواجهه و گفت‌وگوی واقعی میان اسرائیل و خدا می‌دید، اما بسط و گسترش شریعت یهود را موجب انجماد، دشواری و بی‌احساس شدن این تجربه اولیه می‌دانست. از این‌رو، با تعبیر «تلمود مشکل‌آفرین» به تعالیم حاخام‌ها اشاره می‌کرد و هلاخا را راهی برای قرب به خداوند نمی‌دانست بلکه آنرا رد می‌کرد و در مقابل شریعت یهود، از عمل و رفتار زنده‌ای که انسان را در برابر خداوند متعهد می‌کند، دفاع می‌کرد. مقصود بوبر از «عمل و رفتار زنده» تلاشی است برای اینکه آزادی و قداستی که حاکمیت خشک و سختگیرانه شریعت آیینی آنرا تضعیف و تیره و تار کرده است، به رفتار بازگردد و رفتار از تنگناهای دستورالعمل‌هایی که بی‌معنا و بی‌ارزش شده‌اند رهایی یابد، تا برای قداست یک ارتباط فعال با خداوند و تدین در رفتار آزاد گردد. به باور بوبر، هیچ حکم یا دستورالعملی وجود ندارد که بتواند فرد را

برای این مواجهه عینی با خدا آماده کند (کوفمن، ۱۳۸۸: ۱۶۱). رابرت. ام. سلتنز در مقدمه کتاب «کسوف خدا» یادآور می‌شود که بوبر هر زمان که مورد انتقاد قرار می‌گرفت که روش او زمینه‌ای برای اعتبار شریعت و مراسم مذهبی باقی نگذاشته، این انتقاد را می‌پذیرفت (بوبر، ۱۳۸۰: ۹). بوبر تمام تعابیر دینی را کوشش‌های عبث و تقلیدی می‌داند (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۳).

### ۲-۳. اهتمام به ساحت ناسوتی انسان (عامل انسانی)

بوبر انسان را موجودی دو ساحتی می‌داند که یک ساحتش برخاسته از «عالم ادنی» و ساحت دیگرش پیام‌آور «افق اعلی» است. این دوگانگی وجودی موجب ثنویت خصائص انسان می‌شود. ساحت دوم در تقابل آشکار با ساحت نخست است. ساحت ادنای انسان او را در همسایگی جهان ماده قرار می‌دهد. اهتمام انسان به جنبه ادنا و غفلت از جنبه اعلای وجودش، ابتلا به پدیده کسوف نور الهی و محرومیت از برقراری رابطه «من-تو» با خدا را در پی دارد (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۱). او می‌نویسد: «زمانی که انسان بر کشف نیرویی که پرده از راز بر می‌دارد، با اندیشه ناسوتی اصرار می‌ورزد، همه چیز را از دست می‌دهد» (بوبر، ۱۳۸۰: ۴۱).

برپایه این سخن، کسوف خدا معلول اهتمام به ساحت ناسوتی انسان است. رهایی از این پدیده نیز تنها با ساحت ملکوتی‌اش محقق می‌شود. شایان توجه است که اهتمام به ساحت ناسوتی، ابعاد مختلفی دارد که شاخص‌ترین آنها در «گناه» ظهور پیدا می‌کند.

### ۲-۴. پدیده هولوکاست و مسأله شر (عامل خارجی)

«هولوکاست» که بیانگر جنایت‌های آلمان نازی علیه یهودیان در سال‌های ۱۹۳۳-۱۹۴۵م است، چالش عمیقی در الهیات یهودی ایجاد کرد و به تعبیر الیاده، بیش از هر حادثه دیگری متفکران یهودی را به بازاندیشی در مسأله «نقش خدا در تاریخ» واداشت، به گونه‌ای که برخی متفکران یهودی نظیر «ریچارد روبنشتاین»<sup>۱</sup> در دهه ۱۹۶۰م تندترین الهیات مرگ خدا را مطرح کردند (الیاده، ۱۳۷۹، ۲: ۵۲-۵۳). بوبر نیز متأثر از «هولوکاست» نظریه «کسوف خدا» را ناظر به دوران حاضر مطرح کرد؛ از این رو با این پرسش آغاز می‌کند که چگونه پس از هولوکاست، زندگی دینی یهودی همچنان امکان‌پذیر است؟ به‌طور کلی مسئله شر، سنجه آزمایش فلسفه دینی است (کوفمن، ۱۳۸۸: ۴۳). چنانکه در کتاب «در باب یهودیت»، فصل «روح اسرائیل و

1. Richard Rubenstein.

جهان امروز» را با این پرسش آغاز می‌کند: «چگونه همه چیز به پایان رسید؟ آیا ما در دستان شیطان رها شده‌ایم؟» (بوبر، ۱۳۹۳: ۲۷۱).

### ۳. چگونگی کسوف خدا

چگونگی کسوف خدا در دو محور «چگونگی رخداد» و «چگونگی رهایی» تقریر می‌شود.

#### ۳-۱. چگونگی رخداد کسوف خدا

چگونه انسان معاصر به درد کسوف خدا مبتلا شد؟ فرایند شکل‌گیری چنین پدیده‌ای چگونه است؟ بوبر پاسخ این پرسش را یک جمله می‌داند: «جایگزین‌سازی رابطه «من-آن» بجای «من-تو» در حوزه رابطه با خدا». به باور او مواجهه با خدا در قالب رابطه «من-تو» محقق می‌شود (م ۱) اما انسان مدرن از این رابطه غفلت کرده، رابطه «من-آن» را جایگزین کرده است (م ۲)، بنابراین به درد کسوف خدا مبتلا شده است. بوبر در کتاب «من و تو» این دو نوع رابطه را به زیبایی طرح می‌کند. در توضیح این استدلال لازم است تمایزات این دو نوع رابطه تقریر شود.

در فلسفه بوبر میان دو نوع ارتباط تفکیک می‌شود: الف. ارتباط من-تو؛ ب. ارتباط من-آن. نوع اول ارتباطی شخص‌وار و صمیمی است که میان دو فاعل شناسای فعال (دو شخص) برقرار است که در آن، هر دو طرف یکدیگر را می‌شناسند و ارتباط زنده و پویا دارند و هر دو فعال‌اند و مفید شناخت متقابل است. نوع دوم که ارتباطی شی‌ء‌وار است، میان فاعل شناسا و موضوع شناسایی برقرار است مثل انسان و قلم. انسان فعال است در حالی که قلم منفعل است. انسان قلم را می‌شناسد اما قلم تنها شناخته می‌شود و شناسا نیست. بوبر رابطه انسان با خدا را از نوع اول می‌داند، بنابراین خدا «تو»یی است که هیچ‌گاه به «آن» تبدیل نمی‌شود (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۱؛ همو، ۱۳۹۸: ۶۰؛ مک گراث، ۱۳۹۲، ۲: ۴۰۲-۴۰۳). بوبر با استفاده از رابطه کودک با مادر اینگونه توضیح می‌دهد که کودک گاهی مادر خود را «می‌خواند» اما گاهی او را «می‌نگرد». به عبارت دیگر، گاهی بدون کلام و صرفاً از طریق نگرستن به چشمان مادرش با او سخن می‌گوید و زمانی به مادرش چون دیگر اشیاء نگاه می‌کند. این همان دوگانه «من-تو» و «من-آن» است (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۴). با تأمل در مجموعه بیانات و ادبیات بوبر آشکار می‌شود که مقصودش از رابطه «من-آن» ارتباط مفهومی و از راه علم حصولی است، در حالی که رابطه «من-تو» به‌دور از وساطت مفاهیم و الفاظ است که می‌توان آنرا «تجربه دینی» نامید. بوبر نیز به‌وفور از تعبیر «تجربه خدا» یاد می‌کند.

بوبر بالاترین درجه تمرکز فکری و تجلی رابطه «من-آن» را در «معرفت فلسفی» و بالاترین درجه تجلی و شدت وابستگی رابطه «من-تو» را در «واقعیت دینی» می‌داند (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۴). وی در همین راستا به تفاوت «نیایش مؤمن» با «نیایش فیلسوف» اشاره می‌کند که در اولی، «یافتن» مطرح است اما در دومی، همچنان فاصله با «تو» محفوظ است (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۴-۶۵). به باور بوبر، مواجهه با خدا، نه در نظام مفهومی و ذهنی، بلکه از راه «تجربه خدا» حاصل می‌شود:

«این ارتباط در یک نظام ذهنی برقرار نمی‌شود. هرچه مفهوم نسبت‌دادن صفات بشری به خدا دشوارتر باشد و هرچه بیشتر این مفهوم از طریق بیان آن درک بی‌واسطه کامل شود، انسان را در مواجهه با ذات الوهیت مستغرق می‌سازد» (بوبر، ۱۳۸۰: ۳۱؛ همو، ۱۳۹۸: ۶۰).

هرچه از نظام مفهومی شناخت خدا فراتر برویم و شهود بی‌واسطه ما کامل گردد، در مواجهه با ذات خدا مستغرق می‌شویم. بوبر برای تثبیت امکان مواجهه با خدا، به برخی حالات نزدیک به مرگ استشهاد می‌کند (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۴). چنانکه از برخی حالات در زندگی روزانه یاد می‌کند که طی آنها برخی افراد، برخی حقائق را بدون وساطت مفهومی درک می‌کنند (بوبر، ۱۳۸۰: ۳۱). بدیهی است که چنین حالاتی از راه تجربه‌های نزدیک به مرگ حاصل می‌شود و نظام مفهومی در آنها نقشی ندارد. بوبر شناخت برآمده از رابطه «من-تو» را شناخت ذات معلوم اما شناخت برآمده از رابطه «من-آن» را شناخت عوارض آن می‌داند، از این‌رو معتقد است در رابطه «من-تو»، «من» به‌مثابه فاعل شناسا در ارتباط وجودی با «او» قرار می‌گیرم، نه بسان شناخت حسی که فاعل شناسا تنها با یکی از جنبه‌های مخاطب خود مواجه می‌شود (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۱-۱۵۲). از این‌رو از رابطه «من-تو» به عنوان «حالتی که انسان با تمام وجود خویش در مقابل هستی دیگری قرار می‌گیرد و رابطه اساسی با او برقرار می‌کند» یاد می‌کند (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۲). وی تنها راه مواجهه با خدا را در قالب رابطه «من-تو» می‌داند:

«لقای خدا تنها از طریق رابطه من و تو قابل احراز است... آن کس که می‌کوشد بعد از توقف کامل رابطه من و تو، تصویری شبیه از خداوند را در ذهن خود مجسم سازد، در همان لحظه، تصور خدا را از دست داده است» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۲)

وی از مواجهه با خدا در قالب رابطه «من-تو» به عنوان «تاجی دین» یاد می‌کند (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۴۹).

## ۳-۲. چگونگی رهایی از کسوف خدا

بوبر راهکار رهایی از کسوف خدا و راهیابی به عمیق‌ترین ژرفای حیات دینی و تجربه خدا را «دعا» می‌داند. وی دعا را صحبت انسان با خدا می‌داند که دعاکننده خواستار تجلی حضور خدا و در پی درک این حضور است. او تنها پیشفرض و شرط دعای راستین را آمادگی تمام وجود انسان برای درک حضور الهی و توجه کامل و حضور ذهن بی‌چون و چرا می‌داند و این حضور تام را عامل غلبه بر انحراف ذهن می‌شمارد (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۰). بوبر در کتاب «من و تو» عنصر اصلی رابطه انسان را خدا را «احساس وابستگی و نیاز» می‌داند (بوبر، ۱۳۹۸: ۱۲۹). وی با این حال، شناخت عقلی را عامل از بین رفتن اهمیت دعا می‌داند (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۰). او در سخنی زیبا با اشاره به پیوند خودشناسی با خداشناسی، مواجهه با خدا را نشانه خودشناسی می‌داند:

«خودآگاهی برتر انسانی که مشغول دعاست، دعای اوست و اوست که دعا می‌کند» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۰).

در تحلیل این سخن، توجه به پیوند کسوف خدا با کسوف انسان که پیش‌تر گذاشت، خیلی رهگشاست.

## ۴. ارزیابی نظریه کسوف خدا

نقاط قوت و ضعف این نظریه از این قرار است:

### ۴-۱. نقاط قوت

مهمترین نقاط قوت این نظریه از این قرار است:

#### الف. جامعیت، نظام‌مندی و انسجام

در نظریه بوبر تا حد زیادی سه مؤلفه جامعیت، نظام‌مندی و انسجام مشهود است. وی زوایای مختلف کسوف خدا را شرح می‌دهد و ضمن تقریر مؤلفه‌های آن، به واکاوی علل و چگونگی رخداد کسوف خدا برای انسان معاصر می‌پردازد و در پایان، راهکار رهایی از این پدیده را یادآور می‌شود. ویلیام کوفمن نیز که خود از منتقدان نظریه بوبر است به این نقطه قوت دیدگاه وی اعتراف کرده، وجه تمایز فلسفه بوبر را انسجام آن می‌داند (کوفمن، ۱۳۸۸: ۱۶۴).

#### ب. احیای معنویت دینی در جهان معاصر

بوبر با دقت و درایت کشف کرد که درد انسان معاصر، فقدان «معنویت اصیل دینی» است، از این‌رو نظریه کسوف خدا را با هدف مداوا ارائه کرد، چنانکه خود، هدف

آنها «تجات دین» معرفی می‌کند (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۴۹). در همین راستا، سلترز بوبر را بسان پیامبری از انبیای بنی اسرائیل می‌داند که رسالتی آسمانی را عهده‌دار است (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۹). به‌راستی جهان مدرن از فقدان معنویت دینی رنج می‌برد. «مدرنیسم» به‌مثابه گذار از سنت و رهاورد رنسانس، با پی‌ریزی مبانی معرفت‌شناختی نظیر تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی و نفی معرفت وحیانی و مبانی هستی‌شناختی نظیر انکار عالم فرامادی و مبانی انسان‌شناختی نظیر اومانسیسم، نه تنها معنویت را از زندگی انسان حذف کرد و با اصالت‌بخشی به زندگی دنیوی و این‌جهانی و انکار ابعاد قدسی و متعالی هستی، زبان به انکار اصول و بنیان‌های ثابت هستی گشود، بلکه عقلانیت برخاسته از آن عقلانیت مادی ابرازی است که ظهور سلاح‌های کشتار جمعی را در پی داشت. دوره «پست مدرن» نیز به‌مثابه گذار از مدرنیته، بر پایه نسبیت‌گرایی معرفتی و شورش علیه قطعیت علمی، گرچه زمینه‌ای برای معنویت فراهم کرد اما به‌جای قطعیت و ثبات، بر کثرت‌گرایی معنوی استوار است و بر معنویت منهای دین تأکید دارد. از این‌رو با نام‌هایی نظیر معنویت‌گرایی سکولار، معنویت‌گرایی معطوف به زندگی، معنویت‌گرایی دنیوی و معنویت‌گرایی رها از مذهب نامیده می‌شود. چنین معنویتی برخاسته از عقلانیت ایزاری است (ر.ک: مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۲: ۲۱۳؛ نصر، ۱۳۸۰: ۲۲؛ شاکرنژاد، ۱۳۹۷: ۹۳-۹۵). بنابراین هیچکدام از این دو گفتمان، تأمین‌کننده جامع این دو مؤلفه هویت‌بخش وجود انسانی نیست. فطرت بیدار انسان معاصر در جستجوی معنویتی است که بتواند ضمن انسجام، ثبات، جامعیت و مطابقت با واقع، بستر ساز تکامل تمام ابعاد وجودی انسان باشد.

این نقطه قوت نظریه بوبر در کانون توجه الهی‌دانان و فیلسوفان دین قرار گرفت. به عنوان نمونه، دانالد. جی. مور در مقدمه کتابش بنام «مارتین بوبر»، محور اصلی آثار وی را مسأله خطیر موقف معنوی جهان می‌داند. نگرانی عمده بوبر برخاسته از فقدان ابعاد روحانی و اخلاقی در ساحت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی زندگی انسان بود که او آنها «کسوف خداوند» می‌نامد. او می‌خواهد راه را نشان دهد (بوبر، ۱۳۸۰، مقدمه: ۱۰). پل تیلیش فیلسوف آلمانی در گزارش دو گفتگوش با بوبر در نیویورک یادآور می‌شود که در این گفتگوها چیزی برای من اتفاق افتاد که فراتر از نفس گفتگو بود و آن تجربه انسانی بود که تمام وجودش مشحون از تجربه وجود خداست؛ او «مسحور خدا» بود (بوبر، ۱۳۸۰، مقدمه: ۱۱). کارل ویلکر نیز مهمترین ویژگی بوبر را احساس مسئولیت و احیای بشریت می‌داند (بوبر، ۱۳۸۰، مقدمه: ۱۰).

### ج. اهتمام به عنصر شهود و مواجهه با خدا

تأکید ویژه بوبر بر مؤلفه «شهود» در حوزه مواجهه با خدا بسیار ارزشمند است. ارزش این مؤلفه در سایه توجه به این مطلب بیشتر درک می‌شود که بوبر در فضای یهودیت رشد کرد و «شریعت‌محوری» مشخصه اصلی تفکر یهودی است و میراث و دستاوردهای یهودیت نه تنها در حوزه عرفان بلکه حتی در حوزه الهیات در مقایسه با مسیحیت و اسلام بسیار کم‌رنگ است، به گونه‌ای که حتی گروهی از اندیشمندان یهودی با چیزی بنام «الهیات یهودی» مخالف‌اند (ر.ک: ذکری، ۲۰۱۵م: ۱۵؛ حفنی، ۱۹۸۰م: ۳).

### د. تأکید بر پیوند خداشناسی با خودشناسی

بوبر در نظریه کسوف خدا به‌طور هم‌زمان دو هدف خداشناسی و خودشناسی را دنبال می‌کند و به این نتیجه رهنمون می‌شود که این دو به یک حقیقت باز می‌گردد و خداشناسی از راه خودشناسی حاصل می‌شود. از این‌رو نظریه کسوف خدا متضمن کسوف انسان است (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۰)، چنانکه کلید کشف حضور و زوال کسوف خدا نیز کشف حضور انسان (خودشناسی) است (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۰).

### ۲-۴. نقاط ضعف

مهمترین نقاط ضعف نظریه بوبر از این قرار است.

#### الف. ناسازگاری درونی در حوزه بیان‌ناپذیری

در نظریه بوبر ناسازگاری درونی مشهود است: وی از یکسو، کسوف خدا را با بیانات متعدد تقریر می‌کند، اما از دیگرسو، در حوزه خداشناسی بر الهیات سلبی تأکید دارد و ضمن تفکیک میان دو آموزه «بیان خدا» (سخن گفتن درباره خدا) و «خطاب خدا» (سخن گفتن با خدا)، دومی را ممکن اما اولی را ناممکن می‌داند و می‌نویسد: «برای ایمان آوردن واقعی به خداوند، ضرورتاً نمی‌باید چیزی درباره خدا دانست. بسیاری از مؤمنان راستین می‌دانند که چگونه با خدا سخن بگویند، اما درباره خدا چیزی نمی‌دانند. اگر انسان جرئت کند که رو به سوی خداوندی که به معرفت او راهی نیست، نماید و به ملاقات او بشتابد، به درگاه او التجا نماید، حقیقت واقع وجود خارجی خواهد داشت» (بوبر، ۱۳۸۰: ۴۵).

در این عبارت از یکسو، شناخت را مقدمه ایمان نمی‌داند و از دیگرسو، مؤمنان را محروم از شناخت خدا می‌داند. بدیهی است که شناخت‌ناپذیری خدا مقدمه بیان‌ناپذیری اوست. وی در همین راستا به این سخن افلاطون استناد می‌کند: «ما نه



چیزی درباره ماهیت و نه درباره اسماء حقیقی خدایان می‌دانیم» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳؛ ۱۶۷۲). چنانکه به الهیات سلبی بودا اشاره می‌کند که برپایه آن، بودا تنها راه شناخت خدا را «شناخت سلبی» و او را «توصیف‌ناپذیر» می‌داند و با اینکه، با تمام وجود به او وابسته است، نه به خدایی اشاره می‌کند و نه خدایی را مورد پرستش قرار می‌دهد. «بیان‌ناپذیری خدا» در اندیشه بوبر در راستای دیدگاه بودا بلکه متأثر از اوست (بوبر، ۱۳۸۰: ۴۴). بوبر به این پرسش که «اگر نام‌های خدا را نمی‌دانیم، با چه نامی او را می‌خوانیم؟» پاسخ می‌دهد که خدا را با نام‌هایی که خودش گفته، می‌خوانیم (بوبر، ۱۳۸۰: ۴۵). این همان پاسخی است که دیگر الهی‌دانان سلبی نیز به این پرسش می‌دهند.

مشکل اینجااست که برپایه دو عنصر شناخت‌ناپذیری و بیان‌ناپذیری خدا چگونه می‌توان مدعی کسوف خدا شد و آنرا بیان کرد؟ بدیهی است که این دو عنصر راه هرگونه بیان درباره خدا را می‌بندد و جایی برای شناخت و تقریر این نظریه باقی نمی‌گذارد. به‌نظر می‌رسد بوبر خود به این ناسازگاری توجه داشته و می‌کوشد آنرا برطرف نماید. وی در گفتار «خدا و روح انسان» ضمن تأکید بر تجربی بودن کسوف خدا می‌نویسد:

«عنصری که بین انسان و خدا فاصله می‌اندازد، امروزه انسان آنرا تجربه می‌کند. من از آن جهت از آن سخن گفته‌ام که به خوبی آنرا دریافته‌ام» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۱). در واقع پاسخ بوبر این است که چون کسوف خدا پدیده‌ای تجربی است و چون من آنرا تجربه کرده‌ام، می‌توانم آنرا بیان کنم. اما این پاسخ قانع‌کننده نیست و با کلیت ادعای پیشین (شناخت‌ناپذیری و بیان‌ناپذیری خدا) ناسازگار است. اگر تجربه کسوف خدا مبرر کافی برای شناخت و بیان‌پذیری اوست، انسان معاصر نیز که به تصریح بوبر از این تجربه برخوردار است، از چنین فضیلت شناختی و بیانی محروم نیست، از این‌رو ادعای «فقدان شناخت مؤمنان نسبت به خدا» (بوبر، ۱۳۸۰: ۴۵) ناموجه است. علاوه بر اینکه، دو ادعای «امکان خطاب خدا» و «استحاله شناخت خدا» ناسازگارند، زیرا بدیهی است که خطاب خدا فرع بر شناخت اوست و با ادعای استحاله شناخت خدا مبرر منطقی برای امکان خطاب خدا باقی نمی‌ماند. از سوی دیگر، این ادعای بوبر که «من از آن جهت از آن سخن گفته‌ام که به خوبی آنرا دریافته‌ام» با سخن دیگرش در گفتار «دین و فلسفه» ناسازگار است، آنجا که هرگونه تعبیر تجربه دینی را کوششی عبث توصیف می‌کند:

«هر تعبیر دینی کوشش عبثی برای ادای حق مطلب نسبت به حقیقتی است که احراز شده است، تمام بیان دینی فقط تقلیدی از احراز آن است... حقیقت از طریق تعهد خود شخص حاصل می‌شود و فقط از طریق مشارکت فرد در این مکاشفه، خود را آشکار می‌سازد» (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۳).

از سوی دیگر، این ادعای بوبر که «برای ایمان آوردن واقعی به خداوند ضرورتاً نمی‌باید چیزی درباره خدا دانست» (بوبر، ۱۳۸۰: ۴۵) ناصواب است، زیرا اگر متعلق ایمان کاملاً مجهول و ناشناخته باشد، جایی برای ایمان باقی نمی‌ماند. ایمان به چیزی فرع بر شناخت آن است.

### ب. ارزش معرفتی شناخت عقلی

بوبر چنانکه گذشت، ضمن تأکید بر تجربه خدا و مواجهه با او، به انکار ارزش معرفتی شناخت عقلی و نقد عقل‌گرایی و فلسفه‌ورزی می‌پردازد و بر این مطلب اصرار دارد که خدا از راه عقل قابل دسترسی نیست:

«این مفهوم که حقیقت حی لایموت مکشوف و قابل حصول است، بدان معنا نیست که بتواند از طریق هر نوع بررسی و از طریق تفکر حاصل شود، حقیقت باید در حین عمل فعال و تحمل نفس رنج تجربه شود» (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۳).

بوبر در همین راستا با تأکید بر مقوله «تجربه خدا»، یادآور می‌شود که مکشوف‌بودن و در دسترس‌بودن خدا به معنای رسیدن به او از راه تفکر نیست، بلکه به معنای تجربه‌پذیری اوست (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۳). در جای دیگری می‌نویسد:

«حقیقت واقع که تمام تفلسف‌ها از آن سرچشمه می‌گیرد، نمی‌تواند از طریق تجربه فلسفی حاصل آید؛ آن غیر قابل حصول است... فلسفه مبتنی بر این پیشفرض است که انسان می‌تواند حقیقت مطلقه را در عوالم هستی ببیند. برخلاف این نظریه، دین وقتی در صدد تعریف خود از نظر فلسفی بر می‌آید، می‌گوید که دین عبارت از میثاق حقیقت مطلق با حقیقت عینی و مستقل است» (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۹).

این در حالی است که از یکسو، تأکید بر تجربه خدا و مواجهه با او هرگز مستلزم انکار ارزش معرفتی شناخت عقلی و نقد عقل‌گرایی و فلسفه‌ورزی نیست، بلکه این دو با یکدیگر قابل جمع‌اند و می‌توان علی‌رغم تأکید بر شناخت شهودی، شناخت عقلی را نیز موجه دانست. از سوی دیگر، مقصود بوبر از «حصول خدا در ضمن تجربه» چیست؟ شهود تام و اکتناهی خداست یا شهود ناقص؟ بدیهی است که شهود تام و اکتناهی خدا محال است و چنین شهودی فرع بر احاطه وجود بر خدا و محدودیت وجودی اوست، بنابراین همان‌سان که فیلسوفان مسلمان نیز یادآور شده‌اند چنین

شهودی اجمالی و به اندازه ظرفیت وجودی شاهد است (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱ م، ۱: ۱۱۵). از سوی دیگر، وقتی چنین شناختی اجمالی باشد نه اکتناهی، از راه شناخت عقلی نیز حاصل می‌شود، زیرا شناخت عقلی خدا از راه مفاهیم فلسفی نیز مفید چنین شناخت اجمالی از خداست (صدرالمতألهین، ۱۳۸۳، ۳: ۴۲-۴۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۳۲). بنابراین تنها راه شناخت اجمالی خدا، شناخت شهودی نیست. البته با این حال، برتری شناخت شهودی و بی‌واسطه بر شناخت عقلی و باواسطه محفوظ است.

بوبر در گفتار «دین و فلسفه» به این مطلب اعتراف می‌کند که خداوند راضی است که انسان از راه براهین عقلی، هدایت الهی را باز یابد، اما مشکل اینجاست که این نشانه‌های عقلی به تدریج سبیل الهی را مسدود می‌سازند و خدا سرانجام آنها را به خود وا می‌گذارد. بوبر فرجام معرفت فلسفی را «الحاد» می‌داند (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۵-۶۶). بدیهی است که معرفت فلسفی فی‌حدنفسه مستلزم الحاد نیست، بلکه می‌تواند راه رسیدن به خدا باشد؛ از این‌رو می‌بایست ضمن اعتراف به ارزش معرفتی شناخت عقلی، در صحت یا سقم مقدمات براهین عقلی واکاوی بیشتری کرد.

### ج. فقدان نظام فلسفی کسوف خدا

بوبر گرچه به خوبی زوایای مختلف نظریه کسوف خدا را ترسیم می‌کند، اما از آنجا که منکر ارزش معرفتی شناخت عقلی است، این نظریه وی فاقد نظام و پشتوانه فلسفی است و از فقدان نظام و تحلیل فلسفی رنج می‌برد. شهودی‌انگاری کسوف خدا که بوبر مدعی آن است (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۱)، نه تنها مانع ارائه تحلیل فلسفی نیست، بلکه زمینه مناسب آنرا فراهم می‌سازد. برای روشن‌شدن این مطلب، می‌توان نظریه بوبر را با نظریه احتجاج الهی در حکمت صدرایی مقایسه کرد. صدرالمতألهین با بهره‌گیری از زبان، ادبیات و مبانی فلسفی حکمت صدرایی می‌کوشد زوایای مختلف این مسأله، از قبیل حقیقت، مراتب و عوامل احتجاج الهی را در قالب یک منظومه و ساختار فلسفی ارائه کند (صدرالمতألهین، ۱۳۸۳، ۱: ۱۸۰؛ همو، ۱۹۸۱ م، ۱: ۱۱۵؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۳۲). این ضعف مبنایی و ساختاری، در زوایای مختلف نظریه بوبر مشهود است که به عنوان نمونه، می‌توان به بخش راهکار رهایی اشاره کرد. وی چنانکه گذشت، راهکار رهایی از کسوف را «دعا» می‌داند (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۰). این در حالی است که این پدیده در گام نخست، پدیده‌ای نظری است و درمان آن راهکاری فلسفی می‌طلبد که بتواند اندیشه و نگرش انسان معاصر را اقناع کند. دعا و مناجات با خدا تنها پس از فراهم‌سازی چنین بستر نظری امکان‌پذیر است و بدون آن چندان معنا و مفهومی ندارد. همه اینها در حالی است که بسترهای فلسفی لازم در نظریه بوبر یافت

می‌شود. تأکید بوبر بر دو عنصر «شهود» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۱) و «احساس وابستگی انسان به خدا» (بوبر، ۱۳۹۸: ۱۲۹) زمینه‌ساز ساخت مکتب فلسفی است که متأسفانه وی بدان اهمیت نداده است.

#### د. خلط شریعت‌گرایی با شریعت‌بسندگی

بوبر چنانکه گذشت، شریعت‌گرایی را از جمله عوامل تضعیف مواجهه با خدا و کسوف خدا می‌داند (کوفمن، ۱۳۸۸: ۵۳ و ۱۶۱). در اینجا به روشنی خلط میان شریعت‌گرایی و شریعت‌بسندگی مشهود است. آنچه مشکل‌آفرین است، نه شریعت‌گرایی بلکه شریعت‌بسندگی و تمسک به مناسک شرعی و غفلت از روح ملکوتی حاکم بر آنهاست، اما در صورتی که انجام مناسک دینی با معرفت و توجه به روح ملکوتی آنها همراه باشد، نه تنها عامل تضعیف مواجهه با خدا نیست، بلکه عامل تقویت و جلوه حضور در محضر ملکوتی اوست. برپایه عبادت‌شناسی فلسفی، فلسفه عبادات و مناسک دینی، ظرفیت‌یابی انسان برای مواجهه با خداست که این مهم از راه سعه وجودی انسان حاصل می‌شود. به تعبیر صدرالمألهین، غرض از وضع شرائع و قوانین و نوامیس الهی و ایجاب طاعات و عبادات این است که عالم غیب، عالم شهادت را به استخدام خویش درآورد و شهوات و امیال نفسانی خادم عقل و مطیع فرمان او شوند و جزء به کل بازگردد و دنیا به آخرت ارتحال یابد و به سوی آن کوچ کند و محسوس معقول شود و جنبه ملکوتی انسان رشد کند و انسان از جنبه سافل وجودش و ماده و مادیات دور شود (صدرالمألهین، ۱۳۵۴: ۴۹۶). این مسأله بیش از همه در شریعت اسلامی مورد تأکید قرار گرفته است. فلسفه عبادات، تقویت عشق و علاقه معنوی و ایجاد حرارت ایمانی در انسان است. روح عبادات در اسلام، یاد خدا و رهایی از غفلت است: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه: ۱۴)، «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ» (عنکبوت: ۴۵). هر کدام از عبادات، روح و جسدی دارند که توجه به روح آنها ارتقادهنده بنده است. به تعبیر زیبای امام خمینی، راه وصول به حقایق ربوبیت سیر در مدارج عبودیت است و آنچه در عبودیت از انیت و انانیت مفقود شود در ظلّ حمایت ربوبیت آن را می‌یابد. بنده می‌بایست در عبادات، ذل عبودیت و عز ربوبیت را نصب‌العین خویش سازد و هر چه این نگاه قوت گیرد عبادت روحانی‌تر می‌شود و روح عبادت قوی‌تر (خمینی، ۱۳۷۸: ۸-۹).

#### هـ. تعمیم‌ناپذیری تجربی

کوفمن نظریه بوبر را فاقد مستندات تجربی می‌داند، به این معنا که گرچه بوبر کاملاً بر اساس تجربه شخصی خود می‌نویسد، اما تجربه‌ای که وی بسیار تلاش می‌کند

تا آنرا انتقال دهد و بیان کند در دسترس همه نیست. به باور بوبر، انسان ملحد، بی‌حس، کر یا کور است و اصلاً نشانه‌ها را نمی‌بیند. بر این اساس بوبر، ژان پل سارتر را چنین به نقد می‌کشد که وی سکوت موجود متعالی را نقطه آغاز خود قرار داده است بدون اینکه از خود بپرسد «شنیدن ما» چه میزان در این سکوت نقش داشته است. اما می‌توان به راحتی بر بوبر این نقد را وارد کرد که چرا از کارایی و تأثیر وجود متعالی شروع کرده بدون اینکه از خود بپرسد که «شنیدن او» چه میزان در آن صدا نقش داشته است و در واقع اینکه آیا بوبر فکر می‌کرده که آن صدا را شنیده است یا نه. از سوی دیگر، به باور بوبر کسی که واقعاً و با تمام وجود خود برای دیدن دنیا حرکت می‌کند خدا را ملاقات خواهد کرد. این امر در مورد بوبر صادق بود؛ اما این یک تجربه بشری همگانی نیست. در واقع آنچه در تجربه انسان‌ها شایع‌تر است، تضعیف آرام اما تعیین‌کننده ایمان است (کوفمن، ۱۳۸۸: ۱۶۴-۱۶۵).

در ارزیابی این نقد شایان توجه است که دو مؤلفه «تجربی بودن» و «شخصی بودن تجربه کسوف خدا» تنها زمانی نقد نظریه بوبر است که وی منکر آنها باشد، اما چنانکه گذشت، بوبر خود بر هر دو مؤلفه تأکید دارد (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۱). اما نکته اینجاست که این تجربه گرچه شخصی و غیرقابل انتقال به دیگران است، اما دیگران نیز کم و بیش از چنین تجربه‌ای برخوردارند. از این‌رو این ادعا که «این تجربه، همگانی نیست» ناموجه است و به تعبیر بوبر انسان معاصر نیز از چنین تجربه‌ای برخوردار است (همانجا). اساساً رشد معنویت‌های مدرن در جوامع پیشرفته بهتر گواه بر احساس فقدان معنویت است که بیانگر تجربه کسوف خداست. از سوی دیگر، علی‌رغم پندار کوفمن، بوبر به‌خوبی به این نکته نیز پرداخته که «شنیدن او» چه میزان در آن صدا نقش داشته است، آنجا که شنیدن صدای ملکوتی را مرهون حضور تام در حالت دعا می‌داند (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۰).

### و. گذار از «من-تو» به «من-من»

بوبر چنانکه گذشت، نقطه محوری چگونگی رخداد کسوف خدا را جایگزین‌سازی رابطه «من-آن» بجای «من-تو» در حوزه رابطه انسان با خدا می‌داند (بوبر، ۱۳۸۰: ۳۱؛ همو، ۱۳۹۸: ۶۰). گذار از رابطه «من-آن» و رسیدن به «من-تو» گرچه گام موفق و مبارکی است، اما پایان راه نیست. به نظر می‌رسد گام پایانی، گذار از رابطه «من-تو» به «من-من» است که در آموزه‌های اسلامی و حکمت صدرایی به زیبایی ترسیم شده است. به اختصار می‌توان گفت: رابطه انسان با خدا در دو ساحت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، از سنخ «من-من» است. در قرآن کریم از یکسو،

خدا به انسان، نزدیکتر از رگ گردن معرفی شده است: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ۱۶)؛ از سوی دیگر، نزدیکتر از خود انسان به خودش قلمداد شده است: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَ أِنَّهُ إِلَيْهِ تُخْشَرُونَ﴾ (انفال: ۲۴). این آموزه بلند قرآنی در سایه مبنای فلسفی وجود فقری معلول و وابستگی محض انسان نسبت به خدا به روشنی قابل تقریر است. انسان با تمام شوؤن و قوایش عین فقر و تعلق و وابستگی وجودی به خداست و با توجه به احاطه وجودی علت بر معلول، خدا در تمام شوؤن و ساحات وجودی انسان نه تنها حضور دارد، بلکه به ذات انسان از خودش و قوا و شوؤن وجودی اش نزدیکتر است و میان او و آنها حائل و واسطه است، زیرا اوست که آن قوا و شوؤن را به انسان تملیک می کند. از اینجا آشکار می شود که انسان قبل از اینکه خود را بشناسد، خدا را می شناسد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ۱: ۱۱۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۱ ق، ۹: ۴۷-۴۸). این مبنای هستی شناختی، مثمر این ثمره معرفت شناختی است که انسان، شناخت حضوری به خدا دارد. واجب تعالی به دلیل عظمت و سعه رحمتش، و از نظر شدت و گسترش نور نافذ و گسترده اش، و از ناحیه عدم تناهی و محدود نبودن به حدی خاص، به هر کس نزدیک تر از دیگران است. وجودات امکانی از آن نظر که معلول واجب تعالی اند، شأنی از شوؤن علت خود هستند و ذات واجب را به آن مقدار که هر دریافت کننده فیض می تواند مفیض خود را دریابد (به قدر هستی خویش) می توانند ادراک کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ۱: ۱۱۴-۱۱۵).

## نتیجه گیری

از رهگذر این جستار موارد زیر آشکار می شود:

۱. «کسوف خدا» نظریه ای معرفتی-تجربی و ناظر به عصر مدرن است که ضمن پیوند تنگاتنگ با کسوف انسان، بیانگر نابینایی روحانی انسان معاصر است و در پی عواملی نظیر عقل گرایی (عامل نظری)، شریعت محوری (عامل دینی)، انسان مداری ناسوتی (عامل انسانی) و پدیده هولوکاست (عامل خارجی) شکل گرفته است.
۲. بوبر ضمن تفکیک رابطه «من-تو» از «من-آن»، مواجهه با خدا را تنها در قالب اولی میسور می داند که انسان مدرن از آن غفلت کرده، رابطه «من-آن» را جایگزین آن نموده و به درد کسوف خدا مبتلا شده است. راهکار رهایی از این پدیده، «دعا» است.

۳. نظریه بوبر نقاط قوت فراوانی دارد که به عنوان نمونه می‌توان جامعیت، نظام‌مندی و انسجام، دغدغه احیای معنویت دینی در جهان معاصر، اهتمام به عنصر شهود و تأکید بر پیوند خداشناسی با خودشناسی را نام برد.
۴. این نظریه نارسایی‌هایی نیز دارد که به عنوان نمونه، مواردی نظیر ناسازگاری درونی در حوزه بیان‌ناپذیری، انکار ارزش معرفتی شناخت عقلی، فقدان نظام فلسفی کسوف خدا و خلط شریعت‌گرایی با شریعت‌بسندگی شایان ذکر است.

## فهرست منابع

۱. کتاب مقدس (*عهد عتیق و عهد جدید*)، ترجمه فارسی انجمن کتاب مقدس، تهران، انتشارات ایلام، ۱۹۸۷م.
۲. استنلی، جی. گرنز؛ راجر. ای. اولسن، ۱۳۹۰ش، *الاهیات مسیحی در قرن بیستم*، ترجمه روبرت آسریان؛ میشل آقامالیان، تهران، ماهی.
۳. افلاطون، ۱۳۸۰ش، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۴. الیاده، میرچا، ۱۳۷۹ش، *دین پژوهی*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. باربور، ایان، ۱۳۸۸ش، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ ششم.
۶. بوبر، مارتین، ۱۳۸۰ش، *کسوف خداوند* (مطالعاتی درباره رابطه دین و فلسفه)، ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب، تهران، سپهر اندیشه.
۷. بوبر، مارتین، ۱۳۹۳ش، *در باب یهودیت*، ترجمه علی فلاحیان وادقانی، قم، نشر ادیان.
۸. بوبر، مارتین، ۱۳۹۸ش، *من و تو*، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، تهران، موسسه نشر فرزاد روز، چاپ چهارم.
۹. حفنی، عبدالمنعم، ۱۹۸۰م، *الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية*، قاهره، مكتبة مدبولی.
۱۰. خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۸ش، *آداب الصلاة*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
۱۱. ذکری، یحیی، ۲۰۱۵م، *علم الکلام اليهودی*، سعدیا جءون نمودجاً، تقدیم مصطفی النشار، قاهره، الدار المصرية اللبنانية، چاپ دوم.
۱۲. راسل، برتراند، [بی تا]، *وجود و ماهیت خدا*، ترجمه امیر کشفی، بی جا، بی نا.
۱۳. صدرالمألهین، محمد، ۱۳۸۳ش، *شرح اصول الکافی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.
۱۴. صدرالمألهین، محمد، ۱۳۸۷ش، *المبدء والمعاد*، تقدیم و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۱۵. صدرالمألهین، محمد، ۱۹۸۱م، *الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۶. صدرالمألهین، محمدبن ابراهیم، ۱۳۵۴ش، *المبدء والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.



۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسة الاعلمی، بیروت.
۱۸. غزازی، الهام، ۱۳۹۵ش، «*رابطه بین انسان و خدا از نگاه مارتین بوبر*»، اسفار، شماره ۴، صص ۳۱-۵۰.
۱۹. کوفمن، ویلیام ای، ۱۳۸۸ش، «*مارتین بوبر: آیا مواجهه با خدا ممکن است؟*»، ترجمه مرتضی کریمی، هفت آسمان، سال یازدهم، شماره ۴۳، صص ۱۴۱-۱۶۸.
۲۰. مک گراث، آلیستر، ۱۳۹۲ش، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول از ویرایش پنجم.
۲۱. هیک، جان، ۱۳۸۱ش، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، چاپ سوم.
22. Buber, Martin (2016), *Eclipse of God: STUDIES IN THE RELATION BETWEEN RELIGION AND PHILOSOPHY*, with a new introduction by Leora Batnitzky, New Jersey, Princeton University Press.