



Self-Knowledge: The Path to True Freedom in Transcendent Philosophy¹

Amin Dehghani ²

Abstract

This article seeks to address one of the central crises of contemporary humanity through the framework of Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy: namely, the question of the nature of true and authentic freedom—its path, its ultimate end, and its defining components and characteristics. Within this philosophical system, freedom can be understood as *drawing near to the Infinite Truth*. Building on this definition, the article offers a precise account of the meaning of “drawing near” (*taqarrub*) and clarifies the nature of the path that leads to freedom. In Transcendent Philosophy, the movement toward freedom—or, conversely, toward captivity—takes place within the human being itself, specifically within the domain of the soul (*nafs*). Accordingly, self-knowledge, or *ma'rifat al-nafs*, constitutes the true path to freedom. The individual who attains presential and intuitive knowledge of the self sets foot upon the path of liberation. As self-knowledge deepens, one's degree of freedom and existential expansiveness correspondingly increases, since knowledge of the self is inseparably linked with knowledge of the Divine, the Infinite Truth. This process continues until the individual reaches the highest degree of freedom attainable for a human being. The definition of freedom as “drawing near to the Infinite Truth” can be distinguished from other conceptions of freedom by at least seven key characteristics: (1) a comprehensive understanding of human reality, (2) a firmly monotheistic foundation, (3) harmony with human innate nature

¹ . **Research Paper**, Received: 12/7/2025, Confirmed: 7/9/2025

² . PhD, Philosophy (Transcendent Philosophy), Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (dehghani.amin.67@gmail.com).

(*fiṭra*), (4) an intrinsically ethical orientation, (5) a grounding in rationality and dignity, (6) adherence to divine law (*sharī'a*), and (7) a teleological orientation toward an ultimate and meaningful end.

Keywords: freedom, philosophy of freedom, self-knowledge, human nature, Mullā Ṣadrā, Transcendent Philosophy

Introduction

1. The Problem of Defining Freedom

Among the many theories of freedom, providing a precise definition—one that neither undermines the foundations of human existence nor conflicts with the essential dimensions of true humanity—is a task of fundamental importance. Such a definition serves to distinguish genuine freedom from its illusory counterparts. This article makes several contributions in this regard. It proposes a novel and philosophically grounded definition of freedom rooted in Transcendent Philosophy; integrates both the negative and positive dimensions of freedom within a unified framework; applies Sadraean thought to one of the most pressing concerns of contemporary humanity; and highlights a conception of freedom capable of addressing the existential crises of modern life while illuminating the purpose and meaning of human existence. Furthermore, it offers an account of freedom that, when extended to the human sciences, holds the potential to transform them from their current condition into a more integrated and ideal form.

In this sense, the present study represents a modest attempt to demonstrate the enduring vitality and applicability of Sadraean wisdom in engaging with contemporary intellectual challenges.

2. Foundational Components of Freedom in Transcendent Philosophy

The concept of freedom as derived from Transcendent Philosophy rests upon several interrelated components:

First, it is fundamentally rooted in the human self. True freedom must be sought inwardly. As long as the deeper dimensions of the self remain bound by base and purely animalistic desires, genuine freedom cannot be realized in any external domain. Second, freedom is inherently purposeful. Its ultimate orientation is toward the Infinite Truth—the Divine—which constitutes its final end. In this sense, Sadraean freedom is intrinsically teleological, and this orientation carries significant implications for other domains, including the meaning of life. Third, freedom unfolds in degrees and stages. It extends from the narrow confines of ego-centered existence to the boundless horizon of pure Divine Reality. Fourth, it encompasses both negative and positive dimensions simultaneously. Liberation from lower,

ego-driven constraints (negative freedom) is inseparable from entry into higher levels of existential realization (positive freedom).

3. Definition of Freedom

Within Transcendent Philosophy, the essence of freedom can be defined as *drawing near to the Infinite Truth*. Freedom, therefore, is not a static condition but a dynamic journey. Its point of departure is the “lower self” (or ego), while its destination is the Infinite Truth. Accordingly, freedom exists in degrees. The extent of a person’s freedom is determined by their degree of proximity to the Infinite Truth. The closer one draws to this Reality, the greater one’s existential expansiveness, universality, and freedom become. As individuals transcend their present limitations, they ascend to higher levels of being and, consequently, to higher degrees of freedom.

4. The Essence of Drawing Near (Taqarrub)

Closeness to the Divine is achieved through liberation from non-existential limitations and constraints. The more an individual sheds these contingent determinations—rooted in ego and limitation—the nearer they come to the Truth of Existence, which is free from all such constraints. At this stage, the individual perceives and experiences the Divine Reality with increasing clarity. Given that the human being is understood as a purely relational existence, their very essence is oriented toward and grounded in the Divine, who is the *Simple Reality* (*basīṭ al-ḥaqīqa*) and the Infinite Truth.

Thus, the highest degree of human existence corresponds to the most expansive and comprehensive participation in this Reality. The only genuine path to divine proximity, absolute freedom, and unrestricted existence is therefore the path of self-knowledge.

5. Human Existence as Path

In this framework, the path (*ṣirāṭ*) is not something external or pre-given that human beings merely traverse. Rather, the human being actively constitutes and becomes identical with the path through their actions, moral character, and beliefs. When one aligns one’s actions, ethical dispositions, and beliefs with divine revelation (the Qur’an) and sound rational understanding, one moves toward greater freedom, existential expansion, and the reception of divine mercy. Conversely, through erroneous beliefs, flawed character traits, and improper actions, one intensifies one’s own limitations, thereby moving toward constraint and distance from the Divine.

6. The Essence of Self-Knowledge

Self-knowledge is inseparable from knowledge of God. Because the human soul is essentially dependent upon and in need of the Divine, any true

understanding of the self necessarily entails an understanding of its ultimate ground. The human being is, in essence, a relational existence. To intuitively perceive this relational nature is to perceive the One to whom it relates. Since the Divine is the ontological foundation of the human being, genuine knowledge of the dependent cannot be achieved without knowledge of its foundation. The path to self-knowledge, therefore, involves turning toward the Divine and turning away from all that distracts or veils the self from its true reality. Through this process, one comes to perceive the soul as it truly is—through immediate, presential knowledge. In recognizing one's absolute dependence upon the Necessary Existent, one simultaneously comes to know God through direct and intuitive awareness.

7. The Ultimate Degrees of Freedom

Freedom unfolds across multiple degrees, corresponding to the various levels of human existence, which extend from the material realm to the highest levels of reality. The Divine represents the ultimate end of all perfection, as He is the absolute and unconditioned reality of all beauty and perfection.

The degree of proximity to the Divine depends on the extent to which a being is freed from its limitations. The fewer the limitations, the closer the being is to Absolute Reality—and thus, the greater its freedom.

Conclusion

The definition of freedom as “drawing near to the Infinite Truth” within Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy is distinguished by at least seven defining characteristics: (1) its comprehensive account of human reality, (2) its monotheistic foundation, (3) its harmony with human nature, (4) its ethical orientation, (5) its grounding in rationality and human dignity, (6) its adherence to divine law, and (7) its orientation toward an ultimate and meaningful end. These features collectively distinguish Sadraean freedom from other conceptions, presenting it as a deeply integrated, dynamic, and teleological account of human liberation.

Resources

- Javadi Amoli, Abdollah (2016). *Tahrīr-i Risāla al-Wilāya* (Vols. 1–2). Qom: Esra. [Persian]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1987). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Qom: Bidar. [Arabic]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1989). *Al-Ḥikmat al-Muta'āliyah fī al-Aṣfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah* (9 vols. 4th Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [Arabic]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1998). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [Arabic]



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال ششم، شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

صص ۲۹۱-۳۴۰

معرفت نفس؛ راه آزادی راستین در حکمت متعالیه^۱

امین دهقانی^۲

چکیده

این مقاله در مقام پاسخ و رفع یکی از بحران‌های انسان معاصر بر اساس حکمت متعالیه است، و آن اینکه: آزادی راستین و حقیقی چیست؟ راه و مقصد آن کدام است؟ چه ارکان و ویژگی‌هایی دارد؟ این مقاله با رجوع به مبانی فلسفه ملاصدرا، به استنباط حقیقت آزادی و لوازم آن در نظام حکمت صدرایی پرداخته است. آزادی در حکمت متعالیه را می‌توان به «تقرّب به حقیقت نامتناهی» تعریف کرد. ما با محور قرار دادن این تعریف، به ارائه تصویری دقیق از چستی «تقرّب» و تبیین «راه آزادی» پرداخته‌ایم. در حکمت متعالیه، راه صعود به آزادی و یا سقوط به اسارت، خود انسان است. معرفت نفس، راه آزادی و غفلت از ذات نفس، علت اسارت است. انسانی که به معرفت حضوری و شهودی نفس نایل می‌گردد، در

^۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۱؛ تاریخ تایید: ۱۴۰۴/۶/۱۶.

^۲ دانش آموخته دکتری فلسفه (گرایش حکمت متعالیه)، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.



(dehghani.amin.67@gmail.com)

مسیر آزادی قرار می‌گیرد، که هرچه بر این معرفت بیفزاید، آزادی، توسعه، ظرفیت و اطلاق وجودی او افزوده‌تر می‌گردد، زیرا این معرفت نفس ملازم با معرفت ربّ (حقیقت نامتناهی) است، تا جایی که می‌تواند به بالاترین مرتبه آزادی، که فنای فی الله و کسب مظهریت تام از حقیقت الله است، نایل گردد. تعریف آزادی به «تقرّب به حقیقت نامتناهی»، دارای حداقل هفت ویژگی است: یک) نگاه جامع به حقیقت انسان، دو) توحیدی بودن، سه) هم راستایی با فطرت، چهار) اخلاقی بودن، پنج) عقلانی و کرامت‌مند بودن، شش) شریعت مدار بودن، هفت) افق‌مند و دارای غایت بودن.

کلیدواژگان: آزادی، فلسفه آزادی، معرفت نفس، انسان شناسی، ملاصدرا، حکمت متعالیه.

۱. مقدمه

در حیطه آزادی چه در مطالعات علمی و چه در مواجهه عمومی انسان‌ها با این موضوع مهم انسانی، تدقیق بسیار ضروری است، اما دقت‌های کم و آشفته‌ای صورت گرفته، تا جایی که شاید تعابیر و تعاریف صورت گرفته از آن، بدون هیچ تلاش قابل توجهی برای تعیین دقیق چارچوب‌ها و مقوله‌های معنایی، به دوپست عدد رسیده باشد (برلین، ۱۳۶۸، ص ۲۳۶). این تعابیر و تعاریف متنوع از آزادی نیز به انحاء مختلفی صورت گرفته که مهمترین آن‌ها عبارتند از: معنای درونی و بیرونی آزادی، معنای مترقی و رمانتیک آزادی، معنای توصیفی و عاطفی آزادی، معنای ایجابی و سلبی آزادی (کرنستون، ۱۳۸۶، ص ۱۸؛ و Simhonyi, 1993, p 29).

یکی از دغدغه‌ها و پرسش‌های انسان معاصر، رسیدن به تبیین حقیقت آزادی در دانش و وصول به مصداق آزادی در کُنش است. در این مقاله با تعریف حقیقت آزادی به «تقرّب به حقیقت نامتناهی» و محور قرار دادن معرفت نفس برای رسیدن به آزادی راستین، بر آن است به انسان معاصر بگوید که حقیقت آزادی در درجه اول در درون و جان تو یافت می‌شود، و تا آن محقق نگردد هرچه آدمی در کوی و برزن به دنبال آزادی باشد، حقیقت آزادی را نخواهد دید و جرعه‌ای از آن نخواهد چشید. آزادی دارای دو سویه «اطلاق» و «قید» است. آزادی در ساحت انسانی داری شدت و ضعف است، این دو سویه «اطلاق» و «قید» نیز در بستر هویت وجودی انسانی طرح می‌گردد. جهت قیدی و اسارت مربوط به مراتب نازلّه هویت انسان است و جهت اطلاق و آزادی آن مربوط به مراتب عالیّه و باطنی هویت انسان می‌باشد که مرتبط است با حق تعالی که حقیقت نامتناهی است.

در میان فلاسفه معاصر حکمت متعالیه نیز تعاریفی از آزادی ارائه شده است. علامه طباطبایی آزادی واقعی را آزادی از هر قید و بند و عبودیت، مگر عبودیت خداوند، تعریف کرده است که با عمل به سنت اسلامی می‌توان به آن آزادی دست یافت. چنین عبودیتی، همه قید و بندهای اضافی را برمی‌چیند و همه را علی السویه از آزادی بهره‌مند می‌سازد و انسان را از بندگی دیگران آزاد می‌کند. آزادی انسان در آن است که مستقل از تمایلات و خواهش‌های نفسانی خود عمل کند، به طوری که همه قیود اضافی، از جمله هوی و هوس و رذایل اخلاقی را از وجود خود بگسلد (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۴، ص ۱۱۶-۱۱۷). استاد مطهری معتقد است

بدون شناخت صحیح انسان، کمال انسان، شرافت معنوی او و موانع تعالی او، نمی‌توان به تعریفی صحیح از آزادی انسان دست یافت، و تفسیرهای غلط از آزادی، بنیادهای اخلاق، عقیده و خانواده را ویران می‌کند. آزادی استعدادی است که آفرینش برای سیر مدارج کمال به انسان عطا کرده و اراده تا آنجا محترم است که با استعدادهای عالی و قدسی انسان، هماهنگ باشد و او را در مسیر تعالی یاری کند (مطهری، ۱۳۹۵، ص ۱۱-۳۸). استاد محمدتقی جعفری با فرق نهادن میان سه مفهوم آزادی، رهایی و اختیار، آزادی را «اختیار شایسته» تعریف می‌کند. از دیدگاه وی تا آزادی به اختیار شایسته منتهی نگردد، به بار نمی‌نشیند و ثمر نمی‌دهد، و تمام انبیاء و حکمای اسلامی وقتی از آزادی سخن گفته‌اند همین معنا را در نظر داشته‌اند تا بتوانند بشر را از جبرهای شکننده رها سازند (جعفری، ۱۳۶۹، ص ۲۲۰؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۰۴). در نگاه آیت الله مصباح یزدی آزادی در حقیقت رهایی از پرستش و اطاعت غیر خدا و طاغوت‌هاست، نه رهایی از اطاعت خداوند، و مهمترین هدف از آن، رشد و تکامل انسان است. انسان آزاد آفریده شده است، اما تشریعاً و قانوناً، مکلف به پیروی از خداوند است. آزادی سیاسی و اجتماعی نیز محدود به قوانین الهی است. بنابراین آزادی در اندیشه وی از ابعاد معنوی آغاز و به ابعاد اجتماعی و سیاسی کشیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، الف، ص ۲۲۷؛ همو، ۱۳۹۱، ب، ص ۹۰). آیت الله جوادی آملی نیز در آثار متعددی از خود به تبیین آزادی حقیقی و مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی آن پرداخته و آزادی راستین را از رهایی کاذب، جدا کرده است و برای

معرفت نفس؛ راه آزادی راستین در حکمت متعالیه / امین دهقانی / ۲۹۹

تشکیکی و دارای مراتب بودن آزادی و اسارت دست به اقامه ادله برهانی، قرآنی و عرفانی می‌زند، وی آزادی را به اقسامی همچون آزادی فلسفی، اخلاقی، عرفانی، حقوقی و سیاسی تقسیم می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۷-۲۱۸).

بنابراین در گام نخست باید آزادی حقیقی و راستین را از آزادی کاذبه که همان آزادی حیوانی و یله‌گی است، متمایز کرد. در این مقاله با محور قرار دادن تعریف آزادی به «تقرّب به حقیقت نامتناهی»، به تبیین دقیق معنای «تقرّب» و چستی «راه آزادی» پرداخته، و برای این آزادی، هفت ویژگی برمی‌شماریم. راه صعود به آزادی و یا سقوط به اسارت، در متن خود انسان است که از آن به نفس تعبیر می‌شود. معرفت نفس، راه آزادی است؛ انسانی که به معرفت حضوری و شهودی نفس نایل می‌گردد، در مسیر آزادی قرار می‌گیرد، که هرچه بر معرفت نفس خود افزوده شود، آزادی و توسعه و اطلاق وجودی افزوده‌تر می‌گردد، چرا که معرفت نفس ملازم با معرفت ربّ (حقیقت نامتناهی) است، تا جایی که انسان از این طریق می‌تواند به بالاترین مرتبه آزادی که برای انسان ممکن است نایل گردد. بالاترین مرتبه آزادی انسان، فنای فی الله و کسب مظهریت تام از حقیقت الله، که بسیط الحقیقه و آزادی محض است، می‌باشد. در نقطه مقابل، غفلت از ذات نفس موجب غفلت از حق تعالی و در نتیجه باعث اسارت و در تنگنا قرار گرفتن هویت وجودی انسان در مراتب نازله می‌شود.

در فلسفه صدرالمتألهین آزادی حداقل به دو معنای آزادی ارادی (یعنی همان اختیار) و آزادی وجودی قابل طرح است: الف) آزادی ارادی (اختیار): صدرالمتألهین برای انسان

آزادی ارادی قایل است، و اساسا انسان را مضطر و مجبور به اختیار و آزادی می‌داند، و اینکه انسان ضرورتا مختار و آزاد است؛ «مضطرا فی اختیاره» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۲۴)، و می‌تواند مسیر سعادت یا شقاوت را انتخاب کند. ب) آزادی وجودی: از منظر صدرالمتهلین انسان که از آزادی قبلی (اختیار) برخوردار است می‌تواند راه آزادی وجودی را طی کند و می‌تواند راه اسارت وجودی را برود. آزادی وجودی همان انشراح و تعالی هویت وجودی انسان است، و در مقابلش ضیق و تنگنای وجودی است. آزادی متعالی صدرایی در واقع همان سعادت و کمال انسان است که دارای مراتب است، و نقطه مقابلش که اسارت است نیز دارای درکات مختلف است. انسان بر اساس هویت سیالی که دارد می‌تواند به بالاترین درجات وجودی نایل و یا به پایین‌ترین درکات نفسانی ساقط گردد. آزادی مورد نظر این مقاله، آزادی معنای دوم است.

آزادی در یک تقسیم به آزادی سلبی و آزادی ایجابی تقسیم می‌شود. تبیین تفکیک میان دو معنای آزادی سلبی و ایجابی منوط به آن است که بدانیم این دو معنا از آزادی یک مفهوم اضافی (متضایف) سه بخشی به‌شمار می‌روند: منظور از آزادی سلبی، که به آن «آزادی از» نیز گفته می‌شود، عبارت است از: آزادی شخص الف از عامل ب در انجام عمل ج. این نوع آزادی به مثابه فقدان و عدم اجبار است. شخص آزاد به این معنا خود را برای رشد و تعالی فردیت خویش و پرورش استعدادهای شخصی خود در انجام یک فعل یا رفتار مشخص، آزاد و فارغ از اجبار و دخالت عوامل بیرونی اعم از طبیعت و انسان‌ها می‌یابد.

آنچه این را تأمین می‌کند عبارت است از غیبت موانع بر سر راه انجام فعل مقدور. مقصود از آزادی ایجابی که بر آن «آزادی برای» نیز اطلاق می‌شود، عبارت است از: آزادی شخص الف در انجام عمل ب برای دستیابی به آرمان ج. یعنی شخص با اختیار خود و استقلال عمل (بدون اثرپذیری از عوامل و موانع خارجی و غرایز داخلی) به سوی اهداف و آرمان‌های خود دست به انتخاب بزند (برلین، ۱۳۶۸، ص ۲۵۰؛ فروم، ۱۳۶۳، ص ۳۹؛ کرنستون، ۱۳۸۶، ص ۳۳). این آزادی سلبی و ایجابی در حکمت متعالیه به معنای عبور از مرتبه ضیق و تنگنای تعینات کنونی نفس (آزادی سلبی) و ورود به ساحت وجود اطلاق برتر و مظهریت فراتر (آزادی ایجابی) است، که با خروج از مراتب نازلۀ نفس (که ملازم با اوهام و تمایلات حیوانی است) و ورود به بطن و کتم هویت وجودی خویش (که ملازم با حق تعالی است) حاصل می‌گردد.

۲. آزادی در نظام حکمت صدرایی

آزادی در حکمت متعالیه را می‌توان به «تقرّب به حقیقت نامتناهی» تعریف کرد، که مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی است. بنابر تعریف گفته شده روشن می‌شود که آزادی یک سیر است، اما مبدأ و منتهای این سیر کجاست؟ مبدا این سیر «من دانی» و مقصد آن «حقیقت نامتناهی» است. بنابراین آزادی دارای مراتب است، و میزان این آزادی به میزان تقرّب انسان به آن حقیقت نامتناهی بستگی دارد. در نظام انسان‌شناسی ملاصدرا انسان ماهیتی ثابت و بسته ندارد، بلکه مفتوح است و برای آن درجه مشخصی نیست

(صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۴۳؛ همان، ج ۹، ص ۲۲۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۶۱)، بلکه همواره در حال تحول است و باطن و هویت خود را شکل می‌دهد. انسان می‌تواند با ادراکات باطل و اعمال نادرست به قیود و تعلقات خود بیفزاید و از تقرب به حقیقت مطلق دور افتاده شود و به اسارت خود بیفزاید؛ و نیز می‌تواند با اندیشه درست و الهی و تعدیل غرایز و اتصاف به فضایل اخلاقی و ... با تقرب به حق تعالی، روی به جانب آزادی و اطلاق و سعه وجودی و کسب مظهریت‌های بیشتر از خداوند سبحان نایل آید (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۸۶-۸۸). در نظام هستی‌شناسی ملاصدرا وجود منحصر به حقیقتی شخصی است که هر آنچه غیر از این حقیقت واجب، به نظر موجود می‌آید در واقع از ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۲) و غیر از ذات حق تعالی که هستی محض است، حقیقت هستی دارای مدارج و مراتب و بواطن است، همچون: احدیت، واحدیت، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده. این مدارج، ظهورات، تجلیات و تعینات حقیقت نامتناهی به ۷-شمار می‌روند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۳۱) و همه چیزهای ماسوای حق تعالی از جمله انسان، تنها روابط محض‌اند، و عین فقر و وابستگی نسبت به حق تعالی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۲۹). انسان حقیقتی سیال و دارای مدارج و مراتب (بواطن) است. مرتبه حسی، مرتبه خیالی، مرتبه وهمی، مرتبه عقلی و مرتبه شهودی. هویت وجودی انسان بر اساس تطابق کونین، کانال و جدولی است در این عالم، و مراتب وجودی انسان متناظر با عوالم و مراتب وجودی هستی است. هستی حداقل

معرفت نفس، راه آزادی راستین در حکمت متعالیه / امین دهقانی / ۳۰۳

به سه عالم مادی، مثالی و عقلی تقسیم می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۲۸) که هر یک از آن‌ها خود دارای مراتب فراوان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۹۴-۴۹۵). صدرا در تعریفی از آزادی چنین می‌گوید: «نفس انسانی یا مطیع غرایز بدنی و لذات حیوانی است یا نه، اگر مطیع غرایز و لذات حیوانی نباشد آزاد است، چون آزادی در مقابل بندگی است. آزادی واقعی آن است که در سرشت و گوهر انسان باشد و برای نفس حاصل گردد. آزادی آنگاه که با حکمت پیوند بخورد، آدمی را قادر می‌سازد که از اسارت مادیات و بند شهوات رهایی یابد و این است کمال و فضیلت و سعادت و عزت انسان» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۸۷).

حقیقت وجود در اندیشه ملاصدرا مساوق با کمالات و عین علم و شعور و حیات است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۶۴)، و موجودات به میزان توسعه وجودی خود و تعالی و تقرب به حقیقت نامتناهی بر اساس تمایز احاطی (یزدان پناه، ۱۳۹۱، ص ۲۲۹-۲۳۵؛ امینی نژاد، ۱۳۹۴، ص ۲۵۶-۲۶۱) از این کمالات بهره‌مند هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۱۷-۱۱۸) و به سعه وجودی و آزادی نایل می‌گردند. در قسمت‌های بعدی به مبداء قیاس بودن حقیقت نامتناهی و نیز به معنای تقرب می‌پردازیم.

۲,۱. حقیقت نامتناهی؛ مبداء قیاس آزادی

حق تعالی حقیقت نامتناهی است. دیدگاه نهایی صدرالمطالعهین در باب حقیقت هستی، وحدت شخصی وجود است. در اندیشه وی وجود منحصر به حقیقتی شخصی است که در

موجودیت حقیقی بی‌شریک بوده و در عالم واقع دومی ندارد؛ هر آنچه غیر از این حقیقت واجب، به نظر موجود می‌آید در واقع از ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۱-۲۹۲). بر این اساس، حقیقت وجود، منحصر به حق تعالی است، و هر چه غیر اوست (معالیل او)، در برابر او، نفسیتی ندارد؛ بلکه تابش نور او، شئون ذات و جلوه‌ها و ظهورات جمال و جلال اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۶۵). دیدگاه وحدت شخصی وجود و نامتناهی بودن حق تعالی، لوازم و تحولاتی را در پی دارد، مانند:

یک) ارجاع «علیت» به «تجلی و شأن» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۱)
دو) ارجاع «تشکیک در وجود» به «تشکیک در ظهور» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۱-۲۹۲).

سه) تبدیل «وجود رابط» به «شأن، نمود و آیت» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱)

بر اساس سه لازمه فوق، آدمی از تجلیات الهی و مظاهر او و آیات اوست، و این مظهریت دارای شدت و ضعف و سعه و ضیق است. انسان می‌تواند با افزایش تقرّب خود به حق تعالی بر دایره آزادی خود بیفزاید و می‌تواند با دوری از او خود را در حدود و قیود و تنگنای مراتب نازله حیوانی و نباتی و جمادی دربند و اسیر گرداند.

معرفت نفس؛ راه آزادی راستین در حکمت متعالیه / امین دهقانی / ۳۰۵

معنای آزادی از سنخ مفهوم است نه ماهیت و دارای مراتب و مدارج فراوانی است. بالاترین مرتبه آن که اساساً هیچ حدّی برای آن قابل فرض نیست ذات حق تعالی است که وجود صرف و حرّیت محض و عین حرّیت و اطلاق است. بعد از آن، آزادی و حرّیت وافر برای مقربان به آن ساحت است، مانند: فرشتگان برتر و عقول عالیه و ارواح انبیا و معصومان که از قیود شهوت و غضب رهیده‌اند و از تعینات مراتب نفسانی خود عبور و به مظهریت اعلای انسانی نسبت به حق تعالی نایل گشته‌اند. در میان انسان‌ها هر کس که از کمالات معنوی و علم الهی و عمل صالح بیشتری برخوردار باشد، سهم افزون‌تری از آزادی حقیقی و حرّیت راستین خواهد داشت. در نقطه مقابل هم هرچه قیود شهوانی و جهل علمی و جهالت عملی و انطباع در امور شهوانی و بدنی و مادی، بیشتر باشد، اسارت و تباهی آدمی بیشتر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۶-۲۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ۳۷۳-۳۷۴).

بنابراین دو مولفه برای آزادی در حکمت متعالیه مضبوط است: یکی) مبداء قیاس آزادی و اسارت؛ دیگری) شدت و ضعف و سعه و ضیق در آزادی و اسارت. در نظام فکری ملاصدرا، آزادی دارای شدت و ضعف است، و مبداء قیاس آن همان حقیقت نامتناهی یا وجود مطلق یا اعلی الحقایق یا وجود محض یا الله است، از این رو هر چه به آن مبداء قیاس نزدیک‌تر، آزادتر و هر چه دورتر، اسیرتر. هرچه به توسعه وجودی رسیدن، آزادتر، و هرچه قید خوردن، اسیرتر. هرچه به وجود نامتناهی یعنی خداوند سبحان مقرب‌تر، آزادتر، و هرچه از وی دورتر، اسیرتر.

۲,۲. معنای تقرّب

«تقرّب» از مولفه‌ها و مقومات تعریف آزادی به «تقرّب به حقیقت نامتناهی» است. از آن‌جا که خداوند و حقیقت نامتناهی، اطلاق محض و بسیط الحقیقه است، بنابراین تقرّب به آن حقیقت در گرو زدودن قیود و تعینات نفسانی است. آزادی نهایی و کمال واقعی انسان همان فناء او از جهت فعل و وصف و ذات و رفع همه تعینات امکانی و به بیان دیگر توحید فعلی، اسمی و ذاتی است. «نزدیکی هر موجودی به حق تعالی در گرو حدود و قیود عدمی اوست، به این معنا که هر موجودی چنانچه حدود و قیود عدمی‌اش (که همان تعین امکانی آن را تشکیل می‌دهد) کمتر باشد، به حقیقت وجود (که عاری از هر گونه حدّ و قید عدمی است) نزدیکتر خواهد بود. در نتیجه واسطه‌های میان نشئه حسی نفس انسان و حق تعالی بر حسب حدود ذاتی این نشئه حسی دارای مراتب گوناگون است و انسان در سیر و سلوکش به سمت حق تعالی باید از همه مراتب افعال و اسماء و ذوات بگذرد تا به توحید خالص در هر سه مرحله (فعلی و اسمی و ذاتی) برسد» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۴۱). از آنجایی که انسان به هیچ مرتبه‌ای از مراتب کمال واقعی‌اش نمی‌رسد مگر از طریق فناء تعین خاص امکانی آن مرحله و بقاء اسم حق تعالی در آن موضع به جای آن، پس به هر مرحله‌ای از کمالات واقعی که برسد، عین فیض و وجه الله در همان مرحله شده و بر انواع فیوضاتی که از آن مرتبه به مراتب پایین‌تر ترشح می‌کند واقف خواهد بود و به همه کمالات آن مرحله متحقّق و متلبّس خواهد گردید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۹). این فرایند تکاملی

همواره ادامه دارد تا جایی که سالک به توحید ذاتی برسد و هیچ اسم و رسم و حدّ و تعین امکانی برایش باقی نماند و نیک دریابد که «الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۵۱۵). بنابراین حقیقت نامتناهی که حقیقت صرف و هستی مطلق است و هیچ قید و حدّ عدمی و فقدان و کاستی همراه او نیست، کمال حقیقی انسان است، و انسان به میزان تقرّب به آن، از کمال و آزادی راستین بهره‌مند است. پشتوانه تکوینی همه مناسک و عبادت‌ها تقرّب به خداست و از همین رو، صحت هر عبادتی منوط به قصد قربت (قربۀ اِلَى الله) است. بنابراین میزان آزادی و اطلاق انسان به میزان تقرّب او به حق تعالی است. اما حق تعالی از هر کس و هر چیز به انسان نزدیک‌تر است. قرآن کریم باری می‌فرماید: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره، ۱۸۶)، یعنی خدا از بندگانش دور نیست، و دگر بار می‌فرماید: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ» (واقعه، ۸۵)، یعنی هنگامی که پیرامون شخص محتضر گرد آمده‌اید ما از شما به او نزدیک‌تریم و باری دیگر می‌فرماید: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق، ۱۶)، یعنی از رگ حیاتی گردنتان به شما نزدیک‌تریم، و به همین سبب اهل معرفت قرب حق تعالی به خلق را قرب و ریدی می‌نامند. در آیه دیگر نقطه اوج این قرب و ریدی را بیان کرده و فرمود: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال، ۴)، یعنی حق تعالی از خود شما به خودتان نزدیک‌تر است. زیرا قلب همان حقیقت و اصل وجود انسان است؛ پس حیلوت حق تعالی میان انسان و قلب او به این معناست که نزدیکی او به ظاهر ما از نزدیکی باطن خودمان به ظاهر ما بیشتر است و نزدیکی او به باطن ما از نزدیکی ظاهر

ما به باطن‌مان بیشتر است و در نتیجه او از خود ما به خود ما نزدیک‌تر است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۴۲-۳۴۴).

گفته شد که اولاً: آزادی حقیقی انسان در تقرب به حق تعالی است، ثانیاً: طبق این آیات قرآن حق تعالی از هر چیزی به ما نزدیک‌تر است. اکنون پرسشی شکل می‌گیرد: پس تقرب به حق چه معنایی دارد و مگر او از ما دور است تا طالب نزدیکی و تقرب به او باشیم؟! پاسخ این است که این نزدیکی خداوند از باب اضافه متخالفه الأطراف و اضافه اشراقی است، نه مقولی. مانند اینکه اگر کوری در کنار بینایی حضور داشته باشد، با اینکه وی به شخص بینا نزدیک است، اما به سبب نابینایی از این نزدیکی غافل است و چه بسا حتی اصل وجود خارجی او را انکار کند؛ پس با اینکه حق تعالی از رگ گردن و نیز از خودمان به ما نزدیک‌تر است، ولی چون گرفتار حجاب و غفلتیم، از او دوریم و وجود و حضورش را احساس نمی‌کنیم. انسان پیش و بیش از هر چیز خود را به علم حضوری ادراک می‌کند و اگر خود را نیک دریابد، نخست خدای خود را درخواهد یافت، زیرا حق تعالی باطن و حقیقت نفس اوست و عارف با شناخت حضوری خود پیش از اینکه خود را دریابد، خدای خود را می‌یابد، چون تعین نفس او ناشی از اضافه قیود و حدود عدمی به حقیقت مطلق هستی (واجب تعالی) و به مثابه عدم مضاف است و ادراک عدم مضاف فرع بر ادراک مضاف الیه (امر وجودی) است، زیرا عدم مضاف با قطع نظر از مضاف الیه هیچ معنایی ندارد و قابل شناخت نیست؛ مثلاً مفهوم لاشجر بدون شناخت شجر ادراک نمی‌شود و در واقع، پس از آنکه شجر

را بشناسیم، می‌توانیم معنای لاشعری را ادراک کنیم. در نتیجه طریقت معرفت نفس به معنای فناء همه تعینات امکانی (افعال و صفات و ذات) در فعل و وصف و ذات حق تعالی است و انسان اگر خود و تعین و تشخص و آنانیت خویش را از میان بردارد، بی‌درنگ وجه حق تعالی را مشاهده خواهد کرد. آزادی و تقرّب به حق تعالی نزد صدرای میانی در بستر تشکیک در وجود ترسیم می‌گردد، اما نزد صدرای نهایی و عرفان در بستر تشکیک در ظهور معنا می‌یابد. عارف می‌گوید: بین خدا و مظاهر او بُعدی وجود ندارد تا تقرّب فرض داشته باشد، بلکه انسان سالک اگر خود و تعین امکانی‌اش را (که همان عدم مضاف و حدّ و قید عدمی حقیقت وجود است) نبیند، حقیقت و باطن خود یعنی حق تعالی را خواهد دید. بنابراین قرب و بعد انسان از حق تعالی در گرو میزان حدود و قیود عدمی اوست و هرچه از این حدود و قیود عدمی (که تعین امکانی انسان را تشکیل می‌دهند) زدوده و کاسته شود، انسان به حق تعالی نزدیک‌تر می‌شود و وجه الله را واضح‌تر مشاهده و بیشتر احساس می‌کند، زیرا ورود به مرتبه اطلاقی برتر و شهود فنائی، تنها در پرتو اضمحلال تعینات نفسانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹؛ ۱۳۶۳، ص ۶۱). «وجود امکانی همان اضافه قیود و حدود عدمی به اصل حقیقت هستی (واجب تعالی) است و تعین و تشخص هر ممکنی وابسته به کمیت و کیفیت همین قیود و حدود عدمی است. در نتیجه اگر موجود ممکنی مانند انسان تعین و آنانیت خود را نبیند و این حدود و قیود عدمی را فانی کند، چیزی جز اصل حقیقت هستی باقی نمی‌ماند و او بی‌درنگ به مشاهده آن حقیقت یکتا و یگانه نایل

می‌شود ... بنابراین نزدیک‌ترین و بهترین و بلکه یگانه راه رسیدن به مقام ولایت و شهود قرب وریدی حق تعالی طریقت معرفت نفس است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۴۶).

۲،۳. معرفت نفس انسانی، راه آزادی

بیان شد که یگانه راه رسیدن به مراتب و مدارج بالای آزادی، راه معرفت نفس است، در این بخش به اثبات یگانگی انسان (نفس سالک) با راه (صراط) و نحوه ایجاد راه توسط انسان در طریق معرفت نفس می‌پردازیم: برهان عقلی یگانگی صراط با انسان و نقش انسان در ایجاد آن بر اساس حرکت جوهری، هر موجودی راهی دارد که با پیمودنش به مقصد (یکی از اسمای الهی) می‌رسد؛ چرا که در قوس صعود همه، با حفظ مراتب، به سوی لقاءالله می‌روند و در قوس نزول نیز همه، با حفظ مراتب، از خداوند سبحان تنزل یافته‌اند. تنها موجودی که همه این مراتب را می‌تواند بپیماید، انسان است و راهی که او با پیمودنش به مقصد می‌رسد، همان صراط مستقیم است. صراط، حقیقت جدای از نفس نیست که راهی باشد و رونده‌ای و در بستر بیرونی حرکت کند نظیر حرکت در مکان، بلکه راه و صراط، همان باورها و اوصاف نفسانی اوست. زیرا مبدأ حرکت (قوه) در نهان متحرک بوده و منتهای آن (فعلیت) صورت کمالی است که به حرکت داده می‌شود. بنابراین مبدأ و منتهای حرکت از متحرک جدا نیست، مسافت نیز بیرون از وجود متحرک نیست؛ چون مسافت همان درجات وجودی متحرک است. پس مسافت هم عین متحرک است، زمان نیز که مقدار حرکت است، از

حرکت جدا نیست. زیرا حرکت وصف متحرک است. پس زمان هم مثل حرکت با متحرک یکی خواهد بود. زمان و حرکت در تحلیل ذهنی از یکدیگر جدا، ولی در وجود خارجی با هم متحدند و از عوارض تحلیلی یکدیگرند. بنابراین در سیر درونی، امور پنج گانه متحرک، مبدأ، منتها، مسافت و زمان یکی است؛ یعنی آن وجود حقیقی و واقعی، هم متحرک است هم مبدأ هم منتها هم مسافت هم زمان، تنها محرک است که از متحرک جداست. بنابراین در حقیقت، حرکت انسان دو محور دارد: محرک و متحرک؛ در شرایط گوناگون تنها محرک است که این متحرک را از جایی به جای دیگر می برد. امکان ندارد که محرک عین متحرک بشود؛ چون محرک فاعل است و تحریک فعل او، و متحرک قابل است و تحریک انفعال او و فاعل عین قابل، و علت فاعلی عین علت قابلی خود نخواهد شد. متحرک و مسافر این حرکت نیز نفس انسان است که در مسافت درجات وجودی خود سیر می کند و منازل و مراتب وجودی و مقامات ذاتی خویش را می پیماید، او در علوم و اوصاف و اعمال خود سفر می کند. کار انسان بیش از این سه نیست و همه در متن هویت اویند. بنابراین در این حرکت، انسان در مسافت درجات علمی و عملی جان خود سیر می کند. چنین نیست که مسافت در بیرون او باشد و متحرک در مسافت موجود بالفعل گام بگذارد. زیرا انسان در مقوله این حرکت می کند که حرکت در هیئات فاصله از نسبت متمکن به مکان است و این درجات مسافت با حرکت ساخته می شود. بر این اساس، صراط مستقیم همان درجات نفس مؤمن است که انسان در آن درجات درونی خود سفر می کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ

أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا هْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا» (مائده، ۱۰۵) همین صراط، در قیامت به صورت یک پل خواهد بود؛ چون راه بهشت از جهنم می‌گذرد، تفاوت‌های این پل به دلیل اختلاف حالات سالکان است. بنابراین صراط مستقیم راه بیرون از جان سالک نیست، بلکه عقائد و اخلاق و اعمال برابر با قوانین دینی، صراط مستقیم و با جان انسان متحد است و انسان کامل دارنده این عقائد و اخلاق و اوصاف، صراط مُمَثَّل است. پس انسان در مسافتی حرکت می‌کند که درجات نفس: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله، ۱۱) یا درجات روح اوست: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ» (نساء، ۱۴۵). انسان می‌تواند با علم الهی و عمل صالح، صراط مستقیم شود و می‌تواند با اندیشه باطل و اعمال قبیح، صراط جحیم گردد (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۷، ص ۲۴۰-۲۴۲). قوس نزول مراتب هستی با فیض الهی رسم شده و در خارج محقق است و هرگز قطع نمی‌شود، زیرا خداوند دائم فیض و متصل الفضل است، اما قوس صعود با سلوک انسان رسم می‌شود؛ پس اگر انسان در جهان نبود و سلوک عبادی او سامان نمی‌پذیرفت، هرگز قوس صعود به نهایت خود نمی‌رسید، زیرا موجودی نبود که بتواند همه مراحل جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی را طی کند. بنابراین حتی فرشتگان نیز نمی‌توانند مسیر قوس صعود را ترسیم کنند، زیرا آغاز و انجام آن‌ها یکی است، به طوری که نه جماد می‌شوند و نه از جمادی به مراحل برتر حرکت می‌کنند و هر کدام دارای مقام معلومی اند «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ» (صافات، ۱۶۴) که از آن برتر نمی‌روند. سهم انسان در مهندسی نظام خلقت و

معماری ساختار هستی ترسیم قوس صعود از خاک تا لقاء الله است، به طوری که بدون چنین رهپویی چنان راهی و بدون چنین سالکی چنان مَسَلْکِی شکل نمی‌گرفت (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۶۷).

بر اساس حکمت متعالیه تبیین صراط مستقیم یا قوس مستدیر آسان است، ولی بر مبنای رشته‌های دیگر فلسفی و مکتب‌های خاص آن‌ها ممکن نیست؛ مثلاً بر مبنای اصالت ماهیت (چون واقعیت از آن ماهیت می‌باشد که مثار کثرت است و هیچ پیوند واقعی بین انواع ماهوی وجود ندارد) ترسیم راه عینی متصل و مرتبط از جماد تا جبروت ممتنع است و نیز بر اساس اصالت وجود و تباین حقایق وجودی که به گروهی از متفکران فلسفی منسوب است، واقعیت از آن هستی متباین است، به طوری که هیچ جامعی بین آحاد متکثر آن غیر از مفهوم ذهنی وجود یافت نمی‌شود و چون هر واقعیت عینی غیر از واقعیت‌های عینی دیگر و گسسته از آن‌هاست، ترسیم و تصویر واحد عینی متصل از نازل‌ترین مرحله هستی تا عالی‌ترین مرتبه آن مستحیل است. بر مبنای حکمت متعالیه واقعیت از آن هستی است و هستی حقیقتی واحد و تشکیکی است، به طوری که چهار اصل در آن ملحوظ و عینی است: الف) وحدت آن حقیقی است؛ ب) کثرت آن حقیقی است؛ ج) ظهور وحدت و سریان آن در کثرت حقیقی است؛ د) رجوع کثرت به وحدت و بازگشت کثیر به واحد حقیقی است. بر پایه این مبنای مُبیین و بنیان‌رصین و چهار اصل وزین، ترسیم مسیر مستقیم یا قوس مستدیر مرتبط سهل است، زیرا پیوند درجات وجودی و اتحاد حقیقی مراتب متکثر عینی آن عهده‌دار اثبات

امکان وجود راه مستقیم یا قوس مستدیر متصل است. عمده اثبات امکان پیمودن عینی آن است، به طوری که سالک عین مسلک و راه عین رونده باشد تا سلوک در متن گوهر هستی سالک ظهور کند، نه در اعراض و عوارض آن. این گره نیز به دست توانمند اصل اصیل و رکن رکن حرکت جوهری گشوده می‌شود، زیرا شدت و ضعف مسیر از یک سو و امکان اشتداد (که کاملاً غیر از معنای شدت و ضعف است) از سوی دیگر و تحقق این اشتداد در متن هویت سالک از سوی سوم عناصری‌اند که در پرتو اجتماع آن‌ها، اتحاد سالک با مسلک عینی تأمین و سالک خود عین مسلک و عابد خود عین قوس صعود خواهد شد، چون بنا بر حرکت جوهری در مسیر هستی واحد مُشکک گوهر ذات بنده صالح سالک لحظه به لحظه نو به نو خواهد شد و از ضعیف به شدید و از آن به اشد می‌رسد و با سلوک عینی او مسلک محقق می‌شود، به طوری که حلقات متصل این راه عینی در متن هویت سالک موجود خواهد شد. نکته اساسی در همه معارف هستی‌شناسی این است که بر پایه توحید افعالی، یگانه مبدأ فاعلی ایجاد و تنها مصدر هستی‌بخش خدای سبحان است و چون در حرکت جوهری متحرک عین حرکت است و تفاوت آن‌ها فقط از لحاظ مفهوم است (نه مصداق)، معنای ایجاد در موجود متحرک جوهری همان تحریک اوست و کار انسان تنها تحرک است، چون او مبدأ قابلی است (نه مصدر فاعلی) (جوادی آملی ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۶۸-۳۷۰). در نتیجه:

یک: قوس صعودی بدون انسان سالک وجود ندارد؛

دو: وجود آن در متن هویت عینی انسان کادح است نه در ذهن او؛
سه: سهم انسان بالفعل (که خلیفه خداست) در ترسیم قوس صعودی صرفاً به عنوان مبدأ
قابلی (متحرک) است، نه مبدأ فاعلی (محرک)؛
چهار: مبدأ فاعلی و هستی‌بخش قوس صعودی فقط خداست.
پنج: مبدأ قابلی (انسان سالک) هم در محضر اوست و هم مظهر او.

۲,۴. اتحاد رونده با راه در طریق معرفت نفس

دلیل برتری طریق معرفت نفس علاوه بر ویژگی علمی آن که حضوری است نه حصولی،
نزدیکی آن به مقصد است، چراکه در این طریق، راه و رونده یکی است. ره‌توشه این راه
توان همان رونده است نه چیز دیگر، به خلاف سیر آفاقی که در آن راه غیر از رونده است،
و در نتیجه زادراه چیز دیگری است. بر اساس نظام حکمت صدرایی، سه سیر را می‌توان
برشمرد:

- الف) سیر آفاقی که در این سلوک راه و رونده و مقصد هر سه از هم جدایند؛
ب) سیر انفسی که در این سلوک راه و رونده یکی است و این دو از مقصد جدایند؛
ج) سیر ربوبی که از حق به حق بوده و گاهی از آن به برهان صدیقین یاد می‌شود، راه و
مقصد یکی است و سالک در آنجا به عنوان عنصر سوم در برابر دو عنصر مهم مطرح نیست،
هرچند غیر از آنهاست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۳).

بنابراین: یک) مسیر سلوک به سمت حق تبارک و تعالی، طولی است نه عرضی؛ دو) این مسیر از مرداب طبیعت که عین شوب و تغیر و زوال است شروع شده و به منزلت منبع قرب ذاتی عبد به معبود پایان می‌پذیرد که فراتر از قرب وصفی و فعلی است و عین صرافت و ثبات و حیات است؛ سه) یکایک موجودات، درجه‌ای خاص از مراتب طولی هستی دارند؛ چهار) انسان موجودی است که در نوع آفرینش خود استعدادهای فراوانی دارد و توان فعلیت‌های گوناگون و گاه متضاد را داراست. از این رو، قابلیت تبدیل به درجات طولی و عرضی، نیز مراتب عمودی و افقی هستی را دارد؛ چنان که از بهائم و شیاطین می‌تواند پست‌تر و از فرشتگان میانی و مقرب نیز می‌تواند بالاتر رود. از این رو، حقیقت انسان، حبل ممدودی است که در آغازش، هیچ فعلیتی ندارد، ولی هر یک از درجات فعلیت و مراتب طولی را می‌تواند دارا باشد. انسان، کون جامع و بالقوه دارای همه مراتب هستی است و همو افتخار یادگیری اسمای الاهی را دارد: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ» (بقره، ۳۱) لیکن بدین معنا نیست که تمام انسان‌ها، بالفعل همه اسمای الاهی را می‌دانند و در ذات خود با یکدیگر تفاوتی ندارند. پس آن که انسانیتش بالفعل شود، چون بالفعل واجد و جامع همه مراتب طولی هستی است، بالفعل صراط اقوم و دانا و دارای همه اسمای الاهی نیز خواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۹۰؛ جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۷، ص ۲۳۸-۲۴۰).

بنابراین فراوری و تقرّب صدراپی یک فراوری و انکشاف عرضی و افقی نیست، بلکه در اعماق جان انسان و متناظر به بواطن و مراتب عوالم هستی است. فراوری و پیش‌روی انسان

نزد صدرا همچون خودرو نیست که مراحل قبلی را رها کند، فراروی صدرایی چه به جانب سعادت و آزادی و چه به جانب شقاوت و اسارت، اشتداد بعد از اشتداد است، و انسان در مراتب بعدی، واجد مراتب قبل است و انسان در گرو اعمال، گرایش‌ها و گُنش‌های باطنی و ظاهری خود است. این فراروی و پیش‌روی انسان مبدأ قیاس دارد، و آن همان حقیقت نامتناهی و خداوند سبحان است، هرچه به او نزدیک‌تر گردد، آزادتر خواهد بود. راه وصول و تقرب به آن حقیقت هم از راه معرفت نفس است، که مطابق حدیث معروف است که فرمود «من عرف نفسه فقد عرف ربه». از همین رو مباحث معرفت نفس به شدت مورد تاکید صدرالمتألهین قرار می‌گیرد، زیرا که ملازم با معرفت حق تعالی (حقیقت نامتناهی) است و اساساً راه آزادی و غایت توسعه وجودی است: «معرفت نفس که ... حقیقت آدمی است، و بنای ایمان به آخرت و معرفت حشر و نشر ارواح و اجساد به معرفت دلست، و اکثر آدمیان از آن غافلند. و این معظم‌ترین اسباب شقاوت و ناکامی عقباست که اکثر خلق را فرو گرفته در دنیا، چه هر که معرفت نفس حاصل نکرده خدای را نشناسد، که: من عرف نفسه فقد عرف ربه» (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۱۵-۱۶).

۲,۵. «معرفت رب» به مثابه «غایت آزادی»

روشن شد که: یک) میزان آزادی انسان به میزان قرب او به حق تعالی بستگی دارد؛ (دو) میزان قرب و بُعد از حق تعالی به میزان فانی کردن حدود و قیود در متن هویت انسان بستگی دارد. در این بخش به تلازم معرفت نفس با معرفت رب و نیز تلازم معرفت رب با میزان رفع

حدود و قیود که منجر به رخداد آزادی می‌شود می‌پردازیم، و در نهایت به مراتب فانی کردن حدود و قیود انسان تحت عنوان مراتب سه‌گانه «فناء فی الله» که به مثابه مراتب نهایی آزادی است خواهیم پرداخت. لازمه معرفت نفس، معرفت و شناخت به مبدأ و معاد و مسیر بین آن دو است. و لازمه فراموشی و غفلت از نفس، بی‌بهره ماندن از همه این معارف است. مقصود از «رب» در روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۲)، همان مبدأ و معاد است. بنابراین «من عرف نفسه، فقد عرف مبدأه و معاده». خداوند هم اول است که همه چیز از اوست و از وی افاضه و متجلی می‌شود، و هم آخر است که همه به او بر می‌گردند و مرجع نهایی همه است: «أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَصِيرُ الْأُمُور» (شوری، آیه ۵۳) و چون همه اوصاف خداوند، عین هم و نیز عین ذات خداوند هستند، بنابراین هر که رب حقیقی خود را فراموش کند، همان خداوند «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید، ۳) را فراموش کرده، و در نتیجه مبدأ و معاد خود را از یاد برده است. از آن‌جا که رجوع انسان به معاد همانند صدور انسان از مبدأ، فعلی است نیازمند به فاعل حقیقی، بنابراین بازگشت انسان به خداوند به معنای ارجاع الهی خواهد بود. انسان همان‌طور که اصل هویت او، فقر محض است، در بازگشت به محکمه معاد نیز نیازمند اعاده حق تعالی است و خداوند همان‌طور که مُبَدِّع و مَبْدَأ است، مُعِيد و معاد (مرجع) است و نتیجه فراموشی خویشتن خویش، فراموشی تمام این معارف ارزشمند است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۱۵-۱۶ و ۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۷۱-۷۲).

۲,۶. برهان «لَمْ» بودن رسیدن به «معرفت ربّ» با «معرفت نفس»

معرفت نفس، به خاطر عین فقر و وابستگی نفس به خداوند، ملازم با معرفت توحیدی خداوند است. اما این شناخت به خداوند که از طریق معرفت نفس حاصل می‌شود، به نحو برهان «إِنَّ» است یا برهان «لَمْ»؟ دیدگاه مشهور در حکمت و کلام رایج بر این باور است که به صورت برهان «إِنَّ» و پی بردن از معلول به علت است؛ زیرا نفس معلول خداوند است و معرفت این معلول، معرفت خداوند را در پی دارد. اما دیدگاه حکمت متعالیه بر آن است که، این معرفت به نحو برهان «لَمْ» و پی بردن از علت به معلول است. دیدگاه صواب نیز همین است. زیرا حقیقت و هویت انسان مانند بقیه موجودات امکانی، صرفاً وجود رابط است، نه نفسی و نه حتی رابطی (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۲۱۹ و ۳۲۹). شهود وجود رابط مسبوق به شهود مربوط إلیه است، زیرا آن مربوط إلیه (نَفْسِی) برای این رابط به منزله مقوم است و همان طور که شناخت صحیح مقوم، بدون سبق شناخت درست مقوم میسر نیست، شهود رابط نیز بدون سبق شهود مربوط إلیه ممکن نخواهد بود. بنابراین، تا حق تعالی که مربوط إلیه هویت ربطی انسان است و به مثابه مقوم وجودی اوست شناخته نشود، شناخت نفس ممکن نیست، و از آنجا که این معرفت، حصولی نیست و شهودی است، بنابراین احکام برهان منطقی و مفهومی را ندارد. اما از لحاظ تقدم و تاخر، معرفت توحیدی حق تعالی مقدم است بر معرفت حضوری نفس، و شبیه برهان «لَمْ» است. همان طور که اگر آن علم شهودی به علم حصولی بخواهد تبدیل شود، به همین صورت گفته شده درمی‌آید که تقریبی از

برهان «لَمْ» است. در همه مواردی که از اثر پی به مؤثر برده می‌شود و برهان «ان» نام دارد، نکته فاحری است که نباید از آن غفلت کرد، چنانکه منطق دانان و دلیل شناسان فنی از آن غفلت نکرده‌اند و آن اینکه: چون برهان مرکب از مقدمات یقینی است، و یقین به معلول با شک در علت ممکن نیست، و از طرفی «ذوات الأسباب لا تُعرف إلّا بأسبابها»؛ معلول را نمی‌توان از غیر راه علت شناخت، و وجود معلول ملازم با داشتن علت است، یعنی: «کُلُّ أثرٍ فله مؤثر» و بین این دو عنوان اثر و مؤثر تلازم است، پس هر جا اثر محقق و موجود شد، عنوان «له مؤثر» نیز ثابت می‌شود؛ هرچند مؤثر واقعی که علت تحقق آن اثر است شناخته نشود. بنابراین به صرف علم به معلول، علت واقعی آن معلوم نمی‌گردد گرچه روشن می‌شود که حتماً دارای علت است، یعنی حدّ وسط در قیاس اقترانی به صورت شکل اول، عنوان «معلول» است و حدّ اکبر در قیاس مزبور عنوان «له علّة» نه عنوان «علّة هی کذا» به این صورت: الإنسان معلول؛ و کُلّ معلول فله علّة؛ فالإنسان له علّة. اما اثبات آن علت مشخص و علم به آن علت معین واقعی، با استدلال مزبور حاصل نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۱۷۸).

۲,۷. چگونگی خداشناسی حضوری با معرفت نفس

خداشناسی حصولی و آفاقی کارآمدی بالایی ندارد. زیرا این شناخت چیزی جز یک علم حصولی به وجود صانع و اثبات صفات او نیست. متعلق چنین علمی قضیه‌ای با یک موضوع و محمول است که هر دو از سنخ مفاهیم و ماهیات‌اند، در حالی که حق تعالی وجود محض است و ماهیت ندارد و مفهوم نیست، و آنچه که به ذهن ما می‌آید اساساً مخلوق و ساخته

ذهن ماست. همانگونه که امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید: «کُلُّ مَا مَيِّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۳۳). بنابراین مقصود از سیر انفسی، شناخت حضوری است و هرچه به غیر علم حضوری شناخته شود، حتی اگر موضوعش نفس ناطقه انسان باشد سیر آفاقی است. هیچ راهی جز طریقه معرفت نفس موجب معرفت حقیقی خدا نمی‌شود. طریقه معرفت نفس نیز آن است که انسان روی به سمت حق تعالی کرده و از هر چیزی که موجب سرگرمی و غفلت از خویشتن و حقیقت خویش است روی برگرداند تا حقیقت نفس خود را به علم حضوری آنچنان که هست ادراک کند. آیه شریفه «أَنْتَ وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام، ۷۹) نیز گویای همین است.

همان‌طور که انسان در حالت غرق و اضطراب از هر چیزی جز خدا اعراض کرده و با مراجعه به فطرت الهی‌اش تنها به خدای سبحان توجه می‌کند، در معرفت نفس نیز باید از هر چه ما را از خودمان دور کرده و به چیز دیگری مشغول می‌کند اعراض کرده و تنها خویش را دریابیم. در این صورت هویت نفس خود را عین فقر و ربط و قائم به حق تعالی می‌یابیم و شهود چنین هویتی عین مشاهده مفتقر^۱ الیه و مقوم^۲ آن است.

همچنانکه در نظام عینی همه چیز از حق تعالی شروع شده و او مبدأ همه موجودات است، در نظام علمی و معرفتی نیز هنگامی که انسان حق تعالی را مشاهده کند، او را به علم حضوری و شناخت ضروری و بدیهی ادراک می‌کند؛ سپس حقیقت نفس خود را به او می‌شناسد.

بنابراین از منظر ملاصدرا، حق تعالی علاوه بر اینکه در وجود، آغاز قوس نزول است، در شهود، پایان قوس صعود نیز می باشد؛ هو الاول و الآخر: فهو اول من حیث الوجود و آخر من حیث الوصول و الشهود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹). ذات نفس قائم به حق تعالی است؛ سپس هر چیز دیگری را هم به معرفت حق تعالی می شناسد؛ مثلاً ما همه چیز را به واسطه نور می بینیم، اما خود نور را به واسطه چیز دیگری نمی بینیم، چون نور به خودی خود روشن و ظاهر است و به همین سبب می تواند مظهر و روشن کننده چیزهای دیگر باشد. در نتیجه معرفت نفس برای انسان سه دستاورد مهم دارد: یک: هویت خود را عین فقر و ربط و تعلق به واجب تعالی می بیند و در نتیجه نخست طرف تعلق و ربط یعنی خدای سبحان را می یابد؛ دو: درمی یابد که شناخت خدا معرفتی ضروری و حضوری است، نه نظری و حصولی؛ سه: این معرفت نه تنها بدیهی و ضروری، بلکه اولی و مبنای همه شناخت هاست، یعنی نخست خدا را می شناسیم و سپس به او چیزهای دیگر را ادراک می کنیم. البته اینکه انسان پس از شناخت حضوری حق تعالی چه چیزهایی را به واسطه شناخت او بشناسد، در گرو سعه وجودی انسان است، زیرا متعلق معرفت حضوری و شهودی انسان ذات حق تعالی نیست، بلکه این معرفت مربوط به ظهور و وجه خداست و هر کس به اندازه بزرگی و گستردگی آینه وجودی اش وجه الله را مشاهده کرده و نشان می دهد. انسان با تهذیب و تصفیه نفس از غبار اغیار و شوائب و شواغل بیگانه با خود، وجه الله و روی حق تعالی را به وضوح و با التفات مشاهده می کند و آن گاه درمی یابد که از آغاز او را می شناخته، اما به

معرفت نفس؛ راه آزادی راستین در حکمت متعالیه / امین دهقانی / ۳۲۳

سبب غفلت از حقیقت و باطن نفس از آن بیگانه بوده و به این معرفت التفات نداشته است، مانند اینکه همه ما دانش میزان و منطق را به صورت فطری می‌شناسیم و با فراگیری و مطالعه علم منطق معرفت جدیدی کسب نمی‌کنیم، اما نسبت به معلوم حضوری و فطری مان متنبه و متوجه شده و درمی‌یابیم که این ضوابط را از آغاز می‌شناختیم و از آنها غافل بوده‌ایم. همچنین اخلاق (فجور و تقوی) نیز به همه نفوس الهام شده است، اما با مطالعه و تعلّم و کاربرد اصول اخلاقی تنها پرده غفلت از این معارف فطری زدوده می‌شود. بنابراین سالک با معرفت نفس به معرفت حق نمی‌رسد، بلکه معرفت نفس به معنای تنزیه و تصفیّه آن از امور بیگانه و پرده‌ها و حجاب‌های ظلمانی، تنها می‌تواند توجه و التفات ما نسبت به معروف و معلوم حضوری مان را تأمین کند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۲۶). صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: «معرفة النفس ذاتاً و فعلاً، مرقاة لمعرفة الرب ذاتاً و فعلاً» (صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۸، ص ۲۲۴).

۲.۸. مراتب آزادی در پرتو مراتب فناء

حق تبارک و تعالی غایت و نهایت هر کمالی است، زیرا بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، صرف و محض حقیقت هر کمالی را دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۰۰-۱۰۵)؛ بنابراین تقرب هر موجودی به او به اندازه زدودن قیود و حدود عدمی اش است؛ هرچه این قیود و حدود عدمی کمتر، به صرف الحقیقه و صرف الکمال نزدیک‌تر و بالعکس. بنابراین آزادی انسان بستگی به رفع تعینات حیوانی و مراتب نازله وجودی خود دارد و هرچه این

تعیینات به کنار گذاشته شود به «صرف الحقیقه» و «صرف الکمال» نزدیک‌تر می‌شود، و رسیدن انسان به این کمال، مستلزم فناء وی است، چون تنها از این طریق می‌توان قیود و حدود عدمی را از ذات یا عوارض (اوصاف و افعال) خود زدود. فناء به این معنا مستلزم بقاء آن حقیقتی است که در او ظهور دارد: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْاِكْرَامِ» (رحمن، ۲۶ و ۲۷). وجود محدود و تعین یافته هر مرتبه‌ای از وجود، حاجب و مانع مشاهده وجود اعلا و اتم حق تعالی است و هرچه این مرتبه وجودی بالاتر رود و تعین ضعیف‌تر گردد، موجود به شهود وجود حقیقی و مطلق نزدیک‌تر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۹؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۸۰). انانیت و تعینات امکانی انسان، مانع دیدن حق است. امام کاظم (علیه السلام) فرمود: «لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ. احْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَ اسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرِ مَسْتُورٍ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۷۹). حجاب بودن انسان برای خود به خلاف حجاب‌های عادی (حجاب مقولی) است که در آن سه عنصر «محجوب، حاجب و محجوب عنه» وجود دارد، در حجاب اشراقی سه عنصر وجود ندارد، بلکه مآلاً یک موجود هم حاجب است، هم محجوب، یعنی انانیت و تعینات و حدود عدمی انسان حاجبی میان نفس او با حقیقت و باطن نفسش است. اگر کسی خود را ندید، قطعاً خدای خود را خواهد دید و به بیان دیگر، اگر پوسته خود را ندید، قطعاً حقیقت و سرّ و باطن خود را می‌بیند. فنا دارای مراتب سه گانه است:

الف. فنا و توحید افعالی

هنگامی که انسان ذات خود را عین الربط و فقر محض و تعلق صرف به خداوند ببیند، در این صورت است که افعال خود را نیز فانی در فعل او که حقیقتی است نامتناهی و وجودی است مستقل خواهد دید، و برایش عدم استقلال تمامی موجودات آشکار می‌گردد و افعال همه آنان را فانی در فعل حق تعالی می‌داند. البته کارهای زشت و گناهان و شرور به خاطر اینکه ریشه در نقص و فقدان دارند، مبدأ ازلی نمی‌خواهند و به حق تعالی استناد پیدا نمی‌کنند، بلکه به خود موجودات فقیر از جهت نقص و عدم‌های‌شان مانند عدم فعلیت عقل و بیماری‌های روحی مستند خواهد بود. همه کارهای خیر که وجودی هستند فانی در فعل خداوند هستند و همین اساس «توحید افعالی» است. انسان موحّدی که به این مرتبه باریافته هر کار خیری از هر فاعلی را منحصرأ فانی در فعل خداوند می‌بیند. البته اختیار و مسئولیت هر انسانی محفوظ است، چراکه اختیار به معنای استقلال تفویضی نیست و مسئولیت نیز مستلزم استقلال وجودی نیست.

ب. فنا و توحید صفاتی

با گذر از توحید افعالی می‌توان به آستانه توحید صفاتی نایل شد. انسان وقتی که اوصاف خود و دیگران را فانی در اوصاف خداوند مشاهده کند، به مرتبه توحید صفاتی رسیده است. ذات خداوند نامتناهی است، اوصاف کمالی (علم و حیات و قدرت و ...) او نیز که عین ذات هستند، نامتناهی خواهند بود. بنابراین هیچ وصفی را در مقابل اوصاف خداوند نمی‌توان

فرض کرد. انسان سالکی که به این درجه رسیده است و تمام اوصاف کمالی را فانی در صفات خداوند مشاهده می‌کند، به توحید در صفات واصل شده است.

ج. فنا و توحید ذاتی

با گذر سالک از توحید افعالی و توحید صفاتی به عمق دیگری می‌تواند نایل آید که فنای ذاتی است. در این مرتبه انسان برای هیچ یک از موجودات هیچ ذات استقلالی و هیچ هستی مستقلی قایل نیست و همه وجودات و ذوات را فانی در هستی وجود مطلق و حق تعالی می‌بیند. در قبال حقیقت نامتناهی خداوند اساساً هیچ هستی دیگری (چه محدود و چه نامحدود) قابل فرض نیست، و همه وجودات صرفاً نمود و آیت خواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۸۶-۹۰). از این رو صدرالمتألهین در بحث تقسیم وجود به وجود مستقل و وجود رابط، اساساً اطلاق وجود را بر وجود مستقل و وجود رابط، به اشتراک لفظی می‌داند: الحق أن الاتفاق بينهما [أي بين الوجود الرابط والمحمولی] في مجرد اللفظ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۷۹) زیرا حقیقت وجود رابط چیزی جز نمود و ظهور نیست. با وصول سالک به توحید ذاتی، وی همه ذوات را فانی در ذات حق ببیند و برای خود و دیگران هیچ ذاتی نمی‌بیند، بلکه تنها یک ذات را می‌نگرد و آن خداوند سبحان است و این همان مقام «فناي ذاتی» است.

عارف با مشاهده حق و فناء ذات و صفات و افعالش در ذات و صفات و افعال خداوند به توحید ذاتی و وصفی و فعلی رسیده و نیک درمی‌یابد که حق تعالی ولی مطلق است، یعنی اولاً هر فعلی از آن اوست، چون دیگران مظاهر اسمای حسنی اویند: «و الله خَلَقَكُمْ و ما

تَعْمَلُونَ» (صافات، ۹۶) و «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال، ۱۷) و ثانیاً هر وصف و اسمی از آن اوست: «وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اعراف، ۱۸۰) و ثالثاً جز او هیچ ذات و حقیقت وجودی مستقلی در عالم نیست: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ» (لقمان، ۳۰). فنای ذاتی به معنای نابودی ذات انسان سالک نیست، چراکه نیستی و نابودی و زوال، نقص است نه کمال، و حال آنکه بالاترین مرتبه انسانی فنای ذاتی است. «فنای ذاتی» یعنی ذاتی را جز حق تعالی نبیند. در این مقام والا، سالک نه خود را ببیند، نه صفت خود را و نه فعل خود را (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۲۶۸؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۳۸۴؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۷۶۵ و ۶۱۰). حاصل آنکه معرفت نفس و شهود باطن، انسان را می‌تواند به بالاترین مقامات آزادی و خروج از قیود و بندهای عدمی نایل گرداند. هرچه انسان خود را از تعینات نفسانی، شهوات حیوانی و تقیدات جسمانی و بدنی منسلخ کند، از آزادی روحی و اطلاق وجودی بیشتری برخوردار خواهد بود، که غایت آن شهود حق تعالی به عنوان حقیقت نامتناهی به قدر ظرفیت انسانی است: «به راستی همه موجودات به حسب فطرت امکانی خود پذیرای رحمت الاهی و کمال وجودی‌اند، و تنها مانع از این کمال و قبول فیض کامل فراگیر، تقید آدمی به بندهای جسدی و تصویر آن به صورت وجودی پرداخته شده و متضاد با بند دیگر و صورت وجودی دیگر است. لذا انسان به هر میزان که از قید و بند جزئی خود آزاد گشته و از صورت‌های خاص فاصله گیرد، استحقاق کمال تمام‌تر و عام‌تر و صورت وجودی فراگیرتر و کامل‌تری خواهد داشت. حال اگر از همه ماسوی الله مجرد گشته و از

هر اسم و رسم و آرایه و صفتی دور شود، خدا جای همه را خواهد گرفت.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۹۳).

۳. ویژگی‌های تعریف آزادی به «تقرّب به حقیقت نامتناهی»

تعاریف متعدد و پراکنده‌ای از حقیقت آزادی شده است، به گونه‌ای که برخی برای آن دوست عدد برشمرده‌اند (برلین، ۱۳۶۸، ص ۲۳۶)، در این مقاله بر اساس نظام حکمت صدرایی به ارائه تعریفی نوین و متعالی برای حقیقت آزادی دست زدیم، و آزادی را به «تقرّب به حقیقت نامتناهی» تعریف کردیم. قاعدتا این تعریف دارای خصایص و ویژگی‌هایی است، که بیان صریح آن‌ها می‌تواند تمایز آن را با دیگر تعاریف روشن نماید. در ادامه به بیان هفت ویژگی آزادی صدرایی می‌پردازیم:

۳,۱. نگاه جامع به حقیقت انسان

از امتیازات آزادی صدرایی، نگاه جامع آن به ابعاد وجودی انسان است. انسان یک حقیقت جزیره‌ای و منقطع الاول و الآخر نیست، بلکه دارای آغاز و انجام است، و اساساً این مقوم داشتن (مبدأ) و روی به سوی ابدیت داشتن (معاد) جزء تشکیل دهندگان حقیقت و هویت انسان است. انسان هویتی صرفاً مادی نیست، و دارای ابعاد تجرّدی و مراتب وجودی است. این نگاه، امتیاز ویژه‌ای دارد از آزادی‌هایی که انسان را خلاصه کرده‌اند در ساحت صرفاً غریزه و بلکه طبع شرورانه، و از ابعاد متعالی و روحانی او غفلت کرده‌اند. از این رو، آزادی صدرایی، هم‌سو با کمال انسان است، و آزادی نهایی و عرفانی صدرایی، مساوق با کمال نهایی انسان است.

۳,۲. توحیدی بودن

آزادی صدرایی در هندسه توحیدی ترسیم می‌شود، و اساساً بدون توحید، معنا ندارد. وحدت شخصی یا وحدت سریانی حقیقت هستی، عین الربط بودن انسان نسبت به حقیقت هستی، مبدأ و معاد داشتن انسان، ملازمت معرفت نفس با معرفت ربّ و عینیت مقصد انسان با مقصد آزادی، همگی روشن می‌کند که آزادی صدرایی یک آزادی توحیدی است؛ هرچه موحدتر، مقرب تر و دارای گشودگی و آزادی بیشتر. این نگاه، آزادی های مبتنی بر اومانیسیم که «فردیت بی نیاز از خداوند» را ترسیم می کنند (Bielskis, 2005, 8-12) را کنار می‌نهد.

۳,۳. هم راستایی با فطرت

صدرالمتألهین به وجود فطرت عرفانی به معنای مرتبه اندماجی و اندک‌اکی انسان در حق تعالی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۳-۴۳۴) و فطرت اخلاقی به معنای حالت اعتدال روحی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۴-۱۴۸) در انسان قایل است. فطرت در نگاه وی غیر از ابعاد دانشی دارای ابعاد گرایشی است؛ انسان فطرتاً کمال‌گرا و نقص‌گریز است. این گرایش فطری کمک‌شگرفی به تحقق آزادی راستین برای انسان می‌کند. آزادی صدرایی در راستای فطرت انسانی است، و در بستر خروج از نواقص و اسارت‌ها و تنگناهای روحی (فطرت نقص‌گریز و آزادی سلبی) و ورود به گشودگی و فُسحت روحی (فطرت تعالی خواه و آزادی ایجابی) معنا می‌یابد. فطرت صدرایی و آزادی صدرایی، تلازم جدایی‌ناپذیری دارند، تقویت یکی زمینه‌ساز و شکوفا کننده دیگریست. هرچه فطرت شکوفاتر،

زمینه‌سازی تحقق آزادی و ورود به مراتب اخلاقی برای انسان بیشتر و هرچه از تقیدات طبیعی و بدنی آزادتر، فطرت شکوفاتر (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۹۳؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷).

۳،۴. اخلاقی بودن

روشن شد که آزادی صدرایی اولاً دارای مراتب است، و ثانياً از مقومات آن «تقرب» است که متوقف بر رفع تعینات نفسانی است. یکی از مراتب آزادی، آزادی اخلاقی است. آزادی اخلاقی به معنای «خروج از تنگنای رذایل اخلاقی و ورود به فرخناي فضایل اخلاقی» است. از این رو صدرالمتألهین در مقام تبیین مراتب عقل عملی، قبل از ذکر مرتبه فناء فی الله (به عنوان مرتبه چهارم و نهایی) که آزادی عرفانی و بالاترین مرتبه آزادی است (چون بالاترین درجه رفع تعینات را دارد و اساساً وجه تسمیه آن به خاطر فانی شدن تعینات است)، مراتب اخلاقی رفع رذایل (به عنوان مرتبه دوم) و اتصاف به فضایل (به عنوان مرتبه سوم) را ذکر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۸). بنابراین آزادی صدرایی نه تنها اخلاق مدار است، بلکه اخلاق (رفع رذایل و کسب فضایل) خودش مرتبه‌ای از مراتب آزادی و به مثابه آزادی میانی است که آزادی عرفانی متوقف بر آن است. دو مولفه مهم در اخلاق صدرایی محقق است که پیوند وثیقی با آزادی دارد: یک) واقع‌گرایی اخلاقی: صدرا در فرااخلاق یک واقع‌گراست. واقع‌گرایان بر این باورند که مطلوبیت و لزوم در گزاره‌های اخلاقی و خصوصیات اخلاقی، صرف نظر از سلیقه فرد یا خواست و توافق جمع، واقعیت نفس الامری

معرفت نفس، راه آزادی راستین در حکمت متعالیه / امین دهقانی / ۳۳۱

دارند، اما ناواقع گرایان این امور را صرفا وابسته به سلیقه فرد یا توافق جمع می‌دانند که هیچ گونه نفس الامریتی در ورای آن ندارند (مصباح، ۱۳۹۹، ص ۵۷-۱۰۵). صدرا رذایل (مانند بخل، حسد، بی‌عفتی، کبر، ریا، ناسپاسی، حيله‌گری، دروغ، خیانت به امانت) را حقیقتا موجب اسارت و تنگنای روح، و فضایل (مانند حکمت، عفت و پاکدامنی، شجاعت، صداقت، امانتداری، وفای به عهد، نوع‌دوستی، سپاس از مُنعم) را واقعا موجب آزادی، گشودگی و انشراح جان می‌داند. از مهمترین ادله صدرا در این زمینه تجسم اخلاق است، که در ذیل نظریه تجسم اعمال وی قرار دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ۳۷۳-۳۷۴). (دو) وجود فطرت اخلاقی: صدرا به فطرت فضیلت‌گرا و رذیلت‌گریز باور دارد. بنابراین رذایل تحمیل بر نفس و در راستای به قهقرا و اسارت کشاندن انسان‌اند و فضایل در راستای به آزادی راستین و انفتاح روحی رساندن انسان‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۹۳؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۴۴-۱۴۸). بنابراین آزادی صدرایی از برخی دیدگاه‌های اخلاقی غربی، مانند اگزیستانس‌ها که اخلاق را اعتباری می‌دانند و انتخاب‌های آزادانه انسان‌ها را نیز صرف سلیقه می‌دانند که حتی انتقادات برخی اندیشمندان غربی را در پی داشته (وارنوگ، ۱۳۸۶، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ گینیون، ۱۳۸۳، ص ۷۳-۷۴؛ Pojman, 2005, 22)، تمایز می‌یابد.

۳,۵. عقلانی و کرامت‌مند بودن

آزادی صدرایی، نه تنها حافظ کرامت انسانی است، بلکه شکوفا کننده کرامت انسان است. از ابعاد مهمی که کرامت انسان را رقم می‌زند، بُعد عقلانی انسان است. انسان متعالی هم

دارای عقلانیت متعارف است و هم توان به فعلیت رساندن عقل قدسی را دارد. در فلسفه صدرایی، عقلانیت و فرزاندگی از ویژگی‌های اساسی کرامت انسان به‌شمار می‌رود. انسانی که ابعاد برتر وجود خود را شکوفا کند و به حد و تعینات حیوانی کنونی اکتفا نکند، می‌تواند عالم عقلی، مشابه عالم عینی گردد؛ «صیوررتها عالما عقليا مشابها للعالم العینی» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۰). صدرا برای حفظ کرامت انسانی به عقل منور تاکید دارد، نه صرف عقل ابزاری (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۵۶ و ۲۹). بنابراین حفظ کرامت انسانی و وصول به اطلاقات عقلانی از مراتب آزادی صدرایی است. حفظ کرامت انسانی اقتضائات انسان‌شناختی مهمی دارد، همچون آزادی از غریزه حیوانی و کسب تعالی انسانی، به خلاف برخی دیدگاه‌ها که همه شئون زندگی را تحت شعاع غریزه جنسی می‌دانند (جعفری، ۱۳۷۷ الف، ص ۱۱۶). مغفول گذاشتن کرامت انسانی در آزادی‌های کاذب، موجب دفن کردن لایه‌های برتر هویت انسان می‌گردد و او را از رسیدن به آزادی راستین باز می‌دارد.

۳،۶. شریعت‌مدار بودن

آزادی صدرای تنها در بستر شریعت (به معنای اعم آن که شامل مباحث فقهی و اخلاقی و عرفانی می‌شود) شکل می‌گیرد، از این رو صدرا اولین مرتبه و پایه تحقق عالی‌ترین مرتبه را عقل عملی، که فناء فی الله است، عمل به شریعت نبوی می‌داند: «باستعمال النوامیس الإلهیة و الشرائع النبویة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۸). اساسا صدرالمتألهین از مهمترین فلسفه‌های شریعت را تحقق آزادی راستین می‌داند: «فلسفه تکالیف، وضع شرایع، ارسال

معرفت نفس؛ راه آزادی راستین در حکمت متعالیه / امین دهقانی / ۳۳۳

رسولان و نزول کتاب‌های آسمانی؛ چیزی جز تکمیل نفوس آدمیان، رهایی بخشی آن‌ها از عالم خاکی و سرزمین اضداد و گسستن بندهای اسارت شهوات و مکان‌ها و جهات چیز دیگری نیست و این تکمیل و تجرید در گرو تبدیل حیات در حال گردش متجدد به زندگی باقی ثابت است» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۵۷).

۳،۲. افق‌مند و دارای غایت بودن

به خلاف برخی از تعاریف آزادی در مکاتب دیگر که صرفاً شامل آزادی سلبی هستند، و از ترسیم آزادی ایجابی و مقصد برای آن خالی هستند، آزادی صدرایی صرفاً دارای آزادی سلبی (آزادی از) نیست، بلکه غایت‌مند است و آزادی ایجابی (آزادی برای) نیز دارد. افق آزادی صدرایی دارای مراتبِ رو به تعالی است؛ هرچه تقرّب و فراروی رخ دهد، بازهم مراتب بالاتری وجود دارد، و این بسترِ روبه اطلاق و آزادی به «حقیقت نامتناهی» متصل می‌گردد. غایت آزادی که همان کمال نهایی انسان است در فلسفه صدرا تحت عناوینی همچون «فناء فی الله»، «انسان کامل»، «مقام خلیفه الهی» و «توحید» مطرح می‌شود. ملاصدرا از این مقام شامخ اطلاقی با تعبیرهای متفاوتی چون لقاءالله (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۸۶ و ۱۸۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۲۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۳۸)، فناء فی الله (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۲۶؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۳۸۲)، فناء فی التوحید (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۲۳؛ همان، ج ۶، ص ۱۰ و ۳۸۰)، فناء وجه العبودیة فی وجه الربوبیة (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۱۸-۵۱۹)، توحید خاصی (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰،

ج ۲، ص ۳۱۸ و ۳۲۶)، ولایت خاصه (صدرالدین شیرازی، ج ۲، ص ۵۷۳) و قیامت وسطی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۷) یاد کرده است.

۴. نتیجه‌گیری

۱. در میان نظریه‌پردازان‌های ناظر به آزادی، ارائه تعریفی دقیق که نه تنها به بنیاد انسانیت انسان آسیب نزند، و بلکه اساسا در راستای مقومات انسان حقیقی باشد، کاری ضروری است که آب را از سراب تمیز می‌دهد. از نوآوری‌های این مقاله می‌توان به این موارد اشاره کرد: ارائه تعریفی نوین و متعالی از حقیقت آزادی، ملحوظ داشتن آزادی سلبی و ایجابی در تعریف آزادی، کاربرست حکمت متعالیه در یکی از مسائل محل ابتلای انسان و به‌ویژه در جهان معاصر، توجه به آزادی راستینی که هم انسان بحران‌زده امروز را می‌تواند نجات بخشد و هم هدف و معنای زندگی را روشن گرداند، تعریف و تحلیلی از آزادی که کاربرست آن در علوم انسانی می‌تواند به تحول آن از علوم انسانی موجود به علوم انسانی مطلوب کمک کند. این اثر، اندکی است از توانایی حکمت عمیق و وسیع صدرایی برای حل مسائل جدید و امتداد در مباحث نوین.

۲. آزادی ترسیم شده در این مقاله که مستنبط از حکمت متعالیه است، ارکان مهمی دارد: یک) بنیاد آن بر خویشستن خویش بنا نهاده شده است. بنابراین آزادی راستین را در درجه اول باید از درون جستجو کرد. تا انسان از درون نیروی شگرف خود را از تنگناهای نفسانی_ حیوانی نگشاید، طعم آزادی را در هیچ کوی و برزنی نمی‌یابد. دو) دارای مقصد

است، که همان حقیقت نامتناهی حق تعالی است، که غایت آزادی است. بنابراین آزادی صدرایی هدف‌مند است، که توجه به آن می‌تواند در ساحت‌های دیگری مانند «معنابخشی به زندگی» تجلی یابد. سه) دارای مراتب و مدارج است، از تنگنای تعینات نفسانی نازله گرفته تا فراخنای حقیقت محض الهی. چهار) آزادی سلبی و آزادی ایجابی را توأمان دارد، به گونه‌ای که این دو آزادی در حکمت متعالیه متلازمند؛ خروج و آزادی از تعینات نفسانی کنونی (آزادی سلبی) همان و ورود به آزادی برتر (آزادی ایجابی) همان.

۳. تعریف آزادی: حقیقت آزادی در حکمت متعالیه را می‌توان به «تقرّب به حقیقت نامتناهی» تعریف کرد. بنابراین آزادی یک سیر است؛ مبدأ این سیر «من دانی» و مقصد آن «حقیقت نامتناهی» است. به همین خاطر آزادی دارای مراتب است، و میزان آزادی انسان به میزان تقرّب وی به آن حقیقت نامتناهی بستگی دارد. هرچه تقرّب بیشتر، وسعت، اطلاق و آزادی انسان بیشتر خواهد بود. انسان هرچه از مرتبه تعینات نفسانی فعلی خود فراتر رود و آزادتر شود، به مرتبه اطلاقی و آزادی بالاتری وارد می‌شود.

۴. حقیقت تقرّب: نزدیکی انسان به حق تعالی در گرو زدودن حدود و قیود عدمی اوست؛ هر چه از این حدود و قیود عدمی‌اش (که همان تعین مکانی و آنانیت و نفسانیت او را تشکیل می‌دهد) زدوده و کاسته شود، به حقیقت وجود (که عاری از هرگونه حدّ و قید عدمی است) نزدیکتر خواهد شد، و وجه الله را واضح‌تر مشاهده و بیشتر احساس می‌کند. با عین‌الربط بودن انسان، بطن و کتم هویت وجود انسانی اندک‌آک در حق تعالی (که بسیط الحقیقه و

حقیقت نامتناهی است) دارد و دارای بساطت و جامعیت محض است و به همین دلیل وسیع‌ترین مرتبه وجودی انسان است. بنابراین یگانه راه رسیدن به مقام قرب الهی و نزدیکی به آزادی محض و وجود مطلق، راه معرفت نفس است.

۵. راه بودن انسان (اتحاد انسان با راه و نقش انسان در ایجاد آن): صراط امری از پیش ساخته شده که آدمی بخواهد بر روی آن راه برود نیست، بلکه انسان با اعمال، اخلاق و عقاید خود در حال سیورورت خویش و ساختن صراط است، و با آن اتحاد دارد. اگر مطابق با نقل و حیانی (قرآن) و عقل منور (برهان) به تصحیح اعمال، اخلاق و عقاید خود بپردازد، به اطلاق و آزادی و توسعه وجودی و دیدار مهر الهی منتهی می‌شود و در غیر این صورت و با اعمال و ملکات ناشایست و عقاید باطل به قید و بندهای خود خواهد افزود و به قهر الهی منتهی می‌گردد.

۶. حقیقت معرفت نفس: معرفت نفس، به خاطر عین فقر و وابستگی نفس به خداوند، ملازم با معرفت توحیدی خداوند است؛ حقیقت و هویت انسان، صرفاً وجود رابط است. شهود وجود رابط (حقیقت نفس) مسبوق به شهود مربوط الیه (حق تعالی) است، زیرا مربوط الیه برای این رابط به منزله مقوم است و شناخت صحیح مقوم، بدون شناخت درست مقوم میسر نیست. طریقه معرفت نفس آن است که انسان روی به سمت حق تعالی کرده و از هر چیزی که موجب سرگرمی و غفلت از خویشتن و حقیقت خویش است روی برگرداند تا حقیقت نفس خود را به علم حضوری آنچنان که هست ادراک کند. انسان در معرفت نفس هویت

خود را عین فقر و ربط و تعلق به واجب تعالی می‌بیند و در نتیجه طرف تعلق و ربط یعنی خدای سبحان را به علم حضوری می‌یابد.

۷. مراتب نهایی آزادی: آزادی دارای مراتب و مدارج فراوان است، زیرا انسان حقیقی است ممتد از مرداب طبیعت تا مرتبه اعلای هستی. حق تبارک و تعالی غایت و نهایت هر کمالی است، زیرا او صرف و محض حقیقت هر کمال و جمالی را دارد؛ پس تقرب هر موجودی به او به اندازه زدودن قیود و حدود عدمی اش است، یعنی هرچه این قیود و حدود عدمی کمتر باشد، آن شیء به صرف الحقیقه و صرف الکمال نزدیک‌تر است و بالعکس. پس آزادی نهایی و کمال حقیقی انسان همان درجه فناء و توحید و شهود وی نسبت به حقیقه الحقایق و خداوند متعال است. مقام فنا خود دارای سه درجه است: فنا و توحید افعالی، فنا و توحید صفاتی و فنا و توحید ذاتی.

۸. تعریف آزادی به «تقرب به حقیقت نامتناهی» در نظام حکمت صدرایی، دارای حداقل هفت ویژگی است: یک) نگاه جامع به حقیقت انسان، دو) توحیدی بودن، سه) هم راستایی با فطرت، چهار) اخلاقی بودن، پنج) عقلانی و کرامت‌مند بودن، شش) شریعت‌مدار بودن، هفت) افق‌مند و دارای غایت بودن. این ویژگی‌ها را می‌توان ممیز آزادی راستین متعالی صدرایی از دیگر آزادی‌ها به شمار آورد.

منابع

- قرآن کریم
- امینی نژاد، علی (۱۳۹۴)، حکمت عرفانی، تحریری از درس‌های عرفان نظری استاد سید یدالله یزدان پناه، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- برلین، آیزایا (۱۳۶۸)، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه علی موحد، تهران: خوارزمی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۷ الف)، پیام خرد، کرامت: تهران.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۷ ب)، تحقیق در نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو با یکدیگر، ج ۱، تهران: دفتر خدمات حقوق بین المللی جمهوری اسلامی ایران.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۹)، حکمت و اصول سیاسی اسلام، تهران: تبیان.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۰)، ادب فنای مقربان، ج ۷، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، انسان از آغاز تا انجام، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵)، تحریر رساله الولایه، ج ۱-۲، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، تفسیر انسان به انسان، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸)، توحید در قرآن، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶)، ریح مختوم (شرح حکمت متعالیه)، قم: نشر اسراء.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۱۰)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱-۹، چ چهارم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰)، اسرارالآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

معرفت نفس، راه آزادی راستین در حکمت متعالیه / امین دهقانی / ۳۳۹

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۵)، الفرائد، در: مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق و تصحیح حامد ناجی، تهران: انتشارات حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۰)، المبدأ و المعاد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳)، ایقاظ النائین، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲)، تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۹)، رساله سه اصل، تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳ش)، شرح اصول کافی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۰)، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱)، کسرالاصنام الجاهلیه، چ اول، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۱۹)، مفاتیح الغیب، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
- صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (۱۳۹۸)، التوحید، قم: انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۹۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

- کرنستون، موریس (۱۳۸۶)، تحلیلی نوین از آزادی، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: امیرکبیر.
- گینیون، چارلز (۱۳۸۳)، اخلاق اصالت هایدگر، ترجمه جلیل یعقوب اف، نشریه نامه فرهنگ، پاییز ۱۳۸۳: شماره ۵۳.
- فروم، اریک (۱۳۶۳)، گریز از آزادی، ترجمه داود حسینی، تهران: ارسطو.
- مصباح، مجتبی (۱۳۹۹)، فلسفه اخلاق، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱الف)، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ب)، نظریه سیاسی در اسلام، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۵)، آزادی معنوی، قم: نشر صدرا.
- وارنوک، مری (۱۳۸۶)، اگزیستانسیالیسم و اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۱)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- Bielskis, andrius (2005), toward a postmodern approach to the political, London, palgrave macmillan.
- Pojman, Louis P (2005), How Should We Live? An Introduction to Ethics, USA, Thomson Wadsworth.
- Simhony, A (1993), Beyond negative and positive Freedom. Political Theory, vol.21, no. 1, pp. 28-54.
doi:10.1177/0090591793021001003