

نقد آراء بعض الحداثيين الإلحادية

كاظم المالكي*

الخلاصة

غرض المقالة بيانٌ ونقدٌ مختصرٌ للأفكار الإلحادية المعاصرة، وتحديدًا أدلة سامي لبیب ومبانيه، فسامي لبیب من الذين حصروا المعرفة والواقعية بالعالم المادي؛ لذلك أنكر كل ما لا يخضع للتجربة، فأنكر البدهيات العقلية، وأنكر وجود عالم المجردات بما في ذلك الإله الذي خلق الكون. فيدعي أن الاعتقاد بوجود إله مجرد أوهام وتصورات أبدعها ذهن البشري؛ نتيجة جهله أو خوفه من أسباب الظواهر الكونية، وأن الأديان صناعة بشرية خالصة، مستدلًا على مدّعياته ببعض المغالطات، والنظريات العلمية، وبالسلوكيات المتطرفة والمنحرفة التي تحصل في المجتمعات الدينية. فبعد أن بينّا تاريخ الإلحاد المعاصر والمراحل التي مرّ بها، وكيف تطوّر مفهوم الإلحاد، وكيف حصلت له الأقسام الأربعة من الإلحاد، وملاك القسمة، بينّا الأفكار والمباني التي اعتمدها سامي لبیب في إنكار وجود إله خالق للكون في كلّ قسمٍ من أقسام الإلحاد، بعد ذلك ذكرنا النقود الواردة على تلك المباني والآراء، وبينّا وهنها وتناقضها في نفسها، ومخالفتها للبدهيات العقلية، وأخيرًا ذكرنا النتائج التي توصّلنا إليها في هذه المقالة.

الكلمات المفتاحية: الإلحاد، الإلحاد الحديث، الإله، المباني، العقلية، سامي لبیب.

(*) الدكتور كاظم المالكي، العراق، مدرّس في وزارة التربية. malekikazem14@gmail.com

Critique of atheistic views of some Modernists

Abstract:

The purpose of the article is the brief explanation and critique of the contemporary atheistic ideas, and particularly the intellectual bases and arguments of Sami Labib. He is among those who limit the knowledge and reality in the realm of the material world. Therefore, he denied everything beyond the grasp of the experiment. So he rejected the self-evident principles of reason and the realm of abstract realities including God the creator. He claims that the belief in the existence of an abstract deity is just a delusion and perception created by the human mind as a result of ignorance, and fear caused by natural phenomena and that the religions are man-made. To substantiate these claims, he has relied on some fallacies, some scientific theories, and the deviant and extremist behaviors in religious societies. After explaining the history of contemporary atheism and its stages, and showing how the concept of atheism has been evolved, and how it has been divided into four types and on which criterion, we have discussed the ideas and grounds on which Sami Labib has denied the existence of a creator god in every type of atheism. After discussing these points, we have stated the criticism of those grounds and opinions, and we have shown their weakness and contradiction in themselves, and their contradiction to the self-evident principles of reason.

Keywords: atheism, new atheism, god, intellectual grounds, causality, Sami Labib.

المقدمة

الإلحاد مذهبٌ فكريٌّ قديمٌ، يقوم على إنكار وجود خالقٍ للكون، وينشأ من أسبابٍ متعدّدة، بعضها فكريّةٌ وبعضها اجتماعيّةٌ، وبعضها نفسيّةٌ، ويمكن أن ترجع جميعها إلى أمرين رئيسيّين هما الجهل^(*)، والهروب من التكاليف والالتزامات الدينيّة^(**)، فكّلما وُجِدَت الظروف الملائمة للاديّنيّة، ظهر الإلحاد بصورةٍ جديدةٍ تتفق مع سابقتها في المضمون، وإن خالفتهما في بعض التفاصيل، فالإلحاد القديم والمعاصر يتفقان في إنكار وجود إله، وإن اختلفا في خصوصيّات الإله الذي ينكرون وجوده، فالإلحاد القديم ينكر وجود مطلق الإله، بخلاف الإلحاد المعاصر فهو يركّز على إنكار وجود الإله المدبّر، كما هو ظاهرٌ من خلال الشبهات والأدلة التي يقيمها الملحدون المعاصرون لإثبات مدّعاهم، وفي كلّ فترةٍ زمنيّةٍ يظهر مجموعةٌ من الأشخاص يأخذون على عاتقهم نشر الأفكار الإلحادية وترويجها بين الناس، ومن هؤلاء شخصٌ يُدعى سامي لبيب.

323

وقد استعملنا المنهج التحليلي في هذه المقالة، فبعد تحليل أفكار سامي لبيب ومبانيه الإلحادية نقوم بنقد تلك المباني. وتظهر أهميّة البحث من الموضوع الذي يتناوله، فالإلحاد أصبح اليوم ظاهرةً علنيّةً، فما لم يجد هذا الفكر المنحرف فكرًا يقف بوجهه ويكشف زيفه فسوف يعلو صوته في كلّ مكان، وأما سبب اختيار أفكار سامي لبيب موضوعًا للنقد، فكونه الأكثر حضورًا

(*) من أبرز مصاديق الجهل الاعتقاد بالمادّة، واعتبارها مصدر المعرفة الوحيد.

(**) كثيرٌ من الملحدّين لم يكن إلحادهم في بادئ الأمر ناشئًا من شبهاتٍ أو مغالطاتٍ، بل هو ناشئٌ من عواملٍ نفسيّةٍ كالفرار من التكاليف الدينيّة ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ * يسألُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ ﴿﴾، ثمّ بعد ذلك يقوم الملحد بالبحث عن الأدلة التي تؤيّد وتبرّر له إلحاده.

في مواقع التواصل الاجتماعي؛ وذلك لكثرة ما له من كتابات؛ فقد بلغت مقالاته 696 مقالة، ولكثرة متابعيه. وسنتناول في هذه المقالة مباني سامي ليب وآراءه ونقدها بعد بيان خصائص الإلحاد المعاصر ومسيرته التاريخية.

1 - خصائص الإلحاد المعاصر

الإلحاد يمكن تعريفه بأنه «كل موقف أو مذهب ينفي وجود إله، سواءً أكان هذا النفي ضمنياً أم معلناً، نسبياً أم مطلقاً، سلبياً أم إيجابياً» [طرابيشي، هرطقات 2. عن العلمانية كشكالية إسلامية. إسلامية، ص 227].

هذا التعريف شامل لكل أقسام الإلحاد، فتعريف الإلحاد بأنه موقف أو مذهب للدلالة على الإلحاد العملي والنظري، فالإلحاد العملي هو موقف كل من يتصرف في هذه الحياة وكأن الإله غير موجود، أما الإلحاد النظري فهو مذهب كل من يسلب عن الإله صفة الوجود، أو لا يقر له بها [المصدر السابق، ص 277]، والإلحاد النظري ينقسم إلى إلحاد يدعي وجود أدلة على نفي وجود إله، وإلحاد لا يمتلك دليلاً على نفي وجود إله، فهو لا يقر للإله بصفة الوجود، ولا يمتلك دليلاً على نفيها عنه، وهو ما يُسمى باللاأدري. [راجع: العجيري، ميليشيا الإلحاد.. مدخل لفهم الإلحاد الجديد، ص 21 - 22]

ويتميز الإلحاد القديم عن الإلحاد المعاصر من خلال خصائص الإلحاد الحديث بالنقاط التالية:

أ - أن مذاهب الإلحاد المعاصر تتفق غالبها على أن المادة والطبيعة أصل الوجود [فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، ص 7]؛ لذلك تُعدُّ النظريات العلمية أبرز الأدلة التي يتمسك بها الإلحاد المعاصر، وقد احتج سامي ليب بالنظريات العلمية - مثل الانفجار الكبير وأزلية المادة - في نفي وجود إله.

ب- الإلحاد المعاصر إلحادٌ يدّعي أنّه يمتلك أدلّةً على نفي وجود إلهٍ، بخلاف الإلحاد القديم، فهو يقوم على الشكّ في وجود إلهٍ، وهذا ما يتّضح من خلال كتب الملحدّين ومقالاتهم، فقد ادّعى سامي ليبب أنّه يمتلك مئة دليل أو أكثر على نفي وجود الله [راجع: الحوار المتمدن، الصفحة الخاصّة بسامي ليبب^(*)؛ لذلك فالإلحاد المعاصر يدّعي العلم بعدم وجود إلهٍ، بخلاف القديم فهو يدّعي عدم العلم؛ لذلك يبقى الملحد القديم شاكّاً ولا أدريّاً.

ج- الرؤية النقديّة للأديان: من خلال متابعة كتب الملحدّين ومقالاتهم نجد أنّ النقد للأديان أبرز خصائص تلك الكتابات، فعبارة "الدين أفيون الشعوب"، وكتاب (جوهر المسيحيّة) لفيورباخ (Ludwig Feuerbach)، و(الدين عندما ينتهك إنسانيتنا) لسامي ليبب خير شاهدٍ على ذلك.

2 - السير التاريخي للإلحاد المعاصر

الإلحاد المعاصر يصعب تحديد بدايات ظهوره؛ لأسباب:

السبب الأوّل: العقاب الذي يطال من يدّعي الإلحاد، فقد تصل إلى الإعدام، كما فعل مع جيوفروي قالييه أحد نبلاء فرنسا، نشر كتاباً ادّعى أنّه أنكر فيها وجود إلهٍ، فأعدم عام 1574 م، وأُحرق جسده مع النبذة. [راجع: عوض، الإلحاد في الغرب، ص 14]

السبب الثاني: عدم الاتفاق على مفهوم الإلحاد، وأمثله كثيرة، فاتّهام قالييه بالإلحاد، مع أنّه لا ينكر وجود إلهٍ، بل كان يقول: "لا يمكن لعاقِل أن

(*) لم تطبع كتبُ تذكر آراء سامي ليبب، فكلُّ كتاباته توجد على المواقع الإلكترونيّة كموقع الحوار المتمدن.

يشكّ في وجود إلهٍ"، ويغضب على من يقول له: "إنّك تنكر وجود إلهٍ"، لكنّه اتُّهم بالإلحاد، وكذلك يتمّ الخلط بين الإلحاد والشرك، فحكم بالإلحاد على مَنْ يقول بتعدّد القدماء، واتُّهم بالإلحاد مَنْ يقول بتناقض تعاليم الكنيسة، ومَنْ ينكر خلود الروح. [راجع: المصدر السابق، ص 18]

السبب الثالث: الاختلاف في الأسباب التي دعت إلى الإلحاد، فالبعض يعتقد أنّ الإلحاد المعاصر كان ردّة فعلٍ لسلوك الكنيسة، ولكن مع ظهور الثورة الصناعيّة في أوربّا، وتعارض معطيات العلم مع تعاليم الكنيسة التي نقم الناس منها. [انظر: حسيبة، المعجم الفلسفي، ص 90]

ويرى آخر أنّ سبب الإلحاد المعاصر هو التناقض في تصوّر الإله في الفكر اليونانيّ، وتصوره في الفكر الكتانيّ، ونتيجة ذلك التعارض نشأ تصوّر يخالف التصورين السابقين، والفكر الثالث يقوم على جعل الإنسان هو المحور ورفض فكرة الألوهيّة، فاعتبروا فكرة الألوهيّة فكرةً إنسانيّةً، فالإله انعكاس صورة الإنسان، وهذا ما يسمّى بأنسة الإله، ويعدّ فيورباخ مؤسّس هذا المذهب. [انظر: مشير، نظرات في الفكر الإلحاديّ المعاصر، ص 7]

ومع ذلك يمكن القول إنّ الإلحاد المعاصر بدأ مع حصر مناهج المعرفة بالحسّ والتجربة، فكلّ شيءٍ لا يمكن إثباته بالتجربة يصحّ إنكاره؛ لذلك أنكر ديفيد هيوم (David Hume) قانون العلّيّة كونه لا يثبت بالتجربة، بل ثبوته سابقٌ على التجربة. [هيوم، تحقيق في ذهن البشريّ، ص 98]

وبعد ذلك صار الإلحاد ظاهرةً علنيّةً؛ لذلك يمكن أن نقسّم الإلحاد المعاصر إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى التي لا يمكن تحديد بدايتها للأسباب التي تقدّمت، ولكن يمكن تحديد نهايتها بظهور الاكتشافات الصناعيّة، وظهور شخصيّاتٍ رفعت شعار الإلحاد علناً؛ لذلك تبدأ المرحلة الثانية والعنيفة التي مرّت بأدوارٍ متعدّدة، فالدور الأوّل يبدأ بظهور أفكار فيورباخ [1804 - 1872] الذي اعتبر الأديان والإله صناعةً بشريّةً كما تقدّم، فظهر الإلحاد الإنسانيّ، ويبدأ الدور الثاني للإلحاد بظهور الإلحاد العلميّ بأفكار داروين (Charles Robert Darwin) [1809 - 1882] ونظريّة التطوّر التي تقول: إنّ جميع الكائنات الحيّة نشأت تدريجيّاً من خليّةٍ واحدة، وكان للمصادفة وتوافر بعض العوامل الفيزيائية من هواءٍ وحرارةٍ ورطوبةٍ سبباً في تكاثر تلك الخلايا، لتتولّد من سلسلةٍ من المخلوقات، من إنسانٍ ونباتٍ وحيوانٍ. [الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، ج 2، ص 926]

ويتحوّل الإلحاد في الدور الثالث من حالة النقد والنقض للأدلة الدينيّة إلى مرحلة العداء للدين، ويمكن تقسيم هذا الدور إلى الفترات التالية:

الفترة الأولى: ظهور الفكر الشيوعي الماركسي (1818-1883)

ظهرت الشيوعيّة الماركسيّة على يد كارل ماركس (Karl Marx) في القرن التاسع عشر الميلاديّ، فقد كتب ماركس مبادئ الشيوعيّة، وساعده في ذلك صديقه إنجلز (Friedrich Engels)، الذي تابع ذلك من بعده.

وتتميّز هذه الفترة بسعة مساحة الإلحاد؛ إذ لم يقتصر على النقد والمحاربة النظريّة الكلاميّة والكتابيّة في المجال الفكريّ، بل اتّسع النقد ليشمل المجال السياسي والاقتصاديّ، وتحوّل المواجهة إلى مواجهةٍ فعليّة، فالنقد الماركسيّ للدين ليس نقداً فلسفيّاً فحسب، وإنّما نقداً فلسفيّاً سياسيّاً.

في النقد الفلسفي يرى ماركس أنّ الدين يصنعه الإنسان، فالإنسان لجهله بالطبيعة، وللتغلب على مخاوفه منها، اخترع الدين ليكون وسيلةً تخلصه من العوامل الطبيعية، ثم أعطى الإنسان جميع صفاته للدين، فالدين استلب من الإنسان جوهره، فماركس يقلد فيورباخ في هذا الجانب.

وفي النقد السياسي يعدّ الدين وسيلةً تستخدمها الطبقة المتسلطة للسيطرة على الطبقة المستضعفة، بإضفاء الشرعية على السلطة، واعتبار الطاعة من صميم الدين، وعصيانها مخالفةً للدين، فالدين وسيلةً لإسكات صوت المطالبين بحقوقهم، فأطلق ماركس كلمته المشهورة "الدين أفيون الشعوب"، فاعتبرت الماركسية الدين وسيلةً لتخدير الشعوب، وخادماً للرأسمالية في استغلال الفقراء. [انظر: عون، نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، ص 53]

ولم يقف الإلحاد الماركسي عند حدود النقد الفلسفي والسياسي، وإنما تحوّل إلى المحاربة والمواجهة المسلّحة، يقول ستالين (Joseph Stalin): «لا يستطيع الحزب أن يقف من الدين موقف الحياد، إنّ الحزب يشنّ حملةً ضدّ أيّ انحياز للدين؛ لأنّ الحزب يؤمن بالعلم، بينما العلم يتعارض مع الانحياز للدين؛ لأنّ الدين كلّ شيءٍ مناوئٍ للعلم» [الحمد، الشيوعية، ص 56].

الفترة الثانية: ظهور أفكار نيتشه (1844 - 1900)

من مميّزات هذه الفترة

1- إعلان موت الإله، وولادة الإنسان المتفوّق. [نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 98]

2- ظهور الإلحاد في الرواية والشعر. [المصدر السابق]

فالفتره الثانيه من تاريخ الإلحاد المعاصر تبدأ مع ظهور فلسفه نيتشه (Friedrich Nietzsche)، ونقده للدين المسيحي والكنيسه، متأثراً بأفكار فيورباخ في نقد الدين ورفضه، وبأفكار دارون في التطور، ولكن نيتشه ذهب إلى أكثر من ذلك، فلم يكتفِ بالقول إن البقاء للأصلح، بل قال بموت الإله. [انظر: عون، نظرات في الفكر الإلحادي المعاصر، ص 8]

تميّزت فترة نيتشه الإلحاديّة بمحاربة الدين فضلاً عن نقده، ففي محاربته للدين صنّف كتاباً سمّاه "نقيض المسيح"، هدم نيتشه فيه العمارات والتصورات الدينيّة المسيحيّة، حتّى لقّب بالكسّار، وصنّف نيتشه أيضاً كتاباً سمّاه "عدو المسيح"، يصرّح فيه بأنّه العدو اللدود للدين، وفي النقد انتقد نيتشه الدين نقداً أدبيّاً شديداً في كتابه "هكذا تكلم زرادشت". [انظر: المصدر السابق، ص 27 و 28]

الفتره الثالثه: الوجوديّة السارترية (الإلحاد الأدبي) (1900 - 1978)

تقوم الفلسفه الوجوديّة على الحرّيّة المطلقة التي تمكن الفرد من أن يصنع نفسه بنفسه، ويتّخذ موقفه كما يبدو له تحقيقاً لوجوده الكامل، فهذا المذهب لا يقبل بالموجّه للإنسان، بل الإنسان هو الأصل؛ لذلك ألّف سارتر (Jean-Paul Sartre) كتاباً باسم "الوجوديّة مذهب إنساني". [الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج 2، ص 888]

من مميّزات هذه المرحله:

1 - صياغة نظريّات الإلحاد بأسلوب قصصيّ وروائيّ ومسرحيّ، بعد أن كانت مطروحةً بأسلوب فلسفيّ، فعُرضت الأفكار الإلحاديّة عن طريق

المسرح، فأصبح الإلحاد أكثر رواجاً بعد أن كان محصوراً بين المختصين بالفلسفة، ورغم أن ظهور الوجودية كان زمن الألماني هيدغر (Martin Heidegger)، ولكن التحول الصريح للإلحاد في المذهب الوجودي ظهر في زمن ساتر؛ لذلك اشتهرت الوجودية باسم ساتر؛ كون ساتر صاغ النظريات الوجودية بـ «قالب روائي»، ونص مسرحي. [بندلي، إله الإلحاد المعاصر، ص 137]

2 - عدم الاقتصار على إنكار وجود إله، بل التركيز على رفضه، والعداء له كشرط لتحقيق حرية الإنسان واسترجاعها. فالاعتقاد بالإله يمنع الإنسان من نيل حريته. [المصدر السابق، ص 138]

الفترة الرابعة: تحول الإلحاد من فكر فردي إلى فكر مؤسسي

وتبدأ من قيام الاتحاد السوفيتي، وتطبيق الشيوعية منهجاً. حكمت الشيوعية السوفيتية عام 1917 بعد أن أطاح الشيوعيون بحكم القيصرية في روسيا، وأسسوا الاتحاد السوفيتي الذي يجمع جمهوريات عديدة، صار الاتحاد السوفيتي المقر الرئيسي للشيوعية الإلحادية في العالم، فانتشرت الشيوعية والإلحاد في العالم، فأصبح الإلحاد دولة، وليس مجرد منظمة، أو حزب، أو جماعة، أو أفراد متفرقين.

تميّزت هذه الفترة بالتصريح بمحاربة الدين، وتطبيق تلك التصريحات على أرض الواقع، وصار الترويج للإلحاد من المناهج الدراسية، التي يلزم على المعلمين بيانها للتلاميذ.

فقد جاء ضمن تعليمات الحزب الشيوعي الموجهة إلى جميع المعلمين في الاتحاد السوفيتي ما نصّه: «إنّ المعلم الذي يؤتمن على تعليم النشء لا يمكنه، ولا يجب أن يكون محايداً في موقفه من الدين، إنّ عليه أن لا يتخلّص من

الإيمان فحسب، بل عليه أن يقوم بدورٍ إيجابيّ في الدعوة إلى عدم الإيمان بوجود إله، وأن يكون داعيةً متحمّساً للإلحاد» [الحمد، الشيوعية، ص 56]. وأمّا عن محاربة الشيوعية العسكرية للدين فهي أشهر من أن تُنكر. [راجع: القمص، رحلة إلى قلب الإلحاد، ص: 66 . 67].

ومع قيام الاتحاد السوفيتيّ انتشر الإلحاد في العالم مع امتداد الشيوعية، فغزا دولاً عديدة عُرفت بالمعسكر الاشتراكي، والصين.

الفترة الخامسة المعاصرة: الدارونية الجديدة، ريتشارد دوكينز (Clinton Richard Dawkins)

تتميّز هذه المرحلة من الإلحاد باجتماع خصائص المراحل المتقدمة للإلحاد فيها، وكذلك تميّزت بالعداء للإسلام بصورةٍ خاصّةٍ دون سائر الأديان، فالعداء والنقد للإسلام يشغل مساحةً واسعةً من كتابات المجلدين المعاصرين، بخلاف الأديان السماوية الأخرى، فالنقد الموجه إليها يكون بدرجةٍ ضعيفةٍ، وأصبح التجاهر بالإلحاد في بعض الدول الإسلامية مسألةً شبيهةً اعتياديةً، وتميّزت هذه الفترة ب بروز الإلحاديّين العلميّ والاجتماعيّ أكثر من أنواع الإلحاد الأخرى، فنظرية داروين هي الأصل الذي يعتمد عليه الملحدون المعاصرون، كما أنّ ظهور الجماعات الإسلامية المتطرّفة في عصرنا ساعد على التحوّل من الإسلام إلى الإلحاد، فقد ظهرت الموجة الجديدة من الإلحاد بقوة بعد أحداث 11 أيلول.

ويُعَدُّ دوكينز عالم البيولوجيا البريطانيّ أبرز الملحدّين المعاصرين، فقد صنّف عدّة مصتفاتٍ في نفي الإله، أبرزها "الجين الأناني"، "صانع الساعات الأعمى"، "وهم الإله"، وقد أثّرت كتابات دوكينز في الكثير من الملحدّين المعاصرين،

وأصبحت كتاباته كالمرجع والأصل الذي يرجع إليه الملحد المعاصر.

وتميّزت الفترة المعاصرة من الإلحاد بأمورٍ نذكر منها:

1 - وجود مواقع للتواصل الاجتماعيّ باسم الإلحاد، وكذلك طباعة مجلاتٍ وصحفٍ باسم الملحدين، فأصبح الإلحاد خطرًا يهدّد الناس في بيوتهم، ووسّع دائرة الإلحاد وانتشر، فصار الملحد يتحدّى ويطلب المناظرة، ويدّعي أدلّةً على نفي وجود إله، بخلاف المراحل السابقة؛ فلم يكن ذلك موجودًا، بل كان غالبهم لا أدريين.

2 - تأسيس جمعياتٍ، أو منظماتٍ تحمل اسم الإلحاد، وتروج له.

وفي البلاد الإسلامية ظهرت بؤر للإلحاد المعاصر، لكنّها لم تستمرّ طويلًا، فالمدّ الشيوعيّ وإن وصل إلى البلاد الإسلامية لكنّه واجهه بردود فعلٍ قويّة؛ ولذلك بقي الإلحاد ظاهرةً فرديةً تظهر على يد أفرادٍ، ومن هؤلاء الملحدين سامي لبيب.

332

شخصيّة سامي لبيب

سامي لبيب الذي تدور هذه المقالة حول أفكاره ومبانيه شخصيّةً مجهولةً من حيث السيرة الذاتية، فلم يصرّح بالبلد الذي ينتمي إليه، ولا بالديانة التي كان عليها قبل إلحاده، ولا يُعرف تحصيله الدراسي، فكلّ ما يُكتَب عنه في مواقع التواصل بأنّه مفكّرٌ يساريّ، وباحثٌ في الشأن الدينيّ، وإن كان يظهر من خلال كتاباته أنّه مصريّ الجنسيّة، مسيحيّ الديانة. ورغم الجهل بشخصيّة سامي لبيب إلّا أنّه الأبرز حضورًا في مواقع التواصل الاجتماعيّ من بين الملحدين العرب؛ لكثرة كتاباته، فقد تجاوزت 690 مقالةً، في نقد الدين وإبطاله.

أفكاره

تتركز أفكاره الإلحادية على نفي وجود إله، وعلى نقد الدين، مستنداً على كتب التوراة والأنجيل المحرّقة والأحاديث الضعيفة والموضوعة.

والإلحاد الذي يتبنّاه سامي لبیب إلحادٌ يدّعي وجود دليل على نفي وجود إله، فسامي لبیب يدّعي أنّ لديه أدلةً مختلفةً على نفي وجود إله، بعضها يعتمد على مقدّمات عقلية، وبعضها يعتمد على أدلة حسية تجريبية، وبعضها إنثروبولوجية، وبعضها أدلة اجتماعية.

لذلك سوف يكون كلامنا ذكر هذه الأدلة، ونقدها بعد تقسيم البحث على أساس نوع تلك الأدلة.

مباني سامي لبیب المعرفية

333

1 - أصالة الحسّ والتجربة: يبتني هذا المنهج على أنّ المعرفة مجرد نتاج للتجارب والإحساس، ولا وجود لأيّ معرفة خارج نطاقهما، أي أننا لا نتيقّن من حقيقة الشيء إلا من خلال التجربة، أو الإحساس به، ويقلّل المذهب التجريبي من دور العقل في المعرفة، فلا يعتبره أداة معرفة تكشف عن الواقع. [راجع: الخاقاني، نقد المذهب التجريبي، ص 65]

ويعتقد سامي لبیب كسائر الملحدین بأنّ الحسّ والتجربة هما الأصل لكلّ معرفة، فالمعرفة لا بدّ أن تتعلّق بمعلوم، والمعلوم لا بدّ أن يكون موجوداً محسوساً، والموجود يساوي المحسوس، ونتيجةً لاعتقاده بأصالة الحسّ أنكر سامي لبیب البدهيات العقلية، فأنكر العلية المطلقة، واعتبرها قانوناً تجريبياً، وأنكر وجود المجردات، كالروح والملائكة.

2 - نسبية المعرفة: ينكر سامي لبيب وجود معرفة ثابتة مطلقة، فجميع المعارف البشرية لا تتصف بالثبات، بل هي متغيرة متبدلة، وهذا الاعتقاد مترتب على الاعتقاد بأصالة الحس، فالمعرفة الحسية متغيرة وقابلة للخطأ.

3 - إنكار الحُسن والقبح العقليين: ينكر سامي لبيب كسائر الملحدّين المعاصرين الحُسن والقبح العقليين، فالحسن عندهم يخضع للمنافع والمصالح الشخصية، فلا يوجد لديهم شيء يتّصف بالحسن مطلقاً، ولا شيء يتّصف بالقبح مطلقاً؛ لذلك رتب على هذا الاعتقاد أنّ الإنسان محور الكون، وأنّه لا توجد حاجة إلى تشريعات أخلاقية، بل لا حاجة للأديان، وأنّ الأخلاق أمر نسبي يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان.

مباني الإلحاد الفلسفي عند سامي لبيب وأدلّتها ونقدها

الإلحاد الفلسفي: هو الإلحاد الذي «مادّته الأساسية مصطلحات الفلسفة والمنطق، وساحته هي المباحث الفلسفية والمنطقية المتعلقة بالعلل والمعلولات، والسبب والسببية، والخير والشر» [حمزة، أنواع الإلحاد: نظرة مجملّة، ص 22].

وبما أنّ غرض الفلسفة إدراك الواقعية، بالاعتماد على البدهيات العقلية، فعلى هذا يكون الإلحاد الفلسفي ناشئاً من الفهم الخاطئ للواقعية، أو حصرها في دائرة ضيقة، وهذا كلّ ناتج من حصر مناهج المعرفة بالمنهج الحسيّ التجريبيّ الذي لا يمكنه إثبات العقليّات المحضة والمجرّدات أو نفيها؛ لذلك أنكر سامي لبيب البدهيات، فالإلحاد الفلسفي ناشئ من إنكار البدهيات، ولهذا ما نجده في مبانيه التالية.

أولاً: أصالة الحس

إن حصر المنهج المعرفي الكاشف عن الواقع بالحس والتجربة مذهبٌ قديمٌ، فالقرآن يذكر ذلك في قصة قوم موسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [سورة البقرة: 55]، فالبعض لا يؤمن إلا بما يدركه بحواسه، وينكر ما سواه، فالحس عنده هو المقياس الفاصل بين الواقع والوهم.

ويترتب على الاعتقاد بأصالة الحس الأمور التالية:

1 - إنكار وجود ما ليس بمحسوس، وحصر الواقعية بالوجود المادي

بعد حصر المعرفة والواقعية بالعالم المادي المحسوس يصبح وجود العوالم الأخرى أمراً مستحيلًا، وإن وجدت فلا تكون أكثر من فكرة ذهنية، وقد تبني سامي لبيب - كسائر الملحدين - لهذا المبنى قائلاً: «لا وجود بدون ملامح وتكوينات ومحتويات مادية، فيستحيل أن يتواجد وجودٌ بدون أن تتحدد ملامحه المادية، فشفرة الدماغ لا تتعاطى ولا تستوعب إلا الوجود المادي؛ ليقفز السؤال عن ماهية الله. الإله بالنسبة للإنسان لن يخرج عن معطين لا ثالث لهما، إما وجود، وإما فكرة، الوجود يستلزم أن يكون وجوداً مادياً مستقلاً، يمكن إدراكه بالحواس المادية، وما يسعفها من تقنية ووسائل مساعدة، تُعين على الإدراك، أو يكون الله في إطار فكرة، كمنتج من منتجات الذهن البشري» [لبيب، أسألك: كيف ترى الله؟ قضايا فلسفية 2، الحوار

المتمدّن - العدد: 4979 - 8/11/2015 - 21:09]

النقد

أ- أول إشكالٍ يرد على أصالة الحس هو أن الحس لا ينال إلا الجزئيات، وهذا الكلام واضح، وبناءً على القول بأصالة الحس لا يمكن تحصيل قانون كلي، فالقانون الكلي إما أن يحصل من خلال الاستقراء التام، أو بالاعتماد على

معارف قبلية سابقة على التجربة، مثل الأشياء المتماثلة لها نفس الأحكام، والاستقراء التام لا يمكن تحصيله في غالب الموارد؛ إذ إن بعض الأشياء لم تكن موجودة بالفعل في زمن التجربة، وأما الاعتماد على المعارف القبلية السابقة على التجربة فلا يقبل بها المنهج التجريبي؛ إذ إنها لم تحصل عن طريق الحس فلم توجد، فلا يمكن الحصول على قضية يقينية، يقول السيد الطباطبائي: «ادعى التجريبيون أنّ الذهن يسير على الدوام من الأحكام الجزئية إلى الأحكام الكلية، ونحن نقول لهم: لم وما هو المسوّغ الذي نمتلكه لتعميم الأحكام على غير المصاديق المجربة، فنطوي صعوداً من الجزئي إلى الكلي؟ فهل الذهن يدّعي بأن كل حكم ثبت لبعض أفراد الكلي لا بدّ أن يثبت لجميع الأفراد؟ فإذا كان الذهن لا يدّعي بذلك؛ إذن فالتجارب التي أجريت على التطبيقات المحدودة لا يمكن أن تكون أساساً لتعميم الحكم على الأفراد التي لم تخضع للتجربة؛ وإلاّ يضحى الأمر كما لو أصدر الذهن حكماً ابتدائياً على الأفراد التي لم تخضع للتجربة قبل التجربة، وبيننا وبالضرورة وباعتراف التجريبيين أنفسهم لا يملك الذهن حكماً قبل التجربة» [الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 1، ص 437]. فبناءً على مباني المنهج التجريبي لا يمكن وجود قضية كلية، بينما نرى سامي ليب يحكم بقضية كلية بقوله: «لا وجود بدون ملامح وتكوينات ومحتويات مادية» فمن أين له إدراك هذه القضية الكلية، والحكم بها؛ إذ كانت شفرة الدماغ لا تتعاطى ولا تتعامل إلاّ مع الوجود المادي؟

ب - بناءً على أصالة الحس يجب إنكار المسائل الرياضية، فهي مسائل لا يمكن إدراكها بالحس، وإتّما هي قضايا ذهنية، ولكننا نجد القائلين بأصالة الحس يؤمنون بالمسائل والقوانين الرياضية، ولهذا من أهم الإشكالات

الواردة على المنهج الحسّي، يقول الشيخ مصباح يزدي: «إنّ أهمّ إشكالٍ يواجهه الوضعيون هو أنّهم يتورّطون في طريقٍ مسدودٍ بالنسبة للمسائل الرياضية التي تُشرّح بوساطة المفاهيم العقلية... ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ اعتبار القضايا الرياضية لا معنى لها أو غير علميّة فضيحةٌ لا يجرؤ أيّ عالمٍ على التفوّه بها. ومن هنا فقد اضطرّت مجموعةٌ من الوضعيين المحدثين للاعتراف بلونٍ من المعرفة الذهنيّة للمفاهيم المنطقيّة، وحاولت إلحاق المفاهيم الرياضية بها» [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 217].

ج- القول بأنّ التجربة والحسّ هما المصدر الوحيد للمعرفة قضيةٌ لا يمكن البرهنة على صدقها على مباني التجريبيين؛ لأنّه إمّا أن يُبرهن على صدقها بالتجربة أو بغيرها، فإن بُرهن على صدقها بغير التجربة فقد ثبت وجود طريقٍ آخر للمعرفة، وكُذِّبت تلك القضية، وإن بُرهن على صدقها بالتجربة، فهذا يستلزم الدور أو التسلسل، وبالتالي يستلزم عدم الجزم بصدقها، فكلّ تجربةٍ نبرهن بها على صدق هذه القضية تحتاج إلى تجربةٍ أخرى، والأخرى تحتاج إلى تجربةٍ أخرى وهكذا، وجميع أفراد السلسلة فاقدةٌ للصدق. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 118]

د- أنّ المنهج التجريبيّ كما لا يمكنه إثبات صدق نفسه، لا يمكنه إثبات صدق أيّ قضيةٍ أخرى، فصدق أيّ قضيةٍ أو كذبها يعتمد على مبدأ التناقض، فالقضية الواحدة يستحيل أن تكون صادقةً وكاذبةً في آنٍ واحدٍ ومن جهةٍ واحدةٍ، والتجربة عاجزةٌ عن إثبات تلك الاستحالة، ومع انتفاء الاستحالة، يثبت إمكان النقيضين وارتفاعهما، فيبطل قانون التناقض؛ لذلك لا يمكن الجزم بكلّ قضيةٍ وفق المنهج التجريبيّ، يقول الشهيد الصدر: «إنّ الفكر لو كان محبوباً في حدود التجربة، ولم يكن يملك معارف مستقلةً

عنها لما أُتيح له أن يحكم باستحالة شيء من الأشياء مطلقاً؛ لأنّ الاستحالة - بمعنى عدم إمكان وجود الشيء - ليس ممّا يدخل في نطاق التجربة، ولا يمكن للتجربة أن تكشف عنه» [المصدر السابق، ص 120]. فجميع إشكالات سامي لبيب وأدلّته المزعومة فاقدة للصدق.

2 - إنكار قانون العلّية

قال ابن كمّونة: «العلّة هي ما يتوقّف عليه وجود المعلول إن كانت علّة لوجوده، أو عدمه إن كانت علّة لعدمه» [ابن كمّونة، الجديد في الحكمة، ص 83].

من خلال هذا التعريف نجد أنّ بين العلّة والمعلول ارتباطاً ضرورياً، يلزم منه انتفاء وجود المعلول عند انتفاء العلّة، وكذلك يلزم وجوده عند وجود العلّة، وهذا الارتباط يُدرّك من خلال تحليل حقيقة المعلول الذي لا يملك لنفسه وجوداً ولا عدماً، فهو شيء ممكن الوجود، أي متساوي النسبة للوجود والعدم، فيحتاج إلى علّة ترجّح وجوده على عدمه.

وينتج من قانون العلّية مبدآن آخران، هما الحتميّة والتناسب، فالحتميّة تعني أنّ العلاقة بين الأسباب والمسبّبات علاقةً ضروريّةً، فلا يمكن أن تنفصل النتائج عن أسبابها، وأمّا التناسب فيعني أنّ النتائج يجب أن تكون متّفقةً مع الأسباب، فكلّ معلول له علّة خاصّة لا يصدر من غيرها. [راجع: الصدر، فلسفتنا، ص 353]

وقد اختلف أتباع المنهج العقليّ وأتباع التجريبيّ في إدراك هذه العلاقة، هل هي قضيّة بدهيّة يدركها العقل بأدنى تأمّل، ومن دون الحاجة إلى برهان، أم أنّها قضيّة نظريّة تجريبيّة تُدرّك من خلال المشاهدة والتكرار؟

قال العقليون إنها قضيةٌ بدهيةٌ لا تحتاج إلى برهانٍ، بل لا يمكن إقامة البرهان على إثباتها ولا على نفيها؛ لأنَّ الاستدلال على إثبات قانون العلية أو نفيه يتوقف على قانون العلية، فالبرهان الذي يثبت أو ينفي قانون العلية لا بدَّ أن يتألف من مقدمتين تحصل من خلاهما النتيجة، والمقدمات علّةٌ للنتيجة، فنفي قانون العلية أو إثباته لا بدَّ أن يمرَّ من خلال قانون العلية، وهذا يستلزم التسلسل أو الدور، وكلاهما محالٌّ.

[آملی، انتظار بشر از دین، ص 95 و 96]

وقال التجريبيون إنَّ العلية والمعلولية قانونٌ تجريبيٌّ، وأنكروا الضرورة المنطقية بين العلة والمعلول [انظر: هيوم، تحقيق في ذهن البشري، ص 98]، فافتى سامي لبیب أثر ديفيد هيوم في إنكار قانون العلية؛ لإنكار وجود إلهٍ خالقٍ ومسبِّبٍ للكون، فيقول: «إنَّ قانون السببية أصلاً قانونٌ تجريبيٌّ، وليس عقلياً مطلقاً، أي أنَّه جزءٌ مكتسبٌ من قوانين الطبيعة عن طريق الملاحظة، واستنتاج الروابط والعلاقات من ذهنيةٍ محكومةٍ بحدود معارفها... لذا فالسببية ليست مطلقةً، فكيف يتمَّ استخدامها في الاستدلال على الله الذي يصفه المتدينون بالمطلق» [لبیب، مغالطات بالجملة في مفهوم السببية، خواطر إلحادية (8)، الحوار المتمدن-العدد: 5183 - 2016 / 6 / 4 - 21:41]

النقد:

أ- لو كان قانون السببية قانوناً تجريبياً يثبت من الملاحظة، لم يكن باستطاعة أيِّ شخصٍ استنتاج أيِّ قانونٍ في أيِّ مجالٍ علميٍّ، فلو لم يكن بين الأسباب والنتائج علاقةٌ ضروريةٌ وتناسبٌ، لا يستطيع الباحث أن يطمئن للنتائج التي وصل إليها، ولو لاحظ النتائج والأسباب 1000 مرّةً، فلن يعطي

قانوناً كلياً، فالقانون العلميّ تعبيرٌ عن قضيةٍ كليّةٍ، والقضية الكليّة لا تثبت بالتجربة والحس؛ إذ الحس يعطي أحكاماً جزئيةً، لا يمكن أن تكون حقيقةً علميّةً من دون الاعتماد على أصلٍ عقليّ، فإذا لم يكن بين الحرارة وجليان الماء ارتباطاً ضروريّاً وتناسباً، لا يستطيع الباحث أن يقول إنّ الحرارة علّة جليان الماء، وكلّ جليانٍ للماء ناتجٌ عن حرارة؛ إذ إنّ الباحث لم يستقري كلّ حالات الغليان للماء وإتّما شاهد حالاتٍ معيّنة، يقول الشهيد الصدر: «إنّ النظريّات التجريبية لا تكتسب صفة العمليّة ما لم تعمّم لمجالاتٍ أوسع من حدود التجربة الخاصّة، وتقدّم كحقيقةٍ عامّة. ولا يمكن تقديمها كذلك إلّا على مبدأ العلّيّة وقوانينها، فلا بدّ للعلوم عامّة أن تعتبر مبدأ العلّيّة وما إليها من قانوني الحتميّة والتناسب مسلّماتٍ أساسيّة، وتسلم بها بصورة سابقة على جميع نظريّاتها وقوانينها التجريبية» [الصدر، فلسفتنا، ص 355]. فقول سامي لبيب إنّ السببية قانونٌ تجريبيّ، إمّا أن يكون قضيةً كليّةً أو قضيةً جزئيةً؛ فإن كان قضيةً جزئيةً، فهو ليس قانوناً علميّاً، وإن كان قانوناً كليّاً، فلا بدّ أن يعتمد على قانونٍ يعتمد على قواعد فطريّة كليّة ومنها مبدأ السببية.

ب - هناك فرقٌ بين مبدأ العلّيّة والسببية وبين العلاقات العلّيّة، فمبدأ السببية يقول: إنّ لكلّ سببٍ مُسبّباً، وعلاقات العلّة والمعلولات تعني أنّ هذا المعلوم ناشئٌ من هذه العلّة، وهذه العلّة سببٌ لهذا المعلوم، فمبدأ العلّة قضيةٌ عقليةٌ لا يمكن إدراكها بالتجربة، فهي قضيةٌ كليّةٌ ذهنيّة، والقضايا الذهنيّة لا تخضع للتجربة، بينما العلاقات العلّيّة أمورٌ جزئيةٌ لا تُدرك بالعقل، بل تُدرك بالتجربة. [انظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 106]

فقول سامي لبيب إنّ قانون السببية نسبيّ تجريبي وليس مطلّقاً، فإذا قصد به العلاقة العلّيّة، فهذا الكلام صحيحٌ، ف"هذه الحرارة سببٌ لجليان هذا

الماء "قضيةٌ تُدرك بالحس لا بالعقل، وإن كان يُقصد به مبدأ العلية، فالكلام ليس بصحيح، فالقول إنّ السببية قانونٌ نسبيٌّ تجريبيٌّ حكمٌ وقضيةٌ كليةٌ، وقد تقدّم في الفقرة السابقة أنّ التجربة لا يمكن أن تثبت حكمًا كليًا.

ج - يوجد فرقٌ بين عدم العلم بالشيء وبين العلم بعدمه، فالأول لا يعطي نتيجةً يقينيةً، فاحتمال وجود النقيض يبقى موجودًا؛ لأنّ عدم العلم يفيد الظنّ، بخلاف العلم بالعدم فيفيد اليقين بعدم الشيء، والتجربة لا تدلّ العلم بالعدم، بل أقصى ما تدلّ عليه هو عدم العلم، فإذا قبلنا التجربة مقياسًا مستقلًا للأدراك، فهي لا تنفي مبدأ العلية مطلقًا، بل أقصى ما تدلّ عليه التجربة عدم العلم بحقيقة السببية، فعدم إدراك التجربة للحتمية والتناسب بين السبب والمسبّب، لا يعني عدم وجود هذه العلاقات، وإنّما أقصى ما تدلّ عليه عدم العلم بتلك العلاقات، فتبقى محتملة الوجود ومحتملة العدم. [راجع: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 300]

3 - التمسك بشبهة الشرّ

قبل بيان شبهة الشرور نرى من الضروريّ تعريف الخير والشرّ بشكلٍ مختصرٍ، فقد عرّف الخير بأنّه «ما يتشوّقه كلّ شيءٍ ويتوخّاه، ويتمّ به قسطه من الكمال الممكن في حقّه» [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 7، ص 58]، وعرّف الشرّ بأنّه «فقد ذات الشيء، أو فقد كمالٍ من الكمالات التي يخصّه من حيث هو ذلك الشيء بعينه» [المصدر السابق، ص 58] والشرّ أمرٌ عَدَمِيٌّ [المصدر السابق، ص 58]

يستدلّ سامي لبيب بشبهة الشرّ على نفي وجود إله من خلال نفي صفاته الكمالية، فالإله يجب أن يتّصف بالكمال المطلق من القدرة والعلم،

وغيرهما من صفات الكمال، فمن فقد صفةً من تلك الصفات فلا يستحقّ الألوهية، ووجود الشرّ يعني الكمال المطلق عن الإله المدبّر والخالق للكون، فالإله لا يمكن أن يكون خالق الكون، فيقول: «بداية وجود الشرّ يعني تمامًا كَيّ الخير والصلاح. دعونا نتناول حجة أبيقور التي أطلقها في أسئلة، ولم يستطع أحد أن يتصدّى لها! هل يريد الإله أن يمنع الشرّ لُكنّه لا يقدر؟ حينئذٍ ليس هو كَيّ القدرة! هل يقدر ولُكنّه لا يريد؟ حينئذٍ هو شرّير! هل يقدر ويريد؟... فمن أين يأتي الشرّ إذن؟! هل هو لا يقدر ولا يريد؟ فلماذا نطلق عليه الإله إذن؟! ثمّ ألا يوحي وجود الشرّ في العالم أنّ الإله لا يمكن أن يكون كَيّ القدرة، وكَيّ الصلاح في ذات الوقت؟ وإذا كان الله عاجزاً أو يخطئ أو يسمح فكيف يُعدُّ إلهاً؟» [البیب، خمسون حجةً تفنّد وجود الإله، جزء ثان

6 إلى 20 من 50 الحوار المتمدن- العدد: 4672 - 2014 / 12 / 25 - 14:33]

النقد

342

أ- الإيجاد والخلق لم يقتصر على العالم المادّي، حتّى يقول المستشكل: لو كان هناك إلهٌ خلّق عالمًا خاليًا من الشرور، فالله خلق ثلاثة عوالم، عالم المجرّدات أو العقل، وعالم المثال أو البرزخ، وعالم المادّة، فالشرّ يقع في العالم المادّي كونه عالم تراحيم وتضادّ، ولكن في العوالم الأخرى غير المادّيّة لا يوجد تراحيم وتضادّ، فلا يقع الشرّ، فالله قادرٌ على خلق عالمٍ خالٍ من الشرّ، قال ابن سينا: «الأمر الممكنة في الوجود منها أمورٌ يجوز أن يتعرّى وجودها عن الشرّ والخلل والفساد أصلاً، ومنها أمورٌ لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلّا وتكون بحيث يعرض منها شرٌّ ما عند ازدحامات الحركات، ومصادمات المتحرّكات» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 133]

ب - من خلال التعريف المتقدم للشرّ يتبين أنّ الشرّ أمرٌ عدَميٌّ، فالشرّ ليس صفةً تثبت للموجود بعد وجوده، بل صفةٌ تُسَلَبُ عن الموجود، والقدرة الإلهية تتعلّق بالممكنات دون ممتنع الوجود، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة البقرة: 106]، وبما أنّ الشرّ عدمٌ ممتنع الوجود، والعدم ليس بشيءٍ، فلا تتعلّق به القدرة، فالله قادرٌ على كلّ شيءٍ، والشرّ ليس بشيءٍ حتّى تتعلّق به القدرة الإلهية، فالعدم لا يحتاج إلى عِلّةٍ، والشرّ عدمٌ، فالشرّ لا يحتاج إلى عِلّةٍ؛ فلا يُستدلّ من خلاله على عدم وجود إلهٍ مدبّرٍ للكون، قال الشيخ سبحاني: «لوتناولنا بالتحليل أيّ ظاهرة من الظواهر الّتي تتّصف بالشرّ لتبيّن لنا أنّ تلك الصفة ناشئة من كون الشيء مصحوباً بالعدم. فالمرض - على سبيل المثال - إنّما يكون شرّاً غير مرغوب فيه؛ لأنّ المريض حال مرضه يكون فاقداً للصحة والعافية... ومن ملاحظة هذه النقطة ومقايضة كلّ الأمور والموارد المعدودة من الشرور مع المثال المذكور يتبيّن لنا أنّ الشرّ ملازمٌ لنوعٍ من العدم الذي لا يحتاج إلى موجِدٍ وفاعلٍ، بل هو عين ذلك الفقدان» [سبحاني، الفكر الخالد في بيان العقائد، ج 1، ص 125 و 126].

ج - أنّ الصفات على قسمين، صفاتٌ حقيقيّةٌ وصفاتٌ نسبيّةٌ، فالحقيقيّة تثبت للشيء بذاته مثل ثبوت السمع لزيد، فيقال: "زيدٌ سميعٌ" من دون اعتبار شيءٍ آخر، أمّا صفة ثبوت البتوة والأبوة لزيد فهي صفاتٌ تثبت لزيد من خلال قياسه إلى غيره، فهو ابنٌ نسبةً لأبيه، وأبٌ نسبةً لابنه، فلو لم يتحقّق أحد أطراف المقايضة والنسبة ينتفي وجود تلك الصفات، والشرّ ليس صفةً مطلقةً، وإنّما هي حقيقةٌ نسبيّةٌ، ينتزعها العقل من خلال المقايضة بين الأشياء، فلا يوصف شيءٌ بأنّه شرٌّ مطلقاً، وإنّما يكون شرّاً نسبةً لموجودٍ دون آخر. يقول الشهيد مطهري: «إنّ الشرور على نوعين: العدميّات

بذاتها، والأُمور الوجودية التي تكون شرورًا؛ لأنها تسبب مجموعةً من الأُمور العدمية. فشرية شرور النوع الأول مثل الجهل والعجز والفقر من الصفات الحقيقية غير النسبية، لكنّها صفاتٌ عدميةٌ، أمّا شرية النوع الثاني مثل السيول والزلازل والحيوانات اللاذعة والمفترسة والجرائم المرضية التي هي شرورٌ وجوديةٌ، لكنّها منشأٌ لأُمورٍ عدميةٍ، فما لا شكّ فيه أنّها شريةٌ نسبيةٌ، فشرّها هو بالنسبة إلى شيءٍ أو أشياءٍ معينةٍ؛ لأنّ سمّ الحية ليس شرًّا للحية نفسها، بل هو شرٌّ للإنسان والموجودات التي تتضرر منه، والذئب هو شرٌّ للخروف، لكنّه ليس شرًّا بالنسبة إليه أو بالنسبة إلى النبات، كما أنّ الخروف شرٌّ على النبات الذي يعتلفه، لكنّه ليس شرًّا نسبةً إلى نفسه أو نسبةً للإنسان أو الذئب» [مطهري، العدل، ص 209].

ثانيًا: مباني الإلحاد الإثنروبولوجي عند سامي لبّيب وأدلّته ونقدها

تُعرف حقيقة الإلحاد الإنساني أو الإثنروبولوجي من خلال بيان معنى الإنسانية، فقد عرفها أندريه لالاند (André Lalande) بأنّها «مركزية إنسانية متروية تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه؛ واستبعاد كلّ ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواءً بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويبه من خلال استعماله استعمالاً دونياً دون الطبيعة البشرية» [لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 2، ص 569].

فيظهر من خلال التعريف أنّ الإنسانية تركّز على محورية ومركزية الإنسان للكون، فلا توجد قوى غيبية ترسم له طريقه، وتحدّد له التشريعات التي يجب أن يسير عليها، فلا توجد غاية وراء وجود الإنسان، فالإنسان هو الغاية، والإنسانية تقوم على إنكار كلّ ما هو خارج الطبيعة، أو تشكّ فيه،

فالإنساني لا يخرج عن أحد احتمالين، كما يقول ستيفن لو «الإنسانيون إما ملحدون وإما على الأقل لا أدريون، إنهم يتشككون في الزعم بوجود إله أو إلهة، وكذلك يتشككون في وجود الملائكة والشياطين وغيرها من مثل هذه الكيانات فوق الطبيعة» [لو، الإنسانية مقدمة قصيرة جداً، ص 10].

فمن خلال ما تقدم يمكن تعريف الإلحاد الإنثروبولوجي (الإنساني): بأنه إلحاد يركز على أن الإنسان هو محور كل شيء، وهو الذي يخلق الإله، والأديان صناعة بشرية. وقد تمسك بهذه المباني سامي ليبب؛ لنفي وجود الإله مدبر الكون، كما سيتضح من خلال بيان مبانيه التالية.

إنكار الحسن والقبح العقلي

قاعدة الحسن والقبح العقلي مفادها «أن هناك أفعالاً يحكم العقل بحسنها؛ كالعدل والصدق، والوفاء بالوعد، وأداء الأمانة، وجزاء الإحسان بالإحسان ونحوها، كما أن هناك أفعالاً يحكم العقل بقبحها؛ كالظلم والكذب، وخلف الوعد، والخيانة في الأمانة، وجزاء الإحسان بالإساءة ونحوها» [الكلبياني، القواعد الكلامية، ص 9].

والحسن والقبح العقلي من المبادئ البديهية التي يدركها العقل العملي بأدنى تأمل، فكل إنسان لو خلى وطبعه لحكم بقبح بعض الأفعال وحسن بعضها [انظر: الحلبي، نهج الحق وكشف الصدق، ص 82]، فـ "الظلم قبيح" و"العدل حسن" قضيتان مطلقتان يحكم بهما العقل السليم بأدنى تأمل، فقبح الظلم لا يتبدل مع الاعتبار والإضافات؛ فلا يمكن أن ترى ظلماً يتصف بالحسن، ولا عدلاً يتصف بالقبح، ومسألة الحسن والقبح العقليين، يتوقف عليهما

إثبات أصول الدين، والحكم على أفعال الإنسان بالحسن والقبح، فهذه القاعدة ضابطةٌ وميزانٌ يرجع إليها الناس عند تقييم أخلاقهم وسلوكهم، فهي لا تختصّ بقومٍ دون قومٍ، ولا دينٍ دون دينٍ، ولا زمانٍ دون زمانٍ، ولا بتغيّر الثقافة والدين.

فمن نتائج حصر المعرفة بالمعرفة الحسيّة إنكار هذه القاعدة، وإنكار ما يترتب عليها، واعتبار الإنسان مقياس كل شيء^(*)، فما يستحسنه فهو الحسن، وما يستقبحه فهو القبيح، فتصبح مسألة الحسن والقبح والأخلاق أمراً نسبيّةً تابعةً لمصالح الشخص، وليس حقائق مطلقة، وبانهدام هذه القاعدة لا يبقى ميزانٌ ومقياسٌ ثابتٌ يكون ضابطةً ومرجعاً يرجع إليه الناس لمعرفة صحّة سلوكهم من قبحه، يقول الشيخ علي الرّباني: «لقاعدّة التحسين والتقبيح صلةٌ وثيقةٌ بعلم الأخلاق؛ إذ الأخلاق مبنيةٌ على أسسٍ وقواعد تبنى عليها فضائله ورذائله، وإلاّ لانهدم بنيانه، وتسربت إليه التطوّر والنسبية، فحياة الأخلاق وقوامه رهن الاعتقاد بأنّ هناك أصولاً خلقيّةً ثابتةٌ لا تعثرها يد التطوّر والتغيّر» [الرّباني الكلبايگاني، القواعد الكلاميّة، ص 9].

ويترتب على إنكار الحسن والقبح العقليّ الأمور التالية:

1. اعتبار الإنسان محور الكون، والأديان صناعةً بشريّةً

تتركّز أفكار أتباع المذهب الإنسانيّ على جعل الإنسان محور الكون، وأنّه مقياس الصدق والكذب: «الإنسان مقياسٌ لكلّ الأشياء» [لاند، موسوعة لاند الفلسفيّة، ج 2، ص 567]، فالحقيقة عندهم تابعةٌ لمصلحة الإنسان بغضّ

(*) المقصود بالإنسان الإنسان الشخّصي، وليس الإنسان النوعي.

النظر عن الواقع، وعلى هذا الأساس يقول أتباع المذهب الإنساني: يجب على الإنسان أن يعرف الأمور التي تحقق إنسانيته، فإنسانية الإنسان تتحقق في ظل الحرية والاختيار، ورفض الخرافات والأساطير، فكل ما يسلب الإنسان إنسانيته يجب رفضه، ووضعه في سلة الأوهام والخرافات، وتُعدُّ الأديان والآلهة أبرز تلك الأمور التي تتعارض مع إنسانية الإنسان، وتحاول إلغائها، فالدين يسلب الإنسان الصدق ويعلمه النفاق، عندما يفرض عليه الإيمان والتصديق والتسليم بما لا يمكن رؤيته، فهذه نهاية عقل الإنسان، وأولى خطوات عدم مصداقية الإنسان عندما تفرض الأديان على الإنسان القبول بالتناقض بين لسانه وعقله، وهنا يفقد الإنسان إنسانيته، فيكتب سامي لبيب مجموعة من المقالات تحت عنوان "الدين عندما ينتهك إنسانيتنا"، وخلاصة هذه المقالات هي: أنَّ الدين ينتهك إنسانية الإنسان من خلال فرض الإيمان بما لا دليل عليه، والتصديق بما لا يدعي موجوداً مشاهدته، والتسليم للأوهام والخرافة والأساطير التي اخترعها الإنسان، وخادع بها نفسه وكذب عليها، وفرض هذه الخرافات على الإنسان لم يأت من فراغ، وإنما جاء من أجل تحقيق التسلط والاستبداد لولاة الأمور، والنتيجة التي يريد أن يصل إليها سامي لبيب أنَّ الأديان لا تمثل سوى مجموعة من الأساطير والخرافات، اخترعها الإنسان للوصول إلى غايات، يقول سامي لبيب: «الأديان منذ البدء هي تعبيرٌ عن هويات اجتماعية لجماعات بشرية؛ لخلق حالة خصوصية وتمايز ومفارقة، وبتتبع تاريخية أي دين ومعتقد، نجد يرتبط بالبيئة الحاضنة لها معبراً عن رؤى تلك البيئة وهويتها وسماتها» [البيب، الفكر الديني كسبب للتخلف، ومقوّس لتطوّر المجتمعات العربية، منتديات سودانيز أونلاين].

النقد

أ- يوجد تناقض واضح في كلام سامي لبيب ونقده للإديان، واعتبارها سبب التخلف، وذلك أنّ سامي لبيب ومن خلال ما تقدّم يعتقد أنّ الإنسان قادرٌ على إصلاح نفسه باعتباره يملك الحرّية والاختيار والعقل، وهذه الأمور في الحقيقة أساسيات التغيير في الإنسان، ولا نخالفه في ذلك، لكنّ سامي لبيب كسائر أصحاب الإلحاد الإنسانيّ يعتبرون الإنسان مجبراً على أفعاله؛ إذ إنّّه لا يمثّل سوى مجموعة من التفاعلات الكيميائية والفيزيائية؛ يقول سامي لبيب: «عندما ندرك أنّ السلوك الإنسانيّ نتاج ظرفٍ ماديّ موضوعيّ، وأنّ السلوك حالة كيميائية ماديّة خالصة خاصّة، فمن القسوة أن نعاقب البشر على ظروفهم الماديّة وكيميائ أجسادهم، أليس كذلك؟... من العبث تصوّر أنّ أخطاءنا وتصرفاتنا هي نتاج حرّمتنا، بل هي فعل الطبيعة الماديّة فينا، وإذا اعتبر البعض أنّ لهذا غير معقول، فهل يجوز محاسبة الإنسان على طوله ولونه وجنسه وبيئته وثقافته؟» [الببيب، مقطع من مقال تأملات في الإنسان- جزء أول الحوار

348

المتمدن-العدد: 5642 - 9 / 17 / 2017 - 00:22

فهل وجود الأديان أو عدمها له تأثيرٌ على سلوك الإنسان؟ فكما أنّه من غير المعقول محاسبة الإنسان على لونه وثقافته، كذلك من غير المعقول تصوّر تأثير الأديان في شخصيّة الإنسان، فالإنسان خاضعٌ لفعل الطبيعة لا للمنظومات الفكرية.

ب- القول بأنّ الأديان تمثّل هويّات اجتماعيّة لجماعاتٍ بشريّة تفرض على الإنسان التسليم من غير دليل، قضيةٌ صادقةٌ بنحو الموجبة الجزئية؛ إذ الأديان على قسمين إلهيّة سماويّة، وبشريّة، والأديان السماويّة لم تفرض

على الإنسان التسليم من غير دليل، بل جاءت بالدليل، وطلبت من البشر الإتيان بمثل دليل السماء، وبما هو رائج عندهم فلم يستطيعوا، فلما عجزوا أن يأتوا بمثله عرفوا أن ما جاء به الأنبياء لم يكن من فعل البشر واخترعاتهم، فصدّقوا وسلّموا للدليل. وأمّا الأديان البشرية فهي لا تمتلك الدليل، بل الدليل عندهم تقليد الأبناء الآباء، وجمع الأمرين المتضادين بحكم واحد لا يقبل به أيّ عاقل.

ج - عندما ينتقد سامي لبيب الأديان ويصفها بأنها تحجّم تفكير الإنسان؛ لكونها تكرّس العصبيّة والعداوة، متمسّكاً ببعض النصوص المحرّفة من الأناجيل والتوراة، والأحاديث الموضوعة، فهذا دليل على عدم موضوعيّة سامي لبيب، وعدم تحرّره من العصبيّة والحقّد على الأديان، فالكاتب والناقد المتحرّر لا يحكم بأيّ حكم إلا بعد الاطلاع الكافي على ما يريد نقده، ولم يذكر سامي لبيب أيّ محاسن للأديان، بل اكتفى بالأوصاف السيئة والكاذبة متعمّداً على ما لا واقع له.

د - إذا كانت الأديان تُحجّم تفكير الإنسان، كما يقول سامي لبيب، فالإلحاد الأنثروبولوجي يجعل الإنسان في فوضى فكريّة وتشريعيّة؛ إذ يترك الإنسان يفعل ما يحلو له.

2. نسبيّة الأخلاق

ينتج عن إنكار الحسن والقبح العقليّ الذاتي القول بنسبيّة الأخلاق وتبدّلها وتغيّرها مع الزمان والمكان والمصالح البشريّة، فتصبح الأخلاق متغيّرة ومتبدّلة تبعاً لمصلحة الفرد أو المجتمع، فما يكون حسناً لفرد أو لمجتمع يمكن أن يكون سيئاً بالنسبة لشخص آخر، فيصبح قبح الظلم أمراً

نسبيًا يخضع للاعتبارات، فكل شخص يشكل برنامجه الأخلاقي بما يحفظ به مصالحه، وهذا ما نجده في كلام سامي لبيب؛ إذ يقول: «لا يوجد سلوك خارج عن الفكر والإبداع البشري، فالأخلاق لا تسقط من السماء، بل نحن من نشكلها ونصيغها وفقًا لمصالحنا وأهوائنا... ولا يكون الدين خارجًا عن هذه الرؤية، فهو إنتاج بشري ملك لظرفه الموضوعي، والذي صاغ منظومته وفقًا لمصالح وغايات معينة» [لبيب، الدين عندما ينتهك إنسانيتنا، ص 53، الدين عندما ينتهك إنسانيتنا (15). كيف تكون مزدوجًا فاقداً للمصداقية].

النقد

أ - التناقض الأول واضح في كلام سامي لبيب، فما دامت الأخلاق تابعة لمصالح البشر، فلا توجد ضوابط يمكن على أساسها تقييم الحسن من القبيح، والصحيح من الخطأ، بما أن المصالح مختلفة، فالأخلاق مختلفة، فكل فرد أو مجتمع يحكم بحسن الأخلاق وقبحها على أساس ما يناله منه من ضرر أو نفع، وكل جماعة تدعي أنها على الصواب، فيكون الناس مصداقًا لقوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 53]، فلماذا يقوم سامي لبيب وسائر الملحدون بنقد الأديان؟ فكما يؤسس الملحدون الأخلاق وفق مصالحهم، يؤسس أصحاب الأديان الأخلاق وفق مصالحهم، فلا توجد قواعد مشتركة تضبط سلوك البشر وأخلاقهم، ويتميز من خلالها القبيح من الحسن، ولكننا نجد سامي لبيب يمتلك قواعد يميز على أساسها أخلاق الشعوب، فيكتب: «إننا لو بحثنا في التراث «سنجد تراثًا رائعًا من القيم الأخلاقية التي تعاملت معها شعوب أرض الرافدين والنيل والصين والهند، تتفوق في مفرداتها عن أخلاق البدواة» [لبيب، الدين عندما ينتهك إنسانيتنا، ص 104]

ب - التناقض الثاني: يقول سامي لبيب: «فلم تتواجد الحاجة للأخلاق لدى الإنسان إلا مع أول تجمع بشري ينتسب إليه؛ لتكون الأخلاق حلاً لإشكالية معادلة الأمان والصراع في ذات الوقت، فيتحقق الأمان من خلال ملاذٍ يحتضنه ويحميه من قوى الطبيعة، ولا سبيل سوى الانسجام معه» [البيب، الدين عندما ينتهك إنسانيتنا، ص 103]. فإذا كانت الأخلاق أول إبداع للإنسان؛ ليجنبه الصراع ويتحقق له الأمان، فلا بد أن تكون الأخلاق حقيقةً ثابتةً مطلقةً، لم تختلف باختلاف منافع البشر، ولا من جماعةٍ إلى أخرى، فلا بد أن تكون الأخلاق قانوناً جزائياً يتضمّن الحساب.

ج - التناقض الثالث: يدّعي سامي لبيب أن مفهوم الأخلاق في الدين يدور بين البرغماتية والنفعية والازدواجية. يقول سامي لبيب: «الأخلاق في الأديان ليست رؤيةً سلوكيةً واحدةً وشاملةً ومتماسكةً، فهي ازدواجية التعامل والفكر والهوى... فهي تطلب من أتباعها ممارسة سلوكياتٍ طيبةٍ في إطار الجماعة المؤمنة الواحدة، ولكن هم في حلٍّ من هذه الممارسات مع الآخر... والقتل فعلٌ غير أخلاقيٍّ ومُدانٌ في إطار الجماعة البشرية الواحدة، ولكنه غير مدان عندما يتّجه نحو تصفية الآخر وقتله» [البيب، الدين عندما ينتهك إنسانيتنا، ص 107]. ولكنّ الازدواجية لازمةٌ ذاتيًّا للنسبية الأخلاقية التي يؤمن بها المذهب الإنساني، فالغرب أول من استخدم أسلحة الدمار الشامل؛ لأنّ مصلحته تطلّبت ذلك، ويحارب الدول التي تريد بناء مفاعلٍ نوويٍّ ولو لأغراضٍ سلميةٍ؛ لأنّ ذلك ليس في مصلحته، فالحق أن ازدواجية الأخلاق من خصائص المذهب الإنساني، وليس من خصائص الأديان السماوية.

د - لم يدّع أصحاب الأديان حصر الأخلاق بالدين، بل توجد الفطرة

والضمير الإنساني الذي يدرك حسن الأشياء وقبحها، بغض النظر عن اعتقاد الإنسان بدين أو عدم اعتقاده بأي دين، فما لم تتصف الأشياء بالحسن والقبح في ذاتها، لا يمكننا الحكم على حسن الدين أو قبحه.

هـ- نتيجة ما تقدّم: إذا كان أصحاب الإلحاد الإنثربولوجي، ينادون ويؤكدون على قيمة الإنسان ويدّعون أنّ الأديان سلبته كرامته، وانتهكت إنسانيته، فإنّ المذهب الإنساني قد جرّد الإنسان من إنسانيته وأنزله إلى مرتبة الحيوان الذي لا يهّمه إلا مصلحته، فلا يشارك أخاه مصاعب الحياة، فحقيقة الإنسان تتجسّد في كلام أمير المؤمنين (عليه السلام): «أَقْنَعُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يُقَالَ هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا أَشَارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ، أَوْ أَكُونَ أَسْوَأَ لَهُمْ فِي جُشُوبَةِ الْعَيْشِ، فَمَا خُلِفْتُ لِيَشْغَلَنِي أَكُلُ الطَّيِّبَاتِ كَالْبَهِيمَةِ الْمَرْبُوطَةِ، هُمُهَا عَلَفُهَا، أَوِ الْمُرْسَلَةِ شُغْلُهَا تَقْمُمُهَا، تَكْتَرِشُ مِنْ أَغْلَافِهَا، وَتَلْهُو عَمَّا يُرَادُ بِهَا» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص 358].

ثالثاً: مباني الإلحاد العلمي عند سامي لبيب وأدلّته ونقدها

الإلحاد تقدّم تعريفه، وأمّا العلم (science) فهو «دراسة العالم المحسوس الذي يخضع - أو يمكن أن يخضع - لتجاربنا ومشاهداتنا» [خان، الدين في مواجهة العلم، ص 63].

فالإلحاد العلمي: هو الفكر القائم على إنكار وجود إله خالق ومدبّر للكون اعتماداً على الأدلة العلمية والتجريبية؛ لذلك يقول أوغست كونت (Auguste Comte): «إنّ الاعتقاد في إرادات أو ذوات عاقلة لم يكن إلاّ تصوّراً باطلاً نخفي وراءه جهلنا بالأسباب الطبيعية. أمّا الآن وكلّ المتعلّمين

من أبناء المدينة الحديثة يعتقدون بأنّ كلّ الحوادث العالمية والظواهر الطبيعية لا بدّ أن تعود إلى سببٍ طبيعيٍّ، وأنّه من المستطاع تعليلها تعليلًا علميًا، مبناه العلم الطبيعيّ، فلم يبقَ ثمة من فراغ يسدّه الاعتقاد في وجود الإله، ولم يبقَ من سببٍ يسوقنا إلى الإيمان به» [مظهر، ملتقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، ص 67 و68].

من خلال كلام أوغست كونت يتبيّن أنّ الإلحاد العلميّ ناشئٌ عن قناعاتٍ علميّةٍ معيّنة تتناقض مع مقولات الدين، كالاعتقاد بأنّ العلم التجريبيّ يغني عن الحاجة لوجود إلهٍ أو الاعتقاد به، وأنّ العلم الطبيعيّ يفسّر أسباب جميع الظواهر تفسيرًا علميًا، وأنّ لكلّ ظاهرة سببًا طبيعيًا، فلا حاجة للاعتقاد بوجود إلهٍ.

وأما المباني والأدلة العلميّة التي اعتمدها سامي لبّيب في إنكار وجود إلهٍ عاقلٍ مدبّرٍ للكون، فترجع جميعها إلى اعتبار الحسّ والتجربة المصدر الوحيد للمعرفة؛ لذلك يترتّب على هذا الاعتقاد الأمور التالية:

أولاً: عدم إمكان إثبات وجود الإله علميًا (عدم الوجدان دليلٌ على عدم الوجود)

نتيجةً لحصر الحسّيين المعرفة في حدود المادّة، استحالت معرفة ما وراء الطبيعة عندهم؛ لذلك أنكروا كلّ شيءٍ لا يمكن إدراكه وإثباته بواسطة الحسّ، كالروح والملائكة والشياطين، فيقول الملحد: إنّ وجود إلهٍ غير ثابتٍ علميًا، وكلّ الأدلّة التي تقام لإثباته فهي لا تتجاوز الظنّ والحدس. ثمّ يقول الملحد: إنّ المؤمن يغالط نفسه، عندما يقول إنّ الإله موجودٌ، ولم يدركه بالحسّ، ولم يستطع إثباته علميًا، يقول سامي لبّيب: «في الحقيقة عدم إمكان إثبات الله علميًا دليلٌ على عدم وجوده في الحقيقة، لا يستطيع المؤمن إثبات

وجود إله علمياً فكلّ إيمانه مبنيٌّ على الظنّ والاستنتاج والتخمين الناتج من حالة عجزٍ وجهلٍ في فهم الطبيعة؛ لذا يلجأ للمنطق القائل إنّ كلّ صنعةٍ لها صانعٌ مصمّمٌ» [ليب، هي صدفٌ وعشوائيةٌ فقط، الحوار المتمدن-العدد: 5581 - 2017 / 7 / 14 - 21:43].

النقد

أ - المغالطة الأولى أنّ الملحدّين بصورةٍ عامّةٍ، وسامي ليب بصورةٍ خاصّةٍ لا يفرّقون بين اليقين والظنّ، فعدم العلم دليلٌ ظنيٌّ فيه إمكانٌ لصحة الاحتمال المخالف، بينما العلم بالعدم دليلٌ قطعيٌّ يقينيٌّ لا يحتمل الخلاف، فعدم العلم بوجود شيءٍ لا يدلّ على عدم وجوده، فعدم علم الإنسان بالذرة في الأزمنة القديمة لا يدلّ على عدم وجودها في الكون، بل يدلّ على محدوديّة المعرفة الإنسانيّة في ذلك الوقت، والأمر نفسه يُقال في أصالة الحسّ، فعدم إمكان إثبات إله علمياً لا يدلّ على عدم وجوده خارج مجال العلم، وإنّما يدلّ على محدوديّة العلم الحديث، الذي يكتشف يوماً بعد يوم أشياء لم يتمكن من معرفتها قبل تطوّره.

ب - المغالطة الثانية: لو سلّمنا أنّ عدم الوجدان يساوي عدم الوجود، لنصل إلى اليقين بعدم وجود الإله كما يدّعي سامي ليب، لكنّ اليقين أمرٌ ممتنعٌ ومستحيلٌ التحقق عند سامي ليب، كما صرّح بذلك مراراً «آفة العقل البشريّ الذي يعرقل كثيراً من مسيرة تطوّره الفكريّ هي ظهور فكرة الحقيقة واليقين، والتشبّث والتعنّت مع من يخالفها، فلا يوجد في عالمٍ نسبيٍّ محكومٍ بالزمكان هراء الحقيقة والحقيقة المطلقة واليقين» [ليب، مقطع من مقال تأملات، في الإنسان - ج3. الحوار المتمدن-العدد: 5702 - 2017 / 11 / 18 - 18:37]

ثانيًا: وجود أدلة علمية تنفي وجود الإله

فالأدلة العلمية التي تفسر وجود الكون، وإن كانت تثبت ضرورة حتمية لوجود سبب صدر منه الكون، ولكنها تنفي أن يكون ذلك السبب عاقلًا، فوجود العشوائية في الكون دليل على عدم وجود منظم عاقل يستند إليه صدور العالم، وهذه الأدلة العلمية تتمثل في:

1- نظرية الانفجار العظيم

تفترض نظرية الانفجار العظيم أن انفجارًا عظيمًا حدث قبل 13.7 مليار سنة أدى إلى ولادة الكون بشكله الحالي بكل ما فيه، وبدأ معه الزمان والمكان، وأن مادة الكون كله مختزلة في حالة كثيفة للغاية، حالة كان فيها الكون بحجم البروتون، نجم عنها انفجار كبير أدى إلى ولادة الكون. [راجع: كراوس، كون من لا شيء، ص 31 و49]

فيستدلّ الملحدون بهذه النظرية على كيفية حدوث الكون، يقول سامي لبیب: «إن وجود العشوائية أقوى الأدلة العلمية على عدم وجود مدبرٍ وخالقٍ للكون، فالكون وُجد نتيجة الانفجار العظيم الذي جاء منه الكون يصرخ بالعشوائية، حيث إننا أمام انفجار، ولكنه في الوقت نفسه يخضع لسببية وحتمية عندما ندرسه كحالة ناتجة من ضغط هائل لمادة شديدة الكثافة، أدى إلى هذا الانفجار الهائل، ولكن يُرجى الانتباه إلى أن السببية والحتمية دوماً تعبيرٌ عن دراسة اللحظة والقوى المؤثرة» [لبیب، في العشوائية والحتمية والسببية- نحو فهم الوجود والحياة والإنسان الحوار المتمدن-العدد: 4819 - 27 / 5 / 2015 - 16:03].

النقد

أ- الانفجار الكبير نظريةً فيزيائيةً، والنظريات الفيزيائية فرضياتٌ، فالانفجار الكبير لا يتجاوز كونه فرضيةً، أما كون الانفجار الكبير نظريةً فيزيائيةً فهذا أمرٌ بدهيٌّ، وأما كون جميع نظريات الفيزياء فرضياتٍ، فيصرّح به هوكينج (Stephen Hawking): «أيّ نظريةً فيزيائيةً هي دائماً مؤقتةٌ، بمعنى أنّها فرضيةٌ فحسب: فأنت لا تستطيع مطلقاً أن تبرهن عليها، ومهما زادت مرّات اتفاق نتائج التجارب مع نظريةٍ ما، فإنّك لا تستطيع البتّة أن تتيقّن من أنّه في المرّة التالية لن تتناقض النتيجة مع النظرية» [هوكينج، تاريخٌ موجزٌ للزمان من الانفجار الكبير حتّى الثقوب السوداء، ص 33].

ب- النظرية تثبت أنّ للكون بدايةً، وكلّ ما له بدايةٌ يكون حادثاً، وبذلك لا بدّ له من محدثٍ. يقول لورنس كراوس (Lawrence Krauss): «إنّ اكتشاف أنّ الكون ليس استاتيكيّاً، بل على الأحرى في حالة تمدّدٍ، له دلالةٌ فلسفيةٌ ودينيةٌ عميقةٌ؛ لأنّه يطرح أنّ لكوننا بدايةً تنطوي على الخلق، والخلق يثير العواطف» [كراوس، كونٌ من لا شيء، ص 30].

ج- نظرية الانفجار الكبير لا تستطيع وصف الكون قبل الانفجار، ولا يمكنها التنبؤ بمستقبل الكون، فحدود معرفتها وتفسيرها للكون لو صحّت، تكون قاصرةً وغير تامّةٍ. [راجع: الرفاعي، العيد، موسوعة أهل البيت الكونية، ج 1، ص 267]

د- نظرية الانفجار تتعارض مع أزليّة المادّة، فالانفجار يؤكّد على عدم وجود الكون قبل الانفجار، وأزليّة المادّة تقول: إنّ المادّة لا تأتي

من العدم، يقول سامي لبیب: «المادة لا تتخلّق من العدم، ولا تنفی إلى عدمٍ، إنّما يمكن أن تتحوّل إلى طاقةٍ، وعليه لا يوجد شيءٌ اسمه خلق» [لبیب، مقطع من مقال وهم الخلق والخالق(1)- تأملات إحادیة، الحوار المتمدن- العدد: 5148 - 2016 / 4 / 29 - 22:31]. فالمادة موجودةٌ قبل الانفجار، وتحوّلت بعد الانفجار إلى صورةٍ ثانيةٍ.

2 _ أزلية المادة تنفي الحاجة للموجود المطلق الأزلي

يستند سامي لبیب في أزلية المادة على استغناء عالم الكون عن وجود الخالق العاقل، فيستدلّ على أزلية المادة بقوله: «طالما المادة أزلية الوجود فهذا يعنى أنّ قوانينها أزليةٌ أيضاً؛ فلا تكون بحاجةٍ لقوّةٍ خارجيّةٍ أن تُحدثها في المادة، بمعنى أنّ القانون الطبيعيّ للمادة هو هويّة المادة وکينونتها وطبيعتها وسماتها وسلوكها، فلا تستطيع أن تنزع القانون الطبيعيّ عن المادة، فهو المادة ذاتها» [لبیب، في القانون الطبيعيّ والرياضيّات والنظام- نحو فهم للوجود والحياة والإنسان الحوار المتمدن-العدد: 4694 - 2015 / 1 / 19 - 16:49]

النقد

أ - فرضية أزلية المادة معارضةٌ بنظريّاتٍ علميّةٍ، مثل نظرية الانفجار الكبير التي تشير إلى لحظة خلق الكون.

يقول إدريس شيخ جعفر: «إنّ الإلحاد الحديث اعتمد - قبل مقدم الفيزياء الحديثة - على دعووين اثنتين، هما أزلية المادة، وطول المدّة التي جعلت من الممكن أن يتكوّن منها - بمحض الصدفة - هذه الكائنات التي نشهدها. ثمّ

جاءت نظرية الانفجار العظيم، فأبطلت هاتين الحجتين الأساسيتين اللتين اعتمد عليهما الإلحاد الحديث؛ إذ إنها تقتضي أن هذا الكون - بما فيه الزمان والمكان - له بدايةً مطلقةً [شيخ جعفر، الفيزياء ووجود الخالق، ص 91].

ب- القوانين العلمية تنفي أزلية المادة، لاستلزامها لوازم باطلة، نذكر منها: الأول: لو كان الكون أزلياً لم نكن لنرى أي نجم، أو شيء في السماء.

وبيانه حسب قانون هابل الذي ينص على أن السرعة الظاهرية لأي مجرة آخذةً بالابتعاد عن الراصد تتناسب طردياً مع المسافة التي تفصل بينهما [كولز، علم الكونيات.. مقدمة قصيرة جداً، ص 43]. فإذا صحّ تباعد المجرات والأفلاك عن بعضها البعض بسرعة كبيرة، كما بدأ إثباته منذ ملاحظات إدوين هابل (Edwin Powell Hubble) عام 1929 وإلى اليوم: «فلو كان الزمن لا نهائياً في الماضي، لكان من المفترض ألا نرى أي نجم أو شيء في السماء؛ لأنها ستكون ابتعدت تماماً بمسافة لا نهائية، لا تترك معها أثراً! وهذا لم ولا يحدث، إذن للكون بدايةً».

الثاني: لو كان الكون أزلياً لكان مات، واستقرّ ببرودة الصفر المطلق!

وفقاً لقوانين الديناميكا الحرارية أن الأشياء تفقد طاقتها (حرارتها) إلى أن تستقرّ وتوزّع عشوائياً في تساوٍ لكلّ الأجزاء (أنثروبي عالية) - بمعنى: إذا تركت كوباً ساخناً في الحجرة فإنه سيفقد طاقته في الحجرة إلى أن تتساوى درجته مع درجة حرارة الغرفة وهكذا الكون أيضاً إذا كان أزلياً، فإنه من المفترض أن تكون كل النجوم قد فقدت طاقتها تماماً وحرارتها، واستقرت في حالة موتٍ حراريٍّ يعم الكون في الصفر المطلق! وهذا لم ولا يحدث، إذن

للكون بدايةً. [انظر: نخبة من العلماء الأمريكيين، الله يتجلى في عصر العلم، ص 14].
كما تنفي القوانين العلمية أزليّة المادّة؛ فقد أثبتت أزليّة الله.

أنّ الأزليّة ليست أمراً مادّياً يخضع للتجربة وقوانين الفيزياء والكيمياء، بل هو قانون يثبت العقل من خلال البدهيات العقلية، مثل نفي الدور أو التسلسل.

رابعاً: مباني وأدلة الإلحاد الاجتماعي عند سامي ليبب ونقدتها

الإلحاد الاجتماعي

الإلحاد الناشئ من ردّة الفعل تجاه الدين نتيجة المشاكل التي توجد في المجتمع الديني، فهذا الإلحاد ناتج من خلفيّة اجتماعيّة، بالمعنى الواسع للمجتمع، فهو ليس إلحاداً عقلياً، بل أقرب ما يكون عامله نفسياً؛ لذلك لا يقوم الإلحاد الاجتماعي على أدلّة عقلية أو عملية، بل يقوم على المقارنة بين المجتمع الديني والمجتمع غير الديني، والنظر في سلبات المجتمع الديني، ثمّ إلصاق تلك السلبات بالدين؛ ليجعل الحلّ من كلّ هذه المآسي بالتخلّص من الدين ورفضه. فيستدلّ على وهم الدين بأنّه لو كان حقّاً لما حصلت بسببه كلّ هذه المآسي، فالإله والدين أوهام؛ لذلك نجد مبنى سامي ليبب في الإلحاد الاجتماعي يتمثّل بالمبنى التالي:

الأديان سبب مآسي الناس والحروب والتخلّف!

ينظر سامي ليبب كسائر الملحدين إلى الأديان بأنّها السبب الرئيسيّ لمآسي الإنسانية خصوصاً في العصر الراهن، فالمجتمعات غير الدينية، أو التي فصلت الدين عن الحياة السياسيّة، وجعلته مقصوراً على دور العبادة وأداء الطقوس، تعيش حالة من الرفاه والأمان، وعدم التمييز والعنصريّة، خلافاً

للمجتمعات الدينيّة، فالقتل والتشريد والطائفية والعنف هي الصفة السائدة في المجتمعات الدينيّة، فالدين في هذه المجتمعات هو الذي يتحكم بسلوك الناس، فلو كان الدين يدعو إلى التسامح والتآخي، لما وجدنا المجتمعات الدينيّة تتقاتل فيما بينها، فالكتب السماويّة كالتيّورة والإنجيل والقرآن مليئة بالنصوص المحرّضة على القتال والعنف والتطّرف، واحتقار المخالفين في المعتقد، فهذه النصوص تحوّل الإنسان إلى وحشٍ كاسرٍ يحاول افتراس أخيه، ونهب ماله واغتصاب نسائه، وقد كتب سامي ليبب في هذا المجال مقالاتٍ متعدّدةً جُمعت في كتاب اسمه "الدين عندما ينتهك إنسانيّتنا"، فاعتبر فيها الدين السبب في تعاسة الإنسان ومآسيه بتسلّط الحكّام الفاسدين على رقاب الناس، بأخذ الرشوة وما إلى ذلك من مفاصد اجتماعيّة. فجميع التعاليم الدينيّة والسلوكيّات تعبيرٌ عن انفعالات الإنسان القديم، الذي يتميّز بالقسوة والغلظة.

فالدين صناعةٌ بشريّةٌ، اخترعه الإنسان وفق تصوّراته وتخيّلاته، وشرّعه على أساس دوافعه وميوله، ثمّ خلق الإنسان إلهاً، ونسب إليه الدين؛ ومن هنا نجد أنّ الدين والاعتقاد بمشرّعه هما السبب في التخلف والحروب والصراعات، والسبيل الوحيد للخلاص من المشاكل يكمن في ترك الدين وترك الاعتقاد بالإله، فالإلحاد هو السبيل للخلاص. يقول سامي ليبب: «إنّ أيّ محاولة للإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي ستذهب أدراج الرياح، وتكون بمثابة حرثٍ في الماء، طالما أغفلنا شفرة تخلف المجتمع وجهوده، المتمثّل في تصاعد الثقافة الدينيّة، وهيمنتها على منظومة التفكير والسلوكيّات للبشر» [ليبيب، الفكر الدينيّ كسببٍ للتخلف ومقوِّضٍ لتطوّر المجتمعات العربيّة"، منتديات سودانيز أونلاين].

النقد

المستشكل لم يفرّق بين السبب الكافي والشرط الضروريّ، والشرط المساعد، فالشرط الضروريّ ما يتوقّف عليه وجود غيره، وإن لم يكن علّة وجوده، مثل وجود الماء على الأرض، وأمّا السبب الكافي ما يكون وحده سبباً كافياً لوجود شيءٍ آخر، مثل وجود النبات ووجود الأوكسجين، فالنبات هو العلّة لوجود الأوكسجين في الكون، وأمّا العامل المساعد هو ما يزيد من حدّة الشيء وقوّته، مثل صبّ الزيت على النار المشتعلة، فالزيت يزيد من سرعة الاشتعال أو قوّة الاشتعال، ولكن لا يلزم من وجوده وجود النار ولا من عدمه عدمها، وهنا نفرض الفروض الثلاثة:

1 - الدين سببٌ كافٍ لوجود العنف.

2 - الدين شرطٌ ضروريٌّ لوجود العنف.

3 - الدين عاملٌ مساعدٌ لوجود العنف.

أ- دعوى أنّ الدين سبب كافٍ للصراعات والعنف يلزم منه أن تكون المجتمعات اللادينيّة خاليةً من الصراعات والقتل والعنف، لكنّنا نجد العكس، فالعرب الوثنيون كانوا يتقاتلون من أجل الماء والنبات والأشياء الحقيرة، وحرب البسوس التي دامت أربعين عاماً خير شاهدٍ على إبطال تلك الدعوى. [انظر: علي، المفضّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 10، ص 27]

ب- أنّ أكثر الحروب وأعظمها دمويّة كانت أسبابها غير دينيّة، فالحرب العالميّة الأولى والثانية لم تحمل أيّ طابع دينيّ، وإنّما كانت الدوافع اقتصاديّة وسياسيّة، ولم يكن للكنيسة أيّ دورٍ يُذكر فيها، والحرب الإيطاليّة التي استمرّت أكثر من نصف قرنٍ لم تكن بدوافع دينيّة، وإنّما كانت دوافعها اقتصاديّة وسياسيّة، وكذا

حرب الثلاثين عامًا 1840 - 1863 في أوروبا. [انظر: عبد العزيز، التاريخ الأوربي الحديث من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الأولى، ص 85 و 445. 454]

ج - أنّ الأشخاص الأكثر عُنفًا في العالم كانوا علمانيين وملحدين، فالشيوعيون الروس والصينيون، والنازيون قد أبادوا عشرات الملايين من البشر لم يكونوا مؤمنين. [انظر: القمص، رحلة إلى قلب الإلحاد ص 66 و 67 و 200]

د - أنّ الأديان السماوية لم تمنع من وقوع الحروب والقتال بين الناس فقط، بل اتخذت العفو والتسامح مع أشد أعدائها، فالنبي محمد ﷺ حاربه أهل مكة وأخرجوه منها، ولكنه عندما فتح مكة، وأصبح أهلها تحت سيطرته، ساءحهم، وقال لهم: «يا معشر قريش ويا أهل مكة، ما ترون أي فاعل بكم؟ قالوا: خيرًا، أخ كريم، وابن أخ كريم. ثم قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء» [الطبري، تاريخ الأمم والرسل والملوك، ج 2، ص 161].

هـ - وأما ادّعاؤه أنّ الدين سبب التخلف، فهذا كلام خالٍ من الدليل، بل الدليل يقوم على خلافه، فالدين جاء بمنظومات أخلاقية واقتصادية وسياسية وثقافية متكاملة، فعلى سامي ليب أن يعرف معنى الثقافة والاقتصاد والسياسة، ثم يطبق تلك المعاني على تعاليم الإسلام، فإن وجد نظامًا أفضل منها فليأت به، فالنظام الرأسمالي والنظام الماركسي قد فشلا، وقسما الناس إلى قسمين غني قد قتله الشيع والترف، وفقير يكاد يقتله الفقر.

النتائج

1 - أنّ الأدلة التي اعتمدها سامي ليب لا توصل إلى اليقين والقطع، بل لو صحت فأقصى ما توصل إليه هو عدم العلم، وعدم العلم أوسع من العلم

بالعدم؛ إذ يشمل حتى الظن، فعدم تمكن التجربة من اكتشاف ما وراء الحس، لا يدلّ على عدم وجود موجوداتٍ خارج نطاقه، فعدم الوجودان لا يدلّ على عدم الوجود، فعدم اطلاعنا على كائناتٍ ماديّةٍ أو غير ماديّةٍ لا يدلّ على عدم وجودها واقعاً، وإنّما يدلّ على عدم إحاطتنا بها، فالواقع أعمّ من مدركات الإنسان.

2 - الأدلة العلميّة التي يعتمد عليها سامي ليبب لنفي وجود إله خالقٍ ومدبّرٍ للكون، إمّا أنّها معارضةٌ بأدلةٍ علميّةٍ أقوى منها كما في تعارض أزليّة المادّة مع الانفجار العظيم، أو أنّها تثبت خلاف ما يدّعيه سامي ليبب، كما في قوانين الديناميكا الحراريّة، واكتشافات هابل التي تثبت عدم أزليّة الكون.

3 - ينكر سامي ليبب المعارف التي لا تحصل من التجربة والإدراك الحسيّ، ولكنّه يعتمد على الأدلة العقليّة في مدّعياته، كادّعائه في الأزليّة للمادّة، واستحالة وجود إدراك غير حسيّ، فالأزليّة والاستحالة مفاهيم عقليّة، لا يمكن للتجربة إثباتها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن كمونة، سعد بن منصور، الجديد في الحكمة، تقديم وتحقيق وتعليق حميد مرعيد الكبيسي، منشورات جامعة بغداد، 1402 هـ.
2. آل شبير الخاقاني، محمد، نقد المذهب التجريبي، دار الزهراء، بيروت - لبنان، 1403 هـ - 1983 م.
3. الآملي، عبدالله جواد، انتظار بشر از دين (فارسي)، مؤسسة الإسراء العالمية للعلوم الوحيانية، - قم، الطبعة السادسة، 1389 ش.
4. بندلي كوستي، إله الإلحاد المعاصر ماركس سارتر، منشورات النور، بيروت، 1968 م.
5. حسيبة، مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، 2009 م.
6. الحلي، الحسن بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق، دار الكتاب اللبناني - بيروت، 1982 م.
7. الحمد، إبراهيم محمد، الشيوعية، دار ابن خزيمة، الرياض، 2002 م.
8. خان، وحيد الدين، الدين في مواجهة العلم، ترجمة ظفر الإسلام خان، دار النفائس - بيروت، 1987 م.
9. الرباني الكلبايگاني، علي، القواعد الكلامية، قم - إيران، 1418 هـ.
10. الرفاعي، عبد السلام و...، موسوعة أهل البيت الكونية، مؤسسة السحر للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 1423 هـ - 2002 م.
11. زكريا، علي، أنواع الإلحاد.. نظرة مجملّة، بلا تا، بلا مكا.
12. سبحاني، جعفر، الفكر الخالد في بيان العقائد، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، 1425 هـ.

13. الشبكة العنكبوتية - الحوار المتمدن، صفحة ساي لبيب الخاصة.
14. الشبكة العنكبوتية - منتديات سودانيزاونلاين .
15. الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، مؤسسة نهج البلاغة، قم - إيران، 1414 هـ.
16. شيخ جعفر، إدريس، الفيزياء ووجود الخالق، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1422 هـ - 2001 م.
17. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت، 1981 م.
18. الصدر، محمداقبر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، 1406 هـ - 1986 م.
19. الصدر، محمداقبر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، 2009 م.
20. الطباطبائي، محمداقبر، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيث، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، لبنان - بيروت، 1421 هـ.
21. الطباطبائي، محمداقبر، الميزان في تفسير القرآن، مكتبة النشر الإسلامي، قم المقدسة، 1417 هـ.
22. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والرسائل والملوك، دار الكتب العلمية - بيروت، 1407 هـ.
23. طرابيشي، جورج، هرقطات 2 - عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2008 م.
24. العجيري، عبدالله، ميليشيا الإلحاد.. مدخل لفهم الإلحاد الجديد، مركز تكوين للدراسات والأبحاث لندن، 2014 م.

25. علي، جواد، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، 2001 م - 1422 هـ.
26. عوض، رمسيس، الإلحاد في الغرب، مؤسسة الانتشار العربي - بيروت، 1997 م.
27. فرغل، هاشم حسن، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1998 م.
28. القمص حلمي، يعقوب، رحلة إلى قلب الإلحاد، الإسكندرية، كنيسة القديسين.
29. كراوس، لورنس، كون من لا شيء، ترجمة غادة الحلواني، منشورات الرمل، القاهرة، مصر، 2015 م.
30. كولز، بيتر، علم الكونيات.. مقدمة قصيرة جداً، ترجمة محمد فتحي خضر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة - مصر، 2015 م.
31. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، 2001 م.
32. لو، ستيفن، الإنسانية.. مقدمة قصيرة جداً، ترجمة ضياء وواد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة - مصر، 2016 م.
33. مشير باسيل عون، نظرات في الفكر الإلحادي المعاصر، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003 م.
34. مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة عبد المنعم الحاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، 1407 هـ.
35. مطهري، مرتضى، العدل، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 2007 م.
36. مظهر، إسماعيل، ملتي السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة - مصر، 2014 م.
37. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية

- للطباعة والنشر والتوزيع، 1420 هـ.
38. نخبة من العلماء الأمريكيين، الله يتجلى في عصر العلم، دار وحي القلم، دمشق - سوريا، 1434 هـ - 2013 م.
39. نوار، عبد العزيز و...، التاريخ الأوربي الحديث من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، 1999 م.
40. نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة - مصر، 2014 م.
41. هيوم، ديفيد، تحقيق في ذهن البشري، ترجمة الدكتور محمد محبوب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، 2008 م.