

بررسی پیامدهای هبوط در الاهیات عقلانی جانانان ادواردز

سهام اسدی نیا^۱

دکترای فلسفه دین و مسائل جدید کلامی از دانشگاه علوم تحقیقات تهران

چکیده

جانانان ادواردز به عنوان بزرگ‌ترین الهیدان نیوانگلندی در واکنش به رویکرد مکانیسمی و تاکید افراطی به دریافت‌های عقل و به تبع آن نفی وحی و نگاه وحیانی قرن ۱۷ و ۱۸، به جهت حل معضلات پیش آمده در حوزه دین، در عین اعتقاد به عقلانیت در حوزه دین، عقلانیت را در الهیات از متن به حاشیه برده و جنبه تنبیهی به آن می‌بخشد. او با التزام به مساله هبوط ذات، فطرت انسانی را آلوده و فاقد درک صحیح و منطبق با حقیقت الاهی ترسیم می‌کند و در همین راستا عقل را هم از آفات هبوط مصون نمی‌داند. چنانچه یافته‌های عقل را واجد تعارض، پیشداوری و تمایلات فاسد می‌داند. چنین روند معکوسی از جانب عقل هیچ‌گاه در رویکرد زندگی مومنانه، که دغدغه اصلی ادواردز است، تاثیر گذار نبوده و به این ترتیب در شکل مفهومی صرف باقی می‌ماند. گرچه همین عقل بواسطه التزام به وحی می‌تواند از طبیعت منحط خود بیرون رفته و نه تنها شواهد موید وجود ملموس خدا را ببیند، بلکه آنها را تصدیق نموده و بر آنها صحه بگذارد. اما همواره عقل در حالت فی نفسه و منهای وحی، منفی و منفعل و فاقد کارایی معرفی می‌شود.

واژگان کلیدی: آدامز، عقل، وحی، دین، حقیقت الاهی، فطرت انسانی.

۱. ساختار عقل در عصر روشنگری و مواجهه ادواردز با آن

متفکران عصر روشنگری، نیمه قرن ۱۷ تا پایان قرن ۱۸، بیش از هر چیز بر نقش تفکر و ذهن انسانی تاکید دارند. چنانچه از نظر ایشان قدرت استدلالی، بالاترین مقام تعیین کننده حقیقت است. در چنین رویکردی، عقل بالاترین و معتبرترین مقام برای تعیین واقعیات الوهی قلمداد می‌شود و عالم تنها بواسطه قوانین علمی تبیین می‌گردد. در چنین عالم منظم و هماهنگی، طبیعت و عقل راهنمایی کامل برای پیشرفت انسان تلقی می‌شوند و الهیات هم تنها در سیاق استدلالی معنادار تعبیر می‌شود. درمقابل آنچه در حوزه عملی و تجربی درک می‌گردد، توهم و خرافات قلمداد می‌شود. جنبش فکری همراه با این ایدئولوژی عقل محور در تاریخچه تمدن غربی، عصر روشنگری نامیده شد (Sechmidt, 1996: 73)

چنین تفسیری از الهیات طبیعی منجر به نفی وحی و زیر سوال رفتن تفوق و برتری روابط الهی گشت، چنانچه متفکران عصر روشنگری آنچنان به حجیت و توانایی طبیعی انسان، مجال افسار گسیخته‌ای قائل شدند که در حوزه الهیات تنها آنچه که در دایره عقل بشری آنها قابل توضیح بود، پذیرفته می‌شد. در پس چنین تفکری، کتاب مقدس در معرض مداخله شدید عقلانی و حتی غیر دلسوزانه واقع گشت، و معجزات و پیامبری مورد چالش و ارزیابی مجدد عقلی قرار گرفت و نهایتاً روشنگری وحیانی، مورد بی‌التفاتی قرار گرفت. در واقع الهیات طبیعی در عصر روشنگری، گرچه در ابتدا در پی متقن نمودن دین برآمده بود اما نهایتاً به جهت وجود پارادوکس های عقلی در آموزه‌های دینی، به نفی و تردید در دین انجامید. اوج الهیات طبیعی به شکل افراطی آن، که منجر به نفی وحی گشت توسط مکتب دئیسم (Deism) بنا نهاده شد.

تاکید بسیار بر عقلانیت به جهت شیوع خرافات و عدم عقلانیت آنها آغاز گشت. اما این رویداد آنچنان به صورت لجام گسیخته به افراط کشیده شد که حمله دئیسم (Deism) بر مذهب، تاریخ و تئوری‌های اخلاقی و وجدانی تمرکز یافت (Edwards, 1998, 16: 695). در این دوره شاهد نحوه‌ای از خوش بینی در باب طبیعت انسانی هستیم. اعتقاد اغلب متفکران در این دوره بر این تعلق گرفت که انسان گناهکار زاده نمی‌شود، بلکه پاک و منزّه به دنیا می‌آید و سپس جامعه او را به فساد و تباهی می‌کشاند و آنچه باعث تنزل انسانی است، نادانی او می‌باشد. بنابراین آموزش و گسترش

تعقل باعث ارتقاء انسان به سوی بی‌نهایت است. بر اساس این روایت پیشرفت انسان دارای حد و مرز نبوده و علم و پیشرفت مادی خود بخود فضیلت و خوشبختی را به ارمغان می‌آورند. چنانچه کارل بکر (Carl Becker) گفته است «این یک فرجام‌شناسی سکولار، یا به تعبیر دیگر، تصویری جدید از شهر آسمانی بر روی زمین بود» (Becker, 1932: 4).

رویکرد خاص ادواردز به الهیات طبیعی دقیقاً در واکنش به این مکتب می‌باشد. ادواردز تحت تاثیر پاک‌دینان، گرچه معتقد بود که برخی از اموری که صریحاً با متن مقدس به اثبات رسیده، می‌توانستند در پرتو عقل طبیعی هم کشف شوند و اینکه تعارض و ناسازواری میان عقل و وحی وجود ندارد، اما در عین حال بر ناتوانی عقل متأثر از سنت پاک‌دینان صحنه می‌گذارد. همانطور که پیتر استری (Peter Sterry) معتقد است «جستجوی امور معنوی با شم و فراست عقل، همانند شخم زدن با خر و گاو است... شما نمی‌توانید با حس به متعلقات عقل دست یابید... شما نمی‌توانید امور معنوی را به نحو معقول بفهمید... برخی می‌گویند همه حقایقی که از طریق وحی روح القدس به دست می‌آیند، می‌توانند با عقل هم اثبات شوند، اما در این صورت، دیگر حقایقی الهی نخواهند بود، بلکه حقایقی انسانی‌اند؛ آنها اتقان، زیبایی و تاثیر خود را از دست می‌دهند؛ .. حقایق معنوی که با دلایل عقلانی به دست آمده باشند نظیر علیا مخدره در لباس آشپز هستند» (Nuttall 1992, 37).

از نظر پاک‌دینان عقل هیچ‌گاه از نتایج هبوط معاف نیست یعنی گرچه عقل طبیعی در کنار اشتباهات زیاد، می‌تواند به حقایقی درباره خدا برسد، با این حال، قادر نیست اعمالی را که او برای نجات ما به عمل می‌آورد، درک کند. ویلیام بکستر (William Baxter)^۱ در این باره می‌گوید: «در نتیجه، من نه شواهد را امری غیرضروری و بی‌ارزش می‌دانم و نه فقط به شواهد، به عنوان علتی کامل و کافی برای اعتقاد خودم اعتماد دارم، چون اگر لطف خدا چشمان مرا نگشاید و یا کمال احتشام بر اراده من نازل نشود و تلویحاً آشنایی لذت‌بخش را با امور لذیذی به آن گوشزد نکند و طعم صفای آنها را در شاد ساختن روح من بیان نکند، هیچ دلیلی، هر قدر هم انکار ناپذیر، نمی‌تواند در اثبات آن به من خدمتی کرده و مرا آرام سازد. راه داشتن محکم‌ترین باور به دین مسیحی این است که به آن نزدیک شده و آن را بچشد و بیازماید، و پرده از دل بردارد تا آثارش را دریافت نماید و آنگاه با حس کردن

تأثیرات شگفت انگیزش می‌تواند آنچه را ضروری محض قادر به کشفش نبوده است، بشناسد» (Nuttall 1992, 47).

جاناتان ادواردز به عنوان بزرگترین نظریه پرداز نیوانگلتندی، چالش‌های زمانه خود را تشخیص داده و در پی راه‌حلهایی برای این چالش‌ها برآمد. چنانچه زندگی فکری وی را می‌توان مبارزه‌ای علیه خطاهای مرسوم آن روزها تلقی کرد. وی در مقابل واژگونی کامل انجیل مسیح و آموزه‌های آن، و در پی احیاء دوباره دین، تلاش کرد تا سیستم جدیدی را برای روشنگری و عقاید دینی تک بعدی بنا نماید. در این راستا درست است که ادواردز در پی تکذیب و رد جایگاه عقلانی دئیسم نبود، اما رویارویی ادواردز با افکار دوره روشنگری، کمتر از مقابله با آنها نبود. از نظر ادواردز، الهیات طبیعی دئیسم منجر به تخریب و انهدام مذهب گشته است و بطور کلی وی بحران فرهنگی عصر روشنگری را مربوط به نوع تفکر ایشان می‌دانست (Champion 2003, 5-6). از این جهت که دئیست‌ها معتقدند نفس نظم رخداده‌ها و پدیده‌های جهان، مشیت الهی را رقم می‌زند و از طرفی مشیت‌های خاص الهی مانند معجزات و سایر مسائلی که دارای تبیین بواسطه عقل جزئی بشری نمی‌باشد را مخل نظام قانونمند طبیعی تلقی می‌کنند. چنین تفسیری از خدای مکانیکی فیلسوفان طبیعی با خدای معرفی شده در کتب مقدس، بسیار فاصله دارد؛ چرا که خدای دئیست‌ها خدایی بدون شفقت، بدون توجه به شایستگی‌ها و یا خطاها و قصورات و غفلت‌های ماست و تنها مهندس جهانی است که از قوانین نیوتن تبعیت می‌کند (Pope, 1969: 372).

شاید تعارض معنای خدای دئیستی و خدای وحیانی بر این اساس باشد که دئیست‌ها باور و اعتقاد به خدا را براساس منطق و تجربه، در مقابل و معارض با ایمان و وحی می‌دانند و بیشتر آنها معتقدند که خدا جهان را خلق کرده است، اما شناخت پروردگار به واسطه استدلال ممکن است. آنها مذهب وحیانی را زیر سوال برده و به جای آن بر منطق و تفکر عقلی در الهیات طبیعی تاکید دارند. چنانچه جان تولاند (John Toland) می‌گوید: «با استدلال، ما قطعاً به وجود خود خدا پی می‌بریم» (Toland, 1696: 127). به این معنا که از نظر وی مسیحیت نه مخالف استدلال است و نه به ورای استدلال، یعنی وحی نیازمند است. اما این عدم نیازمندی به وحی از این جهت است که

دئیست‌ها معتقدند هبوط انسان به جهت گناه اولیه، مانعی برای عقل در جهت اثبات وجود خدا ایجاد نمی‌کند که نیاز به الهامات خاص وحیانی برای هدایت زندگی روحانی و اخلاقی انسان داشته باشد. ادواردز ارتقای استدلال دئیست‌ها را فراتر از الهام و وحی و اعتقاد به اینکه استدلال به تنهایی می‌تواند واقعیت دین را ترسیم نماید، رد می‌کند. وی معتقد است که نور طبیعی عقل هرگز نمی‌تواند نشان دهد که چگونه انسان گناهکار می‌تواند با خالق خویش آشتی کند. البته از نظر ادواردز از طریق استدلال می‌توان خدا را شناخت، اما فقط وقتی که استعداد فهم و ادراک عقلی به درستی ترتیب داده شده باشد. خدا را نمی‌توان با استدلال «انفعالی» صرف و در حالیکه در زندگی روحانی مشارکتی نداشته‌ایم، شناخت. بر این اساس، ادواردز به مباحث اصلی دئیست‌ها حمله می‌کند، چنانچه ابراز می‌کند، دئیست‌ها فرض می‌کنند که استدلال به تنهایی می‌تواند عدالت و خوبی خدا را آشکار سازد و اینکه دین تنها از نوع منطق است، در حالیکه استدلال انسانی پس از هبوط، محدود و ناتوان گشته و نمی‌تواند شناخت نجات‌بخشی از خدا داشته باشد و این امر تنها از طریق شناخت مسیح، که در کتاب انجیل ارائه شده است، ممکن است و این همانا «احیای مسیحیت» است (Edwards, 2000: 87). ادواردز اطمینان دارد که جریان احیاء برای تأمین آنچه که استدلال انسانی از آن عاجز است، لازم است. نه تنها ما در بالاترین الزام احیای روحانی هستیم، بلکه تناسب بالایی وجود دارد که خدا چنین احیایی را به ما بدهد (Edwards, 2002: 20, 52-3).

دئیست‌ها احیای دینی از طریق وحی را صراحتاً رد می‌کنند و بر این مبنا اعتقاد دارند خداوند ذات و ماهیت خود را در استدلال‌هایی که همه موجودات لازم است آنها را داشته باشند، قبلاً نشان داده است. پس الهام در انجیل نه تنها غیر ضروری است بلکه فریب‌آمیز است. آنها تلاش در اثبات این امر دارند که ردپای مذهب واقعی را حتی در میان سنت‌های غیر مسیحی می‌توان یافت. چرا که کارکرد عقل به عنوان تنها منبع دریافت حقیقت الوهی، همواره به یک درجه بوده است. پس بدون وحی هم این درک حاصل است (Edwards 2002, 20, 222). ادواردز در پاسخ می‌گوید تنها راه داشتن اطلاعات واقعی از خدا، جهان، طبیعت و سرنوشت انسانها، گناه، جزا و پاداش، مسیحیت است (Edwards, 13, 1994, 291-2).

بر خلاف نظر دئیست‌ها که مذهب را مرموز تلقی نمی‌کنند، ادواردز رمز و اسطوره را در مذهب قابل انتظار می‌داند چرا که درک مذهب از نظر ادواردز مستلزم ارتباط خاصی با خداوند و موید حضور در محضر الوهی است که این امر هدف حس تجربی نبوده، بلکه حالتی روحانی است. از نظر ادواردز دانش مذهب واقعی، در میان مومنان و بر اساس وحی است نه در پرتو استدلال طبیعی. نهایتاً ادواردز بر خلاف عقل‌گرایان افراطی، جایگاه حقیقی مذهب را، نه در عقل بلکه در عواطف و احساسات قلب و اراده انسانی می‌داند اما باید توجه داشت که ادواردز هیچ‌گاه منکر وجود نقد بر بیداری روحانی نبود چرا که معتقد بود وجود هر عاطفه مذهبی دال بر حقیقت دین نمی‌باشد. بنابراین گرچه همواره راه نقد باز است، اما این نقد دارای اسلوب و روش خاصی است که وصول به مذهب حقیقی را از نظر این فیلسوف امکان‌پذیر می‌سازد و این مشخصات و ویژگی‌ها موجب تشخیص و تمایز مذهب حقیقی از مذهب جعلی می‌گردد.

۲. اوصاف عقل در الهیات طبیعی از نظر ادواردز

۲.۱. تناقض و عدم وضوح در ساختار عقل

ادواردز در این قسمت در پی رفع و حل مشکل عقل‌گرایی افراطی دئیست‌ها به جهت وجود تناقضات و ناسازگاری‌های مفهومی عقل، مسئله را چنین حل می‌کند که اساساً نباید انتظار کشف ابتدایی برای عقل را داشت. وی بیان می‌کند ما «از چیزهایی که موضوع حقائق الهیاتی هستند، تصورات روشنی نداریم» (Edwards, 1955: 1100). مثلاً می‌دانیم که خداوند ضرورتاً وجود دارد، اما نمی‌دانیم که چگونه این امر می‌تواند صادق باشد. یا می‌دانیم که الوهیت با انسان همراه است، اما نمی‌دانیم چگونه این کار انجام شده است (Edwards, 1955: 1340). نکته قابل توجه در الهیات طبیعی ادواردز این است که وجود تناقضات و ناسازگاری‌های عقلی برای او مویدی برای رد و نفی الهیات طبیعی نیست. چنانچه وی وجود این تناقضات و ناسازگاری‌ها را صرفاً ظاهری قلمداد می‌کند: «بهترین مابعد الطبیعه دان‌ها و ریاضی‌دان‌ها در استدلال و نتیجه‌گیری درباره نامتناهی‌ها، با تناقض نماها و ناسازگاری‌های ظاهری مواجه می‌شوند» (Edwards, 1955: 1340). او در جای دیگر می‌گوید: «عقل به هیچ

وجه نمی‌تواند ارتباط متقابل ذهن و بدن را درک کند و یا نشان دهد، هرچند چنین ارتباطی روشن است» (Edwards, 1955, 1340).

تاکنون سوالات و ابهامات الهیات طبیعی از نظر ادواردز برای ما پاسخ داده نشده است؛ مثلاً اینکه اساساً چرا الهیات طبیعی با تناقضات عقلی مواجه می‌شود و اگر اینگونه است چرا ادواردز آنرا نفی نمی‌نماید، بلکه برعکس در جای‌جای آثار خود می‌نویسد: «استدلال بر وجود خدا بر طبق توانایی‌های طبیعی (عقل) از آنچه ما از آن مطلعیم، کوتاه و آسان است، و چنان است که طبیعتاً با آن موافقیم» (Edwards, 1955: 268). از طرفی بر عدم کفایت عقل هم تأکید دارد مانند اینکه بیان می‌کند میان عمل خطا و یا بی‌عدالتی و کیفر، ارتباط و سازواری وجود دارد و ما به واسطه طبیعت خود می‌توانیم این امر را بفهمیم (Edwards, 1955: 353) که نشان دهنده این حقیقت است که ادواردز طبیعت انسانی (عقل) را مجهز به امکان اثبات الهیات طبیعی می‌داند.

حال که عقل فاقد امکان راهیابی به الهیات نیست، پس چرا در این روند دچار اشکالات و تناقضاتی می‌شود تا اینکه تناقضات باعث نفی و انکار امور الهیاتی توسط بسیاری از شیفتگان عقل گردد؟!

پاسخ ادواردز به این سوال در جهت ریشه‌یابی این تناقضات است. وی علت وجود این تناقضات ظاهری در الهیات را مربوط نبودن موضوعات آن با زندگی عملی و مشکلات واقعی الهیاتی و داشتن شیوه تفکری که همراه و سازگار با طبیعت ما نیست، می‌داند. در واقع ادواردز موضوعات الهیات طبیعی را مربوط به زندگی عملی مومنین نمی‌داند چرا که پرداختن الهیات طبیعی صرفاً به موضوعات مفهومی است نه ساختار زندگی عملی و وجودی مومنین. چنانچه میان اثبات مهربانی خداوند به لحاظ مفهومی و درک و احساس عملی و وجودی مهربانی خداوند در زندگی و دغدغه‌ها و مطالبات ایمانی مومنین، تفاوت بسیاری موجود است. ادواردز در این مورد می‌گوید که بدین علت تناقض نماها در این رشته‌ها پیدا می‌شوند که اینها با موضوعات دور از اشتغالات عمومی و مسائل عام زندگی و چیزهایی که برای حس و نگاه مستقیم افراد آشکار است، سروکار دارند (Edwards, 1955: 1340). همواره تأکید ادواردز در تمامی بخش‌های الهیاتی او بر این مسئله استوار است که الهیات می‌بایست پاسخگوی مسائل عملی و یا نشان دهنده و ترسیم‌گر چگونگی تعامل و اتحاد مومن با خدا باشد و گویی الهیات از نظر او فارغ از آن ارتباط وجودی مومن با پروردگار خویش، در هر لحظه و هر آن

زندگی مومن، دارای تناقضات ظاهری است. به این معنا که فهم یک امر غیر از پذیرش و تحقق آن است. اما در مورد اینکه چرا ادواردز وجود این تناقضات را باعث نفی الهیات طبیعی نمی‌داند و یا اینکه چرا تناقضات را صرفاً ظاهری قلمداد می‌کند، باید گفت که ادواردز به کارگیری عقل را به عنوان طبیعت و ذات انسانی در الهیات طبیعی، منشاء اشکالات می‌داند نه محال بودن الهیات طبیعی. به این ترتیب که وی بکارگیری عقل را برای فهم آنچه که در زندگی عملی مومنین به کار می‌آید، کافی نمی‌شمارد.

ادواردز با اعتقاد به گناه اولیه و هبوط انسان، عقل را از نتایج معرفتی پس از آن معاف نمی‌دارد. عقل طبیعی انسان با وجود اشتباهات زیاد، از نظر ادواردز قادر به حصول حقایقی درباره خدا هست اما، قادر به درک اعمالی که برای نجات او لازم است، نمی‌باشد (رایت، ۱۳۵۸: ۲۵). از این جهت عقل برای درک آنچه که برای زندگی عملی مومنین ضرورت دارد، یعنی عملکردهایی که باعث نجات می‌شود، با وضعیت دورافتادگی از اصل و ذات قبل از هبوط خود کفایت نمی‌کند.

بنابراین ادواردز علت وجود تناقضات عقلی در الهیات طبیعی را به دو امر راجع می‌داند: ۱. عقلی طبیعی ما به جهت آلودگی به گناه و هبوط، دچار نقص و کاستی هاست که مانع امکان کشف برای او می‌شود؛ چرا که گناه میان انسان و خدا شکاف عمیقی نهاده است و در واقع عقل را از کشف حقیقت کور نموده است. ۲. زبان الهیات طبیعی، زبان عقل طبیعی است و عقل طبیعی در حالت هبوط یافته خویش، به مسائل عملی زندگی مومنین نمی‌پردازد. بلکه صرفاً به اثبات مسائل انتزاعی و مفهومی خارج از غایت و زندگی عملی و ارتباط وجودی مومنین با پروردگار می‌پردازد. اما اشکالات و نواقص عقل در الهیات طبیعی، باعث طرد و رد الهیات طبیعی از جانب ادواردز نگشته است. وی برای رهایی از این مشکلات عقل طبیعی، به مشخصه دوم الهیات طبیعی اشاره می‌نماید.

۲.۲. مقام کاشفیت عقل در انضمام به وحی

در قسمت قبل دریافتیم که عقل، بر بنیاد خویش، به جهت گرفتاری به گناه و نقایص معرفتی پس از آن، قادر به درک الوهیت نمی‌باشد. اما آنچه که باعث می‌شود ادواردز الهیات طبیعی را منتفی نشمارد این است که وی امکان درک الهیات طبیعی را توسط عقل به انضمام تمسک به وحی جایز می‌داند.

شمارد. در واقع او راه خروج از بن‌بست تناقضات عقلانی در الهیات طبیعی، از نظر ادواردز بازگشت به طبیعت اولیه عقل، بواسطه وحی و جایگزینی روح الهی در روح گناه آلود انسان می‌داند. از این جهت منظور ادواردز از تعلیم یافتگی عقل، ارتباط وجودی عقل دچار نقصان گشته با وحی است: «برای عقل کمک نیافته تقریباً محال است که اثبات کند جهان و اشیای موجود در آن معلولند و آغازی دارند. شخصی که به خودش واگذار شده است، آمادگی چنین استدلالی را دارد که از آغاز علل و معالیل را شبیه و سازگار بداند؛ یعنی، بنابر اسلوب عقلی، علت ماده باید مادی باشد و شر و بی‌نظمی هم باید به علل شریر و جاهل نسبت داده شود. در حقیقت بدون کمک بهترین مستدل در جهان، انسان ممکن است به ناموجه‌ترین اشتباهات و تناقضات کشانده شود» (Edwards 1698: 185-86). از نظر ادواردز، عقل بدون وحی بسیاری از امور را درک نمی‌کرد و درک عقل در این میان به جهت تعلیمات وحیانی است. اگر عقل صرف و تنها، کافی بود، نمی‌بایست برای عقل‌گرایان چنین تناقضات و ناسازگاری‌هایی ایجاد می‌گشت و اساساً وجود عقل برای کشف حقایق الهیاتی کفایت می‌نمود، حال آنکه چنین نیست: «اگر هیچ وقت خداوند با بشر سخن نمی‌گفت یا اصلاً با او گفتگو نمی‌کرد، ما به احتمال زیاد تصور می‌کردیم عالم خالق و مدبری ندارد یا اگر هم دارد کاملاً عاقل و مختار نیست» (Edwards 1955: 1298).

از نظر ادواردز عقلی که صرفاً بر بنیاد خود عمل می‌کند در عمل دچار مسائلی می‌شود که گذر از این اشکالات با تمسک عقل به وحی در ارتباط است: «دانش متضمن نسبتی دقیق با آموزش است و گرنه چرا عقل تحصیل کرده و تعلیم یافته، بهتر از عقل عادی عمل می‌کند؟... هیچ مغالطه‌ای احمقانه‌تر از این نیست که تصور شود عقل مطلقاً تعلیم ندیده و تربیت نشده قادر است به همان دانشی دست یابد که عقل فرهیخته و تعلیم دیده رسیده است» (Edwards 1698: 186). نه تنها حصول دانش نیازمند امداد وحیانی است، بلکه آنان که به عقل خویش بسنده می‌کنند به قدر این بسندگی، دارای تناقضات و مشکلات بیشتری می‌شوند. یعنی چنانکه تمسک به وحی قدرت عقل را فزونی می‌بخشد، هر قدر خرسندی و بسندگی به عقل صرف هم فزونی یابد، درجه جهالت و فروغلتیدن بر اشکالات و شبهات هم بیشتر می‌شود. چرا که عقل به تنهایی اساساً راه برنده نیست، در حالیکه غایت دین واقعی ایجاد تعالی و پیشبرد اهداف عالی در انسان است: «از آن جهت وحی

مورد نیاز است که دریافتن اصول اولیه دین که واجد طبیعت معنوی بلندی هستند، نسبت به علوم دیگر دشوارتر است .. و اذهان بشر، فاسد و زمینی است و با متعلقات حس سروکار دارد و همه امیال منحط و سرشت فاسد آنها ذاتا متضاد با دین واقعی است. پس این انحطاط و ضعف طبیعی اذهانشان را افزایش می‌دهد» (Edwards 1698: 193).

در ادامه ادواردز تردید و دودلی بزرگ‌ترین و عاقل‌ترین فلاسفه، از جمله هیوم را در باب طبیعت و وجود خدا به این جهت می‌داند که ایشان با وحی و تعلیم مستقیم، به راه درست استفاده از عقل‌شان در استدلال از معالیل بر علل و... هدایت نشده‌اند. به همین جهت همواره در غم انگیزترین تردید و عدم اطمینان باقی مانده‌اند (Edwards 1955: 1297). در همین راستا ادواردز فرو غلتیدن در اشتباهات و تناقضات را در میان الهیدانان طبیعی، بزرگ‌تر و بدتر و تاسف آمیزتر از نگرش ملحدین بازگو می‌کند: «اشتباه خداشناسان طبیعی بزرگ‌تر از اشتباهاتی است که افراد، قبل از آمدن انجیل مرتکب شده‌اند. زیرا فلاسفه ملحد وحی‌ای را که به صورت سنتی از اسلافشان، پایه گذاران قدیمی ملت‌ها، یا از یهود داشته‌اند بی‌ارزش نمی‌دانستند، چه اینکه این وحی آنها را به گسترش بسیاری از حقایق مندرج در متن مقدس راهنمایی کرده است. همین‌طور آنها امور فراتر از درکشان را هم رد نمی‌کردند. قدما می‌خواستند از سنت یاد بگیرند و حقایقی را که به طور کامل نفهمیده بودند، بپذیرند، زیرا آنها مانند خداشناسان طبیعی، که فوق العاده مغرور و تنها متکی به فهم خودشان بودند و وابستگی به تعلیم را تحقیر می‌کردند، نبودند. هم چنین آنها مانند الهیدانان طبیعی نبودند که اقدام به دشمنی علیه حقیقت اخلاقی و الهی که آنها را ناراحت کرده باشد، بنمایند» (Edwards 1955: 18-214,217).

آنچه ادواردز نمی‌پذیرد این است که اگر بشر به تدبیرهای خود واگذار شده بود، می‌توانست تصورات درستی از خدا داشته باشد و این بیان به معنای تایید الهیات طبیعی از جانب ادواردز است. چرا که او گرچه روند کشف ابتدایی را موقوف به عقل صرف نمی‌داند اما معتقد است که همین عقل می‌تواند تصوراتی از خداوند را دارا باشد و با همین تصورات، حداقل می‌تواند نشان دهد که خدا افسانه نیست و قابل اثبات است. اما عقل برای فهم بالاتر و کاشفیت و وصول به دین واقعی، نیازمند وحی است. از

این جهت عقل در الهیات طبیعی دارای یک مرتبه نیست بلکه بسته به نوع عملکرد خویش دارای فهم‌های متفاوتی خواهد بود.

به هر روی خداوندی که عامل لطف و فیض دائمی به بشر است، همواره نحوه وجودش را برای بشر اعلام می‌کند و عقل برای تصدیق به چنین اعلامی، پس از دریافت آن کافی است و ما را قادر می‌سازد تا سازگاری و هماهنگی و عقلانیت آن را از بسیاری از جنبه‌ها ببینیم (Edwards 1698: 217). به این معنا بیانات الهی در سازگاری با عقل هستند، از این جهت ادواردز تناقضات عقلی را در مرتبه پائین بکارگیری عقل، مربوط به ظاهر امر می‌داند اما پس از مجهز شدن عقل به وحی، صدق بسیاری از امور الهیاتی را به روشنی ترسیم می‌کند. پس وحی نه تنها خود روشن و واضح است، بلکه باعث وضوح و روشنی بخشیدن به عقل هم می‌شود. از نظر ادواردز عقل برای بهترین بهره‌برداری، نیازمند شرکت در جمع است. یعنی تا وارد جمع مومنان نشویم، نمی‌توانیم از تعالیم دینی بهره‌ای ببریم. از این جهت عضویت در سنت فکری مومنان نیازمند تعلیم اموری است که میان ایشان مشترک است. همه سنت‌های فکری متضمن باورهایی در مورد یک موضوع و روش‌های حل مسائل مربوط به آن هستند چنانچه در ارزش‌هایی که روند تحقیق را هدایت می‌کنند، شریک‌اند. پس این روند ورود به جمع و فهم مترتب بر آن، منحصر به جامعه ایمانی نمی‌باشد بلکه همه علوم بشری به شکلی ترتیب داده شده است که برای سهیم شدن در روند آنها، می‌بایست انسان در جمع افرادی که در آن رشته تخصص دارند وارد شوند. چرا که این ورود به معنای تمایل و رغبت به یادگیری است و این آن چیزی است که در جریان تعلیم یافتگی هم بسیار مهم است (رایت، ۱۳۵۸: ۲۹).

فراگیری دانش در هر جامعه‌ای مستلزم شرکت در جامعه‌ای است که دانش مربوطه را مورد فحص و بررسی قرار می‌دهند. بنابراین فراگیری محدود به کسانی است که به عضویت جامعه مربوطه درآمده و در نتیجه، سنن فکری آن را فرا گرفته باشند و روش‌های تحقیق آن را به کار برده و در ارزش‌های آن شریک باشند، می‌باشد (Mitchell 1973: 7). برای مثال مشارکت در علم یا فلسفه به ندرت به دست غیر اهل خود صورت می‌گیرد. چنانچه عقلی که منزوی و به دور از اجتماع علمی یا فلسفی است بعید است بتواند در فلسفه و یا علم سهیم گشته و یا حتی آنها را بفهمد. از طرفی اگر فرد با علوم و فلسفه دشمنی بورزد، یعنی نه تنها در روند اجتماعی فهم پویای آنها شرکت نداشته باشد بلکه

از آنها هم متنفر هم باشد، باز هم احتمال اینکه بتواند در روند فهم ایشان سهیم گردد، کمتر است. از این جهت فهم و دانش پیرو میل درونی به معنای عدم تنفر است.

اما در مرتبه بالاتر ادواردز روند وضوح بخشی به عقل از طریق وحی را بواسطه لطف خاص الهی ترسیم می‌کند. چنانچه لطف الهی به دو صورت انجام می‌پذیرد: ۱- طریق سلبی ۲- طریق ایجابی. در طریق سلبی، لطف الهی باعث از میان بردن تناقضات عقلانی و حیرت‌زدایی از عقل می‌گردد و آنچه که مانع فعالیت آزاد عقل شده است را از میان برمی‌دارد (Edwards 1955: 626). در طریق ایجابی، لطف الهی باعث تطهیر قوه استدلال و کمک به آن در دیدن شواهد واضح بر حقانیت دین، که در ادله عقلانی موجود است، می‌شود (Edwards 1955: 628).

به این ترتیب لطف خاص به عقل باعث از میان بردن تناقضات، پیش‌داوری‌ها و آنچه که مانع درک عقلی شده است، می‌شود و همچنین به اثبات و دریافت قوه عقلانی در درک حقایق کمک می‌نماید. اما لطف عام خداوند بر عقل همان فهم اجمالی حقایق الوهی است که صرفاً از طریق ادله امکان‌پذیر است. تفاوت لطف عام و لطف خاص پروردگار بر عقل در این است که در لطف عام انسان به استنتاج امور الهیاتی از طریق ادله قادر می‌شود اما در لطف خاص به عقل قدرتی بخشیده می‌شود که به صرف نگاه کردن به گزاره‌ها و به نحو بی‌واسطه، توان درک صحت آنها را می‌یابد (Edwards 1955: 1340). اما باید توجه داشت که عقل همواره در الهیات طبیعی تنها قادر به درک حقایق الهیاتی است و برای مشارکت در حیات الهیاتی اساساً عقل ناتوان است. چرا که همانطور که بیان شد ساختار بیان عقلی بر مفاهیم صرف و امور انتزاعی برمی‌گردد در حالیکه مشارکت در حیات الهیاتی که غایت و هدف عالی ادواردز می‌باشد نه از طریق عقل بلکه به طریق قلب حاصل می‌شود.

در این قسمت می‌توان به سوالی که ممکن است در ذهن ایجاد شود مثل اینکه چرا بسیاری با وجود داشتن شواهد عقلی فراوان، به تایید این حقایق دست نمی‌یابند، پاسخ داد. علت اینکه بسیاری با وجود شواهد عقلی به تایید این حقایق نمی‌پردازند این است که ایشان متوجه لطف خاص پروردگار نبوده‌اند. آنها به این جهت صرفاً دارای مفاهیم گسسته و نامرتبط عقلی در باب خداوند و امور الوهی هستند که پاسخ‌گوی هیچ‌یک از دغدغه‌های عملی ایشان نیست. نکته دیگر اینکه مقام اثبات غیر از مقام تصدیق است، البته مقام تصدیق در الهیات همواره متأثر از آن است و این افراد به جهت مجهز

نبودن به وحی، نه تنها به مقام تصدیق نرسیده‌اند بلکه همان ادله عقلانی می‌تواند آن را به ورطه تناقض، تردید و یا حتی الحاد بکشاند.

اما از نظر ادواردز اینکه برخی قادر به پی‌بردن به حقایق الوهی می‌شوند به این جهت است که خداوند به عنوان کمال نامتناهی است، چگونگی وجودش را برای انسانها اعلام کند و این اعلام می‌بایست در مقدمات عقلی صورت بگیرد تا انسان بتواند به آن اشراف داشته باشد: «بسیار ضروری است که خداوند نحوه وجودش را برای بشر اعلام کند اما عقل برای تصدیق چنین اعلامی، پس از دریافت آن کافی است و ما را قادر می‌سازد تا سازگاری، هماهنگی و عقلانیت آن را از بسیاری جنبه‌ها ببینیم» (Edwards 1698: 217). از این جهت خاصیت تعلیم یافتگی عقل در جریان شناخت حقایق الهی بسیار موثر است. برای مثال اینکه تنها یک خدا وجود دارد، امری است که با تعلیم انجیل، صدق آن برای عقل ما آشکار می‌شود و پس از امداد الهی است که می‌توان با عقل نشان داد که صدق این ادعا، قابل اثبات است (Edwards 1989: 398-99).

۲.۳. موانع ساختار عقل در الهیات طبیعی

عقل در درک و فهم احکام استدلالی دچار اشتغالات و موانعی می‌گردد که باعث می‌شود مرتبه عقلی از درک واقعی و صحیح دور بماند:

- ۱- وجود پیش‌داوری‌های ذهنی؛
- ۲- عدم وضوح ادله عقلانی و تاریکی و هبوط عقل بواسطه گناه اولیه؛
- ۳- تمایلات فاسد عقل و داوری‌های وارونه.

از نظر ادواردز پیش‌داوری‌های ذهنی در فعل آزاد عقل دخالت می‌کند. چنانچه به جای پیروی از واقعیت عقلانی، ذهن از امور تخیلی امداد می‌جوید. چنین عملکردی از بدو تولد همراه ماست و همراه ما رشد می‌کند و ما همواره از این روند پیروی می‌کنیم و رشد آنها چنان سریع است که گویی ریشه کن کردن آنها تقریباً محال است. چراکه آنچه با اذهان ما متحد شده‌اند که هر اعتراض و مخالفتی با آنها گویی مخالفت با بنیان ذهنی خود ماست (Edwards 1980: 196). پیروی نادرست دیگر ذهن از پیش‌داوری، مانند پیروی ذهن از تمایلات ناشی از خلق‌و‌خو، تعلیم، عادت و مد است

(Edwards 1980: 68). اشاره ادواردز در این قسمت به وجود دگم‌های ذهنی انسان است که سبب گمراهی می‌گردد.

از طرف دیگر عدم وضوح ادله عقلانی به جهت ذات گناه‌آلود طبیعت عقل است. همین امر باعث عدم پیروی عقل از حقیقت است. در نتیجه توجه عقل نسبت به علایق جزئی و محدود معطوف می‌شود و نهایتاً عقل در برابر حواس خارجی، به جای حقیقت، دارای انقیاد خواهد شد (Edwards 1698: 782). همچنین عقل طبیعی به جهت ذات گناه‌آلودش، دارای تمایلات فاسدی هم هست. بعنوان مثال تمایلات فاسد انسانی باعث می‌شود که عقل از «شر بزرگ گناه» با بی‌تفاوتی گذر کند (Edwards 1698: 253). اگر علایق و تمایلات انسان به درستی هدایت نشوند، داورهای عقلانی ما درباره آنچه قابل اعتماد است یا غیرقابل اعتماد است، به همان نسبت وارونه خواهد شد (رایت، ۱۳۵۸: ۷۳). چنانچه ذهن ما تمایل به جایگزینی علائم به جای تصورات دارد و اینکه علائم را بدون داشتن تصورات بالفعل، یعنی تصورات زنده، واضح و متمایز، که آنها را نشان می‌دهد، به کار گیرد. عموماً این جایگزینی نادرست، برای ما خوشایندتر است. چون داشتن برخی تصورات بالفعل آسان نیست و فکر بدون این جایگزینی بسیار کند عمل می‌کند. اما این جایگزینی برای بسیاری از اهداف عام فکر به راحتی به کار گرفته می‌شود. چنانچه هنگامی که در خصوص یک ارتباط یا نتیجه سردرگم هستیم یا هنگامی که استنتاج جدیدی می‌خواهیم انجام دهیم، یا قوت دلیل جدیدی را می‌خواهیم بدانیم به کارگیری علائم انسان را به خطاهای بسیار دچار می‌سازد. (Edwards 1698: 782). در واقع از نظر ادواردز انسان به جهت راحت‌طلبی ذهنی به جای تاکید بر تصورات بالفعل، به علائم تمسک می‌جوید و این عملکرد وارونه زمانی قوی‌تر است که اشیاء واجد طبیعت روحانی باشند (Edwards 1698: 782). اما چگونگی حصول این تصورات در انسان، شدیداً وابسته به توجه و تامل دقیق ذهن است. همانطور که قبلاً هم اشاره شد از نظر ادواردز، یافتن چنین تصورات صحیحی نه تنها مربوط به قدرت ذهنی ما، بلکه شرایط و اوضاع و احوالی که ما در آن قرار داریم، سنت فکری که در آن رشد و نمو کرده‌ایم و یا حتی وجود شمی که در ما براساس مشیت الهی ایجاد شده است، بستگی دارد (Edwards 1698: 121-122).

عموما ناکامی ما در توجه به این تصورات بالفعل، باعث ناکامی در استدلال‌های دینی می‌شود. اما علت این ناکامی‌ها گاه به جهت جایگزینی کلمات و تصاویر به جای تصوراتی که در خود بالفعل دارد می‌باشد و گاه به جهت فقدان تصورات بسیط و مربوط و مناسب است. یعنی تا زمانی که انسان تصور بسیطی از زیبایی واقعی نداشته باشد، نمی‌تواند از قداست خدا و واقعیت‌های مبتنی بر آن را تصور داشته باشد. واقعیاتی مانند زشتی بی‌نهایت گناه یا اهمیت بی‌نهایت قداست (Edwards 1698: 123). بنابراین موانع و اشتغالات ذهنی بر چگونگی استدلال عقلی تاثیر گذار است. از بیانات ادواردز برمی‌آید که انسان دارای تصورات بالفعلی در خود از خدا و امور الهی می‌باشد، گرچه گناه مانعی میان او و تصورات او می‌شود اما این فقدان همیشگی نیست و انسان بواسطه توجه و امداد الهی قادر به درک این تصورات است چنانچه تصریح می‌کند: «لطف الهی به عقل باعث می‌شود به قوه استدلال تقدس بخشیده شود و به عقل کمک می‌کند تا شواهد واضحی که برصدق دین در ادله عقلانی، وجود دارد، ببیند و این امر از دو راه است: اول: از طریق کنار نهادن پیش‌داوری‌ها و پذیرا ساختن بیشتر ذهن برای قوت ادله؛ و ثانيا: آگاه کردن اثباتی ذهن و کمک کردن به آن برای دریافتن قوت ادله عقلانی ... با افزودن روشنی و وضوح و قوت بیشتر به داوری» (Edwards 1698: 628). از این جهت عقل آزاد از تخیل و پیش‌داوری‌ها و منافع شخصی و... متوجه تصورات وجود، قدرت، علم، عدالت الهی و دیگر اوصاف او می‌گردد و این توجه ملایم و هماهنگ با اوصاف طبیعی اصیل، قبل از گناه اوست و همواره این توجه ذهن با گرایش و تمایلات قلب شخص همراهی می‌شود؛ یعنی تنها اشخاصی این شواهد را می‌توانند با وضوح ببینند و آنها را تصدیق کنند که دارای ادراک روحانی باشند و ادراک روحانی متعلق به قلب است نه عقل.

بنابراین حقایق الوهی هم می‌تواند با ادله عقلانی اثبات شود، اما قوت این استدلال‌ها را تنها کسانی تایید می‌کنند که دارای انس و درک روحانی هستند. لطف الوهی و توجه ذهن انسان به تصورات بالفعل الوهی، تنها زمانی برای عقل میسر است که شخص دارای ادراک روحانی بواسطه قلب خود گشته باشد. به این ترتیب استکمال عقل و رفع نقص عقل منوط به گذر از مرتبه عقلی و ورود به مرتبه قلب و درک علو و تعالی الوهی بواسطه لطف الهی است و پس از آن است که عقل درک درستی از حقیقت موجود دارد. گرچه عقل بواسطه لطف تعالی الوهی استفاده کرده است، اما مشارکت،

امری دیگر است که بواسطه ابزار عقلی میسر نمی‌باشد به این دلیل که درک روحانی افراد مربوط به جنبه عقلانی آنها نبوده بلکه مربوط به قلب افراد است.

۳. نتیجه‌گیری

جانانان ادواردز در واکنش به نگرش افراطی دئیست‌ها عقل رابه یکباره رد نمی‌کند، اما به واقع جایگاه عقل در الهیات وی کجاست؟ باید توجه داشت که پرداختن ادواردز به الهیات طبیعی، نه به جهت پرداختن او به اصل و اثبات دین، بلکه گویی نوعی تنبه در روشن‌سازی است. یعنی الهیات طبیعی از نظر ادواردز برای مومنان یک ضرورت محسوب نمی‌شود، بلکه دارای نقشی حاشیه‌ای است که به خودی خود دارای حجیت نمی‌باشد. از نظر ادواردز عقل بشری در بدو پیدایش بواسطه هبوط آسیب جدی‌ای دیده و قوه حقیقت‌یابی آن مختل گردیده است. از این جهت عقل با تعارضات و تناقضاتی مواجه است که زمینه را برای فراهم آمدن یقین در الهیات طبیعی ناممکن می‌سازد و نهایت ترقی عقل بواسطه لطف الهی، خروج از حالت هبوطی است که منشأ تعارضات و ناسازگاری هاست. در این رویکرد، عقل حتی جنبه ابزاری و وسیله‌گون خود را از دست داده و به نظر می‌رسد که کارکرد آن صرفاً منفی است. گرچه ادواردز به این مسأله تصریح ندارد، اما در نهایت نتیجه‌ای که از توصیفات وی برمی‌آید، به نظر جنبه منفی و غیرضروری عقل در حوزه الهیات است.

در مجموع فروگاهی عقل به قسم مفهومی و نظری صرف، که هیچ تأثیری بر عملکرد مومنان ندارد، باعث افتراق عقل از حوزه ایمان می‌شود که خود منشأ مسائل و تعارضات بر بسیاری موارد می‌گردد، و فرضیه همگونی و سازواری عالم را در نگاه ادواردز از هم می‌گسلد. نکته آخر اینکه توصیف ادواردز از فطرت و نهاد انسانی هم مخل نظر وی است، چراکه فطرت و نهاد انسانی گرایش‌های منفی و غیر متعالی دارد. آیا از نظر ادواردز خداوند انسان را با استعدادهایی کاملاً منافی رویکرد الهی آفریده است و انسان خود می‌بایست در جهت تغییر سرشت خود کمر همت ببندد و سپس بواسطه لطف الهی مساعدت می‌شود؟! به نظر می‌رسد که ادواردز به جهت پایبندی به یکی از مهم‌ترین اصول الهیات مسیحی یعنی هبوط، دچار تعارضاتی گشته، که گریز از این تعارضات را برایش ناممکن ساخته است.

منابع

- رایت، وین (۱۳۵۸)، عقل و دل، ترجمه محمد هادی شهاب. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، چاپ اول.
- Becker, Carl, (1932). *The Heavenly city of the Eighteenth century philosophers*, Nes Haven: Yale university press.
 - Champion, Justin, (2003) *Republican Learning: John Toland and the crisis of Christian culture*, Manchester: Manchester university press.
 - Edwards, Jonathan, (1698) *Adivine and supernatural Light and Miscellaneous observations*, Franklin, New York.
 - Edwards, Jonathan, (1955), *The philosophy of Jonathan Edwards From His private Notebooks*, ed: Harvey G, Townsend. Eugene, ore: university of Oregon Monographs.
 - Edwards, Jonothan, (1980) *Scientific and philosophical writings (The works of Jonathan Edwards Series, Volume 6)*, ed. Wallace e, Anderson. Yale university press.
 - Edwards, Jonothan, (1989), *A History of the work of Redemption (The works of Jonathan Edwards Series, Volume 9)*, ed. John F, Wilson. Yale university press.
 - Edwards, Jonothan, (1994), *The "Miscellanies" (The works of Jonathan Edwards Series, Volume 13, a-500)*, ed. Thomas A, Schafer. Yale university press
 - Edwards, Jonothan, (1998), *Letters and Personal Writings (The works of Jonathan Edwards Series, Volume 16)*, ed. George S, Claghorn. Yale university press.
 - Edwards, Jonothan, (2000), *The "Miscellanies" (The works of Jonathan Edwards Series, Volume 18)*, 501-832,ed. Ava Chamberlain, Yale university press,
 - Edwards, Jonothan, (2002), *"Miscellanies" (The works of Jonathan Edwards Series, Volume 20)*, 833-1152, ed. Amy Plantinga pauw, Yale university press.
 - Mitchell, Basil, (1973) *The Justi Fication of Religious Belief*, London: Macmillan.

- Nuttall, F. Geoffrey, (1992), *The Holy spirit in puritan faith and Experience*, Chicago: university of Chicago press
- Pope, Alexander, (1969), *The Dunciad (1742). In poetry and prose of Alexander pope*, ed. Aubrey William. Boston: Houghton Mifflin
- Schmidt, james.ed. (1996) *what Is Enlightenment? Eighteenthcentury answers and Twentieth Century Questions*. Berkeley: University of California press.
- Toland, John. (1696) *Christianity Not Mysterious* (London), M, Marsden. George, Jonathan Edwards, ed. Stephen (Biography) J.stein, Cambridge university press.