

دیدگاه جانانان ادواردز و فیض کاشانی در باب رابطه

عقل و ایمان^۱

سهام اسدی نیا*

قربان علمی**

چکیده

در این مقاله دیدگاه جانانان ادواردز و فیض کاشانی در باب رابطه عقل و ایمان، به روش توصیفی-تحلیلی، مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج برآمده نشان می‌دهد که جانانان ادواردز و فیض کاشانی به عنوان دو الهیدان تأثیرگذار اسلام و مسیحیت در چارچوب الهیاتی تأکید خویش را بر کارکرد قلب معطوف داشته‌اند، اما علیرغم موقوف دانستن عملکرد مؤمنین بر رؤیت قلبی، هیچ‌گاه منکر معرفت عقلانی نگشته و آن را حذف و یا تقبیح نکرده‌اند. تعبیر این دو متأله در باب عقل در نظر ابتدایی یکسان به نظر می‌رسد، اما نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که ادواردز با وجود قبول معرفت عقلانی، این نوع معرفت را در ساختار عملی ایمان مؤمنین بی‌تأثیر می‌شمارد، در حالی که فیض عقل را بستر ساز معرفت عملی قلب و دارای نقش ایجابی می‌شمارد. در این راستا فیض نه تنها برخلاف نظر ادواردز عقل را در جریان ایمان عملی خنثی نمی‌شمارد، بلکه برعکس معتقد است که درجات ایمان بسته به درجات عملی و عقلی مؤمنین متغیر خواهد بود. گرچه از نظر فیض هم مانند ادواردز علم هیچگاه به تنهایی تعیین‌کننده نیست و علم همراه با تصدیق قلبی است که مورد افاضه الهی واقع می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عقل، قلب، وحی، ایمان، ادواردز، علامه فیض کاشانی

^۱ تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۲۳ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۱/۰۵

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه و مسایل جدید کلامی - فلسفه دین، واحد علوم تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

gelmi@ut.ac.ir

** دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران

بیان مسئله:

ایمان به خداوند به عنوان اصل بنیادین در همه ادیان الهی و چگونگی رابطه آن با عقل یکی از مهم‌ترین مسائل در دین‌پژوهی، به ویژه در فلسفه دین و الهیات بوده و هست. یکی از دغدغه‌های الهی‌دانان مسیحی و مسلمان که ایمان را اساس دین می‌دانند، تبیین ماهیت ایمان و ارتباط آن با عقل است. درباره رابطه ایمان و عقل میان متفکرین اسلام و مسیحیت اختلاف رأی و نظر وجود دارد. از جمله در میان مسلمانان گروه اشاعره میان عقل و ایمان نوعی بیگانگی می‌بینند و گروهی دیگر ماهیت ایمان را معرفتی و عقلانی دانسته و باورهای ایمانی را قابل استدلال می‌دانند. در حالی که در اسلام رابطه تنگاتنگی میان عقل و ایمان وجود دارد تا جایی که قرآن انسان را به تعقل تشویق کرده و عقلانیت ایمان را می‌ستاید، اما متکلمان اشعری بر بیگانگی آن دو تأکید دارند. در مسیحیت نیز در بحث رابطه ایمان با عقل، دو دیدگاه متضاد و مخالف وجود دارد. عقل‌گرایان در حوزه ایمان بر آنند که ایمان یا به تعبیری باورهای ایمانی با عقل سازگار است. در حالی که ایمان‌گرایان که اکثریت را تشکیل می‌دهند، ایمان یا به تعبیری باورهای ایمانی را با عقل ناسازگار می‌بینند. (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ص ۲۸۶) به نظر اینها عقل انسان به واسطه گناه ازلی به ارث رسیده از حضرت آدم چنان آسیب دیده است که نمی‌تواند به متعلقات ایمان ورود پیدا کند. از سوی دیگر، شکی نیست که عقل آدمی مانند وجود او محدود و منتهای است و درک همه وجوه حقایق نامتناهی، فراتر از توان عقلانی بشر است. از این‌رو، الهیدانان دارای مشرب عرفانی در هر دو دین با تأکید بر محدودیت عقل آدمی، بدون اینکه اعتبار و ارزش آن را انکار کنند، راه دل و تجربه باطنی را برای شناخت حقایق قدسی در پیش گرفته‌اند. در دیدگاه عرفانی نیز هرچند شناخت نامتناهی فراتر از درک عقل است، اما رازی که ناسازگار با عقل و در تعارض با آن باشد، وجود ندارد. از جمله این الهیدان‌ها جاناتان ادواردز و فیض کاشانی، دو الهیدان مسیحی و اسلامی است. فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱)، شاگرد ملاصدرا، معمولاً به عنوان اخباری و یا حداکثر فیلسوفی که محوریت فلسفی خود را بر اساس عقلانیت بنا کرده معروف است؛ اما معرفت دینی او محدود به این جنبه‌ها نیست بلکه از نظر فیض عقل و معرفت عقلی، زیربنایی برای معرفت متعالی قلب شمرده می‌شود.

جان‌اتان ادواردز (۱۷۰۳-۱۷۵۸) به عنوان بزرگ‌ترین نظریه پرداز نیو-انگلیس، تحت تاثیر اصلاح دینی پاکدینان بیشتر متوجه ایمان درونی از طریق قلب است. با اعتقاد به امکان الهیات طبیعی (عقلانی)، این معرفت را به معنای دقیق کلمه معرفت متعالی دینی به شمار نیاورده بلکه صرفاً آن را مفهومی می‌شمارد. ادواردز هم مانند فیض، معرفت متعالی دینی را موقوف به قلب و معرفت مربوط به آن می‌داند.

شاید اصلی‌ترین نقطه اشتراک جان‌اتان ادواردز و فیض کاشانی تأکید فراوانی است که ایشان بر جنبه معرفتی داشتن قلب در الهیات داشته‌اند، اما مسئله اساسی این تحقیق تأکید بر این اشتراک نیست بلکه پرداختن به این پرسش است که تأکید ایشان بر قلب در جریان معرفت الهیاتی آیا به معنای زیر سؤال بردن عقل و معرفت عقلانی است؟ اگر چنین است چگونه عقل به حاشیه برده می‌شود و اگر چنین نیست چگونه قلب در محوریت معرفت قرار می‌گیرد؟ از سوی دیگر، بررسی چگونگی تبیین رابطه عقل و ایمان در تفسیر آن دو است. آیا اساساً میان عقل و ایمان رابطه‌ای موجود است یا خیر؟ برای پاسخ گویی به این سوالات ابتدا به بیان منابع معرفت با محوریت عقل و قلب و جایگاه هر یک در منظومه فکری آن‌ها پرداخته می‌شود. سپس بیان نقش وحی در دریافت های عقلانی و رابطه عقل و ایمان بررسی می‌شود.

ابزار معرفت در اندیشه فیض کاشانی

فیض بر اساس تقسیم‌بندی خود از اقسام علوم، ابزارهای معرفت را عقل و قلب می‌داند. عقل از نظر وی همان ابزاری است که طریق استدلالی از آن میسر است. البته استدلالی که به مدد لطف و فیض الهی امکان‌پذیر است. عقل بشری از نظر فیض تنها قادر به درک کلیات امور است و از این جهت نقص آن عدم درک جزئیات و مصادیق صحیح قسم کلیات عقلی است. (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۵) از طرفی قلب به عنوان مرکز خواست‌ها و تمایلات انسانی که محرک اراده بشری است، ابزار معرفتی است که از نظر فیض در صورت خواست انسان و نبودن مانع، بدون واسطه استدلالی می‌تواند حقایق اشیاء را از طریق لوح محفوظ که در بردارنده همه حقایق اشیاء است، دریافت کند. از این

جهت، درک علوم مربوط به قلب ضروری و همگانی نیست و شکل پدیداری آن‌ها هم متفاوت است. به این معنا که گاه علوم مربوط به قلب بدون علم به سبب در قلب ایجاد می‌شود و گاه با علم به سبب است. فیض قسم اول را الهام و قسم دوم را وحی می‌نامد (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۵۱). آنچه که از بیان فوق روشن می‌شود این است که از نظر فیض علم به حقیقت اشیا از طریق عقل به تنهایی میسر نیست بلکه اولاً محل و جایگاه درک حقایق اشیا آن‌طور که هستند در قلب صورت می‌گیرد و ثانیاً اگر عقل به عنوان ابزار معرفتی دقیق (یعنی مدرک حقیقت) باشد، در پی تعامل خود با قلب می‌تواند عهده‌دار این امر باشد. چرا که قلب همان موهبت روحانی و منسوب به پروردگار است و در بردارنده حقیقت انسان یعنی درک‌کنندگی، دانایی و از همه مهم‌تر مورد خطاب، تحسین، سرزنش و طلب قرار گرفتن است (همان، ص ۱۴). با این اوصاف سؤالی که مطرح می‌شود مربوط به نقش ایجابی عقل از نظر فیض است که در قسمت بعد بررسی می‌شود.

دیدگاه فیض در باب عقل

برای فهم صحیح معنای عقل در دیدگاه فیض می‌بایست گذری به توصیفات وی از قلب کرد تا جایگاه عقل به خوبی روشن شود. فیض معانی مختلفی در باب قلب تشخیص می‌دهد، اما آنچه که در تمام این معانی به چشم می‌خورد، وابستگی عقل به قلب انسانی است. چنانکه ایشان معتقد است قلب برای کسب معرفت ابزارهایی دارد، از جمله حواس و عقل: «قلب به منزله چشم و غریزه عقل در آن به منزله بینایی در چشم است. نیروی دیدن لطیفه‌ای است که در نابینا نیست و در بینا هست، اگر چه چشم را ببندد یا شب تاریک او را فراگیرد. علمی که در قلب حاصل می‌شود به منزله ادراک بینایی است یعنی دل عین اشیا را می‌بیند.» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۷). از آنچه که گفته شد آشکار می‌شود که فهم و درک عقلی در نسبت با درک قلب در درجه ثانویه است. یعنی عقل در بستر قلب دارای معنای معرفتی می‌شود و از طرفی تعامل میان قلب و عقل در جریان کسب معرفت کاملاً واضح و مشخص می‌شود. اما فارغ از این که عقل در چه جایگاهی قرار دارد، عقل از نظر فیض دارای چهار معنای متمایز است:

۱. عقل به معنای وصفی که به سبب آن انسان از سایر حیوانات تمایز پیدا می‌کند. در این معنا عقل عبارت است از موهبتی که به انسان استعداد عطا می‌کند تا علوم نظری و تدبیرات فکری پنهانی را بپذیرد. در این معنا گویی عقل به مثابه نوری است که بر قلب می‌تابد و به واسطه این نور، قلب انسان برای درک اشیا مهیا می‌شود.
 ۲. عقل به معنای درک علومی که انسان به واسطه آن، آنچه را که ممکن است، ممکن و آنچه را که محال است، محال می‌شمارد. مانند علم به اینکه دو بزرگ‌تر از یک است و یا یک فرد نمی‌تواند در زمان واحد در دو جا باشد. در این معنا عقل عبارت است از علم به علوم ضروری.
 ۳. عقل به معنای علومی که در جریان تجارب امور به دست می‌آید، زیرا معمولاً به کسی که تجربه‌ها او را آزموده و ورزیده کرده است، عاقل گفته می‌شود و کسی که دارای صفات مذکور نباشد را بی‌تجربه و نادان می‌خوانند.
 ۴. عقل در معنای دیگر آن به معنای توانمندی در انسان است که باعث می‌شود وی عواقب کارهایش را بشناسد و شهوات نفس را که خواهان لذات زود گذر است، ریشه کن سازد (همان، ج ۱، صص ۳۰۵-۳۰۷).
- آنچه که از محتوای تقسیم‌بندی اقسام و معانی عقل از نظر فیض به نظر می‌رسد این مطلب است که عقل در تمامی معانی آن دارای نوعی استعداد و توانمندی است که از طریق آن انسان قدرت درک و فهم اشياء برایش مقدور می‌شود. اما نهایت این توانمندی و استعداد در انسان آنجایی ترسیم می‌شود که انسان قادر به تسلط بر حالات نفسانی و خواهش‌های درونی خود می‌شود (همان، ۳۰۸). به این ترتیب نهایت توانمندی عقل در مهار عملی خواست‌ها و گرایشات افسار گسیخته نفس معنا می‌شود.
- اما سؤالی که مطرح می‌شود این است که اکنون که عقل به عنوان امر مستعد و بالقوه معرفی می‌شود پس معلومات آن چگونه حاصل می‌شود؟

فیض در این موضع بر این نکته تأکید دارد که علم ما به غیر از ذاتمان از خود ما سرچشمه نمی‌گیرد چرا که این صور کمالیه از ذات بالقوه حاصل نمی‌شود. بنابراین فیض در اینجا قائل به افاضه صور از جانب پروردگار بر اساس لطف الهی می‌شود:

«صور علمیه یا معلوم از ذات خود عالم مستقلاً سرچشمه نمی‌گیرد بلکه این صور علمیه چون صورت‌های کمالیه برای عالم محسوب می‌شوند که باید از ذاتی مافوق او، بر او افاضه شوند؛ ذاتی که بر خلاف ذات ما در ادراکش بالفعل است. البته ذات عالم باید استعداد دریافت این صور کمالیه را هم داشته باشد... اقامه صورتهای ما به اذن خداوند، استعداد ما و رجوع به جوهر عقلی و اتصال به آن صورت می‌گیرد» (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۱۹). بنابراین علم به استکمال نفس معنا می‌شود چرا که عالم فی‌نفسه ناقص است. حال که مسئله استکمال نفس به میان آورده می‌شود پس علم هم عقل نظری صرف معنا نمی‌شود و همان‌طور که قبلاً بیان شد در این تفسیر از عقل، عقل در مرتبه عالی خود واجد صفات فضیله می‌شود؛ به این معنا که «علم نوری است که خداوند در قلب هر کسی که می‌خواهد می‌تاباند» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ص ۱۰). اما این امر برای کسی ممکن است که استعداد هدایت را از طریق خواست قلبی داشته باشد. هر قدر که نفس انسان از اخلاق رذیله پاک‌تر و از علایق دنیوی منقطع‌تر باشد و از شفافیت و شرح صدر بیشتری برخوردار باشد، زمینه دریافت حقایق بیشتری در آن خواهد بود. در نتیجه انسان برای کسب معرفت و افاضه علم از عالم بالا، می‌بایست در خصوص حقایق عالم به تفکر پردازد. در واقع افاضه علم از جانب خداوند بر قلب طالب معرفت و به دنبال جستجوگری انسان و به کارگیری عقل و اندیشه اوست. جستجوگری ذهن انسان در پی تفکر و تدبر پیرامون مطلوب خود، آماده پذیرش افاضه معرفت می‌شود. این سخن در مورد تمامی اقسام علوم اکتسابی جاری است. در بیان فیض مسئله طلب و خواست انسانی باعث تجلی حقیقت در قلب انسان می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۰؛ همان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۵۳). از این جهت کسب علم در ابتدا منوط به طلب و خواست انسانی است و این خواست مهیا کننده ذهن و قلب انسان برای دریافت نور معرفت است. همانگونه که نهایت علم هم منوط به تهذیب نفس می‌شود. همانگونه که از بیانات فیض کاملاً روشن است، ارتباط و وابستگی دوسویه

محکمی میان خواست قلبی و درک عقلی برقرار است، آنجا که درک دقیق عقلی به رفتار مهذب می‌انجامد و خواست تهذیب یافته قلبی منجر به معرفت است.

رابطه عقل و وحی در اندیشه فیض

بیان فیض در ابتدا مؤید وجود انطباق و هماهنگی عقل و وحی است. چنان‌که می‌گوید: «هیچ مسئله‌ای از علوم حقیقی و یا نکته‌ای از نکات عرفانی و یا اصلی از اول عقلی نیست، مگر اینکه در این کتاب آن‌ها آورده و با کتاب خداوند و سنت اهل بیت (ع) منطبق کرده‌ام.» (فیض کاشانی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۲۶)

البته تذکر این نکته ضروری است که وجود انطباق میان عقل و وحی از نظر فیض به معنای هم‌سنگ بودن این دو نیست بلکه منظور فیض از انطباق متعارض نبودن عقل و وحی است. فیض در ادامه به وضوح به بیان برتری معرفت و حیانی نسبت به معرفت عقلانی می‌پردازد. چنان‌که وی سه مزیت عمده را در قبال معرفت عقلانی برای معرفت و حیانی قائل است:

۱. دیدگاه انبیای الهی (ع) نسبت به مسائل متعارف، دقیق‌تر بوده و از گسترش بیشتری برخوردار است.

۲. معارف و حیانی تنها مربوط به مسائل کلی نیست، بلکه به مسائل جزئی و اعمال انسانی نیز می‌پردازد.

۳. انبیای الهی (ع) با تنزل دادن مسائل بلند متافیزیکی از راه تشبیه معقول به محسوس، آن‌ها را در دسترس طبقات مختلف مردم قرار داده‌اند، از این رو مخاطبان انبیای الهی (ع) از مخاطبان فیلسوفان و عارفان بیشتر بوده و همه طبقات جامعه را در بر می‌گیرد (همان، ص ۲۳).

از آنجایی که فیض حوزه درک و بیان عقل را در باب مسائل کلی می‌داند، نیازمندی به وحی را در بستر وقوف به جزئیات لازم می‌شمارد. چنان‌که در زندگی مؤمنین این احکام جزئی است که تعیین کننده است مانند معاد انسان‌ها که متأثر از بیان همین احکام کلی و جزئی توسط انبیاء ارزیابی می‌شود (همان، صص ۴۴ و ۴۵). اما انطباق و غیر متعارض بودن عقل و وحی از نظر فیض به ساختمانی تشبیه شده است که عقل در آن به منزله اساس و

بنیاد ساختمان و شرع ناشی از وحی در آن‌ها مانند بنا و ساختمان است. چنانکه ساختمان بدون بنیاد و اساس استوار نخواهد ماند، شریعت هم بدون عقل نیز بی پایه و اساس خواهد بود. زیرا شریعت با عقل، قابل تبیین و بیان است و از طرف دیگر، عقل منهای شریعت هم به جایی راه نخواهد برد (فیض، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۳). همین مضمون را در مقدمه کتاب اول کتاب وافی فیض در باب طریقه دریافت معرفت دینی نیز می‌توان یافت؛ آنجا که وی علوم دینی را به دو قسم تقسیم می‌کند: قسم اول عبارت است از علوم تحقیقی و علوم تقلیدی و قسم دوم حاوی علوم است که به رویکرد عملی انسان راجع است. فیض علوم تحقیقی را راجع به قلب و باعث شرح صدر و مهیاسازی فرد برای مشاهده عالم غیب معرفی می‌کند. وی این نوع علم دینی را علم لدنی و ماخوذ از آیه شریفه «وعلمناه من لدنا علما» (کهف، ۶۵) و افضل علوم می‌داند؛ آنطور که سایر علوم در قیاس با این نوع علم جهل هستند. اما علوم تقلیدی در قسم اول به وضع و قرارداد صاحب شرع باز می‌گردد به این ترتیب که این علوم به لحاظ کمی و کیفی به اندازه ظرفیت فهم و حوصله انسان القاء می‌شود و سپس اشخاص نسبت به آن متدین می‌شوند. قسم دوم از علوم دینی، علمی است که با عملکرد انسان در ارتباط است و این عملکردها باعث تقرب مومنین به خداوند از طریق طاعات یا شناخت معاصی است (فیض کاشانی، ۱۳۶۵، ص ۹). غرض آنکه بالاترین مرتبه علمی در این تقسیم‌بندی که حاوی تمامی مراتب دیگر هم هست، مرتبه‌ای است که به آن فیض علم تحقیقی اطلاق می‌کند، یعنی آنجا که قلب از ابزار عقل و تصفیه باطن از رذائل و تحقق فضائل به همراه تبعیت از شرع استفاده می‌کند تا به کمالی که شایسته آن است دست یابد و این مهم حاصل نخواهد شد مگر با جامعیت و پیوستگی عقل و وحی (همان، صص ۱۶۷ و ۱۶۸).

رابطه عقل و ایمان در اندیشه فیض

فیض کاشانی ارتباط وثیقی را میان عقل و ایمان قائل است به گونه‌ای که شناخت حقیقت عالم و ارتقای آن را باعث به وجود آمدن باور و اعتقادی قلبی در انسان می‌داند و از معرفت عمیق به ایمان تعبیر می‌کند. به این جهت هر قدر که علم انسان عمیق‌تر باشد، ایمان نیز به تبع آن قوی‌تر خواهد بود؛ چرا که ایمان از نظر فیض چیزی جز تصدیق قلبی

حقیقی که از طریق عقل درک شده است، نیست: «ایمان عبارت است از تصدیق به چیزی مطابق آنچه که هست؛ بنا بر این ایمان مستلزم تصور آن شیء همان‌گونه که هست، به حسب طاقت و توان است. از این جهت ایمان به علم بازگشت می‌کند.» (فیض کاشانی، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۹۴) در مقابل ایمان، کفر هم عبارت است از: «ستر و پوشش و مانع، پس کفر به جهل برمی‌گردد، جهلی که از سنخ عدم است.» (همان، ص ۹۵) همانطور که ایمان اذعان به آنچه که هست معنا می‌شود، کفر به اعتقاد به چیزی بر خلاف آنچه که هست یعنی اذعان و تصدیق به خلاف واقع معنا می‌شود. اما سؤالی که در این جا ممکن است مطرح شود این است که اگر ایمان با علم و بر اساس عقل شکل می‌گیرد، پس چرا تفاوت را در میان مؤمنین مشاهده می‌کنیم؟ فیض در پاسخ به این سؤال می‌گوید: «حق آن است که ایمان قبول زیادت و نقصان می‌کند، چون از امور اعتباری و شارع برای آن حقایق متفاوتی بر حسب مراتب مکلفین از جهت قوت و ضعف ادراک، قرار داده است. ما به تفاوت میان مکلفین در علم و ادراک یقین داریم و شکی نیست که تصدیق ما مانند تصدیق پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) نیست و همچنین تصدیق سلمان مانند تصدیق ابوذر نیست و خداوند می‌فرماید: انما المومنون اذا ذکر الله وجلت قلوبهم و اذا تلیت علیهم آیاته وزادتهم ایمانا (الانفال: ۲)». (فیض کاشانی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۲۳۱) به این ترتیب ایمان و تصدیق قلبی مؤمنین متناسب با میزان درک و فهم ایشان دارای درجات مختلفی است. در این مورد فیض ایمان را به وجود تشبیه می‌کند یعنی همانطور که وجود دارای مراتب تشکیکی است، ایمان هم چنین است (فیض کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۹۵). فیض در بیان مراتب ایمان، سه مرتبه مختلف را متناسب با درجات معرفت بیان می‌کند. وی اولین درجات ایمان را عبارت از ایمانی با شائبه شک، شبه و تردید ترسیم می‌کند. خصوصیت این مرتبه به گونه‌ای ارزیابی می‌شود که امکان وجود شرک هم در آن می‌رود «و مایومن اکثر هم بالله الا وهم مشرکون» (یوسف: ۱۰۶). از این مراتب ایمان به اسلام هم تعبیر می‌شود: «قالت الاعراب آمنوا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم» (الحجرات: ۱۴). چنانچه عقلانیت منهای تصدیق قلبی صرفاً آگاهی‌هایی است که به اجماع نمی‌رسد و برای انسان راهبردی و راهگشا نیست، اسلام بدون ایمان هم به قلب انسان وارد نشده است و آثار ایمان

واقعی را در درون و بازتاب آن را در اعمال مؤمنین نخواهد داشت. مرتبه میانی ایمان همراه با تصدیقات قلبی است که هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای در آن راه ندارد که «الذین آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا» (الحجرات: ۱۵).

همانطور که واضح است این مرتبه ایمانی همراه با تصدیق قلبی است که غبار شک و شبهه را از معرفت انسانی پاک می‌کند و چنانکه گفته شد این مرتبه از معرفت همراه با تهذیب نفس از آلودگی و آراستگی نفس به فضائل است. اما آخرین مرتبه ایمانی عبارت است از همان تصدیقات قلب مطمئنه. منتهی این تصدیقات همراه با کشف و شهود و ذوق و محبت کامل به خداوند سبحان و شوق تام به مقام قدس الهی است «یحبههم و یحبونه اذله علی المومنین اعزه علی الکافرین یجاهدون فی سبیل الله ولا یخافون لومه لائم ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء» (المائده: ۵۴). چنین شوق و ذوقی به مقام قدس الهی به جهت یقین کاملی است که به لحاظ معرفتی حاصل می‌شود، اما این مرتبه از معرفت با واسطه نیست و تنها به واسطه آمادگی و لطف الهی و مستقیماً درک می‌شود. این مرتبه از این ایمان به «احسان» هم تعبیر می‌شود: «الاحسان ان تعبد الله کانک تراه» (صحیح البخاری، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۲۰)

ابزار معرفت در اندیشه جاناناتان ادواردز

جاناناتان ادواردز در معرفی منابع معرفت به دو عنصر عقل و قلب اشاره می‌کند، اما به هیچ‌وجه قدرت و توان دستیابی به معرفت را در این دو مولفه یکسان نمی‌شمارد و معتقد است که این دو منبع معرفتی، در یک سطح و مرتبه قرار ندارند. ادواردز به امکان دریافت عقلی در حوزه الهیات معتقد است، اما دستیابی عقل صرف بشری را به حقایق امور ناممکن می‌داند. از نظر او ظرفیت عقل نهایتاً تا به آن حد است که بتواند به لحاظ مفهومی به آگاهی از امور بپردازد حال آنکه مفهوم امور غیر از حقیقت امور است. چنانچه تصریح می‌کند: «الهیات به این معنا (عقلی) نامفهوم است چرا که ما از چیزهایی که موضوع حقایق الهیاتی هستند، تصورات روشنی نداریم.» (Edwards, 1955, 1100) علت این تصورات نامفهوم عقل از نظر ادواردز، گناه اولیه و هبوط انسان است که باعث نقصان عقل او گشته و از این رو عقل قادر به درک همه‌جانبه و حقیقی نیست.

ادواردز وقوف انسان به آگاهی‌های صحیح و متناسب عقلی را مبتنی بر دریافت وحی می‌داند و در غیر این صورت-با نبود وحی- حوزه عقل را حوزه تعارضات و ناسازگاری‌ها توصیف می‌کند. (Edwards, 1698, 186)

منبع دیگری که ادواردز معرفی می‌کند که البته تأکید وی در الهیات هم بر این ابزار است، قلب است. قلب به جهت دریافت لطف الهی از طریق خواست‌ها و تمایلات قلب و تأثیراتی که بر اراده بشری دارد مورد توجه ادواردز است. تأکید ادواردز بر قلب در حوزه الهیات به جهت اصرار بر جنبه معرفتی قلب است که بازتاب تجربی و علمی دارد. به این ترتیب که وی در توصیف مؤلفه‌های اخلاقی در مؤمنین، این مؤلفه‌ها را راجع به قلب و درک مخصوص به آن ترسیم می‌کند. بر این اساس ویژگی تحسین و تقبیح‌پذیری خواست‌های انسانی را تنها در حوزه قلب قابل بررسی می‌داند. (Edwards, 2004, 237)

دیدگاه ادواردز در باب عقل

جان اتان ادواردز به عنوان بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز نیو-انگلیسی متوجه وجود چالشی عظیم در زمانه خودش شد. این چالش عبارت بود از تأکید افراطی بر عقلانیت در عصر روشنگری، به‌ویژه در تفکر دئیسم. از نظر ادواردز تأکید صرف بر عقلانیت باعث تخریب و انهدام دین می‌شد (champion, 2003, 5-6). چراکه دئیست‌ها معتقد بودند که نداشتن توجیه عقلانی از طریق عقل جزئی بشری در باب مسائل دینی از جمله معجزات، باعث نفی و انکار این امور است (Pope, 1969, 372). اما ادواردز در مقابل، ارتقای شیوه استدلالی دئیست‌ها را فراتر از وحی رد می‌کند و معتقد است که نور طبیعی عقل هرگز به تنهایی نمی‌تواند نشان دهد که چگونه انسان گناهکار می‌تواند با خالق خویش آشتی کند. چراکه بنا بر الهیات مسیحی او، انسان ذاتاً هبوط یافته و گناهکار است. بنابراین منشاء عدم درک و دریافت مسائل دینی و یا حتی وجود تناقضات همین گناهکاری انسان است. با این مقدمات، ادواردز نتیجه می‌گیرد که مسائل دینی را نمی‌توان به واسطه استدلال انفعالی و در حالی که انسان هیچگونه مشارکتی به لحاظ قلبی و وجودی با این مسائل ندارد، مورد بررسی قرار داد. بر این اساس ادواردز حمله مستقیمی به بیانات دئیست‌ها وارد می‌سازد. چنانکه تصریح می‌نماید که دئیست‌ها فرض می‌کنند که استدلال به تنهایی می‌تواند مسائل

دینی را آشکار سازد، گویی دین تنها از سنخ منطق گزاره‌ای و فاقد سرّ است. در حالی که قدرت استدلال عقلانی بشر پس از هبوط، محدود و ناتوان گشته و انسان قادر نیست که به واسطهٔ عقل و به تنهایی شناخت صحیحی در این حوزه داشته باشد. (Edwards, 2000, 87, 18) ادواردز بر خلاف عقل‌گرایان افراطی، جایگاه حقیقی دین را نه در عقل و استدلال‌های عقلانی بلکه در قلب و ارادهٔ انسانی جستجو می‌کند. البته این در حالی است که ادواردز هیچ‌گاه منکر رویکرد عقلانی به دین نبوده است، اما حوزهٔ دین را بیش از آنکه با عقل و استدلال‌های مفهومی مرتبط بداند با قلب و ساختار وجودی آن دارای ارتباط می‌داند. بدین ترتیب ادواردز به روشنی بیان می‌کند که ما «از اموری که موضوع حقایق الهیاتی هستند، به لحاظ مفهومی تصورات روشنی نداریم» (Edwards, 1955, 1100). مثلاً ما می‌دانیم که خداوند ضرورتاً وجود دارد، اما نمی‌دانیم که چگونه این امر می‌تواند صادق باشد. به این شکل که درک حضور و فعالیت ما در درک این حضور به واسطهٔ عقل امکان‌پذیر نیست چراکه عقل با جنبهٔ مفهومی و استدلالی امور سروکار دارد و همچنین به جهت هبوط از درک قسم وجودی حقایق ناتوان است. در واقع ادواردز دریافت‌ها و آگاهی‌های عقل طبیعی را مربوط به حیث وجودی و زندگی عملی مؤمنین نمی‌داند و معتقد است که عدم چنین درکی از طریق عقل باعث ایجاد تناقض‌ها می‌شود؛ یعنی عقل در اموری به کنکاش و جستجوگری پرداخته که با وضعیت هبوط یافتهٔ کنونی‌اش سازوار نیست از این جهت آنچه که می‌یابد تناقض‌نماهایی است که در اصل هماهنگ و سازوارند، اما به جهت نقص ابزاری عقل ناقص به نظر می‌رسند. ادواردز علت این تناقضات را چنین توضیح می‌دهد:

«تناقض‌نماها 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 ... (Ibid, 1340)». بنابراین ادواردز علت وجود تناقضات عقلی را در دین مسیحیت به دو امر بر می‌گرداند:

۱. عقل طبیعی ما به جهت آلودگی به گناه و هبوط دچار نقص و کاستی شده و این نقص مانع کشف عقل شده است. در واقع گناه میان انسان و خدا

شکاف عمیقی نهاده است و این شکاف باعث شده که عقل از درک حقیقت کور شود.

۲. زبان عقل طبیعی، زبان هبوط یافته‌ای است که به مسائل عملی زندگی مؤمنین راهی ندارد بلکه نهایتاً به مسائل مفهومی و انتزاعی مربوط است. راهکار ادواردز برای برون‌رفت از گرفتاری‌های تعارضات عقلی، توجه به نور روحانی موجود در قلب است. خاصیت توجه به نور روحانی قلب دریافت حقایق اشیاء است. اما این بیان بدین معنا نیست که شناخت مفهومی عقل بی‌بهره است بلکه منظور این است که شناخت مفهومی گرچه در شناخت حقیقت بی‌سهم نیست، اما خصوصیت این شناخت بی‌تفاوتی وجودی انسان است. در حالی که شناخت قلب مورد علاقه و میل انسانی قرار می‌گیرد. (Lane, 2004, 57) در تفکر ادواردز همه چیز خدا محور است از جمله وجود حس جدید ذهن که مورد تمایل و خواست انسانی قرار می‌گیرد و به واسطه لطف الهی توجیه می‌شود که به مثابه هدیه‌ای روحانی در اختیار بشر قرار دارد. اما این موهبت به جهت هبوط انسانی به واسطه عقل درک نمی‌شود، بلکه انسان تنها از طریق خواست و تمایل درونی قلب خویش می‌تواند این پرده کدر را کنار زده و مستحق لطف الهی شود (Edwards, 1959, 30_33, 270_83). از این جهت شناخت حاصل از نور روحانی به نظر ادواردز نه تنها در قیاس با شناخت مفهومی برای انسان ساحت دیگری از فهم ایجاد می‌کند، بلکه این فهم بر شناخت مفهومی تأثیرگذار است. به این معنا که شناخت مفهومی را تقویت کرده و به جهت اینکه چشم روح و قلب انسان به حقایق اصیل و جاوید گشوده می‌شود، شواهد و دلایلی را در جهت اثبات دین می‌یابد که قبلاً از درک آن‌ها عاجز بوده است. در واقع خواست و توجه قلبی انسان نوعی از گشودگی و وضوح را اولاً در وجود و در عقل انسان به همراه دارد. (Edwards, 1992, 572)

رابطه عقل و وحی در اندیشه ادواردز

چنانچه بیان شد، عقل از نظر ادواردز دارای فقدان‌های ذاتی به جهت هبوط است، اما همین عقل با کمک و آموزش وحی می‌تواند در همان چارچوب عقل دارای مزایایی شود. ادواردز در بیان وضعیت عقل قبل از دریافت کمک از وحی می‌گوید: «برای عقل بهره نگرفته [از وحی] 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 علت ماده را مادی و حتی علت شر و بی‌نظمی را عللی شریر و جاهل بداند. در حقیقت بدون کمک بهترین استدلال در جهان [وحی] انسان ممکن است به ناموجه‌ترین اشتباهات و تناقضات کشانده شود» (Edwards, 1968, 185, 86). همچنین ادواردز در انکار و رد جایگاه معلومات عقلی صرف می‌نویسد: «دانش متضمن نسبتی دقیق با آموزش [از طریق وحی] است و گرنه چرا عقل تحصیل کرده و تعلیم یافته [به واسطه وحی] بهتر از عقل عادی عمل میکند؟... هیچ مغالطه‌ای احمقانه‌تر از این نیست که تصور شود عقل مطلقاً تعلیم‌ندیده و تربیت‌نشده قادر است به همان دانشی دست یابد که عقل تعلیم دیده [به واسطه وحی] رسیده است» (Edwards, 1698, 186). به این ترتیب ادواردز تردید و دودلی بزرگ‌ترین و عاقل‌ترین فلاسفه از جمله هیوم را در باب خدا به این جهت می‌داند که ایشان با وحی و تعلیم مستقیم، به راه درست استفاده از عقل‌شان در استدلال از معلول‌ها به علل و ... هدایت نشده‌اند. به همین جهت همواره در غم‌انگیزترین تردیدها، دودلی‌ها و عدم اطمینان‌ها باقی مانده‌اند (Edwards, 1955, 1297).

ادواردز نمی‌پذیرد که اگر بشر به تدبیرهای خویش واگذارده شود، می‌تواند تصورات درستی از مسائل دینی داشته باشد. از این جهت عقل برای توصیف واقعی دین نیازمند وحی است. اما روند وضوح بخشی به عقل از طریق وحی به واسطه لطف و عنایت الهی صورت می‌گیرد. ادواردز در توصیف لطف الهی به عقل، معتقد به دو نوع لطف به عقل است:

الف: لطف در طریق سلبی به عقل

ب: لطف در طریق ایجابی به عقل

در طریق سلبی، لطف الهی باعث از میان بردن تناقضات عقلانی و حیرت‌زدایی در عقل می‌شود و آنچه که مانع فعالیت آزاد عقل شده بود (آثار هبوط) را از میان بر می‌دارد (Edwards, 1955, 626). در طریق ایجابی هم لطف الهی سبب تطهیر قوه استدلال و باعث کمک به عقل در دیدن شواهد واضح بر حقایق دین می‌شود (Ibid, 62). لطفی که در جهت سلبی در مورد عقل صورت می‌پذیرد لطف عام و لطف در جهت ایجابی به عقل، لطف خاص خوانده می‌شود. تفاوت لطف عام و خاص پروردگار به عقل در این است که در لطف عام انسان قادر به استنتاج امور دینی از طریق ادله می‌شود در حالی که در لطف خاص پروردگار به عقل، عقل دارای قدرت و توانی می‌شود که به صرف نگاه کردن به گزاره‌ها و به نحو بی‌واسطه، توان درک صحت آن‌ها را می‌یابد (Ibid, 134). در واقع وحی باعث ایجاد درک بی‌واسطه‌ای در انسان می‌شود که برای فهم و درک آن نیاز به چیدن استدلال‌های عقلی به‌عنوان واسطه نیست بلکه آنچه که در لطف خاص پروردگار برای انسان حاصل می‌شود، ایجاد نوری در عقل است که باعث رؤیت شواهد قوی در راستای اثبات مسائل دینی می‌شود. شواهدی که قبلاً هم موجود بودند، اما به شکل مبهم، پیچیده و متعارض به نظر می‌رسیدند و یا اصلاً درک نمی‌شدند، اما اکنون روشن شده و بر آن‌ها صحنه گذارده می‌شود.

رابطه عقل و ایمان در اندیشه ادواردز

ادواردز در توصیف ایمان واقعی، آن را راجع به قلب دانسته و مصداق آن را مشاهده شکوه و زیبایی الهی به‌واسطه قلب می‌داند. البته چنین رؤیتی را مخصوص مؤمنان، یعنی کسانی که در حوزه دین وارد شده‌اند، ترسیم می‌کند. قلبی که متوجه جمال و شکوه الهی است، آنچه را که تاکنون به صورت عادت درک و تجربه می‌کرد، به گونه‌ای دیگر برایش تجلی می‌یابد و درک این تقدس و شکوه الهی، هر چه را که تاکنون به‌واسطه عقل برای انسان نمودار شده بود، تحت شعاع خود قرار می‌دهد. به این معنا که حس جدیدی از آنچه که قبلاً به‌نظر خود فهمیده بود، به‌دست می‌آورد. ویژگی حس جدید قلب این است که این حس جدید برای انسان به صورت جذاب و دوست‌داشتنی نمودار می‌شود و انسان در مواجهه با امور الهی بی‌تفاوت و منفعل نیست. وجود چنین بینشی در انسان به‌واسطه لطف و

رحمت الهی صورت می‌گیرد و جهت چنین لطف و فیاضیت گسترده‌ای به انسان، خالی از تأثیرپذیری قلب نیست (Edwards, 1935, 63-67). برخلاف فهم عقل که در سطح آگاهی و خالی از تأثیرپذیری است، حس قلب واجد نور روحانی است که منشأ اثرپذیری در وجود انسانی است. مهم‌ترین ویژگی نور روحانی منسوب به قلب، ایجاد پیوستگی و هماهنگی میان تمام دریافت‌های انسانی است. در بیان ادواردز فارغ از نور روحانی، دریافت‌های عقلی انسان پراکنده و قطعات، غیرمرتبط و نامنسجم دریافت می‌شوند؛ درحالی که واقعیت جهان واجد اتصال و ارتباط منسجم و واقعی است (Edwards, 2000, 465). ادواردز در توصیف نور روحانی قلب مؤمن می‌گوید: «نور روحانی امری بیرونی نیست بلکه در درون انسان‌ها است. اموری که در دنیا است، مطابق با فرایند ادراک شکل گرفته و تمام این ارتباط در خدا آشکار می‌شود و کشف این ارتباط از طریق حس روحانی است؛ زیرا حس روحانی دربردارنده جنبه نظری امور نیست که تنها شناخت مفهومی، خیال واهی و یا سایه‌ای صرف است.» (Edwards, 1989, 610)

به این ترتیب حوزه ایمان کاملاً خارج از بستر عقلی تبیین می‌شود؛ چرا که ساحت قلب دارای فهم متفاوتی از ساحت عقل است و از طرفی مشخصه تأثیرپذیری عملی و تجربی ایمان به گونه‌ای تعریف می‌شود که تنها در ساحت قلب دارای موضوعیت می‌شود. درحالی که عقل با فهم واقعیت سروکار دارد، اراده منسوب به قلب با تعالی روح و عمل مرتبط است (Edwards, 1698, DOCIII). درون و قلب افراد مؤمن قابل مشاهده نیست، اما بدون شک اصول روحانی موجود در قلب ایشان دارای تاثیرات بیرونی است، چنانکه رویه مذهبی ایشان، اخلاق، علایق و اعمال آن‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد (Edwards, 1996, 10). مهم‌ترین مشخصه افراد مؤمن و باایمان واقعی از نظر ادواردز ثبات قدم و استوار بودن بر مبانی روحانی خویش است که برگرفته از اطاعت و تسلیم عملی محض در برابر فرامین الهی است. از آنجایی که تأکید ادواردز در بحث الهیات بر جنبه عملی و تجربی دین قرار دارد، گرچه عقل به عنوان مانع الهیات معرفی نمی‌شود، ولی عقل در مقایسه با قلب در حاشیه قرار می‌گیرد. جریان ایمان با سیاق مبهم و صرفاً نظری عقل که نمود و بروزی در زندگی عملی مؤمنین ندارد، رابطه‌ای ندارد و از این جهت ادواردز هسته اصلی دین را

درک عشق و محبت الهی در قلب مؤمن ترسیم می‌کند که این درک دارای بازتاب و عملکرد ایمانی است. شاید به نظر برسد که ادواردز با جداسازی بستر ایمانی از جریان عقلی، در پی برقراری بستر ایمان‌گرایی است در حالیکه هیچ‌گاه ادواردز مسئله درک و فهم را از ایمان جدا نمی‌سازد بلکه تفسیر دیگری از درک و شناخت ارائه می‌دهد که برخلاف شناخت گزاره‌ای و بی‌تفاوت عقل در عمل، درک ایمانی دارای فعالیت و مشارکت در حیات ایمانی مؤمنین است. اما تنها کسانی که در بستر ایمانی قرار دارند موفق به چنین مشارکتی در عمل خواهند بود.

نتیجه

بنا بر آنچه که در باره نحوه به کارگیری عقل در الهیات از نظر فیض و ادواردز بیان شد، می‌توان موارد زیر را نتیجه گرفت:

از نظر فیض، عقل در بدو پیدایش به عنوان نیرویی مستعد و بالقوه لحاظ می‌شود. عقل بالقوه دارای وجهه مثبت است یعنی این قوه و استعداد از ابتدا تمایل به ارتقاء دارد. اما این ارتقاء در اثر لطف پروردگار محقق می‌گردد. بنابراین اساس و شالوده عقل، گرایش به حقیقت‌یابی و ترقی و تکامل است. درحالی‌که در نگرش ادواردز، عقل بشری در بدو پیدایش به واسطه هبوط انسان آسیبی جدی دیده، قوه حقیقت‌یابی آن مختل شده، با تعارض و تناقض مواجه است و مستعد یافتن متعلقات ایمان نیست.

گام اولیه عقل برای ارتقاء، از نظر ادواردز، برون‌رفت از حالت هبوط یافته خود است و به شرط این برون‌رفت و اصلاح حالت اولیه مندرج در عقل، امکان ارتقاء آن به واسطه لطف پروردگار مهیا می‌شود. اما باید دانست که نهایت ترقی عقل در خروج از تعارض و رؤیت سازگاری و هماهنگی اجزاء عالم معرفی می‌شود.

از نظر فیض معیار درستی روند درک و معرفت قلب وابسته و منوط به عقل است. قلب مرکز خواست‌ها و تمایلات نامتناهی و متفاوتی است که حد و حصری برای آن مفروض نیست. آنگاه که قلب آدمی مجهز به ابزار عقلانیت متصل به لطف الهی می‌شود، می‌تواند به درستی درک و عمل کند. این در حالی است که از نظر جانان ادواردز معیار صحت عقل وابسته به قلب و در واقع قلب نسبت به عقل دارای جایگاه والاتری است.

اما همچنان این سؤال باقی می‌ماند که چگونه قلبی که خاستگاه تمایلات و گرایش‌های متفاوت است می‌تواند معیار درستی و صحت درک حقیقت قرار گیرد؟ به نظر می‌رسد که مواجهه الهیات مسیحی- و ادواردز- با عقلانیت در این بخش با مشکل روبرو است چرا که از طرفی برون‌رفت از تعارضات مستلزم قرائت جدیدی از دین مسیحیت می‌شود و اگر موضع، موضع پایبندی به نص موجود مسیحیت باشد- که حاوی تعارضات عقلی است- این امکان (عقلانیت) طبیعتاً از میان خواهد رفت. در نتیجه آنچه که ادواردز به آن ملتزم می‌شود درک و معرفت از طریق قلبی است که معیار درستی آن تنها شهود شخصی افراد است.

در نگاه الهیاتی ادواردز به عقل، عقل محدود به بخش نظری و مفهومی می‌گردد اما این بخش مفهومی در بهترین حالت خود هیچ ارتباطی با زندگی افراد مومن نداشته و همچنان منفک از این بخش تلقی می‌گردد. در حالیکه از نظر فیض به جهت تفسیر عقل به عنوان مؤید و تقویت کننده ی قلب، نه تنها عقل فارغ از بخش عملی توضیح داده نمی‌شود بلکه معیار ترغیب‌گری صحیح قلب در مقام عمل است. در واقع آن سازگاری و تجانسی را که ادواردز در عالم از آن دم می‌زند، فیض با تعامل عقل و قلب نشان می‌دهد. نهایتاً اینکه ادواردز در بیان رابطه ی ایمان و عقلانیت به جهت اینکه ایمان را راجع به حوزه ی عمل و زندگی مومنین می‌داند و عقلانیت را مربوط به جایگاه نظر و مفهوم صرف فارغ از عمل تفسیر می‌نماید، رابطه ای را میان این دو حوزه - حوزه ی ایمان و عقلانیت - نمی‌بیند. در حالی که فیض معتقد به تقارن و همسویی حوزه ی ایمان و عقلانیت است چرا که آنچه باعث تثبیت و عامل موثق بودن ایمان می‌شود عقلانیت است.

فهرست منابع

- ۱- قرآن مجید
- ۲- کاشانی، فیض، (۱۳۶۲ش)، اصول المعارف، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۳- _____، (۱۳۷۵ش)، اصول المعارف، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۴- _____، (۱۳۷۲ش)، المحججه البيضاء فی تهذیب الاحیاء، ترجمه عبدالعلی صاحبی، ج ۵، انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۵- _____، (۱۴۲۷ق)، عین الیقین، چاپ اول، قم: انتشارات انوار الهدی،
- ۶- _____، (۱۳۷۷)، علم الیقین فی اصول الدین، تصحیح و تعلیق محسن بیدار فر، قم: انتشارات بیدار.
- ۷- _____، (۱۳۶۵)، مجموعه ده رساله، اصفهان: مرکز تحقیقات امیر المومنین.
- ۸- _____، (۱۳۵۸ش)، علم الیقین، ج ۱، انتشارات بیدار.
- ۹- _____، (۱۳۵۲ش)، حق الیقین، بیروت: منشورات الاعلمی-مطبعة العرفان.
- ۱۰- _____، (۱۳۷۹ش)، علم الیقین، ترجمه حسین استاد ولی، تهران: انتشارات حکمت.
- ۱۱- _____، (۱۴۰۶ش)، الوافی، مصحح کمال فقیه ایمانی، اصفهان، مکتبه الامام امیر المومنین علی (علیه السلام) العامه
- ۱۲- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۳۹۰)، صحیح البخاری، مترجم عبدالعلی نوراحراری، ناشر شیخ الاسلام احمد جام.
- ۱۳- مک گراث، آلستر، (۱۳۹۲)، الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، قم، انتشارات ادیان و مذاهب.

- 14- Champion, Justin(2003), *Republican Learning: John Toland and the crisis of Christian culture, 1696-1722*, Manchester:Manchester university press.
- 15-Edwards, Jonathan(1996), *Writings*, ed. Stephen J. Stein, Indiana university press.
- 16- _____ (1698), a divine and supernatural light and miscellaneous observations (in the works of president Edwards), NEW YORK:P.Franklin.
- 17- _____ (1989), *Ethical Writings (The Works of Jonathan Edwards Series, Volume 8)*, ed. Paul Ramsey, New Haven: Yale University press.
- 18- _____ (1935), *Personal Narrative, Representative Selections*.ed. Clarence H. Faust and Thomas H. Johnson, New York : American Book. Co.
- 19- _____ (1959), *Religious Affections (The Works of Jonathan Edwards Series, Volume 2)*, ed. John E. Smith, New Haven: Yale University press.
- 20- _____ (1992), *Sermons and Discourses, 1730-1733 (The Works of Jonathan Edwards, Volume 10)*,ed. Wilson H. Kimnach, New Haven: Yale University Press.
- 21- _____ (2000), *The 'Miscellanies': Entry Nos. 501-832*, ed. Ava Chamberlain; *The Works of Jonathan Edwards, vol. 18*; New Haven: Yale University Press.
- 22- _____ (2004), *The Nature of true Virtue in the work of Jonathan Edwards*. Ed. Edward Hickman(New York : Hendrickson publishers.
- 23- _____ (1955), *The philosophy of Jonathan Edwards from his private note books* , ed. Harvey G.Townsend, Eugene, ore : university of Oregon Monographs.

- 24-Lane, Belden(2004), *Jonathan Edwards on Beauty*, desire, and the sensory world, Theological studies.
- 25- Pope, Alexander, *The Dunciad*(1742), in poetry and prose of Alexanderpope, ed. Aubrey William, (Boston: Houghton Mifflin,1969).
- 26- Champion, Justin (2003), *Republican Learning: John Toland and the crisis of Christian culture,1696-1722*, Manchester:Manchester university press.