

Islamic Denominations

Vol. 10, No. 19, September 2023, 503-522

(DOI) 10.22034/JID.2023.353352.2355

The Scope of Moral Rationalism according to Ibn al-Taymiyya and Mullā Şadrā¹

Hossein Mohagheghnia²

Seyyed Ahmad Fazeli³

Abdolmohammad Sharifat⁴

(Received on: 2022-07-25; Accepted on: 2023-02-14)

Abstract

This research focuses on the concept of moral rationality as elaborated by Ibn al-Taymiyya and Mullā Şadrā. Given that moral rationalism emphasizes the coherence of action and its consequences, as well as rational principles, we aim to compare and contrast the views of these two scholars in the following ways: A) endorsing the full dependence of morality on religion, Ibn al-Taymiyya's view is close to the so-called divine command theory (or religious goodness and badness), and in the realm of moral action, he has developed a version of religious deontologism; B) drawing upon the conceptual distinction and co-instantiation of religion and morality, Mullā Şadrā espoused the so-called natural law theory (or rational goodness and badness), and in the realm of moral action, he tends towards the virtue theory. However, upon final analysis, Mullā Şadrā's approach appears to be more favorable. This is because it recognizes the inherent value and autonomy of moral life, while also acknowledging the experiential dimensions of morality.

Keywords: Ibn al-Taymiyya, religion and morality, happiness, moral reason, teleology, Mullā Şadrā.

-
1. This article is derived from Hossein Mohagheghnia, "Naqsh mabānī-yi fikrī-yi Ibn Taymiyya wa Mullā Şadrā dar akhlāq siyāstī" (The contributions of the intellectual principles of Ibn Taymiyya and Mullā Şadrā concerning political ethics), University of Religions and Denominations, 2022.
 2. PhD student, Islamic Denominations (Wahhabism), University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author). Email: h.mohaghegh36@gmail.com
 3. Assistant professor, Department of Ethics, Faculty of Theology and Islamic Teachings, University of Qom, Qom, Iran. Email: ahmad.fazeli@qom.ac.ir
 4. Assistant professor, Faculty of Theological Schools, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: sharifmohamad110@gmail.com

دامنه عقلانیت اخلاقی از نگاه ابن تیمیه و ملاصدرا^۱

حسین محقق نیا^۲

سیداحمدفاضلی^۳

عبدالمحمد شریفیات^۴

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵]

چکیده

در این پژوهش با تمرکز بر موضوع عقلانیت اخلاقی، آرای ابن تیمیه و ملاصدرا در این موضوع تحلیل و بررسی می‌شود. با قبول عقلانیت اخلاقی در جایگاه رویکردی که افزون بر مبنای عقلانی، به سازگاری عمل-نتیجه باور دارد، می‌توان اندیشه دو متفکر را این‌گونه تفکیک کرد: الف) ابن تیمیه با قبول وابستگی تام اخلاق به شریعت در مسیر نظریه موسوم به امر الهی (حُسن و قبح شرعی) گام برمی‌دارد و در حوزه عمل اخلاقی هم نوعی از تکلیف‌گرایی شریعت‌محور را توسعه بخشیده است. ب) ملاصدرا با تکیه بر تمایز مفهومی و این‌همانی مصداقی دین و اخلاق، رویکرد موسوم به نظریه قانون طبیعی (حُسن و قبح عقلی) را مرجح می‌داند و در حوزه عمل اخلاقی هم به رویکرد فضیلت‌گرایانه متمایل شده است. با این وصف و در مقام داوری به نظر می‌رسد رویکرد ملاصدرا از حیث توجه به ارزش و استقلال عقلانی حیات اخلاقی و همچنین از حیث توجه به ابعاد زیستی-تجربی اخلاق در برابر آنچه ابن تیمیه عرضه کرده است، برتری‌نمایی دارد.

کلیدواژه‌ها: ابن تیمیه، دین و اخلاق، سعادت، عقل اخلاقی، غایت‌گرایی، ملاصدرا.

۱. این مقاله برگرفته از: حسین محقق نیا، «نقش مبانی فکری ابن تیمیه و ملاصدرا در اخلاق سیاسی» رساله دکتری، استاد

راهنما: سیداحمدفاضلی، دانشکده مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۴۰۱، است.

۲. دانشجوی دکتری مذاهب اسلامی (وهابیت)، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)

h.mohaghegh@gmail.com

۳. استادیار گروه اخلاق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران ahmad.fazeli@qom.ac.ir

۴. استادیار دانشکده مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران ۱۱۰@sharifmohamad@gmail.com

مقدمه

احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه حرانی (۶۶۱-۷۲۸ ق) از علمای مشهور جهان اسلام و از پیشتازان اندیشه موسوم به جریان سلفیه است. او به سبب توجه به ظواهر شریعت، به ویژه در تفسیر آیات و احادیث و همچنین به سبب غلبه رویکرد تکفیری در آثار و کلماتش زبانزد جریان های مختلف امروزین جهان اسلام است. او با تمرکز بر خالص کردن اندیشه دینی از تعالیم وارد شده از یونان و ایران (به ترتیب: فلسفه و عرفان) کوشید ضمن رجوع به سیره سلف به فهم دینی ناب نایل شود؛ فهمی که در آن نه رسوباتی از اندیشه فلسفی منحرفان راه یافته باشد، نه رسوخی از آب گل آلود اندیشه صوفیانه خودنمایی کند. بنابراین ابن تیمیه در جایگاه عالم شریعت به هرس کردن زواید فکری از دامنه اندیشه اسلامی پرداخته است؛ در نتیجه آثار وی که با طعن و لعن قابل ملاحظه ای در قبال رقیبان فکری همراه است، همواره از حیث وفاداری به عقلانیت و همچنین پای بندی به اخلاق علمی لازم برای بحث با مناقشاتی دست به گریبان شده است.

در سوی دیگر صدرالدین شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ق) نیز در جایگاه متفکری مشهور در عالم اسلامی و البته در قطبی متضاد با رویکرد و شهرت ابن تیمیه جای دارد. او به سبب تلاش برای تثبیت و تطبیق اندیشه فلسفی با معارف اسلامی شناخته می شود. دستگاه فکری مطول او با نام «حکمت متعالیه» نشان از تلاش این متفکر در آشتی دادن دیدگاه فلسفی با معارف دینی است. در واقع و در جهتی معکوس با ابن تیمیه، ملاصدرا در پی آشتی دادن اندیشه فلسفی-عرفانی وارد شده به جهان اسلام و تطبیق آن با معارف ناب دینی بوده است تا بدین وسیله هم فلسفه و عرفان به حقیقت عقلانی و باطنی خود نزدیک شوند هم متن دینی به گونه ای عقلانی تر و عمیق تر ادراک شود. با این وصف نظام فکری صدرایی با تکیه هم زمان به عقل و نقل به پیش رفته است و از این حیث یک دستگاه فلسفی ترکیبی در جهان اسلام شناخته می شود. هر چند دستگاه صدرایی هم از سوی رقیبان با وصف التقاط

و ناهمگونی فکری همراه شده است و از این حیث در مقابل دستگاه کلامی - شریعت مدار عالم اسلام همواره در معرض پرسش و ابهام و حتی اتهام بوده است. با نظر به اهمیت و نقش پرمنافشه دو تفکر، بررسی رویکردهای متفاوتی که این دو در پیش گرفته‌اند و هر کدام از دریچه نگاه خاص خود به حل مسئله‌ای از مسائل دینی پرداخته‌اند، بستری خواهد بود که طی آن، اولاً: گستره متفاوتی که دو دیدگاه در حل مسائل فکری جهان اسلام برداشته‌اند، درک شود؛ ثانیاً: با ملاحظه انتقادی و ترجیح احتمالی یکی از دو دیدگاه، زمینه برای خوانش و فایده‌امروزی از آنها فراهم گردد. با این مفروض، مقاله حاضر ضمن تمرکز بر موضوع عقلانیت اخلاقی، تلاش دارد ضمن بررسی تطبیقی نگاه دو متفکر، امکان ترجیح و اقتباس امروزی را از دیدگاه آنان بررسی کند؛ در نتیجه از یک مباحثه قدیمی در تاریخ اندیشه اسلامی گامی را برای حل معضلاتی از حیات امروزی مخاطبان طی کند. گفتنی است مقصود از عقلانیت اخلاقی، تعیین جایگاه عقل در فهم اخلاق و اهتمام (انگیزش) در برابر حیات اخلاقی است. در واقع نقش و دامنه‌ای را که عقل در قبال به معرفت در خصوص اخلاق (اعم از اهمیت، منبع و معیار آن) و ترغیب بدان عهده‌دار می‌شود، مورد تأمل قرار خواهد گرفت. به بیان دیگر قید اخلاق عقلانی به تفصیلی که بیان خواهد شد، در تمایز و احتراز از اخلاق شرعی - با محوریت مناقشه مشهور حسن و قبح عقلی و شرعی - طرح شدنی است.

۱. ابن تیمیه؛ عقلانیت شرعی و انشای تکالیف اخلاقی

ابن تیمیه در حوزه اختیار انسانی به محدودیت اختیار اذعان دارد؛ به گونه‌ای که تفویض را به معنای خلع ید از خداوند دانسته است؛ بنابراین در مقام اثبات، دریچه اختیار به روی انسان فراخ نیست. البته پیش از طرح این منزلت اثباتی، او در مقام ثبوت خیرات نیز به حُسن و قبح شرعی گرایش یافته است (ابن تیمیه، ۱۹۸۶: ج ۱، ص ۳۳۰). دلیل عمده او

برای این رأی این است که به حکم «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) وقتی میان خدا و انسان مجانست نیست، تشخیص حُسن و قبح میان خدا و بشر هم قواعد خاص خود را دارد (ابن تیمیه، ۱۹۷۹: ج ۱، ص ۴۵۰).

با تشریح حُسن و قبح شرعی و واگذاری نفس الامر اخلاقی به ساحت علم و اراده الهی، راه سعادت اخلاقی در این است که عقل انسان به جاده شریعت بازگردد و از انحراف فلاسفه یونانی مصون بماند (ابن تیمیه، ۱۴۲۱: ص ۳۲۴). درحقیقت از نگاه ابن تیمیه عقل این حوزه نظری و عملی را عهده دار نیست که با علم الهی مقارن شود و به افعال الهی اعتبار بخشد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ص ۱۶۷). به این ترتیب ابن تیمیه می گوید اگر شأن الهی را در استعمال واژگان مراعات کنیم، با عقول و الفاظ بشر به سنجش حُسن و قبح الهی نمی پردازیم (ابن تیمیه، ۱۹۷۹: ج ۲، ص ۱۰۳)؛ بنابراین باید به این حکمت نایل شویم که حُسن و قبح را خداوند و شریعتش برای ما معنا می کنند (همان، ج ۱، ص ۱۴۷).

به باور ابن تیمیه لازم است در مقام تشخیص اوامر اخلاقی آنها را تکالیفی صادرشده از متن شریعت تفسیر کنیم؛ از همین منظر معتقد است اخلاق یعنی کسب تکلیف از متن شریعت برای عمل منتهی به سعادت (ابن تیمیه، ۱۴۲۲: ص ۷۵). درواقع از آنجاکه از نگاه ابن تیمیه اخلاق به شریعت وابسته شده است و حکم اخلاقی به معنای رایج نزد متکلمین هم رأی او با حُسن و قبح شرعی مقارن است، درنتیجه این تفسیر، او اخلاق را منزلی برای سعادت و این دو را معادل با نجات اخروی و مشروط به عمل همراه با رضایت قلبی به ارکان شریعت اسلامی دانسته است (ابن تیمیه، ۱۴۱۴: ص ۹۱). درواقع هرچند ابن تیمیه منکر ارزش عقل نیست (ابن تیمیه: ۱۴۱۴: ص ۱۸۴)، عقل فلسفی و عقل یونانی نقطه ای است که او را به رویارویی با اندیشه فلسفی عالم اسلام کشانده است. از نگاه ابن تیمیه عقل همان یقین است و به عمل انسان ارزش افزوده می بخشد (ابن تیمیه، ۱۳۹۶: ص ۴۹). عالمان ابتدا عاقل هستند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ص ۳۱۲)؛ اما

حد اعلای عقلانیت که مقارن با شأن موسوم به عدالت خواهد بود، یعنی همان تبعیت از فرمان حق است (ابن تیمیه، ۱۴۰۵: ص ۳۵). در نقطه مقابل عقل و علم، جهل خودنمایی می‌کند که سبب تبعیت از ظن است و اتباع هوای نفس را در پی دارد (همان). با این وصف مشرک و منحرف کسی است که شأن عقل را ضایع کرده است و غیرخدا را به غیر علم پرستش می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ص ۸۰).

از آنجا که عقلانیت به تنهایی برای سعادت انسان بسنده نیست، برای تکمیل فرایند عقل باید قلب مؤمن به نور ایمان آراسته شود. قلب می‌تواند یقین را برای مؤمن به ارمغان بیاورد (ابن تیمیه، ۱۳۹۶: ص ۲۳). قلب مخلوقی است که حق را دوست می‌دارد و آن را طلب می‌کند؛ اما همین قلب اگر مریض شود و اسیر شبهاتی از جنس کلمات اهل فلسفه بماند، نمی‌تواند راه سعادت را به انسان نشان دهد (ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ص ۶۸-۱۰۴). برای دفع شبهات و تخلق در مسیر صحیح، قرآن در جایگاه کلام الهی برای شفای قلوب حرکت می‌کند و مؤانست با آن سبب رهایی انسان از شبهات و کسب سکینه خواهد شد (ابن تیمیه، ۱۴۰۲: ص ۵).

درواقع انسان با زیست مؤمنانه و مبتنی بر عقل و ایمان شرعی خود به تصدیق اخلاق می‌پردازد و مصادیق عمل اخلاقی را هم از همین مجرای می‌شناسد. در این میان نیت و «خالصاً لوجه الله» کردن اعمال سبب افزودن یقین به معارف انسان خواهد شد (ابن تیمیه، ۱۳۹۶: ص ۷۳). در تقویت این ایمان اخلاق مدار، انسان باید خدا و اولیائش را در کنار مومنان دوست بدارد و البته از مصاحبت با دشمنان دین به دور بماند (ابن تیمیه، ۱۴۱۹: ص ۹۸). موالات با مؤمنان و معادات با کافران سبب بهره‌مندی از فضایل اخلاقی و سعادت اخروی خواهد بود (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ص ۲۲)؛ همچنین برای ازدیاد یقین، انسان باید به لحاظ قلبی از محرمات منزجر شود تا به سعادت نزدیک شود (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ص ۳۷). در این فرایند ایمان می‌تواند به اعمال انسان سرعت بخشد و قلب او را به خدا نزدیک کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۹: ص ۱۹).

مطابق با بیان ابن تیمیه، مؤمن با عقل صحیحش (که عقد مقید به ضوابط شریعت است) خدا را می‌شناسد؛ البته در ادامه با افزودن به ایمان به منزلت عقلانی او نیز اضافه خواهد شد (ابن تیمیه، ۱۴۰۲: ص ۱۳). عبادت مؤمن با هدف کسب رضای الهی است (ابن تیمیه، ۱۴۱۹: ص ۲۰)؛ برای تقویت ایمان و استمرار بر حیات اخلاقی، توحید و توکل انسان را در همین مسیر ثابت قدم می‌نماید (ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ص ۱۸۰-۲۰۰)؛ همچنان که خشیت ظاهری و باطنی مؤمن دست‌گیر او برای ثبات در مسیر حق و نجات نهایی اوست (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ص ۲۳). در این فرایند به گونه‌ای که پیش‌تر بیان شد، خلوص نیت انسان را از فتنه قلب ایمن می‌سازد (ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ص ۹۱)؛ در نتیجه تنزل درجه ایمان به میزان راه‌یابی فسق در ایمان بستگی دارد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ص ۲۳). مؤمن ناقص‌الایمان کسی است که ایمانش از زبان و ظاهر او فراتر نرفته است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ص ۱۹۰)؛ این فرد هرچند از عقاب در امان است، به مدارج عالیه اخلاق و سعادت واصل نخواهد شد. در مقابل این طریقت ناقص، صدق نیت و دوری از ریا باعث قبولی اعمال خواهد شد (ابن تیمیه، ۱۴۰۸: ص ۶۳).

در نهایت ابن تیمیه معتقد است سعادت و پسین در گرو عبودیت خدا و اتباع طریق شریعت رسول‌الله است (ابن تیمیه، ۱۴۰۸: ص ۷۰). مرض قلب همان خروج از اعتدال (به معنای ملازمت به عبودیت پروردگار) است (ابن تیمیه، ۱۴۰۲: ص ۳۰). در واقع مقصد نهایی از دعوت انبیا، عبودیت بشر است (ابن تیمیه، ۱۴۲۱: ص ۳۱۸)؛ از این رو چنان‌چه ذکر شد، ترک عمل حرام از روی عادت موجب رفع عقاب است، نه درج ثواب (ابن تیمیه، ۱۴۱۵: ص ۴۸). در عمل و برای تخلّق تام، باید به مقتضای توحید و تعلق به شریعت التفات داشت (ابن تیمیه، ۱۴۲۱: ص ۳۴۶). خالص‌کردن محبت برای خدا و رسول شرط تداوم ایمان است (ابن تیمیه، ۱۴۰۷: ص ۱۸۰). انسان باید به این یقین قلبی برسد که خداوند دین کامل را در وجود نبی‌اش محقق کرده است؛ و از این رو او را الگوی اخلاق معرفی کرده است (ابن تیمیه، [بی‌تا]: ص ۳)؛ البته پیدا است که حلاوت ایمان برای غیر اهل آن توصیف‌شدنی نیست

(ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ص ۲۵۳)؛ اما توحید در معنای حقیقی آن یعنی انسان اراده خود را در سایه اراده خداوند معنا کند و نفسش را از ارتکاب محرمات باز دارد (همان: ص ۲۹۲).

برای عبودیت خداوند و از باب اخلاق و ادب این عبودیت، استعمال اسماء باید مطابق با شریعت باشد؛ از این رو اخذ هر لفظ جمیل به عنوان وصف جمالی خداوند که عملی رایج میان صوفیه است، جایز نیست (ابن تیمیه، ۱۴۱۳: ص ۱۰۴-۱۴۰). به هر حال خداوند به نیت قلبی و عمل آدمی توجه دارد، نه به لفظ و صورت ظاهری او (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ص ۳۹). به طور کلی عشق به معنای افراط است؛ از این رو تعلق آن به خداوند جایز نیست (ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ص ۱۰۱). صرف نظر از استعمال واژگان خاص و جواز شرعی و اخلاقی آن، از آنجاکه فطرت انسان بر صورت الهی تنیده شده است، انسان مایل است افعال خود را مطابق با همان الگوی اوامر الهی ترتیب دهد؛ در نتیجه اعمال انسان اگر با وسوسه شیطانی آمیخته نشود، رو به جانب سعادت او دارد (همان: ص ۱۴۰-۱۵۰). به دلیل تقویت همین بیان‌های شرعی است که ابن تیمیه به تکرار تأکید می‌کند کسی را که مرتکب فسق شده است و آن که بدعتی نهاده است، باید در یک کفه قرار داد و حکم به لزوم توبه آنان کرد (ابن تیمیه، ۱۴۲۲: ص ۴۶؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۴: ص ۳۴).

چنانچه از بیان‌های فوق تشخیص دادنی است، ابن تیمیه به حُسن و قبح شرعی و ملازم با اوامر الهی باور دارد؛ به این معنا که ارزش عمل اخلاقی و ویژگی‌های این عمل را باید در اوامر الهی یافت و از این حیث اخلاق در حوزه وجودشناختی و معرفت‌شناختی به بیان دینی وابسته است. همچنین در مقام عمل باید اوامر اخلاقی را مقارن با اوامر شرعی دانست و در مسیر صلاح و سعادت آخرت به فرامین شریعت تمکین کرد. به این ترتیب در منظومه فکری ابن تیمیه افزون بر اینکه اخلاق عین شریعت است، حیات اخلاقی هم در جایگاه گونه‌ای از زیست مؤمنانه ترسیم می‌شود که در آن انسان با متابعت از فرامین دینی و خالص کردن نیت و ضمیر خود برای تبعیت از خدا و رسول آماده سفر اخروی و امیدوار به سعادت نهایی خود خواهد بود.

۲. ملاصدرا؛ عقلانیت اخلاقی و درک آثار وضعی اعمال

بنیان فکری ملاصدرا در حوزه فلسفی عام و نیز در نظام اخلاق شناختی این متفکر بر عاملیت عقل آدمی در تشخیص و تصدیق حقایق معرفتی و انشائات اخلاقی است. انسان در بیان صدرایی میان انواع موجودات و اقسام کائنات بهره‌مند از مبدأ فصلی است که به سبب همین فصل اخیر از سایر حیوانات و نباتات و جمادات ممتاز است. این خصلت ممتاز انسانی همان قوه نطق است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ص ۱۶۰) به مدد همین نطق ممتاز انسانی راه نجات و سعادت شناخته می‌شود و انسان با عقل خودش حقایق اخلاقی را در جایگاه قوانینی مستقل از ابلاغ شریعت و در مقام تشخیص نفس الامری اعمال درک می‌کند.

مطابق با بیان ملاصدرا، کمال انسانی اثر وضعی اعمال دنیوی و اختیاری اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ص ۲۹۷ - ۲۹۸). ملاصدرا در مفاتیح الغیب چهار مرحله عقل عملی را چنین شرح می‌دهد: تهذیب ظاهر با اعمال شریعت؛ تهذیب باطن و تطهیر قلب؛ تنویر قلب به معارف الهیه؛ فناى نفس انسان از ذات و قصر نظر از غیر حق تعالی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۵۲۳). در نگاه او عقل عملی در جایگاه یک نیروی تنزیهی عمل می‌کند و نفس ناطقه را از غیر حق خالص می‌سازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ص ۳۶۶). به مدد این عقل انسان به دیده باز می‌رسد و حقایق اخلاقی را به گونه مستقل و غیروابسته به بیان شریعت (اما عملاً ملازم با آن) ادراک می‌کند.

در این نگاه افعال انسان از حیث تأثیر و ثمره، به جمیل و قبیح تقسیم می‌شود. این افعال از این رو که به نفس الامر متعالی تعلق دارند، سرنوشت آدمی را رقم می‌زنند؛ در نتیجه انسان به سبب همین افعال وضعی اش مستحق ثواب و عقاب خواهد بود. طی این فرایند به تعبیر ملاصدرا، لوح حقیقت انسانی به سعادت یا شقاوت دائمی ترسیم می‌شود و سرنوشت انسان بر اساس نظام نفس الامری وجود رقم می‌خورد (همان، ص ۱۶۱). ملاصدرا با وجود

توجه به صبغۀ دنیوی اعمال، به مقصد نهایی آنها هم توجه دارد و از این حیث نگاه به منزلت و فایده دنیوی اعمال را به معنای غفلت از حقایق نمی‌داند که در جهان آخرت به ظهور خواهد رسید. به بیان او: «مواعد اکثر نوامیس الهیه منحصرأ در دار آخرت نمایان می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۰)؛ همچنین است توجه او به رابطه نفس‌الامری عمل و ثمره آن: «پس به حسب آنچه از اخلاق و ملکات که بر نفس انسان غلبه دارد، روز رستاخیز به صورتی متناسب با آن برمی‌خیزد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۷: ص ۴۴). در واقع ملاصدرا اخلاق را گونه‌ای مستقل و واجد شأن وجودی - معرفتی معین تفسیر می‌کند؛ در نتیجه برای تخلق به اخلاق باید به عقل عملی رجوع کرد و البته برنامه شریعت برای اخلاق هم از حیث نظری مستحکم و از حیث عملی قابل تجربه است. در این نوع از اخلاق، ابتدا انسان به کمک یافته‌های عقلانی‌اش به ضرورت حیات اخلاق ملتفت می‌شود، در ادامه و با تکیه بر تجارب زیستی خود حیات اخلاقی را واجد آثار وضعی معین می‌یابد؛ آثاری که هرچند موعد تحقق تام آن در جهان آخرت است؛ اما در این جهان هم واجد ارزش زیستی و ثمره عملی است. توجه به مراتب سه‌گانه فنا در بیان ملاصدرا بر این حقیقت گواهی می‌دهد؛ او با تعمیم این رابطه میان عمل و آثار وضعی آن می‌نویسد: «تمام صور جسمی موجود در عالم آخرت... حاصل از ملکات نفوس اند، از خواهی نیک و زشت و اعتقادات و نیات درست و تباه نفوس که در آنها از تکرار اعمال و افعال دنیا رسوخ کرده و استوار گردیده است؛ پس اعمال در دنیا مبادی افعال می‌گردد و نفوس - به هیأت شان - در آخرت مبادی اجسام می‌شوند؛ اما ماده تکوین اجسام و تجسم اعمال و تصور (شکل یافتن) نیات در آخرت، جز نفس انسانی نمی‌باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۷: ص ۱۱۳).

در نگاه ملاصدرا انسان بر اثر مؤنست با کنش‌های اخلاقی جمیل به مرتبه‌ای خواهد رسید که با تسلط بر نفس و درحقیقت با معدوم کردن آن در مراتبی مشکک و متفاضل، تا جایی بالا رود که بالاتر از رتبه ملائک شود، در حق فانی به بقای حق تعالی شود و مع الحق در عالم

حق بقا یابد. این انسان به درجه عشاق رسیده است و در این مرتبه آدمی در محضر حق حاضر، از این حضور خرسند و به تسبیح حق مشغول است. از نظر ملاصدرا این همان غایت کمال انسانی خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۸: ص ۴۰۵-۴۰۷).

به گونه ای که اخلاق صدرایی بیان می کند، انسان با درک واقعیتی به نام اخلاق قدم در وادی سلوک اخلاقی می گذارد و راه خود را برای ایصال به سعادت - به گونه ای که دامنه آن از مشاهدات دنیوی تا اسرار اخروی امتداد دارد - فراهم می کند؛ بنابراین با وجود تلاش برای سعادت اخروی، مسیر سلوک انسان در حیات دنیوی هم گشوده است. در واقع انسان این امکان را دارد که در همین ساحت دنیوی نیز به حقایق معرفتی ناب دست یابد و برای تکمیل حیات اخلاقی خود شهود عرفانی را هم تحصیل کند. به بیان او انسان در مسیر سلوک خود به سه عدم ملازم و بدان رستگار می شود: عدم قالب، عدم نفس و عدم روح. عدم اول به معنای مرگ طبیعی است؛ دومی معادل با معدوم کردن نفس انسانی؛ سومی معادل با فنا در توحید الهی؛ در نتیجه مرگ اول سعادت به بهشت می روند و اشقیاء به دوزخ. بر اثر عدم یا مرگ دوم که مخصوص بندگان برتر است، انسان در بهشت کاملان جای می گیرد؛ اما در مرتبه سوم انسان که به فنا فی الله رسیده است، وجود خود را در خدای خویش مُندک می بیند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۶۶-۱۶۷). در این مراتب سلوکی است که عارف متخلّق «تا وقتی به وسیله این فناها از همه منازل کونی و مقامات خلقی درمی گذرد و شروع در منازل ملکوتی و سیر در اسمای الهی و تخلّق به اخلاق الله می نماید تا به مقام فنا کلی و بقای ابدی می رسد و در موطن حقیقی "إِنَّا لِلَّهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ" قرار می گیرد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ص ۶۸-۶۹). در واقع مطابق با تفسیر صدرایی از حیات اخلاقی انسان، ما با واقعیتی به نام زیست اخلاقی همراهیم که ضمن استقلال اولیه از بیان دینی و با ابتننا به عقل عملی انسانی شناخته می شود؛ اما در ادامه به نقطه تازه ای می رسیم که در آن حیات اخلاقی به عنوان بخشی از نظام هستی شناختی حاکم بر عالم

تفسیر می‌شود و اخلاق مقدمه‌ای برای فنای فی‌الله خواهد بود. در تشریح همین ساحت سلوکی از حیات اخلاقی ملاصدرا می‌گوید: «و چون دل منور به نور روح گشت، همگی مبدل می‌گردد به خیر و احسان» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ص ۲۷).

با این وصف در فرایند تخلق انسان در مسلک صدرایی، انسان با التفات به تشخیص قوه عاقله و فصل ممیزه انسانی‌اش به درک امور حسن و قبیح می‌پردازد. با رجوع به احکام شریعت، یافته‌های عقل عملی‌اش خود را به گونه‌ای که حکایت از سازگاری و اتحاد مصداقی اخلاق و شریعت دارد، تصدیق می‌کند. از این پس گام در وادی سلوک اخلاقی و عرفانی می‌نهد و حیات فعلی خود را در مسیر تخلق دائمی سامان می‌بخشد. این تخلق تا مرزهای فنای فی‌الله قابل تداوم است که در این مراتب اخیر به مرور نفس انسان تکامل یافته‌تر می‌شود و زیست اخلاقی با رنگ و بویی از حیات عرفانی مقارن می‌گردد. به این ترتیب نظام اخلاق صدرایی با تکیه بر تصدیق اخلاق به عنوان بخشی از سیر و صورت طبیعی - تکاملی انسان قابل شناسایی است؛ به گونه‌ای که در این نظام، اخلاقیات نه تکلیف‌هایی سر بسته و تعبداً مقبول، بلکه حقایقی که سیر حرکت انسان را در عالم وجود به نقطه اصلی و مطلوب واصل می‌کنند شناخته می‌شود. با این وصف اخلاقی که در ابتدا با عقل عملی تصدیق و تجویز شده است، به مرور به سبک زندگی ملازم با کمالات وضعی و نفس‌الامری انسان تبدیل می‌شود و در این مسیر سالکی که کار خود را با تجویزات عقل (در جایگاه فصل انسانی) آغاز کرده بود، در نقطه نهایی‌اش به فنای شأن انسانی می‌رسد. این چنین مطابق با عقلانیت صدرایی، اخلاقی که از تفلسف و عاقبت اندیشی آغاز شده بود، به تدریج به معرفت عرفانی و فنای فی‌الله منتهی می‌شود. مسیری که به سبب الگوگرفتن از مسلک اولیاء الله، به عنوان واضعان و عاملان شریعت، متضمن عمل به شریعت است؛ به انضمام علم تفصیلی و شهودی به حقایق شریعت.

۳. ملاحظه انتقادی

در مقام نقد و بررسی و مقایسه به نظر می‌رسد رویکرد ملاصدرا در برابر آنچه از ابن تیمیه مشاهده کردیم، از دو بعد رجحان دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت برتر دانستن نظام اخلاقی صدرا بر نظریه ابن تیمیه از حیث توجه به ساحت عقل نظری و عملی مبرهن است؛ با این تفصیل:

الف) مطابق با نظام ترسیمی ابن تیمیه اخلاق در مقام شناخت و اخذ فرمان به اوامر الهی وابستگی تام دارد؛ همچنین در مقام عمل نیز رابطه‌ای از جنس تکلیف میان عمل انسانی و سعادت اخروی او برقرار است. به این ترتیب افزون بر اینکه نظم و نظام اخلاق وابسته به بیان شرع می‌شود و از این حیث استقلال اخلاق منتفی می‌گردد، تأثیر عمل اخلاقی هم از مرتبه تجربه و سلوک، به مرتبه تکلیف و الزام کشانده می‌شود. این نوع تفسیر از اخلاق هرچند به ظاهر برای رعایت شأن دینی اخلاق و حفظ ساحت پروردگار تفسیر می‌شود، از حیث تضعیف پایه اخلاق و طرد واقعیت مستقلی به نام اخلاق قرین استحکام نظری و توفیق عملی نیست. تضعیف مبنای وجودشناختی و معرفت‌شناختی اخلاق به بهای نفی واقعیت و عینیت اخلاق خواهد بود و در نهایت زیست اخلاقی را به اعتبار شرعی مقید می‌کند. به این ترتیب اولاً حیات دین‌داران نمی‌تواند مستقلاً اخلاقی و عقلاً قابل دفاع باشد. ثانیاً غیردین‌داران نیز از حیث اشتراک در حیات اخلاقی نمی‌توانند با دین‌داران همراه و هم‌رأی باشند. در واقع سست کردن پایه مستقل اخلاق با ارجاع آن به متن و فرمان دینی را باید نتیجه‌ای قهری از این‌گونه تفسیر اخلاق دانست؛ نتیجه‌ای که در عمل به سبب تخفیف عقلانیت و تنزل مرتبت حیات دینی-اخلاقی، هم برای دین‌هم برای اخلاق خسارت بار و در حکم کاستن از دامنه عملی مفید آنهاست. این طریقت

قه‌ری ثمره‌ای است از انکار شأن مستقل و عقلانی اخلاق در کلام ابن تیمیه که از حوزه مبنایی فراتر می‌رود و در مقام عمل نیز نمی‌تواند حیات اخلاقی را به سلوک عملی فراگیر و تجربه‌پذیر تبدیل کند. از این حیث، مخاطب اخلاق شریعت‌محور ابن تیمیه منحصر به پیروان این طریقت فکری خواهد بود؛ حتی همین پیروان نیز در مقام عمل، حلاوت سلوک اخلاقی را نخواهند چشید؛ چراکه اخلاق موعود آنان فاقد کارایی عملی و در حکم تکلیفی سربسته است که مؤمن را از حلاوت دنیوی حیات ایمانی خود محروم می‌کند.

ب) ملاصدرا با تکیه بر نظریه حُسن و قبح عقلی یا همان قانون طبیعی، به حیات اخلاقی توأم با استقلال از متن و فرامین دینی باور دارد؛ اما با وجود استقلال آغازین، در ادامه عقل آدمی حیات اخلاقی خود را در مسیر سلوک دینی‌اش می‌یابد و این دو را مصداق واحد می‌شناسد. به این ترتیب اخلاقی که صدرا عرضه کرده است، اولاً از واقعیت و عینیت وجودی - معرفتی بهره‌مند است؛ ثانیاً در مقام عمل نیز دعوی عمومیت و قابلیت توصیه به آحاد مردم را - اعم از جامعه دین‌داران و افراد بیرون از این جامعه - دارد؛ چراکه افتراض مبنای مستقل از دین برای اخلاق خدمتی است به ساحت مستقل دین و اخلاق و فرصتی است برای فراگیری حیات اخلاقی به عنوان محصولی از کنکاش‌ها و الزامات عقل عملی. پس از کشف اخلاق به عنوان مرام انسانی مشترک، ملاصدرا از اخلاق دینی خاص خود که صورتی تکامل یافته‌تر از اخلاق پیشادینی است، پرده برداری می‌کند؛ دیده مخاطب در این طریقت تازه به ارزش عملی سلوک عرفانی گشوده می‌شود. مخاطب این نوع اخلاق از پی این هم‌نشینی میان عقلانیت اخلاقی و سلوک عرفانی، زیست مبتنی بر فضیلت و اخلاق پایدار و منتهی به فنای فی‌الله را تجربه

می‌کند. در این طریقت زیستی شأن حیات اخلاقی در دو ساحت مستقل از دین و ملازم با حیات دینی - عرفانی مراعات خواهد شد. با نظر به بیان‌های فوق، ترجیح رویکرد اخلاق‌شناختی ملاصدرا بر روش و منش ابن تیمیه از حیث مبنای نظری و ثمره عملی نمایان است. این تفوق را می‌توان با نظر به منزلت عقلانیت در حیات بشر و تأثیر آن بر حیات اخلاقی تصدیق کرد. به این معنا که با تفسیر اخلاق در جایگاه امری واقعی - عینی و با تجویز آن سلوک دینی - عرفانی تجربه محور دامنه وسیع‌تری از نفوس بشری را می‌توان به آن فراخواند. در مقابل اگر اخلاق را عین شریعت بخوانیم و کسب ثمره آن را مکتوم و موقوف به آخرت بدانیم، دامنه مضیق‌تری از افراد را بدان متمایل کرده‌ایم. در واقع استحکام نظری و حلوت عملی اخلاق به بیان صدرا بر وابستگی و مستوری اخلاق در کلام ابن تیمیه به گونه‌ای واضح رجحان دارد. تصدیق این رجحان با رجوع به عقل سلیم مسلم خواهد بود.

نتیجه

با نظر به دو رویکرد متفاوتی که ابن تیمیه و ملاصدرا در تبیین رابطه عقل و اخلاق در پیش گرفته‌اند، می‌توان ملاحظات انتقادی روشنی را درباره آنها طرح کرد. در تشریح این تأمل انتقادی این جمع‌بندی ارائه شدنی است:

الف) از نگاه ابن تیمیه منشأ اخلاق در فرامین خداوند است که این رویکرد به وابستگی تام حُسن و قبح به فرامین شریعت باز می‌گردد. این رویکرد هرچند به ظاهر می‌تواند به پاسداشت منزلت دین تفسیر شود، با تأمل در توالی این رویکرد نمی‌توان دفاع قابل‌ی از آن داشت؛ چراکه شرط عقلانی تبعیت از خداوند، افتراض یقینی وصف عدالت و اخلاق در اوست که با رویکرد دین محور و مبتنی بر امر الهی این مسیر برعکس طی می‌شود؛ در نتیجه دین فاقد شأن اخلاقی قابل دفاع خواهد بود؛ همچنین در مقام بررسی پیامد عملی این

رویکرد دین‌محور از اخلاق به نظر می‌رسد حیات اخلاقی در جایگاه محصول سربسته و یک فرمان محض اطاعت می‌شود و فایده‌تی نه از نوع عمومی و اجتماعی نه از حیث فردی و تربیتی بر اخلاق قابل مشاهده دنیوی نیست.

ب) از نگاه ملاصدرا حقیقت اخلاق به کمک عقل عملی انسان درک‌شدنی است و در مقام عمل نیز شایستگی حیات اخلاقی به گونه‌ای مفید و ملازم با زیست فضیلت‌بنیان قابل کسب است. بر این اساس ملاصدرا با تکیه بر نظریه قانون طبیعی اخلاق را در جایگاه مسیری که با آن می‌توان به اثبات قاعده‌مندی طبیعت خوش بین بود و از همین حیث خداوند را با حیث و وصف اخلاقی شناخت تفسیر کرده است.

در مقام مقایسه و ترجیح به نظر می‌رسد رویکرد ملاصدرا واجد دو مزیت است: اول: از حیث مبناشناختی به حقیقت و واقعیتی به نام حیات اخلاقی و نفس‌الامر آن توجه دارد؛ در نتیجه اخلاق واجد بنیانی مستحکم است و از این رو رویکرد واقع‌گرایانه و نه رویکرد برساختی از اخلاق را ترویج می‌کند؛ در حالی که تکیه ابن تیمیه بر نظریه امر الهی به سبک و سیاقی که او ترویج می‌کند، بنیان اخلاق را بر حیث عبودیت پیشاتأملی که از عقل مستقل بشری گریزان است، قرار می‌دهد و از حیث معرفت‌شناختی فاقد مبنای قابل اعتماد است؛ در نتیجه از حیث تعهد به عقلانیت به عنوان شالوده و مبنای اخلاق نمی‌توان رویکرد ابن تیمیه را موفق دانست. دوم: رویکرد ملاصدرا از حیث نتیجه و ثمره حیات اخلاقی نیز به نتیجه بالفعل اخلاق توجه دارد و ضمن اینکه وجه درازمدت و اصلی و نهایی اخلاق را هم با حدت و کیفیتی بیش از بیان ابن تیمیه ترویج می‌کند، از ثمره سلوکی حیات اخلاقی هم غفلت نمی‌کند. بر این اساس اخلاق صدرایی از حیث اتکا به عقلانیت مستحکم است و از حیث توجه به نتیجه عمل نیز سلوکی عالی و متعالی را به ارمغان می‌آورد. به این ترتیب اخلاق صدرایی هم از حیث بنیان، عقلانی است و هم از حیث نتیجه می‌تواند عقلانیت خود را با نظر به رابطه ابزار-وسایل اثبات کند.

كتاب نامه

- ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم (١٣٩٦)؛ الامر بالمعروف و النهي عن المنكر؛ محقق: الدكتور صلاح الدين المنجد؛ بيروت: دار الكتب الجديد.
- _____ (١٤٠٢)؛ امراض القلوب و شفائها؛ القاهرة: المطبعة السلفية.
- _____ (١٤١٦)؛ الايمان؛ بيروت: المكتب الاسلامي.
- _____ (١٤٢٢)؛ الايمان الاوسط؛ تحقيق: ابويحيى محمود ابوسن؛ [بى جا]: دار طيبه للنشر والتوزيع.
- _____ (١٤٢١)؛ التحفة العراقية فى الاعمال القلبية؛ محقق: الدكتور يحيى الهنيدى؛ رياض: مكتبه الرشد.
- _____ (١٤١٥)؛ تزكية النفس؛ دراسة و تحقيق: الدكتور محمد القطانى؛ الرياض: دار المسلم.
- _____ (١٤٢٥)؛ تفسير آية «قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم»؛ [بى جا]: مكتبة الحافظ الذهبى.
- _____ (١٤١٤)؛ التوبة والاستغفار؛ تحقيق: محمد عمر الحاجى و عبد الله بدران؛ [بى جا]: [بى نا].
- _____ (١٤١٣)؛ الجمال؛ فضله، حقيقته، اقسامه؛ دراسة و تحقيق: ابراهيم بن عبد الله الحازمى؛ [بى جا]: دار الشريف.
- _____ (١٤٠٨)؛ حكم السماع؛ تحقيق: حماد سلامه؛ الاردن: مكتبة المنار.
- _____ (١٩٧٩)؛ درء تعارض العقل و الشرع؛ تحقيق: محمد رشاد سالم؛ رياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- _____ (١٤٠٧)؛ الزهد و الورع و العبادة؛ تحقيق: حماد سلامه؛ الاردن: مكتبة المنار.
- _____ (١٤١١)؛ طب القلوب؛ الكويت: دار الدعوة للنشر و التوزيع.
- _____ (١٤١٩)؛ العبودية؛ [بى جا]: دار الاصاله.
- _____ (١٤٠٦)؛ الغيبة؛ [بى جا]: مكتبة الصحابة.
- _____ (١٤٠٥)؛ فضل اهل البيت و حقوقهم؛ جدة: دار القبلة.
- _____ (١٩٨٦)؛ منهاج السنة النبوية؛ تحقيق: محمد رشاد سالم؛ قاهره: دار الفضيلة.

- — [بی تا]: الوصیة الجامعة لخير الدنيا والاخره؛ القاهرة: مكتبة التراث الاسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۰)؛ اسرار الایات؛ تحقیق: محمد خواجهوی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- — (۱۴۱۰)؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- — (۱۳۹۲)؛ رساله سه اصل؛ تهران: مولی.
- — (۱۳۹۸)؛ الشواهد الربویة؛ قم: بوستان کتاب.
- — (۱۳۹۷)؛ عرشیه؛ ترجمه: محمد خواجهوی؛ تهران: مولی.
- — (۱۳۸۱)؛ کسر اصنام الجاهلیة؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- — (۱۳۵۴)؛ المبدأ والمعاد؛ تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- — (۱۴۲۲)؛ مجموعة رسائل فلسفیة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- — (۱۳۶۳)؛ مفاتیح الغیب؛ تحقیق: محمد خواجهوی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

References

- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1396 AH. *Al-Amr bi-l-ma’rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar*. Edited by Salah al-Din al-Munjid. Beirut: Dar al-Kutub al-Jadid.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1402 AH. *Amrād al-qulūb wa-shifā’uhā*. Cairo: al-Matba‘a al-Salafiyya.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1405 AH. *Faḍl ahl al-bayt wa ḥuqūquhum*. Jeddah: Dar al-Qibla.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1406 AH. *Al-Ghība*. N.p.: Maktabat al-Sahaba.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1407 AH. *Al-Zuhd wa-l-wara‘ wa-l-‘ibāda*. Edited by Hammad Salama. Jordan: Maktabat al-Manar.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1408 AH. *Ḥukm al-sumā’*. Edited by Hammad Salama. Jordan: Maktabat al-Manar.

- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1411 AH. *Ṭibb al-qulūb*. Kuwait: Dar al-Da‘wa li-l-Nashr wa-l-Tawzi‘.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1413 AH. *Al-Jamāl faḍluh, ḥaqīqatuh, aqsāmuh*. Edited by Ibrahim b. ‘Abd Allah al-Hazimi. N.p.: Dar al-Sharif.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1414 AH. *Al-Tawba wa-l-istighfār*. Edited by Muhammad ‘Umar al-Haji and Abdullah Badran. N.p.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1415 AH. *Tazkiyyat al-naḥs*. Edited by Muhammad al-Qattani. Riyadh: Dar al-Muslim.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1416 AH. *Al-Īmān*. Beirut: al-Maktab al-Islami.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1419 AH. *Al-‘Ubūdiyya*. N.p.: Dar al-Isala.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1421 AH. *Al-Tuḥfat al-‘Irāqīyya fī l-a‘māl al-qalbiyya*. Edited by Yahya Hunaydi. Riyadh: Maktabat al-Rushd.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1422 AH. *Al-Īmān al-awsaṭ*. Edited by Abū Yahyā Maḥmūd Abūsan. N.p.: Dar Tayyiba li-l-Nashr wa-l-Tawzi‘.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1425 AH. *Tafsīr āya “qul li-l-mu‘minīn yagħudū min absārihim.”* N.p.: Maktabat al-Hafiz al-Dhahabi.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1979. *Dar’ ta‘arūḍ al-‘aql wa-l-shar’*. Edited by Muhammad Rashad Salim. Riyadh: Jami‘at al-Imam Muhammad b. Saud al-Islamiyya.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. 1986. *Minhāj al-sunna al-nabawiyya*. Edited by Muhammad Rashad Salim. Cairo: Dar al-Fadila.
- Ibn al-Taymiyya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. n.d. *Al-Waṣīyyat al-jāmi‘a li-khayr al-dunyā wa-l-ākħira*. Cairo: Maktabat al-Turath al-Islami.
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad. 1354 Sh. *Al-Mabdā wa-l-ma‘ād*. Edited by Sayyed Jalaloddin Ashtiani. Tehran: Iranian Association of Philosophy.
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad. 1360 Sh. *Asrār al-āyāt*. Edited by Mohammad Khajovi. Tehran: Iranian Association of Philosophy.
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad. 1363 Sh. *Mafātīḥ al-ghayb*. Edited by Mohammad Khajovi. Tehran: Iranian Association of Philosophy.
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad. 1381 Sh. *Kasr aṣnām al-jāhiliyya*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.

- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad. 1392 Sh. *Risāla si aṣl*. Tehran: Mawla.
- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad. 1397 Sh. *Arshiyya*. Translated into Persian by Mohammad Khajovi. Tehran: Mawla.
- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad. 1398 Sh. *Al-Shawāhid al-rubūbiyya*. Qom: Boostan-e Ketab.
- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad. 1410 AH. *Al-Ḥikmat al-muta'āliya fī l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*. Beirut: Dar Ihyā al-Turath al-'Arabi.
- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad. 1422 AH. *Majmū'a rasā'il falsafiyya*. Beirut: Dar Ihyā al-Turath al-'Arabi.