

پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت، سال ۸، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jlcr.2020.294894.1390

Print ISSN: 2382-9850-Online ISSN: 2676-7627

<https://jlcr.ut.ac.ir>

Interpreting the Meaning of Freedom in Mysticism and Comparing It with Its Common Definitions in Western Philosophy

Fatemeh Mohseni Gerdkohi¹

Assistant Professor of Persian Language and Literature, Qazvin Branch, Islamic Azad University, Qazvin, Iran

Sepideh Mousavi Gorabi

Ph.D Persian Language and Literature of Sama Tehran Organization, Tehran, Iran

Received: December, 29, 2019& Accepted: June, 24, 2020

Abstract

Throughout the history, freedom has always been among the most significant and problematic words to be talked of. According to many thinkers, it is an innate nature of man to think about and consider freedom continuously. To acquire freedom, however, seems to have been an unattainable ideal. Mystics, who are concerned with the cognition and exaltation of human beings, have never ceased considering it. Having pondered on the essence of mysticism, they have concluded that true mysticism is nothing but freedom and attaining a kind of free devotion. Their interpretation of freedom leads to giving up all desires, satisfaction and contentment, devotion, munificence, independence from others, wisdom, and serenity and peace all of which indicate being liberated from internal and external constraints.

Keywords: Freedom, Mysticism, Nonorthodox, Devotion, Liberation.

1. Email of the author: fatemehmohseni57@yahoo.com

تبیین مفهوم آزادی در عرفان و مقایسه آن با تعاریف رایج در فلسفه غرب

فاطمه محسنی گردکوهی^۱

استادیار زبان و ادبیات فارسی، واحد قزوین، دانشگاه آزاد اسلامی، قزوین، ایران.

سپیده موسوی گورابی

دکتری زبان و ادبیات فارسی، مدرس زبان و ادبیات فارسی، تهران، ایران

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۱۰/۰۸؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۴/۰۲

(از ص ۱۲۵ تا ص ۱۴۸)

چکیده

آزادی از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین واژگانی است که در تاریخ زندگی بشر وجود داشته‌است. هرچند این امر به باور بسیاری از اندیشمندان، ذاتی بشر است و رهاورد روحیه تعقل و اختیار او به شمار می‌آید، اما در عمل کسب و دریافت آن، آرمان دور و دراز آدمی بوده‌است. عرفا به عنوان کسانی که دغدغه شناخت و تعالی انسان را داشتند، نسبت به این مقوله بی‌توجه نبوده‌اند. آن‌ها با غور و تعمق در ماهیت تصوف به این نتیجه رسیده‌اند که تصوف راستین، چیزی مگر آزادی و رسیدن به عبودیتی عاشقانه و آزادوار نیست. برداشتی که از گفتار آن‌ها پیرامون آزادی برمی‌آید، این است که این امر منجر به حصول نتایج زیر می‌شود: ۱. ترک آرزو، ۲. رضا و خشنودی، ۳. عبودیت عاشقانه، ۴. بخشندگی، ۵. فراغت از غیر، ۶. خردورزی و ۷. صلح و آشتی. همگی این موارد بر مفهوم آزادی از بندهای درونی و بیرونی دلالت دارد.

واژه‌های کلیدی: آزادی، عرفان، آزاده، عبودیت، ترک تعلق.

۱. مقدمه

انسان در طول زندگی کوتاه خود، همواره با قید و بندهای بسیاری روبه‌رو می‌شود. این قیود از راه‌های گوناگونی نظیر دین، عرف، قوانین اجتماعی و فرهنگی و... دست و پای او را می‌بندند و لذت چشیدن احساس رهایی را از او می‌گیرند. از این رو، سخن گفتن از آزادی، بیان رها شدن از همه موانعی است که در طول سالیان بر زندگی انسان تحمیل شده‌است و آدمی برای زیستن در این جهان ناهموار و تأمین ناکامی‌ها و سرکوب‌های عدیده خود، ناگزیر از دست یازیدن به این موهبت است. میل به آزادی در انسان، امری ذاتی و تکوینی است، تا آنجا که گفته‌اند آزادی خواهی در سرشت آدمی تعبیه شده‌است. علامه مجلسی در این زمینه می‌گوید: «خداوند همه امور مؤمن را به او وانهاد، جز اینکه به او اجازه نداده که عزت و حریت خود را از دست بدهد و زیر بار ذلت برود» (مجلسی ۱۴۰۳ق. / ۶۴: ۷۲). بر طبق همین امر ذاتی، آدمی همواره تمایل داشته‌است چند روزی را که در این مرحله فرصت دارد، آزاد زیست کند و آزاد بمیرد. اما او در عمل با موانع فراوانی

fatemehmohseni57@yahoo.com

۱. رایانامه نویسنده مسئول:

روبه‌رو شده‌است. روسو در مقدمه کتاب *قراردادهای اجتماعی*، جمله مشهوری دارد که می‌گوید: «انسان با وجودی که آزاد متولد می‌شود، در همه جای دنیا در قید اسارت به سر می‌برد» (روسو، ۱۳۵۸: ۶). موانع پیش روی آزادی باعث شدند برهه‌های بسیاری از تاریخ بشریت به مبارزه برای خلق آن طی شود و خود این واژه و حقیقت آن به تدریج به یکی از بحث‌انگیزترین واژگان جهان تبدیل گردد تا آنجا که به قول منتسکیو، «هیچ کلمه‌ای به اندازه کلمه آزادی اذهان را به خود متوجه نساخته‌است» (منتسکیو، ۱۳۴۹: ۲۹۲). در عرفان، از آنجا که عارف بر آن است که از هرچه رنگ تعلق پذیرد، خود را آزاد کند و خود را تنها مقید به حق و حقیقت کند، رنگی از آزادگی را می‌چشد که در برخی موارد با تعاریف رایج از آزادی در فلسفه و علوم اجتماعی هماهنگی دارد و در برخی موارد نیز مختص ساحاتی است که تنها در عوالم عرفانی دیده می‌شود. بنیاد این پژوهش بر مبنای کشف اصول آزادگی عرفانی و تفاوت آن با برخی از تعاریف رایج از آزادی است.

پرسش‌های پژوهش

- ۱- آزادی از نگاه صوفیه به چه معناست؟
- ۲- در نگاه صوفیه، پیش گرفتن آزادی در معنای راستین آن، منجر به ایجاد چه خصایصی می‌شود؟
- ۳- تأکید عمده صوفی بر آزادی از چه نوع قیود و بندهایی است؟
- ۴- تعریف آزادگی در عرفان، چه تفاوتی با مفهوم این واژه در فلسفه غرب دارد؟

فرضیه‌های پژوهش

- ۱- از نگاه عارف، آزادی رهایی از بندگی غیر حق و هر چیزی است که منجر به ایجاد بند و بُت برای روح انسان شود.
- ۲- عارف آزاد درصدد است از هر چیزی که تعلق‌پذیر باشد، رهایی جوید.
- ۳- آزادی صوفیانه از بستر تعالیم دینی برخاسته‌است و با ذات واقعی روح انسان که آزادگی است، هماهنگی دارد.
- ۴- آزادگی عرفانی در مفاهیمی، مثل ترک تعلقات درونی و بیرونی و نیز خردورزی با تعریف آزادی در فلسفه غرب هماهنگ است، اما در برخی موارد، نظیر خشنودی و رضا، بخشندگی، صلح و آشتی با آن‌ها فرق دارد.

پیشینه پژوهش

- ۱- مقاله «آزادی و تصوف (تحلیل مختصر از مفهوم آزادی در نزد عارفان مسلمان)» نوشته رضا روحانی، چاپ شده در *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز* (سال ۴۸، زمستان ۱۳۸۴). در این مقاله، روحانی به تعریف آزادی از نگاه صوفیه می‌پردازد و نسبت آن

را با مفهوم عبودیت مطرح می‌کند. آنگاه به توضیح اباحی‌گری در تصوف می‌پردازد و انحراف این فرقه را توضیح می‌دهد که به اسم آزادی در عالم صوفی‌گری ایجاد شده بود و اذعان می‌دارد که این نوع از آزادی با مفهوم عبودیت آزادانه و عاشقانه صوفیان در تناقض است. در مجموع، روحانی در این مقاله بر آن است که آزادی در میان جمهور عرفای راستین، با مفاهیم رایج آزادی و آزادگی سازگار است و به معنی آزادی از خواست‌ها و همه انواع تعلقات است.

۲- مقاله «حریت (آزادگی) در مثنوی»، نوشته هما حجتی، چاپ‌شده در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران (پاییز ۱۳۷۸). در این مقاله، حجتی بر آن است که مولانا خود یک آزاده بریده از همه تعلقات است و این آموزه را از سنت نبوی و عرفای برگزیده پیش از خود گرفته که برآیند آن، تقرب به ذات الهی و رهایی از تعلقات زندان هستی است. از این رو، در جای‌جای مثنوی این مفهوم را از زبان شخصیت‌های مختلف داستانی خود مطرح می‌کند.

۳- مقاله «مفهوم آزادی در ادب فارسی» نوشته اسحاق طغیانی، چاپ شده در مجله پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی (شماره ۱، بهار ۱۳۸۸). در این پژوهش، طغیانی بر آن است که آزادی در ادبیات فارسی، سه مفهوم رایج را پشت سر گذاشته است: یکی مفهوم آزادی و رهایی از بند و زندان که در اشعار شاعرانی چون مسعود سعد و خاقانی آمده است و از آن با عنوان «حبسیات» یاد می‌شود. دیگری آزادی از نگاه عرفا که آن قسمی است که مفهوم رهایی از بند و دام کونین را می‌دهد و سرانجام، آزادی در معنای سیاسی آن است که از زمان مشروطه به بعد در شعر و نثر فارسی رواج یافته است.

۴. مقاله «حریت یا آزادی در مفهوم دینی و عرفانی»، نوشته اسماعیل سلیمانی و مرگان ملامحمدی، چاپ شده در مجله فلسفه دین (دوره ۱۵، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷). در این پژوهش، نگارندگان برآنند که صوفی به عنوان کسی که از یوغ نفس و تمایلات نفسانی آزاد شده است و تحت ولایت مطلقه خدا قرار گرفته است، دیگر به هیچ وجه حاضر نیست تحت سیطره و سلطه انسان‌های جائر و قدرت‌های زمینی و مادی قرار بگیرد و فتوت، سخاوت، شجاعت و قناعت و تمام اوصاف نیکوی انسانی در او تمثیل می‌یابند و در واقع، حریت واقعی، همین مرحله است.

۲. تعریف آزادی

آزادی، معانی و تعاریف بسیاری دارد. در پارسی، این واژه به معانی «رها، وارسته، بی‌قید، شاد، فارغ، سرافراز مختار، نجیب و اصیل» آمده است (معین، ۱۳۸۱: ۴۲) در عربی نیز «دست‌کم ده معنای گوناگون و در انگلیسی نیز حدود یک‌صد معنا برای آزادی بیان

شده است» (فاضل میبیدی، ۱۳۷۸: ۴۳۱). در لغت‌نامه کنسایس آکسفرده، در یک شرح دو ستونی برخی از معانی که برای کلمه Free آمده، به شرح زیر است: «۱. فارغ از اسارت دیگران، ۲. رها، نامحدود، نامحبوس، خلاص‌یافته از قیود یا وظایف، بی‌مانع، نامقید در عمل، مجاز به مستقل بودن» (کرنستون، ۱۳۵۴: ۴۴).

در فارسی باستان، آزادی به معنای «نجابت، عفت و شرف بود، اما در ایران پس از اسلام، با تأثیرپذیری از واژه «حُر»، معنای آزادی و نفی سر سپردن به قدرت و زور را پیدا کرد» (روزنتال، ۱۳۷۹: ۴۳).

در گذشته، فیلسوفان آزادی را یا صرفاً از منظر روان‌شناختی محض بررسی می‌کردند، یا اینکه آن را جلوه بارز تحقق آزادی نفسانی یا روحی انسان می‌دانستند؛ مثلاً اسپینوزا «قدرت یافتن عقل در برابر عواطف را آزادی می‌نامید، همان‌گونه که غلبه عواطف بر خردورزی را بندگی می‌دانست» (یزدانی، ۱۳۷۷: ۱۵). برخی دیگر از فلاسفه نیز آزادی را صرفاً از منظر اجتماعی-سیاسی می‌نگریستند و آن را رهایی از هر گونه قید و بند و موانع سیاسی و قانونی تلقی می‌کردند. از جمله این فلاسفه می‌توان از جان استوارت میل، فیلمر و دیگر فلاسفه لیبرالیسم نام برد. جان لاک نیز آزادی را «رها بودن از محدودیت و خشونت دیگران» (محمودی، ۱۳۷۷: ۸۷) معنا کرده است. کانت نیز آرای خود را در چارچوب تمایزی بنیادین بین «عرصه آزادی و عرصه اجبار» ارائه کرد. او طبیعت را «قلمرو اجبار» و اخلاق را «قلمرو آزادی» می‌نامید. همچنین، او در تعریف آزادی گفته است که آزادی، «استقلال از هر چیز سواى قانون اخلاقی است» (کرنستون، ۱۳۵۴: ۳۰). به عقیده روسو نیز «آزادی بیشتر به معنای زیر سلطه دیگران قرار نگرفتن است، تا اعمال اراده خویش. آزادی به تعبیر دیگر، قرار ندادن اراده دیگران تحت سلطه اراده ماست» (روسو، ۱۳۵۸: ۲۳۹). در دوره متأخر، آیزایا برلین، نظریات جدیدی را پیرامون آزادی مطرح کرد. او بر این باور بود که:

«می‌توان بیش از دوستان معنای گوناگون را برای آزادی متصور شد. اما مجموعاً می‌توان گفت معنای اصلی آزادی، آزادی از بند و زندان و آزادی از بردگی غیر است. باقی هرچه هست، توسع در این معنا، یا معنای مجازی آن است» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۶).
در ایران مقارن با مشروطه، تعاریفی اجتماعی-سیاسی از آزادی مطرح شد و طی آن، آیت‌الله نائینی این تعریف را ارائه داد:

«آزادی، رها بودن از قید تحکمت طاغوت و بی‌مانعی از موجبات تنبه ملت و باز شدن چشم و گوش او و پی بردنشان به مبادی ترقی و شرف و استقلال وطن و قومیت‌شناسی است. همچنین، آزادی، اهتمام به حفظ دین و تحفظ بر ناموس اکبر و

اتحاد در تحصیل حریت موهوبه الهیه و تهذیب نفس و استكمال نوع می‌باشد» (نابین، ۱۳۶۱: ۱۲۱).

در میان این تعاریف، آنچه که جالب توجه است، نسبت میان تعریف آزادی با مقوله انسان‌شناسی است؛ به دیگر سخن، به باور این گویندگان، شناخت آزادی بدون مد نظر قرار دادن انسان‌شناسی امکان‌پذیر نیست و تا زمانی که ما آدمی را به لحاظ تاریخی-اجتماعی درست نشناسیم، نمی‌توانیم درباره آزادی او نیز حکمی بدهیم. سرورش در این زمینه گفته‌است:

«تعریف آزادی نسبت مستقیمی با تعریف از آدمی دارد. گفتنی است که آدمی تعریفی دارد. وقتی که شخصیت خارجی او منطبق بر آن تعریف باشد، انسانی خالص، سالم و تمام محسوب می‌شود، اما اگر انسان از تعریف خود فاصله داشته باشد، یا بیگانه‌ها با او درآمیخته باشند و خلوص او را تیره کرده باشند، وی از انسانیت و از آزادی دور خواهد بود. چنین انسانی در واقع، آزاد نیست؛ چراکه با تعریف خود انطباق ندارد» (سروش، ۱۳۷۰: ۴۲).

آزادی از آنجا که نسبت مستقیمی با انسانیت دارد، مؤلفه‌های کلیدی انسانیت نظیر تعقل و اختیار نیز در تعریف و ایجاد آن حائز اهمیت هستند. در واقع، ما به این دلیل دم از آزادی می‌زنیم و نسبت به آن حساسیت می‌ورزیم که عاقلیم؛

«زیرا اگر موجودی از عقل برخوردار نباشد، آزادی و عدم آزادی برای او یکسان است. چه جانورانی که فروتر از انسان قرار دارند و از عقل به معنای استدلالی بشری برخوردار نیستند و چه فرشتگانی که احیاناً فراتر از انسان می‌نشینند، ولی از عقل استدلالی به معنای انسانی آن بهره‌مند نیستند. درباره هیچ یک از این دو طایفه نمی‌توان سخن از آزادی گفت. اینکه می‌بینیم آدمیان اینقدر نسبت به این مسئله مهم حساسیت می‌ورزند، تا جایی که آن را عین ماهیت آدمی می‌شمارند و در برابر سلب آزادی این همه ناصبوری و بی‌تابی نشان می‌دهند، برای این است که عقل و آزادی و یا انسانیت و آزادی، پیوند محکمی با یکدیگر دارند و میانشان نسبتی است که نبودن یکی وجود دیگری را فارغ از معنی می‌کند» (سروش، ۱۳۷۵: ۴۱).

کانت بر این باور است که:

«ما باید ضرورتاً به هر موجود عقلانی که صاحب اراده است، اندیشه آزادی را که فقط تحت آن عمل می‌کند نیز نسبت دهیم؛ زیرا ما در آن موجود، عقلی را تصور می‌کنیم که عملی است؛ یعنی نسبت به متعلقات خود دارای علیت است، اما امکان ندارد که بتوان عقلی را تصور کرد که درباره داورهایش آگاهانه از خارج هدایت شود؛ چه در آن صورت، تعیین نیروی داور خود را نه به عقل، بلکه به یک انگیزه نسبت خواهد داد. هر موجود عقلانی، باید خود را به عنوان پدیدآورنده اصول خود، مستقل از نفوذهای

خارجی تلقی کند. در نتیجه، باید به عنوان عقل عملی یا به عنوان ارادهٔ یک موجود عقلانی آزاد تلقی شود» (کانت، ۱۳۶۹: ۱۰۸).

این تأکید کانت بر آزادی توأم با عقل و اراده، سخن هیوم، کوهن و لاک را به ذهن متبادر می‌کند. هیوم بر این باور بود که «از آزادی می‌توانیم فقط قدرت عمل کردن برحسب تعیین اراده را مراد کنیم» (کرنستون، ۱۳۵۴: ۳۰). به باور کوهن نیز «آزادی، نیروی اراده است» (همان). جان لاک هم معتقد بود که «آزادی، قدرتی است که انسان برای انجام دادن، یا احتراز از عملی خاص داراست» (همان). اما با وجود اینکه به نظر کانت و دیگران، موجود عقلانی باید در عمل آزاد باشد، برخی از انسان‌ها از نقش و اهمیت آزادی در زندگی خود بی‌خبر بوده‌اند و ضرورت آن را احساس نکردند. این‌ها همان کسانی هستند که به باور ارسطو، شایستگی تشکیل دولت‌شهرها را ندارند. ارسطو این پیش‌فرض را مطرح کرد که:

«برخی از انسان‌ها بالطبع آزادند و قادرند که استنباط عقلانی داشته باشند، اما برخی دیگر استدلال عقلانی را می‌دانند، اما خودشان نمی‌توانند آن را عملی سازند. این افراد بالطبع برده‌اند. در واقع، درک تعقل - که به یکسان، قوه‌ای عقلانی و اخلاقی است - چیزی است که انسان را از حیوان متمایز می‌کند» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۲).

این نگاه ارسطو بر طبقه‌بندی او از جامعه نیز تأثیر گذاشت و در نتیجه، باعث ایجاد مبحث عدالت توزیعی شد؛ عدالتی که «منظور از آن، توزیع مشاغل اجتماعی، اموال عمومی و دیگر امتیازات افراد جامعه بر اساس استعداد و شایستگی‌های آن‌ها» بود (کاپلستون، ۱۳۶۲/۱: ۴۰۷). از این رو، می‌توان گفت که آزادی با وجود عمومی بودنش در ذات بشری، گاه در برخی نفوس به صورت بالقوه باقی مانده‌است. کسانی هستند که هیچ‌گاه ذوق آزادی را نچشیده‌اند و عمری را در اسارت به سر برده‌اند و یا حتی در خیالشان هم به فکر رهایی از زندان‌های ساختگی خود نیستند.

۳. اقسام آزادی

آزادی از منظرهای گوناگون قابل تقسیم است. از یک قسم می‌توان آن را به آزادی به منزلهٔ یک واقعیت و دیگری، آزادی به منزلهٔ یک حق تقسیم کرد. سروش در این زمینه می‌گوید:

«وقتی از آزادی سخن می‌گوییم، دو معنا را اراده می‌کنیم: یکی آزادی به منزلهٔ یک واقعیت و دیگری به منزلهٔ یک حق. آزادی به منزلهٔ یک واقعیت، چیزی نیست که کسی به کسی اعطا کند، یا کسی از دیگری خواستار آن باشد. آزادی در این معنا، یک واقعیت است؛ یعنی به‌خودی‌خود موجود است و آدمیان به صرف انسان بودن، واجد آن هستند. این نوع از آزادی، همان است که فیلسوفان از آن با عنوان اختیار یاد می‌کنند.

آدمیان به صرف آدم بودن مختارند و اگر اختیار از آن‌ها سلب شود، به واقع، انسانیت از آن‌ها سلب شده‌است. اما آزادی به منزله حق، قابل اعطا یا سلب است و همین چهره آزادی است که در علم حقوق یا فلسفه سیاست مورد بحث قرار می‌گیرد و امروزه به منزله یکی از مطلوبات درجه اول آدمیان به شمار می‌آید و حکومت‌ها بر سر آن با رعایای خود وارد گفتگو می‌شوند و درباره آن مسامحت و مسالمت نشان می‌دهند» (سروش ۱۳۷۰: ۴۳).

آزادی از قسمی دیگر به آزادی طبیعی و آزادی معنوی تقسیم می‌شود. آزادی طبیعی عبارت است از: «آزاد بودن از هر گونه قدرت برتر بر روی زمین و قرار نداشتن تحت اراده، یا سلطه قانون‌گذاری بشری» (محمودی، ۱۳۷۷: ۸۰) و آزادی معنوی، یعنی «قسمت عالی و انسانی انسان از قسمت حیوانی و شهوانی او آزاد باشد» (مطهری، ۱۳۶۶: ۴۹). آزادی معنوی را جز از طریق انبیا، دین، ایمان و کتاب‌های آسمانی نمی‌توان تأمین کرد و «این آزادی، همان است که در زبان دین به آن «تزکیه نفس» و «تقوا» گفته می‌شود» (همان: ۱۹).

از حیث وجود موانع نیز آزادی به دو نوع درونی و بیرونی تقسیم می‌شود: «آزادی بیرونی به معنای رهایی و نبودن منع و مانع و بند است. ممکن است انسان از درون به زنجیر صدها تشویش و نگرانی در بند باشد و انواع غصه‌ها و جاه‌طلبی‌ها عقل و روح او را از حرکت بازدارند. در این حالت، آدمی با فرونهادن و یا از میان برداشتن این قیود، خود را به معنای دقیق کلمه آزاد نمی‌کند، بلکه فقط خود را رها می‌کند» (سروش، ۱۳۷۰: ۱۴).

در دنیای مدرن، از میان انواع آزادی، بیشتر بر آزادی سیاسی تأکید شده‌است. این نوع از آزادی:

«مستلزم خواست و اراده مبتنی بر شناخت نسبی ماهیت و تبعات آن است. این شناخت، امکان پدید آمدن قوانین مناسب را برای ایجاد جامعه‌ای دموکراتیک فراهم می‌سازد. دیکتاتوری، وضعی است که روبه‌روی آزادی سیاسی قرار می‌گیرد و تمرّد، امکانی است برای احیای حدود ممکن از آزادی. همچنان که انواع نظام‌های سیاسی نظیر لیبرالیسم، امکاناتی هستند که به تحقق آزادی سیاسی مدد می‌رسانند» (نویمان، ۱۳۷۲: ۲۵۳).

۴. آزادی در روان‌شناسی

در فضاهای بالینی، داشتن آزادی و داشتن سلامت، یکی است و آزاد بودن به معنای سالم بودن است:

«رویکرد روان‌شناسان پیدایشگری مانند پیاژه، فراهم کردن و دادن فرصتی برای پیدایش و رشد آزادی در هنگامه‌های رشد منطقی، هوشی، ارزشی، اخلاقی و اجتماعی است. در واقع، آزادی، نامی برای هستی انسان سالم است؛ انسانی که تلاش‌های هستی او در قید و بند باشد، «بیمار» است. حتی تداعی کردن آزادی در ذهن، باعث رهایی

انسان از بیماری می‌شود و بالتبع، هر تلاشی که همسو با آن انجام گیرد، سلامت‌بخش است» (خدیوی زند، ۱۳۸۱: ۱۶۳-۱۶۴).

آزادی روان، از دو راه میسر می‌شود: رؤیا و خواب. به عقیده فروید، «کام‌های ناخوشایند پس از برخورد با هنجارهای اجتماعی، به روان ناخودآگاه آدمی رانده می‌شوند. بخشی از آن‌ها در خواب و رؤیاهای ما امکان ظهور و بروز می‌یابند و بخشی دیگر نیز در قالب شوخی‌ها و لطیفه‌ها مطرح می‌شوند» (جونز، ۱۳۵۷: ۲۶۵). گفتنی است که «رؤیا، فضای تجلی آزادی است و در واقع، آزادی، بنیادی‌ترین میل انسان است که در رؤیا برآورده می‌شود. رؤیا، رؤیایپردازی، افسانه‌سازی، شعرگویی و هنر به خاطر آزادی که در آن‌هاست، درمان‌کننده و آرامش‌بخشند» (همان: ۱۶۶). فروید در این زمینه می‌گوید: «رؤیا به حقیقت، پیوستن خواست‌ها و آرزوهاست» (فروید، ۱۳۴۱: ۹۸). او ساختار رؤیا و خیال‌بافی شاعرانه را یکی می‌داند و اذعان می‌دارد: «هر دو از خواسته‌های سرکوب‌شده اوان کودکی ریشه می‌گیرند و موجب کاهش فشار روانی ذهن‌نایم و شاعر خیال‌باف می‌شوند» (ویگوتسکی، ۱۳۷۷: ۱۱۱). هر رؤیا، نمود آزادانه آزادی و خودخواستگی آرزوهاست. هر رؤیا نمایشنامه و نمایشی است که نویسنده، کارگردان، بازیگران، نقش‌ها، تماشاگران و اشیاء آن... خود رؤیابین است و با آزادی، آگاهی و خودخواستگی او نوشته شده، کارگردانی و بازیگری شده‌است. از سوی دیگر:

«خواب نیز نوعی آزادی روح از قیود خارجی است؛ خواه دینی و خواه از طریق آداب اجتماعی که آن آزادی برای انسان در بیداری دست نمی‌دهد و انسان به واسطه ترس از عقوبت، یا بدنامی و هتک حیثیت نمی‌تواند مطابق میل و رغبت خود عمل کند، ولی خواب، عالمی است که بشر در آن نه حاکم است و نه محکوم؛ جهانی است که روح مطابق آرزوی خود می‌سازد و بی‌ریا، نفاق، ترس و شرم دست به کار می‌شود و به هوای دل خود می‌زید» (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۱۸۰).

از آنجا که قیود، مخالف امیال ما هستند، آزادی، مخالف قیود به شمار می‌رود و میسر شدن آن باعث ایجاد خوشحالی و خوشکامی در فرد می‌شود. از این رو، انسان به‌ذاته آزادی را خوش می‌دارد؛ زیرا «از چیزهایی که آزادی ما را متباین با آن‌ها می‌یابیم، خوشمان نمی‌آید و هنگامی که قیود غایب باشند و ما شادمان باشیم، می‌گوییم که آزادیم» (کرنستون، ۱۳۵۴: ۱۴). از این روست که گویندگان به هنگام سخن گفتن از آزادی، با خوشحالی از آن یاد می‌کنند:

«فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم بنده عشم و از هر دو جهان آزادم

(حافظ شیرازی، ۱۳۶۲: ۶۳۶).

انسانی که طعم آزادی را بچشد، در سخت‌ترین موقعیت‌ها نیز شادمانگی خود را حفظ می‌کند. عطار در مصیبت‌نامه، حکایت قاتلی را می‌گوید که از برده شدنش به چوبه دار شادمان است. او در جواب این سؤال که علت این خوشحالی چیست، می‌گوید:

«سایلی گفتش که آزادی چرا؟ وقت کشتن این چنین شادی چرا؟
گفت: چون عمر از قضا ماند آن قدر کی توان بُرد این قدر در غم به سر
تا که این می‌گفت، حق دادش نجات از مَمات او برون آمد حیات»
(عطار نیشابوری، ۱۳۳۸: ۱۷۷).

۵. آزادی در اسلام

در نگاه اول، ممکن است چنین به نظر برسد که دین نسبت مستقیمی با مفهوم آزادی ندارد و مجموع قوانین دینی به جای رهایی انسان از موانع، خود بندهای سفت و سخت‌تری را بر دست و پای آدمی می‌بندند. این در صورتی است که پیام اصلی پیامبران آزادی بوده‌است. حضرت علی (ع) درباره رسالت پیامبر (ص) فرموده‌است: «خداوند تبارک و تعالی محمد (ص) را به حق فرستاد، تا بندگانش را از بندگی تعهدات، طاعت و ولایت بندگانش به سوی عبادت، عهد، طاعت و ولایت خود آزاد سازد» (نهج البلاغه / ن ۱۵۴). این مفهوم در قرآن کریم به شکل توسعه‌یافته‌تری درباره عموم انبیا گفته شده‌است: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (آل عمران / ۶۴)؛ یعنی: «بگو: ای اهل کتاب، بیایید به سوی سخنی که میان من و شما یکسان است که جز خدا را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم و بعضی از ما، بعضی دیگر را غیر از خدای یگانه به خدایی نپذیرد». طبق این آیه و نیز سیره و گفتار انبیا، می‌توان ادعان داشت که تأکید عمده پیامبران بر آزادی درونی بوده‌است. آن‌ها آزادی انسان را در گرو رهایی او از زنجیرهای درونی می‌دانستند. در واقع، «چهره انبیا به صورت آزادمردانی ترسیم شده‌است که برای رهایی مردمان خود از قید و بند اسارت نمرودها، فرعون‌ها، قیصرها و... تلاش کرده‌اند و هدف آنان، آزادسازی انسان از زنجیرهای اسارت درونی بوده‌است» (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۴۱۸). مولانا با آگاهی بر همین معنی، نبوت را هدایت‌کننده به آزادی می‌داند و راه رسیدن مؤمنان به آن را عبور از شاهراه نبوت ترسیم می‌کند:

«کیست مولا آنکه آزادت کند بند رقیبت ز پایت برگند
چون به آزادی نبوت هادی است مؤمنان را زاولیا آزادی است»
(مولوی، ۱۳۹۵: ۶ / ۱۱۳۵).

وی پیامبر اکرم^(ص) را به سبب همین روحیه آزادی و آزادی‌بخشی، «حُرِّ بن حُرِّ» نام می‌نهد و می‌گوید:

«گشت ارسَلْنَاک شاهد در نُذْرُ زانکه بود از کون او حُرِّ بن حُرِّ»
(همان / ۱: ۱۷۳).

نکته جالب اینجاست که در پذیرش همین حریت و رهایی درون، هیچ اکراه و اجباری نیست و ایمان با وجود داشتن میل قلبی ارزشمندتر دانسته شده‌است. به قول سروش:

«آیه ﴿وَلَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ هر معنای دیگری هم که داشته باشد، دست‌کم این معنایش مسلّم است که «ایمان اکراه‌بردار نیست» و ایمان را نمی‌توان به‌زور در ذهن کسی گنجاند. این بذر باید چون گیاهی طبیعی آزادانه از دل خاک جوانه بزند و برآید» (سروش: ۱۳۷۵: ۴۶).

در واقع، انتخاب آزادی باید در کمال آزادی انتخاب صورت گیرد:

«ایمان آگاهانه و مسبوق به حریت، مقوم دینداری و روح تدین است و حرمت نهادن به آزادی در واقع، حرمت نهادن به حقیقت است. علی^(ع) در این زمینه می‌فرماید: بشر باید در ناحیه وجود خودش، در ناحیه روح خودش آزاد بشود، تا بتواند به دیگران آزادی بدهد» (مطهری، ۱۳۶۶: ۲۲).

«بسته در زنجیر چون شادی کند؟ کی اسیر حبس آزادی کند؟!»
(مولانا، ۱۳۹۵، دفتر اول: بیت ۳۵).

۶. آزادی در عرفان

در عرفان، مفهوم آزادی غالباً با اصطلاح عربی «حریت» بازشناخته می‌شود. این مفهوم آن‌چنان در فضای فکری عارف سایه می‌اندازد که او تصوف را چیزی نمی‌داند، مگر آزادی. در تذکرة‌الاولیاء از قول ابوالحسین نوری آمده‌است: «تصوف، آزادی است و جوانمردی و ترک تکلف و سخاوت» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۵: ۲۴۳). خود عطار تصوف را رسیدن به آزادی و رهایی از قیود و حجاب‌های درونی و بیرونی می‌داند. از دید او، آزادی، عین پادشاهی جهان است:

«پادشاهی جهان آزادی است نه چو من جانسوز، کار افتادگی است»
(عطار نیشابوری، ۱۳۳۸: ۱۲۷).

نسفی نیز آزادگان را به مثابه پادشاهان می‌داند و می‌گوید: «آزادان، پادشاهند. دانای آزاد، سر موجودات است. موجودات به یکباره و جمله، تحت نظر وی‌آند.» (نسفی، ۱۳۷۷: ۲۷۳). وی در تعریف آزادی گفته‌است: «نهایت هر چیز، بلوغ و غایت آن، حریت است» (همان: ۱۷۸-۱۷۷). جنید نیز آخرین مقام عارف را حریت می‌داند (ر.ک: سراج، ۱۳۸۰: ۳۷۳). روزبهان

نیز در تعریف آن می‌گوید: «حریت، اشارت به نهایت تحقیق است در عبودیت. حقیقتش، خروج است از اهل بُعد و اتصاف به اوصاف قدم» (روزبهان، ۱۳۴۹: ۶۲۹).
اصطلاح حریت هرچند از همان اوان در سخنان مشایخ بزرگ صوفیه، نظیر حلاج و جنید به کار گرفته می‌شد، اما ورود آن به متون صوفیه، ظاهراً اولین بار به وسیله قشیری انجام شد و از آن پس، پیوسته مورد بحث قرار گرفت. در این میان، مفهوم عمده‌ای را که صوفیان از آزادی مد نظرشان داشتند، این بود که «انسان تنها بنده خداست. پس باید از هر چیز که غیر اوست، آزاد باشد» (مولانا، ۱۳۳۰: ۱۷۱). در این مفهوم، آن‌ها آزادی را مرادف با بندگی حق و لاغیر می‌دانستند و بر آن بودند که «اگر انسان فقط بندگی خدا کند، خدا برای او کافی است» (همان).

«من غلام آنکه نفروشد وجود جز بدان سلطان با افضال و جود»
(مولوی، ۱۳۹۵/۵: ۷۵۷).

همین جاست که مفهوم بندگی، عین مفهوم آزادی می‌شود؛ همان چیزی که حافظ شیرازی که به قول شفیعی کدکنی، شعرش دریچه آزادی روح انسان ایرانی است، از آن با عنوان بندگی عشق یاد می‌کند:

«فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و نه از هر دو جهان آزادم»
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۲: ۶۳۶).

آزادی به باور صوفیه، امری تکوینی و ذاتی است و خدا آدمی را آزاد آفریده‌است. پس او باید آزاد باشد. این مفهوم در نامه ۳۱ نهج البلاغه نیز آمده‌است: «و لَاتَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (نهج البلاغه / ن ۳۱). این آزادی، حال و مقام خاصی ندارد، بلکه باید در همه حال همراه صوفی باشد. به قول ابونصر سراج، «نه در حضر به خاندانت دلبستگی داشته باش و نه در سفر به رفیق و همنشینت. خلق را واگذار و همه کارها برای خدا کن» (سراج، ۱۳۸۰: ۳۷۳). لازم به ذکر است که در مقدمه بحث، بر طبق نگاه فیلسوفان، از قسم آزادی به منزله واقعیت، با عنوان اختیار یاد کردیم. مقوله جبر و اختیار به عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه و کلام اسلامی، به ساحت عرفان نیز وارد شد که البته این مفهوم در نگاه صوفیه، با معنای رایج آن در کلام متفاوت است. به استناد گولپینارلی، در عرفان:

«آن که از مراتب گذشته و راه به هستی مطلق گشوده باشد، اراده او چون هستی او به آن دریای کُل واصل شده‌است. چنین کسی اگر از جبر سخن بگوید، درست است. اگر از اختیار نیز بحث کند، بجاست؛ زیرا هستی او چون اراده و اختیارش از اراده الهی است»
(گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۳۰۵).

مولانا نیز در این زمینه می‌گوید:

«جبر را ایشان شناسند ای پسر
که خدا بگشادشان در دل بصر
غیب و آینده بر ایشان گشت فاش
ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش
اختیار و جبر ایشان دیگر است
قطره‌ها اندر صدف‌ها گوهر است»
(مولوی، ۱۳۹۵/۱: ۷۲).

مقوله آزادی اراده، پیش از عرفان و کلام اسلامی در الهیات مسیحی مطرح شده بود و منظور از آن:

«سازش دادن بین دو اعتقادی بود که نقیض یکدیگر به حساب می‌آمدند. برآیند این سازش آن بود که آدمیان می‌توانند آزادانه برگزینند که چگونه عمل کنند. دوم اینکه خدا قادر مطلق است و بنابراین، پیشاپیش می‌داند که هر کس چه چیزی را بخواهد گزید»
(کرنستون، ۱۳۵۴: ۱۱۱).

در عرفان اسلامی نیز مقوله آزادی اراده چنین تبیین می‌شود:

«فناى سالک در صفات حق، وی را از شهود خودی و رؤیت نفس بازمی‌دارد و اگر در این حالت، از خود نفی اختیار می‌کند، این معنی، قول به جبر نیست، بلکه شهود معیت حق و حاکی از مرتبه فناى افعالی سالک در فعل اوست» (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۲۶).
البته رسیدن به این نوع اختیار و فرار از جبر مذموم مرسوم در گرو عنایت حق و عشق به اوست:

«چشم‌ها و گوش‌ها را بسته‌اند
جز مر آن‌ها را که از خود رسته‌اند
جز عنایت کی گشاید چشم را؟
جز محبت کی نشاند خشم را»
(مولانا، ۱۳۹۵/۳: ۳۸۳).

۷. انواع آزادی از نگاه صوفیه

در میان صوفیه، آزادی بر سه نوع است:

«حریت عامه: آزادی از رق و بردگی شهوات، حریت خاصه: آزادی از رقیبت همه مرادها و آرزوها به علت فناى اراده‌شان در اراده حق، و حریت خاص‌الخاصان: که آزادی از رق و بندگی رسوم و آثار محو آنان در تجلی نورالانوار است» (جرجانی، ۱۳۶۸: ۳۸).

از منظر اجتماعی، کسب انواع آزادی در گرو تحقق شروطی است؛ از جمله آن‌ها می‌توان به مواردی چون «آگاهی، بینش انتقادی، استقلال شخصیت، انصاف و انعطاف، انگیزه قوی، حق‌طلبی، شجاعت، مناعت، انتقادپذیری و نشاط فکری» (اسفندیاری، ۱۳۹۶: ۸۶) اشاره کرد. میل به آزادی، هرچند امری بالقوه و ذاتی است، اما رشد و پرورش آن آموختنی است و با کسب و تکرار میسر می‌شود. اغلب شروط یادشده را می‌توان در

سخنان و عملکرد عرفای آزاده نیز مشاهده کرد، با این تفاوت که آن‌ها روی برخی از این موارد تأکید بیشتری داشتند و یا موارد دیگری را برای آن برشمردند که مختص عوالم عرفانی است. موارد زیر از جمله آن‌هاست.

۱-۷. ترک آرزو

از رهاوردهای نیکوی تصوف که برآیند کف نفس است. یکی «ترک آرزو و امیال مادی» است. اصلی مانند بایزید به هنگام دعا، تنها چیزی که از حق می‌خواهد، «بی‌آرزویی» است، آنجا که می‌گوید: «خدایا! تو را خواهم و بس، و آن خواهم که هیچ نخواهم» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۵: ۱۸۷). از این روست که عارفان به تعبیر بایزید، دنیا را سه طلاقه می‌کنند و یگانه را یگانه می‌شوند و جز حق، کسی یا چیزی را نمی‌خواهند و چون او را دارند، انگار که همه را دارند:

«سر به آزادگی از خلق برآرم چون سرو گر دهد دست که دامن ز جهان درچینم»
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۲: ۷۱۰).

از این روست که برای صوفی جهان وانهاده، آزادی به تعبیر شمس، «در بی‌آرزویی است» (شمس، ۱۳۹۶: ۷۹۷) و رهایی از این دنیا و امیال آن، عین یافتن دو بال پرواز برای عروج روحانی است؛ چراکه به تعبیر مولانا:

«همه دلتنگی دنیا در گرو از دل نهادگی این عالم است. هر دم که آزاد باشی از این جهان و خود را غریب دانی و در هر رنگی که بنگری و هر مزه‌ای که بچشی، اگر بدانی که با او نمایی و جای دیگر می‌روی، دلتنگ نباشی» (افلاکی ۱۳۶۲: ۴۰۱).

البته صوفیه ذیل مفهوم آرزو، آن را صرف «خواستن» معنی نکردند، بلکه اینکه آن‌ها چیزی را هم نخواهند، گونه‌ای آرزو می‌دانستند که همچند خواستن، بند و بُتی برای صوفی می‌آفریند. نسفی در این زمینه می‌گوید:

«ای درویش، آن کس که بگوید جامه نو می‌خواهم و کهنه نمی‌خواهم، در بند است و آن کس که گوید جامه کهنه می‌خواهم و نو نمی‌خواهم، در بند است و بندی از آن روی که بند است، تفاوتی نکند. اگر زرین بود، یا آهنی، هر دو بند باشد. آزاد آن است که او را هیچ گونه و هیچ نوع بندی نباشد که بند، بُت بود» (نسفی، ۱۳۷۷: ۱۳۸).

مفهوم آمیختگی بند و بُت را تهمانوی نیز مطرح کرده‌است. به باور او:

«وَالْحَرِيَّةُ عِنْدَ السَّالِكِينَ، انْقِطَاعُ خَاطِرٍ مِنْ تَعَلُّقٍ مَا سِوَى اللَّهِ تَعَالَى بِالْكَلِيَّةِ اسْتِ. پس بنده در مقام حریت، وقتی رسد که غرضی از اغراض دنیا با وی را نماند و پروای دنیا و عقبی را ندارد؛ چراکه چیزی که تو در بند آنی، بنده آنی» (تهمانوی، ۱۹۸۴ م. / ۱: ۲۹۱-۲۹۲).

علی^(ع) ترک شهوات و خواسته‌ها را مشخصه آزادگان می‌داند و در این زمینه می‌گوید: «مَنْ تَرَكَ الشَّهَوَاتِ كَانَ حُرًّا؛ هر کس خواهش‌های نفسانی را فروگذارد، آزادمرد است»

(مجلسی، ۱۴۰۳ق./۷۴: ۲۹۱). حتی روسو نیز در *قراردادهای اجتماعی*، «تسلیم در برابر هواهای نفسانی را عین بندگی می‌داند و اذعان می‌کند که اطاعت از قانون، آزادی مطلق است» (روسو، ۱۳۵۸: ۴۲). مولانا نیز این جهان را به مثابه زندانی می‌داند که ما را اسیر خود کرده‌است. از این رو، ما باید برای رهایی از آن بر مثال هر اسیری آن را حفره کنیم و در نجات خود بکوشیم:

«این جهان زندان و ما زندانیان حفره کن زندان و خود را وارهان»
(مولوی، ۱۳۹۵/۱: ۵۱).

۷-۲. خشنودی و رضا

آزاده از آن رو که به مقام بی‌آرزویی رسیده‌است، هر آنچه را که برایش پیش آید، خوش می‌دارد؛ چراکه آن را عین خواسته حق می‌داند و چند و چون کردن از اراده حق در زندگی را عین ناسپاسی و کفر محض می‌شمرد. از این رو، رضا یا خشنودی، یکی از برایندهای مسلم آزادی است. در *تذکرة الأولیاء*، به نقل از ابراهیم شبانی آمده‌است: «و گفت: شرف در تواضع است و عز در تقوی و آزادی در قناعت» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۵: ۴۹۷). نفسی نیز درباره توأمانی آزادی و قناعت می‌گوید:

«بدان که مقام حریت و رضا هر دو یک مقام است؛ زیرا که مقام رضا عبارت از ترک اختیار است و مراد از ترک اختیار آن است که هر دو طرف، مقابل و یکسان باشند؛ یعنی توانگری و درویشی، صحت و مرض و حیات و ممات به نزد او یکسان باشد. این است معنای ﴿لَا يَرُونَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا﴾ (الدهر/۱۳)؛ یعنی حرارت زنجبیل و برودت کافور، پیش او یکی است؛ یعنی رد و قبول و حرارت مراد، و برودت نامرادی و رد، او را یکسان باشد و مقام حریت و آزادی، قطع پیوند است و مراد از آزادی و قطع پیوند، آن است که هر دو طرف یکسان باشد. چون این مقدمات معلوم کردی، بدان هر که را دو طرف مقابل باشد، او بهشتی است و علامت آنکه هر دو طرف او را مقابل است، آن است که اگر درویشی باشد، از توانگری گذشته اندوهگین نباشد و اگر توانگری باشد، از درویشی نیامده نترسد: ﴿لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقره/۳۸). اگر صحت برود و مرض برود و صحت آید، شاد نگردد از ﴿لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ (نفسی، ۱۳۷۷: ۱۴۶).

«گدای کوی تو از هشت خلد مستغنی است اسیر عشق تو از هر دو عالم آزاد است»
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۲: ۹۰).

مولانا نیز در آغاز *مثنوی*، راه رسیدن به مفهوم آزادی و یافتن جایگاه شنیدن اسرار نی را در گرو آزادی و رهایی از بندها می‌داند و اذعان می‌دارد که این آزادی در ازای خشنودی و قناعت به دست می‌آید:

«بند بگسل باش آزاد ای پسر / چند باشی بند سپیم و بند زر
کوزه چشم حریصان پر نشد / تا صدف قانع نشد پر در نشد»
(مولوی، ۱۳۹۵/۱: ۱۰).

۳-۷. عبودیت عاشقانه

در بحث از اختیار گفتیم که عرفا اختیار و آزادی را آگاهانه از خود سلب می‌کنند، تا در تقابل با قادر مطلق، اظهار انانیتی نداشته باشند. آزادی اینان، رنگی از یک وارستگی عاشقانه را دارد، تا آنجا که «نعیم هر دو جهان پیششان به جوی نمی‌ارزد» و از دولت اسارت عشق، به حشمت و تمکین می‌رسند:

«من از آن روز که در بند توأم آزادم پادشاهم که به دست تو اسیر افتادم»
(سعدی شیرازی، ۱۳۴۲: ۲۹۲).

یا:

«خلاص حافظ از آن زلف تابدار مباد که بستگان کمند تو رستگارانند»
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۹۶).

عاشقان حق، همان آزادگانند. آنان آنچنان محرم حریم امن الهی هستند که حتی گستاخی‌های ظاهریشان نمود عاشقی آن‌هاست:

«قصه دیوانگان آزادگی است جمله گستاخی و کارافتادگی است
آنچه فارغ می‌گوید بیدلی کی تواند گفت هرگز عاقلی»
(عطار نیشابوری، ۱۳۳۸: ۲۰۸).

از نظر عارف، «آزادی، نهایت عبودیت است» (تهانوی، ۱۹۸۴م. / ۱: ۲۹۲). این موهبت از آن روست که عشق، خود آزادی است. حافظ راز رسیدن به موهبت آزادی را منوط به ورود به ساحت عشق می‌داند و می‌گوید:

«من همان دم که وضو ساختم از چشمه عشق چار تکبیر زدم یکسره بر هرچه که هست»
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۲: ۵۸).

مولانا نیز در دفتر پنجم مثنوی، از هماهنگی توأمان میان عشق، عبودیت و آزادی سخن می‌گوید:

«هر که اندر عشق یابد زندگی کفر باشد پیش او جز بندگی
بندگی کن تا شوی عاشق، لعل بندگی کسبی است آید در عمل
بنده آزادی طمع دارد ز جد عاشق آزادی نخواهد تا ابد»
(مولوی، ۱۳۹۵ / ۵: ۸۶۲).

قشیری نیز در این زمینه گفته‌است:

«حقیقت آزادی، اندر کمال عبودیت است، چون در عبودیت صادق بود، او را از بندگی اغیار آزادی دهند؛ و آزادگی آن بود که مرد از بندگی همه آفریده‌ها بیرون آید و هرچه دون خدای است، عزوجل، آن را در دل وی راه نبود و علامت درستی آن، برخاستن تمیز بود از دل او میان چیزها، و خطر شریف و ضعیف از أعراض دنیا نزدیک او یکسان

بُود. حارثه گفت پیغامبر را: تن خویش را از دنیا بازداشتم، زر و خاک نزدیک من برابر است» (قشیری، ۳۴۲: ۱۳۸۸).

وی به نقل از حلاج می‌گوید: «هر که آزادی خواهد، (بگو): عبودیت پیوسته گردان» (همان: ۳۴۲). عطار نیز به نقل از احمد خضرویه می‌گوید: «تمامی بندگی در آزادی است و در تحقیق بندگی، آزادی تمام می‌شود» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۵: ۲۶۳). البته شرط این عبودیت عاشقانه آن است که خالصانه باشد؛ زیرا «هر که خواهد که از کون آزاد آید، گو عبادت خدای تعالی به اخلاص کن که در عبودیت به اخلاص بُود که از ما سوی الله آزاد گردد» (همان: ۴۹۶). صوفیه گاه از این نوع عبودیت آزادانه با عنوان «آزاد بنده کردن» یاد می‌کنند. در تذکرةالاولیاء، به نقل از ابواسحاق کازرونی آمده است:

«نقل است که مالداری از لشکری بود و بارها شیخ را می‌گفت تا چیزی از مال دنیا قبول کند و او نمی‌کرد. آخر به شیخ کس فرستاد که چندین بنده به نام تو آزاد کردم و ثواب آن به تو دادم. شیخ گفت: مذهب ما نه بنده آزاد کردن است، بلکه آزاد بنده کردن است به رفق و مدار» (همان: ۵۲۷).

۷-۴. بخشندگی

از آنجا که آزاده به داده حق رضا می‌دهد و به پاس همت بلندش از تعلقات کونین رهاست، از همان مقدار موهبت رحمت حق در زندگیش نیز به دیگران می‌بخشد. لذا بخشندگی از خصایص آشکار اوست. به قول روزنتال، «هر انسان آزادی، بخشنده است. اما هر بخشنده‌ای آزاد نیست. انسان آزاد طبیعتاً بخشنده است. بخشنده‌ای که فاقد آزادی است، تنها از روی عادت و حيله‌گری بخشنده است» (روزنتال، ۱۳۷۹: ۱۶۷). به دلیل همین بخشندگی اوست که به قول سعدی، آن‌ها همواره تهیدستند:

«به سرو گفت کسی میوه‌ای نمی‌آری جواب داد که آزادگان تهیدستند» (سعدی شیرازی، ۱۳۴۲: ۱۷۰).

همچنین، وی در حکایت سیزدهم باب اول گلستان در توضیح ناپایداری مال دنیا در دست آزادگان می‌گوید:

«قرار در کف آزادگان نگیرد مال چو صبر در دل عاشق، چو آب در غریب» (همان، ۱۳۹۱: ۵۷).

قشیری نیز به نقل از جنید آورده است: «جنید را پرسیدند: چه گویی اندر کسی که وی را از دنیا هیچ نمانده، مگر مقدار استخوانی خرما؟ جنید گفت: بنده مکاتب هنوز بنده بُود مادام که درمی بر وی باقی بُود» (قشیری، ۱۳۸۸: ۳۴۴-۳۴۳).

۷-۵. فراغت از غیر

از آنجا که آزاده از بندگی ما سوی الله فارغ است، نسبت به هر آنچه که به او مشغولیتی غیر حق بدهد، رهاست. قشیری در این زمینه به نقل از ابراهیم ادهم می‌گوید: «حر از دنیا بیرون شود، پیش از آنکه او را بیرون برند» (قشیری، ۱۳۸۸: ۳۴۵). عین‌القضات نیز بر آن است:

«شرط آزادی آن است که هرچه به رونده رسد، از منفعت و مضرت از آن چیز آزاد باشد و به تدبیر و مقدار آن چیز، خود را مشغول نکند؛ که آن مشغولی، بند است و بندگی سبب باشد. پس حقیقت حریت، فراغت است از اعتراضات و اعراض است از زیادت. تا بنده نشوی، آزادی نیابی. تا پشت به هر دو عالم نکنی، به آدم و آدمیت نرسی و تا از خود نگریزی، به خدا نرسی، و اگر خود را در راه خدا نبازی و فدا نکنی، مقبول حضرت حق نشوی» (همدانی، ۱۳۸۷: ۲۵).

به باور جامی در *سبحة‌الابرار*، رسیدن به این مرحله در گرو آن است که فرد از بند غم غیر آزاد شود و تنها به بند غم بندگی او شاد گردد:

«از همه بگسل و با او پیوند	بنه از بندگیش بر خود بند
بو که از بند غم آزاد شوی	به غم بندگیش شاد شوی
دست از آرایش کونین بشوی	ترک آسایش کونین بگویی
پای بیرون نه از این دیدین دیر	دل بپرداز از آمیزش غیر
بنده‌ای شو ز دو کون آزاده	لوحی از نقش تعلق ساده
گر برآرد ز زمین باد دمار	نه نشیند به ضمیر تو غبار»

(جامی، ۱۳۷۸: ۱۸۵).

حافظ نیز آنگاه که در مقام استغنا و مستی بر طبل آزادی می‌کوبد، آزادی را عین فراغت از همه چیز و همه کس می‌یابد و به کمک آن، حتی از سمبل‌های قدرت مادی، یعنی شاه و وزیر نیز فراغت می‌یابد:

«خوشا آن دم در استغنای مستی فراغت باشد از شاه و وزیرم»
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۲: ۶۶۴).

رسیدن به این مشخصه با بلندهمتی میسر می‌گردد. زیرا مناعت طبع بلندهمتان آنان را از خواری طلب دور می‌دارد:

«گرچه گردآلود فقرم، شرم باد از همتم
گر به آب چشمه خورشید دامن تر کنم»
(همان: ۶۹۲).

اسپینوزا ذیل یکی از مشخصه‌های انسان آزاده می‌گوید: «انسان آزاد کسی است که تنها به موجب حکم عقل می‌زید» (کرنستون، ۱۳۵۴: ۳۱). هرچند عقلی که وی از آن یاد می‌کند، یک عقل پخته و مجرب فردی است که تجربیات اجتماعی شایسته قبولی دارد، اما آزاده عارف نیز طعمی از عقل را تجربه می‌کند. در ساحت عرفان، عاشقی مشخصه آشکار آزادگی است و عشق، عین آزادی از ما سوی الله است. با این حال، این عاشق آزاده، خردورز نیز هست؛ مثلاً رند حافظ که به قول خرمشاهی، همان حافظ رند است و از دید اصغر دادبه، سمبل راستین انسان آزاده در شعر اوست، گاه خود را عاقلی می‌داند که به فتوهای رندانه مستشار مؤتمنی چون عقل گوش فرامی‌دهد:

«مشورت با عقل کردم، گفت حافظ می‌بنوش ساقیا می‌ده به قول مستشار مؤتمن»
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۲: ۷۸۰).

آزاده راستین، در عین وابسته بودن به عقیده یا مرامی، باز هم وارستگی خود را حفظ می‌کند؛ زیرا «منصف و اصولگرا و ارزشگراست و تا مادامی از چیزی دفاع می‌کند که مطابق اصول و ارزش‌هایش باشد» (اسفندیاری، ۱۳۹۶: ۸۵). همین خردورزی اوست که منجر می‌شود او ناآگاهانه از چیزی پیروی نکند و برداشت‌هایش نتیجه حکم عقلش باشد:

«به چشم عقل در این رهگذار پرآشوب جهان و کار جهان بی‌ثبات و بی‌محل است
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۰۸).

البته منظور از این عقل، عقل جمعی است؛ چراکه به باور مولانا، عقل فردی ممکن است شهوت پتند و برده عواطف شود:

«عقل ضد شهوت است ای پهلوان آن که شهوت می‌تند، عقلش مخوان»
(مولوی، ۱۳۹۵/۴: ۶۶۳)

اما عقل جمعی از این قید آزاد است. طمع‌ها، تعصب‌ها و هواهای نفسانی، عقول فردی را تسخیر می‌کنند و همین که دادوستد عقلانی همگانی شد و یا به قول مولانا، عقول با یکدیگر دوتا شوند، قوت می‌یابند:

«عقل با عقل دگر دوتا شود نور افزون گشت و ره پنهان شود
نفس با نفس دگر خندان شود ظلمت افزون گشت، ره پنهان شود»
(همان، ۲/ ۱۸۸)

«این عقل ضد شهوت و آگاه در محیط آزاد اجتماعی می‌روید. عقل یک منطقه ذاتاً آزاد است. اگر اسارت و جبر وارد عقل شود، عقل از عقلانیت می‌افتد. عقلانیت فارغ از جبر است. لذا هر امر غیراستدلالی و غیرمعرفتی (شهوت، غضب و ایدئولوژی) که در آن راه

یابد، خلوصش را برمی آشوبد و آزادیش را سلب می کند و این در حالی است که عقل خالص، آزاد است» (سروش، ۱۳۷۵: ۱۹).

۷-۷. صلح و آشتی

عارف، صالح است. او به پاس ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (ص/۷۲) و ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسِي وَاحِدَةً﴾ (الأعراف/۱۸۹)، بر آن است که روح خدایی در همه نفوس انسانی دمیده شده است و آزار و رنجش دیگری، در حکم آزار حق است. از این رو، در صلح و آشتی با نوع بشر به سر می برد و تساهل و مدارایی پیشی می گیرد که برآیند آن، پرورش روحیه خوش خلقی و کم آزاری در اوست. در *سراج السائرین*، درباره این مشخصه عارف آمده است:

«هر که می خواهد عزیز دو جهان گردد، نباید بر خلق، جور و ستم کند و باید با ایشان به نیکی رفتار کند و از آنچه در دست مردمان است، طمع ببرد تا عزیز دو جهان شود و باید با مردمان خوش طبع و خوشخو باشد» (تامقی، ۱۳۸۹: ۲۴).

همچنین، عطار به نقل از سرب سقطنی می گوید: «حسن خلق آن است که نرنجانی و رنج خلق بکشی، بی کینه و مکافات» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۵: ۲۹۶). سهروردی نیز در *عوارف المعارف* می گوید: «اگر کسی با شما عداوت و دشمنی کند، شما در مقابله آن به مسامحت و مساهلت پیش آید» (سهروردی، ۱۳۶۲: ۵۴). وی درباره اهمیت مدارا با خلق و نتایج آن اذعان می دارد: «مدارا کردن با کافه خلق، از اخلاق صوفیان است. مدارا کردن با خلق، دفع زهر نفس کند و ردّ طیش و سرسبکی و زودخشمی» (همان: ۱۱۲). مولانا با اشاره بر جوهر واحد ذات آدمی، بر این موضوع تأکید می کند که انسان ها فارغ از آن وجود تشکیک یافته ظاهری خود، آن روح واحدشان را دریابند:

«منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پا بودیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنيق	تا رود فرق از میان این فریق»

(مولوی، ۱۳۹۵ / ۱: ۳۸).

از این رو، عارف صالح و خوش خلق کم آزار که از همه قیود ناپسند اخلاقی آزاد است، با پیش گرفتن خصیصه صالح بودن، آزادگی خود را تقویت می بخشد؛ زیرا:

«اساس مذهب درویشی بر آزادگی و آزادی در ظاهر و باطن است. هر یک را به جای خود می بینند و هر یک را در مرتبت خود می شناسند و با هیچ کس و هیچ چیز جنگ ندارد و با همه صلح است و از همه فارغ و آزاد است؛ یعنی بنده هیچ کس و هیچ چیز نمی شود، اما از مخالف می گریزد و با موافق می آمیزد» (نسفی، ۱۳۷۷: ۲۷۳).

از این رو، علامت دانای آزاد این جهان، چهار چیز است:

«اقوال نیک، افعال نیک و اخلاق نیک و معارف، و هر که این چهار ندارد و نمی‌خواهد و عزلت نمی‌خواهد و مال و جاه می‌طلبد و اختلاط خلق جوید، علامت این است که خود را نشناخته‌است و این عالم را چنان که این عالم است، ندیده‌است و بویی از خدا نیافته‌است و در ظلمات است و به عذاب‌های سخت گرفتار است و هیچ نور ندارد» (همان: ۲۱۷).

صالح آزاده، حتی آنجا که دیگری در حق او بد می‌کند، بازهم از مدارا پیشگی دوری نمی‌جوید. نمونه این رفتار عرفا بارها در کتب صوفیه نقل شده‌است که از آن می‌توان به حکایت زیر از رساله قشیریه اشاره کرد:

«مردی او (احنف قیس) را دشنام می‌داد و از پس وی می‌دوید. احنف چون با قبیله خویش رسید، بایستاد و گفت: اگر چیزی دیگر اندر دلت مانده‌است، بگو آنجا تا کسی از این بخردان از قبیله ما نشنود و تو را جواب دهد» (قشیری، ۱۳۸۸: ۳۹۴).

سنایی نیز مدارا پیشگی خود را نتیجه آزادی می‌داند:

«از ما به هر حدیث به آزار چون کشد؟ ما مردمان بی‌دل و بی‌مکر و ساده‌ایم
خصمان ما اگر در خوبی ببسته‌اند ما در وفاش چندین درها گشاده‌ایم
گر بد کنند با ما، ما نیکویی کنیم زیرا که پاک‌نسبت و آزاده‌زاده‌ایم»

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۷۲).

۸ نتیجه

آزادی، واژه مقدسی است که در همه فرهنگ‌های بشری و مرام‌های اخلاقی و سیاسی جایگاه ویژه‌ای دارد. هر جا که سخن از انسان مطرح می‌شود، پای آزادی نیز به میان می‌آید، از آن رو که آزادی با تعقل، اراده و اخلاق نسبت تنگاتنگی دارد و هر یک از این سه مورد، از فصول خاص موجود انسانی به شمار می‌روند. در این پژوهش، نگارندگان به منظور کشف اصول آزادی در جهان‌بینی عرفانی، بر آن شدند که با محور قرار دادن تعریف آزادی از نگاه عرفان، آن را با تعریف آزادی در میان فلاسفه غرب بررسی کنند و شباهات و تفاوت‌های آن را بیرون بکشند. در نتیجه، برآیند بحث چنین است:

فلاسفه‌ای نظیر اسپینوزا بر این باورند که تعریف آزادی، نسبت مستقیمی با عقل دارد. او قدرت یافتن عقل در برابر عواطف را آزادی می‌نامد. این در حالی است که صوفی در پی کمرنگ کردن قدرت عشق و عاطفه نیست، بلکه با مدد عشق است که به رهایی و رستگاری می‌رسد. خردورزی آزادانه عارف بدین گونه است که عقل آزاد او در خدمت عشق درمی‌آید و در رهایی از خواهش‌های نفسانی و تنانی، یار و مددکار او می‌شود.

تعریف رهایی از قیود بیرونی و درونی که مد نظر عارف است، با تعریف آزادی در میان لیبرال‌هایی چون جان استوارت میل هم‌سویی بیشتری دارد؛ به باور وی روح انسان کامل تنها در صورتی تکامل می‌یابد که وی بتواند با آزادی و شجاعت کامل در باره اصول کلی و اساسی تفحص و گفتگو کند. صوفی نیز با تأکید بر تکامل فردی، با در پیش گرفتن شجاعتی درونی در طلب تعالی خویش برمی‌آید و به رهاوردهای آن دست می‌یابد. از نظر کانت، آزادی، استقلال از هر چیزی سوای قانون، اخلاقی است که تأکید بر وجه اخلاقی آن که البته در تبیین آن به وجوه عقلانی انسان آزاد هم اشاره می‌کند، در مرام‌های عرفانی و دینی، نظیر تصوف نیز ستودنی است.

روسو نیز بر مفهوم رهایی از قیود، تأکید می‌ورزد و اذعان می‌دارد که آزادی به معنی زیر سلطه دیگری قرار نگرفتن است، نه صرف اعمال اراده خویش کردن. وجهی از این منظر، با اندیشه عرفا اشتراک دارد؛ زیرا عارف هم به این باور است که «لَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرِكَ». از این رو، او فقط می‌تواند بنده حق یا بنده عشق به حق باشد و از ما سوی الله آزاد باشد. البته در این عبودیت عاشقانه، اعمال اراده از ناحیه عارف منتفی است؛ چراکه او با تأکید بر مفهوم رضا و تسلیم، خواهان آن است که به داده و نداده حق خشنود باشد.

به باور آیزایا برلین نیز آزادی مجموعاً به معنای آزادی از زندان و و غیر است و هر گونه معنای دیگری که از آن برداشت شود، در واقع، توسع یافته همین دو مفهوم است. از نگاه صوفی نیز اگر زندانی برای انسان وجود داشته باشد، به حکم حدیث «الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ»، زندان دنیا و زندان نفس است و عارف باید این دنیا را حفره کند و خود را وارهاوند. دیگر زندان‌ها چندان به چشم او نمی‌آید و مفهوم حقیقی اسارت را ندارند.

در مجموع، از نگاه عارف، همه تصوف چیزی جز آزادی نیست؛ زیرا حقیقت سلوک بر آن است که انسان روح خود را از بندگی و اسارت جسم رها کند و به آزادی برسد. روح زمانی به مطلوب دست می‌یابد که نفس را از غذاها و محرک‌هایش، یعنی خواسته‌ها و تعلقات دور بدارد و آن را خلع سلاح کند. رهاوردهای این تبتل و تجرید، مواردی نظیر ترک آرزو، رضا و خشنودی، عبودیت عاشقانه، فراغت از غیر، خردورزی، صلح و آشتی است که ستون‌های آزادی عارفانه را تشکیل می‌دهند.

منابع

قرآن کریم.

ارسطو (۱۳۷۱)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی.

اسفندیاری، محمد (۱۳۹۶)، آسیب‌شناسی دینی، تهران، کویر.

افلاکی، شمس‌الدین (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، ج ۲، تهران، دنیای کتاب.

- برلین، آیزایا (۱۳۶۸)، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
- بقلی، روزبهان (۱۳۴۹)، *عبرالعاشقین*، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران، منوچهری.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۸)، *هفت اورنگ*، تهران، مرکز اطلاعات ایرانی.
- جرجانی، میرسید شریف (۱۳۶۸)، *التعريفات*، چ ۳، تهران، ناصرخسرو.
- جونز، ارنست و دیگران (۱۳۶۴)، *رمنز و مثل روانکاوی*، ترجمه جلال ستاری، تهران، توس.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲)، *دیوان حافظ*، تصحیح پرویز ناتل خانلری، چ ۲، تهران، خوارزمی.
- خدیبوی زند، محمدمهدی (۱۳۸۱)، «آزادی درمانی»، *مجله تازه‌های روان‌درمانی*، ش ۲۱-۲۴.
- روزنتال، فرانس (۱۳۷۹)، *آزادی از دیدگاه مسلمانان*، ترجمه منصور میراحمدی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۵۸)، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران، شرکت سهامی چهر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶)، *بحر در کوزه*، چ ۱۲، تهران، علمی.
- سراج، ابونصر (۱۳۸۰)، *اللمع فی التصوف*، ترجمه مهدی محبتی، تهران، اساطیر.
- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۴۲)، *غزلیات*، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران، اقبال.
- _____ (۱۳۹۱)، *گلستان سعدی*، مقدمه محمد دبیرسیاقی، تهران، پیام عدالت.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰)، مقاله‌ی «عقل و آزادی»، *مجله کیان*، سال اول □ شماره‌ی ۵ □ ۲۵-۱۳.
- _____ (۱۳۷۵)، «دین و آزادی»، *مجله کیان*، سال پنجم □ □ شماره‌ی ۳۳ □ ۵۱-۴۲.
- سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم (۱۳۶۲)، *دیوان حکیم سنایی*، به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، تهران، کتابخانه سنایی.
- سهروردی، عمر بن محمد (۱۳۶۲)، *عوارف‌المعارف*، ترجمه ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۵)، *تذکرةالأولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، چ ۲۴، تهران، زوار.
- _____ (۱۳۳۸)، *مصیبت‌نامه*، تصحیح عبدالوهاب نورانی وصال، تهران، زوار.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۸)، *مبانی اندیشه سیاسی اسلام*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نهج‌البلاغه (۱۳۸۹)، ترجمه محمد دشتی، تهران، اندیشه ماندگار.
- همدانی، عین‌القضات (۱۳۸۷)، *تمهیدات*، ترجمه علی جهان‌پور، تهران، سپهر دانش.
- میبدی، فاضل (۱۳۷۸)، *دین و دینداری*، *تأملی در معنای آزادی*، تهران، افرینه.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۷)، *شرح مثنوی شریف*، چ ۴، تهران، زوار.
- فروید، زیگموند (۱۳۴۱)، *تعبیر خواب و بیماری‌های روانی*، ترجمه ایرج پورباقر، چ ۱، تهران، آسیا.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، *رساله قشیری*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کانت، امانوئل (۱۳۶۹)، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- کرنستون، موریس (۱۳۵۴)، *تحلیل نوین از آزادی*، ترجمه جلال‌الدین اعلم، تهران، امیرکبیر.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۵)، *مولانا جلال‌الدین*، ترجمه توفیق سبحانی، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گوهرین، صادق (۱۳۶۸)، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران، زوار.

- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق.)، *بحار الأنوار*، ج ۲، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- محمودی، علی (۱۳۷۷)، *نظریه‌های آزادی در فلسفه سیاسی هابز و لاک*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، *گفتارهای معنوی*، تهران، صدرا.
- معین، محمد (۱۳۸۱) فرهنگ معین، چاپ چهارم، تهران، ادنا.
- منتسکیو، شارل دو (۱۳۴۹) روح القوانين، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، تهران، امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۴)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، پیام عدالت.
- _____ (۱۳۸۹)، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، چاپخانه مجلس.
- میل، جان استوارت (۱۳۷۹)، *در آزادی*، ترجمه محمود صناعتی، تهران، هرمس.
- نامقی، احمد (۱۳۸۹)، *سراج السائرین*، تصحیح حسن نصیری جامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۶۱)، *تنبيه الأمة و تنزیه الملة*، مقدمه و حواشی سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۷)، *الانسان الكامل*، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، چ ۴، تهران، طهوری.
- نویمان، فرانتس (۱۳۷۲)، *آزادی و قدرت و قانون*، گردآوری و ویرایش از هربرت مارکوزه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ ۱، تهران، خوارزمی.
- ویگوتسکی، لوسمنوویچ (۱۳۷۷)، *روانشناسی هنر*، ترجمه بهروز عزب‌دفتری، چ ۱، تبریز، دانشگاه تبریز.
- یزدانی، عباس (۱۳۷۷)، *آزادی: تحلیلی از آزادی و اخلاق جنسی*، قم، ایمانی.