

# نجات اکثریت و انحصار حقانیت کامل در یک دین (بازخوانی دیدگاه ملاصدرا درباره آموزه نجات با توجه به مبانی فلسفی و عقلانی)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۱ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۱/۳۰

مریم پوررضاقلی\*  
علیرضا قائمی نیا\*\*  
علی اله بداشتی\*\*\*  
مهدی فرمانیان\*\*\*\*

## چکیده

رستگاری موضوعی است که از ابتدای خلقت ذهن بشر را به خود مشغول کرده است؛ از این رو تمام ادیان و مکاتب جهان سعی کرده‌اند با توجه به متون اصیل خود به این دغدغه آدمی پاسخی درخور و شایسته بدهند. برخی از پاسخ‌ها به قدری تنگ‌نظرانه است که رستگاری را تنها در چارچوب فرقه خاصی معرفی کرده است؛ از همین رو رستگاران به خود این اجازه را داده‌اند که حکم به شقاوت دیگران بدهند و آنان را مستحق عذاب بدانند! ملاصدرا فیلسوف شهیر اسلامی با نگاهی عقلی همراه با تأییدات نقلی تصویر زیبایی از رستگاری ترسیم می‌کند که می‌تواند

\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه ولی عصر علیه السلام رفسنجان. Email: poorrezagholi@gmail.com

\*\* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و سردبیر فصلنامه ذهن. Email: qaeminia@yahoo.com

\*\*\* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم. Email: alibedashti@gmail.com

\*\*\*\* دانشیار گروه مذاهب کلامی و رئیس دانشکده مذاهب دانشگاه ادیان و مذاهب. Email: m.farmanian@chmail.ir

معضلات زندگی مردم فرق و ادیان مختلف را در کنار یکدیگر به زیبایی حل کند. با بررسی دیدگاه ملاصدرا او را گاهی انحصارگرا می-یابیم که فقط مؤمنان مسلمان را اهل نجات می‌داند و گاهی او را شمول‌گرای می‌بینیم که مسلمانان افتخاری زیادی را به ما معرفی می‌کند و گاهی نیز وی با تشکیکی دانستن نجات و مراتب فهم، خود را کثرت‌گرا معرفی می‌کند. اما دیدگاه جامع و نهایی وی را نظریه‌ای عقلانی و فراتر از این نظریه‌ها می‌یابیم.

**واژگان کلیدی:** رستگاری، حقانیت، استکمال، کثرت‌گرایی.



## مقدمه

هر فیلسوفی برای خود چارچوب و مبانی‌ای دارد که از یک سو سبب نظم‌بخشیدن و همخوانی دیدگاه‌های یک متفکر می‌شود و از سوی دیگر او را در دایره‌ای محصور می‌کند و او به صورتی ناخودآگاه مجبور است پا را از مبانی و اصول خود فراتر نگذارد! این‌گونه است که هر متفکری در حصار مبانی خود اسیر است. ملاصدرا فیلسوف بزرگی است که شجاعت غیر قابل وصفی در اضافه کردن مؤلفه‌های مختلف همچون آموزه‌های دینی و عرفانی در فلسفه از خود نشان می‌دهد. وی تلاش می‌کند مبانی فلسفه را در چارچوب تفکر و عقاید خود گسترش بدهد؛ به عبارتی وی در شمار کسانی است که از اسارت در فلسفه خود می‌گریزد. او با توجه به مبانی فکری وجودشناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی فلسفی خود، آموزه رستگاری را به شکلی زیبا مهندسی می‌کند و تنها به ذکر کلیات این مطلب اکتفا نمی‌کند؛ بلکه جزئیات دیدگاه خود را به‌خوبی بیان کرده است. نظریه ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی ویژه خود می‌باشد. وی تمام تلاش خود را برای آوردن شواهد قرآنی همسو با دیدگاه خود به کار گرفته است؛ اما این به معنای تطبیق کامل دیدگاه نجات وی با دیدگاه قرآن نیست و تطبیق نظریه وی با قرآن موضوع مورد بحث ما نیست و باید در مبحثی جداگانه بررسی گردد. مسئله‌ای که این پژوهش به دنبال یافتن پاسخی بدان است، این است که دیدگاه ملاصدرا در باب نجات چیست و با کدام یک از نظریه‌های نجات مطرح در الهیات امروزی منطبق می‌باشد؟

۱. تصویر صدرایی نجات و سعادت: مسئله سعادت، یکی از مباحث بنیادی است که همواره سبب دلمشغولی متفکران بزرگ قدیم همچون سقراط، افلاطون و ارسطو بوده و در عصر حاضر نیز جذابیت خود را برای مکاتب مختلف لذت‌گرا، فضیلت‌گرا و سعادت‌گرا از دست نداده است (ارسطو، ۱۳۸۷، ص ۵۰-۸۶ / فارابی، ۱۳۶۱، صص ۲۳، ۱۸۶ و ۲۳۷ و ۱۹۸۷، ص ۴۹ / ابن‌سینا، ۱۹۹۹، صص ۵۵ و ۱۵۰ - ۱۵۹ / کاپلستون، ۱۳۶۲، ص ۱۷۱-۱۷۳ / راسل، ۱۹۸۰، ص ۱۱۹ - ۱۹۵ / پینکانس، ۱۳۸۲، ص ۲۱-۲۶ / اینتایر، [بی‌تا]، ص ۲۸۴ / زاگال، ۱۳۸۶، صص ۵۳-۶۰، ۹۵-۱۰۳ و ۱۳۱-۱۴۳ / گریفین،

۱۹۹۸، ص ۲۲۷-۲۲۹). نجات در فلسفه ملاصدرا مفهوماً با نظریه سعادت وی هم‌معنا شده و این دو کلمه در مصداق یکسان‌اند. سعادت و نجات از نظر ملاصدرا به معنای رسیدن به معرفت و ادراک امور سازگار با طبع انسانی و رسیدن به لذات عقلانی است که در رسیدن نفس به مجرد کامل متجلی می‌شود و شقاوت، ادراک امور منافر با طبع و گرفتارشدن به الم و رنج و نرسیدن به سعادت حقیقی و مجرد کامل است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۲۲ و ۱۲۳ و ج ۴، ص ۱۴۲). «فسعاده النفس کمالها هو الوجود الاستقلالی المجرد و التصور للمعقولات و العلم بحقایق الاشياء علی ما هی علیها و مشاهدة الامور العقلیة و الذوات النورانیة» (همان، ص ۱۲۸).

ملاصدرا مدل خاصی از سعادت را طراحی می‌کند که به جرئت می‌توان ادعا کرد که تا آن زمان متفکری به این زیبایی ساختمانی برای آموزه نجات فلسفی بنا نکرده بود. این ساختمان دارای مبانی استواری است که ساخته و پرداخته فلسفه وی می‌باشد. مشخص کردن جزئیات این طرح و راه‌های رسیدن به مراحل دیگر از مهم‌ترین ویژگی‌های نظریه نجات ملاصدرا می‌باشد. چه بسا فیلسوفان زیادی نیز مدلی از نجات را ارائه داده بودند؛ اما طرحی با این جامعیت و مبتنی بر جزئیات برای رسیدن به مراتب بالای کمال را به وجود نیاورده‌اند.

وی بر اساس جهان بینی خود انسانی را ترسیم می‌کند که دارای دو بعد جسمانی و روحانی می‌باشد. بعد روحانی همان نقطه پرواز او به سوی ملکوت می‌باشد؛ جسم باید در خدمت این بعد به تکامل آن کمک کند. وجود انسان در ابتدا فاقد هرگونه قوه‌ای از قوای نباتی، حیوانی و انسانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۲۵ و ۱۳۶۰ (ب)، ص ۱۸۱). انسان بنا بر حرکت جوهری «جسمانیة الحدوث» و در ادامه حرکت جوهری اش «روحانیة البقاء» می‌گردد (همو، ۱۳۶۰ (ب)، ص ۲۲۳). شروع حرکت جوهری انسان که ابتدائاً ترکیبی از عناصر ابتدایی می‌باشد، جسمانی است و همین انسان است که در ادامه حرکت جوهری خود دارای نفس نباتی و نفس حیوانی می‌شود، سپس شرایط دریافت نفس انسانی را با رشد نفس ناطقه دارا می‌شود. کمال آدمی در به‌فعلیت رسیدن قوه عاقله می‌باشد (همان، ص ۹۵ و ۱۳۶۰ (الف)، ص ۱۴۳). قوه عاقله دارای دو مرتبه عقل نظری و عقل عملی است. وظیفه عقل نظری، ادراک

کلیات عقلی است که از عالم مافوق اعطا می‌گردند و وظیفه عقل عملی ادراک امور جزئی و فعل در قوای پایین‌تر از خود می‌باشد. کمال انسان در گرو تکامل هر دوی آنهاست، هرچند در اینجا اصالت با عقل نظری است و سعادت واقعی انسان عقلانی است (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶). اما آدمی تا عقل عملی خود را به کار نگیرد، امکان دستیابی به امکانات عقل نظری را نخواهد داشت. عقل نظری و عملی دارای مراتبی هستند که بر اساس آن مراتب، مرتبه سعادت یک انسان مشخص می‌شود. نفس با حرکت جوهری ابتدا معقولات اولیه را تعقل می‌کند (عقل بالقوه)، سپس قدرت مشاهده کلیه معقولات اکتسابی را در ذات خود بدون زحمت و در هر زمانی که بخواهد دارا می‌شود (عقل بالفعل). در مرتبه آخر به مشاهده معقولات در هنگام اتصال به عقل فعال نایل می‌شود (عقل مستفاد) و این مرتبه یکی از بالاترین مراتبی است که یک انسان می‌تواند به آن دست یابد یعنی رسیدن به تجرد و اتصال به عقل فعال (همو، ۱۳۶۳(ب)، صص ۱۹۹ و ۵۱۴ و ۱۳۵۴، ص ۲۵۷/ جوادی، ۱۳۸۵، ص ۳۲).

این ترسیم کلی سعادت و رستگاری در فلسفه صدرایی است. پرسشی که در اینجا همچنان باقی است، این است که چه تعداد از انسان‌ها به این رستگاری دست یافته‌اند؟ در این طرح طلایی رستگاری، افراد انسانی اعم از مؤمن، کافر، مسلمان و غیر مسلمان چه جایگاهی دارند و آیا کسب سعادت برای غیر مسلمانان ممکن است؟ آیا مسلمانان گناهکار در این نقشه جایی خواهند داشت؟ آیا در این طرح کافران راهی برای رستگاری دارند؟ آیا میان دیدگاه کلامی و فلسفی ملاصدرا در آموزه نجات تفاوتی وجود دارد؟ پاسخ این پرسش‌ها را با مبانی فلسفی و کلامی ملاصدرا و تأثیر آنان بر رستگاری خواهیم داد تا جواب این سؤالات به صورت مبنایی روشن گردد.

- اصالت وجود: ملاصدرا یگانه امر اصیل را حقیقت وجود می‌داند که امری مشکک است و ماهیت مؤلفه‌ای صرفاً ذهنی و اعتباری است و تفکیک دقیق ذهن و عین از سوی ملاصدرا این مطلب را به خوبی روشن کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۱۳۵/ و ۱۳۶۳(الف)، ص ۱۰-۱۱ و ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۷۸-۶۵ و ج ۹، ص ۱۸۵). مبنای اصالت وجود همانند چتری تمام مباحث فلسفی ملاصدرا را در بر گرفته است و نمی‌توان بحثی را در حکمت متعالیه پیدا کرد که از اصالت وجود در آن سخنی گفته نشود (همو، ۱۳۶۰(ب)،

ص ۶-۲۴ / مطهری، ۱۳۷۳، ص ۳۰). طبق این اصل، بازگشت همه اوصاف واقعی، همانند علم، به حقیقت وجود است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۹۷).

اما این اصل چه تأثیری بر مسئله رستگاری و سعادت انسان دارد؟ فیلسوفان سعادت و امور ملایم با طبع را وجودی و شقاوت و امور منافر با طبع را عدمی می‌دانند (ر.ک: بکر، ۱۳۷۸، صص ۳۶ و ۱۸۴۱ / ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷۹ / نراقی، ج ۱، صص ۳۶ و ۴۲۱). اما ملاصدرا به جای استفاده از ملایمت با طبع از تعبیر «هستی» استفاده کرده است. از نظر ملاصدرا خود وجود سعادت است و درک وجود سعادت دیگری است (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۱۵۳)؛ بنابراین سعادت لازمه درک وجود است که در قالب «لذت» تبلور می‌یابد؛ به این معنا اگر موجودی به درک وجود خود آگاهی یابد، به طبع از لذت آن نیز بهره‌مند خواهد شد.

اما فرایند ادراک به همین جا ختم نمی‌شود. موجود با درک علت خود نیز به مرتبه‌ای بالاتر از ادراک و لذت و در نهایت سعادت دست می‌یابد و در نتیجه وجود او قوی‌تر و یک گام به کمال رستگاری خود نزدیک‌تر می‌شود: «و وجود کل شیء لذیذ عنده و لو حصل له وجود سببه و مقومه له لکان آذ لانه کمال وجوده فیکون کمال لذته بادرکه» (همان). این فرایند ادامه دارد و با معرفت به موجودات بالاتر حصه وجودی انسان افزایش می‌یابد و به مرتبه بالاتری از شدت وجودی می‌رسد (همان و ۱۳۵۴، ص ۳۶۳) تا اینکه به نقطه کمال نهایی خود نایل می‌گردد و به مرتبه عقل دست می‌یابد. در این مرتبه قادر به تصور صور عقلانی می‌گردد که بر اساس اتحاد عاقل و معقول، آدمی به بیشترین بهره وجودی خود می‌رسد (همو، ۱۹۹۰، ج ۹، صص ۱۲۳ و ۱۲۸). ملاصدرا اتحاد عاقل به معقول را به اتحاد ماده و صورت تشبیه کرده، از آن نوع می‌داند. حصول علم برای نفس، همانند حصول صورت‌های جسمانی منطبع در ماده است که ذات ماده تبدیل می‌یابد و به واسطه آنها استکمال می‌یابد (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۳۱۹ - ۳۲۱).

این سخن ملاصدرا «ان الوجود هو الخیر و السعاده» (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۶۳) بحث ما را در رابطه با اصالت وجود و سعادت تکمیل خواهد کرد. طبق این سخن، سعادت همان وجود است و یکی از مصادیق وجود معرفت و درک است و عامل رسیدن به

شدت وجودی می‌باشد: «اعلم أن الوجود هو الخیر و السعادة و الشعور بالوجود أيضا خیر و سعادة» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۱). بدین معنا همه موجودات از آن جهت که موجودند سعادت‌مند نیز هستند و هر موجودی بتواند سعه وجودی خود را افزایش دهد از مرتبه بالاتری از سعادت برخوردار خواهد بود، و آدمی قوه رسیدن به مراتب بالای وجود و سعادت را خواهد داشت. افزایش سعادت نیز مرهون اشتداد وجودی و فعلیت یافتن قواست که با استکمال علمی و عملی نفس از طریق حرکت جوهری به دست می‌آید (همو، ۱۹۹۰، ج ۹، صص ۱۲۶ و ۱۲۸ و ج ۱، ص ۲) و طبق اصالت وجود تمامی موجودات از آن حیث که موجودند، بهره‌ای از هستی دارند، شمه‌ای از سعادت را خواهند داشت، هرچند این میزان سعادت برای انسان‌ها، در مقایسه با سعادت نهایی که با کسب معرفت امکان رسیدن به آن را دارند، فرسنگ‌ها فاصله داشته باشد.

- تشکیک وجود: همان‌طور که اشاره شد، حقیقت وجود در عین بساطت، قابلیت شدت و ضعف را دارد؛ به همین جهت دارای مراتبی است که تفاوت این مراتب نیز به خود وجود است (همو، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۱۸۶). ملاصدرا با اینکه خود به «وحدت شخصی وجود» باور دارد و در مباحث علت و معلول برای آن دلیل اقامه کرده است، ابتدا بر «وحدت تشکیکی وجود» برهان اقامه کرده است؛ قوی که می‌توان آن را واسطه‌ای بین قول به «تباین وجودها» و «وحدت شخصی وجود» دانست. دلیل این امر به تصریح خود وی، ترتیب بحث فلسفی و تعلیم فلسفه است و منافاتی با باور اولیا و عرفای اهل کشف و یقین، یعنی «وحدت وجود و موجود ذاتاً و حقیقتاً» ندارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱). بنابراین در فلسفه ملاصدرا می‌توان هم از مراتب وجود و هم از مظاهر آن سخن گفت. بنا بر «وحدت تشکیکی وجود»، کثرت در وجود نیز مانند وحدت آن حقیقی است؛ یعنی وجود- در عین وحدت- دارای مراتب بی‌شماری است که از عالی‌ترین مرتبه، یعنی وجود واجب‌الوجود که در شدت وجودی نامتناهی است، آغاز شده و به ماده اولی که پایین‌ترین مرتبه وجودی است، ختم می‌گردد (همان، ج ۱، ص ۹۱) و مقصود ما از مطرح کردن تشکیک در وجود، نتیجه گرفتن وجود مراتب در نجات و سعادت می‌باشد که این مطلب با بحث وحدت شخصیه وجود و کثرت مظاهر

وجود نیز سازگار است. تمام آنچه ملاصدرا در مورد مراتب وجود و بنا بر «وحدت تشکیکی وجود» بیان کرده است، بنا بر «وحدت شخصی وجود» در مورد مظاهر وجود نیز صادق است؛ زیرا وحدت شخصی وجود به این معناست که تمامی کائنات که خود دارای مراتب بسیارند، وجهی از وجوه خداوندند؛ خداوند اصل است و ماسوای او ظهورات و تجلیات او هستند (همو، ۱۳۶۳ (ب)، ص ۵۳).

بنا بر تشکیک وجود، وجود محض، خیر و سعادت است؛ اما سعه وجودی تمام موجودات یکی نیست، بلکه شدت و ضعف دارد؛ بنابراین هرچه شدت وجودی بیشتر و در مرتبه بالاتری از وجود قرار داشته باشد، بهره آن موجود از سعادت بیشتر است. به تبع تشکیکی بودن مراتب سعادت، موانع رسیدن به مطلوب نیز به صورت تشکیکی خواهد بود. این مطلب نشان می‌دهد که پله‌های صعود به سوی رستگاری حقیقی آن قدر زیاد است که به گونه‌ای بی‌نهایت می‌نماید؛ بنابراین هر انسانی این امکان را دارد که شدت وجودی خود را با علم و عمل افزایش دهد و نظر او به انسان‌هایی باشد که وجودی به مراتب قوی‌تر و تأثیرگذارتر از او دارند. از آنجا که بحث تشکیک و اشتداد وجود با حرکت جوهری عجین شده است، توضیحات بیشتر را در ذیل بحث حرکت جوهری خواهیم آورد (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۳۲).

- حرکت جوهری و اشتدادی: اصل حرکت جوهری، به این معناست که جواهر مادی، همان‌گونه که در اعراض متحول‌اند در اصل ذاتشان هم تحول می‌پذیرند. ملاصدرا با تکیه بر براهین متعدد ثابت کرد که وجودهای مادی، اساساً تدریجی‌اند که در هر لحظه، وجودی تازه می‌یابند. در واقع حرکت از عوارض تحلیلی وجود سیال است نه آنکه وصفی باشد که از بیرون به آن ضمیمه می‌گردد (همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۷۴). حقیقت وجود دارای دو مرتبه است: مرتبه وجود ثابت و مرتبه وجود سیال. حرکت، نحوه وجود سیال و لازم لاینفک آن است (همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۶۱-۶۴). حرکت تکاملی می‌تواند تا آنجا ادامه یابد که یک نوع از حد خود عبور کرده، به حد نوع دیگر برسد و انسان تنها موجودی است که می‌تواند عوالم سه‌گانه (ماده، مثال، تجرد) را در سعه وجودی خود داشته باشد و از پلکان حرکت جوهری از پله جمادی به آخرین پله، یعنی تجرد دست یابد. حرکت استکمالی تکوینی انسان از نبات به حیوان



و از حیوان به سوی انسان شدن و ارتقای وجودی انسان که تا لحظه آخر عمر، به طور قهری وجود دارد و او را به مجرد نزدیکتر و آماده انزال از بدن می‌کند (همان، ج ۹، ص ۱۸۵-۱۹۶ و ۱۳۴۶، ص ۲۶۱-۲۶۶). نجات و رستگاری که حاصل این حرکت تکوینی است، سعادت‌ی خیالی است، برای رسیدن به سعادت و نجات حقیقی انسان باید قوای عقلانی خود را نیز در جریان حرکت جوهری به کار گیرد و به کمال حقیقی و اختیاری خود برسد. در غیر این صورت باید به سعادت خیالی بسنده کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۰ و ج ۹، ص ۳۷۳ و ۱۳۶۳ (ب)، ص ۵۱۳). این مطلب بدان معناست که حرکت جوهری لزوماً حرکتی استکمالی نیست، بلکه اگر با انتخاب و اعمال صحیح همراه گردد، به استکمال منجر می‌شود. در غیر این صورت به غایتی خیالی منتهی می‌گردد که سعادت و نجات حقیقی را به دنبال ندارد؛ بنابراین بر اساس حرکت جوهری، ارتقای نفس وابسته به حرکت استکمالی و اشتداد وجودی آن است. بعد از روشن شدن حرکت جوهری، جای این پرسش است که تکلیف رستگاری موجودات ناقص چه خواهد شد؟ موجوداتی که از جسم انسانی برخوردارند و نفس آنها تا مرحله حیوانی و غرایز بیشتر پیش نرفته است، چه سهمی از رستگاری را دارند؟ آیا اصولاً انسان‌های بازمانده از قافله تکامل می‌توانند اهل نجات باشند؟ آیا مجازاتی نیز شامل این انسان‌ها خواهد شد؟

۲. معرفت راه استکمال نفس: تا اینجا در مورد مراتب مختلف نفس و امکان حرکت جوهری آن از یک مرتبه به مرتبه دیگر سخن رانیدیم؛ اما پرسش از چگونگی استکمال نفس و طی طریق به سوی عقل فعال و مجرد تام همچنان باقی مانده است. مطالب مهم این باب در قالب چند نکته قابل بیان است:

الف) همان‌گونه که گفته شد، نفس دارای قوای مختلفی است که حاصل به‌فعلیت در آمدن این قوا درک و معرفتی است که خاص همان قوه است؛ مثلاً فعلیت قوای حسی معرفت حسی و تجربی را به دنبال می‌آورد. در این دنیا هیچ چیزی بدون هدف و بیهوده آفریده نشده است؛ بنابراین فعلیت قوایی مثل شهوت و غضب نیز در حالت اعتدال درک و معرفتی را برای انسان به ارمغان خواهد آورد. البته روشن است که برخی قوا فقط برای کسب نفس حیوانی کفایت می‌کند که خود آغاز حرکت

استکمالی برای کسب نفس انسانی است. برترین قوه در انسان قوه عاقله است که نفس ناطقه را شکل می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، صص ۳۷ و ۱۸۴ / صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ (ب)، صص ۱۹۹-۲۰۲)؛ بنابراین بین معرفت و فعلیت قوا رابطه‌ای دوجانبه وجود دارد؛ فعلیت قوا به معنای رسیدن به معرفتی جدید است و معرفت جدید مقدمه‌ای برای فعلیت مراتب بالاتری از قوای انسانی می‌باشد. مجموع این دو، یعنی معرفت‌های بیشتر و فعلیت قوای بیشتر لازمه رسیدن به مرتبه بالاتری از سعادت و نجات می‌باشد.

(ب) در نگاه بسیاری از فیلسوفان بزرگ، غلبه لذت بر رنج، سعادت است (افلاطون، ۱۳۸۲، صص ۱۱۶ و ۱۳۸۰، ج ۳، صص ۱۶۲۳ / ارسطو، ۱۳۸۱، صص ۷۰-۷۲ / ابن‌سینا، ۱۳۶۳، صص ۴۱۷ / سهروردی، ۱۳۷۳، صص ۲۲۳)؛ از همین رو لذت جایگاه ویژه‌ای در ترسیم رستگاری از سوی فیلسوفان داشته است. در نظریه ملاصدرا نیز رابطه تنگاتنگی بین معرفت، لذت، سعادت و نجات برقرار است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، صص ۱۴۲) در این تئوری هر کدام از قوا، لذت خویش را داراست و آن را می‌طلبد. لذت و خیر هر قوه، ادراک امر ملایم با طبع و جوهر آن است و ألم و شر آن قوه، به ادراک امر متضاد و منافر با طبعش باز می‌گردد؛ برای نمونه لذت هر یک از حواس پنج‌گانه، ادراک متعلق محسوس آنهاست؛ مثلاً لذت غضب در انتقام است (همو، ۱۳۶۳ (ب)، صص ۵۸۶). هر قوه‌ای که وجودش قوی‌تر و بادوام‌تر باشد، لذتش بیشتر است و به مرتبه بالاتری از سعادت دست یافته است (همو، ۱۳۶۰ (ب)، صص ۲۵۰ و ۱۳۶۳ (ب)، صص ۵۸۶). توصیف صدرالمتألهین از سعادت حقیقی نشان‌دهنده آن است که سعادت حقیقی انسان، سعادت عقلی و از جنس لذات علقی می‌باشد؛ بنابراین قوی‌ترین قوه انسانی قوه عاقله اوست که بیشترین لذت و معرفت را نصیب انسان می‌کند. طبق لذات، سعادت نیز به دو نوع حسی و عقلی تقسیم می‌گردد و با پذیرش زندگی اخروی می‌توان سعادت را به دو نوع کلی دنیوی و اخروی تقسیم کرد (ر.ک: همو، ج ۹، صص ۱۲۱ و ۱۴۷ و ۱۳۶۶، ج ۷، صص ۲ و ۳۸۷).

قوه ←←← ادراک ملائم با طبع ←←← لذت ←←← شدت وجودی ←←←

سعادت و نجات

(ج) نقش علم و عمل در رستگاری: کمال عقل نظری عبارت از آن است که عقل

انسان به مرحله‌ای برسد که با موجودات مجرد اتصال برقرار نماید و در او صور الهی و نظام موجود از خداوند تبارک و تعالی گرفته تا موجودات پست نقش بندد و عقل موضوع آنها قرار گیرد، یعنی عقل بالفعل گردد. کمال عقل عملی عبارت است از اینکه بین قوای حسی عدالت برقرار شود. منظور از حد وسط، حد وسط نسبت به افراد می‌باشد، نه حد وسط فی ذاته؛ زیرا اعتدال برای هر فرد با فرد دیگر متفاوت است؛ مثلاً آن مقدار غذا که برای یک ورزشکار قوی حد وسط می‌باشد، برای انسان ضعیف افراط تلقی می‌گردد (همو، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۱۲۷ و ۱۳۶۰ (ب)، ص ۲۰۰). در اینجا عقل عملی در واقع مقدمه رسیدن به سعادت واقعی را فراهم می‌کند. از آنجا که نفس انسان، در عالم طبیعت، در جسم او گرفتار است، عقل عملی باید تعادلی را در قوای عملی انسان ایجاد کند که مانع رسیدن او به کمالش نشود. درست است که انسان در کلیه جهات با حیوانات مشترک است و از همان چیزهایی که حیوانات لذت می‌برند، انسان نیز لذت می‌برد و احساس سعادت می‌کند و همان چیزهایی که برای حیوانات کمال محسوب می‌شود، برای انسان نیز از جنبه حیوانی‌اش کمال محسوب می‌گردد، اما آنچه مشخصه انسان است و او را از حیوان متمایز می‌کند، کمال عقلی اوست؛ بنابراین مهم‌ترین نقش را در استکمال انسان، معرفت و به صورت ویژه معرفت عقلانی بر عهده دارد و در واقع عقل عملی نقش هموارکردن راه و کنارزدن موانع و حجاب‌ها را دارد تا معرفت عقلانی نقش خود را به‌خوبی ایفا کند.

۳. مصادیق مراتب رستگاری و نجات حداکثری: همان‌طور که گفته شد، سعادت امری است که با معرفت و لذت پیوند تنگاتنگی دارد؛ پس باید موجودات شمه‌ای از ادراک و فهم را در خود داشته باشند تا بتوانیم به آنها سعادت را نسبت بدهیم. بنا بر فرضیه‌ای همه هستی دارای نوعی شعور نباتی یا حیوانی‌اند (اسراء: ۴۴ / فصلت: ۱۹-۲۱ / نمل: ۱۸ / نحل: ۴۹ / نور: ۴۱) و طبق اصل تشکیک، نظام هستی سلسله‌ای از مراتب موجودات ضعیف و قوی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۱). بنابراین نفس به هر یک از مراتب هستی ارتقا یابد یا نزول کند، به همان نسبت در تکامل خویش صعود یا نزول خواهد داشت. اکنون این پرسش‌ها مطرح است که طبق نظریه نجات ملاصدرا در مصداق چه کسانی اهل نجات‌اند؟ تکلیف مؤمنان گناهکار و کافران و غیر مسلمانان چیست؟ این

مطلب با بیان مصادیق مراتب انسانی روشن خواهد شد. این موضوع همچنین مقدمه‌ای است برای بحث نگاه حداکثری یا حداقلی ملاصدرا به نجات.

- رستگاری انسان در مراحل اولیه حیات: زمانی که آدمی به صورت جنین در رحم مادر قرار دارد، بالفعل وجودی نباتی و بالقوه حیوان است؛ چراکه نه حس دارد و نه حرکت (همان، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۷-۱۳۶). این جنین طبق اصالت وجود در همین مرحله نیز کرامت دارد؛ زیرا از وجودی هر چند ضعیف برخوردار است، به‌ویژه آنکه قابلیت تبدیل شدن به یک انسان کامل را دارا می‌باشد (همان، ج ۸، ص ۳۳۰-۳۳۱/ کیشمشکی، ۱۳۸۳، ص ۹۳-۱۸۰) و ارزش وجودی آن به قدری زیاد است که ملاصدرا حتی با وجود نقص نیز او را لایق ادامه زندگی می‌داند؛ زیرا اصالت با وجود داشتن است و یک جنین ناقص نیز می‌تواند به سعادت و رستگاری دست یابد و اگر این جنین با مرگ طبیعی از دنیا برود، در عالم برزخ با تداوم حرکت تکاملی - البته پس از مرگ طبیعی - نقص‌های عارض شده بر جسم او نیز قابل جبران خواهد بود (همو، ۱۹۹۹، ج ۹، ص ۸-۹/ زاهدی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۴۲-۴۶؛ در نتیجه سقط جنین ناقص که مانع حشر و تکامل برزخی اوست، جایز نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ (ب)، ص ۵۲۹) و به بیان فلسفی سقط باعث نقص جوهری او خواهد شد؛ بنابراین نفس انسانی در هر صورتی و از هر مکتبی در تمام دوران کودکی محترم است و این کودک زمانی که از قدرت تفکر و استفاده از عقل عملی برخوردار گشت، از بلوغ طبیعی به بلوغ معنوی و رشد باطنی رسیده است و قضاوت در مورد اعمال و رفتار وی در این مرحله انجام شدنی است. ملاصدرا در اظهار نظری جالب این بلوغ را در چهل سالگی قابل تحقق می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۱ و ۱۳۸۲، ص ۲۹۶).

- تقسیم انسان‌ها به کاملان و ناقصان: مراتب نجات و رستگاری بسیار زیاد است و آدمی در طول حیات باید در کسب مراتب بالاتر همواره تلاش کند و گاهی توقف در یک مرتبه، عذاب دردناکی را در پی خواهد داشت؛ زیرا او پس از ورود به عالم آخرت به قابلیت خود پی خواهد برد (کهف: ۱۰۸). از آنجا که معرفت امری وجودی و دارای نظامی تشکیکی می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۳ و ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴۱)، پس معرفت هر انسانی با دیگری متفاوت است؛ مثلاً بیمار و پزشک، هر دو به دارو

معرفت دارند، اما معرفت آنها مسلماً یکی نیست؛ بنابراین هر یک از افراد آدمی کمال ویژه‌ای طبق استعدادهای ذاتی وجودی و اکتسابی خود خواهد داشت. با این وجود انسان‌ها از جهت رستگاری در چند دسته کلی قرار دارند: کاملان و ناقصان.

کاملان کسانی‌اند که در مسیر فطرت حرکت کرده، نفس آنها با به‌کارگیری عقل نظری و عملی توفیق ادراک امور عقلی و تعادل در قوا را پیدا و زمینه حکومت عقل بر آنها را فراهم کرده است. تنها عده کمی از انسان‌ها می‌توانند از مرحله ادراک محسوسات و مخیلات فراتر رفته (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۸) و عقل بالفعل گردند. اینان همان «مقربان» و سابقون‌اند (همو، ۱۳۸۲، ص ۳۸۳). این مقام بالاترین مقامی است که یک بشر می‌تواند در مسیر تکامل خود به آن دست یابد. این گروه رستگاران حقیقی و فانی در حق‌اند (همان، ج ۹، ص ۳۷۷) و هیچ نیازی به استکمال بعد از مرگ نیز ندارند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۴۷-۲۴۸).

گروه دیگر کسانی هستند که در رسیدن به غایت نفس نتوانسته‌اند موانع (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۲۶-۱۲۵) پیش رو را بردارند و به مرتبه تقرب برسند؛ بنابراین مصادیق مراتب دیگر را با استفاده از موانع رستگاری (همو، ۱۳۶۰ (ب)، ص ۲۵۲-۲۵۳) که پیش روی آنان است، مشخص می‌کنیم. ابتدا موانع را از موانع طبیعی و ضعیف آغاز می‌کنیم تا به موانع بزرگ‌تر و اکتسابی برسیم:

- نقص جوهری: افرادی که دارای نقصان ذاتی و جوهری‌اند یا فاقد توانایی‌های طبیعی هستند، مانند انسان‌های که به صورت ژنتیکی دچار عقب‌ماندگی ذهنی و... می‌باشند، به طبع چون فاقد برخی از حواس ظاهری یا باطنی‌اند، از رسیدن به ادراک حقیقی و عقلی باز خواهند ماند؛ اما طبق آنچه در بحث جنین ناقص بیان شد، این افراد نیز به واسطه تکامل برزخی و میزان معرفت خود می‌توانند به مرتبه‌ای از سعادت خیالی و وهمی دست یابند. تعداد این افراد نسبت به بقیه انسان‌ها بسیار کم است (همو، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۱۳۶ و ۱۳۵۴، ص ۳۶۷).

- پیروی از شهوات و گناه: گناهان و شهوات سبب تیرگی جوهر نفس و مانع ظهور تابش نور حق و نور علم و معرفت الهی در آن است. گناهکاران همان پیروان شهوت و غضب‌اند که در قرآن از آنها به اصحاب شمال یاد شده است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹،

ص ۱۲۷) و آن دسته از گناهکارانی که اعمال نیک و بد را در آمیخته‌اند، جزو نفوس متوسط به شمار می‌روند که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ سختگیران در حساب و کتاب بر مردم در دنیا که خداوند نیز در آخرت به آنها سخت می‌گیرد و باید مدتی را در جهنم برای امحای گناهان خود بگذرانند و گروهی که در حساب و کتاب با مردم سختگیر نبودند و با اینکه رفتن آنها هم به بهشت و هم جهنم ممکن است، در نهایت خداوند با رحمت خویش آنها را به بهشت وارد می‌کند و لطف و عنایت الهی دلیلی است تا عذاب را تجربه نکنند و از سعادت وهمی برخوردار خواهند بود (همان، ج ۹، ص ۳۰۶-۳۰۵). البته دو گروه دیگر از گناهکاران باقی خواهند ماند: کسانی که هیچ عمل صالحی انجام نداده‌اند یا اگر انجام داده‌اند اعمال آنها حبط شده است که این دو گروه کفار و منافقانند که در پایان بحث وضعیت رستگاری آنها بیان خواهد شد.

- توجه به مصالح زندگی مادی و عدم تفکر و تأمل در طاعات و عبادات: توجه به زندگی مادی و مصالح معیشت و دوری از طاعت، عبادت، دانش و بینش و تأمل درباره آنها و نوامیس الهی، سبب نتابیدن انوار الهی بر نفس انسانی شده، صور علمی و عقلی در او حاصل نمی‌گردد. این مانع دامنگیر برخی از صالحان و مطیعان نیز می‌باشد. این افراد گرچه از معاصی به دورند، چون تنها همتشان را مصروف اعمال بدنی و عبادات و ذکر کرده‌اند و از تفکر در این اعمال برخوردار نمی‌باشند، در طلب حقایق ملکوت نیستند. درست است که عمل به شریعت و آداب تهذیب مقدمه رسیدن به کمال نظری و نجات حقیقی است، انجام این اعمال بدون تفکر در فلسفه وجودی آنها تنها سعادت وهمی و خیالی را نصیب شخص خواهد کرد. از دیدگاه ملاصدرا اینان متوسطان یا عوام و در اصطلاح قرآن اصحاب یمین‌اند که فقط معقولات اولیه را تصور کرده‌اند؛ اما اشتیاقی برای درک حقایق نظری نداشته‌اند و چون درکی از این حقایق ندارند، از نبود آنها غمگین نمی‌شوند. سعادت و شقاوت این گروه با توجه به آنچه در این دنیا تخیل و توهم کرده‌اند، رقم خواهد خورد. این گروه با تقلید از علما خود را از رذایل دور و زهد پیشه کرده‌اند؛ اما هنوز از قید منیت و حجاب خویش آزاد نشده‌اند (همان، ۱۳۸۲، ص ۳۷۶). ملاصدرا صالحان، زاهدان و اهل سلامت و عبادت و نفس‌ها ساده و بسیط را جزو این دسته می‌داند که وارد بهشت متوسطان خواهند شد (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۶۸-۳۶۷ و ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۹).

- تعصب و حسن ظن بی جا بر مطالب تقلیدی: تعصب بر عقاید باطل حاصل از تقلید، مانعی عظیم است که شمار زیادی از متکلمان و متعصبان مذاهب را در خود گرفتار کرده و مانع رسیدن آنان به بصیرت و معرفت اکمل شده است. بنابراین این گروه‌ها نیز از قافله رستگاران حقیقی بازمانده‌اند (همو، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۱۳۸). ملاصدرا به شدت با تقلید و تعصب مخالف است (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۴۹ و ج ۴، ص ۶۲ و ج ۵، ص ۹۰-۹۳). وی (همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۰۲ و ۱۳۶۶، ج ۲، صص ۷۰ و ۷۹ و ۱۳۸۱، ص ۷۲) و قاطبه علمای امامیه (جوادی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۴) ضمن تأکید بر جایگاه ایمان و عمل صالح، آن را بدون تفکر و تعمق امری بی‌فایده در رسیدن به کمال مطلوب دانسته‌اند. گاهی ارزش وجودی یک مسلمان اهل عبادت بدون تفکر و تأمل از وجود غیر مسلمانی که اعمالش را با تفکر انجام می‌دهد، کمتر خواهد بود. عوام مؤمنان و متکلمان می‌توانند مصداق این گروه باشند که تعداد زیادی از انسان‌ها را در بر می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۷۷).

- جهل به طریق کسب معارف: طی طریق به سوی حضرت حق و رسیدن به مجرد کامل از هر صراطی امکان‌پذیر نخواهد بود؛ بنابراین آن دسته از اهل سلوک که به مسیر درست جاهل‌اند، با وجود اینکه توانسته‌اند موانعی چون شهوت، عدم تأمل و تعصب را از پیش روی خود بردارند، راهی به سوی درک کامل حقیقت نخواهند داشت. این گروه برای سفر به سوی حق مقدمات نادرستی را برای کسب علوم عقلی انتخاب می‌کنند؛ به همین دلیل نمی‌توانند به مقصد نهایی سعادت برسند. در اینجا است که ملاصدرا بر آموزه‌های اسلام و برتری آنها برای رسیدن به صراط مستقیم تأکید دارد (همو، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۱۳۸).

نکته قابل تأمل در مورد موانع نجات این است که تمام موانع و نقص‌ها، ناشی از جهل و مربوط به حوزه معرفت و آگاهی است. بر اساس همین مطلب اساس استکمال انسان را معرفت تشکیل می‌دهد. همان‌طور که ملاحظه شد، ملاصدرا بر اساس معرفت و آگاهی انسان‌ها در مورد آنان قضاوت و از همین راه مسئله رستگاری پیروان سایر ادیان و مکاتب را حل می‌کند.

۴. نجات غیر مسلمانان: بحث رستگاری پیروان سایر ادیان و مکاتب بحثی است که



امروزه در جامعه جهانی و صلح حاکم بر آن بسیار اهمیت دارد، همزیستی مسالمت آمیز و ترسیم تصویری واقعی و درست می‌تواند در رفتارهای افراد با پیروان سایر مکاتب تأثیر بسزایی داشته باشد. ملاصدرا با نگاهی کلیت‌نگر ضمن تأکید بر آموزه‌های اسلامی، احترام به تمام انسان‌ها را با هر دین و آیینی خواستار شده است. وی از منظر کلامی اکثر انسان‌ها را در نرسیدن به حقیقت قاصر می‌داند. این استدلال را امام خمینی علیه السلام (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴)، علامه طباطبایی، شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۴، صص ۲۶۸ و ۳۱۷. ر.ک: شیروانی، ۱۳۸۳، ش ۳۰-۳۱) و علامه جعفری نیز برای نجات اکثریت انسان‌ها به کار برده‌اند. طبق مبانی فلسفی صدرایی، عدم معرفت به حقایق، موجب عدم اشتیاق انسان‌ها به سوی حقیقت شده است، در نظریه رستگاری ملاصدرا معرفت و شوق به سوی حقیقت اصل می‌باشد، اگر شخصی فاقد معرفت کافی و شوق به سوی حق باشد، حتی اگر تمام اعمال دینی را به جا آورد، به سعادت حقیقی و کامل دست پیدا نکرده است؛ زیرا عمود ایمان معرفت است و فاقدان معرفت از هر دین و مکتبی در ردیف سعادت‌مندان خیالی قرار خواهند گرفت؛ بنابراین جهل آدمی مانعی است که اکثر انسان‌ها حتی برخی دینداران مسلمان را نیز از رسیدن به حقیقت نهایی محروم کرده است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۹). سر تأکید مؤکد ملاصدرا بر آگاهی و معرفت نیز حاکی از اهمیت بالای این مطلب در رستگاری است (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۹). ملاصدرا با تأکید بر نقش عقل نظری در حصول سعادت اخروی بیان کرده است اگر نفوس عاری از علوم به لحاظ عملی دارای رذایل اخلاقی و نفسانی نباشند، به سعادت حقیقی نایل نخواهد شد؛ اما اگر نفسی بدون اعمال به معرفت دست یابد، حتماً به سعادت حقیقی خواهد رسید (همو، ۱۳۴۶، ص ۲۵۶). مطالب ملاصدرا مشخص می‌کند که تنها شمار معدودی از انسان‌ها موفق به کسب سعادت حقیقی و مراتب بالای آن خواهند شد؛ اما این به معنای شقاوت بقیه انسان‌ها نیست، بلکه بیشتر انسان‌ها اهل نجات‌اند و از آتش جهنم خلاص خواهند شد و از مراتب پایین‌تر نجات و رستگاری بهره‌مند خواهند بود (همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۳۹).

ملاصدرا برای این بیان خود برهان‌هایی نیز اقامه کرده است. برهان لمی ملاصدرا برای نجات حداکثری چنین است که خلقت هر نوعی از موجودات باید به گونه‌ای



باشد که تمام افراد یا بیشتر آنها بدون مانع به کمال مخصوص خود برسند؛ پس تمام یا بیشتر افراد نوع انسان نیز باید به کمال انسانی برسند و سعادت‌مند گردند و این لازمه نظام احسن نیز می‌باشد. البته ملاصدرا برای کمال نیز مراتب قائل است و منظور از کمال اینجا کمال اول (کمال مناسب با استعداد «نوع» انسان) و کمال دوم (کمال متناسب با استعداد هر یک از «افراد» انسان) می‌باشد، وگرنه کمالات بالاتر، همچون حکمت و عرفان به خدا، ملک و ملکوت برای تعداد اندکی از انسان‌ها قابل تصور است (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۷۰-۸۱) که اکثریت مسلمانان نیز از رسیدن به این مرتبه ناتوان‌اند و این، دیدگاه بیشتر حکمای اسلام است که اکثر مردم قاصر از رسیدن به حقیقت‌اند نه مقصر. تمام پیروان مکاتب غیر الهی به جز آنان که از سر عناد بر کفر خود باقی مانده‌اند و روی از حقیقت برتافته‌اند، به گونه‌ای جاهل و قاصرند؛ بنابراین نه تنها اهل نجات‌اند، بلکه پاداش اعمال صالح خود را نیز دریافت خواهند کرد؛ پس باید میان کافران قاصر و کافران مقصر تفاوت قائل شد. البته پیروان ادیان الهی همانند مسیحیان و یهودیان که به خدا و معاد اعتقاد دارند، به حکم مطلق ایمان، کافر محسوب نمی‌شوند. همچنین وی برای مستدل کردن نجات حداکثری از قاعده «سبقت رحمت بر عذاب» یا «عارضی بودن عذاب و اصالت رحمت» و «حکمت الهی و نظام احسن» نیز استفاده کرده است (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۱).

۵. کافران و معاندان و خلود در جهنم: بر اساس اصول فلسفی ملاصدرا مشخص شد تقریباً تمام انسان‌ها چه مسلمان و غیر مسلمان، گناهکار باشند یا نباشند، از مرتبه‌ای از نجات برخوردار خواهند شد. برخی از آنان به واسطه اعمال صالح خود و عفو و رحمت الهی مستقیماً وارد بهشت می‌شوند و برخی بعد از مدتی عذاب در جهنم، به بهشت می‌رسند و تنها دو دسته از انسان‌ها یعنی کافران و معاندان باقی ماندند که جزو اشقیاء هستند و در دو دسته سعدا و عموم مردم نمی‌گنجند و فاصله زیادی از سعادت و رستگاری دارند.

بر اساس آیات قرآن در کنار تنعم دائمی اهل ایمان از نعمت‌های بهشتی، وعید بقا در عذاب و آتش نیز به اشقیاء، کفار و فجار داده شده است؛ مانند آیات «والذین کفروا و کذبوا بآیاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون» (بقره: ۳۹) و «ان الابرار لفی نعیم و

ان الفجار لفی جحیم، یصلونها یوم الدین و ما هم عنها بغائبین: بی‌گمان نیکان در نعمت خواهند بود و بدکاران در دوزخ‌اند روز جزا در آن در آیند و از آنجا غایب نیستند» (انفطار: ۱۳-۱۶). فجار کسانی هستند که پرده تقوا و عفاف را به خاطر عدم ایمان و تکذیب روز جزا دریده‌اند نه به خاطر غلبه هوای نفس در عین داشتن ایمان (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۱۳). و یصلون از ماده «صلی» به معنای دخول در آتش و سوختن و برشته‌شدن و تحمل درد و رنج آمده است. طبق نظر مفسران آیه «و ما هم بغائبین» دلیلی بر خلود و جاودانگی عذاب فجار می‌باشد. مطلب مسلمی که از این آیات به دست می‌آید، این است که عده‌ای از فجار که گناه تمام ساحت وجود آنان را فرا گرفته است و منجر به کفر آنان شده و کفار معاند، از جمله خالدین در آتش دوزخ خواهند بود، اما خلود همه معصیت‌کاران از آن برداشت نمی‌شود و- همان‌طور که قبلاً گفته شد- عده‌ای از مؤمنان فاسق، به اندازه گناهان خود در دوزخ خواهند ماند و سپس به اعراف رهسپار خواهند شد (رضانژاد، ۱۳۷۸، ص ۱۱۲۵-۱۱۲۶). در مقابل این دیدگاه، عده‌ای از علمای اسلامی، به‌ویژه حکما و عرفا با تکیه بر ادله عقلی و نقلی، خلود در آتش جهنم را رد کرده‌اند (صدیق حسن‌خان، ۱۹۹۹، ج ۴، ص ۴۰۷/ غزالی، ۱۹۶۹، ص ۱۸۳/ ابن‌قیم، ۱۹۸۹، ص ۲۶۰-۲۷۴/ شلتوت، ۱۴۲۱، ص ۵۸/ رشیدرضا، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۲۱۶/ دروزه، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۷۸/ اقبال لاهوری، [بی‌تا]، ص ۱۴۲/ ابن‌عربی، ۱۹۸۵، ج ۲، ص ۱۹۸ و [بی‌تا]، ص ۱۱۴ و ۱۹۸۵، ج ۴، ص ۲۰۳/ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۳/ قیصری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۶/ جیلی، ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۱۲۳/ آلوسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۴۳/ خوارزمی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۱۱).

ملاصدرا در مورد جاودانگی عده قلیلی از انسان‌ها در جهنم ظاهراً دو نظر متفاوت دارد که به نظر می‌رسد یکی از آنها تحت تأثیر مبانی فلسفی و عرفانی وی می‌باشد و دیدگاه دیگر وی تحت تأثیر مبانی کلامی و مذهبی وی واقع شده است. اما سؤال این است اصالت با کدام یک از این دیدگاه‌ها می‌باشد؟

نکته اول در پاسخ این پرسش این است که نمی‌توان قاعده عقلی را با هیچ قید عقلی و دینی مقید کرد؛ بنابراین اقتضای روش فلسفی در بررسی حقایق عالم، تحلیل عقلی و هستی‌شناختی مسئله است نه امور دیگر، مثل پیش‌فرض‌های کلامی و مذهبی.

اگر قصد ما بررسی دینی مسئله‌ای است، باید بدون ملاحظه اصول فلسفی و صرفاً با تکیه بر حقایق درون‌دینی به تحلیل و ارزیابی مسئله پرداخت (اسدی‌نسب، ۱۳۹۳، ص ۱۶۲)؛ ضمن اینکه در بحث جاودانگی عذاب، هیچ اتفاق نظری بین اندیشمندان حوزه‌های مختلف الهیات اعم از فلسفه، عرفان، تفسیر و کلام وجود ندارد، حتی دلایل نقلی نیز جانب دو طرف قضیه را می‌گیرد (همان، ص ۱۴۷-۱۷۴). برخی از متون دینی دلالت بر جاودانگی (همان، ۱۴۹) و برخی دلالت بر عدم جاودانگی می‌کند (همان، ۱۵۲). در اینجا بحث را بر اساس مبانی فلسفی *ملاصدرا* پیش می‌بریم و نظری را مطرح می‌کنیم که با مبانی عقلی وی سازگار باشد.

- عدم دوام حرکت قسری: طبق استدلال *ملاصدرا*، مقتضای هر نوع طبیعی از جمله انسان، داشتن غایتی متناسب با استعدادها و وجودی‌اش می‌باشد. این غایت، نیل هر یک از افراد نوع به کمال شایسته خود است. آدمی ذاتاً به سوی کمالات الهی گرایش دارد و به سمت آن حرکت می‌کند؛ بنابراین حرکت به سوی کمال، امری طبیعی و فطری است. خروج از این مسیر و دور شدن از کمال مطلوب، حرکتی قسری و بر خلاف طبع اوست که به واسطه برخی موانع رخ می‌دهد. اصول حکمت این نکته را تأیید می‌کند که قسر و مریضی نفس، همیشگی نیست؛ حرکت بر خلاف جریان فطرت و طبیعت تا هنگامی است که عامل بازدارنده باقی باشد. به موجب ناسازگاری این عامل با ذات انسانی، با از بین رفتن آن، حرکت قسری نیز پایان می‌پذیرد؛ به این معنا که همه انسان‌ها برای رسیدن به کمالات معرفتی و وجودی خلق شده‌اند که در بهشت به ظهور می‌رسد و اگر در اثر گناه و کفر، از رسیدن به آن باز بمانند، عوامل بازدارنده از کمالات مانند گناه و کفر که در واقع قاصر هستند، نمی‌توانند حقیقت انسان‌ها را به طور ابدی از کمال الهی (رحمت جامع خداوند) دور سازند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۳۴۶ و ۳۴۷ و ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۷ و ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۴۹ و ۱۳۷۸، ص ۱۵۳)؛ بنابراین عذاب آنها بر طرف شده و جاودانگی آن از بین می‌رود؛ اما هنوز پرسشی در اینجا باقی است: برطرف شدن قسر چگونه صورت می‌پذیرد؟

*ملاصدرا* در ابتدای پاسخ بیان کرده است که به‌طور کلی انسان‌ها در سه دسته جا دارند؛ دسته اول سعادت‌مندان‌اند که توانسته‌اند موانع را کنار بزنند و به غایت فطرت

الهی خود، یعنی بهشت برسند؛ دسته دوم کافرانی هستند که ناآگاهانه و از روی جهل به حقیقت تام، به کفر گراییده‌اند. اینان به نوعی قاصرند و کفر آنان از روی اختیار نبوده است. دسته سوم گروهی‌اند که با آگاهی و آشنایی با حقیقت از آن روی‌گردان شده‌اند. اینها اهل نفاق و عنادند. معذب‌بودن آنان از آتش نشان می‌دهد که هنوز جوهر انسانیت در وجود آنان نخشکیده است؛ اما به سبب تضادی که در اثر تقابل ملکات حیوانی با فطرت الهی در آنان هست، تا برطرف‌شدن این تضاد، همچنان در آتش دوزخ گرفتارند، اما این عذاب دائمی نیست.

شفای نفس از مرض (کفر و گناه) و بازگشت به فطرت خود به دو شکل ممکن، حاصل می‌شود: ۱. از بین رفتن مانع به واسطه عذاب الهی، طولانی و پاک شدن نفس از آلودگی‌های کفر و گناه و بازگشت به فطرت اولیه انسانی؛ ۲. در صورتی که ملکات حیوانی پدیدآمده، ریشه اعتقادی نظیر شرک داشته باشد، در این کشاکش پس از مدتی فطرت انسانی به کلی دچار زوال می‌شود و جای خود را به فطرت ثانوی می‌دهد و این فرد از طبقه انسانی به طبقه حیوانات تنزل می‌یابد و به همین سبب با وجود بقا در آتش به جهت تناسبی که با آن پیدا می‌کند، از عذاب می‌رهد و با آن انس می‌گیرد (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۵۱).

ملاصدرا دلایل دیگری نیز برای عدم خلود همچون رحمت واسعة حق تعالی، خیریت هستی و عدم دوام شر به عنوان امری عدمی، فطرت توحیدی انسان (همان، ج ۹، ص ۳۶۲-۳۴۶) و... می‌آورد که مجال پرداختن به آنها نیست. در پایان این بحث صدرالمتألهین معتقد است دلالت نصوص قرآنی و روایی و همچنین اجماع بر جاودانگی عذاب کفار دلالت قطعی نیست تا اینکه امکان تعارض با برهان عقلی و شهود عرفانی را پیدا کند (همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۱۷) و درنهایت در هر دو فرض، ملاصدرا مخالف خلود کافران و منافقان در عذاب جهنم می‌باشد، بلکه معتقد است سرانجام از عذاب جهنم خلاصی می‌یابند.

بعضی طرفداران سرسخت نظریه خلود، ادعا کردند که ملاصدرا در آخر عمر از دیدگاه عدم خلود عدول کرده و به جمع موافقان پیوسته است. منشأ این اسناد و توهم، غفلت از نظریه خلود نوعی (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۴۸) عذاب کفار در مقابل خلود

شخصی اهل جنت است؛ به این معنا که جهنم و عذاب آن جاودانه و ابدی است و همیشه در آن، عده‌ای از کفار معذب و لکن متبدل و متغیر خواهند بود؛ مثلاً عده‌ای از کفار برای مدت مدید در آن معذب خواهند بود، لکن بعداً جای خود را به کفار دیگر خواهند داد (قدردان قراملی، ۱۳۷۶، ص ۲۱). همچنین عدولی که وی در کتاب عرشیه بیان می‌کند مربوط به تبدیل عذاب به عذب است نه خلود در عذاب. ملاصدرا در کتب پیشین خود نظریه عرفا علی‌الخصوص ابن عربی را مبنی بر انقطاع عذاب و انقلاب عذاب به عذب را به طور کامل و در بست پذیرفته که طبق آن اهل خلود بالأخره بعد از تحمل عذاب به آن عادت کرده، عذاب برای آنان گوارا خواهد شد و از این طریق در ملایمت و لذت به سر خواهند برد. آنچه برای ملاصدرا بعد از تحمل ریاضت‌ها منکشف شده، قسمت دوم نظریه عرفا، یعنی تبدیل عذاب به عذب است. ایشان در عرشیه بر خلاف اسفار، شواهد و کتاب‌های دیگرش، به این مطلب تأکید می‌کند که التذاذ کفار در جهنم امری ناممکن است؛ لکن از این مطلب استنتاج نمی‌شود که وی کلاً از نظریه سابق خود عدول کرده است (قدردان قراملکی، ۱۳۷۶، ص ۲۱). البته درست است که این گروه در نهایت از عذاب جهنم خلاص می‌شوند، از آنجایی که این گروه دارای پایین‌ترین مرتبه نجات هستند، همچنان پست‌ترین گروه از انسان‌ها می‌باشند. در تمام تفسیرهای دیدگاه ملاصدرا در باب خلود، اصرار وی برای برخورداری تمام انسان‌ها از نجات، نشان‌دهنده اعتقاد وی به نجات حداکثری، حتی نجات تمام انسان‌ها از عذاب خواهد بود و این مطلب با سعادت فلسفی تطابق دارد.

هدف از بحث تا اینجا اثبات این مطلب بود که ملاصدرا بر اساس اصالت وجود و خیربودن آن، تشکیک وجود و حرکت جوهری، در نهایت تمامی انسان‌ها را اهل نجات می‌داند و درهای بهشت را به روی تمام انسان‌ها می‌گشاید. این نوید شامل انسان‌های جهنمی نیز می‌شود. آنان پس از تحمل جزای اعمال خود سرانجام طعم گوارای نجات را خواهند چشید. پرسشی که باقی می‌ماند این است که مدل رستگاری ملاصدرا با کدام یک از نظریه‌های انحصارگرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی همخوانی و تطبیق دارد؟

۶. تطبیق دیدگاه ملاصدرا با نظریه‌های نجات (انحصارگرایی، شمول‌گرایی و

کثرت‌گرایی)

اندیشمندان در پاسخ به وضعیت رستگاری انسان سه احتمال را مطرح کرده‌اند:

الف) انحصارگرایی در رستگاری و حقانیت: رستگاری، رهایی و کمال، منحصرأ در یک دین خاص وجود دارد؛ بنابراین پیروان سایر ادیان، حتی اگر طبق دین خود انسان‌های متدین، اخلاق‌مدار و درستکار باشند، نمی‌توانند از طریق دین خود رستگار شوند و حتماً باید دین درست به این افراد نشان داده شود تا نجات یابند. طبق این دیدگاه درهای بهشت بر روی اکثریت انسان‌ها باز نخواهد شد؛ زیرا حقانیت در یک دین منحصر شده و به تبع آن، رستگاری و نجات نیز انحصاری است (پترسون، [بی‌تا]، ص ۴۰۲).

ب) شمول‌پذیری در رستگاری: در قرن بیستم کارل رانر نظریه‌ای را مطرح کرد که طبق آن، تنها یک راه برای رستگاری وجود دارد. این راه نیز صرفاً در اختیار یک دین خاص (مسیحیت) است، با این تفاوت که وی وجود پیروان افتخاری مسیحیت را می‌پذیرد؛ کسانی که بر اساس ضوابط مسیحی، زندگی پاک و اخلاقی نیکو دارند، درواقع مسیحیان بی‌نام و نشانی هستند که تحت عنوان دینی دیگر زندگی می‌کنند. این نظریه که ضمن انحصاری دانستن حقانیت، دروازه رستگاری را به روی پیروان سایر ادیان کاملاً بسته نگه نمی‌دارد، در الهیات مسیحی به شمول‌گرایی معروف است (همان، ص ۴۱۵).

ج) کثرت در حقانیت و رستگاری: کثرت‌گرایی نظریه‌ای است که تمام قیده‌ها را از دست و پای رستگاری می‌گشاید. جان هیک معنایی از مفهوم نجات عرضه می‌کند که بر اساس آن، همه ادیان حقانیت دارند و پیروان خود را به سوی نجات هدایت می‌کنند (همان، ص ۴۰۶-۴۰۷). کثرت‌گرایی دینی جان هیک با تمام امتیازات اجتماعی و اخلاقی که دارد یک اشکال عمده دارد که تمام ادیان را به لحاظ حقانیت در یک صف قرار می‌دهد و از همه مهم‌تر دست انسان را از شناخت حقیقت کامل کوتاه کرده، سایه نسبییت را بر سر آموزه‌های ادیان می‌افکند؛ بنابراین نظریه کثرت‌گرایانه نوع-کانتی هیک به شکاکیت و «لادری‌گری» می‌انجامد؛ به صورتی که برخی از محققان نظریه وی را «نسبی‌گرایی دینی» تلقی کرده‌اند که ریشه در «ذهن‌گرایی» (subjectivism) دارد (عباسی، ۱۳۸۵، ص ۹۲).

نقطه اختلاف و محل نزاع اصلی این دیدگاه‌ها بحث حقانیت است و دایره و شمول نجات بر اساس آن تعیین می‌گردد؛ برای مثال کثرت‌گرایی، حقانیت را منحصر در یک

دین خاص نمی‌کند و معتقد است تمام ادیان، حقانیت را دارا هستند؛ به همین دلیل تمام پیروان ادیان نجات خواهند یافت.

اکنون این پرسش باقی می‌ماند که دیدگاه ملاصدرا در باب حقانیت و نجات با کدام یک از نظریه‌های نجات همخوانی دارد؟ این پرسش می‌تواند پاسخ‌های گوناگونی را با توجه زوایای مختلف داشته باشد.

با توجه به مطالبی که در مورد رستگاران گفته شد، مطمئناً ملاصدرا نمی‌تواند انحصارگرایی تام باشد؛ زیرا وی اکثریت انسان‌ها را با اقامه ادله عقلی و نقلی اهل نجات می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۰) و بنا بر آنچه ما در این مقاله بیان کردیم، سرانجام آن عده قلیل نیز طعم نجات را خواهند چشید. از طرفی وی را نمی‌توان کثرت‌گرا نیز دانست؛ زیرا طبق پلورالیسم دینی حقانیت و حقیقت در یک دین خاص جا نگرفته است و اساساً ما از قضاوت در مورد حقانیت ادیان به دلیل حکومت نسبی معرفتی معذوریم. همه محققان حوزه صدرایی تأیید می‌کنند که وی در جای جای آثارش و ذیل عناوین مختلف اکمل و حق بودن دین اسلام را صریحاً بیان کرده و برای اکثر مباحث فلسفی خود از آیات و روایات شاهد آورده است، حتی بعضی از استدلال‌های خود را با متون دینی مرتبط کرده است؛ از این رو پاسخی که تعداد زیادی از محققان به این پرسش داده‌اند، ترکیبی از انحصارگرایی و کثرت‌گرایی است. نتیجه‌ای که محققان از بررسی تفکرات وی گرفته‌اند، وی را در بحث حقانیت انحصارگرا و در بحث نجات و رستگاری کثرت‌گرا معرفی می‌کند (رضانژاد و دهقان سیمکانی، ۱۳۹۲، ص ۲۹-۴۷ حسینی شاهرودی و زینلی، ۱۳۹۱، ص ۹۳-۱۱۶/فخار نوغانی، ۱۳۹۳، ص ۷۷-۹۰). اما در مورد این نظریه پرسش‌هایی مطرح می‌شود که تمام بودن آن را زیر سؤال می‌برد: آیا تفکیک نجات و حقانیت با مبانی فلسفی ملاصدرا تطابق کامل دارد؟ آیا کثرت‌گرایی ملاصدرا در رستگاری خود نشانه کثرت‌گرایی وی در بحث حقانیت نمی‌باشد؟ آیا نمی‌توان قرائتی دیگر از کثرت‌گرایی ارائه داد که ملاصدرا را در بحث حقانیت نیز کثرت‌گرا دانست؟

- کثرت‌گرایی افراطی و کثرت‌گرایی متعادل: کثرت‌گرایی افراطی جان‌هیک همان بود که در بحث پلورالیسم معرفتی و دینی بیان کردیم. این مدل از کثرت‌گرایی



مشکلات بسیاری را به دنبال دارد که بر هیچ محققى پوشیده نیست؛ اما آیا نمی‌توان قرائتی دیگر از کثرت‌گرایی ارائه داد که این مشکلات را نداشته باشد و در عین حال از تنگ‌نظری انحصارگرایی به دور باشد.

به نظر می‌رسد اگر ما طبق مبانی فلسفی صدرالمتهلین پیش برویم، به نتیجه‌ای جالب خواهیم رسید. طبق اصالت وجود، معرفت از جنس وجود است؛ همان‌طور که خود وجود به تنهایی خیر است، درک آن شرافت دیگری است؛ پس نفس هر انسانی که قابلیت کسب معارف را دارد، محترم است و به این راحتی نمی‌توان آن را در صحنه هستی نادیده گرفت. به همین دلیل مدلی که دیدگاه‌ها و مبانی فلسفی ملاصدرا ارائه می‌دهد، حاوی نوعی کثرت‌گرایی صحیح نیز می‌باشد. بر اساس حرکت جوهری و تشکیک وجود، حقانیت نیز دارای مراتبی است که هر کس بر اساس ظرفیت وجودی و میزان فهم و آموزه‌های اکتسابی خود به مقداری از این حقانیت پی خواهد برد؛ البته در این میان مطمئناً برخی از مکاتب دربردارنده مراتب بالای حقیقت هستند و ملاصدرا مطالب دین اسلام را از این باب می‌آورد و آرای خود را به متون دینی مستدل می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت ملاصدرا نمی‌تواند انحصارگرا باشد؛ زیرا مطلقاً بیان نمی‌کند که تمام مکاتب دیگر هیچ شمه‌ای از حقیقت را دارا نمی‌باشند و به تبع نجات را منحصر در پیروان یک دین نمی‌داند.

با وجود اینکه ملاصدرا انحصارگرایی تام را قبول ندارد، نمی‌توان وی را در شمار آن دسته از کثرت‌گرایان قرار داد که نائل شدن به حق و حقیقت را به کلی نفی می‌کنند و نسبییت را می‌پذیرند و تمام مکاتب و ادیان دیگر را در یک رتبه قرار می‌دهند. این اشتباهی است که برخی از محققان مرتکب آن شده‌اند (سروش، ۱۳۷۶، ص ۳۸۵-۳۹۳ و ۱۳۸۰، ص ۳۴-۳۵)، شاید بر اساس کثرت‌گرایی عرضی بتوان ملاصدرا را به نوعی کثرت‌گرا دانست؛ اما از آنجایی که پلورالیسم دارای پیشینه و مبانی خاص خود است و ملزومات باطل خاص خود را دارد، قدری بی‌انصافی است که ملاصدرا را در شمار پلورالیست‌ها قرار دهیم، حتی اگر با عنوان کثرت‌گرایی متعادل مطرح گردد.

- نظریه‌ای فرادیدگاهی در باب رستگاری: ملاصدرا برای حقیقت مراتبی طولی قائل است که هر کس بر اساس میزان معرفت خود و آموزه‌های دینی خود به مرتبه‌ای از آن



دست خواهد یافت، اعلی مرتبه این حقیقت را می‌توان در دین اسلام یافت و هر کس از طریق شریعت اسلام گام در طریق الهی بگذارد، مسلماً بهترین و کامل‌ترین راه را انتخاب کرده است و احتمال رسیدن او به مراتب بالای سعادت و رستگاری به اعلی درجه خود خواهد رسید؛ اما اگر کسی به دلیل وجود موانع مختلف موفق به یافتن این راه نشد، از راه‌های دیگر نیز - البته با سختی‌ها و ناهمواری‌های بسیار می‌تواند به مراتبی از سعادت برسد، حتی احتمال رسیدن به مراتب بالای معرفت نیز وجود دارد، هرچند این احتمال بسیار ناچیز است و وی باید به همان مراتب معمولی رستگاری که عموم مردم به آن دست پیدا می‌کنند، راضی باشد؛ بنابراین ادیان از جهت دربرداشتن حقیقت در عرض یکدیگر و در یک صف قرار نمی‌گیرند. این دیدگاه از این نظر به این اعتقاد شمول‌گرایان نزدیک است که یک دین خاص را نمایان‌گر واقعیت غایی می‌داند و ادیان دیگر صرفاً مدخل‌هایی برای ورود به آن دین بوده یا دارای قرابت‌هایی با آن هستند (ریچارد، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰)؛ اما شمول‌گرایی مطرح‌شده در واقع ادعای بدون مدرکی است که همه مکاتب می‌توانند آن را داشته باشند؛ بنابراین فاقد پشتوانه استدلالی است. علاوه بر این یک مسلمان یا مسیحی - وقتی مسلمان یا مسیحی است که دارای مؤلفه‌های خاصی باشد - اگر آموزه‌های خاص ادیان و مؤلفه‌ها نادیده گرفته شود، درنهایت به همان حقانیت تمام ادیان و لادری‌گری پلورالیسم معرفتی خواهیم رسید؛ حال آنکه راه حل ملاصدرا دیدگاهی فراتر از نظریه‌های نجات مطرح در غرب می‌باشد که ضمن داشتن عناصر کاربردی و مفید هر کدام از این نظریه‌ها، فاقد معایب آنان می‌باشد و به بسیاری از چالش‌های پیرامون مسئله نجات و رستگاری پاسخگو خواهد بود.

ملاصدرا مسلماً حقیقت را یکی می‌داند و تنها به یک صراط مستقیم قائل است؛ اما این صراط مستقیم شامل یک دین خاص نیست؛ صراط مستقیم راه اصلی است که افراد با داشتن شرایط خاص می‌توانند به این راه وارد شوند. ملاصدرا ضمن تأکید بر اینکه دین تمام انبیا و اولیا واحد است و ایشان در اصول معارف (مبدأ و معاد) اختلافی با یکدیگر ندارند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۰۵) در مورد معنای صراط می‌گوید: «صراط همان راه حق و دین توحید است؛ همان که تمام انبیا و رسولان و پیروان آنها بر آن بوده‌اند» (همو، ۱۳۶۰ الف)، ص ۱۹۰). شهید مطهری نیز بیان می‌کند که اگر کسی

دارای صفت تسلیم باشد و به عللی حقیقت اسلام بر او مکتوم مانده باشد، هرگز خداوند او را عذاب نمی‌کند (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۸۹ و ر.ک: همو، ۱۳۷۷، ص ۵۱-۵۲). افرادی که به خدا و آخرت ایمان دارند و اعمالی با انگیزه تقرب به خدا انجام می‌دهند و در کار خود خلوص نیت دارند، عمل آنها مقبول درگاه الهی است و استحقاق پاداش و بهشت می‌یابند، اعم از آنکه مسلمان باشند یا غیر مسلمان. هرچند به موجب اینکه از نعمت اسلام بی‌بهره‌اند، طبعاً از مزایای استفاده از این برنامه الهی محروم می‌مانند و از اعمال خیر آنها آن اندازه مقبول است که با برنامه الهی اسلام منطبق است؛ مانند انواع احسان‌ها و خدمت‌ها به خلق خدا (همو، ۱۳۷۴، ص ۳۴۱). علامه جعفری نیز خاطر نشان می‌کند، آیات متعددی (شوری: ۱۳ / آل عمران: ۶۴) درباره نجات و رستگاری پیروان دیگر ادیان وجود دارد که بر اساس تفسیر وحدت‌گرایانه ادیان، همه ادیان الهی دارای حقیقت بوده، توانایی راهنمایی بشر به سوی تکامل و سعادت را دارند (ر.ک: جعفری، ۱۳۸۳، صص ۱۲۲ و ۲۷۶).

بر اساس آیات قرآن دین حقیقت واحدی است که در شرایع گوناگون متجلی شده است و همه ادیان و شرایع الهی، واجد حقایقی‌اند که به رغم اختلاف در مرتبه، از اصالت و حقانیت برخوردارند؛ به همین دلیل پیروان این ادیان در مسیر نجات و رستگاری‌اند (همو، [بی‌تا] ج ۷، ص ۳۴۴)؛ لذا اگر حقایق دینی به معنای عام آن، شامل تجلی شریعت‌های الهی باشد، در این قاعده هر اندازه حقایق دینی از ظهور و جلوه‌ی کامل‌تر حقیقت برخوردار باشد، نجات و رستگاری آن دین نیز کامل‌تر و امکان‌نیل انسان به معرفت مطلق وجود، از طریق آن بیشتر است. بر اساس این تفسیر، نجات و رستگاری، معلول رحمت و لطف الهی است که در اثر کسب معارف حقه و عمل به شرایع دینی پدید می‌آید (حسینی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۳).

بنابراین صراط توحید یکی است، اما با توجه به تحریفاتی که در متون الهی به وجود آمده است، عده‌ای از کوره‌راهی خطرناک به این صراط می‌رسند و در مسیر توحید قرار می‌گیرند و عده‌ای از راهی شناخته‌شده که دربردارنده علایم خطر و نشانه‌های هدایت به سوی صراط مستقیم و حداقل خطرات سقوط است با سرعتی قابل ملاحظه به صراط مستقیم می‌رسند. مطمئناً جایگاه کوره‌راه‌ها با راهی هموار و استاندارد

یکی نیست و به گفته ویلیام هوردرن اگر تمام ادیان دارای ارزش مساوی باشند، معلوم می‌شود که هیچ کدام ارزشی ندارند و ما نمی‌توانیم چیزی درباره دین بفهمیم (هوردن، ۱۳۶۸، ص ۲۱۰). احتمال رسیدن از کوره‌راه به صراط بسیار کم است و ممکن است آدمی در این راه گرفتار مهلکه‌ای شود که هیچ گاه نتواند به مرتبه‌ای بالاتر از سعادت دست یابد؛ از این رو برای رسیدن به صراط باید تلاش کرد که راه اصلی را پیدا شود و سپس در طریق تکامل گام برداشت؛ اما شناخت خود این راه در میان این همه مکاتب، تعصبات و تقلید، کاری بس دشوار است. به همین دلیل است که اندک تلاش انسان‌ها و اعمال صالح آنها، حتی آنان که در کوره‌راه‌ها قرار دارند درخور ستایش است و این زمانی اهمیت پیدا می‌کند که بدانیم بیشتر انسان‌ها هیچ شوقی در طلب حقیقت ندارند و به کمال اول قانع شده، هیچ نگرانی از نرسیدن به حقیقت به خود راه نمی‌دهند و به زندگی معمولی خود بسنده کرده‌اند. چه بسا بسیاری از ما آدمیان دل در گرو حیات دنیا و لذات آن بسته‌ایم و این دلبستگی در عمل، شهوت، غضب و تعصب را بر ما حاکم کرده است و در این خصوصیت فرقی بین یک مسلمان و مسیحی و گبر نیست.

این مطالب حاکی از این مطلب است که ملاصدرا با وجود قائل شدن شمه‌ای از حقانیت برای ادیان دیگر، تنها راه اصیل حق را دین اسلام می‌داند؛ اما همین مقدار از حقانیت نیز می‌تواند به همراه قاصر بودن بخش زیادی از انسان‌ها در رسیدن به آموزه‌های اسلام، ضامن نجات و رستگاری آنان باشد. این مطلب با مبانی فلسفی ملاصدرا نیز سازگار است و در واقع می‌توان وی را قائل به نظریه‌ای غیر از پلورالیسم و انحصارگرایی مطرح در غرب بدانیم که ما آن را «نجات اکثریت و انحصار حقانیت کامل در یک دین» می‌نامیم و شواهد زیادی در افکار ملاصدرا وجود مراتب طولی در حقانیت و انحصارگرانبودن وی در حقانیت را تأیید می‌کند:

الف) معرفت و ادراک اساس نجات فلسفی: علم هم ذات وجود است؛ بنابراین تمام خصوصیات وجود از جمله تشکیکی بودن را دارد و از مراتب و درجات مختلف برخوردار است. وجود مراتب و درجات علم در واقع مطابق با تفسیر میانه از کثرت‌گرایی معرفتی است که طبق آن، هر کس بر حسب توانایی و ظرفیت وجودی خود به مرتبه‌ای از واقعیت آگاهی می‌یابد. همان‌طور که گفتیم، وجود به‌تنهایی خیر

محض است و ادراک وجود خود، سعادت دیگری است. سراسر آثار ملاصدرا مملو از این مطلب است که سعادت همان ادراک هستی است و طبق این اصل تمام انسان‌ها به اندازه معرفت و ادراک خود از هستی حداقلی از سعادت و نجات را دارا خواهند بود. بنا بر تصریح ملاصدرا معرفت اساس ایمان نیز می‌باشد. پافشاری بر اصل و عمودبودن معرفت در ایمان تا آنجا پیش می‌رود که وی بیان می‌کند حقیقت ایمان چیزی غیر از انجام اعمال بدنی و طاعات و عبادات همچون نماز و روزه است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف)، ص ۳۰۴. وی با اشاره به اینکه تعریف حقیقی مؤمن را باید در آیه شریفه «الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ» (بقره: ۲۸۵) جست‌وجو کرد، می‌گوید: «فَلَوْ فُرض حصول هذه المعارف على وجهها في قلب أحد من الأدميين من دون عمل حسناً كان او قبيحاً لكان مؤمناً حقاً فائزاً بالسعادة الحقيقية من غير قصور و خلل في ايمانه و هذا و إن كان مجرد فرض لكن الغرض التنبيه على أن العرفان هو الأصل و العمود و العمل فرع له» (همو، ۱۳۶۰ الف)، ص ۴.

اگر فرض شود که این معارف در قلب کسی از انسان‌ها حاصل شده، ولی وی هیچ عمل حسن یا قبیحی ندارد و با وجود آن او مؤمن حقیقی است و به سعادت حقیقی رسیده است و خللی در ایمان او نیست و این اگرچه مجرد فرض است؛ ولی غرض، هشدار به این نکته است که معرفت اصل است و عمل فرع آن. بنابراین راه رسیدن به سعادت حقیقی و کامل، معرفت و دانشی است که با کمک آن می‌توان به مرتبه تجرد رسید و از دلبستگی‌های دنیایی فاصله گرفت (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۰). ملاصدرا این معرفت اکمل را همان فلسفه و حکمت معرفی می‌کند. چنین علمی انسان‌ها را از نظام هستی (مبدأ و معاد) و واقعیت‌های آن آگاه می‌سازد و او را به سوی عالمی عقلانی شبیه عالم محسوس پیش می‌برد. این مرحله از سعادت بالاترین مرتبه از مراتب سعادت و معرفت است که تعداد اندکی از انسان‌ها به آن دست می‌یابند. با توجه به مطالب گفته‌شده در باب معرفت می‌توان چنین نتیجه گرفت آنچه سبب نجات انسان‌ها می‌گردد، میزان معرفت عقلانی آنان است نه صرفاً به پا داشتن اعمال و عبادات. از این باب اگر فرض شود انسانی بدون انجام اعمال دینی اسلام بتواند به این مرحله برسد، بدون شک حداقل به بخشی از حقیقت دست یافته و اهل نجات و رستگاری است.

البته - همان‌طور که قبلاً ذکر شد، ملاصدرا تأکید دارد که اعمال انسان مقدمه رسیدن به معرفت است و کامل‌ترین برنامه عملی برای رسیدن به این درجه از معرفت را دین اسلام معذفی کرده است و این مطلب با نظریه «نجات اکثریت و انحصار کامل در یک دین» تطبیق دارد.

ب) تشکیکی بودن نجات بر اساس مراتب معرفت: اصالت وجود مهم‌ترین اصل در فلسفه ملاصدرا می‌باشد. وجود خیر محض است و اشیا به هر میزانی که از شدت وجودی برخوردار باشند، از خیر بیشتری برخوردارند. این سخن در مورد کمال و نجات نیز صادق است؛ بنابراین نجات فرایندی تشکیکی و ذومراتب است و هر انسانی به مقدار معرفت و آگاهی خود و نیز به میزان تلاش و عمل صالح خویش در جهت رسیدن به حقیقت متعالی، بهره‌ای از نجات را به دست خواهد آورد. تمام امور تشکیکی دارای دو خصوصیت‌اند: ۱. داشتن مراتب گوناگون طولی؛ ۲. کامل‌تر بودن مراتب بالاتر نسبت به مراتب پایین‌تر خود؛ بنابراین مراتب پایین‌تر در مراتب بالاتر خود حضور دارند؛ مانند نفس زمانی که بالفعل واجد نفس انسانی است؛ یعنی مراتب پایین‌تر نفس (نفس نباتی و حیوانی) و قوای آنان را نیز دارا می‌باشد. طبق این دو اصل پیوسته باید دنبال دستیابی به مراتب بالاتر بود و عقل حکم می‌کند آدمی همواره طالب مرتبه بالاتر از حقیقت باشد و این، همان نکته‌ای است که در تمامی آثار ملاصدرا مشهود است و در اینجا است که اختیار انسان او را به مراتبی بالاتر از سعادت خیالی و وهمی خواهد رساند. این مطلب بر اساس وحدت شخصیه وجود و تشکیک مظاهر نیز صادق است. سعادت مطلق و محض وجود حق تعالی می‌باشد و بقیه مراتب سعادت تشأن و مظهري از آن سعادت مطلق است. تمام مظاهر و جلوه‌های حق در یک مرتبه قرار ندارند، بلکه هر کدام تجلی بخشی از وجود حق می‌باشند. یک انسان معمولی تجلی حق است و پیامبران الهی نیز تجلی از حق می‌باشند؛ اما این دو به یک میزان نور حق را متجلی نمی‌سازد، بلکه وجود پیامبران مرتبه‌ای بالا از تجلی را نشان می‌دهند.

ج) تغییر و تحول درونی انسان‌ها بنا بر حرکت جوهری: بنا بر حرکت جوهری و اصالت وجود، سعه وجودی یک انسان دایماً در حال تغییر و تحول است؛ حتی کوچک‌ترین عمل می‌تواند در شدت و ضعف وجود وی تأثیرگذار باشد؛ به همین دلیل

ملاصدرا نمی‌تواند ادعا کند انسان‌هایی از ادیان دیگر که اعمال نیکو انجام می‌دهند و از کارهای زشت دوری می‌کنند، وارد جهنم خواهند شد. افزون بر این ادراک و معرفت امری قلبی و غیر محسوس است. چه بسا زاهد وارسته‌ای در آخرین لحظه عمر خود به دلیل ادراکات و عمل نادرست کافر از دنیا برود و چه بسا انسان بی‌دینی که با شوق معرفت به هستی و مبدأ آن رخت از جهان بر گیرد. آیا طبق مبنای ملاصدرا انسانی که در این عالم بسیار تفکر و تعقل کرده باشد، هرچند به نتیجه مطلوب نرسیده باشد، با مسلمانی که در تمام عمرش به جز معاش دنیا به چیزی نیندیشده است، مساوی است؟ بر اساس مبانی فلسفی، وی نه تنها این گروه را مستحق بهشت می‌داند، بلکه گاهی آنان را جلوتر از برخی از مسلمانان، حتی در صف مؤمنان قرار می‌دهد و این، به دلیل شرافتی است که حقیقت و حقانیت دارد، حتی اگر مرتبه ضعیفی از حقیقت باشد. مطلب دیگری که مطالب گفته‌شده را تأیید می‌کند، این است که آنچه سبب نجات انسان‌ها می‌گردد، اسلام نیست، بلکه ایمان همراه با تصدیق و عمل صالح است.

د) ارزش عمل صالح در نجات انسان‌ها: در نظریه رستگاری ملاصدرا معرفت و جنبه نظری نقش اصلی را دارد؛ ولی این، به معنای کم‌اهمیت بودن نقش عمل نیست. عمل موانع را از سر راه عقل نظری بر می‌دارد. علم و عمل در واقع مکمل یکدیگرند؛ از این رو ملاصدرا معتقد است نمی‌توان تأثیر اعمال صالح انسان‌ها را با هر دینی نادیده گرفت و تمام انسان‌های خوب که اعمال نیکو و انسانی انجام می‌دهند و نفسی منزّه از گناه و اعمال زشت دارند، به‌طور قطع به بهشت وارد می‌شوند. انسان‌هایی که به اعمال خیر مشغول‌اند، به بخشی از حقیقت دست یافته‌اند و نمی‌توان آنان را تنها به دلیل قاصر بودنشان از دریافت حقیقت اکمل (دین اسلام) به بهشت راه داد؛ به عبارتی دیگر این انسان‌ها به دلیل دستیابی به مرتبه‌ای از حقیقت به سوی عمل صالح سوق یافته‌اند و استحقاق بهشت را دارا شده‌اند و قاصر بودن آنان، معذور بودنشان را از رسیدن به کمال حقیقی (بالا ترین مراتب نجات) و دسترسی به اسلام ثابت می‌کند.

ه) تفاوت بین اسلام و ایمان: ملاصدرا در تعریف اسلام، آن را همان اقرار زبانی به شهادتین دانسته است؛ حال آنکه ایمان را متشکل از سه رکن معارف، احوال و اعمال می‌داند. معارف در بحث ایمان رکن اصلی به شمار می‌رود؛ زیرا ایمان از معارف آغاز

می‌شود و معارف احوال را ایجاد می‌کنند و احوال سبب ایجاد اعمال می‌گردند. معارف عبارت‌اند از علم به خدا، صفات حق تعالی، علم به کتاب‌ها و فرستادگان و روز جزا. احوال یعنی دوری از خواسته‌های شهوانی، غضب، کبر و... و اعمال نیز مانند نماز و روزه و... (همو، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۴۹). وی تأکید کرده است آنچه سبب نجات (مرتب‌ه کامل رستگاری) می‌شود، ایمان است نه اسلام. (همان، ج ۲، ص ۷۹)؛ بنابراین اسلام ظاهری دلالت بر حقانیت گروهی از انسان‌ها نخواهد کرد و با توضیحی که ملاصدرا می‌دهد، می‌توان برداشتی کلی از ایمان داشت که سرزمین ایمان را فراتر از محدوده مؤمنان مسلمان به تصویر می‌کشد. ملاک ایمان در اینجا معرفت به حق تعالی و انجام اعمال صالح مطابق با این معرفت است. البته باید توجه داشت که ایمان نیز دارای مراتبی است. مطمئناً هر چقدر معارف شخص مؤمن از مبدأ و معاد و تعالیم انبیا کامل‌تر و بدون تحریف و نقص باشد، ایمان کامل‌تری خواهد بود و تمام مؤمنان باید به سمت ایمان برتر حرکت کنند و آن را کسب نمایند. جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که از نظر ملاصدرا ایمان برتر، ایمان اسلامی شیعی است؛ زیرا هیچ‌گونه دین و مذهبی به‌خوبی اسلام شیعی معارف والایی در زمینه مبدأ، معاد و نبوت ارائه نمی‌کند. ایمان حقیقی و نقش آن در رستگاری انسان از مطالب برجسته در آثار ملاصدراست که تنها شمار اندکی از انسان‌ها به آن دست می‌یابند (همو، ۱۳۶۰ الف)، ص ۱۱-۱۲)؛ اما این مطلب بدان معنا نیست که کسانی را که به هر دلیلی موفق به کسب این مرحله متکامل از ایمان نشده‌اند، فاقد حقانیت بدانیم. در غیر این صورت مسلمانان غیر شیعه از غیر مسلمانان به عذاب جهنم سزاوارتر خواهند بود؛ زیرا آنان نسبت به غیر مسلمانان آشنایی بیشتری با مذهب شیعه و اعتقادات آن دارند. ایرادهایی که ملاصدرا تحت عنوان تشیع بر متکلمان (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶۴)، اشاعره (همان، ج ۶، ص ۳۶۶)، ابن‌سینا (همو، ۱۳۶۰ الف)، ص ۲۴۴)، مجوس (همو، ۱۳۶۰ ب)، ص ۱۴۳)، یهود (همو، ۱۳۶۰ الف)، ص ۵۹) و نصارا (همو، ۱۳۶۰ ب)، ص ۱۴۲) در حوزه خداشناسی می‌گیرد نیز از باب نشان‌دادن نقص در این دیدگاه‌ها و کامل‌بودن دیدگاه عقلی و نقلی شیعی می‌باشد نه اینکه این دیدگاه‌ها به کلی باطل‌اند و هیچ حکایتی از حقیقت ندارند.

شهید مطهری از پیروان مکتب صدرایی نیز اذعان می‌کند آنچه واقعاً ارزش دارد،



اسلام واقعی به معنای «تسلیم قلبی در مقابل حقیقت» است و اگر کسی صفت تسلیم را دارا باشد و به خاطر عواملی اسلام بر او مکتوم مانده باشد، اهل نجات است (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸)؛ بنابراین حتی برخی از مؤمنان مسلمان نیز به دلیل داشتن تسلیم قلبی است که مستحق نجات و سعادت می‌گردند نه اینکه آنان به تمام حقیقت دست یافته‌اند یا تمام عقاید آنان از حقایق برخوردار است. به عبارت دیگر حتی فرقه‌های اسلامی نیز بر اساس میزان دستیابی آنان به حقیقت دارای مرتبه‌ای از نجات خواهند شد. این دیدگاه با یکی بودن فرقه ناجیه نیز همخوانی دارد؛ به این معنا که تنها یک فرقه دربردارنده تمام حقیقت و به عبارتی حقایق تام یا اسلام ناب می‌باشد و بقیه پیروان فرقه‌های دیگر بر اساس دسترسی به بخشی از حقیقت و قاصر بودن آنان از عمل به اسلام ناب دارای مرتبه‌ای از نجات خواهند بود. همین نکته در مورد پیروان سایر ادیان نیز صدق می‌کند.

و) تساوی اعتقاد درست و نادرست در مرتبه ایمان تقلیدی: ملاصدرا برای ایمان مراتبی قائل است: ایمان لفظی، ایمان تقلیدی، ایمان برهانی و ایمان کشفی. ایمان لفظی تنها ارزش حقوقی و مادی دارد که با گفتن شهادتین محقق می‌شود و در واقع ایمان حقیقی نیست. ایمان تقلیدی ایمان عوام مؤمنان است و تفاوت آن با مرتبه قبلی این است که مفهوم «اعتقاد» و «تصدیق» در آن داخل شده است. بنابراین وی این مرتبه را اعتقاد تعریف می‌کند؛ اعتقادی که حاصل تقلید می‌باشد (صدرالمألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۹، ج ۱، ص ۲۵۲، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶، ج ۲، ص ۹۷ و ج ۷، ص ۲۶۹ / جمعه: ۲). این ایمان سعادت و نجات اخروی را به همراه دارد به شرط اینکه از سنن حق منحرف نشده باشد و فرد صحیح القلب و مبرای از معاصی باشد یا اگر قلب مریضی دارد تا آن حد نباشد که مراتب حقیقی ایمان را تکذیب کند؛ به عبارتی دیگر با صدق نیت و صفای باطن همراه باشد. در این مرحله ایمان تقلیدی اعم از اعتقاد صحیح و اعتقاد فاسد است (همان، ج ۲، ص ۷۹، ج ۲، ص ۱۷۷، ج ۵، ص ۳۰۵، ج ۵، ص ۳۰۱، ج ۲، ص ۱۷۷ و ج ۱، ص ۲۵۴-۲۵۵)؛ بنابراین افرادی که شرایط باطنی و اعمال درستی داشته باشند، اهل نجات خواهند بود؛ حتی اگر تصدیق آنان از خدا، نبوت و معاد اشتباه باشد. از دیدگاه ملاصدرا ایمان حقیقی تنها شامل ایمان برهانی و کشفی می‌گردد (همو، ۱۳۶۱، ص ۶۹ و ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۳۹ و



ج ۶، ص ۲۳۱). از آنجایی که عموم پیروان ادیان از ایمان تقلیدی برخوردارند، پس از این منظر تمام این افراد، جدای از درستی و نادرستی اعتقاد خود مرتبه‌ای از نجات را خواهند داشت که این خود نشان‌دهنده نجات اکثریت انسان‌هاست.

ز) خطای انسان‌ها در تصدیق وجود خدا: *ملاصدرا* پس از بیان دیدگاه‌های نادرست در مورد حق تعالی و اشکال بر ادیان مختلف به این نکته نیز اشاره دارد که اگرچه بنا بر تصریح قرآن همگان به غیر از عارفان ربانی و اولیای الهی، تصورات و اوهام خود را در مورد پروردگار می‌پرستند؛ با این وجود تمام انسان‌ها بر اساس فطرت خود به گونه‌ای خدا را پرستش می‌کنند، حتی بت‌پرستان؛ زیرا آنان به تصور خود خدا را می‌پرستند و بت‌ها را اله و خدا می‌خوانند؛ بنابراین آنان در تصور درست عمل کرده‌اند و در تصدیق به خطا رفته‌اند؛ زیرا آنچه را در واقع خدا نیست پرستیده‌اند و کفر آنان نیز به همین دلیل است. این مطلب زمانی جالب توجه است که بسیاری از مسلمانان را نیز در تصدیق دچار شرک و اشتباه خواهیم یافت (همو، ۱۳۶۰ (ب)، ص ۱۴۲-۱۴۳)؛ به عبارتی مسلمانان با وجود دسترسی به دین کامل که تجلی حقانیت تام است، به دلیل نبود معرفت کافی در تصدیق، اوهام خود را می‌پرستند. بر اساس این مطلب وقتی که بت‌پرستی بر مبنای شمه‌ای از حقیقت شکل گرفته است، به طریق اولی ادیان الهی حتی با وجود تحریف دارای مراتب بالاتری از حقیقت هستند؛ پس پیروان این ادیان به درست بودن آن بخش از اعمال خود که بر اساس آموزه‌های درست و حقیقت می‌باشد می‌توانند امیدوار باشند.

ر) مراتب داشتن تمام اجزای نظریه نجات و رستگاری *ملاصدرا*: وقتی تمام مقوله‌های مربوط به رستگاری تشکیکی هستند، چگونه می‌توان حقانیت را فاقد مراتب دانست؟ وجود، حرکت جوهری، عقل، ادراک و معرفت، کمال، ایمان، نفس و سعادت از اجزای تشکیل‌دهنده نظریه نجات *ملاصدرا* می‌باشند. همه این اجزا تشکیک‌پذیرند و دارای مراتب مختلف می‌باشند؛ بنابراین نمی‌توان به هر دلیلی حقیقت و حقانیت را از این اجزا جدا و آن را منحصر در یک مرتبه خاص کرد. *ملاصدرا* بارها تأکید می‌کند که سعادت و نجات هر انسانی بر اساس معرفت و درک او از وجود رقم می‌خورد و هر کس به اندازه معرفت خود به حق، از حقیقت نیز بهره برده است و باید تلاش کند بتواند به حقیقت تام محمدی دست یابد. حال اگر شخصی به این مرتبه نایل نشد؛ اما بنا بر گفته‌های ادیان دیگر به مراتب پایین‌تری از حقیقت دست پیدا کرد، به سعادت متناسب با همین معرفت

خود نایل شده است. اگر ملاصدرا حقانیت را منحصر در ایمان شیعی بداند و بقیه را به دلیل قاصر بودن از دستیابی به حقیقت کامل مستحق نجات و رستگاری بداند، در این صورت اکثریت انسان‌ها به خاطر قاصر بودن خود وارد بهشت شده‌اند و این مطلب با حکمت الهی و فلسفه آفرینش انسان‌ها منافات دارد. دلیل دیگر برای این دیدگاه سنجیدن نسبت تعداد مؤمنان شیعه به بقیه انسان‌هاست! مگر چه تعداد از انسان‌ها مسلمان‌اند؟! و چه تعداد مسلمانان شیعه‌اند و چه تعداد شیعیان مؤمن‌اند؟! تمام این پرسش‌ها و اشکالات با قائل شدن مراتب طولی برای حقیقت و وجود حقیقتی کامل پاسخ داده خواهد شد بدون اینکه در باتلاق شکاکیت و نسبیّت گرفتار شویم و این، همان چیزی است که ما اسم آن را کثرت‌گرایی طولی و متعادل ملاصدرا گذاشته‌ایم که نظریه «نجات اکثریت و انحصار حقانیت کامل در یک دین» از آن قابل برداشت است.

## نتیجه‌گیری

۱. مبانی مؤثر بحث رستگاری در اندیشه فلسفی ملاصدرا که تمام نظریات ملاصدرا و مبانی وی از آنها سرچشمه می‌گیرد، عبارت‌اند از اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری.
۲. نفس دارای قوای مختلفی است که مهم‌ترین قوه، عاقله است. هر یک از این قوا دارای مراتب مختلفی هستند که توانایی انسان در بالفعل کردن این قوا به معنای رسیدن به معرفت جدید است که این معرفت منشأ استکمال نفس انسان و رقم‌زدن مراتب نجات و رستگاری انسان‌ها می‌شود.
۳. انسان‌ها طبق رشد معرفتی و اعمال خود، در یکی از گروه‌های مقربان، اصحاب یمین، اصحاب شمال و کفار و منافقان جای می‌گیرند که مقربان تنها گروهی هستند که به رستگاری عظیم، یعنی مقام انسان کامل می‌رسند و بقیه انسان‌ها به مراتب پایین‌تر نجات دست خواهند یافت و عده‌ای همچون کفار و منافقان عذاب طولانی را متحمل خواهند شد، سپس از عذاب خلاصی خواهند یافت.
۴. با نگاهی به مراتب رستگاری می‌توان به این نتیجه رسید که ملاصدرا قائل به نجات حداکثری است و اکثریت انسان‌ها را شایسته ورود به بهشت و خلاصی از

عذاب می‌داند. بسیاری از غیر مسلمانان نیز به همین حکم و به دلایل متعددی از جمله رحمت الهی، اقتضای فطرت الهی انسان‌ها و قاصر بودن آنان در رسیدن به حقیقت و مراتب داشتن حقیقت، اهل نجات خواهند بود.

۵. ملاصدرا انحصارگرایی را رد می‌کند و اکثری بودن نجات مطلبی است که از آثار او برداشت می‌شود. این نگاه اکثری در نجات سبب شده است بعضی وی را در شمار پلورالیست‌ها قرار دهند؛ اما دیدگاه کثرت‌گرایی که با نسبیت پیوند خورده است، با بیانات صریح ملاصدرا در باب حقانیت دین اسلام ناسازگار بوده و قابل توجیه نمی‌باشد.

۶. بررسی نهایی تفکرات ملاصدرا نشان می‌دهد که وی به کلی ادیان دیگر را خالی از حقانیت نمی‌داند و این مقدار از حقانیت به همراه عوامل دیگر همچون ایمان عام، قاصر بودن انسان‌ها، فطرت الهی و رحمت واسعه الهی، اعمال صالح می‌تواند سبب رستگاری بخش عظیمی از انسان‌های غیر مسلمان شود. با وجود این وی همچنان به جایگاه متعالی دین اسلام به عنوان تنها دین حق به دور از نقص تأکید می‌کند و همچنان نمی‌توان او را در شمار قائلان به پلورالیسم دینی قرار داد.

۷. نظر ملاصدرا در باب رستگاری، نظریه‌ای فرادیدگاهی است که ضمن داشتن حسنات انحصارگرایی و پلورالیسم دقیقاً در شمار این دیدگاه‌ها قرار نمی‌گیرد و در نوع خود نظریه‌ای بی‌بدیل است که ضمن حفظ جایگاه دین اسلام به عنوان دین کامل حق و تجلی حقیقت به طور کامل، به انسان‌های دیگر با گرایش‌ها و مذاهب مختلف احترام قائل شده و با محور قراردادن معرفت و تصدیق از قضاوت سختگیرانه در مورد ابنای بشر پرهیز کرده است.

۸. ملاصدرا بر اساس تشکیک در وجود و بهره‌مندی همه موجودات از خیر فلسفی، بیان می‌کند که همه انسان‌ها به نوعی از سعادت فلسفی برخوردارند؛ یعنی درنهایت از رنج و الم‌رهایی یافته، به نوعی از سعادت و نجات برخوردار خواهند شد. این مقاله ترسیمی از دیدگاه فلسفی ملاصدراست و با وجود مشابهت‌هایی که بین سعادت و شقاوت دینی و فلسفی وجود دارد، نمی‌توان ادعا کرد که کاملاً بر یکدیگر منطبق‌اند که بررسی این تفاوت خود تحقیقی مفصلی را می‌طلبد.

## منابع و مأخذ

### \* قرآن کریم.

۱. ابن سینا؛ اشارات؛ ترجمه و شرح حسن ملکشاهی؛ تهران: سروش، ۱۳۶۳.
۲. \_\_\_\_\_؛ الشفاء - الطبيعيات؛ کتاب النفس، تحقیق ژرژ قنوتی و سعید زاید؛ قاهره: [بی‌نا]، ۱۹۷۵م.
۳. \_\_\_\_\_؛ رسائل، رساله الفرق بین الروح و النفس و قوى النفس و ماهیة النفس، [بی‌جا]، [بی‌نا]، ۱۹۹۹م.
۴. ابن عربی، الفتوحات المکیه؛ مصر: الهيئة المصریة العامه للکتاب، ۱۹۸۵م.
۵. \_\_\_\_\_؛ فصوص الحکم؛ تعلیق ابوالعلاء عقیفی؛ بیروت: دارالکتاب العربی، [بی‌تا].
۶. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر؛ حادی الارواح الی بلاد الافراح؛ تحقیق عادل عبدالمنعم ابوالعباس؛ قاهره: مکتبه القرآن، ۱۹۸۹م.
۷. ابونصر فارابی، محمد بن محمد؛ اندیشه‌های اهل مدینه فاضله؛ ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی؛ تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۶۱.
۸. \_\_\_\_\_؛ التنبيه على سبيل السعادة؛ حقه و قدم له و علق عليه الدكتور جعفر آل یاسین؛ بیروت: دارالمناهل بیروت: ۱۹۸۷م / ۱۴۰۷ق.
۹. ارسطو؛ اخلاق نیکوماخوس؛ ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
۱۰. اسدی‌نسب، محمدعلی؛ «نظام توحیدی قرآن، نافی جاودانگی عذاب مجرمان»؛ قبسات، سال نوزدهم، زمستان ۱۳۹۳.
۱۱. افلاطون؛ پنج رساله؛ ترجمه محمود صناعی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
۱۲. \_\_\_\_\_؛ دوره آثار افلاطون؛ ج ۳، ترجمه محمدحسین لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
۱۳. اقبال لاهوری، محمد؛ احیای فکر دینی در اسلام؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: کانون پژوهش‌های اسلامی، [بی‌تا].
۱۴. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ تفسیر روح المعانی؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی‌تا].
۱۵. اینتایر، السدیر مک تایر، «اخلاق فضیلت مدار»؛ ترجمه حمید شهریاری، نقد و نظر، ش ۱۳، ۱۴، زمستان و بهار ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷.
۱۶. امام خمینی؛ مکاسب محرّمه؛ چ دوم، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
۱۷. پترسون، مایکل؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ چ چهارم، تهران: طرح نو، [بی‌تا].

۱۸. بینکانس، ادموند؛ از مسئله محوری تا فضیلت گرایی؛ ترجمه حمیدرضا حسنی و مهدی علی پور؛ قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲.
۱۹. تاریخ فلسفه اخلاق غرب؛ ویراسته لارنس سی. بکر، گروهی از مترجمان؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸.
۲۰. جرجانی، علی بن محمد؛ شرح مواقف ایجی؛ حاشیه حسن چلبکی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۸ م.
۲۱. جعفری، محمدتقی؛ پیام خرد؛ تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۳.
۲۲. \_\_\_\_\_؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد مولوی؛ ج ۷، تهران: شرکت سهامی انتشار، [بی تا].
۲۳. حسینی، سیدحسن؛ پلورالیزم دینی یا پلورالیزم در دین؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۲.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله؛ رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه؛ قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۹.
۲۵. \_\_\_\_\_؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ ج ۱۲، فطرت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۲۶. جوادی، محسن؛ نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن؛ قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶.
۲۷. \_\_\_\_\_؛ «نظریه ملاصدرا درباره عقل عملی»؛ خردنامه صدرا، ش ۴۳، ۱۳۸۵.
۲۸. جیلی، عبدالکریم؛ الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل؛ قاهره: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى، ۱۳۴۹ ق.
۲۹. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی و روح الله زینلی؛ «رستگاری کثرت گرا و رابطه آن با حقانیت از دیدگاه صدرالمتهلین»؛ فلسفه دین، دوره نهم، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱.
۳۰. خوارزمی، کمال؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح مایل هروی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۴۱۰ ق.
۳۱. دروزه، محمد عزه؛ تفسیر الحدیث؛ مصر: داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۱ ق.
۳۲. راسل، برتراند؛ الفوز بالسعادة؛ ترجمه سمیر عبده؛ بیروت: دار مکتبه الحیاة، ۱۹۸۰.
۳۳. رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار (درس های محمد عبده)؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۹۳ ق.
۳۴. رضائزاد، عزالدین و رحیم دهقان سیمکانی؛ «کثرت گرایی نجات بر مبنای فلسفه صدرایی»؛ پژوهش های ادیاتی، سال اول، ش ۲، زمستان ۱۳۹۲.
۳۵. رضائزاد، غلامحسین؛ مشاهد الالوهیه شرح کبیر بر شواهد الربوبیه صدرالمتهلین شیرازی؛ قم: آیت اشراق، ۱۳۷۸.

۳۶. ریچارد، استیو؛ «بررسی انتقادی فرضیه پلورالیسم دینی جان هیک»؛ ترجمه حیدر شادی؛ حوزه و دانشگاه، ش ۲۷، ۱۳۸۰.
۳۷. زاگال هکتور، کالیندوخوزه؛ داوری اخلاقی، فلسفه اخلاق چیست؟؛ ترجمه احمدعلی حیدری؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۶ ش.
۳۸. زاهدی فرزانه و همکاران؛ «نگاهی فلسفی به عاقبت جنین ناهنجار از منظر ملاصدرا»؛ مجله اخلاق و تاریخ پزشکی، دوره هفتم، ش ۵، دی ۱۳۹۳.
۳۹. سروش، عبدالکریم؛ مدارا و مدیریت؛ چ اول، تهران: صراط، ۱۳۷۶.
۴۰. \_\_\_\_\_؛ صراط‌های مستقیم؛ چ چهارم، تهران: صراط، ۱۳۸۰.
۴۱. سهرورد، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق؛ تصحیح هانری کوربن؛ چ دوم، تهران: مؤسسه مقالات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۴۲. شیخ محمود شلتوت؛ الاسلام عقیده و شریعه؛ قاهره: دارالشروق، ۱۴۲۱ق.
۴۳. شیروانی، علی؛ ترجمه و شرح نهایی الحکمه؛ ج ۲، چ هفتم، قم: نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۴۴. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم؛ المبدأ و المعاد؛ جلدی، چ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۴۵. \_\_\_\_\_؛ المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه؛ جلدی، چ اول تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۴۶. \_\_\_\_\_؛ مفاتیح الغیب؛ تصحیح محمد خواجه‌ای؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ (ب).
۴۷. \_\_\_\_\_؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ جلدی. قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۴۸. \_\_\_\_\_؛ شرح اصول الکافی؛ ۳ جلدی، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌ای؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
۴۹. \_\_\_\_\_؛ مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین؛ تصحیح احمد ناجی اصفهانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۵۰. \_\_\_\_\_؛ اسفار (الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه)؛ ۹ جلدی، چ سوم، بیروت: داراحیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۵۱. \_\_\_\_\_؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰ م.
۵۲. \_\_\_\_\_؛ کسر اصنام الجاهلیه؛ مقدمه و تصحیح محسن جهانگیری؛ تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱.

۵۳. \_\_\_\_\_؛ **ایقاظ النائمین**؛ مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۵۴. \_\_\_\_\_؛ **المشاعر**؛ به اهتمام هانری کرین؛ تهران: طهوری، ۱۳۶۳ (الف).
۵۵. \_\_\_\_\_؛ **اسرار الايات**؛ تصحیح محمد خواجهی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ (الف).
۵۶. \_\_\_\_\_؛ **الشواهد الربوبیه**؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ (ب).
۵۷. \_\_\_\_\_؛ **الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية**؛ چ اول، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.
۵۸. \_\_\_\_\_؛ **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۵۹. \_\_\_\_\_؛ **تفسیر القرآن الکریم (تفسیر صدرا)**؛ ۷ جلدی، تحقیق محمد خواجهی؛ چ دوم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۶۰. \_\_\_\_\_؛ **عرشیه**؛ تهران: انتشارات شیخ احمد شیرازی، ۱۳۱۵ ق.
۶۱. صدیق حسن‌خان، محمد صدیق بن حسن؛ **فتح البیان فی مقاصد القرآن**؛ بی‌جا، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۹ م.
۶۲. عباسی، ولی‌الله؛ «وحدت و کثرت ادیان»؛ اندیشه، سال دوازدهم، ش ۱، فروردین ۱۳۸۵.
۶۳. علامه حلی؛ **کشف المراد**؛ شرح علی محمدی؛ چ چهارم، قم: دار الفکر، ۱۳۷۸.
۶۴. علوی عاملی، احمد بن زین‌العابدین؛ **لطائف غیبیه**؛ [بی‌جا]: مکتبه السید الداماد، ۱۳۵۵.
۶۵. غزالی، محمد؛ **الاقتصاد فی الاعتقاد**؛ مقدمه دکتر عادل عوا؛ بیروت: دارالامانه ۱۹۶۹ م.
۶۶. فخارنوغانی، وحیده؛ «تحلیل دیدگاه ملاصدرا در میزان تأثیر صدق باورهای دینی در نجات انسان‌ها»؛ **حکمت صدرايي**، سال دوم، ش ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳.
۶۷. قاضی، عبدالجبار بن احمد؛ **شرح اصول الخمسه**؛ تعلیق عبدالکریم عثمان؛ قاهره: مکتبه وهبه، ۱۹۸۸ م.
۶۸. قدردان قراملکی؛ «تأملی بر خلود در جهنم»؛ **کیهان اندیشه**، ش ۷۳، ۱۳۷۶.
۶۹. قیصری، داود بن محمود؛ **شرح قیصری بر فصوص الحکم**؛ تهران: مولی، ۱۳۸۷.
۷۰. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**؛ ترجمه جلال‌الدین مجتبی؛ قسمت اول و دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۷۱. کاشانی، عبدالرزاق؛ **شرح فصوص الحکم**؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
۷۲. کیاشمشکی، ابوالفضل؛ **راز رستاخیز و کاوش‌های عقل نظری**؛ قم: آیت عشق، ۱۳۸۳.
۷۳. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۶، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چ دوم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۳.

۷۴. \_\_\_\_\_؛ مجموعه آثار، ج ۱، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۷۵. \_\_\_\_\_؛ آشنایی با قرآن، ج ۵، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
۷۶. هوردن، ویلیام؛ راهنمای الهیات پروتستان؛ ترجمه طاهوس میکائیلیان؛ تهران: شرکت انتشارات علمی، ۱۳۶۸.
77. Griffin, j. p.; **happiness**, "Encyclopedia of philosophy"; by G.E Edward craig. Routledge, London and newyork, v.4. 1998.

