

An Account of the Reality of Freedom According to Mullā Ṣadrā's Theory of the Soul's Unveiling

Amin Dehghani ¹ | Seyed Morteza Hosseini Shahrudi ²

¹ Corresponding Author: Ph.D in Philosophy, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: dehghani.amin.67@gmail.com

² Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: shahrudi@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 27 October 2025
Accepted: 26 November 2025
Published: 27 December 2025

Keywords:
freedom, reality of freedom,
philosophy of freedom, theory
of unveiling, Mullā Ṣadrā

ABSTRACT

This article aims to infer and present a correct definition of one of the most important contemporary issues and challenges, namely the nature of freedom, according to the final viewpoint of Ṣadr al-Muta'allihīn, known as Mullā Ṣadrā. Freedom in the Sadraean philosophical system can be defined as "transcendence in sublimity." According to Mullā Ṣadrā's intermediate viewpoint, this transcendence is "existential transcendence" which is grounded in emerging from potentiality to actuality and acquiring perfections. However, according to Mullā Ṣadrā's final viewpoint and the theory of unveiling, it is "manifestational transcendence" grounded in unveiling what is within the heart. In this research, by utilizing Mullā Ṣadrā's passages and taking his final theories into consideration, and by presenting three arguments—namely, the relational essence (*'ayn al-rabṭ*), innate nature (*fiṭra*), and self-knowledge (*ma'rifat al-nafs*)—we establish a sublime definition of the nature of freedom, interpreting freedom as the unveiling and manifestation of the reality and essence of the soul. This manifestation is directed toward the sacred divine essence and the concealed stage of the soul, and its prerequisite is existential expansion and an increase in human capacity. Therefore, freedom is not an accidental or acquired matter, but rather a revelatory one, consisting of the manifestation of hidden inner perfections in the essence of humanity through manifestational movement and transcendence. This freedom is of degrees; the more one is cleansed of animal and psychic determinations, the more freedom become manifest, and the ultimate goal of this freedom is the station of the perfect human (*insān kāmil*).

Cite this article: Dehghani, A. & Hosseini Shahrudi, S.M. (2025). An Account of the Reality of Freedom According to Mullā Ṣadrā's Theory of the Soul's Unveiling. *Shenakht*, 18 (90/4), 55-76.
<http://doi.org/10.48308/kj.2025.242200.1374>



Extended Abstract

Types of Freedom: In Mullā Ṣadrā's philosophy, freedom appears in two senses: voluntary freedom (*ikhtiyār*, or free will) and existential or manifestational freedom. (1) Voluntary freedom: Mullā Ṣadrā attributes voluntary freedom to humans, fundamentally considering humanity as compelled and necessitated toward free will and freedom. This means that humans are inherently free and possessed of choice, enabling them to select the path of felicity or wretchedness. (2) Existential or manifestational freedom: From Mullā Ṣadrā's perspective, a human who possesses the prior form of freedom (free will) can traverse the path of existential freedom or, alternatively, the path of existential bondage. Existential freedom is the expansion and sublimation of humanity's existential identity, in contrast to existential constriction and narrowness. Sadraean transcendent freedom is, in fact, human felicity and perfection, which encompasses extensive degrees of absoluteness (*iṭlāq*), while its opposite—bondage—encompasses various levels of degradation. Based on their fluid identity, humans can attain the highest existential degrees and manifestations of the reality of being, or descend to the lowest levels of psychic degradation. In this article, human free will is taken as a given, and the issue under discussion is the second type of freedom, namely the freedom related to the expansion of human identity.

The Reality of Freedom: In common discussions of transcendent philosophy, the reality of freedom is transcendence in sublimity within the context of gradation (*tashkīk*) in existence, that is, the intensifying (*ishtidādī*) movement of the soul and its progression from potentiality to actuality through the acquisition of perfections and union with them. The greater this transcendence and intensification become, the more expansive the existential development, capacity, absoluteness, and freedom of the human being. However, based on Mullā Ṣadrā's final and mystical viewpoint, the reality of freedom is interpreted in terms of revelatory and manifestational transcendence. According to the theory of unveiling (*inkishāf*), the reality of freedom is defined as the unveiling and manifestation of the reality and essence of the soul, and the removal of veils from it, because the essence of humanity—based on three arguments (one: humanity's being a relational and aspectual essence; two: the theory of innate nature; and three: the correlation between self-knowledge and knowledge of the Lord)—along with Mullā Ṣadrā's explicit yet overlooked texts, possesses all perfections. Thus, humanity must pursue the unveiling of those perfections and the liberation of the reality of its own essence. Accordingly, freedom is not an accidental, acquired, or perfective matter, but rather a revelatory one, consisting of the manifestation of hidden inner perfections in the essence of humanity through manifestational movement and transcendence.

One of the most important implications of the revelatory interpretation of freedom is that the "self of the self" must be regarded as the foundation of freedom. Given the three aforementioned arguments (the theory of the relational essence, the theory of innate nature, and the theory of self-knowledge), it becomes clear that the truth and core of humanity is God. To attain true freedom, humanity must return to its true self. Therefore, the freedom-seeking individual, in order to manifest greater absoluteness and freedom within themselves, must purge their psychic determinations and remove the accidents and concomitants that have befallen the soul. God as the Exalted Truth is pure absoluteness and absolute freedom, and humanity—which is a relational essence to that Truth—in order to benefit from that

absoluteness, must purify its existential channels and loci of manifestation from apparent and hidden sins and impurities. The greater the purification of the spirit, the greater the effusion from the infinite God; and the more darkness afflicts the soul, the greater the bondage within the narrow confines of accumulated vices. Purification has degrees, such as purification from sins, purification of the imagination, purification of the intellect, purification of the heart, purification of the spirit, and purification of the innermost self.

Philosophy of Sharia: Humanity, in order to realize freedom and ascend to stations of absoluteness while escaping from descending constraints, prepares the ground and provides matters such as acts of worship, ethics, and virtues, thereby bringing the perfections embedded in the depths of its own essence to unveiling, emergence, manifestation, and radiance. One of the most important rationales behind Sharia and the sending of prophets in the thought of Mullā Ṣadrā is the liberation of humans from the descending levels of the psychic and animal realms and their elevation to stations of absoluteness and humanity: "The philosophy of religious obligations, the establishment of divine laws, the sending of messengers, and the descent of heavenly books is nothing other than the perfection of human souls, their deliverance from the earthly world and the land of opposites, and the severing of the bonds of enslavement to desires, places, and directions. This perfection and detachment depend upon transforming the ever-renewing, circulating life into an enduring, stable existence."

The distinction of the human soul from other creations lies in the fact that, firstly, it possesses the capacity for the manifestation of all perfections, and secondly, it can possess all manifestations in a balanced manner and become the vicegerent of God (*khalīfat Allāh*). A human who seeks to attain the highest degrees of human perfections and true freedom must, firstly, manifest perfections within themselves to the greatest possible extent, and secondly, manifest those perfections in a balanced way within themselves. Therefore, the freest human is the perfect human, who, through annihilation in God (*fanā' fi Allāh*), has attained a balanced manifestation and an all-encompassing unveiling of attributes, and has reached complete and harmonious manifestation in relation to the reality of God (which encompasses all perfect attributes). The further a human descends from this station of comprehensive and balanced manifestation, the more they will be ensnared in psychic bonds and bondage, with their freedom diminished and their enslavement increased.

Therefore: 1) Freedom takes form within the context of the soul, in the interior and inner essence of humanity; 2) Negative freedom means liberation from the current determination of the soul, while positive freedom means liberation toward attaining a greater and more balanced manifestation, and drawing nearer to the core of the inner essence and the Exalted Truth (God); 3) Negative and positive types of freedom are inextricably linked; 4) This freedom and the removal of psychic veils has degrees and stations, ranging from the constriction of psychic and animal determinations to the expansiveness of human and divine levels; 5) Annihilation in God, the greater justice, the station of divine vicegerency, and the perfect human are also the ultimate goal of freedom, which is the attainment of manifestation from God the Exalted, who encompasses all perfect attributes in a balanced manner.

This elegant theory by Mullā Ṣadrā has implications that are deduced from the sublime contours of Sadraean wisdom and his texts, leading to transformations in prevailing perspectives, such as: 1) the foundation of freedom is the "self of the self"; 2) the

transformation of "substantial intensifying existential motion" into "intensifying manifestational motion," and the transformation of "acquisition of perfections and union with them" into "unveiling of perfections"; 3) the ultimate goal of unveiling is the ultimate goal of freedom.

تبیین «حقیقت آزادی» بر اساس «نظریه انکشاف نفس» در فلسفه ملاصدرا

امین دهقانی^۱ | سید مرتضی حسینی شاهرودی^۲

^۱ نویسنده مسئول: دکتری فلسفه، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

رایانامه: dehghani.amin.67@gmail.com

^۲ استاد، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: shahrudi@um.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۶	هدف این مقاله استنباط و ارائه تعریفی صحیح از یکی از مهم‌ترین مسائل و چالش‌های معاصر یعنی «حقیقت آزادی» براساس دیدگاه نهایی صدرالمآلهین است. اندیشه ملاصدرا را می‌توان به دو دسته میانی و نهایی تفکیک کرد. آزادی در نظام حکمت صدرایی را می‌توان به «فراروی در تعالی» تعریف کرد. این فراروی، براساس دیدگاه صدرای میانی، «فراروی وجودی» و مبتنی بر «خروج از قوه به فعل و اکتساب کمالات» است اما، براساس دیدگاه صدرای نهایی و نظریه انکشاف، «فراروی ظهوری» و مبتنی بر «انکشاف ما فی الضمیر» خواهد بود. در این پژوهش، با استفاده از عبارات ملاصدرا و مبنا قرار دادن نظریات نهایی او و با اقامه سه دلیل عین الربط، فطرت و معرفت نفس، به اثبات تعریفی متعالی از حقیقت آزادی دست یافته و آزادی را به «انکشاف و آشکارشدگی حقیقت و ذات نفس» معنا کرده‌ایم. این آشکارشدگی به جانب ذات اقدس ربوبی و مرتبه کمونی نفس است و لازمه‌اش توسعه وجودی و افزایش ظرفیت انسانی است. بنابراین، آزادی امری عروسی و اکتسابی نیست بلکه امری انکشافی و آشکارشدگی کمالات نهفته باطنی در ذات انسان در حرکت و فراروی ظهوری است. این آزادی دارای مراتب است. هرچه از تعینات حیوانی و نفسانی بیشتر زدوده شود، اطلاق و آزادی بیشتر متجلی می‌گردد. غایت این آزادی مقام انسان کامل است. این نظریه ملاصدرا دارای لوازم و نتایجی است که موجب تحولاتی در نگاه‌های رایج می‌گردد. ازجمله اینکه (۱) بنیاد آزادی «خویش‌خویش» است، (۲) مسیر آزادی فراروی انکشافی و اکتشاف کمالات است، و (۳) غایت آزادی غایت انکشاف است.

استناد: دهقانی، امین. حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۴۰۴). تبیین «حقیقت آزادی» بر اساس «نظریه انکشاف نفس» در فلسفه ملاصدرا. شناخت، ۱۸(۹۰/۴)، ۷۶-۵۵

DOI: <http://doi.org/10.48308/kj.2025.242200.1374>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

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، تاجایی 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 عبارت‌اند 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 ۲۹؛ Simhony, 1993).

مقاله کنونی از دو جهت اهمیت دارد: (۱) التزام به اندیشه نهایی و عرفانی صدرالمتألهین یعنی نظریه انکشاف؛ (۲) به کارگیری نظریه انکشاف در تبیین موضوع مهم «حقیقت آزادی» و استخراج لوازم آن. در روش‌شناسی صدرایی مشهور است که صدرالمتألهین نظرات ویژه خود را به صورت تدریجی بیان کرده است و نظر ویژه و نهایی اش را در میان آثار مختلفش به صورت پراکنده قرار داده است و خود صدرا به این امر تصریح کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۲). بنابراین، بر پژوهشگران است که بر مطالب رایج وی اکتفا نکنند و به استنباط مبانی عمیق وی همت گمارند. در این مقاله، با محور قرار دادن نظریه عرفانی انکشاف، به تبیین مسئله‌ای پر دامنه و زنده در تمام اعصار، یعنی «حقیقت آزادی»، دست می‌زنیم.

حقیقت آزادی در مباحث رایج حکمت متعالیه به معنای «فراروی در تعالی در بستر تشکیک در وجود» است، یعنی حرکت اشتدادی نفس و حرکت آن از قوه به فعلیت با اکتساب کمالات و اتحاد با آن‌ها، که هرچه این فراروی و اشتداد بیشتر گردد، توسعه وجودی، ظرفیت، اطلاق، و آزادی انسان بیشتر می‌گردد. اما براساس دیدگاه نهایی صدرا، حقیقت آزادی در بستر «فراروی انکشافی و ظهوری» تفسیر می‌شود. براساس نظریه انکشاف، حقیقت آزادی به «انکشاف و آشکارشدگی حقیقت و ذات نفس» تعریف می‌شود، زیرا ذات انسان، براساس سه دلیل نظریه عین‌الربط، نظریه فطرت و نظریه معرفت نفس و به همراه نصوص صریح اما مغفول صدرالمتألهین، دارای همه کمالات است و انسان باید در پی کشف آن کمالات و آزادسازی حقیقت ذات خود باشد. براین اساس، آزادی امری عروضی و اکتسابی و استکمالی نیست بلکه امری انکشافی است و آشکارشدگی کمالات نهفته باطنی در ذات انسان در حرکت و فراروی ظهوری است، و تمام اعمال نیک و عبادات برای رفع تعینات نفسانی و دفع عوارض و لواحق و بیماری‌های عارض بر ذات نفس است.

۲. پیشینه پژوهش

براساس بررسی‌های انجام‌شده، «نظریه انکشاف» را اولین بار استاد سید مرتضی حسینی‌شاهرودی، استاد تمام فلسفه دانشگاه فردوسی، تأسیس، تبیین، مدلل و ارائه کرده است و وی و شاگردانی که متأثر از وی بوده‌اند آثاری در این خصوص

نگاشته‌اند. در زمینه نظریه انکشاف گرچه مقالاتی نگاشته شده است^۱ اما تاکنون هیچ تحقیقی به تبیین حقیقت آزادی براساس نظریه انکشاف نفس پرداخته است. در این مقاله، با پرهیز از تکرار مبانی نظریه انکشاف که در مقالات مزبور آمده است، صرفاً مبانی مطروحه را گزارش کرده‌ایم و، سپس، به ابعاد جدید پژوهش خود، یعنی اقامه سه دلیل برای نظریه انکشاف و تنقیح مسئله آزادی، ورود کرده و به طرح حقیقت آزادی در ساحت انکشاف و استنتاج لوازم آن پرداخته‌ایم. تاکنون تعریفی از آزادی در اندیشه نهایی و عرفانی ملاصدرا ارائه نشده است. در این مقاله نه تنها به تعاریفی استنباط یافته از حکمت صدرایی دست زده‌ایم بلکه، با تفکیک آن‌ها، به تبیین تمایز «آزادی در اندیشه صدرای عرفانی» از «آزادی در اندیشه صدرای میانی» پرداخته و، در نهایت، لوازم آن را استنتاج کرده‌ایم. بنابراین، نوآوری این مقاله در این موارد است: (۱) سازماندهی اندیشه نهایی صدرا در قالب نظریه انکشاف با ارائه سه دلیل، (۲) ارائه تعریف انکشافی از آزادی، و (۳) ارائه لوازم تعریف مزبور.

۳. مبانی نظریه انکشاف در حکمت متعالیه

نظریه انکشاف در حکمت متعالیه صدرالمتألهین مبتنی بر مبانی متعددی است. از آنجاکه در مقالاتی که در پیشینه ذکر شد عمدتاً به این مبانی پرداخته شده است، لذا، در این مقاله به صورت کوتاه به آن‌ها می‌پردازیم و بخش عمده مقاله را به موضوع اصلی آن یعنی «آزادی انکشافی» و لوازم آن اختصاص خواهیم داد. اما برخی از مبانی مهم نظریه انکشاف عبارت‌اند از:

(۱) وحدت شخصی وجود: در اندیشه نهایی صدرا، وجود و موجود منحصر به حقیقتی شخصی است که در موجودیت حقیقی بی‌شریک است و در عالم واقع دومی ندارد. هر آنچه غیر از این حقیقت واجب به نظر موجود می‌آید، درواقع، از ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست، همان‌طور که برخی از عرفا بدان تصریح کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص. ۲۹۱-۲۹۲). براین اساس، حقیقت وجود منحصر به حق تعالی است و هرچه غیر اوست (معالیل او)، در برابر او، نفسیتی ندارد بلکه تابش نور او، شئون ذات پاکش، و جلوه‌ها و ظهورات جمال و جلال اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص. ۶۵). با پذیرش وحدت شخصی وجود، تحولات و لوازمی پدید می‌آید که در ذیل به مواردی از آن‌ها می‌پردازیم:

(یک) ارجاع علیت به تجلی و تشان: رابطه علیت و وجودبخشی علت به معلول متضمن دوگانگی وجود علت و معلول است که با وحدت وجود سازگار نیست. بنابراین، از آنجاکه غیر از وجود حقیقی واجب هیچ وجود دیگری که

^۱ «تبیین نظریه انکشاف در حکمت متعالیه» (خادمی و حسینی شاهرودی)، «تبیین نظریه انکشاف در مسئله علم» (خادمی و حسینی شاهرودی)، «انکشاف سعادت بر انسان صدرایی» (فکور یحیی‌بی و حسینی شاهرودی) و «تحلیل چگونگی ارتباط نفس و بدن براساس نظریه انکشاف در حکمت صدرایی» (رضایی و حسینی شاهرودی).

استقلال یا تعلقی داشته باشد محقق نیست، پس آنچه وجود غیر پنداشته می شود چیزی جز تطورات و شئونات وجود حق تعالی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۹، ص. ۵۱۸).

(دو) ارجاع «تشکیک در وجود» به «تشکیک در ظهور»: با پذیرش وحدت شخصی و نامتناهی بودن واجب تعالی، تشکیک در وجود رقیق تر می شود و به تشکیک در مظاهر وجود متحول می گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص. ۲۹۲-۲۹۱).

(سه) تبدیل «وجود رابط» به «شأن، نمود، و آیت»: قوام و اضافه ذاتی معلول به علت معلول را در زمره شئون و اوصاف علت در می آورد، وصف و شأنی که جدای از ذات علت نیست و مقتضای ذات آن می باشد. بنابراین، جهان وصف و شأن الهی است و رابطه وصف با موصوف رابطه تولیدی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص. ۲۹۹-۳۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۹، ص. ۴۹۶-۴۹۸). لذا صدرا، در تقسیم وجود به مستقل و رابط، اطلاق وجود را بر وجود مستقل و وجود رابط به اشتراک لفظی می داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص. ۷۹). بنابراین، «وجود مستقل و رابط» به «بود و نمود» مبدل می گردد و حقیقت وجود رابط چیزی جز نمود، ظهور، آیت، و شأن نیست.

(۲) مساوقت وجود با کمالات: یکی از نتایج مبانی صدرالمتألهین، مانند اصالت وجود، مساوقت وجود با کمالات است. صدرالمتألهین، برای تمام مراتب هستی، حیات، درک، شعور، و عشق قایل است. بنابراین، هرچه از مرتبه برتری برخوردار باشند، از حیات و علم بیشتری برخوردارند و هر قدر تنزل وجودی داشته باشند و محجوب به نقایص و عدم ها باشند، بهره آن ها از حیات و ادراک کاسته می گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص. ۱۶۴). بنابراین، موجودات، حتی جمادات، به قدر سعه شان، حی و آگاه اند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص. ۱۱۷-۱۱۸).

(۳) بساطت وجود و بساطت نفس: از نتایج اصالت وجود صدرایی بساطت وجود به طور مطلق و بساطت هر چیزی از جمله بساطت نفس است. بساطت در فلسفه های پیشین ویژه حق تعالی است ولی، براساس اصالت وجود صدرایی، هر وجود و ظهوری همین گونه است و از مصادیق قاعده بسیط الحقیقه هستند. بنابر اصالت وجود، هر حکمی که در وجود است در ظهورات وجود هم هست. اگر وجود بسیط است، ظهورات هم بسیط اند. اگر وجود مساوق با کمالات است، ظهورات هم مساوق با کمالات اند. معنای قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء ولیس بشیء منها» این است که بسیط الحقیقه کمالات مادون خود را دارد و از نقایص آن ها منزّه است. از طرفی نمی توان چیزی را از موجود بسیط الحقیقه سلب کرد، مگر نقایص و اعدام را و از طرف دیگر حمل همه اشیا بر بسیط الحقیقه حمل حقیقت و رقیقت است، نه حمل اولی و نه حمل شایع (نوری، بی تا، ص. ۲۳). براساس وحدت شخصی وجود، وجود حقیقتی واحد و اصیل و نامتناهی است که نه می توان چیزی به آن اضافه و ضمیمه کرد و نه می توان چیزی از او کاست. این حقیقت، دارای وجودات متباین یا شدید و ضعیف نیست بلکه دارای ظهورات و بواطن است. صدرا در آثار خود به اثبات بساطت وجود می پردازد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص. ۵۰-۵۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص. ۳۷۱-۳۸۴). تفاوت بساطت نفس با حق تعالی به تفاوت میان اصل و فرع است.

(۴) جامعیت نفس: همه پدیده‌ها، از جمله نفس انسانی، تجلی و مظاهر حضرت حق هستند. صدرا معتقد است که فعل حق ظهور ذات حق در لباس اسماء و صفات است. مراتب موجودات هم تجلیات حق هستند. بنابراین، فعل نفس اظهار کمالات نفس در عین ثابت و به تفصیل در آوردن آن‌ها در مراتب خلق از ماده تا معقول است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص. ۴۹). جامعیت نفس ریشه در بساطت دارد. به خاطر بساطت نفس و اینکه بسیط الحقیقه کل الاشياء است، همه کمالات به صورت مجمل و مختفی در ذات انسان است. براساس وحدت و بساطت و اصالت، وجود بماهو وجود جامع و شامل و هاضم تمام مراتب اسمانی، صفاتی، و کمالی خویش است. صدرا معتقد است که اگر یک صفت کمالی در مرتبه‌ای از مراتب وجود مشاهده شود، آن صفت در همه مراتب وجود سریان دارد اما در بعضی از مراتب ظهور بیشتری دارد. بنابراین، همه مراتب دارای علم، قدرت، شعور و دیگر صفات حیاتی هستند. براساس اصل اصالت وجود، نفس مرتبه‌ای از وجود است و دارای تمامیت وجودی‌ای هست که تمام کمالات را در عین وحدت داراست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص. ۳۵).

۴. حقیقت آزادی در نظام حکمت صدرایی

در فلسفه صدرالمتألهین آزادی به دو معنای آزادی ارادی (اختیار) و آزادی وجودی قابل طرح است.

۱. آزادی ارادی (اختیار): صدرالمتألهین برای انسان آزادی ارادی قایل است و اساساً انسان را مضطر و مجبور به اختیار و آزادی می‌داند و اینکه انسان ضرورتاً مختار و آزاد است: «مضطراً فی اختیار» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص. ۲۲۴) و می‌تواند مسیر سعادت یا شقاوت را انتخاب کند.
۲. آزادی وجودی یا ظهوری: از منظر صدرالمتألهین انسانی که از آزادی قبلی (اختیار) برخوردار است می‌تواند راه آزادی وجودی را طی کند و می‌تواند راه اسارت وجودی را برود. آزادی وجودی یا ظهوری همان انشراح و تعالی هویت وجودی انسان است و در مقابلش ضیق و تنگنای وجودی است. آزادی متعالی صدرایی، درواقع، سعادت و کمال انسان است که دارای مراتب اطلاقی گسترده است و نقطه مقابلش که اسارت است نیز دارای درکات مختلف است. انسان براساس هویت سیالی که دارد می‌تواند به بالاترین درجات وجودی نایل یا به پایین‌ترین درکات نفسانی ساقط گردد. در این مقاله، اختیار انسان (معنای اول آزادی) مفروغ عنه است و مسئله محل بحث آزادی نوع دوم یعنی آزادی مربوط به توسعه هویت انسانی 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) سه‌بخشی به شمار 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 درونی و بیرونی

اعم از طبیعت، انسان‌ها، نهادهای انسانی و انگیزه‌های نفسانی و درونی 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، آزادی شخص الف در انجام عمل ب برای دستیابی به آرمان ج است. یعنی شخص با اختیار خود و استقلال عمل (بدون اثرپذیری از عوامل و موانع خارجی و غرایز داخلی) به‌سوی اهداف و آرمان‌های خود دست به انتخاب و فراروی بزند (برلین، ۱۳۶۸، ص. ۲۵۰؛ فروم، ۱۳۶۳، ص. ۳۹؛ کرنستون، ۱۳۸۳، ص. ۳۳). این آزادی سلبی و ایجابی، در بستر اندیشه صدرای میانی، به معنای عبور از مرتبه وجودی ضیق مادون و ورود به مرتبه وجودی وسیع مافوق است، اما در بستر صدرای نهایی به معنای خروج از تعینات کنونی و ورود به مظهریت فراتر است.

آزادی در نظام حکمت صدرایی را می‌توان به «فراروی در تعالی» تعریف کرد و مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی است. این تعریف را می‌توان براساس مبانی صدرای میانی (مانند اشتداد در وجود) یا صدرای نهایی (مانند اشتداد و توسعه در ظهور) تبیین کرد. انسان ماهیتی ثابت و بسته ندارد و برایش درجه مشخصی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص. ۳۴۳؛ ۱۳۶۰، ص. ۱۶۱) و همواره در حال فراروی است اما این فراروی می‌تواند به‌سوی اسارت و شقاوت باشد و با ادراکات باطل و اعمال نادرست به قیود و تعلقات خود بیفزاید و نیز می‌تواند با اندیشه پاک و الهی و تعدیل غرایز و اتصاف به فضایل اخلاقی، رو به آزادی و اطلاق و سعه وجودی و کسب مظهریت‌های بیشتر از خداوند سبحان باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۸۸-۸۶). انسان با کسب عدالت فقهی و اخلاقی و عرفانی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص. ۹۷-۹۴) می‌تواند مظهریت خود را نسبت به حقیقت هستی نامتناهی زمینه‌سازی کند و حقیقت هستی را بر خود منکشف کند و به بالاترین درجات از مظهریت نایل آید. این انکشاف و پیشروی، براساس تمایز احاطی (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ۲۲۹-۲۳۵؛ امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۲۵۶-۲۶۱)، دارای مراتب شدت و ضعف و دارای سعه و ضیق است. انسان با خداوند سبحان، که حقیقتی نامتناهی است، مواجه است و ظلی از اوست و هرچه به او تقرب (ر.ک: جوادی‌آملی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص. ۳۴۵-۳۴۹) یابد، از اطلاق و مظهریت و سعه وجودی بیشتری بهره‌مند و به آزادی بیشتری نایل می‌گردد و هرچه از او دورتر باشد، با تعلقات و اضافات و قیود، درهم‌تنیده‌تر می‌شود و در اسارت و تنگنای بیشتری گرفتار خواهد آمد و ساقط خواهد شد.

وجود در اندیشه ملاصدرا مساوق با کمالات و عین علم و شعور و حیات است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص. ۱۶۴) و انسان‌ها بسته به میزان توسعه وجودی خود و تعالی و تقرب به حقیقت نامتناهی، براساس تمایز احاطی، از این کمالات بهره‌مند هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص. ۱۱۷-۱۱۸). بنابراین، انسان همواره با اشتداد وجودی (نظر صدرای میانی) یا انکشاف و احتجاب ظهوری (نظر صدرای نهایی) در حال شکل‌دهی به خود است. این صیورت و شکل‌دهی می‌تواند براساس عقل نظری و عقل عملی به‌سوی تعالی و وجود اطلاق باشد و می‌تواند به‌سوی انحطاط و افزودن قیود و تعلقات باشد.

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)

مبدأ قیاس آزادی حقیقت نامتناهی یا وجود مطلق یا اعلی الحقایق یا وجود محض یا الله است. ازاین‌رو، هرچه به آن مبدأ قیاس نزدیک‌تر، آزادتر و هرچه دورتر، اسیرتر. هرچه به توسعه وجودی رسیدن، آزادتر و هرچه قیدخوردن، اسیرتر. هرچه به وجود نامتناهی یعنی خداوند سبحان مقرب‌تر، آزادتر و هرچه از وی دورتر، اسیرتر. هرچه مظهریت بیشتر از حقیقه الحقایق کسب‌کردن، آزادتر و هرچه مظهریت نداشتن بیشتر، اسیرتر. هرچه به تعادل و توازن وجودی یا ظهوری بیشتر نایل‌شدن، آزادتر و هرچه از صراط سویه و تعادل دورتر، اسیرتر.

برای آزادی حداقل می‌توان سه مرتبه کلی را قایل شد: (۱) آزادی اجتماعی، که عدم هضم در جوّ سطحی جامعه و فضای مسموم دنیاگرایان و حفظ فطرت الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ص. ۲۰ و ۱۰۳-۱۰۴)؛ (۲) آزادی اخلاقی، که آزادی میانی است و به معنای خروج از تنگنای رذایل اخلاقی و آزادی از بند هواوهوس و اتصاف به فضایل اخلاقی است؛ (۳) آزادی عرفانی، که آزادی نهایی است و همان غایت و کمال نهایی انسان است که در فلسفه صدرا تحت عناوینی همچون «فناء فی الله»، «انسان کامل»، «مقام خلیفه الهی»، و «توحید» مطرح می‌شود و جامع آن‌ها همان فراروی از تقییدات به اطلاعات وجودی یا ظهوری است.

۴-۱. مقومات حقیقت آزادی از منظر صدرای میانی

بیان شد که آزادی در اندیشه صدرالمتألهین «فراروی در تعالی» است. این تعریف، براساس مبانی میانی صدرا، این‌گونه تفسیر می‌شود: آدمی قوه محض و فاقد کمالات است. سپس، در بستر حرکت جوهری، وجودش دارای اشتداد می‌گردد و این فراروی در فضای خروج از قوه به فعل و اشتداد در وجود است. آدمی با اکتساب کمالات و اتحاد با آن‌ها به توسعه وجودی خود می‌افزاید. بنابراین، دیدگاه صدرای میانی مبتنی است بر چهار مؤلفه: قوه بودن بنیاد انسان، حرکت جوهری اشتدادی وجودی، اتحاد و اکتساب با کمالات و، درنهایت، قاعدتاً فنای فی الله، به‌عنوان غایت آزادی انسان، نیز در همین بستر و غایت اشتداد وجودی ممکن برای انسان معنی می‌یابد.

۴-۲. مقومات حقیقت آزادی از منظر صدرای نهایی (نظریه انکشاف)

تعریف آزادی به «فراروی در تعالی»، در بستر نظریه انکشاف، به «آشکارشدگی حقیقت و ذات نفس» معنا می‌یابد. براساس این نظریه، بنیاد، پایه، و حاق نفس انسان را نباید قوه صرف لحاظ کرد بلکه، براساس ادله‌ای که خواهد آمد، بنیاد

و «خویشتن خویش» انسان ملازم با حق تعالی است و انسان برای آشکارکردنِ حاق ذات نفس خود باید دست به خودسازی بزند و حُجُبِ ظلمانی را بزداید و، با پرده‌افکنی و رفع تعینات نفسانی، به وسعت و گشودگی عمق نفس خود، که ملازم با حق تعالی است و اطلاق محض است، نائل گردد.

در برابر چهار مؤلفه‌ای که برای دیدگاه صدرای میانی بیان شد، دیدگاه صدرای نهایی مبتنی است بر چهار مؤلفه دیگر: فعلیت محض بودن بنیاد انسان، حرکت اشتدادی ظهوری، انکشاف کمالات و، درنهایت، فنا فی الله هم، به عنوان غایت آزادی، عالی‌ترین درجه انکشاف و ظهور خواهد بود. ازاین‌رو، در این مقاله از تعریف آزادی به «فراروی وجودی اشتدادی انسان به سوی شدیدترین وجود شدن» عبور می‌کنیم و به تعریف آزادی به «فراروی ظهوری انسان برای رسیدن به بالاترین درجه مظهریت ممکن از حق تعالی» می‌رسیم که، درواقع، همان «انکشاف و آشکارشدگی ذات و حقیقت نفس» است.

با ترسیم دقیق مبانی نظریه انکشاف، همچون وحدت شخصی وجود، تشکیک در ظهور، تجلی، صرافت و بساطت وجود و مساوقت وجود با کمالات، و به‌همراه دلایل سه‌گانه پیش‌رو، تقریری بدیع نسبت به تبیین حقیقت آزادی رخ می‌نماید. نفس انسانی کمالات را به‌نحو اندماجی در کمون ذات خود داراست اما این به خود بستگی دارد که این کمالات را کماکان در احتجاب بگذارد یا آن‌ها را با پرده‌افکنی منکشف کند و به بروز و ظهور برساند. در این هندسه معرفتی، انسان می‌بایست برای راهیابی به آزادی و اطلاق راستین، با دورکردن نجاسات ظاهری و باطنی و با پرهیز از کثافات گناه و رذایل اخلاقی و تعینات حیوانی و نفسانی از خویش و با طی کردن حرکت اشتدادی ظهوری، به انکشاف کمالات کمونی در هویت خود بار باید و به مراتب بالای وسعت وجودی و فُسحت روحی و کمالات اطلاق نائل آید.

حاق و ذات حقیقت انسانی، براساس نظریه عین‌الربط و نظریه فطرت و نظریه معرفت نفس، جامع جمیع کمالات و دارای اطلاق و فُسحت ظهوری بی‌کران است و در صورت رفع تعینات نفسانی و زدودن غواشی عارض شده بر روح انسانی، می‌توان به آن گشودگی، صرافت، و اطلاقات انسانی-الهی نایل گشت. در ادامه به این سه دلیل برای آزادی انکشافی می‌پردازیم.

دلیل اول- عین‌الربط و الشأن بودن انسان: صدرالمتألهین به هویت ربطی و عین‌الربط بودن انسان به حق تعالی قایل است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص. ۱۱۷ و ۲۱۹ و ۳۲۹). در بحث وحدت وجود، که از مبانی نظریه انکشاف است، بیان می‌شود که حقیقت وجود منحصر به حق تعالی است و هرچه غیر اوست (معالیل او)، در برابر او، نفسیتی ندارد بلکه تابش نور او شئون و جلوه‌ها و ظهورات جمال و جلال اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص. ۶۵). براساس عین‌الربط بودن انسان، بُن وجودی انسان و حاق هویت او ملازم با حق تعالی است که اطلاق صرف و فعلیت محض و کل کمالات است. زیرا انسانی که عین‌الربط به وجود مستقل است بُن وجودی اش مندمج و مندمک در همان وجود مستقل است. توجه به هویت ربطی انسان و کیفیت ربط انسان به حق تعالی دیدگاه میانی صدر را برداشت متعارف و رایج از فلسفه او (مبنی بر اینکه پایه وجودی انسان قوه محض است و باید، با اشتداد وجودی، هویت خود را

تشدید کند و با حرکت جوهری نفس و خروج از قوه به فعلیت، وجود خود را توسعه بخشد) را موضوعاً منتفی می‌کند. زیرا اساساً ریشه در حق تعالی دارد و این ریشه و بنیادش فعلیت تام و تمام و مستجمع جمیع صفات کمالی است. بنابراین، انسانی که به دنبال توسعه وجودی خود و رسیدن به اطلاق وجودی و کمالات جامع باشد باید به بطن و کتم هویت خود رجوع کند و رفع حجب و نفی تعینات نفسانی و حیوانی کند تا به مراتب انسانی و الهی بار یابد.

دلیل دوم- فطرت: صدرالمتألهین در یکی از تعاریفش از فطرت اولیه و اصلیه انسان آن را این‌گونه معنا می‌کند: «مبدأ انسان فطرت اولی اوست و معادش بازگشت به همان فطرت نخستین است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص. ۴۳۳-۴۳۴). صدرا در این تعریف خمیره و فطرت اولیه انسان را ملازم با مبدأ و معاد، که حق تعالی است، می‌داند و به «وجود اندکاکای انسان در حق تعالی» اشاره دارد. مقصود ملاصدرا از فطرت در اینجا وجود اندماجی و اندکاکای و تعیین خارجی نیافته انسان‌ها در عالم ربوبی است، همان وجودی که در بطن و کتم وجود انسانی است و مطابق قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» در مرتبه ربوبی حضور دارد. درواقع، این مرتبه بطنی انسان عالی‌ترین مرتبه حقیقت انسان است (همان). بنابراین، انسان در بطن و کتم وجود ذات مغیب نفس خود واجد کمالات است و باید، با پرده‌افکنی و زدودن تعینات نفسانی-حیوانی، به مراتب اطلاقی و انسانی-الهی خود نائل آید و آزادی انکشافی همین است.

دلیل سوم- تلازم معرفت نفس با معرفت رب: مقصود از معرفت نفس در اینجا معرفت و شناخت شهودی و حضوری است و شناخت حصولی و مفهومی، درواقع، شناخت واقعی نیست. زیرا هرآنچه انسان از طریق ذهن به چنگ می‌آورد، درواقع، مخلوق ذهن است نه اینکه حقیقت انسان و رب انسان باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص. ۱۳۳). معرفت نفس برای انسان سه نتیجه مهم دارد: (۱) هویت خود را عین فقر و ربط و تعلق به واجب تعالی می‌بیند و، درنتیجه، نخست طرف تعلق و ربط یعنی خداوند را می‌یابد؛ (۲) درمی‌یابد که شناخت خدا معرفتی ضروری و حضوری است، نه نظری و حصولی؛ (۳) این معرفت نه تنها بدیهی و ضروری بلکه اولی و مبنای همه شناخت‌هاست، یعنی نخست خدا را می‌شناسیم و سپس به او چیزهای دیگر را ادراک می‌کنیم (جوادی‌آملی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص. ۲۲۴-۲۲۸). مقصود از «رب» در روایت «من عرف نفسه، فقد عرف ربه»، همان مبدأ و معاد است. بنابراین، «من عرف نفسه، فقد عرف مبداه و معاده» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ص. ۷۱-۷۲).

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 هرچه 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 الیه و مقوم آن است. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص. ۲۲۴)

معرفت نفس، به خاطر عین فقر و وابستگی نفس به خداوند، ملازم با معرفت توحیدی خداوند است. این معرفت به نحو برهان «لِمَ» و پی بردن از علت به معلول است، نه برهان «اَنَّ». زیرا هویت انسان، مانند بقیه موجودات امکانی، صرفاً وجود رابط است، نه نفسی و نه حتی رابطی. شهود وجود رابط مسبوق به شهود مربوط الیه است. زیرا آن مربوط الیه (نفسی) 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 الیه ممکن نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۱۷۸). از این رو، صدرالمتألهین به تلازم معرفت نفس با معرفت رب قایل است: «معرفة النفس ذاتاً و فعلاً، مرقاة لمعرفة الرب ذاتاً و فعلاً» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص. ۲۲۴). از آنجا که حق تعالی حقیقت نامتناهی است، بنابراین، معرفت رب باعث تحقق بالاترین مرتبه اطلاق و آزادی روحی می شود و هرچه این معرفت بیشتر باشد، تقرب به حقیقت نامتناهی بیشتر و، در نتیجه، انسان آزادتر و دارای وسعت و سعه وجودی فزون تر خواهد بود.

۵. نتایج و لوازم تقریر حقیقت آزادی براساس نظریه انکشاف

در بخش پیشین، سه دلیل (عین الربط، فطرت و معرفت نفس) برای تفسیر حقیقت آزادی به «آشکارشدگی حقیقت و ذات نفس» ارائه شد و از صدرای متعارف و تعریف آزادی به «فراروی وجودی اشتدادی انسان به سوی شدیدترین وجود» عبور کردیم و به صدرای نهایی و تعریف آزادی به «فراروی ظهوری انسان برای رسیدن به بالاترین درجه مظهریت ممکن از حق تعالی» رسیدیم که، درواقع، همان «آشکارشدگی حقیقت و ذات نفس» است. این تبیین و تقریر متعالی از حقیقت آزادی نتایج و لوازمی در پی دارد که در ادامه به سه مورد مهم آن می پردازیم.

۵-۱. بنیاد آزادی؛ خویشنی خویش

از مهم ترین نتایج و لوازم تفسیر انکشافی از آزادی این است که باید «خویشنی خویش» را «بنیاد آزادی» مقرر کرد. براساس «نظریه عین الربط»، «نظریه فطرت» و «نظریه معرفت نفس» روشن شد که حقیقت و لب انسان حق تعالی است. انسان برای وصول به آزادی حقیقی باید به «خویشنی خویش» رجوع کند. بنابراین، انسان آزادی خواه برای ظهور اطلاق و آزادی بیشتر در خود باید تعینات نفسانی خود را بزدايد و عوارض و لواحق حاصله نفس را رفع کند. حق تعالی اطلاق صرف و حریت محض است و انسانی که عین الربط به آن حقیقت است، برای بهره وری از آن اطلاق باید مجلای وجودی خود را از گناهان و ناپاکی های ظاهری و باطنی تطهیر کند.

چنانچه انسان حقیقت و باطن خود را که عین حقیقت اوست شهود کند، همه حقایق و بواطن نفس و، از همه پیش تر و روشن تر، حق تعالی را شهود کرده. از طرفی چون وقتی به آن مرحله می رسد، دیگر تعین و تشخص انسانی و حدود و قیود عدمی اش را نمی بیند، پس انسان در عین فنا به شهود می رسد، یعنی همان حقیقت و باطن انسان و باطن همه اشیا جهان را مشاهده می کند و خود نفس انسان و تعینات امکانی اش در آن مرحله

فانی است. البته این فنا به معنای ندیدن خود و مستلزم وحدت شهود است، نه به معنای نابودی، زیرا نابودی کمال نیست بلکه ندیدن خود و رهیدن از قید و بندهای عدمی تکاملی است و موجب شهود کمال مطلق است. انسان اگر خود را ببیند، چیزی جز عدم و فقدان و نقصان نمی بیند اما اگر خودش را نبیند، بی درنگ و بی تردید فقط آن حقیقت یعنی وجه خدا و روی حق تعالی را خواهد دید. درواقع، چون باطن و حقیقت نهایی همه چیز از جمله نفس انسان خداست، زید بودن زید و عمرو بودن عمرو ناشی از آن است که خود را می بینند و نظر به حدود و قیود و تشخصاتشان دارند و دیدن این حدود مساوی با ندیدن باطن و حقیقت نفس است. درنتیجه، مشاهده آن حقیقت صرف و کمال مطلق راهی ندارد جز ندیدن این حدود و قیود و تعینات و تشخصات عدمی که از آن به «آنانیت» یاد می شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص. ۶۴-۶۵)

همان طور که امام کاظم (ع) فرمود «لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ. احْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَ اسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرٍ مَسْتُورٍ»، حجاب بودن انسان برای خود به خلاف حجاب های عادی (حجاب مقولی) است که در آن سه عنصر «محجوب، حاجب و محجوب عنه» وجود دارد. در حجاب اشراقی سه عنصر وجود ندارد بلکه مالا یک موجود هم حاجب است، هم محجوب، یعنی آنانیت 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 می بیند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص. ۲۲۴).

از مهم ترین فلسفه ها و مقاصد شریعت و ارسال پیامبران، در اندیشه ملاصدرا، آزادی انسان ها از مراتب نازله نفسانی و حیوانی و ارتقای آنان به مقامات اطلاقی و انسانی است:

«فلسفه تکالیف، وضع شرایع، ارسال رسولان و نزول کتاب های آسمانی چیزی جز تکمیل نفوس آدمیان، رهایی بخشی آن ها از عالم خاکی و سرزمین اضداد، و گسستن بندهای اسارت شهوات و مکان ها و جهات چیز دیگری نیست و این تکمیل و تجرید در گروهی تبدیل حیات در حال گردش متجدد به زندگی باقی ثابت است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص. ۱۵۷).

ازاین رو، صدرالمتألهین بر این باور است که تشریعیات از دل تکوینیات انتزاع شده اند و تمام احکام الهی دارای نفس الامرند و، به میزان تأکید شارع بر آن ها، اثری شگرف بر جان و هویت آدمی می گذارند. انجام دادن واجبات الهی موجب تنویر و صعود انسان و محرمات موجب ظلمت و سقوط انسان می گردند و هر یک از اعمال اثر خاص به خود را، از حیث شدت و کیفیت، بر وجود آدمی می گذارند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص. ۳۰۳). هرچه طهارت روح بیشتر، استفاضه از خدای نامتناهی بیشتر و هرچه سیاهی عارض بر جان فزون تر، اسارت در تنگنای رذایل متراکم بیشتر (طهارت دارای مراتب است، مانند طهارت از گناهان بدنی، طهارت خیال، طهارت عقل، طهارت قلب، طهارت روح و طهارت سرّ. راجع به مراتب طهارت، ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۳، ص. ۵۰-۵۵).

براساس نظریه معرفت نفس، همین «خویشتن خویش» که به مثابه بنیاد آزادی است، در صورت انکشاف تام، غایت آزادی خواهد بود. زیرا، براساس «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، معرفت و شناخت حضوری حاق و حقیقت نفس ملازم خواهد بود با معرفت و شناخت حضوری حق تعالی و از طرفی هم این شناخت تلازم دارد با همان فناء فی الله، که مرتبه اطلاقی انسان و مقام انسان کامل است که آزادترین انسان قلمداد می‌شود. از این رو، خویشتن خویش انسان که در جوار حق تعالی است موطن اصلی انسان است و انسانی که با امور نفسانی و شهوات حیوانی از این موطن دور افتاده باشد، در شقاوت و انحطاط گرفتار آمده است. بنابراین، بنیاد اولیه انسان را قوه صرف به شمار آوردن به دور از تحقیق است. در مباحث بعدی بیشتر روشن خواهد شد که قوه ملحوظ داشتن بنیاد انسان نگاه نهایی صدرا نیست و صرفاً یک برداشت رایج و متعارف است و باید بطن و کتم مغیب ذات انسان را حاوی تمام کمالات دانست.

۲-۵. مسیر آزادی؛ فراروی انکشافی

از دیگر لوازم مهم تفسیر انکشافی از حقیقت آزادی این است که بستر فراروی از ساحت اشتداد در وجود به ساحت توسعه در ظهور متحول می‌گردد. در نظام حکمت صدرایی، دو مسئله مهم برای ترسیم اشتداد انسان مطرح است: یکی حرکت جوهری اشتدادی وجودی و دیگری اتحاد مدرک با مدرک و اکتساب و اتحاد با کمالات. در موضوع آزادی انکشافی، هر دو مسئله متحول می‌گردند و مسیر آزادی که در متن هویت وجودی انسان است معنایی مترقی و متعالی می‌یابد و فراروی خروج از تعین فعلی (آزادی سلبی) و تقرب به حق تعالی و باطن البواطن (آزادی ایجابی) خواهد بود. الف) حرکت اشتدادی ظهوری: از مؤلفه‌های مهم تبیین حقیقت آزادی نحوه حرکت و فراروی است. تقرب و فراروی و رو به سوی آزادی رفتن انسان با اشتداد در وجود رقم نمی‌خورد بلکه با تعین زدایی و رفع تعینات نفسانی و پرده افکنی است که حاق و ذات نفس تبلور می‌یابد. بنابراین، «حرکت جوهری اشتدادی وجودی» به «حرکت اشتدادی ظهوری» متحول می‌گردد. براساس نظریه انکشاف و مبانی آن، همچون مساوقت وجود با کمالات خود، بساطت و صرافت وجود، ابطال انضمام وجودی بر وجودی دیگر، و عدم حلول قوه در وجود، این حرکت لبس بعد از لبس و حرکت از قوه به فعل نخواهد بود و حرکت جوهری مبتنی بر تشکیک خاصی به کنار نهاده می‌شود و تعریفی نوین از حرکت اشتدادی جانشین آن خواهد شد و آن این است که حقیقت حرکت کشف بعد کشف و ظهور بعد ظهور و تفصیل بعد تفصیل خواهد بود. از این رو، تعریف حرکت به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل به کنار می‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۱ و ۶۳-۸۶). بنابراین، حرکت، به‌ویژه در تبیین تحقق آزادی برای انسان، از تعریف «خروج تدریجی از قوه به فعل» به «خروج تدریجی از ظاهر به باطن خود و انکشاف بطن و کتم خود» دگرگون می‌شود و ارتقا می‌یابد. بنابراین، نباید بنیاد هویت انسان را، همچون نگاه‌های متعارف، قوه محض دانست. نگاه‌های مرسوم فعلی در باب قوه بودن بنیاد انسان فاقد نگاه دقیق به حکمت متعالیه صدرایی است. از این رو، ملاصدرا گاهی در کنار عبارت «خروج از قوه به فعل» از عبارت «من البطون الی الظهور» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۵۶) نیز استفاده می‌کند.

ب) انکشاف کمالات: از مهم‌ترین مؤلفه‌های تحقق آزادی رو به سوی کمال و اطلاق رفتن است. از لوازم تفسیر انکشافی از آزادی تحول «اکتساب کمالات و اتحاد با آن‌ها» به «انکشاف کمالات» است. در برداشت‌های متعارف و میانی از دیدگاه‌های ملاصدرا، نفس انسان مطابق جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن آن و اینکه در آغاز سیر و سیورتش فاقد بسیاری از صور کمالی است و با حرکت جوهری نفس اقدام به اکتساب صور و کسب کمالات می‌نماید و، در مرحله ادراک صور حسی و خیالی، مقام مصدریت و مظهریت دارد و در مرحله معانی عقلی مظهر افاضه آن‌هاست و با سلوک عالم به سمت معلوم با آن‌ها متصل و بلکه متحد و بلکه یگانه گشته است. اما براساس مبانی انکشاف و نظریه نهایی شکل‌گرفته از آن در این باره باید گفت که علوم و کمالات نه با حصول است و نه با اکتساب و نه با اشتداد و نه با اتحاد بلکه علوم و کمالات به نحو اندماجی و اندک‌اکی در متن و بطن ذات مغیب نفس هست. هرآنچه در زندگی از آموزش و تعلیم و ریاضت و تلاش سلوکی انجام می‌گیرد همگی در حکم معدّات و ممدّاتی هستند تا معلومات و کمالات منطوی و مخفی در نفس از مرحله بطون و کمون و اجمال به ظهور و بروز و تفصیل برسد. بنابراین، براساس این نظریه، تکاشف کمالات جای تکامل کمالات را می‌گیرد. انسان برای تحقق آزادی راستین و ارتقا به مقامات اطلاق و خروج از تقیدات نازله، با زمینه‌سازی و فراهم کردن اموری همچون عبادات و اخلاقیات و نیکی‌ها، انکشاف و بروز و ظهور کمالات مندمج در کمون ذات خود را به ظهور و تجلی می‌رساند. بنابراین، انسان با پیشروی در تعالی کمالات را جعل یا کسب نمی‌کند بلکه انسان شاهد اظهار کمالات و کشف آن‌ها با پرده‌برداری از ذات نفس است. انکشاف خلق کردن و اختراع کردن نیست بلکه پرده برانداختن است. انکشاف ریشه در جامعیت نفس و جامعیت نفس ریشه در بساطت نفس دارد. البته نفس باید حُجُب را با امثال زهد برطرف کند و زمینه انکشاف را فراهم آورد. در این صورت، مشاهده کمالات در درون اتفاق می‌دهد نه در بیرون (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص. ۲۹-۳۰). از این رو، صدرا می‌گوید:

ای نفس، چیزی از ذات تو نیست که لازم باشد به دنبال شناخت آن باشی بلکه تمام آنچه به دنبالش هستی همراه تو و در درون توست ... پس ای نفس به ذات خود بازگرد و تمام معلومات را درون خود جست‌وجو کن، نه بیرون از خود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص. ۲۰۸-۲۰۹).

۳-۵. غایت آزادی؛ غایت انکشاف

از نتایج تفسیر آزادی براساس نظریه انکشاف این است که غایت آزادی را باید در ساحت غایت انکشاف معنا کنیم. اساساً اگر فراروی انسان را در بستر اشتداد و جودی ترسیم کنیم، لازمه‌اش تهافت در سخنان صدرا خواهد بود. زیرا فراروی در مسیر آزادی، اگر جودی ترسیم شود، باید فنا هم نهایت شدت وجودی معنا یابد، درحالی‌که صدرا فنا را انکشافی و ظهوری معنا می‌کند. غایت آزادی در نظام فلسفی صدرالمتألهین را باید مقام فناء فی الله دانست که ملازم با عدالت عرفانی است. این جایگاه را می‌بایست غایت انکشاف به شمار آورد که البته خودش دارای مراتب و مدارج فراوانی از رفع تعینات نفسانی است. یگانه راه وصول به این مقصد شهودی طریقت معرفت نفس است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۵، ج ۲،

ص. ۳۴۶) و متوقف بر رفع بسیاری از تعینات نفسانی است. در ذیل، این بحث را تحت دو عنوان «فناء فی الله» و «ظهور اعتدالی و عدالت کبری» طرح می‌کنیم.

الف) طرح غایت انکشاف و آزادی به‌عنوان «فناء فی الله»: از دیدگاه صدرالمُتألهین تا تعین و انانیت موهوم سالک مضمحل نشود، ذات حق تعالی برای او منکشف نخواهد شد. از این رو، گفته شده که «وجودک ذنب لا یقاس به ذنب» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص. ۵۱۵). زیرا تعین امکانی نفس مانع شهود وجود حقیقی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص. ۳۷۹). تنها انسان توان گذر از موطن وجودی خویش و حرکت به مراتب بالاتر را دارد، آن‌هم به‌سبب داشتن ویژگی تغییر و مرگ پس از مرگ و ولادت پس از ولادت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص. ۱۸۰؛ همو، ۱۴۱۰، ج ۷، ص. ۱۸۴). بنابراین، شهود فنائی که عبارت است از انحصار وجود در واحد حقیقی و نفی آن از امور امکانی تنها در پرتو اضمحلال تعین عارف در کشف بعد کشف محقق است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص. ۱۱۹؛ ۱۳۶۳، ص. ۶۱). البته واضح است که سلب تعین از وجود ممکن امکان‌ناپذیر است و منظور ملاصدرا از این مطلب فقط کم‌شدن درجات تعین و وصول آن به اقل فاصله میان ممکن و حق تعالی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص. ۲۶۸). برای وصول به فنا مراتب مقدماتی مطرح است، مانند تجلیه (عمل به احکام فقهی)، تخلیه (رفع رذایل اخلاقی) و تحلیه (اتصاف به فضایل اخلاقی). بعد از سه مرتبه قبلی، که از مراتب چهارگانه عقل عملی هستند، مرتبه فنا به‌عنوان چهارمین مرتبه عقل عملی مطرح می‌شود که خود دارای سه مرحله است: فنای افعالی (محو)، فنای صفاتی (طمس) و فنای ذاتی (محق) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۲۹۸). بنابراین، از منظر ملاصدرا، حق تعالی علاوه بر اینکه در وجود آغاز سیر نزول هستی است، در شهود پایان سیر صعود نیز می‌باشد، هو الاول و الآخر: «فهو اول من حیث الوجود و آخر من حیث الوصول و الشهود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص. ۱۱۹). ملاصدرا وصول و فنای در حق تعالی را نقطه پایانی سلوک انسان نمی‌داند بلکه این سیر را به گونه‌هایی دیگر ادامه‌دار می‌داند. ملاصدرا برای پس از فنای نفس در حق تعالی به مراتب و منازل فراوانی قایل است که کمتر از مراتب پیشین نیست اما این مراتب با تعبیر و کلمات قابل تعبیر و تصویر نیستند و تنها با شهود و حضور قابل ادراک‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۴؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۲، ص. ۶۱۰ و ۶۶۵).

ب) طرح غایت انکشاف و آزادی به‌عنوان «ظهور اعتدالی و عدالت کبری»: تنها موجودی می‌تواند خلیفه الهی باشد که مظهر تام حق تعالی باشد. البته مظهریت تام تنها مظهریت از مقام فعل حق تعالی است و هیچ موجودی، حتی انسان کامل، مظهریت از مقام ذات حق تعالی ندارد. حق تعالی در مقام فعل مدبر همه عالمیان است و موجودی که مظهریت تام از مقام فعل حق تعالی دارد نیز باید شایسته مظهریت این تدبیر عام باشد و این شایستگی تنها آنگاه حاصل می‌شود که آن مظهر تام در مقام هستی‌اش دو خصوصیت را با هم داشته باشد: (الف) در همه نشئات وجودی حضور داشته باشد؛ (ب) حضور او در هریک از نشئات وجودی مانع حضور او در نشئات دیگر نباشد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص. ۶۷۴). برای بیان غایت انکشاف در بستر ظهور اعتدالی، باید به طرح عدالت کبری که همان عدالت عرفانی است

بپردازیم. سالک عرفان جو، برای رسیدن به مرتبه عدالت کبری و عرفانی می‌بایست مراحل عدالت صغری (که در فقه مطرح است و بر اثر التزام به واجبات و ترک محرمات حاصل می‌شود) و عدالت وسطی (که در اخلاق مطرح است و با رفع رذایل و کسب فضایل متبلور می‌شود) را متحقق گرداند و سپس می‌تواند در آستانه عدالت کبری قرار گیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص. ۹۵-۹۷).

در نظر عارف عادل کسی است که مظهر همه اسمای حسنای الهی باشد و در هر وقت به اسمی از اسمای حسنای الهی که مناسب همان وقت است ظهور کرده آن را در جای خود اجرا کند. بنابراین، در بینش عارفانه عدالت وصف کسی است که مظهریتش نسبت به همه اسمای حسنی همتا و همسان باشد و خود در هسته مرکزی آن قرار گیرد و اختلاف موضعی آن‌ها را برطرف کند که کار خلیفه‌الله است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص. ۹۷-۹۴)

تفاوت نفس انسانی با دیگر خلایق در این است که اولاً قابلیت ظهور همه کمالات را دارد و ثانیاً می‌تواند همه ظهورات را به گونه تعادلی داشته باشد و خلیفه‌الله شود. بنابراین، انسانی که می‌خواهد به درجات بالای کمالات انسانی و آزادی راستین نایل گردد، باید اولاً کمالات را تا جای ممکن در خود به ظهور برساند و ثانیاً کمالات را به نحو اعتدالی در خود به ظهور برساند. از آنجاکه صدرالمتألهین، در مباحث مربوط به فنا، متأثر از عرفاست و عرفان نیز این بحث را در ساحت مظهریت تبیین می‌کند و انسان کامل و فانی فی الله را دارای بالاترین درجه مظهریت می‌داند، بنابراین، برای حفظ انسجام اندیشه صدرای باید مقدمات وصول به این درجه مانند حرکت اشتدادی را به صورت حرکت اشتدادی ظهوری تفسیر کنیم، نه حرکت اشتدادی جوهری وجودی متعارف و رایج. بنابراین، آزادترین انسان انسان کامل است که با فناء فی الله به ظهور اعتدالی و انکشاف همه جانبه صفات رسیده است و نسبت به حقیقت الله (مستجمع جمیع صفات کمالی) به مظهریت کامل و متوازن رسیده است. هرچه انسان از این مقام مظهریت جامع و اعتدالی پایین‌تر باشد، در قیدوبندهای نفسانی در اسارت خواهد بود و از آزادی او کاسته و بر اسارت او افزوده خواهد شد.

۶. نتیجه‌گیری

نوآوری این پژوهش از ترکیب سه امر است: بررسی یکی از مهم‌ترین مسائل و چالش‌های معاصر یعنی «حقیقت آزادی» (یکم)، توسط هندسه معرفتی یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه جهان یعنی صدرالمتألهین (دوم)، در بستر عمیق‌ترین افکار وی یعنی نظریه انکشاف (سوم). حقیقت آزادی در مباحث رایج حکمت متعالیه به معنای «فراروی در تعالی در بستر تشکیک در وجود» است و یعنی حرکت اشتدادی نفس و حرکت آن از قوه به فعلیت با اکتساب کمالات و اتحاد با آن‌ها، که هرچه این فراروی و اشتداد بیشتر گردد، توسعه وجودی، ظرفیت، اطلاق، و آزادی انسان بیشتر می‌گردد. اما، براساس دیدگاه نهایی و عرفانی ملاصدرا، حقیقت آزادی در بستر «فراروی انکشافی و ظهوری» تفسیر می‌شود. براساس نظریه انکشاف، حقیقت آزادی به «انکشاف و آشکارشدگی حقیقت و ذات نفس و پرده‌افکنی از آن» تعریف می‌شود، زیرا ذات انسان،

براساس سه دلیل عین‌الربط، فطرت و معرفت نفس و به‌همراهِ نصوص صریح اما مغفول صدرالمتألهین، دارای همه کمالات است و انسان باید در پی کشف آن کمالات و آزادسازی حقیقت ذات خود باشد. براین‌اساس، آزادی امری عروضی و اکتسابی و استکمالی نیست بلکه امری انکشافی است و آشکارشدگی کمالات نهفته باطنی در ذات انسان در حرکت و فراروی ظهوری است.

اساساً از مهم‌ترین فلسفه‌ها و مقاصد شریعت و ارسال پیامبران در اندیشهٔ ملاصدرا، آزادی انسان‌ها از مراتب نازلۀ نفسانی و ارتقای آنان به مقامات اطلاقی و انسانی است. هرچه در انسان مراتب طهارت (طهارت از گناهان بدنی، طهارت خیال، طهارت عقل، طهارت قلب، طهارت روح و طهارت سرّ) بیشتر متحقق گردد، اطلاق و سعت، انشراح و گشودگی انسان نسبت به حقیقت اعلیٰ بیشتر متبلور و متجلی خواهد شد و به آزادی خواهد رسید.

بنابراین (الف) آزادی در بستر نفس، درون و باطن انسان شکل می‌گیرد؛ (ب) آزادی سلبی یعنی آزادی از تعین کنونی نفس و آزادی ایجابی یعنی آزادی برای وصول به مظهریت بیشتر و متعادل‌تر و نزدیک‌تر شدن به حاق ذات باطن و حق تعالی؛ (ج) آزادی سلبی و ایجابی تلازم دارند؛ (د) این آزادی و رفع حجب نفسانی دارای مراتب و مدارج است، از تنگنای تعینات نفسانی و حیوانی تا فراخنای مراتب انسانی و ربوبی، (ه) فناء فی الله، عدالت کبری، مقام خلیفه الهی و انسان کامل نیز غایت آزادی است که همان کسب مظهریت از الله تعالی است که مستجمع جمیع صفات کمالی به‌نحو اعتدالی است.

این نظریهٔ فاخر از صدرالمتألهین دارای لوازم و نتایجی است که از خطوط متعالی حکمت صدرایی و متون وی استنباط می‌شود و موجب تحولاتی در نگاه‌های رایج می‌گردد، مانند (یک) بنیاد آزادی «خویشتن خویش» است؛ (دو) تحول «حرکت جوهری اشتدادی وجودی» به «حرکت اشتدادی ظهوری» و تحول «اکتساب کمالات و اتحاد با آن‌ها» به «انکشاف کمالات»؛ (سه) غایت انکشاف غایت آزادی است.

References

- Amininejad, Ali. 2015. *Hikmat-i 'irfānī, tahrīrī az dars-hāyi 'irfān-i nazarī-yi ustād Seyed Yadollah Yazdanpanah*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
- Berlin, Isaiah. 1989. *Four Essays on Liberty*. Translated by Ali Movahhed. Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Cranston, Maurice. 2007. *A New Analysis of Freedom*. Translated by Amir Jalal al-Din A'lam. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Fromm, Erich. 1984. *Escape from Freedom*. Translated by Davoud Hosseini. Tehran: Arastoo. [In Persian]
- Hassanzadeh Amoli, Hassan. 2004. *Vahdat az dīdgāh-i 'ārif va ḥakīm*. Qom: Alef-Lam-Mim Publishing. Lām. Mīm. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2001. *Hamāsa va 'irfān*. Qom: Esra. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2017. *Rahīq-i makhtūm (Sharḥ-i hikmat-i muta'āliya)*. Vol. 20. Qom: Esra Press. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2006. *Tafsīr-i insān bi-insān*. Qom: Esra. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2015. *Tahrīr-i Iqāz al-nā'imīn*. Qom: Esra. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2016. *Tahrīr-i risāla al-wilāya*. Vols. 1–2. Qom: Esra. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2019. *Tawḥīd dar Qur'ān*. Qom: Esra. [In Persian]
- Nūrī, Mullā 'Alī. n.d. *Risāla basīṭ al-ḥaqīqa*. Tehran: n.p. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1989. *Al-Hikmat al-muta'āliya fī al-asfār al-aqliyyat al-arba'a*. 9 vols. 4th ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 2001. *Al-Mabda' wa-l-ma'ād*. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 2011. *Al-Shawāhid al-rubūbiyya*. Edited by Seyed Jalaloddin Ashtiani. Qom: Boostan-e Ketab. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1996. *Al-Wāridāt al-qalbiyya*. In *Majmū'a-i rasā'il-i falsafī*, edited by Hamed Naji. Tehran: Hekmat Publications. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1981. *Asrār al-āyāt*. Edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Persian]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 198۵. *Iqāz al-nā'imīn*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 2002. *Kasr al-aṣnām al-jāhiliyya*. 1st ed. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1998. *Mafātīḥ al-ghayb*. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1984. *Mafātīḥ al-ghayb*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research and Iran's Islamic Society of Philosophy. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 2010. *Risāla-yi si aṣl*. Tehran: Mola. [In Persian]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 2004. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]

- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1987. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Qom: Bidar. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 2003. *Ta'liqā bar sharḥ ḥikmat al-ishrāq*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Arabic]
- Simhony, Avital. 1993. "Beyond Negative and Positive Freedom." *Political Theory* 21 (1): 28–54.
- Yazdanpanah, Seyyed Yadollah. 2012. *Mabānī va uṣūl-i 'irfān-i naẓarī*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]