

The Pure Heart and Straight Reason in Jonathan Edwards's Theology

Rouhollah Adineh*

Hamid Afsharian**

(Received: 2019-10-12; Accepted: 2020-01-28)

Abstract

Building up a rational theology, Jonathan Edwards believed that reason is capable of vindicating biblical teachings. He thus concurred with those who regard religious faith as possessing a cognitive side. In Edward's theology, however, the elements of "experience" and "feeling" also have an un-ignorable status. Like Friedrich Schleiermacher, he considered the religious experience or spiritual feeling as the substance of religious faith, insisting that if man is deprived of existential limpidity, he cannot perceive the beauty of religious teachings. In Fact, purity of thought is not merely a product of rationality, but also needs a guided and pure heart free of any sins and wrong dispositions. Edwards believed that to acquire knowledge of God and of his words, man first should purify his volitional and emotional areas and avoid sin. In fact, it is our emotions and deeds which stamp their influence on our thoughts, and man's reason has always followed his dispositions. Edward's theology unveils heart's domination and reason's submission. The story of man is he thinks about and regards as true that which he likes. Edwards maintained that to prove religious belief, first one needs to be a believer rather than a philosopher and theosophist. It is the pure heart which straightens the reason so it finds its way towards the right religious thoughts. Using the descriptive-analytic method, this research explains the pure heart and straight reason and the impact of the heart on the reason in Edwards's theology.

Keywords: *the pure heart, the straight reason, theology, Jonathan Edwards.*

* Associate Professor, Department of Islamic Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, (Corresponding Author) dr.adineh@isr.ikiu.ac.ir.

** Postgraduate in philosophy of religion, Imam Khomeini International University, Qazvin, afsharian_hamed@yahoo.com.

قلب سلیم و عقل مستقیم در الاهیات جانانان ادواردز

روح‌الله آدینه*

حامد افشاریان**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۸]

چکیده

الاهیات جانانان ادواردز عقلائی است. او معتقد است «عقل» توان اثبات حقانیت تعالیم کتاب مقدس را دارد و بدین اعتبار همونو با کسانی است که ایمان دینی را واجد وجهی شناختی قلمداد می‌کنند. اما در الاهیات ادواردز عناصر «تجربه» و «احساس» نیز منزلی اغماض ناپذیر دارند. وی، بسان شلایرماخر، تجربه دینی یا احساس معنوی را گوهر ایمان دینی می‌داند و معتقد است اگر انسان از وضعیت زلال وجودی محروم باشد نمی‌تواند زیبایی تعالیم دینی را درک کند. در حقیقت، ناب‌اندیشی محصول عقلائیت صرف نیست، بلکه حاجتمند «قلبی هدایت‌شده» و مصفای از هر گونه گناه و تمایلات ناروا است. ادواردز معتقد است انسان باید برای شناخت خدا و کلامش، نخست ساحت ارادی و عاطفی‌اش را بپیراید و از گناه دوری کند. در حقیقت، این عواطف و اعمال ما هستند که نقش خویش را بر پیشانی افکار ما می‌زنند و عقل انسان همواره به پیروی از تمایلاتش عمل کرده است. الاهیات ادواردز پرده از «فرمانروایی قلب» و «فرمان‌برداری عقل» برمی‌دارد. حکایت انسان همین است که او به چیزی می‌اندیشد و چیزی را حقیقت می‌پندارد که دوستش دارد. ادواردز معتقد بود برای اثبات ایمان دینی، اول باید مؤمن بود نه فیلسوف و متکلم. این «قلب سلیم» است که عقل را مستقیم می‌سازد تا راه خویش را به سوی اندیشه‌های درست دینی بیابد. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی قلب سلیم و عقل مستقیم و تأثیر قلب بر عقل را در الاهیات جانانان ادواردز تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها: قلب سلیم، عقل مستقیم، الاهیات، جانانان ادواردز.

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران (نویسنده مسئول)

dr.adineh@isr.ikiu.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران afsharian_hamed@yahoo.com

مقدمه

با بررسی جریان مسیحیت در غرب این مطلب به دست می‌آید که تا سال ۱۷۰۰ حقیقت مسیحیت را همگان پذیرفته بودند، اما با شروع قرن هجده میلادی جنبشی پدیدار شد که «خداباوری عقلانی» نام گرفت. این عقل‌گرایی به تدریج به سوی علم‌گرایی رفت و به نفی خدا انجامید. در قرن هفدهم در مقیاسی کوچک‌تر و در قرن هجدهم در مقیاسی بزرگ‌تر اشخاص با استفاده از نام عقل، مسیحیت را هدف حمله قرار دادند. این حمله در جنبش خداباوری عقلانی به شکل مطرح‌شدن مفهومی جدید از «خدا» و «مذهب» و به عنوان رقیبی برای مسیحیت آشکار شد و سپس به شکل حمله مستقیم به خدا و مذهب درآمد. در این دوره برای نخستین بار در غرب مسیحی‌خدا‌نا‌باوری و لا‌ادری‌گری به پدیده‌ای شایع تبدیل شد. در جهان مدرن اطمینان به نیروی عقل به تدریج رنگ باخت و ضعیف شد اما حمله به مکاشفه‌الاهی مانند سابق ادامه یافت. این امر زمانی به وقوع پیوست که تمام مراجع قدرت سستی همراه با مسیحیت در معرض پرسش قرار گرفتند (ولفهارت، ۱۳۸۶: ۱۳).

اما در همین دوران نیز الاهی‌دانانی بودند که نه تنها خدا و مسیحیت و مکاشفات را نفی نکردند بلکه با شور و هیجان از آن دفاع کردند و خود مدعی شدند که عرصه مناسبی فراهم شده است تا به تبشیر مردم برای روی آوردن به آیین مسیح بپردازند. از نام‌آورترین این اشخاص می‌توان به جاناناتان ادواردز (Jonathan Edwards) اشاره کرد که موعظه‌گر و عارفی استثنایی در ایالات متحده به شمار می‌آمد. وی در سال ۱۷۰۳ در ویندزور شرقی ایالت کانکتیکات دیده به جهان گشود. فرزند یکی از کشیشان و نیز نوه یکی از کشیشان کلیسای آزاد یا کلیسای محلی بود. جاناناتان از کودکی و حدوداً پنج‌سالگی علائق مذهبی خود را بروز داد و همواره فردی مذهبی بود تا اینکه در دهه ۱۷۲۰ تغییر و دگرگونی مذهبی عمیقی را تجربه کرد که باعث شد به نگرشی ژرف‌تر راجع به اقتدار و فیض خدا دست یابد. ادواردز برخلاف معاصرانش، که در نهضت روشنگری و عقل‌گرایی غرق بودند و به مکاشفات وقعی نمی‌نهادند، به دیدن خداوند و انواع شوریدگی و جذبه باور داشت (استیون، ۱۳۸۴: ۳۶۵).

تأکید افراطی بر عقلانیت، به‌ویژه در مکتب دئیسم، معضلی بود که ادواردز در زمانه خودش با آن روبه‌رو بود و به مقابله با آن پرداخت، به طوری که در این تفکر هر مسئله دینی که از طریق عقل جزئی بشری توجیه نمی‌شد نفی می‌گردید (Pope, 1969: 372).

مبادی تحقیق

معضل موجود در عصر ادواردز عبارت بود از تأکید افراطی بر عقلانیت در عصر روشنگری. اما او در مقابل این جریان معتقد بود نور عقل هرگز نمی‌تواند به تنهایی پرده از حقیقت بردارد. لذا ادواردز، برخلاف عقل‌گرایان افراطی، جایگاه حقیقی دین را نه در عقل و استدلال‌های عقلانی، بلکه در قلب انسان جست‌وجو می‌کند. جاناناتان ادواردز حوزه دین را بیش از آنکه با عقل و استدلال‌های آن مرتبط بداند با قلب و ساختار وجودی‌اش مرتبط می‌داند (Edwards, 1955: 1098). بنابراین، در نگاه ادواردز، عقل در کنار قلب و انوار معرفتی‌اش می‌تواند از حقایق اسرارآمیز دین پرده بردارد.

بیان مسئله

برای رسیدن به معرفت حقیقی آیا انسان فقط به عقل نیازمند است؟ آیا عقل در مقام شناخت حقیقت از هیچ چیز دیگری متأثر نیست؟ در این مقاله تأثیر قلب بر عقل را در الاهیات جاناناتان ادواردز (۱۷۰۳-۱۷۵۸ م.) بررسی می‌کنیم که از الاهی‌دانان مسیحی در آمریکا است. از نظر او، اگرچه خداوند و تعالیمش با عقل انسانی شناخت‌پذیر است اما عقل انسانی همیشه به آثار گناه نخستین و هبوط مکدر است و اگر «لطف الاهی» (divine grace) نباشد این عقل به‌تنهایی ناتوان از کشف رموز تعالیم الاهی خواهد بود. لطف الاهی «قلب هدایت‌شده» را به انسان عنایت می‌کند و در حقیقت، فرمان این «قلب سلیم» است که استقامت و راستی را به عقل می‌بخشد و او را در کشف جمال تعالیم متن مقدس یاری می‌کند. بنابراین، ادواردز از پیشگامان اندیشه تأثیر عاطفه بر عاقله در جهان جدید است و می‌کوشد از آن دفاع عقلی کند.

در پژوهش حاضر ابتدا دیدگاه جاناناتان ادواردز را در بحث تأثیر قلب بر عقل تبیین

۱. بازخوانی و تبیین دیدگاه جانانان ادواردز در الاهیاتش

در تبیین دیدگاه هر اندیشمندی، تحقیق در سرگذشت و بستر علمی وی و توجه به محتویات آثارش ضرورت دارد. از این رو ابتدا مکاتب مؤثر بر الاهیات جانانان ادواردز را می‌کاویم و سپس اندیشه‌های وی را در آثارش تبیین می‌کنیم.

۱.۱. مکاتب مؤثر بر الاهیات جانانان ادواردز

جانانان ادواردز از یک سو تحت تأثیر عقل‌گرایانی چون مالبرانش (Nicolas Malebranche) و برخی افلاطونیان کمبریج همچون هنری مور (Henry More) و تجربه‌گرایانی نظیر جان لاک (John Locke) است. وی با تصریحات و تلمیحات فراوان از توانایی‌های عقل بشر سخن می‌گوید و عقل را در اثبات وجود خدا کامیاب می‌داند و معتقد است وجدانی که آشکارکننده میان خوبی و بدی است و می‌تواند نسبتی میان کيفر و اعمال قبیح برقرار کند قادر خواهد بود وجود خداوند حکیم و قادر را اثبات کند. از سوی دیگر، وی متأثر از تراث معرفت‌شناختی سنت اصلاح‌شده کالونی است؛ سنتی که در ابتدای رنسانس پرچم بدگمانی به عقل‌گرایی صرف را برافراشت و معتقد بود عقل بشر همواره ملووث به آثار هبوط و گناه نخستین (original sin) است و اگر گواهی باطنی روح‌القدس به فریادش نرسد نمی‌تواند به حقیقت الهی دست یابد (Wainwright, 1995: 7).

بنابراین، آن اتکای اولیه به عقل در کنار این بدگمانی معرفت‌اندیشانه گذاشته می‌شود و اگر لطف الهی نباشد قوه استدلال برای دیدن شواهد حقانیت دین مطهر نخواهد شد و اصول طبیعی عقل فریفته عواملی می‌شود که می‌خواهند مانع فعالیت آزادانه آن شوند. به همین علت «عقل بر پای خویش ایستاده» در برابر حقایق تناقض‌نما و رازآلود دین متحیر می‌ماند و اگر استمداد وحی نبود عقل هیچ‌گاه نمی‌توانست در یابد که «معالیل این جهانی»، «علتی آن جهانی» دارند و اگر خدا با انسان سخن نمی‌گفت توان عقلی بشر به «بی‌علت بودن جهان» حکم می‌کرد یا بر اساس قاعده «تشابه علت و معلول»، علتی مادی را برای معالیل مادی برمی‌شمرد. «برای عقل بهره‌نگرفته از وحی و معالیل جهان است که اثبات کند جهان و اشیای موجود در آن معلول‌اند و آغازی ندارند.

شخصی که به خودش واگذار شده است آمادگی چنین استدلالی را دارد که از آغاز، علت ماده را مادی و حتی شر و بی‌نظمی را معلول عللی شریر و جاهل قلمداد کند. در حقیقت، بدون کمک بهترین استدلال در جهان، یعنی وحی، چه بسا انسان به ناموجه‌ترین اشتباهات و تناقضات کشانده شود» (Edwards, 1986: 185-186).

البته سنت اصلاح‌شده ژان کالون، پیش از ادواردز، نقش خویش را در پیشانی تفکر طایفه‌ای از پروتستان‌ها هم نهاد که آنها را پاک‌دینان (Puritans) می‌خوانند و آنها نیز در نظریاتشان «عنایت توأمان به عقل» را با «بدبینی به آن» جمع کرده بودند (Quoted in: Morgan, 1986: 51) و اگرچه معتقد بودند پاره‌ای از تعالیم کتاب مقدس با عقل اثبات‌پذیر است اما بر طبل تفاوت میان «عقل» و «حکمت الاهی» نیز می‌کوبیدند و می‌گفتند حقایق الاهی اگر با عقل انسانی تبیین‌پذیر باشد دیگر نه «الاهی» که «انسانی» خواهد بود و برای دیدار جمال آن نوعروس ملکوتی باید «چشم مُلکی» را بست و «دیده‌جان» را گشود. شاید سخن آرتور دنت (Arthur Dent) بیانی وفادار به این نظر باشد (Wainwright, 1995: 10). «معرفت فرد فاسد مانند معرفتی است که جغرافی‌دان دقیق از زمین و همه‌امکنه واقع در آن دارد که فقط تصور کلی، و ادراک نظری از آنها است. اما شناخت شخص برگزیده مانند مسافری است که می‌تواند بر حسب تجربه و احساس سخن بگوید و در آنجا بوده و جزئیات را دیده و شناخته است» (Morgan, 1986: 59). معنای این سخن این است که برای «تماشاگر بودن» در قلمرو ایمان، عقل و قلم کفایت می‌کند، ولی برای «بازیگر بودن» باید قدمی در این مسیر نهاد و طی طریقی را چشید و از لطف الاهی بهره‌مند بود. جانانان ادواردز در میان چنین آرا و نظریاتی الاهیاتش را بنا نهاده است که اگرچه عقل و استدلال ارزش چشمگیری در حجیت‌بخشی به باورهای دینی دارند، اما درک قوت ادله و شواهد باورهای دینی محتاج «قلب هدایت‌شده» (guided heart) است: «مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يُدْرِكْ؛ تا کسی نچشد درک نکند» (فروزان‌فر، ۱۳۸۷: ۲۳).

۱. ۲. تعلیم عقل در سایه وحی

جانانان ادواردز اگرچه موضوعات الاهیاتی را اموری «متناقض‌نما» و «رازآلود» و دور از دسترس عقل می‌دانست ولی این بدان معنا نیست که تبیین عقلانی جایگاهی در الاهیات او نداشته باشد. مراد از تناقض‌نمابودن هم، تناقض ظاهری است نه نفس‌الأمری. چون عقل انسان، در مقام ثبوت، نمی‌تواند این‌گونه موضوعات را صید کند این «پارادوکس ظاهری» پدید می‌آید. عقل درمی‌یابد که خدای واحد وجود دارد اما درک کیفیت وجود این خدای واحد فراتر از توان او است. عقل می‌تواند به اتحاد الوهیت با مخلوقاتش حکم کند اما چگونگی این اتحاد را نمی‌تواند دریابد. البته این حکایت تمام علمی است که متعلقشان امور انتزاعی و عالی است و به فراتر از مُدرکات محسوس می‌پردازند (Wainwright, 1995: 10).

عقل حتی می‌تواند حجیت کتاب مقدس را درک کند و پی ببرد که کتاب مقدس «اعلام الاهی» است و این‌گونه نقش شکوه الاهی را در آن بخواند، به شرط آنکه از قلبی هدایت‌یافته مدد جوید. این قلب هدایت‌شده است که متولی کشف است و عقل را در اثبات و توجیه این مبحث الاهیاتی یاری می‌کند. بنابراین، وجود فلتات و دشواری‌ها در اثبات عقلی موضوعات الاهیاتی بدان سبب نیست که شواهد له این موضوعات اندک است یا خداوند ابزار کشف این حقایق را در اختیار بشر نگذاشته است، که اگر این‌گونه بود خدای خوبی نبود، بلکه بدین دلیل است که متألهان، آمادگی و استعداد وجودی و قلبی مناسب را برای کشف و تذوق حقایق الاهی کسب نکرده‌اند و به تعبیر سنایی غزنوی همچون نابینایانی هستند که به جز گرما از خورشید نصیب دیگری نمی‌برند تا «دارالملک ایمان» را از «غوغای دنیا» مجرد نسازند و آن «قلب مهتدی» را حاصل نکنند (سنایی، ۱۳۷۵: قصیده ۱۳).

از نظر ادواردز، دانش متضمن نسبتی دقیق با آموزش، از طریق وحی، است و گر نه چرا عقل تعلیم‌یافته (به واسطه وحی) بهتر از عقول عادی عمل می‌کند؟ هیچ مغالطه‌ای احتمالانه‌تر از آن نیست که تصور شود عقل مطلقاً تربیت‌نشده قادر است به همان دانشی دست یابد که عقل تعلیم‌دیده به واسطه وحی به آن رسیده است (Edwards, 1986: 186).

نه تنها در سنت‌های الاهیاتی، که در علم و فلسفه هم، استدلال امری اجتماعی است. وقتی با جامعه فیلسوفان یا عالمان معاشرت می‌کنیم زبان و ذهنمان از ساحت روزمره آدمیان فاصله می‌گیرد و صبغه‌ای فلسفی و علمی پیدا می‌کند و زیست‌جهان فلسفی و علمی را بهتر درک می‌کنیم. ویتگنشتاین متأخر (Ludwig Wittgenstein) از نظریه‌ای بسیار مهم به نام صور حیات (Forms of Life) سخن می‌گفت و معتقد بود ما گونه‌های متنوع حیات داریم و فهم هر حیاتی، اعم از دینی و علمی، فلسفی، هنری، اخلاقی و ... مشروط به تحقق این شرط است که آدمی در آن حیات‌ها زندگی کند و به بازی‌های زبانی (Language Games) بپردازد. عقل موجودی اجتماعی است و کاربردهای زبانی هر حیات، فقط و فقط در اجتماعات انسانی همان حیات شکل می‌گیرد و تا آدمی زیستن در آن حیات را نچشد توفیقی در فهم آن صورت از صور حیات نخواهد داشت (استیور، ۱۳۹۳: ۱۴۶).

ادواردز درباره لطف و عنایت الاهی معتقد است لطف الاهی به واسطه وحی موجب وضوح‌بخشی به عقل می‌شود. در واقع، لطف الاهی درباره کارکرد عقل دو جنبه سلبی و ایجابی دارد که از یک طرف لطف الاهی در جنبه سلبی باعث از بین بردن تناقضات عقلانی و حیرت‌زدایی در عقل می‌شود و از طرف دیگر لطف الاهی در جنبه ایجابی موجب تطهیر قوه استدلال و دیدن شواهد واضح بر حقانیت دین، از طریق عقل، می‌شود (Edwards, 1955: 626).

۱. ۳. تجربه دینی و ایمان نوشونده

قرن هیجدهم میلادی را در قلمرو الاهیات می‌توان قرن «ایمان‌گرایی و تأکید بر تجربه دینی» نامید. شلایرماخر در اروپا و ادواردز در ایالات متحده بر صبغه تجربی و عملی دین تأکید داشتند؛ با این تفاوت که شلایرماخر دل در گرو روش فهم تجربه‌های دینی داشت و به «هرمنوتیک» رسید، اما ادواردز دل‌بسته کشف شرایط تحقق تجربه‌های دینی بود و اگرچه کانون احساس‌های زلال معنوی را «قلب» می‌دانست و آنها را غیرشناختاری (non-cognitive) برمی‌شمرد ولی معتقد بود این تجارب زلال دستاوردی

شناختاری برای آدمی دارند که همان «تصورات خاص و متمایزی» است که منشأ استدلالها و مدعیات دینی است (Edwards, 1986: 193). در حیات دینی، کسی که واجد این تجارب نباشد نمی‌تواند طراوت تعالیم کتاب مقدس و شکوه الاهی مستتر در آن را درک کند (Wainwright, 1995: 18-19). خداوند از ارتباط میان انذار انبیا و زنده‌بودن جان مخاطب پرده برداشته و می‌فرماید آن کس که روزی روزگاری زنده بوده و تجربه‌ای روحانی داشته باشد می‌تواند با پیام پیامبران به ادراکات زلال برسد: «لیندرَ مَنْ كَانْ حَيَا» (یس: ۷۰).

ادواردز در باب تحول احوال و هدایت یافتن خویش می‌نویسد:

نخستین تجربه از آن نوع لذت و انبساط خاطر معنوی از خداوند و امور الاهی که من به یاد دارم و در این مدت با آن زیسته‌ام به هنگام قرائت این کلمات از کتاب مقدس بود: «اکنون به نزد پادشاه ابدی، سرمدی، نامحسوس، تنها خدای حکیم، برای همیشه عزیز و سربلند باش، آمین». همچنان که من این کلمات را می‌خواندم آنها به روح من وارد می‌شدند و گویا در سرتاسر آن سریان می‌یافتند. احساس شکوه وجود الاهی؛ نوعی احساس جدید کاملاً متفاوت با هرچه قبلاً تجربه کرده بودم. هیچ‌گاه هیچ کلمه‌ای از متن مقدس، مانند این کلمات، به نظرم نرسیده بود. با خودم فکر می‌کردم که این وجود چقدر متعالی است و چقدر می‌باید خوشحال می‌بودم، اگر می‌توانستم از این خدا لذت ببرم و در بهشت او مستغرق شوم و چنان می‌بودم که گویا برای همیشه در وجود او فانی شده‌ام (Edwards, 1935: 59).

۱. ۴. خیرخواهی مطلق و عینیت حس روحانی

احساس روحانی فقط نوعی احوال وجودی نیست، بلکه تطابقی با عالم خارج دارد. حلاوت و لذتی که شخص از حس معنوی می‌چشد تصادفی نیست، بلکه مطابق با طبیعت ضروری اشیا است (Edwards, 1989: 620). لذت بردن از جمال الاهی صرفاً ذهنی نیست، بلکه در تمام اشیا سریان و مابازاء دارد. ادواردز زیبایی حقیقی را معادل «خیرخواهی برای موجود بالمعنی الأعم» می‌داند. «خیرخواهی مطلق» مبنای حس دینی

است. او می‌کوشد ارتباط تجربه دینی را با عالم خارج نشان دهد. تجربه دینی از جنس وهم و خیال نیست که بی‌ارتباط با عالم عین باشد، بلکه واقعیتی است که در جهان خارج محلی از اعراب دارد. او برای اثبات این مدعا استدلال‌هایی اقامه می‌کند که برخی از قابلیت اقناعی کمتر و برخی از قابلیت اقناعی بیشتری برخوردار است. در ادامه دو نمونه از آنها را ذکر می‌کنیم.

او معتقد است انسان از آن جهت که موجودی واجد فهم و تمایلات است همواره به سعادت گرایش دارد و خیرخواهی مجالی است که منفعت‌رساندن به دیگران را فراهم می‌آورد و اندیشه جلب سود و دفع زیان حکم می‌کند که فضیلت (خیرخواهی) سازوار با طبیعت بشر باشد و رذیلت (خودخواهی) با طبیعت بشر ناموافق افتد. صورت این استدلال را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

۱. موجودی که دارای فهم و تمایلات است ضرورتاً در جست‌وجوی سعادت و پسند خویش است.

۲. خیرخواهی یعنی آمادگی برای منفعت‌رساندن به دیگران.

۳. بدین وجه موجود واجد فهم و تمایلات باید موافق با خیرخواهی باشد.

۴. بنابراین، پذیرش رذیلت (خودخواهی) از جانب موجود واجد تمایلات و فهم، ناسازوار و پذیرش فضیلت (خیرخواهی) سازگار است.

۵. بنابراین، خیرخواهی با طبیعت اشیا در تلائم است (Ibid.: 621-622).

اشکال این استدلال این است که ادواردز پای نفع و سود را در میان کشیده است و این دو امر وجودی همواره از نقش «ضرورت عقلانی» می‌کاهند و نقش اوضاع و احوالی را که انسان در آن قرار دارد تقویت می‌کنند. در اوضاع و احوال مختلف منافع انسان تغییر می‌کند و بدین دلیل متعلق این منافع هم تغییر می‌کند. گاه منافع ما حکم می‌کند که به فضیلت متمایل شویم و گاه منافع ما امر به تمایل به رذیلت می‌کند. انسان شریر، آنگاه که خیرخواهی حقیقی بر منافع شریرانه‌اش خدشه وارد کند، از آن روی می‌گرداند، هرچند منفعت دیگران در آن باشد و این مُحاکی ناسازواربودن «تمایل به رذیلت» با «طبیعت اشیا» نیست، چراکه مبنای گرایش به خیرخواهی در این استدلال بر

اساس میزان جلب سود و دفع زیان است و مصادیق مختلف سود و زیان در اوضاع و احوال مختلف می‌تواند با طبیعت رفتار انسانی سازگار بیفتد.

استدلال دیگر مبتنی بر خدانشناسی الاهیات او است. او در میان اختلاف بین عرفا و متکلمان، در باب نسبت میان خالق و مخلوق، به جانب عارفان نزدیک‌تر بود و عالم را نه «مخلوق خداوند» بلکه «در خداوند» می‌دانست و معتقد بود خدا بر تمام هستی محیط است و بینوتی میان خدا و جهان وجود ندارد. موجود به طور کلی خدا است و مخلوقات شکوه او را متجلی می‌کنند. خداوند در حقیقت، تمام هستی است و به خود مهر می‌ورزد و برای خویش خیر را می‌خواهد. بنابراین، خیرخواهی انسانی امری است که با سرشت جهان در هماهنگی و وفاق است. این استدلال را می‌توان این‌گونه تصویر کرد:

۱. خداوند در واقع موجود به طور کلی است.
۲. ضروری است خداوند با خویش موافق و متحد باشد و بر خودش عشق بورزد.
۳. بنابراین، ضرورتاً خداوند خیرخواه است.
۴. پس یکی‌بودن خیرخواهی با ذات خداوند واقعی است.
۵. بنابراین، هر چه با ماهیت موجود به طور کلی موافق باشد با ماهیت اشیا هم موافق خواهد بود.
۶. بنابراین، خیرخواهی با ماهیت اشیا سازوار است (Ibid.: 621).

۱. ۵. تأثیر عوامل غیر معرفتی بر عقل

نزد قدمای حکما، عقل جنبه‌ای قدسی داشت و ذومراتب بود. حکیمان این عقل را موجودی مجرد می‌دانستند؛ عقلی که به هیچ وجه تخته‌بند عوامل طبیعی و انسانی نیست و در فضایی آثیری قرار دارد. برخی این عقل را خرد (intellect) می‌خوانند تا با شنیدن این واژه، آدمی به سوی درک کلاسیک از عقل راهنمایی شود. اما ادواردز در الاهیاتش «عقل» را در معنای دکارتی‌اش به کار می‌برد. عقل موجودی ذومراتب و قدسی نیست، بلکه همان چیزی است که همه انسان‌ها از آن بهره‌مندند و هیچ‌کس از کم‌داشتن آن شکایتی ندارد؛ عقلی که عوامل انسانی و طبیعی بر آن می‌تواند مؤثر بیفتد و به شرط

خودبسنده بودن، جز در ساحت طبیعت، نمی‌تواند به یقین نزدیک شود. این عقل نه خرد، بلکه همین عقلی است که تمام انسان‌ها از خواص تا عوام به برخوردارگی از آن اذعان دارند؛ عقل عرفی و انسانی (ration). بنابراین، معنای دوم عقل، دقیق‌تر و واضح‌تر از معنای اول است و معنای اول درکی عام‌تر و مبهم‌تر پیش می‌نهد.

ادواردز تعقل را واجد دو کارکرد می‌داند: اولاً، شناخت باواسطه حقیقت از طریق استدلال و استنتاج؛ و ثانیاً، درک بی‌واسطه و شهودی حقیقت. استدلال (reasoning) و شهود عقلانی (intellectual intuition) کاملاً با هم مرتبط‌اند و غایتشان شناخت حقیقت است، نه چشیدن علو یا حس روحانی (Edwards, 1986: 18). تجربه‌های دینی و احساس‌های معنوی در قلمرو قلب پدید می‌آیند و بدین اعتبار ادواردز، برخلاف افلاطون، قائل به بُعد عاطفی عقل نیست. اما این بدان معنا نیست که عقل یکسره با الاهیات بیگانه است. امور الاهی با عقل اثبات‌پذیرند، به شرط آنکه لطف الاهی به مدد آن برسد. لطف الاهی موجب می‌شود قوای عقلانی به درستی به کار گرفته شوند. انسان چون حیوان ناطق است مضطر به اندیشیدن است. بنابراین، نمی‌توان انسان بی‌فکر و اندیشه را تصور کرد. «قوه ناطقه» همواره در کار است و انسان بی‌تفکر ممتنع‌الوجود است. آنچه محتمل و ممکن است بداندیشی یا نیکواندیشی است. انسان قهراً از عقل استفاده می‌کند، یا حُسن استفاده یا سوءاستفاده. یا به اندیشه درست می‌رسد یا به اندیشه نادرست. در حقیقت لطف عام الاهی ناباندیشی را نصیب انسان می‌کند و عقل را یاری می‌رساند که در رسالتش به خطا نرود (اسدی‌نیا و علمی، ۱۳۹۵: ۱۷). ادواردز معتقد بود گناه نخستین و هبوط موجب کاستی‌هایی در عقل انسان شده و تناقض موجود در برخی تعالیم متن مقدس تناقضی نفس‌الأمری نیست، بلکه به دلیل همین نقصانی است که در عاقله انسانی وجود دارد و انسان تقدس‌یافته به سبب لطف عام خداوندی می‌تواند از آن خلاصی یابد. از سوی دیگر، لطف خاص الاهی، سبب ایجاد چیزهایی در روح می‌شود که فراتر از طبیعت‌اند و آنها را در روح به صورت عادت درمی‌آورد (وین‌رایت، ۱۳۸۶: ۷۰) و قوه استدلال را تطهیر می‌کند و چشم عقل را برای دیدن شواهد الاهی توانا می‌سازد (اسدی‌نیا و علمی، ۱۳۹۵: ۱۷). عقل به عنایت این لطف خاص، تقدس

جمال الاهی را می‌فهمد و خیرخواهی مطلق را می‌چشد و این‌گونه احساس معنوی را تجربه می‌کند. این احساس معنوی، تصور بسیط و بدیع و متمایزی را برایش حاصل می‌کند که به وسیله آن، همه حقایق روحانی و تعالیم متن مقدس را از نو می‌فهمد و ایمان را نو می‌کند. این احساس معنوی که در حقیقت درک بی‌واسطه علو و توافق میان انسان با کل هستی (خدا) است دیده عقل را برای شناخت اوامر الاهی می‌گشاید.

قلب هدایت‌یافته این‌گونه به قوه استدلال تقدس می‌بخشد تا بتواند شواهد واضح بر صدق دین را دریابد و به طرز سلبی، موانع و پیش‌داوری‌ها را از ذهن می‌زداید و به نحو ایجابی، ذهن را در یافتن قوت ادله عقلانی و اثبات حقایق دینی مدد می‌رساند (وین‌رایت، ۱۳۸۶: ۷۱). بنابراین، واضح است که اگرچه علت استدلال درست ذهن، فراطبیعی است، اما معلول آن، یعنی خود استدلال، کاملاً طبیعی و انسانی است و روح‌القدس صرفاً قوای عقلانی را در مسیر تعقل درست راهنمایی می‌کند. آنچنان که در سوره حدید نیز آمده است خداوند نوری را در مسیر آدمیان می‌گذارد تا با عصای عقل در آن طی طریق کنند و اگرچه آن نور از جانب حق است (فراطبیعی)، اما طی طریق عقلانی، امری انسانی و طبیعی است.

یکی از آثار خودخواهی یا عشق به متعلق کوچک‌تر از موجود به طور کلی این است که انسان نمی‌تواند خیر و شر معنوی را بشناسد. انسان منفعت‌پرست عشقی مفرط به خیرات موقتی دارد و قوه درآکاهش فقط می‌تواند منافع کوتاه‌مدت را درک کند (Edwards, 1970: 145-147). درک خیرات دائمی در توان اذهان و عقولی است که به وسیله قلبی هدایت‌شده تقدس یافته‌اند. تمایلات فاسد آدمی می‌تواند در درک امور معقول و نامعقول تأثیرگذار باشد. از نظر ادواردز، فهم مشترک (common sense) در خور اعتماد نیست. مثلاً برخی معتقدند فهم مشترک، نظریه گناه نخستین و سریان آن در وجود همه ابناء بشر را رد می‌کند. چرا انسان‌ها باید در اثر گناه انسان نخستین، گناهکار خلق شوند؟! ادواردز معتقد است این فهم مشترک، منبعث از تمایلاتی است که به گناه حساس نیستند و در حقیقت تمایلات فاسدند. این امیال ما است که افکار ما را به سوی اندیشه‌ها سوق می‌دهد. اگر میل سلیم باشد عقل مستقیم خواهد بود و اگر نه، عقل به

بیراهه درخواهد غلتید. ویلیام جیمز همین رأی را بسط و توسعه داد و معتقد بود انسان چیزی را واقعیت می‌پندارد که به آن نیاز دارد. در حقیقت، آدمی در شناخت واقعیت از غیرواقعیت بر اساس التزام‌های عاطفی وجودش عمل می‌کند. اگر به چیزی نیازمند باشیم و آن چیز عاطفه ما را تهییج کند آن را واقعی می‌پنداریم و اگر از آن چیز مستغنی باشیم و تمایلی به آن نداشته باشیم آن را غیرواقعی قلمداد می‌کنیم (James, 1981: 924). این سخن بدان معنا است که ذهن در شناخت واقعیت بر پای خویش نیستاده، بلکه به سائقه تمایلات عمل می‌کند و واقعیت را می‌شناسد. در حقیقت، «مدد لطف الاهی به عقل» بدین معنا نیست که لطف موجب می‌شود عقل تحت تأثیر هیچ‌گونه تمایل و عاطفه‌ای نباشد. این نه مقدر است و نه مطلوب. مقدر نیست، چراکه ساحات ارادی و عاطفی و نظری انسان با هم مرتبط‌اند و مطلوب نیست، چراکه بی‌هیچ انگیزه و تمایلی هیچ فکری پدید نمی‌آید. بدون تمایل و عشق به دین، اندیشه ناب دینی پدید نمی‌آید. عقل مبرا و مُعرا از هر گونه تمایل، نسبت به همه چیز خنثا است و ما «عقل خنثا» نداریم، زیرا همواره بُعد عاطفی وجود ما نقش خویش را بر ناصیه عقل ما می‌نهد. بنابراین، لطف الاهی موجب می‌شود تمایلات سلیم جایگزین تمایلات سقیم شود و عواطف طبیعی بهتر بر جای عواطف ناروا تکیه بزنند و قلب هدایت‌شده را به بار آورد و عقل را به سوی شناخت ناب راهنما باشد.

بنابراین، «عقل آزاد» عقلی است که از تمایلات فاسد آزاد باشد و به تمایلات و عشق‌های زلال مجهز. «لطف عام» نه تنها مانع فعالیت عوامل عاطفی‌ای می‌شود که عقل را فاسد می‌کند، بلکه عوامل عاطفی سازنده و نیکو را که سبب می‌شود عقل راهی به حقیقت بیابد در جان می‌نشانند و بدین ترتیب می‌توان گفت «عقلی که خودش آزادانه و بدون پیش‌داوری عمل کرده، تحت تأثیر عوامل عاطفی است» (وین‌رایت، ۱۳۸۶: ۷۴) اما عوامل عاطفی مناسب و نیکو.

بنا به دیدگاه ادواردز، این توجه و تمرکز در دو مرحله به انسان کمک می‌کند: نخست، توجه به تصورات بالفعل به جای معطوف‌بودن به علائمی که می‌تواند مشتمل بر جزئیات محسوسی باشد که ما از اشیای محسوس اطراف خویش داریم و

به سهولت آنها را درمی یابیم. این درک ابتدایی می تواند برای اهداف عام تفکر کارگر بیفتد، اما اگر قصدمان این باشد که به استنتاج های جدیدتری برسیم یا گره از روابط سردرگم و مبهمی بگشاییم یا در امور الاهی بیندیشیم باید از ساحت این «علائم محسوس» پا را فراتر بگذاریم (Edwards, 1955: 121-122).

سیطره حواس ظاهر می تواند انسان را از اموری که موجود هست ولی محسوس نیست غافل نگه دارد. البته توجه به تصورات بالفعل نوعی تأمل و کندی را به فرآیند تفکر می بخشد، اما این برای درک اموری که طبیعتی روحانی دارند ضروری است. این توجه و تمرکز بسیار شبیه تعبیر «ذکر کثیر» در قرآن است. ذکر و یادآوری حق و فراموشی همه عوامل گمراه کننده نقش مهمی در ایجاد وجود متفطن به اعماق هستی دارد و از مسیر این اتحاد نفسانی است که آدمی می تواند به احساسات ناب و تصورات بالفعل برسد.

دوم، اینکه ادواردز متأثر از این اندیشه جان لاک است که تصور ما از خدا و ماهیت انسان، تصوراتی مرکب اند؛ یعنی فرد بدون داشتن تصورات بالفعل و بسیطی از حاکمیت مطلق، قدرت مطلق، دانایی مطلق و ... نمی تواند تصور بالفعل مرکبی از خدا داشته باشد. در حقیقت، تصور خدا حاصل تکرار خود آن تصور است (Ibid.: 238)؛ یعنی انسجام و اتحاد و توجه وجودی انسان موجب چشیدن تصویری بسیط از صفات خداوند می شود و از آنجا است که تصور بالفعل و مرکب خداوند حاصل می گردد. این سخن در باب تصور احوالاتی چون عشق و ترس نیز صادق است. انسان بی داشتن درکی بسیط و واضح از عشق نمی تواند به تصویری بالفعل و مرکب از عشق پی ببرد؛ یعنی تصور عشق و ترس مستلزم تکرار تجربه و تصور خود آن است.

جایگاه این توجه هم «قلب انسان» است، چراکه ادواردز درک افلاطونی از عقل ندارد و معنایی موسع برای آن قائل نیست. او نقاد قائل بودن به بُعد عاطفی عقل است و تمام الاهیاتش بر پایه تفکیک ساحات عاطفی و عقلانی انسان و تأثیر آن اولی بر دومی است. توجه به تصورات بسیط و بالفعل، در حقیقت همان تمایل و عشقی است که در انسان تقدس یافته، در خصوص شناخت خدا از روی تمرکز بر صفاتش حاصل می شود.

مؤثر افتادن این توجهات دومرحله‌ای در الاهیات ادواردز مشروط به آن است که انسان توان چشیدن خیر و شر معنوی را داشته باشد. خداوند زیبایی مطلق است و «خیر» چیزی جز تجربه کردن این زیبایی نیست و «شر» در حقیقت لمس کردن زشتی گناه و تمرد از عشق است. برای تحقق این امر، انسان باید شاکله معنوی وجودش را حفظ کند. همچنان که خیر و شر طبیعی با ساختارهای خَلقی و طبیعت ما تلائم دارد، خیر و شر معنوی هم در سازگاری با ساختارهای خَلقی و روحی انسان است. زشتی خیانت و زیبایی وفای به عهد فقط در ذهن و ضمیر کسانی می‌نشیند که ذائقه معنوی‌شان زنده باشد. آنها که بدین اعتبار مُرده‌اند نمی‌توانند خیر و شر معنوی را بچشند.

حقیقتاً درک دقیق امور الاهی مسبوق به داشتن این ذائقه و تذوق خیر و شر معنوی است. آنها که از آن محروم‌اند فقط در حد واژه‌هایی مبهم از خداوند و اوصافش باخبرند. خداوند خیرخواه علی‌الاطلاق است و به کل وجود، عشق می‌ورزد. ادواردز معتقد بود انسان‌های خودخواه نمی‌توانند این محبت بیکران و عشق بی‌تبعیض را درک کنند، چون خود حتی برای نیم‌نفسی این‌گونه نزیسته‌اند. داشتن تصور بالفعلی از خیرخواهی مطلق، منوط به آن است که آدمی تجربه آن را داشته باشد و چون تصور خیرخواهی واقعی، تکرار آن است، فقط خیرخواه واقعی تصور بالفعلی از آن دارد (وین‌رایت، ۱۳۸۶: ۷۸).

حال می‌توان دریافت که «گناه» چگونه بر معرفت تأثیر می‌گذارد. انقیاد انسان در مقابل حواس موجب می‌شود جزئیات محسوس جای کلیات معقول را در ذهن آدمی بگیرد و بدین صورت در فرآیند شناخت از علائم و کلمات محسوس فراتر نرویم و به کف‌های روی آب بسنده کنیم و آنها را متوهمانه دریا بپنداریم.

حواس پرستی، هم از لحاظ نظری خطا است و هم از لحاظ عملی گناه است. از وجه نظری، در قید حواس بودن ما را از بخش‌های عظیمی از اقلیم معرفت محروم می‌دارد. چون همه اقلیم معرفت در دام حس نمی‌افتد و سلوک در بخش‌های وسیعی از آن مستلزم جهاز عقل و شهود و الهام است. این خطای ادراکی را در طول تاریخ بلند

بشر کثیری از افراد مرتکب شده‌اند و اکنون تشت رسوایی‌شان از بام تاریخ افتاده است. معاندان انبیا وقتی در مصاف با کلام وحی قرار می‌گرفتند می‌کوشیدند مدعیات آن را به میزان تجربه حسی سخته کنند و از این طریق از اعتبار وحی بکاهند. آیه ۵۵ سوره بقره شاهدهی است له این مدعا، آنجا که بنی‌اسرائیل ایمان آوردن را مشروط به دیدن خدا با چشم ظاهر کردند: «وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» (بقره: ۵۵). اما حقیقتاً ابزار حس در بسیاری از ساحات، کارکردی ندارد و انسانی که به اصالت حس قائل است از بسیاری از امور و حقایق محروم می‌ماند که اصلی‌ترین آنها خدا است، چراکه خداوند با حواس ظاهر شناختنی نیست: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۰۳).

از سوی دیگر، عشق‌های آشفته و کاذب می‌تواند آدمی را از درک خیرات و شرور معنوی مغفول کند. از نظر ادواردز، خدا مساوق کل وجود است و خیرخواهی مطلق الاهی هم به معنای عشق‌ورزیدن خدا بر خودش است و چنین عشقی، که به بزرگی همه هستی است، خیر و شر معنوی را درک می‌کند. انسان‌های خودخواه، که به نظام‌های کوچک‌تر از موجود به طور کلی یا به خود و منافع خود عشق می‌ورزند، نمی‌توانند مُدرک خیر و شر معنوی باشند. درک وضوح تعالیم دینی و تصورات روحانی تابع ورزه فضیلت و قداست است (Edwards, 1955: 123)؛ یعنی ساختارهای ذهنی و شاکله وجودی ما باید استطاعت درک تعالیم الاهی را داشته باشد. لذا ادواردز معتقد بود هم کافران و هم کسانی که صرفاً عاقله‌شان ارتباطی با متن مقدس دارد، ولی از زندگی معنوی و تجارب دینی محروم‌اند، حتی اگر دلایل متقنی له مدعیات دینی به دست آورند نمی‌توانند به دین باورمند شوند. چون فاقد ذائقه معنوی و حیات دینی‌اند.

لطف خاص الاهی تمام این نواقص را از راه تفکر می‌زداید و اگرچه خودش فراطبیعی است، اما کمک می‌کند که عقل بر اساس طبیعت واقعی خودش عمل کند. لطف خاص، عقل را آزاد می‌کند و این آزادی عقل مهم‌ترین کار دین است.

اما آزادی عقل به چه معنا است؟ آیا به معنای رهایی عقل از هر گونه احساس و عاطفه است؟ آیا لطف خاص حکم بر جدایی مطلق ساحات عاطفی و عقلانی ما

می‌کند؟ خیر. آزادی عقل یعنی جایگزین کردن تمایلات سازنده به جای احساسات نانیکو؛ و این اعتراف مهمی است به این نکته که عقل همواره به سائقه تمایلات و عواطف به کار می‌افتد. ادراک انسانی در امری غیرنظری و وجودی به نام «عواطف» ریشه دارد و ادواردز معتقد است برای ناب‌اندیشی ابتدا باید در ساحت عاطفی اصلاح صورت گیرد و عشق‌های پاک به جای تمایلات ناپاک بنشیند و خیرخواهی مطلق، خودخواهی مذموم را براند و بر مسند وجود انسان تکیه بزند. بنابراین، لطف خاص، عقل را از طبیعتش خارج نمی‌کند، بلکه به طبیعت راستینش باز می‌گرداند و این عقل نه خرد قدسی و ذومراتب قدما، که همان عقلی است که بشر وجودش را حس می‌کند.

۲. ملاحظه‌ای بر دیدگاه جانانان ادواردز

ادواردز قلب و عقل را دو منبع معرفت می‌داند که مراتب گوناگونی دارند. وی به دلیل اینکه ما از موضوع حقایق الاهیاتی تصور روشنی نداریم صراحتاً الاهیات عقلانی را نامفهوم دانسته است (Ibid.: 1100). علت تصورات نامفهوم عقل، از نظر ادواردز، گناه اولیه و هبوط انسان است که باعث نقص عقل او شده است. از این رو وقوف به آگاهی‌های صحیح عقلی مبتنی بر دریافت وحی (Edwards, 1986: 186) و کسب لطف الاهی است (Edwards, 1959: 30-33).

ادواردز معتقد است عقل برای آشتی انسان گناهکار با خالق خویش کافی نیست. زیرا قدرت استدلالی عقلانی بشر پس از هبوط، محدود و ناتوان شده (Edwards, 2000: 18, 87) و از طرفی زبان عقل طبیعی به زندگی عملی مؤمنان راهی ندارد و به مسائل مفهومی و انتزاعی دین می‌پردازد. لذا انسان قادر نیست به واسطه عقل صرف به شناخت صحیح الاهیاتی برسد، بلکه باید از قلب نیز بهره بگیرد. زیرا انسان به شناخت قلبی علاقه و میل دارد (Lane, 2004: 57).

بر این اساس، نکات محوری دیدگاه الاهیاتی ادواردز عبارت‌اند از:

- نظام الاهیاتی جانانان ادواردز بر دو مبنای قلب و عقل استوار است که منظور از عقل، همان معنای عرفی آن است؛ یعنی چیزی که همه انسان‌ها از آن بهره‌مندند.

- برای کشف و شناخت حقایق الاهی علاوه بر شواهد و ابزار کشف این حقایق که همان عقل است، آمادگی و استعداد وجودی و قلبی مناسب متألهان ضروری است. این استعداد وجودی و قلبی در پرتو تجربه دینی و کسب ذائقه معنوی محقق می‌شود.

- عقل انسانی همیشه مکدر به آثار گناه نخستین و هبوط است و اگر «لطف الاهی» نباشد این عقل به تنهایی از کشف رموز تعالیم الاهی و شناخت خداوند ناتوان خواهد بود.

- لطف الاهی موجب می‌شود تمایلات سلیم جایگزین تمایلات سقیم شود و عواطف طبیعی بهتر بر جای عواطف ناروا تکیه بزند و قلب هدایت شده را به بار آورد و عقل را به سوی شناخت ناب راهنما باشد.

- عقل همواره تحت تأثیر تمایلات و عواطف به کار می‌افتد. ادراک انسانی در عواطف ریشه دارد و ادواردز معتقد است برای ناب‌اندیشی ابتدا باید در ساحت عاطفی اصلاح صورت گیرد. زیرا ساحات ارادی، عاطفی و نظری انسان با هم مرتبط‌اند.

- ادواردز تعقل را واجد دو کارکرد می‌داند: اولاً، شناخت باواسطه حقیقت از طریق استدلال و استنتاج؛ و ثانیاً، درک بی‌واسطه و شهودی حقیقت.

به نظر می‌رسد با وجود نکات آموزنده و مهم در الاهیات جاناناتان ادواردز، ابهامات و نقدهایی بر آن وارد باشد از جمله:

- در الاهیات جاناناتان ادواردز آموزه گناه نخستین مقبول واقع شده که اندیشمندان اسلامی آن را نمی‌پذیرند.

- در الاهیات جاناناتان ادواردز بر نقش لطف الاهی در ادراک عقلی تأکید شده، اما دقیقاً مشخص نیست منظور از این لطف چیست و چگونه فرد می‌تواند لطف الاهی را جلب کند. لطف در الاهیات مسیحی معنای متفاوتی با الاهیات اسلامی دارد.

- به اصطلاح جاناناتان ادواردز، عقل مستقیم توانایی شناخت تعالیم کتب مقدس و شناخت خدا را دارد. اما وی دو کارکرد برای عقل قائل بود: یکی استدلال و استنباط، و دیگری شهود حقیقت. به نظر می‌رسد این دو کارکرد به دو مرتبه متفاوت عقل یا قوه مدرکه متعلق‌اند؛ یکی عقل علمی و دیگری عقل شهودی. عقل علمی یا قوه مدرکه

علمی که با مطالعه و بحث توأم است بر قلب تأثیر می‌گذارد، و از نظر رتبی قبل از قلب است؛ یعنی ابتدا قوه مدرکه (عاقله) با استدلال و استنباطی که حاصل بحث و مطالعه است اقناع می‌شود و سپس قوه شوقیه در قلب را تحریک می‌کند که همان تمایلات یا عاطفه‌ای است که جانانان ادعا می‌کند. قوه شوقیه یا همان عواطف نیکو قوه عامله را تحریک می‌کند که در جهت شهود حقیقت با تزکیه و تصفیه نفس و پرهیز از گناه و ذکر دائم ذائقه معنوی‌اش زنده شود و به مرتبه عقل شهودی و معرفت حقیقی برسد. به عبارتی، علم حاصل کارکرد عقل در دو مرتبه مختلف است؛ مرتبه عقل علمی و مرتبه عقل شهودی.

نتیجه

در الاهیات جانانان ادواردز، گناهکاران، حتی اگر به فلسفه و علوم دینی هم مجهز باشند، نمی‌توانند خدا و کلامش را درک کنند و زیبایی تعالیم الاهی و زشتی ترمرد از فرمان‌های او را بچشند. چون گناه، شاکله روحانی‌شان را از بین برده و ذائقه معنوی‌شان را کور کرده است. اینکه او می‌گفت حقایق روحانی فقط مکشوف کسانی می‌شود که واجد حس روحانی یا تجربه دینی هستند به همین معنا است. آنها که به جذبه‌ای از جانب خدا قلبی مهتدی یافته‌اند می‌توانند عقلی مستطیع در درک زیبایی حقایق دینی داشته باشند. آنها که واجد زیستی خیرخواهانه به همه عالم‌اند می‌توانند خداوند را که خیرخواه مطلق است بشناسند. این سخن یعنی فضیلت ما را به معرفت می‌رساند و ردیلت ما را از معرفت دور می‌کند. این سخن یعنی معرفت، فضیلت نیست، بلکه فضیلت، امری وجودی است که می‌تواند به ساحت معرفتی ما مدد برساند؛ یعنی جایگاه فضیلت، قلب است و عقل، نه به معنای مبهم و توسعه‌یافته افلاطونیان، که همین عقلی است که فقط متکفل شهود عقلی و استدلال است و برای اینکه در این دو رسالتش دچار خطا نشود نیازمند لطف الاهی است. الاهیات ادواردز تلاشی است برای ایجاد تعادل میان عقل و قلب و راه سوم است که میان ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی وجود دارد که هم وثاقت عقل و حدود ناطقه بشری را به رسمیت می‌شناسد و هم سهم ساحت

عاطفی انسان را در فرآیند شناخت ادا می‌کند. عاطفه و احساسات، حتی برای اندک لحظه‌ای، عقل انسان را رها نمی‌کنند. لذا انسان باید در اصلاح مظروفات ساحت عاطفی‌اش بکوشد و فضیلت‌ها را در آن بگنجانند و رذیلت‌ها را از آن بزدايد، چراکه این هر دو می‌توانند بر عقل مؤثر افتند. بنابراین، چون رابطه میان عواطف و تفکر، حتمی و همیشگی است، باید با دوری از تمایلات نازیبا و امیال ناپسند، عنان عقل را به عشق حقیقی و خیرخواهی مطلق بسپاریم و زندگی عاقلانه را در بندگی خدا بجوییم. عقل صرفاً بدین صورت به آزادی می‌رسد و فقط در بستگی به زلف خداوند است که رستگار می‌شود. عقل آزاد از خدا، اسیر است و عقل اسیر خدا، امیر. لذا با بررسی موشکافانه و تحلیلی در الاهیات جاناناتان ادواردز می‌توان به این نتیجه رسید که این قلب سلیم انسان است که با تأثیر مستقیم خودش در عقل موجب درک صحیح و مستقیم انسان می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

استیور، دان (۱۳۹۳). *فلسفه زبان دینی*، ترجمه: ابوالفضل ساجدی، قم: نشر ادیان (وابسته به دانشگاه ادیان و مذاهب).

استیون، فانینگ (۱۳۸۴). *عارفان مسیحی*، ترجمه: فرید رادمهر، تهران: نیلوفر.

اسدی‌نیا، سهام؛ علمی، قربان (۱۳۹۵). «دیدگاه جاناناتان ادواردز و فیض کاشانی در باب رابطه

عقل و ایمان»، در: *پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، س ۱۸، ش ۷۰، ص ۷۷-۹۶.

سنایی، ابوالمجد ابن آدم (۱۳۷۵). *دیوان حکیم سنایی غزنوی*، مقدمه: بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.

فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۷). *احادیث و قصص مثنوی*، ترجمه و تنظیم: حسین داوودی، تهران: امیرکبیر.

ولفهارت، پانن برگ (۱۳۸۶). *درآمدی به الاهیات نظام‌مند*، ترجمه: عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

وین‌رایت، ویلیام (۱۳۸۶). *عقل و دل*، ترجمه: محمدهادی شهاب، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- Alexander Pope, *The Dunciad* (1742). In: Aubrey William (Ed.), *Poetry and Prose of Alexander Pope*, Boston: Houghton Mifflin, 1969.
- Edwards, Jonathan (1935). *Personal Narrative*, New York: American Book Co.
- Edwards, Jonathan (1955). *The Philosophy of Jonathan Edwards from His Private Note Books*, Harvey G. Townsend (ed.), Eugene, Ore: University of Oregon Monographs.
- Edwards, Jonathan (1959). *Religious Affections: the Works of Jonathan Edwards's Series*, John E. Smith (ed.), vol. 2, New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan (1970). *Original Sin* (Boston, 1758), reprint, New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan (1986). *A Divine and Supernatural Light and Miscellaneous Observations: The Works of President Edwards*, New York: P. Franklin.
- Edwards, Jonathan (1989). *The Nature of True Virtue* (Boston, 1765), reprinted in: *Ethical Writings*, Paul Ramsey (ed.), New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan (2000). The 'Miscellanies': Entry Nos. 501–832, Ava Chamberlain (Ed.), *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 18, New Haven: Yale University Press.
- James, William (1981). *The Principles of Psychology*, Cambridge: Harvard University Press.
- Lane, Belden (2004). "Jonathan Edwards on Beauty, Desire, and the Sensory World", in: *Theological Studies*, 65: 44-72.
- Morgan, John (1986). *Godly Learning; Puritan Attitudes toward Reason, Learning and Education*, Cambridge University Press.
- Nuttall, Geoffrey F. (1946). *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, University of Chicago Press, Edition 1992.
- Wainwright, James William (1995). *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, by Cornell University, printed in USA.

References

- Alexander Pope. 1969. "The Dunciad (1742)." In *Poetry and Prose of Alexander Pope*, edited by Aubrey William. Boston: Houghton Mifflin.
- Asadiniya, Saham, and Ilmi, Qurban. 2016. "The Viewpoints of Jonathan Edwards and Faiz Kashani on The Relationship between Reason and Faith (Didgah-i Jonathan Edwards va Faiz Kashani dar bab-i Rabiti-yi Aql va Iman)." *Pazhuhish-ha-yi Falsafi va Kalamai*, no. 70. 77-96. [in Farsi]
- Edwards, Jonathan. 1935. *Personal Narrative*. New York: American Book Co.
- Edwards, Jonathan. 1955. *The Philosophy of Jonothan Edwards from His Private Note Books*, Edited by Harvey G. Townsend, Eugene. Ore: University of Oregon Monographs.
- Edwards, Jonathan. 1959. *Religious Affections: the Works of Jonathan Edwards's Series Vol. 2*, Edited by John E. Smith, New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan. 1970. *Original Sin*. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan. 1986. *A Divine and Supernatural Light and Miscellaneous Observations: The Works of President Edwards*. New York: P. Franklin.
- Edwards, Jonathan. 1989. "The Nature of True Virtue." In *Ethical Writings*, edited by Paul Ramsey. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan. 2000. "The 'Miscellanies': Entry Nos." In *The Works of Jonathan Edwards vol. 18*, edited by Ava Chamberlain, 501–832: New Haven: Yale University Press.
- Fanning, Steven. 2005. *Mystics of Christian Tradition*. Translated by Farid Radmihr. Tehran: Nilufar Publications. [in Farsi]
- Furuzanfar, Badi'uzzaman. 2008. *Hadiths and Stories of The Mathnavi (Ahadith va Qisas-i Masnavi)*. Translated by Hussein Davudi. Tehran: Amirkabir Publications.
- James, William. 1981. *The Priciples of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lane, Belden. 2004. "Jonathan Edwards on Beauty, Desire, and the Sensory World." In *Theological Studies*, no. 65: 44-72.
- Morgan, John. 1986. *Godly Learning; Puritan Attitudes toward Reason, Learning and Education*. Cambridge University Press.
- Nuttall, Geoffrey F. 1992. *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*. University of Chicago Press.

- Pannenberg, Wolfhart. 2007. *An Introduction to Systematic Theology*. Translated by Abdurrahim Sulaimani Ardistani. Qom: Religions and Denominations University Publications.
- Sanayi, Abulmajd ibn Adam. 1996. *The Collected Poetic Works of Sanayi Ghaznavi The Wise*, foreworded by Badi'uzzaman Furuzanfar. Tehran: Nigah Publishing House.
- Stiver, Dan. *The Philosophy of Religious Language*. Translated by Abulfazl Sajidi. Qom: Adyan Publications. [in Farsi]
- Wainwright, James William. 1995. *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*. USA: Cornell University.
- Wainwright, William J. 2007. *Reason and the Heart*. Translated by Muhammad Hadi Shahab. Qom: Research Center for Islamic Sciences and Culture. [in Farsi]