



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال سوم، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۴۰۱

جایگاه زیبایی در اخلاق خدامحورانه جاناتان ادواردز^۱

سهام اسدی نیا^۲، قربان علمی^۳

چکیده

جاناتان ادواردز به عنوان الهی دان و نظریه پرداز نیوانگلیکندی در واکنش به جریان افراطی عقل-گرایی عصر روشنگری و منزوی گشتن آموزه های وحیانی، در فرایند توصیف زیبایی اخلاقی معتقد است که انسان به جهت عارضه هبوط نیازمند نوعی احیاء و بازگشت به حالت طبیعی است. از نظر وی، خلقت انسان از طرف خداوند و تحت دو اصل کلی طبیعت (ذات) و تمایلات (گرایشات) انسانی صورت می گیرد؛ اما دست یابی به بازگشت به حالت طبیعی، تنها با لطف و فیض الهی امکان پذیر است. انسان متأثر از فیض الهی در درون خود دارای تغییراتی در تمایلات و اراده آگاهانه خود می شود که منشا انتخاب او می گردد. انسان متأثر از فیض الهی در درون خود دارای تغییراتی در تمایلات و اراده آگاهانه خود می شود که منشا انتخاب او می گردد. مهم ترین انتخاب آگاهانه انسان در این زمینه برون رفت از عشق خود محورانه و انتخاب خیرخواهی جمعی است. گرچه این انتخاب متأثر از درک بخش ذهنی و مفهومی

^۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۱، تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱.

^۲ استادیار گروه معارف اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

(s.asadinia.2013@gmail.com).

^۳ دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (gelmi@ut.ac.ir).

انسان است، اما تاثیر عواطف و گرایش‌ات انسانی در اراده آدمی باعث رفع انفعال و بی تفاوتی فعالیت‌های ذهنی در اخلاق می‌شود. اگر این جریان واجد تعالی تداوم یابد، تمامی حالات انسانی رنگ و بوی عشق به خداوند را می‌گیرد که همانا زیبایی اخلاقی را دربردارد.

کلیدواژه‌ها: جاناناتان ادواردز، اخلاق خدامحور، وحی، اخلاق، زیبایی اخلاقی.

۱. مقدمه

از جمله پرسش‌های مهم در فلسفه اخلاق، ملاک صحت فعل اخلاقی می‌باشد. مسأله معیار فعل اخلاقی یکی از پدیده‌ترین مباحث اخلاقی است و در این باب نظریات مختلفی متناسب با نوع جهان‌بینی افراد ابراز شده است. برخی معیار فعل اخلاقی را فطرت و وجدان انسانی، برخی مبتنی بودن به حکومت عقل منهای عواطف، برخی ارادی بودن و برخی نفع رساندن به غیر به همراه عواطف و احساسات توصیف کرده‌اند. در این نوشتار نظر جاناناتان ادواردز در باب ملاک و معیار فعل اخلاقی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. سؤالاتی که در این مجال از منظر جاناناتان ادواردز مطرح می‌شود این است که درک زیبایی، چه نقشی در تحقق فعل اخلاقی دارد؟ و اینکه دریافت زیبایی اخلاقی متأثر از چه مقوله‌ای است و بازتاب عملی این دریافت به لحاظ اخلاقی چگونه است؟ و نهایتاً چه تعریفی را براساس مشخصات طرح شده می‌توان برای زیبایی اخلاقی در نظر گرفت؟ ادواردز به عنوان الهیدان عمل‌گرای اخلاقی در قرن هجدهم، بیشتر آثار خود را در محدوده اخلاق در کتاب معروف خود با عنوان «ماهیت فضیلت واقعی» بیان می‌کند. او در تشخیص ماهیت فضیلت حقیقی تحت تاثیر جان لاک و پیروان وی می‌باشد. ایشان بیان می‌کردند شناخت صحیح و توانایی درک حقیقت اخلاقی برای انسان امری طبیعی و قلبی است و انسان‌ها با برخورداری از دانش طبیعی بهره یافته از حس روحانی، می‌بایست از آنچه که خداوند به آن دستور داده پیروی کنند (Zakai, 2003 p 312).

از نظر ایشان در جریان درک حقیقت امور، بیش از آنکه لازم باشد به شواهد عقلی توجه داشت، می‌بایست به حالت قلبی یا طبیعت اخلاقی توجه نمود. در این باب توضیح می‌دهند که اگرچنین نباشد، چگونه می‌توان توضیح داد که دو محقق در یک سطح و دارای اطلاعات یکسان، در مورد شواهد واحد به ارزیابی‌های کاملاً متفاوت دست می‌یابند؟ بنابراین شواهد عقلی تنها به واسطه کسی به درستی می‌تواند ارزیابی شود که از شرایط مناسب اخلاقی و معنوی بهرمند باشند (وین رایت، ۱۳۸۵، ص ۱۷-۱۳). در واقع شواهد عقلی مؤخر بر درک طبیعت اخلاقی می‌باشند.

با توجه به اهمیت بنیان‌های اخلاقی در درک باورهای الهیاتی و در شرایطی که در عصر روشنگری مدعیات وحی به شکل دشواری اثبات می‌گشت و شعبات مختلفی از مسیحیت شکل گرفته بود، امید آن می‌رفت که بنیان‌های جهانی برای اخلاق ارائه شود که نه تنها نافی بنیان‌های الهیاتی نباشد، بلکه به توسعه الهیات کمک کند (Marsden, 2003, p 464). برای کشف چنین بنیانی، دو گرایش مهم در مورد بنیان‌های اخلاق به بحث‌های زیادی پرداختند: گرایش اول اظهار نمود که اخلاق، طبیعتاً معلوم است و از درک جهان حاصل و از طریق کاربرد یک دسته از دلایل محدود دریافت می‌شود. این گروه به وسیله هدایت رالف کورث و ساموئل کلارک، بر روی وجود یک سری از دلایل بعنوان حس جهانی تاکید داشتند و معتقد بودند که اخلاقیات جهانی می‌تواند بر اساس این اصول کلی عمومی، شناخته و عمل شود (Zakai, 2003, p 314).

گروه دوم: بر امکان دسترسی به اخلاقیات جهانی، بر اساس عواطف و احساسات تاکید داشتند. مهم‌ترین فیلسوفان و متفکران این گروه، دیوید هیوم و فرانسیس هاجسون بودند که این طرز تفکر را دنبال می‌کردند (Ibid, p 312). هاجسون معتقد بود چنانچه ما زیبایی را با مشاهده،

احساس و آزمون اثبات می‌کنیم، به همین ترتیب می‌توانیم موضوعات اخلاقی را مانند زیبایی اثبات کنیم و اینکه ما درکی از زیبا بودن خوبی و یا زشتی، بدی و شیطان داریم، پس ما همواره شاهد اخلاق طبیعی می‌باشیم (Marsden, 2003, p 465). به این معنا فطرت و ذات انسانی درک‌کننده اخلاق می‌باشد و برای درک معانی اخلاقی اساساً نیازی به عملکردی اضافه بر نوع سرشت انسانی نمی‌باشد.

ادواردز در باب فضایل اخلاقی اظهاراتی بیان می‌نماید که در بسیاری از موارد آراء او در تفوق با نظرات اخلاقی هاجسون می‌باشد. بنابراین معمولاً ادواردز را در گروه دوم و متمایل به گرایش‌های گروه دوم معرفی می‌کنند. اما این انطباق کامل و یک‌دست نیست، چرا که اگرچه توصیف ادواردز از اخلاق بر اساس درک زیبایی شکل می‌گرفت؛ اما با وجود این، او اعتقاد به اخلاق طبیعی را رد می‌نمود. ادواردز معتقد است اعتقاد هاجسون به اخلاق طبیعی، نافی محوریت خدا در اخلاق است زیرا هاجسون در توصیف اخلاقی خود، خدا را به کناری نهاده است و آنگاه به واسطه عقل و حس اخلاقی، اخلاق را دارای توجیه یافته است. این در حالی است که در تفکر ادواردز هیچ چیز جدا و منفک از خدا قابل درک و توصیف نیست و هر آنچه دارای امکان شناخت است، تنها به مدد لطف الهی می‌تواند به فعلیت برسد (Piper, 2003, p 24).

۲. رابطه طبیعت انسانی با زیبایی اخلاقی

ادواردز بر اساس ایمان مسیحی خود، معتقد به جریان هبوط در طبیعت و ذات انسانی است. از طرفی وی درونمایه طبیعت و ذات انسانی را دارای گرایش به خود محوری و منفعت‌طلبی شخصی می‌داند و این در حالی است که طبیعت و ذات هر چیزی را قوی‌ترین عامل برای تاثیرگذاری بر آن معرفی می‌کند. از این جهت بنظر می‌رسد که جریان هبوط نه تنها در ابتدای خلقت، بلکه حالت معمول زندگی انسانی ترسیم می‌شود؛ اما در کنار همه این بیانات، ابراز

می‌کند که طبیعت و ذات انسانی قادر است با امداد الهی و تمایلات و گرایشات انسانی دارای تغییر از وضعیت طبیعی و اولیه خود قرار بگیرد (Edwards, 2004, p 131). به این معنا تغییر وضعیت طبیعی انسان بر اساس تمایلات و گرایشات انسان تنظیم شده‌اند و در واقع آنچه در انسان طبیعی خوانده می‌شود بر اساس گرایشات و تمایلات عاطفی انسان شکل گرفته است و طبیعت انسانی در اصل بیانگر چگونگی انتخاب بشری است (Edwards, 2004, p 266). علت سقوط و انحطاط انسانی از نظر ادواردز به این جهت است که انسان قبل از هبوط دارای روابط مستقیمی با خدا بود و تجربه مستقیمی از خدا داشت و تقدس و پرهیزکاری را می‌شناخت و به جهت درونی هم روح خدا با او در ارتباط بوده و بر آن تاثیر می‌گذاشت؛ چنانکه روح القدس به‌عنوان بخشی از ذات انسان قرار می‌گرفت. این اتحاد وجودی در آدم و حوا باعث ایجاد حالت و وضعیتی در آن‌ها شده بود که نسبت به همه موجودات مهر می‌ورزیدند. این امر از طریق ارتباط درونی و بیرونی مستقیم و مقدس با خدا حاصل شده بود. اما آنگاه که اولین گناه شکل گرفت در حقیقت شکافی در ذات و طبیعت انسانی بوجود آمد، از آن پس خداوند خود را از انسان دور نمود و دیگر با انسان دارای روابط قبلی نبود، چراکه دیگر روح القدس بخشی از ذات انسان قرار نمی‌گرفت و در این جدایی خداوند اصول و قوانین عالی و برتر را از انسانیت حذف کرد (Gura, 2005, p 207). از آن پس به اعتقاد ادواردز انسان با ذات و طبیعت فارغ و جدا از اصول عالی الهی و به دور افتاده از خداوند، تحت تسلط امیال و هواهای نفسانی و خصوصی خود و بدون ارتباط جامعی که به‌واسطه ارتباط با خداوند داشت، تنها و رها شد. امیال و گرایشات اولیه انسانی، که تحت قانون تقدس و پرهیزکاری، الهی و مترقی بودند، حال به جهت انتخاب نادرست به‌عنوان گناه اولیه شمرده می‌شدند (Marsden, 2003, p 454). با این اوصاف و احوال، آزادی انسان تعبیری جدید یافت؛ چنانچه آزادی در واقع طغیان

و سرکشی انسان در مقابل تمایلات عالی و فارغ از قدرت حاکمیت الهی معنا می‌شود. در این راستا خواست انسان در جهت امنیت و آرامش، معنای در پناه خدا بودن را از دست داده و به معنای فراموشی محوریت خداوند و عشق به دیگران و تنها به معنای پرداختن به خود، تعبیر شد؛ گویی هر قدر انسان به فکر خود باشد امنیت بیشتری را کسب خواهد کرد، چرا که دیگران با او به هیچ نحوی دارای ارتباط و اتحاد نبودند. صبر و استقامت دردها و رنج‌های انسان‌ها، که تا پیش از این معیاری برای تقوای عمومی بود، اکنون در گناهان پنهانی خود انسان‌ها معنا می‌شد، و انسان با چنین ذات و طبیعتی تحت فشار افکار و اعمال خود قرار گرفت. البته اوصافی مانند تغییر معنای امنیت و گناه و از مواردی از این دست به شرایط خارجی هبوط باز می‌گردد، در حالی که چگونگی تاثیرپذیری انسان به واسطه غفلت از اصول و قوانین عالی و برتر بر حالت و وضعیت درونی او، در واقع هسته اصلی و درون‌مایه این تغییر در ذات انسانی است، چرا که اصول و قوانین عالی و برتر الهی از عشق و محبت حاصل از ارتباط و اتحاد درونی انسانی با خدا نشأت می‌گرفت که اکنون دچار آسیب جدی شده بود (Edwards, 2004, p 217). از نظر ادواردز در حالی که انسان پیش از هبوط تحت عشق خداوند اداره می‌گشت و ذهن و قلب و عمل کرد او بر اساس عشق به خداوند حرکت می‌کرد؛ یعنی او عاشق خداوند بود و خداوند نیز عاشق او بود و از این جهت به لحاظ اخلاقی زیبا بود، به این معنا که هر میلی در او حاکی از عشق به خداوند بود، اما پس از هبوط انسانی به جهت گناه اولیه انسان هیچ تکیه‌گاه و اصل و بنیانی به جز عشق به خویش نداشت (Ibid). در دیدگاه وی انسان در حالت هبوط یافته معنای دیگری از عشق، آزادی و امنیت را تجربه کرده است چرا که ویژگی عشق در معنای منحط خود این است که باعث درد و رنج در نوع بشر گشته و انسان برای رهایی از درد و رنج، دیوانه‌وار به دنبال برآورده شدن لذات خود و دوری از رنج گشته است؛ در حالی که ادواردز

منشا این رنج را جدایی و فراغت از ارتباط مستقیم انسان با خداوند ترسیم می‌کند (Marsden, 2003, p 454). در نتیجه این هبوط، انسانیت فاقد ظرفیت و توانایی هرگونه فکر و عملی به غیر از خویش شدن شد. انسانیت توانایی زیبا بودن به لحاظ اخلاقی را از دست داد. متعاقبا چون بشر در قلب خود، تجربه‌ای از زیبایی اخلاقی نداشت پس از توانایی شناخت زیبایی نیز در اخلاق، محروم گشت. چراکه شناخت زیبایی اخلاقی بر پایه‌ی حالت و وضعیتی که واجد ارتباط درونی انسان با خدا بود، معنا می‌شد؛ حال آنکه این وضعیت درونی در انسان تحت تاثیر هبوط دچار اختلال گشته است، به این صورت که میل و خواسته‌ی انسان به لحاظ اخلاقی دارای زیبایی نیست. پس انسان قادر به درک زیبایی اخلاقی در تعامل با دیگران و به صورت جمعی و اتحاد یافته نمی‌باشد، چرا که اگر انسان در درون خود عشق به خیریت و نیک‌خواهی نداشته باشد، نمی‌تواند آن را نسبت به دیگر اعمال نماید. اصول و قوانین مربوط به شرایط هبوط یافته‌ی انسان، فرصتی برای رؤیت زیبایی اخلاقی در انسان قرار نمی‌دهد و تنها مجال، مجال شناخت غریزی زیبایی فیزیکی است. تاثیر هبوط در انسان و نتایج مترتب بر آن، نشانه‌ی ناامیدی انسان از وضعیت و حالت طبیعی‌اش است، یعنی انسان پس از هبوط آدم و حوا در غیاب جبری زیبایی اخلاقی در حالت طبیعی زندگی می‌کند و رنج می‌برد و به جهت طبیعت و ذات خود هیچ‌امیدی به تغییر ندارد. البته از نظر ادواردز انسان مجبور به بودن و ماندن در این وضعیت نیست، یعنی انسان نه تنها قادر به داشتن زیبایی اخلاقی است، بلکه در صورت فقدان آن در وجود او، توسط خداوند مورد عقاب هم واقع می‌شود. از این جهت انسان‌های تهی از زیبایی اخلاقی بدون مجازات رها نخواهند شد. چنانچه در سخنرانی تاثیرگذار خود با عنوان «گناهکاران در دست خدایی خشمگین» به این امر اشاره می‌نماید. اما رهایی و نجات انسان از حالت طبیعی و فاقد زیبایی اخلاقی او باز با همان اصل محوری ادواردز قابل حل است، یعنی «خداوند». مرکزیت

خداوند در وجود انسان تنها راه حل خروج او از این وضعیت می‌باشد. انسان در اثر لطف و فیض الهی می‌تواند دارای تغییر و احیای دوباره شود و از طریق احیاء، حالت انسان از عشق به خویشتن به خیرخواهی جمعی تغییر می‌یابد و اگر این فرآیند همچنان از طریق احیاء ادامه پیدا کند، تمام حالات انسانی در ردیف و رتبه عشق به خداوند قرار می‌گیرد. چرا که در قلب انسان استعداد بالقوه‌ای برای ارتباط با خدا وجود دارد که این ارتباط بواسطه مداخله خداوند در قلب آدمی صورت می‌گیرد (Zakai, 2003, p 81). بنابراین در اثر مداخله الهی، روح القدس بواسطه لطف الهی با روح انسان متحد می‌گردد و بخشی از طبیعت انسان می‌گردد، چنانچه قبل از خلقت چنین بوده است (Edwards, 2004, p 265). روح القدس در اثر اتحاد با روح انسانی، به صورت یک منبع جدید در گرایشات جدید انسانی قرار می‌گیرد و به جای اینکه انسان به خودپرستی طبیعی خود پردازد، گرایش به عشق خدا در انسان تجلی می‌یابد (Ibid, p 266). چنین گرایشی در انسان باعث عشق بی‌انتهای به خدای نامتناهی می‌شود و درک زیبایی اخلاقی می‌گردد. اتحاد و یا عدم اتحاد روح القدس با روح انسانی در اثر میل و گرایش قلبی انسان صورت می‌گیرد، گرچه گرایش و تمایل صرف برای ایجاد ارتباط با عشق نامتناهی یعنی خداوند کفایت نمی‌کند. اما به جهت اینکه خداوند تمام موجودات را دوست دارد، تحت تاثیر روح القدس، او مورد احترام و پرستش انسان‌ها واقع می‌شود و در نتیجه گرایش انسان به عشق خدا و پرستش و احترام به خداوند، (تحت تاثیر روح القدس) انسان شروع به بازگشت به زیبایی اخلاقی از دست رفته خود می‌نماید و این معنای احیای دوباره روح انسانی است. نکته حائز اهمیت در این قسمت این معنا است که دارا بودن زیبایی اخلاقی یک امر طبیعی و موجود در ذات انسانی نبوده، بلکه بواسطه خواست انسانی و لطف الهی معنا می‌شود.

۳. نقش فهم و اراده انسانی در انتزاع زیبایی اخلاقی

جانانان ادواردز معتقد است دو استعداد و قابلیت در درون انسان وجود دارد: استعداد ذهن و قلب؛ گرچه نام‌های این دو قابلیت متفاوت است، اما روح انسان هم قادر به استنباط، گمانه‌پردازی و فهم است و هم تمایل همراه با توجه به امور دارد (Edwards, 2004, p 237). به این معنا که دو قابلیت در روح انسانی یعنی ظرفیت افکار منطقی داشتن و توانایی اراده، دو استعداد وجود انسانی هستند که زیبایی اخلاقی صحیح از آن‌ها نشأت می‌گیرد. اما فضیلت برابر با زیبایی ذهن نیست، چرا که ذهن زیبایی اخلاقی را به مثابه یک کل بررسی می‌کند در حالی - که زیبایی اخلاقی واقعی، یک درک از ناحیه افکار منطقی صرف نمی‌باشد. گرچه تفکرات فلسفی به جهت منطقی گسترده آن‌ها، می‌توانند زیبا باشند و ایده‌ها و عقاید فلسفی به جهت توازن و تناسب‌شان می‌توانند دارای زیبایی باشند، منتهی زیبایی ذهنی غیر از زیبایی اخلاقی عینی است (Ibid, p 122). از طرفی فعل زیبایی اخلاقی بواسطه اراده معنا می‌یابد و زیربنای تحقق و فعلیت قابلیت اراده، تمایلات انسانی است. از این جهت می‌توان تمایلات را زیربنای فعل زیبای اخلاقی دانست. همچنین درک احساس معنوی و زیبایی مترتب بر آن خالی از فهم نیست و با وجود آنکه احساس معنوی از نظر ادواردز متضمن اراده و تمایل شخص است و متعاقب آن ذهن دارای لذت می‌گردد، اما باید دانست این احساس، دارای ویژگی فهم است البته نه فهم صرفاً مفهومی بلکه فهمی که به همراه ذوق می‌باشد (Edwards, 1959 p 272). از طرفی وقوع این تصورات، غیرارادی و با انفعال همراه است به این صورت که تاثیرپذیری از زیبایی وابسته به هیچ استدلالی نیست، بلکه مبتنی بر شاکله اذهان ماست که به موجب آن به گونه‌ای ساخته شده است که به محض این که آن را ادراک می‌کنیم یا می‌شناسیم، به نظر ما زیبا می‌آید (Edwards, 1989, p 619). اما در تمایز عقل صرف و مفهومی با عقل مبتنی بر

شاکله اذهان باید گفت که عقل مفهومی صرف، جنبه عاطفی ندارد و منبع شناخت زیبایی حقیقی، که جنبه عاطفی دارد نمی‌باشد چرا که زیبایی متضمن شوق و شمع است، بعلاوه شناخت معنوی نوعی احساس یا ادراک احساسی است. ادواردز بر عدم کفایت فهم صرفاً مفهومی تأکید می‌ورزد؛ از نظر وی حقایق الهی را تنها کسانی فهم می‌کنند که حیات قدسی را تجربه می‌کنند و هیچ‌کس نمی‌تواند دل‌پذیر بودن عمل به دستورات الهی را که ما باید انجام دهیم بفهمد، مگر اینکه علو عالم لاهوت را بفهمد. همین‌طور شخص باید زیبایی قداست الهی را ببیند تا نفرت‌آمیز بودن گناه را احساس کند (Edwards, 1959, p 274-301). بنابراین حس روحانی کارکردهایی دارد از جمله اینکه به ما قدرت می‌دهد تا صدق آموزه‌های مهم الهیاتی را دریابیم؛ همچنین در فهم صدق کلی شاکله کتاب مقدس، حس روحانی به ما کمک می‌کند چرا که فردی که در بستر روحانی زیست می‌کند، واقعا این شکوه را دریافت می‌کند البته ادراک او مانند ادراکش از رنگ یا طعم بی‌واسطه است (Edwards, 1698, p 8.18). ذهن، صدق و واقعیت آنچه را در کتاب مقدس است از ادراک زیبایی روحانی آن‌ها نتیجه می‌گیرد و تفاوت آن با فهم مفهومی صرف این است که در این‌جا زنجیره‌ای طولانی از ادله وجود ندارد، بلکه استدلال یکسان و شواهد بی‌واسطه است و ذهن فقط با یک قدم به حقایق و شکوه الهی دست می‌یابد (Ibid).

ادواردز درک زیبایی را منوط به تصور درست زیبایی در انسان نموده است و بر همین سیاق در مورد زیبایی اخلاق بحث می‌کند. از نظر وی زیبایی اخلاقی از عمل کردهای اخلاقی یک شخص نشأت می‌گیرد. در چنین عمل‌کردهایی نوعی از تعالی و شکوه و عظمت درک می‌شود و به همین جهت چنین درکی، درک خوشایندی به نظر می‌رسد و دلیل خوشایندی آن این است که این اعمال زیبا هستند. زمانیکه ادواردز از فضیلت سخن می‌گوید این فضیلت

مطابق است با زیبایی اخلاقی که نوعی از زیبایی و تعالی است. در واقع عمل‌کردهای اخلاقی به جهت تاثیر مثبت‌شان که ریشه در پیروی و تبعیت از ویژگی‌های زیبایی، یعنی تناسب و رضایت دارند زیبا هستند (Edwards, 2004, p 122). برای عمل‌کرد اخلاقی زیبا داشتن، انسان می‌باید که درک درستی از منشأ زیبایی اخلاقی داشته باشد تا بتواند بر اساس آن زیبایی اخلاقی را آشکار ساخته و عینیت ببخشد. ادواردز در باب ماهیت فضیلت‌نگاهی یک‌سویه نسبت به ذهن و یا حتی قلب ندارد، بلکه تفسیری متفاوت و قابل توجه ارائه می‌کند که این تفسیر هم شامل جنبه ذهنی است و هم صرفاً موقوف به بخش مفهومی و ذهنی نمی‌باشد، بلکه راجع به اراده معطوف به قلب هم می‌باشد: «فضیلت شامل زیبایی عمل‌کردهای ذهنی می‌باشد، چنانچه گرایش یا تنفر در آن مستوجب ستودن یا سرزنش کردن باشد» (Ibid). زیبایی اخلاقی در فعالیت‌های ذهنی کشف می‌شود، اما ذهنی بودن وقوف به اخلاق خوب یا بد، جنبه ستودنی یا تقبیح‌آمیز اعمال را از میان نمی‌برد. به این معنا که تاثیر عواطف در اراده باعث از میان بردن بی‌تفاوتی و انفعال فعالیت‌های ذهنی در اخلاق می‌شود.

گوآرا توصیف ادواردز در باب گرایش‌ات و تمایلات را راهی برای مشاهده و راهیابی به جهان می‌داند (Gura, 2005, p 200). از این جهت بررسی گرایش‌ات به امور گویی ورود به جهان و جهانی شدن می‌باشد. اما چگونه تمایلات در این راه کارگشاست، یعنی چگونه ما احساس می‌کنیم که امری خوب یا بد است؟ و واقع‌نمایی تمایلات چگونه در اخلاق بررسی می‌شود؟ چگونه معلوم می‌شود که امری قابل قبول یا غیرقابل قبول است؟ و یا اینکه آیا تمام عمل‌کردهای انسان، که بسط تمایلات اوست، می‌تواند به‌عنوان یک اصل قابل قبول برای همگان فرض شود؟ از آنجایی که نوع تمایلات انسانی از طریق عمل‌کرد و اراده آزاد انسانی به نمایش گذارده می‌شود، برای تعیین و تشخیص اینکه کدام‌یک از تمایلات و متعاقبا عمل‌کردهای

انسانی راجع به زیبایی اخلاقی است، اولین گام این است که بدانیم عمل کردها و یا پیشتر از آن تمایلات انسان تعیین کننده سازگاری و یا عدم سازگاری با زیبایی اخلاقی نمی‌باشد. ادواردز در پاسخ به این ابهام که در نهایت چگونه عمل کردهای ما می‌تواند مطابق و یا ناسازگار با زیبایی اخلاقی قلمداد شود، می‌گوید تنها یک اصل وجود دارد که تمامی عمل- کردهای انسانی را احاطه کرده است و آن عبارت است از انطباق یا عدم انطباق با عشق (Maesden, 2003, p 465).

۴. رابطه زیبایی اخلاقی با عشق و محبت و عمل کرد انسانی

از نظر ادواردز عشق و محبت تمایلی همچون سایر تمایلات نیست، بلکه محبت اصل و اساس تمام خواست‌ها و تمایلات انسانی را شکل می‌دهد. از این جهت عشق و محبت در میان تمایلات، اولین و مهم‌ترین است (Edwards, 2004, p 240). اساساً هرگونه عمل کرد اراده (در شرایط متعادل) که احساس خوشایندی را دربرداشته باشد، بیانگر وجود عشق در مرکز آن است. محبت در میان دیگر تمایلات به شکل منحصر به فردی است، چرا که هر گرایشی را که انسان‌ها دنبال می‌کنند، بر اساس محبت است. همان‌طور که ما وقتی از چیزی می‌ترسیم و تمایل به امنیت داریم، ترس ما از گرایش ما به عشق صیانت از خود نشأت می‌گیرد؛ و بر همین سیاق تنفر زمانی شکل می‌گیرد که امری بر خلاف این عشق و تمایل انسان صورت بگیرد. از این جهت عشق یک اصل ضروری و اساسی وابسته به عمل کردهای خاص ما می‌باشد و بنابر ضرورت این اصل، عشق به صورت گرایش روح ما می‌باشد و انسان تنها در یکدلی با تمایلات عاشقانه خود عمل می‌کند، یعنی آنچه که ما بیان می‌کنیم و آنچه که می‌نویسیم و آنچه را که دنبال می‌کنیم، ریشه در تمایلات ما دارد. بنابراین آنچه را که به عنوان امر شایسته تحسین و تقبیح می‌یابیم دربرگیرنده عشق انسانی ماست. پس زیبایی اخلاقی در تمایلاتی که سمت و سوی عاشقانه دارد موجود است (Ibid).

بنابر رویکرد ادواردز، زیبایی اخلاقی از مهم‌ترین گرایش‌های انسانی یعنی عشق نشأت می‌گیرد. اما ادواردز در پاسخ به این سؤال که آیا هر گرایش عاشقانه، گویای زیبایی اخلاقی است یا نه، بیان می‌کند که گرایش و تمایل روح به سمت عشق همواره به این معنا نیست که زیبایی اخلاقی موجود است؛ یعنی تمام عشق‌ها مؤید زیبایی اخلاقی نمی‌باشند؛ بلکه تجارب نشان داده است که برخی از انواع عشق ورزیدن‌ها، بر عکس زشت و اشتباه و برخلاف زیبایی اخلاقی هستند. ادواردز در کتاب ماهیت فضیلت واقعی از عشق به عنوان اتحاد قلب میان عاشق و معشوق سخن به میان می‌آورد (Edwards, 2004, p 122-123). به این معنا که در اتحاد و یکپارچگی گرایش‌های عاشق، گرایش‌های تمایلات معشوق تأیید می‌شوند و میان عاشق و معشوق رضایت خاصی برقرار می‌گردد و ایشان در جهت مشابه و موافقی حرکت می‌کنند و تناسب خاصی میان این گرایش‌ها دیده می‌شود؛ اما باز هم وجود هرگونه یکپارچگی و اتحاد نمایانگر زیبایی اخلاقی نیست. مثلاً درک‌نشدن موسیقی زمانی زیباست که در یک ملودی و در کنار هم و در رابطه با دیگر نوت‌ها قرار بگیرد و در واقع می‌باید میان نوت‌ها تناسب خاصی برقرار باشد، ولی زیبایی یک نوت تنها در یک ملودی تشخیص داده نمی‌شود، بلکه نسبت به تمام زیبایی‌های ارزیابی می‌شود. بر همین سیاق اتحاد میان عاشق و معشوق هم تنها در رابطه میان آن‌ها معنا نمی‌شود، بلکه زیبایی اخلاقی میان آن‌ها باید در تناسب و رضایت در رابطه با تمام موجودات ارزیابی شود (Ibid). به این معنا زیبایی اخلاقی در انسان‌ها به معنای رضایت و توافق در اتحاد و یکپارچگی ارتباط با همه موجودات معنا می‌شود. حال این سؤال پیش می‌آید که آیا امکان مشارکت و اتحاد موجودات انسانی با کل جهان وجود دارد؟ ادواردز در پاسخ، گرچه معتقد به چنین اتحادی به صورت عمومی نیست، اما از نظر او هر موجود عاطفی تا حدودی با موجودات دیگر دارای ارتباط کلی است (Ibid). اما باید توجه داشت که انسان

موجودی تک بعدی به جهت خواست‌ها و گرایش‌ات درونی نیست؛ چنانچه قادر است در عین عشق ورزیدن به نزدیکان خود، به دزدی و یا حتی قتل هم دست بزند. یعنی انسان در عین داشتن عشق هماهنگ، می‌تواند دست به امور غیراخلاقی هم بزند. بنابراین دارا بودن عشق هماهنگ در بخشی از وجود انسان به معنای دارا بودن زیبایی اخلاقی نیست، بلکه فضیلت زیبایی اخلاقی در صورت ارتباط انسان با کل مجموعه معنا می‌یابد نه در ساختاری محدود. از طرفی از نظر ادواردز انسان در نهایت قادر است بخشی از هستی خود را با کل هستی هماهنگ سازد و خیر مطلق قابل دسترسی کامل نیست.

از نظر ادواردز انسان به‌طور کلی دارای دو حالت وجودی است: اول زندگی تحت غلبه و استیلای عشق به خود، و دیگر عشق به خدا؛ و در این میان دسته‌سومی هم وجود ندارد که نسبت به یکی از این دو مورد بی‌تفاوت باشد. عشق به خود، عمدتاً حسی متعارض است، زیرا از دست رفتن حقیقت را در پی دارد از آن جهت که حقیقت، در واقع اشتراکی است، یعنی در جمع معنای آن یافت می‌شود. در حالی که در عشق به خود ما در انحصار و تفرد سردرگم هستیم. البته عشق به خود عشقی معقول و درخور است، از این جهت که برآمده از فهم مشتاق می‌باشد؛ یعنی فهمی که نسبت به عالم بی‌طرف و غیرمتماایل نیست، اما به جهت مجزا بودن، در طبیعت و ذات خود، جامع نخواهد بود و نهایت امری که واجد است دوست داشتن خود و در نتیجه تنفر از سایرین است. اما در مسأله عشق به خود آنچه حائز اهمیت است این است که ادواردز این عشق محدود را هم، خارج از سلطه الهی نمی‌داند و به نوعی آن را در مشارکت و پیوند با خدا می‌داند. چرا که دایره سلطه و خیریت الهی آنچنان گسترده است که حتی عشق به خود هم از حیطه الهی بیرون قرار نمی‌گیرد. از این جهت علی‌رغم اوصاف خود محورانه عشق به خود، این عشق محدود هم خارج از حیطه مذهب قرار نمی‌گیرد، گرچه در محدوده مذهب

جعلی یا ظاهری قرار بگیرد (Jenson, 1988, p 81-82). اما حصار خودمحورانه، از گسستگی خوبی و خیریت من از سایرین نشأت می‌گیرد و این محصور بودن در خود از میان نمی‌رود مگر از طریق پیروزی زیبایی‌شناسانه قلب. در رویکرد خودمحورانه حتی مناسبات اجتماعی هم نمی‌توانند حفظ شوند، چراکه تحقق مناسبات اجتماعی در گرو رویکردی جمعی است نه انفرادی. از این جهت عشق خودمحورانه، حتی در سطح مصلحت‌اندیشانه هم موفق نمی‌باشد. از طرفی عواطف که همواره از قلب نشأت می‌گیرند، اما همین عواطف در شکل خودمحورانه خود بیانگر مذهب واقعی نمی‌باشند، چراکه مذهب واقعی، مذهبی است که به واسطه تمایلات متعالی از طریق لطف الهی حاصل شده باشد (Edwards, 1959, p 266-310). گرچه هر دو قسم عواطف (عواطف خودمحورانه و عواطف واقعی) از آن جهت که به شکل تجربی ظاهر می‌شوند، یکسان هستند؛ اما تفاوت آن‌ها در این است که تمایلات متعالی با انجیل مراقبت می‌شوند، برخلاف اعتقادات منطقی و مفهومی که به جهت گناه و ناشایستگی انسان معمولاً تقلیدی و اشتباه هستند (Ibid, p 311-324) و در هر مقطع زمانی به شکل و صورتی نمایان می‌شوند، که از این جهت دارای ثبات و ایستایی معنا نمی‌باشند. همچنین کوتاهی عمر عواطف منطقی، ممکن است به اندازه همه عمر انسان باشد و انسان را در تمام عمر مشغول به خود نگه دارد. در مقابل تمایلات متعالی در تقارن با زیبایی‌ها و تناسب‌ها می‌باشند. بنابراین نه تنها منشا ثابت و حیانی دارند، بلکه در گذر زمان هم دارای تغییر و تحول نمی‌شوند. برخلاف مذهب خودمحورانه که بر پایه عشق و عواطف خودمحورانه و برای تقلید ترسیم شده است، تمایلات متعالی که بواسطه لطف ایجاد شده‌اند، مربوط به زندگی عملی انسان‌ها و واقعی هستند. بر همین اساس ادواردز بیان می‌کند که «میان مذهب جعلی و واقعی، تمایز و تفاوت به روش است. چنانچه دین و مذهب جعلی و غیرواقعی ملازم با زیبایی خداوند تمایل و شیفستگی

غیرواقعی است و آن‌قدر این شیفتگی موقت طولانی است که ما از نجات مسیحیت بهره‌مند نمی‌شویم. گرچه شناخت تحلیلی ما از خدا بالا می‌رود، اما همین آزمون‌های مکرر ما را از دایره دین بیرون می‌کشد» (Ibid, p 344,48). از این جهت در نهایت عواطف غیرواقعی خاصیت بالابرنده‌گی روح را در خود جای نمی‌دهند. علی‌رغم ایستایی و سکون، عواطف غیر واقعی دارای رضایت از جایگاه‌شان می‌باشند چنانکه در همین رضایت باقی می‌مانند و میل به ترقی ندارند. بنابراین در این رویکرد از تعالی در روح خبری نیست (Ibid, p 336-364).

ادواردز در بیان نمونه‌هایی از خودپرستی، در تمام آن‌ها به گونه‌ای عدم تناسب و بیهودگی را به‌جای تناسب و رضایت تشخیص می‌دهد. در این موارد اولاً انسان خود را از دیگران متمایز و منفک و مستقل لحاظ می‌کند و ثانیاً تمایلات و گرایش‌ها او سمت و سوی شخصی و فردگرایانه می‌یابد. آنگونه که معنای خوشایندی و درد و رنج از گرایش‌ها شخصی افراد نشأت می‌گیرد. به‌عنوان مثال ممکن است پسر بچه‌ای تمایل به داشتن یک تکه شکلات، در هنگام حضور در یک فروشگاه، در خود احساس کند، ولی پولی برای خرید آن تکه شکلات نداشته باشد. در این هنگام او باید دست به انتخاب بزند. اما انتخاب او بر انجام دو عمل کرد جاری است: یکی اینکه مجبور باشد که از داشتن شکلات منصرف شود و دیگر اینکه کودک از این فروشگاه شکلات مورد علاقه‌اش را دزدی کند. در مورد دوم اگر تمایل کودک پاسخ داده شود، تمایل شخصی و فردگرایانه کودک در تعارض با تناسب و رضایت عمومی پاسخ داده شده و این همان حس عدم تناسب و بیهودگی است که ادواردز به آن اشاره دارد. در این حالت کودک هیچ اتحاد و پیوند قلبی را میان خود و اهداف دیگران برقرار نکرده است به این جهت نمی‌تواند به لحاظ اخلاقی، عملکرد او زیبا باشد، برخلاف انتخاب مورد اول که دربردارنده اهداف جمعی و نتیجتاً زیبایی اخلاقی است (Edwards, 2004, p 130).

خودپرستی و عشق به خود در انسان‌ها از نظر ادواردز دارای بازتاب‌های وسیعی است، چنانچه حتی می‌تواند در شکلی از تعهدات دوستانه قرار بگیرد. گرچه تصور ما این است که تعهدات دوستانه دارای حس خودپرستی و انفرادی نیست، اما ادواردز توضیح می‌دهد که به‌عنوان مثال تعهد دوستانه و همدلی با یک حزب از جانب انسان، نوعی از خودپرستی و پاسخ به تمایلات خصوصی است. چراکه علت این علاقه می‌تواند خاص باشد و در مسائلی چون مزایای شخصی از جمله دستیابی به پُست‌ها و یا مقام‌های خاص یا ترفیع درجه برای انسان نهفته باشد. اما با وجود این ادواردز تاکید دارد که عشق برای برخی افراد می‌تواند نردبانی برای گذر و عبور از خودپرستی و عشق به خویش‌انسانی باشد. از این جهت کاملاً عشق به خود نفی و مطرود نمی‌گردد (Ibid, p 131). می‌بینیم که ادواردز در بیان مصادیق خودپرستی پا را فراتر از معنای عرفی خودپرستی می‌گذارد و به ظرایفی اشاره می‌نماید که گویا از نظر دور مانده است. اما مثال‌های وی در این حد باقی نمی‌ماند، بلکه در برخی از مثال‌ها مسأله تشخیص عشق انفرادی دقیق‌تر ترسیم می‌شود؛ چنانچه وی عشق مادر به فرزند و یا عشق به میهن را در شرایطی از مصادیق عشق به خود ارزیابی می‌کند. به این ترتیب که عشق مادر به فرزند، اگر از آن جهت باشد که این کودک فرزند اوست و در درون مادر رشد کرده و در واقع بخشی از وجود مادر است و در نتیجه حس خاصی به او دارد و اینکه فرزند خود را جدای از خود نمی‌داند و کمال تشابه را میان او و خود احساس می‌کند، در این صورت دوست داشتن مادر، دوست داشتن بر اساس مالکیت و تشابه است. گرچه این عشق به خود توسعه یافته است و از خود بیرون آمده است، اما منشأ آن باز هم خود است. همچنین در حس میهن‌پرستی اگر صیانت از کشور به جهت آرامش شخصی فرد باشد و در این آرامش فرد خانواده و اطرافیان شخص هم می‌توانند سهیم باشند، در واقع این فرد بدنبال حفاظت از خود است و این هم از مصادیق خودپرستی

است. چراکه در این طریق گرایش و تمایل شخص محوریت دارد بدون توجه و التفات به اتحاد و پیوستگی تمایلات و گرایش‌های قلبی همگان با او (Ibid, p 136). مفهوم عشق راستین از نظر ادواردز در مقابل عشق به خود، دارای محوریت الهی است. مرکز افکار ادواردز در الهیات خداست، یعنی خدا در مرکز توصیف او از زیبایی اخلاقی هم قرار دارد (Ibid, p 122). عشق به موجودات دیگر در واقع عشق به موجودات به‌طور کلی است که در مقابل عشق فردی و انحصاری است. اما بروز چنین عشقی در خیرخواهی و نیک‌خواهی جمعی انسان است. اساساً انسان در میان تمام موجودات به جهت آگاهی زیبایی شناسانه خود می‌تواند واجد «حس جدید قلب» باشد. به همین دلیل و به جهت همین کفایت، انسان فاقد مسئولیت نیست و همان‌طور که ادواردز بیان کرده است، خواست و تمایل خدا به برقراری ارتباط زیبایی شناختی با انسان به جهت وجود عواطف شناختی در او است. از این جهت انسان اولین و تنهاترین دریافت‌کننده آگاه این موهبت است. حال سوالی که پیش رو است این است که این موهبت چه مسئولیتی را برای انسان در پی دارد؟ پاسخ به این پرسش تنها یک چیز است و آن‌هم اینکه مسئولیت انسان بسط و گسترش عشق راستین در میان دیگر مخلوقات است. اما این بسط و گسترش، هیچ‌گاه در انزوا و به‌صورت انفرادی صورت نمی‌گیرد. همچنین برای درک چنین شکوه و عظمت عشق الهی می‌بایست میل و گرایش متناسبی در انسان موجود باشد. چنانچه فرانک بورچ براون (Frank Burch Brown) بیان می‌کند: «از نظر تمام آگوستینی‌ها هر چیزی که دارای زیبایی هنری بیشتری باشد، حس اشتیاقی که آن را نشان می‌دهد هم بزرگ‌تر است» (Burch, 2000, p 122). بنابراین زیبایی الوهی هیچ‌گاه تنها برای خود نیست، چرا که ایجاد‌کننده ضروری اشتیاقی است که به سایرین می‌رسد. از این جهت بودن موجودات نشانی از عشق الوهی که همان عدالت اوست، می‌باشد. البته این هستی آراسته شده با زیبایی الوهی است و تنها کسانی

قادر به دریافت چنین شکوهی هستند که توانایی درک زیبایی موجودات را داشته باشند (Edwards, 1989, Vol. 8, p 544). اما عشق الهی از نظر ادواردز به موجودات تنها در لحظه خلق ایجاد نمی‌شود بلکه این عشق دارای جریانی مدام و پیوسته است. بنابراین درک و عمل - کرد انسان از این عشق مدام، می‌بایست متحد و پیوسته صورت بگیرد. چنانچه انسان برای داشتن فعل اخلاقی می‌باید به گونه‌ای رفتار کند که رفتار او بازتاب فهم او از هماهنگی و پیوستگی و ارتباط او با سایر موجودات و اتحاد همه آن‌ها با خدا باشد. عمل کرد بر اساس این فهم نه تنها دریافت زیبایی خدا در میان سایر موجودات است، بلکه مشارکت فعال در فعالیت - های زیبایی‌شناسانه خدا است. این معنای شرکت در گرایش خدا برای به اشتراک گذاردن شکوه خود است... چراکه خداوند در پس همه بنیان‌های زیبایی‌های موجودات قرار گرفته است (Ibid, p 551). رولاند دلاتر (Roland Dellattre) نیز در بیان ارتباط میان زیبایی و اخلاق از نظر ادواردز می‌گوید: «زیبایی از نظر ادواردز بیشتر در بخشیدن نشان داده می‌شود تا در دریافت» (Dellatter, 1999, p 70-71). عمل کرد اخلاقی انسان دارای سمت و سوی اتحاد عاشقانه با سایر موجودات به جهت منشأ واحد است و بازتاب آگاهی انسان از شکوه الهی است. پس انسان به‌عنوان مطلع عمل می‌کند (Edwards, 1994, Vol 13, p 197). بازتاب این اطلاع، مسئولیت انسان از داشتن بینش از ماهیت اخلاقی و زیبایی‌شناسانه جهان به‌عنوان آیینۀ شکوه و عظمت خداوند است. انسان در این شناسایی و بصیرت، نشان می‌دهد که چگونه زیبایی خدا، جهان را پر کرده است و بر این اساس جهان دارای پویایی است. چراکه این زیبایی همواره همان عشق و عدالتی است که خداوند به جهان می‌بخشد. اما خلق جهان منهای این بصیرت و پیوستگی با خدا بیهوده و نافرجام است (Ibid). چنین ارتباط و تعاملی در جهان با خداوند نمی‌تواند از سوی انسان بازتابی بی تفاوت و به‌دور از فعالیت باشد از این جهت نمایش

و به رخ کشیدن این زیبایی مرتبط و متحد جهان با خدا از سوی انسان و به شکل اعمال زیبایی - های اخلاقی به تصویر کشیده می‌شود. در این رویکرد جدید عشق ورزیدن مادر به فرزند خود، به جهت پیوستگی فرزند و اتحاد او با جریان عاشقانه لطف و فیاضیت الهی، نه تنها نشانی از خودپرستی نیست، بلکه با عشق ورزیدن به سایر کودکان هم دارای تعارض نمی‌باشد. چراکه همین احساس در مورد سایر کودکان هم جاری است. بر همین سیاق گرایش‌های حزبی با درونمایه عشق عمومی و خیریت جمعی نه تنها ناپسند و بیهوده نیست، بلکه از عالی‌ترین آرمان‌های اخلاقی است که واجد زیبایی اخلاقی می‌باشد. از این جهت نوع تلقی ذهن در موضوع واحد، از وجود ارتباط یا عدم ارتباط جهان با خدا، سازنده گرایش‌ها و تمایلات متفاوت و در پس آن عمل‌کردهای مختلفی از سوی انسان می‌باشد. زیبایی اخلاقی در اثر انتخابی مهم از سوی انسان شکل می‌گیرد که همانا «تمایل یا عادت قلبی است که زیبایی خدا را در توصیف جدید عشق مدام خدا تشخیص می‌دهد و پس از تشخیص آن را اشاعه می‌دهد» (Edwards, 1989, Vol 8, p 542).

۵. معنا و تفسیر خاص زیبایی در زیبایی اخلاقی

اگر بخواهیم معنای زیبایی را در الهیات و اخلاق ادواردزی درک کنیم، باید بدانیم که تأکید او بر این مطلب است که زیبایی به اصل وجود خداوند نسبت داده می‌شود، البته به عنوان یک اصل فعال و نه یک اصل منفعل وجودی؛ به این معنا که از آثار زیبایی آن است که اعطای زیبایی شخص را از خودش بیرون می‌راند. این عمل در وجود خداوند در قالب افاضه عیان می‌شود. ادواردز علاقه طبیعی افاضه خداوند به اعطای زیبایی را چنان در شکل‌دهی حیات الهی دخیل می‌داند که معتقد است خلقت عالم به صورتی طبیعی از حیات خداوند جریان می‌گیرد. منش و سرشت خداوند بر اعطای وجود و زیبایی قرار گرفته است؛ بر این اساس، می‌توانیم خداوند را به خالق زیبایی آفرین جهان تعبیر کنیم. بنابراین به طور مثال، خداوند

"خودش را از طریق ارتباط و انتشار خویش بسط و گسترش می‌دهد؛ و بنابراین، به جای یافتن، ساختن موضوعات رحمت خویش وی به جاری کردن، و جلوه‌گر ساختن خویش در آن-ها، و مجبور ساختن آن‌ها به شرکت جستن در او، و لذت بردن از جلوه‌گری خویش در آن‌ها، و ارتباط گرفتن با آن‌ها، روی می‌آورد (Edwards, 1989, b, p 461-462). بر این اساس، فضیلت حقیقی در مخلوق عبارت است از تجدید حیات فردی از طریق هدایت حیات خویش به سمت حیاتی معطوف به فعالیت زیبایی‌ساز و حیاتی که در گسترش وجود و زیبایی خلقت خداوند مشارکت دارد. این حیات هیچ چیزی از مشارکت در حیات زیبایی‌ساز و بهجت آفرین خداوند کم ندارد. چنین حیاتی از قالب یک خودمحوری محدود درآمده و به سمت خود دوستی‌ای گسترده شده‌ای سوق می‌یابد که سعادت خود را با اعطای زیبایی به جهان یکی می‌داند. در این رابطه، ریچارد آر. ریور معنای زیبایی اولیه را به عنوان رضایت قلبی موجود نسبت به وجود عام درک می‌کند؛ زیبایی در این معنا یعنی "شرکت جستن در بسط و گسترش وجود به‌طور کلی و بنابراین بسط خود حیات الهی" (Niebuhr, 1983, p 35). اما باید توجه داشت که ادواردز خود دوستی را در برابر عشق خداوند قرار نمی‌دهد، زیرا عشق به خداوند خاص‌ترین شکل خود دوستی است. در این پویایی‌های معطوف به اعطای زیبایی و خود-گستری، اهمیت این عقیده ادواردز را می‌توانیم درک کرد که زیبایی واقعاً نخستین اصل خلاق وجود است، یک حقیقت وجودشناختی و نه صرفاً یک ایده قدرتمند. همین امر دلیلی است بر این که چرا از دیدگاه او، زیبایی، قداست، عشق و فضیلت هر آن چیزی را که در مسیر کمال وجودی قرار دارد، باعث بسط و گسترش وجودی می‌گردد و در مقابل، انحراف و عدول از وجود و اتصال به هر آن چیزی را که در مسیر تهی‌بودگی و نیستی است، منجر به قبض و کاهش وجودی می‌شود. حضور خلاق و مستمر حیات خداوند در حیات عالم، وجود

جهان را بقا می‌بخشد، و عالم را از افتادن در ورطه نیستی می‌رهاند. بنابراین، استدلالی که ادواردز در "غایتی که به‌خاطر آن خداوند جان را خلق کرد" ارائه داده است، به این نحو می‌تواند تفسیر شود: عالم در ضمن زیبایی خلق می‌شود؛ و این زیبایی است که مقصود و غایت خلقت خداوند در آن، تحقق خواهد یافت.

ادواردز ارتباط تنگاتنگی میان نیک‌خواهی و رضایت خاطر قائل می‌شود، و معتقد است که هر دو جزو مؤلفه‌های اصلی فضیلت حقیقی هستند. البته خیرخواهی بر رضایت خاطر، کنش معطوف به زیبایی بر لذت بردن از حضور زیبایی؛ و نیکی کردن به دیگران بر لذت بردن از خوبی دیگران اولویت دارند. رضایت خاطر یا خوشی، اموری کاملاً منفعل نیستند چنانچه فرح و شادی خداوند در اعطای وجود، یک کمال فعال الهی است که بالضروره با الوهیت یا زیبایی خداوند همراه است. بنابراین، اشخاصی که به‌صورتی فعال در حیات زیبایی‌بخش خداوند مشارکت دارند، باید این انتظار را نیز داشته باشند که فرح و شادی مطابق آن را در زندگی خودشان تجربه کنند. از نظر ادواردز، زیبایی معنوی الگوی خیر ذاتی است، یعنی آن چیزی که فقط وجودش مطلقاً خیر است، و خودش بهانه و مبنای هستی‌اش است، یعنی روشن‌ترین جلوه‌ای است که ما از حضور الهی می‌شناسیم. خیرهای ابزاری نیز به نظر می‌توانند منشأ عشق و محبت باشند، اما در بهترین حالت یک زیبایی ثانوی دارند، و چنین خیرهای ظاهری فقط در نسبت با و در ذیل یک خیر ذاتاً زیبا خیرهای حقیقی هستند. بنابراین ادواردز در رساله "ماهیت فضیلت حقیقی" میان دو نوع زیبایی، یعنی زیبایی روحانی و زیبایی فیزیکی تمایز قائل می‌شود (Edwards, 1959, p 124). گرچه زیبایی روحانی و زیبایی فیزیکی هر دو دارای وصف زیبایی هستند، اما زیبایی روحانی از قواعدی چون تناسب و توازن و رضایت نسبت به موجود به‌طور کلی پیروی می‌کند، در حالی که، زیبایی فیزیکی از قواعدی متفاوت همچون توافق

دوگانه که در شکل، خواص، کمیت، طرح و هدف در امور مختلف حکایت می‌کند، نشأت می‌گیرد (Ibid, p 127). از نظر ادواردز زیبایی معنوی یا روحانی مترادف با زیبایی اخلاقی می‌باشد و زیبایی معنوی شکل صحیح زیبایی اخلاقی می‌باشد. از این جهت منظور او از زیبایی معنوی یا روحانی همان مؤلفه‌های موجود در زیبایی اخلاقی است (Ibid, p 124). اما اساس زیبایی اخلاقی، یعنی تناسب و رضایت با موجود به‌طور کلی (با همه موجودات) باعث احساس رضایت است. بنابراین رضایت در زیبایی اخلاقی مربوط به عشق به همه موجودات است و در زیبایی اخلاقی عشق علت و دلیل توافق میان موجودات در نظر گرفته می‌شود (Ibid, p 129). گرچه تناسب و توافق و رضایت موجود در زیبایی اخلاقی مولفه‌های مهمی بشمار می‌آیند، اما در این میان گرایش انسان نقش اساسی دارد، چرا که عشق به موجود به‌طور کلی در اثر گرایش و تمایلی خاص شکل می‌گیرد و اساساً بدون این تمایل انسانی این زیبایی ارادی شکل نمی‌گیرد؛ این در حالی است که زیبایی فیزیکی، گرچه به جهت دارا بودن تناسب و رضایت مشابه زیبایی اخلاقی است، اما با وجود این، زیبایی فیزیکی به جهت اینکه درک آن فاقد گرایشات قلبی است از زیبایی اخلاقی متمایز می‌شود (Ibid, p 128). به این معنا در زیبایی فیزیکی گرایشات قلبی، از جمله عشق به همه موجودات اثر بخش نمی‌باشد و صرفاً زیبایی در خود موجود لحاظ می‌شود. بنابراین منشأ زیبایی فیزیکی در تناسب اجزاء آن و رضایت از آن تناسب خاص موجود است نه در گرایش به زیبایی به‌طور کلی؛ در حالی که در زیبایی اخلاقی رضایت و خشنودی به جهت درک عشق و تمایل به دیگر موجودات نه به‌طور خاص بلکه عشقی که در اثر عشق به موجودات به‌طور کلی، صورت می‌گیرد. نه تنها زیبایی فیزیکی به-عنوان زیبایی درک می‌شود که تحت گرایشات و تمایلات انسانی توصیف نمی‌گردد، بلکه علاوه بر آن زیبایی فیزیکی، بنابر رأی ادواردز، از «قانون طبیعی» یا «غریزه» نشأت می‌گیرد

(Ibid). اما برای درک چرایی وجود زیبایی فیزیکی در بحث خدامحورانه ادواردز باید توجه داشت که به واسطه عشق به خداوند می‌توان درکی از زیبایی فیزیکی داشت، اما از آن جهت که درک این زیبایی براساس درک خیریت عشق به تمامی موجودات نمی‌باشد، بنابراین در مقایسه با زیبایی اخلاقی، این زیبایی دارای ارزش ثانوی است (Ibid). از نظر ادواردز زیبایی در اخلاق به واسطه گرایش و تمایل عاشقانه به موجودات به طور کلی معنا می‌شود. حال آنکه اموری که طبعاً و به لحاظ غریزی زیبا بنظر می‌رسند و همگان دارای رویکرد برابری در مورد آنها هستند و در واقع در باب آنها دست به گزینش نمی‌زنند و نفس هم در پرتو آنها دارای تعالی نگرشی نیست و از طرفی بازتاب عملی هم بر آن مرتبت نباشد، آنجا جای بحث زیبایی اخلاقی نمی‌باشد. بنابراین درک ذاتی انسان از زیبایی فیزیکی، تنها به موجوداتی تعلق می‌گیرد که خود به زیبایی اخلاقی قادر نمی‌باشند. چنانچه علف قادر به طرح زیبایی رنگ سبز خود نمی‌باشد. پس درک انسان هم از این زیبایی ذاتی است. زیبایی فیزیکی نه تنها در طرح و رنگ و دیگر کیفیات مادی مطرح می‌شود، بلکه در موجودات غیرمادی هم نقش دارد. مثلاً اگر افرادی باشند که به لحاظ ذاتی دارای افکار و عمل کردهای خوب و خیر اخلاقی باشند و یا اینکه افرادی که به جهت پاداش و جزای نیک دست به اعمال زیبا می‌زنند، به جهت اینکه این اعمال در هر دو مورد خارج از گرایشات و تمایلات آنان صورت می‌گیرد، و مصداق زیبایی اخلاقی نمی‌باشند. در نتیجه جایی که ابتدا گرایشات وجود داشته باشد و این گرایشات سمت و سوی خیریت در تناسب با قانون الهی داشته باشند، می‌توان آنها را به صورت زیبایی اخلاقی درک کرد، مثل قضاوت در جامعه که اگر در رابطه با خیریت عمومی و قانون خدا باشد، در بردارنده عشق به تمام موجودات است و به آن به عنوان زیبایی اخلاقی می‌توان پی برد (Ibid, p129). البته چنین تناسبی دارای رضایت و خشنودی هم هست، چراکه میان عمل کرد و

بازتاب آن هم رابطه مناسبی (پاداش) موجود است. پس تقدیر و سپاس‌گزاری در بازتاب عمل کردها صورت می‌گیرد و این اصل ضروری است که میان عمل کردهای نیک و واکنش‌های آنان تناسب وجود دارد. نظر ادواردز این است که انسان نمی‌تواند به لحاظ ذاتی دارای اخلاقی زیبا باشد؛ دوست داشتن همگان و عشق ورزیدن به این شکل، از نوعی اجبار و ترغیب کردن خود نشأت می‌گیرد نه از طبیعت و ذات انسانی. آنچه از نظر ادواردز در ذات و طبیعت انسانی نهاده شده است، خودپرستی و عشق به خود است. اما گذشت از خود و لحاظ کردن دیگران، امری خارج از طبیعت و براساس انگیزشی خارج از اعمال طبیعی انسان است. زیبایی اخلاقی از نظر ادواردز بواسطه تغییر و یا ترکیب ادراکات یا احساسات ذهن به دست نمی‌آید بلکه زیبایی اخلاقی اشاره به شادی یا لذتی دارد که امور مقدس در مردم دارای بنیان‌ها و عمل کردهای معنوی ایجاد می‌کند و در واقع زیبایی راجع به ویژگی استعدادی است؛ استعداد امور مقدس برای ایجاد لذت و شادی در شخص هدایت یافته (Edwards, 1765, p 619). تصور زیبایی معنوی نمایانگر کمال و برتری اخلاقی وجود الهی است که بدون آن نمی‌توان تصور واقعی داشت. ذات و فعل الهی فوق‌العاده زیبا هستند و زیبایی طبیعی و معنوی مخلوقات انعکاس یا شرکت در زیبایی خداوند است.

۶. نقد و بررسی

بی‌تردید بحث زیبایی و فعالیت زیبایی‌بخش ادواردز به‌عنوان معیار فعل اخلاقی، تفکر سود-انگارانه را با چالشی جدی مواجه می‌سازد، تفکری که در پس آن، هر چیزی در این جهان به-عنوان ابزاری برای غایات بشری در دسترس است، و به این وسیله هر نوع اعتبار ذاتی برای اشیاء نقض می‌شود. تفکر سودانگار نمی‌پرسد که ارزش‌های بشری در خدمت کدام غایت است، زیرا هر ارزشی تمایل دارد که بر حسب خدمت به بشریت درک شود. جانانان

ادواردز در قرن هجدهم در مقابل این تفکر ایستاده بود و با قرار دادن زیبایی در مرکز اخلاق الهیاتی‌اش، چالش مهمی را در برابر تفکر سودانگاران مطرح ساخت. اهمیت تقابل میان زیبایی و منفعت‌گرایی را در تفکر ادواردز آنجایی می‌توان درک کرد که وی میان "خیر و زیبای فی‌نفسه یا معنوی" و "خیر و زیبایی نافع برای من" یعنی خیری که بیشتر در خدمت منافع من است، تمایز قائل می‌شود و البته ارزش خیر و زیبایی فی‌نفسه یا معنوی را بسیار عالی و مترقی تفسیر می‌نماید، در حالیکه خیر و زیبایی ثانویه را نهایتاً ابزاری و در خدمت خیر و زیبایی فی‌نفسه توصیف می‌نماید. اما در جریان توصیف کیفیت زیبایی از نظر ادواردز نکاتی بنظر می‌رسد از جمله اینکه:

۱- یکی از فرضیات محوری ادواردز در تشریح زیبایی فی‌نفسه یا معنوی این است که تصور زیبایی معنوی نمایانگر کمال و برتری اخلاقی وجود الهی است و اینکه فعل الهی در نهایت زیبایی است و همچنین زیبایی طبیعی و معنوی مخلوقات انعکاس یا شراکت در زیبایی خداوند است. از طرفی نزد ادواردز ارتباطی تنگاتنگی میان نیک‌خواهی و رضایت خاطر وجود دارد؛ البته خیرخواهی بر رضایت خاطر اولویت دارد، اما به‌هرحال زیبایی به‌عنوان یک احساس یا لذت تعریف می‌شود. در اینجا بنظر می‌رسد بیان ادواردز در باب این که زیبایی نوعی مشارکت در فعل زیبایی آفرین الهی است، با این قول که زیبایی چیزی بیش از یک احساس نیست، احساسی که اشیای زیبا در کسی که دارای استعداد درک زیبایی را دارا هستند، ایجاد می‌کنند، متعارض است. به این معنا که تفسیر درک زیبایی براساس ذهن متأثر از تمایلات خیر خواهانه جمعی با تنزلی روبرو است که صرفاً احساسی معنا می‌شود که تحت تاثیر زیبایی است.

۲- از طرفی خیرخواهی که استعداد به عینیت رسیده افراد هدایت یافته است با لذت و خرسندی از رضایت موجود به‌طور کلی که بازنمون و ادراک خیرخواهی است نمی‌تواند یکسان باشد و

مشخص نمی‌شود که بالاخره زیبایی، ادراک امری بیرون از ذهن انسان است یا تصویری بسیط است. همچنین ادواردز معتقد است خیرخواهی دارای صدق ضروری است و بیان می‌کند حداقل شناخت ما از برخی حقایق ضروری به واسطه حس صورت می‌گیرد نه عقل. حال در اینجا جای ابهام است که چگونه درک انسان از زیبایی را نوعی احساس بیرونی یا درونی تلقی کنیم که دارای صدق ضروری است؛ مگر آنکه این درک بصورت شهود عقلی با رگه‌های عاطفی تفسیر شود تا این ابهام حل گردد؛ این در حالی است که تاکید ادواردز بر تجربه گرایی است.

۳- درک احساس معنوی از نظر ادواردز بر اساس اراده و تمایل شخص صورت می‌گیرد و بر اثر آن ذهن دارای لذت و خرسندی می‌گردد؛ از طرفی انفعال از زیبایی غیرارادی و به‌صورتی است که به محض ملاحظه براساس شاکله ذهن ما زیبایی درک می‌شود. همچنین مشخصه ذهن در ادراک روحانی از نظری صرفاً استدلالی نبوده بلکه مبتنی بر جنبه عاطفی و بکارگیری اراده و تمایل و به‌دور از بیتفاوتی و انفعال است. به‌نظر می‌رسد که ذهن در درک زیبایی صرفاً تایید کننده است نه تشخیص دهنده؛ به این معنا که اصل دریافت زیبایی به اراده و تمایل مربوط می‌شود نه ذهن و این در حالی است که ادواردز هر دو عنصر ذهن و اراده و تمایل را در درک زیبایی موثر می‌داند و سئوالی که مطرح می‌شود این است که چگونه میان احساس معنوی صادق و کاذب می‌توان به تشخیص پرداخت؟ از طرفی چرا زیبایی صرفاً به زیبایی حسی و تجربی در عمل معنا شده است آیا زیبایی عقلی مصداق زیبایی نیست؟ همچنین برای تعیین تناسب و هماهنگی با نظام کل آیا عقل تعیین کننده نمی‌باشد؟ همان‌طور که در تشخیص عشق و تمایلات عالی و فردی نیازمند قضاوت و داوری می‌باشیم.

۷. نتیجه‌گیری

در دیدگاه ادواردز هبوط باعث ایجاد شکافی عمیق میان طبیعت اولیه انسان با وضعیت کنونی وی گردیده است. از جمله آثار و پیامدهای هبوط از دست رفتن توانایی درک زیبایی و زیبا بودن انسان به جهت اخلاقی است؛ اما انسان بواسطه لطف الهی می‌تواند دارای احیای دوباره گردد. ولی از نظر ادواردز انسان برای دریافت زیبایی اخلاقی نکاتی را باید مورد توجه قرار دهد، از جمله اینکه غایت اخلاق عینیت یافتن زیبایی اخلاقی است. ذهن در جایگاه دریافت زیبایی اخلاقی به مثابه درک صرفاً مفهومی عمل می‌کند، در حالی که زیبایی اخلاقی در نوع عمل کرد انسان نشان داده می‌شود. در این راستا و برای این مهم اراده و تمایلات انسانی نقش مهمی را ایفا می‌کنند. البته با ورود این مولفه‌ها، ذهن نیز دارای انفعال و تاثیرپذیری می‌گردد، چنانچه ذهن دارای لذت و شعف می‌گردد و درمی‌یابد که این تصورات با شاکله ذهن متناسب و منطبق است. عمل کرد اراده متأثر از قلب و نحوه تاثیرگذاری قلب به شکل مستقیم و به دور از استنتاجات و استدلال‌های طولانی و منطقی است. یعنی انسان به محض مشاهده و به نحو شهودی و از طریق قلب به تشخیص وظیفه خود می‌پردازد. محوریت تمایلات زیبایی آفرین انسان با عشق است و عشق واقعی در فضیلت اخلاقی، دارای ویژگی‌های رضایت، تناسب و هماهنگی قلب با موجودات به طور کلی است نه ارتباط و اتحادی خاص که مربوط و محصور به موجودات خاصی باشد.

خصوصیت مهم و انحصاری زیبایی اخلاقی انسان عشق با محتوای خیر جمعی است. گرچه عشق ورزیدن‌های خاص و محصور دیگر هم ضرورتاً نادرست و برخاسته نمی‌باشند، اما عشق-های خاص (در مقابل عشق جمعی) با عشق به موجودات به طور کلی دارای تعارض است و چون برخلاف خیر جمعی عمل می‌کند و التفاتی به خیر جمعی ندارد، از این جهت زیبایی

اخلاقی خوانده نمی‌شود. نکته دیگری که برای تاکید لازم به نظر می‌رسد این است که بنابر تعریف ادواردز از فضیلت (زیبایی اخلاقی) موضوع فضایل در میان تمامی موجودات تنها مختص انسان است، چون انسان تنها موجود دارای فهم است و می‌تواند معنای خیر جمعی را درک کند و چون تنها انسان است که دارای اراده است و محل تحقق و تجلی زیبایی اخلاقی در اراده آگاه انسانی است.

منابع

- Edwards, Jonathan (2004), The Nature of true Virtue in the Work of Jonathan Edwards Vol.1, ed. Edward Hickman (New York: Hendrickson Publishers.
- Edwards, Jonathan (1994), the "Miscellanies", a-500, ed. Thomas A. Schafer, Yale University Press.
- Edwards, Jonathan (1959), Religious Affections, ed. John E. Smith, Yale University Press.
- Edwards, Jonathan (1989), Ethical Writhing's, ed. Paul Ramsey, Yale University Press.
- Burch, Frank (2000), Good Taste, Bad Taste, Christian Taste: Aesthetics Religious life, New York: Oxford University.
- Dellatter. A. Roland (1999), Religious Ethics Today: Jonathan Edwards, H. Richard Niebuhr, & Beyond, in Edwards in our Time: Jonathan Edwards and the shaping of American Religion, ed. Sang Hyunlee and Allen. Guelzo, Grand Rapids: Eerdmans.
- Gura, Philip (2005), Jonathan Edwards: America's Evangelical, New York, Hill and Wang.
- Jenson, Robert (1988), America's Theologian, New York, Oxford, Oxford University Press.
- Marsden, George (2003), Jonathan Edwards: A life, New Haven: Yale University.
- Niebuhr, Richard R. (1983), Streams of Grace: Studies of Jonathan Edwards, Samuel Taylor Coleridge, and William James. Kyoto, Japan: Doshisha University Press.

- Piper, John (2003), God – Entranced Vision of all Thing: The Legacy of Jonathan Edwards, Wheaton, IL: Crossway Books.
- Zakai, Avihu (2003), Jonathan Edwards's Philosophy of History: The Re-enchantment of the world in the age of Enlightenment (Princeton University Press.
- Edwards, Jonathan (1698), A Divine and Supernatural Light and Miscellaneous Observations (in the works of president Edwards), New York, Franklin Press.