الإلحاد
المفهوم والأنماط والمقاربات البحثية

محمود أحمد عبد الله

حاولت الورقة الحالية أن تقف على حدود مفهوم الإلحاد، وذلك من خلال إلقاء الضوء على تجلياته اللغوية والدلالية، والنظر في المفاهيم المتاخمة والملازمة له، ثم تحديد أنماط الملحدين بموجب أدبيات الموضوع. وفي الآن ذاته، سعت الورقة إلى التعريف الموجز بعدد من المقاربات النظرية للموضوع، بداية من المقاربة السيكولوجية، ثم المقاربة السوسيولوجية، حتى المقاربة القانونية.

إن الإلحاد ظاهرة إنسانية عامة لها تاريخها الطويل فى التراث العربى والعالمى، فهى ليست مقتصرة على تراث بعينه. وعلى الرغم من الاهتمام الدينى والإعلامى بها، لا توجد دراسات كمية وكيفية فى السياق العربى، يمكنها أن تطلعنا بالقدر الكاف والدقة العلمية على أوضاع الملحدين، ورؤاهم الفكرية، وسمات شخصيتهم، ودوافعهم، وأشكال استجابتهم، وعلاقاتهم وتفاعلاتهم مع المجتمع المحيط بهم. فهناك ندرة ملحوظة فى الدراسات التى أجريت حول القضية، باستثناء بعض المحاولات التى تناولت قضايا ذات صلة بها، كقضية ازدراء الأديان فى إطار إشكالية حرية التعبير وحدوده، وباستثناء الدراسة التاريخية الوحيدة التى قدمها عبد الرحمن بدوى تحت عنوان "تاريخ الإلحاد"، ودراسة أحمد زغلول شلاطة "حالة التدين فى مصر ... إلحاد الإسلاميين نموذجًا"، ثم أخيرا الدراسة التى قدمها الأنثربولوجى الأمريكى صامويل شلكة حول: "أن تكون ملحدًا فى زمن الصحوة الإسلامية" التى نشرت فى مجلة دراسات الشرق الأوسط.

* مدرس علم الاجتماع ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية.

المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثالث والخمسون، العدد الثالث، سبتمبر ٢٠١٦.

والواقـع أن حقل دراسـة الإلحـاد، وهـو الحقـل الجديـد نسبيًا، موسـوم بالطابع الإشكالى والمعقد والملغم، إن صح التعبير، بالطابع الأيديولوجى الذى تتصف به كتابات المشتغلين فيه، سواء تعلق الأمر بالتعريف الدقيق به وبمؤشراته الموضوعية، أو من ناحية تصوير أوضاع الملحدين، أو رؤيتهم كجماعة اجتماعية لها خصوصياتها وديناميتها ونسقها القيمي، وبنيتها، ووظيفتها النوعية فى المجتمع. وهو ما يدعو، بطبيعة الحال، للحذر عند التعامل النظرى والمنهجى مع هذا الحقل الجديد. فالملاحظ أن هناك محاولات تبذل للتضخيم من حجم الظاهرة، بالتوسعة فى معنى الإلحاد، كما هو الحال فى مدرسة ما بعد التحديث عند رونالد إنجلهارت وبيبا نوريس، وفى أعمال فيل زوكرمان بالخصوص. ففى إطار التنظير لعلمنة المجتمعات ما بعد الحديثة، يتبنى هؤلاء الباحثون مفهومًا قديمًا للعلمانية باعتبارها إحلال الرؤية العقلانية الخالصة محل الرؤية الدينية حلولاً كاملة، دون النظر فى العلمانية كعملية اجتماعية قابلة للتجدد والتنوع، إذ يمتلك المفهوم – مفهوم العلمانية– قدرته على التنوع فى معانيه واستخداماته. وفى الآن ذاته، تتجلى نظرتان أيديولوجيتان، إحداهما أخلاقية تطبع الملحدين بالخلل العقلى، على نحو ما فعلت بعض الدراسات النفسية التى ربطت الإلحاد بالخلل العقلى والصحى والبدنى، فى مقابل رؤى أخرى تصفهم بالصحة والعقلانية والرشد والذكاء المفرط. وثانيهما التحليلات المستمدة من الحتمية الطبيعية التى تتعامل مع التدين باعتبارها حتمية طبيعية، أو فى المقابل تتناول الإلحاد كجزء من عمل الدماغ البشرى، وطريقة عمل الذاكرة الإنسانية. هذا بعيدًا عن النظر العميق فى السياج السوسيولوجى وطبائع العمران التى تشكل الظاهرة بحسب مقتضياتها، وطبيعة التفاعلات فيها.

وفى هذا الإطار، يحاول المقال الحالى أن يقف على حدود مفهوم الإلحاد، وذلك من خلال إلقاء الضوء على تجلياته اللغوية والمعجمية، وفى الحقل الدلالى له، بالنظر فى المفاهيم المتاخمة والملازمة له، ثم تحديد أنماط الملحدين بموجب ما يطرحه المشتغلون فى حقل الإلحاد. وفى الآن ذاته، يسعى الجزء الثانى من المقال

إلى التعريف الموجز بعدد من المقاربات النظرية للموضوع، بداية من المقاربة السيكولوجية، ثم المقاربة السوسيولوجية، حتى المقاربة القانونية.

أولا: مفهوم الإلحاد وأنماط الملحدين

يعنى الإلحاد فى اللغة معان متعددة، لكنها مع ذلك متقاربة كل التقارب. يقول ابن منظور: "لحد فى الدين ... مال وعدل، وقيل مال وجار"(١)، وفى موضع آخر "ألحد فى الدين حاد عنه"(٢)، وفى ثالث"الإلحاد فيه الشك فى الله"(٣). كذلك فإن مادة الكلمة ترتبط بدلالات أخرى، كلها تدل على معان سلبية، من مثل البقاء فى العدم، والظلم، والاعتداء، والابتعاد عن السواء، والمعارضة بالجدل. لكن الكلمة فى ارتباطها المباشر بالدين أدل على معان ثلاث، أولهما الميل عن القصد والمراد، أى الميل عن الدين والابتعاد عنه، وثانيهما الشك فى الله، وثالثهما الجور على الدين. ولعل هذه المعانى التى يوردها ابن منظور تدلنا على ثلاثة أشكال للتعامل مع الدين، أولهما الابتعاد عنه، وثانيها ظلمه والاجتراء عليه، بالنقد والاعتراض والتجريح، وثالثهما الشك فى الإله. وهى معان تدلل على أشكال متنوعة للملحدين، الملحد المكتفى بالابتعاد عن الدين، والملحد الذى يشك، والملحد الذى يتجاوز يقينه إلى مرحلة النقد والتجريح.

كما وردت الكلمة فى الفهم القرآنى فى عدة مواضع بمعان تعلقت عامة بالزيغ والتأويل المنحرف: أولها الميل والانحراف إلى الباطل، كما فى قوله تعالى "وذروا الذين يلحدون فى أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون" (الأعراف الآية ١٨٠). ما يؤكد المعنى الأول الوارد فى لسان العرب. وثانيها وضع الكلام على غير مواضعه، كما فى قوله تعالى:"إن الذين يلحدون فى آياتنا لا يخفون علينا" (فصلت الآية ٤٠)، وهو معنى أقرب لمعنى سوء التأويل السابق، أو معنى الجور الوارد فى اللسان. وثالثها: الكذب والافتراء والبهت، كما فى قوله تعالى "ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذين يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين" (النحل الآية ١٠٣).

باختصار يرتبط المفهوم لغويًا فى الثقافة العربية بدلالات عديدة، لكنه أقرب، فيما يتصل بالدين للمستويات التى يمكن استخلاصها من لسان العرب، لتحدد ثلاثة أشكال للملحدين.

وفى الثقافة الغربية، تنحدر كلمة "الإلحاد" من الكلمة الإغريقية atheos ، التى تعنى حرفيًا بلا إله. والكلمة مكونة من جزأين: البادئة (a) التى تعنى بلا وكلمة theos التى تعنى إله.

ويبين لنا ستيفن بوليفانت تعقد مفهوم الإلحاد، حيث يورد عدة معانى له تقترب كثيرا من المعنى العربى. إذ يرد المفهوم فى اليونانية بثلاثة معان: الملحد هو الشخص الذى يرفض الآلهة كما تبين فى الأصل اللغوى للكلمة، وهو أيضا المنفى من الآلهة أو الضال، وأخيرًا الذى بلا إله أو لا إله له. ويدلل على اقتران معنى الضلال والتيه بدلالة غياب الإله بما ورد فى الإنجيل من قوله: "فأنتم بدون المسيح، غرباء عن رعوية إسرائيل، غرباء عن ميثاق العهد، لا أمل لكم ولا إله فى العالم".(٤)

على أن للمفهوم شبكة دلالية ترتبط بوجوده، ومن الضرورة بمكان تمييزها لأهميتها. فالمفهوم يرتبط بمعانى الشرك، والربوبية، والتشكك والارتياب، واللاإرادية. ويورد أحد الباحثين عددًا من هذه المفاهيم باعتبارها مراحل قد يمر بها الملحد الواحد قبل تحوله الكامل للاعتقاد المطلق فى عدم وجود إله للكون. أول هذه المراحل التشكك، والفرد فيها متشكك يرى براهين الألوهية لا تكفى لإقناعه، ولا يمكنه فى الوقت نفسه تجاهلها. وثانيها مرحلة الربوبية، يكون فيها الربوبى مؤمنًا بوجود الله فقط ولا يؤمن بالديانات، فيرفض الرسالات السماوية والرسل، وهو بذلك يختلف عن المشرك الذى يشرك مع الله إلها آخر فى العبودية. وتقف الربوبية فى منطقة وسط بين الإلحاد والإيمان، فهى من جهة تؤمن بالله أو الخالق أو القوى العليا، ومن جهة تنفى وجود الأديان المرسلة من الله. أما المرحلة الثالثة فهى اللاإرادية، وفيها لا يرى الفرد إمكانية لإثبات أو دحض وجود الله. ومع ذلك يمكن الحديث عن مؤمن لا أدرى وآخر ملحد. (٥)

ويضاف إلى هذه المفاهيم مفاهيم أخرى وهى المرتد والمهرطق (الزنديق) والعلمانى و"غير المؤمن". الأول ترك دينه الذى ولد عليه أو آمن به، فهو تارك لدين، وانتقل لآخر آمن به، أو انتقل لمرحلة الإلحاد المطلق. ويقسم أحد الباحثين المرتدين إلى ثلاثة أنماط، بناء على الأسباب التى دفعتهم إلى الانسحاب من الدين: الارتداد الفكرى (فلم يعد يؤمنون كلية)، والارتداد الاجتماعى (التخلص من كل العلاقات التى تربطه بالجماعات الدينية التى ارتبط بها سلفًا أو عضد علاقته بغيرها من الجماعات الدينية الأخرى)، والارتداد الوجدانى (الناتج عن عدم الشعور بالسعادة فى الحياة الأسرية).[٦] بينما يصنفهم آخرين إلى: الطقوسيين؛ أى الذين فقدوا معتقداتهم الدينية أو بعضها لكنهم يواصلون تواصلهم مع المجتمعى الدينى الذى ينتمون إليه، ويشاركون فى الاحتفاليات والطقوس، و"المهمشين"؛ أى الذين يؤمنون بالمعتقدات الدينية لكنهم لا يختلطون بأبناء دينهم، ثم أخيرا "المرتدين الخلص"؛ أى الذين فقدوا معتقداتهم الدينية، وعلى غير ذى صلة بأبناء زمرتهم الدينية.[٧] ويقدم زوكرمان تقسيمًا ثنائيًا للردة، فيراها تنقسم إلى ردة ضحلة وأخرى عميقة. وتشير الردة الضحلة لظاهرة رفض الناس لدينهم ولكنهم ما زالوا يعتبرون أنفسهم روحيين تمامًا، أو على الأقل ليسوا علمانيين بالكلية. وهم لا يؤمنون بالمسيح ولكنهم ينظرون له فى صورة المعلم الأخلاقى الذى يستحق الاحترام والتبجيل. ولا يؤمنون بالله، ولكنهم لا يزالون يعتقدون فى فكرة الألوهية. وهم يفضلون أن يطلق عليهم المرتدين ولا أن يطلق عليهم ملحدين. وتشير الردة العميقة للأفراد الذين تركوا الدين تركًا مطلقًا؛ ولم يعودوا ينظرون لأنفسهم كمتدينين ولا يرون أنفسهم روحانيين. وهم غير مؤمنين عن قناعة وغير مهتمين تمامًا بالمشاركة فى أى شيء دينى. [٩] ... فيما المهرطق هو المفهوم السلبى الذى يرفعه المتدينون ليوصموا أى محاولة للخروج عن التصورات السائدة والمترسخة. فالكلمة وصمت بها شخصيات تاريخية لها أهميتها فى تاريخ الثقافة العربية. والمفهوم الثالث؛ أى العلمانى فهو الذى يحيِّد الدين. واللافت بخصوص المصطلح الأخير أن بعض الكتابات العربية تضع مفهوم علمانى كمقابل للمتدين، بل

وتصل بمبالغاتها إلى حد تقسيم العلمانية إلى واحدة مؤمنة وأخرى ملحدة. فيما يقدم "إللر" العلمانية باعتبارها عملية اجتماعية يتم فيها الفصل بين الدين والدولة، ولها أشكال متنوعة، بحسب طبيعة كل مجتمع، وبحسب المساحة التى يسمح بها المجتمع للدين.

أما مصطلح "غير المؤمن"، فقد صكه صامويل شلكة عندما تناول الحالة المصرية. ويقصد به كل من الملحدين الخلص الذين لا يؤمنون بوجود الإله، واللا دينيين الذين يؤمنون بالإله لكنهم لا يؤمنون بالأديان فى عمومها. ويرى شلكة أن الحالة المصرية لها خصوصيتها فظاهرة "عدم الإيمان" فيها ليست وليدة الأصول المسيحية للعلمانية، بل هى أقرب للمسلمين المصريين وأحوالهم. بل وينظر للظاهرة باعتبارها إدانة أخلاقية للفهم السائد للدين، حتى وإن كانت فى شكلها وصيغتها ودعاويها مستعارة من أفكار غربية الأصل ومن قضايا عولمية كحقوق الإنسان والنسوية. (١٠)

ويمكن أن نضيف إلى هذه المفاهيم مفهومًا آخر صكه ديفيد بواس، وهو مفهوم الإخلاص الغامض Fuzzy Fidelity ، ومعناه أن الناس لا يؤدون الطقوس الدينية التى يفترض أن ينصاعوا لها، تعبيرًا منهم عن ترجمة معتقدهم إلى سلوك ديني، ولكنهم فى الآن ذاته لا يعلنون عن عدم تدينهم، ولا يصفون أنفسهم بالملحدين. والواقع أن الإشكالية الأوقع هى أن هذا التدين الطقوسى قد لا يكون كاملاً، فهناك تمسك بطقوس وعلامات وعادات ورموز دينية، ويتم التغاضى عن غيرها. (١١)

ويتكرر الحديث فى الأدبيات عن تقسيم الإلحاد إلى قسمين: إلحاد قوى وآخر ضعيف. والملحد الضعيف "شخص يفتقد الإيمان ويصادف ألا يؤمن بوجود للآلهة". وهذا يدعى أحيانا اللاإرادية الملحدة، لأن أغلب الناس الذى يعون إلحادهم لا يدركون الأسباب التى تدعوهم لذلك. أما الإلحاد القوى الذى يسمى بالإلحاد الظاهر، فيخطو خطوة أوسع ويتضمن نفى وجود إله واحد.(١٢)

بيد أن الأنثربولوجى ديفيد إللر يعارض هذه الثنائية باعتبارها مربكة ولا تدل على معنى دقيق، وهو محق فيما ذهب إليه؛ حيث يفرد تعليلات: أولها أن من الصعوبة بمكان أن يكون هناك من لا يعتقد فى وجود الإله وهو فى الآن ذاته على وعى بذلك. فطالما لم يعتقد فيه فهو ملحد بالضرورة. وثانيها القول إن الملحد "يعتقد في" غياب الإله. ففكرة "أن يعتقد" تعنى ببساطة الإيمان. والواقع أن الذى يريد أن يميز بين موقفين هنا الموقف الإيمانى للمؤمن والموقف العقلى للملحد، فالمؤمن برأيه "يعتقد فى"، بينما الملحد "يعرف". ويضرب فى سبيل تأكيد رؤيته مثلاً طريفًا. فالطفل يعتقد فى وجود سانتا كلوز، وعندما يكبر "يعرف" أن سانتا كلوز غير موجود. (١٣)

والواقع أننا نمتلك ثنائيات عديدة أخرى داخل حقل دراسات الإلحاد، وجميعها تؤدى معنى واحد، من قبيل ثنائية الإلحاد القوى والإلحاد الضعيف، سالفة الذكر، السلبى والإيجابى، الضمنى والمعلن، الناعم والخشن.(١٤) كما يوجد تميزات من قبيل التمييز بين الإلحاد العلمى والإلحاد الإنسانى. ويقصد بالأول أن الملحدين فيه يركزون على النقد العلمى والتعليم باعتبارهما الوسيلة الناجزة القادرة على القضاء على الرؤية الدينية للعالم. فيما يقصد بالرؤية الإنسانية التركيز على اعتبار الدين ظاهرة اجتماعية وعرض للاغتراب والقهر، والقضاء على هذه المشكلات سيعنى اختفاء الظاهرة الدينية بالضرورة. (١٥)

كذلك يميز التراث البحثى بين لونين من ألوان الإلحاد؛ أولهما الإلحاد القديم، فيما الثانى هو الإلحاد الحديث الذى تمثله أعمال ريتشارد داوكينز ودانيال دينيت وكريستوفر هيتشينز. ويكمن الاختلاف بين النوعين فى النقاط التالية:

١- يميل الاتجاه الجديد، على عكس القديم، إلى الاعتماد على العلم والمعرفة العلمية باعتبارهما الوسيلة الناجعة لدحض مزاعم المؤمنين دحضًا إيجابيًا. فعلى عكس ما يذهب إليه برتراند راسل من حديث عن عدم الحاجة للحجج لإثبات حجية عدم الإيمان، يرى أنصار الاتجاه الجديد إمكانية ذلك بالحجج العلمية المبنية على فكرة التطور.

٢- تمتاز كتابات الاتجاه الجديد بالبعد السياسى، فيما لا يمتاز بها الاتجاه القديم. فالقدامى فلاسفة بالأساس. بينما لدى الجدد أجندة سياسية. فهم يريدون منا أن نترك أبراجنا العاجية وأن نغير طريقتنا فى النظر والعمل. ويدعوننا لترك الإيمان الدينى وأن ننضم لحركة "التحرر الإلحادى"، التى على غرار الحركات الناشطة فى مجالات مواجهة العنصرية والتحيز ضد المرأة وغيرها من الحركات الاجتماعية.

٣- ليس لأنصار الاتجاه الجديد اهتمام بالفقه الدينى فهم يتحدثون عن مفهوم الإله فى مطلقه، دون تحديد أى مفهوم له بدقة، فلم يطلعوا على ما قدمه أنصار الاتجاه القديم فى الإلحاد أو ما قدمه اللاهوتيون القدامى. (١٦)

كذلك يمكن الحديث عن الملحد الخلص الذى يؤمن بعدم وجود أى خالق للعالم. ويمكن تمييزه عن لون آخر من الملحدين وهم الطبيعيون الذين يرفضون وجود أى كيان فوق طبيعى فلا شيء يوجد خارج الطبيعة، وكل شيء يمكن تفسيره بالعودة لقوى الطبيعة الخالصة.

فيما يفرق سيلتزر ما بين نوعين من الملحدين "ملحد عقائدى" وآخر "غير عقائدى". الأول يبنى معتقداته على غطرسة مماثلة لتلك التى لدى الأصوليين من المؤمنين. فيما يراهم المؤمنون كمتشددين. ويصنف "روى" الإلحاد إلى ثلاثة فروع: "ثورى"، و"فكرى"، و"محبط". حيث يسعى الملحد الثورى للاستقلال، خارقا "النظم الأخلاقية السائدة". فيما الملحد المثقف يبنى خياراته على المبادئ العلمية. أما الملحد المحبط فيسعى لإحلال سلطة التفسيرات الذاتية كموجهة للسلوك محل سلطة الأب أو الإله. هذا النوع يكره سلطة الأب وأى سلطة اجتماعية، وهو محبط فى المنزل أو فى الحياة الشخصية والمهنية، ويعانى من الإحباط الشخصى، وتنشأ لديه حاجة لتحقيق الاكتفاء الذاتى بدلا من الاعتماد على الله أو القدر. (١٧)

على أنه فى الأخير يمكن أن نعرف الإلحاد بأنه: "الإقرار الذاتى بإنكار وجود الإله، استنادًا لرؤية فكرية، تترجم ذاتها كتوجه عبر عدة مستويات، مستوى معرفى يعبر عن نفسه فى مجموعة من التصورات المعارضة للتصورات الدينية التقليدية حول الحياة والموت ووظيفة الإنسان فى العالم، وغيرها من القضايا، ومستوى سلوكى يتجلى فى الأفعال والممارسات المخالفة للممارسات الدينية المستقرة أو عدم ممارسة الطقوس الدينية ككل".

وبطبيعة الحال للمستوى المعرفى مؤشراته التى يمكن قياسها بالتعرف على التوجه بشأن الإيمان بالقضايا الدينية الأساسية: الحياة بعد الموت، الجنة والنار، الملائكة، وغيرها من القضايا الإيمانية. بينما يقاس المستوى السلوكى بمدى التزام الفرد بالممارسات الدينية. ويبقى فى الأخير التأكيد على أن التعويل على عدم قدرة المبحوث على الإدلاء بموقفه وهويته الدينية فى السعى لتقسيم المبحوثين إلى ملحدين خلص وآخرين أنصاف، هو أمر قد يظن من ورائه الإيهام بزيادة عدد الملحدين، دون إدراك أن القضية لها أبعاد فلسفية وتقف من وراء الإيمان بها والاعتقاد فيها تصورات فكرية ينبغى تحديد معالمها بتحليل خطاب الملحدين، ومعاينتها ميدانيًا.

ثانيا: المقاربات النظرية للموضوع

المقاربة السيكولوجية

إن السبب من وراء عدم اهتمام علم النفس بظاهرة الإلحاد قد يكون راجعًا إلى أن فروعه– وبشكل محدد فروع علم النفس التطبيقى– لها تاريخ معقد مع قضايا التدين، والقيم الروحية، والإلحاد. فالعديد من رواد علم النفس الإرشادى والإكلينيكى أقاموا الحواجز بين ممارساتهم العملية ودراسة المعتقدات الدينية. حتى أن أحدهم اعتبر التدين المتشدد؛ بسماته المتمثلة فى الفكر الجامد والتفكير المطلق، هو بمثابة "اضطراب عاطفي". ما يعنى أن الرواد تبنوا رؤى معارضة لدراسة التدين والظواهر الدينية والروحية. بيد أن باحثين آخرين بريادة ألن بيرجن، بذلوا جهودًا، حتى أواخر

الثمانينيات، لدراسة المعتقدات الدينية والروحية فى إطار أدبيات الصحة العقلية. وما أن انهارت الحواجز بين البحث النفسى والظاهرة الدينية، أعرب علماء النفس عن اهتمامهم بدراسة تأثير الدين والروحانية على التجربة الإنسانية ودعموا بحماس بالغ فكرة أن المعتقدات الدينية لها أبعاد حيوية متنوعة وذات صلة بالهوية. ونتيجة لهذا التحول الدراماتيكى الكبير، خفف علماء النفس الملحدون من نقدهم للدين والقيم الروحية. (١٨)

وعلى غير ما كان عليه الحال، أخذت الدراسات النفسية بدراسة قضايا التدين والروحانية، متبنية تعريفًا للتدين باعتباره الاعتقاد الشخصى فى الله أو الآلهة والالتزام بممارسات المؤسسات والتنظيمات الدينية وما تبثه من معتقدات (من قبيل حضور الكنيسة، وتقاسم قيم الجماعة الدينية)، فيما تعتبر الروحانية هى الاعتقاد فى وجود قوة عليا أو امتلاك خبرات صوفية مصحوبة بقلة المشاركة فى الأشكال التقليدية للعبادة. وفى هذا الإطار التصورى، حاولت الدراسات إثبات وجود علاقة إيجابية بين التدين أو الروحانية وتعزيز الصحة العقلية والصحة البدنية، بما فى ذلك من تحسين أوضاع الأشخاص الذين يعانون من مرض السرطان وفيروس نقص المناعة وأمراض القلب وغيرها من الأمراض. ما يعنى ضمنًا عدم وجود علاقة بين تحسن الحالة الصحية للمريض والإلحاد. (١٩) الأمر الذى تأكد لدى دراسات أخرى قارنت بين المتدينين وغير المتدينين، وبينت أن المتدينين هم الأكثر سعادة، والأقل عرضة للإصابة بالأمراض، والأسرع فى الشفاء، والأطول عمرًا، والأقل إقبالاً على السلوكيات الشاذة– من مثل الإدمان على المؤثرات العقلية، والجنس خارج إطار الزواج– مقارنًة بغيرهم من غير المتدينين.(٢٠) ومن جانب آخر، حاولت نظرية الضغوط النفسية للأقليات أن تبين أن تعرض الملحدين، باعتبارهم أقلية مهمشة، للتمييز والعنصرية والضغوط المجتمعية، مسائل تؤدى لإصابتهم بالأمراض.

كذلك اهتمت الأدبيات النفسية بدراسة السمات الشخصية، فرأت بعضها أن الملحدين يتسمون بالانفتاح الشديد، وعدم التزمت، والانحياز للمرأة، والاستقلالية،

والانطواء، والقدرة على تحمل الغموض، مقارنة بغيرهم من المتدينين. [٢١] ومنها ما اعتمد على نظرية نمط الشخصية، مثل دراسة ماثيو باكر وماندى.

وفى المقابل، حاول المحللون النفسيون فى ضوء عقدة أوديب عند فرويد تفسير الإلحاد، باعتباره الترجمة الفعلية لرغبة الابن/الإنسان فى الحلول محل الأب/الإله، وهو ما يؤكده بول فيتز: "فعقدة أوديب لا واعية، ومترسخة منذ الطفولة، ودافعها الرئيسى هو كراهية الأب والرغبة فى غيابه، لا سيما بقتله أو القضاء عليه. ولطالما يصف فرويد الإله بالمعادل النفسى للأب، ومن ثم فالتعبير الطبيعى عن الحافز الأوديبى هو الرغبات القوية واللاواعية لغياب الإله. وبالتالى فالإلحاد بحسب الإطار النظرى الفرويدى هو وهم ناتج عن الرغبة الأوديبية فى قتل الأب والحلول محله". [٢٢]

ونقلاً عن بول فيتز، تأكيدًا على تصور فرويد، يمكن الإشارة لمقالته حول ليورنادو دافنشى حين قال:"إن التحليل النفسى الذى علمنا قوة الارتباط بين عقدة الأب والإيمان بالله، قد أوضح لنا منطقيًا أن الإله ليس سوى أب جليل، وأن الشباب يخسرون إيمانهم يوميًا مع انهيار سلطة الأب".[٢٣]

وبناء على هذا التصور الفرويدى، قدم فيتز مفهوم "الأب العاجز". فالطفل ييأس من أبيه ويصاب بالإحباط، وذلك عبر عدة سبل:

- أن يجد الأب حاضرًا لكنه ضعيف، وجبان، وغير جدير بالاحترام، حتى وإن كان مرحًا ومهذبًا.
- أن يكون الأب حاضرًا لكنه عاجز بدنيًا أو جنسيًا أو نفسياً.
- أن يغيبه الموت أو أن يترك الأسرة أو يهجرها. [٢٤]

ويضرب فيتز مثلا بحالة كارل ماركس وفيورباخ. فماركس فقد احترامه لوالده الذى رفض أن يكون حاخامًا واعتنق المسيحية على غير ما ألفت تقاليد العائلة، ورأى فيورباخ والده وهو فى الثالثة عشرة من عمره، وقد عزم الرحيل عن الأسرة، والزواج بامرأة أخرى، والعيش بعيدًا فى مدينة أخرى. [٢٥]

وإلى جوار دراسات التحليل النفسى، قدم علم النفس المعرفى تصورًا مختلفًا للقضية، مستفيدًا من جهود ودراسات علم المعرفة cognitive science. وعلم المعرفة هو مجال بحثى متنوع التخصصات، يهتم بالتعريف بمفهوم العقل البشرى، وآلية عمله، والآليات التى يعتمدها الناس عندما يفكرون. فالتفكير يشمل كل شيء بداية من فهم ما يشمل عليه العالم المحيط بنا، حتى التبرير النظرى والمجرد لما يجرى حولنا فى العالم. فهو مجال بحثى معنى بالعمليات العقلية المتنوعة كالتخيل والتذكر والمشاهدة والتعجب والتأمل واتخاذ القرارات.

المقاربة السوسيولوجية

من الملاحظ أن هناك ندرة فى الدراسات التى تتبنى المقاربة السوسيولوجية. ويعلل أحد الباحثين هذه الندرة بعدد من الأسباب. يأتى على رأسها القلة النسبية لعدد الملحدين فى التركيبة السكانية، وهو ما يدفع الباحثين باتجاه ضم صور من غير المتدينين فى فئة الملحدين؛ من مثل اللاأدريين وغير المبالين بالدين. علاوة على التكلفة الباهظة لإجراء مسوح شاملة. [٢٦] على أننا يمكن تمييز عدد من النظريات المهمة فى تحليل الظاهرة. وهى : نظرية التعويض، ونظرية ما بعد التحديث، وأدبيات التهميش الاجتماعى.

نظرية التعويض

حاولت الجهود النظرية فى علم الاجتماع الدينى أن تقدم تفسيرات لأسباب الإلحاد. ومن بين النظريات التى حاولت ذلك نظرية التعويض. ولقد حاولت النظرية التفسير على عدة مستويات: [٢٧]

أولها المستوى الاجتماعى والاقتصادى، فالشرائح الاجتماعية المحرومة فى حاجة ماسة للدين، حيث يعوضها عن الحرمان عبر إرجائه إلى عالم الآخرة، فيما الشرائح التى لا تحتاج لتعويضات، ولا تعانى من الحرمان، فهى أميل لعدم التدين بل وقد نجد أفرادًا فيها من الملحدين.

ثانيها المستوى الجيلي، فالأجيال الشابة لا تعى فكرة الموت، التى يتساوى عندها البشر، ويشعرون بأن ما لديهم من مقدرات لا قيمة له، وبذلك يأتى الملحدون ضمن هذه الفئة الاجتماعية الشابة، بينما عاش كبار السن خبرة الموت، بموت الأقارب والأصدقاء والمقربين لهم الواحد تلو الآخر، وهم أنفسهم يشعرون بدنو الموت منهم، فيترك ذلك أثره فيهم، فيلجأون للدين.

وثالثها على المستوى الاجتماعى، فالأفراد الذين يفتقدون للعلاقات الاجتماعية الحميمة وليس لديهم التزامات شخصية ناحية آخرين، وليس لديهم من يعولونهم، هم أميل للإلحاد وعدم التدين، ما يعنى أن غير المتزوجين أميل للإلحاد، بحسب هذا التصور من المتزوجين.

ورابعها على المستوى النوعى، فالذكور أميل للإلحاد من الإناث أو العكس. وهو ما تؤكده دراسات عديدة، حيث يشار هنا إلى دور المرأة فى نشر الدين والمعرفة الدينية. كما يفرد كالوم براون المؤرخ البريطانى مؤلفا للتعرف بوضعية المرأة وأهميتها فى ترسيخ التدين. إذ بحسب رؤيته التى يطرحها، فإن المرأة البريطانية فى القرن العشرين برز دورها فى غرس الإيمان فى قلوب أبنائها وزوجها ودفعهم للخروج لتأدية الطقوس الدينية. وبالتزامن مع خروجها للعمل وتغير تصورها لذاتها، وتفكيكها للتصور المسيحى للأنوثة، تراجع اهتمامها بالدين، مما أسهم برأى المؤلف فى تراجع معدلات التدين. (٢٨)

ويندرج ضمن هذه النظرية نموذج رودنى ستارك الذى تناول الدين فى علاقته بالدولة. وهو نموذج نظرية الأسواق الدينية التى بدأت معالمها فى الظهور فى التسعينيات من القرن الفائت على يد روجر فينك، ورودنى ستارك، ولورانس ايامكون ووليليام بينبردج وستيفن فارنر. ويطرح الرجل تصوره بلغة اقتصادية، باعتبار الدين فعالية اقتصادية لها سوق تنافسى. فعالم المؤسسات الدينية عالم سوق تنافسى محكوم بوضع الدولة وعلاقتها به. فعندما تهيمن الدولة على السوق الديني، وتكون هى الممول للمؤسسات الدينية، وتمنع تداول المعرفة الدينية خارج المؤسسات المعتمدة

لديها، يتراجع دور الدين، وتقل أهميته، خاصة وأن منتجى المعرفة الدينية يصابون بالكسل والتراخى، ولا يسعون لجذب المريدين. ولما تبتعد الدولة وترفع يدها عن المؤسسات الدينية، وتتعدد المذاهب والفرق الدينية، ويتكاثر عدد منتجى المعرفة الدينية، ويسعى كل منهم للترويج لسلعته الدينية، وجذب المزيد من المؤمنين إلى فرقته ومذهبه، فينتعش بذلك سوق الدين. ما يعنى فى المجمل أن احتمال الإلحاد أكثر ارتباطًا بالهيمنة على المؤسسات الدينية، بينما يزداد معدل التدين مع الحرية التى تتمتع بها هذه المؤسسات. (٢٩)

نظرية ما بعد التحديث

ولعل نظرية رونالد إنجلهارت تتفق كثيرًا فيما تطرحه مع النظرية السابقة. فهى ترى أيضا وجود علاقة بين التدين والحرمان. فالشرائح الاجتماعية التى تعانى الفقر والفاقة أميل للدين من الشرائح الاجتماعية المترفة. وترى كذلك تفاوتًا بين الأجيال، ما بين الجيل العجوز الذى شهد عملية تحديث اجتاحت أوروبا والعالم الحديث واعتمد فى رؤيته على الرؤية المادية للعالم، والجيل الشاب الذى شهد عملية عولمة امتازت بارتفاع عال فى مستويات الدخل والرفاه لدى بعض المجتمعات الأوروبية والأمريكية.

وفى كتاب "المقدس والدنيوى"، يقدم انجلهارت وبيبا نوريس نظرية سعت لفهم ظاهرة العلمانية وغلبة الرؤية العلمية. وتستند النظرية إلى فرضيتين، ومجموعة من الفرضيات الفرعية:

أولها: فرضية الأمن: فالمجتمعات التى يعانى أفرادها من مخاطر بيئية دائمة مثل الزلازل والسيول والبراكين، ومن تهديدات الخوف من الإصابة بالأمراض، والاعتداء على حقوق الإنسان، ومن الفقر، وغيرها من المخاطر المهددة للعيش، يعيش الناس فيها دون شعور باليقين والأمن وتلتمس ثقتها فى الدين والقوى العليا، فى المقابل تحيا المجتمعات الصناعية الكبرى؛ مجتمعات ما بعد الصناعة، فى وضع آمن، فى ظل غياب مخاطر العيش، وتوفر السبل التى تحول دون الشعور بعدم

الأمان، إذ تتوفر مستشفيات عالية المستوى، ولديها متخصصون فى الرعاية الصحية وبرامج للوقاية من الأمراض، ومستوى عال من التعليم، وبيئة صحية خالية من المخاطر البيئية، وتأمين صحى، ودخول عالية جدًا، ومصادر متنوعة مالية لمن يفتقد لها؛ مثل المعاشات وإعانة البطالة. ولذلك ليس الأفراد فى حاجة للجوء للدين لكسب أمن هو متحقق بالفعل. ومع ذلك كله، تظل مجتمعات ما بعد الصناعة عرضة لعدم الأمن الناجم عن ظروف تاريخية طارئة من قبيل الدخول فى حرب من الحروب، أو الوقوع تحت أسر خطر طبيعى داهم، أو عدوى بيولوجية انتشرت، مما يعنى احتمال ارتفاع مؤشر التدين فيها.

ثانيها: فرضية التراث الثقافى: ولكل مجتمع إنسانى حديث تراثه الثقافى الذى يحمل القيم الدينية ويزود عنها. يظل هذا التراث فاعلاً فى المجتمعات الإنسانية. هذا التراث كانت المؤسسات الدينية تقوم بنقله من جيل إلى آخر، ولا زالت المؤسسات الحديثة تحرص عليه. ولعل مصدر التباين بين المجتمعات الإنسانية على محور التدين والعلمانية هو قدرة أفرادها على الالتزام بالتراث الثقافى المستقر أو عدمه.

وبناء على هاتين الفرضيتين، وضعا مؤلفا الكتاب عددًا من الفرضيات الأخرى التى توجه عملهما، وتتمثل فى:

فرضية القيم الدينية

من يتربى فى ظروف قهرية لا تشعره بالأمان سوف يعلى من أهمية القيم الدينية، بينما من عاشوا فى ظروف عيش ميسرة فى طفولتهم، فعولهم على القيم الدينية شحيح وضئيل.

فرضية الثقافة الدينية

تتباين توجهات الناس بحسب تأثير الثقافة الدينية التى لها تأثير على كثير من جوانب حياة الأفراد، وذلك ما نجده مثلاً فى قبولهم لممارسة الزواج وإنشاء أسرة، وفى

تصوراتهم عن دور المرأة والرجل فى الحياة. ومع ذلك فإن هذا التأثير الذى تمارسه الثقافة الدينية سرعان ما يتراجع مع الدخول إلى مجتمعات ما بعد الصناعة.

فرضية المشاركة الدينية

وفيها ترتبط المشاركة فى الطقوس والاحتفالات والعادات الدينية بالالتزام الديني. فكل دين يحدد مجموعة من الممارسات الدينية والطقوس الروحية والاحتفالات المرتبطة بتقلبات الحياة من ولادة وزواج وموت. ما يتمثل فى المسيحية فى الحضور إلى الصلاة يوم الأحد، وعطاء العشور، والالتزام بطقوس التعميد، والاعتراف بالخطيئة، والزواج داخل الكنيسة. فى حين يحدد الإسلام أعمدة خمسة، وهى النطق بالشهادتين، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت. ويرتبط احتمال تراجع المشاركة فى الأنشطة والممارسات الدينية فى مجتمعات ما بعد الصناعة، بينما تزداد درجة قوته فى مجتمعات ما قبل الصناعة.

فرضية المشاركة المدنية

وهنا يربط المؤلفان بين السلوك السياسى والتدين. ذلك أن المؤسسات الدينية تمارس دورًا فعالاً فى مجتمعات ما قبل الصناعة فى دعم مشاركة المواطن فى الحياة المدنية، وتوسع من شبكة علاقاته الاجتماعية؛ أى تراكم من رأسماله الاجتماعى، فتؤثر أيما تأثير فى سلوكه السياسى الانتخابى.

الفرضية الديموجرافية

وبمقتضاها يوجد ارتباط قوى بين انخفاض معدل الزيادة السكانية وتوسع شبكة الأمن الاجتماعى وقوة التنمية البشرية، بما يعنيه ذلك من تعارض درجة الالتزام الدينى مع معدل النمو السكان. فالملاحظ أن الأديان التقليدية تعمل على دعم الأسرة، وتدعو الناس لمزيد من الإنجاب، وتؤازر بقاء المرأة فى بيتها لتربية الأطفال، وتمنع الإجهاض، وتحاذر من الطلاق، أو أى شىء يعوق زيادة معدلات الإنجاب.

أدبيات التهميش

إن التمييز ضد الملحدين لم يكن موضوعًا واردًا فقط فى الفلسفة الكلاسيكية، بل ولدى المصلحين، وأشهرهم فى ذلك جون لوك الذى يقول: "لا يمكن التسامح على الإطلاق مع الذين ينكرون وجود الله، فالوعد والعهد والقسم، من حيث هى روابط المجتمع البشرى، ليس لها قيمة بالنسبة إلى الملحد. فإنكار الله، حتى ولو كان بالفكر فقط، يفكك جميع الأشياء. (٣٠)

وقد حاولت بعض الدراسات التعامل مع الملحدين كجماعة مهمشة، فى ضوء تراث التهميش الاجتماعى، بإلقاء الضوء على صور التمييز التى يتعرضون لها فى حياتهم اليومية. إذ إنهم بحسب ما تبين واحدة من الدراسات، يعيشون قهرًا واستبعادًا اجتماعيًا، يتجلى فى أشكال عديدة. وقد حاولت هذه النوعية من الدراسات أن تستفيد من غيرها التى اهتمت بالجماعات المستبعدة، ومعاينة إذا ما كان الملحدون يعانون من نفس أشكال الاضطهاد والاستبعاد التى يتعرض لها المهمشون فى حياتهم اليومية، بين أفراد أسرهم، وبين الجيرة، وفى داخل العمل، أمام رؤسائهم وزملائهم، سواء تمثل ذلك فى القول أو فى السلوك المنتهج ضدهم.

المقاربة القانونية

والواقع أن هذه المقاربة تركز على البعد الحقوقى للقضية. إذ تتصل بحقوق المواطنة، باعتبار الملحد مواطنًا، له على الدولة أن تؤديها له كغيره من المواطنين المسالمين. فالمواطن فى اعتقاده الحر لا يحق للدولة التى تقر بمبدأ المواطنة أن تؤسس فى قوانينها التمييز. وبالتالى تسعى المقاربة للنظر فى القوانين المؤسسة للتمييز ومراجعتها وفق المرجعية الدستورية ووفق التجارب الدولية فى هذا الشأن. أى أنها لا تكتفى بالوقوف بالظاهرة عند حدودها الإقليمية والمحلية بل وتتجاوز ذلك إلى الحدود العالمية. وهو ما نجده نسبيًا فى دراسة أصدرتها مؤسسة حرية الفكر والتعبير التى جاءت تحت عنوان "محاكمات الإيمان: دراسة فى قضايا ازدراء الأديان"، وهى دراسة

محررة، وليست لمؤلف واحد. وتنطلق من أنه على الرغم من تعاقب النظم السياسية وتغير النخبة الحاكمة فى مصر عدة مرات منذ قيام ثورة يناير ، ظلت قضية ازدراء الأديان قائمة، ما يؤكد على أن القضية ليست مرتبطة بسيطرة التيار الدينى أو هيمنته، بل بسبب غياب الإرادة السياسية القادرة على حماية حق حرية التعبير. فانطلقت الدراسة بموجب ذلك من عدد من الأسئلة من قبيل هل يعتبر انتقاد الأديان جزء من حرية التعبير أم تشويه لصورة الأديان وعدوان على الحق فى المعتقد محل النقد؟ وما تأثير قاعدة حرية القاضى الجنائى فى تكوين عقيدته أثناء نظره قضايا ازدراء الأديان على حرية التعبير عن المعتقد؟ وما مدى الانتقائية فى تطبيق قوانين حماية الأديان وما ينطوى عليه ذلك من تمييز عنصرى ضد بعض الآراء؟ وما دور المؤسسة الدينية فى احتكار التفسير الرسمى لشئون الدين وسلطتها فى إبداء الرأى فيما يتعلق بحرية التعبير الديني؟ واعتمدت الدراسة على تحليل محتوى التشريعات ذات الصلة بحرية التعبير عن المعتقد الدينى، وبعض أحكام القضاء التى تناولت قضايا ازدراء الأديان، وتقديم دراسات حالة للقضايا التى نظرت أمام القضاء المصرى، ثم طرح المعايير المنصوص عليها فى القانون الدولى لحقوق الإنسان بصدد حرية الدين وحرية التعبير، والحق فى احترام التنوع الثقافى، وحظر التمييز العنصرى بسبب الآراء الدينية، وحدود الاستثناءات الواردة فى حرية التعبير.

فيما اهتمت دراسات أخرى بالظروف والأوضاع التاريخية التى تؤثر فى عملية تأويل النص القانونى أو التحايل عليه، بإدراج مواد سالبة للحقوق والحريات، بغية الاعتداء الضمنى على الحرية الدينية، كما هو بارز فى الحالة الأمريكية، كما تبين إحدى الدراسات الأمريكية. فقد بينت هذه الدراسة كيف أن الدستور الأمريكى يحمى حق الحرية الدينية، إلا أن التطورات والمستجدات الحالية تدفع باتجاه استعادة بعض المواد القانونية واستعمالها على نحو يخل بالمبدأ الدستورى المذكور، ما يدعو لضرورة الائتناس بالقانون الدولى، وبما ورد فى القوانين الأوربية من حماية لحقوق الأقليات الدينية وغير الدينية.

كذلك سعت بعض الدراسات لتناول عقوبة المرتد فى الشريعة الإسلامية، فى محاولة لفهم طبيعة هذه العقوبة، وكيفيات اللجوء لها، وأهميتها، وإمكانية أو صعوبة تطبيقها فى اللحظة الراهنة. ورغم أن هذه الدراسات قد جاءت من مختصين خارج التخصصات القانونية المتنوعة إلا أنها مفيدة لفهم السياق القانونى المحيط بوضعية الملحد فى الشريعة وإمكانية مقارنتها بالقوانين الوضعية، ومراجعتها فى ضوء التغيرات القانونية، والمستجدات الموضوعية.

ومع ذلك لم تهتم الدراسات القانونية فى السياق المصرى بالعمل فيما يسمى بالمستقبليات الفقهية، بالاستفادة من الفقه الإسلامى. ومفاد هذا التخصص السعى لحرث حلول قانونية لإشكالية زيادة عدد الملحدين، سواء تعلق الأمر بالتمييز ضد حقوقهم فى القول والتعبير، أو اتصل الحال بحقوقهم المدنية، بالاعتراف بالزواج المدنى، أو غير ذلك مما يفرضه الموضوع من إشكاليات شائكة، تتطلب من الباحثين المراجعة الدقيقة للمدونة القانونية، وصلاتها بالشريعة الإسلامية على اتساع رؤيتها مع تعدد مذاهبها.

الخاتمة

ليست ظاهرة الإلحاد غريبة عن السياق العربي. لكنها تظهر وتختفى بحسب السياق السياسى والاجتماعى. فكلما كان السياق أكثر انفتاحًا كان لهذه الظاهرة حضورها، ومناقشتها العلنية قائمة، فيما تختفى وتتوارى مع انغلاق السياق وصعوبة مناقشة فرضياتها.

وفى سياقنا العربى الراهن، يبدو ضروريًا طرحها للنقاش، لما لها من أهمية فى ظل ظاهرة التطرف الدينى. فالتطرف الدينى وفشل تجربة الإسلام السياسى، وغياب الخطاب الدينى الإصلاحى، وعدم القدرة على النقاش العلنى، تتجلى الظاهرة كملاذ أخير فى فضاء يدعو للقنوط. هذا من جهة، ومن زاوية أخرى، لا يمثل ظاهرة عقائدية، كما يتبين من بعض التحليلات، لكنها بالأحرى تعبير عن ثقافة مضادة

يتبناها بعض الشباب كجزء من تطورهم الروحى. بل وتمثل تمردًا على جمود الثقافة الدينية التى يقدمها رجال الدين. فالنسق الفكرى الذى يناهض به الملحدون الدين، هو فى الواقع نقد تاريخى للتصورات الدينية المطروحة، وللخطاب الدينى الذى يقدمه رجال الدين الرسميين أو رجال الدين فى الحركة الإسلامية. ومهما كان هذا النقد قاسيًا، إلا أنه يفيد الإصلاحيين الذين يسعون لبناء خطاب دينى يتواءم مع ما يفرضه الشرط التاريخى الحاضر. خاصة وأن اعتبار التدين عكس العلمانية يعد من الأمور التى تستدعى إعادة التفكير.

المراجع والهوامش

١- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، دار صادر، بيروت، ص ٣٨٨.

٢- المرجع السابق، ص ٣٨٨.

٣- المرجع السابق، ص ٣٨٩.

٤- Stephen Bullivant, Defining 'Atheism': A Modest Proposal, available at: https://nonreligionandsecularity.files.wordpress.com/2011/11/nsrn-terminology-conference-11-may-2011-stephen-bullivant-atheism-stream1.pdf

٥- أحمد زغلول شلاطة، حالة التدين فى مصر ... إلحاد الإسلاميين نموذجًا، سلسلة مراصد (٢٧)، مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، ٢٠١٤، ص ٢٧.

ويورد مايكل مارتن ذات الفوارق بين مفهوم الملحد (غير المؤمن بمفهوم الإله)، ومفهوم الربوبى deist الذى يؤمن بوجود إله لا يتدخل فى العالم، ومفهوم المشرك المعروف فى التراث الديني:

The Cambridge Companion to Atheism, Michael Martin, Cambridge university Press, 2007, p2.

٦- Phil Zuckerman, Faith No More: Why People Reject Religion, Oxford University Press, 2012, p.5.

٧- Ibid, p.5.

٨- Ibid, p.6-7.

٩- samuli Schielke, Being a Believer In a time Of Islamic Revival, International Journal of Middle East Studies, V.44,2012, pp.302-303.

١٠- David Voas, The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe, European Sociological Review, Volume 25, Number 2, 2009, pp.155-168.

١١- أحمد زغلول شلاطة، مرجع سابق، ص ٢١.

١٢- Jack David Eller, What Is Atheism, In " A theism and Secularity", Edited By Phil Zuckerman, Santa Barbara, California:Praeger, 2010 pp.6-8 .

١٣- Jesse M. Smith, Atheists in America: Investigating Identity, Meaning, and Movement, Ph. Thesis Submitted to University of Colorado, college of Arts and Sciences, 2013, p.12.

١٤- Stephen Ledrew, The Evolution of Atheism: Scientific and Humanistic Approaches, History of Human Sciences, V. 25, N.3, 2012, p. 71.

١٥- Brian Davies OP, The New Atheism: Its Virtues and its Vices, New Blackfrairs, Volume 92, Issue 1037, Blackwell Publishing Ltd.,2010,p.19-20.

١٦- Stephen J. Padilla, A Psychology of Atheism: Can Merit be Found in the "Defective Father Hypothesis"?, available at: https://www.academia.edu/6480310/A- Psychology- of- Atheism- Can- Merit be- Found- in- the- Defective- Father- Hypothesis-

١٧- Melanie E. Brewster et al, Arrantly Absent: Atheism in Psychological Science From 2001 to 2012, The Counseling Psychologist, Vol. 42(5), 2014, p.629.

١٨- Ibid, p. 630.

١٩- أحمد محمد عبد الخالق، التدين والحياة الطيبة والصحة النفسية لدى عينة من طلاب الجامعة الكويتيين، مجلة دراسات نفسية، المجلد العشرون، العدد الثالث، يوليو ٢٠١٠، ص ٥٠٥.

٢٠- Melanie E. Brewster et al, Opcit., P. 632.

٢١- Paul C. Vitz, The Psychology of Atheism, Antimatters, Volume2, N 4, 2008, P.39.

٢٢- Ibid, p.41.

٢٣- Ibid, p.41.

٢٤- Ibid, p.42.

٢٥- William Sims Bainbridge, Atheism, interdisciplinary Journal Of Research on Religion, Volume 1, 2005, p.3 .

٢٦- Ibid, pp.5-7.

٢٧- Phil Zuckerman, Why are Danes and Swedes so irreligious?, Nordic Journal of Religion and Society, 22 (1), 2009, pp.61-62.

٢٨- Ibid, pp.57-58.

٢٩- يوردها بول إدواردز فى مقالته حول الإلحاد فى موسوعة الفلسفة، وترد فى الترجمة العربية لكتاب "رسالة فى التسامح" لجون لوك، وفى النص الأصلي:

Encyclopedia of Philosophy, edited by Donald M. Borchert, Thomson Gale, 2006, p.357.

جون لوك، رسالة فى التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧، ص ٥٧.

John Locke, A letter Concerning Toleration and Other Writings, Liberty Fund Inc, 2010, pp.52-53.

٣٠- لمزيد من التفاصيل يراجع:

أحمد عزت (محرر)، محاكمات الإيمان: دراسة فى قضايا ازدراء الأديان، مؤسسة حرية الفكر والتعبير، القاهرة، ٢٠١٤.

Abstract

ATHEISM

THE CONCEPT, TYPES, AND APPROACHES

Mahmoud Ahmed Abdallah

The current Paper attempted to define atheism concept, by highlighting its linguistic and semantic features and its variants. It also tried to determine atheists' types according to literature. At the same time, the paper attempted to provide a briefing definition of several theoretical approaches, beginning from psychological approach, and sociological, to the legal one.