

### بررسی و نقد دیدگاه اصالت زمان شخص‌گرای برایتمن\*

\* خسرو باقری

\* فاطمه زیبا کلام

\* مهدی سجادی

\* ادريس اسلامي

### چکیده

موضوع این مقاله بررسی و نقد دیدگاه اصالت زمان شخص‌گرای برایتمن است. در این تحقیق با روش توصیفی-انتقادی، نخست فلسفه شخص‌گرایی معرفی گردیده، سپس دیدگاه اصالت زمان شخص‌گرای برایتمن و چیستی شخص‌بررسی و در نهایت به نقد این دیدگاه پرداخته شده است. یافته‌ها نشان می‌دهند که برایتمن، مفهوم‌پردازی نوینی از «خود» ارائه می‌دهد. «خود» از دید او تجربی است؛ اما نه تنها با «خود» تجربی هیوم و طرفداران وی متفاوت است؛ بلکه این دیدگاه را دارای اشکالات اساسی هم می‌داند. برایتمن «خود» تجربی را «شخص» می‌خواند. از دید وی «شخص»، «خود» اخلاقی است

\* تاریخ دریافت: ۹۳/۵/۲۰، تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۰/۱۲. این مقاله برگرفته از رساله دکتری است.

\* استاد دانشگاه تهران، kbagheri4@yahoo.com

\* دانشیار دانشگاه تهران، f.ziba.m@gmail.com

\* دانشیار دانشگاه تربیت مدرس، sajadism@modares.ac.ir

\* دانشجوی دکتری دانشگاه تهران، edrisislami@yahoo.com

و دلالت اخلاقی دارد. البته دیدگاه برایتمن هم معایی دارد که ناشی از تصوّر او از تجربه است؛ عدم پابندی برایتمن به استلزامات منطقی تصوّر خود از تجربه، ناسازگاری آن با اصول پدیدارشناسی مورد قبول خود، نقض خصلت ارتباط به عنوان یکی از ویژگی‌های مهمّ تجربه و شخص، فراهم آوردن زمینه برای خطای تجربه، شکّ گرایی، انتزاع گرایی و محدود کردن اخلاق به اخلاق ذهنی، از کاستی‌های عمده تصوّر او هستند.

**واژگان کلیدی:** فلسفه شخص گرایی، برایتمن، اصالت زمان شخص گرا، «خود» تجربی، شخص.



## مقدمه

در فلسفه جدید دو نوع روانشناسی وجود دارد: روانشناسی عقلی<sup>۱</sup> یا «خود» استعلائی<sup>۲</sup> و روانشناسی تجربی<sup>۳</sup> یا «خود» تجربی<sup>۴</sup>. در روانشناسی عقلی، نفس، جوهری مستقل از کیفیات و پدیدارهای ذهنی است، اطلاق مقولاتی چون وجود، وحدت و علت بر آن رواست و این نفس قابل شناخت است. دکارت نماینده اصلی این دیدگاه است. وی در پاسخ به پرسش «من کیستم» گفت: «من نفس یا ذهنم.» از دید وی نفس، دارای صفت ذاتی تفکر است. مراد دکارت از تفکر تنها اندیشیدن نیست؛ بلکه حس کردن، شک کردن، درک کردن، تأیید کردن، انکار کردن، اراده کردن، خیال کردن و عاطفه ورزیدن همگی تفکرند؛ اینها افعال<sup>۵</sup> ذاتی نفس هستند. (دکارت، ۱۳۸۱، صص ۴۲-۴۱) همچنین محتوای ذهنی، نتیجه افعال ذاتی نفس است. در نفس محتوایی مانند افکار، احساسات، شک، فهم، تأیید و انکارها، خواست‌ها، تخیلات و عواطف وجود دارد. اینها برخلاف نفس که بدون زمان و ثابت است، زمانی و متغیر هستند. (همان) بنابراین در این دیدگاه، سه مفهوم از هم متمایزند: جوهر نفس، افعال ذاتی نفس و محتوای آن. در مقابل، روانشناسی تجربی یا «خود» تجربی، به وجود جوهر نفسانی مستقل از پدیدارهای ذهنی اعتقاد ندارد. اطلاق مقولاتی چون وجود، جوهر، وحدت و علت را بر روح نمی‌پذیرد و آنچه در این روانشناسی قابل شناسایی است، صرفاً پدیدارهای ذهنی است. هیوم نماینده اصلی این دیدگاه است. اهمیت اندیشه هیوم از آن روست که مخالف جوهر نفس مورد قبول دکارت است. عقیده هیوم ریشه در معرفت‌شناسی تجربی وی دارد. هیوم تمام شناخت انسان را بر ادراکات<sup>۷</sup> استوار می‌سازد. وی ادراکات را به دو دسته عمده تقسیم می‌کند: انطباعات<sup>۸</sup> و تصورات<sup>۹</sup>. انطباعات احساس-

1. Rational Psychology

2. Transcendental Self

3. Empirical Psychology

4. Empirical Self

5. Acts

6. Content

7. Perceptions

8. Impressions

9. Images



های ما هستند که بواسطه حواس پنج‌گانه حاصل می‌شوند. انطباعات بنیاد شناخت هستند و تصورات نسخه یا روگرفت انطباعات است؛ به این معنا که انطباعات قوی و روشن هستند؛ درحالی که تصورات رقیق شده آن‌ها هستند. ( Hume, 1896, p. 14) هیوم اعتقاد دارد هر تصویری که ریشه در انطباعات داشته باشد، معنادار است و در غیر این صورت بی‌معناست. با توجه به این مبنای معرفت‌شناختی، آیا تصور جوهر، اعم از مادی و روحی، ریشه در انطباعات دارد؟ تصور جوهر معنادار است یا بی‌معنا؟ هیوم چنین پاسخ می‌دهد:

«اگر جوهر از طریق چشم درک شود، باید رنگ باشد، اگر از طریق گوش شنیده می‌شود، باید صدا باشد، اگر بواسطه چشایی دریافت می‌شود، باید مزه باشد و... اما باور دارم که هیچ‌کس تصدیق نخواهد کرد که جوهر، رنگ یا صوت یا مزه باشد.» (Ibid, p. 27)

بنابراین ما از تصورات جوهر مادی و روحی هیچ انطباعاتی نداریم، پس آن‌ها بی‌معنا هستند. در واقع هیوم نقد بر کلی بر جوهر مادی را می‌پذیرد و چیزی بدان نمی‌افزاید؛ اما نکته بدیع وی این است که جوهر نفس یا روح نیز وجود ندارد. از دید هیوم ما تنها با ادراکات یا پدیدارهای ذهنی جزئی، منقطع و متمایزی چون لذت، درد، ترس، امید، عشق، کینه و... روبرو هستیم و هیچ تجربه حسی از جوهر نفسانی وراء آن‌ها نداریم و بر این اساس آنچه بر جای می‌ماند چیزی جز پدیدارهای ذهنی نیست. بنابراین هیوم برخلاف دکارت، «خود» را بر حسب جوهر نفس تفسیر نمی‌کند؛ بلکه در پدیدارهای ذهنی آن را جستجو می‌نماید. هیوم بر این باور است که ادراکات، اعم از انطباعات یا تصورات، یا با هم رابطه علی دارند یا شبیه هم هستند. این روابط باعث ایجاد توالی<sup>۲</sup> میان آن‌ها می‌شود. توالی ادراکات تشکیل دهنده تصور «خود» تجربی است. هیوم بر آن است که این روابط باید توسط عامل وحدت بخشی بوجود آید. وی این عامل را حافظه<sup>۳</sup> می‌داند. بنابراین حافظه بواسطه برقراری رابطه علی و شباهت میان ادراکات، توالی ایجاد می‌کند و از این رو «خود» تجربی شکل می‌گیرد. (Ibid, pp. 209-216)

1. Copy  
2. Succession  
3. Memory



با وجود این هیوم در بخش ضمیمه اثر خود، یعنی رساله درباره طبیعت آدمی<sup>۱</sup>، اعتقاد دارد که توضیح او در باب «خود» مشکلاتی دارد و کاملاً قانع کننده نیست. از دید وی زمانی که بخواهیم مبادی و اصولی را تبیین کنیم که میان ادراکات، وحدت و یگانگی برقرار کنند، ناامید می‌شویم. (Ibid, p. 508) چنین به نظر می‌رسد که هیوم، حافظه را به عنوان عامل وحدت بخش قانع کننده نمی‌داند، اگرچه در این زمینه با صراحت سخن نمی‌گوید. بر این اساس فلو<sup>۲</sup> نیز بر آن است که حافظه نمی‌تواند عامل وحدت بخش ادراکات متمایز باشد؛ زیرا حافظه تنها این همانی<sup>۳</sup> عمل را نشان می‌دهد، نه این همانی شخصی را. بنابراین فلو اعتقاد دارد که روانشناسی «خود» هیوم نتوانسته است برای ادراکات یا پدیدارهای ذهنی، فاعل قابل اتکائی بیابد. از دید وی از درد، لذت، عشق، نفرت، چشیدن، دیدن و... بدون فاعل آن‌ها نمی‌توان سخن گفت. (فلو، ۱۹۵۵، صص ۲۱۳-۲۱۰، به نقل از قاسم پور، ۱۳۸۸، ص ۲۲) بچر<sup>۴</sup> (2009, p.217) با فلو هم عقیده است و بر این باور است که حافظه نمی‌تواند عامل مناسبی برای پیوند ادراکات باشد. بوُفُرد<sup>۵</sup> (1984, pp. 250-251) نیز با خودشناسی هیوم مخالف است. از دید وی اساسی‌ترین اشکال دیدگاه هیوم این است که توالی تجربه، «خود» تلقی شده است؛ بوُفُرد چنین استدلال می‌کند که اگر «خود» را توالی تجربه بدانیم، دیگر تجربه-کننده‌ای وجود ندارد که این توالی را تجربه کند. به بیان دیگر توالی تجربه بدون تجربه توالی<sup>۶</sup> امکان پذیر نیست. آنچه از این نقدها دریافت می‌شود این است که توالی ادراکات نمی‌تواند تبیین مناسبی از «خود» ارائه دهد. در واقع توالی ادراکات، خود اشاره کننده به ضرورت عامل یا فاعلی است که این توالی را ایجاد و تجربه می‌کند. چنانکه گفته شد، حافظه نمی‌تواند عامل مناسبی باشد. بنابراین چه عاملی می‌تواند این اعمال را انجام دهد؟

هدف مطالعه حاضر، بررسی و نقد یکی از پاسخ‌هایی است که به این مسأله داده

1. A Treatise of Human Nature

2. Flew

3. Identity

4. Bettcher

5. Buford

6. The Experience of Succession



شده است. این پاسخ توسط ادگار شفیلد برایتمن<sup>۱</sup> ارائه شده است. وی یکی از فیلسوفان شخص‌گرای آمریکائی است که اندیشه جدیدی را در شخص‌گرایی آمریکا ایجاد کرده است. این اندیشه جدید در دیدگاه اصالت‌زمان شخص‌گرای<sup>۲</sup> وی تبلور یافته و هواخواهان بسیاری پیدا کرده است. برای تحقق این هدف نخست به معرفی فلسفه شخص‌گرایی، به عنوان زمینه فلسفی برایتمن پرداخته می‌شود، سپس دیدگاه اصالت‌زمان شخص‌گرای برایتمن و چستی شخص از این منظر بررسی خواهد شد. در بخش پایانی نقدهای مربوط به دیدگاه برایتمن مطرح می‌شوند.

### فلسفه شخص‌گرایی

شخص‌گرایی<sup>۳</sup> فلسفه‌ای است که در دوره معاصر توسط اندیشمندانی چون ژاک ماریتن<sup>۴</sup> و امانوئل مونیه<sup>۵</sup> از فرانسه، جان مک مورای<sup>۶</sup> و جی اولدهام<sup>۷</sup> از بریتانیا، کارل ویتیل<sup>۸</sup> از لهستان، مری کلکینز<sup>۹</sup>، بوردن پارکر بون<sup>۱۰</sup>، ادگار شفیلد برایتمن<sup>۱۱</sup>، برتوچی<sup>۱۲</sup>، مارتین لوترکینگ<sup>۱۳</sup>، جرج هاویسن<sup>۱۴</sup> و رالف فلولینگ<sup>۱۵</sup> از آمریکا شکل گرفته است. (Mclachlan, 2006, p.224 ; Cole & Schluter, 2004, p.1) بنابراین فلسفه شخص‌گرایی، در دو حوزه اروپا و آمریکا ظهور یافته است. تمایز اساسی این دو در این است که شخص‌گرایی اروپایی، از سنت رئالیسم خداپاورانه<sup>۱۶</sup> آکوئینی و پدیدارشناسی آلمانی متأثر است. (Williams, 2004, pp.169-172) در حالی که شخص-

1. Edgar Sheffield Brightman

2. Personalistic Temporalism

3. Personalism

4. Jacques Maritain

5. Emanuel Mounier

6. John Macmurray

7. J. Oldham

8. Karol Wojtyła

9. Mary Calkins

10. Borden Parker Bowne

11. Edgar Sheffield Brightman

12. Bertocci

13. Martin Luther King

14. George Howison

15. Ralph Flewelling

16. Theistic Realism



گرایی آمریکایی، از سنت ایدئالیسم برکلی، کانت و هگل، پدیدارشناسی آلمانی و تا اندازه کمی، رئالیسم خداپاورانه الهام گرفته است. (Loemker, 2002, p.172)

### وجه سلبی فلسفه شخص گرایی

فلسفه شخص گرایی هم جنبه سلبی دارد و هم جنبه ایجابی. جنبه سلبی شخص گرایی، بیانگر واکنش مشترک نمایندگان آن در برابر گرایش‌های عقلانی، اجتماعی و سیاسی انسانیت زدایی<sup>۱</sup> است که یا کرامت<sup>۲</sup>، آزادی و یکتایی<sup>۳</sup> هر شخص انسانی را تهدید می‌کنند (Williams, 2004, p.166) یا سرشت روحی انسان را نادیده می‌گیرند. (Mounier, Trans. Mairet, 1952, p.98) از این رو شخص گرایی باگرایش‌های فکری و علمی مانند نظریه تکامل داروین (Bowne, 1908, pp.182-185 & 166-168)، روانشناسی فروید، (Bertocci, 1970, pp.84-85; Brightman, 1958, p. 273) ایدئالیسم هگل، (Bowne, 1908, pp.254-260) طبیعت گرایی، (Ibid, pp. 226-253) اثبات گرایی تجربی و علوم مبتنی بر آن، (Brightman, 1952, pp.6-7 & 11-12; Brightman, 1958, pp. 258-)، (Mounier, Trans. Rowland, 1956, p.177) انتزاع گرایی<sup>۴</sup>، (Maritain, Trans. Adamson, 1970, pp.2-5) کمونیسم مارکس (Rowland, 1956, pp.47-52) و حتی اگزیستانسیالیسم مخالف است. شخص گرایی تأکید بیش از اندازه بر فردیت دارد. از این رو درونیت<sup>۵</sup>، بی‌توجهی به جایگاه و نقش ارتباط و منزوی ساختن فرد و نوعی بدبینی<sup>۶</sup> و بی‌اعتمادی هستی‌شناختی<sup>۷</sup> را جزء کاستی‌های عمده اگزیستانسیالیسم می‌دانند. (Mounier, 1947, pp.68, 51-52; Maritain & Fitzgerald, 1946, p.419)

### وجه ایجابی فلسفه شخص گرایی

شخص گرایی، تنها فلسفه‌ای واکنشی نیست و از جهت گیری ایجابی نیز برخوردار

1. Dehumanizing

2. Dignity

3. Uniqueness

4. Abstractionism

5. Interiority

6. Pessimism

7. Ontological Distrust



است. یکی از تعاریف مهم شخص‌گرایی این است:

«اصطلاح جدیدی که بر هر فلسفه‌ای اطلاق می‌شود که شخص را ارزش متعالی و کلید سنجش واقعیت می‌داند.» (Flewelling, 1943, Quot. Buford, 2011, p. ix)

از این تعریف می‌توان وجه‌ایجایی فلسفه شخص‌گرایی را استنباط کرد. نخست اینکه شخص‌گرایی فلسفه جدیدی است که از مضامین ویژه‌ای دفاع می‌کند. اگرچه در دوره آباء کلیسا<sup>۱</sup> و قرون میانه در باب شخص و چیستی آن مباحث کلامی-فلسفی شکل گرفت؛ اما پس از کشف این مفهوم، نتایج و دلالت‌های اخلاقی آن زیاد دنبال نشد. (ژیلسون<sup>۲</sup>، ترجمه داودی، ۱۳۸۴: ص ۳۲۹) شخص‌گرایی این نقص را رفع کرد. فلسفه جدید شخص‌گرایی خود را متعهد می‌داند که دلالت‌های اخلاقی مفهوم شخص را تا اندازه ممکن پیگیری کند. این فلسفه بیشتر به ارتباط میان شخص با اخلاق و عمل گرایش دارد تا از این طریق، به بحران‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و روحی انسان معاصر پاسخ مناسبی بدهد. بنابراین می‌توان حکم کرد که جهت‌گیری اصلی این فلسفه بیشتر عمل‌گرایانه است تا نظری محض. این جهت‌گیری، شخص‌گرایی را به فلسفه عملی<sup>۳</sup> و فلسفه اخلاق<sup>۴</sup> پیوند زده است. (Wojtyla, Trans. Sandok, 1993, p.165) دوّم محور تأملات شخص‌گرایی، بیان چیستی شخص و ساختار آن است. فیلسوفان شخص‌گرا، علی‌رغم اختلاف منظر و نظر، اوصاف ویژه و مشابهی برای شخص قائلند. از دیدگاه آنان:

الف. شخص بنیاد هستی و ارزش است.

ب. شخص، کرامت ذاتی دارد و از این رو شایسته تکریم و احترام است.

ج. شخص خودآگاه، آزاد و فعال است.

د. شخص یکتا و یگانه است.

ه. شخص، عین ارتباط با دیگری است. (Whetstone, 2002, p.386)

با وجود این باید اذعان کرد که شخص‌گرایان، آزادی را اساسی‌ترین صفت

1. Patristic Period

2. Gilson

3. Practical philosophy

4. The Philosophy of Ethics





شخص می‌دانند. در فلسفه شخص‌گرایی «آزادی به عنوان مهمترین شاخص شخص انسانی شناخته شده است» (کاپلستون<sup>۱</sup>، ترجمه حلبی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۶) اهمیت آزادی از آن روست که در اخلاق و عمل اخلاقی شخص نقش آفرینی می‌کند. در واقع تأکید بر صفت آزادی شخص، با رسالت اخلاقی شخص‌گرایی هماهنگی دارد و از این روست که در این فلسفه شخص، اشارت اخلاقی دارد.

### شخص انسانی و شخص الهی

شخص‌گرایی برای مفهوم شخص، دو مصداق عمده قائل است: انسان و خدا. این فلسفه مفهوم پردازی نوینی در باب انسان و خدا ارائه می‌کند؛ انسان و خدا شخص هستند. شخص‌گرایی، بیانگر انسان‌گرایی معاصر و نقد زمینه‌های تراژدی انسان است. انسان مورد نظر این فلسفه نه انسان کلی انتزاعی است و نه انسان کاملاً اجتماعی؛ بلکه انسان انضمامی گشوده<sup>۲</sup> و در ارتباط است. از سویی دیگر شخص‌گرایی، فلسفه دین<sup>۳</sup> نیز هست. شخص‌گرایی قصد دارد بر پایه اصول فلسفی، تحلیلی از دین و درک ویژه‌ای از خداوند ارائه دهد. (Brightman, 1958, pp. 300-301) در شخص‌گرایی خدا، شخص کیهانی<sup>۴</sup> است. در این فلسفه شخص خدا، خیر محض است و خیر جهان و جامعه را تعالی می‌بخشد. اساسی‌ترین هدف شخص‌گرایی آن است که این اطمینان را به آدمی ببخشد که پیوند شخص انسان با شخص خدا به هیچ وجه قطع نشود. (Maritain & Fitzgerald, 1946, p.421) با وجود این اگرچه در شخص‌گرایی به مسأله خدا پرداخته می‌شود؛ اما این مسأله نسبت به مسأله انسان در مقام دوم قرار می‌گیرد؛ زیرا شخص‌گرایی اساساً واکنشی در برابر جریان‌های سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و علمی تهدید کننده انسان و شأن اوست. به بیان دیگر در این فلسفه، تحلیل خداوند به عنوان شخص، بر تحلیل انسان به عنوان شخص استوار است. اگرچه همه شخص-گرایان، شخص خدا را برتر از شخص انسان می‌دانند.

1. Copleston

2. Open

3. The Philosophy of Religion

4. Cosmic Person



## دیدگاه اصالت زمان شخص گرای برایتمن

بیشتر شخص گرایان اروپایی در طبقه روانشناسی عقلی یا «خود» استعلائی جای می گیرند. (Wojtyla, Trans. Potocki, Maritain & Fitzgerald, 1946, p.420)؛ 1979, pp. 71-74; مونی، ۱۹۳۶، به نقل از کاپلستون، ترجمه آذرنگ و یوسف ثانی، ۱۳۸۸، ج. ۹، ص ۳۷۴) در میان شخص گرایان آمریکائی نیز تنها اندیشه های بون در این طبقه قابل پیگیری است. (Bertocci, 1970, p.75) سایر شخص گرایان آمریکائی، به روانشناسی «خود» تجربی گرایش دارند. برایتمن یکی از آنهاست. برایتمن اثرگذارترین فیلسوف شخص گرا در ایجاد این گرایش است. وی مانند هیوم اعتقاد دارد که ما از جوهر نفس به عنوان فاعل مستقل، وراء پدیدارهای ذهنی هیچ تجربه ای نداریم. تجربه هیچ وقت از چنین جوهری خبر نمی دهد؛ آنچه در تجربه به ما داده می شود، چیزی جز پدیدارهای ذهنی نیست. (Brightman, 1958, p.266) با وجود این برایتمن از کاستی پیش گفته روانشناسی «خود» تجربی هیوم آگاه است و به آن اقرار می کند. (Ibid, p. 62) بنابراین برایتمن قصد دارد که کاستی روانشناسی هیوم را برطرف کند و روانشناسی «خود» تجربی اصلاح شده ای را ارائه دهد. این روانشناسی در قالب دیدگاه اصالت زمان شخص گرا مطرح شده است. از آنجا که این دیدگاه در سپهر روانشناسی «خود» تجربی مطرح می شود، تجربه برای درک بهتر آن نقطه عزیمت مناسبی است.

## چیستی تجربه و ویژگی های آن

برایتمن براساس تصویری ویژه از تجربه، اصالت زمان شخص گرا را توضیح می دهد. از دید برایتمن تجربه عبارت است از مطلق آگاهی<sup>۱</sup>. وی برای تجربه معنای عامی در نظر می گیرد به گونه ای که شامل داده های حسی، داده های غیرحسی، استدلال، شک، باور، فرضیه های علمی و غیرعلمی، حافظه، تخیل، هیجانات، نظریه ها و قوانین علمی و غیرعلمی، ایمان و بی ایمانی، تأمل، اهداف، ترس، امید، کشمکش، تلاش و فعالیت، آرزو و... می شود. (Ibid, p.35) چنانکه آشکار است، برایتمن برخلاف هیوم و اثبات گرایان تجربی حامی وی، تجربه را محدود به ادراک حسی نمی کند و برای آن معنای

<sup>1</sup>. Consciousness



گسترده‌تری قایل است.

برایتمن پس از بیان تعریف تجربه و مؤلفه‌های آن، به ویژگی‌های تجربه می‌پردازد. از دید وی تجربه حاضر روشن کننده<sup>۱</sup> و موقعیت تجربه شده<sup>۲</sup> است. این اصطلاحات بیانگر این مطلب هستند که تجربه یا مطلق آگاهی خود یک موقعیت است که می‌توان به آن تجربه پیدا کرد. برایتمن اعتقاد دارد تنها چیزی که متعلق به تجربه مستقیم است، خود تجربه می‌باشد؛ تجربه مستقیماً تجربه می‌شود. تجربه عین حضور برای تجربه کننده است و میان او و تجربه‌اش هیچ حایل و مانعی وجود ندارد. بنابراین حاضر است. آنچه حاضر است، غایب<sup>۳</sup> نیست. برایتمن در مقابل حاضر، امر غایب را قرار می‌دهد. از دید وی هر حاضر یا تجربه‌ای، معلول و برساخته غایب است. مغز یا بدن من، ناهشیار، گذشته و آینده، دیگر اشخاص انسانی، طبیعت، خدا و... غایب هستند و همگی بر حاضر تأثیر می‌گذارند. بنابراین برایتمن تمایز آشکاری میان تجربه و علل تجربه یا حاضر و غایب ایجاد می‌کند. از دید وی میان درخت تجربه شده و درخت واقعی تفاوت وجود دارد. (Brightman, 1952, p. 16; Brightman, 1958, pp. 36-38 & 47)

طبق نظر برایتمن از صرف حضور تجربه، در باب غایب نمی‌توان هیچ استنباط و استنتاجی ارائه داد. ما نمی‌توانیم غایب را تجربه کنیم، اگرچه قبول داریم که حاضر یا تجربه، معلول و برساخته غایب است. از دید وی حاضر نسبت به غایب، ساکت و خموش است و تنها از «خود» برای صاحب تجربه خبر می‌دهد. در واقع تنها تجربه در دسترس تجربه کننده قرار دارد. با این همه برایتمن به طور صریح بیان می‌کند که دیدگاه وی، خودگرا<sup>۴</sup> نیست. برایتمن آشکارا خود را جزء فیلسوفانی نمی‌داند که تنها به خود و تجارب خود توجه می‌کنند و هستی را به آن کاهش می‌دهند. وی عمل این افراد را افراط در توجه به «خود» تفسیر می‌کند و آن را «خودگرایی» می‌خواند. از دید برایتمن اگرچه تنها تجربه مستقیماً تجربه می‌شود اما این بدان معنا نیست که نتوانیم از تجربه گذر کنیم و به وراء آن حرکت نماییم. وی معتقد است که تجربه کننده بواسطه

1. Shining Present

2. Situation- experienced

3. Absent

4. Solipsism



استدلال عقلی به وراء آن سیر می‌کند. حاصل این استدلال عقلی، باور<sup>۱</sup> است. برایتیمن بر آن است که وراء تجربه یا غایب، متعلق باور است نه تجربه محض. (Brightman, 1958, pp. 47-49) بنابراین اگرچه خود تجربه متعلق تجربه است؛ اما غایب متعلق استدلال عقلی و باور می‌باشد. در واقع تجربه کننده بواسطه استدلال یا فعالیت استنباط، به «خود» غایب دست پیدا می‌کند نه صرف وجود تجربه؛ غایب، معلوم غیر مستقیم است. غایب و مصادیق آن، محصول استنتاج<sup>۲</sup> عقلی است. تجربه کننده باید نقش آفرینی کند و فعالیت انجام دهد تا بتواند به وراء تجربه حرکت کند. اگرچه حاضر معلول غایب است؛ اما صرف حضور آن، تجربه کننده را به غایب پیوند نمی‌دهد. بنابراین باید دست به استدلال زد تا بتوان از قلمروی غایب سخن بگوییم. برایتیمن بر آن است که حاضر، منبع شواهد<sup>۳</sup>، سرنخ و علائمی چون فرضیه‌ها، اصول موضوعه<sup>۴</sup> و ایمان است که زمینه جهش آن به قلمروی غایب را فراهم می‌آورند. از دید وی اینها کافی نیستند. وی معتقد است که نیروی استدلال و تفکر، شرط کافی چنین جهشی است. تفکر هم این شواهد را بررسی و از این رو تأیید یا رد می‌کند و هم دسترسی به سپهر غایب را امکان پذیر می‌سازد. (Ibid, pp. 51-52)

علاوه بر این حاضر یا تجربه، خصلت ارتباطی<sup>۵</sup> دارد. این خصلت ریشه در ابهام و از این رو تفسیرپذیری شواهد و علائم موجود در حاضر یا تجربه دارد. برایتیمن اظهار می‌نماید که شواهد و علائم تجربه، تفسیر پذیر و نیازمند بررسی هستند. این تفسیر تا اندازه‌ای برعهده تفکر است؛ اما آن کافی نیست. از دید وی دیگری و ارتباط با وی نیز در فرایند تفسیر و معنا سهم بسزایی ایفا می‌کند. (Ibid, pp. 52-53) بنابراین در ارتباط با دیگری است که تجربه روشن می‌شود و بسط یا غنای معنایی پیدا می‌کند. برایتیمن دیگری را نه تنها مانع رشد و تحول تجربه نمی‌داند؛ بلکه آن را یکی از شروط شکوفایی تجربه می‌خواند. تجربه در انزوا و تنهایی معنا و بسط پیدا نمی‌کند. سرانجام برایتیمن معتقد است که تجربه، زمانی است. وجه تسمیه دیدگاه اصالت

1. Belief

2. Deduction

3. Evidence

4. Axioms

5. Relational



زمان شخص‌گرای برایتمن ریشه در این خصلت تجربه دارد. برایتمن زمان را امری تجربی یا ذهنی می‌داند و برای آن واقعیت خارج از تجربه قایل نیست. تجربه یا حاضر، زمانی است؛ اما زمانی بودن آن محدود به زمان حال نیست؛ زیرا اگر چنین باشد، ساختار، هدف و فرایند بی‌معنا خواهد شد. وی بر آن است که تجربه، پایدار و بادوام است و چون چنین است، گذشته و آینده دارد. از دید وی، تجربه، حال - گذشته - آینده<sup>۱</sup> است. (Ibid, pp. 53-54) البته این ویژگی با سخن قبلی برایتمن مبنی بر این که گذشته و آینده را غایب و بیرون از تجربه بدانیم منافاتی ندارد؛ زیرا آنجا خود وقایع گذشته یا آینده مورد نظر است اما اینجا، «تجربه» مربوط به وقایع گذشته یا آینده. نکته دیگری که از خصلت زمانی بودن تجربه قابل دریافت است، حقیقت متغیر آن است. از آنجا که تجربه زمانی است و زمان نیز مقدار حرکت و تحول است. پس تجربه نیز امری در حال تغییر، سیلان و شدن است.

### وحدت تجربه و سطوح آن

آنچه گفته شد بخشی از واقعیت تجربه است. از دید برایتمن، تجربه تنها متکثر نیست؛ بلکه وحدت<sup>۲</sup> نیز دارد. مؤلفه‌های گوناگون و متنوع حاضر یا تجربه، یک کل تقسیم‌ناپذیر واحدی را تشکیل می‌دهند. کثرات تجربه در وحدتی که از آن تعبیر به «خود» یا «من» می‌شود، یکی می‌شوند. در این حالت می‌توان از تجارب «من» سخن گفت. (Ibid, p.60) اگر متافیزیک را تلاشی برای درک وحدت بدانیم، وحدت تجربه نیز، ناظر به خصلت متافیزیکی تجربه است. وحدت تجربه شرق آن است. وحدت چشم - انداز و منظری است که بر فراز آن می‌توان کلیت و تمامیت ساحت تجربه را مشاهده کرد. با وجود این برایتمن وحدت تجربه را برخوردار از سطوح مختلفی می‌داند و برای آن مراتبی قایل است که در زیر به آنها می‌پردازیم.

۱. بی‌واسطه‌گی<sup>۳</sup>: این سطح بیانگر تجربه عادی<sup>۴</sup> است. در این سطح وحدت بدون تلاش یا طرح خاصی روی می‌دهد. این سطح نشان می‌دهد که تجارب به صورت یک

1. Present- Past- Future

2. Unity

3. The level of immediacy

4. Ordinary



کلّیت وحدت یافته داده می‌شوند. وحدت بی‌واسطه، در سه جهت حال، گذشته و آینده روی می‌دهد. از حیث حال، وحدت بی‌واسطه بیانگر کلّیتی است که در مدّت زمان<sup>۱</sup> واحدی احساس می‌شود. از حیث گذشته، آن بیانگر شناسایی و تصدیق باورهای من درباب گذشته است و از حیث آینده، آرزو کردن چیزی است که اینک حاضر نیست.

**۲. بی‌واسطه‌گی تحلیلی<sup>۲</sup>:** این سطح زمانی پدید می‌آید که تجربه، وحدت یافته باشد. به بیان دیگر، بدون وحدت سطح اول، بی‌واسطه‌گی تحلیلی شکل نمی‌گیرد. بی‌واسطه‌گی تحلیلی زمانی روی می‌دهد که صاحب تجربه از اختلافات، تکثر و گوناگونی تجربه‌اش باخبر باشد. هرگاه وی بتواند اختلافات را شناسایی کند و تجارب را از هم متمایز نماید، آنگاه او به این سطح می‌رسد. براین‌صورت بر این باور است که در دوران بچگی<sup>۳</sup> و کودکی اولیه<sup>۴</sup> این سطح رخ نمی‌دهد.

**۳. یکنواختی علی<sup>۵</sup>:** آنچه که در این سطح به عنوان علیّت مطرح است، علیّت متافیزیکی یا هستی‌شناسانه نیست؛ براین‌صورت بر آن است که چنین علیّتی، مربوط به قلمروی غایب است. علیّت این سطح، تجربی است و در تجربه یافت می‌شود. این علیّت عبارتست از توالی تجارب. به بیان دیگر وجود رابطه ضروری میان تجارب مقدم و متأخر، علیّت تجربی است. این تصوّر از علیّت است که مورد قبول هیوم، کانت، اثبات‌گرایان و عالمان تجربی قرار گرفته است. در این برداشت، علیّت مقوله‌ای است که بر قلمروی تجارب حسی و پدیدارها اطلاق می‌گردد. از دید براین‌صورت، توالی تجارب یا علیّت تجربی، تشکیل نوعی وحدت می‌دهد. در این سطح، وحدت ریشه در توالی تجارب دارد.

**۴. کنترل هنجارین<sup>۶</sup>:** این سطح نسبت به سطوح قبلی عالی‌تر است. تجربه وحدت یافته متضمّن طرح‌های عمل<sup>۷</sup> برای نیل به اهداف است. این طرح‌ها معمولاً

1. Time Span  
2. Analyzed immediacy  
3. Infancy  
4. Early Childhood  
5. Causal Uniformity  
6. Normative Control  
7. Plans of Action



آرمان<sup>۱</sup> خوانده می‌شوند. از دید برایتیمن این آرمان‌ها را باید به طور انتقادی ارزیابی کرد که حاصل آن یا آرمان‌های ضد عقلانی است که باید رد یا اصلاح شوند، یا آرمان‌های هماهنگ و منسجم که هنجار<sup>۲</sup> خوانده می‌شوند. هنجارهایی چون عدالت، زیبایی، خیر، راستی، حقیقت و... هنجارهایی هستند که صاحب تجربه را کنترل کرده و به سوی اهداف شایسته رهسپار می‌سازند. در واقع این سطح از وحدت نیازمند تلاش بسیار و طرح‌های عمل است که صاحب تجربه آگاهانه و عامدانه انتخاب می‌کند. فرض بنیادین این سطح آن است که صاحب تجربه بدون هدف و آرمان، فاقد وحدت در مرتبه عالی خواهد بود. برایتیمن بر آن است این سطح که بر اساس آن، تجربه توسط هنجارها هدایت و کنترل می‌شوند، کلید فهم معنای واقعیت متافیزیکی است.

۵. **وحدت کارکردی**<sup>۳</sup>: این سطح از وحدت، ترکیب هماهنگ و منسجم حاضر و غایب است. چنانکه پیشتر اشاره شد، میان حاضر و غایب تمایز آشکاری وجود دارد که نباید آن‌ها را خلط کرد. در سطح وحدت کارکردی، این تمایز برداشته می‌شود و میان حاضر و غایب وحدت برقرار می‌گردد. از دید برایتیمن ترکیب روان و جسم نمونه بارز این سطح است.

۶. **تجربه کُل**<sup>۴</sup>: این سطح زمانی شکل می‌گیرد که ذهن تمامی سطوح قبلی را تجربه کرده است و آنها را به عنوان یک کُل درک کند. بنابراین تجربه کُل، بیانگر سطح کاملی از وحدت است. البته این سخن بدان معنا نیست که صاحب تجربه دیگر با تجارب جدید و مسائل نوینی روبرو نمی‌شود؛ یعنی درک این وحدت، یکبار و برای همیشه نیست. صاحب تجربه با چالشهای جدیدی روبرو می‌شود که در پرتو تجارب سابق خود باید آنها را برطرف کند یا در تجربه خود وحدت ایجاد نماید. بنابراین، تجربه کُل، یک برنامه ناتمام و نوشونده است. (Ibid, pp.61-64)

همانطور که دیده می‌شود، خطوط کُلّی دیدگاه برایتیمن در باب تجربه، سیر از کثرت تجربه به وحدت تجربه است. تجربه هم متکثر است و هم وحدت دارد؛ تجربه یا حاضر، وحدت متکثر است. از دید برایتیمن وحدت تجربه، اهمیت متافیزیکی دارد. وی

1. Ideal

2. Norm

3. Functional Unity

4. Whole Experience



معتقد است که وحدت، خود صاحب تجربه را شکل می‌دهد. بنابراین برایتمن برخلاف روانشناسی عقلی یا «خود» استعلائی، این «خود» را تجربی می‌خواند. با وجود این، برایتمن دیدگاه هیوم در باب «خود» تجربی را نیز مناسب نمی‌داند. وی وحدت یا «خود» مورد نظر هیوم را در سطح سوّم وحدت تجربه طبقه‌بندی می‌کند. از دید برایتمن این سطح، جزء سطوح نازل وحدت است. بنابراین برای تحقّق واقعیت کامل خود کافی نیست؛ این سطح نمی‌تواند شامل سطوح عالی‌تر وحدت باشد. علاوه بر این، توالی تجربه بدون تجربه توالی امکان‌پذیر نیست. دراندیشه برایتمن سطح تجربه کُل، این کاستی‌ها را برطرف می‌کند. نخست، این سطح کاملترین و نهایی‌ترین سطوح است و دربردارنده تجربه سطوح قبلی است. دوّم اینکه، از آنجا که تجربه کُل متضمّن تجربه سطوح قبلی است، توالی تجربه، به عنوان سطح سوّم وحدت، توسط تجربه کُل، به عنوان سطح نهایی وحدت تجربه می‌شود. در واقع سطح تجربه کُل بیانگر واقعیت کامل خود است. در این سطح «خود» حقیقی شکل می‌گیرد. این نوع «خود» جایگزین حافظه است. آن هم میان ادراکات یا پدیدارهای ذهنی متمایز وحدت ایجاد می‌کند و هم توالی تجارب را تجربه می‌کند. بنابراین برایتمن اعتقاد دارد که بدون چنین «خود»ی، نه کثرات تجربی وحدت پیدا می‌کنند و نه تجارب و توالی آنها درک می‌شوند. این نوع «خود»، فاعل حقیقی یا اصل وحدت بخش تجارب و درک آنهاست.

### شخص، «خود» اخلاقی<sup>۱</sup>

برایتمن مفهوم پردازی نوینی درباب «خود» مطرح می‌سازد و از این رو، معنای آن را بسط می‌دهد. برایتمن تحت تأثیر دیدگاه اصالت زمان شخص‌گرا، رویکردی شخص‌گرا به «خود» دارد. این رویکرد نقطه افتراق دیگر خودشناسی برایتمن و هیوم است. از دید برایتمن، «خود» می‌تواند شخص شود. شخص چیست؟ برایتمن چنین پاسخ می‌دهد:

«شخص وحدت پیچیده خودآگاهی است که می‌تواند ارزش‌های آرمانی را تحوّل بخشد، مستقل عمل کند و با دیگران ارتباط برقرار نماید.» (Ibid, p.201)

برای ارائه تصویری بهتر از شخص، مؤلفه‌های اصلی این تعریف را تحلیل و تفسیر می‌کنیم. نخست، در این تعریف مفهوم «خود» مندرج است؛ زیرا چنانکه گفته شد،

<sup>۱</sup>. Moral Self





«خود»، وحدت پیچیده خود آگاه است. برایتمن اعتقاد دارد که هر شخصی، «خود» است. شخص به لحاظ «خود» بودن، از وحدت سطح تجربه گُل برخوردار است. بنابراین «خود» آگاه است و به خودیت خویش نیز آگاهی دارد. نکته دیگر این است که چون «خود»، امری تجربی است و شخص نیز «خود» است پس شخص نیز، امری تجربی خواهد بود. بنابراین برایتمن شخص را برحسب تجربه تفسیر می‌کند.

دوم، شخص از توانایی تحوّل یا رشد اخلاقی نیز برخوردار است. این ویژگی شخص آن اندازه اهمیت دارد که برایتمن در تعریف دیگری از شخص تنها بر آن تأکید می‌ورزد: «شخص، خودی است که توانایی تجربه اخلاقی دارد.» (Brightman, 1933, p.79) بارزترین ویژگی شخص، توانایی اخلاقی زیستن است. از دید برایتمن تجربه اخلاقی و اخلاقی زیستن، به «خود»، فضل و تعالی می‌بخشد. بنابراین شخص، «خود» اخلاقی است. این ویژگی نشان می‌دهد که هر «خود»ی شخص نیست. «خود»ی شخص است که بتواند تجربه اخلاقی داشته باشد. این سخن بدان معناست که تنها شخص اخلاقی است. از این رو می‌توان گفت تمامیت اخلاق، شخص گراست. برایتمن در جایی دیگر نیز، بر ویژگی اخلاق در تعریف شخص اصرار می‌ورزد. وی معتقد است که شخص، «خود»ی است که می‌تواند روح<sup>۱</sup> را فعلیت بخشد. منظور وی از روح، معنای کلاسیک و جوهر‌گرای آن نیست؛ بلکه روح، بیانگر زندگی ارزشی و آرمانی است. اگر روح را حیات‌بخش بدانیم، روح از دید برایتمن، به «خود»، حیات ارزشی و حیات شخصی می‌بخشد. به بیان دیگر، «خود» بواسطه حیات ارزشی و اخلاقی، «شخص» می‌شود. در واقع «شخص» تحقق ارزش است. برایتمن بر آن است که برخی از «خود»ها می‌کوشند که فارغ از ارزش زندگی کنند. از دید وی آن‌ها «شخص» نیستند؛ بلکه تنها محصور در آگاهی و خودیت محض هستند. «شخص»، «خود»ی است که استعداد ارزشی زیستن را شکوفا ساخته است. (Brightman, 1942, pp. 25-26&59)

براساس این تحلیل برایتمن قصد دارد که رویکردهای اثبات‌گرای جدید را مورد چالش قرار دهد؛ رویکردهایی که به فارغ بودن از ارزش دعوت می‌کنند و ارزش را تهدیدی جدی برای «عیینیت»<sup>۲</sup> می‌دانند. از دید آن‌ها ارزش‌ها، اموری ذهنی هستند و با

<sup>1</sup>. Spirit

<sup>2</sup>. Objectivity



«عینیت» جمع نمی‌شوند. بنابراین برای تحقق «عینیت» باید شخص و ارزش را حذف یا تعلیق کرد. برایتمن این رویکردها را شخص‌زدا<sup>۱</sup> می‌خواند. از دید وی خطر آن‌ها زمانی دو چندان می‌شود که روح علوم تجربی و اجتماعی زمانه ما را تشکیل می‌دهند. وی اعتقاد دارد که این رویکردها، چند اشکال اساسی دارند: الف. «خود» علوم تجربی و اجتماعی جدید، شخصی است؛ زیرا توسط اشخاص برای دست‌یابی به حقیقت سامان یافته‌اند. ب. «خود» عینیت‌گرایی، ذهنی است؛ زیرا باوری است که براساس آن، گزاره‌ای علمی به‌شمار می‌آید که مشاهده‌پذیر و قابل اندازه‌گیری می‌باشد. ج. قابل قبول است که عالم دچار پیش‌داوری‌ها، جزئیات و خطاهای شناختی شود؛ اما نباید به خاطر این کاستی، صورت مسأله را پاک کرد و علم را ذهنی و شخصی ندانیم. تمام ذهن یا شخص، پیش‌داوری و خطا نیست. در ذهن، عناصر راهگشا و اندیشه‌های منطقی و درستی می‌یابیم که علم یا دانش بشری را بنا کرده‌اند. دانشمندان و نظریه‌پردازان، نمونه‌های عالی ذهن درست و منطقی هستند. د. به‌طور اساسی حذف شخص و ارزش در هیافت تجربی و آزمایشی امکان‌پذیر نیست و آن‌ها پیش‌فرض این علوم به‌شمار می‌آیند (Brightman, 1952, pp.6-10)

سوم، شخص مستقل عمل می‌کند. منظور برایتمن از استقلال این است که شخص آزاد است. در فلسفه برایتمن آزادی به معنای انتخاب<sup>۲</sup> است. شخص توانایی انتخاب دارد و از این رو فعال است. وی بر آن است که شخص، تأثیر ارادی، آزادانه و نهایی دارد. با وجود این، برایتمن شخص را کاملاً آزاد و فعال نمی‌داند؛ وی بر این باور است که محیط اجتماعی، طبیعت، خدا، بدن و ناهشیار<sup>۳</sup> بر شخص تأثیر می‌گذارند؛ لکن برخلاف نظر تعیین‌گرایان<sup>۴</sup>، آن‌ها به او تعیین نمی‌بخشند. به بیان دیگر، شخص اثر می‌پذیرد؛ اما باز یچیه محض نیست. واقعیتی که دنیای جدید از آن غفلت کرده است یا اسباب حذف فعال بودن شخص را فراهم آورده است. بنابراین آزادی و انتخاب محدود است و در چارچوب مرزهایی آشکار می‌شود. (Ibid, p. 17) چنانکه پیش‌تر اشاره شد، شخص - گرایان از جمله برایتمن، شاخص «شخص» را آزادی می‌دانند. اهمیت آزادی از آن

1. Depersonalizing

2. Choice

3. Unconscious

4. Determinists



روست که ویژگی پیش‌گفته «شخص»؛ یعنی حیات اخلاقی، در گرو آن است. آزادی شرط تحقق «شخص» یا تبدیل «خود» به «شخص» است. آزادی، مبنای عمل و حیات - اخلاقی است؛ بدون آزادی، عمل اخلاقی و از این رو شخص احراز نمی‌شود. براساس این تحلیل، «خود» آزاد است که حیات ارزشی را انتخاب کند و «شخص» شود یا از آن پرهیز کند و در سپهر «خود» باقی بماند. به بیان دیگر، «خود» هم می‌تواند از روح سرباز زند و غیرشخصی باشد، یا روح را انتخاب کند و شخص شود. (Brightman, 1942, pp. 61-62) بنابراین تنها عده‌ای از «خود»ها، «شخص» می‌شوند، کسانی که آزادانه روح یا ارزش‌های خویش را فعلیت می‌بخشند و عمل اخلاقی دارند. شخص آزاد و اخلاقی، تجلی شدن<sup>۱</sup> است؛ زیرا با کسب ارزش‌های اخلاقی، از «خود» گذر کرده است. این اکتساب یک‌بار و برای همیشه نیست؛ بلکه هر دم نو می‌شود و از این رو «شخص»، «شخص» تر می‌گردد. از آنجا که شرط این گذر و تحول، آزادی است، بنابراین بلوغ آزادی و فراهم کردن زمینه‌های انتخاب ضروری است. جان کلام فلسفه برایتمن، آموختن این گذر و تحول است؛ آنها همگی طریق «شخص» شدن<sup>۲</sup> را می‌آموزند. «شخص»، دادنی نیست؛ بلکه کسب کردنی است و این، جز در سایه آزادی، مسئولیت، تعهد به ارزش‌ها و آرمان‌ها و تلاش و پیکار اخلاقی حاصل نمی‌شود. چهارم، «شخص» با دیگران ارتباط دارد. برایتمن مانند سایر شخص‌گرایان، در تعریف «شخص»، بر مؤلفه ارتباط تأکید می‌کند. اهمیت ارتباط از آن روست که شرط دیگر «شخص» شدن است. از دید برایتمن «خود»، بواسطه دیگری و ارتباط با وی تبدیل به «شخص» می‌شود. برایتمن اعتقاد دارد که «شخص» عین ارتباط است و بدون ارتباط وجود ندارد. (Brightman, 1952, p. 17) چنانکه بیان شد، «شخص» نمود ارزش‌ها و حیات اخلاقی است. از سویی دیگر «شخص»، عین ارتباط است. بنابراین ارزش‌ها و حیات اخلاقی خصلت اجتماعی دارند و جز در اجتماع ساخته نمی‌شوند. (Brightman, 1933, p. 62) ارزش‌ها خاستگاهی اجتماعی دارند و به تنهایی آفریده نمی‌شوند. «شخص» زائیده تلاش و پیکار اجتماعی است.

<sup>1</sup>. Becoming

<sup>2</sup>. To Become Person



## نقد دیدگاه اصالت زمان شخص‌گرای برایتمن

دیدگاه اصالت زمان شخص‌گرای برایتمن، بر تصور ویژه‌وی از تجربه استوار است. این تصور کارکرد دوگانه‌ای دارد؛ به این معنا که از طریق آن، هم روانشناسی «خود» استعلائی نقد می‌شود و هم مبنای حل مسائل روانشناسی «خود» تجربی هیوم است. بنابراین برداشت برایتمن در باب تجربه زیربناست. مطالعه حاضر بر آن است که این زیربنا پاشنه آشیل دیدگاه برایتمن است؛ این مطالعه نشان می‌دهد که تجربه نزد برایتمن اشکالات اساسی دارد و دیدگاه وی را تهدید می‌کنند. آنچه در پی می‌آید بیان این اشکالات است.

۱. چنانکه گفته شد، برایتمن مانند دیوید هیوم، مخالف روانشناسی عقلی یا «خود» استعلائی است. بنیاد نقد وی، توسل به تجربه است. بر این اساس وی اعتقاد دارد که ما هیچ تجربه‌ای از «خود» استعلائی یا نفس نداریم بنابراین اعتقاد به آن بی‌معناست. در فلسفه برایتمن تجربه، معادل مطلق آگاهی است و معنای گسترده‌ای برای آن در نظر گرفته شده است. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا برایتمن، مانند هیوم، بر اساس چنین تصویری از تجربه می‌تواند به نتیجه هیوم دست پیدا کند؟ پاسخ منفی است؛ زیرا تجربه مورد نظر هیوم با تجربه برایتمن تفاوت دارد. چنانکه گفتیم هیوم، تجربه را به ادراک حسی کاهش می‌دهد و معنای محدودی برای آن در نظر می‌گیرد. بر این اساس، وی می‌تواند ادعا کند که از جوهر ناپدیدار نفس هیچ تجربه‌ای ندارد؛ اما چنین وضعیتی در مورد برایتمن صادق نیست. در فلسفه وی، ادراک حسی بخشی از تجربه است نه همه آن. در این تجربه استدلال، ایمان، حدس و... وجود دارند. در این حالت آیا ایمان به «خود» استعلائی یا نفس، یا فرض و حدس چنین وجودی جزء تجربه نیست؟ طبق معنای تجربه نزد برایتمن، پاسخ مثبت است. اگر چنین باشد، برایتمن مانند هیوم، نمی‌تواند بر روانشناسی نفس اشکال گیرد. در نقد این نوع روانشناسی، برایتمن به گونه‌ای از تجربه سخن می‌گوید که ظاهراً معنای محدود هیومی را از آن در نظر دارد: هرآنچه که به دام تجربه حسی نیفتد، وجود ندارد. پس جوهر نفس یا خود استعلائی نیز وجود ندارد. این طرز استدلال با تصور وی از تجربه سازگار نیست. در واقع، از یک سو برایتمن تجربه را به معنای مطلق آگاهی در نظر می‌گیرد و از سویی دیگر، به استلزام و نتایج آن وفادار نمانده، مانند هیوم، جوهر نفس را رد می‌کند. بنابراین توسل برایتمن به تجربه برای گذر از روانشناسی خود استعلائی به روانشناسی خود تجربی



چالش برانگیز است.

۲. چنانکه گفته شد، شخص‌گرایی آمریکایی از جمله فلسفه *برایتمن*، از پدیدارشناسی الهام می‌گیرد و از اصول آن پیروی می‌کند. مطالعه حاضر بیانگر این است که دیدگاه *برایتمن* در باب چیستی تجربه با گرایش پدیدارشناختی وی و اصول آن ناسازگار است. براساس اصول پدیدارشناسی آگاهی یا تجربه، *خصلت التفاتی*<sup>۱</sup> دارد؛ به این معنا که آگاهی یا تجربه همواره متوجه عین یا شیء است. آگاهی، همواره آگاهی به چیزی است و به آن اشاره دارد. آگاهی یا تجربه به عین اضافه شده است و همواره آینه عین است و آن را انعکاس می‌دهد. (ورنو<sup>۲</sup> و وال<sup>۳</sup>، ترجمه یحیی مهدوی، ۱۳۸۷، صص ۲۰-۱۹) با توجه به این اصل، نمی‌توان پذیرفت که حاضر یا تجربه نسبت به غایب خموش و ساکت باشد و آن را انعکاس ندهد. طبق این اصل، غایب یا عین، تنها متعلق باور یا معرفت نیست؛ بلکه حاضر یا تجربه نیز، می‌تواند غایب را نشان دهد. تجربه یا حاضر ماهیت آینه‌ای دارد. در این رابطه، *جان وایلد*<sup>۴</sup> (2002, pp. 164-165) معتقد است که بی‌معناست که تجربه چیزی نتواند به آن اشاره کند. تجربه، تجربه چیزی است و نسبت به آن گشوده است. برای نمونه دیدن، دیدن چیزی است و از وجود آن خبر می‌دهد. بنابراین، ضرورت ندارد که غایب یا عین تنها متعلق باور باشد یا استنتاج شود. صرف تجربه، صاحب تجربه را به عین پیوند می‌دهد. به بیان دیگر، برای پی‌بردن به وجود غایب، گواهی تجربه راهنمای مناسبی است.

۳. دیدگاه *برایتمن* درباره تجربه، سه پیامد منطقی دارد که خود وی آن‌ها را نمی‌پذیرد: الف) اگر تجربه نسبت به غایب گشوده نباشد و تنها تجربه، تجربه شود، باور نیز نمی‌تواند گشوده باشد و از غایب خبر دهد؛ زیرا باور ریشه در تجربه دارد. چگونه می‌توان پذیرفت که تجربه چیزی از آن خبر ندهد؛ اما باور یا معرفت بتواند چنین کاری را انجام دهد؟! ب) اگر تجربه گشوده نباشد، *خصلت ارتباطی* تجربه به عنوان یکی از ویژگی‌های مهم تجربه نقض می‌شود. (Loemker, 2002, pp. 182-183) تجربه‌ای که نسبت به دیگری به عنوان غایب خموش باشد و از آن خبر ندهد، در خود فرو می‌رود و

1. Intentional

2. Verneaux

3. Wahl

4. John Wild



تنها بر خود متمرکز می‌شود. ج) از آنجا که شخص، «خود» است و از سویی دیگر، خود نیز امری تجربی است، بنابراین خصلت ارتباطی شخص نیز تهدید می‌شود. اگر شخص نمود حیات اخلاقی باشد و این حیات نیز نیازمند ارتباط با دیگری باشد، چنین حیاتی و «شخص» تحقق پیدا نمی‌کند؛ شخص به تنهایی ساخته نمی‌شود. به بیان دیگر، نقض خصلت ارتباطی شخص، «خود» را در مرحله خودیت محصور می‌کند؛ زیرا یکی از شروط مهم «شخص» شدن «خود»، ارتباط است.

۴. چنانکه گفته شد متعلق تجربه، خود تجربه است و متعلق باور یا معرفت، امر غایب. تجربه کننده، عین را از آن حیث که تجربه شده است، تجربه می‌کند نه خود عین را. در مثال بالا هنگام برخورد با درختی، تجربه کننده، درخت تجربه شده را مستقیماً تجربه می‌کند نه درخت واقعی را؛ درخت واقعی، متعلق باور است. این سخن بدان معناست که متعلق تجربه و متعلق باور یکی نیستند؛ درخت تجربه شده غیر از درخت واقعی است. بنابراین در تجربه، چیزی را تجربه می‌کنیم که با عین واقعی تفاوت دارد. در این حالت، دو چالش بنیادی مطرح می‌شود. نخست، هرگاه عین تجربه شده با عین واقعی منطبق نباشد، خطای تجربی روی می‌دهد؛ زیرا خطا، بیانگر عدم انطباق ذهن با عین است. (Wild, 2002, pp. 165-166) دوّم، از آنجا که استدلال و استنباط‌های عقلی ریشه در تجربه دارند، خطای موجود در تجربه نیز به آن‌ها رخنه می‌کند و آن‌ها را دچار خطای معرفتی می‌سازد. در این حالت ما نمی‌توانیم به باور و دانش خود در باب اعیان اعتماد کنیم. این حالت به شک‌گرایی<sup>۱</sup> نسبت به اعیان منتهی می‌شود. آیا می‌توان تضمین کرد که باور و معرفت ما نسبت به غایب یا عین درست است؟ اگر تجربه به عنوان ماده استدلال خطا باشد، آیا رعایت قواعد صوری آن می‌تواند درستی باورهای ما را تضمین کند؟ بنظر نمی‌رسد با تکیه صرف بر این قواعد بتوان درستی استدلال و باور را تضمین کرد. اعتبار استدلال در گرو ماده و صورت درست است، نه هر کدام به تنهایی. همچنین اگر بپذیریم که صورت استدلال به تنهایی می‌تواند تضمین کننده اعتبار باورهای ما باشد، این به معنای صوری ساختن آنهاست. چنین باورهایی، انتظام، انسجام و زیبایی دارند؛ اما واقع‌نما نیستند. انتظار معقول از باور یا معرفت این است که ما را در شناخت عین یاری رساند. اگر باور و معرفت صوری و فاقد خصلت

<sup>۱</sup>. Skepticism



واقع‌نمایی باشد، معرفت نمی‌تواند راهنمای مناسبی برای زندگی باشد؛ زیرا زندگی چیزی بیش از منطق است. غنا، پیچیدگی، تنوع و چالش‌های زندگی، گسترده‌تر از آن است که محدود به چارچوب قواعد صوری یا منطقی شود. به بیان دیگر، فرورفتن در قواعد صوری، انتزاع‌گرایی را دامن می‌زند که همه شخص‌گرایان با آن مخالف هستند. نکته اساسی آن است که معرفت انتزاعی و تکیه بر قواعد صوری، پرتوی ویژه‌ای بر حیات اخلاقی می‌افکند، حیاتی که نقش اساسی در شخص شدن خود ایفا می‌کند. این اتکا، حیات اخلاقی و قوانین اخلاقی را ذهنی و صوری می‌سازد؛ زیرا تنها انسجام و عدم تناقض یا پیروی از آرمان‌های خویش اهمیت پیدا می‌کند و اخلاق عینی<sup>1</sup> یا توجه به نتایج عمل و ارزش‌ها نادیده گرفته می‌شود. این نتیجه با اصول اخلاقی مورد نظر برایتمن هماهنگی ندارد و خود برایتمن آن را محدود می‌انگارد. از دید وی قوانین اخلاقی زمانی کامل است که هم ناظر بر اخلاق ذهنی باشند و هم ناظر بر اخلاق عینی؛ زیرا حیات اخلاقی، کلیتی است که همه این ابعاد را دربرمی‌گیرد. (Brightman, 1933, pp.89-91)

### نتیجه‌گیری

مسئله اصلی مقاله حاضر، چالشی است که روانشناسی «خود» تجربی هیوم با آن روبروست. چنانکه گفته شد، دیدگاه هیوم در باب تعیین عامل یا اصل وحدت‌بخش ادراکات متمایز و توالی و تجربه آن، ناتمام و دارای کاستی است. برای برون رفت از این مسئله، پاسخ برایتمن به عنوان یکی از فیلسوفان شخص‌گرا مبنا قرار گرفت. برای درک مناسب و جامع پاسخ برایتمن، فلسفه شخص‌گرایی به عنوان زمینه فلسفی پاسخ وی توضیح داده شد. پاسخ برایتمن، در قالب دیدگاه ابداعی اصالت زمان شخص‌گرا ارائه گردید؛ دیدگاهی که بر تصور ویژه‌ای از تجربه استوار است. از دید برایتمن، ساحت تجربه هم دارای مؤلفه‌ها و اجزاء متکثری است و هم وحدت دارد. وحدت، بنیاد تجربه است. با این وجود، برایتمن برای وحدت، سطوحی قایل است که تجربه کل، عالی‌ترین آنهاست. در این سطح «خود» حقیقی شکل می‌گیرد. این نوع «خود»، جایگزین حافظه است. آن هم میان ادراکات یا پدیدارهای ذهنی متمایز وحدت ایجاد

<sup>1</sup>. Objective Ethics



می‌کند و هم توالی تجارب را ایجاد و تجربه می‌کند. *برایتمن* با ارائه مفهوم پردازش نوینی از «خود» تجربی، راه دیگری را در روانشناسی «خود» تجربی طی می‌کند. از دید وی «خود» می‌تواند «شخص» شود. *برایتمن* معتقد است که پاره‌ای از خودها «شخص» هستند. «شخص»، «خود»ی است که توانایی تجربه اخلاقی دارد. طبق این تعریف «شخص»، «خود» اخلاقی است. به بیان دیگر، هرگاه از «خود» به عنوان «شخص» سخن گفته شد، آن اشارت و دلالت اخلاقی دارد. *برایتمن* «شخص» را کسب کردنی می‌داند. برای کسب چنین فضلی، وی دو شرط اساسی را مطرح می‌سازد: آزادی و ارتباط. آزادی بیانگر این واقعیت است که «شخص»، محصول انتخاب است و خود می‌تواند هم آن را برگزیند و هم از آن پرهیز نماید. ارتباط نیز نشان دهنده این نکته است که شخص، به تنهایی ساخته نمی‌شود و خصلت اجتماعی دارد.

در بخش پایانی دیدگاه اصالت زمان شخص‌گرای *برایتمن* مورد نقد قرار گرفت. کانون انتقادات، معطوف به تجربه‌گرایی *برایتمن* است؛ نخست، *برایتمن* به استلزامات منطقی معنای «خود» از تجربه وفادار نمانده است و مانند هیوم، روانشناسی عقلی یا «خود» استعلائی را نمی‌پذیرد. دوّم، تفسیر *برایتمن* در باب تجربه با گرایش پدیدارشناختی وی و اصول آن ناسازگار است. سوّم، گشودگی باور تهدید می‌شود و خصلت ارتباطی تجربه و شخص دچار چالش می‌گردد. سرانجام، تلقی *برایتمن* در باب نسبت متعلق تجربه و متعلق باور نادرست خوانده شده است؛ زیرا این تلقی، به خطای تجربی می‌انجامد. علاوه بر این شک‌گرایی در باور، انتزاعی یا صوری شدن معرفت و محدود گشتن اخلاق به اخلاق ذهنی از پیامدهای منفی این تلقی بشمار می‌آید.





## فهرست منابع

- دکارت، رنه (۱۳۸۱) **تأملات در فلسفه اولی**، (ترجمه احمد احمدی) سمت، تهران.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۴). **روح فلسفه قرون وسطی**، (ترجمه علی مراد داودی) علمی و فرهنگی، تهران.
- قاسم‌پور، حسن (۱۳۸۸) «بررسی انتقادی براهین علیه جاودانگی و بقای نفس»، **حکمت و فلسفه**، سال پنجم، شماره اول، صص ۳۰-۷.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۴) **فلسفه معاصر** (ترجمه علی اصغر حلبی) زوار، تهران.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸) **تاریخ فلسفه**، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و محمود یوسف ثانی، جلد ۹، علمی و فرهنگی، تهران.
- ورنو، روزه و وال، ژان (۱۳۸۷) **نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن**، ترجمه یحیی مهدوی، خوارزمی، تهران.
- Bertocci, P. A. (1970). **The Person God Is**. London: George Allen & Unwin.
- Bettcher, T. M. (2009). "Berkeley and Hume on Self and Self-Consciousness" in **Topics in Early Modern Philosophy of Mind**. 9, 193-222.
- Bowne, B. P. (1908). **Personalism**. Boston & New York: Houghton Mifflin.
- Brightman, E. S. (1933). **Moral Laws**. New York: Abingdon.
- Brightman, E. S. (1942). **The Spiritual Life**. New York: Abingdon-Cokes Bury.
- Brightman, E. S. (1952). **Person and Values**. Boston: Boston University.
- Brightman, E. S. (1958). **Person and Reality: an Introduction to Metaphysics**. Peter Anthony Bertocci, Jannette Elthina Newhall & Robert Sheffield Brightman (eds). New York: The Roland Press.
- Buford, T. (1984). **Personal Philosophy: the Art of Living**. Holt,



Rinehart and Winston.

Buford, T. (2011). **Know Thyself: an Essay in Social Personalism**. Lexington Books.

Cole, G. & Schluter, M. (2004). "From personalism to relationism: commonalities and distinctives". *Jubilee Centre (Cambridge)*.

Hume, D. (1896). **A Treatise of Human Nature**. Lewis Amherst Selby-Bigge (ed). Oxford: Clarendon.

Loemker, L. E. (2002). "Some problems in personalism". In T.O. Buford & H. H. Oliver (Eds). **Personalism revisited: its proponents and critics** (pp.169-185). Amsterdam-New York: Editions Rodopi B.V.

Maritain, J. & Fitzgerald, J. J. (1946). "The person and the common good". **The review of Politics**, Issue 4, pp. 419 - 455.

Maritain, J. (1970). **True Humanism**, (Translated by M. R. Adamson). New York: Free Port. (Original Work Published, 1936).

McLachlan, J. (2006). "George Holmes Howison: The City of God and personal idealism". **Journal of Speculative Philosophy**, Vol. 20, No. 3, pp. 224-242.

Mounier, E. (1947). **Existential Philosophies: an Introduction**, (Translated by Eric Blow). London: Rockliff. (Original Work Published, 1947).

Mounier, E. (1952). **Personalism**, (Translated by P.Mairet). London: Routledge & Kegan Paul (Original work published, 1949).

Mounier, E. (1956). **The Character of Man**, (Translated by Cynthia Rowland). New York: Harper & Brothers. (Original Work Published, 1942).

Whetstone, J. T. (2002). "Personalism and Moral Leadership: the Servant Leader with a Transforming Vision". **Business Ethics: a European Review**. Vol.11, No.4. 385- 392.



Wild, J. (2002). "Some problems in personalism" in T.O. Buford & H. H. Oliver (Eds). **Personalism revisited: its proponents and critics** (pp.161- 167). Amsterdam-New York: Editions Rodopi B.V.

Williams, T. D. (2004). "What is thomistic personalism?" **Alpha Omega**, VII, No. 2, 2004 - pp. 163-197.

Wojtla, K. (1979). **The Acting Person**, (Translated by Andrzej Potocki). Holland: D. Reidel. (Original Work Published, 1969).

Wojtyla, K. (1993). **Person and Community: Selected Essays**. (Translated by Theresa Sandok). Peter Lang.

