

نوع مقاله: ترویجی


جایگاه عقل در الهیات طبیعی جانانان ادواردز: نقد و بررسی

سپهر اسدی نیا / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز

s.asadinia.2013@gmail.com  orcid.org/0000-0002-3439-1420
gelmi@ut.ac.ir

قربان علمی / دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۶ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۴

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

این مقاله با بهره‌گیری از روش تحلیلی - انتقادی، به بررسی جایگاه عقل در الهیات طبیعی جانانان ادواردز، الهی‌دان و متکلم مسیحی پرداخته است. مطالعه آثار او نشان می‌دهد که وی به خوبی متوجه وجود خلأهای الهیات طبیعی زمان خویش گشته و در پی راهکاری در جهت حفظ هم‌زمان ایمان و عقل طبیعی بشر است. وی در این راستا عقل طبیعی را در ورود به مسائل الهیاتی دارای چالش‌هایی چون انتزاعی و مفهومی و به‌دور بودن از زندگی عملی مؤمنان، به‌جهت گناه ذاتی انسان تفسیر می‌کند. از نظر وی، تنها راه بازگشت انسان به طبیعت و ذات اولیه، استمداد عقل طبیعی دچار نقصان گشته انسان از وحی است. الهیاتی به‌واسطه لطف خاص پروردگار می‌گردد. البته جانانان ادواردز در تفسیر این اشرف الهیاتی بیان می‌دارد که این امر نیازمند همراهی قلب با عقل تعلیم یافته و شرکت در بستر مؤمنانه است، هرچند دیدگاه وی با چالش‌هایی مواجه می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: عقل، وحی، قلب، الهیات طبیعی، جانانان ادواردز.

مقدمه

عقلانیت در حوزه دین، آن را در الهیات از متن به حاشیه برده و جنبه تنبیهی به آن می‌بخشد.

مقاله «دیدگاه جاناتان/دوارنز و فیض کاشانی در باب رابطه عقل و ایمان» (اسدی‌نیا و علمی، ۱۳۹۵)، به مقایسه رابطه عقل و ایمان در اندیشه فیض کاشانی و/دوارنز پرداخته است.

ویلیام وین رایت (۱۹۹۵) در کتاب *عقل و قلب* خود، فصل نخست بحثی در باب قلب سلیم و عقل مستقیم در الهیات جاناتان/دوارنز دارد. اما هیچ‌یک از کارهای مورد اشاره به موضوع این مقاله ورود نداشته است. لذا این مقاله به نقد جایگاه عقل در الهیات طبیعی جاناتان/دوارنز پرداخته و به این پرسش پاسخ می‌دهد که عقل در اندیشه/دوارنز چه جایگاهی دارد و در تبیین الهیات مسیحی تا چه اندازه‌ای موفق است؟

با وجود آنکه/دوارنز در پی تکذیب و رد جایگاه عقل در الهیات نبود؛ اما رویارویی/دوارنز با افکار دوره روشنگری، کمتر از مقابله با رویکرد عقل‌گرایی افراطی نبود. از نظر/دوارنز الهیات طبیعی دئیسم افراطی و منجر به تخریب و انهدام مذهب گشته است و به‌طور کلی وی بحران فرهنگی عصر روشنگری را مربوط به نوع تفکر ایشان می‌داند (چمپیون، ۲۰۰۳، ص ۶۵).

گرچه اتکا و تأکید ویژه/دوارنز در الهیات، مربوط به الهیاتی طبیعی نیست؛ اما این امر مانع از بیان نظر اختصاصی وی در باب الهیات طبیعی نشده است. باید توجه داشت که پرداختن/دوارنز به الهیات طبیعی، نه به جهت پرداختن او به اصل اثبات دین؛ بلکه گویی نوعی تنبه در روشن‌سازی ساختار الهیاتی است. به این معنا که الهیات طبیعی گرچه از نظر/دوارنز برای مؤمنان یک ضرورت محسوب نمی‌شود؛ ولی پرداختن به آن، ابزاری بودن عقل را در جهت درک حقایق الهی روشن می‌سازد. در عین حال/دوارنز به کسانی که به این راه - الهیات طبیعی - تمسک جست‌ه‌اند، نکاتی را گوشزد می‌کند که در این نوشتار در پی بیان این نکات هستیم:

۱. عدم امکان کشف ابتدایی عقل

/دوارنز 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 داشت. وی بیان می‌دارد ما «از چیزهایی که موضوع حقایق الهیاتی

متفکران عصر روشنگری بیش از هر چیز بر نقش تفکر انسانی تأکید داشتند؛ از نظر ایشان قدرت استدلالی بالاترین مقام تعیین‌کننده حقیقت است. در چنین رویکردی عقل بالاترین و معتبرترین مقام برای تعیین واقعیات الهی قلمداد، و عالم تنها به واسطه قوانین علمی تبیین می‌گشت. در عالم منظم و هماهنگ، طبیعت و عقل راهنمایانی مهربان برای پیشرفت انسان بودند و از طرفی الهیات هم تنها در سیاق استدلالی، معنادار تعبیر می‌شد و اگر در حوزه عملی و تجربی درک نمی‌گشت، توهم و خرافات قلمداد می‌شد. جنبش فکری همراه با این ایدئولوژی عقل‌محور پس از آن را در تاریخچه تمدن غربی، عصر روشنگری می‌نامند (اسچمیت، ۱۹۹۶، ص ۷۳). چنین تفسیری از الهیات طبیعی منجر به نفی وحی و زیر سؤال رفتن تفوق و برتری روابط الهی گشت. متفکران عصر روشنگری آنچنان به حجیت و توانایی‌های طبیعی انسان، مجال افسارگسیخته‌ای قائل شدند که در حوزه الهیات تنها آنچه که در دایره عقل بشری قابل توضیح بود، پذیرفته می‌شد. در این دوران، کتاب مقدس در معرض مداخله شدید عقلانی و حتی غیردلسوزانه واقع گشت؛ و معجزات و پیامبری، مورد چالش و ارزیابی مجدد عقلی قرار گرفت و در نهایت، آشکارسازی وحیانی، مورد بی‌تفاوتی قرار گرفت (کرگ، ۱۹۹۰، ص ۱۳). در واقع الهیات طبیعی در عصر روشنگری گرچه در ابتدا در پی متفن کردن دین برآمده بود؛ اما در نهایت - به جهت وجود پارادوکس‌های 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 بنا نهاده شد.

در ارتباط با موضوع این مقاله، تحقیق مستقلی انجام نگرفته است؛ لیکن اندک مقاله‌هایی که می‌تواند ارتباطی با موضوع داشته باشد، به این شرح است:

مقاله «معنای خاص عقل در الهیات ابن‌سینا و/دوارنز و رابطه آن با ایمان» (اسدی‌نیا، ۱۳۹۴)، به مقایسه رابطه عقل و ایمان در اندیشه ابن‌سینا و/دوارنز پرداخته و معتقد است که عقل از نظر/ابن‌سینا تمهیدکننده جریان ایمانی است؛ در حالی که/دوارنز ایمان را اولاً و بالذات مربوط به قلب می‌داند که مربوط به التزام عملی مؤمن به ایمان است.

- مقاله «بررسی پیامدهای هبوط در الهیات عقلانی جاناتان/دوارنز» (اسدی‌نیا، ۱۳۹۶)، اظهار داشته که/دوارنز در عین اعتقاد به

چنانچه میان اثبات مهربانی خداوند به لحاظ مفهومی و درک و احساس عملی و وجودی مهربانی خداوند در زندگی و دغدغه‌ها و مطالبات ایمانی مؤمنان، تفاوت بسیاری موجود است. ادواردز در این مورد می‌گوید: «تناقض نماها بدین علت 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 (همان، ص ۱۳۴۰).

تأکید ادواردز همواره در تمامی بخش‌های الهیاتی خود بر این مسئله استوار است که الهیات می‌بایست پاسخگوی مسائل عملی و یا نشان‌دهنده و ترسیم‌کننده چگونگی تعامل و اتحاد مؤمن با خدا باشد؛ و گویی الهیات از نظر او فارغ از آن ارتباط وجودی مؤمن با پروردگار خویش، در هر لحظه و هر آن زندگی مؤمن، دارای تناقضات ظاهری است. به این معنا که فهم یک امر، غیر از پذیرش تناقضات ظاهری 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، به این جهت است که ادواردز به کارگیری عقل به عنوان طبیعت و ذات انسانی در الهیات طبیعی را منشأ اشکالات می‌داند، نه محال بودن الهیات طبیعی. به این ترتیب که وی به کارگیری عقل را برای فهم آنچه که در زندگی عملی مؤمنان به کار می‌آید، کافی نمی‌شمارد.

ادواردز با اعتقاد به گناه اولیه و هبوط انسان، عقل را از نتایج معرفتی پس از آن معاف نمی‌داند. 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 (وین‌رایت، ۱۳۸۵، ص ۲۵). از این جهت، عقل برای درک آنچه که برای زندگی عملی مؤمنان ضرورت دارد؛ یعنی عملکردهایی که باعث نجات می‌شود، با وضعیت دورافتادگی از اصل و ذات قبل از هبوط خود کفایت نمی‌کند.

۲. وجوب خصلت تعلیم‌یافتگی عقل

تا به اینجا نشان داده شده است که از دیدگاه ادواردز، عقل به‌تنهایی توانایی معرفت‌نظری را دارد؛ اما همین توانایی تا حد زیادی محدود است. عقل می‌تواند در یک معنا امور واقع را بشناسد؛ اما درجه فهم عقل از چنین امور واقعی به این بستگی دارد که لطف واسعه الهی از

هستند، تصورات روشنی نداریم» (ادواردز، ۱۹۵۵، ص ۱۱۰۰). مثلاً ما می‌دانیم که خداوند ضرورتاً وجود دارد؛ اما نمی‌دانیم که چگونه این امر می‌تواند صادق باشد یا می‌دانیم که الوهیت با انسان متحد است؛ اما نمی‌دانیم چگونه این کار انجام شده است (همان، ص ۱۳۴۰). اما نکته قابل توجه در الهیات طبیعی ادواردز این است که وجود تناقضات و ناسازگاری‌های عقلی برای او مؤیدی برای رد و نفی الهیات طبیعی نیست. چنانچه وی وجود این تناقضات و ناسازگاری‌ها را صرفاً ظاهری قلمداد می‌کند، نه واقعی.

«بهترین مابعدالطبیعه‌دان‌ها و ریاضی‌دان‌ها در استدلال و نتیجه‌گیری درباره نامتناهی‌ها، با تناقض‌نماها و ناسازگاری‌های ظاهری مواجه می‌شوند». وی در جای دیگر می‌گوید: «عقل به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند ارتباط متقابل ذهن و بدن را درک کرده و نشان دهد؛ هر چند چنین ارتباطی روشن است» (همان).

اما سؤالات و ابهاماتی در الهیات طبیعی ادواردز وجود دارد؛ مثلاً اینکه اساساً چرا الهیات طبیعی با تناقضات عقلی مواجه می‌شود و اگر این‌گونه است؛ چرا ادواردز آن را نفی نمی‌کند؛ بلکه برعکس در جای‌جای اثرهای 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 (همان، ص ۲۶۸). از طرفی بر عدم کفایت عقل هم تأکید دارد؛ مانند اینکه بیان می‌دارد میان عمل خطا و یا بی‌عدالتی و کیفر، ارتباط و سازواری وجود دارد و ما به‌واسطه طبیعت خود، می‌توانیم این امر را بفهمیم؛ (همان، ص ۳۵۳) که نشان‌دهنده این حقیقت است که ادواردز طبیعت انسانی (عقل) را مجهز به امکان اثبات الهیات طبیعی می‌داند. اما اگر 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 سؤال در جهت ریشه‌یابی این تناقضات است. وی علت وجود این تناقضات ظاهری در الهیات را مربوط‌نبودن موضوعات آن با زندگی عملی و مشکلات واقعی الهیاتی و داشتن شیوه تفکری که همراه و سازگار با طبیعت ما نیست، می‌داند.

درواقع ادواردز موضوعات الهیات طبیعی را در تفکر رایج مبتلابه زندگی عملی مؤمنان نمی‌داند؛ چراکه پرداختن الهیات طبیعی صرفاً به موضوعات مفهومی است، نه ساختار زندگی عملی مؤمنان؛

طریق عقل را نشان می‌دهد. «اگر عقل بشر واقعاً بسنده و کافی است و هیچ نیازی به چیز دیگری نیست؛ پس چرا هرگز چنین چیزی رنگ واقعیت به خود نگرفته است؟» (همان، ص ۲۵۳) عقل بشر او را از تاریکی بیرون نخواهد آورد؛ همه چیز به وحی بستگی دارد.

اینکه وحی مبنای معرفت بشری است، از نظر *دوارنز* یک آموزه باطنی نیست؛ بلکه امری بدیهی است که در سرتاسر تاریخ درباره جهان نمایان است. «جهان درباره ضرورت وحی، تجربه‌های فراوانی دارد» (همان، ص ۴۶۳). در حقیقت، وحی به این طریق بنیاد و مبنای تفکر بشری است. علی‌رغم نفی آن از سوی آدمی، و رد حقیقت آن؛ «بشریت هرگز تجربه‌ای در زمینه زیستن بدون وحی نداشته است» (همان). عقل ممکن است اطلاعاتی را که وحی در اختیار ما قرار می‌دهد، مورد تحلیل قرار داده و به کار ببرد؛ اما عقل نمی‌تواند هیچ نوع محدودیتی برای وحی وضع کند، یا ماهیت آن را مشخص کند (همان، ص ۴۸۵). موضع *دوارنز* علی‌الدوام بر این مطلب مبتنا دارد که عقل یک قوه قضاوت‌گر است، نه اصلی برای تعیین یا از پیش تعیین کردن حقیقت وحی. عقل با آن چیزی کار می‌کند که وحی در اختیارش قرار می‌دهد (همان، ص ۴۸۸-۴۸۹).

دوارنز می‌گوید که دوئیت و بیگانگی عقل و وحی نادرست و کاذب است؛ زیرا خود وحی نوعی خاص از دلیل و شاهد است. عقل وحی را بر مبنای دلیل دیگری مورد قضاوت قرار نمی‌دهد. وحی دلیل نمی‌طلبد؛ وحی خود دلیل است. بنابراین، «کاملاً حرف مزخرفی است که بخواهیم از عقل به‌عنوان امری خلاف وحی سخن بگوییم» (همان، ص ۴۸۹). در این بستر، *دوارنز* بر این عقیده است، وقتی وی درباره عقل به‌عنوان آن چیزی سخن می‌گوید که وحی را مورد قضاوت قرار می‌دهد، او در واقع درباره عقل در مقام قوه‌ای سخن می‌گوید که به‌وسیله آن ما معارف خودمان را به‌دست می‌آوریم؛ از جمله وحی. در اینجا هیچ نوع اشاره‌ای به معیاری بالادستی نشده است که به‌وسیله آن بتوان وحی را قضاوت کرد.

تأکید بر اینکه خود عقل بشر، قاعده‌ای عالی‌تر از وحی الهی است؛ یا به‌عبارت دیگر، به‌وسیله عقل است که ما باید حتی حجیت وحی را مورد قضاوت قرار دهیم؛ اینکه که تمام وحیانیت باید به محک عقل سنجیده شوند؛ و اینکه عقل مرجعی است که باید تعیین کند که آیا این امور وحیانی اصیل هستند یا نه؛ همگی به‌همان دلیلی احمقانه هستند که گفتن این مطلب احمقانه است که: عقل بشر

طریق تماس با وحی، تا چه اندازه بر روی عقل تأثیر دارد. همچنین این مطلب به این هم وابسته است که عقل تا چه اندازه با پیش فرض‌های آنکه ریشه در ماهیت هبوط یافته انسان ریشه دارند، ناسازگار است. از زمان هبوط بشر به این عالم خاکی، عقل باید به وحی، و حتی بیشتر بر اشراق باری تعالی در قلب و ذهن انسان وابسته باشد البته *دوارنز* در این نکته و اعتقادش در مورد توانایی ذهن بشر بر دانستن و استنباط مبنی بر اینکه خداوند باید ابتکار عمل را به‌عهده بگیرد، متأثر از کالون است. «تنها وقتی عقل بشری از نور روح‌القدس مستفیض می‌شود، آن شروع به چشیدن چیزهایی می‌کند که به ملکوت خداوند ارتباط دارند. پیش از آن، داشتن هر نوع اشتیاقی برای این امور بسیار احمقانه و بی‌معنا است» (کالوین، ۱۹۶۰، ص ۳۴).

کار عقل درک حقیقت است، نه تعالی. عقل ممکن است یک چهره را برای دیگران زیبا ارزیابی کند؛ عقل می‌تواند بگوید که عسل برای دیگران شیرین است؛ ولی هرگز نخواهد توانست که درکی از شیرینی آن را در اختیار من قرار دهد (*دوارنز*، ۱۹۷۴، ج ۲، ص ۱۷). قوه عقل آن چیزی است که به‌وسیله آن می‌توانیم درباره هر چیزی قضاوت کنیم؛ گویی که عقل، چشمی است که به‌وسیله آن، کل حقیقت را می‌بینیم. و بعد از اینکه وحی را دریافت کردیم، ما با استفاده از قوه عقل، آموزه‌های خاص وحیانی را دریافت می‌کنیم؛ زیرا با استفاده از قوه عقل، این اصل را درمی‌یابیم که خداوند درک بهتری از ما نسبت به امور دارد؛ و هر چیزی که خداوند تصدیق می‌کند، صادق است. اما این، تفاوت عظیمی با بیان یک عقیده دارد که ما آن را بدون رجوع به وحی، صرفاً با ابتناء به عقل، به‌عنوان اصلی که بر مبنای آن آموزه‌های خاصی که وحی بدان‌ها اذعان دارد، و مورد قضاوت قرار می‌دهد، اثبات می‌کنیم (همان، ص ۴۸۸).

کلام *دوارنز* بیانگر تقدم وحی بر عقل است؛ همان‌طور که در بالا نشان داده شد، هیچ نوع محدودیتی وجود ندارد که *دوارنز* آن را بر وحی تحمیل کرده باشد. «خداوند مؤلف تمام معارف و فهم موجود است» (همان، ص ۱۲). شاید وجود خداوند امری بدیهی باشد؛ اما عقل انسان هبوط‌یافته، قادر نیست که به این معرفت دست یابد.

دوارنز در این بخش به گفتار خود درباره کوری طبیعی انسان در دین، ادامه می‌دهد و می‌گوید که وحی برای دانش بشری، ضرورتی تام دارد. مثل جاهای دیگر، وی باز تاریخ بشریت را مرور می‌کند و شکست آدمی در دست یافتن به معرفت الهی، یا حقیقت به‌طور کلی، از

«برای عقل کمک‌نگرفته از عقل، تقریباً محال است که اثبات کند جهان و اشیای موجود در آن معلول‌اند و آغازی دارند. شخصی که به خودش واگذار شده است، آمادگی چنین استدلالی را دارد که از آغاز که علل و معالیل باید شبیه و سازگار باشند (بنابر اسلوب عقلی) علت ماده باید مادی باشد و شر و بی‌نظمی و... 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» (ادواردز، ۱۶۹۸، ص ۱۸۵ و ۱۸۶).

از نظر ادواردز، بدون وحی بسیاری از امور را عقل درک نمی‌کند 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 می‌کرد؛ حال آنکه چنین نیست.

از نظر ادواردز، عقلی که صرفاً بر بنیاد خود عمل می‌کند در عمل دچار مسائلی می‌شود که گذر از این اشکالات با جهت تمسک عقل به وحی در ارتباط است. «دانش متضمن نسبتی دقیق با آموزش است، و گرنه چرا عقل تحصیل کرده و تعلیم‌یافته، بهتر از عقل عادی عمل می‌کند؟... هیچ مغالطه‌ای احمقانه‌تر از این نیست که تصور شود عقل مطلقاً تعلیم‌نپذیرده و تربیت نشده، قادر است به همان دانشی دست یابد که عقل فرهیخته و تعلیم دیده رسیده است» (همان، ص ۱۸۶).

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؛ چراکه عقل به‌تنهایی اساساً راه برنده نیست؛ درحالی‌که غایت دین واقعی، ایجاد تعالی و پیشبرد اهداف عالی در انسان است.

«از آن جهت وحی موردنیاز است که در یافتن 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 که ذاتاً متضاد با دین واقعی است، انحطاط و ضعف طبیعی اذهانشان را افزایش می‌دهد» (همان، ص ۱۹۳).

چنانچه 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

مکیال حقیقت است و عالی‌تر از تجربه است (همان، ص ۴۹۰). انسان باید عقل خودش را به کار گیرد؛ عقل، بخشی حیاتی از طبیعت بشری است؛ اما پیشرفت آن وابسته به وحی است. حقیقت این است که وحی که خداوند به انسان عطا کرده است، و در این عالم همچون نوری است که در دل تاریکی می‌تابد؛ زمینه را برای رشد و بهبود قوای شناختی بشر مهیا ساخته است و به او آموخته است که چگونه خرد خویش را به کار گیرد. و انسان در حال حاضر، از طریق مدد رسانی مداومی که از نور الهی دریافت کرده است، در زمینه به‌کارگیری عادت‌محور عقل، به دستاوردهای بزرگی دست یافته است (ادواردز، ۱۹۵۷، ج ۱۳، ص ۴۱۹).

این ادعای ادواردز دارای یک مبنای عقلی روشن است. اعتقاد و اطمینان او روی هم رفته، با عقل موافق و متلائم است؛ زیرا جلال و جبروت و زیبایی الهی امور الوهی، فی‌نفسه دلیلی روشن بر الوهیت آنهاست و درواقع مستقیم‌ترین و محکم‌ترین دلیل است. اینکه وی جلال الهی، استعلائی و متعالی این امور را که منشأی الوهی دارند، حقیقتاً به چشم خودش مشاهده می‌کند، مثل این است که گویا الوهیت آنها را به صورتی شهودی درک کرده است. او نه تنها این مطلب را با استدلال عقلی نشان می‌دهد؛ بلکه الوهیت آنها را به چشم خود مشاهده می‌کند (همان، ص ۲۹۸).

وحی به این معنا در برابر عقل قرار می‌گیرد که دیگر به دنبال دلیل نمی‌گردد؛ وحی، خود دلیل است. وحی، امری غیرعقلانی نیست؛ بلکه بنیادی برای عقل است. آن طارده، دلیل یا استدلال عقلی نیست؛ بلکه خودش دلیل است و مبنای استدلال عقلی است.

به‌طور یقین وقتی بحث بر سر شناخت باری تعالی است، ادواردز بر این عقیده است که عقل انسان هبوط کرده هرگز او را به چنین معرفتی رهنمون نخواهد شد. اگر قرار است که انسان هبوط‌یافته، خدا را بشناسد، ما نیاز به یک وحی خاص داریم. انسان از عقل و الهیات طبیعی برای اثبات خداوند استفاده نمی‌کند؛ بلکه او وابسته به وحی‌ای خاص است.

درواقع راه خروج از بن‌بست تناقضات عقلانی در الهیات طبیعی، از نظر ادواردز، بازگشت به طبیعت اولیه عقل، به‌واسطه وحی و جایگزینی روح الهی به‌جای روح گناه‌آلود انسان از طریق روح‌القدس است. از این جهت منظور ادواردز از تعلیم‌یافتگی عقل، ارتباط وجودی عقل دچار نقصان گشته با وحی است.

مربوط به ظاهر امر می‌داند؛ اما پس از مجهز شدن عقل به وحی، صدق بسیاری از امور الهیاتی را روشن ترسیم می‌کند. پس وحی نه تنها خود روشن و واضح است؛ بلکه باعث وضوح و روشنی بخشیدن به عقل هم می‌شود.

۳. تأثیر لطف الهی در روند وضوح بخشی عقل

دواردرز روند وضوح بخشی به عقل از طریق وحی را به واسطه لطف خاص الهی ترسیم می‌کند. چنانچه از نظر وی، 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 در عقل می‌گردد و آنچه که مانع فعالیت آزاد عقل شده است را از میان برمی‌دارد (*دواردرز*، ۱۹۵۵، ص ۶۲۶). و 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 (همان، ص ۶۲۸).

به این ترتیب لطف خاص به عقل، باعث از میان بردن تناقضات، پیش‌دوری‌ها و آنچه که مانع درک عقلی شده است، می‌شود و همچنین به اثبات و دریافت قوه عقلانی در درک حقایق کمک می‌کند. 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 قادر به استنتاج امور الهیاتی از طریق ادله 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 (همان، ص ۱۳۴۰).

اما باید توجه داشت که عقل همواره در الهیات طبیعی تنها قادر به درک حقایق الهیاتی است و برای مشارکت در حیات الهیاتی اساساً ناتوان است؛ چراکه همان‌طور که بیان شد، ساختار بیان عقلی بر مفاهیم صرف و امور انتزاعی برمی‌گردد درحالی‌که مشارکت در حیات الهیاتی که غایت و هدف عالی *دواردرز* می‌باشد، نه از طریق عقل، بلکه به طریق قلب حاصل می‌شود.

در این قسمت می‌توان به سؤالی که ممکن است در ذهن ایجاد شود، مثل اینکه چرا بسیاری با وجود داشتن شواهد عقلی فراوان، به تأیید این حقایق دست نمی‌یابند، پاسخ داد. علت اینکه بسیاری 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 غم‌انگیزترین تردید و عدم اطمینان باقی مانده‌اند (*دواردرز*، ۱۹۵۵، ص ۱۲۹۷).

در همین راستا *دواردرز* فرو غلتیدن در اشتباهات و تناقضات را در میان خداشناسان طبیعی، بزرگ‌تر و بدتر و تأسف‌آمیزتر از نگرش ملحدان 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 - پایه‌گذاران 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 حقایق را که به‌طور کامل فهمیده بودند، بپذیرند؛ زیرا آنها مانند خداشناسان طبیعی که فوق‌العاده مغرور و تنها متکی به فهم خودشان بودند و وابستگی به تعلیم را تحقیر می‌کردند، نبودند. همچنین آنها مانند خداشناسان طبیعی نبودند که اقدام به دشمنی علیه حقیقت اخلاقی و الهی که آنها را ناراحت کرده باشد، بکنند» (همان، ص ۲۱۴ و ۲۱۷-۲۱۸).

آنچه *دواردرز* نمی‌پذیرد این است که اگر بشر به تدبیرهای خود واگذار شده بود، می‌توانست تصورات درستی از خدا داشته باشد. این بیان به معنای تأیید الهیات طبیعی از جانب *دواردرز* است؛ چراکه *دواردرز* 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.

به‌هرروی، 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 (*دواردرز*، ۱۶۹۸، ص ۲۱۷).

به این معنا، بیانات الهی در سازگاری با عقل هستند. از این جهت، *دواردرز* تناقضات عقلی را در مرتبه پائین به‌کارگیری عقل،

که روند تحقیق را هدایت می‌کنند، شریک‌اند. پس این روند ورود به جمع، و فهم مترتب بر آن، منحصر به جامعه ایمانی نیست؛ 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؛ چراکه این ورود به معنای تمایل و رغبت به یادگیری است؛ و این آن چیزی است که در جریان تعلیم‌یافتگی هم بسیار مهم است (وین رایت، ۱۳۸۵، ص 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 فراگرفته باشند و روش‌های تحقیق آن را به کار برده و در ارزش‌های آن شریک باشند (میشل، ۱۹۷۳، ص ۷). 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، از فهم ناتوان است و 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 متنفر هم باشد، احتمال اینکه بتواند در روند فهم ایشان سهیم گردد، کمتر است.

۵. توانایی عقل برای درک اعتبار کتاب مقدس

از نظر ادواردز، عقل طبیعی قادر به درک وحیانی بودن متن مقدس است. البته انسان با دانستن و پی بردن به این امر، حقایق را فرامی‌گیرد و می‌آموزد که به طریق دیگری قادر به تحصیل آنها نبود. اما اینکه عقل طبیعی انسان قادر به درک وحیانی بودن متن مقدس است، برای ادواردز نه یک اعتقاد پایه، بلکه دارای روندی عقلانی است که قابل بیان و بررسی است.

ادواردز گواهی الهی بر وحیانی بودن کتاب مقدس را به‌عنوان شاهدی موثق برای حجیت و اعتبار کتاب مقدس تلقی می‌کند؛ چراکه وی گواهی الهی را نه ندای معنوی صرف؛ بلکه قاعده‌ای عقلی، از نوع شواهد و استدلال‌ات ارزیابی می‌کند که در مقام مقایسه، شکل این استدلال مانند گواهی انسان به شهادت از طریق حس، تاریخ موثق، حافظه و یا حتی تجربه بالفعل است (ادواردز، ۱۶۹۸، ص ۲۲۸).

درک اعتبار کتاب مقدس از نظر ادواردز، مانند گواهی حواس است

وجود شواهد عقلی به تأیید این حقایق نمی‌پردازند این است که ایشان متوجه لطف خاص پروردگار نبوده‌اند؛ آنها صرفاً دارای مفاهیم گسسته و نامرتب 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 پی بردن به حقایق الوهی می‌شوند به این جهت است که خداوند به‌عنوان کمال نامتناهی چگونگی وجودش را برای آنها اعلام کند و این اعلام در مقدمات عقلی صورت می‌گیرد، تا بتوانند به آن اشراف داشته باشند.

«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» (ادواردز، ۱۶۹۸، ص ۲۱۷).

آنچه ادواردز نمی‌پذیرد این است که اگر بشر به تدبیرهای خود واگذارده شود، می‌تواند تصورات درستی از خدا داشته باشد. به هر جهت، عقل می‌تواند تصوراتی از خدا داشته باشد و با این تصورات می‌تواند نشان دهد که آنها افسانه نیستند و حقایق دین طبیعی، قابل اثبات هستند (وین رایت، ۱۳۸۵، ص ۳۲). از این جهت، خاصیت تعلیم‌یافتگی عقل در جریان شناخت حقایق الهی بسیار مؤثر 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 (ادواردز، ۱۹۸۹، ص ۳۹۸-۳۹۹).

۴. رشد و تکامل عقل در بستر جمع مؤمنان

از نظر ادواردز، عقل برای بهترین بهره‌برداری، نیازمند شرکت در جمع است؛ یعنی تا وارد جمع مؤمنان نشویم، نمی‌توانیم از تعالیم دینی بهره‌ای ببریم. از این جهت عضویت در سنت فکری مؤمنان، 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

برخی افراد به اثبات یا تصدیق چنین حقایقی نائل نمی‌شوند، این است که علی‌رغم قابلیت کافی عقل و وجود ابزار شناخت کافی در این راستا، آنچه که در این میان مقفود است، آمادگی برای خوب استفاده کردن از نوری است که خداوند به ما بخشیده است (ادواردز، ۱۹۷۰، ص ۱۴۸-۱۴۹). /ادواردز در بخش‌های بعدی نشان می‌دهد که چگونه انسان به‌واسطه لطف الهی استعداد‌های نابسامان خود را بهبود می‌بخشد. اما اینکه چرا از نظر /ادواردز فطرت و استعداد‌های انسانی نابسامان است، بحثی است که می‌بایست به آن پرداخت.

۶. موانع عقل در درک و فهم صحیح عقلی

از نظر /ادواردز پیش‌داوری‌های ذهنی در فعل آزاد عقل دخالت می‌کند. چنانچه ذهن به‌جای پیروی از واقعیت عقلانی، 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 ریشه‌کن کردن آنها تقریباً محال است؛ چراکه آنچنان با اذهان ما عجین شده‌اند که هر اعتراض و مخالفتی با آنها گویی مخالفت با بنیان ذهنی خود ماست (ادواردز، ۱۹۸۰، ص ۱۹۶). پیروی نادرست دیگر ذهن از پیش‌داوری، مانند پیروی ذهن از تمایلات ناشی از خلق‌و‌خو، تعلیم، عادت و مد است (همان، ص ۶۸). اشاره /ادواردز در این قسمت به وجود دگم‌های ذهنی انسان است که سبب گمراهی او می‌گردد.

از طرف دیگر، عدم وضوح ادله عقلانی به‌جهت 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 - به‌جای حقیقت - دارای انقیاد خواهد شد (ادواردز، ۱۶۹۸، ص ۷۸۲).

همچنین عقل طبیعی به‌جهت ذات گناه‌آلودش، دارای تمایلات فاسدی هم هست. به‌عنوان مثال، تمایلات فاسد انسانی باعث می‌شود که عقل از «شر بزرگ گناه» با بی‌تفاوتی گذر می‌کند (همان، ص ۲۵۳). اگر علایق و تمایلات انسان به‌درستی هدایت نشوند، داورهای عقلانی ما درباره آنچه قابل اعتماد است یا غیرقابل اعتماد است، به‌همان نسبت وارونه خواهد شد (وین رایت، ۱۳۸۵، ص ۷۳). چنانچه ذهن ما تمایل به جایگزینی علائم به‌جای تصورات دارد و اینکه علائم را بدون داشتن تصورات بالفعل، یعنی

و چنانچه گواهی حواس قابل اعتماد هستند، اعتبار کتاب مقدس هم قابل اعتماد و موثق است؛ و چنانچه گواهی تاریخ و سنت به‌دلیل موثق بودنشان قابل اعتمادند؛ متن مقدس هم به‌همین اعتبار قابل اعتماد و حیاتی است (همان، ص ۱۳۴۰). چنین اصولی از نظر /ادواردز می‌تواند با عقل اثبات شوند؛ چراکه مهر خدا در متن مقدس با عقل فهمیده می‌شود. البته این فهم مستلزم خواست انسان و لطف الهی است، که به‌واسطه عدم تنفر و دوری از جمعیت ایمانی صورت می‌گیرد.

/ادواردز در پاسخ به اینکه چگونه حواس برای انسان قابل اعتماد است، تا بر آن سیاق کتاب مقدس هم معتبر تلقی شود، می‌گوید: یک راه بررسی اعتبار تجربه حسی «موافقت گواهی‌های حواس با ملاک‌های دیگر صدق» است (همان، ص ۲۳۰). در این راستا آنگاه که عقل و وحی در هماهنگی و سازواری با یکدیگر عمل می‌کنند و متن مقدس حاوی پیش‌گویی‌های محقق است، بیانگر صدق و درستی هستند. /ادواردز می‌گوید: «با وجود چنین شواهدی کسی (در اعتبار کتاب مقدس) تردید نخواهد کرد، جز برخی از طبیعت‌گراها که حقایق دین مسیحی را از طریق ادله یا براهین عقلی که برای عرضه آن ارائه شده است، به نوعی تصدیق نمی‌کنند» (ادواردز، ۱۹۵۹، ج ۲، ص ۲۹۵).

بنابراین عقل با به‌کارگیری قوای طبیعی‌اش می‌تواند بفهمد که متن مقدس اعلام الهی است و در نتیجه می‌تواند دریابد که متن مقدس قابل اعتماد است؛ اما این بیان بدین معنا نیست که نظریات شکل‌یافته از طریق عقلی، که این قواعد را قبول ندارد هم، می‌تواند برای تعیین صدق یا کذب نظریات اثبات‌شده از طریق آن به‌کار روند. به‌عنوان مثال، بی‌معناست که شخص به‌دلیل تفاوت عدسی چشم دیگری، از عدسی چشم خود، تمام تصاویر مربوط به عدسی متفاوت را بی‌معنا تلقی کند (ادواردز، ۱۶۹۸، ص ۲۲۷)؛ و به‌همین معنا، بسیار نامعقول خواهد بود که آنچه با عقل قابل کشف نیست را رد کرد.

در این میان شاهد قوی‌تری در باب حجیت الهیات کتاب مقدس وجود دارد که به‌واسطه عقل طبیعی قابل درک نیست و آن هم درک جمال روحانی کتاب مقدس است. البته تنها کسانی که قلوب هدایت‌یافته‌ای دارند، می‌توانند نقش شکوه الهی را در متن مقدس درک کنند و آن را بچشند و از آن فیض ببرند؛ اما کسانی که به مرحله قداست نرسیده‌اند، با همین اعتقاد احتمالی هم می‌توانند به اعتبار کتاب مقدس یقین حاصل کنند (وین رایت، ۱۳۸۵، ص ۳۵). در نهایت دلیل اینکه با وجود شواهد موثق، واضح و واقعی،

اثباتی ذهن و کمک کردن به آن برای دریافتن قوت ادله عقلانی... با افزودن روشنی و وضوح و قوت بیشتر به داوری» (همان، ص ۶۲۸).
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 ملائم 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 گرچه حقایق الوهی می‌تواند با ادله عقلانی اثبات شوند؛ اما قوت این استدلال‌ها را تنها کسانی تأیید 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 به واسطه قلب خود گشته باشد.

به این ترتیب استكمال عقل و رفع نقص عقل منوط به گذر از مرتبه عقلی و ورود به مرتبه قلب و درک علو و تعالی الوهی به واسطه لطف الهی است و پس از آن است که عقل، درک درستی از حقیقت موجود خواهد داشت. گرچه عقل به واسطه لطف، تعالی الوهی را درک کرده است اما مشارکت، امری دیگر است که به واسطه ابزار عقلی میسر نیست؛ به این دلیل که درک روحانی افراد مربوط به جنبه عقلانی آنها نبوده، بلکه مربوط به قلب افراد است.

۷. چکیده مبسوط

ادواردز در تقریر الهیات طبیعی خویش به خوبی نشان می‌دهد که خدامحوری او هیچ منافاتی با اعتقاد به عقل به عنوان ابزار معرفت انسانی ندارد؛ ولی در عین حال عقل انسانی را مبرا از تناقضات و ناسازگاری‌های درونی نمی‌داند. وی علت وجود تناقضات عقلی در الهیات طبیعی را به دو امر برمی‌گرداند:

۱. عقلی طبیعی ما به جهت آلودگی به گناه و هبوط، دچار نقص و کاستی‌ها گشته است که مانع کشف بدون استفاده از وحی برای او می‌شود؛ چراکه گناه میان انسان و خدا شکاف عمیقی نهاده است و در واقع عقل را از کشف حقیقت کور کرده است.

۲. زبان الهیات طبیعی، زبان عقل طبیعی است و عقل طبیعی در حالت هبوط یافته خویش، به مسائل عملی زندگی مؤمنان نمی‌پردازد؛

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» (ادواردز، ۱۶۹۸، ص ۷۸۲).

درواقع از نظر ادواردز، انسان به جهت راحت‌طلبی ذهنی به جای تأکید بر تصورات بالفعل، به علائم تمسک می‌جوید و این عملکرد وارونه زمانی تصحیح می‌شود که اشیاء واجد طبیعت روحانی باشند (همان).

چگونگی حصول این تصورات در انسان، شدیداً وابسته به توجه و تأمل دقیق ذهن است. 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 (همان، ص ۱۲۱-۱۲۲).

عموماً 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 تصویری داشته باشد و واقعیاتی مانند زشتی بی‌نهایت گناه یا اهمیت بی‌نهایت قداست (همان، ص ۱۲۳). بنابراین موانع و اشتغالات ذهنی بر چگونگی استدلال عقلی تأثیرگذار است. از بیانات ادواردز برمی‌آید که انسان دارای تصورات بالفعلی در خود از خدا و امور الهی است؛ گرچه گناه مانعی میان او و تصورات او می‌شود. اما این فقدان همیشگی نیست و انسان به واسطه توجه و امداد الهی قادر به درک این تصورات است. چنانچه تصریح می‌کند: «اما لطف الهی به عقل باعث می‌شود به قوه استدلال تقدس بخشیده شود و به عقل کمک می‌کند تا شواهد واضحی که بر صدق دین در ادله عقلانی وجود دارد را ببیند و این امر از دو راه است: نخست، از طریق کنار نهادن پیش‌داوری‌ها و پذیرا ساختن بیشتر ذهن برای قوت ادله و دوم، آگاه کردن

بلکه صرفاً به اثبات مسائل انتزاعی و مفهومی خارج از غایت و زندگی عملی و ارتباط وجودی مؤمنان با پروردگار می‌پردازد.

اما اشکالات و نواقص عقل در الهیات طبیعی، باعث طرد و رد الهیات طبیعی از جانب *دوردرز* نگشته است. وی برای رهایی از مشکلات عقل طبیعی، بیان می‌دارد که گرچه عقل می‌تواند در یک معنا امور واقع را بشناسد؛ اما درجهٔ فهم عقل و رهایی آن از موانع دریافتی امور واقعی به این بستگی دارد که لطف و اوسعۀ الهی از طریق تماس با وحی تا چه اندازه‌ای بر روی عقل تأثیر دارد.

عقل از نظر *دوردرز* به واسطهٔ موضوعات مفهومی و انتزاعی صرف، قادر به درک حقیقت الوهی نیست؛ بلکه تنها با تمسک به وحی الهی، قادر به بازگشت به طبیعت اولیه سازگار و هماهنگ خود با حقیقت الوهی است. از طرفی، عقل قوهٔ قضاوت‌گر وحی است؛ اما نه بدان معنا که وحی محتاج و نیازمند به دلایل عقلی باشد؛ بلکه وحی مبنای استدلال عقلی است. از این جهت منظور *دوردرز* از تعلیم‌یافتگی عقل، ارتباط وجودی عقل دچار نقصان گشته، با وحی است. در این راستا لطف عام و لطف خاص پروردگار بر عقل در این است که در لطف عام انسان قادر به استنتاج امور الهیاتی از طریق ادله 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. از این جهت عقل آزاد از تخیل و پیش‌داوری‌ها و منافع شخصی و... متوجهٔ تصورات وجود، قدرت، علم، عدالت الهی و دیگر اوصاف خدا می‌گردد و این توجه ملائم و هماهنگ با اوصاف طبیعی اصیل - قبل از گناه - اوست؛ اما باید توجه داشت همواره توجه ملائم ذهن با شرکت در جمع مؤمنان به‌همراه گرایش و تمایلات قلبی شخص مؤمن همراهی می‌شود. به این ترتیب، تنها اشخاصی این شواهد را می‌توانند با وضوح ببینند و آنها را تصدیق کنند که دارای ادراک روحانی باشند.

نقد و جمع‌بندی

با توجه به آنچه که گفته شد، می‌توان به این جمع‌بندی نقادانه رسید که:
۱. برخلاف نظر حکمای اسلامی، از جمله علامه طباطبائی که هبوط را نه تنها باعث سقوط می‌داند (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۵۳)؛ *دوردرز* معتقد است: خروج عقل از ذات و طبیعت اولیه خود و آلودگی آن با پیش‌داوری‌ها و تعارضات، عقل را نه تنها فاقد هرگونه استعداد و

توانایی اولیه کرده است؛ بلکه آن را در وادی الهیات، دارای انحرافات و سردرگمی‌های متعدد کرده است. حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که عقل هنگامی که متوجه آموزه‌های وحیانی می‌شود، آیا همهٔ امکان انحراف و کج‌بینی خود را اصلاح می‌کند؟ اگر چنین باشد، بایستی تمام نگرش‌های الهیاتی عقل در طریق واحد و کاملاً منطبق با حقیقت مطلق باشد؛ حال آنکه چنین گزارش‌های تاریخی از تفسیرهای عقلانی از کلام وحیانی مؤید این نظر نیست.

۲. در بیان *دوردرز* میان توجیه معرفتی و توجیه عمل‌گرایانه و اخلاقی، خلطی اتفاق افتاده است. از نظر *دوردرز* میان علم و آگاهی و جهت تصدیق و التزام عملی، انفکاک و جدایی وجود دارد. به این معنا که عقل جهت دانایی و فهم، واقعیت الهیاتی را دربر دارد و با حیات الهیاتی هیچ ربط و نسبتی ندارد؛ و در بُعد نظری و تئوریک الهیاتی، موضوعیت با استدلال‌های آفاقی است و نهایت ترقی و ارتقا عقل خروج از ناسازگاری‌های درونی خود است. بنابراین یک نوع گسست معرفتی میان درک الهیاتی و حیات الهیاتی وجود دارد و هیچ‌گونه ارتباط و نسبتی میان آنها وجود ندارد.

حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که چرا عقل در حالت تمسک به وحی نتواند بستر معرفت الهیاتی مؤمن واقع شود؟ چرا که بنا بر بیان خود *دوردرز*، عقل در این حالت شواهدی را از دین می‌یابد که تاکنون از آنها غافل بوده و یا به صورت تار و مهیم قادر به درک آنها بوده است. اما پس از بهره‌گیری عقل از وحی، حقانیت دین واضح و روشن خواهد گشت. بنابراین چه لزومی دارد که با وجود استمداد عقل به واسطهٔ وحی، عقل بسترساز ارادهٔ عملی و زندگی مؤمنان نباشد؟

۳. از نظر *دوردرز*، بازگشت عقل به طبیعت اولیه خود و ملائمت و هماهنگی با اوصاف طبیعی خود، تنها با همراهی قلب میسر است؛ چراکه پذیرش و تصدیق حقایق و شواهد روحانی مربوط به قلب است. به این ترتیب استكمال عقل و رفع نقص عقل، منوط به گذر از مرتبهٔ عقلی و ورود به مرتبهٔ قلب است. از این جهت در نهایت، عقل هرگز قادر به درک حقایق و شواهد روحانی نخواهد بود.

۴. در باب ارتباط عقل و وحی نیز *دوردرز* گرچه به کرات بیان می‌دارد که میان عقل و وحی دوئیت و دوگانگی وجود ندارد؛ اما عقل از منظر وی از طرفی ابزار درک صدق معرفت‌های گوناگون، از جمله وحی است و از طرفی دیگر منبع معرفتی وحی برای درک جمال و جلال و الوهیت الهی نه تنها نیازمند دلایل عقلی نیست؛ بلکه طارد

منابع

- اسدی نیا، سهام و قربان علمی، ۱۳۹۵، «دیدگاه جانانان ادواردز و فیض کاشانی در باب رابطه عقل و ایمان»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، دوره هجدهم، ش ۲ (۷۰)، ص ۷۷-۹۶.
- اسدی نیا، سهام، ۱۳۹۴، «معنای خاص عقل در الهیات ابن سینا و ادواردز و رابطه آن با ایمان»، *اسفار*، ش ۲ (۱۹)، ص ۶۲-۸۰.
- _____، ۱۳۹۶، «بررسی پیامدهای هبوط در الاهیات عقلانی جانانان ادواردز»، *اسفار*، سال سوم، ش ۵، ص ۴۳-۶۰.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تنظیم و تحقیق احمد واعظی، قم، اسراء.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۷ق، *تسویه*، قم، هجرت.
- _____، ۱۴۲۸ق، *الانسان فی الدنيا در «الانسان والعقیده»*، قم، باقیات.
- وین رایبت، ویلیام، ۱۳۸۵، *عقل و دل*، ترجمه محمدهادی شهاب، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- Calvin, John, 1960, *Institutes of the Christian Religion, The Library of Christian Classics*, Edited by John T. McNeill. Translated by Ford Lewis Battles. Philadelphia, Westminster Press.
- Champion, Justin, 2003, *Republican Learning, John Toland and the crisis of Christian culture, 1696-1722*, Manchester: Manchester University Press.
- Cragg, R., 1990, *The church and the Age of Reason*, London, Penguin.
- Edwards Jonathan, 1698, "Miscellaneous observations", in *The work of president Edwards*, New York, p. Franklin.
- _____, 1955, *The philosophy of Jonathan Edwards from His private Note books*, ed. Harvey G. Townsend Eugene, Ore, University of Oregon Monographs.
- _____, 1957, *The Works of Jonathan Edwards*, New Haven, Yale University Press.
- _____, 1959, *Vol.2: Religious Affections*, ed. John E. Smith, Yale University Press.
- _____, 1970, *Vol.3: Original sin*, ed. Clyde A. Holbrook, Yale University Press.
- _____, 1974, *The Works of Jonathan Edwards*, Edinburgh, Banner of Truth Trust.
- _____, 1980, *Vol.6: Scientific and philosophical writings*, ed. Wallace e, Anderson, Yale University Press.
- _____, 1989, *A History of the work of Redemption*, ed. John F. Wilson, Yale University Press.
- _____, 1995, *Beauty of the world in A Jonathan Edwards Reader*, ed. John Smith, Harrys. Stout, and Kenneth P. Minkema, New Haven, Yale University Press.
- Mitchell, Basil, 1973, *The Justification of Religious Belief*, London, Macmillan.
- Schmidt, James, ed., 1996, *What Is Enlightenment? Eighteenth century answers and Twentieth Century Questions*, Berkeley, University of California Press.
- Wainwright, William J., 1995, *Reason and the heart: a prolegomenon to a critique of passionate reason*, Cornell University Press.

دلیل عقلی توصیف می‌شود؛ چراکه وحی، خود مبنای استدلال عقلی و راه برون‌رفت عقل از تعارضات درونی است.

حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که وحی به جهت سازواری با عقل در مبنای مستدل بودن، چرا طارد عقل است؟ بخصوص عقلی که به واسطه لطف خاص الهی دارای درک متعالی گردیده است. به نظر می‌رسد در حل این تعارض، نظر حکمای اسلامی خالی از لطف نباشد؛ چنانچه *آیت‌الله جوادی آملی* در این موضوع بیان روشنی دارند. اساساً ایشان معتقد به همتایی عقل و وحی نیستند؛ بلکه عقل را همتای نقل تفسیر می‌کنند؛ در واقع نقل از نظر ایشان فهم و تفسیر ما از وحی است، نه خود وحی. در حالی که ویژگی وحی آن است که فقط معصوم به آن دسترسی دارد و اینکه مصون از خطاست. تفسیر وحی، یعنی نقل، همچون عقل، امکان خطا دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۴). علامه طباطبائی نیز با ایجاد تمایز میان وحی و حکایت از آن، در فهم معارف وحیانی، بر توانمندی‌های عقل استدلال‌گر و عقل برهانی صحنه می‌گذارد و از این جهت، از نظر ایشان میان دلیل عقلی قطعی و بیان نقلی تعارضی وجود ندارد (طباطبائی، ۱۳۹۷ق، ص ۵۹).

۵. از نظر ادواردز، روند یادگیری و درک امور الهیاتی مستلزم شرکت در جوامع و سنن فکری مؤمنان است؛ چراکه ورود به جمع ایشان به معنای تمایل و رغبت به درک و یادگیری حقایق الهیاتی است و در نتیجه مشارکت در زندگی عملی مؤمنان است.

حال سؤالی این است که آیا شکل‌گیری معرفت عقلی با سیاقی که ادواردز ترسیم می‌کند، هیچ تأثیری در ایجاد رغبت درونی برای حضور در جمع مؤمنان ندارد؟ در واقع، آیا بعد عملی و التزام‌آور مؤمنان متأثر از رشد و تعالی عقلی نیست؟

به نظر می‌رسد که دیدگاه ادواردز در این بخش یک‌سویه و یک‌طرفه است و باز شاهد تأکید به گسست میان نظر و عمل در دیدگاه وی هستیم.