

فلسفه دین، دوره ۱۵، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷
صفحات ۶۷۵-۶۵۳

حریت یا آزادی در مفهوم دینی و عرفانی

اسماعیل سلیمانی^{۱*}، مزگان ملامحمدی^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، پژوهشگر و مدرس دانشگاه تهران، تهران، ایران

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۸/۱۴، تاریخ پذیرش: ۹۷/۷/۸)

چکیده

یکی از مفاهیم مهم عرفانی که به‌عنوان یک کمال و فضیلت انسانی شناخته می‌شود و در مراتب عالی بندگی و سلوک معنوی حاصل خواهد شد، «حریت» و آزادی معنوی است. این خصلت برخلاف مفهوم آزادی در اصطلاح علوم سیاسی و اجتماعی از طریق عبودیت و بندگی خالصانه حق و بریدن از بندگی غیرحق حاصل می‌شود. زمانی انسان به حریت و آزادی معنوی می‌رسد که مراتب عالی سلوک را طی کرده، از بند نفس و تعلقات مادی کاملاً رها شده باشد. در این نوشتار برآنیم که این مفهوم را از منظر دینی و عرفانی به مطالعه بگذاریم و گستره معنایی و ارزش معنوی آن را در عرفان و از زبان اهل معرفت بیان کنیم. به این منظور، پس از تمهید بحث، مفهوم حریت از نظر لغوی و اصطلاحی بازشناخته و آنگاه نسبت آن با مفاهیم دیگری مثل عبودیت و انسان کامل بررسی شده و از زبان ولی حق، سیدالاحرار علی مرتضی (ع) شرح و بسط یافته است. همچنین از نظر برخی بزرگان عرفان و صاحبان اندیشه و حکمت عرفانی در این باب بهره برده‌ایم. در پایان، نتایج این مطالعه در معرض ملاحظه و استفاده طالبان معارف دینی، آزادخواهان و بنده آزادان گذاشته شده است.

واژه‌های کلیدی

انسان کامل حر، بنده آزاد، حریت، عبودیت (بندگی).

* نویسنده مسئول، رایانامه: hekmat_215@yahoo.com

مقدمه

انسان برخلاف دیگر مخلوقات قوه و قابلیت به نام «اراده و اختیار» دارد. اراده، صفتی انسانی است که در ذات و ماهیت انسان وجود دارد. و فرشتگان که از عقول محض و ذوات مجرد هستند، دارای اراده نیستند. این قابلیت به انسان امکان می‌دهد که در محدوده قدرت و توان خویش، اختیار انجام دادن عمل و ترک آن را در دست داشته باشد. بر اساس آموزه‌های وحیانی اسلام، هر انسانی از حق انتخاب برخوردار بوده و در انتخاب خوب و بد، زشت و زیبا، حق و باطل، کفر و ایمان آزاد است. انسان باید به آزادی عمل به‌عنوان یک صفت و خصلت بشری که هویت انسان را معنا می‌بخشد، توجه داشته باشد؛ به‌گونه‌ای که اگر امکان تحقق اراده و حق انتخاب و اختیار را نداشته باشد، می‌توان گفت که او از دایره انسانیت بیرون است. انسان آزاد و مختار آفریده شده است. از این‌رو امیرالمؤمنین علی (ع) به انسان‌ها نهیب می‌زند و می‌فرماید: «لَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا؛ بنده دیگری مباش حالی که خدایت آزاد آفریده» (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

حریت و آزادی، ابعاد و شئون مختلفی را در برمی‌گیرد و به ادبیات حقوقی و سیاسی اختصاصی ندارد. یکی از ابعاد آزادی، آزادی در مفهوم عرفانی است که در سایه ایمان و سلوک معنوی به دست می‌آید. واژه‌ای که بار معنایی مفهوم آزادی را در اصطلاح عرفانی به دوش می‌کشد «حریت» است. در این نوشتار بر آنیم که مفهوم مذکور را از نگاه اهل تصوف و عرفان واکاوی و بازشناسی کنیم.

مفهوم‌شناسی حریت در ادبیات عرفانی

«حریت» در لغت به معنای آزادی، آزادگی و آزادمردی است و در اصطلاح اهل حقیقت خروج از رق و بند کائنات و قطع جمیع علایق و ارادات و آن را مراتبی است، از جمله حریت عامه از رق و بردگی شهوات و حریت خاصه از رقیه همه مرادها و آرزوها، به‌علت فنای اراده‌شان در اراده حق و حریت خاص‌الخاصان از رق و بندگی رسوم و آثار به سبب محو آنان در تجلی نورالانوار (جرجانی، ۱۳۷۰: ۷۶؛ خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۹: ۱۰۴).

ابوالقاسم قشیری گوید: حریت آن بود که مرد از بندگی همه آفریده‌ها بیرون آید و هر چه دون خدای عزّ و جلّ است آن را در دل وی راه نبود و علامت درستی آن برخاستن تمیز بود، از دل او میان چیزها و خطر شریف و وضع از اعراض دنیا نزدیک او یکسان بود، چنانکه حارثه گفت پیغامبر را (ص) تن خویش از دنیا بازداشتم، زر و خاک نزدیک من برابر است ... و آنچه قوم اشارت کنند، بدان از حریت، آن است که بنده بدان در تحت بندگی هیچ چیز نشود از مخلوقات، نه از آنچه اندر دنیا است و نه از آنچه در آخرت است، دنیا را و هوا و آرزوی و خواست و حاجت و حظّ را اندرو هیچ نصیب نباشد (قشیری، ۱۳۷۹: ۳۴۲ - ۳۴۳).

ابونصر سراج در بیان دقیق‌تری، حریت و آزادی را در گرو تحقق عبودیت دانسته است و می‌گوید: حریت اشارتی است به نهایت تحقق عبودیت خدای تعالی و آنچنانکه به هیچ چیز از مکونات و غیر آن دل نبندی، و اگر خدای را به واقعی بنده‌ای از همه آزاد باشی، چنانکه بشر حافی به سری سقطی گفت: خدایت آزاد آفرید، آزاد باش، نه در حضر به خاندان دلبستگی داشته باش، و نه در سفر به رفیق و همنشینت، و خلق را واگذار و همه کارها را برای خدا کن (ابونصر سراج، ۱۳۸۲: ۳۷۳).

روزبهان بقلی نیز می‌گوید: حریت اشارت به نهایت تحقیق است در عبودیت، حقیقتش خروج است از رسوم اهل بُعد، و اتّصاف به اوصاف قدم (روزبهان بقلی، ۱۳۴۹: ۶۲۹).

همچنین مولوی حریت را عبارت از ترک هرگونه علایق و دلبستگی می‌داند، چرا که دلبستگی سالک به هر امری از امور سبب محدودیت او می‌شود و این محدودیت به توقف در سلوک می‌انجامد و توقف در نظر مولانا مرادف با موت و مرگ است. سالک تا همه رشته‌های تعینات، اوهام، عادات و تلقینات را ننگسلد، و ترک هرگونه مواریث شخصی و اجتماعی نگوید، نمی‌تواند به صفت آزادی که در واقع کمال انسانی است، نائل آید. در مناقب العارفین آمده است که: «روزی عزیزی از یاران غمناک شده بود، حضرت مولانا او را فرمود: «همه دلتنگی دنیا [درگرو] از دل نهادگی این عالم است، هر دمی که آزاد باشی از این جهان و خود را غریب دانی و در هر رنگی که بنگری و هر مزه‌ای که بچشی، دانی که

با او نمائی و جای دیگر می‌روی، دلتنگ نباشی» باز فرمود: آزادمرد آن است که از رنجاندن کسی نرنجد، جوانمرد آن باشد که مستحق رنجانیدن را نرنجاند (افلاکی، ۱۹۶۱: ۴۰۱).

و از قول شمس تبریزی آورده است که «توانگری در خرسندی است و سلامتی در تنهایی است و آزادی در بی‌آرزویی است و دوستی در بی‌رغبتی است و برخورداری در صبر کردن است. طامع را عزّ نیست و قانع را ذلّ نیست و آزاد، بنده گردد به طمع و بنده، آزاد گردد به خرسندی» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۵۷؛ گوهرین، ۱۳۶۸: ۲۰۳ - ۲۰۴).

چنانکه فرمود: بند بگسل، باش آزاد ای پسر چند باشی بند سیم و بند

زر

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد قسمت یک‌روزه‌ای

(مثنوی، دفتر اول: ۴، س ۱۹)

به هر روی، اقوال مشایخ در بیان مفهوم حریت متنوع و متفاوت است و هر یک به فراخور حال و مقام خویش، تعریفی از این اصطلاح به دست داده‌اند؛ اما وجه مشترک غالب این تعریف‌ها توجه به واژه و مفهوم مقابل و مخالف آن، یعنی "رقیت و عبودیت" است که در مباحث بعدی، به بررسی نسبت این مفهوم با مفاهیم دیگر، به‌ویژه مفهوم «عبودیت و مقام عبداللهی» خواهیم پرداخت.

تحقق حریت در گرو کمال اخلاص و قبول قیومیت خداست

حریت در نظر عارفان، آزادی بنده است از رقیت هرگونه علایق دنیوی و اخروی، از این جنبه گفته‌اند: آزادگی آن است که مرد از بندگی همه آفریده‌ها بیرون شود و چنین تعریفی از حریت، اباحتیان را بر آن داشت که معتقد شوند نتیجه آزادی و حریت، ترک عبودیت و حذف اعمال و طاعات است. لذا مشایخ و بزرگان اهل طریقت از همان آغاز کوشیده‌اند تا توجه سالکان را به این نکته معطوف دارند که حریت برخلاف تصور اباحه، به معنای کمال اخلاص و محض عبودیت است. بدین سبب ابن‌عربی حریت را زوال افتقار و نیازمندی

می‌داند که از مراتب «فناء فی الله» و کمال معرفت است. چه در این مقام سالک متوجه می‌شود که هیچ وجودی جز خدای تعالی، نمی‌تواند متصف به صفت وجود شود و به مشاهده درمی‌یابد که در عالم هستی، اطلاق کلمه وجود فقط به خدا توان کرد و بس، و از این طریق است که سالک از افتقار به خلق و نیازمندی به جز خدای تعالی آزاد می‌شود. بنابراین حریت از جنس تحقق است نه تخلق (ابن عربی، ۱۳۸۸، فصل ۱۴۰ - ۱۴۱: ۴۲۲ - ۴۳۰).

آزادی در واقع غنای ذاتی و بی‌نیازی ذاتی از جانب خداوند نسبت به جهانیان است، در حالی که جهان با همه آنچه در اوست، از ذات او نشأت گرفته‌اند. از این‌رو، او از جهانیان بی‌نیاز و مستقل است؛ اما جهان محتاج اوست و جهانیان بنده او هستند. آنها هرگز به‌طور مطلق آزاد نیستند، البته نوع خاصی از آزادی برای آنها وجود دارد. آنها نمی‌توانند دارای منزلت آزادی به‌عنوان خصلتی از خصلت‌های خود باشند، اما می‌توانند آن را به‌عنوان یک دستاورد فکری دارا شوند. البته چنانکه اشاره رفت، در مقام تحقق نه در مقام تخلق. اصطلاح «حریت» ظاهراً نخستین بار توسط قشیری وارد متون تصوف شده و از آن پس پیوسته مورد بحث بوده است. صوفیان مفهوم آزادی را عموماً چنین درمی‌یابند که: آزادی یعنی اینکه انسان، تنها بنده خداست. بنابراین او از هر چیز جز خدا آزاد است و آزادی؛ یعنی اینکه عبودیت و بندگی واقعی فقط در ارتباط با خدا به‌عنوان حاکم و سرور هستی معنا پیدا می‌کند و آزادی از قیومیت و سیطره خدا نه تنها غیرممکن است، بلکه منطقی هم نیست. آزادی مطلق فقط برای خدا صدق پیدا می‌کند که از قدرت و علم مطلق برخوردار است، و فقدان آزادی که مساوی با وابستگی خواهد بود، در مورد خداوند تصورناشدنی است. این مطلب در قرآن کریم چنین بیان می‌شود: «فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ؛ به‌راستی خداوند از جهانیان بی‌نیاز است» (آل عمران: ۹۷؛ عنکبوت: ۶).

درجات آزادی که طبقات متعدد صوفیه شاید به آنها برسند، فراوانند؛ اما همه آنها با هم و حتی بیشتر به کسانی تعلق دارد که از آزادی چشم‌پوشند و بندگی را که بر آزادی ترجیح دارد، انتخاب کنند. به هر حال کاربرد مفهوم ضمنی «حریت» یعنی شرافت دنیوی که در اصل ذاتی این اصطلاح «آزادی» است، برای صوفیان چندان توصیه نشده است. قشیری

کمتر واژه عبودیت را در معنای متضاد حریت به کار برده و در بحث از معنای واقعی عبودیت، بالاترین درجه آن یعنی بندگی داوطلبانه و اختیاری مورد عنایت بوده است. عبودیت معمولاً با ربوبیت قرین و همراه می شود نه با حریت. مقصود و معنای بسیاری از اصطلاحات صوفی نیز که بر امتناع و خودداری، کناره گیری از امور دنیوی، دوری جستن از همزیستی انسان ها، ترجیح دادن گوشه نشینی و خودکفایی دلالت می کنند، تمجید از آزادی فردی نیست. طبق مذهب تصوف، آزادی از مخلوقات دنیوی، آزادی به مفهوم آماده بودن برای پذیرش کامل بندگی خداست (روزنتال، ۱۳۷۹: ۱۸۶ - ۱۸۷).

پس به طور خلاصه و ساده می توان گفت که حریت در لغت به معنای آزادی و آزادمردی است و در اصطلاح اهل عرفان، بریدن و آزاد شدن از بند نفس خویش یا بهتر بگوییم حریت در اصطلاح، قطع جمیع علایق و ارادات نفسانی و خلاصی از قیود و بندگی جمیع ماسوی الله از یکسو و تحقق عبودیت حق و بندگی محض الله از دیگر سوی است و بدون انقطاع تام از نفس، کمال اخلاص و قبول قیومیت و سیطره حق، تحقق حریت و آزادی انسان غیرممکن است. با این وصف، حریت یکی از عالی ترین مقامات عرفانی محسوب می شود و در مدارج عالی، عبودیت و سلوک معنوی به عارف دست می دهد و هر کسی را جز انسان کامل (که مراتب کمال روحی را طی کرده است) یارای وصول به این مقام نیست.

نسبت مفهوم حریت با عبودیت و مقام عبداللهی

چنانکه در مطالب پیشین نیز اشاره شد، حریت اقامه حقوق عبودیت است، به صورتی که فقط بنده خدا باشی و از غیر او آزاد گردی. در حقیقت، کلمه عبد وقتی بر شخص صادق می شود که پیش از آن، از جمیع ماسوی الله آزاد شده باشد و از این جهت خداوند در قرآن مؤمنین را به لفظ «عبد» خوانده است و انبیا و اولیا را عبد می خواند و در وصف حبیب خود خطاب می فرماید: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» و از پیامبر (ص) روایت شده است که مرا مخیر کردند به اینکه پیغمبر باشم یا پادشاه باشم، من بندگی را اختیار کردم (ابونصر سراج، ۱۳۸۲: ۴۲۰).

عین‌القضات همدانی میان حریت و بندگی نسبت مستقیمی قائل می‌شود. او حریت و آزادی را در گرو عبودیت و بندگی خدا می‌داند. از نظر او، حریت از امور کسبی است و از طریق علم و عمل حاصل می‌شود. وی در این زمینه چنین می‌گوید: «بدان که حقیقت حریت آزادی است از بندها، بند از وجود برافتادن است، اطلاق و فتح آن ممتنع است که در گشادگی آن بند برخاستن وجود باشد. بند و محبت کمال پیش از وجود است و سبب حرکت در فروغ، گشاده کردن بندهای اغیار و در اصل کار، ساختن و موافقت کردن با بند دوست، حریت است که بند سبب الم است و الم از اعتراض و انکار بیش از آن زائد که از قیود. پس 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، و ساختن است در همه احوال با متوالدات و نقش دولت حریت در این مرتبه پدید آمد که دیده و دل بر بالای آفرینش افتد تا همه چیزها را چنانکه هست وجدان [کند] که هست، در مواضع مخصوص خویش ببیند بی‌انکار و تغییر، و از دام طمع و حبس حرص بیرون آید و آن دعا که سید عالم امیرالمؤمنین علی (ع) می‌فرمودند: «أرنا أشياء كما هي» طلب آن حریت بود. پس آزادی مرتبه‌ای است بزرگ و از عالم کسب، سرّی بیرون است به علم و عمل بر حریت بتوان رسید که هر حریت که در راه آزادی کنند، همه بندگی است. آن واقعی است غیبی و منزلی است الهی، که رونده به آنجا رسد فروایستد، و از همه وسائط برهد و این معنی از کتاب نشاید خواندن».

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.

تا هرچه علائق است بر هم نرنی	در دایره محققین دم نرنی
تا آتش در عالم و آدم نرنی	یک روز میان کم‌زنان کم نرنی

(عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۷: ۲۵)

عارفان دیگر نیز هر یک به بیانی، حصول حریت و وصول به آزادی حقیقی را منوط به عبودیت حق و مشروط به اقامه حقوق بندگی الله دانسته‌اند.

ابن عربی در اصطلاحات الصوفیه «حریت» را این‌گونه تعریف می‌کند: «الْحُرِّيَّةُ إِقَامَةُ حَقِّوُقِ الْعُبُودِيَّةِ لِلَّهِ تَعَالَى فَهُوَ حُرٌّ عَنِ مَسِيوُقِ اللّٰهِ؛ حریت برپاداشتن حقوق عبودیت و بندگی خداوند باری مرتبه است، پس عبد از بندگی غیر حق آزاد است» (ابن عربی، ۱۳۸۷، اصطلاحات الصوفیه).

محلّ الدین در فتوحات مکّیه برای مفهوم حریت تفصیل قائل شده است و آن را به خاص و عام یا حریت در ساحت حق و حریت در ساحت خلق تقسیم می‌کند. بر پایه این تقسیم‌بندی، در یک مفهوم حریت و آزادی را مقامی ذاتی می‌داند نه الهی. از این‌رو قائل است که حریت مطلق و محض برای بنده حاصل نمی‌شود؛ زیرا او بنده خداست و عبودیت و بندگی، آزادی و رهایی نمی‌پذیرد. بدین‌سان او حریت در مفهوم خاص را فقط شایسته ذات باری تعالی و غنی عن العالمین می‌داند و بس؛ اما در مفهوم عام، حر را کسی می‌داند که مالکی جز خدا نداشته باشد و از تمام ماسوی‌الله آزاد و رها باشد. پس حریت برای عبد، مقام تحقق است نه تخلق. به عبارت دیگر حریت، عبودیت محقق برای خداست؛ لذا حر فقط بنده خداست، آن خدایی که او را آفریده تا وی را عبادت و پرستش کند و بدانچه برای آن آفریده شده وفا کند. به دیگر سخن، از نظر ابن‌عربی حریت و آزادی بنده در عدمیت اوست و جز با زوال افتقاری ممکن نیست و حریت ذات در وجود و غنای مطلق او از مخلوق است (ابن عربی، ۱۳۸۳ ش / ۱۴۲۵ ق: ۴۲۱ - ۴۲۵).

جرجانی نیز با تقسیم حریت به عامه و خاصه و اخص، حریت را در گرو خروج از هر نوع بندگی اعم از بندگی شهوت، بندگی مرادات و بندگی رسوم دانسته است و می‌گوید: حریت، خروج از بندگی کائنات و قطع جمیع علایق است. حریت دارای مراتبی است: حریت عامه که عبارت از خروج از بندگی شهوات است؛ حریت خاصه که آزادی از بندگی مرادات است به فنای اراده خود در اراده حق؛ و حریت اخص خواص یا خاصه الخاص که عبارت از رهایی از بندگی رسوم و آثار است به واسطه محو شدن در تجلی نورالانوار (غنی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۴۴).

شیخ ابوالحسن بنان گفت: حریت آن است که سرّ و باطن بنده آزاد شود، مگر از عبودیت مولای خود. در این حالت عبودیتش برای حق است و حریتش برای خلق (سلمی، ۱۴۲۴: ۳۹۰).

احمد خضرویه گفت: تمامی بندگی در آزادی است و در تحقیق بندگی آزادی تمام می‌شود (سلمی، ۱۴۲۴: ۱۰۴).

حسین بن منصور نیز می‌گوید: هر که آزادی جوید، گویم عبودیت پیوسته گردان (سلمی، ۱۴۲۴: ۳۴۳) و در جای دیگر گوید: هر که مقامات بندگی برسد تمامی، آزاد گردد از تعب عبودیت، بندگی به جای می‌آورد بی‌رنج و مشقت و این مقام انبیا و صدیقان است. ابراهیم ادهم گوید صحبت مکن، مگر با حری کریم که شنود و نگوید (قشیری، ۱۳۷۹: ۳۴۴ - ۳۴۵).

بنابراین عبودیت و بندگی خداوند و تسلیم شدن در برابر فرامین الهی و دستورات دینی، شرط اصلی وصول به حریت و آزادگی است و حریت در سایه عبودیت و بندگی خالق هستی، حیات و دل‌زندگی را در پی دارد. چنانکه شاعر به زبان شعر سرود:

گر تو خواهی حری و دل‌زندگی
بندگی کن بندگی کن بندگی

از خودی بگذر اگر خواهی خدا
فانی از خود شو که تا یابی بقا

(لاهیجی، ۱۳۷۸: ۲۹۲)

حریت، وصول به مقام بنده آزادی

انسان اگر بخواهد به آزادی حقیقی دست یابد، باید که بنده باشد، آن هم بنده خالص خدا که در اصطلاح عرفان به آن «بنده آزادی» گویند. این بندگی برخلاف بندگی مخلوق که با اسارت و بردگی همراه است، حریت و آزادگی را در پی دارد. قشیری به نقل از رفاق می‌گوید: «هر که در دنیا آزاد بود، از بندگی او آزاد بود (قشیری، ۱۳۷۹: ۳۴۲).

انسان در نسبت با خداوند دو وجهه دارد: یکی وجهه حقی که در آنجا «او» است و دیگر وجهه خلقی که در اینجا «تو» است. اگر او باشد، دیگر تعلق و اضافه و نسبتی نداشته «حر» و «آزاد» خواهد بود و اگر تو باشد، هرچند حق با تو است، لیکن از آنجا که تو با تو هستی نه با او، هنوز در قید و بند خودی و حر و آزاد نیستی! از این رو، هرچه انسان از نسبت‌ها و اضافات خلقی و زمینی به دور و به نسبت‌ها و صفات الهی متصف باشد، به همان اندازه حر و آزاد خواهد بود. به تعبیر دیگر، انقطاع محض از خلق و رسیدن به مقام بندگی محض، وصف احرار و آزادگان است. مقصد عرفان اسلامی برای انسان روحانی، رسیدن به مقام «بندۀ آزادی» خواهد بود، یعنی بندۀ محض الهی که از قید و بند خلقی و بندگی اغیار کاملاً آزاد است. در اینجا منظور، حریت از خلق است نه حریت از خالق که این در ساحت عرفان اسلامی جایگاهی ندارد. البته آزادی و رهایی از نسبت‌های خلقی به منزله رفع اسباب شریعت و خروج از بندگی اسباب نیست.

ابن عربی حریت واقعی را در وضع همین اسباب می‌داند، آنجا که می‌گوید: بدان که حریت عبارت از بندگی محض و خالص است، به نحوی که اسباب صاحب آن مقام را به بندگی گیرند. زیرا این شخص به علم حکمت وضع اسباب در موضع خودشان، محقق شده و تحت سلطان آنها درآمده است. یعنی چون واضع اسباب را خدا می‌بیند، بندگی محض را در تبعیت و تسلیم همان چیزی می‌داند که خدا وضع کرده است ... ابن عربی از این هم بالاتر می‌رود. به اعتقاد وی «ظاهر امور خلق است و باطن [آن] حق و باطن منشأ ظاهر است». عارف چون نظرش بر باطن است، بندگی اسباب را عین بندگی حق می‌داند.

چنانکه ابن عربی «قطب» را کسی می‌داند که دارای ویژگی‌های زیر است: «عبدالله است، یعنی عبد اسمی است که جامع همه اسماء می‌باشد ... از اشیا، غیر از وجهه حقی‌شان را نمی‌بیند. [در نتیجه] اسباب را در جایگاه خود وضع و آنها را اقامه و به آنها هدایت می‌نماید و به حکم آنها حرکت و در برابر آنها تواضع می‌کند، تا بر او حکم رانند و در او تأثیر گذارند، هیچ‌گونه ربانیتی به هیچ‌وجه در این شخص نیست» (کاکایی، ۱۳۸۲: ۳۳۴ و ۳۴۰).

ابن عربی منظور بایزید از جمله «أريدُ أن لا أريد» را این می‌داند که باید به شیئیت عدم، یعنی به عین ثابت خویش برسم و در آنجا مراد خدا بوده، هیچ اراده‌ای از خود نداشته باشم؛ لذا تفسیرهای دیگر از قول بایزید را بر نمی‌تابد و بالاترین کمال را «عبودیت محض» می‌داند که عبارت از این است که خواست ما همان خواست خدا باشد. وی می‌گوید: «قول ما مانند کسی نیست که واقعیت امر را نمی‌شناسد و طلب محال کرده، می‌گوید "می‌خواهم که نخواهم". طلب صحیح که حقیقت انسان را اقتضا دارد، این است که بگوید: "آنچه را می‌خواهی، می‌خواهم" ... همچنین دیدگاه کسی که قائل به این است که بگوید عبد، عبارت است از کسی که متعلق اراده‌اش همان چیزی باشد که خدا می‌خواهد».

ابن عربی در جای دیگری می‌فرماید: بالاترین منزل نزد خدا این است که عبد دائماً در مشاهده عبودیت، خود را حفظ کند، خواه لباسی از جامه‌های ربانیت بر او بپوشاند یا نپوشاند. این شریف‌ترین منزلی است که به عبد عطا می‌شود؛ و این معنای قول خدای تعالی است که خطاب به حضرت موسی (ع) فرمود: «وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي؛ (و باز هم نعمتی بزرگ ارزانیت کردیم) آنگاه که تو را برای خودم خالص گردانیدم» (طه: ۴۱).

و نیز معنای قول خدای سبحان در خصوص پیامبر خاتم (ص) است که فرمود: «سبحانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى؛ منزّه است آن خدایی که بنده‌اش محمد (ص) را در یک شب از مسجدالحرام به سوی مسجدالاقصی (بیت‌المقدس) سیر داد» (اسراء: ۱).

خدای رحمان تنزیه خود را با این منزل همراه کرده است. بعضی از محبان در این مقام سروده‌اند: «مرا به غیر از "ای بنده من" خطاب مکن! زیرا شریف‌ترین نام‌ها همین است».

ابن عربی در خصوص مرتبه عبادی پیامبر (ص) می‌گوید: محمد (ص) اصالتاً عبد آفریده شد. بنابراین هیچ‌گاه به طرف سیادت و آقایی سر بلند نکرد، بلکه دائماً ساجد و واقف بود (کاکایی، ۱۳۸۲: ۳۴۷ - ۳۴۸).

با این اوصاف، بالاترین درجه انسانیت و معنویت، رسیدن به مقام «عبداللهی» بوده که همان مقام حضرت ختمی مرتبت، محمد مصطفی (ص) و ویژگی انسان کامل است. انسان در این مقام، وجهه و نسبت حقی پیدا کرده، از هر گونه اضافات و نسبت خلقی یا تعلق خاطر به غیر حق پیراسته و پاک می‌شود و وقتی انسان در اثر عبودیت و بندگی محض خالق هستی به انقطاع کامل از خلق رسید و به صفات ربانی متصف شد، به مقام حریت و آزادی (که وصف انسان کامل و اولیای حق است) راه یافته است.

موت احمر یا مرگ ارادی تنها راه وصول به حریت

تا چندی که انسان در بند محسوسات و غرق در مشتیهات حیات مادی است، پابست و اسیر نفس خویش است و در زندان تن گرفتار و نمی‌تواند نسیم آزادی را حس و شیرینی آن را بچشد، او زمانی می‌تواند از این زندان آزاد شود که بر نفس و تمایلات آن چیره شود. راه غلبه بر نفس، کشتن و محدود کردن تمایلات و مشتیهات نفسانی است که در مفهوم عرفانی از آن به «موت احمر و مرگ ارادی یا اختیاری» تعبیر می‌شود.

انسان حر و آزاد کسی است که پیش از ترک دنیا، به اراده و خواست خویش دنیا را ترک گوید و از هر چه در اوست، کامل دست بشوید. ابراهیم ادهم گوید: حر [و آزاد کسی است که] از دنیا بیرون شود، پیش از آنکه او را بیرون برند (قشیری، ۱۳۷۹: ۳۴۵).

عارف در سایه مرگ اختیاری می‌تواند در متن همین زندگی دنیوی و نشئه مادی و محسوس از قید تعلقات مادی و چرخه محسوسات و مشتیهات دنیوی آزاد و رها شود. شاید مفهوم اصلی این فرموده پیامبر (ص) که فرمود: «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» همین باشد. مرگ در متن همین زندگی دنیوی دو جنبه دارد یک جنبه اخلاقی که به معنای ترک تعلقات و تجرد آدمی از جمیع ماسوی‌الله و بریدن از اغیار است و یک جنبه وجودی که به معنای بیرون رفتن از ظاهر این عالم و زیستن به باطن آن باشد. چنین مردنی موجب بقای جاودانی و حیات طیبه ابدی در بهشت صوری و معنوی می‌شود و از همین جاست که گفته‌اند: «مُتْ بِالْإِرَادَةِ تُحَى بِالطَّبِيعَةِ» (رحمتی، ۱۳۸۶: ۱۶).

نسبت مفهوم حریت با مفاهیم دیگر عرفانی

نسبت حریت با مقام رضا

اهل رضا از قسمت خود خوشنودند و به قسمت دیگران خرسند. ایشان به جای هر چیز به خواست خداوند و مولای خویش بسنده کنند، نه دل در گرو دنیا دارند، نه چشم طمع به عقبی سپارند، نه خویش به دنیا بازند نه کیش به عقبی سازند. کسی که اهل مولی شد، از دو کون آزاد است و پسندد آنچه را جانان پسندد. اهل دنیا خاسرانند، اهل عقبی زاهدانند، و اهل مولی احرار و آزادگان.

عزیزالدین نسفی در باب برابری مقام حریت و رضا چنین می‌گوید: «بدان که مقام رضا و حریت هر دو یک مقام است، زیرا که مقام رضا عبارت از ترک اختیاراست، 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 يَرْوَنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا» (دهر: ۱۳)، حرارت زنجبیل و برودت کافور پیش او یکی باشد، یعنی حرارت مراد و قبول 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 خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸). اگر صحت برود و مرض آید اندوهگین نشود و اگر مرض برود و صحت آید، شاد نگردد «كُلًّا تَأْسُوا عَلَيْهِمَا فَاَتَكُمُ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» (حدید: ۲۳)» (نسفی، ۱۳۵۹: ۱۴۶).

نسبت حریت با خصلت سخاوت‌مندی

معنای حر از یک سو در مفهوم موسع آن تمامی صفات نیکی را که شاید انسان دارا باشد، شامل می‌شد. از سوی دیگر، به صفات سخاوت محدود شده بود. از نظر اعراب باستان

یکی از صفات برجسته انسان شریف، سخاوت بود و بدیهی بود انسانی که مدعی حر بودن است نیز باید نسبت به دارایی‌های مادیش سخاوتمند باشد. به هر حال، اندیشه یگانگی حریت و سخاوت از نظر اسلام نیز به اصل یونانی آن بازمی‌گردد؛ زیرا واژه‌های یونانی معادل سخاوتمند و سخاوت (eleutheriotes-eleutherios) از واژه‌های آزاد و آزادی (eleutheria-eleutheros) گرفته شده‌اند و تقریباً با آنها مترادف هستند (مقایسه کنید با واژه‌های لاتینی libertas به معنای آزادی و liberalitas به معنای سخاوت). در حقیقت طی سال‌های نخستین دوران ترجمه آثار یونانی به عربی، واژه eleutheriotes به معنای «سخاوت» در فهرست فضایل منسوب به ارسطو، به حریت ترجمه شده است. ترجمه عربی ادبیات طلایی منسوب به فیثاغورث که به موجب آن انسان با صداقت باید نه زیاد خرج کند و نه خسیس باشد، چنین است: «خسیس نباش، در غیر این صورت آزادی را از خود سلب خواهی کرد». مسکویه حریت را چنین تعریف می‌کند: «فضیلتی برای روح که از طریق آن، مال کسب می‌شود و به‌طور صحیح خرج می‌شود و از کسب مال از راهی که نباید به دست آورده شود، جلوگیری می‌کند». عبارتی که به ارسطو نسبت داده شده، احتمالاً نمایانگر تمایزی است که میان دو واژه آزاد و آزادی در ریشه یونانی وجود داشت. این تفاوت در ترجمه عربی مبهم شده است و چنین به نظر می‌رسد که نویسنده این عبارت، از دو نوع سخاوت سخن می‌گوید: «هر انسان آزاد (حری) بخشنده (جواد) 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: ۱۶۶ - ۱۶۷).

نسبت حریت با فتوت و جوانمردی

حر از اوصاف فتیان و جوانمردان است. ابو عبدالرحمن سلمی در کتاب فتوت، ضمن بیان اوصاف اهل فتوت، یکی از ویژگی‌های ایشان را حریت و آزادی می‌داند و می‌فرماید: «از اوصاف فتوت آن است که از هستی و هر آنچه در اوست، آزاد باشد تا اینکه عبد کسی باشد که همه هستی از اوست» (پورجوادی، ۱۳۷۲: ۲۶۲).

وصول انسان کامل به مقام حریت

در نظر برخی از عارفان، حریت آخرین مقام در سلوک معنوی است، چنانکه جنید رحمه الله گفت: آخرین مقام عارف حریت است (سراج، ۱۳۸۲: ۳۷۳). وقتی عارف قوس صعود را در سیر باطن به پایان برد و در کمالات انسانی به نهایت پختگی و کمال رسید، آنگاه به مقام حریت و آزادی وصول یافته است. عزیزالدین نسفی، عارف سده هفتم هجری (وفات حدود ۶۶۱) با ترسیم یک قوس و دایره کامل، به بیان کیفیت سیر صعودی و استکمالی انسان به سوی خدا و بازگشت به اصل آغازین خود می‌پردازد. وی برای تعیین مراتب عالی این سیر از دو مفهوم «بلوغ» به معنای رسیدن و «حریت» به معنای قطع پیوند و آزادی بهره می‌جوید. نسفی برای هر چیز در عالم وجود، اعم از عالم ملک و ملکوت، نهایت و غایتی قائل است، نهایت هر چیز را بلوغ و غایت آن را حریت می‌داند. او در توضیح مفهوم بلوغ و حریت در عالم ملک و محسوس، از مثال رسیدن میوه درخت برای بیان معنای بلوغ و جدا شدن میوه رسیده از درخت برای بیان معنای حریت استفاده می‌کند و می‌گوید:

«اکنون بدان که علامت نهایت آن باشد که به اول خود رسد. هر چیز که به اول خود رسید، به نهایت رسید ... میوه هر چیز تخم همان چیز باشد، چون به تخم خود رسید، به نهایت خود رسید و دایره تمام شد، دایره تا به اول خود نرسد، تمام نشود؛ چون به اول خود رسید، تمام شد» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۷۷ - ۱۷۸).

از آنجا که خداوند عالم ملک و محسوس را به صورت عالم ملکوت و معقول خلق کرده و محسوس صورت معقول و جسم، قالب روح است، در سیر روحانی و ملکوتی نیز این بازگشت به اصل در یک قوس صعودی و دایره‌وار تصور می‌شود. بنابراین بلوغ سالک در سیر روحانی و ملکوتی در این است که به اول خود بازگشت و قوس صعود و دایره را تمام کند و حریت و آزادی وی نیز در آن است که از این دایره و مراتب آن جدا شود و قطع پیوند کند. از نظر نسفی، رجوع و بازگشت همه چیز به خداست، همه از خدا می‌آیند و باز به

خدا باز می‌گردند: «بَدَاءَ مِنْهُ وَإِلَيْهِ يَعُودُ»، «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» او تخم و اصل همه موجودات و همچنین نهایت سیر صعودی انسان را «عقل اول» می‌داند، چرا که عقول، نفوس، افلاک و انجم، عناصر و طبایع معادن، نباتات و حیوانات، جمله در عقل اول به صورت بالقوه موجود بوده‌اند، پس جمله موجودات از عقل اول پدید آمدند تا به انسان رسیدند، زیرا بعد از انسان چیز دیگری نبود و انسان میوه درخت هستی است. پس چون انسان به کمال عقل رسد، به نهایت خود رسید و بالغ شد، دایره تمام می‌شود. عقل اشرف مخلوقات است، دانایتر از عقل و مقرب‌تر از عقل چیز دیگری نیست، اما عقل مراتب دارد و هر که به نهایت عقل رسید، به کمال عقل رسیده است و کمال عقل یعنی رسیدن به نور الهی. حال آن که به عقل اول رسید و بالغ شد، اگر از این دایره و آنچه در آن است جدا شود و قطع پیوند کند، به حریت رسیده است. (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۷۸ - ۱۸۰).

عزیزالدین نسفی برای کاملان طریق معنوی، مراتب و مدارجی قائل بود که فرازمندترین و کامل‌ترین آن، مقام حریت و آزادی است. عارف پس از برخورداری از چهار صفت «اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف» به مقام انسان کامل می‌رسد و وقتی خود را به چهار صفت دیگر یعنی «ترک، عزلت، قناعت و خمول (گمنامی)» آراست، به مقام حریت و آزادی نیز نائل می‌آید و به او عنوان «انسان کامل حر» داده می‌شود و انسان کامل حر در مقایسه با انسان کاملی که هنوز به مقام حریت نرسیده است، چهار صفت بیشتر دارد.

نسفی در این زمینه چنین می‌گوید: «... انسان کامل آن است که او را چهار چیز به کمال باشد، اقوال نیک و اخلاق نیک و معارف و انسان کامل آزاد آن است که او را هشت چیز به کمال باشد، اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف و ترک و عزلت و قناعت و خمول. هر که این هشت چیز را به کمال رسانید، کامل و آزاد است و بالغ و حر است ... هر که چهار اول دارد و چهار آخر ندارد، کامل است، اما آزاد نیست و هر که چهار آخر دارد و چهار اول ندارد، آزاد است، اما کامل نیست و هر که این هشت جمله دارد و به کمال دارد، کامل و آزاد و بالغ و حر است» (نسفی، ۱۳۷۹: ۷۷).

بنابراین راه وصول به مقام حریت در عالم ملکوت، ابتدا عاری ساختن نفس از تعلقات عالم خاکی و وابستگی‌های ملکی و بیرون شدن از انانیت و هویت خودی، آنگاه اتصاف به خصلت‌های نیکوی انسانی و کمالات روحی و سیر در عالم ملکوت تا مرز انسان کامل و پس از بلوغ کامل در بعد روحی و ملکوتی، و پیوستن انسان به حقیقت است که تمام تعلقات و پیوندهای خاکی وی شکسته می‌شود، حریت و آزادی حقیقی برای انسان کمال‌یافته و ربانی تحقق می‌یابد، آنگاه او را می‌توان انسان کامل حر و آزاد نامید.

حریت و آزادی از زبان امام العارفان علی مرتضی (ع)

سرحلقه آزادگان حضرت امام علی (ع) در وصیت به فرزندش امام حسن (ع) بیان دقیق و عمیقی در باب حریت دارد که در تبیین مفهوم دینی و عرفانی این اصطلاح، بسیار بلیغ و رساست. ایشان فرموده‌اند: «وَأَكْرَمَ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ ذَنْبِهِ وَ إِنْ سَأَفْتَكَ إِلَى الرَّغَائِبِ، فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاضَ بِمَا تَبَدَّلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوَاضًا، وَلَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرِكَ فَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا؛ نفست را از هر پستی گرامی دار، هرچند دناست تو را به خواهش‌هایت برساند، چرا که هرگز در برابر نفس ارجمندت که می‌بخشی، چیز ارزنده‌ای به دست نخواهی آورد و بنده دیگری نباش، زیرا خدا تو را آزاد آفریده است» (نهج البلاغه: ۳۱). حضرت علی (ع) در این بیان شریف با همه اختصار و گزیدگی‌اش به نکات بسیاری تصریح و تلویح فرموده است که به مواردی از آن اشاره می‌کنیم:

۱. منشأ آزادی انسان، تکوینی است و آزادیخواهی در سرشت آدمی تعبیه شده است، چون خالق او، او را آزاد قرار داده (فَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا) است، از این رو، ذات و فطرت آدمی به سمت رهایی از قیود و موانع، گرایش و کشش دارد.
۲. آزادی موهبتی الهی است، زیرا به جعل تکوینی حق تعالی (که معطی هستی است) نصیب انسان شده است؛ به تعبیر دیگر حق تعالی، خالق انسان و جهان است، پس مالک آنهاست و چون مالک عالم و آدم محسوب می‌شود، پس مالک و مولای

بالذات انسان اوست و از این جهت هم او نیز سزاوارترین کس برای جعل تشریحی حریت برای او خواهد بود.

۳. از نکته فوق می‌توان چنین استفاده کرد که «اصل اولی» درباره آدمی، آزاد بودن او در قلمرو اجتماع است، مگر دلیل خاصی اقامه شود که در شرایط خاصی، آزادی او را محدود کند.

۴. در این عبارت حضرت علی (ع) مطلق عبودیت را نسبت به مطلق غیر نفی کرده است، یعنی انسان را از پذیرش هرگونه اسارت در مقابل هر کسی نهی فرموده‌اند و البته خالق انسان و جاعل آزادی تخصصاً از موضوع خارج است، یعنی عبادت حق، عبودیت و اسارت نیست، زیرا عبادت او به معنای رهایی و سر باززدن از همه عبودیت‌ها و اسارت‌هاست و این خود عالی‌ترین درجه حریت محسوب می‌شود. عرفا گفته‌اند: «الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرَةٌ كَنَاهَا الرُّبُوبِيَّةُ؛ عبودیت گوهری است که کنه و باطن آن ربوبیت و آزادی است». (امام جعفر صادق (ع) / مترجم عبدالرزاق گیلانی، ۱۳۷۷: ۵۳۷).

قرآن از اینکه مادر حضرت مریم (ع) پس از آنکه باردار شد، نذر کرد فرزند خود را وقف عبادت و خدمت معبد کند، به آزاد کردن او تعبیر می‌کند: «قَالَتْ اِمْرَاةٌ عِمْرَانُ: رَبِّ اِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (آل عمران: ۳۵)؛ همسر عمران (مادر مریم) گفت: پروردگارا من نذر کردم که آنچه در رحم من است، آزاد و در خدمت تو باشد؛ پس خداوندا از من بپذیر که همانا تو شنوا و دانایی».

۵. تأکید امام علی (ع) به فرزندش که «گرامی دار جانم را از هر پستی» شاید به این معنا باشد که انسان باید خود نگهبان گوهر حریت خویش از دستبرد رهنان آزادی باشد. اگر آدمی خود حرمت خویش را پاس ندارد، چه امیدی به دیگران؟

۶. سخن حضرت علی (ع) حجت دینی است و از نظر ایشان، برخلاف بسیاری از حقوق و اختیارات، حق آزادی، حتی از سوی خود فرد اسقاط یا انتقال‌پذیر به غیر نیست و آدمی حق ندارد به استناد آزاد بودن خود، آزادی خویش را پایمال کند و تن

به ذلت بدهد. امام صادق (ع) پیشوای ششم شیعیان می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَلَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا؛ خداوند همه امور مؤمن را به او وانهاد، جز اینکه به او اجازه نداده که عزت و حریت را از دست بدهد و زیر بار ذلت برود» (مجلسی، ۱۳۲۰، ج ۶۴: ۷۲).

۷. آزاد بودن و آزاد زیستن، هم حق است و هم تکلیف. حق قدسانی و افاضی از سوی آفریدگار هستی است که آدمی می‌تواند از آن برخوردار شود و تکلیف است؛ زیرا آزاد زیستن حکمی دینی محسوب می‌شود و عدم بهره‌وری و حراست از آزادی، خروج از شرط عبودیت و تخطی از یک دستور دینی قلمداد شده است، لهذا جانبازی برای تحصیل آزادی یا دفاع از آن را، فوز عظیم و فیض جزیل و معادل با فتح و غلبه بر خصم و استمرار حیات قلمداد کرده‌اند. خدا در قرآن به پیامبر اسلام (ص) دستور می‌دهد که خطاب به کافران (که او و مسلمانان آزادیخواه صدر اسلام را تهدید می‌کردند) بگوید: «هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ (توبه: ۵۲)؛ آیا جز یکی از دو نیکو [پیروزی و آزاد زیستن، یا شهادت و آزاد مردن] را برای ما آرزو می‌کنید؟».

۸. با توجه به اینکه آزادی، موهبتی الهی، امری قدسی و فراطبیعی است، سرّ والایی و ارجمندی و عوض‌ناپذیری حریت نفس نیز در همین نکته نهفته خواهد بود و از این‌رو، تخطی از آن تنها تضييع حقّی انسانی و شخصی و مخدوش کردن امری ملکی و زمینی قلمداد نمی‌شود، بلکه اضاعه آزادی و تضييع نفس، گویی نقض سنن الهی و تخلف از مشیت اوست.

۹. از سویی کلام حضرت علی (ع) سند دینی است، لهذا مبنا و موضع او موضع دین بود، پس دین و آزادی «قرین و ظهیر» همدیگرند و نه «رقیب و حریف» هم؛ از دیگر سو دین و آزادی هر دو، موهبتی فطری و عطیة الهی هستند و دستورهای دینی را همان خدایی جعل فرموده که نفس انسانی را خلق کرده است و کسی نمی‌تواند به نام دین، آزادی را از کسی سلب یا با نام آزادی، دین را نفی کند (رشاد، ۱۳۹۱: ۷۴ - ۷۷).

نتیجه‌گیری

حریت در مفهوم دینی و عرفانی؛ یعنی آزادی و آزادمردی، انقطاع کامل از نفس و خلق و اتصال به رب حق؛ کمال اخلاص و محض عبودیت و پذیرش کامل قیومیت و ولایت خداوند. قلمرو و شعاع عمل حریت و آزادی حاصل از معنویت و رشد روحی، بسیار وسیع‌تر و کامل‌تر از آزادی‌هایی است که بشر در جامعه و از طریق قراردادهای و قانون‌های اجتماعی برای خود قائل است، حریت یعنی فراتر از آزادی‌های فردی و اجتماعی رفتن، آزاد و رها شدن از هر آزادی جز قبول بندگی حق؛ چرا که انسان در هستی و وجود خویش آزاد نیست و وجود او تحت وجود و قیومیت و سیطره خداوند است.

آزادی بشر در مقایسه با آزادی خداوند که آزادی مطلق است، آزادی مقید محسوب و در محدوده قدرت و اختیار محدود انسان تعریف می‌شود. اما وقتی بشر از طریق بندگی خداوند، از رقیت و قید و بند مخلوق و غیر رها شد، می‌توان گفت او به آزادی به معنای حقیقی تحقق بخشیده و به مرتبه‌ای از آزادی الهی که افتقار کامل به حق و غنی مطلق و غنای از اهل عالم است، دست یازیده و به آزادی الهی تمثل و تقرب یافته است. بنابراین وقتی انسان تنها به خداوند افتقار جست و غنی بالله شد، از خود و ماسوی‌الله فانی و به حق باقی شد، به حریت که بالاترین سطح آزادی نزد مخلوق است، می‌رسد و این آزادی به هیچ وجه قابل مقایسه با آزادی‌های فردی و اجتماعی نیست که حکومت یا جامعه یا قانون برای او قائل است. همه آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، آزادی‌های اضافی و نسبی هستند، یعنی انسان نسبت به انجام دادن اموری آزاد است و در امور دیگری آزاد نیست.

انسانی که با مبارزه با نفس، اخلاص عمل و قطع جمیع علایق و مرادات و قبول قیومیت و ولایت خداوند به مقام حریت راه یافته باشد، از خصوصیات ویژه و کمال یافته انسانی و اخلاق ربانی برخوردار است. وجودش در جامعه مدار پرورش روحیه فتوت و آزادمردی و کمالات انسانی است و در تاریخ بشر هر جا چنین

انسان‌هایی تحت تربیت دینی و سلوک معنوی رشد و پرورش یافته‌اند، منشأ و محور مبارزه با استبداد و استکبارستیزی و زمینه‌ساز نجات انسان‌ها از یوغ و سیطره ظالمان و نامردان روزگار بوده‌اند. کسی که از یوغ نفس و تمایلات نفسانی آزاد شد و تحت ولایت مطلقه خداوند قرار گرفت، دیگر به هیچ‌روی حاضر نیست تحت سیطره و سلطه انسان‌های جائر و قدرت‌های زمینی و مادی قرار گیرد و فتوت، سخاوت، شجاعت، قناعت، رضایت و تمام اوصاف نیکوی انسانی و در یک کلام انسان کامل در او تمثل و تجلی پیدا می‌کند و حریت و آزادی حقیقی یعنی همین. او به این وسیله پا را فراتر از آزادی‌های محدود فلسفی، اجتماعی و سیاسی قرار می‌دهد و قلمرو اختیار و دایره عملش بسیار وسیع‌تر از آزادی‌هایی است که جامعه و قانون به او می‌بخشند و او به واسطه بندگی خالصانه حق و محض عبودیت رب به قدرت و اختیاری خداگونه و ربانی دست می‌یابد، چرا که او تحت ولایت حق قرار گرفته و ولی و جانشین حق در بین مخلوق و هستی شده و او قلب و مرکز عالم وجود است. خلاصه آنکه آن حریت و آزادی که از طریق بندگی حق، سلوک و رشد معنوی و طی مراتب عالی عرفان به انسان دست می‌دهد، از چنین ویژگی‌هایی برخوردار است.

منابع

* قرآن

۱. نهج البلاغه (۱۳۷۳). ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲. لغتنامه دهخدا.
۳. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۷). اصطلاحات صوفیه، ترجمه گل بابا سفیدی، تهران: انتشارات شفیعی.
۴. _____ (۱۳۸۸). فتوحات مکیه، مصحح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
۵. افلاکی العارفی، شمس‌الدین (۱۹۶۱). مناقب العارفين، مصحح تحسین یازنجی: انتشارات انجمن تاریخ ترک.
۶. امام جعفر صادق (ع) (منسوب) (۱۳۷۷). مصباح الشریعه، ترجمه عبدالرزاق گیلانی، تهران: پیام حق.
۷. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۹). شرح منازل السائرين، مصحح علی شیروانی، تهران: انتشارات الزهرا.
۸. بقلی، روزبهان (۱۳۴۹). شرح شطحیات، ترجمه جواد نوربخش، تهران: انتشارات طهوری.
۹. پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۲). مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، کتاب الفتوه. جلد ۲: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰). تعریفات، تهران: ناصر خسرو.
۱۱. رحمتی، انشالله (۱۳۸۶). تأویل روحانی و ولادت ثانی، ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت، سال دوم، شماره ۸۰، تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۲. رشاد، علی اکبر (۱۳۹۱). حریت و مدارات، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۱۳. روزنتال، فرانس (۱۳۷۹). *مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان*، ترجمه منصور میراحمد، قم: مرکز انتشارات حوزه علمیه.
۱۴. سراج، ابونصر (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*، ترجمه مهدی مجتبی، تهران: انتشارات اساطیر.
۱۵. سلمی، عبدالرحمن (۱۳۷۲). *طبقات الصوفیه*، محقق نورالدین شریبه: انتشارات جماعت الازهر للنشر والتألیف، دارالکتب العربی بمصر محمد حلمی المنیاوی.
۱۶. غنی، قاسم (۱۳۶۹). *تاریخ تصوف اسلام*، جلد ۲، چ پنجم، تهران: انتشارات زوار.
۱۷. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۹۳). *شرح رساله قشیریه*، ترجمه حسین شهبازی، تهران: انتشارات زوار.
۱۸. کاکایی، قاسم (۱۳۸۲). *وحدت وجود به روایت ابن عربی*، اکهارت، چ دوم، تهران: انتشارات هرمس.
۱۹. گوهرین، سید صادق (۱۳۶۸). *شرح اصطلاحات تصوف*، جلد ۴، تهران: انتشارات زوار.
۲۰. لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۸). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، چ سوم، تهران: انتشارات زوار.
۲۱. مجلسی، محمد باقر (۱۳۲۰). *بحار الانوار*، جلد ۶۴، تهران: مؤسسه دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۵۳). *انسان کامل*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. _____ (۱۳۵۶). *گفتارهای معنوی*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۹). *کتاب الانسان الکامل*، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله و پیشگفتارهای هانری کربن، تهران: انتشارات طهوری.
۲۵. _____ (۱۳۵۹). *کشف الحقایق*: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۶. همدانی، عین‌القضات (۱۳۸۷). *التمهیدات*، ترجمه علی جهان‌پور، تهران: سپهر دانش.