



A Critical Study of Karl Barth's Opposition to Natural Theology

Michel Aghamalian* | Amir Abbas Ali Zamani** | Abbas Yazdani***

Received: 2017/11/21 | Accepted: 2018/04/09

Abstract

Critical analysis of Karl Barth's opposition to natural theology shows that it is demonstrably based on a narrow understanding of natural theology and is mostly shaped through his reaction to the misuse of theological concepts during the heydays of Hitler's rule over Germany. In his increasing opposition to natural theology in its various implications and forms, Barth seems to have been basing his arguments on ontological, epistemological, biblical and practical grounds as he leaned heavily on revelation as the sole basis of all that pertains to the formation of faith and dogma. By engaging Barth in the aforementioned areas, it will be shown that Barth's arguments fall short of consistency in that they contain false designations of natural theology by focusing on a limited and outdated version of it, an inherent vicious circularity, a highly selective interpretation of respective biblical texts as well as a fallacy of relevance. It will be argued that the concept of revealed theology is not necessarily opposed to a constructive approach to natural theology, which seeks to appreciate the manifest glory of God in creation as an unfolding secret observed and understood through the rational faculties within the human mind.



Keywords

Natural theology, revelation, John Calvin, otherness.

* PhD candidate, Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author) | r.michel.agh@gmail.com

** Associate professor, Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran | amir_alizamani@ut.ac.ir

*** Associate professor, Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran | a.yazdani@ut.ac.ir



Introduction

Karl Barth (1886-1968), the prominent Swiss Reformed theologian, after turning away from theological liberalism for its apparent flaws and shortcomings, especially in the way it considered the concept of God as a given of human experience and culture, moved toward a new understanding of theological method and prolegomena, one as solely based on God's self-revelation in his incarnate Word. In doing so, he was heavily influenced by what Søren Kierkegaard called "infinite qualitative distinction between God and humanity". He was also inspired by the "strange new world" he found in the Bible as he started to read and study it anew in the light of the writings of early reformers and theologians. The epistemological implication of believing in an unbridgeable chasm between God and humankind led Barth into a complete and decisive denial of natural theology including what could be understood of God from scrutinizing culture. Hence, he got increasingly critical of natural theology in all its forms and implications. His opposition was for the most part fueled by what he understood as natural theology's lending force and credibility to the dominant Nazi ideology.

Summary

In the second decade of the twenty-first century, as Barth's more rigid views are fading away and being recognized as time-bound excessive reactions, it is high time for theologians interested in Barth's legacy to reconsider his basic views on natural theology. For the last decades being Barthian, at least for a significant number of theologians, seems to have been tantamount to having negative conceptions of natural theology. Though, for yet another group, this has not been the case. This mood seems to have been changing recently with some illuminative books being written by those in traditions not unlike Barth's own. However, as much as a sufficient understanding of Barth is a prolegomenon to understanding the modern theological trends, very little has been done in Farsi to this effect. Mostly in his theological landmark, *Der Romerbrief* as well as his theological unfinished five-volume tome, *Church Dogmatics*, Barth seems to base his arguments against natural theology on the following four grounds:

1. Ontological. God is wholly the other. For Barth the very otherness of God excludes any possibility of *analogia entis*, that is getting to know God through seeking a point of contact in the very being of man as a creature in the image and likeness of God.
2. Argument on the basis of the *noetic effects* of sin. Here Barth confirms the

effect of the fall on the human mind and stands in the long tradition of theologians who have argued against the autonomous human reason, which is capable of arriving at the truth without the help of revelation.

3. Argument based on the seemingly absence of hints to the necessity or the possibility of natural theology in the Bible. For Barth, the first commandment is a prohibition against any form of natural theology.
4. Argument based on the misuse of natural theology in the hands of the Nazi regime. From what follows it becomes clear that 1) and 2) are among the strongest arguments of Barth, whereas 4) provides the context for a better understanding of Barth's vigorous opposition to natural theology. By using the content analysis methodology, the present paper engages Barth's views as they are presented in his magnum opus, *Church Dogmatics* (in Ger: *Kirchliche Dogmatik*) as well as his landmark study of *The Epistle to the Romans*. It will be shown that Barth is too selective in his dealings with the biblical texts. His whimsical interpretation is more of an eisegesis (reading into the text) rather than a proper exegesis of the relevant texts. Meanwhile, Barth defines natural theology in a demonstrably narrow sense.

In order to speak against the atrocities of the Third Reich he did not have to ride roughshod over any possibility of natural theology. Meanwhile, in spite of being heavily influenced and reinvigorated by the reformed tradition, Barth in his unrelenting opposition to the natural theology, seems to turn his back on the very tradition that speaks of the manifest glory of God in the world of creation. The present paper proposes that there is a necessity as well as a possibility for natural theology even in the tradition to which Barth is an heir. Some fresh voices shouldn't be ignored as they are in the same breath giving importance to the revealed truth as well as to the rational faculties of the human mind.

Main Resources

Balthasar, H., & Marga, A. (1992). *The Theology of Karl Barth*. London: T & T Clark International.

Barth, K. (1979). *The Knowledge of God and the Service of God according to the Teaching of the Reformation: recalling the Scottish Confession. of 1560*. New York: AMS Pr.

Barth, K., & Bromiley, G. W. (1975). *Church Dogmatics I/1*. Edinburgh: T. & T. Clark.

- Barth, K., & Hoskyns, E. C. (1968). *The Epistle to the Romans*. London: Oxford University Press.
- Barth, K., & Marga, A. (2011). *The Word of God and Theology*. London: T & T Clark International.
- Barth, K., & Parker T. H. L. (1964). *Church Dogmatics II/1*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Helm, P. (2006). *John Calvin's Ideas*. New York: Oxford University Press.
- McGrath, A. E. (2008). *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- McGrath, Alister E. (2004). *Dawkin's God: Genes, Memes, and the Meaning of Life*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Webster, J. (2004). *Karl Barth*. London: Continuum.





بررسی و نقد دلایل مخالفت کارل بارت با الهیات طبیعی

میشل آقامالیان* | امیرعباس علیزمانی** | عباس یزدانی***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۳۰ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲۰/۰۱

چکیده

مواجهه کارل بارت - الهیدان برجسته سوئیسی اوایل قرن بیستم - با الهیات طبیعی، نتایج دامنه‌داری در تفکر الهیاتی قرن بیستم داشته است. نگاه عموماً ناهمدلانه بارت به الهیات طبیعی، به مدت چند دهه سبب شکل‌گیری نگرشی منفی به آن، خاصه در حلقه‌ی دوستاناران و رهروان مکتب او شد که بی‌وجه، غیر ضروری و حتی زیان‌آور به نظر می‌رسد. نظر به اهمیت این موضوع، به هدف نقد اصولی موضع بارت، ابتدا ادله بارت به وجودشناسانه، معرفت‌شناسانه، نقلی و عملی تقسیم شده و سپس ضمن مدلل کردن آن‌ها به بررسی و نقد این ادله پرداخته شده است. موضع بارت عموماً واکنشی و بر پایه‌ی تعبیری محدود و نارسا از جایگاه و نقش الهیات طبیعی استوار بوده است و دلایل نقلی و معرفتی بارت در اثبات موضع او ناکام بوده‌اند. بارت به سبب هم‌بین تعبیر نارسای خود از الهیات طبیعی، از این واقعیت تاریخی غافل مانده که در بخش وسیعی از تاریخ، معتقدان به الهیات طبیعی اتفاقاً دغدغه‌دین داشته‌اند و از همین رو، نه تنها تضادی بین باور به انکشاف و گرایش به الهیات طبیعی نیست که اتفاقاً این دو متقابلاً موجب استغناء تفکر انسان و گشوده شدن افق‌های جدید در فهم هستی می‌شوند.

کلیدواژه‌ها

کارل بارت، انکشاف، غیریت، الهیات طبیعی، الهیات دیالکتیکی، تمثیل وجود.

* دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) | r.michel.agh@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران، تهران، ایران. | amir_alizamani@ut.ac.ir

*** دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران، تهران، ایران. | a.yazdani@ut.ac.ir

□ آقامالیان، میشل؛ علیزمانی، امیرعباس؛ یزدانی، عباس. (۱۳۹۸). بررسی و نقد دلایل مخالفت کارل بارت با الهیات طبیعی. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۱ (۸۲)، ۲۸۵. doi: 10.22091/pfk.2017.2309.1702



مقدمه: اجمالی درباره‌ی الهیات کارل بارت و طرح مسئله

کارل بارت^۱ (۱۸۸۶-۱۹۶۸ م) _ الهیدان برجسته سوئیسی _ پس از وداع با لیبرالیسم دینی پروتستان _ به سبب کاستی‌ها و نارسایی‌هایی که در آن می‌دید _ در اثر برجسته خود به نام (تفسیر) رساله رومیان، اعلام داشت که اگر الهیات او را نظامی باشد، «محدود است به بازشناسی آن چه کی‌پرگارد درباره تمایز کیفی نامحدود میان زمان و ابدیت گفته است» (Barth, 1968, p. 10). همچون کانت که می‌گفت هیوم او را از خواب دکماتیسم بیدار کرده (Kant, 2001)، بارت نیز بعدها در سخنرانی خود به مناسبت دریافت جایزه خدمات برجسته به فرهنگ اروپا، از «شیپور بیدارباش کی‌پرگارد» (Webster, 2004, pp. 16-17) سخن گفت، اما تنها صدای این شیپور نبود که بارت را به چرخشی مهم در نگرش‌های الهیاتی‌اش برانگیخت. بارت در دوره‌ای که الهیات لیبرالی، به خصوص آنچه از استادش ویلهلم هرمان^۲ آموخته بود «تمام منافذ وجودش را انباشته بود» (Webster, 2004, p. 3) بر اثر مشاهده همدلی استادان لیبرال‌ش با سیاست‌های جنگ طلبانه قیصر ویلهلم دوم در جنگ جهانی اول، به شدت از الهیات لیبرالی سرخورده شد. همچنین، در کسوت روحانی، احساس می‌کرد که وعظ‌های او مناسب حال مخاطبان روستایی‌اش _ در شهر سافنویل سوئیس _ نیست. بارت این معضل را نتیجه آموزش‌های لیبرالی خود می‌دانست. این گونه بود که رفته‌رفته از الهیات لیبرالی فاصله گرفت تا این که سرانجام کاملاً از آن روی تافت. هم او در جایی می‌گوید: «نه تجربه دینی، نه حس اخلاقی و نه فرهنگ جاری، پایه و پایگاهی نبود که بتوان بر آن الهیات را پی افکند» (White, 2000, pp. 140-141). از یک سو، سرخوردگی‌های بارت و از سوی دیگر، سیر تبعات جدید او در متن کتاب مقدس در پرتو نگرش‌ها و تفسیرهای اصلاحگران قرن شانزدهم و به ویژه ژان کالون^۳، موجب بازاندیشی‌های جدی او _ چه در روش و چه در محتوای الهیاتش _ شد؛ چنان که در سخنرانی خود در ۱۹۱۷ از کشف «دنیایی نو» در متن کتاب مقدس خبر داد: «آنگاه که به متن مقدس وارد می‌شویم چگونه سرزمینی در برابر دیدگان ما نمودار می‌شود؟» (Barth, 2011, pp. 15-29). منظور بارت این بود که به یاری این متن، به استنباط مفهومی از خدا رسیده بود که به کل با مفهوم خدا در الهیات لیبرالی تفاوت داشت. مهم‌ترین نظر بارت که استلزامات معرفتی فراوانی _ چه در محتوا و چه در روش تبعات الهیاتی او _ در پی داشت، این بود که به سبب تمایز کیفی نامحدود میان خدا و انسان، مغایر معرفت‌شناختی گذرناپذیری میان انسان و خدا دهان گشوده است که هر تلاشی از سوی انسان برای برگزشتن از این مغاک گشوده و گشاده،

1. Karl Barth

2. Wilhelm Herman

3. John Calvin (1509-1564)

همواره محکوم به شکست است و فرقی هم نمی‌کند که انسان به دنیای بیرون نظر کند یا به دنیای درون خویش، لیکن خداوند متعال ابتکار عمل را به دست می‌گیرد و از سر فضل و لطف خویش و به واسطه کلام حَقِّ متجسّد خود (حضرت عیسی مسیح (ع)) خود را بر انسان منکشف می‌سازد. بنابراین، تنها بر اثر انکشاف است که امکان معرفت خدا برای انسان فراهم می‌شود. بارت این مطلب را به سبک معمول خود، چنان‌که گویی کلمات قصار می‌گوید، چنین بیان کرده است:

خداوند چقدر شناخته شده؟ و خداوند را تا چه اندازه می‌توان شناخت؟ ... پاسخ خود را خلاصه می‌کنیم که خدا را تنها خدا و تنها خدا می‌شناساند (Barth, 1964, p. 175).

انکشاف _ از نظر بارت _ پیش از آن‌که محتوای معرفتی داشته باشد، یک رخداد است که هستی انسان را به تمامی درگیر می‌سازد و سپس انسان در آنچه بارت از آن به «تأملات بعدی^۱» یاد کرده، به اندیشه‌ورزی الهیاتی می‌پردازد و به گزاره‌های معرفتی صادق درباره خدا می‌رسد (Busch, 2009, pp. 76-81). بدیهی است که چنین رویکردی، ارج و قربی برای الهیات طبیعی باقی نخواهد گذاشت.

بازاندیشی‌های بارت در بُنیادهای تفکر الهیاتی روزگارش به پدیدآمدن نظام الهیاتی جدیدی انجامید که از آن به نام‌های گوناگونی چون «الهیات دیالکتیکی»، «الهیات بحران»، «الهیات ناظر بر کلام» و «نئوآژندکسی» یاد می‌شود. الهیات دیالکتیکی به غیریت تام خدا باور داشت و رویکرد عقل‌گرایانه به گزاره‌های دینی را تقلیل‌گرایانه می‌دانست و نمی‌پذیرفت. از نظر الهیدانان دیالکتیکی، دامن انسان به گناه آلوده است و همین مسئله بر قوای شناختی او نیز اثر گذاشته و بنابراین، امکان تشخیص و فهم حقایق دینی را از او گرفته است. باور به غیریت تام خدا و محدودیت قوای شناختی انسان و رنگ‌باختن نقش تعقل در ساحت باورهای دینی، دارای استلزامات خاص خود در زمینه جایگاه الهیات طبیعی است (Padgett & Wilkens, 2009): زیرا به هر حال _ در الهیات دیالکتیکی _ الهیات طبیعی جایگاهی را که برای مثال در الهیات کاتولیکی و در سنت تومایی از آن برخوردار است، ندارد. گو این‌که برخی الهیدانان دیالکتیکی مانند امیل برونر^۲ _ برخلاف بارت _ رویکردی سراسر منفی و انتقادی به الهیات طبیعی نداشته‌اند و اتفاقاً پذیرای آن بوده‌اند؛ منتها با شروط و قیود خاص خود.

مسئله این مقاله بررسی و نقد علل مخالفت بارت با الهیات طبیعی است. مُدَلَّل خواهد شد که موضع بارت در قبال الهیات طبیعی بیش از آن‌که ذاتی الهیات او باشد، هم محصول واکنش او به شرایط سیاسی و اجتماعی خاص روزگار او و هم ناشی از محدودیت نگرش او به الهیات طبیعی بوده است،

1. grace
2. nachdenken
3. Emil Brunner

ضمناً شواهدی که بارت از متن مقدّس ذکر کرده، عمدتاً نتیجهٔ تعامل‌گزینشی او با متن بوده است تا تفسیر اصولی و صحیح آن. از این‌رو، پرسش‌های اصلی عبارتند از: تعریف بارت از الهیات طبیعی چیست؟ آیا این تعریف دارای جامعیت است و یا قرآنی محدود از الهیات طبیعی را در بر می‌گیرد؟ علل اصلی مخالفت بارت با الهیات طبیعی چیست؟ و چه ایرادهایی بر اساسی‌ترین نقدهای بارت وارد است؟ اهمیت پرداختن به این مسئله به دو جهت است:

۱. در تمامی ادیان ابراهیمی، از یکسو، عقیده به حقیقت و حیانی یا انکشاف وجود دارد و از سوی دیگر، فصل ممیّز آدمی از دیگر موجودات، تعقل و فطرت خداجوی او دانسته می‌شود که خواه ناخواه آدمی را متمایل به تعقل در عالم وجود می‌سازد. پرسش بنیادین این است که آیا چنین تعقلی باید در پرتو انکشاف صورت گیرد؟ و یا مستقل از انکشاف؟ آیا محدود به حدود انکشاف است یا از آن فراتر می‌رود؟ آیا موجب تسهیل فهم انکشاف برای انسان می‌شود و یا برعکس انکشاف باعث تسهیل تعقل آدمی در عالم وجود می‌شود؟ چنین می‌نماید که در یک حالت، «الهیات» است که بر قید «طبیعی» رجحان می‌یابد و در حالت دیگر، عکس این اتفاق می‌افتد. در مقاله حاضر، این مسئله بعضاً مشترک میان ادیان بزرگ ابراهیمی، به‌طور خاص در قالب تنش الهیات دیالکتیکی بارت با الهیات طبیعی در اوایل قرن بیستم مورد بحث قرار گرفته است.

۲. الهیدانان پروتستان – به مدت چند دهه – آرای ژان کالون را که نظر مساعدتری نسبت به الهیات طبیعی داشته است، از نگاه بارت تفسیر کرده و به این ترتیب، خلاف دیدگاه اصلی کالون، موضعی منفی در قبال الهیات طبیعی اتخاذ کرده‌اند. البته، این رویکرد از حدود سه دهه پیش، رو به تغییر نهاده است (McGrath, 2005). همان‌گونه که مک‌گراث به این نکته توجه داده است، کریستوف کوک^۱ در تحقیقی که دربارهٔ جایگاه الهیات طبیعی در محافل الهیدانان پروتستان انجام داده به این نتیجه رسیده است که «در این محافل به این الهیات گویی به چشم بدعت نگرسته می‌شود» (McGrath, 2008, pp. 2-3). بنابراین، لازمهٔ تغییر نگرش منفی به الهیات طبیعی، برگزشتن از مانعی است که تفکرات کسانانی چون بارت ایجاد کرده است.

به هدف نشان دادن سستی نقدهای بارت به الهیات طبیعی، نخست به تعریف بارت از الهیات طبیعی خواهیم پرداخت، آنگاه مهم‌ترین نقدهای بارت را بر اساس آنچه در آثار عمدهٔ او و همچنین در آثار شارحانش آمده ذکر خواهیم کرد و سپس به نقد هر یک از این دلایل خواهیم پرداخت. به این ترتیب، در ذیل هدف اصلی، روشن خواهد شد که میان اعتقاد به انکشاف/وحی و ضدّیت با الهیات طبیعی ملازمه‌ای وجود ندارد.

1. Christoph Kock

پیشینه تحقیق

پیش از ادامه بحث، لازم به ذکر است که در سال‌های اخیر دو مقاله با عنوان «الهیات بارت» و «بررسی دیدگاه کارل بارت در باب الهیات نوارتدوکسی» به چاپ رسیده‌اند که برخی از نکات طرح شده در آن‌ها به مسئله مقاله حاضر نزدیک است، لیکن در مقاله حاضر خوانشی از آرای بارت و مواضع اصولی او دستمایه قرار گرفته که به نظر می‌رسد با مواضع نویسندگان مقالات پیش گفته، تفاوت‌های بنیادین دارد. در مقاله دوم به این مطلب اشاره شده که «بارت در میانه حیات الهیاتی خود» - با الهام از کی‌یرگارد - به تقابل وجودی خدا و انسان معتقد بود و «در نگارش دوباره کتاب اصول عقاید کلیسا تغییر عقیده داد و با الهام از کتاب مقدس، دیگر نه از تقابل میان خداوند و انسان، بلکه از وحدت میان خداوند و انسان سخن گفت» (وحدتی‌پور و حقی، ۱۳۹۱، ص ۱۹). نخست، این که به نظر می‌رسد نویسندگان محترم، کتاب تفسیر رساله به رومیان را با مجموعه سترگ سیزده جلدی و ناتمام بارت، یعنی دگماهای کلیسا اشتباه گرفته باشند. در واقع، بارت تفسیر رومیان را پس از انتشار آن در ۱۹۱۸ در ۱۹۲۷ بازنویسی کرد و اتفاقاً حاصل کار متنی به مراتب تندتر و دیالکتیکی‌تر شد. دوم، این که اگر بارت دیدگاه‌های خود را تغییر داد، پس چرا در مناظره معروف خود با بروئر در سال ۱۹۳۴ - مجدداً بر موضع خود در ردّ الهیات طبیعی تأکید کرد؟ دو سال پیش از این تاریخ، او نخستین جلد از دگماهای کلیسا را به چاپ رسانده و در این مجلد نیز مواضع اصولی خود را تکرار و نظام‌مند ساخته بود. سوم، این که بارت اساساً هرگز از کی‌یرگارد به کتاب مقدس رو نیاورد، بلکه چرخش اصلی او از الهیات لیبرالی به سوی الهیات دیالکتیکی یا ناظر بر کلام بود که این ویژگی در تفکر او هرگز ترک نشد. خصیصه دیالکتیکی که بیشتر باید آن را در ساحت «فهم» در نظر گرفت تا در ساحت «وجود»، بر کل آثار بارت چیرگی دارد، به گونه‌ای که مدام حرکتی از شناخت پذیری خدا به شناخت‌ناپذیری او و بالعکس در جریان است و اساساً مقصود از دیالکتیک در الهیات بارت، عبارت است از این که عقل انسان بدون کمک انکشاف قادر به شناخت خدا نیست (Padgett & Wilkens, 2009).

مقاله اول، «الهیات بارت»، شامل گزارش دقیق‌تر و مفیدتری از آرای بارت است، لیکن طرح این موضوع که تفکر دیالکتیکی در بارت به «الهیات سلبی» می‌انجامد (بیات، ۱۳۸۴، ص ۶۴)، قابل دفاع به نظر نمی‌رسد. این دیدگاه بیشتر انعکاس ایراد اریک پرژورا بر الهیات بارت است (White, 2000). در پاسخ، باید گفت که خود بارت بارها اعلام داشته که الهیات او سلبی نیست و اساساً گفتار سلبی درباره خدا را در شأن الهیات نمی‌داند (Webster, 2004)؛ شارحان برجسته بارت نیز عموماً بر همین نظرند. منطقی‌تر می‌توان موضعی اختیار کرد که مستلزم سبقت از خود بارت در فهم اندیشه‌هایش - آن هم بنیادی‌ترین اندیشه‌هایش - باشد. از این گذشته، بارت به طور قاطع اعلام می‌کند که اگر انکشاف در میان نباشد، حتی از راه تفکر تنزیهی و سلبی نیز نمی‌توان از خدا سخن گفت (Morgan, 2010). در باب رهاورد جدید مقاله حاضر می‌توان گفت که نقدهایی که تا امروز به موضع بارت در قبال

الهیات طبیعی وارد شده، عموماً بیش از توجه دقیق به زمینه تاریخی واکنش بارت، به مبانی عقیدتی او معطوف بوده و متأسفانه به این موضوع کمتر توجه شده که واکنش بارت به الهیات طبیعی ناظر به معنای محدودی از آن بوده است. ضمناً به جامعیت پاسخ به بارت در این مقاله باید اشاره کرد که از تعریف و تعبیر او از الهیات طبیعی آغاز شده و شامل نقد موضع او از چند وجه است.

تعریف و تعبیر بارت از الهیات طبیعی

ابتدا باید دید تعریف و تعبیر خود بارت از الهیات طبیعی چیست؟ در همین تعریف محدودیت‌های نگرش بارت به الهیات طبیعی نهفته است. بارت عمدتاً در بخش اول از مجلد دوم مجموعه سیزده‌جلدی معروف خود با نام دگماهای کلیسا^۱، ذیل عنوان شناخت‌پذیری خدا، به الهیات طبیعی پرداخته است. درون‌مایه سخنان او در این مجلد را در سخنرانی‌ها و مکاتبات او نیز می‌توان یافت که در ادامه، به چند مورد اشاره می‌کنیم. او در بخش یادشده از این مجموعه، درباره الهیات طبیعی می‌گوید: «الهیات طبیعی چیزی نیست مگر اتحاد انسان با خدا در بیرون از چارچوبه انکشاف» (Barth, 1964, p. 168). در جایی دیگر نیز تکرار همین مضمون را می‌بینیم:

الهیات طبیعی، «علمی» با موضوع خداست، در استقلال از تمامی مذاهب تاریخی؛ علمی که می‌خواهد به روش علوم طبیعی دیگر همچون شیمی و اخترشناسی، بدون ارجاع یا اتکا به هر گونه انکشاف مفروض یا به اصطلاح معجزه‌آسا عمل کند (Barth, 1979, p. 3).

بارت این ضدیت آشتی‌ناپذیر با الهیات طبیعی را از استادش ویلهلم هرمان، به ارث برده بود (White, 2000). برای مشاهده این خط استدلال آشنا، کافی است مراجعه کنیم به آن چه ویلهلم هرمان در کتاب خود با نام الهیات نظام‌مند، ذیل بحث «تفسیر مذهب بر پایه شناخت علمی جهان» (Herrmann, 1927, p. 21) می‌گوید. در این قسمت، هرمان به سبب آن که سخت متأثر از کانت است، با نگرشی کانتی به نقد براهین سنتی اثبات وجود خدا می‌پردازد و روی هم‌رفته نگاه او به الهیات طبیعی، ناهمدلانه است. بارت در اوج حمله‌های خود به الهیات طبیعی، از آن همچون «اسب تروا» یاد می‌کند که هرگاه به الهیات رسوخ یافت و جای پا استوار کرد، از درون به تخریب می‌پردازد و در نهایت، موجب استحاله و تغییر ماهیت انکشاف می‌شود (Barth, 1964) و هم از این‌رو، می‌گوید: «بساط الهیات طبیعی را بدون کوچک‌ترین ترحمی باید برچید» (Barth, 1964, p. 170). اکنون به مهم‌ترین دلایل بارت برای مخالفت با الهیات طبیعی می‌پردازیم.

1. kirchliche dogmatik

دلایل بارت در مخالفت با الهیات طبیعی

۱. دلیل وجودشناسانه بر اساس تمایز کیفی نامحدود میان خدا و انسان/جهان

بارت معتقد است که هیچ‌گونه تشابه، قرابت و مماثلتی از لحاظ وجودی بین خدا و انسان برقرار نیست و به بیان دیگر، با «تمایز کیفی نامحدود» میان خدا و انسان روبه‌رو هستیم. اگر هیچ‌گونه تشابه وجودی، هیچ شباهتی، هیچ مماثلتی، میان خدا و انسان نباشد، پس خدا ذاتاً با انسان و نه تنها با انسان، بلکه با دنیای انسان متفاوت است و خدایی است به معنای کامل کلمه «متعال»، بیرون از افق فکر و هستی انسان. بنابراین، انسان با نظر افکندن به دنیای خویش _ چه دنیایی که در او هست (عالم درون) و چه دنیایی که او در آن هست (عالم بیرون) _ نمی‌تواند رد، اثر، پژواک و نشانه‌ای از خدا بیابد. وجود او ذاتاً متفاوت و وجه فارق وجود او، همان وجود اوست. از این‌رو، اگر الهیات طبیعی را به کوششی برای شناخت یا اثبات وجود خدا تعبیر کنیم که آغازگاهش در عالم انسان واقع است، در دیدگاه بارت از همان ابتدا محکوم به شکست است؛ زیرا ره‌نشانه‌ای در عالم انسان نیست. به گفته بارت «خدایی که در پایان راهی انسانی ایستاده باشد، خدا نیست» (Morgan, 2010, p. 24). منظور بارت از «راه انسانی» هر آن تلاشی است که انسان با توجه به نشانه‌هایی در وجود خود یا عالم طبیعت، برای شناخت خدا به عمل می‌آورد که باز به اعتقاد بارت، نتیجه چنین تلاشی رسیدن به خدای حقیقی نیست، بلکه «رسیدن به یک «نا-خدا» است» (Barth, 1968, p. 20). به این ترتیب، بارت خود را در برابر سنت دیرینه و دیرپایی در الهیات سنتی غرب می‌نهد و به‌خصوص موضع او رده‌ای تام و تمام بر دو مفهوم کلیدی در این سنت است: اولی، همان که به «تمثیل وجود» معروف است و دومی، آنچه که «نمودهای تثلیث^۲» نامیده شده است. برای توضیح بیشتر، توضیح بوناونتورا _ فیلسوف و عالم الهی مدرسی قرن سیزدهم میلادی _ را در تعریف تمثیل، وجود می‌آوریم:

تمامی آفریدگان این عالم محسوس، ذهن ژرف‌نگر و فرزانه را به‌سوی خدای ابدی رهنمون می‌شوند؛ چه آن‌ها به‌راستی سایه‌ها، پژواک‌ها، تصویرها، رده‌پاها، بازنمودها و بازتاب‌های آن اصل نخستین هستند که از همه نیرومندتر، فرزانه‌تر و برتر است... این نشانه‌ها به ما افاضه شده‌اند تا بر خداوند نظر کنیم، آن‌ها نمونه‌ها و بلکه تمثیل‌هایی هستند نهاده در برابر اذهان هنوز ناپروورده ما تا از راه محسوساتی که بر ما عیان است، به معقولات برسیم که نادیدنی‌اند و بدین‌گونه، نشانه‌ها و دلالت‌ها، ما را به سوی مدلول رهنمون شوند (Bonaventure, 2005, p. 25).

1. Analogia entis

2. Vestigium trinitatis

به بیان دیگر، عالم وجود، در مظاهر گوناگون خود و دست‌کم در نفس معنای وجود، شامل نشانه‌ها و آثاری است که امکان نوعی شناخت از خدا را برای انسان پدید می‌آورد. همین مفهوم را آگوستین - عالم الهی و فیلسوف قرن پنجم میلادی - و برخی الهیدانان کهن دیگر، با عنوان «نمودهای تثلیث» مطرح کرده‌اند؛ به این معنا که ساختار آفرینش به‌گونه‌ای است که ذات و سرشت خدا را بازتاب می‌دهد، سرشتی که به زعم این الهیدانان، مبتنی بر تثلیث است. هم از این رو، آگوستین از وجود انسان مثال می‌آورد که چون متشکل از خاطره، ادراک و اراده است، بازتابی از ذات خداوند است (Spencer, 2015, pp. 181-182). بارت با هر دو مفهوم به‌شدت مخالف می‌ورزد و آن‌ها را پایه و مایه الهیات طبیعی و توجیه آن در سنت کاتولیکی برمی‌شمارد. بارت تا آنجا پیش می‌رود که تمثیل وجود را اساساً «اختراع دجال» (Barth, 1975,) xiii) برای به انحراف کشیدن ایمان، اعلام می‌کند.

نکته دیگر درباره تمثیل وجود این است که وجود انسان را در قیاس با وجود خدا می‌گیرد و به عبارتی دال بر «مقاربت بین ذات الهی و انسانی است» (Morgan, 2010, p. 38). بارت نظر به تمایز کیفی نامحدود بین خدا و انسان، کاملاً با این تعبیر مخالف است. الهیدانان کلاسیک و حتی الهیدانان اصلاحگر قرن شانزدهم، تعبیر «سفر پیدایش» در مورد خلق شدن انسان بر صورت خدا را عموماً به این معنا گرفته‌اند که شباهتی میان خدا و انسان برقرار است که این شباهت به قولی «نقطه تماسی^۲» بین خدا و انسان پدید می‌آورد و این امکان را فراهم می‌سازد تا هر گاه خدا انسان را مخاطب ساخت، انسان پذیرای انکشاف باشد. بارت - بر خلاف این سنت دیرینه - اعلام می‌دارد که اولاً صورت یا شباهت خدا در انسان نه تنها بر اثر گناه مخدوش شده، بلکه کاملاً معدوم شده است (White, 2000) و حداکثر می‌توان گفت که «انسان در وجود خویش، می‌تواند شاهدهی بر وجود خدا باشد» (Spencer, 2015, p. 219). به این ترتیب، هیچ‌گونه نقطه تماس در وجود انسان برای خدا نیست، مغایکی گذرناپذیر میان خدا و انسان دهان گشوده که گذر از آن تنها از طریق انکشاف ممکن است و انکشاف در تجسد صورت می‌پذیرد. بارت به این دیدگاه دوم، «تمثیل ایمان» می‌گوید و بدین‌گونه تمثیل ایمان را جایگزین تمثیل وجود می‌کند، اما می‌گوید که بر اثر تجسد، شباهت و مماثلتی میان وجود خدا و انسان پدید می‌آید، به عبارتی، نوعی «تمثیل وجود» شکل می‌گیرد که چون در متن و بطن ایمان و انکشاف صورت پذیرفته، ایرادی بر آن وارد نیست (Johnson, 2011). نقد دیگر بارت بر تمثیل وجود آن است که این تمثیل اساساً بر معنایی از علیت مبتنی است. از مفهوم علیت «سنخیت علت و معلول» و از امتناع «تخلّف معلول از علت»، معنایی از ضرورت لازم می‌آید که هر دو با مفهوم بارت از سرشت و آزادی خدا در تباین است.

1. imago dei (image of god)

2. contact point

بارت بر این عقیده است که خدا آنگاه می‌تواند «وجودی در آزادی باشد» (Barth, 1964, p. 297) و فیض خود را آزادانه شامل حال انسان سازد که از انسان و جهان آزاد باشد. از این گذشته، نظر به تأثیراتی که بارت از آرای کانت پذیرفته بود، اعتقاد داشت که تمثیل وجود نیز در نهایت، مشمول نقد کانت می‌شود (Spencer, 2015; Webster, 2004).

۲. دلیل معرفتی بر اساس ذات گناه‌آلود انسان

دلیل معرفتی بارت - در واقع - روی دیگر دلیل وجودشناسانه اوست و در ذیل آن قرار می‌گیرد، اما نکته‌ای در این دلیل برجسته می‌شود که هم از ارکان الهیات دیالکتیکی و هم مسبوق به سنتی دیرینه در الهیات مسیحی است؛ هرچند تعابیر مختلفی از آن در طول تاریخ وجود داشته است. بارت به تاسی از ژان کالون که او نیز متأثر از آگوستین بود، از تأثیر گناه بر قوای معرفتی انسان سخن می‌گوید. مقصود این که ذات انسان بر اثر آنچه به گفته آگوستین «گناه نخستین» یا «جبلی» است، ذاتاً مستعد دوری از خدا و سربازدن از اطاعت اوست، به گونه‌ای که این تباهی ذاتی به طور مستمر منشأ اثر می‌شود و بر قوای معرفتی او تأثیر سوء می‌گذارد. بدین ترتیب، اراده انسان نه تنها متمایل به جهل و نافرمانی، بلکه توسط جهل و نافرمانی شکل یافته است. الهیات طبیعی که به زعم بارت، بر استعداد فکری و فطری انسان برای شناخت خدا استوار است، به سبب چنین آلایش و خدشه‌ای در ذات انسان، در عمل، به نتایج نادرست می‌رسد. بارت در این باره می‌گوید: اگر اصالت با «گواهی انسان در عالم باشد»^۲ (Barth, 1964, p. 104)؛ به عبارتی الهیات طبیعی راهی معتبر و وثیق برای شناخت خدا باشد، آنگاه آنچه را کتاب مقدس در مورد فساد ذاتی انسان می‌گوید، باید شعر و استعاره به حساب آورد و بدین گونه «منظور از آنچه مرگ خوانده شده، بیماری است؛ آنچه ظلمت خوانده شده، تاریک‌روشنا و آنچه ناتوانی [انسان] خوانده شده، صرفاً ضعف اوست و بس» (Barth, 1964, p. 105).

۳. دلیل نقلی بر اساس عدم تأیید الهیات طبیعی در کتاب مقدس

بارت بر این عقیده است که الهیات طبیعی شیوه‌ای مستقل از انکشاف برای شناخت خداست و مورد تأیید کتاب مقدس نیست. از این رو، می‌گوید:

کتاب مقدس روشی مستقل از انکشاف را برای شناخت خدای انبیاء و رسولان، نه

1. noetic

2. witness of man in the cosmos

ضروری و نه اصولاً ممکن می‌شمارد... کتاب مقدس نه وظیفه دیگری برای الهیات ارائه می‌دهد و نه ما مجازیم خود را به چنین وظیفه‌ای ملتزم سازیم (Barth, 1964, p. 125).

علت استناد بارت به دلیل نقلی این است که یکی از سه اصل بنیادین مذهب پروتستان، اعتقاد به ضرورت انطباق محتوا و رویکرد الهیات با کتاب مقدس است. این اصل به فقط کتاب مقدس^۱ موسوم است. قید حصر در اینجا، این اصل را در برابر دیدگاه کاتولیکی که دایر بر وجود دو مرجع و منشأ برای الهیات است، قرار می‌دهد. این دو مرجع عبارتند از کتاب مقدس و سنت که دومی مفسر اولی است (McGrath, 2007).

بارت حتی اگر الهیات طبیعی را در تعارض با کتاب مقدس نمی‌دانست، در بهترین حالت، اهمیت ثانویه برای آن قائل بود و در بدترین حالت نیز آن را به اسب تروا تشبیه می‌کرد که به رغم ظاهر خوش و مقبولش به نفوذی ویرانگر و مهلک می‌انجامید. بارت در مقاله‌ای با عنوان «حکم اول به مثابه اصل موضوعه الهیات^۲» توسل به الهیات طبیعی را به منزله عدم تبعیت از حکم اول تورات دانست: «الهیات طبیعی علی‌الاصول به مثابه نفی حکم اول از احکام دهگانه تورات است» (cited in White, 2000, p. 145). «به زعم بارت، حکم اول را باید به این معنا تعبیر کرد که تنها باید به صدای خدایی گوش سپرد که خویشتن را منکشف می‌سازد» (White, 2000, p. 145). به این ترتیب، نه تنها نمی‌توان دلایل نقلی در تأیید امکان الهیات طبیعی اقامه کرد که حتی پرداختن به الهیات طبیعی به منزله نفی نخستین حکم تورات است که در آن بندگان خدا از پرستش هر آن چه غیر خداست، نهی می‌شوند. بدین ترتیب، می‌توان گفت ادله اول تا سوم بارت در حکم نفی امکان و ضرورت الهیات طبیعی است.

۴. دلیل عملی بر اساس نقش الهیات طبیعی در توجیه سیاست‌های ظالمانه

چنان‌که گذشت، آنچه سبب روگردانی بارت از الهیات لیبرالی شد که همچون الهیات طبیعی، آغازگاه و عزیمت‌گاه شناخت خدا را در عالم انسان و تجربیات و مشاهداتش می‌نهاد، حمایت استادان لیبرال از سیاست‌های جنگ طلبانه و یلهلم قیصر دوم بود. بارت بر این عقیده بود که هر مفهومی که انسان بر بنیاد تجربه‌ها و ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی خود از خدا بسازد، در نهایت، نا-خدایی پدید می‌آورد که به جای آن‌که فرهنگ و ارزش‌های انسان را داوری کند، مؤید و حافظ و ستایش‌گر آن‌ها خواهد بود. هم از این‌رو، با فویرباخ اتفاق نظر داشت که «الهیات دیرزمانی است به انسان‌شناسی [به جای خداشناسی] تبدیل شده؛ چرا که نجیب‌ترین و شریف‌ترین تجربه‌ها و

1. sola scriptura

2. das erste gebot als theologisches axiom

دلنگرانی‌های ما را بر واژه خدا بار کرده است» (Busch, 2004, p. 58).

به بیان دیگر، خدای برآمده از چنین الهیاتی، معبودی است به صورت و قامت عبادانش و برآیند تمناها و اشتیاق‌ها و آرزواندیشی‌های آنهاست. توجه به این نکته برای بحث ما حائز اهمیت است که بارت تا میانه دهه ۱۹۲۰ به صراحت از الهیات طبیعی سخن نمی‌گوید و تا ۱۹۲۷، مقارن ویراست دوم تفسیر رساله رومیان، به جای الهیات طبیعی از مفاهیم دیگری استفاده می‌کند که بیشتر در قالب موضوع «عدالت حقیقی خدا» و «مظاهر جعلی عدالت انسانی» مطرح می‌شوند.

به بیان دیگر، در دوره ۱۹۱۶-۱۹۲۲ تأکید بارت بر غیریت خدا و الهیات بحران است و سپس درون‌مایه این مباحث بر الهیات طبیعی متمرکز می‌شود (McGrath, 2014; Johnson, 2010) و اما آنچه زمینه‌ساز طرح صریح موضوع الهیات طبیعی و حمله بی سابقه بارت به آن شد، وقایع مربوط به سال‌های ظهور آدولف هیتلر و روی کار آمدن حزب نازی و تسلط یافتن آن بر تمام شئون سیاسی و اجتماعی و فرهنگی جامعه آلمان بود. در این زمان، بارت ملاحظه می‌کند که الهیات طبیعی به یاری مشروعیت‌بخشی به ایدئولوژی نازیسم آمده است. زمانی که هیتلر در سال ۱۹۳۳ به قدرت رسید، ائتلافی فرمایشی از کلیساهای پروتستان آلمان تشکیل داد که حزب حاکم بر آن می‌کوشید تا آن‌ها را با ایدئولوژی نازیسم تطبیق داده و به اصطلاح، آن‌ها را با نظام حاکم همسوا کند.

آراء فردی به نام آلتوس^۱، گونه‌ای الهیات طبیعی را بر اساس باور به نوعی «مراتب خلقت» شامل مراتب مردم، خانواده و دولت مطرح کرده بود. نازی‌ها، دیدگاه‌های این فرد را بعدها در حالی به کج‌راهه انداختند که تلاش داشتند ایدئولوژی نازیسم را به کلیساهای دانشکده‌های الهیات تزریق کنند. از همین‌رو، بارت یکسره به مخالفت با الهیات طبیعی برخاست؛ زیرا آن را دارای نقشی اساسی در مشروعیت‌بخشی الهیاتی به حزب مسیحیان آلمان می‌دانست که به دفاع تمام‌قد از نازیسم برخاسته بود (McGrath, 2014). در همین سال‌ها بود که مناظره معروف بارت - برونر صورت گرفت که بیشتر رد و بدل شدن جزوه‌هایی جدلی درباره الهیات طبیعی بود تا مناظره‌ای واقعی. بسیاری این مناظره را نقطه عطفی در بحث «مشروعیت، ماهیت و دامنه الهیات طبیعی» (McGrath, 2014, p. 90) دانسته‌اند، حال آن‌که به نظر می‌رسد این مناظره - برخلاف این برداشت عمومی - فاقد غنای لازم برای تعیین شأن و جایگاه الهیات طبیعی بوده است، به ویژه آن‌که هم بارت و هم امیل برونر بیش از آن که فهم خود را از الهیات طبیعی به نمایش بگذارند، «کج‌فهمی‌های خود را به اثبات رسانند» (McGrath, 2014, p. 91). به هر روی، بارت جوابیه معروف خود (نه^۲ به الهیات طبیعی) را در همین مناظرات ارائه کرد و برونر را به هم‌سوئی با فضای سیاسی حاکم بر آلمان آن روزگار، متهم ساخت. موضع‌گیری‌های بارت،

1. gleichschaltung
2. Althaus
3. nein

به‌ویژه زمانی که اعلامیهٔ بارمن^۱ را در ردّ دعاوی نازیسم بر کلیسا نوشت، بر این مبنا و ادعا مبتنی بود که الهیات واقعی نباید چشم‌پسته به دفاع از فرهنگ پردازد، بلکه در زمان لازم باید به نقد شجاعانهٔ آن اهتمام ورزد. با اطمینان می‌توان گفت که این مهم‌ترین دلیل بارت در مخالفت با الهیات طبیعی بوده است، به‌ویژه که بعدها لحن او دربارهٔ الهیات طبیعی، خاصه در مجلد سوم دگماهای کلیسا، نرم‌تر شد (کونگ، ۱۳۸۶، ص ۲۵۸-۲۵۹).

نقد دلایل بارت در مخالفت با الهیات طبیعی

نقدهایی جدّی بر موضع بارت در قبال الهیات طبیعی وارد است که در ادامه، به مهم‌ترین آن‌ها پرداخته می‌شود:

نقد ناظر بر تعریف بارت از الهیات طبیعی

بارت الهیات طبیعی را همچون روشی مستقل از انکشاف و برخاسته از توانمندی‌های عقلی و فطری طبیعی انسان برای شناخت خدا تعریف می‌کند، حال آن‌که چنین تعریفی صرفاً قرائت محدود و کم‌اعتباری از الهیات طبیعی است که بیشتر در آغاز دورهٔ روشنگری مرسوم بوده و عمدتاً نیز محصول شرایط تاریخی خاص آن دوره بوده است (McGrath, 2014). از این گذشته، نقد بارت بر الهیات طبیعی، بیشتر ناظر به «رویکردهای خاص عالمان انگلیسی به الهیات طبیعی بوده است که در اوایل دورهٔ مدرن و در واکنش به شرایط فرهنگی خاصی شکل گرفت و گرنه روش‌های گوناگونی برای تبیین رابطهٔ خدا با طبیعت وجود دارد» (McGrath, 2014, p. 98).

واقعیت تاریخی مهمی که بارت مطلقاً به آن توجه نداشته این است که اتفاقاً کسانی به الهیات طبیعی تمایل نشان داده‌اند که به انکشاف و دین مؤمن بوده‌اند؛ آن‌ها از یک طرف می‌خواستند در دنیایی که روز به روز بیشتر به سلطهٔ علم تن می‌داد حقانیت دین را به کرسی بنشانند و از طرف دیگر، تلاش داشتند تا در دوره‌ای که مردم همچنان به دین ملتزم بودند، اهمیت و جایگاه علم را از منظر ایمان، تثبیت کنند. این افراد هیچ‌گاه در فکر آن نبوده‌اند تا الهیات طبیعی را _ به قول بارت _ به «علمی» تماماً خودبنیاد و خودآئین و به‌کل مستقل و بریده از انکشاف تبدیل سازند (McGrath, 2014). تعریف جامع‌تر و سنجیده‌تری از الهیات طبیعی در کتاب راز گشوده: الهیات طبیعی از منظری نو بدین شرح آمده است:

الهیات طبیعی را در معنای وسیع کلمه می‌توان به بررسی نظام‌مند گونه‌ای ارتباط میان

1. barmer theologische erklärung

دنیای تجربه روزمره انسان و یک واقعیت متعالی تعریف کرد که هم این ارتباط و هم آن واقعیت متعالی مفروض انگاشته می‌شوند (McGrath, 2008, p. 2).

روئن ویلیامز نیز الهیات طبیعی را همچون کوشش انسان برای بیان امور خاصی تعریف می‌کند که در حالت عادی بیان‌ناپذیرند، اما انسان، در لحظاتی خاص، آن‌ها را در پرتوی می‌بیند که موجب اعتلای توانمندی‌های زبانی و بیانی او می‌شود و بدین‌گونه او با بیان این امور، می‌کوشد تا به تجربه خود از هستی انسجام و معنا ببخشد و معنا «عبارت از فرایند و کنشی است که از طریق آن، دنیایی که انسان به آن تعلق دارد، به دنیایی تبدیل می‌شود که متعلق به انسان است» (Williams, 2014, pp. 6-7, 8). چنین تعاریفی از الهیات طبیعی سنخیتی با تعریف بارت ندارد. بنابراین، تا اینجا باید روشن شده باشد که تعریف و تعبیر بارت از الهیات طبیعی، محدود و نارساست و معارضه او بیش از آن‌که با الهیات طبیعی باشد با معنای محدودی از آن است که حتی مورد قبول بسیاری از طرفداران الهیات طبیعی هم نیست.

نقد دلیل وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه

در نقد دلیل وجودشناسانه، نخستین پرسشی که به ذهن می‌رسد این است که سرچشمه مفهوم «تمایز کیفی نامحدود» چیست؟ آیا این مفهوم بر استنتاج عقلی استوار است؟ در این صورت، دو مسئله جدی مطرح می‌شود: اولاً، اگر بگوییم که عقل منشأ این مفهوم است، بر الهیات طبیعی صحه گذاشته‌ایم و خلاف مفروضات بارت، به روشی عقلی که مبدأ آن در عالم انسان است، به شناختی از خدا رسیده‌ایم؛ در این صورت، روش ما چندان تفاوتی با روش الهیدانی که برای مثال، بر مبنای بساطت ذات باری به استنتاج صفات الهی می‌پردازد، نخواهد داشت. از این گذشته، اگر این مفهوم حاصل استنتاج عقلی باشد، در نهایت، ما را به الهیات سلبی رهنمون خواهد کرد؛ زیرا بر پایه آن صرفاً می‌توان به طریقه سلبی و تزییمی از خدا سخن گفت و البته، این هم با مفروضات بارت در تعارض است؛ زیرا گفتیم که بارت گفتار سلبی درباره خدا را در شأن الهیات نمی‌داند. پس، اگر از عقل به این مفهوم نرسیده باشیم، لابد از راه شواهد نقلی به آن رسیده‌ایم. این استدلال نیز ما را با دو معضل روبه‌رو می‌کند. به لحاظ عقلی و استدلالی، چنین مدعایی مستلزم دور است؛ زیرا از کتاب مقدس برای اثبات مدعایی استفاده می‌شود که قرار است آن مدعا اهمیت رجوع به شواهد نقلی را اثبات کند. جالب است که خود بارت اذعان کرده که روش تبعات الهیاتی او مستلزم دور است، هرچند می‌گوید که این دور نه دور باطل، بلکه دور حق^۱ است (Velde, 2013)، اما اگر به موضوع در چارچوب شواهد نقلی بنگریم، آنگاه باید دید روش

1. circulus vitiosus

هر منوتیکی بارت تا چه اندازه مبتنی بر تعامل با متن مقدّس است؟ به عبارتی، آیا شواهد نقلی به‌راستی مؤید بیانات بارت است؟ بارت که دیگران را به مثله کردن و تفسیر گزینشی متن و تحمیل مقصود خود به متن متهم می‌کند، تا چه اندازه خود از این اتهام می‌براست؟ از این گذشته، حتی اگر مفهوم پیش‌گفته را بتوان به شواهد نقلی مستند کرد، پرسش بعدی این خواهد بود که آیا متون مقدّس بر مبنای این مفهوم، هر گونه معنایی از الهیات طبیعی را مردود می‌شمارند؟ در بحث از دلایل نقلی به این پرسش باز خواهیم گشت.

نکته دیگری که در ذیل همین بحث باید به آن اشاره کرد این است که اساساً تعبیر بارت از مسئله تمثیل وجود نادرست و نارساست؛ راجر وایت – پس از تحلیل کاربرد تمثیل در الهیات بارت – می‌گوید: تعریف بارت از تمثیل محل اشکال است و در عمل نیز بارت عموماً کاربرد تمثیل‌ها را به هم می‌آمیزد و مهم‌تر از همه آن که او آرای پیشینیان در زمینه تمثیل را از دریچه تفسیرهای کوئن اِشیت^۱ نگریسته که شارح خوبی برای این موضوع نبوده است (White, 2000). ضمناً تعبیر بارت از «خلق انسان بر صورت خدا» نیز بسیار خاص او و مستقل و کاملاً در تباین با تفسیر اصلاح‌گرایان قرن شانزدهم از این مفهوم است و برای مثال، ژان کالون مطلقاً چنین برداشتی از این مفهوم نداشته است. با وجود تکرار آن در زمینه تفسیر رویکرد کالون به الهیات طبیعی، به نظر می‌رسد که کالون بی‌التفات به الهیات طبیعی نبوده است و برخی حتی او را الهیدانی طبیعی – هرچند نازل – دانسته‌اند و این امر را به مهم‌ترین اثر کالون با عنوان مبادی دیانت مسیح و اصطلاحات خاص او نظیر «بذر تدبیر» و «حس خداشناسی»^۲ مستند ساخته‌اند (Helm, 2006).

در ادامه همین بحث باید گفت که کالون هرگز همانند بارت، به معدوم شدن صورت خدا در انسان معتقد نبوده، بلکه بر این باور بوده است که صورت خدا در انسان مخدوش شده و آدمی با همه زنگاری که بر قوای شناختی انسان نشسته، همچنان می‌تواند با نگریستن به عالم وجود، به شناختی کلی از خدا برسد؛ زیرا «عالم سراسر صحنه نمایش نیکویی، حکمت، عدل و قدرت خداوند است» (Calvin, 1849, p. 161).

کالون میان دو گونه معرفت فرق می‌گذارد: معرفت کلی^۳ با توجه به مظاهر وجود و فعل خدا در طبیعت و معرفت به معنای اخص و رستگاری‌بخش^۴ که مستظهر به انکشاف است (McGrath, 2014, p. 100).

نقد دلیل نقلی

مهم‌ترین کتابی که بارت در معرفی اصول الهیات دیالکتیکی خود نوشت، تفسیر رساله رومیان بود. جالب

1. quenstedt

2. sensus divinitatis

3. cognitio Dei Creatoris

4. cognitio Dei redemptoris

است که در رسالهٔ رومیان که این کتاب تفسیر آن است، به بیاناتی برخورد می‌کنیم که با موضع بارت در قبال الهیات طبیعی و به‌ویژه با نقد اول، دوم و سوم او در تعارض کامل است. در این رساله می‌خوانیم:

خشم خدا از فراز آسمان بر هر گونه بیدینی و ستمگریِ آدمیان که راستی را اسیر ستمگری می‌گردانند، آشکار می‌شود؛ زیرا آنچه می‌توان از خدا شناخت بهر آنان عیان است؛ زیرا خدا آن را بر ایشان عیان ساخته است... آنچه‌آن که ایشان را عذری نیست (رومیان ۱:۱۸-۲۱؛ سٔیار، ۱۳۹۳، ص ۷۶۷-۷۶۸).

خوانندگان این رساله را «عذری» بود، هرگاه به زعم بارت الهیات طبیعی به هیچ عنوان ممکن نبود و یا در جهان آنچه از خدا بتوان دانست و شناخت «عیان» نبود. کلمهٔ یونانی که به عیان ترجمه شده *φανερών* است که می‌توان آن را به «أظْهَر مِنَ الشَّمْسِ» ترجمه کرد. در ضمن باید به این نکته نیز توجه داشت که در این متن مرجع ضمیر «آنها» بی‌دینانند، ولی تأثیر گناه و دوری از خدا بر قوای معرفتی آن‌ها نه چنان است که آنچه «می‌توان از خدا شناخت» بر ایشان عیان نباشد. از دیگر شواهد نقلی برای امکان معنایی از الهیات طبیعی، می‌توان به مز مور ۱۹ اشاره کرد که در آن آمده است:

آسمان جلال خدا را بیان می‌کند [اعلام می‌کند/ مطرح می‌کند] و فلک از عمل دست‌هایش خبر می‌دهد. روز سخن می‌راند تا روز و شب معرفت را اعلان می‌کند تا شب (Harper Bibles, 2007, p. 815).

در کتاب حضرت ایوب در عهدعتیق، فصل ۱۲:۷-۱۰ نیز آمده است:

اکنون از بهائم پیرس و تو را تعلیم خواهند داد و از مرغان هوا و برایت بیان خواهند نمود... و ماهیان دریا به تو خبر خواهند رسانید (Harper Bibles, 2007, pp. 763-764).

با توجه به آنچه به اختصار آمد، می‌توان گفت که نقد بارت بر تفسیر گزینشی از متون مقدّس، بر خود او هم وارد است؛ زیرا دست‌کم در این متون اگر تأییدی صریح بر الهیات طبیعی نیست، شاهدهی بر نفی الهیات طبیعی هم نیست. هانس کونگ به نکته‌های قابل تأملی اشاره کرده و می‌گوید:

اگر خلقت به اندازه‌ای مهم است که بارت چهار مجلد از دگماهای کلیسارا صرف بحث دربارهٔ آن کرده، پس، چگونه است که عالم خلقت نمی‌تواند برای هر انسانی فارغ از تعلق دینی‌اش، راهی برای شناخت خدا باشد؟ (کونگ، ۱۳۸۶، ص ۲۶۵).

فون بالتازار نیز با توضیحی که دربارهٔ مفهوم «طبیعت» در الهیات کاتولیکی می‌دهد، مدّلل می‌سازد که بارت استنباط صحیحی از این مفهوم نداشته است (Balthasar & Marga, 1992, pp. 59-161).

بنابر آن چه گفته شد، شواهد نقلی نه‌تنها مؤید موضع بارت در قبال الهیات طبیعی نیست، بلکه در برابر رأی بارت به امتناع الهیات طبیعی، دال بر امکان آن است و در حالی که واکنش‌های تندتر بارت به نفی الهیات طبیعی در کلیت آن می‌انجامد، شواهد نقلی با تأکید مستمر بر اهمیت تأمل و تعقل در مظاهر وجود و فعل خدا، به یک معنا، حتی به ضرورت الهیات طبیعی رأی می‌دهد؛ البته، این در حالی است که در متون مقدّس پیش‌گفته، به همان میزان نیز بر تعالی خدا تأکید شده، لیکن نه آن‌گونه که نافی هر گونه قرآنی از الهیات طبیعی باشد.

نقد دلیل عملی

در نقد دلیل عملی باید گفت که هرچند موضع‌گیری بارت در برابر ایدئولوژی جنون‌آمیز نازیسم قابل‌تقدیر بود، واکنش او در برابر الهیات طبیعی به بهانه این‌که زمینه‌ساز مشروعیت‌بخشی به این ایدئولوژی بوده، ذاتاً واکنشی و بیشتر بر مغالطه استوار بوده است تا استدلال. اگر حزب نازی از آرای آلتوس یا الهیات طبیعی سوء استفاده کرد، مفهومش این نیست که الهیات طبیعی بد و یا ذاتاً مستعد سوء استفاده است. شاید بتوان گفت که در نقد بارت، علت و معلول خلط شده‌اند؛ زیرا حمایت از سیاست‌های هیتلر محصول الهیات طبیعی نبود، بلکه قرائت ویژه‌ای از الهیات طبیعی محصول سیاست هماهنگ‌سازی حزب نازی بود. به هر روی، استفاده ابزاری از شریف‌ترین امور، امری بی‌سابقه نیست. شاید اشکال شود که آیا متفکری به عظمت بارت، واقعاً متوجه مسئله‌ای به این سادگی نبوده است؟ در پاسخ، باید گفت که جدا از پیچیدگی‌های ذهنی و روانی انسان، بخشی از معضل نیز به تعریف و تعبیر بارت از الهیات طبیعی باز می‌گردد که ذاتاً محدود و نارساست و چنان‌که گذشت، بارت در ذهن خود، الهیات طبیعی را ناخودآگاه به الهیات لیبرالی پیوند می‌زد، ضمن این‌که نباید فراموش کرد اوضاع آشفته‌ی زمانه‌اش نیز بستری مناسب برای نتیجه‌گیری‌های شوریده و شتاب‌زده فراهم کرده بود. حق با هانس کونگ است که در کنار ستایش از آزادگی بارت، هیچ ملازمه‌ای میان آرای سیاسی او و نفی الهیات طبیعی نمی‌بیند (نک: کونگ، ۱۳۸۶، ص ۲۴۵-۲۴۸).

نتیجه‌گیری

دلایل بارت در مخالفت با الهیات طبیعی، ذاتاً واکنشی و بر تعبیری محدود و نارسا از الهیات طبیعی و بر روشی گزینشی در استفاده از شواهد نقلی استوار است و از این‌رو، قابل دفاع نیست. همان‌گونه که بارت به‌طور وسیع به تشکیک در آرای پیشینیان و معاصرانش پرداخت، به نگرش‌های او نیز، خاصه به موضعی در قبال الهیات طبیعی، می‌توان و باید با تردید نگریست. موضع بارت در نفی الهیات طبیعی،

در عمل با خط ممیزی که میان باور دینی و تعقل می‌کشد، مانع از اندیشیدن به امکان تبعات سودمند دین‌باوران در امور عالم به اتکای باورهای دینی‌شان می‌شود. الهیات طبیعی الزاماً روشی مستقل از انکشاف برای شناخت خدا نیست و البته، در پرتو انکشاف می‌توان فهمی از جایگاه الهیات طبیعی و طبیعت در وسیع‌ترین معنای واژه داشت. با نفی الهیات طبیعی در همهٔ مظاهر و مصادیق آن، کفه به سمت انکشاف سنگین نخواهد شد و اساساً نباید و نمی‌توان آدمی را از اندیشیدن به عالم درون و عالم بیرون خود که زمینه‌ساز طرح پرسش‌های مهم و بنیادی او در مورد هستی و معنایی از آفریدگار است، نهی کرد. همان‌گونه که آگوستین گفته است، «در سرشت آدمی «شوقی عقلی و ذهنی» برای فهم امور هستی وجود دارد» (McGrath, 2004, p. 13).

هم از این روست که نگرش ناهمدلانهٔ بارت به الهیات طبیعی بارها سخت مورد انتقاد قرار گرفت. الهیات طبیعی _ بر خلاف نظر بارت _ حربه‌ای به دست معارضان دین نبوده و اگر در دوره‌ای محدود چنین استفاده‌ای از آن می‌شده، جزئی از تاریخ الهیات طبیعی را نباید به تعریف کلی آن تعمیم داد. کافی است به نام‌هایی چون ابوریحان بیرونی، خواجه نصیرالدین طوسی، تیار دو شاردن، جان پالکینگ هورن، ایان باربور، آلیستر مک‌گراث، آرتور پیکوک و فرانسیس کالینز بیندیشیم تا ثابت شود که می‌توان به انکشاف و دین و حیانی ایمان داشت و در پرتو ایمان خود، به عالم هستی نظر افکند و در گوشه گوشهٔ جهان «نیکویی و حکمت و عدل و قدرت خداوند» (Calvin, 1849, p. 161) را دید که گویی بر پرده‌ای به نمایش درآمده است.

فهرست منابع

- بیات، محمدرضا. (۱۳۸۴). *الاهیات بارت*. انجمن معارف اسلامی، (۲)۲، ۶۸-۴۴.
- عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم. (۱۳۹۳). (ترجمه: پیروز سیار). تهران: نشر نی.
- کونگ، هانس. (۱۳۸۶). *متفکران بزرگ مسیحی*. (ترجمه: گروه مترجمان). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- وحدتی‌پور، محبوبه، و حقی، سیدعلی. (۱۳۹۱). بررسی دیدگاه کارل بارت در باب الاهیات نوار تدوکسی. فصلنامه اندیشه دینی، (۱۲)۴۵، ۳۸-۱۹.

References

- Balthasar, H., & Marga, A. (1992). *The Theology of Karl Barth*. London: T & T Clark International.
- Barth, K. (1979). *The knowledge of God and the service of God according to the teaching of the Reformation: recalling the Scottish confess. of 1560*. New York: AMS Pr.
- Barth, K., & Bromiley, G. W. (1975). *Church Dogmatics I/1*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Barth, K., & Hoskyns, E. C. (1968). *The Epistle to the Romans*. London: Oxford University Press.
- Barth, K., & Marga, A. (2011). *The word of God and theology*. London: T & T Clark International.
- Barth, K., & Parker T. H. L. (1964). *Church Dogmatics II/1*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Bayat, M. R. (2005). The Theology of Karl Barth. *The Society for Islamic Studies*, 2(1), 45-68.
- Bonaventure, S. (1953). *The mind's road to God* (B. George, Trans.). Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Busch, E., Guder, D. L., Guder, J. J., & Bromiley, G. W. (2004). *The great passion: an introduction to Karl Barth's theology*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Calvin, J., & Anderson, J. (1849). *Commentary on the Book of Psalms*. Grand Rapids MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Éd. du Cerf. (1998). *L Bill e ee Jérss ll em*. Paris.
- Harper Bibles. (2007). *Holy Bible: Nrsv, New Revised Standard Version*. New York.
- Helm, P. (2006). *John Calvin's Ideas*. New York: Oxford University Press.
- Herrmann, W., Micklem, N., & Saunders, K. A. (1927). *Systematic theology (Dogmatik)*. New York: The Macmilan Company.
- Johnson, K. (2010). *Karl Barth and the Analogia Entis*. London: T & T Clark International.

- Kant, I., & Carus, P. (2001). *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kung, H. (1996). *Große Christliche Denker*. München: Piper.
- McGrath, A. E. (2004). *Dawkin's God: Genes, Memes, and the Meaning of Life*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- McGrath, A. E. (2005). *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge: New York: Cambridge University Press.
- McGrath, A. E. (2007). *Christian Theology: An Introduction*. Chichester: Balckwell Publishing.
- McGrath, A. E. (2008). *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- McGrath, A. E. (2014). *Emil Brunner - A Reappraisal*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Morgan, D. D. (2010). *Karl Barth*. London: SPCK.
- Padgett, A. G., & Wilkens, S. (2009). *Christianity & western thought*. Downers Grove, IL: Intervarsity Pr.
- Spencer, A. J. (2015). *The Analogy of Faith: The Quest for God's Speakability*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press.
- Vahdatipour M., & Haghi S. A. (2012). A Critical Study of Karl Barth's Views on Neo-orthodoxy. *Journal of Religious Thought*, 12(45), 19-38.
- Velde, D. te. (2013). *The doctrine of God in reformed orthodoxy, Karl Barth, and the Utrecht school: a study in method and content*. Leiden: Brill.
- Webster, J. (2004). *Karl Barth*. London: Continuum.
- White, R. M. (2000). *Talking about God: the concept of analogy and the problem of religious language*. Farnham: Ashgate.

References in Arabic / Persian

- Ahd-i Jadid bar Asas-i Ketab-i Muqaddas-i Bayt al-Muqaddas* (the New Testament according to the Holy Book of Jerusalem). (1393 AP). Trans. by Piruz Sayyar. Tehran: Ney Publications.
- Bayat, R. (2005). The Theology of Karl Barth. *The Society for Islamic Studies*, 2 (1), 45-68.
- Küing, H. (1386 AP). *Great Christian Thinkers*. Trans. into Persian as: Mutafakkiran- i Buzurg-i Masihi, by a group of translators. Qom: Religions and Denominations Research Center.
- Kung, H. (1996). *Große Christliche Denker*. München: Piper.
- Vahdatipoor, M & Haghi, A. (2013). Karl Barth on Neo Orthodoxy Theology. *Journal of Religious Thought*, 12 (45), 19-38.