

بررسی تطبیقی دیدگاه مرلوپونتی و شهید مطهری در خصوص آزادی مشروط

محمدحسین طالبی*

مسعود الماسی**

چکیده

مرلوپونتی با ادبیات اگزیستانسیالیستی الحادی «نظریه آزادی مشروط» خود را با ابداع نظریه «تن - سوژه» و با الهام از مفهوم «زیست جهان» هایدگر پردازش کرده و آزادی بشر را در تراحم با وجود خدوند می‌داند. او می‌گوید: بین خدا و انسان آزاد یکی را باید انتخاب کرد؛ زیرا اگر وجود خدا اثبات شود، همه چیز تحت نظام ضرورت علی قرار گرفته و دیگر جایی برای آزادی بشر باقی نمی‌ماند. شهید مطهری نیز معتقد است آزادی انسان مشروط (محدود) است. وراثت، محیط اجتماعی و تاریخ از جمله امور محدودکننده آزادی هستند. اما او برای اثبات آزادی مشروط بشر از دلیل فطرت و ضرورت به‌کارگیری عقل در مسیر تکامل انسان استفاده کرده است. به باور شهید مطهری، این آزادی مشروط نه تنها در تضاد با وجود خدا و اراده و علم نامتناهی او نیست، بلکه لازمه ایمان به اوست. روش تحقیق در این نگارش روش عقلی به شیوه کتابخانه‌ای است و حاصل آن منتج به این نکته شده که هرچند دیدگاه مرلوپونتی و استاد مطهری در خصوص «آزادی مشروط» تا حدی مشابهت دارند، اما نظریه هر یک از ایشان در منظومه فکری خود کاملاً متفاوت از دیگری است.

واژگان کلیدی

آزادی، مرلوپونتی، شهید مطهری، اگزیستانسیالیسم، ضرورت علی.

mhtalebi@rihu.ac.ir

masaudalmasy@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳/۰۴/۱۳۹۷

*. دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. (نویسنده مسئول)

** دانشجوی دکترای دانشگاه باقرالعلوم (ع).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۴

طرح مسئله

آزادی ازجمله موضوعاتی است که در حوزه‌های مختلف علوم انسانی ازجمله فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی و فلسفه حقوق از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و متفکران هر حوزه با شیوه‌های گوناگون به بحث در مورد آزادی و محدوده‌های آن پرداخته‌اند.

بی‌تردید موريس مرلوپونتی^۱ از بزرگترین و مؤثرترین پدیدارشناسان قرن بیستم است که به‌عنوان یک فیلسوف اجتماعی و با ادبیات اگزیستانسیالیستی درباره آزادی نظریه‌پردازی کرده است. مرلوپونتی با ابداع نظریه «تن - سوژه»^۲ و با الهام از مفهوم «زیست‌جهان»^۳ هایدگر،^۴ نظریه «آزادی مشروط»^۵ (Merleau-ponty, 1974: 454) را در آخرین بخش از کتاب مشهورش، «پدیدارشناسی ادراک حسی»^۶ مطرح می‌کند و بیان می‌دارد که چون سوژه، سوژه‌ای متجسد است و خصیصه آن، «در جهان بودن است»^۷ پس دارای «موقعیت»^۸ هست و مطلقاً آزاد نیست (Merleau-ponty, 1974: 454) بلکه آزادی وی مشروط و محدود تاریخمندی و تبارمندی اوست.

آیت‌الله مطهری نیز طی آثار متعدد خود بیان کرده است که انسان در عین آزادی محدودیت‌هایی هم دارد که برخی از آنها وراثت، محیط اجتماعی و تاریخ است. (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۹۰)

همچنان که می‌بینیم، هر دو نظریه حاوی این نکته هستند که انسان، آزادی مشروط دارد؛ اما آیا دیدگاه مرلوپونتی در خصوص «آزادی مشروط» که به نظر می‌رسد مشابه نظریه‌های اسلامی و متفکرانی نظیر آیت‌الله مطهری است را می‌توان به‌عنوان یک مبنا در فلسفه حقوق اسلامی أخذ نمود؟ با توجه به اهمیت موضوع آزادی در فلسفه حقوق و اهمیت نگاه پدیدارشناسانه، به‌ویژه با تفسیر اگزیستانسیالیستی مرلوپونتی به مقوله آزادی سؤال‌های فوق اهمیت بیشتری می‌یابند اما متأسفانه در این خصوص تاکنون پیشینه تحقیق خاصی به شکل تطبیقی ملاحظه نمی‌گردد. براین‌اساس به نظر می‌رسد با مقایسه دو دیدگاه پیش‌گفته بتوان حق آزادی را در حوزه فلسفه حقوق اسلامی بیشتر تبیین کرد تا زمینه مناسبی برای نقد نظریه «آزادی مطلق»^{۱۰} مهیا شود.

1. Maurice Merleau ponty (1908-1961).
2. Body-subject.
3. Lifeworld (In German: Lebenswelt).
4. Martin Heidegger (1889-1976).
5. Conditiond (limited-determinate) freedom
6. Phenomenology of perception.

۷. فاعل شناسا (subject)

۸. Being-in-the-world اصطلاحی خاص در فلسفه هایدگر است که بیانگر نحوه هستی انسان است

9. Situation.
10. Absolut freedom.

درخصوص بحث از آزادی مشروط مرلوپونتی پیشینه‌ای وجود ندارد اما پیشینه بحث از آزادی با تکیه بر مبانی اسلامی را می‌توان در آثار آیت‌الله مطهری نظیر مجلد سوم کتاب *اصول فلسفه و روش رایسم*، (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۵۷) انسان در قرآن، (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۹۰) انسان کامل (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۳۹) و برخی کتب دیگر ایشان یافت.

در این نگارش ابتدا با روش توصیفی - تحلیلی به توضیح مفهوم آزادی و بررسی آزادی به‌عنوان حق طبیعی و وضعی و آزادی از نظر مرلوپونتی پرداخته می‌شود و سپس به‌صورت اجمالی پدیدارشناسی مرلوپونتی و توصیف نظریه آزادی مشروط مرلوپونتی بررسی می‌شود و نهایتاً با روش تحلیلی - انتقادی به ارزیابی تحلیلی آن نظریه براساس مبانی اسلامی و دیدگاه آیت‌الله مطهری پرداخته خواهد شد.

۱. بررسی مفهوم آزادی

هرچند در آغاز ممکن است مفهوم آزادی از جمله مفاهیم بدیهی به نظر برسد که همه انسان‌ها معنای آن را به وضوح و تمایز^۱ در می‌یابند، اما در تعریف این مفهوم دشواری‌هایی نیز وجود دارد که ناشی از اختلاف تفسیر هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه هر مکتب در تعریف این مفهوم است. براین اساس است که در طول تاریخ تعاریف متنوعی از مفهوم آزادی ارائه شده است تا آنجا که برخی از نویسندگان تعداد آنها را بیش از ۲۰۰ تعریف ذکر کرده‌اند. (برلین، ۱۳۶۸: ۲۴۳)

البته در این زمینه باید گوشزد نمود که توجه به معانی گوناگون مفهوم آزادی در علوم مختلف اهمیت بسزائی دارد زیرا «این مفهوم در علوم مختلف به معانی متفاوتی به کار می‌رود و به‌همین دلیل امکان وقوع مغالطه اشتراک لفظی در مورد آن وجود دارد». (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۰۷) از جمله این معانی، استقلال وجودی (در مقابل سیطره)، اختیار (در مقابل جبر)، عدم‌تعلق و دلبستگی و نیز حاکمیت بر سرنوشت خویش است (همان: ۳۱۳ - ۳۰۷) که در علوم مختلف، مانند الهیات، فلسفه، کلام، اخلاق، عرفان، سیاست و حقوق، در مورد آنها بحث می‌شود.

به‌علاوه باید توجه داشت که بحث از آزادی در فلسفه و کلام به معنای بحث در باب اختیار و در روان‌شناسی بحث در خصوص تأثیرهایی است که آزادی بر روان آدمی می‌نهد و در علم اخلاق بحث در مورد آزادی، معطوف به رهایی از شرور نفسانی است و در فقه عموم فقها آزادی را در مقابل بردگی به کار برده‌اند. (منتظر قائم، ۱۳۸۱: ۱۸ - ۱۷)

۱. اولین اصل از اصول چهارگانه دکارت برای حصول معرفت یقینی در کتاب معروف وی، گفتار در روش، احراز وضوح و تمایز یک مفهوم است. (برای مطالعه بیشتر رک به: کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴ / ۹۷).

۲. مفهوم آزادی به عنوان حق طبیعی و وضعی

در حوزه فلسفه حقوق، حق آزادی «به معنای آن است که قانون، شخص را بر ترک یا انجام عملی ملزم نکرده باشد و به سخن دیگر، حق آزادی به معنای عدم تکلیف است». (طالبی، ۱۳۹۳: ۸۷) حق آزادی از این منظر حقی قانونی است که به دنبال وضع قانون با ضمانت اجرای بیرونی به دست می‌آید (همان: ۸۴ - ۸۳) و به این حق، حق آزادی وضعی و قانونی گفته می‌شود. همچنین، حق آزادی می‌تواند حقی طبیعی باشد که انسان‌ها در مقام طبیعت و ذات آن را دارند زیرا خدای متعال که آفریننده ذات انسان است، این حق را به انسان داده است و قانون طبیعی کاشف این حق بشر است. (طالبی، ۱۳۹۳: ۱۱۳ و ۱۴۰ - ۱۳۷)

بنابراین، حق آزادی انسان دو نوع است: ۱. حق آزادی طبیعی که یک حقی طبیعی است و هر انسان از بدو تولد آن را با خود به همراه دارد و حق آزادی از این منظر مولود قانون طبیعی است. ۲. حق آزادی قانونی که یک حق وضعی قانونی است و به منظور استیفای قانونمند حق آزادی طبیعی، قانون‌گذار قانون وضع می‌کند و آزادی برآمده از آن قانون، حقی قانونی می‌شود که مولود وضع و جعل قانون‌گذار است.^۱

۳. آزادی از نظر مرلوپونتی

آزادی از نظر مرلوپونتی همواره یک آزادی مشروط است زیرا از نظر وی آزادی مطلق تنها تصویری خیالی و الفاظی تهی بیش نیست. (Merleau ponty, 1974: 454)

او آزادی را مکانمند و مشروط می‌داند و معتقد است انسان تنها در موقعیت و مکان است که می‌تواند آزاد باشد و اگر سعی کند این موقعیت را کنار بگذارد اصولاً آزادی را از دست می‌دهد. (Ibid: 456) اما برای دستیابی به تعریف دقیق آزادی مشروط از نظر مرلوپونتی، ضروری است تا نخست آشنایی مختصری با پدیدارشناسی مرلوپونتی و دیدگاه خاص اگزیستانسیالیستی او نسبت به انسان ارائه گردد.

۴. آشنائی مختصر با پدیدارشناسی مرلوپونتی

موریس مرلوپونتی^۲ (۱۹۶۱ - ۱۹۰۸) از مشهورترین پدیدارشناسان فرانسوی بعد از هوسرل^۳ است که روایت خاص او از پدیدارشناسی هوسرل به پیدایش یکی از مهم‌ترین جریان‌های تأثیرگذار در حرکت تاریخی پدیدارشناسی، موسوم به پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی^۴ منجر شد. (هومن، ۱۳۷۵: ۱۵ - ۱۴)

۱. برای مطالعه بیشتر رک به: طالبی، محمد حسین، قانون طبیعی، نشر دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، چاپ اول ۱۳۹۰.
2. Maurice Merleau ponty.
۳. ادmond هوسرل Edmund Husserl (۱۹۳۸ - ۱۸۵۹) از فیلسوفان مهم و تأثیرگذار قرن بیستم و بنیان‌گذار پدیدارشناسی.
4. Existential phenomenology.

اگر همچنان که خود وی در درس‌های اکونرمال^۱ بیان می‌دارد، موقعیت تاریخی یک فیلسوف را تعیین‌کننده اندیشه‌های او بدانیم، باید فلسفه او را فلسفه‌ای که بر زمینه پدیدارشناسی هوسرل و با برگرفتن برخی درون مایه‌های فلسفه هایدگر در حوزه فلسفه اگزیستانس شکل می‌گیرد، دانست. (همان)

مرلوپونتی با تفسیری اگزیستانسیالیستی^۲ از پدیدارشناسی هوسرل،^۳ نه از آگاهی قوام‌دهنده^۴ هوسرلی، بلکه از مفهوم «در - جهان - بودن»^۵ هایدگر آغاز می‌کند و با رد جداسازی حوزه آگاهی از حوزه اشیاء خارجی بیان می‌دارد که نحوه هستی خاص ما «در - جهان - بودن» ماست و به هیچ‌روی با جدا کردن خود از جهان، دستیابی به یک آگاهی ناب امکان‌پذیر نخواهد بود. «این امر بدان دلیل است که ما کاملاً مرکب از روابط با جهان هستیم و بنابراین می‌اندیشیم حقیقی‌مرا به عنوان یک واقعیت ملموس و به مثابه «در - جهان - بودن» می‌شناسد و هرگونه ایدئالیسم را رد می‌کند.

«بنابراین، تفسیر اگزیستانسیالیستی مرلوپونتی از تحویل^۶ هوسرل رهنمونی است به منابع مجسم و پیشامحمولی تجربه ما از بازگشت به جهان زندگی، و براین اساس مسئله در جهان بودن آن است که ماهیت آگاهی هیچ‌گاه نمی‌تواند بدون در نظر گرفته شدن متعلق آنکه واقعا در خارج موجود است، تعیین شود. این امر همان برون‌گرایی^۷ مرلوپونتی، هایدگر و سارتر است». (Dermot, 2000: 419)

۱. اکول نرمال سوپریور دانشگاهی واقع در محله لاتین پاریس است.

۲. تفسیر اگزیستانسیالیستی مبتنی بر مکتب اگزیستانسیالیسم است که هستی انسان «Existence» را متفاوت از هستی‌های دیگر موجودات تلقی می‌کند و به تفسیر آن می‌پردازد. (خاتمی، ۱۳۷۹: ۱۰۹)

۳. پدیدارشناسی هوسرل به دنبال آگاهی مستقیم و بی‌واسطه از اشیاء و بازگشت به خود اشیاء است که در تجربه بی‌واسطه نمایان می‌گردد. بنابراین پدیدارشناسی هوسرل می‌کوشد با آزاد کردن خود از هرگونه پیش‌فرض و توضیح علی صرفاً به توصیف آنچه در آگاهی انسان آشکار می‌شود بپردازد. (هوسرل، ۱۳۸۱: ۱۵)

۴. Constitutive consciousness در پدیدارشناسی هوسرل آگاهی انسان است که جهان در آن آشکار می‌گردد و به عبارت دیگر آگاهی انسان است که جهان را به شکل پدیدارشناسانه شکل و قوام می‌دهد. (همان: ۱۱۴)

۵. Being-in-the-world (in-der-welt-sine) اصطلاحی خاص در فلسفه هایدگر است که بیانگر نحوه خاص هستی انسان (دازاین) است و مقدمه‌ای برای کشف حقیقت وجود است. از نظر هایدگر جهان برای انسان فقط مجموعه‌ای از اشیاء نیست که صرفاً بدان‌ها آگاهی یابد بلکه نوعی وابستگی متقابل و درگیری وجودی است که حاصل آن سلطه دازاین بر اشیاء و مالاً انکشاف حقیقت وجود است. (خاتمی، ۱۳۷۹: ۵۶)

۶. 1. Phenomenological reduction; 2. Eidetic reduction; 3. Transcendental reduction. سه تحویل یا فروکاست در پدیدارشناسی هوسرل هستند که برای ورود به وضعیت پدیدارشناختی لازم است انجام بپذیرند. این سه فروکاست یا تقلیل ما را از رویکرد جهان طبیعی به ترتیب به سه حوزه پدیداری - مثالی (ذاتی) - آگاهی محض (قوام بخش) وارد می‌کنند. (دارتیگ، ۱۳۷۶: ۷۵ - ۳۴)

7. Externalism.

استفان پریست در توضیح این برون‌گرایی و بازگشت به جهان زندگی بیان می‌دارد:

انگیزه اصلی طرح مفهوم هایدگری در - جهان - بودن برای مرلوپونتی آن است که سه جزء «بودن»، «در» و «جهان» گرچه به لحاظ معنایی متفاوتند، اما به لحاظ وجودی غیرقابل تفکیک هستند. به این دلیل شاید بتوان گفت مهم‌ترین مفهوم پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی مرلوپونتی این جمله است که آنچه در ذهن تفکیک‌پذیر است، لزوماً در واقع تفکیک‌پذیر نیست. (Priest, 1998: 19)

بنابراین، در جهان بودن ما به همان شکلی نیست که ابژه‌های بی‌جان در جهان هستند؛ بلکه بدین‌شکل است که بین ما و وضعیت‌مان در جهان رابطه دوسویه وجود دارد و ما ابژه‌ها را از آن‌رو برای خودمان معنادار می‌یابیم که با کنش‌های جسممان رابطه دارند (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۱۳۴) به تعبیر دیگر، «معنا رابطه متقابل آگاهی با جهان است. همچنین، معنا از رابطه سوژه و ابژه متولد می‌شود». (Spurling, 1997: 44)

بنابراین، «دستیابی به ذوات نه از راه تحویل مثالی^۱ هوسرلی، بلکه از طریق بازنهادن دوباره ذوات در زندگی است». (Merleau-ponty, 1974: vII)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، توصیف پدیدارشناختی برای مرلوپونتی در وهله نخست توصیف اولین تماس انسان با هستی است که از طریق ادراک حسی صورت می‌پذیرد و از خلال آن، جهان خود را بر ما عرضه می‌کند و به‌همین دلیل است که مرلوپونتی در مهم‌ترین کتابش (phenomenology of perception) به پدیدارشناسی ادراک حسی می‌پردازد؛ زیرا تجربه ادراک حسی از نظر مرلوپونتی حضور ما در لحظه‌ای است که اشیا، حقایق و ارزش‌ها برای ما شکل می‌گیرد. (Merleau-ponty, 1964: 25)

بنابراین، برتری ادراک حسی در پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی مرلوپونتی بدان معناست که ادراک حسی سطح مقدماتی تجربه‌ای است که سطوح برتر اندیشه و تعقل استدلالی بر آن استوار است «یعنی آگاهی وابسته به ادراک حسی است و یقین اندیشه‌ها مبتنی بر یقین ادراک حسی است». (لچت، ۱۳۷۷: ۵۱)

مرلوپونتی بدن را نه وسیله‌ای صرف برای ارتباط آگاهی با جهان که عین ارتباط با جهان و موقعیت‌یافتگی در آن می‌داند و اینجاست که او از مفاهیم تن - سوژه^۲ و دوسویگی یا ابهام^۳ استفاده می‌کند. (Merleau-ponty, 1974: 406)

۱. Eidetic Reduction در پدیدارشناسی هوسرل دومین فروکاستی است که به‌وسیله آن آگاهی به ماهیات شکل می‌دهد و به‌عبارت هوسرلی بدان قوام Constitution می‌بخشد. (دارتینگ، ۱۳۷۶: ۷۵ - ۳۴)

2. Body-subject.

۳. Ambiguity اساساً فلسفه مرلوپونتی Philosophy Of Ambiguity نامیده شده زیرا روابط متقابل و دوسویه سوژه و ابژه از نظر وی به قدری درهم‌تنیده است که تفکیک سوی ابژه‌ای و سوژه‌ای مشکل و ابهام‌انگیز می‌گردد. بدین‌لحاظ است که از معادل دوسویگی در ترجمه Ambiguity استفاده شده است.

براین اساس، مرلوپونتی بر خلاف دکارت و دیگر فیلسوفان دوگانه‌انگار (دوآلیست)، بیان می‌دارد که انسان مرکب از دو جوهر نیست؛ بلکه یک جوهر واحد و یک سوژه ذاتاً تجسم‌یافته است و به عبارت دیگر، «من همان بدنم هستم»^۱.

می‌توان گفت مرلوپونتی در بیان این مطلب متأثر از نظریه روان‌شناسانه گشتالت^۲ در خصوص وحدت روان - تنی بود که قبلاً هوسرل را نیز تحت تأثیر قرار داده بود.

هوسرل بیان داشت که نمی‌توان از روان سخن گفت مگر در رابطه با تنی که بیانگر آن است (هومن، ۱۳۷۵: ۳۷) و از این نظر بدن انسان را (der Libe) می‌نامد که آن را «تن زنده» ترجمه می‌کنیم. (Bell, 1990: 208)

هوسرل در این خصوص می‌نویسد:

موجود انسانی صرفاً ترکیب یا جمع آن چیزی نیست که یک بدن نامیده می‌شود، بلکه یک تن کاملاً آگاه است که هر حرکت آن پر از ذهن است. (Ibid: 209)

بدین ترتیب، نظریه تن - سوژه مرلوپونتی می‌گوید انسانی که از راه ادراک حسی با جهان ارتباط دارد، یک جوهر واحد و یک سوژه ذاتاً تجسم‌یافته و به عبارت دیگر یک سوژه فیزیکی است که برخلاف سوژه استعلایی دکارتی، کانتی و هوسرلی کاملاً در جهان تنیده شده است؛ البته جهانی که در حوزه پدیداری است «جهانی که به کلی درون است و تن - سوژه‌ای که به کلی برون است». (MerleauPonty, 1974: 407)

براین اساس است که مرلوپونتی تن - سوژه را به عنوان ترکیب عجیبی از موجود «برای خود»^۳ و «در خود»^۴ معرفی می‌کند. (Ibid: 56) زیرا در حالی که جسم یک شیء فیزیکی ابژه و به عبارتی «موجودی در خود» است؛ اما در عین حال به دلیل آنکه خود و همه ابژه‌ها برای او حضور دارند، یک «موجود برای خود» نیز هست.

این رویکرد اگزیستانسیالیستی به بدن سبب شده است مرلوپونتی بدن را عین ارتباط با جهان و موقعیت‌یافتگی در آن دانسته و تفکیک این دو را از یکدیگر به عنوان سوژه و ابژه ناممکن بداند. (Ibid)

می‌توان گفت این همان مفهوم دوسویگی^۵ است که بر اساس آن تلقی ما از امر ذهنی^۶ و عینی^۷ و نیز

1. I am my body.
2. Gestalt.
3. Pour-soi (for itself).
4. En-soi (in itself).
5. Ambiguity.
6. Subjective.
7. Objective.

بدن و جهان کاملاً تغییر می‌کند و ما از طریق آن به یک جهان دوسویه و ابهام برانگیز دست می‌یابیم که نه ذهنی است و نه عینی؛ بلکه هم ذهنی و هم عینی و به تعبیر مرلوپونتی یک «میان‌جهان»^۱ است. (Ibid: 344)

«میان‌جهان» در نگاه مرلوپونتی یک حوزه پدیداری است که تن - سوژه که ماهیتی کاملاً پدیدارانه دارد، در آن عمل می‌کند. (Ibid)

به تعبیر دیگر، در «میان‌جهان»، «هستی، خود را به انسان می‌گشاید و انسان آن را پدیدار می‌کند و در گفتار و نوشتار و هنر به دیگری نشان می‌دهد. چنین هستی را نه می‌توان به دریافت من از آن فروکاست و نه می‌توان با آن یکی شد». (Ibid: 345)

بدین ترتیب، آگاهی در پدیدارشناسی مرلوپونتی یک آگاهی ناظر که از فراز به جهان می‌نگرد، نیست؛ بلکه از آغاز با جهان درآمیخته است و اساساً ماهیت آن همین درآمیختگی و درگیری^۲ است و به عبارت دیگر، «من به عنوان موجودی آگاه هم از وضعیتی که از سر اتفاق خود را در آن می‌یابم، متمایزم و هم اساساً با آن درگیر هستم؛ زیرا آگاهی من، آگاهی از آن وضعیت است». (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۱۳۵)

پس از بیان این مقدمه و آشنایی مختصر با پدیدارشناسی مرلوپونتی باید به این سوال پاسخ گفت که آزادی بر مبنای پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی مرلوپونتی چگونه تبیین می‌شود و نظریه آزادی مشروط وی چیست؟

۵. بیان تفصیلی نظریه مرلوپونتی درباره آزادی مشروط انسان

بحث از آزادی اهمیت ویژه‌ای در اندیشه سیاسی و اجتماعی مرلوپونتی دارد؛ تا آنجاکه او بخش پایانی مهم‌ترین اثر خود، یعنی «پدیدارشناسی ادراک حسی» را به آن اختصاص داده است. او این بخش از کتاب خود را با این عبارت آغاز می‌کند: «آشکار است که هیچ رابطه علی (جبری) بین سوژه با بدنش، جهان یا جامعه وجود ندارد». (Merleau-ponty, 1974: 434)

هرچند خاستگاه اصلی بحث از آزادی را باید در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی جستجو کرد، اما نگرش مرلوپونتی به آزادی برگرفته از نظام فلسفی او و با تفسیر خاص اگزیستانسیالیستی او از انسان و نگاه ویژه او به پدیدارشناسی هوسرل شکل گرفته است. از نظر مرلوپونتی، در جهان بودن تن - سوژه عین ارتباط سوژه با جهان و موقعیت یافتگی در آن است. آنچه در ادراک حسی شکل می‌گیرد، ساختار و کلیتی (گشتالت) از حضور تن - سوژه در جهان است که می‌توان آن را اشغال ارادی یک موقعیت دانست. (Ibid: 407)

1. Inter world.
2. Engagement.

«ادراک حسی، علم به جهان و حتی یک فعل نیست؛ بلکه اشغال ارادی یک موقعیت است، یعنی زمینه‌ای است که همه افعال از آن خارج می‌شوند. بنابراین، ادراک حسی یک شناخت نیست، بلکه یک گشودگی اولیه به جهان و مراوده‌ای با آن است» (Ibid: x)

نتیجه منطقی در جهان بودن تن - سوژه و موقعیت‌یافتگی آن، محدود شدن آزادی به آزادی در موقعیت و نفی آزادی مطلق از سوی مرلوپونتی است. او در این خصوص می‌گوید:

من یک فرد جدا افتاده از طبقه ام نیستم. من در یک محیط اجتماعی قرار گرفته‌ام و آزادی‌ام اگر چه ممکن است قدرت آن را داشته باشد که مرا در موقعیتی وارد عمل کند؛ اما نمی‌تواند ظرف یک لحظه مرا به آنچه می‌خواهم، تبدیل کند. (Ibid: 447)

براین اساس، آزادی از حیث موقعیت و مکان‌مندی مشروط است و ما تنها در موقعیت و مکان است که می‌توانیم آزاد باشیم و اگر سعی کنیم این موقعیت را کنار بگذاریم، (Ibid: 456) اصولاً آزادی را از دست می‌دهیم.

بنابراین، باید گفت: آزادی فقط در یک موقعیت و یک حوزه است، یعنی در یک فضای اجتماعی که به انتخاب یا ساخته ما نیست؛ بلکه جایی است که موانع در موقعیت‌ها یا فشارها ما را از اهدافمان دور می‌کنند و از رسیدن به آنچه می‌خواهیم، جلوگیری می‌کنند. (Spurling, 1997: 120)

از نظر مرلوپونتی، آزادی مطلق در تصور و خیال ماست و شعار آزادی مطلق یا به عبارت دیگر، این گویه که «انسان یا آزادی کامل دارد یا اصلاً آزاد نیست»، تصویری خیالی و الفاظی تهی است. (MerleauPonty, 1974: 454)

انسان قادر است به خوبی فضای ذهنی و عینی را که به صورت تئوریک در آن آزاد است، از محیط واقعی‌اش متمایز کند؛ (Ibid: 87) زیرا سوژه از نظر وی تن یافته، مجسد و مکانمند است.

از سوی دیگر در جهان بودن تن - سوژه مستلزم وجود جهانی زمانمند و تاریخی، برای تن - سوژه است. چنین جهان تاریخی، جهانی است که تن - سوژه با آن درگیر بوده و وابسته به جامعه، فرهنگ و تاریخ آن است و هر انتخاب آزاد آن مبتنی بر همین شرایط خاص یا موقعیت زمانی مشخص است.

به این ترتیب، آزادی تن - سوژه نیز زمانمند است. به سخن دیگر، اکنون ما هم وابسته به گذشته و تصمیم‌های سابق و هم چارچوبی برای آینده است؛ زیرا «ما در گذشته و حال و آینده هستیم». (Ibid: 453)

به تعبیر دیگر، می‌توان گفت:

مرلوپونتی با نظریه آگاهی متجسم، جایگاه ما انسان‌ها را بودن در جهان می‌داند؛ جهانی که تاریخی متعلق به خود دارد ... و هر موقعیتی که پیش روی ماست، تاریخ و معانی

وابسته به خود را دربردارد؛ معناهایی را که نمی‌توانیم نادیده بگیریم... بنابراین، ما کاملاً آزاد نیستیم تا همه معانی را خودمان انتخاب کنیم. جهان موقعیت‌هایی را در برابر ما قرار می‌دهد که از پیش معنا یافته‌اند و به سادگی نمی‌توان این معانی را نادیده گرفت. (پریموزیک، ۱۳۸۸: ۶۳)

از نظر مرلوپوتی، این معنای خاص از زمانمندی و تاریخ برای انسان، نه تنها او را محدود نمی‌کند، بلکه برعکس، این معنا، بخشی از ورود او به ارتباط با عالم است. به عبارت دیگر، من با زندگی در زمان است که قادر به فهم دیگر زمان‌ها می‌شوم. (Ibid: 456) زیرا وجود از راه زمان درک می‌شود و ما از خلال روابط سوژه - زمان و ابژه - زمان قادر به فهم جهان می‌شویم. (Ibid: 430-431) براین اساس، آگاهی از یک سو، گشوده به حقیقت است. آگاهی این آزادی را دارد که به شرایط معین و تعیین‌کننده زندگی تن دردهد، اما از آنجا که تن یافته است و گشودگی آن به حقیقت، کامل نیست، اگر این محدودیت را نپذیرد، واقعی نیست. آزادی باید هم‌زمان تعهد به چیزی (گذشته) و دل‌کندن از آن (آینده) باشد. (پیراوی ونک، ۱۳۸۹: ۱۸۹ - ۱۸۸)

از این رو، آزادی انسان از نظر مرلوپوتی، از یک سو وابسته به گذشته و از سوی دیگر افقی برای انتخاب‌های آینده است. به تعبیر دیگر، هر انتخاب انسان در گذشته زمینه‌ای برای انتخاب‌های آینده اوست. مرلوپوتی در پاسخ به این پرسش که «آزادی چیست» چنین می‌گوید:

تولد هم متولد شدن از دنیا و هم به سوی دنیاست؛ دنیایی که از قبل به وجود آمده، اما کاملاً شکل نگرفته ... و ما به تعداد فراوانی از امکان‌ها گشوده می‌شویم. (Ibid: 453)

این امر به معنای آن است که هرچند از نظر مرلوپوتی آزادی می‌تواند جلوتر از مسیر زندگی پیش برود؛ اما در عین حال کاملاً ممتنع است که انسان یک پذیرندگی مطلق و هر چیزی باشد؛ زیرا او یک ساختار روانی و تاریخی دارد (Ibid: 452-455) که همه کارها و افکارش در ارتباط با این ساختار معنا می‌یابند. نکته مهم دیگری که درباره نظریه آزادی مشروط مرلوپوتی باید مورد توجه قرار گیرد، آن است که چون آزادی سوژه به سبب تن‌یافتگی و تجسد آن در جهانی حاصل می‌شود که هم ذهنی و هم عینی است و به تعبیر مرلوپوتی، یک «میان‌جهان»^۱ است، آزادی او را نیز باید در همین جهان توضیح داد؛ جهانی که همه آن در درون بشر است (Ibid: 407) و باعث می‌شود بشر نیز به طور کامل بیرون باشد. توضیح این مطلب آن است که از نظر مرلوپوتی، در «میان‌جهان» که یک حوزه پدیداری است، درون و بیرون انسان تفکیک‌ناپذیر است. (Ibid) این تفکیک‌ناپذیری تا آنجا ادامه دارد که تفکیک ابژه و

1. Inter world.

سوژه ابهام‌انگیز شده و تن - سوژه نیز در همین حوزه عمل کرده و آزاد است. بدین ترتیب، مرلوپونتی «آزادی زیسته را در میان - جهان یافته و میان - جهان فضای زیسته‌ای بین هستی و نیستی است، خود و جهان، سوژه و ابژه بوده و به زبان ساده، آزادی اصیل آدمی از درون و از راه ادراک حسی و بدن دست‌یافتنی است». (پریموزیک، ۱۳۸۸: ۵۱)

براساس این تفسیر، در «میان - جهان» که جدایی سوژه و ابژه از میان رفته و به عبارت دیگر «خود» سنتز دیالکتیکی از جهان و اگو^۱ شده است، (همان: ۵۳) آزادی انسان نیز مطلق نخواهد بود، بلکه به وسیله موقعیت مکانی، تاریخمندی و زمانمندی انسان محدود می‌شود.

بنابراین، از نظر مرلوپونتی، هیچ چیز نمی‌تواند آزادی را محدود کند، جز همان محدودیت‌هایی که خود آزادی در شکل‌های مختلف برای خودش به وجود می‌آورد (Merleau-Ponty, 1974: 436) تا سوژه را وابسته به یک موقعیت و زمان خاص کند.

۶. تحلیل و نقد نظریه آزادی مشروط مرلوپونتی با توجه به دیدگاه‌های استاد مطهری

همچنان که بیان شد از نظر مرلوپونتی، معنای عالم (جهان) از رابطه متقابل سوژه و ابژه در «میان - جهان» متولد می‌شود؛ میان - جهانی که درون و برون انسان آن قدر تفکیک‌ناپذیر است که تمایز سوی ابژه‌ای و سوژه‌ای به غایت ابهام‌انگیز می‌گردد.

از نظر وی، معنا در بطن هستی است و تن زنده انسان که تنی شناسنده است، این معنا را گرفته و به سخن می‌آورد (Spurling, 1997: 44) و به وجود آمدن معنا در سایه رویارویی نخستین بدن با جهان صورت می‌گیرد، که همان ادراک حسی است.

براین اساس تعریف آزادی از نگاه مرلوپونتی گشودگی انسان به تعداد فراوانی از امکان‌ها براساس ساختار روانی و تاریخی اوست و همه کارها و افکار انسان نیز در ارتباط با این ساختار معنا می‌یابند. نتیجه این رویکرد فلسفی به عالم، معنا و آزادی انسان قهراً در تقابل با نگاه موج‌بیت‌انگاران^۲ الهیاتی قرار می‌گیرد که در آن هر معلولی لاجرم از علت ضرورت‌بخشی به وجود می‌آید و سر سلسله علت‌ها نیز واجب‌الوجود است. به همین دلیل مرلوپونتی مفهوم خدا را به عنوان واجب‌الوجود مخالف مبانی فلسفی خود و در تضاد با آزادی انسان می‌دانست. او می‌گوید: اعتقاد به چنین خدایی انسان را از زندگی در این جهان جدا کرده (Rabil, 1967: 218) و او را از زندگی بیگانه می‌کند.

1. Ego. (خود - من).

2. Determinism.

او در این باره چنین استدلال می‌کند که باید بین خدا و انسان آزاد یکی را انتخاب کرد زیرا اگر وجود خدا اثبات شود، همه چیز تحت نظام ضرورت علی قرار گرفته و دیگر جایی برای آزادی خلاق باقی نمی‌ماند. (علوی تبار، ۱۳۸۵: ۲۴)

از نظر وی پیدایش مفهوم واجب‌الوجود در مابعدالطبیعه سنتی، فقط برای تبیین عالم ممکنات است؛ (علوی تبار، ۱۳۸۵: ۳۳) ممکناتی که ذات امکانی آنها نه ضرورت وجود و نه ضرورت عدم دارد، بلکه نسبت به وجود و عدم یکسان است.

براین اساس اگر سلسله موجودهای ممکن به واجب‌الوجود منتهی نشود، هیچ جهانی و هیچ موجود امکانی محقق نخواهد شد. اما با ملاحظه محقق بودن عالم امکان، از رفع تالی در این شکل از قیاس استثنائی رفع مقدم نتیجه می‌شود که حاصل آن لزوم منتهی شدن عالم امکان به واجب‌الوجود و ربط ممکن‌بالذات به واجب‌بالذات است.

در حقیقت مرلپونتی معتقد است الهیات با پیوند زدن امکان بالذات به وجوب بالذات برای ممکن بالذات نوعی وجوب درست کرده و خدا را - به همان نحو که طبیعت یک عامل تبیین‌گر است - یک عامل تبیین‌گر و علت دانسته و از این راه عدم ضرورت را نابود کرده و براین اساس موجودی که از غیر، وجوبی را دریافت کرده و تبیین شده است دیگر شگفتی و ابهامی در خود ندارد. (همان، ۱۳۸۵: ۲۳ - ۲۲)

به عبارت دیگر درحالی که تولد هر معنا در پدیدارشناسی مرلپونتی، مرهون تماس حسی تن - سوژه با عالم و در پرتو عدم ضرورت صورت می‌پذیرد، در مابعدالطبیعه سنتی تولد ممکنات و هر معنایی در سایه تبیین علی از عالم و مبتنی بر ضرورت علی ناشی از واجب‌الوجود است.

افزون بر آن، مرلپونتی اعتقاد به یک خدای درونی و یک خدای بیرونی در مسیحیت را دلیلی دیگر بر ابهام یا تناقض ذاتی مسیحیت می‌داند (علوی تبار، ۱۳۸۶: ۱۳) و براین اساس باید توجه داشت که بی‌اعتقادی مرلپونتی به خداوند در حقیقت، بی‌اعتقادی به خدایی است که در شاکله اعتقاد به تثلیث در مسیحیت کاتولیک مطرح بوده است. او هرچند در جوانی به مسیحیت کاتولیک اعتقاد داشت اما هم‌زمان با آشنایی با ژان پل سارتر و سیمون دوبووار به تدریج از مسیحیت کناره‌گیری کرد و در سال ۱۹۲۷ در اکول نرمال به انکار مذهب کاتولیک پرداخت (Rabil, 1967: 215) و به مارکسیسم پیوست. به این دلیل او می‌گوید «اگر کسی از من بپرسد که آیا من ملحدم؟ من پاسخ مثبت می‌دهم». (Ibid: 217)

بنابراین نتیجه نگاه فلسفی مرلپونتی به عالم و انسان و انکار دینی وی ملاً باعث شد وی نظریه آزادی مشروط خود را در تعارض با وجود خداوند تلقی کند.

آیت‌الله مطهری در نقد این دیدگاه که اعتقاد به خدا انسان را از آزادی محروم می‌سازد بیان می‌دارد

که اعتقاد به خداوند تعلق آدمی به غایت و کمال نهایی خویش است و بدین اعتبار اعتقاد به خداوند بیشتر خود شدن انسان و رو به کمال رفتن وی است. (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۳۹)

بنابراین از نظر آیت‌الله مطهری استدلال مرلوپونتی در تقابل با مبانی اسلامی است؛ زیرا انسان از منظر اسلام و قرآن دقیقاً از آن‌رو که در نظام علی و ضروری عالم، خلیفه خداوند بر روی زمین هست و اجد گوهر آزادی است و بدون این موهبت الهی هیچ‌گاه قادر به رسیدن به مقام انسان کامل و خلیفه‌اللهمی نخواهد بود. قرآن کریم در همین خصوص بیان داشته است:

هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ ... (فاطر / ۳۹)

اوست که شما را جانشینانی در زمین قرار داد ...

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ... (بقره / ۳۰)

(به خاطر بیاور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین، جانشینی (نماینده‌ای) قرار خواهم داد ...

براساس این مبنای قرآنی جانشینی انسان بر روی زمین اصولاً در راستای تحقق اراده الهی و برای آزمون و امتحان آحاد انسان‌هاست.

قرآن کریم در آیات دیگری بیان داشته است:

تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ. (ملک / ۲ - ۱)

پربرکت و زوال‌ناپذیر است کسی که حکومت جهان هستی به دست اوست، و او بر هر چیز تواناست. * آن‌کس که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام‌یک از شما بهتر عمل می‌کنید، و او شکست‌ناپذیر و بخشنده است.

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ... (انعام / ۱۶۵)

و او کسی است که شما را جانشینان (و نمایندگان) خود در زمین تعیین کرد، و درجات بعضی از شما را بالاتر از بعضی دیگر قرار داد، تا شما را به‌وسیله آنچه در اختیارتان قرار داده بیازماید.

بنابراین برخلاف مرلوپونتی که قائل است اگر وجود خدا اثبات شود همه‌چیز تحت نظام ضرورت علی قرار گرفته و دیگر جایی برای آزادی انسان باقی نمی‌ماند، آیت‌الله مطهری بیان می‌دارد که ضرورت علی و معلولی نه تنها نافی آزادی انسان نیست بلکه حتی مؤید آن است زیرا علتی که به تحقق فعل یا

ترک فعل انسان ضرورت می‌دهد اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است و معنای این ضرورت آن است که افعال انسان به اختیار خود انسان ضرورت پیدا می‌کند. (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۶۴)

در تحلیل بیشتر نقد دیدگاه مرلوپونتی در خصوص تعارض آزادی انسان با نظام ضروری علی - معلولی می‌توان به این نکته مهم نیز اشاره کرد که وی میان مفهوم انسان‌شناختی و مفهوم فلسفی نظام ضروری علی - معلولی خلط کرده است.

در طول تاریخ فلسفه همواره این بحث مهم وجود داشته که پذیرش ضرورت علی - معلولی در جهان چه تأثیری بر آزادی انسان دارد. به عبارت دیگر، آیا «تجارب اخلاقی که مستلزم آزادی است با اعتقاد به اینکه این تجارب تابع قوانین است که در آن هر حادثه‌ای مسیر ایجاب‌شده و ایجاب‌کننده‌ای دارد، وفق دارد؟» (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۶ / ۲۰۶)

نقطه عطف این بحث دامنه‌دار را می‌توان در تضاد کانت و هیوم در این مسئله جستجو کرد؛ زیرا زمانی که هیوم براساس مبانی لیبرالی خود به نفی ضرورت علی - معلولی پرداخت و آزادی را مقدم داشت، کانت با اذعان به جدلی‌الطرفین^۱ بودن این مسئله ادعا کرد «این دو قضیه که یکی می‌گوید انسان به‌عنوان ذات معقول (یا نومن)^۲ مختار است و دیگری که می‌گوید انسان به‌عنوان پدیدار (یا فنومن)^۳ بخشی از نظام علی طبیعت است، با یکدیگر مانع‌الجمع نیستند». (کورنر، ۱۳۸۰: ۳۵۳)

بدین ترتیب، کانت جایگاه مفهوم انسان‌شناختی آزادی را عالم نومن دانست که ضرورت علی - معلولی عالم فنومن بر آن حاکم نیست.

اما همچنان که بیان شد این مسئله در نظام فکری مرلوپونتی حل نشده باقی ماند؛ زیرا او نتوانست به مرتبه تفکر عقلانی مابعدالطبیعی برسد و به عبارت دیگر مرلوپونتی زبان فلسفی متافیزیک را درک نکرد (علوی تبار، ۱۳۸۵: ۲۴) و معنای علیت در مفهوم فلسفی را با مفهوم انسان‌شناختی آن خلط کرد.

این نکته مهم همان چیزی است که سبب شد دانشمندان مسلمان از جمله آیت‌الله مطهری با تکیه بر مبانی اسلامی ضمن محدود و مشروط دانستن آزادی انسان، به‌هیچ‌وجه آن را در تضاد با اراده قاهره و مطلق خداوند ندانند و بیان دارند که بین ضرورت علی - معلولی و مجبور بودن انسان یا عدم ضرورت علی - معلولی و اختیار انسان هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد. (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۵۷)

۱. Antinomy قضایای متضادی که عقل در مورد آنها با خود در ستیز است و هر زمان که می‌خواهد با پیروی از قانون تناقض به پیش رود و یکی از آن قضایا را ثابت کند ناگزیر به شکستن آن می‌شود و به ستیزه با همان قانون (nomos) برمی‌خیزد. (برای مطالعه بیشتر رک به: نقیب زاده، ۱۳۸۴: ۲۶۱).

۲. شیء فی نفسه: یعنی شیء آن‌چنان که در نفس الامر است نه آن‌چنان که برای انسان پدیدار و آشکار شده است.

۳. شیء آن‌چنان که برای انسان پدیدار می‌شود.

آیت‌الله مطهری در این خصوص بیان داشته است:

اولین مبنای آزادی خداشناسی و بندگی خداست ... جهان امروز از طرفی ارزش انسان را پایین می‌آورد؛ اعتقاد به خدا و ایمان به خدا را که پایه اصلی آزادی است، متزلزل می‌کند ... آنگاه از این انسان توقع داریم که به آزادی و حیثیت انسانی و شرافت و حقوق دیگران احترام بگذارد ... آیه‌ای که پیغمبر اکرم ﷺ آنگاه که خطاب به ملت‌هایی که اهل کتاب بودند، می‌نوشت، این آیه را انتخاب کرد: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا» (آل عمران / ۶۴) بگو: ای اهل کتاب بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است؛ که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم؛ و بعضی از ما، بعضی دیگر را - غیر از خدای یگانه - به خدایی نپذیرد» کدام اعلام آزادی است که از این برتر و بالاتر است. (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۳۹ - ۱۳۵)

نکته مهم دیگری که مرحوم مطهری در نقد خود بر نگرش اگزیستانسیالیستی از آزادی مطرح می‌کند و قهراً شامل نگرش اگزیستانسیالیستی مرلوپونتی نیز می‌گردد آن است که در نگرش اگزیستانسیالیستی بین هدف و وسیله خلط شده است زیرا اگزیستانسیالیست‌ها آزادی را برای انسان هدف و کمال مطلق تلقی می‌کنند حال آنکه از نظر آیت‌الله مطهری آزادی هدف انسان نیست بلکه انسان باید آزاد باشد تا به کمالات خودش برسد.

از نظر مرحوم مطهری اگر انسان بخواهد حتی از غایت و کمال خودش هم آزاد شود چنین آزادی برای او از خودبیگانگی می‌آورد زیرا درحقیقت ضد کمال انسانی است. (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۳۹)

آیت‌الله مطهری بیان می‌دارد انسان باید آزاد باشد تا به کمال‌های خویش برسد و براین اساس، آزادی متعالی و معنوی را مطرح کرد. (میراحمدی، ۱۳۸۱: ۵۹ و ۶۰)

نتیجه

درحالی که استاد مطهری براساس مبانی اسلامی انسان را واجد آزادی مشروط می‌داند و این آزادی مشروط را نه تنها در تضاد با وجود خداوند نمی‌داند که حتی نتیجه ایمان به خدا معرفی می‌کند اما در پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی مرلوپونتی مفهوم آزادی مشروط کاملاً در تضاد با وجود خداوند معرفی می‌شود. براین اساس باید گفت که هرچند نظریه آزادی مشروط مرلوپونتی شبیه نظریه‌های متفکران اسلامی، به‌ویژه نظریه آیت‌الله شهید مطهری درباره آزادی است؛ اما با بررسی ساختار و مبانی آرای هریک از این اندیشمندان در می‌یابیم؛ درحالی که نظریه مرلوپونتی درخصوص آزادی مشروط متعلق به

منظومه فکری اگزیستانسیالیسم الحادی است که آزادی انسان در تضاد با وجود خداوند تلقی می‌گردد؛ اما در منظومه فکری متفکران مسلمان، به‌ویژه استاد مطهری، نظریه آزادی مشروط نه‌تنها در تضاد با اراده و علم نامتناهی الهی نیست، بلکه ملزوم آن است.

براین اساس درحالی که از نگاه استاد مطهری اعتقاد به خدا و ایمان به اوست که پایه اصلی آزادی و شرافت انسانی و احترام به حقوق دیگران را تشکیل می‌دهد اما در نگاه الحادی مرلپونتی وجود خدا موجب تحقق نظام ضروری علی - معلولی و نافی نظریه آزادی مشروط اوست.

بنابراین هرچند دیدگاه مرلپونتی درخصوص «آزادی مشروط» تا حدی مشابه نظریه های اسلامی و متفکرانی نظیر استاد مطهری، آزادی را مشروط و محدود می‌کند اما چون مبانی و خاستگاه نظریه وی با مبانی نظریه های اسلامی در تضاد است نمی‌توان دیدگاه وی درخصوص محدودیت حق آزادی را به‌عنوان یک مبنا در فلسفه حقوق اسلامی اخذ نمود.

منابع و مآخذ

۱. برلین، آیزیا، ۱۳۶۸، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمد علی موحد، تهران، خوارزمی.
۲. پریموزیک، دنیل تامس، ۱۳۸۸، مرلپونتی فلسفه و معنا، ترجمه محمد رضا ابوالقاسمی، تهران، نشر مرکز.
۳. پیراوی ونک، مرضیه، ۱۳۸۹، پدیدارشناسی مرلپونتی، آبادان، نشر پرشش.
۴. خاتمی، محمود، ۱۳۷۹، جهان در اندیشه هایدگر، تهران، دانش و اندیشه معاصر، چ اول.
۵. دارتیک، آندره، ۱۳۷۶، پدیدارشناسی چیست، ترجمه محمود نوالی، تهران، سمت، چ دوم.
۶. طالبی، محمد حسین، ۱۳۹۳، درآمدی بر فلسفه حق، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ اول.
۷. علوی تبار، هدایت، ۱۳۸۵، ناسازگاری های خدا از دیدگاه مرلپونتی و نقد آن، نامه مفید، ش ۵۶، ص ۲۱ تا ۴۳، قم، دانشگاه مفید.
۸. _____، ۱۳۸۶، «مرلپونتی و تناقض مسیحیت»، فصلنامه حکمت و فلسفه، ش ۲ و ۳، ص ۲۶ - ۱۱، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
۹. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۳، تاریخ فلسفه، ترجمه سعادت - بزرگمهر، تهران، سروش.
۱۰. کورنر، اشتفان، ۱۳۸۰، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
۱۱. لچت، جان، ۱۳۷۷، پنجاه متفکر معاصر، ترجمه محسن حکیمی، تهران، خجسته، چ اول.

۱۲. ماتیوز، اریک، ۱۳۷۸، *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه محسن حکیمی، تهران، ققنوس، چ اول.
۱۳. مرلوپونتی، موریس، ۱۳۷۵، *در ستایش فلسفه*، ترجمه ستاره هومن، تهران، نشر مرکز، چ اول.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ دوم.
۱۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، *مجموعه آثار*، ج ۲، قم، صدرا.
۱۶. _____، ۱۳۷۳، *انسان کامل*، قم، صدرا.
۱۷. _____، ۱۳۷۴، *اصول فلسفه و روش رالیسم*، ج ۳، قم، صدرا.
۱۸. _____، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار*، ج ۲۵، قم، صدرا.
۱۹. منتظر قائم، مهدی، ۱۳۸۱، *آزادیهای شخصی و فکری از نظر امام خمینی*، قم، موسسه نشر آثار امام خمینی، چ اول.
۲۰. میراحمدی، منصور، ۱۳۸۱، *آزادی در فلسفه سیاسی اسلام*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۱. نقیبزاده، میرعبدالحسین، ۱۳۸۴، *فلسفه کانت*، تهران، آگاه، چ چهارم.
۲۲. هوسرل، ادmond، ۱۳۸۱، *تأملات دکارتی مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، چ اول.
۲۳. هومن، ستاره، مقدمه، ۱۳۷۵، *در ستایش فلسفه*، تهران، نشر مرکز، چ اول.
24. Bell, David, 1990, *Husserl*, London, Routledge.
25. Merleau-ponty, Maurice, 1974, *Phenomenology of perception, trans. by Collin smith*, London, Routledge, sixth impression
26. Merleau-ponty, Maurice, 1964, *The primacy of perception and other essays*, translated by J.M. EDIE, North western university press.
27. Moran, Dermot, 2000, *Introduction to phenomenology*, London, Routledge.
28. Priest, Stephan, 1998, *Merleau ponty*, London, Routledge.
29. Rabil, Albert, 1967, *Merleau- ponty Existentialist of the social world*, Newyork and London.
30. Spurling, Laurie, 1997, *Phenomenology and the social world*, London, Routledge.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی