

نسبت نجات و حقانیت

از نظر ملاصدرا و جان هیک *

- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۱
- علی زنگویی^۲
- علی اشرف امامی^۳
- عباس جوارشکیان^۴

چکیده

جان هیک،^۵ پژوهشگر انگلیسی در حوزه فلسفه دین، نخستین نظریه پرداز است که عقیده انحصار گرایی را باطل دانست و معتقد به تکرر در حقانیت و نجات همه ادیان شد. از طرف دیگر، صدرالدین شیرازی گرچه در زمره کثرت گرایان نیست، بر این باور است که اکثر مردم اهل نجات اند و تنها منکران معاند و جاهلان مقصر - که شمار اندکی از مردم را در بر میگیرند- رستگار میشوند. در این جستار ربط و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۴.

۱. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (m-shahrudi@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی (نویسنده مسئول) (zangooei1347@gmail.com).

۳. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (imami@ferdowsi.um.ac.ir).

۴. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (javareshkian@ferdowsi.um.ac.ir).

5. John Hick (1922-2012).

نسبت حقانیت در نجات را از دیدگاه این دو دانشمند بررسی می‌کنیم.
واژگان کلیدی: ملاصدرا، جان هیک، نجات، کثرت‌گرایی، حقانیت.

مقدمه

آیا پلورالیسم نجات‌شناختی و پلورالیسم حقیقت‌شناختی به هم گره خورده‌اند و پذیرش کثرت‌گرایی نجات‌شناختی به کثرت‌گرایی حقیقت‌شناختی می‌انجامد؟ یا اینکه این دو مقوله جدا از هم‌اند و می‌توان در عین باور به پلورالیسم نجات، معتقد به حصر‌گرایی در ادیان نیز بود؟ آیا ملاصدرا معتقد به پلورالیسم نجات است یا حصر‌گرایی؟ در فرض اول، آیا وی حقیقت‌ادیان را هم متکثر می‌داند؟ اگر متکثر نمی‌داند چگونه بین کثرت‌گرایی نجات و حصر‌گرایی حقانیت‌ادیان جمع می‌کند؟ پرسش دیگر این است که جان هیک برای نسبیّت‌گرایی حاصل از کثرت‌گرایی در حقانیت چه پاسخی دارد؟

معمولاً دو واژه «صدق» و «حق» مترادف هم انگاشته می‌شوند، در حالی که بین این دو تفاوت وجود دارد. برخی خبر مطابق (به کسر) را صادق و مطابق (به فتح) را حق می‌دانند (آملی، بی‌تا: ۱۸۱). اگرچه برای گزاره «زید مرد» چهار وجود متصور است: ۱- کتبی، ۲- لفظی، ۳- ذهنی، ۴- خارجی، در اینجا دو وجود بالاصاله (ذهنی و خارجی) بیشتر وجود ندارد؛ زیرا وجود لفظی و کتبی همان وجود ذهنی است که برای ارتباط و مفاهمه با دیگران به صورت کتبی و لفظی درآمده است. بنابراین صدق و کذب، صفت «وجود ذهنی» از جهت مطابقت و عدم مطابقت با «وجود خارجی» است و حق، صفت وجود خارجی است.

این سخن، مطابق نظر ملاصدراست. از دید وی گزاره و قضیه به اعتبار نسبتش با امر واقع در خارج «صادق» است و به اعتبار نسبت امر واقع با آن «حق» است:
فیقال: هذا قول حقّ وهذا اعتقاد حقّ والحقّ بهذا المعنی یلازم الصادق فی المدلول
لکن یقال: صادق، باعتبار نسبته إلى الأمر الواقع ویقال: حقّ، باعتبار نسبة الأمر إليه
(صدرالدین شیرازی، الحاشیة علی الالهیات، بی‌تا: ۲۸).

پاره‌ای از فیلسوفان غربی نیز میان حق و صدق تفاوت نهاده‌اند. آنان حقیقت را وصف شیء حقیقی و صدق را وصف گوینده حق دانسته‌اند (فولکیه، ۱۳۹۱: ۳۳۸-۳۳۹). فارابی حق را به معنای مطابقت گفتار با واقع، موجود محقق بالفعل و موجود غیر

باطل گرفته است (سبزواری، شرح المنظومه، بی تا: ۹۸-۱۰۰).

ابن سینا نیز این سه معنا را برای صدق ذکر کرده است (۱۴۰۴: ۴۸).

صدق در علوم ادبی به دو معنا به کار رفته است: ۱. مطابقت خبر با اعتقاد مخبر؛ ۲. مطابقت خبر با واقع (تفتازانی، بی تا: ۳۱-۳۵). توضیح مطلب آنکه اگر گوینده‌ای به گزاره خود اعتقاد داشته باشد، خیرش صدق دارد اما صدق اخلاقی یا مخبری. ولی همین گزاره صرف نظر از مطابقت یا عدم مطابقت با اعتقاد گوینده اگر مطابق با واقع باشد صدق منطقی و خبری دارد.

«نجات» در لغت به معنای رستگاری، نجات، رهایی و آزادی آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۲۳۴۱). دیگر لغت‌شناسان نیز عموماً نجات را به معنای آزاد شدن و رهایی دانسته‌اند (رک: ابن منظور، ۱۴۰۵: ۳۰۴/۱۵؛ فیومی، بی تا: ۲۹۸/۲). مسئله نجات عبارت است از میل فطری آدمی به رهایی از آنچه مطلوبش نیست ولی گرفتار آن است؛ مانند سختی‌ها، تلخ‌کامی‌ها و رنج‌های او، یا بیم آن دارد که در آینده گرفتار آن شود؛ مثل عذاب‌های اخروی. می‌توان گفت که «نجات» مهم‌ترین هدف ادیان است.

تأمل در دیدگاه برخی اندیشمندان

پس از ذکر این مقدمه تأمل در دیدگاه برخی فیلسوفان مسلمان، زمینه مناسبی را برای تبیین دیدگاه ملاصدرا فراهم می‌کند.

شهید مطهری

وی بر این باور است که عارفان و فیلسوفان مسلمان به حصرگرایی در نجات باور ندارند (۱۳۷۴: ۲۴۲/۳).

امام خمینی

ایشان نیز پیروان هر دینی را به دو گروه تقسیم می‌کند:

الف) توده مردم: وی توده مردم غیر مسلمان را جاهل قاصر و اهل نجات می‌داند، زیرا به درستی دین خود و باطل بودن دیگر ادیان یقین دارند همان‌گونه که توده مردم مسلمان نیز همین‌گونه‌اند. شخص قاطع در پیروی از قطع و یقین خود هیچ گناه و

معصیتی مرتکب نشده و معذور است و عقوبت وی در پیروی از قطعش جایز نیست. (ب) دانشمندان: عالمان و دانشمندان دیگر ادیان نیز به واسطه تلقین‌هایی که از آغاز کودکی به آن‌ها شده است و پرورش دینی خاصی که یافته‌اند به درستی مذهب خود و بطلان ادیان دیگر قطع و یقین پیدا کرده‌اند، به گونه‌ای که همواره تلاش می‌کنند عقاید مخالف با باورشان را رد کنند.

در نتیجه، دانشمند یهودی و مسیحی همچون عالمان مسلمان، حقانیت دین خود و بطلان دیگر ادیان را ضروری و بدیهی می‌دانند. این گروه همانند گروه سابق به خاطر یقین و قطعی که به مذهب خود دارند، بی‌تقصیر و اهل نجات‌اند. آری پاره‌ای از ایشان که درستی مذهب مخالف را دریافته باشند یا احتمال آن را بدهند و از روی عناد و تعصب به ادله ادیان دیگر توجه نکنند، مقصرند و اهل نجات نیستند (موسوی خمینی، بی‌تا: ۱۳۳-۱۳۴).

ابن سینا

او نیز معتقد است که اکثر مردم اهل نجات‌اند و تنها عده بسیار اندکی اهل شقاوت‌اند. از دیدگاه وی موجودات از نظر خیر یا شر بودن در پنج گروه دسته‌بندی می‌شوند:

- ۱- موجوداتی که خیر محض‌اند.
- ۲- موجوداتی که خیر و شر دارند، ولی خیرشان بیشتر است.
- ۳- موجوداتی که شر محض‌اند و هیچ خیری از آنان صادر نمی‌شود.
- ۴- موجوداتی که شرشان بیشتر از خیرشان است.
- ۵- موجوداتی که خیر و شرشان یکسان است.

از این پنج قسم تنها نوع اول و دوم می‌توانند از خدا صادر شوند، زیرا قسم اول، جوهر عقلی‌اند که چون فعلیت محض‌اند، شری بر آن‌ها مترتب نیست. قسم دوم، چون موجوداتی مادی‌اند برای رسیدن به هدف دچار تصادم می‌شوند و در نتیجه، دچار شر قلیل می‌شوند، ولی خیر آن‌ها غلبه دارد. از طرف دیگر، عدم خلقت آن‌ها هم شر کثیر است که صدور آن از خداوند محال است.

ابن سینا برای توضیح شر قلیل، شهوت و غضب را مثال می‌زند که در عین حال که

وسيله‌ای برای حفظ فرد و نسل است، چنانچه از آن استفاده صحیح نشود، ممکن است که باعث تباهی و نابودی انسان گردد. بنابراین چون تعداد کمی مبتلا به غلبه قوه غضب و شهوت می‌شوند و این غلبه نیز همیشگی نیست، شر آن اندک و خیرش بسیار است. ابن سینا در پاسخ به این اشکال که آنچه ما در عالم واقع می‌بینیم، خلاف آن چیزی است که گفته شد، یعنی اکثریت مردم از شهوت و غضب پیروی می‌کنند پس شرور این قوا قلیل نیست، در ضمن مثالی ساده به خوبی توضیح می‌دهد که بر خلاف آنچه ما تصور می‌کنیم اکثر مردم اهل نجات‌اند. وی بر این باور است که انسان‌ها از نظر جسمی سه گونه‌اند:

۱- زیبایی و سلامتی آن‌ها در اوج کمال است.

۲- از نظر زیبایی و سلامتی متوسط‌اند.

۳- هیچ بهره‌ای از زیبایی و سلامتی ندارند و همیشه زشت و ناسالم‌اند.

با اندکی دقت روشن می‌شود که سعادت‌مندان ظاهری و جسمی (گروه اول و دوم) نسبت به گروه سوم که همواره در رنج و درد هستند، اکثریت را تشکیل می‌دهند.

از سویی دیگر، آدمیان از نظر روحی و باطنی نیز سه گروه می‌شوند:

۱- آن‌هایی که از نظر عقل و دینداری و اخلاق در حد کمال‌اند و بالاترین سعادت اخروی را می‌یابند.

۲- از نظر عقل، دینداری و اخلاق متوسط‌اند. اینان نیز اهل نجات‌اند گرچه به گروه اول نمی‌رسند.

۳- افرادی که از عقل، اعتقادات صحیح و اخلاق بی‌بهره‌اند. اینان از نجات و سعادت نیز بهره‌ای ندارند ولی شمارشان نسبت به مجموع گروه اول و دوم بسیار اندک است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/۳۲۵). ابن سینا عده‌ای اندک از آدمیان را اهل شقاوت و هلاکت و بیشتر مردم را اهل نجات و سعادت می‌داند.

ملاهادی سبزواری

حکیم سبزواری نیز کلام ابن سینا را تأیید می‌کند و حتی روایات مخالف نجات حداکثری را متعارض می‌داند. از دید وی آیات شریفه‌ای مانند «قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِ الشُّكُورِ»

منافاتی با نجات اکثریت ندارد، زیرا منظور از شکور (صیغهٔ مبالغه) بالاترین درجهٔ شکر است که ویژهٔ بندگان خاص و اولیای الهی است که تعداد آنان بسیار اندک است، اما برای «نجات» شاکر بودن هم کافی است. این آیه تعداد شاکران را اندک نمی‌داند، بلکه بسیار شاکران را اندک می‌داند (سبزواری، *حاشیة الاسفار الاربعه*، بی‌تا: ۷۸/۷). اندیشمندان و فیلسوفان دیگری همچون علامه طباطبایی، شهید مطهری، علامه جعفری و جوادی آملی نیز همین رأی را دارند (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۵۱/۵؛ مطهری، ۱۳۷۴: ۳۴/۱؛ جعفری، ۱۳۶۴: ۷۷).

بر پایهٔ آنچه گذشت، عالمان و اندیشمندان مسلمان گرچه حقانیت کامل را تنها برای یک دین باور دارند، به نجات بیشتر انسان‌ها معتقدند. اکنون جایگاه حقیقت و نجات را در نظر ملاصدرا بررسی می‌کنیم.

ملاصدرا و کثرت‌گرایی

ملاصدرا پس از نقل کلام ابن سینا سخن دیگری را از او بازگو می‌کند که تصریح در پلورالیسم نجات دارد. وی می‌گوید:

به خطا گمان نبری که سعادت در آخرت تنها یک گونه است، بلکه تنها یک گونه از نادانی و رذیلت باعث هلاکت ابدی می‌شود و یک قسم از رذیلت آدمی را دچار عذاب می‌کند و آن هم در کمترین تعداد افراد انسان یافت می‌شود. هرگز به کسانی که نجات را ویژهٔ تعدادی اندک می‌بینند گوش فرانده، بلکه رحمت خداوند را فراگیر بدان (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، بی‌تا: ۷۸/۷).

ملاصدرا در توضیح دیدگاه ابن سینا می‌گوید:

گرچه دیدگاه شیخ با ظواهر بعضی از روایات و آیات ناسازگار است، تأمل در اصول اعتقادی و قوانین عقلی باعث می‌شود که آدمی یقین کند بیشتر مردم باید اهل سلامت و نجات باشند. علاوه بر این، طبق دلیل محکم عقلی هر نوع طبیعتی که خدا آفریده است، باید به گونه‌ای باشد که همه یا دست کم بیشتر افراد آن به کمال و ویژهٔ خود برسند (همان: ۸۰/۷).

ملاصدرا هم به برهان لمّی و هم از طریق اصول ایمانی و قواعد عقلی، اکثری

بودن نجات را اثبات می‌کند. به عبارت دیگر، هم عقلاً و هم شرعاً نجات را اکثری می‌داند (همان).

نسبت حقیقت به نجات در نظر ملاصدرا

از نظر ملاصدرا اکثر مردم اهل نجات‌اند، اما نه به این دلیل که همهٔ ادیان حق‌اند، چه ملاصدرا تنها اسلام را حق می‌داند، زیرا تنها دین الهی است که تحریف نشده است. او می‌نویسد:

الشریعة لكونها أمراً ربائياً ووحياً إلهياً جاء من عند الله ونزلت به ملائکته ورسله فأحرى بها أن يكون ذا حقيقة (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۷۵).

راز کثرت‌گرایی ملاصدرا را باید در چند امر جست تا ربط و نسبت نجات و حقیقت از نظر او روشن شود.

۱. فطرت

فطرت در لغت: «فطرت» و مشتقات آن در لغت به معنای شکافتن، آفریدن و ابداع است. در قرآن نیز مشتقات فطرت به همین معنا به کار رفته و به معنای نوعی خاص از آفرینش انسان (سرشت آدمی) است. در کتب لغت در معنای فطرت آمده است: فطرت، سجیه و سرشتی است که خدا انسان را بر آن آفریده است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۸۶/۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۳۸/۳).

طبرسی در معنای کلمه «فطر» گفته است:

فطر عبارت است از فرو ریختن از امر خداوند همان گونه که برگ از درخت فرومی‌ریزد و عبارت «فطر الله الخلق» کنایه از این است که خلق از جانب خداوند پدید آمده است (۱۳۷۲: ۱۶۹/۳).

فطرت در اصطلاح

الف) اصطلاح عام که شامل هرگونه گرایش اصیل و ذاتی حیوانی و انسانی است؛
ب) اصطلاح خاص که صرفاً شامل گرایش‌های انسانی است؛
ج) اصطلاح اخص که منحصرأ به معنای گرایش به خداوند و دین است. با این

وصف، اگر معنای عام‌تری برای فطرت جستجو کنیم که همه این موارد را شامل شود می‌توان گفت که فطرت همان «خلق و خوی» و سرشت را گویند که در نهاد بشر به ودیعه نهاده شده است، خواه این سرشت گرایش به سوی خوبی‌ها و معنویات داشته باشد یا گرایش به سوی خواهش‌های نفسانی و تمایلات حیوانی. در آیه‌ای که فطرت به معنای خلقت اولیه آمده است می‌خوانیم: ﴿قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾.

ملاصدرا بر این باور است که خداوند در درون هر آدمی پیامبری به نام فطرت نهاده است که همواره آدمی را به راه خیر می‌خواند و از بدی می‌رانند. مردمی که به فریاد این پیامبر درونی که گاهی نام «وجدان» را بر آن می‌گذارند، گوش فرا دهند و گفته‌های آن را به کار بندند، نجات خواهند یافت. البته این فطرت و پیامبر درونی به شدت آسیب‌پذیر است و در صورتی که پیامبران بیرونی به سراغ او نیایند بر اثر کردار و پندار فاسد، آلوده می‌شود و دیگر کارایی آغازین را ندارد اما در صورتی که آلوده نشود و بر صفای خود بماند، ایمان به خدا و معاد و عمل صالح را به دست می‌آورد و رستگار می‌شود (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن، بی‌تا: ۴۴۶/۱).

ملاصدرا در ذیل آیه شریفه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره/ ۶۲) سخنانی دارد که قبل از بررسی آن ذکر نکاتی ضروری به نظر می‌رسد.

نکته اول: این آیه یکی از عمده‌ترین دلایل طرف‌داران کثرت‌گرایی است، زیرا در نگاه سطحی نوعی پلورالیسم را نشان می‌دهد. بنابراین یکی از مواردی که هندسه نجات‌شناسی ملاصدرا بر اساس آن تبیین پذیر است، تفسیر همین آیه است.

نکته دوم: بر خلاف بسیاری از آیات قرآن که ملاصدرا به تفسیر آن‌ها نپرداخته این آیه را نسبتاً مفصل تفسیر کرده است.

ملاصدرا بعد از توضیح مفردات آیه سخنی دارد که به علت اهمیت آن و برداشتی که از آن صورت می‌پذیرد نقل می‌کنیم:

ومن هاهنا يعلم أن المقصود الأصلي من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب هو الإيمان بالمبدأ والمعاد مع العمل الصالح، حتى لو فرض أحد لم يكن يرى نبياً من الأنبياء ولم يصل إليه خبره أو كان في أزمنة الفترات وهو مع هذا عالم بالله واليوم الآخر، عامل بالعمل

اگر فرض شود که فردی بدون درک پیامبران بتواند به این اصول و ارکان اعتقادی باور یابد، اهل نجات است. وی این مقدار از اعتقاد و عمل صالح را برای هر انسانی فطری می‌داند، چنان که در جای دیگر به آن تصریح کرده است:

لأنّ القلوب والأرواح بحسب أصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والإيمان إذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها كالكفر أو حجاب يحجبها (همو، الاسفار الاربعه، بی تا: ۲۴/۷).

کسانی که این مقدار اعتقاد و عمل صالح را نداشته باشند در حقیقت فطرت خود را از دست داده‌اند و نمی‌توانند اهل نجات باشند. «همه پیامبران بزرگ خدا نیز برای حفظ و پرورش این دین درونی آمده‌اند. پیامبران نیامده‌اند تا بر لوح سفید روح و ذهن آدمی چیزی به نام دین بنگارند، بلکه آنان از طرف خدا آمده‌اند تا نهالی را که خدا به نام دین در درون آدمی کاشته پرورش دهند و از گزند حوادث نگه دارند» (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۰۲/۳).

۲. محدودیت نجات موجب انقطاع فیض می‌شود

در مقابل آیاتی که کافران را وعده عذاب داده است، آیاتی وجود دارد که دلالت بر وعده عفو الهی و نجات برای تمامی مجرمان می‌کند که شامل گناهکاران از مؤمنان و کفار ملحد می‌شود. در اینجا به بعضی از این آیات اشاره می‌شود: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (زمر/ ۵۳). در این آیه شریفه که مخاطبان آن تمامی انسان‌ها، اعم از مؤمن و کافرند (با توجه به ماقبل و مابعد آیه) خداوند به همه انسان‌ها وعده عفو داده و آمرزش الهی را شامل همه گناهان دانسته و از ناامیدی به درگاه ربوبی نهی فرموده است. ملاصدرا در الاسفار الاربعه و الشواهد الربوبیه سخن ابن عربی را در این باره نقل می‌کند:

غضب خدا بر رحمتش پیشی گرفته است و شامل همه چیز می‌شود حتی جهنم و جهنمیان، زیرا او ارحم الراحمین است. اگر خداوند اختیار رحمت خود را به برخی از بندگان عارف خود دهد صفت عذاب را از عالم محو می‌کنند. خدا این صفت را به بندگانش داده است و معطی شیء هرگز فاقد آن نیست. او ارحم الراحمین

است و بخشنده‌تر از هر بخشنده‌ای (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، بی‌تا: ۳۵۳/۹؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۱۹).

ملاصدرا با تأیید سخن محیی‌الدین می‌گوید: «رحمت خدا همه چیز را در بر می‌گیرد». وی به این آیه شریفه استدلال می‌کند: ﴿عَدَائِي أُصِيبُ بِهِ مِنْ أَسَاءٍ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (اعراف/ ۱۵۶؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۱۴).

بنابراین جود و بخشش بی‌پایان یکی از صفات خداوند است و چون صفات عین ذات‌اند جزء ذات خداوند است. پس جود و بخشش، ذاتی خداوند سبحان است و همه چیز حتی جهنم و اهل آن را در بر می‌گیرد. از این رو، یکی از دلایل اعتقاد ملاصدرا به نجات حداکثری باور به عمومیت تخصیص‌ناپذیر جود، بخشش و رحمت الهی است. با توجه به اینکه محدودیت نجات باعث انقطاع فیض می‌شود، او اکثر انسان‌ها را اهل نجات می‌داند (همان: ۳۲۰؛ همو، *الاسفار الاربعه*، بی‌تا: ۳۴۹/۹).

۳. حسن خلف و وعید

عمل نکردن به وعده پاداش، عملی قبیح و با حکمت و خیرخواهی و عدالت الهی در تضاد است. اما عمل کردن بر خلاف وعید علاوه بر اینکه عقلاً هیچ قبیحی ندارد جهاتی از حسن نیز دارد، زیرا نه تنها با هیچ یک از صفات خداوند در تضاد نیست، بلکه صفت رحمت و جود خداوند نیز مقتضی آن است. علامه طباطبایی در این باره می‌گوید:

این مسئله (یعنی وجوب داخل شدن اهل ثواب به بهشت) مبتنی بر قاعده عقلی مسلم است و آن این است که وفای به عهد واجب است، ولی وفای به وعید و تهدید واجب نیست، چون وعده، حقی را برای موعود له نسبت به آنچه وعده داده است، اثبات می‌کند و وفا نکردن به آن در حقیقت، تزییع حق غیر و از مصادیق ظلم است، به خلاف وعید که حقی را برای وعیدکننده جعل می‌کند و صاحب حق واجب نیست که حق خود را استیفا کند. برای او جایز و بلکه نیکو و پسندیده است که از حق خود صرف‌نظر کند و از عقوبت آن چشم‌پوشد. خدای سبحان که به بندگان مطیع خود وعده بهشت داده، باید ایشان را به بهشت ببرد تا حقی را که خودش برای آنان جعل کرده ایفا کرده باشد و اما وعیدی که به گنهکاران داده، واجب نیست حتماً عملی کند، چون حقی بوده که برای خودش جعل کرده است. همچنان که می‌تواند حق خود را استیفا نماید، همان‌گونه هم می‌تواند از آن صرف‌نظر کند (۱۳۶۰: ۳۵۹/۱۱).

ملاصدرا نیز در این باره می‌گوید:

صرف نظر کردن از وعید نیکوست و اصرار بر تحقق وعید قبیح. از این رو، عمل نکردن خداوند به وعید قبیح نیست. گاهی مولا به عبد خود می‌گوید: فلان عمل را فردا انجام بده، گرچه مولا می‌داند که فردا عیدش را از انجام آن عمل بازمی‌دارد. این امر به منظور آن است که عبد انقیاد و اطاعت خود را از مولا نشان دهد. بنابراین گاهی حکمت اخبار مولا تحقق مخبر عنه است و این درباره وعده است. اما گاهی حکم اخبار، خود خبر است نه تحقق مخبر عنه و این درباره وعید است... اگر کسی بگوید این گونه اخبار کذب است و کذب قبیح است، در پاسخ می‌گوییم: نمی‌پذیریم که هر کذبی قبیح است، بلکه قبیح آن کذب ضار است، اما کذب نافع در واقع کذب نیست، همان طور که آیات متشابه قرآن از ظواهرشان منصرف‌اند، ولی کسی نمی‌گوید که آن‌ها کذب‌اند. به علاوه، همه آیاتی که در باب وعید کفار است، مشروط به عدم توبه و عدم عفو الهی است گرچه این دو شرط یادشده در قرآن تصریح نشده است (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، بی‌تا: ۳۴۷).

۴. حکمت

ملاصدرا اکثر انسان‌ها را اهل نجات می‌داند، زیرا بر این باور است که خداوند هر نوعی را که آفریده است به گونه‌ای آفریده که همه یا اکثر افراد آن اهل نجات‌اند (همو، الاسفار الاربعه، بی‌تا: ۷۸/۷). به دیگر سخن، خداوند حکیم است و حکیم کاری که نقص داشته باشد انجام نمی‌دهد همان طور که کار لغو و بیهوده نیز انجام نمی‌دهد. پس حکمتش اقتضا می‌کند که بیشتر انسان‌ها در آخرت اهل نجات باشند، زیرا مقصود از خلقت انسان جایگاه او در آخرت است چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهُوَ وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (انعام/ ۳۲). دنیا جایگاهی موقت و بی‌ارزش است بنابراین آیا ممکن است که اکثر مهم‌ترین نوع آفریدگان که تمام زمین و آسمان و همه گونه‌های دیگر جانداران برای او آفریده شده‌اند، به کمالی که برای آن آفریده شده‌اند نرسند؟ آیا این با حکمت خداوند سازگاری دارد که بیشتر افراد این آفریده متعالی علاوه بر رنجی که در دنیا می‌برند در آخرت نیز در عذاب الیم باشند؟

۵. یقین

حجیت یقین: یکی از مسائلی که در فقه و کلام اسلامی به صورت اجماع پذیرفته شده است مسئله حجیت یقین است. دلایلی عقلی و منطقی این نظر را تأیید می‌کند، زیرا آدمی اگر به چیزی یقین کرد برای او حجت می‌شود و راه دیگری برای مقابله با آن ندارد. وقتی یقین داشته باشیم راهی را که می‌پیماییم ما را به مقصد می‌رساند تا وقتی خلاف آن ثابت نشده باشد به همان راه ادامه می‌دهیم و منطقاً نیز باید همین کار را کرد. در صورتی باید درباره راه پرس و جو کرد که در درستی راه شک داشته باشیم. ملاصدرا در این باره حدیثی را از پیامبر نقل می‌کند:

ولذلك روى فى الحديث: ولتمتقال حبة من خردل من يقين أفضل عند الله من أمثال الجبال عبادة (همو، ۱۳۷۴: ۱۹۵).

۶. گوهر دین

ملاصدرا در تفسیر آیه ۶۲ از سوره بقره، هدف از بعثت پیامبران و فرو فرستادن کتاب‌ها را ایمان به مبدأ، معاد و عمل صالح می‌داند به گونه‌ای که اگر کسی پیامبری از پیامبران را ندیده باشد و حتی خبری از آنان نشنیده باشد یا در زمان فترت باشد ولی مؤمن به خدا و معاد باشد و عمل صالح انجام دهد، سعادت‌مند و نجات یافته است:

ومن هاهنا يعلم أن المقصود الأصلي من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب هو الإيمان بالمبدأ والمعاد مع العمل الصالح، حتى لو فرض أحد لم يكن يرى نبياً من الأنبياء ولم يصل إليه خبره أو كان فى أزمة الفترات وهو مع هذا عالم بالله واليوم الآخر، عامل بالعمل الصالح لكان من السعداء الناجين (همو، تفسیر القرآن، بی تا: ۴۵۴/۳).

از این عبارات برمی‌آید که دارنده گوهر دین، اهل نجات است. البته مسئله‌ای که در اینجا بی جواب می‌ماند این است که کسانی که در زمان فترت می‌زیند و نه پیامبری را دیده و نه خبر آن را شنیده‌اند چگونه ایمان می‌آورند؟ در پاسخ باید گفت که ایمان آن‌ها باید فطری باشد. با بررسی آثار ملاصدرا روشن می‌شود که او دین فطری را برای آدمی باور دارد:

لأن القلوب والأرواح بحسب أصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والإيمان إذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها كالكفر أو حجاب يحجبها (همو، الاسفار الاربعه، بی تا: ۲۴/۷).

ملاصدرا بر خلاف جان هیگ و فیلسوفان جدید که گوهر دین را تجربه دینی می‌دانند ایمان و عمل صالح و انجام دستورات دین را قلب تپنده و گوهر دین می‌دانند که با وجود آن، دین زنده است و غایت دین‌داری یعنی «نجات و رستگاری» به وسیله آن حاصل می‌شود. بنابراین کسی که ایمان و عمل صالح ندارد گرچه از نظر شناسنامه و حتی ادای بعضی از مراسم و آیین‌ها مسلمان باشد، اهل نجات نیست. لذا بسیاری از آنچه را ما اصل و اساس دین می‌دانیم در حقیقت گوهر دین به حساب نمی‌آید.

۷. نداشتن عناد و لجاج

اگرچه انحصارگرایی دینی از نظر ملاصدرا عقیده‌ای ناصواب و خطاست، وی بر این باور است که هلاک و شقاوت بشر منحصر در یک چیز، یعنی عناد و لجاج است. به دیگر سخن، کسی اهل نجات است که عناد و لجاجت در برابر حق نداشته باشد، یعنی اگر حقانیت دینی را درک کرد آن را بپذیرد و هرگز به علت تعصب یا مخالفت با دین، به خاطر خواسته‌ها و هواهای درونی آن را انکار نکند (همو، ۱۳۷۴: ۶).

۸. تشکیک در نجات

ملاصدرا نجات را امری تشکیکی می‌داند. وی علاوه بر اینکه نسبت میان کفر و ایمان را تناقض نمی‌داند تا آدمیان یا اهل نجات باشند یا هلاکت، بلکه نسبت میان این دو را تضاد یا عدم و ملکه می‌داند که هر دو قابل رفع اند (ر.ک: همو، تفسیر القرآن، بی تا: ۳۰۹/۴). بنا بر نظریه تشکیک، این گونه نیست که همه اهل نجات در یک سطح باشند، بلکه درجات نجات و هلاکت و شقاوت به تعداد افراد بشر متفاوت است، زیرا ایمان و عمل صالح و کفر و گناه آدمیان به تعداد آحاد مردم متفاوت است. در نتیجه، اگر گفته می‌شود: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق» به این معناست که هر انسان موحدی به وسیله آیه‌ای از آیات تکوینی -خواه انفسی و خواه آفاقی- به خدا می‌رسد و همه راه‌ها به او پایان می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۵۳).

درجات و درکات آدمیان به مقدار ایمان و عمل صالح و کفر و اعمال سیئه متفاوت است. این حدیث ناظر به تکرر در نجات است نه پلورالیسم در صدق و حقانیت. از سوی دیگر، نجات مخصوص کافران و منافقان نیست، بلکه صالحان و

حتی قدیسان و اولیای الهی را هم در بر می‌گیرد، زیرا نجات دو گونه است: الف) از موقعیت بد به خوب؛ ب) از موقعیت خوب به خوب‌تر.

در نگاهی دقیق‌تر نجات سه مرتبه دارد: ۱. خلاصی از رنج بیشتر و رسیدن به رنج کمتر یعنی کمتر شدن عذاب کسانی که دچار عذاب شدیدند؛ ۲. صرف خلاصی از رنج بدون رسیدن به لذت. چنین کسانی از عذاب آزاد می‌شوند ولی به بهشت وارد نمی‌شوند؛ ۳. رهایی از لذت کمتر و رسیدن به لذت بیشتر. چنین کسانی از درجات پایین به درجات بالا می‌رسند. با این تحلیل، روشن می‌شود کسی که بر اثر ایمان فطری، اعمال صالح اندکی دارد، با شخصی که تمام عمرش را در حال جهاد و مبارزه و طاعت و عبادت بوده است، مساوی نیست.

نسبت نجات و حقانیت از نظر جان هیک

جان هیک نجات را به حقانیت گره می‌زند و همه ادیان را نجات‌بخش می‌داند، به شرط اینکه انسان‌ها در آن سنت دینی از «خودمحوری» به «حقیقت‌محوری و خدامحوری» متحول شوند (هیک، ۱۳۷۸: ۶۴-۶۵).

جان هیک همه ادیان را به یک اندازه نجات‌بخش می‌داند، نه به سبب اینکه همه آن‌ها به یک اندازه آدمی را به حقیقت می‌رسانند، بلکه بدین سبب که هیچ کدام انسان را به واقع نمی‌رسانند. دین واقعی و حقیقی در دسترس بشر نیست، بنابراین از این جهت همه ادیان با هم مساوی‌اند و هیچ دینی بر دین دیگر برتری ندارد. بر اساس تمثیل فیل و خانه تاریک که روشن‌ترین بیان جان هیک درباره نظریه پلورالیستی اوست، به همان اندازه که ناودان (تیبین انسان نابینایی که خرطوم فیل را لمس کرده) فیل نیست، ستون (تیبین نابینایی که پای حیوان را لمس کرده) هم فیل نیست. به نظر می‌رسد که جان هیک برای بشریت نه تنها چراغی روشن نکرده است، بلکه آدمی را کور کرده تا هیچ امیدی برای دیدن حقیقت نداشته باشد. در مهندسی نجات‌شناسی جان هیک همه ادیان حق‌اند چون هیچ دینی حق نیست. در حقیقت نجات‌شناسی جان هیک نجات‌شناسی نفی حقیقت است. دلایلی که سبب کنار گذاشتن حقیقت در نظریه پلورالیستی جان هیک شده‌اند، عبارت‌اند از:

۱. انقلاب معرفتی کپرنیکی کانت

یکی از علل رنگ باختن حقیقت در نظر جان هیک، سایه انداختن انقلاب کپرنیکی کانت بر همه اندیشه‌های دینی و متافیزیکی بود. وی که با تفکیک نومن از فنومن بر این باور شد که به جای اینکه ذهن ما با واقعیت تطابق پیدا کند و ما واقعیت ثابت را درک کنیم، بخشی از واقعیت (فنومن) بر اساس مقولات با ذهن ما تطابق می‌یابد. وی با ایجاد شکاف عمیق میان معرفت و واقعیت معتقد شد که معرفت - یعنی آنچه از واقعیت که ما می‌توانیم بر اساس ذهن محدود ساز خویش درک کنیم - با واقعیتی که ما به آن دسترسی نداریم، بسیار متفاوت است. در نظر وی خدا و متافیزیک جزء نومن و واقعیت است و از تیررس عقل آدمی بیرون است و معرفت به آن ممکن نیست (ر.ک: فروغی، ۱۳۷۹: ۲۶۴/۲).

نظریه کانت باعث شد همان‌گونه که کانت دسترسی آدمی به عالم واقع را محال می‌دانست، هیک نیز دسترسی آدمی به دین واقعی را غیر ممکن بداند. «ادیان موجود نیز آن چیزی است که بر اثر تجربه دینی برای ذهن بسیار محدود آدمی از حقیقت نامحدود دین پدیدار می‌شود و با حقیقت دین که بر ما پدیدار نمی‌شود بسیار متفاوت است» (هیک، ۱۳۸۱: ۲۸۶).

همان‌گونه که گذشت، جان هیک این مطلب را با تمثیل فیل و نابینایان توضیح می‌دهد. بر اساس این تمثیل فیل را بر نابینایان عرضه کردند و از آنان خواستند که درک خود را از آن بیان کنند. هر کدام به فراخور موضعی که از فیل لمس کرده بود درکی از فیل داشت. آن کس که خرطوم فیل را لمس کرده بود، فیل را ماری بزرگ می‌دانست، دیگری که پای او را لمس کرده بود فیل را درخت می‌انگاشت و سومی که پشت او را لمس کرده بود آن را شیشه تخت می‌شمرد. از دید هیک، همه آنها درست می‌گفتند، اما هر کدام به اندازه ظرفیت محدود ادراک خود، بهره‌ای از واقعیت یافته بودند. به اعتقاد هیک بهره تجربه دینی بسیار محدود ما از دین نامحدود نیز چیزی بیشتر از این نیست (ر.ک: الیاده، ۱۳۷۹: ۳۰۷).

بنابراین هیک، بر خلاف ملاصدرا که یک دین را حق کامل و واقعی می‌داند، هیچ دینی را حق کامل نمی‌داند و به برتری دینی بر دین دیگر قائل نیست، زیرا

تجربه دینی محدود ما بیشتر از این را فراچنگ نمی آورد، به سان دریا که هر کس به اندازه ظرف خود از آن می تواند بردارد. این ظرف آب دریا نیست ولی سهم آن فرد از دریاست. همین طور در نظر جان هیک آنچه در نتیجه تجربه دینی به دست می آید، سهم آدمی از دین است و هر کس به اندازه ظرفش سهمی از دین دارد. سهم هیچ کس از دیگری برتر و حق تر نیست و هیچ کس نمی تواند بر دیگری خرده بگیرد که آنچه من برداشته ام حق است و آنچه دیگران دارند ناحق.

۲. تجربه دینی

یکی دیگر از عللی که جایگاه حقیقت را در نزد جان هیک بسیار دور از دسترس می کند، مسئله تجربه دینی است. شلایرماخر بحث تجربه دینی را مطرح کرد و هیک از آن تأثیر فراوان گرفت. تردیدی نیست که در هر دینی مجموعه ای از آموزه ها وجود دارد که پیروان باید به آنها ایمان بیاورند. نیز سلسله ای از توصیه ها وجود دارد که پیروان هر دین ضرورتاً باید به آنها عمل کنند. از سوی دیگر، باور به آموزه ها و عمل به توصیه های دین، احساسات و حالاتی را در آدمی به وجود می آورد که به آن «تجربه دینی» می گویند.

شلایرماخر در پاسخ این پرسش که کدام یک از این سه (باورها، توصیه ها، تجربه دینی) گوهر و ذات دین و غایت دین داری و سبب نجات و رستگاری است و کدام بخش حاشیه و عرضی دین است بخش سوم یعنی تجربه دینی را گوهر و ذات دین شمرد و به تبع، رستگاری و نجات آدمی را هم در گرو همان دانست. در نتیجه این انتخاب، شلایرماخر عقاید، آموزه ها و توصیه ها را که قابل مطابقت با واقع است، کنار گذاشت و چیزی را گوهر و ذات دین دانست که اصولاً مطابقت با واقع درباره آن بی معناست (گیسلر، ۱۳۷۵: ۹۲/۱)، زیرا مطابقت در جایی معنا دارد که ماورای لفظ واقعیتی یافت شود تا لفظ با آن واقعیت مطابقت کند.

باورهای دینی گزاره هایی خبری اند که مطابقی خارج از ذهن دارند که یا مطابق آن هستند و صادق اند یا مطابق آن نیستند و کاذب. توصیه های دینی نیز چون بر اساس باورهای دینی اند، با یک واسطه دارای ما بازای خارجی اند ولی تجربه های دینی ما بازای

خارجی ندارند تا با آن سنجیده شوند. تجربه‌های دینی به هیچ وجه قابل توصیف به صدق و کذب نیستند. بنابراین مسئله گوه‌ر دانستن تجربه دینی باعث می‌شود حقیقت کاملاً بی‌معنا باشد و هیچ جایگاهی در نجات‌شناسی هیک نداشته باشد.

آنچه باعث شد شلایرماخر به جای باورها و توصیه‌ها تجربه دینی را گوه‌ر دین بداند، موقعیت تاریخی و اجتماعی وی بود، چه وی در زمانی می‌زیست که به علت تعارض علم و دین، تبلیغات فراوانی علیه دین شده بود. از سوی دیگر، فلسفه نقادی کانت سخن گفتن از متافیزیک و هرگونه باور غیر مادی و غیر تجربی از جمله برهان‌های اثبات وجود خدا را دور از تیررس عقل آدمی اعلام کرده بود و این باعث شده بود تا فضایی به وجود آید که کسی جرئت نمی‌کرد از عقاید دینی و اخلاقیات و احکام دین دفاع کند. بالاترین دفاعی که از دین می‌شد این بود که سخن گفتن از دین با عقل ناسازگار نیست و می‌توان هم عاقل بود و هم دین‌دار (پراودفوت، ۱۳۷۹: ۱۴۶).

شلایرماخر کوشید با مطرح کردن تجربه دینی از مسیحیت در برابر حملات هیوم، کانت و دیگر نظریه‌پردازان علمی دفاع کند. به تبع او دانشمندانی چون رودولف اتو، استیس و پل تیلیش، نیز تجربه دینی را در آن روزگار «تجربه‌زده»، گوه‌ر دین به شمار آوردند تا از ضربه سهمناکی که کانت بر اعتقادات دینی وارد ساخته بود، بکاهند (برای تفصیل ر.ک: همان: ۱۱۱-۱۵۰).

جان هیک مانند متکلمان نام‌برده نقطه ثقل نظریه خود را بر «تجارب دینی» نهاد و آن را گوه‌ر دین و مایه نجات آدمی شمرد، بدون اینکه دلیلی برای نظریه خود داشته باشد. تجربه دینی مفهومی است که به هیچ وجه قابل اندازه‌گیری و ارزش‌سنجی نیست، زیرا حد و مرز مشخصی ندارد. باور به آموزه‌ها و عمل به توصیه‌های دین، احساسات و حالاتی در آدمی پدید می‌آورد که به آن «تجربه دینی» می‌گویند و این احساسات و حالات تنها برای صاحب تجربه درک‌شدنی است و دیگران نمی‌توانند آن را درک کنند تا چه رسد به ارزش‌سنجی و اندازه‌گیری.

مفهوم تجربه دینی حتی در نزد متکلمان مبتکر این نظریه نیز متفاوت است به گونه‌ای که شلایرماخر آن را «احساس وابستگی مطلق»، اتو «تجارب مینوی»، استیس «تجارب عرفانی»، پل تیلیش «وابستگی نهایی» و جان هیک «تجارب

تحول بخش از خودمحوری به حقیقت محوری» می‌داند (هوردن، ۱۳۶۸: ۱۴۷-۱۴۸). این نظریه از آنجا به اشکال برمی‌خورد که اگر هر کدام از تعابیر فوق را گوهر دین بدانیم تجارب دیگر حاشیه و غیر نجات بخش می‌شود. اگر گوهر و ذاتی دین را به قول شلایرماخر احساس و وابستگی مطلق بدانیم، تجارب تحول بخش از خودمحوری به حق محوری گوهر دین نخواهد بود و در صورتی که گوهر دین را به قول استیس تجارب عرفانی بدانیم تجارب مینوی اتو دیگر نجات بخش نیست. تهافت میان «تحول از خودمحوری به خدامحوری» و «گوهر دین دانستن تجربه دینی» از دیگر مسائلی است که باعث شده جایگاه حقیقت در نزد هیک بسیار مغشوش شود. هیک معیار ارزیابی ادیان را تحول از خودمحوری به خدامحوری می‌داند و این معیار را در همه ادیان چه سنت‌های بزرگ دینی و چه ادیان و نحله‌های کوچک و خرد دست‌یافتنی می‌داند (همان: ۸۸-۸۹).

تحول از خودمحوری به خدامحوری در جایی مقدور است که گوهر دین باورها و توصیه‌های دین باشد تا متدین خواسته‌های نفسانی را رها کند و به توصیه‌های اخلاقی و فقهی خداوند عمل نماید اما از نظر هیک گوهر دین تجربه دینی است و توصیه‌ها و احکام جایگاهی در دین ندارند، حال چگونه شخص می‌تواند با عمل به آن‌ها از خودمحوری به خدامحوری تحول یابد؟!

تئوری پیوستگی

تئوری پیوستگی یکی دیگر از عللی است که حقانیت را در نظریه پلورالیستی هیک غایب گردانده است. هیک بر خلاف ملاصدرا که بر مبنای تئوری مطابقت^۱ از حقیقت سخن می‌گوید، نظریه خود را بر اساس تئوری پیوستگی^۲ نسق می‌دهد. تئوری پیوستگی تنها میان مجموعه‌ای از گزاره‌ها سازش می‌دهد و به سازگاری و مطابقت آن با واقعیت کاری ندارد. تئوری مطابقت رویکردی به صدق گزاره‌ها دارد نه از آن جهت که با گزاره‌های دیگر چه نسبتی دارد، بلکه از این باب که نسبت آن

1. Correspondence theory.
2. Coherence theory.

گزاره با جهان خارج چگونه است، یعنی مطابقت آن با اعیان خارجی و واقع سنجیده می‌شود. هیک دغدغه مطابقت با حقیقت و واقعیت را ندارد. او با انتخاب تئوری پیوستگی سعی می‌کند از اشکال مهمی که بر نظریه‌اش وارد است خلاصی یابد و آن عبارت است از اینکه: هیک نجات را به حقیقت گره زده و آنگاه در هر دو کثرت‌گرا شده است. آیا این باعث تکثر در حقیقت و نسبیّت حقیقت نمی‌شود؟

هیک در رویارویی با این اشکال مهم، تئوری صدق را تئوری پیوستگی درونی می‌داند تا اصولاً واقعیت و حقیقت بیرونی برای او بی‌اهمیت شود ولی اشکالی که به او وارد است این است که او نمی‌تواند تئوری مذکور را انتخاب کند، زیرا وی گوهر دین را باورها و توصیه‌ها نمی‌داند تا بحث از صدق مطرح شود و سخن از انتخاب تئوری‌های صدق به میان آید. او گوهر دین را تجربه دینی می‌داند و تجربه دینی گزاره نیست که نیازمند صدق باشد تا بحث شود که کدام تئوری صدق را برمی‌گزیند، بلکه تجربه دینی از نوع علم حضوری است و در علم حضوری چون خود معلوم در نزد عالم حضور دارد نه مفهوم و لفظ آن، نوبت به صدق لفظ و مفهوم از واقعیت نمی‌رسد.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا در عین حال که اسلام را دین کامل و حق می‌داند و پلورالیسم در حقانیت و صدق را به هیچ وجه قبول ندارد، بر این باور است که نجات حداکثری است و اکثر آدمیان اهل نجات‌اند. آنچه باعث شده ملاصدرا با توجه به حصرگرا بودن در صدق ادیان، اکثر انسان‌ها را اهل نجات بداند، باور وی به امور ذیل است: ۱- فطرت توحیدی؛ ۲- تنها اهل عناد و تقصیر هلاک می‌شوند؛ ۳- تشکیک در نجات؛ ۴- تلازم میان محدودیت نجات و امساک جود؛ ۵- غلبه رحمت بر غضب؛ ۶- حسن خُلف و عید.

در مقابل، جان هیک همه ادیان را به یک اندازه نجات‌بخش می‌داند نه به این دلیل که همه آن‌ها به یک اندازه آدمی را به حقیقت می‌رسانند، بلکه بدین خاطر که هیچ کدام انسان را به واقع نمی‌رسانند. هیک برای بشریت نه تنها چراغی روشن نکرده است، بلکه آدمی را کور کرده تا هیچ امیدی برای دیدن حقیقت نداشته باشد. در مهندسی نجات‌شناسی جان هیک هیچ دینی حق نیست چون همه ادیان حق‌اند.

کتاب شناسی

۱. آملی، محمد تقی، *درر الفوائد*، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۸۳ ش.
۳. همو، *الالهیات*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۵. الیاده، میرچا، *دین پژوهی*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۶. پروادفوت، دین، *تجربه دینی*، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، قم، طه، ۱۳۷۹ ش.
۷. تفتازانی، سعدالدین، *کتاب المطول*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
۸. جعفری، محمد تقی، *بررسی و نقد افکار راسل*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴ ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، «گزاره سوم»، *کتاب نقد*، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۹ ش.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، *لغتنامه دهخدا*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. سبزواری، ملاهادی، *حاشیه الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۲. همو، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن زاده آملی، بی تا.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجهی، چاپ ششم، تهران، انجمن اسلامی فلسفه و حکمت ایران، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. همو، *الحاشیه علی الالهیات*، دارالفنون، بی تا.
۱۵. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۶. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۷. همو، *تفسیر القرآن*، قم، بیدار، بی تا.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۱۳۶۰ ش.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۰. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، ۱۳۷۵ ش.
۲۱. فروغی، محمد، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، صفی علیشاه، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. فولکیه، پل، *فلسفه عمومی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۱ ش.
۲۳. فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، تصحیح محمد محی الدین عبدالحمید، بی تا.
۲۴. گیسلر، نورمن، *فلسفه دین*، ترجمه حمید آیت اللهی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ ششم، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۲۶. موسوی خمینی، سیدروح الله، *المکاسب المحرمه*، تحقیق مجتبی تهرانی، قم، بی تا.
۲۷. هوردن، ویلیام، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاووس میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۲۸. هیک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، الهدی، ۱۳۸۱ ش.