

نوع مقاله: پژوهشی

رابطه ایمان و عشق: نقد و بررسی اندیشه‌های فوئرباخ در کتاب «جوهر مسیحیت»

sajad_dehganzadeh@yahoo.com

taha.fjz@gmail.com

سجاد دهقان زاده/ دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

طه فرج زاده/ دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۳

چکیده

کتاب «جوهر مسیحیت»، یکی از آثار برجسته فوئرباخ در زمینه دین پژوهی است. لزوم اهتمام ویژه به این اثر، به دو دلیل است: اولاً منبع اثربخشی در تأملات بسیاری از اندیشمندان ماتریالیست و منتقد دین بوده؛ ثانیاً فوئرباخ در این کتاب، منتقدانه به تحلیل آموزه‌های کلام مسیحی پرداخته و از قبل آن، اندیشه‌هایش را در مورد ادیان مطرح کرده است. پنداره تقابل عشق و ایمان در مسیحیت از مباحث اصلی کتاب «جوهر مسیحیت» است که مفاد آن تلویحاً به همه ادیان تسری داده می‌شود. فوئرباخ در آسیب‌شناسی وضعیت انسان مدرن، در ادعایی بی‌سابقه عامل اصلی «ازخودبیگانگی»، «خشونت»، «واگرایی» و «ردایل اخلاقی» را کم‌اعتنایی ادیان به عشق فراگیر و نیز تأکیدشان بر ایمان دینی می‌پندارد. چالش اصلی پیش‌رو، ارزیابی همین ادعای فوئرباخ است و یافته‌ها نشان می‌دهند که تحلیل‌های وی در این کتاب به‌رغم کاستی‌ها، در مواردی تأمل‌برانگیز و بسیار چالشی هستند. البته انتقادات فوئرباخ متوجه جوهر و حقیقت دین نیست؛ بلکه او فقط تفاسیر و معرفت دینی را هدف نقد خود قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: جوهر مسیحیت، فوئرباخ، عشق، ایمان، ازخودبیگانگی، فراق‌کنی.

نسبت عشق و ایمان، به‌ویژه از حیث همسویی، تضاد، رجحان، تقدم یا تأخر، یکی از چالش‌های مطرح در حوزه فلسفه و کلام به‌شمار می‌رود و ناگفته پیداست که اصحاب اندیشه، گمانه‌های موافق و مخالفی را در این زمینه بیان کرده‌اند. یکی از فیلسوفان ماتریالیست و انسان‌گرای غربی که این مسئله را در کتاب مؤثر و مشهور خود به نام **جوهر مسیحیت** (*Essence of Christianity*) مورد بحث و نظر قرار می‌دهد، لودویگ آندریاس فوئرباخ (۱۸۷۲-۱۸۰۴) است. فوئرباخ در ضمن موضوع اصلی این کتاب، نقیبی هم به ساحت دین‌شناسی می‌زند و تحلیل‌های انتقادی و چالش‌برانگیزی را متوجه دین و دین‌داری می‌کند. باخ در این کتاب، در وهله اول از نظرگاه یک متأله مسیحی و سپس در نقش فیلسوفی خداناباور به اظهار عقیده می‌پردازد و دعوای افسونگر او بسیاری از جریان‌های فکری، از مارکسیسم گرفته تا فرویدگرایی، را تحت‌الشعاع کامل خود قرار داده است. همچنین برخی محققان، افکار و آثار نیچه را متأثر از فوئرباخ دانسته‌اند (بی‌شاپ، ۲۰۰۶، ص ۲۲۵) و پژوهشگرانی آبخخور اندیشه‌های اومانستی هایدگر، مارتین بوبر و ژان پل سارتر را در آرای فکری فوئرباخ می‌جویند (بی‌شاپ، ۲۰۰۸، ص ۲۹۸).

ضرورت توجه ویژه به موضوع حاضر، از آن جهت است که فوئرباخ در کتاب **جوهر مسیحیت**، نظرگاه بسیار خاص، اما اثربخشی را اتخاذ می‌کند و به‌تبع آن، اولویت مسحورکننده‌ای را برای «عشق فراگیر» در برابر «ایمان دینی» قائل می‌شود. اهمیت این موضوع آن‌گاه دوچندان می‌شود که می‌بینیم نگارنده **جوهر مسیحیت**، «عشق فراگیر» را همچنین خاستگاه اخلاق فرض می‌کند (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۶۳) و از اینجا علاوه بر تقابل عشق و ایمان، بحث نزاع اخلاق و ایمان هم آغاز می‌شود. پژوهش پیش‌رو عمدتاً بر آن است تا روشن کند که در کتاب **جوهر مسیحیت**، فوئرباخ در برابر چه شکلی از ایمان و با کدامین متعلق و قلمرو معنایی موضع‌گیری می‌کند؟ مراد او از «عشق فراگیر» چیست؟ عشق، ایمان، عقل و اخلاق چه نسبت ذاتی یا عرضی باهم دارند؟ دعوای فوئرباخ در کتاب **جوهر مسیحیت**، آن‌گاه که از صافی نقد و ارزیابی گذرانده شود، کدامین خروجی‌ها را در پی خواهند داشت؟ خوشبختانه پیرامون مفاهیم ایمان و عشق در سنت‌های اسلامی و مسیحی مقایسه‌های سودمندی انجام گرفته‌اند که از آن جمله می‌توان به مقاله‌های «بررسی مقایسه‌ای مفهوم ایمان از دیدگاه پولس و فخر رازی» (علمی و نظریور، ۱۳۹۳)؛ «مفهوم ایمان از دیدگاه محمد غزالی و مارتین لوتر» (شکوری‌نژاد، ۱۳۹۰) اشاره کرد. شماری از آثار هم ضمن بررسی موضوعات اصلی خود، تنها نیم‌نگاهی به اندیشه‌های فوئرباخ داشته‌اند که نمونه‌ای از آن، مقاله «آیین کاتولیک و الهیات جدید» (قنبری، ۱۳۸۷) است. با وجود این، مقاله «نقد و بررسی علل از خودبیگانگی از منظر کارل مارکس و فوئرباخ» (بزرگی، ۱۳۹۶) بر آراء فوئرباخ تمرکز بیشتری داشته و یافته‌های آن نشان می‌دهند که به‌زعم فوئرباخ، «از خودبیگانگی» عبارت است از: تسلیم شدن در برابر یک خدای فرافکنی‌شده. نگارنده مقاله مذکور در نهایت به این نتایج دست می‌یابد که مشکل اساسی مارکس و باخ، در جهان‌بینی مادی آنهاست و

دیدگاهشان به لحاظ نظری با اشکالات عدیده‌ای روبه‌روست و آنچه ایشان عوامل از خودبیگانگی می‌دانند، در زمرهٔ عوامل خودآگاهی و خودیابی هستند. همچنین یکی از آثار باخ تحت عنوان *اصول فلسفه آینده* (۱۳۹۸) در دسترس پژوهشگران قرار دارد.

از این رو با توجه به برجستگی کتاب *جوهر مسیحیت* و اهمیت بحث نسبت عشق و ایمان در آن و نیز لزوم ارزیابی تفاسیر انسان‌گرایانه فوئرباخ از دین، خلأ پژوهشی در این زمینه احساس می‌شود. جستار حاضر در پی آن است که بتواند به‌طور مستقل دعاوی فوئرباخ را تا حد امکان بفهمد و آن‌گاه از یک منظر انتقادی، صحت و سقم آنها را مورد واکاوی قرار دهد.

۱. مراد از ایمان و عشق

بحث از ماهیت ایمان و مسائل پیرامون آن، قدمتی طولانی و دامنه‌ای فراخ دارد و متکلمان مسیحی دوشادوش فلاسفهٔ خداپاور و خداناباور به بحث و نظر دربارهٔ آن پرداخته‌اند. پولس رسول ایمان را مترادف اعتماد، امید و محبت دانسته، و آن را فیض الهی، اصل اساسی مسیحیت و خاستگاه فعل نیک اخلاقی می‌داند (افسیسیان: ۲/۸؛ عبرانیان: ۱۱/۱۱). آگوستین به‌تأسی از پولس رسول و با توجه به ویژگی‌های ایمان در عهد جدید (رومیان، ۹/۱۶)، ایمان و نجات را نتیجهٔ فیض الهی می‌داند (لین، ۱۳۸۹، ص ۷۱). *مارتین لوتر* در تمایز و تلازم ایمان و اخلاق بر این باور است که هر چند «جدا ساختن ایمان از اعمال، مانند جدا کردن نور و گرما از آتش غیرممکن است، با این حال ایمان یگانه عامل نجات و رستگاری است» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۶۹). از این رو در نظر لوتر، عمل صالحی که ایمان را در پشتوانهٔ خود ندارد، فاقد خاصیت سعادت‌بخشی است. کی‌یرکگور رویکردی اراده‌گرایانه به ایمان دارد و ارکان ایمان را اراده، خطرپذیری و تحمل انواع رنج قلمداد می‌کند. از دیدگاه او، ایمان، جهشی است در تاریکی با این امید که خدایی در آنجا وجود دارد (یزدان‌پناه و رزمخواه، ۱۳۹۰، ص ۵۵-۵۳). در مقابل، *اسپینوزا* برخلاف لوتر و گگور به برتری اخلاق باور دارد و می‌گوید: «آنچه دین راستین می‌طلبد، داشتن باورهای درست نیست؛ بلکه تنها عمل به کردار درست است» (اسپینوزا، ۱۳۹۶، ص ۵۵) و «تقوا یا بی‌تقوایی هر فردی را باید با اعمال او سنجید و بس» (همان، ص ۹۱).

با توجه به پیشینهٔ این بحث، اکنون در اینجا باید پرسید که به‌راستی تصور و مراد فوئرباخ از ایمان چیست؟ نزد او ایمان به‌معنای باوری عقلایی و ظاهری است یا به‌معنای امید و یقین وجودی؟ با اینکه برای واژهٔ *faith* معانی متفاوتی چون «اطمینان»، «توکل» و «اعتماد» ذکر شده (علمی و نظریور، ۱۳۹۳، ص ۷۵)، اما ظاهراً کلمهٔ «ایمان» مناسب‌ترین معادل فارسی آن است؛ زیرا همهٔ این معانی را با خود دارد. با وجود این، ادبیات فوئرباخ نشان می‌دهد که واژهٔ ایمان نزد او بیشتر مناسب معنای ابعاد بشرساخت دین، الهیات دینی، چارچوب‌های جداکننده، جزم‌اندیشی و باور صوری است تا یقین وجودی و اطمینان قلبی. گواه این مدعا تعبیر متنوعی است که فوئرباخ دربارهٔ ماهیت ایمان دارد. وی ایمان دینی را «از خودبیگانگی انسان و ایدهٔ رازآلود آدمی» می‌داند (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۴۷) و با این فرض که ایمان نقطهٔ مقابل و نامتجانس با اخلاق و اندیشه است، آن را

گاهی به صورت «اعتماد به یک واقعیت ذهنی برای مقابله با محدودیت‌های قوانین طبیعت و عقل» (همان، ص ۲۹۸) و گاهی به شکل «آگاهی بشر از طبیعت نامحدود خود» تعریف می‌کند (همان، ص ۲). فوئرباخ بارزترین مصداق تصور نخست از ایمان را «معجزه» به عنوان فعلی فراطبیعی و خارق عادت فرض می‌کند (همان، ص ۱۲۶) و در تبیین تعریف دوم که کاملاً انسان‌گرایانه است، خاطر نشان می‌کند که «دانش انسان از خداوند، همان دانش انسان از طبیعت خودش است» (همان، ص ۲۳۰).

به علاوه فوئرباخ ایمان به خداوند را نیازی مربوط به احساس می‌داند، نه ذهن؛ و خداوند (و ایمان به او) را موضوعی انکارشده برای عقل در نظر می‌گیرد. باخ برای تأیید مدعای خود این عبارت را از لوتر بازگو می‌کند: «قلب من هرگونه که باشد، خدایم نیز همان‌گونه است». در نظر او، موضوع ایمان همان منش‌ها و عواطفی است که انسان به خود، نوع و طبیعت دارد (همان، ص ۲۸۲). از این رو وی انسان دیندار را فردی پندارپرست می‌خواند که برای رسیدن به آمال قلبی خود، موجودی خیالی را می‌آفریند و تمامی صفات خود را به شکل اکمل به او نسبت می‌دهد (همان، ص ۱۸۵). اینجاست که باخ گفته شلایرماخر را مبنی بر اینکه «خداوند موضوع احساس است» نیز وارونه می‌کند و مدعی می‌شود که خود احساس، ذاتی خدایی دارد (همان، ص ۲۸۳). عدم پذیرش این پندار (به گفته او) توسط باخ، وقتی بهتر فهمیده می‌شود که جهان‌بینی مادی وی و اهمیتی را که به طبیعت می‌دهد، به یاد آوریم.

پرسش دیگری که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا این فهم فوئرباخ از ایمان، قابل تعمیم به همه مکاتب دینی است؟ یک احتمال این است که نویسنده جوهر مسیحیت بیشتر با الهیات مسیحی آشنایی دارد و از این رو نمی‌توان مفهوم وی از ایمان را مطلقاً در مورد همه ادیان صادق دانست؛ اما به زعم نگارنده و بنا بر شواهد کافی، چنین احتمالی مردود است؛ زیرا تنها از این بیان فوئرباخ که صراحتاً می‌گوید: «ذات ایمان همه‌جا یکسان است و تفاوت تنها در شیوه‌های ایمان‌آوری است» (همان، ص ۲۸۳)، چنین استنباط می‌شود که اظهارات وی در باب ایمان، محدود به فقط حوزه مسیحیت نیست و قابل تسری به تمامی ادیان است. حال در صورت مسلم گرفتن این نکته، پرسش بعدی به نگاه مثبت یا منفی فوئرباخ به دین و ایمان مربوط می‌شود. در پاسخ باید گفت، گرچه رویکرد باخ به ابعاد بشرساخت و تفاسیر مرسوم از ایمان دینی نسبتاً منفی است و ایمان را عمدتاً به پدیده‌ای صرفاً بشری تقلیل می‌دهد و تفسیری انسان‌گرایانه از آن دارد، لیکن او نقش ایمان دینی را در سیر پرورش آگاهی بشری، هرچند به مثابه مرحله‌ای گذرا، اما لازم و ضروری می‌داند (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۸۹). از نظر او، ارزش تکامل ایمان دینی به این است که توانسته است فهمی عمیق‌تر از خودشناسی را در دسترس انسان قرار دهد؛ هرچند جوهر و عرضیات سنتی آن، تنها «مربوط به وضعیت کودکی بشر است» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۱۳).

پرسش دیگر، طبیعتاً سؤال از ماهیت عشق از منظر فوئرباخ خواهد بود. فوئرباخ برخلاف ایمان دینی، با عشق سر سازگاری دارد. واکاوی مراد فوئرباخ از ماهیت عشق، همدلی و نکته‌بینی زیادی را می‌طلبد که در غیر این صورت، امکان سوءفهم بسیار است. فوئرباخ عشق را به صورت «فهم یگانگی بشر به واسطه عاطفه

اخلاقی» توصیف می‌کند (همان، ص ۲۶۶) و آن را فراتر از تصویر ایمانی و کلامی از خدا می‌داند و بر این باور است که «با عشق می‌توان فضیلت را در گناه، و درستی را در نادرستی بازشناخت» (همان، ص ۲۵۷). گرچه این گزارهٔ اخیر تا حدی متناقض به نظر می‌رسد، اما می‌توان از سخن وی این‌گونه ابهام‌زدایی کرد که آدمی می‌تواند با عشق به خود و دیگران، گناهان را به فضیلت تبدیل کند و از دل زشتی‌ها، زیبایی بیافریند. بنابراین باخ ماهیت عشق را نه با بیانی غامض و پیچیده، بلکه با تعریفی ساده و بی‌تکلف ارائه می‌دهد و آن را بدیهی و مطلقاً قابل فهم برای همهٔ انسان‌ها در نظر می‌گیرد.

با وجود این، گفتنی است که در نظرگاه باخ، دو گونه از عشق قابل تصور است: الف) عشقی که خدمتکار، وابسته و در بند ایمان دینی است؛ و ب) عشق آزاد و فراگیر، که اولاً قائم بر خود است و ثانیاً در میان همهٔ آحاد انسانی ذاتاً و بدون هیچ محدودیتی و فارغ از دین و ایمانشان حضور دارد (همان، ص ۲۶۴). عشق نوع اول، مقید در دایرهٔ ایمان، تبعیض‌منش و در نتیجه شکننده است؛ حال آنکه نوع دوم، راستین، همگانی و از هر نظر لایق نام عشق است. این عشق همان محبت خودجوش، باطنی و فراگیر انسان‌ها به همدیگر است که همچنین می‌توان از آن به شفقت در حق دیگران تعبیر کرد (د اونامونو، ۱۳۹۸، ص ۲۰۱). از قیل همین عشق است که جانفشانی برای دیگران مفهوم می‌یابد و از رهگذر عشق آزاد است که می‌توان فواصل و مرزهای قومیتی و دینی را - که به‌زعم باخ عامل جدایی و واگرایی انسان‌هاست - درهم شکست (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۶۷). مخاطب این عشق نیز مردمانی هستند که آرزومند شفقت و همدردی دیگران در رنج‌هایشان‌اند (د اونامونو، ۱۳۹۸، ص ۲۰۲).

۲. روش فوئرباخ در تفسیر انسان‌گرایانه از متعلق ایمان

هدف اصلی فوئرباخ در کتاب *جوهر مسیحیت*، تبیین «واقعیت و جوهر دین» است و از این رو می‌کوشد از رهگذر تفسیر و تأویل، رازهای پشت پردهٔ آموزه‌های مسیحی را به‌عنوان نمونه‌ای از کل ادیان ظاهر سازد. وی اظهار می‌دارد که تعالیم مسیحی شکلی وارونه از حقیقت را بیان می‌کنند و تنها با تفسیر «خداشناسی» به‌صورت «انسان‌شناسی» است که به‌درستی فهمیده خواهند شد. از این رو او میان تعابیر «سرشت الهی» و «سرشت انسانی» هیچ تفاوتی قائل نمی‌شود (هاروی، ۲۰۰۵، ج ۵، ص ۳۰۴۸) و در تأویل آموزهٔ تثلیث، به جای اقلانیم پدر، پسر و روح‌القدس، سه‌گانهٔ خرد، اختیار و عاطفه را قرار می‌دهد و آنها را تثلیث وجود انسان نام می‌نهد (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۳). فوئرباخ همچنین در بحث ماهیت خدا، او را به‌عنوان «متعالی‌ترین وجود ممکن در هر موجودی» (همان، ص ۷) یا به‌صورت «ایدهٔ بشر که به هیئتی عرفانی و مرموز درآمده است» (همان، ص ۲۴۷) تفسیر می‌کند. وی همچنین سخن آگوستین را مبنی بر اینکه خداوند نزدیک‌ترین و قابل شناخت‌ترین چیز برای انسان است، می‌پذیرد؛ اما آن را این‌گونه می‌فهمد: «خداوند نزدیک‌ترین چیز به انسان است؛ چون این خداوند، خود انسان است» (همان، ص ۱۲). برخی از افراد، آبخور این سنخ از تفاسیر فوئرباخ در باب رابطهٔ انسان و خدا را اندیشه‌های فلسفی اپیکوریان فرض کرده‌اند (بی‌شاپ، ۲۰۰۸، ص ۳۰۱).

اکنون، پرسش مهمی در اینجا قابل طرح است: مبنای اصلی و روش تفسیر انسان‌گرایانهٔ فوئرباخ از متعلق ایمان چیست؟ بررسی‌ها نشان از این دارند که در نگاه باخ، گزاره‌های راجع به ابژه، جوهر سوژه را بیان می‌کنند. او هیچ فرقی بین سوژه و گزاره در نظر نمی‌گیرد و اجازه می‌دهد تا سوژه و گزاره به جای یکدیگر بشینند. برای مثال، بیان این گزاره که «خداوند مهربان است»، نشان‌دهندهٔ ویژگی گویندهٔ آن (سوژه) است و به این معناست که مهربان بودن، از جمله ویژگی‌های انسان است که به خارج از خود نسبت داده می‌شود. مثالی که فوئرباخ برای اثبات مدعای خود می‌آورد، این است:

هر سیاره‌ای خورشید خودش را دارد. خورشیدی که اورانوس را روشن و گرم می‌کند، وجودی فیزیکی (نجومی یا علمی) برای زمین ندارد و رابطهٔ زمین با خورشید، رابطهٔ زمین با خودش هم محسوب می‌شود؛ زیرا میزان نوری که از خورشید به زمین می‌رسد، بستگی به فاصلهٔ زمین از خورشید دارد و این از ویژگی‌های ذات زمین است. نتیجه اینکه هر سیاره‌ای در خورشید خودش آینه‌ای دارد که طبیعتش را به نمایش می‌گذارد (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۵).

بنابراین برای شناخت هر سیاره‌ای باید ویژگی‌های خورشیدش را بررسی کنیم؛ یعنی از ابژه به ویژگی‌های سوژه پی ببریم. برای شناخت ذات انسان، نیاز به ابژه‌های مربوط به او داریم. اینجاست که فوئرباخ می‌گوید: «محدودیت هر موجودی تنها به وسیلهٔ موجودی خارج و برتر از او شناخته می‌شود». برای شناخت ویژگی‌ها و محدودیت‌های انسان، چه موجود یا مفهومی فربه‌تر از خداوند؛ که او را موجودی نامحدود و فراتر از انسان می‌شناسیم.

آنچه از روش‌شناسی تفسیر فوئرباخ مشاهده می‌شود، این است که او در کل سعی دارد که مفهوم خداوندِ مشخص خارج از انسان را به خداوندی در درون انسان تبدیل کند. او در مورد مفهوم خداوند به‌عنوان متعلق ایمان، به این نتیجه می‌رسد که: «انسان با فراقنی و برون‌فکنی کمالات و فضایل از خود و نسبت دادن آنها به موجودی ماورایی، خدا و دین را می‌سازد» (بزرگی، ۱۳۹۶، ص ۱۳) و در این صورت، «ادیان، تفاسیری انسانی از هستی‌اند» (هاروی، ۱۹۹۵، ص ۲۷۵). به‌زعم فوئرباخ، «اما انسان به آفرینش خداوند بسنده نمی‌کند و در ادامه به پرستش و عبادت او می‌پردازد» (بزرگی، ۱۳۹۶، ص ۱۴)؛ یعنی پس از فراقنی، از خود بیگانه می‌شود و خود را فاقد هر ارزشی می‌داند و همهٔ کمالات را به خداوند نسبت می‌دهد. حال، انسان برای کسب این فضایل باید به این ساختهٔ ذهن خود التماس کند؛ که این کاری است نادرست؛ زیرا به‌گفتهٔ او، «در نظر گرفتن هر محدودیتی برای ذات انسان خطاست» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۵). درست است که نوع بشر به‌صورت فردی محدود است، اما «فرض این محدودیت فردی به‌عنوان محدود بودن نوع بشر خطاست» (همان، ص ۶). باخ این‌گونه استدلال می‌کند: «کِرِمی که بر روی برگی از درخت قرار گرفته، از محدودیت خود بی‌خبر است؛ و در واقع این نکته است که سبب محدودیت وی است؛ حال آنکه انسان از محدودیت‌های خود خبر دارد و همین آگاهی، تنها ناشی از نامتناهی بودن و کمال اوست» (همان، ص ۲).

۳. عشق در بند ایمان

در بحث نسبت ایمان و عشق، نویسندهٔ **جوهر مسیحیت** همواره به تمجید از عشق می‌پردازد و آن را در تضاد با ایمان فرض می‌کند (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۴۷). در نگاه او، ایمان دینی جزئی است؛ اما عشق آزاد؛ ایمان متخاصم است و عشق مهربان؛ ایمان عامل تفرق انسان‌هاست و عشق متحدکنندهٔ آنها. فوئرباخ دربارهٔ نزاع اخلاق و ایمان هم می‌گوید: «ایمان خود را مغرور و بالاتر از اخلاق می‌بیند» (همان، ص ۲۶۰)؛ درحالی که عشق بن‌مایه اخلاق است؛ بلکه می‌توان گفت که «این عشق بی‌مرز در میان انسان‌ها، خود اخلاق است» (همان، ص ۲۶۳). به‌گفتهٔ فوئرباخ، ایمان در نزد تمامی اقوام، در همهٔ زمان‌ها و نزد تمامی پیامبران جزئی بوده است. ادیان با تأکید بر روی ایمان تبعیض‌منش دینی و مالاً با ایجاد تمایز بین مردم، آنها را به باورمندان و ناباوران تقسیم کرده‌اند (همان، ص ۲۵۴) و آنچه بعد از انبیا روی داده، تنها دامنه‌دار شدن و تعمیق همین تبعیض‌هاست. در مقابل، به‌زعم فوئرباخ، آنچه عشق فراگیر دنبال می‌کند، «ایجاد اتحاد بین انسان‌ها، از بین بردن تفاوت‌های ارباب ادیان و احیای محبت بی‌دریغ در میان انسان‌هاست» (همان، ص ۲۶۵).

فوئرباخ بر این باور است که «با وجود این، ایمان این عشق آزاد را غسل می‌دهد» (همان، ص ۲۵۴) و آن را به رنگ دینی و الهیاتی درمی‌آورد که این به معنای تحدید عشق است به زنجیر دین. از همین باب است که «در مسیحیت، عشق گرفتار و در بند ایمان شده است و اگر ایمان به جای خود بنشیند، عشق رها می‌شود» (همان، ص ۲۶۴). به‌زعم او، عشقی که به‌واسطهٔ ایمان محدود شده باشد، عشق راستین نیست؛ زیرا این عشق، تنها با کسوتی مقدس‌مآبانه، عنصر معاندی از ایمان دینی با تفسیر بشری را در دل خود پنهان می‌کند. چنین عشقی تا وقتی خیرخواه است که به اصل ایمان دینی لطمه‌ای وارد نشود. باخ اظهار می‌دارد که این نوع از عشق به‌اسارت‌رفته، «تنها در ایمان دینی و در کتاب مقدس یافت می‌شود؛ همان عشقی که نفرین می‌کند و غیرقابل اعتماد است و هر لحظه ممکن است به خشم و نفرت بدل شود» (همان، ص ۲۶۵). این در حالی است که عشق راستین بر اصول خود استوار است و مطمئن، آزاد، مستقل و مستغنی از هر پشتیبان غیرخودی است. بااین‌حال این عشق مستقل از ایمان هم که فی‌نفسه جهان‌شمول است، نیاز به چارچوبی دارد؛ زیرا راه کاملاً صواب، طریقی است که هیچ نوع افراطی در آن وجود نداشته باشد (جیمز، ۱۳۹۳، ص ۳۸۲). به‌این ترتیب، «تنها چیزی که می‌تواند عشق را محدود کند، قوهٔ تفکر و خرد است؛ زیرا خرد هم از جنس عشق است» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۶۴). اینجاست که روشن می‌شود، چرا فوئرباخ ایمان را در نقطهٔ مقابل اخلاق و اندیشه قرار می‌دهد؛ چراکه در بینش او، هم اخلاق و هم خردورزی، هر دو از سرمنشأ یا از جنس عشق فراگیر هستند؛ با این تفاوت که اخلاق ثمرهٔ عشق حقیقی است و خردورزی چارچوب تجلی آن.

فوئرباخ در کتاب **جوهر مسیحیت** به‌منظور گشودن هرچه بیشتر زوایای ماهیت عشق، از استعارهٔ رابطهٔ عشق و مسیح نیز بهره می‌گیرد. او ابتدا می‌پرسد: «آیا واقعاً ما باید همدیگر را دوست بداریم، تنها به این خاطر که مسیح ما را دوست داشت؟ آیا تنها از طریق دوست داشتن مسیح است که می‌توانیم به همدیگر عشق بورزیم؟ آیا مسیح علت

و سرآغاز عشق است؟ آیا نمی‌توان خارج از دایرهٔ دین و ایمان، همدیگر را دوست داشت؟ آیا نمی‌توانیم مردم غیرمؤمن را دوست بداریم؟» (همان، ص ۲۶۵) ترجیح‌بند پاسخ صریح او به همهٔ این پرسش‌ها این است که، «بشریت علت و سرآغاز عشق است» (همان، ص ۲۶۹). این سخن به معنای عشق‌ورزی بی‌قیدوشرط به نوع بشر، فارغ از دین و ملیت است. در واقع، مسیح علت و سرآغاز عشق نبود؛ بلکه «این عشق بود که به مسیح شرافت بخشید» (همان، ص ۲۶۶). دلیل عشق‌ورزی ما به دیگران و عامل نیکویی عشق‌ورزیدن، تنها این نیست که عیسی عشق ورزید و به آن سفارش کرد. انسان به‌طور فطری میل به عشق و اخلاق نیکو دارد و اگر انبیا هم این را به ما نمی‌آموختند، ما این نکته را باطناً می‌دانستیم. این خود انبیا هستند که با استفاده از عشق در میان مردم به مقبولیت و «شرافت» رسیده‌اند. از این رو وی وجود مسیح را این‌گونه تبیین می‌کند: «مسیح، عشق انسان به خودش است که در یک تصویر مجسم شده است و ما (بشر) یکی هستیم در وجود مسیح» (همان، ص ۲۶۸).

۴. نقد ایمان

مهم‌ترین نقد فوئرباخ دربارهٔ ایمان دینی، خاصیت تبعیض‌منشی آن است. او تبعیض‌ها و تعصب‌های ناشی از ایمان دینی را در ردیف تمایزات و تعصب‌های سیاسی و قومیتی قرار می‌دهد و می‌گوید: «همان‌طور که اتحاد سیاسی در یک کشور، اتحادی اجباری، غیراصیل و نادرست است، تعصب و تبعیض ناشی از ایمان نیز ناپسند است» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۶۷). اما وی در جای دیگری تعصبات ایمانی را حتی به مراتب خاتمان‌سوزتر از تبعیض‌های سیاسی ارزیابی می‌کند و می‌گوید: «درست است که مسیحیت در قلمرو روم، تفاوت‌های ملیتی را از بین برد و به جای آن مفهوم خدای واحد را مطرح کرد، اما خود آن، انسان‌ها را به مسیحی و کافر تقسیم کرد. این تبعیض، بسیار شدیدتر و سرکش‌تر از تبعیض‌های ملیتی بود» (همان، ص ۲۶۸). وی از مسیحیت و به تبع آن، از سایر ادیان انتقاد می‌کند که «چرا فقط باورمندان به خود را برحق و ناباوران را ناحق می‌پندارند؟» (همان، ص ۲۶۰) به‌زعم باخ، ایمان دینی که مردم را به دو دسته تقسیم می‌کند، جزمی، متعصب و انحصاری است؛ نتیجهٔ چنین ایمانی رواج دشمنی و به دنبال آن، رنج و شکنجه است. از این رو بود که لوتر در خصوص شکنجه‌های خصمانه‌ای که موجب مرگ رهبران فرقه مسیحیان آناباپتیست شد، هیچ اعتراض و ناراحتی به خود روا نداشت (جیمز، ۱۳۹۳، ص ۳۸۵) و کالون مرگ را مجازاتی مناسب برای معاندانش می‌پنداشت (کیویت، ۱۳۹۶، ص ۲۱۴). چنین ایمان جزمی، مؤمنانی پدید می‌آورد که خود را بالاتر از بقیهٔ مردم می‌بینند و در نتیجه، غرور را که از رذایل اخلاقی است، به‌وجود می‌آورد (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۴۹). شاید فرد مؤمن در ظاهر از خود تواضع نشان بدهد، اما این تواضع فرد مؤمن هم شکل دیگری از غرور اوست (همان، ص ۲۵۰)؛ درحالی‌که «انسان پیرو عشق راستین، خودپرستی را ترک می‌کند» (همان، ص ۲۶۴). این عشق دقیقاً نقطهٔ مقابل خودشیفتگی و خودخواهی است (د اوانامونو، ۱۳۹۸، ص ۲۰۳). باخ در نهایت نتیجه‌گیری می‌کند که انسان باید تنها به‌نام انسان بودنش دوست داشته شود و این محبت نباید با هیچ عامل خارجی دیگری - که از جنس عشق نباشد - محدود شود (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۶۸).

نقد بعدی باخ متوجه حمایت ایمان از رفتارهایی است که در اصل غیراخلاقی‌اند و از عشق فراگیر ناشی نمی‌شوند؛ لیکن چون به نفع ایمان‌اند، ایمان آنها را می‌ستاید (همان، ص ۲۶۱). بهترین مصداق این مفهوم از نظر فوئرباخ داستان حضرت ابراهیم علیه السلام است که آن را کی‌یرگور هم در کتاب *ترس و لوز* به تفصیل بیان می‌کند. در این داستان، حضرت ابراهیم علیه السلام باید اسحاق را به فرمان خدا قربانی کند و در اصل به نفع ایمان از عشق و اخلاق چشم ببوشد. اینجاست که تکلیف دینی می‌تواند انسان را به کاری غیرانسانی وادار کند (کیویت، ۱۳۹۶، ص ۱۹۸). ابراهیم علیه السلام پس از کشاکش فراوان با خود، در نهایت به این فرمان گردن می‌نهد. او تردیدی به خود راه نمی‌دهد و حتی از خداوند نمی‌خواهد که فرمان خود را تغییر دهد و در نهایت، قصد بریدن سر اسحاق می‌کند؛ اما در ادامه، این چاقوی ابراهیم علیه السلام است که به فرمان خداوند نمی‌بُرد. در اینجا از فحوی کلام فوئرباخ چنین برمی‌آید که حضرت ابراهیم علیه السلام از عشق آزاد بی‌بهره بود؛ عشق او بر پایهٔ ایمان و در خدمت آن بود و در نتیجه عشقی ناپایدار و شکننده بود. باخ می‌گوید: «شکاکیت، دشمن اصلی ایمان دینی است» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۱۷). پس فرد مؤمن در برابر سخنان دین اجازهٔ تردید ندارد؛ بلکه تنها باید بشنود و اطاعت کند. از این رو می‌توان گفت که در نظر فوئرباخ، ایمان دینی در این داستان، خود را از عشق که سرچشمهٔ اخلاق می‌باشد، جدا کرده است. او نتیجه‌گیری خود را این‌گونه بیان می‌کند: «تا زمانی که خدا خارج از انسان در نظر گرفته شود، ایمان جدا از اخلاق و جدا از عشق خواهد بود» (همان، ص ۲۶۰). عشق مقید در دایرهٔ ایمان، عشقی است که هیچ ضمانتی برای پایداری و دوام ندارد و هر لحظه امکان دارد به‌واسطهٔ دستورات ایمان نابود شود. چنین عشقی به‌شدت شکننده خواهد بود و توان مقاومت در برابر ایمان را ندارد. همچنین به‌دلیل «رجحان ایمان نزد خداوند» (همان، ص ۲۵۹)، عشق در نظر مؤمنان به‌عنوان تابع ایمان در نظر گرفته می‌شود. با وجود این، راه‌حل فوئرباخ برای این خدای خارج از انسان، که انسان را وادار به انجام رفتار خلاف اخلاق می‌کند، این است که در درون انسان در نظر آورده شود؛ البته نه به‌معنای حلول؛ بلکه به‌معنای انسان‌خدایی (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۵۴).

بنابراین به‌خوبی روشن می‌شود که فوئرباخ اخلاق (عشق) را بالاتر از ایمان می‌داند و معتقد است که «ایمان باید بر مبنای عشق صورت پذیرد». به بیان بهتر، هرگاه ایمانی به مکتب، دین یا خدایی شکل بگیرد، باید مطمئن بود که بر اصول عشق استوار باشد و در این صورت است که ایمان زیرمجموعهٔ عشق قرار می‌گیرد. در نتیجه، چنین ایمانی هرگز نمی‌تواند برخلاف قوانین عشق عمل کند؛ عشقی بی‌مرز میان انسان‌ها که همهٔ آدمیان آن را درک می‌کنند. از این روست که می‌توان گفت عشق ابراهیم علیه السلام به فرزندش، عشقی نحیف و سست بوده است؛ اما با توجه به اینکه وی در جایی دیگر بیان می‌کند که این عشق را تنها با خرد باید محدود کرد، بالطبع می‌توان گفت که خود ایمان نیز که در ذیل عشق قرار دارد، محتاج به تأیید عقل است (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۴۲).

فوئرباخ نماد ایمان را کلیسا می‌داند که چگونه ناباوران به مسیحیت را (به‌جرم اینکه چون به عیسی علیه السلام ایمان ندارند، پس دشمن وی هستند) شکنجه و مجازات می‌کردند. در نظر وی، درست است که در مسیحیت، «خداوند

عشق است»، اما این عشق و محبت خداوند نسبت به انسان‌ها هم محدود است و «تنها زمانی وجود دارد که افراد مسیحی باشند» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۵۴). باخ مؤید این محدودیت را مثال‌هایی از کتاب مقدس می‌داند؛ مانند: «اگر کسی به نزد شما آید و آن تعالیم را نیاورد، او را به خانه راه ندهید» (دوم یوحنا: ۱۱)؛ «آنکه ایمان دارد، امید است نجات یابد؛ اما آنکه ایمان ندارد، محکوم می‌شود» (مرقس: ۱۶/۱۶) و «خداوند نجات‌دهنده آدمیان است؛ مخصوصاً ایمان‌داران» (نامه اول به تیموتائوس: ۴/۱۰). حتی قاعده «دشمنانان را دوست بدارید» هم شامل خدا ناباوران نمی‌شود و تنها مربوط به دشمنان شخصی است (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۵۴).

۵. نقد و ارزیابی

نقد اول: فوئرباخ به بحث تسامح، مدارا و بالاتر از آن، عشق‌ورزی و محبت به تمامی انسان‌های دیگر، فارغ از دین و ملیت، پرداخته که نکته‌ای است فی‌نفسه مقبول، و هیچ منافاتی با دین و دیانت راستین ندارد؛ اما او انبیا و عارفان را جزو دسته‌ای قرار می‌دهد که با توجه به ادبیات خاص او، عشق را در بند و محدوده ایمان قرار داده‌اند و نتیجتاً گاهی نسبت به ناباوران بسیار خشن و تندخو بوده‌اند. او چنین عشقی را که در بند ایمان دینی است، لاغر و نادرست می‌داند؛ چراکه عشق‌ورزی حقیقی باید بدون مرز باشد (همان، ص ۲۶۴).

نخست آنکه یکی از عوامل تحقیر ایمان در مصاف با عشق و اخلاق از سوی فوئرباخ، تصور خشک و سطحی یا تعریف تقلیل‌گرایانه او از ایمان است؛ چنان که در نگاه او به ایمان، در ظاهر جای یقین قلبی، فیض و امید خالی است و ایمان به صورت چارچوب دینی رسمی خشک و پدیده‌ای بی‌پهره از عشق و معاند با آن تفسیر و خلاصه شده است؛ حال آنکه ایمان به خدا همان عشق به خدا و امید به بودن اوست (د اونامونو، ۱۳۹۸، ص ۲۶۳). در اینجا همچنین باید خاطر نشان کرد که بنا بر شواهد تاریخی و تذکره‌ای، انبیا و اولیای حقیقی هیچ‌گاه در فکر تفکیک انسان‌ها و تحقیر یا مجازات ناباوران نبوده‌اند؛ بلکه همواره از موضع همدلی و شفقت با آنان رفتار کرده و نهایت تلاش خود را جهت وصول آنها به هدایت و سعادت انجام داده‌اند. در بخش‌هایی از قرآن کریم، مثلاً سوره «کهف» آیه ۶ و سوره «شعراء» آیه ۳ آمده است که پیامبر ﷺ از فرط تأسف و پریشانی از حال ناباوران، نزدیک است خود را به هلاکت افکند! همچنین به تبع سنت نبوی، تبعیض‌منشی در سطح پیروان راستین نیز وجود ندارد.

بالین حال اگر این نکته مسلم فرض شود که برخلاف ادعای فوئرباخ، انبیا و اولیا پایه‌گذار تعصب و تبعیض‌منشی نبوده و شفقت فراوانی را نسبت به مردم روا داشته‌اند، شاید پرسیده شود: پس این خشونت آمیخته به ادیان از کجا نشئت گرفته است؟ بسیار محتمل است که تفسیرهای خشونت‌آمیز و متعصبانه از دین باعث استقرار نابجای خشونت در ادیان شده است. همین امر باعث می‌شود که افرادی به اصطلاح آزاداندیش، ناآگاهانه به ما بگویند: «دین و تعصب هم‌زادند»؛ اما حقیقت آن است که «تعصب غرورآفرین و خشونت را باید به وجه تفسیر نادرست دین و به سوء برداشت‌ها از دین نسبت داد» (جیمز، ۱۳۹۳، ص ۳۸۵). گرچه ادیان متفاوت‌اند؛ لیکن با توجه به هدف، در مجموع وحدت ذاتی دارند. مؤید این نکته مهم، برخی از آیات قرآن از جمله (بقره: ۲۸۵؛ آل عمران: ۸۴) است که

حسب محتوای آنها می‌توان به این نکته پی برد که هدف تمامی انبیا، هدایت انسان‌هاست؛ اما تفاوت در شیوه رسالت آنان، حضورشان در فرهنگ‌های مختلف و بنابر مصلحت‌های گوناگون است (فناپی، ۱۳۹۴، ص ۴۳۴).

حاصل آنکه، جنگ میان ادیان مختلف در واقع نه جنگ میان پیامبران، بلکه جنگ میان برخی از پیروان ناصواب آنان است. پیروانی که اغلب فهم‌هایی افراطی از دین داشته‌اند و دین را بهانهٔ ابراز زشتی‌های وجود خویش ساخته‌اند. واضح است که انسان‌های پلید به هر وسیله‌ای زشتی‌های وجود خود را بروز می‌دهند؛ اگر دیندار باشند، به نام دین؛ اگر ملی‌گرا باشند، به نام ملت؛ و ... از این رو دین برای این نوع از مردم دستاویز مناسبی برای ابراز خشونتشان است. شاید مهم‌ترین دلیل چنین امکانی، خاصیت تفسیرپذیری دین باشد. هرگاه گوهره دین و تعالیم ناب آن از سوءبرداشت‌های منافقانه صیقل داده شود، آنچه برجای می‌ماند، حقایق و واقعیت‌های سرمدی است که چون نوش دارویی اثربخش تا عمق وجود بشری رخنه می‌کند و موجبات رستگاری فردی توأم با سعادت جمعی را فراهم می‌کند.

نقد دوم: فوئرباخ می‌گوید که ایمان و دین‌ورزی، غرور و تکبر می‌آفریند که در زمرهٔ ردایب اخلاقی‌اند و اگر دین‌داران به‌ظاهر خود را متواضع نشان دهند، باز هم «چنین تواضعی ناشی از تکبر آنهاست» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۴۹). در این زمینه باید توجه داشت که گرچه کلام فوئرباخ حتماً باید محل تأمل قرار گیرد، لیکن سخنی درست نیست. معنایی را که فوئرباخ از ایمان در نظر می‌گیرد، نمی‌توان درست دانست؛ یا دست کم می‌توان گفت که او تنها یکی از ابعاد مفهوم ایمان را در نظر گرفته و تعریف او از ایمان، تحت تأثیر رویکرد تحویل‌گرایانه و منفی او به دین است. وی ایمان دینی را به‌صورت تصدیق گزاره‌هایی از روی جهل و از خودبیگانگی در نظر می‌گیرد؛ درحالی‌که می‌توان ایمان را عشق به خداوند نیز تعریف کرد (د اونامونو، ۱۳۹۸، ص ۲۶۵). یقیناً تعریف باخ از ایمان، از جانب پایه‌گذاران ادیان آسمانی و انبیای الهی پذیرفته نیست. بنا به فرمودهٔ حق تعالی در سورهٔ «أل عمران» آیهٔ ۱۵۹، همهٔ انبیا به‌طور عام و پیامبر اسلام ﷺ به‌طور خاص افرادی مطلقاً اخلاقی و جاذب افراد بوده‌اند، نه دافع آنها؛ که در غیر این صورت، مردم گرد آنها جمع نمی‌شدند. به‌علاوه، حدیث «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۱۰، ص ۳۳۳) می‌فرماید: دست کم یکی از مهم‌ترین اهداف دین‌ورزی، یادگیری مکارم اخلاق است. بالاین حال زمانی که در سطح پیروان و اصناف دینداران سخن می‌گوییم، شرایط تا اندازه‌ای متفاوت به‌نظر می‌رسد.

بنابراین قبل از اینکه پرسیده شود: دین‌داری کاری درست است یا نه؟ باید پرسیده شود: فرد دیندار کیست؟ یعنی تقدم سوژه بر ایزه. تنوع مراتب دین‌داری، اساساً به‌دلیل تنوع فهم مؤمنان است. مرتبهٔ دینی چیزی نیست، مگر فهم و برداشت مؤمن از ایمان: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (انفال: ۲). ایمان دینی حامی و مقوم اخلاق است و نیکوکاران را به انجام اعمال صالح مشتاق‌تر می‌کند؛ اما با توجه به آیات قرآنی «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا» (بقره: ۲۶) و «وَوَنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲)، متأسفانه همین کارکرد را البته به صورت منفی،

برای انسان‌های شرور دارد؛ به این صورت که این دسته از افراد را هم در نیل به گمراهی بیشتر حمایت می‌کند. بر همین اساس است که به‌گفته مولوی، عده‌ای از پیروان ظاهرپرست دین به جای هدایت یافتن از قرآن، به‌وسیله آن گمراه می‌شوند (مولانا، ۱۳۹۱، دفتر سوم، بیت ۴۲۱۰)؛ یا به‌گفته غزالی: عبادت خداوند برای کسانی از ظاهرپرستان، هیچ فایده‌ای ندارد و سبب فساد و هلاک آنهاست (غزالی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۱۵).

نقد سوم: فوئرباخ می‌گوید، انبیا از عشقی محدود برخوردار بوده‌اند و در راستای ترویج ایمان، نخستین عامل مرزبندی بین انسان‌ها شده‌اند (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۶۵). اینکه پیامبران کار مثبتی را در قلمرو انسانیت شروع کرده‌اند، واقعیتی است انکارناپذیر. با وجود این، اگر ما پیامبران را انسان‌هایی عادی از جنس خودمان در نظر آوریم (بقره: ۱۵۱)، آنان را فرزند زمانه خود بدانیم (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۷۲) و تاریخ مفاهیم عقلی و اخلاقی را در مسیر تکامل در نظر بگیریم، آن‌گاه ممکن است به‌دلیل جهل یا غفلت از حکمت ثابت و اصیل رفتارهای انبیا، این پندار ناصواب برای ما حاصل آید که کردار ایشان در مقایسه با تفاسیر هنجاری دوران معاصر غیراخلاقی‌اند. تردیدی وجود ندارد که این احتمال اخیر، در مورد «اصول اخلاقی پایه» (پترسون و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۴۳۰) قطعاً صادق نیست و شاید تنها در مورد آن دسته از مفاهیم و احکام عرفی اخلاقی جاری شود که با گذشت زمان، ممکن است دچار تغییر و دگرگونی در تفسیر شوند و به‌اصطلاح «احکام موقت» هستند (فناپی، ۱۳۹۴، ص ۴۷۲)؛ لیکن می‌دانیم که قول به نسبیت اخلاقی، مردود است.

افزون بر این، باید توجه داشت که اصل عشق، مفهومی قابل تکامل نیست. گذشتگان (انبیا) از همان میزان عشقی بهره می‌بردند که ما اکنون در اختیار داریم. از این‌رو نمی‌توان عشق انبیا را نحیف دانست؛ بلکه شاید بتوان گفت، چارچوب ابراز آن (که اخلاق باشد) تنها با برخی معیارهای امروزی متفاوت است. هدف و نیت انبیا خیر محض بوده است؛ باین‌حال مخاطبان ایشان در شکل و شیوه بیان و ابلاغ تعالیم انبیا بی‌تأثیر نبوده‌اند؛ چنان‌که مرتبه ادراکی ایشان، گاه باعث ایجاد خلل در دعوت نبی می‌شده است؛ اما شاید با اطمینان بتوان گفت، راهی که انبیا در پیش گرفته‌اند، راه مناسبی است؛ زیرا به‌گفته خود فوئرباخ «جوهر دین‌داری اتحاد انسان با امر قدسی است» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۴۷) و کار اصلی انبیا رهنمون کردن به این اتحاد است. بنابراین راه انبیا درست‌ترین راه ممکن است و مشاهده هرگونه عوجاجی در این راه، ناشی از دید نادرست به آن است. باین‌حال می‌توان قالب‌بندی عقلی مناسب‌تری برای آن بخش از احکام انبیا ارائه کرد که مربوط به احکام اخلاقی موقت‌اند. البته تصریح می‌گردد که این تأکید بر عقل، تنها در حوزه مفاهیم اخلاقی به‌کار می‌آید؛ در غیر این صورت، در بحث از ایمان، اگر همچون کی‌یر کگور همه جنبه‌های آن را غیرعقلی ندانیم (اکبری بیرق، ۸۷، ص ۸۸)، دست کم به فراعقلی بودن بخش‌هایی از ایمان دینی معترفیم.

نقد چهارم: فوئرباخ این نقد را بیان می‌کند که «ایمان خود را بالاتر از قوانین اخلاقی می‌داند» (همان، ص ۲۶۰). وی این سخن را از آن‌رو می‌گوید که مواردی از رفتارهای معارض با اخلاق را در قوانین دینی (شرع)

مشاهده کرده‌ایم که مهم‌ترین آنها خشونت‌بار بودن برخی احکام شرعی است. این نتیجه‌گیری فوئرباخ، از یک‌سو، استقرای ناقص است و از سوی دیگر مبتنی بر پیش‌فرض‌های نادرست. نباید فراموش کنیم که از مهم‌ترین دلایل اقبال مردم به دین و شریعت، به‌بار نشستن نتایج مثبت در جامعه به‌واسطه قوانین شرعی بوده است (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۱۹۱)؛ چنان‌که امروزه ما می‌بینیم، احکام دینی و شرعی حتی در جوامع مدرن نقش مثبتی را در رعایت هنجارهای اخلاقی توسط مردم ایفا می‌کنند (کاپلان، ۱۳۹۳، ص ۷۸۶)، که از این هم باید همسویی شرع و اخلاق را نتیجه گرفت. افزون بر این، در بحث اخلاق مبتنی بر عقل، ظاهراً فوئرباخ - دانسته یا ندانسته - بین پیامبر درونی و پیامبر بیرونی تمایز قائل شده و سازگاری ادیان الهی با مقتضای فطرت انسان‌ها را انکار کرده است؛ حال آنکه ادیان الهی کاملاً مناسب فطرت انسانی هستند و وی از این قاعده غافل مانده است که «ما حکم به الشَّرْع حکم به العقل» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳، ص ۶).

در واقع، به‌یقین باید دانست که در ادیان الهی بین احکام اخلاق راستین و حکمت واقعی احکام شرعی وفاق ذاتی وجود دارد؛ بنابراین، راه پیشنهادی این است که در مواردی خاص، از راه «بازگرداندن حکم شرعی به‌معنای راستین آن» (تأویل)، وفاق میان قوانین اخلاقی و فرامین شرعی نشان داده شود؛ البته نه هر نوع اخلاقی؛ بلکه اخلاقی که مبتنی بر خرد است؛ و این یعنی «تشخیص حسن و قبح ذاتی به‌وسیله عقل» (فناپی، ۱۳۹۴، ص ۴۷۲). در غیر این صورت، هرچه قوانین دینی (شرع) با اخلاق عرفی بیشتر در وضعیت تعارض دیده یا تفسیر شود، متفکران قوم و به‌تبع آنها مردم، از آن دین و شرع بیشتر گریزان می‌گردند. به‌علاوه، معیارهای اخلاق موقت، متغیرند و با توجه به تفکرات و نیازهای هر دوره مشخص و در صورت نیاز اصلاح می‌شوند؛ از همین رو لازم است قوانین دینی (شرع) نیز در تفسیر و صدور احکام ثانویه خود، این تغییرات را در نظر بگیرند. همچنین در پاسخ صریح به شبهه فوئرباخ باید به این نکته هم توجه شود: این ایمان نیست که به‌دنبال وضع قوانین است؛ بلکه شرع عهده‌دار چنین امری است. متأسفانه فوئرباخ شرع و ایمان را یکی می‌پندارد؛ حال آنکه تفاوتی شگرف میان آنان است.

نقد پنجم: نویسنده کتاب **جوهر مسیحیت** بیان می‌کند که در کتاب مقدس مسیحیان، سفارش‌های نیکویی به مردم شده است. وی ادامه می‌دهد: جملاتی مانند «قضاوت نکنید تا مورد قضاوت قرار نگیرید» یا «دشمنانان را دوست بدارید»، جزو دروس اساسی و نیکوی مسیحیت‌اند؛ اما در عمل، مسیحیان به این سخنان واقعی نمی‌نهند (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۵۴). با توجه به گفته وی، درمی‌یابیم که مردم به‌دلیل حرکت پیامبران در راستای وجدان اخلاقی به آنان روی آورده‌اند؛ اما بعد از انبیا، برخی از مدعیان دروغین جای آنان را اشغال نمودند؛ راه و روش ایشان را فراموش کردند یا تغییر دادند و در اثر تلبیس ابلیس، کم‌کم دچار آفت اخلاقی بزرگی چون قدرت شدند. این مدعیان ناحق برای حفظ منافع خود، دین را باب میل خود تغییر دادند و این بار، سخنانی نه سازگار با طبع وجدان مردم، بلکه براساس هوس‌های خود به آنان آموزش دادند. نکته قابل تأمل در اینجا این است که سخنان یاوه، اگر لباس قداست به خود ببوشند، می‌توانند مورد قبول مردمی قرار گیرند که به امری قدسی از

پیش اعتماد کرده‌اند. این نکته در مورد از خودبیگانگی هم صدق می‌کند. از خودبیگانگی‌سازی ذاتی دین نیست؛ نشان دادن وارونه واقعیت‌ها مقتضای ذات و حقیقت دین نیست و هیچ ارتباطی به جنبه الهی آن ندارد. هر آنچه تحت نام از خودبیگانگی مطرح می‌شود، مربوط به ابعاد بشرساخت دین می‌گردد؛ مربوط به تفسیر و خوانش از دین است که از برای دین‌یاران یا متولیان امور دینی است.

نقد ششم: همان‌گونه که در بخش «مراد از ایمان و عشق» اشاره شد، باخ دین را یکی از مراحل مهم، اما گذرای تکامل اندیشه بشری می‌داند. از این رو با وجود اهمیت اصل دین در نظر باخ، به گفته او، عصر دین سنتی به پایان آمده است و در دوران روشنگری، دیگر به دین با تفسیر سنتی نیاز نیست؛ زیرا روش علمی با قرار گرفتن در میان متفکران و همچنین مردم، دیگر جایی برای مفاهیم انتزاعی، مانند خداوند و دین، نمی‌گذارد (همان، مقدمه: ص ۱۸). همچنین یکی از میوه‌های ارزشمند علم برای ما، افزایش آگاهی‌مان به خودمان است. این افزایش آگاهی، بالطبع اخلاق و آرامش را برای بشریت به دنبال خواهد داشت؛ دیگر خبری از جنگ نیست؛ چون «مسبب بیشتر جنگ‌ها، همانا ادیان بوده‌اند» (همان، ص ۲۵۴). در مقام ارزیابی باید گفت که نه بیان و نه پیش‌بینی فوئرباخ، در عمل روی نداده است. در آنچه روی داده، هیچ نشانی از تأثیر مثبت علم بر اخلاق مردم مشاهده نمی‌شود. در همین دوران علم‌ورزی است که دو جنگ جهانی اتفاق افتاد؛ دو جنگ بزرگی که به اندازه تمام جنگ‌های دینی مخرب بود. همچنین باید سؤال کرد که آیا در دوران جدید، بشر در حوزه اخلاق گامی رو به جلو نهاد؟ جواب منفی است؛ زیرا این بلوغ عقلی، دلیلی بر پیشرفت اخلاقی نیست (تیلیخ، ۱۳۷۸، ص ۱۱۵). در دوران خردورزی، ما از ویژگی‌ها و سرنوشت‌مان بهتر آگاهی؛ اما این نکته باعث بهتر شدن ما نمی‌شود. کنار نهادن دین، نه تنها در حوزه اخلاق کمکی به انسان نکرد، بلکه در یافتن معنای زندگی نیز برای او مشکل‌ساز شد. جهان نوین «برای بشر، ماتریالیسم و مکانیسم را به وجود آورد؛ اما واکنشی که در برابر آن صورت گرفته است، ظهور مجدد معنویت‌گرایی (spiritualism) به صحنه اندیشه است» (د اونامونو، ۱۳۹۸، ص ۲۱۰).

نقد هفتم: باخ در تبیین گزاره‌هایی چون «ما انسان‌ها یکی هستیم در وجود مسیح»، «مسیح، عشق انسان به خودش است» (فوئرباخ، ۱۸۸۱، ص ۲۶۸)، «خداوند به صورت ابرانسان ظاهر می‌شود» (همان، ص ۵۶) و انتقادهای او از آموزه تجسد مسیحی، بر ایند فهم خودش از الهیات مسیحی را بیان می‌کند و در این زمینه بیشتر به آرای لوتر نظر دارد. روشن است که او از ادیان خاور دور و حتی اسلام بی‌اطلاع است؛ حتی تبیین‌های غیردینی و وارونه‌ای هم که از دین می‌کند، نشئت گرفته از تفکرات مسیحی اوست. به این موضوع آگاهی که تعریف واحدی از دین که جامع و مانع باشد، وجود ندارد؛ زیرا به گفته ویتگنشتاین، حقایق دینی را نمی‌توان در قالب واژگان جا داد (کیوییت، ۱۳۹۶، ص ۲۸۹) و این نشان‌دهنده وجود اختلافات ریشه‌ای در حوزه‌های مختلف دین، مانند کلام، شرع، عرفان و... است. حال سوآلی که از سوی او بی‌پاسخ می‌ماند، این است که «با وجود این اختلافات، آیا باز هم می‌توانیم نظریات وی را در مورد سایر ادیان درست بدانیم؟»

نقد هشتم: تمامی انتقادات پیشین از نویسندهٔ جوهر مسیحیت از این نکته برمی‌خیزد که او می‌خواهد همه چیز را با ترازوی عقل (Reason) بسنجد؛ حال آنکه حوزهٔ دین ساحت‌های متفاوت غیرعقلی در معنای فراعقلی هم دارد و صاحب معیارهای خاص خود است (باربور، ۱۳۷۹، ص ۱۴۴). برای مثال، به تعبیر برخی از دین‌شناسان، دین در حوزهٔ عاطفه و احساس قرار می‌گیرد (استیس، ۱۳۸۸، ص ۲۹۳) و این سخنی است که در تاریخ دین‌شناسی به کسانی همچون شلایر ماخر، رُدولف اوتو و ویلیام جیمز منسوب است (زرروانی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۷). گرچه ایمان به تأیید عقل نیاز دارد، اما یادآور می‌شویم که منظور از آن، نه مهر تأیید عقل بر ایمان دینی، بلکه تأیید ناتوانی عقل در فهم حوزهٔ دین توسط خود عقل است. حال که عقل خود را ناتوان در فهم این موضوع می‌بیند، تنها دو راه پیش رو می‌ماند: انکار یا اعتماد. ایمان صرفاً شناخت حقیقتی نظری نیست؛ بلکه سلوکی روحی است (د اوانامونو، ۱۳۹۸، ص ۲۶۳) و در آن، عنصر اعتماد نهفته است. اعتماد نیز زمانی شکل می‌گیرد که بتوان با فرد موردنظر رابطهٔ عاطفی و معنوی ایجاد کرد. بنابراین، تنها با شریک شدن در عاطفه انبیا می‌توان مفهوم ایمان را درک کرد: ایمان به معنای اعتماد و امید، نه به معنای تصدیق ظاهری گزاره‌ها.

عالمان و عارفان اسلامی از کلمهٔ «ایمان» مفاهیمی همچون «اطمینان، امنیت، عدم ترس، تصدیق و اعتماد» را برداشت کرده‌اند (دباغ و ناصح، ۱۳۹۷، ص ۱۳۹)؛ هرچند می‌توان تفاوت آرای ایشان را در تأکید بیشتر بر یکی از این معانی مشاهده کرد. برای مثال، فخررازی ایمان را تصدیق قلبی و اقرار زبانی می‌داند (خادمی و علیزاده، ۱۳۸۸، ص ۸۳-۸۴). در مقابل، مولوی منتها درجهٔ عشق را عشق دینی یا همان ایمان می‌داند (مولانا، ۱۳۹۲، غزل ۲۷). در نظر او، تسلیم و رضا در برابر امر خداوند زایندهٔ عشق راستین است (همان، غزل ۷۲۸)؛ زیرا این عشق، همان عشق انبیاست که ناشی از ایمانشان است و در آن منطوقی است. با توجه به اینکه نزد مولوی «نفس عمل چندان اهمیتی ندارد و آنچه اهمیت دارد، عامل و فاعل است» (اکبری بیرق، ۱۳۸۷، ص ۸۳)، می‌توان این‌گونه نتیجه‌گیری کرد که در نگاه وی، انسان با ایمان دارای عشق و در نتیجه اخلاق نیز است؛ بدین معنای که ایمان به همراه خود، عشق و اخلاق (عمل صالح) را می‌آورد. از این روست که برخی عرفا عشق را جزو عناصر ماهوی ایمان تلقی کرده‌اند (یزدان‌پناه و رزمخواه، ۱۳۹۰، ص ۵۵). غزالی ایمان را تصدیق قلبی صرف می‌داند؛ اما به عمل صالح (اخلاق) نیز توجه می‌کند و آن را مکمل ایمان می‌داند (شکوری‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۸۱). ابن‌عربی نیز مشابه غزالی ایمان را به معنای داشتن طهارت باطنی، نور و تصدیق قلبی می‌داند (همان، ص ۵۷). در میان عالمان دینی معاصر نیز علامه طباطبائی با تأکید بر جدایی‌ناپذیری ایمان و عمل صالح، ایمان را به معنای تصدیق قلبی و التزام عملی به آن می‌داند (اکبری مطلق و شمالی، ۱۳۹۱، ص ۱۲). بنابراین دیده می‌شود که ایمان در میان عالمان و عارفان اسلامی، به تلازم بین «ایمان و اخلاق»، و «ایمان و عشق» تصریح شده است.

نتیجه‌گیری

می‌توان کار فوئرباخ با الهیات را در غرب، مشابه کار غزالی با فلسفه در شرق دانست. باخ در کتاب *جوهر مسیحیت* کوشیده است تا جنبه‌های مختلف مسیحیت و تبعاً تمامی ادیان را بررسی کند و آرای وی، هم کاستی‌ها و هم نقاط قوتی دارند. از مجموع سخنان وی در مورد بحث ایمان و عشق می‌توان به این نتیجه رسید که از نظر وی، ایمان نمی‌تواند پایه‌ای محکم برای عشق میان انسان‌ها باشد؛ حال آنکه بنا به دلایل و شواهد مختلف، این نکته کاملاً درست نیست و نوع تفسیر از کتاب مقدس بر ایمان و اخلاق مؤمنان تأثیر فراوان دارد.

به‌علاوه به‌نظر می‌رسد که فوئرباخ منکر اصالت دین نیست و او عمدتاً با الهیات دینی به‌معنای فهم بشری از دین، سر سازگاری ندارد. آنچه او تحت عنوان ایمان دینی مطرح می‌کند و به آن می‌تازد، چارچوب نظری و عملی بشرساخت دین است که به‌زعم او، فهمی ناصواب است. او بر این باور است که تنها با تأویل خدانشناسی به انسان‌شناسی، و به‌تعبیری با فهم انسان‌گرایانه از آموزه‌های دینی است که همهٔ کج‌فهمی‌های مربوط به حقیقت دین برطرف خواهد شد و واقعیت راستین رخ خواهد نمود.

استقرای ناقص و تقلیل‌گرایی، یکی از کاستی‌های مهم در یافته‌های نظری فوئرباخ است. او با تحلیل و نقد ایمان مسیحی، ظاهراً سعی دارد نتایج به‌دست‌آمده را در مورد سایر ادیان هم صادق بداند؛ اما به‌واقع مسیحیت نمایندهٔ همهٔ ادیان نیست و اگر موارد بیشتری از مصادیق ادیان را بررسی می‌کرد، شاید نتایج متفاوتی را به دست می‌آورد. افزون بر اینکه فوئرباخ، چه در نقش یک متأله و چه در نقش فیلسوفی خداناباور، دارای یک منظر دین‌شناختی نیست. آرای او تنها براساس فرهنگ لغاتی که مختص خود اوست، می‌تواند محل توجه باشد؛ لیکن مقبول همهٔ اهل نظر و دین‌شناسان نخواهد بود.

کسانی همچون فوئرباخ و همفکرانش، گرچه به‌ظاهر به دشمنی با دین پرداخته‌اند، اما این دشمنی از جنبه‌ای بسیار به‌نفع دین و دین‌داران تمام شده و قطعاً تمامی سخنان آنان اشتباه نیست. فوئرباخ، دانسته یا ندانسته، به سود دین گام برداشته است. در واقع کسانی مثل او در نقش پیرایشگران و اصلاحگران سکولار دین عمل کرده‌اند. در نتیجه، نه آن‌گونه که فوئرباخ می‌پندارد با تحویل کامل خدانشناسی به انسان‌شناسی و وانهادن مفهوم خداوند، بلکه با نگاهی انتقادی بر پایهٔ عقلانیت دینی و با تکیه بر معارف وحیانی می‌توان به پیرایش و اصلاح برداشت‌های نادرست از ادیان پرداخت.

منابع

- کتاب مقدس، ۱۳۸۸، ترجمه فاضل‌خان همدانی و ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران، اساطیر.
- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۹، *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو.
- اسپینوزا، بندیکت، ۱۳۹۶، *رساله الهی - سیاسی*، ترجمه علی فردوسی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- استیس، والتر، ۱۳۸۸، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- اکبری بیرق، حسن، ۱۳۸۷، «اخلاق ایمان مدار»، *گوهر گویا*، ش ۷، ص ۷۵-۹۰.
- اکبری مطلق، جواد و محمدعلی شمالی، ۱۳۹۱، «ارزشمندی عمل در ترازوی ایمان از منظر اسلام و مسیحیت»، *معرفت ادیان*، ش ۳، ص ۷-۲۸.
- باربور، ایان، ۱۳۷۹، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بزرگی، سیدعابدین، ۱۳۹۶، «نقد و بررسی علل از خودبیگانگی از منظر فوئرباخ و کارل مارکس»، *آیین حکمت*، ش ۳۳، ص ۷-۳۰.
- بیهقی، احمدین حسین، ۱۴۲۴ق، *السنن الکبری*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- پترسون، مایکل و همکاران، ۱۳۸۸، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- تیلیخ، پل، ۱۳۷۸، *آینده ادیان*، گردآوری جرال دسی براوتر، ترجمه احمد رضا جلیلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- جیمز، ویلیام، ۱۳۹۳، *تنوع تجربه دینی*، ترجمه حسین کبانی، تهران، حکمت.
- خادمی، عین‌اله و عبدالله عزیززاده، ۱۳۸۸، «چیستی ایمان و مقومات مفهومی آن از دیدگاه فخرالدین رازی»، *ادیان و عرفان*، ش ۱، ص ۶۹-۹۱.
- د اونامونو، میگل، ۱۳۹۸، *درد جاودانگی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، ناهید.
- دباغ، احسان و علی‌احمد ناصح، ۱۳۹۷، «تحلیل تفسیری مراتب و درجات ایمان و کفر و رابطه ایمان و عمل صالح»، *مطالعات تفسیری*، ش ۳۳، ص ۱۳۷-۱۶۰.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۳، «تلازم حکم عقل و شرع»، *قبسات*، ش ۷۱، ص ۵-۲۶.
- زروانی، مجتبی، ۱۳۸۵، «شلاپرماخر و تجربه دینی»، *نامه حکمت*، ش ۸، ص ۱۴۵-۱۵۸.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۴، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام بازوکی، تهران، حقیقت.
- شکوری‌نژاد، احسان، ۱۳۹۰، «مفهوم ایمان از دیدگاه محمد غزالی و مارتین لوتر»، *پژوهشنامه ادیان*، ش ۱۰، ص ۶۹-۹۵.
- علمی، قربان و حامد نظریورنجف‌آبادی، ۱۳۹۳، «بررسی مقایسه‌ای مفهوم ایمان از دیدگاه پولس و فخررازی»، *الهیات تطبیقی*، ش ۱۱، ص ۷۳-۹۰.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۸۹، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فناپی، ابوالقاسم، ۱۳۹۴، *اخلاق دین‌شناسی*، تهران، نگاه معاصر.
- فوئرباخ، لودویگ، ۱۳۹۸، *اصول فلسفه آینده*، ترجمه امین قضایی، تهران، چشمه.
- قنبری، حسن، ۱۳۸۷، «آیین کاتولیک و الهیات جدید»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۴ (پیاپی ۳۶)، ص ۸۷-۱۰۲.
- کاپلان، پاول اس، ۱۳۹۳، *روان‌شناسی رشد*، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران، رسا.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه (۷)*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، سروش.
- کیویت، دان، ۱۳۹۶، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، فرهنگ جاوید.
- لین، تونی، ۱۳۸۹، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، ایلام.
- مولانا، جلال‌الدین محمد، ۱۳۹۱، *منشی معنوی*، تصحیح نیکلسون، قم، نگاه آشنا.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله و احمد رزمخواه، ۱۳۹۰، «ماهیت ایمان از دیدگاه ابن عربی و کی‌یر گگور»، *آینه معرفت*، ش ۲۷، ص ۵۲-۷۴.

- Bishop, Paul, 2006, "Nietzsche's new morality: Gay science, materialist ethics", *Translated in History of European Ideas*, Department of German, University of Glasgow.
- Bishop, Paul, 2008, "Elementary aesthetics", hedonist ethics: The Philosophical Foundations of Feuerbach's late works", *Translated in History of European Ideas*, Glasgow, Scotland.
- Feuerbach, Ludwig Andreas, 1881, *Essence of Christianity*, The English and Foreign Philosophical Library, Vol XV, Trubner & co, Ludgate Hill, London.
- Harvey, V. A., 1995, *Feuerbach and the interpretation of religion*, Cambridge University, New York.
- Harvey, V. A., 2005, "Feuerbach Ludwig", *Translated in Encyclopedia of religion*, Vol 5, Edited by Lindsay Jones, USA, Macmillan.