

بررسی الهیات طبیعی از دیدگاه بارت

alinadimi59@gmail.com

yousef.daneshvar@gmail.com

مهرداد ندیمی / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی

یوسف دانشور / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۹۶/۱۲/۲۰ - پذیرش: ۹۷/۵/۱۵

چکیده

الهیات طبیعی به‌طور سنتی نقش حلقه ارتباط بین معرفت زمانه و تعالیم وحیانی را در ادیان ابراهیمی ایفا می‌کرده است. با این حال، هرگز اعتبار و امکان این الهیات مورد وفاق الهی‌دان‌های این ادیان نبوده است. کارل بارت - که بسیاری او را مهم‌ترین و تأثیرگذارترین الهی‌دان پروتستان و حتی مسیحی در قرن بیستم می‌دانند - با هر دستگاه فکری‌ای که باورهای مسیحی را بر یافته‌های ذهن و ضمیر بشری مبتنی سازد، به شدت مخالفت می‌کند. از این رو، می‌توان او را نماد مخالفت بی‌امان با الهیات طبیعی در دوره معاصر دانست. در این مقاله تلاش کرده‌ایم تا نشان دهیم نقد بارت بر الهیات طبیعی، از سویی ریشه در تحلیل او از نقش این الهیات در تاریخ مسیحیت دارد؛ و از سوی دیگر مبتنی است بر قرائتی خاص از برخی آموزه‌های مسیحی؛ اما اگر از منظری معرفت‌شناختی بنگریم، به نظر می‌رسد التزام به لوازم موضع بارت ضد الهیات طبیعی، الهیات وحیانی را نیز با مشکلاتی جدی مواجه خواهد ساخت.

کلیدواژه‌ها: بارت، الهیات طبیعی، الهیات وحیانی، الهیات کلمه، گناه اولیه.

الهیات طبیعی (natural theology) در رایج‌ترین استعمالش گونه‌ای از الهیات است که نه بر اساس وحی، بلکه با اتکا به یافته‌های عقل بشری به بحث از هستی و چیستی خدا می‌پردازد (مانینگ، ۲۰۱۳، ص ۲۹۵). در این اصطلاح، الهیات طبیعی رشته‌ای است عقلی و استدلالی. در عین حال، الهیات طبیعی در معنایی وسیع‌تر بر همه تلاش‌های بشر برای راه یافتن به خدا بدون تمسک به مرجعیت وحی اطلاق می‌شود؛ چه این تلاش‌ها عقل استدلالی را به خدمت گیرند، چه احساس و تجربه او را (لانگ، ۱۹۹۲، ص ۲). طبق این اصطلاح، الهیات طبیعی، هم مصادیق معنای اول را در بر می‌گیرد و هم بر آن دسته از دستگاه‌های الهیاتی اطلاق می‌گردد که اگرچه از استدلال عقلی بهره نمی‌برند، اما فی‌المثل همچون الهیات فردریک شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) Friedrich Schleiermacher) دین را بر محور احساس و تجربه دینی فهم می‌کنند. بر این اساس، باید گفت که رابطه بین دو اصطلاح الهیات طبیعی، عموم و خصوص من‌وجه است؛ یعنی همه مصادیق اصطلاح اول، مصداق اصطلاح دوم نیز هستند؛ ولی عکس این سخن صادق نیست. از این رو، اگرچه در این پژوهش معنای وسیع‌تر الهیات طبیعی مورد نظر است، مصادیق معنای مضیق آن نیز به تناسب مقام مطرح خواهند شد. همچنین روشن است که هر حکمی درباره الهیات طبیعی به معنای عام صادر شود، بر همه مصادیق آن، از جمله الهیات طبیعی به معنای خاص نیز صادق خواهد بود.

الهیات طبیعی به‌طور سنتی در برابر الهیات وحیانی (revealed theology) قرار می‌گیرد که وحی را منبع تأملات الهیاتی خود قرار می‌دهد. به لحاظ تاریخی، الهیات طبیعی غرب ریشه در یونان باستان دارد و دست‌کم می‌توان آغاز آن را تا زمان سقراط (۳۹۹-۴۶۹ ق.م) پیگیری کرد که گاه به نحو واضحی اندیشه‌ورزی‌های فلسفی خود را متوجه خدا می‌سازد و حتی شکلی از برهان نظم را برای اثبات خدا ارائه می‌کند (همان، ۲۵).

مسیحیت در بستری فرهنگی بسط یافت که فلسفه یونان وجه معرفتی غالب آن بود. از این رو، برخی اندیشمندان مسیحی از فلسفه یونان برای تبیین، تأیید و اثبات باورهای مسیحی بهره گرفتند و به این نحو تلاش کردند بین مسیحیت و معرفت زمانه تلائم ایجاد کنند و دین خود را از حمایت این نیروی فرهنگی مسیطر زمانه بهره‌مند سازند. این به معنای حضور الهیات طبیعی در سپهر اندیشه الهیاتی مسیحی از همان آغازین روزهای تولد الهیات مسیحی بود.

با این همه، الهیات طبیعی یکی از درخشان‌ترین دوره‌های حیات خود را در غرب آنگاه تجربه کرد که *توماس آکوئیناس* (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م) دستگاهی از الهیات طبیعی را بر اساس فلسفه ارسطویی پرداخت، که مورد توجه خاص متفکران مسیحی قرار گرفت؛ اما با نقد شدید اندیشه‌های ارسطو در اواخر قرون وسطی، در دوره نوزایی و در دوره انقلاب علمی، الهیات طبیعی آکوئیناسی به شدت تضعیف شد. ظهور علم جدید و سیطره بلامنازع آن بر فکر و فرهنگ بشر غربی را می‌توان نقطه عطف دیگری در تاریخ الهیات طبیعی به شمار آورد. انعکاس این تحول در حوزه

الهیات، ظهور نوعی الهیات طبیعی مبتنی بر علم بود؛ اما این دستگاه الهیات طبیعی نیز در دوره‌های بعدی، به‌ویژه از حدود اواخر قرن نوزدهم و در نتیجه مقبولیت عام نظریهٔ تکامل در فضای فکری غرب، مورد بی‌مهری عام قرار گرفت. علاوه بر وجود عوامل فلسفی و علمی برای فراز و فرود الهیات طبیعی در تاریخ غرب، انگیزه‌ها و مبانی الهیاتی نیز همواره منشأ مخالفت با الهیات طبیعی در مسیحیت غربی بوده است. کارل بارت (۱۸۶۸-۱۸۶۸ Karl Barth)، الهی‌دان پرآوازهٔ مسیحی در قرن بیستم، برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین مخالف الهیات طبیعی از زمان خود تا کنون بوده است که با انگیزه‌ها و مبانی الهیاتی به جنگ این رویکرد می‌رود.

در باب نگاه بارت به الهیات طبیعی، تحلیل‌های زیادی ارائه شده است. یوجین لانگ (Eugene T. Long)، فیلسوف دین معاصر آمریکایی، از جمله کسانی است که در این باب سخن گفته است. او سه عامل را برای مخالفت بارت با الهیات طبیعی برمی‌شمرد که عبارت‌اند از:

اعتراض او به گرایش قرن نوزدهمی به تأکید بیش‌ازحد بر اتصال میان خدا و انسان؛

تأکید بر مغایرت کامل خداوند؛

گناه ذاتی انسان (لانگ، ۱۹۹۲، ص ۷).

به نظر می‌رسد دو مؤلفهٔ اخیر، از مؤلفه‌های فوق مبانی الهیاتی‌ای هستند که بارت مخالفتش را با الهیات طبیعی بر آنها مبتنی می‌سازد؛ اما مؤلفهٔ اول درواقع انگیزهٔ بارت برای مخالفت با الهیات طبیعی است که او را واداشت تا برای این مخالفت، به مبانی یادشده تمسک جوید. به‌علاوه باید توجه داشت که اعتراض بارت به «گرایش قرن نوزدهمی به تأکید بیش‌ازحد بر اتصال انسان با خدا»، یعنی دسترسی انسان به خدا و ارتباط او با خدا در درون خویش، خود ناشی از این اعتقاد بارت بود که سپردن هرگونه نقشی به معرفت و تجربهٔ انسانی در الهیات، درنهایت به حاکمیت مطلق عقل و تجربهٔ انسانی بر الهیات می‌انجامد و بالمآل وحی را از عرصهٔ اندیشهٔ دینی و دیانت بیرون می‌راند. بدون شک تجربهٔ الهیات لیبرال - که دست‌کم در ارزیابی بارت، یک الهیات کاملاً انسان‌محور بود - برهان قاطعی را بر این باور در اختیار او می‌گذاشت. به‌عبارتی، تجربهٔ الهیات لیبرال در تحلیل بارت تفاوت‌چندانی با تجربهٔ ظهور دئیسم در دورهٔ روشنگری نداشت که در آن، الهیات طبیعی جای خود را به دین طبیعی داده بود؛ یعنی بارت بر اساس درکی که از تجربهٔ الهیات مسیحی از عصر روشنگری تا ظهور و حاکمیت الهیات لیبرال داشت، به این نتیجه رسیده بود که انسان محوری و وحی‌زدایی، سرنوشت هر دستگاه الهیاتی‌ای است که بر یافته‌ها و داشته‌های انسانی مبتنی گردد. می‌توان گفت او برای اینکه الهیات مسیحی را از این سرنوشت مصون بدارد، تفسیری خاص از برخی آموزه‌های مسیحی ارائه داد تا بتواند بی‌اعتباری همهٔ تلاش‌های انسان را برای معرفت به خدا نتیجه گیرد. این مؤلفه‌ها عبارت بودند از تعالی مطلق خدا و گناه اولیهٔ انسان.

ما در آنچه در پی خواهد آمد، ابتدا به ریشهٔ مخالفت بارت با الهیات طبیعی در تجربهٔ تاریخی الهیات مسیحی می‌پردازیم؛ سپس هر یک از دو مبانی الهیاتی بارت را در مخالفتش با الهیات طبیعی به‌اختصار تبیین می‌کنیم. در

گام بعدی، الهیاتی را که بارت با استفاده از تجربه تاریخی و مبانی یادشده بنا می‌نهد، به اجمال معرفی می‌کنیم. در نهایت، به نقد دیدگاه بارت درباره الهیات طبیعی خواهیم پرداخت.

۱. ضدیت بارت با الهیات طبیعی از منظری تاریخی

۱-۱. از الهیات طبیعی تا دین طبیعی

در تاریخ الهیات مسیحی، استفاده از اندیشه‌ها و روش‌های فلسفه یونان در الهیات، در آغاز به انگیزه مفهوم و مقبول ساختن مسیحیت برای محیط فرهنگی‌ای صورت می‌گرفت که از یک سو فلسفه یونان بر آن غلبه تام داشت و از سوی دیگر نسبت به مسیحیت رویکردی انتقادی و بلکه انکاری داشت. در دوران اولیه مسیحیت، فیلسوفان نقدهایی را ضد مسیحیت طرح می‌کردند و برخی از آباء اولیه، همچون کلمنت اسکندرانی - که خود سابقه تحصیل در فلسفه یونان و گرایش‌ها و دلبستگی‌های فلسفی داشتند - در پی پاسخ به آن نقدها و همچنین ارائه بیانی فلسفی از آموزه‌های مسیحی برمی‌آمدند. آنها به همان شیوه معلمان یونانی‌شان در فلسفه، از براهین و استدلال فلسفی و نیز برخی آموزه‌های فلسفی در برابر خصم بهره می‌گرفتند. بدین ترتیب، دفاعیه‌نگاری‌های فلسفی شکل گرفت. استفاده از براهین و گزاره‌های فلسفی برای دفاع از مسیحیت، به‌رغم کارگشایی مقطعی آن، از نظر برخی الهی‌دانان مسیحی به معنای ورود عناصری بیگانه در اندیشه مسیحی بود. این تلقی، منشأ مخالفت شدید متفکرانی همچون ترتولیان با استفاده از فلسفه یونان در الهیات مسیحی می‌شد.

اما خطری جدی‌تر از بروز التقاط در اندیشه مسیحی این بود که آرام‌آرام از دل الهیات، دین طبیعی (natural religion) ظهور کند که در تعارض با دین وحیانی است؛ حادثه‌ای که در برهه‌هایی از تاریخ مسیحیت به‌وقوع پیوست. این دین طبیعی یا عقلی همان است که معمولاً در غرب با عنوان «دئیسم» (Deism) از آن یاد می‌شود. در ذیل ابتدا به تعریف و تبیین دئیسم می‌پردازیم؛ سپس به فرایندی اشاره می‌کنیم که طی آن، الهیات طبیعی به شکل‌گیری این مکتب انجامید.

۱-۱-۱. مفهوم شناسی واژه «دئیسم»

اصطلاح «دئیسم» از واژه لاتینی deus به معنای «خدا» مشتق شده است و در معنای عام، اشاره به دیدگاهی درباره خداست که قائل است خدا جهان را آفریده، ولی دخالت پیوسته و حضور خاص در آن ندارد. این اصطلاح، بیشتر در برابر اصطلاح «تئیسم» (Theism) است که از اصطلاح یونانی theos به معنای خدا گرفته شده و و این باور را تعلیم می‌دهد که خدا پس از آفرینش جهان، پیوسته در آن دخالت دارد. بنابراین، این دو واژه اگرچه به لحاظ معنای لغوی مترادفاند، معانی اصطلاحی متفاوتی دارند (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۸۹).

بنابراین، دئیست به کسی گفته می‌شود که معتقد است خداوند جهان را خلق کرده است؛ ولی پس از آن هیچ کنترلی بر آنچه در آن واقع می‌شود، ندارد. درحقیقت یک دئیست کسی است که خالق الهی را تصدیق می‌کند، اما

هر نوع وحی الهی را انکار می‌نماید و اعتقاد دارد که عقل انسانی به‌تنهایی می‌تواند هرآن‌چه را که انسان نیاز دارد بداند و هرآنچه برای یک زندگی اخلاقی و دینی درست نیاز است، فراهم کند (اسکات، ۱۹۹۸، ذیل دئیسم). در زبان فارسی برای واژه دئیسم معادل‌های متنوعی جعل شده است؛ مانند خداگرایی طبیعی، خداشناسی طبیعی، خداباوری عقلی، خداشناسی عقلی، خداگرایی عقلی، خداشناسی استدلالی و طبیعت‌گرایی لاهوتی (برجانیان، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۸-۲۰۹).

۱-۲. ظهور دئیسم: تبدیل عقل خادم به عقل حاکم

در تاریخ اندیشه الهیاتی مسیحیت در غرب، رویکردهای مختلفی در مواجهه با فرهنگ سکولار، به‌ویژه فلسفه، اتخاذ شده است. در دوره آبا، اندیشمندانی همچون ژوستین شهید به فلسفه رویکردی بسیار مثبت داشتند؛ درحالی‌که برخی دیگر در این دوره، مانند *ترتولیان*، از دخالت فرهنگ سکولار در اندیشه دینی به‌شدت ممانعت می‌کردند. گروه سومی هم بودند که همچون *آگوستین* در مواجهه با فرهنگ سکولار رویکرد انتقادی و گزینشی داشتند. در قرون وسطی بحث تعامل وحی با عقل به‌شدت تحت‌تأثیر اندیشه الهیاتی *آکوئیناس* و منازعاتی بود که حول آن در جریان بود. او بر این باور بود که ایمان مسیحی اساساً امری عقلانی است و بنابراین می‌توان از طریق عقل از آن حمایت کرد. براین اساس، *آکوئیناس* نخستین دستگاه الهیات طبیعی را در تاریخ مسیحیت تدوین کرد که امروزه عمده‌تأ با راه‌های پنج‌گانه او برای اثبات وجود خدا شناخته می‌شود.

نکته شایان ذکر در اینجا این است که *آکوئیناس* و پیروان او مسیحیت را صرفاً محدود به حقایقی نمی‌دانستند که عقل معلوم می‌کند؛ بلکه از نگاه آنان برخی آموزه‌های وحیانی، مثل تثلیث و تجسد، از دسترس عقل بشری بیرون بودند. بنابراین، در نگاه آنها وحی یک امر ضروری تلقی می‌شد. مهم‌ترین ویژگی الهیات طبیعی در قرون وسطی این بود که در مقایسه با الهیات وحیانی در رتبه دوم قرار داشت. به‌عبارت‌دیگر، در این دوره عقل و فلسفه خادم وحی تلقی می‌شدند و نقش ترویج و تقویت وحی را به عهده داشتند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۴۸ و مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۸۷).

از این گذشته، الهیات طبیعی در قرون وسطی خداوند را نه صرفاً خالق نخستین جهان، بلکه همچنین او را فرمانروای همیشگی طبیعت تصویر می‌کند که به‌عنوان علت نخستین عالم، از طریق علل ثانویه امور جهان را اداره می‌کند. *آکوئیناس* معتقد بود که هرچند روندهای طبیعی را می‌توان مستقل از فعل مستقیم خداوند تبیین کنیم، ولی این بدین معنا نیست که آنها کاملاً مستقل‌اند؛ بلکه عمل آنها به نیروهایی وابسته است که تحت اراده الهی‌اند و با ابقای خداوند توانمند می‌شوند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۵۱).

به دلایل مختلف، الهیات طبیعی *آکوئیناسی* از اواخر قرون وسطی به بعد مورد هجوم واقع شد تا اینکه در دوره انقلاب علمی، با ظهور علم جدید، الهیات طبیعی *آکوئیناس* از مقبولیت عام افتاد و جای خود را به الهیات طبیعی مبتنی بر علم داد. چنان‌که گفتیم، در قرون وسطی الهیات طبیعی پیش‌درآمدی برای الهیات وحیانی تلقی می‌شد و

لذا هیچ مزاحمتی برای وحی و الهیات وحیانی ایجاد نمی‌کرد. الهیاتی که در قرون وسطی به‌عنوان یک رشته عقلی تلقی می‌شد و از روش‌های عقلانی برای ترویج و حمایت از دین استفاده می‌کرد، کاملاً محدودیت توان عقل را در درک معارف الهیاتی و ضرورت وحی را به‌عنوان مکمل کار عقل می‌پذیرفت. در نیمه دوم قرن هفدهم، به‌ویژه در انگلستان و آلمان، الهیات طبیعی در وضعیت متفاوتی قرار گرفت که تا حد زیادی معلول ظهور علم جدید بود. علم جدید از دو جهت الهیات طبیعی را تحت‌تأثیر قرار داد: نخست آنکه زمینه‌ساز گونه‌های از الهیات طبیعی شد که به‌جای تمسک به اندیشه‌های متافیزیکی، بر یافته‌های علم جدید تکیه می‌کرد؛ دوم آنکه علم جدید با حضور با مهابت خود در فضای فکری آن زمان، اندیشه خودبسندگی عقل بشری را، از جمله در قلمرو الهیات، القا کرد. در نتیجه، اندیشمندانی در این برهه ظهور کردند که حاضر نبودند تأکید بر نقش عقل در الهیات را همچون اسلاف خود، با اذعان به محدودیت توان عقل همراه سازند. طبعاً الهیات طبیعی که اینان می‌پسندیدند، نسبتی با وحی برقرار می‌کرد که بسیار متفاوت بود با نسبتی که در قرون وسطی بین این دو بود.

طبیعه این جریان فکری، گروهی به‌نام «اهل معرفت» (virtuosi) در انگلستان قرن هجدهم بود. اهل معرفت، دین عقلانی و سنت مسیحی را طرق هم‌عرض به‌سوی حقایق بنیادی واحد تلقی می‌کردند. به‌اعتقاد آنها باورهای بنیادین مسیحیت - که جوهر مسیحیت را شکل می‌دهند - نوعی «کیش عقل» به‌شمار می‌رود که اصول آن برای همه مردم در همه دوران‌ها قابل فهم است. اهل معرفت، در واقع الهیات طبیعی را در قامت یک دین طبیعی ارائه کرده بود که می‌توانست همان حقایق دین وحیانی را در اختیار بشر قرار دهد؛ در عین حال، اهل ذوق هرگز استغنا از وحی و دین وحیانی را تبلیغ نکردند؛ بلکه خود را معتقد به وحی مسیحی می‌دانستند.

اما در مرحله دوم، الهیات طبیعی از موضع همدوشی و هم‌عرضی وحی عدول کرد و مدعی جانشینی وحی شد. در حقیقت، در این مرحله بر کفایت عقل تأکید می‌شود و این کتاب مقدس است که در درجه دوم و تابع عقل قرار می‌گیرد (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰-۱۰۹). در چنین رویکردی، عقل بشری - که در الهیات طبیعی قرون وسطی خادم وحی بود - حاکم بر وحی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که مسیحیت یا باید خود را با آن سازگار کند یا از اعتبار خود چشم‌پوشد. به‌این ترتیب، بسیاری از باورهای مسیحی - که به‌گمان این متفکران با عقل ناسازگار بود - از اعتبار ساقط شد و در نتیجه الهیات مسیحی امری زاید تلقی گردید (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۷). در این مرحله، دین طبیعی نه در عرض، بلکه در مقابل دین وحیانی قرار می‌گیرد و آن را از صحنه خارج می‌کند. در ادبیات مربوطه، معمولاً دئیسم بر این نگاه اطلاق می‌گردد. البته در مرحله سوم، کسانی ظهور کردند که طرد هرگونه دین، چه وحیانی و چه طبیعی را شعار خود قرار دادند (باربور ۱۳۹۲، ص ۱۱۲).

۱-۲. الهیات لیبرال: دین طبیعی در لباس الهیات طبیعی

در قرن هجدهم، برخی الهی‌دانان پروتستان تحت‌تأثیر جریان روشنگری قرار گرفتند و به‌تدریج از اندیشه‌های الهیاتی رهبران نهضت اصلاح دینی فاصله گرفتند. عقل‌گرایی عصر روشنگری، باورهای مسیحی را دچار شک و

تردید کرد؛ زیرا باورهای مسیحی با یافته‌های عقل بشری در تعارض بودند. الهی‌دانان مسیحی در چنین وضعیت بسیار دشوار، دو راه در پیش روی خود داشتند. آنها یا باید بین باورهای مسیحی و یافته‌های بشری سازگاری ایجاد می‌کردند یا از میان باورهای مسیحی و یافته‌های عقل بشری یکی را برمی‌گزیدند. الهی‌دانانی همچون *ایمانوئل کانت* (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) و *شلایر ماخر* (۱۸۳۴-۱۷۶۸)، که بعدها الهیات لیبرال از دل اندیشه‌های آنان تولد یافت، سعی کردند تا مسیحیت را به‌نحوی بازسازی کنند که با یافته‌های بشری سازگار باشد.

شلایر ماخر از برجسته‌ترین الهی‌دانان این دوره و از پیشگامان این جریان بود. به‌اعتقاد او، آنچه قلب و اساس دین را تشکیل می‌دهد، تجربه دینی است و آموزه‌های دینی صرفاً انعکاس همان تجربه دینی است. بنابراین، به‌نظر او مبنای دیانت، نه تعالیم وحیانی است (چنان‌که سنت‌گرایان به آن معتقد بودند) و نه عقل (چنان‌که در الهیات طبیعی در اصطلاح اول مطرح است)؛ بلکه تجربه دینی است (شلایر ماخر، ۱۹۹۷، ص ۵۴-۱۸). درعین‌حال، این جریان الهیاتی هرگز تجربه دینی را رقیب متن دینی قرار نداد؛ بلکه متن دینی را بر اساس تجربه دینی بازتفسیر کرد. این تفاوتی است مهم بین جریان مذکور و دئیسم؛ چراکه دئیسم وحی را با عقل جایگزین کرد و حتی به خصومت با وحی برخاست. البته در نگاه کسانی مثل بارت، این تفاوت فقط ظاهری است و این نتیجه بازتفسیر *شلایر ماخر* از دین درنهایت به یک دین طبیعی است.

تلاش این الهی‌دانان و پیروان لیبرال آنها، برای بازتعریف مسیحیت و آموزه‌های مسیحی، منجر به تفسیرهای غیرسنتی از آیات کتاب مقدس گشت و در مواردی حتی به انکار آموزه‌های مسیحی انجامید. برای نمونه، آموزه گناه اولیه - که یکی از مهم‌ترین مبانی اندیشه سنتی مسیحی است - انکار شد. متفکران لیبرال برخلاف اعتقاد مسیحیان - که طبیعت انسان را گناه‌آلود می‌دانستند - به طبیعت بشر نگاه خوش‌بینانه‌ای داشتند و معتقد بودند که انسان از هیچ نقص ذاتی که بین او و خدا شکاف و فاصله‌ای ایجاد کند، رنج نمی‌برد. بر این اساس، شناخت خداوند و ارتباط انسان‌ها با او بدون نیاز به مداخله خاصی از طرف خدا، امکان‌پذیر است (هوردن ۱۳۶۸، ص ۷۱). اینان بر این باور بودند که انسان‌ها می‌توانند صرفاً با تکیه بر احساس و تجربه‌ای درونی، به خدا معرفت یابند و با او ارتباط برقرار کنند؛ و تا آنجا پیش رفتند که دین را اساساً همین احساس و تجربه معرفی کردند.

به این ترتیب، الهیات *شلایر ماخر* و پیروان لیبرال او تصویری از مسیحیت ارائه می‌کرد که در آن، طبیعت گناه‌آلود انسان جای خود را به سرشتی پاک داده بود؛ سرشتی که از عجز ناشی از گناه اولیه رنج نمی‌برد و معرفت به خدا و برقراری ارتباط درست با او کاملاً ممکن بود. الهی‌دانان لیبرال، چنان انسان را در پیمودن جاده ترقی و تعالی کامیاب می‌دیدند که حتی برایی ملکوت خدا را - که در الهیات سنتی مسیحی منحصرأ در حیطه قدرت خدا بود - از انسان انتظار داشتند.

این خوش‌بینی الهیات لیبرال به انسان و اعتماد آن به توانایی او برای برپا کردن یک دستگاه الهیاتی مطابق با نیازهای عصر و درعین‌حال صحیح، در اوایل قرن بیستم آن را در معرض انتقادات ویرانگری قرار داد. حوادثی چون

جنگ جهانی اول، به گمان بسیاری از الهی‌دانان مجال چندان برای خوش‌بینی به انسان باقی نمی‌گذاشت. چگونه ممکن بود به انسان خوش بین بود، درحالی که همه توانایی‌ها و دستاوردهایش را به‌جای آنکه در جهت برپایی بهشت برین زمینی به کار گیرد، برای نابودی هموعان خود به خدمت گرفته بود؟

کارل بارت برجسته‌ترین منتقد الهیات لیبرال از این منظر بود. او که خود ابتدا دل در گرو الهیات لیبرال داشت، در شرایط جدید همه قراین و شواهد زمانه را برضد این الهیات می‌دید. بارت که پیش از این مانند دیگر الهی‌دانان لیبرال به انسان و پیشرفت همه‌جانبه بشری در همه جوانب حیات، از جمله دین و معنویت خوش‌بین بود و تصور می‌کرد که ملکوت خداوند با تلاش‌های انسان‌های فداکار بنا خواهد شد، با وقوع این حوادث ناگوار و خون‌ریزی‌ها توسط ملت‌های متمدن، خوش‌بینی‌اش به انسان و از آن طریق اعتقاد او به الهیات لیبرال به کلی از بین رفت. او سپس الهیاتی را در مقابل الهیات لیبرال بنا نهاد که بعدها نوارتدکسی نام گرفت و تأثیرات مهمی بر الهیات مسیحی گذاشت.

۱-۳. درسی که بارت از این تاریخ گرفت

آنچه بارت از تاریخ پیش‌گفته آموخت، این بود که هر دستگاه الهیاتی که بخواهد به‌نحوی انسان و توانایی‌های او را نقطه آغاز اندیشه‌ورزی الهیاتی خود قرار دهد - یعنی به‌گونه‌ای از الهیات طبیعی متعهد گردد - ناگزیر وحی را از ماهیت اصلی‌اش خارج خواهد کرد. به‌باور بارت، الهیات طبیعی، محترمانه و در کمال احترام وحی را در قالب جدیدی که خود طرح می‌کند، می‌ریزد. رفتار او با وحی بسیار مؤدبانه و باحوصله است و بسیار آگاهانه و بدون تناقض خود را تابع وحی قرار می‌دهد؛ ولی پیش از این و از همان ابتدا وحی را تسخیر کرده و آن را به‌غیروحی تبدیل کرده است. الهیات طبیعی بدون شک وحی را جذب خود خواهد کرد و به‌تصرف خود در خواهد آورد (بارت، ۲۰۰۴، ص ۱۳۹ - ۱۴۰).

بارت معتقد است که در این فرایند، یک دین مبتنی بر عقل خودبنیاد ظهور می‌کند که با دین مسیحیت بیگانه است. به‌عبارت‌دیگر، بارت سرنوشت محتوم الهیات طبیعی را دین طبیعی می‌بیند؛ چنانکه می‌نویسد:

منطق مسئله چنین اقتضا می‌کند که اگر کوچک‌ترین اتکایی به الهیات طبیعی داشته باشیم، آن موقع الهیات طبیعی انکار وحی خداوند در عیسی مسیح را تعقیب می‌کند. الهیات طبیعی‌ای که در پی دستیابی به حاکمیت انحصاری نباشد، [درحقیقت] الهیات طبیعی نیست. به‌هرصورت، جا باز کردن برای الهیات طبیعی، اگرچه از روی غفلت [نه از روی عمد] باشد، قرار دادن خود در مسیری است که منجر به حاکمیت انحصاری الهیات طبیعی می‌شود (بارت، ۲۰۰۴، ص ۱۷۳).

از همین روست که او در نگارش کتاب مهم خود به نام *اصول اعتقادی کلیسا (Church Dogmatics)* از نوشتن هرگونه مقدمه فلسفی پرهیز می‌کند و معتقد است که هرگونه تلاشی برای ابتدای کلام خدا بر تعقل بشری، حتی اگر از روی اخلاص باشد، محکوم است و چنین تلاش‌هایی پایه‌های الهیاتی را متزلزل می‌کند و الهیات را از حقیقت متعالی خود تهی می‌سازد و آن را به یک الهیات انسان‌مدار تبدیل می‌کند (گرنز و اولسون، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱).

۲. ضدیت بارت با الهیات طبیعی از منظری الهیاتی

بارت برای دور نگه داشتن الهیات از درغلتیدن به دامن دین طبیعی، لازم می‌بیند عجز انسان را از معرفت به خدا نشان دهد؛ اما او با هوشمندی درک می‌کند که اگر از طریق تأملات و ملاحظات برون‌دینی به‌سوی این مقصد گام بردارد، آن‌گاه خود به‌نحوی به توانایی انسان برای ورود در مباحث الهیاتی اعتراف کرده است؛ از این‌رو، او مؤلفه‌هایی از تعالیم مسیحی را به‌خدمت می‌گیرد تا بیهوده بودن و بلکه رهزن بودن تلاش‌های انسانی برای کسب معرفت به خدا را نشان دهد. بارت برای رسیدن به این مقصود، از دو آموزه مهم مسیحی بهره می‌گیرد که یکی خداشناسانه است و دیگری انسان‌شناسانه. این آموزه‌ها عبارت‌اند از مغایرت کامل خداوند با مخلوقات (wholly otherness of God) و طبیعت گناه‌آلود انسان (Original Sin). در ادامه به تبیین شیوه استفاده بارت از این آموزه‌ها می‌پردازیم.

۲-۱. مغایرت کامل خداوند با انسان

بارت خداوند را چنان متعالی و به‌کلی دیگر تصویر می‌کند که خارج از دسترس عقل بشری قرار می‌گیرد. به همین دلیل، او معتقد است که خدا را نه با عقل نظری و نه از طریق تجربه باطنی، نمی‌توان شناخت. مراد بارت از اینکه «خدا کاملاً دیگر است» (wholly other) این نکته بدیهی نیست که خدا حقیقتی جدا از ما دارد؛ بلکه مراد او از این عبارت این است که ما برای شناخت خداوند نمی‌توانیم یک انسان کامل را در نظر بگیریم و با افزودن چند صفت عالی گمان کنیم که خدای واقعی را یافته‌ایم. به عبارت دیگر، مراد او از این عبارت این است که تصور نشود خدا کمال تمام صفات نیکوی انسانی است (هوردن ۱۳۶۸، ص ۱۱۲).

بارت در شرح رساله به رومیان، مکرراً بر این امر تأکید می‌کند که خدا، انجیل، ابدیت و رستگاری، اموری «کاملاً دیگر» و به‌کلی متفاوت با اندیشه‌های بشری‌اند. از این‌رو، هرگز نمی‌توان از طریق تجربه عام بشری و با تکیه بر عقل، به این حقایق، دست یافت و دستیابی به این حقایق، جز از طریق مکاشفه الهی امکان‌پذیر نیست (گرنز و اولسن ۱۳۹۰، ص ۹۸). بارت معتقد است که آنچه محتوای کتاب مقدس را تشکیل می‌دهد، اندیشه‌های درست بشری درباره خدا نیست؛ بلکه اندیشه‌های درست الهی درباره انسان است (گرنز و اولسن ۱۳۹۰، ص ۹۸).

این نگاه بارت به خدا، به انکار خود دین انجامید؛ چون به اعتقاد او، همه ادیان در واقع تجلی تلاش‌های انسانی برای درک و فهم خداوندند (لانگ، ۱۹۹۲، ص ۷) و این به‌باور بارت، تلاشی بود نه تنها نافرجام، بلکه بدفرجام؛ چراکه به‌گونه‌ای از بت‌پرستی می‌انجامد. انتقاد بارت از ادیان، تنها متوجه ادیان غیرمسیحی نیست؛ بلکه بیشترین انتقادات او متوجه ادیانی است که مسیحیان درست کرده‌اند. او مسیح را مکاشفه الهی می‌داند که دین را نابود می‌کند. بارت بین دین و ایمان تفاوت قائل می‌شود. از نظر او، دین عبارت است از جست‌وجوی انسان برای رسیدن به خدا، که همیشه انسان را به خدایی می‌رساند که مطابق میل اوست (هوردن، ۱۳۶۸، ص ۱۱۱)؛ اما ایمان از نگاه بارت به «اقدام الهی» (Divine initiative) وابسته است، نه بر کشفیات بشری (باربور، ۱۳۹۲، ص ۲۰۸).

به دلیل همین اعتقاد به مغایرت کامل خدا با هر آنچه انسان بتواند تصورش کند، بارت بر آن است که دلایل

قدیمی اثبات وجود خدا ما را به خدای زنده نمی‌رساند و الهیات طبیعی کوششی بی‌ثمر است و تمسک به الهیات طبیعی به آن می‌ماند که برای حل یک قضیهٔ هندسی از دلایلی استفاده کنیم که هیچ ربطی به آن قضیه ندارد (براون، ۱۳۷۵، ص ۲۵۹).

مخالفت بارت با الهیات لیبرال نیز -چنان که گذشت- به دلیل تکیهٔ این الهیات بر توانایی‌های انسان برای معرفت به خدا و ارتباط با او بود. او در توصیف وضعیت الهیات مسیحی در قرن نوزدهم می‌گوید: برخی مثل شلایرماخر به مردم می‌آموختند که با مراجعه به باطن، در پی خدا باشند؛ برخی چون البرشت ریچل به مردم می‌آموختند که خدا را در تمایلات اخلاقی خود بجویند؛ برخی از طریق عرفان و برخی نیز با چراغ عقل در پی خدایند. به نظر بارت، وجه مشترک تمامی این راه‌ها این است که رهروان آن رویکردها به طبیعت و توانایی انسانی بسیار خوش‌بین‌اند و انسان را شایستهٔ این می‌دانند که با تلاش‌های خود بتواند به معرفت خداوند دست یابد. به عبارت دیگر، همهٔ این رویکردها در این امر مشترک‌اند که انسان در جست‌وجوی خداست. بارت اعلام کرد که تمامی این راه‌ها به بن‌بست می‌رسند. از نظر او، همهٔ این رویکردها با رویکرد کتاب مقدس در تعارض‌اند. به نظر بارت، در کتاب مقدس این خداست که در جست‌وجوی انسان است و می‌خواهد خود را به انسان معرفی کند، نه اینکه انسان در جست‌وجوی او باشد (هوردن، ۱۳۶۸، ص ۱۱۰).

۲-۲. طبیعت گناه‌آلود انسان

در کتاب مقدس، سفر پیدایش ۱: ۱۷ چنین آمده است: «پس خدا آدم را به صورت خود آفرید. او را به صورت خدا آفرید...». مراد از این عبارت کتاب مقدس چیست؟ در دورهٔ آباء اولیه، تفسیرهای مختلفی در این باره مطرح شده است. آگوستین، بزرگ‌ترین و پرنفوذترین متفکر مسیحی، معتقد است که عبارت «صورت خدا» در این آیه اشاره به خرد بشری دارد؛ بنابراین، صورت خدا قوهٔ عقلانی بشر است که منعکس‌کنندهٔ حکمت خداست. به نظر آگوستین، همین توانایی وجه تمایز ذاتی انسان از دیگر حیوانات است.

اما نگاه آگوستین به انسان، برخلاف آنچه از این سخنان به نظر می‌رسد، چندان هم خوش‌بینانه نیست؛ چون او در عین حال معتقد است که گناه اولیه باعث تضعیف و تاریکی ذهن بشر شده است. به باور آگوستین، گناه اولیه باعث شده است که انسان توانایی خود را برای درست اندیشیدن از دست بدهد و به‌ویژه حقایق و اندیشه‌های معنوی متعالی را درک نکند. به نظر او، ما گناهکاران در وضعیتی بیمارگونه قرار داریم و نمی‌توانیم بدون فیض الهی و با تکیه بر توانایی‌های خود، حتی از این وضع نابسامان خودآگاهی یابیم؛ چه رسد به اینکه بخواهیم از آن رهایی یابیم؛ چراکه خداوند به ما اعلام کرده است که «شما بدون من قادر به انجام هیچ کاری نیستید» (یوحنا ۱۵: ۱۵). این نگاه آگوستینی، درست در مقابل نگاه پلاگیوس و پیروان او قرار دارد که معتقدند بشر اساساً آزاد و خوب آفریده شده است و این‌گونه نیست که ما انسان‌ها بر اثر گناه کاملاً ناتوان شده باشیم؛ بلکه می‌توانیم به کمک عقل و اراده، از گناه دوری بجوییم (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۸۳ و ۷۷۷).

رساله‌های پولس در کتاب مقدس در تاریخ مسیحیت، همواره به‌عنوان دلیل نگاه پیش‌گفته به انسان مورد استناد بوده است؛ چنان‌که در متن بیانیه شورای ترنت چنین می‌خوانیم:

اگر کسی ادعا کند که گناه آدم فقط به خودش صدمه رسانده است و به فرزندان آسیمی نمی‌رساند یا عدالت و تقدسی که از طرف خدا داشته، فقط از دست خودش رفته، نه از دست ما... چنین کسی ملعون است؛ چون با این سخنان پولس که «لهمذا همچنان که به‌وساطت یک آدم، گناه داخل جهان شد و به گناه، موت؛ و به این‌گونه، موت بر همه مردم طاری شد؛ از آنجاکه همه گناه کردند» (رومیان ۵: ۱۲) ناسازگار است (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۴).

پولس تأثیرات گناه اولیه را تعمیم می‌دهد و قائل است که تنها قوه شناختی ما نیست که در نتیجه گناه اولیه به‌طور شایسته عمل نمی‌کند؛ بلکه کل خلقت مختل گشته است. بارت - که ماندگاری او در الهیات مرهون تفسیر او بر رساله پولس به رومیان است - به‌شدت از این نگاه متأثر شده و معتقد است که انسان ذاتاً گناهکار است و عقل گناه‌آلود او در برابر حقیقت متعالی خدا کور است (کونگ، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۰۷).

۳. الهیات کلمه (theology of the Word)

چنان‌که گذشت، تصویر تعالی‌گرایانه بارت از خدا و همچنین اعتقاد او به تأثیر کاملاً مخرب گناه اولیه بر توانایی‌های معرفتی و معنوی انسان باعث شد تا او بر آن شود که شناخت خداوند هرگز طبق میل انسان و از طریق استدلال‌ات زیرکانه فلسفی حاصل نمی‌شود. به اعتقاد او، خدایی که انسان از این طریق می‌یابد، مخلوق ایدئولوژیک اوست و نمی‌تواند خدای مسیحیت باشد. چنین خدایی در نگاه بارت، در واقع یک بت، یک خدای جایگزین و یک ضد خداست.

حال که انسان از شناخت خدا عاجز است، راه جایگزین برای شناخت خدا چیست؟ در پاسخ به این پرسش است که «الهیات کلمه» بارت شکل می‌گیرد. به نظر او، هرگز نمی‌توان خدای واحد حقیقی را شناخت، مگر اینکه خدا خودش را بر ما مکتشف سازد. به اعتقاد او، بدون وحی هیچ معرفتی از خدا ممکن نیست (کونگ، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۰۸). بنابراین، الهیات در نگاه بارت باید مبتنی بر کلام خدا باشد، نه بر فکر و فلسفه انسانی.

مناقشه معروف بارت با امیل برونر (Emil Brunner, ۱۸۸۹-۱۹۶۶)، دوست بسیار نزدیک او و هم‌سن‌گرش در مبارزه با الهیات لیبرال، به‌وضوح تأکید او را بر نقش انحصاری کلمه خدا و انکشاف الهی در الهیات به‌تصویر می‌کشد. برونر در سال ۱۹۳۴م مقاله‌ای نوشت تحت عنوان «طبیعت و فیض» (Nature and Grace) که هدف آن دعوت به نوعی الهیات طبیعی حداقلی بود. برونر در این مقاله اظهار داشت که خدا دو نوع مکاشفه دارد: مکاشفه در طبیعت و مکاشفه در عیسی مسیح. به نظر او، مکاشفه‌ای که از خدا در طبیعت وجود دارد، برای پدید آمدن یک نظام الهیات طبیعی کافی نیست؛ اما این مکاشفه «نقطه تماسی» (Point of contact) برای انجیل فراهم می‌کند (لین، ۱۳۸۰ الف، ص ۴۲۲).

برونر با تکیه بر آموزه آفرینش، به‌ویژه این اندیشه که انسان‌ها بر «صورت خدا» (Imago Dei) آفریده شده‌اند، استدلال کرد که انسان‌ها با اینکه طبیعت گناه‌آلودی دارند، می‌توانند خدا را در طبیعت و سرشت خود بیابند؛ به‌عبارت‌دیگر، نقطه تماسی برای مکاشفه الهی در طبیعت بشر وجود دارد و طبیعت بشر به‌گونه‌ای ساخته شده است که نقطه تماسی آماده برای مکاشفه الهی دارد. از نظر برونر، وجود این نقطه تماس، پیش‌نیاز مکاشفه الهی بر انسان است و بدون آن، مکاشفه الهی قابل تحقق نیست.

بارت در نوشتاری تحت عنوان «نه» (Nein) به‌شدت با این نگاه مخالفت کرد. از نظر بارت، لازمه استدلال برونر این است که خدا برای شناخته شدن نیاز به کمک دارد یا اینکه انسان‌ها در عمل مکاشفه، با خداوند همکاری می‌کنند؛ درحالی‌که چنین نیست. او معتقد است که هیچ نقطه تماسی که با طبیعت بشری عجین شده باشد، وجود ندارد؛ بلکه نقطه تماس نتیجه مکاشفه الهی است و کلمه خداست که آن را به‌وجود آورده است (لین، ۱۳۸۰ الف، ص ۴۲۲).

به‌نظراو، معرفت خداوند تنها از طریق انکشاف الهی و روبه‌رو شدن با مسیح حاصل می‌شود و بدون وساطت مسیح، معرفت به خدا ممکن نیست؛ چنان‌که عیسی گفت: «پدر همه‌چیز را به من سپرده است و کسی پسر را نمی‌شناسد، به‌جز پدر؛ و نه پدر را کسی می‌شناسد، غیر از پسر؛ و کسی که پسر بخواد، بدو مکشوف شود» (متی ۱۱: ۲۷). همچنین او اعلام کرد: «من راه درست و حیات هستم. هیچ‌کس نزد پدر جز به‌وسیله من نمی‌آید. اگر مرا می‌شناختید، پدر مرا نیز می‌شناختید...» (یوحنا ۱۴: ۶ و ۷) (براون، ۱۳۷۵، ص ۲۵۶-۲۵۸).

به‌این ترتیب، او بر نقش واسطه‌گری عیسی مسیح و جایگاه ویژه او در الهیات تأکید می‌کند. به‌نظر بارت، درحقیقت خداوند با فرستادن فرزند خویش، از یک‌سو، ما را بر عدم توانایی انسان‌ها برای پر کردن شکاف میان خود و خدا آگاه کرده است؛ و از سوی دیگر، اعلام نموده که خود با فرستادن عیسی مسیح این شکاف را پر کرده است. بر این اساس، به‌نظر او تنها منبع الهیات مسیحی «کلمه خدا» است و به همین دلیل است که الهیات او «الهیات کلمه» (theology of the Word) خوانده می‌شود.

وی در تبیین کلام خدا خاطر نشان می‌کند که باید به کلام خدا در سه سطح نگاه شود:

واقعه تکلم خدا با انسان از طریق عیسی مسیح (همان انکشاف خدا بر انسان) (Revealed Word)؛

کلام مکتوب، یعنی همان کتاب مقدس که بر مکاشفه الهی شهادت می‌دهد (Written Word)؛

کلام اعلان‌شده توسط کلیسا (Proclaimed Word).

بارت معتقد است که این سه نوع کلام از یکدیگر جدایی ناپذیرند و درحقیقت یک کلام‌اند که به سه صورت ظاهر می‌شوند. همچنین او معتقد است که وقتی کلام مکتوب و اعلام‌شده خوانده می‌شود، خدا به‌واسطه آن سخن می‌گوید. در این صورت کلام مکتوب و اعلام‌شده، در عمل به آنچه درباره آن شهادت می‌دهد، تبدیل می‌شود؛ یعنی خدا مجدداً به‌واسطه عیسی مسیح با ما سخن می‌گوید؛ بنابراین، مکاشفه خدا صرفاً مربوط به گذشته نیست و کتاب مقدس، هم به مکاشفه خدا در گذشته اشاره دارد و هم به مکاشفه خدا در آینده وعده می‌دهد (لین، ۱۳۸۰،

ص ۴۱۸-۴۲۰). به نظر او، کتاب مقدس زمانی کلام خداست که خدا از طریق آن سخن بگوید (گرنز و اولسن ۱۳۹۰، ص ۱۰۵). بنابراین کسی تصور نکند که انکشاف خداوند واقعه‌ای است که در گذشته رخ داده است و هم‌اکنون نمی‌توان به خداوند معرفتی تازه پیدا کرد. همان‌طور که بیان شد، او معتقد است که چه در حال و چه در آینده، این امکان وجود دارد که خدا به‌واسطه عیسی مسیح سخن بگوید.

بر اساس دیدگاه بارت، ما باید همه تلاش‌های خود را برای فهم حقیقت خداوند کنار بگذاریم. وحی به ما می‌گوید که در نگاه خداوند، همه تلاش‌های بشری بیهوده است. ما دیگر نباید به دنبال حقیقت باشیم؛ بلکه صرفاً باید به‌نحو فرمان‌بردارانه به کلمه خدا واکنش نشان دهیم (لانگ، ۱۹۹۲، ص ۷). او معتقد است که کلام یگانه خدا به انسان در عیسی مسیح دیده می‌شود و رفتار و برخورد خدا با انسان در مسیح و توسط مسیح تجلی می‌یابد. وی معتقد است که این اصل، هرگونه الهیات طبیعی را نفی می‌کند (لین، ۱۳۸۰ الف، ص ۴۲۴). او در یک عبارت کوتاه می‌گوید: «امکان شناخت کلام خدا در کلمه خدا ست، نه هیچ جای دیگر» (بارت، ۲۰۰۴، ص ۲۲۲).

۴. نقد و بررسی دیدگاه بارت

نقد ما به دیدگاه بارت، از منظری الهیاتی نخواهد بود؛ چراکه برای غیرمسیحیان انطباق یا عدم انطباق نگاه بارت با وحی و آموزه‌های مسیحی نمی‌تواند اهمیت چندانی داشته باشد (برای مطالعه نقدی الهیاتی بر دیدگاه بارت ببینید: بار، ۱۹۹۳). نگاه ما به موضع بارت ضد الهیات طبیعی، نگاهی فلسفی و معرفت‌شناختی است؛ لذا ارزیابی ما هم از آن بالطبع ماهیتی فلسفی و معرفت‌شناختی خواهد داشت. از این منظر، چنین می‌نماید که درک عمیق بارت از حساسیت نوع نقشی که در الهیات به معرفت و تجربه بشری واگذار می‌شود، تحسین‌برانگیز و درس‌آموز است. «نقده» قاطع بارت به الهیات طبیعی نهی‌بی است بر آنان که تنظیم رابطه بین داشته‌های انسانی و داده‌های وحیانی و تعیین نقش این دو را در الهیات، امری سهل تلقی می‌کنند و به عواقب نامطلوب بی‌مبالاتی در این زمینه نمی‌اندیشند. به‌گمان ما، همه اندیشه‌ورزان حوزه الهیات، به‌ویژه در جهان مدرن، باید این نهیب را به گوش جان بشنوند تا به‌هوش باشند که هرگونه خام‌اندیشی و بی‌انضباطی فکری در این عرصه می‌تواند به بهای مسخ دین وحیانی و تبدیل آن به دین طبیعی تمام شود. درعین حال، کاستی‌های اندیشه بارت - که در ادامه به بخشی از آنها خواهیم پرداخت - این درس مهم را دربردارد که نفی مطلق الهیات طبیعی می‌تواند به نفی مطلق الهیات بینجامد. به‌گمان ما، تلاش بارت برای مصون داشتن الهیات از نقش تخریبی دخالت معرفت و تجربه بشری در قالب نفی الهیات طبیعی، نه‌تنها ویژگی بین‌الذهانی بودن را از الهیات وحیانی می‌گیرد، بلکه حتی امکان الهیات وحیانی را نیز با چالشی جدی مواجه می‌سازد. در ادامه، این دو اشکال اندیشه بارت را به‌اجمال طرح می‌کنیم.

۱-۴. ذهنیت گرایی (subjectivism)

تفسیر بارت از ایمان، وحی و نقش عقل در الهیات، مخالفان زیادی در بین الهی‌دانان مسیحی دارد. حتی الهی‌دانانی از قبیل *امیل برونر*، *رودلف بوتلمان* (۱۹۷۶-۱۸۸۴) (Rudolf Bultmann)، و *فردریش گوکارتن* (۱۹۶۷-۱۸۸۷) Friedrich

Gogarten، که در ابتدا با او در مخالفت با الهیات لیبرال همراه بودند، در ادامه به مخالفت با او برخاستند و از او جدا شدند. نزاع بین بارت و برونر - که پیش‌تر ذکر کردیم - یک مورد منحصر به فرد نبود و نظیر آن بین بارت و دیگر الهی‌دانانی که در کنار او با الهیات لیبرال می‌جنگیدند، رخ داد. قطعاً صرف این واقعیت که او در بین الهی‌دانان مسیحی مخالفان زیادی دارد، اشکالی بر الهیات او نیست؛ اما مسئله این است که برای داوری بین بارت و ناقدانش به معیار و مرجعی نیاز است. این همان چیزی است که الهیات بارت از ارائه و حتی از پذیرش آن عاجز است؛ چراکه الهیات بارت به سبب اتکایش به مفهومی شخصی از وحی، به غایت ذهنیت‌گرایانه است.

البته بارت کتاب مقدس را به عنوان مرجع و معیار اندیشه الهیاتی معرفی می‌کند؛ اما در نگاه او، کتاب مقدس در صورتی از چنین شأنی برخوردار خواهد بود که خدا اراده کند از طریق آن خود را منکشف سازد و با انسان سخن بگوید. این اراده خدا نیز کاملاً آزادانه است و لذا تابع هیچ ملاک و معیاری نیست تا بتوان بر اساس آن دریافت کجا و در چه زمانی و برای چه کسی رخ داده است. بنابراین، دست‌کم یک ناظر بیرونی هیچ ملاک عینی‌ای در اختیار ندارد تا با تمسک به آن دریابد که خدا با چه کسی سخن گفته و با چه کسی سخن نگفته است. نتیجه این خواهد بود که عملاً کتاب مقدس در حضور این نگاه ذهنیت‌گرایانه نمی‌تواند گرهی از کار بگشاید و مرجع داوری بین تفسیرهای متعارضی که بارت و ناقدانش از همین کتاب مقدس ارائه می‌دهند، قرار گیرد. این ذهنیت‌گرایی با هویت الهیات - که بر فرض رشته‌ای بین‌الذنهانی است - ناسازگار است. بارت اگر بخواهد از این ذهنیت‌گرایی فاصله بگیرد، ناگزیر باید برای عقل انسان در الهیات خود جایی باز کند تا بتواند هویت بین‌الذنهانی الهیات را تأمین کند؛ اما پیش از این، او باید از تلقی شخصی‌اش از وحی دست بردارد و وحی را به گونه‌ای فهم کند که هویتی بین‌الذنهانی داشته باشد؛ اما نگاه بارت به وحی، همه آن چیزی است که او برای جلوگیری از تبدیل دین وحیانی به دین طبیعی در الهیات خود در اختیار دارد.

۴-۲. نفی امکان الهیات وحیانی

چنان‌که گذشت، بارت وحی را مواجهه خدا با انسان و انکشاف خدا برای انسان می‌داند. از این‌رو، وحی در بارت در اصل و اساس خود، هویتی غیرمفهومی و غیر گزاره‌ای دارد. بارت اگرچه کتاب مقدس را به عنوان وحی مکتوب می‌پذیرد، وحی بودن آن را متوقف می‌سازد به اینکه خدا از طریق آن خود را بر انسان منکشف سازد. پس بارت این وحی گزاره‌ای را هم به وحی غیر گزاره‌ای فرومی‌کاهد.

از سوی دیگر، می‌دانیم که الهیات به مفهوم سنتی آن در یک دین وحیانی یک دستگاه فکری است که در آن داده‌های وحیانی تبیین و تنسيق می‌شوند. از این نظر، الهیات همچون هر دستگاه فکری دیگری، از مفاهیم و گزاره‌ها برای انجام مأموریت خود بهره می‌گیرد. به عبارت دیگر، الهیات انعکاس مفهومی و گزاره‌ای وحی است؛ اما با عنایت به اینکه وحی در نگاه بارت غیرمفهومی و غیر گزاره‌ای است، الهیات در بارت انعکاسی مفهومی و گزاره‌ای از وحی غیرمفهومی و غیر گزاره‌ای است. به عبارت دیگر، ایمان و وحی - که در اصل غیر گزاره‌ای‌اند - ترجمه‌ای غیر گزاره‌ای نیز دارند که همان الهیات است.

حال پرسشی که بالطبع مطرح می‌شود، این است که آیا این ترجمه گزاره‌ای علی‌الاصول می‌تواند ترجمه‌ای معتبر از آن حقیقت غیر گزاره‌ای باشد یا خیر؟ طبعاً پاسخ بارت به این پرسش باید مثبت باشد؛ چرا که در غیر این صورت، او نمی‌تواند به امکان الهیات معتقد باشد؛ چه رسد به اینکه الهیات خود را بر الهیات رقبایش راجح بدانند؛ اما می‌دانیم که این ترجمه گزاره‌ای از وحی، برخلاف خود وحی که الهی است، امری است انسانی؛ یعنی انسان است که با تکیه بر توانایی‌های ادراکی و بیانی‌اش، به آن وحی الهی غیرزبانی، تجلی زبانی می‌دهد. حال اگر همچون بارت، هر آنچه را که انسانی است فاسد و ناتوان از درک خدا و حقایق الهی بدانیم، نخواهیم توانست به نحوی سازوار حکم به امکان انطباق این ترجمه گزاره‌ای با آن حقیقت غیر گزاره‌ای بدهیم. به عبارت دیگر، اگر انسانی بودن الهیات طبیعی آن را از اعتبار ساقط سازد، آن‌گاه الهیات وحیانی نیز بی‌اعتبار خواهد بود؛ چون آن نیز انسانی است. به این ترتیب، می‌توان گفت که راهبرد بارت برای نفی امکان الهیات طبیعی، به نفی امکان الهیات وحیانی نیز می‌انجامد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش کردیم نگاه بارت را به الهیات طبیعی تبیین و ارزیابی کنیم. براساس آنچه گفته شد معلوم شد، که روی گردانی بارت از الهیات طبیعی، حاصل عبرت‌آموزی او از نقش مخرب الهیات طبیعی در تاریخ الهیات مسیحی است؛ تاریخی که در برهه‌هایی از آن، الهیات طبیعی به دین طبیعی تبدیل شده و از این رهگذر، دین وحیانی را نفی کرده است. بارت با چنین دریافتی از کارکرد الهیات طبیعی در تاریخ مسیحیت بر آن شد تا با تکیه بر قرائتی خاص از دو آموزه مهم الهیات مسیحی به جنگ الهیات طبیعی برود. آن دو آموزه عبارت بودند از: تعالی مطلق خدا و گناه اولیه انسان. او با تمسک به این دو آموزه به این نتیجه رسید که شناخت خداوند هرگز طبق خواست انسان و از طریق اندیشه‌ورزی او حاصل نمی‌شود و این خداست که عهده‌دار شناساندن خود به ماست. به نظر وی، الهیات طبیعی نه تنها در معرفت به خدا راه به جایی نمی‌برد، بلکه عقل عقیم بشری را جایگزین وحی الهی می‌سازد و انسان را به جای خدا می‌نشانند.

اگرچه نقد بارت بر الهیات طبیعی، هم مسبوق به انگیزه‌های الهیاتی است و هم مبتنی بر مبانی الهیات، نقد ما بر احتجاج بارت ضد الهیات طبیعی، ماهیتی فلسفی و معرفت‌شناختی دارد. در ارزیابی معرفت‌شناختی راهبرد بارت در نفی الهیات طبیعی، تلاش کردیم نشان دهیم که این راهبرد، الهیات او را به ورطه ذهنیت‌گرایی می‌کشاند که اساساً با طبیعت الهیات - که هویتی بین‌الذلهانی دارد- در تعارض است. به علاوه، گفتیم که راهبرد بارت ضد الهیات طبیعی را نمی‌توان در مرز الهیات طبیعی متوقف کرد و مانع از ورود آن به قلمرو الهیات وحیانی شد؛ یعنی بارت اگر بخواهد به نحوی سازوار راهبرد یادشده را اعمال کند، باید نه تنها اعتبار الهیات طبیعی را، بلکه امکان الهیات وحیانی را نیز منتفی بداند. قطعاً بارت به این نتیجه ملتزم نخواهد بود.

منابع

- باربور، ایان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پ. فطورچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات.
- براون، کالین، ۱۳۷۵، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- برانتل، جورج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولیک*، ترجمه ح. قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- بريجانيان، ماری، ۱۳۷۱، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، ویرایش ب. خرمشاهی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کونگ، هانس، ۱۳۸۹، *خلا در اندیشه فیلسوفان غرب*، ترجمه ح. قنبری، (جلد ۱-۳). قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- گرنز، استنلی و راجر اولسون، ۱۳۹۰، *الهیات مسیحی در قرن بیستم*، ترجمه ر. آسریان و م. آقامالیان، تهران، نشر ماهی.
- لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه ر. آسریان، تهران، فرزانه روز.
- مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۹۲، *درسنامه الهیات مسیحی*، (نسخه پنجم) ترجمه ب. حدادی و دیگران، (جلد ۱-۲). قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هوردن، ویلیام، ۱۳۶۸، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- Barth, K., 2004, *Church Dogmatics, The Doctrin of God*, Volume 2, Part 1. (T. . H. . L. Parker, W. . B. Johnston, H. Knight, & J. . L. . M. Haire, Trans., G. . W. Bromiley & T. . F. Torrance, Eds.). T&T Clark International.
- Barr, James, 1993, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford, Clarendon Press.
- Long, E. T, 1992, *Prospects for Natural Theology* (First Edition edition), Washington, D.C, Catholic Univ of Amer Pr.
- Manning, R, 2013, *The Oxford handbook of natural theology*, Oxford University Press.
- Moore, A., 2010, "Should Christians do Natural Theology", *Scottish Journal Of Theology*.
- Schleiermacher, Friedrich, 1997, *On Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Scott, M., 1998, Deism, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. (E. Craig, Ed.). London: Routledge.

Karl Barth on Natural Theology: A Critical Study

✉ Mehرداد Nadimi / PhD Student of Mashhad University

alinadimi59@gmail.com

Yousef Daneshvar Nilu / Associate Professor of IKI

yousef.daneshvar@gmail.com

Received: 2017/03/11 - Accepted: 2018/08/06

Abstract

Natural theology has been playing in Abrahamic faiths the role of a link relating revelatory teachings to the current human knowledge. Notwithstanding, the validity and possibility of natural theology has never been agreed upon by the theologians of the faiths. Karl Barth, who is believed by many to be the most prominent and influential twentieth-century protestant, and even Christian, theologian, adamantly opposes any system of thought that hinges Christian beliefs on the findings of human intellect. Accordingly, he could be considered as an archetype of unmitigated opposition against natural theology in the present world. In this paper, we have tried to show that Barth's critique of natural theology has to do with his analysis of the role natural theology played in the history of Christianity, on the one hand, and his peculiar reading of some Christian doctrines, on the other. However, seen from an epistemological point of view, Barth's position against natural theology will pose serious challenges to revealed theology as well.

Key Words: Karl Barth, Natural Theology, Revealed Theology, Theology of the Word, The Original Sin